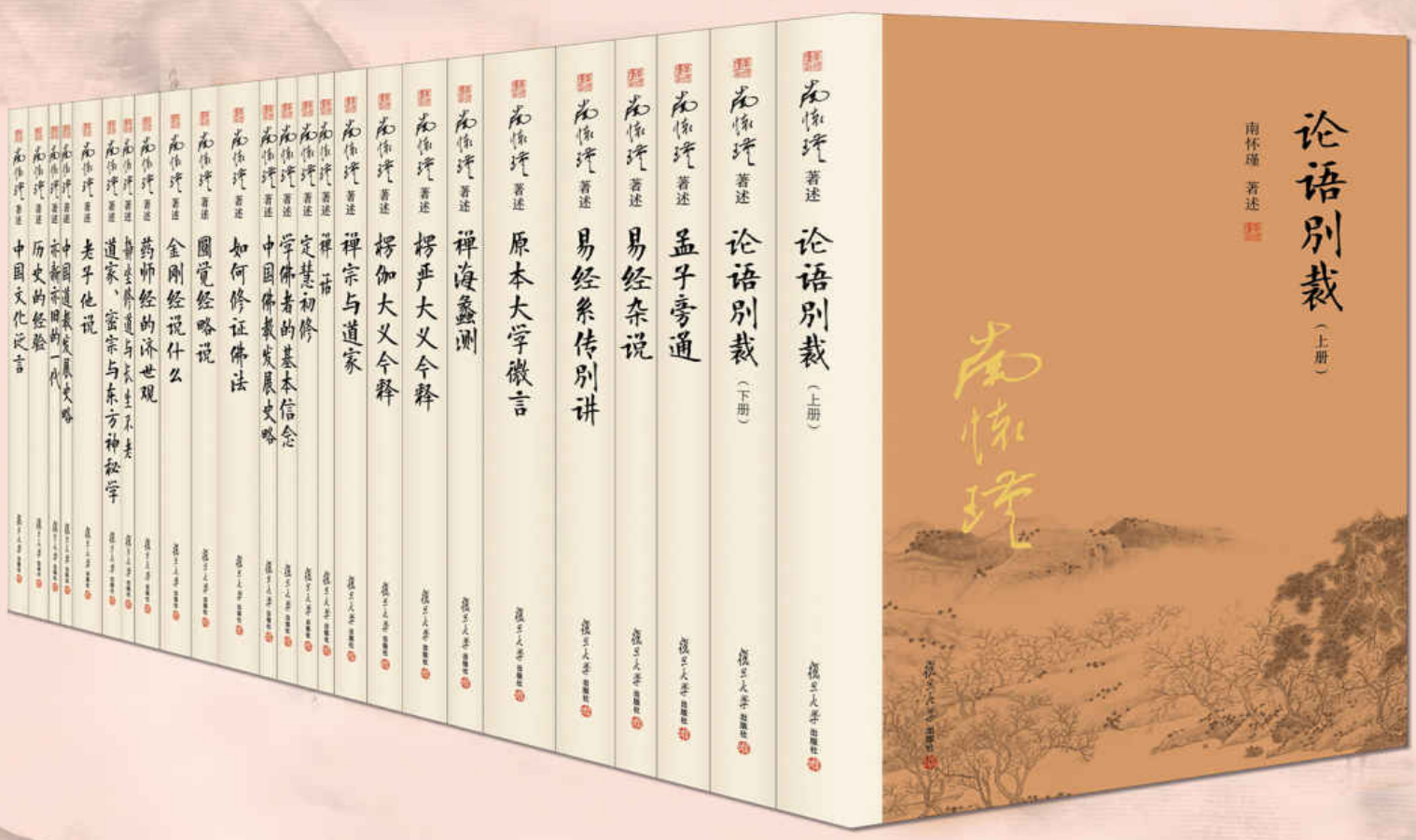
南怀瑾经典合集

（共 24 册）

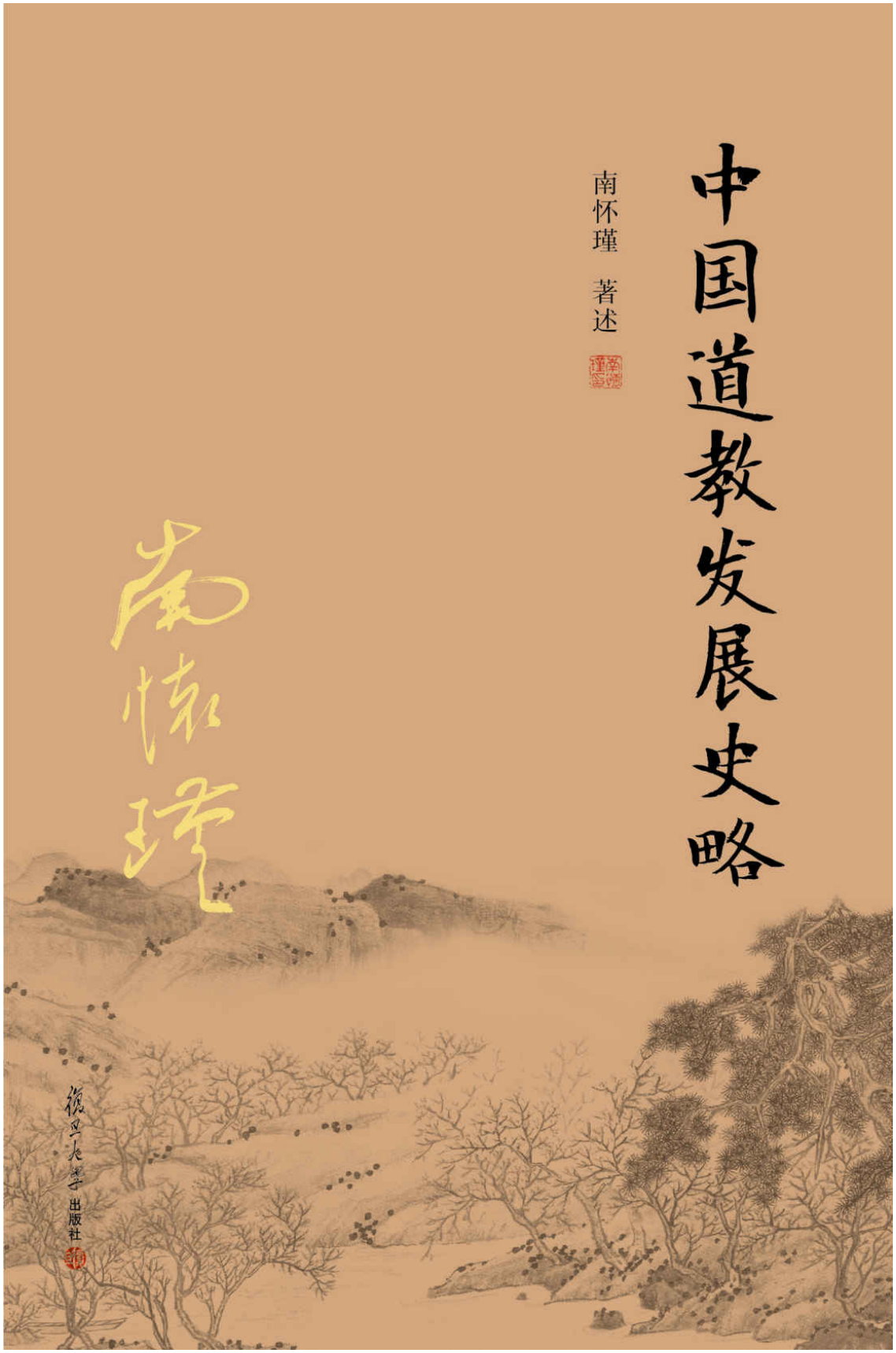


复旦大學出版社

总　目　录

中国道教发展史略
如何修正佛法
中国文化泛言
静坐修道与长生不老
易经杂说
药师经的济世观
原本大学微言
学佛者的基本信念
定慧初修
圆觉经略说
金刚经说什么
楞伽大义今释
楞严大义今释
禅话
禅海蠡测
道家、密宗与东方神秘学
易经系传别讲
孟子旁通
老子他说
亦新亦旧的一代
中国佛教发展史略
历史的经验
禅宗与道家

论语别裁（上、下册）


中国道教发展史略
南怀瑾 著述
复旦大学出版社

中国道教发展史略

南怀瑾　著述

复旦大学出版社

目　录

出版说明
引言
第一章 道教学术思想的文化渊源
第一节 道教立教的过程
第二节 道教学术思想的渊源
一、黄帝先后时期学术思想的初步规模
二、三代（尧、舜、禹）时期天人合一思想的规模
三、夏、商、周三代文化的演变
四、周穆王西征与神仙故事的起源
第三节 道教起源于春秋战国时期的神仙方士
一、秦汉时期的道家与神仙
二、汉初内用黄老的文景之治
三、汉武帝与神仙方士
四、东汉重视图谶开启道教的先声
第二章 道教的建立
第一节 汉末三国时期的道教
一、诸山道士时期
二、张道陵的创教时期
三、魏伯阳的弘扬神仙学术
四、黄巾张角的旁门左道
五、汉末著名的道士
第二节 魏晋时期的道家
一、许旌阳的丰功伟绩
二、抱朴子的富贵丹砂

三、魏晋玄学与道家思想
四、道佛思想的冲突与调和
第三章 道教的成长
第一节 北魏时代道教的定型与道佛之争
崔浩的弘扬道教与排佛
第二节 南朝的道教与陶弘景
陶弘景调和道佛的主张
第四章 道教的扩张
第一节 唐初开国与道教
一、唐高祖的尊奉道教
二、唐太宗与道佛两教
第二节 新兴道教的吕纯阳
第五章 道教的演变
第一节 宋初儒道归元的华山隐士陈希夷
第二节 宋代的皇帝与道教
一、宋真宗神道设教的动机
二、道君皇帝宋徽宗
第三节 正统道教南宗的崛起
一、张紫阳的丹道
二、白玉蟾与朱熹
第六章 宋元时期新兴的道教
第一节 北宋道教全真道的建立
一、创始全真道的祖师王重阳的事迹
二、丘长春与成吉思汗的因缘
三、丘长春如何感化成吉思汗
第二节 元代敕封天师道与其他
普及民间道教观念的两部书

第七章 明清时期的道教
第一节 明太祖与周颠
第二节 明成祖与武当山的张三丰
第三节 明世宗与陶仲文的前因后果
第四节 明末清初道家派别的分支
第五节 康熙雍正与道教
第八章 二十世纪的道教
第一节 十九世纪末道教的衰落
第二节 当代学人研究道教学术的活动
一、影印《道藏》的发起
二、《道藏精华录》的编辑
第三节 研究道教学术的人士
一、刘师培的《读道藏记》
二、陈撄宁的实验丹道
附录
海内外道教士之统计
台湾省道教会章程
第一章 总则
第二章 任务
第三章 会员
第四章 组织及职权
第五章 会议
第六章 经费
推介中国传统文化主流之一的《道藏》缘启
南怀瑾先生著述目录
返回总目录

出版说明

道教是以先秦道家为思想渊源，吸收、融合其他理论和修持方法，而逐渐形成的我国本土的宗教。在长期的发展过程中，曾对古代的政治、经济、哲学、文学、天文、历算、医学、地理、物理、化学，以及民俗、艺术等产生过广泛的影响，成为中国文化的主流之一。本书是著名学者南怀瑾先生撰写的一部道教史著作。全书分为八章，对道教的学术渊源，道教的建立、成长、扩张和演变，道教的流派、人物与经典，帝王与道教的关系，以及道教的研究情况等，做了简练系统的叙述。书末还附有道教资料和对《道藏》的介绍，可资参考。

兹经版权方台湾老古文化事业公司授权，将老古公司二〇一〇年五月版校订出版，以供研究。

复旦大学出版社

二〇一五年十一月二十六日

引言

凡言中国文化学术或哲学思想史者，虽皆相提并称儒、释、道三家之学为其主流，而读历来著述及近今撰作，有关道家学术，大抵仅及于老、列、庄诸子书之思想范围，未能周罗道家学术之全貌，深引为憾。近年以来，欲就研究之心得，笔之于书之心颇切，然初步构思其系统，牵涉过广，既恐学力有所未逮，又虑见诸文字，须积数年之功，累百余万言之力方能蒇事。因循延宕，终无所成。今于溽暑中仓促完成斯稿，实不免有敷衍塞责之处，至为悚栗。

清儒纪晓岚谓道家为“综罗百代，博大精微”，信为笃论，然其所言曰道家，实无涉于道教也。盖自两汉以后，道家一变而集于道教，亦正因其“综罗博大”之故，不免流于“杂乱怪诞，支离破碎”之弊。故言道教学术与其原本道家异同变易之关键，诚不易于缜密分疏。今就所述立言大意，稍加提要，俾知其未尽诸端，尚有待于他日之补苴。

本文共分为八章，皆以道教发展史为中心。因欲说明道教学术之本原，故首先简述周、秦以前儒道等学并不分家之要点。其次，略述周末学术分家，神仙方伎与老、庄等道家思想混合，为汉末以来道教成长之原因。复次，引述魏、晋、南北朝以后至于现代道教之发展，及与道家不可或分之微妙关系。虽其内容本质，原为不一不异，但道家与道教学术思想之方向，毕竟有其严整之界限。唯因包罗牵涉太广，不能尽做详论，但择其大要，及其演变过程之一鳞片爪，俾读者

借此可以窥见概略，并以提供研究者知所入手，抑亦由此而了解秉中国文化创立之道教为何事而已。至于道教与道家学术内容，以及旁门左道等流派演变，有关于中国社会问题者，皆未及言。挂一漏万，有待他日专书之补充。至于末章述及现代在台湾道教会及海内外道教活动之资料，统由赵家焯先生所供给，并此以志谢忱。

第一章
道教学术思想的文化渊源

第一节　道教立教的过程

道教为根据中国固有文化所创设之宗教，其立教的过程，追溯历史约可划分为十个演变时期。

（一）中国上古文化一统于“道”。乃原始观察自然的基本科学，与信仰天人一贯的宗教哲学混合时期。约当公元前四五千年，中国上古史所称的三皇五帝，以至黄帝轩辕氏的阶段，为道教学术思想之远古渊源所本。

（二）精神文明与物质文明开始发达，从此建立民族文化具体的规模；而以政治教化互为体用，是君道师道合一不分的时期。约当公元前二千二三百年开始，即唐尧、虞舜、夏禹三代，为道教学术思想的胚胎阶段。

（三）儒、道本不分家，天人、鬼神等宗教哲学思想萌芽的时期。约当公元前一千七八百年开始，自商汤至西周间，为道教学术思想的充实阶段。

（四）儒、道渐次分家，诸子百家的学说门庭分立，正逢东周的春秋、战国时期。约当公元前七百余年开始，是儒家与道家各立门

户，后世道教与道家学术思想开始分野的阶段。

（五）诸子百家学术思想从繁入简，分而又合。神仙方士思想乘时兴起，配合顺天应人的天人信仰，帝王政权与天命攸关的思想大为鼎盛时期。约当公元前二百余年开始，自秦、汉以至汉末、三国期间，为道教学术思想的孕育阶段。

（六）汉末、魏、晋时期，神仙方士学术与道教宗教思想合流，约当公元一百余年开始，为道教的建立时期。

（七）南北朝时期，因佛教的输入，促使中华民族文化的自觉，遂欲建立自己的宗教，藉以抗拒外来的文化思想，约当公元二百年开始，为促成道教的成长时期。

（八）唐代开国，正式宣布道教为李唐时代的国教，约当公元六百年间开始，是为道教的扩张时期。

（九）宋代以后，历元、明、清三朝，约当公元九百年间开始，为道教的演变时期。

（十）二十世纪的现在，道教实已衰落之极，五百年而有王者兴，道教前途命运的兴衰，将视中国文化儒、释、道的三大主流是否真正合一，以及东西方文化的融会贯通情形而定。在未来的世纪中，或许会另外形成一光芒四射的人类宗教亦未可知，于此唯有期诸来哲。

第二节　道教学术思想的渊源

综观人类各民族文化与文明的起源，其初大半是从观察自然，认识宇宙事物的表面现象；由于对庶物的信仰崇拜，而建立人文的哲学思想，更进而确定精神文明的基础，诸如此类，几已成为世界人类文化发展的共通原则。但在世界所有各种民族中，唯有中华民族的远古文化，应当另作别论。我们从相传的古籍，与现在新获得的历史资料，可知上古的中华民族，一开始即孕育出良好的原始科学、哲学与宗教合一的文明；时间经历五千余年，空间纵横一万公里，直至二十世纪，与现代所谓科学时代的宗教、哲学相接触，吾人所能夸耀传统，温故而知新的，仍须仰仗上古以来列祖列宗所遗留的智慧结晶。无论现代有些中国人如何鄙弃自家故物，终有一日会翻然觉醒，开启自己的宝藏，并扩而充之，与世界各国民族共同互助研究，进于天下太平的局面。

列举世界科学发展的资料而言，诸如天文、数学、化学、物理等，无可否认的，应推中华民族发明得最早、历史最悠久。从现代人的观念而言，所可惜的是，我们往往刚有初步科学知识的发现，便立即与宗教、哲学互相混杂不分，故难与现代科学互争长短。至少在过去的事实是如此，当然，对未来尚不敢置喙，但因此也可以了解此种文化风格，正是中华民族不同于其他民族的精神所在。

一、黄帝先后时期学术思想的初步规模

由天文学说的建立，发展为人文学术的初步雏形：

（一）从应用科学而言：以北斗七星来确定天体运行，与地球磁场的关系，并发明指南车。从日月行度、天文数字建立九章历算的先期数学。

（二）从理论科学而言：（1）以八卦、五行之说，归纳统摄万象，作为天地宇宙、人事、物理抽象理论的法则。（2）辨别日月行度，初步划分星、辰为二十八宿，以定历法，作为配合以农立国所需实用气象学的张本。（3）从效法天文、地理、物理的运动法则，创始生理、心理的无疾而先养生的学说，并为有病而求医药的医理学之根据。更由此而建立医药方伎的一砭、二针、三灸、四汤药；外加精神治疗与心理治疗的祝由、巫觋等方法。

（三）人文思想的发展，认识天地、神鬼，以及万物，皆一体同根，即所谓“道”的本原。

天的观念有二：（1）物理的天体，认识苍苍者之为天。（2）形而上理念境界的精神之天，是合物理之天，与精神境界之天而为一，乃后世道教天道观念的依据。

神的观念：从天之垂象所示，可与天地上下交通而谓之“神”，故“神”字从示从申。天有天的神，人有人的神，万物有万物的神，是为后世道教神道观念的根本。

鬼的观念：从而下堕即为鬼。鬼者归也，故“鬼”字从田而下行，凡神散归于地称谓“鬼”，为后世道教鬼道观念的滥觞。

人的观念：人秉天命而生，人的生命即天命，与天地鬼神上下通者即为神。散归于地，不能上下通者便为鬼。天地、神鬼皆以人为中心。

道的观念：能生万物而非万物之所生，能使神而神、鬼而鬼的即是道，归结来说：（1）形而上的全能本体谓之“道”。（2）形而下的事物法则亦谓之“道”。上古文化思想，以“道”之一字，上下交通，联系形上、形下的全环。后世道家与道教即渊源“道”字的观念而加以扩充，统摄天地、鬼神、物理、与人生的共通原则而立教。

故言道家或道教，都通称之谓“黄老之术”。其实，所谓黄帝的学术，并无专书可考，只如司马迁所说：“黄帝者，学者之共术也。”所谓“共术”，就是指中国文化的渊源，都裁定从黄帝时期开始，所以称黄帝的学术，即是代表中国文化原始渊源的总括概念而已。后世道教称黄帝学道于广成子，所谓“广成”这名号，有集其大成的意义。据此简要，大概就可了然中华民族在上古文化学术的渊源了。

二、三代（尧、舜、禹）时期天人合一思想的规模

读《尚书》翻开《尧典》，除了认识儒、道两家所称“先王”或“先圣”的政治哲学思想，皆秉作之君、作之师、作之亲的精神之外，《尧典》所载帝尧为政的首先要务，就是“治历以明时”。所谓“历象日月星辰，敬授人时”，乃是建立一个天人之间，互相关联的天道观念，确定天文与历法的重要，以为顺天应人的政治基础。《舜

典》所载帝舜就职的第一要务，便是继承帝尧未竟的事业，以积极发展天文的研究，所谓“在璿玑，玉衡，以齐七政”。因此进而建立对天地、山川、神祇的尊敬，焚柴举燎，封禅四岳，从此建立天人关系的类似宗教信仰。同时在人文方面，定器物，制律、度、量、衡，作刑法以辅助政治教化的不足。及至大禹时代，社会文明渐趋进步，人心思想也愈趋复杂。所以在舜、禹禅让授受之际，即有如《大禹谟》所载：“天之历数在汝躬，汝终陟元后。人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”，“可爱非君，可畏非民”等告诫的记述。由此而知，三代文化自确定天、神、人三位一体的思想以后，后世儒家的天人合一学说，与道家人神同体的观念，以及道教的敬天、事神等宗教仪式的建立，都是基于中国上古三代文明而出发，若加以神格化，便形成为宗教思想，如加以人格化，便成中国的人文哲学，而且因此亦可了解中国文化何以特别注重人生哲学的根本原因之所自来。

三、夏、商、周三代文化的演变

自大禹以后，所称夏代的文明，由大禹治水，“敷土，随山刊木，奠高山大川”开始，继尧、舜时代以天文为为政治世的要务，渐已趋向发挥地理、物理的效用，而成为政治世的当务之急，对于山川形势的重视，已经超过天文观念的政治阶段。同时氏族世系与宗法社会的传统观念，也从此奠定基础。但毕竟还是朴实无华的古代文明状态，所以史称夏代的文化，为“尚忠”的阶段。“尚忠”就是朴实质直，简单诚笃的人文形态。但到商汤以后，虽仍承继三代以来的天、地、人的文化传统思想，却变为特别注重天神、鬼神的信仰，类似后世所谓的“神道设教”思想，用以辅助政治的不足，故史家称殷商的历史精神，即为有名的“尚鬼”阶段。后来春秋、战国时期的墨家思

想，大抵是以夏、商文化思想为其主要的渊源。汉代以后，道教宗教部分天、人、神、鬼思想的建立，也是远承夏、商文化思想的源流。因在夏、商历史文明的过程中，已从尧、舜以来朴实的天文知识，渐次演变为理论的天文思想，从此建立抽象的天文数学符号，所谓十天干：即甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸；十二地支：即子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥；以及干支排比的甲子、乙丑……六十花甲；更有五行、八卦，与干支配合，附以天神的观念与名称，用来解释人事、物理等各种理论的法则，充满神秘的宗教意味，成为后来道家与道教所有学术思想的滥觞。周朝建国，对于上古以来的政治体制，礼乐教化等所有思想制度，一律加以整理与变革，文王、武王、周公父子兄弟三人，综罗上古文化思想，归纳成为一贯，极力建立以人为本位，由人而上通天文、下及地理、旁通物理的人文文化体系；《周易》的文言、象辞、爻辞等，即为周代文化思想最高原理的总汇，所以孔子推论三代以来的文明，特别赞许周代文明，为“郁郁乎文哉”！后世儒家思想学说之所以如此演进，受其影响至深。虽然如此，但称为文化思想的最高理则，仍然归纳谓之“道”，是以当时的“道”，并无门墙的纷争，亦无派别的树立。

四、周穆王西征与神仙故事的起源

周代文化思想，虽承接夏、商以来的传统，但已经过一番综合修正，所以特别注重人文文化，极力向作之君、作之师政教合一的途径努力，意欲达成以王道为政的标准。故除分封诸侯、建国自治以外，统领天下政权的周室天子，只想作到顺天应人，垂拱无为而治的君临天下。因此建“明堂”以示人文教化的规范，尊“宗庙”、祀“社稷”、重“封禅”以祀天而示天子的职责，表示只是上承天命，下临

百姓，肩负沟通天人意志的责任而已。这种思想，在原则上，至少在武王姬发革命建国以来，一直影响西周达三四百年之久，其间已经摆脱夏、商以来信仰神天的传统，步入以人文文化为中心的良好规模。倘若真正了解周、秦以前，儒、道本不分家的传统，便可知周代的思想，尽是中国上古传统文化道家的天下。而在西周初期的一二百年间，也的确能达到极近升平世界的局面。然而人类的思想和欲望的追求，始终不能安于现实就得满足，或因变乱动荡而求解脱，或因天下太平而追寻高远，这是必然的趋势。周代虽经文化思想和政治的革命，力求摆脱鬼神的崇拜，但人生问题，毕竟是个大谜，所以玄秘之学，仍然可与人文思想并存而不悖，尤其在已极人间富贵之后，纵使百无所求，然而对于渺茫难凭的寿命，谁又不想力求把握？于是养生之说与求长生不老之方的思想，以及玄秘之学，自然奔流竞逐，仍旧隐约流行于各阶层社会之间，故在西周中叶，便有穆王求道的传说发生。《穆天子外传》所称穆王有八骏之马，可以日行万里，西至昆仑之巅而会见西池王母的传说，虽然后世学者多半疑作是伪造的文章，视为不经之谈。但衡之以情理，当归之为事出有因，查无实据的流传故事，要是一笔抹杀，未免有欠考虑。《竹书纪年》称穆王十七年，西征昆仑，见西王母，其年王母来朝，宾昭宫，似乎亦非凭空捏造，唯所谓王母也者，究竟是神或是人，事当另需研究。古今中外，不知有多少昔日的事实，没有被列入当时经史之内！为了针对一般人喜欢引用证据，不肯透视内情的态度，不若以“多闻阙疑”、归档存查的方法来处理，较为公允。然或多或少，已由此可以察见西周文化中早已存有道家的神仙思想，应无疑问。换言之，由道家的思想，一变而为后来的道教思想，在周穆王时期，已经见其端倪。

第三节　道教起源于春秋战国时期的神仙方士

到了东周平王之世，王政不纲，原始封建政治的观念早已有所变动，诸侯渐竞霸业，时代趋势促使才智之士的思想奔放，形成文化思想的再度变革，致使传统一贯的道统分家。于是百家竞起，有的挟学术思想以游说诸侯，博取领导与权位；有的以讲授生徒，影响社会，造成风气，因此形成自春秋、战国以至秦、汉初期，达三四百年之久的学术自由风气。其间最著名的：后世所称道家的代表人物，及有著述的，如老子、列子、庄子、杨朱等；所称儒家的代表人物，如孔子、曾参、子思、孟子、荀子等，各有著述。他如以墨翟为中心代表的墨家；以孙子、吴起等辈为代表的兵家；以驺衍之流为代表的阴阳家；以申不害、韩非等人为代表的法家；以惠施、公孙龙之俦为代表的名家；擅长纵横捭阖、钩距长短之术的以鬼谷子为标榜，如苏秦、张仪等辈，也都能独树一帜，各执牛耳，而称为纵横家；甚之农、工、商、学、杂说等，亦皆有专长学说可以名家。犹如现代的学术分科，都可以专精一门而得博士以名家相类似。其实，春秋、战国时期的诸子百家，实际就是中国上古传统文化中道家一贯的分脉，司马迁著《史记》，自称祖述太史公的思想，以道家为主，应是指传统文化中儒、道并不分家的道家，但取以老子为代表的道家思想而已，其最明显而被后世人们所忽略的证据，在他所著述的《史记》的体例中可以见到，即他独以孔子传记列为世家，却将老、庄、申、韩合并作为列传，并对这四个人的生平，也只略记大意而已。后世的道家与道教，虽然推尊老、列、庄三子为教主，为真人，实际上，它是综罗了

上古与三代文化思想，统摄周、秦以来的道家、墨家、阴阳家、兵家、杂家、医药、方伎等诸子百家之学，融合成为一个宗教而又异乎一般宗教的道教，可谓大有类同司马迁推崇传统道学的精神。

当春秋、战国期间，向来传统一贯的道学，已演变成各主所见、各立门户的情况，从此独树一帜以学术名家的风气得以开展。在高谈理论的各家学派之外，其专门从事天文、地理、医药、养生等的科学研究者，便在诸子百家以外，与杂家会合，自成流派。但在古代轻视自然科学的技术观念之下，一律受到鄙视，而名之谓“方伎之士”。其实，这类方伎之士，便是后世神仙思想的渊源，也就是后来道教中心思想的精粹。此辈以中国原始科学家见称的方伎之士，有的从研究宇宙人生问题着手，认为一个人可以用各种修炼方法，修到长生不老而变成神仙，最后进而与天地同休、日月同寿的境界，此等观念，便在北方燕、齐各国朝野之间，普遍流行。如齐威宣王与燕昭王，都有受到这种学说的影响，而使人入海远求蓬莱、方丈、瀛洲三神山之举，这些都是有史可征的先期神仙事实。有的如齐人驺衍，以阴阳五行的学说，研究天文，倡海内有九州之说，被人视为迂怪不经。又有燕人羡门之属，主以方术修炼金石，服之便成为神仙，使形销尸解，可以依比于鬼神的伎术，也都未能被当时社会所肯信，因此后来燕、齐之士，亦极少有能尽传其术的。大凡初期从事科学的研究者，必受世人的嗤笑与轻视，亦为古今中外一例的事实。然而当时流行于南方的玄秘思想，如列子、庄子等人，所提出的神人、真人、仙人的人格升华而成神化的学说，实早已受到方士神仙思想的影响。但在北方的方士道家，比较偏重丹药养生；南方的道家，却以精神超脱、养生适性为主；至于两者合流的神仙方术，实在秦、汉之后，故若推论道家神仙方士的学术，渐次演变为后世道教的雏形，当以周代中叶为合理的肇始时期。

一、秦汉时期的道家与神仙

到了秦始皇嬴政统一中国，不但在政治形态上一变周代以来的旧制，废封建、置郡县；在学术思想上，也力求统一，致使诸子百家学说，一齐都被扼杀，更谈不上有新的发展。但人生毕竟是渺茫难凭，虽然富有四海、威加宇内，但一遇到生前身后的问题，不免就有四顾彷徨之感，因此始皇除了倾心上古帝王的“封禅”想要藉此上祈天神的庇护，而又以此傲视天下以炫耀自己的丰功伟绩，除此自我陶醉作为精神自慰之外，只有乞灵于方士神仙之说，以求长生不死之方了。他从方士卢生的建议兴筑咸阳宫，要想以行动隐秘以求神仙真人的降临。又选派徐市（福）携五百童男童女入海以求丹药，也是受方士的蒙蔽，终至身死沙丘，一无所获。但由此可见在秦始皇的时期，神仙方士等流派，并未受焚书坑儒的影响，依然甚为活跃。卜筮、方伎、医药等传述，并未置于禁例，因此种下汉代阴阳术数，神仙道士发展的根源。

二、汉初内用黄老的文景之治

汉初，人们历经战国以来三四百年长期战争的变乱局面，以及秦始皇时代严刑峻法的统治，社会人心所殷切期望的，就是早日达到安居乐业的升平世界。所以集汉高祖刘邦的豁达、萧何等人的深通世故，与借鉴往日从政的经验，便将政治风气一变而以宽柔为怀，这在基本观念上，已经吻合于道家思想的黄、老无为而治的学说。再到汉文帝执政阶段，内有宫廷的变乱，外有强臣宿将，与兄弟诸王的虎视眈眈，正是危机四伏，随时有叛乱爆发的可能。而社会人心，厌战已

极，此时此世，内外任何因素，都不适于施用刚猛的政策，因此便从其母后与曹参的主张，采用黄、老的阴柔措施，这对后来汉代三四百年间道家思想的成长，实为最有力的促成因素。可是曹参等人之黄、老学说，乃受教于盖公，盖公所传老子之学思想的内容，究竟是否完全与老子的观念相符，实在大有问题。总之，汉初文、景时代内用黄、老的政治作风，是以无为而治为外表，以“用弱”、“用反”的阴柔手段为权谋，就因为其政治策略与实施方针是以黄、老相标榜，故影响所及，造成一般社会也崇尚道家学说的风气，真是“上有好者，下必甚焉”！至武帝执政时代，便有所革新，由道家哲学思想的运用，转为积极追求神仙的事实，如推究其原因，诚非无中生有而来。

三、汉武帝与神仙方士

汉初承文、景两个朝代以来的休养生息，朝野安定，国家经济财政从表面看来，已甚富庶。武帝英年挺发，要想建功边陲，洗刷自汉高祖以来的外侮耻辱，自然对柔弱为用的政治策略不满。他首先变更祖宗传统的思想，以奠定其领导的方针，自然而然就走上罢黜百家、尊崇儒术的路线。但汉初以来至武帝时代的儒生，上焉者，专以传经训诂，考据典故，疏释经文为事；下焉者，但借孔、孟以来的儒学相号召，专门从事功名的竞逐，已非孔、孟原来儒家师道的真面目。这在开国不久，如蒯通等人的思想行谊上，已经表现得极其明显。一到武帝时代，或以儒学为主，掺杂道家、阴阳家的思想，倡天人之际的新儒家学说，犹如董仲舒之流。或以因应人情，阿附人生，极尽乡愿作风，以乱儒家礼法的儒术为尚，如公孙弘等辈。真能发扬孔孟儒家思想学说，以王道为政为目的，以君师之道自任者，几已绝响。故当

时的文化思想，虽一尊孔子，其实，道家思想仍然弥漫于朝野上下。武帝晚年，酷好神仙方士之术，并不亚于秦始皇的作风。他在元光二年初祠五畤，尊方士李少君为文成将军，祠奉灶谷道，以从少君所言。拜祠灶神可以致物，然后便可化为丹砂，再变而为黄金，成金以后，作为饮食器具，就可以延年益寿。少君还怂恿武帝“封禅”以祠天帝。又常以偶中之言，说动宫廷内外，并且扬言他尝游海上，亲见仙人安期生，服食过仙枣，其大如瓜，使大家认为他已年过数百岁。武帝对他深信不疑，就遣使入海求蓬莱仙岛与仙人安期生之属，结果一无所获。后来少君得病而死，武帝犹信其为化去而未死，因此影响燕、齐之间，迂怪诞妄之士便多来言神仙之事。武帝后来又封方士栾大为乐通侯，以其能修丹砂炼金，役使鬼神等法术，又妻以卫长公主，富贵比埒王侯，但终因虚妄荒诞，一无所成而被杀。武帝因酷好神仙方士之术，曾立五祠，建甘泉宫，筑承露盘，修造蓬莱、方丈、瀛洲、壶梁等海中神仙的假想建筑；又因崇信方士之术，致使女巫可以随便进出宫廷，终至淫乱秽闻传达不堪，造成武帝时代有名的“巫蛊”大案，太子因此被迫自杀。神仙方士之术，原为中国古代极有价值的科学基础，但一牵涉入政治，夹以富贵权位欲望，而终致贻祸无穷，若就所谓遗世独立的真人神仙视之，岂不哑然失笑！

总之，道家的神仙方士之术，到汉武帝之世而昌盛，开启后来东汉、魏、晋道家神仙方术思想的基础。再变而有北魏正式道教的形成。但相对的，所有荒谬不经、牵强附会的道术，也因汉武帝时代而发达。以后声势虽然稍歇，却并未全衰，因此以滑稽讽谏见长，调和武帝之间的东方朔，也被后世冠以神仙化身的道号。汲黯曾批评武帝是“内多欲而外施仁义”，确为一针见血之言。以此求仙成道，无异缘木求鱼，这不但是他的大病，也是汉代政治上因迷信于神秘之术所导致后果不堪收拾的大缺点。一般中国人传统风俗的祠奉灶神，就是

道家天神信仰的遗规，民间每年岁阑，腊月廿三夜送灶神上天的习惯，早盛行于春秋战国时期，更经汉武帝的提倡，便一直流传至今，现代人多半已不知其所从由来了。其余如巫蛊邪术，汉初也已盛行。至如道家的《枕中鸿宝》，与有名的《淮南子》等书，也是武帝时代应运而出的著作。

四、东汉重视图谶开启道教的先声

东汉复国的初期，因光武与他的一班文臣武将，大半出身民间，所以一切作风，都崇尚朴实。而其政治方针，依然因循西汉的“内用黄老，外示儒术”，并未大加变动。故东汉以下的风气，虽然不似西汉一般，大闹其道家的神仙方士之事，但其思想范围，仍然不脱西汉儒、道两家的窠臼。由于光武相信图谶，所以影响后来阴阳术数之学与谶纬预言之说大加流行。故东汉以后，学术思想的演变，约由两个不同的方向会归于道教：

（一）由于推崇象数的学者，祖述孔子传易于商瞿的传统，附会五行、八卦、天干、地支等阴阳家学说，而形成为术数的巨流，如焦赣、京房、费长房等人的象数易学，夹辅图谶而普遍流行。再变遂有汉末的卦气、变通、升降、爻辰、纳甲等学互相掺杂。不久，又与佛教传来的印度天象学融会，于天干、地支、二十八宿星象的观念上，又倍增神人神兽等名称，而使天人之间，弥漫一片神秘的气氛，成为东汉以后道教学术胎变的依据。

（二）由上古“祝由”巫术、咒语的流行，配合原始象形文字，及会意文字等的“图腾”观念，以与印度婆罗门教、瑜伽教派等流传的咒语、法术共同交流，就变为精炼精神作用，可以影响事物的符

箓。以斋醮告天为祈祷天神的仪式；以披发仗剑，画符念咒为神通的妙用，从此深入民间，更由民间反映到上流社会，遂使汉末自桓帝、灵帝以后，朝野上下，笼罩着一片神秘的色彩。因此采纳自古以来中国文化的幕后人物，如“隐士”与“神仙”之流为中心，加上难以解释之精神作用的符咒，比附于谶纬、“图腾”等学术，即成为汉末、魏、晋以后的道教。

第二章
道教的建立

第一节　汉末三国时期的道教

道教的初创时期，当推在东汉明帝时代，较为可靠。以后历汉末、三国、晋各朝，随时均有发展。直至北魏时代，才为正式定型的时期。

一、诸山道士时期

当汉明帝时代，佛教已有开始传入中国的迹象，五岳诸山道士，由于宗教心理的驱使，奋然群起，欲与佛教一较长短；如南岳道士褚善信，西岳道士刘正念，北岳道士桓文度，东岳道士焦德心，嵩岳道士吕惠通，诸山道士费叔才、祁文信等一千三百一十人，上表奏称与佛教较法之事，见载于佛道论，事非纯出虚构。由此可知秦、汉以来的方士，到东汉以后，已经渐有道士之称，他们隐居在各地名山大泽，修炼仙道，《汉书·司马相如传》所谓：“列仙之儒，居山泽间，其形甚癯。”当时虽然没有正式建立成为一大宗教，却因受到外来宗教的刺激，已隐然生起抗拒的运动。

二、张道陵的创教时期

到汉末桓帝、灵帝时代，有沛国人张道陵（初名陵），本是太学诸生，博通五经，及其晚年，忽然感叹读书无益于年命之事，遂学长生之道，自称得黄帝九鼎丹法，因无资财合药，闻蜀人纯厚，易于教化，乃与弟子入蜀，居鹄鸣山中，著作道书二十四篇。陈寿在《三国志·张鲁传》中，称其为“造作道书，以惑百姓，从受学者，出五斗米，故世称米贼”。后世又称其为“五斗米道”。陵死，子衡行其道；衡死，鲁复行之。到了张鲁行道的时期，已经据有东川，掌握实际的地方行政权，设官置吏，皆以鬼神之道命名，俨然为一路诸侯，而执掌政教合一的实权，对于四川政局，有举足轻重之势，实为中国历史上施行地方宗教政治的第一人。

《三国志·张鲁传》云：

> 鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号师君。其来学道者初皆名鬼卒，受本道已信，号祭酒，各领部众，多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍，如今之亭传，又置义米肉，悬于义舍，行路者量腹取足，若过多，鬼道辄病之。犯法者，三原然后乃行刑，不置长吏，皆以祭酒为治，民夷便乐之。

后来张氏子孙，又迁居于江西龙虎山，自宋元以后，历代封号尊之为天师，与山东曲阜孔氏世家媲美千古，诚为异数。虽然国内外研究道教的人士，普遍认为张道陵是道教的创造人，其实是不合史实的。所谓张道陵的创教，只是一时的权宜之计，且其志有限，他最初的动机，也只为身家而谋，并非具有远大眼光的宗教家。

三、魏伯阳的弘扬神仙学术

由于春秋、战国以来的神仙方士之术，与老子、庄子的玄学，以及阴阳术数与《周易》的学术，出此入彼，互为矛盾。至于东汉期间，便有吴人魏伯阳，认为《周易》及老、庄之学，与修炼丹药而成神仙的方术，原理互通，彼此原为一贯，乃援《周易》、老庄、神仙丹道三种学问，融会贯通而著《参同契》一书，以说明修炼神仙方术的不易原则，而使丹道修炼方法，成为有体系、有科学基础的哲学理论。于是神仙丹道之学，由此大行，《参同契》一书，也成为千古丹经鼻祖，后世道教与神仙家，尊崇魏伯阳为“火龙真人”。其所著书，诚为中国科学与哲学的不朽巨著，也为后来道教奠定中心思想的基石。

四、黄巾张角的旁门左道

汉末灵帝中平元年，巨鹿人张角，号称事黄、老之术，以妖言惑众，遣弟子散游四方，转相诳诱，十余年间，设立三十六方。所谓方者，犹如汉代政制的大将军。大方万余人，小方六七千人，各立渠师，欲图谋反。事败，张角即驰敕诸方，一时俱起，皆衣着黄巾的标志，角自称“天公将军”，其弟宝称“地公将军”，梁称“人公将军”，由此而天下大乱。类此以道术惑众，如后世宋元之间的白莲教、清末的太平天国、义和团；凡借用宗教之名相号召，阴图政治的运动者，应当引为殷鉴。

《典略》曰：

熹平中，妖贼大起，三辅有骆曜，光和中，东方有张角，汉中有张修。骆曜教民缅匿法，角为太平道，修为五斗米道。太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病，或日浅而愈者，则云此人信道；其或不愈，则为不信道。修法略与角同，加施静室，使病者虔其中思过。又使人为奸令祭酒，祭酒主以老子五千文使都习号为奸令为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意，作三通；其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书。使病者家出五斗米以为常，故号曰五斗米师。实无益于治病，但为淫妄，然小人昏愚，竞共事之。后角被诛，修亦亡，及鲁在汉中，因其民信，行修业。遂增饰之，教使作义舍，以米肉置其中，以止行人。又教使自隐，有小过者，当治道百步，则罪除，又依月令，春夏禁杀；又禁酒。流移寄在其地者不敢不奉。

五、汉末著名的道士

以上引据的事，皆为北魏时代扩张道教最为有力的先声，如张道陵、魏伯阳等道术，后来成为道教正一派的符箓，与正统神仙丹道的两大主流。当汉末、三国期间，时逢乱世，怪诞传说繁兴，凡事出有因，查无实据，而又为当时与后世乐于称道的神仙故事，为道家神仙传等书所采信录取的，如刘晨、阮肇、麻姑、费长房、钟离权、左慈、于吉等人，皆为后世道教确信为神仙之流，不下一二百人。大凡宗教中人，其生平行事，若不类似神奇，就不足为号召。何况神仙之事，本来就以特立奇行、异乎常人相标榜，于是仰慕道术仙人的信念，就弥漫朝野，普遍存在于社会各阶层之间了。

但促使汉末、三国、晋时期道家发展的，约有三个原因、两种趋势。

所谓三个原因：

（一）由于东汉末期士大夫世家门阀观念的形成，凡士大夫的世家子弟，遂成为占据要津，把持上层社会，垄断知识思想，造成汉代有名的“党锢”之祸。致使高明才智之士，相率逃避现实，走向贤者避世，其次避地的隐士生涯，以慕道求仙相掩护，就造成白日飞升与尸解等故事，于是道成仙去之说，益见流行。

（二）汉末朝政腐败，外戚、宦官、巨室，互相操持政权，豪门、巨族，奴役隶卒，私相敛财，于是武勇之士，便游侠江湖，聚众据险以自固，并且利用图谶之说与道术相号召，形成据地称雄的力量，渐启以道术组织宗教的形势。

（三）佛教的输入，促使民族文化抗拒思想的发生。儒家的训诂释义，章句注疏之学，既不能餍足人心，而佛教哲学，又如天际神龙，见首而不见其尾，挟雷霆万钧之势，源源输入，于是醉心玄真，寄情高远之士，极力寻求《周易》、《老》、《庄》的幽微，及神仙方士的修炼方法，拟与佛法一争高下，乃产生道家哲学的理论根据。

两种趋势：

（一）凡出身读书，失意仕途的知识分子，转用符箓、咒语等道术起家，啸聚徒众，以役使鬼神，替天行道的宗教观念相号召，如张道陵等人，其最初的动机，虽没有独立创教的企图，但已开展组织宗教的趋势，而开启中国特殊社会的宗教组织之规模。

（二）由战国以来，墨家巨子的风气，与游侠之流的存在民间社会，传统不衰。当汉高祖崛起陇亩，统一天下的时代，侠义的巨子，潜在民间，如朱家、郭解之流，便有东西南北等诸道的存在。“儒以文乱法，侠以武犯禁。”他们都是唯恐天下不乱，希望乘乱而起的中坚分子，在西汉之末，狡者与赤眉、铜马等相合流；贤者遂一反其正，随光武而中兴。流风所及，一到东汉桓、灵之末，与妖言惑众的旁门左道，如张角之流相接触，便自然成为谋反力量。但也由此使道家方术，与墨家尚义，及游侠精神相结合，而成为中国特殊社会，掺杂了宗教形成的前因。

第二节　魏晋时期的道家

一、许旌阳的丰功伟绩

道家在汉末一变，而有张道陵的道术，后来成为江西龙虎山天师世家的道统，宋元以后，又成为道教一大派系而称为“正一派”。但在东晋时期，许旌阳在江右以道术整治南昌、九江间的水利，提倡传统文化的孝道，创立净明忠孝教，其平生行谊，丰功伟绩，永铭人心，《神仙传》中记载，称其功成德就之日，拔宅飞升，犹如汉代传奇淮南王鸡犬飞升的故事。他在道教中的地位，被尊为历代仙班中数一数二的富贵神仙，对于后世道教的影响极大，虽与张道陵创教的时代不同，而且南辕北辙，互不相关，但其簸扬南方道家思想，深入世俗人心，成为民间习俗所称道教中的江西庐山道法，与江南句容的茅山道法互为雄长，成为道教建教的功臣，洵非偶然。

《十二真君传》称：

> 许真君，名逊，字敬之，本汝南人。祖琰，父肃，世慕至道。东晋尚书迈，散骑郎常侍护军长史穆，皆真君之族子也。真君弱冠，师大洞君吴猛，传三清法要。乡举孝廉，拜蜀旌阳令。寻以晋室纷乱，弃官东归，因与吴君同游江左，会王敦作乱，二君乃假为符祝求谒于敦，盖欲止敦之暴而存晋室也。而敦意已决，凡非之者必致死，适盛怒而杀郭璞，真君即掷杯梁间，飞舞不停，因敦等举目观飞杯之际，即隐身遁去。后遂举家避乱于江西，往来于庐山、南昌之间，相传以法术斩蛟怪而安豫章之水

厄，赣人感戴其功德，历世不衰，郡人相习南昌省会每年秋季朝拜万寿宫之举，即为祠真君之遗风也。真君以东晋孝武帝太康二年八月一日，于洪州（南昌）西山，举家四十二口，拔宅上升而去，唯有石函、药臼各一，车毂一具，与真君所御锦帐，复自云中坠于故宅，乡人因其地置游帷观焉云云。

又有传称：

逊为蜀旌阳令，既归，父老送之如云，有不返者。乃于宅东隙地，结茅以居，状如营垒。多改氏族以从许姓，号许家营。

许真人以弘扬忠孝为敦品立德之本，以立功济世为普利民生之基，其道功修炼的方法，并重男女夫妇双修，具房中正统的法术。据《净明忠孝录》所载，真人虽有主张男女双修之说，但谆谆告诫，如非具大功大德者，切勿妄图，否则必致身败名裂，下堕泥犁。盖欲完成人间富贵而又飞升上界而作神仙，必须砥砺德行，方合于自助天助的宗旨。由此可见许旌阳创建忠孝为主的道教，完全是传统文化儒道本不分家的道德主张。其平生行谊，较之张道陵创五斗米道的作风，虽形同而实异。

二、抱朴子的富贵丹砂

当东晋时期，道家学术思想，随晋室而南渡，许旌阳创道教于江西，抱朴子葛洪修炼丹道于广东，此皆道家荦荦大端的事实。葛洪著作等身，留为后世丹经著述，及修炼丹道的规范，成为晋代列仙中的杰出奇才。道家相传“葛、鲍双修”的术语，就是指葛洪与其丈人南海太守上党鲍元，都是不舍夫妇家室之好而成为神仙的榜样。

《晋书》本传云：

洪字稚川，丹阳句容人也。祖系，吴大鸿胪，父悌，吴平后入晋，为邵陵太守。洪少好学，家贫，躬自伐薪以贸纸笔，夜辄写书诵习，以儒学知名。性寡欲，无所爱玩，不知棋局几道，擿蒲齿名。为人木讷，不好荣利，闭门却扫，未尝交游。于余杭山见何幼道、郭文举，目举而已，各无所言。时或寻书问义，不远数千里，崎岖冒涉，期于必得，遂究览典籍，尤好神仙导养之法。从祖元，吴时，学道得仙，号曰葛仙公，以其炼丹秘术，授弟子郑隐。洪就隐学，悉得其法焉。后以师事南海太守上党鲍元，元亦内学，逆占将来。见洪深重之，以女妻洪。洪传元业，兼综练医术，凡所著撰，皆精核是非，而才章富赡。太安中，石冰作乱，吴兴太守顾秘为义军都督，与周玘等起兵讨之，秘檄洪为将兵都尉，攻冰，别率破之，迁伏波将军。冰平，洪不论功赏，径至洛阳，欲搜求异书以广其学。洪见天下已乱，欲避地南土，乃忝广州刺史稽含军事。及含遇害，遂停南土多年，征镇檄命，一无所就。后还乡里，礼辟皆不赴。元帝为丞相，辟为掾，以平贼功，赐爵关内侯。咸和初，司徒王导召补州主簿，转司徒掾，迁咨议参军。干宝深相亲友，荐洪才堪国史，选为散骑常侍，领大著作，洪固辞不就。以年老欲炼丹，以祈遐寿，闻交阯出丹砂，求为勾漏令。帝以洪资高不许。洪曰：非欲为荣，以有丹耳。帝从之。洪遂将子侄俱行。至广州，刺史邓岳留不听去。洪乃止罗浮山炼丹，岳表补东宫太守，又辞不就。岳乃以洪兄子望为记室参军。在山积年，优游闲养，著述不辍。

其（《抱朴子》）自序云：洪体乏进趣之才，偶好无为之业，假令奋翅，则能陵厉元霄，骋足则能追风蹑景，犹欲戢劲翮

于鹪鹩之群，藏逸迹于跛驴之伍，况大块禀我以寻常之短羽，造化假我以至驽之蹇足，自卜者审，不能者止，又岂敢力苍蝇而慕冲天之举，策跛鳖而追飞兔之轨。饰嫫母之笃陋，求媒阳之美谈，堆沙砾之贱质，索千金于和肆哉。夫僬侥之步，而企及夸父之踪，近才所以踬碍也。以要离之羸，而强赴扛鼎之势，秦人所以断筋也。是以望绝于荣华之涂，而志安乎穷圮之域，藜藿有八珍之甘，蓬茅有藻棁之乐也。故权贵之家，虽咫尺弗从也。知道之士，虽艰远必造也。考览奇书，既不少矣，率多隐语，难可卒解，自非至精不能寻究，自非笃勤不能悉见也。道士宏博洽闻者寡，而意断妄说者众，至于时有好事者，欲有所修为，仓促不知所从，而意之所疑，又无足咨。今为此书，粗举长生之理，其至妙者，不得宣之于翰墨，盖粗言较略，以示一隅。冀悱愤之徒省之，可以思过半矣。岂谓暗塞，必能穷微畅远乎！聊论其所先觉者耳！世儒徒知服应麈周孔，莫信神仙之书，不但大笑之，又将谤毁真正。故予所著子言黄白之事，名曰《内篇》。其余驳难通释，名曰《外篇》。大凡内外一百一十六篇，虽不足藏诸名山，且欲缄之金匮，以示识者。

自号抱朴子，因以名书。其余所著碑诔诗赋百卷，移檄章表三十卷，《神仙》、《良吏》、《隐逸》、《集异》等传各十卷，又抄五经、《史》（《史记》）、《汉》（《汉书》）、百家之言，方技杂事三百一十卷，《金匮药方》一百卷，《肘后要急方》四卷。洪博闻深洽，江左绝伦，著述篇章，富于班、马。又精辩元颐，析理入微，后忽与岳疏云：当远行寻师，克期便发。岳得疏，狼狈往别。而洪坐至日中，兀然若睡而卒。岳至，遂不及见。时年八十一，视其颜色如生，体亦柔软，举尸入棺，甚轻如空衣。世以为尸解得仙云。

葛洪所著《抱朴子》传述的丹道，以炼服药物而成神仙为主，以栖神存想为用，实为传统方士派的正统学术，并非后世道家专主身心内景，以性命双修为炼丹宗旨，故葛洪亦擅长医药，尤精于外科。所著《抱朴子》的外篇，又包括立身处世、政法策略与兵书军事等思想，可以媲美《庄子》、《淮南子》等道家名著。东汉时，魏伯阳著《参同契》，曾已指出道家法术流派的混杂，所谓旁门左道，归纳地说：“千条有万余。”葛洪在《抱朴子》中，也曾记述方士之流的妖言惑众，自欺欺人者不计其数，他指出有人自称已活了八百多岁，亲自看见孔子出世，手抚其顶，许其将来可做圣人云云。由此可见道家者流，诳妄虚诞之辈，混迹其间，比比皆是，古已如此，于今更甚，这是道教最大的流弊。宋代张君房撰《云笈七籤》，汇集道术精华的大成，可以概见宋代以前道教的大要。但从《抱朴子》中汇述神仙方士的记载，也可概见秦、汉以来直到两晋道家的大略。但葛洪对于魏伯阳《参同契》的学术，一字未提，似乎葛洪当时，并未亲见其书，或因限于古代的时代环境，学术交流，良亦不易。

三、魏晋玄学与道家思想

大凡言中国学术思想或哲学史者，对魏、晋人的“清谈”与“玄学”，皆列为中国文化演变的主题。关于“玄谈”兴起的背景，多数认为由于政治环境与思想风气所形成，大都忽略两汉、魏、晋以来朝野社会，倾向求仙的风气，与神仙道士等解释“三玄”之学，如《周易》、《老子》、《庄子》的丹经思想。能知此者又不通于儒家的俗学，明于彼者又不识道家的丹诀，故不两舍而不言，就偏彼而重此。倘若更能了解汉末、魏、晋以来神仙道士的思想，久已占据人心，且

具有莫大的潜力，那对于魏晋“玄谈”兴起的原因，就可了如指掌了。

汉末、魏、晋时代，上至帝王宫廷，与士族巨室，下至贩夫走卒，由于世家宿信仙人的观念，已相沿成习，犹如二十世纪初期的中国知识分子，十之八九，世家传统，都是信仰佛道两教。但身为知识分子，读书为求明理，且心存君国，志在博取功名官爵，要求富贵而兼神仙，毫无疑问必为背道而驰。而传统思想习惯，又已深入人心，虽心向往之，在表面上，又不得不加驳斥自以鸣高。于是神仙道士们所提倡“三玄”之学，一变而为空言理论的“清谈”，乃是势所必然的演变，何况时衰世乱，避世避地既不可能，而当时佛教还未普遍建立规模，所以也无从逃佛逃禅，犹如五代人才的脱屣轩冕，相率入佛。与其说“玄学”的兴起，由于哲学思潮的刺激，毋宁说是魏晋知识分子对于神仙道士追求形而上的反激。例如曹魏建安父子兄弟的著作，已可窥见汉末因玄想而引起的旷达意境。他如东晋的世家士族，若王谢等家，也都是崇奉道士们的道教，如《晋书·王羲之传》称：

> 羲之次子凝之，为会稽内史。王氏世事张氏五斗米道，凝之弥笃。孙恩之攻会稽，寮佐请为之备，凝之不从，方入静室请祷，出语诸将佐曰：吾已请大道，许鬼兵相助，贼自破矣。既不设备，遂为孙恩所害。

又如谢灵运儿时，其家为求其易育，曾寄养于天师道的治所。他如东晋诸名士的学术思想，不入于道，即接受新兴的佛学，大体只有成分多少的分别，并非绝无影响的可能。

> 东晋范宁常谓王弼、何晏之罪，深于桀纣。如云：“王何蔑弃典文，幽沉仁义，游辞浮说，波荡后生，以至礼乐崩，中原倾

覆，遗风余俗，至今为患，桀纣纵暴一时，适足以丧身覆国，为后世戒。故吾以一世之祸轻，历代之患重，自丧之恶小，迷众之罪大也。”

其实，以“玄学”或“玄谈”的兴起，一概归之王弼、何晏，未免过分，且亦不明其思想渊源之所本，殊非笃论。但自“玄谈”兴盛，使道家论神仙丹道的学术，在思想上，更有理论的根据与发挥，形成为后来道教的哲学基础，实由“玄学”而开辟其另一途径。

四、道佛思想的冲突与调和

当魏、晋时期，佛教传入与佛经翻译事业，已开展其奔腾澎湃之势，西域佛教名士如支谦、支亮、支遁等人，留居中国，且与魏、晋时期国内诸名士，都有密切交往，学问切磋，也彼此互有增益，事载于佛道两教典籍者，姑不具引。即在六朝笔记《世说新语》中，亦可知见一斑。国内佛教名僧如道安、僧肇等辈，都是深通中国文化如“三玄”等学，甚之，援道家名辞理念而入佛学，乃是非常普通的事实。初在庐山创建净土宗的慧远法师，原本修习道家，后来服膺佛教，创念佛往生西方极乐净土的法门，与道家的栖神、炼神方法，又极类同。西域来华名僧如鸠摩罗什，对于老、庄之学，尤其熟悉，故翻译佛经，引用“道”、“功德”、“居士”、“众生”等名辞，如数家珍，也都是采用儒道本不分家的道家语，此在中印文化思想的交流，佛、道两教教义的调和，已理有固然地走上融通途径。至于修炼的方法，佛教禅定之学，与道士修炼内丹之方，其基本形式与习静养神的根底，完全形似。佛家出家观念，与道家避世高蹈的隐士观念，也极相同。佛家密咒、手印与道术的符箓法术，又多共通之处，于是

融合禅定，瑜伽、丹道而为一的后世正统道家内丹修炼方法，便于此时深植种子。

从以上的引述，已可简略窥见魏、晋道家的风气，由汉末的演变，积极趋向形成道教为宗教的路线，约可归纳为两个原因：

（一）时衰世乱，政局不稳，战争频仍，地方势力的割据形势，与依附众望所归的士族集团以自保者，随处有人。高明之士，如许旌阳、慧远等人，有鉴于黄巾张角之流的行为，但取宗教的思想与方法，作为避地高蹈，保境安民的教化，自然而然形成为一共同信仰的力量。同时自张道陵、张鲁子孙所创的五斗米道，渐已成为具有历史性的组织，渐渐与各种道派合流，形成后来道教的具体力量，也是势所必然的结果。

（二）佛教思想的传入，使有识之士，对于神仙道士的超神入化之说，愈有信仰研究的兴趣。且鉴于佛教的教义与修证方法，具有系统而理论有据，于是谈玄与修炼丹法，也渐求洗炼而趋于有理论的根据，与有系统的途径，如葛洪对丹道的汇编而著《抱朴子》。他如嵇叔夜著《养生论》，为后世道士取为神仙可学的资料。慧远著《神不灭论》，后来影响南朝沈约之作《形神论》、《神不灭论》，亦为后世道家取为神仙理论的张本。

总之，中国文化，自上古而至周、秦时期，由儒、道本不分家开始。再由春秋战国时期学术分家，使道家与方士的众术脱颖而出。复由汉末、三国而至魏、晋时期神仙方士的蜕变，渐渐形成北魏时期扩张而成的道教，在政治地位上，正式与佛教互争宗教的教权。由于以上的简引略述，大致已可见其概况。

第三章
道教的成长

第一节　北魏时代道教的定型与道佛之争

晋室东渡以后，文化思想与政治局面，相互自为因果。社会不安与思想散漫，连百余年之久。外有佛教文化源源输入，一变历来从无统一信仰某一宗教的习惯，内有道士神仙思想的普遍发展，促使中国文化中儒、道两家学术的再度混合，使新兴的宗教——道教逐步定型。由此扩展到北朝社会，在政治上开始道、佛两教的互争雄长，彼此争取宫廷及士大夫们的信仰以推行其教化，而促使此种情况成为表面化，一变两晋以来各派道士的各自为政，号召团结群力而成为教争的力量，应推北魏时代最为热烈。此时领导道教运动的人物，当然以北魏朝的天师寇谦之为其中坚分子，今综合《魏书·释老志》、道教《神仙传》及中国佛教史传等的记述，简介寇谦之建立道教，与道、佛两教的纷争事实如次：

北魏世祖时，道士寇谦之，字辅真，雍州人。早好仙道，修张鲁之术，服食饵药，历年罔效。有仙人成公兴，求谦之为弟子，相与入华山居石室。兴采药与谦之服，能不饥。又共入嵩山石室。寻有异人，将药与谦之，皆毒虫臭物，谦之惧走。兴叹息

曰：先生未仙，正可为帝王师耳。未几兴仙去，谦守志嵩山，忽遇大神，乘云驾龙，导从百灵，集于山顶，称太上老君。谓谦之曰：自天师张道陵去世以来，地上旷职，汝文身直理，吾故授汝天师之位，锡汝《云中新科》二十卷，自开辟以来，不传于世。汝宣吾新科，清整道教，除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术。大道清虚，宁有斯事，专以礼度为首，加以服食闭炼。使玉女九嶷十二人，授谦之导引口诀，遂得辟谷，气盛，颜色鲜丽云。

据此可知，由汉末、魏、晋以来张道陵所创的教法，以及神仙道士的丹诀等，一到北魏寇谦之时代，遂加以变更，成为正式的道教，从此捧出教主“太上老君”的称号，同时又改变张道陵以来以中国名山大泽的名胜洞府作为教区的传统，转移其神仙管理人间的治道，一变为人、鬼、天、神互相交通，建立天上人间一体的道教系统的雏形，如云：

奉常八年，十月戊戌，有牧土上师李谱文来临嵩岳，云老君之元孙，昔居代郡桑乾，以汉武之世得道为牧土宫主，领治三十六土人鬼之政，地方十八万里有奇，（盖历术一章之数也。）以嵩岳所统广汉，平土方万里，以授谦之，作《诰》曰：吾处天宫，敷演真法，受汝道年二十二岁，除十年为竟蒙，其余十二年教化，虽无大功，且有百授之劳。今赐汝迁入内宫，太真太宝九州真师，治鬼师，治民师，继天师，四录，修勤不懈，依劳复迁。赐汝天中《三真太文录》，敕召百神，以授弟子。文录有五等：一曰：阴阳太官。二曰：正府真官。三曰：正房真官。四曰：宿宫散官。五曰：并进录。主坛位礼拜衣冠仪式，各有差品，凡六十余卷，号曰《录图真经》，付汝奉持，转佐北方泰平

真君，出天宫静轮之法，能兴造克就，则起真仙矣。又地上生民，末劫垂及，其中行教甚难。但令男女立坛宇，朝夕礼拜，若家有严君，功及上世。其中能修身服药，学长生之术，即为真君种民。药别授方，销炼金丹云英八石玉浆之法，皆有诀要。……又言：二仪之间，有三十六天，中有三十宫，宫有一主（按：此数字，皆由汉儒易经象数观念而来）。最高者无极自尊（按：此乃易经太极观念与列子学说之变辞）。次曰：大至真尊，次：天覆地载阴阳真尊，次：洪正真尊，姓赵名道隐，以殷时得道，牧土之师也。（按：此为宋元以后民间道教观念洪钧老祖的张本）……经云佛者，昔于西胡得道，在四十二天为延真宫主，勇猛苦教，故其弟子皆髡形染衣，断绝人道，诸天衣服悉然。

崔浩的弘扬道教与排佛

始光初，寇谦之初奉其书而献之，魏世祖乃令谦之止于张曜之所，供其食物。时朝野闻之，若存若亡，未全信也。权臣崔浩独异其言，因师事之，受其法术，于是上疏力事赞扬，世祖欣然，乃崇奉为天师，显扬新法，宣布天下，道教大行。及嵩岳道士四十余人至，遂起天师道场于京城之东南，重坛五层，遵其新经之制，给道士百二十人衣食，斋肃祈请，六时礼拜，月设厨会数千人。及世祖讨赫连昌归，尤重其预言而中。谦之奏请世祖登受符书，以彰圣德，世祖从之（按：此为唐宋以后，帝王接受道教授箓的先声）。于是亲至道坛，受符箓，备法驾旗帜尽青，以从道家之色也。自后诸帝每继位，皆如之。寇谦之卒时，年八十四，正月间，先示弟子谓梦中成公兴召之于中岳仙宫，五月二十七日，果羽化，有清气若烟，自其口出，尸体引长，量之八尺三

寸，三日以后渐缩，至敛，量之长六寸。于是诸弟子以为尸解变化而去，能不死也。后又有人见之于嵩山之顶云云。

由以上简略的引据，可见在北魏时代，寇谦之正式建立道教的规模。及至魏武帝时代，引起道、佛两教争端的主要人物，实际上是信奉谦之天师的弟子权臣崔浩所主动。其动机，当由于狭隘的宗教心理作祟，同时，亦由佛教本身自有流弊而促成其事，如佛教典籍《佛祖历代通载》所记云：

元嘉二十三年，魏太武太平真君七年三月，西伐长安，与崔浩皆以为佛法虚诞，为世费害，宜悉除之。及魏主讨盖吴，至长安入佛寺，沙门饮从官酒，从入其室，见大有兵器，出白太武，太武怒曰：此非沙门所用，必与盖吴同谋欲为乱耳。命有司按诛合寺僧，阅其财产大有酿具，及州郡牧守富人所寄物以万计。又为窟室以匿妇人（按：或为掩蔽逃难妇女而设，亦不可知）。浩因说帝，将诛天下沙门，毁诸经像，帝从之，寇谦之切谏以为不可，浩不从。先尽诛长安沙门，焚烧经像。还宫，敕台下四方，命一依长安法。太子素好佛法，屡谏不听，乃缓宣诏书，使远近闻之，得各为计。沙门多匿亡获免，收藏经像。塔庙在魏境者，无一孑遗。迨太子继位为文成帝，召复佛教。后浩以修国史得罪，夷五族而死，果报甚惨云云。

但自北魏永平二年以后，沙门自西域来者，三千余人，魏主别为之立永明寺千余间以处之。到了延昌年间，北魏佛教，州郡共有一万三千余寺。梁武帝在南朝方面，亦大事修造佛寺，这在中国宗教史上，实为佛教的一大盛事，当然会引起诸山道士的反感，也是理所必然的事。由以上的征引，可见道教在北魏时代，自道士寇谦之开始，综合秦、汉、魏、晋的神仙方士之术，及役使鬼神、符箓、法术等流

派，形成初期正式道教的规模，从此而代有充实，一变综罗复杂的道家学术，成为比较纯粹宗教性的道教，奠定道教仪式的斋忏醮仪等规矩，而为唐宋以后道教教仪的根据。若以进化史的观念论断，从此以后研究道教，则较为有条理系统可循。如从原始道家学术的立场言之，则有南桔北枳之异，醍醐变为乳酪，精华散失，犹存糟粕之感矣。

第二节　南朝的道教与陶弘景

自寇谦之在北魏创建正统的天师道，使之成为正式的宗教以来，不但在北朝已深植根基，由此渐及南朝六代，亦普开风尚。当此时期，佛教的传布基础已立，但未能独步天下的原因有二：

（一）由于民族意识的反感，士大夫们据传统文化中儒家所标榜的“三纲五常”为之力争，而斥佛教为“无父无君”的异端。

（二）因道教外冒黄、老的传统，内主老子、列子、庄子的思想，与神仙方士的学术，以及儒、道不分的形态，无论在政治地位，以及朝野信仰上，或明或暗，随处与之抗衡对立。但风气所及，所有六朝学术与文学的著作，普遍的共通思想，都已不离道、佛两家的范围。因历史背景与社会风气的影响，朝野上下，在百余年间，都被道、佛思想所左右，并且皆以此种思想形态，笼罩一切。尤其到了南朝的梁武帝，遂在这种思想风气的潮流中，成为时代的牺牲者。因梁武帝笃信佛、道两教，曾亲自三度舍身僧寺为奴，宣讲佛经，而又同时亲讲《老子》，并且亦崇尚孔、孟之学。他不但对三教有同好，而其兴趣尤多偏重超脱的出世情调，在行为生活方面，有许多地方，俨然如一宗教家。可惜时代造英雄，使他作了皇帝，倘使他一生从事学术或宗教的研究，也许在千秋事业的成就上，较为一代之雄更为伟大。唐代贤臣魏徵论史，对于梁武帝与宗教关系，曾有最中肯的论断，如云：

> 高祖固天攸纵，聪明稽古，道亚生知，学为博物，允文允武，多艺多才。爰自诸生不羁之度，属诸凶肆虐天伦之祸，纠合

义旅，将雪家冤，曰纣可伐，不期而会，龙跃樊汉，电击湘郢，剪离德如振槁，取独夫如拾遗，其雄才大略，故不可得而称矣。既悬白旗之首，方应皇天之眷，而布泽施仁，悦近来远，开荡荡之王道，革靡靡之商俗，大修文学，盛饰礼容，鼓扇玄风，阐扬儒业，介胄仁义，折冲樽俎，声振寰区，泽周遐裔，干戈载戢凡数十年，济济焉！洋洋焉！魏晋以来未有若斯之盛也。然不能息末敦本，斫雕为朴，慕名好事，崇尚浮华。抑扬孔墨，流连释老，几终夜不寐，或日旰不食，非弘道以利物，唯饰智以惊愚。且心未遗荣，虚厕苍头之位。高谈脱屣，终恋黄屋之尊。夫人之大欲，在乎饮食男女。至于轩冕殿堂，非有切身之患。高祖屏除嗜欲，眷恋轩冕，得其所难而滞其所易，可谓神有不达，智有所不通矣。

又如《新唐书·萧瑀传》赞曰：

梁萧氏兴江左，实有功在民，厥终无大恶，以浸微而已，故余社及其后裔。

以此验魏徵之论，益见其为平允。

陶弘景调和道佛的主张

梁武帝酷好道、佛两教，故两教的奇才异能之士，亦应运而兴。在佛教，有宝志禅师（又称志公）、傅翕（又称善慧大士）等人，杰出诸方，在梁武帝朝中处于师友之间的关系。在道教，有贞白先生陶弘景，隐居修道于句容茅山，亦与梁武帝处于师友之间，时人号为“山中宰相”。如史所云：

梁处士陶弘景，仕齐为奉朝请，弃宦隐居茅山。梁主早与之游。及即位，恩礼甚笃，每得书，焚香虔读。屡以手敕招之，弘景不出。国家每有大议，必先咨之，时人谓之“山中宰相”。将殁，为诗曰：夷甫（王衍字）任散诞，平叔（何晏字）坐空论。岂悟昭阳殿，遂作单于宫。盖因时人竞谈玄理，不习武事，弘景故作诗讥之。

陶弘景在南朝的政坛上是负有时代重望的人物，而其毕生致力学术的方向，始终以修道炼仙为目的，从南北朝的道教史而论，他与北魏时代的寇谦之，都是建立道教的中坚分子。但寇谦之是以纯粹道教的宗教姿态从事传道的活动。陶弘景犹有道家老、庄的风格，参合神仙方士的道术，介乎入世出世之间，隐现风尘，游戏三昧。而他的道家思想已经渗入佛家思想的成分，而且是趋向融会道、佛两家思想与方法的前驱。至于修炼神仙与采用道术的方法，注重养生丹药而近于抱朴子，故亦著有关于医药方伎的《肘后百一方》等书。但在天人的观念上，他亦如寇谦之一派，注重斋忏醮仪的祈祷，著有道教著名内典的《真诰》一书。但对于神仙事业的地位，他与抱朴子及寇谦之等观念，又有迥然不同之处，如其所著《真灵位业图序》云：

夫仰镜玄精，睹景耀之巨细。俯盼平区，见岩海之崇深。搜访人纲，究朝班之品序。研综天经，测真灵之阶业。但名爵隐显，学号进退，四宫之内，疑似相参。今正当比类经正，警校仪服，埒其高卑，区其宫域。又有指目单位，略说姓名，或任同秩异，业均迹别者，如希林真人，为大微右公，而领九宫上相，未委为北宴上清，当下亲相职耶。诸如此类，难可必证。谓其并继所领，而从高域粗，事事条辨，略宜后章。辄以浅识下生，轻品上圣，升降失序，梯级乖本，惧贻谪玄府，络咎冥司。今所诠贯

者，实禀注之奥旨，存向之要趣，祈视跪请，宜委位序之尊卑，对真接异，必究所遇之轻重。虽同号真人，真品乃有数。俱自仙人，仙亦有等级千亿。若不精委条领，略识宗源者，犹如野夫出朝廷，见朱衣必令史。句骊入中国，呼一切为参军。岂解士庶之贵贱，辨爵号之异同乎。

关于道、佛两教学术的争执，当北齐之际已有正式下诏敕诸沙门与道士达者，如陆修静等，亲自校对法术理论的事实。及南朝梁武帝时代，道、佛两教的纷争，虽愈趋尖锐，但在修炼证真的思想与方法上，已经开始融通互会，渐次入于同流的趋势，名士如沈约、刘勰，隐士如何点、何胤。佛教法师如慧文、昙鸾等人，都是领导此一风气的人物。尤其如陶弘景对于道、佛两教的论断，当时已有极其深刻的名言，如其《答朝士访仙佛两法体相书》云：

至哉嘉讯，岂蒙生所辨。虽然，试言之：若直推竹柏之匹桐柳者，此本性有殊，非今日所论。若引庖刀汤稼，从养溉之功者，此又止其所从，终无永固之期。夫得仙者并有异乎此。但斯族复有数种，今且谈其正体，凡质象所结，不过形神，形神合时，则是人是物。形神若离，则是灵是鬼。其非离非合，佛法所摄。亦离亦合，仙道所依。今问以何能而致此仙，是铸炼之事极，感变之理通也。当埏埴以为器之时，是土而异于土，虽燥未烧，遇湿犹坏，烧而未熟，不久尚毁，火力既足，表里坚固，河山可尽，此形无灭。假令为仙者，以药石炼其形，以精灵莹其神，以和气濯其质，以善德解其缠，众法共通，无碍无滞，欲合则乘云驾龙，欲离则尸解化质，不离不合，则或存或亡，于是各随所业，修道进学，渐阶无穷，教功令满，亦毕竟寂灭矣。

中国文化，自上古至三代为一变，历商以至周代开国之初又为一大变。在春秋、战国时期又为一变，自秦、汉历南北朝至于唐初开国为一大变。渐次及于宋、元之际为一变，再由明、清两代至于现代，又为一大变。当魏晋南北朝时期文化巨变的主因，实因西北边疆民族的侵凌，以及佛教文化输入的刺激所引起。历时约经二百余年，佛经翻译，与佛教传布事业的开展，由教（宗教仪式）理（哲学根据）行（修证方法）果（实证圆成）有系统的迻译，已渐次渗入成为中国文化思想的主流，且已普遍为国人所接受，而又加以融会阐述。因此渐有中国佛教各宗的兴起，一变印度佛教而成为中国的佛教，尤其融通儒、道两家思想而崛起为中国禅宗的成长，更促使南北朝服膺道教及笃信神仙修证者流相率努力，遂有综合儒、道、墨、法、名家等精要，而扩展为唐代以后道教的规模。然所遗憾者，自战国以来的道家传统，虽亦师弟相继，但皆时异势易，以隐密秘传为能事，并无直接接受的踪迹可寻。故到南北之间，虽北有寇谦之，南有陶弘景，亦皆各自为政，不能联合统一，使其学术思想成为一贯而有具体的组织，以此与有传承严整的佛教相较，自然处处逊于一筹了。

第四章
道教的扩张

第一节　唐初开国与道教

一、唐高祖的尊奉道教

自古中外的宗教，其根本虽然都建立在群众的信仰上，但它的发展，大都仰仗帝王政权的崇奉而取得优势。如果宗教也可以范围于命运之说，则道教的命运，一至于唐初开国，实为鼎盛时期，此时不但在政治地位上，有所保障，且在民间信仰上，也足与当时的佛教分庭抗礼。道教从此稳定基础与展开后来的局面，全仗大唐天子与老子是同宗的关系，诚为不可思议的史实。

史称：当唐高祖（李渊）武德三年五月，据太原起家而称帝的时候，因晋州人吉善行，自言在平阳府浮山县东南羊角山（一名龙角山），见白衣老父曰：“为吾语唐天子，吾为老君，吾尔祖也。”因此便下诏在其地立老子庙。及唐太宗当政以后，便正式册封老子为道教教主“太上老君”，从此唐代宗室宫廷，虽都信仰佛教，亦同时信奉道教不辍。到玄宗时代，老、列、庄三子之书，便正式改名为道教的真经：《老子》称为《道德经》，《列子》称为《清虚经》，《庄子》称为《南华经》。道教之隆，前无其盛。然其宗教仪式与内容，

自南北朝以来，已受佛教影响，大多皆援用佛教制度而设置，至唐代更为明显，此亦古今中外，所有宗教，大都潜相仿效的常例。

玄宗虽随祖宗遗制，同时崇奉道、佛两教，且亲受道教法箓，具有道士的身份，从此开后来唐代帝王常有受箓的规矩，同时也使宠擅专房的杨玉环（贵妃）皈依道教，号为“太真”，开后来唐室内廷宫嫔出为女道士的风气。故中唐之世，宫廷内外。朝野名流，与女道士之间的风流绯闻，随处弥漫着文学境界的浪漫气息，例如女道士鱼玄机的公案，与诗人们赞咏怀思女道士的作品，俯拾皆是。

但道教在唐代虽然成为正式的宗教，并与佛教具有同时的政治地位，然自南北朝以来，道、佛两教的争竞，其势仍未稍戢。当初唐之际，互争尤烈，如史称唐初三教之争云：

> 武德七年二月丁巳，高祖（李渊）释奠于国学，召名儒僧道论义，道士刘进喜问沙门惠乘曰：悉达（释迦）太子六年苦行，求证道果，是则道能生佛，佛由道成，故经（佛经）曰：求无上道。又曰：体解大道，发无上心。以此验之，道宜先佛。乘曰：震旦之于天竺，犹环海之比鳞洲；老君与佛先后三百余年，岂昭王时佛而求敬王时之道哉？进喜曰：太上大道，先天地生，郁勃洞灵之中，炜烨玉清之上，是佛之师也。乘曰：按七籍九流，经国之典，宗本周易，五运相生，二仪斯辟，妙万物之谓神，一阴一阳之谓道，宁云别有大道先天地生乎？道既无名，曷由生佛？《中庸》曰：率性之谓道。车胤曰：在己为德，及物为道，岂有顶戴金冠，身披黄褐，鬓垂素发，手执玉璋，居大罗之上，独称大道，何其谬哉！进喜无对。已而太学博士陆德明随方立义，偏析其要。帝悦曰：三人皆勍敌也。然德明一举辄蔽之，可谓贤矣。遂各赐之帛。

这是初唐开国时期，宗教在御前辩论的第一回合，参加主要的对象，是道、佛两教的重要人物，但其结论，却以儒家为主的陆德明作了公允的评判，而且最后折中，归之儒理。后来开始道、佛两教剧烈争竞的人物，虽然阴由宫廷的推波助澜，而主使其事，当推太史令（类似现代的天文台长等职）傅奕为主：

> 武德八年（乙酉）太史令庾俭，耻以术官，荐傅奕自代。奕在隋为黄冠（道士），甚不得志。既承革政，得志朝廷。及为令，有道士傅仁均者，颇闲历学，奕举为太史丞，遂与之附合，上疏请除释教事，十有一条。疏奏，不报。九年，太史令傅奕，前后七上疏请除罢释氏之教，词皆激切。后付廷议，宰相萧瑀斥奕为妄，且云：地狱正为此人设也。高祖复以奕疏，颁示诸儒，问出家于国何益？时有佛教法师法琳，作《破邪论》二卷以陈。
>
> 是岁夏四月，太子建成、秦王世民，怨隙已成，将兴内难，傅奕毁佛益力，乞行废教之请，高祖因春秋高而迟迟未决。及法琳等诸僧著论辩之，合李黄门《内德论》，同进之于朝。帝由是悟奕等誉道毁佛为协私，大臣不获已，遂兼汰二教，付之施行。五月辛巳，诏书有云：正本澄源，宜从沙汰，诸僧、尼、道士、女冠，有精勤练行，守戒律者，并令就大寺观居止，供给衣食，不令乏短。其不能精进无行业，弗堪供养者，并令罢道，各还桑梓。所司明为条式，务依教法，违制之坐，悉宜停断。京城留寺（佛寺）三所，观（道观）三所，其余天下各州，各留一所，余悉毁之。六月四日，秦王以府兵平内难，高祖以秦王为太子，付以军国政事。是月癸亥，大赦天下，停前沙汰二教诏。

由此可见道、佛两教的争竞，在初唐高祖时代，已经牵涉到宫廷内幕的大案，凡古今中外，宗教与政治，始终结为不解之缘，殊足发

人深省。

二、唐太宗与道佛两教

贞观十一年，唐太宗到了洛阳，忽然对道、佛两教的地位，下了一道制立宪法式的诏书，又引起佛教徒的一次抗议，结果无济于事。他的诏书内容与事实经过，如史称：

> 帝幸洛京，下诏曰：老君垂范，义在清虚，释迦贻则，理存因果。求其教也，汲引之迹殊途。论其宗也，弘益之风各致。然大道之兴，肇于邃古，源出无名之始，事高有形之外，况国家先宗，宜居释氏之右。自今已后，斋供行位，至于称谓，道士女冠，可在僧尼之前。庶敦返本之俗，畅于九有，贻于万叶。诏书颁发，京邑沙门，各陈极谏，有司不纳。

唐太宗既以老子为祖宗，下了一道无须争辩的诏书，而佛教徒中，偏有一个不通时务的老实人，硬要与之力争教徒的政治地位，结果被流放于岭南而卒，由此而见宗教心理的强顽，可笑亦甚可敬。如云：

> 时有沙门智实者，洛下贤僧也。丰度隽颖，内外兼明。携诸宿德，随驾表奏于关口，其略曰：僧某等言：年迫桑榆，始逢太平之世。貌同蒲柳，方值圣明之君。窃闻父有诤子，君有诤臣，实等虽在出家，仍在臣子之列，有犯无隐，敢不陈云。伏见诏书，国家本系出自柱下，宗祖之风形于前典，颁告天下，无德而称。今道士在僧尼之上，奉以周旋，岂敢拒诏。寻其老君垂范，治国治家，所佩服章，初无改易，不立观宇，不领门人，处柱下

以全真，隐龙德而养性，今道士等不遵其法，所著冠服并是黄巾之徒，实非老子之裔。行三张之鬼术，弃五千之玄言，反同张陵，谩行章醮，从汉以来，常以鬼道化于浮俗，托老君之后，即是左道之苗，若在僧尼之上，诚恐国家同流，有损国化。遂以道经及汉、魏诸史，佛先道后之事，具陈如左。太宗览表，壮其志为教，遣宰相岑文本论旨遣之。实固执不奉诏。帝震怒，杖实于朝堂，民其服，流之岭表而卒。初，实得罪，有讥其不量进退者。实曰：吾固知已行之诏不可易，所以争者，欲后世知大唐有僧耳！闻者莫不叹惜。

唐初开国，崇奉道教的动机与宗旨，纯出政治因素，是为攀宗引祖，以光耀帝王先世的门楣，初非如秦皇、汉武，或梁武帝等人，为求道成仙，以期长生不死为目的，亦非深究其教义学术，而有所轩轾于其间。然道教地位的确定，恰因此而深植根柢。后来唐太宗在贞观二十年间，佛教的名僧玄奘法师，自印度取经回国，从事佛经翻译的事业，大开译场，所有精神力量的支持，与经费的供给，亦全赖太宗的扶植。太宗与玄奘之间，虽是君臣，而情犹师友，他甚至想要说服玄奘还俗来作宰相，并且亲自为之制作著名的佛教文章——《圣教序》。虽在帝王专制的政治时代，但唐太宗对于宗教信仰自由的作风，非常通达而合理，也并不因为与老君同宗的关系就钦定道教而为国教。

自初唐两教互争地位之后，历世道、佛教徒，虽仍有小争执，但皆无关宏旨，且因高宗以后，禅宗的兴盛，道、佛合流的风气，已渐趋明朗，中国文化的会通，也因之奠定基础。肃宗以后，学术思想新兴的浪潮，由韩愈一篇《谏迎佛骨表》开始，遂转入唐以后的儒家与道、佛二氏的争论，促成南北宋间理学的崛起，已非南北朝时代两教

争衡的局面了。佛教有会昌之难，因武宗年少不更事，对于宗教独有偏好之所致，但为时亦仅四五年，即告平息。诚如《新唐书》所云：

> 武宗毅然除去浮屠之法，甚锐，而躬受道家法箓，服药以求长年，以此知非明智之不惑者，特好恶不同耳。

第二节　新兴道教的吕纯阳

初唐时期，基于帝王宗室观念，虽尊奉道教在佛教之上，但自唐太宗贞观二十年以后，因玄奘法师留学印度归来，从事佛经的迻译，使佛教学术与传教事业，由此普及朝野。高宗以后，佛教复展开为十宗学派，由此确立中国佛教的精神。禅宗的兴起，融会儒、道、佛三家精粹，阐明心法，譬如孔雀开屏，声光普耀，从此影响唐代文化，无微不入，虽门庭敌对如道教，亦已渐渐受其波动，互相援引挹注。道家隐士如孙思邈，一生修习神仙丹诀而兼通佛法。禅师一行，以佛教出家比丘而兼通道家的阴阳术数之学，以及天文、地理等学术，别创“大衍历”而成为一代宗师，玄宗敬以国师之礼。如宋代大儒欧阳修，虽其生平反对佛教最切，但对于一行禅师的生平，敬服备至。此皆举其素为人所习知荦荦大者而言，至于名山岩穴之士，隐迹仙人，尤不胜枚举。

晚唐以后，有吕纯阳真人，忽自崛起于道教之间，卓然特立，历宋、元、明、清千余年而至现代，几如太上老君的副亚。自元朝以来，又被尊封为“孚佑帝君”，其声望之隆，震撼中外，可谓唐代新兴道教的革命神仙，殊非张道陵、寇谦之、葛洪、陶弘景等先知所及。

吕真人本传云：

吕岩，字洞宾，世为河中府永乐县人。曾祖延之，终浙东制度使。祖渭，终礼部侍郎。父让，海州刺史。贞元十四年四月十四日巳时生，母就蓐时，异香满室，天乐浮空，一白鹤自天飞

下，竟入帐中不见。生而金形木质，道骨仙风，鹤顶龟背，虎体龙腮，翠眉层棱，凤眼朝鬓，颈修颧露，额润身圆，鼻梁耸直，面色黄白，左眉角一黑子，左眼下一黑子，筋头大如功曹使者状，两足下纹，隐起如龟。性敏，日记万言，矢口成文。既长，身长五尺二寸，喜顶华阳巾，衣白黄襕衫，系大皂绦，状类张子房。二十不娶。始在襁褓，马祖（禅宗大师）见之，曰，此儿骨相不凡，自是风尘物表，他时遇卢则居，见钟则扣，留心记取。后游庐山，始遇火龙真人，传天遁剑法。自是混俗货墨于人间，号纯阳子。咸通中，举进士第，时年六十四岁。后游长安酒肆，见一羽士，青巾白袍，长髯秀目，手携紫筑，腰挂大瓢，书三绝句于壁。一曰：“坐卧常携酒一壶，不教双眼识皇都。乾坤许大无名姓，疏散人中一丈夫。”二曰：“得道真仙不易逢，几时归去愿相从。自言住处连沧海，别是蓬莱第一峰。”三曰：“莫厌逗欢笑语频，寻思离乱可伤神。闲来屈指从头数，得到清平有几人。”洞宾讶其状貌奇古，诗意飘逸，因揖问姓氏，羽士曰：吾钟离其姓，权其名，云房其字。所居在终南鹤岭，可从予此行否？洞宾因随云房同憩肆中，云房自起执炊，洞宾忽欲昏睡，枕案遑假，梦以举子赴京，状元及第，始自州县小官擢朝署，由是台谏给舍、翰苑秘阁郎、曹从历诸清要，无不备历，升而复黜，黜而后升。前复两娶富贵家女，婚嫁蚤毕，孙甥振振，簪笏满门，如此几四十年。最后独相十年，权势薰炙，忽被重罪，籍没家资，分散妻孥，流于岭表，一身孑然，穷苦憔悴，立马风雪中，方此浩叹，恍然梦觉。云房在傍，炊尚未熟，笑曰：黄粱犹未熟，一梦到华胥。洞宾惊曰：君知我梦耶？云房曰：子适来之梦，升沉万态，荣悴多端，五十年间一顷耳，得失不足喜，丧何足忧，且有大觉，而后知此人间世事，真大梦也。洞宾感悟慨叹，知宦途不足恋矣。再拜曰：先生非凡人也，愿求度世术。云

房诡曰：子骨节未完，志行未足，若欲度世，须更数世可也。翩然别去，洞宾怏怏自失，弃官归隐，云房自是十试洞宾皆过。一日，忽一人抚掌大笑而下，即云房也。谓洞宾曰：尘心难灭，仙才难值，吾之求人，甚于人之求吾也。吾十度试子皆过了，得道必矣，但功行尚有未完。吾今授子黄白秘方，可以济世利物，使三千功满，八百行圆，吾来度子。洞宾曰：所作庚辛有变异乎？曰：三千年后，还本质耳。洞宾愀然曰：误三千年后人，不愿为也。云房笑曰：子推心如此，三千八百，悉在是矣。因与洞宾叙其得道来历：曾遇苦竹真君，谓吾曰：汝此去游人间，若遇人有两口者，即汝弟子。吾后遍游山海，竟未见人有两口者，今详君姓，实符苦竹之托矣。又曰：君能从我游乎？洞宾因随之至鹤岭，授受将毕，忽有二仙，绡衣霞彩，手捧金简宝符云：上帝诏钟离权为九天金阙选仙使，谓洞宾曰：吾即升天，汝好住世间，修功立德，他时亦当如我。洞宾再拜曰：岩之志，异于先生，必须度尽天下众生，方上升未晚也。宋太祖建隆初，洞宾自后苑出对，上称朱陵上帝，以火德王天下，留语移时，语秘不传。上解赭袍玉带赐之，俄不见。上命绘像于太清楼，道录陈景元传其像于世。政和中，宫禁有祟，白昼现形盗金宝，奸妃嫔，独上所居无患。自林灵素、王文卿诸侍宸等治之，息而复作，上精斋虔祷，奏祠凡六。一日昼寝，见东华门外有一道士，碧莲冠，紫鹤氅，手持水晶如意，前揖上曰：奉上帝命，来治此祟。良久，一金甲丈人，捉劈而啗之且尽。上问：丈夫何人？道士曰：此乃陛下所封，崇宁真君关羽也。上勉劳再四，复问：张飞何在？羽曰：张乃臣累劫兄弟，今已为陛下生于相州岳家，他日辅佐中兴，飞将有功焉。上问卿姓名，曰：臣姓阳，四月十四日生。梦觉录之，召侍宸言之，意其为洞宾也。自是宫禁帖然，遂诏天下，有洞宾香火处，皆正妙通真人之号，盖自此始。其词曰：朕

嘉与民，偕之大道，凡厥仙隐，具载册书，而况默应祷祈，宜示恩宠。吕真人，匿景藏文，远迹游方，逮建福庭，适有寓舍，叹兹符契，锡以号名，神明俨然，尚垂昭鉴，可封妙通真人，塑像于景灵宫，岁时奉祀焉。

按：吕真人本传事迹，于史无据，纯出道教中人的自记，然千古相传，凡言道家神仙事者，皆奉为信籍而无疑义。《续道藏》并扩充易编而成为吕祖志。在宋元时代禅宗的记载，又有洞宾遇黄龙禅师的公案，言之凿凿，信佛者，皆奉此认为洞宾为同路人，信道者，则否认禅宗语录，认为妄诬，要皆无伤吕纯阳旷代名仙的事迹。而本传中亦言及禅宗马祖曾在洞宾儿时，许为异常人物，可见当时道、佛互涉，与吕纯阳后来创立融通道、佛的新道教，早已有其所本，又如据吕纯阳在江州望江亭的自记云：

吾京川人，唐末三举进士不第，因游江湖间，遇钟离子，受延命之术。寻又遇苦竹真君，传日月交拜之法。久之，适终南山，再见钟离子，得金液大丹之功。年五十，道始成。世多称吾能飞剑戮人者，吾闻之笑曰：慈悲者佛也。仙犹佛尔，安有取人命乎？吾固有剑，盖异于彼。一断贪嗔，二断爱欲，三断烦恼，此其三剑也。吾成道以来，所度者何仙姑、郭上灶二人，吾尝谓世人奉吾真，何若行吾行。既行吾行，又行吾法，不必见吾，自成大道。不然，日与吾游何益哉！

按：据此自记的内容，吕纯阳平常多作佛家语，其为融合道、佛宗旨方法而创新兴的道教，不待言而可知。又如吕纯阳之自著《丹诀百字铭》，融通道、佛修炼方法的精要，更为透彻，如云：

养气忘言守，降心为不为。动静知宗祖，无事更寻谁？真常须应物，应物要不迷。不迷性自住，性住气自回。气回丹自结，壶中配坎离。阴阳生返复，普化一声雷。白云朝顶上，甘露洒须弥。自饮长生酒，逍遥谁得知？坐听无弦曲，明通造化机。都来二十句，端的上天梯。

晚唐时期，新兴道教的吕纯阳真人，影响后来千余年而至于现代的道教，既深刻而又普遍，风国内外崇信道教的人，未有不尊敬祀奉吕祖为真正神仙，名山大泽之间，纯阳真人的祠庙，随处可见，每与佛寺浮图，山光水色，互争千古。善男信女，香花明烛，朝拜吕祖的胜迹，也到处皆是。柳宗元称韩退之为“匹夫而为百世师，一言足为天下法”。如援引其语，作为道教神仙吕纯阳的评价，亦有殊途同归的感觉，其为人中之雄，当无愧色。

元、明以后，民间流传的道教神仙故事，如“八仙过海”等传说，都是以吕纯阳为中心人物，八仙中汉代仙人钟离权，即为吕纯阳之师；唐代仙人李铁拐、张果老，为吕纯阳之友；何仙姑、韩湘子、蓝采和、曹国舅皆为吕纯阳的友弟辈。明、清以后，道家分派如南、北、西、东四派的仙师，也都以吕纯阳为其嫡传始祖。其望重千秋、功侔三清的气概，有使张道陵、寇谦之等人，为之减色不少。

总之，吕纯阳新兴道教的宗旨与传统，是以直接上承东汉时代正统道家魏伯阳的丹法为道统，大有摆脱道教的宗教形式而别具风格。若从纯粹的道家立场而言，以其比拟佛教禅宗的大师，如百丈、马祖、黄檗、临济师徒，并无逊色。由秦汉以来，迄于晚唐的道教，一向皆在鱼龙混杂、支离破碎的状态中。自吕纯阳以后，正统道家与道教，忽然别有一番面目。因此产生宋、元以后，道教各宗的道派与丹

法，犹如禅宗在晚唐以后，兴起五家宗派的盛况，实在皆由吕纯阳新兴道教而开始。

第五章
道教的演变

第一节　宋初儒道归元的华山隐士陈希夷

唐末五代以后，华夷混杂，变乱相仍的局面，又造成历史的巨变。而在文化思想方面，佛教有禅宗的兴盛，涵融中印文化于一炉。道教除了前蜀有杜光庭的弘扬提倡，并撰作科醮，意造经文以外，因为有命世仙人吕纯阳的首倡，以沟通禅宗直指身心性命之学，与道家修炼生命之术，合而成为性命双修的丹道之故，渐已调和六七百年来道佛两教的争论而归于一致。自唐末到宋初百余年间文化思想的明争暗斗，已经不再是昔日道、佛两教间的争执，而是士大夫们新儒家学说振兴的结果，造成排斥佛、道两教学说为异端的思潮暴涨。到了宋太祖赵匡胤乘陈桥兵变登位以后，他以军人而兼学者的典型，酷好文学。加以宰相赵普的质朴无华，因少年失学，自己谦称“以半部《论语》治天下”的老实作风，早已种下开启宋代新文化运动的因缘。后来又有范仲淹的笃实纯朴，与大臣富弼等极力奖掖文人学士的自由讲学风气，致使两宋间五大儒应运而出，创建宋代儒家理学的宗派，使儒家走上比类宗教的途径，确立后世并称儒、释、道三家为中国文化主流的传统。质实言之，开创理学五大儒的思想，不是援禅讲理，如周敦颐、二程兄弟等，即是援道入儒，如朱熹、邵康节等。因此，又

促成宋末元初道教的演变，而有王重阳、丘长春师弟们所建立的“全真道”，足与唐代吕纯阳的新兴道教媲美千古，且与张道陵世系的天师道互争雄长。宋、元之间学术思潮的三家交炽，使不学无术的大元帝室政权左右依违于三家文化的暗潮中，无法自主，仅数十年间，便促使其寿终正寝。此一原因，往往为古今研究中国文化学者所忽略，深资嗟叹！

宋初开国时期，阴受道家思想影响甚大，就中关系最深的人物，当推华山隐士陈抟（希夷）。但陈抟虽为后世道家尊为神仙的宗祖，其实他的学术路线是上承秦、汉以前儒、道本不分家的道学，大有异于唐末吕纯阳的丹道学派。陈抟亦为唐末的不第进士，因少怀大志，生当乱世，亦如隋朝的文中子王通，自有澄清天下之志，后来因年事日长，阅历学问加深，颇感时不我与，即归隐华山高卧，曾作诗以明其志，如云：“十年踪迹走红尘，回首青山入梦频。紫绶纵荣争及睡，朱门虽富不如贫。愁闻剑戟扶危主，闷听笙歌聒醉人。携取旧书归旧隐，野花啼鸟一般春。”后来听说赵匡胤陈桥兵变，黄袍加身，而被拥戴为帝王，遂额手称庆曰：“从此天下定矣。”因此人皆尊其有未卜先知之能。他的易经象数的“太极图”、“河洛理数”等学说，数传到后来的邵康节，而成就一位象数易学的千古通儒。同时又因他的“太极图”与河图、洛书、图象等的流传，致使周濂溪援取道家思想而作《太极图说》。朱熹因服膺邵康节的学术思想，乃致力学习道家的象数，而有明代国子监流传的监本《易经》及《周易集注》，与《周易》书本首先冠以太极图、河图、洛书等之推广。

从来神仙传记，传说颇多不同，关于陈抟的生平，也不例外，今略录其文，以为参考：

《宋史》本传：

陈抟字图南，亳州真源人。始四五岁，戏水岸侧，有青衣媪乳之，自是聪悟日益。及长，读经史百家之言，一见成诵，悉无遗忘，颇以诗名。后唐长兴中，举进士不第，遂不求禄仕，以山水为乐。自言尝过孙君仿麐、皮处士。二人者，高尚之人也。语抟曰：武当山九室岩可以隐居。抟往栖焉。因服气辟谷，历二十余年，但日饮酒数杯。移居华山云台观，又止少华石室，每寝处，多百余日不起。周世宗好黄白术，有以抟名闻者，显德三年，命华州送至阙下，留止禁中月余，从容问其术。抟对曰：陛下为四海之主，当以致治为念，奈何留意黄白之事乎？世宗不之责，命为谏议大夫，固辞不受。既知其无他术，放还所止，召本州长吏，岁时存问。五年，成州刺史朱宪陛辞赴任，世宗命赍帛五十匹，茶三十斤赐抟。太平兴国中来朝，太宗待之甚厚。九年复来朝，上益加礼重，谓宰相宋琪等曰：抟独善其身，不干势利，所谓方外之士也。抟居华山已四十余年，度其年近百岁，自言经承五代离乱，幸天下太平，故来朝觐，与之语，甚可听。因遣中使送至中书，琪等从容问曰：先生得元默修养之道，可以教人乎？对曰：抟山野之人，于时无用，亦不知神仙黄白之事，吐纳养生之理，非有方术可传，假令白日冲天，亦何益于世。今圣上龙颜秀异，有天人之表，博达古今，深究治乱，真有道仁圣之主也。正君臣协心同德、兴化致治之秋，勤行修炼，无出于此。琪等称善，以其语白上，上益重之，下诏赐号希夷先生，仍赐紫衣一袭，留抟阙下，令有司增葺所止云台观，上屡与之属和诗赋，数月放还山。端拱初，忽谓弟子贾德升曰：汝可于张超谷凿石为室，吾将憩焉。二年秋七月，石室成。抟手书数百言为表，其略曰：臣抟大数有终，圣朝难恋，已于今月二十二日化形于莲华峰下张超谷中。如期而卒，经七日支体犹温，有五色云蔽塞洞口，弥月不散。抟好读《易》，手不释卷，常自号扶摇子，著

《指元篇》八十一章，言导养及还丹之事。宰相王溥，亦著八十一章以笺其指。抟又有《三峰寓言》及《高阳集》、《钓潭集》诗六百余首。能逆知人意，斋中有大瓢，挂壁上，道士贾休复心欲之，抟已知其意，谓休复曰：子来非有他，盖欲吾瓢尔。呼侍者取以与之，休复大惊以为神。有郭沆者，少居华阴，夜宿云台观，抟中夜呼令趣归，沆未决。有顷，复曰：可勿归矣。明日沆还家，果中夜祖母暴得心痛几死，食顷而愈。华阴隐士李琪，自言唐开元中郎官，已数百岁，人罕见者。关西逸人吕洞宾，有剑术，百余岁而童颜，步履轻疾，顷刻数百里，世以为神仙；皆数来抟斋中，人咸异之。大中祥符四年，真宗幸华阴，至云台观，阅抟画像，除其观田租。

庞觉《希夷先生传》：

先生姓陈名抟，字图南，西洛人。生于唐德宗时，自束发不为儿戏，年十五，诗礼书数及方药之书，莫不通究，及亲丧，先生曰：“吾向所学，足以记姓名耳，吾将弃此游太山之颠，长松之下，与安期黄石论出世法，合不死药，安能与世俗辈汩没出入生死轮回间乎？”乃尽以家资遗人，惟携一古铛而去。唐士大夫挹其清风，欲识先生面，如景星庆云之出，争先睹之为快，先生皆不与之友。由是谢绝人事，野冠草服，行歌无止，日游市肆，若入无人之境，或上酒楼，或宿野店，多游京洛间。僖宗待之愈谨，封先生为清虚处士，乃以宫女三人赐先生，先生为奏谢书云：“赵国名姬，后庭淑女，行尤妙美，身本良家，一入深宫，各安富贵，昔居天上，今落人间，臣不敢纳于私家，谨用贮之别馆。臣性如麋鹿，迹若萍蓬，飘然从风之云，泛若无缆之舸。臣遣女复归清禁，及有诗上浼听览。诗云：‘雪为肌体玉为腮，深

谢君王送到来。处士不生巫峡梦，空劳云雨下阳台。’”以奏付宫使，即时遁去。五代时，先生游华山多不出，或游民家，或游寺观，睡动经岁月。本朝真宗皇帝闻之，特遣使就山中宣诏先生。先生曰：“极荷圣恩，臣且乞居华山。”先生意甚坚，使回具奏其事。真宗再遣使赍手诏茶药等，仍仰所属太守县令，以礼遣之，安车蒲轮之异，宠迎先生。先生乃回奏上曰：“丁宁温诏，尽一札之细书，曲轸天资，赐万金之良药，仰荷圣慈，俯躬增感。谢云：臣明时闲客，唐室书生，尧道昌而优容许由，汉世盛而任从四皓，嘉遁之士，何代无之？伏念臣性同猿鹤，心若土灰，不晓仁义之浅深，安识礼仪之去就，败荷作服，脱箨为冠，体有青毛，足无草履，苟临轩陛，贻笑圣明，愿违天听，得隐此山。圣世优贤，不让前古，数行丹诏，徒烦彩凤衔来。一片闲心，却被白云留住。渴饮溪头之水，饱吟松下之风，永嘲风月之清，笑傲云霞之表，遂性所乐，得意何言。精神高于物外，肌体浮于云烟，虽潜至道之根，第尽陶成之域，臣敢仰期睿眷，俯顺愚衷，谨此以闻。”当时有一学士，以先生累诏不起，因为诗讥先生云：“只是先生诏不出，若还出也一般人。”先生复答云：“万顷白云独自有，一枝仙桂阿谁无。”后先生亦稀到人间。先生或游华阴，华阴尉王睦知先生来，倒履迎之，既坐，先生：“久不饮酒，思得少酒。”睦曰：“适有美酒，已知先生之来，命涤器具馔。”既饮，睦谓先生曰：“先生居处岩穴，寝止何室，出使何人守之？”先生微笑，乃索笔为诗曰：“华阴高处是吾宫，出即凌空跨晓风。台殿不将金锁闭，来时自有白云封。”睦得诗愧谢。先生曰：“子更一年，有大灾，吾之来，有意救子，守官当如是，虽有数理亦助焉。”睦为官廉洁清慎，视民如子，不忍鞭扑，心性又明敏，故先生乃出药一粒曰：“服之可以御来岁之祸。”睦起再拜，受药服之。饮至中夜，先生如厕，久

不回，遂不见。睦归汴，忽马惊坠汴水，善没者急救之，得不死。先生亦时来山下民家，至今尚有见者，今西岳华山有先生宫观，至今存焉。

宋初的道教，自陈抟以后，华山道派，又另自形成一系，实创自陈抟的道统，颇为纯正。

第二节　宋代的皇帝与道教

宋初立国，关于宗教的信仰，与宗教政治的地位，多承袭唐代的故事，虽无明令规定，但以现代语言之，都是信仰自由，对于道、佛两教，也是并尊共容的。但到真宗临朝，因失意于敌国，忽留心于宗教，异想天开，独在唐代宗亲道教教主的李老君之外，又捧出一位宋室同宗赵姓的来作圣祖，亲自提倡道教。由此开始，形成宋徽宗的笃信道士巫术等事，造成道教在宋史上的污点。其实，这是帝王玩弄宗教的肤浅权术，于正统道家无关。今据史实，约略引述宋朝帝王与道教的关系，辨明外国人研究中国的道教，误认道教是在宋代才正式建教的观念，并不确实。

一、宋真宗神道设教的动机

史云：

戊申，大中祥符元年，正月，有天书见于承天门，大赦，改元。帝自闻王钦若言，深以澶州之盟为辱，常怏怏不乐。钦若度帝厌兵，因谬进曰："陛下以兵取幽蓟，乃可涤此耻。"帝曰："河朔生灵，始免革兵，朕安忍为此，可思其次。"钦若曰："惟封禅可以镇服四海，夸示外国，然自古封禅，当得天瑞希世绝伦之事乃可尔。"既而又曰："天瑞安可必得？前代盖有以人力为之者，惟人主深信而崇奉之，以明示天下，则与天瑞无异也。陛下谓河图洛书果有邪，圣人以神道设教耳。"帝沉思久之，曰："王旦得无不可乎？"钦若曰："臣谕以圣意，宜无不

可。”钦若乃乘间为旦言，旦黾勉从之。帝尚犹豫，会幸秘阁，骤问直学士杜镐曰：“古所谓河出图，洛出书，果何事邪？”镐老儒，不测上旨，漫应之曰：“此圣人以神道设教耳。”帝意乃决，遂召旦饮，欢甚，赐以樽酒，曰：“归与妻孥共之。”既归，发封，则皆美珠也。旦悟帝旨，自是不敢有异议。正月，乙丑，帝谓群臣曰：“去冬十一月庚寅，夜将半，朕方就寝，忽室中光曜，见神人星冠绛衣，告曰：‘来月，宜于正殿，建黄箓道场一月，当降天书大中祥符三篇。’朕悚然起对，已复无见，自十二月朔，即斋戒于朝元殿，建道场以伫神贶。”适皇城司奏，有黄帛曳左承天门南鸱尾上，令中使视之，帛长二丈许，缄物如书卷，缠以青缕，封处隐隐有字，盖神人所谓天降之书也。旦等皆再拜称贺，帝即步至承天门，瞻望再拜，遣二内侍升屋奉之下，旦跪进，帝再拜受之，亲置舆中，导至道场，授陈尧叟启封，复命尧叟读之。其书黄字三幅，词类《洪范》、《道德经》，始言帝能以至孝至道绍世，次谕以清净简俭，终述世祚延永之意。读讫，盛以金匮。群臣入贺于崇政殿，赐宴，遣官告天地宗庙社稷，大赦，改元。钦若之计既行，陈尧叟、陈彭年、丁谓、杜镐，益以经义附和，而天下争言祥符矣。独龙图阁待制孙奭言于帝曰：“以臣愚所闻，天何言哉，岂有书也。”帝默然。

己酉，二年，以方士王中正为左武卫将军。先是汀州（福建汀州府）人王捷，言于南康（江西赣州）遇道人，姓赵氏，授以丹术，及小镮神剑，盖司命真君也，是为圣祖。宦者刘承珪以闻，赐捷名中正，得对龙图阁。既东封，加圣祖为司命天尊。授中正以官，恩遇甚厚。三司使丁谓并上封禅祥瑞图，于是士大夫争奏符瑞献赞颂。崔立独言水发徐、兖，旱连江、淮，无为烈

风，金陵大火，是天所以戒骄矜也。而中外多上云雾草木之瑞，此何足以言治道哉！

史书到此，却下了一句“帝不省”之评语。其实真宗因失意于澶州之役，心烦意乱，无以对天下国家人民交代，遂在道教之外，另以神道设教的作法，用“封禅”崇道来掩饰内心的痛苦，及引开民间的怨恨心理。他自己内心有数，早已明白，只是当时作史的人，懵然不懂真宗的原意，反说为不省，未免可笑。

壬子，五年，以王钦若、陈尧叟为枢密使，丁谓参知政事，马知节为枢密副使。时天下乂安，王钦若、丁谓导帝以封祀，眷遇日隆。钦若自以深达道教，多所建明，而谓附会之。与陈彭年、刘承珪等，搜讲大典，大修道教宫观，以林特有心计，使为三司使，以干财利。五人交通，踪迹诡秘，时人号五鬼。冬十月，帝言圣祖降于延恩殿。语辅臣曰：“朕梦神人传玉皇之命云：‘先令汝祖赵玄朗授汝天书，今令再见汝。’翌日，复梦神人传圣祖言：‘吾座西，斜设六位以候。’是日，即于延恩殿设道场，五夜一筹。先闻异香。顷之，圣祖至，朕再拜殿下。俄六人至，揖圣祖，皆就坐。圣祖命朕前曰：‘吾人皇九人中一人也，是赵之始祖。’即离座乘云而去云云。”王旦等皆再拜称贺，诏天下，肆赦加恩。闰月，上圣祖及圣母尊号。十一月以王旦兼玉清昭应宫使，作景灵宫，奉圣祖。改孔子谥，以玄字犯圣祖讳，改玄圣为至圣。

甲寅，七年，正月，帝如亳州，谒老子于太清宫。加号太上老君，混元上德皇帝。己未，天僖二年，大会道、释于大安殿。壬戌，乾兴元年，丁谓有罪贬官，时逮常出入谓家女道士刘德妙鞫问之，德妙言：“丁谓尝教之曰：‘汝所为不过巫事，不若托

老君言祸福，足以动人。’谓又为作颂，题曰《混元皇帝赐德妙》云云。”

由以上简略征引，已可窥见宋代的道教，因为帝王作政治权术的运用，已大异其趣。唐初开国，崇奉道教，由唐太宗的诏书，坦然说明李老君为同宗远祖的动机，毫无妄诈的意图，其主义可谓非常纯正，故终唐之世，一变历来正邪混俗的道教，而归于正式宗教之正途。宋代自真宗以后的道教，依据史乘的实录，远逊唐代建立道教的宗旨，因此更见唐太宗的英明睿智，并非偶然。同时可见北宋末期，深受宗教之祸，也非偶然。但因真宗与王钦若提倡道教的作为，在道教史上，建有两件大事。如：

（一）张天师世系的确定

乙卯，祥符八年，秋九月，赐信州道士张正随号真静先生。初，汉张鲁子，自汉川（汉中府）徙居信州（江西广信）龙虎山，世以鬼道化众，正随其后也。至是召赴阙，赐号。王钦若为奏立授箓院，及上清观，蠲其田租。自是凡嗣世者，皆赐号。

（二）道教名著汇书《云笈七籤》的完成

真宗天禧三年，因提倡道教，故欲校正道书，王钦若等即推荐道士张君房司其事。君房据当时所存《道藏》，撮取其中的大要，纂编成《云笈七籤》一书，共计一百二十二卷，足与佛教的汇书《法苑珠林》相提并论，都是很好的宗教汇编之大作。所谓“七籤”的定义，以道教的天宝君所说洞真部为上乘；灵宝君所说洞玄为中乘；神宝君所说洞神为下乘。又以太玄、太平、太清三部为辅经；以正一、法文、遍陈三乘另作一部，依此类分名为“七籤”。

二、道君皇帝宋徽宗

宋朝由真宗开始以神道设教为政治目的，自己假托梦寐，捧出神仙赵玄朗作为道教的圣祖，利用群众心理，使举国上下，醉心宗教情绪，藉此掩饰对北方军事外交上的失败。真宗即此一念种因，产生后来徽宗沉湎道术，迷信巫师们假托鬼神的扶乩邪术，想靠天神的保佑来阻止敌国的侵略，终至身为俘虏，国破家亡。由此可见，历史事实的教训：凡是利用宗教作为愚民政治的治术，其后果如何，不待辩而可知。幸而自真宗以后，历仁宗、英宗、神宗、哲宗四朝，头脑都比较清醒，并不效法神道设教的政策，加以有大臣如王旦、王曾、范仲淹、寇准、富弼、司马光、文彦博、欧阳修等名贤相辅，才使北宋的赵家天下，还能作到形似升平的局面。但在学术思潮方面，虽有新儒家理学的兴起，而在思想的辨证上，除了笼统地排斥佛、老，并驳二者为异端之外，士大夫们完全偏重辟佛，其敢于正式诤谏、认真辨证正统道家的文化思想者，并不多见。据此更足以窥见朝廷内定的国家政策，常牵涉到帝室的宗祖观念，虽自以正思正言相标榜如理学家们，亦只有噤若寒蝉，不敢赞其一辞。历来学者研究宋代文化学术，与理学家们的思想言论，都忽略这一关键所在，积非成是，习于因袭而缺乏明辨的卓见，最为遗憾。

宋代自哲宗以后，帝室内廷，足为明主的英才衰落已甚，哲宗因无子嗣，死后其弟端王继位，即是有名的道君皇帝宋徽宗。徽宗的禀赋，具有艺术与文学的天才，风流倜傥，富于浪漫的情调。如果他生在宋太祖或高宗时代，有宫廷的培养，安分为王，必定可以成为负有一代权威的文学家或艺术家。不幸的是，他却登上皇帝的宝座，他既做了皇帝，便听从道士魏汉津言，铸九鼎，奉安于九成宫。又酷好玩

弄花石，极力索取浙中的珍异以供鉴赏，派遣供奉官童贯，赴江浙一带，访求书画以及奇巧的手工艺等物，便引出司理道教之道士官徐知常的布置推荐，起用蔡京。如史所载：

> 供奉官童贯，性巧媚，善择人主微旨，先事顺承，以故得幸。及诣三吴，访书画奇巧，留杭累月。蔡京与之游，不舍昼夜，凡所画屏障扇带之属，贯日以达禁中，且附语论奏于帝所，由是帝属意用京。左阶道录徐知常，以符水出入元符皇后所，太学博士范致虚与之厚，因荐京才可相。知常入宫言之，由是宫妾宦官，众口一辞誉京，遂起京知定州。

（一）宋史所载徽宗崇道的经过

从此以后，蔡京与童贯，互相汲引，利用道士们以阿附徽宗的宗教心理，使其误入歧路，偏向幻想境界，与多难兴邦的现实情况，距离愈远。如史载：

> 政和三年，九月，赐方士王老志号洞微先生，王仔昔号通妙先生。濮人王老志，初为小吏，遇异人授以丹，遂弃妻子，结草庐田间，为人言休咎，多验。太仆卿王亶以名闻，时帝方向道术，乃召至京师，馆于蔡京第，尝缄书一封至帝所，启视，乃昔岁秋中与乔刘二妃之语也。由是益信之，号为洞微先生。朝士多从求书，初若不可解者，卒应什八九，其门如市，逾年而死。洪州人王仔昔，初隐于嵩山，自言遇许逊，得大洞隐书谿落七元之法，能道人未来事。京荐之，帝召见，赐号冲隐处士，进封通妙先生。由是道家之事日兴，而仔昔恩宠寖加，朝臣戚里，夤缘关通。冬，十一月，祀天于圆丘，以天神降诏百官。十二月，诏求道仙经于天下。

癸巳，是年四月，玉清昭阳宫成，奉安道像，上诣宫行礼。七年，改玉清神霄宫。时道教之盛，自道士徐知常始，赐号冲虚先生；徐守信赐虚静先生；刘混康赐葆真观妙冲和先生，后并赐太中大夫。十一月癸未，郊，上缙大珪执元珪，以道士百人执仪卫前导，置道阶凡二十六等，先生处士八字六字四字二字，视中大夫，至将仕郎级。重和初，别置道官，自太虚大夫，至金坛郎，凡十六等。同文臣，中大夫至迪功郎。道职自冲和殿侍宸，至凝神殿校经，凡十一等。侍宸同侍制，检籍同修撰，校经同直阁，皆给告身。

（二）平步青云的道士林灵素与道君皇帝

当徽宗崇信道教的时期，或以妖言惑众而取信于当道，或以异术奇能而见宠于朝廷，形成一代取得功名捷径的风气，除如王老志等人外，在号为道教中人，而异军突起，骤然至于帝师之位，其遭遇之奇，有胜于北魏时期的寇谦之者，莫过于徽宗时代的林灵素。且道教在宋代以后，对于天神之间的地位关系，产生一种新的说法，亦自林灵素开其先河。如史云：

丙申，六年，春，正月，赐方士林灵素广通真灵先生。灵素，浙江温州人。少从浮屠（佛教出家僧），苦其师笞骂，去为道士，善妖幻，往来淮泗间，及王老志死，王仔昔宠衰，帝访方士于左道箓徐知常。知常以灵素对。即召见赐号通真达灵先生。改温州为应道军。灵素本无所能，惟稍习五雷法，召呼风霆，闲祷雨，有小验而已。

灵素大言曰：天有九霄，而神霄为最高治府。神霄玉清王者，主南方，号称长生大帝君，陛下是也。既下降于世，其弟号

青华帝君者，主东方，抚领之。又有仙官八百余名，今蔡京，即左元仙伯。王黼，即文华使。郑居中、童贯等，皆有名而已，即仙卿褚慧下降，佐帝君之治时。刘贵妃方有宠，灵素以为乃九华玉真安妃。帝心独善其事，益加宠信。并从其言，立道学。

按：巫术之妖言惑众者，常许人以上界星神下凡为谀辞。人情大抵皆喜誉己而恶忠言，故术者可邀人之宠信。

二月，作上清宝箓宫成。

按：世传的扶乩等术，亦于此时最为兴盛。

丁酉，七年，春，二月，帝幸上清宝箓宫，命林灵素讲道经。时道士皆有俸，每一观，给田亦不下数百顷。凡设大斋，辄费缗钱数万。贫下之人，多买青布幅巾以赴，日得一饩餐，而衬施钱三百，谓之千道会。且会士庶人听灵素讲经，帝为设幄其侧，灵素据高座，使人于下再拜请问。然所言无殊绝者，时时杂以滑稽媟语，上下为大哄笑，莫有君臣之礼。

按：灵素新创的道教讲经法会，其规模制度，皆仿佛教组织而来。且曾一度忿恿徽宗，下令江浙一带，夺改佛教寺院为道观，盖为报为僧时被其师笞责之恨也。

四月，道箓院上章册帝为教主道君皇帝。

按：此即等于道教教会给予皇帝的封号，隐有宗教超乎帝王政权以上的意味。

十二月，帝言大神降于坤宁殿，作万岁山。帝以未得嗣子为念，道士刘混康以法箓符水，出入禁中。言京师西北隅，地协堪

舆，倘形势加以少高，当有多男之祥。始命为数仞冈阜。已而后宫生子渐多，帝甚喜，始笃信道教。至是，又命户部侍郎孟揆于上清宝箓宫东，筑山以像余杭之凤凰山，号曰万岁。

庚子，二年，春，正月，罢道学。林灵素有罪，放归田里。灵素初与道士王允诚共为神怪之事，后忌其相轧，毒杀允诚，遂专用事。及都城水，帝遣灵素厌胜，方步虚城上，役夫争举梃，将击之，走而免，帝始厌之。然横恣愈不悛，道遇皇太子弗敛避，太子入诉于帝。帝怒，以灵素为太虚大夫，斥还故里，命江端本通判温州，察之。端本廉得其居处过制罪，诏徙置楚州。命下，而灵素已死。

道士林灵素以妖妄异术，见宠徽宗，权势地位，皆盛极一时，但仅五六年间，即失势而死。且观其事迹，较之历代正统道家的神仙方士，能够全始全终，足为千秋敬仰者，相去不可以道里计。灵素所用的道术，原出于道教雷部法术的一部分，自唐末即盛行于闽浙一带，温州与闽北尤盛，直至民国初年，仍有存者。这一派的法术，略近于湖南辰州派的符箓，并非道教法术中的太清大法。然灵素虽以妖异得宠，也因妖言而亡。而自灵素倡“九霄天神”之说以后，使道教于天道观念，更加一层迷惑。元代以后，其说一直流行于道教中，积重难返，只好追认。又因灵素为温州人，特别捧上一位同乡的天神温太保，作为道教的护法神，温太保从此即在道教中，永远具有役使鬼神的权威地位。天神之际，亦深植乡土观念，宁非异事，毋怪人间多重戚故，更无足为怪了。

道君皇帝宋徽宗的崇信王老志、林灵素等的道教，已远非唐代尊崇信仰道教的宗旨，其在幕后导演此一历史性的宗教事件，实际为童贯、蔡京，以及左街道箓徐知常等的政治作用，徽宗唯兴之所至，一

如沉湎于金石书画的心理，固自不知所云而为之而已。然而身当国家第一领导的帝王，如果政治思想缺乏聪明睿智的哲学基础，随便一念起因的差错，往往会导致万劫不复的结果，此乃为天经地义不易的法则。徽宗陷溺邪术——并非正统的道教，因之流风遗毒，一直影响到他的儿子钦宗手里，更演出不可收拾的悲剧。如史载靖康事实云：

> 以郭京为成忠郎，选六甲兵以御金。初于龙卫中得京，但因好事者言京能使六甲法，可以生擒金二将而扫荡无余。其法用七千七百七十七人。朝廷深信不疑，命以官。赐金帛数万，使自募兵，无问技能与否，但择年命合六甲者。所得皆市井游惰，旬日而足。敌攻益急，京谈笑自如云：择日出兵，三日可致太平，直袭击至阴山乃止。孙傅（尚书右丞）等尤尊信之。另有人所募众，或称六丁力士，或称北斗神兵，或称天阙大将。大率效京所为。识者危之。京尝曰：非至危急，吾师不出。事急，迨郭京出御金军，败走，京城陷。帝如金营请降，从此徽钦父子，均为俘虏。

每读史，至宋代徽钦父子昏庸之处，深感当时所谓新儒家的理学家们，何以无一人犯颜诤谏，揭示齐家治国平天下的大计？岂真所为只以做到“平时静坐谈心性，临危一死报君王”就此便是学问吗？至于佛家的禅师们，当此时期，更是高蹈远引，息影山林，不干与天下兴亡的大计，虽有南宋高宗（康王）时代的大慧宗杲禅师，与岳飞、张九成翁婿暗通声气，但也为时已晚。总之，中国文化的三教精神，在南宋末期历史的，除了文天祥、陆秀夫以外，都甚减色，岂独道教而已哉！

第三节　正统道教南宗的崛起

一、张紫阳的丹道

宋代自真宗开始崇信道教以后，正统道家因唐末吕纯阳之肇始，已经迈入道、佛合一，禅、道同参的正统丹道途径。儒家有新兴的理学，禅宗有五家的宗风，道家有丹道的嫡传，从唐代以来，中国文化主流的儒、释、道三家，都有更新的运动，在学术思想上，应该算是一个别开生面的时期。北宋时期，正统道家嫡派丹道的中心人物，即是后世道教所称南宗丹道祖师的张紫阳。紫阳著有《悟真篇》行世，与东汉时代魏伯阳所著的《参同契》，合为正统道家千古丹经的名著。他以天地为炉鼎，身心为药物，涵容性命双修，撮取道、佛两家修炼的宗旨与方法，以诗词体裁，一一叙说工夫境界的程序，一洗历来东猜西摸，迷离扑朔丹道修炼方法的疑虑。尤其他以《西江月》的词体，写出南方禅宗所标榜明心见性，立地成佛的境界，与唐末以后正统道家见道、成道的精神，完全符合，最为警醒有力。后来历传至白玉蟾、彭鹤林等，即为明、清以后道家所尊的南宗七祖。

所谓“南宗”，即以紫阳真人为代表的传统，公认其为主张性命双修的丹法。北宗，即以丘长春所创道教龙门派的传统，相传为专主修性的道家丹法。而南宗在明、清以后，又另有传说，认为是主张男女合藉双修的丹法，于是穿凿附会，阴阳交配，房中采战之术，亦皆附庸于《参同》、《悟真》的著述，标示确有师承根据以图蒙混，诚为紫阳真人始料所不及。但紫阳一派，传至清代，却得一帝王知己的

雍正，为他所著的《悟真篇》作序，大加称扬，亦是紫阳真人始料所不及。

《临海县志》云：

宋，张用诚，邑人，字平叔。为府吏，性嗜鱼，在官办事，家送膳至，众以其所嗜鱼戏匿之梁间。平叔疑其婢所窃，归扑其婢，婢自经死。一日虫自梁间下，验之，鱼烂虫出也。平叔乃喟然叹曰："积牍盈箱，其中类窃鱼事，不知凡几！"因赋诗云："刀笔随身四十年，是非非是万千千。一家温饱千家怨，半世功名百世愆。紫绶金章今已矣，芒鞋竹杖任悠然。有人问我蓬莱路，云在青山月在天。"赋毕纵火，将所署案卷悉焚之。因按火烧文书律遣戍。先是郡城有盐颠，每食盐数十斤，平叔奉之最谨，临别嘱曰："若遇难，但呼祖师三声，即解汝厄。"后械至百步溪，天炎，沿溪中遂仙去。至淳熙中，其家早起，忽有一道人进门坐中堂，叩其家事历历，随出门去。人以平叔归云，百步岭旧有紫阳真人祠，扁云：紫阳神化处。今废。

《山西通志》云：

张伯端，天台人，少好学，晚得混元之道。宋神宗熙宁间，游蜀，遇刘海蟾授以金液还丹之诀，乃改名用诚，字平叔，号紫阳山人。英宗治平中，随龙图陆公，寓桂林后，转徙秦陇，久之，访扶风马处厚，默于河东，乃著《悟真篇》授处厚曰："平生所学，尽在是矣。愿公流布此书，当有因书而会意者。"元丰五年夏，尸解而去，住世凡九十九岁。弟子用火烧化，得所谓耀金姿者千百粒，大如芡实，色皆紺碧。后七年，刘奉真遇紫阳于王屋山，留诗而去。紫阳尝谓己与黄勉中、维扬于先生皆紫微

星，号九皇真人，因误校勘劫运之籍，遂谪人间。今紫微垣光耀可见者，六星而已，翼城紫阳宫即其修炼处。

《陕西通志》云：

张用诚，号紫阳，尝有一僧修戒定慧，能入定出神，数百里间顷刻即至，与紫阳雅志契合。一日，紫阳曰："禅师今日能与远游乎？"僧曰："可，愿同往扬州观琼花。"于是同处静室，相对瞑目趺坐出神。紫阳至时，僧已先至，绕花三匝。紫阳曰："可折一花为记。"少顷欠伸而觉。紫阳曰："禅师琼花何在？"僧袖手皆空。紫阳乃拈出琼花，与僧把玩，弟子问曰："同一神游，何以有有无之异？"紫阳曰："我金丹大道，性命兼修，是故聚则成形，散则成气，所至之地，真神见形，谓之阳神。彼之所修，欲速见功，不复修命，直修性宗，故所至之地，无复形影，谓之阴神，神不能动物也。"元丰五年夏，趺坐而化，寿九十有九。

二、白玉蟾与朱熹

南宗丹道至于北宋末期，负传承的道统者，即是白玉蟾。白玉蟾隐于福建武夷山潜修，从之日众。其时朱熹亦正在武夷讲学，彼此师弟之间，互有往来。朱熹外示儒术，内慕道法，屡次想从白玉蟾处讨教丹道，都被白玉蟾婉转拒绝，犹明代王阳明问道于道人蔡蓬头，几遇呵斥，如出一辙。朱熹晚年化名崆峒道士邹诉，竭力研究《参同契》而无所获，引为终生遗憾，后来虽有白玉蟾的启示，却碍于一代儒学宗师的身份，不能诚恳谦虚请教，所以始终不得其门而入。陶弘

景所谓：“神仙有九障，名居其一。”甚矣，名心之难除，良可慨叹！

《续文献通考》云：

白玉蟾，名葛长庚，母以梦呼玉蟾，琼州人。年十二，举童子科于黎母山中，遇异人授洞元雷法。后居武夷山，尝自赞曰：“千古蓬头跣足，一年服气餐霞。笑指武夷山下，白云深处吾家。”嘉定中，诏征赴阙，对御称旨，命馆太乙宫，一日，不知所在。后往来名山，入水不濡，逢兵不害，神异莫测，诏封紫清明道真人，有《上清》、《武夷》二集行世。玉蟾自号海琼子，或号海南翁，或号琼山道人，或号蜱庵，或号武夷散人，或号神霄散叟。人云尸解于海丰县。

《九江府志》云：

白玉蟾，琼州人，姓葛，名长庚。尝任侠杀人，亡命之武彝，事陈泥丸为道士，自称灵虚童景洞天羽人。善幻，好诡诞之行，往来庐山间，挥洒文墨，信笔而成。山南北诸佳胜，并有题咏，而太平宫为多，嘉定己未冬解化，赐号养素真人。

第六章
宋元时期新兴的道教

第一节　北宋道教全真道的建立

道教自北宋之末，有南宗丹道的崛起，禅、道合一的途径，已极其明朗。到南宋时期，在北方的民族，长期受困于辽、夏、金、元的动荡局面，国家民族感情，与传统文化精神交相激发，便有王重阳、丘长春师徒的全真道的建立，一变历来神仙方士、符箓法术的道术，提倡敦品厉行，修心养性的渐修教化，成为黄河南北声势显赫的新兴道派，威名远布。他们与成吉思汗，及元朝开国之初的政策，并元代以后的道教，都有极大的关系。明、清以后的道教，即以全真道为其中坚骨干，是为开北宗龙门派的翘楚。全真道的学理与方法，完全近于禅宗北宗渐修的路线，而且又富有儒家与宋代新兴理学家的精神。他们生当衰乱之世，华夏丘墟，以民间讲学传道的姿态，尽力保持国家民族文化的元气与精神，可谓用心良苦，功德无量，而古今学者，依样画葫芦，一律指为释老的异端，管窥陋见，卑不足道，实在有点辜负圣贤，非常可笑。

一、创始全真道的祖师王重阳的事迹

当宋徽宗政和二年间（公元一一一二年），这位皇帝正在玩他那一套书画、蹴球、修炼神仙道术的时候，在陕西的终南山下刘蒋村中，便出了一位为后世道教全真道的祖师王重阳。他原名中孚，字允卿。后来修道，改单名为嚞，字知名，道号曰重阳。他自幼便慷慨好义，不拘小节。而且在二十岁左右，便中过进士，很有文名。到了徽、钦二帝做了金人的俘虏，金人又利用刘豫称齐王，定都山西大名府的时期，由此便结束了北宋的王朝，也是南宋的开始。他在这一段时期，故国家园都算完了，如本传称：“当南宋建炎四年，金太宗天会八年，封刘豫为王，国号齐，改元为阜昌初年。抚治河外，不及于秦，岁屡饿，人至相食。时咸阳醴泉，惟师家富魁两邑，其大父乃出余以周之，远而不及者，咸来劫取，邻里三百户，余亦因侵之，家财为之一空。有司率兵捕获，将置之法。师曰：乡人饿荒，拾路所得，吾不忍置之死地。有司贤之，遂释不问，人服其德。金海陵炀王正隆四年，师忽自叹曰：孔子四十而不惑。孟子四十而不动心。予犹碌碌如此，不亦愚乎？自是之后，性少检束，亲戚恶之曰：害疯来。师受而不辞。关中谓狂者为害疯。”因此便自叫自己曰王害疯。不久，便遇吕纯阳化身的点化，就修道了。

本传又说他此后五年中秋，再遇吕纯阳于醴泉。“师趋拜之。众笑言曰：是害疯。安得识真仙师？其人邀师饮。师问其乡闾年姓。答曰：濮州人，年二十二，而不告其姓。留秘语五篇，令师读毕焚之。且曰：去东海，投谭捉马。已而，俄失所在，师乃捐弃妻孥，送次女于姻家，竟委而去。行乞于庵社终南间，举止亦若狂。人莫测也。后别构庵于南时村，起封高数尺，圹深丈余，以活死人目之。又号曰：行蔽。以方牌挂其上，书云：王害疯灵位。自作歌曰：‘活死人兮王疯乖，水云别是一般谐。道名唤作重阳子，谑号称为没地埋。来者路不忘怀，行赞须是挂灵牌。’又于庵四隅，各植海棠梨一株。同庵和公，怪而问之？师曰：吾欲使他日四方教风为一，亦如此。”“俄一夕，自焚其庵，村里惊救之。师方舞跃而歌曰：‘数载殷勤，谩居刘蒋，庵中日日尘劳长，豁然真火瞥然开，便教烧了归无上，奉劝诸公，莫生悒怏，我咱别有深深况，惟留灰炉不重游，蓬莱路上知往来。’”

他从此携罐行乞东行，当金世宗大定七年间（公元一一六七年），便到了山东的登州，那时山东属于金国的地方，并非南宋所有。他在宁海的儒者范明叔家，遇到了当地的富豪马宜甫，就是后来重阳门下，称为七真的首徒马丹阳。本传说：

> 初宜甫梦其南园一鹤从地涌出，师至，同师择地立庵，师指鹤起处，命名全真。全真之名，始于此矣。师欲挽之西游，宜甫家赀钜万。久而未决，其室孙氏尤难之。

他住到马宜甫的家里去，故意显示神异来感动他们，宜甫夫妇便弃家修道了。师为他改名钰，字玄宝，号丹阳子。同时又收了谭玉、王处一、郝升等。本传说：

谭玉者，以宿疾来见，师始拒之。玉固请为弟子，留宿庵中，其疾顿愈。玉遂黜其妻子而从之。师名以处端，字通正，号长真子。继有王公者，居半仙山。闻师至，来谒，问答有得，遂师礼之。后往铁查山云光洞。师飞盖致其名号，名处一，号伞阳子。日者郝升，深于易，卖卜于市，师入其肆，背而坐焉。升曰：请公回头。师应声曰：君何为不回头耶？升悚然异之。从至朝元观。师授之二词，以发至意。升大感悟，乃执弟子礼。从至烟霞洞。赐名曰璘，号恬然子。

在这一段期间，他率领门人到昆嵛山，发现烟霞古洞，说是其先世修道的所在。在此又收了一位弟子，便是丘长春，为以后创建弘扬全真道的祖师，曾经为道教及元朝统一中国初期的社会，做了许多福利事业的超人。本传说：

栖霞丘公，年十九。虽已入道，未知所从，盘桓昆嵛。闻师在全真庵，因投谒于斋次。师知其为远器，赠之以诗，赐名处机，字通密，号长春子。自此门人颇集，师以骂詈笞捶磨炼之，稍稍散去。笃志不变者，惟马、谭、丘而已。……师尝顾丘长春曰：此子异日地位非常，必大开教门者也。

当金大定九年四月间，宁海周伯通，请师到其家，创立金莲堂，与金莲会。同时他又感化了马钰之妻孙氏，赐名不二，号清静散人。所以后世称全真道的七子，又有称为金莲正宗的。在这一段时期，他又在莱州设立平等会，由此远近闻风，参加入会的便有千余人了，他自作榜文云：

平等者，道德之祖，清静之元，为玉华金莲之根本，作三光七宝之宗源。普济群生，偏拔梨庶。人人愿吐于黄芽，个个不游

于黑路。玉华者，乃气之宗。金莲者，乃神之祖。神是气之子，气是神之母。子母相见，得为神仙。然则，有真功真行，澄心定意，抱元守一，存神固气，真功也。修仁蕴德，济贫拔苦，先人后己，与物无私，真行也。

又自作有《金莲定分疏》、《开明疏》、《三光疏》、《玉华疏》、《平等会规矩》及诸诗篇等。其余理论，则见于他们弟子们所集的《重阳立教十五论》一书。

这一段时期，他多往来于登州、莱州之间，并且也到过南京，但都是在金国的范围，并没有到南宋来过（那时南京属于金十九路，南京留守司治开封）。同时又收了刘处玄为徒，号长生子。于是马丹阳、谭长真、刘长生、丘长春、王伞阳、郝恬然、孙不二，都归教席，“七真”之名，从此兴盛。到金大定十年正月四日坐化，享五十八。到元朝至元六年己巳正月，元朝追褒为重阳全真开化真君，有遗文及全真前后《韬光集》行世。他临殁的时候，嘱戒弟子勿哭，自己作颂说：“地肺重阳子，呼为王害疯。来时长日月，去后任东西。作伴云和水，为邻虚与空。一灵真性在，不与众心同。”他颂毕而坐。弟子们恸哭失声，他忽又开目说：“何至于此？”便再嘱马丹阳等后事，“付之密语，勿轻传之”，并且要马丹阳到关西教化他的乡人。后来马丹阳等四人，扶师灵柩，归葬终南山下刘蒋村，而且庐墓三年，如丧考妣。然后才各散处四方，各从所志。马丹阳便嗣其教化。

从开创全真道的祖师王重阳的事迹看来，如果推开神仙的道业而不谈，另从国家民族兴亡的角度，来看衰乱时代中仁人志士的用心，便会使人发生无限的感慨。假使用历史的观点来追论，如中国的老子、孔子、孟子、庄子、列子，印度的释迦牟尼佛、龙树菩萨、马鸣菩萨，希腊的苏格拉底（Socrates）、亚里士多德（Aristotle）、柏

拉图（Plato），犹太的耶稣（Jesus），阿拉伯的穆罕默德（Muhammed），有的在哲学上名垂万古，有的在宗教上与天地同休，他们建立了不世的功业。但是，这些伟大的超人们，生当其时，没有哪一个不是遭逢时世的衰乱，由于政治、社会衰败的反应，而另觅人生究竟的道路而来的。至于借此而寄情物外，将一片悲天悯人的血泪，洒向虚空的，其心尤可令人肃然起敬。

少年的王重阳，是一个有丰富学问的人，而且任侠重义，豪气凌云。他生当衰乱之世，自己眼见要遭遇到亡国灭种的痛苦，况且正当“南渡君臣轻社稷”的时代。时势环境迫得他无力挽回绝对的颓势，便只有创教立宗，以保持文化精神在宗教社会之间了。所以他便不得不自己活埋，号为“活死人”和“疯子”。至于说他所遇的师父，是吕纯阳的化身，命他向东去创教，又吩咐他密语，他临死又吩咐马丹阳密语。如果除开嘱咐修道的秘诀外，谁能证明七百年前，他们师徒所说的是什么？究竟是为道或为国？自然都是疑案了。总之，没有哪一个宗教的教主，和以学术思想自任的大宗师们，是绝无用世之心的人。只是不像英雄们有治世取天下之心，而却都有救世平天下之志。不过所走的路线，和所取的目的和方法，各有不同而已。例如宋人有反游仙诗说吕纯阳的：“觅官千里赴神京，得遇钟离盖便倾。未必无心唐社稷，金丹一粒误先生。”虽然是别有寓意的幽默话，但是也确有至理，发人深省。

当南北朝之间，少数民族崛起西北，以石勒、姚兴等的酋长之雄，如果没有神僧佛圆澄，和高僧鸠摩罗什等的教化，不知道还有多少生灵，受其涂炭。当成吉思汗崛起蒙古，以素无文化基础的民族，除了依赖武力征伐以外，根本不懂文化和政治的建设，如非丘长春师徒教化其间，他祸害之烈，恐怕又不止如元朝八十余年的情况了。这

笔写到全真道的事迹，又不胜有观今鉴古之叹！元代的道士赵道一编著《王重阳传》后的系语，也同有此感。他说：

> 皇不足则帝，帝不足则王，王不足则霸，霸又不足，则道之不幸也。至哉全真！杰生中土，转浇漓以宗太朴，化顽犷以慕无为。一师倡之，七真和之。猗欤盛哉！时当今之有国也。力不侔于五胡，德弗逮于拓跋，绵绵之运，信罔有矣！然天启玄元之教，俾福被于群生。斯道无丧，以至今日，全真之功也。

这一段的评语里，便说到元朝“力不侔于五胡，德弗逮于拓跋”。不但谈不上王道，即如退而求其次的霸道，也够不上。元朝的统一中国，只能说是武力上的幸运。他言下对于重阳真人师徒的推崇备至，也就是对于宋朝一代的人物，有不胜遗憾之叹！

二、丘长春与成吉思汗的因缘

丘处机，字通密，号长春子。这都是他师父王重阳真人为他取的名字。他是山东登州栖霞县的人，当金熙宗大定七年间，他方十九岁，居昆嵛山修道，而遇王重阳，便依之称弟子。重阳当时赠以诗曰：“细密金麟戏碧流，能寻香饵食吞钩。被予缓缓收纶线，拽入蓬莱永自由。”对于他的器重，由此可见。他追随依止于重阳，不过四年，重阳便即坐化。临殁吩咐他听学于马丹阳，他便随马丹阳、谭长生、刘长生等四人，护重阳灵柩，归葬终南山下，并且随丹阳等庐墓三年，极尽师弟之礼。后来他便独居于磻溪、龙门七年，专志修道，备尝难苦。后世道教的龙门派，俗称北派的，就宗于他修道于龙门而定名。他在这几年中，对于修道的心得，随时作成诗歌，因此流传开去，声誉便逐渐隆盛起来。因金朝的京兆统军夹谷公礼请，遂还归终

南，弘扬全真道。金世宗二十八年，召请入见。世宗向他求道，他便先说延生保命之要，次及持盈守成之难。又说：

> 富贵骄淫，人情所常。当兢兢业业，以自防尔。诚能久而行之，去仙道不远。谲诡幻怪，非所闻也。

金世宗对于他，非常重视。先安置他在万宁宫之西，一年之中，屡次召见。他急急请求还山，到了是年八月，才放他还终南山。赐钱十万，他都辞而不受。二十九年，世宗死后，他便于章宗明昌元年（公元一一九〇年）回到故乡栖霞，大修道观，安置徒众。当南宋宁宗嘉定十二年，金宣宗兴定三年（公元一二一九年）的时期，他住在莱州的昊天观。那时山东大部分的地方，都被南宋收复。宁宗久闻他的道望，便遣使召请南行，而且命令大帅彭义斌派兵保卫起行，他都辞谢不去。地方官怪而问他的原因，他便说：“吾之出处，非若辈所可知。他日恐不能留耳。”到了那年的五月，成吉思汗在西征的途中，从奈蛮国遣近臣札八儿、刘仲禄，远涉间关险阻，到山东来请他西去。本传所载成吉思汗写给他的制诏说：

> 七载之中成大业，六合之内为一统。是以南连蛮宋，北接回纥。东夏、西戎，悉称臣佐。任大守重，惧有阙政。且夫刳舟剡楫，将以济江河也。聘贤选佐，将以安天下也。朕践祚以来，勤心庶政。三九之位，未见其人。伏闻先生体真履规，博物洽闻，探赜究理，道冲德著，有古君子之遗风，抱真上人之雅操。今知犹隐山东旧境，朕心仰怀无已。山川悬阔，有失躬迎之礼。朕但避位侧身，斋戒沐浴，选差近臣，备轻车，不远数千里，谨邀先生，暂屈仙步，不以沙漠远行为念。或忧民当世之务，或恤朕保身之术。朕得亲仙座，惟先生将咳唾之余，但授一言斯可矣。

这一篇制诏，当然不是成吉思汗的手笔，那是不用推想可知。但是他的渴望之诚，和卑辞厚礼，却跃然纸上。按明陶宗仪著《辍耕录》原文，还较为详细，但大体不外这些恳切的情辞。而且刘仲禄奉命为请师的专使，其初一路行来，还不知道丘长春在山东哪里，本来想带兵五千，专来迎请。后来经过金朝西北驻军和边臣的劝告说：正当两国议和，恐怕金人惊扰。才只带蒙古亲兵二十人，一路探访，来到登州。丘长春却一反常态，立即接受了成吉思汗的邀请。选弟子中可以从行的，共计十八人，便于（公元一二二〇年）二月北行到了燕京行省（北京）。他所经过的地方，大家争求他的文笔诗颂，只要有此一纸，就可免了元兵的杀戮。后来元朝用兵中国，人们都求丘长春全真道的庇护，犹如清末时期，国人求庇于外国教士一样，真是历史上一件异事。

丘长春到了燕京的时候，成吉思汗的西征行程，已经更加辽远。据《辍耕录》等的记载，他便进表陈情，奏请不去。如原表云：

> 登州栖霞县志道丘处机，近奉宣旨，远召不才。海上居民，心皆恍惚。处机自念谋生太拙，学道无成。辛苦万端，老而不死。名虽播于诸国，道不加诸众人，内顾自伤，衷情谁测，前者南京及宋国，屡召不从，今者龙庭，一呼即至。何也？伏闻皇帝，天赐勇智，今古绝伦，道协威灵，华夷率服。是故便欲投山窜海，不忍相违。且当冒雪衔霜，图其一见，盖闻车驾只在桓抚之北，及到燕京，听得车驾遥远，不知其几千里。风尘颃洞。天气苍黄，老弱不堪，切恐中途不能到得，假之皇帝所，则军国之事，非己所能。道德之心，令人戒欲，悉为难事。遂与宣差刘仲禄商议，不若且在燕京德兴府等处，盘桓住坐，先令人前去奏知。其奈刘仲禄不从，故不免自纳奏帖。念处机肯来归命，远冒

风霜，伏望皇帝早下宽大之诏，详其可否。兼同时四人出家，三人得道，惟处机虚得其命。颜色憔悴，形容枯槁。伏望圣裁。龙飞年三月日奏。

到了十月间，成吉思汗在邻近印度的边境，遣使奉诏回邀西去，如原诏云：

成吉思皇帝敕真人丘师省，所奏应召而来者，具悉。惟师道逾三子，德重多方。命臣奉厥元缥，驰传访诸沧海。时与愿适，天不人违。两朝屡召而弗行，单使一邀而肯起。谓朕天启，所以身归。不辞暴露于风霜，自愿跋涉于沙碛。书章来上，喜慰何言。军国之事，非朕所期。道德之心，诚云可尚。朕以彼酋不逊，我伐用张，军旅试临，边陲底定。来从去背，实力率之固然。久逸暂劳，冀心服而后已。于是载阳威德，略驻车徒。重念云轩既发于蓬莱，鹤驭可游于天竺。达摩东迈，缘印法以传心。老氏西行，或化胡而成道。顾川途之虽阔，瞻几杖以非遥。爰答来章，可明朕意。秋暑，师比平安好。旨不多及。

他由此便不辞险阻，远涉沙漠，追随成吉思汗的西征路线，历时四年，经数十国，行万有余里，《元史》称其：“蹀血战场，避寇绝城，绝粮沙漠。”于公元一二二二年，到达邪迷思干城。再过铁门关。才在雪山之阳，与成吉思汗见面。居住一年以后，他自北印度的边境返国，成吉思汗派骑兵数千，护送他回燕京。改天长观为长春宫。又敕修白云观，合而为一。并以万岁山、太液池赐之，改名为万安宫。

在我们的历史上，当六朝的时期，前秦苻坚为了迎接高僧鸠摩罗什东来，专为他发兵七万征服龟兹国，才得到了罗什大师。后秦王姚

兴，又为了大师，于弘始三年（公元四〇一年）派兵灭了后凉，他才到了长安。在此以前，苻坚为了争取道安法师，及习凿齿等学者，也不惜用兵十万，进攻襄阳，硬把他们俘去。历史上为了一位学者大师，至于兵戎相劫，而且还因此攻城灭国，实在为千古稀有的事。但是那是为了争取另一外国的学者大师到中国来传法的举动。至于唐代玄奘法师，为了求法，在交通阻塞的当时，单人渡戈壁沙漠等地的险阻，远到印度去留学十八年，声名洋溢中外，功业长留人世，这也是一件永为世人崇拜的事实。可是人们却遗忘了当成吉思汗武功鼎盛的时期，他远自印度边境，也为了一位学者道士，派兵东来中国，迎接丘长春。而且更忽略了丘长春的先见之明，他不辞艰苦地到了雪山以南，是为得预先布置，保持民族国家文化的传统。这是多么可歌可泣，而且含有无限悲愤的历史往事！因为他是一位道教的道士，便被自命儒家的历史学者们轻轻地一笔抹煞，无奈不可乎！

三、丘长春如何感化成吉思汗

翻开历史的记载，自秦皇、汉武，海上求仙以来，并唐、宋的帝王，误于神仙方术者，屡见不鲜。丘长春以全真道的大师，成吉思汗呼为神仙而不名，而且经过如此艰难的请去，他应当传些长生不老，修成神仙的法术了。事实上，并不如此。他教给成吉思汗的，却都是中国正统学术，儒、道两家忠孝仁义的话。尤其谆谆劝其戒杀而治天下。这比三国时期于吉、左慈等方士之流，想以方技动人的，就不知高明到多少倍了，《元史·释老传》载：

> 太祖时方西征，日事攻战。处机每言，欲一天下者，必在乎不嗜杀人。及问为治之方，则对以敬天爱民为本。问长生久视之

道，则告以清心寡欲为要。太祖深契其言，曰：天锡仙翁，以悟朕志，命左右书之，且以训诸子焉。于是锡之虎符，副以玺书。不斥其名，惟曰神仙。

同时，丘长春又把握许多机会，对于成吉思汗，加以机会感化。如本传载：

一日雷震。太祖以问处机。对曰：雷，天威也。人罪莫大于不孝，不孝则不顺乎天，故天威震动而震之。似闻境内不孝者多，陛下宜明天威，以导有众。太祖从之。岁癸未，太祖大猎于东山，马踣。处机请曰：天道好生，陛下春秋高，数畋猎，非宜。太祖为罢猎者久之。

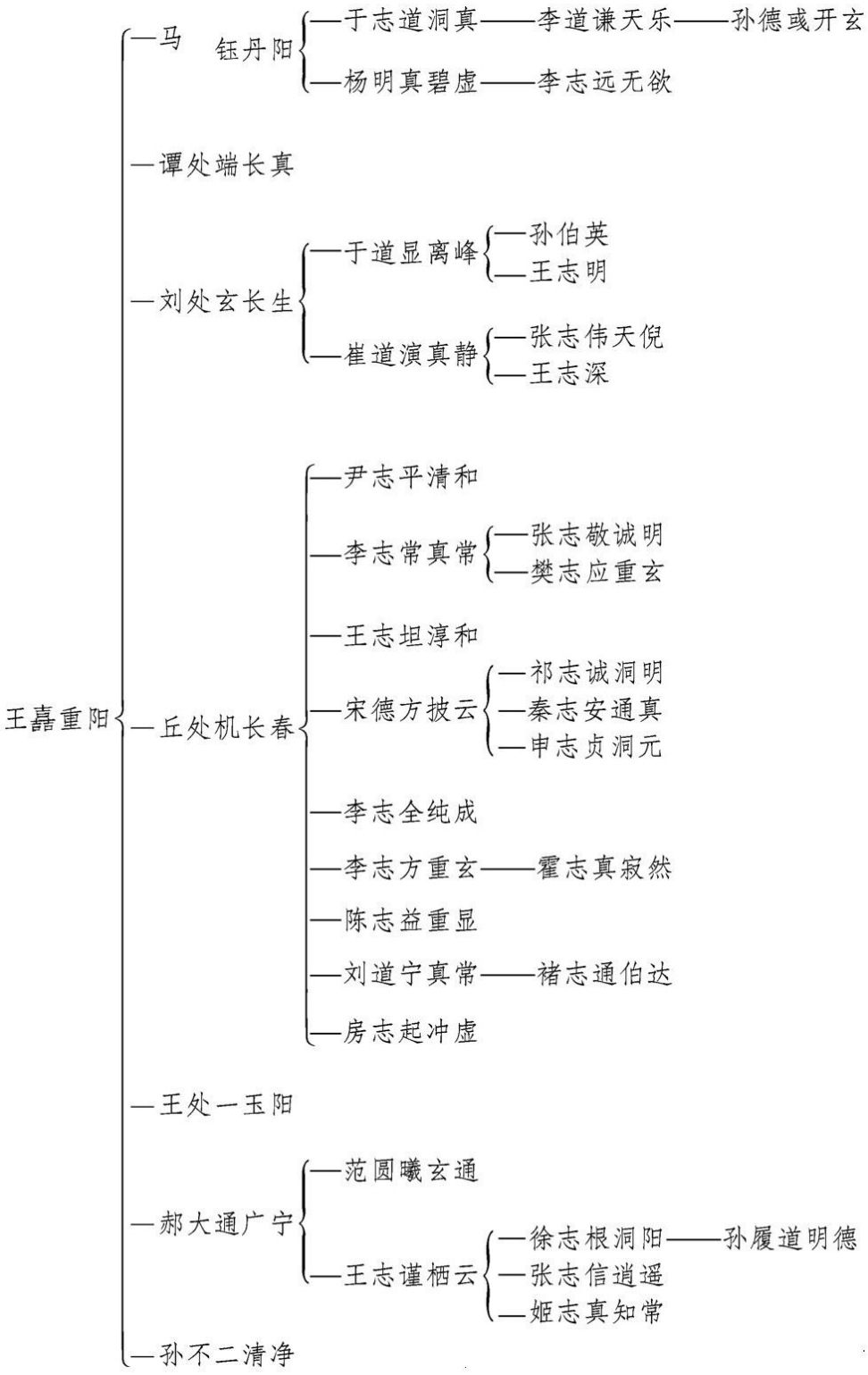
成吉思汗既赐给丘长春以虎符玺书，在过去中国帝王的习惯上，便算是等于列土封侯的荣宠。在某种情形之下，他凭这些东西，就可以便宜行事的。丘长春以间关万里之行，换得虎符玺书而归，不但为道家文化，增长声威。而且他们师徒，还凭此服务战地救了许多自己国民的生命，不使死于元兵的凶残淫掠之下，这更是值得大书而特书的一件事，如《元史·释老传》载：

时国兵（元兵）践蹂中原，河南北尤甚。民罗俘戮，无所逃命。处机还燕，使其徒持牒，招求于战伐之余。由是为人奴者，得复为良。与滨死而得更生者，毋虑二三万人。中州人至今称道之。

后来忽必烈统一中国的时期，其徒尹志平等，世奉玺书，袭掌其教。其余的门人，分符领节，各据一方，执掌他的教化，也庇护了多少国民的生命财产。而且到了元武宗至大三年（公元一三一〇年）还

加赐金印。当国家有难，受异族统治之下，一个新兴的道教宗派，做了许多保存民族命脉的工作，追怀千古，实在应当稽首无量。

全真教传授源流表


王嚞重阳
马钰丹阳
于志道洞真——李道谦天乐——孙德彧开玄
杨明真碧虚——李志远无欲
谭处端长真
刘处玄长生
于道显离峰
孙伯英
王志明
崔道演真静
张志伟天倪
王志深
丘处机长春
尹志平清和
李志常真常
张志敬诚明
樊志应重玄
王志坦淳和
宋德方披云
祁志诚洞明
秦志安通真
申志贞洞元
李志全纯成
李志方重玄——霍志真寂然
陈志益重显
刘道宁真常——褚志通伯达
房志起冲虚
王处一玉阳
郝大通广宁
范圆曦玄通
王志谨栖云
徐志根洞阳——孙履道明德
张志信逍遥
姬志真知常
孙不二清净

全真教历任掌教表

姓名	号	籍	卒年或掌教时代	寿数
王嘉	重阳	咸阳	金大定十庚寅卒	五八
马钰	丹阳	宁海州	金大定廿三癸卯卒	六一
谭处端	长真	宁海州	金大定廿五乙巳卒	六三
刘处玄	长生	东莱	金泰和三癸亥卒	五七
丘处机	长春	登州	元太祖廿二丁亥卒	八十
尹志平	清和	莱州	元宪宗元辛亥卒	八三
李志常	真常	开州	元宪宗六丙辰卒	六四
张志敬	诚明	安次	元至元七庚午卒	五一
王志坦	淳和	汤阴	元至元九壬申卒	七三
祁志诚	洞明		元至元三十癸巳卒	七五
张志仙	玄逸		元至元卅一至大德六	
苗道一	凝和		元至大三	
孙德彧	开玄	眉山	元至治元辛酉卒	七九
蓝道元			元至治二	
孙履道	明德		元泰定元二	
苗道一	凝和		元天历二至元统元	
完颜德明	重玄		元元统三	

第二节　元代敕封天师道与其他

元代立国之初，由于全真道丘长春的影响，朝廷内外，虽笃信西藏密宗的喇嘛教，亦曾有毁道教经典的事件，但对于儒家的孔子，与世居龙虎山的天师道，却能仍循宋代故事，又加敕封，而正其名为正一教主。元朝尊封孔子的敕文，有云："先孔子而圣，非孔子无以明。后孔子而圣，非孔子无以法。"不但为元朝增加不少光彩，同时也为历代尊崇孔子的颂词中，无出其右的赞评。至于敕封张天师的经过与事实，如《元史·释老传》所载云：

> 正一天师者，始自汉张道陵，其后四代曰盛，来居信之龙虎山，相传至三十六代宗演，当至元十三年，世祖已平江南，遣使召之，至则廷臣郊劳，待以客礼。及见，语之曰：昔岁己未，朕次鄂渚，尝令王一清往访卿父，卿父使报朕曰：后二十年，天下当混一，神仙之言，验于今矣。因命坐，锡宴，特赐玉芙蓉冠，组金无缝服，命主领江南道教，仍赐银印。十八年、二十五年，再入觐，世祖尝命取其祖天师所传玉印宝剑观之，语侍臣曰：朝代更易已不知几，而天师剑印传子若孙，尚至今日，其果有神明之相矣乎？嗟叹久之。二十九年卒。子与棣嗣为三十七代，袭掌江南道教，三十一年入觐，卒于京师。元贞元年，弟与材嗣为三十八代，袭掌道教，时潮啮盐官、海盐两州，为患特甚。与材以术治之，一夕大雷电以震，明日见有物鱼首龟形者磔于水裔，潮患遂息。大德五年，召见于上都幄殿。八年，授正一教主，主领三山符箓。武宗即位，来觐，特授金紫光禄大夫，封留国公，锡

金印。仁宗即位，特赐宝冠，组织文金之服。延祐三年卒。四年，子嗣成嗣为三十九代，袭领江南道教，主领三山符箓如故。

此外，金元之际，在黄河以北，尚有刘德仁创立的大道教，萧抱珍创立的太乙教。皆不备述。

普及民间道教观念的两部书

元明之际，中国文学的趋向，已由汉文、唐诗、宋词、元曲的演变，到了明代，遂流行语体小说。自元代罗贯中著《三国演义》以后，关羽、诸葛亮都变为聪明正直的天神。继之又有《西游记》与《封神演义》的出现。从此而使道教的天、人、神三种关系的观念，普遍传布，永为后代中国民间社会的共同崇奉，对于道教天神信仰的宣传，最为有力。《西游记》的故事，以唐代佛教的高僧玄奘法师为主角，借用他留学印度的事实，演成唐三藏西天取经的经过，衬托道家修行炼丹成道的宗旨。《封神演义》则以历来道家所崇拜辅助周武王开国的姜尚（子牙）为主角，演成人与天神之间的关系，充分表现行善得道，作恶受报，褒扬聪明正直，死而为神，天人合一的中国宗教精神。这两部小说真正的作者，现代学者虽有考证，但都仍有问题。据道佛两家历来相传的观念，认为《西游记》的作者，是站在道教立场来赞扬佛家的解脱。《封神演义》的作者，是站在佛教立场来赞成道家的精神。但无论如何，明代以后，中国民间宗教信仰的观念，以及对道、佛两教的认识，都由于此二书而来，乃至一般知识分子，亦附会因袭，始终不加深究，故对宗教思想，产生许多可以发噱的误解。

第七章
明清时期的道教

第一节　明太祖与周颠

中国历史，自秦、汉以后，任何政治清明的国家升平阶段，其思想与治术，大都有一共通原则，即“内用黄老，外示儒术”。且看每逢国家变故，起而拨乱反正的世代，多半有道家的人物，参与其间的现象，这几乎已成为过去历史的定例。当明太祖朱元璋起义时期，除刘基、宋濂等人外，参与其间的道家幕后人物，尚有著名的颠仙周颠。其人以游戏风尘，装疯作呆，周旋于残暴成性的朱元璋幕后，与朱元璋的生命事业，都是休戚相关的。甚之后来朱元璋并尊道、佛两教，亦因之已深结因缘，其事虽为正史所不详，但朱元璋曾经亲自为他撰文，记叙事实的真相。读其行文语气，确是出于朱元璋的手笔，后人亦信以为真，当无疑问，兹录之以明始末：

明太祖《御制周颠仙人碑记》云：

颠仙，周姓者，自言南康属郡建昌人也。年一十有四岁，因患颠病，父母无暇常拘，于是颠入南昌乞食于市，岁如常，更无他往。元至正间，失记何年，忽入抚州一次，未几，仍归南昌。有时施力于市户之家，日与稠人相杂，暮宿闾阎之下。岁将三十余，俄有异词，凡新官到任，必谒见而诉之，其词曰：告太平。

此异言也，何以见？当是时，元天下承平，将乱在迩，其颠者故发此言，乃曰异词。不数年，元天下乱，所在英雄据险，杀无宁日。其称伪汉陈友谅者，帅乌合之众，以入南昌，其颠者无与语也。未几，朕亲帅舟师，复取南昌，城降，朕抚民既定，百归建业。于南昌东华门道左，见男子一人，拜于道傍，朕谓左右曰：此何人也。左右皆曰：颠者。朕三月归建业。颠者六月至。朕亲出督兵，逢颠者来谒，谓颠者曰：此来为何？对曰：告太平。如此者，朝出则逢之，所告如前，或左或右或前或后，务以此言为先。有时遥见以手入胸襟中、以手讨物、以手置口中，问其故，乃曰：虱子。复谓曰：几何？对曰：二三斗。此等异言，大概知朕之不宁，当首见时即言婆娘反。又乡谈中常歌云："世上甚么动复人心，只有胭脂胚粉动得婆娘队里人。"及问其故，对曰："你只这般，只这般。"每每如此，及告太平，终日被此颠者所烦，特以烧酒醉之，畅饮弗醉。明日又来，仍以虱多为说。于是制新衣易彼之旧衣，新衣至，朕视颠者旧裙腰间藏三寸许菖蒲一茎，谓颠者曰："此物何用？"对曰："细嚼饮水腹无痛。"朕细嚼水吞之。是后颠者日颠不已，命蒸之，初以巨缸覆之，令颠者居其内，以五尺围芦薪，缘缸煅之，薪尽火消，揭缸而视之，俨然如故。是后复蒸之，以五尺芦薪一束半，以缸覆颠者于内，周遭以火煅之，烟消火灭之后，揭缸而视之，俨然如故。又未几时，以五尺围芦薪两束半，以缸覆颠者于内，煅炼之，薪尽火消之后，揭缸视之，其烟凝于缸底若张绵状，颠者微以首撼，撼小水微出，即醒无恙。命寄食于蒋山寺，主僧领之月余，僧来告："颠者有异状，与沙弥争饭，遂怒不食，今半月矣！"朕奇之，明日命驾亲往询视之，至寺，遥见颠者来迓，步趋无艰，容无饥色，是其异也。因盛肴馔同享于翠微亭，膳后，朕密谓主僧曰："令颠者清斋一月，以视其能否？"主僧如朕命，防颠者于一

室，朕每二日一问，问至二十有三日，果不饮膳，是出凡人也。朕亲往以开之，诸军将士闻之，争取酒肴以供之，大饱，弗纳，所饮食者尽出之。良久召至，朕与共享，食如前，纳之弗出，酒过且酣，先于朕归道傍侧右边，待朕至。及朕至，颠者以手划地成圈，指谓朕曰："你打破个桶，做个桶。"发此异言。当是时，金陵村民闻之，争邀供养。一日逢后生者，俄出异词曰："噫！教你充军便充军。"又闲中见朕常歌曰："山东只好立一个省。"未几，朕将西征九江，特问颠者曰："此行可乎？"应声曰："可。"朕谓颠者曰："彼已称帝，今与彼战，岂不难乎？"颠者故作颠态，仰面视房之上，久之，稳首正容以手拂之曰："上面无他的。"朕谓曰："此行你偕往可乎？"曰："可。"询毕，朕归，其颠者以平日所持之拐擎之，急朕趋之马前，摇舞之状，若壮士挥戈之势，此露必胜之兆。后兵行带往，至皖城，无风，舟师难行，遣人问之，颠者乃曰："只管行，只管有风，无胆不行便无风。"于是诸军上牵，以舟泊岸，溯流而上，不二三里，微风渐起，又不十里，大风猛作，扬帆长驱，遂达小孤。朕曾谓相伴者曰："其颠人无正语，防闲之，倘有谬词，来报。"后当江中江豚戏水，颠者曰："水怪见前，损人多。"伴者来报，朕不然其说，以颠果无知，命弃溺于江中。到湖口，失记人数有十七八人，将颠者领去湖口小江边，意在溺死，去久而归，颠者同来，问命往者何不置之死地，又复生来？对曰："难置之于死。"语未既，颠者猝至，谓朕欲食。朕与之食，食既，颠者整顿精神衣服之类，若远行之状，至朕前鞠躬舒项，谓朕曰："你杀之。"朕谓曰："被你烦多，杀且未敢，且纵你行。"遂糗粮而往，去后莫知所之。朕于彭蠡之中，大战之后，回江上，星列水师以据江势，暇中试令人往匡庐之下，颠者所向之方，询土居之民，要知颠者之有无。地荒人无，惟太平宫

侧，草莽间，一民居之，以颠者状。示问之民人，对曰：“前者，俄有一瘦长人物，初至我处，声言：好了，我告太平来了，你为民者，用心种田。语后于我宅内，不食半月矣，深入匡庐，莫知所之。”朕战后归来，癸卯围武昌，甲辰平荆楚，乙巳入两浙，丙午平吴越、下中原、两广、福建，天下混一。洪武癸亥八月，俄有赤脚僧名觉显者至，自言于匡庐深山岩壑中见一老人，使我来谓大明天子有说。问其说，乃云国祚殿廷仪礼司，以此奏。朕思方今虚诳者多，朕驭宇内，至尊于黔黎之上，奉上下于两间，误听误见，恐贻民笑，故不见不答。是僧伺候四年，仍往匡庐，意在欲见，朕不与见，但以诗二首寄之。去后二年，使人询之，果曾再见否？其赤脚者云：“不复再见。”又四年，朕患热症，几将去世，俄赤脚僧至，言天眼尊者及周颠仙人遣某送药至。朕初又不欲见，少思之，既病，人以药来，虽真假合见之。出与见，惠朕以药，药之名，其一曰，温良药两片，其一曰，温良石一块，其用之方，金盆子盛着，背上磨着，金盏子内吃一盏便好。朕遂服之，初无甚异。初服在未时间，至点灯时，周身肉内搐掣，此药之应也。当夜病愈，精神日强，一日服过三番，乃闻菖蒲香，盏底有丹砂沈坠，鲜红异世有者。其赤脚僧云：“某在天池寺，去岩有五里余，俄有徐道人来，言竹林寺见，请某与同往，见天眼尊者坐竹林寺中，少顷，一披草衣者入。某谓天眼曰：此何人也？对曰：此周颠是也。方今人主所询者，此人也。即今人主所作热，尔当送药与服之。天眼更云：我与颠者和人主诗。某问曰：诗将视看。对曰：已写于石上。某于石上观之，果有诗二首。”朕谓赤脚曰：“还能记乎？”曰：“能。”即命录之，粗俗无韵无联，似乎非诗也。及遣人诣匡庐召之，使者至，杳然矣！朕复以是诗再观，其词其字，皆异寻常，不在镌巧，但说事耳，国之休咎存亡之道已决矣，故纪之，以示后人。

第二节　明成祖与武当山的张三丰

明初有太祖朱元璋与其神仙朋友周颠的一段渊源，已与道教结下不解之缘。到明成祖称帝的时期，忽又醉心倾慕习俗传闻，对活了两三百年的神仙道人张三丰，不但屡下诏书访求，并派遣使臣到处寻觅。后来又在湖北武当山为张三丰大兴土木，建设武当成为道教的胜地。因此道教在明代，又平添武当张三丰的一派，以身心内炼金丹，达成性命的双修的丹法为主。明末以后，直到现在，其流风遗被，凡言武术技击、气功吐纳、内功导引、男女采战等江湖术士，无一不附会于张三丰而尊之为嫡传的祖师。声名之隆，影响之大，自吕纯阳以后，所有著名神仙方士，尚无出于其右者。且武当道士，自明代以后，又巍然自成一派，与“全真”、“正一”等家，分庭抗礼，互不相让。武当道观亦以供奉真武大帝为主，其旨趣虽略同于“全真”，实则大异于唐、宋道教的崇拜对象。据湖北地方轶闻，武当道观的真武大帝圣像，实为明成祖自己的塑像，但故作长发仗剑，俨如天君神帝的形状。究其动机，最初因闻其侄建文皇帝逃匿为僧，隐于房县。房县原位于武当山脉，故兴建道观供奉真武，作为压胜的象征。事出有因，查无实据，若以成祖的为人而论，其大兴武当道观的事实内幕，是否可能存有其他隐秘作用，诚难遽下断语。至于张三丰与武当之因缘，是适逢其会，因此得一跃而为后世道教武当派的祖师，宁非神仙奇遇！

《明外史》本传云：

张三丰，辽东懿州人，名全一，一名君宝，三丰其号也。以其不饬边幅，又号张邋遢。颀而伟，龟形鹤背，大耳圆目，须髯如戟，寒暑惟一衲一蓑，所啖升斗辄尽，或数日一食，或数日不食，书经目不忘，或处穷山，或游市井，能一日千里，嬉笑谐谑，旁若无人。尝游武当诸岩壑，语人曰："此山异日必大兴。"时五龙南岩繁霄俱毁于兵火。三丰去荆榛，辟瓦砾，与其徒创草庐居之，已而舍去，行游四方。太祖故闻其名。洪武二十四年遣使遍觅之不遇，后居宝鸡之金台观。一日，自言当辞世，留颂而逝。县人共棺敛之，及葬，闻棺内有声，启视则复活。乃游四川，见蜀献王。复入武当，历襄汉，不常厥处。永乐中，成祖遣给事中胡𣲗偕内侍朱祥赍玺香币往访，积数年，穷陬僻壤皆到，迄不遇。乃命工部侍郎郭琎隆、平侯张信等，督丁夫三十余万人，大营武当宫观，费以数百万计，既成，赐名太岳太和山，设官铸印以守，竟符三丰言。或言三丰金时人，元初与刘秉忠同师，后学道于鹿邑之太清宫，与里人张毅相习。毅四世孙朝用，尝游宝鸡遇三丰，问："汝家名毅者为谁？"答曰："吾高祖也。"三丰曰："吾曾见其始生时，今孺子亦渐长，努力读书，官可至三品。"后亦符其言。天顺三年，英宗赐诰，赠为通微显化真人，然竟莫测其存亡也。

《武当山志》云：

三丰号元元子，又号张邋遢，辽东懿州人，张仲安第五子也。寓居凤翔宝鸡县之金台观修炼，忽留颂而逝，士民杨轨山殓之，临穸复生，以一小鼓留其家。入蜀转楚，或隐或现，有问以大道者，专以仁义劝人，事皆先见，往来鹤鸣山，半岁失所在。尝至甘州张指挥家，遗一中袖及葫芦。天顺间，甘肃总兵官王敬

患中满疾，诸医不能疗，以中袖火煅服之愈。后葫芦忽自震碎，留杨氏小鼓，虽戛大镛不能混其声，后亦亡去。又旧志载张全一号三丰，相传留侯之裔，洪武初遍历诸山，搜奇览胜，乃至武当结庵，常与耆旧语云："吾山异日与今，大有不同。"命丘铉清住五龙、卢秋云住南岩、刘古泉杨善澄住紫霄，又结庵展旗峰北曰："遇真宫黄土城内曰会仙馆。"语弟子周真德曰："尔可善守香火，成立自有时来，非在予也。"洪武二十三年拂袖长往，不知所之。二十四年诏遣三山高道，清理道教曰："张元元者可请来。"永乐十年，遣使致香书，屡访不获。正统元年，诰赠为通微显化真人。

第三节　明世宗与陶仲文的前因后果

明太祖朱元璋起义，克复南昌先后时期，世居江西龙虎山嗣汉张天师的四十二世孙张正常，自元代赐号天师以来，即曾以天师身份自居，两度入朝。洪武元年又入贺即位。明太祖却谓：“天有师乎？”乃改授为正一嗣教真人，赐银印，秩视二品，设寮佐，曰赞教，曰掌书，遂为定制。以后天师世系，在明代时期，封秩一如旧制而不衰。如《明史·方伎传》云：

> 张氏自正常以来，无他神异。专恃符箓，祈雨驱鬼，间有小验。顾代相传袭，阅世已久，卒莫废去云。

此直至明世宗嘉靖年间，忽然又崇信神仙道士长生不老之术，而大开道士升官的途径，一如道君皇帝徽宗的作风。虽然其后果收场，尚不至于如宋徽宗的悲惨，但世宗因服方士的丹药而死，却足为后世富贵多欲中人，妄求长生不老的警戒。如史云：

> 世宗嘉靖三年，道士邵元节入京，封为真人，统辖三宫，总领道教，赐金玉银象印各一。元节，贵溪人也。幼丧父母，出家为龙虎山上清宫道士。又师事李伯芳、黄太初，咸尽其术。宁王宸濠召之，辞不往，放浪江湖间。世宗嗣位，惑内侍崔文等言，好鬼神说，日事斋醮，谏官屡以为言，不纳。嘉靖三年，征元节入京，见于便殿，大加宠信，俾居显灵宫，专司祷祀，雨雪愆期，祷有验。封为清微妙济守静修真凝元衍范志默秉诚致一真

人。统辖朝天、显灵、灵济三宫，总领道教。……元节卒，赠少师，谥为文唐荣静真人。……隆庆初，削元节秩谥。

嘉靖十八年，授陶仲文高士号，寻封真人。陶仲文，初名典真，湖北黄冈人。好神仙方术，尝受符水诀于罗田万玉山，与邵元节善。嘉靖中，由黄梅县吏，为辽东库大使，秩满，需次京师，寓元节邸。元节年老，宫中黑眚见，治不效，因荐仲文于帝，以符水噀剑，绝宫中妖。庄敬太子患痘，祷之而瘥，帝深宠异。十八年，南巡，元节病，以仲文代，次卫辉有旋风绕驾，帝问此何祥也？对曰："主火。"是夕，行宫果火，宫人死者甚多，帝益异之。授神霄保国宣教高士，寻封神霄保国弘烈宣教振法通真忠孝秉一真人，领导教事。寻加少保礼部尚书，又加少傅，又加少师，食一品俸。前此大臣，无兼总三孤如仲文者。十九年，授陶仲文恭诚伯，其徒封真人，庸子世昌为国子生。三十九年，冬十一月，秉一真人领道教事少傅礼部尚书恭诚伯陶仲文卒。

关于明世宗学道的事，当时反对最力，且敢直言诤谏者，唯见大臣海瑞而已，如史载：

丙寅四十五年，春，正月，帝不豫。先是，方士王金陶仿刘文彬、申世文、高守中、陶世恩伪造诸品仙方，以金石药进御，性燥热，帝服，稍稍火发，不能愈。至是，谕徐阶欲幸承天，拜显陵，取药服气，阶奏止之。下户部主事海瑞狱。瑞上言："陛下即位初年，敬一箴心，冠履分辨，天下忻忻谓焕然更始。无何而锐精未久，妄念牵之，谬谓长生可得，一意修玄，土木兴作，二十余年，不视朝政，法纪弛矣，数行推广事例，名器滥矣。二王不相见，人以为薄于父子；以猜疑诽谤戮辱臣下，人以为薄于

君臣；乐西苑而不返大内，人以为薄于夫妇。今愚民之言曰，嘉者家也，靖者尽也，谓民穷财尽，靡有孑遗也。然而内外臣工，修斋建醮，相率进香，天桃天乐，相率表贺，陛下误为之，群臣误顺之。臣愚谓陛下之误多矣，大端在玄修，夫玄修，所以求长生也。尧舜禹汤文武之为君，圣之至也，未能久世不终，下之方外士，亦未见有历汉唐宋至今存者。陛下师事陶仲文，仲文则既死矣，仲文不能长生，而陛下独何求之？至谓天赐仙桃药丸，怪妄尤甚，桃必采乃得，药必捣乃成，兹无因而至，有胫行邪，云天赐之，有手授邪，然则玄修之无益可知矣。陛下玄修多年，靡有一获，左右奸人，揣逆圣意，投桃设药，以谩长生，理之所无，断可见已。陛下诚翻然悟悔，旦旦视朝，与辅宰九卿，侍从言官，讲求天下利害，洗数十年君道之误，置身尧舜禹汤文武之域，使诸臣亦洗心数十年阿君之耻，置身皋夔伊傅周召之列，民熙物洽，薰为太和，陛下性中真药也。道与天通，命由我立，陛下性中真寿也。此理之所有，可旋至立效，乃悬思服食不终之饵，凿想遥兴轻举之方，求之终身，不可得已。”疏奏，上大怒，命逮系瑞镇抚狱。冬，十二月，帝崩。

第四节　明末清初道家派别的分支

明末清初，儒、释、道三家之学，亦随国运而有变动，宋明新儒家的理学，自王阳明以后，已如强弩之末，学说过于支芜。禅宗自密云悟、破山明、汉月藏以后，也多流于口头禅，极少真参实证之辈。道家亦自吕纯阳、张紫阳以后，主要化分为四派：明嘉靖间，新兴东派，从陆潜虚等为主，以双修为尚；清咸丰间，又有西派产生，从李涵虚为主，以性命为宗；南派则远承张紫阳，旁出多门；北派自丘长春以后，即成为道教北宗龙门派的砥柱。此外，有伍冲虚、柳华阳师徒为主的伍柳派，专主炼精化气，炼气化神，炼神还虚的内功丹法，以断欲而修证身心气脉，幻出化身以成神仙正果，其说似是而非，不胫而走，不久即普遍流传民间。自清初以至现在，几已淹没数千年来正统道家神仙方士所有的学术，实为正统道家的枝指，不及详论，但一二百年以来，凡言道家修炼的丹法，莫不奉之为金科玉律，仙才衰落，辨正无人，殊可叹息。至于师承不同，各立宗旨，凡此各派，因限于篇幅，亦不详论。

此外，自明末国破，清军入关之初，有明朝进士杨来如，在山东、河北一带，创设理门（现在称为“理教”），综合儒、释、道三家修心养性的一般方法，类似宋末元初的全真道，虽其初立教的方式，亦与道教有关，但现在已自成为新兴的另一宗教，亦不备述。

第五节　康熙雍正与道教

清朝兴起的初期，远在东北，早已有一位有道家学术修养的范文程，为其灌输道家政治思想。及至康熙时代，“外示儒术，内用黄老”的政治方法，亦成为康熙建立大清帝国的最高原则。他曾颁发《老子》一书，命令满族王公大臣，熟习深思，作为政治哲学与政略运用的根本法则。但对于道教，除循例封赠张天师世系，以为羁縻之外，对其余有关道教各派，因鉴于元朝白莲教故事，举凡类似另有门派组织，或近于巫觋邪者，皆在严禁之例。

如《大清会典》载：

> 崇德间，定满洲蒙古汉军巫师道士跳神驱鬼逐邪以惑民心者处死，其延请跳神逐邪者亦治罪。
>
> 康熙元年，凡有邪病请巫师道士医治者，须领巫师道士禀知各都统用印，文报部方许医治，违者将巫师道士交刑部正法，其请医治之人，交刑部议罪。
>
> 康熙十二年，议准无为白莲焚香混元龙元洪阳圆通大乘等邪教，惑众聚会念经，执旗鸣锣，聚众拈香者，通行八旗直省，严行禁饰，违者照例鞭责枷号。

其时，清代的学术，概如儒、释、道三家之学，正有变今而返古，效古而趋新的动向。儒家思想，由理学的空谈性命，一变而为崇效汉学，走向清儒朴学的路线。佛家的禅宗，则由口头禅转变为坐禅习定的旧路。道家的丹法，也从迷离杂乱的旁门，而步入汉魏之间方

士修炼身心的途径。故代表道教的，除了北宗全真道的龙门派，与张天师世系的正一派以外，其余皆已若隐若现，碌碌微不足道。雍正登位以后，自己兼以大宗师的身份，提倡禅宗，同时也留心道家学术，推崇正统道家的张紫阳，亲自为其所著的《悟真篇》作序，备极赞赏。如云：

紫阳真人作《悟真篇》，以明元门秘要，复作颂偈等三十二篇，一一从性地演出西来最上一乘之妙旨。自叙云：此无为妙觉之至道也。标为《外集》，夫外之云者，真人岂以元门为内，而以宗门为外哉！审如是，真人止应专事元教，又何必旁及于宗说，且又何谓此为最上，岂非以其超乎三界，真亦不立，故为悟真之外也欤。真人云：世人根性迷钝，执其有身，恶死悦生，卒难了悟，黄老悲其贪著，乃以修生之术，顺其所欲，渐次导之。观乎斯言，则长生不死，虽经八万劫，究是杨叶止啼，非为了义，信矣。若此事，虽超三界之外，仍不离乎一毛孔之中，特以不自了证，则非人所可代。学者将个无自味语，放在八识田中，奋起根本无明，发大疑情，猛利无间，继丧身失命，亦不放舍。久之久之，人法空，心境寂，能所亡，情识尽，并此无义味语，一时忘却，当下百杂粉碎，觌体真纯。此从上古德所为，决不相赚者。真人以华池神水，温养子珠，会三界于一身之后，能以金丹作无义味语用，忽地翻身一掷，抹过太虚，脱体无依，随处自在，仙俊哉，大丈夫也。篇中言句，真证了彻，直指妙圆，即禅门古德中，如此自利利他，不可思议者，犹为希有，如禅师薛道光皆皈依为弟子，不亦宜乎。刊示来今，使学元门者，知有真宗；学宗门者，知惟此一事实，余二即非真焉。是为序。

张紫阳为《悟真篇》作的后序，云：

窃以人之生也，皆缘妄情而有其身，有其身则有患，若其无身，患从何有？夫欲免夫患者，莫若体夫至道；欲体夫至道，莫若明夫本心。故心者道之体也，道者心之用也，人能察心观性，则圆明之体自现，无为之用自成，不假施功，顿超彼岸。此非心镜朗然，神珠廓明，则何以使诸相顿离，纤尘不染，心源自在，决定无生者哉。然其明心体道之士，身不能累其性，境不能乱其真，则刀兵乌能伤，虎兕乌能害，巨焚大浸乌足为虞，达人心若明镜，鉴而不纳，随机应物，和而不唱，故能胜物而无伤也。此所谓无上至真之妙道也。原其道本无名，圣人强名；道本无言，圣人强言尔。然则名言若寂，则时流无以识其体而归其真，是以圣人设教立言以显其道。故道因言而后显，言因道而返忘。奈何此道至妙至微，世人根性迷钝，执其有身，而恶死悦生，故卒难了悟。黄老悲其贪著，乃以修生之术，顺其所欲，渐次导之，以修生之要在金丹，金丹之要在乎神水华池，故道德阴符之教，得以盛行于世矣！盖人悦其生也，然其言隐而理奥，学者虽讽诵其文，皆莫晓其义，若不遇至人授之口诀，纵揣量百种，终莫能著其功而成其事，岂非学者纷如牛毛，而达者乃如麟角也。余向己酉岁于成都，遇师授丹法。当年且生公倾背，自后三传于人，三遭祸患，皆不逾两旬。近方忆师之所戒，云异日有与汝解缰脱锁者，当宜授之，余不许尔。后欲解名籍，而患此道人不知信，遂撰此《悟真篇》，叙丹药本末。既成，而求学者湊然而来，观其意勤，心不忍秘，乃择而授之。然而有所授者，皆非有巨势强力，能持危拯溺，慷慨特达。能仁明道之士，初再罹祸患，心犹未知，竟至于三，乃省前过。故知大丹之法，至简至易，虽愚昧小人，得而行之，则立超圣地。是以天意秘惜，不许轻传于非其人也。而余不遵师语，屡泄天机，以其有身故，每膺谴患，此天之深戒，如此之神且速，敢不恐惧克责。自今以往，当钳口结

舌，虽鼎镬居前，刀剑加项，亦无复敢言矣。此《悟真篇》中，所歌咏大丹药物火候细微之旨，无不备悉。好事者夙有仙骨，观之则智虑自明，可以寻文解义，岂须余区区之口授之矣。如此乃天之所赐，非余之辄传也，如其篇末歌颂，谈见性之法，即上之所谓无为妙觉之道也。然无为之道，齐物为心，虽显秘要，终无过咎。奈何凡夫缘业有厚薄，性根有利钝，纵闻一音，纷成异见。故释迦文殊所演法宝，无非一乘，而听学者随量会解，自然成三乘之差。此后若有根性猛利之士，见闻此篇，则知余得达摩六祖，最上一乘之妙旨，可因一言而悟万法也。如其习气尚余，则归中小之见，亦非余之咎矣。

从此以后，终清朝两百余年的天下，太平天国的起义，已非中国固有宗教的面目。义和团是假托符咒神鬼以动，应与道教无关。

第八章
二十世纪的道教

第一节　十九世纪末道教的衰落

中国文化与宗教，在清朝中叶以后，概受西洋文化思想输入的影响，一蹶至今，尚未重新振起。自十九世纪以来，正式代表道教的胜地观宇，举其荦荦大者，如北京的白云观、成都的青羊宫、甘肃的崆峒山、陕西的华山、山东的崂山、四川的青城山、广东的罗浮山、江西的龙虎山、湖北的武当山、福建的武夷山、浙江的天台山等处，虽然还保有道教观宇与若干道士，仿效佛教禅宗的丛林制度，各别自加增减，设立规范，得以保存部分道教的形式，但已奄奄一息，自顾不暇，更无余力做到承先启后，开展弘宗传教的事业了。何况道士众中，人才衰落，正统的神仙学术无以昌明，民间流传的道教思想，往往与巫蛊邪术不分，致使一提及道教，一般观念便认与画符念咒、妖言惑众等交相混杂，积重难返，日久愈形鄙陋。民国初年，北洋军阀时期，曾借口破除迷信，拟欲没收道观土地财产，一律与佛教并案办理，事详《二十世纪的中国佛教》。后来，因佛教有中国佛教会的组织成立，道教也随之援例成立中国道教会。但道教会中人，散漫肤浅，尤甚于信仰佛教的人士，可谓“佛规道随”徒有形式而已。同时国人们将义和团思想，与圆光、看相、算命、占卜、咒水、画符等江湖粗浅邪术，一概误附于道教，益使五千年文化精英所独创的宗教，

蒙受百般误解与侮辱，殊堪浩叹！“物必自腐而后虫生。”凡有志振兴道教之士，先当自求振奋，然后方可言其大者。清代人舒位所谓：“未有神仙不读书”，实足发人深省。

第二节　当代学人研究道教学术的活动

一、影印《道藏》的发起

一九二三年间，因康有为、梁启超师生的倡议，有徐世昌的出面，曾经捐资影印北平白云观藏版的《道藏》，如其《缘起》所云：

> 道家之书，荟萃成藏，始自六朝，历唐、宋、金、元递有增辑，卷帙繁多，靡可殚究。其详见于至元十二年《道藏》尊经，历代纲目刻石；至明正统十年重辑全藏以千文编次，自天字至英字，万历三十五年《续藏》自杜字至缨字，三洞四辅十二类，都五百二十函五千四百八十五册，经厂刊版，率用旧规。传至有清，旧庋于大光明殿，日有损缺，迨庚子之乱，存版尽毁，各省道观藏本亦稀，京师白云观乃长春真人祖庭，为北宗灵宇，独存全藏，几成孤帙。虽经箓符图，类属晚出，而地志传记旁及医药占卜之书，或出晋宋以前，或为唐人所撰，清代四库既未甄收，藏书家亦鲜传录，其中周秦诸子半据宋刊金元专集，尤多秘笈。乾嘉学者研索及斯，只义单辞，珍侔星凤，采辑未竟，有待方来。至若琼简琳文，玄言毕萃，非资博览，曷阐真源，宗教学术所系重矣。仆等远怀神契，近闵颓波，深惧古籍就湮，幽诠终闷，因议重印，用广流传。经东海徐公慨出俸钱，成斯宏举，合并焚夹，改为线装，摹影校勘，三载克毕，海内闳达，尚垂察焉。

发起人：李盛铎、田文烈、张文济、赵尔巽、梁启超、钱能训、江朝宗、康有为、熊希龄、黄炎培、张謇、董康、傅增湘同启。

二、《道藏精华录》的编辑

影印《道藏》以后，又有守一子编辑《道藏精华录》一百种，在上海出版行世，其前言如云：

> 夫道，岂远乎哉。只在自己身中，不须向外驰求。苟得其旨，自易超脱。若择学不精，则误入旁邪，非徒无益，而又害之。当此之时，学道者不特无明师指示，无天仙秘帙之可见，虽欲求一理明词正之道书，且不易多得。《道藏》书，世不数觏，即《道藏目录》，甚至《道藏辑要目录》，亦不易见。守一子有鉴于此，爰竭其数年之勤，采辑《道藏》及《云笈七籤》中之精华，并搜罗古书中关于玄学者最有精义之诸书，而成《道藏精华录》一百种。凡太上秘旨、南北玄学、养生要诀、导引捷法，无不毕备。可知此书一出，直为学道者暗室中置一明灯，迷海上架一津梁也。养生者得此书，依养生法行之，则延年可必。志小成中成者，得此书各择其一法而修之，则人仙地仙可致。志大成者，得此书而精详参之，则无异遇明师之耳提面命，自能一超直入，立跻圣域，天仙可成也。

该书现在台湾，由萧天石创办的自由出版社影印流通，虽稍加改编，仍不失其原来系统。

第三节　研究道教学术的人士

一、刘师培的《读道藏记》

现代学者不以先入为主的成见，尚肯致力读完全部《道藏》者，恐怕绝无仅有之事，何况进而能深通丹经内典，从事研究，别有心得与发现者，更不易觏。民国以来，学者浏览部分《道藏》而作有笔记者，唯见刘师培《读道藏记》一文而已，如其《自序》所云：

> 西晋以前，道书篇目，略见《抱朴子·遐览篇》，次则甄鸾《笑道论》，颇事甄引，均属汉魏六朝古籍。晚近所存，什无二三，即《崇文总目·中兴书目》所著录，亦复十亡其六。今之《道藏》，刊于明正德间，经箓符图，半属晚出，然地志传记，旁逮医药占卜之书，采录转众，匪惟诸子家言已也。故乾嘉诸儒，搜集旧籍，恒资彼藏，顾或录副未刊，致鲜传本，迄于咸同之际，南藏毁于兵，北藏虽存，览者逾勘，士弗悦学，斯其征矣。予以庚戌孟冬旅居北京白云观，乃启阅全藏，日尽数十册，每毕一书，辄志其序跋，撮其要旨，若鲜别刊，则嘱仆人迻录，略事考订。惟均随笔记录，未足为定稿，兹先差拣若干条，录成一帙，以公同好之士云。庚戌孟冬刘师培记。

二、陈撄宁的实验丹道

此外，一九三六年间，有专门研究丹道，有志求仙的陈撄宁，在上海创办“修道集团”及“中华道教会”，其宗旨概如宣言，启事诸文。此派人士，主张实验修炼为务，其从学诸人，曾集各地每人用功经验，汇编成书，今经人编集，称为《明道语录》以行世。犹如蒋维乔用道家静坐工夫而生初步的效验，即著《因是子静坐法》，以传世一般，足贻初学者以参考。

附：陈撄宁所撰前《中华道教会宣言》：

粤自崆峒演教，轩辕执弟子之仪。柱下传经，仲尼与“犹龙”之叹。道教渊源，由来久矣。盖以天无道则不运，国无道则不治，人无道则不立，万物无道则不生，道岂可须臾离乎。夫道有入世，必有出世，有通别，亦有旁支。若彼磻溪垂钓，吕尚扶周；圮桥授书，子房佐汉；三分排八阵之图，名成诸葛；一统定中原之鼎，策仗青田，此入世之道也。又若积精累气，《黄庭经》显示真修，抽坎填离，《参同契》隐藏口诀；勾漏丹砂，谈稚川之韵事；松风庭院，羡弘景之闲情，此出世之道也。况复由道而通于政，则有洪范九畴，周官六部；由道而通于兵，则有阴符韬略，孙武权谋；由道而通于儒，则有仲舒扬雄、濂溪康节；由道而通于法，则有商鞅李悝、申子韩非；由道而通于医，则有素问灵枢、千金肘后；由道而通于术，则有五行八卦、太乙九宫，此道家之通别也。以言炼养，则南方五祖，北地七真，双延绪脉，以言醮箓，则句容茅山，江西龙虎，咸擅威仪，此道教之支派也。至于小道之巫医，则辰州祝由，救急屡惊奇效；卫道之拳技，则武当太极，工夫授自明师，诚可谓道海汪洋，莫测高深之量，道功神秘，难觅玄妙之门矣。再论及《道藏》全书，阅四千余年之历史，拥五千余卷之缥缃，三洞四辅之归宗，一十二部

之释例，尊之者，称为云篆天章，赤文紫字，美之者，比喻琅函琼札，玉版金绳，姑勿辩其是非，要可据为考证。历代佚亡典籍，犹多附此而存，岂惟道教门庭之光辉，亦是中华文化之遗产，虽嫌杂而多端，小儒咋舌，所幸博而能约，志士关怀。请慢嗤迷信，须知乃昔贤抵抗外教侵略之前锋，切莫笑空谈，应恃作今日团结民族精神之工具。嗟夫！世变已亟，来日大难，强敌狼吞，群夷鸱顾，此何时耶。倡本位文化救国说者，固一致推崇孔教矣，然孔教始于儒家，儒家出于道家，有道家遂有道教，试以历史眼光，观察上下五千年本位文化，则知儒家得其局部，道家竟其全功，儒教善于守成，道教长于应变，事实俱在，毋庸自谦。故尝谓吾国，一日无黄帝之教，则民族无中心；一日无老子之教，则国家无远虑。先武功，后文治，雄飞奋励，乃古圣创业之宏规，以柔弱，胜刚强，雌守待时，亦大智争存之手段。积极与消极，道原一贯，而用在知几；出世与入世，道本不同，但士各有志。他教每厌弃世间，妄希身后福报，遂令国家事业，尽堕悲观，道教倡唯生学说，首贵肉体健康，可使现实人生，相当安慰。他教侈讲大同，然弱国与强国同教，后患伊于胡底，道教基于民族，苟民族肯埋头建设，眼前即是天堂。呜呼！筦百家之总钥，济儒术之穷途，揽国学之结晶，正新潮之思想，舍吾道教，其谁堪负此使命哉！今夫有道自不能无教，无教则道何以弘，有教自不能无会，无会则道何以整，同仁等忝属黄帝子孙，生在中华国土，大好河山，慨念先民之遗烈，异端角逐，忍看国教之沦亡，爰集同志，组织此会，根据现行法律，拟定规条，呈请党政机关，准许成立。从兹大道偕八德同流，道儒何妨合作；达变与经常并重，奇正相辅而行。将见禹域风披，具身使臂，臂使指之效，天人感应，征危转安，逢凶化吉之祥，民族精神，庶有赖

焉。黄帝纪元四千六百三十三年即中华民国二十有五年，中华道教会同仁谨布。

又：前上海丹道刻经会《启事》文云：

原夫道以人弘，慧由心发，故积功累德，则魔障不侵，阐教利生，则薪传无尽，利人即以利己，度己本为度人，人己两利，福慧双修，世间一切，尚不外此，况我国数千年来羲农黄老一派源流之仙学乎。夫仙学内化身心，外融物质，既非宗教家之谈空，又异惟物派之逐末，超凡绝俗，孰与比伦，虽然高则高矣，若无文字以传之，则其利不能普及，福慧安得双圆。是用纠集同志，创设本会，至希贤达君子，乐为参加，成出借以藏书，或赐赠以著作，俾集资付印，设法流传，共建旷代殊功，造成无限天仙，本会同仁不胜馨香以祷祝焉。

又：前上海《扬善》半月刊社为《修道集团事征求同志意见》文云：

修道之事，不贵空谈，而贵实行，实行办法，首在组织团体。试观近代国家与社会，无论政治经济学术宗教，皆趋向于集团制度，盖以大势所迫，非如此不足以有为也，国内好道之士，颇不乏人，其数当以万计。然一考其现状，多为环境所困，不能实行，抱道终身，于事何补，非但财力薄弱者有此遗憾，即富厚之家，亦不免蹉跎岁月，成效难期，其弊皆由于缺乏一完美组织之故耳，同人等筹划至再，认为今日若言修道，决非个人之心思、财力孤立独行者，所能胜任，必须合群策群力以赴之，始克有济，兹特将最关紧要各问题，开列于左，以便同志诸君之讨论。

一九四九年以后，道教人士在台湾的活动，由赵家焯的首倡，即与六十三代天师张恩溥重整道教会，宣传组织，均甚积极。他如著书弘扬道家学术，并影印发行道书丹经，如萧天石主办的自由出版社等。复由道教蜕变，自创新时代的宗教，如王寒生创设的轩辕教。重新影印《道藏》，倾销世界各国，如严一萍主办的艺文印书馆。凡此种种，直接或间接，对于二十世纪之道教，都有莫大的因缘。

附录

海内外道教士之统计

道教受古道教之传承，其理论又复受道家之影响，所衍教派甚多，就纯宗教方面分之，则有积善、经典、丹鼎、符箓、占验等派。而丹鼎、符箓二者，在白云观《诸真宗派总簿》所载，已有八十六派；其未列入总簿者，尚不知凡几？总之，今之所谓仙佛合宗，三教合一，五教合一，皆属道教，固无疑也。在台新起之教派，与早年传来，及近期由大陆或海外传入，举其著者，有理教、儒教、斋教、福教、德教、神教、轩辕教等。似此同属中国固有宗教，崇奉道教祖师，发扬道教思想者，为求统一步调，团结一致，同谋发展起见，实应联络一气，融为一体，似不宜多立门户，各走一端？道教会本此意旨，刻正多方联系，力求团结，冀能提早结束此一分歧现象。

一九六一年七月《道学》杂志第五册载：

道教海外道教士统计表

资料时间：根据一九五二年《中华日报》编印之《世界要览》记载。

各洲信教人数：

北美洲……一五〇〇〇人

南美洲……一七〇〇〇人

欧洲……一二〇〇〇人

非洲……一〇〇〇人

大洋洲……八〇〇〇人

亚洲……九〇〇〇〇〇人（我国国内人数不含）

全国道教士统计表

资料时间：根据江西龙虎山天师府一九四九年调查所得。

各道派道教士人数：

积善派……七六九万

经典派……七八六万

丹鼎派……九三四万

符箓派……一七〇〇万

占验派……八六四万

道教各教派教徒，据《中华日报》之统计，在北美约一万五千人，南美约一万七千人，欧洲约一万二千人，亚洲五千万人（大部在国内），非洲约一千二百人，大洋洲约八千人，总计五千零五万余人。

台湾省道教会章程

第一章　总则

第一条：本会定名为台湾省道教会，以下简称本会。

第二条：本会以研究道学，阐扬教义，提倡人伦，砥砺道德，保全民族文化，增进社会福利为宗旨。

第三条：本会以台湾省行政区域为组织范围。

第四条：本会必要时，得呈经主管官署核准后，于各县市设立分会或联络处，其组织简则另订之。

第五条：本会会址，设于台湾省政府所在地。

第二章　任务

第六条：本会任务及应办事项如下：

一、遵奉国家法令，提倡道德，改良社会风俗事项。

二、举办道学讲习，培植人才，推行宗教教育事项。

三、兴办救济慈善公益教育文化诸种事业，服务人群，增进社会福利事项。

四、保存道教庙宇名胜古迹，美化道庙环境事项。

五、整理道教经典科仪规例，划一教规仪法事项。

六、设立布教场所，编印书刊，宣扬道教教义事项。

七、办理其他有关道教事项。

第七条：本会举办各项事业之计划章则，须专案呈报主管官署核备。

第三章　会员

第八条：凡中国年满廿岁以上之道教居士，道院法坛道士，及社会善信，均得由会员二人以上介绍，填具入会申请书，经理事会通过为本会会员，必要时并得分别称为居士道士及信士会员以利会务之推进。

第九条：凡庙府宫观，及以道教神为主神之庙宇团体，均得参加本会为团体会员，填具申请书，经理事会审查合格后，取得团体会员之资格，团体会员得指派代表一人出席本会会员大会，惟无被选举权。

第十条：会员入会后，由本会发给证书、证章，其工本费由会员缴纳之。

第十一条：本会会员退会或开除后，对本会之财产无请求权利，在退会开除前如有欠缴会费仍须一律缴清。

第十二条：本会会员有下列之权利：

一、发言权与表决权。

二、选举权与被选举权。

三、本会举办事业收益之享受。

四、会员或分会间发生纠纷，得请本会解决之。

五、会员举办有关教务之事业，得请本会协助之。

六、道士会员得代人修建科醮。

七、会员得被选为庙宇主持。

第十三条：本会会员有下列之义务：

一、遵守章程决议案，并励行本会宗旨。

二、襄助本会办理一切事务。

三、缴纳常年会费，并酌助本会基金。

第十四条：本会会员如有违犯章程，或其他不法行为者，由理事会决议开除之，团体会员由理事会报请主管官署核办，其情节较轻者，予以警告。

第四章　组织及职权

第十五条：本会以会员大会，或会员代表大会，为最高权力机关。

第十六条：本会设理事会，为执行机关，由会员大会，或会员代表大会选举理事十九人组织之，并设候补理事五人，由理事中互选五人为常务理事，并就常务理事中推选一人为理事长，遵照会员大会或会员代表大会决议案，办理会务。

第十七条：本会设监事会，为监察机关，由会员大会会员代表大会选举监事五人组织之，并设候补监事三人，由监事中互选一人为常务监事，对理事会执行会务负监察之责。

第十八条：本会理事监事，均为名誉职，任期二年，连选得连任。

第十九条：本会理监事，如违犯章程及其他不法行为者，由会员大会或会员代表大会罢免之。

第二十条：本会设名誉理事长一人，名誉理事，及顾问若干人，均为名誉职，赞助会务，道教天师府天师，为名誉理事长，道教居士会各道院主持人，为名誉理事，均由理事会聘请之。

第二十一条：本会理事会以下，设总务组、教导组、管理组、服务组，四组分掌各项事务如下：

一、总务组：掌理会计、庶务、保管等事项。

二、教导组：掌理教育、编辑、宣传等事项。

三、管理组：掌理登记、调查、统计等事项。

四、服务组：掌理救济、福利、调解等事项。

第二十二条：本会设总干事一人，各组设组长一人、干事若干人，组长由理事兼任，总干事、干事，由理事会聘任之，酌给薪金，其标准由理事会就年度预算内议定之。

第二十三条：本会于必要时，得设置各种委员会。

第五章　会议

第二十四条：会员大会，或会员代表大会，每年召开一次，理事会认为必要，或经会员五分之一，或会员代表三分之一以上请求时，得召开临时会员大会，或临时会员代表大会，选举简则，另订之。

第二十五条：理事会三个月召开一次，监事会每六个月召开一次，必要时，得召开临时会议，或举行理监事联席会议。

第二十六条：会员大会、或会员代表大会召开时，由理事会提出会务报告，并须请主管官署派员指导。

第六章　经费

第二十七条：本会经费来源如下：

一、入会费。

二、常年会费。

三、乐捐。

前项第一第二两款入会费常年会费，均由理事会议决，呈报主管官署核准行之。

第二十八条：本会办事细则，及各种章则另订之。

第二十九条：本会章程经会员大会，或会员代表大会通过呈报主管官署核准后施行，修改时亦同。

推介中国传统文化主流之一的《道藏》缘启

中国文化，为东方学术思想之主流，此为世界学者所知之事。而中国文化之中坚，实为道家之学术思想，此则往往为人所忽略。盖自秦汉以后，儒道与诸子分家，儒家学术，表现其优越成绩于中国政治社会间者，较为明显。道家学术则每每隐伏于幕后，故人但知儒术有利于治国平天下之大计，而不知道术实操持拨乱反正之机枢。更何况后世之言治术与学术思想者，虽皆“内用黄老，外示儒术”，而故作入主出奴之笔，使人迷惑其源流。复因历代修纂历史学者，与乎明清两代编集群书，如《永乐大典》、《四库全书》等。主持之编纂者，大抵皆极力标榜儒术而偏斥道家。于是冠以经、史、子、集为正统传统文化之经纬，外若道家学术，若不冠以异端偏说之论，即漫存少数于子部之中。虽贤如纪晓岚亦有明言评其内容为“综罗百代，博大精微”之语，要皆囿于传统学者之习见，不敢明扬而推广之，殊为遗憾。因此而使后世学者，不知中国文化主流之一之道家学术思想为何事，仅以老子、庄子、列子等数人学说，即以概道家学术之全体，岂但贻人浅陋之讥，实亦不悉周秦以前儒道本不分家之渊源脉络，与其演变为百家学说之因由，至为可惜。至于清代以后之道家者流，高明之士，大都高蹈远引，不预世务，粗浅之辈，多半孤陋寡闻，师心是用，抱残守缺，自以鸣高，尤堪浩叹。

然以中国往昔历代古人，对于固有文化学术之重视，虽因见仁见智，各有不同，而具有大胸襟，不避世俗讥议，修集道家学术思想为一大藏，仿效印度佛教传入中国以后之整编工作，有明正统万历间，

相继纂修，以千字文为次，自天字至群字为汇刻旧藏之目；自英字至缨字，为明人新续之目，总为五千四百八十五卷，即为传世之《正统道藏》正续编。固已将自周秦以前以迄明清为止之五千年来，凡有关于道家学术思想之撰述，真伪精粗，均已一并罗列俱存，使后世之人，欲穷先民学术思想之根源，以及黄帝子孙，欲了然于列祖列宗博大精微之思想者，确已藏集无遗。虽如长炬明灯，自来皆埋光于幽室之间，然终将有时烛照天下，透其五千年来智慧结晶之光辉于无间也。

前人保存护此一文化学术之巨帙，固已历尽艰辛，而后世子孙能加发扬而光大之者，尤当责无旁贷。但自民国初年，由康有为、梁启超师弟为之号召，促成当时大总统徐东海主衔其事，曾经影印北平白云观版之《道藏》及《续藏》全部以外，至今仍如暗室幽灯，隐晦不明。故有心之士，身际此时此地，当此民族文化存亡绝续之秋，宁不见义勇为，为之重新铸版而阐之耶！近年以来，即有自由出版社萧天石先生首倡影印《道藏》精华中有关丹道之古本以来，今有艺文印书馆严一萍先生，独力具此壮志，不计成败利钝，毅然从事重印，岂独为经营而牟利？实亦泣血椎心，有不得不姑作牺牲之怀抱也。何况正当此时，又得侨居海外学者及国际友人等之鼓励，岂可让此中国文化之主流，湮没而不彰乎！

然因世人不知《道藏》之内蕴为何事，往往误以画符念咒，捉妖拿怪之法术，即谓此即为道家与道教之学术思想，卑陋浅薄如原始之巫医而不足道者，诚为可怪。假设《道藏》为一毫无价值之丛书，试想历三千年来我辈之先贤，皆为有目无珠，胸无点墨，而盲然为此者乎？积数千年前人学者之累积，而不经悉心研究阅读，动辄斥为卑陋，恐贻识者有非狂即愚之诮矣！宁不见每当国家板荡之秋，若干命

世之才，其匡时救世之韬略兵机，阴阳钩距，纵横捭阖，建功立业而措变乱于安定者，靡不学宗道术，德操中和，重如伊尹、姜尚、张良、孔明，以及刘秉忠、姚广孝、刘基等辈，此皆彰明较著者；他若功成身退，没世而名不称者，比比皆有。至如南面君人之术，无为至治之道，若不知黄老之学，未有成功而不败者。故须略加说明其内容，望吾民族国人与国际人士之有明见者，应当更加珍惜而推广流传之。上则可以对先民及吾列祖列宗在天之灵，下则使我后世人类之子孙，或可由此藏帙中温故而知新，藉得启发而光大之，对于人类生存之未来大计，将大有裨益矣。

盖《道藏》中所列诸经，汪洋渊博，只需去其宗教神话色彩之外衣，则可由此了解东方古代文化思想中，对于宇宙形而上之形成万物根元，早已另有发现。此则凡研究东西方哲学与宗教之士，不得不读。

其中有关于天文推步，日月星宿运行之原理与现象，要亦为东方原始天文气象学之渊源。故凡研究天文学说，以及了解印度、阿拉伯与中国天文之沟通者，不得不读。

其中有关于阴阳术数，五行八卦，奇门遁甲等学。故凡研究奇术异能者，此中尤多原始渊府，不得不读。

其中有关于河渎名山，神仙洞府，则为中国三千年前对于地球物理之基本观念。故研究自然科学如地球物理，欲参考先民远见之资料者，不得不读。

其中有关于五金八石，烧铅炼汞，捣药凝丹，则为三千年前人类远祖之化学端绪。故研究药物化学与矿物学者，不得不读。

其中有关于灵芝奇卉，本草仙葩，足以治疗身心寿命。故研究中国医药以及医学与药物发展史者，不得不读。

其中有关于符箓咒术，神通天人之际。故研究三千年前中国音声瑜伽，与印度梵文，以及埃及符箓之关系，与乎催眠术与心灵学者，不得不读。

其中有关于修身养性，志存长生不老之仙道，坎离交媾，姹女婴儿会合，河车旋运，九转丹成等。故研究神仙丹道者，不得不读。

其中有关于堪舆风水，奇门择日，九宫紫白等术。故研究山川地理，与地质学、气象学者，不得不读。

其中有关于日月奔璘，飞腾变化。故研究三千年前中国学术思想之追求太空宇宙，与探寻其他星球之理想者，不得不读。

至若研究周秦以前儒道同根之源头，与欲了解汉魏以下，佛教思想传入中国以后，其与固有儒道学术之沟通踪迹，对于中国文化儒、佛、道三家之汇通者，尤其不可不读。

此皆举其荦荦大者而言，其他如穷究东方神秘世界之玄妙，与乎人类原始神人思想之学术，语多怪异，文多奇诡者，尤其难以尽述。至如文章奇丽，辞藻清新，瑶苑琳台，霞迷云拥，其为想象难闻者，则为道家文学之特质，不待介说可知。今即约略言之如上，可知道家学术思想所形成两汉以后之道教原因，并非无故。盖因秦汉以后，因人文思想独揽社会风气之大权，将此五千年来固有传统之有关于物理世界之学术思想，一概摒弃，故惟如神龙见首而不见其尾，但能附形寄影于宗教外衣之下而建立依存于道教之中，宁非我民族国家文化学术上一大不幸与一大遗憾者乎！是故望天下有心人，应当共同奋起，

加以推广，藉以保此先民文化，与我国历史传统文化之巨帙，俾使其与四库、佛藏，同辉千古，实为无量功德，岂仅为吹嘘艺文印书馆为文化服务之徵微哉！是为启。

（南怀瑾）

南怀瑾先生著述目录

1.禅海蠡测　（一九五五）

2.楞严大义今释　（一九六〇）

3.楞伽大义今释　（一九六五）

4.禅与道概论　（一九六八）

5.维摩精舍丛书　（一九七〇）

6.静坐修道与长生不老　（一九七三）

7.禅话　（一九七三）

8.习禅录影　（一九七六）

9.论语别裁（上）　（一九七六）

10.论语别裁（下）　（一九七六）

11.新旧的一代　（一九七七）

12.定慧初修　（一九八三）

13.金粟轩诗词楹联诗话合编　（一九八四）

14.孟子旁通　（一九八四）

15.历史的经验　（一九八五）

16.道家密宗与东方神秘学　（一九八五）

17.习禅散记　（一九八六）

18.中国文化泛言（原名“序集”）　（一九八六）

19.一个学佛者的基本信念　（一九八六）

20.禅观正脉研究　（一九八六）

21.老子他说　（一九八七）

22.易经杂说　（一九八七）

23.中国佛教发展史略述　（一九八七）

24.中国道教发展史略述　（一九八七）

25.金粟轩纪年诗初集　（一九八七）

26.如何修证佛法　（一九八九）

27.易经系传别讲（上传）　（一九九一）

28.易经系传别讲（下传）　（一九九一）

29.圆觉经略说　（一九九二）

30.金刚经说什么　（一九九二）

31.药师经的济世观　（一九九五）

32.原本大学微言（上）　（一九九八）

33.原本大学微言（下）　（一九九八）

34.现代学佛者修证对话（上）　（二〇〇三）

35.现代学佛者修证对话（下）　（二〇〇四）

36.花雨满天　维摩说法（上下册）　（二〇〇五）

37.庄子諵譅（上下册）　（二〇〇六）

38.南怀瑾与彼得·圣吉　（二〇〇六）

39.南怀瑾讲演录二〇〇四—二〇〇六　（二〇〇七）

40.与国际跨领域领导人谈话　（二〇〇七）

41.人生的起点和终站　（二〇〇七）

42.答问青壮年参禅者　（二〇〇七）

43.小言黄帝内经与生命科学　（二〇〇八）

44.禅与生命的认知初讲　（二〇〇八）

45.漫谈中国文化　（二〇〇八）

46.我说参同契（上册）　（二〇〇九）

47.我说参同契（中册）　（二〇〇九）

48.我说参同契（下册）　（二〇〇九）

49.老子他说续集　（二〇〇九）

50.列子臆说（上册）　（二〇一〇）

51.列子臆说（中册）　（二〇一〇）

52.列子臆说（下册）　（二〇一〇）

53.孟子与公孙丑　（二〇一一）

54.瑜伽师地论　声闻地讲录（上册）　（二〇一二）

55.瑜伽师地论　声闻地讲录（下册）　（二〇一二）

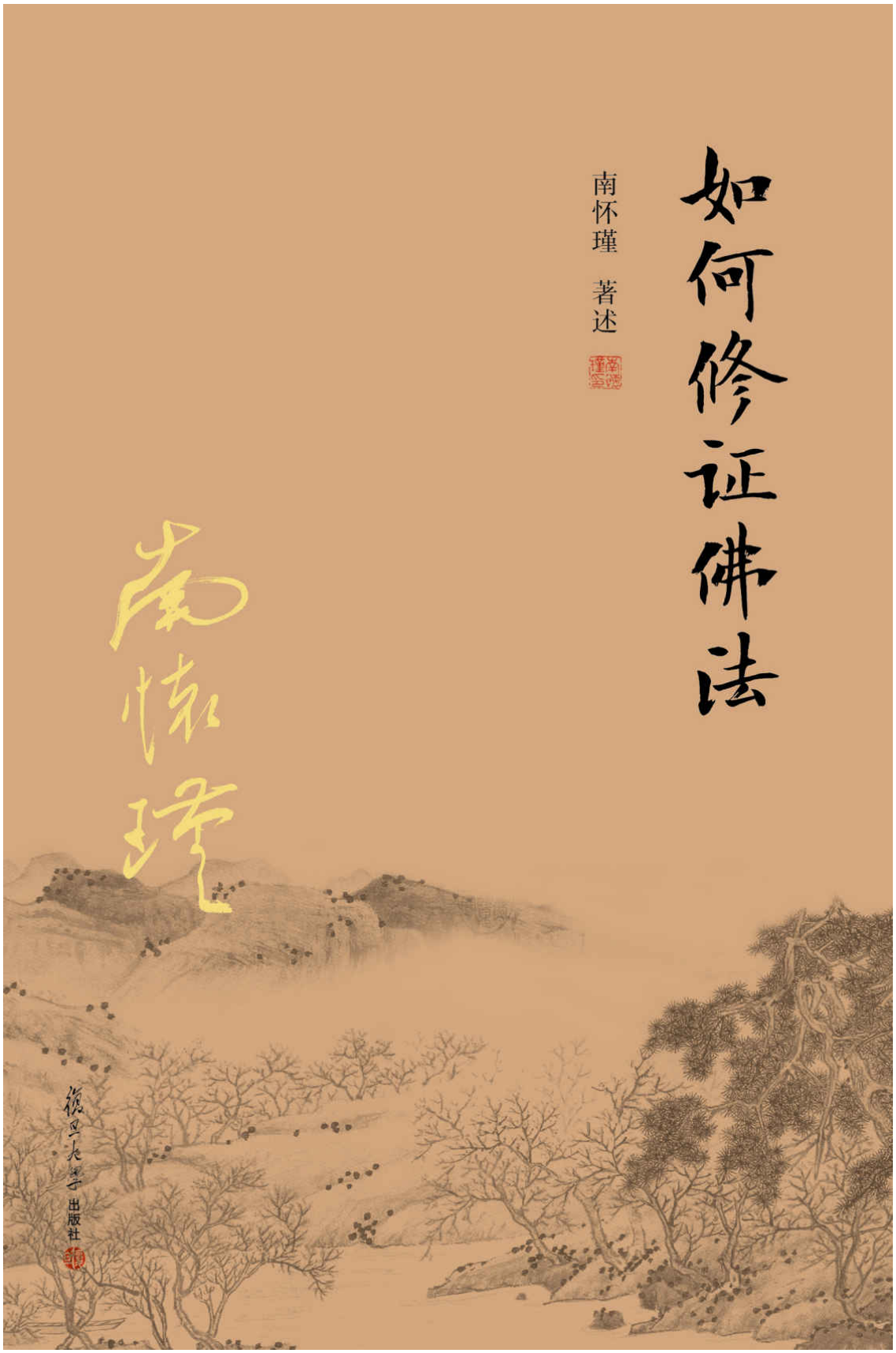
56.廿一世纪初的前言后语（上册）　（二〇一二）

57.廿一世纪初的前言后语（下册）　（二〇一二）

58.孟子与离娄　（二〇一二）

59.孟子与万章　（二〇一二）

60.宗镜录略讲（卷一至五）　（二〇一三至二〇一五）


如何修证佛法
南怀瑾 著述
南怀瑾
出版社

如何修证佛法

南怀瑾　著述

复旦大学出版社

目　录

出版说明
编者的话
再版说明
第一讲
第二讲
第三讲
第四讲
第五讲
第六讲
第七讲
第八讲
第九讲
第十讲
第十一讲
第十二讲
第十三讲
第十四讲
第十五讲
第十六讲
第十七讲
第十八讲
第十九讲
第二十讲
第二十一讲

第二十二讲
第二十三讲
第二十四讲
第二十五讲
第二十六讲
第二十七讲
第二十八讲
附：
三界天人表
见思惑与三界九地、断惑证真之关联
南怀瑾先生著述目录
返回总目录

出版说明

佛教将“戒”（戒律）、“定”（禅定）、“慧”（智慧）称为“三学”，认为一切法门尽摄于此，应当精勤修学。这中间，戒、定属于修行实践，慧属于教理思维。著名学者南怀瑾先生在台北时，曾以“如何修证佛法”为主题，对学生开设系列讲座，前后凡二十八次。这些讲座的内容，经记录整理，便形成了本书（初名“融会显密圆通修证次第”）。书中以“见”（见地）、“修”（修证）、“行”（行愿）为重点，以《楞严经》《法华经》《增一阿含经》《起世经》《华严经》《瑜伽师地论》《现观庄严论》《宗镜录》《指月录》《密宗道次第广论》《菩提道次第广论》等佛典为资料，对佛教的修持方法做了简洁明了的阐述。既有要点提示，又有例证说明。问世以后，不仅在海峡两岸受到广泛关注，而且被译成英文，流传于西方国家。

兹经版权方台湾老古文化事业公司授权，将老古公司二〇一二年八月第二版校订出版，以供研究。

复旦大学出版社

二〇一五年十一月二十六日

编者的话

（一）一九七八年的春季，本书作者南怀瑾教授，正在台北闭关，嗣因某种因缘，抽暇作系列讲座，共二十八次。

（二）这是南教授最重要著述之一，对实际学佛修证的步骤，有精辟的讲解及具体的指引，是绝对的过来人语。

（三）虽然作者曾表示，所讲的内容仅为要说的五分之一，但是读到本书，对于一个真心修学佛法、诚心求证的人，已是受益无穷了。

（四）本书最大的特点是：对于修持路上的迷惑、歧路，以及不自觉的错误，都一一点破。

（五）读者也许会感觉，内容有偶尔重复之处，因系讲课方式，加重注意，故不加任何删编，以保持原貌，并尽量保持讲课时的口语化，使读者有身临其境之感。

（六）本书系禅定师听课笔记，再配合录音整理而成，并经法程师及谢锦扬居士校核经典，以及李淑君居士整阅全文，最后由刘雨虹居士总其成，并加标内容提要。在作者离台时期，本书能够顺利出版，实得力于前述几位贡献心力，在此一并致谢，并请各方不吝指正。

（七）本书原名是《融会显密圆通修证次第》，因避免与其他经论混淆，改为较浅显的现在书名。

台湾老古文化事业公司　编辑室

再版说明

《如何修证佛法》这本书，是一九八九年出版的，次年就受到美国学界的注意，很快译成了英文，书名为“*Working Toward Enlightenment*”，并已于一九九三年由美国Samuel Weiser 公司出版上半部，下半部将于今年年底问世。

把这本书翻译成英文的人，是杰西·克里瑞（J. C. Cleary），他与汤玛士·克里瑞（Thomas Cleary）两人，是美国翻译界有名的两弟兄，他俩二十多年前在哈佛大学毕业时，立志要从事东方文化的翻译工作，当时也曾有人笑他们的选择平凡；但是十几年来，汤玛士已经翻译了三十多本中国的古籍，包括《周易》、《孙子兵法》、《道德经》、《孙不二女丹》、《悟真篇》，以及八十卷的《华严经》等，成效惊人，叹为观止。本书是杰西所译，汤玛士翻译的南教授另一本书《禅与道概论》，已经完工，将于明年出版。杰西的译作虽不及乃兄那么多，但也是优秀的翻译家。

汤玛士在给包卓立（Bill Bodri，本书英译本序言的作者）的信中谈到，一九八〇年开始阅及南怀瑾教授的著作，认为南氏的学术宽广博大，融通各家，既有理论，更有实证，为时代所罕见。他并且强调，本书英译本出版后，将对西方造成震撼，因为南氏的讲解和表达，是前无古人的。

汤玛士·克里瑞，除了几十本东方文化的译作外，另有自己所著《日本人的兵法》（*The Japanese Art of War*）一书。该书不久前已译成中文，由台湾金禾出版社印行。

印度在释迦牟尼灭度后九百年间，也有一对兄弟，就是无著、世亲（《俱舍论》的作者）。这两兄弟著作极丰，对佛法的发扬影响至巨。有人戏称，克里瑞两兄弟，是无著、世亲两人转世，只不过，这次是到美国，继续他们弘扬东方文化的工作。

本书自出版以来，已销售近八万册。其受欢迎的程度，可见一斑。在今日的社会中，看到这么多的人注重身心修养，真是令人欣慰的一桩事。

对本书贡献心力的人很多，最初帮忙抄稿的邢慧女士，亦为其中之一，初版时漏列，趁此新版机缘，附笔致意。

刘雨虹　记

一九九四年七月

第一讲

本讲缘起

释迦悟了什么

参考经典

解脱和悟道

倒因为果

见地修证及行愿

四加行

这一次我们讲这一门课，有一个因缘，在此先报告一下。诸位学佛、学禅、学打坐，可以利用这个机会盘盘腿，会有很大的好处，不讲有没有功夫，先把两条腿练熟再说。现在继续刚才的话，谈到开讲这个课程的因缘。今年正月间，一位老朋友萧先生来看我，临走时问了一句话：“释迦牟尼佛十九岁出家，最后抬头睹明星而悟道，他悟的是什么？”

这个问题如果是别人问，倒没有什么重要；但萧先生研究佛学多年，他提出了这个问题，却是不比寻常。

根据经典与传记的记载，释迦牟尼佛刚生下来，便具有与众不同的禀赋。因为过去多生累劫的修持，才有这一生出生时的各种瑞相。

他抛弃了王位，又出家求道十二年。大家要注意这“十二年”，因为很容易把它忽略过去。

现在我们把重点放在释迦牟尼佛修持的十二年来讲。当时印度的宗教，有各宗各派的修持方法，这些修法，在释迦牟尼佛以前，就已经存在了。当时释迦牟尼佛学了各种苦行，用了各种不同的方法修炼。他不像我们现在人学佛，三心二意的，东面去拜个老师，西面去拜个老师，这边去套几句话，那边去套几句话。而释迦牟尼佛每一次都是诚诚恳恳去学，该下的工夫，他都做到了，然后他认为那些都不是道，不是究竟。于是自己又到酷寒的雪山上修苦行，经过六年，认为苦行也不是道，只好又离开了。后来在恒河边菩提树下打坐，发誓非成无上正等正觉不可，否则便死在那里，最后终于睹明星而悟道。

其实这一段大家都已经知道了，我再讲一遍的原因，是要提起大家的注意，也就是要大家知道，释迦牟尼佛在这十二年中，做了些什么，又是如何修持的。我们看了他的传记，只看到他学无想定三年，最后“知非即舍”，往往忽略了他在这十二年当中，认真修持的一面。

我们先来说一说，什么是“无想定”？这是印度的古法，中国及世界各地都有，也就是修道人想学到的那个“莫妄想”——没有妄想。

比如我们大家打坐，能不能做到盘起腿来没有思想？绝对做不到。我常说笑话，只有两种人可以做到，一种是还没有出生的人，一种是已经死了的人。除了这两种人以外，几乎没有人能做得到。刚刚有位比利时的同学，也与我讨论到这个想与不想的问题；我们也谈到释迦牟尼佛，在学无想定三年以后，发现那不是道而丢掉，并不是他

没有修成，而是修成后丢掉了它。因为那不是道。由于佛经文字简单，我们很容易看过去而忽略了。

佛学的“非想非非想定”，这个名词很美。“非想”，不是我们普通惯性的思想境界；但是“非非想”，不是思想，勉强就说它是一种灵感吧！是一种超越思想的灵感。现在有一种“超越冥想”，其实，也还不是这个“非非想”。

“非想非非想定”与“无想定”的这个“定”，完全不同。无想定是把思想完全灭除掉，而这个非想是“绝对没有思想”，可是又不像无想定般什么都不知道。它不是没有知觉，没有灵感的一种功夫，这是当时所标榜的最高修炼方法。释迦牟尼佛以三年的时间，达到了这个境界，但发现它不是道，所以又丢掉不要了。大体上，佛经传记所讲佛的修炼经过，这是很重要的两点。

为什么不提其他的修炼呢？原因是这两种修持的功夫、实验，已经涵盖了世界上很多修持的方法，也是很重要的方法，所以释迦牟尼佛其他的修学，都可以不必再细述了。例如，佛在学道前，对于数学、武功、文学，都达到了最高明的境界。出家后，又学成了这两种最高的法门，但是认为还不是道。其实，假如你真能做得到，天天在那里一动都不动，即使你没有道，别人也认为你有道，皈依弟子也都来了。（众笑）

大家注意，释迦牟尼佛认为这个并不是道，当时他再也找不到明师，只好自己到雪山去修苦行了。他一天只吃一个干果，当然饿扁了，饿得不成人形了。他这样修，是要找出一个真理来，但是六年之后，他认为苦行也不是道，然后就下山去了。

释迦牟尼佛到了恒河边，牧羊女供养他很好的乳酪，因而摆脱了父亲派来的五个紧跟着的年轻人。因为这五位认为佛放弃了修行志向，所以离开了佛，这五个人后来就是佛在鹿野苑最先度的大弟子。

这时一般人也都以为他“退道”——退票了。因为大家都认为，出家人修道应该苦行，于是那些跟他的人自然会退。可是有一点我们要注意！他因为得到了营养，恢复了体力，才睹明星而悟道。所以我经常提醒出家人，要特别注意身体健康与营养，因为没有健康的身体，是无法修道与证道的，这是一个事实。有关身体的健康与营养，以及与修道的关系，我们都要一步一步提出来研究。

佛接受了营养，恢复了体能，才渡过恒河到菩提树下。那时，他没有办法找到一个能够指导他的明师，只有靠自己，到菩提树下打坐、发愿。

这简单的几个字，很容易被忽略过去，看的时候，意思似乎懂了，可是没有深入体会。佛当时的誓愿，推开了宗教，推开了庄严的词句，等于说发了誓、赌了咒——这一次如果我不成道，就在这里死掉算了。不起此座，就是这句话，他求道就是那么的专心。

根据释迦如来应化史集的记载，佛在六天之内，先得四禅八定，再得意生身，而后陆续一夜之间证得六神通。第七天的凌晨，抬头一看，注意啊！释迦牟尼佛打坐不像我们那么呆板，头也不敢抬，他大概也要休息休息，抬头一看，看到天上的明星，而证悟到了阿耨多罗三藐三菩提。由这里岔一句话，想到了陶渊明的诗“采菊东篱下，悠然见南山”，一般人认为，这也算悟道了吧！（众笑）

刚才唠唠叨叨的，说明释迦牟尼佛悟道的经过，就是要说明我的老朋友萧先生问的这个问题——释迦牟尼佛睹明星而悟道，悟了个什么？

你说这一下抬头悟道，悟道了以后，前面那些修持都浪费掉了，那十二年的工夫都白作了吗？换句话说，他悟道时不过三十岁左右，弘法时不过三十二岁，弟子们比他的年龄都大多了。他从小所受的教育，以及出家后，各种的修炼、修苦行，是不是白干了？我当时回答我的老朋友萧先生说：“他悟的就是那个缘起性空。”萧先生说：“嗯，对了！”推开门就走了。

不晓得你们大家注意到没有，这是个很严重的问题，他走了以后，一个念头来了，萧先生研究佛学很多年了，别人问这个问题还没有关系，他问这个问题就严重了。换句话说，他问这个问题非常有深度，依照道理，释迦牟尼佛悟了“性空缘起”，“缘起性空”，这个道理很简单，而在当时为什么那么难？难的是什么？佛十九岁出家，修持了那么多年，才懂得这个道理，而现在我们大家都懂，看一遍佛经的人都懂，对不对？这有什么稀奇，如果悟到了这一点“缘起性空”，就一而贯之，一切通达了，那么这是什么道理？假定他悟的这个道理对，那前面功夫又怎么说？又如何交代？

第二个问题，我们现在学佛，看到了佛法就晓得“自性本空”，“性空缘起”，虽然这个道理都明白，为什么我们还是要修持那么久？而且我们自己，不要说做不到菩萨，连初步的小乘罗汉都做不到，尤其令我感叹的，在现在这个时代，连证到半个果位的人都没有看见。

所以萧先生一走，一个念头使我心境不安，感叹今天世界的文化，国内外搞宗教的，搞神秘学的，各类各式的花样，都非常的发达，但社会也更乱了，文化的思想也更模糊了，越来越不对劲了。由去年年底到今春，同学们出国写回来的信，所看到的资料，修道的也好，搞什么的也好，到处一片混乱。唉！真是无一不乱，无人不乱，此所谓乱世也。

因此我心中非常不安，再加上萧先生这一问，问题在哪里？注意！我们大家学佛，有点颠倒因果。怎么说呢？“倒因为果”，也就是说我们大家都在倒因为果。是的，我们都晓得自性本空，晓得都是因缘等等。但是，这些学理和道理，不是我们的，而是释迦牟尼佛苦行那么多年以后，对弟子们的回答；人家把这个回答记录下来以后，我们看了才懂的。事实上，不是我们懂，那不过是佛经的增上缘，我们拿到佛的成果，加以接受而已。

那我们应该怎么办呢？答案是：我们也应该走修行的路子。要学释迦牟尼佛一样，走禅定的路子，向真正的修持路上去求证，自己去证到那个“缘起性空”。

因为我们懂得这许多道理以后，往往会误以为是自己的成果，尤其最近多年来讲打坐的，一个个道家也会、密宗也会，满口的行话，但是看看他那样子，又一点都不像。至于说有没有功夫，有没有求证到，也一望而知。如宋朝大慧杲禅师说的，你有没有开悟，你站在那里我就知道了，哪里还需要等你说。可是现在这些人，满口的道理，尤其什么奇经八脉，这里通，那里通，热闹得很。我说，“你不要把身体通乱了”，这一切都是因为我们先学了佛经上的那些知识，把前人修持的成果，拿来倒果为因，倒因为果。

释迦牟尼佛这一大藏教，是理也罢，是经验也罢，他只怀疑生死问题，生命的问题。他追求的是人生怎么样“了”。所以萧先生提这个问题很重要，也就是这次开讲的动机。

第二个动机是通知单上面讲的，几个外国回来的学生，朱文光、李文、陶蕾等，也提出这些问题要我讲。我说我有一个条件，中英文的记录同时出来，不要像以前一样，每次讲了以后，记录了以后，几年都没有交卷，最后跑得没影没踪了，这是第二个因缘。

第三个是要感谢这里的住持，借给我们这个地方来讲课。

现在再回到刚才的重点上。我们知道，一般讲修证功夫，很容易犯的一个错误，就是把前人修持的经验和累积的见地，拿来倒因为果，然后就变成佛学了。结果我是我，佛学是佛学，两个是对立的，对于修持一无用处。所以我经常说，佛法——修持的方法，与佛学的涵义，是完全不同的。我们现在要走的，是准备学佛的路线，也就是这次开讲的因缘。

我们今天开讲，所要引用的经典如下：

（一）经部

《大般若经》

《大涅槃经》

《华严经》

《金刚经》

《心经》

《维摩诘经》

《楞伽经》

《解深密经》

《胜鬘夫人经》

《大宝积经》

《法华经》

《楞严经》

《圆觉经》

（二）律部

《四分律》（小乘）

《菩萨戒经》（大乘）

（三）论部

《现观庄严论》

《摩诃止观》

《宗镜录》

正续《指月录》

《大智度论》

《密宗道次第论》

《瑜伽师地论》

《菩提道次第广论》

假定一个人想学佛，想学佛法，把上面列举的这几部经律论，花上三五年的功夫，作比较深入的研读，绝对足够了。至于讲到内容的采用，也不离这几部经论，大家能自悟更好。有些朋友认为，只要修持作功夫就好了，不一定要看经论，那是绝对错误的。要知道，作功夫，如果理不明，见不正，功夫就不会上路。换句话说，功夫作不好，那就是因为理不通达。

举例而言，一位同学和我讨论一件事，他说，我这两天心里头好像有件事，他说，这是什么？他觉得这是一个问题。他很用功，这些现象大家都会有，这确实是个问题。他说：我看这个东西，找这个东西，找它能不能找得到？我说：当然找不到，这是生理影响心理，这几天气候不对，你有感冒。这就是佛所说的烦恼，这位同学越找越找不到，越找越烦恼。我告诉他，你去找它时，它已跑掉了。等于小偷一样，当你一叫小偷时，他早已走了。有时烦恼在心中，不去理它，因为找不出原因。于是这位同学，就另外换了一个思想、观念来代替。我说对的。

但这只是普通人的修养方法，高明的人不做这种事情，因为他知道心里头有个东西，找也找不到，《金刚经》不是告诉你，“无所从来，亦无所去”吗？来无影去无踪，你知道它，它已经没有了，最好不去理它。可是你说，现在我们烦恼来时，硬起心来那又变成真烦恼。这种不理的念头就是真烦恼，也就是又加进去了一个东西。

我们现在讨论的，就是要注意心理与生理的关系。比如去年年底，有一位女居士，忽然嘴歪了，中风。她倒有信心，问我是不是气

通不过。另有一位居士，守戒律多年，眼睛忽然看不见了，是白内障，后来针灸好了，也问，是不是气到那里走不过了。这些都是最近的事情，证明我们学佛的，功夫和身心都有连带的双重关系。这些问题都要详细讨论，如不拿出来讨论，问题会越来越严重。大家修持时，哪些是受生理影响？哪些是受心理影响？如何解脱身心两方面的问题？一定要弄清楚才行。

我们再举一个例子，去年一位朋友去世了，他也学佛很多年，但是解脱仍难，要想离开身体，说去就去，做不到。想做而又做不到，道理在哪里？你真做到，你的身心分离得开，那就差不多了。但是这不算是悟道，只能说是解脱。所谓坐脱立亡，盘个腿，或坐着就去了，不仅是出家人可以办得到，在家居士也可以做得到，甚至修养高的读书人也做得到。

修持作功夫，身心绝对可以分离。但是，做得到身心分离，也不过是能够解脱而已，至于悟道了没有，答案是不一定。功夫要到可以坐脱立亡的境界，虽然不容易，但比悟道就容易多了。过去这一种方法，视为秘密不肯讲，其实佛经上都有。佛法有八万四千法门，讲太清楚了会有后遗症。因为人们知道了会去试一试，反而试出毛病。又有些人知道了这种法门，可以借此自杀，可以借此逃避。为此之故，才为大乘密乘戒律所禁止。但若作科学研究来讲，可以知道肉体与精神如何分离，如果光凭我们自己修持，去磨练，几十年中会不会摸得到，还是一个问题。

现在我们所要讲的重点是三个，就是见地、修证与行愿。

什么是见地？

拿中国禅宗的术语来说，见地就是见道。见道以后，怎样去修证？比如说，大家都知道“缘起性空”，“性空缘起”，知道以后要如何去实证呢？几十年前我还年轻的时候，开始学佛，当时有一个老牌的心理学教授，他说：非常佩服佛学的理论，但是认为佛学的理论没办法证明。因为佛学说一切唯心，如果现在要心理造出一个金鹅，而且会生金蛋，照理说一切唯心，应该可以造得出来，但是事实上却不可能。见地就是理，行愿同修证是事，照佛学的成语来说：就是“事相”，以禅宗的讲法，就是功用，普通叫功夫。

大家学佛，首先提到定。能不能定？不去管它，先问能不能盘腿？盘腿不是定，只是习定的最基本方法。你腿都不能盘，还谈什么呢？理到了，事做不到是不行的。事相做得到，行愿做不到也不行。

现在我们先解释这三件事，并且要确确实实很老实地来讨论。讲修证，这些经、律、论，就包括在修证里面。修证不离禅定，这点是很重要的。

关于“定”，最初译为“禅那”，是梵语的译音。以后借用中国文化里的观念——《大学》里“知止而后有定”，故称“禅定”。后期翻译的经典，认为禅那不能完全表达它所涵的意义，于是又翻成“思维修”。后来又发现这个名词易被误解成心理的思想，所以玄奘法师又译成“静虑”。不论静虑也好，定也好，都出自《大学》。事实上，这个名词的定义很难下，弥勒菩萨一派，干脆不讲这些，就称“瑜珈”。后来瑜珈是指修这一套功夫的人，而“瑜伽”则是这一套功夫的总名称。

在印度，瑜伽与瑜珈，本是一个东西的两个定义。如《瑜伽师地论》，瑜伽师是指修持有成就的人，地是次地，论是论述，所以书名

的意思就是对修持一步一步境界的讨论。佛法所有的经、律、论，都是告诉我们修证的方法。可是我们现在他是他，我是我，完全合不拢来，理与事两个配不起来。尤其是身与心不能合一，脑子知道这个道理，事情配合起来就做不到，这正是修证功夫的问题。

普通我们讲修证的三部曲是见、修、行。要见道须有般若大智慧。见道是大智慧、大福报。真正的大福德，也是大智慧，有大智慧的人是大福德。智慧没有开发是因为福德不够。大智慧福德如何来？是“行”来的。所以见、修、行是三位一体，缺一不可。

现在有一个大问题，讲到修，就提到定。一般人不论国内国外，对宗教修持功夫都很内行，修就是修定。大家修定观念的最大错误是什么呢？是以为所谓“定”就是什么都不知道，这与“应无所住而生其心”的意义是相违背的。此其一。

其次严重的是，现在一般人都去搞神秘了。灵感啊！神通啊！第六感啊！超越冥想啊！各种神秘名称都加上去了，这是一个非常严重的错误。大家要知道，神通与神经是双胞胎，这一点真是很严重的问题，因为失之毫厘，差之千里。

话又说回来了，什么是定？一定要认清楚。四禅八定，是佛教修证方法的中心基础，不过佛法不在定上，定是共法。但是佛法也不离开定，历代的高僧传记中，功夫修证到“定”的比丘及比丘尼非常多。甚至南北朝的皇帝，也是与佛教有关，如刘裕小名寄奴；梁武帝、隋文帝等与佛教关系都很深。

佛告诉了我们修证的路子，但是我们自己没有走过，反而把听到的这些，当作是自己证到的，这是“倒因为果，倒果为因”。什么奇

经八脉、三脉七轮的；这一关打通了，那一关打通了；搞气脉的、搞打坐的，都不是真正的禅定。这是什么道理？因为搞气脉的，都是受生理感觉状况支配，如果不能超越生理感觉状况，而以为这就是道的话，那就错了。换句话说，这个道在哲学基础上是唯物的，不是唯心的。因为有身体存在，当身体健康的话，才能生起气脉变化，如果没有身体，还会有气脉变化吗？由此可知，气脉变化是由身体来的，是属于生理的、物质的。这样一来，道在哲学上不是成了唯物的吗？这个问题就严重得很。

如果你说不是唯物，而是唯心的，好，那么你能拿身体以外的那个东西来看看吗？别说拿个东西给人看，你能入定三天给人家看看，也就很了不起了。你一入定，这四大的身体就和你脱离了吗？所以我刚才讲见地、修证、行愿三个部分，包括一切，三位一体，同等重要。

真正要修证的话，《楞伽经》、《瑜伽师地论》、《现观庄严论》等，都非常重要。如果“意生身”不成就，修持便不会成功，所修持的功夫，还都属于四加行中的初步而已。四加行就是“暖”、“顶”、“忍”、“世第一法”。我们讲佛学都晓得四加行，加行就如工厂里的加工品，加工法。四果罗汉、十地菩萨，十地的功夫，每一地都离不开四加行。换言之，初禅有初禅的四加行，二禅有二禅的四加行……在《现观庄严论》中，弥勒菩萨提到过；在《瑜伽师地论》中也提到过，都对四加行非常重视。换句话说，如果我们仅是佛学研究得好，但一点功夫都不能实证的话，就是没有做到加行的功夫。

四加行在教理上是暖、顶、忍、世第一法，当然有它的解释，也很合理。我们严格地推开教理来讲，四加行一步有一步的功夫。比如

我们学佛学道，动辄谈生理变化、气脉问题，按道家标准来说，奇经八脉打通了的人，我还没有看到过。如真打通了，根本还不算成道。至于四加行初步的“暖”法，还没有达到气脉通。

气脉真正通了以后是怎样的境界呢？两腿盘着，不但不想下来，浑身软化了，与虚空合一，轻灵得很，舒服无比。真正气脉通了以后，身体内在的光明才可以生起。尽管没有光，内部仍是一片光明。普通一般人眼一闭，前面黑漆漆的，这叫一团无明。

但不要以为这一片光明是大光明境，那还差得远呢！这还是有相之光。我只告诉你们，这时光明生起以后，拙火（或称灵力、灵能）才能起来，我们这个自性的本能与我们的身体，如“水中盐味，色里胶青”一样，这一杯清水里，放了一些盐，搅和以后，水是咸的。你能把盐找出来吗？水里加了颜料，也拿不出来了。同样的，我们生命自性灵能，在这个身体脱离不开；能脱离的人也不见得悟了道。这只是修证功夫而已。等灵能发动了，才到达了四加行的暖法。

修持功夫到了暖法的人，不管年纪多大，便如婴儿般，全身软绵绵的。但这个并不就是道，没啥稀奇！这是生命本能本来具有的。问题是你如何才能修持到这个暖法。这些问题，教理上的解释都不同，我们是以事相来解释的。

说到“顶”法，并不是头顶开花，而是与虚空一体，如庄子说的“与天地精神相往来”，才是达到了顶法。先做到了暖法，其次才到顶法。顶法修持到了，就是初禅。初禅有初禅的加行，二禅有二禅的加行……然后才能到达忍法。

什么叫做“忍”法？就是一切都截断了，这时妄想截断，脱离世间，超然独立。“无生法忍”，“忍”是形容词，截断了，但这还没有证到空，只不过一切被截断了而已。世间的观念与烦恼都截断了，到达了这个境界，也不过是世间修持的一个最高成就而已，还没有跳出世间，所以下一步才能到达“世第一法”。

当一个人修到“世第一法”这个阶段时，才能够算得上是个人，做人到达了顶尖，也等于庄子所说的“真人”。换言之，在庄子眼中，未得道的便是假人。虽然功夫到达了这个境界，还是世第一法而已，仍未超出世间。

那么超出世间的路怎么走？任何一步修证功夫的路线，都离不开四加行，每一步都离不开，包括学净土、学止观、学密等都是一样。都是由四加行的成功，和禅定的成功以后，才能谈到修出世法。这也就是修证的程序与次第。

刚才这些话，是由于提出三步骤，见、修、行的问题而阐明的。首先是见地，有了见地以后，就是如何修道，如何行愿。现在倒转回来只讲定的问题，讲定的实际道理，这仍是初步，将来要一步一步很详细地讨论它。在修证的过程中，大家必须要注意四加行的道理。

第二讲

伪经之辨

《楞严经》的密因

心与缘

七处征心

八还辨见

五十阴魔

色阴

大家要做笔记，我统统要看，而且看过以后，要改过、批过。做笔记第一可鞭策自己，不愿写的更要写，勉而为之去试试看，可以改一改自己的习气。不愿写的，犯了一种毛病，认为自己的东西不值得一写，太谦虚了。另一种是不屑一写，又太傲慢了。我劝大家要写，尤其是年轻的，对于修养，这是最大的一种磨炼。同时规定写日记、心得报告。最好两本轮流，一本交给我看，一本在你那里。

请大家特别注意，我们讨论修证佛法的课程，每次所引用的佛经经文，以及我所说的，都要能于心地上来体会，千万不要变成佛经是佛经，我的话仍是我的话，自己还是自己，那样就无多大利益了。再一点请大家注意，千万不要听课时打坐，如果能够一面作禅定功夫，

一面又能够做笔记，又能够听清楚，那么就差不多有一点基础了。但是普通人，心是不能二用的，稍稍有一点静定功夫的人，不要说禅定，一心可以十用，甚至百用。也就是六祖所说：“何期自性，本自具足”，这并不困难，六根的确可以并用。不过，假如你没有这种禅定功夫的话，还是老老实实专心地听课。

上次讲修证法门的事相，四加行的情形，有很多同学反映说，第一次听下来，没有抓住中心，还未入流，也没有一个纲要。若照我原订的纲要，真正上路也是要个把月以上。今天把要讲的前后顺序变换一下，先发《楞严经》讲义。

现在先把《楞严经》所列举的修证功夫告诉大家，可以马上着手体会。学术界的朋友们，尤其研究佛学的学者，千万要注意，有人把《楞严经》、《圆觉经》、《大乘起信论》、《四十二章经》等，皆视为伪经。这个观念是从考据来的，因此造成佛学界一些人，对这些经典，好像根本不屑一顾。但是我敢冒昧地说：书生之见不足道也。

现在把这种种现象的前因后果，大略说明一下。中国文化到了清朝，汉学兴起，分义理、辞章、考据、记闻。站在中国文化的立场，西洋的哲学包括在义理中；站在西洋文化的立场，我们的义理包括在哲学中，各人的立场不同，观念就不同。唐诗、宋词是辞章之学，每个时代的文化，都有其代表性。比如汉文章、魏晋书法、唐诗、宋词、元曲、明小说、清对联等。

辞章之学不谈，清儒特别提出义理之学。这是因为宋朝理学兴起，只谈心性性命之学。到了清朝的儒学家们，对于这些性命之学颇为反感，因而走向实际的考证学问，称为“汉学”。现在的外国人，

称中国所有的学问都为汉学，根本上这种称法是错误的，而我们也跟着称自己的学问为汉学，实在就更可笑了。

考据只是一种形式科学，认为这些经典是伪经的，就是由考据而来，其中的权威就是梁启超。但是，梁启超对佛学只懂一些皮毛，应该算外行，他认为这些经典的文笔太好，不像是印度的文章，故而认为是中国人伪造的。但我认为从内容来看，这些经典决不是伪经，所以这些考据是有问题的。

我们再来谈有关《楞严经》的第二个问题：这本经起首“大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经”，包含了修行作功夫的大秘密在内。除此之外，真正修证的密因再没有其他的了。不过几十年来，我还没有碰到过一个对本经真正有研究，真正能找出《楞严经》修证方法的人。实际上，在这本经典中，由凡夫到修证成佛都讲到了。懂得文字的人，一看就懂，可是多数的人，都被这本经的优美文字骗住了，反而没有看懂内容。

《楞严经》里面有一个重点，也是一个大秘密，就是修证的方法。实际上，见地、修证、行愿三者不可缺一。真有了见地，修证一定做得到；真正修证做到了，行愿也一定做到了。有一点缺陷都是不对的。

我的话像下雨一样，不限定对某一个人说，而每一个人都有份，你是得利或不得利，完全看你自己。这本经典见地、修证、行愿都在内，我慢慢帮大家挑出来。

《楞严经》开始“七处征心，八还辨见”，佛与阿难的对话，问“心”在哪里？往返讨论了七点，心不在内，不在外，也不在中间，

然后佛告诉阿难，心在哪里。

《楞严经》卷一：

“佛告阿难：一切众生，从无始来，种种颠倒，业种自然，如恶叉聚，诸修行人，不能得成无上菩提，乃至别成声闻缘觉，及成外道诸天魔王及魔眷属，皆由不知二种根本，错乱修习。犹如煮沙，欲成嘉馔，纵经尘劫，终不能得。云何二种？阿难，一者无始生死根本。则汝今者，与诸众生，用攀缘心，为自性者。二者无始菩提涅槃，元清净体，则汝今者，识精元明，能生诸缘，缘所遗者。由诸众生，遗此本明，虽终日行，而不自觉，枉入诸趣。”

他说我们为什么自己不能明心见性？因为无始以来，我们生命中有一个东西在作用，就是攀缘心，一个念头接一个念头。因为我们的思想不能停止，就是睡觉时、睡梦中，还是在思想，这个叫攀缘心。一般人错把这个攀缘心认为是“心”，等于西洋哲学家笛卡儿所说的：“我思故我在。”我思故我在只是普通人的思想观念，但却错了，不是本“心”。要怎么样才对呢？

“无始菩提涅槃，元清净体”，佛说这个心是现象，是本体所起的作用。生命的本心、本能叫菩提，又叫本体，它所发出的现象是分段的，像电波一样跳动的。你不要去抓住这种现象，要回转来认识那个本体。

“则汝今者，识精元明，能生诸缘，缘所遗者。”“识精元明”包括了唯识的识，精是真精神，原来灵明的这一点，就是你那个能够知觉，能够感觉灵灵明明的那个东西。这个东西是什么呢？“能生诸

缘”，这个东西在里面一动，我们思想念头一动，心里一感觉，外面就起作用了。

什么是缘？我讲的话是缘，发出声来你听得到是缘，我这样一句接一句讲，你听的观念跟着走，就是“攀缘”。

现在大家坐在这里，人多了，身体觉得热，就是里面的“识精元明”，对外面的热量起感应，心里头就感到很热很闷，这是与热的缘发生感觉，“能生诸缘”。

“缘所遗者”，如禅宗所讲“万缘放下”，外缘都丢开了，所剩下的那一个，就是有个丢不掉的东西。比如大家坐在这里，感到两腿、膀子不舒服，这是缘。什么缘？体缘，身体上的反应作用，同“你”没有关系。那个知道身体不舒服，腿不舒服，那个既不在腿，也不在膀子，除掉缘以后所剩下来的，“缘所遗者”——就是这四个字，本来那个东西，外缘都丢掉了以后，剩下来的那个东西。

“由诸众生，遗此本明，虽终日行，而不自觉，枉入诸趣。”一切都是那个东西变动出来的，所以众生颠倒，一味的跟着万缘去跑，而在六道中轮回、生死中打滚。这是正面的，还不是它的密法，这里头反面的还没有讲。

我常提醒大家，当你一上座，两腿一盘，那一刹那是不是非常好？但坐好以后，就不对劲了，为什么？因为坐好以后，就觉得自己在打坐，觉得气也不对，身体也不对，而刚盘上腿的那一刹那，倒有点像万缘放下，什么都不管的味道。等腿盘好了，什么都在想，又想成道，又想威仪端正，又想不要打妄想，妄想来了，又要赶掉它，赶

掉后，又想……唉！何必赶掉它，赶了以后又是妄想，反正都是坐在那里搞鬼。

其实只要外缘自然的放下，剩下来的那个东西没有动过的，就是那个“缘所遗者”，佛就那么直接的指示给我们，因为把这个搞迷糊了，所以“枉入诸趣”，就只有在六道中轮转了。

我们再来讨论八还辨见。

“见”是什么？现在我们一般人打坐，坐起来是什么现象呢？就是《楞严经》上所讲的：

> “色杂妄想，想相为身，聚缘内摇，趣外奔逸，昏扰扰相，以为心性。”

佛说一切众生都找不到这个心，为什么？因为“色杂妄想”，生理反应跟着心理的妄想，起交互作用，然后在里头“想相为身”。其实我们这个身体之中还有一个躯体，就是自己思想所聚成的自己。比如刚才有一个同学讲，本来不好的身体，在外面跑了一趟就变好了，可见心理作用就是这个道理。这个心里有一个由妄想形成的躯体，你那思想本身，就是这色身里头的内胎子。那个思想聚合一些外缘，变成你身体里的一个躯体。

所以“聚缘内摇”，就是把外缘的思想啦、情绪啦等等，所有的东西聚拢来，当你打坐坐在那里时，就是这四个字，“聚缘内摇”，像筒子里滚出棉花糖一样，越滚越多，心里头乱得很，犹如开运动会一般。

“趣外奔逸”，念头向外乱跑，然后眼睛闭着，“昏扰扰相”，昏头昏脑的，轰隆轰隆坐个把钟头，叫作“参禅”，把这个样子“以为心性”。岂不知这不是真心，犯这样大的错误，还“一迷为心，决定惑为色身之内”。所以认识不清楚，还以为自己在修道，还以为心在这个身体上。如果心真在身上，那么你死了时，心不是就找不出来了吗？

佛把这些话讲得明明白白的。

“不知色身，外洎山河虚空大地，咸是妙明真心中物。”

他说，阿难，你们就不晓得，打坐时开眼、闭眼都没有关系，不要守着身体。你们就不知道，以身体为中心，扩大至整个虚空，整个太空都在你的“心”里头，那么这个躯体又是什么呢？“想相为身”而已啊！这就是见地。

现在在座有许多老修行，功夫做得不错了，你们在打坐时，有没有守着身体在转呢？若没有，是不是见地已达到了“外洎山河虚空大地，咸是妙明真心中物”的境界呢？

“譬如澄清百千大海，弃之，唯认一浮沤体，目为全潮，穷尽瀛渤。”

佛说我们众生那个本体，如大海一般，不知比太平洋大多少，你的身子在那里不过是一小点，我们反而把那个大的抛弃了，只守着那一小点，认为这个身体就是我们的生命。大家都抓住这一小点在搞，“聚缘内摇”，如摇棉花糖一般，越摇越大。禅宗祖师云门说：“乾坤之内，宇宙之间，中有一宝，秘在形山”，事实上，这个“外洎山河虚空大地”的妙明真心就在你身上，只是被色身及其他业力——色

杂妄想盖住了，要把它找出来。现在讲了《楞严经》，是不是都懂了？你都体会了没有？“外如虚空”，是不是参究了？证到了？要作功夫证到才行。

一边抄笔记，一边听我讲，注意！如何修持到六根并用，一心清净，这才是学禅。美国及日本的禅宗，专门参究那些公案及话头，野鸭子飞过来，飞过去，那个与禅有啥相干？那只是教育法上偶然的一点机趣而已。又如惠明问六祖：师父，五祖告诉你些什么秘密呢？六祖说：哪里有什么秘密！密，不在我这里，在你那里。这句话就是个大秘密。

《楞严经》里，佛讲这内外七处都不是心，佛说以你自己为本心，向外面扩展，扩大到整个虚空，都是你心里头的东西。换句话说，内外七处也都是心，懂了吧？这是如来的密因，你们大家都没参出来。但内外七处都是什么心？是心的用，不是心的本体。起用的时候，是他身体的色身、报应身的作用；归体的时候，就是法身的清净。

云门说：“乾坤之内，宇宙之间，中有一宝，秘在形山，拈灯笼向佛殿里，将山门来灯笼上，作么生？”将外面的灯笼拿到大殿里做得到，把山门拿来放在灯笼上，做不做得到？这是禅师的说法，他在那里乱说，这个那个，那个这个的，像演电视一样，结果看一看在座，大家没一个懂，只好自己再说了，“逐物意移”，又说“云起雷兴”。

中国的文化，讲出来就是文章，所以出家人要注意，把文学底子搞好。云门的意思是——唉！可惜，我讲一句，你们的心便向外面跑了。这就是《楞严经》里“趣外奔逸”的意思。云门祖师说了上面那

些话之后，看看大家，没有人懂，于是说：“云起雷兴。”他看学生们答不出来，所以只好代他们答了。

再引用雪窦禅师的话：“我有一宝，就在里头，抓不出来，分不开。”他作了一首诗：

看看看，古岸何人把钓竿。
云冉冉，水漫漫，明月芦花君自看。

看！不是向外看，是向内看自己。有人站在古岸头上，想度你上岸，你不上钩，没办法。禅的境界是，当你万缘放下，把身心都丢开了以后的那个东西。明月下面看芦花，芦花是白的，月亮也是白的，白对白的，还有什么？一片都是白，空空洞洞，要你去找。

又如临济禅师上堂说法：“赤肉团上，有一无位真人，常从汝等面门出入，未证据者看看。”这就是说，你们找不到这个无位真人的人，还不懂的人，拿出来看看。这个时候有个出家人站出来说：“如何是无位真人？”临济禅师听他一说，下座抓住他说：“道！道！”也就是说：你说！你说！“其僧拟议”——那出家人想说时，临济禅师放手叹道：“无位真人是什么干矢橛。”说完了就走回方丈室去了。这就叫上堂法语。看禅宗公案，要像看电视剧一样，把整个身心投入了去看，不能死读。

至于“八还辨见”，还是讲见地，到后面才讲到修证功夫的路子，佛把最高的秘密都讲出来了。所以，我们天天带着《楞严经》，没把它看懂，修行不上路，很可惜的，也辜负了佛恩。

现在举一个“八还辨见”的例子，《楞严经》卷二：

“我今示汝不生灭性。大王，汝年几时见恒河水？王言：我生三岁，慈母携我谒耆婆天，经过此流，尔时即知是恒河水。佛言：大王如汝所说，二十之时，衰于十岁，乃至六十，日月岁时，念念迁变，则汝三岁见此河时，至年十三，其水云何？王言：如三岁时，宛然无异，乃至于今，年六十二，亦无有异。佛言：汝今自伤发白面皱，其面必定皱于童年，则汝今时，观此恒河，与昔童时观河之见，有童耄不？王言：不也，世尊。佛言：大王汝面虽皱，而此见精，性未曾皱，皱者为变，不皱非变，变者受灭，彼不变者，元无生灭。”

有一天，波斯匿王出来问佛说：“这样很容易，但关于心的不生灭性我有疑问。”佛说：“你几岁看到恒河？”国王说：“小时候与我母亲经过时看到的。”佛问：“你那时几岁？”，“三岁”，“现在你几岁？”“六十二岁”，“现在你眼睛都花了，你再经过恒河时，你看得见吗？”“当然看得见”，佛说：“你的年龄有衰老、生灭、死亡，而你那个能见的性，不跟着年龄在变，没有动过。”你睡着时，虽然闭着眼睛，但是眼识还是在看，在看里面，这个见性没有变。有关这一节，我作了一首诗：

生死无端别恨深，浪花流到去来今。
白头雾里观河见，犹是童年过后心。

人，生生死死，死死生生。生死对人类来说，最可怕了。我们生了、死了，再投胎，分段生死像一股流水般，永远随着浪头，一起一灭，没有休止。上面那首诗就引用了波斯匿王的典故，“白头雾里观河见”，年龄大了，看东西眼花了，但是这个能见的性，还是没有两样，还是童年的那个样子——“犹是童年过后心。”

“诸可还者，自然非汝；不汝还者，非汝而谁。”眼见还给眼神经，光明还给太阳，一切可还的都还了，剩下一个还不掉的，无处还的，那个不是“你”又是谁啊？

当然，你可以说：“佛不是说无我吗？”是的，佛说的无我，是无四大，无假我。自性的我没有抛掉。有一位天目礼禅师悟道时，作了一首诗：

不汝还兮复是谁？残红落满钓鱼矶。
日斜风动无人扫，燕子衔将水际飞。

落花掉在地上，归于本位。好似打坐时，妄想来就来，你知道时它就走掉了，不必去管它，就是这个境界。“残红落满钓鱼矶”，他把当时自然界的景象，很自然地摆在那里，很现成的。就好比你的心境，自自然然的，慢慢地静下去。太阳下山，风微微地动，就是比喻还有一点轻微的妄念。“无人扫”，不要去管它，扫不得，你不要管。“燕子衔将水际飞”，轻微的一点妄念，毫不相干。下面我自己加两句：“啧！啧！是无上咒，无等等咒。”告诉你，这不是诗，你懂了这一首，你就悟到了一点了。

现在我们解释了八还辨见，明心见性这一面，我们懂了。那个还不掉的，就是我的见，对不对？可是我要提一个问题，如果释迦牟尼佛来了，我一定要问问他：“师父啊！你讲了半天，那个还不掉的就是我，可是要有我这个肉体存在啊！我的肉体死掉时，那个东西会掉到哪里去？我还是找不到。”所以假如用功夫，仍然找不到这点来路与去路，你纵然证到心中真空，一“定”三百六十天，也是没有用的，还是不行，这也是个秘密。

现在你们那些功夫作得好的人会认为“好啊！很有进步”。老实讲，那是靠你身体这个赤肉团，红彤彤的一块肉，肉坏了的时候，你到哪里去？怎么走？“我有一宝，秘在形山”，怎么跑出来？又怎么跑进去？怎么把它找出来？所以《楞严经》前面谈见地，后面一路下去，修证的秘密都告诉你了。

这个作功夫的秘密，都在后面一两卷当中，大家平常最不注意的地方，尤其是五十种阴魔——五阴解脱。《心经》上说：“照见五蕴皆空”，五阴是怎么空的？要作功夫空。我曾说大家“倒果为因”，把佛学的果，拿来变成自己的。现在回转来“倒因为果”，要自己去求证。讲到五十种阴魔，大家不能不读书，不读书就是我慢，是犯戒的。

诸佛菩萨把法门传给你，这就是法本。佛在《楞严经》卷九色阴区宇中说：

> “汝坐道场，销落诸念，其念若尽，则诸离念，一切精明，动静不移，忆忘如一。当住此处，入三摩提。如明目人，处大幽暗，精性妙净，心未发光，此则名为色阴区宇。”

那时念头没有了，一切清清楚楚，这时动静是一样的，一个杂念不起，功夫到了“忆忘如一”，应该在此入三摩地。就好像“明目人，处大幽暗”，在幽暗中有微明。“精性妙净，心未发光”，这时生命本性的境界很清净，很微妙。而一般人心理是活络的，乱七八糟的，眼睛闭起来是漆黑一片的。如果现在有人做到“销落诸念，动静不移，忆忘如一”的境界，那不晓得牛吹得多大，其实也只是一种境界而已。

是什么境界呢？“精性妙净，心未发光，此则名为色阴区宇。”这是心理上快要转变时的一种心理变化，没啥稀奇！换句话说，当你打坐时，心里空空洞洞，或多少年，多少月，多少日，几个时辰，那是由于你生理四大调顺，瞎猫碰到死老鼠，如电源般插上了。这并不是真功夫，稍过一会儿又掉了，这些都属于色阴区宇。

讲到色阴区宇，有几部书应该看——《神僧传》、《神尼传》、《佛祖历代通载》等。看这些传记，能启发真诚向道之心。还有一本《憨山大师年谱》，憨师二十八岁到处参学，到盘山顶上，有一茅蓬，有一个和尚在里面打坐，不理憨山大师。那和尚吃饭，憨山大师跟着吃，那和尚喝茶，他也自己喝。后来吃饭时间到了，憨山大师就给那个和尚做饭，喝茶时间到了，就煮茶，吃完了就自己经行。如此到第七天，那和尚才跟憨山大师说话，那和尚说：“我住此岩三十余年，今日始遇一个同风。”

有一晚吃粥了，憨山照样在山顶行香，站在那里定住了，觉得天地世界，在一片光明中，正是“销落诸念”的境界。他进了茅蓬后，那和尚一看，开口了：告诉你，此乃色阴区宇，你功夫作到这个境界也不过如此。老僧在此三十年，夜夜经行都在此境中，有啥稀奇！年轻人，就是这样难，也就是这样容易。那个和尚，三十年夜夜经行，身心都忘掉了。你们注意，修行人！你们还在色阴区宇的上半截，闭起眼睛漆黑一片，在那里瞎摸瞎坐。

“若目明朗，十方洞开，无复幽暗，名色阴尽。”

一片光明，墙壁山河大地都透视了。千万不要以为这时得了神通，想当祖师爷，在里头玩起来了。在这个色阴区宇里，还有十种境界，都是魔境，自己去看经研究。你们在那里搞气脉、三脉七轮、上

丹田、下丹田，颠颠倒倒，反反复复，在那里干什么？都是在色阴区宇里。想做到色阴尽，把生理空掉，你以为气脉通了就成道啊？充其量不过到达了色阴尽而已。能够达到色阴尽，身体真的空掉了，所谓气脉不气脉，已不在话下，那还是最初步的事。佛说这时才能“超越劫浊”，五浊中跑出一层而已。可是成道了吗？

下面佛继续说：

“观其所由，坚固妄想以为其本。”

这还是妄想，而且是大妄想，不是小妄想。我们现在坐在那里，是小妄想。那个境界，身心都忘了，正是一个大妄想，是一个坚固的大妄想，还以为自己没有妄想。

在这一段里，佛告诉你，在色阴区宇中有十种岔路。十种还是大原则，若详细讲，起码要讲三个月，你们自己去研究，这些都是坚固妄想的色阴境界。

“彼善男子，修三摩提、奢摩他中，色阴尽者，见诸佛心，如明镜中，显现其像，若有所得，而未能用，犹如魇人，手足宛然，见闻不惑，心触客邪而不能动，此则名为受阴区宇。”

这是叙述到了受阴区宇时的情况。

还有些人，用功常作空念，空久了，身体僵化了，禅宗称之为“枯禅”。“枯木岩前岔路多，行人到此尽蹉跎”，你认为要空念，以为只空这一念就对了，那还差得远呢！搞久了，身心都会僵化的，一百个有五十双走上岔路。古人这些都是法本，你们都要去看。

现在你们懂了，一点都不必怕，而且是必须要经过的。此时到了感受的范围，再进一步好像身体被什么东西压住了，捆绑了一般，翻也翻不过来。到了用力一挣，翻过来了，有些人就觉得好像有鬼！实际上，是你自己的独影意识作用，哪里有鬼？都是生理上不舒服，是唯心所造，没有鬼那回事。这时翻过身了。

“若魇咎歇，其心离身，返观其面，去住自由，无复留碍，名受阴尽。”

觉得自己离开身子了，道家讲出阴神。出阴神有什么了不起，第七、八识还没离开，暖、寿、识都还有，所以能看见自己在呼吸。

“是人则能超越见浊。”

这时见地不同了，什么大学问家、大思想家，都不在话下。所谓学问、思想者，其实是妄想之集中而已。

“观其所由，虚明妄想以为其本。”

这还是妄想，这不是色阴的坚固妄想，这时身心可以脱离，妄想变成泡沫一般，空虚了。

“虚明妄想”还是一个大妄想。事实上，五阴都是大妄想。如果在受阴区宇里头搞不清楚，还是有十种大魔境界。但神通跟神经，两个是双胞胎，境界来时，叫你不作圣解。你把握住《金刚经》所讲：“凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来。”你不理，不以为自己得了道，那就有助于进步。“若作圣解”，你若认为自己这个功夫了不起，这个就是道，“即受群邪”，就落入阿修罗道，魔道里去了。

所以佛与魔，地狱与天堂，众生与佛，只一念之差，也没有差，一线之隔，也没有隔。由凡夫到成佛，通通靠般若智慧的一点道理。理不明的话，就要靠佛的经验。在《楞严经》的五十种阴魔里，差不多把所有功夫的境界，所有的秘密都露给你了。事实上，这五十种阴魔境界，你用得好，就不是魔境了。换句话说，这五十种魔境，都是一步一步的境界，而且有些是必定经过的境界。用得不好，就完了，就下去了。如爬十几层楼梯，爬不了两层楼就下去了，这是修行用功要注意的地方。所以，经题上所谓的“大佛顶如来密因修证了义”，的确是明言密意。故佛于《金刚经》中说：“须菩提，如来是真语者、实语者、如语者、不诳语者、不异语者。”释迦牟尼佛没有骗我们，也没有瞒我们，是我们自己读经没有参通他的密因，也没有参通他告诉我们的修证方法。

以上是我们的第二个纲要，修证上的纲要。

第三讲

走火入魔

受阴

想阴

行阴

识阴

这几次上课，就像上市场买菜，菜买好了，等于材料有了。希望同学们听课时，把我的意见听懂了，自己来求证修持。我讲课向来不预作纲要，随机而说，因材施教，希望大家都能够走上修持的道路。

前两次上课的纲要是见地、修证、行愿三种。修定只不过是修证中的一项而已。定是世间共法，为佛法、外道所共有。佛法的不共法不是在定，大家注意！不要把“定”当成佛法，这个观念要认识清楚，佛法的不共法是“慧”。定是修持的一种，但是修慧不离于定。换句话说，外道都做得到定，你学佛怎能做不到！释迦牟尼佛说：“佛能通一切智，彻万法源。”佛能通达一切万法，为天人师。你既然要学佛，当然也要学会定。

上次讲到修持方面的事相，普通称为做功夫。大家记得吧？我讲课有些学生记不下笔记，以为没秩序，真冤枉，我不过从引证中又举

例引证；虽然离开了，但仍在所讲范围里，还是又会转回来。你们做笔记就做不下去了，其实内容是很有条理的。

前两次上课纲要：由事相到四加行纲要，再转入这里。如果般若不够，佛法也成魔境，即执著成“我”。譬如五阴境界——色阴、受阴、想阴、行阴、识阴，等于可能发生的五十种阴魔。有人打坐一听到走火入魔，就吓住了，当场就入“魔”，坐不住了。其实哪里来的火？哪里来的魔？魔由磨字变来，根本就没有一个魔。好比全世界说鬼，其观念还是离不开人类思想的形态。即如天堂、神仙，西方与东方的观念都一样。你意识里有鬼，鬼就来了。“开口神气散，意动火工寒。”走火入魔是你心理思想搞错了，自己制造的，你自己“磨”自己而已，都是天下本无事，庸人自扰之罢了。

所谓走火入魔，是武侠小说乱写的。为什么说到这个？因为我们引用五阴境界，每种都有十种魔境。其实，不止十种，佛只说大原则而已。现今社会人类心理，文化发展，都是一些魔境，大家没有看清楚。一个是佛经，已经太古老，被它困住了；另一个是太现代化，没看清楚。两个综合起来，就知我佛如来大慈大悲，都已经说过了。如果我光讲那五十种阴魔，就得花掉好几个月，只好暂时略去。

上次介绍色阴境界时，提到“坚固妄想以为其本”，佛把妄想分析得很清楚。有人不懂坚固妄想是什么意思，大家到过精神病院吧？形成精神病的那种牢不可破的病态心理，就是坚固妄想的一种。严格地说，扩大范围来讲，所有的色阴境界，都属于坚固妄想。必须要色阴尽了以后，才能破这个范畴。

现在让我们再看看受阴尽了以后，是什么境况。

“彼善男子，修三摩提，受阴尽者，虽未漏尽，心离其形，如鸟出笼，已能成就，从是凡身，上历菩萨六十圣位，得意出身，随往无碍。”

打坐觉得舒服，不久腿麻了，这些都是受阴范围。脱离了这个感觉状态，才是受阴尽。尽并不是像死人一般，而感觉快乐的，舒服的、与宇宙虚空是合一的，形容不出，我也不想形容，因为你们没到这个境界，无法懂。

受阴尽了之后，虽然还没有到达漏尽，但心已能离开形体，如鸟出笼，达到菩萨的意生身。你们听了莫妄想，如能达到这一步，到美国不必买机票，说去就去，但别人看不见你，你却能看到别人。（众笑）

“譬如有人，熟寐寤言，是人虽则无别所知，其言已成音韵伦次，令不寐者，咸悟其语，此则名为想阴区宇。”

到达这个境界，如人说梦话，梦中说话很清楚，很有条理，但说过就忘了，必须问旁边的人，旁人再告诉他详情。佛比喻人可离心，但自己作不了主，等于梦中说话，自己好像懂，又像不懂。到达这个境界，还是思想功能的范围，还离不了意识境界，属于想阴的范围内。换句话说，你妄念还是在动，只不过这一句话，佛没有说出来罢了。接着：

“若动念尽，浮想销除，于觉明心，如去尘垢，一伦生死，首尾圆照，名想阴尽。是人则能超越烦恼浊，观其所由，融通妄想以为其本。”

超越了想阴的境界，这时觉明的心性上，就好比没有了尘垢。如果心里都不动念了，浮思杂想也都没有了，那么，觉明的心上，就好比没有了尘垢，这时才能开始谈了生死。人最大的问题就是怕死，不知道从何而生，更不晓得死到哪里。此所谓前途生死两茫茫。如人在黑暗中怕鬼，其实不是怕鬼，主要是“怕不知道”。等你知道了鬼是怎么回事，就不怕了。

如果这一念想阴尽，就知道如何生来，如何死去。小乘罗汉可了分段生死。什么是我们的分段生死？就是诸有漏，善不善等业，由烦恼障助缘所感应，而得的三界六道果报。这种果报有分分段段的差异，所以称为“分段生死”。所有具见思惑的一切凡夫，都在分段生死中。

六道轮回，也就是我们的分段生死。罗汉可以了分段生死，但非究竟，因为还未了变易生死，只是请假而已（所谓变易生死，就是诸无漏之善业，依所知障助缘所感之界外净土果报。为断见思惑之阿罗汉以上圣者之生死）。到达菩萨境界时才能了变易生死。所以，如果你想下次不来了，哪有那么容易！阿罗汉也只是能请长假而已。

此时做到不动念了，但是要注意下面那句：“浮想销除。”很多学禅的人，就落在这个境界中，以为这就是究竟。所以禅宗很容易落入小乘境界，守着那个空，以为就是道。虽然讲是讲大乘，事实上是很难的。大乘以行愿为主，见地、修证为辅。行愿谈何容易！好难啊！

功夫到此，也不过是“融通”，妄念要到了另一境界时，才会没烦恼，这时不过是浮面的妄想融化了——“浮想销除”，还是离不开妄想的作用。佛交代得很清楚，这时还是属于思想功能的范围。

“彼善男子，修三摩提，想阴尽者，是人平常梦想销灭，寤寐恒一，觉明虚静，犹如晴空，无复粗重前尘影事。观诸世间大地山河，如镜鉴明，来无所黏，过无踪迹，虚受照应，了罔陈习，唯一精真，生灭根元，从此披露。见诸十方十二众生，毕殚其类，虽未通其各命由绪，见同生基，犹如野马，熠熠清扰，为浮根尘究竟枢穴，此则名为行阴区宇。”

色、受、想、行、识五阴，等于五十种境界，照佛经的道理来说，有几千万种之多。所以一般人的心理，都是不正常的，说不正常不太好听，所以称一般人为：颠倒众生。

想阴尽的神通大啦！首先是宿命神通。当年大陆上有一个和尚，一念专精，持恒如一，可影响物理世界，叫我皈依他，但我不皈依。神通是戒律所戒禁，不能玩的。违戒的话要挨香板，后来他的膀子都被打掉了，再赶出山门。为什么这样严格？其中是有道理的。

什么是想阴尽呢？《心经》上告诉你：“无无明，亦无无明尽。”无明到哪里去了？转了。唯识不是告诉你，转识成智吗？其实讲穿了没有用，害了后来的人；不讲穿也害人。所以佛说：不可说！不可说！最好闭嘴不言，因为太难了。

上面讨论的都是想阴的范围。告诉你们一个秘密，如来密因：五阴的中心是“想”，“想”与“思”在唯识学中是属于五遍行，最重要的。所以你把佛经融会贯通了，三藏十二部都挑出来，一部一部的去搞，钻进去，爬不出来的。能爬出来的就会说：“不过如此。”不过能钻得出来的人不同了，这是闲话。现在告诉你，想阴尽就是这个境界。

再进一步是行阴境界。在想阴尽之后，平常梦想消灭，《心经》上说：“远离颠倒梦想，究竟涅槃”，与《楞严经》中“梦想销灭”，语句上有相同之处，但两个所比喻的不同。《心经》是讲实相，《楞严经》是讲修证，主题不同，所以不要乱扯。

如何叫“梦想销灭”呢？例如“圣人无梦，愚人无梦”，睡眠中有梦、无梦姑且不管，因为很多人睡醒来就忘了。至于说妄想没有，会讲话、会做事、“物来则应，过去不留”、此心平平静静，学禅的人能做到这样吗？不能！意见多得很。真正到达想阴尽者，才能做到“梦想销灭，寤寐恒一”。睡着与醒着一样，做到没有？可以说没有半个做到。真能做到时，睡在那里舒服得很，自己打呼噜都听得到，只要睡一个钟头，相当于睡七个钟头。还有一个有趣的事，就是清清楚楚知道自己在睡觉，心中粗重没有了，那多可爱！当时憨山在盘山顶上的一大光明藏，比起这个来，就差得远了。

> “观诸世间大地山河，如镜鉴明，来无所黏，过无踪迹，虚受照应，了罔陈习，唯一精真，生灭根元，从此披露。”

修行人到达这个境界，看世间万事万物，好得很，就好像在大圆镜中看这一切一样。此时“时人看眼前一枝花，如梦中相似”。所以读书人看这类经书，哪里能懂？这是讲功夫境界，如灯光般照见万象，“物来则应，过去不留”。交感相应，答复过就算了，就没有了。“了罔陈习”，看世界一切事情都是虚幻，到手就了，过了就没有。他也发脾气，发完了，屁事都没有。你不对，他骂你，是你该骂，过去就没有了。不像一般凡夫，一点事都在心中计较。

这时，过去的习惯都改变过来，只看到自己生命有一个东西。一个什么东西？“乾坤之内，宇宙之间，中有一宝，秘在形山”，真有

个东西。我说一句事相上的话，你功夫到了时，真觉得生命上有个东西回转到身上来，既非灵魂，又非物质，绝对唯心，他能生万事万物，也就是傅大士那个偈子：

有物先天地，无形本寂寥，
能为万象主，不逐四时凋。

这个来了，你爱如何便如何，心境绝对可以控制。《楞严经》无法描写那个东西，就叫作“精真”，不是生理精虫那个精。换句话说，生理的精虫卵子，是那个东西变化来的；一切细胞一切神经等等，也都是他变化出来的。所以你没到达那个境界，讲修定两个字，免谈！

但是，到此也不过是刚刚开始，才开始修行，不能算成功。所以，学佛是科学的，一加一等于二。这个一还没有到，不要吹！佛经这部分还看不懂，功夫到了，你才看得懂。

“精真”也就是百丈禅师所讲：“灵光独耀，迥脱根尘，体露真常，不拘文字，但离妄缘，即如如佛。”就是这东西。但是你研究禅宗，一般所谓的找到了“这个”，见到了“那个”，那个地步并不就是佛，那只是认得了走入佛的路线。即使像《楞严经》这里所说，“虚受照应，了罔陈习，唯一精真”之后，也是“生灭根元，从此披露”。还没有成佛。实际上想阴尽了，还是妄想。

想阴尽了，进入行阴境界的现象：

“见诸十方十二众生，毕殚其类，虽未通其各命由绪，见同生基，犹如野马，熠熠清扰，为浮根尘究竟枢穴，此则名为行阴区宇。”

这时你看到生命类别多了——共有十二类众生（又简称十种异生，诸如胎生、湿生、卵生、化生、有色、无色、有想、无想、非有想、非无想等，十二类别的生命）。到了这个境界，可看到十方里所有的生命种类，看得清清楚楚。同时“见同生基”，看到我们这个生命的原动力，也就是一股生的业力的根本，有个东西在动，换成唯物的比方，好比科学中看到原子，有个原子在动，虽然其形不同，各有各的形状，但其根本结构，都是原子。而这个心物结合的生基，好像电能一样在动。

最近报纸提到无性生殖，有人问我可不可能，我说可能，在理论上可能，在科学上做不做得到，那就不知道了。有一个刚从国外回来的同学说，不要受骗，这只是骗骗钱，事实上做不做得到，他本人也不信。

佛学上讲，欲界天的生命靠两性，靠情欲。不管欲界、色界、无色界的生命，都有一个东西在动，这个东西“犹如野马”，这个野马不是一匹马。庄子说：“野马也，尘埃也，生物之以息相吹也。”就好比阳焰，有如光影。我们的业报身、我们的生命，就由一个共同的“生基”而来。熠熠不是指有形象的发光，是形容移动投胎来时，闪动着，也就是中阴身、行阴的境象。有时，有定力者，忽然看到有个影子在你面前闪动，就是一个中阴身来投胎，当然他不是找你，只是路过而已，很快就过去了。

“清扰”，在一个清清静静的境界中，一个扰乱的动力。“浮根尘”，你眼睛一揉，马上星光点点，这是生理受刺激而发光的一个虚幻现象。这个现象要加以追究，不追究就相信的话是糊涂。

“究竟枢穴”，在行阴境界中的修行人，功夫到这里，正是“行阴”。“定”不必靠打坐，就在定中，每个生命的来源都知道了，清清楚楚。连自己生命的那个动力，心物结合的那股动力，都清清楚楚。这个境界，叫“行阴区宇”，行就是行动，《易经》上说：“天行健，君子以自强不息。”行就是宇宙永恒地在动，中国文化是如此活泼，无一不动。不动，宇宙就毁灭了。有人说，打坐是静。其实入定才是大动，到了这个“行阴区宇”，就清楚地看到一股生灭的动力。

“若此清扰熠熠元性，性入元澄，一澄元习，如波澜灭，化为澄水，名行阴尽，是人则能超众生浊。”

不起波澜作用，宇宙归到那个大静态中，还超越过这个大静态。形容为澄水，变成波澜不起，“夜静海涛三万里，月明飞锡下天风”。出家人对中国文化要特别努力，把清修时的记录保持下来，可观得很。这诗就是这个境界。“太湖三万六千顷，月在波心说向谁？”也是这个境界。这就是“行阴尽”的境界。佛给你一步一步，一个程序一个程序地解说，无法躐等，《楞严经》云：

“理则顿悟，乘悟并销，事非顿除，因次第尽。”

没有办法让你躐等的。修持到达这里，可超越众生浊，可解脱生命的生死根本。

“观其所由，幽隐妄想以为其本。”

这还是个大妄想，他并没说这个大妄想不对，注意！这就是“密因修证”，要把握住这个经题，秘密在这里面，佛并没有说这个妄想不对。不过佛叫你认识清楚，把妄想变成坚固妄想，是色阴境界；变

成虚明妄想，是受阴境界；变成融通妄想，是想阴境界；变成幽隐妄想，是行阴境界。但那个不变的在哪里？

释迦牟尼佛的佛学，真是一部大辞典，他的字字语语，都是好极了。幽隐妄想，把妄想提升进入另一种状态，幽隐深远，不可限量的深度，深到了“隐”，引发了不可知意念的功能。

你看！妄想可使它起坚固作用、虚明作用、融通作用，也可使起幽隐作用，所以研究佛经要特别注意。

> “彼善男子，修三摩提，行阴尽者。诸世间性，幽清扰动；同分生机，倏然隳裂。沉细纲纽，补特伽罗，酬业深脉，感应悬绝。于涅槃天，将大明悟。如鸡后鸣，瞻顾东方，已有精色。六根虚静，无复驰逸，内外湛明，入无所入。深达十方十二种类，受命元由，观由执元，诸类不召，于十方界，已获其同，精色不沉，发现幽秘，此则名为识阴区宇。”

这就是唯识的境界，实际上，五阴也就是唯识所变，都是唯识所生。《楞严经》解释这五阴的作用，与唯识法相所解释的方向不同。大家要配合起来参究，才能融会贯通。但这只是勉强这样说而已。

由行阴转到识阴境界时，是当行阴尽了，阳极阴生，又进一步即转入识阴境界。行阴境界也有十种魔，到了识阴中，不称为魔，而称作外道。

什么是外道？四果罗汉声闻、缘觉，在佛法上都算是外道。因为他们没有透彻证菩提道果。所以，从这个观点看，也都是外道。这是根据佛说的。因此有些大思想家、大哲学家，不能成佛，因为生生世世爱好搞思想，永远搞下去，要好多劫才可以转回来。佛并没有说这

样不对，而是可怜他们，被思想学识这个东西困住了，永远在那里转。但是他们不会到下三界里去，如《楞严经》所讲：

“纯想即飞，纯情即堕。”

搞思想的人是向上走，如果是被情欲牵着走的人，就会往下堕。

所以我常说，许多读书的知识分子，夫妇间及家庭间，常常处得不太好，都是因为太过于向思想上面发展的缘故。佛经上讲几分情、几分想，会堕落生在何处。照此说来，一切生物乃至植物，也都是有执著的。

到了行阴尽时，这宇宙世界真的可以了了吗？“补特伽罗”（旧译为人或众生，新译是“数取趣”，即在六道轮回中常常不断地在生死轮回）在这时，因“因果报应”而来还账、算账。这时，行阴尽了，中阴身的重点在哪里，自己都可以知道，这一股力量吸不了自己，一般人则一吸就走。到了行阴尽时，就可以向这个生死请长假了。

有人打坐，坐不到多久就坐不住了，不是腿麻，就是觉得坐不住，或者想看看表。行阴的作用，是坐久必动，或是仁者心动。信不信试试看！参禅的人处处都是话头，参参看，为什么？为什么六点钟起来的人，每天六点都会按时起来？因为他的神经比较执著，这些日常事都是学问，都是话头。佛能通一切智，彻万法源，不可一事不懂，事事糊涂。

到了此处，这股感应的吸力就断了，这时生死还不能作主，但有些人能作主，有些人或作一半主。有人入胎不迷，住胎迷；有人住胎

不迷，出胎迷。我过去曾经有一友人，他说在入胎出胎还有点记忆影像，就是这个道理。

到了这个境界，不过“感应悬绝，于涅槃天，将大明悟”，将要大彻大悟了。等于天快亮，看看有一点曙光出来。这时身心六根清净，不会向外面跑，而进入了无所入的境界，就是《楞严经》观世音菩萨讲到证入耳根圆通法门：“入流亡所，所入既寂。”此时，身心通达，十二类众生生命的根本，有了“观由之本”，不去投生，可以留在自性本位之中，就如傅大士那首偈颂所讲的：

有物先天地，无形本寂寥，
能为万象主，不逐四时凋。

这就是进入解脱生命的识阴区宇。

第四讲

水老鹤

识阴

五阴及边际

妄想本空

四大解脱

佛说《法华经》

拈花微笑

上次我们谈到修证的事相，说到《楞严经》的五十种阴魔，都是修持过程的现象。关于五阴的解脱，还没有讲完，上次讲到最后一个识阴的范围。

现在先提一个要点，我们这一次讲课的重点在修证，现在还没有正式开始，只是讲修证有关的资料。不过大家注意：大家听课要听清楚，教书的人常常发现，自己在上面讲课，如果下面十个人听，十个人的了解都不一样，一作测验，你就会知道，你说西他听到东去了。所以，尤其是听佛法，一定要特别小心注意。

我引一个佛经的典故作比喻：释迦牟尼佛过世后，一二十年间，阿难尊者还活着，阿难老了，他的相貌就跟他的哥哥释迦牟尼佛一

样。过去大陆上比丘尼，一定是供阿难尊者，因为佛不答应女性出家，还是阿难硬要求下来的，佛就骂他一顿：你搞的好事，我的佛教要早灭五百年。阿难以前代他的姨妈要求出家，后来人称阿难为欢喜尊者，不是雍和宫欢喜佛的意思，大家不要搞错了。

阿难尊者还在世时，佛的弟子中有一位法师，也跟佛学过，是再传弟子。他教弟子佛法，一传再传，有的便说：佛是这样说的。“阿难尊者一日入竹林，闻此诵偈曰：若人生百岁，不见水老鹤，不如生一日，而能得见之。”徒弟们都这么念。阿难尊者一听，糟了，这是哪个师父教的？徒弟们说是师父教的。阿难告诉他们：佛的意思是：“若人生百岁，不解生灭法，不如生一日，而得解了之。”口音不对，就变成“不见水老鹤”了。阿难纠正这班弟子后，弟子们就回去跟师父讲。师父说：“你们不要听阿难的话，他老了，昏聩，还是我的对。”这一下阿难尊者搞得没有办法，好在当时有一位圣宿大士，说了一首偈子：

彼者念讽偈，实非诸佛意。
今遇欢喜尊，而可依了之。

这首偈子是说：阿难说得对，另一个说法说得不对，才把他纠正了。

佛涅槃还没多久，佛法就变质到这个程度。佛灭后一百年，因对戒律和教法，各有不同见解，而分为上座部与大众部二派；佛灭后四百年左右，已演化成二十部了。所以现在人闹些意见算什么，佛所亲自教授的弟子尚且如此，何况我们。

听佛法要注意，不要发生偏差，把生灭法变成“水老鹤”，那就真叫牛头不对马嘴了。

现在继续讲识阴区宇。识阴范围大得很，其实五阴的范围都很大，这还是讲好的境界，正面的境界。如果走真正修持的路子，每个人都会经过这些步骤，真正修持的路，几乎是固定的。

“若于群召，已获同中，销磨六门，合开成就，见闻通邻，互用清净。”

关于一切生灭的根源，在行阴区宇的范围，已经说得很清楚了。这里的六门就是六根，眼、耳、鼻、舌、身、意。我们一般人不靠眼睛就看不见，不靠耳朵就听不见，为什么？我们生命无始以来的业力，必须要靠这器官各自的功能。如果真正到达了修持有成就，识阴解脱的范围，就可以不靠这些生理功能了。“销磨六门”，就是说成就者不受六根功能的限制、障碍，而且“合开成就，见闻通邻”，眼睛可当耳朵用，耳朵可当眼睛用。这听起来有些古怪，其实一点都不古怪，不但有成就的人可以办到，有些事连凡夫也可以做到。

比如我们注意一件事，只注意前面，但是后面有人过来你也晓得，没有回头，也没有用眼睛看。现代人讲第六感等，都是属于这个范围。不过这是普通人一点点体会，到了“合开成就”，境界就大了。下面八个字“见闻通邻，互用清净”，说明了六根互用不是杂乱、烦扰的，而是非常清净的。我们常说出家人六根清净，就是语出这里。六根清净不是听不到声音，而是不论听到好的、坏的、善的、恶的、是的、非的，都一样清净，这个清净以后要再讨论。到此时：

“十方世界，及与身心，如吠琉璃，内外明彻，名识阴尽。”

识阴进一步解脱，达到什么境界呢？整个的宇宙，以及个人的生理、心理、整个身心，跟宇宙浑然一体，像一个琉璃圆体，内外透明，通体光明，没有障碍。到了这个境界，才算解脱了识阴的作用。

识阴解脱了，就很了不起，我们望尘莫及，连想都想象不到的。现在先把理透彻了，搞清楚了，修行的事相就容易了。佛说到达这个境界，

“是人则能超越命浊。”

才了三界的命根，可以超出三界了。但要注意，到识阴了以后，才可以超越命浊，下面佛的结论又要特别注意了！

“观其所由，罔象虚无，颠倒妄想以为其本。”

由识阴境界而到“识阴尽”，而至于“超越命浊”，仔细一研究，这还是妄想作用，还没有离开一念。我们学佛打坐都讨厌妄想，要赶掉它，但是你们看，要能解脱五阴境界，也就是靠它呢！大家现在学佛学禅的，不管你学什么，总把心里的思想、意识状态，往来于脑子里头当作一念。但这只是一念的浮想，浮在上面，还不是真正妄想意识之根。所以佛在《楞严经》开始时，告诉阿难：

“纵灭一切见闻觉知，内守幽闲，犹为法尘分别影事”。

又说：

“现前虽成九次第定，不得漏尽成阿罗汉果。”

他说你们学佛就算灭掉一切见闻觉知，清清净净的，都还在意识的状态中。

法尘就是意识，为什么？譬如当你听过佛法有什么境界等话，你下意识已经先中毒了。所以你静坐起来，达到那个境界，有时并不是真的，而是你的意识状态，将那个境界勾画出来。这只是随便打一个比喻。甚至你虽证得九次第定，也还不能证果，何况只是“法尘”影事！

法尘分别影事，是第三重录影。比如我现在讲话，录音是第二重，别人再拿去录是第三重、第四重。它究竟不是我现在讲话的真声音。就是这样，到达这个境界还是大妄想，而这还算是正路。佛告诉你，这里头有邪路——外道。五十种阴魔，最后的识阴叫作外道。罗汉、声闻、缘觉都是外道之见。佛说这是“罔象虚无，颠倒妄想”来的。

“罔象”这两个字出自《庄子》，罔象等于影像，也就是影像的影像。当然，它不是一个实际的东西，它是虚幻，却也的的确确有那个影像，所以《楞严经》这里这个“罔象虚无”，放在“颠倒妄想”上面，的确安排得很好。

你看，这一念这么难，五阴就是一念。有时我们觉得，自己念头清净了，身心内外清净，能达到这个境界，一半还是生理帮忙你，心里较宁静时，才能够达到这个境界。因为是身心两方面互相影响，所以仍属于色阴境界。这个里头一走偏差，问题就多了。比如我们这时气脉——严格说，还谈不上气脉，只能说你那个神经系统，在平常的感受境界上，突然得到一种没有经验过的宁静境界，因而起了变化。尤其是当气脉通过后脑这一部分时，耳朵会听到一种声音；到了眼睛，眼睛出毛病；到了牙齿，牙齿出问题；到每一部分都出问题。了解了这个问题，都可以因应、证入；不了解这个关键，就会走火入

魔。其实，既没有火，也没有魔，这是你心理幻想变化的错觉。而你认为的清净，也不是清净；你认为的光明，也不是光明。

《楞严经》最后，把渐修方面的次序功夫，讲解得很清楚，顿悟不离渐修。我们平常看《楞严经》，绝对会马马虎虎把珠宝看过去，其中的巧妙你去找吧！珠宝都埋在泥矿里头，自己去找吧！它是藏在五十种境界里头，要用智慧，把首尾贯通，要读到滚瓜烂熟才能真懂。我现在告诉你们的，是我花了几十年的时间成本，才把密因抽出来的。你找找看，古人也没有把它认真指出来过。所以“莫将容易得，便作等闲看。”

下面是一个总论：

> “汝等存心，秉如来道，将此法门，于我灭后，传示末世，普令众生，觉了斯义，无令见魔，自作沉孽。”

佛吩咐他的出家弟子，一定要存心发愿。存心就是发愿，儒家称为存心，佛家就叫发愿，也就是立志的意思。佛说等我过世以后，把这个法门，传给修持的人，使一切众生明白这个道理。“无令见魔，自作沉孽”，一切观念、一切修持的错误，都是“见”的问题。见解的错误，也就是所谓“见浊”。我们这个世界，有所谓“五浊恶世”的说法，见浊就是五浊之一。这世界上的意见最多了。例如战争，就是因意见上的纷争而起。人的烦恼都是从意见上产生的，我的对，你的错，大家就闹起来了。执著了个人见解，变成了见魔。佛说“自作沉孽”，这个孽字，不是那个业字，这里干干脆脆，就是说自己造孽。

“保绥哀救，销息邪缘，令其身心入佛知见，从始成就，不遭歧路。”

所以你们要把修持的路子告诉大家，使大家不要走错了路，走错了路不得了。

“精真妙明，本觉圆净。”

“精真”比喻这个本性，生命本来的这个东西。《楞严经》上不用学理性的名称，如“真如”啦，“法界”啦，“法性”啦，“如来藏”啦……干脆用事相来表达。每一本经典都有它的重点，《楞严经》偏重在修证，所以明明白白用这个代名词——精真。佛家讲本性是本觉、始觉。觉什么？觉那个“本觉”，并不是另外得到一个东西，是觉我本来的东西，这个东西是本来清净的。

“非留死生，及诸尘垢，乃至虚空，皆因妄想之所生起。”

注意这句“非留死生”，不是没有生死，生是有的，只是生死无妨，不留不碍，不垢不净，没有关系。所以张拙秀才悟到“涅槃生死等空花”，不但生死等于空花，涅槃也等于空花。换句话说，你认为涅槃是一个东西，涅槃就是生死。又换句话说，你证了生死本来虚幻，生死就是涅槃。这个“留”字实在用得好极了。“非”字也改不得的。

年轻的出家同学，你们注意！未来的佛教，中国文化的佛教，是要你们挑担子的，文学没有搞好，这个担子怎么挑啊？挑不起来的。唐、宋以前的高僧为什么样样好？再加上诗词歌赋，个个都是高手。他们会的，你们不会；所以那时上自皇帝，下至挑葱卖蒜的，没有不佩服这些高僧的。而现在我们做了出家人，你不会的，在家人会，你

会的，在家人都会，那么问题不就来了吗？我站在你们这一旁，勉励出家人，要发愿挑这个担子。你看！《楞严经》翻译，一个字也不能马虎的，“非留死生”，不但“留”字用得好，那个“非”字，也真不知用尽多少心思。

这部《楞严经》是般剌密帝法师带过来的，当时印度是禁止佛书出境的，违犯了就要杀头。据说这位大师把自己胁下的皮肉剥开，把这本经缝在皮肉里头，才能带到中国来。我们读经往往忽略了当时种种艰苦的情形，所以佛教中有预言，这本经最后传进中国，到了末法时期，这本经最先被毁掉。末法来了，开始有人攻击这本经是假的，后世人听到这批学者的伪经论调，也就不去看它。其实这批学者也不是学佛的，什么功夫，什么修证，一概都没有。

接着又再叮咛：

“斯元本觉妙明真精，妄以发生诸器世间。”

这个问题大了，是科学的领域，这也是《楞严经》第四卷，富楼那问佛的问题。你说本性本来清净，本来圆明，为什么形成这个物理世界呢？第四卷所讨论的问题，就是这个地球怎么变出来的。我们打坐为什么丹田会发暖？秘密也就是在这里，佛把秘密露给你，所以《楞严经》自称是“密因修证”，他的秘密放在里头，而且根本也没有秘密，“乾坤之内，宇宙之间，中有一宝，秘在形山”，就在你那里。

《法华经》也告诉你这一点，一切众生本觉妙明，因为妄想而发生了器世间。器世界，也就是物理世界。真正的佛法是纯粹唯心的，物理世界是心的功能变化的附属部分。所以佛说：

“如演若达多，迷头认影。”

当释迦牟尼佛时代，城里有一个人，名叫演若达多，长得蛮漂亮的，一天早上起来照镜子，咦！我的头到哪里去了？镜子里是有一个头，有哪个人看到过自己真正的头？有人看到自己这本来面目没有？镜子里看过，但镜子里焦点相反的，也不是真的自己。演若达多天天找，天天找，找疯了。这故事形容得好极了。是嘛！我们的真头掉了，用的都是这点影子，都是第三重的幻影。

一般人打坐，都想除妄想，读通了佛经后，你就会哈哈大笑，不去除妄想，“妄元无因”嘛！你坐在那里打坐除妄想，你不是受罪吗？妄想本来空的。比如，妄想来了，唉啊！妄想，我要去掉它，刚起这么一个念头，那个妄想早跑掉了，你还在这里赶妄想呢！妄想是无根的，所以《金刚经》告诉你：“如来者，无所从来，亦无所去，是名如来。”这明白告诉你，它是无根的，因为妄想本身，非因非果，还怕它什么妄想！你如果有本事，想它三天三夜，看看能不能不睡觉，专门妄想，如果做到了，我向你磕头。对！有人做得到，台大精神病院里头有人做到，但他们也不是自始至终只有一个妄想。他们的妄想也是波动的，一波过了又换一波，妄想是这样跳动的。所以，你除什么妄想呢？

“于妄想中，立因缘性。”

妄想是因他而起，自己没有本因，因外相而引起。讲唯识“依他起性”，就是把意识跟外界，两方对立起来。但是你不晓得，你自己本身就是外界。依第六意识来讲，外界就是前五识；譬如四大也是外界，外界的变化引起意识的反应。拿第八阿赖耶识来讲，你的四大，你的意识分别，本来都是外界。这要注意了，所以我们看到全世界的

人在搞唯识，如同搞《易经》一样。学《易经》搞八卦的人，古今中外，都陷在八卦阵里头，永远没有爬出来过。什么八八六十四卦，又画图，又数字，搞了半天，完了，趴在里头做游戏可以，真要用也用不上。搞佛学也是一样，不求修证，永远爬不出来，就是被这些名词给困住了，将佛学变成了思想。就在那里玩思想，永远地玩下去，玩了半天，对自己的身心一点帮助也没有，所以千万要注意。

许多人对妄元无因，“于妄想中，立因缘性”弄不清。

“迷因缘者，称为自然。”

您认为一切因缘都是“自然”来的。这“自然”不是中国文化的自然，而是印度哲学思想的自然哲学派。那个自然，是一个理念构成一个东西，所以印度的自然哲学，与道家老子的自然，不能混为一谈。中外的著作，在讲印度哲学史时，入手都错在这个地方，毫无办法。这就是瞎子牵瞎子，滚进去一堆渣子，全错了。而古人有些大师们，著作老子学说，批评老子，也错了；他们把老子的自然，跟印度自然哲学派的自然搅在一起，所以说也错了。

佛告诉我们：

“彼虚空性，犹实幻生，因缘自然，皆是众生妄心计度。”

他说，就整个宇宙来说，太空也还不是永恒存在的东西。在《楞严经》的前面，释迦牟尼佛曾说，“当知虚空生汝心内，犹如片云点太清里”。太空是如此渺小，整个太空还是幻想构成。换句话说，太空是属于“七大”的范围，是物理的东西，是唯心的心性所附属的一个现象。何况我们还是因缘所生法的，还是太空物质世界中，地面上的爬虫，叫做人类，而这些名词都是我们脑子所构想出来的，所以也

就更靠不住了。懂了吗？总之，太虚、太空还是一个幻境。何况我们这些学问，是这个太空里头的地球，地球里头的世界，世界里头的爬虫，这些爬虫叫人，人的脑子里头所构成的幻想而已。所以“皆是众生妄心计度”，说得好听叫推理，不好听就是估计、猜猜而已。

“阿难，知妄所起，说妄因缘，若妄元无，说妄因缘，元无所有。”

注意这个“知”，你那个知道妄想起来的那个知，那一点的关系，加上执著这里面的构想，“说妄因缘”，说妄想是因缘所生，如果你明白了妄想自性本空的话，“说妄因缘，元无所有”了，本空嘛！

“何况不知，推自然者。”

至于那些认为这些生命的心理根源，是因为自然而来的，就更不要谈了。

“是故如来与汝发明，五阴本因，同是妄想。”

所以佛说，我上面告诉你，我们这个五阴——色、受、想、行、识，在发挥作用时，各有不同。归根结底，五阴虽不同，但都是一个大妄想。

世尊接着就五阴的妄想性质各作解说，而后总结说：

“是五受阴，五妄想成。”

这五种感受的阴境，就是五种妄想的形成。

“汝今欲知因界浅深。”

你们如果想知道他们的构成的因素和范围的话，现在我告诉你。

五阴第一个是色阴。

“唯色与空，是色边际。”

一种“形”或“相”的呈现，就是色；相对于“色”的呈现，那就是色的消失，也可以说是一种“空”。由于这个“空”是物理世界的空，或者心理概念上的空，严格说，也是一种“相”，是“空”的“相”，所以仍属于色阴的范畴。这也就是“唯色与空，是色边际”的道理。

“唯触及离，是受边际。”

譬如我们手一碰、一离，是受阴范围里两大现象，这还是以大原则讲。如有些人与朋友分开，心里的感受很难过，那不是这个触，而是“想”所构成的触。这五阴还要重重打滚的，等于中国算命讲五行，错综复杂，木克土，土克水，水克火，火克金，金克木，这里头身心互相影响很大。

“唯记与忘，是想边际。”

在想阴的范畴里，有记得和忘记，两大作用形态的呈现。忘了就是对某件事想不起来了，在“想”的天地里，呈现一片模糊，无记的相，所以同“记”一样的，属于想阴的范畴，只是“记”与“忘”是相对的两种现象。

“唯灭与生，是行边际。”

在行阴的范围里，则是“生”“灭”两大相对作用形态的呈现。

“湛入合湛，归识边际。”

这就很难解释了，湛就是澄清，心境到了澄澄湛湛，空灵一片，这是上一个“湛”。“入”，进入那个自性本体的，了无所有的，澄澄湛湛的境界，就是“湛入合湛”，这就是第八识如来藏性的范畴。

“此五阴元，重叠生起。”

这是五阴的根元，这五阴就如同中国文化的五行，是同样的麻烦和复杂。五大因素间互相影响，互为因果，佛经里头有一部叫《五蕴论》，但是还没有讲得清楚。在印度的十二因缘，也是根据十二个时辰来的，等于中国文化的子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥。无明就是子，无明缘行，行就是丑，那是另一套学术研究了。从前大陆上的大庙子，当方丈要收徒弟时，用达摩一掌金来看，哪一年，哪一月，哪一日生的，算出来是可以出家，或没有佛缘不要出家。达摩一掌金就是根据十二地支来的，十二地支是十二因缘来的。你说灵光嘛！佛法讲一切唯心，大禅师大方丈们，就不用这一套。

“生因识有，灭从色除。”

一个凡夫的生灭，色没有了叫作死亡。修道则“灭从色除”，先在身体上想办法。如果身体的障碍除不去，五阴脱不掉，那有什么用呢？闭起眼来打坐，只不过在这个身体里头打滚。这里不舒服，那里舒服，这边不通，那边通了，转来转去都不出这个身体。就像禅宗祖师骂人的话：闭起眼来，在那个黑山鬼窟里头作活计。

“理则顿悟，乘悟并销，事非顿除，因次第尽。”

五阴的解脱是一步一步来，是科学的，是没有办法违反的原则。当然有人一上路，也可能先从行阴或识阴解脱，步骤并不是完全固定的。顿悟是讲见地，渐修是讲修证。见地真到了，后面修持的事相就必定已到。但是话又说回来了，见地真到了，正好修行。

这本经书的重点在修证。前面七处征心、八还辨见是讲见地，后面统统讲的是渐修。换言之，讲的都是实实在在的修证方法。事实上，渐修不离顿悟，顿悟也不离渐修。

我的构想是整套的计划，由初步开始打坐，一直到修持，想向大家作系统的解说，现在仍是先搜集资料。

佛反对神通，但在几次重要说法时，他现了神通。第一次是阿难出了毛病，佛嘱文殊菩萨赶快去救他。《楞严经》上讲，释迦牟尼佛两腿一盘，“顶放百宝无畏光明，光中生出千叶宝莲，有佛化身结跏趺坐，宣说神咒，敕文殊师利将咒往护”。

为什么佛不自己去救？或者显神通，两手一抓，把阿难给抓回来，为什么？这都是话头。第二次从面门放光，第三次从胸卍放光，第四次从五体放光，第五次从肉髻放光，每次放光都不一样，为什么？这些都要研究。

有些经典花样特别多，像《法华经》里，统统讲故事，而故事里头找不出什么。其中第一个故事，佛一上来，就清堂了，佛也没开口，五千比丘就走了，为什么？这些处处都是问题，大家都被其中的哲学思想迷住了，叫好！认为这些重点很了不起。我写《楞严大义今释》时，把地狱天堂略掉了，因为现在没人相信，实际上那里头大有学问。为什么人变畜生？看得我毛骨悚然，就是说，你一个念头，一

个情绪动错了，那个因果就来了，这几十年中看得多了，时代不同，因果更快了，这一部分在修持上是非常重要的，可是大家认为最难懂的是“七处征心，八还辨见”。其实，那不过是在文字上搞来搞去，还容易懂；但真正的学问是在最容易看的地方，那也就是最难懂的地方。

现在讲七大的解脱——地水火风空觉识，只谈前面有关身体的四大。现代人打坐最喜欢搞气脉，什么三脉七轮等等，专门在身体里头玩。注意啊！那不过是色阴境界而已，在这里头搞来搞去，花样多得很，玩得你晕头转向，头都昏了，方向都迷掉了。

如果明白了理，就知道不在这个上，不在四大——地水火风上，四大是一念所生，今天讲念头，只知道心里的思想是念头，不知道连这个四大也是念头，《楞严经》上都指出来了。

玄奘法师《八识规矩颂》阿赖耶识颂二说：“浩浩三藏不可穷。渊深七浪境为风，受熏持种根身器，去后来先作主公。”根身器所指的根是六根，身是人体，器是物质世界，都是这一念变来的。这一念就是业力，念转得过来，业力也转得过来。所以禅宗了心，就是了这一念，这一念就是五阴，就是八识。修是修这个，不是光修第六意识。第六识一念一念地来，也一念一念地去，所以你一念不能了第七识、不能了第八识，还学什么禅！

我们平常只在心中搞一点意识清明，那是第六识一部分的事，差得远啊！到了临死时，四大要分散时，你平常所得的清净，所得的功夫，一概用不上了，因为单单一个第六意识起不了什么作用的，婴儿生下来，第六意识没有分别，老年糊涂了，也没有用，可是那第七、第八识还在作用，这一点要知道。所以临死时，你叫他念佛，他说：

“不行了，不行了！”真是不行了，但是你怎么还会讲话呢？这时第六意识涣散了，只能起一部分作用。所以，一念不了第七、八识，你学什么禅，了什么念！

那么第七、八识能了，地水火风四个部分在哪里呢？先讲火大，《楞严经》云：

> “性火真空，性空真火，清净本然，周遍法界，随众生心，应所知量，循业发现，世间无知，或为因缘，及自然性，皆是识心，分别计度，但有言说，都无实义。”

见到空性就是“性火真空，性空真火”。所以我们的根本老师释迦牟尼佛，教了很多的宝贝给我们，我们都不知道。很多人打坐，身体发暖，就以为拙火起来。我说你去检查检查，可能是病态。四加行里的发暖，暖与软是配合起来的，得暖后就返老还童了。见到空性岂只丹田发暖，你若见到空性，爱怎么样就怎么样。

有些人打坐听呼吸、数息，“性风真空，性空真风”，呼吸是风大，是生灭法，但靠这个对治身体，也不是没有用，不过对悟道没有帮助。真正的悟道是“性风真空，性空真风”。

物理世界都是现象，能变成火、气流、电。这些现象后面所隐藏那个本体的功能，是“清净本然，周遍法界”。它同心物是一元的，心理所到达之处，物理就到达；物理所到之处，心理也就到达，这两个并重，彼此没有轻重的分别。

“随众生心，应所知量”，都是你造的，所以你作功夫时，觉得有身体某一部分发烫，以为是气脉通了。老实讲，那是你的妄想造成的通，美其名为修炼，讲不好听是你妄想打得好大哦！如此而已，这

不是道。这是随众生心而感应，你向这一面求，他的功能就向这一面发展，所以称为“循业发现”，跟着你的业力转。“发现”用得好，不是发明，是宇宙间本有的，不是创造的，不过被发现罢了。

这些搞清楚了，才好修行。还有好多要点一时说不完，下次再说，现在转到《法华经》。

现在中国人讲修证，尤其是禅宗，提到两部经典——《法华经》及《楞严经》。《法华经》比《楞严经》来得早，南北朝东晋时代就传过来了。这本经影响中国文化很大，在文学、学术上，经常可看到《法华经》的东西。

智者大师师徒二人，创立天台宗，就是宗奉《法华经》。很多过去学“般舟三昧”的高僧们，修持都走《法华经》的路线。真讲这部经太难了，这才是真正的一乘佛法。

以前几次禅七时，都会讲到释迦牟尼佛为何拈花，迦叶尊者为何微笑。我去年在关中，有一个感想，写了一首诗，答一位要出家的老朋友：

禅自拈花一笑来，灵山花蕊满灵台。
如何净土华严界，又道花开见佛回。

佛在灵山会上，天人供养的花太多了，满了灵台。有一件事很奇怪，佛教一直都与花有关。然后，我再给朋友一个话头：

莫妄想，费疑猜，头陀一去首空回。
东风正放花千树，尽向南华觉后开。

提到《法华经》，为什么拈花？为什么微笑？你站在那里看花，话头就来了。你懂得花，你也差不多知道怎么修持了。一颗种子，怎么开花？怎么结果？

《法华经》即《妙法莲华经》，同《庄子》一样，都是寓言故事，尤其提到讲经的功德怎么大。印度的文化，一句话写了一大堆，不过，耐心研读，每句话都有道理。这本经处处都是话头，它是真讲修持功夫。

《法华经》卷一《序品第一》：

“东方现瑞。”

佛放光动地，弟子们认为这一次传大法了，一定大不同，然而五千比丘却先退席，认为这个老师不行，变妖道了，退席而去。阿弥陀佛在西方，而《法华经》则专放东方光明——“东方现瑞”。这部经典统统都是故事，每个故事都是话头。佛的弟子中，智慧第一的舍利子，起来问法。

佛放那么大的光明，排场那么大，却说：算了！算了！我的法太不可思议，不再讲，你看五千比丘都退了。在《法华经》卷一《方便品第二》中说：

“止！止！我法妙难思，诸增上慢者，闻必不敬信。”

人都有傲慢心，尤其是学佛的，自认懂得佛。天上天下唯我独尊，那是佛，不是你。佛说，许多有增上慢的人，对于我要说的法，他决不会信的。

“是法非思量分别之所能解，唯有诸佛乃能知之。”

注意！这是见地，尤其我们学佛更要知见正，佛法不是靠思想去搞，佛在这里告诉我们，真正的佛法不是你思想意识分别所能解释得了的。下面一句很严重，我们也白学了，“唯有诸佛乃能知之”。真正的佛法，只有佛知道，到了佛的那个境界才真懂。难怪那五千比丘要退席了，唯有佛才能懂，那我们何必要学呢？

“所以者何？诸佛世尊，唯以一大事因缘故出现于世。”

他说一切佛出现世间，只为了一件事，这件事叫大事因缘。换句话说，佛说佛法只有一乘道，只有一个东西，你懂了就成佛。

“诸佛世尊，欲令众生开佛知见使得清净故，出现于世。欲示众生佛之知见故，出现于世。欲令众生悟佛知见故，出现于世。欲令众生入佛知见故，出现于世。”

注意！开佛知见、示佛知见、悟佛知见、入佛知见。悟要悟道，入要证入，《法华经》就是开、示、悟、入，最后要证道。

“此众无枝叶，唯有诸真实。”

五千比丘走了，渣子都出去，留下来都是好角色，都是心里头清净、够格的人选。

“我虽说涅槃，是亦非真灭。”

没有一个涅槃是断见，是去了不来的。什么是涅槃？一种现象——

“诸法从本来，常自寂灭相。”

注意！《楞严经》刚刚提到的——本性，你要悟，哪里去找？“诸法”讲万有一切，不论精神的、物质的，一切世界万有的事相，都在生生灭灭，变化万端。未变之前，及既变之后，乃至变动的过程中，本来就在涅槃中。本来就是寂灭的、清净的。要懂得这个，先要了解这个，这就是参禅，禅宗经常提到这一句。

“佛子行道已，来世得作佛。”

你现在去行愿、修证，来生成佛。注意！这是他对出家弟子小乘众中，智慧第一的舍利弗讲的。

“佛种从缘起，是故说一乘。”

没有三乘，只有一乘，这一乘是什么？

“是法住法位，世间相常住。”

把前面的“诸法从本来，常自寂灭相”，和“是法住法位，世间相常住”，连起来是很好的一副对联，你一看就懂得大纲了。佛说这个菩提在哪里？就在这里。乃至到了地狱、天堂里头，他也就在地狱、天堂里。就算你在魔道中、六道轮回中，他都跟着你。诸法都在本位上，这是本体的功能。至于现象呢？“世间相常住”，世间万有的现象，就是他的现象，所有的作用，就是他的作用。

“于道场知已，导师方便说。”

成了佛，你坐在这个位子上，一悟就是你的道场。知道了这个以后，你可以方便说法，怎么说都是它。

《法华经》的重点又来了，佛很慈悲，第一、第二品还给我们提重点，因他对小乘说法，怕他们智慧不够，只好明说了。

下面对大乘菩萨说法，他只说故事，要你懂。

“知第一寂灭，以方便力故，虽示种种道，其实为佛乘。”

成道与悟道的人，他怎么说都对，由世第一法到涅槃寂灭境界，他悟到这个道了。所以佛说他在说法时，虽然介绍了各种的修行法门，有时说小乘，有时说大乘，其实都是方便而已。

所以佛在《涅槃经》上说，我说法四十九年，没有说一个字。为什么没有说呢？因为“诸法从本来，常自寂灭相”。对那个形而上的本体而言，都是方便而已。所以虽然开示了种种法门，都是方便，所谓世间法，也就是佛法。

《法华经》这样讲，《维摩经》也是这样讲。所以《法华经》最后说：

“一切治生产业，皆与实相不相违背。”

一切为生活做的事都是佛事。出家人注意啊！我不是偏向在家人讲的。《法华经》上说：“一切治生产业，皆与实相不相违背。”这中间只有一个法门，并没有在家、出家之别，也没有出世、入世之别。

下次我们再继续讲。大家注意：这个课还是向见地、修证、行愿的方向进行。现在还在讲《法华经》见地、见性方面的资料，没有说修证，以后会谈到。

第五讲

《法华》和《庄子》的寓言

五千比丘离席

分段及变易生死

弹指八万四千劫

《序品》——东方现瑞

《比喻品》——火宅三车

《信解品》

《药草喻品》

《化城喻品》

我在闭关中，有朋友来信，我用王阳明的两首诗代为作答：

见说新居止隔山，肩舆晓出暮堪还。
知公久已藩篱散，何事深村尚闭关。

乘兴相寻涉万山，扁舟亦复及门还。
莫将身病为心病，可是无关却有关。

“莫将身病为心病，可是无关却有关。”这两句好极了，莫非你推辞，不想见我，有这么一个责任的味道在里头。

我们这堂课，重点在讲如何修证佛法，不是讲佛学，也不是讲普通的佛法，是讲学佛修证的路线。我们的纲要已提出来了，就是——见、修、行，三位一体。我们可以拿这三个纲要读一切佛经。功夫作不上路，是见地不对；见地不对，理不对，行愿没有到，功德没有圆满。换句话说，见地为什么不到呢？是修证没有到，行愿没有圆满。行愿为什么没有到？功德也没有圆满呢？因为见地、修证有问题。三位一体，不可分的。

以后，我们会花一点时间，修正打坐盘腿的姿势。刚才我看见几位坐在那里，姿势都有问题，外姿尚且不对，何况内在。

《法华经》与《楞严经》为禅宗的两大经典，但我们今天讲课并不限于禅宗，也用不着走禅宗的路线。我们学佛应选对修证有利的路子走，管他禅不禅，不要有门户之见，不要认为禅是至高无上的，也不要以为有哪一个宗派是至高无上的。所谓宗派的分别，都是方法的分别，基本上仍是一样。

《法华经》与《庄子》一样，是讲故事的。现在人认为，《庄子》专说一些无边际的话，是一些幻想，这是错误的。所谓寓，就是寄，有寄托的，等于打丫头骂小姐，是有对象的，不是乱讲。最近百多年来，翻译的西方儿童故事、小说，很多都是先由日本翻译，再传过来。比如哲学这名词，也是日本翻译过来的。如此一来，这些幻想小说，就借用了《庄子》的“寓言”，所以年轻同学先读了《伊索寓言》，然后再看《庄子》，也是寓言，就认为与西方的幻想小说一样，这也是因果颠倒了。

《法华经》是一个故事接着一个故事，几乎找不出其他东西来。可是你要注意啊！这本经典自南北朝以来，影响中国文化非常巨大。《神僧传》、《神尼传》的这些高僧们，修法与《法华经》有密切的关系，与禅宗也大有关系。

《法华经》的《序品》，把最重要的摆在前面。佛这次讲经不同了，又是放光，又是动地，高明的弟子知道，佛这次要说大法了。但是有五千比丘，过去也跟佛很久了，反而走了，不要听，觉得佛今天说得不对，认为过去的才对。因为佛过去讲的是断惑证真，断去烦恼、妄想，证得真如自性。这是小乘佛法，所谓四谛、十二因缘等等的法门，可以证得罗汉果。但是佛今天却用另外不同的说法，因此这五千比丘、比丘尼就走了。换句话说，他们落于小乘道，走小路，只晓得空，还谈不上妙有，不晓得缘起法门，佛经上称为——焦芽败种。芽烧焦了，种子不能发，结不成果。这五千弟子走时，佛默然，让他们走，也没说什么。走了以后佛说：“此众无枝叶，唯有诸真实。”意思是，留下的这些人，是可以承担大法的。

第一品——“东方现瑞”，这是我定的名称。原始的翻译没有分品（佛经称品，普通书籍称章）。例如：《金刚经》三十二品，是昭明太子将其按品分章，当佛经讲一个法门时，有时提的是西方，比如讲净土宗，一定提西方；《法华经》讲东方现瑞。这是什么理由呢？又是一个话头。什么叫话头？这就是话头。

参话头，大家不要搞错了，以为是拿个小问题，在心里嘀咕，一天到晚嘀咕，以为这样叫参话头，这样是闹笑话。佛经就是个大话头，为什么从东方现瑞？讲到涅槃境界才是西方现瑞。喜欢研究《易经》的朋友，对这个方位的道理，要多注意，这是相关的，不是偶然的。

“是法住法位，世间相常住。”所以那五千比丘非退席不可，听不下去。那些比丘专门出家修道，结果佛讲真正的佛法就在世间，也不离出世间。世间与出世间无所不在。“是法住法位”合于道，本来在的。“世间相常住”永远合于道，不一定出世才能够成道。

《法华经》卷二《譬喻品第三》，舍利弗说偈言：

> “世尊知我心，拔邪说涅槃。我悉除邪见，于空法得证。尔时心自谓，得至于灭度。而今乃自觉，非是实灭度。”

首先舍利弗向佛说：我错了，世尊晓得我的程度。当时我一切的邪念、妄念去得干干净净，以为这就是涅槃。小乘到这里，的确是涅槃的最高境界。不要看不起小乘佛法，大乘佛法是要以小乘佛法为基础。我们讲修证，这个第一步没做到，还是不行啊！舍利弗是到了这个境界以后，再求进步，所以认错。

舍利弗说：我在修持的过程中，完全停掉了邪念，达到了空的境界，“于空法得证”。我们常说四大皆空，只是理念上达到。你肚子饿时，明知四大皆空，何以还会觉得饿？冷起来，你说四大皆空，冷也空，不错，理论上是“性冷真空，性空真冷”，但是不穿衣服，你就受不了，那是什么理由？佛法不是光讲理论。所以舍利弗报告说：当时我证到了那个空的境界，自己认为已经得道了，到了涅槃境界佛的果位。现在晓得错了，这不是真的证入大涅槃。

大家从佛学的学理，晓得空也叫涅槃，是罗汉境界。做到了万缘放下，一念不生，绝对空的境界，那个叫作“有余依涅槃”，不是最高的果位。所谓果位，拿现在来讲，就是效果、成果。为什么叫作“有余依”？那是说虽然做到万缘放下，一念不生，但是那一个业力

根源的念，为万缘的种子依然还在，只是没有爆发而已。碰到其他因缘的刺激，还是会爆发的，因为种子习气都在。所以最高的罗汉境界，可以了分段生死，还不能完全超越变易生死。所以严格说，也不能了分段生死，只能够在生死的过程上，请长假而已。可以历经八万四千大劫都在定境中，以我们来看，是八万四千大劫，但在他本身而言，只是一弹指之间罢了。

这点不晓得你们有没有经验，定了几个钟头，一出定觉得眼睛只闭了一下，以为只有两三分钟，事实上，几个钟头过去了。所以时间是相对的，八万四千大劫，也只在一弹指之间而已。

憨山大师三十岁的时候，同妙峰禅师上五台山住茅蓬，当时见万山冰雪，四周寂静，正好修行。后来天暖冰消，涧水冲激，其声如打雷一般。憨山大师在静中闻声，如千军万马出兵之状，感觉非常喧扰，就问妙师，师曰：“境自心生，非从外来。”闻古人云：“三十年闻水声不转意根，当证观音圆通。”

于是他就自己一个人，到溪水的独木桥上，天天去坐在上面。有一天，坐在桥上，忽然忘身，音声也没有了，从此以后才入流亡所，心所不动，觉得响声没有了，再也不为声音所扰了。

可是有一次，在平阳太守“胡公”皈依弟子家里，他说：“我休息一下。”就在床上一坐，一直坐了五天。家里仆人叫不醒他，直到五天后，这个皈依弟子从外面回来，拿引磬一敲，憨山大师才出定，但不晓得自己在什么地方。这又是个话头——无记。不过稍过一会儿，他又知道自己在哪里了。

憨山大师就在这个境界上。但是，这还不是究竟。所以他自己讲：“荆棘丛中下足易，月明帘下转身难。”这也就是走禅的路线。什么是荆棘丛，心里头乱七八糟，妄想多。像置身于荆棘丛中，到处是刺人的荆棘，还不算太难。他说，心里乱糟糟的，能够把它一下放下了，当然很困难，但还不是最难。最难的是什么？当你功夫到了一个程度，坐起来心里头觉得清清明明，空空洞洞的，往往就以为这个就是了，其实，落在小乘果。舍利弗所讲的，就是这个境界。这时候要想转过来，非常难，难得很。

我劝你们要常看《憨山大师年谱》，尤其是出家的同学，别人修持的经过，讲得确确实实，可以启发你们。当然人家学问好、佛学好、修持好，样样都好，无一不好。他除了注解儒家《大学》外，《中庸》、《老子》、《庄子》也曾注解；还有奇门遁甲、地理风水、阴阳八卦、算命等，无所不通。这么一个和尚，难怪轰动当时。这一段同舍利弗所讲的有关，所以才提出来讲一讲。

《法华经》的《序品》里头，有好多话头要参。为什么那些弟子们，还没等佛开口，就晓得听不下去了？可见那五千比丘并不简单。他们一看情况不对了，认为自己走出世的路子，学空就好，不想再听其他的了，也算是有先见之明。这是什么理由？佛的这些话，都在五千比丘退席以后讲的。

《比喻品第三》，为了这次讲课方便，我把它定一个名称——火宅三车之喻，三界如火宅，这个世界受大火煎熬，众生在这里生活，还自以为快乐得很。佛说，这些众生、儿子们都不肯出火宅，只好想办法说“有三车”。三车说是三乘道——声闻、缘觉、菩萨道。像佛这样一个老师，爱众生如爱儿女，可是没有一个儿女懂事听话的。没有办法，只好骗，只好诱导。诱导众生到那些车上去，总该不会车上

有人劫机，把我们劫到地狱去，那就不得了啦，就很难办啦！（众笑）

“诸佛法藏，是诸众生，皆是我子，等与大乘，不令有人，独得灭度。”

佛说，我爱一切众生，如父母之爱子女，我不会只度某一个人。“等与大乘”，平等的给予大乘道，不会不管那些对我不好的人。好比一部大车子，不管好的、坏的，都要装乘他们的。

“皆以如来灭度而灭度之。”

问题来了，这句话是说，用佛的灭度法门，而实际得到佛同样的涅槃境界。为什么不说皆以世间灭度而灭度之？这是经过谨慎的抉择用字。如来者，是佛的本体，就是都到达形而上那个法身的境界。

“是诸众生，脱三界者，悉与诸佛禅定解脱等娱乐之具。”

佛说，众生们能解脱出三界（欲界、色界、无色界）火宅的话，我给这些孩子们什么玩具呢？禅定、解脱等等。换言之，佛说的一切法门皆是方便，等于使孩子们先得到一个快乐的境界。所以禅定、解脱等并不是涅槃、菩提之果，只是加行法门而已。

“皆是一相一种，圣所称叹，能生净妙第一之乐。”

最后最高的原则，都是“一相”，即如来实相；“一种”，即佛种。我这个法门，是过去、未来一切圣贤所称赞的。虽然我把这些比喻为玩具，但是你不要搞错，这玩具不是我们的，有些什么功德？什么效果？“能生净妙第一之乐”，这是人世间第一法的快乐，清净美妙，但却不是究竟。

佛说：

“一切众生，皆是吾子。”

我爱一切众生，犹如爱我自己的儿子一样。

“深著世乐，无有慧心。三界无安，犹如火宅。”

一切众生贪图世间短暂而不真实的快乐，是没有智慧的。因为人活在三界里，犹如在火烧的房子里煎熬，一天、一时、一秒，都在受煎熬。

“今此三界，皆是我有。其中众生，悉是吾子，而今此处，多诸患难，唯我一人，能为救护。”

话头又来了，佛说无我，这里又说有我；生下来即说有我——“天上天下，唯我独尊。”涅槃的时候，他说平常所讲的“无常”、“苦”、“空”、“无我”，是方便法；究竟的道理则是“常”、“乐”、“我”、“净”。在《法华经》这里，也提起“我”来，不过也是说法的方便。所以现在他说：三界都属于我。这不是话头吗？什么理由？第二句话是大慈悲，“其中众生，悉是我子”。佛说为什么谈这个法门？因为世上都是痛苦，这痛苦没有人可以救，只有我可以救。这是什么“我”？这是话头，要注意！

他说：我曾说证到涅槃，证到了空，就可以了生死。我现在在法华会上，老实告诉你们，没有这回事。什么叫作灭？灭也不是。“是法住法位，世间相常住。”永恒的在这儿。这是什么道理？这不是话头吗？这还是见地的范围。现在还在清理见地，见地清好以后，再开始讲怎样用功。

我们这一次采用的佛学经典，已向大家报告过了，希望大家自备。我们这次讲课，是为了大家一生的修持。或者是作学问也好，讲修持功夫也好，总之是非常重要的。

“离诸苦缚，名得解脱。”

修小乘法有五个程序——戒、定、慧、解脱、解脱知见。本来学佛法为求解脱，为什么求解脱呢？因为有痛苦，所以才求解脱。

“是人于何，而得解脱，但离虚妄，名为解脱。”

离开了一切虚妄，便得解脱。问题来了，普通人以为虚妄就是妄念，认为把妄念去掉了就得解脱。《楞严经》明白告诉你，五阴皆是虚妄，都要脱离。所以大阿罗汉入涅槃时，灰身灭智。佛经上说，大阿罗汉要走时，灰身灭智，口吐三昧真火。就是自己放一把火，只见一片光一亮，身体就没有了。这不是假的，真做得到。当然我们做不到，因为没有修持。大阿罗汉能发起地水火风的功能，意念一动，可以发起任何功能，就是这样自在，这是大阿罗汉的境界。

我们不要以为“虚妄”两字是指妄念；我们的身心一切，乃至物理世界，都算是虚妄。“但离虚妄，名为解脱。”可是纵然到达这个解脱境界，也只叫作小乘极果。

“其实未得，一切解脱。”

虽做到这样，仍未完全解脱。禅宗里记载一个公案，有个大禅师自认大彻大悟了，结果师父涅槃时，并没有把衣钵传给他；反而把他的师弟从远地叫回来，接受法位。他觉得不是味道，而师弟也知道，所以在师父火化的时候，把他叫来，郑重地说：你以为你悟了对不

对？现在如果我把你和师父一起化了，你们哪里见面？师兄很不服气说：你不相信我啊，你点一炷香来，香烟还没烧完，我就走了。换句话，我要走就走，要来就来。师弟不理，一把火把师父烧了。这个师兄也跑去盘腿，准备自己也要走，表示他跟师父两个可以见面。这叫作坐脱立亡。纵然到达这样的程度，还是没有悟啊！师弟走到他涅槃的身体旁边，拍一巴掌说：师兄啊！“坐脱立亡则不无，先师意尚未梦见在。”你要走就走的功夫是有，但佛法的真正道理，你连梦都还没梦到呢！

“佛说是人，未实灭度。”

这种人，没有真正达到涅槃之果。

“斯人未得，无上道故。”

这种人，还没有证得阿耨多罗三藐三菩提。

“我意不欲，令至灭度。”

佛这句话妙了。他说为什么这些人那么笨呢？事实上，我不愿意教他，太笨了。佛为什么这么小气？他答复得很怪。

“我为法王，于法自在。”

我是法王，在三界中，我爱怎么样就怎么样。你说这成什么话？真令人想起贪瞋痴慢来。其实不然，佛是大慈悲，这就好比临济棒，故意刺激大家，故意不教大家，看我们能不能自己反省，自己忏悔，能不能谦下。这是佛的教育法，但也是真话。

“安隐众生，故现于世。”

佛说我为了救度众生，才到这个世间来，我岂有不肯教之理。我之所以不教，是因为你自己承受不了，因为你自己不是法器。

到这里结束了，这又是一个话头，你自己去参去，不过我已解释过了。

第四品《信解品》，大家注意，光靠相信也可以得道，但必须是真正的信仰，不是迷信，信那个真理，也可以得道。这里的代表是迦叶尊者，就是禅宗标榜的那个祖师爷，与舍利弗不同。

迦叶尊者，头陀第一，出家人修苦行头陀，是走戒律的路子。小乘的戒律有比丘戒、比丘尼戒，偏向于头陀行，你们自己去研究。照头陀行的规矩，我们坐在这里是犯戒的，因为有贪图享受的味道。头陀不三宿空桑，恐怕留恋，有了牵挂的情感；着粪扫衣——垃圾堆里头捡来的破布，洗净后做的衣服。

现在头陀第一的迦叶尊者，起来报告了：

“我等内灭，自谓为足。唯了此事，更无余事。我等若闻，净佛国土，教化众生，都无欣乐。”

迦叶尊者直截明了地报告小乘的境界。他说我们跟佛学修持，到了“内灭”，打起坐来，里面没有妄想，一念不生，这就是道了。灭是灭掉一切烦恼，以为到此就是究竟，认为自己已经到家了，其他就不管了。至于净佛国土的大乘境界——注意！一个三千大千世界，叫一个佛国土，不是教化一百人、一千人，而是要教化三千大千世界所有众生，皆归极乐净土，这个叫作净佛国土。大乘菩萨走的是这个路子。多难！我前几次讲课就觉得自己多事，何苦来哉！但跟净佛国土

比，这一点点多事又算什么！迦叶尊者等一听大乘道，要净佛国土教化众生，唉！免了，我一点都不高兴，那个事不干。

“所以者何？一切诸法，皆悉空寂，无生无灭，无大无小，无漏无为，如是思惟，不生喜乐。”

他讲的没错，是你老人家教的嘛！世界上一切无常、苦、空、无我，本来不生不灭，本来不大不小，本来无漏无为。既然如此，何必去度众生？这样一来不就又有为了吗？

我讲课是对佛法，不是对人的。当年有个学生问我：你学禅嘛！为什么要办个东西精华协会？我问他：那你认为学禅要怎么样才对？他说要像寒山一样。寒山标榜的是另一个形态，佛学叫作示法。寒山大师的诗：

闲自访高僧，烟山万万层。
师亲指归路，月挂一轮灯。

寒山的诗我熟得很，同《红楼梦》一样熟。我提寒山就想到《红楼梦》，为什么？话头。我向同学笑笑，不想说了。这种人如同五千比丘退席一类，我懒得跟这种笨人谈。

“我等长夜，于佛智慧，无贪无著，无复志愿，而自于法，谓是究竟。”

迦叶尊者自责，自己在佛法智慧上不求进步，如同在夜里摸黑一般，自以为在佛法上已达究竟。这是他忏悔的话。

“我等长夜，修习空法，得脱三界，苦恼之患，住最后身，有余涅槃。”

他说我们真是小器，如同在长夜漫漫中摸索，以为达到了空的境界，达到了究竟，自认为跳出三界外，不在五行中就行了。但要注意啊！迦叶尊者有资格讲这个话，我们只懂佛学，而没有真正修持用功的人，没有说这个话的资格。迦叶尊者作到了“最后身”，这个肉身在分段生死中不来了，走入变易生死的范围。

什么叫变易生死？化身境界。但不是佛的化身。罗汉境界是住最后身，要走的时候都说同样的几句话，我看了很痛快：

> “长揖世间，我生已尽，所作已办，梵行已立，不受后有。”

所谓立德、立功、立言、立名都有了。但这是小乘极果，非究竟涅槃，是有余依涅槃。

为什么这段话叫《信解品》？什么叫声闻？是自己没有悟，全靠老师教化的。我们都是声闻，讲法讲了半天，都是佛的成果。真正信佛法是信这个。接着还有：

> “佛亦如是，现希有事，知乐小者，以方便力，调伏其心，乃教大智。我等今日，得未曾有。非先所望，而今自得，如彼穷子，得无量宝。”

这里有个典故，上面是迦叶尊者对释迦牟尼佛的忏悔。“现稀有事，知乐小者，以方便力，调伏其心。”很难得希有的事情，佛做了。知道那些人爱小乘，爱走小路，没有办法，先用一个方便，拿块糖给我们舐舐。现在你又打我们耳光，说我们错了。“乃教大智”，要学大智慧的成就。“我等今日，得未曾有，非先所望，而今自得。”现在我们懂了，高兴极了，意外得到的，不是先前所企望的。

以为你的口袋都掏光了，没想到还有一点。要注意啊！佛已经掏给我们了，但要怎么拿到呢？法宝不在佛那里，我这里都有。“乾坤之内，宇宙之间，中有一宝，秘在形山。”“如彼穷子，得无量宝。”就像穷光蛋，无意中发了大财，这下子不知多么高兴。

《法华经》这几段都是话头。两个鼎鼎大名的大弟子，是这部经典的请法之主，请求说出这部大法。一个是智慧第一，一个是头陀第一，两个都已达到小乘极果的境界。

但舍利弗尊者那一品，同迦叶尊者这一品，名称不同。《信解品》是相信这个就是，要信得过。为什么这样安排？是个大问题。我先露一点给大家，佛认为大乘的路子，还是以小乘为主，性空以后再谈缘起，你这一步还没有做到，免谈下文。

跟着是卷三第五品《药草喻品》，这一品很妙，佛说：我的说法像下雨一样，大地山河上面这些草木都是药。这个问题好大啊！在《指月录》卷二，记载了有关药草的故事：“文殊菩萨一日令善财采药曰：是药者采将来。善财遍观大地，无不是药。却来白曰：无有不是药者。殊曰：是药者采将来。善财遂于地上拈一茎草，度与文殊。殊接得示众曰：此药能杀人，亦能活人。”文殊菩萨叫善财童子去采药，善财童子就蹲到地上，抓起一根草给师父。这是什么？他说：大地草木哪一样不是药？

佛在这个《药草喻品》是讲什么？人的身体是肉做的，不是铁打的，不吃药不行，一身都是病。很多人说：既然修行，病要靠功夫赶掉。可以啊！几十年功夫才去得掉病，这几十年不是修道，是修病，划得来吗？所以，非要重药不可，这是有形的药，无形的药到处都是，百千法门都是药。

这一品讲完了，突然来一个《授记品》，佛一个个授记，大送人情。他把小乘诸大弟子都叫来，摸摸这个头顶说：你啊！几百几百年以后成佛，叫什么什么佛；你啊！几百几百劫以后成佛……结果个个都成佛，大家从来都没有想到，自己还会成佛。这是玩什么花样？这为小乘众授记，却没露一手给大乘菩萨。这是什么意思？又是一个大话头。

到这里为止，这部经典就是这样，热闹得很，半句佛法也没有讲，不像《楞严经》，也不像《华严经》，也不像唯识的经典有逻辑。《法华经》没有讲道理，就那么授记了一大堆，你说怎么看得下去嘛！这是小乘的部分，到这里为止了。小乘的部分讲完了以后，就开始授记。这里头存在一个大话头。

然后另一幕开始了——《化城喻品》。变化出来一个城市，一个非常妙的化城。这是大乘的路子，化城的主角叫大通智胜佛。这个佛来头很大，他有十六个王子，都成了佛。阿弥陀佛也是他的王子，释迦牟尼佛是最小的王子，第十六子。大通智胜佛原来是国王，后来出家，带了十六个王子都出家，后来都成佛。

人做到像大通智胜佛一样，这个人就做绝了，怎么说呢？世间法，身为国王，福禄寿喜样样皆有，十六个王子个个好，世间的福报享到不要享；出家，又个个都成佛，我看他的八字要算成十字才对。

这是佛在《法华经》卷三《化城喻品第七》说的故事，把我们带到许多亿劫以前。佛说我在这个老王之下，“于娑婆国土成阿耨多罗三藐三菩提”是注定的，这是什么理由？这是讲宿因，三世因果。

“我灭度后，复有弟子不闻是经，不知不觉菩萨所行。”

我将来涅槃以后，有些弟子不相信这部经典，也不知道这个法本，真正什么叫作大乘菩萨道的行愿，应该怎么做，一概都不知道。“不知不觉菩萨所行”，这句话很严重，不要认为我们研究了很多经典，看了许多大乘经典，就懂得菩萨行。事实上，是大有问题的，将来我们谈到行愿的时候，要大加讨论。

“自于所得功德生灭度想，当入涅槃。”

他说将来我灭度以后，有些弟子不懂，而且又傲慢，认为所得到的一点小功德，就可以证得涅槃，那就错了，如达摩祖师讲梁武帝的“人天小果，有漏之因”，布施了万把块钱，以为自己做了功德，其实是小之又小的事。

“我于余国作佛，更有异名。”

我在这个世界灭度了以后，到了他方国土，仍在那里成佛，当然不叫释迦牟尼佛，有别的名字（这些名字在《华严经》上曾提到过释迦牟尼佛，在上方世界叫什么；在另一处又叫什么……多得不可思议）。所以，你不要以为涅槃就是没有了。

“是人虽生灭度之想，入于涅槃，而于彼土求佛智慧，得闻是经。”

我的弟子们如果懂得了这个道理，证得了涅槃，离开这个世界后，往生到他方国土去，可在那里求大乘道，还有机会再听到《法华经》的道理。

这段故事讲完了，佛提出一个大问题来，在禅宗里头也常提到的，释迦牟尼佛讲他当年的父亲——大通智胜佛，在那里打坐学禅。

“大通智胜佛，十劫坐道场，佛法不现前，不得成佛道。”

大通智胜佛修行好苦啊！坐在那里入定，不是一两天，而是十小劫，这个功夫还得了！坐在那里不动，修证功夫和定力到达这个境界，仍不算悟道。菩提没有显现，没有证悟，不得成佛道。

佛法不离定，更不离打坐。不过打坐入定许多劫，也不一定有用。这是《法华经》上有名的一首偈。年轻的同学们，不要随便学不倒褡，光坐在那里有什么用？不倒褡有什么用？佛法不现前，就不能成佛道。要注意，不能随便搞，把身体搞坏了，虽然大地都是药，可是你不会用，那就更糟了。

第六讲

《法华》与寒山

衣中宝

少欲及无欲

佛法与皇帝

永恒不变存在的真理

大医王

多宝如来和张商英

龙女成佛

上次偶然提到寒山大师，因为寒山同《法华经》与天台宗，都有密切的关系。现在寒山诗非常流行，有人考证他有个哥哥，有个嫂嫂，因为嫂嫂对他不好，逼得他只好出家。听说是从他的诗里考据出来的，但寒山诗里讲到过老婆，难道他又讨了个老婆？这些说法无从理喻，只好付之一笑。

《法华经》上说五千比丘退席，他们愿走小乘的路线，这些比丘走的就是寒山拾得的路子。但是这其中有一个问题，大乘菩萨有时化身在小乘比丘中，也就是说，小乘的比丘众中，就有大乘菩萨的化身。可是，这些是无法考据的。

中国的诗，不但是出家人的诗，在家人的诗也往往带些佛法。因为凡是诗词之学，照佛学来讲，都有一点慧业种性，悲叹无常，感叹世间一切靠不住。失恋了，是爱情的无常，所以有《茶花女》、《红楼梦》等名著。寒山大师的诗，在悲欢无常方面特别多，走的是小乘路线。我们只看到他的诗美，没有看到他的“行”，我帮你们找出来：昔日，寒山问拾得曰：“世间谤我、欺我、辱我、笑我、轻我、贱我、厌我、骗我，如何处治乎？”拾得云：“只是忍他、让他、由他、避他、耐他、敬他、不要理他。再待几年，你且看他。”这就是寒山、拾得的了不起。

寒山云：“还有什么诀可以躲得？”拾得就用弥勒菩萨偈回答：

老拙穿破袄，淡饭腹中饱。
补破好遮寒，万事随缘了。
有人骂老拙，老拙只说好。
有人打老拙，老拙自睡倒。
涕唾在面上，随他自干了。
我也省力气，他也无烦恼。
者样波罗蜜，便是妙中宝。
若知者消息，何愁道不了。

寒山的行持，虽说是小乘的风范，我们做得到吗？所以只有顶礼膜拜的份。

这是走绝对小乘的路子，你们自己去研究。

上次讲到“大通智胜佛，十劫坐道场，佛法不现前，不得成佛道”。释迦牟尼佛跟我们说一个故事，他说大通智胜佛，功夫那么好，在道场——不一定是在禅堂，或天台宗的观堂，只要我们坐在那

里，一切清净，就是道场。什么叫“佛法不现前”呢？什么叫现前佛法呢？这值得注意，话头来了——广义地说，话头就是问题，你不要把话头就当作：狗子有佛性也无？这是小话头。这里现前的佛法才是大问题、话头。

佛说：我爱一切众生，就同爱我的儿子一样，等于当年大通智胜佛爱他的十六个王子一般。但是孩子们不听话，自己家里有钱，却不要，只在外面乱跑。父亲只好在每个孩子的衣服里头，缝了一颗宝珠，等穷得没饭吃时，自己发现了，也就发财了，这是父亲的慈爱。

迦叶尊者说：您大慈大悲，把宝贝塞在我们的衣服里头，我们却愚蠢得不知道。这就是中国文化有名的典故“贫子衣中珠”的来源。每个人都有财富，自己不晓得，所以变成穷人。这又是个话头。

什么是我们的衣服呢？我们的肉体，妈妈所生，就是我们的衣服。这是一个假房子，里头有宝贝。“衣中珠”怎么找？《法华经》卷四《五百弟子品第八》告诉你——“内秘菩萨行”。中国道家讲“借假修真”。没有这件衣服，就没有办法找出真的。这一个东西是“内秘”，内秘之行，“内秘菩萨行”，秘中之秘，在自己内心找。

“外现是声闻”，声闻众菩萨常常以出家相示现。声闻众的心行是“少欲厌生死”。大乘八地以上的菩萨，到了佛的境界，才能够彻底做到绝对无欲。“少欲知足”是头陀行。所以大家对出家修声闻众的修道人，不要过分要求。“少欲”已经很难了，“知足”更不容易。“少欲知足”是声闻众戒行之一。声闻众生是“厌离生死”，菩萨众则是“不畏生死”。所以，“少欲厌生死”是声闻众、罗汉境界，如寒山大师等人行径的极果。

“实自净佛土”，释迦牟尼佛所在的这个娑婆世界，是凡圣同居，有净、有垢。但佛说：我这里就是佛土。为什么必须先由“少欲厌生死”去专心修证，才能达到净佛国土呢？这就是内秘之行，这个内秘是什么秘？又是一个话头。

贫子衣中珠的典故，在中国文化的文学及学术史上，占很重要的地位，常常可以读到。比如李后主死了儿子，就引用到这个典故：

永念难消释，孤怀痛自嗟。
雨深秋寂寞，愁剧病增加。
咽绝风前思，昏矇眼上花。
空王应念我，贫子正迷家。

这首诗是他亡国以前写的。李后主的佛学学得很好啊！佛学全通，和梁武帝一样，但政治搞不好，这是中国文化上一个重要问题。你们要注意，佛学是佛学，为政是为政。

文学同修证的事相，有莫大的关系。说到见地、修正、行愿，世法与出世法都一样。后世禅宗兴盛以后，要评论一个人，先从“器识”看，器就是器量，识就是远见。任何事情没有远见，就没有伟大的作为。器与识两者之间，有密切的关系。器就是行愿，识就是见地。李后主这首诗很好，但是不像皇帝，像酸溜溜文人的诗。

唐太宗的后代，有好几个当过和尚。唐宣宗未即位以前，就作过小沙弥，因为武宗要谋害他，他只好溜入空门。历史上的皇帝谥号叫宣的，都很了不起，像周宣王、汉宣帝、唐宣宗等。

唐宣宗参禅是参通了的，他和黄檗禅师是同学，都是百丈的弟子。黄檗禅师知道他是皇家的宗室，不过，当他有什么不对的时候，

还是照样给他一棒。两人有这样的因缘。有一次，两人同去游山玩水，到了一个瀑布旁边，宣宗说：我们俩来作诗吧！你先作前两句，我接后两句。黄檗就作了：

千岩万壑不辞劳，远看方知出处高。

人作诗时，无意中把自己的见地吐出来了，黄檗后来就是一代大禅师。唐宣宗怎么接呢？他说：

溪涧岂能留得住，终归大海作波涛。

黄檗立刻给他一掌，去你的！小和尚，你当不成佛了。宣宗接的这两句，是皇帝气派，他也在无意中流露出来。这个光头是暂时剃的，留不住我的，我会终归大海作波涛。唐宣宗当时还有别的好诗呢！

日月都从肩上过，山河尽向掌中看。

描写他参禅所悟到的境界，也是后来做皇帝的气派。现在转回来讲《法华经》。

贫子衣中珠的故事结束了，佛并没有告诉你衣中珠怎么找，这是“内秘菩萨行”。注意！父母给我们放了一颗宝珠在身上，你找不到，活该！父亲呢？过世了，他老人家不管你了。你把秩序这样一看，就发现《法华经》的编排非常精彩。

《法华经》卷四《授学无学人记品第九》：“学”，就是修学戒定慧，譬如初果、二果、三果罗汉都还在学习阶段，如当时的阿难等。到了四果罗汉，功行圆满了，得果位，就叫“无学”。佛把有学和无学的弟子，一起都叫到面前来，一概授记，并且说“正法与像

法，悉等无有异”，佛法是真理，永恒存在于这个世界。佛说将来我过世以后，就没有正法，那只是方便说而已，那是不了义教。了义教的说法，没有什么正法、像法、末法时代。真理是永恒不变存在的，但要大家自己去找出来。所以“无学”的成佛，有“有学”的也成佛。

接着讲《法师品第十》，凡是宣扬《法华经》的正法者，都是大法师。“一切治生产业，皆与实相不相违背。”这是大乘的根本。紧接着佛说：法师是这世上的大药。这又是个话头。依教理解释，佛为大医王，能医众生病。不错！心病能医，但生理的病能不能医呢？显教释迦牟尼佛不谈这个，他自己几次示病，表示生病了。比如涅槃时，表示因年轻时在雪山苦行，受了风寒，风湿发出来了，得了背痛而涅槃。他死了，他已经躺在棺材里头了，但还能把脚露出来给你看看呢！

你说他不死可以吗？可以！可惜当时阿难没有留他。他死以前问阿难（他以阿难代表）：我的时间快要到了，不过我也有办法永远活在这个世界，留形住世，你看我怎样比较好？阿难闷声不响，失念，他闷住了。过一阵，佛又问阿难：我的时间要到了，你看我留形住世怎么样？如此，三次问阿难，他都哑然不语。于是佛宣布了：某一天涅槃。这时阿难却哇啦哇啦哭了起来。佛说：我问过你三次，魔障了你的心窍，你一次也不回答。佛为什么要涅槃？“佛种从缘起”，这个缘不对了。佛说：算了！缘过了，只好走了。

佛虽走了，他的四个大弟子倒留形住世了。第一个是迦叶尊者。第二个是宾头卢尊者。现在要请宾头卢尊者，他还是会来的，不过他走后你才会知道。说不定我们这里他也来了呢！佛的公子罗睺罗是第

三个。另一个则是君屠钵叹。他们都是受佛的遗嘱吩咐而住世的，他们在这个娑婆世界，以各种不同的身份、形态来教化。

为什么讲到这里呢？因为这个与药王菩萨有关系，但是这部经典找不出这个道理。所以这部经典看起来没有什么，却问题重重，都是话头。

佛告诉你，药在哪里：

> “若欲住佛道，成就自然智，常当勤供养，受持《法华》者。”

若想住持——荷担如来大法，要成就根本智，那本有的是自然而来，不是任何人给你的，是人人都具有的。每个人本身都有，要把它找出来，要“成就自然智”。要如何成就呢？常常要供养受持法华法门者。又是法华——花。释迦牟尼佛为何拈花？迦叶尊者为何微笑？重要的经典处处讲到花，这是什么道理？

这一品结束后，《法华经》的重点来了，是有名的《见宝塔品》。塔就是坟墓，也就是宝库。佛在说法时，地上涌出一个宝塔，坐了一个佛，是过去很早以前，尘点劫前成佛的（尘点两个字，在数学上是最初的数字，在零以前那一点，一阳来复之初）。这个佛叫多宝如来。

多宝如来向释迦牟尼佛招招手，门忽然开了，叫释迦牟尼佛进来，分半座给他坐。这也是很大的一个问题啊！两个都是佛，所以分半座。然后，他方菩萨从各处都来了。这个故事如果光讲学理，可当成一个比方，但真讲修证，则确有其事。

多宝如来可说是化身佛、报身佛，也可说是法身佛；也可说释迦牟尼佛就是他的化身佛。法、报、化三身合一。修持走禅宗路线的人，充其量，得一个法身境界而已。我可以大胆说一句，能够三身成就的，禅宗那么多人，一两千年以来，没有几个。因为学禅易入小乘境界，只得一点法身清净就跑掉的人，蛮多的，舍利弗就是如此。可是现在能如达摩祖师遗言所讲的：“说理者多，行证者少。”就不错了，后世连这个说理的也没有了。如果我们真正要学佛法，这一品要特别注意。

我再讲一个故事，宋朝宰相张商英学佛、为政、又悟道。当张商英病重临走时，告诉儿子及女婿：我告诉你们，《法华经》上所讲，地上涌出多宝如来宝塔，多宝如来分半座给释迦牟尼佛坐，确有其事，不是学理上的。讲完后，把枕头一丢，两腿一伸走了。本来他生病，躺在床上，但他要走的时候，不想躺着走，所以把枕头随便一丢，打在窗上，空中响一声大雷，他就走了。由他临终嘱咐家人的话，证明他的公子及女婿，也都在参禅。

所谓从地涌出，这个“地”就是心地法门真正达到某种境界时，真空生妙有，自然涌出的事物，这才叫成就，修成无缝之塔，也就是《华严经》的弥勒楼阁。宝塔是没有门的，也就是《楞伽经》所讲的无门为法门，并不是说理。

打坐时，达到念头平静，清清净净，那不过是第六意识境界初步的初步而已，心地法门还没有摸到。唐朝贯休和尚的两句诗：“修行不到无心地，万种千般逐水流。”又想到杜荀鹤的一首诗——我不是教大家学诗啊！诗里头，就是禅，也就是佛法，讲修证，这就是鞭子，杜荀鹤生在唐末五代的乱世，他的诗说：

利门名路雨无凭，百岁风前短焰灯。
只恐为僧心不了，为僧得了尽输僧。

大家要注意，真正的修持需要真切的反省，名与利可不容易除去；我说得太客气了，不是不易去，是去不掉啊！真除去了这个名与利，修证的“行”字才有一点像样，这一点没有去，不像样，不像样！

这时进入了第十二品《提婆达多品》，多宝如来分半座给释迦牟尼佛后，热闹了，各方的菩萨都来了。东方国土的佛也来了，这国土的首座弟子叫智积菩萨，意思是智慧的累积。释迦牟尼佛的首座弟子，是文殊师利菩萨，智慧第一。智积菩萨一到这娑婆世界，看到这里惨兮兮的，正是未开化地区，非常落后，就告诉他的佛：我们回去吧！东方的佛说：慢点！你还没有看到清净面，没有看到他们的净土。

这时，文殊师利菩萨从龙宫出来，两边菩萨一看，果然相貌不凡。智积菩萨便问：“颇有众生，勤加精进，修行此经速得佛否？”他说：你们这个娑婆世界多苦恼啊，这里的众生好度吗？言下之意，这里的众生一定很难度的。

文殊师利代表发言：我刚从龙宫回来，龙王有个公主，“年始八岁，智慧利根”，注意这句！“善知众生诸根行业”。他知道众生起心动念，每个众生的生生世世行为，她也能知道。已“得陀罗尼”，已得总持的法门，就是抓住大要点了。

“诸佛所说甚深秘藏，悉能受持。”这是指智慧方面的成就。至于功夫方面：“深入禅定，了达诸法，于刹那顷发菩提心，得不退转。”她当时就顿悟了，到达第八地不退转地菩萨。“辩才无碍，慈

念众生犹如赤子。”这是菩萨境界的慈悲。“功德具足，心念口演，微妙广大，慈悲仁让，志意和雅，能至菩提。”

为什么我把这段摘录下来？为了让你们多一个学佛的榜样，因为每一句话，都包含了见地、修证、行愿在内。

结果智积菩萨不相信，因为根据佛法，没有女性成佛的。女人五漏之身，犹有五障：“一者不得作梵天王、二者帝释、三者魔王、四者转轮圣王、五者佛身。”于是文殊菩萨叫那个徒弟龙女：孩子，乖乖，你过来。龙女见过多宝如来、释迦牟尼佛后，献出了她最宝贵的一颗宝珠。中国文化中有句“骊龙之珠”的说法，据说龙的颈下有颗宝珠，那是她的命根，是她的生命，修炼的精华，她将这无价之宝舍掉了，供养这两位佛。释迦牟尼佛赶快就收下了，别人的供养他还会考虑要不要呢！龙女对智积菩萨说：“深达罪福相，遍照于十方。”意思说，一切人的罪相、福相、善相、恶相，各种心性状况，都看得清清楚楚。智力慧见遍照于十方。

“微妙净法身，具相三十二。”每个人的本性都有三十二相，八十种好，每个人都是佛，本来就是佛，你却没有找出这个关键来，这里还会有男女相的差别吗？

“以八十种好，用庄严法身。”在《法华经》中，三十二相、八十种好，是法身的相，不是报身。换句话说，龙女批驳智积菩萨着了相。

“天人所戴仰，龙神咸恭敬，一切众生类，无不宗奉者。又闻成菩提，唯佛当证知。”就是说，成不成菩提你怎么懂？只有成了菩提，悟道的人彼此才会懂。

“我阐大乘教，度脱苦众生。”她说：我有这个功德，我就是佛。于是佛就为她授记，等她讲完，宝珠一收，她马上到南方无垢世界，现身成佛。为何不在东方、西方或北方？为何一定要在南方？因为南方是光明清净的世界。佛法的方位数字，与《易经》的方位数字，都是很奇妙的，大通智胜佛有十六个王子，不是十五个，也不是十四个，龙女呢！八岁成佛，二八——十六，功德才圆满。

龙女献宝珠又是一个大话头，这一段完了，《法华经》的重点也结束了。我们现在只是先讲资料，以后再慢慢讨论。最重要的重点，是地上涌出多宝如来的宝塔，无始无终，永恒存在。再来就是文殊师利引出来的龙女献珠，立地成佛的顿悟法门，没有说女性不能成佛。真正的一乘佛法，并没有男女老幼的分别。龙女八岁成佛的典故，就是出在这里，《华严经》也提到过。

接着是《持经品第十三》、《安乐行品第十四》。在《安乐行品》中，文殊菩萨为请法之主。《从地涌出品第十五品》，是释迦牟尼佛为消除他方菩萨的误解，以为娑婆世界无净土，而指示大菩萨们裂地涌出，遍满虚空，把他方菩萨看呆了。原来释迦牟尼佛已在娑婆世界，教化出那么多的菩萨来。从地涌出，但不是这个土地哦！是心地，个个都是佛。

两方的菩萨见面，佛与佛见面，都有两句问讯话：“世尊少病少恼，安乐行否？”你说佛没有烦恼！其实，教化教得他烦死了，这不是我讲的，佛经上都有记载，释迦牟尼佛烦得都想逃。有一次，释迦牟尼佛溜到山里头，结果碰到一头大象王，后面带了五百只大象，象集在一起，专爱打架，吵得不得了，象王也烦死了，也溜走了，两个碰了头，释迦牟尼佛摸摸象王的头说：此时我同你的心情是一样的，烦死了，后面跟着一堆。

所以，不要以为成了佛就没有烦恼。报身在这里，还是受这世界许多牵累。

“安乐行否”，是说幸福吧？平安吧？

“所应度者，受教易否？”你所教化的，听不听话呢？

“不令世尊，生疲倦耶？”你不至于因为教化，而厌倦了吧？这都是经验之谈。孔子能诲人不倦，确实称得上是位圣人。教化人常教得烦死了，连自己都不想活了，就如辛稼轩的诗：“此身遗世真容易，欲世相忘却大难。”这也是人生的一种魔境。

下面跟着《如来寿量品》，乃至观世音菩萨的《普门品》，都是《法华经》的附属文章，大家自己研究，我们讨论《法华经》就到此为止。

第七讲

十念法门

安般、止观、炼气

《安般品第十七》

正意、正身、正言

出息入息

气与两腿

罗云念安般

今天我们讲事相的重要部分，是小乘经典的《增一阿含经》。采用这一部经典的原因很多，重要的一点就是：隋唐以前，出家在家修持证果的人非常多，尤其是出家方面，在《神僧传》、《神尼传》中，都可以看到。而那时禅宗及密宗，都还没有传到中国来。依据佛最初的说法，小乘经典的“四阿含经”，就是现在佛学所讲的南传佛教。

《增一阿含经》是“四阿含经”中的一部分，在东晋时传入中国，是中印学术文化最热闹的时候。当时佛教在中国，正萌芽灿烂，与中国三玄之学的《易经》、《老子》、《庄子》互相融合。在政治

上，南北朝是最混乱的时期，但在学术史上，则是最特殊的转变期，先后持续三四百年之久。

当时出家学佛修成证果的人很多，并没有人特别讲究奇经八脉之类的事，不过有神通的人很多。如大家都知道的佛图澄，晚上看经时，把塞胸口一个肉洞的棉花拿出来，自然就从自身放出光明来了。有时觉得胃吃得太脏了，就到河边，把胃拉出来洗一洗，洗干净又放回去。杯度和尚要过江，把杨柳枝丢在河里，踏着就过去了。但那时的修持，差不多都走《阿含经》路线，走的是“念”的路子，以八正道来说，即是正念。

《增一阿含经》有“十念”法门。什么叫念呢？就是对于心灵的一种训练方法，训练自己的心灵，采用“念”的方法。

十念是“念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天、念休息、念安般”——也有人称“念安那般那”，就是念呼吸与息，也就是现在密宗、道家的炼气法。中国道家讲气脉，都是受安那般那的影响。接着是“念身”，最后一个是“念死”。这十念包括了一切修持的方法。大乘佛法是以小乘为基础，小乘做不到，免谈大乘。

> “闻如是：一时佛在舍卫国祇树给孤独园。尔时世尊告诸比丘：当修行一法，当广布一法。已修行一法，便有名誉，成大果报，诸善普至。”

只要一个方法做得好修行就对了，一切的善也都成功了。“得甘露味”，是得无上佛法的法味。“至无为处，便成神通。”心无所住之后，日久功深，真空自然生妙有，神通就来了，不骗你的啊！“除诸乱想，逮沙门果，自致涅槃。”一切妄念都去了，罗汉的果位就达

到了。自此一路下去，自然就到了涅槃的果位。“云何为一法？所谓念佛。”这一法，就是讲念佛的法门。

这几句是公式话，差不多十个法门之中，每个都有这几句。我们学佛看不起小乘经典，又不作研究，这是不对的。现在的人都说：“唉呀！我是走大乘路子，不谈神通。少吹牛了！”每个人都喜欢神通，而且喜欢假神通。绝对不理会神通的人，差不多可以顿悟了，那是大菩萨见地的人。其余哪个不喜欢神通？嘴里说不喜欢，心里可不是那么一回事。我们要严格地反省，既然好神通，那该如何求呢？要想得果位，佛告诉你只要一门深入，好好修持，都可以得到果位。

第一个法门是“念佛”。不是后世的念佛啊！后世的念佛法门，是由慧远法师所创、根据大乘经典的《无量寿经》、《观无量寿经》、《阿弥陀经》等净土三经而来的。而这个十念中的“念佛”，可不是念阿弥陀佛啊！留给你们自己去研究。

第二个法门是“念法”。小乘的基础，告诉我们人生“无常”、“苦”、“空”、“无我”。这就是法，先要了解清楚。小乘经典告诉我们：“诸行无常，是生灭法，生灭灭已，寂灭最乐。”这是法。人生八苦、十二因缘、三十七道品，这些都是法。

什么叫“念法”？就是你专心用这些道理来体会人生，以及身心变化的种种。但我们尽管研究佛学，打起坐来，并没有把佛学的道理，跟打坐用功合在一起，我说得对不对？看经时，唔！很有领悟，打起坐来还是坐在那里哼啊哈的，这里气动，那里气不动的。佛法并没有叫你搞气脉，佛法是叫你穷理，正思惟，不是不可以思想啊！绝对可以思想，佛法的理，就是正思惟，正思惟就可得禅定。

第三个“念僧”。别以为是念和尚啊，那怎么能算是念僧呢？念僧是至心皈依圣贤僧众，一切圣贤僧，就是沙门，证道的果位上人。

第四个“念施”。什么是念布施？禅宗所讲：“放下！”就是内布施，什么都放下了，把心中杂念妄想都布施掉，这样也可以到家，可以得神通啊！这是佛告诉你的，是修法的大原则。更扩而充之，心心念念反省自己的过错，把不好的心行通通去掉，起心动念一点错误都没有，这就是念施。

第五个“念天”。天有什么可念的？释迦牟尼佛承认有天主的，甚至介绍了欲界、色界、无色界等二十八天。你们不要小看了天道，功夫、善行不到，还不容易升天呢！佛也承认有神仙，可以活到几万岁。怎么炼成的？《楞严经》也告诉你了。佛并没有说他们不对，只是说他们还没有得正觉。因为他们没有悟到本体，如果他们得了菩提正觉，就不叫外道了。人没有善行的话，随便你有什么功夫也进不了天堂。佛对天道说得很详细，譬如欲界天有多少天——当然并不在地球上，而是在另外一个星球。人死后想往生这个天道，还真不容易呢！至于人如何升到色界天道中去，除积善累德之外，还是靠禅定的功夫。四禅八定做不到，是升不了天道的。我们修行了半天，初禅都没有到达，来生能再得一个人身都不容易。《楞严经》里已经告诉你，如何修定升到六欲天。

第六个“念休息”。这可不是光睡觉，而是万缘放下。实际上真得休息就是禅定。真得休息，可以证果，为什么？《楞严经》也告诉你八个字：“狂性自歇，歇即菩提。”中国话“歇”就是休息。大休息就可以证菩提。我们睡觉是假休息，身心皆空，万缘放下，才是真休息。身也休息，心也休息，空也休息，把空的境界都休息掉了，那

才叫大休息。所谓“念休息”，是要你行、住、坐、卧，随时随地，念念放下。

第七个“念戒”。这节另外专题再讲。

第八个“念安般”。安般也叫安般守意。这个要注意了！非常重要。念安般就是念出息、入息、修持气息。后来天台宗的止观，讲究出入息的方法，也就是从安般守意来的。安般守意不是释迦牟尼佛创的，印度的婆罗门教、瑜珈术里早都有了，只不过佛用佛学的方法，将它与般若观行融会在一起。传到中国以后，又跟道家打成一片，守窍、炼气都与它有关系。中国的高僧，有神通证果位的那么多，都同这个念安那般那有关系。修气是非常重要的，你们生在这个时代，物质文明那么发达，未来的时代更忙碌了，最好是采用这个方法，不走这条路子，修行想得果位很难，真的很难啊！

我们先插一段经文，《增一阿含经》卷第七《安般品第十七》，佛教他公子安般守意的方法：“尔时世尊作是教敕已，便舍而去，还诣静室。”佛也是肉体之身，需要休息的。“是时尊者罗云复作是念：今云何修行安般，除去愁忧无有诸想？是时罗云即从座起，便往世尊所。”私情上他们是父子，教仪上也是弟子之一。“到已，头面礼足，在一面坐。”为什么一面坐？因为佛在打坐休息，所以行了礼后，坐在旁边等着。“须臾”，过一阵子，佛出定了，下坐，罗云退坐，赶快去问父亲：“云何修行安般，除去愁忧无有诸想，获大果报，得甘露味。”世尊回答说：“善哉！善哉！罗云，汝乃能于如来前，而师子吼问如此义。”你现在问我这样大的修行问题。“汝今罗云，谛听！谛听！善思念之，吾当为汝具分别说。”这里有四个字要注意：“善思念之”，意思是说，你懂了以后，还要去研究，不要只是盲目地迷信。方法我来教你，自己要好好地去研究。

世尊告曰：

“如是罗云，若有比丘，乐于闲静无人之处，便正身、正意，结跏趺坐。”

要注意！你们打坐坐不住，两腿不争气，那不是“两足尊”。如果两腿的气通了，你们的寿命可增加几十年。

佛告诉我们，修行最重要的是正身。站着也能正身，睡也有睡的正身，吉祥卧、摊尸法都是正身的一种。

我们打坐做功夫没有效果，究竟是什么原因呢？因为没有“正意”；因为颠倒因果，把佛的成果结论，拿来当作自己的修持法。一上座，都想空，空什么呢？你自以为这一下很好，空空洞洞的，其实，那正是“意”啊！是第六意识的境界。纵使你现在做到身体忘了，感觉到内外都是光明，也还没超出第六意识的范围。在《楞严经》里的五阴区宇中，还只属于色阴的范围，是“坚固妄想以为其本”。

有些人静坐在一片光明中，未来的事情也能知道，以为是“灵感”。你若学过唯识就知道，那是第六意识的反面，是所谓独影意识的作用。境界多得很呢！因为你学佛，所以就会看到佛、菩萨，这是意识境界。拿小乘修证的理论来讲，你意识没有专一，没有“正意”。所谓正意、正身、正言，三者都不可缺。换句话说，你处处在犯戒，一般人随便谈戒，谈何容易啊！你的心念意识，一点都没有正，随时都在造地狱种子的业，现行变成种子非常厉害啊！要特别注意。所以佛说，修持第一要正身、正意，意念专一。

中国道家修神仙的丹经，在隋唐以后就多起来了，讲气脉的问题，很多都是从这个安般品中脱胎出来的。东晋以后有《黄庭经》，讲究上药三品，神、气、精，这些都是事相，属于有为的功夫。如果有为的功夫，你都没有修到家，怎么能达到无为呢？有为法不能专一，念头如何空得掉？那只是自欺欺人罢了。所以后世学佛的，一万个中，没有一个证果，请特别特别注意！我除了依照佛经以外，拿我几十年摸索的经验，诚恳地告诉各位，你真达到正身、正意，没有一个身体不能转化，没有病去不掉的，没有身心不会健康的。正身、正意做到了，身心两方面绝对地健康，可以返老还童。因为一切唯心所造，这是真的，就是“正身”、“正意”四个字。

“正意”涉及了呼吸，道家也一样，《阴符经》上有一句话——“禽之制在气”，这是一个重要的口诀，也就是方法。念头抓不住，会乱跑，思想不能专一，就因为你的气在散乱，气散乱，心就散乱了。

但气不是主体，是心的附属品，可是这个附属品很厉害，抓它不住，你的心就停不下来，等于人骑在马上，你的气就是马。《西游记》里，唐僧骑的那一匹马，就是代表那股气。人若骑在一匹劣马上，想叫它停住，缰绳拉得很紧，马还是乱跑，停不下来，你一点办法都没有。所以我们心虽想定，若气不能定，妄念怎么能停止呢？有许多人情绪不好，身体不好，其实都是气不好的缘故。

“无他异念，系意鼻头。”

这时心里什么念头都不要有，就是正意的道理。系意鼻头，把意识挂在鼻头上。这句话，害死了许多修道学佛的人。什么“守窍”啊！“眼观鼻，鼻观心”啊！小心得高血压。还有什么学白鹤，白鹤

能活一千多岁，据说是因为白鹤休息的时候，鼻子对着肛门，两气相通的缘故。但我们的脖子比白鹤短这么多，怎么学？所以佛说：“众生之愚痴，至可怜悯者也。”“系意鼻头”，不是叫你看鼻子，这要首先提醒你，要注意鼻孔呼吸出入的气，也就是“心息相依”的第一步，使意念跟呼吸配合为一。

“出息长亦知息长，入息长亦知息长。”

你的正意不要离开呼吸，呼吸出来有多长，你自己要能知道。注意这个“知”字，如果你一边在修气，一边脑子里乱想，那就不对了，没有效果。思想和呼吸配合为一，叫“安般守意”。怎么把妄想抓住呢？只要注意呼吸，呼吸就像是一条绳子，把这一匹马拴住了以后，等于妄念被拴住了，修行便可以专一，也就可以证入“初禅”。修行的效果是一定会来的。

“出息短亦知息短，入息短亦知息短；出息冷亦知息冷，入息冷亦知息冷。”

呼吸进来有时候是凉的，这时有两种可能，一种是病态，一种是绝对健康的，是自己的热能，也就是“四加行”里面的“暖”相生起。相对的，你会觉得从外面吸进来的空气是凉的，而又觉得那个空气与你不相干。

“出息暖亦知息暖，入息暖亦知息暖。”

你们打坐，有时脚心发暖，那就是“息暖”。不过你们心跟息，两者不能专一，所以东一下，西一下，息自己乱跑，跑到哪里就暖到哪里。跑到丹田就以为是拙火，劝你赶快拨一一九电话，叫消防队吧！（众笑）

佛告诉他的公子：

“尽观身体入息出息，皆悉知之。”

这个气息，就是《楞严经》所说的风大，大家应该还记得，《楞严经》里面的“性风真空，性空真风”。但这一步牵涉到大乘的修法，暂且不谈。你们不要一心爬高，先要能做到守息才行。能够在静坐时，“入息出息皆悉知之”，所产生的效果，就是记忆力非常好，脑子特别灵敏。

你们一般学打坐的，坐在那里，呼吸时在呼吸，都不知道；昏沉时也不知道；有时意识中有点空灵，又有好几个东西在乱忙，如果不信，你们自己检查看看，根本没有“正意”，这个叫什么功夫啊！你坐一万年也没有用。

最近好多人问我，关于不倒褡，难道不倒褡就是道了吗？哪一本经典，哪一条戒律叫你不倒褡啊？除非真正在修头陀行。连佛自己都要睡的，经典上、戒律上，只叫你睡时，要观想日轮在心中，要清明地睡，睡得少，这些讲究是有的。出家人睡，去掉五盖则有之，并没有叫你不躺下来。我说这些话，并不是说不倒褡不对；只是，你如果自认为有这个体能，可以做到不倒褡才行。如果没有这个体能，结果要修道，道没有证到，体力先搞垮了，这个可太不值得吧！我讲的话很严重，是很诚恳地告诉你们。佛乃“如语者，实语者，不妄语者”。我们要做实语者，老老实实地讲话，直心是道场，所以要注意这个问题。

“皆悉知之”很重要，乃至你躺着睡，也可以注意呼吸，这是同样的道理。

“有时有息，亦复知有。有时无息，亦得知无。”

注意！这里进一步了。后来天台宗把这个法门扩充了，叫做“调息”、“听息”、“数息”，乃至后来到了密宗，叫作修气功、修九节佛风、修宝瓶气等等。道家有句话：“天地玄宗，万气本根。”在身心配合下，气有万种的变化。中国人看相，先要看气色好不好，的确是有道理的。

呼吸沉静到停止了，绝对找不出妄念来，你要起个妄念都起不来，可是这时知不知道？很清明，这是实际的功夫。这时做到了“有时无息，亦复知无”。至于知道的这个“知”，又是什么？那是另外一个问题。所谓灵灵明明，始终存在。

“若息从心出，亦复知从心出。”

这句话就要研究了，从心出并不是从心脏里出来，而是说：心念动了。心念动时，有时觉得息与光明放射出去了，那时如有旁人经过，这个人马上会受感染，他的心境就会得宁静，或觉一股热流一样传到他身上来。但这是过程，不是好事，这是做得到的。这时候还没有得定，还早，只是普通静坐功夫而已。

现在科学晓得人体会放光，本来每个人都会放光的，到那时，你的气息停止了以后，那个光芒放射得更大。如果讲有鬼神，那个时候，鬼都不敢碰你，老远看到你就躲掉了，阳气盛极之故。

所以“息从心出”，并不是息从心脏出来，那是你的心念动了。换句话说，一般人练气功都从心——心念故意造作，学密宗也是，那是你心念构成一个气息出来的道理。

“若息从心入，亦复知从心入。”

修宝瓶气时，丹田有一股气，炼到能不呼不吸时，即使把你长埋于地下，也可暂时死不了。

大家注意啊！现在谈的这个路线，都是从鼻子来的，其实我们人体也在呼吸。身体上的呼吸停止了，才算真正入定了。入定时三样东西还在——暖、寿、识。阿赖耶识并没有离开过身体，真正入定了，气息一定充满。气息充满的人，不管多大年纪，身体任何部分，一定都是软的，软化到如婴儿一般。所以入定的人，不能去碰他，只能用引磬在耳边敲。

你们功夫做了一段时间，身体还没有软化，两条腿盘不住，这不是两足尊，而是两足争，打起坐来跟两腿在争、在熬。去年有一位朋友，写信问我打坐的问题，他说他腿坐不住，我回答他：那得功夫与腿争！我们现在用功都来不及，还跟腿去搞这玩意儿！来不及啊！正意最重要。什么姿势都可以的，等功夫到了，两条腿已软化，自然就盘得住了。只要这两条腿的气通了，寿命也跟着延长。你注意！你觉得身体老化一点，僵硬一点，那么你就早准备一点——准备走了。老子讲：“专气致柔，能婴儿乎？”所以也不要有门户之见，在这一套修法上，佛家、道家都行，因为“定”是共法。

有些人日常很忙，注意！赶快多打坐，不要以为忙啊！累啊！没有时间打坐。你要赶快坐，坐到能够住气，那么一个钟头下来，一天都用不完，但是要真正做到了才行。不过有一点要注意！肠胃要空虚一点。道家有两句话：“若要不老，腹中不饱。若要不死，肠内无屎。”当然营养还是要够，肠胃干净，气就容易充实。

“如是罗云，能修行安般者，则无愁忧恼乱之想，获大果报，得甘露味。”

在这物质文明发达的时代，修这个法门，对身心都好，寿命也可延长。你们打坐时，有的人不是会乱摇吗？只要你把意念与呼吸配合为一，气就不会乱跑了。则无愁忧恼乱之想，所以学密宗的讲，由喉轮到心轮的脉打通的人，妄念就不来了，忧愁烦恼自然就去掉了。

“尔时世尊，具足与罗云说微妙法已”，具足，大原则都具备了。

罗睺罗闻法后，“往诣安陀园”，安陀园又译为阿兰若，意即清净的道场。他“在一树下，正身正意，结跏趺坐，无他余念，系心鼻头”。罗睺罗开始修持佛所教的安般法门。

“尔时罗云，作如是思惟”，这思惟是在定中，正思惟，并没有错。你们以为应该无妄想，把正思惟也丢掉了，那就错了，大家懂吧！想把正思惟也空掉，是不对的。

“欲心便得解脱，无复众恶，有觉有观，念持喜安，游于初禅。”罗云依照佛的教法，入了初禅定，这时才真得大喜乐，发出真正的大慈悲心。

第八讲

修持证果

初禅到四禅

结使和大阿罗汉

念身与白骨观

念佛与净土宗

念法与学理实践

念僧念圣贤僧

念戒守戒

念施念舍

念天及天堂

大家的笔记一定要交，但笔记不是记录，不是把我每一句话记录下来，而是记要点，加上你自己的心得。日记是把要点配合自己的修证、体会，再加上对问题的参悟作一个记录。

上次提到，自佛法传入中国，为什么东汉之后，隋唐以前，修行证果的人那么多；但在宋明以后，证果的人越来越少，主要原因就是修证的问题。

讲到修证事相的问题，要特别提出小乘经典——“四阿含经”。中国佛教喜欢讲大乘，但真正中国的佛教，是融合大、小乘的；而且大乘是以小乘为基础。后来的显教与密宗的修法，也都离不开这个原则。所以这次才特别抽出《增一阿含经》的“十念”要点来讲。隋唐以前，学佛修道证果者多，就是因为注重这方面的修持。十念当中，念“安般”最重要。“安般”的修证方法，于后汉时传入《大安般守意经》，就是这一个时期由安世高翻译的。

现在继续上次罗睺罗所提出的报告，用安般守意的方法修持，到达不呼不吸的禅定境界。这里已将秘密告诉我们：一定要到达不呼不吸的状态，才能证入初禅。

“尔时罗云，作如是思惟，欲心便得解脱。”

名、利、财、食、睡等欲，是属大乘范围。小乘范围的欲，是指性欲。关于这点，还会再讨论。佛在三千年前，对于现在人所有的性花样，早都知道，在经典上佛都讲到了。欲念不得断，罗汉果位就证不到。这个欲念甚至包括了遗精，譬如梦中因欲念而有的遗精；同时也包括了各种自慰的方法；自慰，包括意淫，纯粹心理想象的自慰方法。上面这句话的意思是说，吸呼到达不出不入时，欲念才可能解脱，这是小乘境界的解脱。

“有觉有观，念持喜安，游于初禅。”

这时才证入初禅境界。“觉”是生理上的感觉状态，冷热胀饿等。“观”是心理上的知觉状态，每个念头的来去都知道。此时呼吸不来不往，并不是呼吸完全停止，因为毛孔还是在呼吸，脉搏还是在

跳动。到达浑身毛孔呼吸“静止”了（不是真的停掉），才称为呼吸不往来。此时知道自己的呼吸完全停了，这就是“观”的境界。

“有觉有观”，即由感觉和知觉反应来的，这个反应就叫“一念”。“念持喜安”，就是心中发生无比的喜悦。“喜”，偏于生理而言，“安”，则是心理上的轻安，此时，身心如坐虚空，这时才证入初禅的状态。

证到初禅的状态，还不一定证到初禅的果位。证到初禅的果位，可以称为“初果罗汉”。至于什么条件可以称为初果罗汉，《大藏经》中的记述多得很，如果肯花时间加以融会贯通的话，自然就会知道。

修证部分乃是南传佛教经典的主要精华；学理部分是“如是思惟”。

大乘见地略有不同，小乘有小乘的见、修、行，这一点要搞清楚。

学禅不离禅定，但不一定要从禅定入手。禅宗注重见地，注重般若。当然仍须修证，没有渐修的根基，如何谈顿悟的成就！

有觉有观再进一步：

“有觉有观，内自欢喜，专其一心。无觉无观，三昧念喜，游于二禅。”

由有觉有观的境界，再进一步证入内心无比喜悦。这不只是口头的高兴，而是看到一切众生、任何人，乃至冤家、仇人等，自己内心都是祥和的；他们即使有错，也是值得怜悯的。慈祥是内心自然的流

露，不是出于勉强的，所以菩萨“慈悲喜舍”中的喜很重要。不喜的状态持久了，整个身体会僵化，气脉就不能通了。

这时“专其一心”，专在初禅所得的境界，“念持喜安”，保持能量不放射的状态。气停了，就是道家“无火之谓炁，渐渐地证到：“无觉无观，三昧念喜”，心中无比的喜悦。这个喜悦的境界就是“念”。此时证到二禅。

《增一阿含经》是在东晋传入的，这时佛法注重修持，佛法也很容易被接受，因为一修就有效果。当时的文化相当高，如果佛教光靠学理进来，不一定被接受，但定力与神通一来，知识界不能不投降了。而现在学佛的人，哪里有神通！只有神经。如从禅定入手，就会有神通，各个都有，不足为奇。

无著菩萨一系下来，专讲唯识法相方面的修证，在这一套理论系统下，我们方才讲的，“有觉有观，念持喜安，游于初禅”，还在“有寻有伺”的境界里，还是在第六意识的状态中。到达“无寻有伺”时，才是这里所讲“无觉无观，三昧念喜，游于二禅”。心理思想，不再像电子般乱跳动，而进入“无寻有伺”的境界。可是此时还有境界存在，还没到“无寻无伺”地，还不到“无心”地，还早得很。“无心”谈何容易啊！如果我们认为万事过了不留意，就叫作“无心”，这样每个人都会。禅宗祖师说：“莫道无心便是道，无心更隔一重关。”学禅宗，在见地上有莫大的好处，但在修证方面，却有莫大的流弊。凡事有利有弊，这也是一阴一阳的道理。

“无复喜念，自守觉知身乐，诸贤圣常所求护喜念，游于三禅。”

这里又起变化，到了三禅，心头的喜念没有了，守着一种境界——“觉知身乐”。身体内部所有的气机、气脉，每一个细胞、神经，都起了大变化。到了三禅境界，才可能去除疾病。所以不要以为两腿一盘就是禅。能到达三禅，是要无量功德无量善心，慢慢熏修来的。在这之前，只能略微改善身体现状，做到少病而已。证入三禅后，看以前欢喜境界，就如同凡夫一样。因为现在才达到至善的喜悦，这是圣贤的境界。

“彼苦乐已灭，无复愁忧，无苦无乐，护念清净，游于四禅。”

这时再进一步，证到没有苦，也没有乐；没有忧愁，更没有幽闷。大家要注意，到了苦乐已灭的境界，也还是“念”，所以接着说“护念清净”，身心内外一片，融化了，证到四禅境界。

这是佛的公子罗睺罗，自己的心得报告。

“彼以此三昧，心清净无尘秽，身体柔软。”

这时身心毫无渣垢，如婴儿状态一般，要到三禅才能证到这个境界。以前高僧大德，都可预先说出何日死，且临死时身体像婴儿般柔软。或者更高明的，化成一片光，人就消失了；充其量留几片指甲，或一束头发作为纪念。

此时智慧到达了：

“知所从来，忆本所作，自识宿命无数劫事。”

同时解脱了分段生死，进入变易生死中。知道自己如何来，如何去；得宿命通能知无量亿劫事。四果罗汉只能知五百生，大阿罗汉知

道的就多了。罗睺罗就是到达这个境界。

“彼以此三昧，心清净无瑕秽，亦无诸结。”

一切烦恼诸结，都解开了。

“复更施意，成尽漏心。”

注意这八个字，四禅是禅定功夫境界，如结使未断尽，所以四禅并不就是大阿罗汉，还未证果，到了这个境界时，“复更施意”，如果念头起来了，要更加修持。“成尽漏心”，就是无漏心。

但是，不能动念不就成木头了吗？不是的，起心动念，用过便休，没有渗漏，没有黏着。有定力的人，尽管一天忙到晚，他那个处在定的境界的本心，并没有动，并且还是光明清净。处理烦恼事，在当时现烦恼相，但心境的光明，则一点都没有动。

“彼以作是观，欲漏心得解脱，心得解脱，已得解脱，便得解脱智。生死已尽，梵行已立，所作已办，更不受后有。”

这时，所有的“欲漏”、“有漏”、“无明漏”，统统得解脱。

四禅功夫到了这个程度，才算得到了解脱。大家注意，“心得解脱”，这个“解脱”是修持上一个境界；“得解脱智”则是见地。智慧不属于功夫，不属于境界；但是功夫、境界与智慧，是相辅相成的。所以到了解脱的境界以后，还要继续努力，慢慢地得“解脱智”。大家又要注意了，在这一段修证程序中，最后归于“解脱智”。可见小乘还是以智慧的解脱为终究，何况大乘。用大乘的说法，则是大般若圆满的解脱。

到了这个境界，罗汉的果位来了，这个生命就叫“最后身”，以后不来了。（到哪里去？）这一生，清净的果位已立；世间所有的冤债都还光了，以后不到欲界中来了。这就是小乘极果。但是大乘的道理，这种成就最多经过八万四千大劫，非再回来不可。不回心向大乘，不能彻底了脱生死，只能了分段生死，进入变易生死的境界。

这是罗睺罗的修证报告，经上没有记载他修了几年，或几个月。然而佛在世时，确实有人当下证罗汉果，有人三天证果，也有人七天成就。

罗睺罗向佛报告修持经过，佛很高兴，奖励了一番。接着说：“具足禁戒法，诸根亦成就，渐渐当逮得，一切结使尽”（《增一阿含经》卷七）。佛说修安般，由调息的方法入门；修成后，戒定慧具足，不用刻意守戒，已完成守戒功德。诸根神而通之而得解脱。比如佛学中的“四大皆空”，要诸根成就了，才“空”得掉，才做到饥饿寒暑不侵，四大才转得过来。

要证得大阿罗汉，还要断“三有结使”。“三有”是欲界、色界、无色界。“三有结使”就是心理行为，即心理状况、起心动念所构成的作为。这些习气的结使都断光了，才能证得大阿罗汉果。

在佛所提出的十念当中，讲得最多的，就是利用呼吸证果，佛的公子也报告了这方面的修证经过。

在《增一阿含经》第十一、十二品中，提倡孝道，强调父母之恩难报。由于中印基本文化思想上这个共同点，所以佛教传入中国后，很快就为中国文化吸收，并发扬光大。

第九个是“念身”。这里的念身法门，是就显教而言，不讲密教。后世的中国道家及密宗，走的是密教路线，偏重于修身的法门。但在最后，往往不知道把这个法门解脱，而过于执著了修身，就是外道。如果知道把这个法门解开，就不是外道。

这里所讲的念身，是小乘的方法，譬如“四念住”中，“念身不净、念受是苦、念心无常、念法无我”。小乘所讲的无我，是就现有的生命现象而言，在于提示人们超越这个层面，取得涅槃。可是流入学术界后，尤其是流入西方以后，认为佛家的无我是断见，不承认有灵魂，也有说佛学是无神论，这真是笑话。

唐宋以前修持证果的人很多，修念身法门的也特别多，如不净观、白骨观两种，都是念身法门。天台宗的止观，采用了呼吸法门，再加上修不净观、白骨观。浙江宁波太虚法师有位弟子，学问非常好，三个月修成了白骨观，把人观想成骷髅架子，观想到每个人都是骷髅，到达二禅境界。后来他告诉我说：尽管出家，欲念还是有。虽然白骨观修成了，但是却觉得“纵然白骨也风流”。

所以白骨观、不净观，要修持到没有欲念，古人可以，今人不灵光。今人觉得白骨也蛮好看的。

念身，观身不净，主要在于去欲。大乘戒律第一条是戒杀；小乘戒律第一条是戒淫，为什么不同呢？

要得罗汉极果，必须先戒欲念。但是，白骨观也罢，不净观也罢，数息观也罢，百千无量法门，差不多都拿淫欲没办法。淫欲之断，就有如此的困难。能先转化了欲念，才能谈修证、禅定。

第十个是“念死”。人生都要死，尤其是老年人，真看通了生死，才能放下，同时鞭策自己，赶快努力修持。近代净土宗印光大师，特别注重重修念死法门。

现在再把十念重新讨论，与本题“融会显密圆通修证次第”，加以融会贯通。

第一“念佛”：这个念佛，并不是净土宗的念佛法门，虽与净土宗同一原则，但修法不同。据《阿含经》所述，这是心心念念仰慕、追随、信奉、追求佛的成就，以佛来警策自己的一种法门。

慧远法师创立净土宗，采用净土三经，其目的是求长生不死。慧远在出家学佛前，学的是道家；后来觉得，道家求长生不死的修炼方法不够究竟，所以转到佛法里追寻，结果找到了精诚一念，可以往生极乐世界，他便采用这个法门，创立了净土宗。往生西方极乐世界，也可以说是长生不死，但没有彻底“了”生死。要往生那里再继续修持，成就了以后，再到十方世界度众生。这是大乘路子，同时也包括了小乘的念佛法门。

此外，密宗的念佛法门最多，譬如毗卢遮那佛修法、普贤如来修法、上乐金刚修法、喜金刚修法等等，都是念佛法门。

这里我所讲的念佛，是广义的，包涵极广。狭义的，是净土宗的念佛法门，那只是一个方法而已。

第二“念法”，也可以成就。现在一般人不能把学佛、佛学、佛教三者合一，真能合一，就是念法。譬如我们都知道“无常”、“苦”、“空”、“无我”、“十二因缘”，“诸行无常，是生灭法、生灭灭已，寂灭最乐”。这些学理就是法。我们只晓得这些学

理，而没有把这些学理，用到自己身心上，没有和修证配合起来，这就没有“念法”。

孔子所讲“穷理、尽性，以至于命”，也就是念法。把佛学的理，应用到身心上来，这是“念法”的法门。

第三“念僧”，念圣贤僧。如马祖、百丈禅师如何出家？如何参禅？如何成道，或憨山大师的修持经过，我们佩服他们，模仿他们，就是念僧法门，先辈的圣贤们，走什么路子，有什么成就，我们依法修行，就是“念僧”。但现在的人们，非但不看前辈修行传记，不学习他们的修行；即使看了他们的传记，也用客观的眼光去研究它，甚至批判它，这不是修行人应有的态度。

第四“念戒”。念戒也不容易，大陆上以前每个阴历的初一、十五，必须诵戒，非常隆重。每个出家人自己犯了戒，逐一作忏悔，希望不要再犯。至于念戒，和诵戒不同，一条一条都要熟记于心，连开步走，或做任何事，都要念着戒。这样，你的行为，处处都是合于法度，心心念念如此，做得到吗？戒又有遮戒、性戒的差别。因时间、地区不同，可以权宜变更的戒条，叫做遮戒。但是像杀、盗、淫这三大戒，是永远不能违犯的，这些就是性戒。

念戒，就是随时严重地告诉自己要守戒，看住自己的思想、念头，只能起至善的念头；至于坏念头、恶念头，绝对动都不能动，以免犯戒。

年轻人若真做到，七天规规矩矩念戒，一定会证沙门果。证了这个果位后，修持的路就好走了。但是，后世修念戒的人很少。

四无量心也在戒的范围，经与戒是合一的。学密宗的人，守戒方面就更严谨了。每次修法，先修四无量心：众生一切的痛苦，自己来担；修法不为自己修，希望修成了以后能度众生；所有的功德回向众生，自己完全不要。发菩提心、四无量心等等，这些都属于念戒法门。最近到处都流行密法，东传一个，西传一个，但是基本道理都没有。搞得我“可是无关却有关”，只好不看了，实在看不下去。真正的密法，在心理的行为，道德的反省上，都是非常严肃的。一般人听到密宗，都想到男女双修，把密宗给糟蹋了，也糟蹋了佛法。任何一个宗派，都不是这么简单的。

第五“念施”。施即布施，念舍，一切都要舍，如拾得引用弥勒菩萨偈子说：“有人骂老拙，老拙只说好；有人打老拙，老拙自睡倒。”这也是布施。念施谈何容易！大乘佛法第一个讲布施，布施最难修。中国文化中提到游侠的仗义疏财，财物拿出去没当成一回事；自己没有钱，却要给人，这也算得上是施。我们一般的施，往往是有条件的，不是求功德，就是求名利。如能一切都舍，舍到最后就空了，那就证到了空。这个法门还包括很多。

第六“念天”。西方宗教有天堂之说，那是正确的修天道，不是不对，不要看不起西方这个法门，学佛的人，不应该对西方宗教有偏见。《金刚经》上说：“一切贤圣，皆以无为法而有差别。”各个宗教的真理，都是对的，只是证道的程度有深浅，表达方式不同而已。况且佛教小乘，也有念天法门。

怎么修“念天”呢？说起来难为情，我们一般人修持，死后能不能升天，还是个问题，更别谈往生西方了。苏曼殊说：“升天成佛我何能，幽梦无凭恨不胜。”

由“念天”来说，与我们有绝对切身的关系；四禅八定最高的果位，并没有脱离三界天。所以真想成佛，跳出三界外，可真太不容易了。

第九讲

孟子的浩然之气

见思惑和结使

《楞严经》中的十种仙

六欲天道

断欲及炼气调息

瑜珈及密宗的修法

若将佛法的要点归纳起来，我们就了解，大乘与小乘是分不开的。而修行是以见地、修证、行愿三方面并进，以求自己证果，决不是学学静坐功夫就算了，那只是玩玩而已。所以要先提出南传小乘经典，《增一阿含经》“十念”，作为修行基础。十念的方法是一个大原则，由这里再发展成八万四千种修持的方法。

《增一阿含经》的十念法门中，第一是念佛。它包括了净土宗、密宗所有诸佛菩萨的观想方法等等。第二念法、第三念僧，都有很多道理。我们只能简化扼要说明，希望大家自己去作深入研究学习，不要只当故事听，辜负了我的讲解，也辜负了你自己。

十念的“念”字，与《楞严经》五阴解脱中妄念的“念”，是有分别的，不可混为一谈。

这十个方法中，除念身外，其余均属精神方法之修炼。念身，包括修白骨观，以解脱这个肉身给我们的麻烦。其中的念安般，是呼吸与精神互相配合。

读书不能只用眼睛，应该别具慧眼，须顶门上另有一只智慧的眼睛，用智慧去看。《增一阿含经》特别强调念气，因此，由佛的公子罗睺罗，特别报告自己证阿罗汉果的经过。其他方法则没有特别报告，由此可见念气的重要。

我们的精神、身体都很差，做功夫几乎很少有人上路。就连静坐，也少有人能将妄念清净下来。换句话说，如果能用炼气法门，像罗睺罗一样，较易得成效，这一点是非常重要的。

在佛法传入中国前，有一位圣人，也早就提出炼气的道理，那就是孟子。他在《公孙丑篇上》的养气中说：“吾善养吾浩然之气，其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。”学佛者不要轻视他家，天下真理是共通的。学佛的更要清楚，大乘菩萨是以各种不同的化身，各种不同的教化示现，孟子所提的养气，是大有道理的。修安般法门者，应注意孟子的话：“志一则动气，气一则动志”，如果精神与气不能配合，想不生起妄念，绝对做不到。孟子在《尽心篇下》中，提到养气做功夫的秩序，说到由一个凡夫，做到圣人，有一个程序：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”

说到大乘与小乘，二者的差别在哪里？学大乘菩萨道，如果不以小乘作基础，免谈。像现代人的学佛有个大毛病，动辄谈大乘，其实连基本——人乘都没做好。五乘道是：人乘、天乘、声闻乘、缘觉乘、菩萨乘。大乘不是那么容易的。先不谈小乘的声闻、缘觉有没有

修好，一般连人乘的修养都有问题。人乘的基础应先打好，把四书五经研究了再说。大乘与小乘的差别，就在见地、修证、行愿的不同。

十念，只是修炼的方法，至于如何修证到罗汉果，不是光凭炼气就可以的。为何不能修证到罗汉果？是心行不够，心里的烦恼妄想习气的根，转化不了，见地不到，修到小乘极果的罗汉果谈何容易！人死后不堕落，再得一个人身都不容易。佛经上形容，要得人身，如“盲龟遇浮孔”。

在《大涅槃经》卷二《寿命品第一》之二中，佛说了个偈子：

生世为人难，值佛世亦难。
犹如大海中，盲龟遇浮孔。

那是说一只瞎了眼的乌龟，在大海里漂，正好碰到一根浮木，木头上有个洞。这只瞎眼的乌龟，就正好把头穿进这个洞里。这是多么难得的一个巧合！我们生而为人，就有如“盲龟遇浮孔”般的稀有难得。至于想生天道，那就更难了！

天人是由四禅八定修来的，四禅八定修成了，往生天道，但还未跳出三界，还是在三界中转。我们动辄谈跳出三界外，不在五行中，谈何容易！

打坐修定是共法，并非佛家才有，每个宗教、外道、魔道，都讲打坐。功夫做到了，可升华到欲界天，或阿修罗道去。升天界也并不容易，升天道要有见地才行。

下面参阅“见思惑与三界九地、断惑证真之关联”（见书末附）。

见惑：是指思想观念上的烦恼，也就是见地上的烦恼。见惑在俱舍论中，归纳成八十八个结使。如绳子打结，解不开。学佛的人嘴里讲空，心结却始终打不开，“结”字译得非常好。为什么结打不开？因为气的关系，气质变化不了，所以结打不开。

身见：对身体的执著，包括身体上的各种痛苦。老子云：“吾之所以有大患者，为吾有身”，我们忙了一辈子，为这个身，最后它还是要腐烂，变一滩脓水。可是，谁不爱此身呢？许多痛苦都是因为身见解脱不了。

边见：一切哲学思想都属于边见。

邪见：有许多思想学派，和美国嬉皮，最近性观念开放等，都是邪见。邪见，就是偏见。

禁戒取见：因戒而生取舍上的偏差。

见取见：各人所执著的主观成见不同。

疑：不信任他人。慢与疑两者联在一起，总以为自己对，别人不对的心理，就是慢疑，每个人都有。

其他的贪、瞋、痴、慢从略，大家自己研究。

上面所说的，就是属于佛法的心理学。

普通的心理学，是讲现象的分析和研究，越发展越细。佛教的心理学，如八十八结使，唯识宗的《百法明门论》等，是道德的心理学。它有一个前提摆在那里：就是说只有证道者的心理才对，其余的

都不对。这是至善的、纯善的心理学。唯识是了不起，现在这里谈的心理，还是大原则，如要一条一条分析起来，就不胜枚举了。

有心弘扬唯识的人应该留意，不要关起门来称皇帝，以为只有佛家的东西才了不起，普通的心理学也有它的道理。我们修行，就是要检查自己的心理，这就是见地。心行做不好，乃至对人处事的行为改变不了，就算是功夫做好了，也没有用，充其量也不过是大海里头的一个盲龟而已。

这个见地也涉及了行愿，修小乘的行愿，要证得罗汉果位，不但功夫要做好，心理上必须要去掉这些见思惑。

九地：三界中又分作九个程序，这个世上的人，是欲界“五趣杂居地”，也就是天、人、畜生、饿鬼、地狱这五类，都住在这里，是凡圣同居的地方；再加上色界与无色界各四地，共有九地。

思惑：指思想方面的发展。如有人写佛学方面的文章，可谓“文章华丽，考据精详”，但是毛病落在思惑，也就是思想没有搞清楚。又如我们打坐，有时偶尔撞到定境，能思考的那个就想：嗯！这大概就是道吧！他却不知这一点念就是思惑。所以，见与思是两个不同的成分。

未证得菩提以前，都在三界中转。这里自己去研究，做心得报告。这一章非常重要，因为我们的思想、见地一有偏差，就已经落在凡夫境界中了，自己还不知道。

在断惑证真的四果中，断了见惑粗的观念烦恼，才是预流果，又称须陀洹果，也就是初果。

一来向：断思惑初地之一品乃至五品称斯陀含向，也是一来果的候选人，又称斯陀含果。斯陀含有两种说法：一种是“五还人间”，升天，再下人间，如此来往五次，就不再来人间了；但另一种说法是，死后升天，再下一次人间，就不再来了。

所以在教理上说，认为立地成佛是做不到的。证罗汉果也不容易，须看我们自己的修持功夫。

关于见思惑，三界九地与断惑证真的关系，在《俱舍论》中都有提及，可以作参考。所谓“论”不是佛说的，是一些菩萨修证成果的经验，记下来告诉我们。

佛在世时，人的社会不像现在这样复杂，所以佛在《阿含经》中，教了这几个法门，许多弟子们，当场就证得了罗汉果。但是，后世人何以成道难呢？

我们想修道证果，见地不能不弄清楚。光修道不通理是没有用的，功夫做得再好，不通理还是没有用。现在许多所谓教主，功夫做得很好，可以发生各种境界，但要走的时候，还是脑充血、糖尿病。这些人都是讲究做功夫，而理却未通达。

反之，光通理，不做功夫的人，则百年三万六千日，不在愁中即病中，尽管此身之可恶、虚幻，但是为了这几十斤肉，却很难安排。所以光做功夫，见地不到不行，行愿不到不行；光有见地，修证不到也不行。

禅定功夫做得好，才能升天，但一般人升天的第一步都做不到，为什么？因为男女关系断不了。所以小乘果位，先从基础来讲。不止

男女关系不可以，连遗精、手淫，乃至所有的自慰方法，或者意淫，都不可以。所以小乘第一条戒律是戒淫。

不漏精不是指漏精液，修持的人应该在没有发动精液以前化掉它。道家广成子说：“情动乎中，必摇其精”，心中有一念，感情一动，精气已经在散了。精的道理是这个精，不是精虫的精。何况还有遗精（道家称漏丹）、手淫、自慰等。基本上先要守住这个戒，但据我所知，一般人做不到，打坐坐了几天，又垮了。

其次是饮食。有许多人功夫做得好，但肠胃吃出毛病，又搞坏了。

这些道理都知道对治以后，佛经上告诉我们，佛的弟子们三天、五天或七天以内，就证了阿罗汉果，是绝对有的事。所以立地顿悟是做得到的，要点是务必注意守戒。

《楞严经》卷八提到十种仙。

一般攻击《楞严经》为伪经的理由是——印度没有仙道，只有中国才有。实际上印度修仙道的婆罗门教，比佛教还早。比如“唵嘛呢叭咪吽”这个咒子，在南非、南美等地，几乎全世界都有人念，但并不是中国传过去的。这个时代搞学术文化的人，常闭门造车，闭户称王，令人感叹。

佛在《楞严经》卷八说这十种仙道：

> “是等皆于人中炼心，不修正觉，别得生理，寿千万岁，休止深山，或大海岛，绝于人境，斯亦轮回妄想流转，不修三昧，报尽还来，散入诸趣。”

这十种神仙，只在心的方面修炼自己，没有大彻大悟证得菩提，他们掌握到了生命存在的关键，活一千岁一万岁都办得到。但这只是轮回妄想的流转，没有明心见性，还是会堕落的。如果能明心见性，那就对了。执著了方法为究竟，那就不对。不明心见性，什么都不对；若证得了菩提，什么都对。

再讲天道：“诸世间人不求常住，未能舍诸妻妾恩爱。”有些人不会眷恋这世界，不像仙道的人想活上几千岁、几万岁，可是妻子的恩爱舍不掉，有这种思想的人很多。但有些人可以做到：“于邪淫中，心不流逸”，儒家的方法也如此，不管干什么，心没有散乱。“澄莹生明，命终之后，邻于日月。”像这样有相当修养的人，命终后，可以超越这个娑婆世界，往生到天道的四天王天（见书末附“三界天人表”）。然而还是在欲界中，称六欲天。

六欲天的天人，寿命比我们长太多了，而且没有我们这个世界的痛苦、烦恼。他们福报很大，所以都是做善事、修善行、做功夫的人往生。因为没有离开男女的欲念，所以叫六欲天。虽未离欲念，但已将欲念升华到很高的境界，所以能升到六欲天。

《瑜伽师地论》卷五《本地分》中有寻有伺等三地之二云：

“一切欲界天众，无有处女胎藏，然四大王众天，于父母肩上或于怀中，如五岁儿欻然化出。”

《起世经》卷七《三十三天品第八》之二如此记载着：

“诸比丘，彼于天中或在天子，或在天女，或于坐处或两膝内，或两股间忽然而生，初出生时，即如人间十二岁儿，若是天男，则在天子坐膝边生，若是天女，则在天女两股内生。”

至于色界天的天人则由父亲生，头顶裂开而生出来。天人头上都有花冠，死前花冠先枯萎，这时天人、天女都哭了，这个人快死了，要堕落到下界去了。到了下界变成我们这些人，我们这些人还觉得自己很伟大呢！

人类靠两性关系生下一代，欲界天人行欲时，如《起世经》卷七《三十三天品第八》之二云：

> “四天王天、三十三天行欲之时，根到畅适，亦出风气，夜摩诸天，执手成欲；兜率陀天，忆念成欲；化乐诸天，熟视成欲，他化自在天，共语成欲，魔身诸天，相看成欲。”

色界天人彼此以眉目传情就可以；无色界天人，彼此连看都不必，只要彼此意念一动，就生下一代了。

若把描写三界天人这一部分佛经资料集中起来，当作小说写，变成一部新的宇宙生命观，一定很吃香，也很可观，可惜我们没有兴趣这么做。

修持到达初禅，才能往生欲界天，何以如此？因为在初、二禅之间的人，欲念还没有完全断，只不过最后那欲念属于思惑了，只是风流而不下流，看看，觉得很美而已，没有邪念。这是情，情属于思惑，一样是贪瞋痴。

说到痴，古代高明的文学家，如清朝龚定盦的诗：“落红不是无情物，化作春泥更护花。”

怜花，多美好的句子。又如宋朝黄山谷的诗：“五更归梦三千里，一日思亲十二时。”这两句诗，若拿佛法来看是思惑，是感情思

想上的烦恼，是生死的根本，轮回的根本。当然这已经升华得多了，欲念是最粗的，所以欲念不断，不能证果。

如何断欲？佛只先教我们过午不食。过午不食有几大功德：第一，不易昏沉；第二，断睡眠；第三，断情欲；第四，身体清明。

断欲除了这个方法以外，佛没有教别的，但是断欲是最难最难的，很少人真正能把欲断了的。年轻人打坐，刚刚把功夫做得好，情欲就来了。没有情欲时，打起坐来，半在昏沉半睡眠。这怎么办？要靠炼气，所以，十念中第八项“念安那般那”，非常重要。

佛教有两大宗派，特别提出炼气以求定。一为天台宗的调息、数息、听息（参考《摩诃止观》、《小止观》、《六妙门》）；另一为密宗黄教，创始人是宗喀巴大师，他在《菩提道次第广论》中强调，做功夫要注重调息。尤其红、白、花教更注重炼气；所谓修气、修脉、修明点、修拙火等，炼好了以后，才能证得菩提。

为什么“息”这么重要？生命的四大——地水火风，其中：骨头、肌肉属地大，不大好下手修炼；水大属血液，属于液体类，从这一步下手修炼也很难，不过，功夫做好以后，水大自然完全净化了，此时血液流出来是白色的乳汁；至于火大：功夫到了相当的火候，三昧真火发出时，百病皆除，可长生不死。

总之，四大中最重要的是风大，就是呼吸往来的气。一口气接不上来就会死亡，所以气最重要。念头与呼吸有很大的关系；思想越散乱，呼吸就越乱；思想细了，呼吸也跟着细了。到鼻子不呼不吸时，才叫做“息”。所以打坐做功夫，调不好息，谈不到得定；也谈不到止观的止；充其量，只不过有一点影子而已。打坐后身体变好，并不

是你方法修得好，是静坐中，无形中在调息，气息变细了，身体便转好一点，如果我们把意志专一起来修持，那效果就更大了。

由初步起修，到证果成阿罗汉，再到成佛，不论大小乘，都不离这个安般法门。佛在《增一阿含经》中，由罗睺罗的报告，已露消息给我们，只是我们没注意到而已。

成道不成道暂时不谈，活着能少病少恼，走时干脆利落，不麻烦自己，也不拖累别人，已是第一等人了。借着炼气修气，最容易达到这个目标。炼气只是初步，因为真息并不是气，这个初步的方法，等于靠火柴来点燃一个东西，使它燃烧。所以密宗称之为“燃法”，是靠我们后天的呼吸，来点燃与生俱来，本有的原“炁，使其发挥功能。

有些人打坐时，身子会自然地摇动起来，那是因为身体里头有问题，气在动，走到有毛病的地方，自然就摇动起来，趁现在还健康的时候开始炼，不要等到病入膏肓再开始，就来不及了。

天台宗《小止观》中，有一个偈颂：

心配属呵肾属吹，脾呼肺呬圣皆知。
肝脏热来嘘字至，三焦壅处但言嘻。

呵（管心脏）、嘘（管肝脏）、呼（管脾胃）、嘻（管三焦）、吹（管肾脏）、呬（管肺）。

在空气干净的地方，站着或打坐，用这六字之中的一个，作口形呼气，不要出声音，尽量呼，呼到不能再呼了（肚子瘪进去），嘴巴一闭，让它自然吸。炼得累了，停下来作调息功夫。此时就是小止观

所谓“有觉有观”，感觉自己不呼不吸了，非常轻微，杂念少了，慢慢练习下去，身体内部会起各种变化。

瑜珈术洗胃法：吞长纱布，一端吞下，另一端用手拉着，吞至胃，然后拉出。测出胃不好的人，须马上找医生。

洗脑法：干净的水，用鼻吸进去，初练习时，头痛如万针穿孔，练惯了以后，水一吸一喷，由嘴里出来。炼到后来，一吸气，不是只到肺部，同时可以直接进到脑里去，脑子可整个贯通，同时也到脚底。庄子云：“真人之息以踵，常人之息以喉”，一点不错。

洗胃的另一种方法：头仰，舌尖向小舌头里顶，发“呕”欲吐，胃里的脏东西，就会拉干净。

最好能一个礼拜断食一天，光喝水，清理肠胃，身体会健康。

这些都是有为的做法，密宗的宝瓶气、九节佛风，走的是瑜珈术的路子。身体四大不调，想打坐得定绝无可能。气息调整不好，身体也不会健康。同时还要懂得营养，懂得医学。儒家讲：一事不知，儒者之耻。所以必须发心，样样学问都要知道，这是大乘的精神，各种常识要学，就是菩萨道。相反的，不懂又不学，就是凡夫。

气功做得越好，精神越旺盛，也不会累，然而心会累，关于这其中的道理，以后再作研究。这时妄念少到极点，如果调整得好，妄念根本没有了。妄念没有，思惑就来了。所以打坐时觉得：唉，已经坐很久了，这不是妄念未断，是惑没有断。这两者层次不同，本质则差不多。所以学禅的人，如果连这个道理都参不出来，还叫什么禅呢！光是一个话头是没有用的，学禅要开悟，开悟的人已得无师智，自然懂这些道理。

第二步到达不想做气功时，注意，即罗睺罗所讲：“息入则知息入，息出则知息出”，身体内的气，像能量一样在动，道家有任督二脉之说，其实是气的作用，任督二脉之说是见惑。

到了息入知入，息出知出，有觉有观的状态时，有些人觉得自己的身体还在，以为这是妄念没有空的缘故。其实这种心理是矛盾的，再做十年功夫也没有用。这是初步有觉有观的当然现象。以为这是妄念，就是理认不清。拼命想办法除妄念，怎么能得定！怎么能上路！白做了。功夫到了这个时候，要参考罗睺罗的这一段报告。

到息真正充满了以后，可以忘掉身体，进一步求大乘道，再进一步到达：“性风真空，性空真风，清净本然，周遍法界。”佛把秘密说了，呼吸的往来是生灭法，是现象，我们的生命都在生灭中，而能使它往、使它来、又能使它生灭的那个，并不在生灭中。那个是本体，明心见性就是见这个心的体。所以，炼呼吸时，如走大乘的路线，定中有慧，“性风真空，性空真风”，然后到达“清净本然，周遍法界”，与孟子的“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间”，有异曲同工之妙。

炼息是非常重要的，因为炼息可断去欲念，做到不漏丹。老年人炼息可使阳气重来；有病的人可借此去病，健康长寿。

总之，百千法门无量妙处，就在这个法子里。没有时间对诸位详尽地讲，很抱歉。

第十讲

听息数息的问题

精气神、乐明无念与三界

空假中三止三观

密宗及修气

修脉

生命和宇宙法则

上次讲到念安那般那的重要，通俗名词称为炼气。安那般那是炼出入息，包括显密许多方法，而原则只有一个。若加上印度婆罗门、瑜珈术、中国道家，至少有几百种方法。方法虽多，但归根结底都是炼气炼息。

我常感叹讲话难，难于使听话的人明了。上次上课讲有为修法，许多同学觉得很过瘾，可见现在人都喜欢有为法。其实，炼气功和证果是两回事，这一点大家应该了解。

再则，同学间辗转相传这些方法，结果都搞错了，只好以引用古人的话来说：“炉鞴之所多钝铁，良医之门足病人”，聊以自慰。

这时有同学提问题：

问一：修下丹田，吸气进来细长慢，呼气时快短急，第一口气呼完，第二口气紧跟着吸进来，对否？

师答：对。

问二：听息时耳听呼吸，开始时，同时要听脉搏，比较容易知道内息在里头走动。待心进入初步定境时，自然就放开了，不管脉搏，也不管呼吸，此时呼吸非常细微，等于不呼不吸，对否？

师答：对。

师云：若能在最闹之处，听到自己的呼吸声，此人有定静功夫。达摩祖师在嵩山入定时，听阶下蚁斗之声如雷鸣，确有其事。

另一个故事，玄奘一个大弟子窥基法师，又名三车和尚，到终南山拜访律宗道宣律师。道宣律师守戒律，功德成就，因而有天人天女供养。窥基大师去看望他那天，天人不来了，两人只好挨饿。夜里睡觉，道宣律师整夜打坐，不倒褡。窥基大师不管这一套，倒头便睡，睡相不佳，又打呼噜。次日，道宣律师说他：出家人的规矩，不打坐也该作吉祥卧，你睡得不规矩，又打呼又乱翻身，吵了我一夜。窥基大师说：我才一夜没睡好，被你吵死了，我睡到半夜，好好地，结果你腰中有一只虱子，咬了你一口，你手伸进去，本想把它掐死，又想想，不能杀生，你就把它往地上一放，放也该好好放，那么高一放，把它的一只腿跌断了，所以它哎哟、哎哟地叫了一夜，吵得我睡不好。

道宣律师不敢说话了，真有这回事，他怎么知道？等窥基大师一走，中午，天人又来送食，道宣律师问天人，为何昨天中午不来？天人回答说，昨天中午是来了，结果看到满山满顶被五色祥云盖住了，

找不到茅蓬，而且祥云外面，金刚护法神很多，一定有大菩萨在这里，我们欲界天的小天人进不来，道宣律师听了简直无话可说。

为何在睡眠中，这些小声音都知道，这是什么定力？达摩祖师在嵩山入定时，闻阶下蚁斗如雷鸣，也是这个道理。

闹中听自己的呼吸声很难，同学问的这个问题就是做听息功夫，开始听脉搏跳动的声音，心脏、血液流动的声音都可以听到。有定静功夫的人，只要听到里头的声音不对了，就晓得身体哪里出了毛病。

问三：试做安般法门，六七天来情况如下：一上座，因学佛多年，自然而然，变成数息。后来系念鼻端，却不知息的长短、冷暖。后来渐渐可以配合知道了，数了三息左右，忘了系念鼻端，更忘了息之长短、冷暖，此时忽现一片强光，明知不能贪著，还是执著了。等发觉错后，再摄念、重新恢复系念鼻端，如此越搞越乱，变成在做气功，不在修持了。后来或数息，或看这一片光，越想纠正越乱，怎么办？

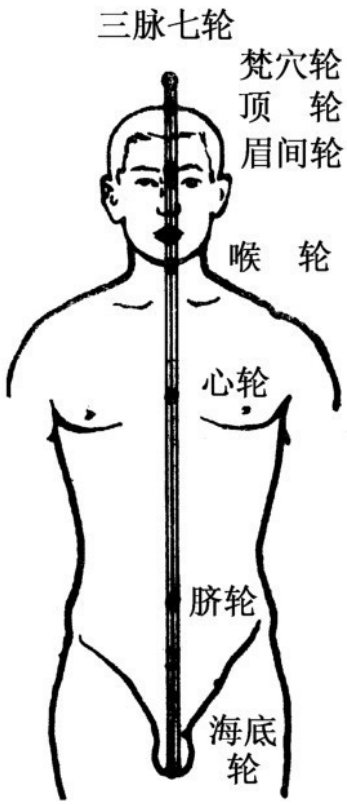
（师示范数息方法）

师答：如在数息中间，动了一个念头，岔了一个杂念，须重新数起，中间不准有杂念，一路做下去。陆放翁的诗：“一坐数千息”，表示一坐起码就有几个钟点。陆放翁、苏东坡这些名人，当年都是做功夫的。凡是营养过剩、血压高睡不着觉或杂念多、欲念旺的人，要计出息；有些身体衰弱、血压太低、脑神经衰弱的人，要计入息，这就是对治法门。佛是大医王，能医众生病。修行初步要懂医理，不懂医理是搞不好的。身体不好也不坏的人，可分上、下午分别各数出、入息。

上次重点在八十八结使的解脱，不是在做气功。可是讲了那些炼气方法后，大家以为得了秘诀，如获至宝，以为这就是佛法。真正的佛法是在心行，在八十八结使的解脱。这位同学有这个问题，主要在于见地与功夫配合不了，知见不明，理没有透。要知道，调息、止息不过是初步去杂念的方法而已，杂念既去，此法也用不着了。佛在《金刚经》说：汝等比丘，知我说法如筏喻者，法尚应舍，何况非法。所以过河需用船，过了河后，把船背起来走，不是很笨吗？他的这个问题，是因为调息调过分了，等于营养过多，也会出毛病一样。

至于眼前发光，只要气息调好，气充满了，内在光明一定起来，那时晚上不用电灯，一样看得很清楚，那是气的功效。但不是道果。

如下图所示人体，心窝以下属欲界，心窝以上至眼是色界，眉以上是无色界，与虚空合一。



眉间－无色界－神－无念

心轮－色　界－气－明

中宫－欲　界－精－乐

肚脐/　　（道家）　（密宗）

道家的精、气、神，与密宗的乐（精不降，乐不生）、明、无念，也就是三界的另一种表达方式。所以佛教罗睺罗修气息的路线，是修色界的方法。报身佛的成就，是属于色界的成就，不到色界，不能成佛。未升华到色界的境界，不能成就报身佛，毗卢遮那佛是法身佛，法身是体，报身是相。释迦牟尼佛则代表化身佛，就是用。

学禅宗及其他显教方法，都是容易成就法身，但是很难成就报身，成就化身就更加难了。

息调好了，很容易产生光明境。但是光明境一来，就容易产生矛盾，那时佛学知见来了，什么著相啦、妄想啦。其实，管它著相不著相，只要忘身，也不著光明境，自然在光明中。这时如觉得不对，是因为佛学知见太多之故。在光明境中，忘了身体、四大、呼吸……一切不管，则光明变成寂静，清明寂静，又会变化另外的境界。变化以后如何，到了以后再讲。

修这个方法成就的人，都很乐观，没有忧愁，没有烦恼，其他的好处还很多。比如容易到达“波飞太液心无住，云起魔崖梦欲腾”的境界。身体会特别健康，功夫达到时，口水都是甜的，无法形容的甜，是由于脑下垂体的荷尔蒙下降，胸腺及欲界的性腺整个起了变化，这时精神健旺，但也很容易引起欲念。所以就如这一句诗：“波飞太液心无住。”气太健旺，养气养得太好，如不懂佛法，不在八十八结使心地法门中下手，就变成英雄气概，“云起魔崖梦欲腾”，人都觉得要飞起来了（剑仙必须经这个过程才炼出来的）。如由此归到心地法门，则可证罗汉果了。至于道家的神仙，也是由此进去的。

问四：等公车念安般，更易炼成，对否？

师示：不对，都市的空气污染，不适合。觉得更易炼成的原因，因为人一直在散乱中，稍稍收敛，挂着念头，在感觉上说，以为较易炼成，其实这是错误的。吃饱不可以做气功，因为肠胃要清。我们学佛是走心地法门，借炼气去修是助道而已，不是专做气功。真做到了以后，道家有几句经验之谈：“精满不思淫，气满不思食，神满不思睡”，神满了以后，再谈不倒褡就对了。气满时，觉得自己的身体像一股气一样，真是“云起魔崖梦欲腾”，走路如踏在棉花上，可以炼轻功了。不过学佛的人，不向这方面引导，一切唯心造，心如专向那一面造作，就会变成那个样子。

功夫到达某一程度时，想要证果入定，非休粮辟谷不可，充其量吃一点水果，肠胃中不需要其他东西。出家人能过午不食，下午好好用功，多作气的修持，会得大好处。功夫有了基础后，营养与否，已没有关系。但这个中间，男女又各有不同。

问五：修十念法门，男女性的冲动很严重，构成修行的障碍，要怎么对治？

师示：一般人修行之所以不能证果，不外四个字：男女饮食。若不能转化，什么基础都没了。就算做气功，如果漏丹了，就不行。

女性月经前后，生理与气功的关系非常细密，若能修持得好，月经渐渐减少，及至于完全停止，回转童身，男性成马阴藏相。变马阴藏相以后，欲念压力减少十分之七，其余三分很难解脱。那个时候，不是你心理上想要，不是第六意识上的动念，乃唯识所讲，阿赖耶识习气种子，那部分习气种子能转过来，就可超凡入圣了。

男女欲念用“性”，明心见性也用“性”，文字用得妙极，此“性”同彼“性”，几乎是同性，很难分别。欲念也是最后一品无明，这一品不能了，就跳不出欲界。

走修气的路子，就容易升到色界天，比欲界高一层了。从禅宗“无念”的路子修，可升无色界。但三界有偏向，单走任何一界的修法，都不能证果、不能成道。

光是炼精得乐，全身舒服无比，称为菩萨内触妙乐，每个细胞都是快乐的，最细微的快感。但必须这样才能得定，但是也很容易堕落、沉溺在欲乐的境界里。

这些都属于四加行，加行就是加工，如果加工都没加好，就不要谈学佛修道。首先是得乐，乐由精生，精不下降，乐不生。但凡夫的精一下降就漏丹，不是遗精，就是有欲念，追求性行为而走失掉。然后重新再做功夫，如此反反复复，就是凡夫境界，所以，一万个人修持，没有一个证果。

其次，气不充满，光明不起，气一充满，自然在内外一片光明中。只住在妙乐境中，会堕在欲界；只住在光明境中，堕在色界；假如走后世禅宗的空心、无念，则堕在无色界。注意！无念久了，就成无记，容易堕入畜生道中。所以宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中，痛斥无念，认为会堕入畜类，一点也不错。

再说，不得乐不能得定；不得光明，不能生起智慧；不入无念，不能得空。然而要得空，更须具足戒定慧，缺一不可，若有偏差，则堕在三界中，跳不出去。

精气充满后，第一个反应是欲念来了。几年前，有个朋友，写了一篇《性非恶论》，要我评论。我说：性本身无所谓善恶。就像刀一样，可以救人，也可以伤人，而其本身并无善恶之分。此理一般人不易了解。性欲是个无明，但无明并不一定是罪恶，只能说是无明。无明与惑业相关联，惑业是不是善或恶，又是另外一个作用。惑业只能算是烦恼，烦恼有善也有恶。但是这一股无明的力量不来，也就不能证得菩提。这一股力量来时，如果转化不了，就成欲界凡夫。所以道家称其为“两界关”。欲念来时，翻上去就是天堂，翻下去就是地狱，确实是不容易把握的。

佛法讲了半天的戒定慧，在显教里只是点到为止，靠自己去悟；但在密教里，又是另一套说法。其实显教里也有，只是我们不会注意到。所以我特别强调《楞严经》卷四中所讲，转变物理世界，心物一元的关系，及地狱天堂之说。佛把秘密隐在其中，叫我们如法升华，如法修持。

现在继续上次的课程。

修安那般那最容易成就，因为生命的根元在气，但气也是生灭法。

大家要注意：罗睺罗修到四禅境界，这其中另有关键。并不是光修气就可达到四禅，还须把贪、瞋、痴、慢、疑等八十八结使一并解脱，才可证得罗汉果。

如果光修气，只在功夫上走，一样是外道，因为是心外求法。我发现大家都没有注意到心地法门的重要，其实功夫只是化城，不是宝库的目的地。

在隋唐时期，比丘、比丘尼、居士等，证果的很多。当时一般人修持，都是拿到一个法门，规规矩矩去修。愈到后来，佛经翻译越多，道理知道得也就越多；再加上社会环境更加复杂了，众生对佛所说的话，怀疑的本事越来越大，也就是慢疑更厉害了；对世法的贪瞋痴也越重，当然证果的人就更少了。

南北朝时，智者大师创立了天台宗，比禅宗创立得早。中国十宗中，最早的是东晋慧远法师所创的净土宗。天台宗的止观法门，初步是修息，再转到修空、假、中的三止三观。修止即修定，修观即修慧，这就是定慧双修。

天台宗以数息、调息、听息三法门来修止观，等到真得定后，马上进入“空观”。也就是说，等到呼吸调整好，到达不呼不吸，气息充满了，这时妄念少了。此时如果不走观的路，光炼功夫下去，就可以得神通，走向小乘果位，乃至走向外道的路子。

所以，此时应该马上观心，回转来观空，晓得呼吸调整到不呼不吸，身心宁静愉快即止。这时候还是一念，然后把这一念放掉，再空下去，身心都不管，叫空观。不过这个空，注意啊！还是念，所以还是在第六意识中。

因此，当我们打坐时，觉得一念都没有了，好清净的时候，这晓得清净的，也是一念。

当你知道清净时，已经不清净了，又是一念了。等于一面玻璃，你用白笔或黑笔在上面一画，也是一个东西，但你不能说黑笔是坏的东西，白笔是好东西。所以佛经上说，眼睛里，不能丢进去一点点碴子，也不能丢进去金刚钻粉，因为不论好坏，都不能丢进去。

但是止观不讲这个，这时候，你晓得清净的境界就是“有”，不过这个有是“假”有，所以“即空即有，即有即空”。至于那个道体，则空也不住，有也不住，所以叫做中道。这个“中”，采用了龙树菩萨的《中论》。所以称作空、假、中三止三观。

有时在空观的境界里入定，也可以一定八万四千大劫，我们连定八个钟头都做不到，不要说八万四千劫了。或者在空的正观上，能这样一定，也差不多了，然后再转来修有观、中观，就容易了。

修持天台宗所创止观路线，在当时很好。到了隋唐，由于证果的大菩萨、大善知识多了，教理也跟着越来越多。理越明，做功夫的人就越少，证果的人自然也就少了；再者，禅宗发达以后，到处都是禅，嘴巴都很厉害，道理都很明白，实际修行的人反而不多，证果的人当然也跟着越来越少了。

现在接着讲气，印度北传的佛教传到西藏，称为藏密。开始是红教，演变成花教、白教，再演变成黄教。黄教是宗喀巴大师创立，他的四大弟子是达赖、班禅、章嘉活佛及哲布尊丹巴。

宗喀巴大师的《菩提道次第广论》，讲修定、修观，与天台宗的止观法门，几乎完全相同，唯引用经教不同而已。天台宗的《摩诃止观》，走的是龙树菩萨大般若宗的教理，是性宗路线；宗喀巴大师走的是无著菩萨唯识法相宗的路线。

修密宗主要强调的是修气修脉，以达到成佛证果。气修不通，脉络转化不了，不能得定，就是所谓的：“中脉不通而言得定者，绝无是处。”至于打坐，能坐上几天几夜，并不一定是你气脉通了，气脉通不通和打坐是两回事。但气脉通了，要坐便坐，非但可坐上几天几

夜，就是睡几天几夜，站着几天几夜，也照样都能入定，入定与姿势是无关的。

现代人脑子太复杂，所以修有为功夫，也就是修安那般那法门最好，修气、身体也会好，如果想借修气求得证果，要懂得医理才行，所以先要自己研究医理及医药。

有一些跟我多年的年轻同学，普遍都有依赖性，处处依赖老师，这里痛、那里痛，只找老师，不肯趁老师在时，多研学医理，更有甚者，吃了药后，问他反应如何，竟答不知道，像这个样子，真不知道他如何学佛修道！

一个学佛修道的人，是绝对自私的，要先能管理照应自己的身心。如果连身体的变化都不知道，还叫修道吗？修道要清楚身体内部的变化，以及心理的变化；起心动念，都要知道。也就是说一个人只管自己，做到完全的自私，但不妨碍别人，那就天下太平。换句话说，对自己身心内在任何一点变化，都随时要很清楚，这才叫修道。学佛之道就是先求自度、自利，这一点要注意。

举凡身体的变化，欲念的澄清，饮食的调理，气候的变化等，处处都是学问，都要留意。古代的大善知识们，不论道家、佛家，都是通医理。修持工夫高，他们都是从自己身体上体会出来的，也是从自己心地法门中体会出来的。不是靠书本读来。一个人一生几十年，老实讲，没有那么多时间和精力去读许多书，只要心地的宝库一打开了，就都会懂的。

密宗强调修气，在修气以前，这些道理先要懂得。修气修到不呼不吸，呼吸停止，密宗叫“宝瓶气”，瑜珈术称“瓶气”。人像宝瓶

一样，在定境要来时，气充满了，呼吸停掉，肚子回收进去，身子自然直了，端端正正，定住了，这时舒服得很，叫你下坐都不干。

不呼也不吸，并不是真正没有呼吸，只是很细微而已。此时杂念没有了，过了很久，好像有一点吸进来；很久以后，又有一点呼出去，到这个境界就要修脉了。这是唐代以后密宗的说法。

知息冷知息暖，就是在修脉的境界，但并不是在鼻端知息冷暖，而是在身体内部，此时，在身体内部知道哪里发暖，哪里发冷，这就是后世密宗所说的脉，差不多相当于神经反应。每个细胞的感觉，哪里走得通，哪里走不通，都清楚。事实上，脉就是息的更进一步。

打坐为什么腿麻？因为腿的脉不通，下部的脉都没有通。最难通的是臀部，我们坐到后来不想坐了，有两个原因，一个是心，一个是身。通常我们不想坐了，是不是心不想坐？不是的，大部分是因气到臀部沉不下去，此时气会影响心理。凡夫的心不能转物，唯物思想家认为，人的思想受物理影响，并没有错，只是这个说法只适用在凡夫的境界上。气也是物，所以我们坐到某一阶段时，因为气到臀部沉不下去了，无形中脑神经紧张起来，心里就坐不住了，只好下座。如果气从臀部通到大腿、膝盖，一节一节通下来，要经历过痛、痒、麻、胀、冷、热，甚至两腿发烂，最后等气一走通，忽然就好了。古代修行人，修持精神很可佩，气把身体内部的脏东西逼出来，逼到身体都烂了，他们也能把色阴看空，毫不在乎。现在的人有福气了，只要吃消炎药，打消炎针就行。

待气到了足心，才能谈得到三脉七轮。气脉打通了，准可得定，得哪种定？定有百千三昧，每种不同，而我们却以为只有一个“禅”。所以说，为何禅宗以后更无禅，禅是真误了不少人。

真正把中脉打通了以后，一坐一定，闭着眼，满天星斗看得清清楚楚，密宗所讲的是真事。那个情境就像太空船进入太空的境界一样，这就是宇宙的奥秘，生命的奥秘。上次太空船进入太空的整个过程，每一秒我都留意其变化，注意宇宙间的法则，是否和人体是一样的，结果发现完全一样。由此更证明，佛法显密所说的修持经验，一点都没有错，错在我们自己不用功，没有修证到。

第十一讲

达摩的理入行入

二祖安心

四祖与各宗派

五祖的时代

六祖的时代

即心是佛的流弊

小释迦仰山

临济四料简

我们的课程已进入第五个礼拜的第二次了，实际修证的资料，因时间的关系，无法在这里做仔细研究，要大家自己去研究，光听而不研究是没有用的。

我们开始所讲的，是关于学佛见地方面，后来偏重于修证做功夫的事相。特别要注意的，是十念法中，修出入息的方法。这个修出入息的方法，因个人生理、心理的差异，而有所不同。佛说的念安般是大原则，当然每一句话，内容都很复杂，若能修好，绝对能做到健康长寿。若做不到，则是因为不得法，或者没有恒心。有了初步的修持，再进一步得定，发智慧、得神通，也都绝对能做到。至于详细的

方法，当然不简单，密宗的修气、修脉、修明点、修拙火四部，都是修安般法门发展出来的。

先不谈悟道成佛，光说修养功夫，应参考孟子的养气原则，还有吕纯阳的《百字铭》：“养气忘言守，降心为不为”，也非常重要。吕纯阳是道家，也学禅，他在百字铭中，把修证的事相，尤其炼出入息成就的步骤，都包括在内了，很值得研究。当然细则很多，非依明师不可，没有过来人指导，会走很多冤枉路，如由有经验的人点一句，则事半功倍。

前面所有关于修持法门的讨论，都属于四加行的范围。修气的法门与心物的关系，因时间不够，暂时摆下不谈。

现在再介绍中国学佛的修持路子。

前几次谈到自东汉以后，到了南北朝、隋唐之间，修行有成就的人很多，尤其是隋唐以前，走的都是小乘的修持法门。后世有一个毛病，一听小乘就看不起，这也是颠倒因果。我也再三地说，学大乘没有小乘基础，根本就不必谈，等于小学基础没打好，怎么读大学呢！唐宋以后，禅宗兴盛了，证果的人却越来越少，而说理的越来越多，直到现在，都是如此。一般人动辄参话头、参公案，或者观心、默照，统统叫它是禅，这都是笑话，都在颠倒因果。

东晋时代，大小乘经典源源滚滚，都向中国介绍而来。经典的翻译很多，教理越来越发展，对当时做功夫的人不无影响。尤其是鸠摩罗什翻译的《法华经》、《金刚经》，影响中国之大，无与伦比，《维摩经》亦然。

东汉以后，魏晋南北朝这三百多年间，是中国文化学术，以及哲学思想最辉煌蓬勃的时期。在形而上道方面，比春秋战国的百家争鸣还高明。不过很可惜，一般学佛的人，只懂佛学这一面，南北朝的历史未加研究，只晓得那时“清谈误国”，至于清谈了些什么，误了国没有，并没有真正了解。实际上，清谈不曾误国，倒是当国者误了文化，所以读历史不可人云亦云，要自己真作研究。

在这个时期，达摩祖师来了，当时修道证果的人很多，都是用小乘禅定的路线在修持，都是有为法门。虽然方法都对，但欠缺把有为变成无为形而上道的转节。一般大师们，如鸠摩罗什法师，虽然传了佛经，对于形而上道的翻译，也介绍得那么高深，但他修持所走的路线，还是小乘禅观的法门，也就是十念当中，念身的白骨观，或不净观这一类法门。当时，在很难追求形而上道的时候，达摩祖师来了，成为禅宗的开始。

严格来讲，禅宗是心宗，所以达摩祖师指定以《楞伽经》印心。《楞伽经》的宗旨，一句话：“佛语心为宗。”心字的问题出在这里，后来的明心见性，一切都误在这里。达摩祖师当时指出了两个方向，一个是“理入”，一个是“行入”。

理，不是普通研究道理的理，是从止观、观心的理论，进而悟道。行入包括十戒，以及菩萨的行愿，也就是在做人处事中，注意自己起心动念的一点一滴，以此证道、悟道。禅宗的宗旨，特别注重行入。但后世研究禅宗的人，有一个很大的错误，就是将禅宗指导学人轻快幽默的教授法，当成了禅。比如这个来一喝，那个来一掌，尤其以为禅宗是见花而悟道的。殊不知那都是教育法的一种偶然机用，不是禅的真正中心。真正的中心，是达摩所提出来的行入。

参公案是把古人悟道的经过，仔细研究一番，然后回转来于自己心地上体会。应该怎么走？如何才能相符？都要会之于心，二祖去见达摩祖师时，把自己膀子都砍了，他这样精诚求道的事迹，我们都晓得，但却极少有人注意到，二祖在出家以前，学问已经非常好，是个大学者。他在山东一带讲《易经》，信仰他的人很多。后来，他觉得这个学问，并不能解决宇宙人生的问题，等到再看了《般若经》以后，他认为宇宙人生的真谛在佛法中，于是就出家了。

二祖出家后，在河南香山打坐八年，修了八年禅定。后世因无法获得资料，所以二祖当时修定所走的路线，是修气抑或观心，不得而知。这里要注意，修禅定八年，太不简单了，又具备了第一流的学问修养，后来又跟随了达摩祖师好几年。书上记载二祖来看达摩祖师，在雪中站了三天三夜，达摩不理，反而对他说，佛法是旷劫精勤的无上大法，在雪中站几天求法就行了吗？二祖于是把膀子给砍了下来。后世有人研究，好像觉得达摩祖师要求得很不合理，事实上，从前那一代人的宗教热忱，求法的情操，不是我们后世人所能了解的，《高僧传》中也随时可以看到。我年轻时，亲眼见人修持求法，燃指供佛，刺血写经等事实。像这种情形太多了，依现在人讲，这是愚蠢迷信，不知是我们愚还是他们愚？古今时代不同，不要轻易对古人下断语。

后来达摩祖师问二祖：你要求什么？他当时又饿又痛又冷，只说：如何是安心法门？如果是我们就会问：老师，我就是念头去不掉。二祖还远胜于我们，他已打坐了八年，再加上以前的用功，他不说念头清净不清净，问的是安心不安心，这个问题大了。

《指月录》是一部大奇书，太好了，但难读得很，要像看电视剧一样，活看。这一段描写二祖向达摩祖师求法时，达摩祖师面壁而

坐，待二祖把膀子砍下来时，达摩当然拿药给他敷，包扎一番。若说绝对不理，那就不叫达摩祖师了，也不是佛法了，这中间细节没有记载。立雪、砍膀子、求安心法门的时间，并不在一起，各是一回事，书上硬是把这三件事连在一起。

安心是什么意思？安的是什么心？二祖这时膀子也砍了，又冷又饿，他的心当然不安。所以达摩祖师答他：你拿心来，我给你安！这时达摩祖师把印度人的大眼睛一瞪，一把粗胡子，一定把二祖给吓住了，这一骂，神光的魂都掉了。不是他胆子小，这个疑问太大，答案又太奇，搞得他心都掉了，魂也飞了。然后他说：觅心了不可得，找不出来。达摩祖师说：我已替你安好了，就是如此。

二祖跟了达摩祖师几年以后，达摩祖师告诉他：“外息诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道。”走修证的路子，不管大乘、小乘，不管哪一宗、在家、出家，凡是修持的人，非照这几句话走不可。

“外息诸缘”，外界一切环境都要丢掉，我们学佛修证不成功，就是这一句话做不到。我们的心都是攀缘心，这件事做完了，又去抓那件事，事情永远做不完，外缘也永远息不了。

“内心无喘”，就是十念中念安般法门里头，做到不呼不吸，进入四禅八定的境界。

“心如墙壁”，内外完全隔绝了，外界任何事情心都动不了，也没有妄想出现，也无妄念起来。

注意，做到这样就可以入道了，可以去证悟菩提，可以去证“道”。

达摩祖师告诉二祖这一句话，应该是在问安心法门之前的事。达摩权衡二祖的禅定功夫，再教他禅定的路线。二祖问此心不安，应该是在功夫做到了以后的事。为什么？假定一个人做到了“外息诸缘，内心无喘，心如墙壁”，敢说自己成佛了吗？心安了没有？悟道了吗？这时究竟什么是佛？什么是菩提？还是搞不清。所以此心不得安。

后来二祖传法给三祖，交付衣钵以后，比济颠还有过之，到处吃喝乱逛。像他这样大名鼎鼎的学者，出家以后专心用功，达摩祖师又付法印给他，等他交出衣钵后，晚年的生活完全不同，又喝酒，又在花街柳巷到处乱跑。人家问他：你是禅宗祖师，怎么逛到酒家去了？二祖讲了一句话：“我自调心，何关汝事？”

问题来了，他求的是安心法门，达摩祖师一接引，把安心法门给他，但是到了晚年他还要去调心，此心尚不得安，可见二祖所讲禅宗安心，这个心，到底是个什么东西，仍是一个大问题。没有成佛以前，谁的心都不能安，包括罗汉、菩萨，都没有究竟安心，除了大彻大悟，谁都不能安心。

拿现在学术思想来讲，唯心思想与唯物思想，两者在争战。我们晓得心物是一元，究竟心怎么样能够造成物，如果不到成佛的境界，谁都下不了结论。所以，在理上尽管谁都会讲，事实上心却安不下来。

这就是禅宗。从此以后，禅宗事实上几乎等于没有了。

我们后世研究禅宗，都注意南宗六祖这一系，不把南北两宗连起来研究。四祖时，正是唐代要开新纪元的时候，也是玄奘法师到印度

留学，快要回来的时候。那时，禅宗还没有大兴盛，仍是单传，一个人找一个徒弟，来继续挑这个担子，使法统不致断失。到了四祖以下，造就出来不少弟子，后来唐朝几个大国师，乃至华严宗、天台宗的祖师，都是由四祖这个系统下来的，比六祖系统的辈分高。

唯识、法相等经典，经由玄奘法师介绍过来后，佛法的教理更趋完备。后来的临济祖师，也是唯识宗的大师，不是光学禅的，曹洞祖师亦然。他们通达各种教理，不像现在我们一般人，不去研究经典教理，只拿个话头就自以为懂禅了。从前的大祖师们，是在三藏十二部都通彻了以后，再抛弃教理，走简捷的法门，一门深入。正如孔子所讲的：“博我以文，约我以礼”，由博而约，先博学，待通达以后，再专门走一条路。

到了五祖的阶段，就是唐太宗时期，禅宗是单传，在文化上并没有占太大分量。不久，天台宗渐渐出头，当然最普遍的还是教理。接着玄奘法师回来，造成佛法之鼎盛。唐宋时候，第一流人才，第一流头脑，往往致力佛法。现在第一流的头脑和人才，都到工商业界去了。所以现在怎么会有佛法？时代完全相反了。那时学佛学禅是时髦，等于现在研究科学一样，风气使然，教理盛极一时。而领导者唐太宗，也非等闲之辈，诗好，文好，字好，武功好，佛学也好，样样好，他为玄奘法师所写的圣教序，就决非他人所能替代。

禅宗的鼎盛时期是中唐以后，晚唐到五代之间。当时佛学的理论，发展到最高峰，而六祖的禅，刚刚凑上了时代。那时唯识、法相、华严，各种佛学的理论普及于社会，差不多读过书的人，都会谈几句佛法。这时，小乘的修持已经看不上了，都走大乘的修持方法，但又找不出一个路子；于是达摩祖师所传的禅宗心印，直指人心，见性成佛的法门，到了五祖、六祖时，即应运而出。

达摩祖师初传的修持方法，理论上教大家注重《楞伽经》。到五祖时改变了，因为《楞伽经》的学理太高深了，为了容易证入这个法门，改用《金刚经》。其实在四祖时已经开始了这个方法，到了五祖、六祖更盛而已。《金刚经》讲性空之理，非常简化。这时佛学的理论，似乎走到金字塔最高峰，钻不出来了，如何与身心平实地打成一体；如果立刻求证，反而成为很难的事。因为依照教理来讲，一个凡夫想要成佛，须经三大阿僧祇劫，遥遥无期，怎么修证呢？

大乘经典一流行，觉得小乘法门不足为道。而禅宗的直指人心，见性成佛，更迎合了时代的需求，到了六祖时代达到了巅峰。

六祖的禅宗，从南方广东开始。那时的南方，是文化落后地区，而佛教鼎盛，原本是在中原。大国师、大法师们，都在中原地区西安、洛阳一带。六祖在落后的南方，因为用口语来传布佛法，就很容易普遍流行起来。

仔细研究《坛经》，六祖还是很注重“行”，仍是从“行”门而入。不幸的是，自从《六祖坛经》，与大珠和尚《顿悟入道要门论》等流通了以后，佛学与禅就完了。大家都晓得心即是佛，可是怎么样是“心”呢？都没有着落。所以有些人不信宗教，以为自己虽没有做好事，但对得起良心，就是佛了。至于“心”是什么？就不管了。毛病就出在这里，所以这次讲课，不包括《六祖坛经》在内，但可作为参考。

因为这个“心即是佛”的流弊，而产生了宋代理学的发达。理学家所表达的，倒是一副禅宗的姿态，是从“行”门来的禅宗，而其讲人天之道的行持，又等于佛家的律宗。唐宋以后老庄思想的道家，则

等于佛家的禅宗，是解脱路线的禅宗。这三家的相互关系，极为微妙。

直指人心，见性成佛的理，越说得明，佛学则越加暗淡。修证功夫越发没有着落。其实，大而无当，还不如修止观，作观心法门，还可能拿到半个果位。走小乘到底还可以求证，大乘菩提则另当别论。

再说，禅宗提倡了《金刚经》以后，因为《金刚经》讲性空，容易导致狂禅，理解上虽很容易通，但对求证则没有帮助。

禅宗的书，以《指月录》为最好，它集中了禅宗各种书籍的要点，包括了见地、修证、行愿。我在台初版《指月录》时，因销售不佳，只好论斤卖给屠宰业，用来包猪肉，这是另一段插曲。真要研究禅宗，把《指月录》搞通就够了，不过教理要熟，而且要有修证的底子，不然很多地方就看不通。

后世一提禅宗，就是参话头。其实，禅宗真正注重的是见地。比如沩仰宗的仰山禅师，被称作中国佛教的小释迦，他是晚唐、五代时人。《指月录》记载：“有梵僧从空而至，师曰：近离什处，曰：西天。”又此梵僧说：“特来东土礼文殊，却遇小释迦”，于是送了仰山禅师一些梵书（贝多叶），向仰山作礼后乘空而去。从此以后，大家就称他为“小释迦”。从空而来请益的西天罗汉，不只一次，因有门人见到追问才知。

仰山跟随沩山参学时，有一天，师父问徒弟说：《涅槃经》四十卷，多少是佛说，多少是魔说？仰山说：师父啊！我看都是魔说的。沩山听了很高兴说：“已后无人奈子何。”仰山又问师父：“慧寂即一期之事，行履在什么处？”意思是我话虽说得对，此心还是不安；

一期之事我是知道了，见地上我到了，境界也有一点，但是，什么是我的“行履”呢？

行履包括心理的行为，做人做事的起心动念，履字也包括功夫。沩山回答他一句名言：“只贵子眼正，不说子行履”，换句话说，只要你见地对了，不问下面的修证功夫，因为见地对了，修证一定会上路的。就怕我们见地错了，功夫再做得好，行履也是错。

因此，后世误传为禅宗注重见地，不重功夫。其实每个祖师都是见地、修证、行愿等持，差一点都不行。沩山的这句话，是天才的师父，对天才的徒弟说的，我们并不是仰山，这话对我们不一定适用。

后世学禅宗，大多是在六祖、马祖、二祖等几个前面逛一下，对后来的五大宗，诸如临济、沩仰、曹洞、云门、法眼等，都不曾研究过，这样哪能算是学禅呢？

比如临济的宗旨，讲“三玄三要”、“四料简”，这是教育法，也包括了见地、修证、行愿。临济说：“我一语中具三玄门，一玄门中具三要义”，例如“茶”一字中，具三玄门，一玄门中又有三要义，不是光讲理论。又如大慧杲一句话下面，作四十九个转语。

“四料简”，料是材料，简是选择。四料简有宾主，有方法。但古人不讲这个方法，而要靠自己去悟；如果讲明了方法，呆板的一传，大家就执著了。众生本来的执著已解脱不了，再加上方法的执著，非下地狱不可。

四料简中，什么是宾？什么是主？比如一香板打下去，啪一声，香板下面什么都没有——念头一板子打空了，没有了，如果能永远保持这样就不错。用香板的方法，一语道破，那就是“吹汤见米”，知

者一笑，这是骗人的玩意儿。但也不骗人，把我们的意识妄想，用一个外力截断，使我们经验到达平常所没有经验过的清净。如果以为这就是明心见性，那就大错特错了。但由这点影子也可以悟进去，这时要用般若，香板那一拍里头，透脱一悟，那叫禅。这就是临济的四料简——有时“夺人不夺境”，功夫到了清净的境界。有时“夺境不夺人”，功夫进步了一点，希望你再进一步，那个境界不是的，把它拿掉，你还是你，叫我们自己去参究。有时“人境两俱夺”，把你搞得哪一头都不是。但是，这个方法不能用，正如禅宗古德所说的，如果真提持禅宗，旁边半个人都不跟了，法堂前草深三尺，没有一个人来。

我在峨眉山曾用人境俱夺，接引过一个出家人，一脚把他踢昏了，躺在那里不动，醒来后，叩了三个头，高兴地跳起来走，从此居山顶，住茅蓬去了。

也有时候“人境俱不夺”。

临济禅师并不只讲教育法，做功夫也在这里头。有时候功夫做得好，心里什么杂念也没有，清清明明，空空洞洞，那个是“夺人不夺境”。你还是你，坐在那儿，不过心里空空洞洞，这是第六意识的境界。夺人，人不动；不夺境，有一个境界。当然这境界还是会变，为什么？因为它是宾，不是主，客人不会常住的，怎么不变？这就是禅宗的秘密。但我们初步，必须让宾作主，让这个境界保留越久越好，只是不易做到。

“夺境不夺人”，这就难了。我可以大胆地说，在座没有人能做到，因为见地还没有到，所以修持、行愿也都不到。

有人问，本来清清明明的，这两天却静不下去了。我说学禅为什么不自己去参究呢？此时，夺境，境没有了；不夺人，人依然在这儿。是宾？是主？是宾中主？还是主中宾？主中主？或是宾中宾？

有时用调息，有时看光，法宝多得很，祖师们在书中都教了，不懂可以问我，高段的教法不懂，可作落草之谈，循序以进。

做气功、修定，就是让宾做主。四大不调，身体不好，气脉是宾，让身体摇摇。如果强作克制，对健康并不好；等身体调好了，宾就可以不用了，由主来做主。

念头也是如此，有时降伏不了，就念念佛，再没有办法，就唱个歌吧！调心就是如此，此心难调伏的。有时功夫刚刚好一点。接下来情绪便坏得很，这时只有让宾做主了，主人家暂时搬位。

有些人学佛做功夫，充满了矛盾，气脉来了，怕执著，所以想把它空掉；气脉没有了，又想打通任督二脉。光明发现了，怕着魔；没有光明嘛，又想：怎么一片无明呢？等到空的时候，又想：我恐怕又落顽空了吧：放心，你尽管顽空，我几十年来还没有看到过能顽空的人。顽空者，顽石不灵，什么都不知道。

就这样，处处矛盾，没有办法。气脉来，干脆搞你的气脉，宾做主，没有错。气脉来时，每个部位都是痛苦的。痛就痛嘛！这是你的，是客人的，不是我的，这时我不做主，让宾做主。你越看它，这个身体就像小孩一样，“孩子看到娘，无事哭三场”，越管它，它越痛得厉害。你不管它。它就乖了，真做得到，一下就成了。可是人就是不行，气脉一来，总爱去引导它，都在色阴区宇里头转，道理都讲得很好，事情一来就统统迷糊了。

参话头是没办法中想出来的办法，那不是禅。还有“默照”，闭起眼睛，看着念头，心里很清净地坐一下，宋朝大慧杲骂这是邪禅。《楞严经》上有句话：“内守幽闲，犹为法尘分别影事。”因为没有明理，以菩提大道来讲，当然是邪禅；明了理，悟了道的人，默照也是禅。这是临济禅师的照用，同时是照也是用，但是一般人不知道，光是静默地守在那里，这种默照就成了邪禅。

仰山问：“如何是真佛住处？”沩曰：“以思无思之妙，反思灵焰之无穷，思尽还源，性相常住，事理不二，真佛如如。”

仰山在这个时候，才大彻大悟，沩山可没给他一个耳光，或者踢一腿，而只是跟他讲道理。

“以思无思”，禅宗叫做参，佛教称思惟修，把理穷通透顶，到达无思之妙。这时那个能思、能觉的功能起来了，各种神通妙用，也就都起来了。

“思尽还源”，心意识思想的作用，退到那个本来去了，“性相常住”，然后性相现前，守宙万有的现象，都摆在本位上，没有动过。“事理不二”，功夫就是理，理就是功夫，这时“真佛如如”，就同佛的境界。

仰山因为师父这几句话，他就悟了，悟后执持服勤十五年。十五年中随时随地在追问师父修行的经验，随时在求证。十五年后，再去传教，做大方丈。

为何这几句话能使仰山大彻大悟？我们自比仰山，体会看看。

第十二讲

参话头

观心法门

三际托空

再说临济四料简

永嘉说三身

禅与《指月录》

生死问题

沩仰的对答

夹山悟道

上次谈到，一般人提起禅宗，就提到参话头。其实，参话头是禅宗发展到宋元之际，不得已而产生的一个办法。怎么叫不得已呢？因为唐宋以后，走修持路线的人，能真正证果的，实在太少了，主要原因就是禅宗的流行。尤其到了宋元以后，口头禅太多，嘴上讲道理个个会，打机锋、说转语，个个行，但是离禅却越来越远，因此产生了参话头。

所谓话头就是问题、疑问。比如“生从哪里来，死向何处去”，“父母未生我前，我在哪里”，“狗子还有佛性也无”，“什么叫佛？”云门祖师答曰：“干狗屎。”为何云门祖师这么说？又比如：“无梦无想时，主人公何在？”你说：“我睡着了。”那么，睡着时，你在哪里？这时如果有人一刀把你杀死，你到哪里去了？

这些问题分成两种，一种是“有义语”，有道理可解释的；一种是“无义语”，没有道理可解释的。参话头是拿你平生最怀疑的问题来参究，不要管佛学字面上的解释。这也就是止观法门，但比普通的止观好，因为所有的怀疑集中到一点。什么妄想都起不来，一个问题没有解决，其他都解决不了。

在过去禅堂里，有些人参话头如疯了一样，参到什么都不知道，什么妄想杂念都没有了，专一话题，就是止。等碰到一个机会，突然打开了以后，这个问题整个解决，这就是观。

但参话头流行了以后，禅宗就更衰落了。当年在大陆，因参话头而得神经病的很多。现代人脑筋太复杂，问题已经太多了，若再加上参话头这桩事，不疯才怪！

真正的禅宗很简单，五代以前的祖师，就是用“直指人心，见性成佛”作为观心的方法，人人做得到。初步先晓得人有思想、有念头，比如别人讲话，我们听到话，这是一个观念，一个念头，这个念头随着别人的话讲过了，我们听的作用也过去了。

我们静坐时观心，这个“心”，不是明心见性的心，这个心代表思想，以及烦恼的念头。这个念头一来。比如：阿福下午要来看我，三点钟来，我准备请他上咖啡馆。这样正是三四个念头过去了。算

了，请他喝杯茶就可以了，或者吃一碗担担面。不来最好了，太麻烦，我又没钱……念头一个个跳来跳去，这个心就是这个样子。

我们要看清楚，当前面一个念头跑掉，而后面一个念头还没来时，中间有段空空洞洞的，保持中间这个空，就叫观心法门，这样就先做到了第一步。

念头是生灭法，佛经上说：“诸行无常，是生灭法，生灭灭已，寂灭最乐。”行就是一切作为。心里的作用也是行。大家打起坐来，收摄六根，观察这个念头，不要压制它，也不要做功夫，只看到这个念头过去了。比如念南无阿弥陀佛，一声南无阿弥陀佛，它不会停留住，念念迁流。前一个念头流走了，后一个念头还没有来以前，这个中间就是“现在念”，现在念本来没有，清清净净，能够这样，越持久越好。拿教理来讲，就是观空法门。

中间这一段空，天台宗及禅宗，称其为三际托空。前际的念头过去，后际的念头没有来。现在这个念头，当下是空的。比如我们讲“现在”，立刻过去了，没有了，当下就空了。《金刚经》上说：“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。”中间是空的，如果讲一个中际，立刻又落入一个前际。

学佛走的路子有两个：一是加，一是减。使你空掉就是减，其他宗的修法，如密宗修法都是加。密宗修法时，自己前面摆供灯，还要香花啦、水啦、果啦，一天忙到晚。然后戴上帽子，穿上法衣，坐在那里观想佛像，嘴里又念咒，手上摇铃，握杵，放下来又结手印，搞了半天，一身大汗，三个钟头过去了，然后放下休息。

密宗的修持方法很多，想发财，有财神法；要升官，有升官法；要儿子，有送子法；要早点死，有颇哇法。给你加上半天，加累了，只好休息，还是三际托空。

现代人心太复杂，空不掉，只好用加法，加到你挑不动了，只好放下，就成功了，就是这个道理。

禅宗既不给你加，也不给你减。要我们看清楚这个心念，本来空的，还要找什么！何必要找个明心见性呢！我们本来很明的，因为有个佛法，反而把我们弄得不明了，不要找，放下来就是了，很简单，很自然。

三际托空就是禅吗？不是的。什么道理？因为这时只是意识状态把它空掉。其实只要上坐以后，大声地“呸！”一声，就没有了，空了，这是密宗的大法门。我当年学这一声呸，花了十几万块，方法是：第一步先坐好，端正、调息，“呸”一声，完了。

当然我们不行，呸一下，只是几秒钟没有念头，过后念头又来了，来了再呸！后来就不行了，再呸也赶不走了，这就是凡夫。世人爱假不爱真，“莫将容易得，便作等闲看”。

上面这个道理，就是“应无所住而生其心”，六祖因这句话而悟道。举个例子：我们听到别人讲话，心不是生了吗？话听完了，我们的心也就丢开了，本来“无所住而生其心”嘛，何必守个心呢！

如果能做到念念看清楚就行了，不须修个什么气功，打个什么坐，求个什么道。有本事的人就那么信，没有本事再来！初步能保持三际托空的境界就好了。

《指月录》卷七记载，有位楼子和尚，有一天从歌楼下走过，听到楼上有人唱歌声道：“你既无心，我也休。”当时他正在系鞋带，听到这句歌声，就悟了。悟了什么？我们本来无心，每一句话讲过了，都没有留在那里，你既无心，我便休，算了！也是空的道理。

三际托空虽然还没到家，但将三际截断，一直保持下去，也几乎没有人能做到。原因是对“能”与“所”，认识不清楚，这个问题，以后介绍唯识时再谈。

其次关于参话头的问题，这个时代，参话头实在不合适，还是走观心法门，比较平实、容易。要用参话头的方法，不如修止观、修定。其实悟后的人，没有悟的人，都可以起修，这个问题，到作结论时，会告诉大家。

不过，参话头也有参话头的好处，以前我的老师袁焕仙先生，在四川闭关时，与我谈到这个问题。他说当时打七的人真可怜，禅堂中一百多人，打一百天禅七，三个多月不能说话，同时也没什么道理可听，真不得了。而后我的老师给我看几首“香艳体”的诗，说念佛参禅照这个方法讲最好，其中一首是：

漫言楚汉事由天，儿戏功名本偶然。
且付河山鞍辔外，一鞭红照出风前。

学佛用功，要有皇帝都不当、天下都可丢的气派。学佛的人口口谈空，步步行有，名、利、儿女、妻子，一切都要，一个都丢不开。“一鞭红照”，是学释迦牟尼佛半夜偷走，骑匹马去出家的行径。

去马声从竹外过，谁家红粉照颜酡。
传车几度呼难去，绝妙相关你我他。

这就是艳体诗，描写有家小姐非常漂亮，把人迷住了，站在那里傻了——形容参话头，真用功到了绝妙相关你我他就好了。“你”就是话头，或者一句阿弥陀佛，“我”坐在这里，“他”妄念又来了。说不打坐嘛，觉得蛮有味道，实在有一点影子，有一点功夫来了。说入定嘛，定不下去。那么不定下去，不修好了，不修又舍不得，是有一点影子。可是修嘛，妄念又截不断——绝妙相关你我他，怎么办？

我们都在这里头转，不一定是男女之间，世间的事总丢不开。再过两年、三年，儿女都安排好了，再来修吧！这也是绝妙相关你我他。丢嘛丢不掉，道理上晓得应该丢，要走了，后面也不叫：起驾了。有些人学佛，爱到处听课，叫他好好用功嘛，又不上路，也是绝妙相关你我他。

肩舆排共柳溪东，剑影钗光乱夕红。
多少游丝羁不住，卷帘人在画图中。

三际托空也是这个境界，这时所有的妄念跑来跑去，留不住了。当时好像是悟了，又没彻底；不悟嘛，的确有点味道。就像我们把窗帘拉起来，只能看到那边的人影，看不到真人。说没有，是他，但是你又把捉不住，“卷帘人在画图中”。

参话头能到达这样是初步，但仍属于意识状态。为什么？因为还有一个“你”，你晓得身体坐在这里，身体就是一念，五阴都是一念，你能够了意识的这一面，三际托空清净，但是你的感受状态还在，解脱不了。

什么气脉流通啦，河车在转啦，就是感觉状态在自我捣鬼，没有把五阴一念空掉。

有许多人修到很清净，但身体一身是病，说他没有功夫嘛，很定，心里空空洞洞，但是几十年连病都转不了。真到临死时，那一念空不了，就跟着昏沉下去，那么他所得的一念清净，老实说是唯物的，是随着身体健康来的。这样靠得住吗？不可能。

上次大略讲到临济禅师的四料简，现在再加以说明。临济禅师的四料简，是教育方法，也是我们用功、了解自己的方法，同时是告诉我们三乘——声闻、缘觉、菩萨道的修持方法。据《指月录》记载：

> “（临济）至晚小参曰：有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境两俱夺，有时人境俱不夺。克符问：如何是夺人不夺境？”

克符是辅助临济开宗的，临济当时只有三十几岁，不敢开宗。黄檗说：你去，自有人帮忙。一个克符，一个普化和尚，都是临济的老前辈，都是悟了道的。

这两个老前辈给他当辅导，故意问错话，临济棒子就打过去了，两人乖乖地挨打，大家一看，两个有道的人都听他的，自然没有话说，这样就把临济禅师给捧出来了。所以学问道德高，没人捧还是没有办法，矮子是要人抬轿子的。

克符看这一班人不吭一声，就只好故意问了：如何是夺人不夺境？

师（临济）曰：“煦日发生铺地锦，婴儿垂发白如丝”，这是当时的教育，出口成诗，在当时还算是白话的。什么叫夺人不夺境？比如“呸”的一声，三际托空。做得好的人，身体都忘了，很清净地在那里。我们当中也有些人，瞎猫撞到死老鼠。这堂课是讲给有这种经

验的人听的，这是四加行里头比较中心的。人忘了，境界还是有，功夫真做到这样，不论是道家、净土、禅宗都不容易。

这个夺人的境界，如春天的太阳，照在万物上，生机蓬勃。人的外形尽管有衰老，自性的清明却没有动过，永远保持这个境界，这是夺人不夺境。由凡夫到小乘定的境界，守住一个空，形体尽管变动。这个东西没有变。

符曰：“如何是夺境不夺人？”师曰：“王令已行天下遍，将军塞外绝烟尘。”境界没有了，我还是我，山还是山，水还是水，这时心中没有烦恼、没有妄念，即百丈禅师说的：“灵光独耀，迥脱根尘”，自性本性，清明自在，一个命令下去，整个天下太平。心里头没有战乱，没有念头，但是我还是我，没有境界。这时才真算有点入门的样子。

符曰：“如何是人境两俱夺？”师曰：“并汾信绝，独处一方。”每句话都答得很够文学气味。时当晚唐、五代，军阀割据，山西、河北各据一方，彼此交通封锁，不相往来，内外隔绝了。各人独霸一方，也就是小乘罗汉境界，只守着一个空，如达摩祖师告诉二祖：外息诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道。这是人境两俱夺。

符曰：“如何是人境俱不夺？”师曰：“王登宝殿，野老讴歌。”我还是我。像我们，学了几十年佛，搞了半天，一点境界都没有，这也是人境俱不夺。可见临济禅师的这个人境俱不夺，不是凡夫境界，而是佛，是大彻大悟，一切众生本来是佛，一切现成，不要修的。

临济禅师的日常教育法，也不外这四句的范围。有时某人学问特别好，到他那儿，他却说：“不是的”，把你驳得一点理由都没有，使你觉得很窝囊，这就是夺境不夺人。

有时又说你学问蛮好，可惜功夫没有到，还是挨骂，这也是夺境不夺人。

有时两样都不是，搞得你没路走，人境两俱夺。

有时揍你一顿，人境俱不夺。

临济宗的教育方法，灵活而不固定。

我特别要提醒大家，禅宗是有流弊的，所以大家要同时参考天台宗的修持方法，以及密宗黄教宗喀巴大师著的《菩提道次第广论》，还有永嘉禅师的《永嘉禅宗集》。

这位永嘉禅师，把天台宗与禅宗的精华加以综合，明白地指出，由凡夫到成佛，一定要修到“三身成就”——法身、报身、化身圆满。

证得法身，有断德，能断除一切烦恼、一切习气。

报身也叫自受用身，自己受用。比如我们有一个身体在，是因法身的无明而转化所生，是报身。如果悟了道，修成功了，就转成自受用身。自己具有五种神通，智慧圆满，有五种妙用。有智德，有大智慧福报。

化身是他化二身，为一切众生化身千百亿，教化度人。他化二身有大恩德，大慈大悲。

永嘉禅师又说：“法身不痴即般若，般若无著即解脱，解脱寂灭即法身。般若无著即解脱，解脱寂灭即法身，法身不痴即般若。解脱寂灭即法身，法身不痴即般若，般若无著即解脱。”

当我们修证法身时，要注意，不要痴迷，许多人执著空的境界，人我皆空一直定下去，往往会贪恋其中。憨山大师讲“荆棘丛中下足易，月明帘下转身难”，在清净境界里，做不到转身入世。所以做到法身不痴，就是般若，是大智慧。

永嘉禅师在《永嘉禅宗集》中，分十章来叙述见地、功夫与行愿，其中第八的简示偏圆，及第九的正修止观两篇，尤其须仔细研究。

《指月录》卷六，圭峰禅师作《禅源序》略曰：

> “禅是天竺之语，具云禅那，翻云思惟修，亦云静虑，皆定慧之通称也。源者，是一切众生本觉真性，亦名佛性，亦名心地。悟之名慧，修之名定，定慧通明为禅。此性是禅之本源，故云禅源，亦名禅那。理行者，此之本源是禅理，忘情契之是禅行，故云理行。然今所述诸家述作，多谈禅理，少说禅行，故且以禅源题之。”

懂得这个道理叫禅理，忘情是没有妄念，没有烦恼，心空了。情代表情绪、妄想、妄念等等。契之是证入。

唐末禅宗的情况，已流于多说禅理，少说禅行的趋势，所以今天随便讲禅宗，那更不是禅了。自唐宋以后，毛病已出来了，圭峰禅师看不下去，才作《禅源》这本书。

“今时有人，但目真性为禅者，是不达理行之旨，又不辨华竺之音也。然非离真性别有禅体，但众生迷真合尘，即名散乱。背尘合真，方名禅定。若真论本性，即百真非妄，无背无合，无定无乱，谁言禅乎？”

有些人只晓得明心见性的道理，却根本不懂这个道理是要实证的。

在《指月录》这本书中，记载古代禅德，如何见道，如何修持用功夫，如何行愿，统统讲了。前人留给我们的法宝太多，只是我们自己没有用功，没有去看，更没有去研究，自己智慧没有开发，所以看不出宝藏嵌在泥巴墙壁上。每个有成就的人都很慈悲，把东西留下来给我们，希望能帮助我们学有成果。

古人观心的路线，所谓三际托空，是很简单的。打坐时，什么功夫都不要用，只要能够在前念过去，后念未起时，保持中间这一段空，就行了。由这个起修，自然会了解释迦拈花，迦叶微笑的公案。若做不到，就假装中间这一念空了也可以。这一点假装就是种子，由这个种子自然会开花，会结果。这几句话很重要，很重要。

《指月录》卷一：

“世尊在灵山会上，拈花示众，是时众皆默然，唯迦叶尊者破颜微笑。世尊曰：吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶。”

佛说的话中，包括了见地、修证、行愿。“正法眼藏”这句话，可以参考夹山说的：“目前无法，意在目前，不是目前法，非耳目之

所到。”见地、修证、行愿，也都在里头。所以夹山的弟子洛浦说，先师意，简直没有人知道啊！

前面提到，心境如果能做到三际托空，永远保持如此，夺人不夺境——人空境不空，就可以证果，也可以发神通，还可以了分段生死。当然变易生死仍未了，这一段须特别注意。小乘可了分段生死，不能了变易生死。再进一步的人，可以了分段生死和变易生死，而大生死——根本无明，并没有破。

生死要如何了呢？《指月录》卷二：

“文殊问庵提遮女曰：生以何为义？女曰：生以不生生为生义。殊曰：如何是生以不生生为生义？女曰：若能明知地水火风四缘，未尝自得有所和合，而能随其所宜，是为生义。

殊曰：死以何为义？女曰：死以不死死为死义。殊曰：如何是死以不死死为死义？女曰：若能明知地水火风四缘，未尝自得有所离散，而能随其所宜，是为死义。”

我们的生命是怎么来的？第一个生命怎么来的？由无始而来。无始以前，为什么要来？——不生而生，生而不生，是生的道理。

我们的身体是四大合拢来。搭成了一个房子，虽然这四样东西和合，变成一个身体，地还是地，水还是水，火、风还是火、风，各不相涉，各安本位。“而能随其所宜”，还是相互配和，合拢来，构成了这个生命现象。

唯心、唯物的关系都在这里，这四大，我们看它是结合的，事实上并没有和合。说无所合，又能随其所宜，就是《楞严经》上：“清

净本然，周遍法界，随众生心，应所知量，循业发现。”不要只研究佛学，要把这个理拿到自己身上来用功，来求证。若平时只晓得打坐，守着一个境界，瞎猫守到死老鼠，永远是只瞎猫。要参：“未尝自得有所和合，而能随其所宜。”也就是生从哪里来的道理。

死以不死死为死义，你认为死了？世界上谁没有死，死而不死，我们看到人死了，骨头也散了，实际上它们还是各安本位，而能随其所宜。

庵提遮女问文殊曰：“明知生是不生之理，为何却被生死之所流转，殊曰：其力未充。”

庵提遮女问文殊：我早就悟到了生死之理，却还被生死的力量带着。等于我们说：我明知道空，就是空不了，妄念就是去不掉，明知道这个，却没有用。

为什么被生死所流转呢？现在有个人出来安慰我们。文殊说：不要难过，你那个东西还是对的，不过练习得还没纯熟。力量还没扩充，所以仍被生死所转。也就是修定的功夫未到。这里全讲功夫，功夫不到不行。若能把身体解脱，要走便走，理论上可以做到，可是我们做不到，因为其力未充。这个“力”，包括见地、智慧之力，以及修定功夫之力，这点很重要。

讲到“行”门，学佛的行最重要。包括外在的行为及心理的思想、观念种种。

沩山禅师有两句名言：“实际理地不着一尘，万行门中不舍一法。”我们一念放下，无所谓善、恶，无所谓是、非。善法不是，佛

法也不是。就是六祖所说：“菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃？”

万行门中不舍一法是菩萨戒，菩萨起心动念之万行，心念一动，说善的就向善的做，不舍一法。

我当年去看传钵老和尚，这个老和尚与虚云、能缘为当年大陆的禅宗三大师。我一到，老和尚赶紧煽风炉，烧茶。我说：“师父啊，不敢当，不要烧水了。”老和尚说：“你不懂，你们是客人，我是主人，万行门中不舍一法，理当给你们烧水。”这是老一辈的行径，每一点都要注意到。

禅宗里头的行愿、见地、修证功夫，三者不可缺一。拿教理来讲：行愿是功德，功德不圆满，智慧不会成就。换句话说：智慧不成功，就是功德不圆满。

《指月录》卷十二：

> “沩山谓仰山曰：汝须独自回光返照。别人不知汝解处，汝试将实解献老僧看。”

这是讲功夫，也是讲见地，与正法眼藏有关，达摩祖师的“一念回机”，也与它有关系。

我们打起坐来，眼睛一闭，眼光随之落深坑了，和死了差不多。怎么样叫回光返照呢？与道家的内视，长生久视之道相同，不能回光返照。功夫走不上路。所以沩山让仰山说一说他最近用功所达到的程度。

“仰曰：若教某甲自看，到者里无圆位，亦无一物一解得献和尚。师（沩山）云：无圆位处，原是汝作解处，未离心境在。”

你真到了无圆位、无所在、无所不在，这就是见解了。“未离心境在”，是指还是在心意识的境界上，没有彻底的空。注意这句话！你纵然达到了此心空空洞洞，不在身内，也不在身外，无所住，也仍未离开心境。

仰曰：“既无圆位，何处有法，把何物作境？”

既然无圆位，哪里还有一个境界呢？

师（沩山）曰：“适来是汝作么解，是否？”仰曰：“是。”师云：“若恁么是具足心境法，未脱我所心在，原来有解献我。许汝信位显，人位隐在。”

你既然有这个理解，就未脱“能”、“所”。不过，沩山鼓励他，能到你这个境界，也不容易了。以教理言，十信、十住、十回向、菩萨五十五位中，地前菩萨十信之位，信得过自己，可以说已在凡夫里头跳出一层，但还未入道。

《指月录》卷十二，夹山悟道因缘：

当年道吾、云岩与船子德诚三人，离开师父药山，各自开山当大和尚，唯独船子德诚帮人筏船，不当大禅师。不过他对两人说：“他日后，知我所止之处，若遇灵利上座主，指一人来，或堪雕琢，将授生平所得，以报先师之恩。”

那时的夹山，已经是一位大法师，道吾来接引他，故意在下面听经。有个出家人提出问题问夹山，“如何是法身？”夹山答：“法身无相。”“如何是法眼？”夹山答：“法眼无瑕。”回答得很好，可是后面有个和尚噗嗤一笑，这个和尚就是道吾。夹山很谦虚地下座问那个和尚：“某甲适来只对者僧话，必有不是，致令上座失笑，望上座不吝慈悲。”道吾和尚说：“和尚一等是出世，未有师在。”也就是说，你错倒没错，就是没好老师教过。夹山又追问：“某甲什处不是，望为说破。”吾曰：“某甲终不说，请和尚却往华亭船子处去。”也就是说，我不说破，你自己去找船子德诚和尚。夹山理是对了，但是并没证到。于是便请教道吾说：“此人如何？”道吾说：“此人上无片瓦，下无卓锥，和尚若去，须易服而往。”夹山当时架子大得很，声望很高，排场很大，所以道吾禅师告诉他，这样去怎么行？你规规矩矩去见他，把你的声望、地位都拿掉，尤其不能摆大法师的架子。注意！此处就是见地、修证、行愿。于是“山乃散众束装，直造华亭”。船子德诚才见，便问：“大德住什么寺？”山曰：“寺即不住，住即不似。”佛法本来无住，无相的，如住在一个境界，当然不是道了。

师（德诚）曰：“不似个什么？”山曰：“不是目前法”，师曰：“什处学得来？”你这些滑头话，是从哪儿学来的？

山曰：“非耳目之所到。”等于反击老和尚，你不要认为高明，也许你还不懂我呢！

“师（德诚）曰：一句合头语，万劫系驴橛。”

这句话后来成了名言，意思是说，一个人讲那样肯定的话下去，就是笨蛋了，等于一个木桩打了下去，所有的牛、马的绳子，都拴在

上面了。换句话说，你那还是执著了法，你不要在口头上玩花样。这话一讲，夹山愣住了。

师又问：“垂丝千尺，意在深潭，离钩三寸，子何不道？”

文字真美，不是后来的人编的，他们的学问都很好，这是在讲功夫，当我们用功时，那个念头空了一点，说空了嘛，它还在，说在嘛，又觉得坐得蛮好。“绝妙相关你我他”，“多少游丝羁不住，卷帘人在画图中”。

夹山被他东一拨，西一拨，到达那个境界，站在那里不动了。船子德诚说，像钓鱼一样，放那么长的线下去，现在就差那么一点点了。也就是说，你下了这么多的功夫，你想悟道，现在差不多了，你怎么不说话？

“山拟开口，被师一橛，打落水中，山才上船”，夹山正准备开口，想说佛经上说如何……一语未出，砰的一声，被船子和尚用桨打落水中去了。人一掉下水里，会拼命往有亮光的地方钻，夹山可能懂水性，不向亮处沉，冒上来了，头刚一冒上来，“师又曰：道！道！山拟开口，师又打。山豁然大悟，乃点头三下。”

试想一个人一肚子学问，站在他旁边，跟他对答，突然啪嗒把他打到水中，等他挣扎了半天冒上来，这一下学问到哪里去了？早到九霄云外去了，什么妄念都清净了，船子德诚禅师，就用这个办法对付他。

佛学三藏十二部，唯识、真如、般若，夹山禅师什么都会，都清楚得很，非要把他这些都打掉，打到水里去了，连呼吸也来不及，思想也来不及，等他冒上头来，你说！你说！他要讲般若啊！船子德诚

禅师又把他打下去了，再冒上来时，他说不出来了，这下悟了。悟了以后，怕师父再打他，来不及说，赶快点头三下，表示我懂了，你别再打我了。

师曰：“竿头丝线从君弄，不犯清波意自殊。”

像钓鱼一样，把丝线放下去，这根丝从君弄，等于我们打坐、做功夫，炼气功也好，念佛也好，空也好，“不犯清波意自殊”，你怕什么妄念，妄念来不相干啊！不去理它，不是很好吗？我在念佛，也晓得妄念的存在，那个妄念碰不掉这个佛，不用怕。如果怕的话，那是所谓的颠倒嘛！既然是凡夫，当然有妄念，但何必怕他、理他呢！妄念会慢慢下去的，习气会慢慢没有的。

夹山于是问：“抛纶掷钓，师意如何？”

假如不要钓鱼竿和丝线，都丢掉，又如何呢？刚才船子德诚禅师，告诉他用功的方法，还有一条钓丝在那里。

师曰：“丝悬绿水，浮定有无之意。”

丢掉蛮好的，你说空也不对，有也不是。非空非有，任运自在。丝在水面漂浮，业力习气都转薄了。

夹山禅师懂了。

曰：“语带玄而无路，舌头谈而不谈。”你说了等于没说，即空即有，即有即空。

船子德诚高兴了，说：“钓尽江波，金鳞始遇。”山乃掩耳。

我在这里几十年，天天驾渡船，想渡个人，一直没有人给我渡，今天总算钓到大鱼了。师父捧的话，夹山不听，蒙起耳朵。

师曰：“如是，如是。”遂嘱曰：“汝向去直须藏身处没踪迹，没踪迹处莫藏身。”

妙极了的双关语。因为夹山禅师名气太大，所以吩咐他，此去要隐姓埋名，躲起来，不要让人知道。接着说，心境完全住在空里头也不对。

“吾（指德诚）三十年在药山，只明斯事，汝今已得。他后莫住城隍聚落，但向深山里馨头边。觅取一个半个接续，无令断绝。山乃辞行，频频回顾。”

夹山禅师背个包袱，大概身上的水还没有干，走两步就回头看看，一方面舍不得师父；一方面心中想：难道佛法就是这样啊？贪瞋痴慢“疑”嘛！船子德诚禅师站在船头一看，就大声叫他：“和尚！”夹山禅师回过头来。

“师竖起橈子曰：汝将谓别有？乃覆船入水而逝。”

你认为我还有秘密不传给你啊？你看！自己把船给翻了，下水去了，表示无其他。佛法就是这样，自己死给他看，坚定徒弟的信心。其实他死不了，不知跑到哪里去玩了。

这一段讲见地，如何修持，如何行愿，都有了。

看禅宗的书，语文学识底子要够，否则会看不懂。

第十三讲

思想念头的流动

三际托空与现在心

四料简与火候

军事艺术和禅

夹山度洛浦

《宗镜录》悟道十问

洛浦三关

说临济

说曹洞

我们的课程正讲到中国禅宗部分，禅宗的中心，五家宗派，但是大家要注意啊！我们研究这个课程的时候，不是拿我们自己的思想观念去看禅宗，而是要把所讲的事情，回转到自己的心地修养上，去做修持的功夫，去体会。假使光是听热闹，等于国内外流行的禅学一样，不谈修持，不谈求证，只是把这一套学理故事，做一番客观的评论，那就是一般禅学的路线，但是我们的重点是摆在求证上。

上次提到禅宗以前，我曾告诉大家，不妨走从前古人的路线，用观心法门，观察自己，以现在的观念而言，就是检查自己的心理状态。

我们的心理状态，所有的思想、感觉可以归纳成三个阶段，那三段时间的分类：过去、现在、未来。古人称前际、中际、后际。

这一个法门，不一定要盘腿。静下来时，观察自己的思想，会发现一团纷乱。我们的心理状态，一部分属思想方面；一部分属感觉方面，像背酸、腿痛等等；还有一部分属情绪方面，觉得很闷、很烦。总而言之，这些都归纳到心理状态，叫作一念。

然后，我们再观察自己的念头，前一个思想过去了，没有了，就像话讲过了，我们也听过了，每一句话，每一个字都成为过去，一分一秒都不曾停留。我们不要担心，它不会留下来长到心里去的。换言之，念头本身停不住，永远在流动。像一股流水一样，永远不断地在流。它是一个浪头连一个浪头，很紧密地接上来。如果再仔细加以分析，它像是一粒粒水分子，密切连接成一条河流。实际上，前面一个浪头过去了。它早就流走了，后面的还未接上来。这时候，假如我们把它从中截断，不让后面的浪头上来。中间就没有水了，心理状态也像这个一样。

又比如我们看到这个电灯永远在亮，实际上，我们把开关打开后，第一个电子的作用上来，马上放射，很快就没有了，后面电的功能不断地接上来，我们就一直都看到亮光，事实上它是生灭的，所以看到日光灯有闪动，也就是因为这个道理。

我们的心理状态，也是这样在生灭，只是我们自己不觉得，以为自己不停地在想。实际上，我们的思想、感觉，没有一个念头是连着的，每一个念头都是单独跳动的。比如我们在这里做个检查，早晨刚一醒来，第一个念头是——自己在想什么？到现在还是早晨的那个念头吗？绝对不是，它不会一直停留在心中，早跑掉了。所以念头用不着去空它，太费事了，它本来是空的。一般人听了佛学，一上座就求空，用自己的意识去构想一个空，这是头上安头，是多余的。

不过，现在的问题是，念头流走还容易懂，可是后面第二个念头怎么来的？它的来源找不出来，这是一个值得参究的问题。为什么我们并没有想它。而它自己会来？尤其是打坐的人，本来想清净，偏偏念头来了，有些念头平时根本想都不会想的，只要一打坐，几年前的事，都想起来了。

比如有则笑话：一个老太婆打坐，下座以后，告诉别人：嘿！打坐真有用，十几年前，某人向我借一块钱，一直没有还我，打坐时，倒想起来了。这可也不是笑话，它说明了一个事实，心里越宁静，所有的东西都自然在脑中浮现了。怎么来的？这是很重大的问题。假如前一个念头过了，后面的念头不接上，中间不就空了吗？这个念头怎么来的？那个去找的，又是一个念头。不要去引动它，也不要寻找它，不要怕它来，它虽然来了，但也一定会过去。只是这里头有一个东西，那个知道自己念头跑过去了，知道念头又来了，那个东西没有动过，要找的是那一个。那个就是《心经》上讲的，“观自在菩萨行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空”的“照”，永远在照。这个照字用得非常好，等于电灯一开，灯光就把我们照住了。

大家因为不明白这个理，所以专门在乱跑的念头上想办法，想把它截断。其实看到念头，照到念头的那个，并没有动，也不需要截断

念头。我们明白有一个主人家，看到了这些杂乱念头，这是我们本有的功能，这个功能永远静静地在那里，久而久之，这些连绵不断的妄念不会来了。等于客人来家里，主人并没有说：“你出去”，也没说“请进来”，不拒不迎，妄念自然跑了，这是最初步。能够随时在这个里头，慢慢观心，观察烦恼习气。只要一观察，烦恼习气就没有了。只要照住它，它就空了。这个道理要特别注意。

有人问：寂静的心境保持了两三天以后，身心没什么变化，这时问题来了；心里会觉得很无聊、很落寞；有时想，这不是枯禅吧？现在的心境与枯木有何分别？同无记、无念，又有何分别？

这个问题本身就有问题。第一，觉得自己是三际托空，但心境却很无聊，这不是还有一念吗？可见三际没有托空。第二，又觉得这是无念，其实念头多得很，岂止三际，至少也有五六际。这是用功吃紧，身心发出了一种无聊的感觉。所以佛说修行要像弹琴一样，你太用心、太吃紧了，就像琴弦绞得太紧，难受了。换句话说，有些学佛学道的人，一下子勇猛精进起来，就想马上有所成就，这时马上量他的血压看看，一定很高，因为神经紧张的缘故。

注意！刚刚有人提出的问题，不是三际托空，真到了三际托空，前念过去了，后念没来，中间当体即空，其实根本没有中间念头。所以《金刚经》上说：“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。”三际都是不可得，不是说没有，是把握不住。未来还没来，你能够把握明天脑子里想些什么吗？未来心不可得，现在心不可得，我们刚说一个现在，就已经成为过去了。

《金刚经》告诉我们的是不可得，不是告诉我们过去心空，现在心空，未来心空。也没有说：过去心没有，现在心没有，未来心没

有。古人的翻译是很慎重的，如真有一个三际托空，也是无法把握住它的。为什么？能把握住三际托空境界的，就是现在心，懂得现在心不可得，就没事了。此其一。

第二，真到了三际托空，身体不存在了，与虚空合一，那真是逍遥自在，不得了的自在。学佛是为了学解脱自在，可惜现在学佛学道的，搞得既不逍遥，又不自在，更不解脱，何其苦哉！结果反而是被那个东西，把自己绑了起来，这个道理要注意，要弄清楚。

上次提到临济禅师的四料简，谈人与境的相互配合。举凡做功夫，不管道家、密宗，或佛教任何宗派，都离不开一个东西，那就是什么构成了生理与心理。做功夫时，不是生理发生感觉，就是心理产生思想问题，这都是妄念。因为做功夫才有它，不做功夫就没有，所以那些都是境。但谁在做功夫呢？是我在做功夫，我就是人。人与境两个问题在教理上，称做相，就是现象。那么什么使我这个人坐在这儿？性。性相两门。就是我本身知道坐在这儿，我知道正在用功，所以人境两方面都在转来转去。

因此临济提出四料简，一方面教育人，一方面叫我们做功夫要注意：有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境两俱夺，有时人境俱不夺。这四样需要适当的调配和选择，道家称火候，像煮饭一样。火大了关小一点，不然会烧焦；火太小了，又煮不熟，都得自己作调配，所以称“料简”。这一切别人都帮不上忙，什么明师一概帮不上，就是佛坐在你面前，也没办法，否则佛的公子，以及佛的弟弟阿难，也不需要修行了。人只有自救、自度，任何人救不了你，所以料简是要我们自己调配的意思。

禅宗这个方法是最了不起的，它包括了显、密二教的方法。

有三样东西与禅是不可分的：第一是军事，古代的名将都有一点禅的味道。名将天生就是天才，打仗时，四面被敌人围住了，只有死路一条，而在这时，如何动一个脑筋，灵光一现，反败为胜，这是禅。如果说这时想想诸家兵法，都没有用，不论哪一个兵法都救不了。第二个与禅不可分的，是真正的诗人，好句子作出来，连自己都不知道这些好句子是如何写出来。第三是艺术家的好作品，这也近于禅。所以唐末、五代时，禅宗偏重于中国文化，尤其是其文学性，动不动就用诗表达。其实他们不是在作诗，而是自然的从本性中流露。当人的本性达到最空灵、至善、至美的时候，美感自然流露出来了，所以文学境界也就高了。这并不是刻意学的，而是自然的。所以写文章是没有章法的，爱说什么就说什么，慢慢写熟就好了。但临济以下，中国的禅，看它是文学，却处处是功夫，实在是很难看得懂的。

现在回转来讲夹山，他自船子德诚禅师那里悟道了以后，到哪里去了？船子德诚禅师告诉他：藏身处没踪迹，没踪迹处莫藏身。这两句话包括得非常多，做功夫方面，“藏身处没踪迹”，指身体的感觉没有了，心理上的杂念也没有了，三际托空，一点影子都没有了。但是，空的境界不能住久，住久了，人就懒了。所以，在修证上可以，行愿上则不可，按菩萨戒来说是犯戒的，耽著禅那，不起慈悲，不做救人救世的事，是犯菩萨戒的。所以“没踪迹处莫藏身”，未有久住而不行者，不能永远在山里头做自了汉，要出来做功德，做救苦救难的事。所以船子德诚叫夹山“藏身处没踪迹”，先去住茅蓬，隐起来，不要让人知道，等功夫到家以后，“没踪迹处莫藏身”。

后来，夹山禅师开堂说法，《指月录》卷十七：

夹山禅师有一个弟子叫洛浦，原来是临济的弟子，聪明能干，学问也好，佛教的经典都通达，而且戒律守得很严，当初是临济的侍

者。临济对这个弟子很得意，常赞叹说：“此临济门下一只箭，谁敢当锋？”这一鼓励，洛浦认为自己开悟了，后来临济一与他讨论，他对师父都不服气了，那就无法再教了。洛浦后来向临济告假，走了。临济说：“临济门下有个赤梢鲤鱼，摇头摆尾，向南方而去，不知向谁家庸瓮里淹杀。”鲤鱼跃过龙门就变龙了，这条鲤鱼还没有变龙，本来要变，结果没变，到南方去了，不知谁家能收服得了他（临济是在山东）。

> “师（洛浦）游历罢，直往夹山卓庵，经年不访夹山。山乃修书，令僧驰往，师接得便坐却，再展手索，僧无对，师便打，曰：归去举似和尚。僧回举似，山曰：者僧若开书，三日内必来，若不开书，斯人救不得也，夹山却令人伺师出庵，便与烧却。越三日，师果出庵，来人报曰：庵中火起，师亦不顾。”

那时禅宗鼎盛，“不怕天下荒，只怕头不光”，到处都可以住，到处有大师，洛浦四处游历参访，都看不上眼，一直到了夹山禅师那里，在他的庙附近，搭一个茅蓬打坐。这样一个年轻和尚，到了夹山那里，却整年也不去朝拜。夹山写了一封信，叫人带去给他，信的内容如何，没有记载，一定是逗他，叫他到自己的庙子来。结果洛浦把信放在坐垫底下，理也不理，照样打他的坐。夹山对弟子们说：如果他开我的信，三天以内一定来，如果不打开我的信，这个人没救了。

夹山派了一个人，在茅蓬外面守着，三天以内，如见洛浦一出茅蓬，就放把火，将他的茅蓬烧掉。结果第三天，洛浦果然离开茅蓬，这里头有个问题，洛浦认为自己已大彻大悟了，经夹山信上考问，他没有办法了，二祖所谓安心，他安不下心来，非出来不可。等洛浦一出茅蓬，茅蓬就起火了，夹山的徒弟放了火，还在后面嚷：和尚，你

的房子起火了！洛浦头都不回，不是故作大方，实在是心里头的疑处让夹山抓住了，急着要下山找夹山。

“直到夹山，不礼拜。乃当面叉手而立。”洛浦到了夹山那里，很傲慢。夹山那时名气很大，年龄也大了。洛浦看到夹山，也不跪下来，叉手而立，夹山说：“鸡栖凤巢，非其同类，出去！”给洛浦一个下马威。洛浦说话了：“自远趋风，请师一接”，我老远从北方来这里参学，请你接引一下，我还有大事没了。

山曰：“目前无阇黎，此间无老僧。”师便喝。夹山说：我这里没有你这个和尚，此地也没有我这个老和尚，我这里的佛法是这样的：目前没有你，也没有我。这时洛浦学临济的办法，对夹山作惊人的一喝！夹山的作风与临济不同，临济气宇如王，眼睛看着人，魂都会给他吓掉了。而夹山是斯斯文文地，他这一喝，夹山说：“住！住！且莫草草匆匆，云月是同，溪山各异。”同样的月亮，同样的云，照不同的地方，风景就是不同，换句话说，你师父那里嘿呀喝的，这一套到我这里吃不开。“截断天下人舌头，即不无阇黎，争教无舌人解语。”洛浦听了这句话，“师伫思”一沉思。“山便打”夹山便打。“因兹服膺”这下子他服气了。也不去住茅蓬了，就跟着夹山。

一日问山：佛魔不到处，如何体会？他的功夫境界到达这个程度，完全空掉了，三际托空，佛也没有，魔也没有，怎么体会？

夹山回答他：“烛明千里像，暗室老僧迷。”蜡烛一点起来，大老远的地方都照出来；暗室里的老和尚就是看不见。什么意思？当然灯点了就看得见，不点灯就看不见。可是学佛的人认为这里面有密

法，为什么这样的境界是佛魔不到处？佛拿你没办法，魔也拿你没办法。这是什么道理？见地、修证都在里头。

又问：“朝阳已升，夜月不现时如何？”这是形容功夫的境界，打起坐来身心都忘了，只是一片光明，等于太阳已经出来。“夜月不现”，到了夜里又不同了，自性光，清凉的，也就是道家《参同契》所说：“至阳赫赫，至阴肃肃。”当一个人达到空到什么都没有的境界，要注意，那还是属于“至阴肃肃”，阴极阳生以后，身心内外与天地同根，一片光明，那才是“至阳赫赫”的境界。这时气脉通不通早就过了，讲三脉七轮时，连初步的定都没有到，他这时已超过了这些定境，那就是“朝阳已升，夜月不现时”。

夹山说：“龙衔海珠，游鱼不顾。”师于言下大悟。这一下洛浦大彻大悟了，这里头有东西，在内外一片光明境界里头，像一条龙在海里游动，嘴里衔着明珠，这颗明珠就是龙的命根，旁边鱼虾游来游去，龙的眼睛斜都不斜一下，看都不看一眼。

我们修气脉也好，念佛也好，修到只有这一念，也等于龙衔海珠，游鱼不顾。旁边那些妄念，根本就不理。除妄念干吗？最高的道理也可以拿到最初步用，大家做功夫，不管炼气、念佛或其他法门，只要抓住那一念，系心一缘不动，记住“龙衔海珠，游鱼不顾”，慢慢的也会真到达这个境界。这两句话不是光讲理论，还有真实的修证功夫的事相，是实际的功夫境界。前面提过《法华经》龙女献珠，都是真实的事相，确有其事，确有其境界。

人人动辄谈开悟，所谓的开悟，究竟如何？标准是什么？最平实的说法，是永明寿禅师在《宗镜录》中提到的，包括了禅宗的见地、修证、行愿。

宋朝有两部大著作，一是司马光的《资治通鉴》，一是永明寿禅师的《宗镜录》。两者差不多同时。可惜，谈世间学问的《资治通鉴》，流传后世，研究者众。而《宗镜录》几乎被丢到字纸篓里去了，一直到清朝才被雍正提出来，几次下令，特别强调要大家研究这本书。

《宗镜录》告诉我们，什么叫作悟了。书中提出十个问题，悟了的人没有不通经教的，一切佛经教理一望而知，如看小说一样，一看就懂，无须研究。

永明寿禅师《宗镜录》卷一：

“设有坚执已解，不信佛言，起自障心，绝他学路，今有十问以定纪纲。

一、还得了了见性，如昼观色，似文殊等否？

二、还逢缘对境，见色闻声，举足下足，开眼合眼，悉得明宗，与道相应否？

三、还览一代时教，及从上祖师言句，闻深不怖，皆得谛了无疑否？

四、还因差别问难，种种征诘，能具四辩，尽决他疑否？

五、还于一切时一切处智照无滞，念念圆通，不见一法能为障碍，未曾一刹那中暂令间断否？

六、还于一切逆顺好恶境界现前之时，不为间隔，尽识得破否？

七、还于百法明门心境之内，一一得见微细体性根原起处，不为生死根尘之所惑乱否？

八、还向四威仪中行住坐卧，钦承只对，著衣吃饭，执作施为之时，一一辩得真实否？

九、还闻说有佛无佛，有众生无众生，或赞或毁，或是或非，得一心不动否？

十、还闻差别之智，皆能明达，性相俱通，理事无滞，无有一法不鉴其原，乃至千圣出世，得不疑否？”

一个人到底悟了没有，前面这十个问题，可以作判断标准。

第一问，是明心见性的境界，于一切时，一切处，一切事物上，一切清清楚楚，如同白天看画图的颜色一样，与文殊菩萨等人的境界相同。你能这样吗？

第二问，你碰到了人，碰到了事，或者别人当面妨碍了你，总之，逢缘对境包括很广，见色闻声了不动心，日常生活间，甚至晚上睡觉都能合于道，你做得到吗？

第三问，佛教的经典，《法华经》也好，《楞严经》也好，拿过来一看，都懂了，听到最高明的说法也不怖畏，而且彻底的透彻明了，没有怀疑，你做得到吗？

第四问，所有的学人，拿各种学问问你，你能给予解答辩才无碍吗？

其余还有六问，大家可以自己研究。最后一段：

“若实未得如是，切不可起过头欺诳之心，生自许知足之意，直须广披至教，博问先知，彻祖佛自性之原，到绝学无疑之地，此时方可歇学，灰息游心。或自办则禅观相应，或为他则方便开示。设不能遍参法界，广究群经，但细看《宗镜》之中，自然得入。此是诸法之要。趣道之门，如守母以识子，得本而知末，提纲而孔孔皆正，牵衣而缕缕俱来。”

若这十个问题连一点都做不到，就不可自欺欺人，自以为是。有任何疑问都应到处向善知识请益，一定要到达诸佛祖师们的境界。祖师们所悟到的，你都做到了，才可达到绝学无疑之地，无须再学。“灰息游心”，妄想心都休息了。“或自办则禅观相应，或为他则方便开示”，到达大彻大悟后，或走小乘的路子，再转修四禅八定，证得果位，六通具足，三身具备，神通妙用，一切具足；或走大乘路子，为他人牺牲自我的修持，出来宏法。

“设不能遍参法界，广究群经。”假设你认为三藏十二部太多看不完，“但细看《宗镜》之中，自然得入，此是诸法之要，趣道之门”。永明寿禅师劝你仔细参看他所编的《宗镜录》，因为一切经典的精要，他都集中在此书中。“如守母以识子，得本而知末，提纲而孔孔皆正，牵衣而缕缕俱来。”文字多美，这是永明寿禅师所讲此书的重要。

现在继续讲洛浦开悟以后，继承夹山的法统，他的教育法非常严厉，因为他兼数家之长，功夫高，见地高，气派又大。《指月录》记载，他有几句名言：

“末后一句，始到牢关，锁断要津，不通凡圣。”

这是功夫境界，他说末后一句才能到向上一路，才可以修到三身成就。禅宗分三关：初关、重关、末后牢关。什么是牢关？我们这个身体就是牢关，你破不掉，飞不出去，等到死时，这个牢关才破，但那是假破，又变中阴身了，再入轮回之中。“末后一句，始到牢关”，这个时候，“锁断要津，不通凡圣”，不是凡夫，也非圣人，也就是魔佛不到处，才算成功。

洛浦禅师临走前，对徒弟们恳切地开示曰：“出家之法，长物不留”，不要贪图东西，本来出家就是丢开一切，万缘放下，“播种之时，切宜减省”，古代丛林都是自己种地，就是告诫弟子们播种之务，不要浪费，换句话说，这四句是双关语，做功夫、做事也一样。“缔搆之时，悉从废停”，你们光办建筑方面的事，这些都应停止，好好用功才行。“流光迅速，大道元深”，光阴很快地过去，但是道业深远得很。“苟或因循，曷由体悟”，如果你们因循且过的一天一天马虎过去，而不努力精勤于道业，那么要到哪一天才能有所成就啊！“虽激励恳切，众以为常，略不相敬”。尽管洛浦禅师以恳切的语气对弟子们开示，但弟子们平常就听惯了师父爱骂人的训示，所以这些话大家也就不在意了。

“至冬（洛浦）示微疾，亦不倦参请，十二月一日告众曰：吾非明即后也。今有一事问汝等，若道者个是，即头上安头；若道不是，即斩头求活。第一座对曰：青山不举足，日下不挑镫。师曰：是什么时节作者个语话。时有彦从上座对曰：离此二涂请和尚不问，师曰：未在更道。曰：彦从道不尽。师曰：我不管汝尽不尽。曰：彦从无侍者只对和尚，师便休。至夜令侍者唤从，问曰：阇黎今日只对。什么道理汝合体得先师意，先师道曰：目前无法，意在目前，不是目前法，非耳目之所到。且道哪句是

宾？哪句是主？若择得出，分付钵袋子。曰：彦从不会。师曰：汝合会，曰：彦从实不会。师喝出乃曰：苦！苦！”

洛浦禅师这一宗系下来，教育方法非常严肃，教理不但要通，学问又要好，见地、功夫都要求得非常高，所以他到了最后要走时，找不到一个合格的接棒人。洛浦禅师问弟子哪个可接法，没有一个人答出来，只有彦上座答出来，但彦上座不肯当大和尚，所以洛浦禅师一问他，他却说不知道。

“二日午时，别僧举前话问师，师曰：慈舟不棹清波上，剑峡徒劳放木鹅。便告寂。”洛浦禅师说了两句感叹话后就走了，你看他生死来去多么痛快。“慈舟不棹清波上”，这是大乘菩萨的行愿，慈舟渡人一定到浊流中去；下面一句感叹自己，几十年来没有渡上一个人，“剑峡徒劳放木鹅”，就是说他住的地方有个山峡叫剑峡，纵然他把桥架起来要引人过来，却没有一个人肯上来。如同古德两句名言所讲的：“慈航本是渡人物，无奈众生不上船。”那有什办法呢！就是这样感叹！

《指月录》上的小字注解，是唐代以后到清朝以前，有些大师们得道成道后的注解，也很重要。

现在再讲临济所说的三玄门。什么叫三玄三要？这同天台宗的三止三观，可以勉强配合起来讲，但究竟的道理需要自己研究，要做功夫才行。

《指月录》卷十四：

“临济曰：有时一喝，如金刚王宝剑。”

把你心中的妄想烦恼都喝掉了。

“有时一喝如踞地狮子，有时一喝如探竿影草。”

有时骂你几句，故意逗你发火，看看你的功夫定力如何，如探竿影草，恐草中有毒蛇，拿根棒子在草里兜几下。

“有时一喝不作一喝用，汝作么生会？”

这是临济的客气话。

“僧拟议，师便喝。”

这个喝是骂人的。

临济平常讲：“一念缘起无生，超出三乘权学。”这两句话，同“应无所住而生其心”是同是别？大家参一参看。

下面要讲的这段，对学禅的人见地修持上大有关系。

“阿修罗与天帝释战，战败，领八万四千眷属，入藕丝孔中藏。”这是佛经上所记载，你看魔王的神通不是也无边吗？“莫是圣否？”这个不是与圣人的神通一样吗？“如山僧所举，皆是业通、依通。”什么是业通？现在世界上科学的发达，连太空都飞得上去，这是众生共业的业通，也是神通，也是智慧。“依通”，算命、看相、卜卦、灵魂学、神秘学都是依通，依靠一个东西而来的，不是真神通。佛经讲“纳须弥于芥子”，我们知道藏芥子于须弥，那是理所当然，但如何是纳须弥于芥子呢？“夫如佛六通者不然”，到达佛的境界就不是这样，“入色界不被色惑，入声界不被声惑，入香界不被香惑，入味界不被味惑，入触界不被触惑，入法界不被法惑，所以达六

种色声香味触法。皆是空相。不能系缚此无依道人，虽是五蕴陋质，便是地行神通”。“道流”就是现代人讲同参道友。“真佛无形，真法无相。”注意啊！“你只么幻化上头，作模作样，设求得者，皆是野狐精魅。”你只要真认为自己有点功夫，有点境界，以为这就是道，那是妖怪，并不是真佛，是外道见解。“夫如真学道人，并不取佛、不取菩萨罗汉，不取三界殊胜，迥然独脱，不与物拘，乾坤倒覆，我更不疑。”

临济将去世时，说了一个偈子：

沿流不止问如何，真照无边说似他。
离相离名人不禀，吹毛用了急须磨。

临济祖师在世时，他的教育法很古怪，很不平实，到临走时他规规矩矩告诉我们：“沿流不止问如何”，念头思想停不掉，像一股流水一样跟着跑，怎么办？“真照无边说似他”，不要去管那些妄想、念头；那个知道自己妄想在来来往往的，那个没有动过，要把握那一个。

真照无边的清净，与真如佛性很接近，只要把握住就行了。但落在这境界上，就容易犯一个毛病：把真照再加上照一照，那又变成妄念了。不要用心，很自然的清净下来，也不要守住清净。“离相离名人不禀”，这个东西，叫它是心也好，性也好，道也好，我们都不要管。这也就是“一念缘起无生，超过三乘权学”。但是真的什么都不管吗？“吹毛用了急须磨。”

宝刀、宝剑叫作吹毛之剑，锋利的刀怎么测验？拿一根头发放在刀口上，用口一吹，毛就断了，叫作吹毛之剑。可是再锋利的刀，使

用过后，还是要保养的。换句话说，临济禅师吩咐我们，没有明心见性以前，随时要反省检查，一念回机修定，不起妄念。

悟了以后的人，功夫用了一下，马上要收回。如果讲世法，《论语》上曾子提的：“吾日三省吾身，为人谋而不忠乎，与朋友交而不信乎？传不习乎？”都是同样的道理。

佛法的一个原则：随时随地反省，检查自己，吹毛用了急须磨。

临济这一宗，重要大旨略向大家提一点，其他自己去研究。

现在来谈曹洞宗，日本禅宗流行到现在，大多是曹洞宗的后裔。曹洞宗是唐末、五代的大宗派，弟子称曹山，师父称洞山。

宋朝大理学家周濂溪，提倡太极图，这太极图是一个和尚传给他的，和尚的来源没有讲，此其一。邵康节这一系的《易经》、河洛八卦图，是由曹洞宗出来的。中国的道家修丹道的著作，也大都是来自曹洞宗。所以曹洞的禅，同中国后世的丹道，脱离不了关系，不过丹道是用曹洞的，不是曹洞用丹道的。曹洞宗用《易经》穷理之卦，成为太极图之说，发展到理学家这一系统；《易经》的象数之说，则变成邵康节这一系。两个系统都出于禅，这是我首次公开把这个秘密讲出来。

洞山良价悟本禅师，曾到沩山那里参访，沩山拿洞山没办法，就指定他到云岩道人那里去。他在云岩那里悟了一点，不彻底，当时他要走了。

《指月录》卷十六：

“师（洞山）辞云岩。岩曰：什么处去？师曰：虽离和尚，未卜所止？岩曰：莫湖南去？师曰：无。曰：莫归乡去？师曰：无。曰：早晚却回？师曰：待和尚有住处即来。曰：自此一别，难得相见。师曰：难得不相见。”

自性本来无相，大家都一样，难得不相见。

“临行，又问：百年后，忽有人问，还邈得师真否？如何只对？岩良久曰：只这是。师乃沉吟。岩曰：价阇黎，承当个事，大须审细。”

洞山这时候难过了，觉得师父很可怜。云岩骂他：像你这样行吗？学禅要有大丈夫的气派，你还有世俗的感情，牵挂着，放不下，我走了，又怎么样？

“师犹涉疑”，到这里，洞山才起疑情，更怀疑了。

“后因过水睹影，大悟前旨。”有偈曰：

切忌从他觅，迢迢与我疏。
我今独自往，处处得逢渠。
渠今正是我，我今不是渠。
应须恁么会，方得契如如。

后来离开师父，过一条溪水，看到水中自己的影子，这一下大悟了，才作了悟道的偈子，“切忌从他觅”，什么是“他”？我们找气脉，找念头，这些都是“他”，越找越远，不行的。

“我今独自往”，灵光独耀，迥脱根尘时，处处都可以找得到他，“处处得逢渠”，这个渠是真的我。

“渠今正是我”，等于我们现在看到这个身体，这个身体是“他”，不是真的我，可是现在活着，渠今正是我。

真正的我在哪里？“我今不是渠”，可不是他，他会改变，十岁跟二十岁不同，现在的我，头发都白了，已与年轻的我不同了，这个会改变的不是真正的我。

“应须恁么会，方得契如如”，要在这个地方去找，找到了，你才懂得真如自性那个道理。

《庄子·齐物论》有一则寓言，“罔两问影”，我们在太阳下走路有几个影子？影子外面还有个圈，称罔两。它问影子：你怎么不规矩，一下坐着，一下躺着，怎么这么乱来？影子告诉罔两：你不知道，我还有一个老板，他坐着，我跟着坐；他躺下，我只好跟着睡。他又说：我的老板也做不了主，他的背后还有一个大老板。“渠今正是我，我今不是渠。”

禅宗不过把佛法用功的方法，归纳到文学境界，但与佛经的道理，还是一样的。

第十四讲

不二法门与自然外道

真空顽空

真有假有

一切唯心和身心

说洞山

易卦和五位君臣

三种渗漏

说曹山

如来禅与祖师禅

五代的人才

座中李文（比利时人）同学提出一个问题，李文过去几年，曾跟一位荷兰籍的大师学过，他自己修证了好几年，这位大师教他“不二法门”，认为一切无我，一切唯心，把所有不是我的都看清楚，好好体会，所以对一切都不加理会。欧美的东西也要注意，欧美有些很高的哲学，也几近于禅，我们不应轻视，不要闭门造车，只认为东方第一。这位荷兰籍老师教他，无论是生理的、心理的问题，当它们来

时，都要冷眼观察，不要拒绝它，看它自生自灭，这就是所谓的“不二法门”。

他的不二法门的修持方法，是什么功夫都不做，只是保持一个平静，将心慢慢地打开，等若干年后，这些情绪、思想不跑了，什么都没有了，只剩下一个本来在那里观看的那个东西，那个是不变的，此时，什么都像闪电一样，顿悟了。这位大师教的就是这个路线。

李同学认为，大部分的修持者，一辈子一无所成，就是因为没有做到这一点。但是似乎一味不管也不对，逃避他也不对，调息的功夫是否也是一种逃避呢？又，这位大师教的方法是止而后观呢？还是观而后止？如果方法不对，他愿意放弃错误的路线。

近年来的西方文化，在宗教哲学方面，进步得很多，有意到西方宏法者，要趁早打基础。

这位荷兰大师讲的不离谱，但是也有问题。后来这位大师因病入院开刀，应该觉得很痛苦，可是他无所谓，换句话说，他把身体也看成不是我的，因此很安详，医生们也很奇怪。他不主张打坐，认为打坐是人为意识所造就的，违反“不二法门”的道理。

这一类的大师，世界各地都有。有位大师在德国很轰动，皈依他的科学家、大学教授等都有。这位大师的父母是开悟了的，有神通。这位大师三岁就晓得前生，也开悟了，二十几岁就当大师，现在还不到三十五岁，长得如佛相。这些大师都有相当的修养功夫，反而我们中国人，无论在佛教方面，或做功夫上，儒释道三教的修养，都不如人，所以决不要闭户称王。

那位荷兰大师告诉李文的方法没有错，但也许他讲得不够详细，或许学的人没有搞得很清楚，所以这里面忘记了一点：一切唯心没有错，这个身体也是唯心的，如果只认为心理状况属于一切唯心，这个身体还是转不了，这是第一点。真的认为包括身心的一切唯心，此身没有转不了的道理。

第二，中国的西藏，在唐朝以后的密宗，有大手印法门，相传同于禅宗。又传说大手印法门，是达摩祖师离开中国以后，转到西藏所传授的。大手印的修持要点：如“最初令心坦然住，不擒不纵离妄念”。开始入手时，如李文同学所说坦然而住，不做功夫，也不修定，坐在那里就坐着，很坦然，妄念来，“不擒”，看住它，但也不放纵，当体空，离开了妄念。这是大手印最初步的方法，不要止观，也不要参话头、做功夫，这是密宗大手印最高的办法之一。

宋朝理学家程明道作《定性书》，讲如何修定：“不将迎、无内外。”“将”在这时是“送”的意思，也就是“拒”的意思。一个念头来，不欢迎，也不拒绝，既不在外，也不在内。这是佛法的高度修心方法，若说这就是“不二法门”，这是不对的。因为不二法门是真妄不二，真的就是妄的，妄的也就是真的。程明道所说的，只能算是进入不二法门的一个方法。而那位荷兰大师的方法也是如此，接近禅，也接近大手印。

但是有一个问题，就是此身也是唯心中间的重要东西，此身既不能转，这一种修养最后还是靠不住，因为这一种境界纵然高，却落于自然外道，由于它一切顺其自然。顺其自然的人，不能叫做“了”了生死。因任它生自来，任它死自去，生怎么来，何必问！它已经来了嘛！将来怎么死，何必问！到死的时候就死了嘛！这并没有彻底的明心见性。

现在告诉大家，为何需要打坐修定。打坐盘腿修定，与明心见性没有多大关系，真的明心见性，不一定是靠打坐的，但又有绝对的关系。若想回到本来清净面目，进一步转变这个色身，就非靠打坐不可。除此之外，无第二条路可走，而且非经修持功夫不可。为什么？明知那个是自然的东西，但是这个自然的东西，被无始以来的尘埃涂蒙得太多，非清理不可。因此修各种功夫的目的，也就是先清理之后，才能见本来。禅宗、大手印，乃至这位大师所教的都对，先见本来，慢慢再谈清理。但是这样的人，会产生一种毛病，就是往往落于自然外道，只求自然，不做功夫了。

这个问题可参考《楞严经》卷六，文殊菩萨对二十五圆通说的偈子：“觉海性澄圆，圆澄觉元妙。元明照生所，所立照性亡。迷妄有虚空，依空立世界。想澄成国土，知觉乃众生。”

第一句话“觉海性澄圆”，是由形而上的本体，说到我们现在的人生，一切众生觉海的本性，本来清净圆明，这是不二法门。可是怎么找到觉海呢？“圆澄觉元妙”，倒过来，先要把功夫做到圆满、清净，然后悟到了这个本来觉性，原是元明玄妙的。如何达到“圆澄”境界呢？那位荷兰大师所教的方法有点近似，但要修正一下，把它扩大，一切妄念来不要管它，等于大人看小孩一样，不理它，待小孩跑累了，就休息了。可是做不到，你越看住妄念，妄念越来，这是什么道理？因为“元明照生所”的缘故。

我们这个元明的功能，有照的力量，照到一切妄念，但照久了以后，它也变成妄念了。这是阳极阴生的道理。这个电力太强了，照得很厉害，功能用完了以后，什么都看不见了。有照有用，妄念就如此产生了。所以“元明照生所”，看住那个，就是照。照生所，就是能照的本身，生出妄念来。等妄念起来了，所立，就照性亡了。大的妄

念一起，形成以后，那个能照的就给盖住了，反过来盖住了本觉。所以，我们有时候情绪来、烦恼来，或者是用功过度，妄念也越增加，都是“元明照生所，所立照性亡”的道理。

因此，第二重的世界形成了：“迷妄有虚空，依空立世界，想澄成国土，知觉乃众生。”

采用《楞严经》中这段话的目的，是要李同学注意，走原来的功夫路线，往往产生一个偏差，就是“元明照生所，所立照性亡”。

再看《楞严经》卷五：“真性有为空，缘生故如幻。无为无起灭，不实如空华。言妄显诸真，妄真同二妄。犹非真非真，云何见所见？中间无实性，是故若交芦。”自性本空，既然本空，为什么叫作有为空呢？性空缘起，因为空才能缘生万有。如果空不能缘生万有，就是“顽空”了，但有为万法，缘生性空（强名叫它真如）。

“缘生”，一切万有起来的时候，就是因缘所生，如梦幻，佛经上说如梦如幻，并不是说绝对没有，有啊！不过这个有是偶然的、暂时的存在，是假有，一切“生”在过了这个“有”的阶段就空了。“缘生故如幻”，我们一看到如梦如幻，就马上把念头放到空里头去了，如梦如幻是假有、妙有。小乘认为是假有；菩萨认为是妙有，“有”也是很妙的。

妄念起、情绪来，是缘起而幻有，因此不要管它，但“无为无起灭，不实如空华”，本体自性本来无为，为而不为。虽然起一个妄念，但它停留不住，因为第二个妄念又起了。所以也不生、也不灭。我们的念头，永远如海浪般，一个浪潮，再接一个浪潮，那是不实在

的，好比揉揉眼睛，眼前看到的一些亮光，当时不能说没有，过后自然就没有了。

“言妄显诸真”，现在我们讲一切心理、情绪叫作妄想，为什么称之为妄想？这是一个对立的教育法，要我们认清非妄想那一面的那个是真如。实际上，佛说得很明白：“妄真同二妄”，这个妄念情绪固然是假的，那个真如有个清静、空的世界，也是假的。所以你照住它，看住它的那个，也是大妄念。由大妄念来管小妄念，小妄念睡觉了，那个大妄念坐在那里，大妄念就是“元明照生所，所立照性亡了”。所以，妄也不取，真也不立才行。

“犹非真非真”，功夫达到了空，你觉得这是自性，这是道，但是它并不是真的自性，真的道。所以佛经翻译得非常好，叫真如，意思是差不多像个真的，姑且叫它真如。

“云何见所见”，真有个明心见性，可以用眼见到，或用心意识体会的，都错了。那个见不是眼或意识可见，所以夹山禅师说：“目前无法，意在目前，不是目前法，非耳目之所到。”《楞严经》上也告诉我们：“见见之时，见非是见，见犹离见，见不能及。”

所以荷兰大师指定的修持方法没有大错，只要扩大到无量无边就对了。因为你现在照他的方法，看住自己的妄念，在看的那个是大妄念，懂不懂？明白了这个理，修持的方法还是要从基础来，转回来先作止息的功夫。止息是我们心在造作，这个造作是为了转这个身体，肉体四大全部转了以后，才能见到那个真正的：“觉海性澄圆，圆澄觉元妙。”

所以后世一般禅宗，像刚才说的，用放任自然这个方法，以及密宗大手印的方法，最后充其量只转心理状况。真到要死的时候，身体痛得哎哟、哎哟叫，鼻孔上了氧气罩时，空不了啦，那个能照的东西，意识所造的没有了，还是黑茫茫的过去了。

禅宗有个禅师叫天王悟，是马祖的弟子，没有悟道以前，修持功夫、定力都很好。有一次，一个节使看他号召力非常大，认为他妖言惑众，便把他丢到江里去，结果江里冒出一朵莲花，天王悟禅师在莲花上面打坐。节使一看，知道他有道，便把他救起，自己皈依做了弟子。这时天王悟还没有悟道，本事就这么大，等到后来悟道了，没有莲花来了，后来临死时，痛得躺在那里叫哎哟，苦啊！当家的和尚请求他说：师父，你轻声点吧！当年你没悟道时，被人丢到江里，莲花浮上来，那个名声多大，现在都说你有道了，你临死还那么痛苦地叫喊，传到外面去，我们不好做人啊！请你轻一点叫。天王悟一听，有道理，便问他：你晓得我现在很痛苦，在这痛当中，有一个不痛的，你知不知道？徒弟说不知道，天王悟就对他说道：“啊哟啊哟，这个是不痛的，你懂不懂？”徒弟说不懂，不懂就算了，两腿一盘，死了。

说他有本事，他痛得叫不停；说他没本事，请他不叫就不叫。这又是一个话头。

严格地讲，天王悟禅师只转了第六识与第七识，前五识和第八识没有转。充其量得了法身，而报、化二身并没有转，所以学唯识要知道，六祖也讲过：“六七因上转，五八果上圆。”六七识容易转，念头一空，三际托空，第六识转成现量的清明境界；功夫再进步，第七识也可以空掉，这容易，是在因位上转的。很多修持的人，充其量到了因位菩萨，果上就难了。前五识眼耳鼻舌身，包括了这个肉体；第

八阿赖耶识除了包括肉体外，也包括了整个物质世界。五八要果上圆，要证到了果位才能转，谈何容易！要修就修个全的，修一半只好来生再来，如果来得及，最好这一生完成了它。

上面答复李文同学的问题，要特别注意。

上次讲到洞山禅师的悟道偈子，再重复讲一次：“切忌从他觅，迢迢与我疏。我今独自往，处处得逢渠。渠今正是我，我今不是渠。应须恁么会，方得契如如。”

一般修道的，都是从“他”找。他包括了心理、身体。尤其什么任督二脉，什么境界光明，都是他，清净境界也是他，如果一直在“他”上面下功夫，一直在妄心上追求，越修就越远了。

我们参究洞山祖师悟道的偈子时，不要忘记了一件事，那是当年，他因为过溪水，太阳照着，溪水把他的影子照出来，他看了自己的影子因而悟了。这个境界要把握住，在这个时候“我今独自往，处处得逢渠”，到处都碰见他，“渠今正是我”，他现在正是我，我们这个身体是他，他变成我了。“我今不是渠”，实际上，我们那个本性，虽然并不是这个身心，可也并没有离开身心。要把宾主两个合拢来，“应须恁么会，方得契如如”。并不是说已见道了，是近于道了，可以入道了。

洞山如何参访、行脚，因时间关系，这里不讲了，现在来看洞山说法。

《指月录》卷十六：

“洞山上堂问：向时作么生？奉时作么生？功时作么生？共功时作么生？功功时作么生？”

这个叫语录，当时讲话的记录，是白话的。

“向”时，向这个道时，功夫快要到了。“奉”，等于捧着一个东西，抓到了，把握住了。什么是“向”？将开悟未开悟时，等于拿《楞严经》的“色阴区宇”来作比方，色阴区宇快要打破时，天快要亮了，似光明非光明，似明白非明白。“奉”是指正式到了，但是悟了时还要用功，所以“功”时作么生？共功、功功，都是修证的程序。

一共有五个程序，所以曹洞宗叫五位君臣，由用功、开悟一直到成功，分五个步骤。

“僧问如何是向？师曰：吃饭时作么生？”

这么一说，这个和尚就懂了，不问第二句。接着问：

“如何是奉？师曰：背时作么生？

意思是转过来时怎么样？

“如何是功？师曰：放下镘头时作么生？”

做事情做得很累，一旦轻松下来时如何？那真是一切放下了。

“如何是共功？师曰：不得色。”

这并非不好色，四大身体属色，一片光明清净也是色，等等。

“如何是功功？师曰：不共。”

不共法，洞山怕大家不懂，便作了诗偈，这些诗偈是曹洞宗告诉我们，心地法门一步一步的功夫，是用功的方法，如当文学看，就错了。

向：

圣主由来法帝尧，御人以礼曲龙腰。
有时闹市头边过，到处文明贺圣朝。

这是向，到达这一步，悟了道，动中也是，静中也是，都在这个境界，始终不变，就差不多了，这是向。

奉：

净洗浓妆为阿谁？子规声里劝人归。
百花落尽啼无尽，更向乱峰深处啼。

功：

枯木花开劫外春，倒骑玉象趁麒麟。
而今高隐千峰外，月皎风清好日辰。

共功：

众生诸佛不相侵，山自高兮水自深。
万别千差明底事，鹧鸪啼处百花新。

功功：

头角才生已不堪，拟心求佛好羞惭。

迢迢空劫无人识，肯向南询五十三。

一步一步都是功夫，都是修行的程序。现代的年轻人看不懂这些谈禅的诗，禅宗是该变个方法了。

曹洞宗的禅，在五代以后，影响宋代的道家、理学，尤其是《易经》的学问。道家所谓坎离交等等，都是曹洞宗来的。

“洞山因曹山辞，遂嘱曰：吾在云岩先师处，亲印宝镜三昧，事穷的要，今付于汝。词曰：如是之法，佛祖密付，汝今得之，宜善保护。银盌盛雪，明月藏鹭，类之弗齐。”

这是洞山对他最得意的弟子曹山讲的，是很重要的传法话。银盘装了雪，都是白的，明月中的鹭鸶也是白的，看来都是白，可是不一样。学禅的要顶门上别具双眼，看清楚啊！

“混则知处，意不在言，来机亦赴，动成窠臼，差落顾仁，背触俱非。”

不一样的东西，把它混合成一样，才晓得一点入门的方法。文字言语不足以代表那个东西，机缘撞到了，就悟了。一有动作，稍稍表达一下，或者讲一句“心即是佛”，反而就变成一个窠臼了。失之毫厘，差之千里，所以凡夫境界当然不是它，顺着这个境界也不是它。

“如大火聚，但行文彩，即属染污。”

如大火聚这句话，出自《大般若经》，经中大意说：大智慧的人，如大火聚，一盆大火在那里烧，好的、坏的，一股脑丢进来。外道魔道越丢进来，火愈大，燃料愈多，智慧越高，所以大般若如大火聚。

但行文彩，即属染污，一落言语文字，已经同本性不相干了。

“夜半正明，天晓不露。”

这是正式的功夫。黑夜时，这个东西更明白；天亮了，就看不见了。这是什么道理？当年袁老师就是参这个话头，懂了这个，学佛学道就差不多了。现在露一点秘密给你们：六根都不动，什么都不知道，自性显露了。像我们现在坐在这里，眼睛等着看，耳朵等着听秘密，六根多亮啊！被无明障住了。夜半正明，天晓不露。无梦无想时主人公何在？自己参参看。

“为物作则，用拔诸苦。”

洞山嘱曹山：你将来出去，要救世、救众生，度一切在苦难中的人。

“虽非有为，不是无语，如临宝镜，形影相睹，汝不是渠，渠正是汝，如世婴儿，五相完具，不去不来，不起不住，婆婆和和，有句无句，终不得物，语未正故，重离六爻。”

用《易经》的方法讲修持、做功夫，特别取用坎离二卦，以离卦为主，这是曹洞宗的五位君臣。

“偏正回互，叠而为三。”

《易经》讲三爻之变，“变尽成五”。《易经》的六爻卦中，以第三爻、第五爻最重要。

“如荃草味，如金刚杵，正中妙挟，敲唱双举，通宗通涂。”

功夫到了，宗也通，一切经教都通达了。

“挟带挟路，错然则吉。”

这也是用《易经》的理。

曹洞宗的五位君臣，是配和《易经》的理论，诠释修持用功。

“不可犯忤，天真而妙，不属迷悟，因缘时节，寂然昭著，细入无间，大绝方所，毫忽之差，不应律吕，今有顿渐，缘立宗趣，宗趣分矣，即是规矩，宗通趣极，真常流注，外寂中摇，系驹伏鼠，先圣悲之，为法檀度，随其颠倒，以缁为素，颠倒想灭，肯心自许，要合古辙，请观前古，佛道垂成，十劫观树，如虎之缺，如马之𡰥，以有下劣，宝几珍御，以有惊异，狸奴白牯，羿以巧力，射中百步，箭锋相直，巧力何预，木人方歌，石女起舞，非情识到，宁容思虑，臣奉于君，子顺于父，不顺非孝，不奉非辅，潜行密用，如愚若鲁，但能相续，名主中主。”

这些都是功夫修持的步骤，以及见地。大家要注意研究。

“末法时代，人多乾慧。”

我们现在这个时代，正法没有了，一般人没有真功夫，学理讲得头头是道，自己没有证到，是乾慧，没有用。

“若要辨验真伪，有三种渗漏。”

如要辨别悟道与否？有三种毛病，一看就知。

“一曰见渗漏，机不离位，堕在毒海。”

见地不透彻的人，所得的范围跳不出来，只在那个范围中，中毒了，中了自己那一点学问、知识上的毒，以及自己那一点见地上的毒。

“二曰情渗漏，滞在向背，见处偏枯。”

换句话说，是主观的情感，自己得一点境界，对那一点境界有感情：嗯！我坐起来很舒服嘛！嘿！这就是了。有些人想：老师恐怕还没有到，我这个他都不知道。其实，早堕在情渗漏中了。

这个情不是普通所说的情感，而是指自己得到的那个程度，把自己陷住了。

“滞在向背”，比如落空的人，一动念有，他就不干了。叫他出来为人做事，他不干，这也是情渗漏，有向背，有善、恶，也是见地上落在枯禅，偏枯了。

“三曰语渗漏，究妙失宗，机昧终始，浊智流转。”

“语”包括一切佛学、学问。依文解义，在学问思想里打转，真的佛法种子不懂，机用——修持方法的应用，如何成因？如何证果？这个终始窍门，他并不懂。

末法时代五浊恶世中的修行人，就在这三种花样中转。洞山告诉徒弟们，应该知道这三种渗漏。

我们参究每一个祖师的悟道，以及他们的行径，就是十念法中的念僧。看看历代祖师们的行径，自己加紧努力修行，这就是念僧法门。

“师不安，令沙弥传语云居。”

洞山快要走了，叫沙弥传话给云居膺。

“乃嘱曰：他或问和尚安乐否？但道云岩路相次绝也。”

云岩是洞山禅师的得法师父。

“汝下此语须远立，恐他打汝，沙弥领旨去。传语声未绝，早被云居打一棒。”

这就是机锋。他要教育这个小和尚，自己老了，看这个小和尚很有希望，所以到师兄那里去指引，希望他教育。他们到了家的人，彼此也不需要通讯，晓得小和尚一到了那里，一定会挨打，所以先教他怎么讲话。当然云居也很清楚，一看这个小和尚很成器，不过笨里笨气的。云居打小和尚是教育法，否则这么打过来打过去，岂不是把人家的孩子不当孩子那么玩。

“将圆寂，谓众曰：吾有闲名在世，谁人为吾除得？”

我活了几十年，外面名气满大，这个名气毫不相干，哪个人为我把它刷掉？这时，小和尚站出来说话了。

“时沙弥出曰：请和尚法号。师曰：吾闲名已谢。”

这小和尚不是随便讲的，他说：“请问你老和尚法名叫什么？”师父名字叫洞山，他哪里会不知道？洞山高兴了：“好！我闲名已谢。”这小和尚已悟道了，他有传人了。

“僧问和尚违和，还有不病者也无？”

师父是悟了道的人，结果还是要生病，所以徒弟们有此一问。

“师曰：有。曰：不病者还看和尚否？师曰：老僧看他有分。”

洞山回答他：我看他跟我差不多，合伙的股东，你懂不懂？

“曰：未审和尚如何看他？”

为什么您在这里头还有分呢？这个和尚不懂。

“师曰：老僧看时，不见有病。”

我看的时候，并没有病；换句话说，我痛苦得在叫，还有一个没生病的在这里。洞山转过来问他：

“离此壳漏子，向什么处与吾相见？僧无对。”

离开了这个皮袋子，指我们身体，也叫漏斗。这个漏斗很大，《西游记》叫无底洞，一天三餐装下去，又漏掉了，第二天又装，再漏掉，漏了几十年，都装不满。离开了这个漏斗，我问你，我们在哪里见面？这个和尚没有大彻大悟，答不出来。

“师示颂曰：学者恒沙无一悟，过在寻他舌头路。欲得忘形泯踪迹，努力殷勤空里步。”

你想到达，只要向空的路上走就会到的。诗偈写完，命徒弟们替自己剃发、洗澡、披衣，声钟辞众，俨然坐化。

“时大众号恸，移晷不止，师忽开目谓众曰：出家人，心不附物，是真修行，劳生惜死，哀悲何益。”

然后又留了七天才走。说个笑话，这和尚叫别人不要情渗漏，不要有感情，自己给大家鼻涕眼泪一流，舍不得，又回来，陪大家玩了几天，这一次再也不留了，大家不要哭啊！走了。这就是洞山。

洞山最重要的东西是五位君臣。等于临济宾主四料简。

现在再说曹山，《指月录》卷十八：

“抚州曹山本寂禅师，泉州莆田黄氏子。少业儒，年十九，往福州灵石出家。廿五登戒，寻谒洞山，山问阇黎名什么？师曰：本寂。山曰：那个鼾！师曰：不名本寂。山深器之。”

真正高明的人，两下子就对了，实在聪明。我们现在的年轻同学，假如问他叫什么名字？本寂！什么？师父，我是本来的本，寂灭的寂。人家可不同的，文字就是道嘛！既然叫本寂，还讲什么呢？这就是伶俐、聪明，第一等人物。

师父也在找第一流的徒弟，这两下，洞山器重他了，他便在洞山那里住了下来，从此可以入室，在方丈房里跑来跑去。

“自此入室，盘桓数载，乃辞去。山遂密授洞上宗旨。复问曰：子向什么处去？师曰：不变异处去。山曰：不变异处，岂有去耶？师曰：去亦不变。”

这就是禅，等于永嘉禅师见六祖说：分别亦非意。分别也是空嘛，没有错。

“遂造曹溪礼祖塔，自螺川还，止临川。有佳山水，因定居焉，以志慕六祖，乃名山为曹。”

后来曹山到了广州拜六祖塔，再回到江西临川，定居建寺院，因崇拜六祖，所以叫曹山。

曹山法统完全传自洞山，其教育法见《指月录》等书，他的说法、见地、修证、行愿都在内。里头的小字是后世曹洞宗门徒加的，更要注意。

“僧问：学人通身是病，请师医。师曰：不医。为什么不医？师曰：教汝求生不得，求死不得。”

这是教育法，禅的教育法决不替你解答问题，因为你懂了，却害了你，那是老师的，不是你的。有时你有问题，再给你加个问题，等你自己撞出来以后，才是真对了。禅宗要你自肯自悟，若一念慈悲帮了你，就害了你。如果该替你解答，佛经三藏十二部中都已解答，我们看了佛经，也未成佛啊！

这个和尚不问经典，什么《大乘起信论》，真妄不二法门，那些学问都已学到他身上去了，可是他却通身是病，医不好，请师父医。曹山说要他求生不得，求死不得。怎么办？要自己打出来。

“问：沙门岂不是具大慈悲的人？师曰：是。曰：忽遇六贼来时如何？师曰：亦须具大慈大悲。曰：如何具大慈悲？曰：一剑挥尽。曰：尽后如何？曰：始得和同。”

六贼是指自己的六根。始得和同就是天下太平。

最后，曹山临走时，写了一首偈子。唐宋时代大祖师们，开悟和临走时的偈子都是宝贝，千万注意。宋朝以后就要当心了，因为后世有些语录，是请抽鸦片的书生作的，靠不住。后世有些祖师们，希望

自己死后，名字也能编进《大藏经》里，所以雇人代写语录。我也亲见这等事。天下好名之甚，有胜于此者几希！

“曹山示学人偈曰：从缘荐得相应疾，就体消停得力迟，瞥起本来无处所，吾师暂说不思议。”

用功修定以后，参话头也好，非等时间因缘到来才能开悟。比如虚云老和尚，在禅堂里打坐参话头时，外面世界看得清清楚楚。到后来，突然端一杯茶，茶杯掉在地上，啪一声，打破了，悟了。古人这些例子很多，灵云看到桃花而悟道，一个缘来“从缘荐得相应疾”，来得快，所以修行只问耕耘，不问收获，不要说我修了一年，怎么还没开悟？好像很划不来似的。

什么叫“就体消停”？就是我们打坐用功，有些拿着《楞严经》，什么经等，有些则做气功，满空的，过了一阵又变了，上午满空，下午又掉啦，这些就是“就体消停得力迟”。尤其是懂了佛，懂了禅的理以后去用功的人，都是“就体消停得力迟”。因为空的道理晓得了，所以念头一来就想把它空掉；有时空得很好，有时却空不掉。这也是“元明照生所，所立照性亡”，看住妄念这个法子，有时就是“就体消停得力迟”。

“从缘荐得相应疾”是缘觉，独觉乘。“就体消停得力迟”是声闻乘，罗汉乘，偏空。

如何是如来禅、祖师禅呢？“瞥起本来无处所”，就是上次提过的“一念缘起无生，超出三乘权学”，那也就是“瞥起本来无处所，吾师暂说不思议”。

曹山四禁偈：

“莫行心处路，不挂本来衣。何须正恁么，切忌未生时。”

拿一个能照的心，看住这些妄念，以心观心，就是心处路，也就是前面李同学的那个问题。这个路是修行之路，但不是最高明的。

什么是“本来衣”？本来面目清净，觉海性澄圆，想守着清净圆明，早挂上了。所以有一些老修行的人，经常想保持一念，一念清净圆明掉了，就拼命找，哪还找得到！那一念都已经不对了，早挂上了，早就染污了。佛经上说：无住无著。你著在清净上已经错了。

“何须正恁么”，这个时候怎么办？“切忌未生时”，任何一个境界，在一念未动以前该怎么样？是让它动起来，还是不让它动起来？自己去参，曹山没讲。

如果守着未生以前，如《中庸》“喜怒哀乐之未发谓之中”，要保持这个，你早挂起本来衣了，错了。“发而皆中节谓之和”，这已经行了心处路了。

这些都不著，然后才能谈祖师禅。“何须正恁么，切忌未生时”，一念未生之前，是什么？既生以后，是什么？要明白这个才行。

现在讲这些资料，等于还在作准备工作，是讲到修持之路前的资料。应该如何修持？要自己晓得把握，以后自己专修碰到问题时，我们这次研究过的，会使你想出点影子来，可找这些东西来参考。我的用心是如此。

现在讲云门宗。

云门宗的兴盛，也在唐末五代一百年间。后来当欧阳修奉命修五代史时，非常感慨五代没有人才，认为整个世纪，在政治及其他各方面，都没有人才。可是王安石等人的意见则相反，认为五代人才太多了，只可惜都出世了，不肯走入世的路子。沩仰、临济、曹洞、云门，尤其是云门，气宇如王，一个个都有帝王才具，看不起世法。所以唐末到五代乱世时期，是禅宗鼎盛时期；南北朝最乱时期，是清谈鼎盛时期，也就是文化哲学最发达的时期。过去一般人研究中国哲学史，说是清谈误国，好像清谈对那个时代的学术要负责任似的。其实，倒是时代历史要对学术文化负责任。我在前面已经说过，清谈并未误国，倒是当国者误了文化。

在五代时期的人才，认为当时是一个无可救药的时代，所以靠边站开了，既然他们都是大慈大悲救世之人，为什么非剃了光头，跑到禅宗里面？难道不肯把这个时代弄好吗？为什么不干？诸如此类的问题，在研究五代文化史的时候，应该另予估量，而不可人云亦云。

第十五讲

如何去身见

鸟飞式

再说修气

睦州的草鞋

说云门

三平偈

法身两般病

陈尚书宴云门

国内外一般讲禅宗的，喜欢研究公案，然后作批评性的理论而已。我们学禅宗，学的是见地、修证、行愿三者。听了课以后，自己要做功夫去求证，否则与一般禅学的路线没有两样。

我们修持之所以不能得定，是因为身心没有调整好，尤其是身体的障碍太多，身见是最难去掉的。我们一打坐修定，身见——身体的障碍就有了。因此，不能去掉身见，想进入定境，是绝对不可能的事。

如何去掉身见？在修持的方法上，修出入息是比较容易的。西藏密宗特别注重修气、修脉、修明点、修拙火——这是一条固定程序的路，这个路子修持不好，无法求证菩提，密宗如此强调，是有它的理由的。

修出入息，至少可以祛病延年。虽然祛病延年及返老还童，并不是我们修道的目的，但能做到身心健康，求证道业就比较容易了。

前几次讲了炼气的方法以后，很多人搞错了，连炼气也成了“水老鹤”，这是一个很严重的问题。

其次的问题，假如要求证佛法，修戒定慧是不二法门，求证果位，只有这一条路。

谈守戒，第一个要戒淫念，包括性行为、性的冲动、手淫、自慰、遗精等等。大乘与小乘戒律，在这方面有差别，小乘戒律为求证果，第一条戒律是戒淫，大乘戒律第一条戒杀。小乘戒律以性行为犯戒；次之，有性的欲望也是犯戒。佛在世时，有一个比丘尼被土匪强暴，佛说，这比丘尼在被强暴的过程中，念头没有动，所以不犯戒，这是小乘的戒律。其他如梦遗，梦中有对象的，也算犯戒。

学佛修道的人中，遗精的特别多。在大乘菩萨道中，漏失菩提即算犯戒，不管有念也好，无念也好，有梦也好，无梦也好都算犯戒。所以要求得身心定力，这一点是非常困难的，而最难的是心理问题。没有梦的遗精行为，是阿赖耶识种性的习气，很微细。要做到不漏，有一个“鸟飞式”的方法可炼，这是对治的一味药，现在介绍给大家。

每天睡觉以前，站着，脚后跟分开，前八后二（两脚后跟距离约二寸）。第一步，臀部肌肉挟紧，不是提缩肛门，肛门收缩久了会成便秘的，小腹收缩。第二步，两手作鸟飞状，自然地、慢慢地举起来，动作要柔和，嘴巴轻轻地笑开，两肩要松开，两手各在身体左右侧，不要向前，也不要向后，很自然地举起来，越慢越好。与手上举同时，把脚跟提起来，配合姿势向上。

第三步，手放下来时，嘴巴轻轻闭起，同时脚跟配合慢慢放下。站着时用脚的大拇指用力，姿势一定要美，要柔和，越柔和越好，重点在手指尖。手一起来，自然有一股气到指尖，到手一转，气拉住了，会自然地下来，白鹤要起飞时，就是这个姿势。

每晚睡觉以前做，开始时做十下，做时两腿肌肉会发痛，以后慢慢就好了，慢慢增加次数。

做了这个姿势以后，如要使身体健康，还精补脑，长生不老，还要加一个动作。每天做这些姿势，近视眼、老花眼都会好的。加的另一个动作是：

一、用大拇指中间骨节，按摩自己后脑的两块骨头，转圆圈，先顺时针转三十六次，再倒转三十六次，不等。视觉神经就在这里头。

二、用食指中间骨节揉两眼间鼻侧，这里有两个小窝窝，是两个道穴。以前我曾经两眼发红肿痛，嘱朋友针灸在这两个穴道上，立刻痊愈。

三、两手不离开，同时揉两眼眶，即眼睛边缘骨节，顺转，越紧越好，再倒转，转数自定。

四、手不离两眼，然后移至太阳穴，压揉。

五、眼、牙齿闭着，手掌抱着脑子，道家则把两耳用手倒转来蒙住，两手在脑后打鼓，在后脑心用手指弹，学武功者称鸣天鼓。

如此脑子清爽了，头也不会痛，然后慢慢地，可到达还精补脑，长生不死。

这是炼精化气的动作。

鸟飞式对于遗精的毛病有大效果，心理部分则要自己慢慢做功夫去除。

道家的“服气”，如鱼一样，嘴巴一张一合，空气就吃进去了。功夫做到了一个阶段，可以辟谷时，便要服气。

这些功夫都是助道品，有助于修道，也是对治法门。

另外一个问题，我们打坐妄念不易停止，身体不容易健康，所以教大家修出入息。这方法天台宗特别重视，发展成数息、听息、调息。西藏密宗各教派也特别重视，绝对有它的道理。

修气的法门不是菩提道果，可是它可使我们易于证果。天台宗小止观法门的六字“呵嘘呼嘻吹呬”，是调整身体的，许多人都搞错了，现在重新示范一次：

站着，肩膀一挂，两手随便一摆，气就到了，就好像作鸟飞式时，臀部肌肉一挟紧，气就到了，这是个关键。以发“呵”字为例，只要意识，声音不必发出来，小肚子随着气呼出自然瘪进去，待把气呵光了，没有气可呵了，只要把声音停止，嘴巴一闭，鼻子自然会将

气吸进来。要多作几次，然后放下，听声音，听至呼吸与心念专一，杂念没有了，自然空了。

为何教我们在打坐前调呼吸？因一般人调息不容易调得好，不如先作粗猛的呼吸。呼吸粗的叫风，细的叫气。当气到达好像不呼不吸时，微细最微细的那个叫息。天台宗的数息、听息、调息是讲息，不是讲风，也不是炼气。息为何分三个阶段？是科学上的问题，在此暂时不谈。

上坐以后，先修风，手结亥母手印（密宗称谓），也就是京戏的兰花手。炼气时肩膀要端起来，让手臂伸直，手放在胯骨上（手过长、过短例外），手臂一伸直，肩膀自然端起，里面的五脏也自然都张开了，气就贯通，所以，非用这个姿势不可。

下一步，鼻子吸气时，小腹自然向内缩，气吸满了，不能再吸了，就吐气。吸时细、长、慢。放出时粗、短、急。往复这样做，到了气满时，自己会不想做了，此时就不大起妄念了，然后由气转成息，心境自然宁静下来，感觉到鼻子细微的呼吸，意念与息不要分开，吸入知道吸入，呼出知道呼出，吸入暖知道暖，吸入冷知道冷，意念与气息始终相合，不能离开，如果有一念没有感觉到息时，就是已经在打妄念了。慢慢慢慢如此练习，真到了一念之间，心息真的合一了，密宗的修法叫心风合一，“心风合一者，即得神通自在”，至于祛病延年，返老还童，更是不在话下。

觉得心息相依时，慢慢地，到了后来，好像呼吸停止了，念头也空了，纵然有一点游丝杂念，也不相干。此法最容易得定，最容易证果，除此以外，没有第二条路，做有为功夫的话，就是有这样严重。

现在看云门禅师悟道因缘，《指月录》卷二十：

“韶州云门山光奉院文偃禅师，嘉兴人也，姓张氏。幼依空王寺志澄律师出家。”

这位师父是律宗的，律宗严持戒律，云门跟这么一个老师出家，开始修持是非常严肃的，这一点须注意。说其个性：“敏质生知，慧辩天纵”，他特别的聪明，而且没悟道以前，口才就非常好。

“及长落发，禀具于毗陵坛”，禀受具足戒，就是持受三坛大戒，沙弥戒、比丘戒、菩萨戒。毗陵坛是在南京，受戒后，他二十几岁了，回来跟随本来皈依的师父好几年。“探穷律部”，这时候，他已把律宗的道理、修行，研究得非常深刻。他不仅只在学理上深入，同时也随时在做功夫。真讲律宗的人，并不是光在行住坐卧上守规矩，行住坐卧还是威仪律，真讲戒律就是随时要在定中。为什么走路要规规矩矩？因要随时在定中，不能有一念散乱。所以这时云门已经在用功了，以一个绝顶聪明的人，随时在做功夫，但“以己事未明，往参睦州”，他不以自己的功夫为足，认为自己没有开悟，此事未了，此心不安，便去找睦州参访。

睦州在当时很了不起。睦州和尚悟道以后，没有住庙子，因为他有个老母亲需要奉养。戒律上规定，以出家人的身份，拿庙子上的钱，养自己俗家父母，是犯戒的。因此他不住庙子，也不接受供养，他自己做工，每天编草鞋，卖了，拿钱买米养母亲。

黄巢作乱，到了睦州这个地方，城里的人恐吓万分，大家只好找和尚了，因为知道他有道。睦州和尚叫他们把自己编的草鞋挂在城门口，结果黄巢的部队一到，看到四面城门关闭，城上很多天兵天将守

卫，黄巢哪信这一套？命令攻城，结果莫名其妙地被打败了。后来一看城门口有两只草鞋，才知道陈睦州大法师住在这里，他是个有名的大孝子，于是黄巢退兵而去。不过这段事正史上不记载，认为这太神话了。所以睦州在禅宗里头是俗僧，就是佛经上所谓长者。

睦州一看到云门来就关门，理都不理。“师乃扣门。州曰：谁？师曰：某甲。州曰：做什么？师曰：己事未明，乞师指示。州开门一见便闭却。”

这是睦州对云门的教育法，很有意思的。

“如是连三日扣门。至第三日，州开门，师乃拶入，便擒住曰：道！道！师拟议，州便推出曰：秦时轻辗轹钻。遂掩门。”门一开时，云门的脚便踩进去，睦州也不管，管他是腿也好，手也好，咔哒一声，云门的腿被夹伤了。这是禅宗的教育法，真吃不消，现在的人不到法院告他才怪。

“秦时辗轹钻”，就是秦代的老古董，这么一句话，他悟道了。“损师一足，师从此悟入”，这是云门的悟缘。

不像灵云见桃花而悟道，那多舒服啊！还有一个比丘尼，“归来手把梅花嗅，春在枝头已十分”，那更是幽雅，云门可不然，伤了一只脚，总算开悟了。

我们要注意，虽然上面的资料非常简单，但云门从小出家，做了十几年的功夫，律宗的经论、教理都通达了。当然，佛学是佛学，唯识也好，般若也罢，讲得再高明也没有用，此心还是不能安。等到事情来了，用不上，所以己事不明，云门在追求这个东西。

云门这一段悟缘的记载比较简化，如果把他十几年来的修持经过记下来足为后人作一番参考，可是古人觉得记载自己的事情，有点像自我宣传，所以不干，今人就不同了。

云门后来抵灵树，这是一个江西的庙子。“冥符知圣接首座之记”，这个庙子前任的住持知圣，曾经预言：将来这里的大方丈，是个得道的人。“初知圣在灵树二十年，不请首座”，丛林的规矩，和尚下面领头的叫首座，知圣下面始终未请首座，他的弟子们就问了：“师父，你请个首座嘛！”知圣说：“我的首座刚刚出世呢！”过几年，又说：“我的首座长大了，现在牧牛。”再过几年又说：“我的首座出家了，现在到处行脚参访。”然后，“喔！悟道了。”有一天，吩咐徒弟们打钟，大开山门：“我的首座弟子来了。”大家出来一看，云门行脚刚到，到这个庙子来挂褡，老和尚一看到他就说：“奉迟久矣！”我等你很久了。马上请云门当首座。过去大丛林请首座，极为庄重。

这个庙子在江西南部，靠近广东。唐末五代时，地方军阀割据。“广主”就是两广的军头，是一个有名的暴虐军阀。“广主刘”不记载他的名字，因为这些人虽然独霸一方，但算不上是什么人物。当时丛林的大和尚都是政府聘的，这个广主刘准备造反，特地来看大和尚，“请树决臧否”，来问知圣和尚造反好不好。在他未到以前，知圣已经知道了，等这位广主一到，知圣两腿一盘，涅槃了，等于答复他，你如果造反，会同我一样，要死的。

这位广主问当家和尚：“和尚哪一天有病的？”“不会有病，刚刚大王还没到前，有一封信，叫我送给你看。”广主打开一看，上面写着：“人天眼目，堂中上座。”推荐云门接这个庙子。广主完全懂了，“寝兵”不造反了，同时请云门当大方丈。

现在不管这些热闹事，回转来研究，如何在心地法门上用功。

云门的教育法，开堂问众人说：“汝诸人无端走来这里觅什么？老僧只管吃饭屙屎，别解作什么？汝诸方行脚，参禅问道，我且问汝，诸方参得底事，作么生试举看。”

这都是当时的白话记录，云门下面有四五百人。“于是不得已，自诵三平偈”。三平是大颠和尚的弟子，大颠在广州，是马祖的弟子，也是有名的大禅师。三平和尚是大颠和尚的首座，韩愈被贬到潮州以后，跟大颠是好朋友，每天向大颠和尚问道，大颠始终不对韩愈讲。有一次，韩愈问大颠和尚，“弟子军州事繁，佛法省要处，乞师一语”，韩愈向大颠和尚请示佛法，“师良久，公罔措”，韩愈说：“师父，我还是不懂。”三平站在旁边就在禅床上敲三下，大颠和尚说：作么？三平说：“这个道理，先以定动，后以智拔。”韩愈说：我懂了，师父怎么不告诉我，倒是小师兄的话我懂了。老和尚一听，拿起棍子就打三平，为什么打他？因为对韩愈讲道理是害了他，接引韩愈须把一切道理都堵光。有学问、有思想的人不易入道，因为自己很容易拿道理来下注解，三平告诉他这两句话，韩愈自认为懂了，其实还是不对。

三平后来是大祖师，写了一首悟道偈，非常好，所以云门祖师借用。他们两个时代距离约有几十年。

云门祖师借用三平的偈子说：“即此见闻非见闻”，念了以后，看看大家都不懂，便接下去：“无余声色可呈君”，然后看看这班僧众，又不懂，自己说：“唉！有什么口头声色？”又念第三句：“个中若了全无事”，看看大家仍不懂，又说：“有什么事嘛！”又念三平的第四句：“体用何妨分不分”，大家还是不懂，他又下注解：

“语是体，体是语。举拄杖曰：拄杖是体，灯笼是用，是分不分？”停了一下，大家没有答复他，又说：“你们难道不知道，一切智智清净，懂不懂？”——这就是禅宗的教育法。

有一次，我与学生上街时，看到街上年轻男女情人搂着走，同学问我作何感想，我说：

即此见闻非见闻，无余声色可呈君。
个中若了全无事，体用何妨分不分。

同样的道理，不是笑话，大家不易了解的。

“师（云门）云：光不透脱，有两般病，一切处不明，面前有物，是一。”

我们打坐参禅，智慧的光、自性光明没有来，是因为有两种毛病：一是在任何一切处，眼睛前有个东西，把你障碍住了，而不自知，所以无法明心见性。

我们打起坐来，是不是面前有物？闭起眼睛，黑洞洞的，看不见，张开眼睛时，不到见闻“皆”见闻，“现前”声色可呈君了。眼睛一张开，就被外界牵走了，做不到“个中若了全无事，体用何妨分不分”。

闭起眼睛来，眼皮就障碍住了，黑洞洞的，一片无明。禅宗祖师骂人：黑漆桶一个。我们身体像桶一样，在桶里头黑洞洞的，这怎么行啊！一切处不明，面前有物是第一毛病。

能把身体的观念，真空得了，般若的心光才能够出来，那时才能谈得上：“体用何妨分不分。”也可以说，内外何妨分不分。这是第

一点，很确实，不像他上面说法的作风。

又：“透得一切法空，隐隐地似有个物相似，亦是光不透脱。”

注意这里，有时道理上悟到一点，坐起来也比较空一点，当然还没有完全透得法空，只有一点影子。但是，注意云门的话，坐在那里，空是空，可是隐隐地，好像还有一件事未了，说是妄念，又不是，但是就有个东西在那里。不要认为自己对了，生死不能了的。

云门讲得很清楚，透得一切法空，理也到，境界也有，但是定中隐隐地，好像有个东西障碍你一样，这就是般若心光不透脱。透脱就是透出来解脱了。所谓透了，就是无内外、无障碍，解脱了。

云门很确实地告诉我们见地、修证、行愿，都要注意。又说：

“法身亦有两般病”，一念不起，清净无生，这是法身，也有两种病：

“得到法身，为法执不忘，己见犹存，坐在法身边，是一。”

得到空一点境界时，清净了，这只能讲相似于法身，近于法身。但离开这个清净境界，你就没有东西了，因此抓得牢牢的，这就是法执。法执一在，这里头就有我见，就是“己见犹存”。所以不必说“法无我”，连“人无我”也没有达到。毛病是住在法身境，守这个清净，以为究竟，出了大毛病，这就是法身病之一。

第二个法身病，“直饶透得法身去，放过即不可，仔细检点将来，有什么气息，亦是病。”真达到绝对的清净、空的境界，真做到了随时随地都在空境中，还犯了一个毛病，就是如果不守住空的境界，一念不定，就完了。没有法身，那个空的境界就跑掉了。

在座有几位老朋友，都有点心得，勉勉强强，打七用功，逼一下，有点清净，觉得满对，理也悟了。“放过即不可”，放松一点，入世一滚，事情一忙，什么都没了。自己仔细反省一下，有什么用？有什么气息？这也是大毛病。

我们看禅宗语录，常常把这些重要的地方，马马虎虎看过去了，其实这些都是宝贝。我们光看扭鼻子啦，看桃花啦，再看也悟不了道，刚才说的这些，才是重要的地方。

“垂语云：人人尽有光明在，看时不见暗昏昏。”你要找道，越找它越看不见，过一阵问大家：“作么生是诸人光明？”大家都不明白，答不出来，自己代表大家答：“厨库三门”，厨房、库房、三门外。再看看大家仍不响，又说：“好事不如无”，下座，进去了。

这是禅宗、禅堂的教育法。

再谈云门对人的教育法，有一次，云门到了江洲，陈尚书请云门大师吃斋，尚书相当于现在的部长，官位很大。他要考考云门，才见面便问：“儒书中即不问，三乘十二分教，自有座主，作么生是衲僧行脚事？”

这位陈尚书佛学很通，禅也懂，一见云门便问：儒家的书我不问你，世间的学问，佛经三藏十二分教我也不问，那些是研究佛学的大师们的事，让讲经法师去搞。我只问你，你们参禅的人，要明心见性，到处参学，你对这件事看法怎样？

他是主人家，客人一来，才见面，很不礼貌的样子，就考问起云门来了。

云门问他：你这个问题，问过多少人？陈尚书说：我现在请教你。

云门曰：“即今且置，作么生是教意？”

现在你问我这个问题我不答复，我请问你：《大藏经》每个经典里头讲些什么？

这位尚书答：“黄卷赤轴”，没什么，都是些装潢得很好的书。

“这个是文字语言，作么生是教意？”陈尚书给他一步步逼得内行话都出来了：“口欲谈而辞丧，心欲缘而虑忘。”

真正的佛法没有语言文字可谈，听起来，这位尚书大人好像开悟了似的。云门一听，便说：

“口欲谈而辞丧，为对有言；心欲缘而虑忘，为对妄想，作么生是教意？”

这是相对的话，研究过唯识的就知道，上一句是对语言文字而讲，下一句是对妄想来讲，也是相对的话。云门说：你还是没有答复我的问题，我问你，什么是教意？佛经究竟讲些什么？“书无语。”这位尚书不讲话了，这一顿素斋颇为难吃的样子。

云门又问：我听说你是研究《法华经》的是不是？是啊！经中道：“一切治生产业，皆与实相不相违背。”这是佛说的，在家出家一样可以成道，在家行菩萨道的人，一切治生产业与道体没有两样。

“且道非非想天有几人退位？”云门又接着问。

问题来了，佛法的宇宙观，超过色界有个非非想天，非非想天的天人有几个退位？既然一切世法与佛法不相违背，为什么死死的在那里闭眉闭眼打坐？为什么要求自己不动心？非非想天有几人肯下降人间？到了高位的有谁肯下台来？

这位尚书给他逼得答不出来，云门就训话了：“尚书且莫草草”，佛法不是那么简单，你不要认为自己很高明。

“三经五论，师僧抛却，特入丛林，十年二十年尚不奈何，尚书又争得会？”

佛学讲得呱呱叫的，和尚里头多得是，他们认为自己没有悟道，因此不研究佛学，把教理丢掉，跑到丛林禅堂里参禅，参个十年、二十年，连一点影子都没有的，多得很呢。尚书你别以为已开悟了，还差得远呢！

云门老和尚很厉害，这一下骂得那位尚书跪下来，说：“某人罪过罪过”，这才服气。

第十六讲

顾鉴咦

法眼宗

见桃花悟道

围起来打

四禅、四大和三大劫

身心健康的修道

性相二宗

五遍行及五阴

意识和余力

禅宗讲见地、修证、行愿时，多半用的是隐语，所以不要被美妙的词句瞒过去了。

云门的宗法非常难，所以云门宗出来的人才，都很了不起，但是很难教出几个人来。云门的眼界高，教育法也严。云门的教育法是顾、鉴、咦，而不直接谈见、修、行。

什么叫顾、鉴、咦？比如学人来见他，他眼睛一瞪，说：你看清楚了吗？学人不懂他是什么意思，他便慨叹一声：咦！

现代人研究禅学，有把顾、鉴、咦当话头来参的，参它就会悟道吗？不一定！

云门的气宇如王，教育方法非常严肃，尤其因为他是律宗出身，对弟子们戒律的要求非常森严，他随时都在提醒学生们用功。也许学生们正在路上走着，碰到云门，他叫：“你看！”学生一回头，看着他，不懂，云门曰：“咦！”叹一声。咦，可不是《小止观》中的六个字，别把它当气功看，如果当气功看，那就糟了。

现在来谈法眼宗。法眼宗在南宋时代就衰落了，此宗与云门的教育法不同，比较注重文学。这一宗的人才，文学修养都很高，比如永明寿禅师（《宗镜录》的作者），即属法眼宗这一系。法眼注重文字、教理，才产生了永明寿的教理与修持并美。法眼禅师悟道的因缘，大家可以自己研究。

法眼禅师有名的诗：

理极忘情谓，如何有喻齐？
到头霜夜月，任运落前谿。
果熟兼猿重，山长似路迷。
举头残照在，元是住居西。

诗作得不算特别好，但却是禅的境界。他主张见地、修证、行愿并重。要穷理，理明到了极点，言语道断，心行处灭，一切妄念都没有了，就是“忘情”。用功的第一个道理是要理透，然后功夫才到。

到了言语道断，心行处灭时，怎么样的比喻都讲不出来了，怎么比喻都是错误的，因为无法相比。

“到头霜夜月，任运落前谿”，这是现前的境界，住在山上的人，经常看到这景象，尤其冬天的月亮最好看，大雪封山，人影没有半个，然后月亮圆圆地挂在天上，下面一片琉璃世界，这个时候，天上天下唯我独尊，妙不可言。“到头霜夜月”，就是这个境界，一片清明，忘身、忘念；人我世界都空了。第二句话要注意，“任运落前谿”，我们有时瞎猫撞到死老鼠，大境界没有，只有一点点空，偶然有一点禅了，但等一下就掉了，这类人很多，就是不懂“到头霜夜月，任运落前谿”，明极则暗生，这是当然的道理。什么叫掉了？暗极又会生明嘛！这是理没有透。

下面两句“果熟兼猿重，山长似路迷”，好诗，实实在在的境界。果子熟了，猴子来摘水果，抱也抱不动。猴子偷水果很有意思，右手摘了一个，挟在左臂下，再用左手去摘，挟在右臂下，双手不断地摘，水果不断地从臂下掉到地上，看到人来了，赶紧跑，这就是人生。这个钱抓来放银行，那个钱抓来买股票，然后走时，两手空空，什么都没有，同猴子抓水果一模一样。有些猴子心平一点，抓一个两手捧着就把它吃掉了；如果要偷的话，一定一个都没有。

这一段完全讲功夫，阴极阳生，阳极阴生的境界，随时在变动，不要认为清明境界一念不生能一直保持住，如果一念不变去，你就是妖怪了，妖怪就叫外道。我们守住一念，久了以后就落在枯禅，没有生趣。事实上它一定会变的，中国道家称为“九转还丹”，一层层地变化，真到后来得了果位，“果熟兼猿重”，猿代表心意，但这一段功夫是“山长似路迷”，果熟要慢慢修得。我们打坐三天就想证果，没有这回事。要慢慢地，有时连自己都怀疑，好像没有希望了，就是山长似路迷，这些都是讲功夫。

最后两句：“举头残照在，元是住居西”，现成的境界，抬头一看，好像在黑暗境界中，光明掉了，不过还有一点残照在，原来那个灵灵明明的还在，就在那个房子西面。“住居西”是双关语，也可说是西方极乐世界，这极乐世界不一定代表西方净土佛国，而是代表自性清净。

法眼宗非常平实，但偏重于文学方面，比较着重于文字。《指月录》记载了这一首，《五灯会元》卷十，则录了另外一首。法眼禅师与李王赏牡丹花谈天，五代的李王，就是唐太宗的后代末路王孙。李王很尊重法眼禅师，是法眼禅师的皈依弟子。有一天，这位小王请法眼禅师同赏牡丹，一方面问佛法。牡丹代表富贵，赏完花后，李王请他作首偈子，他当场就写了一首诗：

拥毳对芳丛，由来趣不同。
发从今日白，花是去年红。
艳冶随朝露，馨香逐晚风。
何须待零落，然后始知空。

天气凉了，他们披着披风对着牡丹花丛。“由来趣不同”的趣字同趋，走的路不同。

“发从今日白，花是去年红”，这两句真好，但是袭自杜甫：“露从今夜白，月是故乡明”，不过偷得很高明。

“艳冶随朝露，馨香逐晚风”，描写花，好诗。

“何须待零落，然后始知空。”他对这个末代的王孙说：你赶快去修道，时代已经结束，不是你的了，何必等到花掉下来，你才知道

是空的呢？正此时，恰到好处，你赶快收场，这句子写得多高明。又在《指月录》卷二十二有：

> “师（法眼）颂三界唯心曰：三界唯心，万法唯识。唯识唯心，眼声耳色。色不到耳，声何触眼。眼色耳声，万法成办。万法匪缘，岂观如幻。大地山河，谁坚谁变。”

这就是法眼这一系的禅宗，后来法眼一系发展下来，到了宋代，除了永明寿禅师以外，就是浮山远禅师。

如果研究中国文化发展史，要特别注意沩仰宗的九十六圆相。沩山禅师乃百丈禅师的弟子，仰山禅师是沩山禅师这一系来的，跟着下来就是临济、曹洞，时代已到晚唐、五代。云门、法眼则是五代了，浮山远禅师、永明寿禅师已到了宋朝。这中间一差就两三百年，我们几句话就带过去，几百年一刹那而已。

时代愈向后发展，简单的方法也越形繁复，同现在科学方法一样，分工越来越精细。临济的四料简、三玄三要，到了曹洞就是五位君臣，云门的顾、鉴、咦也过去了。到了法眼，演变成“九带”，这九带成了东方文化，传到日本，变成功夫方面的术语，黑带、黄带……九条带子。这就是从浮山远禅师的九带演变来的，九带就是九个类别。

现在的禅宗很可怜，一般人以为打坐是禅，参话头是禅，默照也是禅，还有一种把沉思冥想也当作是禅，这就很严重了，宋朝大慧杲禅师称这个是“默照邪禅”。

还有一般讲禅学的人，讲得就更容易了，比如说：见桃花而悟道啦；见山不是山，见水不是水，见山又是山，见水又是水；这是大家

最喜欢讲的，搞禅学的书上常有。穷人上街，百货店里摆些什么，经常没有看见，见百货不是百货，那不是禅了吗？

还有灵云禅师见桃花而悟道，这个故事很有名。灵云禅师参禅参了二三十年，参不通，这一段谁都不去注意，有一天，他在放松之间抬头一看，看到桃花，噢！原来这个，悟了。他写了一首偈子：

三十年来寻剑客，几回落叶又抽枝。
自从一见桃花后，直至如今更不疑。

这也等于一个比丘尼悟道时所作：

竟日寻春不见春，芒鞋踏破岭头云。
归来手把梅花嗅，春在枝头已十分。

灵云禅师参禅参了三十年，“自从一见桃花后，直至如今更不疑”，同迦叶尊者一样，释迦拈花，他就微笑了，他究竟悟个什么？为什么种桃花的人，一辈子也没有悟道呢？这是问题——话头。

如果讲见桃花悟道，那么达赖六世当然也悟了道，他的情诗便有：

美人不是母胎生，应是桃花树长成。
已恨桃花容易落，落花比你尚多情。

如果在这些文字上凑，一辈子也搞不清楚，人都搞疯了，变成一个疯狂的人。灵云禅师见桃花而悟道，与释迦牟尼佛睹明星而悟道，是同一个道理。同虚云和尚打破茶杯，也是同一个道理。灵云禅师用功三十年一直在找，找不到。至于三脉七轮、奇经八脉，在他则已经不在话下。有一天，忽然放松一下，站起来，要松弛松弛，一看花，

花还是花，我还是我，眼睛看到花的时候，心念已经不在花上了，那个视力的功能回转来，视而不见，眼里没有桃花，心里也没有桃花，这时正在用功吃紧之际，心里很紧张，抬头一看这个东西，眼睛对着它，马上一返照，心念顿时一空，如此而已，没什么稀奇。岂止看桃花而悟道！看什么都一样。

我有个方法可以试验，你去跑上几圈，跑完了以后，刚刚站住，气还没有回转来，只要有人拍你一下，对你说：好了，你已经到家了。那时你一定以为你悟了，心里觉得很踏实，有悟了的感觉。这是心理状态，骗人的。

像这样的“禅”，后世太多了，不能乱搞，这不是真的禅。因此，雪窦禅师作了一首诗说：

潦倒云门泛铁船，江南江北竞头看。
可怜多少垂钩者，随例茫茫失钓竿。

这是指后世参禅的人，连我们在内，现在都在这个境界里，随例茫茫失钓竿。江南江北到处的人，都想上这只船，等于我们到处求师，到处钻。但是别说学的人没有学成，连那些教的人，想钓钓看有没有大鱼，结果是“本欲度众生，反被众生度”，连自己的钓竿都弄掉了。

古代人学佛的路子和后世人有何不同？佛并没有说明心见性就是禅。那些认为了生死就是禅，以及明心见性就是禅的想法，是中国宋元以后的禅宗讲的。佛在灵山会上拈花微笑，千古以来很少有人参透，我经常教人参这个公案，佛为什么拈花？迦叶尊者为什么微笑？这里头有见、修、行，三要都在内，不是那么简单。再说佛传禅宗心法时说：“吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，教外别

传，不立文字，咐嘱摩诃迦叶。”佛并不是说：我有直指人心，明心见性法门，咐嘱摩诃迦叶。这是后世改的，虽然意义差不多，但是文字一改，观念完全不一样了。如果明心见性就是禅，那什么是心呢？有问题，这是第一桩错误，很严重。

第二，自达摩祖师东来，一直到六祖以前，他们的直指人心，见性成佛，是怎么指？决不是六祖以后这一套指法。以二祖那样的学问，那样的修持，最后还是心不能安，要求安心法门。难道他那么没出息？以他的学问、修养，应该早就安心，就像我们看空了人世间一切等等，怎么他还没安心呢？乃至他得法以后，再传给三祖自己又到花街柳巷去玩了，还说是在调心，这是什么道理？难道他连我们都懂的道理都不懂吗？

第三点，三祖来见二祖时，三祖一身是病，古代讲“风病”，就是现代讲的血压高、神经痛、骨节发炎、浑身是病，求二祖替他忏罪。二祖对他讲：“将罪来与汝忏”，要他把罪业找出来，然后为他忏悔。二祖对三祖这么说，过了好一会儿，“良久，曰：觅罪了不可得。祖曰：与汝忏罪竟。”三祖由此悟了，病后来也好了。这个可不是普通心理上有个空的念头而已。病由业生，业由心造。二祖等于告诉他，他心若空了就没病，后来三祖的一身风病就好了。这悟个什么？这是心物一元的心，如果只从意识心上讲：噢！我心好清净，我解脱了。解脱个什么？解脱不了的。他的病从此好了，这里值得注意。

四祖来见三祖时，和二祖见达摩祖师的公案类似。四祖当时年纪很小，才十四岁，“来礼祖曰：愿和尚慈悲，乞与解脱法门。”三祖一听，反过来问他：“谁缚汝？”到底谁捆住了你？四祖琢磨了一下

说，没有人捆住我呀！于是三祖就说：“何更求解脱乎？”那么你又何必求什么解脱呢？小小年纪的四祖，这样就开悟了。

五祖见四祖的事更怪了。达摩祖师传下来的，四祖交不下去。一天，长住山上一个栽松道长，来找四祖求道，四祖说你年纪太大了，如果能转个身来，我等你。这老道人就投胎去了。如说他没悟道，他要来就来了，转个身就来了。虽有这个本事，却还没悟道。四祖还真的等他来，这个公案也要注意。

后世自从一讲心即是佛，处处都拿心来讲，固然中国南方流行这种很普通的方法，但流弊大得很，后世人拼命弄个话头在心里塞，那就更错了。

禅宗的一种教授法，叫做“围起来打”，也就是无门为法门。在学的人本身，八十八结使，随处可以围起来打。脾气大的，把他挑大；贪心重的，就把他挑重。有个大官来见药山禅师，问：佛经上说：“黑风飘堕罗刹国土”，这是什么意思？这人学问很好，官位也高，问话时也规规矩矩的。老和尚却一副鄙视相，说：凭你，也配问这一句话？这一下真把他给气死了，年纪那么大，地位那么高，规规矩矩问他，老和尚却那么无礼地回答，恨不得打他一巴掌。老和尚这时轻轻地点他：“这就是黑风飘堕罗刹国土。”他悟了，立刻跪下来。

禅宗的教育法就是这么妙，晓得你脾气大，就故意想个办法逗你，等你脾气很大的时候，就来拍马屁了，不要生气了，这就是无明，无明就是你这样。于是这个人悟了，这个时候心是清净的。

贪、瞋、痴、慢、疑等等，用各种方法，围起来打，没固定的方法，准要打得我们，如同灵云见桃花而悟道一样，然后说：对了，对了，这就是了。

但如果认为这就是禅宗，那才是自欺欺人呢！这是第六意识偶然清净的境界，等于用香板点人一样，一下子空了，意识清净了，只认识了这个。如果认为这个是“心”的话，就大错而特错，不是的。

明心见性这个说法的流行，是六祖以后，一代一代演变下来的，越到后来就越没有真禅了。像现在这个情形，不需要搞佛法，任何人可以做到，只要把一念空了就好了。想把心念一下清净下来，方法多得很，如眼睛平视前方，前面摆一个发亮的珠，或佛像、菩萨，眼盯着看，心念就会慢慢清净下来，催眠术也是这样。

密宗的修法，也是围起来打，要发大脾气时，有个清净的房子，把你关起来，给你几天，尽量发，发到累了，气自然也没有了。贪心的人，找个地方给你贪，贪够了，你就没有了，都空了。看光也是同样的道理。

但这一切都离不开这个身体，离不开色阴区宇。不管学哪一种宗教，觉得有个清净境界时，身体还在，气脉还调驯，四大还安适，心意识上偶然清净，都会错认它就是道，其实都离不开生理作用。

大家自己观察一下，这时如果感冒了，或得了重病了，还是会烦恼会痛苦，明知道心是空的，却空不了。有些人本事好一点，躺在医院时，问他：“你这个时候清楚吗？”“清楚。”“痛不痛呢？”“难过。”再过几天病重了，你问他：“你晓得吗？”“不知道了。”“还有没有功夫？”“没有了。”可见一切都是生理作用，这

个唯心悟了有什么用？所谓功夫又何在呢？换句话说，你这个功夫没有身体帮忙不能成功。

至于人人动辄讲气脉，气脉是很自然的，一个人定下来，气脉没有不起反应的，连睡觉时都有气脉，这是地水火风，身体上自然反应而来的。但是一般人静坐时，有个很糟糕的心理，一边在打坐，一边想成佛成道，禅宗叫做“偷心不死”，贪便宜，偷巧。人有很多坏心理，玩聪明，这些就是偷心。

有偷心，就有一个目的在求。生理的种种自然现象，配合心理上的错误观念，便认为它就是清净，这就是道，都是在这里头玩，究竟道是什么？明心见性是什么？也根本没有见到，所以大家学佛没有好好学。

现在看“三界天人表”：三界天人表的秩序，等于我们的身体，下面欲界，中间色界，上面无色界。按照中国道家的说法，下面炼精化气，中间炼气化神，上面炼神还虚，达到空的境界。

所谓气脉是什么呢？佛家讲四大，即地水火风。做功夫有四禅，四种定境。不管般若也好，真如也好，悟了道的人，不能不走禅定的路，道理再高明，没有定力也是不行。定力达到初禅，是离生喜乐，喜是心理的，乐是生理的。如何发乐？乐由精生。精不充满，发不出乐，但凡夫众生精充满之后，男女淫欲之念——无明就跟着来了。如果解脱了无明欲念，转化了它，升华了它，才能炼精化气，才能达到心理上喜的境界。

前天有个同学笔记上写：“法喜充满，喜也是妄念，是大妄念，大结使。既然是妄念，佛法为什么提倡喜呢？”因为喜的另一面，是

阴的一面，就是烦恼。喜是阳面，有喜则阳气生。善能生阳，所以佛法的道理，取阳面的善念。总算有个同学提得出来这种问题。

喜乐也是妄念，不过喜乐是阳面，是善念之所生，善也是念，所以四禅八定的境界也是念。只有到达彻底的舍念清净——四禅，才算摆脱了念。我们都想死后不再转人身，而升入天道，但是没有禅定就无法升天道。这里特别提出一个问题，大家有没有研究佛经，知不知道这个世界将怎么毁灭？知不知道有三灾八难，三个大劫？现在我们来研究一下这些问题：

《瑜伽师地论》卷二：

“又此世间二十中劫坏，二十中劫坏已空，二十中劫成，二十中劫成已住。又此中劫复有三种小灾出现。”

此时地球还在俭灾、病灾、刀灾。这且不谈，这只是人世间的劫，而宇宙却有三大劫——火劫、水劫、风劫。

我们修十善业、修戒、定、慧，在没有悟道前，因戒定慧的善果修得好，才能升天。但升了天道就没事了吗？等火劫来时，地球中心的火山爆炸，甚或连太阳也爆炸了，烧到二禅天下面。大梵天以下，整个都烧掉了，日、月都没有了。火劫来时，初禅天包括三十三天，一直到二禅天边上。

二禅天以上火劫烧不到，但水劫来时，整个银河系统都毁了，那时二禅天的顶都淹没了，达到三禅天边上。

三禅天水灾毁不掉，可是风劫一来，整个大气层，物理世界崩溃时，三禅天也毁了。

只有到了四禅天以上，无念真空的境界，三劫才达不到，这是佛经大小乘经论上，说得清清楚楚的。宇宙的成住坏空，佛经记载得很详细，大家要好好地去参究。

一般人研究经典，特别爱搞学理上的哲学问题，这些实际的问题，却都不去碰它，都把它丢掉了。

我们身体也是地水火风来的，一切妄念，尤其男女的爱欲，都在火、水两个大灾里面。欲念滋盛了，就有笑、视、交、抱、触，然后就有黏液，身上的液体就起变化，荷尔蒙起了变化，再整个发散，整个禅定也就跟着没有了，垮了。

气脉不调驯，风灾到了，就是到了三禅都靠不住，什么叫悟道？骗谁啊！所以古德言“参要真参，证要实证”，身与心是一个心，是心物一元那个心，要把那个功能见到拿住才行。当你修到妄念不起，只是第六意识一点点境界，那还没跳出第一个火灾的范围，什么妄念不起？逗你一下，瞋心就起来了。“一念瞋心起，八万障门开”，这个人你不喜欢理他，瞋心就起了。儒家善恶是非太分明，属于瞋心，所以善恶是非过分分明就是瞋念重。“不俗即仙骨，多情乃佛心”是贪念重，“落红不是无情物，化作春泥更护花”，这也是贪念重的描写。“唉！什么都可以放得下，就是某一点我放不下”，这是痴念重。然后想：“我如果一放下，一修一定成功”，这个想法是慢念重。然后：“唉！可惜，当时我就是没有干好”，这是悔念重，人人都在悔。然后一边修道，一边又在怀疑，自己究竟有没有希望，自己也茫茫然无把握，这是疑。总之，贪瞋痴慢疑，没有一样不重。

我们作自我检查，第六意识纵然没有起来，半天也没动过，清清明明，那只是枯禅罢了。第六意识偶然的一个清明的现量呈现出来，

也是不算的，因为逗逗你就完了。而且这个清明面还要靠身体好，气脉通。如果风灾一来，来个病痛，气脉堵住了，这一点禅早就跑掉了，这是身上的风灾。所以气脉之说有没有？绝对有。地水火风调和不好，不要谈道。此身都不能转，还转个什么心啊！转不了的，绝对转不了的。

火、水、风三大劫一来，初禅、二禅、三禅诸天都没有了，整个世界毁掉了，太阳、月亮都毁了，何况我们这里。你说那个时候，你还在一念清净，三际托空，看你那时空不空！因为我们现在的三际托空，是靠身体四大偶然的调和而形成，不是真到了明心见性，这点要特别注意。

因此，后世的禅，都把第六意识偶然一点清明的念头，当成道法，现在很多人都认为自己到了，却忘记了这个清净，是发生在身体最健康的时候。实际上，此时测量脑波，脑波还在动，心电波也还在动。脑波也可用心意识控制，我们的心念可以控制自己的思想，可以做到让它停止。但是必须要身体绝对健康，如果身体不健康，再要硬性控制意念，脑神经就会错乱，所以，气脉就有如此重要。在身体尚未健康时打坐，观念一错误就会导致神经问题。许多搞宗教的人，都遭遇这种情形，就是因为生理、心理都不健康。绝对健康的人才能够修道，才能够谈明心见性。至于那个心是怎样明的呢？怎样见的呢？教理与功夫，都要一样样配合，《楞严经》已露了一点消息，你们要用智慧去参啊！

关于《瑜伽师地论》，重要的部分将依次介绍，《瑜伽师地论》的内容，可说是美不胜收。

禅宗是用般若谈法性，唯识则偏重于法相。般若这一派学问，根据一般后世佛学家的说法，是龙树菩萨的系统，我们也顺着这么说。唯识与龙树有关，也是这个系统来的。性相二宗，在这一两千年以来，印度同中国一样，都为这两个问题互相争得厉害。

性宗以般若为宗，认为毕竟空，彻底的空；相宗以唯识为宗，认为胜义有。所谓胜义有就是说：一切万有的现象与作用，都是空的，无自性，但是“那个”东西，形而上的“那个”叫做胜义，是真有的，不过不是世间法的有，而是有这个功能。世上一切万有的功能，都是由它生的，不是没有。胜义有及毕竟空，两派争得很厉害，是学术意见之争。在我看来，般若都是讲有，唯识恰恰讲空，有些人拿着鸡毛当令箭，争来争去，真是无聊。

为什么说般若谈有？《心经》云：舍利子，是诸法空相。他没有说：舍利子，是诸法空“性”。诸法空相，一切相空了。最后告诉我们：真实不虚，可见是有。

唯识宗呢？以六经十一论为宗，《解深密经》上佛说：

阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流。
我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。

这明明是讲空嘛！佛不是说得很清楚，还有什么好争的。不过没有关系，读书人不争论还有什么事情可做呢？读了书就是要争，争名嘛！（众笑）

这两个系统后来有一点不同，所以达摩祖师要我们以《楞伽经》为根本。《楞伽经》是性宗、相宗主要的经典，也是禅宗及唯识宗的主要经典。既然谈到《楞伽经》，又非懂得唯识法相不可。再回转来

看禅宗，每个祖师，从临济、沩仰、曹洞、云门、法眼没有一个人不通教理，经教全通达了，最后摆脱经教而学禅。现在的人经教半点也没研究，还动辄就说是禅宗。

我们先说明白这些道理，才能再谈用功的方法。

玄奘法师所作的《八识规矩颂》中提到第八识的偈颂，性唯无覆五遍行，阿赖耶识无所不在，但如不因意等七个识起作用，非但不自造作善恶两业，而且不与染法相应。所以说它“无覆无记”，把阿赖耶识转为白净识，就可明心见性，也就是回转为如来藏性。没有回转过来之前，无明的这一面，都属于阿赖耶识。

“五遍行”是作意、触、受、想、思。这五遍行千万要记得，打起坐来做功夫时才容易得力，才能够穷理，就是法眼禅师所讲：“理极忘情谓。”教理通了，这些了解了，做起功夫来才有用，理不通不行。这五遍行在前五识里有，第六识也离不开它，第七识也有它，第八识也跑不掉，你看这五遍行多厉害，整个都是它，所以称遍行。

大家做功夫时，有没有把五遍行与五阴配合研究？两者的关系要搞清楚，如果这个观念弄不懂而想要参禅做功夫，乃至明心见性，你能见个什么性？五阴：色、受、想、行、识。五遍行里头也有个想，这两个想是否为一个想？或是二想？也要分得清楚。

我们打坐坐不好，是因为妄念空不掉，为什么空不掉呢？因为五遍行到处都在，所以妄念如何空得掉呢！触：身体是否舒服？气脉通不通？一触就受，感受一定知道。想：清净一点时，觉得一点妄想都没有，你自以为没有妄想，那正是思的境界。波浪性的妄念起动谓之想，像心电图慢慢地动，好像看不出有妄想，这就是思。这五遍行的

五个东西，在八个识里充满着，从未间断过。当你什么都不知道的时候，正是五十一个心所里头的睡眠，好像人昏过去闷绝了，或累极睡着了。唯识讲这种现象是无心睡眠与闷绝，第六意识不起现行，但那不叫做空，若叫做空的话，那是冥顽不灵的顽空。

我们今天学禅，要开创新方法，不能再用老法子。不一定见桃花而悟道，世界上什么花都有，现在还有塑胶花呢！科学时代要科学禅，要把心理分析得清清楚楚，注意啊！今天科学愈发达，对我们学佛学道愈有帮助。这个时代的人修道，应该比过去的人容易才对，因为有许多科学的理论，给予事实上的帮助。可是一般人还停留在落伍的过去，真是“几多鳞甲为龙去，虾蟆依然鼓眼睛”。鳞甲都变龙飞上天了，田里的蛤蟆还在那里呱呱叫，鼓着眼睛大发牢骚。科学在进步，所以学禅要改个方法了。

阿赖耶识等八个识，在未明心性以前，五遍行一定存在其中的。见道证果，五遍行便转成妙用。《八识规矩颂》二：“浩浩三藏不可穷，渊深七浪境为风。”下面两句要注意：“受熏持种根身器，去后来先作主公。”人在临死前，昏迷了，前五识逐渐散坏，阿赖耶识最后才走。投胎时，则是阿赖耶识最先来。

现在科学时代，佛学有些问题来了。请问刚刚死的人，眼睛马上挖下来，放冰库里，可移植给别人，那么这眼识死了没有？

同理，肾脏移植时，肾脏的命根死了没有？

还有，佛经上讲投胎的成胎的过程，当然讲心脏。请问：现在心脏可以换上化合物的、铁的，而且人还都可以活着，这又是什么道理？我们做佛弟子的，这些问题不能不补救，不能勉强维持原说。

现在我们来看《瑜伽师地论》卷一：

“云何发起身业语业？谓由发身语业智前行故，次欲生故，次功用起故，次随顺功用为先，身语业风转故，从此发起身业语业。”

“此羯罗蓝识最初托处”，投胎的时候，入胎之时，“即名肉心”，也当然不离心脏的关系，“如是识于此处最初托，即从此处最后舍”，死时最后离开。这里有个问题，那么现在的医学把心脏换了而可活，所以科学进步了，也发现与佛经有许多相冲突的地方，但对佛经的证明以及修行上，却是有莫大的帮助。古人翻译佛经，心与性界限分不清楚，有时把本体叫心，妄心，攀缘心，也是心。有时候性能叫性，明心见性也是性，性质也叫性，人性叫性，男女性欲也叫性，发了脾气也叫急性，究竟此“心”此“性”是哪个心？哪个性？搞不清楚。所以连玄奘法师算在内，用肉心这两个字，用得太武断了，是有问题的。但古今字汇不同，他也没法。

人死了，意识先离开身体，第七识也先没有了，在全身还没有完全冷却之前，第八识仍没有离开。趁着眼球这一点暖、寿、识的余力还在时，如果赶快把眼球挖下来，仍可移植。这种余力有个例子，就是把蚯蚓砍成两头，两头都在滚抖，请问它的“心”究竟在哪一头？又如一种灵蛇，把它砍成三段，三段都在跳，如果这条蛇是在山里的话，那段蛇头立即去找药草，相传云南白药就是这样发现的，找到药草回来，马上自己把三截接起来，又变成一条蛇了。请问蛇被砍成三截时，心在哪一截？

古人对这个问题有个答案，就是说当蚯蚓被砍成两段时，不是心不心的问题，这叫“余力未断”，是心的业力所起的作用，称为余力

未断。等于我们死了，身体还未完全冷却时，眼睛马上挖下来，这时眼识的余力还在。但医院处理却马上把它冷藏起来，这时不是又把余识冻死了吗？这又是什么道理？

所以现在学佛的人要注意，不要自己关起门来，天上天下唯我独尊，必须把佛学和科学配合起来。我们求道做功夫之所以不能进步，是因为求证的方法都是茫茫然，外加自我陶醉，自欺欺人，这些都是问题。

所以我们这一次，特别要把物理同心理两方面的资料，找出来讨论，要大家特别注意。

第十七讲

说圆悟勤

闻思修是什么

信之难

说定

昏沉定世间定

修定

修空与枯禅

修有与紧张

调整色身

我们的课程，照预计时间已过了一半以上，但对于修证课程的内容，似乎还不到皮毛的十分之一。所以深深体会到，佛说法四十九年，却说没有真正说上一个字，就是这种感觉，很着急。

因此，心里想变更一个方法，好让大家得到利益，至于大家能不能受益，就不得而知了。这一两天，想到了很多方法，直到上课前，才决定用禅宗公案。这个公案曾写出来过，是为了一个朋友写的，当时他在医院正处于紧急状态，结果已来不及了。

这个公案，参禅的人要特别注意，乃至于学道家、密宗的人，都要特别注意。这个公案是南北宋时代最有名的禅宗大师圆悟勤（克勤，见《指月录》卷二十九）。

南北宋时代的圆悟勤禅师，可以说是划时代的人物。严格研究起来，宋代理学家的思想发展，及修养的变化，都与圆悟勤禅师有关系。圆悟勤的大弟子，就是南宋鼎鼎有名的大慧杲禅师。大慧杲以后，禅宗就慢慢没落。到了元明，就更加衰落了。

圆悟勤是一个了不起的禅师，也可以说是由唐以来，禅宗修证即将结束的一个阶段。圆悟勤之好，在于学问好，修持好，样样好，足以作为修证榜样。他是四川人，以前有个朋友说：中国每一个朝代的末期，第一名状元都是四川人。还有一个朋友说：武则天是四川人，王昭君、杨贵妃等美人，也都为四川人；到了朝代更替，大禅师也都是四川人，这就很妙了。

圆悟勤家世儒宗，读儒经，以孔门为教，世间的学问研究得很好。据传记上说，他“日记千言”，记忆力之强如此。小时候有一天到了一个庙子去玩，庙里有佛经，他拿起一本佛经看，就傻了，当时，“三复怅然，如获旧物”。第一次看佛经，就自然被吸引住了；再看，舍不得马上丢，看了一段，又回转来看，如此三次。读完了佛经以后，很难过，好像掉了东西一样，非常惆怅。便想，我过去前生一定是个和尚，便要求家庭准许他出家了。

研究高僧传记，发现其中十分之六七，都是儒家的家世，开始完全是中国传统的观念，反对佛教，结果成就的，都是这一类的人。这也是个话头，是个大话头，自己去研究。

圆悟勤出家以后，就跟着一个法师学教理，以他的天资，佛学的道理通透极了。这时，有个机会来了，他生一场大病，病得快死了。据后来他成道得法后，上堂说法所讲的情形是：我那时候的确死了，只觉得前路是黑茫茫的。总算给他一挣，我不能死，还没有成道，给他又蹦回来了。

这里头有个问题：是不是人死了以后，有这个勇气可以蹦回来？如果拿唯识学来研究，圆悟勤不一定是真死了。比方说抗战时军中有位朋友，被炮弹打死了，后来又回生。事后说，死是很痛快的，子弹打过身上冰得无法形容，非常痛苦，痛苦以后，感觉非常舒服，那种舒服只有一刹那，一感觉舒服就完了，死过去了。刚死的时候，先是什么都不知道，茫茫然，空空洞洞的，的确是中国人形容的“黄泉路上”，灰灰黄黄的一片。以后怎么活过来也不知道，只感觉自己好像在跳板上一样，就是那么一翻，就回来了。这不是全死，阿赖耶识还没有离开，这一种现象称作假死。

圆悟勤禅师所讲的死究竟如何，也是一个问题。我们学佛修道是科学的，不是随便讲，该怎么信就怎么信，并不是不信，而是对自己修道应该负责，不能盲目的自欺。

圆悟勤活过来以后，觉得佛学到此时什么用都没有，深深感觉研究学理，不能了脱此事，必须要修持。他对师父表示，要另投明师，走修证的路子。《金刚经》上说：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”而他认为当时念经是声色中求，于是他走了，到当时禅宗很有名的真觉胜禅师那里去求法。真觉胜禅师是悟了道的，名望、道德、修持功夫都很高，圆悟勤去看他时，他正在生病，膀子上生疮，很痛苦，疮烂了，流出血来。圆悟勤一到，向他跪下求道，真觉胜指着疮上流出来的血说：“此曹溪一滴法乳。”圆悟

勤一听，得了道应该了生死，结果生大疮。这且不说，流出来的脓血，脏兮兮的，还说是曹溪法乳，怎么不怀疑呢？这就是话头。圆悟勤给他说得愣住了，师父！佛法是这样的吗？这个老和尚一句话都不答，这是最高的教育法，禅宗的教育法，决不答复你，把你围起来打。老师的答案，对你没有用，修道学佛，要自己找答案求证。

圆悟勤找不出道理，只好走了。离开四川之后，他参访的都是宋朝第一流的大禅师，那个时候不像现在，真修持真悟道的人很多，圆悟勤参遍了各处，后来找到晦堂禅师。晦堂一看到圆悟勤，就告诉大家，将来临济一派的道法，就在这年轻人身上，等于预先给他授记了。有时候鼓励人也不是好事，这句话使圆悟勤中了毒，他想老前辈都说我了不起，结果就狂傲了起来。后来到了五祖庙，住持是有名的五祖演，比起其他禅师，算是较年轻的一个。圆悟勤把自己平生所学的佛学，用功的境界，统统与五祖演讨论。但五祖演却从未许可过他一句。他气极了，不但大吵，连三字经都骂出来了。五祖演说：克勤，你骂也没用，你必须要再生一场大病，寒热交侵，前路黑茫茫的那个时候，你才会想到我这个老头子的话没错，你去吧！

圆悟勤走了以后，到了江浙一带，至金山寺，大病来了，他把平常的佛法，《金刚经》、《楞伽经》、《楞严经》的道理都拿出来；然后把平常用功的境界，气脉、玄关等等也都搬上来，但是抵不住病，更抵不住生死。这一下他哭了起来，才发了愿：假如我不死，立刻要回五祖演那里去。总算后来病也好了，立刻回去对五祖演说：师父，我销假回来了。五祖演很高兴，也不问他是否生过病，只叫他去禅堂，一方面当他的侍者，正式用功以外，一方面也可以出入方丈室，侍候五祖演。

这里有个问题：传记记载得相当清楚，他很用功，也有许多境界，平常打坐也放光，也动地，俨然得道的样子。但这是不算数的，一到了死关，六亲不可靠，父母儿女也不能替代你，什么钞票、地位也救不了你，黑茫茫的，阿弥陀佛也救不了你，想念佛都没力气了。当你鼻孔加上了氧气罩，那时，你抵不抵得住？平常佛法讲得天花乱坠，这时却没有用了，这个事实是真的，他到了这时才回转来。圆悟勤一生得力处，就是几场大病。不要以为我们现在还年轻，体力、精神还好，有一点境界，有一点功夫，又会搞佛学，又有一点思想，但这些都没有用的，到了那个时候来不及了，只有哎哟哎哟叫的份。

那时的圆悟勤，起码已有十几年的用功，佛学也通，功夫也不错，自己也认为悟了，结果大病一场，差一点过不去了。还有一个问题，真觉胜老和尚的曹溪法乳，这个话头一直挂在圆悟勤心里，没有解决。再说这个道究竟是唯物的，还是唯心的？说气脉通了你就得定，那是唯物的；没有这个身体的时候，气脉依何而来呢？如果气脉通了就是道，那修个什么道？那是唯物的。如果说一切唯心造，那我们坐在这里，要它任督二脉通就通，结果想它通，它还是不通，这又怎么叫唯心呢？若说功夫要慢慢等待，等生理自然的转化，那不是唯物吗？如果是唯物，那还叫修道？这些都是问题，如果你认为气脉搞通了就是道，那是玩弄生理感觉，与道毫不相干。

有一天，圆悟勤的机会来了，有个提刑（官名，等于现在最高法院的首席检察官）是位居士，来看五祖演，问佛法心要，五祖演禅师对他说，你曾读过香艳体的诗吧？我问你，唐人有两句香艳诗：“频呼小玉原无事，只要檀郎认得声。”

这诗出自唐人笔记《霍小玉传》，古时候小姐想通知情郎，没有机会，故意在房里叫丫头的名字，实际上是叫给心上人听的，表示我

在这里。和尚讲禅，讲到这里去了，而且只提这两句，那位提刑就悟了。

我们念《金刚经》也是呼小玉，念《华严经》也是呼小玉，频呼小玉原无事，通过经典我们要认识这个，现在讲课也是“频呼小玉原无事”。

这位提刑悟了，当然，悟有深浅，五祖演对他说：“达到这里，还要仔细参。”讲这段话时，圆悟勤刚进来，看到师父在接引人，便抓住机会，在旁边听。这时便接上问：“这位提刑就这样悟了吗？”五祖演说：“他也不过只认得声而已。”换句话说，懂是懂了，不过只有一点，没有彻底。圆悟勤再问：“师父，既然只要檀郎认得声，他已认得声了，还有什么不对呢？”

说到这里，插进一段话，关于《楞严经》观世音菩萨圆通法门，文殊菩萨赞叹说：“此方真教体，清净在音闻，欲取三摩提，实以闻中入。”娑婆世界的教体，修道成佛的最好方法，就是以观世音菩萨音声而入道。所以修观世音法门的人，都在听声音，如念南无阿弥陀佛，自己回转来听声音，还有些人放录音带来听，然后再找动静二相了然不生，结果越找越不了然，因为这不是真正的观音法门。

翻开《楞严经》来看看，观世音菩萨讲自己“从闻、思、修入三摩地”。什么是闻？佛说法，我们懂了，因声而得入，听到、听懂这个理就是观音，理还要研究就是参，就是思。把理参透了，加以修持，才进入观音法门。谁说光是听声音啊？佛学也告诉你，声是无常，声音本来是生灭法，抓住声音当成道，怎么能证果呢？观音菩萨的法门，都被我们糟蹋了，他明明告诉我们：“从闻、思、修入三摩

地”，结果大家都不用正思惟，光去听，等于圆悟勤这时要怀疑的问题。

五祖演眼睛一瞪，问他：“如何是祖师西来意？庭前柏树子。噇！”圆悟勤给他这一喝，魂都掉了，然后回转身就跑。这个时候很妙了，用功没有得到这个经验，是不知道的。这时候，真是茫茫然，自己的身体也忘掉了，他回身就跑，一路跑出来，跑到山门外面，看到山门外面一群野鸡停在栏杆上。这个小和尚咚咚咚大步跑出来，野鸡一听到声音，就展翅飞了起来，听到野鸡的鼓翅声，圆悟勤真悟了，便说：这岂不是声吗？不过悟了以后，还有一大段功夫路子要走，悟了以后还是要修的。

圆悟勤写了一首悟道偈子，呈给五祖演，也是香艳体的。这也是个话头，他们师徒本来都是戒律森严的，现在都在作香艳体的诗，岂不是犯绮语戒吗？

金鸭香销锦绣帏，笙歌丛里醉扶归。
少年一段风流事，只许佳人独自知。

五祖演这一下高兴了，说：克勤啊！成佛作祖是一件大事，不是小根器所能谈的，你今天如此，我都替你高兴。从此老和尚遇人便说，我那个小侍者已经参得禅了。到处宣传，圆悟勤的名声从此传出去了。

上面是圆悟勤的悟缘，处处都是话头。

人世间的事，有它的理，一定有这件事；有这件事一定也有这个理。比如说，鬼、神究竟有没有？这是一件事，一定有它的理。有时候有这件事，但我们不明其理，因为学识、智慧不够；有时候我们懂

这个理，而没有办法达到这件事，那是因为经验不够，实验不到。比如大家学佛，懂了很多佛的理，最后功夫一点都没有做到，不能证到，所以修证事理不能配合是不行的。第三是行愿，更重要。要真正的认识，一切都由于行愿，行愿之所以不到，又是因为见地不够，也就是认识不够。

平常一般走学佛路线的人，一种是宗教性的，认为只要有信仰就行了。这个信仰就是把我们所有怀疑的问题，生命怎么来？怎么去？宇宙的问题等，一概交给一个超越于我们以外的力量，这个力量的名称或形状，都不去管它。但是，这一部分的人，我们想想看，以我们自己来推己及人，我们学佛修道的，自己检查自己，真信了佛吗？不见得！真相信有六道轮回、三世因果吗？不见得！不要自欺了。所谓真相信佛，生起病来，病由业造，业从心生，心即是佛，我就相信佛，要死就死嘛！连医生都不去看，试问你干不干？

比如三祖找二祖，四祖找三祖，如出一辙。三祖一身是病，求二祖忏罪，二祖说：“把罪拿来替你忏。”三祖良久说：“觅罪了不可得。”二祖就说：“好了，已经替你忏罪了。”三祖当下就悟了。

再说四祖向三祖求解脱法门，三祖就问道：“谁捆着你了？”四祖回答说：“没有人捆我。”三祖则说：“那又求个什么解脱？”四祖言下也悟了。

再说我们行不行？不要说一身是病，就是感冒流鼻水，头又痛，问：“谁捆你啊？”“感冒捆我。”你说一切唯心造，你怎么不解脱呢？如果说这是病，解脱不了，要求忏罪，那就不是唯心了，这是问题，不要自欺啊！当然也有真正信仰非常强的人，他可以把病减轻，甚至可以没有，这是一个方法，但非常难。所以《华严经》第一个提

“信”，“信为道源功德母”。不过，信是非常不容易的，所以菩萨五十五位，第一个讲信，皆由于实信非常之难。当然这个信是超一层的，不是迷信的信，要确实的信。老实讲，我们做不到，当然做不到也就是功夫不能到，也就是行愿不能到。

我们之所以做不到，是因为有两个心理毛病，一个是痴，愚痴，没有真正的智慧；一个是我慢，人们不大肯相信他人，还是相信自己，不但对佛菩萨如此，对师长也如此。

另一类的人，就是我们这一类，又打坐，又参禅，个个都有道理，不是这里通了，就是那里通了。不管参禅也好，净土也好，观空也罢，止观、守窍也好，总不外乎两个东西，就是知觉和感觉。在五阴来讲，知觉就是想阴，感觉就是受阴，想阴的后面是识阴，知觉的后面也是唯识所变，这个道理以后会谈。

学佛的人，首先遇到的一个困难，就是觉得思想、妄念不能断。其次觉得自己没有办法真正入定。因此用各种方法，参话头啦、观心啦、守窍啦、调气啦，守得紧紧的，想把妄念澄清下去，一般人都是在这个境界上转。不管怎么转，有一点，只要肯休息，当然气色会好一点，身体也健康起来，然后就认为自己有道。其实错了，这与道不相干，这只是休息状态。生病也是一样的道理，只要能休息，病一定会好的。睡眠、打坐都是不花钱的维他命，这没什么稀奇，与道不可混为一谈。

在这种情况下，许多人学佛学了很久，打坐也很用功，但始终无法入定，原因之一就是对定没有认识。大家以为什么都不知道叫定，觉得自己还清醒，就不是定，什么叫定？有些人学佛学久了，会答复：既不散乱，又不昏沉叫定。那是讲道理，既不散乱又不昏沉到底

是什么样子？讲讲看！若说没有样子，那你正昏沉；若说有样子，那你正散乱。若你说觉得自己坐在这儿，像蓝天一样的清明，那是幻想境界。要真做到没有身心的存在，而与天空一样清，无量无边，既不散乱，又不昏沉，若能如此，则可以叫做真如，差不多相像了。

一般人总以为稍微入定，就是什么都不知道。当你疲劳时打坐，而成真正不知道，那个是睡眠，是在昏沉，并不是入定。但是要注意真昏沉、真睡眠也是定，是昏沉定。真的，这不是说笑，为什么？你真知道它是昏沉，这个就是定，那就不叫做昏沉；你不知道这是昏沉，所以它就是昏沉，这里头大有差别。在疲劳时入昏沉定并没有错，何以说呢？佛说百千三昧，有很多定的境界，这个是不是定的境界，问题在于你知不知道。不过这叫做世间定，世间定就是休息，普通的休息状况不能不算。差不多一般人打坐，都是在这种休息状况，真正的定没有。

大家打坐都在那里玩知觉状态，不然就是玩感觉状态，自己在玩弄这两样东西，以为是道。其实都不是，因为这两样东西随时会变走的，是道就不变了。随着环境、时间、昼夜、体能、情绪、营养等种种的不同，而非变不可，这不是道，是一种境界。境界不是道，是妄念的一种形态。

那么如何是真正的定呢？这是需要知道的。所以赶着抽印《现观庄严论》、《瑜伽师地论》。

现在先说修定。

修的定，不是悟的定，这中间有差别。其次，我们刚才提到的妄念不能断，只因为我们在颠倒因果，把佛说的话，拿来当成自己的，

然后想求证佛的境界。却忘了释迦牟尼佛出家以后，苦修了六年，各种经验都经过了，然后认为那些都不是，最后才找出一个东西来。犹如同圆悟勤一样，生大病，死都死过了，才晓得不是，再找出一个东西来。

佛曾说：“妄念本空，缘起无生”，所以我们上座后，都想把妄念空掉，多笨！如果妄念空得掉就不叫妄念了。因为它本来空，佛已经告诉你那是妄、是假的。既然是假的，还理它干吗！为什么在那里空妄念？纵然你把妄念空了，那个空的境界，也是一个大妄念，那是想阴区宇。况且你那个空的境界，如果不做功夫，不打坐，也就没有了，又变走了，可见它也是妄念。所以晓得妄念本空，上坐以后很轻松的，不要设法去除妄念。每一个妄念来时，如果它真不空的话，别的妄念也被它挡住了，不会来了，所以这个妄念本来是会跑走的，佛经形容它像水上泡沫一样，一个个起来就没有了，要空它干吗！它本来是空的，不用我们去空它。所以我们在那里做功夫，都是做了一辈子的冤枉事，在那里空妄念。结果等于小孩子在水中玩皮球一样，把皮球往水中一按，球就从另一边冒出来，一天到晚在那里按皮球，你说我们哪里是在修道啊！只是在按妄念玩游戏罢了。

如果真不去按它，我们就这样坐着就很好了。如果你说妄念还是源源不断地来，对，它没有断，可是也没有停留在那里，你想留也留不住。在这中间，有一个知道妄念来去的，它并没有跟妄念跑。晓得这个，就让妄念随便，不理，只晓得自己“清明在躬”，知道这个就好了，多轻松！不过为什么不能完全清净下来？为什么还是有妄念呢？上次提过了，庵提遮女问文殊：“明知生是不生之理，为何却被生死之所流转”，文殊菩萨答：“其力未充”，同样道理，为什么不能清净呢？其力未充之故。

又一层问题来了，那么请问这是什么“力”？我们白天坐得好，妄念来了可以不理，清清明明的，但睡着以后，依然糊涂去也，那又怎么说？一个学佛的人是真正学科学的人，任何一点问题都要解决，不能茫然。

那么我们再检查，妄念之所以没有清净下来，有两个原因：一个是生理的影响，身体越不健康，病痛越多，烦恼妄念越大。于是一切唯不了心了，非要调整四大不可。所以气脉之说是大有道理的，而且佛经上面都有，不过一般佛经把这方面的事隐瞒起来，我们看不出来罢了，并不是佛不承认。

比如唯识讲二十四种心不相应行法，像时间，属于心不相应行法之一。有人打坐，坐得好，一弹指间过了三个钟头，但是外界还是一分一秒地过去，你没有办法改变宇宙的时间；空间、势速（如行星的行速）亦然，心改变不了，这是一。

其次，色法不属于心法的范围，色法单独地成立。而且在色法里头，第六意识有“法处所摄色”，又另当别论。

这样一来，不能说是整个唯心了，心不相应行，它永远还是在行，佛的神通也拿他没办法。我们还学佛成道干什么？其实这只是唯识这么分析，不要害怕，二十四种心不相应行法，是讲意识心所的力量所不能到达之处。色法单独成立，与意识的分类，及心所的分类单独成立；但是它整个的功能，都包括在如来藏里面，所以是一切唯心，心物一元，这个理大家要弄清楚。

因此大家学佛修持，如果拿自己所懂得的一点佛经学理来讲修持，变成盲目的唯心了，对于心物一元有关物的方面，一点都不能

转。

现在回转来检讨自己，坐起来烦恼思想之所以不能断，一部分是生理影响，而且其影响几乎是绝对的。等到有一天坐得很好，清清净净的时候，气色也好看，精神也愉快，身体也没有病，诸位是不是有这个经验？（众答是）好，问题来了，这个时候为什么不能永远保持下去呢？为什么疲劳时，或者有其他原因时，情绪就会随之低落，烦恼也会来了呢？所以平常纵然得一点清明的境界，好像是空了，是没有念头的境界，那也只是意识的一个状态而已，是第六意识一个清明面而已。纵然是三际托空，也不过是第六意识的清明现量境而已。生理上可一点都没有转，第七识也没有转，第八阿赖耶识的习性种子，就更别谈了，四大一点都转变不了。乃至清明境界住久以后，很容易变成枯槁，情绪上没得喜欢也不会快乐，但也不是闷，就是会没有生机，没有生趣，走入枯禅的境界。而且脾气非常大，一点小事情都受不了，当然理性上会把自己压下去，可是那个境界容易发脾气，等于一点灰尘都沾不得，这也是个大妄念，是意识境界，这是修空的人容易得到的病状。

修有的人更严重，或念咒，或念佛号，或守窍等等，如果身体哪一部分有病，爆发了，一发则不可收拾。同时神经慢慢的变成紧张了，因为它里头有一个东西在忙，忙着守住一个念头，实际上那个念头又守不住，拼命守，忙得很。所以庄子叫它是“坐驰”，外表看起来他在打坐，实际上里头在开运动会，忙得很。这种修行人，比社会上的人还要忙，真正放下的能有几个！都不要自欺了，如果身体不绝对的健康，神经一紧张错乱，就走入精神病的状态去了。有这种现象的人，反应境界就很多，如耳内听到有讲话的声音等。

佛经记载佛的很多弟子，修到了空的境界时，很多都自杀了。他们都是罗汉，他们觉得没有意思，早走迟走都一样，不如早走了吧！所以空也不是究竟，都是心理的变态。修有的变态境界特别多，放光啦！动地啦！当年大陆上有位颇有名气的居士，讲《金刚经》，而且还标榜禅宗，他的本事很大，在大众面前表演神通，大指头一伸出，一道光就出现，一个韦陀菩萨站在上面，嘿！你们看到这种状态不磕头才怪。后来我去看看，对他说：哦！你那个东西也叫禅宗呀！你还是省省吧！你不拿这一套，我还想跟你讨教，况且你还讲《金刚经》，若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。这个东西你若为了吃饭，你尽管去，为了弘扬佛法就免谈了。

修有的路，容易发生这些毛病，但是不要光听这是毛病，我现在问你们，这是什么理由？你说他是魔道，是毛病，可是你试试看，你办得到吗？这其中当然有理由。

不管修空、修有，都是意识境界，并不是道，这些在瑜伽师地论意识地中都说了，而且《楞严经》说得更明白。五十种阴魔一定要先研究，五十种阴魔还只是说大原则，没有说差别性，这些与明心见性都不相干，与道果更不相干。

真正想求道，第一先要把学理搞通，尤其是这次讲课所摘录的经典，不管《楞严经》也好，《法华经》也好，乃至现在所摘录的《瑜伽师地论》，都要弄清楚。《瑜伽师地论》是讲修持程序最重要的一本书，这是弥勒菩萨告诉我们的，很恳切地告诉我们一步一步的功夫，及修证方法。另外配合《现观庄严论》研究，讲四加行。这个重点是一句话：心物一元。它的重点以调整四大为第一要务，四大没有调好，而想求得定境，求得性空的境界，都只是第六意识的幻想而已，事实上就有这么严重。

四大调整好了，才能够做到忘身，转化第六意识，初步可证得人我空。拿禅宗来讲，才是破初参，破初关。如果你念头上偶然出现一点清净，那只是意识状态，并未证空，这一点千万要注意。

要调整色身，第一个是戒律的问题，而且偏重于小乘戒律，就是如何去淫欲之念、爱欲之念。要去淫欲念，首先要不漏丹，这些修证程序是散置在佛经里，不构成一个完整的系统。

这条戒律并不易做到，真做到了，又要了解如何炼精化气、炼气化神、炼神还虚。唐末五代以后，中国道家的丹经特别多，就是这个原因。学佛的斥之为外道，看都不看，如以《华严经》的伟大境界来说，你就不会不看。为什么道家的丹经特别多，因为修禅定的经验，而偏向于讲气脉。你懂得了以后，看道家的东西也都没有错。不过有一点，密宗讲的三脉七轮，道家讲的奇经八脉，都是在定境中自然起来的现象。古人把这个经验、现象告诉我们以后，后世人又倒因为果，打坐时，拼命在那里搞气脉，这就完了，精神会分裂的，古人传述是对的，你却错了。

第十八讲

水火风三劫

三界天人

宇宙的灾难

人类自身的灾难

心法与色法

人体的三界

无住、无著、无愿

心体及其作用

心、意、识

变化气质

同学问：根据佛经的记载，三界天人还受火劫、水劫、风劫这三劫的威胁，那么，水火风三劫与修证的过程上，一定有非常密切的关系，这与唐宋以后道家的炼精化气、炼气化神、炼神还虚，在层次上有无必然的过程和关系？

这位同学所提的问题非常重要，我们一般研究佛学的，往往把与修证的关系分开，因此佛学走佛学的路，佛法走佛法的路，佛教走佛

教的路。实际上，三位是一体的。

佛教讲天人宇宙的关系，至少到今天为止，比世上所有其他的宗教、科学、哲学都来得高明。佛教的宇宙观，尤其讲得非常好。今天科学的求证，等于在给佛教的宇宙观下注解。不过，其中尚有一些小毛病，比如拿世界观来讲，所谓东胜神洲、西牛贺洲、南瞻部洲、北俱卢洲四大洲，小乘的说法是以喜马拉雅山为中心，须弥山就是喜马拉雅山，这个说法就有问题。如果以大乘华严世界观来讲，须弥山是个代名词，可以说是银河系统的代名词，这个说法就扩大了。这一点讨论起来很麻烦，但是真要谈佛法见地的话，就一定需要了解。

按照佛学的系统来说，宇宙间太阳系统中的世界无数，地球是太阳系统中很小的一个世界。色界天已超出了我们这个太阳系统的范围。无色界更远，更大了。至于欲界天，他的下层是畜生道，畜生道也包括这个世界上的生物。再下层是饿鬼道，有一类细菌也属于饿鬼道，鬼不一定是中阴身，有些是饿鬼道中的。人以上又有四天王天等等。

欲界的中心是忉利天，又称三十三天。为什么叫三十三天？因为它有三十三个单位，等于联邦组织。有些天则有天主，统率一切天人，有些是民主的，大家平等存在。人死后如要往生天界，非修功德善行不可；严格来讲，善行与禅定有关系。道家的观念认为善能生阳，恶能生阴。单以禅定来说，四禅八定就是由人升到天道的必经之路，三界天人表上已列得很清楚了。修定修到初禅，再配合十善业，可以升到某种天道，二禅以上亦然。

但是，这个宇宙是会毁灭的，地球上有三灾八难，除了水、火、风三劫外，尚有刀兵、瘟疫、俭灾等。

《瑜伽师地论》卷二：

“俭灾者，所谓人寿三十岁时，方始建立。当尔之时，精妙饮食，不可复得。唯煎煮朽骨，共为谶会，若遇得一粒稻麦粟稗等子，重若末尼，藏置箱箧而守护之。彼诸有情，多无气势，蹎僵在地，不复能起。由此饥俭，有情之类亡没殆尽。此之俭灾，经七年七月七日七夜，方乃得过，彼诸有情，复共聚集，起下厌离，由此因缘，寿不退减，俭灾遂息。

又若人寿二十岁时，本起厌患，今乃退舍，尔时多有疫气障疠，灾横热恼，相续而生。彼诸有情，遇此诸病，多悉殒没，如是病灾，经七月七日七夜，方乃得过。彼诸有情，复共聚集，起中厌离，由此因缘，寿量无减，病灾乃息。

又人寿十岁时，本起厌患，今还退舍。尔时有情辗转相见，各起猛利杀害之心，由此因缘，随执草木及以瓦石，皆成最极锐利刀剑，更相残害，死丧略尽，如是刀灾，极经七日，方乃得过。”

这个世间到了刀兵劫末期时，地球上的人类，随时在战争中，整个大地，草木皆可杀人，中子弹一来，辐射线的力量，草木自然可以杀人。

“尔时有情，辗转聚集，起上厌离，不复退减，又能弃舍损减寿量恶不善法，受行增长寿量善法，由此因缘，寿量色力富乐自在，皆渐增长，乃至寿量经八万岁。”

此劫过后，人类又忏悔，又做好事。

火劫来时，地球，以及太阳、月亮都毁了，太阳的热能整个爆炸，直到初禅天上层的大梵天。

火劫后，水灾起来，《瑜伽师地论》卷二云：

“云何水灾，谓过七火灾已，于第二静虑中，有俱生水界起，坏器世间，如水消盐，此之水界，与器世间一时俱没。”

第二个劫来时，宇宙变成冰河，重新变成液体，直到二禅天的最高一层光音天。佛曾比喻由色界天到我们人间世，若丢一颗石头下来，经十二万亿年才达到，距离就有这么远。如果禅定功夫修到三禅天时，不会受水火劫的影响，但却怕最后一大劫——风劫。这时整个宇宙的功能，自然气化了，直到三禅天的最高一层——遍净天。只有四禅天不受影响。四禅天是舍念清净，以天人境界讲，是色界中的人。

以人类本身来说，人的火灾，就是欲，男女的爱欲，贪、瞋痴都是火。你禅定功夫再好，欲的压迫力量一来，就垮了。所以佛经上说：欲念重的人没有禅定，不得解脱，最后自己被欲火烧身，整个毁了。佛在世的时候，也有些弟子结果走上这条路。譬如某些人，血压高或者精神分裂，崩溃了，乃至身体整个发炎，就是禅定不能转欲的后遗症，也就是人身火灾的现象。

功夫炼得越好，修养越高的人，脾气越大。譬如当年的师父老和尚，不发脾气则已，一发就要命。徒弟犯了一点错，曹溪那么大的庙子，前院骂到后院，一路在骂，声音又大。固然这也是他的教育法，可是平时愈讲究修养的人，往往脾气发起来就越大。这也就是“水太清则无鱼”，不能容渣子，也是火灾之一吧！

水灾呢？就是贪爱。爱和欲程度不同，爱水滋生，很严重，非常的严重，二禅都抵不住。换句话说，你禅定功夫再好，那点情丝不能断，灾劫一来，照样垮掉。灾劫怎么来？并不是有个固定的时间，而是外缘一碰，依他起，就爆炸了。很多修持功夫很好的人，一个因缘一来就完了。这也是一个重要的话头，好好参去。

风灾是什么？气。所以道家密宗主张修气，你气脉不能归元，呼吸还有一点往来的话，三禅是靠不住的。有位同学曾问：呼吸停止，身上气脉走动的感觉还在，这是什么道理？而且动到几时才停呢？对，他讲得对，一般人只晓得讲气脉，不知气是气，脉是脉，到气住脉停，身上的气都充满了，才叫气住。所以身上感觉在流动，这是脉，要修到脉住，才能做到彻底的不漏丹。但还只能说是炼精化气，至于是否是四禅的舍念清净，还是个问题。

如果心理方面到达舍念清净，是否已进入般若实相的空性呢？这又是一个问题。不能认为舍念清净就是空，这里面层次的差别很大。意识清净并不是空，好比蚂蚁由蚁洞所见的空，并不是整个天空的空。就像我们站在台北所看的天空，与观音山顶所看的天空是不同的，当然到了太空看太空，那就更加不同了。

我们学佛，理念上知道四大皆空，但你修证上做到了空没有？做不到，对不对？肚子饿了要吃饭，口渴了要喝水，你说口干了，不要喝水，因为四大皆空嘛！这时候你空空看！空不了的。所以讲四大皆空是原理，真要修持到四大皆空，非把四大一步一步修持转化了不可。有些人心念一清净，生理的压迫就来了，再不然就漏丹了，功夫越做得好越如此，因为静属“阴”，静久了，阴极阳生。当阳能生起，生理机能回转，虽是回转，如不能把地水火风都化掉，它就只有顺着自然的力量走。你能够把它转化，你的修持功夫差不多了。如果

真要做这方面的修持，佛已在经典里都说了，只是我们看不出来罢了。

在唯识学中，心法与色法对立，物质跟心理对立。实际上，心与物都是阿赖耶识的功能；阿赖耶识不是本性，受熏持种根身器，四大色法都是阿赖耶识里同根的，在心所来讲，是把它分开的。比如我们意识上想飞上天去，第六意识可以，可是身体就不可以，所以说在心所是对立的。如果真修持到了，确实是可以转化的。

其次，色法又分三种：“极微色、极迥色、法处所摄色。”如果我们站在佛法唯识的立场来看，物质文明还在极微色阶段；光波可以说是极迥色；法处所摄色则是物质，但它是由精神所变的，这三个是三位一体，属阿赖耶识，就是心的功能所发出来的。

什么叫法处所摄色？就是法处所包含的色法，法的对立是意，精神的境界就是法，也就是说，精神的境界是法的范围。譬如我们做梦时，有一个身体，这个身体也是四大，做梦梦到被人打时，照样会痛，那就是法处所生的色。另有中阴身的色法，也就是法处所摄色，真讲起来，这个法处所摄色，是阿赖耶识的带质境，带质境又分真带质与假带质的差别，修行不可以不知道。所以我们修行打坐，四大色身一点都没有转变，叫什么定力！那是不兑现的定力，那是意境上的幻相。所以做一步功夫，有一步的征验，也有一步的征候。因此，佛告诉他的公子做调息功夫，如果“心风得自在者，即得神通自在”，真的能得定，真是无比的快乐。

有些人打坐得一点清净的境界，就算是空吧！但身体的感觉还是没有去掉，而且有一点点在黑洞洞的桶里，离不开这个黑漆桶，忘记了《楞严经》一开始就告诉我们：“不知色身，外洎山河虚空大地，

咸是妙明真心中物。”为何守这个空洞的、不相干的四大的身体呢？这里又有个问题，你越能够空得了，那股力量越会回转来，守在自己身体上。什么理由？为什么坐得越好时，身体感受越强？反而一些不修道的人，倒不会有什么身体的感觉。就是因为离心力越大，则向心力越大，物极必反的道理。

修道就是科学，随时都有问题，能解答了一层，修持功夫就进步一层，解答不了，就不能进步。所以佛经不要马虎地看过去，佛法都告诉我们了，只是我们没搞通而已。

“三界天人表”发给大家，等于点了大家，可是没有人注意；“三界天人表”重要得很，而且欲界、色界、无色界，每一层境界的修持，与我们现在的修持，都有绝对的关系。再拿我们人体来讲，人身就是一个小宇宙，身体也可分成三部：欲界、色界、无色界。人身的下段是欲界，欲界的乐由精生，精不下降则乐不生，气脉不会通。但是精一下降，非漏不可，如何下降而不漏，这就是看功夫了，你们可不要听了就自作聪明地乱搞，什么忍精、采阴补阳的，瞎搞一通，果报是很严重的。

人体的中部是色界，气修到充满了，气满不思食，光明一定来，眼睛闭着都是光明；但是魔境也跟着来了，就是光明中的幻相，这时如果认为自己发了眼通，那就完了，如果守住光明，还是落在色界。

眉间以上的是无色界范围，整个色身空了，绝对的无妄念。没有一点妄念是无色界，守住无色界，像无念一样，落在无色界，还是不对。

守无念堕无色界，守光明境堕色界，守快乐则堕欲界。所以密宗提出乐、明、无念，均衡、平等。

真正要学佛证道是专修的事，是绝对的出世法，行愿可以入世与出世，这是属于心行上的事。如果要专求修证，非有一段绝对放下外缘，而去专修的时间不可。一个普通人，只谈变化气质一事，在生理方面，也非要有十几年专修不可，而且在十几年中，还不能碰到一点障碍。唐宋以后道家云：“百日筑基，十月怀胎，三年哺乳，九年面壁。”对付色身气质的变化，起码三年的专修是绝对需要的，而且中间还不要碰到逆境。但是据我的经验，几十年来，几乎连打好百日基础的人都没有，可见修行之难。

大家共同的问题是，明知四大皆空，但空不了，碰到了缘，处处都在愚痴中。如同我的袁老师讲的：“五蕴明明幻，诸缘处处痴”，人人都犯这个毛病，口口谈空，步步行有。打坐时，气脉一来，马上被感觉牵走了，清净固然清净，实际上都在玩弄这个感觉。王阳明到底高明，他说：这些都在玩弄精神。佛经上说这是“戏弄精魂”，没有真正空得掉，感觉一来，平常的佛学都忘记了。

大乘佛学告诉我们三大原则：无住、无著、无愿。我们一坐起来，统统住在自己的境界，执著于空，想成道，想证果，以有所得之心，求无所得的果，当然都不成功。

《楞严经》告诉我们：“性风真空，性空真风。”身上的气脉是风，你一执著它就完了。后世的知识越来越多，什么奇经八脉，什么阴神、阳神，这些追求玄妙的想法，都是有毒的，这些毒药吃下去，又住、又著，搞了半天，一点用都没有。真正气脉是无住无著，完全空以后才能到。

说到这里，给大家看一封信，是一位中国老太太由美国寄来的：

老师：

奉事敬悉。所有知觉感觉都属心理状态，《楞伽大义》说得很清楚了。不过我觉得，无论任何情况下，只能没有感觉，如何能做到无知觉呢？我现在已找到了“他”，他高高在上，无形无相，只能在意境上有那么一点，甚至于一点都不是，但我信得过。

我在读《楞伽大义》，几个问题尚祈老师开示：意生身是否道家所谓的身内身？身外身是否性命双修？功成之后，破顶而出，身内身是所谓真人，不必破顶而出，可以隐显随心，所谓散则成气，聚则成形，意生身是不是这样？

在坐中三际托空时，并没有空的境界，只觉得心宽得和天地一样，甚至能包括天地，这种情形并不能维持下去，念头来时马上破坏了。念起虽然不住，可是不能再恢复平静如初。以此余年作为废物利用，只问耕耘，不问收获，成败听之而已，说实在的，我并不想成仙作佛，只是很怕再入轮回，我正在研究八识规矩颂。

专此敬请

道安

这位老太太不讲气脉，有时好像要出问题了，她都能自己晓得解答。她的得力处，就是死死抱住一部《楞严经》。我曾告诉她，因路途遥远，无法适时指导她，有问题向《楞严经》上面找。我们做功夫

往往被气脉、境界困住了。《楞严经》上说：“性风真空，性空真风”，大家都没有去体会。

总之，要逃过水火风三灾，必须转变色身，要进入禅定的境界，也非要把身上的四大整个转化不可。

一幢房子盖好后，到头来是什么东西毁了它？风吹雨打日晒，人体内部也是一样，四大不调整好，就不能平安，更不能得定，由四大所发生的病态，可真多了，要特别注意。

现在我们来看《瑜伽师地论》卷一《本地分》中意地第二之一：

本地就是真如本体，唯识把整个心体分成八个部分表达，所以叫做八识。其实是讲一个心体，所以叫《本地分》中的意地。分，就是这一部分。为何说“第二”？前面五识是第一个范围，意识是属第二个范围。

“已说五识身相应地”，五识身就是眼耳鼻舌身五识，与心地相应。

“云何意地？此亦五相应知”，这中间有五个现象应该知道。

“谓自性故，彼所依故，彼所缘故，彼助伴故，彼作业故。”唯识学是科学的，我们要把它作为自己求证用功之用。

“云何意自性？”唯识经常用“自性”两字。至于我们常看到的“无自性”，是说没有独自永恒存在的性质。一般人看到无自性，就以为唯识是反对有一个永恒不变的本体。错了，因为中国文字词汇不够，这个性是性质、性能的性，不是明心见性的性。所以，云何意自性的“自性”，是指意的本身的性质。而这句话的意思就是说，第六

意识自己的性能如何。弥勒菩萨说：“心、意、识”三样，严格讲起来，这三者都属于意识作用，就是意识自己的性能、性质。

什么叫“心”呢？“心，谓一切种子所随依止性”，比如一个母亲生下十个子女，每人个性、思想、脾气、健康各不相同。遗传增上缘是因素之一，另外是自己前生的种子带来的。如有人天生特别聪明，是前生这一部分的种性重，一切种子都跟随着在轮回中，始终不断，互相关联，这个功能在唯识中叫心的作用。

“所随依附依止性，体能执受，异熟所摄，阿赖耶识。”这还是讲心的作用，第一句，这个功能所依止的，跟着发挥了作用。所以有些人天生爱读书，有些人不爱，硬逼也没用，因为他的种性不向这里发展。有人说过：“书到今生读已迟”有点道理。不过这一生还是应该读书，留给来生用，带点种性来。心的体用能够执受，永远抓住这个功能。异熟就是果报，异地而熟，异时而熟。为什么我变成了我，他变成了他，各人种性不同，因果轮回叫异熟。

我们推开弥勒菩萨的话不论，只说什么叫心。这里所谓的心，就是《中庸》所讲的“天命之谓性，率性之谓道”，就是与生俱来的本性，每人不同，这个就是心，应该归到第八阿赖耶识的种子作用。

什么是“意”呢？“谓恒行意及六识身无间灭意”，这个属于意，意是心意识。禅宗祖师说参话头时，离心意识参，参出来的才是般若的道理。所谓意识状态，就是一个人的思想，所构成习惯性的现象。意识形态可构成职业病，做官做惯的人动辄打官腔，他的意识已构成了心理行为。又比如学佛的人动不动就阿弥陀佛，这也是意识形态构成的习惯性。

这里讲恒行，心理行为经常有依止性，就是意识的作用。六识身就是前五识起意识分别，它无间灭，像流水一样。

什么叫“识”？“谓现前了别所缘境界”，任何事一到你面前，不需用心判别，你就很清楚知道了，这是识的作用，弥勒菩萨分析得非常精详。当我们一打坐，腿刚盘起来的一刹那，心念很清净，不久就不安详了，在自己里头做起功夫来，这个做功夫就是心的作用，是阿赖耶识种性的功能，要认清楚。

什么是意的作用呢？觉得妄念清净了，晓得那一念清净的那一点作用，就是意的作用，它是无间灭的，一个个波浪很密切地接上来，自己并不知道，所以做不到能断金刚般若。此时我们的识在哪里呢？腿一盘，一刹那间很清净，心的作用来了，心自然而然会接受这个境界，会认可这个境界，去设法保持着。心和意都来了，然后还有个作用，识也就在这儿；这一下很清净——这就是识。学禅不通教理，“心”、“意”、“识”分不清楚，认为静坐好就是功夫，实际上，教理通了以后就知道，静坐得再好，也还是在意识状态。这三点要认清楚，佛经里头宝贝实在太多了。

“次随顺功用为先，身语业风转故”，我们讲话，我们的身体作用，就是这股气的作用。这股气是根据道家的说法讲的，以佛家来说叫“业风”。这是业力所生，是四大风力的关系，所以身业、语业就是这个风。儒家讲：学问之道在变化气质，气质是实际的东西，不是空洞的理论。换句话说，学问修养高了，生理都会转变的，一步有一步的效验，一步有一步的征候，这是无法自欺的。

第十九讲

第一障碍——身见

色身转变

不是绝对的时间

三灾与修持

四大种与色法

相续心

四禅八定和精气神

善人的凡夫禅

轻安、定、非定

我们的课程现在已进行到第二个纲目：修证的法门，现在还在继续。

看了大家笔记后，发觉大家仍没有把握到重点。要想以心地法门修证，进而求得菩提正觉的话，最大的障碍是身见。

佛教尽管讲四大皆空，那是对于小乘不了义教而言；在了义教来讲，是心物一元的。我们整个的色身四大，是由一念的业力所构成。首先，修证之所以达不到功效，是因为转不了业力所构成的色身，因

此做不到无妄念。纵然有一点点清净，不过是第六意识偶然的、暂时的一种固执所造成的现象，不是究竟。大概到目前为止，重点还在这里转。

《圆觉经》的几句话，对于修持非常重要，是走大乘最好的路线，也是最难的：

> “居一切时，不起妄念；于诸妄心，亦不息灭；住妄想境，不加了知；于无了知，不辨真实。”

在任何时间常不起妄念，如果你能“狂性顿歇”，“歇即菩提”就成功了。但是怎么叫作不起妄念？如果一个人没有妄念，什么念都不起，完全像木头一样，也并不是佛道。“于诸妄心，亦不息灭”，对于自然来的妄想，并不勉强用个方法加以息灭，如果对于自然来的思想，想个方法加以灭除，这个加以灭除的方法，也是妄念；如果不加息灭的话，自然就清净了。

所以再进一步告诉你，“住妄想境，不加了知”，我们做功夫最易犯的错误，就是对妄想境加以了知，尤其是学佛有一点基础的人，妄念一起就怕，然后拼命想办法除妄念，统统在了知的阶段。其实那个明明了了知道的，也是个大妄念，所以佛告诉我们：住妄想境不加了知，自然而来的，会自然而去。

最后一句话，佛告诉我们：“于无了知，不辨真实”，假定我们到了无了知，明明了了都没有了，寂灭了，“于无了知，不辨真实”，到了这样境界，就不必要自寻烦恼，不要再自问这个对不对？或怕大概是顽空吧！最好不要再起分别。

还有一个重点：“知幻即离，不作方便”，一切妄念都是幻想，当你知道是幻想，那个幻想已走了，不要另外用个方法，如观想啦、炼气啦等等，去除那个幻想，那些方法也是幻。为什么？因为做功夫才有，不做就没有，所以是靠不住的。“离幻即觉，亦无渐次”，知道是妄念，妄念早跑了，这中间再不必加一点，不增不减，那个寂灭清净就同觉性。这里头没有初地、二地、初禅、二禅之分，把这个认识清楚就好办了。

真的认识清楚了这个，或者稍稍有点见地的人，悟后正好起修，才算是真正在修行。所以五祖对六祖说：“不见本性，修法无益。”

大家做功夫修持不能得定，第一个障碍就是身见；第二个障碍是见地不清楚。四大色身也就是一念，色身不能转化，自然不能成就，这就是讨论的问题。

现在来看《瑜伽师地论》卷二《本地分》中意地二之二：

> “又羯罗蓝渐增长时，名之与色，平等增长，俱渐广大。如是增长乃至依止圆满。应知此中，由地界故，依止造色，渐渐增广。由水界故，摄持不散。由火界故，成熟坚鞭。由无润故，由风界故，分别肢节各安其所。”

“羯罗蓝”就是胎儿入胎，在十二因缘就是“名”——胎儿，“色”呢？指地水火风所构成。“平等增长，俱渐广大”，胎儿由地水火风的成分，平衡成长。

“如是增长，乃至依止圆满”，依靠母体的胎儿，九个多月后，圆满了，生下来。

“应知此中，由地界故，依止造色，渐渐增广。由水界故，摄持不散，由火界故，成熟坚鞭。由无润故，由风界故，分别肢节，各安其所。”这是讲四大的构成。

《楞严经》最后有一句话：“生因识有，灭从色除”，生命最初的来源，是一念无明，一有生命以后，就分阴阳，就是心与身。现在要“灭”，要回转来成道，要得寂灭之果，先要除掉四大色身的障碍，才能谈得上。

要如何除色呢？先认识色的成长，从婴儿在胎中的成长说起。物理世界整个都是地大，人的细胞、筋骨等是地大的作用；津液、口水、荷尔蒙等是水大。比如我们靠血液的循环而维持生命，这就是水大。平衡就没病，不平衡就有病。“由火界故”，由于火力、热力维系着、长养着我们的生命功能，“成熟坚鞭”，讲胎儿坚固起来，构成了形体。

生命中最重要的是风大，我们能否得定，第一要件是先得轻安，轻安的相反就是粗重。我们做功夫感觉气脉在流动，就是在粗重中，真正气脉通了，就达到全体轻安，也自然忘身了。虽然有四大身体存在，却一点障碍感都没有。关键就在风大，风大最重要。

“若有情数，时无决定”，时间没有绝对的，比如显教说凡夫要想成佛，须经三大阿僧祇劫的修行，决不承认有即身成佛之说。而密宗和禅宗，并不管劫数的问题。《楞伽经》说“劫数无定”，十地的程序也无定，《瑜伽师地论》则说“时无决定”。劫数不是固定的，比如我们在受苦受难时，一秒钟觉得像一百年一样；在快乐安详中，一天像一秒钟般过去了。“所以者何？由彼造作种种业故”，时间是

唯心的，三千大千世界，每一个地区，每一个星球，每一类众生，根据业力，对时间长短的感受，都是不相同的。

我们学佛修道，都是以世法的心态来处理出世法。首先，打坐离不开时间观念，规定时间打坐，被时间限制得死死的。如果功夫做得好一点，晚上却睡不着，就想：唉！失眠了。脱离不了世间的时间、空间、生活观念，这怎么能修道呢？这些都是业力，业力把我们困死了。

“或过一劫，或复减少，乃至一岁”，这是讲时间的相对性。

“又彼坏劫，由三种灾，一者火灾，能坏世间，从无间狱，乃至梵世。”火灾来时，从无间地狱起，一直烧到二禅天的边缘。所以，佛为什么要我们断欲念去淫心？就是因为这个没有转化，火劫一来，就都毁了。

至于第二个水灾，威力就更强了，直到第二禅天。我们人在有形的精满了以后，欲火发动，随后水灾的障碍来了，乃至得糖尿病，这些都属于人体的水灾。

第三个风灾，能毁到二禅天顶，至四禅天边缘。

佛所讲的三灾，同我们现在地水火风的修持，有密切的关系。这一节因时间关系，只能简单讲述。

“自此以后，有大风轮，量等三千大千世界，从下而起”，这是讲世界的形成，这一段可以同现在的地质学配合研究，非常有趣。佛说由空劫（没有这个世界以前）以来，有二十个空劫。空并不是没有，空也是个东西，尤其讲器世界的空。比如太空也是物理世界的一

部分，所以佛说物理世界有七大：地、水、火、风、空、觉、识。空劫时，地水火风四大形相还没有构成，那时四大的功能蕴涵在空大里。实际上，空大本身也是在动，但因动得太大，我们反觉得是静态。《易经》讲“天行健”，宇宙永远在动，若有一刹那时间不动，乾坤息矣！整个宇宙就毁掉了。

空大经二十劫之久，然后转成气流动起来，这是风大的形成——风轮。大风轮转若干亿年以后，慢慢自然发生液体了，像浓浆一样，风轮与液体慢慢磨荡，就产生了热能。泥浆再聚拢来，突起来的就是高山，陷下去的就是溪谷、江河、海洋等，产生了第三层的地水火风，就是这个世界。修密宗法门的，有些上座后，观想空大，再观想风轮，就是大气层，大气层上观想火轮，火轮上观想水轮，水轮上观想地轮，然后再由地轮涌出一朵大莲花，莲花上坐一个菩萨，这个菩萨就是我，要一刹那间观想成功，这就是密法，观想成功后，可修止观了。

“又彼有色，从意所生”，一切有色，地水火风是如何造成的？是意识所生。当然，物理世界为什么是唯心所造的，自己要去研究、去发挥。四大是唯心所造的，第六意识的功能最大。玄奘法师《八识规矩颂》云：“三性三量通三境，三界轮时易可知。”第六意识贯通了三界：欲、色、无色界。三界的轮转，其中心柱子就是第六意识，妄想的力量有这样大，三界轮回整个包括在第六意识的范围。《瑜伽师地论》把三界、九地、二十五有，都包括进去，都属于第六意识地。我们修持，如果这个理见不透，随时想把意识空了，是很不容易的。它的功能大得很，三界都为它所造，所以说：“又彼有色，从意所生。”

懂了这个道理，配合修持见到了空性，转过来修意生身，就成功了，原理就在这里。所以那位在美国的老太太，自己摸到了身内身与身外身，证明了佛所说的，没有明师在时，正法一样的存在。

就佛学的分类，众生吃饭分四种：段食、触食、意思食、识食。段食是分段吃饭，像人间分早餐、中餐、晚餐。有些经典翻译为抟食，如外国人用刀叉，印度人用手抓，动物用爪，就是抟食。天人看我们吃饭，就像我们看动物吃东西一样的脏。触食，比如我们除了吃东西以外，还吸收空气与光能，这也是维持生命的重点，很重要。思食是精神的，识食是色界、无色界天人的境界。真得定时并不需要吃东西，但功夫没到达不能乱搞，否则会出毛病。

《本地分》中意地第二之三：

“云何说诸大种能生所造色耶？”

四大各有各的种性，风大有风大的种性，地大有地大的种性。四大种性如何造成了色法？这里的色法就是我们的生理。

“云何造色依彼，彼所建立，彼所任持，彼所长养耶？”

玄奘法师的文章翻译得很好，达到信与达的标准，很合逻辑。四大种是造色，为什么我们这个生命，乃至物理世界，生成了以后，还是靠物理的功能使它永远存在，不但存在，又使它发挥，这个道理在哪里呢？

“由一切内外大种，及所造色种子，皆悉依附内相续心。”

心物一元的重点在这里，理论的原则也在这里。是由于一切内外大种。

什么是内的四大种？我们身体内部，不断新陈代谢的地水火风，为内四大。打坐修道是发挥内四大种的功能，再把它转换。还有外四大种的地水火风，譬如阳光、空气等，这两个是一体，可是当它形成现象时，界限分开，功能一样，现象却不同。

内外四大种的元素，以及它们所蕴涵的造色种子，都必须依附着内相续心，才能发挥一切的功能。心理学家做过试验，假使一个普通人，不管年纪多大，如果绝对灰心了，灰心到了极点，硬想死，大概半个钟头左右，人就虚脱了。因为内相续心没有了，接不上了。换句话说，生命力强的人，生命力绝对坚固，信得过，心力坚强的人，即使断气以后，还是可以回转，一切要看内在这个相续心坚不坚固。

“乃至诸大种子未生诸大以来，造色种子终不能生造色。要由彼生，造色方从自种子生，是故说彼能生造色。”

这个地方很严重，不要看《金刚经》里头空呀空的，“无人相，无我相”，那容易懂，这里也是无人相、无我相，不过是分析给我们听，乃至扩而充之，甚至到达诸大种子，也就是物理的元素，当它没有构成四大的形态时，造色种子终不能造色。比方面粉、水，掺和起来，才变成馒头，只摆在那里，不加水掺和，就造不出来。

玄奘法师翻译这些时，一定头痛极了，科学的东西没有办法文学化，可是不文学化实在看不下去。很多人一看唯识就头痛，对不住，是你们的心不够细，也就是你没有得定，所以种子始终不能造色，要由彼生。什么是彼？好比临济祖师的宾主句一样。彼就是靠心力，内、外各种物理因素，再配合精神作用，才造出这个生命。

我们懂了这个原理，现在回转来，把我们这个业力，现有这个生命打破了，回到那个原来的地方去，就成佛了。“生因识有，灭从色除”就是这样，所以修持不是一件简单的事。

我们的身体像一个小宇宙，这是唐宋以后道家的说法，有其道理。我们前面说过，身体可分成三部分，由心窝以下为欲界，心窝至眼为色界，由眉以上为无色界。与此配合，就是所谓的炼精化气、炼气化神、炼神还虚。

有人问：精与气已讲过，至于神的炼法及其情形如何？与四禅八定如何配合？

精气神三样是中国道家的分类，这三位是一体的。有一点要注意，唐宋以后的道家，偏重于修证经验，同密宗一样，所以气脉、明点确有其事。但后世学道学密犯一个毛病，就是倒因为果。为什么呢？因为奇经八脉、三脉七轮是禅定到了以后，自然的转化，他们把转化的经过记录下来，才变成丹经、道书，变成密法。可是后世人拿着这个当令箭，拼命在那里制造精气神，搞奇经八脉，那就完了。所以祖师爷们没有错，错在我们。如同禅宗讲明心见性，大家就在那里找心找性，都搞错了，也都是同样的道理。

所以，炼精气神是经验谈，人的生命究竟怎么来的？精气神是什么东西？拿现在名称来比方，就是光、热、力。精就是热，神就是光，气就是力，缺一不可。假如宇宙没有太阳能就完了，神等于太阳光，神能生“气”，太阳光照射到地球，地球有吸力，自然吸到地心，重新冲上来，化成云气，这些同炼神化气是一样的道理，气再化精。

普通人是神化气，气化精，精就漏。漏也没有错。是顺其自然，不过却永陷轮回了。

反其道而行之，就是使精不漏，回转来，再配合气，再配合神，就成功了，原理如此。

说到“拈花微笑”，可以公开一点奥秘。我们看看花，看看植物，花是怎么开的？花开了又会结果，怎么成长的？几乎同人体一样，植物吸收养分，也有它精气神的层面。然后慢慢生长，生长以后开花，花一开，到了一个生命的巅峰状态，另一个生命来了——结果。另一个生命又蕴涵了它的诸大种，这些种性又要配合其他的因缘，然后又开花、结果，永远生生不已。

我们的生命，道家张三丰比喻为“无根树”。可是事实上，我们的生命是有限的，虚空就是我们的土，头部是我们的根。凡夫脑部荷尔蒙分泌，下来影响性腺，性腺荷尔蒙分泌了，精力就旺得很，就要放射，一放射就完了。

所以不但道家，一般走修行路子的人，也都知道还精补脑，长生不老。密宗称头脑这一部脉轮为大乐轮，丹田部分叫变化轮，心窝部分叫法轮，喉咙部分叫受用轮。脑部的脉轮不打开，得不到轻安，不会发乐，打坐永远在愁眉苦脸中，根本空不了。当脉轮要打开时，会无比的痛苦。我曾亲自经历过，到了眼睛，眼睛开刀；到了牙齿，牙齿也拔了；到了耳朵，耳朵也出毛病。二祖当年见达摩祖师以前，头痛欲裂，受不了，也想死，空中有个声音告诉他：“你忍一下，正在换头骨。”过后，头不痛了，却长出五个包包，像五岳一样。

头部脉轮要打开时痛苦极了，走火入磨（魔）还是有的。到眼睛，眼睛瞎了；到耳朵，耳朵聋了；到哪里，哪里出毛病。如果再加上一点点妄念做功夫，非完蛋不可。只要心理不受影响，任运自然的用功下去，气脉通过，一切都好了。

当一个人真打开了头脑脉轮以后，才晓得何谓大乐轮，才可以谈炼气化神。这时意生身也出来了，身外有身，身内有身都做到了，一念动就出去，神通妙用也自然有了。但是与圆满菩提有关吗？没有，这只是业报身的一种，但也有关系。这是业报身的一部分，这里头确有阴神、阳神之分。阴神是自己的境界里头有，外人看不见。阳神修成了，要变两三个我给别人看，别人就看见了，也可以谈话，也可以接触，这就是化身成就。

达到这种成就时，是不是证得了菩提呢？还是没有。不过，随念一动，有百千万亿化身；不动时，清净圆明，了无一物。当然，见地方面，很可能也大彻大悟了。但是炼精化气这些讲的是功夫，和见地是两回事。

学佛修持，要修就要修成三身圆满，讲课的目的也是为了这个，并不是一般人口中的禅，学佛学道要讲实证、证据，理论讲得好是没有用的。

炼气化神这个气，不是呼吸的气，密宗的分类很对，先修气，再修脉。开始时叫息，十念中念出入息的息，是后天呼吸之气停止后，可是血液还在循环，脉还没停止。到脉都止了，才是“精化气”的阶段，这个时候才可以修身外有身。

至于怎么配合四禅八定这个问题，四禅是四个禅定程序，八定则并不一定是四禅以后的次序，初禅也可以到达“空无边处定”。比如，灵云禅师忽然看到一朵桃花，以及洞山的“迢迢与我疏”，忘掉我了。都是空无边处境界。大家都有这个经验，有时瞎猫撞到死耗子，碰到过。这时想把这个境界定住，还是定不住，空的境界有，可是初禅的定力没有，所以定不住。

“空无边处定”是空的境界，可以达到无量无边，如果没有初禅的基础，还是定不住。八定与四禅没有程序关系，如八卦一样，互相穿梭，说不定一个得了初禅的人，一下证到“非想非非想定”。所以云门禅师说：“你想非非想天有几个人退位？”这是真话。悟了的人，有时上坐后是在凡夫定的境界，有时是在“非想非非想定”的境界，有时也可能在“空无边处定”，反正是到处穿梭，是不一定的。

关于四禅同炼精化气、炼气化神、炼神还虚如何配合？重点是：初禅一定要做到不漏丹，才能炼精化气，二禅一定要做到炼气化神，三禅要做到炼神还虚，四禅舍念清净，一切皆空。原则大概如此，中间的修持细节和过程，不知道要经过多少苦头。比如气到眼睛，眼睛看不见了，要能做到不理它，充其量让它瞎，一念空，气脉自然通过了。如果一害怕，唉呀！不得了，眼睛看不见了，配合了这个妄念，那就麻烦了。所以修行不是那么简单的。总之，搞这件事非专修不可，要把修道变成生活的全部。而大家学佛，是把它当成生活的花边，点缀点缀而已，那还能成功吗？世上没有这么便宜的事。

凡夫及外道，除了真正禅天的中心无法进去以外，严格讲起来，三界之中凡夫都能去得，都能往生。升天不一定靠禅定，升到天界的外围边区，是靠善心与德行。所以善人必定升天，不过很可能升在天

的外围，外道也一样。因为一切外道与正道，都有一个共同点，就是劝人向善，如果劝人为恶，那叫魔道，就不谈了。

这里讲四禅，为何只拿禅定来标榜，不拿善事作标榜呢？因为凡是人真心为善的，多半就有凡夫禅，心境上一定是比较清净。照中国文化来讲，善心生阳；邪念是阴的，所以烦恼就来了。天人境界只拿禅定来比方，包括了善，而有些经典讲善道升天时，就不提禅定。

这里头附带有一个问题要注意，修到四禅八定境界，拿大乘佛法来讲，还是一个“大凡夫”，不过很伟大而已。同样的道理，有些阿罗汉，虽修到四禅八定，但是并没有证得阿耨多罗三藐三菩提。在修法上，关于这方面，密法讲得很好：精不降，乐不生，气脉不通，妄念也不会断，身体也不会好；如果精一降，凡夫非漏不可。精降不漏而生乐，那真是舒服无比。但如贪图乐的境界，就堕落在欲界。如果贪图身上阴阳交合之乐，久了以后，堕落在鸳鸯、猴子、鹿等这一类欲念特别重的畜生道中去了，修了半天，还向畜生道那边跑。

气不转，光明不起；气定了以后，光明才生起，就是内在四大的自性光。神由无念而清明，但是偏重于无念，空的境界，落在无色界，等到无色界天的福报受完了，依旧再重入轮回。当然，无色界天的时间很长，世上一百多万年，在那里不过是几天而已。不过这也是比较的，在他们自身感受来说，也不觉得长。

偏在乐的境界上，就堕欲界；偏在光明境上，就堕色界；偏于空境，则堕无色界。要跳出三界外，不在五行中，三界都不能偏，非证得阿耨多罗三藐三菩提不可，否则跳不出来。四禅八定九次第定是佛法及一切内道、外道的修持基本，不走这条路不能证果。但是达到四禅八定而不得菩提，且般若不通透，不悟彻底，则依然是一个“大凡

夫”。阿罗汉也不过是一个伟大的凡夫而已。大阿罗汉就不同了，可以跳出三界外。

欲界中的男女，广义的欲是色、声、香、味、触；狭义的欲是笑、视、交、抱、触。这五欲在四大中偏重于水火。拿中国文化配合来说，水、火就是心、肾两经，心是火，肾是水。五行这一套都要懂，因此道家教人坎离交，是有道理的。研究人的生理就会知道，当欲念一来时，四大都在动，四大都受损害。佛经上以灾难称之，是指那个作用而言。实际上任何一念一动，四大都会动，都不归位。人的身体为什么不能得定？因为都不归位，都不均衡的缘故。

《瑜伽师地论》卷第三《本地分》中意地第二之三：

> “复次，于诸色聚中，略有十四种事，谓地水火风色声香味触及眼等五根，除唯意所行色。”

色法就是地水火风，包括了生理。弥勒菩萨说，简单地讲，有十四种现象，换句话说，就是有十四种功用。像地水火风、色声香味触及眼等五根，都属于色法的聚，凝结起来构成物质的形状叫色聚（大种、四大、色聚，每个名词都有它的范围，研究唯识是非常逻辑的，一点都不能错）。但是意所行色除外。譬如法处所摄色，也就是意所行色。我们梦中的身体，梦到自己被火烫了，也会觉得烫；吃了冰淇淋，也觉得很冰。地水火风、色声香味触照样有，那个是法触意境上所呈现的色。懂了这个，才晓得人死了以后，灵魂一样有世界，下地狱一样也觉得痛苦，地狱是假的，可是照样会痛苦。还有一个试验，把你的眼睛蒙起来，拿个假火假装烫你，你一定会叫：烫呀！皮肤都红了，这就是意所行色，是属于心所的一种。

同书卷第十三《本地分》中非三摩呬多地第七：

禅宗常说的一句话，本地风光。真如自性就是本地。这些都是从本性起用方面来讲，懂了用，就晓得体。“第七”就是《瑜伽师地论》的第七部分，“三摩呬多”就是等引的意思。过去古老的翻译称三昧，也就是正受。但玄奘法师觉得不可翻译，因此用译音。就是到达我们所要达到的那个境界，简单地讲，就是得定。这里告诉我们，什么叫作不是定，这个很重要。

弥勒菩萨把不是定的境界归纳出来，有十二种：

“或有自性不定故，名非定地，谓五识身。”

这里讲自性不定，不是指明心见性的自性，是说它的性质不定，是在变动，所以不叫作得定。五识身，眼耳鼻舌身五根后面的功能，就是五识。五识所呈现的状态，我们错认为是得定，那个状态不是定，不要搞错了。比如有人念咒子，以为得定了，事实上，一句接一句地念，一直在变动不定中，并不是定，这是其一。

再有就是我们听声音，觉得得定了，那是耳识身不定性，那是偶然的清净，不是定。如果认为自己得定了，“非魔即狂”。为什么？因为五识和自性不定故。

又比如眼睛看光，有一种觉受境界，好像得定了，不是真的，因为它本身是生灭法，当然不得定，以生灭法来修它，这是一种非定。要认清楚。

“或有阙轻安故，名非定地，谓欲界系诸心心法。彼心心法，虽复亦有心一境性，然无轻安含润转故，不名为定。”

定有一个条件：就是轻安。如果还觉得有腿在，有脑袋，还觉肩膀发酸，就是不轻安、不安乐，整个身体粗重，就不是得定。真得定了，坐着觉似腾空，就是那么轻安，这只是比方。三脉七轮都通透了，身体才会发生轻安。我们搞了半天，还跟着感受在那边开运动会，哦！气到了这里，想把气弄过来，越弄越闭住了。若能真的放空，把感觉一忘，它就过去，就通了。拼命在那里管它，就是一万年也通不了。弥勒菩萨说，这是被欲界的习惯困住了。欲界的习惯很多：色声香味触法，贪瞋痴慢疑，财色名食睡都是。

诸心心法是整体的，八个识都在这里头。下面的心法是讲心所，意识的部分。什么是欲界的心法？你觉得气脉通了，就可以成道，这就是利害观念，这些也把我们困死了。“心”所有的心理状态，包括第八识，都是“心法”的范围，乃至于第六意识中，心所起的状态。有时我们虽然可以达到很定的样子，但却不是真的定。

“心一境性”是基本的定境界，但是不一定达到轻安。比如喜欢听音乐的人，一曲好的音乐都听醉了就是定；又喜欢掏耳朵的人，掏的那个时候也是定；甚至喜欢捻脚的，搔到痒处时，也绝没有妄念，那也是一种定，就是心一境性。假如你造五百罗汉塑像，有一个就是脱了鞋子，歪着嘴在捏香港脚，表示在那个境界入定了。

所以，欲界中，心一境性可以做得到，可是没有轻安来滋润它的话，身体僵硬在那里。弥勒菩萨说，这不是真正的定境。

第二十讲

什么不是定境

专一作意

世间定及非世间定

有心地、无心地

生起和圆满

六位无心地

有余依涅槃、无余依涅槃

今天接着上次讲的，《瑜伽师地论》非三摩呬多地。

先认识什么不是定境，然后我们才晓得什么是定境。上次讲到“无轻安含润转故，不名为定”。什么境界得轻安呢？宗喀巴大师说：头顶上发清凉是轻安的前奏。自头顶一直灌下来，到全身，都属于轻安的前奏。不管修哪一宗派，这个是必然的现象。不过，由上而下的轻安容易退失，有时候会全垮了。如果是由脚心发起的一股力量，由下至上，也就是道家所谓通任督二脉，或者密宗所谓左右脉通了，就不易退失。

如何是轻安呢？身体的粗重障碍没有了，没有身体的感受，随时随地都没有身体的障碍，轻灵到极点。好似婴儿躺在那里，自己不晓

得有身体。轻安的境界，包括了道家、密宗所有的气脉之学。《瑜伽师地论》卷十三《本地分》中非摩呬多地第七：

“或有不发趣故，名非定地。谓爱欲者，于诸欲中，深生染著，而常受用。”

还有，不得定的原因，是因为根本没有发起真正的想修道证果的决心，没有这趋向的人，不会到达定的境界。因为我们只把修道当作生活的一小部分来玩玩而已。真修行人是把修行当生活的全部，所有平常生活，不过是修行的一点点调剂。但是我们正好相反，人世间的功名富贵一概都要，最后也要成佛，贪心非常大，放下来专修都做不到。

为什么没有发起成道的决心就不会证道？有个理由：“谓爱欲者，于诸欲中深生染著，而常受用。”就是爱欲心没有摆脱，没有出离心。“爱欲”狭义指男女之爱欲，广义包括好名、好利、好恭维，一切都爱好。我们平常的生活习惯，一点都解脱不了，放不下来，转不了。爱清净、爱干净等等也都是，多得很。我们做功夫修行要自己反省检查，才会发现“深生染著”不是普通的染著，那是很不容易查出来的。一个人如随时随地把自己的毛病检查得出来，就是第一等人。什么叫修行人？就是一辈子在找自己；管理自己，检查自己的人。人是不肯检查自己的，而且，谈何容易啊！人容易原谅自己，不会严格要求自己。

于诸爱欲中，“深生”二字要注意，深深地生起染著，而且认为这是对的。大乘境界中，贪爱清净，好干净也是欲，好道亦然，“好”字即是爱欲之一种。

“或有极散乱故，名非定地，谓初修定者，于妙五欲，心随流散。”

还有一种，绝对落于散乱当中。“初修定者”是指初禅的功夫没有到达者。“妙五欲”分二种：一种是世间的妙五欲，色、声、香、味、触的染著，引起了贪瞋痴慢疑等等。也就是眼睛要看好的，耳朵要听好的等等。另一种是内在的，就是你功夫到达了，在功夫的境界上自然有好玩的、好看的。只要心贪著了任何一种，就跟着流转，那不是得定。等于有些人打坐，坐好一点时，看到光了，或看到什么，就开始贪图那个东西，玩那个东西，而不能得定。

“或有太略聚故，名非定地。谓初修定者，于内略心，昏睡所蔽。”

还有一种人喜欢简单，尤其中国人的个性，喜欢简化，所以唯识学在中国，始终不大流行得开，因为看了就头大。唯识是科学的、逻辑的，分析得很精详，所以我们不大喜欢。我们最喜欢的是禅宗，什么文字语言都不要，看到桃花而悟道，中国人最喜欢简略，不喜欢复杂。这一种人不肯分析、研究，易入昏沉的路子，喜欢睡眠。换句话说，我们打坐时，往往把细昏沉当成定境，这也是很糟糕的事。

“或有未证得故，名非定地。谓初修定者，虽无散乱，及以略聚，娆恼其心，然犹未得诸作意故，诸心心所，不名为定。”

这个要注意了，还有一种人，没有实际证到定境，什么是定，他一点都没有实验到，所以他不能得定，见地，也没有搞清楚。这怎么说呢？开始修定的人，虽然坐起来不散乱，也没有昏沉，也不简略，

也不打马虎眼，不大而略之，不昏头昏脑的，但是作意方面没有一点成就。

什么是“作意”呢？先讲普通的作意，那是“五遍行”之一，它普遍存在于八个识里。除非阿赖耶识转成清净光明大圆镜智，否则总是存在着作意。前面七个识就是第八识的作意。换句话说，八个识都是心在作意。所以真正的意，除了第六意识的范围以外，这个“意”字，也包括了前面五识、第六识、第七识，乃至包括了第八识，都在“意”的范围里，这是普通的作意。

第二个作意，就是悟道以后的“意生身”作意。所以达摩祖师以《楞伽经》印心，并再三交代，真悟了以后，必得意生身方能证果。

什么叫意生身呢？《瑜伽师地论》里头都讲过。首先，凡夫的这个身体也是意生身，前面讲过，我们心理一灰心，一崩溃，这一条命就自然干瘪了。现在活着的一个主要因素，是有精神生命在支持，这个精神生命就是意生身，是凡夫的意生身。懂了这个道理，再进而言之，悟了道的人，可以造成圣人的意生身，身外有身，甚至于成就了百千万亿的化身，这些都是意的作用。

修定的人第一步要作意，比如念“南无阿弥陀佛”这一句，就是我们的意去造作出来的，这个意不是单指第六意识。即使第六意识没有杂念，禅宗所讲的三际托空，当前那个空掉的境界，就是作意出来的。但是，那个空的境界是不是能够永远存在呢？不会，因为马上就玩起那个空来了。再不然，后面几个遍行马上来了，触、受、想、思。觉得身上气动了，那正是“想”，所以五遍行俱在，哪里谈得上空呢！唯识的道理分析得非常清楚，光以为空了，过于笼统，将来生死到来，或者想求证果时，一点也不得力。

现在的年轻人，玩得最厉害的就是密宗啊，气脉啊，这套玩了半天，都在玩弄精神，玩弄大妄想，真气脉不是那么一回事。佛早已预言，末法时代，两个法门最流行——净土与密宗。聪明的人一听到佛这几句话，就马上会警觉到这个不是玩笑，确实是有它的道理，可是并不是现在一般人玩的这个道理。

比如我们打起坐来，只能坐半个钟头，硬是作意坐上三个钟头，行不行？做不到，因为作意不能坚固。

我们看了上面“非三摩呬多地”的时候，自己检查一下，不落在散乱，即落在昏沉，再不然落在简略，做不到作意的专一。比方不管是学道家、净土或密宗，要观想一个白衣观音，在前面永远不动，这个作意做得到做不到？不行就是心在散乱。可是，一个学催眠术的，或一个画家，他们却都能做到。作意就是注意，修止修定的初步，非要作意不可。因此有人主张禅净双修，把一念专注在阿弥陀佛这一念上，心心念念不乱，做不做得到？

禅宗过去用参话头，把没有道理的问题参透，也就是把五遍行的“想”与“思”捆起来。然后，话头又打不开，要抱住这个话头，不能忘记它，这就是自然修止嘛！触与受也捆起来了，一边怀疑，一边在定境中，等于是定慧双修的法门。所以古代教人用话头参，就是作意，把所有的色受想行识都捆拢来，作意坚定了才能得止。不过现代人要放下来，现代生活太紧张了，放下，蛮舒服的，认为这个舒服是道，非也。这也不过是作意的一种方法，对付现在这个时代蛮好用，如此而已。但永远保持那个空灵、轻松，是不是有作意在呢？没有的话，就不算定。

“诸心心所”就是你所有的心——妄想、五十一种心所、贪瞋痴等心理行为。如果它们一点都没有转化了，怎么会得定呢？换句话说，打起坐来，表面看来俨然修道的样子，实际上心里头的贪瞋痴等心所牢固得很，根本烦恼、随烦恼，都来了。修定的第一步，要作意才能得止。道家的守窍，密宗的观想，净土的念佛，禅宗的参禅等，都是作意的道理。第六意识没有坚固形成某一个境界以前，是不能得止的。

这一节很重要，《现观庄严论》讲，修四加行作意，心境没有专一，不能得定。如果你是修空定，一切妄念不管，能看住这个妄念，把这个作意毕竟专一，也算是得定。可是它会变去的，这是专讲定的修持，见地又是另外一回事。

> “或有未圆满故，名非定地。谓虽有作意，然未证得加行究竟及彼果故，不名为定。”

再进一步，更加严重。虽然作意了，比如念佛，差不多到达一心不乱，但还没有证得四加行。换句话说，色身气脉统统没有改变，一切都没有转化，四加行的功效一点都不能达到，病也照常病。当然这同你的心地法门没有关系，但是此身四大也是心的一部分，既然能转心，为何不能转四大呢？《楞严经》上说：“不知色身，外洎山河虚空大地，咸是妙明真心中物。”连身都没转，你说得了定，那不是自欺之谈吗？加行的究竟：暖、顶、忍、世第一法，没有证得，气脉四大没转变到究竟位，所以不名为定。

很多悟了的大禅师，在最后临走时，都死在很痛苦的病症上。元朝大禅师高峰妙，最后还是胃病难过而死。当然，病痛、生来死去、坐脱立亡，对他来说都没有关系，很多大师们都是如此。以教理来

讲，就是他们“未证得加行究竟及彼果故”，所以不算究竟得定，不是证得圆满之法，只是悟得法身而已，这些人，只好等到中阴身时再去成就。但中阴身的悟成就，理论上是有，事实上如何，我们无法看到。

“或有杂染污故，名非定地。谓虽证得加行究竟果作意，然为种种爱味等惑染污其心。”

这些都是批驳不是定境的道理。这里再进一步告诉我们，虽然证得加行究竟，气脉转变了，功夫可放光、动地，加行究竟果作意也到了，阴神乃至阳神也成就了，这样的人一定被普通人视为活佛。这时还有一部分的爱欲，染污本心的清净光明，比如爱染清净，爱染有道者，到这种程度还是非究竟的，杂染善法也非究竟。

“或有不自在故，名非定地。谓虽已得加行究竟果作意，其心亦无烦恼染污，然于入住出诸定相中未得自在，未随所欲，梗涩艰难。”

虽然已经得了加行究竟果作意，乃至身心可以出离，可以分化，心里也没什么烦恼，但功夫境界与烦恼完全是两回事，心里的烦恼染污太不容易解脱了，不要以为打打坐，有点功夫，懂一点佛法道理就是学佛了，那是自我陶醉，不行的。

但是于入定、住定、出定诸究竟的定相中，不能自己做主，有时是瞎猫撞到死老鼠，那种入定并不算究竟。究竟定相是自己完全能够做主，操纵自如，要入定就入定，要出定就出定。如果未得自在，不能随心所欲，有时候功夫对了，有时候又不对了，梗涩艰难，也是不

算数的。活着健康的时候还不能做主，到生死来临时，一点做主的办法都没有。这点随时要留意，尤其是年纪大的修行人。

“或有不清净故，名非定地。谓虽自在随其所欲，无涩无难，然唯修得世间定故，未能永害烦恼随眠，诸心心法，未名为定。”

还有一种，因为定境不清净，所以不叫作定。虽然可以做到自由自在，随心所欲，可是有些人作的是世间定，不是出世间定。这里要特别注意，大家做功夫修气脉、观明点，这些都是世间定，即使修到祛病延年，也是世间定。世间定包括文学家、艺术家、练武功者等的定境。出世间定的差别在般若、在见地。世间定是功夫，不包括见地在内。

这一章讲什么是“非定”，其实虽然是非定境界，我们仍然做不到。如果能做到了一点，死后起码能生到六欲天，比我们活在这世界，可舒服得多了。能到达这样的功夫已经很不错了，因为我们现在是讲非正三昧而说的，关键要搞清楚。能做到这十二种非定境当中的任何一种，已经很了不起了，到今天还没有看到一个人能做到。这里所讲的非定境界，并不是说它错，而是说它不是佛法的正受，不是菩提的正定，区别就在这里。

因为修的是世间定，所以永远没有办法除去根本烦恼。有一点修养功夫的世间人，可以到达一个烦恼比较少的程度，而烦恼之根并没有拔掉，只是不大起作用而已，随眠烦恼照样还有。随眠的意思就是这些烦恼跟随着你，跟着迷糊你，让你走入莫名其妙的糊涂境中。五十一种心所里，有二十种随眠烦恼，修行是检查这些心所，不是打坐做功夫。大家动辄谈功夫，功夫有什么稀奇！心里的检查做不好，随

眠烦恼都找不出来，过后方知，我说：“事于过后方知梦，浪在波心翻觉平。”事情过去了，才晓得那件事像梦一样过去了，心里头明明像波浪在滚，根本烦恼仍在，自己还觉得清净得很呢！觉得只有自己在道中，只看到别人的烦恼，以为自己是没有烦恼的；只看到别人不对，觉得自己很对。我们要把五十一种心所好好地搞清楚，修行是在这里着手，然后再把五蕴解脱（五蕴就是一念）。一步一步搞清楚，那才谈得到修定。

随眠烦恼没有除掉的定，就叫世间定。“诸心心法”，还有一切心所所生的这些烦恼，如果通通没有断，就不叫作定。

“或有起故，名非定地。谓所得定虽不退失，然出定故，不名为定。”

什么叫做“起”呢？所得的定固然感觉没有退，事实上已出了定位；换句话说，虽然觉得自己待人接物，都还能够应付自如，心境空空的，但那不是得定，那只是第六意识一点点作意的清净而已。诸心心所的随眠烦恼、根本烦恼，一概都“起”来了，都在轮回。

“或有退故，名非定地。谓退失所得三摩地故，不名为定。”

最后的一个，连最根本的三摩地都退失了。所以修大乘菩萨道，到了第八不动地菩萨时，才不会退转。换句话说，四禅八定，你都修成功了，还是有退转的时候，可以退到六道轮回，如何才到第八不动地呢！般若、见地、行愿。福德圆满则智慧圆满，最重要的还是福德圆满。

福德这件事情，真不敢讲，因为讲了以后，可能门前草深八丈，没人来了。

以上是强调非佛法的三摩地。

下面讲有心无心地的问题。这个“心”是指八识心王，整个的心识。心意识这个心，第八阿赖耶识都包括在内，因为第八识也是心所造的。

学禅的人经常说无心，随时做到无心。同安察禅师有一句偈颂：“莫道无心便是道，无心犹隔一重关。”无心还差得远，况且我们还做不到无心。但什么叫作真正的无心？比如我们走路，把别人碰了一下，会说：“对不起，我无心的。”那个无心，可不是道的无心，而是无记，大昏头。健忘的人也是无记，有些人做功夫，一天到晚心里头空空洞洞的，很舒服、很清净。小心！不要认为这个是无念、无心，往往这是大昏沉，昏沉久了以后，所得的果报是下堕——落入畜类。宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中，讲得很清楚，他大大地批驳那些认为无念就是道者，更叫人千万不要落入无念定，以免来生堕入畜生道。所以这一点关于有心、无心，一定要认识清楚。

《瑜伽师地论》是一部大论，学唯识的人，如对这一部论著没有搞通是不行的。

现在讲《瑜伽师地论》卷第十三《本地分》中有心无心二地第八第九：

> “云何有心地，云何无心地。谓此二地俱由五门，应知其相。”

有心地及无心地有五种分类法，要知道其界限、定义，才能开始学佛。

“一、地施设建立门，二、心乱不乱建立门，三、生不生建立门，四、分位建立门，五、第一义建立门。”

现在介绍第一种区分“有心”“无心”的分类法则：

“地施设建立者，谓五识身相应地、意地、有寻有伺地、无寻唯伺地，此四一向是有心地。”

什么叫有心地？包括了“五识身相应地”。例如普通人眼睛看东西，耳朵听声音，这五根的后面有五识。根与识很难分别，玄奘法师在《八识规矩颂》中，说了一句很重要的话：“愚者难分识与根。”没有大智慧的人，分别不出来，什么是眼睛的生理官能，什么是眼识等等。

又比如上次讲过，人刚断了气，眼睛还没坏，马上挖出来时，眼睛的余命未断，眼识是不是失去了作用？眼识已退回到阿赖耶识去了，第六意识也退回去了，可是这个眼睛移植给别人还是有用。五识身已不是五识身了，这是第八阿赖耶识的眼根，眼根的余命未断，不是识的问题。眼识已经走了，医生把这双眼睛接上去，神经接起来，给另外一个人，神经没有障碍了，接受这一双眼睛的人，他自己的眼识起作用，配上别人给他的眼根，眼睛可以看了。

再比如我们的眼睛（眼球是官能，佛学称眼根），眼睛看前面，我们的眼识配合第六意识注意前面，我们所看到的是黑板，是茶杯，这是第六意识。如果这时眼睛注意看着前面，但旁边的人、物，同时映入眼帘，那是眼识的作用，不是意识，因为意识正全心配合着眼

睛，注意着。旁边随时来的一切也是知道的，那就是眼识。但一晓得旁边有人过来，当一晓得时，马上起了分辨的作用，眼识已经交给第六识了。在最初刹那之间起明了作用的，就是眼识。

至于身识，就很难体会了。大家学道做功夫，如果能把身识认得清，就可以起步了。修证，乃至修报身、修化身，要先认得身识，才能谈得上起步。

怎么样是身识？十来岁的时候，春天睡觉，早上醒来无事，懒洋洋的，那正是曾子说快要死的那个味道：“启予足，启予手。”手脚在哪里都不知道，睡得甜得很，醒是醒了，身子可以动，也动得了，可是不想动，那个时候才可以体会到什么是身识。但并不是这个身体，等于这个身体还是外壳，这个身体内在还有一层朦胧的内胎，那才是身识的作用，抓到那个来修，就快了，如果再一动念，第六意识一配上，身识就交给第六意识了。第六意识这个分别一来就坏了，一切烦恼就来了：要起床了，应该去上班了……这些都是第六意识的事。

所以说，什么是有心地？第一种就是“五识身相应地”，是前面五识配合意识妄心而起的境界。第二种是“意地”，单单第六意识妄心所起的作用。

第三是“有寻有伺地”，就是罗睺罗尊者修出入息，到达初禅“有觉有观”的境界。“有觉有观”是旧的翻译，玄奘法师不同意这样翻译，他用“寻”、“伺”二字。打坐找道，找定境就是有寻，再高明一点就不找了，只守住在那里，就是伺。一般人常把伺境当成定境，呆呆定定的在那里，也知道，有等待、裁定的味道，这都属于有心地的范围。

再进一步第四，“无寻唯伺地”。等于二、三禅的境界，上坐心里头没有杂念，不去寻找功夫，也不去找一个境界，只有伺，就是一味呆住，清净在那里。若把那个境界当成定就错了，那正是意识状态、妄心状态。这四个方向都叫做“有心地”，有心地就是普通人，我们的心理状况就属于这个范围。

“无寻无伺地中，除无想定，并无想生，及灭尽定，所余一向是有心地。”

《瑜伽师地论》讲，从第二静虑到无色界，全名无寻无伺地。这里所论的，除了这三个定境以外，其余的都是有心地。

至于“无寻无伺地”中，又有程度之别了。唯识分析得很清楚，一步一步，详尽得很。“无寻”，坐起来清净得很，念头没有乱跑，也没有乱找时，只有一个很平稳的境界摆在那里，就是无寻唯伺。这里头有没有东西呢？还是有。知道这么一个境界，是在五遍行的想与思中。至于无寻无伺的境界，则超越了想的心理状态，乃至于到达了“无想生”，又进一层，无想而能够生作用，起作用的功能。

严格来讲，无想生的最初步，也只能摸到《金刚经》的“应无所住而生其心”的边缘。所以笼统来说，般若很容易讲，本来无所住而生其心嘛！这仍非究竟，太笼统了。

“若无想定，若无想生，及灭尽定，是无心地。”

这三个定境到达了，才可以说定境达到了无心地。这一段都是讲修证做功夫，不讲见地。不过这却是修证功夫的见地，如果这点认识不清，功夫就做得迷迷糊糊的，像土包子进城，那是不行的，所以一定要搞清楚才行。

下面要介绍第二种“有心、无心”的分类标准。

“心乱不乱建立者，谓四颠倒，颠倒其心，名为乱心，若四颠倒不颠倒心，名不乱心。此中乱心，亦名无心，性失坏故。”

普通人的散乱心也叫作无心，因为把心掉了，自性散坏了。所以我们应该注意，做功夫修持时，觉得自己随时随地都在空空洞洞里头，好像清净得很，就以为到达了无心地。实际上这正是掉了心，是这个无心正在颠倒中，自己不知道罢了，很可怕。以我几十年经验看来，做修养功夫的人，最后走上这条路的人太多太多了，都是这样糊里糊涂去了。正如雪窦禅师的诗句：“可怜多少垂钩者，随例茫茫失钓竿。”几位老同学要特别注意，钓鱼竿子已经被我收回来了，你们已经无心了，因为你们迷失了修持的本心。

“如世间见心狂乱者，便言此人是无心人，由狂乱心失本性故。”

等于看到一个疯子，我们也叫他是无心人，因为他错乱了，迷失了本性。有人修到后来，很容易走上这条路，一定要注意。所以有位禅师说：“万古碧潭空界月，再三捞摝始应知。”不是那么简单的，福德不够，所以慧不能到。

“于此门中，诸倒乱心，名无心地。若不乱心，名有心地。”

无心地的反面，就是有心地。在佛法而言，一般凡夫成道以前，烦恼错乱心都算是无心地，没有证得本性的缘故。真正修证佛法，得了定、慧的，叫做有心地。这是第二门解释。

“生不生建立者，八因缘故。其心或生，或复不生，谓根破坏故。”

第三门，就心“生”或“不生”来区别“有心”“无心”。比如我们学佛最难的一项，就是慈悲心很难生起，也就是说真正发起行愿心很难。我们口口声声要想帮助人家，慈悲人家，度人家，嘴里虽这么讲，实际上，很难办到。所以我们修行，单说一个功德心，在行愿上根本就很难建立，也可以说，根本没有建立过。行门很难讲，历代祖师都只讲见地，行门不敢多谈，真正谈了行门，徒弟都跑光了，因为要求太严了。但教不严，师之过，宁可要求严格，门前草长三尺，岂止三尺，十丈都无所谓，没有人都可以，一个人在里头蛮舒服的。老实说，行门很难，太难了。

有些“心不生”是因根，是因为生理机能破坏了，比如脑神经坏了，这个心理生不起来，尽管佛法讲四大皆空，四大还是很重要。佛说暇满之身难得，生为人，闲暇的时间难得，四肢体健，五根具全也很难得的。尤其是这个工商业时代，空闲的时间谈何容易，能有闲暇坐在那里高谈阔论，妄言修道，这是多大的福报。

“境不现前故。”

有时候你拼命用功，那个境界就是不来。从前有一个修道的老先生，有一些功力，既不吃饭，也不睡觉，不过到夜里十二点时，再跟他说话，他也不理，靠在椅子上，闭着眼，大约有半个钟头。然后眼睛睁开，再谈话，可以谈到第二天晚上十二点。到了十二点他又不说话了，闭眼休息了。问他为什么？他说是功夫来找他了，这就是境现前。《孟子·尽心篇下》说：“有诸己之谓信。”消息来就要定去了，这就是境现前。有些人功夫做了半天，境界不现前，这就要严格

检查自己了：心理的障碍，或是生理的障碍呢？若问另外有个方法没有？这是爱欲之心，贪求之念，这些结使在作怪。连这个都不能检查出来，还怎么能够修证菩提呢！

“阙作意故。”

作意没有造成，至于是什么根器，该如何作意，也是大有关系的。

“未得故，相违故，已断故，已灭故，已生故，心不得生。”

以上种种缘故，所以心不能生起。密宗的修法生起次第，就是由这里来的。密宗所有的理论，都是唯识法相的基本理论，所以修法要修到生起次第，没有的要建立，等于从平地上建立生起十二层高楼。所以密宗是无中把它生有，生有了以后，把它打空，又回到清净光明，把建立起来的空掉，那就叫圆满次第。

“由此相违诸因缘故，心乃得生。”

不受上面八种现象范围所限制，道心才可能生起。

“此中若具生因缘故，心便得生，名有心地。若遇不生心因缘故，心则不生，名无心地。”

若具备了生的境缘而生心，是有心地。相反的因缘而心不生，则是无心地。第四门：

“分位建立者，谓除六位，当知所余名有心地。”

什么是分位建立呢？又包括了六位，除了这六位外，都是有心地。

“何等为六，谓无心睡眠位、无心闷绝位、无想定位、无想生位、灭尽定位及无余依涅槃界位，如是六位，名无心地。”

这六个部分，有些是凡夫果，有些是大乘极果。这些分位建立，同样的达到无心地，程度还有差别。《金刚经》云：“一切贤圣皆以无为法而有差别”，所得的道是不错的，但程度、造诣、层次上却是有差别的。六位中，“无心睡眠位”是凡夫的无心，睡着了，什么都忘记了，这也是一种无心。修道人犯了这个毛病，不能原谅自己，功夫不够，因为大昏沉之故。

“无心闷绝位”，是好似昏过去了，或者跌倒、打伤了，或者受了脑震荡失去记忆了，这都属于闷绝位，是病态的，不对的。以佛法来讲，如果一个人受了脑震荡，过去的都忘了，熟人也认不得了，这时，他本性在哪里？是不是治好了又回转来？不能治好，但他的本性又怎么恢复呢？这是科学的大问题，学佛要追究这些地方，佛法是绝对的科学，不是那么简单的。不要贸然地相信，贸然地搞，严格讲，这里头都是问题。

“无想定位”，也属于无心地，无想定位不是证道。释迦牟尼佛学无想定三年，然后认为不是道，知非即舍，不干了。无想定是外道位，但是无想定有无想天，虽是外道位，比我们的位置却高得多了，虽然还是在色界中，却超过了欲界天。一个人能到了无想，虽不行善，也绝对不做恶事，既然不做恶事，依善果也可以生天。何况无想还是一种定的境界。不要看不起它，我们还做不到呢！

有些人打坐怕落顽空，其实，若能真正到了顽空也要恭喜你了，恐怕只是在玩弄那个空而已，顽空做不到的。“无想生位”生到无想天。“灭尽定位”不同，是罗汉果位，超过四禅八定。九次第定的灭尽定，身、心皆灭，等于向轮回请了长假，但是，最后还是要来的，非回心向大不可，灭尽定可以躲在偏空的境界里头，空的功能灭了身心的作用，“无余依涅槃位”是大菩萨位、独觉菩萨位。这六位叫无心地。

第五门，也就是最后一种区分法：

“第一义建立者，谓唯无余依涅槃界中，是无心地。”

禅宗所讲明心见性，直透牢关，在破三关之后，就要破这个有余依，证无余依涅槃。什么是有余依？就是大阿罗汉，同独觉佛达到涅槃的果位，但是烦恼的根还是没有断，就是《维摩经》上所形容的“余习未断”。维摩居士的房间里，诸大菩萨，诸大阿罗汉都进了他的方丈（寺庙中称方丈就是根据维摩经，维摩房间一丈见方，可是百万天龙，天人进来都坐得下）。结果天女散花的时候，罗汉们闭眉闭眼的，因为要做到不动心，可是天花沾在阿罗汉的身上，掉不下去；菩萨身就沾不上，都掉了。因为罗汉余习未断，所以天花着身。罗汉们对声色是不要了，可是有时候对声色还瞄一眼，这一瞄并不动心，可是天花却着身了，就是余习未断的缘故。所以他们虽然也得了涅槃，可是那叫有余依涅槃。因为只要把根一挑，就又挑起来了。

到达“无余依涅槃”才是佛境界，真正的第一义心，即禅宗洛浦禅师说的：“末后一句，始到牢关，锁断要津，不通凡圣。”这是第一义。

“何以故，于此界中，阿赖耶识亦永灭故。”

到达了透末后牢关，得第一义，才把阿赖耶识转成大圆镜智，阿赖耶识才永灭，才是无余依涅槃，达到自性清净。

“所余诸位，转识灭故，名无心地。”

前五识转成“成所作智”，第六识转成“妙观察智”，第七识转成“平等性智”，第八识转成“大圆镜智”。转八识成为四智，修证到达三身，法身、报身、化身的成就，三身四智平等平等。四智圆净，不著不住，六通妙用，不住无著，达到无余依涅槃，这才真正到达无心地，佛的境界。

“阿赖耶识未永灭尽，于第一义非无心地。”

第八识又译为藏识，阿赖耶识是梵音。如果单单译成一个藏字，所表达的不够完整，因为它包括有能藏、所藏、执藏的作用。它能藏过去、现在、未来一切的种子；执藏抓得很牢，所以它起的作用是异熟——各种因缘，异时、异地而熟。这是指轮回果报，这个异熟的账，电脑都算不清，它实在太错综复杂了。

第二十一讲

佛法在世间

《禅宗直指》——大事因缘

雪岩钦公案

高峰妙公案

修定的善巧

“佛法在世间，不离世间觉，离世觅菩提，恰如求兔角。”

六祖的这几句话是指“行”，行为的部分。佛法就在世间，佛也这样说过。在经典中，有人问佛，世尊为何在娑婆世界这个脏地方成佛？佛说：你看到娑婆世界脏，只是看到了一面，它还有另外一面，与西方极乐世界及一切净土一样的光明清净。所以佛立刻就现了神通，以足指按地，当时就现出了这个世界的光明面。这里是个话头，这个世界有很清净的光明面，同极乐世界一样，以及其他佛世界一样的清净光明。

其次，佛说一切佛在成佛以前，必须要到这里成佛，在其他世界不容易成佛。例如天人很难成佛，北俱卢洲的人很难成佛，因为福报太好了，纯乐无苦。就因为没有痛苦的刺激，那里的人就不会有厌离心，所以一切众生要想成佛的话，就必须要到这个世界来。这个娑婆世界是善恶参半，苦乐参半，一切参半，而且痛苦得多。因为痛苦，

所以才容易修道，没有众生何必成佛呢？没有众生也不需要有佛了，因为个个都是佛嘛！何必另外来个佛呢！因为有众生，有苦恼，才有菩提，才能成佛。

“佛法在世间”是见地，也是行愿。因为世间是五浊恶世，所以需要布施，需要守戒；因为世间是很痛苦、很坏的，所以在这里自度、度人，才能圆满功德。这是以第二义来讲的，在形而上道而言，并没有什么世间与不世间的分别。

《六祖坛经》中告诉我们，“佛法在世间，不离世间觉”，离开世间，无法求得觉悟；若没有痛苦，则不知快乐的舒服；若没有烦恼，亦不知清净的安详。所以烦恼即是菩提，也可以从这个层面来发挥。“离世觅菩提”，真跳出世界、三界外，本身就是佛了，已经在菩提中，不需再求菩提，没有成两个佛的道理。所以大乘佛法说佛法在世间，是指“行门”而言。

打坐修道不过是行门的万分之一而已，其他做人做事，通通是佛法的行门，所以讲佛法不离世间，就是这个道理。千万不要以为佛法不离世间，你一方面修道，一方面就想，一切功名富贵，酒色财气样样都要，如这样想，那就错了。

《维摩经》上讲，莲花在干净的泥巴上，以及高山顶上清净的地方是不会长成的，要在最脏、最浊、最低下的地方，莲花才会生长得越茂盛、越清香、越纯净，花也越大，而且纤尘不染。莲花就是学佛的精神，所以以莲花代表佛教，是在五浊恶世中，最脏、最难的地方成就，佛法在世间就是这个道理。不要认为佛法既然在世间，不一定要出世，没有这回事，还是要出世。不过出世与出家是有分别的，世俗上出家只是离开了此家，而到了彼家。出世是离开了这一世，而到

了另一世。没有到达跳出三界外，仍然还在此世间之内。跳出三界外，不在五行中，才是真正的出世，这个基本的道理要搞清楚。

有一本书叫《禅宗直指》——大事因缘，作者石成金，是清朝的进士，他曾做官，晚年学禅。这本书的前面，是他个人学佛的心得与见地，是理学家的学禅路线，也很好，依此修行，人天之果，决不堕落。下面的“大事因缘”一节，关系太大，太好了。李文同学说，欧美的学者，认为中国的禅宗根本反对佛学，这个观念错得太厉害，而现在欧美搞禅学就是走上这条路线。其实正好相反，禅宗处处谈佛法。禅宗是在元朝开始衰落的，这本书有些公案收录的资料太好了，别的书没有收录得如此完全。在这几则大事因缘中，搜罗了圆悟勤、大慧杲、高峰妙、雪岩钦等公案，都是顶好的公案。关于这本书，有几点要认识：

一、中国大陆上真正的禅堂，正如书中那个样子。

二、看那些人如何修行用功，就是真正禅堂的榜样。

三、也看到了禅宗的衰落。

四、我们可以参考，作为个人用功的借镜。

五、有许多人修不倒褡，不睡觉，以为这个是学禅，自己看看这本书就明白了。

现在我们先研究一下雪岩钦禅师公案。

雪岩钦的名字，在《续指月录》上是仰山钦。雪岩、仰山都是庙子的名字。

这段文字很浅显，有些人从浅显的文字得到好处，有些人从高深的文字得到好处，因为程度不同之故。普通讲时，不能单为某人讲，已看懂的人不妨在这里学学耐心，也是行门之一。由高明回到谦下是功德，不过，高明的人离不开浅显，千万不要有一个观念，认为自己高明，要把这个观念拿掉了，才好成道。《禅宗直指》说：

“师（指雪岩钦）普说云，山僧五岁出家，在上人侍下（上人指师父），听与宾客交谈，便知有遮（这）事，便信得及。”

书中的小字乃作者石成金批语。

“便学坐禅。一生愚钝，吃尽万千辛苦，十六岁为僧。”

受戒以后才正式为僧。受戒是指受了比丘戒。

“十八岁行脚，锐志要出来究明此事，在双林铁橛远和尚会下，打十方（严格的打七），从朝至暮，只在僧堂中（一天到晚，只有打坐、行香），不出户庭，纵入众寮至后架（即厕所），袖手当胸，徐来徐往，更不左右顾（随时都守戒），目前所视，不过三尺，洞下尊宿（曹洞宗下面的老前辈），要教人看狗子无佛性话（元朝当时的曹洞宗），只于杂识杂念起时，向鼻尖上轻轻举一个无字，才见念息，又却一时放下着，只么默默而坐，待他纯熟，久久自契。”

曹洞宗到了元朝时候，参这个话头为法门。当时早在七八十年前，大慧杲就骂这是默照邪禅，后世走这种错误路子的很多。

“洞下门户功夫绵密困人，动是十年、二十年不得到手，所以难于嗣续。”

曹洞宗就是这样做的，门下功夫绵绵密密，只要有妄念来，用话头给他一裹，裹到没有话头时，一下放下，空的境界，一定就定很久。学曹洞宗的人往往十年、二十年，一点影子都没有，功夫是有，但没有开悟，所以后来曹洞宗的法门就断了，真的懂曹洞修法的人很少。

“我当时忽于念头起处，打一个返观，于返观处遮一念子，当下冰冷，直是澄澄湛湛，不动不摇。”

雪岩钦当时用功的方法是，念头一起，马上回转来找念头，一返观，当下这一念就空了，没有念头了，心境中清清楚楚，干干净净，一点杂念也不动，也不摇。

“坐一日只如弹指顷，都不闻钟鼓之声，过了午斋放参，都不知得。”

以前的人都是这样用功，现在人难了。

“长老闻我坐得好，下僧堂来看，曾在法座上赞扬。”

这时只十八岁。“十九去灵隐挂褡”，到杭州灵隐寺去挂褡。“见善妙峰，妙峰死，石田继席。”石田继承当方丈。“颖东叟在客司”，很有名的禅宗颖东叟和尚，当时他在作知客。“我在知客寮，见处州来书记”，处州来了一个和尚当书记，就是现在的秘书长，说：“道钦兄，你遮功夫是死水，不济得事，动静二相未免打作两橛。”光是盘腿打坐叫作禅，动就不行，那动与静就分成两头了。

古人经同参道友这么一提，一身是汗。我当年参禅，也认为自己了不起。有一回道友问：人家都说你悟了，你是不是做到醒梦一如？

我不做声，自己心里有数，不一样的，于是自己再来，等醒与梦一如时，又碰到一个年轻和尚问我：无梦无想时，主人公何在，你知道吗？又被问住了，又重新来过。所以人家一提，良马见鞭影而驰，哪像大家被善知识打一棒都不知道。雪岩钦这时被善知识打了一棒，他知道严重。

“我被他说得着，真个是才于坐处便有遮境界现前，才下地行与拈匙放箸处又都不见了。”

他说，对呀！我打坐就很清净，这个境界才有，只要两腿一放下来，或者拿着汤匙喝汤，拿着筷子吃饭的时候，这个境界就没了。不对呀！处州年轻和尚是比他高明，又接着对他说：“参禅须是起疑情，大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟，须是疑公案始得，他虽不甚做功夫，他自不庵会下来（不庵和尚），不庵是松源之子（不庵和尚是禅宗中很有名的，又是临济宗松源老和尚的子孙），说话终是端正。”

他说的一定是正路，不会错。他就信了。照现在的人，一定想，我打坐比你好，你还不打坐，算老几！“我当下便改话头，提个干屎橛，一味东疑西疑，横看竖看，因改遮话头，前面生涯都打乱了也。”这些都是元、明的口语、白话，“虽是封了被，胁不沾席，从朝至暮，行处坐处，只是昏沉散乱，胶胶扰扰，要一霎时净洁也不能得。”

有些人以为不倒褡，光打坐不睡觉就是道了。元明开始，这些怪花样多得很，一天到晚都在打坐、参话头、用功夫，可是人搞得昏头昏脑的，要不然就是散乱、烦恼得很。

“闻天目和尚久侍松源，是松源嫡子，必得松源说话，移单过净慈挂褡。”天目和尚是有名的大禅师，正好住持净慈寺，于是雪岩钦就跑到净慈去挂褡。“怀香诣方丈请益”，禅宗规矩，拿三根香请侍者通报见老和尚。“大殿九拜”，这里头有规矩的，话听得对了，点燃三根香叩头；听得不合意，光拿着香，不叩头，表示不同意。“他问我：如何做功夫。遂与从头直说一遍。他道：你岂不见临济三度问黄檗佛法的大意，三遭痛棒，末后向大愚肋下筑三拳。道：元来黄檗佛法无多子。汝但恁么看。”他向天目老和尚报告了自己做功夫经过，老和尚说了临济求道、悟道经过。又云：“混源住此山时，我做暫到，入室他举话云，现成公案，未入门来，与你三十棒了也。但恁么看。”他说混源老和尚到这里做住持时，我刚刚到，有人进他房间问佛法时，他说：现成公案，你来问什么？该打，还没进门来，就该给你三十棒，你要在这些地方看。

“天目和尚遮个说话，自是向上提持”第一等的方法，“我之病痛，自在昏沉散乱处，他发药不投，我不欢喜”。天目讲的是第一等法，可是我的毛病是打起坐来，不是昏沉，就是散乱。“心中未免道，你不曾做功夫，只是伶俐禅。”他心里的想法，也同我们去看善知识一样，如果人家的答复不对我的胃口，就觉得人家没有功夫，没有道，如要都合我的胃口，那也不叫道。“寻常请益，末上有一炷香，礼三拜，谓之谢因缘，我遮一炷香不烧了也。”禅堂规矩，一般人来请教，手中拿三支香，如果对了，点三支香，跪下来三拜，谢和尚接引，这是出家人的规矩。雪岩钦光拿着香，又光拿了香回来。“依旧自依我每常坐禅”，他照样的打坐参禅，不睡觉，席子都不靠一下。“是时漳泉二州有七个兄弟与我结甲坐禅，两年在净慈，不展被，胁不沾席。”这七个人都不倒褡，当然，大家赌了咒的，你看我，我看你，大家都不敢躺下来。

“外有个脩上座，也是漳州人，不在此数，只是独行独坐，他每日在蒲团上，如一个铁橛子相似，在地上行时，挺起脊梁，垂两只臂，开了两眼，如个铁橛子相似，朝朝如是，日日一般。我每日要去亲近他，与他说话些子，才见我东边来，他便西边去；才见我西边来，他便东边去。如是两年间要亲近些子，更不可得。我二年间因不到头，捱得昏了困了，日里也似夜里，夜里也似日里，行时也似坐时，坐时也似行时，只是一个昏沉散乱辊作一团，如一块烂泥相似，要一须臾净洁不可得。”可怜得很，这一般人，不得高血压，还算好呢！整天昏天黑地的，想得一点清净境界都做不到。表面上看起来，不晓得让人多恭敬，他自己心里有数，像一团烂泥一样。“一日忽自思量，我办道又不得入手（修道没有修成），衣裳又破碎也（专在禅堂用功，没有供养），皮肉又消烁也，不觉泪流，顿起乡念，且请假归乡，自此一放，都放了也（这一下回家舒服了，把所有功夫都丢开了）。两月后再来参假（后世叫销假），又却从头整顿，又却到得遮一放，十倍精神。”

这是个关键，回家妈妈给他好吃的东西了，这一次回来，打起坐来精神百倍，舒服了。所以要注意营养。“元来欲究明此事，不睡也不得，你须到中夜烂睡一觉，方有精神。”学道要营养好，休息得够，才能用功，人家问我闭关做啥！睡觉。一进关房先睡七八天，以后不要睡了，一坐就用功了。尤其是夜里十一点以后一定要睡觉，烂睡一卧，那才会有精神。

“一日我自在廊庑中东行西行，忽然撞着脩兄，远看他但觉闲闲地，怡怡然有自得之貌，我方近前去，他却与我说话，就知其有所得，我却问他去年要与你说话些个，你只管回避我，如何？他道：尊兄，真正办道人无剪爪之工，更与你说话在（真修

行，连剪指甲的时间都不肯浪费，哪有时间与你说话。所以你找我，我就躲开了）。他遂问我做处如何？与他从头说一遍了，末后道：我如今只是被个昏沉散乱打并不去（向他诉苦），他云：有什么难！自是你不猛烈，须是高着蒲团，竖起脊梁，教他节节相拄，尽三百六十骨节，八万四千毛窍，并作一个无字，与么提起，更讨什么昏沉散乱来。”

他骂我一顿，是我不下决心，下了决心，把蒲团弄好，挺起背骨，浑身三百六十个骨节，拼了这一条命算了，充其量死掉嘛！要求道，以身殉道嘛！一身上下坐好了以后，万缘放下，只提一个无字，这样下去，管它什么昏沉，什么散乱，都不管，你一直这样下去。

“我便依他说，寻一个厚蒲团，放在单位上，竖起脊梁，教他节节相拄，透顶透底，尽三百六十骨节，一提提起，正是一个与万人敌相似，提得转力，转见又散，到此尽命一提，忽见身心俱忘（来了，身心都不知道了），但见目前如一片银山铁壁相似（眼睛前面一片空，解开了，就是达摩祖师云：‘心如墙壁’，空空洞洞，一片白）。自此行也如是，坐也如是，清清三昼夜，两眼不交睫（三天三夜不睡觉）。到第三日午后，自在三门下，如坐而行，忽然又撞见脩兄，他问我：在这里做什么？对他道：办道。他云：你唤什么作道？遂不能对（这一问，答不出来了），转加迷闷，即欲归堂坐禅，到后门了，又不觉至后堂寮中（这个福建同乡的这一棒，把他打得很惨），首座问我云：钦兄，你办道如何？与他说道，我不合问人多了，划地做不得（糟糕，我越听得多，功夫越用不上路，懂得太多了）。他又云：你但大开了眼，看是什么道理（这里说眼睛，当然不是指他的两双眼睛，他的眼睛已经可以三天三夜不交睫）。我被提遮一句，又

便抽身只要归堂中坐，方才翻上蒲团，面前豁然一开，如地陷一般，当时呈似人不得，说似人不得，非世间一切相可以喻之。”

这一下，东一棒，西一棒，两个给他一打，发了狠，跑上禅堂，两腿一盘，一上座，一刹那间空了，前面如大地平沉，虚空大地都没有了，那个境界，不是世间任何现象可以比喻的。

参禅修道，没有经过这些苦头，功夫是靠不住的。

“我当时无著欢喜处，便下地来寻脩兄，他在经案上（在读经，不是在打坐），才见我来，便合掌道：且喜，且喜（内行人一到了那个境界就知道，没有到时，自然言不压众，貌不惊人，一到时，气象都变了）。我便与他握手，到门前柳堤上行一转，俯仰天地间，森罗万象，眼见耳闻，向来所厌所弃之物，与无明烦恼昏沉散乱，元来尽是自妙明真性中流出。”

这时就知道《楞严经》上所说：“不知色身，外洎山河虚空大地，咸是妙明真心中物。”一切都是妙明真心中自然所流出。菩提、烦恼平等平等，一定要到这时，才谈得上“烦恼即菩提”，平常烦恼就是烦恼，说烦恼是菩提是骗人的。

这是雪岩钦禅师自己向弟子所说，当年的修行经过。这一段老老实实的，太好了，所以赶印出来，以法供养大众，这就是行愿，大家自应珍惜。

“自此目前露倮倮地，静悄悄地，半月余日动相不生。”

半个月都在这个境界中不动。等于明朝憨山大师因参《肇论》中所言的不迁论，旋岚偃岳之旨，然后开悟的。一天夜里自己小便急

了，起来嗣尿，一嗣小便，凄一声，那当儿，他悟了，悟到什么呢？《肇论》中肇法师讲：“旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流。”旋岚即是台风，同这个道理一样，这就是已经到达动相不生的境界。注意要在这里参，动相不生，难道是静相吗？这中间还有问题的。

“可惜许不遇大眼目大手段尊宿为我打并（真可惜，当时没有遇到大善知识，在这个境界上给我“攵一丫”一下，打破了，就大悟了，只好说自己运气不好）。不合向这里一坐坐住（不应该在这境界上，一定就定下去了）。谓之见地不脱（到了这里是有点消息，善知识在这当儿一点就透了，谁叫他逃避善知识，善知识对他又奈何？自以为这时是道，把死老鼠当宝贝用，那有什么办法呢！自己把自己害了，一坐坐住了，见地不脱）。碍正知见（这里要注意，以后没有善知识在旁边，这本书就是善知识，这个时候，只守着静相，就是《法华经》上说的：‘大通智胜佛，十劫坐道场，佛法不现前，不能成佛道。’就是这个道理。学密宗、学道家、学禅的，很多人到达这个境界，活活在这里埋掉，况且我们还达不到这里。道钦禅师这时候才后悔，可是他到底是一代大师，了不起）。每于中夜睡着，无梦无想无闻无见之地，又却打作两橛（这个境界是好，睡着了就没有了，醒来一用功，又有了，这不是两橛吗？无梦无想主人公又何在？这个境界怎么没有了呢），古人有寤寐一如之语，又却透不得（他说古人醒与睡都一样，我却做不到，睡是睡，醒来就有这境界），眼若不睡，诸梦自除，心若不异，万法一如之说（这是禅宗三祖信心铭上的四句话），又都错会了也（他说，我把这四句话的道理，拿来做功夫，硬撑着不睡觉，又把古人祖师的话解释错了）。凡古人公案有义路可以咬嚼者，则理会得下（对于古人公案，有道理解释得通的，我统统懂）。无义路如银山铁壁者，又却都会不

得（《指月录》、《景德传灯录》等翻开来看，没有道理的那些公案话，一点都不懂，怎么叫作悟道呢！他这是大智慧，所以自己先警觉到了。他说：悟了道应该无所不通，怎么这些又不懂呢）。虽在无准先师会下许多年，每遇他开示，举主人公，便可以打个跱跳，莫教举起衲僧巴鼻，佛祖爪牙，更无你下口处。有时在法座，东说西说，又并无一语打着我心下事（他说，我当时在无准会下参禅很多年，每遇到他举主人公公案时，好像懂得。老和尚说：你懂得这个便是越进一步——打个跱跳。你虽然懂了这个理，可是祖师们、佛祖的真正厉害处，你还是懂不了，悟不了。有时老和尚在法座上东说西说，没有一句话可以打到我的心里头去）。又将佛经与古语从头检寻（没有办法，只好来找法本、佛经），亦无一句可以解我此病（都解决不了自己的问题，无梦无想时主人公何在？现在有些人很会答，无梦无想那个时候就在无梦无想中，哪有那么简单！那时主人公找不到就不行，不算悟），如是碍在胸中者仅十年。”

这一个问题参在心中，解决不了，人家还是专修的，专在那里参这个事，又过了十年，一直哽在心中。

“后来因与忠石梁过浙东，天目两山作住（两人在天目山住下来）。一日佛殿前行闲，自东思西忖，忽然抬眸见一株古柏，触着向来所得境界，和底一时陮下，碍膺之物，扑然而散，如暗室中出在白日之下，走一转相似。”

这一下，他是悟了。这个问题参了十年，跟一个同参道友到天目山挂褡，一天，在佛殿前走着，忽然眼睛抬起一看，看到一株柏树，一下悟了，从前在心中解决不了的，一时放下，胸口中闷闷的突然打

开了，好像在黑暗的房间中闷了十年，忽然开了门，看到天空一样，这个就是他的悟境。

“自此不疑生，不疑死，不疑佛不疑祖，方始得见径山老人立地处（才看到杭州径山的这位师父，真悟了道的，回转来看径山老人才知道）。正好三十拄杖何也，若是大力量大根器底人，哪里有许多曲折（他说，他太笨了，参了三十年才悟道，假如是大根器的人，哪有这样的苦头吃）。德山见龙潭于吹灭纸烛处（德山和尚见龙潭，龙潭和尚晚上拿一根蜡烛，口一吹，他就悟了，多快），便道：穷诸玄辩，若一毫置于太虚；竭世枢机，似一滴投于巨壑（德山悟道讲的话）。自此拈一条白棒，掀天掀地，哪里有你近傍处（德山悟了以后，拿一根棒子打人，哪里有你近身处）！水潦和尚被马祖一踏，便道：百千法门，无量妙义，尽向一毛头上识得根源。高亭见德山招手，便乃横趋，你辈后生晚进若欲咨参个事，步趋个事，须是有这个标格，具这个气概始得。”

这些都是古人的公案，高亭和尚来见德山问道，德山正站在门口，快要天黑了，看到老远一个和尚走过来，便用手一招，高亭和尚回头就跑了，德山一招手之间，他就悟了，就走了。古人伶俐如此，你们这些后辈年轻人，要想学道，要有古人这样的气派、这样的根器才行。

“若是我说底都不得记一个元字脚，记着则误你平生（我说的话，如果听了再记住会中毒的，会误你们一辈子的，不过我把我的出家修道经过，整个讲给你们听听）。所以诸大尊宿，多不说做处与悟门见地，谓之以实法系缀人土也消不得（为什么古人圣贤不愿讲自己的修行经过呢？像我今天对你们讲了，以后你们

都照我那个方法来修就不对了，我只报告我的笨路子给你们听，你们不要照着走哇）。是则固是，也有大力量有宿种，不从做处来，无蹊径可以说者。也有全不曾下功夫说不得者，也有半青半黄，开口自信不及者（人的根器不同，有人上上根器，平时没有学佛，一听就悟了；也有人完全没做功夫，但懂得是懂得，不能够弘扬；也有半吊子的，开口自己还信不过的）。诚谓刁刀相似，鱼鲁参差，若论履践个事，如人行路一般，行得一里二里，只说得一里二里话，行得千里万里，方说得千里万里话。汝等须是各具明眼，拣择青黄始得，若或不然，便从佛祖肚里过来，也是无益。”

从这一段可以看到元明以后，禅宗做功夫的公案，石成金所选的公案很值得看，不算高明，但很平实。

下一段讲高峰妙禅师公案，那时是元朝了，喇嘛教进入中国，禅宗的时代结束了。高峰妙晓得元朝皇帝会请他出来，他早溜了，到杭州天目山，宣布“闭死关”，除了死，不下山。他也学不倒褡，尽管不倒褡，最后死时还是因胃的毛病而死。禅宗的最高处是认识了法身，但报、化二身是否成就，大有问题。可是不经过法身成就，见地就不清，亦不能谈修持。所以五祖对六祖说：“不见本性，修法无益。”因为他们都是见了本性之故。雪岩钦的一段，是见法身的道理，透透彻彻，下死功夫的用功道理，也讲得彻彻底底，但报、化二身，则不包括在内。

高峰妙禅师公案：

“师二十更衣入净慈立三年死限学禅，一日父兄寻访，巍然不顾（二十岁出家学禅努力，父兄来了都不顾）。二十二请益断

桥伦，令参生从何来，死从何去话。于是胁不至席，口体俱忘，或如厕惟中单而出，或发函忘扃镝而去（二十二岁参访断桥伦禅师，叫他参话头，即日夜不懈，不眠不休）。时同参僧显慨然曰：吾已事弗克办，曷若辅之有成，朝夕护持惟谨（时同参道友被他精进用功的精神所感动，志愿对他护持）。时雪岩钦寓北硐塔，欣然怀香往扣之，方问讯即打出闭却门，一再往始得亲近，令看无字话，自此参扣无虚日（参访雪岩钦，一开口就被打出去，好几次以后，才教他看无字话头）。钦忽问阿谁与你拖个死尸来？声未绝即打，如是者不知其几，师扣愈虔（钦禅师忽问他拖死尸的是谁，未及回答就打他，每每如此，他却更诚心）。值钦赴处之南明，师即上双径参堂半月（到禅堂坐禅半月）。偶梦中忽忆断桥室中所举：万法归一，一归何处话。疑情顿发，三昼夜目不交睫。一日少林忌（达摩祖师诞辰），随众诣三塔讽经次，抬头忽睹五祖演和尚真赞云：百年三万六千朝，反复元来是这汉（反反复复原来是这个家伙）。蓦然打破拖死尸之疑（悟了）。其年廿四矣！解夏诣南明（去见雪岩钦和尚）。钦一见便问：阿谁与你拖个死尸到这里？师便喝，钦拈棒（老和尚见他一喝，手里抓住棒子，要打过去了），师把住云：今日打某甲不得（今天可不能打我，你会打错人哦）。钦曰：为什么打不得？师拂袖便出（就是这样答复雪岩钦，换句话说，表示他悟了）。翌日，钦问：万法归一，一归何处？师云：狗舐热油铛（这个问题等于狗舐热油铛一般，舌头伸出来，口水在滴，舐嘛，太烫！不舐嘛，实在香！舍不得走）。钦曰：你哪里学这虚头来？师云：正要和尚疑着（骂师父，我正要你对我起疑情）。钦休去（老和尚不理他了），自是机锋不让。”

“次年，江心度夏（到江心寺）。一日，钦问：日间浩浩时，还做得主么？师云：做得主。又问：睡梦中做得主么？师云：做得主。又问：正睡着时，无梦无想无见无闻，主在什么处？师无语（完了，闷住了，是做不了主，白天清醒时，晓得起心动念处。该发脾气时，唉！不对，瞋心，去掉。虽然压得很痛苦，总算做得了主。做梦时，也做得了主，了不起了。但是无梦无想时如何？师父这一问问住了。高峰妙自认为悟了的，所以师父拿棒子打他，他抓着师父的棒子，翘头翘脑的，那么有自信，现在无话可说了）。钦嘱曰：从今日去，也不要汝学佛学法，也不要汝穷古穷今，但只饥来吃饭，困来眠，才眠觉来却抖擞精神，我这一觉，主人公毕竟在什么处安身立命（老和尚慈悲，晓得以前对他那一套没有用，现在换个轻言细语对他讲）。丙寅冬遂奋志，入临安龙须，自誓曰：拼一生做个痴呆汉，决要这一着子明白。”

这地方你没有悟到，好了，当你到了荣民总医院，氧气一拿掉，最后一口气不上来时，你在哪里安身立命？还有你没有？这个地方没有悟到，白学！白天念阿弥陀佛，碰你一下，阿弥陀佛，还好；推你一下，也阿弥陀佛，还没发脾气；到了夜里做梦时，讨厌！没有阿弥陀佛了，梦里照样发脾气，贪瞋痴都来。就算梦里做得了主，无梦无想时，你在哪里？做不了主了，佛白学了。老和尚的一段话，轻言细语，何等的慈悲，他自己也是过来人，我们要研究：我怎么睡着的？怎么醒来的？你说：我晓得怎么睡着，那时你一定没有睡。你说你晓得怎么醒来的，那时你早醒了嘛！这是科学的问题。这一段搞清楚了，才可以了“生从何处来，死向何处去”，然后六道轮回可随意来往自如，三界六道任意出入，地狱也可以去玩玩，没有关系，只要你有这个本事。因此，高峰妙发了志，狠下心来，决定要明白此事。

“因同宿友推枕堕地作声，廓然大彻。”

枕头掉到地上，碰！一声，他大彻大悟了，才晓得无梦无想时主人公何在。主人公在枕头里头吗？你们回去参参看。

“自谓如泗州见大圣，远客还故乡，原来只是旧时人，不是旧时行履处（我还是我，可是不是从前的我，完全不同，起心动念，做人处事，都不同了）。在龙须九年，缚柴为龛（搭个茅蓬），风穿日炙，冬夏一衲，不扇不炉，日捣松和糜，延息而已，当积雪没龛，旬余路梗绝烟火，咸谓死矣，及霁可入，师正宴坐俰伽。”

宴坐俰伽就是入定了。

这是高峰妙禅师的几段公案。学禅做功夫的人，注意前面所提五个重点，与学禅做功夫都有关系，是很重要的，尤其现在很多人喜欢谈禅，禅宗不是谈的，禅是讲修的，个个都从这里过来的。马祖固然于言下顿悟，但还是从他南岳衡山打坐多年的基础而来的。现在的人两条腿都降伏不了，还谈什么降伏其心呢！这就是参禅、做功夫修定的真正榜样。但我坦白地下结论：就算能了法身，报、化二身还有问题。所以，中国有些学者讲，禅宗容易走入小乘的路线，这个小乘并不是说“行”上之小，连见地、修证、行门，都容易走上小乘路子。报、化二身要想圆满成就，可不容易。像高峰妙这种苦行、这种坚贞，尤其了不起的是同明朝许多高僧一样，都是在国破家亡之后，替中华民族保留了正气。他晓得以他当时的名气，元朝一定会来请他的，他赶快就跑。他的徒弟，很有名的中峰禅师，也听他的命令，不准出来做元朝的国师，皇帝来请都不去，连中峰禅师也躲掉了。到了明朝以后，这个系统的大师才出来，这又是历史、文化、佛教史上的

另一段公案。但看其精神，视其品格，都是不得了的人，我们现在望尘莫及。他们住破茅蓬，平日捣点糜粉，能不死就算了。乃至大雪天，被雪封龛，十来天，路既不通，也不能举炊，人人以为他死了，结果过了十多天，雪停了，跑去一看，他还在入定，坐得正好呢！所以说，言下顿悟，那是古人，不是我们。

现在让我们继续《瑜伽师地论》卷第十三《本地分》中三摩呬多地第六之三。讲修定：

“复次，如世尊言，修静虑者，或者等持善巧，非等至善巧。”

这是弥勒菩萨说的话，当然是无著菩萨的记录。

修定的人，定慧等持双修，以现在人的修法来讲，如禅密双修，或禅净双修，或止观、念佛双修等，是等持善巧。非等至善巧，是走专门一点的路子。

“广说如经，嗢柁南颂：云何等持善巧？谓于空等三三摩地，得善巧故。”

所谓等持，就是真正证到空，证到真正的性空境界。有些是真空，有些是假空。如道钦禅师所云，硬把念头压下去，看起来也觉得空，但那是假空，第六意识硬压下去，不是真的。

“云何非等至善巧？谓于胜处，遍处，灭尽等至不善巧故。”

胜处，指最好的境界；遍处，空的境界有偏，不圆满；善巧是方便的意思。这里说，要进入那个境界就立刻进入，不似我们瞎猫撞到

死老鼠，是碰上的。

“云何等至善巧？非等持善巧？谓于十种遍处等至，及无想等至。

云何为住？谓善取能入诸三摩地，诸行状相，善取彼故，随其所欲，能住于定。于三摩地无复退失，如是若住于定，若不退失，二俱名住。”

什么叫住的境界？什么叫入定、住定、出定？前一段讲如何进入定的境界，进入定境后，如何能住在定的境界中。这要靠我们在知识理论上认识清楚，进入定的行（心理行为）状（定境的现状）。

“善取彼故”，入定、住定不是不著相，硬是有点著相，可是不是凡夫的著相，是住在那个定上的著相。你一定，当然是住相了。这个住相要“善取彼故，随其所欲，能住于定”。看你对哪一种定境喜欢，就住在哪个定境上，这个喜欢不是烦恼妄想的，喜欢，是看我们现在的需要。

比方，如果今天上座，妄想杂念特别多，像道钦禅师讲的，又散乱，又昏沉，这个时候就要懂得用什么善巧，用什么方法，才能去掉散乱、昏沉。这里头，以中国文化讲，就有三种了，精、气、神三样不同，要检查出来，晓得今天散乱多、烦恼大，是否由生理来的？比如女人都有周期性的现象，要用什么方法才能使自己除去烦恼，进入安详的境界。其实男人同样有周期。可是不容易知道。

又比如肠胃吃了某一种东西，吃坏了，或是今天气脉引导不好，会烦躁得不得了，火大得很，恨不得连自己都杀掉。所以有人打坐会走火入魔，像这种情形也差不多了。

用一种方法善巧调治，使能住进定境，就叫做对治法门。所以修行不是一味药，不是像八卦丹、万金油之类，样样毛病都可以用的，这是讲生理部分。有时候，是“精”的问题，也包括生理上的营养过多或不足所引发的毛病。有时候是“气”的问题，所谓气脉对与不对，中行气、上行气、下行气、左右行气，种种等等，因调节不好，影响到心肝脾肺肾，发生了问题。有时候是心理问题，就是“神”，因为受了打击，心境非常低沉，低沉是大烦恼。这一切都要晓得调剂，如果不知道调剂，每天做功夫，步步都是荆棘，都没有用，都是开倒车。

第二十二讲

明心见性与三身

吕纯阳与黄龙南

重要的资粮

不能得定与出定

定境中的退位

现观与圣教量

答复同学问题：

明心见性是见到法身；修至六通具足，三身四智，三十二相，八十种好，是报身圆满。至于千百万亿化身，就是化身成就。

许多禅宗的师父们，见到了法身，不见得有报身成就。在印度过去的二十八位祖师，及在中国的五祖、六祖以前，三身成就者有之，六祖以后，三身成就的非常少。以前提到窥基法师的前生，那个与法、报、化三身都没有关系。普通得定的人都可以出阴神，阴神不是法身，那还是在妄念境界中，还是业力境界。四禅可以做得到出阴神，初禅定也可以做得到。

阿罗汉可以从钥匙孔里出入，这是神通，与法、报、化身没有关系。密勒日巴尊者得三身成就否？（师不予置答。）此如济公活佛，还是大阿罗汉境界，是独觉乘，还不是大菩萨境界。

明心见性而悟道的人，所得的是根本智，但不一定有差别智。能够见到自性，自性又能够起用，能够圆满了一切功德而成就，那才真不容易。

欲得健康长寿，要留意研究吕纯阳的《百字铭》。

吕纯阳是由禅宗开悟的，以后奉黄龙南祖师之命，生生世世永远为佛教的外护。吕纯阳因考不取功名，后来做了黄粱一梦，醒来以后就出家去了。他修的是道家，在唐末到五代之间非常有名。他炼就很高的气功，可以在空中飞行，他有名的两句诗：“丹田有宝休寻道，对境无心莫问禅。”一般人能做到这样，健康长寿已不在话下，祛病延年，长生不老也可以做到。当然这两句诗当中的修持方法，是有很多意义的。

有一次，他御着宝剑飞行，经过江西庐山，当地有个大庙子，就是禅宗的黄龙寺。吕纯阳是在高空飞过时，看到此山气象不同，必有高人。他降下来一看是黄龙寺，有人正在讲经，就是临济宗大德黄龙南禅师。他站在旁边看了半天，觉得很奇怪，这禅师又没放光，又没动地，更没有像他一样的本事，是个普通和尚嘛！怎么那么多人听他的呢？越看越奇怪，就站在那旁边。黄龙南禅师不说法了，云：“座中有人窃法”，认为有人在偷听。吕纯阳不吃这一套，就站起来了，黄龙南问他是谁，他报了自己名字，黄龙南说：哦！原来是你啊，我以为你了不起，原来只是个守尸鬼（这个身体可以长生不老，把它守得牢牢的）。吕纯阳一听，生气了，真人能有长生不老之药，你这凡

夫肉胎算什么！黄龙南说：“饶君八万劫，终是落空亡。”吕纯阳恼了，袖子一扬，飞剑击出去了，故意吓吓老和尚，岂知飞剑到了老和尚面前停住了，反而倒转向自己这边杀过来。他奇怪了，这老和尚是普通人嘛，又没有功夫，怎么我的剑不听我的指挥呢？后来有人专参这个话头，是韦陀护法呢？还是黄龙南般若之力？或是其他原因？到底是什么道理呢？黄龙南笑道：你不要摆这一套，你刚才说你有真本事，我问你，你见个什么道理？吕纯阳说：“一粒粟中藏世界，半铛锅内煮山川。”这是道上的话，也是讲自己见道的道理。黄龙南说：“我不问你怎么煮山川，请问一粒粟中如何藏世界？”就这样，东搞几下，西搞几下，吕纯阳开悟了，作了一首诗：

弃却瓢囊撼碎琴，如今不恋汞中金。

自从一见黄龙后，始觉从前错用心。

那个时候，道家出了吕纯阳，等于禅宗出了一个六祖。如何炼得健康长寿，可参考吕纯阳的《百字铭》，这是释、道、儒三家最好的东西，也是学佛最好的东西。《百字铭》：

“养气忘言守，降心为不为，动静知宗祖，无事更寻谁，真常须应物，应物要不迷，不迷性自住，性住气自回，气回丹自结，壶中配坎离，阴阳生反复，普化一声雷，白云朝顶上，甘露洒须弥，自饮长生酒，逍遥谁得知，坐听无弦曲，明通造化机，都来二十句，端的上天梯。”

养气也是十念法中，修出入息的真正功夫。降心出自《金刚经》：降伏其心，为而不为，有意降心就著相了，自性本空，所以为而不为，见地、功夫都告诉我们了。动静二句，把观世音菩萨圆通法

门放进去了，“动静二相，了然不生”，可是不昏沉，也不散乱，自己能够做得了主，空得了，不要另外找个方法。对人处事，自己要能不违背本性，这里都是讲功夫。不要做什么功夫，心气合一，心物是一元的，真正念头空了，“气自回”，自然会气住脉停，达到二、三禅。

这里讲丹，并非肚子里真有个东西，古代道家形容，丹就是像月亮一样，圆圈中间一点，代表圆满自觉灵明的一点觉性。壶代表身体，自己的气脉起变化作用。只要做到气住脉停，它自然会起变化，自然的定久了以后，“普化一声雷”，轰的一下，身体所有气脉都打开了。这时候，正如庄子所讲的“与天地精神相往来”，与宇宙一体，这时中脉真正打开了。“白云朝顶上”，这才是密宗真正的灌顶，诸佛菩萨智慧光明灌顶。须弥是讲头部，头部的大乐轮震开了。这时候，长生不老绝对有，此乃世第一法。“无弦曲”就是观世音菩萨“以闻、思、修入三摩地”。

这二十句话，一句五个字，共有一百字，所以叫百字铭。这二十句由普通人开始，修到长生不老，乃至超凡入圣，都说完了。每一句都是功夫，都是见地。

比如开始大家都想得定，为什么做不到呢？就是第一句话做不到：“养气忘言守”，养气功夫做到一点都没有妄念，谁做到了？念头多得很，守也守不住。“降心为不为”更做不到，这个做不到，下面的话更谈不上了。静中打打坐还有一点影子，下了坐什么都没有，根本不能知宗祖。动静知宗祖很重要，心中一天到晚都在静中，没有事，谁做到了？灵明觉性经常在，气自然回，并不是叫我们做功夫。丹“自”结，那是自然的，是我们生命中本来就有的。

大家不要用宗教界限观念来看这首《百字铭》，他本来也是禅宗的大护法，是黄龙南真正得法弟子之一。如想健康长寿，照他的话去做，绝对够了。

现在继续讲《瑜伽师地论》，有关修定部分，上次讲到：

“云何为住？谓善取能入诸三摩地，诸行状相，善取彼故，随其所欲，能住于定。于三摩地，无复退失。如是若住于定，若不退失，二俱名住。”

什么叫住？先要选择一个方法，是自己根器所适用的。同样的方法，因根器业力不同，适应力也不同。换句话说，选择自己身心所适合的方法，容易进入定的境界。因“善取彼故”，善于抓到一个法子，随其所欲，自己要入哪一种境界，就入哪一种境界。而且可以保持不退，这才叫作入定。入于定的境界不退转了，叫“住定”。

“云何为出？谓如有一于能入定诸行状相，不复思惟。于不定地分别体相，所摄定地不同类法，作意思惟，出三摩地。或随所作因故，或定所作因故，或期所作因故，而出于定。随所作者，谓修治衣钵等诸所作业。定所作者，谓饮食便利，承事师长等诸所作业。期所作者，谓如有一先立期契，或许为他当有所作。或复为欲转入余定，由此因缘，出三摩地。”

什么叫作出定呢？到了住定的状况里，不起任何分别思想，可是，忽然一念来了，这一念哪里来？自己都找不出来，突然起一念，同定的境界相反。换句话说，这一念来了，把定破坏了，这一念就是“作意思惟”。这力量很大，在五遍行中就叫作意，就引发了你的思想。

为什么念头会来？这里面包括了几个原因：“或随所作因故”。这点要注意，真正修行是注重行门，就是心理的行为，平常待人做事、讲话，种种的行为。因为种的因不同，不一定能得定的果；种的因不同，定都定不下。有时我们身心有烦恼，所以定不下去。业力没有消除，也不能够得定。这就是“随所作因故”。

“或定所作因故”，定的方法、目的不对。比如今天感冒了，刚开始坐时，想把感冒去掉，这个动机观念，就是定的因，虽然是这么微细的一点差别，但是它在效果上差别却很大。

“或期所作因故”，期就是希望。比如有些人打坐，下意识里希望，我只要打坐，身体就可以健康了。还有些人想得眼通；又有些人盘起腿来故作打坐状，在幻想里头舒服一下。所以因地不同，果就不同。

“而出于定”，这些任何一个因素，都能够使你出定。

“修治衣钵等诸所作业”，就是弥勒菩萨举的例子。有些人在定中，好好的，忽然一个念头来了，有一件衣服破了，下座缝两针吧！或忘了某件事情，突然想起来了，然后又后悔不对，坐在那里思想乱搞起来了，这是出定相，破坏了那个境界。弥勒菩萨的这句“修治衣钵等诸所作业”，包括了一切。下面“饮食便利，承事师长”，也是使你不能得定或出定的原因。

“先立期契”，等于有些人睡觉不需要闹钟，明天有事情，自己会在几点钟醒来，这是心念业力的作用。

“何等为行？谓如所缘，作种种行，而入于定。”

所缘如念佛号，道家的守窍，密宗的观想等等皆是。以唯识观点来讲，所缘就是作意，意识上所特别造成的。个人所缘的方法不同，而入于定。

“谓粗行”，如感觉在世上的负担太重，挑不下这个担子，很想离开。“静行”，尤其在工商业时代，生活一天到晚忙碌，很想静一静，休息休息。“病行”，生老病死等。“痈行”，看到世上一切都是脏的，好似生了毒疮一般。“箭行”，像毒箭一样无情。“无常行”，感觉一切无常等。

因为这一些观念，促使我们努力去修道。

> “若于彼彼三摩地中所有诸行，何等为状？谓于诸定临欲入时，便有此定相状先起。由此状故，彼自了知，我于如是如是相定，不久当入，或复正入。”

由前面的种种心理观念而修定。“彼彼三摩地”，所有定的境界个个不同。这些定的情形如何，要认清楚。

这就是所谓教理。教下与宗下不同，宗取一法，一门深入，进去了再说。教下等于从小学、中学而大学、学科学一样，先把理论研究清楚，然后再到实验室做实验。教下告诉我们：“于彼彼三摩地中所有诸行，何等为状”，理论上先要搞通，什么叫现状？理论清楚了，一放下来，修行做功夫就可以清清楚楚，晓得自己现在这个情况可以进入三昧。有时觉得今天的身心情况，与念佛法门不相应，就要知时知量，或作观想等等。所以学佛要学八万四千法门。有时觉得身心不对，用十念法中念息，就对了。我平常也教了很多法门给大家，要晓得适时而用之。理论研究透了，自己要晓得什么时候可以进入哪一种

定境，就可以用自己知道的方法。“彼自了知”，理研究透了的人，两腿一盘，或不盘腿，只要一站，就晓得自己这时可以进入某一种定境。

所以并非光做功夫就对，光做功夫往往是盲修瞎炼，自己到了哪一种定境也不晓得，这叫啥名堂！有些人光学佛学也不对，没有配合功夫，那变成思想学术有什么用！

“彼教授师，由此状故，亦了知彼不久当入如是如是相定。”

因为有明师指导，有时候只要他一看你的情况，就知道可以进入哪种定境，便教导你修哪种法门，可以马上进入。所以教授师接引人，除了要有他心通，知道别人的根器以外，还要看个人的身心状况，而教授他最适当的方法。

这一段，弥勒菩萨告诉我们怎么入定、住定、出定。

“何等为相？”

什么叫相？现代观念叫现象、状况，也可以说是境界。

“谓二种相：一所缘相，二因缘相。”

比如念佛、止观、观想、修气、修脉等等，是所缘相。第二因缘相，比如雪岩钦禅师，那么用功，还是开悟不了，有次忽然到了一棵柏树下，一看前面柏树，悟了，这是因缘相。

“所缘相者，谓分别体，由缘此故，能入诸定。”

开始修法时，是用分别心，但都是用意识，不用意识怎么修呢！你说：我什么念头都不要，修无念。那也是意识在修无念啊！所以吕纯阳说“降心为不为”，由有为证到无为，就是这个道理。

“因缘相者，谓定资粮，由此因缘，能入诸定。”

修定做功夫是要资本的，佛法叫资粮。学佛要具备两种资粮：智慧资粮、福德资粮。尤其学密宗，资粮特别重要。菩萨五十五位、十信十住十回向等等，都属资粮。资本粮食不具备，你拿什么去修啊！

没有智慧，教理没有搞通，智慧资粮就不够。福德资粮就是福报，福报不够，等你刚刚要打坐，电话来了，家里什么人病了，你连打坐休息的福报都没有。刚刚想上轨道，空下时间来用功，东边冒火，西边冒烟，屡试屡验。不做功夫，什么事都没有；一做功夫，什么事都来，修行是要大福报的。

世间功名富贵是很难得的，可是另有个福报更难求，就是清福，非多生累劫好好修行是不能得来的。我一天能享有一秒钟的清福，心里就觉得无限的恭敬，也有无限的恐惧，因为这是诸佛菩萨的保佑。

修定先要求得资粮，在座中就有几个人，学佛修道也很多年，讲理论都是第一等；讲功夫，有一点点；讲福德资粮嘛！一点都没有，没有时间打坐，自己想想看，是不是福德资粮不够？

“谓随顺定教诫教授，积集诸定所行资粮，修俱行欲厌患有心，于乱不乱审谛了知。”

弥勒菩萨说定的资粮——福德与智慧，学佛第一步先求圆满这个，这个不具备，你别想修道成功，连打坐都没资格。为什么说没有

资格呢？第一个，想修清净于乱不乱，自己很清楚，可是福报不够，你不扰乱人，人家可来扰乱你修行。

“及不为他之所逼恼”，你的功德不够，他就来恼乱你。“或人所作，或非人所作，或音声所作，或功用所作。”其实外魔也好，内魔也好，都是唯心所造。功夫求得太切了，自己造成魔境，这是功用所作。换句话说，没有魔，一切都是自己的心魔所造。

> “云何调善？谓若三摩地，犹为有行之所拘执，如水被持，或为法性之所拘执，不静不妙，非安隐道，亦非证得心一趣性，此三摩地，不名调善。”

这一段要注意，什么叫善？就是曾子在《大学》中所讲：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”这是对至善下的一个最好的注解。在定的境界里，心里头仍有“有行之所拘执”，比如心里头还有修道的一念，这个念已经把你心理拴起来了，心理的状况，已经沾在某一个境界上，已经执著了，被这个观念拘束起来了。等于“如水被持”，水倒在一个茶杯里，它的范围境界，就是只有茶杯那么一点点大，假如我们把一杯水倒在大海里头，你看看这个水性的境界有多大！

什么叫“法性之所拘执”？禅宗的书，密宗的书，这些佛学的书看多了，那些理论就把你抓住了，满脑子佛学，满口佛话，一身的佛油气，佛魔，就是弥勒菩萨的这句话，“法性之所拘执”。结果心念专一做不到，静不下来，根本达不到心一境性，这些不属于善，不能调和心境。诸如此类等等，必须自己作研究。

讲义发了那么多，为什么讲解东一下、西一下呢？为的是不让你们有依赖心，只能挑重点讲，其余的要自己去看，继续研究才行。

“复次，如分别静虑经言，有静虑者，即于兴等谓之为衰，乃至广说，此中四转，当知二时颠倒。”

初禅到四禅的境界，有两种颠倒会发生。佛也做过这个比方：有人问佛，为什么初学的时候反而有效果，后来越来越难了？佛说：你没有看过人家挖井？开始挖的时候，很容易看到效果，泥巴一挖出来就挑走了，好快，等到挖了十丈深时，两三天还挖不上一篓泥巴来，效果就显得很慢了，实际上效果是一样的，只是它深了。许多人做功夫，也有这种感觉，做到后来反而觉得没有进步了，这只能说自己没有智慧，观察不清楚，教理没有研究清楚。事实上你在进步，进步转到另一个状态中，自己观察不到，所以学佛修道，随处都要智慧。

什么叫学佛修道？一辈子研究自己，检查自己，就是这么简单。英雄可以征服天下，不能征服自己；圣人只要征服自己，不想去征服天下。征服天下容易，征服自己难，所以说圣人难学。圣人是一辈子检查自己、反省自己、研究自己的人。如果有人学圣人，却一天到晚研究他人、观察他人，那就免学了，那是“剩人”。修行就要在这些地方检查自己。

由初禅定达到二禅定之间，虽是也在进步，但在进步之间，好像有一种退化现象，等于天亮之前，有一段更黑暗的时刻。同样的，当你要转清明的时候，可能有一段细昏沉要来，事实上绝对会来。当你过了这个昏沉阶段后，清明就出来了。在理论上来讲，清明是它，昏沉也是它，因为认不清楚理，只取清明，不取昏沉，自己认为退步了，落在魔障。你认为落在魔障，魔就来了。

现在所要讲的，是定境中的退位。普通讲功夫退步了，实际上是没有什么退步的，尤其是照中国文化的说法，学了《易经》就懂这个道理，感觉退步只是爻变而已。天下事没有不变的，一定变。人与事、宇宙万物、物理与心理，都随时在变，随地在变，不变就不叫宇宙现象了。所以没有一个境界是会永存而不变的。一般人不明白这个理，想把一个境界守住不变，那就叫作愚痴。中国《易经》叫“变”，佛法叫作“无常”，意思是一样的。无常是对它的结论现状而言，世界上一切现状没有永恒存在的，所以叫无常。中国的《易经》不走这个路线，而称其为“变”，变不是指现象，是原则，天下事有个原则，那就是非变不可。懂得这个道理，第一等人领导了变，晓得下一步怎么变，因天下事有必变之理在，所以做功夫修持，也要把这个认清楚。换句话说，做功夫修持的人，晓得这个境界非变不可，一个智慧般若高明的人，就会先知道下一步怎么变。

《瑜伽师地论》大概摘要到这里为止，现在我们来说《现观庄严论》。

《现观庄严论》这本书，也在弥勒菩萨的学问系统里面，是弥勒菩萨的五大论之一。学法相、唯识，尤其学密宗、禅宗的人，非研究不可。早期这本经典没有翻译过来，玄奘法师去印度取经时，带回了梵文本，还来不及翻译就圆寂了，梵文本也失落了，只有西藏还有此书，民国初年由法尊法师翻译成中文。

在做功夫方面来说，“现观”就是现量境的止观法门。现量境是唯识学的名词，唯识分现量、比量、非量。现是呈现出来；量是境界，是现状。这个量字译得实在高明，我们整个宇宙山河大地，都是阿赖耶识的现量。现量就是呈现出来，中间没有加分别作用，是直接的呈现那个现量。比如说，我们意识的现量，就是禅宗六祖经常讲的

“无念”境界，也就是第六意识现量最重要的一个初步现象。所以三际托空，是意识现量的明了意识清明的这一念，没有杂念，也没有妄想。比如当我们早晨睡醒，眼睛还没有张开时，心里头也没有思想，既没有生气，也没有高兴，刚刚睡醒的那一刹那，那个就是意识的现量。一下子，我醒了，现在几点？要上班了等等，意识分别就起来了，这分别意识叫作比量。凡是妄想、思考、分别都是比量。非量则是幻想境界、精神状态境界。

另外还有一个圣教量，就是大家学佛修道，在脑子里想的。比如怎么样达到三昧啊！怎么开悟、明心见性啊！般若啊！这些观念都是圣教量。是圣人教化下来的，你接受了，就有这个思想。所以你懂得佛学，理论讲得再好，也不过是圣教量。这个理是佛的理，不是你的，你不是佛。

现观呢？禅宗的一句话：“前念不生，后念不起，当念即空”，这是“现观”。现观般若，现观清净，但这现观只是观空的一面，真空所起的妙有，又另当别论。真空妙有的道理，在现观庄严论的修法中，都包括进去了，不过它非常注重四加行。

第二十三讲

幻相和眼通

四加行位

声闻乘的四加行

独觉乘的四加行

八万四千对治

习气次第断过

大般若大火炬

大乘的三有和涅槃

把握行蕴

有同学问关于吃肉的事。

每逢有虔诚的信仰，又真诚恳切地用功时，稍稍一上路，自然就有这个现象，就是一吃到肉马上受不了；或一闻到肉味，一看到肉也会受不了。照佛教的道理，这是善根发起，功德的成就。久而久之，如果修持一松懈下来，就又想吃肉了，这是心不坚、不用功的关系。

宜兰山上有一首神仙题的诗：

三十三天天重天，白云里面有神仙。

神仙本是凡人做，只怕凡人心不坚。

修仙修道能否成功，只看用心坚固不坚固，这是基本问题。

又有人问，眼睛一闭，前面有许多幻境，久久不能超越这个境界，如何解决？

当气脉通过后脑玉枕关时，有些人因为营养不良，就会发生种种问题。有人眼睛发红，有人产生类似白内障的情形，只要有信心，一通过了就好了，而且眼睛比以前还要好。气脉到了玉枕关，将通未通之际，就发生很多现象，只看到幻境还算是普通的，有些人连墙壁都看透了，发起天眼通。在这种情形之下，神通跟神经是两兄弟，当各种幻境都来时，不是去不掉，而是我们在玩弄它，连自己也不知道。如有很想去掉它的这个心，不是被它转了吗？执著了嘛！只要一切不理，慢慢连脑袋都忘掉，就好了。然后又转入另一个新境界，不会再看到幻相，而是看到身体内外一片亮光。久而久之，自己心脏血液流动的情形，也都看得很清楚，不用去照X光了。可是不要把它当成眼通，当眼通就着魔，不当眼通就差不多要通了。所以不要想办法去除掉它，如果道理不清楚，还要执著这个境界，幻境就会越来越多。主要原因是眼睛机能衰退或疲劳，这时吃点补眼的药物会有好处的。

现在继续上次所讲的。

《现观庄严论》与《瑜伽师地论》有密切关系，尤其它偏重于修持和四加行方面。密宗黄教宗喀巴大师的《菩提道次第广论》及《略论》，也都是根据这个系统而来的修持方法。所以修密宗黄教，乃至

其他密宗各教派，不论是基本的理，或者修证，都是依此。事实上，这几部论都是显密各派修证的宝典，都非要搞通不可。

《现观庄严论略释》卷一《一切相智品第二》对四加行的方法加以解释：

“如是四加行道中，由是见道智火之前相，故名曰暖。”

四加行的修法，由于先要求见道，就是禅宗所说见地，真见到性空。但这个见不是眼睛看见的见，是“见见之时，见非是见，见犹离见，见不能及”。《楞严经》告诉我们，“能见”见到“所见”时，见道的那个时候，那个见道的“见”，不是眼睛看到的那个见。能见、所见的都离开了，不是我们现在想象的眼睛看到了道，或者是理上所能了解的情况。

“见道智火之前相”，就是快要见道以前，将要见道那一刹那间，发起了暖地。这也是作学术教理的解释，换句话说，真见道时，如禅宗一些大德们的自述，在刹那之间，轰的一悟！出了一身大汗，这就是四加行的初步暖相来了。

“由诸善根不被邪见所动，故曰顶。”

这时再进一步，配合行。禅宗百丈禅师有一句话：见道的人“不异旧时人，只异旧时行履处”。表面上看起来，悟了道的人还是原来那个人，可是他的心理思想行为，做人处事的道德标准，跟过去完全不一样了。他们变得不刻意求善，而自然合于善。为求善而行善是痛苦的行为，那是“戒行”，是难行而且是勉为其难的行，所以守戒有功德，值得赞叹！见道的人不谈守戒，但是一切自然在戒行之中，诸善根不被邪见所动，这是顶相。

“由灭恶业所感生之恶趣，及于真空性远离怖畏，故曰忍。”

自然地灭掉一切恶业所感应而生的恶趣。这句话严格地讲起来，问题大得很。换句话说，由于过去恶业所造、所感应，在这一生会有恶趣现象。这个“趣”，就是向六道轮回的趣向，仔细观察可以发现，许多人因恶业所感，他的现生，或衰老时，或临死前，已呈现了将去那一道的现象。还有些人的恶趣向，在梦中呈现，各种各样多得很，佛经里头都会讲到。

见道到暖地、顶地的人，定力仍是不够。因为定力不够之故，有时正在定中，恶趣现前，会产生恐惧。比如大魔境现前，平常你们不会怕，但在那个时候会怕起来。忍就是定力很坚固，有坚忍、截断的意思。第二句话讲真空性的恐怖，我们学道就是想见空，为什么见空又恐怖呢？很多人会这样，所以《金刚经》教你福德要够，如果福德不够，你见到自己的空性会害怕。大家天天想修道，修道人第一个要守得住寂寞。人生的最高修养是守得住寂寞，能欣赏得了凄凉，修道人面对凄凉的境界，会觉得很舒服。如果忍不住寂寞，守不住凄凉，什么事都做得出来。尤其修道，根本就是修寂灭，寂灭来了，你守不住了，这不是背道而驰吗？这个地方非要“忍”，远离空的恐怖，这是真“忍”。

“由是见道之亲因，一切世间法中最为第一，故名世第一法也。”

这才是真正的见道，弥勒菩萨用文字，从学术性的观点告诉我们。事相上，暖是真得暖，而且暖寿识三个是一体的。所以转识成智，如果意识真转了，转成妙观察智时，没有不发暖的。密宗的修

气、修脉、修明点、修拙火，不过是暖相的初步，并没什么了不起。可是念头、妄念、意识不能转，就不能发起暖相。一得暖相就是得三昧真火，这时道家的祛病延年一定办得到，因为暖、寿、识连着，物理世界也是如此。我们这个欲界的物理世界，凡是死亡的东西，一定是会冷却的，活的东西一定是暖的。所谓暖、顶、忍，不光是道理，还有事实。

“此处别说三宝教授中之僧宝，谓如第二品所说，道相智所摄大乘见道十六刹那中。”

第二品里头介绍过道相智。什么叫见道？弥勒菩萨都对我们说了。不过，见道的道相中间，有十六刹那的情况变化出来，这时候，“安住八忍之圣位菩萨”，进入菩萨境界。圣位菩萨也叫作预流向，同小乘的果位相等，是预备菩萨的后补者，不过有“钝根随信行，利根随法行之二”。

钝根的人只是有信仰，由信仰慢慢培养功夫和见地。利根的人因信就进入了，证进去，马上起用。这两种是不同的。因此说，四加行法也有两种人，他们的修持境界、经过与成就，也各自不同。

“钝根者名信解，利根者名见至。”钝根的人就是学理上相信，见地上没有开发。利根的人理到了，功夫、行愿都随着一起来。

《现观庄严论略释》卷二《道相智品第三》：

“了知圣声闻道之道相智因，有四顺决择分，谓色等胜义空故，通达空性与色等无分别慧所摄持之加行道即暖位。”

这是四加行道，功夫与事都包括在内。这里讲的是声闻的四加行道。大、小乘、罗汉、菩萨各有各的四加行，乃至外道修定做功夫，也有四加行，成就则有深浅之别。

现在讲声闻道的加行道相。这句话是说，声闻乘证了圣果的人，他的道相智，就是见道以后的智慧境界，有四个条件可以测验出来。

首先，悟了道的人一定证到“色即是空”，这不是理论，要到这个“色等胜义空”的境界，是色的第一义空，不是色的现象，这是声闻乘的境界。

若说把山河大地看空了，一切色随意而转，是菩萨境界。学过唯识就知道，菩萨境界的前五识也转了，五八果上圆。前五识真转了的人，要变年轻就变年轻，身体不好便转好。前五根都转不了，算见个什么呢！

这里告诉我们的是“胜义空”，形而上的，透彻证到了“色即是空”。慢慢进一步智慧到了，晓得“空即是色”。通达了色与空无分别，才算到达声闻果的暖位。

“通达色等胜义无所得慧，所摄持之加行道即顶位。”

再进一步了解了色法，即物质世界的四大是无所得，毕竟了无所得，本空，也就是“色不异空”。这个所得的智慧，所包含的境界都做到了，才是声闻乘的顶位。到达了顶位，一定是三脉七轮通了，完全打开了，顶相即可达到与宇宙合一。

“通达色等于胜义中，破除安住常无常等理，此慧所摄持之加行道即忍位。”

再进一步，在见地上通达色等四大在第一义上已经破除了那个境界。是什么境界呢？即安住（即任运、保持）以及诸行是常或者无常等道理。

佛学劝导人了解诸行无常，一切是空。大乘佛学中，佛说《涅槃经》，不说无常，也不说空，说的是常、乐、我、净，与佛原始说法恰好相反。当佛涅槃时，告诉我们说，无常、苦、空、无我是方便，真正的是常、乐、我、净。不管是无常、苦、空、无我也好，常、乐、我、净也好，都是两头的话，中道第一义谛，两头都不著。空与有是两头的话，是相对的，修与不修，打坐与不打坐，都是两头，所以都不要执著。

这里很严重了，色法，物质世界都是无常，但成、住、坏、空，一直重新反复，可见它也不是无常，但决不是唯物思想家的“常见”。你要通达了这个，才到达声闻地的忍地成就。

我们可以看到一个一个境界不同，所以修密也好，天台也好，禅宗、净土、道家也好，这些理不透，所有功夫都白做了，自己困了自己多少年都不知道，那个境界破不了，你就没有办法再升华上去。

比如现代人很喜欢讲气脉，气脉真到了身心内外光明充满以后，下一步怎么办？你说不知道，你就在千生万劫中慢慢滚吧！我常问人：你说转河车，究竟转到几时为止？这话不是玩笑，可是没有一个人答得出来。所以下一步应该如何，教理非通不可。其实佛在三藏十二部、显教里头都说了，因为佛经难读，有些问题在这一本，有些问题在那一本，读书不留意就忽略过去了。

“依于十地者，谓通达极喜地等胜义无所住，如经广说，此慧所摄持之加行道即世第一法。”

更进而到菩萨的初地欢喜地，即“胜义无所住”，形而上道的境界。这个境界是般若智慧之所摄持，才叫作世第一法，不过是初地菩萨的境界而已。

“言自觉者，指独觉阿罗汉，此于最后有时，不须依仗他师教授，自能证得菩提，其亦字者表于彼时，自亦不用言语为他说法。”

有时候，找不到真正证道而修持的明师，自己也可以求自悟之道。佛也告诉我们，要皈依佛、法、僧三宝，佛法僧三宝都还在，《大藏经》全部都在，你只在佛经上找，等于佛亲身在这儿一样，这样去努力，也可以求得自觉之果。所以讲自觉，就是独觉、声闻、缘觉。中乘道独觉阿罗汉，在最后顿悟那一刹那，也并不一定要靠善知识，他自能证得菩提，这叫独觉佛、辟支佛。这一段很重要。

注意，刚才所讲的声闻道中，在这本书里总是拿色、空二义来讲。色就是地水火风四大，身体、物质世界都属色。证悟到了就是见空性。见空性后没有一法不转的，一定转，所以叫顿悟。换句话说，色法也跟着顿转，这是一定的。等于修持次第讲“暖、顶、忍、世第一法”四加行法一样，到某一步，某一步的境界一定呈现，这不是教宗规定的，而是身心走修持路线必然的变化。功夫到了那一步，就是那个现象，如果没有那个现象，就不是那个境界，功夫就没有到那一步。

“当知麟喻道，由三法差别所摄，谓远离色等外境所取分别，未能远离内识能取实执分别，就所依差别，是依独觉乘所摄法之法性为所依种性故。”

这里特别提出来说，有些修持多年的人，也许偶然到达这个境界一下，是瞎猫撞到死耗子，撞到麟喻道（比喻独觉乘）的境界。缘觉乘自悟自肯的境界有三种情形：可以达到对世上一切都淡泊了，对外境不大喜欢，分别心也比较轻微。如果可以做得到这样，有这个修养，但为什么不能永远保持呢？那是因为“未能远离内识能取实执分别”之故。也就是说，内心阿赖耶识坏的种性之根，还没有拔掉，还在那里的缘故。“野火烧不尽，春风吹又生”，我们的妄想习气就是这样，你觉得自己没有执著，事实上，无意中已在执著，连自己都不知道，能够晓得这习气的话，就能得解脱了。

这个“分别”两字，不要搞错了，以为分别总可以看得见，其实，有时候自己的分别心自己是看不见的。比如刚才同学问的：用功几天，不想吃肉了。这时候你以为吃荤的分别心要离开了，不然！也许梦中看到那盘肉还香呢！当年我从峨眉山闭关后下山，与一个出家朋友结伴同行，快到成都，离城五六里时，一股人臭味就逼上来了。那时才信《西游记》中，妖怪找人肉吃很容易，一闻到哪里有生人味，妖怪就来了。待进了城门，这位出家朋友闻到四川的回锅肉，还香得很呢！于是忙催我赶紧离开，这个就是“实执分别”，在阿赖耶识中，我们自己不知道。能够找得出来这个，就差不多了。

所以，有时候自己觉得这几天用功得很好，心地蛮干净的，却不晓得自己那个实执分别，一下就把自己挂上了。修道学佛，搞得心中很清净的时候，有一个分别很可怕，稍稍看到别人讲错了话，做错了事情，或者不合规矩，马上觉得很讨厌，那就是瞋心，“分别实

执”。你以为“分别实执”那么容易去啊！如果真的那么容易，你早就成道了。

前面讲过关于由修持而达到健康，以及做功夫进入定境的问题，因此采用了《增一阿含经》修出入息的方法，结果发现了很严重的问题。有许多人把这道理搞错了，尤其是女性方面。女性作调息，收小腹时，注意力不可以在小腹，举凡任何修法，都不可注意下丹田。凡是注意丹田，没有不出毛病的，男性也是一样。守下丹田会把肚子守大、肠子结厚、胃下垂，这叫什么功夫？隋唐以后塑的佛像，都挺着大肚子，这完全是错误的塑法，这种塑法是很害人的，实际上不是这样。

调息炼气，这个气不是从鼻孔里出入的气，只不过是借这股气，加以运用。如同借用火柴一样，点燃以后，就不要火柴了。每个人身体生命都是有暖的，身体本身也有气，要把这个体会出来，才作安那般那。真把气的道理体会出来，七天以内一定证果，这话不是开玩笑，佛法是不欺人的。

大家修气修脉，连什么是气，什么是脉都没有搞清楚，专门在呼吸上搞。以前讲过，呼吸、声音这些都是生灭法，以生灭法求不生不灭之果，合逻辑吗？当然错了。至于炼气，我们身体内部本来就有气，只要把自己本来有的引发，你真做到了，身体内部一定起变化了，那有什么困难呢！

比如你疲劳了，想睡觉，这时只要吸入一口气，停止呼吸，把气闭住，身体内部本来有元炁的，那个元炁的功能就发起来了。等于干电池用完，放在地上吸收电力，又可以重新用它。佛法修持的道理，同物理的道理是一样的，实际上你懂了那个道理，本身的气就会体认

到，因此用本身的气，就可以达到祛病延年，返老还童，容易得很，可说是易如反掌，就是因见地不到，所以才认不清。

不过认得了气也很不容易，气认得了，要炼到“精满不思淫，气满不思食，神满不思睡”，最多三天以内就可以做到，打坐想入定多少天也都可以办到，身体要怎么轻灵就怎么轻灵。所以佛告诉他的公子去修这个方法，很快就成就了。

为什么罗睺罗容易修这个方法？童真入道，修这个方法几天以内就证果。女孩子在第一次月经来以前，知识还没开以前，以及男孩在性知识都不懂以前，都叫童真。要证果，不管男女老幼，无论年纪多大，修持第一步，非修到童真不可。如何修到童真？心念无分别，生理色法转了，整个六根不漏，那才转成童真之身，立刻入道，绝对不假，佛法是不欺人的。

“了知独觉道之道相智因，顺决择分有四，谓开阐色等胜义中，无名言中假有，不违法性，是为暖位。”

独觉道同声闻果又不同了，等于佛法的中乘道。无名言中假有，真空起妙有的作用，尽管执著有，并不违背空的法性。换言之，空了能够起有的作用，才是独觉道的暖位。

“顶位是由通达色等胜义无减等所显。”

什么是独觉道的顶位？了解物质世界的色法，在第一义中没有减少。比方抽一支烟，把烟抽完，用科学方法，把这些烟收集起来，可以再把它造成一支烟，一点分量都没有少。所以进入空的境界，要它起妙有的作用也一样不少。修成功的人，另外的生命再不要经过六道轮回的投胎，自己意生身，意念一动，就可以造成另一个身体。

心法是了不起的，色法同样的不可思议。佛法偏重于心法方面的开展，了了心，才能了色，了物质这一面。佛法不会向物质这一面开展，其实心物两个是一元的，物也是同样的不可思议。道家是向色法这方面走，先把它破掉，破掉后再修成功，这是了身。后世密宗也走这个路子，科学现在正在研究阶段，也是向这一条路走。

我们学佛的人，不要轻视了现在的科学，随时要接触它，要看现代科学资料。为什么美国人老是放人造卫星或太空船到太空？他们在探讨宇宙的奥秘。不过有一点很可怜，他们也只是摸到生命的最后面，光向外找，找了半天，就算找出来了，但是那个发动找的又看不见。所以学佛法修道的人，是回转来在自己这里找，把“这个”找出来，“那个”就容易了，这就是要自己求证。

所以一个学佛修道的人非常自私，为什么？因为随时要照顾自己，随时要把自己的问题解决，有一点没有解决，而认为自己对了，那是自欺之谈。生老病死一切都要解决，学佛是要解决这些基本的问题。什么是学佛的人？一辈子来检查自己，反省自己，随时随地都能做到的人，就是修行人。所谓自觉者，自己随时找出自己的错误，解决自己的问题，就是这个道理。

独觉道的忍位是什么呢？

“忍位由通达内空等故，了知色等胜义不可执。”

独觉乘的人，内在证到空的境界，因此对于物质世界不执著。这还是中乘道，不是菩萨道。换句话说，学佛的人说空，你说你的，物质世界还是照样存在。你打坐可以一坐一万年，地球还是在转，独觉乘是这样，地球是四大，它还是没有被你空掉。那么色与心两个是绝

对分开了吗？如果是，就不是如来境界，《楞严经》说：“心能转物，即同如来。”心物是一元的，这个原理要抓住，真正的大成就，非做到心物一元不可，只偏向一面是不行的。

所以，缘觉的“世第一法，了知色等胜义无生等相”。晓得生而不生。这本经典到处都讲色，色法地水火风。唯识分析色法有三种：“极微色”、“极迥色”、“法处所摄色”。法处就是意识境界，自我可以生出地水火风，包含物质变化出来的作用，这些我们都要知道。

“现证空性慧所摄持之大乘谛现观，即是大乘见道之相，界限唯在大乘见道。”

现证空性即禅宗所讲顿悟，“蹦”的一下，在教理就是“现证空性”。性空的境界一下呈现出来，这个时候智慧开悟，般若成就，现证空性所包含大乘道的所有现观庄严，都出来了。所以净土境界一下现前，立地成佛，这个在理论上就是大乘见道的境界。见道以后才好修道。等于看到米再做饭，见道等于看到米了，修道等于米下锅了。至于大乘见道的这个界限，现在不讲禅宗顿悟，只讲功夫见地道理来说明，教下与宗下是不同的。比如净土宗，你念一句南无阿弥陀佛就到家了，如果讲教理，为什么要念南无阿弥陀佛，念它是什么道理，南无阿弥陀佛又怎么念法等等，这些是教理。所以宗和教有差别，但是通宗的人没有不通教的，通教的并不一定通宗，因为没有做功夫的缘故。一定要做功夫求证，这里所以说，“界限唯在大乘见道”，教理是这么讲。

“此说，大乘见道人身中，具大功德胜利之见道。”

弥勒菩萨说，我这本《现观庄严论》里头所说，这个身内的功德成就了，才能谈到见道，见道还要靠这个肉身的。

“道相智所摄之见道中，有十六刹那。”

刹那之间就见道了，这是弥勒菩萨给我们分别的。

“佛清净为最清净者，由于能治所治次第断过门中，许大乘修道由能量之智与所量实空平等性故，是能尽清净三界诸障之真对治故。”

谈到对治法门，学佛修道不是一个药方就可治百病的，八万四千法门都是对治法。当你修持时，忽然一下空了，空久了就昏沉，睡着了，这时就需要对治，就要不空，提起“有”来。“有”久了，就又散乱了。所以打坐做功夫要晓得对治法门。

有人问：有时候念佛、念咒子或做观想，做得很好时，怎么后来不行了呢？

因为你觉得好，你心中想，这一下好啊！很定啊！事实上已经在散乱了。越搞越被散乱拉走，当然就不好了，又不晓得对治。修行人对各种方法，不论外道内道都要知道才行。在某一种境界，应该赶紧要修某一个法门，不能再搞原来那个方法，再搞就要出毛病。尤其我们的心理，多少的业障，很难把它调整过来，所以有八万四千不同的对治方法。所谓“法门无量誓愿学”，不是只限于一门，认为自己这个对，其他都不对，那就错了。

现在弥勒菩萨告诉我们，一切清净对治法的重要。唯有佛的清净境界是总对治法。能对治的与所对治的，要恰如其分才行。比如我们

散乱要修止，昏沉要修观，落昏沉要炼气，气炼多了也会出毛病，所以要恰到好处。能治、所治各种法门都要学。

对治法门学了做什么？“次第断过”，把我们的习气渐渐转变过来。这次课程讲见地、修证、行愿，但行愿没有谈，因为很难做到的。习气过错是不可能断的，但心理行为及习气不能断，是做不到身内的功德成就，所以功夫不会进步。等到你身内功德成就了以后，身体方面自然是一秒秒、一天天在变化，向胜义方向转变，这个道理是呆板的，这本经典已经交代得很清楚了。

可是这里又告诉我们，习气是次第慢慢断的。比如刚才讲，得了定，意念清净时，别人的一点错处都看不惯，是什么道理？等于自己把镜子擦得太亮了，太干净了，一点灰尘都不能落，落下来就看得清清楚楚，看了就讨厌，就要擦掉，不能容纳尘垢，起了瞋心。因此只喜欢清净，不喜欢尘垢，这是功德不圆满，也是过错，赶快要断，非断不可。这些佛经上都讲了，修持不是那么简单的。

所以“能治所治次第断过”，这个法门当中，是大乘的修道，“由能量之智与所量实空平等性故”。大乘的修道境界，妄念空了，清净本性出来了，是自性“能”清净，只得“能”，而去妄念亡“所”不行。“能所双亡”又还不行，要“能所双融”。所以能量之智与所量实空，平等平等无分，这才叫大无分别心。这样才能够“尽清净三界”一切障碍。这也就是一切障碍的真正对治，既不落空，又不著有。

这些都是讲理论，如果懂了，晓得既不落空，又不著有，那么平常所学的外道也好，那些著有的都可以修了，为什么？因为对治的时候需要用，调心的时候要用。所以知识学多了以后是个大障碍，但是

成道了以后，反而怕你懂得不够多，你越懂得多，教人度人的方便越大。所以《大般若经》上讲：“大般若如大火炬”，什么东西都不怕丢进来，好的、坏的，越丢智慧光明越大。具大般若智慧的人，不怕你是外道，或染污什么，你尽管来，来得越多，他的般若光芒放出越大。

第二个比方，大般若如孔雀鸟，所以密宗有个修法叫“孔雀明王”。为什么如孔雀呢？孔雀专吃有毒的东西，蜈蚣、蝎子，越毒的东西对它越好。毒品吃多了以后，羽毛越漂亮，没有毒品吃，它的营养就糟了。所以大菩萨能够下地狱，能在六道中度众生，吃了毒药，羽毛更光彩，智慧更大，就是这个道理，所以说，一切法门皆是对治。

“此处之诤者，谓下下等九种修道，断除上上等九种实执不应道理。”

古代的大祖师们已经发生争论，说用外道的法门来修无上道法做不到，不可能。这里的争执是说：下下等九种修道，断除上上等九种实执，没有这个道理，不合逻辑。

“譬如羸劣士夫不能摧伏强力怨敌，于劣怨敌不须强力士夫。”

比如身体衰弱的人，怎能摧伏强敌呢？

“如是下品修道不能断除上品实执；断下品实执不须上品修道故。”

下品修道方法的人，如果路走错了，决不能成就上品佛道，而且断下品习气，深生染著，也不需要般若那么高的修法，这些都是人的意见之争，千古皆然。

“答云无过。譬如浣衣，洗除粗垢不待勤劳；洗除细垢，须大劬劳。如是能治所治亦应理故。”

弥勒菩萨说，这个不是问题。等于我们洗衣服一样，衣服太脏，就用力一点；不太脏的，轻洗一下就好了。下品修道的毛病大，做功夫要勤劳一点；功夫毛病浅一点，就少修一点，这并不是问题。

《现观庄严论略释·一切智品第四》：

“非此岸彼岸，不住其中间，知三世平等，故名般若度。”

大乘修道，般若成就，即禅宗所讲的顿悟法门。

“现证无我慧所摄持，复是小乘现观种类，即一切智相，界遍一切圣者皆有。观待世俗事是破有边，现观种类大乘圣智，即智不住三有之道相智相。界从大乘见道乃至佛地。观待世俗事是破寂灭边，现观种类大乘圣智，即悲不住寂灭之道相智相。界从大乘见道乃至佛地。”

现在讲大乘，就是禅宗所谓立志顿悟。你天天求悟，悟了干吗！不悟多好，不悟这个世界很好玩，悟了以后世界如梦，那还有什么好玩的。不好玩何必学呢？学佛修道有两个目标：“智不住三有，悲不入涅槃。”是入世的，不是出世的。大乘佛菩萨的境界是，智不住世间，悲不入涅槃。简单一句话：悲智双运就是菩萨道，再换句话说，

就是智悲双修之道。到了智慧圆满、福德圆满，就是佛的果位，智悲双运也就是这个道理。

修道的人，第一步功夫先证到“无我”。这个智慧境界所包含的，有小乘现观种类，即小乘境界见到空一切智相，见到空的境界。这个范围，凡是圣人“界遍一切圣者皆有”——凡是圣人都见到空的这一面。这句话讲得多痛快，也最伟大。凡是圣人，不管儒家、道家，乃至其他宗教，一定见到空的一面，才能够称圣。

“观待世俗事是破有边，现观种类大乘圣智”，看世俗很厌烦，要出世修道叫观待。待是相对、对待的意思。

世俗的事情拿空来破它，是有边。“现观种类大乘圣智，即智不住三有之道相智相”，理论上达到“智不住三有”，见地上见到空，如落在空的一边也是小乘，更何况你那个空的境界还不究竟。见到空的人就是憨山大师所讲：“荆棘丛中下足易，月明帘下转身难。”大乘见到空的人，就是观自在菩萨说的：“色即是空，空即是色，色不异空，空不异色。”色空不二，是“智不住三有的道相智相”。这个界限从大乘见道乃至于佛的果位。悲不住涅槃的道理也是一样。

> “菩萨一切智道般若波罗蜜多，由慧故不住生死此岸，由悲故不住涅槃彼岸，于彼二岸中间亦胜义不住，以是双破二边，现证空性智所摄持之现观故。”

证道的人，就是禅宗讲悟道，悟个什么？就是般若波罗蜜多。悟道了以后，智不住生死，悲不入涅槃，“涅槃生死等空花”。船子诚接引夹山的话：“藏身处没踪迹，没踪迹处莫藏身。”就是智不住三有，悲不入涅槃。

中国禅宗真正证道、见道的那些人，不是只有一点清净，或一点意念偏空的境界而已。所以我们应多注意临济、曹洞等创宗立教的修持与见地。清代石成金录的《禅宗直指》——大事因缘，也要仔细看过。他所引证的例子都是非常好的，都是讲实际修持，实际证到与经典相合的境界。那才算是开悟、证道，不是一点小因缘、小境界、小清净或一点小空，就认为自己是悟了。

“色蕴等空性，三世所系法，施等菩提分，行想所治品。”

大家虽然在修持，但都还没有把色法这一面搞清楚，如果四大所构成的物质世界破不了，要说成道，那是自欺之谈。物质世界怎么去空它？吃饭也是色法，这个吃饭的色法不装下去不行，不然人就会断气的，有这样严重。你怎么去空它呢？色受想行识五蕴，为什么色法摆在第一位？就因为这一蕴很难破，蕴者蕴藏在那里，牢牢的，又译成阴，看不见，翻译得很有意思。

“色蕴等空性”，我们大家学佛，偶然把第六识一念清净，叫它空一下也还容易，但是色法就是空不了，怎么样去空它？非修证不可。

“三世所系法”，过去、现在、未来三世一切众生，这个三世真把我们困住了。色蕴，物质的力量都把我们挂在那里，不但是今生所系法，连过去、未来都把我们吊着。说某人有神通，你只要问他一句，什么是这世界上没有的东西，保证他讲不出来，因为人不管在梦中也好，神通也好，神经也好，他讲得出来的，都是人想得出来的东西。那个想不出来的，就是没有看过的。从各宗教的立场就可以看得出来，外国的神，外国的天堂，都是外国样子；中国的神，是中国的样子。每个地区文化思想不同，天堂都跟着变。从这方面来研究真是

有趣，我们的玉皇大帝就是我们人格化的神，而且还可以指挥地下。还有城隍，同我们的行政组织一样，西方的上帝是西方的人格化，天堂同西方的组织也是一样的。最后归结到书中的偈子：“色蕴等空性，三世所系法。”

我们的思想和学问，都跳不出物理世界的范围，那要怎么跳出三界外呢？

“施等菩提分，行想所治品。”布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若六度的修法，三十七道品，七觉支等这些菩提分，都是行蕴、想蕴的对治法门。

不要说我们离不开思想，就算你离得了思想，那个行蕴，生命的功能，就更难讲了。比如我们睡着时，思想可以不想，但我们的血液循环，只要我们活着，它都在流动，一切的生命细胞，也是在新陈代谢，这就是蕴的功能。行蕴就是第七识与第八识之间的东西。所以大家有时候谈空，你空掉了什么？行蕴都空不了，即使你做到呼吸停止还不算数，连身体内也要达到气住脉停。所以你修持能达到要心脏、脉搏停掉就停掉，要活动就活动，那你才对行蕴有把握。能对行蕴有把握，才可以勉强不跟着业力走，这才叫修行。

不做到这样，免谈功夫了。你说你丹田发烫，鼻子会冒白烟，那都是想蕴可以做得到的事，只要多练习就可以做得到，那是妄念问题，不是这个功夫。

第二十四讲

往生兜率天

第一义

四正断

未生令不生的不善

菩萨道的加行

顿根菩萨

四十六种魔

六度菩萨行

四种魔境

有位同学在笔记中提了一个非常好的问题，他说听了课后，觉得学佛是一件非常非常困难的事。他因为多看佛经，知道了一个方法，他自己称为“偷懒法”。怎么偷懒呢？他也不想往生西方，路太远了，也不想往生东方药师如来世界，那也是不容易，干脆上生兜率天，到弥勒菩萨的国土去。兜率天是欲界天的中心，一切准佛们，在下生成佛以前，即十地菩萨，等、妙二觉最后身，都是在兜率天为天主。兜率天还属欲界，有饮食男女之欲，同人世间一样，只是境界不同。

但兜率天有弥勒内院，弥勒内院里是绝对清净的，我们刚听过的《瑜伽师地论》，就是弥勒菩萨在弥勒内院所讲的经典，是无著菩萨以定力上升到那里，夜里听课，白天再下来记录，据说这部书是如此完成的。现代一般学者，尤其是欧美学者，都不相信这类事，认为这本书是无著菩萨的。这问题我们不去讨论。

很多大菩萨们，都发愿往生弥勒菩萨兜率天，等到下一劫开始时，再跟弥勒菩萨下生，到这个人世间度人。

这位同学看到了这本经论，不错，是有这条捷路。往生西方净土，念佛要念到一心不乱，生兜率天只要你信愿坚定，只要你做善事，发愿往生就行了。发愿往生，跟随弥勒菩萨，将来一块再下生到这个世界，就像阿难和舍利弗跟着释迦牟尼佛一样。古代如无著菩萨，近代如太虚法师，还有几年前在汐止肉身不坏的慈航法师，乃至过去大陆上的许多在家、出家人，都是发愿往生兜率天，下生跟着弥勒菩萨听课学道。

这个方法很对，而且这位同学能发现《大正藏》里《佛说观弥勒菩萨上升兜率天经》，可见他蛮用功的。禅宗祖师有两句话：“蚂蝗叮上鹭鸶脚，你上天来我上天。”等弥勒菩萨下来度人的时候，跟着他下来，做他的弟子，这个办法很对。

现在继续上次的《现观庄严论略释·一切智品第四》：

“于佛等境起微细实执系缚，修礼拜等，虽是福德资粮之因，而能对治不信等，然是菩萨道之所治品，以是彼歧误处故。”

这就是说我们修持的人，对于佛境界不能起执著，起一点微细的执著，就会障道了。

拜佛很重要，尤其学密宗，第一个条件要先拜佛，先叩十万个大头再来。我当年学佛，说信就信，说拜就拜，地上什么也不铺，早晚必定叩一百个头，规规矩矩，如孔子说“祭神如神在”。拜佛时，觉得佛就在前面一样，如果说还发不起这个心，连拜佛都怀疑，这是你罪业深重傲慢。学佛的人不能不拜佛。“君子有三畏：畏大人，畏天命，畏圣贤之言。”人要找一个怕的，如果没有一个东西在心中令你起恭敬心，就是敬心生不起来，心也当然不会专一。

尤其是学佛学道，自己检查自己，如果恭敬心没有发起，想上路是很难的。所以学大乘佛法，先要学普贤菩萨行愿品，十大愿一一要去做，敬“他”就是敬自己，这些理由很深。不过修到最后，要一切放下，佛的境界也不能执著。

> “说胜义谛难通达者，以唯是究竟内智所证，遮遣见色等之名言量所能知故。又胜义谛说为不可思议，以名言量不能了知从色等，乃至佛不共法，是世俗法性，其究竟实性唯是圣根本智所见故。”

胜义谛就是第一义谛，也就是形而上的那个本体。这个道很难了解，不是言语表达得出来的，只能说“如人饮水，冷暖自知”。内在智慧脱离了物理世界，更在名词学理的范围以外，将这些都破除以后，才是第一义谛，所以禅宗不立文字，就是这个道理。

为什么佛说不可思议？这一句话是对那个见道的本体而讲，因为那个本身是无言语文字可以形容的，也不是从物质世界的知识可以了

解的，这个是佛说的不共法，超过了一切事实的法性。如果你见到了这个本体实性，你就是圣人了，有成圣人的根本智。但对于凡夫来讲，这个是不可思议的。形而下的东西则是可以思议的。

“谓诸有漏缘起，皆非实有，唯由执著习气所变现故，譬如梦事。”

世间一切的事情，都是有漏的因缘和合，有漏之因的缘起法都是假的，如梦如幻，都是由于第八阿赖耶识的习气所变现出来的。比如大家打坐，所有的境界，不管你感觉到空也好，光明也好，清净也好，乃至千奇百怪的现象也好，都是阿赖耶识种子所生。所以《金刚经》说：“凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来。”一切相都要空完，为什么呢？因为任何一种现象，都是阿赖耶识执著的种子习气所变，都是假相，不是真实。

许多人问打坐的各种现象，实际上是多余的，若把教理研究通了，晓得这些都是过程，哪怕成了大阿罗汉，六种神通都发起了，也只是阿赖耶识习气种子的发现而已，不是究竟，也不是道。这个道理要搞通。若搞通了，有许多境界过程，用不着怀疑，并且晓得下一步又要变化了，都会变去的。

上次有同学问，打坐一闭起眼睛来，前面有许多幻境，这些幻境哪里来？是阿赖耶识的种子引发的。本来是眼神经疲劳所变化出来的，再配合下意识，就以为这个是鬼神，那个是魔。其实哪里有魔！魔也是你自己造的，都是自己习气所变化，这个道理要认清楚。

《现观庄严论略释·圆满一切相现观品第五》之一：

“此中分三，随顺声闻弟子所有一切智相，随顺菩萨所有道相智相，一切相智不共相。初者谓以慧观察有漏身不净，受是苦，心无常，法无我之别相，及观察无常苦空无我皆真实空之共相，安住正念，即四念住，其自性谓缘身受心法四事，各修别共二相。念慧随一之入道现观，为人四谛之取舍而修也。不善已生令断，未生令不生；善已生令增长，未生令生之四正断。”

这段告诉我们修行初步，第一要观空，观无常、苦、空、无我。先从小乘的四谛上修，但是任何修行皆离不开四念住（见三十七道品）。

这里最重要的地方在这一段最后：“不善已生令断，未生令不生。”不善就是恶业，我们要仔细检查自己，假如平常思想习气里有坏的念头，必须自己能截得断，这是修行的初步，这也就是行愿。还没有生起的坏念头，要防止它生出来，这句话要注意，真是修行人，看到这句话都会发抖，为什么？你觉得自己平常没有坏心眼，那是因为它还没有发出来。即使最善、最好的人，在好极了的时候，也会起很坏的坏心眼，自己都检查不出来，这是非常、非常严重的事情。看过去宋、明理学家的资料，在做善事的时候，同时也做了很大的坏事，自己做了都不知道。所以行善培养功德，要最高的般若智慧，不是那么简单。有时你觉得自己很严肃、很端正，实际上天天在做坏事。行愿就有这样难！任何人一点主观的知识，一点点学问，自认为是对的，但以根本智一照，往往有最大的坏念。所以，“不善已生令断，未生令不生”，是最难的。

“善已生令增长，未生令生。”我们以心理学的立场检查自己，一天二十四小时当中，自己的心行中，有哪一个念头是真正的善？假如是一个真正严格检查自己心性的修行人，可以查查看，在一天之

中，又有哪一个念头是真正的至善，多数不过是糊里糊涂过日子而已。不要说行为中有善事，连至善的念头都没有起来过。你说，我在念佛啊！那是无心念，一边念佛，一边六根还到处乱动。即使你能念佛念到专一，那只能说是修持法门而已，并没有真正升起善的福德资粮，有这样严格。所以大家随便讲禅宗，什么宗，一分功德没有升起，你想进步一分，做不到的，不可能！如果心理上转了一分，升起一分善境界，智慧就会跳进一步，这是很呆板的。所以一些老年朋友，用功用了这么多年，都不上路，你不要光想以打坐修定求进步，善根没有起来，善功德根本没有培养过，如何进步呢？所以“善已生令增长”，自己检查出来自己真有某一点善业，已经生根发芽了，要使它增长；至于还没有生起的，“未生令生”。上面所说的这些是四正断，三十七道品中称四正勤，也就是我们必须努力去修持的行为。

这一段通通讲三十七道品，来不及多讲，自己要仔细研究。

“初聚立于资粮道，次四聚立于暖等四加行位，圣道支立为见道，菩提分立为修道。”

弥勒菩萨告诉我们，要修行，显教所讲三十七菩提道品缺一不可。这就是行门，自己要随时严格地检查自己，反省自己，这个具备了，才是学佛的基本。初步“聚立于资粮道”，你的修行本钱才算有了。如果自己的思想、行为，马马虎虎过去了，没有配合自己真正的善行在做，资粮道就不够。换句话说，你要修行，要证道，你的资本也就没有！这与做生意一样，没本钱谈什么？再说，你修行离不开善行这个资粮道，立了资粮道以后，才谈得到做功夫。打坐修证那是四加行，所以由打坐作四加行的修持，进一步就会悟道——“圣道支立为见道”，见性根本之道，所谓明心见性是见道，见道以后修道——

“菩提分立为修道”，最后大彻大悟。这是弥勒菩萨告诉我们的一个程序。

修行的心行基本没有建立，一来就想走高的路子，走上上道。认为自己已悟道，何必再要参禅打坐，这样枉然浪费一辈子的人太多了。自己并不检查自己，有没有发起善心？资粮道有没有充沛？

学大乘道要注意，这是讲菩萨道的四加行道——暖、顶、忍、世第一法，同打坐功夫配合的。

《现观庄严论略释》卷三《圆满一切相现观品第五》之二：

> “大乘加行道根本智，于所缘境破除实执，名于胜义不住色等。于能缘心破实执，名于色等胜义不加行而于真实义加行，色等实空之真如甚深，诸道之法性难测度，诸行相之法性无量。通达此五之加行是就加行自体而分。”

学大乘道的四加行，功夫与见地配合起来更难。弥勒菩萨怎么说呢？大乘道的根本智——明心见性，见到空性是根本智。小乘的根本智偏空，中乘道的根本智偏空起一点幻有，大乘的根本智即空即有。所以《心经》上的四句话：“色即是空”——小乘罗汉法门，“空即是色”——缘觉法门，“色不异空，空不异色”——菩萨法门，所以修持做功夫的程序不同，所达的程度就不同。因时间来不及详讲，只能大概提一下。

现在要讲大乘道的根本智。“于所缘境破除实执”，我们这个物质世界就是我们所缘的境界。乃至你打起坐来，观想有菩萨出现，或光明出现，乃至身上三脉七轮通了，都是所缘境。要破除实执，不住色法的境界，离开物理的世界，乃至于心理的境界，要空掉一切。

这段中间一句要注意：“色等实空之真如甚深。诸道之法性难测度，诸行相之法性无量。”

色法就是地水火风，包括物理世界的一切。物理世界本来是空的，但它是即空即有。所以“色等实空之真如”本体，与心物一元这个本体的道理，是非常深的。你证到空性，悟了道，不一定能够转这个“物”啊！所以“心能转物”，谈起来容易，功夫真正证到，是很难的。所谓“诸道之法性难测度”，是说一切法的自性本体，是不可思议的，无法用思想来揣度的。

“诸行相之法性无量”，注意，一切菩萨行，心里头所起的慈悲喜舍的行相法性无量无边，有各种法门。孔孟之道也是如此，都是叫你对人起恭敬心，所以对于任何人不要轻易下断语。很多高深的菩萨化身，他有“秘密行”，外表看起来是这样，他内心不是这样，你搞不清楚，随便下断语，早就犯了口过，那个口过犯得很重啊！有时候招来地狱果报，你不要以为自己看清楚了，看清楚，谈何容易！任何一点小过都是有因果的。

“通达此五之加行是就加行自体而分。”通达上面这五种加行，还是依加行做功夫本体来分别的。

“又资粮道钝根菩萨智，于真空性多起惊恐。”

有些人天天想打坐求空，功夫到了，真的空境界来时，反而害怕了，这就是钝根菩萨，也是因位上的菩萨，还没有证到果位。我们没有真正修行经验的人不知道，有人用功真正达到空的境界，真会害怕。武侠小说中所谓的走火入魔，就是钝根菩萨。

“由是初业菩萨之加行故，须大劬劳，要经长时乃能成佛，名劬劳长久之加行。”

这一类钝根的菩萨，只好不走顿悟的路子，一定要走渐修的路子，慢慢来，一下给他来个空，他会害怕，如果福德资粮又不够，有时候就发疯了。一发疯了以后，马上就走入阿修罗道、鬼道里去了。将来诸位在座的菩萨接引人时，虽有本事使人证入空性，但都不能随便做。接引人是很难的，你要观察他的福德资粮，前生业报功德，想办法使他妄念澄清一下就行了。如果很快让他见到空性，马上出问题。等于穷小子不能一下使他发财，一有了钱，他的烦恼、痛苦就来了一样。所以接引人要观察根器。这种初级的菩萨，需要比较长时间的努力才能成就，这种菩萨的加行，就叫“劬劳长久之加行”。

“大乘加行道暖位，由于空性成就无畏，名得授记之加行。”

到了大菩萨的暖位，什么气脉、明点，这些都不必谈了，因为这些只是达到暖位的初步而已，真到了暖位，这些已经不在话下了。菩萨道的暖位，已经超越了这些。这个时候，由于证到空性成就，得无畏智。所以这种地步的加行，就叫“授记之加行”。

“大乘加行道顶位，胜出于暖，听闻受持般若等，故名不退转加行。”

由于般若证空性，般若包括五个范围，第一个“实相般若”，实相就是本体、真如、见道。第二个“境界般若”，般若有般若的境界，得了般若智的人，悟了道能够通达一切境界。第三个“文字般若”，文字自然通达，高明了。第四个“眷属般若”，真正大智慧成

就的人，布施、持戒、忍辱、精进、禅定等善行都会起来。第五个“方便般若”，一切教化的方法都懂了，而且自利利他，都有他的方便，这就叫作般若。《心经》与《金刚经》的重点，是讲实相般若，弥勒菩萨说的道相智及根本智，都包括在实相般若中。

大乘菩萨的顶位，超过了暖位，已经得般若成就，所以叫“不退转加行”。

“大乘加行道忍位，由远离二乘作意等障碍法，故名出离加行。”

大乘道到了忍位，已经跳过了小乘声闻缘觉境界，所以这个阶段的加行，叫“出离加行”。

“大乘加行道世第一法，为见道正因常修法，故名无间加行。”

大乘道的世第一法，为真正成佛的见道正因。常常修这个法，所以叫“无间加行”。不断地努力，“苟日新、日日新、又日新”，超过了不退转地。

“大乘见道，是大乘道无漏法所依，故名近大菩萨提加行。从二地至七地智，速能成办法身果，故名速疾证大菩提加行。第八地智，是普于三种种性转法轮之净地智，故名利他加行。”

八地菩萨以前，所有的见地、修证，还只是自利。八地以后，才能包括利他之行，还没有到成佛之果。如此等等，弥勒菩萨把修行的次序功夫，统统告诉我们了。自己要多作研究。

修定的时候，《楞严经》中谈到五十种魔的境界。《现观庄严论》中告诉我们，有四十六种魔境界。

“当知诸过失，有四十六种。

若于加行生住圆满随一留难之魔事，是加行过失相界。从未入道乃至七地，修加行之过失有四十六种魔事，依自违缘有二十种。”

修行有时会碰到障碍，这些障碍就叫魔境界。比如你打坐坐得很好，突然家里有事，或者感冒生病了，障碍多得很。不修行的时候，什么事都没有，越修行，事情越多。因为福德资粮不圆满，所以障碍重重。在四十六种魔境界中，其中有二十种是依自违缘而来，要特别注意检点。

所以佛法是要我们随时检查自己，随时提高自己的警觉，差一点都不行。所谓正与邪，佛与魔，有时候连一线都不隔。弥勒菩萨在这里，分析得清清楚楚。

这四十六种魔道的境界，主要是就见解而言，并不是像一般所讲的有个魔，或有个鬼的那种魔的观念。

“由于色等转，尽疑惑无暇，自安住善法，亦令他安住。”

这一句偈子非常重要。学佛的人有一个重大的测验，就是我们这个色身转了多少，自己有数。如果色身的业力还在粗重的范围，轻安没有发起，纵然你的境界再好、见地再高，你的什么无念清净啦，见到空啦，都是假的，靠不住。而且大家的功夫多半是瞎猫撞到死老鼠，如隔日发寒热病一样。今天发寒，明天发热；今天好一点，明天

又掉了；过两天又捡一点回来，忽然又不对了。像打摆子一样，一阵冷一阵热。都靠不住，因为色身的业力没有转。但是，由于色身转化的原故，没有了疑惑，这个时候，安住善法，才得自利利他，才足以为人师。

“于他行施等，深义无犹豫，身等修慈行，不共五盖住。”

修行人要自我测验，自利利他。一切善行，都由布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若等六度万行做起。其实这当中，任何一点都很难做到，都不是那么简单的事。你有十块钱，布施两块钱容易；你只有一块钱，布施一块半才难。佛经说：“富贵发心难，贫穷布施难。”不过真布施的人多半是穷人，因为世界上只有穷人比较同情穷人，自己不穷就不了解穷人的痛苦，所以真正的菩萨心肠，是在这种地方。

行、施等都是很难的，这些道理很深，不是一般随便说说而已。见义就要勇为，毫不犹豫地做去，要修最慈悲的行为。学佛基本要学慈悲，可是没有人真发起慈悲行。不要说行为，心理转变都很难，这个功德不圆满，空性不会见得透彻，这也是呆板的道理。

“不共五盖住”，贪瞋痴慢疑为大五盖，真修行的人，决不能与五盖并存。你是佛，就不是魔；你是魔，就不是佛。两者不能通融的。

“摧伏诸随眠，具正念正知，衣等恒洁净，身不生诸虫。”

随眠烦恼跟着你，缠着你，使你一天到晚昏昏沉沉，好像在睡眠中一样。要把这一切心理烦恼摧伏，五十一位心所发出来的作用还很多，都要一一摧伏。

食、衣、住、行等日常生活，要注意卫生，像菩萨们，都打扮得很漂亮，除了头陀以外，在家菩萨都是庄严其身。

“心无曲杜多，及无悭吝等，成就法性行，利他求地狱。”

心里无邪曲，要行头陀行。并且要有利他之心，同地藏王菩萨一样，牺牲自己，专门利益他人，敢向地狱去度众生，地狱众生不度完，宁可不成佛。要有这个精神才可以学佛。

“非他能牵引，魔开显似道，了知彼是魔，诸佛欢喜行。”

《现观庄严论》讲四十六种魔境界。实际上魔对我们哪有办法！魔绝对魔不了人，是我们自己把魔骗了来。我最近作了一首诗：

一灯丈室念初平，梦里江山倍有情。
八万龙天齐问讯，大千世界步虚声。
欲坚道力凭魔力，自笑逃名翻近名。
去住无由归不得，举头朗月又三更。

真想考验自己的道力，要凭魔力。所以弥勒菩萨也说，“魔开显似道”。真正的魔道很厉害，几乎完全同佛法正道一模一样，有时候假的往往比真的还真，所以往往魔道与佛道很难分别，这个要靠智慧。

“由此二十相，诸住暖顶忍，世第一法众，不退大菩提。”

把这二十种不同的路子搞清楚了，你才可以开始打坐修行，才能做到安住于暖、顶、忍、世第一法里。再进一步，四加行修成了，才能够到达不退转，大彻大悟的境界，证得大菩提。

下面这一节，仍在尽量地简别魔境、魔智与道智的差别：

“此处之四魔体性，五蕴魔谓五取蕴。烦恼魔谓三界一切烦恼。死魔谓不自在而命断。天魔谓障碍修善之他化自在天众。”

魔境的性质有四种。

第一种自己本身的魔最厉害，就是我们生命带来的“五蕴魔”——色受想行识。今天感冒，明天发烧，这里痛，那里痒，这就是色蕴魔随时在障碍你。色蕴不转，感觉上的不舒服，都是魔境界。这五蕴魔是五取蕴。

什么是五取？就是十二因缘当中的取，是你在执著自己，我们有这个生命，把这个身体执著得很厉害，原因是由我见、身见来的，都是要自己活得长久，五取蕴就是魔。

第二个是“烦恼魔”，就是一切心理状况，一切心理、思想都是魔。

第三个是最可怕的“死魔”，随时威胁你，他要你的命，你就随时会死。学佛的人能脱离了生老病死的有几个？这是什么道理？这里头是个大问题。要跳出生死，来去自如，自己绝对可以做主，除非有道有功夫的人才可以做到。比如洞山祖师，徒弟要他多留几天，他就多留几天。再如儒者罗近溪也是一样，都有破除死魔的本事。所以说死魔“不自在而命断”，你自己做不了主，它几时来，那个功能就几时到，你立刻就要走。当你能做得了主时，始知我命不由天。这不是吹牛的，要定力，要功夫才办得到，自己这条命，才的确可以不由死魔所支配。

第四个是“天魔”，这是外来的，障碍你修善行，今天这个世界都是魔境界的世界。换句话说，被物质文明迷惑的，也是魔境界，这些都是他化自在天天魔的变化。

这些魔境，如果以禅宗的一句话来表达，更简单明了：“起心动念是天魔，不起心动念是阴魔，倒起不起是烦恼魔。”任何一个念头，自己做不了主，就是天魔。整天脑子昏昏沉沉的，则是阴魔。

“由彼等能障不死涅槃故名曰魔。”

佛法所说的魔，就是一切能障碍你证得涅槃之道的境界。

“小乘证见道位，于三宝所获得证信，即降伏粗分天魔。”

注意，修行打坐，做四加行功夫，只要证到小乘果的见道位——念空，念头真正到达空的人，就是于三宝所获得证信，的确见到真空了。以这小乘偏空之果，也能降伏了粗分的天魔，不一定要证到罗汉境界才降伏天魔。只要念头一空、一定，证到这一点，就可以降伏天魔。

“得有余依涅槃时，永断一切烦恼，故降伏烦恼魔。”

达到有余依涅槃，身心皆空，完全清净，虽然是有余依涅槃，阿赖耶识根本也没有断，但是，已经可以降伏一切的烦恼魔。一切妄念不起作用，就是烦恼魔断了。

“若证俱解脱阿罗汉，能加持寿行，得自在故降伏死魔。”

道家经常讲长生不老，有没有这回事？学佛的人一听就斥为外道。乱批评！佛经上也告诉你有这回事。证到大阿罗汉果，寿命可以

自己做主。比如佛经里头有句“留形住世”，佛吩咐四大弟子，迦叶尊者、罗睺罗尊者、宾头卢尊者、君屠钵叹尊者等，受佛授记留形住世，等待下一劫弥勒佛到来。

有一种方法可以请宾头卢尊者来。从前在普陀山、九华山、峨眉山的丛林下常会有这种事，有钱的施主们来打千僧斋，供养一千个和尚吃一餐素斋，再送每人一块银洋。和尚一听打千僧斋，老远都赶了来，吃一餐好的素斋，又可拿红包。这时候，我们这位大师兄宾头卢尊者会来，他来时没人知道，不过他走后会告诉你，证明佛法是真的，只是过后才让你知道。

你只要好好修行，证到了解脱阿罗汉果，能加持自己的寿命，可以得自在，你爱走就走，不走就留下，降伏了死魔。这个魔最难降伏，真不容易，要得到阿罗汉果才行。

所以大家问我：怎么样叫报身成就？做到能降伏死魔，当然报身就成就了，做到这样才能祛病延年，任何疾病都能去得了。

“证得无余依涅槃时，尽灭惑业所感有漏取蕴，降伏粗分五蕴魔。”

达到“无余依涅槃”的时候，粗分的五蕴魔降伏了。

方才我们介绍的是小乘的修证次第，现在让我们看看大乘的情况。

“大乘证得不退转相，于三宝所获得证信，即降伏粗分天魔。”

达到不退转地，就是得到真空生妙有不退转智时，那些粗分的天魔境界，可以降伏了。

“得八地，已于无分别智得自在故，降余粗分三魔。”

一直修到了八地，得到了无分别智，才能降伏粗分的另外三种魔境。

“微细四魔者，谓依无明习气地及无漏业所起之意生身，即微细蕴魔。”

到了大乘境界，除了降伏那些粗分的四种魔境之外，还要注意检查、降伏那些微细的魔境。

什么是微细的魔境呢？无始以来，我们思想生命的无明习气的根，得了道以后，配合生起了意生身，可以出阳神、出阴神。如果这些阴神、阳神不是大彻大悟后生起的，而只是夹带了一种欲望，由一种希求心而生的，这个意生身，就是微细的蕴魔。

大乘菩萨道的魔境，微细得让你分辨不出来。当然大家修持还不到这个境界，不懂得真正的意生身，那是菩提道的成果，法报化三身成就。重点在：“依无明习气地及无漏业所起之意生身”，这个意生身就是微细的五蕴魔，换句话说，也是由我见我执来的。人舍不得自己，空了不干，总要抓住一个幻化之身。

“无明习气地，即微细烦恼魔。”

人的根本无明，连自己都不知道，只要最后一品无明习气还在，就有“微细烦恼”。随便讲顿悟，什么见山不是山，见水不是水，如果拿教理来讲，这正是无明习气的烦恼魔。注意，所以说“通宗不通

教，开口便乱道”，见山不是山，见水不是水，别说你做不到，即使你做到了，你还见不见？说不见，你在昏沉中——烦恼魔；说见，你早有一个见了；你说我两样都不是，那你是什么？向上一路请你道来，道不来，按下水去，这是船子德诚禅师的教育法。

所以古代的大禅师们，通宗的，一定是通教理，自己对自己检查得非常深入。既然你通宗，悟了，悟了你就懂，佛境界无所不知，你还有不知的，那就不算悟。儒家都讲了：“一事不知，儒者之耻。”何况出世法学佛呢！

“不可思议变化生死，即微细死魔。”

刚才讲大阿罗汉才能了脱生死，破了死魔。什么是死魔？即使你活上五百年或一千年，还没有破了死魔，还在变易生死中，只是把分段生死拉长，仍要受变易生死所左右，属于微细死魔之中。

“微细”两字要注意，你自己都不知道，检查不出来，假定这个检查得出来，你的般若智慧就成功了。佛者觉也，能够自觉觉他，觉行圆满才是。自觉很不容易，自己的心理烦恼等等，起了一点点都要能够知道。

“欲超彼三魔凡能作障之法，即微细天魔。”

在修行的过程里，凡是使我们不能跳出前面这三种魔——五蕴魔、烦恼魔、死魔的所有障碍，就是微细天魔。比方说时代的变化障碍了你，不能修了，这些就属于天魔引起的。乃至自己造作出来的环境，障碍了自己修道，也是天魔的关系。这些境况，无形中把你拉到另外一面去。

“降伏微细四魔，是法身功德。故降伏微细四魔与成佛同时也。”

这里要特别注意，降伏自己内在非常微细的四种魔，是靠法身的功德，在成佛的同时，才能彻底降伏微细四魔。说到这里，我要问大家一句，禅宗的破三关、大彻大悟又是什么情形呢？对这些经典没有研究，不要随便讲悟，真正的悟与这里所讲的情形是相同的。

《现观庄严论略释》卷四《顶现观品第六》之二：

“是对治修所断种子之能治种类大乘随现观，即修道顶加行相，界唯在修道。此说修道菩萨，由加行与根本二门入超越等持，谓俱灭尽定等次第定。”

大乘修定的方法：

“先修往上顺行与下还逆行二相之狮奋迅三摩地为加行。”

顺行，由凡夫而到达声闻、缘觉。由人道而修天道，天道而修声闻道，由修声闻道而修缘觉道、菩萨道，节节向上。

什么叫狮子奋迅三昧？狮子要吃动物时，两腿一蹦，出了最大的力量，最快速的动作，形容成道顿悟。狮子奋迅三昧，是大乘顿悟的路子。

“次乃进修超越等持之根本故。”

顿悟了，见道以后才开始修道，修道是超越等持定慧的力量。

“其修根本时，先从初静虑直往灭尽定。”

修根本的时候，先从初禅开始，连贯的四禅八定都不能缺少，都要修到，直至灭尽定。

“全无超越修一返。”

在这当中，修大乘道的，由初禅到四禅八定，最后修灭尽定。理是顿悟，功夫是渐修的，一步一步不超越等持，老老实实，规规矩矩地走。说自己悟了，结果功夫没有到，你骗谁？欺天乎！

“次于八定间杂灭尽定而修一返。谓从灭定起入初静虑，从初静虑起仍入灭定。”

其次，修成功以后的人，见道以后修道，功夫也到了四禅八定，九次第定的功夫随便你玩耍，或者两腿一盘，马上进入灭尽定，等一下境界又进入初禅去了。下面就告诉我们随便玩耍。

《楞伽经》也说，大乘菩萨悟道以后修道，到家了以后，十地菩萨有时也到初地菩萨境界随便玩玩。因此我们可以了解一件事，经典上讲，佛入定无所不知，三千大千世界，一切时，一切色，一切音声，如掌中观庵摩罗果，看得很清楚，佛都知道。但是有一回，佛在恒河边打坐，一大队马车经过，声音吵得弟子们都坐不住了，结果他老人家还在那里打坐入定，等他出定的时候，张开眼睛一看，咦？怎么旁边路上都是泥巴、马蹄印？佛是不是入昏沉定去了？当人入初禅定的时候，蚂蚁叫都听得见，怎么佛听不见呢？这个道理说明了什么？在佛就不是昏沉，不是无明；在凡夫绝对是昏沉，绝对是无明。悟了道的人，由初禅到九次第定随便挑，一切得自在；没有见道，没有修道成就的时候，纵然入定，全是自己不能做主，都叫做打妄想、造业。

第二十五讲

李长者的《合论》

妄念和情

性与情

济颠和林酒仙

色蕴

受蕴

想蕴

行蕴

这次关于显密圆通修证的课程，到上一次为止，我们仍在找资料，检查资料，尚未检查完全，几乎每部分资料都很重要。因时间不够，没法详细地讲，当然主要的是三个纲要：见地、修证与行愿。

见地介绍了一点点，修证功用也介绍了一部分，行愿根本还没有谈，现在暂时把行愿摆着。

大家如果能把这些参考书作一番研究，则这一生用来修持做功夫都够了，也可以说成佛有余。再不然缩小范围，只看这一次发的讲义资料，虽然零星片段，但也够用了。

首先我们提出来，见地方面是非常重要的。

世界上的人学佛也好，学道也好，不管显教、密教，乃至瑜珈术等等各种各样，不下千百万亿之多。不过，目的是共同的，都想求个人的超越现实，跳出这个现实的世界，找一个形而上，超出物质世界的归宿及成就。因此而产生了许多的方法，许多的理论。不管这些方法、这些理论，到底哪个高？哪个低？哪个正？哪个邪？我们必须先了解一个原则，那就是这些方法、这些修证功夫，最重要的是在见地，见地就是智慧的成就。

拿现代的文化来讲，学科学的人，就是先要把学术与理论搞清楚，学术与理论一偏差，下面的研究就差了。

见地是中国的佛学观念，尤其是禅宗提出来一个具体名称“具见”，就是具备见解。一个人具见要高，不只学佛修道，世法也是一样。我们做事业首先要有远大的眼光和见解，见解不高，什么都低了。从修证功夫着手是不会高的，见地很重要。

在儒家中国传统文化，见地叫作“器识”，士君子重器识，没有器识就是没有见地，不论你怎么努力，如果没有见地，成就都不会高，学佛更是如此。

世界上的人都很滑稽，大家都想学一种方法，求一种超现实的成就，而结果呢？如仔细研究我们人类的心理，发觉人们都不肯去参研见地。换句话说，喜欢东拜个老师，西拜个老师；喜欢求秘诀，求功夫，好像得了一个秘诀，马上就可以跳出去了似的。没有这回事的，绝对不可能。尤其是学佛，是学大般若、大智慧的成就，并不是学技术。做功夫百千万种花样，就算有一点效果，可也不能超越。事实

上，很多人学这一套，却是反其道而求。这是我们在快要作结论以前，提出来关于见地的重要。

关于见地方面，可参考所发的讲义——《华严经合论》。为什么讲《华严经》采用李长者的《合论》？以《华严经》来讲，有关它本宗的见地、修证、行愿共有四个著作：《华严经》、唐代清凉国师《华严疏钞》，以及后世佛果禅师《华严经五十三参赞词》，加上《华严经合论》，这是华严宗四部最伟大的著作。

李长者，法名李通玄，本名不知，可能是晚唐时代某一位皇帝的世子，把本名去掉不讲。他在极富贵的家庭里，受极高的教育，然后决心去修道。到了深山，有一只老虎出来，要是我们早就吓死了，他却不怕，对老虎说：你来接我是不是？如果是，就趴下来给我骑。老虎果真乖乖地趴下来让他骑上去，然后把他背到深山一个洞里，他就在这个洞里住了下来写《合论》。到了晚上，天女送食，给他点上灯，他昼夜就写这部书。他把书写好之后，天女的任务也完了，也不来了，他也下山去了，这就是《华严经合论》的来源。

此后，各宗各派各种见地上的理论，都引用了《合论》的话。除了以《华严经》为主外，他也介绍了《大般若经》、《法华经》、《维摩经》、《楞伽经》、《涅槃经》以及小乘的戒律等等，每一本经的要点，他都整个作了一个批判。过去的中国佛学名词叫“分科判教”，他对佛学整个系统，作了一个批判。

这种批判，在李长者之前，有天台宗智者大师的分科判教，以及唐代澄观国师的分科判教。所谓分科，就是作科学化的整理，把佛法加以归类。判教就是加以客观的选择与评论。现在日本很多学者所讲

的佛学观点，内行人一看就知道，他们不过是将天台、华严宗的分科判教，加以现代化，并加一点考证而已，这就是现在所谓的学者。

佛法到了中国，发展到了晚唐，有李长者这样伟大的人物，他们对佛依然非常恭敬，但是作学问又非常客观，批判就是批判，归类就是归类，毫不客气。

《合论》中有一句话：“无边刹境，自他不隔于毫端，十世古今，始终不移于当念。”这是李长者的名言。他说证道的人，没有空间的阻碍。刹就是刹土，西方极乐世界是阿弥陀佛的刹土，我们这个娑婆世界是释迦牟尼佛的刹土，东方琉璃世界是药师如来的刹土。刹有时是代表佛的境界，有时代表国土。“自”，是我们自己；“他”，是药师如来、阿弥陀佛、十方三世诸佛等，都是“他”。有没有另外一个佛世界的存在呢？有，还是在你自己这里。自他不隔，无碍。也就是说：根据佛学，他提出了一个观念，空间是相对的，但空间是没有阻碍，没有方位、无大小、无来去的。这些道理都是见地。

肇法师讲过一句话：“今至越者，犹昔至也。”就是讲时空的没有阻碍。但是，我们打坐学佛修道，对于时间、空间观念，并没有搞清楚。为什么我们打坐没有进步，就是执著在时、空的观念里，有人执著在子午卯酉时辰，有人打坐一定要对着东方。听说有人在美国教学生，早晨起来爬到树上，对着东方太阳打坐，这都是见地不通。还有人坐着时，认为没有面对着佛像打坐不对。这些观念的执著，都要拿掉，须知：无边刹境，自他不隔于毫端。

时间也是相对的，没有绝对的，十世古今，始终不离于当念，没有过去、现在、未来。所以每一本佛经都是这样写，一时佛在哪里、

哪里……这有两种道理，一是印度人的习惯，不喜欢有数字及时间观念。印度一讲起数字，就是八万四千，所以，佛经上的八万四千特别多，是形容数目的多，这是拿学理来看佛学。

以修道来看佛经，最高明的就是“一时”，万古只有一时，十世古今始终不移于当念，亿万年以前也就是现在，未来的亿万年后也就是现在，就只有这一个，没有第二个，这个“一时”用得妙极了。

所以时间与空间的观念不丢开，不要谈修道，时间与空间观念搞不清楚，也不要谈修道。

我们学佛先要把几十年累积下来的时、空意识观念，完全丢开，恢复到婴儿那个状态，可是，做不做得到啊？

很简单！我们看佛经里说的无念、无想、不起分别等种种理论，拿老子来讲，一句话，“专气致柔，能婴儿乎！”我们打坐做功夫，也就是要做到这样。

这些关于人的来源及人生的现象，有许多许多的问题，我们怎么去解决呢？佛告诉我们，我们现有的生命，是我们原始生命的第三重投影。我们原始的真生命，哲学性的称呼叫作真如；逻辑性、科学性的称呼叫作第一义谛、胜义谛；宗教性的称呼叫作如来、佛；拿教育性师道来称呼叫作世尊。我们中国后来翻译为本性，这个东西本来是清净圆明的，本来是不生不灭的，本来是无烦恼，无成住坏空，无生老病死的。但它真没有，完全没有吗？不是的，它能生起一切的万有。所谓没有，是原本清净，所以说它没有。它能够起万有，它是有的。

《楞严经》第四卷里，佛的弟子富楼那尊者问佛：既然我们生命的自性本来清净，为什么要起第一念无明呢？为什么要生出这个世界来呢？

其实这个世界生得非常不妙，因为创造了这个世界，这些人一天到晚你争我夺，你骂我打，你恨我，我恨你等等，闹得一塌糊涂。《楞严经》第四卷的要点，就是谈这个。佛的答复有一句话与见地、行愿都有关系，他说“觉明为咎”。这一句话很值得注意，我们学佛求悟道求觉，悟道那一悟就是一觉，但是那一觉悟也是大毛病。

我们打坐不是在求空吗？根据《楞严经》这一句话，你要注意，如果你达到清净，则清净为病。你说：我打坐，本来很清净，后来怎么不清净？不空了呢？因为空所以不空嘛！道理很简单，也是这么深奥。所有的经典，你把它研究透了，看一看，原始的这个生命，怎么变成现在这个世界？怎么变成这个人生呢？觉明为咎，只有这句话，答得最明白。

所以举凡世上一切宗教，一切哲学，对于人生的看法，都犯了一个最大的毛病，对人生都是悲观的看法。看这个世界是缺陷的、不圆满的，佛教也是如此。只有两部经例外，一部是《华严经》，它看这个世界，永远是至真至善至美的，没有缺陷、没有悲哀的。其次是《涅槃经》，认为这个世界没有缺陷、没有悲哀，是常乐我净，永恒的存在。

我们把这些经教的道理先搞清楚了，慢慢再说到结论上去，再谈修证的功夫。今天我们打坐，心性的修养，只要能做到如婴儿的状态，一定成功。不要说婴儿，五六岁的小孩也可爱，爱哭就哭，要闹就闹，他一边在哭，逗他笑时，马上就笑了，然后又哭，他是天真

的。我们做不到，我们有很多虚假，明明是恨你，还要敷衍你，皮笑肉不笑，多么罪恶啊！这就同行愿有关了。佛经说：“直心是道场。”我们做不到直，有多少假！每分每秒都假，连内心念头都假，都在造恶业，所以行愿谈何容易啊！行愿做不到的。行愿做到了，可以立地成佛。

其次，你看婴儿没有知识，没有分别心，那个状态就是意识的根本作用。比如我们求空的这一个妄念，也正是意识的根。所以我们打坐用功除妄念，都是用功错了，知道吗？拼命在那里想把思想压下去，想把它空了，想把它停掉，叫作去妄念，完全错了。所以用功用了几十年都白用了，那个真正妄念的根还在。纵然我们坐在那里，而且晓得自己功夫做得很好，很清净，那个正是妄念。那个接近于婴儿境界，可是那还是妄念。

在中国文化里，那个东西叫“情”。孔子在《礼记》上分类为性与情，在《礼记》的第一篇，开头就是关于修道：“毋不敬，俨若思。”这是中国文化，定慧都在内，宗教也在内，人生随时严谨、恭敬以行，做到不昏沉、不散乱的修养。这个“思”并非思想的思，而等于佛法说的：既不散乱，又不昏沉，清清明明在那里，这正是礼之本也。

所以，“东方有圣人，西方有圣人，此心同，此理同”。不过这些都是在上古时代传下来的，同一个来源。“性”，人的本性，不谈先天后天之别，善恶之别。比如有人天生爱说话，有人半句话都不说，这个性是怎么带来的？中国文化告诉我们，是“天命之谓性”带来的。第二个，“情”，这里有一个问题：《中庸》为何只提喜怒哀乐四样？本来是七情六欲，为什么只提四情呢？而且还说：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。”又说：“致中和，天地位

焉，万物育焉。”为什么只讲四样呢？喜怒哀乐是情不是性，情也是阿赖耶识种子带来的，有些人天性是喜的，有些人天性是怒的，有些人天性则是哀的或乐的。

情是根据什么来的？它与心理、四大、五行——心肝脾肺肾等生理禀赋，都有关系。大家打坐没有弄清楚，以为把第六意识思想空了就是，那是不相干的，那还不算妄念，那只是妄念上面的浮念。那个容易去，念头把它空了很容易。你觉得我还坐在这里，眼睛闭着，里头清清净净的，就正是《楞严经》上所说的：“内守幽闲，犹为法尘分别影事。”大家打坐做功夫，哪个不在内守幽闲？不然就是宋朝大慧杲禅师所讲，后世曹洞宗参禅的毛病：默照邪禅。哪个学佛学道做功夫不是在这里头搞？我们这些情都没有去掉，还是充满了喜怒哀乐。佛说情这个东西，就是业力的一种，业根。后来理学家讲气质，你的气质不变化，怎么成道呢？所以一定先要把这些认识清楚，大家应该先检查出来，盘起腿来在那里干什么？多数只是心理状况的自我玩弄而已，与修道毫不相干，多少人在其中玩了几十年。所以我们自己不能不检讨，以为自己正在做好人、做好事、修德性，实际上都是在性情中玩弄自己而已。

那么我们该怎么办呢？第一步就要认得什么是妄念。

《楞严经》卷四里头的那句话“觉明为咎”，就是妄念。一个妄念就包括了五蕴、八识、八十八结使。所以大家千万不要以为盘起腿来，自己偶然把思想排除，清净了一下，好像没有浮面的思想，以为这个叫作无妄念；那是大错而特错。你那个浮面的思想排除开了，觉得自己坐在那里，好像很清净，那个正是大妄念的根本。所以如果这个没有空掉的话，什么都不要谈。如果把这一念打空了，身心打破了

以后，那就可以证到真如，所谓明心见性，立刻到达，顿悟就是悟那一个。这点要注意。

我们再看修法，在《禅宗直指》一书中，宋元时期的高峰妙禅师，就是后世修禅的一个真正榜样。但我们可以很坦白地说，高峰妙禅师把自我已经训练到，意念解开，达到一种意识境界超越现实的状况。可是有一个事实摆在那里，他的身体仍然很不好。要知道，色法也是心法的一部分，应该使它转过来才对，为什么不能转？这是一个很大的问题。如果说色法转不过来，则《华严经》所讲的“应观法界性，一切唯心造”的佛教基本定律，是否被推翻了？假定这个理论是对的，那么应该能够去掉生老病死，应该能够转得了五蕴四大。理论和事实是不应该矛盾的，这点要特别注意。我们现代人对修行观念要搞清楚，其实，佛经已经讲得很清楚了。

禅宗的修法，走高峰妙禅师路子的人很多，除了少数的高僧，如济颠和尚等外。

宋朝几个禅宗大德，悟了以后都同济颠一样，装疯装癫的。比如林酒仙，悟道以后专门喝酒，他的歌都是喝醉了乱唱的，同济颠一样，都是说得很明白、很清楚。

宋朝以后，为什么这般人悟道后，都变成这个样子呢？这其中有个道理。佛教由唐朝四百年，到宋代理学以来，五六百年间，整个中国文化界，人人都是严肃的面孔，儒家孔子之徒也好，道家也好，佛家也好，所有的细胞都僵化了，尤其是笑的细胞，最为僵化。《包公传》上说，包公从来没有笑过，清官，严肃嘛！亲戚朋友都不来往，这样的人生有什么味道！可是像包青天的面孔多得是，在宗教圈子里更是如此，这些悟了道的高僧们，装疯装癫，故意把你搞得一塌糊

涂。如果修道修成一副死面孔，还修什么道？那种的道貌岸然，是一副癌症的面孔。

道不是这样的，天机是活泼泼的，了解了这个以后，你守着空的这么一个境界，最后搞成了道貌岸然，正如禅宗讲的枯木禅。枯木不能开花，决不能在灵山会上花开见佛。你看，释迦牟尼佛那个境界多轻松，他没有道貌岸然的面孔。这个观念先认识清楚了，再研究佛经的五蕴（又译“五阴”）论。

再其次，我们讲五蕴都是妄念，我们现在来看五蕴和见地。见地就是功夫；五蕴是色受想行识。

色包括了四大——地水火风，不只是包括身体全部，也包括了物理世界。比如我们揉揉眼睛，就可以看到眼前有亮光，如闪电一样，这是眼神经受摩擦发光所致，是反映出来的现象，佛经叫眼睛的空花。如果认为这个电光是道，不是神经是什么！那个光是神经起的变化，怎么会不懂，那么笨呢！耳朵听到声音，鼻子闻到香味，也是一样的道理，这些都属于色蕴。《心经》上说：“色即是空，空即是色”，请问你怎么没有空？打起坐来腿子还麻得很，色法还是没有空嘛！为什么发麻呢？身体内部有湿气，气脉走不通。为什么头发胀？里头有病就有反应，有反应怎么空呢！“色即是空，空即是色”，你说：我心里不去管它，那又何必修道呢？睡觉的时候也是没有感觉，那不是“色即是空，空即是色”了吗？这是不能自欺的。

密宗的气脉之说，道家的奇经八脉之说等等，都是由禅定的功夫，根据实际的经验说出来的。古人不过把这些经验记录下来，后世人学到这些，就拿鸡毛当令箭了，什么大周天、小周天啦！把传这些法当成传道，那就完全搞错了。其实不管什么气脉，什么周天，修了

半天都是加行里头的功夫。加工的目的就是先能够达到色法空，真把气脉打通了，色身才能够空，这是“色即是空”阶段，可是还没有做到“空即是色”。

先把生理这一部分都打开了，才能“色即是空”。再转过来达到“空即是色”，这是真空起妙有的作用，神通智慧都来了。等于说“色即是空”是把一座山，或一幢建筑物打散了，销毁了，变成了平地。“空即是色”就是在这个平地上，重新建立起坚固的建筑物，这是佛法的真空起妙有，做到了才能够认识妄念是什么。这是第一点。

第二点，“色即是空，空即是色，色不异空，空不异色”，这四句话包括大乘、小乘做功夫的几个阶段在内。这还不算，接下去说，“受想行识亦复如是”，八个字简简单单带过去了。

“色即是空”，大家没有做到，“色不异空，空不异色”，更难了。大乘的境界，见地、修证、行愿都要到，色法不异于空，色与空没有两样，不二法门。

“色不异空”，色法就是空。我们在文字上想想看，色不异空同“色即是空”有什么两样？在逻辑上大有差别，这就是中国文字之难。

“空不异色”，真正到空的人，当然一定做到了。如李长者所说的，“无边刹境，自他不隔于毫端”，佛经上说的三明六通，诸佛神通也一定做得到，并不困难。空与色本来是一体，作用也是一个。等于说我们房子里电源的插座，可以插电灯，也可以插录音机、电扇。因为都是电，本来是一体。

色还没讲完，暂时摆着。

现在第二个讲到“受蕴”，就是感觉，这个感觉多半是生理的反应，比如冷、热、呼、吸、饱、饿等，除生理反应外，还有情绪上的感觉，这个情绪上的受，就属于中国文化性情的情，色法反倒是属于性情的性。为什么色法反属于性？这个是大问题，不是那么简单。

好了，我们学密宗、学净土，不管学什么都一样，大家打起坐来，搞了半天都在那里玩弄感觉。每个人问老师的问题，都是这里痛，那里痛的，一百个人有五十双，都是问这些无聊的问题，问得连当老师的都不想活了，一天到晚跟一群疯子在一起，不疯也半死了。实际上，我们佛经都没有搞清楚，都在玩弄感觉。你把《心经》多念一念——“受即是空，空即是受”。你觉得腿麻，感觉来了，你怎么空不掉呢？你既然空不掉，你还空个什么啊？有本事你把这“受”空了。

所以要注意，你们转这个，转那个。老实讲，你那个第六意识妄念，已经困在那里转圈子了。你想一个人转河车、转气脉、三脉七轮等，越转得好，那个轮回越严重。

不要说轮回，你打坐坐在那里，你的思想、感情统统困在那里转，什么事也不去做，看看外面的人多忙碌，你却一天到晚在那里打坐偷闲，玩弄精神转河车，所以，百无一用是修道者。

“受即是空”，为什么不在这个地方求解脱呢？学佛为求解脱，结果我们就是解脱不了，都在感受的境界上搞。

第三个，“想蕴”。这个想更好办了，每人都说：我打坐什么都好，就是妄想不断。“想即是空，空即是想”，想既是空的，何必去空它！它本来空，不是我们去空它的。换句话说，是它来空我们的。

这个“它”是什么？本心，自他不二之他。是它来空你的，我们的妄念根本不能存在嘛！每个念头，每个思想都这么过去了，所以，“想即是空，空即是想”，但是我们做不到“想即是空”，做到了就得定，得果位了。

至于“想不异空，空不异想”，那真是真功夫，能够做到这样，就是李长者讲的“自他不二”。

第四个，“行蕴”，这更严重了。这个行就是生命的运动，就是生命本有的运动功能。懂得了行蕴，才懂得什么叫明心，什么叫妄念，当然，见性还谈不上。

所以我们打坐坐得好，也没有妄想，怎么它又来了呢？——行蕴来的。它不听你的，如果行蕴不能空，你想空妄念，休想！

行蕴空了以后，上面的色、受、想才有办法空。注意！自己去参参行蕴，这是很重要的。至于行蕴怎么空，且听下回分解。

第二十六讲

困在感觉境界

变成习惯的思

再说行阴

心不相应行法

说识阴

融通妄想与颠倒妄想

五阴解说

打坐的前三秒

这次讲如何证得果位，这个果位包括小乘与大乘。

见地最重要，所谓真正的见地，并不是普通所讲的见解，而是见到了“道谛”，也称“真谛”。真见到了道谛的话，后面的修证、行愿就会成功。这是禅宗所提倡的顿悟，不是学术，更不是普通的见解。

我们因为没有办法见道，才产生许多修证，就是渐修的方法。比如释迦牟尼佛六年的修行，最后睹明星而悟道，这个也是“见”。见

的方法最重要，也就是般若同唯识的道理。见就是理，这个“理”包括了一切事，一切修证功夫。

上次引用到《心经》：“色即是空，空即是色，色不异空，空不异色。”这个道理也包括了修证功夫。上次是以做功夫来配合见地讲，现在来研究，“受即是空，空即是受，受不异空，空不异受”。受就是感觉方面，我们对生理、心理的感觉。

许多人做功夫，老实说，不管学道家、学密宗、学显教的，多半在受阴境界里头打转，所有的人都被这个所困。所以，执著在做功夫方面的人，越来越骄慢。因为功夫是累积来的，有一点功夫的确感受就不同，功夫越来越特别，骄慢心自然越大。功夫不是偶然到的，而是时间的累积所形成，因此是“有所得”，并不是无所得。佛法的究竟是无为法，大家变成以有所得之心，求无所得之果，结果当然都是背道而驰。

由此可以了解，一般人学佛学道有功夫有见地，那个见地也是在受阴里头打转。尤其搞有为法的功夫，什么气脉，什么境界，自己因为见地不够，般若没有成就，都执著于这个范围在搞。换句话说，所谓打坐做功夫，都是跟着身体的感觉在跑。觉得：唔！气到了背上了，夹脊通不过啦！什么脉轮通不过啦！这些学道的书越看得多，道理越懂得多，功夫越困得厉害，都在受阴境界中，从来不晓得在般若方面着力，“受即是空，空即是受，受不异空，空不异受”。因此，身上有点气动了，心跟着动，因为般若不通，感觉境界越来越严重，永远不得解脱，即使死了以后，这口气不来时，中阴身还是困在另一个感受的境界中。

气脉的道理有没有？绝对有，那是自然的，没啥了不起，你越感受它，障碍越大，所以一旦不做功夫，就受不了了。比如现在一般人打坐，都搞成一个通病，一打坐，都想清净一点。这种清净的感受慢慢就成习惯了。其实，自己的意识状态感觉清净，那个清净只是意识状态的心理感受而已，再配合生理上闷闷的感觉，所以一打坐当然觉得舒服得多了，因为打坐也是休息嘛！舒服以后，慢慢又闷起来了，闷起来就觉得“功夫在找我”，赶紧闭眼闷在那里，实际上那个闷都是“昏扰扰相”，还达不到“内守幽闲”。以为这个是功夫，以为这个是道，其实这些都在受阴区宇，感觉的状态里。在这里头搞久了的人，脑子呆板，虽比无记、无念好一点点，但是永远在昏沉中，昏头昏脑，一点般若都没有。

假定在这个状况下，透过般若智慧的解脱，晓得“受即是空，空即是受，受不异空，空不异受”。把这个感觉状态一丢，才可以谈解脱，谈超越。可是一般人在现有的境界里，无法超越。感受的状态困人，有如此之深。

上次讲到思想问题，我们这个想，就是意识思想。如果要严格研究，问题很大。佛学上想与思分开，粗的叫想，脑波跳动得快。至于思，将睡未睡，好似没有想，其实还有一点点思想的作用，很微细的。

又比如有人讲话，我们在听，同时也分别对与不对；或懂得多少，这些都是想的作用。思则没有这个妄想，有个禅师作过比方，等于欠人家钱，明天就要还，可是没钱还，今天尽管在这里打坐，听佛学，研究什么，可是这件事情拿不开，这就是思的作用，一股力量永远在那里吊住。

“想”实际就是“思”，一个粗一个细而已，这是意识境界的分别心。在我们未成道以前的众生，思想分别是与生俱来的。婴儿没有第六意识的分别心，可不能说他没有思想，思想不是分别心，昏扰扰相还是有的。随着年龄增长，分别也渐渐增长，所以小孩思想比较天真，也比较纯净。人很可怜，越长大越不可爱，越老越讨厌，因为第六意识增强了，染污慢慢加多，并且增加得很厉害，生活习惯，是非善恶等等，终觉得自己的对。

这个慢慢形成的，变成习惯的就是思。思变成业力，变成种子，带到来生。所以，许多先天的意识习惯，就是前生带来的习气，使得每个人个性不同，有人爱笑，有人爱生气，都是前生带来的。

因此，叫我们万缘放下，一切皆空，可是思这个东西是否空得了？假定这个空不了，而认为意识清净境界就是空，那就自欺了，抵不住事的。到最后上了氧气时，你的功夫、佛法一点都没有用，千万不要搞错了。可是许多用功的人，都在这上面转，这是般若智慧不够，见地智慧不清，行愿不够。真正的善根没有发起，般若是不会来的。所以《金刚经》只讲两件事：一个讲般若，一个讲功德。为什么？大功德的成就才有大智慧，你光在打坐里头求智慧，这是小乘法门，由戒、定而生慧。大乘法门不谈这个，大乘法门谈的是六度，布施、持戒、忍辱、精进、禅定，五种以后才是般若。

一般人用起功夫来，最大的困惑是妄想不能断。谁叫你断妄想？妄想本来非断非常，断不了的，“抽刀断水水更流，打坐解愁愁更愁”，所以有些人打坐眉头越皱越紧。

妄想本空嘛！不要你去断它，“想即是空，空即是想，想不异空，空不异想”。再说，我们都研究过唯识，唯识有个名称叫“五遍

行”——作意、触、受、想、思。在八个识里头都有这些作用，所以它自然会起这些作用。

换句话说，我们生命的本能分为两部分，一个是感觉状态，一个是知觉状态。感觉状态一半是物理的，一半是心理的。思想的状态也是这样，主要是心理的，附带的是生理的。唯识告诉我们，这是“五遍行”，也就是说，它普遍于八个识的作用里。怎么断得了它呢？所以用不着努力去断思想。六祖也告诉我们：“惠能没伎俩，不断百思想。对境心数起，菩提作么长。”本空的嘛！断它干吗？你那个知道自己在思想的，不是仍在嘛？结果大家相反打起坐来，自己那个本来清净的东西，随时在压制思想，在那里妄用功夫，坐一万年也没有效果。

再进一步，能把五遍行转了以后，就立地成佛了，这个非要般若智慧成就不可。所以唯识并没有告诉我们，断了妄想就成佛，而是要转识成智，只要那么一转就成功了，就看你转不转得了。这“转”字用得好极了，我们凡夫之所以不能成佛，就是心理转不过来，这是业力，把我们牵得牢牢的。转识就成智，成智就解脱了。

所以大家打坐很简单，“空即是想，想即是空，想不异空，空不异想”。

但是下一个难了，行阴——一股推动生灭的力量，想断都断不了。为什么？这个行阴同宇宙的运行一样，永远在动。我们可以借用《金刚经》所说的：“无所从来，亦无所去。”来时，不知来源就来了，去时，不知去处就跑掉了。过去、现在、未来，永远这么走。这个就是行阴、动源，一路在动，最难了。

行阴没有停止以前，没有得静态以前，永远没有办法截断前面的色、受、想，它永远会来。心理部分也是一样，永远不断在流转。我们打坐，为什么感觉不能空掉？因为行阴没有空之故。

原则上来讲，如能做到“行即是空，空即是行，行不异空，空不异行”，那就修持成功了。但我们第一句话，“行即是空”，做到了没有？“行不异空”，就是行与空没有两样，做到了没有？一坐起来妄念清净，这样行阴是没有空的。换句话说，虚空也有行阴，所以这个宇宙永远在转，转动就是它的行阴。

我们普通一个人，行阴是否能止，关系了证道，这要靠四禅八定的功夫，做到气住脉停。气住了，不但呼吸停止，连身上所有的生命气息，也在休止状态，这时，带动身心流转的行阴，才算停止了。

行阴不停，所以生理部分不会停止运转，心理部分也不会停止运转。那要如何才能还本返源，归到本来自性中去呢？有个最快的道路——智慧的解脱、般若、顿悟。一般做不到顿悟的人，只好渐修，一步一步来。所以《楞严经》中，佛把五阴解脱的程序，清清楚楚地告诉我们，要特别去留意它。

我们之所以不能真得成就，是行阴解脱不了，想阴解脱不了，受阴、色阴也解脱不了。如果说有一点清净境界，那只是想象的，是第六意识的想象境界而已，并没有证得真空。想证得真空，在摘录的《楞严经》讲义中，都告诉我们了，一切禅宗、天台、密宗、净土，想修得成就，都不离这个原则。

再进一步，行阴解脱了以后，才谈识阴解脱。这个识不只是第六意识，唯识所讲的八个识，都包括在内，也就是《楞伽经》所讲的

“心意识”。

我们所知道的精神状态，是识的一种变相而已，所以用精神解释这个识，是个颠倒的解释。严格地讲，它代表了八个识全部的体、相、用；也代表了精神世界、物理世界全部的功能。

我们应该研究《百法明门论》，其中将色法与心法分开对立，还有一种“二十四种心不相应行法”。但是注意，若真把色法与心法对立分开，那可不要学佛了。换句话说，魔鬼与上帝对立，上帝对魔鬼永远没有办法。其实它只是表达的方法而已，是把它分开分析，容易使我们了解。实际上色法与心法是一元的。

讲心不相应行法这个心，是说宇宙间有二十四种东西，不受第六意识左右，人的心理没有办法控制它。比如第一，宇宙的时间，你无法控制。你说你睡着了，可以把时间空了，对不起，那个时间还是在走，你转变不了。第二，势。比方水流下来的力量多大，即使你说天上天下唯我独尊，站在激流中，还是会被水冲走。所以大势至菩萨一来，观世音菩萨只得站在一边。这两个菩萨是表法的（这里是用表法来说）。大势来时，请观世音菩萨来带路，这个势来时，任何人控制不了它。

所以你功夫做得再好，老了还是老了，四大变去了，时间到了就是时间到了。比如我们打坐，坐上半个钟头或一个钟头，坐不下去了，腿发麻了，想坐还是坐不下去。因为行阴的势到了。你说，我还要定，心不相应行法，心还是转不了，连这一点都转不了，还说什么转识成智、转业力，乃至转烦恼为菩提呢？

在这种地方，我们就要提起警觉，平常道理都讲得很好，事情来到时，却过不去。你说我还在修道打坐，谈起法来头头是道，但是为什么打坐做功夫欲了生死时，却前路茫茫，后路暗暗？所以说，这个道理要先搞通。

“识”最难懂了，所以《楞严经》中讲到，第五层解脱才是识阴。

有个同学研究了《楞严经》后提出问题：为什么想阴叫作融通妄想，识阴叫颠倒妄想？应该想阴叫颠倒妄想，识阴叫融通妄想才对呀！

想阴境界产生十种魔境，实际上不止十种，变化起来有几百、几千、甚至几万种。比如有人有神通啦，未卜先知啦，都是五蕴中思想的作用。这种功能，现在人叫第六感、心灵感应、特异功能等等，鬼名堂多啦！这些都是思想妄想变的花样，这是融通妄想。把妄想的功能变化，好像能够通达，知道万缘，因此形容它为“融通妄想”。

为什么识阴境界叫颠倒妄想呢？因为它不叫魔境，而叫作外道，包括了声闻、缘觉。得了四果罗汉的人还叫作外道，为什么？因为见地不究竟，所以叫“颠倒妄想”。

这五阴都叫作妄想，因此我们知道，学禅宗的人，一上坐就是去除妄想，以为是去了第六意识，其实，那只是第六意识分别心的一点点浮面上的油而已。真正的妄想由地底到浮面都是。所以，要除妄想一定要把五阴妄想都去掉，才谈得到空。大家不要以为：噢！我打坐一直空空的，好舒服。那是第六意识的想象境界。我们一双眼睛看过的虚空，只有一点点大，所以打起坐来，眼睛一闭，想象起来的虚

空，也只有一点点大。人的思想范围，往往只跟着生命力所发挥到的范围走。所以你看，我们的思想多好玩，在迷糊的境界里，是非善恶都是颠倒的，我们认识的范围又是多么狭窄。可是在这个意识思想里，却自觉非常崇高！非常伟大！都是自己欺骗了自己，不是真正的空。

这都是属于见地方面。

五阴解脱的见地要特别注意，不管有所得的，或刚入门的，切忌不要走错了路。

其次的问题，在色受想行识中，我们生命最重要的，第一是思想，想阴，也叫作妄想。这个思想是识阴所变，识就是心，即《瑜伽师地论》所说的心意识，不是本体的心。第二是受阴，人生来就是有感觉的，感觉是受阴来的。

若把色归类成生理部分，想与受应属精神部分。包括了生理与精神部分的是行阴、识阴。

我们听了这些，思想不要向外面去想，要回转来在自己里面找。分类试着去找，真正的佛法不是叫我们不用思想。“禅定”，教理称正思惟，后来禅宗称参究，“禅定”不是叫你跟着身体转。气脉在动，你不要理那个受阴的动，要在正思惟上去找才对。汉朝以前的中国道家称“精思”，所谓精思入神，也就是禅宗称的参究。大家打坐时，都被生理感受境界迷糊住了，没有真正证入正思惟，那就不算真禅定。

佛法的重点在见地。刚才的讨论有个主题——用《摩诃般若波罗蜜多心经》的纲要，“五蕴皆空”，配合《楞严经》五蕴的解脱，就

是这次课程重点所在。这个就是见地，要把这个理搞通，才可以做功夫，才可以真谈修持，不然功夫纵然做得好死了，抵不住事的，没有用。即使功夫做到身体会发光、动地，也没有用，否则不叫佛法。所以每一部佛经都找不出做功夫方面的内容，佛经只谈见地的理，因为真正的见地到了，功夫一定到。换句话说，你见解上到了，功夫没有到，那个见解不是真的见解。

比如一个人手中拿着一个名贵的杯子，镶着珠宝，突然打破了，解脱的人看都不看，知道打破了；不解脱的人，看着破碎的杯子，就在那里哭、叫。他明知道打破了，可是抱着那个破杯子还在哭，还在叫。晓得了空，结果还抱着那个没有用的东西，来悲痛这个空，有用吗？

不要看它是小事情，同样的道理，懂了就是道。所以禅宗祖师在某一小点上一悟，整个都清楚了，就是这样。

不要认为这是一句闲话，古时禅宗大德们的嬉笑怒骂，你把它当嬉笑怒骂就浪费了他的话。他处处点你，因为有时候不好正面骂你，只对你吊儿郎当的幽默一下。你说东，他说西，实际上他在打你，打击你是爱护你。

比如第一次发给大家讲课通知，告诉大家个个没有例外，不要马虎，真做得到规定才来登记上课。大家都登记了，可是几个人真做到？写笔记也好，任何其他一项也好，没有人真做到。这是“行”门，大丈夫承诺了，说做就做，既然要来听课就应守这些规矩，对不对？谁做得到？为什么要这么做？你们懂吗？是故意拿棒子到处在打，打得醒，你们自己受益；打不醒，算了。

这就是行。我还只讲笔记部分，其他的部分多啦，不讨论了。这都是心行的关系，所谓“万行门中不舍一法”，这个佛法的修持怎么谈！尽管私交如何好，真正的行门无法谈，一谈就非骂人不可，只好在心里头说：唉！“如来说至可怜悯者”也。

行门同见地是不可分的，见地到了一步，你的心行非变不可。大善知识们，大禅师们，一看，这个人有没有进步，一看就知道了。别以为气色好了，气脉通了是道，那是逗你玩的。

气脉通了，不相干，大智慧的人不受这一套骗。禅宗好多祖师，老师一奖励他，把耳朵一捂，听都不听，还受这个恭维！当然不！悟与不悟一样。世上最害人的是高帽子，骗死人不犯法，而且把他骗死了，他还感谢你。讲真话没有人听的，所以没有办法。

见地到了的人，他的心行马上就转，自己有数，立刻就转，善知识一看，就知道，他的心行已经转了。

行包括很多，比如爱偷懒，也是行不对。又比如佛法第一点讲慈悲，自己想想看，哪一点慈悲做到了？我们是做到了一点——要求别人来慈悲自己。什么“要度众生”！哪个做到了？你省省吧！对自己最亲切的人都没有办法度，还度众生？

在这些漂亮的名词下，隐藏了多少罪恶，都要随时反省到。越是漂亮的言辞，越掩盖了自己的过错，假如学佛不检查到这个程度，免谈了吧！没有人搞这个事的，做不到的，而且都是以计较心——商业交易的行为来做这件事，尤其是这个时代。

以上讲见地部分，大概如此。一句话，见地非常重要，不是几句话所能够讲完的。

李长者的《华严经合论》要看，一切经典要注意看。有很多人学佛没有研究经典，依照唐代佛教制度，出家要考试，通一部经论才发文凭（度牒）的。

现在许多人研究佛学，老实说，拿佛学的严格标准来讲，并不是研究佛学，这个问题非常严重。我是不敢讲而已，讲了又有什么用？大家说：老师，你应该讲。佛法又不是我一个人的，为什么我应该？又说：老师，你有责任。其实大家都有责任。这些心行，一开口，一发言，就不对。假如心行对，为什么不发心呢？我惭愧，我自己要努力，我要度众生，我就要努力下去，要修持，修证好了，再来度人。我们为什么不肯修持呢？所以学佛很难。

见地方面，要自己去研究经论才是。

现在转来谈修证。拿见地来讲修证，修证只是等而下之的事情而已，不足一谈。

可是真谈修证，还并不容易。修证就是做功夫，不分宗派，不分方法，不管念佛、参禅、炼气，不管做什么功夫，都是修证法门。修证法门只有一个主要原则，说是修“止观”而已。

在因位上叫止观，在果位上叫定慧。止就是定，观就是慧。换言之，止就是功夫，观就是见地，所以非修止观不可。

我们不管学哪一宗，哪一派，开始学静坐，千万不要分别宗派。各宗各派只是方法不同而已，或者是方法所偏重不同而已。自己可选择一个方法修，当然最好有善知识的指导，可以看出来哪个方法比较适合你，凭他的指导，去选用一个方法。成就了的人，对任何方法都可自然通达。

不要把盘腿打坐当作修定，修定姿势是无限制的，坐、站、睡、行、食，皆可定，无处无时而不定。不过我们初步不能做到止，因此必须要打坐。打坐一共有几十种姿势，不过对生理、心理最有利的，就是盘起腿来打坐。盘腿的作用大得很，如写这方面的文章，可以大发其财。不过，我有个原则，一篇文章下来，对世道人心无益处者，誓死不干，这是我的行门。

我们盘起腿来打坐，气机真正通了，那岂止身心发乐而已！我们后天的身体，不可思议的功能，都发出来了。比如老年人的气脉整个通了，就会同婴儿一样。不过，两腿气脉通了的人有没有？没有，至少我没见过。

有同学注意到佛经上说的两足尊，这不光是理论，非常对。理论上两足尊是福德圆满至尊，智慧圆满至尊。福德、智慧两皆具足，所以叫两足尊。实际上，五通里有神足通，神气充满了，直至两足。人的根在头部，虚空就是土壤，手足是枝丫，枝丫一萎缩，这个“无根树”就完了，所以有很多理由要盘腿。

把腿一盘好，真正找到路子的人，用一个很彻底的办法，懂了理，修持很快就上路了。

过去释迦牟尼佛在时，弟子们七天、五天就证罗汉果，不是假的。为什么呢？古人物质欲望不发达，思想、心境非常纯朴，容易证果；现代人越有学问越难弄，越不会成功，因为自己太复杂了。古人是闻一言而必行，佛经上经常有四个字：“信受奉行。”每一本经典结束时，差不多都是这四个字，这不是例行公事，而是真实如此。从“如是我闻”开始，到最后“信受奉行”，任何佛经都是这八个字，

真做到就成功了。古人一信就信到底，信老师，信佛，一信马上就有感受，身心感应就变了，非常恭敬地奉为金科玉律去做，就成功了。

现代人不然，你把宝贝教他，他当面对你说：好啊，好啊！非常感谢。心里头则想：该不要上当吧？不晓得老师到那个程度没有？然后回去，找两三个人研究那个老师去了。现代的人与古人的心理，相差到如此程度，我几十年来看得清清楚楚。所以古人几天就可以成功，现代人不会成功，就是自己的心行道德，把自己挡住了。然而，古人今人的生命功能，则是一样的。

虽然讲见地与行愿，但是行是不敢详细说的，如果详细说行的话，可以把任何人驳得体无完肤。能做到“如是我闻”，“信受奉行”就成功了，但是没有人做到。

那么我们打起坐来怎么办？只要“信、受、奉、行”，信你自己，信佛说的话，自性本空。所以禅宗四祖、五祖提倡《金刚经》是有道理的，你晓得空就好了嘛！不过不是我们去空它，它本来空——我们把腿一盘，一上坐，已经空掉了，不要另外去求个空，这是捷径。

第一步，腿一盘，既不求空，也不求有，眼睛闭起来。这个时代的人，眼睛耳朵都用得太多了，闭起眼来，无所谓看，无所谓不看，记住：本空！这时眼睛一闭，觉得蛮好，一刹那间，马上又觉得自己思想好多，好讨厌。不要讨厌它！如果没有思想，也不叫作人了，你不理这个思想就是了。这时我们不是知道这个思想来来往往吗？你那个知道思想来来往往的那个，没有被思想扰乱，那个是清净的，没有被思想、烦恼骗走，还求个什么呢？佛者觉也，你已经知道了自己有思想，这不是觉吗？

《楞严经》上说，我们的思想烦恼是“客尘烦恼”，如过客一样来来去去，你这个主人家，知道客人来来往往，不过当主人的不去殷勤招待，客人来了，不欢迎；客人走了，也不送。他爱来就来，爱走就走，让它自然，思想慢慢的会疲劳，懒得动了，你这主人家的那个正觉不要睡觉，看住它，如果你睡着了，客人就在里头翻天覆地了。这是第二秒钟。

第一秒钟腿一盘很清净，第二秒钟就晓得思想来了，现在告诉我们，用正觉看住它。

第三秒钟，麻烦来了，本来你是看住它，后来思想来跟你捣蛋，在那里“剪不断，理还乱”，但是你不要去剪，不要去理，它自然就疏了下来。第三秒钟的麻烦就是感觉来了，那里发胀，这里发痛，酸痛胀麻痒冷热都会发生，只要我们一静，这些现象都会来的。你打起坐来有这些现象，就是气脉初步的动。换言之，当你静下来时，不管好的或坏的感觉出现，都是因为心里比较静，气机的反应来了的缘故。

这个第三步的感受来了，怎么办呢？还是第一个道理，只要看住它，这个地方就要忍了。我年轻时，初学打坐，盘着腿也是熬不住，袁老师告诉我：忍耐一点，多熬一下，多受一分罪，多消一分业力。既然可以消业，我便熬下去了。下坐以后，再盘腿就吃不消了，可是因为好胜，怕难为情，就硬熬。后来为了降伏这两条腿，住在一个庙子里，一个人关在藏经楼阁上练腿，那也是炼心，盘起腿来硬熬，心里求菩萨帮忙，大概熬了五六天，那真痛苦！连这个腿都降伏不了，还降伏其心？几天以后，本来痛苦得身子都弯下去了，忽然，咔嗒一声，腿软了下来，两腿贴得平平的，不想下坐了。舒服得很。我的和尚朋友在下面想到，阁楼上那人，整天都没听见他敲引磬差人送饭，

该不会出问题了吧？就在下面喊，我因舒服极了，根本不想回答，这下可把和尚吓着了，赶紧叫人爬上去，一看我坐在那里好端端的，只是不答话，原来在打坐。

这说明了什么？酸痛胀麻冷热，也是生命本能发动的一种，有一点反应就有一点影子，不管好反应或坏反应，你那个正觉看住它，千万不要加上现在的知识，密宗啊，道家啊的功夫，引导气脉向命根走啦，什么督脉通啦，一引导就完了，不但达不到气脉通，甚而引出各种毛病来（尤其是女性，千万不要注意胃部以下），你一引导反而不能成功。

有没有气脉这回事呢？如果弄得好，七天基础就打好了，是有气脉这回事。不过要无心于气脉，无心于四大，四大皆空了，气脉就成功了。成功以后，祛病延年是寻常事，不算稀奇，返老还童大概也不难吧！

第二十七讲

一知与色身

一知与思

修持的初步

作意、假观、所缘

假想产生的魔境

守着灵明清净

不守灵明清净

漏

任脉的变化

今天推开资料来作实际的结论。

上次提到我们刚上坐时，两条腿一盘好，第一念之间，没有特别刻意去做功夫，比较清净的这个阶段。我们把它分成两个部分来讲：一部分是知觉的，一部分是感觉的。

知觉的状态偏向于精神、思想；感觉的状态则偏向于身体。

上次在五蕴方面，已经作了一个大概的说明。后来有位同学提出异议，他说，老师，您平常不是讲，知道的这一个“知”是毛病，是无明吗？现在在定中，假定还有这一知，这一知不也是最大的毛病吗？

上次我曾说过，知道自己在散乱、在昏沉的那一知，不属于散乱，也不是属于昏沉，要保持着那一知。现在这位同学提出来：知道自己散乱、知道自己清净的那一知，应该属于不究竟，比如《心经》上不是说“无智亦无得”吗？

这个问题问得非常对，这一知的确是一个问题。拿现实来研究，比如我们不管有修持或无修持，我们现在这一知很清爽，或坐在那里得定。但是，有一个先决条件：就是这个生命还存在，肉体还没有毁坏，脑神经还健康，所以才可能有清楚的这一知。假定我们的脑神经毁坏了，这一知还存不存在呢？如果说我们死亡了，或者脑神经毁坏了，这一知跟着脑神经的死亡而死亡，那么我们说了一辈子的佛法，不是自欺了一辈子吗？那又何必去做这么一个功夫呢？把一生的时间、精力都投资进去，结果是没有用的。

假如说，我们的脑神经或身体死亡以后，这一知另有超脱的境界，那么可以讨论这个问题了。这是一个非常现实的问题，不需要拿佛学、禅学的道理作解释，那些解释太虚玄。你说，你死后一定到那里，别人可以不接受你这句话，因为你现在是活着讲的。死后究竟如何解脱呢？那么你说，到时候你证明给我们看，但是你给我们证明，我们又看不见，你已经死了，我们又无法找你，那么这个证明如何办呢？这是值得注意的。

我们现在活着的这一知，灵明清净的这一知，就是靠我们这个色身、四大、五蕴在绝对健康状态里头形成的。

问题来了，比如道家修气脉的人，密宗专注于气脉修持的人，气脉修持好了，就是保持现有的生命绝对的健康、绝对的清净，甚至于超乎平常的健康、清净。所以，你有这么一个清净的境界，是由于你的色身，也就是说，这个境界是由生理来的，靠这个生命——四大、五蕴存在来的。如果四大、五蕴毁坏了以后，这一清净、灵明也都没有了，那么这就不是唯心了。

如说那个时候我清净灵明，而且离开这个生理，离开这个物理世界后，仍会另外的存在，对于这个说法，如何拿出证明，是个重大的问题。

目前在我们活着的时候，初步只好保持这一知。当然这一知是第六意识清净面，这一知也是第六意识，而非究竟的。换句话说，这一知在唯识中属于“思”的方面。这一知，我们在静定中，有个清净灵明的这一知，昏沉来，知昏沉；散乱来，知散乱；烦恼来，知烦恼。这一知在《楞严经》上说：“知见立知，即无明本；知见无见，斯即涅槃，无漏真净。”

过去有一位禅师，因看《楞严经》而悟道，他就是看到这一句话。他看到这里时，突然有个灵感来，把标点另外点过：“知见立，知即无明本；知见无，见斯即涅槃。”这标点一改，就变成了：有一个知见存在，有一个清净的境界存在，这一个知这个清净的，就是无明妄想；知见无，这个所知的境界都空了，连这一知也空掉了，有人见到这样，就叫悟道。他自己因此悟了，所以后来他的法号就叫“破楞严”。

现在来讲修证的功夫。前面提到过，分两面处理，一个是知觉方面，一个是感觉方面。

已经证到的人，或任何一个完全没有入门，甚至连静坐都没有经验的人，应该从哪方面开始修持才好呢？答案是从知觉部分。悟了道的人，还必须要经过这个修持，再来求证；没有悟道的人，更需要经过这个修持，以求真修实证。

问题是怎么样去修证呢？首先就要把我们第六意识这一知，自己假造一个所缘境界，先假造一个能把握住、能抓得住的事物或境界。为什么叫它是假造呢？拿佛学唯识的名词就叫作意（换名词就好听了，所以我们学佛学道，不要被名词所骗）。先要作意，比如念佛，这一句佛号是作意来的，因为释迦牟尼佛告诉我们这个方法，我们听过以后，接受了这个方法，自己在意识上建立一个佛号，这是作意。学密宗的人念咒子也好（差不多所有的咒子有三个基本音：唵、阿、吽。唵（音嗡）现在大家都念成唵。阿字都念成ㄜ。为什么演变成这样？有个原因，我们现在不管它），观想也好，这都是作意，造一个所缘。乃至学禅人的参话头也好，甚而完全达到三际托空的境界，统统都是第六意识在作意。在第六意识中，自己认为这是清净，这是空。连天台宗的止观听息，或观音耳根法门等等，这些所有的方法，综合起来，都是唯识学五遍行的“作意”。

天台宗所谓“假立”，就是空、假、中三观的“假观”。假观是建立一个所缘，本来没有，由无中生有。意识中原本没有，而去假立的一个东西，这种假立的方法，就产生了佛说的八万四千法门。比如道家修上丹田、中丹田、下丹田（女人决不可守下丹田，稍作意下丹田，会出毛病，很严重的。假定女人要作意身体上，只能够守中丹

田，也就是胸部以上），及守窍、守光、炼气、存想，统统是作意，真是八万四千法门。但不管如何，都是先找一个作意。

尤其在座一些老修行们，稍有所得，半途打了退票。学佛法最初的就是最后的；最基本的就是最高深的；最初的一念也是最后的一念。我们没去注意这一点，往往得一点境界，得一点道理上的体会后，反而把最初的丢掉了，不会回头来，从基本上踏实做起。所以佛家有一句话：“出家如初，成佛有余。”第一念发心：我要出家，如果出家几十年，都像第一念那么诚恳的话，早就成功了。修行也是这个道理，基本在于作意，要先找一个所缘作意。

我常劝大家走念佛法门的路子，照《十六观经》的修法去修，不管你修禅宗、净土、密宗，或其他任何宗派，都是一样的，只有一个法门——止观，也就是定慧。先求止，把第六意识先拴在一个缘上，求到止。所以，有许多人觉得自己悟了这个理，认为对了。老实讲，你检查一下看，你的思想没有停止过，都在散乱中，你必须要把第六意识这一“知”，拴在一个缘上，自己假立这个缘，看你能不能做到“一念万年，万年一念”。

假如你观想阿弥陀佛，或者观音菩萨，任选一尊，如果观不起来，可观想佛印堂前面这一点亮光，或者顶上一个圆光，或胸口的卍字，先抓住一点，这是假立。

我们修持怎么修呢？三个步骤。

第一，照静坐的姿势，把身体坐好。

第二，训练自己把自己的意识，所有的思想习惯都排除了。排除得一干二净（这句话讲起来很简单，做起来很难）。排除了也好，排

除不了也好。

第三，意识构想一个东西，当然最好是想佛像，想光明点，想象一个东西摆在前面或者上头，永远不动。

比如你观想一个球在前面，忘记了身体，意识上只有这一缘。假如想到这个佛像时，唉呀！佛对我笑了，或者佛摸我的头了，那是第二个念头了。你只要想一个佛，或者观想一个日轮，或观想一个星光，只有这一缘，一念万年，万年一念，这才叫作得止，得定。没有经过这样的修持，你佛法讲得如同释迦牟尼佛一模一样，也是没有用的。抵不住生死，也脱不了轮回，不能超凡入圣。

观想下方也有道理的。你说观想下面不恭敬，十方三世都有佛，下方也有佛，怎么叫不恭敬？

《笑禅录》里有一则笑话：一个小孩尿急了，跑进大殿，当着佛，把裤子一拉，撒尿。和尚气得骂，他却一本正经地说：十方三世都有佛，你叫我向哪里屙？这笑话里头含有真理，可也不是笑话。

我当年学道时，有一个年轻的和尚朋友，教我一个外道法子——顽空修法。一边念佛号，一边观想自己的身子往下沉，一直向下沉。这个虽然是外道法，但这个方法救了很多高血压的人，以及神经快要爆炸的人。我们打坐尤其是中年以上的人，血压反而弄高了，因为在用心，都向上走，可用这个法子对治。

我当年什么都去学，不管有道无道，都要向他们摸索一下。另外有一个方法，对于高血压、老年人、有病的人或失眠的人都有好处。上座，心里头什么都不想，只念一个“空”字，一路空下去，把神经都放松了，脑子也放松了，有人就用这个法子治好了紧张的毛病。

总之，不管走哪个路子，先要建立所缘。唯识叫“作意”，天台宗叫“假观”。换句话说，你真把假观修成功了，同《楞伽经》的意生身有关。学禅宗的人悟道后，如果不懂意生身，是没有用的。悟了那个空的境界，不知道功夫修持，不证意生身，你那个悟到的空性，一点用也没有。所以必须要找个所缘。

现在一般人学禅，盘起腿来，坐上半个钟头也好，一个钟头也好，都在“内守幽闲”，也就是大慧杲骂的默照邪禅；再不然就是空心静坐，连顽空都不如。所以修持要有成就，必须要有所缘。这个有所缘，就是知觉部分，就是把第六意识知觉部分，缘在一点上面。假定有大根器、大气魄的人，就这么一路下去就成了。因为这一所缘当中，就包括了三止三观。

先是这一念无中生有，观起来是假观，就是作意。把它观成了以后，身心忘了以后，再把自己造作的所缘空掉，就是“空观”。那个空就不是我们现在意识所想象的空，因为我们现在意识想象的空，离不开脑子心理所造作的空。到空观现前，放下万缘的空，才是真正的空。然后要空就空，要有就有，再把它翻过来，空有双融。在学理上叫作“中观”；在道理上叫作能真空，能妙有；在修证上就是法、报、化三身成就，变化无量。总之，非经过这个修持不可。

但是，话又说回来了，那个同学说：初步这一知，是第六意识造成的，非究竟。我们也可以换句话说，知道这一知，而不执著这一知，就是究竟。讲这一知非究竟是对小乘而言；讲这一知是究竟，是对大乘菩萨而言。讲这一知即是无明，是对凡夫而言；讲知与不知都无所谓在，是对大觉、大正菩提而言。理论到此为止。

现在再回头来讲，我们修止，必须要修所缘，意识假造一个东西。比如缘呼吸，为什么要心息相依呢？就是把呼吸变成一个所缘的对象。

但是，不管你缘在哪里，马上有个现实问题会来，就是你的知觉始终被一个东西拉住，也就是感受，被那个受阴所发起的感觉拉住了。我们盘起腿来，都在搞身体的感觉，腰发酸，腿发麻；再高明一点，觉得这时清清净净；这清净也是感觉上发出来的。我们多半被感觉拉着走，再加上看过道书，学过密宗，唔，要通夹脊了；嗯，命门这关通了；都是第六意识后天加进来的知识配合，在那里制造境界。打坐坐在那里忙得很，开道家的研究会，开密宗气脉的研究会，然后自己还要加上注解，加上自己的幻想，把自己的幻想又加上注解，而且把这个当成功夫。真讲修持，要严格检查自己的这种心念，大家要注意。

你必须坚定于所缘，不被气脉的感觉牵走，身上有一点感觉反应，要统统不理，这个地方就要靠智慧解脱了。真达到不受感受的牵制，真能不理这个感受时，真气脉就来了。这时候，道家所谓炼精化气、炼气化神的道理，同弥勒菩萨《现观庄严论》一样，凡夫有凡夫的四加行，声闻有声闻的四加行，缘觉菩萨有缘觉菩萨的四加行。

所以道家有个名称叫“九转还丹”，等于化学提炼一样，要经过九次的提炼。“九”并非是呆板的数字，根据《易经》的观念，九就是最高数，提炼了又提炼，精炼了又精炼的意思。一次又一次的反反复复，这是说明了这个再三精炼的道理。我们生理上的感觉境界是真的，不是假的，可是人们因为这些书看多了，思想上受这些观念影响，因此，想专一于意识境界的所缘境，都做不到。

比如很多人坐着，一念求空，静静坐下去，静坐在那里这一知，知道自己妄念来了，知道自己散乱，知道自己昏沉。散乱、昏沉来了就知道；没有散乱，没有昏沉也需要知道，永远保持这个，就是我们的所缘境界，但是我们做不到。

坐在那里走空心静坐的路子，往往知也知道，清净呢？好像也清净，昏沉也在昏沉，头昏昏的，里头的妄想也在打，虽没有大妄想，小小的妄想来来去去，永远断不了。所以你在那里坐一万年，不是在修行修道，只能算是凡夫修养定的一种静坐法而已，不算修持，这点要注意。

我们对于打坐无所成的人，有个结论，就是他们第六意识作意的所缘境界，始终没有达到专一，所以初步都不能成功，初禅都达不到。

不要以为能静坐几个钟头，气脉也有一点反应，就算是什么成功，没有用的，靠不住的，到了生死关头时，你一定会后悔，因为这个靠不住，靠生理来的不是道，生理机能一衰败就没有了。如果这个道是靠生理而来，它就是唯物，可是，道是绝对唯心的，这个问题很严重。

上面说过，在修持做功夫时，必须要专一于所缘境界，也就是我们的心理状况要有个假想。不过，这个假想也很麻烦，所以我多半劝人不用假想，上座就保持自己灵明觉知。因为用假想容易发生毛病（千万不要注意下丹田，女人注意下丹田容易引起血崩，男人容易遗精），假想往往会配合生理上的变化，产生很多幻境。幻境就是魔境，看到什么光，听到什么声音，闻到什么味道等等都来了。这许多幻境哪里来的？学佛的人要注意，不能不研究教理，理不通没有不走

错路的。实际上，任何一个幻境，都是我们阿赖耶识下意识里存在的观念所造成，自己并不知道。幻境每个人不同，因为各人所带来的阿赖耶识种子不同的缘故。

有些人看到魔，有些人看到鬼，有些则是从声音发生幻境，实际上都是我们下意识里的鬼名堂，自己很难检查得出来。普通心理学所讲的下意识，即唯识学第六意识的一部分，第七识及第八识不能用下意识代表。真有般若智慧的人，一有了幻境就检查得出，知道是自己下意识里头出来的，没有其他。所以龙树菩萨的《中论》不能不看：“诸法不自生，亦不从他生。不共不无因，是名为无生。”比如我们看到一个幻境，这个幻境本身没有根，它自己不会生；也并不是有个鬼，有个魔，有个菩萨，故意变出来给你看的。不共生，不是自他共同构成出来一个东西；也不是无因而生。

共生就是讲因缘，佛法处处讲因缘，《楞严经》上说：“本非因缘、非自然性。”诸法不自生，就是非由一股自然力而来；也不是另外有个主宰。佛法的最高原理就是：无主宰、非自然。这些都属于见地方面，也同修持有关系。

对于一般人修道家或修密宗的有为法，我都不大赞成，因为在这个时代，脑子已经够复杂了，现在人的烦恼同古代太平盛世不同，在这五浊恶世中，有为法容易引起生理、心理五浊的因素，很容易入魔障，所以不如守一个灵明清净，比较稳当。

灵明清净很容易，只要上座的第一下保持着就行，但这也是所缘，要永远保持这一念，中间不落于昏沉杂念思想中，就保持这一知。不过有了这一知，心心念念知道清净，心心念念保持那一知，那一知就成了妄念。

第一刹那那一知，就是了。如果还一直念着，我要保持这一知，那就又过头了。所以，“知见立，知即无明本；知见无，见斯即涅槃”。我们知道这一知清净，清净以后就不理了，就过去了，不就对了吗？如果还一直念着清净这一知，就又不对了。

这样保持以后，生理是必然起变化的，老实讲，四禅八定一步步的修持功夫，都离不开这个身体。讲到生理，前面已讲过学道、学密有些什么毛病，学禅有些什么毛病，反过来讲，也都不是毛病。懂了理以后，气脉之道是必然来的。但是你要求定，第一个要做到不漏。

不漏的范围有广义、狭义之分。广义的，我们一天到晚都在漏，眼睛看，耳朵听，六根都在漏。五浊恶世中，现代人的“命浊”最糟糕。老子讲的一句话很有道理，“五音令人耳聋，五色令人目盲”。生在这个声色时代，音响高明，灯光特别多彩，电视特别好。结果，耳朵聋的多了，眼睛近视的多了，反倒不如当年只有一根灯草的青油灯。我在峨眉山闭关三年，三根灯草看《大藏经》，和尚还说浪费。这个时代，物质文明越进步，命浊越浊了，毛病越多了。

我们的六根都在漏，而身根的漏，最重要的就是漏丹。现代美国的性观念问题非常严重，这且不谈。至于我们修道为什么不能得定，性的问题过不了关，所以不能得定。《楞严经》再三强调，淫根不断，如要得定，犹如“蒸砂成饭”，怎么能成功呢？

有人问：最近科学生理学讲，男性的精到了一个时间，也像其他细胞一样，要新陈代谢。不把它排泄出来，对身体有妨碍。

现代医学卫生是这么讲，但有一点要知道，凡是科学，都没有绝对定论的。很多科学的研究，今天认为是真理，明天又把它推翻了，

所以不要盲目地迷信科学。

《楞严经》卷六佛告阿难：“若不断淫修禅定者，如蒸砂石，欲成其饭，经百千劫只名热砂，何以故，此非饭本，砂石成故。”所以修行若淫根不断，如蒸砂成饭。这个根是什么根？过去杭州有一个和尚，是个很有名的法师，人家说他的淫根断了的，看到在家女或尼姑，就和她们抱在一起，大家也不在乎。因为他为了修道，自己硬拿剪刀把生殖器剪了。这怎么是淫根断了呢？淫根不是指这个，淫根是心理，这和尚比谁都犯戒，这很严重，他因为自己生理部分一剪，就这样乱来，一天到晚在犯淫戒——意淫。所谓淫根这个根，是指意识。

意识上有性的欲念以后，就有各种漏丹的后果。一般这个漏，只是指身漏。实际上，六根都在漏。

要把这个欲念完全净化了，才能得定。压制不是断，像那个和尚也不是断，那个根仍然存在。但真要断淫根，一定要到四禅定才能够断。

所以大家打坐，从头顶到手指尖，每一根神经都没有得乐，就是因为精不满的关系，都因为是有漏之因的关系。我们打起坐来，生理不能舒畅，心理不能清净，念头不能专一，不能真得定，都因为有漏的关系。

我们打坐有时很清净，是因为六根都收摄了，少漏一点，自然就好一点，慢慢多坐，做到不漏，生理自然起变化。在我的《静坐修道与长生不老》一书中，叙述的气脉过程是必然要经过的。这本书只讲

督脉，没讲任脉。任脉是自律神经部分，包括五脏六腑部分，任脉若通了的话，中脉也就通了，任脉是比督脉还难通的。

真到了任脉起变化，五脏六腑等于换了个位子。如果见地道理不清楚，会吓死的，这也是唯心的作用。佛经上讲脉解心开，确有此事。心脉解开是非常难受的，好像在心口上挨了一刀一样，不过打开了后，真是舒服无比。胃气打通尤其难受，好似胃连着肺部、肝脏，一下子给人撕了下来一样。打开了，就好似五脏六腑都换了一个。换句话说，心肝脾肺肾的功能慢慢坏了，自己里头慢慢给你拆下来，换了一个新的装上去。

任脉通了以后，当然，所缘的观想还是在定境中，这个知觉定境界，同我们生理上的变化没有关系，这时才会懂得解脱。

假定这时因生理上的各种变化，我们当场死了，我们那个灵明觉知照见自己变化的，正如《心经》所说：“照见五蕴皆空”，无所谓了，要死就死，没有什么了不起。我们只要把定的境界保持着，等任脉完全打通了以后，就可以达到真正的初禅。

当然，任脉通没有这么简单，修行是苦行。道家有个名词叫“焚修”，修行者称“炼师”，硬是像在火中锻炼一样。

任督二脉的打通，同密宗所讲三脉七轮的情况，又是不同的。三脉七轮另讲。

我们的身体吊在这里，是多余的。实际上，我们真正的生命，是和这个宇宙，这个法界，这个太空合一，是永远存在的。这个身体，只是生命第三重投影在这个世界。

这些属于感觉方面的修持，生理、四大的变化，是一步一步固定的功夫。注意！那个执著在所缘境界上的知，始终不动，生理上的变化，才自然源源而来。不过，多半的人过不了这许多关，尤其是现代人，有一点难受就害怕了。比如胃像麻袋一样抽扰来，那感觉真不好受。这时，心理上空灵的定境没有变，生理才会起变化，重点在这里。如果那时定境没有了，气脉就不会通，病也不会好，两者要分开才会解脱。若把两者混合在一起，想除生老病死永远也办不到。注意！定境还是空灵的，没有变动过。

胃上不空，喉轮不通。喉咙、食道不空，想断妄念，断烦恼是做不到的。所以密宗说，由喉轮到心轮这一部分真正打通的人，可以没有妄念，因为起不了妄念了，生理与心理是互为因果的。

修道家、阴阳家的都知道一句话：“四象五行皆藉土，九宫八卦不离壬。”胃即是土，所以我经常劝大家把胃搞好。所谓壬水，就是炼精，不漏丹。所以胃一通，就是中宫气通了。那时你会体会到孟子说的“充实之谓美”。也就是易经坤卦，“黄中通理”（腠理就是皮肤）。胃气走通了，“正位居体”，也就是孟子所谓“浩然之气，充塞于天地之间”，这是真真实实的境界。

总之，五脏六腑部分，是属于任脉的范围，每个机能都要把它换过来。所以道家说“脱胎换骨”，这句话不是骗人的。

这些气脉都通了，才能证入初禅的真正禅定——大乘道的初禅境界。大家应当好好修持，不要乱搞。

一般所谓气脉、功夫，都是拿着一点皮毛在搞，整个系统没有弄清楚，自己没做到难行能行，难忍能忍的苦行。不修苦行过来，不是

真实做功夫，那种修行只是七零八落，支离破碎，永远不会成功，永远不会证果。

因为时间关系，密宗与瑜珈的三脉七轮没有讲，姑且欠账，将来有机会本利一齐交代。

第二十八讲

只有行愿

三千善行，数千功德

打开心结

情的慈悲与智的慈悲

动摇心行

如何转变气质

四重恩三途苦

检查再检查

行行重行行

今天的课程是最后一次。

这次讲课，原则标榜的是见地、修证、行愿。其中较偏重于修证做功夫方面，行愿只略为提到一两句。

实际上我们大家学佛修道，都是想证果。但是为什么学的人那么多，而真正能证果的人那么少见呢？主要是行愿不够，不是功夫不到。

今天站在行愿的立场来讲，如果没有行愿，见地是不会彻底的；没有真正的行愿，修证功夫是不会进步的。但我们最易忽略的，就是行愿这方面，所以大家用功会感觉不上路。

现在以见地、修证、行愿三样合一来讲，比如有一个很明显的心理，世界上很多人为什么要学佛学道？就算不走学佛求道的路子，也要求另外一个宗教信仰，乃至不找宗教信仰的人，也要另外找一个东西来依靠。基本上来说，下意识都是有所求，像做生意一样，想以最少的代价，求一个非常大的成果。

等于求菩萨保佑的人，几十块钱香蕉，几十块钱饼，几块钱香，充其量花个一百块钱；到了庙里，烧香、叩头、拜拜，要丈夫好，要儿女好，又要升官、发财，一切都求完了以后，把香烧了，最后把香蕉带回去吃，自己慢慢吃。

这种祈求的心理多糟糕！好像人犯了错，跪在那里一祈祷，就办了交代一样。这是一种什么样的心理？我们自己要想一想。

至于我们这些修行的人，心中一定会想，我绝对没有这种心理。但是依我看来，都是一样的，方式不同而已。虽然没有这种心理，可是也想打打坐就能成道，虽不求香蕉，也在求腿。

大家打坐都想明心见性，成佛成道，并且最喜欢的是功夫、境界。只要听说哪个人有道有功夫，反正好奇就去追求了。至于道与功夫究竟是什么定义，也搞不清楚，这就是见地不清。为何见地不清呢？严格追究起来，就是行愿不对。

佛学的基本是建立在六道轮回、三世因果上，但是据我几十年的经验所知，学佛学道的人，没有几个真正相信六道轮回，更没有人相

信三世因果，至少没有绝对的相信。这并不是迷信，至少在理论上搞得清楚的人没有，至于事实上求证到的更是没有。这些都是值得大家反省的地方。

因为不相信六道轮回、三世因果，所以你学禅也好，学密宗也好，学净土也好，根本基础上是错误的，等于想在沙滩上建房子一样，是不可能的事情。可是我们的心行都往这方面走。

比如我们学静坐，坐起来都想空一下，然后都在那里高谈学理，空啊！有啊！般若啊！这些佛法道理谈得头头是道，却没有研究心行。为什么要求得空？空的后面是什么？假定真空了，是个什么样子呢？这些教理上都说了，可是我们没去研究。

所以，有些人尽管功夫修得好，气脉做得好，也是没有用的。多少人说自己的奇经八脉打通了，三脉七轮打通了。打通了又怎么样？你说我气脉打通了可以不死，还没有一个气脉通的人不死的。你说气脉通了的人可以死得好一点，也有气脉不打通的人死得蛮好的。那么，所谓气脉打通究竟是为了什么？我们没有去思考，反正人家说气脉通就跟着叫气脉通。

又比如神通，神通又怎么样？先知又怎么样？多少个自称有神通的人死于高血压、糖尿病。

我们有没有仔细想想，究竟学佛修行是为了什么？都在高谈阔论，不切实际。

真正的修行，最后就是一个路子：行愿。

什么叫行愿？就是修正自己的心理行为。

我们的思想，起心动念是没有发出来的行为，一切的行动则是思想的发挥。我们想求得空，这是在追寻一个形而上的问题，追寻能够发生思想的根源。在行为上、思想上真正做到了空，几乎是不可能的。假定有人做到思想完全空，变成无知了，那又何必修道呢？所以空的道理不是这样。

大家坐起来拼命在求空，基本上有一个最大的错误，对于空性的理，根本没有认清楚。所以上次提及要大家看《肇论》，这本书是鸠摩罗什法师的大弟子僧肇法师所作。当然，这本书不大容易看，它是集中佛法之精华，以及老、庄、孔、孟思想而成的文章。比如他写《般若无知论》，我们天天求般若大智慧的成就，他说智慧到了最高处是无智慧。等于《心经》上讲的“无智亦无得”。又说《物不迁论》，物没有去来，无动也无静，没有过去，也没有未来，只有当前这一下。又说《不真空论》，空而不空，这些形而上空与行为配合为一的道理，应多去研究。

我们做功夫、打坐为什么不能进步呢？大家一定以为是方法不对，拼命找明师求方法。不是的！不要受自己的骗。功夫为什么不能进步？为什么不能得定？是因为心行没有转。心理行为一点都没有改变的话，功夫是不会进步的，见地也不会圆满。这在中国文化上，不论是儒家、道家，说法都是一致的，都是同一个论调。

比如学道家的人讲，学道成仙有五类（好比佛家的五乘道），有鬼仙、人仙、地仙、天仙、神仙（也叫大罗金仙，相当于大阿罗汉）。道家认为“只修命不修性，此是修行第一病”。光炼气脉，做身体上功夫，而认为这是道，这是修行的第一大毛病。又说“只修祖性不修丹，万劫阴灵难入圣”，学佛的人只高谈理论，对于生命根源

没有掌握住，经一万劫也证不到圣人的境界。不论怎么说，有一个基本原则，就是想成仙要修无数功德，无数善行才行。

什么叫善行？以道家标准，一个人危急了，濒临死亡边缘时，把他救出来，起死回生，这样算是一件善行而已。以这个为标准，要满三千善行，数千功德，才够得上修天仙。其他儒家、佛家都是一样，佛家要求我们起心动念，内在的思想行为要转变。但据我所知，一个个的心行都没有丝毫动摇，太可怕了。为什么不能证果？是自己心理的结没有打开，八十八结使的结，根深蒂固。

学佛的人有一个基本的毛病，大家要反省。首先，因为学佛，先看空这个人世间，所以先求出离，跳出来不管。因为跳出来不管，慈悲就做不到。我们口口声声谈慈悲，自己检查心理看看，慈悲做到多少啊？这是个非常非常严重的问题。第二，贪瞋痴慢疑，我们又消除了多少？比如有一个例子，我们大家修行越修得好，脾气越大为什么？你打坐坐得正舒服，有人来吵你，你还不气啊？这种心理作用是不是跟慈悲相反呢？

还有功夫做得好的人，静的境界尽管好，下坐以后，所有的行为同静的境界完全相反。理论讲得也很对，做出来的完全相反。所以佛家要我们先从戒着手，小乘的戒还只是消极的，只防止自己行为的错误，这是小乘戒的基本原则。大乘菩萨要积极培植善根，这样才是大乘菩萨戒的基本。但是我们连消极的也没有做到，积极的更谈不到。

大家要注意，不论出家在家，以后学佛修持之路，应注意《瑜伽师地论·声闻地》当中的瑜伽地，这里面包括了密宗所有的红、白、花、黄教的基本理论，修气脉、修止观的原则，也都告诉我们了，这点顺便提及。

比如我们晓得学声闻，要学八关斋戒，其中一条戒云：“沙弥不准坐高广大床。”为什么？高广大床就是上座、上位。为什么沙弥不能坐？是先要养成谦虚的德性，叫你不要处处自我傲慢，动辄自私自利，坐在上面很了不起那个样子，就是要我们学谦虚。我们看了这条戒，不管在家出家，先反省自己有没有谦虚，做到了谦虚没有？据我了解，凡是学了佛的人，或信了任何宗教的人，比世界上任何人都傲慢。以为别人不信，就是魔鬼，自己自认是圣人。我们学佛同样也犯这种毛病，不过换一个名词而已，觉得：他唉呀！很可怜，地狱种子啊！一样的道理，不肯谦虚。

尤其是有点功夫的人，只要学佛打坐三天，然后“天上天下，唯我独尊”起来了，别人的功夫都不行。专拿一个圣人的尺码，去量人家，而且这个尺码还是自己定的，眼光说有多短就有多短。人们在他的尺码下，当然都不是圣人，可是他却从来没有量量自己有多长、多大，决不反照自己，这是最要命的。这个心行怎么办呢？所以为什么不能证果？为什么不能得定？就是这个心行，贪瞋痴慢疑一点都没有转化，非常可怕，反省起来非常严重。

我再三强调大家，修道没有证果，不能证到空，就是心理行为自己转化不了，所以坐起来，只抓到意识境界造成的一点空，以为那就是道了。

今天有位同学提出报告，昨天打坐坐得最好的当儿，忽然发现自己的手伸上来抓脸。当时他想，奇怪，前一秒怎么不知道自己的手在抓脸？用功还用得很好呢！当时他觉得有点难过，忏悔自己的无记。失念了，自己做了，不知道。无记也有无记的果报，你说你是无心的，将来你所得的也是无记的果报。比如我们有时莫名其妙地受人打

击，那也就是无记果报。这位同学继续打坐，后来又发现自己在抓脸，他说这就叫“无明”失念了。

不过，这也是只知其一，不知其二，普通谈空这一念，只是起码的，最初步的一点，还只是诱导法，诱导我们成就、成圣的最初步路子，但这个心念在同一秒钟，同一刹那中，可以起很多的作用。所以我们真静下来时，六根同时并用，万缘俱来时，若能万缘都知，那就是六祖说的：何期自性，能生万法。不是光修空，要能够全知才行。

在清净专一的时候，你还能够用手抓痒，嘴里咬咬牙齿，脚同时敲两下，这些都是念的作用，你不能说“我的心念在这个时候空了，而抓痒并不属于念”。你们要知道，本能的反应就是念，那是阿赖耶识的念。所以有许多人打坐修道，遭遇很多魔境界，实际上这个魔，都是自己这一生造的。不但如此，很多着魔的人，就是下意识喜欢玩弄这个东西，换句话说，他在心行方面根本没有转化。

所以，我经常告诉同学：《易经》六十四卦中，没有一卦全好，也没有一卦全坏，好中有坏，坏中有好，只有一卦比较算是六爻皆吉，那就是谦卦。所以佛家叫我们学空，戒律上第一个要做到谦虚。试问有几个人做到了？自己反省一下，谁做到了。

真正做到了谦，才真能做到菩萨的慈爱。道家老子云：“我有三宝：曰慈，曰俭，曰不敢为天下先。”不敢为天下先就是“谦”。佛家也是这样，佛家谦到什么程度呢？谦到“无我”，谦虚到了极点就是无我。

所以我们光想打坐达到空，在心行上做不到是空不了的，因为我们坐在那里守空，是“我”去守空，没有做到无我的空，假定无我，

何必求空呢？无我就已经空了。

所以以行愿来讲，“行”才是真见地，行不到，见地没有用，要做到这个才能谈到真慈悲，因为慈悲就是无我。其实，我们普通讲慈悲都属于“情”，不是“智”。佛法大乘道的慈悲是智，是般若的慈悲。以其真无我，才能真慈悲。说我要慈悲你，早落于下乘了。比如父母爱儿女那个仁慈，尤其是母爱，决不要求代价的，这是普通人道的父母子女之爱，但那还是“情”，这情是由“我”爱而发：菩萨的慈悲是“智”，智是“无我爱”而发，这可严重了。

所以讲行愿、行门之重要，我们随时在静定中，要检点自己。什么是修行人？是永远严格检查自己的人。随时检查自己的心行思想，随时在检查自己行为的人，才是修行人。所以不要认为有个方法，有个气功，什么三脉七轮啊，或念个咒子啊，然后一天到晚神经兮兮的，那是不相干的。我们看到多少学佛学道的人，很多精神不正常，为什么染污了？为什么有那么多的不正常呢？因为没有严格的在修行。换句话说，没有严格地反省自己、检查自己。

比如贪瞋痴三毒，你说我们哪一点不贪？你说你一点都不贪，一天到晚想跟我在一起，想多跟老师一下，这是不是贪？我那里没有东西可给你的，因为你“贪”，你希望老师那里也许有点东西可挖了来，这是什么心理？为什么自己不去用功呢？我当年向我的袁老师学习，不是我向老师问问题，都是老师在问我。

比如有一次，两人由成都到重庆，那时交通不发达，到了内江，人很累。抗战时候搭汽车只能站着，整整站一天，到了内江茶馆里，袁老师问：你累不累啊？当然累。你现在的心境如何？我答：同在山上闭关时一样。那真一样，没有动过，就是“旋岚偃岳而常静，江河

竞注而不流”，没有觉得动摇过，也没觉得风尘仆仆是辛苦。但是这个时候觉得自己有一点疲劳，还是不对的。袁老师讲：唔！这可不容易啊！我答：大概还要一年，我会把这问题解决。次日早起，我说：先生，您昨天睡觉时打呼好厉害啊！袁老师问：你晓得我为什么要打呼？我愣住了，为什么？这是个大问题。接着袁老师问：你晓得有一个不打呼的东西？我说那个我在理上知道。差不多了！要求证。理上知道有一个在打呼，还有一个不打呼的，在看这个在打呼。

举上面这个例子，是说大家贪问，事无大小一概问。我们检查自己的心理，贪瞋痴慢疑要断，谈何容易啊！你说，你打起坐来会空，没有用的。你在事上过不去，心事来的时候过不去，瞋心来的时候比谁都大。

什么是瞋心？怨天尤人就是瞋，这是瞋的根。对环境，对一切不满意，有一点感觉不满意维持着，就是瞋心的开始。

至于痴，那就更不用谈了，引用袁老师的诗：

业识奔如许，乡关到几时？
五蕴明明幻，诸缘处处痴。

你看学佛的人，个个都晓得谈空，可是每一个人都有心理上，感情上的痴、利害上的痴、生命上的痴等等，无一而不痴。没有智慧嘛！这些根会在哪里发现呢？行为上没发现，梦中都会发现的。梦中会有这样的行为。就是因为自己永远在贪瞋痴中。行为如果转变不了，要想转变气脉，那是不可能的。但是如果认为气脉转变就是得了道，那也是荒唐。听了多少人气脉通了，可是现在都到黑茫茫的那个地方去了。

所以，如果大家在心行、行愿方面没有动摇，不要谈四禅八定，更不要想谈证果。

老实说，一个人真做了一件善行，这一天盘个腿打坐看看，马上就不同，气脉马上就不一样，心境马上就扩大了，这个是绝对不能欺骗自己的事。不要说真正善的行为，或内在的善心，今天如果真把贪瞋痴慢疑这些毛病解决了一点，那个境界就不同一点。所以我们坐起来不能空，心境空不了，就得找找看，看今天自己的病根在什么地方，为什么今天上座不能空？你的心念在贪瞋痴慢疑当中，一定有个东西挂在那个地方。这是阿赖耶识的问题，不是第六意识的事情。如果没有检查这个，光是打打坐求一点空，求一点功夫，没有用的，奉劝你不要学道，你会把自己给害了的。

所以心行方面要特别注意，这也只是说行，还没有讲愿。至于发起救人救世之愿，能有一点行为为别人着想，处处能牺牲自己的人，在我看来，没有一个做得到，一点也做不到，所以要想证果，绝无此事。

讲义上，八十八结使与三界的关系，明白地摆在面前。能解开了多少个结，你就得了那个果位，这些考验都摆在眼前。别以为腿能盘一个钟头就能升上什么天；一个半钟头又能升上什么天，没这回事。腿是靠不住的，修“行”，修的是心理行为，不是修腿。

佛学叫我们除烦恼，佛学的翻译“烦恼”两字用得好极了。拿普通的学问来研究，烦恼是我们心理行为一个基本状态。“烦”，烦死了；“恼”，讨厌。这些就是烦恼。烦恼就是罪恶，对自己心理染污的罪恶。以形而上本体来讲，我们的自性本来清净，因烦恼连带发生的行为，变成了后天的罪恶。比如一个人杀人，是因为火大了。而基

本上，只是由一点的烦恼开始来的，它对自己来讲，是最大的罪恶；对外界来讲，发展下去，久了可以成为害社会、害国家、害人类、害世界的大罪恶，所以烦恼两字，不要轻易小看它。

我们讲行愿方面，这个心理的“行”，要做到清净、做到空。要想得定，要想明心见性，应该随时随地检查自己。是不是有一丝毫的烦恼存在？如有烦恼存在就很严重了。

有一种烦恼是来自生理的，由生理不平衡所引起的，就是儒家所谓气质之性，所以修道要变化气脉，也就是要变化气质。气质是一个实在的问题，不是空洞的理论。

为什么修道的人功夫好了，气色会好、气脉会通？因为受心理行为的影响，气质在变化，每一个细胞都在变化，不是假的。所以烦恼能转成菩提，转成觉性，随时清明。

我们每个人，尤其是学佛的人，随时在烦恼中，我们回转来检查，一天二十四小时当中，有几秒钟身心都是愉快的？当然严格来讲，后天的愉快也属于烦恼之一。《维摩经》上讲“烦恼即菩提”，就是说，你能把烦恼转过来就是菩提。因烦恼的刺激，引起你的觉悟，发现自己在烦恼中，这可不对，立刻警觉，这样一转，当下就是菩提。

但是，我们的烦恼不是菩提，因为我们不知不觉中，总是跟着烦恼在转。比如刚才一个同学在讲，打坐腿子发麻，生理不好，烦恼来了。这个烦恼最重要的一部分，当然是生理影响，所以生理完全转了，变成绝对的清净，修道的基础、定的基础才算有了。所以气脉对于这一方面很重要。

气脉又与心理行为有绝对的关系，你多行一点善，念头转善一点，虽然是消极的善，不是对人有利的行为，但是你能先去掉自己心中的烦恼，也算是自我本分的一点善，能够这样做到了一些，气脉就会转一分，你的定力自然就增加一分。所以，我们打坐为什么静不下来？检查起来就是因为烦恼。烦恼里头隐藏许许多多罪恶的种子，许多罪恶的因素，都是由“烦恼”而来。

假如我们转掉了烦恼这个东西，完全转清了，这个时候，心境会比较清明一点点，然后我们才能够检查自己念头的起灭。

比如我们坐在那里，觉得心境很清净，这是意识境界。但是你可知道，我们在清净这一刹那中间，隐藏了多少罪恶烦恼，能不能检查得出来？假定有人说大话：在这一念清净当中，我绝对没有一点烦恼，没有一点罪恶。那么这个人不要谈修行了，他根本就没有见地嘛！我们在这一念清净当中，烦恼与罪恶的根根，有八万四千之多，这是假定数目，比喻很多很多的意思。佛说：“一念之间有八万四千烦恼”，因此就有八万四千方法，来对治这些烦恼。

刚才有一个同学问：为什么一到空的境界，或空灵境界一来，就起恐怖？非常怕，这很奇怪。关于这个问题，可以分几点来谈。

第一点，佛说堕落久了的人，见到空性，哈哈大笑，欢喜无比；堕落轻的人，见到了空性，会恐怖、大哭。

第二点，另外一种说法，见到空性不起恐怖心理的人，就是《金刚经》上所讲：“当知是人，于一佛二佛三四五佛而种善根，已于无量千万佛所，种诸善根。”学佛的人天天求空，善根浅的人，真的空来了就害怕，无法面对现实，去接受这个空。原因在哪里？因为执

著，所以人生来总要抓住一个东西，忽然到了空境界，没有东西可抓的时候，你害怕起来了。这是普通人的心理，自然会起恐惧。

第三点，当空境来时，忽然有恐惧心，这就说明你心里头已经有个恐惧，并不是空了，是有个恐惧占进来了，因为我们的习惯上爱执著，爱抓一个东西，就抓住了这个恐惧。

这么一点东西，有那么复杂的心理因素。我们大家是不是在一念空当中，隐藏了许多烦恼、许多罪恶？有没有检查出来？这都是修行当中看起来很空洞的理论，但却是非常实际的话。尤其是年轻同学们，闭起眼睛，觉得有一点清净，认为这就是空，空不了的，那也是心理的一个状况。也就是说，当我们打坐时，眼睛闭起来，脑子进入半休息的状态，不是完全睡眠，眼神经也没有完全的休息。只是下意识当中，空空洞洞的，在下意识的记忆习惯上，呈现一个类似空的景象而已。而这个景象前面，还是黑茫茫的，然后在这里头忙起哲学来了，玩起话头来了，然后觉得自己都懂了，还认为自己是一箭破三关呢！这是一。

第二，等你精神养好了一点，脾气也大，尤其是青年，第一关情欲就来了，也就是男女间的爱欲就强了。这点不要自欺，功夫做不好没话说，功夫一做好了，男女爱欲之念，尤其生理上的压迫就来了。这是什么原因？贪瞋痴。贪欲的第一个根本无明马上就爆发了。没有这个来，气脉也不可能打通；来了以后，欲念又引起。这个中间的行——心行、行门，该怎么办？用什么方法可以把它对治过来？怎么去处理它？怎么去调理它？它的原理是在什么地方？它的病根究竟怎么来的？是心理先引起生理呢？或是生理先引起心理？这里头是个很大的关键。至于老年人以为自己没有这个问题，那是因为你衰老了，要

想把西沉的夕阳挽回到东面来，这件事真能做得到的话，第一关还是会碰到这个问题，因为这是根本烦恼。

所以大家要特别注意八十八结使，《百法明门论》的五十一种心所，什么是根本烦恼？什么是随烦恼？随眠烦恼？这“随眠”二字译得非常好，它缠着你，跟着你，使你在睡眠昏迷的状态中，自己也检查不出来，被它迷糊住了。其实，这也是自己的魔障。

一层一层检查，八十八结使能去几层，你禅定的功夫绝对就到了那里。若按照普通讲法，念住就是初禅，这个只是普通说法。至于真正的初果位，就不是这样了。所以，你即使得了初禅，却不一定证得初果。因为果的标准就是根据八十八结使，也就是你那个下意识的罪恶烦恼的根，贪瞋痴慢疑去掉了几层，就是果位的考验。我们不能不通教理，不要以为光是打打坐，抱一个话头就行了，没有用的。所以别人问禅，我就说：我有“馋”，你那里有好吃的我就来。哪有那么简单？不容易的。你就是做到念住，还要看你是住在什么念，念住在昏沉也是住，没有用的。气质没有转，心行没有转，没有用的。

其次，就算做到气住，呼吸停止了，充其量是二禅，并不一定就是二果。单单气住，并不能证果位。气住可以用意志控制做到，与道不相干。而且气住了以后，只要一逗他，他发起脾气来比谁都大。所以修行不是如此，不要搞错了。你认为气住了，自己有功夫、有道了，那个道卖几毛钱一斤啊？没有用的。主要关键在心理行为。

二禅气住后，同时要查查八十八结使，心理的罪恶烦恼去掉了多少？身口意三业去掉了多少？所以有许多人都讲功夫，讲了半天，身口意三业一点都转不了，自己不要自欺了。

脉停，印度很多瑜伽士都能做到，埋在土里不会死，这都是能够练出来的。这只是说明我们的生理功能，能够用心训练成各种状况，这个是唯心所造，做得到的。至于说，这是不是道果呢？不是的。

至于三果、四果，每个道果，都可以在发给大家的八十八结使那一张表查到。自己每天要随时检查自己，看看心理行为中，烦恼罪恶的状态解除了多少，检查今天善行做了多少，所以古代儒家有功过格，用红黑豆来标记，以检查自己的心理行为。

功夫做到了气住脉停，只能说明心性的功能，证明唯心所造的功能，的确可成就这些功夫、神通等。至于说证道，或证到空性，却不一定。证得三身——法身、报身、化身，那就更难。

这三身成就，也就是禅宗所讲的三关，真正的三关做到了，才能有三身的成就。禅宗祖师们，或其他许多人，虽然谈空说有，比如上次提过的雪岩钦禅师，道不可谓不高，但是不是三身成就？我们不得而知。

三身成就是可以现生做到的，先把气质变化过来，由善行开始做起，配合四禅八定的功夫，就有一点希望。我个人几十年来投身在这里头，也在试验求证阶段。没什么功夫也没什么修养。在没有到达那个绝对的求证以前，不要随便给自己定一个范围，下一个定义，一下就错了。

以上是行的部分。

愿呢？更难谈了，行愿不到，见地不会到的。换句话说，行愿不到，修证功夫也不会到。坐得好有什么用呢？你说：我打起坐来，能够坐三个钟头，心里清清净净。那是你在那里偷懒，也可以说是一种

“道者盗也”。《阴符经》上这句话的意思是，人取用天地的精华，借用生命原有的功能，就能修炼成道。人一生下来，偷天地间的食物、空气，打起坐来还子午卯酉，想吸天地正气，日月精华，这个强盗多厉害！所以说道者盗也。但是《阴符经》常鼓励我们当盗，真把宇宙的东西偷得来，我们的生命就成功了，我们的生命就是宇宙。然后你可以再让别人抢去，这是道家的观点。

墨子的思想出自于道家，墨子要我们“摩顶放踵以利天下”，等于佛家大慈大悲的精神，牺牲自我，这是墨家的思想。墨子是道家《神仙传》上的人物，道家《神仙传》上说，墨子到汉武帝的时候还在世间。但是谁又见过他呢？

杨朱则绝对自私自利，自由主义的思想也出在道家。

现在回到主题，所以我们学佛打坐都是坐在那里偷盗，而在同一时间中，社会上那么多人却为我们在忙碌。所以佛家有一句话很了不起，就是早晚课诵的一句话：“上报四重恩，下济三途苦。”这就是行愿的愿，每天都提醒我们做功德。我们学佛的人都要随时随地检查自己，每天要上报四重恩，这四种恩都是我们所欠的：“佛恩、父母恩、国家恩、众生恩。”

众生对我们有什么恩呢？一个人活在世界上，靠社会上很多人的努力成果，所以学佛的人要上报四重恩。我们活着一天，都要麻烦很多人提供生命所需给我们，事实上如此。

下济三途苦，同时也要想到下三道——畜生、地狱、饿鬼的苦痛。换句话说，随时要想到不如我的人的痛苦，要想到怎样去帮助他们。可是我们做到了没有？学佛的人只想怎么为自己求到法财侣地，

你帮忙我成道，如此这么一个动念，就是自私的基本。你为什么不先帮助人家成道呢？所以上面讲行，下面讲愿。愿发起了没有？自己想想看。

至于说：“众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成。”那真是在念经，念过去就完了，心里根本没这回事。首先众生无边誓愿度，只要度我就好了。烦恼无尽誓愿断，最好你帮忙我断。法门无量誓愿学，你教我就好了。佛道无上誓愿成，将来总有一天会成。这四句话我们往往是这样下的注解，只要一反省起来，就很严重了。所以说行门很难很难的。

所有的佛经、三藏十二部都告诉我们了，都在讲行愿。行，三十七道品，六度万行，学佛的基本是在这些地方。了解三世因果、六道轮回，从心理行为上改进自己，渐渐地，功夫、见地自然会进步。这不是说教，是我的亲身体验，不从这里下功夫是解决不了问题的，不会证果的。心行的改变比打坐、比修证重要得多，而且只要心行改正一天，你的定力、打坐就随之进步一天。

所以说，为什么不能得定，甚至连打坐都坐不住呢？你在心行上去追求，不要在功夫上去追求。在功夫上追求是空的，偶然可以，过了几天就没有了。盘腿打坐与定没有绝对的关系。至于坐在那里，你身心能不能转得过来呢？这个就是问题了。其实并不在于打坐的姿势，要在心行上检查自己才是究竟，才能够谈到定。

今天结论重点就在这里。这次的课程以见地、修证、行愿为三大纲要。最后强调一句——行愿最重要。行到了，见地才会圆满，修证功夫才会证果。古人证果的多，就是在行愿。

现在很流行《木讷祖师传》（密勒日巴），个个都很佩服他，那你能不能学木讷祖师呢？做不到。木讷祖师的老师那么故意整他，四幢房子盖起来以后要他拆掉，把背上都磨破了，流脓流血，他没有怨恨。你们天天想要老师传密法，只要老师开口骂两句，你们就要骂老师了。像这样的心行，怎么行嘛！都想自己当祖师，当六祖。六祖到五祖那里求法，五祖叫他舂米舂了三年。我们不必舂米，反过来好像老师欠我们的，假使在以前的时代，早就一棒子打过来了。怎么那么不通呢？心中是怎么个想法自己不检查，还要求人家很严格，要求老师更严格了，这个是不行的，随时都要注重心行。

见地到了就是法身；修证到了就是报身；行愿到了就是化身。三身都在一念之间，这个修证不到，不谈！

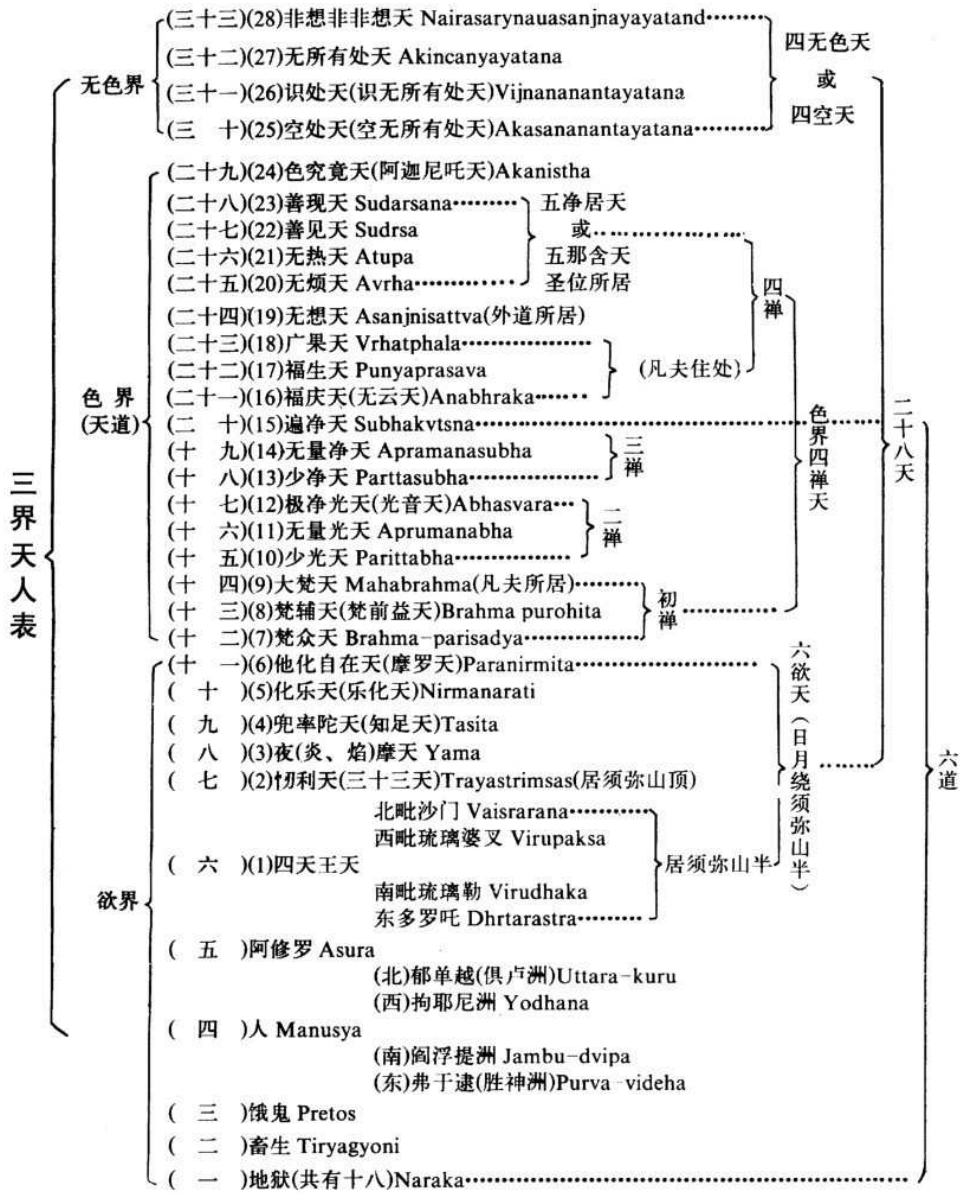
现在社会上，一般讲的功夫都有问题。因为全世界都在心理变态的状态中，几乎没有一个人真正证到，都是自欺欺人之谈。我希望我们这里在座的，能真正学佛，不要做自欺欺人之事。

八十八结使这段很重要，很重要的。自己随时去检查检查，八十八结使去掉了多少。《瑜伽师地论》中，声闻地、菩萨地的做功夫程序都讲完了，弥勒菩萨把怎么样修证，怎么样证果，所有秘密都告诉我们了，只要我们用智慧，尽心去看它就可以发现。

大家拿着这次所开列的书，包括大小乘经论及讲义去参考，好好从心行做起，必有好处，必能证果。

附：

三界天人表


三界天人表
无色界
(三十三)(28)非想非非想天 Nairasarynauasanjnayayatand
(三十二)(27)无所有处天 Akincanyayatana
(三十一)(26)识处天(识无所有处天)Vijnananantayatana
(三　十)(25)空处天(空无所有处天)Akasananantayatana
四无色天
或
四空天
色界(天道)
(二十九)(24)色究竟天(阿迦尼吒天)Akanistha
(二十八)(23)善现天 Sudarsana
(二十七)(22)善见天 Sudrsa
(二十六)(21)无热天 Atupa
(二十五)(20)无烦天 Avrha
五净居天
或
五那含天
圣位所居
(二十四)(19)无想天 Asanjnisattva(外道所居)
(二十三)(18)广果天 Vrhatphala
(二十二)(17)福生天 Punyaprasava
(二十一)(16)福庆天(无云天)Anabhraka
(凡夫住处)
四禅
(二　十)(15)遍净天 Subhakvtsna
(十　九)(14)无量净天 Apramanasubha
(十　八)(13)少净天 Parttasubha
三禅
(十　七)(12)极净光天(光音天)Abhasvara
(十　六)(11)无量光天 Aprumanabha
(十　五)(10)少光天 Parittabha
二禅
(十　四)(9)大梵天 Mahabrahma(凡夫所居)
(十　三)(8)梵辅天(梵前益天)Brahma purohita
(十　二)(7)梵众天 Brahma-parisadya
初禅
色界四禅天
欲界
(十　一)(6)他化自在天(摩罗天)Paranirmita
(　十　)(5)化乐天(乐化天)Nirmanarati
(　九　)(4)兜率陀天(知足天)Tasita
(　八　)(3)夜(炎、焰)摩天 Yama
(　七　)(2)忉利天(三十三天)Trayastrimsas(居须弥山顶)
六欲天（日月绕须弥山半）
(　六　)(1)四天王天
北毗沙门 Vaisrarana
西毗琉璃婆叉 Virupaksa
南毗琉璃勒 Virudhaka
东多罗吒 Dhrtarastra
居须弥山半
(　五　)阿修罗 Asura
(　四　)人 Manusya
(北)郁单越(俱卢洲)Uttara-kuru
(西)拘耶尼洲 Yodhana
(南)阎浮提洲 Jambu-dvipa
(东)弗于逮(胜神洲)Purva-videha
(　三　)饿鬼 Pretos
(　二　)畜生 Tiryagyoni
(　一　)地狱(共有十八)Naraka
二十八天
六道

注：一、三十三天，诸经略有异见，本资料系广采参用。

二、《俱舍论》中，凡夫所舍仅（不含外道）广果、福生、无云三天。

三、欲详细研究，请参阅老古文化公司出版《三界天人体系表》。

见思惑与三界九地、断惑证真之关联

三界	见惑（八十八结使）	思　惑	九　地	八十一品思惑	断惑证真（四向、四界）
	苦谛下（十惑）：身、边、邪、戒、取、贪、瞋、痴、慢、疑。 集谛下（七惑）：邪、取、贪、瞋、痴、慢、疑。 灭谛下（七惑）：邪、取、贪、瞋、痴、慢、疑。 道谛下（八惑）：邪、取、戒、贪、瞋、痴、慢、疑。	贪、瞋 痴、慢	五趣杂居地（地狱、饿鬼、畜生、人、天等五趣）。	上上、上中、 上下、中上、中中	断见惑之圣者为预流果，又称须陀洹果。 断思惑初地之一品乃至五品为一来向，又称斯陀含向。
				中下	断六品已，为一来果（因下三品之欲惑未断，故仍需一往来于人天），又称斯陀含果。
				下上、下中、下下	断下三品之惑，为不还向。断尽则为不还果（不再还生欲界），又称阿那含果。
	苦谛下（九惑）：身、边、取、邪、戒、贪、痴、慢、疑。 集谛下（六或）：邪、取、贪、痴、慢、疑。 灭谛下（六惑）：邪、取、贪、痴、慢、疑。 道谛下（七惑）：邪、取、戒、贪、痴、慢、疑。	贪、痴 慢	离生喜乐地 定生喜乐地 离喜妙乐地 舍念清净地	上、中、下等九品 上、中、下等九品 上、中、下等九品 上、中、下等九品	从此，渐断色界、无色界等八地之七十二品思惑，这一步修行过程为阿罗汉向。 七十二品思惑断尽，则为阿罗汉果。 “阿罗汉”即“不生”之意，因断尽八十一品之思惑，不再轮回于三界。
无色界	同色界	同色界	空无边处地 识无边处地 无所有处地 非想非非想处地	（同上，每地分九品思惑）	
参考经论	俱舍论十九（世亲菩萨著）。 大乘义章六、十六（隋净影寺慧远著）。 四教仪集注中（隋智顗著）。		俱舍论二十八（世亲菩萨著）、大毗婆娑论三十一（五百罗汉著）	俱舍论十二	俱舍论十二、增一阿含经二十。

注解：见惑——欲界之见惑共三十二品（苦谛下十惑、集谛下七惑、道谛下八惑）。

色界之见惑共二十八品（于四谛下各除一瞋惑）。

无色界之见惑同色界（于四谛下各除一瞋惑）共二十八品。

三界之见惑共为八十八品，又各八十八结使。

*九地——又名九有（欲界为一地，色界及无色界各分为四地）。

色界四地分别与色界四禅相应（如离生喜乐地与初禅相应，以下三地依序与二禅、三禅、四禅相应）。无色界之四地分别为无色界之四种定（如空无边处地为第一定，以下三地依序为第二、第三、第四定）。

八十一品惑——以上九地，每地分为九品（上上、上中、上下、中中、中下、下上、下中、下下）。九地则共为八十一品。

南怀瑾先生著述目录

1.禅海蠡测　（一九五五）

2.楞严大义今释　（一九六〇）

3.楞伽大义今释　（一九六五）

4.禅与道概论　（一九六八）

5.维摩精舍丛书　（一九七〇）

6.静坐修道与长生不老　（一九七三）

7.禅话　（一九七三）

8.习禅录影　（一九七六）

9.论语别裁（上）　（一九七六）

10.论语别裁（下）　（一九七六）

11.新旧的一代　（一九七七）

12.定慧初修　（一九八三）

13.金粟轩诗词楹联诗话合编　（一九八四）

14.孟子旁通　（一九八四）

15.历史的经验　（一九八五）

16.道家密宗与东方神秘学　（一九八五）

17.习禅散记　（一九八六）

18.中国文化泛言（原名“序集”）　（一九八六）

19.一个学佛者的基本信念　（一九八六）

20.禅观正脉研究　（一九八六）

21.老子他说　（一九八七）

22.易经杂说　（一九八七）

23.中国佛教发展史略述　（一九八七）

24.中国道教发展史略述　（一九八七）

25.金粟轩纪年诗初集　（一九八七）

26.如何修证佛法　（一九八九）

27.易经系传别讲（上传）　（一九九一）

28.易经系传别讲（下传）　（一九九一）

29.圆觉经略说　（一九九二）

30.金刚经说什么　（一九九二）

31.药师经的济世观　（一九九五）

32.原本大学微言（上）　（一九九八）

33.原本大学微言（下）　（一九九八）

34.现代学佛者修证对话（上）　（二〇〇三）

35.现代学佛者修证对话（下）　（二〇〇四）

36.花雨满天　维摩说法（上下册）　（二〇〇五）

37.庄子諵譅（上下册）　（二〇〇六）

38.南怀瑾与彼得·圣吉　（二〇〇六）

39.南怀瑾讲演录二〇〇四—二〇〇六　（二〇〇七）

40.与国际跨领域领导人谈话　（二〇〇七）

41.人生的起点和终站　（二〇〇七）

42.答问青壮年参禅者　（二〇〇七）

43.小言黄帝内经与生命科学　（二〇〇八）

44.禅与生命的认知初讲　（二〇〇八）

45.漫谈中国文化　（二〇〇八）

46.我说参同契（上册）　（二〇〇九）

47.我说参同契（中册）　（二〇〇九）

48.我说参同契（下册）　（二〇〇九）

49.老子他说续集　（二〇〇九）

50.列子臆说（上册）　（二〇一〇）

51.列子臆说（中册）　（二〇一〇）

52.列子臆说（下册）　（二〇一〇）

53.孟子与公孙丑　（二〇一一）

54.瑜伽师地论　声闻地讲录（上册）　（二〇一二）

55.瑜伽师地论　声闻地讲录（下册）　（二〇一二）

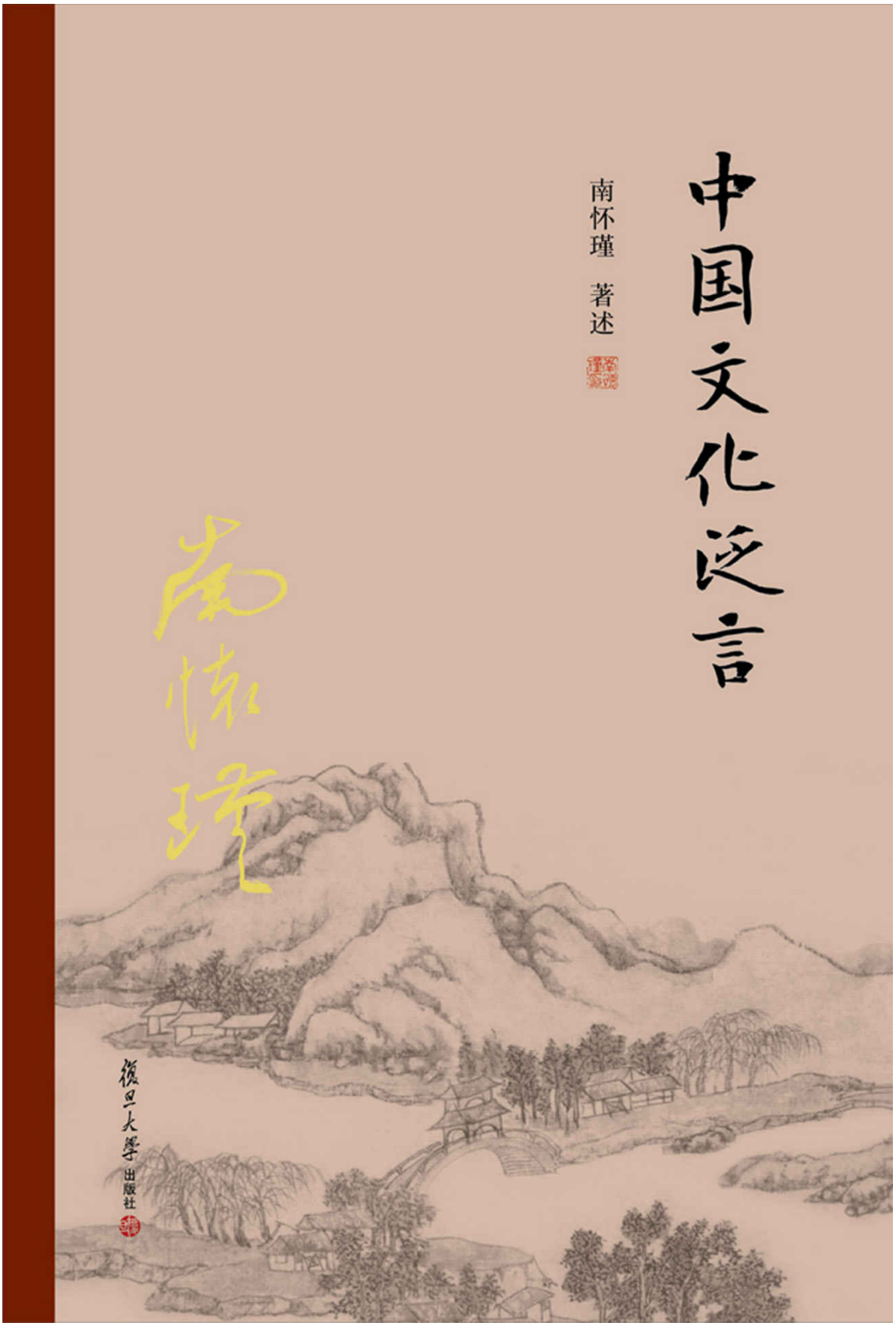
56.廿一世纪初的前言后语（上册）　（二〇一二）

57.廿一世纪初的前言后语（下册）　（二〇一二）

58.孟子与离娄　（二〇一二）

59.孟子与万章　（二〇一二）

60.宗镜录略讲（卷一至五）　（二〇一三至二〇一五）


中国文化泛言
南怀瑾 著述
南怀瑾
复旦大学出版社

中国文化泛言

南怀瑾　著述

复旦大学出版社

出版说明

本书初名“序集”，由台湾老古文化事业公司于一九八六年十二月出版，一九九二年一月第二版时改为今名。它汇集了著名学者南怀瑾先生历年来为自己的著作、他人的作品、整理出版的古籍所撰的序跋，以及其他文翰，总计七十二篇。分为儒家、易经、道家、经义、禅宗、密宗、健身、历史、其他九大类，对中国文化的方方面面做了精深的阐述。内容叙及：古代文献，诸家学术，社会变迁，文史掌故，经世治学，为人之道，孔孟精髓，道藏珍蕴，易学源流，佛经大义，禅宗语录，密教修行，兵法谋略，阴阳术数，瑜伽气功，保健养生，诗词歌赋，古文今译，以及作者的行履交往，等等。文辞典雅，见识独特。

南怀瑾先生的著作多为学生根据他讲学时的口述整理而成，而本书则基本上出自他的手笔。

兹经版权方台湾老古文化事业公司授权，将老古公司二〇一〇年五月版校订出版，以供研究。

复旦大学出版社
二〇一八年六月

前言

本书原名“序集”，收集了南怀瑾先生多年来为各书所写的序。现于再版之际，为更切合实际，爰斟酌其内容，更名为《中国文化泛言》，并予分门别类，重新编排，俾读者检阅方便，对同一问题，不必翻竟全书，即可获得更为广泛、深入之概念；同时另增加《中国医药学术与道家之关系》等篇，以充实其内容，增加其篇幅，较之原书有足者。

本书内容触涉庞多，如能细心读之，无论于儒、释、道各家学说，乃至中西文化、社会发展、历史经验等，咸能摄要勾玄、举其纲领、撷其法要，学者读此一书，于诸家学说，非独可窥全貌，且有登泰山而小天下之感，所谓纲举目张，条贯井然旷然在目矣。

老古文化事业公司编辑室

一九九一年九月

目　录

出版说明
前言
儒家之部
《孔学新语》自序
《孔学新语》发凡
《论语别裁》前言
《论语别裁》再版记言
《孟子旁通》前言
印行《二顾全书》前记
易经之部
《周易今注今译》叙言
《周易今注今译》再校后记
《易经数理科学新解》序言
《周易尚氏学》前言
《读易劄记》序
阎著《易经的图与卦》序
《太乙数统宗大全》序
朱文光著《易经象数的理论与应用》代序
附录
邵康节的历史哲学
中国文化星象历法的时间观念
邵子对“时”“空”思想的开拓
《未来预知术》出书记

道家之部
推介中国传统文化主流之一《道藏》缘启
《略论中国医药学术与道家之关系》序
《历史的经验》（一）前言
《历史的经验》（二）前记
《正统谋略学汇编初辑》前言
毛宗岗批《三国演义》前介
经义之部
《楞严大义今释》叙言
附一：楞严法要串珠
附二：五阴解脱次第法要
《楞严大义今释》后记
《楞伽大义今释》自叙
《〈金刚经〉三十二品偈颂》自话
为《金刚》《楞伽》《楞严》三经重印首语
《华严经教与哲学研究》序
《佛学原理通释》序
为向子平印《敦煌大藏经》言
禅宗之部
《禅海蠡测》初版自序
《禅海蠡测》再版自序
附：《禅海蠡测》剩语
《禅宗丛林制度与中国社会问题》引言
景印《雍正御选语录》暨《心灯录》序
重印足本《憨山大师年谱疏证》前言
《禅与道概论》前言
附：宋明理学与禅宗

《禅话》序——兼答叔、珍两位质疑的信
《庞居士语录》与庞公的禅（代序）
荷兰文《初译禅宗马祖语录》记言译作的经过
序焦金堂先生《一日一禅诗》
《大乘学舍常课》初序
为周勋男叙《印普庵禅师咒及记传》
密宗之部
《密宗六成就法》前叙
《大圆满禅定休息清净车解》前叙
密宗《恒河大手印》《椎击三要诀》合刊序
影印《大乘要道密集》跋
西藏密宗艺术新论
健身之部
《静坐修道与长生不老》前言
《易筋经》叙
葛武棨先生著《气功之理论方法与效力》序
谢译《印度瑜伽健身术》序
《印度军荼利瑜伽术》前言
《少林寺与少林拳棒阐宗》前介辞
历史之部
《武圣关壮缪遗迹图志》序
陈光棣教授与《泛论中美外交关系》一书
陈著《孙子兵法白话解》序
黄著《中国近代思想变迁史》前言
其他
《人文世界》杂志创刊词
东西精华协会宗旨简介——节录自《东西精华协会中华总会纪要》

与哈门教授谈全球性前提计划
《南氏族姓考存》前叙
附：乐清县南宅殿后石照屏乩笔题狮子踏球图
《复翁吟草选集》前记
重印《复翁诗集》赘言
《日本感事篇》序
致答日本朋友的一封公开信
跋萧著《世界伟人成功秘诀之分析》
景印《地理天机会元》序
南怀瑾先生著述目录
返回总目录

儒家之部

《孔学新语》自序

髫年入学，初课四书；壮岁穷经，终惭三学。虽游心于佛道，探性命之真如；犹输志于宏儒，乐治平之实际。况干戈扰攘，河山之面目全非；世变频仍，文教之精神隳裂。默言循晦，灭迹何难。众苦煎熬，离群非计。故当夜阑昼午，每与二三子温故而知新。疑古证今，时感二十篇入奴而出主。讲述积久，笔记盈篇。朋辈咐嘱灾梨，自愧见囿窥管。好在宫墙外望，明堂揖让两庑；径道异行，云辇留连一乘。六篇先讲，相期欲尽全文；半部可安，会意何妨片羽。砖陈玉见，同扬洙泗之传薪；讽颂雅言，一任尼山之挂杖。是为序。

（一九六二年孔圣诞辰，台北）

《孔学新语》发凡

我们作为现代的一个人，既有很沉痛的悲惨遭遇，也有难逢难遇的幸运；使我们生当历史文化空前巨变的潮流中，身当其冲的要负起开继的责任。但是目前所遭遇的种种危难，除了个人身受其苦以外，并不足可怕。眼见我们历史传统的文化思想快要灭绝了，那才是值得震惊和悲哀的事！自从五四运动的先后时期，先我们一辈而老去了的青年们，为了寻求救国之路，不惜削足适履，大喊其打倒孔家店。虽然人之将死，其言也善，有些人到了晚年，转而讲述儒家的思想，重新提倡孔孟之学，用求内心的悔意，可是已形成了的风气，大有排山倒海之势，根本已无能为力了！

其实，孔家店在四十年前的那个时代，是否应该打倒，平心而论，实在很有问题，也不能尽将责任推向那些大打出手的人物。原因是孔家店开得太久了，经过二千多年的陈腐滥败，许多好东西，都被前古那些店员们弄得霉滥不堪，还要硬说它是好东西，叫大家买来吃，这也是很不合理的事。可是在我们的文化里，原有悠久历史性的老牌宝号，要把它洗刷革新一番，本是应该的事，若随便把它打倒，那就万不可以。这是什么原因呢？我有一个简单的譬喻：我们那个老牌宝号的孔家店，他向来是出售米麦五谷等的粮食店，除非你成了仙佛，否则如果我们不吃五谷米粮，就要没命了！固然面包牛排也一样可以吃饱，但是它到底太稀松，不能长日充饥，而且我们也买不起，甚至不客气地说：还吃得不太习惯，常常会患消化不良的毛病。至于说时令不对，新谷已经登场，我们要把本店里的陈霉滥货倒掉，添买新米，那是绝对可以的事。

因此，就可了解孔家店被人打倒是不无原因的。

第一，所讲的义理不对；第二，内容的讲法不合科学。我们举几个例子来说：（1）“三年无改于父之道，可谓孝矣。”几千年来，都把它解释做父母死了，三年以后，还没有改变了父母的旧道路，这样才叫做孝子。那么，问题就来了，如果男盗女娼，他的子女岂不也要实行其旧业三年吗？（2）“无友不如己者。”又解释做交朋友都要交比自己好的，不要交不如自己的人。如果大家都如此，岂不是势利待人吗？其实，几千年来，大家都把这些话解错了，把孔子冤枉得太苦了！所以我现在就不怕挨骂，替他讲个明白，为孔子申冤。这些毛病出在哪里呢？古人和今人一样，都是把《论语》当做一节一节的格言句读，没有看出它是实实在在首尾连贯的关系，而且每篇都不可以分割，每节都不可以支解。他们的错误，都错在断章取义，使整个义理支离破碎了。本来二十篇《论语》，都已经孔门弟子的悉心编排，都是首尾一贯，条理井然，是一篇完整的文章。因此，大家所讲的第二个问题，认为它没有体系，不合科学分类的编排，也是很大的误解。

为什么古人会忽略这一点，一直就误解内容，错了两千多年呢？这也有个原因：因为自汉代独尊儒学以后，士大夫们“学成文武艺，货与帝王家”的思想，唯一批发厂家，只有孔家一门，人云亦云，谁也不敢独具异见，否则，不但纱帽儿戴不上，甚至，被士大夫所指责，被社会所唾弃，乃至把戴纱帽的家伙也会玩掉，所以谁都不敢推翻旧说，为孔子申冤啊！再加以到了明代以后，科举考试，必以“四书”的章句为题，而“四书”的义解，又必宗朱熹的为是。于是先贤有错，大家就将错就错，一直就错到现在，真是冤上加错！

现在，我们的看法，不但是二十篇《论语》，每篇都条理井然，脉络一贯。而且二十篇的编排，都是首尾呼应，等于一篇天衣无缝的

好文章。如果要确切了解我们历史传统文化的思想精神，必须先要了解儒家孔孟之学，和研究孔子学术思想的体系，然后才能触类旁通，自然会把它融和起来了。至于内容方面，历来的讲解，错误之处，屡见不鲜，也须一一加以明辨清楚，使大家能认识孔子之所以被尊为圣人，的确是有其伟大的道理。如果认为我是大胆得狂妄，居然敢推翻几千年来的旧说，那我也只好引用孟子说的：“予岂好辩哉！予不得已也！”何况我的发现，也正因为有历代先贤的启发，加以力学、思辨和体验，才敢如此作为，开创新说。其次，更要郑重声明，我不敢如宋明理学家们的无聊，明明是因佛道两家的启发，才对儒学有所发挥，却为了士大夫社会的地位，反而大骂佛老。我呢？假如这些见解确是对的，事实上，也只是因为我在多年学佛，才悟出其中的道理。为了深感世变的可怕，再不重整孔家店，大家精神上遭遇的危难，恐怕还会有更大的悲哀！所以我才讲述二十年前的一得之见，贡献于诸位后起之秀。希望大家能秉宋代大儒张横渠先生的目标：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”为今后我们的文化和历史，承担起更重大的责任。我既不想入孔庙吃冷猪头，更不敢自己杜塞学问的根源。

其次，我们要了解传统文化，首先必须要了解儒家的学术思想。要讲儒家的思想，首先便要研究孔孟的学术。要讲孔子的思想学术，必须先要了解《论语》。《论语》是记载孔子的生平讲学和弟子们言行的一部书。它虽然像语录一样用简单的文字，记载那些教条式的名言懿行，但都是经过门弟子们的悉心编排，自有它的体系条贯的。自唐以后，经过名儒们的圈点，沿袭成风，大家便认为《论语》的章节，就是这种枝枝节节的形式，随便排列，谁也不敢跳出这传统的范围，重新加以注释，所以就墨守成规，弄得问题丛生了！这种原因，

虽然是学者因袭成见，困于师承之所致。但是，最大的责任，还是由于汉、宋诸儒的思想垄断，以致贻误至今！

我们传统的历史文化，自秦汉统一以后，儒家的学术思想，已经独尊天下，生当汉代的大儒们，正当经过战国与秦汉的大变乱之后，文化学术，支离破碎，亟须重加整理。于是汉儒们便极力注重考据、训诂、疏释等的工作，这种学术的风气，就成为汉代儒家学者特有朴实的风格，这就是有名的“汉学”。现在外国人把研究中国文化的学问也统名叫做“汉学”，这是大有问题的，我们自己要把这个名词所代表的不同意义分清楚。唐代儒者的学风，大体还是因袭汉学，对于章句、训诂、名物等类，更加详证，但对义理并无特别的创见。到了宋代以后，便有理学家的儒者兴起，自谓直承孔孟以后的心传，大讲其心性微妙的义理，这就是宋儒的理学。与汉儒们只讲训诂、疏释的学问，又别有一番面目。从此儒学从汉学的范畴脱颖而出，一直误认讲义理之学便是儒家的主旨，相沿传习，直到明代的儒者，仍然守此藩篱而不变。到了明末清初时代，有几位儒家学者，对于平时静坐而谈心性的理学，深恶痛绝，认为这是坐致亡国的原因，因此便提倡恢复朴学的路线，但求平实治学而不重玄谈，仍然注重考据和训诂的学问，以整治汉学为标榜，这就是清儒的朴学。由此可知儒家的孔孟学术，虽然经汉、唐、宋、明、清的几个时代的变动，治学方法和路线虽有不同，但是尊崇孔孟，不敢离经叛道而加以新说，这是一仍不变的态度。虽然不是完全把他构成为一宗教，但把孔子温良恭俭让的生平，塑成为一个威严不可侵犯的圣人偶像，致使后生小子，望之却步，实在大有瞒人眼目之嫌，罪过不浅！所以现代人愤愤然奋起要打倒孔家店，使开创二千多年老店的祖宗，也受牵连之过，岂不太冤枉了吗？

现在我们既要重新估价，再来研究《论语》，首先必须了解几个前提。（一）《论语》是孔门弟子们所编记，先贤们几经考据，认为它大多是出于曾子或有子门人的编纂，这个观念比较信实而可靠。（二）但是当孔门弟子编辑此书的时候，对于它的编辑体系，已经经过详密的研究，所以它的条理次序，都是井然不乱的。（三）所以此书不但仅为孔子和孔门弟子们当时的言行录，同时也便是孔子一生开万世宗师的史料，为汉代史家们编录孔子历史资料的渊源。由此可知研究《论语》，也等于直接研究孔子的生平。至于效法先圣，自立立人以至于治平之道，那是当然的本分事。（四）可是古代书册是刻记于竹简上的，所以文字极需简练，后来发明了纸张笔墨，也是以卷幅抄写卷起，但因古代的字体屡经变更，所以一抄再抄，讹误之处，不免有所脱节，因此少数地方，或加重复，或有脱误，或自增删，都是难免的事实。（五）古代相传的《论语》有三种，即《鲁论》二十篇，和《齐论》二十二篇，又在孝景帝的时期，传说鲁恭王坏孔子故宅的墙壁，又得古文《论语》。但古文《论语》和《齐论》，到了汉魏之间，都已逐渐失传，现在所传诵的《论语》，就是《鲁论》二十篇了。（六）至于《论语》的训诂注疏，历汉、唐、宋、明、清诸代，已经有详实的考据，我们不必在此另作画蛇添足的工作。至若极言性命心性的微言，自北宋五大儒的兴起，也已经有一套完整的努力，我们也不必另创新说，再添枝叶。

最后举出我们现在所要讲的，便是要入乎其内，出乎其外的体验，摆脱二千余年的章句训诂的范围，重新来确定它章句训诂的内义。主要的是将经史合参，以《论语》与《春秋》的史迹相融会，看到春秋战国时期政治社会的紊乱面目，以见孔子确立开创教化的历史文化思想的精神；再来比照现代世界上的国际间文化潮流，对于自己民族、国家和历史，确定今后应该要走的路线和方向。因此若能使一

般陷于现代社会心理病态的人们，在我们讲的文字言语以外去体会，能够求得一个解脱的答案，建立一种卓然不拔，矗立于风雨艰危中的人生目的和精神，这便是我所要馨香祷祝的了。

（一九六二年，台北）

《论语别裁》前言

回首十五年的岁月，不算太多，但也不少。可是我对于时间，生性善忘，悠悠忽忽，真不知老之将至，现在为了出版这本《论语》讲录，翻检以前的记录，才发觉在这短短的十五年历程中，已经讲过三四次《论语》。起初，完全是兴之所至，由于个人对读书的见解而发，并没有一点基于卫道的用心，更没有标新立异的用意。讲过以后，看到同学的笔记，不觉洒然一笑，如忆梦中呓语。“言亡虑绝，事过无痕。”想来蛮好玩的。

第一次讲论语，是一九六二年秋天的事，当时的记载，只有开始的六篇，后来出版，初名《孔学新语——论语精义今训》，由杨管北居士题签。又有一次再于有关单位讲了半部《论语》，没有整理记录。再到一九七四年四月开始，一次在信义路鼎庐，固定每周三下午讲两小时，经过近一年时间，才将全部《论语》讲完。而且最可感的是蔡策先生的全部笔录。他不但记录得忠实，同时还替我详细地补充了资料，例如传统家谱的格式，另外还有对传统祭礼的仪范，可惜他事情太忙，未能全部补充。蔡君在这段时间，正担任《中央日报》秘书的职务。一个从事笔政工作的人，精神脑力的劳碌，非局外人可以想象，而他却毫无所求地费了十倍听讲的时间，完成这部记录，其情可感，其心可佩。

此外，这本讲录，曾经承唐树祥社长的厚爱，在《青年战士报》慈湖版全部发表（自一九七五年四月一日开始到一九七六年三月十六日止）；同时《人文世界》刊登大部分。又蒙李平山先生见爱，资助排印成书。不过，这部《论语》的讲述，只是因时因地的一些知见，

并无学术价值。况且“书不尽言，言不尽意。”更谈不到文化上的分量。今古学术知见，大概都是时代刺激的反映，社会病态的悲鸣。谁能振衰补敝，改变历史时代而使其安和康乐？端赖实际从事工作者的努力。我辈书生知见，游戏文章，实在无补时艰，且当解闷消愁的戏论视之可也。

至于孔子学说与《论语》本书的价值，无论在任何时代、任何地区，对它的原文本意，只要不故加曲解，始终具有不可毁、不可赞的不朽价值。后起之秀，如笃学之，慎思之，明辨之，融会有得而见之于行事之间，必可得到自证。现在正当此书付印，特录宋儒陈同甫先生的精辟见解，以供读者借镜。

如其告宋孝宗之说：“今之儒者，自以为正心诚意之学者，皆风痺不知痛痒之人也。举一世安于君父之仇，而方低头拱手以谈性命，不知何者谓之性命。”而于《论语》，则说：“《论语》一书，无非下学之事也。学者求其上达之说而不得，则取其言之若微妙者玩索之，意生见长，又从而为之辞：曰此精也，彼特其粗耳。此所以终身读之，卒堕于榛莽之中，而犹自谓其有得也。夫道之在天下，无本末，无内外。圣人之言，乌有举其一而遗其一者乎！举其一而遗其一，是圣人犹与道为二也。然则《论语》之书，若之何而读之，曰：用明于心，汲汲于下学，而求其心之所同然者，功深力到，则他日之上达，无非今日之下学也。于是而读《论语》之书，必知通体而好之矣。”

本书定名为“别裁”，也正为这次的所有讲解，都自别裁于正宗儒者经学之外，只是个人一得所见，不入学术预流，未足以论下学上达之事也。

（一九七六年三月，台北）

《论语别裁》再版记言

本书自今年端午节出版之后，蒙广大读者的爱好，现在即将再版。这实在是始料所不及的事。

由此可见社会人心的向背，孔子学说的可贵，毕竟是万古常新，永远颠扑不破。因此反而使我深为惭愧，当时并未加以严谨的发挥，未免罪过。当初版问世之时，承蒙朋友们的盛意，纷纷惠示意见，希望继续开讲《孟子》等经书，俾使儒家一系列的学说，以现代化的姿态出现。此情极为可感。无奈青春顽劣，白首疏狂的我，向来只图懒散。况且先孔子而生，非孔子无以圣。后孔子而生，非孔子无以明。我辈纵有所见，亦无非先贤的糟粕而已，真是何足道哉！何足道哉！因此当时便写了一首总答朋友问的诗：“古道微茫致曲全，由来学术诬先贤。陈言岂尽真如理，开卷倘留一笑缘。”际此再版，同学们要我写点意见，便记此以留一笑之缘可也。

（一九七六年冬月，台北）

《孟子旁通》前言

生为二十世纪的中国人，正当东西方文化潮流交互排荡撞击的时代，从个人到家庭，自各阶层的社会到国家，甚至全世界，都在内外不安，身心交瘁的状态中，度过漫长的岁月。因此在进退失据的现实环境中，由触觉而发生感想，由烦恼而退居反省，再自周遍寻思，周遍观察，然后可知在时空对待中所产生的变异，只是现象的不同，而天地还是照旧的天地，人物还是照旧的人物，生存的原则并没有变；所变的，只是生活的方式。比如在行路中而迷途，因为人为的方向而似有迷惑，其实，真际无方，本自不迷。如果逐物迷方，必然会千回百叠，永远在纷纭混乱中忙得团团而转，失落本位而不知其所适从。

我是中国人，当然随着这一时代东方的中国文化命运一样，似乎是真的迷失了方向，也曾一度跟着人们向西方文化去摸索，几乎忘了我是立足在本地方分上的一个生命，而自迷方向。《周易·序卦》说：“穷大者必失其居，故受之以旅。旅而无所容，故受之以巽。巽者，入也。入而后说之，故受之以兑。兑者，说也。”我们自己的文化，因几千年来的穷大而一时失去了本分的立足点，因此而需要乞求外来的文明以自济困溺，所谓：“他山之石，可以攻错。”这是势所难免的事实。然而一旦自知久旅他方而无以自容于天地之间，那便须知机知时而反求诸己，唤醒国魂，洗心革面以求自立自强之道。正因为如此的心情，有些西方的朋友和学生们，都认为我是顽固的推崇东方文化的倔强分子，虽有许多欧美的友人们，屡加邀请旅外讲学而始终懒得离开国门一步。其实，我自认为并无偏见，只是情有所钟，安土重迁而已。同时，我也正在忠告西方的朋友们，应该各自反求诸

己，重振西方哲学、宗教的固有精神文化，以济助物质文明的不足，才是正理。

至于我个人的一生，早已算过八字命运——“生于忧患，死于忧患。”每常自己譬解，犹如古老中国文化中的一个白头宫女，闲话古今，徒添许多络索而已。有两首古人的诗，恰好用作自我的写照。第一首唐人张方平的宫词：“竟日残莺伴妾啼，开帘只见草萋萋。庭前时有东风入，杨柳千条尽向西。”诗中所写是一只飘残零落的小黄莺，一天到晚陪伴着一个孤单的白头宫女，凄凄凉凉地自在悲啼，毫无目的地怆然独立，恰如我自况的情景。偶尔开帘外望，眼前尽是萋迷芳草，一片茫然，有时忽然吹过一阵东风，却见那些随风飘荡的千条杨柳，也都是任运流转，向西飘去。第二首是唐末洞山良价禅师的诗偈：“净洗浓妆为阿谁？子规声里劝人归。百花落尽啼无尽，更向乱峰深处啼。”这首诗也正好犹如我的现状，长年累月抱残守阙，滥竽充数，侈谈中国文化，其实，学无所成，语无伦次，只是心怀故国，俨如泣血的杜鹃一样，“百花落尽啼无尽，更向乱峰深处啼。”如此而已。每念及此，总是沓然自失，洒然自笑不已。

但是人生的旅程，往往有不期然而然的际遇，孟子曾经说过人有“不虞之誉，求全之毁”。一个人的一生，如果在你多方接触社会各层面的经验中，就会容易体会到孟老夫子的话，并非向壁虚构，确是历练过来的至理名言。当在一九七五年，我因应邀讲完一部《论语》之后（事见《论语别裁前言》），由蔡策先生悉心记录，复受社会各阶层的偏爱，忝恿排版出书。但我自知所讲的内容，既非正统的汉、唐、宋儒的学术思想，又非现代新儒家的理路，到底只是因应时代潮流的乱谈，属于旁门左道，不堪入流，因此便定名叫它《论语别裁》，以免混淆视听，惑乱后学。谁知出书以后，却受到广大读者的

爱好，接连出了十二版，实在弥增惶恐，生怕误人。因为徒手杀人，罪不过抵死而已，如果以学问误人，便是戕人慧命，万死不足以辞其咎。此所以在我们固有文化的传统中，学者有毕生不愿著书，或者穷一生学力，只肯极其谨严地写几篇足以传世的文章而已。这就是以往中国文化人的精诚，当然不如我们现代一样，著作等身，妄自称尊的作风。

但继此以后，友人唐树祥先生，在他担任《青年战士报》社长的时期，极力邀请在其报社继续再讲《孟子》《大学》《中庸》等所谓四书之学。唐社长平时说话极为风趣，尤其对我更是畅所欲言，不拘形迹。当他担任中正理工学院政战部主任的时期，常来拉我去讲课，而且劝说：在这个时期，大家都忙得没有时间读书，你写书写文章有什么用？多来讲课，教授青年学子，还比较有意义。总之，我在他的盛情不可却的压迫下，只好被他拖上讲台。但当他调任报社社长的时期，他便说：多讲还不如多写的好。希望我多写点东西，好交他在报上披露。他的能言善道，我对他真是莫可奈何。其实，我对讲学则言不异众，写作则语不惊人，可以说一窍不通，毫无长处。但毕竟挡不住他的热情，终于在一九七六年的秋天，开始在《青年战士报》的楼上开讲《孟子》。那个时候，也正是我思念在苦难中的父母，心情最难排遣的时期。讲到孟子，就自然而然地联想到千秋母教仪范的孟母，因此开章明义，便引用了黄仲则的诗：“搴帷拜母河梁去，白发愁看泪眼枯。惨惨柴门风雪夜，此时有子不如无。”当然，这种情怀，不只我一人是如此，在当时现场的听众们，大多数也有所同感。同时蔡策也对讲四书的记录工作，极有兴趣和决心，他一再强调，这是他一生中最有意义的一件事。《孟子》讲稿的因缘，就在唐、蔡两位的鼓励下完成。

后来因为俗务累积太多，自己没有真正安静的时间看记录稿，因此，积压多年无法完帙。目前，老古文化图书公司的出书业务，正由陈世志同学来担任。他站在现代青年的立场，又一再催迫出书，我常笑他犹如宗泽的三呼渡河，左季高的大喊儿郎们出击一样，壮气如山，无奈太过冒昧！然而他毕竟强人所难的做了，还要催我写序。事实上，《孟子》的序言，实在不好写，因此只是先行略抒本书问世的始末因由，暂且交卷。书名《旁通》，却又暗合宋代的桂瑛及元代的杜瑛两位先生所撰的佚书命题。但我所以定名《旁通》的本章，仍如《论语别裁》一样，只是自认为旁门左道之说，大有别于正统儒家或儒家道学们的严谨学术著作而已，并非旁通各家学说的涵义。

（一九八四年端阳节，台北）

印行《二顾全书》前记

近世卓识之士，抱经世之志，究文武之略，相聚而论学术之实用，必曰《二顾全书》。然以二顾之巨著，非游心于史实而踪迹于山川形势者，终难引古证今而学以致用也。

溯自司马子长唱言学究天人之际，通古今之变。皆知实修之学非读万卷书，行万里路，博识弘达，无可以语此道。唯明清变革以还，昆山顾亭林、常熟顾祖禹二先生，足以当此而无愧。虽曰不得见于当时反正之事功，而立言彰教，影响炎黄后裔于百世之下，足有余裕。

抗战军兴，余亦蜀山行役，萧条行李，跋涉艰难，唯珍袭二书，终不忍舍。孰意四十余年后，朝夕摩挲之卷帙，翻随陆沉。时迄世变，弥切怀旧鉴新之思。近年坊间虽有出版，或顾此而失彼，终难并得《二顾全书》而再细读之。

顷间门人陈得清电告于海外觅得《二顾全书》完帙，不禁皤然兴起，喜不自胜。因此筹付印行，庶得流传广布，以供仁人志士建国之资，岂非万亿之幸乎！书成，采附《清史稿》二顾先生之传记，虽未尽详实，亦秉述而不作之旨，留待后贤之参证已耳。

且闻之昔日遗老所言，亭林先生挟经世之学，怀复国之志，行脚遍宇内，随处而别成室家以防不测，哲人有后，隐晦不宣，盖为避世而藏也。《清史稿》及诸家所载，大多言其无子，其然乎？岂其然乎！附志于此，不没旧闻，其亦兴灭继绝之师意焉。至若先生所著《天下郡国利病书》之旨，如其诗所谓：“十年天地干戈老，四海苍

生痛哭深”，“感慨河山追失计，艰难戎马发深情”之意，不复赘言之矣。

（一九八一年仲夏，台北）

易经之部

《周易今注今译》叙言

《易经》，是中国文化最古老的典籍，历代正统派的学者，用许多不同的文字赞扬它，大致说来，推崇它为“群经之首”，致予无上的敬意。相反的，认为仅是古代的一部卜筮之书，近于巫祝的诬词，卑不足道，只是经过孔子传述《周易》以后，又加上历代许多学者穿凿附会，才有了后世的盲从和崇敬。甚之，近代以来，还有许多类似轻薄的讥刺。

无可否认的，《易经》原是上古卜筮的学术，但到了商、周之际，经过文王的整理和注述，把它由卜筮的范围，进入“天人之际”的学术领域，由此《周易》一书，便成为中国人文文化的基础。自东周以来，再经过孔子的研究和传述，同时又散为诸子百家学术思想的源泉，这是无可否认的事实。

因此，如要研究中国文化，无论是春秋、战国时期的儒、道、墨和诸子百家，乃至唐、宋以后的儒、佛、道等诸家之学，不从《易经》探研，便有数典忘祖之慨了。

《易经》与三易

通常我们提到《易经》，就很自然地知道是指《周易》这本书。因为中国文化，自经孔子删《诗》《书》，订《礼》《乐》以后，冠以《周易》一书，统称“六经”。经是天地的大准则，也是人生的大通道。称《周易》等书为六经，便是说明经过孔子所整理过的这六部

书，它是包括中国传统文化“天人之际”所有学问的大原理、大法则。

自秦、汉以后，研究易学的，对于《易经》一书命名的内涵问题，就有“三易”之说的异同出现了。

第一：属于秦、汉以后正统儒家学派的理论，根据《易纬·乾凿度》这本书的观念，认为“易”的内涵，包括三个意义：

（一）易。就是简易、平易的意思。因为天地自然的法则，本来就是那样简朴而平易的。

（二）变易。认为天地自然的万事万物以及人事，随时在交互变化之中，永无休止。但是这种变化的法则，却有其必然的准则可循，并非乱变。

（三）不易。天地自然的万事万物以及人事，虽然随时随地都在错综复杂、互为因果的变化之中，但所变化者是其现象。而能变化的，却本自不易，至为简易。

第二：属于秦、汉以后儒、道两家学者通用的观念，根据《周礼·大卜》篇对于三易的涵义，是指上古以来直到周代初期之间的《易经》学术思想，约分为三个系统：（一）《连山易》；（二）《归藏易》；（三）《周易》。

据说，伏羲时代的易学，是《连山易》。首先以“艮卦”开始，象征“山之出云，连绵不绝”。

黄帝时代的易学，是《归藏易》。首先以“坤卦”开始，象征“万物莫不归藏于其中”。意思是指人类的文化和文明，都以大地为

主。万物皆生于地，终又归藏于地。

周代人文文化的开始，便以现在留传的《周易》为宝典，首先从“乾”“坤”两卦开始，表示天地之间，以及“天人之际”的学问。

但东汉的大儒郑玄，认为夏代的易学是《连山》。殷代的易学是《归藏》。当然，周代的易学便是《周易》了。

又另有一说：认为上古的神农氏世系名“连山氏”，又名“列山氏”。所谓“连山”，便是“列山”的音别。黄帝的世系又名“归藏氏”。

因此两说，又有异同的问题存在其间，如果认为夏代所宗奉的易学便是《连山易》。殷代所宗奉的易学便是《归藏易》。到了周代，经过文王的整理，才构成为《周易》体系的易学。那么关于这两个分歧的意见，也就没有太大的出入了。

但以考据学者的观点来看《易纬·乾凿度》和《周礼·大卜》篇这两种文献资料，应该都有值得怀疑的地方。历来考据学家们，认为《易纬·乾凿度》等书，纯出汉末或魏、晋人的伪作，假托是上古的传承。这种观念，并非完全无理，也的确值得研究、考虑。

可是两汉以后的学者，硬性舍弃《周礼·大卜》的观念而不采信，偏要采用更有问题的《易纬·乾凿度》之说，认为“简易、变易、不易”为天经地义的易学内涵，这便是后世以儒理说易的根据。那是不顾考据，只取所谓三易原理的内义，用之说明易学的大要而已。

此外，关于“连山、归藏、周易”的三易之说，在汉、魏以后道家的学术思想中，便又发生了两种观念。

（一）认为《连山》《归藏》这两个系统的易学，早已失传。

（二）认为汉、魏以后的象、数易学，便是《连山》《归藏》的遗留，颇为合理。而且《连山》《归藏》易学的精义，确已成为秦、汉以后道家学术思想的主干。如十二辟卦之说，便是以“归藏”的“坤”卦为主。卦气起“中孚”之说，便是以“艮卦”的半象为用。

易名的定义

后世有人从《易经》内容所举例的动物，如龙啊、马啊、象啊、彖啊、鹿啊，等着眼，并且采用《系辞传》所说，我们的老祖宗伏羲开始画卦时有“远取诸物”的说明，认为原始的“易”字，便是取其象形飞鸟的观念。不过，此说并未引起重视。

到了近代，有人认为“易”便是蜥蜴的简化，蜥蜴这种生物，它的本身颜色随时随地变化多端，当它依附在某种物体时，它的颜色，便会变成与某种物体的色相相同。《易经》是说明天地间事物的必然变化之理，所以便取蜥蜴作象征，犹如经书中的龙、象等一样。但总不能叫它是“蜴经”，因此便取名为“易”。主张此说的，以日本的学者中最为强调。这等于在第二次大战前，说“尧”是香炉、“舜”为蜡烛台、“禹”是爬虫，同样的都含有轻薄的恶意诬蔑，不值得有识者的一笑，不足道也。

那么《易经》的“易”字，究竟是什么意义呢？根据道家易学者的传统，经东汉魏伯阳著《参同契》所标出，认为“日月之谓易”的

定义，最为合理。“易”字，便是上日下月的象形。《易经》学术思想的内涵，也便是说明这个天地之间，日月系统以内人生与事物变化的大法则。

并且从近世甲骨文的研究的确有象形上日下月的“易”字。因此更足以证明道家传统和魏伯阳之说“日月之谓易”的定义之准确性。目前《易经》的学术思想，在西方欧美各国，逐渐大加流行，我们自己对国家民族祖先文化准确的定名和解释，绝对不能跟着人云亦云，含糊混淆，自损文化道统的尊严。

《易经》的作者

“易更三圣”。这是秦、汉以后的作者，对于上古形成易学传统者公认的定说。也是我们现在开始研究易学者必须先得了解的问题。

秦、汉以后，儒家学者的共同认定，开始画八卦的，是我们的老祖宗伏羲氏。演绎八卦的，当然是周文王。发扬易学精义的，便是孔子。因此说“易更三圣”就是指画卦者伏羲、演卦者文王、传述者孔子。事实上，文王演卦而作“卦辞”，他的儿子周公又祖述文王的思想而发扬扩充之，便著了《爻辞》，为什么三圣之中却不提到周公呢？据汉儒的解说，根据古代宗法的观念，父子相从，因此三圣之中便不另外提到周公了。关于这个问题，如此结案，是否公允而有理，还是很难认定。

开始画卦的，当然是伏羲，这是毫无疑问的事。经过文王演卦、周公祖述、孔子发扬以后，硬要赖掉周公在文化学术上的功劳，恐怕孔子梦对周公时，于心难安。同时，又轻易地溜掉“更三圣”的这个

“更”字，也不应该。古文“更”字又有“曾经”的意思，所谓“易更三圣”者，是指易学经过三位圣人学者的整理，才得发扬光大。

由伏羲画八卦开始，到了商、周之际，再经过文王、周公、孔子三圣的研究和著述，才建立了《周易》学术思想的系统。因此可知“易更三圣”一语，严格地说，应该是对《周易》一书而言。如果说对所有的易学系统来说，硬拉下伏羲来凑合三圣，似乎有点牵强。连带这个问题而来的，便是“文王演易”和重复演绎为六十四卦的问题了。

伏羲画卦，这是古今公认的事实。由八卦演绎成六十四卦，却有四种说法：

（一）认为六十四卦也是伏羲所排列的。

（二）有的认为六十四卦也是文王的演绎。

（三）认为由八卦重复排演成六十四卦的，是神农氏。

（四）认为重复演卦的人是夏禹。

主张第一说的，以王弼（辅嗣）等为最有力。主张第二说的是司马迁等。主张第三说的是郑玄等。主张第四说的是孙盛等。

要把这四种说法加以考据确定，实在不容易，而且几乎是绝对不可能的事。至于认定重复卦象的人是周文王，大概是从“文王演易”这个“演”字的观念来推定。其实，这个“演”字，不能硬说就是演绎六十四卦的涵义，只能说是对《周易》一书六十四卦排列的次序和方式，以及《周易》书中对卦爻辞的演义而言。这是无可否认的，都是文王的杰作。至于伏羲画出的卦象，它的原来次序程式究竟是如何

排演的？为什么《连山》易的排列以“艮卦”为首，为什么《归藏》易的排列以“坤卦”为首等问题，都是值得研究的。王辅嗣的主张，认为重复排演六十四卦者，仍是伏羲的创作，这是最为有理的。

“十翼”的作者及其他

研究易学，都须知道有汉儒郑玄所提出的“十翼”之说。“翼”，当然是羽翼的意思。《周易》一书的内容，有十种论著，都是辅翼易学、发扬而光大之主要著作。这便是：

（一）上经的彖辞。（二）下经的彖辞。（三）上经的象辞。（四）下经的象辞。（五）系辞上传。（六）系辞下传。（七）文言。（八）说卦传。（九）序卦传。（十）杂卦传。

这是郑氏对于《周易》内容所作的分类范围，凡欲研究易学者，应当先加了解。

至于有关“十翼”的作者问题，大致说来，又有三种异同的见解。

一般的认定，“十翼”都出于孔子的手笔。这是传统的观念，完全从尊孔的意识出发。

其次，认为文王作《卦辞》，当然没有问题。但是《象辞》也是周公的著作，并且根据《左传》中“韩宣子适鲁，见易象”说：“吾乃知周公之德”的话，更为有力的佐证。汉末的学者马融、陆绩等，都同意主张此说。

事实上，《象辞》与《彖辞》对卦象的论断，有许多地方，彼此互有出入，实在难以确认同是一人的观点。复次，除了《象辞》《彖辞》以外，关于《系传》以及《序卦》《说卦》等篇，不但它的文辞、思想，处处有先后异同的论调，严格说来，绝对不能认为都是孔子的手笔。其中有许多观念，可能都是孔子以后后人的著作。或者可以说是孔门弟子们的著作，统统归并于夫子的名下，那也是古代著述中常有的事。

易学的传承及其他

在中国文化的领域中，自经孔子删《诗》《书》，订《礼》《乐》之后，由他编著了六经，赞述《周易》以来，关于《周易》易学的传承，在司马迁的《史记》，班固的《汉书》，以及范晔的《后汉书》中，都记载有孔子以下易学传承的系统。

但自唐、宋以后，我们所读的《周易》，关于“十翼”的排列程序，事实上，大多都是根据魏末王弼的排列的。他把“乾”、“坤”两卦的文言，拿来放在本卦下面，同时把《系传》的中间次序，有些地方也照他自己的意思来颠倒安排。等于我们现在读的《大学》一书，那是经过宋儒的安排，并非原本的《大学》的次序。现在对于研究《周易》来讲，这点应当注意及之。

自孔子至战国末期的易学：孔子授商瞿，商授鲁桥庇子庸，子庸授江东对馯臂子弓（其人是荀卿之子），子弓授燕周丑子家，子家授东武孙虞子乘，子乘授齐田何子庄。此其一。

又：孔子殁，子夏也讲易学于河西，但受到孔门同学们的驳斥，认为他对于易学的修养不够，所以子夏以后的传承，并无太准确的资料。唯后世留传有《子夏易传》一书，真伪难辨，但确具有古代“易学”思想上的价值。此其二。

西汉的易学：田何授（东武）王同子中、（洛阳）周王孙、（梁）丁宽、（齐）服生。四人皆著《易传》数篇，但后世已散佚。

其次：自（东武）王同子中一系，再传（菑川）杨何，字元敬。元敬传京房，房传梁丘贺，贺传子临，临传王骏。

丁宽一系，又再传田王孙，王孙传施𨶙，𨶙传张禹，禹传彭宣。

以上都是著名专长易学学者的传承。至于阴阳、纳甲、卦气等易学，自田何到丁宽之后，又另有一系。

主阴阳、卦气之说的，由王孙传孟喜。喜再传焦赣，字延寿，著有《易林》一书，迥然打破《周易》的蹊径。又另一京房，承传焦延寿的易学，著有《京房易传》一书，开启象数易学的阴阳“纳甲”之门。

东汉与后汉的易学：西汉的易学，到了东汉时期，其间的传承似乎已经散失不备，因此象数之学与易理的分途，也便由此而形成了。后汉的易学，传承的系统更不分明。此时的著名易学大家，便有马融、郑玄、荀爽、刘表、虞翻、陆绩，以及魏末的王弼等人。

其中荀爽的易学，曾经有后人采集当时的九家易学合成一编的论述，故在后世研究易学中，经常有提到“九家易”或“荀九家”的名词，就是对此而言。

郑玄的易学，开始是学京房的象数，后来才舍离京学，专学费直之说，以孔子《易传》来解说易学。

汉末的易学，大概都跟着荀爽、虞翻的脚跟而转，愈来愈加没落，因此才有青年才俊的王弼的起来别走一途，专从老、庄玄学的思想而说“易”了。最为遗憾的，后世的易学，大体上又一直跟着王辅嗣的脚跟在转，不能上穷碧落，下极黄泉，直探羲皇之室。

两派十宗及其他

由秦、汉以后直到现在，大致综合易学发展的系统，我过去曾胪列它为两派六宗。所谓两派：

（一）即是以象数为主的汉易，经唐、宋以后，其间贯通今古的大家，应当以宋代邵康节的易学为其翘楚。又别称为道家易学系统的，这便是道家易学的一派。

（二）宋儒崛起，间接受到王辅嗣等易注的影响，专主以儒理来说易的，这便是儒家易学的一派。

所谓六宗：

（一）占卜。（二）灾祥。（三）谶纬。（四）老庄。（五）儒理。（六）史事。

“占卜”、“灾祥”、“谶纬”等三宗易学，其实都是不脱象数的范围。以“老庄”来说易的，开始于魏、晋之初，由阮籍、王弼等开其先声。继之而起，便有北魏以后的道教，套用东汉魏伯阳著《参

同契》的观念，彼此挹注，杂相运用“易”与“老庄”的道理。“儒理”说易，大盛于南北宋时期，如司马光的《潜虚》、周敦颐的《太极图说》、程颐的《易传》，以至于朱熹的《易本义》等，大抵都属于这一范围。史事一系，也由宋儒开始，如杨万里的易学，便偏重于这一观点。

事实上，我以前所提出的六宗之说，还不能尽概两千余年易学关连的内容。如果加上由象数易学的发展，包括术数的杂易等，应该可归纳为十宗，除了以上所说的六宗以外，另有四宗，便是：

（七）医药。

（八）丹道。

（九）堪舆。

（十）星相。

至于明末清初，佛教中的大师，如蕅益和尚所著的《周易禅解》、道盛和尚的《金刚大易衍义》等，都从唐末曹洞宗的爻象思想所开发，虽别有会心之处，但究竟不能列入易学的正宗。但上述四宗所涉及的易学，都以象数为主，比较偏向于固有的科学性质，素来不为寻章摘句、循行数墨的学者所能接受，因此在过去的学术专制时代中，便被打入江湖术士的方伎之流，无法有所增益与发明，颇为可惜。

事实上，《易经》学术思想的根源，如果离开象数，只是偏重儒理，对于中国文化来说，未免是很大的损失。古人所谓“象外无词”，也便是这个意思。如果潜心研究象数的易学，配合科学思想的

方法，相信必有更新的发现，很可能会替中国文化的前途，开发更大的光芒。古人虽然也有这种企图，但始终不敢脱离前人的窠臼。例如焦延寿的《易林》、京房的《易传》、北宋邵康节的《皇极经世》，以及假托邵康节所著的《河洛理数》、明代术数家们所著的《太乙数统宗》等易书。虽然对于象数易学，别有心得，完全不采用《周易》的原意，大胆地创设卦爻辞例，但仍困于灾祥休咎的观念，只作人事吉凶的判断，并未扩充到仰观天文，俯察地理，中通万物之情的境界。

清代的儒者，研究易学的风气颇盛，如王船山、惠栋、江永、焦循等，都有专著，唯仍多依违于汉、宋儒易的范围，为清代的经学生色不少，如近人杭辛斋、尚秉和颇得象数的效用，亦自成家。

易学的精神

唐、宋以后的易学研究，应该说又建立了另一“三易”之说。这个新的“三易”观念，也是说明秦、汉以后以至现代的易学内涵之范围。换言之，唐、宋以后所谓易学的内涵，它大要包括有“理、象、数”的三个要点。如果用现代的观念来说：

“理”，便是类似于哲学思想的范围。它是探讨宇宙人生形上、形下的能变、所变，与不变之原理。

“象”，是从现实世界万有现象中，寻求其变化的原则。

“数”，是由现象界中形下的数理，演绎推详它的变化过程，由此而知人事与万物的前因后果。反之，也可由数理的归纳方法，了解形而上的原始之本能。

再来综合这三种内涵的意义，便可知“易理”之学，是属于哲学性的。“象、数”之学，是属于科学性的。总而言之，完整的易学，它必须要由“象、数”科学的基础而到达哲学的最高境界。它并非属于纯粹的思想哲学，只凭心、意识的思维观念，便来类比推断一切事物的。

宇宙万象，变化莫测。人生际遇，动止纷纭。综罗易学“理、象、数”的内涵，无非教人知变与适变而已。知变是“理”智的结晶。适变是“象、数”的明辨。《礼记·经解》中，提到易学的宗旨，便说“絜静精微，易之教也”。所谓“絜静”的意义，是指易学的精神，是具有宗教哲学性的高度理智之修养。所谓“精微”的意义，是指易学“絜静”的内涵，同时具有科学性周密明辨的作用。但在明辨理性之间，倘使不从沉潜静定的涵养而进入易学的境界，稍一走向偏锋，便会流入歧途，自落魔障。故《经解》中，又说到易学的偏失，很可能会“使人也贼”。

从“理、象、数”的精华来看易学，由“乾”、“坤”两卦开始，错综重叠，旁通蔓衍，初从八卦而演变为六十四卦。循此再加演绎，层层推广，便多至无数，大至无穷，尽“精微”之至。

如果归纳卦爻内在的交互作用，便可了解六十四卦的内容，只有“乾、坤、剥、复、睽、家人、归妹、渐、姤、夬、解、蹇、颐、大过、未济、既济”等十六卦象。在六十四卦的内在交互中，这十六卦象，每卦都出现四次。

再由此十六卦而求其内在交互的作用，便只有“乾、坤、既济、未济”四卦，每卦各出现四次。

复由此类推，就可了知在此天地之间，除了“乾、坤、坎、离”代表阴、阳的元本功能以外，凡宇宙以外的物理或人事，无论如何千变万化，它的吉凶观念价值的构成，唯有“既济、未济”两个对待的现象而已。

由此而精思入神，便可了解一画未分以前，阴、阳未动之初的至善真如之境界，可以完全体认大易“絜静精微”的精神，就能把握到自得其圜中的妙用了。

本书译事的经过

本书的完成，说来非常惭愧。远在三年前，有一天，程沧波先生对我说：商务印书馆要翻译《周易》为白话，这个工作，原来是由刘百闵先生担任。刘先生承诺以后，忽然作古，所以王云五先生与程先生谈起，想叫我来担任这个工作，我与百闵先生也认识，当时听了，便冲口而出承担了此事。在我的想法，如果没有别的打扰，每天翻译一卦，至多半年可以完成。谁知开始着手翻译时，才发现许多难以解决的问题。例如：

一、译本的原文是《周易》，必须要尽量与原文原意不离谱。不可以随便说自己的易学见解，也不能独取某一家的易学见解为准。

二、上古的文字，一个字或两三个字便可代表一句话或几句话的语意。如果已经了解了古文的内涵，《周易》原文的本身，本来就是白话，用不着更加语译。现在既要用现代语来译出，既不能离经一字，又必须要加上解释字义、考证原意等工作。有时原文只用一个

字，但我们需要用好多字来表达它，而且还不能作到尽善尽美。因此便要在“今译”以外，再加“今释”，才能了解。

三、历代学者对于“五经”的著述和研究，包括“四库”以后的著述，如《皇清经解》，《续皇清经解》等书以外，要算有关《易经》的著述为最多，而且各家都别有会心，甚至互相矛盾的也不少。

我们当然也不能忽略这些资料而不顾，究竟如何取裁也是一个很大的问题。

我当时的立意，是以汉易为原则，尽量避开宋易的解释。因为易学的内涵，虽然以“理、象、数”为主，如果真能懂得了注重“象、数”的汉易，其理自然便在其中了。“象外无词”，原是研究易学的笃论。

有了这些问题横梗在前，所以开始翻译乾坤两卦时，便费了一个半月的时间。其余每一个卦，原意计划用一个星期把它翻译出来，结果还是不能如愿以偿。

在这一段时间，除了手边原有收藏有关《易经》的书籍以外，还得王新衡先生的帮助，送我一套文海出版社《国学集要》第十种中有关《易经》这一全部的书籍，盛意可感，至今还欠上这笔情债。

跟着，我的俗事和课务纷至沓来，实在无法闲坐小窗翻《周易》了，所以一拖再拖，翻到“观”卦时，便搁笔迟延，一直没有继续工作。中间曾经写信向王岫老商量，希望另请高明完成此事，结果岫老又坚持不便改约。

去年春天，徐芹庭来看我，谈到《易经》译稿的事，他看我忙的可怜，便愿意替我完成其事。我当时也想叫他试试看。因为芹庭刚进师大的那一年，便认识我。除了欣赏他诚朴的气质以外，还有很多难能可贵的善行，不是一般人能做到的。他是一个孝子，每个星期都要赶回苗栗乡下，赤脚耘田，帮助父母去种地。所以我就叫他先从《来注易经》入手，希望他对《易经》下番工夫，结果他的硕士论文照着这个目的来完成，博士论文则研究汉易。他目前偏重“来易”和汉易。从我研究“象、数”方面的朱文光博士，又远在国外，不能和他互相切磋。

半年以后，芹庭送来全部译稿，他从“噬嗑卦”以后，一气呵成的成绩。我看过以后，便对他说：“很可惜你仍未脱离‘来易’及汉易的范围。但是，有了这样的成就，的确很不容易。”

这样一搁又是一年。到了年底，程沧波先生又催我交卷。我也觉得实在说不过去了，再去信和岫老商量，希望能采用芹庭的译稿，而且由芹庭负起这本书的著作责任。结果得到岫老的勉强同意，但说必须注明是我和芹庭的合著。因此才有本书的问世。

但我仍以至诚，向商务印书馆和王云五先生以及读者，致无限的歉意。才力和精力有限，未能达成想象中的任务，希望将来能够好好地完成一部《易经》的研究，贡献给大家以作补偿。这是否能成为“既济卦”或“未济卦”的祝词，便很难预料了。

（一九七四年，台北）

《周易今注今译》再校后记

商务印书馆，在王岫老主持今注今译经部第一集之时，《周易》一书，因刘百闵先生逝世，辗转交由我来语译，其间经过，已略于叙言。然我所从事者，仅上经二十卦（由乾卦至观卦）而已。

《周易今注今译》出版发行以后，经诸学子发现有漏今译今释者，已悔付托匪人，狂简从事，愧疚不已。近年以来，又经诸学子陆续发现误译及简陋之处者，更加惶悚。乃转请商务印书馆负责诸公，再付校雠。俾稍能补阙以交卷，待他日真得息影专心时，当为易学尽本分之贡献。今由蔡策、朱文光二人审核今译部分，差已完整。至于今释部分，后续者偏于虞（翻）易之处，及未能完全语译详明者，不及尽能更正，至以为憾。

一九四四年暑期，我过四川嘉定乌尤寺复性书院，晋访马一浮先生，谈及先生之著述，承告“深悔昔年轻率著书，拟欲尽毁其版而不尽能”云云，言下颇为不快。而我意谓先生谦抑自牧，或未必然。然读蔡元培先生自述传略，有云：“孑民在青岛不及三月，由日文译德国科培氏《哲学要领》一册，售稿商务印书馆。其时无参考书，又心绪不宁，所译人名多诘屈。而一时笔误，竟以空间为宙，时间为宇。常欲于再版时修正之”等语。方知人生非年事经历不到处，决不能深悉悔恨前非之心情。今特志于卷首，庶明向读者发露忏悔之意，并待他日自能善于补过也。

（一九八四年，台北）

《易经数理科学新解》序言

《易》之为书，深密难穷，为群经之宗祖。河洛精蕴无尽，范围品物而无遗。与其精蕴深密，昧者浅尝点滴，诩为悉知千古秘学。达者韬光守晦，艰其薪传。于是历世愈久，支离愈甚，易有随时偕进之义，诚如是乎！倘未然也。

传统易学，约其演变，有汉易、宋易之分。综其支流，有占卜、礻祥、象数、老庄、儒理、史事诸宗。古太卜掌占卜而断之以易，此占卜之宗也。汉儒去古未远，推演象数，阴阳五行之说。统入其学，此象数之宗也。京房、焦赣诸贤，专言礻祥，图谶之言迭兴，此礻祥之宗也。扬子云著《太玄》，以九畴之数，合卦象而言天道，应为别裁。王弼、王肃以老庄言易，开两晋玄学之风，此老庄玄易之宗也。魏伯阳著《参同契》，隐含卦气、变通、爻辰、升降、纳甲之义，参合老庄之说，以言丹道，儒者未之或信，然开千古丹经援易之风，实自此始。宋儒胡瑗、程颐以儒理言易，此儒理之宗也。邵康节以易统造化，出入儒道，别树学幢。李光、杨万里以史事言易以明人事之变，此以易论史事之宗也。僧肇引易理而入佛，曹洞师弟，据卦爻立五位君臣之义，以理心性之修证，开后世以易拟佛之渐。明清以还，治易诸儒，代有辈出，卓尔名家者颇有其人，要皆不出汉、宋诸学遗绪，回翔于谈玄实用之间。迨乎清末，西学东渐，学术文物，于兹丕变，易学衰歇，不绝如缕。先圣有言：“作易者其有忧患乎！”稽之往史，每当世运遭屯悔吝之际，必有贤者奋起，荷负开继，或述而不作，或作而不传，其感于忧患而望于治平者，诚有是于斯言也。

今世治易诸贤，信而好古者有之，疑而讥嫌者有之。或从传统，或言男女，或轻记事，或匹科学。以逻辑（logic）符号说易者有之，以自然科学释易者有之。潮流所趋，夹珠玉泥沙而俱来，虽未前迈古人，易学日新，此亦时势所必然也。余潜心学易有年，智浅识陋，未尽探赜索隐之妙，欲求寡过，亦须天假之年，庶几可望。平居偶为新进诸子论易，徒涉皮毛已耳。今觀薛氏宿讲易经河洛著述，观其所由，乃比以现代自然科学之数理而相互发明，故原名其书曰《易经科学讲》。曰：超相对论。诸生有研读其书者，率议重梓，以广流传，俾粗言自然科学之拟易者，资为借鉴。倘温故知新，有所发现，亦为天地立心，生民立命之意欤。爰为言之如是。

（一九六四年，台北）

《周易尚氏学》前言

余自少年玄尚易学，壮岁行脚四方，孜孜以访求易学经师，参寻术数高士为乐。中间世易国变，而向学之志靡懈。今已皎皎华发，于学于易，终未敢云窥其堂奥。久闻尚秉和先生湛深于易学，所著《周易尚氏学》，享誉士林，惜乎终未得见。顷间汪君忠长游美乍返，见赠是书，喜能得偿夙愿。展读感佩，固甚尚矣。其学引经注经，阐发千古幽隐易象，昔无出其右者。唯于数理玄阂，惜未抉赜为憾。然其取法之诚谨，能不肃恭礼敬之耶！发扬前修绝学，启迪后贤新智，是为宿志。故为之记而付印行焉。

（一九八一年，台北）

《读易劄记》序

《易》之为书，周流六虚，变动不居，是其大要。与其不居于一隅，于是范围天地而不过，曲成万物而不遗，如百川入海、万学同睐、千彩丽空、十方异见。道并行而不相悖，何一而非《易》，何一而赅《易》焉。《四库全书》睐类十三经历代之疏注，唯《易》四百七十六部、都四千一百十九卷。远超春秋百家之言。乾嘉以后，犹不预其数。近代作者尤众，一得十挹、意迈前贤，而终未能意得忘象、鱼脱筌遗也。虽然，分河饮水、别树门庭，而资生解渴、各取所需，庸何伤哉，抑何碍耶！

休宁汪君忠长，学《易》于知命之年，睐志于摄生之道，于是糅诸家理象之旨，汇成一家之言，著书立说，题曰《读易劄记》，固是观成，且亦学效，唯其将有远行，属为之言，适余春假期中，督众禅悦，因循时日，稽延应命。今因梓工将竣，亟起援笔为书。秉老氏赠人以言之趣，为之记曰：

羲皇之上，未画无形，几动象生，数具理神。敷陈万类，
截决要津。悟通心易，不着点尘。成师无朕。慎莫师心。

（一九八二年孟春，台北）

阎著《易经的图与卦》序

吾国上古之世，文武本不分途，及至春秋，孔门七十子之徒，文武兼资，习以为常，亦多可考可证。时代愈降，文韬武略，渐至分途，积弊所至，常以不学无术以视革胄之士，亦由来久矣。故在吾国军事史上，以书生从戎，功遂名就而彪炳史册者，莫盛于清代中兴之际，然亦仅曾、左、彭、胡麾幕之佐。君子豹变，殊不多觏。故论军中学术之盛，人才辈出者，较之往史，尚莫过于国民革命军之后期，如此时此地之辉煌灿烂也。

阎君修篆，以书生而从军有年，其在军书旁午，狼烟锋镝之间，终不辍学忘读，不敢或忽学以补不足之训。前者君之博士学位论文，即以《周易论卦》而卒业。今复以《易经的图与卦》一书，嘱以为序。忝属先闻，诚不可却，乃强为之言。

夫以易学之渊源幽远，浩博综罗，两汉以还，有关经学之注释，多莫过于《易经》。自唐虞世南有言：“不读《易》，不可为将相。”于是有用世之志，济世之才者，尤孜孜有索于《易》矣。然迄宋、元、明、清以降，纵览易学之作，图文并茂，万象森罗。但云山虽同，蹊径各别，是非纷然，非羲皇上人，孰敢确其一是。唯从易简而视之，则古今修途，仍皆局限于《易》之图变、《易》之数演。甚至，亦如数学中之游戏数学，虽慧思奇奥，终莫出此数学公式之范畴，而究之实用，及今虽穷人类之智术，犹未探得其足资利用之源，可以开物成务之功也。不然，则析理于人伦日用之间，坐谈心性，徒托空言而已。此实为易学圣明之痼病，更有甚于《礼记·经解》篇中所论《易》之弊也之说矣。或有说曰：《易》所统摄三玄之言，皆时

兴于衰变之世。今者，易学勃兴，虽曰受国际学者注重中国文化之影响，然不期而合于世道衰变之际，可不惧哉！曰：是何伤乎，苟谓三玄之学，皆起于衰世，则孔孟之说，岂作于盛平之时耶？人事有代谢，世道有兴衰，而学则永固，隋末有河汾讲学之后，即有盛唐之崛起，庸何伤哉！唯望今时学者，志心于图卦之说，苟能舍其筌象，而得其圜中以应用无穷，则为幸矣。是为序。

（一九七七年，台北）

《太乙数统宗大全》序

术数之学，原出于阴阳之官，阴阳设官，始著于三代，盖职掌星象，顺适农时，因应人事者也。然溯其源流，旷渺幽远，书载犹阙，稽之初民，智识朴实，茫茫世事，欲逆料而知来者少，于是托赖占卜，以决休咎。继而文明进展，人事纷繁，卜筮之术，枝蔓流衍，同异互见。然原始要终，不外五行、八卦、九宫、历算。随之据星象而纳甲于八卦，引九宫而遁伏于奇门，于是太乙、六壬、丁戊、紫白、方伎竞起，各擅胜筹。

秦汉之间，援易象数而为术，谶纬之说，弥漫上下，有学无学，咸准为式，虽通儒硕学，亦所难免。唐宋之际，佛道学说，参杂并陈，自希夷传太极图像，邵子宗河洛理数，会三元于往复，列四象而为元会运世，于是托古图谶，附会预言者，屡出不鲜。佞之者奉为天则，辟之者嗤为妄诞，要皆未明天时人事之机枢，虽曰天命，岂非人事；固为人谋，亦应天运。欲穷其奥，此乃天心所秘，非聪明睿智，至诚通慧者所难知也。苟有其人，则知未必言，言又放诞，神秘理事，流散支离，群以江湖小术而目之矣。

固知人事有代谢，往来无古今，物情递变，虽微渺而不可思议，而先圣有言，数往者顺，知来者逆。居易以俟命，极言其大象细则，未尝不可测知。第学之未至，知之不逮耳，盖术数之学，实据于天文、地理，物情演变之妙而定其准则，虽小道，亦有可观者矣。苟扩而充之，启发慧知，方之今日科学，大有互相发明之处。昔儒囿于传统，目为杂学，置而不论。吾尝有言：欲言中国文化，如不通杂家之说，殆难窥其全貌。今英人著有《中国科学技术发展史》（*Science*

And Civilisation In China）者，其所引用，多为杂家之学，适符斯语，能不慨然。

黄陂胡玉书夫子，沉潜易象数之学五十余年，余尝从之执经问难，多所启迪，犹未悉尽其学。宋今人君欲将《太乙数统宗大全》梓版，征之于余，乃举以质之夫子，咸嘱为言。夫太乙之说，原于天干之名数，而胎息于方伎者流，道家论天地星辰消息，列述太乙之神，汉代刘向校书于天乙阁，托太乙燃藜而为奇。医有太乙之铖，兵有太乙之术，异名愈出，恍惚难测。实皆寓阴阳于象数，寄变化于神奇。太乙数者，虽不类同于河洛法则，参合三元运转，述象数之变而推知人事之理者，其揆一也。会之者，应用之妙，存乎一心。床之者，但存闻阙疑，留待后昆，或可随时偕进于文明之途欤！是为序。

（一九六五年岁次乙巳腊月南怀瑾序于台北）

朱文光著《易经象数的理论与应用》代序

东西文化幕后之学

人类的思想与行为，乃形成文化的主体。到目前为止，人类的文化汇成东西两大系统。但这两大文化系统，除了人文科学与自然科学的种种，无论东方文化或西方文化，都有一种不可知的神秘之感存于幕后。例如宇宙与一切生物的奥秘，人生的命运和生存的意义等问题，仍然是茫然不可解的一大疑团，还有待于科学去寻探究竟的答案。将来科学的答案究竟如何，现在不敢预料。但在东西双方文化的幕后始终存在着一个阴影，有形或无形地参加文化历史的发展，隐隐约约地作为导演的主角。无论学问、知识有何等高深造诣的人，当他遭遇到一件事物，实在难以知其究竟，或进退两难而不可解决的时候，便本能地爆发而变成依赖于他力的求知心，较之愚夫愚妇，并无两样。

术数与迷信

在中国五千年文化的幕后，除了儒、佛、道三教的宗教信仰以外，充扮历史文化的导演者，便以“术数”一系列的学说为主。由于“术数”的发展而演变为各式各样求预知的方法，推寻个人的、家庭的、国家的、宇宙的生命之究竟者，分歧多端，迷离莫测。世界上有其他学识的人虽然很多，但对于这些学识未曾涉猎者，由于自我心理

抗拒“无知”的作祟，便自然地生起“强不知以为知”的潜在意识，贸然斥拒它为“迷信”。其实，迷信的定义，应指对某一些事物迷惘而不知其究竟，但又盲目地相信其说，才名为“迷信”。如果自己未曾探讨便冒昧地指为迷信，其实反为迷信之更甚者。相反地，自犹不知其究竟而深信其说为必然的定理，当然属于迷信之尤。但在中国过去三千年来的帝王、将相，和许多知识分子，以及一般民间社会，潜意识中都沉醉于这种似是而非的观念里，以致埋葬了一生，错乱了历史上的作为，事实俱在，不胜枚举。那么，这一类的“术数”学识，究竟有无实义？究竟有无学问的价值？而且它又根据些什么来凭空捏造其说呢？这就必须要加以慎思明辨了。

西方文化吹起了新术数的号角

最近，一个学生自美国回来探亲，他告诉我目前正在加州大学选修“算命”的学科，而且说来津津有味，头头是道，但大体都是根据大西洋学系和埃及学系的“星相学”而来，与中国文化的渊源不深。年轻的国家，文化草昧的民族，正以大胆的创见，挖掘、开发自己文化的新际运，不管是有道理或无道理，加以研究以后再作结论。但本自保有祖先留下来五千年庞大文化遗产的我们，却自加鄙弃而不顾，一定要等到外人来开采时才又自吹自擂的宣传一番了事，这真是莫大遗憾的事。

一九七一年朱文光博士自美国回来任教台大农学院客座副教授的一年期间，在其讲学的余暇，不肯浪费一点时间，秉着他回国的初衷，帮助我整理有关这一类的学科。可惜的是时间太短，经费又无着落，未能做到尽善尽美的要求，他又匆匆再去国外搜集资料。因此只

能就初步完成的草稿，交付给我，算是他这次回国研究工作的部分心得报告。有关解释和未完的事，又落在我的肩上。偏偏我又是一个“无事忙”的忙人，实在不能专务于此。况且对科学有认识、有造诣的助手难得，肯为学问而牺牲自我幸福的人更不易得。科学试验的设备和图书资料等等问题，都一筹莫展，也只有把未完的工作，留待以后的机缘了。

术数之学在中国文化幕后的演进

在中国五千年文化的幕后，有关“术数”一门学识，不外有五种主干，综罗交织而成。一、“阴阳”、“五行”；二、“八卦”、“九宫”；三、“天干”和“地支”；四、天文星象；五、附托于神祇鬼怪的神秘。这五种学说，开始时期，约有两说：（一）传统的传说，约当公元前二千七百年之间，也就是黄帝轩辕氏时代。（二）后世与近来的疑古学派，宁愿将自己的历史文化“断鹤续凫”式的截断缩短，而认为约当公元前一千七百年左右，也就是“商汤”时代之后，才有了这些学说的出现。反正历史的时间是不需花钱的无价之宝，它不反对任何人替它拉长或缩短，它总是默默无言的消逝而去。我们在它后面拼命替它争长，它也不会报以回眸一笑以谢知己。即使硬要把它截短，它也是悠然自往而并不回头。

但由于这五类主干的学说，跟着时代的推进而互相结合，便产生了商、周之间“占卜”世运推移的学识了。历史上有名的周武王时代，“卜世三十，卜年八百”之说，便开启后世为国家推算命运之学的滥觞。到了东周以后，也正是孔子著《春秋》的先后，占卜风气弥漫了“春秋”时代的政治坛坫。“战国”之间，自邹衍的阴阳之说昌

盛，谈天说地的风气，便别立旗帜，异军突起于学术之林。尽管卿士大夫的缙绅先生们（知识分子）如何的排驳或不齿，但贤如孟子、荀子等人，也或多或少受其影响而掺杂于其学问思想之间，历历有据可寻。秦、汉之间，五行气运与帝王政治的“五德相替”之说，便大加流行，左右两汉以后两千多年的中国政治思想和政治哲学。尤其自秦、汉以来，“占卜”“星相”“阴阳”“择日”“堪舆”（地理）、“谶纬”（预言）等学，勃然兴起，分别饮水而各据门庭，即使两汉、魏、晋、南北朝而直到唐、宋以后二千多年来的历史演变，幕后都弥漫着一股神秘而有左右力量的思潮，推荡了政治和人物的命运，其为人类的愚昧，抑或为天命固有所属，殊为可怪而更不可解。在这中间，正当汉、魏时期的佛学输入，又渗进了印度的神奇“星象”学说。到了隋、唐之际，又加入了阿拉伯的天文观念。因此参差融会而形成了唐代“星命”之学的创立，产生李虚中的四柱八字之说，和徐子平的“星命”规例。

星命和星相与心理的关系

人类本来就是自私的动物，人生在世最关心的就是自己的幸福和安全。其次，才是关心与六亲共同连带的命运。因此自有子平“星命”之学的出现以后，人们便积渐信仰，风行草偃而习以为常了。但是子平的“星命”之学的内容，一半是根据实际天文的“星象”之学，一半又掺杂有京房等易象数的“卦气”之说的抽象“星象”观念，同时又有印度抽象“星象学”的思想加入而综合构成。如果精于此术的推算结果，大致可以“象其物宜”，可能有百分之九十的相似。否则，墨守成规，不知变通的，便承虚接响，或少有相似而大体全非了。

从隋唐、五代而到北宋之际，有关“占卜”的方法，便有《火珠林》等粗浅的书籍留传。它所用在“占卜”的方式，大体仍是脱胎于京房的卜算，但又不够完备、精详。有关国家历史命运的预言，脱胎于两汉的“谶纬”之说的，便有李淳风“推背图”的传说，风行朝野，暗地留传在历史文化的幕后，左右个人、家庭、社会、国家等种种措施的思想和观念。同时“相人”之术——通常人们习惯相称的“看相”，也集合秦、汉以来的经验，配上“五行”“八卦”等抽象的观念，而逐渐形成为专门的学识。人处衰乱之世，或自处在艰难困苦的境遇中，对于生命的悲观和生存前途的意义和价值之怀疑，便油然生起，急想求知。俗语所谓：“心思不定，看相算命”，便是这个道理。

宋代以后的术数

这种学识的内容，历经两三千年的流传，自然累积形成为不规则的体系。从宋代开始，便随着宋朝的国运与时代环境的刺激，自然而然有学者加以注意。因此有了邵康节易理与象数之学的兴起，出入于各种术数之间而形成《皇极经世》的巨著了。邵氏之学虽如异军突起崛立于上下五千年之间，但为探寻它的究竟，学虽别有师承，而实皆脱胎于术数而来，应当另列专论。自此以后，中国的“星命”“星相”“堪舆”“谶纬”“占卜”等之学识，或多或少，都受邵氏之学的影响而有另辟新境界的趋向。此类著作，或假托是邵氏的著述，或撮取邵氏之学的精神而另启蹊径。

由此而到了明代，“星命”之学，便有“河洛理数”“太乙数”“果老星宗”“紫微斗数”“铁板数”等方法的繁兴。“堪舆”之

学，便有“三合”“三元”等的分歧。但“九宫（星）”“紫白”等方法，又通用于“星命”与“堪舆”等学说之间。其余如“占卜”“选择”之学，则有“大六壬”神数，与“奇门遁甲”等相互媲美。综罗复杂，学多旁歧，难以统一。且因历代学者儒林——传统的习惯观念，对于这些“术数”学识多予鄙弃，并不重视。专门喜爱“术数”的术士或学者，又限于时代环境的闭塞，读书不多，研究意见不得交流融会。故步自封而敝帚自珍的处处皆是，因此驳而不纯，各自为是地杂乱而不成系统。到了清初，由康熙朝编纂的《古今图书集成》，罗列资料，颇具规模。但并未研究整理成为严谨的体系，而且没有加以定论。乾隆接踵而起，除了搜集选择“术数”等有关的著作，分门别类，列入《四库全书》以内，又特命“术数”学家们，编纂了《协纪辨方》一书，以供学者的参考。对于学理的精究，毕竟仍然欠缺具体的定论。但是，它在中国文化思想的幕后具有的影响力量，依然如故。只是人人都各自暗中相信、寻求，但人人又都不肯明白承认。人心与学术一样，许多方面，都是诡怪得难以理喻，古今中外，均是如此。所以，对于幕后文化明贬暗褒的情形，也就不足为怪了。

（一九七二年南怀瑾先生讲述，朱文光记录于台北）

附录

邵康节的历史哲学

一个人天才和气质的禀赋，虽然各有所长，但气质的禀赋，对于学问，实在有很大的关系。在北宋时代，与邵康节同时知名的苏东坡，曾经说过“书到今生读已迟”的名言，这句话虽然有点过于神秘之感，但在强调天才和气质的关系上，实在含有深意。中国文化史上知名的北宋五大儒之一——邵康节，有出尘脱俗的禀赋和气质，加以好学深思的工力，和温柔自处的高深修养，所以尽他一生学问的成就，比较起来，就有胜于“二程”和张载诸大儒。后来朱晦翁（熹）对他甚为崇拜，并非纯为感情用事。北宋诸大儒的学问出入佛老之后，创建了“理学”而不遗余力地排斥佛道之说。此外，不讲“理学”，留情佛老之学如苏东坡、王安石等人，又因各人对于世务上有了意见的争执而互相党同伐异，彼此攻讦不已，自误误国，与魏、晋谈玄学风的后果，可以说迹异而实同。其间唯有邵康节的学养见识，综罗儒、佛、道三家的精英，既不佞佛附道，亦不过分排斥佛老，超然物外，自成一家之言。单就这种态度和见解来讲，殊非北宋诸大儒所能及的。他的见地修养，除了《观物外篇》与《击壤集》，有极深的造诣，对《易经》“象数”之学，更有独到的成就。综罗汉、唐之说而别具见解，以六十四卦循环往复作为“纲宗”的符号，推演宇宙时间和人物的际运，说明“历史哲学”和人事机运的演变，认为人世事物一切随时变化的现象，并非出于偶然，在在处处，“虽曰人事，岂非天命！”因而他对“历史哲学”的观念，认为有其自然性的规律

存在，本此著成《观物内篇》的图表，与《观物外篇》合集而构成《皇极经世》的千古名著。《观物内篇》的内容，好像是历史的宿命论，而又非纯粹的宿命论。可以说是中国历史上谶纬预言之学的综论或集成，同时也可以说是《易经》序卦史观的具体化。

中国文化星象历法的时间观念

年月日时的区分：根据《尚书》的资料，中国的历史文化，自唐尧开始，经过虞舜而到夏禹，早已秉承上古的传统，以太阴历为基准，确定时间的标准。一年共分为十二个月；每月均分为三十天；每天分为十二时辰——子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥；一时又分三刻。这种星象历法的时间观念，由来久远，相传远始于黄帝时代，这事是否可信，另当别论。但都是以太阴（月亮）为基准，所以代表了十二时辰的十二个符号，便叫作“地支”。扩充“地支”符号的应用，也可以作为年的代号，例如子年、丑年而到亥年以后，再开始为子年、丑年等循环性的规律。

二十四节气的区分：古代的“星象历法”，同时也以太阳在天体的行度作标准。所以中国过去采用的阴历，实际上是阴阳合历的。除了一年十二个月，一个月三十天的基准以外，根据太阳在天体上的行度与地面上气象的变化和影响，又以“春、夏、秋、冬”四季，统率十二个月。也等于《易经》“乾卦”卦辞所谓“元、亨、利、贞”的四种德性。并且除了以四季统率十二个月外，又进一步划分它在季节气象上的归属，而分为二十四个节气，例如“冬至、小寒$_{十二月节}$大寒，立春$_{正月节}$雨水，惊蛰$_{二月节}$春分，清明$_{三月节}$谷雨，立夏$_{四月节}$小满，芒种$_{五月节}$夏至，小暑$_{六月节}$大暑，立秋$_{七月节}$处暑，白露$_{八月节}$秋

分，寒露九月节霜降，立冬十月节小雪，大雪十一月节”等二十四个名号。这二十四节气的标准，是根据太阳与地球气象的关系而定，并非以太阴（月亮）的盈亏为准。

五候六气的划分：除了四季统率十二个月、二十四节气以外，又以“五天为一候”“三候为一气”“六候为一节”作为季节气候划分的基准。根据这种规例，推而广之，便可用在以三十年为一世，六十年为两世，配合《易经》六爻重划卦的作用。缩而小之，则可用在一天十二个时辰、刻、分之间与秒数的微妙关系。

这种上古天文气象学和星象学，以及历法的确立，虽然是以太阴（月亮）的盈亏为基准，但同时也配合太阳在天体上的行度，以及它与月亮、地球面上有关季节的变化。可是上古中国天文星象学除了这些以外，再把“时间”扩充到天体和宇宙的“空间”里去，探究宇宙时间的世界寿命之说，不但并不完备，实在还很欠缺。只有在秦、汉以后，逐渐形成以天文星象的公式，强自配合中国地理的“星象分野”之学，勉强可以说它便是中国上古文化的“时”“空”统一的观念。很可惜的这种“时”“空”统一的学说仍然只限于以中国即天下的范围，四海以外的“时”“空”，仍然未有所知。况且“星象分野”之学，在中国的地理学上，也是很牵强附会的思想，并不足以为据。青年同学们读国文，看到王勃《滕王阁序》所谓的“星象翼轸”，便是由于这种“星象分野”的观念而来。

邵子对“时”“空”思想的开拓

汉末魏、晋到南北朝数百年间，佛学中无限扩充的宇宙“时”“空”观进入中国以后，便使中国文化中的宇宙观，跃进到新的境界。但很可惜的，魏、晋、南北朝数百年间的文化触角，始终在“文学的哲学”或“哲学的文学”境界中高谈形而上的理性，并没有重视这种珍奇的宇宙观，而进一步探索宇宙物理的变化与人事演变的微妙关系。甚之，当时的人们，限于知识的范围，反而视为荒诞虚玄而不足道（关于佛学的宇宙观和世界观的补充说明，必须要另作专论，才能较为详尽）。直到北宋时代，由邵康节开始，才撮取了佛家对于形成世界“成、住、坏、空”劫数之说的观念，揉入《易》理“盈、虚、消、长”“穷、通、变、化”的思想中，构成了《皇极经世》的“历史哲学”和“易学的史观”。其实，邵子创立《皇极经世》“易学史观”的方法，我想他的本意，也是寓繁于简，希望人人都能懂得，个个都可一目了然。因此而“知天”“知命”，“反身而诚”而合于天心的仁性。并非是故弄玄虚，希望千载之后的人们，“仰之弥高”钻之不透的。无奈经过后世学者多作画蛇添足的注解，反而使得邵子之学，愈来愈加糊涂。

在邵康节所著人尽皆知的《皇极经世》一书中，最基本的一个概念，便是他把人类世界的历史寿命，根据易理象数的法则，规定一个简单容易记录的公式。他对这个公式的定名，叫做“元、会、运、世”。简单地讲，以一年的年、月、日、时作基础。所谓一元，便是以一年作单元的代表。一年（元）之中有十二个月，每个月的月初和月尾。所谓晦朔之间，便是日月相会的时间，因此便叫做会。换言之，一元之间，便包含了十二会。每个月之中，地球本身运转三十次，所以一会包含三十运。但一天之中又有十二个时辰，每一个时辰，又有三十分。因此把一运之中包含十二世，一世概括三十分。扩而充之，便构成了“三十年为一世，十二世之中，共计三百六十年为

一运。三十运之中，共计一万八百年为一会，十二会之中，共计十二万九千六百年为一元”。一元便是代表这个世界的文明形成到毁灭终结的基数，由开辟以后到终结的中间过程之演变，便分为十二会，每一会中又有运世的变化。这种观念大致是受到佛学中“大劫、中劫、小劫”之说的影响而来。如果把它列成公式，便如：

$$\underbrace{\underbrace{\underbrace{30（世）}_{运}\times 12}_{会}\times 30}_{元}\times 12=129600$$

但是这种算式，在一般没有算学素养的人是不容易记得的，因此便把一元之中的十二会，用子、丑、寅、卯等十二地支作数字的符号，便于记忆。由世界开辟到终结，便分成了十二会。于是“天开于子，地辟于丑，人生于寅”的观念，便由邵氏的“元、会、运、世”之学中形成为后世阴阳家们的共通观念了。

邵子创立了“元、会、运、世”之学，用来说明自开天辟地以来，到达最后的“亥会”，合计为一十二万九千六百年。但邵子所说的天地始终之数，并非就是地球由出生到毁灭的寿命。这个“元、会、运、世”的数字之说，只是大致相当于佛学所说的一个“小劫”，是说世界人类文明的形成到毁灭的一段过程。佛学只用“刀兵”“饥馑”“瘟疫”等人类社会的活动现象作说明。邵子却以数字配合卦象作代表。至于循环之说，又与轮回的道理，默相契合，颇堪玩味。

（一九七二年，南怀瑾先生讲述，朱文光记录于台北）

《未来预知术》出书记

人生世事，假使划分过去、现在、未来为三分段，则过去多追悔，未来不可知，所谓现在，亦但随逐时势运会而转，极少能尽如人意者。于是上下亿万年，纵横九大洲之人类，莫不设想未来，求其先知以为快。故无论宗教、哲学、科学如何发展，所谓先知者及预言者，终为世人所向往。我国先民求预知之道，相同于世界各民族祖先文化，大致多假借依通之术聊当神通，如占卜、卦筮之斑斑可考也。

迨周文显扬《周易》以来，浸假而汇通于春秋后出之阴阳家言，因之以占卜而求预知之学，辄成一家之术者，如东汉时代焦赣之《易林》，京房之《易传》等作，相继问世。一变再变，而形成《火珠林》卜卦等术数，大异《周易》之趣。然深邃焦京术数之易学者，固知其因时移世易，用原始《周易》之术数，已不足以概人事日繁之世，故不背易理而新创随时之说者也。

魏晋以降，“关朗易传”犹继焦京等易学而再变，差可应世。迨乎宋代，邵子康节乘时崛起，融贯易理、阴阳、风角诸术，别成一家之言。其大著如《皇极经世》，小术如后人托名之《河洛理数》等书，不一而足，风行数百年。明朝中叶以后，则复有《太乙数统宗》等术，比翼邵子之学而并行，唯作者自遁其名，考证为难。

清朝以还，继周易筮法，焦京余绪，邵子《河洛理数》，“太乙术数”等法则，愈演愈趋小径，大多皆以“卜筮正宗”之金钱卜法为准，实为《火珠林》之遗术也。

晚清末造，占卜灵验之术，所见所知，颇有多家新著，然皆并行不悖，难论轩轾。要之，变而通之，神而明之，在乎其人，不在其定式。

近日旅居海外学人陈君得清，遥寄《未来预知术》一书见赠，乃自搜购于域外之绝本，阅而不觉为之展颜。其术其辞，简明扼要，有如《易林》之隽永，有如《河洛理数》之平言，复有如神庙籤诗之俚句，融通雅俗，颇堪玩味。作者虽不可考，然其玩索易理而有得者，亦至幽且深矣。与其秘作枕中鸿宝，何如公之于世，庶使昔人心力，不沉埋于未来，亦足乐也。是以付印，并为之记。

（一九八〇年冬月，台北）

道家之部

推介中国传统文化主流之一《道藏》缘启

中国文化，为东方学术思想之主流，此为世界学者所知之事。而中国文化之中坚，实为道家之学术思想，此则往往为人所忽略。盖自秦汉以后，儒道与诸子分家，儒家学术，表现其优越成绩于中国政治社会间者，较为明显。道家学术则每每隐伏于幕后，故人但知儒术有利于治国平天下之大计，而不知道实操持拨乱反正之机枢。更何况后世之言治术与学术思想者，虽皆内用黄老，外示儒术，而故作入主出奴之笔，使之迷惑其源流。复因历代修纂历史学者，与乎明清两代编集群书，如《永乐大典》《四库全书》等，主持之编纂者，大抵皆极力标榜儒术而偏斥道家。于是冠以经、史、子、集为正统传统文化之经纬，外若道家学术，若不冠以异端偏说之论，即漫存少数于子部之中。虽贤如纪晓岚亦有明言评其内容为“综罗百代，博大精微”之语，要皆囿于传统学者之习见，不敢明扬而推广之，殊为遗憾。因此而使后世学者，不知中国文化主流之一之道家学术思想为何事，仅以老子、庄子、列子等数人学说，即以概道家学术之全体，岂但贻人浅陋之讥，实亦不悉周秦以前儒道本不分家之渊源脉络，与其演变为百家学说之因由，至为可惜。至于清代以后之道家者流，高明之士，大都高蹈远引，不预世务。粗浅之辈，多半孤陋寡闻，师心是用，抱残守缺，自以鸣高，尤堪浩叹。

然以中国往昔历代古人，对于固有文化学术之重视，虽因见仁、见智，各有不同，而具有远大胸襟，不避世俗讥议，修集道家学术思想为一大藏，仿效印度佛教传入中国以后之整编工作，有明正统万历

间，相继纂修，以千字文为次，自天字至群字为汇刻旧藏之目；自英字至缨字，为明人新续之目，总为五千四百八十五卷，即为传世之《正统道藏》正续编。固已将自周秦以前以迄明清为止之五千年来，凡有关于道家学术思想之撰述，真伪精粗，均已一并罗列俱存，使后世之人，欲穷先民学术思想之根源，以及黄帝子孙，欲了然于列祖列宗博大精微之思想者，确已藏集无遗。虽如长炬明灯，自来皆埋光于幽室之间，然终将有时烛照天下，透其五千年来智慧结晶之光辉于无间也。

前人保存将护此一文化学术之巨帙，固已历尽艰辛，而后世子孙能加发扬而光大之者，尤当责无旁贷。但自民国初年，由康有为、梁启超师弟为之号召，促成当时大总统徐东海主衔其事，曾经影印北平白云观版之《道藏》及《续藏》全部以外，至今仍如暗室幽灯，隐晦不明。故有心之士，身际此时此地，当此民族文化存亡续绝之秋，宁不见义勇为，为之重新铸版而阐扬之耶！近年以来，即有自由出版社萧天石先生首倡影印《道藏》精华中有关丹道之古本以来，今有艺文印书馆严一萍先生，独力具此壮志，不计成败利钝，毅然从事重印，岂独为经营而牟利？实亦泣血椎心，有不得不姑作牺牲之怀抱也。何况正当此时，又得侨居海外学者及国际友人等之鼓励，岂可让此中国文化之主流，湮没而不彰乎！

然因世人不知《道藏》之内蕴为何事，往往误以画符练咒，捉妖拿怪之法术，即谓此即为道家与道教之学术思想，卑陋浅薄如原始之巫医而不足道者，诚为可怪。假设《道藏》为一毫无价值之丛书，试想历三千年来我辈之先贤，皆为有目无珠，胸无点墨，而盲然为此者乎？积数千年前人学者之累积，而不经悉心研究阅读，动辄斥为卑陋，恐贻识者有非狂即愚之诮矣！宁不见每当国家板荡之秋，若干命

世之才，其匡时救世之韬略兵机，阴阳钩距，纵横捭阖，建功立业而措变乱于安定者，靡不学宗道术，德操中和，重如伊尹、姜尚、张良、孔明，以及刘秉忠、姚广孝、刘基等辈，此皆彰明较著者；他若功成身退，没世而名不称者，比比皆有。至如南面君人之术，无为至治之道，若不知黄老之学，未有成功而不败者。故须略加说明其内容，望吾民族国人与国际人士之有明见者，应当更加珍惜而推广流传之。上则可以对先民及吾列祖列宗在天之灵，下则使我后世人类之子孙，或可由此藏帙中温故而知新，藉得启发而光大之，对于人类生存之未来大计，将大有裨益矣。

盖《道藏》中所列诸经，汪洋渊博，只需去其宗教神话色彩之外衣，则可由此了解东方古代文化思想中，对于宇宙形而上之形成万物根元，早已另有发现。此则凡研究东西方哲学与宗教之士，不得不读。

其中有关于天文推步，日月星宿运行之原理与现象，要亦为东方原始天文气象学之渊源。故凡研究天文学说，以及了解印度、阿拉伯与中国天文之沟通者，不得不读。

其中有关于阴阳术数，五行八卦，奇门遁甲等学。故凡研究奇术异能者，此中尤多原始渊府，不得不读。

其中有关于河渎名山，神仙洞府，则为中国三千年前对于地球物理之基本观念。故研究自然科学如地球物理，欲参考先民远见之资料者，不得不读。

其中有关于五金八石，烧铅炼汞，捣药凝丹，则为三千年前人类远祖之化学端绪。故研究药物化学与矿物学者，不得不读。

其中有关于灵芝奇卉，本草仙葩，足以治疗身心寿命。故研究中国医药以及医学与药物发展史者，不得不读。

其中有关于符箓咒术，神通天人之际。故研究三千年前中国音声瑜伽，与印度梵文，以及埃及符箓之关系，与乎催眠术与心灵学者，不得不读。

其中有关于修身养性，志存长生不老之仙道，坎离交媾，姹女婴儿会合，河车旋运，九转丹成等。故研究神仙丹道者，不得不读。

其中有关于堪舆风水，奇门择日，九宫紫白等术。故研究山川地理、与地质学、气象学者，不得不读。

其中有关于日月奔璘，飞腾变化。故研究三千年前中国学术思想之追求太空宇宙，与探寻其他星球之理想者，不得不读。

至若研究周秦以前儒道同根之源头，与欲了解汉魏以下，佛教思想传入中国以后，其与固有儒道学术之沟通踪迹，对于中国文化儒、佛、道三家之汇通者，尤其不可不读。

此皆举其荦荦大者而言，其他如穷究东方神秘世界之玄妙，与乎人类原始神人思想之学术，语多怪异，文多奇诡者，尤其难以尽述。至如文章奇丽，词藻清新，瑶苑琳台，霞迷云拥，其为想象难闻者，则为道家文学之特质，不待介说可知。今即约略言之如上，可知道家学术思想所形成两汉以后之道教原因，并非无故。盖因秦汉以后，因人文思想独揽社会风气之大权，将此五千年来固有传统之有关于物理世界之学术思想，一概摒弃，故惟如神龙见首而不见其尾，但能附形寄影于宗教外衣之下而建立依存于道教之中，宁非我民族国家文化学术上一大不幸与一大遗憾者乎！是故望天下有心人，应当共同奋起，

加以推广，藉以保此先民文化，与我国历史传统文化之巨帙，俾使其与四库、佛藏，同辉千古，实为无量功德，岂仅为吹嘘艺文印书馆为文化服务之微意哉！是为启。

一九六三年七月一日，台北《新天地》月刊第二卷第五期

《略论中国医药学术与道家之关系》序

吾闻论中国医药者，皆云渊源于道家，而言道家之学术，则云综罗百代，博大精微，然则医药所宗之道家者，为方伎神仙之道？抑为形而上太极玄微之道？则似笼统未定其界说，故有扑朔迷离之惑，如折衷其旨，宜归于方伎神仙家之道较为互同。方伎神仙家之为道术也，以养生为宗，以修炼内外金丹为用，但言其术者，动辄推尊黄老，而黄帝之学，世谓其书大都出于后人之伪托，老子之学，已明白具于五千言，其间显见为医药之文者，未之见也。有之，唯黄帝《灵枢》、《素问》，世并称之谓《内经》，以及道家之《黄庭》内外景经与丹书杂学，确为养生医药渊源之新本，姑不论其问世时代之远近，信为秦汉间之著述，当无疑义，由此可见中国医药之源流，其由来久远，而昌明于周秦之际。

实则无论有无文化之民族，其生老病死之过程，莫不殊途而同归，有生老病死之人生现实存在，亦必有医药随之以俱来，唯其学其术有精微粗率之别，而无有无之分也。中国医药，既云渊源于道家，而道家又以精微博大著称，其学术自当别具高明，奈何近世以来，一遇西洋医药输入，举国之人，几视其为陈腐朽败不经之学，将欲尽弃而勿论之耶？吾甚疑之，故喜涉猎其中，探寻其迹，乃知古之习医学者，必以《灵枢》《素问》、《内》《难》二经为其初基，再次而研习《伤寒》《金匮》、《本草》《脉诀》，然后博通群籍，融会诸学，方可以言医。至若粗知《本草》，略记药性，读《汤头脉诀》或专于科方针砭者，即骤自行医，实为医家之左道，人群之危人也。晚

近有研求金元四大家之学，或探《医宗金鉴》之集，已可称为此中巨擘，既谓五运六气之说，徒有名言，概无实义，观摩止此，其他何足论哉。

夫《灵枢》《素问》、《内》《难》之旨，先须详知人身气化之本，经脉血气与天地阴阳盈虚消长之理，然后效法以养生，应用以医世。神仙方伎，故奉之为修炼之宝典，但研读之者，苟未识小学训诂，不知天文地理，且乏文学之修养者，则往往被其阴阳名目之迷而益滋烦惑，反视为虚玄谬说矣。至若《难经》之五行六运之说，辄取《周易》八卦之理则，智者知其为人生物理学术之最高原则，浅者反视为一派胡言乱统而已。何况《黄庭》内外景与丹书所言，龙虎水火、婴儿姹女，尤迹近神妙，苟不好学而深思之，必不易知其设喻所指之真谛也。须知《内》《难》二经等所言生老病死之变迁，并天地间物理与人生之关系，统纳法则于《易经》，而易学之理，则本于天文地理人事物理之自然规律，其学术秉承，渊源有本，确非空言妄构，徒为虚玄也。老子有言曰：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”盖谓人之生存于天地之间，其生命本能现象，与天地自然规律之气化，固有息息相关者存焉，识知天地生物盈虚消长变通之理，然后方可以言养生与医药，中国医药之学术，其根本基础实秉此而来，则较之西洋医学，徒以人身为本位，以卫生医疗药物理论等为专科，大有不同者在焉。

人生天地之间，生活起居，不离地域，日月运行，寒暑迁改，皆与人有俯仰往来密切之影响，穷探此自然规律之来源，则须以本系星球中心之太阳为准则，古称五行以日元为主，即此意也。而所谓“五行”者，谓太阳辐射能之及于地球，互为吸引排荡而生变化，其间并感受其他四大行星互相放射之作用，地球上生物与人，即受行星间各

种辐射能而生存，复皆藉地气之中和而受其变化之妙用。行者，即为旋转运行不息之意，强名谓金木水火土，亦为代表显示其现象之名辞，并非谓金即金铁，木即林木也，如食古不化，死守成文，则剑过已远，刻舟何用。至于九宫八卦，六壬推步，乃效法天地生物演变之一种固定法则，以卦显其演变之现象，以宫定其变迁之部位，六壬记其次序，推步述其过程，详知四时寒暑代谢之间，生物之成坏有序，昼夜明暗之际，精神之衰旺不同，例如七日来复，为天地气化同人身气血盈亏之规律，春生冬藏，为热胀冷缩心身互用之情形，良知疾病之由来，非但为外界传染，与饮食起居之所致，即太阳系内各星球之影响人类生存者，随时间空间而互变，更有大且甚者。医药所以为养生，养之医之而不穷究其本元在此，徒为术耳，未足以言学也。

由此研究人身之本能，法则天地造化之奥秘，其微密精细，如出一辙，古称人身为一小天地，亦决非夸张其词，丹书所谓：“日出没，比精神之衰旺，月盈昃，喻气血之盛衰。”则知精神与气血，并为生命之中心，五脏之互相关系，有同于五行之运转，六腑之流通，有同于天地气机之往来，血管神经，同于江河之流注，情意畅抑，同于气象之阴晴，奇经八脉，为本能活动气化之径道，丹田命门，为能量储藏之机枢，此皆为生之学，从生命存在而可验其状况，并非有固定之质，不能于死后解剖可知其究竟。余如认穷穴以针灸，为佛道两家之特长，炼神气以长生，乃神仙方伎之专业。秉其学而致用为医药之术，则有一针二灸三砭四汤医之分，辅之以精神治疗，如祝由符咒之神异，见之以本能力量，有推拿气功之妙用。其他如辨药性，须知地理地质气象性能之互变，究物理，须知有化腐朽为神奇之妙用，总此方得言医，岂非综罗百代，集学术精微之大成者耶！

中国医药之所长既在此，而近世不知而辟之者亦正以此，每况愈下，乃不能会中西医药之精华，而发扬光大之，徒持门户之争，而蒙文化之羞，不亦事有必致，理所固然者乎？须知中国医药，其源流由来虽久，而于东汉南北朝间，已随时代文化而一变，其间吸收古印度与西域诸国之所长，至盛唐而别具其光芒，历宋金元明，虽间有小变，但皆秉此余绪，出入乘除，现代一切文明，既与西洋文物接触，其交光回互，发扬精辟，正为此一时代有心者之职责，应当急起直追，融会而贯通之，实无暇闭户称尊，彼此拒纳也。西洋医药，寄精细于解剖，穷详证于物理，假手机械之神明，试临床之实验，其小心仔细，确非泛知虚玄理论之空言也。但其囿于生物之理，而昧于宇宙大化之机，视人如物而忽视其气化之精神，此则较之中国医药，似有逊色，若能截长补短，互相融化于一炉，苟日新而日日新之，岂仅为民族之光，进而可为人群世界造大幸福，则所谓自亲亲，自仁民，而及于爱物直致于大同之世者，实有厚望焉。

吾愧才疏学浅，有志于医药而限于智力所未能，今因此书编者坐索为言，乃不辞谫陋，略抒鄙见所及之处为论其概要，并引大医孙思邈真人之言以证吾知。如云：“为大医者，须妙解阴阳禄命诸家相法，及灼龟五兆，周易六壬，并须精熟，若不尔者，如无目夜游，动致颠殁。又须涉猎群书，何者？若不读五经，不知有仁义之道，不读三史，不知有古今之事，不读诸子，睹事则不能默而识之，不读内典，则不知有慈悲喜舍之德，不读庄老，不能任运体真，则吉凶拘忌，触途而生，至于五行休壬，七曜天文，并须探赜，若能具而学之，则于医道无所滞碍，尽善尽美矣。”苟医能若此，则其为儒为道，实不得而分，直为圣人之智，吾不得而识其精微博大之涯际矣。是为序。时岁在庚子，月在太簇。

（南怀瑾序于台北）

《历史的经验》（一）前言

历史本来就是人和事经验的记录，换言之：把历代人和事的经验记录下来，就成为历史。读历史有两个方向：

一是站在后世——另一个时代，另一种社会形态，另一种生活方式，从自我的主观习惯出发，而又自称是客观的观点去看历史，然后再整理那一个历史时代的人事——政治、经济、社会、教育、军事、文学、艺术等各个不同的角度去评论它、歌颂它，或讥刺它。这种研究，尽管说是客观的批判，其实，始终是有主观的成见，但不能说不是历史。

二是从历史的人事活动中，撷取教训，学习古人做人临事的经验，作为自己的参考，甚之，藉以效法它、模仿它。中国自宋代开始，极有名的一部历史巨著，便是司马光先生的《资治通鉴》。顾名思义，司马先生重辑编著这一部历史的方向，其重点是正面针对给皇帝们——领导人和领导班子们的政治教育必修的参考书。所谓“资治”的涵义，是比较谦虚客气的用词。资，是资助——帮助的意思。治，便是政治。合起来讲，就是拿古代历史盛衰成败的资料，帮助你走上贤良政治、清明政治的一部历史经验。因此，平常对朋友们谈笑，你最喜欢读《资治通鉴》意欲何为？你想做一个好皇帝，或是做一个顶天立地的大臣和名臣吗？当然，笑话归笑话，事实上，《资治通鉴》就是这样一部历史的书。

我讲《历史的经验》，时在一九七五年春夏之间，在一个偶然的机会，一时兴之所至，信口开河，毫无目的，也无次序的信手拈来，

随便和“恒庐”的一般有兴趣的朋友谈谈，既不从学术立场来讨论历史，更无所谓学问。等于古老农业社会三家村里的落第秀才，潦倒穷酸的老学究，在瓜棚豆架下，开讲《三国演义》《封神榜》等小说，赢得大众化的会心思忖而已。不料因此而引起许多读者的兴趣，促成老古文化出版公司搜集已经发表过的一部分讲稿，编排付印，反而觉得有欺世盗名的罪过，因此，联想到顾祖禹的一首诗说：“重瞳帐下已知名，隆准军中亦漫行。半世行藏都是错，如何坛上会谈兵。”我当忏悔。

（一九八五年端阳，台北）

《历史的经验》（二）前记

吾国学术，自汉武帝罢黜百家，独尊儒术，千载以还，致使百家之文，多流散佚。诸子之说，视若异端。此风至宋、明尤炽。然纵观两千余年史迹，时有否泰，势有合分。其间拨乱反正之士，盛平拱默之时，固未特以儒术鸣也。明陈恭尹读《秦纪》有言：“谤声易弭怨难除，秦法虽严亦甚疏。夜半桥边呼孺子，人间犹有未烧书。”盖指张良受太公兵法于圮下，佐高祖一统天下也。近世梁启超先生，治学有宗。亦以忧世感时，愤儒家之说，难济艰危，曾赋言以寄：“六鳌摇动海山倾，谁入沧溟斩巨鲸。括地无书思补著，倚天有剑欲长征。抗章北阙知无用，纳履南山恐不成。我欲青溪寻鬼谷，不论礼乐但论兵。”目今世局纷纷，人心糜诈。动关诡谲，道德夷凌。故谋略一词，不仅风行域外，即国内亦萍末飓风，先萌朕兆。波澜既起，防或未迟，故有不得已于言者。

史迁尝论子贡曰：“田常欲作乱于齐，惮高国鲍晏，故移其兵，欲以伐鲁。孔子闻之，谓门弟子曰：夫鲁，坟墓所处，父母之国。国危如此，二三子何为莫出？子贡请行，孔子许之。……故子贡一出，存鲁，乱齐，破吴，强晋而霸越。子贡一使，使势相破，十年之中，五国各有变。”又曾子亦有言：“用师者王，用友者霸，用徒者亡。”夫二子者，孔门高弟，儒林称贤。审曾子之言，析子贡之术，皆钩距之宗纲，长短术之时用也。故时有常变，势有顺逆，事有经权。若谓儒学皆经，是乃书生之管见，自期期以为不可。此其一。

谋略之术，与人俱来。其学无所不包，要在人、事两端。稽诸历史，亦人也，亦事也。入世之学，有出于人、事者乎？其用在因势利

导，顺以推移。故又名“长短术”，或曰“钩距术”，亦称“纵横术”，皆阴谋也。阴者，暗也，险也，柔也。故为道之所忌，不得已而用之。“君子得之固穷，小人得之伤命。”若无深厚之道德以为基，苟用之，未有不自损者也。故苏秦殒身，陈平绝后。史迹昭昭，因果不昧，可不慎哉。此其二。

近世教育方针，受西风影响至巨。启蒙既乏应对之宜，罔知立己修身之本。深研复无经济之学，昧于应世济人之方。无情岁月，数纸文凭。有限年华，几场考试。嗟呼！一士难求，才岂易得。故大风思猛士，大厦求良材。此千古一调，百世同所浩叹也。或云时代之流风，岂非人谋之不臧。廿世纪末世界文化趋向，起复于东方，历史循环反复，殆无疑义。既光固有文化，岂限一尊？欲建非常功事，何妨并臻。此其三。

老子有言：“以正理国，以奇用兵，以无事取天下。”际此太白经天，兵氛摇曳。爰检《素书》、《太公兵法》（俗称三略，古之玉钤），详为阐述。或旁徵博采，用明其体。或记事论人，欲证其用。总君臣师三道之菁英，概三千年来历史之事。或奇或正，亦经亦权。非为自诩知见，但祈逗诱来机。只眼既具，或可直探骊珠，会之于心。倘能以德为基，具出尘之胸襟而致力乎入世之事业，因时顺易，功德岂可限量哉！

是书讲述之时，有客闻见之而谓曰：“三略之书，虽云太公、黄石所传，亦有谓宋相张商英所撰，考之皆系伪托，子以盲接引，穷极神思，得毋空劳乎？”师笑曰：“子之论似是而非。昔者，林子超先生喜藏字画，然多赝品，人莫能辨。有识者诘之，则答曰：‘书画用娱心目，广胸次，消块垒。虽赝品，其艺足以匹真，余玩之，心胸既畅，虽然赝，庸何伤哉？’余爱其言也。”客称善焉。

（一九七五年南怀瑾先生讲述，冯道元记于台北）

《正统谋略学汇编初辑》前言

谋略之学，道家所长，儒者所忌。道家喜谈兵而言谋略，儒者揭仁义而力治平。道家如良医诊疾，谈兵与谋略，亦其处方去病之药剂，故世当衰变，拨乱反正，舍之不为功。儒者如农之种植，春耕秋割，时播百谷而务期滋养生息，故止戈而后修齐以致治平，舍此而莫由。若时势疾病，不事药剂之疗治则病将何瘳。如药到病除，则此牛溲马勃皆可藏之他山，封之后世，但知而不用，唯事休养生息而已矣。然则，儒道虽异其治，而其致同归也。今者老古出版社有鉴于侈言谋略之多歧也，思从传统文化儒道两家之古籍中，择其有益于拨乱反正之思维者而为书，嘱为拣选；乃就今古简册，随手成编，作此初辑，或有匡于思益，并以就正于方家云尔。是为之言。

（一九七八年端阳，台北）

毛宗岗批《三国演义》前介

昔人云：“孔子作《春秋》，而乱臣贼子惧。”而孔子则自言：“知我者《春秋》，罪我者《春秋》。”作《春秋》而何罪之有？此为千古一大疑情，一大话头。吾人幼时读《春秋》、《左传》，而耆年硕学者则告诫曰：“少年不宜读《左传》”，恐因此而误入歧途；吾辈后生小子，则相讥谓：然则，何以关云长读《春秋》，俗世反称为武圣，美髯公真为《春秋》所误耶！此亦一大疑情，一大话头。大可一参。

先民遗产古籍中之有《春秋》《左传》《战国策》等著作，诚皆为可读而不可读之书；可读者，以其叙述历史人与事之险阻艰难，情伪得失，波诡云幻，变化莫测，实为壮观。其不可读者，人能观今鉴古而克己为圣为贤为善者难；人而读书而有知识，学足杂济其奸，文足掩饰其过，反而资助于为非为恶者易。由此而知孔子自叹罪我者《春秋》之言，则爽然而尽释疑情矣。

泛观秦汉以后历经魏、晋而南北朝之历史人物，慧黠者口说《春秋》大义而阴用《左传》《国策》之权谋者，代不乏人，尤其以魏蜀吴之三国局势，最为显著。于是初唐之际，而有赵蕤著《长短经》之作，评议古今，昭示正反之旨，其于三国权谋，尤所议论。自此以后，宋、元则误于理学之清谈，以积弱为能事而已。

顺沿而至明末，则有李卓吾辈之崛起，攻讦历史，揭橥用经用权之淡，骚然于学术之林；一变再变，复有冯梦龙等《古今谭概》《智囊补》等之作，杨慎修《廿一史弹词》以及明末清初金圣叹评论说部

之谈，言赅意长，借词比事，往往深含夫子微言大义之旨，以示权谋韬略之可用与不可用，以彰善善恶恶之分齐，必须慎思明辨，方能得其圜中。

至若清初毛宗岗批《三国演义》之词，据称为金圣叹同意之作，事实为何，不得而考。但其批语，虽为说部小品，而涵义深远，足发《左传》《国策》谋略之旨要，诚为三百年来不可多得之慧解。惜乎历来被埋没于《三国演义》本事之外，而为明眼者所忽略，殊为可慨。今由老古文化出版公司特为汇集成为专书，俾世之讲谋略者，藉此可发深省，则为幸甚。

（一九八五年端阳，台北）

经义之部

《楞严大义今释》叙言

（一）

在这个大时代里，一切都在变，变动之中，自然乱象纷陈。变乱使凡百俱废，因之，事事都须从头整理。专就文化而言，整理固有文化，以配合新时代的要求，实在是一件很重要的事情。那是任重而道远的，要能耐得凄凉，甘于寂寞，在默默无闻中，散播无形的种子。耕耘不问收获，成功不必在我。必须要有香象渡河，截流而过的精神，不辞艰苦的做去。

历史文化，是我们最好的宝镜，观今鉴古，可以使我们在艰苦的岁月中，增加坚毅的信心。试追溯我们的历史，就可以发现每次大变乱中，都吸收了外来的文化，融合之后，又有一种新的光芒产生。我们如果将历来变乱时代加以划分，共有春秋战国、南北朝、五代、金元、清朝等几次文化政治上的大变动，其间如南北朝，为佛教文化输入的阶段，在我们文化思想上，经过一段较长时期的融化以后，便产生盛唐一代的灿烂光明。五代与金元时期，在文化上，虽然没有南北朝时代那样大的变动，但欧亚文化交流的迹象却历历可寻。而且中国文化传播给西方者较西方影响及于中国者为多。自清末至今百余年间，西洋文化随武力而东来，激起我们文化政治上的一连串的变革，启发我们实验实践的欲望。科学一马当先，几乎有一种趋势，将使宗教与哲学，文学与艺术，都成为它的附庸。这乃是必然的现象。我们的固有文化，在和西洋文化互相冲突后，由冲突而交流，由交流而互相融化，继之而来的一定是另一番照耀世界的新气象。目前的一切现

象，乃是变化中的过程，而不是定局。但是在这股冲荡的急流中，我们既不应随波逐流，更不要畏惧趔趄。必须认清方向，把稳船舵，此时此地，应该各安本位，无论在边缘或在核心，只有勤慎明敏的各尽所能，做些整理介绍的工作。这本书的译述，便是本着这个愿望开始，希望人们明了佛法既不是宗教的迷信，也不是哲学的思想，更不是科学的囿于现实的有限知识。但是却可因之而对于宗教哲学和科学获得较深刻的认识，由此也许可以得到一些较大的启示。

（二）

依据西洋文化史的看法，人类由原始思想而形成宗教文化，复由于对宗教的反动，而有哲学思想和科学实验的产生。哲学是依据思想理论来推断人生和宇宙，科学则系从研究实验来证明宇宙和人生。所以希腊与罗马文明，都有它划时代的千秋价值。自欧洲文艺复兴运动以后，科学支配着这个世界，形成以工商业为重心的物质文明。一般从表面看来，科学领导文明的进步，唯我独尊，宗教和哲学，将无存在的价值。事实上，科学并非万能，物质文明的进步，并不就是文化的升华。于是在这科学飞跃进步的世界中，哲学和宗教，仍有其不容忽视的价值。

佛教虽然也是宗教，但是一种具有高深的哲学理论和科学实验的宗教。它的哲学理论常常超出宗教范畴以外，所以也有人说佛教是一种哲学思想，而不是宗教。佛教具有科学的实证方法，但是因为它是从人生本位去证验宇宙，所以人们会忽略它的科学基础，而仍然将它归之于宗教。可是事实上，佛教确实有科学的证验，及哲学的论据。它的哲学，是以科学为基础，去否定狭义的宗教；它的科学，是用哲

学的论据，去为宗教做证明。《楞严经》为其最显著者。研究《楞严经》后，对于宗教、哲学和科学，都将会有更深刻的认识。

（三）

世间一切学问，大至宇宙，细至无间，都是为了解决身心性命的问题。也就是说，都是为了研究人生。离开人生身心性命的研讨，便不会有其他学问的存在。《楞严经》的开始，就是讲身心性命的问题。它从现实人生基本的身心说起，等于是一部从心理生理的实际体验，进而达致哲学最高原理的纲要。它虽然建立了一个真心自性的假设本体，用来别于一般现实应用的妄心，但却非一般哲学所说的纯粹唯心论。因为佛家所说的真心，包括了形而上和万有世间的一切认识与本体论。可以从人人身心性命上去实验证得，并且可以拿得出证据。不只是一种思想论辩。举凡一切宗教的，哲学的，心理学的或生理学的矛盾隔阂，都可以自其中得到解答。

人生离不开现实世间，现实世间形形色色的物质形器，究竟从何而来？这是古今中外人人所要追寻的问题。彻底相信唯心论者，事实上并不能摆脱物质世间的束缚。相信唯物论者，事实上随时随地应用的，仍然是心的作用。哲学把理念世界与物理世界勉强分作两个，科学却认为主观的世界以外，另有一个客观世界的存在。这些理论总是互相矛盾，不能统一。可是早在二千多年前，《楞严经》便很有条理、有系统地讲明心物一元的统一原理，而且不仅是一种思想理论，乃是基于我们的实际心理生理情形，加以实验证明。《楞严经》说明物理世界的形成，是由于本体功能动力所产生。因为能与量的互变，构成形器世间的客观存在；但是真如本体也仍然是个假名。它从身心

的实验去证明物理世界的原理，又从物理的范围，指出身心解脱实验的理论和方法。现代自然科学的理论，大体都与它相吻合。若干年后，如果科学与哲学能够再加进步，对于《楞严经》上的理论，将会获得更多的了解。

《楞严经》上讲到宇宙的现象，指出时间有三位，空间有十位。普通应用，空间只取四位。三四四三，乘除变化，纵横交织，说明上下古今，成为宇宙万有现象变化程序的中心。五十五位和六十六位的圣位建立的程序，虽然只代表身心修养的过程；事实上，三位时间和四位空间的数理演变，也说明了宇宙万有，只是一个完整的数理世界。一点动随万变，相对基于绝对而来，矛盾基于统一而生，重重叠叠，所以有物理世界和人事世间错综复杂的关系存在。数理是自然科学的锁钥，从数理之中，发现很多基本原则，如果要了解宇宙，从数理中，可以得到惊人的指示。目前许多自然科学不能解释证实的问题，如果肯用科学家的态度，就《楞严经》中提出的要点，加以深思研究，必定会有所得。若是只把它看作是宗教的教义，或是一种哲学理论而加以轻视，便是学术文化界的一个很大不幸了。

（四）

再从佛教的立场来讨论《楞严》，很久以前就有一个预言流传着。预言《楞严经》在所有佛经中是最后流传到中国的。而当佛法衰微时，它又是最先失传的。这是预言，或是神话，姑且不去管它。但在西风东渐以后，学术界的一股疑古风气，恰与外国人处心积虑来破坏中国文化的意向相呼应。《楞严》与其他几部著名的佛经，如《圆觉经》《大乘起信论》等，便最先受到怀疑。民国初年，有人指出

《楞严》是一部伪经。不过还只是说它是伪托佛说，对于真理内容，却没有轻议。可是近年有些新时代的佛学研究者，竟干脆认为《楞严》是一种真常唯心论的学说，和印度的一种外道的学理相同。讲学论道，一定会有争端，固然人能修养到圆融无碍，无学无诤，是一种很大的解脱，但是为了本经的伟大价值，使人有不能已于言者。

说《楞严经》是伪经的，近代由梁启超提出。他认为，第一，本经译文体裁的美妙，和说理的透辟，都不同于其他佛经，可能是后世禅师们所伪造。而且执笔的房融，是武则天当政时遭贬的宰相。武氏好佛，曾有伪造《大云经》的事例。房融可能为了阿附其好，所以才奉上翻译的《楞严经》，为的是重邀宠信。此经呈上武氏以后，一直被收藏于内廷，当时民间并未流通，所以说其为伪造的可能性很大。第二，《楞严经》中谈到人天境界，其中述及十种仙，梁氏认为根本就是有意驳斥道教的神仙，因为该经所说的仙道内容，与道教的神仙，非常相像。

梁氏是当时的权威学者，素为世人所崇敬。他一举此说，随声附和者，大有人在。固然反对此说者也很多，不过都是一鳞半爪的片段意见。一九五三年《学术》季刊第五卷第一期，载有罗香林先生著的《唐相房融在粤笔受首楞严经翻译考》一文。列举考证资料很多，态度与论证，也都很平实，足可为这一种学案的辨证资料。我认为梁氏的说法，事实上过于臆测与武断。因为梁氏对佛法的研究，为时较晚，并无深刻的工夫和造诣。试读《谭嗣同全集》里所载的任公对谭公诗词关于佛学的注释便知。本经译者房融，是唐初开国宰相房玄龄族系，房氏族对于佛法，素有研究，玄奘法师回国后的译经事业，唐太宗都交与房玄龄去办理。房融对于佛法的造诣和文学的修养，家学渊源，其所译经文自较他经为优美，乃是很自然的事；倘因此就指斥

他为阿谀武氏而伪造《楞严》，未免轻率入人于罪，那是万万不可的。与其说《楞严》辞句太美，有伪造的嫌疑，毋宁说译者太过重于文学修辞，不免有些地方过于古奥。

依照梁氏第一点来说：我们都知道藏文的佛经，在初唐时代，也是直接由梵文翻译而成，并非取材于内地的中文佛经。藏文佛经里，却有《楞严经》的译本。西藏密宗所传的“大白伞盖咒”，也就是“楞严咒”的一部分。这对于梁氏的第一点怀疑，可以说是很有力的解答。至于说《楞严经》中所说的十种仙，相同于道教的神仙，那是因为梁氏没有研究过印度婆罗门和瑜伽术的修炼方法，中国的神仙方士之术，一部分与这两种方法和目的，完全相同。是否是殊途同归，这又是学术上的大问题，不必在此讨论。但是仙人的名称及事实，和罗汉这个名词一样，并不是释迦佛所创立。在佛教之先，印度婆罗门的沙门和瑜伽士们，已经早有阿罗汉或仙人的名称存在。译者就我们传统文化，即以仙人名之，犹如唐人译称佛为大觉金仙一样。绝不可以将一切具有神仙之名实者，都搜为我们文化的特产。这对于梁氏所提出的第二点，也是很有力的驳斥。

而且就治学方法来说，疑古自必须考据，但是偏重或迷信于考据，则有时会发生很大的错误和过失。考据是一种死的方法，它依赖于或然性的陈年往迹，而又根据变动无常的人心思想去推断。人们自己日常的言行和亲历的事物，因时间空间世事的变迁，还会随时随地走了样，何况要远追昔人的陈迹，以现代观念去判断环境不同的古人呢？人们可以从考据方法中求得某一种知识，但是智慧并不必从考据中得来，它是要靠理论和实验去证得的。如果拼命去钻考据的牛角尖，很可能流于矫枉过正之弊。

说《楞严经》是真常唯心论的外道理论，这是晚近二三十年中新佛学研究派的论调。持此论者只是在研究佛学，而并非实验修持佛法。他们把佛学当作学术思想来研究，却忽略了有如科学实验的修证精神。而且这些理论，大多是根据日本式的佛学思想路线而来，在日本，真正佛法的精神早已变质。学佛的人为了避重就轻，曲学取巧，竟自舍本逐末，实在是不智之甚。其中有些甚至说禅宗也是根据真常唯心论，同样属于神我外道的见解。实际上，禅宗重在证悟自性，并不是证得神我。这些不值一辩，明眼人自知审择。《楞严》的确说出一个常住真心，但是它也明白解说了那是为的有别于妄心而勉强假设的，随着假设，立刻又提醒点破，只要仔细研究，就可以明白它的真义。举一个扼要的例来说，如本经佛说的偈语：“言妄显诸真，真妄同二妄。”岂不是很明显地证明《楞严》并不是真常唯心论吗？总之，痴慢与疑，也正是佛说为大智慧解脱积重难返的障碍；如果纯粹站在哲学研究立场，自有他的辩证、怀疑、批判的看法。如果站在佛法的立场，就有些不同了。学佛的人若不首先虚心辨别，又不肯力行证验，只是人云亦云，实在是很危险的偏差。佛说在我法中出家，却来毁我正法，那样的人才是最可怕的。

（五）

生在这个时代里，个人的遭遇，和世事的动乱，真是瞬息万变，往往使人茫然不知所之。整个世界和全体人类，都在惶惶不可终日的夹缝里生活着。无论是科学、哲学和宗教，都在寻求人生的真理，都想求得智慧的解脱。这本书译成于拂逆困穷的艰苦岁月中，如果读者由此而悟得真实智慧解脱的真理，使这个颠倒梦幻似的人生世界，能升华到恬静安乐的真善美之领域，就是我所馨香祷祝的了。

关于本书译述的几点要旨，也可以说是凡例，并此附志于后：

凡例

（1）本书只取《楞严经》的大意，用语体述明，以供研究者的参考，并非依据每一文句而译。希望由本书而通晓原经的大意，减少文字与专门术语的困难，使一般人都能理解。

（2）特有名辞的解释，力求简要明白；如要详解，可自查佛学辞典。

（3）原文有难舍之处，就依旧引用，加‘’号以分别之。遇到有待疏解之处，自己加以疏通的意见，就用（）号，表明只是个人一得的见解，提供参考而已。

（4）本书依照现代方式，在眉批处加注章节，既为了便利于一般的阅读习惯，同时也等于给《楞严经》列出一个纲要。只要一查目录，就可以明了各章节的内容要点，并且对全部《楞严》大意，也可以有一个概念了。

（5）关于《楞严经》原文的精义，与修持原理方法有连带关系者，另集为《楞严法要串珠》一篇，由杨管北居士发心恭录制版附后，有如从酥酪中提炼出醍醐，尝其一滴，便得精华。

（6）本书译述大意，只向自己负责，不敢说就是佛的原意。读者如有怀疑处，还请仔细研究原经。

（7）为了小心求得正确的定本，本书暂时保留版权，以便于汇集海内贤智大德的指正。待经过慎审考订，决定再无疑义时，版权就不再保留，俾广流通。

（一九六〇年，台北）

附一：
楞严法要串珠

当知一切众生。从无始来。生死相续。皆由不知常住真心。性净明体。用诸妄想。此想不真。故有轮转。内守幽闲。犹为法尘分别影事。昏扰扰相。以为心性。一迷为心。决定惑为色身之内。不知色身外洎山河虚空大地。咸是妙明真心中物。譬如澄清百千大海。弃之。唯认一浮沤体。目为全潮。穷尽瀛渤。若能转物。则同如来。身心圆明。不动道场。于一毫端。遍能含受十方国土。离一切相。即一切法。见见之时。见非是见。见犹离见。见不能及。殊不能知生灭去来。本如来藏。常住妙明。不动周圆。妙真如性。性真常中。求于去来迷悟生死。了无所得。当知了别见闻觉知。圆满湛然。性非所从。兼彼虚空地水火风。均名七大。性真圆融。皆如来藏。本无生灭。一切世间诸所有物。皆即菩提妙明元心。心精遍圆。含裹十方。反观父母所生之身。犹彼十方虚空之中。吹一微尘。若存若亡。如湛巨海。流一浮沤。起灭无从。背觉合尘。故发尘劳。有世间相。而如来藏唯妙觉明。圆照法界。是故于中一为无量。无量为一。小中现大。大中现小。不动道场。遍十方界。身含十方无尽虚空。于一毫端。现宝王刹。坐微尘里。转大法轮。灭尘合觉。故发真如妙觉明性。心中狂性自歇。歇即菩提。胜净明心。本周法界。不从人得。随拔一根。脱黏内伏。伏归元真。发本明耀。诸余五黏。应拔圆脱。不由前尘所起知见。明不循根。寄根明发。由是六根互相为用。若弃生灭。守于真常。常光现前。根尘识心。应时销落。想相为尘。识情为垢。二俱远离。则汝法眼应时清明。云何不成无上知觉。知见立知。即无明本。知见无见。斯即涅槃无漏真净。于外六尘。不多流逸。因不流逸。旋

元自归。尘既不缘。根无所偶。反流全一。六用不行。十方国土。皎然清净。譬如琉璃。内悬明月。身心快然。获大安稳。一切如来密圆净妙。皆现其中。是人即获无生法忍。当知虚空生汝心内。犹如片云点太清里。况诸世界。在虚空耶。汝等一人发真归元。此十方空。皆悉销殒。圆明精心。于中发化。如净琉璃。内含宝月。圆满菩提。归无所得。生因识有。灭从色除。理则顿悟。乘悟并销。事非顿除。因次第尽。

附二：
五阴解脱次第法要

汝坐道场。销落诸念。其念若尽。则诸离念一切精明。动静不移。忆忘如一。当住此处。入三摩提。如明目人。处大幽暗。精性妙净。心未发光。此则名为色阴区宇。若目明朗。十方洞开。无复幽黯。名色阴尽。是人则能超越劫浊。观其所由。坚固妄想以为其本。

彼善男子。修三摩提。奢摩他中。色阴尽者。见诸佛心。如明镜中。显现其像。若有所得而未能用。犹如魇人。手足宛然。见闻不惑。心触客邪而不能动。此则名为受阴区宇。若魇咎歇。其心离身。反观其面。去住自由。无复留碍。名受阴尽。是人则能超越见浊。观其所由。虚明妄想以为其本。

彼善男子。修三摩提。受阴尽者。虽未漏尽。心离其形。如鸟出笼。已能成就。从是凡身。上历菩萨六十圣位。得意生身。随往无碍。譬如有人。熟寐寤言。是人虽则无别所知。其言已成音韵伦次。令不寐者。咸悟其语。此则名为想阴区宇。若动念尽。浮想消除。于觉明心。如去尘垢。一伦生死。首尾圆照。名想阴尽。是人则能超烦恼浊。观其所由。融通妄想以为其本。

彼善男子。修三摩提。想阴尽者。是人平常梦想消灭。寤寐恒一。觉明虚静。犹如晴空。无复粗重。前尘影事。观诸世间大地山河。如镜鉴明。来无所粘。过无踪迹。虚受照应。了罔陈习。唯一精真。生灭根元。从此披露。见诸十方十二众生。毕殚其类。虽未通其各命由绪。见同生基。犹如野马。熠熠清扰。为浮根尘究竟枢穴。此

则名为行阴区宇。若此清扰熘熘元性。性入元澄。一澄元习。如波澜灭。化为澄水。名行阴尽。是人则能超众生浊。观其所由。幽隐妄想以为其本。

彼善男子。修三摩提。行阴尽者。诸世间性。幽清扰动。同分生机。倏然隳裂。沈细纲纽。补特伽罗。酬业深脉。感应悬绝。于涅槃天。将大明悟。如鸡后鸣。瞻顾东方。已有精色。六根虚静。无复驰逸。内外湛明。入无所入。深达十方十二种类。受命元由。观由执元。诸类不召。于十方界。已获其同。精色不沉。发现幽秘。此则名为识阴区宇。若于群召已获同中。销磨六门。合开成就。见闻通邻。互用清净。十方世界。及与身心。如吠琉璃。内外明彻。名识阴尽。是人则能超越命浊。观其所由。罔象虚无。颠倒妄想以为其本。

汝等存心。秉如来道。将此法门。于我灭后。传示末世。普令众生觉了斯义。无令见魔。自作沈孽。保绥哀救。销息邪缘。令其身心入佛知见。从始成就。不遭歧路。

精真妙明。本觉圆净。非留死生。及诸尘垢。乃至虚空。皆因妄想之所生起。斯元本觉妙明精真。妄以发生诸器世间。如演若多。迷头认影。妄元无因。于妄想中。立因缘性。迷因缘者。称为自然。彼虚空性。犹实幻生。因缘自然。皆是众生妄心计度。阿难。知妄所起。说妄因缘。若妄元无。说妄因缘。元无所有。何况不知。推自然者。是故如来与汝发明。五阴本因。同是妄想。

是五受阴。五妄想成。汝今欲知因界浅深。唯色与空。是色边际。唯触及离。是受边际。唯记与忘。是想边际。唯灭与生。是行边际。湛入合湛。归识边际。此五阴元。重叠生起。生因识有。灭从色除。理则顿悟。乘悟并销。事非顿除。因次第尽。

一九七八年正月，岁次戊午，适余掩室已过一年之期，老古出版社亦已成立一年，乃发起重印《楞严大义》第五版，决心增排原经文相互对照，便利读者之研究查证。当经编辑部同仁李淑君、张明真、戴玉娟校定。原文采用慧因法师所编《楞严经易读简注》之版本为准，校以台湾印经处历年影印昔日上海佛学书局版本，互相资证，然后统由戴玉娟悉心校排，费时三月余，方蒇其事。

今当其送审之际，有感专事修证佛法者之歧路，特将第九、第十两卷中。“五阴解脱次第”之法要，增辑于初译完稿时所缀《串珠》之后，以期有利末法时世之依法行者，是所祈顾。谨以此志胜缘。

（一九七八年，台北）

《楞严大义今释》后记

芸芸众生，茫茫世界，无论入世或出世的。一切宗教，哲学，乃至科学等，其最高目的，都是为了追求人生和宇宙的真理。但真理必是绝对的，真实不虚的，并且是可以由智慧而寻思求证得到的。因此世人才去探寻宗教的义理，追求哲学的睿思。我也曾经为此努力多年，涉猎的愈多，怀疑也因之愈甚。最后，终于在佛法里，解决了知识欲求的疑惑，才算心安理得。但佛经浩如烟海，初涉佛学，要求得佛法中心要领，实在无从着手。有条理，有系统，而且能够概括佛法精要的，只有《楞严经》，可算是一部综合佛法要领的经典。明儒推崇此经，曾有“自从一读《楞严》后，不看人间糟粕书”的颂辞，其伟大价值可以概见。然因译者的文辞古奥，使佛法义理，愈形晦涩，学者往往望而却步。多年以来，我一直期望有人把它译为语体，普利大众。为此每每鼓励朋辈，发愤为之。但以高明者既不屑为，要做的又力有未逮，这个期望遂始终没有实现。

避世东来，匆匆十一寒暑，其间曾开《楞严》讲席五次，愈觉此举的迫切需要。去年秋末的一个晚上，讲罢《楞严》，台湾大学助教徐玉标先生，与师范大学巫文芳同学，同在我斗室内闲谈，又讲到这个问题。他们希望我亲自动手译述，我说自己有三个心戒，所以迟延至今。第一，译述经文，不可冒昧恃才。尤其佛法，首先重在实证，不能但作学术思想来看。即或证得实相，又须仰仗文字以达意。所以古人对于此事，曾有一句名言，谓“依文解义，三世佛冤。离经一字，允为魔说”。如唐代宗时，一供奉谒慧忠国师，自云要注《思益经》。国师说，要注经必须会得佛意。他说：不会佛意，何以注经。

国师就命侍者盛一碗水，中间放七粒米，碗面安一支箸，问他是什么意？他无语可对。国师说：你连老僧意都不会，何况佛意？由此可见注经的不易。我也唯恐佛头着粪，不敢率尔操觚。第二，从前受蜀中一前辈学者嘱咐云：人心世道，都由学术思想而转移。文字是表达学术思想的利器，可以利人，亦可以害人。聪明的思想，配合动人的文辞，足可鼓舞视听，成名一时。但现在世界上邪说横行，思想紊乱，推原祸始，都是学术思想制造出来的。如果没有真知灼见，切勿只图一时快意，舞文弄墨。从此我对文字就非常戒惧，二十年来，无论处在何种境遇，总是只求潜修默行。中间一度，几乎完全摒弃文字而不用，至于胸无点墨之境。现在前人虽已作古，但言犹在耳，还是拳拳服膺，不敢孟浪。第三，向来处事习惯，既经决定方针，必竭全力以赴。自参究心宗以后，常觉行业不足。习静既久，耽嗜疏懒为乐。偶或动写作兴趣，就会想到德山说的：“穷诸玄辩，如一毫置于太虚。彻世机枢，似一滴投于巨壑。”便又默然搁笔了。徐、巫二位听了，认为是搪塞的遁词，遂说但要我来口述，他们当下记录，以免我写作的麻烦。我想这样可以试而为之，就随便答应下来。起初是把每句文辞意义，逐字逐句翻成白话，所以字斟句酌，不胜其繁。过了三天，萧正之先生来访，又谈到此事。他认为佛法被人误解，也正如其他宗教一样，病在不肯脱掉宗教神秘的色彩，所以不能学术化，大众化。不如撷取其精华，发挥其要义，比较容易使人了解。我同意他的意见，为切合时代的要求，就改了方式，但用语体来述说它的大义，而且尽可能纯粹保留原文字句的意义。糅合翻译和解释两种作用，定名为《楞严大义讲话》。而徐、巫二位，因学校开学事忙，不能兼顾，我只有自己担起这副担子。起初预计三个月可以全部完成，不料日间忙于俗务和宾客酬应，必须到深夜更阑，方能灯前执笔。虽然每至连宵不寐，仍然拖到今年初夏，才得完成全稿。

每一事的成功，却须仰仗许多助缘。这本书的完成，也不外此例。当我写了一半的时候，杨管北居士闻知此事，即发心共同完成此一愿望，预定由他集资印出赠送，以广弘扬。对篇章编排方面，他并且提供了若干意见，这对于本书顺利问世，是一有力的助缘。刘世纶（叶曼）也立志襄助此事，在此半年期间，朝夕为之校阅原经和译稿，虽风雨而无阻。每因一字一句地斟酌，往返商量数次方定。虽值出国行期匆促，仍于百忙中竟成其事。其他如杨啸伊夫妇为之安排稿纸。韩长沂居士为之誊清全稿，查考注释，并自动发心负总校对之责。所以在印刷校对方面，我可以省却许多心力。有这许多自发的至诚，乃益增加我的努力。程沧波先生又为总阅原稿一遍，并为文跋其后，且提议改为今名，在此同致谢意。此外，去年秋间，张起钧教授赴美国华盛顿大学讲学之先，曾留赠名笔一枝，希望他返国之时，能够看到我一部著作。虽然没有写出如他所预期的那本书，但这本书的完成，曾数易其稿，都用这支笔来写成，也可说是不负其所望，故志之以为纪念。张翰书教授、朱亚贤居士、巫文芳小友、邵君圆舫、龚君健群，有的协助抄写，有的分神校阅，或多或少，都贡献过心力，并笔之以志胜缘之难得。萧天石、鲁宽缘两位居士，曾提议要附印原经，以便读者对照研究。但因印刷不便，所以未能依照他们的雅教，谨致歉意。最后，接洽印刷事务，多蒙妙然、悟一两位法师的帮忙，感谢无量。

这本书的译述，只能算是一得之见，一家之言，不敢说是完全符合原经意旨。但开此风气之先，作为抛砖引玉。希望海内外积学有道之士，因此而有更完善的译本出现，以阐扬内典的精英，为新时代的明灯，庶可减少我狂妄的罪责。这诚是我薰香沐祷，衷心引领企望的。乃说偈曰：

白话出，《楞经》没。愿其不灭，故作此说。

为世明灯，照百千劫。无尽众生，同登觉阙。

（一九六〇年孟秋，台北）

《楞伽大义今释》自叙

（一）

《楞伽经》，它在全部佛法与佛学中，无论思想、理论或修证方法，显见都是一部很主要的宝典。中国研究法相唯识的学者，把它列为“五经十一论”的重心，凡有志唯识学者，必须要熟悉深知。但注重性宗的学者，也势所必读，尤其标榜传佛心印、不立文字的禅宗，自达摩大师东来传法的初期，同时即交付《楞伽经》印心，所以无论研究佛学教理，或直求修证的人，对于《楞伽经》若不作深入的探讨，是很遗憾的事。

《楞伽》的译本，共有三种：

（1）宋译（公元四四三年间刘宋时代）：求那跋陀罗翻译的《楞伽阿跋多罗宝经》，计四卷。

（2）魏译（公元五一三年间）：菩提流支翻译的《入楞伽经》，计十卷。

（3）唐译（公元七〇〇年间）：实叉难陀翻译的《大乘入楞伽经》，计七卷。

普通流行法本，都以宋译为准。

本经无论哪种翻译，义理系统和文字结构，都难使人晓畅了达。前人尽心竭力，想把高深的佛理，译成显明章句，要使人普遍明白它

的真义，而结果愈读愈难懂，岂非背道而驰，有违初衷。有人说，佛法本身，固然高深莫测，不可思议，但译文的艰涩，读之如对海上三山，可望而不可即，这也是读不懂《楞伽经》的一个主要原因。其实，本经的难通之处，也不能完全归咎于译文的晦涩，因为《楞伽》奥义，本为融通性相之学，指示空有不异的事理，说明理论与修证的实际，必须通达因明（逻辑），善于分别法相，精思入神，归于第一义谛。同时要从真修实证入手，会之于心，然后方可探骊索珠，窥其堂奥。

无论中西文化，时代愈向上推，所有圣哲的遗教，大多是问答记录，纯用语录体裁，朴实无华，精深简要。时代愈向后降，浮华愈盛，洋洋洒洒，美不胜收，实则有的言中无物，使人读了就想忘去为快。可是习惯于浮华的人，对于古典经籍，反而大笑却走，真是不笑不足以为道了。《楞伽经》当然也是问答题材的语录体裁，粗看漫无头绪，不知所云，细究也是条分缕析，自然有其规律，只要将它先后次序把握得住，就不难发现它的系统分明，陈义高深。不过，读《楞伽》极需慎思明辨，严谨分析，然后归纳论据，融会于心，才会了解它的头绪，它可以说是一部佛法哲学化的典籍（本经大义的纲要，随手已列了一张体系表）。他如《解深密》《楞严经》等，条理井然，层层转进，使人有抽丝剥茧之趣，可以说是佛法科学化的典籍。《阿弥陀》《无量寿观》及《密严》等经，神变难思，庄严深邃，唯信可入，又可以说是佛法宗教化的典籍。所以研究《楞伽》，势须具备有探索哲学、习惯思辨的素养，才可望其涯岸。

《楞伽经》的开始，首先由大慧大士随意发问，提出了一百多个问题，其中有关于人生的、宇宙的、物理的、人文的，如果就每一个题目发挥，可以作为一部百科论文的综合典籍，并不只限于佛学本身

的范围。而且这些问题，也都是古今中外，人人心目中的疑问，不仅只是佛家的需求。倘使先看了这些问题，觉得来势汹涌，好像后面将大有热闹可瞧，谁知吾佛世尊，却不随题作答，信手一搁，翻而直截了当地说心、说性、说相，依然引向形而上的第一义谛，所以难免有人认为大有答非所问的感觉。实则，本经的宗旨，主要在于直指人生的身心性命，与宇宙万象的根本体性。自然物理的也好、精神思想的也好，不管哪一方面的问题，都基于人们面对现实世界，因现象的感觉或观察而来，这就是佛法所谓的相。要是循名辨相，万汇纷纭，毕竟永无止境。即使分析到最后的止境，或为物理的，或为精神的，必然会归根结柢，反求之于形而上万物的本来而后可。因此吾佛世尊才由五法、三自性、八识、二无我，加以析辨，指出一个心物实际的“如来藏识”作为总答，此所以本经为后世法相学者视为唯识宗宝典的原因。

（二）

自佛灭以后，唯识法相之学，随时代的推进而昌明鼎盛，佛法大小乘的经论，也可以纯从唯识观点而概括它的体系，不幸远自印度，近及中国，乃至东方其他转译各国的佛学，却因此而有“胜义有”与“毕竟空”的学术异同的争论，历两千余年不衰，这诚非释迦当初所乐闻的。殊不知“如来藏识”，转成本来净相，便更名为“真如”，由薰习种性，便名为“如来藏”，此中毕竟无我，非物非心，何尝一定说为胜义之有呢？所以在《解深密经》中，佛便说：“阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流。我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。”同一道理，佛说般若方面，一切法如梦如幻，无去无来，而性空无相，又真实不虚，他又何尝定说为毕竟的空呢？倘肯再深一层体认修证，可

谓法相唯识的说法，却是破相破执，才是彻底说空的佛法。般若的说法，倒是老实称性而谈，指示一个如来自性，跃然欲出呢！

但无论如何说法，佛法的说心说性，说有说空，乃至说一真如自性，或非真如自性，它所指形而上的体性，如何统摄心物两面的万有群象？乃至形而上与形而下物理世界的关联枢纽，始终没有具体的实说。而且到底是偏向于唯心唯识的理论为多，这也是使人不无遗憾的事。如果在这个问题的关键上，进一步剖析得更明白，那么，后世以至现代的唯心唯物哲学观点的争辩，应该已无必要，可以免除世界人类一个长期的浩劫，这岂不是人文思想的一件大事吗？唐代玄奘法师曾经著《八识规矩颂》，归纳阿赖耶识的内义，说它“受熏持种根身器，去后来先做主公”。而一般佛学，除了注重在根身，和去后来先做主公的寻讨以外，绝少向器世界（物理世界）的关系上，肯做有系统而追根究底的研究，所以佛法在现代哲学和科学上，不能发挥更大的光芒。也可说是抛弃自家宝藏不顾，缺乏科学和哲学的素养，没有把大小乘所以经论中的真义贯串起来，非常可惜。如果稍能摆脱一些浓厚而无谓的宗教习气，多向这一面着眼，那对于现实的人间世，和将来的世界，可能贡献更大；我想，这应该是合于佛心，当会得到吾佛世尊的会心微笑吧！倘使要想向这个方向研究，那对于《华严经》与《瑜伽师地论》等，有关于心识如何建立而形成这个世界的道理，应该多多努力寻探，便会不负所望的。

反之，说到参禅直求修证的人，最容易犯的毛病，就是通宗不通教，于是许多在意根下立定足根，或在独影境上依他起用，就相随境界而转；或著清静、或无；或认光明、尔焰；或乐机辩纵横；或死守古人言句。殊不知参禅，也仅是佛法求证的初学入门方法，不必故自鸣高，不肯印证教理，得少为足，便以为是。这同一般浅见误解唯识

学说者，认为“诸法无自性”，或“一切无自性”，自己未加修证体认，便说禅宗的明心见性是邪说，都同样犯了莫大的错误。须知“诸法无自性”“一切无自性”，这个观念，是指宇宙万有的现象界中，一切形器群象，或心理思想分别所生的种种知见，都没有一个固定自存，或永恒不变的独立自性。这些一切万象，统统是“如来藏”中的变相而已，所以说它“无自性”。《华严经》所谓：“一切皆从法界流，一切还归于法界”，便是这个意思。如有人对法相唯识的著作或说法，已经有此误解者，不妨酌加修正，以免堕在自误误人、错解佛法的过失中，我当在此合掌曲躬，殷勤劝请。

（三）

一九六〇年，月到中秋分外明的时候，《楞严大义》的译述和出版，初次告一段落，又兴起想要著述《楞伽大义》的念头。有一天，在北投奇岩精舍讲述《华严》会上，杨管北居士也提出这个建议，而且他的夫人方菊仙女士，发心购赠两只上等钢笔，回向般若成就。因缘凑泊，就一鼓作气，从事本书的译述。自庚子重阳后开始，历冬徂春，谨慎研思，不间寒暑昼夜，直到一九六一年六月十二日，夏历岁次辛丑四月二十九日之夜，粗完初稿。在这七八个月著述的过程中，覃思精研，有难通未妥的地方，唯有冥坐入寂，求证于实际理地，而得融会贯通，那时我正寓居一个菜市场中，环境愦闹，腥臊污秽堆积，在五浊陋室的环境里，做此佛事，其中况味，忆之令人哑然失笑！处于这种情景十多年来，已能习惯成自然，而没有净秽的拣别了。只有一次冬夜挥笔，感触正法陵夷，邪见弃斥，人心陷溺的现况，却情不自禁，感作绝句四首，题为庚子冬夜译经即赋，虽如幻梦空花，姑录之以为纪念。其一：“风雨漫天岁又除，泥涂曳尾说三

车。崖巉未许空生坐，输与能仁自著书。”其二：“灵鹫风高梦里寻，传灯独自度金针。依稀昔日祇园会，犹是今宵弄墨心。”其三：“无著天亲去未来，眼前兜率路崔嵬。人间论议与谁证，稽首灵山意已摧。”其四：“青山入梦照平湖，外我为谁倾此壶。彻夜翻经忘已晓，不知霜雪上头颅。”

本书的著述，参考《楞伽》三种原译本，而仍以流通本的《楞伽阿跋多罗宝经》为据，但译义取裁，则彼此互采其长，以求信达。遇有觉得需加申述之处，便随笔自加附论标记，说明个人的见解，表示只向自己负责而已。后来有人要求多加些附论，实在再提不起精神了。这次述著，除了杨管北居士夫妇的发心外，还有若干人的出力，他们的发心功德，不可泯灭。台大农化系讲师朱文光，购赠稿纸千张，而且负责誊清和校对，查订附加注解，奔走工作，任劳任怨，虽然他向来缄默无闻，不违如愚，但这多年来，旦夕相处，从来不因我的过于严格而引生退意，甚之，他作了许多功德事，也是为善无近名的。但到本经出版时，他已留学美国，来信还自谓惜未尽力。其余如师大学生陈美智、汤珊先，都曾为誊稿抄写出过力。中国文化研究所的研究生吴怡，也曾为本书参加过润文，和提出质疑的工作。韩长沂居士负责出版总校对。最后，程沧波居士为之作序。这些都是和本书著述完成及出版，有直接关系的人和事，故记叙真相，作为雪泥鸿爪的前尘留影。

本书述著完成以后，对于文字因缘，淡到索然无味，也许是具生禀赋中的旧病，素来作为，但凭兴趣，兴尽即中途而废，不顾任何诟责，或者因人过中年，阅历愈深，遇事反易衰退，故原稿抄好一搁，首尾又是四年了。在这四年中间，也写作过儒、道两家的一些学术著作，但都是时作时辍，兴趣索然。甚之觉得著述都是多余的事，反而

后悔以前动笔的孟浪。每念德山禅师说的：“穷诸玄辩，若一毫置于太虚。竭世枢机，似一滴投于巨壑。”实在是至理名言，很想自己毁之为快。引用佛家语来说，可谓小乘之念，随时油然而生。故对本书的出版，一延再延。今年春正，禅集法会方毕，杨管北居士又提出此事，并且说，为回向他先慈薛太夫人，要独自捐资印刷本书五千部，赠送结缘，藉资冥福，所以今日才有本书的问世。始终成其事者，为杨管北居士，经云：“孝子不匮，永锡尔类。”我但任兴而为，得失是非，都了不相涉，只是对本书的译文，仍然不如理想的畅达，确很遗憾。倘使将来触动修整的兴趣，再为本书未能尽善的缺憾处，重作一番补过工夫。但排印中间，又为误罹自疾而耽搁了七八个月，深感业重障深，葳事之难。本来要替本经与唯识法相的关系，及性相两宗的互通之处，作一篇简单的纲要，但又觉得多事著述，徒费笔墨纸张，于人于世，毕竟没有多大益处，所以便懒得提笔。唯在前贤著述中，寻出范古农居士述《八识规矩颂贯珠解》，附印于次，以便学者对唯识法相，有一基本认识，可以由此入门，研究性相的异同，契入经藏。

（一九六五年，台北）

《〈金刚经〉三十二品偈颂》自话

大乘佛法，以菩提解脱为先。《金刚经》者，为般若解脱道之中坚。自梵本翻译华言，先后计有七种译本。通常流行习诵者，皆以姚秦时代鸠摩罗什法师译本为准。原译本无品数之分，拈提品名者，实由梁昭明太子所作也。分品虽似割裂，然提纲醒目，叮咛后学，确甚有功。余初学佛，亦由此经起信，故于般若因缘，更感殊胜。偈颂之作，乃昔年掩室山中时之嬛语，鄙陋不文，不足为训。且偈语不必尽依诗律，心有所感，即信口吟成，不知所云。今因友辈偏爱，促予付梓问世，贻笑方家，染污般若，难免罪过。

禅宗自达摩大师初传心印，当时咐嘱，并授《楞伽经》以印证心法。迨五祖以后，方改以《金刚般若经》为法印。六祖因之，广宏般若，禅宗又号称为“般若宗”者，盖自此因缘始也。禅宗源于释迦文佛之亲授，自东来数传以后，托胎般若，含融中华文物之精英，家风屡易，蜕变宗教情调而归于平常日用之间者，《金刚般若经》之影响，最为有力。然谛观本经首从文佛行持，极其平常之穿衣吃饭说起，绝非高推圣境，诞托虚玄者可比。其与后世宗风担柴运水，举饼吃茶，事无二致。审夫世出世间事物，参详谛当，智行相应，理事明了，虽奇特虚玄者，亦至为平实。苟愚顽罔思，虽至平实者亦极其玄妙。

即作颂了，乃复不揣谬见，随品数之分，更为拈提经偈所关大旨，用醒眉目，俾知偈颂出处。

第一，法会因由分。如经所云，佛于食时，着衣持钵，入舍卫大城乞食。于其城中，次第乞已。还至本处，饭食讫，收衣钵，洗足已，敷座而坐。此正说明本经述说释迦文佛住世教化之时，行极平实，更无奇特。一如常人穿衣吃饭，洗足敷座。并非云生足下，顶现圆光。

第二，善现起请分。正当佛自安座事了，时有长老须菩提（华言译其名字，另一意义为善现）即从大众中起而问法。问云：如来善护念诸菩萨，善咐嘱诸菩萨。若使有善男信女，发心求无上正等正觉者，应该如何住在此一初发自觉清净之正信心境中，应该如何降伏一切妄想烦恼之心。而本经所记佛之答语，极其有味，异常巧妙，但重复须菩提之问语云：如来善护念诸菩萨，善咐嘱诸菩萨。应如是住。如是降伏其心。初无加上许多说法。及须菩提长者唠叨不休，继续而说：唯然！世尊，愿乐欲闻。方引出以后若干经文，横说竖说，剎说众生说矣。其实，本经全部重心，在于善护念三字。无论圣人与凡夫，但能善护初心一念清净，则初发心即成正觉。苟善护此一清净正念，则往后文长，皆成剩语矣。

第三，大乘正宗分。正以凡夫众生，不能善护其善念，学佛中人，不能放下我证涅槃佛果，我在度人之相。则等同世间凡人，人相、我相、众生相、寿者相，样样不能放下，同为大病。若放却此世出世间诸相，岂非是一个无事凡夫，逍遥自在，快乐无忧，行同诸佛。

第四，妙行无住分。故佛于放下四相之后，乃说，菩萨于法，应无所住，行于布施，令此心犹如虚空。所谓布施者，内舍放诸缘之相，法施众生，外施舍身心财物，以济众生是也。功高万世，不住功相。德侔天地，不着德相。方为真布施也。

第五，如理实见分。到此又说，不可以身相见如来。故佛云：凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，即见如来。无奈言者谆谆，听者藐藐，殊堪一叹。

第六，正信希有分。因此再三叮咛，知我说法，如筏喻者，法尚应舍，何况非法。能生信心，以此为实。诚为希有之正信也。

第七，无得无说分。继而说明无有定法，名“阿耨多罗三藐三菩提”。亦无有定法，如来可说。所以者何？一切圣贤，皆以无为法而有差别。

第八，依法出生分。于是提出持经说法之福德，无有自性之相可着，其广博犹如虚空。故云：所谓佛法者，即非佛法，是名佛法。

第九，一相无相分。不但福德功勋，犹如幻化。即如四果声闻，亦不能着意圆成。但了无相、无着、无愿之旨，可以当下释然一切经论教义之旨矣。

第十，庄严净土分。但应如此生清净心，如经所云：庄严佛土者，即非庄严，是名庄严。可谓明白晓畅之至。

第十一，无为福胜分。到此又复重申无为福胜，凡有为者，皆是世间尘滓之事，岂不当下爽然若失矣！

第十二，尊重正教分。义如品名，不必拈提。

第十三，如法受持分。乃知般若无知，法身无相，然后可以降伏镜里魔军，大作梦中佛事矣。

第十四，离相寂灭分。于是重申玄旨，乃言：离一切诸相，即名诸佛。又说：离一切相，发阿耨多罗三藐三菩提心。实相即是非相。如来所得法，此法无实无虚云云。

第十五，持经功德分。义如品名，不必拈提。

第十六，能净业障分。义如品名，不必拈提。

第十七，究竟无我分。经云：如来者，即诸法如义。如来所得阿耨多罗三藐三菩提，于是中无实无虚。是故如来说，一切法皆是佛法。若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨。毕竟还是要人自无我相，方与佛法相应。

第十八，一体同观分。经云：何以故？如来说诸心，皆为非心，是名为心。过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。

第十九，法界通化分。莫以世间求福德之心而求佛法，是为至要。

第二十，离色离相分。经云：如来说诸相具足，即非具足，是名诸相具足。

第二十一，非说所说分。经云：说法者，无法可说，是名说法。

第二十二，无法可得分。经云：乃至无有少法可得，是名阿耨多罗三藐三菩提。

第二十三，净心行善分。义如品名，不必拈提。

第二十四，福智无比分。义如品名，不必拈提。

第二十五，化无所化分。义如品名，不必拈提。

第二十六，法身非相分。经云：若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。

第二十七，无断无灭分。经云：发阿耨多罗三藐三菩提心者，于法不说断灭相。

第二十八，不受不贪分。经云：菩萨所作福德，不应贪着，是故说不受福德。

第二十九，威仪寂静分。经云：若有人言如来若来、若去、若坐、若卧，是人不解我所说义。何以故，如来者，无所从来，亦无所去，故名如来。

第三十，一合理相分。经云：若世界实有者，即是一合相。但凡夫之人，贪著其事。

第三十一，知见不生分。义如品名，不必拈提。

第三十二，应化非真分。经云：云何为人演说，不取于相，如如不动。又云：一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。

（一九六八年，台北）

为《金刚》《楞伽》《楞严》三经重印首语

释迦文佛一代时教，若不自东汉以后而传入中国，则将早随印度本土文化而沦丧殆尽。佛教输入中国，在魏、晋以后，若无达摩一系禅宗之崛起，亦将随南北朝之衰乱而心法无遗矣。故中国文化与佛教，正当盛唐之兴隆而卓然挺拔，良有以也。

但自晚唐五代之际，禅佛而有五宗七派之门庭设施，则已由盛而衰，势必入于儒道而相互依存，蜕异竞秀。因之而有宋代理学之突出，神仙丹道之辉耀，亦势易时变之必然也。过此以还，迨于明代中叶，左右佛老而汇集于理学心宗，则有阳明王学之作。当此之时，禅门佛子从王学而入道者，颇不乏人。

及乎明季末期，身为知识分子之儒冠学者，颇非王学之滥而欲规正于禅，但又鄙薄禅僧而不为，独以居士身而手提禅宗正令者，因而风起，如田素庵、李卓吾、瞿汝稷、曾凤仪辈，皆以当时名士而标示学佛，且为士大夫之所非议者，其数不少。其间尤以李卓吾之得罪名教中人，遭逢不幸，最为可哀。

由此禅宗与理学，随宋明朝代之异易，亦转为入世应用之学，或为文词慧业而肆其智辩者，则有冯梦龙、李笠翁、金圣叹，似皆承其余绪而故示跌宕也。

但禅佛正宗法印，几已荡然无存，师僧中虽有密云悟以及憨山、达观少数几人撑持门户，殆亦强弩之末，势不能穿鲁缟者耶。由此而

及清初，能振兴禅宗，高提正印而扫荡阴霾者，有之，唯雍正一人而已。惜乎！身为帝王身，应为帝王身而得度者，恐终难得其人矣。今因学子周勋男之请，嘱为明末曾凤仪所辑《金刚、楞伽、楞严三经宗通》再版为序，旅泊中人，尘劳繁剧，实已无暇及此。然因其再三催促，简书禅佛宗乘之衍变如此，则可知曾氏之辑，固有其独具匠心，足资千古者。非大心开士，曷能作此，应为随喜赞叹，是法住法位云尔！

（辛未年一九九一年四月二十八日记于香江）

《华严经教与哲学研究》序

释迦文佛一代时教，综罗万辨，旨在求证超迈人间世与物理世界之交缚，然后和顺真俗而升腾情性。后之分疏其言思部类，因而有人天之际，大小道乘之差别。究其源本，理则圆融，事无二致。迨迦文寂灭，授受差歧，渴饮分河，门庭嶷立，玄灵罔象，尽成捉影分光，藏棪遗珠，竞取支离破碎。于是有龙树大士者，崛然兴起，理其繁芜，整其脉络，浸假曼衍，而有般若、中观、唯识、法相、禅、净、律、密等教法，悖如并行。而箭柱簇锋，枝枝贯串于华藏；云辉彩霞，光光缕集于日轮。猗欤！懋哉！讵能透视？

及乎教归中土，灿烂于盛唐之世，蓓蕾结实，花蕊纷披，法苑敷陈，封蹊互涉，虽百世争放，而群伦莫统。洎杜顺、智俨、法藏、澄观、宗密、李长者辈相继出世，华严妙净，方挺然矗立于秽土莲泥之间。于是偏空执有，滞般若、胶法相者，咸须从妙高峰顶，落脚实地而俯首依皈于华藏果海；始信知见万象，悉是法身之依他；身色一异，尽属圆成之理量。明暗不二，物我同如，生灭无异，魔外齐了。藏天下于天下，负之而趋而寂然不动；析尘刹于尘刹，安之于默而感而遂通。唯然文教盛衰，俨同世运，宋元以降，虽理极情喻，尚堪嚼唾，而身证心了，几同绝响。每念斯文，辄废卷而戚戚。

距今十二年前，杨生政河，方就读于台大哲学研究所，晨窗清旷，过我问津，商酌毕业论文，欲取禅佛之妙旨以为题者。乃告之曰：近时禅已沦于肤学，嚣嚣唁辨，何胜其非。华严丰藏，可发新硎，子其勉之。政河曰：然则，指导师承，谁可与归？揣其所意，固知相挽。余曰：方教授东美，一代贤哲，曾两度过吾，言未详尽。余

虽面告朝夕见顾之徐子明教授转致歉衷，唯微念犹未释然，子当告余此意，挽请其为指导，必相契合。继而政河固如所教而完成巨论，窃喜东美先生，晚年契入圆智，善果正圆之际，不幸继徐子明先生弃世而施身海藏。浮沤幻有，缘起无常。华落果存，薪传灰灭。今因政河梓印《华严经教与哲学研究》一书，复请为序，惊梦岁月，慨忆昔人。乃为之介，并纪其始末因缘如是我云。

（一九八〇年初冬，台北）

《佛学原理通释》序

治学如理乱丝，愈理而头绪愈繁。然千古聪明才智之士，毕生埋首于学术，虽纷而益固，历万险而弥坚者，盖心存淑世，志从学术思想以济救人心之陷溺也。仲尼删诗书而定礼乐，树中华文教之规模，光芒万丈，照耀古今。释迦辟邪说而立宗创教，阐人天之奥秘，说法如云如雨，普施众生而不分中外，而移植于中土。昔人有言，东方有圣人，西方有圣人，此心同、此理同，信其然乎！

佛学汪洋浩瀚，无可涯岸，后世分河饮水，但取瓢饮而鼓腹者，只各适其所志，润其知见，而无妨于雨露之广，河海之量，猗欤盛哉！近世以还，西学东渐，物质文明挟欧风美雨而骤至，东方人文之学，亦随狂澜而欲倒。于是有志之士，沉潜韬晦，崛起于故纸之间，温故而知新，默然而治慧学，藉求人类真理之归趋者，大有人焉。

余于一九四九年春来台，初识黄教授公伟，彼方主笔政于《全民日报》，长厚诚笃，蔼然可亲。而彼此不知其所学。因缘聚会数面以后，不通往来已十有余年。今秋同讲学于辅仁大学，重逢于车次。方知其力学之勤，著述之富，诚仁人志士之用心也。一日，公伟兄以所著书相赠，并举《佛学原理通释》，嘱余审读而为之序，瞿然惊其付托。尘劳垢染如余，日无暇咎，恐将难全友信，欲求案无积事，即竭夜翻阅一遍，择其要者而为之介。

此书志存辟谬，力求佛学之原，故偏重于原始佛教小乘之理，侔于东瀛明治维新后诸名家佛学之论据，而加以作者力学心得之知见，诚乃晚近数十年中治佛学者不可多得之佳作也。足为入德之资粮，有

辅于释迦之教非浅。至于大乘诸说，般若、唯识、中观之义，略而未详，盖欲待诸他日之专论，余将拭目以观其大成焉。公伟兄行宗儒术，心游佛境，著作等身，有笔如椽，苟非宿植德本，岂能为此。为此合什稽首，随喜赞叹，殆为异时灵山会上，拈花微笑之缘欤！

（一九六五年冬月序于台北）

为向子平印《敦煌大藏经》言

世人都言佛学浩如烟海，以烟海形容佛学，亦似是而非之辞。海即深不见底，广大无边，复加烟笼层面，永似缥缈难穷其际，如此境界，往往使人望而却步，不敢窥探究竟。迨有心人集佛说群经，综为一大藏教，纳无限而归之有限，如不游心外物，专诚恳读，浩如烟海者亦仅为一大藏。读而习之以勤，精研覃思，理与神会，言与寂合，一大藏教，亦只会心于方寸，又何足多哉！

距今六十年前，印刷尚未发达，全国伽蓝丛林，具有大藏一部者，寥寥无几而屈指可数，如欲深入经藏，几亦难如登海。及至现在，以台湾一隅而言，普遍印出历代各部大藏经，先后已有五六种。无论善本残编，每出一部，僧俗竞相争购，肆无遗弃。若此情况，意谓并非深入经藏，实乃藏经深入民间，人人皆在佛学烟海之中，毋须再行推广矣。

然有向子平者，仍欲在此苍茫烟海中别出心裁，另放异彩，多年发心，以影印《敦煌大藏经》为一大愿力，并屡促我为之序。人间善语，佛皆说尽，文艺才华能在佛头着粪作序者，前修已尽其词，今则几同绝调矣。予何人，岂敢谬赞一词。唯愿向子此书印出，有愿必成，所求皆遂，凡有功德，亦普覆回向烟海为幸。向子当不以我又犯绮语戒耶！

（一九九〇年岁次庚午端阳，南怀瑾寄于海外）

禅宗之部

《禅海蠡测》初版自序

运厄阳九，窜伏海疆，矮屋风檐，尘生釜甑。客来自远，顾而让之曰：子脱屣圭缨，栖情衡泌有日矣。曩者掩室岷峨，行脚康藏，风霜凋其短鬓，烟水历乎百城，矻矻穷年，究此一事。虽梦宅虚无，本乏可留之迹，而空书斐亹，终成不著之文。际兹慧命丝悬，魔言鼎沸，同舟俨分乎楚汉，一室而判若参商，正法衰微，乾坤几息，不有津梁，罔克攸济，金针密固，庸所安乎？闻已而思，瞿然有省。夫妙契匪意，真证难言，动念已乖，况涉文字。然无说自说，瓶泻云兴，从上祖师，皆非得已，矧余末学，粗具见闻，窥测之谈，不离知解。揆诸先圣盍各之义，窃比昔贤就正之情，砖石之投，连城或致，则亦何妨著佛头粪，大作窠语耶！爰濡秃管，率成斯编，所涉虽繁，要仍以禅为主，如叶归根，如水赴海。倘阅者因筌得鱼，见月废指，形山打破，会即不疑，是吾心也。若遇明眼，烁破面门，此中廓然，徒添络索，一场忪愕，转见败阙，则余知过矣。

（一九五五年，台湾）

《禅海蠡测》再版自序

时轮劫浊，物欲攫人，举世纷纭，钝置心法，况禅道深邃，克证难期；余以默契宿因，嗜痂个事，觅衣珠于壮岁，虑魔焰之张狂，故不辞饶舌，缀拾斯文。然投滴巨壑，吹毫太虚，沉沉无补时艰，复将二十载。顷者，莘莘学子，惊顾域外之谈禅；攘攘士林，欲振中华之堕绪。再请重铸斯编，冀复燃灯暗室；固知旧铅新椠，尽同梦里尘劳；接响撩虚，等是狂思玄辩。禅非言说，旨绝文词。拈花微笑，能仁已自多余；渡海传衣，少室徒添渗漏。五家七派，无非自碎家珍；万别千差，透澈何劳竖指。斯编之作，为无为，何有于我哉！

（一九七三年仲夏，台北）

附：
《禅海蠡测》剩语

萧天石

禅宗一门，为我国佛教中之一革新派，旨在传佛心印。自释迦牟尼传大迦叶，递至二十八代菩提达摩，东来震旦，是为此土初祖。复自二祖僧璨递传至六祖惠能，宏开五叶，宗风大振。虽所提倡以“不立文字，直指人心，见性成佛”为宗旨，惟文字语言，亦未始非心传方便法门；故达摩初亦曾用《楞伽经》四卷以印心。惠能于黄梅，刚道得“本来无一物”一偈，便得衣钵，惟当授受之际，犹为说《金刚经》。其在曹溪弟子亦有《坛经》之记。厥后二派五宗，无不直指向上，皆令自求、自行、自悟、自解；然亦究不能无说，说不能无文。盖借语传心，因指见月，语言文字，有时亦不失为接引开示之方便也。

世谓禅宗为“教外别传”，实则谓之“别传”固可，谓之非“别传”而为“嫡传”亦可。盖真谛不二，以教证宗，以宗举教，教实有言之宗，宗本无言之教。三藏十二部，默契之则皆宗；千七百公案，举扬之则皆教。佛说法数十年，未尝说得一字，以法尚应舍也。故究竟言之，教原未尝有言，而宗亦未尝无言也。天下同归而殊途，百虑而一致。归元无二路，方便有多门。能澈悟自心是圣，自心是佛，则触著便了，更无余事。天地与我同根。万物与我一体，岂可因门庭施设，而分宗分教，俨然门户峥嵘，自生差别哉！

南君怀瑾，顷以所著《禅海蠡测》书稿见寄。细读之，深觉其超情离见，迥出格量。君虽演深契禅宗，然不以话头为实法，不以棒喝作家风；横说竖说，语语由自性心田中流出，绝非如优人俳语者可比。其中治儒释道各家之言，而综诸一贯，会归一旨，傥非能如大海之纳百川者，曷克臻此？是书虽累十余万言，要亦只道得一字。若会时，看固得，不看亦得；不会时，不看固不得，看亦不得。洛浦安答僧云："一片白云横谷口，几多飞鸟尽迷巢。"是佛固著不得，经典公案亦著不得。读者于此书所示，一字一句，又岂能著得？"不离文字难为道，尽舍语言始是经。"读者切勿泥于语句，堕入文字禅中，而宜独超冥造乎语言文字之外，是为近之。否则依然陷在妄想知见网中，虽一辈子学佛，一辈子参禅，一辈子求道，骑驴觅驴，与自己本来面目，毫没干涉，而终归是凡夫。余昔赠灵岩寺僧传西有句云："不学佛时方成佛，非参禅处即参禅。"此与张拙见道偈之："继除烦恼重增病，趋向真如亦是邪。"及憨山大师所谓："妄想兴而涅槃现，烦恼起而佛道成。"其义一也。

余与怀瑾，论交十余年矣。抗战初起时，君甫逾弱冠。殚力垦殖，深入夷区，部勒戍卒，蛮烟瘴雨，跃马边陲，气宇如王，高自期许。卒以囿于环境，单骑返蜀，复事铅椠。曾述其经历，著《西南夷区实录》一书，则又恂恂儒者，非复向日马上豪雄矣。无何，任教中央军校，时余主持《党军日报》，每相与论天下事，壮怀激烈，慨然有澄清之志。惟以资禀超脱，不为物羁，故每尝芒鞋竹杖，遍历名山大川，友天下奇士，不知者辄目为痴狂，而君则恬然乐之。尝曰："钟鼎山林，固皆夙愿，苟顿脱可企，则视天下犹敝屣耳！"一九四三年，余以婴疾，药炉禅榻，时益相亲；曾与遍访高僧，并同师事光厚老和尚。不期年，君辞军校事，而致学于金陵大学研究社会福利系。后又弃隐于青城之灵岩寺，霜枫红叶，日伍禅流。旋从禅德袁焕

仙居士游，契入心要。嗣即不知踪迹者久之。一日，忽有客自峨眉来，始知闭关于中峰绝顶之大坪寺，西川旧好，相顾愕然！耆年如谢子厚、傅真吾，及君师袁焕仙等，相约入山访之，始知由名僧普钦之介，悄然至峨眉，初于龙门洞猴子坡等处，叠示灵异之迹，乃获寄迹该寺。在此期中，并曾折服当时负有盛名之唯识学者王某。龙门寺僧演观，曾记其事与对话，刊有专册行世，不胫而走。龙泉在匣，光芒不掩，真性情人，行事大抵固如是也。

后三年，余宰灌县，君飘然莅止，美髯拂胸，衲衣杖策，神采奕奕。问从甚处来？答谓："前从灵岩去，今自金顶回。"问："在峨眉山何为？"曰："三年闭关，阅全藏竟。"复问其今后拟往何处？则曰："到处不住到处住，处处无家处处家。"相视而失笑者久之。憩夏青城后，即远走康藏，穷探密宗之奥；行迹遍荒山绝巇，丛林叶刹。行脚愈远，所接大德高僧奇人异士亦愈众，而迹亦愈晦，盖所谓："就万行以彰一心，即尘劳而作佛事"者也。嗣闻其经康藏至昆明后，曾讲学于云南大学。折返锦城，并一度应川大哲学教授傅养恬之邀，讲学于哲学研究会。斯时已声光并耀，缁白闻风问道者络绎。迨抗战胜利后二年，君即返里省亲，嗣复深隐于天竺灵隐山中，栖心玄秘。尔时，余适于役京畿，彼此不相闻问矣。

一九四九年夏，余自沪来台。一夕，君忽枉访于台北寓所，始悉其方有所营为。越明年，事与愿违，忽尔晦迹，行藏莫卜者久矣。迄去冬，因某居士之约而复聚于海滨一陋巷中，破窗尘几，意趣萧然；当力促以重亲笔砚。初不谓然，几劝始诺。曾未数月，遂成斯篇，都凡二十章，钩元提要，探幽阐微，手眼别具，发前人之所未发。全书以禅宗为主眼，而融会众流，归趣大海，虽于从上各家之说，略有损益，要皆言必有宗，指归至当。至若《参话头》、《中阴身》，及

《修定参禅法要》诸篇，则皆古人隐密缄固不肯为人说破者，今皆不惜眉毛，金针巧度。虽小出作略，而其资益于真心向道者，宁为浅鲜？至其提持纲要，语不滞物，思泉坌涌，如山出云，殆今日之《广陵散》矣。余初识怀瑾，英年挺拔，跌宕磊落，前途正未可量；卒之鄙弃功名，参伍猿鹤，得以博览法藏，独契心源，返朴还淳，泥涂轩冕，所谓游于方之外者非欤？又君髫年曾习武技与方术，卒致力于佛法，深入禅教密各宗之堂奥。今后究将以何者为其归正，则又未可逆测。其殆游戏人间，应物无朕者耶！爰因其书成，略缀其生平行履一斑以附，庶读其书者，亦得略知其人。余虽早岁皈命瞿昙，然放逸怠荒，惮于精进，似草野人，为廊庙语，门外之诮，宁能幸免？惟承命为校订，于义不能无言，拉襍书之，亦自哂也。

（一九五五年萧天石写于台中草庐）

《禅宗丛林制度与中国社会问题》引言

社会学里的社会

社会这个名称，是指各个团体之间，具有一定的关系，共通的利益，因此合作以达一定的目的，组织成为一个整体的集团。普通便把它用来指某一种同业，某一类同身份人的名词，例如上流社会，劳动社会等。也有用以代表某一区域性的，如上海社会，汉口社会等。

当公元一九三八年间，法国学者孔德（Comte）便创了“社会学”这个名词，他用以研究以社会为体的一种科学，从前我们也有称它作“群学”的。自经英国学者斯宾塞（Spencer）沿用社会学这个名词以后，它就成为一个专门学科的名词，凡专门研究社会的组织的，就叫作“社会静学”（Social statics），专门研究它的成长和发展的，就叫作“社会动学”（Social dynamics）。它的研究对象，大体有三种：（一）社会的本质；（二）社会进化的过程；（三）社会进化的原理。有的以生物学作旁证，有的以心理学来证明。

东西文化不同的社会

推溯一百年前，我们的历史文化里，根本便没有这个名称，也毋须有这一门学识的成立，这不能说我们过去的不科学。只能说过去的历史文化，无此需要，这就是东西文化的基本不同的精神所在。基于

经济学的观点来说，我国向来便以农立国，地大物博，土广人稀；有的是天然的天材地宝，可以利用厚生，并不需要向外争取利源以养活自己。加以传统的文化，素来以安居乐业，乐天知命为祖训，因此人人只要重礼守法，完了国家的粮税以外，农村的社会里，鸡犬相闻，老死不相往来，是件很平常的事。宋人范成大的诗所说：“绿遍山原白满川，子规声里雨如烟。乡村四月闲人少，才了蚕桑又插田。”这样一幅美丽的天然生活图画，谁愿意熙熙攘攘，过那忙得忘了自己，专为工商业社会的生活呢？除了西北和北方一带的游牧种族，还守着“穹庐夜月映悲笳”的生活，所以还需要兼带掠夺性的侵略以外，大体我们的祖先，都是安于和平康乐的人生的。

在西方的欧洲则不然，他们没有像我们的历史一样，早先就经过一度像秦汉的统一局面，部落酋长式的蕞尔小地，便称为一个国家。既不能以农立国，更不能靠土地生产的经济，维持人民的生活。因此，从盗匪式的抢夺之中，一变为国家间的侵略，由经营商业的远出贸迁，变为有组织的工商业集团，所以他们的每个社会，在在处处，都需要有组织。西方人的社会，由此成长和发展就很自然地成为人群生活的中心需要了。而且社会的主要开始目的，是由于经济的需求而来，所谓社会学上的社会制度，社会分化，都是渐渐地发生更多的问题所形成，例如社会运动，社会革命政策，社会心理学，等等。他们一有了问题，就拿那一个问题作中心，将它分析研究，便变为一门学科，马克思、恩格斯的社会主义，在西方的这种环境之下，就会很自然地发生。西方的社会经济，进步到了现在，有欧美的科学化的工商业社会，而且已经由公司、会社、社团的组织，发展到各种各类的俱乐部，由经济剥削和侵略，发展到社会的福利经济。国家的法律，范围了组织。社会的组织，影响了国家的立法。不是从商业的市场竞争，演变成政治哲学的自由和民主第一，就是由经济政治的重心，认

为社会主义第一。我们的历史文化，到了现阶段，也便恰当其时，卷入这个矛盾对立的世界洪流之中，亟待我们自己的努力，统一融会而坚强地站立起来。

宗法祖的辨别

假定从社会学的观点，来说明我们历史文化上的社会史迹，也有把我们过去的氏族宗法关系，叫它作“宗法社会”的。严格地说来，这还是有问题的。因为社会，是基于共同利益，或共同目的，集体合作的一种组织。我们祖先的宗法社会，只是一种民族精神所系的代表和象征。它以不忘民族的本来源流，传承继续先人的祖德，要求后世子孙的发扬光大；它既不是有一种群体法定的组织，犹如西方的社会一样；更不是为了一种共同的利益，达到一个政治或经济上的目的。宗法，只能说是传统文化中心的“礼”的表现，这个体，它具有相似于宗教性的，人情味的，是人类文化精神之升华，而且是性情和理法并重的。重性情，所以推崇天然，就轻视人为的组织。重理法，便讲礼义，裁定性情，使它合于人伦群体的活动。它与西方社会的只注重组织，是大有出入的。我认为人世间最高的组织，是由于人与人之间真感情的结合，所谓至性至情的流露。其次，才是如宗教一样的信仰，所谓崇拜的服从。再其次，才是法律和规范。至于从利害相关的集合，用权位生杀来范围，那是等而下之，等于市场的交易而已。凡事之不近于天然法则，违反人之性情的，没有不失败的道理，以社会学理的历史来讲，利害相关的组织，可能在社会史上，暂时占去时代的一页，但决不能争取千秋。

至于我们历史上的宗法社会，它的基本单位，就是家庭的家族。由家族和家族之间的结合，就是宗族。由宗族和氏族之间的结合，就是国家的社稷和宗庙。社稷、宗庙和宗祠，就是介乎人和天神之间的象征代表，贵为天子，还须畏惧天命，所以便当敬重社稷宗庙和山川神祇。如是普通的平民，不敬重宗族和宗祠，从礼仪为法律的中心观点而论，已经犯了大不敬的罪行，以传统文化思想的观念而论，便是获罪于天，得罪了祖宗神祇，应该是罪无可逭，便无可祈祷之处了。可是它在礼仪传统的风俗习惯上，和国家的法律观点上，虽然有此成法，但是并不同于西方和现代社团似的社会组织。汉唐以后的祠庙，后来通称为各个宗族之间的祠堂，那也并非是一种社会的组织，只能说是民族精神的中心所系。它相近于宗教性质，平时并无社会活动的作用，每逢岁时，便由族长率领同族中的人们，共同致祭于自己的祖先。族长虽由一族中辈分最高的人出任，但是也不是由法规的组织产生，那只是由传统文化礼的观念，人为的自然推崇。如遇族中的子孙们犯了违反传统礼仪的行为，由族长召集全族的人们，开祠堂门，拜祖宗，禀请祖先以宗法来评理，评定一事或一人的是非罪恶，也必须合乎天理、国法、人情。这也只是秉承礼仪的安排，便不同于法规纪律的性质，或是组织的制裁。乡里之间的里正和保正，或者社董，那是清代沿用唐宋以来地方自治保甲的名称，等于现在的乡里长。社仓，是宋代以后为地方储备饥馑赈济的福利事业，后来也有叫作义仓的。社学，是明代以后实施的乡村国民教育。这些都如众所周知，不能与社会这个名词，混为一谈。再推溯到秦汉以上，讲到社会政治的关系，更为简单，那时的文化思想，政治和教育，本来不能太过于划分。所谓作之君，作之师，作之亲；在精神上，几乎还保有上古质朴的观念，还是三位一体的。能够影响地方社会之间，也只有从礼义的传统上，自然的敬老尊贤，秦汉时代的老和公，只是一种尊崇敬重的称呼，更不是社会领袖的职衔。例如《左传》所称的“三老”，据服

虔疏引：“三老者，工老，商老，农老。”古天子有三老五更，以父兄之礼养之。据《汉高祖纪》所载：“举民五十以上，有修行，能帅众为善，置以三老。乡一人，择乡三老一人为长三老。”宋祁说：“乡有三老，掌教化，秦制也。”两汉都沿用这种制度，所以在我们的历史文化上，真难找出真正如西方社会组织的一种社会。初有社会的规模的，只有先秦的墨道，才略具有特殊社会的风规。其次，就是开始于唐代佛教禅宗的丛林制度，它影响元、明、清以后的历史和社会，以民族革命为宗旨的帮会组织。但是丛林制度，它既不同于西方的宗教社会，又不同于西方宗教的教育中心的神学院。至于帮会的组织呢？以传统的侠义精神，和政治活动相融会，说它是为了当时革命性的反正集团，确很正确，如果比之西方社会或流氓集团，推原它的初衷，当然也颇有出入了。

结论

倘若专讲社会学而研究社会史的问题，那便立场不同，观念有别，应该另作一种说法。也可以说，我们在近六十年来，受了西方文化思想的影响，才有社会等问题的产生，所以理论的依据与文化思想的方向，截然各有不同。不过我只想从观今宜鉴古的遗训，述说唐宋以来的丛林制度，和它如何影响后世的帮会组织；以此作为今后我们吸收融化东西文化，跨进新的时代，提供留心社会问题者的参考而已。

（一九六二年，台北）

景印《雍正御选语录》暨《心灯录》序

（一）

纷纭万象，劳碌人世，众生以得解脱为乐。为解脱故，有求道之事。为求道故，有禅等诸学之作。有禅之学术故，于不落言诠、不立文字之余，有诸经语录之积。语录之作，本于无说无法中强示言说，使会者舍指见月，得鱼忘筌。孰意一落筌象，即有承虚撮影之辈，执文言情境而觅禅机，如麻似粟。于是建立门庭，聚讼坚白，不一而足。降至今世，谈禅成为专门之学，齐鲁道变、还珠买椟而说空蕉鹿梦者，朋从尔思，多如恒河沙数。自由出版社萧子天石，适际此时，景印《雍正御选语录》与《心灯录》二书，嘱以为言。骑牛觅牛，虽有画蛇添足之嫌，亦当勉起为其点睛，冀使二书再度问世，使禅之为学，从此破壁飞去，返还本来面目。

读书不难，读书不为书困，不为目瞒，入乎其内，出乎其外，别具只眼为难。禅宗诸经语录，为天下奇书之首，亦为世上最难读懂群书之冠。唐宋以还，宗门语录丛出，有读懂其书、视如无书之士，撷其精英，集其简要，使后之来者，易于出入慧海、涵泳性天风月者，乃有编纂禅宗汇书之作，如《传灯录》《人天眼目》《五灯会元》《指月录》等继集成风，皆此类也。要皆匠心独运，各自甄拣先哲，以示异同。雍正手自编撰语录，亦为抒其见地，剖陈珠玉以示世，以显其磨穿砖镜、咬破铁馒之能事。《心灯录》则列为禁书，凡山中林

下、参究宗乘之士，亦视为毒药，信为魔说。何以故？此中隐有清代历史文化之另一巨案，素为通儒硕学暨禅门衲子所忽略，几已不知其究竟之因缘矣。

（二）

爰新觉罗氏崛起东北，以孤儿寡妇率三万之众，席卷华夏，臣服五族，历二百六十余载，代更十帝，终以孤儿寡妇毕其社稷。称今追昔，视帝王之尊荣，浮云太空，逝如春梦。然其入关之初，乘时继统之命世帝才，如康熙、雍正、乾隆三代父子，虽上溯汉唐隆盛，并无愧色。后之论史者，每况其武功之烈，或统驭之严，而略其砥定有清一代文治之懋也。康熙以幼冲继位于未定之局，削平诸藩于内忧外患之际，内用黄老，外崇理学，励精图治，躬亲力学，晓畅天文、历算，擅长中外文言，颁行圣谕条训，集孔孟人伦孝悌之义于笃行，以弭明末诸大儒履践忠君复国之学于无形。且著述群典，网罗思辨学致之士，尽瘁于博学鸿词之间，固亦有功文化学术于来世。然持弄先王仁义之说，为当时统治之权宜，使前明遗老，失据于素王圣贤之域，不入于醇酒美人，即遁于丛林布衲，而反躬诚明于法王觉海，澹泊其忧愤，遂使元明以来敝禅，稍振儒佛不分之宗风。康熙游刃于黄、老、孔、孟仁慈之术，而暗于方外，致使逃禅韬晦者，得以潜养其兴复机运。

雍正蛰居藩邸，屈志潜飞。初则因宫廷崇信佛道，窥奇禅悦而从迦陵性音禅师，与章嘉呼图克图志学禅密，得识濡沫江湖者之用心利弊。故登极以后，不惜以九五之尊，躬自升堂说法，秉拂谈禅，谦居为宗门伯匠、与诸山长老较一日之短长。从学之徒，近有王室宗亲，远有比丘禅和、黄冠羽士。遂使山林沉潜之耳目，尽入彀中。其屡诏削灭汉月藏法裔，严令尽入临济宗乘，既以澄清王学末流蠹蚀宗门之颓风，复塞前明非常之士隐沦山岳、逃迹湖海之思路。轻举无为无不为之旨，活用于禅机道佛之间，可谓瞒尽天下老和尚眼目。虽然，雍正自于宗门作略，并非徒作口头禅语，捏弄空花阳焰于野狐队里，固已笃践真参实悟于行证之途，迫出一身白汗，深得拈花妙旨。其开示三关见地，印以唯识知见，迥出常流。且选辑语录，揭标《肇论》、永嘉为先。以寒山、拾得为辅。诚为独具只眼，昭示释迦心法东来之禅宗，实受中国文化儒道学术灌溉而滋茂也。至于唐、宋以来宗门，则以沩、仰、赵州、云门、永明雪窦、圆悟克勤为主。以清初禅门宗匠玉琳琇、茆溪森为殿。过此以往，则目视云汉，自许荷担禅宗开继之任，即自称为圆明居士住持之当今法会而已矣。而拣择禅门宗匠之外，于道家，则独崇张紫阳为性命圆融之神仙真人。于净土，则推尊莲池大师为明末郢匠。且捞摝历代禅师之机锋转语，以自标其得正法眼藏之妙用。寡人位置大雄峰顶，气吞诸方。直欲踏破毗卢顶上，会法王人王之尊于一身。抑使儒冠学士与方外缁素，钳口结舌，无敢与之抗衡。狂哉豪矣！可谓汇萃魔佛内外之学于一炉，继康熙定鼎之后，清廷帝子英才，舍此其谁？

（三）

但自清初以后，禅宗之徒，别持三世因果之论而作异说，传称雍正为明末天童密云圆悟禅师之转世。密云悟者，宜兴蒋氏子，幼时不学而慧，长事耕获樵苏。偶读《六祖坛经》而策心上宗。年二十九，弃家披鬀，得临济宗传。密云高弟汉月法藏禅师者，无锡苏氏子，为明末儒生。剃染后，初从密云受其心印而名噪一时。于是明末清初，避世入山，与逃儒入佛之文人志士，皆入于汉月藏之门。师弟承风，互相标榜。俟密云发现汉月知见未臻玄奥，且薄视师承，常以实法予人而为禅宗授受，即力斥其非，著《辟妄》之文开示正见。而汉月弟子固多明末宿儒名士，习于儒林鄙见，素视其师祖密云悟出身寒微，不足为齿，复著《辟妄救》一书以力维师说。密云鉴于其已成之势，乃密以临济法统转付破山海明禅师，破山亦避乱返蜀，隐于其皈依弟子秦良玉之戎幕。迨张献忠之攻渝州，破山曾不辞腥秽，化导群魔，救免戮杀者，存活无数。从此禅门知见之争，与文字之讼，未因明清异代而稍戢。及雍正出而鼎擎密云法统，力灭汉月一支为魔外之学，扫穴犁庭，方致销声匿迹。上谕二则，皆切中僧伽流弊，无可厚非。故宗门相传雍正为密云悟后身之说，言之凿凿矣。自清初至今二百余年，汉月之禅与学，已不得而见。汉月其人其事，稽之逸史，亦不多觏。意为逃儒入佛之明末名士，洵无可疑。今所仅存者，唯汉月遗绪湛愚老人所著之《心灯录》，犹得见其概要。民国二十余年间，有湖北万氏倡《心灯录》之禅为极则，为之梓版而广流通。而著者湛愚老人之事迹，犹茫然未详。书中屡称三峰，即汉月往昔虞山隐居之别庵，由此而窥汉月知见传承，亦足多矣。

《心灯录》之禅说，首标释迦“天上天下，唯我独尊”之宗旨为直指，辅以一圆相为真诠。世尊说法，于般若，而标无我、无相、无说为依归。于涅槃，而揭常乐我净为圆极。于华严、唯识，而立非空不有之胜义。如珠走盘，无有定法可得。而《心灯录》建立独尊之

“我”为极则，以一圆相为玄奥，予人有法，立我为禅。故具透关手眼而留心宗乘如雍正者，宁不颠扑而无容其流衍耶。稽之《心灯录》之见地，实从明末阳明学派心性之说与禅学会流，亦即援儒入佛之异禅也。立一圆相以标宗，盖取诸道家与宋易太极之学说。指一我为究竟，盖取诸《大学》慎独与王学良知良能之知见。循此以往，分梳历代禅师公案、机锋、转语之断案，一使读者闻者即知即得而为之首肯，适与般若实相无相、涅槃妙心之旨背道违缘不知其几千万里。雍正拈提《肇论》，当可以救其偏。虽然，道并行而不悖，孟子非杨、墨，而杨墨得以显。孔子杀少正卯，而少正卯因仲尼而并彰其名。时异势易，何须雍正之斤斤。但留为后之具眼者，拣其染净，参其几微，容何伤哉。

（四）

异者有曰：雍正既趋诚禅道，何其心之忍，而其行之残耶？此盖囿于稗官野史之说，谓其夺嫡与血滴子之传闻，及其被刺而不保首领之言耳。夺嫡一事，亦为清廷疑案之一，确证为难。然例之唐太宗、宋高宗处骨肉间事，古今中外权位攫夺之事，常使智者慧珠晦吝，理难焚欲者，数数如也。雍正参禅虽已具透关之见，而身为帝室贵胄，乏良师锻炼于造次行履之际，虽自号圆明，实明而未圆，极高明而未道中庸，此为其病耳。大丈夫若无泥涂黄屋，远志山林之胸襟，不淹没于富贵尊荣者，甚为稀有。至于统驭过严，逻察以密，乃局限于当时种族私见之治术，昧于礼治之本。而观其著《大义觉迷录》，以抗汪景祺、曾静、吕留良等民族志士，作文字之争，则知自康熙以还，清廷治权，遍布思想障碍，虽枝叶茂盛而根基未稳。故一变罗致安抚之策，而为锄芳兰于当门之计，其未臻君子大人明德之度，亏于王道

之政，过无所逭也。然而《觉迷录》泯民族之歧见，如易时易位而处，用之今日五族平等之说，庸有何伤？且其除弊政而振乾纲，著《朋党论》而督诫廷臣之阿私，更考试旧制而责成徇私取士之宿患，革削隶籍与山西乐户以除奴隶之陋习，升棚民惰民于编氓以持平阶级之善政，在位十有三载，而使中外臣服，平民感恩，济康熙宽柔而以刚猛，故有乾隆坐享六十余年升平之盛世。微雍正，岂偶然可致哉！递此以降，清室帝才，卑卑无所建树。乾隆以后，衰乱已陈。论清史者，每比雍正为汉景之刻薄。核实言之，汉景碌碌，不足为埒，未必可为定论。迨其生死之际，事涉臆测，抑犹仇者之诅咒，盖吾汉族先民所期望杀之而甘心之说欤！霸才已矣，王业不足凭。英明如雍正者，孰知于一代事功之外，独以编著禅宗语录而传世未休。于此而知学术为千秋慧命大业，非毕世叱咤风云之士所可妄自希冀也。若使雍正有知，当于百尺竿头，废然返照，更求向上一著，行证解脱于禅心乎！

（一九六六年，台北）

重印足本《憨山大师年谱疏证》前言

佛教大小乘各种说法，自始至终，无非为修行证果而设。圣远时遥，说理者愈多，真修实证者愈少，致使平实如理之言，堕为支离破碎之见，流布虽广，益增俗谛妄想而已，欲求修行证果经验之谈，如飞空鸟迹，无迹可寻。至若中国先贤修行实证事迹，虽有历代《高僧传》等之作，又皆限于史书体例，简而不详。后世各宗派中，素以注重修证标榜，如西藏密宗，将一生成佛作祖记载，明白显示传述者，亦不多覯，唯《密勒日巴尊者（又译称木讷祖师）传记》，较为具体而胎称人口，学者顶礼膜拜，赞叹景仰无已。尊者苦行精神，甚为稀有，然求之中国内地先贤行谊，能发大勇猛心，志诚求道者，亦代有其人。唯以谦光自牧，不自宣说其难行能行，难忍能忍之德，且后人为之立传，述其苦行之事，亦但称“幽栖岩穴，木食涧饮”，或“胁不至席，昼夜行道”等寥寥数字，即已概其生平。致使后之学者，视为具文，昧于微言大义，怠思忽辨，而轻掉失之。

明代佛教，人才随时衰竭，世称明末四大老者，如憨山、紫柏、莲池、藕益，皆有特立独行高风，传述后世，而当时诗僧如苍雪法师者，犹不预其次。然欲推寻明、清间朝野轶史，凡此方外数老之文献掌故，皆为史料遗珍，不宜忽视。憨山大师者，以不世之才，居僧伽领袖，言行攸关朝野，著述影响士林，尤其苦节修持，精勤向道，求之末世法门耆宿，并不多见。《憨师年谱》，自经其门弟子福徵疏证，于修证实验之处，向为禅门所借镜，尤足珍惜。余于一九四八年间，避世来台，箧中携有此书，后经人借去影印，惜司其事者，为省

节篇幅，不识疏证所述修持经验之重要，概略删除。买椟还珠，此心常为耿耿，今经宋今人、巫文芳两居士发起重印，至诚随喜赞叹，乐助其成，并为拈提所当著眼数事如次：

一曰：即生成就与即身成就。佛法自元、明以还，世传密宗有即身成就之实，禅门唯即生成就之果。实则，未必尽如所云，经云："方便多门，归元无二"，不但禅密归趋之极则不二，即各宗修持圆满极果，皆亦同归一致。唯禅宗与显教各门，视身物如梦如幻，留形住世与即幻归真，原皆余事，故现在不重"色不异空"之旨，直取无上菩提，诞登正觉。藏密依心物不二之宗，趋心能转物之途，即从形色而修真，依地、水、火、风四大自性而修气修脉，证"空不异色"之趣，故或即生而证身通，间能有之，例如密勒日巴尊者临寂之际，饮毒药如醍醐，慈悲喜舍而逝，与憨山及诸禅师等肉身委蜕，历劫数百年而犹存瞻仰，其趣并无二致，不可徒生凡夫分别知见。

二曰：文化根基之差别。余于昔时，尝亲近康、藏佛教密乘之修法，极为钦迟藏密学者信仰之诚，笃行之切，故修学行人，或多或少，易得觉受。至于显密各宗学人，说理谈禅，容或悦耳可心，求其实证之见地功用，则百无一是。旋经再三思维，乃知与地方民族之文化根基有关，例若憨山大师，立身于明末之世风，学兼儒、道之长，精通文教慧业，然能放下一切，至于一字不识之境，独求真修实证于冰雪丛山，其难能可贵之处，尤足多者。倘能细读《密勒日巴尊者传记》，与《憨师年谱》异同之处，不待言而可知其殊途同归之理。

三曰：苦行之异同。隋时僧那禅师有言："祖师心印，非专苦行，若契本心，发随意真光之用，则苦行如握土成金。若唯务苦行而不明本心，为憎爱所缚，则苦行如黑月夜履于险道。"佛用梵语称此世间为"娑婆世界"，义译谓之"堪忍"。凡大乘志士，身入世而心

出世，密符六度万行之教，无一而非难行难忍之德。密勒日巴尊者以一身苦行而求道，先证自度而后度人，功德无量。憨山大师具大坚忍之力，即此世间而备历人情险巇，运大悲大勇大智之量，周旋于帝王将相与贩夫走卒之间，虽毁誉相乘并隆，而持心不动，如履冰棱，如踏剑刃，其险难苦行，未可因形迹之异，而轻掉不恭，视与独居苦行之修为为异德也。

四曰：定慧之辨别。无论大小乘之教，与禅密各宗佛法，得大自在解脱之极则者，实为慧悟之道果，或顿或渐，言悟言迷，皆为道慧之权名，此乃佛法所谓不共之密也。至于定学，乃心止一境，精勤专注所生之境界，是乃内外各教，与异宗外道通途之共法，佛法亦依定境而证慧果，但取禅定为慧学之梯阶已耳。且定境中之觉受（三昧），有无量差别，然皆从心缘一境所引起，《憨山大师年谱》所记：在五台冰雪堆中，及居弟子家中，忽入于寂忘定境，经多日而觉，及在盘山顶上，与崂山海滨，证海印发光三昧之境，此皆因五阴自性，为用工逼切所发定境之力，并非为禅悟之极果。亦如密乘学者修得飞身绝迹，或相似神通之用，皆为四大五阴自性引起之功用，不可视为佛法之极则，其理趣一如也。后世学者习禅，昧于真知灼见，每因误解先贤工用过程妙境，往往以求得顽空寂默，或神通妙用，为禅之究竟者，对此不能不辨，庶免陷于枯禅与阴魔之窠臼。虽然，末世人心障浊，当勿轻视空寂之易得，苟能得达心空神足而为历阶，机缘纯熟，得良匠而加以锻炼，较之未能入流者亦多殊胜矣。

五曰：憨师之道缘。禅宗振盛于唐宋，衰落于元朝、明代三百年间，大抵皆宗承有本，一脉单传，仍如隋、唐以前之潜符密行。当憨师住世之时，禅门硕德如密云圆悟禅师等，法席隆盛于天童、育王等处，然皆偏于江南也。憨师初从教下入手，自后行脚苦参，亦唯往来

于山东、山西一带，其后名动公卿，望重朝野，仍局于北方，未曾南行参学，晚年遭贬以后，方流于岭南而退居匡庐。憨师生平所学，皆从教下而自入于禅，与禅宗传统之宗门无涉，观其年谱或所撰文献中，与南方宗门名宿，极少往还，而明末禅宗传统记载中，亦不以憨师涉入，故憨师终生行履，与紫柏禅师，亦略异其趣。后学常举憨师而拟论禅宗，辄生误解，于此不得不加辨别，然于憨山大师之证悟高风，毫无贬抑，此又不能不知也。

六曰：出世与入世。小乘佛法行径，以遁迹山林，专志涅槃，不循世道为尚。大乘以出世而入世，入世而出世为自利利他之业。若以行谊而论，中国历代高行沙门中，颇多榜样，如玄奘法师辞唐太宗畀以宰辅之邀，坚不还俗，诚为盛名高位沙门之第一楷模。然以出世之身，阴辅太宗治世之德，其功非浅。南宋大慧宗杲禅师，以出世之身，激扬士林忠君爱国之忱，不遗余力，终遭秦桧之忌而受贬，堪为高蹈缁流之典范。明末憨山大师因牵涉立储而遭遇忌贬，而终不失于律仪，砥砺道业于造次颠沛之中，较之先贤，并无逊色。至若南朝陆法和，统帅江南，介于亦僧亦俗之间。元代刘秉忠，屈志功名，保存国家民族命脉。明代姚广孝，甘遭世谤而羽翼成祖，化其滥杀狂心。此皆苦节存心，盖棺而不求世谅之金刚道慧，迥非凡夫俗眼可测其造诣之高深也。今并举之以供读《憨师年谱》者之助识，冀于文字言语之俗谛外，别得深心省悟之旨也。

（一九六七年清夏，台北）

《禅与道概论》前言

去秋今春，两度应刘白如先生之约，在政大教育研究所讲述道佛两家学术思想与中国文化。初拟以最短时间，有限范围毕其事。孰知言难局约，枨触多端，繁芜散漫不得中止。两次讲辞之半，又经《大华晚报》披露，致使爱憎之者，函电催梓全文，欲了知其究竟。秋初白如先生远游前夕，犹以速印为辞。且杨管北先生亦愿印赠送本三千册，乐为之助。乃冒溽暑深宵，匆匆整理讲稿付梓，纰漏错谬，情多惶恐。居常有意贯串儒释道三家源流，叙述其与中国文化上下数千年之通论，然默计时间与篇章，若非尽多年之力，穷数百万言之辞，难概其要。自忖学养未逮，动遭悔咎。况人事丛脞，日不暇给，每又为之辍止。傥天假以年，或于晚岁成之，亦未可必也。本书所述，仅举其端倪，就正大雅而已。且在酷热清稿期中，适逢内外诸多障难，幸而有成，实得力于林登飞、汤宜庄、徐芹庭、孙毓芹、宋今人、汤珊先诸君之力，并此致谢，以志念也。

（一九六八年中秋，台北）

附：
宋明理学与禅宗[1]

本题是一个极其广泛的问题，如果要穷源溯本，牵涉之广，几乎上及周、秦，下至现代，可以概括中国文化全部的发展史与演变史。现在为了讲解的方便，姑且借用目前流行的西历纪元，作为代表时代性的计算方法，大约可分为七个阶段，极其简要地说明其要点。又再概括它的内容来讲，则可归纳为两大重心：一、从历史分判中国文化思想的大势。二、简介理学与禅宗的关系。

提到历史文化的演变与发展，我们可以再用一个新的观念来说，在人类历史文化的发展过程中，有两个非常尖锐对比的事实，它始终存在于历史的现实之中。

（一）为人尽皆知的历史上治权的事实，包括古今中外历代帝王的治权，这是一般人所谓的大业。

（二）为学术思想的威权，它虽然不像历史上帝王治权那样有赫赫事功的宝座，但是它却在无形之中领导了古今中外历史的趋向，而非帝王将相之所能为。过去中国的文化界，尊称孔子为“素王”，也便是内涵有这个观念。这是千秋大业，也许当人有生之年，却是长久的寂寞凄凉，甚至是非常悲惨的，可是它在无形之中，却左右领导了历史的一切，而且它有永久的威权和长存的价值。

前者在庄子与孟子的共同观念中，应该称之谓“人爵”；后者称之谓“天爵”。而且我们借用孟子的“五百年必有王者兴，其间必有

名世者”的两句话来讲，在人类历史文化发展史上，的确若合符节，并非虚语。因此，我们在前面说过，姑且借用西历纪元作标准，以五百年作一阶段，简要地说明本题的内涵。

一、从历史分判中国文化思想的大势

（一）周代文化——文武周公阶段

本题为了针对儒家学术思想的趋势来说，因此断自周代文化开始，换言之：第一个五百年间，便要从周公的学术思想开始（约当公元前一一一五—一〇七九年间）。因为孔子的学术思想，是“祖述尧舜，宪章文武”，而且也自认为随时在梦见周公，推崇“郁郁乎文哉”的周代文化，是集中国上古以来文化的大成。

（二）孔孟思想的阶段

第二个五百年，约始自公元前五七一—五四五年间，才是孔、孟思想兴起的阶段。孔子生于周灵王二十一年（公元前五五一年）。孟子生于周烈王四年（公元前三七二年）。由此而经六国到秦、汉时期（公元前二五五—二〇二）。孔、孟与儒家的学术思想，虽然崛立于鲁卫之间，但当此时期诸子百家的学术思想普遍流行，道、墨、名、法、纵横、阴阳等家，弥漫朝野，它被诸侯之间所接受和欢迎，还胜于孔、孟思想。即如汉初统一天下，从文景开始，也是重用道家的黄、老思想。一直到公元前一四〇年间，由汉武帝开始重视儒术，再

经公孙弘、董仲舒等的影响，因此而“罢黜百家，一尊于儒”。孔子的学术思想，和董仲舒等所代表的儒家思想，才从此而正式建立它的学术地位。这也正是司马迁所说：“自周公卒，五百岁而有孔子。孔子卒后至于今五百岁，有能绍明世，正易传，继春秋，本诗、书、礼、乐之际，意在斯乎！意在斯乎！小子何敢让焉。”的阶段。但在西汉这一阶段的儒家学术思想，着重在记诵辞章与训诂之学，并无性命的微言与道统问题的存在。而且当时的代表大儒董仲舒，他是集阴阳、道家思想的儒学，也可以说是外示儒术、内启阴阳谶纬之学先声的儒学。至于公孙弘等见之于从政的儒行，几近“乡愿”，远非孔、孟的精神，司马迁在《史记》上列述公孙弘的史事，备有微言，不及细述。

（三）儒、道、佛文化思想的交变阶段

到了第三个五百年，正当西历纪元开始，也正是新莽篡位到东汉的时期（王莽于公元九年正式篡位。而且扬雄所著《太玄》的术数之学，另启东汉阴阳术数的儒学思想之渐）。由此经汉末到三国之间，也正是儒家经学的注疏集成阶段，将近三百年来两汉的儒学，到此已近于尾声。代之而起的，便是中国文化史上有名的“三玄”——《易经》《老子》《庄子》之学的抬头。从此历魏、晋、南北朝而到梁武帝的阶段，便是佛教禅宗的初祖——达摩大师东来的时期（梁武帝自公元五〇三年建国，达摩大师的东来，约当公元五一三年间的事）。我们必须注意王莽的思想，也是承受儒家政治思想的一脉，以恢复井田制度的理想为目的。但他缺乏心性修养之学的造诣，与孔、孟的儒学思想无关。

在这第三个五百年间，自汉末三国之际，由于佛教传入之后，儒、佛、道三家的优劣，和宗教哲学的争论，以及有神（非宗教之神的观念）与无神之辩，一直延续到隋唐之际。有关这些文献的资料，我们都保留得很多，可惜注意它的人并不太多。因此可说这个时期，是儒、道、佛文化思想的交变阶段。

其次佛教的各宗，也在此阶段开始逐渐萌芽。例如与禅宗并重的天台宗，也自梁天监十三年到唐贞观年间正式形成。负有盛名的天台宗智者大师，便在隋开皇十七年间才开张他的大业。

如果以儒家学术为主的立场来讲，这五百年间可以说是儒学的衰落时期。

（四）隋、唐文化与儒、道、佛及理学勃兴的阶段

第四个五百年，便是隋、唐文化到宋代理学兴起的阶段。中国佛教十宗与中国佛学体系的建立确定，便是由隋到初唐而至于天宝年间的事（约当公元六〇〇—七五六年间）。但这个阶段，却是中国文化最光荣的阶段，也可以说是唐代文化鼎盛的阶段，可是儒家的学术思想，除了词章记诵以外，并无太多义理的精微。其中最值得一提的：

（1）便是文中子融会儒、道、佛的学术，影响领导初唐建国的思想颇大。

（2）其次，便是孔颖达有关儒学注疏的撰解，以及天宝年间李鼎祚《易经集解》的完成，都对汉儒之学有其集成的功劳。

禅宗的兴盛：但自唐太宗“贞观”之后，从达摩大师传来一系的禅宗，南能（在南方的六祖慧能）和北秀（在北方的神秀）之后嗣，便大阐宗风，风靡有唐一代。我们如果强调一点说初唐的文化，便是禅的文化，也并不为过。但在此时期，道教正式建立，道家和道教的学术思想，自“贞观”以后，也同禅宗一样，同样地具有极大的影响力，因为佛教受到禅宗影响而普遍地宏开，于是引起中唐以后，中国文化史上有名的韩愈辟佛事件。

韩愈辟佛开启宋儒理学的先声：韩愈辟佛事件及其著作《原性》《原道》和《师说》的名文，是在唐宪宗“元和”间（约当公元八一九年）的事。我们说句平实的话，只要仔细研究韩愈的思想和当时文化与宗教的情形，与其说韩愈是在辟佛，毋宁说韩愈是在排僧，或者可以说激烈地在排斥佛教的形式而已。至于韩愈在《原道》中所提出“博爱之谓仁”的思想，那是从他专门研究墨子思想的心得，融化入于儒家思想之中。一般人都忘了韩愈的学问，致力最深的是墨学，因为后世很多人忘记了这个重点，便人云亦云，积重难返了。其实，除了韩愈的辟佛，渐启后来宋儒理学的先声之外，真正开启宋儒理学思想的关键，应该是与韩愈有师友关系的李翱所著之《复性书》一文。

禅宗五家宗派的隆盛：由大历、大中（公元七六六—八五九年）到元和、咸通、开成、天复（公元八〇五—九〇四年）乃至五代周显德（公元九六〇年）之间。禅宗的五家宗派，鼎峙崛起，各自建立门庭，互阐禅宗。如沩仰宗所建立〇（圆）相的旨趣，开启宋代“太极图”的先河。曹洞宗的五位君臣，取《易经》重离之卦的互叠作用，激发宋代邵康节的易学思想。临济宗的“三玄三要”之旨，对宋儒理学的“太极涵三”之旨趣，极有影响。

此外，云门宗和法眼宗的说法，也都与理学有息息相关之妙。

（五）宋儒的理学阶段

第五个五百年，便是继晚唐五代以后宋代儒家理学的兴起。宋太祖的建国，正当公元九六〇年间的事。到了乾德五年（公元九六七年）便有中国文化史上有名的“五星聚奎”的记事。这个天文星象的变象，也就是后世一般人认为是感应宋初“文运当兴”的象征。因此认为宋初产生了理学的五大儒，就是“五星聚奎”的天象应运而生的。

到了宋仁宗景德年间（约当公元一〇〇〇年间），儒家的理学大行，已有要取禅宗而代之的趋势。但在此之先由宋真宗开始，道教也大为流行，一直影响了徽、钦北狩和高宗南渡的局面。在此同时可以注意的，便是公元一〇六八年间，宋神宗起用王安石，又想要恢复井田制度等的理想，因此宋代的党祸和理学门户之争，便也在此时期揭开了序幕，这是中国文化学术史上一件非常遗憾，也许可以说是一件很有趣的史事。

可是在当此之前五百年间，禅宗的王气将衰，到了这个五百年间，宋代五大儒的理学思想，崛然兴起而替代了禅宗五家宗派的盛势，虽曰人事，岂非天命哉！

（六）明代理学与王学的阶段

第六个五百年，就是由宋儒朱熹、陆象山开始，经历元、明而到王阳明理学的权威时期。朱熹生在建炎四年（公元一一三〇年），卒于庆元六年（公元一二〇〇年）。陆象山生于绍兴九年（公元一一三

九年），卒于绍熙三年（公元一一九二年）。朱熹的“道问学”和“集义之所生”的宗旨，和陆象山的“尊德性”而直指心性，不重支离琐碎的探索，便是中国文化史上非常有名朱、陆思想异同之争的一重学案。到了明代宪宗成化、嘉靖之间（约当公元一四七二—一五二八年间），王阳明理学的思想大行，从此以后，中国文化思想的领域，大半都是陆、王的思想。

由此经明武宗而到万历，王学大行，末流所及，弊漏百出，终至有“圣人满街走，贤人多于狗”之讥。理学到此，已势成强弩之末，也与禅宗一样，都有等分齐衰之慨了。

（七）清代经学与理学的阶段

第七个五百年，就是清初诸大儒，如顾炎武、黄梨洲、顾习斋、李二曲等人，遭遇国亡家破之痛，鉴于明末诸儒“平时静坐谈心性，临危一死报君王”的迂疏空阔，大唱朴学务实，学以致用于事功的成就。一变明末理学的偏差，大有宋儒陈同甫、辛弃疾的风范。而且极力鼓吹民族正气的良知，延续中华民族的正气和中国文化的精神，因此影响直到清末而产生了国父孙先生的思想，如“建国方略”和“心理建设”，等等，也可以说是承接顾炎武、黄梨洲之后而继孔、孟儒家思想，融会古今中外的文化学术而构成简明易晓的大成。

由清兵入关而到“甲申”建国的时期，也便是公元一六四四年间的事，从此自十九世纪的末期而到现在的二十世纪，我们的学术思想和历史文化，又遭遇一个古今中外未有的巨变阶段。理学的形式和禅宗的新姿态，似乎正在复活，它将与古今中外的洪流，有接流融会的

趋势。衡之历史的先例，以及“易经”术数之学的证验，很快的将来，新的中国文化的精神，必将又要重现于世界了。孟子说：“五百年必有王者兴，其间必有名世者，由周而来，五百有余岁矣。以其数，则过矣，以其时考之则可矣。”我们这一代的青少年们，真需要发心立志，记住张横渠的：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的名训，作为国家、为自己事业前途的准绳。

二、理学与禅宗的关系

我们已就历史的观念，分判中国文化思想的大势，有关禅宗与理学兴起的大概，便可由此而了然于心。至于理学与禅宗学术思想交互演变的详情，实非片言可尽，现在仅就其要点，稍作简介，提供研究者参考之一得，其间的是非得失，则各有观点的不同，“道并行而不悖”，要亦无伤大雅也。

（一）理学名词的问题

宋儒的理学，原本只是远绍孔、孟、荀子以来儒家的学术思想，起初并无专以“理”字作为特定的名词。自周濂溪以下，讲学的方式，已经一变性与天命，夫子罕言的风格，动辄便以天人之际的“宇宙”观与形而上的“道体论”作根据，由此而建立一个人生哲学的新体系。濂溪以次，以“理气”“理欲”等新的名词，用作心性之理的整体的发挥，因此后世便以宋儒的儒学，别称谓“性理学”，简称叫做“理学”。《宋史》对此，又别创体裁，特在《儒林传》之外，又另立《道学传》的一格，专门收罗纯粹的“理学家”，以有别于“儒

林”。其实，无论周、秦以来的儒家，以及孔、孟的学术思想，并无特别提出以“理”驭“气”，或“理气”二元并论，同时亦无以“天理”与“人欲”等等规定严格界别的说法。至于根据《说卦传》的文言，以“穷理尽性以至于命”的“理”字作根据，确定“理学”家们“理”即“性”，“理”即“天”的定论，那是有问题的。况且《说卦传》是否为孔子所作的可靠性，也正为后世所怀疑，事非本题的要点，所以姑且略而不论。

在中国文化思想的领域里，正式以“理”字作为入道之门的，首先应从南朝梁武帝时期，禅宗初祖达摩大师所提出的“理入”与“行入”开始，从此而有隋、唐之间，佛学天台宗与华严宗的分科判教，特别提出修学佛法的四阶段，从“闻、思、修、慧”而证“教、理、行、果”以契合于“信、解、行、证”的要点，因此而有特别重视“穷理尽性”的趋向，由教理的“观行”而契证“中观”的极则（包括形而上的本体论与形而下的形器世间——即由宇宙论而到人生哲学）的涵义。确立为事法界（形器与人物之间）、理法界（理念与精神之际）、事理无碍法界、事事无碍法界的“四法界”观念。应为开启宋儒契理契机的强有力之影响。关于华严“四法界”之说，但读唐代澄观法师、圭峰法师、李长者等的巨著可知，恕不详及。

但华严宗的大师，如澄观、圭峰等，都是初游禅宗之门而有所得，从此宏扬教理，特别提倡华严思想体系的建立，融会禅理与华严教理的沟通。因此互相影响，到了中唐以后，如创立沩仰宗的沩山大师，提倡：“实际理地（对心性与宇宙贯通的形而上本体的特称），不受一尘。万行门中（指人生的行为心理与道德哲学），不舍一法”的名言，特别强调“理地”作为心性本际的标旨。从此“实际理地”的话头，便流传于禅宗与儒林之间极为普遍。

综合以上所讲自梁武帝时代，达摩大师提出“理入”法门开始，和天台、华严等宗对于“理”的观念之建立，以及沩山禅师提倡“实际理地”的名言之后，先后经过五百年间的互相激荡，因此而形成宋儒以“理”说性的种种思想，便成为顺理成章的事实了。其间学术思想的演变与发展，以及互受影响的种种详实，已可由此一斑，而得窥全豹了。

其次，在唐代宗大历、大中迄开成、天复之间，沩山、仰山师徒所建立的禅门，以九十六〇（圆）相纲宗（包括圆相、暗机、义海、字海、意语、默论等六重意义）。洞山、曹山师徒以重离☲卦而立五位君臣的宗旨。因此演变发展而逐渐启发周濂溪的《太极图说》，与邵康节易理象数的哲学思想，都有极其密切的关系和迹象可寻。但因涉及文化思想史的考证范围，又非片言可尽。现在只能举其简略，以资参考而已。至于沩仰与曹洞师徒的〇（圆）相与重离思想的来源，则又自挹注《易经》与道家的观念而注释禅修的方法，那又别是一个问题，以后另行讨论可也。

（二）周濂溪游心禅道的资料

相传周茂叔曾经从学于润州（江苏镇江）鸿林寺僧寿涯，参禅于黄龙（山名）慧南禅师，及晦堂祖心禅师。又尝拜谒庐山归宗寺之佛印了元禅师，师事东林寺僧常聪。释惠洪所著《云卧纪谈》谓：“周子居庐山时，追慕往古白莲社（晋代净土宗初祖慧远法师所创立）故事，结青松社，以佛印为主。”常聪门人所著《纪闻》谓：“周子与张子得常聪‘性理论’及‘太极、无极’之传于东林寺”。又，周濂溪常自称“穷禅客”，这是见于游定夫的语录中的实话。至于他所作

的诗，经常提到与佛有缘的事，并不如后代理学家们的小气，反而讳莫如深。例如《题大颠壁》云：“退之自谓如夫子，原道深排佛老非。不识太颠何似者？数书珍重寄寒衣。”（因韩愈在潮州时，曾三函大颠禅师。在袁州时，曾布施二衣）故茂叔诗中特别提出此事。《宿山房》云：“久厌尘劳乐静玄，俸微犹乏买山钱。徘徊真境不能去，且寄云房一榻眠。”如《经古寺》云：“是处尘埃皆可息，时清终未忍辞官”。至于周子的《通书》四十章，揭发“诚”与“敬”之为用，实与禅宗佛教诚笃敬信的主旨，语异而实同，不必详论。

（三）邵康节学术思想的渊源与曹洞宗旨的疑案

关于邵子的学术思想，如果说是出于道家，这是不易引起纷争的事。倘使有人认为他与禅宗有关，那么可能就会引起哗然訾议了。但由多年来潜心研究的邵子的易象数之学与《皇极经世》的观物内外二篇的思想，愈加确立此一信念。至少可说邵子对易学的哲学观念，实为远绍禅、道两家的思想启发而来。即如他所祖述的陈抟本人的思想，亦与禅宗具有密切的关系。此事言之话长，今但就最简要易晓的略一说明而已。

今据大家手边易找的资料，如全祖望在《宋元学案》的叙录说：“康节之学，别为一家。或谓《皇极经世》，只是京、焦末流。然康节之可以列圣门者，正不在此。亦犹温公之造九分者，不在潜虚也。”黄百家云：“周、程、张、邵五子并时而生，又皆知交相好……而康节独以图书象数之学显。考其初，先天卦图，传自陈抟；抟以授种放，放授穆修，修授李之才，之才以授先生。顾先生之教，虽受于之才，其学实本于自得……盖其心地虚明，所以能推见得天地

万物之理。即其前知，亦非术数之比。”据此以推，陈抟为唐末五代间人，陈抟之先，先天八卦图，又得授受于何人？唐以前无之，亦如理学家在唐以前，并无此说是一样地截流横断而来，岂非大有可疑者在也？如果推求于禅宗的五家之中，曹洞师徒，便已开其端倪。虽然对邵子的术数之学，略无牵涉，但陈抟与邵子的易象数之学，与唐代的一行禅师的术数之学，都有关联之处。根据易理象数而言宇宙人物生命之本元问题道（哲学）的思想，与曹洞宗旨，却极其“性相近也。习相远也”。其中理趣，大有可观，唯限于时间篇幅，仅略一提撕，提起研究者之注意而已。

曹洞宗据重离䷝卦的五位君臣说：五位乃洞山良价禅师所创，借易之卦爻而判修证之浅深（名为功勋之五位，为洞山之本意），示理事之交涉（名为君臣之五位，为曹山之发明）。洞山禅师以“⚊”代表正也、体也、君也、空也、真也、理也、黑也。“⚋”代表偏也、用也、臣也、色也、俗也、事也、白也。并取离卦回互卦变之而为五位。其叠之次第：1. 重离卦䷝。2. 中孚卦䷼，取重离卦中之二爻加于上下。3. 大过卦䷛，取中孚卦中之二爻加于上下。4. 巽卦䷸，取单离，以其中爻回于下。5. 兑卦䷹，取单离，以其中爻回于上。

洞山禅师又由爻之形而图黑白之五位：1. ䷸巽卦◓君位。正中偏：正者体也、空也、理也。偏者用也、色也、事也。正中之偏者，正位之体处，具偏用事相之位也。是能具为体，所具为用，故以能具之体，定为君位。学者始认体具之用，理中之事，作有为修行之位，为功勋五位之第一位。配于大乘之阶位，则与地前三贤之位相当。2. ䷹兑卦◒臣位。偏中正：是偏位之用，具正位之体之位。因之以能具之用，定为臣用，即君臣五位之臣位也。在修行上论之，则为正认事具之理，用中之体，达于诸法皆空真如平等之理之位，即大乘之见道

也。3. ䷛大过卦⊙君视臣。正中来：有为之诸法如理随缘，如性缘起者，即君视臣之位。学者在此，如理修事，如性作行，是与法身菩萨由初地至七地之有功用修道相当者。4. ䷛中孚卦●臣向君。偏中至：事用全契于体，归于无为者，即臣向君之位。学者于此终日修而离修念，终日用而不见功用，即由八地至十地之无功用修道位。5. ䷝重离卦●君臣合。兼中到：是体用兼到，事理并行者。即君臣合体之位，为最上至极之佛果也。

以上就法而论，事理之回互，为君臣之五位。就修行上而判浅深，为功勋之五位。

上面仅就部分的研究资料而说，其他如洞山良价禅师因涉溪水照影而悟道的偈语说：“切忌从他觅，迢迢与我疏。我今独自往，处处得逢渠。渠今正是我，我今不是渠。应须恁么会，方得契如如。”它与邵康节的：“冬至子之半，天心无改移。一阳初动处，万物未生时。”以及邵子观物吟：“耳☲目☲聪明男子身，洪钧赋与不为贫。因探月窟方知物，未蹑天根岂识人。乾☰遇巽☴时观月窟，地☷逢雷☳处见天根。天根月窟闲来往，三十六宫都是春。”其间的思想脉络互通之处，实在是颇饶寻味。至于《皇极经世》书中，假设“元会运世”的历史哲学之观念，与佛学“成住坏空”的“劫运”、“劫数”之说，更有明显的关连。总之，邵子之学，发明禅道两家的学术思想之处甚多，义属专题，一时也恕难详尽。

（四）张横渠排斥佛老与佛道之因缘

与周濂溪、邵康节同时而稍后的理学家，便有张载和二程——程颢、程颐。张横渠少有大志，喜谈兵。尝上书干谒范仲淹。仲淹对他说：“儒者自有名教可乐，何事于兵？”授以《中庸》。乃立志求学。初求之佛、老，后恍然曰：“吾道自足，何事旁求？”世传横渠之学，以“易”为宗旨，以“中庸”为目的，以礼为体，以孔、孟为极。但是横渠的任气尚义，在气质上，与孟子的风格，更为相近。

周濂溪的学说，在“太极”之上，加一“无极”。其用意，似乎为调和儒家的“太极”与道家的“无极”。有人说濂溪“太极”的涵义，犹如佛学的“依言真如”。“无极”的涵义，犹如佛学的“离言真如”。但他说“无极”而“太极”，则又似佛说“性空缘起”，以及老子的“有生于无”。

张横渠只说到“太极”，并不提“无极”。但他对于“太极”的解释，又不可说是“无”。而且他批评老子“有生于无”之说，以为错了，又是以“有”作根据的。自语相违，互自矛盾之处甚多。这是周、张二人思想的根本不同之处。横渠说出“气”字，又提出性有“天地之性”与“气质之性”的不同。周濂溪对于佛教，很少有显著排斥性的批评。张横渠的著作中，排佛之言甚多。例如驳斥佛学“以山河大地为见病，以六合为尘芥，以人生为幻妄，以有为赘疣，以世为荫浊”。又说：“彼语寂灭者，往而不反；徇生执有者，物而不化。二者虽有间矣，以言乎失道，则均焉”等等，大体都是粗读《楞严经》的“世界观”“人生观”而立论，并未深知《华严》《涅槃》经等的理趣。但他在《西铭》中，开示学者，“民吾同胞，物吾与也”的观点。以及他平时告诫学者“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”等观念，则又似佛学的众生平等，因此兴起“同体之悲，无缘之慈”，以及视心佛众生为“正报”，山河大地

为“依报”之说的启发交变而来。至于上述他的著名之“四句教”，简直与禅宗六祖慧能教人的“无边众生誓愿度，无尽烦恼誓愿断，无量法门誓愿学，无上佛道誓愿成”完全相似。又如他在《正蒙》中所称的“大心”，便是直接套用佛学“大心菩萨”的名词和涵义，而加以儒家化的面貌而已。也可以说，他是因袭禅宗六祖的思想而来的异曲同工，也并不为过。关于张横渠所著的《正蒙》，以及他的“理气二元”的立论，则大半是挹取道家的思想，启发易理观念，这也是事实。这些都是从他“初求之佛、老”而得来的启迪，大可不必有所讳言。

（五）二程的思想与禅佛

二程——兄颢（明道先生）、弟颐（伊川先生），“少时，从学于周濂溪，慨然有求道之志，后泛滥诸家，出入老、释几十年，返求诸六经而后得之云”。根据《宋史》记载这些有关的资料，宋儒的理学大家们，几乎都是先有求道之志，而且都是先求之于佛、老若干年或几十年后，再返求诸六经或孔、孟之说而得道的体用。我们都知道，六经与孔、孟之书，至今犹在。佛、道之书，也至今犹在。大家也都读过这些书，究竟是六经与孔、孟之书易读，抑或是佛、道之书难读，这是不须再多辩说的问题。同时佛、老之“道”，其“道”是什么？六经、孔孟之书，其“道”又是什么？这个问题，界限也极其分明。真不明白何以他们都愿意把这些问题，混作一谈，便说“‘道’在是矣”的含糊话，这未免使“理学”的声光，反而大为减色。至于二程之学，如较之周、张、邵子，则在气度见地上，早已逊有多筹了。

《宋史·道学传》说大程子“出入老释几十年”，其弟伊川也如此说他。但明道的辟佛与非禅之语有说：“山河大地之说与我无关，要简易明白易行。”这是他批评《楞严经》的话。如用现代眼光来看，简直是毫无科学头脑，非常颟顸。因此可以说他的“理学”思想，也只属于“心理道德”的修养学说，或者是“伦理”的养成思想而已。又如他批评《华严经》的“光明变相，只是圣人一心之光明”。未免太过笼统，不知此语已自落入禅家机锋转语的弊病，并非真知灼见。又如批评《涅槃经》要旨“一切众生皆有佛性”的话，他便说：“蠢动含灵，皆有佛性为非是。”更是缺乏哲学思辨主题的方法。余如说：“道之不明，异端害之也。昔之害近而易知，今之害深而难见。昔之惑人也，乘其暗迷；今之惑人也，由其高明。与云穷神知化，而不足开物成务；其言无不同偏，实外于伦理，穷深极微而不入尧舜之道。”这些都是似是而非，隔靴搔痒的外行话。佛道与儒家的尧舜思想，本来就是两回事，不必混为一谈，多此一辟。而且佛学中再三赞扬治世的“转轮圣王的功德，等同如来”的福业，也并不专以出世为重而完全忽略入世的“伦理”思想。所谓“转轮圣王”，便有近似儒家所谓“先王之道”的情况。况且佛学大乘的菩提心戒，对于济人利物救世的思想，尤有胜于儒家的积极，他都忽略不知，也甚可惜。至于他批评禅的方法说：“唯觉之理，虽有敬以直内，然无义以方外，故流于枯槁或肆恣。”这倒切中南宋以后禅家提倡参究（参话头、参公案等）的方法，以及重视机锋、转语等便认为是禅宗的真谛之流弊，的确有其见地。但他对于真正的“禅”是什么？老实说，毕竟外行，有太多的观念尚待商榷。

程伊川与佛教的禅师们，也常相往来，宋人编的《禅林宝训》中，便有灵源禅师给程伊川的三封信，其中有：“闻公留心此道甚久”，“天下大宗匠历叩殆遍”，“则山僧与居士相见，其来久

矣”，“纵使相见，岂通唱和”，“虽未接英姿，而心契同风”等语。伊川也曾见过灵源之师晦堂禅师，故灵源有信给他说：“顷闻老师言公见处，然老师与公相见时，已自伤慈，只欲当处和平，不肯深挑痛剧”等语。而且还有别的资料，足可证明伊川与灵源禅师等的通问交往，虽老而未断，这等于朱熹要钻研道家的丹道之学，为了一个门户之见的憍慢心所障碍，不肯问道于白玉蟾，到老也没有一点入处，只好化名崆峒道士邹䜣，注述《参同契》一书以自慰了。《二程遗书》又说：“伊川少时多与禅客语，以观其学之浅深。后来则不睹其面，更不询问。”但他尝说：“只是一个不动之心。释氏平生只学得这一个字”，“学者之先务在固心志。其患纷乱时，宜坐禅入定”。这与以“静”为学的基础一样，同样地都以采用禅定（并非禅宗）为教学的方法。然而他的排佛言论却特别多，尝自言：“一生正敬，不曾看庄列佛书。”如果真的如此，则未免为门户的主观成见太深，自陷于“寡闻”的错误。因此他引用佛学，便有大错特错之处，例如说：“释氏有理障之说，此把理字看错了。天下惟有一个的理，若以理为障，不免以理与自己分为二。”他对于佛学“理障”（即所知障）的误会，外行如此，岂能服天下知识佛学者之心。并且又不知辨析的方法，不知比较研究的真实性，但在文字名词上与佛学硬争，更落在专凭意气之争的味道了。陆象山所谓：“智者之蔽，在于意见。”真可为伊川此等处下一注脚。

至于他教学者的方法说：“涵养须用敬，进学则在致知。”在“用敬”之前，又须先习“静坐”。他所讲的“静坐”“用敬”“致知”的三部功夫，正是由佛学“戒、定、慧”三学的启迪变化而来，但又并不承认自己受其影响，且多作外行语以排佛，反而显见其失。实例太多，不及枚举，暂时到此为止。其他如程明道先生的名著《定性书》文中说：“动亦定，静亦定，无将迎，无内外……既以内外为

二本，则又乌可遽语定哉！”等观念，完全从他出入佛、老，取用《楞严经》中楞严大定的迥绝内外中间之理，而任运于“妙湛总持”的观念作基础，再加集庄子的“心斋”等思想而来。但对于理学家们的教学修养的价值，那真是不可轻易抹煞的伟著。

我们略一引述宋儒理学家的五大儒，与禅之关系的简要处以外，其余诸儒中，有关这些资料者，多得不及缕述，只好到此暂停了。

（六）有关理学家们排佛的几个观念

根据以上所讲，好像在说宋儒的理学，都是因袭佛、道两家学术思想的变相，理学的本身，便无独特的价值似的。这是不可误解的事，须要在此特作声明。现在只因时间与篇幅的关系，仅就本题有关禅与理学的扼要之处，稍作简介而已。如果必须要下一断语，我们便可以说：“禅宗到南北宋时，已逐渐走向下坡，继起而王于中国学术思想界者，便是‘理学’。相反地，元、明以后一般的禅宗，或多或少已经渗有‘理学’的成分了。”换言之，“理学”就是宋代新兴的“儒家之禅学”。元、明以后的禅宗，也已等同是“禅宗之理学”了。佛学不来中国，隋、唐之间佛教的禅宗如不兴起，那么，儒家思想与孔、孟的“微言大义”可能永远停留在经疏注解之间，便不会有如宋、明以来儒家哲学体系的建立和发扬光大的局面。幸好因禅注儒，才能促成宋儒理学的光彩。

如果再要追溯它的远因，问题更不简单。自汉末佛教传入中国以来，引起学术思想界儒、佛、道三家的同异之争，一直历魏、晋、南北朝而到隋、唐，争论始终不已。由汉末牟融著《理惑论》，调和三

教异同之说开始，直到唐代高僧道宣法师汇集的《广弘明集》为止，其中所有的文献资料，随处可见在中国的学术思想界中，始终存在着这股洪流。初唐开国以后，同尊三教，各自互擅胜场，已经渐入融会互注的情况。宋儒“理学”的兴起，本可结束这个将近千年来的争议，但毕竟在知识见解的争论上，更有甚于世俗的固执。理学家们仍然存有许多不必要的意见与误解，因此而使禅与理学，都不能爆放更大的慧光，这是非常遗憾的事。

但在禅宗方面，却一直对儒家思想和理学，并无攻毁之处，甚之，还保持相当的尊重。因为无论学禅学佛的人，只要是读过书的人，都曾受过孔、孟思想教育熏陶，不会忘本而不认账。即使毫未受过教育的学佛者，凡是中国人，对于圣人孔、孟思想的尊敬，也都牢入人心。并且已将儒家和孔、孟的思想，变成个人生活与中国社会形态的中心，极少轻蔑的意识。

理学家们排佛的要点，除了对于“宇宙观”和形而上“本体论”的争辩以外，攻击最力的，便是出世（出家）和入世（用世）的问题。有关“宇宙观”和形而上“本体论”的哲学思辨，理学家们的观点，虽然从出入佛、老而契入《易经》与孔、孟的学术思想范围，毕竟还不如禅佛的高深。此事说来话长，而且也太过专门，暂时不谈。至于有关入世和出世的问题，的确有值得商榷之处。不过他们忘记了在唐、宋以来的中国社会，虽有大同仁义的思想，但并未像现代有社会福利的制度，因此贫富苦乐悬殊，以及鳏、寡、孤、独、残疾、疲癃、幼无所养、老无所归的现象，也是一件非常严重的社会问题。幸好有了佛、道两教出家人可以常住寺观等的制度存在，无形之中，已为过去历代帝王治权和社会上，消弭一部分的祸乱，解决了许多不必要的惨痛事故，未尝不是一件极大的功德。因此而批评离世出家，就

等同墨子“无父无君”的思想，那也是一般不深入的看法。这是理学家们，大多都未深入研究大乘佛学的精神和大乘戒律思想的误解。况且墨子思想的“尚同”、“兼爱”、“尚贤”，也并非真如他们所说的完全是“无父无君”的惨酷。不过这又要涉及儒、墨思想的争端问题，在此不多作牵连了。

此外，宋、明以来理学家们讲学的“书院”规约之精神，是受禅宗“丛林制度”以及《百丈清规》的影响而来。理学家们讲学的“语录”、“学案”，完全是套用禅宗的“语录”、“公案”的形式与名称。不过这些都是属于理学与禅宗有关的小事，顺便一提，聊供参考而已，并不关系大节。

总之，本题是有关中国学术思想史的演变与发展的大问题，实非匆促可以讨论的事。当时因为黄得时、钱鞲男两位先生的命题，我只好提出一些有关的简略报告，等于是作一次应考的缴卷，并未能够详尽其词，敬请见谅。

（一九七二年，台北）

《禅话》序
——兼答叔、珍两位质疑的信

清人舒位诗谓：“秀才文选半饥驱”，龚定盦的诗也说：“著书都为稻粱谋”，其然乎！其不然乎？二十多年来，随时随地，都需要为驱饥而作稻粱的打算，但从来不厚此薄彼，动用头脑来安抚肚子。虽然中年以来，曾有几次从无想天中离位，写作过几本书，也都是被朋友们逼出来的，并非自认为确有精到的作品。

况且平生自认为不可救药的缺点有二：粗鄙不文。无论新旧文学，都缺乏素养，不够水准，此所以不敢写作者一。秉性奇懒，但愿“饱食终日，无所用心”，视为人生最大享受。一旦从事写作，势必劳神费力，不胜惶恐之至，此其不敢写作者二。

无奈始终为饥饿所驱策，因此只好信口雌黄，滥充讲学以糊口。为了讲说，难免必须动笔写些稿子，因此而受一般青年同好者所喜，自己翻觉脸红。此岂真如破山明所谓：“山迥迥，水潺潺，片片白云催犊返。风潇潇，雨洒洒，飘飘黄叶止儿啼。”如斯而已矣乎！

但能了解此意，则对我写作、讲说，每每中途而废之疑，即可谅之于心。其余诸点，暂且拈出一些古人的诗，借作“话题”一参，当可会之于心，哑然失笑了！

关于第一问者：

“中路因循我所长，由来才命两相妨。劝君莫更添蛇足，一盏醇醪不得尝。”

（杜牧）

“促柱危弦太觉孤，琴边倦眼眄平芜。香兰自判前因误，生不当门也要锄。”

（龚自珍）

关于第二问者：

“饱食终何用，难全不朽名。秦灰招鼠盗，鲁壁窜鳅生。刀笔偏无害，神仙岂易成。

无留残阙处，付与竖儒争。”（吴梅村）

关于第三问者：

“一钵千家饭，孤身万里游。青目睹人少，问路白云头。”（布袋和尚）

“勘破浮生一也无，单身只影走江湖。鸢飞鱼跃藏真趣，绿水青山是道图。大梦场中谁觉我，千峰顶上视迷徒。终朝睡在鸿濛窍，一任时人牛马呼。”（刘悟元）

（一九七三年，台北）

《庞居士语录》与庞公的禅（代序）

禅宗自中唐以后，阐扬宗风最为有力的，全靠南宗的马祖道一和尚。但马祖与石头希迁和尚又相互呼应，在教授后进方面常常对唱双簧，作育有志继起之士。例如马祖告诫他的弟子邓隐峰说：“石头路滑！”便是传诵千古有名的“禅机”风趣。因为马祖教授禅道的手法高明，当时他的门下造就出七十二员南宗禅的大匠，名震朝野。前人有比之如孔子的门人数字，所谓“弟子三千，贤人七十”。但其中大部分都是出家的和尚，只有一位庞蕴居士，始终以在家俗人的身份，参列在中唐时期禅林的名匠之间，颇为当时及后世所乐道、所崇拜。

关于庞居士的传记以及他的悟道因缘与各种事迹，散见各书者虽然大同小异，但皆语焉不详，禅宗汇书如《祖堂集》《传灯录》《人天眼目》《五灯会元》《指月录》等。他书如《唐诗纪事》中的摘要，仍未出于禅门传闻以外。《庞居士语录》所刊无名子《序》一篇，作者之年代姓名皆谦退不具，更无法稽考，且其所叙庞居士的家世等，尤其难辨真实与否。但据我所闻于耆年老宿的口述，亦如此说。无名子之《序》，宋元之间亦早流传，似又不须怀疑。

现在除了考据问题以外，综合各书传叙的庞居士传略，仍然以《指月录》较为可用。因《指月录》在禅宗的汇书中，是最后刊出的著作，作者博洽，大体已经综合各书的意见集成为一介绍，对于庞居士悟道因缘与事迹，亦较有次序，且与《语录》所载亦甚相合，读之颇为方便合理。

传奇的身世

襄州居士庞蕴者，衡州衡阳县人也。字道玄。世本儒业，少悟尘劳，志求真谛。唐贞元初（唐德宗年号，约当公元七八五年间）谒石头。乃问：“不与万法为侣者，是什么人？”头以手掩其口。豁然有省。

后与丹霞为友。一日，石头问曰：“见老僧以来，日用事作么生（怎么样）？”士曰：“若问日用事，即无开口处。”乃呈偈曰：“日用事无别，惟吾自偶谐。头头非取舍，处处没张乖。朱紫谁为号，邱山绝点埃。神通并妙用，运水及搬柴。”头然之，曰：“子以缁耶（出家为僧服）？素耶（在家为白衣）？”士曰：“愿从所慕。”遂不剃染。

后参马祖。问曰：“不与万法为侣者，是什么人？”祖曰：“待汝一口吸尽西江水，即向汝道。”士于言下顿领玄旨（《指月录》）。

依据各书所载，庞居士先见石头或先见马祖，略有出入。但从《语录》记载，以及他承嗣法统于马祖的事实来看，似乎以先见石头，后见马祖较为合理。

至于他的身世，如《指月录》所述，以及无名子的序言，都说他先世是襄阳（湖北）人，无名子《序》：

“父任衡阳（湖南）太守，寓居城南。建庵修行于宅西，数年全家得道，今悟空庵是也。后舍庵下旧宅为寺，今能仁（寺）是也。”

依据各书所载，庞居士悟道以后，自把所有的资财都沉没在湘水中，此事历代禅门传为佳话。这是各书公认而无异议的记载。那么，庞居士的确出身世家，而且拥有相当的遗产，所以他才有沉珍溺宝，弃之犹如敝屣的豪举，也是不成问题的事实。问题只在于他为什么要那样做？这也是禅门的宗风吗？后文再来讨论。

一口吞江与不作万法之侣

中唐以后南宗的禅，再经马祖的阐扬，盛行于江（西）、湖（南）之间，这是众所熟知的事。庞居士也如一般读书人——知识分子一样，接受时代风尚的影响参禅学佛，并非如东汉以前一样颇为稀奇，也不如现代一样视为落伍。他是当时的读书人——知识分子，也是非常有慧根的人。由他见石头和尚与马祖和尚的问话看来，在未见他们之前，对于佛法的要义已有相当的“知见”和理解。所以一开口便问：“不与万法为侣者是什么人？”

“法”字在佛学中的理趣，代表了一切事、一切理。也可说它代表了一切心、一切物。“万法”，当然包括了在世俗间的一切事物，同时也包括了出世间的一切佛法。庞居士一开口便能问：“不与万法作伴侣的，你说是什么人？”可见他对于自己“知见”学理的见解实在颇为自负。

照一般的观念，一个人能做到不与万法为侣当然是一超人。等于说：弗（不）是人，便成佛了。妙就妙在石头和尚的教授法。他对于庞蕴的问题绝口不提，只把一只手掩住他开口问话的嘴巴，使他当时气索面红，半个念头也转不出来。由他反躬自照，的的确确认得自己“不与万法为侣”的是什么，所以才能使他当下休去、悟去。这种宗

门的教授法，后世绝少人能作得到，必须要千手千眼，眼明手快，拿得准，认得稳，才可下手接引。如果庞居士事先没有“知见”成就，又没有石头一样的明师手法，岂非一场笑话，不引起两人对打一架才怪呢！

从此以后，他就真的大彻大悟了吗？慢慢来！还有问题的。虽然他能说出：“神通并妙用，运水及搬柴”，未必不是口头禅。因为读书人——知识分子学道参禅，在“知解”方面到底占了便宜。但在实证的工夫上，也正因为有太多的“知解”，吃了聪明反被聪明误的亏。好在他有一个同有头巾习气的出家朋友，那便是马祖为他取名外号为“天然”和尚的丹霞。他本来要进京去考功名而考进了“心空及第归”的禅门中来。他俩互相切磋，就此牵牵扯扯来看马祖和尚。本来马祖和石头是一鼻孔出气的同门道友，他两个人的弟子也时常交换教导，二人门下向来就有“寄学生”的惯例。庞居士因丹霞的关系来向马祖参学，是很自然的事。

怪就怪在他来问马祖的话，仍然还是那个老问题：“不与万法为侣者是什么人？”切须留意，只此一句话，它所包涵的内义之广泛，程度之深浅，大有不同。庞居士在石头处有个入门的“悟解”，若说彻头彻尾、透过向上一路，还有问题存在。只要看他悟后来见马祖时还是问此一语，便可见他心里多少时来，还在运水搬柴，还在嘀嘀咕咕。好在马祖气势惊人，他一开口便向庞居士说：“待汝一口吸尽西江水，即向汝道。”这一下，比起石头的掩住嘴巴，倒抽一口冷气更厉害。这是有道理也毫无道理的话。所以使得庞居士就此宽心大放，了解无疑了。

关于这重公案，古人拈提出来颂解的很多，禅要真参实证，本来不须再画蛇添足。不过像我这个拙棒，仍然不死心，再重提一下对于

此事的一首绝句，以供一笑，也可以说是口头禅的外语吧！

“庞蕴当年见石头，一经掩口便宜休。何须吞尽西江水？亘古江河自不流。”

除了真参实证之外。如要只谈禅学，就不妨参考一下《肇论》的：“旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流”便可了然。不过理解得就完了。此所以谈“知解”论“禅学”者止于如斯而已矣。

石头和尚对庞居士的掩口葫芦，马祖的“一口吸尽西江水”，到了近代以来，花样翻新，又有人加以特解。过去在参学诸方的时期，碰到有些修学道家、密宗的人说，石头掩住庞居士的嘴巴，马祖教他“一口吸尽西江水”都是要他气功到堂，做到了“宝瓶气”，乃至“气住息停”才能悟道。这种见解可能照旧还会流传，如果古来禅宗大德们听了，一定哈哈大笑。天哪！天哪！

珍宝沉江竹器上市

少悟尘劳，志求真谛，这是庞居士参禅学佛的本怀。但他自有所入门，有所证悟以后，石头和尚问他要出家？要在家？他便说“愿从所慕”。因此就没有披剃头发，染就缁衣。仍然儒冠儒服，做一个佛门的居士。在马祖门下，他可说是一个特殊的典型。那么，他志愿所慕的风格又是谁呢？是佛门中的大乘菩萨吗？菩萨果然不论出家或在家，但庞居士的行径作风又不太像。因为他的行迹，耽空住寂，偏向于小乘的风规。只以形式而论，他也许很倾慕南朝时代的傅（翕）大士。傅大士悟道以后并未出家，有时身披僧衣，头戴道冠，足穿儒履，用以表示非僧、非儒、非道，也可以说是儒、释、道集于一身的

表相。但傅大士终身弘扬佛法，竭力布施，甚至卖掉妻子以为施舍。庞居士呢，在这方面完全不像学他的榜样。如记载：

居士悟后，以舟尽载珍橐数万，沉之湘流，举室修行，有女名灵照，常鬻竹漉篱以供朝夕。有偈曰：“有男不婚，有女不嫁，大家团栾头，共说无生话。”

栖心佛道之士，敝屣功名富贵，情愿过着乞食的生涯，度此朝夕，那是佛门的“比丘”风格，戒行，无可轻议。即如以世法人道称圣的孔子，也同样说：“饭蔬食、饮水、曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”又说：“富贵而可求也，虽执鞭之士吾亦为之。如不可求，从吾所好。”这与佛家、道家的精神，基本上并无二致。但佛门最重布施，大乘佛法尤其必须以施舍为先。庞居士薄资财、重佛法，一点也不错。可是为什么悟道以后，不以所有的资财广行布施，偏要把它沉之江底？实在费人疑猜。已往参学诸方时，曾经听过一位禅门的老和尚讲解过此事。他说：“庞居士悟道以后，决心要把全部珍宝资财沉之江底，当时他的夫人便说：不如用来大作布施。庞居士却说：布施也非究竟，世间人有了钱财反而容易作恶造罪。而且贫富永远不能均衡，易启争心，不如沉之江底为了当。”我不知道他这段传述，依据什么而断定庞居士当时有此意见。问他的根据，也是从前辈老宿传述而知，无法寻根究柢。唐人诗云：“帆力劈开千级浪，马蹄踏碎万山青。浮名浮利浓于酒，醉得人间死不醒。”庞居士把资财沉到江底，恐怕要引来好多人劈开千级波浪，沉江寻宝而送掉性命，那又何苦来哉！“博施济众，尧舜犹病”，善门虽然难开，何尝没有方便的办法？此所以有些人认为唐、宋以来禅宗大师们的造诣，充其量只是佛法小乘的极果，它与大乘佛法始终还有一段距离。其然乎？其不然乎？大有讲究之处。

无论如何论辩，庞居士当时沉资财、弃富贵的一场举动，的确给予人们惊奇、慨叹、敬仰的一棒。所以宗门一直传为佳话，不再深究他这种行履究竟是何用心。尤其是他可以坐享富贵，虽然学佛参禅悟道以后，仍可以依仗他的资财，大摇大摆地当一位佛家的大居士、大护法。逢庙过寺，随便高兴或多或少到处捐出些香火钱，就可被人们侧目而视，视如天人般巴结了，岂不一乐！然而他不此之图，偏要与一家人过着最穷苦、辛勤的起码日子。每天要做手工，编编竹漉篱，带着女儿上街去兜售，卖出了由劳力换来的工钱，购取维持生活的柴、米、油、盐。这又是为了什么呢？这是人的本分，也是后来百丈禅师“一日不作，一日不食”的禅门家风。他告诉人们不要取巧偷生，做那些不劳而获、无补时艰、无利于人的事。至少，人要了解人生，自己用手或用脑解决人生基本的生活，然后可求精神生命的平静、安详而升华。“仰不愧于天，俯不怍于人”，此一乐也。不过庞居士个人能做到如此固然难能可贵，更值得钦羡的是庞居士夫人和他的女儿。这种全家洁身自好的美德精神，实在值得世人效法、崇敬。“刑于寡妻，至于兄弟。”我于庞公应无间然。如果从大乘佛法乃至华严境界来讲，那又须另当别论了。然耶？否耶？

游戏生死及其家人

庞居士举家参禅学佛，男女老幼个个都有成就，尤其对于生死之间，潇洒如同儿戏。这是马祖会下禅门特出的一章，迥然不同于其他出家禅师们的作法。如记载：

居士将入灭，为灵照曰：视日早晚，及午以报。照遽报：日已中矣，而有蚀也。士出户观次，灵照即登父座，合掌坐亡。士

笑曰：我女锋捷矣。于是更延七日，州牧于公颔问疾次，士谓之曰：但愿空诸所有，慎勿实诸所无。好去。世间皆如影响。言讫，枕于公膝而化。遗命弃江湖。

另如《庞居士语录》所载无名子序言，又稍有异同。而其情景更切实际，如在目前。如云：

经七日，于公往问安。居士以手藉公之膝，流盼良久曰：但愿空诸所有，慎勿实诸所无。好住。世间皆如影响。言讫，异香满室，端躬若思。公亟追乎，已长往矣。遗命焚弃江湖。旋遣使人报诸妻子，妻子闻之曰：这痴愚女与无知老汉，不报而去，是可忍也。因往告子，见劓畚，曰：庞公与灵照去也。子释钽应之曰：嗄！良久，亦立而亡去。母曰：愚子，痴一何甚也，亦以焚化。众皆奇之。未几，其妻乃遍诣诸乡闾，告别归隐，自后沉迹夐然，莫有知其所归者。

关于庞居士一家人的悟道、成就，根据《语录》等所载，“高山仰止”自然都无疑问，唯各家记载，都只及其妻女，并无儿子之说。但从庞公自己的偈语说：“男大不婚，女大不嫁。”显见其有儿有女。而且无名子的序言决不晚于《祖堂集》《传灯录》之后，所述较为可靠。过去社会以方外僧道、闺门女子、行径特殊者较易出名，故其女灵照的事迹，尤为禅门所衬托而乐道。其子则名也不传，这与庞公语录序言作者的无名子，同为高士，亦无须再论。庞夫人后来归隐不知所终，我常疑为与后来的丰干、拾得、寒山等三大士往来中有一老婆子，可能即是庞公夫人。岂其留形住世亦如迦叶或宾头卢尊者之流亚欤？

庞居士的话与诗

唐、宋以后的宗门，历来推崇庞居士悟缘的奇特之外，便是他与夫人及其女公子灵照的对话。如云：

> 居士一日庵中独坐，蓦地云：难！难！十石油麻树上摊。庞婆接声云：易！易！百草头上祖师意。灵照云：也不难，也不易，饥来吃饭困来睡。

其实，这则对话中的难易之说，固然隽永有味，但只是说明人根各有利钝，悟道并无先后。如果对这一则话也当“话头”来参，那真是埋没禅宗了。

据传记、语录等资料所载，庞居士自悟道以后，终其一生，但与烟霞为伴，禅客为侣，既不如有些禅师们各居一方，弘扬教化；亦不是高蹈远引，不知所终。如依旧式史学家们的观点，应该属于隐逸或高士传中的人物。正因为他是高士，而且是佛门中的高士，所以他生平所作的诗偈，就被大家所乐于称道、传诵。他的诗、偈，语语出于平淡、浅显，但包涵了高深的佛理，指点世俗的迷津。它不是纯文学境界的诗，它是将高深的佛学道理融化在平常口语中的白话文学。在他以前，志公大师与傅大士有过这样的创作。在他以后，便是寒山子与拾得的作品了。《全唐诗》的编辑，采录了他几首近于纯文学境界的诗。《唐诗纪事》又特别选出他的：“未识龙宫莫说珠，从来言说与君殊。空拳只是婴儿信，岂得将来诳老夫。”例如这首绝句，看来很平实有味，但他的内涵却是引用佛经中龙女献珠，八岁成佛的故事。空拳诳儿，黄叶止啼，也都是佛经的典故。如不曾涉猎过佛经、

佛学，只从纯文学的诗之角度来看，自然就会被摒弃于诗的文学之门外了。庞公的诗、偈是如此，寒山子的诗、偈又何尝不如此？只因目前大家把寒山子的诗加上一顶白话诗、平民文学的冠冕，所以便又蜚声一时。不知此次庞公语录与诗、偈的重出，能否也有这样的运气？唯恐正如庞公所说："难！难！十石油麻树上摊。"如是而已。

庞居士与于刺史

历来一般谈禅的人，无论是僧是俗，纷纷猜测"一口吞尽西江水"的内义以外，最乐于称道、崇敬的事，便是庞居士的"但愿空诸所有，慎勿实诸所无"的话了。诚然，这两句简捷的名言，的确足以包括了佛说一部《金刚经》的要点，也足以作为后世学佛参禅者的圭臬。但推开佛法禅宗，再来研究一下庞居士当时说此话的对象，便可又进一层而知庞居士与本书编集人——于颇刺史的关系了。

根据《旧唐书》《新唐书》的记载，于颇是世家公子出身，是晚唐开始时期的一个权臣，也是一个很跋扈骄横的藩镇。大凡世家公子出身的，总很容易流于骄横霸道，修养的欠缺太多。但是于颇可也有他的一面，做了许多有益于国计民生的事，很合于佛家宗旨所谓的善行功德。因此他的功过，颇难定评。

庞居士与于颇的关系究竟是世谊或新交？无法考据而知。但以臆测，很可能在于颇出镇湖南或襄阳这个阶段有亲切的来往。正因为庞居士看透了于颇的为人与心地，所以在他临终的时候，拉着他手，流盼地盯着他看了很久，然后现身说法，告诉他，人总归要死的。以尸谏的精神来规劝他，以尽朋友之道，提醒他佛法的要义，所以他教于颇以"但愿空诸所有，慎勿实诸所无"。世事一切都如梦幻空花，希

望他不要做绝了，更希望他不要存有“琼楼最上层”的奢望。否则一定没有好下场，一定会倒下来，像他一样奄然而去，倒在于頔的腿上。这便是神通，这便是智慧。虽然他没有像佛图澄阻止石勒的为恶，少做许多杀人放火的事，但他能使唐朝少去一个藩镇之祸，减少中原许多残酷的杀业，乃至对于頔的心理影响，使他晚年也能保其首领以终，都是莫大的功德。如果我们换一个立场，把他临终时所说的话，对照孔子的：“不义而富且贵，于我如浮云。”就可看出是另有一番注解了。这是警世钟声，这是热中病的良药。禅的境界与修养，岂可随便而测？

于頔的善缘

“于頔，字允元，河南人也。周太师燕文公谨之后也。始以荫补千牛，调授华阴尉。黜陟使刘湾辟为判官，又以栎阳主簿，摄监察御史，充入蕃使判官。再迁司门员外郎，兼侍御史、赐紫。历长安县令，驾部郎中，出为湖州刺史。

“因行县至长城方山，其下有水曰西湖，南朝疏凿，溉田三千顷，久堙废。頔命设堤塘以复之，岁获杭稻蒲鱼之利，人赖以济。州境陆地褊狭，其送终者往往不掩其棺椟。葬朽骨凡十余所。改苏州刺史，浚沟渎，整街衢，至今赖之。吴俗事鬼，頔疾其淫祀废生业，神宇皆撤去，唯吴太伯、伍员等三数庙存焉。”

于頔的劣迹

“虽有政绩，然横暴已甚……追憾湖州旧尉封杖，以计强决之……由大理卿迁陕虢观察使，自以得志，益恣威虐官吏，日加科罚，一迹椽姚岘，不胜其虐，与其弟泛舟于河，遂自投而死。

“贞元十四年，为襄州刺史，充山南东道节度观察。地与蔡州邻，吴少诚之叛，颉率兵赴唐州，收吴房朗山县，又破贼于濯神沟。于是广军籍，募战士，器甲犀利，侗然专有汉南之地。小失意者，皆以军法从事。因请升襄州为大都督府，府比郓魏。时德宗方姑息方镇，闻颉事状，亦无可奈何，但充顺而已。颉奉请无不从。于是公然聚敛，恣意虐杀，专以凌上威下为务。

“判官薛正伦卒，未殡，颉以兵围其宅，令孽男逼娶其嫡女。

“累迁至左仆射，平章事，燕国公。俄而不奉诏旨，擅总兵据南阳，朝廷几为之旰食。及宪宗即位，威肃四方，颉稍戒惧，以第四子季友求尚主，宪宗以长女永昌公主降焉。

“穆宗时于颉死后论谥，右补阙高钺，太常博士王彦威交疏争议，极为反对，王彦威疏中论及，颉顷节旄，肆行暴虐，人神共愤，法令不容，擅兴全师，僭为正乐，侵辱中使，擅止制囚，杀戮不辜，诛求无度。”

据此可知他的专横跋扈比想象更甚。但终以太子太保致仕（退休）。至于他的文辞著作，并不多见，可能只知作威作福，如班固所谓：“不学无术”者。

《旧唐书》的评语有两个观念，第一个观念推论人品，并评及他养成人品的原因。如云：

“史臣曰：于燕公以儒家子，逢时扰攘，不持士范，非义非侠，健者不为，末涂沦踬，固其宜矣。”第二个观念，在赞词里综括为两句话，评他为：“于子清狂，轻犯彝章。”直截了当说他骄横地蔑视国法。不过，始终没有忘了他的好处。对于整个品格的评语，说他太过清狂而已。这清狂一词下得很中肯。他毕竟不如庞居士对他的期望“但愿空诸所有，慎勿实诸所无”。

（一九七四年端阳，台北）

荷兰文《初译禅宗马祖语录》记言译作的经过

一九七五年的冬天，我正要主持在高雄佛光山的一个禅七法会，政大教育系的名教授祁致贤先生打电话来，极力推荐他的女婿李文对佛学与禅宗都有高度的热情和兴趣，希望能够允许他参加禅七。祁教授的学养高风，素来受人敬重，有他的关照，李文参加禅七便很自然而顺利通过。不过，我所担心的，他是比利时人，对中文和中国话的素养，是否能够听得透彻了解？尤其是我的口音带有浓厚的乡土方言，只怕他听而不懂，结果却会辜负他一片向学的诚心，甚至误解了禅宗的教学法，那真要变成毫无趣味的笑头，比过去宗师们那些无义语的“话头”更无意义了。谁知报到的时候，他却带来一位忠实的翻译员——也便是他贤慧的妻子，这一对志同道合为沟通东西文化而努力的夫妇同参，倒使这次禅七法会别开生面。不过，他们的心得究竟如何？那应该说，只有“如人饮水，冷暖自知”了。

下山以后，他要回国完成硕士论文的交卷大事，因此他告诉我，决心将禅宗马祖道一禅师的语录译成荷兰文。这是东西文化交流的一件伟大工作，做起来相当困难。但是我知道他原来便是研究宗教哲学的高才生，而且学过印度瑜伽禅定，也对日本的禅学颇有研究，所以非常赞成。不过，他从这次参加禅七以后，对于禅宗与《马祖语录》许多关键，和过去所接受的观念有了怀疑，希望我扼要的为他再讲解一番。因此，又专门为他讲了一次《马祖语录》和南岳禅有关的一些问题。他当时认为“豁然有省”，好像禅宗所说的，“如有所悟”。而且认为过去介绍到西方的禅学，有重新检查的必要。

他回国以后，也就是一九七七年的冬月，我开始再度闭关专修。他来信说：“《马祖语录》已经翻译完成，而且有一出版商愿意发行这本书。”他的本国老师们也很赞成，但是有些细节他想和我讨论清楚。同时，还想到台湾来完成博士学位，希望能够长时间跟我进一步的探讨，后来知道我已经闭关了，怅然如有所失。

到了今年（一九七八）的二月，也正是我闭关圆满一年的春天，为了答应美国方面几位学人专程来台进修，破例开讲“修证圆通”的课程三个月。因此，也通知了李文夫妇。据说，他当时知道了此事，惊喜交集，情不自禁地掉下了眼泪。生存在侧重现实的时代里，一个人为了求学术修养而有这样的情操，应该说他早已能够得到自证自肯了。这是他的美德，和我毫不相关。从他在比利时接到通知到筹备动身来台湾，先后经过，只匆匆的十天。而他的太太祁立曼，带着两个孩子，也由欧洲转道美国探亲后迅速转来参加听课，仍然充当他的义务翻译。

有关马祖和禅宗的四个问题

最近，他急需要赶回欧洲印出这本书。为了再加小心求证，他再提出几个重要问题，要我答复。

（一）目前，西方人认为禅宗是反对佛教原来的教理，而且也反对佛教原来的修持方法。甚之，他们认为各种宗教是彼此否认，彼此反对，是否正确。

关于这个问题我的答案是否定的。这个误解的关键，近因是近代的学人们，随便把中国的禅宗，比作是佛教革命，这个“革命”一词

的观念所引起。无论是“革命”也好，“革新”也好，在一般意识思想的习惯上，这种名词，都是含有反动性的意象。所以便“一人传虚，百人传实”地被误解了。佛教原来的教义，包括大、小乘的教理与修持方法，传到中国以后，到了隋唐时期，形成“禅宗”一宗的兴起，它全盘接受了佛教原有的教理和所有的修持方法。只是为了适合于中国文化思想，以及民情风俗等习惯，吸收儒家、道家的精华，运用了中国式的教授法而已。不但禅宗如此，佛教在中国所兴起的十宗，以及“分科判教”的佛学教理的研究方法。大体上都不离其宗地完全接受佛陀的教理和修证方法的。如果要提出证明，至少可以提一百个简要的引证，不过说来话长，又需另成一部专书以说明。

最简明地说，过去禅宗的宗师们，素来宗奉一则名言，那便是：“通宗不通教，开口便乱道，通教不通宗，好比独眼龙。”甚之，如所传《永嘉禅师禅宗集》上的《证道歌》所说：“宗亦通，教亦通，定慧圆明不滞空。”这便是最好的说明了。但是现在的学者们，有人对《永嘉证道歌》，又提出了怀疑的反考据，愈辨而缚愈坚，实在很麻烦。引用禅师们的话说，便是：“万法本闲，唯人自闹”了。而且进一步要把《马祖语录》的语意内涵，引证对照佛教的教理来作说明，可以说没有哪一句话是不合于佛教教理之出处的。不过这样一来，又要成为另一部的研究专著了。

当然，对西方学者的观点而言，还有一个远因，是十七世纪后欧洲学者研究佛学，因为已找不到佛教前期的原始资料，大多数从南传小乘佛教和巴利文的佛典中引作为征信。再加上在十八九世纪时期，国际形势有意无意间，故意在排斥、薄视中国文化，而连带轻视中国佛教的大部分资料，因此形成误解。后来又加上第二次世界大战以后，从东方的日本引进了禅学到欧美去。而日本在明治维新以来的学

术研究路线，所谓的东方文化——也即是中国文化，不论这其中的哪一门学术，都在有意无意之间因袭了西方的治学观念，甚之，也如西方一样，夹杂了民族意识和某种政治思想的因素。在这种情况下，禅宗的真精神——完全变质。但也可以说是人类历史文明褪色的大势所趋，真有无可奈何之感。

至于说到各种宗教是彼此否认，彼此反对的观念。那是比较宗教哲学上的一个大问题。也可以说，任何一个人，或任何一门学识，因为观点的立场不同，思想推论便完全两样。在我而言，我认为除了所有宗教的形式和教授法之外，任何宗教形而上的精神，都是彼此调和，彼此融通，甚之，可以互相比类注解。因为真理只有一个，正如佛说的“不二法门”。禅宗大师们所说的，“除此一事实，余二皆非真”。

（二）何以在隋唐以前，中国的佛教和中国的学佛者，修小乘禅定的路线，证果的人不少，为何唐朝以后，才有大乘禅的成就？他们与四禅、八定，以及佛教的经、律、论的关系又如何？马祖时代，他们所修持与戒律大多用哪一方法，及当时常用的经典是哪些？

关于这个问题，我的答案与所问的程序是相反的。中国的佛教，凡是真正的学佛者，无论是走小乘或大乘的修证路线，他的目的，都是注重在求证。求证的方法在学理的基础上，始终不能离开经、律、论的要点。在修证的方法上，无论大、小乘，也都是以四禅、八定为基点。在隋唐以前，佛学大乘的经典，还没有全部传入，所以修证的路线，是比较偏重在小乘的禅观方法。唐朝中叶时期，不但禅宗鼎盛，其他各宗也同时并兴，因此才有大乘禅的流行。如果以教理来讲，后来禅宗所说的“如来禅，祖师禅”也都可归纳在大乘禅的范围。小乘禅观的方法，是根据佛学小乘的教理，排除身心内外的物欲

世界，专心一意把守精神心念的专一，以求证解脱外物世界的束缚而自在升华。因此用力勤而成果的表现也多，如有为的神通和在生死之际的坐脱立亡，等等。用一个比较切实的譬喻来讲，小乘禅观的求证方法，是把散乱无归犹如纷纷飞扬的面粉，用一集中的小空点，把它渐渐地归集在一处，然后再来扬弃它而永远住在空寂清净的境界上。大乘的方法，也是根据大、小乘的教理，是把心意识的每一点或面，直接从其中心爆破，使它毕竟空寂而灵明自在。

马祖时代的禅宗，他们所修持的戒律，相当严谨。当时唐朝佛教鼎盛时期大、小乘阶梯的三种戒律，佛教的术语叫做三坛大戒，即小乘的沙弥戒律、比丘戒、大乘的菩萨戒。当时的比丘戒，禅宗是采用《四分律》，也有少数用别的戒本。大乘菩萨戒，中国内地一律采用《梵网经》。西藏是一直沿用《瑜伽师地论》弥勒菩萨的戒本。那个时期，禅宗通俗的经典，大部分是以《金刚（般若波罗蜜）经》作入门的依据，所以后来有人叫禅宗作“般若宗”，也有叫它是“达摩宗”的。不过，大禅师们，还是非常重视《楞伽经》《维摩经》《涅槃经》《法华经》等。至于马祖以后的五宗禅派，如临济宗、法眼宗禅师们，有的还都是唯识法相学的大师。

（三）禅学的特点在哪里？对中国佛教的贡献与流弊何在？何以自马祖以后禅宗如此普遍流行？

关于这个问题，看来很简单，详细地说，又可以做三本专门的著作。用最简单的答复。禅宗的特点，是把最高深佛学，心法求证形而上道的复杂而详细分析的方法，归纳到最简捷形而下的人生日常生活，也就是说在平常事物之间，便可证得。因此它对中国佛教的贡献，是使其普遍地深入上、中、下各阶层之间，变成中国文化的中心之一，根深柢固地代代相承传播。但也正因为它把高深的形而上道，

变化在平凡的人生日常生活之中而自然的流露，因此产生了后世的狂禅者流，走入未证言证，未悟言悟的“口头禅”了。所以在宋代而因此一刺激，便有儒家的“理学”产生，以严谨的态度，一反狂禅者流空疏的流弊。但自明末以后，理学与禅宗，又一再反复而产生了空疏与迂阔两种后遗症。这是古今中外学术上矫枉过正的通病，也是势所难免的。

至于马祖以后禅宗何以如此普遍流行？这个问题，就是上面所讲答案的结果。因为自马祖先后的大师们，都把佛学的内涵，讲得非常口语化，避开了艰深的专有名词，所以便形成佛学中另一形态的“语录”，这种语录的文字非常平实，内容非常生动，禅宗大师们以日常生活的事务，以及我们自己的身心为说法的内容，对佛法作身体力行的切实说明。这种宗下的话录，和逐字逐句，偏重理论探讨的论、疏等，各有不同的优点。

至于禅宗的“公案”和语录又有所不同。语录纯粹以禅宗大师的言“论”、道“理”为主。公案则包括了师生之间的“事”迹、“行”径。譬如禅宗大师为了什么事情而发起怀疑，开始追究宇宙人生的真谛。他们又在哪一种环境下，或者听了哪一句话而对这最高的真理有所领会。这些禅宗大师们在学道过程中，又经过哪些关键性的启发，等等。公案者虽然只是记载叙述一些事件的经过内容，但却是前贤们力学的经过和心得，足为后世学者观摩奋发，印证自己的见地、功用。

由于语录、公案的通俗以及口语化，因此对学者的感受比较深，也比较容易被接受。这也是马祖以后，禅宗普遍流行的原因之一。

（四）禅宗沉默了一段时期以后，到了现在，又重新流行起来，尤其是在西方的欧美各地。你认为它给西方人能带来什么福音？

关于这个问题，我的答案是乐观的、祝福的。禅宗是“直指人心，见性成佛”的宗派，佛教高深形而上道的学理，以及切实修行求证的方法，随着时代的演变，发展出许多宗教的形式，以及教条式重重束缚的教义，禅宗在这种情况下，摆脱了传统的限制，脱颖而出。直接从纯粹唯心——“心能转物”的大前提中，求得大智慧的解脱，绝对自由自在的心证。它的教授法和精神，表面上是一种非宗教、非哲学、非科学的表达。但实际上是正因为它有如此大自在、大智慧的解脱。所以它才能为宗教、为哲学、为科学作综合性的解答。换言之，惟有禅宗的精神和求证的方法，才真正能使人们摆脱物质欲望的困扰，达到精神心灵的真实升华。这对于今天人类被物质文明所困惑，理性被人欲所淹没的世界，应该是一绝妙的消炎剂、清凉药。

有关《马祖语录》中三段示众的提要

第一段：是直接指示达摩所传禅宗的心法，是根据佛说《楞伽经》的“佛语心为宗，无门为法门”的要点，这里所说的“心”，不是普通意识形态的心理学上的“心”。这个“心”或“性”的名词，是指形而上和形而下的全体大机大用的中文代名词。这里所说无门的法门，是表示不采用任何一种固定方法的方便法门。他在本段的结论，根据佛说的教义，特别扬弃物质的空性，而显现出心物一元的自性本体的空灵，和虽然生生不已而常自空灵清净的觉性之体用。

第二段：是根据佛说教义所指示身心状态的“生”起、幻“灭”的作用，那只是一种心性上所起的作用和现象，是不可把捉，不存在

的空花幻相。那个能生起，能灭了的自性功能，从本以来就寂然空净的。不了解这一真理的事实，便是凡夫。证悟到这个超越现实的形而上自性，便是得解脱的圣位。但是证悟的境界程度，也有深浅，有透彻和不透彻的不同之处。悟得浅，悟得不彻底的，便是小乘的成果（声闻或缘觉等罗汉的境界）。悟得深而彻底的，便是大乘菩萨，乃至彻悟到最究竟则成就佛果。但无论由凡夫而升华到佛陀等的修持证悟的过程中的哪一个阶段，都仍然不离此众生与佛不二的本来心的自性之外。

第三段：是活用了《大乘起信论》一心的生灭作用，和本来寂灭不生不灭的真如自性的道理。指示学人们在其中参要真参，悟要实悟的老实圆成修行证道的极则。

总之，在这三段示众的要点中，首先一段标明了“佛语心为宗。无门为法门”的前提，最后都是指示真参实悟到无修无证的极则。其实所谓无修无证的话，并不是说禅宗不注重修持，不注重证悟的，那只是说修证到真正的极果时，再不需要去修，再不需要去求证，而只是自然的呈现，自然的存在。譬如一个人要学一种专工科技或某一门艺术学问，当他到了最高峰的成就境界时，就自然而然地和这门技术学问融为一体。同样的，修证到最高境界时，那如来本体无上的智慧，便很简易、敏捷、轻巧、空灵而自在，自然而然，随时随地和你同在，这样便是大涅槃。

（一九七八年，台北）

序焦金堂先生《一日一禅诗》

凡人生必具有情志，此自然之理也。情志感乎外而应乎内，则兴山川风月，草木鱼鸟之变幻。发乎内而形乎外，则为音声笑貌，文字语言之形态。此所以“诗言志，歌咏言”理所当然也。此理初不限于时空，亦无囿于种类，如万壑之怒号，咽呜叱咤，咸其自取耳。唯人习积成章，乃效法于天然，各自规格于形式，虽因此有伤于性灵，而规律之美而疏导于悲欢，复为涵泳情志，回环表达之适莫也。

迨乎佛之禅道出，以言思路绝，心行处灭，泯情志，趋寂乐为旨归，视文字语言，已属多余，又何取于刻意攀缘，舒情声律之作哉！孰知此犹为一时方便，向上半提之说。情尽无情，觉梦双清，大音希声，返闻闻性，则此虫鸣鸟语之聒噪，风云月露之流行，本自空灵，无待禅寂而莫非本然。于是言而无言，作而不作，如虫御木，偶尔成文而不著意，则又何违乎道行哉！

然法久弊生，自盛唐以后，于道行外而专攻于韵律，特以诗禅、诗僧而鸣高者，则如亡羊别径，洵可慨乎其多歧矣。故贯休献诗于石霜禅师：“赤旃坛塔六七级，白菡萏花三四枝。禅客相逢唯弹指，此心能有几人知。”之句。石霜即问之曰：如何是此心？贯休茫然未知所对。石霜曰：汝问我答。休即问之。石霜曰：能有几人知？此正为自误于诗禅、诗佛者流之辣棒也。

皖当焦金堂先生，宿学志业，肃恭端俭，行不由径。初未尝学诗，更未习于禅道，自参《论语》讲座，闻予言孔子之说诗也，诗不云乎之旨，见猎心喜，乃留心于词章之逸韵也。洎乎偶与禅席，不期

然而有会于心，于是乃以一日一禅诗立为规策，自求其放心于藩篱之外，输诚于性天风月之间。不期年而成集，举以见似，且感其不自作而无成有终之旨，殊可喜，且可观。然其自云，则未上及魏晋，甚之秦汉，意犹未尽者。闻言而识人，知其于诗之禅悦，禅之诗境，悠然确有会于心矣。

或曰，魏晋秦汉以上，禅之名既未之立，禅道之实，更未之传，岂得有词章之与禅悟相契耶！乃曰：此则不然。禅非别境，即心即佛。时有今昔，心无异代，此所谓“风月无今古，情怀有浅深”也。若铄之以禅，则诗三百篇，何一而不有契于禅。如帝王世纪之载唐尧时世之《击壤歌》曰：“日出而作，日入而息。凿井而饮，耕田而食。帝力于我何有哉！”此非禅而禅，是为上乘。至若古诗十九首，处处推情入性，言下忘言而豁开灵智于了脱之境，何待禅之为名乎！他如建安诸子之诗，曹魏父子之作，莫不萧然有落寞之感，悠然兴超缠之思。如曹瞞《短歌行》之句，其云：“对酒当歌，人生几何，譬如朝露，去日苦多”，“月明星稀，乌鹊南飞，绕树三匝，无枝可依”。当此之时，其有感于世事变幻之莫定，慨乎盈虚消息之难测，大有情厌物累，欲罢不能之哀鸣。倘时遇马祖道一，直指见性，庶或屠刀放下，顿转杀机也欤！至若曹丕之《善哉行》，有云：“上山采薇，薄暮苦饥，溪谷多风，霜露沾衣。野雉群雄，猿猴相追。还望故乡，郁何垒垒。高山有崖，林木有枝，忧来无方，人莫之知。人生如寄，多忧何为？今我不乐，岁月如驰。汤汤川流，中有行舟，随波转薄，有似客游。策我良马，被我轻裘，载驰载驱，聊以忘忧。”俨然相薄寒山，敲钟唤梦之作，又何待于桑门落日，然后兴悲哉！

至若初唐开国之际，禅道未得宏开，诗风尚不大行，虞世南曾辞让唐太宗宫体诗之不当，确乎纯臣之志也。然李世民之《帝京篇》有

云：“得志重寸阴，忘怀轻尺璧。”及其《临池柳》诗云：“岸曲丝阴聚，波移带影疏，还将眉里翠，来就镜中舒。”其非诗思与禅境之将毋同乎！余如岩岩特行之臣如魏徵之诗，有：“郁纡陟高岫，出没望平原，古木鸣塞鸟，空山啼夜猿”，“人生感意气，功名谁复论”。莫不与禅悦冥合，逸情境外。等而次之，才人词笔，如刘希夷之“年年岁岁花相似，岁岁年年人不同”，以及崔涂之“绣毡香鞯夜不归，少年争认最红枝。东风一阵黄昏雨，又到繁华梦觉时”，唐彦谦之“乍闻明主提三尺，眼见愚民盗一抔，千古腐儒骑瘦马，灞陵斜日重回头”，等作，多不胜载，何一而非即诗即禅，岂待习禅而后方有出尘解脱之隽语乎！并此转似金堂道友，盖有伫望其上下古今续编之作也。拙诗鄙俚不韵，唯承偏爱录入，诚有狗尾续貂，佛头著粪之诮，何足道哉？不足道也！

（一九七九年，台北）

《大乘学舍常课》初序

释迦文佛教化，自汉明帝时流传中土，初置白马寺，经魏晋南北朝三百余年之递嬗，转易西竺“阿兰若”、“伽蓝”等旧称，兴起庵堂寺院等大小梵宇建筑，山林原野，处处皆有供人清修膜拜道场。然于苦行禅修之外，配合暮鼓晨钟乐章而为课诵者，仪礼未立。迨盛唐之世，马祖道一与百丈怀海禅师师徒创立丛林制度，拟订《百丈清规》之后，仍以禅悦清修为主，犹未闻有以唱诵为业者。间或有之，然皆以整部经文为诵修准则。清代以还，佛教寺庙流传之早晚课诵，糅集显教经文，密教咒语，甚之，禅净律等小段节文，凑泊宋词元曲余音，称为梵唱，号作辗修法门，实为古所未闻，于今则似未落。且其泛滥所至，甚有形同挽丐，供人凭吊唏虚而已，于僧俗学佛修持行愿，形如有关而实不切实。今应以梵唱部分，依据华严字母及悉昙遗音，取其适合时代乐章，重加厘订外，凡本舍同修，早晚应依经遵新订课本，作为正思维诵修常课，俾与行业相应，速证菩提，是为至要。愿以此功德，回向诸有情，同证无上觉。

（一九八〇年初冬，台北大乘学舍）

为周勋男叙《印普庵禅师咒及记传》

神通不是道，得道者未必皆有神通。道为形而上而超然于心物内外，亦通入于内外心物之总体也。神通者，不离于遍心物内外之表；故道为根本，神而通之则为外用者。迷于外用而不知归元，则离道益日远矣。是故古之得道者，未必皆为神通，即或有之，设以神通示现而使世人惑乱于神通而为道者，过莫大焉。故佛之遗教，大小乘之戒范，绝不言以神通为教化者；即此之故，益恐善世之正教而惑乱于神通，有失其正法眼藏也。

咒语不是道，但不失为万法中之一方便法门。梵文称咒语为陀罗尼，译为“总持”之意。总持者，即为归纳多义而为简易符咒之谓也。故佛之密教曰：“一切音声，皆是陀罗尼。”佛语诚言，义至显矣，其奈世智者终不能通明其真诠乎？临济禅师有言：“一语中具三玄门，一玄门中具三要义。”可为陀罗尼之总论者矣！然世智者尤不能通而明也。

经言：“八地菩萨，皆能自说陀罗尼。”然此亦为半提之教也。修证而登于第八不动地者，岂只能自说陀罗尼，即其语默动静之间，无一而非陀罗尼，何独喁喁于咒语云何哉！

中土禅宗秉承佛之心法，以不立文字言语见传于世，尤不以标奇立异之神通末术为尚。然传习至于唐宋之间，适当衰乱之世，即有如普庵印肃、灵隐道济（济公）之俦者出。独以神通咒语见称于世者，岂非祖师衣钵之骈拇指乎？其然，其不然耶？盖叔季受乱之际，人多

失其知正见，不示以道之末而难以见于善世之道者，故如佛图澄辈，初皆以神通示现以拨乱而返之于正也。以此观之，普庵、道济之功，实亦翼道之圣者，何足非矣。

惟世传普庵传记所载之迹，有悖于佛法慈悲喜舍之旨者颇多，要皆为世俗误传讹语执偏之辞，杂以见浊相争胜负之言，不足为信，不尽为实也，学者须自知之，则不为辞害义矣。

今因门人周勋男远道寄书，自言将发心重印普庵禅师旧传之事迹并及其咒文，促余一言以坚其志云云。时余适奔波役于海外，久矣不事笔墨，但因其所请而勉为书数行，而述自知于其端，聊以酬其所望者。诚语无伦次，但塞责耳！所谓陀罗尼者，即非陀罗尼，是名陀罗尼。其此之谓乎否耳？

（一九八八年七月之杪寄记于香江之滨）

---

[1]本文系一九七二年二月六日上午，南教授应孔孟学会邀请专题演讲之讲词记录。

密宗之部

《密宗六成就法》前叙

神秘之学

自古以来，哲学科学尚未昌明之先，凡探寻宇宙人生奥秘之学术，即尽归于宗教，故古之宗教，皆极尽神秘玄奇。迨世界学术昌明以后，有以智慧穷理探讨宇宙人生奥秘之哲学，嗣复有以知识实验追求奥秘之自然科学，纷纷崛起，于是宗教神秘之藩篱，几已破碎无余。时在二千年前，有虽为宗教，而重于实验心理、物理、生理之真知灼见，无过于佛教之修持证悟，及中国道家修真养性之学术。若融会此二者于一炉，发扬而光大之，其医世利物之功，岂有限量哉！

佛法密宗

佛之全部教法，其最高成就，以澈见宇宙万有之全体大用，会于身心性命形而上之第一义谛为其究竟，确乃涵盖一切，无出其右者。其中教法所传之即事即理，亦已发挥无遗，尽在于三藏十二部之经论述叙之中，固无所谓另有秘密之存在。有之，即明白指出心性之体用，当下即在目前，亲见之，亲证之，即可立地成佛，而人不能尽识者，此即公开之秘密是也。盖其密非在他人不予，只在自己之不悟，诚为极平实而至玄奇者也。等此而下，有以修持证悟之方法，存为枕中之秘，非遇其人而不轻传者，即为佛法秘密宗之密学。当盛唐之时，一支东传中国，后又流传日本，又一支传入中国边陲之西藏。前者人称为“东密”，后者人呼为“藏密”。值此二密之门未开，每于

宫墙外望，或登堂而未入室者，皆受神秘玄奇之感染，几乎完全丧失人之智慧能力，一心依赖神秘以为法，此实未得其学术之准平者，亦可哀矣。

密宗修法

密宗修持方法，固有其印度渊源所自来，原与中国道家之学术，相互伯仲之间，难分轩轾。自经佛法之融通，术超形而上之，确已合于菩提大道矣。今且去其用神秘以坚定信念之外衣，单言其修持身心之方法，归纳而次序之，大体不外乎“加行”“专一”“离戏”“无修无证”之四步。迨达无修无证之域，即佛地现前，所谓前行之步骤，皆视为过渡之梯航，术而糟粕之矣。然未及佛地之间，则非依术而作涉律之度筏，终恐不易骤至也。且其下手正修之观点，大体都以先加调伏身体生理之障碍着手。盖人生数十寒暑，孜孜屹屹，大半为生理需求而忙。且心为形役，人之所以不能清净圆明者，受身体感觉之障碍为尤多。故彼与道家者流，有先以调身为务，良有以也。然身之基本在气脉，是以调身必先以修气修脉开始。但此气非呼吸之凡气，此脉非血管神经之筋脉。如强作解人，依现代语而明之，则可谓此乃指人身本具灵能所依之路线，唯神而明者，确能证实此事。若徒藉形躯神经而摸索之，此实似是而非，毫厘之差，天地悬隔矣。

六成就法要

密宗修法有多门，然此“六成就法”者，已可概其大要。所谓“六种成就”者，第一重要，即“气脉成就”。此乃调伏身体生理，去障入道之要务也。盖人身乃秉先天一种业气力量之所生，凡百烦恼

欲望之渊源，病苦生死麇集这窠囊。如不能首先降伏其身，其为心之障碍，确亦无能免此。而修气修脉之要，大体会于一身中之三脉四轮。“三脉”谓其左右中之要枢，“四轮”谓其上下中之部分。此与道家注重任督冲带脉之基础，根本似乎不大相同。其实，平面三脉，与前后任督，各有其妙用，而且乃殊途而同归。苟修持而有成就之人，一脉通而百脉通，未有不全能之者。否则，门庭主见占先，各执一端之说，虽有夫子之木铎，亦难发聋振聩之矣。密宗主五方佛气，道家则主前任后督中冲左青龙右白虎，其名异而同归一致之理，何待智者之烦言哉。唯修气修脉，法有多门，大抵皆易学而难精，托空影响之谈，十修则九见小效，殊难一见大成。此盖智与理之所限，能与习之不精，师传指示，大而无要之所致，均非其术之咎也。

气脉成就已达堂奥，或进而修持第四之“光明成就”。首得身心内外之有相光明，再以智慧观照，而得佛智之无相光明。或由此而修第二之“幻观成就”，则可坏欲界人间世之世间相，证得确实入于如梦幻之三昧。第二“幻观成就”，与第三之“梦成就”，修法最近相似，皆为趋向有为法修得小神通之路也。此之四法，已经概括密宗修持身心之全部过程。于此旁枝分化，即有各宗各派之驳杂方法，或加以其他外貌，几乎使人有目迷十色，耳乱多方之感矣。过此以往，恐人或一生修持而无成者，则有补救之二法，即第五之“中阴成就”。乃于人之临死刹那前，依仗佛力他力，度其中阴神识，即俗所谓灵魂成道。再又不能，即第六之“破哇成就”，即所谓“往生成就”，乃促使人之神识往生他方佛国，不致堕落沉迷之谓也。

总之，六成就法中之后五种，皆以第一修气修脉为其基础。如此基不立，间或有独修其中一法者，虽现在小得效验，若缺虔诚之信仰心，终又归于乌有。但气脉之修法，既有理论，又需得过来人明师之

真传，方能如科学家之实验求证得到。不然，徒知方法，不能博知其理，又不足以望其成。徒知理论，不知实行，又不能望有成就。如全修而全证之，则宇宙人生之奥秘，不待他力而神自明之矣。密宗诸法，虽亦有法本存在，但有时亦有尽信书不如无书之憾。何况翻译之法本，有通梵藏文字而不谙中文，有通中文而不谙梵藏，甚之，有两不通达，亦作托空影响之言，欺己迷心，大可哀也。六成就一种，比较信达可征者，即为美国伊文思温慈博士纂集，而由张妙定居士译为中文者。

出版因缘

萧兄天石，自创自由出版社以来，贡献于古典文化事业，已达十余年，选刊《道藏》精华已近百余种。今又发心搜罗密宗典籍，出为专帙，以冀利益修持行者。其志高远，其心慈悲。然持有密宗之典籍，或习密宗之法者，唯恐深藏名山之不暇，岂肯轻以付人。复虑得之者，挟术以自欺欺人，则其过尤甚于保守而绝迹矣。故虽百计搜罗，尽数年之力，始有收获，其中不少为世所罕见之珍本。并劝余亦出所藏密典，印行少数，以公之于世，俾供研究密学密法，与有志于道密双修者参持之用。今复以出版之事相商，并与论其可否，踌躇寻思，迟迟已达数年。然每念古圣先哲，既已作书，其志乃惧法之将灭，欲寄于文字而流传也。既已见之文字，世界各国学者，又已有外文之翻译，等同普通书籍销售。如吾人犹欲抱残守阙，自作敝帚千金之计，亦恐非先哲之用心矣。苟或有人得此，不经师授心法，挟其粗浅经验而炫耀售寄者，终必自食其果，噬脐无及，此于流通者之初衷无伤也。况且修一切有为法者，如不亲证性空之理，体取无为之际，

无论或密，或显，为佛法，为道家，终为修途外学，何足论哉。故于其付印之先，乃遵嘱为叙，言之如是。

（一九六一年，台湾）

《大圆满禅定休息清净车解》前叙

佛教秘密一宗，初传入于西藏之时，适当此土初唐盛世。开启西藏密宗之教主，乃北印度佛法密教之莲花生大师，据其本传，称为释迦如来圆寂后八年，即转化此身，为密教之教主也。当其初传之佛学概要，已见于拙著《禅海蠡测》中之“禅宗与密宗”一章。其土自莲师初传之密宗修持方法，即为西藏政教史上所称之“宁玛派”，俗以其衣着尚红，故称为“红教”。红教修法，除灌顶、加行、持咒、观想等以外，则以大圆满等为最胜。此后传及五代至宋初期，有因红教法久弊深，嫌其杂乱者，又分为噶居派，俗以其衣着尚白，故称为“白教”。迨元代时期，又有分为萨迦派者，俗以其衣着尚花，故称为“花教”。复至于明代初期，西宁出一高僧，名宗喀巴，入藏遍学显密各乘佛法，有憾于旧派之流弊百出，乃创黄衣士之“黄教”。递传至现代为达赖、班禅、章嘉等大师初祖也。大抵旧派可以实地注重双修，黄教则以比丘清净戒律为重，极力主张清净独修为主。此则为藏密修持方法分派之简略观点。至于所谓双修，亦无其神秘之可言，以佛法视之，此乃为多欲众生，谋一修持出离之方便道也。苟为大智利根者，屠刀放下，立地成佛，又何须多此累赘哉！如据理而言，所谓双修者，岂乃徒指男女之形式！盖即表示宇宙之法则，一阴一阳之为道也。后世流为纵欲之口实，使求出离于欲界、色界、无色界之方便法门，反成为沉堕于三界之果实，其过只在学者自身，非其立意觉迷之初衷也，于法何尤哉！

民国缔造之初，对于汉藏文化沟通尤力。东来内地各省，传红教者，有诺那活佛。传白教者，有贡噶活佛。传花教者，有根桑活佛。传黄教者，有班禅、章嘉活佛，等等。各省佛学界僧俗入藏者，实繁有徒，指不胜举。密宗风气，于以大行。上之所举，亦仅为荦荦大者。活佛者，即“呼图克图”之别号，表示其为有真实修持，代表住持佛法之尊称，实无特别名理之神秘存焉。红教徒众，集居于西康北部者为多。白教徒众，能集居于川康边境者为多。花教徒众，亦以散居于西康及云南边境者为多。黄教则雄踞前后藏，掌握西藏之政教权，以人王而兼法王，形成为一特殊区域之佛国世间矣。

因汉藏佛教显密学术之交流，密宗修法，亦即源源公众。而且于近六十年来，传布于欧美者为更甚。大概而言，红教以大圆满、喜金刚为传法之重心。白教以大手印、六成就法、亥母修法等为传法之重心。花教以大圆胜慧、莲师十六成就法为传法之重心。黄教以大威德、时轮金刚、中观正见与止观修法为传法之重心。当其神秘方来，犹如风行草偃，学佛法而不知密者，几视为学者之不通外国科学然，实亦一时之异盛也。

要之，密宗之侧重修持，无有一法，不自基于色身之气脉起修者。只是或多或少，糅杂于性空缘起之间耳。大圆满之修法，例亦不能外此。所谓“大圆满”者，内有心性休息一法，即如禅宗所云明心见性而得当下清净者。又有“禅定休息”一法，即为修持禅定得求解脱者。又有“虚幻休息”一法，即以修持幻观而得成就者。今者，自由出版社萧天石先生，先取禅定休息之法疏通之，即其中心之第二法也。其修法之初，势必先能具备有如道家所云：法、财、侣、地之适当条件。尤其特别注重于择地。一年四季，各有所宜，且皆加有详说。至于择地之要，当须参考《大藏经》中密部之梵天择地法，则可

互相证印矣。至其正修之方法，仍以修气修脉，修明点，修灵能，如六成就法之第一法也。其中尤多以注视光明而定，与注视虚空平等而定之法。道家某派，平视空前之法，其初似即由此而来者。最后为下品难修众生，又加传述欲乐定之简法。此即《大圆满禅定休息车解》一书之总纲也。造此偈论者，乃莲师之亲传弟子，名“无垢光尊者”所作。解释之者，乃龙清善将巴所作。译藏文为中文者，乃一前辈佛教大德，意欲逃名，但以传世为功德，故佚之矣。本书旨简法要，大有利于修习禅定者参考研习之价值。唯所憾者，盖因藏汉文法隔碍，译笔失之达雅，良可叹耳。但有宿慧之士，当参考六成就、大手印等法而融会之，自然无所碍矣。如能得明师之口授真传，了知诸法从本来，皆自寂灭相，性空无相，乃起妙有之用，则尤为难得之殊胜因缘。至于译者称此法本，名为《大圆满禅定休息清净车解》，此皆为直译之笔，故学者难通其义。如求其意译为中文之理趣，是书实为《大乘道清净寂灭禅定光明大圆满法要释论》，则较为准确。其余原译内容，颠倒之句，多如此类。今乏藏本据以重译，当在学者之心通明辨之矣，是为叙言。

（一九六一年腊月，台湾）

密宗《恒河大手印》《椎击三要诀》合刊序

溯自元初忽必烈帝师叟思巴传译西藏密宗大手印法门始，大乘密道之在国内，犹兴废靡定。迨民国缔造，藏密之教，再度崛起，竞习密乘为时尚者，尤以“大手印”为无修无证之最上法，以“椎击三要诀”为大手印之极致，得之者如获骊珠，咸谓菩提大道，独在是矣。然邃于密乘道者，又称大手印与椎击三要诀等，实同禅宗之心印。且谓达摩大师西迈葱岭之时，复折入西藏而传心印，成为大手印法门。余闻而滋疑焉！昔在川康之时，曾以此事乞证贡噶上师，师亦谓相传云尔。待余修习此法后，拟之夙习禅要，瞿然省证，乃知其虽有类同，而与达摩大师所传心印者，固大有差别，不可误于习谈也。盖禅宗心印，本以无门为法门，苟落言诠，已非真实，何况有法之可传，有诀之可修也哉！有之，但略似禅宗之渐修，固难拟于忘言舍象之顿悟心要也。倘依此而修，积行累劫，亦可跻于圣位，如欲踏破毗卢顶上，向没踪迹处不藏身而去，犹大有事在。况以陡然斥念而修为法门，不示“心性无染，本自圆成”，则不明“旋岚偃岳而不动，江河竞注而不流”之胜。以“乐、明、无念”为佛法极则，而不掀翻能使“乐、明、无念”者之为何物，允有未尽。以“心注于眼，眼注于空”为三要之要，而不明“目前无法；意在目前；不是目前法，非耳目之所到”之妙旨，则其能脱于法执者几希矣。今遇是二法本合刊之胜缘，乃不惜眉毛拖地，揭其未发之旨而赘为之序。

（一九六一年冬月，台北）

影印《大乘要道密集》跋

人生数十寒暑耳，孩童老迈过其半，夜眠衰病过其半，还我昭灵自在，知其我自所为生者攒积时日而计之，仅有六七年耳。况在此短暂岁月中，既不知生自何处来，更不知死向何处去，烦忧苦乐，聚扰其心。近如身心性命所自来者，犹未能识，遑言宇宙天地之奥秘，事物穷奇之变化，固常自居于惑乱，迷晦无明而始终于生死之间也，审可哀矣。余当束发受书，即疑其事，访求诸前辈善知识，质之所疑，则谓世有仙佛之道，可度其厄，乃半信半疑而求其事。志学以后，耽嗜文经武纬之学，感怀世事，奔走四方。然每遇古山名刹，必求访其人，中心固未尝忘情于斯道也。学习既多，其疑愈甚，心知必有简捷之路，亲得证明，方可通其繁复，唯苦难得此捷径耳。迨抗战军兴，羁旅西蜀，遇吾师盐亭老人袁公于青城之灵岩寺，蒙授单提直指，绝言亡相之旨，初尝法乳，即桶底脱落，方知往来宇宙之间，固有此事而元无物者在也。于是弃捐世缘，深入峨嵋。掩室穷经，安般证寂。三年期满，虽知此灵明不昧者，自为参赞天地化育之元始，然于转物自在，旋乾坤于心意之功，犹有憾焉。乃重检幼时所闻神仙之术，并密乘之言，互为参证，质之吾师。老人笑而顾曰：此事固非外求，但子狂心未歇，功行未沛，何妨行脚参方，遍觅善知识以证其疑。倘有会心之处，即返求诸自宗心印，自可得于圜中矣。

从此跋涉山川，远行康藏，欲探密乘之秘，以证斯心之未了者，虽风霜摧鬓，饥渴侵躯，未尝稍懈也。参学既遍，方知心性无染，本自圆成，实非吾欺，第锻炼之未足，犹烹炼之未至其候也，乃返蓉城，以待缘会。日则赴青羊宫以阅《道藏》，夜则侍吾师盐亭老人，并随贡噶、根桑二位上师，以广见闻。既会心于禅、密、道、法之余，复核对藏密迻译法本，于其文辞梗隔，义理阻滞，深引为憾。时前辈同参，潼南傅真吾、华阳谢子厚，皆深入藏密之室，且得密乘诸教之精髓者，咸同此见，乃促余肩荷整理藏密法本之责。傅谢二公，并尽出其历年搜集密本，付予审编。余乃谓欲探穷密乘之赜者，当从《大乘要道密集》求之，则于清末民初东传内地之诸宗秘典，皆可迎刃而解，而得其游刃有余之妙矣。故拟从编年之式，首冠其书。方欲编辑全帙，则适值日本投降。即因事南游，入滇转沪，遂未果所愿。乃举昔年共同搜集密乘典籍，寄托友家，以期他日蒇事。忽焉二公作古，余亦尘屐名山。时穷势变，蜀道艰难。吊影东来，法本荡然。每于梦寐思之，常复自笑多此结习也。壬寅之春，故交邵阳萧兄天石，发心印行藏密典籍，商之于余。窃谓大劫余灰，已非名山旧业，与其藏之私阁，徒资珍秘，何如公之同道，以冀众护。但求无负吾心，何须踌躇损益，乃促其完成斯业。萧兄即不辞劳瘁，亲赴香港搜求。有志者事竟成，终复觅得斯本，并嘱冠记其端，余以庆遇所愿，随喜无似，遂不辞肤陋，率尔为叙。

夫《大乘要道密集》者，乃元代初期，崇尚藏密喇嘛教时，有西藏萨迦派（花教）大师叟思巴者，年方十五，具足六通，以童稚之龄，为忽必烈帝师。随元室入主中国，即大宏密乘道法，故拣择历来修持要义，分付学者，汇其修证见闻，总为斯集。其法以修习气脉、明点、三昧真火，为证入禅定般若之基本要务，所谓“即五方佛性之本然，为身心不二之法门”也。唯其中修法，杂有双融之欲乐大定，

偏重于藏传原始密教之上乐金刚、喜金刚等为主。终以解脱般若，直指见性，以证得大手印为依归。若以明代以后，宗喀巴大师所创之黄教知见视之，则形同冰炭。然衡之各种大圆满，各种大手印，以及大圆胜慧、六种成就、中观正见等法，则无一而不入此范围。他如修加行道之四灌顶，四无量心，护摩，迁识（颇哇）往生，菩提心戒，念诵瑜伽等，亦无一不提玄钩要，阐演无遗。但深究此集，即得密乘诸宗宝钥，于以上种种修法，可以了然其本原矣。至于文辞简洁，迻释精明，虽非如鸠摩罗什、玄奘大师之作述，而较之近世译笔，颠倒难通者，何啻云泥之别。集中如道果延晖集，吉祥上乐轮方便智慧运道，密哩干巴上师道果集等，皆为修习喜乐金刚、成就气脉明点身通等大法之总持。如修习自在拥护要门，修习自在拥护摄受记，则为修六成就者之纲维。如大手印顿入要门等，实乃晚近所出大手印诸法本之渊源。其他所汇加行方便之道，亦皆钩提精要，殊胜难得。若能深得此中妙密，则于即身成就，及心能转物之旨，可以释然，然后可得悟后起修之理趣。且于宋、元以后，佛道二家修法，其间融会互通之处，以及东密藏密之异同，咸可得窥其踪迹矣。

或曰：若依所言，则密乘修法，实为修持成佛之无上秘要，余宗但有理则，而乏实证之津梁耶？答曰：此则不然。显密通途，法无轩轾。至道无难，唯嫌拣择。修习密乘之道，若不透唯识、般若、中观之理，则不能得三止三观之中道真谛。习禅者，苟不得气脉光明三昧，则终为渗漏。自唐宋以后禅宗兴盛，虽以无门为法门，而于显密修学，靡不贯串无遗。第历时既久，精要支离，故后世成就者少。借攻错于他山之石，炼纯钢于顽铁之流。幸而有此，能不庆喜。至若心忘筌象，透脱法缚。一超直入，不落窠臼，则舍达摩传心之一宗，其余皆非真实。末后一句，直破牢关。自非道密二家所能也。进曰何谓

末后句，可得闻乎？曰：也须待汝一口吞尽西江水时，再向汝道。是为叙。

（一九六二年，台北）

西藏密宗艺术新论

人类精神文化的延续，在言语文字之外，应该首推绘画。上古之世，文字尚未形成之先，在人们精神思想的领域中，凡欲表达意识，传播想象之时，唯有藉画图作为表示。中国文化之先的八卦、符箓，与埃及的符咒，印度的梵文等，推源其始，都是先民图画想象之先河。降及后世，民智日繁，言语、文字、图画、雕刻、塑像，各自分为系统，而绘画内容，亦渐繁多。人物、翎毛、花卉、山水、木石，由平面的线条画，进而至于立体。抽象与写实并陈，神韵与物象间列。由此可见人类意识情态综罗错杂，不一而足。但自穷源溯本而观，举凡人类所有之言语、文字、图画，等等，统为后天情识之产品。形而上者，原为一片空白，了无一物一事可以踪迹。故禅门不取言语文字而直指，孔子以“绘事后素”为向上全提，良有以也。

由图案绘画而至于描写人物、神像，在中国画史而言，据实可征，首推汉代武梁祠石刻。过此以往，史料未经发现，大抵不敢随便确定始作俑者，起于何代何人。自汉历魏、晋、南北朝、唐、宋以还，佛教文化东来，佛像绘画与人物素描，即形成一新的纪元，如众所周知的云冈石窟、敦煌壁画，以及流传的顾恺之的维摩居士图、吴道子的观音菩萨等，形神俱妙，但始终不离人位而导介众生的神识想象，升华于天上人间。

然自隋唐初期，随佛教东来之后，由中北印度传入西藏之密教佛像，神精笔工，形式繁多，颇与当时敦煌壁画相类似。唯大行于边陲，中原帝廷内苑供奉，亦少所概见。迨元蒙以后，方渐流行。明、清以来，民间稍有流传而亦不普遍。在绘事而言，西藏的佛画、雕

塑，均与内地隋唐以前，同一法则。所有佛与菩萨之造型，大多都是细腰婀娜，身带珠光宝气，如佛经所谓：“璎珞庄严”者也。宋元以后，凡中国内地之佛像，大体皆喜大肚粗腰，颟顸臃肿，肌体以外，最好以不带身外之物为洒脱。由此可见，隋唐以来之佛像，无论绘画或雕塑，多具有佛经内典的宗教气氛，以及浓厚的印度文化色彩。宋元以后，画像与雕塑，亦受禅宗之影响，具有农业社会的素朴，人位文化的平实。此从大概而言，要当如是。

晚清以来，文明丕变，西藏密宗忽又普及内地。而中国与流传日本的显密各宗，彼此互相融会。旧学、新说之外，连带久秘边陲之藏密佛像、图画、雕塑，无论为单身、双身或坛城（曼荼罗），已非昔日锢闭作风，大部公开流传。抗战时期，成都四川省立图书馆，曾经举办一次西藏密宗佛像原件的大展览，洋洋大观，见所未见。及今思之，当时这批博大文物，想已烟消云散，不知是否尚在人间，颇为怅然！

初来台湾时，显教之经典画像，亦寥寥少见，遑论密教文物。间或有之，大抵皆深藏不露，视为绝不可公开的神圣瑰宝，不是视同拱璧，即是价值连城。佛说：“法无正末，隐显由人。”今之行者，不知与时偕行之理，徒以抱残守阙之愚，欲与科学时代之公开文明相拒，岂非自取灭裂。《易》乾文曰：“先天而天弗违。后天而奉天时。”此理不明，何以言佛。西藏大变后，凡藏人僧俗携出之佛像，绘画的，雕塑的，均可于海外各地随便收购而得。而国内行者缺乏整体概念，不知从文化观点作一统筹收集，致使吾佛如来、诸大菩萨，亦皆随时与势易，流落他方。而二十余年后的今日，大多藏密佛像，已在美国被人收集而作学术性、艺术性、神秘性的公开翻印，公开研究。无论为单身的、双身的、坛城的，皆有黑白集与彩色集之影印，

与大幅像、小型像之销售。青年学生留学彼邦者，或为崇敬请购，或为趣味欣赏，大体都视为奇异刺激而疑情顿起。国故外流而家人乖睽，自家文化宝藏不识而求珍于异域，良可慨也！

但在美国而言，密宗画像之收集翻印，初由少数医生，试用密宗的神秘修法，作医学治疗试验。渐而扩充为精神科学的研究，将摆脱宗教色彩而形成新文化的一系，与原始宗教信仰的形式，已大异其趣。且已有人将莲花生大士与各种坛城图案，做成旅行袋或腰袋背心上之装饰，蔚成一时风气。思想形态古今变易，宗教信仰与物质文明互相抵触，卫道者仅从表面视之，颇为忧愤。殊不知未来科学发展的归趋，正为剖寻昔日宗教的目标，终无二致。过去在民智未开之时，宗教以神秘作风指示生命的真谛。现今以后，科学以精详剖析，寻讨生命神秘之究竟。即俗即真，空有不二，不受形拘，但求神髓，终至两不相妨而相成也。

唯今国外因密宗艺术佛像之公开出版，质疑函询，争论繁兴。今就其中问题之荦荦大者，并此寄语。

一为密宗画像之形态问题：

如由表面视之，此类画像已失去显教佛像庄严慈祥本色，且坦然言之，却易使人生起狰狞怖畏之反感，何况大多不类人形，又异习见物像，其故为何？曰：在佛而言佛，一切佛皆就体相用而取法报化三身之别名。显教佛像之庄严慈祥面目，乃表示本性清净法身之本来。密教佛像之奇形异态者，乃表示化身、报身之各具因缘。诸如多目、多头、多手、多足、多身、异类身等等，统为佛学内涵之表相。举一言之，如大威德金刚像之怪异，实皆为显教教义之图形，旧称谓之表法。如云九面者，即表大乘九部契经。二角者，表真俗二谛。三十四

手，加身语意三门，即表三十七品。十六足者，表十六空。右足所蹈人兽等八物，表八成就。左足所蹈鹫等八禽，表八自在。裸形，表无挂碍。发竖，表度一切苦厄。他如有身具三十六足者，即为三十七菩提道品之表法。十八手者，即为大般若之十八空，亦为十八界。三眼者，即三明，亦为佛眼、慧眼、法眼之示相。九个头者，为九次第定，亦示大乘以十度为首。两只角者，即为智慧庄严、福德庄严之示现。其面为牛头者，即具大力之意，亦含有印度文化习惯观念，尊重牛的象征。风土人情不同，不必拘为一谈。全身璎珞庄严者，表示一切差别智的圆满。脚下有许多的牛鬼蛇神，人非人等，即表示解脱下界，破除魔军，升华绝俗之意。其他画像如六臂者，即表六度法相。四臂者，示慈悲喜舍风规。凡此等等，皆为佛经义理之图形，故为浅智众生，由识图而明义而已。是以经说大威德金刚，即为大智文殊师利化身。举此一例，余由智者类推可知，不必一一详说。

至于各种坛城表法，与人身气穴亦有关联。如莲花为心脉气轮。三角为海底脉气轮，但视初生婴儿之外形即知会阴为三角地带也。在此附带说明今日针灸之学，一般皆未仔细研究及此。盖人身之气穴，并非完全如圆形，正如天体星星相同，有三角形的，有长方形的，有椭圆形的，有六角形的等等。故有时用针，抽出稍带血迹者，虽无碍人体，但实不知人身乃一小天地，某部某穴，如天体星星的布列，应属何种形状，倘在三角形穴道之处，针偏外角，已非正穴，略偏外围，故触及微血管，拔之即有血迹。如明乎此，对于针灸气穴之运用，又当另启新境界也。此乃古传所秘，我今在此亦明白说出，俾更有益于医学，如用佛学术语，则可说为。以此功德，回向法界众生，同得乐康之身，是所愿也。

一为密宗双身佛像，迹近秽亵问题：

此实古今中外久远存疑，昔日人所讳言，今则因教育之发达，国外性教育之公开，反有欲盖弥彰之势。甚之，在国外之流毒，有因此而促进性行为之泛滥不轨者。在国内而言，不知内义之士，往往将清代雍和宫之欢喜佛与《金瓶梅》并列为诲淫之嫌。旧时视此为密教之密者，当亦有避嫌之意。其实此一问题，有三重要义理，却非一般所知。

首先以宗教教旨而言，此乃吾佛慈悲，为欲界多欲众生，谋此一路，正如《法华经》所说：“先以欲钩牵，渐令入佛道。”为教育上不得已的诱导向善的方便，智者一望而知，不足为训。

次则，昔日中外文化，无论为宗教的、哲学的、教育的、伦理的，对两性问题，不是遏阻的不许谈论，即是道德的逃避之。然文不胜质，千古人类，未尝因宗教或教育而稍戢淫欲，甚之，可说是随时代的演进，愈趋愈烈，在古代而言，不避嫌疑而面对现实，作解铃系铃之教育者，唯此藏密和道家南宗而已。综其教育目的，在以楔出楔，警告世人纵欲者不过如此，当从速回头。但世间万事，利害相乘，顺化逆化，都滋流弊，岂止此一事如斯而已。即如今日欧美性教育之公开，亦未敢断言必然是利多于弊。但两害相权，隐亦未必如显耳。

再其次，双身形像，实表示人体生命中，本自具有阴阳二气之功能。凡夫未经严格修持，不能自我中和阴阳二气，故偏逸流荡而引动淫欲。如能中和自我生命之二气，则“天地位焉，万物育焉”。即可超凡入圣。不然即为欲界众生，具体凡夫，生于淫欲，死于淫欲而已。如能严持戒、定、慧而离欲绝爱，方能至于“菩萨内触妙乐”之境，终而成为无男女相，不向外驰求矣。如《大智度论》卷二十一所谓：“是人淫欲多为增淫欲而得解脱。是人嗔恚多为增嗔恚而得解

脱。如难陀、优楼频骡龙是。如是等种种因缘得解脱。”智者由此观而精思，不为法缚，不从相求，即可洒然一笑而得除粘解缚。然后方知应以何身得度者，即现何身而为说法。所谓男女相，即非男女相，方能得少分相应。

一为今世现实的人类学与神学问题：

对于密宗画像，凡具有宗教成分者视之，易启精神幻观境界云云。而从学术研究者视之，则认为荒谬绝伦云云。凡此两种观念，亦应有一说。

在前者而言，须当明了密宗佛法之兴趣，确为后期佛学之传承。唯其教理，则凭唯识法相之学。用之表法，则取印度固有婆罗门等教遗绪，糅以佛法而升华之。如真知灼见印度流传至今之婆罗门等教神像，则对此已无足异。例彼与此，大致类同。国内国外收藏家，有印度婆罗门等教之单身双身像者，不乏其人，求证可知。如不明唯识法相之真义，徒事盲目推崇，未免为有识者所讥，应当自省。

有后者而言，举凡世界各处之宗教神像，要皆与该教发源地之人位本像相同，始终未离人界而能另图天界神像者，其理至为有味。甚之，谈鬼者亦如是，并无二致。唯密宗之像，取欲界、色界之抽象，杂人性、物性之图形为主，故视他家皆为不同。是否神人之形，确为如此，姑存之他日以待求证。

总之，佛说心外无法。“心生种种法生，心灭种种法灭。”禅门古德有谓：“即心即佛”。又说：“不是心，不是物，不是佛。”即是即非，无不非而无不是。如观密宗像法，由艺而至于道也，亦何不可。至于咒语问题，如密宗《大日经义释》曰：“一一歌咏，皆是真

言。”且拈此解以为结论，并以应钱浩钱、朱静华夫妇影印是册时，几度虔诚恳嘱之愿，是否有当，皆成话堕。知我罪我，自性体空，还之弥勒一笑可也。

（一九七二年，台北）

健身之部

《静坐修道与长生不老》前言

人，充满了多欲与好奇的心理。欲之最大者，莫过于求得长生不死之果实；好奇之最甚者，莫过于探寻天地人我生命之根源，超越世间而掌握宇宙之功能。由此两种心理之总和，构成宗教学术思想之根本。西方的佛国、天堂，东方的世外桃源与大罗仙境之建立，就导致人类脱离现实物欲而促使精神之升华。

舍此之外，有特立独行，而非宗教似宗教，纯就现实身心以取证者，则为中国传统的神仙修养之术，与乎印度传统的修心瑜伽及佛家“秘密宗”法门之一部分。此皆从现有生命之身心着手薰修，锻炼精神肉体而力求超越物理世界之束缚，以达成外我的永恒存在，进而开启宇宙生命原始之奥秘。既不叛于宗教者各自之信仰，又不纯依信仰而自求实证。

但千古以来，有关长生不老的书籍与口传秘法，流传亦甚普及，而真仙何在？寿者难期，看来纯似一派谎言，无足采信。不但我们现在有此怀疑，古人也早有同感。故晋代人嵇康，撰写《养生论》而力言神仙之可学，欲从理论上证明其事之真实。

嵇康提出神仙之学的主旨在于养生，堪称平实而公允。此道是否具有超神入化之功，暂且不问，其对现有养生之助益，则绝难否认。且与中国之医理，以及现代之精神治疗，物理治疗、心理治疗等学，可以互相辅翼，大有发扬的必要。

一种学术思想，自数千年前流传至今，必有它存在的道理。古人并非尽为愚蠢，轻易受骗。但是由于古今教授处理的方法不同，所以我们今天对此不容易了解。况且自古以来毕生埋头此道，进而钻研深入者，到底属于少数的特立独行之士，不如普通应用学术，可以立刻见效于谋生。以区区个人的阅历与体验，此道对于平常注意身心修养，极有自我治疗之效。如欲“病急投医，临时抱佛”，可以休矣。

至欲以此探究宇宙与人生生命之奥秘，而冀求超凡者，则又涉及根骨之说。清人赵翼论诗，有“少时学语苦难圆，只道工夫半未全。到老方知非力取，三分人事七分天。”之说。诗乃文艺上的小道，其高深造诣之难，有如此说，何况变化气质，岂能一蹴而就，而得其圆中之妙哉！

本书的出版，要谢谢多年来学习静坐或修道者的多方探询，问题百出，使我大有应接不暇之感。乃以浅略之心得与经验，扫除传统与私相授受的陋习，打破丹经道书上有意隐秘藏私的术语，作一初步研究心得之平实报道。对于讲究养生的人或者有些帮助。

在此尚须声明，所谓“初步”并非谦抑之词，纯出至诚之言。要求更为深入，实非本书可尽其奥妙。如果时间与机会许可，当再从心理部分，乃至综合生理与心理部分，继续提出研究报告。

（一九七三年，台北）

《易筋经》叙

相传达摩祖师西来，传授禅宗心法以外，复授有《易筋》《洗髓》二部功夫，以为修习禅定即身成就之助。后传至武术界，成为少林派之上乘功夫云云。稽此二功法之目的，为炼精化气，炼气化神，达于形神至妙，而为成佛作祖之助道品。与历来武术界视为绝顶神功者，意有迥别。相传洗髓功夫，传承幽渺，似已中断。易筋功夫，虽习者代有其人，然各家所传不同，莫衷一是。尤以坊间流行及钞传之秘本，相似者各有出入，不同者面目全非。各称嫡传，真伪难辨。达摩祖师传授禅宗心法以外，同时传有外功方术，当为事实。河南嵩山少林寺，自祖师以后传出之易筋洗髓功夫，以谙于武术之学者考证，则非祖师本来面目，乃唐宋间武师，入山出世，糅集中国固有之武术内功，参合道家导引之法而成。厥后流传愈广，出入愈多，附托者有之，假借者有之。且武术家一脉师承，常多秘惜真传，盖恐险恶者得之，如虎添翼，适为其作奸犯科之利器，故讳莫如深，不尽其说，支离授受，各师其师，各是其得，欲穷溯本原，考定真伪，殊非易事。然凡所传习者亦必各得其一支，能综而择其善者而从之，则大可为炼功养生之助矣。

一九四三年秋，余憩影峨眉，偶于中峰绝顶一苦行头陀处，得睹此祖师真传珍本，阅其内容，与历来传授者迥异。头陀习此有年，年逾耄耋而宛如四五十许人，攀山越岭，健步如飞，拔竹折木，犹如拉朽。尝戏引钟杵重击其腹，屹然不动，撞击百余，若无事焉。过从既久，恳其借钞，慨然付授。第频年转从，鬓添二毛，而书剑荒芜，百无一就，萧条行箧中，历年抄录之秘笈荡然，惟此孤本尚存，殆非夙

缘耶！自由出版社年来搜印中国隐秘典籍，以广流传，藉保吾先民之传统文化遗产，独任艰巨，至感钦迟。承嘱将此本公诸于世，并与叙说出处，因不敢自秘，乃略述其因缘如上，至于此本所传之功夫方法，是否即为上乘，当在学者之抉择，谫陋如余，未敢贸然臆断也。

（一九五七年，台湾）

葛武棨先生著《气功之理论方法与效力》序

吾闻学问之道，在变化气质。变化气质之道，大约不外二途：从斋心敬一而诚意正心修身，至于致知格物，此为其一，乃集义之所生，由内而达外者，理极平实，行之非易。其次，从苦其筋骨，劳其体躯做起，至于炼气凝神，以定静之功以变化气质之性，乃修炼之功，由外而进于内者，事极易行，而坚贞有恒笃行之者，亦不易得。知者过之，愚者不及。故学道者皆是，及其成而臻于实用者颇不多得。葛武棨先生，韶年立志报国，半生奔走革命，其事业勋名，素为识者深知，不待推述。避居台湾，偶得重病，于药物不能治疗之时，改习气功，三年勤奋，昼夜无间，不但体健色壮，且已知其中玄奥，不觉欣然雀跃，认为道在斯矣。乃秉其坦率仁爱之念，欲推己及人，救世利物，著此气功一书，属余为言。余自愧慕道无成，行无余力学文，恐辞多害意，唯信笔述其事实如此。

（一九五九年，台湾）

谢译《印度瑜伽健身术》序

瑜伽者，原为古印度学术思想之一派。与婆罗门、数论等学齐名并驱，当释迦牟尼开创佛教之时，固并存而未稍戢也。梵语“瑜伽”，译义谓“观行”“相应”，或亦译为“禅思”。数论学派的学说，大抵为二元之实在论，倾向于无神之说。而瑜伽则以神我、梵我为主，作清净之观行修持，以求解脱欲世之累，升华而达于梵净之域。故原本《瑜伽经》之内义，依四品立说。一曰《三昧品》，述说禅定境界之本质。二曰《方法品》，说明入定境界修持之方法。三曰《神通品》，演叙神通之原理及种类。四曰《独存品》，阐述其终极目的，而入于神我之境。此派学术思想，大体承受数论学说，析“自性”为二十四谛，“神我”为二十五谛，更建立“神”为第二十六谛，即佛经所称之“自在天神”，为色界主者。其学说思想，既形成一大宗派，自必有言之成理，理足为文之一家之言。

该派实验修持之方法，大体建立“八支行法”，为达神通境界而至于解脱之次第。所谓“八支行法”之原则，即禁制、劝制、坐法、调息、制感、执行、静虑、等持也云云。依此修持之极，即变八微为八自在。所谓入微者，即地、水、火、风、空、意、明、无明也。八自在者即能小、能大、轻举、远到、随所欲、分身、尊胜、隐没也。本此学说与方法之演变，枝蔓分衍，乃有各种瑜伽之术互相授受，其中以军荼利瑜伽术，播扬尤广。

此种学说方术，迨释迦牟尼兴起，整理印度从古以来全部文化，融通诸家异同之说，删芜刈蔓，归之真如，无复往昔之盛。盖佛学中唯识法相之学兴，糅集整理瑜伽等各派之理，熔铸陶冶，趣之正智。

禅观密行之学兴，撷取瑜伽等各派之观行方术，含英咀华，流归法性。论藏中如无著大师所述之《瑜伽师地论》，穷源探本，理极其精。东密藏密，术极其能。如日照萤光，果然灭色。但吾国自宋元以还，印度本土，已无佛学。他山之石，早已移植于此土。故彼邦历近千年而迄于今，由婆罗门、瑜伽派之余绪，郁然复萌，渐渐形成印度教之建立，而与回教等并存而不相悖也。

大抵人生宇宙之学术，富于神秘色彩者，莫过于东方古老国家之文物；中国、印度，尤为彰明较著者也。近世以来，欧美人士探求东方之奥秘，如雨后春笋，争相挖掘。彼等惊震于瑜伽术之神奇，竞相传译其学。流风所及，近年国人竞相访习，不乏其人。因之以讹传讹，欺世自误者，亦在所不免。如以该派之术而论，其特异效验之处，确有速成之功，较之吾国方伎气功丹经家言，实有超胜之处。甚之，其精细透辟，尤有优越于彼者在也。至于佛家禅定观行，博大精微，与瑜伽术等相较，更不可相提并论。唯国人数典忘祖，目迷外视，不能内省自疚，起而整理之，研究而实验之，致使悲叹迷方，不知所归。身怀异宝而行乞四方，曷胜浩叹。

吾友谢君元甫，研究博物，毕生从事教学，历任国内各大学教授有年。近复有志国故，涉猎道家方伎之学，药物之方，因此而于瑜伽术亦发生兴趣。数年前，嘱为代购《印度瑜伽健身术》一书，赓即亲自翻译以成。冒暑涉寒，心不退转，其意为学术兴趣而研究，固不计其他也。书成以后，将由真善美出版社宋君今人为付铅椠，复速缀数言为介。义不容辞，姑妄言之如是。其译文注重质朴，以征信为尚，匆匆不及藻饰，其亦留待后之有心人为之耳。

（一九六四年，台北）

《印度军荼利瑜伽术》前言

瑜伽之学，源于印度，为彼土上古学术之巨流，与婆罗门相传之“四吠陀”典递相表里。自释迦文佛应现彼邦，汇原有百家之说，删芜刈繁，归于无二，瑜伽之术，亦入其宗矣。瑜伽之义，旧释为“相应”，新释为“连合”，皆指会二元于一体，融心物而超然之意；与此土之天人合一，性命双融之说意颇相似。稽之内典，凡趋心禅寂，依思维修，由心意识至解脱境，皆已摄于《瑜伽师地论》中。复次从有为入手，修一身瑜伽而证真如本性，则密宗胎藏界三部中之忿怒金刚、军荼利瑜伽等法尚焉。西藏密宗传承，无上瑜伽之部，内有修气脉明点，引发自身之忿怒母火（又曰“拙火”，或灵力、灵热等），融心身于寂静者，亦即胎藏界中忿怒金刚之修持也。凡此受授，皆经佛法陶融，因习利导，而入于菩提性相之中，是乃佛法之瑜伽，志在解脱也。此外，印度原有瑜伽之教，固自代有传承，源流未替，变化形蜕，如现在印度教等，术亦属焉。年来国际形势转移，世界各国沟通学术，互资观摩，欧美人士，初接瑜伽之教，惊彼修士神异之迹，递相转告，于物质科学之目迷十方，耳聩八音外，群相骇异；于是印度瑜伽修士，在海外应科学家试验者，时有所闻，或沉水不溺数十日，或埋土不死若干周，或火不能焚其身，或物不能挠其定，各种神通奇迹，变化莫测，则未可以现代科学知识论矣。凡此之徒，乃瑜伽派修士，与密宗修身瑜伽学术，大同而小异，其中心宗旨与乎究竟归趋，迥然有别，军荼利瑜伽，即为其术中之主干也。

以瑜伽而言瑜伽，凡诸究心身性命之学，趋心神寂者，莫不属之；故瑜伽修法，大体可分为心身二门，若依心而起修，则禅思观想

等属之；外其身而证真我，空其意而登净乐。尤其依密宗字音声明证入宇宙真谛，感通于形而上者，为其法中密要；即同佛法之返闻自性，观音入道之门也。伟哉观音！远在婆罗门教之前，固已常存宇宙，为诸教之宗师矣。而军荼利修身瑜伽中，于此仅具端倪，未窥全貌，欲探其源，必须通明密咒奥秘，入观音之室，方得而知。若依心而起修，则气脉明点，忿怒母火之修法等属之；化朽腐为神奇，融心物于一元，指物炼心，莫此为胜；军荼利瑜伽，已见其梗概，而犹未尽其妙也。

本书中传述诸法，若持之有恒，如立竿见影，功效卓著：小而却病延年，大而神妙莫测，而修得五通（天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神足通），诚非戏语。而若干细微过节，及对治之方，苟无师传，受害亦非浅鲜。且其法首重独身，专志苦行。不能遗世独立，修之适得其反。例如诸身印之术，在彼土专修者，往往坐立倒持，可历久长时日，以勉强为精进，以苦行为勇猛，一般学者，实非所宜。又如用布洗胃，以刀割舌，乃至吐火吞刀之流，即易入魔，又易致病而夭折，未可妄自尝试。更如用银管以炼下行气，吸水提收之术，妄者习之，即流于房中采战之歧，可以杀身，可以败德，与瑜伽之本旨，背道而驰矣。此举其荦荦大者，余未详述。若心恋世情之囿，术操超解脱之方，此为绝对矛盾，不待智者言而自明焉。

或曰：佛重修心，道主炼气，以密宗修气脉明点与乎瑜伽之术，同于道家，固为佛斥为外学也，习之可乎？曰：心非孤起，依境而生，境自物生，心随能动；所谓能者，充塞宇宙，生万物而不遗，依心而共丽，同出而异用；心身相依，交互影响，凡心求定而未能者，即此业气为累；犹浪欲平而风未止，云无心而气流不息；苟心气同息，转物可即，此为定学之要，非空腹高心者可得而强难也。定学为

诸家共法，直指明心，岂能外此。若道家导引、吐纳、服气、按摩之术，为其专主修身之一端，属于炼气士之修法，法天地阴阳化育，参生机不已妙用；大抵皆粗习其支离片段，自秘为绝学，能通其全要者，殊不多见。若武术家习炼之气功，则又为其支分，不足以概全也。依道家而言道家，瑜伽气脉之修法，同其导引服气之术；而二者比较，瑜伽之术，较为粗疏，此则难逃明眼者拣择。唯此土修炼之士，有一传统习惯，造就愈高深者，入山唯恐不深，逃名愈恐不及，终至寥落无闻，受授不识。而瑜伽之学，适以时会所趋，张明广著，宏扬于海外，得其译本者，或宝为枕秘，或恐为流毒，多深藏而不布，其心固可嘉，其事则未是，“谩藏诲盗，冶容诲淫”，珍密法而神秘之，其斯之谓乎！

庄生有言：“野马也，尘埃也，生物之以息相吹也。”极言穷宇宙之奇，唯此一气之变化，天地为一大化炉，人生为一大化境。此气者，即现代科学所谓电子原子之能也。苟以宇宙为炉鞴，以人物为火蜡，以智能为工具，以气化为资源，持其术以治之，摩挲炉鞴火蜡之间，则宇宙在手，万化生身，宁非实语！若进而知操持修炼之本，不外一心；天地人物原即幻化，觅心身性命而了不可得，何用系情事相，搬心运气，弄幻影之修为哉！萧兄天石，应同好之请，翻印《印度军荼利瑜伽术》一书，辱承枉问，自憾养气未能，吹嘘无似，聊缀数语，以塞责耳。

（一九七一年，台北）

《少林寺与少林拳棒阐宗》前介辞

有文治者必有武功，此乃中国传统文化之名言，亦为显示上古之世，文武合一之名训。然所谓武者，即止戈为武之义，以威杀而止残杀，以奋战而达非战，实为护生仁术之功德也。但武学约有分为广狭两畴，广义之武，即为军国大防兵法战阵之学，必以戒慎恐惧，好谋而成，非徒似暴虎冯河之所为也。狭义之武，即手足搏击，乃至以器械搏斗，所谓执兵戈以御社稷者是也。至于任侠尚气，睚眦必报，流血五步，在所不惜者，已非尚武之大义，徒为匹夫之勇耳，犹所不豫焉。然皆立基于强身健体，养志率气之道，则无论为兵经之武学，抑为个人之武术，其道一也。

远溯吾先民之尚武精神以迄汉、唐以后，由徒手胝足之搏击而至于把捉兵器之武术，由技而进乎道者，昔皆与文艺并重而称之曰武艺。习武而造诣于艺术之境，则其道也，已超越于搏击残杀为本事者，深且远矣。然武艺之境，谁能创此？曰：非为一人一家之所创始，实集先民累世之学力与实习之所得者，因时因地因人而授受，固非一端也。唯自唐宋以后，辄由博而返约，局于因袭成见，称外家而独尊少林，内家而推崇武当，殊为浅且陋矣。且言少林者，必宗主达摩，言武当者，则祖崇张三丰，尤不值识者之嗤也。

推究技击武艺之造诣，刚柔相生，内外互用，高低相倾，上下相应，左右兼顾，轻重并济，内炼精神气，外炼筋骨皮，无论少林、武当，乃至百家技艺，皆须臻于圆通，不可偏废。所谓武当源出于少

林，少林创始于达摩，此皆因人而崇拜，囿于盛唐以后，禅宗之有五家宗派之分立，道家之有南北玄门之歧途，分河饮水，相习成风，门庭建立，执守师承，谬误生矣。然则，达摩固传有《易筋》《洗髓》二经，抑为非是耶？曰：传出有因，事非稽古。盖因华佗五禽戏而至小乘禅观之有安般呼吸以治禅病法门，乃有易筋、洗髓之说兴起。后世之《易筋经》，世传多种，各有专长。《洗髓》一经，并非亡佚，实自《禅秘要法》中白骨观变相之说也。至于少林拳棒，实为汇集各家善于技击，而遁入空门者之所长，代有增益，实非定于一人一技之发明也。例如明清以来世所习之大洪拳、太祖棍等，亦相传自宋祖赵匡胤所习于少林寺者。如依此附会，则周侗传岳武穆之形意拳、长蛇枪法等，源出河南，亦何尝不可谓胎变于少林，不须复归于内家拳之列矣。要之，后世之习武者而大半不文，故于我国五千年来技击武艺细密深沉之史学，沓然而不可考矣。惜哉！

余生自体弱多病，唯自童年即嗜好固有之技击国术，亦曾遍参南北诸师，醉心于少林、武当等内外功之学术。唯限于弱质，且禀赋疏懒，尤耽于寂静自恣。壮岁以后，心染世务，复厌倦于武林之不学无文也，故而尽弃所学，聊寄梦幻浮身以度劫浊。多歧亡羊，好学而无所成就，故杜口而不言技击国术者，已五十余年矣。今因张震海先生之促，重作冯妇，赘叙其所专著《少林寺与少林拳棒阐宗》，惭惶无似。先生乃民初大侠杜心五先生与胡半仙等之传人，擅长武艺而又为西洋运动学之名教授，蜚声国际，旅居美洲。况又勤于写作，潇洒成文，意之所至，兴之所发，随即远寄长函，旷论今古，殷勤咐嘱，敢不从命以应。至于本书所授拳棒架式，若能勤而习之，颖悟其中三昧，当可运用无方，强身御祸，自应无疑。谚云：“艺多不养家。”学者当三复斯言，即可得其圜中矣。是为之介。

（一九八四年，台北）

历史之部

《武圣关壮缪遗迹图志》序

老古出版社自成立以来，发行书籍皆以开继承启文化为职志。顷者，负责业务之古生国治，编辑部之曾生令伟，偕来问讯，且告知即将出版《武圣关壮缪遗迹图志》一书，嘱为之序，骤闻其请，诚有难以下笔之感。盖自元明以来，关公事迹，由史乘而衍为演义，自人位而极为帝天，迷离惝恍，家喻户晓，俗成聚实，贤者犹不免于信奉，况已成为民俗文化之中坚信仰，普为四海同钦，须欲辨别其是非有无之际，诚无益于化民成俗之旨，且徒乱于季世神道设教之风也。

尝谓上下五千年，中国文化之人物，于史册名闻之外，而独能普遍流芳于百代，且又为后世所尽知之人物，誉圣颂帝，数不多得，文如尼山之孔夫子，固不具说。武则关、岳并称，而尤以关公为普闻，其故何哉？思之再三，俗称岳武穆独以精忠报国为典训，其量止于君臣之阃，而未能化及人伦之大者。至如世所标榜关公之忠义，则于忠道之诠释，不仅施于君臣之际，且可尽于人伦纲常之间。其于义道之影响，且可概于朋友之适而及于社会之则。是诚春秋大义之微旨，故关公之典范，终能由人道而臻于神明之尊，岂偶然哉？非徒然也。

孟子有言曰：“可欲之谓善。有诸己之谓信。充实之谓美。充实而有光辉之谓大。大而化之之谓圣。圣而不可知之之谓神。”以之律于关公生平之尽心志节，诚如孟子所言前二者之实，后四者之基。若夫身后之修，抑为精诚之渐进，或为聪明正直，死而为神之美崇，洵有不可知者。佛曰：不可思议，亦其斯之谓耶？

论者有曰：征之史实，演义之说关公事迹，不可尽信，且其为人所盛传徐州依曹之玷，计较马超之忌，拒绝孙吴之执，以及荆州之失，其可议者殊多，曷足以当武之圣者之誉乎？曰：此亦有说。孟子曰：“尽信书，则不如无书。”况陈寿之撰，依违曹魏而轻议蜀汉，亦理所必至，事有固然也。然寿之史传曰：

初，曹公壮羽为人，而察其心神，无久留之意。谓张辽曰：卿试以情问之。既而辽以问羽。羽叹曰：吾极知曹公待我厚，然吾受刘将军厚恩，誓以共死，不可背之。吾终不留。吾要当立效以报曹公乃去。辽以羽言报公。公义之。及羽杀颜良。曹公知其必去，重加赏赐。羽尽封其所赐，拜书告辞而奔先主于袁军，左右欲追之。曹公曰：彼各为其主，勿追也。

即此而观陈寿之微言，于关公之志节神采，及其进退权宜之际，情至义尽，从容不迫，固深得于《春秋》大义之旨，岂可以古文简略其叙述而诬以依曹为失节耶！故罗贯中之作《演义》，衍其内蕴，虽非信史，亦无溢美史迹之誉。《易》曰：“知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！”此诚万古纲常之典范，美哉其人是之足以谓之神也！

寿传又曰：

闻马超来降，旧非故人，羽书与诸葛亮，问超人才，可谁比类？亮知羽护前。乃答之曰：“孟超兼资文武，雄烈过人。一世之杰，黥、彭之徒，当与益德并趋争先，犹未及髯之绝伦逸群也。”羽美须髯，故亮谓之髯。羽省书大悦，以示宾客。

后之论者，据传所谓“亮知羽护前”一语，谓公有忌才之嫌。复以“省书大悦，以示宾客”，量其器度之不广。殊不知公与刘先主，崛起草莽，世途之辛苦艰难，人情诚伪莫测，备尝备知。方其独当一面，威负重镇，乍闻西陲降将，而又非创业故旧，衡之国策，岂可不有此一问，以定全面战略之机，何忌之有？至于传称“亮知羽护前”者，盖谓诸葛亮深知公情重故旧，嫌疑新降之意，故以老友轻松游戏之笔，以释其疑。书称“犹未及髯之绝伦逸群也”。足以见诸葛孔明与公情谊之亲切，故出之于戏言之句，因之而有公之“省书大悦，以示宾客”之举。实非器局狭小之态，洵为君臣朋友相得无间之情事。倘徒依文解义，不究其微言之妙，则其诬也，固亦当然矣！

至若其拒婚孙吴，则在陈寿之传，及典略所载，固已详述。当是之时，公“威震华夏，曹操议迁徙许都，以避其锐”。可见孙吴之议和，仅为权谋而诡计，则公之拒婚，义固当然也。况孙吴前有婚盟于刘先主，而终亦以违亲亲为诡谋，前车覆辙，殷鉴不远。此公固知和亲于吴之不足恃，拒婚于孙吴亦不足恃。公谊私情，两皆无益，当机在局者应所深知，殊非千载以后可轻议得失也。

及其荆州之失，固又出于孙吴之渝信背盟，又复牵掣于故旧将校，糜芳、傅士仁等辈之变志投敌，虽有“间谋”失察之嫌，而古今至诚直道之君子，往往祸起萧墙，困厄于亲信旧谊之间者，史实难以胜数，此所以读史者每为千古人心险恶易变而掩卷长叹者，虽曰人事，岂非天命哉！蜀记有曰：

公初出军围樊，梦猪啮其足，语子平曰：吾今年衰矣，然不得还江表！

观此，此非公已预知时至，其亦生而神灵者乎！今为辑印此图书，并附论及之。近者，世俗传称，天志易运，民封神榜曰“关圣大帝”，且非民心即天心，神由人兴之意欤！是为序。

（一九七八年冬月，台北）

陈光棣教授与《泛论中美外交关系》一书

去年（一九七一年）的秋天，为应清华大学同学专题演讲之邀请，特别去了一趟新竹。我向来不喜欢记事，更不愿意死记着往事的日期和数字，虽然事隔不久，也早已忘记是哪一月哪一天的事了。那天的上午，洪同教授打电话给我说：他有事到台北开会，不能在学校里等我，一切招待的事，已托陈光棣教授代劳。其实，我很怕这些公式化的应酬，什么招待不招待，毫无意思，答应来讲演就讲演，管他那些事作什么？但洪同教授以前与我有过一段因缘，现在他是清华的总务长，更重视礼节，陈光棣教授又是老朋友，很久不见，见面多谈谈，总是好的。

我记得到达新竹站时，已经日近黄昏，华灯初上了。我不认得来接我的同学们，同学们也不认得我，当我自己正要叫车去清华时，幸好来接我的校车上的司机，头脑真够清华，他看我东张西望，像个丧家之犬，便问我是否是到清华去演讲的，我就笑说：“是的。”于是，来接的同学们也知道了，大家半中半西地礼貌一番，嘟的一声，直放清华。

到了地头，光棣教授早已在招待室内，彼此长久不见，见了面，就互道思念之情，如此如彼地嘘寒问暖一番。他和负责招待的同学们，陪我吃了中式的西餐晚饭以后，又上来一杯咖啡，打开了另一面的话匣。据我所知，光棣教授是一个杰出的人才，多才多艺，倜傥风流，兼而有之。但因时间匆促，我们来不及谈风趣，我只关心他的中

国史的大著，有未完成。他当时对我说：目前正忙着写一部《泛论中美外交关系》的书，而且告诉我他所写的立意和方向。我当时听了，首先叫好，要他赶快完成这部书。因为我有自知之明，太粗疏，但可乐于与人为善，而且有激扬别人长处的呆劲，所以特别高兴听他谈著作的计划。如果当天不是被拖上“来讲演”的空架子，真想请他好好地讲下去，我极愿意作他的听众。

事情过去了，又快到过年了，恰好在一九七一年（阴历）除夕的那一天，接到陈光棣教授给我寄来了他的一部巨著。开始我不知道是谁寄来的闲书，随手一放，堆在平日惯例的来件中，等到有空时再慢慢地清理。当时，站在我身旁的一位同学说：“这好像是陈光棣教授寄来的新书呢！老师经常说他是很风趣的人，就是他吗？”我听了就叫他替我赶快拆开来看，才知道就是他那天对我讲的《中美外交关系》的新书出版了。因此，我连忙读他的序文——前言，顺便又翻阅目录，一面看，一面情不自禁地叫好。那个仍然站在我身旁的同学问我好在哪里？我说：这是此时此地，你们这一代青年同学们必须要知道，要先读为快的书，好就好在他为你们搜集撰述了应该知道的当代史料，可以使你们温故而知新，对于国家和个人的未来前途，知道应该走哪一条路。同时也可以使你们对于世界局势的变化，有更深刻的了解。

我向来不会替人作书评，而且读了每一本书，都好像无从评起，因此欠的这类文债也特别多。有些因所求不遂，或另有所写的人，因此便拼命骂我是“江湖”，是“旁门左道”。好在我对这些事，已听惯不惊，而且当它是过分恭维的耳边风，殊不知道我连“左道旁门”和“江湖”都不够格。但是对于陈光棣教授这一本书，我却乐意要为它推介，这是“世事洞明皆学问”的事，而且现代中国的青年学生们

必须要读。也可以说，这就是我“任兴”的一面，只要自己兴趣所在，认为“义所当为”，就不管是非，该作该说的就说就作了，更不要通知光棣教授。——最后，附带说明，陈光棣教授的这部书，据我看到的版权页上所记载，在世界书局可以买到。

（一九七二年，台北）

陈著《孙子兵法白话解》序

人类世间，既有名器，即起争心。虽曰天人，犹难免与阿修罗战斗。况世运衰降，人心非古，欲弭灾劫，战防岂能免乎！故《易》系传曰：“弧矢之利，以威天下，盖取诸睽。”《阴符经》曰：“地发杀机，龙蛇起陆。人发杀机，天地反覆。”虽皆为警世之言，实示唯止戈为武，乃得成武德而全武道也。故吾国先民文化，言武德者皆不离于道。周秦以还，兵家谋略，政法刑名，莫不祖述道德，散为外用。道家者流，阐阴阳而统兵机，老庄已启其契。汉魏以后，凡神仙家言，靡不谈兵。《鸿烈》《抱朴》，阐其玄奥。孙武、孙膑，亦皆道术之分化，岂能舍道而独言兵事哉！然道也者，广漠无朕，寂然不动，感而遂通。欲循而无迹，欲盖而弥彰。唯智者神而明之，应用无方，是得自然之智，而知离有离无之用。兵机道术，其揆一也。故今昔名将，虽曰不学，而皆暗合兵法。兵事随时变，随势易，岂固有不变之定法耶？而云暗合者，非法之法，徒以文字言语示之，如斯而已矣。但自战国孙子，有兵经之始，十三篇之说，为世圭臬，历久常新。木立而影见，径辟而途从，后之论兵事者，舍之而无足以立言。犹“六经”之后，违之而不称为学也。故历代之作，荦荦可名，如《孙子兵法十家注》，以及李筌兵书，岂固墨守成规，方得以言兵学，盖亦借石他山，眩目攻错，托古之名而扬新说耳。今者，四明陈君行夫，汇其昔日在美国曾作讲学之《孙子兵法白话解》一书，刊而出之，迨亦寓意笔说，藉露心言。然后乃以知命余年，伏枥而学易矣。故乐其请而为之序。

（一九七二年，台北）

黄著《中国近代思想变迁史》前言

我和黄公伟教授认识已有二十六年。黄教授过去在大陆时，曾有党、政、军、学、新闻事业等许多经历。那时虽然我们还不相识，但他的朋友长官们，有些我都熟识，因此也间接知道黄教授的为人，忠厚笃实，治学甚勤。在最近十余年来，我又和他同列教席，相见的机会比较多，相知也比较更深一层。他除了教书以外，便潜心著作，专志名山事业，求之现在的读书人中，实为不可多得的，值得钦佩。

当我在一九七一年夏天，开始创办《人文世界》杂志的同时，曾经对“二十世纪青少年的思想与心理问题”连续作过十多次专题演讲。我深深觉得要后来的一代，知道如何“拨乱反正”，需要把过去一个世纪以来影响历史文化变故的学术思想，有系统地告诉他们，这是很重要的工作。我想做，但精力和时间都不许可。同时也感觉到论议古人容易，评述今人未免有许多困难和忌讳。所以一再因循，始终没有着手。有一天，和黄教授一起吃饭，在席上我谈起此事。希望这位涉猎渊博的现代学人，能够担负起这件工作。当时，他慎重考虑之后，总算愿意一试。

到了一九七二年的元月，我又写了一篇《从处变自强说起的另一页》专论，刊载于《人文世界》（见本刊第二卷第二期）。虽然是言者谆谆，听者藐藐。但身为现代的读书人，有所见而必须要说的，总要坦陈而出。在这以后，有几位同学对我说：“黄老师正在埋首写那一部书，他说，是您出的主意，真害苦了他。搜集资料，删订裁剪，

大费心力。也许这是他关门的著作，完成以后，他想再不写书了。”我听了更加肃然起敬。

去年再度与黄教授见面，他对我说：“已经完成此书，虽然有许多困难，不能尽如人意，但总算大体完功了。”并且要我写一篇文章，留作此事因缘的纪念。我虽谫陋，实也难逃其责。后来我想来想去，毕竟才思有限，另外写不出什么道理，只有把这篇旧作交卷，忝附骥尾，以陪衬黄教授宏著。

（一九七二年，台北）

其他

《人文世界》杂志创刊词

新办刊物，循例须有创刊词，宣明其宗旨、目的、内容、风格，与读者作者的共同需要、共同兴趣，冀以引起共鸣与支持。当今世界，传播事业，如风起云涌，一般知识的普及，几已无须藉文字帮助。新闻报章，行将渐趋落伍；何况此时此地，杂志刊物的流行，到处可见，创刊皆有词，且皆文章华丽，构思精辟，再复侈言文化学术，宣称为中国文化而努力，为东西方文化交流而服务，不是流为口号，即是成为具文，多加一本刊物，多增一堆废纸而已。而吾辈不避艰辛，不畏挫折，为融会交流东西方文化思想，为复兴中国学术文化而创此园地，固然明知故犯，实亦不忍坐视人类世界自罹浩劫；而中国累积数千年的文化精神，足可补救物质文明的缺陷者，亦将随浮薄浊乱的世风剧变而沉沦也。

然东西方的文化学术，百绪千端，整理已经为难，欲穷源溯往，力求正本而开展新机，谈何容易？况今日世界，新迷于科学文明的疯狂，久困于精神意境的贫病，东西文化学术，几已陷于思想瘫痪的境界，徒藉平白之身，言不足以动听，名不足以惊众，思欲振聋发聩，挟泰山以超北海，适见其不知自量。虽然，学术文化，追根穷柢，莫不基于人类的思想而来，而一般人思想的蔽锢，多由于物质欲望的矇蔽，知识分子思想的停塞，多由于主观成见的阻碍；如能打通物质欲望的坎限，进向精神升华的领域，泯除主观的成见，窍开停塞的大道，万一有助于人类、世界、国家、民族者，亦足以告慰安心，庶几对于人类社会，薄有交代，便可长揖世间，身随物化而无遗憾于虚生矣。

然而文化学术，事非凭空虚构，心藉历史时代的潮流而运成其际会。自十九世纪以迄于今，西方文化学术的风潮，波澜壮阔，夹泥沙玉石滚滚而来；初则突破东方各国传统保守的藩篱，挹注西方学术的新思潮，促成历史文化的变乱。继之，由西方工商业革命与经济的影响，随同唯心哲学与唯物哲学的冲击，汇成各国政治思想的争变，扩而充之，形成国际间思想战的壁垒。人类社会应有的人伦道德，社会秩序，人生哲学，与今后自然科学发展结果的新趋向，新境界，既遭人类历史的大势所趋而破坏于前，又无新的思想学术，可与科学会师而整建于后。虽举世界皆知其弊病日深，而乏救时的良药；物质文明愈趋进步，精神思想愈加颓丧，方今人文思想，更无新的指标可以导致人类消弭乱源，几已至于真空状态。后起之秀的一代青年，统皆感受现实的困扰而陷于紧张、恐怖、冷酷、斗狠的境地，于是造成本世纪的末期，尽为镇定剂与麻醉药品的时代，前因后果，慄然可惧。

本刊创办，实欲藉此园地，温故知新，集思广智，希望对此混沌世界，罅开人文思想的曙光，或者汇集涓滴的精思而益成智海，或者融通古今中外的精华而沛注慧学，皆有待于今后的精诚从事，与各界的不吝匡正。

（一九七一年五月，台北）

东西精华协会宗旨简介
——节录自《东西精华协会中华总会纪要》

我们要担起挽救狂澜的工作

今天的世界，普遍陷在迷惘中，是非缺乏标准，善恶没有界限。它的远因近果，实由于物质文明高度发达的反映，人们但知追求物欲而忽略了精神上的修养，于是变得没有理想，没有目标，浑浑噩噩，茫然而无所措、无所从。人心如此，国际如此，整个世界人类何尝不如此，危机重重，人类再不回头，终将走入没顶的深渊。

东西精华协会（East-West Essence Society）便是在这种情况下诞生的，实在说，这个协会的诞生，乃是基于现代的需要。中、美两国有心之士，发起这个组织的宗旨，正如本协会的名称所揭示的，要从东方文化中和西方文化中摘“精”取“华”，身体力行之，发扬光大之，挽救思想文化之狂澜于将倾，导引人类走向“老有所终，壮有所用，幼有所长”和平安乐的大同境界。

也许有人以为本协会的陈义过高，可能流于口号，但以下所叙述的本会成立经过及今后的做法，可以说明我们深切了解“行远自迩，登高自卑”的道理，愿我们脚踏实地地努力，能得到大家的共鸣和支持。

东西精华协会发起的动机实是始于我国，而国际总会却最早成立于美国。发起这个组织的都是对东西文化有深切认识，而且普及于社会各阶层。公元一九六九年八月，总会在美国加利福尼亚州California成立时，会员只有十几人，可是不旋踵间，便得到社会各方的热烈反应，赞成的人数增加得很快。目前世界各地都有成立分会之议，中华总（分）会可说开其先驱。总（分）会的宗旨不营利，不分国界、种族、宗教，不牵涉政治，与国际总会的宗旨相同，而其着力点则在于发扬东方文化——亦即中华文化——之所长，以济西方科学文明之不足，而为社会人类谋福祉。此点可说与中华文化复兴运动的宗旨殊途同归，百虑一致。

东西精华协会的做法将是实际的，譬如中华总会目前所致力的重点工作，便是辅导青少年问题的社会青年教育，及筹建可供养老的“安颐别业”，同时并将分别设立儒学中心Confucian Center、禅学中心Ch'an（Zen）Center、道学中心Tao Center、西洋哲学中心Western Philosophies Center、医学中心Medical Center，渐次开办有关中华文化的各种进修班和研究班，藉以振兴中国文化，进一步谋求东西文化之交流、融合。

东西精华协会中华总会的所有活动，都将采取绝对超然的立场予以贯彻，并且都将聘请受人敬仰的专家学者主持其事。献身于这项工作的人，都出之以热忱，但求心之所安，对于名利和毁誉是丝毫不计的。

我们要特别声明，这个协会的目的既不是复古，也不愿被人加上“创新”之名，我们只是平实地为人类寻找可行及可努力的道路，免得大家再迷失了本性，迷失了方向。

在中华总会成立的过程中，有许多人自愿加重本身的负担，出钱、出力参加工作，也有许多善心人士，毫无条件地捐地捐钱，其中特别值得首先一提的是赖宏基父子，他们捐献的大笔土地，大有助于本会今后的发展，我们在此要特别表示谢意。但是由于本会初期的工作方向为文化、出版等事业，无法兼顾土地、建设其他工程，因而又将原地奉还。

现在，本会一切尚在初创时期，要求开花结果，还须有识、有心之士共同来灌溉，切盼大家能认清时势所趋，和本会携手来努力以发扬东西文化精华的工作。

东西精华协会六问

一、东西精华协会的性质如何？

本会不分国籍、种族、宗教，不以营利，不牵涉政治为宗旨。以致力于东西文化的融会贯通为己任，同时并从事社会教育及福利事业。

二、何人发起此一组织？成立于何时何地？

本会系由对东西文化有深刻认识和研究的中美两国人士所发起，成立于一九六九年八月，在美国加州。

三、中华总会成立于何时何地？组织如何？

中华总会成立于一九七〇年三月，在台北市。本会以会员大会为最高权力机构。会员大会闭会期间，由理事会代行其职权，而以会长

负实际推动会务之责任。

四、中华总会做些什么事？

在融会东西文化的大前提下，中华总会将举办各种进修班，如禅学班、西洋哲学班、国画班、国乐班、国医班、语文班等，均欢迎有志进修人士报名参加。

本会并将举办各种社会福利事业，如为养老而筹设的安颐别业，为导引问题青少年回归正路而筹办的青少年辅导院等。

本会并将设立出版事业委员会，编译事业委员会，出版编译各种有助于融会东西文化之书籍。

五、怎样可以加入为会员？

本会对会员的审查要求极端慎重，凡合于本会章程规定，获准加入为本会会员者，其在社会上的声誉，即应当获得极大的保证。

六、会员有哪些权利和义务？

本会章程虽规定会员有若干权利和义务，但希望大家能了解，本会是个服务社会教育及社会慈善福利团体，这是一项施舍的工作。

我们要做什么

为振兴东西文化的所长，促其交流、协同、融合，成为适合于全人类的新型文化而努力

今日的世界，由于西方文化的贡献，促进了物质文明的发达，如交通的便利，建筑的富丽，生活的舒适，这在表面上来看，可以说是历史上最幸福的时代。但是人们为了生存的竞争而忙碌，为了战争的毁灭而惶恐，为了欲海的难填而烦恼，这在精神上来看，也可说是历史上最痛苦的时代。在这物质文明发达和精神生活贫乏的尖锐对比下，人类正面临着一个新的危机。

这种危机正同患了癌症一样，外部显得很健康，而内部却溃烂不堪。今天我们过分迷信科学的万能，以为自己可以超迈古人，而任意推翻传统，杜塞了几千年来，无数圣哲们替我们开发出来的教化源泉。譬如中国，由尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子等所揭发的诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下的思想；印度由七佛、释迦牟尼（Śākyamuni）、龙树（Nāgārjuna）、马鸣（A'svāghosa）、无著（Asanga）、天亲（Vasubandhu）等所开展的救世救人的大乘；西方由苏格拉底（Socrates）、柏拉图（Plato）、亚里士多德（Aristotle）、奥古斯丁（Augustine）、马丁路德（Martin Luther）、康德（Kant）等所发挥的人文和宗教的求真求善精神。在这三大文化系统内所蕴积的无尽宝藏，我们都没有好好开拓、整理，发挥它们的精华，来充实我们的精神生命。西方文化在科学方面，虽然登陆月球，迈入了太空，而在人文文化方面，却等于留级而退学。都由于东西双方文化，不从根本处针砭，只求表面的妥协，非但不能达成人类世界的永久和平，反而徒增紊乱。

生在“前不见古人，后不见来者”的今天，我们将何以自处？我们虽失望，但不能绝望，因为要靠我们这一代，才能使古人长存，使来者继起。为了想挑起这承先启后的大梁，我们一方面要复兴东西方

固有文化的精华，互相截长补短，作为今天的精神食粮；一方面更应谋东西方文化的交流与融会，以期消弭迫在眉睫的人类文化大劫。

当然，这是一个安定人类社会的大事，不是三言两语所能尽意，在这里，我们只是向大家表达这点感受和苦心，希望能引起共鸣，促使天下有心人士，为了这一目标，来共同努力。

东西精华协会中华总会的任务

近一二百年间，人类历史的进展，由于交通工具的发展，在空间领域上，融天下为一家；由于电信知识的传播，在种族观念上，使四海之内皆兄弟。虽然如此，但肝胆楚越，世界各国的战火未已；兄弟阋墙，人类社会的动乱频仍。无论东方或西方，都有数千年文化的蕴积，都极尽宗教、哲学、科学、教育之能事。但仍然不能消弭战火，安定社会，使人类得到梦寐以求的和平与幸福，实为有识人士所扼腕而长叹不已。

回顾人类的历史，因果相仍，循环不已。在中世以前，东西方社会，都能顺时听天，安居乡土。自中世以后，知识随科学的发明而开展，欲望也随海洋的交通而澎湃。工业革命制造了代替人力的机械，也促进了物质的文明。但物欲驱心，军国主义的侵略火把，燃起了漫天的战火。科学与物质文明贡献于人类生活的便利，反成为人类文化的障碍，世界浩劫的助力。直到今天，领空观念，随太空科学而扩张，人类是否能为了对另一世界的征服与追求，而放弃了在地球上的争夺，这当然还有待于天心运会，人事因缘的互变，未便言之过早。

虽然，鉴古可以证今，观今可以知来。欲知明日的天下，先须认清今日之世界。今天人与人间的仇杀，国与国间的争夺，暂且不谈。就拿现代人自诩为经济、政治、教育的高度文化来说，也没有一样不是百孔千疮，问题严重。以雄踞世界首席，自命执西方文明牛耳的美国来论，内不足以安己，外不足以和协万邦，束手彷徨，举棋不定。而以东方古国的中、印来说，又复局促于自然科学的落后和物质文明的穷困，虽有救世的苦心，救时的良药，但巧妇难为无米之炊，奈何心有余而力不足了。

然而长夜漫漫，鸡鸣不已，举世皆醉，岂无独醒之人。今由中、美双方有识人士的倡导，首先在美国创立了国际性的东西精华协会，以不营利，不牵涉任何地区的政治，谋求东西文化的交流为宗旨；发扬东方文化的所长，补救西方科学文明的不足为原则；而达成为人类社会求幸福的极致目的。由于这一意义的重大，世界各地都纷纷设立分会，而我中华总（分）会，正是首先创立的先驱。这也是为了响应中华文化的复兴运动，为救国救世，利己利人的工作而努力。

东西精华协会，首先在中国设立总会，其主要精神有三：

一、唤醒近世东方各国，使他们恢复自信，不再舍弃固有文化的宝藏，而一味盲目地全盘西化。

二、重新振兴中国人文思想的精神，以纠正西方物质文明的偏差。

三、沟通东西文化，以谋人类的和平与幸福。

本会基于这种理想，首先为社会福利及教育两大目标，展开最基本的工作如下：壹、社会福利方面：本着孔子所谓“老者安之，少者

怀之”的大同理想，筹建安颐别业。

筹建安颐别业的愿望

中国传统文化，在社会而言，始终讲究“养生送死而无憾”。所以《礼运·大同篇》特别强调：“使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜、寡、孤、独、废、疾者，皆有所养。”

孔子集上古文化的大成，以孝为一切德行的根本。他的学生曾子，在《大学》上，便以修身、齐家，为内圣外王的枢纽。他的孙子子思，也把明诚之教，归本于孝弟之行。从此拓展出了中国以孝义治天下的特殊文化。

这种文化正像一个十字架，以自己为中心，上孝父母而及于天，下爱子女以垂万世；两旁以兄弟、姊妹、夫妇而及于朋友；这个十字架不是宗教的，而是伦理的，它是中国社会的缩影，是中国文化的象征。

西方文化却不然，虽然他们秉承希腊文化的传统，主张自由，固有其特殊的贡献。但他们完全以个人自由为出发点，对上既不能孝父母，直通天道，两旁又忽视兄弟姊妹的手足之情，而朋友之交更是唯利相接。至于对子女，虽然认为是自己天赋的责任，却尽量逃避。所以西方的文化，正如自毁十字架的精神，实无伦理关系可言。

中国文化自十九世纪以来，受西方文化的冲击，使固有完美的十字架，也被冲得东倒西歪。随着工业社会的发展，小家庭制度的普遍，孝悌之道也就逐渐地被人所淡忘。老年人的孤露飘零，淹留一息于凄凉的晚景，成为时代的必然趋势。

本会有鉴于此，为了发扬中国文化以孝义立国的传统道德，本着“老吾老以及人之老”的“大孝于天下”的精神，而筹建“安颐别业”。

（一）安颐别业的基本原则

（1）不限国籍与种族（但合于本会安颐规章……）。

（2）不拘宗教信仰。

（3）不限男女同居或男女各别分居，乃至不限制老年男女之结婚。

（二）安颐别业之理想

（1）设立各大宗教的教堂与专修之所。

（2）设立适合于老年正当娱乐等场所。

（3）设立适合于老年轻便工业或手工业场所。

（4）设立宝智学术研究所（老乃国之宝，须要薪传他的经验与智慧启迪后人，故设立宝智研究所为传习学问之所）。

（5）设立医院与老人医疗所，及养生、保健等中心。

（6）设立归息乐园。

贰、社会教育方面：本着孔子所谓“志于道，据于德，依于仁，游于艺”的旨趣，筹建青少年辅导院，以辅助政教的不足。

筹建青少年辅导院的主旨

人性是善是恶，这是几千年来，宗教，哲学上争论不决的问题，我们暂且不谈。就以教育的立场来说，人自有生命开始，由婴儿、孩提、幼年、少年，以至于成年，随时随地，都需要教育的培养，所以有胎教、家庭教育、学校教育、社会教育等一系列的教育。而在这一系列的教育中，每个国家，由于他们历史文化背景的不同，因此在教育思想及方法上，都各有其特殊的精神。

西方的文化，在十八世纪以前，由于宗教教育的时时提醒，尚能非常平稳地发展。可是在工业革命之后，由于科学的创制，带来了高度的物质文明，使人心竞逐于物欲，理性迷醉于现实，固有的宗教、哲学，已收拾不住这一将倒的狂澜。举世疯狂，有谁独醒？十九世纪中叶，曾有丹麦医生克尔凯郭尔（Kierkegaard）研究神学及哲学，认为要从机械文明所造成，举世疯狂的病态中，解救人类，而提倡存在主义的（Existentialism）。本想医世医人，岂料他自己也无法自医，未及中年，便死于忧郁之症。可是这种尚未成熟的存在主义，却因时代之刺激，普遍于欧陆，风行于美国。附会曲解，乃至于饮鸩止渴；如妄用治疗精神病的药品，来麻醉人心；或剽窃中国道教的糟粕，傅会佛家小乘的顽空思想，形成类似印度上古时代的倮形、涂灰等外道来迷惑人心。使无知的青年，以蓬头垢面为适性，以残杀盗淫为自由，而邪风鼓煽，不胫而走传遍全世界。这也足见今日宗教的式微，哲学的没落，和教育的破产。在这时代传染病的侵蚀下，最先遭受毒害的是欠缺抵抗力的青年。而青年的中毒，也等于扼杀了下一代的生机。因此今天我们要解救这一危机，应从青少年的德艺教育，作为励志的辅导，希望能本着“幼吾幼以及人之幼”的古训，使迷惘的这一代不再迷惘，而能走上光明的坦途。

创办国际文哲学院（International College of Cultural Philosophy）之目的

文化学术，关系世界人类的命运，国家社会的兴衰，至深且巨。在历史上，无论东方或西方，任何一个国家社会的演变，以及战争的原因，常被视为是政治、经济的动乱。其实，这个动乱的根本，还是在于文化学术。

自十五世纪以来，欧洲文艺复兴运动，促成了科学的发展，为西方社会带来了物质的文明。接着而有工业革命，使西方的文化、学术、思想迈入了一个新的里程。直到十九世纪，东方国家如中国、日本，开始接触西方文化。由于震惊声光电化之奇，船坚炮利之威，而动摇了对固有文化的信念，于是急起直追，由盲目学习西方的科学，遂有全盘西化的趋势。

正在东方国家犹忙于急起直追的当时，西方社会却因物质文明的发展，孵育成唯物思想的暗流，侵蚀了人心，腐化了社会。就拿代表现代西方文化的美国来说，如宗教信仰的贬值，人文哲学的衰落，教育思想的舍本逐末，与国际领导的举措不定，在在都使得智者虑，仁者忧。至于青年人的不满现实，陷于彷徨和盲动，老年人的无家可归，流于绝望之境，这些都给予科学文明以严重的讽刺。这不仅是西方推崇物质文明的自食苦果，而且也波及了东方各国，使人类数千年来所祈求的世界和平与幸福，濒于幻灭。

照理说，东方国家谈不上物质文明，应该不至于陷入这块泥沼。其实不然，一方面固然由于生存在现实的世界，弱肉强食，没有经济

实力的国家，只有任人摆布；一方面也由于贪图物质上的享受，抛弃自家宝藏，迷途忘返，其可哀可虑，更有甚于西方国家。

鉴于此，美国有许多先见之士，都认为今后世界局势，能补救西方文化在科学文明发展上的缺点，并作为西方宗教、哲学振衰起弊之良药的，只有东方文化的复兴。国际性的东西精华协会便应乎这一要求而成立。

东方文化的结晶是儒、道、佛三家的思想。近年来，西方人研究东方思想，常归于禅学；最近，追索东方的科学精神，又趋向于儒、道两家同源的《易经》。事实上，佛家明心见性的智慧，道家有全生保真的修养，与儒家立己立人，敦品励行，以及世界大同的理想，如能与西方文化交流融会，必能补救科学思想的不足，拯救物质文明的所失。因此东西精华协会，特别在中国的台湾设立总（分）会以外，同时筹建国际文哲学院，创办禅学中心Ch'an（Zen）Center、道学中心Tao Center、儒学中心Confucian Center、西洋哲学中心Western Philosophies Center，及医学中心Medical Center。并与美国及世界各国的各大学学术研究机构合作，接受各国学生来华留学，研究东方文化；培养师资人才，待有相当成绩，再派遣分赴世界各地，阐扬东方文化，为东西文化交流而努力；并将陆续举办人文科学与自然科学等综合性的研究机构，以开风气之先，作为沟通东西文化交流的总站。

创设禅学进修班之愿望

禅乃佛法之心要，佛教之精华，不仅是中国文化之精粹，亦为东方文化人生修养之中心。

近年以来，禅风广被欧美，被誉为“东来之光明”。但因西方人士并未了解禅宗乃东方文化之精蕴，而至于徒托空言，毫无实义，或专拾牙慧，流于疏狂，甚至与嬉皮为伍，参杂今日西方文化之邪见。

本会有鉴于此，特于国际文哲学院，筹建禅学中心，并先行试办禅学进修班，藉以造就禅学师资，俾能专心力学，真参实证，而探其玄阃。由此而敦正人心，改善人类社会之风规，达成自利利他之目的，尤所厚望焉。

开办西洋哲学进修班的因由

西方文化，向来以哲学（philosophy）思想为主流，其宗教信仰也以哲学为依据，而科学研究更以哲学为其起站。即使宇宙本体之探索，形而上本身之认识，知识来源之确定，人生价值之建立，无一不以哲学为其归趣。

然西方人文文化，即以宗教为泉源，哲学为主流，故无论其为个人之人生，或社会之群治，皆循哲学思想为本位。尤其有关国家世运之兴衰成败，皆以哲学思想为主因。

自文艺复兴运动而至于现代，战争与和平之枢机，无不以哲学思想为其关键。时至今日，西方哲学虽渐呈衰象，而欧洲各国学校，尤其如德、法等国，在中学时代，哲学已列为必修之课程，其重视有如此者。故欲知西方文化，必须对其宗教信仰及哲学思想作深入之研究，方可窥其堂奥而撷其精华。

吾国自十九世纪末期而至今日，虽知哲学思潮之重要，高级学府亦有哲学科系之设立，而并未真知灼见而严加重视。至于目前，徒有

其表而乏实义，在一般社会而言，有误认哲学为疯人之学之嫌。在一般学府而言，所有哲学内容，大多成为学院哲学形式。上焉者，停留在研究十八世纪之思潮；下焉者，徒事逻辑思辨之技巧而已。至于今日世界实在缺乏哲学之中心思想，而人文思想之进退失据，乃至唯心、唯物、非心非物，毕竟如何？皆不知所云，茫无准则，处处显见对哲学思想认识之贫乏。由此观之，冀求东西方思想之沟通，完成世界人类和平之福祉，戛戛乎难矣哉！

本会有鉴于此，特创办西方哲学进修班，以期有助于东西方文化之交流，为世界人类和平幸福之思想，作进一步之努力。

开办美术进修班的动机

生活与美术，不可或分。风清月白，云蒸霞蔚，山川展其视野，江海舒其壮阔，此为大自然之美术。楼台栉比，村舍纵横，花鸟虫鱼，点缀风尘，建筑刻画，饰其庭宇，此为人间世之美术。衣裳尽裁剪之能事，视听极怡悦之安排，此为身心享受之美术。育而乐之，一饮一啄之间，授以文教而化之，无一不与美术攸关。西方文化，如古之希腊、罗马，近世之法、意等国，视美术为澡雪精神之阆苑，充沛生命之营卫，良有以也。今者，时易世变，美术之境界，亦随世运而异。云月如故，而意境之今昔各别。抽象与形象交罗，粗犷与文明并杂，是非未定，情智亦随之而杂陈。

唯我中华美术，于世界文化中，早在千余年前，吸收印度文化精神而一变，交融禅与道之意境而别树一帜，经历久远，自成风格。但每有过重神似而失其真情，挥洒自如而失于透视与比例，古不如新，

适为识者所讥。然精心杰作，超神入化而美不胜收者，无论从东西各方不同文化之角度而观，咸有猗欤盛哉之感。

然美术境界，毕竟为精神生命之结晶，当此人竞物欲，生活困于现实之时代，凡昔日独乐徜徉于晓风残月之意趣，行将随机械文明湮没于轮旋而无遗。况际此东西之情调异趣，欲求交互融浑之创作，而图复兴一代民族文化之美术精神，进为人类社会建立新型文化美术之贡献，若不众志一心，承先启后，精心悉力以赴，恐将随时代之轮堕，而愧对于后世。本会有鉴于此，特开办美术进修班，期以有助复兴中华文化之愿望，达成生活与美术之福祉，以符育乐之效果。

创办国乐进修班之目的

中国文化，自古以来，首重礼、乐。但自春秋以后，礼失于时宜，乐亡于通俗。仲尼删订，长悬日月之心。秦、汉更张，犹存古制之意。唐、宋、明、清以还，迭遭世变而时有兴衰，虽非传统，允有可观也矣。及至今世，礼、乐文化之衰颓，莫此为甚。今秉“礼失而求诸野”之义，创建国乐师资之进修，实为响应中华文化复兴运动之用心，以期礼乐教化之兴复，从此有期于成也。

开办语文进修班的希望

文字语言，为表达人类意志与感情之唯一工具，大至万象杂陈，小至无形可觅，无不赖语言文字之功。穷文字技巧之极而入于艺术之境，可通神明之德而类万物之情，透过语意之表而得意忘象，即可不落言诠而超于天地形骸之外。故曰“文以载道”，“语可通神”。

今日世界，交通发达，沟通各国文字语言不同之民族感情，使其文化交流，不再隔膜，必须先求语文之了解，实为当务之急。然习语文者每皆视其为沟通国际人士交往之工具，偏于技巧而忽于文化精华之交互传播，良有憾也。

本会试办语文班之目的，实欲藉此语文之阶梯，进而祈求东西文化之交流，俾使世界文化各大系，交互融会而成为新时代之新型文化思想，为全人类社会谋得真正和平之福祉，诚所望也。

试办国医进修班的主旨

近世科学促进了机械工业的发达，为人类带来了高度的物质文明，可是维护人类生存安全，与生活幸福的技能与学术，却未能随科学的进步而并驾齐驱。如救世救人的医学发展，远不如科学武器残害人类的快速与急烈。尤其在中国，自本世纪开始，受欧风美雨的袭击，本来造福东方人类社会达三千年之久的中国医学，因国人由心理的自卑而失去其自信，对它产生了怀疑，因此使其内蕴的精华，为西方医学所掩夺，至于一蹶不振。

其实东西方医学，各有长短，只是中国医学缺乏科学精神，和科学方法的整理，抱残守缺，师心自用，以致形成家传祖秘的绝学，而无法宏扬为公开而普遍的济世学术，未能促使随时革新的医学。

在今天，无论哪一种学术知识，都须破除门户之见，而互集众长，才能对人类的幸福有崭新的贡献。就拿中西医学来说，由于文化背景的不同，也各互有短长，如：

（一）中医的理论基础，以中国哲学为出发点，强调精神胜过物质，偏于唯心的路线。

西医的理论基础，以科学实验为出发点，认为物质胜过精神，偏于唯物的路线。

（二）中医注重养生，如饮食的摄生，寒、温、暑、湿的保养。西医注重卫生，如注重环境的卫生，预防传染病的流行。

（三）中医自二千年前，即有生理的解剖，但以活的人物为对象，只是没有如现代具备科学观念与科学工具的辅助，因此不能精益求精。西医虽然重视生理的解剖，但以死的人体或一般生物为对象，而人非一般生物，生机更非死理可比，藉此类推证明，确有不少弊漏。所以西医解剖的结论，还须再求进步，有重新研究，精益求精的必要。

（四）中医特重气脉与气机的原理，以生命的活动功能为重心，一切药物治疗，和养生的观念，都由此而发。例如一砭、二针、三灸、四汤药的步骤，即由此而来，这种特色，西医尚有缺欠之处。西医特重躯体腑脏的组织与保护，所以对血液营养的调整，维他命与荷尔蒙的补充，则有独到的贡献。

（五）中药以取于天然为主，所用药物治疗，直接营养，便以服食生物为主。间接营养，是以摄受植物为主。虽然自有充分的理由，但终嫌过于原始，不合于现代的科学方法。

西药以流注人体以后，与生理的组织调配为主，因此无论直接和间接的治疗，多半注重矿物及生物的化学性药物，但终嫌视人如物，且有许多副作用，反而有碍人体生命的真元。

由以上各点大致看来，中西医学，彼此各有长短，不可偏于本位之见。本会有鉴于此，为了发扬中国医学的优点，融会对于东西方医学的专长，拟先试办国医进修班，希望能由此而促进中、西医学的交流，对于人类生存的幸福有更新的贡献。

（一九七八年十月，台北）

与哈门教授谈全球性前提计划

按：威理斯·哈门先生（Willis W. Harman）是史丹福国际研究所（Sri International）的资深社会科学家，史丹福大学总体工程经济系统系教授，理性科学研究所（Institute Of Noetic Sciences）所长。他更潜心于形而上学，心灵中意识奥秘部分的专研，近来已有所得，曾以《改变人格的关键》（Transforming Affirmation as a Key To Personal Change）一文，寄南怀瑾教授请益，已译成中文，刊于《知见》第十四至十五期。并认为世界人类的和平，须有“全球性前提计划”的正确思想。这便是南教授对哈门教授“全球性前提计划”的回信全文。

哈门教授席右：久仰

高贤，素所佩钦。前蒙来信征询意见，并赐宏文，尤为感谢，已转译刊载《知见》矣。无奈俗务繁忙，作复迟迟，尚请见谅。

今因李慈雄返校之便，匆匆作答如次：有关全球性前提的计划，立意至善。但须从人类文化前因，如何演变为现在世界现象的后果，寻找出其症结所在，方知究竟。譬如医师用药，必须诊得病源所自，演变如何？才能处方治疗。

（一）人类文化的大系，大概言之，可以东方与西方文化两大系统概括之。

西方文化的有今日欧美文明，其源流系别虽多，在政治、社会方面，要皆以今日美国式的民主、自由，作为文明的荣耀。在现实生活方面，要皆以精密科技与工商业经济为决定性的指标。但皆迷失西方文化，因此而形成今日的世界，物质文明似乎予人类生活带来更多的方便，但在精神心灵上愈来愈呈空虚。换言之：物质文明的发达，给予人类生活上许多方便，精神文明，愈形相对的堕落。

东方文化虽概括有埃及、阿拉伯等系统。但无可讳言，唯有中国文化为东方文化的大系，其影响亚洲之巨，历时三千余年，地区概括东南亚、东北亚、中东一部分。然而以三千年来以农为主而立国的文化，极端重视人道、人文、人生的安康，重视自然而轻视唯物唯利的思想，深根固植已久。但在近今百余年来，一受西方文化的刺激，仓皇失措，无法自守藩篱。于是要改弦更张，即无如欧、美自十七世纪至十九世纪以来产业革命性的基础。终而形成不东不西、不今不古的败坏之局。倘欲维护固有文明，岂能拒西方文化中后期合理的人文思想，与物质享受的尖锐声光。故至进退失据，形成今日祸乱不息的东方，甚之，波及全球的不安。

更有甚者，近代与现代欧、美高明之士，固真有心救世者，并无一人真正透彻了解东方文化。徒持皮毛之见，以讹传讹，以偏概全。因此，西方谋国救世之士，凡所举措，一施之东方，无不错误百出，图好反坏，施福得祸，终为人所诟病怨愤，敢怒而未敢言。

而在东方各国，师承西方文化者，大多亦皆肤浅从事，仅图科技的实用，而不知欧美今日的局面，自正病其如何缺乏精神文明安养的不安。

由此互相矛盾，由东至西，由西至东，如日月经天，虽无差别，但各地区之山川陵谷不同，所感之明暗阴晴，即各有不同的反应。倘使对全球综合性气象的无知，则将何以谋定全球性非污染，否定武力竞争之前途计划！

（二）西方文化感人影响的最深切而彰明者，当为法国大革命的先后时间，由孟德斯鸠、卢梭等先贤之学说，而有现在欧、美民主，自由，社会文明的出现。但在西方精神文化的中心，有同于东方文化的博爱思想者，却由工业革命后各国工商的发展，配合亚当斯密的经济思想而演变为今日各家的经济学说，几乎无一而不从小我立场而图富强康乐，何曾有全盘了解全球性各地区民族文化背景的不同，而建立为全人类总体经济工程的大计。

自十七世纪以后，西方文化思想谋求安定社会与解决人类问题，始终认为唯有从经济问题着手，方得解决政治问题。而经济问题，又与工商发展、物质文明的开发，毕竟不可分离。于是如治丝愈紊，仍然未得要领。

东方文化，自古及今的固有思想，始终认为解决社会与人类问题，必须从贤明的政治措施入手，方得安定社会与求得人类和平。而政治与文化思想，又息息相关而不可分。文化与经济，又彼此相乘而不可偏。于是主观各异，莫衷一是而未得融会贯通。

（三）目前世界局势，大部分的注意在于：Ⅰ．注重经济的复苏。Ⅱ．限制武器与军事的发展。Ⅲ．极力宣传抑制人口膨胀，提倡节制生育。其实，凡此种种的作为，只是显见主谋国际和平者束手无策，更无对全球人类平等博爱的远见，而且仍基于国家或个别民族主

义的狭隘私心所出发。即使并无小我私见的预谋，亦只是有限度，短时期有效的消极办法，并非为全球人类谋长程福利的良策。

全球性的总体经济问题，其利与弊，都由科技进展与工商开发问题而来，譬如因地而倒，必然因地而起。当此电脑、核子物理等科技的日新月异，生产工业已迈进于产业再革命时期。工业产品与财富，已非无产阶级与资本家间的人事贫富问题。应当有思想、有理论之指导，使其转向共同为全球人类平等谋福利，使人与人间，再无贫富分配不均，阶级差等斗争问题的存在，只有人能如何利用物理与天然的物质资源，转化为高度灵活的精神文明世界。此当为今日及即将来临的科技，必然可以到达总体经济工程所能领导的趋势。唯须如何建立其经济哲学的新理论、新观念，配合科技发展，作为新时代的指导而已。

人口膨胀问题的顾虑，同此理由，其基本出发点，仍旧在农业经济的粮食、居住等经济分配问题而来。有限节制生育，事实并非坏事。但认为人口膨胀，即为世界祸源之说，未免可笑。况且解决粮食、营养、居住等问题，在即来的科技发展，应可迎刃而解，亦只为总体经济工程计划即须待解的一环，并非绝难以处理的死结。

至于限武与裁军问题，必须从人性哲学上谋求解决，基本在人类群体情欲与理性问题。实难片言可毕其词。人类有两大欲求，无论过去、现在、未来，势所难免，除非有超越物外能力的圣哲。此皆基于人性需要饮食、男女两大原性出发，扩展而成为群体的痴肥症：一即支配财富与资本主义，一即富国强兵与霸权思想。我读大作“Transforming Affirmation as a Key To Personal Change”一文，已知先生自得启示良多。至于深入形而上与形而下关系的探讨，

容待他日细论，恕忙不尽所言。现在仅就彼此已知问题，略抒积愫，藉代面谈而已。

（一九八三年四月八日，台北）

《南氏族姓考存》前叙

蠢动含灵，形生有情世界，情之所钟，虽山川木石，盈溢生机，故游子思故乡，循源追祖泽，为人之常情所系，此亦人而有人文文化之所立基，其所谓异于禽兽者，岂非此乎？况生当衰世，运逢浩劫，元遗山所谓：“百年世事兼身事，尊酒何人与细论”。于是，乃前有《南氏族姓考》之作，时在一九七八年也。书成铸版，不胫而走。大韩民国南氏大宗会总裁南憙佑先生，首寄《南氏追远志》，继寄《南氏大同谱》以赠，读其序，方知同为南字，而族姓血缘有别。三韩南氏，乃唐玄宗时使日大臣金忠，返国途中，遇台风而飘泊新罗，适当安禄山之乱，明皇幸蜀，韩王景德，以其籍汝南，故赐姓南。此为其一支。复有宁波金氏，漂海入其康津县，合姓氏南，此为其一支。如非憙佑先生《南氏大同谱》之寄赠，则无从稽考其原也。

旋有河北交河南汝鄂过访，方知有山东日照南子田，江苏宿迁南克发等多人，因见《南氏族姓考》而知全国各地羁旅台湾之宗族多人。经诸同宗之不辞劳瘁，不避艰辛，不计毁誉而得各自修其序穆，促开宗亲大会，乃有一九八一年辛酉上元举行南氏宗亲祭祖大典之举。嗣复频繁敦促，拟集修统谱，皆因怀瑾之不敏而迟疑未如所期。寻于一九八一年春，辗转得小舜及南宅前岸族兄常槎之助，遥寄怀瑾之家乘，及历代高祖之遗容与先君遗照，并昔所疑处而亟欲知问者，庆喜得偿宿愿，岂仅如杜工部所谓“家书抵万金”之可喻耶！故于前所作族姓考缺乐清南宅始祖名讳者，今补完备。又于端八、端十两祖之名次有误者，今补更正。至如逊清末造，吕纯阳真人降乩，嘱于殿后岸边，建石照屏以辉映东海，乩笔画狮子追球，并题诗以赠，盖皆有关身世之悬记，窒疑于胸臆者数十年，今并得读其全律及其名联，默觐仙灵，相视一笑，何怪寒山子厌丰干之饶舌哉！

去冬（一九八三年）获知舜铨等之孝思不匮，乃得常槎、麟书等诸君子之助，于杭州临平觅得先君劫后遗骸，于夏历癸亥十二月初十日迎归，安葬故里，稍能弥补骨肉流离之痛于万一。乃起而应宗人汝鄂等之请，即以家乘为主，而订正重印《南氏族姓考存》，以符诸羁旅者之所望，庶可告慰于先灵也。而增华其盛者，有赣南蔡策先生，字翼中，曾为旅外南氏联宗为文。潍县刘大镛先生及济南王凤峤先生分别署其封题。并志为永怀。是为叙。

（一九八四年，台北）

附：
乐清县南宅殿后石照屏乩笔题狮子踏球图

天遣灵狮下，追球过海东。
身翻毛有色，目努力无穷。
声吼千山震，口呼一剑风。
举头惊百兽，善化石屏中。

殿后石照屏乩笔联语

云开日镜球生色　水受风梭剑有声

《复翁吟草选集》前记

丙寅初夏，时当一九八六年五月之际，忽得味师哲嗣朱璋世兄惠寄先师诗卷于美京近畿寓庐，适值由天松阁迁入兰溪行馆，虽转徙事繁，然犹不忘审细恭读师之遗作，顿忆五十余载往事，反观七十年来岁月，依稀昨梦，若存若亡，而小楼侍读情景，历历如在目前，此所谓石火电光、梦幻空花之非实非虚也。

师之遗诗，集曰《复翁吟草》，复翁者，师之别号复戡上字之尊称也。《易》之复辞曰：“无平不陂，无往不复。”余方读竟师集，即思此集油印钞写，久恐散佚，当为铸版以期不隳，并存此师弟因缘，以昭垂来兹。

司马子长曰：“君子疾没世而名不称焉。”读书而能下笔为文，作文而能臻于词章上艺，虽曰雕虫小技，安知雕之难而作之不易，其中艰辛成就，岂只大有可观而已。余尝语人云：文人学者之著作，陈列书架而能历数十百年仍受珍视者，实难多觏，故昔人有言：但得留传不在多者，正为享没世之名而大不易也。

且余幼承庭训，每诫文人学者呕心沥血之作为非易。故数十年来，每得前人孤本，无论其为学术或技艺之撰，必设法使之流传，延续作者慧命而不绝，亦为自得其乐之佳事。昔日有一师友，生前曾以身后遗作谆谆付托，孰知萧然长逝之后，所有翰墨因缘，咸毁于魔障，终至只字难觅而莫可如何！由此益知留传作而能称名于后世者，亦有幸与不幸。

味师幸有哲嗣能彰先人遗志，不远万里海外而寄师作于余，岂能不色然喜而毅然为之重梓而广其流传乎。于是，再寄此集于台北，嘱陈生世志负责印行，盖以美东尚无完备之中文印刷可任其事也。陈生世志，祖籍澎湖，长于高雄，卒业于台湾大学，今承余托而负老古文化出版重责，得余书后，迅即铸版完成，复函恭称为朱太老师之作而如何编排云云，称谓处置无不合礼，求之浇漓季世之士，洵为难能可贵也矣！

至若味师生平事迹行仪，大要已详于乡前辈黄仲荃先生之序，及同门朱铎民先生之传略，余尝欲补述从师受教诗学之因缘，终为俗事尘扰，未能遂作，深以为憾。仅以私记昔年师示所作《扫墓》一律，悲凉愤慨，感念殊深，虽时逾五十载，犹琅琅背诵，一字未忘，今藉此以补此集之未收者，聊以志师道之不坠。且嘱以朱璋世兄寄示近作附焉，并以报友道之足珍也。是为之记。

（一九八六年仲夏，美京近畿）

重印《复翁诗集》赘言

自初唐进士取才，重视于诗，乃使周孔以还，学养着意于诗礼之旨，成为教化之首，一脉相承，上下竞习，虽无诗人之才，而亦必学习作诗之风，千秋以后，遗绪不坠，此诚中华文化之特色，故亦有称我国为诗人之国者，誉乎，毁乎，诚难言也。

余生当清末民初之世，科举虽废而科学未昌明较著，前朝遗老存者甚多，虽转而执教于新式学堂，而仍秉科举时代习气，涵咏于诗词歌赋，琴棋书画之遗风，炽然如故。风行草偃，虽村竖野牧，工农技艺之暇，当自究攻吟咏者，比比皆是。余所居之乡间，有剃头司务及木刻工艺者能诗，皆所目见亲炙其实者，今虽时隔一甲子，每忆昔日风规，犹为倾倒不已。由此可见，仲尼所谓温柔敦厚，诗之教也，其盛为如何矣！

惟余自溯平生，读书不成，习剑亦不成，学诗更无成，及今而谬随于学者之后，滥竽南郭，固有惭焉。然而能略辨平仄韵味，粗识诗学之藩篱者，允皆良师之德教，迥非吾才吾力之所及也。

然余性喜多门，好学旁骛，数十年间，文武师友，泛泛者数当百计。但于诗学而得启迪其蒙者，首当推重朱师味渊。而余从味师游，仅为一暑假，首尾计时，不及两阅月。而蒙其亲说诗教者，仅为一日。非一长日，实乃师为余亲写竹刻笔筒“波平两岸阔，风正一帆悬”。一联，片刻而已。何以受其滋培影响而如此亲切者，此无他，即古所谓言教不如身教，又有谓一字之师者是也。

时余年十二，方毕业于高等小学，适值海匪洗劫我家，生计顿挫，因之辍学自修。翌年暑假，家严告以味师应王宅姨丈之聘，允任表兄世鹤等暑期家教，可往从之，余闻之雀跃，欣列名儒乡先生之门墙，是为庆幸也。同学七八人，年皆长余而学尤先进，师则每日讲解古文辞有关经史之文一篇，溽暑长夏，小楼一角，轻衫靸履，修髯清癯，把卷吟哦，声达户外。余方初喜读诗，如世俗习诵之《唐诗三百首》，早已耳熟能详，固不知其所谓名诗之好者，妙在何处！惟喜其音韵锵然，足以抒情朗诵，自畅幼怀而已。

一日，偶过师室，翻阅案头有清人吴梅村诗集，检其律诗之什而读之，爱不忍释，师见之，乘兴为余朗吟梅村《琴河感旧》四律，然后掩卷泊然，相与一笑而退。余即取清诗一卷，由梅村而遍读集中诸家之作，情怀磊落，较读唐诗而有胜得，因而心异人言诗须先习盛唐，宗法李杜，方为正规，如清初诸家，不可学也。为此而疑情顿起，横梗胸中二三十年。于是虽劳役四方，从事多途，行李所携，不离诗卷，迨其遍读历代诸名家之作，入乎其内而又出乎其外，会之于心，始得释然。所谓后后者未必不胜于前前也。

厥后每告诸新进后学，欲自探研国故，有一速成而实用之路，即先读近代之作，然后反溯其源而及于上古，诚为径之捷者。例如读史，先研清史再溯明元宋唐而上之，方知后果兴衰之迹，即前因成败之遗，从之鉴古证今，乃识来者之为如何也。

清初盛世百余年间，士怀前明胜国之思，华夏夷狄民族异同之辨，幽愤悱怨，而又不得形于言词。但处康乾承平之际，文治武功，郁郁乎似尤胜于汉唐往事，故情怀荡漾，心波起伏，所谓矛盾颠倒，实为前史所未有者。故发而为诗词文学，寄意遥深，托情典故，殊非

唐初盛晚诸世旷达疏通所可及者，宜乎情之切近于衰乱哀思而尤擅其胜场也。

味师生当清室末造，历经民初鼎革而渐形变乱之局，高尚其志而家无余资，隐逸远蹈而世途戈矛，忧时伤世，感慨良深。故其所作，律宗杜法而出入于义山元白之间，且于吴梅村、钱谦益之流韵，不无深切影响。

暑假期满，家馆方散之后，客有过余家者，即示师之近作《扫墓》一律，如：“地下或留干净土，人间到处可怜生”，以及“老病日深难拜起，千愁诉尽觉身轻”。又如：“人孰恶生祈死乐，天胡醉梦纵澜狂”等句。悲天悯人之思，溢于言表，读之凄然憬惧。盖余常闻人言诗谶之说，今读师作，疑似谶语，故为不安。旋又见师辘轳体五律，有“露白心肝寒日甚，满城风雨近重阳”之句，例之黄仲则“寒甚更无修竹倚，愁多思买白杨栽。全家尽在风声里，九月衣裳未翦裁”，凄婉尤有过之。讵知次年春间，师果登遐委蜕而逝。言为心声，诗从情发，文字之为谶也，虽为偶中而不可尽信，而亦非不可信而有其因者。此亦师之身言之教而影响余一生之巨者。

至若味师名作如《崖山吊古》一律，起句如：“赵家三百年天下，卷入洪涛巨浪中。”倘混之杜集，应无逊色，此皆昔诸名贤，多所推许者，又如《讽人反游仙诗》有云：“若使刘晨得贤妇，何缘成就入山身。”则隽永有味，典雅温柔，较之袁子才辈之丽句，似又敦厚有加。惟其生不逢时，限于名与位之不高，正如杜牧所谓，“由来才命两相妨”已耳。千古才人，湮没草莱而声名不彰者，何可数计，亦幸与不幸而已，岂胜道哉！

上述余与味师师弟因缘，为时短暂，虽如昙花梦影，而花落韵遗，梦过影留，故余每言诗教，常忆师之音容风仪，犹如目前。今隔数十寒暑，余则风霜凋其短发，劫火燎其余生，行脚四方，不文不武，劳尘一世，非俗非僧，余若能诗善画，综此一生行迹，可为诗情画意者，何止千题。惜乎好学无成，终惭笔墨。

迨一九八五年间，余方飘泊美京，筱戡世兄寄赠味师诗选剩稿，忻喜无已，即转寄台北付印以行。实则，余生平不尽喜诗选之集。盖选者皆凭一己喜爱而集为一册。见仁见智，何好何恶，固难定论。欧阳修所谓“文章千古无凭据，但愿朱衣暗点头”者，即此意也。然而前人遗作，虽为残篇剩稿，亦足以传，聊胜于无矣。但事后方知，筱戡兄检赠师之全集旧印者仅存一册，因邮误迟到，故与之约必为印兹全集，方了余愿。旋而俗务纷繁，余又自北美往返欧亚之间，尘劳于役，一再延期，积为心垢。今将台北已铸之版，移转香港印出，因诺筱戡兄为作前记，不敢辞以不文，谨述其先后因缘如是，谨以报命耳。此为之记，且为诗志其缘曰：

家馆角楼原小友，七旬以外独言诗。
商量旧学悲前哲，鼓荡新潮看后知。
四海游龙空期许，三生梦影转成痴。
支离事业皈文佛，月在中天一笑迟。

（己巳仲秋公元一九八九年八月记于香江旅次）

《日本感事篇》序

己酉季秋中日文化访问团抵京都之日，即识彼邦学者木下彪先生于旅次。借游八日，蔼然可亲，读其诗益见其忠君爱国之思涌于风月江山之表，屈赋贾文，情当如是。自注感事，见或各殊，然云月等同，邦家异域，盖亦思不出于其位者也。

时在东方文化座谈会席中，曾允携归再版，即显彼邦耆宿，长于汉诗之才，且欲藉兹篇之纪事，使后之来者，览资殷鉴而斋戒自省已耳！

（一九七〇年季秋，台北）

致答日本朋友的一封公开信

十月十一日下午，中日文化访问团在东京参加东方文化座谈会，关于我要讲的“东西文化在时代中的趋向”一事，因为时间有限，为了珍惜中日两国难得的盛会与宝贵的时机，我自动停止讲话，希望两国与会人士，有较多的时间，可以互相商讨重要的议案。当我宣布这个意见以后，大和学园的负责人土屋米吉先生，便提出我讲演稿末后一段引用司马迁所说：“载之空言，不如见之于行事之深切著明也”一句话，要我提出较为具体的意见。而且土屋先生很客气地说：“要讲东方文化，中日两国原为兄弟之邦，中国是老大哥，所以希望贵国以兄长的立场，开诚布公有所指教。”同时他又问我此行对于日本的观感。

土屋先生彬彬有礼的质询，经过我方翻译人员的转述，以及当时观察土屋先生谦和而诚恳的态度，使我不得不作答复。但我有主要的两点声明：（一）因为时间不够，有许多可以贡献给大家的意见，无法详细说明。（二）这是我第一次到日本，先后匆匆七天，都在旅途播迁之中，由京都经伊势而到达那智山，再经过在日本文学上负有盛名的朝熊岳山而到达东京，车尘轮迹，赢得一身疲累，虽有不少的观感，但自认并不成熟，故暂时保留意见。然而散会以后，日方著名汉学家兼汉学诗人木下彪先生，以及我国访问团同行的几位朋友，都一致告诉我说：当时我说的话，翻译人员辞未达意，不能充分通译，而且遗漏了许多要紧的关键，非常遗憾。后来又有日方的几位与会人士通过翻译，要我见之于文字而写出来，作为此次历史性与会的纪念。十二日中午返国以后，事务麕集，实在懒得执笔。但与木下彪先生有

诗文之约，而且土屋米吉先生所提的询问，确甚重要，故匆匆写就本文，公开寄与土屋米吉及木下彪两位先生，并献给日本此次参加东方文化座谈会的诸位先生，作为此行备受殷勤招待的答礼。秀才人情，书生拙见，未必可登大雅之堂，但如野人献曝，各抒一得之见，山人野叟之言，聊备一格而已。但是这只是代表我私人的观点，并不代表中日文化访问团，或任何文化团体与我国人的意见，其中或有不妥当的观点，可以付之一笑，希望不要因此而引起争论，如果有此情形发生，须得事先声明，恕我愚拙而又冗忙，不拟再作答复。

现在我要再加申复我当日所说的话而稍加补充：

主席和各位先生：本来为了珍惜会议的时间，我要求不必说话，现在为了土屋先生指定要我答复问题，又只好开口讲话。但是这个问题牵涉很广，如果要将我所知的资料，贡献给贵国及本会议席，在短短的时间中，又势所不能尽毕其说，只好留待将来，有机会时再作补充。现在我要提起诸位注意的：据我所见，贵我两国今天与会中的许多人，可能都犯了一个容易错误的偏见，因为大家对于贵我两国，以及东方各国之间今天的文化思想，与造成社会风气的败坏，国家前途的殷忧，工商业社会导致人心陷溺于现实的趋势，乃至青年心理的彷徨与颓废，教育的失败等等，一律都归罪到西方文化的错误。大家不要忘记，我们今天开会会场的种种设置，便是现代化西方物质文明发展中的产品，甚之，与会人士的衣、食、住与交通工具，等等，大多数仍是西方文化自然科学发达以后，物质文明发展中的结晶。西方文化中的自然科学与物质文明的发达，它给予人类在生活上的利便，生存中的幸福，并无过错，而且只有好处。但是东方各国，在传统保守文化的情感中，认为人生伦理、社会秩序、道德观念、生活方式等一切突变中的乱象，都是受到西方文化影响的关系，所以厌恶甚而鄙弃

西方文化；其实，这是东方人，或者说，贵我两国自己被西方文化物质文明的形态冲昏了头，自己放弃、忘却了东方固有文化的传统精神；换言之，也就是自己抛弃中国的传统文化，所以才有今天的窘态。以中国话来讲，我是一个土包子，而且是一个非常顽固的爱好中国文化的分子。因为我从来没有出洋去留过学，所以没有对西方文化偏爱的情感与嫌疑。而且我以山野之身可以公平地说一句，西方文化，自然科学发展成果中的物质文明，并没有带给东方人以太多的祸害。至于我们接受西方文明以后所发生的流弊与偏差，那只怪我们自己抛弃了东方固有文化的宝藏，而自毁其精神堡垒所得的应有惩罚。

其次，所谓西方文化，并不能以今天的美国文化而概括一切西方文化，由希腊时期而到今天的欧、美，它本身也自有三千年的历史。它的人文科学，在精神文化上的成就，由宗教而哲学，由哲学而科学的互相递嬗，也是有它的精神所在。不幸的是，今天欧、美的国家与社会，也正因为自然科学促进物质文明的长足进步，而使人文文化的精神堡垒濒临崩溃，而无所适从。它与我们东方所遭遇的困惑和烦恼，只有病情轻重的不同，而其同病相怜的情况，并无二致。因此，我们要放开胸襟，放大眼光来看，目前我们所面临的局势，是东西方人文文化将要同临崩溃，新的世界人类文化尚茫然无据，危机隐伏的时代。我们不仅是需要为复兴贵我两国的东方固有文化而努力，我们更应该为人类文化开创新的局面，肩负起拯救世界人类危机的责任；要发扬东方人文文化与固有的人生哲学，来补救因自然科学促进物质文明的发展，所造成的工商业社会之弊病。而且我还要郑重地希望贵我两国与会的高明人士，必须认清一个重要的关键，对于过去历史文化上的光荣，不能留恋，过去的历史，是无法挽回的，留恋往事，只是文学的情绪。至于时代的演进，是无法倒流的，悲伤时事，那是无补时艰的诗人情感。历史的排版，各有千秋的一页，时代的演进，是

当前的大势所趋，我们要放开胸襟与眼光，如何振兴东方文化，来补救西方文化在世界时势中的不足，这才是我们的责任，也是对贵我两国前途有利的大目标。中国文化，素来秉承儒家的“民吾胞也，物吾与也”的精神，与佛家“众生平等”，“心、物、众生，三无差别”的明训，所以对于东方人或西方人，都认为“人同此心，心同此理”。我个人以山野之身，积十多年从事教育，以及教导西方各国友人学习中国文化的经验来说，深切体会到“诚以待人，无物不格”的古训。许多朋友认为我有许多外国学生，应该会有很多的收入，事实上，我为弘扬中国文化，为沟通东西文化而努力的工作，是做的蚀本生意。当西方学者要向我学习的时候，每每问到我要多少钟点费的问题，这时我便告诉他们，我只要求依礼来学，并不讲求代价。西方人从商业的观念，重视学问的代价与价值，所以把学问与知识，也变成商品，东方人素来认为道是天下之公道，只要执礼而来，中国文化便以学问知识作为应该交出的布施，并无代价，更不要求还报。因此，从我学习或交游的西方人，大多数都与我变成家人父兄的感情，渐渐进入东方文化的人生境界。他们有别我而去的，仍然保持充沛的感情，一如东方人的“礼尚往来”。例如一个美国学生，为了看到我吸烟太多而流泪，因为他怕吸烟而妨碍到我的健康。一个德国学生，临去时向我跪拜辞行，起来时泪眼婆娑，舍不得离去。最近一位美国的女学生对我说：“当我付出代价去学习时，与在老师家里学习的心情完全不同，因为用代价换来的知识，那只有商业行为的感觉，并无感谢的心情。”又当美国前任总统肯尼迪遇刺的时候，以及美国对亚洲政策种种矛盾措施的过程中，我与另一位美籍有识之士，也是美国退休的将军，谈论到东西方文化与东西方观念的差别，我问过他对现在局势的感想，他告诉我说：“我觉得美国的历史，倒退了一个世纪。”他也为美国的前途，以及东西方文化思想的矛盾，与人类文化前途而担忧，才发出这种内涵无限感喟的叹息。我现在提出这些极其

微末的资料，只是为了提供我们今天要复兴东方文化的精神之工作，应当如何做法的一个参考。我们需要放开胸襟，放大眼光，了解今天的局面，不只是为复兴东方文化而工作，实在要为拯救世界人类在文化思想上的危机而努力。至于有许多重要而比较复杂的资料与意见，实在限于时间，一时讲不清楚，希望大家原谅。

以上是我当时在东京参加东方文化座谈会临时答复土屋米吉先生的一番话。现在追忆补述出来，只是为了日本朋友的要求，并弥补当时翻译人员未能把握重点的遗憾。

回国以后，国内一些朋友与美国留华的少数友人，关心此行与会的情形，及留心东方问题与日本问题的人，也如土屋米吉先生一样，要我说出此行对于日本的观点与感想，使我觉得有一言难尽，碍难答复之处。

为了提供给会后中日两国将来筹备东方文化复兴策进协会的参考，姑且综合我的一些观点，公开答复。但是，这仍然只属于我的一隅之见，未必甚然。老子说的“正言若反”，或者具有“他山之石，可以攻错”的作用，那都不是我预料所及了。

关于日本经济发展中工商业社会的观点：我们一行二十多人，抵达京都那一天的下午，便游览了旧的内廷与二条城（德川幕府时代的大本营）的外景。一路行来，朋友们的赞扬或批评，加深了我对历史哲学的感喟与惆怅。

第二天乘长途游览车直达那智山，虽然受到长日车途劳顿之苦，但很高兴能够走马观花地看到由明治维新而第二次世界大战结束之后日本的农村，新近进入工商业发达和都市繁荣的日本现代化经济的外

貌。既使人低徊联想固有东方农业社会的诗情画意，追忆安静宁谧的旧历史时代；同时又使人想到两三年前日本农村妇女的大游行，要求壮丁回到农村去的情景。从表面看来，第二次大战以后，日本的乡村建设，与农业社会，极其快速地进入东方式现代化的阶段，非常值得钦佩与欣赏。但头脑过于哲学化的我，很快地就会感触到十九世纪以来西方各种经济思想与工商业社会的发达，带给东方经济思想的影响而忧虑。经过四天的旅行，由丰桥乘高速夜车到了世界闻名的名都东京以后，看见最新型而合于国际水准的种种建筑与都市建设，有人问我作何感想？我只反问一句：这些都是第二次世界大战以后二十多年来的成果吧？他说是的。我说：那么，我想休息，不想再看了。当然，不但问话的人，不会太满意我的答复。同车的日本朋友们，恐怕也不会了解我这句话的机锋。

总而言之，战后的日本，在精疲力竭之余，举国上下，经过二十多年的刻苦砥砺，一致努力于工商业的发展，能有今天的成果，的确值得兴奋与自豪，但是这种自豪与兴奋，并非日本之福，也不是东方文化应有的精神，一个国家与社会，如果忘记历史过去的教训，缺乏未来远大的眼光，困惑于现实而自豪，那是非常可虑的趋势。现在就我所感觉到的粗浅观念，提供日本过去与未来经济发展的参考：

（一）我所谓过去的日本，仅是指战后二十多年前的时期。在第二次世界大战结束以后，日本始终很幸运地在复兴。因为它碰到我国政府当时秉中国历史文化“兴灭国，继绝世”的精神，毅然决定“以德报怨”的政策，主张保存日本人传统历史文化的精神堡垒，而不废除天皇存在的制度，不要求赔偿，更没有分裂其土地与内政上的治权，因此战后的日本，才在非常幸运中重整国家，发展工商业，而有今天在经济上的成就。我在那智山与东方文化座谈会上，曾经亲自两

次听到日本人大久保传藏先生对于此事的重复讲话，慷慨激昂地表示衷诚的感谢，并要求大家不要忘记历史的这一页。然而言者谆谆，听者藐藐，而且据我观察，除了中年以上少数高级知识分子，感觉到心情的沉重以外，一般社会与工商界的资本家们，尤其是后起之秀的日本人，早已对历史淡忘而漠不关心，甚之，还很可能对于大久保先生的论调，会嗤之以鼻。我说这些话，既不是要日本人感恩图报，也不是别有用心，因为中国文化，素来有“施恩不望报，受惠不能忘”的明训。我只是说明现代经济成长中日本幸运的前因，由此而说明以下第二点日本未来经济思想的可虑之处。同时也就是解释前因我之所以答不想看东京都市繁荣新建设的道理。因为在现代的经济思想与物质文明的时代中，一个国家如果没有战争，没有内忧外患，举国上下，能够同心协力，从事经济的发展与建设，那是任何国家都做得到的事情，既不足为奇，更不必叹为观止。

（二）未来的日本经济趋势，据我的观察，那是一个非常严重的问题。我们必须知道，世界上有两种工具，对人类的生存具有正反两面的作用：一是武力与武器，一是金钱与财富。防护国家的安全，必须有精良的战备；稳固国家的基础，必须有充沛的财政与健全的经济。然而战备强的国家，如果没有高度文化的政治哲学，往往会使得一个国家民族，生起唯我独尊的侵略野心。同样地，一个经济发展到实力充沛的国家，如果没有远大的经济哲学的思想，往往会踌躇满志，挟富而骄，而欺凌弱小。而且人类有天性的弱点，当他在强有力的时候，必定想要耀武扬威，控驭一切。如果在富有的阶段，必定会恃富而骄，凭陵孤寡。何况东方民族中的日本，素来具有奋发雄飞，不甘寂寞的个性。它在今天的世界局势中，工商业的发达，已渐渐可以媲美国际水准，跃登世界第二位的宝座，经济的成长，也是力可左右落后地区，而扬威于先进地区。那么，日本现在的资本家与政治界

的高级知识分子，如果缺乏在现代经济学上远大的思想，一有偏差的观念，恐将为他自己的国家与东方各国，带来新的危机。但我并没有充分了解现代的日本资本家以及他们的经济思想，只是凭泛泛观察所有的一得之见，先有杞人忧天的顾虑而已。虽然我对于近代与现代，西方或东方的经济思想，没有很深切的研究，但从哲学的观点来看，任何一种来自西方文化的经济思想，严格地说来，都只适用于某一个国家或某一类型的社会，并没有一种为谋求增进全世界人类的福祉，能够平等而统一的适应各地区的经济思想。假定是有，也会因某一种政治思想与政治方略而变质，更何况并未得见，就以今天雄长世界的美国而论，又何尝例外。因此，我希望今后的日本，要放开胸襟，放大眼光，要在东方文化思想，济弱扶贫，与大同思想的观念中，产生一种新的经济思想，用来指导工商业的发展，为全世界人类谋福祉，开创未来新的局面，这是一番千秋大业，今后的日本正好赶上时代，大有可为。否则会走上想以现有经济上的成就，而变相地雄长亚洲，那就于人于己，都是大有可虑的新生之忧了。

关于文化思想的观点。我们此行的任务，主要是参与日本所举办的东方文化座谈会，以及参加日本全国师友大会二十周年的盛典。除了这两次的重要会议，冠盖云集，胜友如云以外，并无个人的接触，也没有与后起之秀的日本学人们交往。在全国师友大会席上，我们看到了日本剑道与吟诗（读汉诗）等东方固有文化的节目以外，同时也看到名闻国际的作曲家须摩洋朔，亲自指挥演奏的节目。听了安冈正笃先生与有关人士们为日本文化及东方文化前途而担忧的讲演，同时也听到木下彪先生对日本文化与国家社会风气的隐忧与沉痛地说辞。我们看到京都宫殿上所绘中国十八名臣的壁画，也看过东京皇宫的气象。然而过去所知行到皇宫前面必须顶礼膜拜，或脱帽鞠躬的现象，已经成为无可追寻的往迹。我只看到日本青年男女的嬉皮，携手蹀躞

在宫墙外的苍松绿草间，一派罗曼蒂克的画面，与一大群嬉皮在车站横七竖八的情景。我看到穿着和服男女们的彬彬有礼，也看到夜总会前面红男绿女们东西合璧的新面目与新潮派的作风。当然，我也看到在公共汽车上，女人抱着孩子，拿着东西，站在车厢里被挤，青年男女们公然堂皇就坐，而不让位的东方式大丈夫的作风。同时也看到关闭了的大学门前的布告与封条。凡此种种，与我在国内所见所闻，大同小异，只是触目惊心，更加感觉到这是东西方文化，在现代工商业发展，物质文明膨胀浪潮中的大流弊。欧、美的国家，已经开始自食恶果地图谋对策。它的传染影响，不幸地，竟会这样快速地到达日本社会，纵然有老年人的坐以论道，企图力挽颓风的感喟，恐怕将随暮年而消逝，而无补于新文化思想的一片漠然与空白。阳明之学，创造了明治维新一代的日本，但阳明之学也带给日本在事功上的苦果，这是学术思想上一个非常深奥的大问题，姑且置而不论。关于青年的嬉皮与学生闹事问题，带给教育界与学术界的苦恼，其中实有两种本质不同的问题存在，日本真具有领导权威者，应该加以注意。由美国存在主义演变中造成的嬉皮，在素质来讲，大多是中人之产以上的子弟，而且都是受过较高等教育的青年，因为不满世界的情势，而反对前辈在学术思想与政治思想上领导的偏差所引起。这是他们在教育上，习惯于注重批判，寻求自我一代的新生观念，结果又茫然无据而不知其所归向的必然现象。但是东方式与日本的嬉皮，却是西子捧心，东施效颦在胡闹而已。这是过分曲解自由与民主，对优良传统的风气，矫枉过正的病态。总之，我拉杂列陈匆匆七八天内，在日本所见所闻的这些事实与现象，相信每一问题，都具有专题论述的价值，当然无法一一详说。一言以蔽之，日本在文化思想上的危机，的确是一件更为值得担忧的问题。他们举办东方文化的座谈，以及中日两国，此次在会议中，双方共同要举办东方文化复兴运动的提案，实在是一件任重而道远的工作，我希望大家能够做好，但又怕不容易真做

得好。现在为了答复土屋米吉先生的询问，我只提供有关日本文化思想方面的两个观念：

一、所谓复兴东方文化的内涵。如果放开胸襟，开诚布公来讲，实际上便是复兴中国文化。当时所以造成明治维新的壮盛局面，无非是真能做到汉学为经，西学为纬所得的成果。除了汉学——中国文化以外，如果东方文化还有别种精华，那就非我所知了。过去一个世纪，日本在东方文化的地位，据我所知，它一直为中国接受西方文化的先河，一向成为东西文化的转运站，犹如今天日本在工商业上的成就一样，创造的不太多，吸收融会而改良的倒不少。东方人自有东方文化的历史背景与价值，正如西方人自有西方历史背景与价值相似，如要两者融会交流而创建新文化时代，为时尚早，起码还须要有半个世纪到一个世纪的努力。所以我们为了挽救东方在现实存在世界上的危机，必须要共同整理，重新振兴东方文化，为了日本所谓的汉学的精神作新注，我的大体观点，已经见之于十一月十一日的演讲词与前面一段话中，不必再说。

二、值得注意日本文化学术界的优良作风。由于我此行两次参加日本有关文化学术界的会议，看到日本经济界的资本家们，能够与文化学术界密切合作，相互提携，这是值得钦佩的优良风气，也是日本学习到西方文化较好的一面。一个真正现代化讲自由经济与民主政治的国家，从事工商业的资本家们，他们和文化学术与政治，往往是不可或分的。除非教育水准不够的社会，学问知识的低落，不能洗涤个人满身金钱的俗气，以及长年沉醉在书卷中充满酸气的人们，不能了解时与势变的经世之道，于是便彼此扞格不入，分道扬镳，各行其是，小至对于个人，大至对于社会国家，都无真正的利益而反受其害。因此，此行参观后，对日本工商界的资本家与文化学术界合作的

精神，是深为赞佩。至于今后努力的方向应当如何？那就要看东方文化复兴后的作为了。说句老实话，依我的浅见，日本在经济上的成就，尽管已使工商业跃登世界第二位的宝座，但是在学术思想上，还是非常贫乏的。工商业发达的社会，往往会造成文化思想上的空虚。因此欧洲人往往有个共同看法，那就是“日本只是专讲商业利益的国家”，对于这点，我希望日本当今踌躇满志之际能略加注意（因为此时希望日本察纳雅言，未免太难了）。

最后我要反复地声明，以上所述来去匆匆七八天中对于日本的观感，说句老实话，有许多地方，我们是有同病相怜的沉痛，这也正是今日世界东西方文化在激流交汇中所有矛盾的病态，尤其在东方各国为更甚。所以重整东方文化，融会东西古今中外的工作，真是刻不容缓的事。“国家兴亡，匹夫有责。”我想，中日两国的学人，今后面临的重任，当然有不胜重压之感。

（一九六九年十一月三十日，台北，《中央日报》副刊）

跋萧著《世界伟人成功秘诀之分析》

自我英雄意识，与崇拜英雄观念，无论古今中外，在人类心理中都是普遍存在之共通现象。由此以观，推而广之，即如动物界中，凌弱畏强，亦等同存有人类崇拜英雄意识，此乃自然现象，原无足怪。唯人类秉有性灵知识，异于动物禽兽之本能，因而产生后天教育与人格道德等理性观念；复进而修整美化人生之规格，范围类别，因人而定智贤愚不肖之谓，而且美其特出之士，曰圣贤、曰豪杰，以示尊崇德业事功成就之不同。诚可谓饰智文行，极尽智巧思辨之能事。究其实，无非为人类普遍潜在之心理意识作祟，仍乃自我英雄意识，与崇拜英雄观念之演变。“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智。”乃各自适其理解之异同，各是其是而非其所非而已。

人们对英雄意识崇拜之心理，既如上述，以此研读历史，举古今中外历史人事之累积，勉强而说某时、某地、某人，为自由民主之思想，此并非落伍之崇拜英雄主义；要皆为文人学士，所谓知识分子等辈之舞文弄墨，强调薄视英雄思想为标榜，毕竟难以视为笃论。然则，所谓自由民主等美号，亦仅为人类生存界中，某时某地一种人群生活之方式，并非绝对之真理。盖真理之所以为真，尽举古今中外所有宗教哲学之思想言论，至今犹无定论。至真非理，至理无真。遇英雄之运用，即成其为英雄方式，遇圣贤之作为，即成其为圣贤之事业。所以时代无论新旧，范围无论大小，求其建功立业而卓然有所立于天地之间者，同为英雄心理，固为千古一辙也。

自十九世纪末至二十世纪之间，西风东渐，所谓新潮流之思想理论，蔚然成风，于是指英雄之称谓而讳其为旧意识，而代以伟人之称谓，作为新名辞。旧瓶新酒，汤换药存，举世滔滔，多半在狙公之幻示下而高谈其暮四朝三之称谓，群诩谓伟人事业而非英雄思想，用相吹嘘。此一观念，即随自由民主之思潮而并进，于是几变传统儒家思想之人人可为圣贤一辞，将其易为人人可为伟人之意识。进而求其人之所以成其为伟者，不从德业事功之自立，唯事权巧方法之造作。故国人迻译西洋驭人秘诀等书，应运而出。以待人接物，而曰驭，曰牧；以处世治事，而曰管理，曰控制。不从温良恭俭让以得之，不从宽厚性情而处之，终至于人自疑猜，祸变不测者，此岂非事有必至，理有固然。

余友萧天石先生，英姿挺拔，才气纵横，早于二十余岁，即有鉴于此，乃著《世界伟人成功秘诀之分析》一书，以为讽世而寓雅诲。自此书问世以后，举国上下，竞读而研习之者，遍于朝野，而著者亦因是书之作，名满宇内。旋因东来海隅，复秉其二三十年之经验阅历，再加修整再版二十次之原书，完成此一巨作，即可想见其内容之丰富与体验之确切矣！所论进德修业之言，虽主儒家思想，亦多有出入于佛老之间，确为别有会心之处，其言人生修养与乎世道士风之高见，亦确为当代言青年修养诸书之冠。至于博论宏辞，尤多发见，不待再为宣论其价值。唯于感跋之余，谨补伟人成功秘诀之向上一语曰：苟欲为世界上真正之伟人，唯一秘诀，只是平实而已。此可谓成功之向上语，末后句，极高明而道中庸，非常者，即为平常之极至耳。以此质之高明，信必首肯。是为跋。

（一九五四年，台北）

景印《地理天机会元》序

堪舆之学，远绍于春秋，高推至上古，其原盖出于阴阳家言，后与杂家相混，故为缙绅先生所诟病。汉初司马迁著《史记·日者列传》，有堪舆家之称，《淮南子·天文训》谓“堪舆徐行，雄以音知雌”。许慎注曰：“堪天道，舆地道。”而孟康则释“堪舆”为神名，与许说异焉。朱骏声又谓“堪为高处，舆为下处，天高地下之意也”。《汉书·艺文志》列有《堪舆金匮》十四卷，今称相地者曰“堪舆”，而汉以前书已佚，今未之见也。

世传晋人郭璞著《葬经》，凡言堪舆学者，靡不祖述，其书之真伪莫辨，但大有异于后世之著述。盖《葬经》以山川形势，论断于阴阳，五行胜克之理，古朴可玩。中唐以后，其学益形驳杂，祖述宗派，各有所长，而形胜之说，尤重于冈峦之体势，是此非彼，习者难宗。迨乎两宋，理学大儒辈出，标仁术而重孝道，卜葬之说愈加兴盛。范仲淹、朱熹诸贤，靡不输诚其学，而邃于其述。古之养生送死而无憾者，至此已极其能事矣。如墨子复生，或王充再世，必更有甚其讽讥矣。

元、明以后，邵雍“卦气运会”之说大盛，凡涉阴阳术数之学，概如百岳朝宗，趋为至鹄。于是堪舆之说，亦以邵学为准，注重天心合运，竞为理气为归，效地法天之旨，证今引古，言之凿凿。故明、清以后，无论江右大家，浙、赣学派，皆采峦头理气之说，互争短长，综其所学，或宗“三元”以悬空打卦之理气为主，或主“三合”以天心正运之形胜为依。辨方择时，则有紫白之术，选吉择日，则有奇门遁甲之流，动辄有忌，讳莫如深。然《四库》编集，独推“三

合”而鄙弃“三元”，谓无所据，实则“三元”之秘，隽非清儒所知，故蓬心自用，但崇师说而已。综此以观，堪舆演变之史迹，约概如斯。

时至今日，科学之说繁兴，言地者即有地理、地质、地球物理种种之学，言天者，复有天文、气象、历法、星象、太空等等之盛。历古相传堪舆地理之说，生死人而肉白骨者，将皆嗤之以鼻，视之为妖，然佞于其道者，举世毁之而不加阻，犹笃信如神。无论穷乡僻壤之愚夫愚妇，或市朝冠盖之缙绅先生，面避迷信之迹，隐崇阴阳之宅，比比皆是。贵之如此，鄙之如彼，其为此道之学术者，固为是耶？非耶？诚为难决也。

余于传统国故之学，东方神秘之术，秉好奇求知之性，靡不探索玩习，初犹疑信参半，慎思难辨，及乎年事日长，涉猎既多，憬然而悟。所谓“堪舆”者，实为吾国上古质朴之科学研究，托迹于生死孝道之际，穷究其地质之妙，与道家《五岳真形图》之旨，皆为别具肺肠，揭示地球物理之心得也。其学是否足为定论，遽难下一断语，然两千余年，囿之于埋葬之说，加之于妖妄之言，诚为大过矣。若今之学者，能先尽自然科学之基础，融通人天哲学之理念，掘发古学之长，阐扬今学之妙，则堪舆之为说，亦大有可观也矣。惜余识陋智浅，事忙意乱，未能遂其所欲，深入而浅出，变古而之今，诚为一大憾事。

宋今人君，从事出版，历有年矣。前过吾寓，睹此《地理天机会元》一书，请予景印。余谓之曰：此必俟吾师黄陂胡玉书夫子一言为序，方可阐其内蕴。宋君恳之再三，余为请之胡师，时师已行年八十有三，倦于讲习，乃嘱余为之言。吾闻之先辈言风水者，有曰：一德、二命、三风水、四积阴功、五读书。由此可知，迷信堪舆阴阳之

说，足以转变人生命运者，可以瞿然醒悟矣。若取《史记·日者列传》与《龟策列传》，详细绎读，则知古今迷信其术，徒为笑谈者多矣。倘由此而开发新知，据以穷天人物理之妙，则温故知新，当无憾于斯学也，是为序。

（一九六九年季冬，台北）

南怀瑾先生著述目录

1. 禅海蠡测　（一九五五）

2. 楞严大义今释　（一九六〇）

3. 楞伽大义今释　（一九六五）

4. 禅与道概论　（一九六八）

5. 维摩精舍丛书　（一九七〇）

6. 静坐修道与长生不老　（一九七三）

7. 禅话　（一九七三）

8. 习禅录影　（一九七六）

9. 论语别裁（上）　（一九七六）

10. 论语别裁（下）　（一九七六）

11. 新旧的一代　（一九七七）

12. 定慧初修　（一九八三）

13. 金粟轩诗词楹联诗话合编　（一九八四）

14. 孟子旁通　（一九八四）

15. 历史的经验　（一九八五）

16. 道家密宗与东方神秘学　（一九八五）

17. 习禅散记　（一九八六）

18. 中国文化泛言（原名“序集”）　（一九八六）

19. 一个学佛者的基本信念　（一九八六）

20. 禅观正脉研究　（一九八六）

21. 老子他说　（一九八七）

22. 易经杂说　（一九八七）

23. 中国佛教发展史略述　（一九八七）

24. 中国道教发展史略述　（一九八七）

25. 金粟轩纪年诗初集　（一九八七）

26. 如何修证佛法　（一九八九）

27. 易经系传别讲（上传）　（一九九一）

28. 易经系传别讲（下传）　（一九九一）

29. 圆觉经略说　（一九九二）

30. 金刚经说什么　（一九九二）

31. 药师经的济世观　（一九九五）

32. 原本大学微言（上）　（一九九八）

33. 原本大学微言（下）　（一九九八）

34. 现代学佛者修证对话（上）　（二〇〇三）

35. 现代学佛者修证对话（下）　（二〇〇四）

36. 花雨满天维摩说法（上下册）　（二〇〇五）

37. 庄子諵譅（上下册）　（二〇〇六）

38. 南怀瑾与彼得·圣吉　（二〇〇六）

39. 南怀瑾讲演录二〇〇四—二〇〇六　（二〇〇七）

40. 与国际跨领域领导人谈话　（二〇〇七）

41. 人生的起点和终站　（二〇〇七）

42. 答问青壮年参禅者　（二〇〇七）

43. 小言黄帝内经与生命科学　（二〇〇八）

44. 禅与生命的认知初讲　（二〇〇八）

45. 漫谈中国文化　（二〇〇八）

46. 我说参同契（上册）　（二〇〇九）

47. 我说参同契（中册）　（二〇〇九）

48. 我说参同契（下册）　（二〇〇九）

49. 老子他说续集　（二〇〇九）

50. 列子臆说（上册）　（二〇一〇）

51. 列子臆说（中册）　（二〇一〇）

52. 列子臆说（下册）　（二〇一〇）

53. 孟子与公孙丑　（二〇一一）

54. 瑜伽师地论　声闻地讲录（上册）　（二〇一二）

55. 瑜伽师地论　声闻地讲录（下册）　（二〇一二）

56. 廿一世纪初的前言后语（上册）　（二〇一二）

57. 廿一世纪初的前言后语（下册）　（二〇一二）

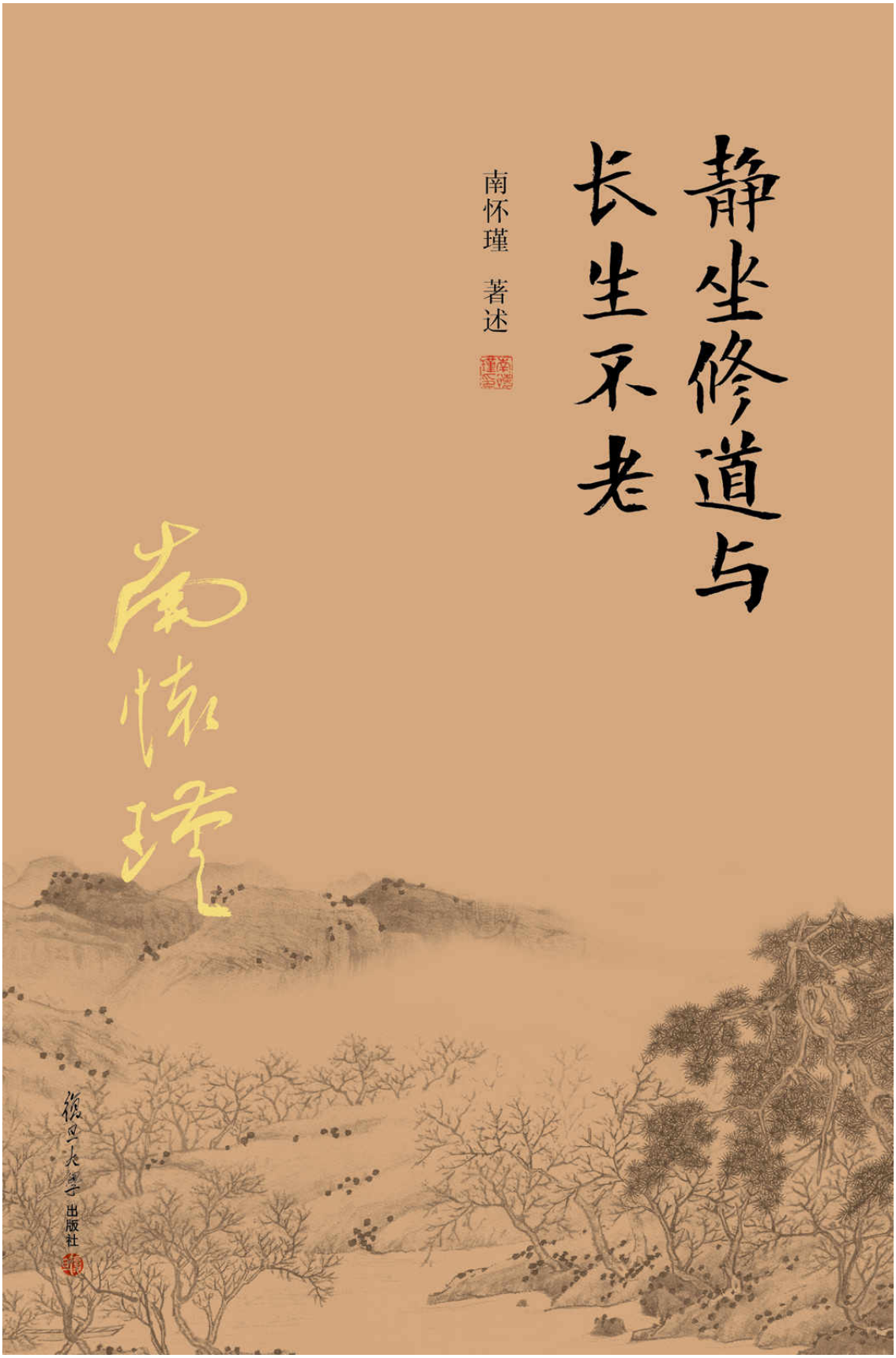
58. 孟子与离娄　（二〇一二）

59. 孟子与万章　（二〇一二）

60. 宗镜录略讲（卷一至五）　（二〇一三至二〇一五）

61. 南怀瑾禅学讲座（上）　（二〇一七）

62. 南怀瑾禅学讲座（下）　（二〇一七）


静坐修道与长生不老
南怀瑾 著述
南怀瑾
复旦大学出版社

静坐修道与长生不老

南怀瑾　著述

复旦大学出版社

目　录

出版说明
前言
长生不老确有可能
静坐的方法
静坐的心身状况
哪一本是静坐的最佳入门参考书
因是子静坐法的利弊
人体的气机是怎么一回事
丹田与脉轮是什么
静坐与气脉
儒佛道三家的静坐姿势
七支坐法的形式
有关七支坐法的传说
叉手盘坐与健康的效果
关于头脑的健康功效
盘足曲膝与健康
学习静坐如何用心
存想与精思
安心守窍的方法
当心守窍的后果
守窍与存想的原理
守窍与炼气
什么是气
静坐与气的存想

人体内部的气机与空气的关系
静坐的休息与气机
开始静坐时气机的反应
背部的反应
静坐与后脑的反应
前脑的反应
间脑的反应
如何打通任脉
不食人间烟火与中气的作用
大腹便便不足道
人身和人参的两足之重要
气脉的异同之争
道家与密宗有关气脉的不同图案
中脉的重要争论
为什么气脉会震动
打通气脉为什么
静坐与锻炼精神
三炼精气神之说
修炼的时间和程度之说
新旧医学养“精”观念的异同
认识真精
静坐与“炼精化炁”的剖析
炼气和止息
气息的神奇和奥秘
变化气质和气的周期
炼气不如平心
三花聚顶和五气朝元

炼气与化神
神是什么东西
气化神的境界
炼气化神三问
附录
南怀瑾先生著述目录
返回总目录

出版说明

千百年来，“长生不老”一直是世人的向往与追求。究竟如何修炼，方家各有所见。为答复学人的咨询求教，著名学者南怀瑾先生结合自己多年来的修习实践，以及古今述作，撰写了《静坐修道与长生不老》一书。书中着重叙述了佛、道、儒三家的静坐修持法。内容包括：静坐的姿势与要点；静坐中体内气机的反应，与由此而引发的心理与生理的变化；佛家的七支坐法；道家的内丹静坐法；打通任督脉、奇经八脉的方法；中医经络学说中的气功，以及《太极炼丹秘法》《菩提道次第论》等著作中的修炼法。为纠正讹传误修、怡生养年提供了有益的指导。

兹经版权方台湾老古文化事业公司授权，将老古公司二〇一〇年五月版校订出版，以供研究。

复旦大学出版社

二〇一五年十一月二十六日

前言

人，充满了多欲与好奇的心理。欲之最大者，莫过于求得长生不死之果实；好奇之最甚者，莫过于探寻天地人我生命之根源，超越世间而掌握宇宙之功能。由此两种心理之总和，构成宗教学术思想之根本。西方的佛国、天堂，东方的世外桃源与大罗仙境之建立，就导致人类脱离现实物欲而促使精神之升华。

舍此之外，有特立独行，而非宗教似宗教，纯就现实身心以取证者，则为中国传统的神仙修养之术，与乎印度传统的修心瑜伽及佛家“秘密宗”法门之一部分。此皆从现有生命之身心着手熏修，锻炼精神肉体而力求超越物理世界之束缚，以达成外我的永恒存在，进而开启宇宙生命原始之奥秘。既不叛于宗教者各自之信仰，又不纯依信仰而自求实证。

但千古以来，有关长生不老的书籍与口传秘法，流传亦甚普及，而真仙何在？寿者难期，看来纯似一派谎言，无足采信。不但我们现在有此怀疑，古人也早有同感。故晋代人嵇康，撰写《养生论》而力言神仙之可学，欲从理论上证明其事之真实。

嵇康提出神仙之学的主旨在于养生，堪称平实而公允。此道是否具有出神入化之功，暂且不问。其对现有养生之助益，则绝难否认。且与中国之医理，以及现代之精神治疗、物理治疗、心理治疗等学，可以互相辅翼，大有发扬的必要。

一种学术思想，自数千年前流传至今，必有它存在的道理。古人并非尽为愚蠢，轻易受骗。但是由于古今教授处理的方法不同，所以我们今天对此不容易了解。况且自古以来毕生埋头此道，进而钻研深入者，到底属于少数的特立独行之士，不如普通应用学术，可以立刻见效于谋生。以区区个人的阅历与体验，此道对于平常注意身心修养，极有自我治疗之效。如欲“病急投医，临时抱佛”，可以休矣。

至欲以此探究宇宙与人生生命之奥秘，而冀求超凡者，则又涉及根骨之说。清人赵翼论诗，有“少时学语苦难圆，只道工夫半未全。到老方知非力取，三分人事七分天”之说。诗乃文艺上的小道，其高深造诣之难，有如此说，何况变化气质，岂能一蹴而就，而得其圜中之妙哉！

本书的出版，要谢谢多年来学习静坐或修道者的多方探询，问题百出，使我大有应接不暇之感。乃以浅略之心得与经验，扫除传统与私相授受的陋习，打破丹经道书上有意隐秘藏私的术语，作一初步研究心得之平实报道。对于讲究养生的人或者有些帮助。

在此尚须声明，所谓“初步”并非谦抑之词，纯出至诚之言。要求更为深入，实非本书可尽其奥妙。如果时间与机会许可，当再从心理部分，乃至综合生理与心理部分，继续提出研究报告。

一九七三年岁次癸丑净名庵主记于台北

长生不老确有可能

在我的一生中，有不少人无数次问过这些问题。一个做了几十年医生的人，如果没有宗教家的仁慈怀抱，有时候真会厌恶自己“当时何不学春耕”，懒得再讲病理；同时更会讨厌求诊治病的人存有顽强的主见，不肯合作。我虽然不是医生，但实在缺乏耐性详细解答这些迷惑的心理病态，有时候碰到别人问起这些问题时，我劈头就说：你几时真正见到世界上有长生不死的人？除了听别人说的：某地某人已经活了几百岁，广成子、徐庶，都还活在峨眉山和青城山上，绝对没有一个人敢亲自请出一位长生不死的神仙来见人。其次，我就要问：你认为静坐便是修道吗？道是什么？怎样去修？你为什么要修道和静坐？几乎十个就有五双的答复，都是为了“祛病延年”与“消灾延寿”。讲到静坐与修道，大多数都想知道静坐的方法，以及如何打通任督二脉与奇经八脉，或者密宗三脉七轮等等问题。可是他们都忘记了为长生不死而修道，为打通任督等脉而静坐的最高道理——哲学理论的依据。因为一个人为自己长生不死而修道，这是表示人性自私心理极度的发挥。如果打通身上的气脉便是道果，那么，这个道，毕竟还是唯物的结晶。道，究竟是心是物？多数人却不肯向这里去深入研究了。

那么，人类根本没有长生不死的可能吗？不然！不然！这个问题，首先必须认识两个不同的内容：

（一）所谓长生，就是“祛病延年”的引申，一个人了解了许多养生必要的学识，使自己活着的时候，无病无痛，快快活活地活着，万一到了死的时候，既不麻烦自己，也不拖累别人，痛痛快快地死去，这便是人生最难求得的幸福。

（二）所谓不死，不是指肉体生命的常在，它是指精神生命的永恒。但这里所谓的精神生命，究竟是什么东西呢？它的本体，是超越于心物以外而独立存在的生命原始；它的作用和现象，便是现有的生理和心理的意识状态。至于精神的究竟状况是什么情形？那是另一个非常麻烦繁复的问题，留待以后慢慢地讨论。其实，自古以来所谓的修道，乃至任何宗教最高的要求，都是要找到这个东西，返还到这个境界为目的，只是因文化系统、区域语言的不同，而使用各种不同的方法来表达它的意义而已。

那么，道是可以修的吗？“祛病延年”的“长生不老”之术，的确是有可能的吗？就我的知识范围所及，可以大胆地说：是有道可修，“长生不老”是有可能的。但是必须了解，这毕竟是一件个人出世的事功，并非入世利人的事业。如果一面要求现实人生种种的满足，同时又要“长生不老”而成神仙，那只有问之虚空，必无结果。《说郛》上记载一段故事：有一位名公巨卿，听说有一个修道的人，已经活了二百多岁，还很年轻，便请他来求教修道的诀窍。这个道人说：“我一生不近女色。”那位巨公听了以后，便说：“那还有什么意思，我何必修道。”其实，除了男女关系以外，现实人生的欲望，有些还胜过男女之间的要求，更多更大。同时，更必须了解，想要求得“长生不老”，这便是人生最大的欲望，当然也便是阻碍修道最大的原因了。一个人在世界上，要想学成某一门的专长，必须舍弃其他多方面的发展，何况要想达到一个超越常人的境界呢？道家的《阴符

经》说：“绝利一源，用师十倍。”如果不绝世间多欲之心，又想达到超世逍遥之道，这是绝对不可能的事，至少，我的认识是如此，过此以外，就非我所知了。

静坐的方法

至于问到静坐的方法有多少种的问题，据我所知，只有一桩——静坐。如果要说静坐的姿态有多少种？那么，它大约有九十六种之多。可是所有方法的共通目的，都是在求“静”，那么“静”便是道吗？否则，何以必须要求“静”呢？这是两个问题，同时，也是两个不同的观念，包括三个要点，不可混为一谈。

（一）静与动，是两个对立的名词，这两个对立名词的观念，大而言之，是表示自然界物理现象中两种对立的状态，小而言之，它是指人生的活动与静止、行动与休息的两种状态。道非动静，动与静，都是道的功用。道在一动一静之间，亦可以说便在动静之中。所以认为“静”便是道，那就大有问题。

（二）求“静”，那是养生与修道的必然方法，也可以说是基本的方法。在养生（包括要求健康长寿——长生不老）方面来说：一切生命功能的泉源，都从“静”中生长，那是自然的功用。在自然界中，任何动物、植物、矿物的成长，都从“静”态中充沛它生命的功能。尤其是植物——一朵花、一粒谷子、麦子等等的种子，都在静态中成长，在动态中凋谢。人的生命，经常需要与活动对等的便是休息。睡眠，是人要休息的一种惯性姿态，人生往复不绝的生命动能，也都靠充分的休息而得到日新又新的生机。

所以老子说：“夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，是谓复命”，“静为躁君。”以及后来所出的道家《清静经》等道理，乃至曾子著《大学》，以“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”等等观念，都是观察自然的结果，效法自然的法则而作此说。甚至，佛家的禅定（中国后期佛学又译为静虑）也不外此例。

（三）在精神状态而言，静是培养接近于先天“智慧”的温床。人类的知识，都从后天生命的本能，利用聪明，动脑筋而来。“智慧”，是从“静”中的灵光一现而得。所以佛家戒、定、慧的三无漏学，也是以静虑——“禅定”为中心，然后达到“般若”智慧的成就。

那么，用什么方法去求“静”呢？这是一个非常可笑的问题，而人们都是那样轻易地问出来。“静”便是“静”，用心去求“静”，求“静”又加上方法，那岂不是愈来愈多一番动乱吗？若在禅宗来说，便可以直截了当地答：“君心正闹在，且自休去。”这样说来，“求静”根本便错了，或者说：可以不必求“静”啰！那也未必尽然。不必陈义太高，但卑之而毋高论地说，一般人的心理和生理状态，经常习惯于动态；在心理方面，如意识、思想、知觉、情感等，好比多头的瀑布、澎湃的江河，真有“无尽长江滚滚来”的趋势；在生理方面，血液的通行、神经的感受、气息的运行，时时刻刻都会发生苦乐的觉受，尤其在静坐的时候，如果身体早已潜伏有病根，它可能会发生酸、痛、冷、热、胀、麻、痒等感觉，比起不静的时候还要强烈。“树欲静而风不止”，心欲静而动乱愈多，所以一般初学静坐的人，往往发现自己的思虑营营，非常杂乱，甚至，比起不静坐的时候，反而更加烦躁、不安，因此更加恐慌，认为自己不应该“静

坐”，或者加上武侠小说与民俗神话等的传说，恐怕“静坐”会“走火入魔”。其实，这都是不明道理，自己头上安头，错加误会，构成心理上的阴影。

静坐的心身状况

为了便于了解“静坐”时有关心理与生理的问题，首先要从心理说起。人，为什么想要“静坐”？这当然有很多的理由，倘使说：“白头归佛一生心”，或者“我欲出离世间”，未免太过笼统。如果把它归纳起来，便如上文所说：为了“祛病延年”，希求“长生不老”；乃至说：为了“修道”，为了“养生”，为了“养心”等各种愿望，总而言之，总有一个目的。

是谁产生这个目的？那当然会说：“是我。”那么，是“我”哪方面的动机呢？一定说：“是心”——这里所谓的心，大约包括了现代观念的脑、意识、思想等等名词。好了，既然是我“心”想“静坐”，或者说“静坐”先求“静心”，何以在“静坐”时，反而会觉得思虑营营，其心不能安静呢？殊不知我人的心——意识、思想，由生到死，从朝到暮，根本就习惯于思虑，它犹如一条瀑布的流水，永远没有停止过；只是它与生命共同存在成习惯，自己并不觉得平常就有这许多思虑，一旦到了要“静坐”的时候，在比较安静，向内求静的情况中，便会发觉自己的心思太乱。

其实，这便是“静坐”第一步的功效。譬如像一杯浑浊的水，当它本来浑浊的时候，根本就看不见有尘渣。如果把这一杯水安稳地、静静地放在那里，加上一点点的澄清剂，很快便会发现杯中的尘渣，纷纷向下沉淀。不是这杯水因为在安静的状态，而起了尘渣，实在是它本来便有尘渣，因为静止，才被发现。又譬如一间房屋，平常看不

见它有灰尘，当阳光忽然透过缝隙，才发现了光隙中有灰尘在乱舞纷飞，你既不要去打扫它，也不要用一个方法去掉它，只要不摇不动，不去增加，也不去减少它，慢慢的再静止下去，它自然就会停止纷飞了。

但是在这里最可能发生的问题，便是当比较安静的情况来临时，往往便会想睡眠，或者不知不觉，自己便进入睡眠的状态。有了这种情形，又怎么办呢？那时，你要仔细审察，体会自己，倘使是从生理——身体的劳累，或者是心力的疲惫而来，不妨干脆放身而眠，等待睡足了，精神爽朗时，再来“静坐”。倘使发现心力和身体，并无疲劳的现象，那么，最好起身稍作运动，或者特别提起精神，作到始终保持适度而安稳的静态才对。

哪一本是静坐的最佳入门参考书

几十年以前，要学“静坐”的人，没有明师（不是名师）指导，便不敢学“静坐”，实在找不到明师的时候，便靠道书中的丹经（修炼内丹学做神仙的书籍），一知半解，盲修瞎炼。1924年以后，如张三丰《太极炼丹秘诀》《因是子静坐法》，以及由日本倒传回来的《冈田静坐法》、气功秘诀等书，随着时代的开明，教育的普及，印刷的发达，到处可以看到。抗战胜利以后，佛家天台宗修炼止观的书籍，如《小止观六妙门》《摩诃（大）止观》、袁了凡《静坐法正续编》等也应运流行，普遍传开。同时，由藏文翻译成汉文的密宗修法经典，或由英、法文转译回来的密宗书籍，也陆续公开。其中以密宗黄教祖师宗喀巴大师所著的《菩提道次第论》中《修止与修观》的抽印本，与天台宗大小止观的方法相同，较为稳当妥实。但有关佛家修习静坐（禅定）的书籍，又必须与全部佛学的教理相融会，才能相应。

因是子静坐法的利弊

在这些书籍中如果要说哪一本书，可做初步入门最正确的指导，实在都不太合适。而合于佛道两家正统的典籍，学理又不简单，至于不太合于正统道理的书，问题又太多。在无书可资遵循的时候，比较普遍为人所乐道的，便是蒋维乔先生所著的《因是子静坐法》，多少人如法炮制去学静坐，多少人想使自身上发生气脉感受，做到和他一样。其实，《因是子静坐法》只能说是蒋维乔先生本身学“静坐”的经验谈，或者可说是他学习“静坐”的反应实录，可以贡献给大家做参考，但绝不是金科玉律，更非不易的法则。我们首先需要了解，蒋先生开始学习“静坐”的时候，早已患了严重的肺病，一个人到了有病的时候，心境反而比较宁静。情绪虽然近于消极，有时思想反而清明，“有病方知身是苦，健时多向乱中忙”这是人之常情。因为他本身有肺病，所以必须要在静中休养，等到生理恢复本能活动的时候，相当于道、佛两家所说的气机或气脉便会发生作用，循着中国医学所说的人身十二经脉的流行，于是气机到达某处，该处就自然产生某种感受。在这种情况当中，只要不去揠苗助长，任其自然流行，便是最好的生理疗法，对任何一种疾病都有效，何况是必须靠静养治疗的肺病。总之，任何中西医药治疗疾病的根本方法，都靠静养，所有中西药物，只有帮助治疗的功效，并无绝对去病的作用。疾病之所以恢复了健康，得到药物帮助的效果，仅有十之三四，靠着卧床住院的静养，因此引发本身体能的治疗效果而重获生机，却占十之六七的重

要。就是使用外科手术后的医疗道理，也并不外乎此例。何况有关心理和精神病的治疗，同样不外于此理。

了解了这些道理以后，便可知道《因是子静坐法》所说气机发动和气脉流行的境界，这只是著者蒋维乔先生有病之身学习静坐后的现象和经验，不可以偏概全，认为人人必会如此，视为千篇一律的定则。如果不懂得这个道理，依照《因是子静坐法》去实验“静坐”，而且就把它视为师法之当然，必定会弊多益少，适得其反。

人体的气机是怎么一回事

东方古代的医药之学，皆与巫术同源共祖，中国的医学，也不例外。在三千年以前，中国的医药之学，由巫医而转入道家的方术（又称为方技），这是周、秦之间的事。中国的医学和道家的方术，以及印度自古相传的瑜伽术，都承认人身生命的泉源，在于人体内部所潜藏无限气机的库藏。不过古代道家的丹经，这个气字，是用原始的“炁”字。如用拆字的方法来讲，“无”即是“無”的古字，下面四点即是“火”字的假借，换言之，“无火”之谓“炁”。什么是“火”呢？淫欲、情欲、躁动的意念都是火。没有了这些躁火（等于中医书上所说的相火），元气大定（君火正位），渐渐便可引发固有生命的气机。气机的流行，它依循昼夜十二个时辰（中国古代的计时方法，与宇宙日月运行的规则相通），周流人身气脉（十二经脉）与腑脏一周。而且在每一时辰之中，经过气脉的部分不同，就又研究出人身穴道的学说，发展成为针灸之学。

除了医学所称的十二经脉以外，另有不隶属于十二经脉的气脉，便是道家特别重视的“奇经八脉”。“奇经”的奇字，并不是奇怪的意思，而是“单支”的意思；也便是涵有特殊的、单独的含义。“奇经八脉”，包括了督、任、冲、带、阳维、阴维、阳跻、阴跻等八根脉腺。督脉便是庄子在《庖丁解牛》篇中所提及“缘督以为经”的督脉，大约相当于现代医学所说的中枢神经系统的脊髓神经。任脉则相当于现代医学的自律神经系统与腑脏的关系。带脉相当于现代医学的肾脏神经系统。阳维、阴维则和现代医学的大脑、小脑与间脑的神经

系统有密切的关联。阳跻、阴跻相当于现代医学的生殖神经，包括摄护腺与手足等主要神经作用。唯有冲脉很难说，充其量而言，它在中枢神经与自律神经之间并无固定部位和系统的范围；它由生殖机能与睾丸之间的小神经丛开始，一直经过胃与心脏部分而上冲间脑。

只有打通气机的人，才能切实体会得到气脉的状况，而后相信确有其事。但特别须要声明的，我非专门学医的人，所引用中西医学上的名词，仅是研究心得，强作解人加以说明而已，不可拘泥属实。

此外，由印度上古瑜伽术的传承，经过佛家的洗炼和整理，而成为佛教密宗一派的修炼方法，也很注重人体的气脉，以三脉四轮（详称七轮）为其主要的体系。三脉，即是人体平面的左、右、中三脉，不同于道家以前（任）、后（督）、中（冲）等三脉为主。四轮或七轮，便是人体横断面神经丛的几个主要部位，与道家的上、中、下三丹田之说，各有不同的概念，却有大同小异的效果。

丹田与脉轮是什么

说到气与丹田，学习西医与生理解剖学的人，便会引为笑谈，认为人体上根本就没有这回事，这是愚昧和迷信，或者是道家的人故作神秘之说。如果讲到瑜伽术的三脉七轮，倒也并不反对，因为近年以来，瑜伽术在欧美很流行，在外国学了几手再三变相而不到家的瑜伽术，回来大开教门，倒也大受欢迎。因为这是进口货，从外洋学来的，一定不错。我们可怜的这一代啊！“无洋不是学，有外才称尊。”将来留给中国文化发展史上的一页，必定是可怜可悲的笑料。其实，现代所谓的生理学，严格地说，只能称为人体解剖学。否则，便可称它为死理学了！因为现代对人体的生理学，都以解剖人死之后的身体而得到的证明，并非像中国古代，从活人的身上求得证据。道家所说的三丹田：上丹田，在两眉之间横通间脑的部位；中丹田在两乳之间横通肺与心脏的部位；下丹田，在脐下横通肾脏之间与大小肠的部位。另有所谓中宫的，便是胃脘与横膈膜之间的部位。这些现象和作用，都是人体生命在活着的时候，与呼吸系统发生连带的关系。丹田，不过是道家修炼观念中的代名词，并非此中真会炼成一颗丹药，假使真有，便会成为肠癌、心肺等癌，或肝瘤了，希望学道的朋友们，切勿迷信内丹真会成粒的误解。

瑜伽所说的脉轮，经过西方科学文化的洗礼，一般瑜伽家们便认为它是生理学所说的神经丛，由间脑一直到会阴各部位，分别为之定名。脉轮是否便是神经丛，很难说；脉轮与神经丛有密切的关系，那是事实。

静坐与气脉

人在静坐的过程中，心理的杂想比较清静，头脑中的思虑比较减少，所以血液流行也比较缓慢，心脏也因此减轻负担。同时因为身体的姿势放置端正，不再运用动作来消耗体能，脑下垂体的内分泌平均分布，渐渐感觉四肢与内部，发生充满的感受。有了这种感受发生以后，反应最为敏感的，便是中枢神经和背脊骨的末端，连带肾脏部分，通常都会有胀紧的刺激。由此逐渐推进，循着气机和血脉的流行，如有物蠕动，逐部发生感觉。但以上所说的现象，是以普通一般人，在“静坐”中较为正规的初步状况而言，如果身体有特殊的情形，倘有某种病痛，或体能特别强健的，又当别论。总之，每个人的心身，各有不同的情况，其中千差万别，不能一概而论，如果执一不变，真像“刻舟求剑”，愈来愈不对了！

关于气脉问题，如要详细论述，不是片言可尽，留待以后慢慢道来。现在要讲的主旨，仍然继续前面“静坐”的求“静”问题，我们要特别留心。为了便于容易了解，先把心理和生理作用，归纳为知觉与感觉两个部分；所谓知觉，包括心理思虑想念等等现象。所谓感觉，包括身体气机觉受等等作用。但综合起来，两者都是心的动向。人在静坐中，感觉体内气机发起作用时，最容易犯的错误，便在不知不觉中，会把注意力集中在感觉上面，而且愈来愈强，于是，全部心力，就会搅乱气机，构成幻想、联想等的狂乱心理。比较稍好一点的，认为自己气脉已通，便沾沾自喜。其实，真的打通气脉现象，并非如此情形。再差一点的，由于气机的觉受，使注意力过分地集中，

于是无形中配合意识的幻想等心理作用，反使神经过于紧张，便成为一般所说“走火入魔”的病态了，这不是“静坐”会使人着魔，实在是不明“静坐”的究竟道理，反使心理变态之魔害了“静坐”的静境了！

儒佛道三家的静坐姿势

儒、佛、道三家的静坐姿势，历来相传有九十六种之多，其中当然包括几种卧睡的姿势与方法。通常所用的姿势，如佛门中的各个宗派，修习禅定的方法，大多采用七支坐法，又简称它为跏趺坐，俗名盘足坐法。

宋以后的儒家——理学家们，由于大程夫子——程颢（明道），变更佛、道两家修炼静坐的心法，因袭禅宗大师修习禅定的工夫，著作《定性书》一文，主张在“静”中涵养性理的端倪开始。他的老弟二程夫子——程颐（伊川），又加上《主敬》为其陪衬，从此儒门也主张静坐。但是他们所取的静坐姿势，便是平常的正襟危坐，所谓端容正坐便是。至于道家，有时即用佛家的七支坐法与卧姿，有时又穿插许多不同的形态，配合生理的需要与炼气修脉的作用。大体说来，儒、佛、道三家的静坐姿态，并不外乎此法。

七支坐法的形式

所谓七支坐法，就是指肢体的七种要点（如附图）：

（一）双足跏趺（双盘足）。如果不能双盘，便用单盘。或把左足放在右足上面，叫作如意坐。或把右足放在左足上面，叫作金刚坐。开始习坐，单盘也不可能时，也可以把两腿交叉架住。

（二）脊梁直竖。使背脊每个骨节，犹如算盘子的叠竖。但身体衰弱或有病的，初步不可太过拘泥直竖，更不可以过分用力。

（三）左右两手圜结在丹田（小腹之下）下面，平放在胯骨部分。

两手心向上，把右手背平放在左手心上面，两个大拇指轻轻相拄。这在佛家，便叫做“结手印”，这种手势，也叫做三昧印（就是定印的意思）。

（四）左右两肩稍微张开，使其平整适度为止，不可以沉肩掸背。

（五）头正，后脑稍微向后收放。前腭内收（不是低头），稍微压住颈部左右两条大动脉管的活动即可。

（六）双目微张，似闭还开，好像半开半闭地视若无睹。目光随意确定在座前七、八尺处，或一丈一、二尺许。（如平常多用眼睛工

作的人，在静坐之初，先行闭目为佳。）

（七）舌头轻微舔抵上腭（参考此处附图），犹如还未生长牙齿婴儿酣睡时的状态。

附带需要注意的事项：

（一）凡在静坐的时候，必须使脑神经以及全身神经与肌肉放松，绝对不可有紧张状态。最好是微带笑容，因为人在笑时，神经自然会全部放松。

（二）初学静坐者，不可以吃过饭就打坐，以免妨碍消化。同时也不能在肚子饿时打坐，以免分散心神。

（三）静坐时空气必须流通，但是不能让风直接吹到身上。

（四）静坐时光线不能太暗，否则容易昏沉；光线也不能太强，否则容易紧张。

（五）气候凉冷的时候，要把两膝和后脑包裹暖和，即使热天打坐，亦不可使膝盖裸露。

（六）初学静坐不要勉强坐太久，以时间短、次数多为原则。

（七）初习静坐时多半无法双盘，则以单盘为宜。单盘时臀部必须加坐垫，坐垫的高矮依各人身体状况而定，总以舒适为原则，如果坐垫太高或太矮，都会使神经紧张。至于坐垫的软硬程度也必须适中，否则引起身体的不适，则影响静坐的心情和效果。



跏趺坐正面

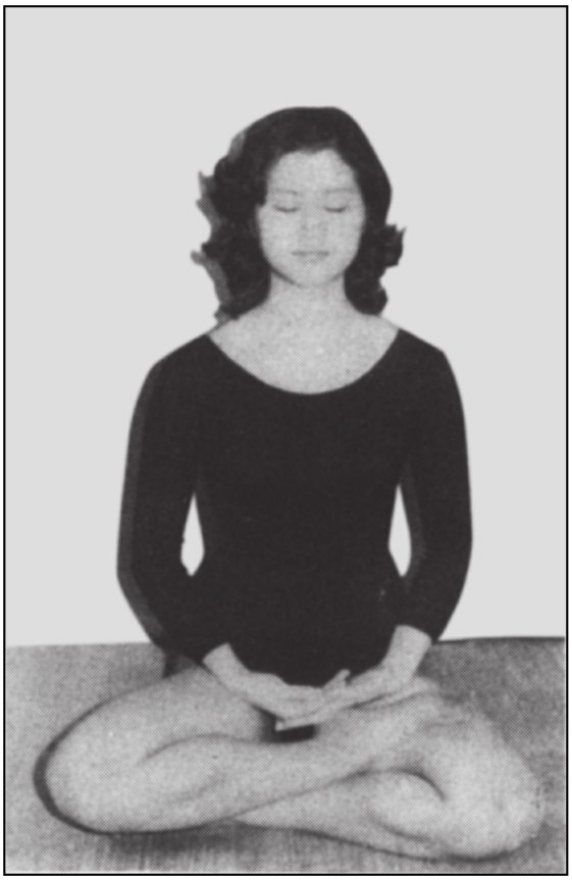


跏趺坐侧面

说明：（一）两腿双盘的跏趺坐为最正规的七支坐法。

（二）跏趺坐也要加坐垫。除非气脉全通，才可以不垫。

（三）初学静坐多半无法双盘，则酌情采用以下各图所示的其他坐姿。



金刚坐正面（右腿放在左腿上）



如意坐侧面（左腿放在右腿上）

说明：（一）坐垫约两、三寸。随各人舒适度自作调整。

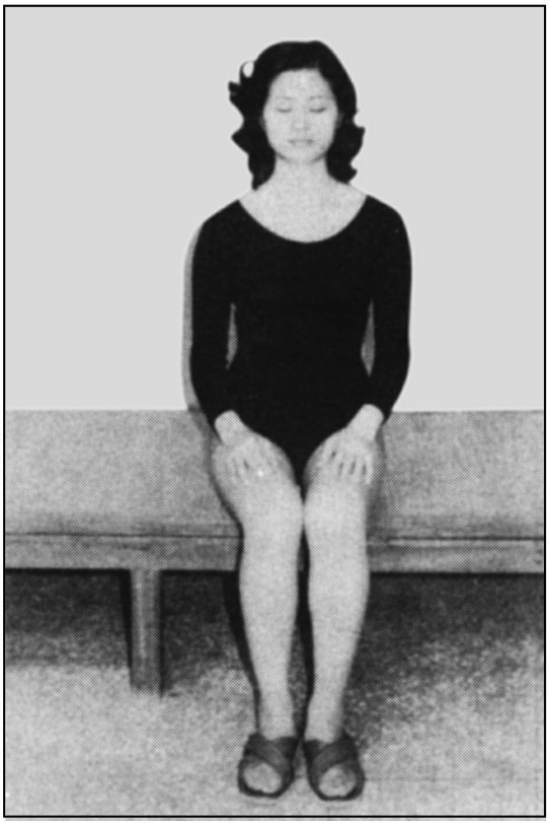
（二）初习静坐无法两腿双盘，则采用单盘。随各人生理状况，自由选取金刚坐或如意坐。

（三）如果无法单盘，或者单盘坐到腿麻，而想继续用功，则可改用下列任何一种姿势。

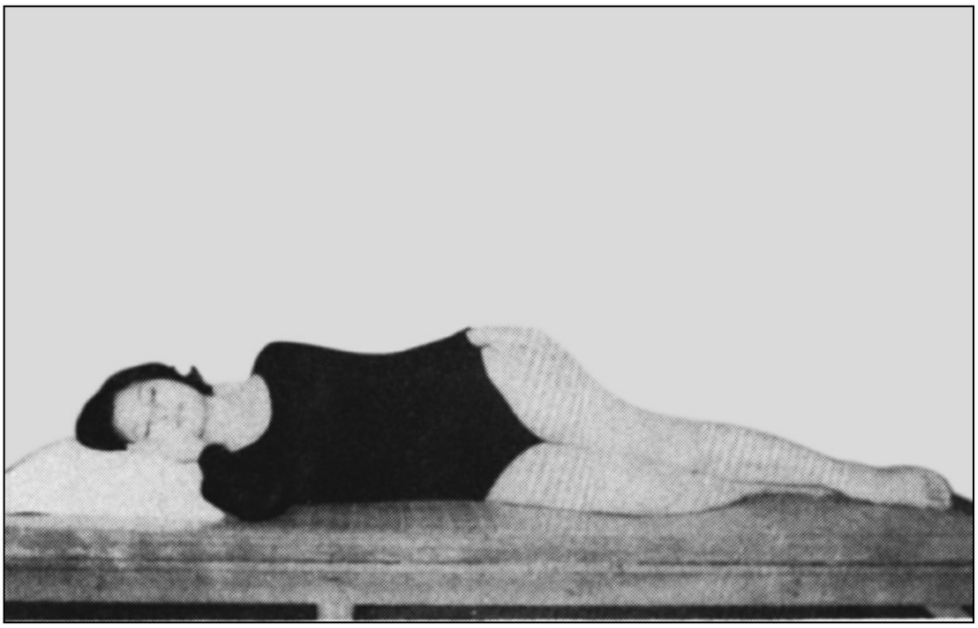
说明：

（一）正襟危坐为历来儒家所惯用的静坐姿势。

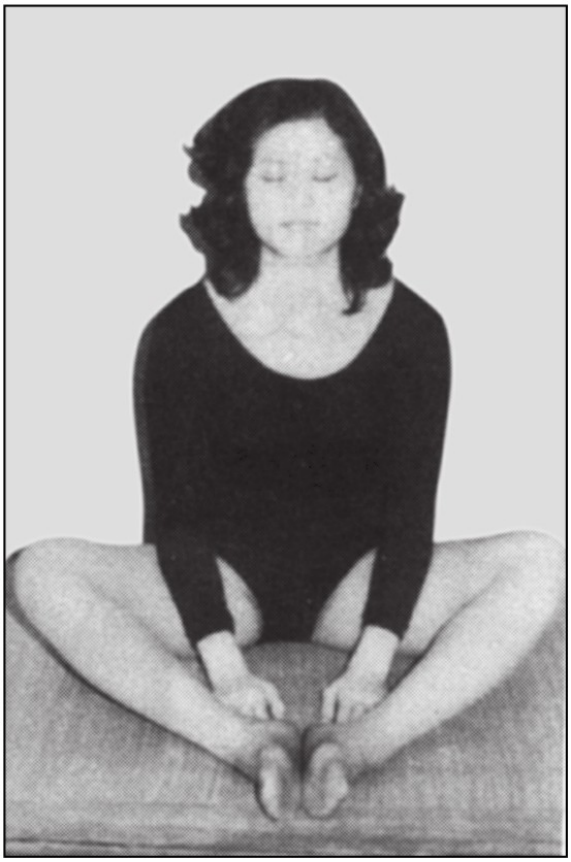
（二）吉祥卧为佛家所主张的睡姿。孕妇如果单盘对腹部造成压力，可改用吉祥卧，或任意选取对自己较为舒适的坐姿。



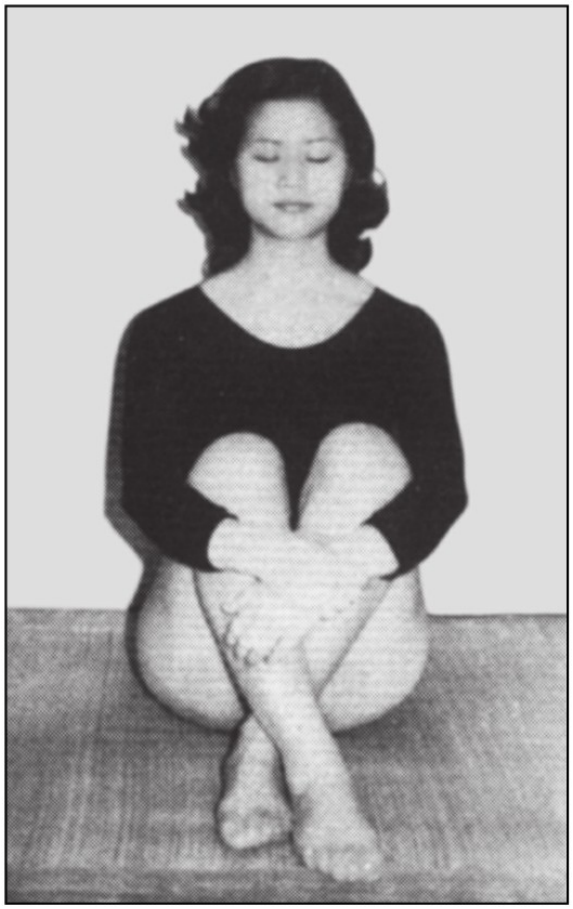
正襟危坐



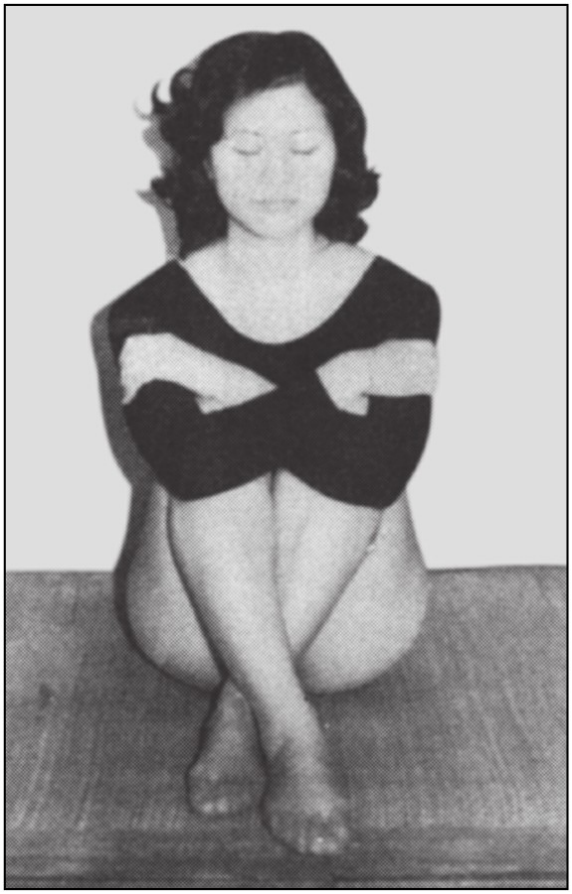
吉祥卧



狮子坐



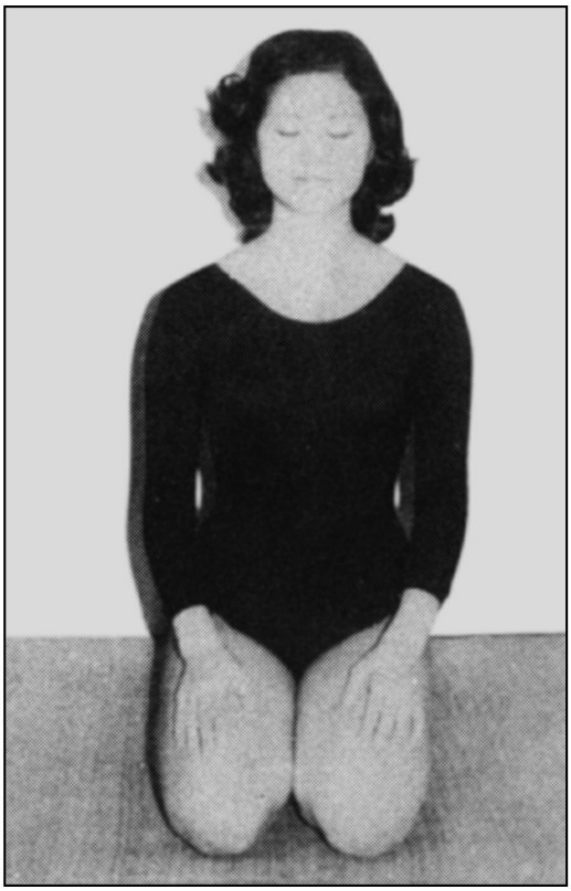
仙人坐



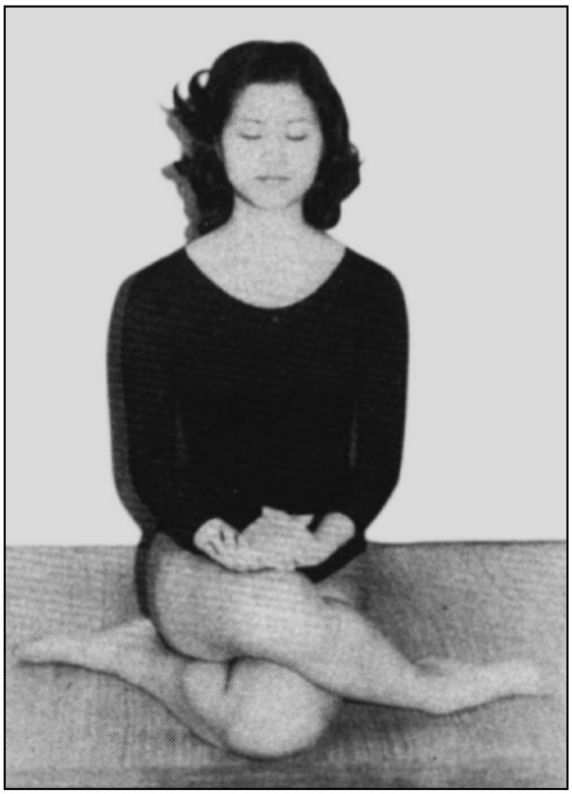
六灶坐



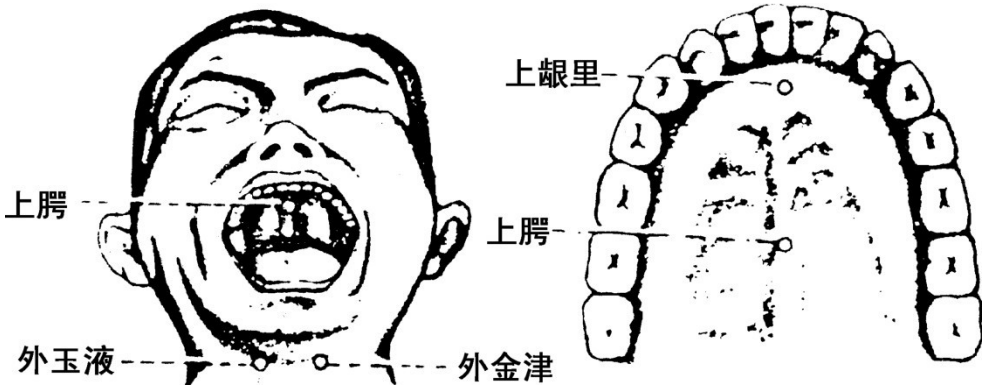
菩萨坐



跨鹤坐（之一）



跨鹤坐（之二）



有关七支坐法的传说

根据佛经上的记载，这种七支坐法，早已失传，后来有五百罗汉，修持多年，始终不能入定。虽然知道从远古以来，便有这种静坐入定的坐姿，但始终不得要领。有一次，在雪山深处，他们发现一群猴子，利用这种方法坐禅，他们照样学习，便由此证道而得阿罗汉果。这个神话似的传说，无法加以考证。总之，它是合于生物天然的法则，那是毋庸置疑的。而且这种姿势，大体来说，很像胎儿在母胎中的静姿，安详而宁谧。

叉手盘坐与健康的效果

人体的神经系统，大体说来，都以脊椎为中心，左右交叉分布，随着意识的支配而发散为肢体感官的动作。犹如树木的枝条，依据它的中心树干，向外分散而至于枯落。七支坐姿将手足加以盘曲，可使左右气血交叉散发而归于原始整体的圆极，等于说：采取这种姿态，可使左（阳）右（阴）的人体电能，自身互相交流，即可减少散发的作用，又可自相调剂而恢复体能的原动。

七支的坐姿，因为双足盘曲，两手交叉，使四肢活动静止，便可减轻心脏的负担，所以静止的时间愈久，对于恢复心脏功能的功效愈大。

关于头脑的健康功效

七支坐法的静姿，必须将头顶端正，大脑稍微靠后，以使脑下垂体不受压迫而恢复正常。因此脑下垂体内分泌的均衡活动便影响淋巴腺、甲状腺，而至于肾上腺等恢复健康的作用。

其次，下腭稍微向后收压，可使左右两大动脉管输送血液到脑部去的工作缓慢，可以减轻脑神经的紧张与思虑，对于血压有恢复正常的功效。

其他有关间脑和眼、耳、口、鼻等的细节，在此不尽详说。

盘足曲膝与健康

有些人怀疑，盘足静坐，不但对人体的健康有碍，甚至，反而因两足的血管被压迫而致病，所以静坐久了，便有酸麻的现象。这是误解。其实，人体的健康，与腿和足有极大的关系。中国古代的道家医理，认为“精从足底生”，那是不易的至理。一个人的健康长寿，与两腿双足有绝对的关系。所以婴儿与小孩的活动都在两足。一过中年，腰部以下和足腿就渐感无力，喜欢叠足或跷足而坐。人的衰老与死亡，也多是从足腿开始而逐渐至于躯干与头部。盘足曲膝静坐，感觉足腿的酸麻，正是说明足腿的神经与血脉并不通畅，证明你的健康已有潜在的问题。所以放开足腿，等待酸麻过后，反有从未经验过的快感。如果持之有恒，能坐到足腿的气血流畅，保证足腿而上至于腰背以及全身，会有无比的快感发生，反不愿意下座而松散双腿了。

其次，必须了解人体犹如植物一样。一棵树木，盘根曲折在泥土之下，得到日光、空气、水，以及土壤的营养，才能生长茂盛。人呢！却和植物颠倒相反，他的根在头部，他的土壤就是虚空。人体的两足，好像人参的枝叉，所以把两足盘曲起来，等于把一株人参或松枝卷曲成结，使它的生发能力，不致再向外面分散，返归根本而培养它的本源，因此使其本身更加健壮。所以盘足曲膝，不但无妨人体的健康，而且从适当的练习开始，对于健康长寿，是绝对有利而无害的。

学习静坐如何用心

静坐并不难，用心实不易。一般学习静坐的人，十分之七，为了健康长寿；十分之二的人为了好奇而求玄求妙，或者想达到神通，如放光、预知等境界；十分之一的人为了求道；而真正了解道是什么，修道的正法又是什么，则几乎是万难得一。

关于学习静坐如何用心的问题，首先需要了解学习静坐的目的何在？如此才能切实商榷如何入手和如何用心。现在一般较为普遍流行的静坐用心方法，大体归纳起来，在东方的中国方面，都可纳入传统文化的儒、释、道三家。此外，有瑜伽的静坐用心方法、有从欧美回笼的催眠术，以及其他宗教的祈祷、斋期、避静等，也都属于静坐的用心方法之一。但在中国，通常最流行的静坐中，用心的方法大体都以佛、道两家为主，纵然有许多方法，不属于佛家或道家的正统，但已积非成是，而都认为那些就是佛、道的方法，在此不必严加区分，徒事理论。

在佛家的方法中，现在最流行的，便是念佛、修止观、或观心、参禅等。至于笃信密宗的，便以持咒、观想等为正当的用心方法。各执一端，轻视余者。不过，在佛家的用心方法中，除了部分学习西藏流传的密宗以外，的确都是重视“修心”为基础，不大注意身体生理上的变化，而且认为重视身体生理变化者，便是外道之流。甚至，大有嗤之以鼻，不屑亲近之慨。

但在道家的方法中，却极端注重身体生理的变化。甚至，认为由于静坐修持的方法，达到身体生理预定的效果，打通任督二脉，以至于通达奇经八脉，恢复健康，增加寿命，才是道的真正效果。倘使如佛家一样，只知“修心”而不知身体生理的奇妙，便不合道。所以道家者流，便认为佛家的修法，只知“修性”，而不知“修命”，并不完全。因此道家主张“性命双修”，才是正道。并且说：“只修命，不修性，此是修行第一病。只修祖性不修丹（命功），万劫阴灵难入圣。”

乃至引用《易经》的观念与《中庸》的大旨，确定“穷理，尽性，以至于命”作为无上的原则。

其实，无论佛家或道家，乃至其他各宗各派所谓的旁门左道，除非不讲究静坐修持，便无话说。倘使进入静坐修持的法门，试问：除了这个生理的身体和有知觉情感的心理思维状况以外，还有什么方法能够离开身心以外而可以起修的吗？假定是有，那便是从事物质科学的研究，或者专门注重医药，或药物化学、生理化学等的事情。它与人生生命起修的方法迥然不同，一个是藉着自己生命的自在功能而求证形而上道；一个是藉外物的实验，而了解宇宙物理的奥秘。

存想与精思

“存想”，亦称“存神”，这是中国古代道家所用的名词。秦汉以后到魏、晋之间，讲究道家方术的，大都以“存想”为主。道家古老的丹经，如《黄庭内外景经》等，便是以“存想”、“存神”的方法为中心。汉代的张道陵（天师道的创始者）、北魏的寇谦之（另一天师道的重要人物）、南朝著名的仙家陶弘景，和他所著的《真诰》，也都是以“存想”、“存神”的方法为主干。另如佛家密宗的“观想”，以及其他各个宗教的祈祷、礼拜，也都是以“存想”作为修道的方法。

“精思”也是中国古代道家所用的名词。但严格说来，“精思”与“存想”、“存神”，有迥然不同之处。“存想”，是属于锻炼精神的法门。“精思”，是属于运用“思维”而达到最高“智慧”成就的状态。所谓“精思入神”的观念，便如《易经·系辞传》所谓“精义入神”的道理，完全相同。南朝到隋、唐以后，佛家有了禅宗的创建，而禅宗到了宋、元以后，又有“参禅”与“参话头”等方法，强调一点说，也便是“精思入神”的另一途径而已。后来宋儒理学家程明道的诗说：“道通天地有形外，思入风云变态中。”也是由“精思入神”的观念，变为理学家幻想境界的夸大词。

但“存想”与“精思”，既不是魏、晋南北朝以后道家“炼炁”的修法，也不是明、清以来道家“守窍”的修法，更不是“炼炁精化，炼炁化神，炼神还虚”的修法。凡是这些道家的方术，严格地说

来，各有各的范围和作用，不可混为一谈。可惜的是，历来学习道家神仙、方士丹法的人，只一味为自己求作神仙，而认为只要有了明师的指点，传授一个千古不传的秘诀，就可“立地成仙”、“白日飞升”。因此素来忽略学理、轻视原理和理论，致使道家的方术，既不见容于缙绅先生等士大夫阶级的知识分子，又不能自圆其说而构成有条理、有原则、有方法的神仙丹道的科学。因此不但“一枕游仙梦不成”，结果反而空劳幻想而贻害无穷。

“存想”的方法虽然太为古老，但是西方流行的神秘学，却与“存想”的精义息息相通。西方的神秘学派，号称渊源于大西洋和埃及的上古文化。东方中国道家的“存想”和“存神”，自始即认为渊源于远古的神仙所传。穷源溯本，此二者之间的踪迹，似乎都是同一来源。由于这是属于学术的“考古”问题，故在此不能详论。至于谈谈“存想”的用心方法，对于静坐与修道的关系，也似乎陈义太高，不容易为现代一般流行的急功好利等学道者所接受，所以也暂且不谈。而论及“存神”的作用，更具有原始浓厚的宗教精神，它的学理与神秘学一样，富于多方面而且有极高深的奥义，际此宗教精神趋于没落的时代，所以也暂时不谈。况且“存想”和“存神”的方法，最为精密而有系统的，莫过于“密宗”，留在讨论“密宗”的修法时，再加参考。

安心守窍的方法

现在要讲的，只是有关于“守窍”与“精思”的用心方法。一般学习静坐的人，最容易，也最普遍的，便是讲究“守窍”。严格地讲，“守窍”的重点，它是注重在生理的方法，换言之，开始学习静坐或者修道，便以“守窍”为主，而且必从“守窍”入门；那就是说，他在原则上，首先便承认这个形骸躯壳的身体，就是道的基本所在。因此只要把握住这个“窍妙”，守通了这个“窍”，他便可以得道。至少，也就可以长生不老了。其实，所守者是“窍”，能守者是“心”，它的根本，还是依据心的作用而来。况且哪里才是真“窍”？何人须要“守窍”？谁又不须“守窍”？哪个该守何“窍”？哪个“窍”又不该守？这些都是很大而且很重要的问题。有人说：“一窍通而百窍通”，所以认为只要守通一窍，便可得道。然而人身有“九窍”：面上有两眼、两耳、两鼻孔、一张嘴等七个窍，下部有大、小便二窍。试想，上部七窍皆通，但结果仍有便秘或小便等病症。如此，到底是不是“一窍通而百窍通”呢？如果说：此窍非彼窍。那么，人身有三四百个穴道，无论守哪个窍，它都离不了穴道的部位。试想，某一穴道闭塞，其他穴道仍然流通，或者其他穴道闭塞，某一主穴流通时，它何以又不能做到“一窍通而百窍通”呢？假使说：此窍亦非这些穴道的窍，它是无形无相无定位的道窍。这便是心理的构想所造成，它就属于“存想”的范围，而并非在生理上真正有一个窍可守了。可是一般学习静坐或修道的人，一开始，便“守窍”。大体上，都以人体中枢神经有关的上中下三部为主窍，而称它

为上中下三丹田。其实，丹田的名称，也是宋、明以后的道家才开始流行（有关三丹田的道理，已在本书的《丹田与脉轮是什么》一文有所说明，在此不赘述）。

当心守窍的后果

平常一般学习静坐的人，大体上都注重守在下丹田一窍，所谓“气沉丹田”，或者“藏神于丹田”，乃至“意守丹田”等，即此之谓。有的认为只要守住了下丹田，便可“藏精固气”，或者“炼精化炁”。其实，从中国医学针灸等有关穴道的理论来讲，关于下丹田部分，前有“气海穴”，后有“命门穴”，也就是现代医学、生理学中肾上腺的主要部分，这的确是人体生命很重要的关键所在。但是男女老幼，以及有病或无病的人，乃至肾上腺特别发达或特别衰弱的人，能不能守此下丹田的部位？或者可不可以守此下丹田？都是很大的问题，如非明师（有经验、有智慧、有成就的师长）指导，有时反而为害无穷。例如肾脏衰弱，或本来患有遗精、手淫，以及其他有关疾病，如阳痿、早泄等人，开始守此，将促使此类病症，更加严重。当然其中也有少数例外，那是生理上其他原因偶然的巧合，绝非初步合理的成果。如果女子学习静坐，专门教以守下丹田的一窍，流弊更大，甚至，可能促成血崩等症，或者产生性变态心理等严重病症。至于专守上窍（眉心或头顶），也要特别注意年龄、生理、疾病等情形而定。如果一味乱守上窍，很容易促使血压增高、神经错乱等严重病症。有些人因守窍日久，稍有效果，就有红光满面的现象，自己乃至别人，就都认为是有道的高人，其实如果年龄很大的人，一有这种现象发生，就必须当心脑溢血等症。此外，倘使身体上本来潜伏有性病的病菌，而并未彻底治疗痊愈，久守上窍，反而容易把性病的病菌引入脑部，而发生种种不堪设想的后果，此点尤须特别注意。总之，学习静坐与修道的方法，欲求长生不老的方术，自古至今，它始终与医学中精神自疗学、生理自疗学、物理自疗学有密切的关系。甚至，可以强调地说，这是一种医理中的医学，它已进入于利用精神的神秘力量和利用宇宙的神秘力量的医学，如果不通此中最高原理，而自作聪明，妄加修证，真还不如悠游卒岁，以终天年，为人生顺其自然的最高享受。何必弄到“服药求神仙，反被药所误”的悲惨下场呢！

守窍与存想的原理

因为讲到“存想”与“守窍”，就顺便说明一下“守窍”于“丹田”的情景。我不是说“丹田”绝不可守，也不是说“守窍”的方法是不对的。也许有人看了上述这些道理，反而骇怕却步，那都大可不必。“守窍”有“守窍”的需要，“丹田”有“丹田”的作用，但不可以不通原理，便乱来乱守，其实，“守窍”的方法，也便是“存想”的蜕变。“存想”的作用，便是使“精神统一”，使心理与意志绝对集中的一种方法。上文已经提过所守者是“窍”，能守者是“心”，便已指明这是由心理意志的集中开始，最后达到“精神统一”的境界，它所以利用人体生理的部位，作为初步入手的法门，大致说来，有两个原因：

（一）人人都爱惜这个躯壳身体的寿命，不管多么丑陋，多么难堪的身体，只要生成是属于自己的，便会构成绝对自私而占有它的牢固观念。因此以修此肉身而达到长生不老为标榜，于是人人便肯用功向学。

（二）生理与心理的作用，的确是二而一、一而二的一体两面。生理可以影响心理，心理也可以影响生理。由心理与生理的互相虬结，因此而产生精神的神妙，所以道家利用身心的关系入手，并非是毫无道理的修法。“守窍”的作用，它的重点，便在一个“守”，所谓“守”，必须要全部精神意志集中才可。只要精神意志真能集中，这个“守”的作用便可达成目的。譬如有一大堆金银财宝摆在前面，

要你专心一志“守”住，那时，你便可以废寝忘餐。甚至，也可以忘记自己的身心而竭诚“守”住这堆金银财宝，这就是“守窍”的最好说明。

可是要学静坐与修道的人，对于“守窍”的工夫，真能做好吗？老实说，十个静坐修道的人，几乎没有一个可以做好，大体上，都是一边利用感觉来觉到这一部位，而他的思想意志，却绝对不能集中在这一部位。换言之，他一边感觉到这一部位，那是生理神经感觉的反应，但一边却胡思乱想，或浮念纷飞，那是心理的散漫，有绝对不能集中的苦恼，这种现象，究竟是什么原因呢？因为精神与意志，它是一个很神妙的东西，你愈想要它集中，它愈会散乱，我常用“力学”的原理来解譬，也就是说，当“向心力”集中到极点的时候，“离心力”便在“向心力”中发出自然的反应。相反的，当“离心力”达到极点的时候，“向心力”的作用，也便自然而生。等于你握拳握紧到极点的时候，你的手指神经的反应，就会自然放松。所以道家把这个精神和心理意志的作用，比方它像水银（汞），它的性质，总是趋向流动散开，甚至于分散到无孔不入的情形。因此，要想利用“守窍”或“存想”而达到精神集中的专一状态，就非简单的事了。精神不能集中专一，而要想打通气脉，达到身心预期的效果，那是绝不可能的事。此中对于心理运用的神妙，更非片言可尽。没有达到精神集中专一的妙用，认为气脉已经打通，绝无此理。有的，只是属于幻想的妄觉，或是生理上特殊的感觉情形，并非真正的气脉通了。因为气脉打通的现象，一步有一步的征候，一步有一步的现象，如果以我这个普通凡人的眼光看来，几乎没有一个人真能做到的。

守窍与炼气

从道家修炼的方术来讲，“守窍”与“炼气”，并不是同一件事。“守窍”，是利用意识心的作用。“炼气”，是用意锻炼呼吸。但无论“守窍”与“炼气”差别异同的作用是如何，它都离不开“存想”的关系，一般从事修道或静坐的人，不管从“守窍”入手，或“炼气”入手，都认为气与静坐、气与道、气与长生不老的健康之术，是有绝对的关联。尤其专炼“气功”与专修“瑜伽术”的人，对于“气”，更为重视。从清末到现在六十年来，由于内家太极拳的普遍流行，所谓“气沉丹田”的太极拳原则，几已成为家喻户晓的术语了，因此，许多学静坐的人，一上座，便吐故纳新似地把呼吸之气引向“丹田”，希望做到“气沉丹田”，以便可以入道。

此外，还有许多修炼各种不同的气功，乃至各种不同道术的人，经常来问用什么方法，或如何修炼才能使“气机”凝住在“丹田”？或者问怎么样才能把气机停留在某一处？关于这些问题，我觉得非常有趣，我经常会反问他们：譬如有一只中空的皮袋，或者有一个中空的皮球，你把空气打进去了，希望这股“气”只停留在这只皮袋或皮球的某一处，你能做到吗？无可否认的，都会答说：那是绝对行不通的事。由此答案，也就可以了解人的形体，内在虽有百骸与五脏六腑，但是它仍然犹如一只中空的皮袋或皮球一样。“气机”内行，它是无所不通，无一处而不周流自在的。“气机”只是停留在体内的某一部分，除非是内部的生理机能已经有了障碍，生了重病的人才能如此，一个正常无病的人，绝对不可能如此的。

如果说，有些从事“守窍”或“炼气”的人，的确可以做到，并非是不可能的事。那么，我可以告诉你，那是自己心理意识所造成的错觉作用，而并非真有一股“气”停留在那里。同时他所感受到的，以及在形体上所看到的，那也只是神经血管充血的作用，与心理意识引导精神集中的关系，而不是“气”的留滞。因为心理意识专注在身体某一部分时，神经、肌肉、血液，都会随着意识的集中力量而发生作用，并非真有一股“气”，可以随着意识的思念，而让它凝结成一块，再让它乖乖地呆在那一处。那么，道家所谓“炼精化气，炼气化虚，炼神还虚”的说法，完全是子虚乌有的事吗？不然！不然！那也是实有的事，只不过是否真能确切了解，真能体会到“气”是什么？那是最要紧的问题。

什么是气

“气”是什么？这的确是个问题。中国的道家，关于“气”字，大约有三种写法，它也代表了三种意义。

（一）“炁”字。这是古文的气字，上面的“无”，就是无的古字。下面的“灬”字，就是火的变体。古代道家的丹经道书，提到了“气”，便常用这个“炁”字。也可以说，无火之谓“炁”。

但是怎样才是无火呢？须知道家的思想学术，与中国古代的术数，总是脱不了关系的，尤其与五行、天干、地支等名相术语，更是息息相关。在五行之中，心属“火”，所以无火之谓“炁”。做到息心清静、无思无虑之境，才是真“炁”缊㘝的境界。

（二）“气”字。也是古文的氣字，籀文、篆书大多都用这个“气”字。强调些说，这个“气”字，也就是代表自然界的大气。

（三）“氣”字。这是后代通用的氣字，但从古代道家与中国古代医学的观念来说，这是人们吃食米谷之后，而有生命呼吸作用的“氣”。

唐、宋以前，道家修炼的方术，有专门用“服气”的方法。那是专心一志，利用呼吸的屈伸起伏，以求达到“与天地精神相往来”的道术，它与印度古代瑜伽术中修气的方法，有异曲同工之妙，由此又分化为后世各种修炼气功的法门。这些炼气方法的最后目的，都是凭

藉呼吸的作用，由此而引发生理潜能的“真气”，那才是“气功”与“身瑜伽术”的极果。如果永远只是停留在呼吸气机的功用上，那就永远得不到“气功”与“身瑜伽”的最高成就了。

那么，“真气”它究竟又是什么东西呢？所谓“真气”，也只是无以名之的代名词，在“瑜伽”术中，又有别名称它为“灵能”，或者形容它是“灵蛇”。至于西藏的密宗，则另称它为“灵力”，或名为“灵热”。总而言之，它就是佛家唯识宗所讲“暖”、“寿”、“识”综合起来的“业识”的功能。为了讲解的方便，我们借用现代语来说，它就是生命的“本能”，或可简称它是“能”。但是这里所谓的“本能”或“能”，并非就是物理学上“能量”的能，也不是生理学上“本能”的能，或者有些人认为它就是物理学上的电能，或认为它就是电，那都是观念上的偏差，不可妄用。因为它的究竟，毕竟不是“物”的作用。不过，这样一说，又很容易牵涉到哲学和科学范围的论辩里去，所以暂置不论。

静坐与气的存想

依照以上所讲，“静坐”与“气”，好像根本是没关系似的。这又不然，在中国文化中，“静坐”只是一种统称的名词，例如佛家的“禅定”、“止观”、“思维修”，以及“瑜伽术”、“催眠术”，乃至道家的“胎息”、“凝神”等等，凡是摄动归静的姿态和作用，统统叫它为“静坐”。上文我们已经提到，不管用什么方法来修习“静坐”，它总是靠我们这个身、心的作用。所谓方法上不同的差别，也只是心理造作意识的感受不同而已。至于这个身体发生的作用，都是一样的。譬如一株松树，可以用人工把它培养成各式各样的形态，但是它本身的生命组织，由种籽开始萌芽，渐次抽条挺干，渐次分枝布叶，并无不同。

因此，只要肯下工夫练习“静坐”，到了相当时间的火候，生理的“气机”，自然而然就会发生变化。不过，这种变化的现象，都因人而异，各有不同的现象与程序，例如年龄老少的不同、男女性别的不同、身体强弱的不同、有病无病的不同。再由此许多异同的差别，引起各人感受的不同，因此而产生许多心理不同的想象，最后，仍然还离不开“存想”的作用，如果稍已涉猎过道书和丹经，对于奇经八脉、大周天、小周天、坎离、铅汞、龙虎、阴阳等许多术语，存有想象中的幻觉，那么当“气机”发动的时候，它便自然而然与这些观念，配合成为一种新奇的感受，而造成种种的境界了。

无论从哪一种静坐的方法入手，都离不开身（生理）、心（心理）的相互关系，而且在静坐的过程中，无论重视气机或不管气机的作用，气脉的变化，必然循着固定的法则而引起感受。这个原理的大要，已经在过去连续的叙述中有过说明，现在只从气机在静坐中所引发气脉变化的情况，再作较为详细的解说。当然，现在所讲的静坐，同时包括佛、道两家，以及其他各种方法的内容和作用，并非只是单指某一种静坐的方法而言。

人体内部的气机与空气的关系

一般学习静坐和修道的人，大致都很容易把呼吸的气和空气的气连成一气。因此，便认为空气就是人体内部气机的中心。其实，呼吸与空气的关系，只是人体呼吸器官（肺部）的调剂作用。如果从修炼静坐的观点来说，那只属于达到横膈膜以上的效用。至于人体内部的气机，并非只与呼吸的作用连成一气，换言之，人与动物一样，由呼吸器官吸收空气，就如人们需要生火的时候，必须先要凭借引火的燃料，用来引发本有的燃能。人体内在的气机，犹如一个原始的宝藏，它与生命俱来，永远潜在着无尽的功能，但不经过合理的修炼，这种潜藏的生命之能将随老死物化而去，永远无法发生作用。

佛家小乘禅观的修法，便把呼吸之气与人体内部潜能的气机，分成三个步骤和三种状况，这是比较正确的观念。

（一）是“风”。这便是指空气与呼吸器官之间的通常作用，换言之，一般人凭借呼吸空气的作用而维持生命的生存，这都是“风”的状况。

（二）是“气”。就是通常人的呼吸作用，经过静坐方法的锻炼以后，呼吸较为轻清而从容缓慢。

（三）是“息”。经过静坐的高度修炼以后，呼吸之气，到达轻微而几乎止息的状态，那时呼吸器官的阖辟作用，等于停废（但有关身体其他部分的呼吸，并未完全停止）。小腹部分以及下丹田之间，

不靠呼吸器官的往返作用，自然而然发生一种翕辟的现象，这便是“息”。后来道家的丹道家们，又称它为“胎息”。甚至，有些丹道的修法，还专门主张“心息相依”便是无上丹法的根据。其实，这种说法，都是隋、唐以后，佛家小乘禅观的修法，被天台宗修习“止观”的法门所采用，渐渐普及变化，互相融会而来。因为在隋、唐以前道家的修法，虽然也很注重炼气术，但实在没有“心息相依”与“胎息”的理论，虽然有些假托魏、晋时代的丹经偶亦类似提到，但毕竟都是后世的杜撰，不足征信。我们现在所讨论的，并非偏向佛家而薄斥道家，这只是从人类文化历史时代的发展过程，顺便叙说一些老实话，与门户之见无关，更与考证之学无关。如要考证佛、道两家的修炼方法问题，实在有“刻舟求剑”，逝者难追之感了！

静坐的休息与气机

老子说过：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静。是谓复命”，“天地之间，其犹橐籥乎”，“专气致柔，能婴儿乎！”老子这些有关修养方法的理论，完全秉承中国上古文化的传统。从观察物理自然的现象而立论。因为在物理界中，一切生命的生发之机，的确都是从静态中茁壮的。尤其植物界中的生机，这种现象，更为明显。人，虽然和植物不同，但从婴儿、孩童，到达少壮的阶段，比较起来，愈在年少时期，静态的状况愈多，对于生命成长的功效也愈有力，这也就是说明静态对于人体生命关系的重大。所以一个普通人，在平日生活活动疲劳之后，必定需要休息，而最好的休息，便是靠睡眠来恢复生机。虽然睡眠与静坐的作用不同，但睡眠确是通常人顺其生命自然的一种静态。

说到静坐，真是一件非常可笑的事，同时，也正好暴露人类智能的大弱点。一个人的生命需要休息，这是人尽皆知的事实，也是无可否认的真理。但是一个人开始练习从坐着的姿态取得休息，便会引起很多大惊小怪的说法，所谓那是修道啦！打坐啦！灰心厌世啦！走火入魔啦！等等似是而非的观念。其实，睡眠休息的状态是卧倒的姿态；静坐休息的练习，只是坐着的姿态，和睡倒不同而已。其所以加上这些许许多多的名词和观念，统统都是人们传闻失实，或者以讹传讹的零碎知识，无形之中凑合心理的好奇或心理的恐惧作祟而已，它与静坐的本身又有什么关系呢？

开始静坐时气机的反应

现在必须详细说明静坐与气机的关系和作用，但是，首先必须先要了解一个观念，这是指一般已经成年以后，以及已经有过男女性生活以后，乃至包括老年人的情况而言，至于未经成年的童身，那又须另作别论了。

第一反应——腿部的麻胀。在开始练习静坐时，如果没有以上所说的那些先入为主观念的存在，或者能够泯除这些似是而非的观念，他所感觉最大的困扰，便是心理的不能平静和生理反应的各种奇异的感受。关于心理的平静与散乱问题，留待将来讨论静坐与心理关系时，再加说明。现在所要讨论的，只是偏重在生理内部气机的反应。关于这个问题，根据通常开始练习静坐的统计资料，十之八九，便是静坐时，经过一段短暂的时间以后，首先引起感受上的压力的，便是两腿发麻或发胀。于是促使浑身酸疼或不安，甚至，连带引起心理的不宁静。如果从一般生理卫生常识来讲，大多都认为那是两腿的血管被压迫的关系，等于一个通常不练习静坐的人，把两腿交叉叠起，如不随时变更交换，只是保持一个姿势，经过一段的时间，便有腿麻的感觉，于是就认为它是很不好的现象。

倘使从静坐的经验来讲，这种现象，并非完全是血管被压制的关系，实在是气机开始发生了反应的作用。因为气机在筋脉血管肌肉之间，不能畅通流行，所以有了胀痛麻木的反应感觉。换言之，这便证明了在生理上的阴跻、阳跻的气脉上，已经有了后天的障碍。反过来

讲，当腿麻到不能过分忍受时，只须轻松的放开两腿，慢慢地让它自然舒畅之后，便会感觉到由于经过这一段短暂时间的压迫，而换得新奇的舒服和快感。事实上，当静坐工夫到达某种适当的阶段时，无论盘腿或不盘腿，这种新奇而舒服的快感，是长期永恒地存在。此时，虽然长期盘腿而坐，不但没有妨碍，这种舒服和快感，反而愈来愈盛。

第二反应——生殖机能的勃兴和其他。有关静坐对于生殖机能的反应，为了讲解的方便，必须把它分为（一）肾脏机能，（二）生殖机能两部分来讲，因为在成年人练习静坐时，最初有反应的，大多数是从肾脏部分（包括腰部）开始。日久工深，生殖器部分才发生反应，如果是少年人习坐，很多都是由生殖器部分先发生反应。

（一）肾脏部分的反应：即是说静坐的时候，或在静坐过后，腰背会发生胀、痛、酸、麻等情况。倘使因肾亏而患有阳痿、早泄、遗精病的人，可能因静坐的关系，反而更有遗精或早泄的现象。如果不得其法或不知对治，甚至有至于白日遗精、大小便随时遗精，与静坐时遗精的严重症候。关于这些现象的来源，中医认为是肾亏的关系；西医认为是与肾脏或肾上腺、性腺和脑下垂腺，以及神经衰弱等因素有关。若是女性练习静坐，素来患有肾亏等症，不但腰部疼痛不堪，甚至会有白带等现象发生。其实，这不是因为静坐的关系而产生这种不良的后果与副作用。实在是因为静坐的关系，发动身体内部气机的潜能，在将要通过而尚未通过肾脏与腰部的阶段，由于这些部位的神经与腺路有了宿疾的障碍，所以引起这些症状的并发。如果知道了这个原理，再得明师指导而知道对治的方法，只要过此一关，则一切有关这一部分的宿疾顿消，恢复健康壮盛，自然不成问题。倘使没有明师的指导，不知对治的方法，最好是暂时停止静坐，等恢复健康时，

再来静坐，如果又因静坐而重发时，就不妨再停。如此持之有恒，再病再停，再停再坐。久而久之，自然就会完全恢复健康。因为对治的方法太多，而且要因人而施，因病而治，或者运用身体运动的各种不同姿态，再配合医药的调整，相当繁复，故只能说到如此而已。但在此阶段，最要紧的守则，必须要绝对断绝男女的性行为，倘使能做到不但没有性的行为，而且无性的欲念，那便是真正无上的大药，决定可以及早恢复健康。至于健康恢复中的变化反应，则因男女性别、年龄老少、体能强弱而有不同，恕难一一详说，实非因为守密而不言也。

（二）生殖机能的反应：即在静坐时，或刚刚下坐后，生殖器突然勃起，甚至久坚不下，犹如亢阳的状态，同时引起睾丸部分微细神经的跳动，以及摄护腺、会阴部分轻微的震动。在女性而言，有子宫震动或收缩，以及两乳房膨胀的现象。如依道家某些修炼丹道派的观念，便认为它是一阳来复之机，正好采药归炉，用意引动呼吸作为搬运“河车”等的基础，这种观念是否正确，以后自有专论，在此暂略。但在静坐的过程中，有了这种现象之后，如果不配合心理上的性欲冲动，那确是很好的情况。这是脑下垂腺、肾上腺与性腺等活动与兴旺的证明，对于身体的健康，是绝对有益的现象。但是无论年龄老少、男女性别，一有这种现象发生，十个有九个半，都会引发性欲的冲动。有了性欲的冲动，就会引发头昏脑涨的感受。甚至，还有胸臆烦闷或发生情绪烦躁的感觉，非常难以排遣。如果因此而有了性行为之后，不但前功尽弃，而且还有过于性行为或手淫的损害，倘使不加上这些心理行为与性行为的破坏，那便有如老子所说婴儿的状况，“未知牝牡之合而朘作，精之至也。”它便会引发生命潜能而开始生机成长的作用。然而一般练习静坐的人，大都到此止步，极难过此一关，而且不知调整对治的方法，即使勉强压制，久久亦成为病态与忍

精之害，有同样的毛病。如果练习静坐，做到绝对没有这种现象发生，那么，又等于生机断绝，久而久之，便使身心枯寂无情，等于一潭死水。

三十多年前，我有两个练习静坐的朋友，有一位是中年人，他对我说：当他晚上和夫人一起对面静坐时，碰到这种现象发生，睁眼一看夫人，比平时容貌更美，于是便顺理成章，“只羡鸳鸯不羡仙”，进入凡夫的境界去了。另有一位是老年人，已经有六十多岁，有一次同在山中练习静坐，碰到这种现象，变成“亢阳不悔”的情况，想尽办法，总难收拾，甚至，利用冷水沐浴，也依然蛙怒如故。最后，他只好下山回家，寻找“老妻画纸为棋局”去了。朱熹说的：“世上无如人欲险，几人到此误平生。”其然乎！其不然乎！此二公的静坐经历，给予我后来的启示，与专心一致寻求其中的症结所在，实有多者。孔子说：“三人行，必有我师焉。择其善者而从之，其不善者而改之。”这话对于同参的道友而言，仍然具有圣人名言的无上权威。

关于静坐中生殖机能反应的调整与对治的方法，也很繁复而一言难尽。如果真要专心致力于静坐修道的人，最简便而有效的方法，就是减少饮食。甚至，可以短时不食，必定生效。佛教以过午不食为戒律的基本，并非完全属于信仰的作用。谚云：“饱暖思淫欲，饥寒发盗心。”实在不是无因的。不过减食与不食烟火，也并不是简单易行的事，如果不明其理而不知运用之妙，因此而害了胃病，则得不偿失，不关我之言不在先也。

背部的反应

为了讲解的方便，现在先把静坐过程中的种种反应，做分段的叙说，因此分解为一、二、三……的次序。这种序次的分解，并不是说修习静坐时的反应现象，一定会循着这个程序而逐步发生；在有些人而言，这种反应会循着一定的规律，逐步的发生。对有些人而言，他会不依次序而突发的，这完全看修习静坐者的生理健康状况，以及心理和思想的关系。而且我们虽然把它先做逐段分解的讲述，也是只举其粗枝大叶的概要来说，并未极尽精细地详说它的变化内容。等以后讲到静坐稍有成就，它在生理的变化中，必然循着一定的规律而产生变化的反应时，再做进一步的讨论。现在衔接前期一、二以后继续说明。

第三反应——背部与肩胛的反应。在静坐的过程中，感觉背部或肩胛部分有了胀痛，或者有神经紧缩等现象？它的原因虽然很多，归纳起来，可以用两个原因包括它的要点：一是气机循督脉——“脊髓”中枢神经上升的必然现象；一是生理病态的反应。再为分别说明如次：

（一）病态的反应：这是指一般体弱有病或年老的人，他们在修习静坐时的现象。所谓体弱有病，包括肺病、胃病、肝脏、心脏等等内脏的病症，或者病根隐而未发。如果是有这些病症的人，当他练习静坐到达某一阶段时，就会感觉到背部胀痛犹如重压，腰软乏力或有疼痛等感觉。甚至，还有背部神经抽搐痉挛等的现象；或者感觉有肩

凝——两边肩膀连带后脑的背部，有强硬难受的感受；或者胀痛得汗流浃背，或冷、或热。

如果有了上述这些情形，首先必须了解，这不是静坐出了毛病，因为静坐只是休息的方式之一，一个人和动物，绝不会因休息而产生毛病的。这是证明自己生理上已经有了潜伏性的疾病之反应，是值得庆幸的事。因为不经静坐的测验，你还不知道自己身体已经有病。而且自己能够感觉到有病痛，正是体能发出自我治疗的功效，并非是病入膏肓，达到无药可救的地步，例如一个人受了伤，而不感觉伤处的疼痛，那就是伤势严重的信号。如果伤势稍好，便会感觉到疼痛。又如患了感冒的人，当感冒病菌尚潜伏在内时，还无感冒的征兆，如果发出感冒的现象来了，这便是感冒已较减轻了。因此在静坐的过程中，有了这些现象，便须注重医药的治疗，以配合静坐，只要具有坚定的信念，渡过了这些难关，便自然而然的渐入佳境了。

（二）气机的反应：如果是正常健康的身体，经过了以前所讲的第一反应、第二反应之后，便自然而然会到达背部和肩胛部分发生胀刺的感觉。甚至，好像有一样东西或一股力量在活动，只是很难向上冲举。而且自己的意识，也会产生潜在的企图，好像觉得必须要冲过去，才会轻松愉快，这种现象，在丹道的观念里，便叫它为“河车”转到“夹脊”的一关，是打通督脉的过程现象。实际上，这是阳气开始到达“还阳穴”的阶段，如果不能把心念放松，不能做到浑然“忘身”的意境，它就愈来愈有压力，换言之，每逢这种情形，你的注意力愈会向背部集中，自然而然想用意识假想的力量，帮助它向上推进，因为注意力的愈加集中，反而使脑神经、胃神经愈加紧张，甚至，过分用力，会使心脏收缩、更会增加背部胀痛的感受，有些学习道家某些丹法的人，用意去“导引”它过关，或者“以意驭气”，观

想“河车”的运转，配合深长微细的呼吸，以六六三十六次的深呼吸，或以九九之数的呼吸频数，当做配合大小周天的观念，或者配合内功运动，或用瑜伽体功等方法，引导它过关，虽然也可收到一时的效果，好像俨然有物通过“夹脊”而上冲“玉枕”，但是毕竟都非究竟，而只是属于心理的力量，改变了生理感觉的作用，并非真是气机通过“夹脊”的真实境界。

如果能够做到浑然“忘身”，或者运用智力而抛舍感觉的作用，只是一味沉静无为，等待它的充实，它便会像接触电机的开关一样，嗒的一下，豁然松弛，进入心境豁然开朗、精神特别充沛旺盛的境界，假使平常是勾腰驼背的人（受过外伤或生来如此的，另当别论），到了那个时候，他就会自然而然的挺直腰杆，开张胸膛，呼吸顺畅，胃口开爽。不过，往往因此而精神太过旺盛，不大容易睡眠，但普通一般人，都有定时睡眠的惯性，到此反而把它当做失眠的病态，心理愈加恐慌，那就背道而驰，无从说起了。

第四反应——头部的反应。讲到头部与静坐过程的反应，它比其他各部分都较为复杂。从中国传统的医学观念来讲，“头为诸阳之首”，所以它的作用也更大。在丹道家的观念来说，它包括了后脑的“玉枕”关，与头顶的“泥洹”宫，都是很重要的部分，从现代医学的观念来说，它与小脑神经、大脑神经，以及“间脑”与“脑下垂体”等组织有关，相当复杂，而且它与五官的神经细胞，都有密切直接的关联。因此修习静坐的人，常常到此而发生严重的问题，一般世俗所谓的“走火入魔”，也都是在这个阶段出了问题。现在为了讲解的方便，把它就部位作三个步骤的分解，（一）后脑（玉枕），（二）前脑，（三）间脑。

后脑的反应：在修习静坐的过程中，除非耽空守寂，或静默沉思之辈，只把心理意识的比较宁静的状况，当作静坐的功效，那就无从做进一步的探讨。否则，静坐的工夫愈久，必然会引起生理的反应，等到生理气机的反应，经过肾脏、腰、背以后，它就自然而然的会上升到后脑阶段。当这无形无质的气机到达后脑（玉枕）的时候，最为普通的反应，便是感觉神志不太清明，有点昏昏沉沉，进入似睡非睡的状态。在佛家修习“止观”或“禅定”的立场来说，便叫这种现象作“昏沉”，是修道的障碍之一。在道家某些丹法的立场来说，也有误认这是“混沌”或“坐忘”的境界（其实是相似“混沌”与“坐忘”的情况，并非真实），因为道家是依身起修，首先侧重在生理上的生命能作入手的法门，所以认为这种现象是“养生”的妙境，这不能说是完全错误的观念。佛家是从心性入手，一下子便想抛开“身见”而直接进入性灵的领域，所以凡是“昏沉”或“散乱”，妨碍了性灵清明自在的现象，统统须要扬弃，因此便认为它是障道的因缘。如果认清了原理和原则，佛道两家对静坐过程的异同，都不是“是非”的重点，只是所取的入手方法，各有不同的初步目的而已。其实，无论佛道两家如何的不同，一个人，总离不开身心的相互关系和身心的相互影响。即使不注重身体，但当你进入静定的境界，仍然还离不开此身的作用，还须仰仗此身，然后才能打破这个躯壳樊笼的束缚。因此宋、元以后的道家，对于依身起修的理论，便有“借假修真”的说法了。

当气机进升到后脑而呈现浑然昏昧的状态时，如果是体力不足或身心疲惫的人，他就会垂垂欲睡，甚至，连带体力也不能支持静坐的姿势了。这种情形，应该是脑部的“氧气”不足，等于人在疲劳欲睡时，就自然而然要打呵欠一样的情形。倘使不是体力不足，因为气机上升到后脑的关系。当他在似睡非睡的境界中，最容易引起的现象，

首先便是眼前昏昧，一片无明，渐渐的会进入似梦非梦的光景，犹如昏黄隐约的状态。这便是由后脑神经影响到眼神经的反应关系。许多人在这种状态中，便会像梦中见物一样，在昏昏迷迷中，看见许多事情和影像，可喜可爱的，可怖可悲的，种种情形，因人而异。它配合了下意识（佛家唯识学中所说的独影意识）的作用，便会引起许多心理，和清醒以后思想观念的种种变化，一般人所谓“入魔”，或者真的有了问题，都是出在这个阶段。其中变化情况，非常复杂，它和一个人平常的智慧、思想、个性、心理、生理等，都有相互因果的密切关系。如果没有真正的明师指导，或者缺乏自信、缺乏健全的理智与正确的思想，实在很容易走入岔路。

倘使了解了这些道理，当时便不理会这些现象，因为过了黑暗的夜里，一定就会破晓。那么，只要经过这一阶段，便会稍觉清醒。或者眼前呈现点点的星火之光。或如萤火，或如钩链。或者有各种不同的光色。它都与自己内部生理的健康有关，所以才会出现在“内视”的境界里面（至于何以会有这些光景现象的出现，其中原理实在不太简单，以后再说）。可是一般静坐的人，大都到此便自然而然地会想下坐，或者腿麻身僵而无法支持了。

如果是身体内部并不真的健康，或者头脑与五官部分已有病根潜在，或者如中医所讲“上焦”有火（发火），或胃部消化不良，以及其他肠胃病与各种轻重病症的关系，也可能因此而呈现眼角膜发红，或耳鸣、耳塞等似乎是病的现象。如果是牙齿有病的，很可能便有牙痛或牙齿动摇等状况出现。如果是有感冒潜伏在内，或者其他原因，也可能会有淋巴腺相似发炎，或者头脑神经疼痛，或前后脑神经疼痛等症状发生。但千万要记住，这不是因为静坐而带给你不祥的毛病，实在是因为早已有病根在内，经过静坐而促使它的发现。换言之，这

是因为静坐的关系，促使自己内在的体能发生自我治疗的功效，如果持久有恒，再配合医药的治疗，必然可使自己恢复绝对的健康，因此，自古学道的人，经常都必须对医理有所心得。

静坐与后脑的反应

在静坐的过程中，当气机达到后脑的时候，也可以说是一大进步的阶段，虽然值得欣喜，但也是很麻烦而复杂的阶段，极需小心与理智的审择，需要真能了解习静和修炼的“助伴”方法，例如：需要懂得医学上的气脉、针灸、药物以及其他许多“助伴”的功夫和知识等。所谓值得欣喜的，是说过了这一关，便可打通中枢神经与大脑神经部分的气脉，而渐入佳境了。所谓麻烦而复杂的，是针对一般体能衰颓，或脑神经已有病态而尚未发觉，或者是先天性即带有精神病态和心理不正常的人而言，每每到此一关，便发生许多歧路，甚至，中年以上的人来说，也很可能发生类似高血压的难受感觉。其实，绝不会有高血压的可能，只是感觉上难受而已。如果到此自作聪明，再妄用守意于上丹田——脑部，便会导致红光满面，而发生高血压的征兆了。一般世俗的观念，往往认为红光满面便是修道有成的效果，那真是大有问题的事，切切不可错认。

其次，当气机到达后脑时，耳根很可能就会听到内在奇异的声音，以及耳塞、耳鸣等的感觉。这种现象，都由于气机到达后脑时，脑神经部分的气脉将通未通，因此受到气机的震荡而发生的脑波作用，如果其人的理智不够清明，便会引发潜意识深处种种的幻觉。例如：有深厚宗教信仰（无论任何宗教）的人，他便会幻觉为神异的声音，千奇百怪，难以缕述，但总不外与见闻、知觉、经验有关的事，彼此互相穿凿附会而已。甚至，有时候证之于小事，好像也颇灵验，因之便认为是他力（仙佛或主宰、先知等）的灵感声音，或误以为是

神通中的耳通。其实，这就是证明心力的本身，它的确具有灵验的感应功能，而这些反应只不过是一种小小证验的现象，并非是真正的“耳通”，而且对大事也绝不灵验，如果妄信为真，必成魔境。若能不随境转，或者时常咽津纳气，放松头脑的感觉（这必须要有坚强的意志和毅力），放心引气下降，便可安然过此一关，而转入前脑。倘使能懂得道家的内功、密宗的体功，以及瑜伽术的调整方法，再借助医药的辅佐，那就更好了。

但到此必须注意，有许多学习静坐的人，在静坐的过程中，气机发生了变化时，心念的注意力，往往会被感觉的境界牵制，尤其到达脑部的时候，对感觉的注意力，更为强烈，因此而促使小腹收紧、横膈膜上缩，甚至，连带而有胃口不开，食欲不振、大便不畅，或大便秘结等暂时的现象。如果偶然用些消炎剂或通便药等，也有帮助，但无论是中药或西药，最好要有医学的知识和经验，例如：中国医药认为肺与大肠相表里，心脏与小肠、膀胱等又互为表里。有时为了调治便秘，运用气功而舒畅肺气，就能不药而通。心脏紧张过分，有时会引发膀胱的变化，与小便的异常，例如：惊恐过度，不知不觉便会遗尿，或小便频繁，俗说吓得屁滚尿流，便是表明心理足以影响生理最明显的事实。学习静坐的人，倘使没有真正实验到家的过来人的指导，应该多多参照医理，大致也可以帮助你不会出太大的毛病。

前脑的反应

在静坐的过程中，当气机到达前脑时，当然已在通过后脑之后的阶段。此时反应的现象，不如在后脑时复杂。它的反应，最有可能而极普通的现象，便是前额左右两边太阳穴的气胀，两眼皮有重垂而昏昏欲睡的感觉。如果体力气机较为充沛的人，便感觉眉心和鼻根（山根）之处，有鼓胀或轻微刺激的感受。但杂念纷飞的情形，到此便自然减少而微弱，虽然神思与心境，并不清明，而带有轻度昏沉的感觉，但较过去发生的生理上和心理上的压力，已经迥然有别。唯一不好的象征，便是容易引起眼睛的充血，而使眼膜有红丝如发炎的现象。并且到此往往眼现光景，或如一团太阳之光，或如月亮之光，或如点点萤火之光，有时闪烁不定，有时固定不变，不论闭眼或开眼，都如在目前。甚至，在这些光影中，可以看见人物并预知未来的事，因此，有人便认为这就是眼通的神通境界。有许多人因先入为主的观念，深入佛学、道术的所知障，如执著圆陀陀、光烁烁等形容术语，就当为真实，而认为这种光明，就是自己性光的显现。禅宗呵斥为光影门头，道家认为是幻境，就是对此等初期的现象而言。其实，这是因为气机在脑神经里闪烁不定，所以由心念之力与脑波的震动互相排荡摩擦，而发出的暂时变化现象，并非真实。至于光色的不定，那是由于腑脏之间潜在有未发病症的象征，例如：肾脏（包括生殖神经等部分）衰弱有病，往往便反映出黑点和黑光；肝脏衰病，光的反映则是青色；心脏衰病，反映则呈红色；肺部衰病，反映是白色；脾胃衰病，反映是黄色；胆衰病，反映是绿色；如果配合神秘的测验，凡是

黑色光景者，主灾晦；青色主忧悲；红色主横逆；绿色主魔障；黄、白最为平安而吉祥。不过，这也并非一成不变的定法，须知“一切唯心”与“心能转物”的道理，“但得正身心，魔境可转圣”，只要在自己一念的邪正之间，深自反省检点心里的思想和行为，力加忏悔，才是正理。如果眼球充血不散，必须配合医药，自然有利而无害。

其次，停留在前脑的气机，有时因不知适当的调整和导引，便顺势而冲向鼻端，引发鼻窦神经潜在的病症，就会经常流青鼻水，变成鼻窦炎的现象。有一派的道家，认为这种现象，便是精气走漏的毛病，必须要紧搐鼻子，使其元气不漏，才不会丧失至宝，其实，这种现象，是不是精气走漏，姑且不加辩论，到此紧搐鼻子，倒不失为对治的良法。不过，如何紧搐，那是一大问题。最好而最有力的治法，必须经过医学的证验，确认这种鼻水，并不带有浓汁或其他病菌，则只要净出鼻水，然后倒吸再流的液体回去，如此多咽几天就可不药而愈，另入佳境了。否则，也有人因此而多年流青鼻水而难以痊愈，因此而引发其他的病症。过去，我亲眼看见许多出家的和尚或道士，以及修道学佛的人，作功夫到此，都犯有此病而不知其所以然的，于是便举唐末高僧懒残与寒山子的“寒涕垂膺”来自作解嘲，真是“其鼻可同也，其愚不可及也”。笔者过去也曾经在此过程而受三年之患，终因“天启其牖”，才自知其调理而转入胜境。思之，不禁为后之来者一叹！如过此一关，便有内闻檀香气味，和各种香气的反应，那都是发自内脏正常的体香，并非完全是外来神秘的气息。

间脑的反应

如果气机的冲力，过了前脑顺向鼻根（山根）下流的一关，能够随顺心力的导引而倒吸下降，它便如♌形的回旋转到大脑与小脑的中间（间脑），而上冲到头顶部分（道家称此为泥洹宫，密宗与瑜伽术称为顶轮与上空的梵穴轮）。然后神思大定，身形端直，一般注重道家修炼丹法或内功者，便认为是督脉完全打通的现象。其实，并不尽然，切勿错认。这只是气机循督脉的变化，初步打开中枢神经，进而刺激间脑的作用，促使内分泌（荷尔蒙）均衡分布的最好象征而已。但往往有些人，到此而发生头顶刺痛等暂时的现象，或者会有头顶胀满，犹如有物压顶，或铁箍箍顶的紧箍现象。这都因为脑神经的气脉没有完全打通，或者因为被感觉过度牵引所造成。如果能够放松注意力，犹如舍去头脑而听任其自然，渐渐就会感觉头顶中心发生一股清凉如水、异常舒适而下沁心脾的感觉。这种现象，在佛家修习禅定和修习止观法门来讲，即是轻安的前奏现象。因此，可使烦恼妄想减弱，而进入初步的定境。如果因此而有甘甜清凉的津液（由脑下垂体所发射的内分泌）下降，就道家的修炼方法而言，便认为是“醍醐灌顶”、“甘露洒须弥”，或者形容它为“玉液琼浆”等等，而认为这是返老还童的长生药酒，虽然言之过于神秘，但对于人体的确是有祛病延年的功效。甚至，可使胃口大开，多食与饱食，可以随时消化净尽，并且完全吸收食物的营养；同时也可以不食而不感觉过分饥饿，或服气而耐饿。到此阶段，容光焕发，精神饱满，则只是附带的必然现象而已。

此外，在气机真正通过头脑部分（包括前后脑）的阶段，在头脑的内部，必定会有轻微的劈劈啪啪之声，这是气机将通未通之间，脑神经所引起的内在反应，这种声音也等于一个人用双手掩住两耳，可以听到自己心脏与血液流通的声响一样，不足为奇。这是脑波震动的声音，现在西方（美国等地）神秘学的研究，叫做阿尔发脑波（α－wave）便是这种声音的作用。不过有时候，因为执著注意力或上焦有潜在病症时，往往会使头脑发生轻微的振动，好像得了头风病一样的现象。如果不懂得对治的方法，不能放松感受的注意力，便很讨厌地成为惯性的病态。倘使知道清心宁静、凝神专一的心地法门，便自然而然会进入如上所说“轻安”的定境了。如果生来禀赋特别聪明的人，虽然没有学习静坐，可能在少年或青年的时期，也自然会有如此现象。但是从医学的立场来讲，这也可以叫它是神经过敏的一种现象，如无其他因素加以刺激，它并非病症，这点必须要在此附带说明的。

静坐的过程中，生理上所起气机的感受，如果已经达到如前所说：确已有过腰部（尾闾）、肩背（夹脊）、后脑（玉枕）、头顶（泥洹）、眉间（印堂）等逐步的反应，从一般观念来说，便认为是已经打通督脉（脊髓神经——中枢神经系统）的现象。其实，这只是初步的生理反应而已，并非是真正的打通督脉。督脉真正打通，有种种征候，也有种种诚乎中而形乎外的特殊象征，并且随时与任脉（自律神经）有互相呼应的作用。若是只有一般生理上的反应感受，还是微不足道的事。

当气机经过这些逐步反应以后，它还盘旋在脑部的时候，最大的关键，就是头脑部分，经常有胀痛难受的感觉，或有沉重昏睡的情况。甚至，影响眼神经、耳膜、牙龈、鼻腔等处，发生类似病痛的现

象。或者有头重足轻、脾气急躁、容易光火，以及精神亢奋、大便秘结、不易入睡的反应，即使睡眠时也是夜梦不宁。这样说来，静坐和通过督脉的情形，比起一般不学静坐的人，反有更多不良后果，那又何必学习静坐呢？这可不必为此骇怕，以上所说的，只是笼统的经验之谈，是凭亲自经历过的求证经验，和许多习静者所发生“个案”实例的总论，只是说当此过程中，会有这些现象发生的可能。有关这些现象的发生，还须视个人的年龄、性别、生理和心理的健康状况而有差别，并非个个必然如此。而且因静坐的反应所发生类似病痛的感觉，并非真如生病的痛苦，也只是说有“类似性”和“可能”如此而已。

总之，静坐到了气机上行达到脑部的时候，至少已经有了一段效果，极需要“沉心守静”，等待气机下降到喉管（道家叫作十二重楼）、胸部（膻中）、胃脘（中宫）、小腹（丹田），经过肾脏部分而到达生殖器官的顶巅。这一路下来，便是道家和《内经》医理学所谓的“任脉”线路。

如何打通任脉

那么，气通“任脉”，是否一定会循上面所讲的程序而逐步下降的呢？这是一个非常实际的问题，值得特别注意。一般学习“静坐”和“修道”的人，阅读有些习静和丹经等书籍，往往“依文解义”，并无真实的体验，或者是受先入为主的主观错觉造成的见解，认为打通“任脉”，一定是衔接上述打通“督脉”之后，必须如此如彼的用意“导引”，而进入“任脉”。如果是以意识作“导引”的工夫而言，有此想象，也不为过。倘使以“静坐”作为修道入门的观点来说，这是粗浅的作为，不足为贵。现在为了说明气通“任脉”的情况，姑且用分解叙述的方法来讲，以便学者自己神而明之、融会贯通地自去领会。

任脉的重心在于中宫：道书及中国医学所谓的“中宫”，只是一个抽象的名称。它主要的器官，就是胃脘，也可以说便是“胃”部。按过去阴阳八卦的抽象理念来说，它便是五行（水、火、木、金、土）的“土府”。金、元时代的中医，对健康重点的看法，约有两派：（一）以专治中宫的胃气为主。（二）以专滋养肾脏“坎水”为主。这种属于中医医理学理论上的观念，在此暂且不论。而他们原始的观念，都从阴阳八卦等抽象理念的逻辑推衍而来。所谓“四象五行皆藉土、九宫八卦不离壬”便是这些理论的依据。但依事论事、脾胃对于一个人的健康长寿和养生修道，实在是太重要了。不论任何大小病症的发生，第一项严重的警告，就是胃的食欲先发生问题。例如伤风感冒了的人，胃口一定不好，肠胃一定有问题。换言之，肠胃消化

良好的人，即使有些伤风感冒，也满不在乎。胃口上通食道管，就是道家所谓的“十二重楼”，下通大肠，以及连带影响肾脏、性腺等作用。

静坐到达肠胃有气机在滚动，乃至气机鸣荡，内在有如气泡声音等感觉的时候，这便是初步的第一征候。经过这一征候以后，往往有食欲亢进，或者感觉气满而不思饮食的现象，如果有了食欲亢进的情形，必须要节制饮食，不可贪图口腹之欲而过分吃饱。但在此时必须注重好的营养，足使真能吸收融化。倘使有气机胀满不思饮食的情形，应当酌量减停饮食，以待有食欲的需要时，再慢慢的少吃多餐，以资补益。

其次，在“中宫”胃部有了如上所说初步的第一征候发生时，也很可能在同一时期，便有打呃、嗳气、放屁等现象。有些学道人，看丹经道书，或听过师傅口诀，认为放屁是走漏“元气”的事，拼命紧撮谷道，忍屁不放，弄得浊气熏蒸内脏，至于面黄肌瘦，或者引起便秘，内外痔疮，乃至其他的内脏病症，不一而足。其实，真正的元气不可泄漏之说，并非是指在此过程中的屁气，那是别有道理，容以后再说。总之，当此过程，嗳气、放屁，大可任其自由一番，以便肠胃真正清理净尽，而有两种现象，特别值得注意：

（一）打长呃、嗳长气，好像有严重胃病人的情形。

（二）大便频频，有的严重到犹如泻痢的情形，乃至连续十天半月不等。

有关打长呃和嗳长气的认识：这是胃气上行（亦即同于瑜伽炼气术所谓的上行气发动），将要冲通食道管的象征。等到食道管的气机

真正冲开以后，头脑清新，胸怀舒畅。而且由头顶降到“唾腺”所流出甜蜜清凉的津液，滑滑而自来，源源充满口腔。这便是丹道书籍上所说的长生之酒、甘露自洒的征候，也有用“玉液琼浆”的神妙名词作譬喻。过去在康藏一带修习密宗教法，对于有了如此打长呃、嗳长气的人，便会生起恭敬礼拜之心，认为是气脉已有相当成就的非凡之人了。

有关大便频数类似泻痢的认识：一个普通的人，如果有了大便频频，甚至有泻痢痾水等情形，当然是有严重的肠胃病，或者是急性肠炎等病症的现象。但无论属于哪种病征，毫无疑义的，它给予人的感受是痛苦的。倘使是因“静坐”发动气机的原因，虽然有大泻或痾水等现象，但并无痛苦的感受，而且头脑、内脏反有一种清新舒服的感觉。虽有轻微的软弱之感，但无大碍，等泻到最后，痾出一些稍带紫黑色的黏液，便是肠胃的积滞，真正清除净尽，自然而然就会停止泻泄了。如果是专门从事养生修道的人，经过这一阶段以后，心境的静定境界，和生理上的感受，一定会进入另一新的状况。但对饮食起居，必须适时适量，特别要谨慎，不可贪图口福而过饱或乱吃东西，总以恬淡为宜。尤其对于男女之间的性行为，应该特别守戒。如有家室之人，难于免俗的，至少要作到“寡欲”为上策，倘使违反了上述男女饮食的告诫，又须经过“静坐”工夫——时间的累积，而再度发生泻泄等现象。一般“静坐”修道的人，“屡成屡败”的经过，这也是其中关键之一。至于纵欲无当者流，更不在话下了。

中宫胃气的发动和食道管：人尽皆知我们的生理，自喉头部分开始，便分为食道（后）、气管（前）两支。如果气管系统有了疾病，或者碰到伤风感冒等情形，便有咳嗽呛气等现象发生。而咳嗽的情形，又有干咳和痰咳等差别。干咳，大多由于支气管炎所发生。可是

有些痰咳，便和食道管连带胃部的病症有关。但在“静坐”修道者来说，当“中宫”气机发动，有了打长呃、嗳长气的现象之后，便会感觉胸膈之间俨如有物堵塞、欲吐之为快而又不能畅所欲吐。等到上行气充满、忽然咳嗽带有混浊灰暗色的浓痰，便是食道管初步打通的征候。道家者流，对这个部分的名称，叫作“十二重楼”。密宗者流，对于这个部分的名称，便叫作“受用轮”（喉轮）的脉结。事实上，都是指由喉头开始，连带食道管而直下胃口一带的系统。密宗的修法者，认为打通了“喉轮”气脉，便可没有妄念烦恼。其实，这也是笼统的说法。真正打通了“喉轮”部分的气脉以后，可以做到减少无明的烦恼；换言之，就不像普通一般人们因胸怀烦恼而产生情绪烦躁的情形，并非完全可以到达不起妄念，但至少有可使无明妄念减轻的作用。因为完全做到妄念不生，那还得靠心理上的定静工夫，不是全凭生理的作用即可一蹴而就。

那么食道管对于心理和生理的健康，会有如此的重要吗？诚然是非常重要的事。因为一般人的食道管，是经常输送饮食的主要孔道，虽然饮食经过这条孔道就送到胃里去消化，但是有些饮食的渣滓，仍然还会停滞在食道管的壁道上，日久年深而不加清理，便如输送油管或输送水管一样会起锈硬的障碍作用，所以食道管癌等病症，也因此而引发。例如用玻璃杯冲泡一杯牛乳，无论如何，玻璃杯壁上，一定会留下一些牛乳微细的成分。至于其他的食物渣滓，就更容易留下痕迹，虽然生理的本能，有自动清除的功用，但一时也难完全消失净尽。修炼健身瑜伽术的人们，经常要吞用一条长纱带来洗刷胃部和食道管，也便是为此之故。如果能够由“中宫”胃气的上行而打通了食道管，则对健身瑜伽术的修炼方法，反觉甚为粗鄙。

有关道家上下“雀桥”之说和舌抵上颚：待胃气上行，打通食道管以后，则胸间“膻中”部位，自然有豁然开朗之感。甚至，守静之极的人，还可感受——听到心脏部分，似乎有噼啪开裂的声音，犹如佛家所形容的有“意解心开”的感觉。此时俨如有物下沉，气入小腹，舌尖上翘的自然反应发生。无论佛、道、密宗、瑜伽术等任何一家的打坐方法，都以舌抵上颚为基本坐式的内容之一。从一般的观念来说，舌抵上颚，是为衔接上颚门牙两齿缝之间的唾液，吸收“脑下垂体”所放射新生的津液（内分泌之一），以便“咽津纳气”，用作“返老还童”的修炼工夫。所以一般初学打坐的人，只要依照舌抵上颚的姿势去作，便自然而然有津液满口，需要咽咽吞咽的现象。甚之，津液有时还呈甜淡和清香的滋味，尝所未有。但到了胃气上行，通过食道管的时候，喉结骨自然内收下压，舌尖便自然上翘，进而可以直立接触到小舌头部分，内卷而封住喉头，使呼吸之气，自然由轻微无声而达到接近停止的状态。这种情形，便是道家丹经所说的驾起“上雀桥”而登天梯的现象。就瑜伽术的静坐法而言，这是真正自动作“瓶气”的工夫，停止呼吸的作用。于是，后脑神经震动所生的“天籁”鸣声和震动的异声，所谓“脑后鹫鸣”、“眼现金光”的现象，便自然而然愈加清晰，心境宁静无妄的境界，也愈来愈加清明。

虽然如此，但自“中宫”胃部所起的下行气，是否真已进入下丹田（小腹内在的中心点），还是值得特别注意的问题。如果在童身（指性知识和情窦未开的名词）修道者，这个问题又当别论。倘使从一般已经有过性行为或变相性行为经验（如手淫、梦遗等）的人来讲，真正气归丹田气海，并不如此简单。因为当下行气将通丹田气海的时候，小腹和耻骨以上的神经，都自然而然会有刺痛的感受。等到这种刺痛感觉完全过去，气机直达“海底”（会阴）摄护腺部分而贯到生殖器（女性仅到子宫部位）时，只须稍加注意，便会自然收缩回

转。摄护腺乃至会阴部分，都会自然生起紧缩的情形，丹田（小腹）充满，发生内呼吸（指小腹内在的轻微呼吸的现象），这便是道家丹经所说的“下雀桥”的作用。再进而到达口鼻呼吸与内呼吸完全静止，生殖器的收缩和睾丸的收紧，就如婴儿未孩的状态，这便是一般道家丹经所说的“马阴藏相”的初步现象。到此，饱食多吃和服气不食，都无所谓，便可真正实证到“静定”的初步工夫。但是差距真正打通“任”“督”二脉，和修道入定，超越人天的境界，仍然还有一段并不短暂的距离。

上文讲到在静坐过程中气机发动之后，任督二脉有了反应的种种情形，并非就算是任督脉的真实打通。可是一般人便把这些反应作用，认为是任督脉打通的现象，真有“迷头认影”，自落痴狂的见病之嫌。不过只对健康长寿来说，如果运用恰当，却也不无小补。倘使真要诚心学道，那便要审慎明辨，不可认妄为真了。

前面讲到有关（中宫）胃气发动上述食道管时，便有嗳气打呃的情形，曾经引起一些作静坐工夫的好奇朋友，纷纷来函询问每个人自己打呃嗳气的现象，是否便是这种景象？实难以骤答。总之，无论因静坐作工夫所引起的嗳气打呃，或因胃部有病症所发生的打呃嗳气，统统都是肠胃有废气（gas）的关系，那是毫无疑问的事。调整中和肠胃废气的方法，无论中医与西医都有药物，不妨求医诊断，加以药物的帮助，对于修习静坐，绝对有益而无害。尤其修炼道家的人，非常注重外金丹（药物）的作用，以辅助修道的进度，此所以学道者不能不通医理之原因也。

不食人间烟火与中气的作用

倘使真从本身“中宫”的胃气发动，上通食道管“十二重楼”，舌头自然而然上扣上雀桥（小舌与两鼻内孔通气之处）直接脑下垂体散布的内分泌（头顶下降的津液），随时咽食清凉甘芳的液体，就可渐渐至于不需双鼻呼吸通气，自然而然做到了停止粗呼吸的往来。这是瑜伽术中强制修炼壶式“瓶气”，和道家强自闭气所希求的难得境界。到了这种程度，对于饱暖饥寒和外界的寒温暑湿，便能产生较强的抗力。甚至，可以做到不思饮食，自然减少睡眠的功力。但必须亲近真正过来人明师的指导，适当地减除饮食，乃至暂时不食，方可渐渐深入初步的一种定静境界，而非平常的感受所能领略得到的滋味。可是到了一个阶段以后，仍然需要好的饮食滋养，才能更加充实内力而打通性腺部分（进入阳跻、阴跻）（畅通四肢阳维、阴维），而达美不可言的景况了。至于哪样程度才可暂停饮食？哪样情况需要重新补充饮食？那就要看修习人的实际进度而定，不能纸上谈兵似的妄加预言了。这种情形，过去在道家丹诀上，称之为“火候”，等于煮饭烧菜的火功一样，需要当时的心领神会，不是完全呆板接受而不变的。

大腹便便不足道

但是当任脉通畅的象征稍有“火候”，也就是内呼吸（小腹丹田部分的呼吸）有了作用时，大多数都会随着这种作用，自然气沉丹田，变成“揠苗助长”的现象。因此造成小腹充实，外形突出犹如一个圆鼓状，而俨然以此沾沾自喜，自认已经达到“丹田有宝休寻道，对境无心莫问禅”的境地。其实，这是非常糟糕的现象，如果一味妄加注守丹田，就会引起肾脏、性腺、大小肠部分种种的反效果，更不容易打通带脉（围腰圈身一带）的气机。此时必须注意稍微用意收缩小腹（耻骨以上到肚脐部分），迫使气机自然打通带脉范围。但又不可过分用意，造成感觉上太过着相的流弊。如此久而久之，气机由会阴（海底）部分，发动循左右两大腿的大脉管而逐步逐节下行，一直到达两脚足心为止，渐渐消除盘腿而坐的酸、痛、胀、麻、痒等感受，由此再进而达到两腿和足趾，以及胯、膝、足踝骨，和每一节神经、每一细胞，都发生暖、软、轻、乐的快感。甚至，不但不想下座，反而喜爱盘腿久坐，贪图其乐而入于轻安舒适的妙境。由此境界再加沉静止定久了，气机再循督脉的腺路，上冲腰、背，畅通左右两肩胛的神经丛而达于两手指尖和手心。全身软化，融融陶陶，而有“柔若无骨”的感受。然后气机的感受，再循小脑（玉枕、泥洹）上行而到达前脑部分，随着细如无有的极微呼吸，沉沉下降，充满全身而畅通四肢，平常所有身体存在的感受，此时几乎毫无感受，恰如老子所说的：“专气致柔，能婴儿乎！”到此地步，才可勉强说是任督二脉初步暂通的象征。从修习静坐而希求健康长寿的目标，或进而追

求修道的效果来说，打通两腿神经下行气的重要，比起打通任督二脉的重要，只有过之而无不及。倘使工夫没有到达腿部发生妙乐、暖、软、轻灵的境象，便自认为已通任督二脉，那便是自欺之谈，误人不浅。

人身和人参的两足之重要

天地间的万物，大体归纳来说，不外动、植、矿物三大类。矿物属于“地大”的固体性，姑且不论。凡是植物生命的泉源，都从它深入大地的根柢而来，尤其如人参等的根足，其形状更与人形相似，可以引用作为此类的发明。人是动物中至精最灵的生命，人与植物以及旁生横走的动物都不相同，人的根源在于头顶，头顶以上的虚空，就好比是植物的大地。而人的两腿双足，等于是植物枝叶的巅末。修习静坐作工夫，如果气机没有到达两腿双足而畅通四肢的神经末梢，等于一株枝叶枯落的枯木，虽然干身尚未朽腐，那也只是“不亡以待尽”而已，毕竟未能恢复生机。如果两腿双足的气脉轮转通畅以后，腰杆自然挺直，臀部肌肉收放有力，走起路来，脚踏实地犹如凌虚步空，甚至足底踏触的大地，犹如软褥重茵，像似海绵一样的感受。假如又兼习武术练功夫的人，到此自觉身轻如叶，整个四体只有一具微细轻灵骨架存在的感觉，只须用一只脚的大拇趾，即可立地如钉，自然挺立不倦。相反的，如是因有病而体力衰弱的人，“近死之心，莫使复阳也”，同样的也会产生如上述这些感受，不可错认重心，自以为是，那就笑话大了。

前面讲过打通“任脉”的一些粗浅反应和景象，并非就是通“任脉”的全部微细说明。实际上，“任脉”的难以打通，比打通“督脉”尤甚。一般修习静坐的效果，大体上都从“督脉”反应比较显著的现象而说，对于“任脉”真正打通的作用，都是“语焉不详”，甚至，大多有茫然之感。其实，道家与中国医理学上所谓的“任脉”，

包括现代医学自律（自主）神经的系统，以及内分泌（endocrine）系统与腑脏的所有机能。如果从打通“督脉”——脊髓神经、脑中枢神经部分的效验，进而畅通“任脉”，那么，体内所有的五脏六腑，自然而然就有良好的变化反应，促使生理的新陈代谢转向健康旺盛。道家相传的术语所谓“一脉通时百脉通”，应该是指打通“任脉”而言才对。有关“任脉”通畅的种种情景，一时难以尽述。现在暂就其他有关气脉的要点，先行述说，或者可以连带反复说明其内容。

气脉的异同之争

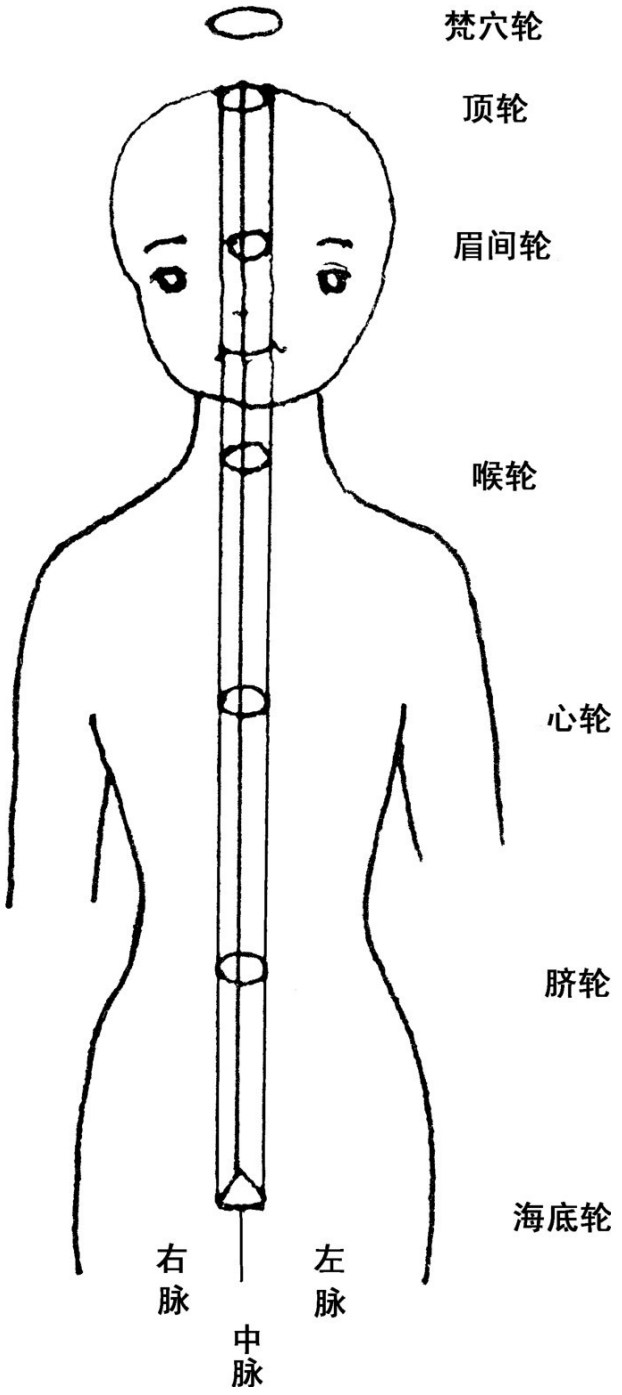
静坐与生理的反应，依照中国道家修炼神仙丹道的方术，以及中国医理学鼻祖的著作——《内经》的原理，有关“任”“督”二脉与“奇经八脉”的神奇古怪、迷离惝恍的传说，大体上，已如上文陆续剥去神秘的外衣，逐步的讲解。当然啰！打通气脉的过程与所生反应的各种现象，因有男女老幼和身体强弱壮病的不同而各有差别。即使一般的感受完全相同，而智能理解的各别，与所发生枝节上的感觉和体验，也会造成许许多多的不同。我们过去所讲的，只是原理原则的大要，并无多大的出 入。

但除了道家修炼方术上的“任”、“督”脉等的说法以外，另与道家有类同关系的西藏“密宗”和印度“瑜伽术”等，对于气脉也有同等的重视。可是“密宗”和“瑜伽术”的气脉，却注重“三脉四轮”或“三脉七轮”，与道家的注重“奇经八脉”，几乎完全不同。因此修习“道家”与“密宗”或“瑜伽术”的人，不但在方法和理论上互有扞格之处，同时也因此形成门户不同的异见，互相排斥。此所以被一般人视为“江湖”方术，难以入于正统学术之林，这也是一个重要的原因。其实，这个问题的症结所在，是由于所学的不博，或者好学而不深思体究，因此没有融会贯通，视同冰炭。殊不知无论学“道”、学“密”、学“瑜伽”，乃至要作道、密、瑜伽的工夫，要达到他们所标榜的境界，除了以身心作工具，由这个身心来实验方术的效果以外，更无别的依据了。既然同是运用人我的这个身心，难道因为方法的不同，就可以使得五脏六腑、神经、骨骼等改易位置，另

外换成一副不同的形态吗？既然不能，除了在观念与感觉上，受先入为主的理论影响，产生不同的幻觉以外，还有别的具体事实，足以证明其中的确是有异同吗？如果勉强说是的，那也只是感觉上所注意的重点不同，绝非另有一副不同的身心。

道家与密宗有关气脉的不同图案

中国道家的气脉之说，由书有明文的《庄子·养生主》篇中提出“缘督以为经”与“中于经首之会”的概念开始，就一向被认为“任”、“督”二脉为修炼静坐的要点所在。其实，除了以“任”、“督”二脉为主脉而外，最要紧的，还是以“奇经八脉”为全部气脉的中心体系。但自上古印度的传统演变而来的西藏“密宗”，它修炼气脉的方法，几乎完全与中国“道家”不同。它是以人体内部的“三脉七轮”为主。所谓“三脉”，便是左右中的三脉；“七轮”，便是由梵穴到会阴（海底）的七个主要部位（如图一）。



图一

从“道家”先入为主的修学者，往往对“密宗”之说弃而不顾；笃信“密宗”的修学者，每每视道家为旁门。殊不知“密宗”与瑜伽术的气脉之说，是包括上行气、下行气、中行气、左行气、右行气等

五行气和五方佛的作用。魏、晋以前的道家修炼丹道之说，也最注重五行与五色气的重要，所谓前“朱雀”、后“玄武”、左“青龙”、右“白虎”等说法，在人体而言，也便是包括了五行气的暗示。宋、元以后的道家，虽然只以“任”、“督”等“奇经八脉”作为方术理论的依据，但对左（青龙）右（白虎）二脉的重视与效用，仍有同等的重视。倘若有人博学、审问、慎思、明辨地汇通了各家的所长，便可知道在静坐的进度中，真正打通“任”、“督”二脉以后，自然而然就会发现左右二脉和中脉的重要了。如果没有真正打通左右二脉和中脉，要想进入真正的“禅定”，也就是道家所谓“凝神聚气”和“炼气化神”而进入“天中天”的境界，这是绝对不可能的妄想。换言之，真正打通“任脉”以后，如“密宗”与“瑜伽术”所谓的左右二脉，也便自然畅通回旋而无障碍了，静坐的工夫，必须到此境界，那么才可由技而“进乎道矣”。同时距离打通中脉的远景，才有希望。

现在让我们看看中国道家中奇经八脉的分布路线。根据黄帝《内经》《难经》的记述，综合整理如下：

（一）督脉：

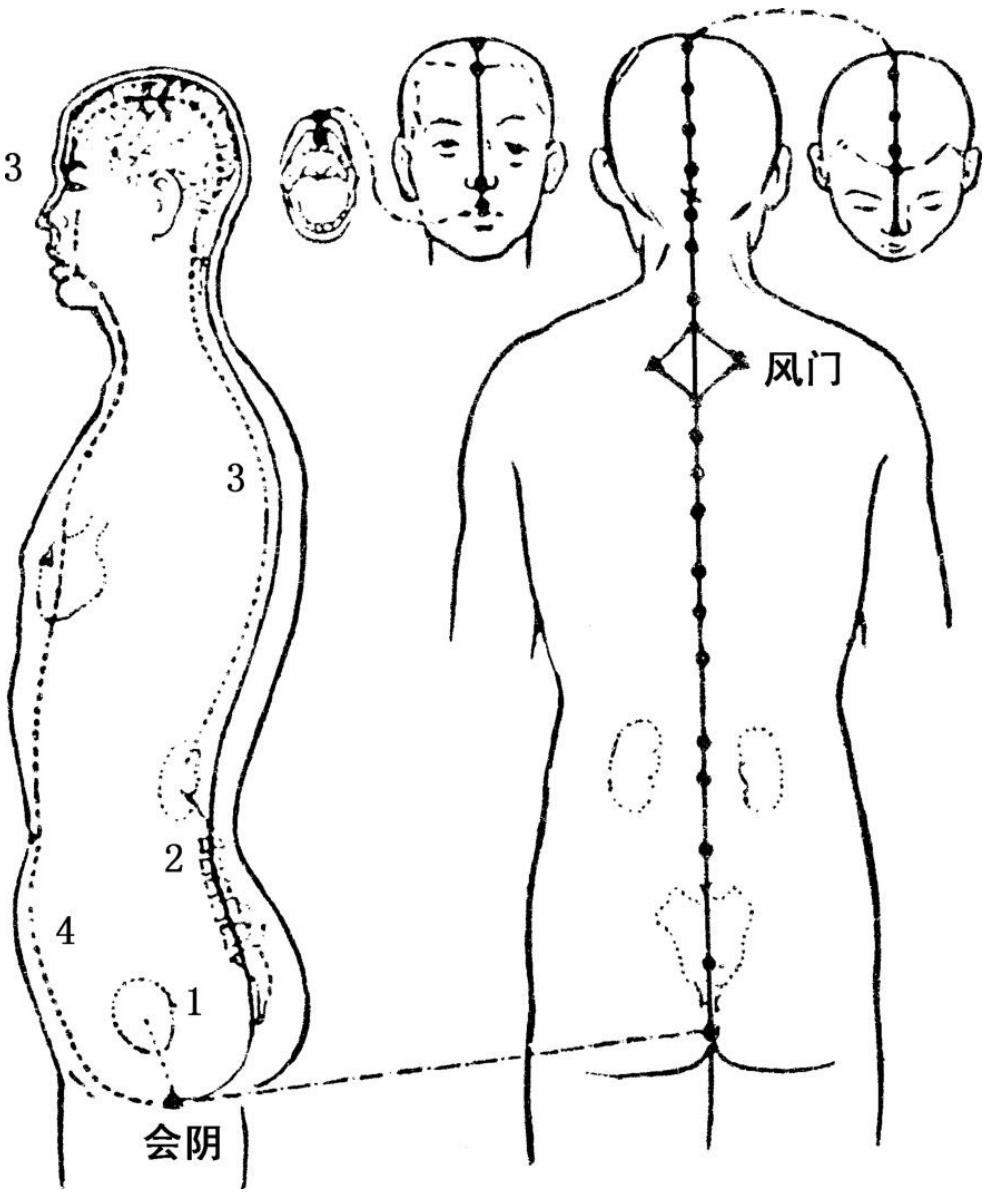
督脉分布路线共有四条：

（1）起于会阴部，循脊柱向上分布，至颈后风府穴处，入脑，上行至脑巅顶，沿头额下行，达鼻柱。

（2）起于少腹胞中，下抵阴器、会阴部、经尾闾骨端，斜绕臀部，入肾脏。

（3）起于目内眦处，上额、头顶部、入络于脑，又分别下颈项，沿脊柱两旁下行至腰中。

（4）从少腹直上，过肚脐，上连贯心脏、进入喉部、上达面颊、绕唇、抵目下中央部位（分布见图二）。



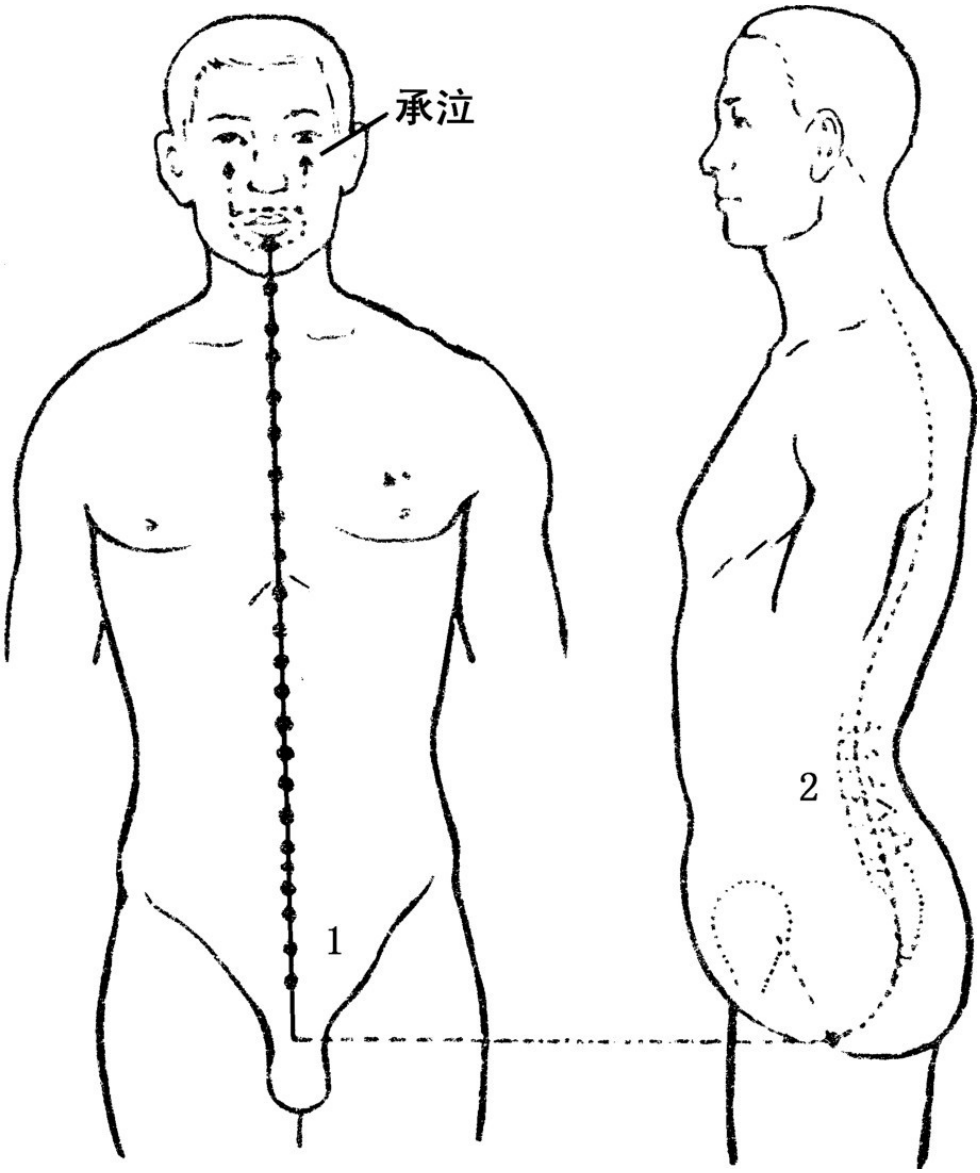
图二　督脉

（二）任脉：

任脉分布路线共有二条：

（1）起于少腹部脐下四寸的中极穴，沿腹、胸部正中线直上达咽喉，再上行颊部，经面部入眼部。

（2）由胞中贯脊，上行于背部（分布见图三）。



图三　任脉

（三）冲脉：

冲脉分布路线有五条：

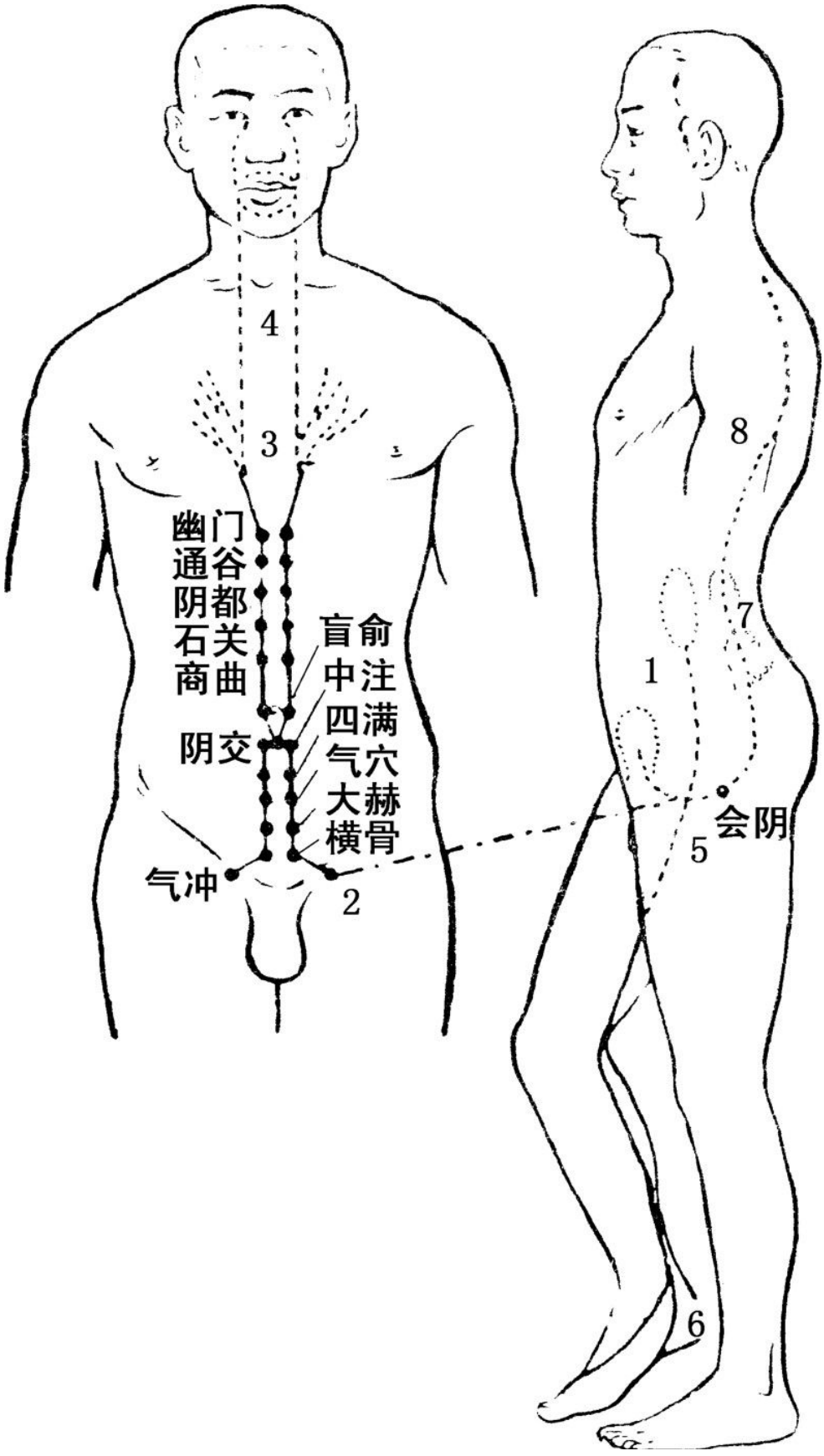
（1）从少腹内部浅出于耻骨外二寸的气冲穴，与足少经肾经并合上行（任脉外一寸），抵胸中后弥漫散布。

（2）冲脉自胸中分散后，又向上行到鼻。

（3）脉气由腹部输注于肾下，浅出气冲，沿大腿内侧进入腘窝中，经胫骨内缘，到内踝后面，达足底。

（4）从胫骨内缘斜下行，到足跗上，分布于足大趾。

（5）由少腹的胞中，向内贯脊，循行于背部（分布见图四）。


4
3
幽门
通谷
阴都
石关
商曲
肓俞
中注
四满
气穴
大赫
横骨
阴交
气冲
2
8
7
1
会阴
5
6

图四　冲脉

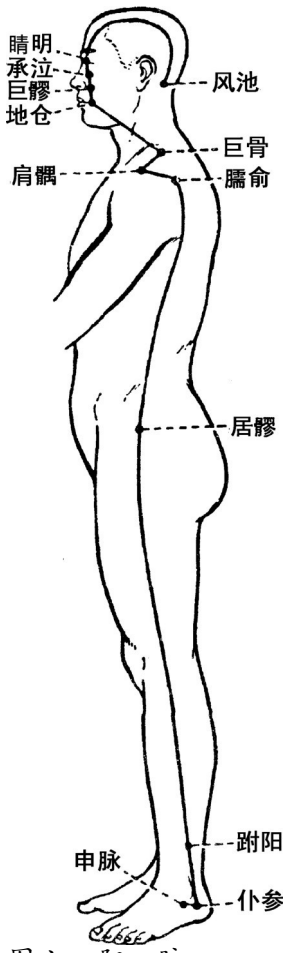


（四）带脉：

带脉起于十四椎，当季胁部下面，环行横绕腰腹，约相当于系腰带的一圈（分布见图五）。

（五）阳跻脉：

图五　带脉

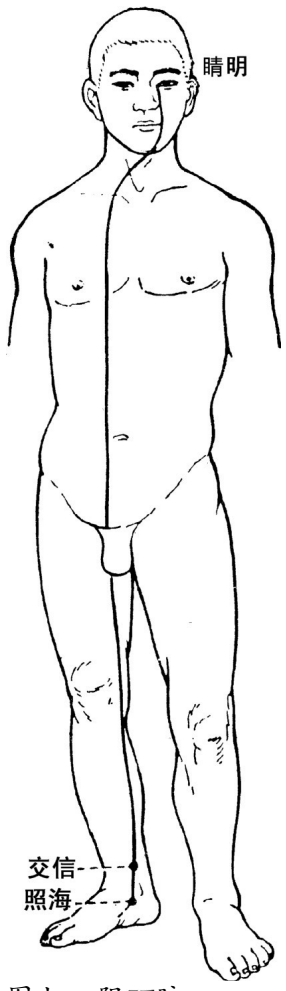


图六　阳跻脉

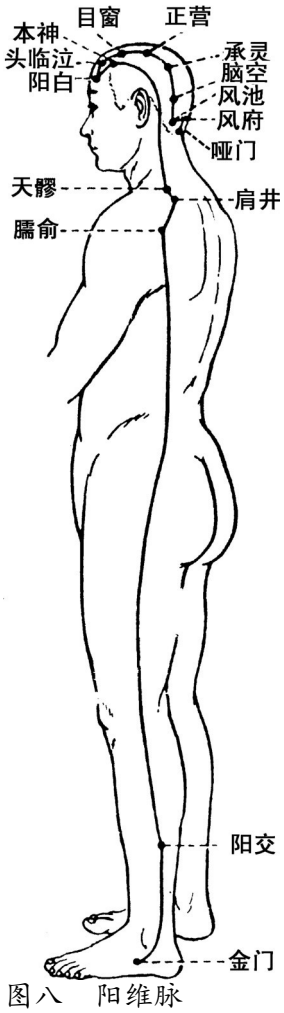
阳跻脉起于足外踝下的申脉穴，沿外踝后向上，经股外侧，分布于胁肘，循行于肩膊外侧，沿颈，上抵口吻旁，达目内眦，入发际，循耳后，到达风池穴，由脑后两筋间的风府穴入脑（分布见图六）。

（六）阴跻脉：

阴跻脉起于内踝下的照海穴，循内踝，股内侧，过阴部，循行至胸前，沿喉咙入面部，抵目内眦，再上行至脑（分布见图七）。



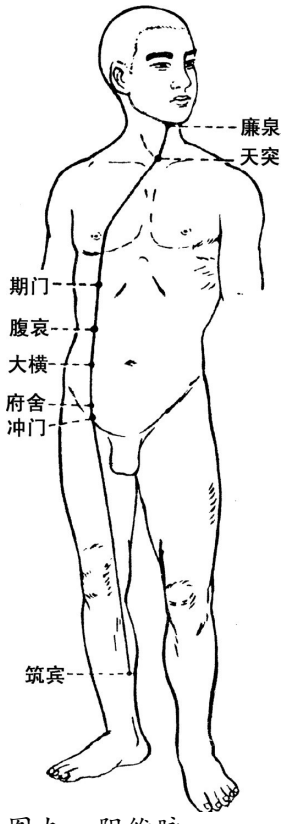
图七　阴跷脉



图八　阳维脉

（七）阳维脉：

阳维脉起于诸阳经的交会处、即起于足外踝下的金门穴，上沿股外侧，抵腰侧部，斜上肩胛处，上颈后，分布至耳后，到头额处，再循行至耳上方，到颈后风府穴（分布见图八）。



图九　阴维脉

（八）阴维脉：

阴维脉起于诸阴经交会处，即内踝后上五寸的筑宾穴，上沿腿、股内侧，进入少腹部，上连胸部，抵咽喉两旁，与任脉会合（原文及分布见图九）。

中脉的重要争论

讲到“中脉”，又是一个非常有趣的问题。据我所知，对于这个问题，在“道”、“密”两家之间，都有“中脉”究竟是有形或无形的论辩，以及“中脉”是否就是“督脉”与“任脉”的疑问。其次，还有认为只有真正修习“密宗”者才能了解“中脉”；原始的道家、本来就不知有“中脉”的存在，所以道家的修法并非究竟等等的争论。

关于“道”、“密”两家对“中脉”认识问题的论辩，实在是一个误解。如果只根据宋、元以后的“丹经”道书来讲，他们言不及“中脉”，那是事实，倘使研究中国自古以来传统道家的方术，便不能忘记黄帝《内经》与《黄庭经》等。《内经》早已有了“中脉”之说，不过在《内经》上的名称，称它为“冲脉”而已；《黄庭内景经》的中黄，便是以“中宫”为主，只是没有像“密宗”与“瑜伽术”的特别强调“中脉”而已。

了解了这个观念以后，再来研究中国传统文化中正统的丹道，并没有认为“督脉”或“任脉”就是“中脉”的道理。因此，根本用不着非常吃力地去为它辩护了。宋、元以后的“丹经”，许许多多只是一偏之见，一得之论，一家之言，并不足以概括正统道家的全环，这是绝对不可以误解谬认的事实。道家所谓的打通“奇经八脉”如果没有到达“冲气以为和”，乃至“黄中通理，正位居体，美在其中而畅

于四支”的实际境界，那就根本全是空言，更无法了解“中脉”真通的景象了。

如果工夫到达“奇经八脉”完全打通，有了“冲气以为和”的境界时，那便有庄子所谓的：“堕肢体（没有身体四肢的感觉），黜聪明（绝对没有妄想），离形去知，同于大通，此谓坐忘。”此时“中脉”的功能发动，首先便有引申上下通于无际的觉受，自然而然便呈现“万里青天无片云”的晴空境界。甚至，无论白天黑夜，满天繁星呈现眼前，犹如“掌中观庵摩罗果”一般。平常所有的知觉和感觉状态，一起忘却无遗；所有人我是非等等世俗观念，完全远离消散。

但“中脉”的打通，并非就是全部道果的完成。严格说来，打通“中脉”，也只是入道基础的真正稳固而已。从此以往，前途更加微密深邃，更须仔细努力。的确非有明师指点不可。此外，在打通“中脉”之前，当然先由左右二脉的通畅开始，但左右二脉的通畅，也并非只靠“瑜伽”的呼吸气功便可奏效。真正打通左右二脉的人，外形的证明，从头颈的圆满状态，和颈部左右两大动脉管的平满，以及颈有圆圈的象征，可以得知。否则，尽是误人误己的空谈，毫无实义。

关于静坐与“道”、“密”两家气脉的大要原则，到此暂时告一段落。此后再就静坐与修道的种种关系，逐步分解详情，另行述说。

为什么气脉会震动

静坐与气脉的关系，以及气脉的变化与生理反应的种种现象，大体已如上述。但许多修习静坐的人，生理与气脉的反应，并非完全一致。既然同样都是人身，同样都是静坐，是不是因为入手的方法不同，气机的反应就会有不同的效果呢？这可从两方面来讲：

（一）由正规的静坐与修道来讲，除了经由“任”“督”脉循规蹈矩的反应以外，实在别无他路。

（二）由体力的强弱、疾病，或年龄、性别的各种不同的因素来讲，气脉与生理的反应，也就各有差别。

至于因入手方法的不同而产生各别的反应，虽然也有一部分的关系，但并非主要的原因。例如：

（一）许多学习静坐的人，往往有身体震动的现象发生，甚至，由内部的震动而变为全身四肢的跳动，或者自然而然会做许多不同的姿势，犹如瑜伽健身术的动作，或如太极拳一类的动作。在一般重视神秘观念的人看来，就认为这是神奇玄妙而不可思议的事。过去有些专门学习“打神拳”的人，便是由这种现象开始。历史上所谓“义和拳”的“神拳”，乃至有人练习翻“筋斗云”的工夫，也是从这种现象而造成误己误人的后果。

实际上，这是“神秘”吗？不是的。这种作用，一半是心理的作祟，一半是生理的关系，而且生理的关系，还是受到自我心理的暗示而来。它所发生的原因，是由于在静坐中，用心太过迫切，因此而引起神经的紧张。再由神经的紧张，反映到潜意识的作用，便使躯体内部神经和肌肉，有了初步抖颤的反应，有了这种反应以后，潜意识自我的暗示，自然而然便进入自我催眠的状态，因此便会促使神经的震动。因为潜意识对自我起了暗示的作用，便很容易使四肢和整个躯体，发出种种类似有规律的动作。但是一般人，有了这种现象以后，百思不得其解，或者受到震动以后的疲劳所影响，生怕“走火入魔”而放弃了静坐或修道。有些人则认为已得“神功”，就乐此不倦，自认为有了得道的基础了。很少有人能够在这种情况中，深思反省这是由于心理意识自我暗示的关系，因此促使神经紧张所造成的效果。而且由于躯体的发生运动，反而使气机不能进入“任”“督”脉的真正轨道，而只在肌肉和筋络之间流行畅通。

如果初学静坐之目的只求健身强心，或者希求达到如武术“内功”一类的工夫，那也可以由它发展下去。倘使志不在此，那便需要做到自我内心的安静，暗示神经肌肉的松弛，如此方可“更上一层楼”地另外进入静定的境界了。

（二）有些人因为身体已有病苦而学习静坐，如肺病、胃病、肝、肾或各种类似有神经性的病态。当他静坐的过程中，极可能感觉到体内的气机，在每一部位发生滚转的现象。大概说来，凡是肺、肾部分衰弱的人，它所引起的反应，往往会感觉气机在身体左右两边作有规律的旋转。如果是肠胃有问题的，便会感觉在腹部旋转。倘使肝脏或心脏有问题的，很可能就会感觉胸臆之间或横膈膜部分，犹如有

物堵塞，好像一个痞块似的。假使能够打通这种痞梗的感觉，便会豁然开朗。不过，更有可能会有大便溏泻，屙出黏液等的情形发生。

总之，例如“因是子静坐法”的著者蒋维乔先生。他便是因少年时期患有肺病而开始静坐，因此自把静坐过程中所得的经验，笔之于书，于是就有气机旋转等等的现象。此书大可提供学习静坐者的参考，但决不能奉为金科玉律，视如圭臬而一成不变。

打通气脉为什么

除此以外，依循正规静坐的法则，倘若气机通过“任”、“督”二脉，则会发生犹如道家所谓的“大周天”与“小周天”的种种景况，而且都有正规而准确的反应。乃至犹如密宗所谓的三脉四轮都打通以后，又应该怎样，才是合于修道的规范呢？这个问题，倒是极为重要的问题。在一般修炼丹道者的立场而言，对于气机通行“任”、“督”二脉，运转“河车”而契合于大小“周天”，向来都视为是无上的秘诀。

但是很多人都忘了“河车”运转，转来转去，又转到几时为止呢？须知运转“河车”，气通“奇经八脉”，并非就是静坐和修道的极果。严格说来，“河车”运转和气通“奇经八脉”，那只是静坐和修道的开始筑基。它对于健康祛病，不无功效，而对于修道与证道，那只算是开步走向轨道而已。“河车”运转和气通八脉以后，到了某一适当阶段，气机就自然的不再转动。那时由于气机的充盈不动，身体渐感轻灵暖软而达到“忘身无我”的境界。此时才能豁然自省，认得“圆陀陀”、“光烁烁”的性命的本元。它确然与后天有形的身体可以分离与和合。然后再把这一灵明的性命之本，重新浑和这个后天的身（炉）心（鼎），继续锻炼，如此才可以使得此身此心，能分能合，而奠定修道与证道的坚固基础，这样才算是有了初步的成果。

关于前者“河车”运转和气通八脉以后的情景，一般丹经道书，只用“璇玑停轮，日月合璧”来作身心空灵浑一的代名词，从来都被

视为神秘而不肯轻易泄漏的天机。致使后来的学者，举世滔滔，统统陷于迷阵而乏程序和条理以资遵循。古人们如此作法，与他以“渡人”为出发点的心志，究竟是否相合，实在难以辩说了。

关于后者，一般道书，大多只用“重入炉鼎，再整乾坤”等等的形容词轻轻带过。其中应当如何若何的再进一步来确定修证，尤其不肯明言，“恐遭天谴”。事实上，天心有好生之德，如果真正与人为善而又曲遭天谴，亦应“当仁不让”而乐于为人，何必太过自私。

但是对一般学习静坐和修道者而言，能够达到真正的“河车”旋转而气通八脉的，已经绝无仅有。何况过此以往，真能了解身心性命的可以分离、可以凝合的境界，实在万难得一。因此纵使要诚心付授，又有谁能一闻而悟地承受得下。并且由此以往，都是超越形而下而进入形而上的境界。即使愿意明明白白地细说端详，又有谁能具备超世的智慧与经验可以领会“通玄峰顶，不是人间”的旨趣呢！好了，这些话，可以到此煞住，再说下去，真有可能被人认为是“走火入魔”的疯言疯语了。

静坐与锻炼精神

一般学习静坐的人，归纳其动机与心理意识，大约可分为三类：

（一）具有宗教的情感。

（二）爱好神秘的探讨。

（三）企求长寿与健康。

以静坐的立场而言静坐，所有宗教的意识，神奇的观念，长生不老的希望，统统归之而入于静坐的范畴，也不为过。但无论基于哪种动机与心理，开始学习静坐，总会或多或少，受到道家神仙丹法等观念的影响。所谓道家的神仙丹法，主要理论便是“人身原来有药医”等返老还童的思想。但是这所谓的药，并非专指医药的药。医药的药物在神仙丹法的理论中，叫做“外金丹”。外金丹对某些人，或者修习静坐到达某种情况的时候，是不可缺少的一种辅助。可是以静坐与神仙丹法综合来讲，特别注重于“内丹”的修炼。讲到内外金丹，便会使人联想到中国历史上，许多帝王与名士们，都想“服药求神仙，反被药所误”等自作愚弄而死亡的后果。至于“丹”的正确内容和定义问题，查遍“丹经”道书，均莫衷一是而茫无所从，徒增迷离扑朔而已。我们把这些近乎原则性的理论，也暂时推开不谈，等到将来有时间再加讨论。现在所要讲的，便是讨论明代以后神仙丹法的“三炼”之说，以及它与静坐和气脉的关系。

三炼精气神之说

明、清以来，修习静坐或修炼丹道的人，普遍流行着一种观念，那便是“炼精化气，炼气化神，炼神还虚”，以及最后一句的“粉碎虚空”而归到“大罗金仙”的境界。因此大多认为人体内在的“精”便是“金丹”的“丹母”，凑合“持盈保泰”与“保精养气”等理论。使人重视“炼精”的工夫和方法，便是学仙或“长生不老”的基础。尤其如伍冲虚、柳华阳师弟一派（以后简称伍柳派）的丹诀，完全从这个理论出发，作为丹法的基本依据。清末民初，佛家某大师，力辟炼丹修道为旁门左道之术。甚至，视为邪魔外道的魔子魔孙，不屑一顾。这种观念，未免有“矫枉过正”和“孤陋寡闻”之憾，而违反了“法门无量誓愿学”的谦冲。老实说，无论学道学佛，能够从保养精气、“清心寡欲”作为入门的起手工夫，因此而不犯男女性行为的“淫欲”，对于以“持戒”为宗的“律宗”来讲，应该是件非常良好的善行。如果也并此而辟为邪魔外道，未免有伤“佛门广大”包罗万象的容德。况且清代以来的出家佛教徒们，叫漏精（遗精）为“漏丹”。对于长坐不卧而精进修行的人叫“不倒丹”（即是倒褡的变称），岂不是早已承认以不漏精为“持戒”（不犯淫戒）的根基吗？问题只是要了解什么才是“真精”？乃至人体内在的精虫与卵子，它与“炼精化气”的“精”，究竟有些什么关系？必须要弄清楚这些道理，才好正式从事“修道”或“静坐”。如果对这些原理不明，一味盲修瞎炼，虽然也可说无伤大旨，事实上却有“十人九错路”的弊病。

修炼的时间和程度之说

同时修炼仙道丹法的人，自明、清以后，从伍柳派的重视和提倡以来，对于修道成仙的过程之说，又非常流行。由此而配合“三炼”的理论，凑泊的如合符节。如说“百日筑基”是“炼精化气”的工夫。“十月怀胎”是“炼气化神”的工夫。“三年哺乳”是“炼神还虚”的工夫，“九年面壁”是“粉碎虚空”的最后一着。而且还有人拿它与密宗的修炼方法相比，证之于木讷祖师（密勒日巴）由修持到成就的经过，在时间上恰又非常相似。因此这种炼养的程序之说，便深植人心，牢不可拔。并且又证以实际的经验，所谓“精满不思淫，气满不思食，神满不思睡”的传述，确定“炼精化气”等对于修养过程上的实际效果。于是明、清以后的学习静坐或修学仙道丹法的人，十之八、九，大都以搬精弄气为学道的入门方法。甚至，还有较伍柳派的丹法更差一筹的道术，专门以“扐”“扣”等类似“点穴”“推拿”的手法，自我玩弄精神，认为便是“斩断淫根”的无上秘诀。千奇百怪，牵强附会而著书立说，却甚为风行。

新旧医学养“精”观念的异同

时至现在，医药的发达与医学的昌明，已非过去故步自封的时代可比。对于气血和精神的研究，也已各有专科，不能完全因袭旧说而漠视新知。同时，也不能一律抹杀旧学而盲目地信任新知。所谓科学，它还在“未定之天”的进境中，而正向前迈进，它不像旧的学识，一味妄自尊大地自诩为定论了。

传统道家医学的观念：过去的中国医学和从事炼养“长生不老术”的人们，认为人体内在的“精”子，便是生命最基本的要素。不但道家修炼神仙的丹法，要以“炼精”为主要的修养，所谓医学宗祖典籍的黄帝《内经》，也以养精蓄锐为“祛病延年”、“养生长寿”的基本要务，如说：“两神相搏，合而成形，常先身生是谓精。”又云：“冬不藏精，春必病瘟。夏不藏精，秋必病痢”，等等，便是说明“精”与养生的重要。后来演变到道家的丹法，尤其重视“还精补脑”为“长生不老”的要务。至于如何才能做到真正的“还精补脑”？真正的“精”又是什么东西？总是含糊不清，众说纷纭不一。

现代医学的见解：现代医学对于泄精和性行为的理论，恰恰与道家的观念相反。它认为一个正常的成年人，在相当时间和正常状况下排泄精液，那是并不妨碍的事。如果勉强压制性行为和忍精，反而对身体有害。而且认为由性腺内分泌的化合而产生精虫和卵子，那是生理上的一种自然现象。如果认为压制精虫可以增加自身的健康和长寿，等于一种性变态心理的幻想和无知的谎言而已。这些观念和理

论，往往牵涉到“生理学”、“性心理学”、“神经学”、“荷尔蒙”等等学识，头绪纷繁，尚未有综合的定论。不过，一言以蔽之，绝对不会有一个纯净的独身主义者，毕生毫无性行为的泄精（包括遗精、梦遗、手淫等），而能健康长寿地比一般人活得长久。相反的，这一类人，往往因有性变态心理的长期忧郁，多半死于脑溢血或癌等一类病症。因此，所谓“还精补脑，长生不老”以及“炼精化气”等理论，在现代医学的观念中，简直视为一派胡言乱语。

旁门左道的理论：但在中国三千年来的正统道家医学之外，又同时存在有不同于“清修派”的说法。他们也认为“还精补脑”和“炼精化气”是不易的原理。但是“还精”和“炼精”的方法，却需要有正当而特别方法的性行为，才能真正做到“返还”与“补脑”的利益。他们的理论也根据《易经·系辞传》“一阴一阳之谓道”的名言而牵强附会，说得天花乱坠地搞那男女双修的事情。唐、宋以后道教的火居道士（出家而有家室的道士），和唐、宋以后蒙、藏密宗一派的双身法，都有相同或类似之处。至于民间秘密流传有关性行为之医学，和性心理学相近的黄帝《素女经》、《玉房秘诀》等《容成》、《素女》之书，也便成为他们的秘诀之一了。此外，还有专传那些“扙”、“扣”精关点穴的手法，普遍流行。结果弄得那些学道的人，陷于性无能而称之为“断欲”。甚至，因此而得胃病、吐血、鼻衄、脑溢血、神经错乱等症，比比皆是。至于搞得气血混浊，面黄肌瘦而生趣萧索的，还算是不幸中之大幸呢！但是，这些丹诀道书上所说一个人的年龄和精力生长的周期性，以及在那种年龄而可作适当性行为的理论，和现代医学的研究非常吻合。古人说：“虽小道，亦有可观也已”，站在博学慎思的立场而言，旁门亦门，左道亦道，倒也有不可一概抹杀之处。

认识真精

那么，“还精补脑”与“炼精化气”等说法，完全是子虚乌有的事吗？这又不然！我们必须了解了以上所提这些新旧道家和医学上的观念，再来讨论此事，才能比较踏实。真正道家所说的元精是什么？一言以蔽之，“生命本有的自然功能而已”。老子引用婴儿“不知牝牡之合而朘作，精之至也”的状态，便是很好的说明。例如一个在成长中的婴儿，当他在睡眠的时候，绝对还没有男女性欲的意识，但是他的生殖器却翘起，那便表示生命本有精气（也可称之为精力）的散布和生长的功能。到了孩童的阶段，一旦有了性的需要和性的知识以后，当性器官发动作用时，便会引发心理的性欲观念；或者因为淫欲的冲动，就促使生殖器翘起，心身互相影响，互为先后，并不一定。这个时候，性腺内分泌与脑下垂体内分泌等一系列的荷尔蒙，都会受到性心理的刺激而发生变化的作用。由于心理和生理（神经、血液、荷尔蒙等）互相交变，内分泌通过睾丸与子宫的刺激反应，便迅速的制成精虫和卵子。再进而有性行为的交合作用，便会产生泄精的现象。

了解了这个道理以后，所谓“还精补脑”和“炼精化气”的工夫，是指在心理上没有丝毫欲念的状态，但性器官却本能地发生了作用的时候。那时只要做到绝对的清心绝欲，让它依循生理自然的血液循环而归于平淡，就可自然而然达到不还之还、不补之补的境界了。如果有了欲念配合性器官的作用，已经使性腺荷尔蒙和精虫的活动发生作用以后，再来有意去采补回来，控制它而“扐”令回转，便会使膀胱和血液里增加一大堆的废物。轻则迫入膀胱，影响摄护腺等机能的严重负担。重则会使心脏、肺、肝、脑神经等，发生最坏的严重后果。道书丹经上要人认识清楚，“水源清浊”之说，便是对这两种现象的差别而言。

但在事实上，一般修学静坐和修道的人，每每到了这个阶段，几乎无人能够做到“朘作”而不引起丝毫的欲念的。即使偶然一次可以，再接再厉，由于生理的作用压迫心理，就万难清净自守了。因此以“百日筑基”、“炼精化气”的工夫来说，的确便有“学道者如牛毛，成道者如麟角”的慨叹。倘使年老精力衰竭，或者因病，或者因作那些旁门左道的工夫而使性无能，或者性腺根本失去新生的能力，因此而心理毫无欲念的，那是生机已绝，根本谈不上修养锻炼的工夫。但是，以上所说的，也只是从生理的作用而大概一讲有形的精气而已。如果再进一层而追究能生精气的根源，那便要探索佛家所说的“心精”，才是“无上丹法”的“真精”之至理哩！

静坐与“炼精化炁”的剖析

为了要切实认识“炼精化炁”的真正意义，首先必须要注意“精神”、“精气”、“精力”、“气力”、“心力”这些名词的连锁关系。本来在中国传统的文化思想中，精和神这两个名词，也同“精”和“气”这两个名词一样，完全是独立分开的。后来虽然把“精神”两字连接起来成为一个专有的名词，究竟“精神”一词的内涵意义是指什么，很难下一确切的定论。

到了汉、魏以后的道家手里，特别提出“精”、“气”、“神”三个名词，作为修成神仙不死之药的主要中心，那是根据黄帝《内经》和道家的《黄庭经》而来的。《黄庭经》所谓的“上药三品，神与气精”，便开启后世修道炼丹者更加重视“精”、“气”、“神”的先声。经常有人来问“精”、“气”、“神”这三个名词的明确定义是什么？实在很难解释。但是为了较易了解，我就引用宇宙物理的“光”、“热”、“力”来作比方。“精”是生命的“热”，“气”是“力”，“神”便是“光”。人生的生命，如果失去了“光”、“热”、“力”的功能，那便是死亡的象征。

“精”“气”“神”在人体生命的作用上，的确犹如宇宙物理的现象一样，也是逐段分开，而又互相混合。“神”的主要作用，是在头脑部分；“气”的主要部分，是在胸腔和胃部；“精”的主要作用，是在肾脏小腹以下和睾丸生殖器等部分。其中“精”的作用，和现代医学所谓内分泌（endocrine）的整个系统有密切的关系。但是如

果认为“气”必然从“精”而生，“神”必然从“气”而有，那是不通之论。如果以“光”“热”“力”的道理来讲，“热”和“力”都是由于“光”的功能所产生。以此类推，“精”和“气”的确也是由“神”而有。如果一个神经颠倒的人，他的“精”、“气”也会自然而然的趋于虚弱了。

其次，必须要了解人体生命的快乐感觉——“快感”，是从“精”而有；意志的坚定和毅力的光明，是从“气力”充沛的功能所发生；智慧的敏捷和超颖，是由“神”的定静而来。佛家重视“修心养性”，从思维的方法改变心地，作为入手修行的根本，它的功效和成果，的确是偏向于“神”、“气”二种，犹如道家的上品丹法一样。但自然而然也就融会了“精”的修炼而在其中矣。宋、元以后的道家注重“炼神化气”、“炼神还虚”的方法和程序，也等于佛家“持戒、修定、生慧”的三大原则。如果通达了它的内容，实在并无两样。

由此可知专执人体内部性腺内分泌的“精虫”、“卵子”，为修道静坐的基本，那是值得仔细研究的问题。不过，这种观念和方法，对于体力衰弱或已过中年和将近垂暮的人来说，那又须另当别论了。总之，修道和静坐，是一种智慧之学，它并非靠盲目的信仰和固执的偏见，可以贯彻始终的。

人的生命归纳起来，不外是“身”、“心”两种的组合。但是生理“身体”的主要功能，归纳起来，又不外是“精”、“气”两种作用，它是属于“感觉”的范围。“心”的主要功能，一言以蔽之，都是属于“知觉”的范围。它是“神”的作用。过去所说的，都是依循一般“静坐”和“修道”的路线来讲，所有在“静坐”中有关生理的反应——即是气脉的动相，也都是“感觉”的部分。“感觉”是后天

的，而且也是变化不定的。修道的成果，初步是从“感觉”入手而返还“感觉”与“知觉”，进入于浑然一体的境界。但是离开“感觉”，也就无法从事于修道。

所以必须要了解气通“任”“督”二脉，乃至全盘打通了“奇经八脉”，那也只是“感觉”所成就的效果而已。而且在“炼精化气”的过程中，自有一番气脉通畅的反应，跟着工夫的进境而反映不同。在“炼气化神”的过程中，又有一番气脉通畅的反应，自然与“炼气化神”的工夫配合，各有不同的境界。古来“丹经”上所说的“九转还丹”之妙，后世有人硬加牵强附会，把它配合上气脉的关系，如何若何地转通“任”、“督”二脉多少次，才算是合于九九之数。虽然有点过分牵强，但是拿来说明锻炼“精”、“气”、“神”的三部曲，每一层自然有每一层的内涵变化，倒也不可厚非。

上面讲过，我们要认识“炼精化气”的工夫时，首先需要了解什么才是“真精”，切勿完全否认了后天的“精力”作用，或误认后天的“精虫”“卵子”便是“精”的绝对代表。其实，后天的“精力”，也是真精的变化。换言之，新生命的来源，与性腺、甲状腺、脑下垂体，是有绝对的关系的。当性腺充分活动，而丝毫没有配合意识观念上的淫欲时，这时的确是接近“真精”的状态。由此保持不变，由于性腺活力的充沛，久而久之，自然而然产生一股力量，走向脊髓神经的尾根，逐步逐步地向上推移，渐渐就由上而下，刺激了脑下垂体新生的活动功能。这个时候所刺激反应出的唾腺，又促使甲状腺的活动，在感觉上，心胸愉快开朗，莫可言喻。但这种初步现象，应该只能说是“督脉”在“炼精化气”过程中的一种状况，并非说修道的成果，仅止于此而已。功夫踏实的人，一身细胞都会起变化，细嫩透亮，那是不成问题的事。尤其在面部的肌肉和细胞，更加显著，

仔细透视，隐隐约约，自然都会呈显出充沛的光彩。但如果红光满面，而肌肉的细胞并未发生显著的变化时，那是一种歧途，要当心可能“血压”过高。这是由于心念的执著过甚，或有“相火”游行，夹带有色欲的嫌疑。

过此以往，跟着而来的，便是“任”脉——包括自律神经系统的打通。尤其是“中宫”胃气的充盈，渐渐有沉沉下降的感觉。到此之时，如果能心空清净，静待睾丸和“会阴”（又名海底）的自然收缩（女的便有子宫收缩，乳房发生反应的现象），觉着如有一线力量，自前向上循耻骨之内而上冲到小腹的“下丹田”部分，与“中宫”下降的气机相接，陡然之间，促使青春腺（腹部）的活力恢复，发生无与伦比的快感，即使男女两性性行为的快感，也难以相比。同时这种快感，循双腿内股而直透到两足心和两足趾。那时其乐融融，如饮醇醪而恬然舒适，这才算是真正“炼精化气”初步的成就。

至于在此过程中，因为男女老幼、体力强弱、禀赋异同等种种关系。各人的变化和过程中难受的刺激，虽然因人而异，但也是必有的现象，一时说之不尽。而且“静坐”工夫到此，还有随时因事而退堕的可能，如不谨慎小心，又缺智慧的开发和保障，也只等于一番游戏而已。“炼精化气”只是打开青春腺之结的一步工夫而已，绝不可得少为足，以此沾沾自喜。而且这种种情况，都是属于“感觉”的状态，只能说是修道的“加行”（加工）的征信，离证道还很遥远。如果真能达到如此境界，那么“返老还童”和“祛病延年”，是不成问题的。

炼气和止息

有关“炼精化气”的大概情形，已经略如上说。接着便要讲“炼气化神”的事了。但“炼精”真能化气吗？“炼气”又如何才能化神呢？这些口说，粗听起来，好像都是言之成理，颇足引人入胜。事实上，在在处处都是问题。上文已经讲过“精”非“精液”之精，现在更要说明纯粹的“真气”，也非呼吸之气。真正讲究修炼的人，只须初步借用呼吸的气机，引发人体本自具有的“真气”而已。那么，“真气”究竟是什么东西呢？这真是一个难下定义的问题。尤其对于外国友人来讲（包括西方文化的各个语言系统），更加难以说明。在西方的语言中，提到这个“气”字，便自然要想到瑜伽术（Yoga）和Prana这个字。但这个字的涵义和道家与真正禅定工夫所谓的“真气”，还是存有小同大异之处，并不完全一样。如果勉强引用现代自然科学的知识来讲，也可以命名它是“人体的生命能”或者比较相近。

一般学习“静坐”或作修道工夫的人，只要在“静坐”的过程中，发生了感觉的反应，大多数便认为是“气机”的发动，已经有了“炼精化气”的作用了。如果因为“静坐”工夫的累积，这种感觉反应蔓延扩张，循着背脊部分延伸，或在胸腹部分也有了感觉，便认为是气循“督脉”上行，已经回转而打通“任”、“督”二脉了。其实，只要身体健康，或者身体衰弱而稍带病态的人，能够长久保持一个固定的姿态而静坐不动，或者很快或者很慢，多多少少，都会有这种感觉的反应。但这绝不是“炼精化气”的真正功效。虽然这种过程

中的反应，也是静坐的功效，并非坏事，但对于初步的“炼己筑基”而言，还是未曾打好基础。如果对“炼精化气”来说，更有很长的一大段距离。

气息的神奇和奥秘

真正讲到“炼精化气”的境象，只有借用在静坐的过程中，自然地停止呼吸的境界来做说明，较为确实。不过要做这个说明之先，对于停止呼吸的境界，必须要先作两种必要的解释。首先需要知道在静坐的进度中，所谓自然地停止呼吸，用一般修道作工夫的术语来说，便叫做“止息”。在佛家四禅八定的进度中，又叫做“气住”。在瑜伽术的修炼方法中，便是真正“瓶气”的工夫。普通练习瑜伽术的，有意来控制呼吸而使其停止的方法，虽然也叫做“瓶气”的工夫，但并不算是上品的成就。如果静定工夫到达而自然地停止呼吸，那才是真正“瓶气”的境界。所以密宗便另行命名它是“宝瓶气”了。

其次在静坐的进度中，因为心念的太过专一，偶尔也会觉得呼吸近于停止。当这种状态发生时，有时就会感觉全身僵直，稍微带有僵硬的感觉。实际上，这是因为用意太专，渐渐促使全身紧张的关系。这种类似停止呼吸的作用，并非真的是“止息”和“气住”的境界。严格说来，这是由于神经的过分紧张所致。在这种情况中，执之太过，不能放松返还于自然，往往会弄得心境枯槁，生机木然。甚至，更严重一点，便会使身体和四肢的各个关节，进入僵硬的病态。虽然并非如小说家所谓的走火入魔，但至少已经因此而得病了。如果因静坐而到达这种境界，自我治疗的唯一方法，就是要把自己的身心尽量的松弛，甚至，尽量哈出力气，自我放松，任意进入自然呼吸，就如平常人睡眠时的状态。这样只须很短的时间，便可“更上一层楼”而

转进新的进度了。倘使有些用工太久的人，虽然努力施用这种方法，僵持的状态还是依然如故，那就只有用密宗和道家的特别教授法了。

再次，倘使真正由于精力充沛，身心寂静的效果而气定神闲，达到“炼精化气”的境界，必有的第一步现象，便是全身柔软而犹如乏力一样，再进一层，自己便会感觉到“柔如无骨”，浑身气机在毫无觉受的状态中普遍地充满。孟子所谓的“粹面盎背而畅于四肢。”老子所谓的“专气致柔能婴儿乎”的情形，便自然地体验到了。这个时候的境界，真可忘去身心的感受，好像天地人我，都入于浑茫一片的状态。“丹经”道书所谓的“混沌”，以及庄子所说的“堕肢体，黜聪明”的实际情况，都可体验得知确为真实，并非假设空洞的理想。如此再静定下去，起初感觉鼻孔的呼吸减弱到了微之又微的程度，而后肺部的呼吸近于停止，小腹内在的“丹田”开始有了翕辟（收缩放松如呼吸）的作用。道家所谓的“胎息”或“内呼吸”，便是这种境象。再次而等到内脏各部分的气机都充实以后，循食道喉管而上达舌尖的一系自律神经，自然的松畅舒适，“丹田”的内呼吸也随之由微弱而渐至于停止的情形。这时久已沉没在腹部的“青春腺”又恢复了活动的作用，犹如童年时期无欲无情的牵连，便自能发生无比快感的“内触妙乐”。生殖器官随睾丸收缩的气机，上循“任脉”而使舌尖自然上翘，封抵了小舌头部分，自然地停止了呼吸。这才算是“炼精化气”初步的真正境象。

变化气质和气的周期

同时在此也可附带的提到有关儒家学说“变化气质”的观念。在一般只讲读书求学问的人来说，能够真正做到读书明理，从人生日常的言语行为和待人处事之间，确切地体会到学问与知识对于修养的实际应用，做到心平气和的，便是学问“变化气质”的最明显造诣。这是由心理入手，改变心性修养的路线，确实有理，一点也没有错。但严格的说来，这还只属于“养气”和“养心”的工夫。气变而质仍未变。所谓质变，必须是连带生理功能的转变。如果只从心性修养，而不配合生理修炼到达上述“气住神闲”的境界，那么，所谓“变化气质”之道，也仅属于一句理念上的名言，而并非实际履践的恺切工夫。

如上所说的种种，我们平常学习佛家天台宗的“随息”、“数息”“观息”和道家的“心息相依”，以及一般内家气功的种种修炼方法，对于达成“炼精化气”和“炼气化神”的作用，又有什么关系呢？关于这个问题，说来便会牵连到一般“丹经”道书有关人身呼吸的理论了。许多专为修道、修炼内丹或静坐功夫的书籍上，有关人体气脉的理论，大体都根据原始医学原理的《内经》和《难经》的抽象观念，说明气机或气脉在人体内部的行度和作用。古往今来，有许多学道或修炼静坐的人，便死守这种传述，信以为真，浪费很多宝贵的精神和时间，从事那些不切实际而太过抽象的工夫。现在在此特作声明，以供参考。

我们过去原始粗浅的自然科学观念，往往把许多事物，都纳入古代天文数字或抽象的《易经》象数的数字里去。所以许多“丹经”道书，也随“内”、“难”二经一样，把人体的气脉作用，区分为五候、六气、和三百六十周天度数，或八八六十四卦的观念。因此而使后世进入似是而非、迷离惝恍的影响之谈中去讨生活了。例如古代最早的天文学理之说，认为“周天三百六十五度四分之一。太阳每日绕地一周而过一度，每岁纪三百六十五度零二十五刻。太阳行一周天即是一年。四岁共积盈百刻而为一纪。”云云。人身是小天地，气脉运行之数也同此规则。如说：“人一呼脉行三寸，一吸脉行三寸，呼吸定息，脉行六寸。人一日一夜，凡一万三千五百息（分开一呼一吸而加一倍数，也只等于二万七千息），脉行五十度而周于身。”这等于说：“呼吸气二百七十息，脉行三十六丈二尺为一周。五十度周身，计一万三千五百息，脉行八百十一丈。每日从寅时起复而至于卯。”于是从事修道、静坐的人，便都根据此说而作调息的工夫。其实，这个数字的根本问题，都误在古代测验时辰刻漏方法的不够标准，这种理论和数字，是大有问题的问题，不足据以为信。根据科学事实和准确医学的经验，人的呼吸，平均每分钟十八次。一天廿四小时，平均共二万五千九百二十次。脉搏平均每分钟跳动七十二次，等于呼吸的四倍数。太阳系统的运行旋转，也是二万五千九百二十年为一周期。这个总数也就是各大行星回复到相同相对位置所需要的时间，所以叫做太阳的大周期（The Great Sidereal Year）。

炼气不如平心

一个人的身心能够在绝对静止的状态中，内无思虑妄想忧悲苦恼的打扰；外无动作劳力勉强的加行，不昏昧、不意乱神迷地顺其呼吸的自然，过了一个昼夜的时间，所有体能的精力和气力，便自然而然地恢复到充盈的原来状态，犹如太阳系统各大行星在一周期回复相同的相对位置。如果能够在这种恢复原来充盈状态的时候，在某一“刹那”之间，呼吸往来的气机，也就自然地“须臾”止息，达到饱和的程度。此时如能“持盈保泰”，配合心理上真正的平静清虚，才可真正做到“炼精化气”和“炼气化神”的功效了。可惜有许多修道做静坐工夫的人，不明此理，反而执著“丹经”道书上的旧说，加上“师心自用”的谬见，拼命的在那里一呼一吸地炼气功，一天到晚，哼啊哈啊地“吐故纳新”，认为自己在做“炼化的工夫”，真是其智可及，其愚不可及也。“由来富贵原如梦，未有神仙不读书。”因此奉劝讲究修养之士，炼气不如平心，然后才或许能收到“穷理尽性以至于命”的成果，至于各种有关炼气的方法和工夫，对于健康也有帮助的，种类很多，应当另作专论。

三花聚顶和五气朝元

道家所谓“炼精化气”的气是什么东西？中国医学所谓的“气血”的气和“中风”的风，是否都同道家所讲的这个“气”字一样？这些都是很重要的问题。汉代以后的中国医学，大都把气流的风和人体呼吸的气混而为一，这也是有问题的。不过这些问题都是个别的专论，现在从本题范围去讨论它，一时也讲不完。前文曾经提到，暂且借用现代科学术语的“生命能”，作为解释气的概念。换言之，也就是要学习静坐和修证健康长寿术的人们，不要把人体口鼻呼吸的气，以及大气中的空气，就当作道家或密宗所谓的气。否则，统统落在生理的感受范围，错把神经和肌肉的反应当作是“真气”的流行，那是一个严重的误解。

退而言之，如果只把肺部的呼吸和生理反应的作用，当作炼气的成果，那么综罗道家、密宗、瑜伽术等的各种大同小异的炼气方法，至少有几十种甚至一百种之多。虽然无可否认的，人体生理上的口鼻呼吸，以及部分其他器官和皮肤呼吸的作用，是修炼的基本动作和工具，但不能误认为这就是静坐养生或道家丹法的真谛。

照道家养生的修炼方法，真正达到“炼精化气”的程度，那是什么景象呢？这便须要留意道家所流行的两句术语，所谓“三花聚顶”、“五气朝元”。“三花”与“五气”，都是比喻的代名词。三花即是“精”“气”“神”。“五气”，便是心、肝、脾、肺、肾；或另用五行的代号，即是金、木、水、火、土等；至于印度的瑜伽术

中，却以上行气、下行气、中行气、左行气、右行气等叫做五气。名词不同，实际上都是共通的。聚顶的顶，当然是指头顶的“百会穴”，也就是道家所谓的“泥洹宫”，密宗所谓的“顶轮”和“梵穴轮”的连带关系。不过朝元的“元”，却有不同的说法：有些根据医学经脉穴道的观念，便说这个“元”是指“关元穴”的部位，也就是一般所谓的“下丹田”，有些人却认为这个“元”是指“会阴穴”，也就是密宗和瑜伽术所谓的“海底”。谁是谁非，从来就无确证，除非真是修炼到家的神仙肯出来当场指证，或许可息此一争端。不过，从学理和中国文字学的诠释，以及经验的求证，我们认为这个“元”字是与本源的源字通用。换言之，所谓“元”，便是指原来的本位现象而已，所谓“五气朝元”，也就是说人体内部的腑脏之气，各归原来的本位，充满、和谐、均衡而没有窒塞。我们简略地从学理上解释过这两句话的意义以后，再从实证的现象来作说明。

“三花聚顶”的景象：静坐到达精化为气的阶段。奇经八脉的通畅情况，犹如以往所说，已一步步获得了实证。从此渐渐到达忘却身体的感觉，周身如婴儿似的柔和轻软，非常安适妥帖，若存若亡。此时，唯一还有感觉的便是头脑的反应。再渐渐的静定下去，眼前的目光便有返照的现象。到此忽然会进入几同完全忘我的境界，只有头顶“泥洹宫”、“百会穴”部分，感觉如天窗的开启，如阳光的透射，豁然开朗而呈现无比的清凉之感。犹如乘虚而下的一股清虚之气，下降而遍洒及于全身。道家丹经所谓的“醍醐灌顶”，便是形容这种境界。不过，到此程度，最怕的是学理不明，观念不清，内心如果存有丝毫的幻想，或潜意识中存有强烈的宗教意识，可能便会心神出窍；如果再配合其他的幻觉，便有许多类似神秘性的景象出现了。对此种种境象，必须要一一扫除，不落筌蹄才为究竟。

“五气朝元”的景象：由于以上所讲“三花聚顶”景象的呈现，或者在同一时间，或在稍息之后，忽然感觉呼吸之气自然地完全停止，周身绵软，不藉后天的呼吸而温暖怡适，平时所谓的内呼吸（丹田的呼吸）这时也自然的停止了。只是过了很长的一段时间，偶然的需要极其轻微的呼吸一次。此时有如在风和日丽的景象中，微风不动，水波不兴，身心内外，天地人物，无一而非安于“中和”的本位，更不知道有我身的存在或无我身的存在，这些平时的感觉和思想，统统都自然地去得无影无踪了。

静坐或修道的实际工夫，如果真能做到如上所讲“三花聚顶”、“五气朝元”的情况，那么，炼精化气的基础工作，可以说是告一段落。不过，这种基础，可不能偶一而止的，必须要“持盈保泰”，恒常如此，而且可以自由作主的要如此便如此才算数。倘使在静坐的过程中，偶然有过一次类似经验、瞎猫撞到死老鼠、一见永不再见，那就不足为是。但从此要进到“炼气化神”的境界，就必须和“道”的观念结合，并非只属于静坐工夫的范围了。

炼气与化神

静坐与炼神的关系最为重要，但什么叫做神，必须先要有正确的认识。一般提到神秘学，便很容易和宗教神的观念连在一起，或者就走入神秘的领域。宗教上的神和神秘学，在某些方面也很相近，但在作用上却有差别，尤其对目前的神秘学来讲，它已经进入科学范围，日新月异地正在向前探索。现在纯粹从静坐而接触到修道的境界来讲。必须对中国的医理学和道家、丹道学派的神之观念先有些了解。

神是什么东西

《易经·系辞传》上的神之观念：

“神无方，易无体”，“阴阳不测之谓神”。

黄帝《内经》——太素本神论中的神之观念：

“神乎神，不耳闻，目明，心开，为志先。慧然独悟，口弗能言，俱见遍见，适若昏，照然独明，若风吹云，故曰神。”

司马迁父子所说道家的神之观念：

“凡人所生者神也，所托者形也”，“神者，生之本也，形者，生之具也”（司马谈）。

“神使气，气就形”，“非有圣人以乘聪明，孰能存天地之神而成形之情哉！”

除此之外，在汉魏时代后出的道教《黄庭经》，把人体内部所有的官能，都配合上神的奥秘以外，五脏六腑与每一细胞都有一个神的存在，由此而知丹道学术中的神，它是接近科学性的，并非完全宗教性的。

气化神的境界

在静坐的过程中，如果真正到达了“三花聚顶”、“五气朝元”的境界，再进一步，便很自然的要进入炼神的领域了。可是在“炼气化神”的阶段中，其中的岔途，非常的多，比起初学静坐时“炼精化气”的情形，更为微细难辨。而且它与精神病、神经病、心理变态等相似病症，往往互为伴侣。如非真正智慧的抉择，可能就把神经当作神通而自我陶醉，自取毁灭，可是，也不要因此而过分担心骇怕。照理来讲，到此境界，正知正见的智慧应该自会开发，不易走入邪途才对。不过，真正智慧合道的境界，的的确确是靠本身积善的修养功行，如果平时只求个人静坐的效果，并无舍己为人积功累德的力行培养，到此，除了比平日更为聪明以外，真正智慧合道的种子，也很难出现的。总之，讲到气化神的境界，不但从事静坐的人能够真正到达的并不多见，即如道、佛两家的丹经道书上，真正把它明白写出的也不多见，大致描写这种情形的，多半是用隐语或含糊其辞的说：过此以往，自有神明来告而已。

现在，我们为了结束静坐与生理反应的变化部分，最后必须对此简要的作一交代，然后才好转入静坐与心理部分的研究，因此，姑且提出炼神过程中一些比较容易体会的现象，贡献给一般修习静坐者的参考。

炼气化神三问

一、怎样才算是已进入炼气化神的阶段？

在静坐的过程中，如果已经经历过如上述连续所讲的种种经过，真正到达了“三花聚顶”、“五气朝元”的阶段。有关生理反应的变化，除了浑身温暖如春，祥和柔软得犹如无身忘我，只有乐感，绝无任何稍微的苦痛反应。而且身心内外，犹如沐浴在一团光明的景象中，尤其以头部更为强烈。此时，感觉整个的天地宇宙缩小地融于我的范围，我与虚空浑然融成一体而不可或分的时候，便是炼气化神的境界，就要呈现在前了。

二、真有神我出窍的事吗？

所谓神我出窍，一般道家的丹经道书上，都有绘影画形的想象，俨然另有一个自我的婴儿之身，从头顶以上冲天而起。然后又加上“十月怀胎，三年哺乳，九年面壁”等等说法。尤其以明、清以后，伍（冲虚）柳（华阳）派的修炼方法，更加煞有介事地强调其词。因此一般人便认为神我出窍是静坐成功者的必然景象。事实上，这种情形，却正是气化神的歧途差异，自己千万不可冒昧自信而使自己上当。

现在为了述说的方便，按照一般丹道派的观念，先来分析神我的界限：

（一）阳神。

（二）阴神。

依照丹道派的理论和原则，真正的神我出窍，是指的“阳神”。所谓阳神，它是可以脱离这个血肉的躯壳，能够变成有形有相的另一自我生命之存在。换言之，就是除了这个肉体以外，另外已经构成一个身外有身的另一生命之存在。一切言行举动，都可自由犹如现在。如果只有自己感觉到另一个生命的形体，或有形相，或无形相而可以出入这个肉体躯壳之外，而别人无法看见，并且也不能接触实体的物质境界的，便叫作“阴神”。阴神犹如梦中之身，但较梦中之身更为明晰清楚而已。倘使按照道家修炼之理论和原则，修炼到真正能出“阳神”，才算是静坐与修道的成果。假使只把出阴神当作究竟，那还是落在普通凡人或鬼神的阴境界之生命中，并不算是究竟。

现在暂不讨论出“阳神”的有无和事实问题，姑且先来讨论一下出“阴神”的情况。这在一般静坐或修道的人来讲。那并不算是什么严重的难题。某些从事静坐的人，很可能在未达到精化气，或气化神的阶段，便有此种相似的经验。而且不做静坐和修道的平常人来讲，如果身体精神衰弱，或有某种重病将近危亡的时候，甚至，精神病或神经病、梦游症或离魂症的患者，随时也有类似这种现象发生。换言之，所谓出“阴神”的情景，那是和精神分裂互相毗邻的状态，绝对不是好现象。如果属于神经质的人来从事静坐，这种现象很容易发现。事实上，在静坐的过程中，发现这种景象，往往是由心理上潜意识的作祟，配合生理气机上行脑神经时所引起。只要深于心理的研究，能够自我反省检察下意识的作用，便会不被自己所迷惑了。但是世界上的人是很奇妙的，每个人的一生，很少被别人所骗，几乎大部分的时间和作为，甚至思想和情感，都是自己被自己所骗，而且自己

骗自己，骗得深深的，牢牢的。入世如此，修习出世法的何尝不如此，说来真可一笑。

三、真实炼神的情况确有其事吗？

我只能说：根据学理的研究，应该是确有其事的。但需要百分之百的自由作主才对。换言之，只要把上面所说的：当自我身心与天地宇宙浑然一体，融化在一片光明净境中之时，那便是正好认识自己神我的初步现象。然后再要进一步凝神聚气，到达有无随心，大小随意，出入自由的程度，才能讲到如何炼神，如何由静坐而进入到修道证道的境界了。过此以往，如非德智两足，福慧圆融的，实在无法再讨论到由形而下，进入形而上的情况。

老生问曰：我家人多，生活空间很小，环境不允许我另辟静室打坐，除了睡觉的那张大床之外，实在找不出更适宜的座位了，但是不知道是心理作祟，还是另有什么不妥，我老觉得在床上打坐容易腰酸背疼，再不然就打瞌睡。倒是夏天席地而坐舒泰清爽得多，请问是否不得在床上打坐？

答曰：我想你睡的是弹簧床，再不然，就是厚厚软软的海绵垫，这种软底的坐位不适宜打坐。一坐上去，压力不平均，身体为求平衡，下意识地就在紧张中，时间拖久，当然就腰酸背疼，再长期如此下去，毛病更加严重。打坐最好在榻榻米或硬木板上面，这样压力平均，坐得四平八稳，全身才得以放松。如果你要在硬板上铺褥子，更保暖、更舒适，当然也可以。夏天贪凉，直接坐在水泥地上极不好，无形中寒气入侵，对身体还是有害。

问曰：我觉得在有靠背的椅子上打坐比较轻松、舒适！

答曰：打坐时最好不要靠背，如果在散坐时，因生理过于劳倦，非要靠背不可，一定要软的，才不会严重影响气机的发动。你所以觉得背上有依靠比较舒服，可能是你太累了，或者你身体太弱了，再不然就是你太懒了。真正端容正坐的时候，任何靠背都会觉得是累赘的。

再问：打坐时，电话一来怎么办？家里又没有别人代接，不接又担心会错过什么重要的事，坐中开口讲话，又怕气脉出了岔子。武侠小说看多了，下意识的受这种观念影响。

答：打坐当然要坐透才好，就如同煮开水，一定要煮开了才能熄火。但是万事难如人愿，中途插进来的事情，也不能不应付。开口神气散，是道家吝惜肉身长存的小乘语，事实上并不因通电话而坏了你的道行。只是定力不足因此而增加你的散乱心。倒是你那武侠小说的观念更害人，什么怕走岔了气，什么怕走火入魔，越怕越是真的不行了。

附录

修定与参禅法要

南怀瑾先生著　及门　刘豫洪语译（译自《禅海蠡测》）

佛法中的“戒”、“定”、“慧”是三无漏学，也就是完美无缺的学问。现在只说“定”吧！“定”就是“戒”与“慧”的中心，也就是全部佛法修证实验的基础。换句话说，凡是要修学证明佛法的人，都要先从“定”开始。

有了“定”，才能够真正达到庄严的“戒”体，然后才能启发“慧”而达到通明的境界。佛法的八万四千法门都是依“定”力为基础，才能够达到菩提果海。任何宗派的修法，都离不开定，由此可见修定是多么的重要。

不过，所谓的定并不是专指跏趺坐（俗称打坐）而言，在佛学中，把人的日常生活，统归为四种不同的姿态，就是行、住、坐、卧，称为四威仪。在四威仪中，“坐”不过是其中的一个姿势而已。要修定的话，不但坐时要定，在另外行、住、卧三种姿态，也要能够定才行。不过，在修定开始的阶段，以坐的姿态入门，是比较容易罢了。

坐的姿势有很多种，只谈在修定的方法中就有七十二种之多，而依照诸佛所说，在所有的打坐姿势中，以跏趺坐为最好的修定坐姿。

用跏趺坐的姿势修得定力以后，应该注意在另外行、住、卧三威仪中，继续锻炼保持已得的定境，进一步更要达到在处理一切事务及言谈时，都不失掉定的境界，才真正算是定力坚固。

用坚固的定力去证取菩提，就好像攀枝取果一样，相当方便，得心应手；然而，如果见地不正确或不透彻的话，修行很容易走入歧途。

现在将修法的重点和概念，简要叙述于后，如果要探求进一步的奥秘，还需要修习所有经典，尤其是禅观等经典，如天台止观、密宗法要等学，都要详细了解贯通才行，现在先谈坐的方法：

毗卢遮那佛七支坐法

一、双足跏趺（俗称双盘），如果不能跏趺坐，就采用金刚坐（右脚放在左腿上），或者采用如意坐（左脚放在右腿上）。

二、两手结三昧印（把右手掌仰放在左手掌上，两个大拇指轻轻相抵住）。

三、背脊自然直立，像一串铜钱（身体不健康的人，最初不能直立，不妨听其自然，练习日久后，就会不知不觉自然地直立了）。

四、两肩保持平稳（不可歪斜，也不要故意用压力）。

五、头正颚收（后脑略向后收，下颚向内收，轻轻靠住颈部左右两大动脉）。

六、舌抵上颚（舌尖轻轻抵住上门牙根唾腺中点）。

七、两眼半敛（即两眼半开半闭，如开眼容易定就开眼，但不可全开，要带收敛的意味，如闭眼容易定的话，可以闭眼，但不可昏睡）。

注意事项：

一、打坐时应将裤带、领带等一切束缚身体的物件，一律松开，使身体松弛，完全休息。

二、气候凉冷的时候，要把两膝及后颈包裹暖和，否则，在打坐时风寒侵入身体，没有药物可以医治，这一点须特别小心注意。

三、最初修习打坐的人，应该注意调节空气和光线，光太强容易散乱，光太暗容易昏沉。座前三尺，空气要能对流。

四、初习定的人，吃太饱时不可打坐，如觉得昏昏欲睡，也不可勉强坐，应该睡够了再坐，才容易静定下来。

五、无论初习或久习，坐处必须使臀部垫高二三寸，初习打坐的人，两腿生硬，可以垫高四五寸，日久可以渐渐减低（如臀部不垫高，身体重心必定后仰，使气脉阻塞，劳而无功）。

六、下座时，用两手揉搓面部及两脚，使气血活动，然后再离座，并且应当作适度的运动。

七、坐时要面带微笑，使面部的神经松弛，慈容可掬，心情自然也放松了。千万不可以使面部表情生硬枯槁，变成峻冷，内心就会僵硬紧张起来。

八、最初习坐时，应该采取每次时间少，但次数加多的方式。如果勉强久坐下去，则会心生厌烦，不如每次时间短，一日多坐几次才好。

在开始修习禅坐时，应该特别注意姿势，如果姿势不正确，养成习惯，就无法改正了。而且对心理和生理都有影响，并且容易成病。七支坐法的规定，有很深的涵义，非常符合生理及心理的自然法则，应该切实遵守。

人的生命要依赖精神的充沛，所以要培养精神，才能达到健康的生命。培养精神的方法，首先要使心中常常没有妄念，身体安宁；心中一空，生理机能才会生生不绝。能够不绝的生，另一方面再减少消耗，自然会达到精神充沛超过平时的状态。

人的精神是随着气血的衰旺，而呈现充沛或亏损的现象。如果思虑过度疲劳，气血就渐呈亏损衰弱的现象。所以安身可以立命，绝虑弃欲可以养神，也就是说，身体保持安定状态，生命就有了根，丢掉了思虑。摒弃了欲望，精神就得到了培养。

古代医学认为人的生机是藉着气化而充实的，气的运行是循着脉的路线，这里所说的脉，并不是血管或神经，而是体内气机运行的一个有规则的线路。这个气脉理论是相当微妙的，一般人不太容易了解。

黄帝《内经》中所说的奇经八脉，是从古代道家的说法脱胎出来的。道家认为，人体中“任”、“督”、“冲”三脉，对于养生修仙是最重要的。西藏密宗的观念，认为人体中的三脉四轮，也是即身成佛的关键。

在密宗法本中有一部《甚深内义根本颂》，在这本颂中所讨论的气脉学说，比较《内经》及《黄庭经》等书，各有独到的地方。

藏密和道家，虽然都主张修三脉，不过道家是以前后位置的任督二脉为主，藏密则以左右二脉为主。修法虽然不同，但两家都是以中脉（冲脉）为枢纽关键的。

至于禅宗坐禅的姿势，采取毗卢遮那佛七支坐法，虽然没有明白说出来注重气脉，可是，坐禅的功效，实际上已经包含气脉问题了。

两足跏趺坐不但可以使气不浮，并且可以使气沉丹田，气息安宁，这样心才能静下来，气也不会乱冲乱跑，而渐渐循着各气脉流动，反归中脉。等到气脉可以回归流于中脉，达到脉解心开时，才可以妄念不生，身心两忘。这时才能进入大定的境界。如果说一个人的气脉还没有安宁静止下来，而说能够入定，那是绝对不可能的事。

普通人的身体在健康正常时，心中感觉愉快，脑中的思虑也就较少，在生病的时候就刚好相反，又如修定的人，在最初得到定境，开始见到心空时，一定会感到身体轻松愉快，那种神清气爽的味道，真不是言语所能形容的。可见心理和生理两种是互相影响的，是一体两面的。

人体中的神经脉络，是由中枢神经向左右两方发展分布，而且是相反交叉的，所以，在打坐时，两手大拇指轻轻抵住，成一圆相，身体内左右两边气血，就有交流的作用了。

人体内的腑脏器官，都是挂附于脊椎的，如果在打坐时，背脊弯曲不正，五脏不能保持自然舒畅，就容易造成病痛，所以一定要竖直

脊梁，使腑脏的气脉舒泰。如果肋骨压垂，也会影响肺部收缩，所以要保持肩平和胸部舒展，使肺活量可以充分自由扩张。

我们的后脑是思虑记忆的机枢，颈部两边是动脉的路线，由于动脉的活动，能运输血液到脑部，增加脑神经活动。在打坐时，后脑稍向后收，下颚略压两边的动脉，使气血的运行缓和，可以减少思虑，容易定静下来。

两齿根唾腺间，产生津液，可以帮助肠胃的消化，所以要用舌去接唾腺，以顺其自然。

心和眼是起心动念的关键，一个人看见色就会心动（听到声音也会心思散乱起来），这是先经过眼睛的机能而生的影响。如果心乱的话，眼睛会转动不停，一个人如骄傲而又心思散乱的话，他的两眼常向上视；一个阴沉多思想的人，两眼常向下看，邪恶阴险的人，则常向左右两侧斜视，在打坐的时候，采取两眼敛视半闭的状态，可以使散乱的心思凝止。

打坐时松解衣物的束缚，可以使身体安适；常常面带笑容，可使精神愉快，这些条件对于打坐修定都是很重要的。

所以，禅坐的姿势，对于气脉很有关系，虽然禅坐没有专门讲究调和气脉，但是，这个调和气脉的问题，已经包含在内了。如果专门注意修气脉的话，很容易发生“身见”，更会增强一个人的我执，这个我执和身见，就是证得正觉的大障碍。

静坐的姿势，十分重要，如不把姿势调整好的话，弄得曲背弯腰，常久下去，一定会生病。许多练习静坐的人，有的得了气壅病，

有的吐血，使身体害了禅病，说起来都是因为打坐姿势不正确引起的，所以修习静坐的人一定要十分小心注意姿势才是。

如果依照正确的方法和姿势修习，身体本能活动发生作用，身体内的气机自然流行，机能也自然活泼起来，就会有大乐的感受，这是心身动静交互磨擦激荡而产生的现象。

对于这种现象，一概不可以认真或执著，因为现象就是现象，不久会消失而成为过去，如果对现象执著的话，就进入了魔境，就是向外驰求了。

如果修定方法正确的话，自己的心身必会得到利益。譬如说头脑清醒、耳聪目明、呼吸深沉可入丹田、四肢柔畅，连粗茶淡饭也会和山珍海味一样的好吃；如果原来有病的人，也会不药而愈，精力也觉充沛。修定到了这一步，应该注意减少消耗，如果犯行淫欲，就会造成气脉闭塞，心身都会得病了。

初修禅定入门方法

开始修习定慧之学，最重要的是决心和愿力。在佛学上称为发心。其次重要的就是修所有的福德资粮，大意就是随时随地的行善，以善行的善报，才能做为修行的资本条件。有了愿力和决心，再有了修行所需的条件和环境，才能够入道，才能谈成功。

显教和密宗的修法，都是以四无量心为重，如果一个修学的人没有具备大愿力和大善行，结果一定会误入歧途的，由此可见一个人的成功是以愿力和资粮为基础的。

俗话说，工欲善其事，必先利其器，如果要成功，必须藉有用的工具。修定学禅也是一样需要工具，而修定的工具不必向外找，我们的六根，正是很好的入门工具。

我们的六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）外对六尘（色、声、香、味、触、法），随时都在虚妄中随波逐流，迷失真性。《楞严经》中，称六根为六贼，“现前眼耳鼻舌及与身心，六为贼媒，自劫家宝；由此无始众生世界生缠缚故，于器世间不能超越。”现在修行人要依禅定的力量，而返还性真，正好藉用六根作为工具。

如何藉用六根作为工具呢？就是在眼、耳、鼻、舌、身、意六根之中，任意选取一种，把心缘系于选定的这一根，渐渐练习纯熟，就可以达到“初止境”。

但是，每一根尘都可以产生许多不同的差别法门，分析起来是很复杂的。佛说一念之间有八万四千烦恼。“佛说一切法，为度一切心，吾无一切心，何用一切法？”每人的性格、习惯和喜爱都不相同，就是说根器各不相同，所以一定要选择能适合自己的法门，才能藉依这个法门去修习。下面列举通常习知的几种方法，作为修定入门的参考。如要深入了解，应该研习那些显密经论才对（在《楞严经》中有二十五位菩萨圆通法门，已包括了大多数的方法）。

眼色法门可分为下列二类：

一、系缘于物——就是眼睛对着一个物体来修定。这个方法是在眼睛视线范围内，平放一物，或是佛像或其他物件，以能稍发一点亮光者为佳，在练习静坐时，视力轻松地似乎在注视着这件物体。

至于光色的选择，也要配合适合个人的心理和生理，例如神经过敏或脑充血的人，应该用绿色的光，神经衰弱的人，应该用红色的光，个性急躁的人，应该用青色柔和的光体，这些都要看实际的情况来决定，不是死板固定的，不过，当选择好一种以后，最好不要再变更，常常变更反而变成一件累赘的事了。

二、系缘于光明——这个方法是眼睛对着光明，开始练习打坐时，视线之内放置一个小灯光（限用青油灯）或者香烛的光，或者日月星辰的光等（催眠术家用水晶球光），把光对着视线，但稍微偏一点较好，另外也可以观虚空；观空中自然的光色，或观镜子，或观水火等物的光色等，统统都是属于这个方法的范围。不过，有一点要特别注意，就是对着镜子看自己的方法，容易造成神经分裂的离魂症，不可轻易尝试。

像这些方法，佛道及外道都同样的采用。在佛法的立场上来说，修学的人首先要了解一点，就是说这些方法只是方法种种，都只是为了使初学的人容易入门而已，如果执著方法，把方法当作真实，就落入魔境外道了。因为自己的心如果不能定止于一缘，反而去忙于方法，就会变成混乱，心念混乱自然就不能达到“止”的境界。

在修定的过程中，常常会产生种种不同的境象，譬如在光色的境界中，最容易生起幻象，或发生“眼神通”现象。如果没有明师指导，非常危险，马上会误入魔道。

上根利器的人，若有若无，不即不离地在色尘境中，也有豁然开悟的，这并不是一般常情所能推测的，如释迦看见天上明星而悟道。此外，也有忽的看见一物，就洞见本性的例子。

在禅宗古德中，灵云禅师就是见桃花而悟道的，是非常奇特的例子，他在悟道后的偈子说：“三十年来寻剑客，几回落叶又抽枝，自从一见桃花后，直到如今更不疑。”后来也有人追随他的旧路，也有偈子道：“灵云一见不再见，红白枝枝不着花，叵耐钓鱼船上客，却来平地摝鱼虾。”如果真能做到这一步，自然不会受那些小方法所限制了。

耳声法门又可分内外两种：

一、内耳声法门——这个方法是在自己体内自作声音，如念佛、念咒、念经等等。念的方法又分为三种，即大声念、微声念（经称金刚念），及心声念（经称瑜伽念）。在念的时候，用耳根返闻念的声音。就是说一边念一边自己向内听这个声音。最初听到的是声声念念，是许多接连断续的念佛或念咒的声音，渐渐地收摄缩小，而达到专心一念一声，最后终归使心念静止。

二、外耳声法门——这个方法是以外面的声音为对象，任何声音都可以，但最好是流水声、瀑布声、风吹铃铎声、梵唱声等。用听外界声音的方法，最容易得定。在《楞严经》中，二十五位菩萨的圆通法门，以观音的法门最好，观音法门就是以音声法门入道的。故说：“此方真教体，清净在音闻。”

当最初心念能够专一在声音的时候，能够不昏沉，不散乱，就是说能够轻松自然地保持这种专一的境界，就是得到了“定”，再经常地这样修习下去，有一天忽然入于寂境，一切的声音都听不到了，这是静极的境象，定相出现了，佛经上称这个静象当“静结”。

在“静结”出现时，不要贪著这个境界，并且应该了解，动是现象，“静结”也是静的现象，要超出动静二相，不住不离于动相和静相。而且要证知了中道，了然不生的中道，这时，就由定而进入“观慧”的领域了。

慧观闻性，不是属于动静的，与动静无关，那是不间断也不连续的，体自无生，是无生无灭的本体。不过，这仍然属于渐修的阶梯范围。禅宗的古德们，很多人并不经过这些渐次的阶梯，而一句话就成功了，在听到声音的那一刹那间，言下顿悟，得到了解脱，所以，禅门入道的人，都认为观世音的闻声法门了不起。

例如在百丈禅师的门下，有一个僧人听到钟声而开悟，百丈当时就说：“俊哉，此乃观音入道之门也。”其他还有香严击打竹子而见性，圆悟勤听见鸡飞的声音而悟道，再有圆悟所说的“薰风自南来，殿角生微凉”。又如提到唐人的艳诗：“频呼小玉原无事，只要檀郎认得声。”这些都是属于言下证入，真是伟大，美不胜收。

修习耳根圆通的人很多，但是，至死不能了解“动静二相，了然不生”的人更是不少。

离开了外境的音声，与外境音声毫不相干，自然能寂然入定，但是这个定相仍然是静境，是动静二相中的静相而已。自己的心身本来就是在动静二相之中。这一点如果不能认识清楚，而把得定的静相当作了本体自性，那就是外道的见解。相反地，如果能超过这个阶段，就可以算是入门了。

鼻息法门——这个方法，就是藉呼吸之气而修习得定，呼吸能够渐渐细匀而静止，就是息。凡是修气脉的，练各种气功的，以及数息

随息等方法的，都属于鼻息法门。天台宗和藏密两派，最注重鼻息法门。

这个法门的最高法则，就是心息相依，凡是思虑太多的人，心思散乱的人，用这个法门，依息而制心，比较容易收效。等到得定后，如果再细微的体察一下，就会发现心息本来是相依为命的。

一个人的思虑，是随着气息而生的，气息的作用，就是以念虑表现出来。当气定念寂的时候，就泊然大静了，不过，思虑气息及泊然大静，两者都是本性功能的作用，并不是道体。

道家认为，先天一气（气或作无），是散而为气，聚而成形的，一般的外道，把气当作是性命的根本，这是非常错误的。如果认某一物而迷失自己的心，不能了解体性为用的道理，这也就是外道与正法内学分歧的地方。

如果能够先悟到了自性，修习工夫渐渐深入达到了心息相依自在的境界，体验了心物一元，才知道一切的法门，不过都是为修学的方便而已。

身触法门——这个法门分为广义和狭义两种，广义的身触法门，包括了所有的六根法门，因为这些方法，都是依身根而修的。再说，如果没有我们这个身体，六根又依附什么呢？所以，诸法都是依身根而修的。

狭义的身触法门，就是注意力专门集中身体上的一点，如两眉中间、头顶上、脐下、足心、尾闾、会阴等处。在打坐修习时，或用观想的方法，或用守气息的方法，或者修气脉等，专注于一点，都是属于这个法门。

身触法门的修法，使修习人容易得到身体上的反应，如某种感受、触觉、凉暖、和软、光滑、细涩等等，有时更会有多种的反应和感受。所以这个法门使人常常会执著于现象，而以气脉的现象，来决定道力的深浅，最后反而陷入了着相的境界。这就是《金刚经》上所说的“人相、我相、众生相、寿者相”。密宗和道家的修法，最容易使人陷入着相的毛病，这也就是法执是最难甩脱掉的。

修行人最难的就是从身见中解脱出来。黄檗禅师时常叹息这件事：“身见最难忘”。在《圆觉经》中也有：“妄认四大为自身相，六尘缘影为自心相。”古今的愚昧人众，都犯这一个毛病，所以永嘉禅师说：“放四大，莫把捉，寂灭性中随饮啄。”

有人也许会说，在工夫没有达到圣人的标准时，怎么能办得到没有身见呢？还是要借假修真，借这个四大假合的身体，去修我们的真如体性，以身为一个方便法门，不也是修行入道的一个途径吗？

这个说法也对，只要了解这是个法门，不要迷头认影，把影子当真才是，如果迷头认影那就沉沦难以自拔了。老子说：“我所以有大患者，为我有身。”这句话真不愧是至理名言。所以禅宗的古德们，绝对不谈气脉的问题，以免学人着相，这种作风实在很高明。

意识法门——这个法门，包括了所有一切的法门，扩大地说，就是八万四千法门，大体上，也就是《百法明门论》中所列具的。前面所说的那些法门，虽然都是与五根尘境和五识的关联，但五识是由意识为主的，五识不过像是五个傀儡上场，后面有牵线的人，这些线的主力，就是意识，而牵线的人，就是心王。

凡所有的法相，都是由心所生的，所以，一切的法门，都是意识所造作出来的，现在又单独提出意识自性，勉强再当一个法门来讨论，举凡观心、止观、参禅等方法，都应该属于意识法门。

观心法门在开始的时候，所观的心并不是自性真心，而是有生灭的念头，也就是意识的妄心，在静坐观心的时候，只要内观这点，向自己的意识内，寻找生灭的妄心，去注意这个念头妄心的开始和消灭，以及来踪去迹。像这样的内观接续不断生灭的念头，直到有一天，念头生灭之流忽然断了。这时前念已灭，灭了就不去理它，后念还没有生，没有生也不去引发它，前念已空，后念未起，当体空寂。这个情景就像香象渡河一样，巨大的香象有巨大的魄力，不论多急的河流，它却不顾一切地横渡而过，身体截断了水流，到了这个境界就是到达了止的境界，佛学上称为“奢摩他”。

可是这个止的境界，并不是彻底究竟的根本，这只是一个相似空的静止境界，要在当体时去观，观到“有”是“空”而起的，“空”是从“有”而立的，“生”、“灭”是“真如”所表现的作用，“真如”也就是“生灭”的本体。

能够观到了这个境界，不论任何一边而见中道，最后，边见舍除，连中也丢掉，就是到了观慧的程度，佛学上称为“毗钵舍那”。

止观修成之后，以止观双运为因，修持下去，自然得到定和慧都具有的果实。再一步一步继续修下去，就是十地菩萨一地一地的上进，最后证得圆满菩提。

天台之学、藏密黄教《菩提道炬论》、中观正见等学，都是属于这个修习的范围。

至于参禅的法门，在初期的禅宗，没有任何的法门教给学人，所谓“言语道断，心行处灭”，哪里还有一个法门给人呢？后代参禅的人，他们的方法却是参话头、起疑情、做工夫，这些不是都属于用意识的法门吗？

不过，禅宗的用意识入门，与其他法门不同，就是把疑情作为“用”。

疑情是什么？疑情并不是观心的慧学，像止观法门一样，也不是百法明门论所列举的疑。疑和情联系起来，就深入了第八阿赖耶本识，带质而生，此心此身，本来是相互凝合为一的。不过，在没有开悟以前的人，像是胸中横着一个东西，拔也拔不掉，一定要在适当的机会、环境和接引下，才会豁然顿破，所以说：“灵光独耀，迥脱根尘。”“凡所有相，皆是虚妄。”

如果要达到“末后一句，始到牢关，把断要津，不通凡圣”的境界，却不是言语文字可以形容描写的，这是踏破“毗卢”顶上，抛向“威音”那边，也就是说涉及了无始以前，就是与千圣一起商量讨论，都难解释的事情，哪里会是我们用思虑讨论所能了解的呢？

定慧影像

佛学中的小乘之学，是由戒开始入门的，能够持戒，才能够进而得定，有了定，才能够发智慧而得到解脱，最后达到解脱知见的境界。

佛法的大乘之学，是由布施、持戒、忍辱、精进为开始，进而达到禅定，最后得到的结果就是般若智。

佛法中所论及的止也好，观也好，都是定慧的因，都是修学的最初情形而已。

用六根的方法修学，演变出来了八万四千法门，所有这一切的法门，开始都是为了使意念静止，意念达到了止就是定，定的程度以功力的深浅而有差别。

修定的方法，有的是从“有”入门，就是藉着有为法，而进入“空”。有的是从“空”开始，就是空掉一切的“有”，而知道“妙有”的用。法门虽多，目的都是一样，为了达到定而已。

现在先来谈一谈定的现象：凡是能够把心念系在一个目标上，控制心意在一处不乱，就是止的境界，也就是入定的基础。

什么是“定”？

定就是不散乱，不昏沉，惺惺而又寂寂，寂寂而又惺惺。

也就是说，心念已寂然，但却不是死寂，所以称为惺惺，表示火熄了，但仍有火种埋在灰中，这个惺惺寂寂的境界就是“定”。

“不依心，不依身，不依也不依。”达到了这个境界，心念不依附在心，也不专注在身，连不依不专注也都丢掉，就是“定”。

在开始修定的阶段，往往不是散乱，就是昏沉，或者是一会儿散乱，一会儿昏沉。其实，我们人天天都是这个样子，一辈子都是这个样子，不过自己不知道罢了，下面先讨论散乱和昏沉这两种现象。

（一）散乱

心念粗就是散乱，心念较细的散乱称为“掉举”。

修定的人，心念不能够系止于一缘，反而妄想纷飞，满脑子都是思想、联想、回忆、攀缘等，不能够制心一处，这就是粗散乱。

如果心念不太散乱，似乎已经系住一缘，但仍有些比较细微的妄念，好像游丝灰尘一样的往来，全然没有什么干扰，但是仍然是一种微细的缠眠，有“多少游丝羁不住，卷帘人在画图中”的味道，这种境界就叫做“掉举”。

修习的人，许多都在这个“掉举”境界，因为自己没有认识清楚，所以不了解自己仍在微细散乱的境界，还自以为已经得定了，这实在是大错特错的想法。

最初修习的人，如果是妄念不止，又有心乱气浮的情况，不能安静下来，最好先使身体劳累，譬如运动啦，拜佛啦，先使身体调和，气息柔顺，然后再上座修定，练习不随着妄念乱跑，只专注于一缘，日久熟练自然就可以系于一缘了。

换言之，如果妄念乱心来了，对待它们就好像对待往来的客人一样，只要自己这个主人，对客人采取不迎不拒的态度，客人自然会渐渐地散去，妄念乱心也就慢慢地停止了。

不过，在妄念将停止时，自心忽然会感到自己将要进入止的境界了，自心的这种感受又是一个妄念，这个妄念停止时，妄念又生，这样周而复始，妄念来来去去，就很难达到止的境界了。

在修定的时候，最好不要认为自己是修止修定，待止的境界来到时，不要执著想要入定，反而可以渐渐入于止境。

在禅坐时，妄念常常比平时还多，这是一种进步的现象，所以不必厌烦。这个情况就像把明矾放进浑水时，看见水中浊渣下降，才知水中原有渣滓。又好像透过门缝中的阳光，才会看见空中的灰尘飞动。水中的渣滓和空中的灰尘都是原来就有的，只是平时不曾察觉，而在某种情况下就很容易显示出来。妄念在禅定时似乎更多，其实自己本来就有许许多多的妄想，只是在修定时才会发现，所以这不是问题，不足为虑。

不过，如果妄念太多，散乱力太大而不能停止的话，可以采用数息随息的方法来对付散乱，或者用观想的方法也可，就是观想脐下或脚心，有一个黑色的光点。另外一个针对散乱的方法，就是出声念阿弥陀佛，在念到“佛”字时，把这个最后的“佛”字拖长下沉，好像自己的心身都沉到无底的深处一样。

（二）昏沉

粗的昏沉就是睡眠，细的昏沉才叫做昏沉。

身体疲劳就需要睡眠，心的疲劳也会使人有睡眠的欲望。在需要睡眠的情况下，不要强迫自己修定，必须先睡足了，再上座修定。如果养成了借禅坐睡眠的习惯，修定就永远没有成功的希望了。

在昏沉的时候，心念好似在寂寂的状态一样，但是既不能系心于一缘，也不起什么粗的妄想，只有一种昏昏迷迷，甚至无身无心的感觉，这就是昏沉。

在昏沉现象初起的时候，有时会有一种幻境，就像在梦中差不多，换句话说，幻境都是在昏沉状态中产生的，因为在昏沉时，意识不能明了，而独影意识却产生了作用。

修定的人，最容易落入昏沉的境界，如果不能了解这是昏沉，而自以为是得定，实在是可悲的堕落，宗喀巴大师曾说过，若认为这种昏沉就是定境的话，命终以后，就会堕入畜生道，所以不谨慎还行吗？

克服昏沉的方法，也是用观想，观想脐中有一个红色的光点，这个光点由脐中上冲，冲到头顶而散。另外一个方法，就是用尽全身的气力，大呼一声“呸”，或者捏住两鼻孔，忍住呼吸，到忍不住的时候，极力由鼻孔射出。或者洗一个冷水澡，或者作适度的运动。一个练习气功的人，可能不容易有昏沉的现象（有人认为昏沉就是“顽空”境界，那是不对的，“顽空”是木然无思念，类似白痴状态）。

当散乱昏沉没有了，忽然在一念之间，心止于一缘，不动不摇，这时一定会产生轻安的现象。有人是从头顶上开始，有人则是从脚心发起。

从头顶上开始的人，只感觉头顶上一阵清凉，如醍醐灌顶，然后遍贯全身，心念在止境，身体也感觉轻软，好像连骨头都融化了。这时身体自然挺直，好像一棵松树。心念及所缘的外境，都是历历分明，十分清晰，也没有任何动静或昏沉散乱的现象。到了这个轻安的境界，自然喜悦无量，不过，时间或久或短，轻安现象还是容易消失的。

另一种从脚心开始的，先感觉暖或凉，渐渐上升到头顶，好像穿过了天空一样，从足下开始的轻安，比自顶上开始的，更容易保持，不易消失。

儒家说，静中觉物，皆有春意，“万物静观皆自得”，这个境界就是从轻安中体会出来的。

到达了轻安的境界后，修习的人最好独自居住在安静的地方，努力上进，如果又攀结许多外缘事物，不能继续努力，轻安就渐渐消失了。

如果继续努力修习下去，会发现在不知不觉中，轻安的现象变得淡薄了。事实上这个现象并不表示轻安消失了，而是因为长久在轻安中，不像初得轻安时那么明显而已。就好像吃惯了一种味道，再吃就不会像头一次那样新奇罢了。

从这个轻安的境界，再继续用功，不要间断，定力就坚固了，这时会感到清清明明，全身的气脉也有了种种变化，如感觉身体发暖发乐等，难以形容的微妙感觉，这就是“内触妙乐”之趣了。到了这个程度，才可以断除人世间的欲根。

当体内气机最初发动的时候，生机活泼，体内阳气周流全身，如果忘记了把心念“系缘一境”的话，性欲必定旺盛起来，这是十分危险的事，要非常谨慎自处才行。过了这一步险路，再往前迈进就发生了“顶”相，也就是超过了“煖”地更进一步。此时，气息归元了，心止境寂。因为这是三昧戒不许说的范围，很难用言语文字说明。并且，修习过程中的各种身心变化，都需要知道对付的方法才能成功，这是属于遮戒范围，在此也不加讨论。

修定的人到了这个程度，可能有气住脉停的现象。其他学说对于气住脉停的现象，都有很详细的描述。邵康节的诗中说：“天根月窟

常来往，三十六宫都是春。”这个境界听起来很容易，但真要能够达到这个程度，却不是一件容易的事。

如果真的达到了这个境界，再继续住于定中，就可以发生五种神通，在五神通中，眼通是最难发起的，一旦发起了眼通，其余四种神通也就相继的发起了。不过，也有因根器秉赋的不同，或者只发一种神通，或者同时并发，都不是一定的。

眼通发起的时候，无论开眼闭眼，都可以清楚地看到十方虚空，山河大地，微细尘中，一切都像透明琉璃一样，丝毫没有障碍，并且，凡是自己要看的事物，只要心念一起，都可以立刻看到。其他的神通，也是一样情形。

修行人在定心没有到达顶点，智慧没有开发之前，忽然发起了神通，就很容易跟随着神通而妄念流转，反而失掉了本性，弄得修证的目标也丢了，如果再用神通去迷惑人，就是进入魔道了。所以修习的人如果把定当作最后目的地的话，等于黑夜行路，最容易落入险途，这是魔外之道的三岔路口，不能不特别小心。

有些人也许不发神通，但定心坚固有力，可以控制自己的心身，随意停止气息或心脏的活动。如印度的婆罗门、瑜伽术及中国的练形器合一之剑术等，都是到达了这个定境，用控制身心的方法去震惊世人，造成奇迹。不过，能达到这个程度，非排除一切外务，经过很多岁月的专心努力，是不能成功的，绝对不是侥幸可成的事情。

佛法的中心定慧之学，以定为基础，在得到定以后，连这个定的念头也要舍弃，而住于一种“生灭灭已，寂灭现前”的境界。这时一切的生和灭都灭掉了，连身心都没有了，何况心身所达到的境界，当

然也都灭掉了，因为这个可得的境界，就是“心所”所生的，是属于生灭的范围；既然是生灭范围，当然就是虚妄。所以《楞严经》中说：“现前虽得九次第定，不得漏尽成阿罗汉，皆由执此生死妄想，误为真实。”

若能舍掉定相，住于寂灭之中，“性空”就呈现了，这是小乘的目标果位，破除了我执，而达到“人空”的境界。

修习大乘菩萨道的人，连小乘所达到的这个空寂也要舍弃，转回来反要去观，观一切假有实幻的生灭往来，缘起无生，成为妙有之用。最后还是要不住不着于任何境界，也就是说，既不执著“空”，也不执著“有”，更要舍离“中道”，不即不离，而证到等觉和妙觉的果海。

证得了等妙二觉之果，才知道一切众生本来就在定中，根本用不着去修证这个空。佛所说的这一大藏教，就是这个问题，用不着再多啰嗦了。

话虽如此，如果没有定，就失去了基础，只会说理，不能亲证这个理，只能算是“干慧狂见”，只能随着水顺流，而不能返流，也就是说自己不能做主，都也是虚妄不实的。许多人学问通达古今，嘴上说得头头是道，好像舌头上生出一朵莲花一样美妙，可是却没有半点工夫。如果只会说理，就算说得顽石点头，也没有用处，只不过是赞扬自己，毁损别人，哪里是什么佛心？古德说：“说得一尺不如行得一寸。”所以学佛的人，必须痛加反省，戒除这个只能说不能行的毛病，要按照五乘阶梯之学而努力，这是必需的步骤，愿与大家共同勉励努力。

参禅指月

参禅这件事，并不是禅定，但也离不开禅定，这其中的道理，在前面禅宗与禅定、参话头等各章中已大略谈到了，这里再画蛇添足，作补充说明。

参禅的人，第一重要的就是发心，也就是个人的坚定志愿，并且要认清一个事实，就是如果想要直趋无上菩提达到顿悟的话，绝不是小福德因缘就可以成功的。举凡由人天二乘而到大乘，五乘道中所包罗的六度万行的所有修法，一切修积福德资粮的善法，都要切实遵行去修才行。换言之，没有大的牺牲和努力，但凭一点小小聪明福报善行，就想证入菩提，那是绝对不可能的。所以达摩初祖说：“诸佛无上妙道，旷劫精勤，难行能行，非忍而忍，岂以小德小智，轻心慢心，欲冀真乘，徒劳勤苦。”

如果能诚挚真切的发心，再积备了福德圆满，在适当的机缘到达时，自然就会有智慧去选择正途而成功，所以说：“学道须是铁汉，着手心头便判，直取无上菩提，一切是非莫管。”

除了有此心胸见识的条件外，另一个重要的事，就是找真善知识，也就是老师。要找的老师，一定是一明道而有经验的过来人，跟随着这个老师修习，找到自己的拄杖，就可以直奔大道。如果不生反悔的心，这一生不成功，可以期待来生，坚定信念，有三生的努力，没有不成功的道理。所以古德曾说：“抱定一句话头，坚定不移，若不即得开悟，临命终时，不堕恶道，天上人间，任意寄居。”

要知道，古德中的真善知识，对于因果深切明了，绝不会自欺欺人的，这些真善知识们所说的话，是不可不信的！

话头就等于入道的拄杖，真善知识老师，就像一匹识途老马。参禅的人，手拿拄杖，骑着良马，见鞭影而飞驰，听见号角而断锁，重视自己，也重视别人，在良师细心指导下，一旦豁然开悟，才知道自己本来就没有迷，哪里会有什么悟呢！

如果把“起疑情”、“提话头”、“作工夫”和参禅相提并论的话，只能说起疑情、提话头和作工夫对参禅有影响作用，这影响作用并不是实际的“法”。“与人有法还同妄，执我无心总是痴！”如果把这些法当作尺度去测量别人，审验自己，就是把牛奶变成毒药了，如果为此丧身失命，实在罪过。但是如果过分轻视起疑情、提话头、作工夫等观念，认为完全是不对的，不是参禅的真实法门，那便成了叶公的好龙，一旦看见真龙来了，反而骇怕，岂不成了笑话。所以说起疑情、提话头、作工夫等道理，究竟是不是参禅的正法，或者是可用不可用，应该如何去活用，都交替说得很多了。如果自己还有不明白的，笔者也没有别的办法了。

青原惟信禅师，上堂说法时道：“老僧三十年前未参禅时，见山是山，见水是水。及至后来，亲见知识，有个入处，见山不是山，见水不是水。而今得个休歇处，依前见山只是山，见水只是水。大众，这三般见解是同是别？有人缁素得出，许汝亲见老僧。”所以参禅的人，一定要真参，悟的话也一定要真真实实的悟，不是随便说说就能算数的。“参要真参，悟要实悟”，这句古德的话，就是这个道理。

参禅深入，经过一番大死，忽然大活，悟境出现在眼前，心目在动定之间，寻觅身心，都是了不可得，身心已不存在了，古德说：“如在灯影中行”，是一个实际的状况。到了这个“灯影中行”的境界，参禅的人夜睡不会做梦，就可以证得了“醒梦一如”的境界。就像三祖所说：“心如不异，万法一如，眼如不寐，诸梦自除。”这是

他自身的体验，绝对真实，并不是表诠法相的话，陆大夫曾向南泉禅师说：“肇法师也甚奇特，解道天地与我同根，万物与我一体。”

南泉指着院中牡丹花说：“大夫，时人见此一株花，如梦相似。”

南泉所指的与梦相似，以及经教中所说的如幻如梦的比喻，都是与事实相吻合的。

修行人到了醒梦一如的境界，要看个人程度的深浅，应该维持保护这个已达到的境界。就像雪岩禅师用斗笠作比喻教导道吾，嘱咐道吾戴上斗笠遮盖，以免渗漏，就是教导道吾保任已得到的工夫境界。

覆盖保任的道理，在百丈禅师对长庆所说的话中，也可以表达：“如牧牛人执杖视之，令不犯人苗稼。”否则有了工夫，如果不小心保任，工夫仍会失掉。

许多参禅的人，都曾达到过这个境界，但却不是勤修而来的，而是碰上的，就是“如虫御木，偶尔成文”，实际上是瞎猫碰上死老鼠，偶然碰巧而已，并不是自己有把握的事。如果修行人像牧牛人一样，能够保任，工夫自然就会深入进步。

修习人在刚到达这个境界时，容易发生禅病，变成欢喜无比，这也是要小心应付的。韶山曾警告刘经臣居士说：“尔后或有非常境界，无限欢喜，宜急收拾，即成佛器，收拾不得，或致失心。”黄龙新对灵源清说：“新得法空者，多喜悦，或致乱，令就侍者房熟寐。”

可见初得法空境界的人，常会欢喜欣悦而散乱，要切实注意，不可散乱，要随时避免尘俗而保任，培养这个新得的圣胎，等到道果成熟，再在出世入世两方面实行，“一切治生产业，与诸实相不相违背。”

道果成熟了，不论出世或入世，修行人都是能说能行，说得到就办得到的，是属于悟行合一，不是只会说而做不到，或者有任何边见偏差。大义应当做的事，赴汤蹈火都要去做，这样继续锻炼，在念而无念之间，就自在运用了。

到了此时，还不是彻底的程度，这个无实相的境界，还要舍离，如果不能舍离，就要执著法身。涅槃果实，还远隔重关，必须要经过几番死活，达到心物一如的境界，才能够到达心能转物。

前面所谈的境界，如能到达纯熟自主，此心好像清净圆明的一轮皓月一样，但还是属于初悟的境界。曹山说过一句话，其含意很需要仔细推敲：“初心悟者，悟了同未悟。”所以在南泉赏月的时候，有僧人问他：“几时得似这个去？”南泉说：“王老师二十年前，亦恁么来！”那个僧人又问道：“即今作么生？”南泉不理，就回方丈房了。

为什么说到了这个境界，还须打得心物一如，才能转过重关呢？对于这个问题，引用下面几个古德的话来解释：

归宗说：“光不透脱，只因目前有物。”

南泉说：“这个物，不是闻不闻。”

又说：“妙用自通，不依旁物，所以道通不是依通，事须假物，方始得见。”又说：“不从生因之所生。”

文殊说：“惟从了因之所了。”

夹山说：“目前无法，意在目前，不是目前法，非耳目之所到。”

这些古德的话都说明了，并不是明白了理就行，而是要能行才算数，既然达到了这个境界，又必须抛向那边，不可住于这个境界，就像灵云法语所记载：

> 长生问：“混沌未分时，含生何来？”师曰：“如露柱怀胎。”曰：“分后如何？”师曰：“如片云点太清。”曰：“未审太清还受点也无？”师不答。曰：“恁么含生不来也？”师亦不答。曰：“直得纯清绝点时如何？”师曰：“犹是真常流注。”曰：“如何是真常流注？”师曰：“似镜长明。”曰：“向上更有事也无？”师曰：“有。”曰：“如何是向上事？”师曰：“打破镜来与汝相见。”
>
> “然则打破镜来，已是到家否？”曰：“未也。”“到家事毕竟如何耶？”曰：“岂不闻乎：‘向上一路，千圣不传。’”“虽然如此，姑且指个去路。”曰：“最初的即是最末的，最浅的就是最高深的，诸恶莫作，众善奉行。”

以上简单所述，都是事理并至的事实，实相无相，都是有影响作用的说法，到底哪一样是法，哪一样不是法，只好个人自己去挑选了。

上根利器的人，根本不会被别人的话所惑乱，但是，一个人更不能嘴上随意说禅说道，能说不能行，一点没有证到工夫境界，只是有知解，还自以为了不起。

有人认为，古德曾说：“大悟十八回，小悟无数回。”他自己已经身心皆忘，什么都不知道，顿然入寂了，并且大死大活过几次，可是仍然没有达到那最高的成功境界，为什么我们说得那么简单呢？

这个问题可以照下面的话来回答：古德所说大悟小悟，所指的并不是证事相，所指的只是悟理的入门而已。古德这句话，固然对后学是一种鼓励，可是也实在误人不浅。

因为一般所说的顿寂，以及大死大活无数回等，统统是功用方面的事。就好像曹洞师弟所说的，是功勋位上的事情。这一切属于工夫方面，属于功用的事，并不是禅宗所称的实悟，而只是悟后的行履，悟后的实践而已。

“不异旧时人，只异旧时行履处。”这句话就是形容一个人在开悟后，虽然仍是从前那个人，但是行为却与以前不同了。行履功用就是功勋，修行人虽不执著功勋，但也重视功勋。

上根利器的人，可以直探根源，直接透入问题的根本而开悟，如贼入空室之中，赤条条来去无牵挂，毫无障碍，事与理都解决了，都不成问题。

话虽如此说：到底也要出一身冷汗才行。并不是像画眉毛或擦胭脂一样的，只顾表面就可以了，一定要经过奋斗流汗才行。对于出一身汗这句话，也不能执著，也有人是不出汗而大悟的。不过，没有经过一番甘苦，到底不踏实，如：

龙湖普闻禅师，唐僖宗太子。眉目风骨，清朗如画，生而不茹荤，僖宗百计移之，终不得；及僖宗幸蜀，遂断发逸游，人不知者。造石霜，一夕，入室恳曰：祖师别传事，肯以相付乎？霜曰：莫谤祖师。师曰：天下宗旨盛传，岂妄为之耶？霜曰：是实事耶？师曰：师意如何？霜曰：待案山点头，即向汝道。师闻俯而惟曰：大奇！汗下。遂拜辞。后住龙湖，神异行迹颇多。

灵云铁牛持定禅师，太和磻溪王氏子，故宋尚书赞九世孙也。自幼清苦刚介，有尘外志，年三十，谒西峰肯庵剪发，得闻别传之旨。寻依雪岩钦，居槽厂，服杜多（头陀）行。一日，钦示众曰：兄弟家！做工夫，若也七昼夜一念无间，无个入处，斫取老僧头做舀屎勺。师默领，励精奋发，因患痢，药石浆饮皆禁绝，单持正念，目不交睫者七日；至夜半，忽觉山河大地，遍界如雪，堂堂一身，乾坤包不得；有顷，闻击木声，豁然开悟，遍体汗流，其疾亦愈。且诣方丈举似钦，反复诘之，遂命为僧。（续指月录）

五祖演参白云端。遂举问南泉摩尼珠语请问。云叱之，师领悟。献投机偈曰：山前一片闲田地，叉手叮嘱问祖翁，几度卖来还自买，为怜松竹引清风。云特印可。……云语师曰：有数禅客自庐山来，皆有悟入处；教伊说亦说得有来由；举因缘问伊，亦明得；教伊下语，亦下得，只是未在！师于是大疑，私自计曰：既悟了，说亦说得，明亦明得，如何却未在？送参究累日，忽然省悟，从前宝惜，一时放下，走见白云，云为手舞足蹈，师亦一笑而已。师后曰：吾因兹出一身白汗，便明得下截清风。

上面所列举的几个例子，很有亲切感，使人觉得极为方便快捷，如果执著于“大死大活”、“枯木生花”、“冷灰爆豆”、“囚的一声”、“顶上一声雷”等等，形容和比喻的字眼，把这些形容词句，当作了实在的法门，认为一定有具体的事显现出来，那么，禅宗的无上心法，就连作梦都不会找到了。只是令内行人失笑而已。但是，如果把这些形容词句，纯粹当作比喻来看，与事实毫无关系，也是等于痴人说梦，不知道说梦的就是痴人。

参禅开悟后的人，是不是仍要修定呢？

对于这个问题，可以说修与不修，是两头的话，用两句偈语来说明：“不擒不纵坦然住，无来无去任纵横。”天天吃饭穿衣，没有咬着一粒米，没有穿着一条线，就如飞鸟行空，寒潭捞月一样，得不到任何真实的事相。

如果到了这一步，仍没有稳固，则一切的法门，都与实相一样，都可以任意的揣摩，不妨一切都从头做起，临济圆寂时的偈子说：“沿流不止问如何，真照无边说似他，离相离名人不禀，吹毛用了急须磨。”

如果要问是否仍须坐禅？

回答是：这叫什么话！在日常生活的行住坐卧四威仪中，自然要随时随地能定才行，不能说只有坐禅才是定，也不能说坐禅不是定。如果是明心见性悟道的人，自然知道如何用功，“长伸两足眠一寤，醒来天地还依旧”，又有什么地方不是呢？黄龙心称虎丘隆为瞌睡虎，不是没有原因的。又如：

临济悟后，在僧堂里睡，黄檗入堂，见，以拄杖打板头一下。师举首见是檗，却又睡；檗又打板头一下。却往上间，见首座坐禅，乃曰：“下间后生却坐禅，汝在这里妄想作么？”

铁牛定悟后，值雪岩钦巡堂次。师以楮被裹身而卧。钦召至方丈，厉声曰：“我巡堂，汝打睡，若道得即放过，道不得即趁下山。”师随口答曰：“铁牛无力懒耕田，带索和犁就雪眠，大地白银都盖覆，德山无处下金鞭。”钦曰：“好个铁牛也。”因以为号。

但是，在石霜的参禅团体中，二十年来学众之中，有许多是“常坐不卧，屹若株杌”，这些人只在禅坐，从不睡下，就像枯树根一样，但是，当时虽骂这些人是枯木众，也并不表示睡下才对，并不是说睡下才算是道。

玄沙看见死去的僧人，就对大众说：“亡僧面前，正是触目菩提，万里神光顶后相，学者多溟滓其语。”又有一个偈子道：“万里神光顶后相。没顶之时何处望，事已成，意亦休，此个来踪触处周，智者撩着便提取，莫待须臾失却头。”这其中的道理，须仔细切实的参究，不能随便草草，落入断见或常见的不正确见解中。

至于禅门中的禅定，在六祖《坛经》中，以及祖师们的语录中，都曾谈到过了，这里不多引举，只录南泉的话，以作结束。

据说十地菩萨，住“首楞严”三昧，得诸佛秘密法藏，自然得一切禅定解脱，神通妙用，至一切世界，普现色身，或示现成等正觉，转大法轮，入涅槃；使无量入毛孔，演一句经，无量劫其义不尽；教化无量千亿众生，得无生忍，尚唤作所知愚，极微细所知愚，与道全乖。大难！大难！珍重。

《金刚经》中说：“我所说法，如筏喻者；法尚应舍，何况非法。”前面所述的种种一切，读者只当作梦中话听好了。如果当作实法去了解，就把醍醐变成毒药了，说的人无心，听的人可就上当了。

南怀瑾先生著述目录

1.禅海蠡测　（一九五五）

2.楞严大义今释　（一九六〇）

3.楞伽大义今释　（一九六五）

4.禅与道概论　（一九六八）

5.维摩精舍丛书　（一九七〇）

6.静坐修道与长生不老　（一九七三）

7.禅话　（一九七三）

8.习禅录影　（一九七六）

9.论语别裁（上）　（一九七六）

10.论语别裁（下）　（一九七六）

11.新旧的一代　（一九七七）

12.定慧初修　（一九八三）

13.金粟轩诗词楹联诗话合编　（一九八四）

14.孟子旁通　（一九八四）

15.历史的经验　（一九八五）

16.道家密宗与东方神秘学　（一九八五）

17.习禅散记　（一九八六）

18.中国文化泛言（原名“序集”）　（一九八六）

19.一个学佛者的基本信念　（一九八六）

20.禅观正脉研究　（一九八六）

21.老子他说　（一九八七）

22.易经杂说　（一九八七）

23.中国佛教发展史略述　（一九八七）

24.中国道教发展史略述　（一九八七）

25.金粟轩纪年诗初集　（一九八七）

26.如何修证佛法　（一九八九）

27.易经系传别讲（上传）　（一九九一）

28.易经系传别讲（下传）　（一九九一）

29.圆觉经略说　（一九九二）

30.金刚经说什么　（一九九二）

31.药师经的济世观　（一九九五）

32.原本大学微言（上）　（一九九八）

33.原本大学微言（下）　（一九九八）

34.现代学佛者修证对话（上）　（二〇〇三）

35.现代学佛者修证对话（下）　（二〇〇四）

36.花雨满天　维摩说法（上下册）　（二〇〇五）

37.庄子諵譅（上下册）　（二〇〇六）

38.南怀瑾与彼得·圣吉　（二〇〇六）

39.南怀瑾讲演录二〇〇四—二〇〇六　（二〇〇七）

40.与国际跨领域领导人谈话　（二〇〇七）

41.人生的起点和终站　（二〇〇七）

42.答问青壮年参禅者　（二〇〇七）

43.小言黄帝内经与生命科学　（二〇〇八）

44.禅与生命的认知初讲　（二〇〇八）

45.漫谈中国文化　（二〇〇八）

46.我说参同契（上册）　（二〇〇九）

47.我说参同契（中册）　（二〇〇九）

48.我说参同契（下册）　（二〇〇九）

49.老子他说续集　（二〇〇九）

50.列子臆说（上册）　（二〇一〇）

51.列子臆说（中册）　（二〇一〇）

52.列子臆说（下册）　（二〇一〇）

53.孟子与公孙丑　（二〇一一）

54.瑜伽师地论　声闻地讲录（上册）　（二〇一二）

55.瑜伽师地论　声闻地讲录（下册）　（二〇一二）

56.廿一世纪初的前言后语（上册）　（二〇一二）

57.廿一世纪初的前言后语（下册）　（二〇一二）

58.孟子与离娄　（二〇一二）

59.孟子与万章　（二〇一二）

60.宗镜录略讲（卷一至五）　（二〇一三至二〇一五）

易经杂说

南怀瑾 著述



易经杂说

南怀瑾　著述

复旦大学出版社

目　录

出版说明
前言
敲门砖
洁静精微
三易
《易经》的三原则
理、象、数
玩索而有得
卦与八卦
先天八卦
后天八卦
监本《易经》
六十四卦的来源
错综复杂
错综——相对与反对
复杂的道理
交互卦
六十四卦的方圆图
方图
圆图
京房十六卦变
从《系传》看京氏十六卦变
京房卦变与人生
京房卦变的用法

先知——邵康节的毛病
五行思想的起源
什么是五行？
五行的生克
五行的方位
天干与五行
天干五行配
天干的阴阳
地支
地支与黄道十二宫
六十花甲与历史验证
十二生肖
地支与命理
纳甲与易数
察见渊鱼者不祥
焦京师徒与郭璞
金钱卦
先知、神通与现代心灵学
又一种卜卦的方法
动爻的断法
河图与洛书的文化根源
从天文星象看河图
洛书与大禹治水
不传之秘
《系传》——孔子研究《易经》的心得报告
天尊地卑 乾坤定矣
动静有常 刚柔断矣

方以类聚 物以群分
刚柔相摩 八卦相荡
时与位
日月运行 寒来暑往
十二辟卦
阳物、阴物，错把冯京当马凉
阴阳与刚柔
节气与十二律吕
十二辟卦的应用
生命的来源
至简至易
设卦而观象
一动不如一静
千变万化 非进则退
生死、昼夜、刚柔
天地之变尽于六
居之安
动的哲学
自助、人助、天助
善补过
《易经》人生哲学的五大原则
万事通
三大问题
乐天知命
安土敦仁
化生
曲则全

怎么睡着的？怎么醒来的？
神无方 易无体
元、亨、利、贞的乾元
潜龙勿用
见龙在田
终日乾乾
或跃在渊
飞龙在天
亢龙有悔
见群龙无首——吉
《彖辞》——孔子对《易经》的批判
宇宙万物的创造者
玉皇大帝的六条龙马
大吉大利的保合太和
天行与天道——《象辞》的说法
《文言》——人文的思想体系
尽善尽美的人生
特立独行——默默无闻的潜龙
领导者的修养与风范
知至至之 知终终之
山中宰相
同声相应 同气相求
莫到琼楼最上层
用九而不被九用
成功与成名
好的开始
性与情

利与义
心物一元
卦情
理想与现实
领导者的条件与修养
度过危机
无可无不可
大人的境界
六字真言
坤卦的研究
《参同契》透露了坤卦的秘密
坤为什么独利母马
大地的文化
邵康节的宝瓶子
不习无不利
无成有终的哲学
括囊无咎
黄裳元吉
物极则反
用六永贞
妇唱夫随 阴阳颠倒
孔老夫子的因果观
直内方外 四海一家
抬轿子
谨言慎行
黄中通理——至高的人生境界
嫌于无阳

屯卦
屯的卦义
屯卦的创业精神
站稳脚跟 待机而动
屯如邅如 前程茫茫
穷寇勿追 见机而作
风云聚会 万事随心
练达人情与食古不化
泣血涟如 不可长也
蒙卦
由宗教而教化人生
中国文化的教育精神
行到有功方为德
刑法与教育功能
易理的平淡与神秘
秋胡戏妻
需卦
《彖辞》《象辞》的矛盾
需卦爻辞
学《易》与用《易》
卦序的问题
黑格尔的辩证历史观
孔子说创世纪的开始
从蒙到师，人类世界的第一次大动乱
比泰之间的繁荣景象
否——人类第二次的文明低潮
同人大有——人类文明的更上层楼

由蛊而剥 看人性的堕落
由复到离 看人生兴衰往还
孔夫子的婚姻观
功成，名遂，身退
永无尽止
不断的研究与求证
附录
南怀瑾先生著述目录
返回总目录

出版说明

《易经》（又名《周易》）是我国最古老的一部占筮书，同时也是一部凝结着远古先民睿智卓识的哲学著作。它以象征阳的“⚊”（又称“阳爻”）和象征阴的“⚋”（又称“阴爻”）为基本符号，以八卦（每一卦由三爻组成）及由八卦中任意两卦交相叠合而成的六十四卦（每一卦由六爻组成）为基本图形，通过对这些卦象的解释，阐述了事物和现象生成变化的法则。

本书是著名学者南怀瑾先生有关《易经》的讲记。其中，前部分主要介绍了《易经》的一般知识，以及与之相关的一些问题。后部分着重解释了六十四卦（始“乾卦”，终“未济卦”），而以对“乾卦”的解说为最详。内容包括：卦名、卦辞、爻辞，以及解释它们的《彖辞》《象辞》《文言》等。具有深入浅出、通俗易晓的特点。

兹经版权方台湾老古文化事业公司授权，将老古公司二〇一〇年十二月版校订出版，以供研究。

复旦大学出版社
二〇一八年六月

前言

本书出版后，读者响应的热烈，非常超过预料，短期中即销售一空。事实上，这本书能够出版，也是因为读者热烈要求的结果。

本书是南怀瑾教授的讲课记录，时间是一九七五年的冬季，因系随兴而讲，并未准备出版。

近年来，台湾及海外华人，研究《易经》的风气越来越盛，而来函询问南师《易经》讲记的人士，更是越来越多。为此之故，本社即着手将讲《易经》的录音带加以整理，出版成书。

但因南师游方海外，本书出版前，未能经其过目。又因时间关系，初版匆匆，其中或有错误及不畅之处，值此再版机缘，虽加修订，仍嫌未能详尽，却再因读者催促，又匆匆付印。这样一本书，受着需求的影响，虽欲求其完美尚不能如愿。这，不能不说是一件憾事。

故而，只好趁再版机缘，敬请读者原谅并高明指教了。

老古文化事业公司编辑部　谨志

敲门砖

中国人一般的观念，讲到《易经》就想到八卦，想到八卦就和唱京剧拿鹅毛扇穿八卦道袍的连了起来。好像学了《易经》以后，便可天上知一半、地下全知的样子。能不能达到这个程度，可是一个很大的问题。《易经》是不是包括了那么多东西，能不能知道过去、未来，这是一个很有趣的问题，也是很大的问题。

刚才提到唱京剧，我们对《易经》，从京剧《三国演义》中就可以了解到，中国京剧非常注重脸谱和服装，舞台上穿件八卦道袍，我们现在看起来像是妖道，实际上八卦代表了最高的智慧。所以有人说“《易经》是经典中之经典，哲学中之哲学，智慧中之智慧”，这是我们自己站在本位文化的立场来推崇《易经》的看法。

此外，我们看见京剧中的脸谱，有的在额上画一个太极图，就是表征这位剧中人的头脑中充满了智慧——上通天文，下知地理。从这种戏剧艺术表现方面，就可以看到《易经》在中国文化上的地位被一般人重视的程度了。这是就好的一面看；就坏的一面看，一提到《易经》，有人就联想到那些跑江湖的、算命的、看风水的、卜卦的江湖术士。不管哪一种看法，都表示我们对于自己文化的认识是不够的。今天我们开始研究《易经》，所要走的路线，因为大部分人，以前还没有接触过，所以我们在这里先要使大家知道怎样去读《易经》这部书，先从怎样去认识它、怎样去了解它开始。至于深入的研究，有人研究了一辈子，也还没有搞清楚的，所在多有，包括我在内，研究了大半辈子，还跟一个初学的人差不多。实际上，讲这门学问，我自己

都是战战兢兢的，觉得自己非常肤浅，没有办法向大家报告，不过有一点点可以提供大家的，亦只是一块敲门砖而已。

洁静精微

现在我们先说古人对《易经》的看法。《礼记》的《五经解》中，提到《易经》这门学问时说：“洁静精微，易教也。”据说这是孔子整理《易经》以后所作的结论，对《易经》的评语。“洁静精微”这四个字，看起来很简单，但它的含义却是很广。“洁静”包括了宗教的、哲学的含义，也就是说学了《易经》，他的心理、思想、情绪无论在任何情况下，都会非常宁静，澄洁。“精微”两字则是科学的，是无比的细密精确，所以学《易》的人，要头脑非常冷静。我常常告诉年轻的同学们：“晚上不要读《易经》。”不是因为老辈们说《易经》可以避邪，凡是不正的妖魔鬼怪都怕《易经》。有的人生了重病，枕边放一本《易经》，就可把鬼赶跑，又说《易经》一读，鬼神听到了都不安，所以夜里不读《易经》。而我最初也很喜欢夜里读《易经》，可是一读，就完了。以后我也就不敢读了，因为夜间一读《易经》，一夜都不能睡觉，一个问题找到了答案，同时又会发生另一个新的问题，这样不断发现问题，不断寻找答案，不断发现新的道理，越研究越没完，不知不觉，就到天亮了。所以深深体会到古人的“闲坐小窗读《周易》，不知春去已多时”，一个春天过了都不知道的情景。为什么时间过去了都不知道？因为研究《易经》需要一个非常冷静的头脑，非常精密的思想，所以《易》之教，是“洁静精微”，这是孔子对于《易经》的评价，有如此之严重。

但是在《五经解》中，对《易经》也有反面的批评，怎么说呢？它说《易经》的流弊是：“其失也，贼。”就是一个“贼”字。学了《易经》的人，如不走正路，旁门左道，就贼头贼脑，把上知天文、

下知地理那一套，拿起鹅毛扇，鬼头鬼脑地扇动别人来造反。这是我们自己文化中对《易经》最好的评论，一个“贼”字的断语下得非常妙。

历史上汉朝的王凤、唐代的虞世南（唐太宗的宰相，创业时的“秘书长”，他私人的好朋友）推崇《易经》说：“不读《易》不可为将相。”不学《易经》的人，不能作一个很好的宰相，亦不能作一个很好的大将，推崇《易经》有如此的重要。

我们知道了这些以后，至少可以鼓励自己，对于老祖宗留下来的这部书，到底画的是些什么名堂？非要弄个清楚不可。譬如有人认为房子对面有一个什么煞，就到街上买一个八卦回来，在门口一挂，好像就可以保险了，这中间究竟有什么作用？有没有这种作用？

三易

易学的重要有如此，我们该怎样去研究它呢？大家要注意，各位手边的《易经集注》，只是中国《易经》学问的一部分。这本书名《周易》，是周文王在羑里坐牢的时候，他研究《易经》的心得记录。我们儒家的文化，道家的文化，一切中国的文化，都是从文王著作了这本《易经》以后，才开始发展下来的。所以诸子百家之说，都渊源于这本书，都渊源于《易经》所画的这几个卦。事实上还有两种《易经》，一种叫《连山易》，一种叫《归藏易》，加上我们手边所持的《周易》，总称为“三易”。《连山易》是神农时代的《易》，所画八卦的先后位置，和《周易》的八卦位置是不一样的。黄帝时代的《易》为《归藏易》。《连山易》以艮卦开始，《归藏易》以坤卦开始，到了《周易》则以乾卦开始，这是三易的不同之处。说到这里，我们要有一个概念，现在的人讲《易经》，往往被这一本《周易》范围住了，因为有人说《连山易》和《归藏易》已经遗失了、绝传了。事实上还有没有？这是一个大问题，可以说现在我们中国“江湖”中人所讲的这一套东西，如医药、堪舆，还有道家这一方面的东西，都是《连山》《归藏》两种易学的结合。

《易经》的三原则

《连山》《归藏》以外，《周易》本身这门学问中，有一个原则亦叫作“三易”，意思是说《易经》包括了三个大原则：就是一、变易；二、简易；三、不易。研究《易经》，先要了解这三大原则的道理。

（1）变易

第一，所谓变易，是《易经》告诉我们，世界上的事，世界上的人，乃至宇宙万物，没有一样东西是不变的。在时、空当中，没有一事、没有一物、没有一情况、没有一思想是不变的，不可能不变，一定要变的。譬如我们坐在这里，第一秒钟坐下来的时候，已经在变了，立即第二秒钟的情况又不同了。时间不同，环境不同，情感亦不同，精神亦不同，万事万物，随时随地，都在变中，非变不可，没有不变的事物。所以学《易》先要知道“变”，高等智慧的人，不但知变而且能适应这个变，这就是为什么不学易不能为将相的道理了。

由这一点，我们同时亦了解到印度佛学中的一个名词——“无常”。这个名词后来慢慢地被一般人变成了迷信的色彩，变成城隍庙里塑的一个鬼，高高瘦瘦，穿白袍，戴高帽，舌头吐得很长，名“白无常”，而说这个“无常鬼”来了，人就要死亡，这是迷信。实际上“无常”这个名词，是一种佛理，意思是世界上没有一种东西能永恒存在的，所以名为“无常”，这就是《易经》中变易的道理。我们中国文化中的《易经》，是讲原则，宇宙中的万事万物，没有不变的，

非变不可，这是原则。印度人则是就现象而言，譬如看见一幢房子盖起来，便想到这房子将来一定会倒塌，看见人生下来，也想到人一定会病、会老、会死，这是见现象有感，遂而名之为“无常”。

（2）简易

第二简易，是宇宙间万事万物，有许多是我们的智慧知识没有办法了解的。在这里产生了一个问题，也可以说是哲学上的一个对比，我常常跟朋友们讲，天地间“有其理无其事”的现象，那是我们的经验还不够，科学的实验还没有出现；“有其事不知其理”的，那是我们的智慧不够。换句话说，宇宙间的任何事物，有其事必有其理，有这样一件事，就一定有它的原理，只是我们的智慧不够、经验不足，找不出它的原理而已。而《易经》的简易也是最高的原则，宇宙间无论如何奥妙的事物，当我们的智慧够了，了解它以后，就变得很平常，很平凡而且非常简单。我们看京剧里的诸葛亮，伸出几个手指，那么轮流一掐，就知道过去、未来。有没有这个道理？有，有这个方法。古人懂了《易经》的法则以后，懂了宇宙事物以后，把八卦的图案，排在指节上面，再加上时间的关系，空间的关系，把数学的公式排上去，就可以推算出发生的事情来。这就是把那么复杂的道理，予以简化，所以叫作简易。那么，《易经》首先告诉我们宇宙间的事物无时不变，尽管变的法则极其复杂，宇宙万事万物再错综复杂的现象，在我们懂了原理、原则以后，就非常简单了。

（3）不易

第三不易，万事万物随时随地都在变的，可是却有一项永远不变的东西存在，就是能变出来万象的那个东西却是不变的，那是永恒存在的。那个东西是什么呢？宗教家叫它是“上帝”、是“神”、是

“主宰”、是“佛”、是“菩萨”。哲学家叫它是“本体”，科学家叫它是“功能”。管它是什么名称，反正有这样一个东西，这个东西是不变的，这个能变万有、万物、万事的那个“它”是永远不变的。

这是《易经》的三个原则，先要懂得。

理、象、数

懂了这三个原则以后，还有三个法则要懂得，这三个法则就是我们手边的这部《易经》的三个内涵：理、象、数。

这些基本原则要先记住，才能研究《易经》，现在先解释这三个字。

根据《易经》的观点看宇宙的万事万物——人生也好，情绪也好，思想也好……都有它的原则和道理。以我们现代的观念而言，理是属于哲学的，宇宙间万事万物既都有它的理，也必有它的象；反过来说，宇宙间的任何一个现象，也一定有它的理，同时每个现象，又一定有它的数。譬如这个录音带，是录音用的，它能录音，其中有很多理，录音带的样子、大小以及它还会放出声音，就是它的象；这卷录音带，若干分钟可以录完，有若干长，若干宽，这就是它的数。万事万物都有它的理、它的象和它的数。

所以研究《易经》的学问，有些人以“理”去解释《易经》，有些人以“象”去解释《易经》，有些人以“数”去解释《易经》。古代的人掐指一算，万事皆知，那就是了解了易数的缘故。宇宙间万事万物都有它的数，这是必然的过程，譬如我们举起桌上的茶杯，左右摇摆，这就是一个象；而左右摇摆了多少度，多少秒钟摇摆一次，就有它的数；为什么要摇摆，就有它的理——是我为了使大家更具体了解《易经》理、象、数的道理所做的动作。所以《易经》每一卦、每一爻、每一点，都包含有理、象、数三种涵义在内。人处在世界上，

与这个世界的关系，不停地在变，只要发生了变，便包含了它的理、象、数。人的智慧如果懂了事物的理、象、数，就会知道这事物的变，每个现象，到了一定的数，一定会变，为什么会变，有它的道理，完全明白了这些，就万事通达了。理、象、数通了，就能知变、通、达，万事前知了。

我常常告诉同学，最好不要去钻研《易》这门学问，如果钻进去了，会同我一样，爬不出来。如果一定要学，也最好只学一半。如果真把《易经》学通了，做人就没有味道了。譬如要出门了，因为《易》学通了，知道这次出门会跌倒，于是不出门了，一步都懒得动了。像这样的人生，还有什么味道？何必去学？所以我说学《易》最好只学一半，觉得奥妙无穷，如黑夜摸路，眼前迷迷茫茫蛮有趣的；天完全亮了走路，眼前有一个坑，会掉下去，看得清清楚楚，于是不走了。可见学通了《易经》非常乏味，何必去学？话虽这么说，但学《易》真的通了，哪里还用来讲《易经》；我现在还来讲《易经》，可见就是半吊子，还不通。像我这样不通的人，在这里吹这些东西，或许可以帮大家摸摸这条路；如果有位真通《易》的人，知道我在这里研究《易经》，觉得盲目得太可怜了，也许会同情我们，高兴来带带路，也说不定。

理论讲到这里，以下我们进行八卦的研究。

玩索而有得

我们现在开始研究《易经》，有一个法则要把握住，这个法则就在手边这本书上，孔子研究了《易经》以后说出来的。他这句话很妙，他说：“玩索而有得。”学《易经》最好用打麻将的方式来学它，如果把八卦刻在麻将牌上，摸起来就趣味无穷了。孔子教我们念别的书，都是要持严肃的态度，唯有教我们学《易》，要“玩索而有得”，要天天玩它。我年轻时读《易经》，老师硬叫背，痛苦之至，问他这些话是什么道理，他也不讲，大概他也没弄清楚，只认识书上的文字。自己后来年纪大了，慢慢摸这个东西，就发现需要玩了，最初用象棋子，画上八卦排来排去，后来干脆改用麻将牌。现在一直想改用电脑，可惜没有时间去研究制作，最好能像科学馆的天文仪一样来玩，所以《易经》要“玩索而有得”。要玩什么？玩卦。

卦与八卦

什么叫作卦？古人解释：“卦者挂也。”等于没有解释。实际上是说，卦就是挂起来的现象，八卦就是告诉我们宇宙之间有八个东西，这八个东西的现象挂出来，就是八卦。这个宇宙就是一本《易经》，宇宙的现象都挂在那里，现在我们先了解它的原理。

☰第一个乾卦代表天，我们仰头一看，天总是在上面，到了太空倒转头来，头上还是天，天一定在头顶的。

☷坤卦是地，人类是地球的文化，地总是踩在脚底下，这个是地的现象挂在那里。

☰、☷这两个符号，代表了时间、空间、宇宙。在这个天地以内，有两个大东西，一个是太阳，一个是月亮，像球一样，不断在转，所以：

☲离卦代表太阳。

☵坎卦代表月亮。

这两个东西不停地旋转于天地之间，于是有四个卦挂出来了，还有两个卦是雷、风。

☳震卦代表雷，我们以现代科学的知识和观念，来说明我们自己老祖宗的文化，他们认为宇宙间有这种能，电震动了就是雷，一震动以后，对面变成气流了，就是风。

☴巽卦代表风，亦即是气流，气流震动得太厉害，一摩擦又发电，又回转来了，就是“雷风相薄”，这是雷风两个卦。

还有两个卦是：

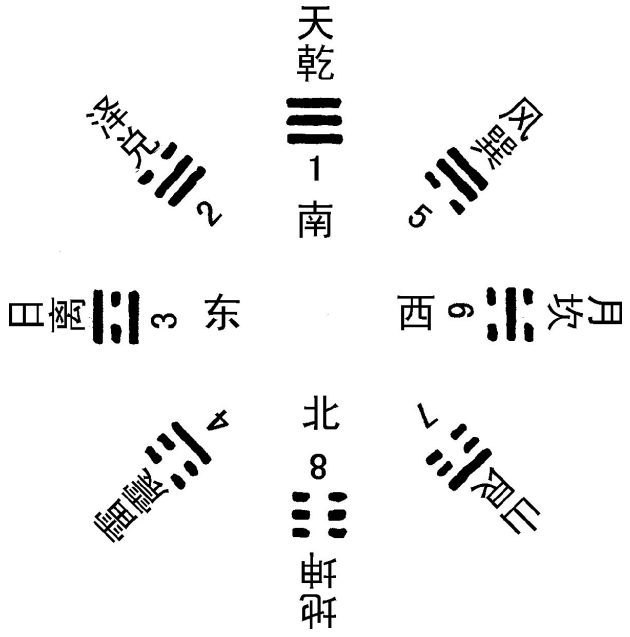
☶艮卦代表高山、陆地。

☱兑卦代表海洋、河流。

在宇宙间，除了这八个大现象以外，再找不出第九样大的东西了，这只说大的，不说小的，如说小的，西装亦一卦，灰尘亦一卦，那就多得很，不能再讲了。大的现象只有八个，没有九个，亦不能七个，只有八个卦，而且都是对立的。可是这八个现象，变化起来就大极了，是无穷的，不能穷尽的数字，变化当然也是无穷无尽的。

现在看伏羲八卦方位图。

这个卦图以前是不用的，在唐宋以前没有看见过，在宋以后才出现这个图。过去研究《易经》，只研究《周易》，研究的人多构成自己的图案，到宋朝以后，宋版的《易经》始用这里的图案，宇宙变化就从这里来的。其次，我们懂了“卦者挂也”的道理以后，再来看《易经》的卦，不必那么严重，但亦不简单，要轻松地去看。

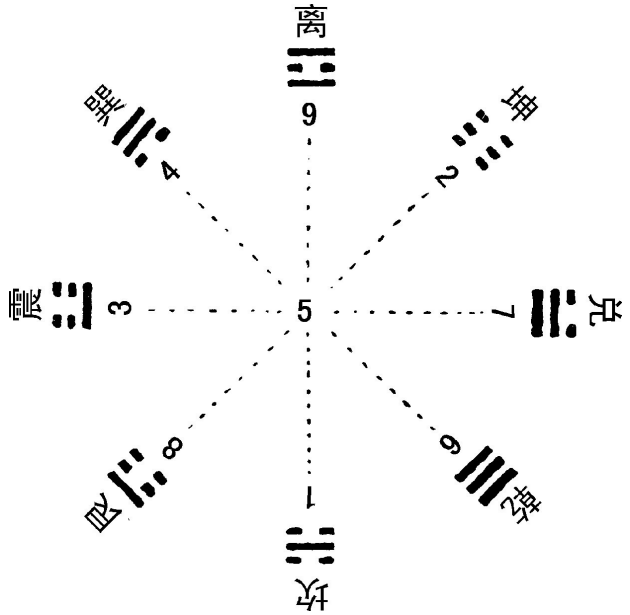


《说卦传》：

天地定位。山泽通气。雷风相薄。

水火不相射。八卦相错。

后面是文王八卦方位图，八个卦排列的位置不同：



《说卦传》：

帝出乎震。齐乎巽。相见乎离。

致役乎坤。说言乎兑。战乎乾。

劳乎坎。成言乎艮。

伏羲八卦方位图又名“先天八卦”，文王八卦方位图又名“后天八卦”。

先天八卦

什么叫“先天”？以哲学的观点说，宇宙万物没有形成以前，即是所谓的先天，有了宇宙万物，那就是后天了。换言之，我这个人，在母亲未生我以前，是我的先天，生了我以后，就是我这个人的后天。在娘胎里是先天，离开了娘胎是后天，这是先天、后天的观念。先天、后天这两个名词，只是一种代号的作用，以逻辑来说，这只是一种界说，用以划分出阶段范围而已。

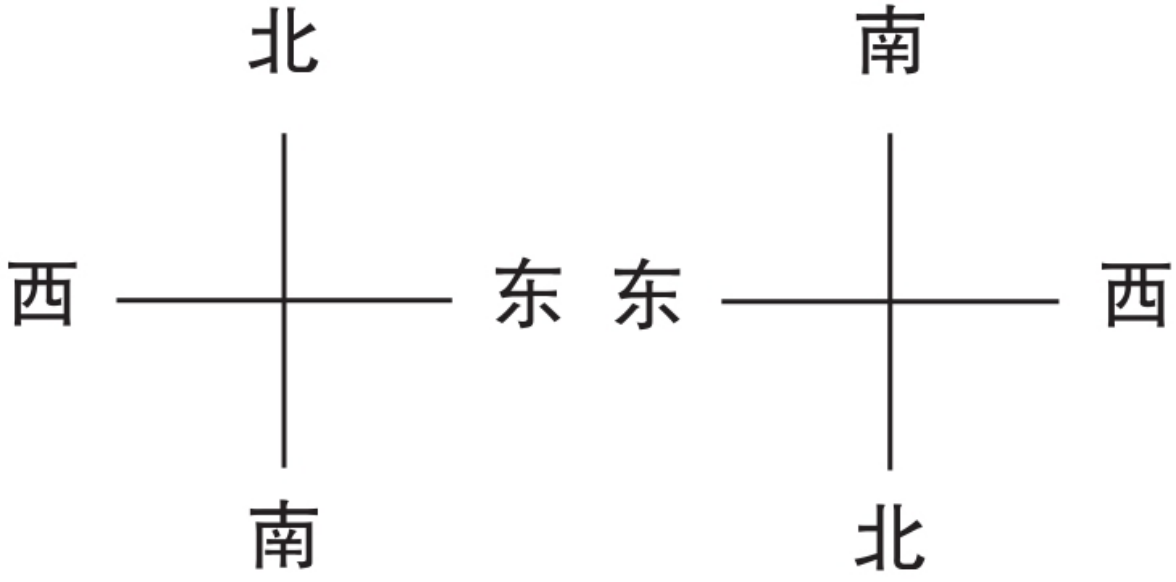
伏羲的“先天八卦”，画在纸上是平面的，看起来好像毫无道理。假如有一种仪器，使其立体化，就更容易表现出它的精神了，现在写在纸上的，只不过是一种符号。譬如现在的乾卦，是☰这样的三横，但在古代却并不一定是这样画的，像我们在甲骨文中看到的｜｜｜和∴都是乾卦。所以大家不要把卦看得那么呆板严重，好像说门口挂上八卦，把鬼都可以赶跑，那是我们人的伟大，不是卦的伟大。不过到现在，对于卦的符号，早已经确定下来了。

字是写的，卦是画的，所以我们叫作画卦。人类原始的时候没有文字，中国的原始文字都是图画，像“鸟”字，原来就画成一只鸟的样子，日月山水舟车虫鱼都是这样，可知中国文字的起源就是图画。卦的图案，每个卦都有三画，我们称为三画卦，卦中的画叫“爻”。为什么叫“爻”？“爻者，交也。”为什么“爻”就是交？这是说明卦在告诉我们，宇宙间万事万物，时时都在交流，不停地发生关系，引起变化，所以叫作“爻”。

☰乾卦的三爻，都是完整的—，这叫作“阳爻”（大家不要上当，我们中国人，一遇到“阳”“阴”，马上产生一种神秘的观念，觉得奇怪，其实并不奇怪，“阴”“阳”也一样的只是一种代号）。一画在中间断裂的如——，叫作阴爻，两个是相对的。

三个阳爻，完整的三画，为乾卦，代表天。三个阴爻，断裂的三画，为坤卦，代表地。在人来说，乾卦代表男人，坤卦代表女人，以一只手来说，手背是乾，手心是坤。由此可知，这只是一种不定的代号，也是一种数理的符号，这种符号可以有很多方面的用法。

八卦的图案，乾卦代表天在上，坤卦代表地在下，画出来就是前面伏羲的先天图，它的方位，和现代我们所用地图，上为北方、下为南方的情形，恰恰相反。八卦的方位，上面是南方，下面则是北方，它的图是这样的：



现代地图方位

八卦方位图

两者不同各有它的道理存在。

刚才我们谈的是乾卦与坤卦，现在再提出来一个卦，这个卦下面是阳爻，上面也是阳爻，中间一爻是阴爻☲，这是离卦，代表太阳，位置在东方。离卦☲这样画，实际上古人已经看到，太阳中间有一个黑点，外面两爻是阳爻，中间是阴爻，光明的，看得见的是阳，看不见的是阴，所以这是代表太阳，叫离卦，亦代表火，代表光明。

离卦的对方是☵，下面是阴爻，中间是阳爻，上面是阴爻，卦名叫坎，代表月亮，这现象表现太阳在东方挂起来了，月亮挂到西方去了。太阳、月亮绕着南北磁场之间一条无形的线在转，以现代的科学来说，古人太不科学了，太阳、月亮怎么是绕地球转的？但是古人站在地球上看太阳、月亮的出没，的确是这种现象，古人把眼见的现象，用八卦这样简单地表现出来，亦不能说不科学。以地球为本位，当然是太阳跟着地球转，以太阳为本位则自然是地球绕它转了，各个立场不同，并没有错，是很科学的。现在我们假定把时间和环境拉回到三千年以前，就可以了解古人是很科学的了。再往前看，在一百年以后的人，来看我们现在这个时代的人，也同样是很不科学、很落伍的。

这个坎卦，代表月亮，也代表水。

有人讲《易经》的科学，问老祖宗画卦是怎样来的？答案是观察来的，是依据科学来的。但是依我的看法，它不像是我们这一个时期的人类文化，而是上一个冰河时期的人类文化，发达到最高点，把科学的无数法则，归纳又归纳，最后归纳到八个简单的符号——八卦，留下来这么一点东西，而被我们的老祖宗发现了拿来用。我想我们的老祖宗，说不定还不会有那么高的智慧，达到能够创造出来《易经》的程度。《易经》的法则，随便用在哪里都通的，以现在的科学来

看，《易经》的法则，用在化学上亦通，用在物理上亦通，所以《易经》的法则，真正是人类智慧的结晶。

现在，乾、坤、离、坎四个大卦，挂在那里大家都看得见的，就是天、地、日、月四个大象。

☳这个卦，下面一爻是阳爻，上面两爻是阴爻，这个卦名为震。“震为雷”，它代表的是雷电、动能，以现代的观念来说，宇宙间有一种动能，而动能最大的现象就是雷电，在八卦图上，它的位置放在东北角上。

在震卦的对面西南角上的一个卦是：

☴下面一爻是阴爻，上面两爻是阳爻，恰和震卦的阴阳爻相对，这个卦名是巽，代表宇宙的气，代表风。

仔细再看这两个卦的卦象，震卦正是一种震动的现象，打雷了，雷电震动以后，阳变为阴，阴变为阳，就变成气流了。这两个卦的位置相对，名为“对宫卦”。一般人去算命，算命先生说这命是哪一宫。一般人听到“宫”字，就联想到宫殿，想到自己是皇帝、皇后了。实在不是这个意思，古人说的“宫”，就是位置、方位。震卦的对宫卦就是巽卦，宇宙的雷电一震动，就发生大气流，大气流摩擦，又发生雷电，这两个不断地在互相变化。

另外在图的西北角上，下面两爻是阴爻，上面一爻是阳爻，形成：

☶艮卦，代表山，它的对宫卦是：

☱下面两爻是阳爻，上面一爻是阴爻，名兑卦，又叫作泽，代表海洋江河。这是先天八卦图的基本观念。

其次要注意的，是先天八卦图的“数”，乃依据八卦排列的秩序产生的。“数”在《易经》里是很奇妙的，人们在遇到不如意的事之后，往往认为这些事的发生，是有定数的。我们知道，在世界科学史上，天文和数学，都是以我们中国的为最古老，当时我们已经进步到归纳的数理，现代西方的数学，都是向外演绎的，越算方法越多，中国的文化是讲归纳的，就是把很多的公式、方法，一个一个慢慢归纳起来，最后只归纳到十个数，而且方法非常简单，只是加与减，“加减”就哲学的观点而言，宇宙的万物，不是增加，就是减少，没有第三个现象。现在这个先天八卦图的数字排法是：乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八。这八个数字，如果连接起来，它的顺序方向是一条线自正南乾起，走向东南兑，而东方离，而最后至东北震，这是顺。另一条线，是起自西南的巽卦，而走向西方的坎，而西北的艮，终于正北的坤，这是逆。九在中央。这个先天卦的数要背诵得滚瓜烂熟，以后研究易数，随时随地都用得着，这是要特别注意的。

这八个大卦，是古人告诉我们，天地间就是这八个大现象在变化，这些图案都是相对的，如乾卦三条完整的━代表完全的阳，而对面三条中间断裂的╍坤卦，代表完全的阴，两卦的现象是相对的，坎、离是相对的，震与巽、艮与兑都是阴阳相对的。举物理的例子来说，桌子上的这个毛巾、碟子，大家所看见的，同是一个圆的盘子，黄色的毛巾，第一个原因是我们每人的感受，尽管眼睛有近视、老花或散光，而感受是一样的；第二个原因，物体形状、颜色的不同，拿到物理实验室去分析，只是构成物体原子的排列不同，而呈现了形

状、颜色等等的不同。如构成钻石的原子，是和构成煤的原子一样，只不过是原子的排列不同，于是就分别构成了钻石与煤，这是现代科学帮助了我们对物质的了解，而我们的老祖宗早已了解这个道理，组合排列不同，现象亦变了，作用亦变了，数字亦变了，效果亦变了。由此亦可了解人事的法则，譬如讲领导学，同样三个人一组，甲当组长，乙丙当组员，改为乙当组长，甲丙当组员，那么领导的方法就变了，作用亦变了，效率亦变了，这亦同样是这个道理，组合排列一有变化，整个事物都会变。我们今天看到美国总统领导的政府又换了人，他的组合排列变了，他这个八卦又要动了。所以古人说：“善易者不言卜。”通了《易经》的人，不必算卦，一看现象，就了然了。在后来发展到一种“梅花易数”，听别人的声音，一句话，就知道了问卜的结果，这种卜卦的方法，就是根据问卜的时间、空间，当时环境、景物，问卜者的身份以及所问的事情等等因素，以《易经》的数理推算结果出来，没有什么稀奇。

现在，就先天八卦，除掉乾、坤、坎、离四个卦，我们不去管它，看另外四个卦：

☶艮卦，图案就是高山，下面两爻是阴爻，上面是阳爻，画成线条，就是高山。地球开始形成，原来是一大块浓浆，渐渐冷却，凝固起来就是高山，下面平地，再下去就是海洋，阴的上面是阳爻，成凸出的高山。

☱相反的，地球的下面是海洋，海洋下面的海底又是石块为阳，就是兑卦，和高山相对的，这和震、巽两卦相对，雷电的震动产生气流，气流的摩擦产生雷电的道理一样。

这个图案，就叫作“先天八卦”，亦叫作“伏羲八卦”，因为我们的老祖宗伏羲，在黄帝、神农以前，伏羲还不是最早的老祖宗，以前还有天皇氏、地皇氏、人皇氏，慢慢才到伏羲，照我们旧观念的说法，我们的历史文化，到现在已经是两百多万年。现在的一九七五年，是根据西洋文化来说的，或说中国文化三千年、五千年，都是跟着西洋人说的，是我们的谦虚，在这运气不好的时候，只在谦虚一点，等到运气好的时候，再说我们的历史有两百多万年。所以伏羲并不是我们最老的老祖宗，只是代表我们八卦的文化，是从他开始。

现在我们把中国的地形图放在前面，那就更妙了。当时画八卦，是以我们中国为本位，试依艮、兑、震、巽四个卦的位置看，艮卦在西北，而我国西北高原是高山，艮卦是代表山，由艮卦一直下来，到东南是兑卦，而我国的东南，正是海洋。西南是巽卦，代表风。我自己的经历，当年到了云南，去洱海经过下关，这里以风大著名，十轮大卡车经过这里，可以关了油门，任风吹着走，云南在西南边陲，就有这个现象。等于现在说基隆宜兰一带多雨，是“金生丽水”，因为这带有金矿，向来有金矿的地方都是多雨的，这是现象，有没有道理，尚待研究。但是西南多风，东南多河川及海洋，东北多震雷，西北多高山，这个八卦的图案，代表了宇宙的一切现象，平面的现象，代表了中国的地形，因为这是以中国为本位的。关于这一点，举个现在的事例来说明，曾有一位跟我学《易》的学生，在澳洲当大使，后来要修大使馆，写信来问，在澳洲用罗盘是不是和在国内一样的用法。这是一个前所未有的新问题，因为《易经》八卦是以中国为本位，所以在五行方位上，南方为火，北方为水，而澳洲在赤道以南，现象恰恰和我们相反。一时之间，几乎把我问倒了。所有以前《易经》方面的著作，都没有谈过这个问题，又没有办法去问老祖宗们，经过仔细一想，所谓“万物一太极”，从这句话想出道理来了，告诉

他把罗盘的南北向倒过来用。后来他写信告诉我，照这个方法用，结果非常灵，这就是堪舆学的“移形换步”。譬如一张桌子，换一个位置，所形成的状况，坐在那里所看见的现象，就和以前不同了。

这是初步介绍“先天八卦”，亦即“伏羲八卦”图案的大概，获得一个基本的概念，接下来介绍“后天八卦”，亦即是“文王八卦”的方位。

后天八卦

“后天八卦”的卦，还是乾、坤、离、坎、震、艮、巽、兑八个卦，可是图案上摆的位置完全不同了。周文王的八卦，为什么卦的方位要作这样的摆法，这要特别注意。假使学《易经》学到需要在某一方面应用，而且用得有功效，就要特别研究后天八卦了。“先天八卦”等于是表明宇宙形成的那个大现象，“后天八卦”是说明宇宙以内的变化和运用的法则。

从前面的图可以看到，后天八卦的位置，坎卦在北方，离卦在南方，震卦在东方，震卦对面的西方是兑卦，东南是巽卦，东北是艮卦，西南是坤卦，西北是乾卦。

说到这里，先讲一点八卦的运用，现在大家把这个后天八卦，放到左手的手指上，排的位置是这样的：

无名指的根节上放乾卦，中指的根节上放坎卦，食指的根节放艮卦，食指的中节放震卦，食指的尖节放巽卦，中指的尖节放离卦，无名指的尖节放坤卦，无名指的中节放兑卦。

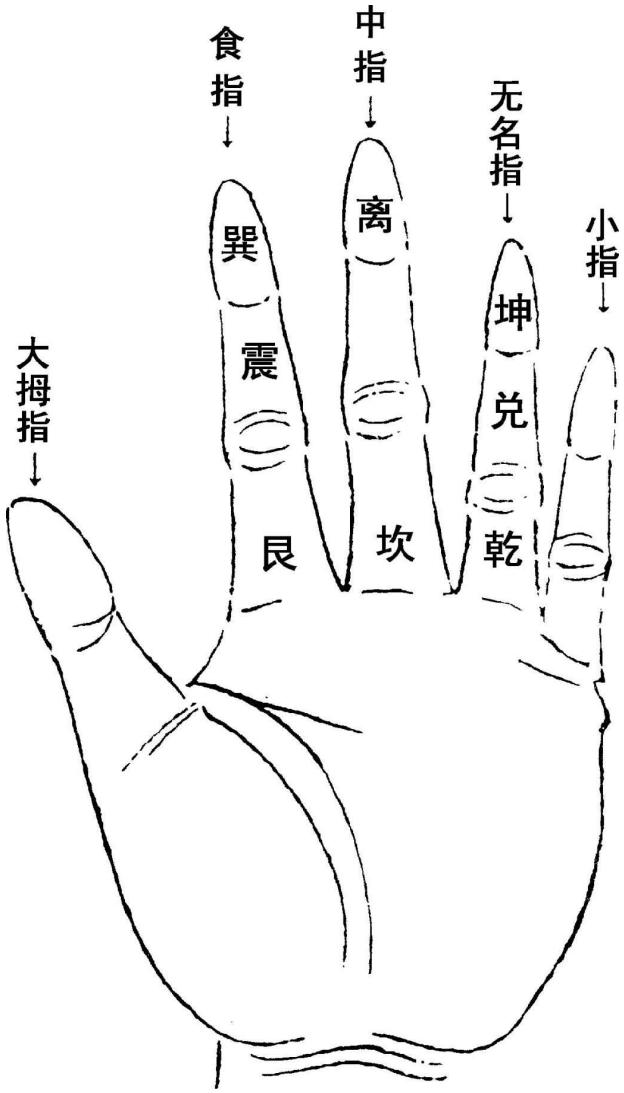
我们看了这幅手掌图，谁能说我们不科学？能把如此一个大宇宙的法则，放在几个手指上搬来搬去，太科学了！太科学了！带一副仪器在身上，多么不方便，这样放在手心上玩，要多方便有多方便，指断了还可在手掌心上用，真是再高明不过了！可见说八卦不科学的人，一定是不科学的人，一定没有学好科学；真的学好了科学的人，看它都很合乎科学方法。任何一件事，都有它的道理、原因和方法，

不能说自己所不懂的，就指为不科学，只是观念不同，方式不同。古人在八卦的运用上，不用电脑，就能用这个方法算出来，多简便，能说不科学吗？

记住了这个手指上的后天八卦，要注意同时记住几个数字，记忆的方法，可以用下面四句歌词，背诵下来，更容易记住：

“一数坎兮二数坤，三震四巽数中分，五寄中宫六乾是，七兑八艮九离门。”

由这首歌谣，可见古人教育方法的高明，把如此复杂难记忆的事，写成韵文以后，可以唱出来，不但容易学，容易熟记，尤其容易运用了。



从图上看数字，好像很乱，其实仔细研究一下，一点也不乱，试把这个八卦圆图，加几条线，改成方图：

巽四	离九	坤二
震三	五	兑七
艮八	坎一	乾六

从这个图的位置上看，凡是相对的两个卦加起来，都得十的和数，如果连中心的五亦计进去，则无论任何一行，横的、直的、斜的三格总和都是十五，而两卦相加，都合而为十。所以中国人、印度人，乃至天主教徒，行礼都是两掌合起，就是合十。更奇怪的，西方宗教崇敬的亦是十字架。

数是科学的东西，其中的道理非常多，不要轻视它。我们即使不管八卦，以这个数字排列的现象，以这个法则来领导人事、管理人事、处理家务、驾车，乃至打西洋拳都有用处，这是运用它的道理，不是迷信。

监本《易经》

《易经》为什么不容易看懂？因为对象、数方面没有基本的认识，所以必须把《易经》的象（这个“象”我们不妨轻松点，以现代语来说它是图案画）认识清楚。《易经》不像别的书本，听过了就算了。同时，《易经》有它的系统，假使中间缺了一节，以后就接不上了。还有学《易经》，其中的注解，有的是不对的，不能看的，尤其宋朝朱熹注的《易经》，也许比我高明，但似乎根本还没有读通，如参考他的，就完全走错了路。而且宋朝以后的《易经》注解，多数是走物理的路线，就是用儒家的学术思想来解释《易经》，而我们手边的这本《易经》，过去叫作监本，就是明朝以后的国子监，近乎现代的国立大学的课本而已。这个监本是明朝那些儒家采用了朱熹的思想编的。明清以来，我们讲孔孟之学，大部分都倾向于朱熹的思想。明朝之所以捧朱熹，等于唐太宗捧道教，因为老子姓李，唐太宗也姓李。明朝的皇帝姓朱，所以也找出一个姓朱的人来捧。明朝永乐皇帝以后，硬性规定，考功名时，四书五经必定要用朱注的，所以我们几百年来的文化思想，受这个规定的祸害很大，他们都是用儒家四书五经的思想来讲《易经》的理。如果研究《易经》有兴趣，学久了就会知道，《易经》的理不必太偏重它，但并不是不重视，因为研究几年，懂了《易经》以后，大家都会说理。譬如对于乾卦，朱熹认为是那样，我们亦可以认为是这样，各有各的理，正理只有一条，歪理可有千条。而《易》的象与数，却是科学的，没有办法讲歪的，就非要学会它的规矩、法则，才能懂得《易经》。可是千古以来，有关《易经》的书本，都不肯把这个规矩说清楚，乃至于老师也不肯说清楚。

在抗战时期，有一位留美学科学的四川朋友，对象数很有研究，但却不肯随便教人，所以对象数我们要特别注意。

六十四卦的来源

《易》的象、数，该如何开始学起？大家要先把八卦、六十四卦默诵熟了，不过这很困难，但是每天如果能够抽出十分钟到十五分钟，坐在公共汽车上背诵，三个星期就默诵熟了。一般文章，论也好，述也好，句句有道理，还容易默诵；八卦的乾三连、坤六断、震仰盂、艮覆碗、离中虚、坎中满、兑上缺、巽下断，这八个卦，是韵文，也还易默诵。至于八八六十四卦，就难了。从中国学术史上看，唐宋以前，还没有分宫卦象次序，学《易经》，默诵《易经》，还没有这个分宫卦象次序可资遵循，就更不容易记忆。还是到宋朝以后，才把这个次序列出来。这个次序的排列，是有一定的道理的，是由每一卦变出了八个卦，八个卦变成六十四卦，如乾卦的变：

䷀ 乾为天　䷫ 天风姤　䷠ 天山遁　䷋ 天地否

䷓ 风地观　䷖ 山地剥　䷢ 火地晋　䷍ 火天大有

乾为天，乾是卦名，接下来天风姤，为什么接下来就是天风姤？是什么道理？为这问题，我们当年吃过苦头的，向老师提出这个问题来，老师只是说“先默诵”，只好背诵，可是到底讲了些什么东西则不知道。心里真纳闷，只好去背诵。现在可以告诉大家一个秘诀，一定背诵得来，这就是要先明理，理懂了，就容易背诵。

像这个☰乾卦，从下数到上，有三爻，名三爻卦，这是先天卦的画法，是伏羲画的卦，亦是中国有文字的开始。这八个图案，是中国文字的始源，亦是中国文化思想的来源。后来人类社会越发展，人事

越复杂，三爻卦已经不够用，就变成了六爻卦，如䷀乾为天，便是六爻卦。现在的卜卦者所卜的卦，就是六爻卦。后天卦统统是六爻的图案，这六爻卦是很精细的，亦是很科学的。

为什么要用六爻？因为一直到现代的科学时代为止，宇宙间的事情、物理，没有超过六个阶段的。一切的变，只能变到第六个阶段，第七个变是另外一个局面开始。以现代科学证明，物理上、化学上、电子、原子的变，都是六个阶段，只有化学的变有七个阶段，可是化学的第七个阶段是死的，没有用的。我们的老祖宗的头脑真厉害，当时并没有仪器，不知是如何发现了宇宙间一切事物，变的阶段不会超过六个的大原则。到今天为止，把全世界的文化集中起来，亦没有超过这个范围，所以后天只用六爻变，这是我们现代的解释。

古代的解释，孔子在《系传》中说六爻的道理是：“六爻之动，三极之道也。”什么是“三极”？就是天地人三才。人文文化中是人就有男有女，亦即有阳有阴，三才有阴阳相对，三二就得六，这是孔老夫子的心得报告，几千年来，没有脱离他的范围。

这些是我当年吃过苦头得来的，现在不再带大家去绕那些迂回的路。从我的经验中，找一条捷径，使初步学《易》的人可走，使大家在很短的时间就可以懂得，至少可以把门打开了。

要注意的，画八卦是从下面画起，不像写字是从上面写起，如䷾既济卦，第一爻是阳爻，第二爻是阴爻，第三爻是阳爻，第四爻是阴爻，第五爻是阳爻，第六爻是阴爻，这样一路往上画的。学《易经》是学哲学，亦是学科学。哲学家、科学家对每一件事都问：“为什么？”那《易经》的卦为什么要这样画？第一个道理，天下的事情发生变动，都是从下面开始变，换言之是从基层变起；第二个道理，《易经》的卦，原来只是三爻，后来变成六爻，名称上就有了分别：下面三爻的卦为内卦，上面三爻的卦为外卦，内外两卦相连起来。自下面开始画卦，亦说明了宇宙事物的变，是内在开始变，如人的变，是内在的思想先变，一个公司机构出问题，必然是内部先出了问题，亦是我们中国人说的：“物必自腐，然后虫生。”一切东西都是从内变开始，所以画卦是由下往上，由内而外。

这些道理都知道了，再告诉大家默诵这些卦的方法，这里可以看到一个很有趣的东西来了，这是我吃了许多苦头以后才发现的，现在不要再让大家吃苦头了。如果了解了这个道理，在默诵时，一方面想到这个道理，一方面默诵，就容易了。

现在请看下边这个分宫卦象图。

分宫卦象次序　乾坎艮震为阳四宫　巽离坤兑为阴四宫　每宫阴阳八卦

乾为天	天风姤	天山遁	天地否	风地观	山地剥	火地晋	火天大有
坎为水	水泽节	水雷屯	水火既济	泽火革	雷火丰	地火明夷	地水师
艮为山	山火贲	山天大畜	山泽损	火泽睽	天泽履	风泽中孚	风山渐
震为雷	雷地豫	雷水解	雷风恒	地风升	水风井	泽风大过	泽雷随
巽为风	风天小畜	风火家人	风雷益	天雷无妄	火雷噬嗑	山雷颐	山风蛊
离为火	火山旅	火风鼎	火水未济	山水蒙	风水涣	天水讼	天火同人
坤为地	地雷复	地泽临	地天泰	雷天大壮	泽天夬	水天需	水地比
兑为泽	泽水困	泽地萃	泽山咸	水山蹇	地山谦	雷山小过	雷泽归妹

我们先看分宫卦象次序的头八个卦：

乾为天，天风姤，天山遁，天地否，风地观，山地剥，火地晋，火天大有。

☰先看乾卦。我们说过，《易经》是讲天地间的变道。宇宙间的事物，随时随地，在时、空以内没有不变的。现在，这个乾卦，第一爻开始变了，阳极阴生，一件事物到了极点，就要走下坡路了，所以中国的人生哲学，任何事物都留一点余地，一到了极点就完了。就像袁世凯当年想做皇帝，他的第二个儿子袁克文写诗劝他老子不要这样

做，袁世凯看到几乎气死了。诗中两句说：“遽怜高处多风雨，莫到琼楼最上层。”到最高层是不可以的，像爬坡一样爬到了山顶，一定下来。这个䷀乾卦是阳极了，第一爻变了，阳极就变阴，是由内开始变，于是外卦还是乾☰，内卦第一爻变作阴，就成为☴巽卦，巽为风，所以成为：

䷠天风姤。

接着第二爻变了，外卦还是☰乾，内卦第二爻变为☶艮卦，艮代表山，所以成为：

䷠天山遁。

继续变下去，外卦还是不动，内卦第三爻变为☷坤卦，坤代表地，于是成为：

䷋天地否。

这样一看便秩序井然，懂了这个道理，就容易默诵了。

也许还有人记不清楚，或者不满足，希望不要继续讲下去，先把姤卦、遁卦的道理说清楚：

䷄天风姤，外卦乾就是代表太空，内卦巽代表风——气流。如果学过地质学，学过地球物理学，就会发现我们的祖先越来越伟大。原来太空是无比的大，太空在数字上就是一个“0”。《易经》的数字和外国的数理学在最高处相同而且比外国好；只是在应用数学上，现代分析下来，谁好谁坏那是另一问题了。《易经》早就指出，宇宙间只有一个数——一，没有更多的。什么是二？一加一等于二，再加一为三，再加一为四，都是用一加出来的，一才有象，一从哪里来的？从“0”来的，“0”就代表没有，代表本体，代表没有数亦代表无穷数，包括了很多很多，等于一个房间，里面一样东西亦没有，一个空房间，说没有用也就一点用都没有，可是它的价值无比，因它可以做电影院，可以做舞厅，可以做课堂，所以“0”代表没有、代表无穷，亦代表天体——太空。太空在没有构成宇宙以前的第一个功能，以现代名词而言，是气体在流动，由气流的摩荡，慢慢凝结，因为气流的震荡，便发生了电力、热力，形成了泥土，高山也起来了，于是由天风姤，然后天山遁，遁就是逃避。意思是物质形成以后，最初的功能，慢慢在退位，像一幢房子建筑完成，开幕启用的那一天，亦是这幢房子开始衰坏的一天，也就是它开始“遁”的一天。

最妙的是到了第三爻一变，外卦还是乾代表天，内卦完全变成坤卦，坤卦代表地，天地否，就是倒霉了。我们祖先的哲学可真妙啊！天地开辟了多好，西方的宗教认为上帝开辟天地，创造了万物，又照他的样子创造了人，这该多好！可是《易经》说，这要倒霉了，并不美丽，天地否，如果没有宇宙，亦没有人生，大家免得烦恼，都空空洞洞的，蛮好。一有了天地宇宙，便倒霉了。犹如一个穷小子，身上只有一个明天吃的馒头，晚上睡觉一定安逸，假使袋里忽然有了一百万，夜里反而失眠。

内在开始变，变到第三爻，等于我们内在思想中动一个念头，想做一件事，一步步地思想成熟了，可以发展到外面去了，内卦影响到外卦，从内变影响到外变，外面环境亦受到影响了，于是外卦的第一爻亦开始变了，就变成为：

䷓风地观，再第五爻变了，成为：

䷖山地剥，现在外卦只剩下了一点阳，所谓“硕果仅存”，阳能被一点一滴剥削完了，只剩最后一点唯一的生机，所以是剥。试看地球上，海洋的面积最大，陆地最少，高山又占了很多面积，剥削了可供人类生存的大地。

从乾卦的本卦开始，到剥卦已经出现了六个卦了，再变下去，则产生第七个卦了，那么这一次变，我们祖先的法则，不能再往上变了，如果再往上变，很简单，就变成䷁坤卦，阳极就是阴。如以《易经》这个道理看，人生也没有什么，只不过生出来又死掉，两个阶段而已，睡觉、醒来，亦只是两个阶段而已，所以不能再变了。那么这第七变，是另一个变法，变出的第七个卦，名为游魂卦。老一辈年纪大的人，以文字对人家说自己活不长久了，往往用“魂游虚墓之间”来表示，意思是说，人是活着而灵魂已经进入坟墓中了，游魂就是这个境界。现在说乾卦的变，由一、乾为天，二、天风姤，三、天山遁，四、天地否，五、风地观，六、山地剥，到了第七变不能再往上变了，于是改为外卦的初爻再变，即第七卦：

䷖山地剥的外卦即䷳艮卦的初爻，亦即是䷖剥卦的第四爻变，又是阴极阳生，成为：

䷢火地晋，晋就是进步的进。这第七个卦名为游魂之卦，这是表示由内在的思想，变成行动，由行动影响到外在的环境，现在又是外在的环境，又压迫自己内在的思想发生了变，游魂就是这样回来的。到了第八变，名归魂卦，意思是回到本位了，内卦变成原位，于是成为：

䷍火天大有。

乾宫的八个卦就这样变的，简单地说，分宫卦象次序的变是这样的：一、本体卦，二、初爻变，三、第二爻变，四、第三爻变，五、第四爻变，六、第五爻变，七、第四爻变回原爻，八、内卦变回本体卦，知道了这个道理，发现原来有如此好的组织，就容易默诵了。

再举䷜坎卦：

䷜坎为水，第一爻开始变，内卦成为䷹，兑卦为泽。

䷻水泽节，第二爻再变，阳爻变为阴爻，内卦变成䷲震卦，震为雷，于是成为：

䷂水雷屯。照同样法则依次是䷾水火既济，䷰泽火革，䷶雷火丰，䷢地火明夷，䷗地水师。只要知道了这个法则，以下艮、震、巽、离、坤、兑等六个卦都是一样，不必我一一详说，大家都会变，都会默诵了。

错综复杂

其次要了解的，我们常常说某件事错综复杂，这错综复杂的语源，就是本自《易经》，《易经》的范围太广，真可说是“错、综、复、杂”。这四字的意思是指卦变而言，我们常说某人变卦，某人变坏，变卦是卦变的颠倒语，我们中国人说话，常常都是来自《易经》，如说：“不三不四”，为什么不说“不五不六”或“不一不二”呢？“不三不四”这句话，又是根据《易经》来的。因为《易经》的道理，卦的第三爻和第四爻最重要，这两爻在卦的正中间，亦是中心的位置，如果一个人不成样子，就被形容为“不三不四”。又如“乱七八糟”，即是从游魂卦、归魂卦来的，中国人处处都在引用《易经》的话，只是自己不知道而已。

错综——相对与反对

卦的错综复杂是什么意思？现在先说综卦，为了使大家看八卦图案的方便，还是举乾卦为例来说明：

䷀乾卦的第一爻变为䷫姤卦，如果把这个卦倒过来看，或者平放在桌面上，站到对面来看，就成了䷪夬卦，这就是姤卦的综卦。综卦是相对的，全部六十四卦，除了八个卦以外，没有不相对的，这综卦是象，而综卦的理，是告诉我们万事要客观，因为立场不同，观念就完全两样。另外有八个卦是绝对的，无论单方面看或相对地看，都是同一个样子，这八个卦是䷀乾卦，天，怎样去看都是天，䷁坤卦，地，总归是地，亦是绝对的，䷜坎卦是绝对的，䷝离卦亦是绝对的，其他䷛大过、䷽小过、䷚颐、䷼中孚也都是绝对的，除此之外，其余五十六卦都是相对的，这表明宇宙间事物都是相对的，这就是综卦的道理。

错卦，是阴阳交错的意思，错卦的理是立场相同，目标一致，可是看问题的角度不同，所见也就不同了。如：

䷫天风姤卦，它的第一爻是阴爻，其余五爻都是阳爻，那么在阴阳交错之后，变成了：

䷗这样第一爻是阳爻，其余五爻是阴爻，如上面的这个卦象，它的外卦是坤，坤为地，内卦是震，震为雷，就是地雷复卦，所以天风姤卦的对错卦，就是地雷复卦。六十四卦，每卦都有对错的卦。因此学了《易经》以后，以《易经》的道理去看人生，一举一动，都有相对、正反、交错，有得意就有失意，有人赞成就有人反对，人事物理都一定是这样的，离不开这个宇宙大原则。

以现在的观念来解说，综卦可以称之为反对的或相对的，错卦可称之为正对的。有人说《易经》动辄有黑格尔的辩证法的思想，他说的正、反、合，就是《易经》的原则，这是乱讲。现在中国人很可怜，讲自己的文化，要和西方的文化比。我们这个和爱因斯坦一样，为什么不说爱因斯坦和我们一样？硬要把祖父拉下来和孙子比，说祖父很像孙子，很可怜，真是岂有此理！为何要如此比呢？他们说黑格尔的正、反、合是三段论法，我告诉他们《易经》是八段论法，比起来黑格尔就显得粗糙得很，又算得了什么！《易经》看东西是八面玲珑的。现在已经看了四面了，仍以䷫天风姤卦来说，综卦是䷅泽天夬，错卦是䷗地雷复，而复卦亦应有它的综卦，就是䷖山地剥，这岂不是看了四面，所以《易经》的头脑，一件事初到手，处理起来，四面都要注意到，不但要注意四面，还要八面玲珑。

复杂的道理

《易经》还有一个道理——复杂，亦即等于交互卦的道理，我们都讲究互助，这个互象就是《易经》的图案，像同样的挂钩交相挂住，就是一个“互”字。什么是“交互”？就是六爻内部的变化，如第二爻上连到第四爻，下面挂到上面去为互，第五爻下连到第三爻，上面交至下面来为交，这是交与互的不同，每卦的纵深内在，发生了交互的变化，又产生了卦。换句话说，这是告诉我们看事情，不要看绝了，不要只看一面，一件事情正面看了，再看反面，反面看了，再把旁边看清楚，同时旁边亦要看反面，这样四面都注意到了，还不算完备，因为内在还有变化，而内在的变化，又生出一个卦了。除了乾、坤两卦外，别的卦把中心拿出来交互，又变了一种现象。这现象的本身，又有综卦，又有错卦，这就是八面看东西，还要加上下一共十面，所以把老祖宗拿来和黑格尔这些人比，简直冤枉得很。

现在我们作一个结论，唐代虞世南为什么说不学《易》不可为将相？试想我们懂了这个背诵八卦的方法与错综复杂的道理以后，知道这个图案的组织如此严密，告诉我们，看事情要有那么细密的头脑，要那么冷静客观才能把事情看清楚。明白了这些，虞世南不学《易》不可为将相的话，就可以明白了。

交互卦

现在谈交互卦，以䷔火雷噬嗑为例说明如下：

䷔火雷噬嗑，如以噬嗑卦的第二爻与第三爻、第四爻卦配上去，便成为䷳代表山的艮卦，这就是噬嗑卦的互卦。又把噬嗑卦的第三爻，交到第四、第五爻上去，便成为䷰代表水的坎卦，这就是噬嗑卦的交卦。再把噬嗑卦的交卦䷰和互卦䷳重叠起来，便成为䷦水山蹇卦，于是我们知道，噬嗑卦的交互卦就是蹇卦，以图示之即：

本卦䷔火雷噬嗑。
交互卦䷦水山蹇。

至于复杂，复就和综卦一样，是重复的意思，杂是指彼此的相互关系，六十四卦可发展到无数的卦，每一卦牵一发而动全身，都有彼此相互的关系。

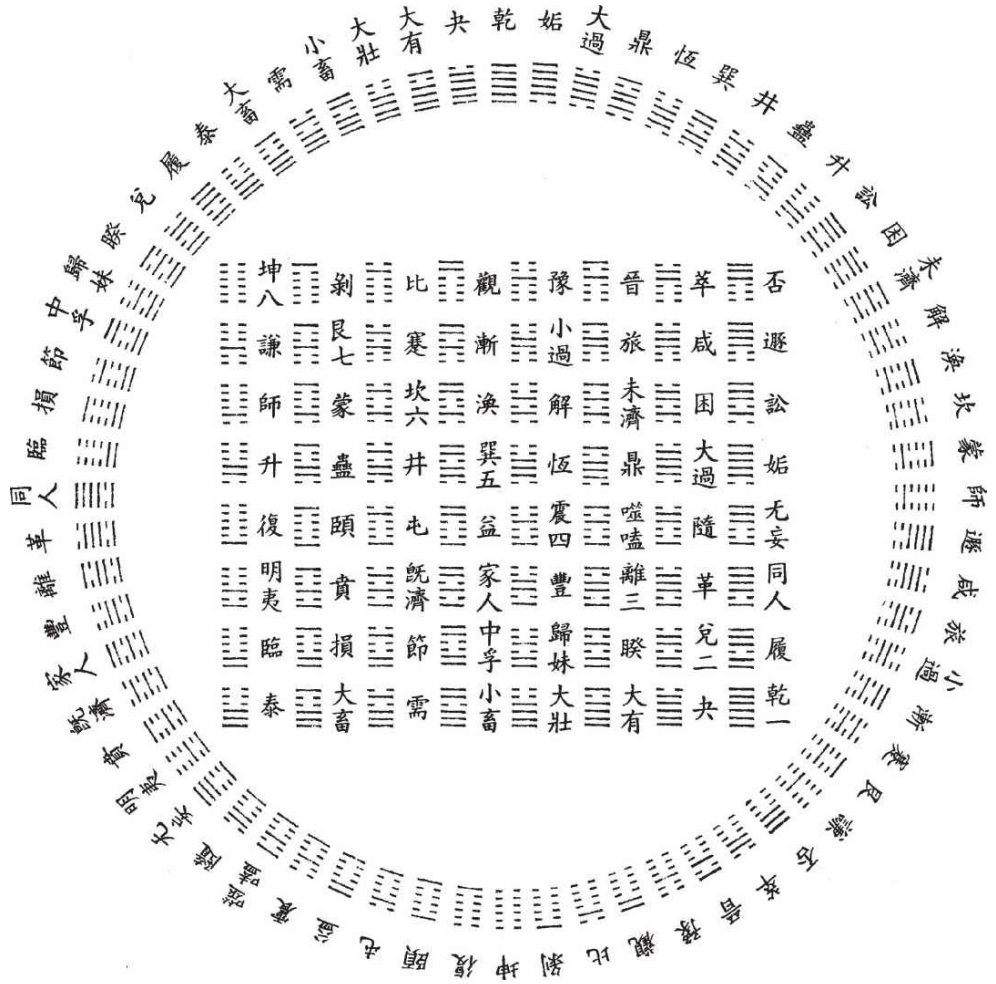
再告诉大家一个有趣的事，这六十四卦八宫卦的最后一卦是䷵雷泽归妹，而《周易》卦序的最后一卦是䷿火水未济，这就告诉我们，自宇宙开始，人生最后永远是未济，有始无终，没有结论，所以学了《易经》，没有人能下一个结论的。历史没有结论，人生没有结论，宇宙亦没有结论，把握到了这个哲学，研究《易经》的道理就出来了。

周易六十四卦的排列，并不是照八宫卦象的次序。它的排列次序，是周文王研究《易经》所整理出来的一个学术思想系统，后人把

它编成了一个韵文的歌，叫做《上下经卦名次序歌》，帮助我们便于记忆。我们要懂《易经》且知道运用，上知天文，下知地理，万事万物都能未卜先知。上面所讲八宫卦的次序要背诵得滚瓜烂熟，很要紧的，因为《易经》的用处都在那里。对初学的人背诵这些，自然很吃力，但是要学《易经》没有办法不背诵的。

六十四卦的方圆图

接下来第二个阶段更加吃力，就是六十四卦方圆两图的研究，这是很妙的东西，我们当年学这两个图，没有人告诉我们，辛苦得很可怜，在这里我坦然地告诉大家，就很容易学了，上页有个伏羲先天卦的方圆图，很重要。



这个方圆图，圆图是管宇宙的时间，代表宇宙的运行法则，亦可说代表太阳系统时间运行的法则或原理，圆图中的方图管空间，代表

方位方向，这就是前人的秘诀了。

方图

先说方图，右边第一行最下为䷀乾卦，我们由下向上看，为什么先从下看？八卦的卦爻是自下向上画的，所以这方图亦是自下向上看，因之，乾卦上边的第二卦是䷉天泽履，第三卦是䷌天火同人，第四卦是䷘天雷无妄，第五卦是䷫天风姤，第六卦是䷅天水讼，第七卦是䷠天山遁，第八卦是䷋天地否。这是举一个例子，如果不是为省时间，我就一行一行、一卦一卦讲下去了，现在只是告诉大家一个方法。

前面曾经说过先天卦的数字，是乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八。那么我们从方图的第一行由下往上看，全部八个卦，每卦的上卦，亦即是外卦，都是天亦即乾卦，而每卦的下卦，亦即是内卦，都是依照先天卦的次序乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤配合的，所以成了乾、履、同人、无妄、姤、讼、遁、否等八个重卦。

我们再从乾卦起，从右向左看横列的卦，重卦的次序是乾、夬、大有、大壮、小畜、需、大畜、泰等八个卦，再仔细分析这八个重卦的内外卦，又可以发现，内卦都是乾卦，而外卦从右到左，则是乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤，又是先天卦的次序。

如果以数字来代表，直行的乾是1 1、履为1 2、同人1 3、无妄1 4、姤1 5、讼1 6、遁1 7、否1 8。横列乾1 1、夬2 1、大有3 1、大壮4 1、小畜5 1、需6 1、大畜7 1、泰8 1。以图示之如下：

六十四卦方图数字图

8 8	7 8	6 8	5 8	4 8	3 8	2 8	1 8
8 7	7 7	6 7	5 7	4 7	3 7	2 7	1 7
8 6	7 6	6 6	5 6	4 6	3 6	2 6	1 6
8 5	7 5	6 5	5 5	4 5	3 5	2 5	1 5
8 4	7 4	6 4	5 4	4 4	3 4	2 4	1 4
8 3	7 3	6 3	5 3	4 3	3 3	2 3	1 3
8 2	7 2	6 2	5 2	4 2	3 2	2 2	1 2
8 1	7 1	6 1	5 1	4 1	3 1	2 1	1 1
坤 8	艮 7	坎 6	巽 5	震 4	离 3	兑 2	乾 1

这个六十四卦的方图，变化无穷。应了解这个图。以前的读书人学了八卦，就能未卜先知，做事遇到困扰，如有人被重兵包围了，在没有办法的时候，就用这个方图来算卦，找到最有利的方位，安全地冲出重围。像这一类的故事，历史上很多，只是大家不肯讲出理由在哪里。例如在目前所处的房间内，亦可以划分成六十四卦，而算出在某一时间，自己处在某一方位最有利。每个地方，都有一个太极，乃至一个录音机、一本书，都有一个太极。如这本书，从什么时候、什么部位坏起，都可以知道。这只是依据一个数字，一种现象的道理，加上时间与空间的因素，就可求出答案来。因此中国古代文化的未卜先知，能知道未来的事情，只是一种非常精密的计算方法，但是如要算得正确，还是要靠人的。

这个方图的数字，则是这样一纵一横，慢慢向上走的，构成如此错综复杂的关系。可是亦同时告诉我们，宇宙间的万事万物，看来是非常复杂，但懂了《易经》以后，从《易经》的观点，任何乱七八糟的事物，都有它的法则。换句话说，懂了《易经》原理以后，去待人，去做事，遇到最复杂的问题，也不会看成复杂了，而是能找得到它的关键，在关键上轻轻一点，问题就解决了。不懂这个原理，越做就越糊涂，就像这方圆图一样，觉得很乱。

圆图

围绕在这个方图外的圆图，亦是六十四卦，要从哪里开始看起？这更麻烦了，等于我们的罗盘，到处都是八卦，不知道上面有些什么名堂。其实这也是一个法则问题，圆图是代表时间，和代表空间的方图配起来，某一空间在某一时间会起作用。譬如一家工厂，一天出品一万只杯子，其中的某一只卖到某一地方，在某一天刚好斟茶给某一来访的元首喝，那么这只杯子很神气，而另外的杯子，卖到另外的地方，也许用来放脏的东西了。这个“说不定”的当中，实际有固定的法则，就在这方圆图中转。

那么这个圆图的六十四卦，是用什么方法排列起来的呢？我们看圆图上面顶端左边的第一个卦是䷀乾卦，再看最下面右边第一个卦是䷁坤卦，在这乾、坤之间有一条线，代表夜间天空中的银河，亦代表地球南极、北极的磁场，然后再来排列圆图。首先用方图最下面的第一横列的乾、夬、大有、大壮、小畜、需、大畜、泰等八个卦，依次序放到圆圈的顶端，左边开始，顺原次序向左排列。第二步，又将第二横列的履、兑、睽、归妹、中孚、节、损、临等八个卦的履卦紧接在泰卦之后，依原次序排列下去，然后将第三、第四横列的每个卦，都照这个方法排列，最后复卦紧靠了中线下端的左边为止，这是第一步骤，排列成了左边的半个圆圈。

然后第二个步骤，排列右边半个圆圈，排列的次序又不同了，是怎样地排列呢？现在不是从第五横列开始，而从第八横列排起，将否、萃、晋、豫、观、比、剥、坤等八个卦，以逆次序接在复卦的后

面，亦就是仍以反钟面的方向，排成复、坤、剥、比、观、豫、晋、萃、否的次序。但要特别注意的，如果是画卦，还是要内卦画在内圈，外卦画在外圈，切不可错。第八横列排好以后，再用第七横列，照第八横列的排法排下去，以谦卦接在否卦的后面，成否、谦、艮、蹇、渐、小过、旅、咸、遁的反钟面次序，第六横列、第五横列，都是这样，最后第五横列的姤卦，刚刚又接到了最起始的乾卦，就完成了这个圆图的排列。以前的教师，都不肯把这方法说出来，或者他们自己也不知道，可是学的人，苦头却吃大了。现在告诉大家，就一目了然，懂了这个法则，将来除了用电视或电脑以外，对于宇宙万象，都可运用这种《易经》的法则，而过去教《易经》的那种教法，会使人困在里面一生也出不来，有的人学《易经》学得真好，可是不知道运用。

我们在学《易经》以前，先要把这几个东西弄好，然后再开始讲理论方面的，现在我们暂不研究这些。

京房十六卦变

现在讲卦的变化方法，这方法用之于卜卦，事情的预知，最早是在汉朝的京焦易，由焦赣传给京房这一系统，后来演变成各家的卜法，而京焦易这一系统，也是来自孔子。孔子著作《周易》的《系传》等十翼以外，又传《易经》与商瞿，《史记》载商瞿为鲁人，但四川人说他是川人，所以四川人有“易学在川”的口号。孔子死后，子夏讲学河西，亦讲《易经》，当时一般同学们，认为他没有得夫子之道，所谓易理还可以，用的方面则不知道，所以不赞同他讲，而子夏还是照讲不误，就有同学问他明天的晴雨，子夏说晴，而结果和现代的气象台一样，偏偏下雨，所以《易》的传人还是商瞿。历史上记载，商瞿四十岁还没有儿子，商瞿母亲很难过，就去问孔子，孔子叫她不要难过，告诉她商瞿在四十岁以后，会有三个好儿子，结果一切都如孔子所说，所以孔子所传《易经》的用，自商瞿这个系统，一直下来，到了汉朝，就演变成京房的系统。不过京房当然不如孔子那么高明，现在介绍京房的易变之例，京房的易变名十六卦变，后人把它归纳起来成为四句话：

“自初至五不动复，下飞四往伏用飞，上飞下飞复本体，便是十六变卦例。”现在以乾卦为例说明：

乾卦，第一爻变为天风姤䷫，第二爻再变为天山遁䷠，第三爻再变为天地否䷋，第四爻再变为风地观䷓，第五爻再变为山地剥䷖，第六爻不能变了，如再变成为坤卦就变完了，所以第六爻不变，因之第六爻在用的方面是不动的，这不动的第六爻，便成为宗庙，在京房易的

法则之下，第六爻为宗庙，这是比拟为古代宗法社会的祖宗的宗庙，是最高的来源，不能动的。假使用之于堪舆看风水，这就难了，一般都知道，左青龙，右白虎，前朱雀，后玄武，一定很容易，但事实并不那么简单，要看风水的原始祖宗在哪里，就是把风水看成一条龙，要看山势地势的来源，有所谓始祖、高祖、曾祖，然后才成为这一个地方。而卦变中宗庙的道理亦是如此，所以变到五爻，第六爻不变。在《周易》八宫卦里，山地剥之后为火地晋䷢，这个火地晋，就是第四爻，亦即外卦的第一爻又变了，这种变卦的现象，我们也曾经说过，一般人称为游魂卦，而在京房易中，这一爻的动，叫作“下飞”，这样一介绍大家就清楚了，如果不加说明，从书上看，这个“下飞”问题就搞不通，什么上飞下飞的，从哪里飞往哪里，无法懂得。所谓下飞，实际上是上飞，从下往上飞，上飞是从上往下飞。看《易经》方面的古书，各家有各家的术语，读起来就往往被这些术语挡住了，通不过去。如下飞，在想象中一定是飞初爻，怎么跑到四爻上来了？“下飞四往”第四爻动，就变成火地晋。在这种地方就要看孔子的易理，像《系传》上孔子所说的：“易之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”（《易·系传》下第八章）《易经》这本书是我们人生中随时随地用得到，不可以远离的书，但是这个法则变动得很大，如以呆板的头脑认定一个固定的法则去学，那就不易懂了。易是活的，尽管懂了它的这些法则，可不要被这些法则拘束住。今日学了京房易，也不一定非学京房易的办法不可，他京房可以创造，同样自己也可以创造，卜卦如此，即领导方面，做人方面，等等，亦是如此。“为道也屡迁”，要晓得变，不会变没有用，智慧是非常灵活的，《易经》的法则在应用上是“变动不居”的，没有呆板的停留在某处。如卜卦有一动，这个动态如何变化，需要研判，需要了解，做人做事，一开头知道了前因，亦就知道了后果，人事社会的法则也永远

不会停留的。“周流六虚”，六虚就是六爻，就是六位，东、南、西、北、上、下。人事一切变动，与时间、空间都有关系的，所以“上下无常”没有固定的，刚柔亦是互相变易的，不可看作是固定非如此不可，唯有知道怎样变，才算是知道了《易经》，也才会用《易经》。

从《系传》看京氏十六卦变

京房的卦变，我们也可以从《系传》中看出一些端倪，现在我们摘要说明如下：“其出入以度，外内使知惧，又明于忧患与故，无有师保，如临父母，初率其辞而揆其方，既有典常，苟非其人，道不虚行。”（《易·系传》下第八章）这和京房易的变卦有非常重要的关系，一出一入，有非常固定的法度，虽然在变，可是在变的当中，还有不变的法度。外变、内变，使人知道惧怕，人生都是在小心谨慎中。每种宗教哲学，看人生，看世界，一点一滴都要小心，天天在忧患中，天天在恐惧中，为什么有许多事情，不动则已，一动便会招来痛苦与烦恼？当你懂得了《易经》就可以知道是怎么一回事了，就像一个宗教家。“无有师保”，谁也保不了你，“如临父母”，只有自己保佑自己，随时战战兢兢，知道时、空每样都在变，所以一切事随时随地要有宗教家的精神，像在上帝、菩萨面前一样严肃地警惕自己。《易经》的哲学没有迷信，可是有宗教家绝对严肃的精神。如何未卜先知？甚至不需要卜卦，对于前因后果，都了然于心呢？“初率其辞而揆其方，既有典常，苟非其人，道不虚行。”我们一开始率尔读这些《易经》上的辞句——由文王、周公、孔子他们研究过的结论，所告诉我们的辞句，先要了解这些辞句的意义，然后再进一步地推理，去明白它的意向与方位、方法，知道一切都是在不断交易之中，而一切的变易，并非乱动乱变，而是循了一种固定的法则而变的。如何去找到这一固定的法则，还是要靠各人自己智慧的成就；成就了这种智慧的人，就可以得到未卜先知的道理，因为道是不虚行的。

说到京房易的变例，我们提出这段《系辞》下传第八章，来说明变例并不是随便任意来变的。

继续来谈卦变，下飞四爻，变成火地晋游魂卦后，依八宫卦的变法，下面最后一变——内卦三爻全部都变，而成为火天大有䷍卦，但京房十六卦变的变法则不相同，京易是到了游魂卦以后，下飞三爻变，成了火山旅䷷，这名为外在卦，刚才提出孔子在《系传》中所说的“外内使知惧”，就是这个外在。至于外在的道理，如做一事业，随时都在战战兢兢，在成败之间，有时候内部起问题而发生变化，有时是外面起问题而发生变化。下飞第三爻是外在卦，然后再下飞第二爻，成为火风鼎䷱，这个卦为内在卦，下飞初爻再变，亦成了八宫卦变的归魂卦，为火天大有䷍，这是第一次的变，实际上亦是第二次变，因为八宫本身有一个变法，那不去管它。现在是八宫卦变到游魂，然后到外在、到内在、到归魂，这是乾卦变到这里为止，以后见到这些卦，就知道是由乾卦来的。在这以后还要变，为什么还要变？因为还没有返本还原，所以还在变，要向回转来的路上走，回转来的变，“不变上飞（第二爻）为绝命”是绝命卦，例如卜到乾卦，刚刚二爻在动和五爻在动，于是乾卦一变变成了离卦，是绝命卦，假使问一件事，这是很危险了。乾卦本身不错，可是内外要大变动，这个变动可使失败到底，如果说卦上说了要失败到底，就此听任不管了，这就不是学《易经》的人。前面引叙《系辞》下传第八章，孔子说了“道不虚行”，还是要靠人，所以不要走上迷信的路。《易经》告诉我们，得意到极点，失败到极点，并不是绝对没有路，看自己的智慧如何走，绝命卦只是一个警诫性。我们再回转来看乾卦的二爻和五爻是好的，并没有错，还有救，再上去第三爻变为火雷噬嗑卦䷔，名为血脉卦，亦等于后世卜卦人所说的，“后代子孙血脉留传，衍变绵续”，以京房易的卦变例子来说，这是乾卦的血脉流传；再上去第四

爻变，为山雷颐卦䷚，名为肌肉卦，再上去第五爻变，为风雷益卦䷩，名为骸骨卦，再下飞又是第四爻开始变，为天雷无妄䷘，名为棺椁卦。再下飞第三爻变，为天火同人䷌，名为墓库卦，后世算命的所谓“墓库运”等名词，都是由这里来的。再下飞第二爻变，为乾卦，还原，一共有十六变，叫作飞复。一飞一复，所谓飞，就如拨电话一样跳了，就是告诉人事有突变的现象。

现在把乾卦十六变的卦名依次记在这里：

乾、姤、遁、否、观、剥、晋（游魂）、旅（外卦）、鼎（内卦）、大有（归魂）、离（绝命）、噬嗑（血脉）、颐（肌肉）、益（骸骨）、无妄（棺椁）、同人（墓库）、乾（还原）。

京房十六卦变表

䷀ 乾	
䷫ 姤	第一爻变天风姤。
䷠ 遁	第二爻变天山遁。
䷋ 否	第三爻变天地否。
䷓ 观	第四爻变风地观。
䷖ 剥	第五爻变山地剥，六爻不变为宗庙。
䷢ 晋	外卦第一爻又变为火地晋，名游魂卦，京氏叫下飞，就是所谓的“下飞四往”。
䷷ 旅	下飞三爻变火山旅，名外在卦（八宫卦至此变火天大有）。
䷱ 鼎	下飞第二爻变火风鼎，名内在卦。
䷍大有	下飞初爻再变为火天大有，名归魂卦（八宫卦变到此为止），以下的变要向回转来的路上走。
䷝ 离	不变上飞（二爻变）为离，名绝命卦。
䷔噬嗑	再上三爻再变为火雷噬嗑，名血脉卦，即京氏的血脉流传。
䷚ 颐	再上四爻再变为山雷颐，名肌肉卦。
䷩ 益	再上五爻再变为风雷益，名骸骨卦。
䷘无妄	再下飞第四爻变为天雷无妄，名棺椁卦。
䷌同人	再下飞第三爻变为天火同人，名墓库卦。
䷀ 乾	再下飞第二爻变为乾，还原。

其他坎、艮、震、巽、离、坤、兑等十六卦变，也都同乾卦一样。

京房卦变与人生

这种十六变卦，又说明了一个道理，由游魂、外在、内在，到归魂告一个阶段，也就是说明了人生的程序。如以乾卦比人生，十岁到二十岁为天风姤很好，二十岁到三十岁为天山遁，事业一帆风顺，年龄步入中年，三十到四十岁为天地否，差不多了，眼睛快老花了，快腰酸背痛了，四十到五十岁更变了，到了六十岁则是山地剥了，六十以后游魂之卦，靠后天打坐、练太极、瑜伽术、吃补药等等培养，到底不是本命的力量。游魂卦弄不好，就火天大有，进入归魂，如果搞得好，中间还可以变外卦内卦。所以人生到了这个时候，要晓得外在、内在的因素，如果还不能自知，而认为自己尚在天风姤卦的阶段，还想张扬得意，什么事都干的话，说不定一下子就到墓库去了，最后回到本体，就进入宗庙，到祠堂里放木头牌子（灵位牌）了。或者走得不好，就绝命来了，虽然绝命了，但这里又看到中国的人生哲学，人到绝命完了，但后面的还有流传下去，有血脉、肌肉、骸骨流传下去，最后返本还原。这是非常有趣的，亦非常清楚地说明了人生哲学，所以中国文化的人生哲学，对于生死并没有看得很严重。于是中国人产生了老师传徒弟的制度，过去一个老师找到了好徒弟，把所有本领学问都教给徒弟，然后老师自己很高兴，认为这个徒弟就是将来的自己，徒弟的成功，亦是自己的成功。西方文化可没有这种精神，这种血脉子孙的观念，就是中国文化的精神长存不死。

京房卦变的用法

以上已介绍了京房的十六卦变，至于如何用呢？其大要是这样的：“占者遇：变入本宫卦者，灾福应十分。外戒卦：吉凶从外来。内戒卦：祸福从内起。骸骨卦：生则羸瘦，死不葬埋。棺椁卦：病必死亡。血脉卦：主血疾漏下。绝命卦：事多反复，为人孤独，不谐于俗。游魂、肌肉卦：精神恍惚，如梦如痴。归魂、冢墓卦：坟墓吉，而无事可成也。”

这是京房易十六变卦的用法。我很诚恳地说，我是不喜欢这一套的，虽然研究，虽然懂，可是一生也不用它。我相信人类智慧的神灵是不靠这些外力的，我反对大家去用，再三再四提醒大家，不要迷信，迷信没有意思。经常有人问起，顺便介绍一下京房易判断的大原则，不过要用的时候，大家不要这么呆板，譬如第一句话里的“占者”就是指卜卦的人，遇到变卦，卜卦一定有变卦，除非六爻不动，安定的卦用本卦的卦辞来判断。

第一个变卦入本宫的，灾与祸应十分，就是十六变卦，最后动爻一变还是乾，就进入本宫卦，如果坏是十分的坏，好亦十分好。

外戒卦则不同，要看动爻的关系，吉凶是从外来的，譬如卜问房子，如是外戒卦好，这好是外来的，意想不到的；坏的话，说不定一架飞机掉下来，把整个房子压垮，不是本身的问题。

内戒卦碰到祸福从内起，从本身起来的，或自己家里，或公司内部发生问题。

骸骨卦是对人的看法，生来瘦，瘦得过分，有病的瘦，叫作羸瘦。死不葬埋，死了连一块坟地都占不到，死无葬身之地。

卜到棺椁卦，如果是生病问卦，得到这个卦，就不要考虑痊愈的问题了。

血脉卦，若生病就要开刀，或者外伤，或者要见血等。

绝命卦，做事情反反复复，很难满意，如果看人的命运，一生都是孤独的，而与别人合不来。

如果是游魂卦或者肌肉卦，对于人而言，一辈子头脑昏聩，精神恍惚，如梦如痴。

假使卜到归魂卦或冢墓卦，除了安葬是好以外，其他免谈，都是不好的，人算命如走到墓库运了，还有什么好说的！

这是京房卜卦的看法，与其他各家不同，凡是从京房演变出来的，我素来都喜欢、都研究，但从来不用它，所谓“善于易者不卜”，我虽对于《易》的研究不怎么高深，但是我个人不喜欢依靠这些。

先知——邵康节的毛病

这十六变，先记住，以后看古书，读到这些问题就不会受罪了，现在介绍出来，好像蛮容易的，但自己去摸出来时，很受罪、很讨厌。而且古人研究《易经》有一个毛病，大家都不肯明白说清楚，也许和我们现代的人一样，研究了很久，明白了以后，觉得自己苦了好几年，不愿意让别人一下子就会，把所了解的当成秘诀，不告诉人，每个人留一手，留到后来，就糟了。或者故意新创一个名称，换一个花样，使人不懂，跟着他转，说不定白转多少年下去，也没有结果。就如大家崇敬的邵康节先生，我经常骂他是骗人的。他算历史命运，算得真准，可是怎么样算法？这方法找不到，他把这个钥匙藏起来，不告诉人，如果把这钥匙一开，就没有什么了不起。可是话说回来，他也真值得尊敬，他可以把孔子以后古人们的各种法则融会在一起，构成一套完整的法则，的确是了不起的。可是我常常说我对《易经》仅只玩玩，不愿深入，我怕深入了成为邵康节。他五十九岁就死了，而且一年到头都生病，风一吹就垮，夏天外出，车子外面还要张挂布幔，还要戴帽子，一年四季要天气好才敢出门，因为用脑过度了。历史上他的传记列为高士，皇帝再三请他出来当宰相，他说：“何必出来做官，现在天下太平，有好皇帝、好领袖、好宰相，像这样的时代，不需要我出来。”所以我说充其量学到邵康节那样，能未卜先知，又如何呢？所以我不干，大家要注意，真通《易》的不需要这样干。一般人学佛，学自在，观自在，学道的如庄子说逍遥，既不逍遥又不自在的事，我才不干。人生就是求逍遥自在，身体健康很舒服，活着就痛痛快快、健健康康，要走就干脆，不拖累儿女朋友，也不拖

累自己。像邵康节那种生活多苦，传记上看到那么清高，但在我看来他却很苦，可是在历史上一般懂《易经》的人，能未卜先知的都不健康。《易经》要学通，智慧头脑要爽朗，如不爽朗被困进去，就变成蜗牛了。

五行思想的起源

《易经·系传》中说到“刚柔相推而生变化”，我们先要认识另一个东西，才能对这句话有更深入一层的认识与了解。以《易经》来说，站在中国学术发展史的立场看，五行和《易经》根本没有关系。可是现在要了解《易经》的法则，在占卜方面，则有其密切的关系。占卜等数术方面的体系，就是用八卦、五行、干支配合起来，去作推算。我们手上的《易经》，在所谓秦始皇烧书的时候，和医药方面有关的书没有被烧掉。根据历史上的记载，《易经》被认为是卜卦的书，和庙里求签的签诗一样，无关宏旨，所以没有被烧，因此五经的流传，古本面貌保留的最多，内容也以《易经》最为可靠。但在这一本书里面，并没有提到五行，只有在《尚书》——《书经》的《洪范篇》中，稍稍提到一下，但亦并不一定如后世那样说法，这始终是一个大问题。

近代以来，一般怀疑中国文化的学者，认为五行是汉朝、至少是秦汉以后人所假托，这是研究中国文化发展史的立场的一种看法。其实五行和阴阳的关系，我们看到战国时代一位历史上有名的学者阴阳家邹衍，这个人学问非常好，在当时他比孟子以及诸子百家的威风都大得多，试看孟子到魏国去见梁惠王的情形，真是可怜得很。“王曰：叟，不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”梁惠王对孟子那股神气，一点也看不起孟子，开口就说：“老头！你来找我干吗？”就是这个味道。可是邹衍一到齐国或其他国家，场面便大不相同了，国家的大员，乃至国君，无不亲自招待，等于现在国际知名的大科学家，到了任何一个国家，都受到盛大的欢迎一样。我们读《史记》，读到

这些地方，要特别注意，不要被骗了。后人写历史，往往没有把这些重点强调出来，只照写史人的看法，这就使后人对当时的历史产生错觉。就像邹衍一样，邹衍每到一个国家都大受欢迎，而且带了一大群人。孔子周游列国也带了一大群学生，可是有时连便饭都弄不到吃，而邹衍每到一个国家则是吃不完的宴会，可见他在当时的影响有多大。邹衍是道家、阴阳家，他到底在各国讲了些什么？我们不知道，因为历史上找不出证据。但是他留下了一点东西，他当时就说天下有九州，中国是九州的一州为神州。他这个说法是怎么来的？绝不可能坐飞机环绕地球一周看见的。现在我们才知道地球有八大州，而他当时就知道了，所以他的思想学说，当时震动了各国，以科学的理论，指导了政治的原则。我们假使看思想史的发展，这些地方不要忽略了。但是在当时历史上，也找不出讲五行的资料。再退回来看，近年发现的甲骨文上，也没有五行的名词。

在我个人的看法，《易经》的文化，是由中国文化上古时代中原文化发展而来，是山西、河南这一带的文化。在上古时代，文字、语言还没有统一，不像秦汉以后的国家，当时每一地区、每一民族，有他自己的文化。如华中华南的楚国有楚国的文化，孔子文化是继承了鲁国文化的系统；道家文化是继承了齐国文化的系统。那么阴阳五行的文化，可以说比《易经》的文化，亦即中原文化还要更古老一点，可能是黄河下游，北京、河北这一带的文化，如黄帝、伏羲这一时代的文化一样。所以研究上古的文化思想史，是一个很大很艰难的工作。几千年来，历代学者做了那么多分类的努力，乃至现代也有人研究了半辈子，还是搞不清楚。这是我个人的看法，这看法也不一定对，仅供作参考而已。假使没有弄清楚这个观念，而把中国上古传统文化乱扯一阵，那就牵涉太大了。

什么是五行？

五行的文化，所谓五行，就是金、木、水、火、土。现在研究它第一个要注意的，假使算命先生算命，把行认为是走路，那就绝对错了。我们看乾卦卦象辞的“天行健”这句话，这个“行”是代表运动的意思，就是“动能”，宇宙间物质最大的互相关系，就在这个动能。这个“动能”有五种，以金、木、水、火、土作代表。亦和卦一样，是种传统符号，不要看得太严重了。所谓“金”并不是黄金，“水”亦不是和杯中喝的水一样，千万不要看成了五行就是五种物质。上古文化的五行：金、木、水、火、土，就是现代的地球文化，地球外面的五星，对我们的关系很大，现在先解释这五个字。

金，凡是坚固、凝固的都是金，上古时不像现代的科学分类，当时对于物质世界中有坚固性能的，以金字作代表。

木，代表了树木，代表了草，代表了生命中生的功能和根源。草木被砍掉以后，只要留根，第二年又生长起来。白居易的诗：“离离原上草，一岁一枯荣，野火烧不尽，春风吹又生。”这就是木的功能，生长力特别大也特别快，木就代表了生发的生命功能。

水，代表了流动性，川流不息的作用。

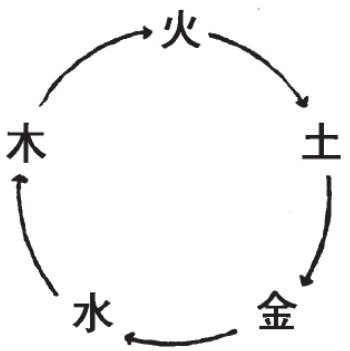
火，代表了热能。

土，代表了地球的本身。

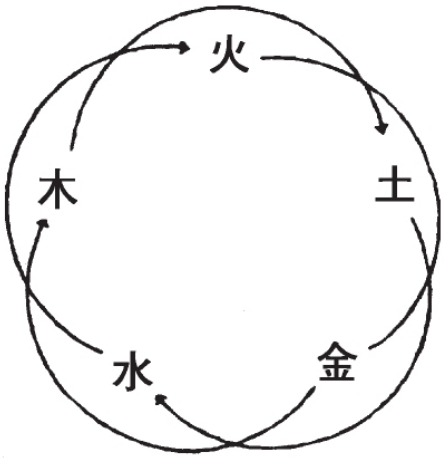
所以称它们为五行，是因为这五种东西，互相在变化，这个物质世界的这五种物理，互相在影响，变化得很厉害，这种变化，名叫生、克。

五行的生克

说到生、克，我们研究《易经》，都知道综卦。综卦就是告诉我们世界上的事物，都有正反两个力量：有生，有克。生克是阴阳方面的说法，在学术思想上，则为祸福相倚，正与反，是与非，成与败，利与害，善与恶，一切都是相对的，互相生克。如姜太公流传下来的道家经典《阴符经》便说过“恩生于害”这句话，举例来说，像父亲打儿子，儿子挨打很痛，这是“害”，但目的在把孩子教育成人，这就是“恩生于害”。领导人对部下亦是如此。这句话的意义很深。中国乡下人有句老话，送人一斗米是恩人，送人一担米是仇人。帮朋友的忙，正在他困难中救济一下，他永远感激，但帮助太多了，他永不满足。往往对好朋友，自己付出了很大的恩惠，而结果反对自己的，正是那些得过你恩惠的人，所以做领导的人，对这点特别要注意。一个人的失败，往往失败在最信任、最亲近的人身上。历史上这种例子很多。这种人并不一定要存心害对他有恩的人，像拿破仑在两个人的心目中，被认为他不配当英雄，一个是他自己的太太，一个是他的一个老朋友，因为太亲近，相处太久了，就有不同的观念，在不知不觉中，会做出一些有害的事来。这都是恩与害，往往互为因果的关系，所以“恩生于害”这句话很重要。而它的原理，亦即来自生克的法则，生人者也克人，恩与害，两个对立相存，没有绝对的一方。现在青年人谈恋爱也知道，爱得愈深，恨得也愈深，这也就是“恩生于害”的原理，也是生克的法则。关于五行的生克道理，可以用下面这两个图案来表现：



A. 五行相生图



B. 五行相克图

A图上的箭头是表示相生的，就是依时针的方向顺序，依次而生，成为木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。

B图上的箭头是表示相克的，五行的位置，和第一图相同，箭头所指的方向，也是顺时针方向，所不同的，相生图的箭头，是指向紧靠自己的邻居，而相克图的箭头，是跳了一个位置，指向隔邻的位置上，于是成了木克土，土克水，水克火，火克金，金克木。

五行的方位

上面的两个圆图，只是便于说明五行相互生克的关系，而五行所处的方位，并不如上图，而是像下面的五行方位图：

火

木　土　金

水

上面这个五行方位图（必须要记住的），为东方木（请特别注意，图中的方位，是以《易经》的方位为准，不是现代画地图的方位），西方金，北方水，南方火，中央土，这个方位非常有道理。我们在明朝时也开矿，当时并没有地质学，怎么知道何处有矿，固然有的是当地的居民发现的，但大多数是靠八卦五行的道理，来判断五行的中心。西方金，在西藏，越到西方，藏金越多。东方木，植物易生发，早受阳光热能。南方火，气候炎热。北方水，冰雪最多。初看好像五行方位很乱，再作仔细观察，不能说它没有理由，古人是怎样发现这个法则的呢？以金为例：

金生水，在《千字文》——这篇文字很妙，以一千个不同的字，写成了这篇文章，把天文、地理、物理、政治等等，都容纳进去了，幼年读来好像无所谓，实在是一篇很伟大的著作，其中有一句“金生丽水”，这个丽水不是浙江的丽水县。丽水是形容水多，凡是藏金的地方，一定是雨带地区。我初到台湾时，看见有金铜矿务局，问起产

金的地方在金山、瑞芳一带，我说那里的雨量一定很多，果然基隆、金山、瑞芳一带常下雨，这就是“金生丽水”，藏金的地方雨水多。

金克木，当然砍木头要用铁器，或用锯子去锯，这还不足为奇。在古代，假如门口有一棵大树，认为风水不好，而又觉得砍伐麻烦，不如让它自己枯死，就用一枚大铁钉，打到树的中心，这棵树很快就枯萎了，这就是金克木的现象。

另外一个哲学的道理，例如金生水，在古代就说：“水者金之子。”水是金的儿子，于是水生木，木是水的儿子，木生火，火是木之子，火生土，土是火之子，土生金，金又是土之子。

克则是隔代相克。从前有一个笑话，一个祖父打孙子，可是他的儿子看到了，便打自己耳光，这位打孙子的祖父问儿子为啥自打耳光，他儿子说：“你可以打我的儿子，我怎么不可以打你的儿子？”这也近于五行相克，事实也是如此。所谓隔代相克，逢三必变，这是一个法则。在生克之中，恩生于害，害又生恩。以军事哲学来说，一次大战之后，可以促进人类文明的进步，所以有时觉得战争并没有什么可怕，等于理发，头发长了，剃剃就漂亮。有许多讲军事哲学的朋友，就以这种五行生克的法则来讲，也言之成理。物理的法则亦然，须到了一个时候，必要清理一下，才能创造出更新的事物，这是宇宙的法则。五行的方位，对我们研究物理关系很大，大家一定要记住。

天干与五行

五行之外，还要加上干支，要学《易经》的卜筮，没有什么秘诀，不外是五行卜筮，重点在五行，不是在八卦。真用卦来断事情，又是另外一个体系，所以严格说来，五行和八卦两种体系是分开的。但几千年来，大家都把它们混合在一起。

现在介绍的是天干文化，天干文化也很古老。我们研究《易经》发展史、中国文化发展史，知道天干文化也比《周易》古老得多。天干地支，我们现在可以从甲骨文里找出来，可见这个文化的来源很早。中国人发展最早的是天文，发展到最高级的时候，就归纳起来用十个符号作代表，这十个符号就名天干，亦作“天斡”，不过“天干”是汉以后用的名词，其实应该用“天干”才对，不必用“天斡”这个词。天干就是五行的法则，意思是说：“在这个太阳系中，地球和外面的星球，彼此干扰的作用。”以现在的地球物理学来说，说是地球和各个星球的放射功能，彼此吸收互相发生作用。例如太阳能的放射，对我们地球人类的干扰很大，尤其学通讯、电子、太空学方面的人都很清楚，而我们中国老早就了解，对于这种天体的运动、物理世界的运动，用木、火、土、金、水来代表，说明相生相克的道理。但人类文化进步了，这个五行的生克法则不够用，因此我们的祖先，发现了五行的双重作用，天体在物理世界中，又用了十个字的符号，为甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸，并编定图案如下：

丙丁

乙　戊　庚

甲　己　辛

壬癸

天干五行配

看到上面的图案，和前面五行的方位图案配合起来，就可以知道，东方甲乙木，南方丙丁火，西方庚辛金，北方壬癸水，中央戊己土。

这里要问，东方或木，都是一个方位或一个动能，为什么要用甲和乙两个符号来代表？这中间又有另一个法则，这套法则在中国的算命卜卦上很用得到。假使为了算命而学算命，我不赞成。但我发现，中国算命卜卦的这套法则，里面包含了很大的科学和哲学的道理，可惜因为古代的政治思想，不愿意发展科学，所以这一套很好的法则，只好向算命卜卦这一方面发展。不过好在有江湖算命卜卦的人，能够把这一套法则保留下来，从另一角度看，他们也的确很伟大。所以有人说到算命卜卦是迷信，我就问他们懂不懂，而他们却不懂，对于自己所不懂的东西，随便加一个罪名，指其为“迷信”、为“骗人的”，这是多可怕的武断。这一套法则流传了几千年，而真正研究它的，都是第一流聪明人，试想想四千年来第一流聪明的人，都在研究它，即算它能骗得了人，也有它骗人的道理。我们要批评它，不妨先研究它骗的方法，等研究过了，再说它是迷信，这时才可以做结论。自己并没有研究过，还不懂它，就说它是骗人的迷信，这才是真正的迷信——迷信自己的狂妄。可惜现在没有人重视它，没有大量的投资，没有充分的实验设备和场所。否则的话，如果加以实验，可以发现这项法则含有很多科学的道理，譬如说飞机，早在战国时候就有飞机，不过是不坐人的无人飞机，用木料制造。晋朝时候也有人制造成一个鸟，放出去以后，不需人控制，会在空中飞翔，到一定的时间，

又会在原地降落，这在历史上都有证据的。就是现在还保存的中国乐器和一些器皿，如铜壶滴漏等等，都是依据这套法则发明制造的，而当时并没有现代的科学公式，只是当时没有用这套法则向科学这方面发展。为什么中国古代没有用这套法则作科学的发展？这也有它的道理，因为物质文明愈发达，人的欲望就愈高，人的欲望愈高，社会就愈乱，这是中国的人文思想。

天干的阴阳

但是这一套法则，是来自科学的，如东方木，又为什么用甲、乙两个字来代表？而成为甲木和乙木呢？甲木是代表生长的原素，乙木是成形了的代表，换言之甲木是代表生发的物理，乙木是代表成形的物质。丙与丁亦是如此，丙是代表火的原素，丁是代表成形的火。戊己、庚辛、壬癸都是如此。而这中间又分阴阳，如甲木为阳木，乙木为阴木，丙为阳火，丁为阴火，庚为阳金，辛为阴金，壬为阳水，癸为阴水，戊为阳土，己为阴土。如中国医学，在《内经》上女人的第一次月经来，我国古代认为直接说出女人的隐秘很不礼貌，所以说“女子十四而天癸至”。为什么不说“天壬”至？因为月经是成形了的水，同时女子属阴，所以称为“天癸”。如果把这套东西融会贯通起来，就可以发现它并不是迷信，而是科学，至少是古代的中国科学，而且这种科学在人类的文化中，还维持了这许多年。

说到天癸，便涉及中医了，对于人的身体而言，现在最流行的针灸，有一本书名《甲乙经》，许多人也没有弄清楚，中医关于人身各部位的代表为木属肝，火属心，金属肺，水属肾，土属脾。这个五行和内脏的关系现在懂了，那么金生水，肺出了问题的时候，肾一定亏，所以生肺病的人，脸红红的，是肾水不足，火气上升。肺病到了相当严重，肾盂就特别扩大，就是肾亏，所以中医之难学是除了讲究内脏的个别功能以外，还讲究互相影响的生理功能和病理因素，也就是生克的道理。而西医则是头痛医头，脚痛医脚。头痛只是病的现象，不是病的根源。因为生克的关系，任何一个内脏，都可以产生头痛的病象，所以高明的中医讲究气化，如患糖尿病的人，是属肾水的

病，但一定与心火有关系，心脏也会受影响，发生问题，这就是五行生克的道理（这里特别要补充一点，五行的生克，每一“行”都与其他四“行”有关，如“土”是生金的，克水的，但亦被火生，被木克）。所以中医能站得住，针灸亦是一样，中医的医理，病在上者治其在下，病在下者治其在上，病在左者治其在右，病在右者治其在左，病在内者治其在外，病在外者治其在内。譬如中医说肝生于左，而西医指责错了，其实中医一点没有错，因为中医不是讲物质形态，而是讲气化，中医说肝生于左，是肝属木，木在东方，东方在左，这是五行生克的气化，所以肝生于左是对的。由此可知人必须读《黄帝内经》，懂了《黄帝内经》就懂得养生之道，也懂得如何修道了。

地支

五行和天干配合，包含了这许多，再下来配合地支，便又不同了。地支有十二个：子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥。地支有人写作“地枝”，表示干的分叉，其实就是“支”，支持的支。地球本身的作用，亦就是太阳系中，月亮和地球发生的作用，节气的关系作用，后面再详述。

先在这里介绍，中国古代的医学有两大派，在养生之道上，一派注重肠胃，一派注重肾。所有的病，大部分从肠胃来，不过我的经验，南方的医师注重胃，年纪大的人尤其要注重肠胃，北方的医师注重肾。年轻人也要注重肾的保养，青年肾虚，到中年以后，一切病象都来了。性知识教育愈开放，青年人的病害愈多，原因是肾亏，必须要保重。

关于地支这一套东西，如果只研究《周易》的学术思想和大的原理原则，则不必要研究五行和干支。如果要了解我们中国几千年来，《易经》八卦用之于天文、地理等方面的关系，就必须先了解五行干支了。有一位学科学的教授，从国外写信来问一些问题，因为国外最近出了一本书，认为地球南北极有一个洞，洞中有另外一个世界，并且有人类，飞碟也是从地球中心出来的等等。这都是和《易经》有关的问题。我回信告诉他，这并不稀奇，中国人早说过地球是活动的，至于地球中心有没有人类，又是另外一个说法。关于地球的中间南北极是相通的问题，道家在几千年前就这样说了，而且还说地球里各地都是相通的，这些话都有书为证，不过我们大家没有去注意它罢了。

也有一说黄帝的陵墓后面有一个洞，可以通到南京。可是在西方另有一派，说人类都是从太空外来的，中国古代也有这一说法，也是道家说的，据说盘古老王也是天上降下来的，佛家也是这样说，这些道家的学说，都可在《道藏》中找到。

上面这个故事，是要说明五行干支的思想，和原始的天文、地球物理有绝对的关系，只可惜后来仅用在卜卦算命上面，这只怪我们过去的文化不向科学方面发展的缘故。

前面已经介绍了天干，现在再介绍地支。上面说过地支是子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥，十二个地支。何谓地支？我们以现代的观念来说，是地球本身，在太阳系中运行，与各个星球之间互相产生干扰的关系，无形中有一个力量在支持着，这就是地支。

我们知道天干有十个，就是五行的两极之道，亦即是五行的阴阳变化。而地支是六位数，是阴阳之道产生变化而成十二位。至于这些名称的由来，与《周易》没有多大关系，是中国传统文化中另外一种学说的系统，这在前面也曾经提到过。至于天干地支每一个字的定义，有很多种解释，究竟哪一种解释完全正确，很难下个定论；如子是万物发生的现象、丑是枢纽的意思等等，各有各的解释，暂时不去讨论它。另外以中国文化发展史，站在军事哲学的观点看甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸等十天干，也有些人解释为古代十种武器的代表，如“甲”是一根木杆上装一种利器、“乙”是一把刀等等，莫衷一是，究竟哪一种说法对，没有定论。

地支与黄道十二宫

地支有十二位，代表十二个月。实际上地支是什么呢？是天文上黄道十二宫的代名。所谓“宫”，就是部位；所谓“黄道”，就是太阳从东边起来，向西方落下，所绕的一圈，名为黄道面。这种黄道面，每一个月都不同。如我们晚上看天象，每一个星座，从东方出来，共有二十八星宿（天文的知识，在上古时我们中国最发达），而这二十八宿，在黄道面上，每个月的部位也都不同；于是依据这个现象，抽象地归纳为十二个部位，用十二个字来表示。实际上这是天文的现象，变成为抽象的学问，构成了后世算命的位置作用。这一套学问，现在看来好像很简单，但真正用心探究，其中学问甚多，也可见我们上古时老祖宗的文化智慧、科学哲学，都发达到最高最高点；因为科学数字太大，很复杂，普通一般人的智慧没有如此的天才容纳得下。于是把它简化了，用五行、天干、地支来代表，使人人都能懂，只有文化到了最高处，才能变成最简化。可是它的弊病，是后人只知道用，久之便知其然而不知其所以然了。

这个抽象的名词，里面实际是有东西的，包括的学问很大；可惜我们后世只把它用在看相、算命、卜卦这一方面去了。

六十花甲与历史验证

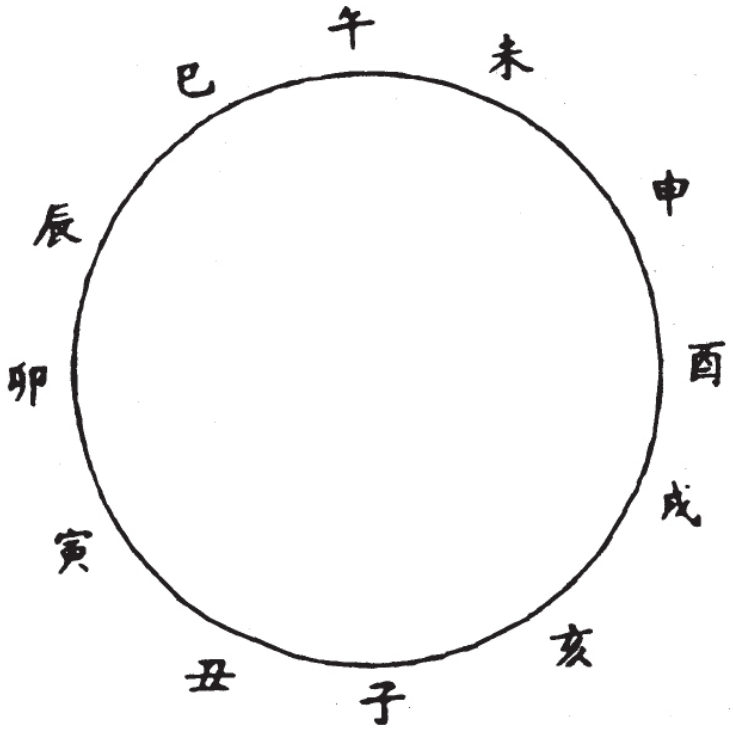
我们的六十花甲，就是根据干支来的，如甲子、乙丑、丙寅、丁卯……这样天干与地支配起来，便可以代表太阳系统这个天体和地球产生万有的变化；其中以气象的变化是最大的，也最显著，容易见到。万有的变化，各有不同，于是用干支配合，而且是天干的阳配地支的阳，天干的阴配地支的阴，阳配阳，阴配阴，依照次序轮流配合，完全相互配合，刚好满六十个相配，成一周期，又从甲子开始，所以名为六十花甲。

这种六十花甲的配合，现在的人不大用了，但它到底好不好呢？将来可以看到，它好得很的。它记天体的运行，六十年一个大转，不管岁差如何（即天文上所谓的躔度，也就是古代说的太阳与地球间一天走一度，走完了三百六十五度又四分之一为一年；以三百六十天为一年，尚有剩余，将其剩余下来的度数，累积变成闰月，这就是阴历的计算。而阳历则是每年有七个月是三十一天，因为方法不同，数字一样），但六十花甲算下来，亿万年的宇宙数字，亦不差分毫，这是一个很伟大的法则。试看中国的历史，每个朝代换了、皇帝换了、年号换了，可是六十花甲的岁次是固定不变的，必然六十年一转。

如果把这个法则予以扩大，用途就多了。譬如唐尧即位，亦即他当皇帝就职那一天，为甲辰年，后来邵康节的算法以及一般的算法，都以这个干支为标准，这是历史上比较有记载根据的。在尧就位的时候，有五星连珠的现象，就是金、木、火、水、土五星，在天上列成一排，有一定的天象，在那时呈现，把这第一个六十年定为上元，名

叫上元甲子，第二个六十年为中元甲子，第三个六十年为下元甲子，一共为一百八十年；然后再扩大，第一个一百八十年为上元，第二个一百八十年为中元，第三个一百八十年为下元，像连环套一样，套得整齐严密；再以这种甲子的法则，和《易经》等配合演变，就知道历史、社会、人类的现象，多少年有一个变化，如何变化；再配合中国天文学上，推算到该有什么人物出来，这是我们中国人发现的一个很妙的法则，也可以说是儒家孔孟思想里所说的“天人合一”。以《易经》道理来看，这就是必变，宇宙间的事情，到了一个时候必然变。至于变成什么现象？懂了这个大法则，再从卦里就可知会变成什么现象。可是知道了的人，大部分都不说出来，因为怕泄露天机；古人说的“察见渊鱼者不祥”，眼睛太厉害了，水里有几条鱼都看得清楚，并不是福，这样的人就算不短命，亦会患白内障，因为用眼太过了；可知聪明滥用的不智，所以万事先知，并不吉利。真的高度修养，万事先知，变成无知，有绝顶的智慧而变成糊涂，这是少数几个有修养的人才做得到，一般人则做不到。

现在再看地支，把它排成一个圆圈：



为什么画成圆的？因为地球与天体是圆的。

十二生肖

至于这十二地支的生肖，为子鼠、丑牛、寅虎、卯兔、辰龙、巳蛇、午马、未羊、申猴、酉鸡、戌犬、亥猪。这一套生肖，据我的研究，是汉代的时候自印度传过来的。印度当时的十二地支，并不完全像我们的，而是用文化抽象的符号来代表，用动物来代表，后来变成中国文化的解释。子属老鼠，鼠爪是五个，奇数为阳；丑属牛，因牛蹄两瓣为阴数，寅属虎，亦因虎有五爪，卯属兔是因为兔唇两瓣等等。据说是如此订的，但“事出有因，查无实据”。另据《古今图书集成·干支部》所讲：“以二十八宿之天禽、地曜，分直于天，以纪十二辰，此十二生肖之所始”的这一观念，由近年出土的西汉铜器，及汉墓星象刻古推论，此说极为可能。

地支与命理

把这套大法则，演变成小学问，用在算命、看相、卜卦上，乃至用到侦判命案上，《洗冤录》中就有这方面的学问。地支上有六冲，也可从前面的圆图中看到，凡是对面位的都是冲，如子与午、丑与未、寅与申、卯与酉、辰与戌、巳与亥都是相冲的。冲不一定不好，有的非冲不可。相对就是冲，这也是《易经》错卦的道理。实际上所谓冲，是二十八宿在黄道面上，走到太阳这个角度来，叫作冲；与太阳的方向相反，这就叫作合，从圆图上看，立场相等就是合（如子与丑合，寅与亥合，卯与戌合，辰与酉合，巳与申合，午为日、未为月之六合，在十二地支中，还有两合、三合，等等）。这里我们还要有一个观念，二十八宿在黄道十二宫的位置上，与太阳的躔度对立就变成冲，冲并不是难听的话，而是表示有阻碍。

再把天干与地支配合成一图，亦即所谓的纳甲。

阳午丙火夏南
阴巳丁
阳申庚辛金秋西
阴酉
阳寅甲木春东
阴卯乙
中长土戊辰戌阳
夏己丑未阴
阳亥癸水冬北
阴子壬

纳甲与易数

像这样相配，地支的辰、戌、丑、未都空出来了。而天干的位置是：东方甲乙木、南方丙丁火、西方庚辛金、北方壬癸水、中央戊己土，和地支相配，名为纳甲。也就是把五行、八卦、天干、地支，归纳到一起。

由前面圆图再配上八卦，用先天伏羲八卦图的位置纳甲，为乾纳甲、坤纳乙、艮纳丙、兑纳丁、戊己在中间，震纳庚、巽纳辛、离纳壬、坎纳癸。

现在再看一年十二个月，六阴六阳的表——即十二辟卦，代表一年气象变化的大作用。把纳甲用到这一面来，又是另一个不同的公式，所以学《易经》的象数要记住好几个不同的公式。在了解这些公式以前，首先要了解数的阴阳。数分为阴数阳数，也是双的意思和单的意思，如奇门遁甲的奇字。凡一、三、五、七、九均为阳数；二、四、六、八、十等双数，为阴数，又名偶数。阳数最高之数为九，我们读文天祥的《正气歌》“嗟予遘阳九”，意思就是到了绝路，运气已经绝了、到顶了，因为九为阳之极，阳极所以到了绝路了。而“十”又到了另外一个元的一了，以《易经》的数理言，永远是一个“一”。一加一所以等于二，单数到了“九”数为极点，所以《易经》中阳爻以九作代表，如乾卦的六爻都是阳爻，于是称作初九、九二、九三、九四、九五、上九等；阴数是倒算过来，为十、八、六、四、二，这表示阴阳是颠倒的。阴数的五个偶数以“六”在中间，阴取其中，因为阴数为偶，是相对的，而其中间的数是重点，所以阴爻以“六”为代表；如坤卦的六爻，称作初六、六二、六三、六四、六五、上六。以前说过，八卦是由下往上画的，假使有人以“六”“九”代表阴阳的方法，随便报出六爻的数，如初九、六二、六三、九四、六五、上九等，我们就可画出䷖这个噬嗑卦来。

从这个道理就看出来了，真懂了《易经》，只要掐指一算就行了。懂了《易经》的数理，学起电脑就更容易。这话是对的，这也证明上古时我们的老祖宗发明的《易经》数理，等于比现在的电脑数理还更高明。宇宙的道理，都是一增一减，非常简单；好像天秤一样，一高一低，这头高了，另一头一定低了，所以只有加减，包括了乘除，也包括了一切数理；这还不算什么，人的智慧发达到最高也就最简化，只用这十个数字，便把宇宙的法则归纳进去了，只要一加一减就算出来，就了解。所以说《易经》的数理哲学，不是基础，也不是

开始，而是最高明的归纳到如此简化的。所以真正懂了《易经》以后，凡是最高深的数理，都会变成简化。我们从数字上看，只有一、二、三、四、五、六、七、八、九、十，加以推测，天地间的事理、物理都把握在手掌中。学了《易经》的人，正如道家所吹的牛：“宇宙在手，万化由心。”所以说这是我们文化的结晶。

察见渊鱼者不祥

曾经讲的卜卦作用，因为凡是稀奇的事情，我一定去了解，了解完了以后，我素来不玩的。这些东西玩尽管玩，不过要有一个原则，不可迷信。所谓不迷信，是不要把人所有的智慧都寄托在这上面，如果都寄托在这上面就不行了，偶然用它来参考参考是不碍事的，但不要影响自己的心理，有时候很灵，宗教的观念也是如此。再其次，要弄清楚的是：“善于易者不卜。”一个人真懂得《易经》以后便不算卦了，一件事情一动，就知道它的法则，就没有什么可算的了，得失成败，自己心里就应该有数了。另一观念，即使能够“未卜先知”，也并不好，“察见渊鱼者不祥”，做人的道理也是这样。不要太精明，尤其作一个领导人，有时候对下面一些小事情，要马虎一点，开只眼闭只眼，自己受受气就算了，他骂我一顿就骂我一顿。一定要搞得很清楚，“察见渊鱼者不祥”，连深渊水底的鱼，河里浑水里的鱼有多少条、再怎么动都看得清楚，不要自以为很精明，实际上很不吉利，说不定会早死，因为精神用得过度了。上面这些原则千万要把握住，如此人就舒服了。

焦京师徒与郭璞

现在讲到卜卦的方法，在中国的《易经》传统，占卜是它主要的路。《易经》在古代就是为了占卜用的，到孔子以后，才把《易经》用到人文文化方面。《易经》画的八卦，原始当然是为了卜卦用的，为什么人类要卜卦？这不只是中国有占卜，世界各民族都有占卜，当然各民族所用的方法不同，但是都没有我们中国的高明。这中间牵涉到一个哲学问题，即是人类的智慧。无论过去、现在、未来的人，都有许多无法知道的事情。譬如明天怎样？我明天怎样？这些问题，谁也没有把握作答案，连后一秒钟如何也不可卜，而人们要知道，于是产生了占卜这些东西。中国有了《易经》的卜卦以后，几千年来，产生了好几个派别，这一点我可以提出来告诉大家。古人研究《易经》，多被易学困住了，不知《易》没有一定的法则。有些人懂了《易》后，自己另外又创出法则来，如汉朝有名的京焦易。京焦易是两个人的名字，京是指京房，焦是指焦延寿，即焦赣。京房是他的学生，焦赣著《易林》，又名《焦氏易》。其中把八八六十四卦，演变的卦都解释出来，所用的卦辞，统统不用《周易》，自己另外创造一套，他是把《易经》研究通了，法则通了以后，不一定照原来的东西，等于每个庙的签诗，有关帝签、观音签、济颠和尚签……各有各的签诗，都不相同。所以焦赣的《易》，卜卦的解释方法，和《周易》不一样，可以说是一个革命。因为他懂了，他的智慧够了，所以才能产生出来他的一套卜法。焦赣传易给京房，京房在东汉的时候，言无不中，皇帝有什么事情都去问他，但焦赣说，京房把我的易学学通了，可是将来亦必死于易学，结果京房果然是被杀头而死的。

东汉下来，看地理风水，讲所谓堪舆之术的，从晋朝的郭璞开始。他也是通《易经》的，万事前知，等到晋朝大将王敦要造反篡夺皇位时，就怕郭璞不同意，于是就把郭璞找来，予以暗示，郭璞硬是不同意，王敦立即翻了脸，问郭璞既能前知，可知自己的命运？郭璞说我知道今日此时你就要杀我，结果当然如他自己所料的被杀了。他就明知道脱不了这一难，当然他也可以使滑头逃避，这里看到学《易经》的人，知道了凶事就不一定逃避，所谓“数不可逃”。其实数亦未尝不可逃，中国读书人养成了一种忠君爱国之心，你做反叛的事，我宁死也不逃。

金钱卦

到了宋朝的邵康节，又根据《易经》，另外产生了一套法则，解释又不同。明朝以后的太乙数又不同，一般人讲《易经》的发展史，好像几千年下来没有变，其实变的地方很多。至于用三个铜钱卜卦的方法，就是从焦京易这个系统下来的，不过方法上历代都有变更和扩充，因为社会演进，人事愈趋复杂。如原用的木、火、土、金、水五行，不够来代表更复杂的人事。例如我手里握了一枚金戒指，用五行可以推算出是金来，如握一只现代的打火机，这可就复杂了，不是单纯的五行可以代表的了。于是就扩充变更，有了干支、五鬼、六亲等等了，使卜卦的内容更充实，但在方法上，这却是一代一代传下来简化了的方法。不过现在不容易找到外圆内方的铜钱，借用现代的硬币也可以，横竖都是一正一反两面，任意将一面作为阳面，一面作为阴面，将三个钱乱摇一阵后丢下来，如果说其中两个钱是阴面，一个钱是阳面，便以阳面为主，记录一个“、”的记号，代表这是阳爻，因为照《易经》的道理是“阳卦多阴”，普通的说法亦是“物以稀为贵”。如天风姤卦——䷫就是以阴爻为主，以普通的现象来看，六人中有五男一女，这一女就成王了，大家都会听她的，这是天地间事物的一定道理。如果卜出的钱是两个阳面一个阴面，就是阴爻，记录一个“・・”的记号。如果三个钱全是阳面，作的记号是一个圈“〇”，这就叫作动爻，要变阴的，阳极则阴生。如果三个钱全是阴面，作的记号是“×”，这是要由阴变阳的动爻，这样连续作六次，完成六爻。装卦的顺序是由下向上依次排列，第一次所卜得的为初爻，第二次为第二爻，依次上去最后到上爻，这是目前卜卦的方法，它的源流，是自秦汉以后开始的。有些以卖卜为生的人，则故作神秘，以显示灵验，其实自己用起来，还可以更简单，也很灵。至于到底能否是无失的灵验，则又牵涉到精神学方面了。如果以简单的方法，随便报一个数字，都可以卜卦，像“一、二、三”，一为乾，二为兑，兑是泽在下，乾是天在上，重卦则为“天泽履”卦，第三个数

字是三，则是履卦的第三爻为动爻；如果“一、二、四”，则是履卦的第四爻动，卜卦主要看动爻，一件事是静态的，不动则不需要问，因为本身无事，一动便有吉、凶、悔、吝的后果，所以要在动爻上看吉凶。

先知、神通与现代心灵学

大家玩卜卦，灵不灵的问题，还是中国人的老话，诚则灵，这又是精神学的问题了，如果从这个问题的方向去研究，发展下去又有很多学问。人的精神本身具备了先知的本能，平日又为什么不能发生先知的作用？因为人的精神没有办法统一，所以道家、佛家的修炼，就是要修炼自己的精神可专一，便不需要靠卜卦就可先知了，佛学叫作神通。在佛学上神通可分为五种：一种名为“报通”。第二种名为“修通”，是由打坐、炼功夫，以及催眠术、瑜伽术等等炼成的，像前苏联对这类人的训练非常注意，并列为最高的国防机密，花了很多钱来培养超能力的人，用来偷取他国情报，就是修通这类东西。开始是斯大林时代得了一个错误的情报，以为美国已经研究成功了这种“心灵学”。所谓心灵学，其实就是所谓的修通，加一个科学名词而已。大家就吃这一套，正如庄子所说“朝三暮四”的寓言，换一个名称就吃香了。——后来到了赫鲁晓夫时代，发现美国知道了他们许多机密，于是他们便花了许多钱成立了一个机构，专门研究这方面的学问，而且有了不少成就，其实美国原来并没有这些东西，后来倒是偷到了他们的这套资料，认为很有用处，才开始研究。现在两国都在研究。第三种为“鬼通”。第四种为“妖通”。第五种名为“依通”，如卜卦、算命等等便属于依通，意思是靠某一项事物，靠一种数理、数字、光，或利用黑暗的地方，或利用人的脑电波，在某一光度或音响之下，到达一种相当的程度，可以超过眼生理上的力量而看到东西，这些都是“依通”。

又一种卜卦的方法

中国的卜卦方法很多，如果不了解它的原理而认为很神秘，一辈子也不敢变更它的方法，因此我就告诉一些爱玩这套的年轻人，用十二个数字，随便报数的一种新方法，报三个数字，第一个数字（我们依先天卦的卦数，即乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八）为外卦；第二个数字，同样的也用先天卦数为内卦；第三个数字，是代表动爻。假设报的数字为一、二、三，那么外卦为乾一，内卦为兑二，构成了天泽履卦，第三个数字为三，即是天泽履卦的第三爻为动爻，卦是以动爻为主。假使报的数字为一、二、六，就是天泽履卦的上爻动了，但是报的数字如果是七、或八、或九、或十，该是哪一爻动呢？九代表六爻相动，十代表六爻安静，八代表两个爻动，七代表三个爻动，十一代表五个爻动，十二代表四个爻动。

动爻的断法

关于动爻的断法：

六爻安定的，以本卦卦辞断之。

一爻动，以动爻之爻辞断之。

两爻动者，则取阴爻之爻辞以为断，盖以“阳主过去，阴主未来”故也。如天风姤䷫卦，初六、九五两爻皆动，则以初六爻断之，九五爻为辅助之断，“阳主过去，阴主未来”，其中大有学问。

所动的两爻如果同是阳爻或阴爻，则取上动之爻断之，如䷾既济卦，初九、九五两爻皆动，则以九五爻的爻辞为断。

三爻动者，以所动三爻的中间一爻之爻辞为断，如䷿卦，九二、九四、九五等三爻皆动，则取九四爻的爻辞为断。

四爻动者，以下静之爻辞断之，如䷿火水未济卦，九二、六三、九四、六五四爻皆动，则以初六爻的爻辞断之，如䷿初六、六三、九四、六五等四爻皆动，则取九二爻的爻辞断之。

五爻动者，取静爻的爻辞断之。

六爻皆动的卦，如果是乾坤二卦，以“用九”“用六”之辞断之，如䷀乾卦六爻皆动，则为群龙无首，吉。

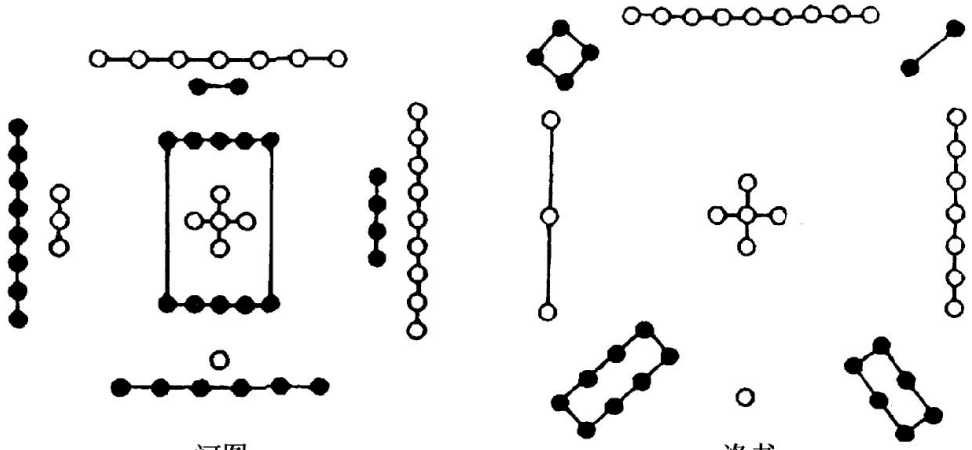
乾坤两卦外其余各卦，如果是六爻皆动，则以变卦的彖辞断之，如䷫天风姤卦六爻皆动，则以乾卦的彖辞断之，因为姤卦是自乾卦变来，姤卦是在八宫卦的乾宫之中。

古人有句老话，有疑则卜，无疑不卜。一件事情，在两难之间，往东亦对，往西亦对，两个方向都对，而又需要确定究竟往哪一个方向最对，自己又无法确定的时候才去占卜。如果自己的智慧，还可以去解决的问题，则应该用自己的智慧去解决而不必去占卜了。上面说的仅是占卜的方法之一，即使铜钱等占卜用品一件也没带，只凭了这十二个数字，就可卜卦，不过不要认为只是玩玩，自己都没有信心则一定不灵，一定要诚心才灵，这是精神的问题，宗教的哲学，前知的哲学。一个人真到万难的时候，本身的智慧、精神的潜能才发挥得出来，这是一种智慧之学，而不是宗教信仰，千万不要迷信。

河图与洛书的文化根源

后面的两个画着圈圈点点的图，叫河图、洛书，它们就是麻将、象棋、围棋的祖师爷。麻将与象棋、围棋虽属小道，却都与这两个图有关系。

河图、洛书是属于中国学术思想神话部分的东西。旧传说大禹治水的时候，在工程方面发生很多困难，结果在黄河上游，从河中出来一匹马，古人将之神化称它为龙马。这龙马背上背了一个图案，图案上就是这些个圈圈点点，没有别的，因此这个图案就名叫河图，因为这个图案，产生了数学的方法，数学的观念。但古代的神话，和一般学说的说法两样，神话中说，大禹得了这个河图，就能驱使鬼神，把中国的水患治平了。稍后在洛水里出来一个乌龟，这乌龟的背上，有另一个由圈圈点点形成的图案，这个图案，名叫洛书。这两种图案合起来，就产生了中国数理的哲学和工程上应用的学说。这是我们传统的说法，后世一直到了唐宋以后，在学说上一般学者都不同意这种说法，他们采取怀疑的态度。到了现代更加反古了，认为这两图毫无意义，可能是假托的神话。现代学者这种“毫无意义的认定”又有什么根据？亦说不出来，只是不相信这一套说法而已。



河图　　洛书

依我们所了解的，中国文化大概在春秋战国时候，是没有统一的。那时不但语言没有统一、文字没有统一、交通没有统一、经济没有统一，乃至各个地区的社会形态亦不统一。周朝的政府所谓的中央天子之治，分封诸侯，地方分治，并不统一。从秦汉以后统一的局面是另外一回事，我们研究历史，常以后代政治形态、社会形态看古人，这是很大的偏差。由于那时代没有统一，从孔子所保留的四书五经文化看起来，唐虞以上的历史，文字资料太难整理，所以有可靠文字为依据的时候，断自唐尧开始，整理出了《尚书》，根据这些资料，就了解尧、舜、禹三代文化区域不同。那时在黄河上游的北部，更早时期的黄帝，如有名的涿鹿之战，就是在河北的北部。那时的文化是在北方的，后来到了周朝的文化，差不多到了黄河以南，中国的文化是由北向南移，大的一面是由西北到东南，另外小的一面是由北到南，如江南的文化，是从晋朝以后才慢慢由北方推移过来。到了南宋的时代，江南文化便大盛。不但是中国，外国的文化也是一样，都是由北方起源，慢慢推移演变到南方来。中外历史上真能统治一代就兴盛起来的统治者，都是起于北方，而且很少出于都市，大多都来自乡间，这些对于研究哲学问题关系很大。

现在我们知道中国文化，最初是由黄河上游发展出来，显见河图、洛书这两个文化系统，发生在不同的地点，一个是在北方黄河的上游，一个是在南方，在黄河的南岸洛阳这一带。

从天文星象看河图

研究这两个图有什么意义？反对一派人的看法，认为这和小孩子画画的东西一样，是毫无道理的。可是，如果说它是毫无道理骗人的东西，可骗了几千年，而且都是第一流人物受骗，那么这种很高明的骗术亦值得研究了。现在我来假定，这是过去非常简化的天文图，那么它究竟指的是哪几个星座？我们知道天文分几种，现在分得更严格，譬如星象学，是属于天文的学问。星象又分两种，一种是讲天文的星座，另一种我定名为抽象的星象学。古今中外如埃及、印度、中国，尤其在大西洋一带的文化，乃至现在新发现南美一带所谓落后地区的星座文化，都属于抽象的星象学。抽象的星象学，是把天文的星象与人体的关系，连在一起研究，发展成看相、算命等等，都属于星象学——抽象的星象，所以过去的历史文化上，对看相算命的人，都称他们为“星象家”。这就说明看相算命的原理，必须要从星象来的。现在美国有一门星象学，也是新兴的学术，有七八个大学开了算命看相的课，正式研究全世界各国的看相算命方法，现在虽还没有构成学位的系统，但已网罗了各国懂这一套的人开始任教。那么我们提出来的河图、洛书，就是我们古代简化的、归纳性的星象图，这是我的假设。如果从这个方向去发掘，当可发掘出很多的道理，在我们《易经》的象数方面，把这一套归纳出来，说法可不同了，是非常玄妙的，可是这些玄妙的方法产生了很多东西。譬如河图下面的一个白点，叫作“天一生水，地六成之”，对方（上面）“地二生火，天七成之”，左边为“天三生木，地八成之”，右边为“地四生金，天九成之”，在中央为“天五生土，地十成之”。以前我们只知道如此背

诵，到底什么道理则不知道。事实上研究哲学或者研究科学，问题大了。

举一个例子，全世界的文化，除了宗教以外，讲宇宙的开始，不外乎一派是唯心的，一派是唯物的。唯物思想认为地球的形成，宇宙的开始，第一个原素是水。后来的地质学家，完全站在科学物理的立场，认为地球的形成，最初在太空中如一团泥浆旋转，经过几百亿万年的不断旋转以后，渐渐凝结起来了，成为地球。在中国的哲学、科学中，《易经》里则有天一生水，地六成之，同样的道理，水是第一个原素，等到形成了地球以后，所谓地六成之，这是中国思想。在春秋以前，讲究时间与空间，这又与西方不同，当时西方讲四方，印度讲十方为空间的方位。中国人在春秋以前讲六合，由庄子提出来，讲六合空间，包括东南西北四方和上下，了解了这些以后，就知道河图、洛书，不是随便乱说的。“天一生水，地六成之”，并不是迷信的话，而是说宇宙形成的第一个原素是水，构成了地球以后，再有四方上下六合来形成，但这是从推论来的，还不是科学的。讲到中国的科学，多在过去道家的传统思想里，大家都知道牛顿发现了地心吸力以后，世界的科学有一个转变，爱因斯坦发明相对论以后，对于牛顿的定理又要推翻或修正，又产生了现代的文化，所以人可以到太空去，但牛顿的地心吸力的定理还存在。其实每一个星球的本身，都有它的吸力，所以各不相干，都在那里转，但问题在于太空中有这么许多星球，为什么不会相撞呢？舞台上表演特技，抛掷许多球不会碰撞，是因为时间、速度控制得好，位置摆得好，用力适当得好，可是太空的星球有谁在抛掷它们呢？这个问题的答案还没有找到，全世界人类正在找，我们把这些资料汇集起来，再研究河图、洛书，就知道它们本身是有道理的。

为什么“地二生火，天七成之”？这图案下面两点是偶数，黑点表示是阴性的，阴的东西是构成物质以后，阳的是在没有构成物质以前，等于现代科学名词中的“能”，有作用，但是看不见的，以哲学而言能是抽象的，在这里的代号就是白点，是奇数的。地二生火，古代亦可解释为地下有火，所以有火山爆发，由地下生出火来，因此叫作“地二生火”，这种解释似是而非，是前一个时期的知识范围所能作的解释。事实上“地二生火”是说地球形成以后，它的转动摩擦，发生了电能，然后“天七成之”，这个是因为地球在宇宙中的位置，与北斗七星，所谓大熊星座有连带关系。我们中国讲天文地理，离不开北斗七星，古人认为这是皇帝的星座。我们不必看得那么神秘，这有另外一套道理，同中国的政治哲学思想、科学、天文，样样都有关联。

洛书与大禹治水

关于洛书的图案，传说是有一个乌龟从洛水里浮出来，背上有这个图案，我们的老祖宗大禹有了河图、洛书以后，启示了他的灵感，所以把中国的水患平定下来了。在我们中国文化的发展中，大禹的功劳最大，因他治水以后，中国九州才开始可以农业立国，一直传下来几千年，治水可以说是大禹一件划时代的工作。而他做这件工作的智慧，是由河图、洛书的启示而来的。这个洛书的图案，正好是一个乌龟壳的形状，图中的点点，古代有一首歌来叙述它说：“戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足。”头上是九，下面是一，左边是三，右边是七，这些都是阳数，白点子，占了四方。另外四个角，上面右角是两点，左角是四点，如同在肩膀上，下面右角是六点，左角是八点，像两只足，为阴数，是黑点，五则居中，这是洛书的数字，洛书的数字摆法，是后天的用，河图的数理则是体。

不传之秘

这两个图的数字方位知道了以后，再把洛书数字的图案，套在文王后天八卦的图案上，于是我们前面讲过的：“一数坎兮二数坤，三震四巽数中分，五寄中宫六乾是，七兑八艮九离门”的道理就看出来了。现在告诉大家，以前古人讲易数卜卦，不肯传人的秘诀，老实说那些传秘诀的人，自己对秘诀的道理都不清楚，只知道书上说的，书上为什么这样说，他就不知道了。问题在于八卦的起用，是用文王的后天八卦，用洛书图的数字，配上后天卦的方位，以用在占卜上，看对与不对，如此而已。有些人研究《易经》感到困难，就是因为被这些符号迷住了，尤其中国人过去的思想，研究了许多年发现了，却不肯教别人，否则他自己没得玩的了，所以只好瞒一手；这一瞒就完了，后人又要费好多心血去找出来，假如又瞒一手，几千年就如此退下去了。其实大可不必，我觉得这是一个科学的东西，科学上的最高原理，现代可以不用在算命、卜卦、看风水上，现在可以用到宇宙的法则上。学通《易经》后，多看看太空、理化方面的新学问，会发现很多新的东西，就可以知道我们老祖宗的文化伟大之处了。

《系传》——孔子研究《易经》的心得报告

谈到《系辞》上下二传，相传是孔子所著。大家注意，孔子是到五十岁才开始学《易经》，所以他说五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，加上二十年学《易经》的心力，他认为得了道。不过后来有人考证，认为《系传》不是孔子著的。不过我对考据的事情，虽非常重视，但不太去管它，原因是考据的东西很难断其是非，我始终有一个理论，即使我自己昨天做的事情，今天若要说出来，都会有些模糊，如果说今天拿到一块泥巴，考据到几千年前的事情，硬说它是某种情形，那你爱怎么讲就怎么讲好了，谁有把握？所以《系传》到底是不是孔子著的，那只是次要问题，我们现在主要的是研究这篇心得报告的内容。其次我们知道，中国文字是非常美的，《系辞》的文字真是美极了，在古人传统的看法都认为是孔子自己写的，的确很美，文字用得很简要，一个字代表了很多意思，而且读起来很顺。

“天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陈，贵贱位矣，动静有常，刚柔断矣，方以类聚，物以群分，吉凶生矣，在天成象，在地成形，变化见矣。”

这一段文字不但很美，包含的意义也很多，和《论语》比较起来，学生们的文章，到底差了一点。老子的《道德经》和孔子的《系传》，以文字的立场看，的确很美，文章中有关哲学的道理、科学的道理，实在包含太多了，中国人都懂。

天尊地卑　乾坤定矣

第一个道理是“天尊地卑，乾坤定矣”。尊卑是两个对立的名词，并不是说权力财富的尊贵，卑亦不是下贱，是指人的感情思想，对于宇宙不可知的事，尤其古人觉得天很伟大，如对登山者登上玉山，赞它一句伟大，这是尊的真意，是一种形容词，越远大的，越摸不到的，我们觉得它越尊贵；而对于地，我们离不开地生活，离开了一秒钟就不得了，所以我们和地很近、很亲切，卑也就是很亲近很亲切的意思。这其中有很多哲学的道理，人的心理思想，凡是远的，摸不到的，看不见的，都认为是好的，理想永远是美的，越是稀少的、得不到的，在人们心目中的地位便越高，对于浅近的，就觉得没有多大意思，没有多大令人稀罕，就如男女之间的恋情，对于一个没有追到手的小姐，永远觉得是好的，永远美丽，爱情笃实，可是一旦结婚以后，慢慢地接近，这个卑就出来了，这是人情之常。

“乾坤定矣”，许多人用这四个字，作为结婚者的贺词。过去结婚，要把新郎、新娘的生辰八字，送给算命先生合婚，就用这句话说是“乾坤定矣”。其实这句话用错了，真正的意思是，“乾”、“坤”是两个卦的代名词，乾卦是代表高远的天，坤卦是代表与我们亲近、卑近的地。“天尊地卑，乾坤定矣”，这是《易经》的学理上、卦上的话，可是古人的解释，以为有了《易经》，我们的祖宗伏羲画了八卦以后，天地就开始了，这和今日西方宗教的说法一样，西方人说上帝创造了世界，我们说盘古老祖宗这么一画，天开于子，地辟于丑，于是天地就开始了，是一样的错误。真正的意义是，乾坤两卦是天空与大地两个自然形象的代表，我为什么这样解释？因为在这

里接下去说，“卑高以陈，贵贱位矣”。这句是解释上面的话，卑就是亲近的，地球对我们太近了；高就是太空，越高越远，“以陈”这一高一卑陈列在我们的前面，所以我们人类的思想感情，看见远大而摸不到的，认为尊贵，而对于亲近的却觉得无所谓了，因此乾坤两卦也代表了位置的不同，道理就在这里。

动静有常　刚柔断矣

“动静有常，刚柔断矣。”

这要注意，将来研究《易经》的象数，一定要记住动、静、刚、柔这四个字，动静就是阴阳，一动一静，动为阳，静为阴。刚柔，看得见的事物，如牙齿与嘴巴，牙齿是硬的为刚，嘴巴是软的为柔。实际上是这里面含有两层道理，动静是讲物理世界的情形，当地球没有形成以前的那种物理层面的世界，是一动一静的现象，这是阴阳正反两面的力量在互荡，到了物质的世界，就是刚柔，是物质出来的现象。所谓“动静有常”，宇宙间任何法则，太阳、地球、月亮、宇宙的运动，乃至人类思想、感情、情绪的变化，国家大事的趋势，并不是盲目的，虽然未来的前途如何，大家不知道。这是因为不懂《易经》，懂了《易经》至少会知道个大概。“动静有常”总离不开一个一定的原则、一个常规，等于一个孩子的长大，今日一岁，绝不可明天就是两岁，后天就是三岁，一定要一天天加下去，加满了三百六十五天才能长大一岁，这是有常。“动静有常”就是指物理世界的动静是有其常轨的，研究科学的人知道，原子的变化，有一定的规则，这种排列形成这种现象，那种排列产生那种变化，经过一定的时间和一定的空间，便发生一定的变化，这种轨迹，没有办法违反。“刚柔断矣”的“断”，不是一根线断成两截的断，是断定的断，判断的断，决断的断，有了刚柔，就可以判断物质世界的一切变化。

方以类聚　物以群分

“方以类聚，物以群分，吉凶生矣。”

这个“方”字有两种解释，古代的方字，写作  ，像一只猴子蹲着，所以有人解释方以类聚，是说像猴子一样，一类一类地分别聚在那里。这说法有人反对。“方以类聚”的真正意义，方是指空间、方位，所以学《易》要注意时间与空间，也是现代的科学精神，中国过去不称空间而称“位”，“位”这个字用得比“空间”还要更好。懂了《易经》以后，处理事情，到处都有位的因素，譬如我们现在立脚的一块地，在五十年前，是荒郊野外，没多大价值，可是到五十年后的今天，虽不是黄金地带，也是白银地带了，这就是位的作用。任何事情，一个很好的计划，太早或太迟提出来都不能实现，一定要在恰好的时间提出来才能做到，而且是双重因素，除了时间，还有位置。方以类聚，每一方位的人，乃至个性、情绪都不同，物也是一样的道理，像台湾高山上和大陆温度相同的地方，种出来的某种蔬菜，看起来外形和大陆的一样，可是吃到口里，就不一样，这是因为方位不同，这就是方以类聚。至于“物以群分”是说在物理世界，一群一群的分类现象，就是这个道理。于是吉凶在这里发生了，“吉凶生矣”。学《易经》的人都知道，世界上未来的事情，只有两种结果，就是吉或凶，好或坏，做生意不赚钱便蚀本，没有做一年生意，不赚一毛也不赔一毛的。过去有人跨着门槛要求卜卦者卜断他是进门抑或出门，因而把卜卦者难倒了。假如我是卜者，我会断他不进门则出门，这断法表面上看来好像很滑头，其实这是一定的道理，吉或凶，都是因人的心理而产生的，为什么呢？因为“方以类聚，物以群分”，这一类的人和那一类的人，利益有了冲突，于是吉凶就分出来，到这里，也把《易经》运用的原则告诉了我们，那么我们怎样知道过去未来呢？

“在天成象，在地成形，变化见矣。”

就是说，欲知过去、未来的学问很简单，人人都可以学会，只要看见太阳系统里，星辰运转的法则，懂了它的原理，在地上的每一成形的东西，山是高的，水是流动的，任何现象，都可以看得出来的，懂了变化的法则原理，那么对于过去、未来便都知道了。

刚柔相摩　八卦相荡

“是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑……”

这一段的意思是接着上面来的，是研究《易经》八卦道理最重要的地方，这是指我们现处的太阳系统，所带领的星球世界中的物理法则，扩大一点来说，也可以说是宇宙运行的法则。懂了宇宙运行的法则，自然会了解人事，正如儒家所标榜的“天人合一”的道理，至于把这个法则应用到另一个太阳系统，是不是相通呢？推测下来，大概也是相通的。

现在说的“刚柔相摩，八卦相荡”，就是说我们人类所居住的这个太阳系统以内，物理的法则都由刚柔（这是两个物质世界的代号）也就是阴阳，互相摩擦而产生。宇宙间，任何东西，都是由这两个相反的力量，互相摩擦才生出来的，这是摩。至于八卦相荡，开始时我们已经画过八卦，为了解说的方便，现在需要先介绍一些关于《易经》的基本知识。

先说什么是《易经》？前面我们曾经说过，“易”就是变易、不易、简易三个原则，这是汉代儒家提出来的解释，这个解释对不对倒是另外一个问题。究竟为什么叫作《易经》？这是根据汉朝一位道人魏伯阳——道家的神仙，又名火龙真人的说法来的。他有一本有名的著作叫《参同契》，朱熹一辈子不敢说对这本书已经研究通了。这本书是根据易理讲修道的书，也就是中国所谓道家著作的鼻祖。在书

中，他提到了“日月为易，刚柔相当”的话。我们看古文“易”字，上面是日的象形，下面是月的象形，把上面太阳下面月亮合起来，便是“易”字了。这个意思是说，《易经》这本书，是叙述我们人类这一个太阳系统的宇宙中，日月所运行的一个大法则，可见有关《易经》的定名，以魏伯阳的解释为最正确。可是自宋朝到清朝这几百年间，很多人怀疑这个解释，而日本人解释得更妙，他们说“易”是一种动物——四脚蛇，也就是蜥蜴，因为它的特征是善于变化，它栖在绿色的树叶上，体色就变成绿的，栖在红的花上，体色就变成红的，所以“易”就是蜥蜴。日本人对于我们的文化，有时候固然歪曲得很厉害，但有时也是很有趣很可笑的。他们还提出证明，说《易经》中有很多都是用动物代表的，如龙、象、马等等都是，所以“易”就是易变体色的蜥蜴。在几十年前，我们中国的学者，也跟着日本人如此说，中国人把中国自己的文化弄得一塌糊涂，甚至说大禹是一条爬虫，根本没有大禹这个人。日本人这样说，我们的学者也跟着这么讲，这些说法都是不对的。什么叫《易经》？到现在为止，大家考据讨论的结果证明，还是魏伯阳对《易经》作的解释最为正确，因为后来出土的甲骨文上，找到《易经》的“易”字，就是太阳、月亮的象形字，上下合在一起，就是远古时代的“易”。照《易经》文化来看，我们的历史，应追溯到两百多万年以前，我们现在自己号称五千年历史，那还是太谦虚了。两百多万年前的文化，“易”就是日月，可见“刚柔相摩，八卦相荡”就是太阳月亮以内的宇宙法则。

明白了以上这些，现在我们再谈八卦相荡的问题。所谓“荡”，如同荡秋千一样，一来一往。六十四卦就是八卦的一来一往，彼此相荡出来的。以先天卦的方位来看，如以乾卦为标准，乾卦一荡，与兑卦碰在一起，于是便成天泽履卦，反过来，兑卦一荡，碰到乾卦，于是成为泽天夬卦，乾卦如果荡到另一边，碰到巽卦，于是便成天风姤

卦，无论以任何卦为标准，都是一样。昨天报纸刊出，美国总统福特去大陆，有人为他卜了一个卦说如何如何，灵不灵且不管，不过有时候拿来玩玩，或是心里实在不宁静，生死存亡之间，来玩玩亦不错。准不准呢？等于在事急时祷告上帝、拜求菩萨一样，也可以在这中间找出办法来，找出生路来，因而一下子精神便安定下来了，这也可以说是精神的最高寄托，但却与宗教信仰不同，宗教信仰是依赖的，是把自己交给另外一种看不到的神，而卜卦则是可以在自己的智慧中解决问题，找到所应走的道路，这是荡的道理，也与上面所说综卦的道理一样。

这里孔子研究《易经》的报告所谓“刚柔相摩”，是说这个物理世界的刚柔相摩，用现代语勉强解释为坚硬的和柔软的互相摩擦。譬如物理世界最柔软的东西，老子常说是水。老子的思想，孔子的思想，诸子百家的思想，没有不是从《易经》里出来的，如“塞翁失马，焉知非福”等这一套观念，也都是从《易经》里面出来的。所以老子也说，“福者祸之所倚，祸者福之所伏”，都是来自《易经》的思想。我们研究了《易经》，再研究老子思想、孔子思想的问题，就可迎刃而解了。天地间没有绝对的，老子提到世界上最柔的是水，刚强的，终归会软化，水一滴一滴，都是软的，没有骨头，风一吹就干了，可是不管是铁板、硬石，年深日久，都会被这一滴水滴穿了。老子是在这个观点上说水是最软的，实际上照《易经》的道理，水还不算最软，因为水还是有形态的，最软的是没有形态的，是空间，是这个虚空。那虚空有些什么呢？普通说来，虚空就是没有东西。而《易经》的道理，和现代科学观念一样，认为虚空并不是空无一物，而是充满了原子，我们的手在虚空中挥舞一下，虚空中的原子便都动了，发生作用了，这样宇宙便已经受了很大的影响，好像是一颗小石子投到河里一样，开始时只见到一点小波纹，这个波纹照科学的道理，慢

慢扩大开去，一万年以后还在扩充，所以任何一点的动，都会产生很大的力量。空是柔的，刚的可以被空摩掉，由这个道理说明刚柔相摩，是互相摩擦，并不是刚不及柔，有时候柔的东西也会被刚克掉，这是刚的成分较重的关系。

《易经》的道理告诉我们，像一架天秤一样，那一头重，这一头就高起来；这一头重，那一头就高起来，不能均衡，几乎没有一个时间是均衡的。均衡是最好的状态，但是很少，就以我们自己的心身来说也是如此。我们心理方面的思想，没有一个时候是均衡的，不是心里不舒服，就是思想在混乱。一般人说打坐修道，什么叫作“道”？能经常保持心身的均衡就是道。那么打坐，又何必闭起眼睛、盘起两条腿装模作样呢？我们知道打坐的目的，也是求得身心的均衡，如果身心不是均衡，打坐也没有用。大家都有几十年的经验，每天不是情绪不好，就是身体不舒服，过分高兴也不是均衡，身体绝对没有一点毛病，心理绝对平和的状态，生活一百年也难得有十天到达这种境界。这些都说明了，刚柔时刻都在相摩，因此就产生了大宇宙间八卦相荡的道理。这个道理，推于人事，我们也可了解，人与人之相处，不管是在一个团体或一个家庭，不可能永远没有摩擦，因为“刚柔相摩，八卦相荡”这个宇宙的法则，都是两个彼此不同的现象在矛盾、在摩擦，才产生那么许许多多不同的现象。一切人事也都不能离开这个道理。我们学了《易经》的好处，就是对于人事的处理会有更好的原则，例如对方发了脾气，就会劝他不要动怒，等一等再说，等他的这一爻变了，变卦了，他不气了，再谈下去，又是另一卦的现象了。学通了《易经》的人，对别人在发脾气，自己觉得没有什么，他火发得天大，那是“火天大有”，让他发去，发过了以后，反过来“天火同人”，两人还是好兄弟，算了，不要吵了，学通了《易经》，用之于人事，便无往不适了。

时与位

《易经》上告诉我们两个重点，科学也好，哲学也好，人事也好，做任何事，都要注意两件事情，就是“时”与“位”，时间与空间，我们说了半天《易经》，都只是在说明“时”与“位”这两个问题。很好的东西，很了不起的人才，如果不逢其时，一切都没有用。同样的道理，一件东西，很坏的也好，很好的也好，如果适得其时，看来是一件很坏的东西，也会有它很大的价值。居家就可以知道，像一枚生了锈又弯曲了的铁钉，我们把它夹直，储放在一边，有一天当台风过境半枚铁钉都没有的时候，结果这枚坏铁钉就会发生大作用，因为它得其“时”。还有就是得其“位”，如某件东西很名贵，可是放在某一场合便毫无用处，假使把一个美玉的花瓶，放在厕所里，这个位置便不太对，所以“时”“位”最重要，时位恰当，就是得其时、得其位，一切都没有问题。相反的，如果不得其时、不得其位，那一定不行，我们在这里看中国文化的哲学，老子对孔子说：“君子乘时则驾，不得其时，则蓬蒙以行。”机会给你了，你就可以作为一番，时位不属于你，就规规矩矩少吹牛。孟子也说：“穷则独善其身，达则兼济天下。”这也是时位的问题，时位不属于你的，就在那里不要动了，时位属于你的则去行事。八卦相荡就包含了这许多道理。

日月运行　寒来暑往

现在再继续讲到：

“鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑。”

物理的法则，宇宙的法则，我们感觉到，人生在地球上，受天体的变化，气候的影响，尤其学中医的，更要留意，所谓风寒暑湿，这是外感进来，最容易发生病态的情形，这些都是《易经》所说太阳、月亮以内的宇宙法则。这个自然的现象，都是可爱的，在这里我们可以看到孔子写文章技巧的高明了。我们说过，《系传》这篇文章，纯以文学的价值来说，比《老子》《庄子》两本书更美，读起来更有节奏音韵感。“鼓之以雷霆”可不是打鼓的意思，也不是说像打雷的声音一样。这个“鼓”字的意义，等于现代四川人说“生气”为“鼓气”的“鼓”字一样。吹气吹胀了就谓之“鼓”，这里就是这个意义。宇宙自然的法则，必须要有雷电的震动，才能维持宇宙万物均衡的发展。用《易经》的道理来看这个宇宙，有时候大风、大雨不一定坏。譬如台风在我们来说，台风来了，破坏了农作物，吹倒了房子，觉得它很坏，但在整个大自然来说，在某一个角度，某一个时间，某一些情况下，却需要这一个台风，否则的话，自然界的各种生命，便会发生某种意想不到的问题。宇宙间必须要这样的震动才好，所以要“鼓之以雷霆”，不过假如宇宙永远在打雷，那也就糟了。太干燥了不行，又要“润之以风雨”，宇宙自然的法则，刮风下雨，天阴天晴，每一个现象都不能缺少。太阳月亮的运行，构成了一寒一暑的流转交替。这里要注意的，《易经》没有讲春秋，只有讲寒暑，冬夏则

用得很少。《易经》的道理是宇宙只有冷与热两种对比，人们觉得春秋两季，不冷不热最舒服，刚好中和。在《易经》的道理上看，秋天是开始冷，小冷，春天是开始热的小热，所以《易经》只是说两个东西的对比，寒暑两种而已。夏天是热到了极点，冬天是冷到了极点，这样一寒一暑，便形成了这个五彩缤纷的花花世界。

十二辟卦

说到这里，我们要注意到下页这一个图表。

这个图的中心是空的，我们暂时不去管它，以后再讨论。其实这个中心最重要，它代表了太极，亦即是本体，是空中无物的。外面第一圈，是十二个卦。这十二个卦，在《易经》有关的书上，有一个专门名称，称作“十二辟卦”。所谓“辟”，有开辟、开始的意义。还有一个观念，大家要注意的是十二辟卦，又名侯卦，意思是诸侯之卦。以前迷信，卜到这种卦，认为命运了不起，是方面大员的诸侯之卦，可不要去相信这一套，根本不是这么一回事。所谓“侯卦”只是一个代号。《易》是以古代的政治制度来作比方，中央的是天子，坐镇各方的是诸侯，大诸侯镇守十二方，所以名为侯方。再清楚地说，《易经》是拿我们古代的政治制度，来说明这十二个卦的位置和性质，并不是说卜到了侯卦，就非当诸侯不可，否则诸侯当不成功，可被人当猴子耍了。孔子说过，学《易经》学好了，就“洁静精微”，的确了不起。学不好就是“贼”，学这套久了，很容易走上迷信的歧路。实际上这是最高智慧的东西，这十二辟卦之名为辟，是根据《系辞》下传第六章：“子曰：乾坤，其易之门邪”来的。孔子说，研究《易经》第一步先要研究乾坤两卦，乾坤两卦懂了，《易经》的门就打开了，可以开始研究《易经》了。

一岁十二月六阴六阳之象

阳火之终
阴符之始
小满
立夏
芒种
夏至
中吕
蕤宾
四巳月
五午月
六未月
小暑
大暑
立秋
处暑
夷则
七申月
八酉月
九戌月
十亥月
南宫
白露
秋分
寒露
霜降
立冬
小雪
大雪
冬至
小寒
大寒
立春
雨水
惊蛰
春分
清明
谷雨
姑洗
三辰月
二卯月
一寅月
十二丑月
大吕
太簇
夹钟
无射
钟应
黄钟
坤
复
临
泰
大壮
夬
乾
姤
遁
否
观
剥
阴符之终
阳火之始

阳物、阴物，错把冯京当马凉

说到这里，我们顺便把这章讲下去：

“乾，阳物也。坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”

孔子推崇乾坤两卦的确是了不起，但是有一点要特别注意，近六七十年来，我们中国文化，被自己搞得一塌糊涂，有几位非常知名的学者，和若干大学教授也如此说，以及日本人都这样说，他们说《易经》讲阴阳，是讲男女的生殖器官，阳就是代表男性的阳具，阴就是代表女性的阴户，而且他们举出“乾，阳物也。坤，阴物也。”这两句话来，说是孔子这样说的。其实在唐宋以后，男性的生殖器官才称作阳物，在唐宋以前称作“势”则有之，并没有人称作阳物。孔子这里所说的“乾，阳物也”，是说阳性的一切东西，而现在的人把后世的名词，套到古文中去解释，可真是岂有此理！等于老子讲物，有人说老子是唯物主义者，是一样的荒唐。在秦汉以前的人对“物”字的观念，并不如后世的物质观念。在秦汉以前的物，等于我们现在口语中的“东西”。可能在一千年以后的人，再来考证我们今日文章中的“这个东西”一句话，会要命的。譬如现在的人骂别人，往往会说“简直不是东西”或“讨厌的东西”“你是什么东西”等，也许一千年以后的人，可以大写一篇一九七五年关于“东西”的考证文章，而拿到博士学位。现在的人就很懂，知道“你是什么东西”这句话是骂人的，那么古人说的“物也”，也就是我们今日说的“东西”，所以不能说孔子是唯物主义者。这里孔子是说，乾可以代表阳性的东西，

坤可以代表阴性的东西，这是很明白的，这种话好像是很枯燥，可是有人曾写了好几本“大”书，用来教育我们的下一代，可惜错了，所以我们要多了解一下，便于纠正下一代的不正确思想，免得把古代的孔子、老子搞得那么惨。

阴阳与刚柔

接下来：

“阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”

意思说人把乾坤的道理弄清楚了，就可以通天通地，而上面这一个表，就是说明“乾坤，其易之门邪”的道理，先要把乾坤两卦的变化研究清楚。

这图表自内向外为序的第二圈，画的是卦象，第三圈是地支，代表月份。如今天是中国历的十月，为亥月，天气已冷，但有几天暖和，是“小阳春”。十一月是子月，十二月是丑月……依次配合，再外面第四圈，应钟、黄钟、大吕，是中国音乐的名词，这十二个音乐上的名词，通称为律吕，也是气候的变化。最近看到一份报上，有一位研究音乐的教授大骂律吕的文章，其实是他不懂什么是律吕。另外一位大学者，说外国音乐只有七个音阶，而我们中国有十二个律吕，这又错了。还有一位申请某项经费的老教授的论文中，也说到律吕的问题，但似是而非，所以要研究中国文化，这些都要了解的。再第五圈是二十四个节气，将来研究《易经》象数方面，亦即科学方面，这个十二辟卦的法则，一定要记住。一年当中，分十二个月，这十二个月，一半是阴，一半是阳。以一天计算，同样一半是阴，一半是阳。以每天的子、丑、寅、卯、辰、巳六个时辰，亦即深夜的十一时零分零秒至次日上午的十时五十九分六十秒是阳，而午、未、申、酉、

戌、亥六个时辰，亦即上午的十一时零分零秒至夜间的十时五十九分六十秒为阴，这是我们中国古代的科学。现代西方人研究中国针灸，也就以现代的科学来求证，证明它的道理，不能说它不科学。

我们中国的这个历是夏禹的历法，又叫夏历，又叫阴历，因以太阴——月亮为标准，每月十五，月亮从东方出来，一定是圆的，用这个标准，可以知道各地潮水的起伏升降，推测出农作的时间等等。我们中国人过年，还是喜欢过阴历年，而阴历正月是寅月，十二地支，以“子”开始，而夏历的子月是十一月，十一月的节气有冬至、大雪。一个月有两个节气，其中一个是节，一个是气；大雪是节，冬至是气，这时候一阳始生，故为复卦，我国古人早知道，地球的外面，为太阳，月亮，金、木、水、火、土五大行星所围绕，月亮本身不会发光，是借太阳的光反射而亮的，而且知道月亮半圆时，另一半是在黑影中，并不等到近世用仪器或太空人爬上去才知道的，而且知道各星球都有放射能量的功能，而地球一方面在吸收其他星球放射的功能，同时它本身也在放射其能，和其他星球的功能相互影响；这些理论在古书上都有记载，可知我国古人对宇宙的科学，非常了解。地球吸收太阳和宇宙的功能原是这样的：夏至一阴生以后，开始渐渐吸收宇宙的功能，一直到冬至吸到地心，在古代是说阳气下降到地心，到了冬至才开始渐渐外放。古人并说阳气从地球放射到高空的时候，可到达九万六千多丈，这不能说我们的古人不科学。几千年前，他们就知道地球的放射功能，会达到太空其他星球的一定界限，也就是现代所称的游离电子层那个界限。地球到了冬天把阳能——现在可称作太阳的放射能吸到地心去。我们从井水的情形就可以知道，夏天的井水是凉的，冬天的井水是温的，就是因为地下有阳气。所以我们中国人吃东西，也是依照宇宙的法则来的，冬天可以吃冰淇淋，吃太凉的东西也没有关系，因为胃的阳能内敛，夏天外面热得很，而阳能向外放

射，里面是空的、是寒的，所以不吃冷的，因此中国人以前空腹不吃水果，饭后也不吃水果，一冷一热，慢慢易出毛病，现在却学西方了，饭后吃水果，反认为科学。

到了十一月，阳气重新生起来。中国人冬至进补，就是这个道理，因为这时消化力特别强，补品吃进去，营养容易吸收，同地球的道理一样，所以冬至一阳生，是十一月开始，卦象是复卦“䷗”，上面都是阴爻，代表寒冷，一阳生，从地底的功能发生来的。

古书上说：“冬至一阳生，夏至一阴生”。那么阳是什么？它是说明地球的物理，这是其中之一。《易经》包括的学问太多了，如学医，先要把《易经》研究透，因为人体的内部也有一阳生，有些年纪大的，或者比较衰弱的，不必害怕，因为人随时有一阳生的现象，只要把握住这初生的一阳，适当调摄，就对健康有益。像有些人睡不着，好像是失眠，其实是体能消耗到要恢复以前，可能精神非常旺，不想睡，要注意，这不是阳气而是阴气，和地球物理一样，但过了这个阶段，非常想睡，会大睡，那就是一阳生的现象，这就是复卦。

节气与十二律吕

什么是“黄钟”？就是律吕。十二律吕是中国人的发明，我们研究音乐，常提到丝、竹、管、弦，其实这都是后来的。最早是土石做的，后来才用丝做弦，用竹做管，即所谓“丝竹管弦”。我们中国的音乐与西方人不同的，是声音比较细，这是由于中国几千年来，都是农业社会，不像美国一开始就是工业社会，过群体生活。西方人运动也是大家一齐来，中国人的运动打拳，各人打各人的。音乐方面，中国人弹琴，是给自己听的。西方文化，由于群体社会，艺术表现是给别人欣赏的，不是自己欣赏的。其次音乐的发展也与中国不同，中国的音乐是不规则的，因其不规则，音乐艺术的境界就很高了，而西方的音乐则是规律化的，表面上听起来很好，实际上真要讲究律吕还差得远。但是中国的音乐太深了，深得很难使人欣赏了解。曾经有一个笑话，有一个人弹了一辈子箜篌，有一次开演奏会，听众满堂，可是他只弹了一半，听众都走光了，只剩下一个老太婆坐在那里流眼泪，这位箜篌家大为高兴，发现在这个世界上到底还有一位知音，询问之下，原来这位老太婆是一位寡妇，听了“哆！哆！当！当！”的箜篌声，回想起弹棉花的亡夫，所以不禁流下眼泪来。从这个笑话，可知中国音乐不容易欣赏，律吕的道理，不容易了解。

律吕的发明，是在中国的西北。陕西、河南边界，有一种吕管，形状据说像竹子又不是竹子，长短粗细有一定的标准，共有十二种，埋在地下，传说是埋在天山的阴谷。由于这十二种管子长短不一，深入地下的长短也不同，而上端则是齐平的，管中充满了芦灰，管口用“竹衣”（竹子内的薄膜）轻轻贴上，到了冬至一阳生的时候，最长

管子中的灰，首先受到地下阳气上升的影响，便喷出管外，同时发出“嗡”的声音，这就叫黄钟之音。然后每一个月有一根管子的灰喷出来，也发出不同的声音。这样由黄钟、大吕、太簇、夹钟、姑洗、中吕，属于六阳，下面蕤宾、林钟、夷则、南宫、无射、应钟是属于六阴，阴阳不同，这又讲到中国的音韵学了。如作诗，中国有一本《诗韵》，分一东、二冬、三江、四支等等，如其中“东”与“冬”同是平声，但仔细去研究，它的发音有阴平、阳平之分，东是阳平，冬是阴平。因此后来到了邵康节研究《易经》，就知道任何一种声音的震动，都有八万六千多个幅度，在某一种幅度，声音可以杀人，在某一种幅度，声音可以救人。这种理论，在近世西方才证明到，可是我们祖先早就知道了，能说我们不科学吗？可惜我们子孙不争气，没有在这些科学上求发展，也可以说我们这些子孙很争气，因为懂了这些道理以后，觉得没有什么稀奇，不拿到物质方面来运用。

现在话说回来了，黄钟，是在十一月，也是子月，到了一阳初生的时候，卦是复卦，到了十二月阳能又逐渐上升了一些，初爻和第二爻都是阳爻，有两个阳了，因为内卦变了，成为兑卦，兑为泽，于是重卦成了地泽临卦了。在节气上，小寒是节，大寒是气，到了正月是寅月，是地天泰卦，所谓“三阳开泰”，就是说已经有三个阳了。律吕是太簇之音，节是立春，气是雨水。二月是卯月，卦象，内卦是乾卦，外卦是震卦，震为雷，雷天大壮。二月是大壮卦，大陆上放风筝，可以飞起来了。二月的惊蛰节非常重要，在立冬以后，蛇虫青蛙就看不见了，口里含一团泥巴，钻到地底下，不食不动，半死状态，现代科学上称作“冬眠”，我国古代称作“蛰”或“蛰伏”，要到二月间雷天大壮的时候，第一声春雷一鸣，这些蛰伏的蛇虫青蛙，吐出口中的泥巴出洞了，称作惊蛰。过去农夫惊蛰以后下田耕作，一不小心，触到毒蛇含过的泥巴，会中毒肿痛。在大陆未过惊蛰，农作物种

子下地，不会发芽生长的，一定要惊蛰第一声雷以后，才开始抽芽的，这个科学的道理，大家没有注意。前几年有一位美国农化方面的教授，来台大农学院讲学，他亦研究《易经》，所以有人介绍来看我，谈起他们美国人现在也知道研究雷和生物的关系了。据他们的研究，一声雷的结果，可以在地面产生八十万吨的自然肥料。我告诉他我们中国人老早就知道了雷的作用，而且《易经》上告诉我们，雷有八种之多，水雷屯，泽雷随，风雷益，天雷无妄，火雷噬嗑，山雷颐，地雷复，震为雷等，而地雷复的雷肥料最多。

《易经》的学问太多了，如中医也是由《易经》来的，人的身体变化，也和宇宙法则一样，如没有研究好《易经》，把脉不会把出结果来。中医的望、闻、问、切，先用眼睛看病人是什么颜色？一看神气，对他的病就知道了一半。再听他的呼吸，听他讲话的声音，就知道了一些症状。第三问，同西医一样，了解病人的年龄、籍贯、职业，如一个运动家和一个坐办公室的公务员，病状绝不同，他们患同一的病，但用同一的药方，有一人会减少效果或没有效果的，所以要问得很清楚。一个医学上的故事，唐代有一个人头痛，求神医孙思邈诊治，经过按脉，这人并没有病，到病人的居所一看，一条壁缝正对他睡觉时的头部，也就是头痛的地方，把床位移动，就不痛了。所以平常坐位置也要注意，一线风容易使人受病，处身在大风中反而没有问题，因为有了抵抗的准备。有一个朋友半身不遂，中医没有办法，我劝他到西医那里检查牙齿，他最初认为不可思议，后来检查发现有一颗牙齿坏了，拔除这颗牙齿，半身不遂好了。过去牙科医生最难，要学七年才能毕业，医师会诊，牙医是坐首席的，有如此重要，可见为医之难。我有一次在国防医学院讲演，我说没有医生能医好病的，医生如能医好病，人就不会死了，但医生照行医，人还是照死，中国有句俗话：“药医不死病，佛度有缘人。”有一种病，中西医都医不

好，这是什么病？“死病！”我又说，现在学医的人动机很坏，都是为了想赚大钱，这是很糟的，以赚钱为目的学医，就不去学医理，只是学点技术，所以医道越来越退步。学医当学医理，在德国就有医理学家，可见人家对医的重视。

我说这些闲话，是说明《易经》中的学问，没有哪一样的原则不包括进去。

三月的卦，到了春天了，节气是清明、谷雨，大陆的气候，最舒服是清明，真是天朗气爽，和风徐来。另一个是相对的秋分。孔子所以写《春秋》，因为春分和秋分都是均衡的，气候不冷不热，这时以《易经》的地球物理来说，是夬卦，外卦是兑卦，兑为泽，内卦是乾卦，乾为天，泽天夬，这个卦象，表现出地球物理的气象，与我们人类生活息息相关的，阳能快要全部上升完了。

到了四月是乾卦了，这是阳能到了极点，实际上每年最难受、最闷热的是四月，跟着来的是五月。这个卦的六爻，阳气开始减少了，每年十二个月如此，每天的十二个时辰也是一样。这在熬夜的人就会知道，我自己也有这样的体验，到了深夜十二点，子时正的时候，不管自己睡不睡得着，闭起眼睛休息一下，十分钟，二十分钟就行了，过了这个阶段，可以再熬下去，真的要睡觉的时候，是早上四五点的时候，这时候不要去睡，如果睡下去，整天都会头脑昏昏，过了寅、卯这两个时再睡，才能睡得舒坦。人的身体内部生理变化，和《易经》所说的宇宙法则完全一样，懂了这个道理，则养生之道，操之在我。

四月阳能的放射到了极点，到了五月，于是有一个节气夏至来了，所谓冬至一阳生，夏至一阴生，开始回收了，以现代的地球物理

来说，地球又开始吸收太阳的放射能进来了，就像人类的呼吸一样，要吸气了。中国老祖宗说过，地球、太阳、月亮，都是“物也”——一个东西，这个东西，人类把它害了。我们中国在汉代就发现了煤矿，可是不准挖，《易经》的道理，地球是挖不得的。现在自然科学进步，挖煤，挖铀，挖各种矿，到处挖，好像一个苹果，被小孩偷偷用小匙挖来吃了，天天挖下去，表面上看来是完整的，实际上只存了一个壳壳，里面空了，开始烂了，于是虫就生得越多。和地球上的人类一样，越来越多，所以无论用什么方法节制人口，也没有办法，这是中国道家的看法。中国人素来认为地球是一个活动生命，也这样来赞美它。美国人近十二年打洞到地心去探勘，中国人几千年前就知道地下是通的。道家的《五岳真形》这部书，过去大家都看不懂，书里边古古怪怪，东一个洞，西一个洞，洞与洞都是相连的。道家说甘肃的黄陵后面有一个封了的洞，据说这个洞可以通到南京。许多洞都是通的，而地球的呼吸在西北新疆。清朝有一本书指出，该书的作者曾经实地看过，在塔里木有一个洞，每到清明一定的时间，会像人叹气一样，发出声音，并由洞里吹出风来，无论人畜，如果遇上这股气，连影子都找不到，被化掉了。这股气吹出去，吹到西伯利亚等地，经过二十四小时又会回来，就像人吸气一样，吸进去，然后又安然无事了。在沙漠地带，人随水草而居，水是会搬动的，水搬移起来很怪，一个湖水，会像一方豆腐一样，在地上滚动，而所经过的途中，地上还会遗留一些鱼虾之类的生物。这些都是一位青海籍的蒙古族朋友告诉我的，是他亲身所经历看见的。姑妄言之，姑妄听之。所谓读万卷书，行万里路。我们人类的知识到底有限，有些事不能不信。像古书上说的“大块噫气”，所谓大块就是“大块假我以文章”的“大块”，即是地球的意思，大块噫气，即地球叹气。所以我们中国道家的观念，始终认为地球是一个活的生命，它本身也会呼吸，而人类之于地球，等于跳蚤之于人类，人类看见自己身上的跳蚤就抓了，地球

对于我们人类，亦很讨厌，在它身上爬来爬去，还弄些十轮大卡车滚来滚去，好像人类生了疥疮一样，除也除不掉，很难受。所以用《易经》的道理来看地球，乃至这个宇宙、天体和我们人类的生命，是一个整体，而且生命的法则是一样，所以五月是夏至一阴生。一阴生的现象，从人类社会中也可以看见。现在都市中由于冷暖气的影响，较不显著；试到乡下去观察，就可看到土墙房屋的墙壁，在夏至以后便发霉了，表示潮湿来了，阴气来了。人的身体保养要注意，如果多吹电扇，加上吃冰淇淋，没有不生病的，那时生病的人特别多，就是一阴生的关系。

六月是小暑、大暑的节气，所谓三伏天。这时常看到有些人去贴膏药治病。这时是阳气慢慢要退伏了，所以名为“伏”，每十天一伏，三伏有三十天。所以夏天我们体外感到很热，这是身上的阳能向外放射，而身体的内部还是寒的，所以夏天的消化力，反而没有冬天好。以现代医学来说，夏天维他命乙的消耗更多，尤其在台湾为然，试以面粉实验，在台湾的夏天，面粉中的维他命乙挥发得更快，有时候我们觉得精神不够，心里闷闷的，实际上就是维他命乙不够，要注意补充。在某一地方，需要些什么，要特别注意，像产妇在台湾要吃麻油鸡，在大陆有的地方要吃红糖、老姜鸡汤。我们小时候到外地读书，老祖母要在我们的书箱里放一把泥土，这是为什么？第一是乡土观念，老祖母希望我们不要忘记了自己是哪里人；第二这把泥土很有功用，在外地生了病，治不好的时候，用这种家乡的泥土泡水喝，病就会好。我自己就有过这样的经历，还是多年前在西康边境，有一次身体很不舒服，自己认为不可能生病，想不出生病的原因，找医生治疗，诊断没有病，后来找到一位老和尚，也是一位名医，他替我把脉以后，也说我没有病，但是他再进一步问到我是浙江海边的人，诊断是乡土病，建议我找家乡的咸鱼吃。我看过医书，这个说法很有道

理，赶快找来吃了以后，果然见效，所以有时候会生这种病，也不必害怕。

在这个图案上，依十二地支的次序，一个月一个月过去，最后亥月，是农历的十月，在卦上为坤卦，是纯阴的境界，不过十月有一个小阳春，阴极则阳生，这时有几天气候的气温要回升。诸葛亮借东风，就是利用这个气候。曹操当时敢于把战船合并起来，因为他识天文，知道气候的变化，把战船合并起来，唯一的缺点是怕火攻，但自己的水上阵地在长江上游，是西北方的位置，东吴的战船在下游，处于东南，时间正是冬天，吹的是西北风，东吴不能用火攻。诸葛亮、周瑜也知道可以用火攻，可是周瑜愁于没有东南风可助，于是诸葛亮借东风。这完全是诸葛亮玩的花样，东风哪里真是他借来的，真正的原因是诸葛亮懂得《易经》，知晓天文，在某一个气候的前三天后三天，会转东南风。他算准了这个日子，所以装模作样借东风，展开攻势，打败了曹操。曹操失败以后，回到洛阳，翻开《易经》一看，不禁哈哈大笑。他的部下感到奇怪，问他这一仗败得如此惨，还有什么可笑的。曹操说我花了那么大的本钱，今日才读懂了这一段《易经》。这就是十月天的气候变化。所以这一个图案，一定要熟记，还有八八六十四卦，也一定要背诵得很熟，将来用起来才方便。

十二辟卦的应用

《易经》八八六十四卦熟记以后用处很多，其中一个很大的用处，就是自己如果有一天，钻进八卦中去，会非常快乐，里面的天地很大，永远玩不完的。上次已经说到十二辟卦，现在开始，每次讲一点学习《易经》必须具备的基本知识。上次的十二辟卦，就是中国过去对于天文的归纳方法，认为宇宙法则，每年四季的现象和变化，这十二个卦，就是每年的十二个月代表的符号，而这十二个符号当中，包含的东西非常多，除了这十二个月以外，要注意六十四卦的方圆图。

这张圆图的排列方法，已经说过了，这六十四卦排列成如此一个圆圈的用途，在中国古代的气象、天象进入到天文的理论上，这个六十四卦，则代表了一年。前面曾经说过，一年有十二个月、二十四个节气，再在节气下面分气候，以五天算作一候，那么一年有七十二候，天象天气，每逢五或六天，则有一个转变的现象，至于充分的准确度，则需要加上卦的数理去计算，在当年科学还没有发达的时候，用《易经》的法则，预测气象，非常准确，乃至可以预测到半个月以后，出门时是什么天气，到了某一目的地又是什么样的天气，都可推演出来，当然有时亦和现代的气象预报一样不准，但大部分都很准。

这里的圆图，即是五天一候的排列方式，有几种计算方式，大都是以六天为一卦，六十卦则为三百六十天，而乾、坤、坎、离这四卦，排列在上、下、左、右，不予计算，另外的六十卦，所占的时间

日数，有的较多，有的较少，这有另一套计算方法，高级的计算法，要并入年份、平润去算，这是以一年来计算分析的。

以更大的范围，计算国家历史的命运，邵康节——邵雍算历史的命运，以十二辟卦扩大，把宇宙从产生到世界的毁灭，用十二辟卦来代表。比如说：“天开于子，地辟于丑，人生于寅。”宇宙的开辟，用子会，于是用十二辟卦中的复卦，这一阶段，有一万多年。然后形成了地球，是用丑会，十二辟卦的地泽临卦，如一年中的十二月天气寒冷，这和现代的地球物理学说一样，在那时代，地球因冷而慢慢冻结起来，表面凸出的是高山，凹下的成为海洋，这是丑会。到了有人类存在天地间，已是进入了十二辟卦的泰卦，三阳开泰，为寅会。照我们这种古老的算法，认为宇宙的开辟一共是十二万年，以后又是另外一个人文的局面，用现代的名词来说，又是另外一个冰河时期。以目前来说，我们现在是处在“午”会，这是以尧甲辰年登位那一年作标准而开始计算的。一路分析下来，直到现在，来推算国家历史的命运。市面上流传的烧饼歌、推背图，这一类推算国家命运的书籍，都是根据邵雍的《皇极经世》上那一套来的。这是在中国文化中一套很有系统的东西，把十二辟卦、圆图方图记熟了，知道了它的计算方法，就可以了解。一般人对《皇极经世》这本书推崇得最厉害，但在许多著作上，都搞不清楚它那种算法，认为不可靠，只晓得那个东西，究竟怎样推算？则不知道。其实把《易经》记熟了，然后知道了它的方法，大家都会算，但必须是把十二辟卦和方圆图熟悉了以后才可以，这是提出来要大家特别注意的。

另外继续以前讲的《系传》——孔子研究《易经》的心得报告——《易经》所谓的理、象、数。这里孔子所讲的是“理”的部分，

即原理的部分，也可以说是哲学的部分，所提到十二辟卦、圆图、方图的运用，是象数的部分，以现代名词来说，是科学的部分。

生命的来源

现在继续前次的《系辞》第一章：

“乾道成男，坤道成女，乾知大始，坤作成物。”

先不要把卦看得太严重，那只是一种符号，以外国新兴的文化来看，也可称它作数理逻辑，也可以称为符号逻辑。不过也不可认为《易经》就是数理逻辑，或符号逻辑，这只是西方人新兴起来的一种学问，借用一下这些新名词是可以的，可不要把《易经》的学问拉得这样低。乾、坤两卦这个符号，在过去乾卦是代表男人，坤卦是代表女人。如过去写婚书，男方的八字称“乾造”，女方的八字称“坤造”，就是以乾、坤两卦为代表。这种观念的来源，在没有读过《易经》的人，认为是江湖人物的秘语，实际上中国文化，几千年来，都是以这两个卦作代表的。“乾道成男，坤道成女”，这两句话，也牵涉到中国古代医学的生理问题。乾也代表了阳，坤也代表了阴，男人就是阳，女人就是阴。“乾知大始，坤作成物。”乾坤两卦，也代表了宇宙物理的形成，乾卦这个符号代表了本体。

宇宙是怎样开始的，西方宗教说，宇宙是由一位主宰创造的，人类万物都是依这位主宰创造的，但中国文化没有这一套，中国文化只说人命于天，如《中庸》所说：

“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”

人命归之于天，那个“天”并不是宗教观念的天，是形而上的符号，在《易经》上更没有这种神秘的观念。生命有个来源，哲学上称为本体，宗教家称作主宰、神、上帝、佛、道，而《易经》上称之为“乾”，宇宙万物，都是从“乾”的功能发生的，“乾知大始”，一切万有都是从乾而来。坤卦这个符号，是代表这个物质世界形成以后。在物质世界没有形成以前，就是说没有天，没有地，没有男，没有女以前，那是本体——“本体”一词还是根据西方哲学文化观念翻译而来，而在中国古代文化，则指那个物质世界尚没有形成的阶段是乾，等到有了宇宙万物的这个世界的形成，它的符号是“坤”，“坤作”是说它的功能造作出来，造成了万物。

我们读《系传》，文字很美，虽是古文，一看都认识。但是读书要深思，这里每一句话前后连接包括的内容很多，这是中国古文的简化，可又有简化的好处，尤其是在以前，孔子写《系传》的时候，还没有纸笔，那时一个观念一句话，欲表达出来，不像现在这样可以写很多很多的字，而是用刀在竹片上刻字，多麻烦，所以一个字就代表了一个观念，把这许多字凑拢来，就是后世所称的古文。所谓文，也就是言语思想的凑合。古文，我们现在的人读不懂它，反而指责古文是狗屁，其实其中包括的科学、哲学道理，很多是值得我们注意学习的。

“乾道成男，坤道成女”这两句话，后来发展到道家的阐释男性女性时说：男人一身都是阴性，只有一点真阳；而女人一身都是阳性，只有一点真阴。这就是说阳中有阴，阴中有阳。有些年轻同学不信这一套，我告诉他们不能不信。举例来说，一个男人，身材威武，脾气很大，所谓气宇轩昂的人，往往有女性的情感及态度；反之，看来很温柔的女性，而往往心理状态则是男性化。心理学上的这种例子

很多，如中国古代重男轻女的话：“青竹蛇儿口，黄蜂尾上针，两般皆不毒，最毒妇人心。”好像妇人最坏了。我们接受了新的文化观念以后，指责这类文字，重男轻女，但是深一层观察很有道理。女性的性情本来很温柔，但下了决心的时候，果断的力量比男性大，而男人个性非常激烈的，真到了某一阶段时，反会犹豫不决。女性也往往比男性聪明，有天然的敏感，所谓直觉。可是这一点，如果站在全面而言，又是男性更为高明，而男性在全面虽高明，在某一点上则糊涂，世界上失败的事情，又往往失败于一个小点上，这是从心理学上看阴中有阳，阳中有阴的道理。“乾道成男，坤道成女”这两句话，在中国医药方面的学理研究起来，问题深得很，也多得很，可见中国医药之难。如男女的更年期，女子在四十九岁左右，男子在五十六岁左右。有的妇女在更年期，生理起变化，个性的表现也改变，原不喜说话的变得啰嗦，原来爱说话的变得多愁善感、深沉、忧郁，原来保守的变成狂放。夫妇、家庭间出问题的，此一时期比青年人还要多，因为生理、心理起了变化。而在中国几千年前，《易经》上的乾坤两卦，就把这个法则告诉了我们，这也就是十二辟卦的道理，我们可以将它定名为“生命变化的规律”。现在用十二辟卦说明如下：从人类的生命历程来看，䷀乾卦是自母亲怀孕起，到婴儿生下来，都属于乾卦，为完整的生命。开始变了以后，成为䷫天风姤卦，这是从内卦第一爻开始变起，一阴来了，就人生历程来说，这是女性的十四岁，二七一十四。十四岁在女性生理上会有很明显的变化，但男性是以八为一个单元来计算，是十六岁，男性十六岁也会有变化，不过不及女性的明显，这也就表明了男性在一点上的不聪明。

中国的一部古书，《黄帝内经》，可称作是人类的生命学，其中提到女子十四岁时天癸至。所谓“癸”，在天干中曾经说过，“壬癸水”，癸为阴水，天癸就是月经，第一次月经开始，就把后天的生命

破坏了，不过现在的情形不同，有的十二岁、十三岁就天癸至，这也是《易经》的道理。人类越到后来，会越早结婚，人也越聪明，但生命也会越短暂。男性在十六岁以前，生命未进入后天，还是完整的，到十六岁以后，男性的乳头会有几天胀痛，这就等于女性的天癸至是一样的。以女性为标准，三七二十一岁，又一阴生长，是䷳天山遁卦，四七二十八岁为䷋天地否卦，这样每七岁为一个阶段，变一个卦，到七七四十九岁以后，这生命换一生命，为更年期，男性则七八五十六岁为更年期。现代的科学，也是这样判定男女的更年期，而更年期中看病也特别小心，在更年期注射荷尔蒙会有帮助。我们懂了这个法则，研究医学、生理学、心理学都要注意。年龄的大体分类都是如此，人的年龄到某一阶段，就有某一阶段的生理、心理状态及病态。如今日讲少年问题，是中学阶段，也就是十四岁到二十岁这一阶段。其实并不是现代如此，只是现代社会开放了，容易看得见这些资料，过去也同样有问题。也是在第一爻开始变的时候，生命的功能已经开始变了。所以做领导人、管理人的人，对于这种生命的法则，应该要了解。有时候在朋友之间，可以看到很多例子，多年的朋友到了五六十岁，会变成冤家。我常说这情形，两方面都是病态，都是生了病，也就是生理影响。

再依《易经》的道理，和《黄帝内经》的法则看人的生理，从眼睛最容易看得出来。眼要老花，都在四十二三岁开始，所以到了这个年龄如果起初感到眼睛不舒服、易疲倦，不待变成老花，第一赶快去看眼科医生，第二用中医的道理，培养肾经。中医指的肾，并不只是肾脏而已，中医的道理，左边的肾属阳，右边的肾属阴，左肾功能管生命，右肾功能在泌尿。中医的肾还包括了腺体、荷尔蒙等体系，所以人到了四十二三岁这个阶段，要培养肾这一部门的机能，同时要保养肝脏，否则肝脏出问题，但不一定患肝炎，如脸上某一部分发青、

发黑，易动肝火发怒，而发生人事上的大问题。中医诊断，从人的鼻上发红，而可看出胃部发生了问题，甚至可依照《易经》的法则，推断出将在哪一年的什么季节出问题。

现在继续下去，我们看到另一个问题了，《易经》是一个什么样的学问？是我们先民的一种科学，一种符号逻辑，代表了数理的、宇宙生命、个人生命的作用。《易经》的文化为什么拿来讲做人做事的道理？第一个如此做的是周文王，第二个是文王的儿子周公，第三个人是孔子。把这一部分法则拿来讲人生的道理，讲做人做事的道理，我们上面看到的是有关科学部分的，而下面就是儒家的文化，说到人事方面来了。

至简至易

“乾以易知，坤以简能，易则易知，简则易从；易知则有亲，易从则有功；有亲则可久，有功则可大；可久则贤人之德，可大则贤人之业；易简而天下之理得矣，天下之理得，而成位乎其中矣。”

“乾以易知，坤以简能”只这八个字，如把“以”字拿掉，实际上只六个字，解说起来可麻烦得很，如“易知”的易，到底是《易经》的易，还是容易的易？这句话是说乾卦的功能，也是宇宙的功能，要怎样去了解它？也可以说懂了《易经》，就可以了解它。“乾以易知”，第二个解释也可以说宇宙的功能是很容易懂的。我们认为以第二个解释对，因为下面说“坤以简能”，这个简字也有两个观念，一个是简单的意思，另一个则是拣选的意思，如我们的文官有简任、委任，就是拣选的意思。古代皇帝派一个钦差大臣出去，也称简选，就是特别挑选出来的意思，可以说是精选，而在这里的“坤以简能”的“简”，是简单容易，就是说《易经》的法则，不要看得太难，而是简单容易的。自古以来，《易经》的学问，总被“神秘”这个观念挡住了，这是错误的，真懂了《易经》，一点都不神秘，最高的道理，也是最平凡的道理，这两句话，就是告诉我们《易经》是最平凡的。

“易则易知，简则易从；易知则有亲，易从则有功；有亲则可久，有功则可大；可久则贤人之德，可大则贤人之业。”这几句话的文字，都可以看得懂，不必一字一句解释了。这几句话的文字非常优

美，但在研究人文文化上，有一点要注意的，儒家孔孟的思想，道家老庄的思想，乃至诸子百家的思想，都是从《易经》来的。这里可以看到孔子把这一套思想，拿来做人文思想。所以下面他说：“易简而天下之理得矣，天下之理得，而成位乎其中矣。”这里孔子明白告诉我们一个道理，即天地间最高深的道理最平凡，有些事所以会看不懂，认为高深，乃是因为我们的智慧不够。天下之理在哪里，是“成位乎其中”。所谓“成位”，以现代的观念来说，就是“人生的本位”或者“人类生命的价值”，生命的法则，生命的意义，都可以在中间找出来的。

上面是《系辞》上传第一章，接下来是第二章。

设卦而观象

“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶。”

这里先要注意，什么是“系辞”？我们上古的祖宗画一个卦，就是图案画，文字的开始，就是这个图案画。这个图案最初构成了《易经》这一套画八卦的法则，每卦下面加上文字的解释，也就是在图案下面，吊上一些文字，来解释这个图案，这种解释就是“系辞”。上古我们的老祖宗画卦，就只是这个图案符号，这个符号究竟是什么意思？加上文字的解释，是周文王、周公，加上孔子，他们三个人的努力，构成了我们手中的这一本书。书中所有的文字，都是卦的系辞。在这一段里，“系辞”两字的意义是如此。后来所谓学道的，对于中国文化的观念，一般人都把《易经》八卦看得那么严重，实在不必要。孔子告诉我们不要那么严重，第一个就讲，研究态度要“玩”，为什么呢？“设卦观象”，每一卦的代表，都是假设的，它是一种符号逻辑，如果把它呆定下来就糟了。譬如说，把乾卦一定看作是天，那又不一定了，在人体上，乾卦又是头，坤卦又代表腹部，巽卦是鼻子，坎卦代表耳朵，离卦代表眼睛，艮卦代表背部，震卦代表心，兑卦是肺等等，都是符号。古代的医书，都用卦来作代表。我们看到古代的医书说到震，这又代表了心脏，也包括了思想，这是道家的代号。在《易经》中，卦对人体的代号又各有所不同，这就是设卦的道理。研究《易经》，要注意“设卦观象”四个字，大家欲懂得未来的发展，所谓未卜先知，未来的世界，明年的国家大事如何，自己在心里卜一卦看看，设它一卦，观它的现象。“观象”有两层意思，一是

看卦的现象，一是看眼前所见事实的现象，来和卦象配合，因此加上文字的解释，而明白事物的好坏。

“刚柔相推，而生变化。”

这里要注意，《易经》的道理，并不如想象的那么多。它讲人事的法则，只有吉、凶两个结果，不是好，就是坏，没有中间的；不是进步，就是退步，没有停留在中间的。人的身体，不是健康好一点，就是衰老一点，为什么只有吉凶？因为人生的物理，只是阴阳的变化，物理支配的东西，刚柔相推，物质社会受物质支配而生出了各种现象，形成各种环境。

一动不如一静

现在回过头来说，用在卜卦算命上，也有一个哲学的原理，先要了解，这就是《系传》二章所说的，现在我们继续讲《系辞》上传第二章：

“是故，吉凶者，失得之象也；悔吝者，忧虞之象也；变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也。”

这就是哲学问题了，这是说人类文化。我们人类认为的吉凶，好的或坏的，以哲学来说，没有绝对的，而是根据人类本身利害的需要；我们得到，便觉得是吉，失去便觉得凶，但这并非绝对。譬如说得病，这个得就不是吉，而且人生得意不一定是好事，有时失意也不一定是坏事。所以对于古文，不要仅在文字表面上读过去，而要知道在文字的深处包含了很大的哲学思想。可见吉凶只是根据个人的观念而来，而悔吝就是忧烦愁虑之象，虞即虑。前面说过，卜卦的结果，不外“吉凶悔吝”四个字，没有六个字，换句话说只有两个字——一个是好，一个是坏，——或吉或凶，悔吝只是加上去的。因为“悔吝”两个字，是忧虑。在《易经》中一方面是小心，如卜到一个卦是悔吝，就是有烦恼，事情办不通，有困难。所以人生的一切，看《易经》只有四个角度，吉凶悔吝。这吉凶悔吝怎么来的，下传有两句话：

“吉凶悔吝者，生乎动者也。”

人生的一切，任何一件事，一动就有好有坏。再说任何一动，坏的成分四之三种，好的成分只四之一种，所以中国人的老话，一动不如一静。凡事一动，吉的成分只有四分之一，坏的成分有四分之三，不过这三分当中，两分是烦恼、险阻、艰难，如此而已。这把宇宙的道理、人生的道理、事业的道理都说清了，所以儒家就知道慎于动。动就是革命，变更一个东西，变革譬如创业，譬如新造，这个动不是不可以，但需要智慧，需要作慎重的考虑。所以学了《易经》的人不卜卦，因为大概的道理都知道了。“善于易者不卜”，用不着卜了，看现象就明明白白了。

千变万化　非进则退

“变化者，进退之象也。刚柔者，昼夜之象也。”

这是两个观念，古时的文字很简单也很美，它的文学境界，往往骗住了我们的思想。这两句话，包含的意义很多。“变化”，《易经》告诉我们宇宙间任何事情、任何物理，随时随地都在变化，没有不变的东西。八八六十四个卦，只是两种爻——阴与阳在变，每一变动，产生一个卦象，每个现象就不同了。变化是代表什么？“进退之象也”。“进退”，或者是阳多了一个，阳长阴退了，或者是阴多了一个，阴长阳退了，就在这个进退之间，产生变化。为什么不用“多少”而用“进退”呢？我们研究古书就要注意这一类地方，这是思想问题。假使用“多少”意义就不同了，没有“进退”深刻。“进退”是大原则，是动态，尤其是站在人文文化的立场看，都是一进一退之间的现象，所以变化是进退的现象，非进则退。在哲学课程中，常常谈到一个问题，就是一般人常说“时代在进步”或“历史在进步”，但纯粹以哲学的立场来讨论，就不敢这样说了，究竟这个时代是不是在进步？要看用的标准是什么。以东方文化，以人文文化来讲，以古今的书籍、大家的著作思想作比较，就觉得人文在堕落、在腐化。所以我们中国人动辄称道上古如何，因为越到后来，人越堕落、越腐化，历史并没有进步而是在退化。但单以物质文明来说，时代真的又在进步，所以说时代历史到底是在进步或退步，这是很难讲、很难推定的问题。所以进退之间，要看在哪一个范围，用哪一个标准，站在哪一个角度上说话。学了《易经》，就要知道卦的错综复杂，站在哪一卦哪一爻说话，这是一个观念。

生死、昼夜、刚柔

第二个观念：“刚柔者，昼夜之象也。”以前曾说到《易经》的动静刚柔，动静是《易经》在物理世界的法则，而刚柔则是物质世界的法则。不过这里的刚柔，是代表白天和夜里的。讲到这里，可以知道中国思想之伟大，孔子在后面《系传》中也说：“明乎昼夜之道则知。”这是中国文化特殊的地方。我们知道世界的宗教，基督教也好，天主教也好，佛教也好，伊斯兰教也好，都是追求人生——宇宙间生与死的问题，而在我们中国的儒家、道家素来不把这个问题当作问题，这都是根据《易经》来的。《易经》认为生死不是问题，我们如果在这句话上加两个字：“明乎昼夜之道则知生死。”就是说明，人活着的时候，像白天一样，像太阳出来了的时候、天亮了的时候；人死了，就是休息了，像太阳下山一样，天黑了。不过有一点，他们却承认生命的延续，等于印度佛教的轮回之说。人活一辈子，终于死了，但并不是生命的结束，只是休息一个阶段，等于天黑了，明天又要天亮一样，一个白天，一个夜晚而已。因此我们中国人讲生死问题，禹王的思想：“生者寄也，死者归也。”后来形成道家的思想，人活着是个人，是在这里作客人，活了一百年，也只是在这皮包骨的血肉之躯中寄放了一百年，等到死了就回去了。可是西方的宗教把生死问题看得很严重。纯粹的中国文化，根据《易经》认为不是一个问题，根本不去考虑它。了解了生死昼夜，只是在刚柔之间而已。

天地之变尽于六

“六爻之动，三极之道也。”

六爻卦就是重卦。为什么画六爻，前面曾经说过，我们的老祖宗，不知道哪来这么高的智慧，几千年前就知道了宇宙间的任何变动，没有超过六个阶段的，这是以现代的科学文明作的解释。就卦的六爻来解释，便要特别注意这个“动”字，宇宙间的事物，随时在动，即使在睡觉的时候，打坐的时候，也照样在动在变，血液还在流动，下意识还是在活动。有动就必然有变，“六爻之动，三极之道也”。三极为天、地、人。三极也有阴阳，天有阴阳，地有阴阳，人也有阴阳。为什么要用六爻，孔子的解释，三极之道也，这个“道”不是修道之道，是“法则”的意思。所以八卦要有六爻，是天、地、人三极阴阳变化的法则。下面我们就可以看出来这个观念，《易》中的卦象，大原则是从象数来的，是科学的。可是一到周文王，尤其到了孔子写的心得报告中，才把《易经》的道理，拉到人文哲学上来，后来就成为儒家思想的根源，而形成中国文化的正统，如这上面所说的是科学，尤其天文方面的大原则，后面又讲到人文思想上去了。

居之安

“是故君子所居而安者，易之序也；所乐而玩者，爻之辞也。”

这就说到人生哲学了，我们学《易经》为了解自己，了解人生，所以一个君子所处的日常生活，君子的人生，能够得到安心的，亦即佛教禅宗常说到的安心。人心得安是很难的，世界上几乎没有一个人安心过。谁心安了？谁满足了？这是不可能的，真安心，不必要求什么，已经满足了，可见这是很难的。安心不易，安身亦难，安生活更难，实际上这些都是心的作用。孔子说：如果真懂了《易经》，平常所居而安得了心，只要看《易经》变化的次序就够了。为什么？因为它有一定的次序，可以看到卦的变，而且依照《易经》的法则，宇宙万事万物随时在变，但不是乱变，也没有办法乱变，是循一定的次序在变，所以懂了《易经》，人生一切的变故来了，都可以真的安贫乐道度光阴。人生万物有一个不变的东西，就是这个“必变的道理”，有如气象局的报时台，现在报的是下午三时二十五分，下一句就是二十五分十秒，这是一定要变的。人类自己反省，有一件最愚蠢的事，希望自己一辈子不变，最好长生不老，永远年轻，可是这绝不可能。懂了《易经》，就知道变有一个秩序，有一个一定的原则，因此我们做事业也好，做别的也好，第一知道自己怎么改，第二知道变到什么程度了，所以用不着去卜卦，把《易经》变化的程序搞通了，大法则就通了。但是变的当中，一变就有动，一动就有变，那么在动与变的结果，有好有坏，有吉有凶。关于吉凶，我们已经知道，是根据人为的观念而来，人为的利害得失而来，但得失的究竟如何？“所乐而玩

者，爻之辞也”。把文王所著的这本《周易》，每个卦下面所讲的道理——卦辞，懂了以后，透彻了它的道理，就快乐了。

动的哲学

“是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。”

懂了《易经》后观其象，不是观象来研究《易经》。这个象，是我们的生活，我们的生命，我们自己个人、身体、家庭、国家、世界天下的关系。这一大现象就是一本《易经》，随着八卦的法则在变。平常处在这大环境中，观其象，对这大现象变动的前因后果都知道了，再看文王《周易》中所研究的内容，但并不是说文王怎么说，我们就相信，而是要“玩其辞”，通过他的思想创出自己的思想。于是姓王的可著一本《王易》，姓李的也可著一本《李易》。

人生一定要动的，“动则观其变而玩其占”，我们自己有时候动了，要观察动所产生变化的现象，而玩其占，事实上占、卜、筮是三件事。古代用骨头卜卦，把骨头用火烧后，看上面所裂成的纹路定吉凶，这是卜。卜的方法很多。占是用数理来推定结果。筮是《周易》以后的卜卦方法，用筮草的一定数字来卜卦。以现代来说，庙里的抽签，看签诗，近于筮。这些都属于神秘学的范围、精神学的范围、心灵学的范围，有它的道理。如历史上的风角之术，演变为梅花易数，也属于占卜之类。梅花易数，假托是邵康节发明的。

自助、人助、天助

“是以自天佑之，吉无不利。”

这是中国文化与西方文化不同的地方。中国文化根本没有迷信（这不是指宗教而言），所以中国人只说人助天助，凡事要靠自己。上面两句话就是说，懂了《易经》这些道理，上天就会保佑你。上天怎么个保佑法？就需要你自己照《易经》的道理，去想去做而不违逆，只要你的修养到达这个境界，就可以天人合一。再严格说，这个“天”并不是另外一种力量，只是自己的心。懂了《易经》的道理，以此道理做人，动静都看准了，一定是万事顺绥，大吉大利，有好无坏。这就要看自己的学问修养如何，所以《易经》是经典中的经典，智慧中的智慧，举凡科学、哲学、宗教，一切都涵盖了。

以上是第二章，下面继续第三章。

“彖者，言乎象者也。爻者，言乎变者也。”

读这本《周易》，有三项要注意。外国人，尤其日本人研究《易经》，专门拿动物来搞，龙呀！马呀！象呀！在这些上绕圈子。彖亦是一种兽，据说能够吃铁，把铁咬断。《易经》每卦下面有一个“彖曰”，就是“断语”的意思。这里是说“彖辞”是用来解说现象的。换句话说，“彖辞”是根据某一现象下的定论。至于“爻辞”，每爻下面有一个解释，为“爻辞”；整个卦下面的解释为“卦辞”。爻辞是讲变化的道理。卦辞是讲卦德与卦情。

善补过

“吉凶者，言乎其失得也。悔吝者，言乎其小疵也。无咎者，善补过也。”

在将来研究《易经》的内容时，看到卦的后面有的是吉，有的是凶，有的是悔吝，有的是无咎，这是爻辞常用的话，吉凶悔吝，已经谈过了。无咎，翻成白话就是“没有毛病”，但并不等于“好”，而是在进退之间要注意。换言之，“无咎”是没有大错误，还好。从这里可以看到《易经》的哲学，一个人到了平安无事的时候，这情形又怎样？孔子说“善补过也”，要特别小心，人不会没有错，随时有错，善于反省自己的错误，加以改正，就是真正到了无咎的时候。因此我们做事业要尽量地谦虚，倘自认绝对没有毛病，这是靠不住的，天下事没有这么好的。“善补过也”还是好好的，懂得小心谨慎反省与改正错误，这是最高的哲学。

《易经》人生哲学的五大原则

以上的道理都懂了，我们再进行下面的部分：

“是故列贵贱者存乎位，齐小大者存乎卦，辨吉凶者存乎辞，忧悔吝者存乎介，震无咎者存乎悔。”

这五点是卜卦时用的，也包括了人生哲学的大原则。“列贵贱者存乎位”，高贵与下贱，用现代语来说，即有无价值。存乎“位”的问题，“位”以现代语解释就是空间。人生亦如此，到了某一个位置就“贵”，没有到某一位置就“贱”。所以卜卦时哪一卦是好，哪一卦是坏？是没有一定的。甲卦，就某一事，某一空间地区，某一时间而言，是了不起的好卦，如果换了一个地区，情形就大不相同了。我们到庙里去看神像，就有很大的感想，也可以懂得这个道理。一堆泥巴，或一块石头，一根木头，雕成菩萨像，成了“象”，然后在大庙里一摆，人人都去跪拜。他为什么那么贵？“存乎位”，在那个位置就贵了，很多事情都是如此，人也是如此。所以研究《易经》，卜卦，当知卦的本身没有好坏，好坏只是两个因素，时间对，位置对就好。等于算命一样，有的人八字好，贵命，可是一辈子没有遇到好运，不遇时，贵不起来，好像一件东西，的确是好东西，有价值，可是放在那里几十年都卖不出去，又有什么办法？有的人学问很好，可是一辈子不出名。反过来说，如大家称颂的胡适之先生，不知道他的学问到底好在哪里？说他哲学史好吗？写了半部还不到，写不下去，碰到佛学的问题，只好搁笔。其他如研究《红楼梦》《聊斋志异》，“红学”“妖学”，有什么用？可是将来中国文化史上胡适之先生一

定有名。看历史尤其如此，历代以来，有多少和诸葛亮一样有学问的人！如果没有像《三国演义》这样的小说，诸葛亮能够出名吗？孙悟空根本就没这样一个人，可是被小说一写，就如此走运。天下的事，对于名与利，把这个哲理一看通，就觉得没有什么，就淡泊了，非其时也就能居而安之，心安理得。中国人的古语“福至心灵”很有道理。一个人到了某一位置——福气来了，头脑真是灵光，特别聪明。

“齐小大者存乎卦”，齐就是平等。乾、坤、坎、离四个卦是大卦，其余六十卦都是大卦变出来的，那是小卦。卦就是现象，也就是大的现象、小的现象。现象有大小，一个人的成功失败也有大小。有如发财，甲发得多，乙发得少，这有大小，但立脚点是平等的，不管大卦小卦都是卦，都是一个现象。庄子的书中有《齐物论》，何以名“齐物”？万物不能齐，没有平的。人的智慧、学问、体能都是不平等的。即使有两人体能一样，其中一人生病了，另一人为了平等也生病吗？物是不能齐的，但是庄子提出来有一项是齐的——本体的平等。如太空是平等的，太空中万物的现象是不平等的。所以庄子有一句话很妙，他说“吹万不同”。孔子研究《易经》讲究“玩”，庄子讲究“吹”。吹万即万有。他以风来比方，他说大风吹起来，碰到各种的阻力发出各种不同的声音，意思是说，风吹来是平等地吹，而万象遇到风以后，自己发出的声音不同。

“辨吉凶者存乎辞”，什么是吉凶悔吝？“存乎辞”，看文字的记载。换句话说，这文字代表人的思想，吉凶悔吝在于各人的观念，各人的看法。“忧悔吝者存乎介”，这是说卜到悔吝卦的时候，忧虞到悔吝，就要独立而不移，下定决心，绝对要站得稳，端端正正。人到了倒霉的时候，自己能站得正，行得正，一切现象都可以改变。

“震无咎者存乎悔”，无咎就是善补过也。人生没有绝对不犯错的，只要知道忏悔，忏悔的结果就是要补过。

“是故卦有小大，辞有险易，辞也者，各指其所之。”

这里这个“之”字要注意，将来研究《易经》有关的书籍时，常常会看到“卦之”这个名词，“之”就是“到”，卦到了那里就是“卦之”，譬如乾卦，如果初九爻变了以后，成了姤卦，这就是乾卦的“卦之”。曾有人看不懂“卦之”而改成“之卦”，如乾卦卦之，改成乾之卦，这就不对了。

万事通

前面《系传》已讲到第三章，这里继续讲第四章，这一章很重要。

“易为天地准，故能弥纶天地之道。”

这一个观念就很严重，他说《易经》的文化思想这一套学问，是宇宙的大原则。至于标准，是宇宙的什么标准？则没有讲。我们晓得在中国社会里，最准确的就是整个天文现象的变化。在《尚书》中，尧、舜、禹换代的时候，都讲这个东西，但是有个毛病，发展下来到汉朝，就更厉害了，叫作“谶纬之学”，或叫“图谶之学”，就是预言。用五运推算出来，某个时代要变了，所谓以火德王，以水德王等等。每个朝代制服都要改变，如现在的白衣是孝服，在夏朝的时候是尚白，白衣服就是礼服，殷商的时候尚黑，礼服是黑色，尚黑就是以水代表。时代到某一个时候一定要变，近代对这种推测就叫作预言。现在世界上又到处都流行预言，我们中国历代的命运都有预言，这些就是所谓的谶纬之学——图谶之学。图谶在中国文化中的影响非常之大，不但古代如此，将来可能也是一样，这些都是说到“易为天地准”这句话而引出来的。中国过去在科学上，以天文法则看天象的演变，就是天上的气候、宇宙气象的演变有一套法则之外，我们的文化，也还没有找出孔子所说“易为天地准”的道理。所以我们推崇《易经》，也不要推得那么高，可是照这个书上讲，推得非常高，说易“故能弥纶天地之道”。“弥纶”两个字，照文字讲，弥就是弓拉满了，圆满得成为一个圆圈，可以包含一切；纶就是丝纶，丝织品横

的丝直的丝编得满满的，现在的观念就是包括。等于说，《易经》的学问包括天地之道。宇宙里任何法则，人事物理，一切事一切理的原则，没有超过《易经》的范围。

三大问题

“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”

这一节里有：一、知幽明之故，二、知死生之说，三、知鬼神之情状等三个重大问题。

第一个问题，也就是我们人类几千年来所追求的文化，幽明之构成，幽是看不见的一面，是阴面；人能看得见的，是光明面，是阳面。换言之，我们人类世界一切活动看得见。但人是哪里来的，有没有上帝？有没有鬼神？有没有宇宙的主宰？这些看不见的一面没有摸到，这是幽明的道理。后来我们中国文化发展到幽，就是代表阴间，死了到阴间去了，反正是看不见的，宇宙间很多看不见的事情还有两面，对于看不见的一面，要读《易经》才知道。

第二个问题，生从哪里来？死往哪里去？究竟人的生命以及万物的生命，原始从哪里来？死又死到哪去了？这是人类文化到现在还没有解决的问题。

第三个问题，有没有鬼神？这个问题很严重，所以现在全世界有一些人疯狂地研究灵魂学。目前是这三个大问题还没有解决，未来的发展有待我们注意。

《易经》文化的起源，不是盲目的想象，是科学的，“仰以观于天文”，也是孔子说的画八卦，由观察天文现象，不晓得经过多少万亿年，大家累积观察及研究的经验。“俯以察于地理”，看地文之理，地球的物理。如现在科学家认为地心有人类，神秘飞碟即来自地心。现代科学界的思想，的确承认另外有一个有生命的世界的存在，而且大家还在寻找这另一世界，这就是《易经》上的“地理”，不是学校课本中的地理，也不是我们古老的看风水的那个堪舆术的地理，而是地文之学，是科学。这就是说我们中国老祖宗的《易经》文化思想，不是乱来的，是科学的，所以知道了看得见的一面，也知道了看不见的一面。看不见的一面现在要检查，根据《易经》的原则不需要检查了，就知道幽明的原因，这个原则是什么？在这里没有讲给我们听，孔子自己懂。这是第一个问题。

第二，“原始反终，故知死生之说”。这个问题在理论上比较容易些。我们知道，生死是一个大问题。《论语》上提到过，庄子也说：“死生一大疑。”人类的问题，生与死是一个大问题。人为什么生？生了为什么活着？为什么衰老？为什么一定会死？人类是很可怜的，人生下来，读书求学，学问到了最高处，根据现代医学的研究，人的脑力、思想的功能，最发达的时候在五六十岁，真正成熟，可是成熟了也完了，像苹果一样，落地了，这也是《易经》终的法则：“原始反终”。世界各国对于生死问题，人类有一个共同的目的——离苦得乐。不但人类，凡是世界上的生物，都是希望脱离痛苦而得到快乐。但是人类同一切生命得到快乐没有？没有得到，因为生了一定有死，这个问题没有解决。在宗教文化里，把生死问题当成一个宗教。研究宗教哲学，每个宗教都承认死后还有生命，不过每个宗教却在为观光饭店拉客。耶稣开个观光饭店叫“天堂”，请人到天堂里来，招待周到，一切设备完全，价廉物美。佛教开了一个“西方极乐

世界”，不过佛教本钱大，开的家数多，下地狱有地藏王菩萨在等着；既不上天亦不下地狱的，再生又有救苦救难观世音菩萨；万一向东方去，又有东方药师如来；它四面八方都准备好了，这个生意做得特别大。但不管如何，生死还是问题。而我们的文化，《论语》里记载子路曾经问起过，孔子答复得很简单：“不知生，焉知死。”所以人类的文化到今天不管发达到如何程度，生死问题仍没有解决。中国人也有个结论，所谓“生者寄也”，活在世界上，像住旅馆一样，活一百岁，不过暂住一百年，没有什么可怕，活到最后一天，真正地退休了，移交都不必办。人生就是这么一个现象。这个现象在中国来讲，就是“原始反终”。生命来了像早晨一样都起来了，死了像到晚上，都休息了，如同他的开始，回去了又是回到那个地方，死没有什么可怕。“故知死生之说”，死生的道理就是这样。以《易》来说，乾，我们生下来就同乾卦一样，一爻代表十年，六十年作为一个阶段，六爻全变，成为坤卦，再变又是阳爻开始，阳极阴生，阴极又阳生，那么死了又有什么可怕！在学理来讲，对于生死问题，我们中国的文化最伟大了，不必要宗教的那一套。

这是讲生死的现象，下面第三个问题来了，有没有鬼神、灵魂的存在？这不是物质的，不是唯心亦不是唯物。外国人现在对灵魂的研究有一个名称叫“超电磁波”，超越了现代物理科学的范围，原子、电子、核子都不能了解它的，这就叫灵魂。在我们是认为有的，但它是“精气为物”，心物一元的。什么是精？什么是气？如何构成物质方面的东西？“游魂为变”，物质以外，我们的身体是物，宇宙中这个物理世界都是物。可是唯物学家，认为世界一切唯物，还有另一半，他只认出了一面，没有搞清楚。他们把精神，也向唯物方面拉。西方哲学中有认为一切都是唯心的，也只认了一半。“一切唯心造”拿不出证据，科学讲证据，可是“精气为物”讲物质的道理，“游魂

为变”讲精神的道理，这几句话又产生一个大问题了。这里承认有鬼神，这个鬼神是心物一元的功能残余力量所形成，所以晓得鬼与神，鬼是鬼，神是神，以道德为标准分为两种。何以知道鬼神的现象？孔子提出证明，鬼与神都有，可是我们的这位老师，他只告诉我们原则。《易经》有那么大的学问，包罗万象，至于怎么样有鬼神，他没有讲。他大概来不及写稿子了，还是要我们自己去摸。

这里说的精与气是什么？道家就偏重这方面，所以我常说，只有中国的道家有这个本事。研究世界文化，都只教大家死了不要怕，到一个观光旅馆——天堂、极乐世界去住。只有中国人想出这个办法，可以活几千年，就是神仙，就是这个生命可以活着修到长生不死。不管有没有人曾经做到，但查查世界文化，没有一个国家的文化，敢于狂妄地叫出这个口号来，只有我们中华民族敢于这样叫，人可以修到长生不死。但不是盲目地叫，所根据的道理，是这个生命，我们的肉体存在，是靠有三样东西：精、气、神。所谓长生不死之药，不是一般的药物，道家所谓“上药三品，神与气精”，是《黄庭经》中的话，欲想祛病延年，无病无痛，达到长生不老，更需要服药，这药不靠外来，自己身上有药——精、气、神。什么是神？譬如我们说“某人眼神很好”。眼神是个抽象名词，是描述不出来的，现代医学不承认的，所谓“元神”他们说是鬼话，只说体力很好，说是“力”。但科学家的说法也有问题，“力”又是什么呢？是电子或原子？但是大家一听科学名词，就被唬住了。其实科学名词最后还是站不住脚，答不出来。精也是答不出来的，普通以女性的卵子，男性的精虫当作精。这里所说的精，是又抽象又具体的，以现代的话来说，勉强的比方，精等于能，生命的能。譬如人在跌倒时，就原来跌倒的姿势，在地上稍停一下，一点都不要动，静一下以后，慢慢起来，不会受伤，因为稍稍静一下，生命的本能就恢复了，便不会受伤，否则本能没有

恢复，用力挣扎起来便受伤。还有跌倒时，用两手撑地，也容易受伤，因为跌下去的力量，欲想把它撑回来，正反两种力量，一相撞击，这时就会受伤，听其自然躺下去，反不易受伤，这就是身体生命本能的作用。至于“气”，比方是电，过去气字写作“炁”。道家称之为无火是气，火代表阳，无火之炁，精与气是一阴一阳，具体为阴，无体为阳，阴阳结合成物。那么我们这个身体以外的生命能，只好借别家的学问来解释，就是佛家对人的身体叫作正报。这个物质世界，如山河大地，乃至房屋桌椅等等物质，名为依报，附属的意思。这方面学问，佛家精到得很，依报又分为动、植、矿等等，以现代科学名词说即声、光、电、化等等，是有生而无命的。如佛家的吃素是无荤，连大蒜、葱等等刺激性的，产生荷尔蒙使性欲容易冲动的都是荤，都不吃。不吃肉是不杀生。佛学告诉我们，现代科学也证明，一切植物乃至泥土，是有生而无命。命是有灵性、有感情、有思想，有感觉是命。生命是生与命两个东西的结合，精气为物是生不是命。体能健壮的人脑子思想一定比较差，而爱思想、智慧高的人，身体一定多病。孔子所讲的还是大原则。他所讲的《易经》包含有那么多东西，所以我们摸了半天《易经》，不要说通神，连鬼都通不了。

上面讲了《易经》的学问，归纳出来，大概的三个重点，实际上如做详细的分类还不止这三个重点，总结一句话，就是“弥纶天地之道”，包括了宇宙间一切事物的大原理。

乐天知命

“与天地相似，故不违。”

下来这一个小段说，《易经》这个法则与天地相似。天地就是宇宙、太阳、月亮的运行，有一个固定的法则，不能变。春、夏、秋、冬，白昼、夜晚，南极、北极，一切变化的法则都是固定的。而《易经》学问的原则也相似，真理的准确同宇宙的法则一样的固定，所以人类提出来的任何学问，都不能违反《易经》所提出来的法则，超不出《易经》的范围，不管人类任何学问，人类如何伟大。比如人类今日到达了月球，也只到达了月球，并没有超出宇宙，月球、太阳，都在宇宙的范围之内，而《易经》的学问，就有宇宙这样伟大，所以，没有办法违背。

“知周乎万物而道济天下，故不过。”

这里说了，为什么我们要懂得《易经》这个学问？因为懂了以后，才能“知周万物”。知即智——智慧充满了，对万事万物的大原理无有不懂，然后“道济天下”，做人也好，做事也好，做官也好，随便做哪一行职业，都可以达到救世救人的目的，因此不会有错误了。在《论语》上看到孔子的感叹，他在四十九、五十岁的时候，才开始读《易经》，而说“假我数年，五十以学易，可以无大过矣！”假如上天多给我活长久一点去学《易经》，就不会有大错误了。故以他的立场来说，人生的修养必须要学《易经》，才能智慧周乎万物，不致发生错误，也和无违的道理一样。如果欲济世救人，就要很大的

学问，大学问的原则，就在《易经》，懂了《易经》才能济世救人，因为任何学问，没有超过《易经》的。

“旁行而不流，乐天知命，故不忧。”

旁行是什么？研究易数时说过，就是旁通，也是错综复杂的“错卦”，如乾卦的三爻动了，就会成天泽履卦，等于大家坐在这里，只要其中任何一个人动了，都会影响每一个人互相之间的关系，这就是旁通，也是旁行。宇宙万事万物，不能永恒不变的，有纵的关系，还有横的关系，但旁行不流，流是散的意思。它是有规律的，不会散开，能旁行不流，对人生的生命非常清楚。乐天知命，知道自己，也知道天命，永远是乐观的人生。我曾告诉佛教界的人，一切宗教都是悲观的，尤其佛家的大慈大悲是讲悲的，只有中国儒家讲乐。像《论语》上几乎没有悲字。都是乐。有一本明朝的笔记，曾经统计过《论语》上都是乐字，而不谈悲，这也是中国文化不同的地方。谈生命只谈生的这一头，不谈死的那一头。人多半是悲观的，本来生命是很可怜的，以另一个角度看是很令人悲观，但以《易经》的角度看生命，是乐天知命，很乐观的，没有忧愁。所以人欲达到真正的乐观，只有从观念中懂了《易经》的法则。

安土敦仁

“安土敦乎仁，故能爱。”

先解释“安土”，一般而言，中国自大禹治水以后，步入农业社会，所以过去在历史上经常看到“安土重迁”四个字，对于家乡都很喜欢，重视迁移，不肯搬动播迁，这是中国文化安土重迁的思想。假如有一个儿孙，要迁住到另外一个地方，则是一件很严重的事情。今日社会的观念，恰恰相反，以不安土、流动为好，这就是交通、经济发达的现象。如以现代的观念看安土，则是旧文化，没有进步。另一个观念看安土，以五行来解释，土者中央也，土是中心，人要有中心思想，这在文字上来解释是很通，但太曲了。又有一说，地球有一个中心地点，有中心的立场，然后人生的修养走仁道，以仁修养，才能爱人、爱物，如果没有中心，而说能爱人、爱物，这是做不到的。

“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。”

“范围天地之化而不过”，这是一个观念；“曲成万物而不遗”，这又是一个观念；“通乎昼夜之道而知”，又是一个观念；“故神无方而易无体”，这是一个大结论了，很重要的。研究易学要知道这是正统的孔子思想，也是《易经》正统的道理。

化生

“范围天地之化而不过”。“范围”的意义和弥纶差不多。中国文化非常重视文字艺术，一个呆板的观念，在文字上艺术化，用同义字，以不同的文字艺术来表达。这里的范围比弥纶在形态上小一点，弥纶的含意深远得多。这句话是说《易经》的学问包括了天地宇宙的“化”，中国文化认为天地宇宙一切万有都是“化”成的，生命是由变化而来，所以中国道家的名词“造化”，后来变成运气不好为造化不好。实际上“造化”的“造”，如宗教家说的主宰。“化”，宇宙间的生命，没有不变化的，所以我们中国人把生死看得很平淡。人死了叫作“物化”，生死并没有什么了不起，只是物理自己的变化。有生自然有衰老，有衰老自然有死亡，死亡以后再来，物化而已。《易经》的道理，循环往复，在佛教为轮回，在文学上的描述为“羽化而登仙”，等于化成飞鸟。如我们古籍中的沙鹿，道家古书上说是海边的鲨鱼化的，现代的自然科学对这事不承认。我相信现代科学，也喜爱我国古代的文化，像道家谭峭著的《化书》就是这样说的。比如香菇，他说是化生的，树烂了种子下去，另外出一个生命，是化生，细菌培养的是化生，万物都是细菌化生，但把化生这个名词翻过来说成生化，大家相信了，认为是科学。这个“化”字包括了很多意义，包括了现代化学、物理的各种科学，所以孔子说《易经》包含了天地宇宙万物的变化，都逃不过《易经》的原则，什么学问都包进去了。

曲则全

“曲成万物而不遗”。注意这个“曲”字，是非常妙的，老子有一句话“曲则全”，有人说读了《老子》会变成谋略家、阴谋家，很厉害。因为老子告诉我们不要走直路，走弯路才能全，处理事情转个弯就成功了。如小孩玩火，直接责骂干涉，小孩跑了，但用方法转一个弯，拿一个玩具给他，便不玩火了，这是曲则全。老子这个“曲”字的原则，即是从《易经》这里来的，孔子也发现这个道理。因为研究《易经》就知道宇宙的法则没有直线的，现代科学也证明，到了太空的轨道也是打圆圈的，所以万物的成长，都是走曲线的。人懂了这个道理，就知道人生太直了没有办法，要转个弯才成。现在讲美也讲求曲线，万事万物，都没有离开这个原则。

怎么睡着的？怎么醒来的？

“通乎昼夜之道而知”。昼夜就是阴阳，明白了白天黑夜的道理，就知道了《易经》的大学问。真研究起来，昼夜的道理就难懂了。我常问学禅打坐的人，活了五六十岁，知不知道自己是怎么睡着的？又是怎么醒来的？的确不知道，如果答复得出来，这个人就懂了道。又如禅宗讲的“本来面目”，从来没有人自己看到，镜中照出来的也是反面的，不是本来的，尽管学问多么好，如何看见自己面孔这个问题解决不了。为何失眠？中国的医理说由于心肾不交，心脏血液的循环不正常，肾——肾气，人体腰下包括肾脏及荷尔蒙系统，不相通就失眠，相交就睡着了。现代医学又说氧气不够就打哈欠，足了就醒来，但都不能解释这个问题，如何睡着或醒来还是不知道，所以昼夜的问题还是一个大问题。再看生物世界，夜间活动的生物很多，活动得亦更厉害，尤其到了山野间就会知道这一现象。有许许多多的禽、兽、昆虫，从未见过的生物，在夜间开始活动了。他们的生命，不要白光，喜欢黑光，从这一点看可见昼夜问题非常大。要把这些道理都懂了，才会知道阴阳的功能，才是学《易经》入门了，所以要好学，才能渊博，要深思，不深思便成书呆子。

神无方　易无体

“故神无方而易无体”。这个神不是宗教的神，是中国文化的神。我们的原始文化中，生命的主宰，宇宙的主宰没有宗教性的观念，对天人合一的那个东西叫作神，西方哲学称作宇宙万物的“本体”，亦是功能。神无方的方，古文亦称“方所”，就是方位，无方就是没有位置，无所在，也无所不在。“神无方”就是宇宙生命主宰的功能无所在，也无所不在。同《易经》变化法则一样，周流不拘，并不在某一点上，研究《易经》最重要的是在此。基本上如乾卦“一爻初动”，这动从哪里来？答案是“神无方”。“而易无体”，所谓本体，是个抽象名词，是无体之体，无为之为；所谓“道”，也是一个抽象的代名词，没有固定的，不拘的。不固定不拘，就是宇宙的法则。试看宇宙的东西，变化无穷，气象的预测常常不准，因为“神无方而易无体”，气象突变的地方拿不准。那么我们研究《易经》的学问，如果说《易经》一定是讲某一范围的，那就犯了逻辑的错误，因为它明白告诉了我们“神无方而易无体”。《易经》的学问是变化无穷，说《易经》是艺术也可以，是科学也可以，是哲学也可以，因为“易无体”，不呆板，任何一个名称都可以。但是“神无方而易无体”这两句话，也是中国宗教哲学的顶点。我们如果研究西方文化，希腊的哲学思想，西方的宗教哲学思想，把西方的东西都研究完了，回过头来再看自己，就发现自己老祖宗的文化最伟大。这两句话从人类文化史的发展来看，我们提出来最早，《系辞》我们暂时谈到这里，接下来，我们看《易经》的第一卦——乾卦。

元、亨、利、贞的乾元

䷀是三画卦乾的重卦，分内外两卦，也就是上下两卦，上卦为外卦，下卦为内卦，乾卦的重卦，是乾下乾上，就是说下卦是乾卦，上卦也是乾卦。这一卦究竟代表了什么？我们且不作答案，先看这本《周易》。《周易》一书，据说是周文王对六十四卦的注解，就是周文王被关在羑里的时候，用他的智慧沉思，来作《易经》的注解。这一部著作，后世称作《周易》，等于说这是他研究《易经》的心得报告。我们不妨以一种平淡的观念来看，不必太神圣了。如以神圣的态度来看，问题就多了。我们以平淡的态度看，文王对乾卦研究的心得是：

“乾，元、亨、利、贞。”

在《易经》的学问上，这四个字叫作“卦辞”，意思是乾卦这一卦的图案，他用这四个字来说明。这四个字，我们不能照现在的读法，一句就把它读完，而是每一个字，都有它独立的意义。“乾，元、亨、利、贞。”就是说乾卦是元的、亨的、利的、贞的，四个现象。元可以说是宇宙的本能，也可以说是万物的开始，如启元，一个东西的来源等等很多。讲到哲学方面则乾是宇宙的本体，天地万有都可以说是乾、是元，宇宙间万象万有都是它的功能创造的，所以叫作元。这是中国文化的特点，既不讲上帝，也不说菩萨，不是唯物，也不是唯心，只是宇宙的本能；我们用一个乾卦的代号来表示，是科学的，不是宗教的，也不是纯粹的思想哲学。第二个观念，是这个乾卦代表“亨”。亨就是通，是亨通的，无往不利，到处通达的，没有阻

碍的。第三个意义是利，无往而不利。所谓利，不是现在赚钱为利的利，是没有相反，没有妨碍，没有害的。“贞”，古代的解释“贞者，正也”，“贞”就是正，也是完整的、没有受破坏的意思。

上面是文王对乾卦作的卦辞。

潜龙勿用

“初九，潜龙勿用。”

这是爻辞，是把整个的卦作分析，一部分一部分来加以解释的。我们的老祖宗画八卦，下面原来没有文字注解，因为在当时没有文字，而文字的创造，一开始就是卦。世界任何国家民族的文字，最初的来源都是图案。卦下面的文字，是后世加上去的，《周易》的文字，是文王开始加的，卦辞、爻辞都是他对卦的解释。

“初九”的意思，前面说过，阳卦以九作代表，因为阳数以九数到了最高位，所以看到九这个数字，就知道代表阳，初九就是指乾卦的第一爻而言。上面的卦辞，只是元、亨、利、贞四个字，很简单，也很抽象。这里爻辞“初九潜龙勿用”，又突然跑出一个“龙”来了，这龙是怎么来的？我们先要了解，中国文化是龙的文化。自黄帝时候开始，政治制度上分官，以龙为官名，如龙师、龙帝，都以龙为代表。龙是中国文化最伟大的标记，是我们几千年来的旗帜。中国文化对那些伟大的、吉祥的、令人崇拜的万象，每以龙为标记。西方人尤其英国人，近几百年以来，很多资料显示对我们中国人很多防范，很多不利，他们在心理上一直惧怕中国。有一派基督教，看见龙、听见龙都会害怕的。他们说《圣经》上说龙是魔鬼，其次他们把恐龙这些古代巨大生物，当作了中国《易经》上的龙，这些观念都是错误的。我们中国人自己要认识清楚，我们龙的文化，第一，不是基督教《圣经》上所讲的那个龙，不是魔鬼。我们的龙是天人敬信，在宗教观念上代表了上帝。第二，我们中国的龙，老实说没有人看见过，不

必说他们把地下挖起来的骨头当作龙骨是错误的。中国的龙，不只是三栖的，甚至不止是四栖，水里能游，陆地能走，空中能飞，龙的变化大时可充塞宇宙，小时如发丝一样看不见，有时变成人，有时变成仙。龙到底是什么？无法有固定的具体形象。实际上中国文化的龙，就是八个字：“变化无常，隐现不测”。如学会了中国文化，人人都可作诸葛亮。试看外国人的恐龙，全部都可看到，中国的画家画龙，如果全部画出来，不管是什么名家画的，都一文不值。“神龙见首不见尾”。龙从来没有给人见过全身的，这就是“变化无常，隐现不测”的意思。我们懂了龙的精神，才知道自己文化的精神在哪里，这也是大政治家的大原则，也是哲学的大原则，也是文化的大原则。另一方面，我们懂了“变化无常，隐现不测”八个字，也就懂了《易经》的整个原理。《易经》告诉我们，天下的万事万物，随时随地在变，没有不变的东西，没有不变的人，没有不变的事。因为我们对自己都没有把握，下一秒钟我们自己的思想中是什么？也没有把握知道。

其次，《易经》为什么在这里提到龙？我们认识了龙的精神，就能明白了。《易经》说到乾卦中的龙，就代表了宇宙生命原始最伟大的功能。乾卦也代表太阳。太阳一天一夜的隐现，分为六个阶段：第一个是夜里的太阳，躺在下面——地球的另一面，过去说在海底，在地心的那一面，我们看不见的为“潜龙”。假使卜卦得到了乾卦初爻，那么“潜龙勿用”，最好不要动，如想找事，履历表都不必送出去了。但要注意这个“勿”字，究竟是“不能用”“不可用”“不应用”还是“没有用”呢？就更难翻成白话了。不过“勿”字，却也包括了这些意思，但并不是说用的价值不存在，只是此时不要去用它。潜龙就是龙还是潜伏着的，有无比的功能，无比的价值，还没有用。诸葛亮尚在南阳高卧的时候，自称卧龙先生，这就表示他抱负不凡，

自己认为是潜龙，这也是人生的修养，也是《论语》上孔子说的“不试故艺”。

见龙在田

“九二，见龙在田，利见大人。”

九二爻，是乾卦内卦的中爻，中爻是最好的、最重要的。九二爻见龙在田，利见大人，如仅照文字翻白话是无法表达原意的。“见龙在田”，见是现的意思。龙现在田里，等于虎落平阳被犬欺了，还如何利见大人？这要了解“田”的意思，中国文字与西方文字不同，不但是单音字，而且一字往往含有几种不同的意义。中国古代的田字写作  ，是图案画，上面通了为由，下面通了为甲，上下通了为申，申字旁边加示，上天垂示就是神，神是上下通的，所以鬼字亦从田，上面走不了，向下面走就为鬼，后来再加两根头发，就成鬼的样子。电、雷都从田，天上下水，地下发雷，雷向下走为电。这是中国字结构的由来，每字都有道理，不比ABCD硬凑拢起来的。从上面的解说，我们便知这里的田字是代表地面，就是大地，不要以现代的观念，认为田只是种稻子的田，那就错了。见龙在田的卦象，是早晨太阳刚刚从地面升上来，光明透出来了，在这个时候“利见大人”。如卜到这个卦，卜卦的说，如去见董事长或什么长官长辈谋事之类，一定成功。大人并不是很大的人物，在古代大人、小人是相对的名称，一如“贵人”这个名称，并不一定是很大的贵官。假使有人跌了一跤，刚好有一位清道夫看见，将他扶起送到医院，这位清道夫就是跌跤者的贵人。贵人的贵与不贵，是在时间空间上刚刚需要帮助的时候，予以帮助的就是贵人。

终日乾乾

“九三，君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。”

第三爻是内卦的上爻，如果只用三画卦，已经到了顶点。如果学会了《易经》，不必卜卦，六十四卦，没有卦是完全好或完全坏的，每个卦都好中有坏，坏中有好，只有“谦”卦这一个卦是全好的。谦退，谦让，有利益大家拿，自己都不要，这当然好，六爻皆吉，这是宇宙的道理，人生的道理。现在乾卦第三爻，问题来了，以人生历程来说，年轻人还在大学里读书，还没有拿到博士学位的阶段，就是初九爻潜龙勿用，价值无比。等拿到了文凭，踏入社会中，就是九二爻，见龙在田，利见大人。拿文凭找到了工作，然后有工作了，有地位了，有声望了，就是第三爻。以人生的年龄而言，十几岁到二十岁是初爻，二十岁到三十岁是二爻，三十岁以上到了中年是三爻，这时应该是“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎”的时候。我们先作一些文字的解释，乾卦我们已经解释了，是纲常，是宇宙的开始，就像人生的本分一样。君子终日乾乾，就是说人一天到晚，都要保持本分，保持常态，永远这样；不但如此，到了晚上，还要警惕自己，不可放松，就像白天一样的小心。就是说到了中年做事得意的时候，做人做事随时随地都要小心，乃至到了晚年都不能放松。《大学》《中庸》的思想，都是从这里来的，这就是所谓的“惕若”。“厉”，是精神的贯注与专精，磨磨自己，就没有毛病。像这样的卦好不好，假使到街上卜卦，算命先生会说很好。不过要小心，因为命运还有重重危机，一不小心随时随地会有问题，对自己要有那么严格的要求，才不

会出毛病。一切在于自己，不在于别人，也不在于环境。人在得意时，就怕忘形，这时就用得着这个卦爻。

或跃在渊

“九四，或跃在渊，无咎。”

到了第四爻，很妙。从整个卦看起来，内外两卦分得很清楚，成为两节，这表示一条龙或一尾鱼在深水里跳出来，无咎，没有毛病，要出头了。但要注意“或跃在渊”的“或”字，这一爻真好，操诸在我。譬如一个人，事业到了顶点，如再进一步，或者跳一步，或者不跳，都是好的。九四是外卦的初爻卦，与内卦的初爻相应，都有无比的价值。

飞龙在天

“九五，飞龙在天，利见大人。”

一般人称皇帝为“九五之尊”，以为就是《易经》上的这个“九五”。这话要注意，代表皇帝的九五之尊，是依据数中的阳数来做表达的符号，奇数为阳，九是到了阳数的极点、最高位，五是阳数的最中位，二者代表至中至正，九五之尊义在此，《易经》乾卦九五爻也非常好，和第四爻不同，九五爻的飞龙在天，像条龙一样在空中飞，遨游自在，也是利见大人。整个《易经》研究完了，利见大人的卦爻并不多的，这里的利见大人，见的是什么大人？假定我们以汉高祖为比方，当他打败了项羽，自己创业的时候，正是飞龙在天了，他还要利见大人，这个大人是谁？是指他所遇到的都是好人，都是对他有帮助的人，看汉高祖的一生，正是一个乾卦，最初倒霉当一个亭长，一天到晚喝喝酒，正是潜龙勿用，后来到了飞龙在天、利见大人的时候，他所遇见的人个个都是好人，个个都有用处，个个说他好，都帮助他。

亢龙有悔

“上九，亢龙有悔。”

每个卦到了最后一爻，阳爻称为“上九”，阴爻称为“上六”，每卦的第一爻为“初”，最后第六爻为“上”。乾的九五，在外卦而言是中爻，人取其中则是，事物取其中则是，到了顶点则不是，没有出头也不是，所以《易经》告诉我们正中之位。算命看走运不走运，就看是不是得其时，得其中，如得其中位，无往而不是，不得其中则处处都不是。这个中也可读成“仲”的音，如打靶打中了，对了。到了上九就是亢龙有悔，亢者高也，高到极点，高而无位，贵而无民。中国的哲学，皇帝自称“孤家”“寡人”，位置到了最高处，就很寂寞，听到的都是好话，简直听烦了，年纪大了的人谈起话来也常常说：“现在能谈话的人已经没有几个了！”我说这是“亢龙有悔”呀！所以人的年龄到了那个高位，到处叫他老公公，到处请他上座，这就到了亢龙有悔。这里的悔不是后悔的悔，是晦气的晦，到这个时候倒霉了。换句话说，就是万事不要做绝了，做到了顶，对不住，有悔，保证有痛苦，烦恼跟着来了。看历史上唐玄宗多么好，后来到让位给他儿子，就遭到了很惨的局面。

见群龙无首——吉

“用九，见群龙无首，吉。”

注意“用九”这两个字，《易经》中只在乾卦中有“用九”，坤卦中有“用六”，其他卦中都没有这两个字出现，这中间就有问题了。我们知道九是代表阳爻，从初九到上九，都有解释，用九又是什么意思？再看下面“见群龙无首，吉”。乾卦到这里，才大吉大利。这是怎么说法呢？这句话在后人研究《易经》的有关书籍里，各有各的讲法，都各有一套理论、一套说词。可是研究通了以后，非常简单。我现在告诉大家一句话，用九就是不被九所用，而是你能够用九。那么用九是用哪一爻的九呢？哪一爻都不是，又哪一爻都有关系，这就高明了。只有拿中国文化历史来代表说明这件事情。就是我在以前讲《论语》的时候，说过中国文化注重道家的隐士们。历代的隐士们和当时历史时代的开创，有绝对的关系，可是在历史的记载上都找不到他们，如三国时代的诸葛亮，是谁培养出来的呢？是他的老丈人黄承彦和老师庞德公这些隐士。像他们就是用九，改变了历史的时代，而自己又不受环境的影响，所以要用九。见群龙无首，不从那里开始，永远没有开始，也永远没有一个结束，既不上台，当然也不会有下台。用九最高明，用九者不被九所用。换句话说就是告诉了我们做事的道理，以现代话来说，就是做事要绝对的客观，不是与时代没有关系，而是处处有关系，这是真正领导历史时代的做法。“群龙无首”，是一个圆圈，完整的，所以大吉大利。从做人来说，人到无求品自高。曾子也说：“求于人者畏于人。”越是有求于人家就越怕人家，无求就是用九的道理，用九是元亨利贞，并不是潜龙勿用，潜

龙勿用有待价而沽的意思存在，用九则已经忘我了。以现代话来讲，用九是中国文化最高的哲学精神。有人说儒家是捧帝王的政治哲学，这是不对的，儒家、道家的思想，都是从《易经》来的。

《彖辞》——孔子对《易经》的批判

“彖曰”，彖辞。曾经介绍过彖是一种动物，据说这种动物能将铁咬断，所以才借用了这个名词。彖辞就是断语的意思，断定的话。据说《彖辞》也是孔子作的，以现代观念看，《彖辞》是孔子研究《易经》六十四卦的结论、批判。传统的说法是，《卦辞》《爻辞》都是文王作的，一说《卦辞》是周文王作的，《爻辞》是文王的儿子周公作的，但考据上很难决定究竟是谁作的。

宇宙万物的创造者

“大哉乾元，万物资始，乃统天。”

孔子研究的断语，他的人文文化观念开始了。我们以前说过，乾卦所代表的，如以身体来说是代表头，中医的八卦代表，乾为首，坤为腹，艮为背，离为眼，坎为耳，巽为鼻，兑为口等等，非常有道理。孔子的断语不管这些，他只说伟大得很，乾卦是代表宇宙万有的根源、功能、生命的功能，宇宙万有都是它创造的。前面提到过，与西方文化不同，西方文化是说宇宙万有是有一个上帝、一个神、一个主宰所创造的。中国文化不来这一套，但也不是唯物的，也非唯心的，这个功能无以名之，我们就画一个符号来表示，这符号叫作乾，它包括了唯心、唯物，也包括了上帝、鬼神、菩萨、佛，已经脱离了宗教的色彩，脱离了玄学的色彩，是科学的哲学。何以知道孔子研究《易经》，是说乾卦代表宇宙万物的本体？他在这里明白地说“万物资始”，宇宙万物的开始都靠乾的功能，这是对乾卦的第一个观念；他的第二个观念“乃统天”，乾卦包括了天体，整个的宇宙都在乾的范围以内，乾统率了天地宇宙，所以从孔子的观念研究《易经》，又要注意到他认为文王周公所提出来的乾卦，是代表宇宙万有的本体、根源、生命的来源。

“云行雨施，品物流形。”

就是说我们这个宇宙，像风的吹动，风为什么会吹？每天的气象报告，这是科学，但西伯利亚的寒流为什么会起来的？台风又怎么起

来的？台风最初起来的时候，只看到一个小水泡在旋转，渐渐扩大，这是物理，但这小水泡又怎么来的？用《易经》研究这些，就是科学的哲学。现在孔子说，云的流行，雨的下降，雷鸣，电掣，宇宙万物的变化，都是靠乾卦的功能来的，功能一动，便有一现象，就发生云，某一现象就发生雨，构成各品各类的万有的事物。

玉皇大帝的六条龙马

“大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。”

这是说明时间的来源，时间在科学哲学上是人为的，时间是相对的，没有绝对的。西方现代科学在爱因斯坦的相对论发现以后，才知道宇宙的时间是相对的，而中国的儒家、道家、佛家早就告诉了我们时间是相对的，不是绝对的。道家老早就说，月球的一天一夜，就是地球上的一个月，现在科学证明的确是这样，不过现代外国人讲的我们就相信了，而我们祖先讲得那么肯定，却不相信。“大明终始”，就是讲时间，大明从早上开始，晚上结束。“六位时成”，我们中国人过去把白天分作六个阶段，晚上也分作六个阶段，成为十二个时辰。一个时辰，等于现在的两个小时，所以成为六位，而这个六位是根据《易经》画卦为六爻的思想来的，是人为的，相对的，不是绝对的。也许太阳和其他星球的时间划分，和我们不一样，但中国六位时间的形成，也是从乾卦的功能来的。“时乘六龙以御天”，以龙来代表时间的动，像一条龙一样在空中飞，因为龙是看不见的，但又有飞的功能，时间从早晨天明到晚间天黑的六个阶段，永远在旋转，像六条龙衔接起来，在天体上很有规律地驾驭而过。后来在文学上，宗教的神话中说，玉皇大帝出巡时，有六条龙为他拉车子，也是由这句话编出来的。事实上这句话是说，宇宙间时间的构成，与地球，与人类的关系，有一定的法则，这一功能是来自乾卦。

大吉大利的保合太和

“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”

这里明白地告诉我们生命的本源，儒家的思想，道家的思想，诸子百家，中国文化讲人生的修养，都从这里出来。这里告诉我们要认清乾的道理，生命的本体，把握了这点就知道乾道的变化，在各正性命，真懂了这个道理，自己就可以修道了，修成长生不老。中国文化中道家讲究两个东西——“性”与“命”，性就是精神的生命，命就是肉体的生命。西方哲学唯心的，只了解到性的作用，对性的本体还没有了解，把意识思想当作性，这是西方哲学的错误。命，西方医学到了科学境界，但仍不懂“气”的功能。现在美国流行研究针灸，研究中医，仍不懂这个功能。西方的病理学，注重在细菌方面，如今也研究到病毒，这还是以唯物思想作基础。东方中国的病理学，不管细菌不细菌，建筑在抽象的“气”上面，因为气衰了，所以才形成了病。西方的抗生素，往往把气困住了。我常常告诉朋友，西医只能紧急时救命，不能治病，西医治了以后再去找著名的中医处一个方子，好好把气培养起来，补补身体。在病理上，细菌是哪里来的？为什么形成？有许多细菌并不是从身体外面来的，如白木耳是用细菌种的，但有更多木头上面自己生长灵芝一类，这菌又是哪里来的？这是讲性与命的道理。懂了《易经》，自己就晓得修养，自己调整性与命，使它就正位。思想用得太过了妨碍了性，身体太过劳动，就妨碍了命，这两个要中和起来，所以各正性命，于是“保合太和”。中国人道家佛家打坐，就是这四个字，亦即是“持盈保泰”。所谓“持盈”，有如一杯水刚刚满了，就保持这个刚满的水平线，不加亦不减，加一滴

则溢出来了，减一滴则不足。所谓“保泰”，当最舒泰的时候要保和了。譬如用钱，决定保存一百元，如用去十元，便立即补上，仍保存一百元，这就是保泰。所以打坐的原理就是保合太和，把心身两方面放平静，永远是祥和，摆正常，像天平一样，不要一边高一边低，政治的原理，人生的原理，都是如此。孔子就告诉我们“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”什么是大吉大利？要保合太和啊！所以研究《易经》，看了孔子这些话，还卜什么卦呢？不卜已经知道了，保合太和，才利贞——大吉大利嘛。

“首出庶物，万国咸宁。”

这两句话，应该是和上面连起来的，是乾卦《彖辞》的最后两句话，可是宋儒把它圈断了。这八个字是用到政治哲学的原理上去了，各种政治理论说了半天，不如中国人四个字“国泰民安”，国家太平，老百姓个个平安无事，就是天下太平。

天行与天道——《象辞》的说法

“象曰”，《象辞》，象就是现象。据说《象辞》是周公作的，不是孔子作的。又有一说《象辞》也是孔子作的，到底是谁作的？这是考据家的事情，我们不去管，也不需要去管，我们要的是它的精神。

“天行健，君子以自强不息。”

这句话大家太熟了，这又是人文思想。乾卦代表天，行是运动的意思，这是教我们效法乾卦。道家老子也说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”人的修养如效法大地一样，地给我们住，给我们生长万物，供给我们食，我们一切都靠土地，人类没有土地就完蛋了；但是我们还给土地的是粪便垃圾，可是土地并不计较，照旧生长出东西来供我们食、用、享受，所以人的胸襟要效法地。而地是靠什么能够这样？靠宇宙，靠天，而天则只有付出，没有收回去，像太阳一样，只放射出来，并未从地上吸收什么。而宇宙却是效法道，道是什么？是自然的，没得什么效法了。总之是教我们做人的精神，应效法自然的法则，只有付出，没有收回。这是老子所讲的“道”的精神，也就是《易经》上的“天行健”。天体不断在动，永远在动，天体假如有一秒钟不动，不必要用原子弹，整个的宇宙都要毁灭掉了。第二句话“君子以自强不息”，正如老子所说的意思一样，做人要效法宇宙的精神，自强不息。一切靠自己的努力，要自强，依靠别人没有用，一切要自己不断努力，假使有一秒钟不求进步，就已经是落后了。

上面《象辞》的第一句话，是解释卦辞的，接下来下面的话则是解释爻辞的。

“潜龙勿用，阳在下也。”

前面说的，以太阳来比喻，过去的观念，不像现代物理世界的科学，过去的阳是抽象的，乾卦六爻的第一爻现象，是阳能压制在下面，没有上来，所以潜龙勿用，拿太阳作比，是还在地心下面，天尚是黑的，不要强出头来。

“见龙在田，德施普也。”

这又拉到人文文化上来，就是说二爻的象，等于一个人的道德行为，给予人家的利益作普遍的发展。

“终日乾乾，反复，道也。”

第三爻的解释，反复，道也。这是《易经》告诉我们因果的道理，怎样过去就怎样回来，像地球物理一样，从太空中就看到，一件东西出去，经一个圆圈又回了原位。终日乾乾，就是教我们得意了，上了台要特别小心，因为反复，有得意就有失意，有上台就有下台，有好处就有坏处，一反一复，“道也”，是自然的法则，必然的，逃不了的，你以为整了人，可是一定有你的吃亏处。

“或跃在渊，进无咎也。”

四爻的爻辞是告诉我们，可以再进一步，没有毛病。

“飞龙在天，大人造也。”

“造”念“俎早”反切的音，意义与操相通，就是说人到了这个阶段，就要“造”这个境界。

“亢龙有悔，盈不可久也。”

这个“亢龙有悔”的爻辞在这里是说，凡事不可求满，满了以后不会长久，所以一切事情要留点遗憾、留点缺陷，并没有错，这一点缺陷都弥补完了，也就完蛋了，所以盈不可久也。中国政治的原则是“忧患兴邦”，一个国家遇到艰难，往往是兴起的时代，是好的开始，一路旺盛，像欧洲的罗马，我国的唐代，任何事情到了鼎盛的时候就要小心走下坡了。

“用九，天德不可为首也。”

老子就是这个思想，用九就是天道，人法地，地法天，天法道，道法自然，天地生长万物给我们，没有要求拿回什么，利息都不要，只有布施，所以用九的道理，在效法天地之德，不要自己创造什么，而且也创造不了。看历史，一部《二十四史》，谁作过结论？宇宙就是这样，没有结论的，天德不可为首，也没有开始，人类历史也是这个道理，永远在演变中。

《易经》的《彖辞》、爻辞、《象辞》，都是以天地法则的观念，拉到人事上来讲，就是《周易》的精神，也是中国文化精神的开始。至于它的应用，则不在《周易》上，而散置于外，保留在道家的《连山易》《归藏易》中。

《文言》——人文的思想体系

现在象数方面暂讲到这里为止，再继续讲易理。前面说过了乾卦的卦辞、爻辞、《彖辞》和《象辞》，有三个不同点：第一是乾卦构成了文化思想的卦辞和爻辞的观念；第二是《彖辞》，是对乾卦卦辞和爻辞的解释，由这一段解释看出来，孔子把《易经》原来科学的东西，变成人文文化的哲学思想；第三《象辞》也是把科学的东西变成人文文化的哲学思想，但是连带以天文太阳系统的现象作为象征，以星象来说明道理。可见代表中国文化的《易经》文化，在上古起码经过五百年一变。这五百年当中，对《易经》这套思想法则的演变，可见每一时代思想，每一法则都在演变，没有办法固定停留。古人的演变还比现代少，现代的演变更大，过去三百年当中，出了五十万部书，现在是三年当中出五十万部书，这不能说对文化思想没有影响，这就说明文化思想在演变。

现在看到的《文言》，据说是孔子作的，这是孔子研究《易经》“乾”“坤”两卦的心得报告，不是小孩子念书“白话”“文言”的文言。这里所谓的“文言”，是现代所谓的“思想体系”，变成文字，谓之文言。在晋朝以前，《文言》并不放在乾卦的内容之中，而是放在《系辞》当中，是晋代王弼将《文言》放在乾卦中，以下我们开始研究《文言》的本文。

尽善尽美的人生

“元者，善之长也。亨者，嘉之会也。利者，义之和也。贞者，事之干也。”

这是白话文，很简单，我们都看得清楚，这是孔子研究《易经》以后，对于文王所作乾卦的卦辞“元、亨、利、贞”四个字的解释和引申，至于周文王当时所作乾卦卦辞的意义，究竟是科学的还是哲学的？人们不知道。前面我们说过，《象辞》属于科学的，《彖辞》偏重于人文思想。《象辞》和《彖辞》是同一时代产生或作于两个不同的时代？也是问题。现在孔子在《文言》中对“元、亨、利、贞”四个字的解释，完全纳入人文思想的范围中，对于宇宙物理科学方面都不管，这也就是儒家思想的开始。孔子对于“元”字，强调的是善，善的思想，善的行为，一切好的一面的成长，才够得上所谓元，元是代表万物的开始，好的一面的开始，才叫作“元”。亨则是好的集合，嘉是良好的意思，很多良好的因素集合起来，成为好的集合，才能称亨。利是要达到和，“和”在现代的观念是和平，怎样才能和平？人与人之间、人与物之间能相和吗？要恰到好处的相和，最适宜的和，才能得到真正的利。假使我有利，你没有利，乃至损害到你，而你得了利，又要会损害到他，这种有损另外一人的利，并不是利的目的，也不是利的定义；这里的利，是两利，彼此间都有利，才够得上利。至于贞，则是一件事物的中心，一些团体中有干事，这个职务的名称，就是从这里来的，桢干，中心就是贞。

“君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰：乾，元、亨、利、贞。”

这里再度引申一下，发挥上面的四点，这也就是儒家思想，孔子讲的人文文化教育的目的。一个人受了教育以后，要具备元、亨、利、贞四个字，才够得上作为一个人，亦即要养成“体仁足以长人”。自己的胸襟，内在爱人，才能够领导别人。“嘉会足以合礼”，一切的嘉会，人与人之间相处得很好，才能合礼。礼即是中国文化《礼记》中所标榜的社会，亦即是今日我们所标榜的康和利乐的社会，才能实现。“利物足以和义”，儒家思想中有“济人利物”的话，“物”字不只是指动物、植物、矿物，在古代的“物”包罗很广，等于现代语“这个东西”的“东西”，是一个抽象名词。“利物足以和义”的利物，意思是我们人类应该利物、用物，而不被物所用。现代西方来的文化，人都被物所左右了。“贞固足以干事”，养成内在坚贞，意志坚定，然后可以做事。“君子行此四德者，故曰：乾，元、亨、利、贞。”这是孔子的结论。

孔子研究乾卦，到这里完全拉到人文思想这方面来了，启发了后来的唐宋之后一般儒家研究《易经》的路线，没有走往象数方面去，没有向科学方面走了。

下面的解释亦是在人文文化方面，但有所不同，我们也可以由此认识儒家、认识孔孟思想。

特立独行——默默无闻的潜龙

“初九曰‘潜龙勿用’，何谓也？子曰：龙德而隐者也，不易乎世，不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷，乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。”

初九爻的爻辞说“潜龙勿用”是说的什么呢？前面已经有了两个解释，现在孔子解释，龙的精神是看不到的，不会完全给人看见的，一个人如道家老子说的功成名遂身退。帮忙了人家，人家还不知是谁帮了忙，就是“龙德而隐”的道理。一个人做到社会外界环境尽管变，自己不易乎世，不受外界变的影响，自己有坚定独特的思想，也不要求在外面社会上成名（孔子、老子、庄子都走这条路线），不成乎名。当这个世界不能有好的时候，自己隐退了，不求表现，亦不求人知，默默无闻，而不烦闷，真的快活、乐观，不让忧烦到心中来，更重要的是这种精神能坚定不移，确乎其不可拔，毫不动摇，这就是初九爻的潜龙。现在经过孔子这一解释，把“潜龙勿用”的勿字下了定义，这勿字是表示原来有无比的价值，并不是不能用，亦非不可用，而是自我的不去用。孔子的一生，是做到了“潜龙勿用”的精神。

领导者的修养与风范

“九二曰‘见龙在田，利见大人’，何谓也？子曰：龙德而正中者也，庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。易曰：见龙在田，利见大人，君德也。”

孔子对九二爻的解释，是讲一个领导人的风格德性（当然所谓领导人，不只是最高的领导人，一个小单位的主管乃至一个家长，都是领导人），有如龙的德性，是至中至正。人要达到至中至正，先要养成胸襟的伟大。以西方哲学而言，要绝对客观，平常的话都要讲信，平常的行为都要小心，要防止自己产生歪曲的思想和不正确的观念，随时存心诚恳，对于世界有了贡献，乃至挽救了时代社会，自己并不骄傲，并不表功，不认为自己了不起，有很厚的道德，又能普遍地感化别人，这是九二爻爻辞的意思，这是领导人的修养标准。这里孔子把九二爻的爻辞完全解释成人文思想的修养，要想做一个领导人，便要中正、存诚、信言、谨行，功在天下也不傲慢，能够普爱天下人，这就是九二爻的意思。

知至至之　知终终之

“九三曰‘君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎’，何谓也？子曰：君子进德修业，忠信，所以进德也，修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与几也。知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”

这里孔子解释乾卦第三爻的爻辞，可作为每个人做人做事做学问的标准。进德的意义，这要注意，看到秦汉以上的书中的德字、道字，不要拿后世“道德”的观念连起来用。这里的“德”字，虽然有后世道德的观念，但在五经中“道德”两字连在一起的很少。古书中的德字是指行为，多半是代表“成果”。进德就是说求进步，修业则包括了学问、技能。孔子研究第三爻的结果，认为是指一个人欲如何进德修业，都要这样战战兢兢的小心。他并解释，“忠信，所以进德也。”什么是“进德”？在孔子人文文化的思想中，人的修养，要做到“忠信”这两点。所谓“忠”，就是前面所说的“闲邪存其诚”。古代的“忠”字，不要用唐以后一定要杀了头，才算忠臣的“忠”字观念来注解。古代对于“忠”字的解释，是对人对事没有不尽心的为忠。言而有信，信自己，信别人为信，这是进德。至于修业，要修辞立其诚，所以居业者也。后世将文章写好称作修辞，文学院有“修辞学”的课程，研究怎样把文章写得美，古人称推敲。《易经》中的修辞，假如也是这个意思，那么好了，古人教人修业，只要把文章写得美就行了，当然绝对不是如此。《易经》上的修辞所含的意义，包括了言语、文字和行为，要和辞章一样。古代“辞章”的观念，并不是限于白纸黑字的文字著作，而包括了待人、处世、做事乃至于都市建

筑的设计，都是修辞。所以“修辞立其诚”，就是说言谈举止方面，做人要诚恳，这是居业的条件，无论做任何事业，做官也好，做工程师也好，乃至当清道夫也好，讲话要得体，风格很够，本位站得住，这就是修业，这是孔子对进德修业的解释。

这还不算，下面他继续发挥：“知至至之，可与几也，知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”这可难了，这也是精义所在。这里是说，人最高的智慧要做到对自己、对人、对事，知道机会到了，要把握机会，应该做的就做。看历史就知道，中国历史上有几个人变法，第一个是春秋时的商鞅变法，还有一个是宋代的王安石变法。秦以前原来是公田制度，商鞅变法，一变而为私有财产制，结果商鞅自己弄到被五马分尸。但是他的办法好不好呢？好得很，自商鞅变法，秦汉以后，因为私有财产制，产生了最古老的私有思想，社会繁荣富足。到了宋朝王安石，也想走变法的路子，最后又失败了。但王安石的所谓新法到底好不好呢？后世评论他是了不起的大政治家，但他不能“知至至之”，那个时代的趋势还没有到，他虽有高度的思想，高度的办法，可是没有用处，所以要“知至至之”，时机到了便做，则刚刚好，就可与几也。什么是“几”？就是知机，未卜先知，就是知这个几。等于看电视，手刚搭上开关，在即开未开之间，那一刹那就是几，要有这样恰到毫颠的高度智慧，看准了，时间到了，应该做就做，对了便可改变历史。“知终终之”，就是看见这件事，应该下台的，就“下次再见，谢谢！”立即下台，永远留一个非常好的印象在那里。但这个修养很难做到的，孔子、老子都是这个思想。老子说的“功成、名遂、身退”，就是知终终之。但“知终”的“知”很难，如懂了这个道理则“居上位而不骄”，虽然坐在最上的位置，也不觉得有什么可骄傲的，这如同上楼下楼一样，没有永远在楼上不下来的；那么在下

位也无忧，因为时代不属于自己的，所以人生随时随地要了解自己。所谓乾乾因其时而惕，要认识自己，时间机会属于自己就玩一下，要知道玩得好，下来也舒服，这样纵或有危险，但不至出毛病。从这里就看到孔子的思想就是一个“我”，人生如何去安排我，每一个人把自己的自我安排对了，整个大我也安排对了，有许多事往往是因为这个“我”安排得不好，把整个事情砸烂了。

山中宰相

“九四曰‘或跃在渊，无咎’，何谓也？子曰：上下无常，非为邪也。进退无恒，非离群也，君子进德修业，欲及时也，故无咎。”

《易经》讲了半天讲到极点，只教你把握一个时间、空间，时间不属于自己，任你怎样努力，也没有用；时间到后来被变作运气，运不来，轮不到那个时间，再转亦没有用。但是要注意，看历史就知道，有些人时间到了自己的前面，却不让时间轻轻溜过去了。但“或跃在渊，无咎。”这句九四爻的爻辞说的是什么呢？前面说过，这句爻辞的“或”字，等于一个人站在门中间，一脚在里一脚在外，进出都可以，所以孔子这里说“上下无常，非为邪也”。要上去或要下来都可以，但并不是滑头，当然滑头也可以做到这样，这中间就在各人的内心了。再进一步解说，一个人处世，或者进一步，或者退一步，也没有办法固定，但是始终不是为个人，只为社会，为国家，要有贡献，并不是滑头，但为什么要这样？因为这样站在中间，是等待时机，所以这是无咎的。当然人生做到第四爻，那是最舒服的。历史上有些人可以做到这样，举例来说，道家所标榜南北朝时候的陶弘景，有名的所谓山中宰相，南北朝几个皇帝，大事都要请教他，但他永远不出来，不做谁的官。像这一类人，所谓上下无常，进退无恒的人，中国历史上蛮多，可是他的情感，对于社会、国家的贡献，并没有忘记，并不是专门为私。

同声相应　同气相求

“九五曰‘飞龙在天，利见大人’，何谓也？子曰：同声相应，同气相求，水流湿，火就燥，云从龙，风从虎，圣人作而万物睹，本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。”

九二爻说“利见大人”，现在九五爻也说“利见大人”，这到底说什么呢？是很妙的，而孔子的解释也妙得很，这也看出他老人家的“上下无常，进退无恒”也蛮滑的。有人写文章受他这一段的影响很大，那就是司马迁。试翻开《伯夷列传》看，司马迁整个的思想路线，都是走的这一段路，他对人生的评价，也是走这一段路。这一段很妙很妙，要详细研究起来，问题很多。这一段的文字也很美，但不要被美的文字骗过去了。古人的文章，文字境界很高，读起来，往往因为喜欢文字的美，而忽略了文字中重要的思想。如《滕王阁序》，大家读起来，“落霞与孤鹜齐飞，秋水共长天一色”，都觉得文字很美，可是王勃在这篇文章中所透露的思想，却被忽略了。

现在我们先了解同声相应这一段的文字。

“同声相应”，这四个字研究起来很有趣，所谓“同声”，我们试到乡村就体会得到，有一只牛叫，另一只牛亦叫，相应了，因为同声，但牛叫鸡不会叫，因为不同声。“同气相求”，同一个气类的东西，这个“气”字很玄了，以现代科学的理论来说，物质元素排列相同的，自然合起来。这两句话又在说些什么呢？再看下面，透过了文字，就知道他的思想。“水流湿”，当然水向湿的地方流。“火就

燥”，越干燥的地方越容易起火，这都是说自然的现象。“云从龙，风从虎。”龙大家都没见过，老虎一来风就来了。台湾没有老虎，在大陆，夜里在乡下丘陵地带走路，就要注意，有风来了，老虎就来了，这是中国古代的物理常识，这些都是说物类的相从。可是孔子讲这些干什么呢？和“飞龙在天，利见大人”又有什么关系？他没有交代，现代年轻人常常说：“中国古代没有什么东西，只搞搞文字，没有思想。”这种说法才真是没有思想呢！下边他又说“圣人作而万物睹”。我们现在一谈到圣人就想到孔夫子，这里孔夫子所讲的圣人当然不是他自己，也不是指文王、周公，而是中国文化中的一个代名词，如佛家讲的“佛”，基督教讲的“神”，都只是一个代号。“圣人作而万物睹”的意思是说，世界上有人文文化出来，唐尧虞舜开创人文文化以后，万物的道理就看得清楚，这是讲人的。下面再讲物理的性质：“本乎天者亲上，本乎地者亲下。”如一次燃烧，有的化为气的上升，有的物质下落于地，于是他的结论“则各从其类也”，各人从他的同类。

他这一段到底讲了些什么？司马迁在《伯夷列传》中也讲到这个问题，他首先列举了好些个善人，都没有得到上天的好报，怀疑这样的天理，而最后引用了这段文章作答案，写得非常妙。

我们先解决一个问题，以前的文学中，常有“攀龙附凤”这句话，例如汉高祖起来了，陈平、萧何这些原来不过是县政府的小科员，也做了一国的宰相，所以这一段，说穿了，也就没味道，那只是他的人生哲学。所谓“利见大人”，只是各从其类，各人的爱好，也可以说是世界人类心理的分析。有些想发财的人，就看不起官位，这就是各从其类的意思，由这个道理可以看人生。到了九五爻这里的利见大人，不是普通的大人，是各从其类的大人。

莫到琼楼最上层

“上九曰‘亢龙有悔’，何谓也？子曰：贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。”

人不要坐到最高位，换句话说，做人也不要做得太高明了，做得太高明了不好玩的，贵到没有位置好占。有的人，学问、人格、仪表都好，可是太贵了，贵而到了无位，连一个科员的位置都得不到。高明到极点，下面没有干部了，或者说天下人都是干部，可是天下人都不敢说话，有意见都不敢表示，这就讨厌了，到这时就到了亢龙的境界，这时即使是好的，也会被打下来了，自己左右没有人来帮助，所以这一爻最不好。“动而有悔”，动辄得咎，没有好的事情临到身上了。

孔子这一段，把六爻的爻辞，统统拉到人文文化的这一方面，这是很重要的。

用九而不被九用

下面又不同了，如果也是属于孔子研究《易经》所说的话，那么可能孔子去年的心得报告和前年的心得报告又不同了。我们先看看原文：

“潜龙勿用，下也。见龙在田，时舍也。终日乾乾，行事也。或跃在渊，自试也。飞龙在天，上治也。亢龙有悔，穷之灾也。乾元用九，天下治也。”

“潜龙勿用，下也。”下这个字的意思，太低了。“见龙在田，时舍也。”时间定在那里，舍就是住，定在那里。“终日乾乾，行事也。”这是对做事而言。“或跃在渊，自试也。”是自己准备，试探一下。“飞龙在天，上治也。”上面最好的现象，天下太平的境界。“亢龙有悔，穷之灾也。”到了极点，前面再没有路走了。“乾元用九，天下治也。”整个是好的，天下太平。这一段的六爻解释又不同，而且讲得非常抽象。

“潜龙勿用，阳气潜藏。见龙在田，天下文明。终日乾乾，与时偕行。或跃在渊，乾道乃革。飞龙在天，乃位乎天德，亢龙有悔，与时偕极。乾元用九，乃见天则。”

“潜龙勿用，阳气潜藏。”这和最初的解释一样，等于晚上太阳在地球的下面，阳气潜伏在下面，还没有出来。“见龙在田，天下文明。”等于早上太阳刚出来，天下文明。我们注意，“文明”这两个字出自《易经》，实际上是文章与光明两个意思的联合，文章就是指

万物摆在宇宙间的美丽现象，都称作文章。“终日乾乾，与时偕行。”这两句话大家务必要注意，刚才说过，《易经》的整个精神，也可以说是时，这几句话非常重要，孔子告诉我们，要跟着时代来变，来进步，做人也好，做事也好，要认清楚时代，把握时代，同时进步，不能落伍，这是中国文化的精神。“或跃在渊，乾道乃革。”到了第四爻，由内到外，这是一个改革的、变更的现象。“飞龙在天，位乎天德。”这是讲位，到了最高处了。“亢龙有悔，与时偕极。”时间已到了尽头，不再属于自己了。“乾元用九，乃见天则。”是说乾元用九，为天地的法则，天地造了万物，但是不支配万物，也没有把万物收回来，所以用九而不被九用。

说到这里，可以告诉大家，任何一卦的解释都不是固定的，都是靠自己的观念来解释，各人的见解不同，卦的解释也就见仁见智了。

现在我们继续讲乾卦的《文言》。

有关乾卦的解释，《周易》中共分了五个阶段，兹列如下：

一、卦辞：为乾，元、亨、利、贞……

二、爻辞：为初九，潜龙勿用；九二，见龙在田……

三、彖辞：为彖曰：大哉乾元，万物资始，乃统天……

四、象辞：为象曰：天行健，君子以自强不息。潜龙勿用，阳在下也……

五、文言

乾卦的《文言》中又分为六节：

一、自“元者善之长”，至“君子行此四德，故曰：乾，元、亨、利、贞”，为第一节。

二、自“初九曰，潜龙勿用”，至“上九曰，亢龙有悔，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也”，为第二节。

三、自“潜龙勿用，下也”，至“乾元用九，天下治也”，为第三节。

四、自“潜龙勿用，阳气潜藏”，至“乾元用九，乃见天则”，为第四节。

五、自“乾元者，始而亨”，至“云行雨施，天下平也”，为第五节。

六、自“君子以成德为行”，至“知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎”，为第六节。

成功与成名

如果我们用卜卦做依通的话（如算命用子平，或用紫微斗数来算，都是依通的方式）。从前面各个阶段可以看到，各阶段的解释不尽相同，其中除了爻辞，后面几个阶段的解释，据古人说都是孔子作的，但后世采怀疑的态度，并不承认完全是孔子所作的，认为有些是孔子作的，有些是孔子的学生所作的，但就各阶段观念的不同来看，是否有些是后人所做，也很难说。因为古人有一种新的观念产生，往往不敢直说是自己的新观念，一定假托古人。如古人作诗，常常有好东西，却不敢出名，而假托古人。最著名的例子，南北朝著《文心雕龙》的刘勰，古代搞文学的人，几乎没有不读他的《文心雕龙》，这本书等于是中国古代最高文法的境界。他是在和尚庙里长大的，当他欲想成名的时候，写了一篇文章，去拜访当时很有名的大文豪沈约，请求指教推荐。沈约把他的文章，瞄了一眼，放在一旁，对他说：“还早呢？年轻人，慢慢来。”这一下，刘勰受了相当大的打击，但他非常聪明，懂得沈约的心理，一声不响回去。等了半年，把原来的那篇文章，稍稍变动一下，然后再送给沈约，说这篇文章，是一位古代大文豪绝世的稿子，被他找到了，请沈约批评。沈约接过来阅读，一字一叹，大为叫好。可是等沈约读完了，赞美了半天，刘勰才说，这就是半年前送来请你批评、你说不好的那篇文章，这还是我作的那一篇呀！再举一个近代的实例，以前在上海出品无敌牌牙粉的家庭工业社大老板——天虚我生，年轻穷困时投稿谋生，都被退稿，后来办了家庭工业社，执上海工商界牛耳，各报章杂志，都以高额稿酬请他写文章，他把过去被退回的文稿再寄出去应付，登出来以后，人人都

说好。从这两个故事上，使我们看通了所谓成名与不成名，实在没有什么道理。古人当其道不能行的时候，所以往往和刘勰一样，只好假托他当时的古人，再不然，就变成秘本，无名氏的著作，越是秘本就越易流行，这就是人类的心理。不过现在的人不同了，不但是抄古人的文章据为己有，乃至于偷老师、偷同时代人物的文章为己有。

从这些心理状态分析，所以对《易经》乾卦卦爻各种不同观念的解释，是不是出于一个人的手笔？是不是出于同一时代？的确是一个问题，我们不能不同意这些疑古派的意见，不能说他们一点理由都没有，但是依我们看，时代离开不会太远。因为在原则上并没有变。现在我们看到《文言》的第五阶段，这是最重要的地方了。

好的开始

“乾元者，始而亨者也。”

这里解释“乾，元、亨、利、贞”，乾卦的“元”字的意义，是“始而亨者也”，是代表元始，同时代表元始就是大吉大利、亨通的。如以做事来说，就是一开始就好，要注意的是，在这里“元”与“亨”是连起来解释的，即原始的、完整的，整个是亨通的，而代表一个很好的开始。

性与情

“利贞者，性情也。”

一个性，一个情，讲到中国文化的哲学，这里就提出来了，性情这两个东西，性代表人的本体、本来，情是后来发展为人的情绪。中国人原来讲人的心理，有所谓七情六欲，六欲是佛家的观念，七情则是喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲。以现代观念而言，性是理智的，譬如遇到一件事情，在观念上觉得不应该骂的，可是因为情绪不好，一见不对就骂，在骂的时候自己也知道何必生那么大的气，可是忍不住骂了，理性上知道不必要，可是在情绪上忍不住。情也和生理有关系，假使感冒了，或者肠胃不好，身体不舒服，往往情绪坏得多，这是一种性情。另外一种物理的性情，如堪舆学上的一些道理，房屋前有塘不好，后有塘守空房，左有塘好，右有塘年轻人至少要离家出走，门前有路绕过是所谓玉带围腰很好，如果门前横过的路是反弓形就很不好。这上面就常常看到物理的有情与无情的道理。现在拿《易经》来讲，对“性情”两个字，不作哲学的解释，而作物理上的解释。这里说“利贞”两个字，所代表的一个是性，一个是情，其中贞是性，利是情。

利与义

“乾，始能以美利利天下，不言所利，大矣哉。”

这解释又与上面不同了，意思是乾卦所谓的“利”。我们要注意，现代提到利，都是利害观念的利，而《易经》上讲的利是中国传统文化思想的利，并不是我求利，而是自己帮助了别人就称作利。这里就告诉我们，乾是能以最好的利去利天下，自己不求利。这种伟大的胸襟，才够得上“元亨利贞”的“利”，所以中国文化的基本思想都是从《易经》来的。

心物一元

“大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也。”

接着说乾卦所代表的性质，是刚健，中正，纯粹的精也。问题来了，什么叫作“精”？这很难解释，用现代的话来说，这里是说乾卦是宇宙万物的本体，这个本体不是属于物质的，物质不是宇宙万物的根本，唯物哲学以物质当作宇宙万物的基础，西方的唯心哲学也没有说对。《易经》的哲学是心物一元的，这心物一元叫作精，这个道理牵涉很广，如果发挥起来，又是另外一个专题了。

卦情

“六爻发挥，旁通情也。”

研究《易经》有一个名词——“旁通”，读汉代的《易经》，经常有这两个字，卦的错综复杂就是旁通。一个乾卦的六爻放在那里，每个爻的变，都可以变成另外一个卦，第一爻一变，就变成天风姤卦，第二爻再变就变成了天山遁卦，每个卦的六爻都可以变动，这六爻发挥出来，就是旁通。这个旁通，有一专门名词为“卦情”。哲学的道理，《易经》通了，人并不是物，一个人在一个团体里，所谓牵一发而动全身，如我同大家认识，彼此自然就有了感情，就要发挥旁通，旁通者情也，彼此相互的关系，这是情。

“时乘六龙以御天也，云行雨施，天下平也。”

解释乾卦的精神，在时间上如六条龙一样，一天分六个时辰，驾驭天体，就是他的功能，而风、云、雷、雨等等，云行雨施，使天下安定，这目的在解释乾卦的本体，等于基督教说的上帝，佛教的佛，道家的道。

下面是解释爻辞了。

理想与现实

“君子以成德为行，日可见之行也，潜之为言也，隐而未见，行而未成，是以君子弗用也。”

这是对“潜龙勿用”所作的人文文化的解释，这一解释，也是研究儒家思想、道家思想和孔孟思想的根本处。儒家精神中的“行”，认为有思想没有构成行为，有好的理想，有好的计划，没有做出来，没有成果，对社会、国家没有贡献，尽管有很好的德性，仍不能算是成德，这可以作知行合一哲学的根本。“日可见之行也”，但是不要讲那么高远的哲学，人的德业修养，在平常每日大家所看得见的，做得到的德行德业，一点小事都要注意，要随时随地改进自己的德行，而“潜龙勿用”是“隐而未见”的，虽有很高的理想，很高的道德，然而没有成果出来，对社会、对国家没有贡献，大家看不出这理想，这是潜龙勿用。在人文文化上，并不是说君子是没有用，而是没有用出来。

领导者的条件与修养

“君子学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之，易曰见龙在田，利见大人，君德也。”

这里解释乾卦九二爻的“见龙在田，利见大人”，是“君德也”——领导人必须具备的条件与修养。第一要学，“学以聚之”，学问是累积起来的。老子说：“为学日益，为道日损。”做学问是每天每天慢慢累积起知识来的，修道则什么都不要，都丢开，知识也不要，学问也不要。做学问则每一件知识都需要，这里学以聚之，就是要知识渊博，样样都懂。“问以辨之”，要好问，到处请教，以能问于不能，这是儒家常常提到的。“宽以居之”，仅有学问还不行，要宽厚，待人接物，胸襟要伟大，包容万象，不能狭隘，然后“仁以行之”，还要仁慈，学、问、宽、仁，四点一定要做到，“见龙在田，利见大人”就是这四德，是领导人应该做到的修养。

度过危机

“九三重刚而不中，上不在天，下不在田，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”

作一个中间的干部，在一人之下，众人之上的时候，这种位置最危险，因为上不在天，还没有到顶，下不在田，对下不能踏实，而上下的一切责任都落在身上，“故乾乾因其时而惕”，所以随时随地都在警戒自己，提醒自己，那么虽危险也可以没有危险。由此知道，最后的这一阶段的解释，不但告诉我们个人的修养，也告诉我们处世的原则。

无可无不可

“九四重刚而不中，上不在天，下不在田，中不在人，故或之，或之者，疑之也，故无咎。”

九四爻一爻一爻都是阳爻重重而来，阳为刚，重刚又不在中间的位置，偏了。不在天位，不在地位，也不在人位。天、地、人三位都没有占到，比方一个青年，大学毕业了，没有出路，不在社会上做事，这时就上不在天，下不在田，中不在人。所以或之，或就是疑，是有考虑的余地。这也是中国隐士的思想，什么都不占，换句话说，也类同于神仙处世的境界。

大人的境界

“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时，天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”

解释九五爻，突然提出一个“大人”，这大人不得了，伟大得很。这里有个大问题，也是我的“专利权”，现在告诉大家，几千年来，大家讲《大学》《中庸》，一提中华文化，好像就只有《大学》《中庸》，而且很多中外人士，把《大学》《中庸》看作代表了孔子思想，但事实上《大学》是孔子的学生曾子作的，和孔子原来的思想稍有不同。《中庸》是子思作的，思想更与孔子的不同。但《大学》思想是哪里来的？就是《易经》乾卦九五爻这条来的。“大学者，大人之学也”，试看历代儒家的注解，尤其是朱熹注的“大学者，大人之学也”。古礼六岁入小学，十八岁入大学，学做人了，长大了就是大人吗？到香港还称警察为大人，他难道懂了《大学》？《大学》的“大人”，实际上是从这里来的，而《中庸》是从坤卦来的。什么是“大人”？等于基督教的上帝，佛家的如来，儒家的圣人，道家的神仙。这里提出来的大人是“与天地合其德”，与天地的德性相合了；“与日月合其明”，同太阳月亮一样光明；“与四时合其序”，同四时春夏秋冬的程序一样分明；“与鬼神合其吉凶”，同鬼神一样变化不测。这样的大人，除了圣人、上帝、神仙、佛以外，谁能做到？我曾经听过一位前清的举人说笑，我到了大人的境界。而且理学家说得对，人人都是尧、舜，人人都是圣人，说“天地合其德”，我并没有把地当成天，天就是天，地就是地，岂不“与天地合其德”？说“与

日月合其明”，我也没有把白天当夜晚，也没有把夜晚当白天；“四时合其序”，冬天我绝对不穿丝织品衣服，夏天绝对不穿皮袄；“与鬼神合其吉凶”，我不敢去的地方，鬼也不敢去。我说老先生们把圣人搞得太莫名其妙了，事实上人人都是圣人。我说圣人的境界本来也很平凡，可是大家都被文字困住了，把圣人推得太高了，犯了“高推圣境”的毛病，把圣人的境界，故意塑造得太高太呆板了，中国文化的天人合一，就是那么平凡。下面的话可以看到“先天而天弗违”，先于天，在宇宙还没有开始以前的时候，这个功能是存在的，而“天弗违”——这个天即这个宇宙，开辟了以后，不能够违背这个先天功能的法则，《易经》的法则，到了有这个世界以后，更不能超出这个法则——人生了就要死，花开了就要落的法则，自然的现象，没有什么稀奇；“天且弗违”，《易经》告诉我们宇宙的法则，最高的真理，连这个有形的宇宙，都没有办法违背这个原理，又何况我们人类！鬼和神也出不了这个法则，后世以这里的话来比皇帝，那是奉承的话，不必相信。皇帝称九五，九是到了阳极，五是中正的意思，不是这个九五爻。

六字真言

“亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧，其唯圣人乎？知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎？”

第六爻的爻辞“亢龙有悔”，所谓亢就是高亢。这个很重要，每个人都要注意，学了《易经》做人做事，不要过头，过头就是亢；大家都是平等的，只知道进不知道退，只知道存不知道亡，只知道得不知道失去，就是亢；人很容易犯这个毛病，知道进退存亡得失的关键，就是圣人。学《易》就是使我们知道“进退存亡得失”六个字。

坤卦的研究

现在回过来讲《周易》的坤卦。

说到坤卦，一个很大很麻烦的问题又来了，本来我主张研究《易经》，该从《系传》开始，为了使大家在卦上多了解以后，再回转来看《系传》，也许会更深入一点。

乾卦还好研究，坤卦就比较讨厌了。

“坤，元亨，利牝马之贞，君子有攸往，先迷后得，主利，西南得朋，东北丧朋，安贞吉。”

要注意，这里也是“元、亨、利、贞”，但“利、贞”不紧接在“元、亨”之后，而是“利牝马之贞”，母马之贞，公马则不贞。换言之，假使卜卦，这句话只利太太，当丈夫的没有份。何以利牝马之贞？“君子有攸往，先迷后得。”以卜卦而言，出门好不好？好！但是开始有艰难，弄得糊里糊涂，最后却有很好的成就，主利，大吉大利的。“西南得朋，东北丧朋。”出门如去西南，或在西南方做事业，一定成功，会有很多朋友帮忙，可是不利于东北，但本身没有关系，得力的助手会失去，可是本身大利，所以要“安，贞，大吉”。这和签诗一样，不必解释，都晓得了，可是认真研究起其中的道理来就讨厌了。坤为地，地为什么会有这些个说法？一般学者，专门读书，不研究象数的人，不懂上古道家科学思想的，对于《易经》就觉得讨厌。尤其五四运动以后，有多少学者骂《易经》，在那里痛恨自己的文化到如此地步。

《参同契》透露了坤卦的秘密

现在我们来作深入的研究。我们知道，乾卦代表太阳，坤卦代表月亮，也代表大地。这要注意到，自京房易的系统下来，汉朝有一部道家的书叫《参同契》，是丹经鼻祖。所谓“丹经”，是炼丹的，使一个人超凡入圣变成神仙，为东汉魏伯阳真人所著，又名火龙真人，佛家称佛，道家称真人。所谓“参同”，是就《易经》《老子》《庄子》三本书的道理和方法，对于人修炼成神仙的科学性原则是相同相通的。在《参同契》里，从天地宇宙的法则，然后讲到生命的法则，自己养生的方法。他的方法中，用了京房易这一系统的《易经》思想，说明了乾坤两卦，太阳月亮和地球及地球外面的金、木、水、火、土五星，与人类身体内部生命法则相通的地方，其中提到坤卦是一个重大的问题。

说到这里，报告大家自己认为很得意的一件事，这件事到现在为止，仍然是“只此一家，别无分号”，是一个尚未被人发现的重大秘密，对《易经》体认的一个独家所有的不传之秘：记得当年研究坤卦又研究《参同契》《京房易》，几条路不能相通，相当痛苦，尤其是看丹道方面的书，炼性、命方面的方法，简直玄不可测，不可知，不可思议，感到奇怪。再退回来看一般学说上的、历史上的，乃至近代大学者如康有为、梁启超、章太炎等等的说法，不但都是批驳，而且处处存怀疑。但是我有一个观念，我还是非常崇拜自己的祖先，认为古人自有他的道理，经过很多年的研究，才把它弄通了。《参同契》中谈到京房的纳甲，为什么乾卦纳甲，坤卦纳乙？甲乙本来在东方，把纳甲的圆图拿来看，位置都变了。看《参同契》就更奇怪了，其中

说：“三日出为爽，震庚受西方，八日兑受丁，上弦平如绳，十五乾体就，盛满甲东方，蟾蜍与兔魄，日月炁双明，蟾蜍视卦节，兔者吐生光，七八道已讫，屈折低下降，十六转受统，巽辛见平明，艮值于丙南，下弦二十三，坤乙三十日，东北丧其朋，节尽相禅与，继体复生龙，壬癸配甲乙，乾坤括始终。”这在最初也不懂是怎么个说法。道家所谓炼身体是炼精化气，炼气化神，炼神还虚，然后变成神仙。依照道家的办法，大约一共需要十三年就可成功。我常说假如真有神仙，只需要十三年就可成功，真是合算。用求学来比，小学六年，初中三年，高中三年，大学四年，一共费时十六年，大学毕业以后，找一个一万元月薪的工作，还到处进不去，如果费十三年时间可以变成神仙，长生不死，该多舒服！这在西方文化是想都不敢想的，只有中国人有这种理想。

看《参同契》的这段文字，以后再看《易经》的坤卦中“西南得朋，东北丧朋”，和《参同契》的“东北丧其朋”的话一对照，我把它贯通了。这里坤卦是指月亮。我们中国几千年来，天文历法，都是用太阴历，以月亮的盈亏作标准，与潮水的升降有关系，与土地的地质变化也有关系，气候的变化，就是用这一套方法推测出来的，这比现在的天文台、气象所还要准确。太阴历月亮每到十五满月从东方出来，每五天一候，三候一气，六候一节，都是根据月亮现象看出来的。可知我们的老祖宗，经过了几千几万年的经验，最后把这个法则拿出来，成为全民的科学，人人都懂，天文、人事，都能把握，所谓上知天文，下知地理。月亮盈亏的阶段分为六个，先说十五的月亮最圆的，十六最圆满了，到了十七开始缺，二十三亏了一半，二十八没有了。真正的黑夜是二十八以后到下月初二，这期间假使带兵走夜路，要特别小心。到了初三，眉毛月就出来了，是早晨看西方，挂在天上面，所以月出于西。到了初七、初八，夜中看到半月在正南方。

到了十五，又看到满月在东方的位置，也是乾卦的位置，因圆满光明，所以是乾卦。这月亮是真阳，我们老祖宗就知道月亮本身不发光，是吸收太阳的光，到了十五，月亮的光代表了阴中之阳，所以纳甲纳在这里，再到了二十七八，月亮在东北方下去就没有了，后天为艮卦，先天为乾卦现象，把这《参同契》的那段话和月亮的现象了解后，就知道这里坤卦不是“西南得朋，东北丧朋”。而应该是“西南得明，东北丧明”。那么从此知道这是中国古代的一套科学。

坤为什么独利母马

“元亨，利牝马之贞。”对母马就好，对公马不好，为什么呢？读《易经》，对中国文化的物理常识要丰富。我们到西北，看到野马群，马是喜欢合群的，一群上千匹的马中，有一个头子出来，一定是一匹公马，这匹公马领头往哪里，这一群马，无论公的母的都跟着它，非常拥护领袖。牛群也是如此，牛群夜晚睡觉，母牛一定睡在靠里面的安全地带，公牛则一定睡在靠外面的地带，以保护母牛。所以男人照顾女人，是天经地义的事。打仗的时候，公马也一定冲在前面，所以牝马（母马）是追随牡马（公马）的，这是第一个观念。其次，世界上最伟大的是母爱，每一个宗教，到最后都是崇拜女性的，天主教的圣母，佛教的观世音，都是女性，因为母爱最慈悲、最仁慈、最伟大，所以中国文化上认为女性“为母者强”。不但人如此，各种动物亦如此，当母亲的时候最坚强。试看母鸡，平常非常软弱，可是当它翼护小鸡的时候，遇到了老鹰等等侵略者时，则会拼命保护小鸡，精诚抵抗，这就是母爱的精神，牺牲自我的精神，所以母马不但有跟公马，跟乾卦，顺阳性的功能，同时本身还能发挥群爱、仁慈的精神，所以坤卦的象是牝马，这是妙得很的。第三个观念，我们知道在中国文学上“牧马嘶风”的话，马是喜欢走逆风，牛喜欢走顺水，所以研究《易经》的象，要懂得中国古代这一套物理学。如中国文化的物理，冬天在郊野，欲知风向，看鸟栖息在树上的位置就知道，如栖息东边的枝上，即有东风来，栖在西边的枝上，即有西风来，因为鸟喜欢面对逆风，假如顺风，它的羽毛被吹翻起来，可就要

冻死了，这是当然的道理。马喜欢逆风，因奔走时有更大量的空气吸入，毛也是顺着吹，当然更舒服。

坤卦又代表月亮，月亮的发光是从太阳来的，也代表大地，地球的运动，也是跟着太阳作相反的运动。这些了解以后，就知道坤卦的卦辞，是非常含有科学道理的。中国文化的好处在把科学、物理、天文归纳到人事法则上来，因为天地人，总是人的文化，缺点则在我们科学思想的进步比任何民族更早，而不愿意向唯物方面发展，只拉到人文方面来。这是就目前而言，究竟将来的历史，是我们吃亏或是人家吃亏，那就很难讲了，我们应该有自信，我想我们是不会吃亏的。

现在我们再来看坤卦的卦辞，就容易懂了。“坤，元亨。”元代表了后天的开始，亨通的，同大地一样，月亮一样，是光明的。“利牝马之贞”，有利的像母马那么顺，顺天而行，也可以说是顺乾卦而行，也可以说顺阳而行，这样产生的中国的人生哲学，同时也可以讲男女夫妇的夫唱妇随，和顺家庭才兴旺，事业才发展，社会才繁荣。并不是说夫唱妇随即是打倒女权，这个思想是最尊重女权的，如前面说的马群、牛群，到了夜间在旷野中休息，自然会让母马母牛到中间安全地带去睡，公马公牛都在外围担任保卫的责任，男性的伟大亦在此自我牺牲的精神。所以夫唱妇随的顺道，并不是压迫女性，因为女性的许多先天性条件是需要保护的，所以这里教我们要有效法坤卦的精神，顺大众的精神。古代坤卦为皇后之卦，如以卜卦而言，以这个现象问吉凶祸福，则“君子有攸往，先迷后得”，像月亮一样，先有一度是黑暗的，后面一直是光明。可是到了圆满的时候要注意了，接着是下坡路，主利是指中间有月圆之日，大好的前途，因是月亮的情形。“西南得朋，东北丧朋”，如照我前面的解释，就像古人一样把这两句改为“西南得明，东北丧明”。不过我也认为懂了这个道理，

也不必要改。“安贞吉”是安详的，讲人生哲学，要效法坤卦的精神，坤卦永远是平安的，等于地球，永远是安详，尽管汽车去碾压它，开山去爆炸它、挖它，它也不生气，人要学到这样包容、大度、安详，就公正，结果大吉大利。

大地的文化

以上是我对坤卦的另一个专利的看法。下面是《彖辞》，看法又不同了，又把坤卦拿来完全作大地——地球的解释，所谓乾为天，坤为地。

“彖曰：至哉坤元，万物资生，乃顺承天。”

乾卦有一句话“至哉乾元”，是孔子赞叹的话，现在孔子又转过来赞叹坤元，孔孟的儒家思想走这个路子，道家也走这个路子，老子教我们效法天地。我们做人为什么要效法地球？“万物资生”，万物的生命靠地球才能够生出来，它可没有向我们要报酬，所以人要效法这种道德的精神，只知付出不要收回去。大地为什么有这种功能和精神，因为大地永远像天一样，给你光明，给你生命的能，它没有想要破坏你，所以是承受了这种天道的法则，而构成了这个大地的精神，这是孔子第一个在抽象方面，赞叹坤卦——大地的功能。

“坤厚载物，德合无疆，含弘光大，品物咸亨。”

第二个观念，又赞叹这个大地，教我们人要效法大地那么伟大，月亮那么光明。古人对一个胸襟伟大、了不起的大人物形容为“光风霁月”，同月亮那么光明磊落多好，地有多厚，厚到可以载万物，所以它的德性之大是没有边界的。中国人以前都讲天圆地方，而被指为不科学，其实中国人科学得很，只是把“天圆地方”的意思解释错了。中国古人并没有认为地是一个方块，而是说地是有方位的，分东、西、南、北方。试看孔子的学生曾子就说地是圆的，汉朝也说宇

宙如鸡蛋，地球如蛋黄，没有错，只怪后世的人自己读书不够，乱解释中国文化。现在这里也说“德合无疆”，地哪里有疆界？地是圆的，哪里有起点？经纬度是人替它假设的，站在中国立场，中原是起点，站在英国立场，又另外假设一个起点，所以我们做人处世，要效法大地的精神，德要养得厚，而且要圆融广大，含蓄伟大的光明，万有的东西都靠大地生长。

“牝马地类，行地无疆，柔顺利贞，君子攸行。”

这里又把科学精神，拿到人文文化上来解释。母马和大地一样，逆风而行，就是地球与太阳之间的关系，地球是反太阳的方向运转，行地无疆，地球永远是运转的，马也是不休息的，马睡觉是站着的，懂得物理，这书中的味道就读出来了。像庙里为什么敲木鱼，因为鱼的眼睛不会闭上的，鱼是不睡觉的，所以敲木鱼是教学道的人，要像鱼一样，时刻警醒。行地无疆，也就是乾卦“天行健，君子以自强不息”同样的道理。人不能有一分一秒的松懈，求学、做人、为道、为德，都应如此，还要“柔顺利贞，君子攸行”，效法乾坤一样，与天地一样的胸襟，包容万象，自强不息。

“先迷失道，后顺得常，西南得朋，及与类行，东北丧朋，乃终有庆。”

这里证明了这两个“朋”字是“明”字，孔子这里也说，开始迷住了找不到路，后来顺天体而行，自然返回正常，西南为什么得朋，东北为什么丧朋，那便是指它必须要与同类合群共行，结果终归会有吉庆。

“安贞之吉，应地无疆。”

这是解释文王卦辞，何谓“安贞吉”？人先要安、要贞——正派，能够安，能够正，自然大吉大利，就像大地一样，那么平静。

“象曰：地势坤，君子以厚德载物。”

这里明白地说明，坤卦的现象如大地一样，大地是坤卦，要懂得坤卦这个符号是大地的代表，讲人文文化，做人要效法大地一样，修养自己的学问道德，要效法大地之厚，尤其当领袖的人要包容，要能负担，别人的痛苦都能承担起来，“厚德载物”是中国文化儒家道家的最高的学问。

研究《易经》，应该发挥每人自己的智慧，做学问是很难的，我今日认为对的意见，到明天有了新的发现，说不定又把头一天自己的意见推翻了，所以我所讲的，只是提供大家做一个参考，告诉大家一个研究《易经》的方法而已，千万不要过分相信，有时候连对古人都要怀疑，可是怀疑归怀疑，印证又是另一回事，不可因有一点怀疑，就作全盘的推翻，这就太狂妄了。

现在讲坤卦的爻辞。

邵康节的宝瓶子

“初六，履霜坚冰至。象曰：履霜坚冰，阴始凝也，驯致其道，至坚冰也。”

这里就和乾卦不同了，我们过去的天文科学，是用十二辟卦来代表十二个月，十二辟卦是乾坤两卦的变化，坤卦是十月，为纯阴之卦，坤卦是在上古，也许更上古形成的。我始终怀疑《易经》的文化是上一个冰河时期留下来的，不是这一个冰河时期的产物，因为它的科学、哲学的道理太高明了。我们知道了坤卦是代表十月，在一年二十四节气中，有一个霜降节气，这时候夜间会结霜，当早上打开大门，踏到地上有霜的时候，就知道天气要冷了，该准备冬衣过冬了。跟着来是立冬、小雪、大雪，天要下雪了，黄河要结冰了。履霜坚冰告诉我们，如果讲哲学，一个学过《易经》的人，就会知道前因后果。一件事情一做的时候，一定晓得后果，对这件事结论如何，自己的智慧应该知道，因为履霜坚冰至，任何事情都有它的前因和后果。

那么《象辞》的解释，引用爻辞的履霜坚冰，是冬天阴气开始凝结起来，开始是前因，至于后果，则“驯致其道，至坚冰也”。顺着这个时间下去，就天寒地冻，地下要结冰的。如果卜卦，得到坤卦初爻，就知道以后还更艰难，但是假如作战，在北方碰到这情形，就知黄河要结冰了，不需几天就可渡河而过。在抗战期间，我们国运昌隆，连续八年黄河没有结冰，假使结了冰，的确有问题，日本人的马队一下子就过来了，日本人一直在等这个机会，可是上天保佑，抗战八年中黄河就没有结过冰。举这个例子，就是说明同一个卦，看情形

如何？可有利也可不利，运用之妙存乎一心，不要迷信，这是智慧的事情，全靠心灵偶然的判断，如果加上主观就不行了。

以前有一位善卜的人，占卜到他自己的一只宝瓶在某月某日正午时会破碎得四分五裂，他就不信，在这一天把这只宝瓶，安安稳稳放在桌子中间，自己则坐在桌旁守着，看这只宝瓶如何破法。到了中午他的太太把饭做好了，叫他吃饭，叫了几次他都不理，太太见他不声不响不动，老盯着一个瓶子发呆，就故意开玩笑，欲惊醒他，拿了一条鸡毛掸子向瓶上一敲：“你看这宝瓶干什么？”不小心把这宝瓶敲破了，于是他哦了一声悟了，悟了什么？忘记把自己算进去，就是没有把主观算进去，这是关于算卦的有名故事。但这故事中含有很高深的哲理，人处理任何事情，往往不是忘记了自己，就是把自己看得太高，这是做人的修养、事情的处理要千万注意的道理。所以懂《易经》的道理，就是懂做人的道理，因此可以知道儒家的孔孟思想，道家的老庄思想，都是从《易经》出来的，诸子百家也都是渊源于《易经》。

不习无不利

“六二，直方大，不习无不利。象曰：六二之动，直以方也，不习无不利，地道光也。”

这句爻辞很难解释了，现在有两个观念，坤卦是代表地，地面有三个情形，直、方、大，这是毫无疑问的；但这还不够的，坤卦也代表了月亮，刚才初爻的月亮，《参同契》说过在南方，是上弦月，而二爻这个时候的月亮，出来的时候，是直的上弦月。方是方位在南方，大是光大。“不习无不利”，习字古人说像飞鸟形，上面两个翅膀，下面的太阳，也是一幅图案画，是练习的习。当初七、初八时的上弦月亮，在南方出来时候的直、方、大，用不着随时看见是无不习，无不利是好的，因为有一半的光明。不习不利在卜卦而言是好的，在修养而言又不同了。另有一种解释，《论语》上孔子说：“性相近也，习相远也。”性相近是人刚生下来的本性是近于道的，习是后来的教育与习惯，人加上了后天的环境教育，越加得多，本性就离道越远，用这个观念来看“不习无不利”这句话，就可以看通了，即不加上后天的习气，则大吉大利，是光明的。而《象辞》的解释，六二爻的动爻是正对南方的方位，“不习无不利”则是因为“地道光也”，月亮已经出来了，大地是光明的现象。

无成有终的哲学

“六三，含章可贞，或从王事，无成有终。象曰：含章可贞，以时发也。或从王事，知光大也。”

如果我们了解月亮是坤卦，《参同契》上提道：“十五乾体就，盛满甲东方。”月亮全满，自东方出来，这时候是“含章”。含章有两种说法，古人在文学上把月亮和太阳，称作金乌、玉兔，元曲乃至京剧中常有“玉兔升金乌堕”的句子。太阳为金乌，月亮为玉兔。神话的解释，月亮中的黑影就是一个兔子，但古书上并不是说月亮里有个兔子，而是黑影的形态勾出来像一只兔子，太阳里的黑点勾画出来，则像一只乌鸦一样，所以名金乌。昆明的金马、碧鸡坊的那条街，每隔若干时间会发生一个现象，就是当太阳还没有下去的时候，满月已经出来了，站在这条街的中间，向一端看可以看到太阳，同一时间向另一端看，可以看到月亮，这是含章的第一个解释。第二个解释，我国古代对于月亮，和现代科学观念一样，认为月亮本身不能发光，是吸收了太阳的真光再放射出来的光明，所以说它里面含章，章代表了光明和美丽。可贞是很正，六三为阴爻，不算得其中，是内卦的高峰，所以含章可贞，有光明现象。以卜卦来说，“或从王事”，如果一人为前途而卜，这个人将来可能很有前途，事业很大，乃至辅助一个人创业，如韩信、张良辅助汉高祖千古留名，但是无成，自己本身不会成功的，虽然不会成功，可有结果。这到底是怎么的说法？假如在中学里作文，学生写了这种句子，老师一定批他不通，又无成，又有终，多矛盾。如果我们知道坤卦是代表月亮，由这个譬喻去看人事，就会很清楚。等年纪大了看《易经》就更清楚，孔子的经

验，四十九岁再学《易》，加上许多人生经验与知识，才能够学通。像刘伯温帮助朱元璋打下了天下，最后他被同事毒死了，这是无成，可是千古留名，有终。推开了这些不谈，今日为了国家民族，这八个字很可以拿来效法，要有“或从王事，无成有终”的精神，革命不一定要自己看到成功，成功不必在我。人生有两条路，一条是现在的事功成就，一个是千秋的事业，像宋朝的三个大儒，朱熹、程颐、程颢等，官做得并不大，他们在学说上留名万古，永远有地位；反之，人若有房子，有钞票财产，不见得是成功。由《象辞》的解释，也可以了解：“含章可贞，以时发也。”为什么说它含章可贞，内在有光明呢？因为得其时，月亮到了每个月的十五得时了，所以卜卦算命，时不对，时间不属于自己，不要强做，或从王事，是了解月亮是靠太阳的反映而发光的。

括囊无咎

“六四，括囊，无咎，无誉。象曰：括囊无咎，慎不害也。”

在古书上时常看到，历史上的许多人，地位很高，诸如宰相、大臣，年纪大了，告老归乡以后，自称“括囊无咎”，这并不是说括一批钞票，自己口袋里装起来，不出毛病。中国有两个字“囊”与“橐”，古代有口的布袋为囊，中间向两头都开口的布袋，背在肩上的为橐。括囊是口袋的口收紧，不是装满口袋，这是下半月二十三、四日的月亮，半个口袋，袋口收紧了，“无咎”不会出毛病，但是亦“无誉”，没有人恭维，既不被人毁谤，亦得不到别人恭维。所以中国文化古代一般读书人，讲修养，讲人生，自己做一辈子事业，最后退休了，晚年还乡，检讨一下自己，没有毛病，平安退回来了，往事不讲，“英雄到老皆皈佛，宿将还山不论兵。”这个现象就是把自己嘴巴闭起来了——括囊，既无咎，亦无誉，那么这样括囊无咎，慎重到了极点，没有害处。

黄裳元吉

“六五，黄裳，元吉。象曰：黄裳元吉，文在中也。”

所谓“裳”，古代的服装，长袍是外罩，上面长过膝盖的是衣，下面所穿，和西藏人一样，穿裙子称作裳，后来才变成裤，那是自北方来的，因为北方天气寒冷，穿裙不能保温，受不了。黄裳，裳是下半截，那么每月的下半月，早晨起来看下弦月亮，是淡黄的，说的就是这个现象，并不必要多加解释，可是中国古书上的解释多了，中央戊己土为黄等等多得很，都有理由，都是了不起的解释，但还是把它推开，还是从原书本身来解释较妥当。乾卦九五爻时是好的，飞龙在天，利见大人，坤卦到了六五爻亦好得很，黄裳元吉，《象辞》的解释，“黄裳元吉，文在中也”，是文字的光华现象。

物极则反

“上六，龙战于野，其血玄黄。象曰：龙战于野，其道穷也。”

乾卦六爻，都用龙来代表，坤卦都没有用龙作代表。坤卦开始说卦的本身是用母马作代表，接下来以大地的现象，在六爻中是说月亮的现象。但现在到了上六，最后一爻，引用到乾卦来了，把龙用进来了。我们知道坤卦是没有综卦的，而它的错卦，六爻都是阳爻，其次阴极就阳生，这一爻要变了，坤卦到这里非变不可，于是阳爻要进来了。而龙战于野，一战争就要流血，流下的血为玄——青色，黄是黄的颜色，以天象来解释非常通，不需要套用那么多东西，只要仔细观察一下，每月二十八九日，尤其早晨起来，天苍苍，野茫茫，有玄黄之色。如果确定《易经》是根据天象来谈人事的，而去观察天象自然界的现象，《易经》本身是很好解释的，不必讨论到那么多东西。《象辞》解说龙战于野，是说坤卦到极点，可引用“穷则变，变则通”这两句话。战争对人类并不一定是一种祸害，也许是一种革新，因为穷则变，变则通。时代到了某一个情况非变不可，非革命不可，因为“其道穷也”，穷则要求变，变的时候自然有龙战于野之象，这是一定的。

用六永贞

“用六，利永贞。象曰：用六永贞，以大终也。”

这是讲整个坤卦，要注意的，六十四卦，只有乾卦讲到用九和这里坤卦的用六，其他六十二卦，都没有“用九”“用六”的。所谓“用六”，也是和乾卦解释“用九”一样，就是不被六用，用全体的卦，而本身并不加入在某一爻里，这就高了，大吉大利，永远是好的，《象辞》解释，用六能永贞，是因为有伟大的结果。

这里讲完了坤的爻辞，再提起请大家注意的，我研究《易经》的方法，是不管各家的注解，尤其《周易集注》的注解是不能看的，这是朱熹当年集拢各家的注解而成的，以便利初学者参考，不幸把许多错误的注解也用进来了；这一本是明朝国子监的监本，等于现在国立大学的课本，有许多地方不能看。我们现在是以天象的观察来研究《易经》，这是较原始的路子，比较正确的，但是今天我们若回转来研究自己传统文化的天文学，又是要新开路子了，现在国内能懂得中国自己原始的天文学，而把现代西方天文学同时合并治理的人，已不多见了。

妇唱夫随　阴阳颠倒

“文言曰：坤，至柔而动也刚，至静而德方，后得主而有常，含万物而化光，坤道其顺乎？承天而时行。”

现在所要谈的是思想问题，讲孔子的《文言》，《文言》很重要，研究中国文化，儒家的孔孟思想，道家的老庄思想，都从《易经》的原理来。现在推开了每卦的卦辞爻辞，只看《文言》；所谓“文言”，就是以文化的观念研究《易经》。这里孔子提出来讲坤卦的德性：坤是纯阴卦，是至柔的，至柔是坤卦的体，如果动起来就很刚强，老子引用了这个观念，所以他说“柔能克刚”。世界上最柔的是水，水是没有骨头的，再加热就干了、化了，连影子都没有了，所以说水是天下之至柔，但却能克天下之至刚，就是不管多厚的钢板，在不断的滴水之下，最后也必被水滴得穿洞。又如工业用的“水刀”，把水加速也真的把钢板给切开了。所以儒家、道家都教人不要过刚，过刚易折，一个人太刚强了，容易折断。所以坤卦的本身是至柔，不动则已，一动就是刚，像练太极拳，在练的时候，慢慢摸，非常柔，但是到了用的时候，就非常快，非常刚。“至静而德方”，坤卦是至静的，但并不是死寂的，没有骨头的，外圆内方的，内在永远是方正的，一个人假使把自己的精神、人格、修养做好了，自然是外圆内方，形成了至静而德方，还加一个条件“后得主而有常，含万物而化光”，就是月亮的道理，有一定的常轨，有如大地，包容一切而化成光明，这是说人的修养，是什么人才应有如此修养？乾卦是君道，是领导人的修养，坤卦则是臣道，为一人之下的人的修养，小则里长行君道，里干事就行臣道，这就“坤道其顺乎，承天而时行”。

要柔顺，要承上启下，承天，承乾卦的功能而行，这就教我们做人要站在坤道的立场，坤道是臣道，又是妻道，所以中国讲妇女的德性，是夫唱妇随，但现代相反了，乾坤颠倒，要妇唱夫随，我们知道儒家思想、道家思想都从这个理由来的。

现在继续讲坤卦的《文言》。

孔老夫子的因果观

“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。”

这四句话是中国文化的原则，大家要特别注意的，我们中国文化，东方文化，最喜欢讲因果报应。如果过去没有研究过《易经》，都以为这是佛家的思想，来自印度的，事实上中国、印度、东方文化都建立在因果报应基础上。由此我们了解，中国过去五千年文化思想的教育、政治、道德等的基础，都是建立在因果基础上，所以大家都怕不好的报应，乃至做官的人，要为子孙培养后福，都是怕因果。不过因果的问题是宗教哲学的大问题，在研究起来也是很好的一本书，一篇很好的博士学位的论文。佛家的因果，是讲本身的三世，即前生、现在及后世。中国儒家的因果讲祖宗、本身、子孙三代，就是根据《易经》这里来的。这也是一个历史哲学问题，尤其这几句话，我们都晓得用，知道是孔子的话，这是中国文化几千年来不变的，现在当然社会道德已发生了变动，但是据我个人仔细地观察研究，我们中国人年轻一代尽管怎么变，这个观念还是有，这是我们民族血统中的观念。

我们要注意“余庆”“余殃”的“余”字，余是剩下来的，余是有变化的，并不是一定报在本身，这是中国人对因果报应的看法，中国文化一切都建立在这因果报应上。由此看来，刘备在临死的时候，吩咐他儿子两句话：“毋以善小而不为，毋以恶小而为之。”以刘备这样一位枭雄，对自己的儿子作这样的教育，都是从中国旧文化来的观念，我们看历史传记，常常提到某某人的上代，做了如何如何的好

事，所以某某人有此好结果。将来中西文化汇合以后如何演变？还不知道。不过据我所知，最近在美国，宗教的活动，自哈佛大学开始，已经有了转变，主张宗教不能分家，提出“宗教一家”的口号；其次，美国的一般学者、知识青年，也非常相信三世因果，所以中国人的家庭教育要注意，尤其现在为父母的人，教育下一代，为了国家民族文化，这个观念还是绝对不可忽视的。

下面孔子对于这个观念做了演绎，从此，也可以知道孔子为什么作《春秋》，写历史，历史的法则就在这里。

“臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辨之不早辨也。易曰：履霜坚冰至，盖言顺也。”

春秋战国的时候，孔子看到社会多么乱，孔子看见当时不孝不仁的人太多了，所以提倡孝、提倡仁。社会文化，像人吃的药一样，哪一种病流行，就倡用医哪一种病的药，假如这两天感冒流行，药店的感冒药就卖得多。大学里开课，社会需要什么人才，学校就开什么课程，教育就是这么个道理。所以我们看了四书五经很伤感，可见中国这个民族，可怕的一面是不孝、不仁、不义的太多，所以孔子提倡仁呀！义呀！孝呀！几千年来，有几个真孝、真仁、真义的？孔子这里就讲出了这另一面：“臣弑其君”，部下叛变干了主管的，“子弑其父”，儿子杀父亲的，春秋战国这类例子太多了，尤其是利害之间，兄弟姊妹之间，都是杀、抢什么的。“非一朝一夕之故”，不是突变来的，一个社会文化的演变也是其来有自。“其所由来者渐矣”，是渐进的，如同《易经》的法则，一爻一爻，慢慢变来的。根据《易经》孔子的这个道理，看我们近六十多年的历史肇因，乃可推到近百年以前，或远推到清朝中叶，从十九世纪开始，我们的社会一步一步演变到今天，对于今天的这个社会现象，有许多人看不惯，很难过，

我觉得没有什么，这都是渐渐来的，不要怕，有时一个变动就变好了。“其道穷也”，现在已经差不多到这地步了，非回头不可。“由辨之不早辨也”，这是辩论的辩，也是辨别的辨，在家庭教育来讲，就是对一个孩子变坏，没有早看清楚；以历史来讲，就是不好好领导，不早辨别清楚，所以发生动乱，这也是讲历史哲学，也是社会史，也是文化发展史。譬如中国文化，为什么发展到现在一直要提倡自然科学？“其所由来者渐矣”，也是慢慢变来的，不要以为现在这个科学时代已到了顶点，但还是要变的，当然还有更新的科学时代出来。“易曰：履霜坚冰至，盖言顺也。”这解释引用初六爻的话说，学了《易经》，脚踏在地上发现降霜了，就知道冷天快要来了。到了春天，立春以后，气候一暖，夏天的衣服也要准备拿出来了，都有前因后果，这是中国文化主要的精神所在。

直内方外　四海一家

“直其正也，方其义也。君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤，直方大，不习无不利，则不疑其所行也。”

这是孔子儒家的思想，把《易经》天文的法则拿来讲人事，做人修养的道理。所谓直就代表正，方代表义。中国人看相，以这个原则也蛮通的，说人的脸型，长的主仁，方的主义。“君子敬以直内”，内心修养绝对公正，自己内心得直，没有弯曲，不在肚子里耍鬼。“义以方外”，对外面，对人对事，一言为定，到处合宜，言而有信，规规矩矩，所以“敬义立而德不孤”，不要怕寂寞，不要怕倒霉，自然有自己的道理。“直方大，不习无不利。”孔子用这两句话解释这句爻辞，一个人只要有直、方、大三个字，公正、义气、仁爱，内方外圆，胸襟伟大，像大地一样，包涵一切，“则不疑其所行也”，天下人同心一德了。

抬轿子

“阴虽有美含之，以从王事，弗敢成也，地道也，妻道也，臣道也，地道无成而代有终也。”

讲到第三爻“含章可贞”，刚才我的解释，也是根据孔子这个观念来的。“阴”就是太阴，月亮，“虽有美含之”，月亮的光明很美丽。人文方面“以从王事”就是臣道，为人臣的“弗敢成也”，成功不必在我，真正的大臣要做到“成功不在我”，这是臣道，是地道，是天地的法则。譬如抬轿子，也要好好抬，否则坐轿的倒下来，把抬轿的也压倒，坐轿的人也要坐好，坐轿的翻起筋斗来，抬轿的也抬不好了，所以在什么地位，就干什么事，这是大地的法则。“妻道也”，等于当太太的，一定要管好丈夫，让丈夫都听话，这太太做得就太没有味道了，做太太听丈夫的才有味道。“地道无成而代有终也”，地道本身无成，但是不要以为本身无成就没有结果，成功不必在我，别人的成功，也即是自己的成功。读历史大家都知道，历史上成功的人物，所有帮忙的、帮闲的也都留名了，老实说，如果旁边帮忙帮闲的人来干，恐怕成不了功，大家也没有名了，都淘汰下去了，所以要找一个人坐轿子，慢慢抬他，蛮有意思的，抬到最后大家都成功了。

谨言慎行

“天地变化，草木蕃，天地闭，贤人隐。易曰：括囊无咎无誉，盖言谨也。”

这是第四爻的解释，宋朝的理学家们拼命说孔子是反对道家、反对隐士，我认为孔子不但不反对，而且还很赞成隐士，在《论语》上我们可以找到许多证据，在这里更可以看出来。孔子这里说：“天地变化，草木蕃。”春天到了，气候调和，时运来了，草木都欣欣向荣；秋天来了，天地闭塞，万物凋零。那么，贤人、达人、君子碰到这样的时代，看看不对了，没有办法了，挽不回了，只好退下来，于是隐了，所以第四爻的爻辞“括囊无咎无誉”，自己把自己收起来，放在口袋里，就是黄石公的《素书》第二章最后的那句话：“没身而已”的意思。时代不属于自己，机会不是自己的，自己一遛，同草木一样，大家都是如此，变成泥巴，到这个时候就是“括囊”；尽管一肚子学问，收起来放进口袋里，把袋口一收紧，“无咎无誉”，与世无干。为什么这样？讲话小心一点，古人的诗：“美人绝色原妖物，乱世多财是祸胎。”世界人闯的祸胎都在这两个字上——财、色，历史上批评人，总不外这两个字。但是乱世多“才”也是祸根，那就要“括囊”，不然则赶紧找个老板抬抬轿子，不要乱闯，乱闯对社会、国家都没有贡献的。

黄中通理——至高的人生境界

“君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也。”

对六五爻的解释，这是后来的中庸思想，我曾经说过，《大学》思想出在乾卦，《中庸》思想就出在这里，这是我的专利。“黄中通理，正位居体。”这就是中庸之道。《中庸》第一章说：“致中和，天地位焉，万物育焉。”也就是孟子所说的养气，“吾善养吾浩然之气……至大至刚，以直养而无害，充塞于天地之间”就是这里来的。中国道家讲修道，欲修成神仙，必须打通任督二脉。所谓打通任督二脉，就先要“黄中通理”，这个“黄中”，抽象的是天地之中，具体的是人的内脏肠胃等一切都好，黄是中央的颜色，“理”不是道理的理，是中国医学上的“腠理”，就是皮肤毛孔，功夫做到了，修养够了的人，内部通了，外部亦通了，每个毛孔都通了，这个时候就是所谓天人合一的境界到达身体来了，面上都有光彩，这时真美，充满了四肢，都全身畅通了，那么“内圣外王”，内在有了这样高的修养，如果有机会发到外面，发于事业，就内外合一、天人合一，美丽极了。

嫌于无阳

“阴凝于阳必战，为其嫌于无阳也，故称龙焉，犹未离其类也，故称血焉，夫玄黄者，天地之杂也，天玄而地黄。”

上六爻的解释，是倒装的文法，分析注解，坤卦是阴，为什么到了上爻是“龙战于野”？阴极于阳必战，等于一群女孩漂流到一个孤岛，几年不见男人，见到一个男人必抢。而战有争斗之象，因为坤卦一点阳都没有，到了第六爻阴极阳生，阳要来了，于是这时就战了。阴阳交战，所以称龙。龙是看不见的东西，隐隐约约来了，隐现变化无常，犹未离其类，因坤与乾是天地同类，所以变称血，是血脉相承，天玄地黄，是指天地的颜色交杂起来了。

屯卦

今日讲屯卦，屯卦是一个很好的卦，为艰难困苦中建立新气象的卦，同我们目前的国运正相关。

研究这个卦，也使大家可以知道研究《周易》是怎样的方法。前面讲乾卦、坤卦，对于研究的方法，还是不大清楚。现在讲屯卦、蒙卦以后，对其他的卦就会比较容易——对于《周易》本身的研究。

我们可以看出中国文化之祖的这部《易经》，不必要摆出一分神秘的面孔，但也不可以轻视它。《易经》原始是一本卜卦的书，后来加上文王、周公、孔子等等的演进，把卜卦的作用，变成文化的道理。

屯的卦义

屯卦就是水雷屯，当研究一个卦的时候，就应该会画这个卦，屯卦为水雷——䷂屯，上面一个坎——☵卦，下面是震——☳卦，上下卦亦可说是内外卦，内（下）卦是震卦，代表雷电，有雷鸣震动的现象，外（上）卦为坎，代表水。看到这个卦，就如一幅图案，假想是一个大海，在大海里面有雷电的震动，这种现象，表示一个巨大的力量在酝酿变动、震动，这就是屯卦的现象，我们研究卦，就先要了解卦的现象。其次卦名是屯卦，屯卦的上卦为坎，代表水，下卦是震卦，代表雷，水雷是屯。我们知道一句成语“囤积居奇”，就是把货物存储在那里，古时仓库就叫“屯”，如《三国演义》中记载的。江东孙吴当时的经济——古代历史有一个大缺点，经济方面的事，根本不写，像作战时的经费从哪里来？历史上从来不谈，只有很少数的偶尔谈到。——非常贫乏，正好遇到好人鲁肃家里很有钱，他就说经济方面并不困难，“鲁指屯”，鲁肃指着屯说，你们到我家里拿好了，我仓库的东西都可以搬去，就靠这一件帮忙，东吴政权的经济就建立起来了。这说明屯卦是仓库的代表，事实上古代的屯字是“  ”，其一横代表一画开天地，其一直一勾，是像草，草在地下生根而地面上只长出一点点，春天到了，冬天枯了的草，在地下生根，刚刚萌芽，这就是屯的现象。

现在我们先了解了屯卦的这些观念和意义，这是初先的了解，不要对它作太高深的看，不过也不可把它看得太浅近了。世界上最高深的学问都是平淡的，由平淡中可以找出真东西来，上面我们已经把屯卦平淡方面的意思解释了，现在再看它的卦文：

“屯，元、亨、利、贞，勿用，有攸往，利建侯。”

屯是一句，是卦名，“元、亨、利、贞”，这是说卦德，这四个字代表了屯卦的卦德。以现代的观念说，这个卦的性能，包括了四个大的因素，这四个性能都是好的，“元、亨、利、贞”，在乾卦里用过，在其他的卦里，不一定全用到这四个字。这四个方面，屯卦都占全了。这四个字的解释，在乾卦里面我们已经说过，在这里不再重复了。但要注意的是，乾卦的“元、亨、利、贞”是乾卦的代表，到了坤卦的利贞，还有附带条件，是利牝马之贞，那么这个屯卦又怎么可以和乾卦——宇宙的根源一样，并驾齐驱，等量齐观呢？屯何以会具备了元亨利贞这样好的因素呢？我们就要追问了，于是发现屯卦是由乾卦变出来的，所以有这个性质，才有这个功能，等于中国人的古话说：“龙生龙，凤生凤，老鼠生儿打地洞”，事情是有来源的。屯卦一定是由乾卦变来的，那么看乾卦，乾卦的六爻是完整的阳爻，从乾到屯卦的演变过程，是外卦两爻在变，内卦亦是两爻在变，内部外表都在变，如一枚橘子内部开始在腐烂了，或者一粒种子里面开始在生芽了，这是内部的变，外卦中心不动，可是外面的环境，上下都在变，需要变，不得不变，等于一件事情，内在必须要变，不变不能生存，外在的环境要变，可是中心不变，我们要从这一方面来看屯卦，就知道和乾卦有关系。

我们如心有所疑，不能决定，求之于鬼神、求之于人都解决不了，只好求之于卦的时候，这个屯卦的卦象，在周文王的判断：“勿用，有攸往，利建侯。”这一个解释，问题在“勿用”两个字：前面乾卦中曾经讲到“勿用”两个字，并不是不可用、不能用、不应该用，不是绝对的否定，是很活动的不要用，暂时摆在这里，是有作用而不要去用。如个人的事业，有一个机会，可是不必去打主意，如果

主动去打主意，反而要出毛病的，等这机会自动地来到时再动。但是“有攸往”有所往，有一条路在前面，有很好的光明远景，最有利于建立诸侯。“利建侯”是中国古代文化，中国古代的建侯，就是地方封建，建立诸侯去创业。假使做生意，将来可以变成大生意，创出事业，乃至扩大范围，设立分公司，这是文王对屯卦的解释。

屯卦的创业精神

“彖曰：屯。刚柔始交而难生，动乎险中，大亨贞，雷雨之动满盈，天造草昧，宜建侯而不宁。”

这是孔子对屯卦的研究，都是好话，假使做事业问运气，好运来了，这里有一个哲学，天下的事情，当好事来的时候，都有困难，不经过困难而成功的，绝对不是好事，轻易得到的，很快就会失去，这就告诉我们一件真正成功的事业，没有不经过困难来的。看孔子讲：“彖曰：屯，刚柔始交而难生。”这个屯卦是刚柔始交之象，刚与柔是绝对相反的，是矛盾的，这内卦震为雷，雷电是阳刚之气，坎卦为水，是柔，一刚一柔，正在矛盾相交，虽然矛盾，但矛盾中往往产生新的东西，这是必然的法则。所以刚柔两个刚刚开始交，等于男女谈恋爱，在开始交往的时候，中间有很多的困难，或者一项事业，交一个朋友，个性不同，当中会有极大的困难。透过“刚柔始交而难生”这句话，可以了解很多做人做事的道理，一件好事的产生，并不那么简单，大而言之，一个好的历史局面的完成，很不简单，譬如革命的完全成功，也就“刚柔始交而难生”，真不知道要经过多少艰难困苦。

为什么孔子如此说？他继做解释：“动乎险中”，这个卦的动爻，动得很险。如果讲革命这真是一个革命的卦了，因为在新开创一个事业，动起来是动在危险的当中，从象上来看，如在海底，要用力冲上来，冲破上面巨大的压力是十分困难的，但是人没有危险在前面是不会努力的，有困难、有危险，则反而促成人努力争取成功，动乎

险中，才会加倍努力，也特别谨慎小心，大意了一定出毛病，所以文王解释这个卦是大亨，大吉大利，但是要贞，要坚定地走正路，在危险当中动，走歪路就不对了。

这个卦代表的现象是在大雷雨中，下面在打雷，雷上在下大雨，在高山顶或在飞机上可以看到，下面是一大片乌云，正在下雨，而乌云的下面闪光，就是雷电，就是屯卦的现象。雷雨之动满盈，满山满野，满坑满谷，都是水，这代表了地球人类历史的开创，如大禹治水以前，开天辟地的时候，到处都是荒芜，没有文明，昏天黑地，因为这样没有开创的基业，欲开创，宜于建侯，但永远不宁。这就是更了解了一种人生哲学，一个人不管在哪里做事业，欲想成功，永远是不宁的，欲享福而事业成功，这是不可能的，如果想有所建树，那是永远不能安宁的。人都想功名富贵，想成功，又想留万世之名，又最好不要劳累，这是办不到的。只有苏东坡这位绝顶聪明的人，有过这样的妄想。他因为自己太聪明了，一生在政治上都遭遇到挫折，所以作了一首诗：“人人都说聪明好，我被聪明误一生。但愿生儿蠢如豕，无灾无难到公卿。”他前面三句讲得蛮有道理，最后一句又吃亏了，又太聪明了，天下哪有这种事情？有一个故事，一个人一生做好事，死后阎王判他还是到世间做人，可是投胎做人时要成为怎样一个人呢？阎王让他自己决定，于是他说他只希望：“千亩良田丘丘水，十房妻妾个个美。父为宰相子封侯，我在堂前跷起腿。”阎王听了以后，站起来说：“老兄！世间如有这种事，你做阎王我做你。”由这个故事，再看《易经》，就了解了人生，凡有所建树，一生永远都在劳累，“宜建侯而不宁”，这就是开创事业的现象。

“象曰：云雷，屯，君子以经纶。”

《象辞》说䷂屯卦这个图案画的现象，代表云、雷、屯。可以请画家画一幅很好的屯卦的现象，但要注意，屯卦明明白白是水雷屯，为什么到了《象辞》里，硬改成“云雷屯”？因为云里有水，而坎卦的性质是水。而代表有大的力量，这种现象，则“君子以经纶”，君子是儒家对于一个有道德、学问、志气、修养等等的人的称呼，所以一个这样的君子，就不怕昏天黑地、四顾茫茫的环境，要打破天地所给压迫的环境，打破人事所给压迫的环境，自己要干出来，这是人为的现象，所以人要效法这种精神去经纶。“经纶”一词是从《易经》这里来的，包括了经营、创业、管理许多意义。如织布一样，直的丝为经，横的丝为纶，亦即纵横。所以《象辞》告诉我们，看了屯卦的卦象，就要效法它的精神，如何直的、横的，乃至于圆周的，四面八方去创业经营。

卦辞、《彖辞》《象辞》都容易解释，如再详细发挥，各人的说法就不同了，古人的说法也不一定都了不起。古人对《易经》著了那么多书，各家有各家的说法，不能说哪一家对或不对，我也有我的说法，大家以自己的学识修养，也可以写一本自己的看法。乃至就屯卦的《彖辞》或《象辞》，就可以写一本很好的创业哲学的书，以开创事业来解释《易经》屯卦。做生意的人也可根据屯卦的道理，写一部关于工商管理的《易经》著作，行政管理、报业管理都可以写，写下来就是《易经》的解释，就是这么回事！看多了哈哈一笑，反正你说你的，我说我的。

下面爻辞，看来颇为讨厌，可是前面我们研究了学《易》的方法，知道《易经》并不是那么艰涩和难懂，介绍给大家方法，以后照着去研究，差不多在这一套法则上，都可以走得通的。

站稳脚跟　待机而动

“初九，磐桓，利居贞，利建侯。象曰：虽磐桓，志行正也，以贵下贱，大得民也。”

屯卦的第一爻，为阳爻，假如卜卦这一爻是动爻，又假如卜卦的目的是为了创一个事业，那么他是“磐桓，利居贞，利建侯”，亦都不错，做生意将来一定发财。再看下去，《象辞》，孔子看这个卦所说的，这是一个新的政治局面开创的大卦，看文字就懂了。现在再加以进一步研究，什么叫“磐桓”？现在的文字，一句或几句合起来是一个思想，古代的文字，一个字代表了好几个观念。磐是大石头，桓是草木，这个现象，是一块大石头压在土地上，这土地就不能利用了，但土地的草木怎么办？从石头的旁边长出来了。桓则是草木虬结的现象，这样的草木从压着的大石旁长出，就是磐桓的现象。后来在文学上，描述老朋友见面，陪着玩几天，就说“磐桓几日”，就是表示友情虬结不清，逗留一番。在这里是说初九这一个阳爻，代表生命的生发之根在下面，上面虽有那么多阴爻像大石头一样压在上面，可是这个要生发的根，永远是压不住的，终于要磐桓出来。这种现象是好事情，可是需要时间，需要等待，不可急。利居贞的居，就代表站稳在那里，慢慢地等待，很正地等待，不能动歪脑筋，不能走邪路，等到石头外面的草木成林了，变成观光石头，可以供游人野餐了，更大一点可以利用了。所以孔子说，虽然是虬结不清，但以整个卦象来讲，中心思想是纯正的，行为是纯正的，那便没有问题，不正就成问题了。但是如果这个卦象，以人生政治的道理来讲，以贵下贱，这是很难做到的。中国历史上做领导人的有四个字“礼贤下士”，对人有

礼而谦下，向不如己的人请教，就自然得到群众的拥护，自然得到老百姓的拥护，大得民心。何以叫“以贵下贱”，在《系传》里讲过，阳卦多阴，阴卦多阳，这个屯卦，是阴爻多，阳爻少，只有两爻，物以稀为贵，而这个时候，最怕傲慢，所以说建侯的事业，革命的事业，要以贵下贱，便大得民也。这是孔子的《象辞》对文王爻辞所作更进一步的解释。

屯如邅如　前程茫茫

“六二，屯如邅如，乘马班如，匪寇，婚媾，女子贞不字，十年乃字。象曰：六二之难，乘刚也，十年乃字，反常也。”

这些文字更难解释了，不晓得说些什么？小时读《易经》，遇到这些地方，简直想把它烧掉，照文字表面看，“屯如”——屯就屯，下面放个如字干什么？“邅如”——在抖动？“乘马班如”——骑了一匹斑马？“匪寇”——土匪来抢了？“婚媾”——土匪来抢亲？“女子贞不字”——这个被抢走的女人硬不答应他？“十年乃字”——等过了十年，总算被他感动了，嫁给他了？这是一部强盗抢婚小说了，这些到底是什么鬼话？而且根据什么来说的？又不是在城隍庙前摸骨：“先生命好，长的是猴骨。”花了两百元还被骂成猴子。我们再看孔子怎么说法？“象曰：六二之难，乘刚也。”六二这爻是有困难的，在困难中成功。“十年乃字，反常也。”十年嫁人是反常，这也不通。以现代的情形来说，大学里的女同学，一排一排地坐在那里读博士，还没有嫁人，如果照《易经》这里说来是“反常也”，那么正常的该几时出嫁？照过去看到女孩子十四岁就出嫁，男孩子十六岁就结婚，是平常的事，难道二十五岁不嫁就反常吗？这是没有标准的，那么到底讲些什么？如果做国文老师，看到学生写出这样的文章，一定用红笔批上“不通”两字，是要给零分的。

现在我们研究《易经》的道理，慢慢看六二，屯卦的第二爻，这就要看整个卦的图案了。第二爻的下面初爻是阳爻，上面是阴爻，在前面一排都是阴爻，或者勾画一个图画，前面是成列的森林，后面阳

爻是一部开山机，欲向前推动，在这情形之下，仔细一看，便发现文章写得很好了。“屯如”，如是“像那个样子”，是白话文中的“似的”意思。如“胖了一些似的”“瘦了一些似的”等等。“屯如”就是“屯积在那里似的”，“邅如”即“好像有一条很绵长的道路要我们去走似的”。“乘马班如”，佛教中有大乘小乘之分，这个乘字在梵文中，原来是车的意思，西方译成英文就是车字，一点味道都没有，工具改了，将来岂不要译成大飞机、小飞机，还是中国人高明，译成乘字，乘车、乘船、乘马、乘飞机、乘太空船都可以，是人乘着交通工具，于是把真正的意义表达出来了。这里说乘马，为什么说乘马，不说乘车或乘牛，在《说卦传》中说，震卦为雷的符号，而在动物中，震也是马的符号，屯卦的内卦为震卦，所以进一步到了第二爻为乘马。孔子也在《象辞》中解说“乘刚也”，因为在下面初爻为阳爻的力量在推动，阳为刚，是乘马。至于“班如”这两个字很讨厌了，看了古人好多家的解释，改成斑点的斑，说了很多，非常啰嗦，其实班如就是班如，前面一排阴爻，就和站班似的，又何必乱加解释？所以我常常感叹，有人做学问一辈子，变成书呆子，书呆子者废物之别名也。实际上这种古书只要研究它本身的文字，不必多加注解，千万不要改为斑点的斑而成为斑马，我们中国古时是没有斑马的，不要搞错了。“匪寇，婚媾”，又哪里来的一个土匪？而且还要抢亲？照古人的解释多得很，越解释越糊涂，要变成神经病的。我们在本卦上看，《易经》明明告诉了我们，并不需要我们去作那么多的解释，从本卦上看，只要把阴阳的道理抓住，知道它是一种影射的、象征性的比方，就知道匪寇的来历。因为初九以后，都是阴爻，到了第五爻有不正之象，为什么说婚媾？因为交互卦的内卦，变成了坤卦，坤者纯阴属女，乾卦属男的，这个图案上就看到，在半路上第五爻跑出一个小人要抢婚，坤卦代表女子，这个卦本来是两个男人，在很多女性的中间，其中一个看到女子就抢，可是这个女子本性坚贞，

因为坤卦本身虽然是阴性，但至中至正，所以不字。这个“字”，在古代的《易经》，不是“字”而是“孕”，我看了很多古代的《易经》，认为“不字”应该是“不孕”，后来印错了，便将错就错成“贞不字”。字是解作出嫁的意思，如真研究古礼的话，字的意思并不是出嫁，而是定婚为字，所谓男娶女婚，婚才是出嫁，所以这里该是贞不孕，十年乃孕，是十年之中不怀孕的现象，因为这里都是阴爻，中心没有东西，所以用女人怀孕，另一个新生命产生的道理来说明，十年以后才怀孕，所以孔子说反常。孔子说反常是有道理的，不能说没有道理，因为孔子研究过，“六二之难”不要忘记研究这个卦的本身，人生步步有艰难，六二的艰难是乘刚也，后面有刚，等于在西门町，前面有六个女的像排班一样在走路，后面有个太保在追，十年乃孕反常也。

推开字与不字的问题不说，只讲这一段文字就有很多的人生哲学，这又是另一个观念，所以做学问要有自己的智慧，东方文化的教育，不是教人认识一件事情而已。西方现在讲启发教育是最新的教育，其实我们中国人几千年来都是这一套启发教育，古今中外都是一样，都是启发的，没有教人把知识灌进去的，这里就启发自己有很多人生哲学的道理。譬如“屯如邅如”，每个人的人生都是这四个字，人生的起步都很难，谁能够知道自己的人生前途？每个人生都是处境艰难，而前途茫茫，不知所以。“乘马班如”，得意的时候，风云际会，“匪寇，婚媾”，到处都会吃亏上当、受骗、结合，所以“女子贞不孕”，人要像女人守贞节一样，自己要站得正，有时候一等待，十年不嫁人，所以孔子说六二之难乘刚也，要至刚、至中、至正，从这些可以看到另一面的东西。

以后的卦研究起来，都是很麻烦的。

穷寇勿追　见机而作

“六三，即鹿无虞，惟入于林中，君子几，不如舍，往吝。象曰：即鹿无虞，以从禽也，君子舍之，往吝，穷也。”

这个卦讲到这里又不同了，又像武侠小说了。先就字面上解释，“即”是半虚半实的字，鹿是头上有角的兽，这是大家都知道的，有些后来的《易经》，说这个字是山麓的“麓”，说是山脚下的一排森林，好多家都在争论这个字。虞，是古代的官名，虞人是农林部的管理员，近似现代美国的天然动物公园的园长，或农林畜牧厅长。这里叙述的，等于一幅打猎的画面，一队猎人到了山边有一排森林。我们中国武侠小说常写道：“逢林不入，穷寇莫追。”追敌人追到树林里了，不要追进去，恐怕里边有埋伏。这里是说打猎到了山脚的树林边，没有山林管理员带路，不能追进去。“君子几”，有知识的人，碰到这种情形，自己要有智慧，要机警了，不要硬闯，钻进去了说不定要送命。“几”像电气开关，一进一退，要在一念之间下判断，所以要“舍”，不要进去了。“往吝”，如果进去了，一定倒霉。据我的研究，还是“鹿”字对，谁教我们加一个“林”在上面？就是打猎，看到一只鹿，拼命追到山边一个树林中钻进去了，何必加上一个“林”字，自找麻烦。“即”就是追赶，“即鹿”就是追赶鹿，赶到一个地方，像部队作战一样，地区地形一点都不熟，没有向导，结果这一只鹿钻到树林里了，这个情况很不利，与其这样，就应该知所警惕，不如放弃它。这就告诉我们，在人生中看到一个猎物，本来可以拿到的，可是只差那么一点点就拿不到，而这一机会眼看要跑掉了，情况又不明，如果还拼命去抓，不必用《易经》的道理，试想它的后

果，不要周公、文王、孔子，不必靠鬼神，一个稍有智慧的人就知道，勉强地前进，便很难说了。吝就是悭吝，不是好现象，艰难困苦都来了。

我们看这个卦象，前进是阴爻，黑暗的；退回来有阳爻，是光明，这就是孔子在乾卦中告诉我们的，人生最大的哲学是在“存亡”“进退”“得失”这六个字。一个最高明的人，就是在这六个字上做得最适当，整个历史的演进也是在这个字之间，该进的时候进，该退的时候退，如果在这些地方搞不清楚，就太没有智慧，太不懂人生，也太不懂做事了。照上面我们的观念来看孔子的《象辞》，便完全通了。“即鹿无虞，以从禽也”，就是打鹿没有向导。“以从禽也”，飞的为禽，走的为兽，中国文字并不是呆板的，古文里“禽”与“擒”有时候固然通用，但古人硬把这里的“禽”字解释为“擒”的意义，在此并不十分恰当的，禽就是禽。“以从禽也”，让它飞掉，不是很简单吗？又何必著书立说，硬讨论一番？为了这一个字，有几百字的文章加以注解，可以拿博士学位，东抄西拉的，千古名言，由孔子说起，说到将来的世界，都抄上去了，这样似乎教人不忍心不给他学位；但如果真给了他学位，又觉得对不起上帝，因为这些说法太不像话了，为什么不好好做人，去找这么一个东西去分析，这也太可怜了，像这样的著作太多了。

这里我认为“以从禽也”就是让它飞了的意思，因为孔子说过“鸟兽不可与同群”，欲高飞的让它高飞，欲奔走的给它奔走。我是一个人，既不想高飞远走，只守住人的本位这么做，这是孔子在《论语》上说过的，把那个观念和这里一配，就很平淡。“君子舍之，往吝穷也”，孔子说碰到这种情形，只好放弃，勉强的前进一定不好，结果弄到自己穷途末路。我们见到许多朋友做生意、做事业，往往因

为不信邪，非要奋斗不可，其实没有道理的硬闯不叫作奋斗，最后“往吝”，发生困难，困难以后，还不回头，遂造成了穷途末路。

风云聚会　万事随心

“六四，乘马班如，求婚媾，往吉，无不利。象曰：求而往，明也。”

六四爻到外卦来了，“乘马班如”，已经解释过了。“求婚媾，往吉，无不利。”这就是《易经》告诉我们，六爻是人生的六个阶段，在某一阶段遇到的现象要倒霉，在某一个环境里会发了财。是得志？是倒霉？到了另一阶段时，都有所改变而不同；如果到了天理、人情、国法都相合的情形下，便大吉大利了。乘马班如这里也是骑马，而且班如，后面还有一群人跟着，这样的派头去求婚，一定成功，没有不好的，因为到了这一爻，前面是阳爻，光明摆在前面，这个时候可不能退后了。那么孔子在《象辞》中说，“求而往明也”，前面是阳爻，光明在望，阴阳相合，所以有婚姻在动的现象。这是解释这一爻的好处，最好用男女结婚来比方，如果以人事来比方，便是与长官意志相投，就是这种现象，无往而不利！不要呆板地看成只是结婚的现象，因为阴阳的相合，最好的比方，就是人生男女的结合。

练达人情与食古不化

“九五，屯其膏，小贞吉，大贞凶。象曰：屯其膏，施未光也。”

这里又是一个画面，如作字面上讲，“屯其膏”就是囤积原油。“小贞吉”，不过发不了大财，稍稍赚一点。“大贞凶”，囤积多了犯法。假如在街上摆一个卜卦摊，作这样的解释也通，但真正研究《易经》则不是这样。膏是脂膏，屯也可以说是囤积，也是草。屯卦本身就是草木萌芽的现象，草木到了第五爻，已经长大了，显得又光滑又茁壮，但是还不是大成功，看《易经》要注意，凡大吉大利，一定有个贞字，要走正路，不走正路终于要亡的！天地间没有真正的大吉大利。六十四卦都要人走正路，摆得正，走得正，则样样好，偏差了终归出毛病，所以小吉中间还要贞——正；但“大贞凶”，这里问题又来了，难道大正就不对？什么都死死板板的很正，像学理学的人，在这个时代，还是言行呆呆板板，矫枉过正，并不是好事，所以大贞则凶，也就是说人生要通达，不通达就不对了，演什么角色就是什么角色，干文化事业就是文化事业，做生意就是商人，不知道变则是大贞凶。所以《象辞》说：“屯其膏，施未光也。”是说第五爻的阳爻，在外卦的正中，前后都是阴爻，还露不出头，等于点火的膏脂，还囤积在那里，还没有放出光明来。这也是一个人生现象，好比上面被一个东西压住了，自己的理想、计划，不能实现，或如一个幕僚长，有很好的抱负，可是他的长官硬是说不通，也只好“屯其膏”了。

泣血涟如　不可长也

“上六，乘马班如，泣血涟如。象曰：泣血涟如，何可长也！”

要注意的是，这个卦里有三次骑马，而且骑马都带领了一批马队，阔气得很，可是这次很惨了，哭了，不到伤心不泪流，一定碰到伤心的事情才哭了，哭到最后，眼泪都干了，哭出血来了，而且是连绵不断的“涟如”。我们研究一下，“乘马班如”已经讲过，大家都懂了，那么这个“血”从哪里来的？“坎为血”，自坎卦来的，连着下面，连绵不断的阴爻下来，这一爻到了卦的尽头了，假使卜卦动爻在屯卦上六这一爻，任何事情都不能做，如果硬做，有痛哭流涕的现象，还要泣血，还要受伤。《象辞》说：“何可长也。”万事不能成功，不能长久。

研究《易经》大概是这样的方式。

这里还有一个大问题：前面要大家背诵《易经》六十四卦的次序是：乾为天，天风姤，天山遁的分宫卦象次序，一直到雷泽归妹为止。可是《周易》的卦序，并没有照分宫卦排列，为什么作乾、坤、屯、蒙、需、讼、师、比、小畜、履、泰、否……这样的排列而以“未济”一卦放在最后？这是什么道理？到现在还没有得到令人满意的答案，看完了古今的著作，都各有一套理由解释，仔细一看，但都不能满意。孔老夫子在《序卦传》里，也有他的一套解释，我们对孔老夫子的解释，很敬重，敬仰他解释得对，但是我还是没有同意，夫

子是夫子，我还是我，因为理由不充足。我老实告诉大家，关于《周易》的次序，为什么要这样排列？古今人物的解释，我都没有同意，现在正在找它的原因，向各方面寻找，这是《易经》上的一个大问题呀！

对于《周易》卦序的排列，希望大家熟读《上下经卦名次序歌》，更希望大家动脑筋找出它作如此排列的理由来。

蒙卦

屯卦的后面接着是蒙卦，这是怎么来的呢？我们把水雷屯卦倒过来看，就变成了山水蒙卦。蒙卦是屯卦的综卦，在开始的时候，即曾要求大家特别注意，要懂得综卦。《易经》告诉我们要客观，天下事立场不同，观点就两样，现象也就变了，这是《易经》告诉我们大哲学的道理。近几年有人用黑格尔的逻辑——正反合来讲《易经》，我告诉他们不要闹笑话，黑格尔的正反合，怎么够得上来谈中国《易经》呢？那不过是以三段来看事情，中国《易经》是八面玲珑，看八方十面的，如屯、蒙两卦，就已经一正一倒是两段了，屯卦的错卦，为火风鼎卦，又是另一个现象，它的交互卦，是剥卦，又是一个现象，而且还可以再交互下去，所以要把这许多道理了解以后，才可以研究《易经》八卦，如果连这些道理都马虎过去，就没有办法来研究卦了，等于前面说的：“君子几，不如舍。”还是聪明一点吧！不如退下来，不必再去研究了。

蒙卦在中国文化中，向来把它用在教育方面，现在小孩初入学是进托儿所，进幼稚园，以前则叫作“启蒙”，也叫作“发蒙”，小孩读书的地方叫“蒙馆”，就是由此来的。这个蒙卦是教育的卦，因为根据《易经》的内容所说，教育上常常用到，还有司法上用到蒙卦，中国过去司法、刑法，都是属于礼的范围，中国人的司法，法律哲学的最高点，是在蒙卦里，也就是教育，而并不是摆杀人的威风。所以站在中国文化的立场，一个执法的人，判决一个人去服刑，在位的人都要感觉难过，认为自己的教育工作做得不够，是自己的责任，没有

完成教育的任务，才使他愚昧不懂而犯法，所以古代司法的道理，同教育连在一起，这些也都在蒙卦里边。

我们知道蒙卦是水雷屯卦的综卦，水雷屯卦倒过来看就是山水蒙卦。任何一卦，从这面看了，也要从那一面看，我们学了《易经》，对这一点要特别的注意，处理任何事情，对任何一个人，要多方面地看，不要太主观，没有那么简单的，对于相反的立场是怎样？需要搞清楚，正如屯卦，翻过来就成了蒙卦。

蒙卦的来源我们知道了，这个蒙卦，如果我们卜卦时卜到蒙卦好不好？卦辞说：

“蒙，亨。匪我求童蒙，童蒙求我，初筮告，再三渎，渎则不告，利贞。”

“亨”，是好的，以“亨”开始，下面最后有两个字“利贞”。乾坤两卦，有四个性能：“元、亨、利、贞”都是好的，到蒙卦的时候，好的成分只有三个了，而且很痛苦的好。

由宗教而教化人生

这个卦辞，以现代观念从字面上看，不知道它乱七八糟说了些什么？大家对《易经》的观念，一种是很神圣的看法，一种是很讨厌的看法，总之都不知道它说些什么。现在我们要把握住一个原则，这是我们上古文化，人生不可知的那一面——任何一个人，无论智慧怎样高，对于宇宙不可知的一面始终不懂，譬如说，我明天吃几碗饭，我也不知道，你也不知道，我们希望知道未来究竟是怎么一回事，于是古今中外，有许多方法。《易经》原来是研究卜卦，透过了这个方法而想得先知，的确有这回事。后来人文文化的发展，到周公、孔子以后，透过了这个卜卦的神秘色彩，而加进去人生哲学的了解，结果这两样东西分不清楚了。所以《易经》不像西方文化，老实说外国任何宗教，不管佛教、基督教、伊斯兰教，他们的教主并不跟人讲道理，只是教人盲目的信。中华文化的《易经》是从宗教的性质来的，后来却要讲道理，不可盲目的信，因此这些加起来的东西，现在我们看起来头痛，它说这个卦是好的，怎么个好？它下面把道理讲给你听。

那么它说，这个蒙卦的现象，不是我求童蒙——例如办幼稚园，教育的性质，不是我为了学费，像拉生意一样，把你家的小孩弄来，而是小孩来求我教育他。如果仔细研究这两句话，看这个卦所表现的状态就知道了，山水蒙，蒙卦上面是山，下面是水：早晨水蒸气上来，一片大雾茫茫，前路看不见，如小孩子一样，走在路上找不到前途，想找一个老前辈问问路，指引迷津，于是把这个状况变成教育的目的，也变成政治的目的。不是我去找他，而是对方来找我，但有一个条件，像求神拜佛卜卦一样，要很诚恳，最初来问的时候，就告诉

了答案，如果告诉的答案不相信，又一次两次三次再问，这就是亵渎——开玩笑了，既然是开玩笑的态度，就不答复了。透过这些话，就看出一个道理，人要至诚，对待人也是一样，当我们第一次很诚恳向人请教时，一定得到答复，如果故意开玩笑去问人，一定得相反的效果。所以宗教的精神也好，长官部下的相待也好，朋友相处也好，家庭相处也好，都应该是这种精神，所以中庸之道，讲究诚。最后结论说这个卦是好的——利贞。可是这利贞是怎样来的？是要最诚恳，不要开玩笑。当我们以谦虚的精神，像小孩子去找老师求教一样的诚恳端庄，这就亨通、有利，这样看起来，不必要卜卦了，以谦虚的精神、诚恳的态度去做人做事，又何必去求菩萨呢？所以《易经》是透过宗教的迷信性质，来告诉人生的道理。

中国文化的教育精神

“彖曰：蒙，山下有险，险而止，蒙。”

这要有智慧，有险的地方要止步，不要再乱闯，如果还不信邪，不止步，只有死路一条，这是蒙卦的现象。

“蒙，亨，以亨行时中也。匪我求童蒙，童蒙求我，志应也。初筮告，以刚中也。再三渎，渎则不告，渎蒙也。蒙以养正，圣功也。”

孔子解释上面的卦辞说：卜到蒙卦是亨通的，因为行为思想，把握了时间，得其中道，不偏，自然亨通。这个卦为什么是“行时中也”？因为阳卦多阴，阴卦多阳，这个蒙卦是阳卦，六爻中只有两阳爻。以男女为喻，一群女孩中，只有两个男子，其中一个上九是老头，另一个是九二爻，还很年轻，又得其中，正在坎卦的中爻，像二十几岁的青年，最剽悍的时候，而且亦得其位。位就是空间。《易经》告诉我们，任何东西得其时，得其位，当然是亨通的。至于“匪我求童蒙，童蒙求我”，孔子说是“志应也”，意志、思想、感情相通。从卦象上看，上下交互相连都是好的，所以上下相通是好的。“初筮告，以刚中也。”初筮告，是因为下卦坎卦的阳爻得其中，阳刚得中，诚诚恳恳，爽朗、坦白，当然得到答案。“再三渎，渎则不告”，把九二爻另外放到任何位置都不对，最后孔子做结论：“蒙以养正，圣功也。”所以中国文化的教育思想、政治思想，都取用这个蒙卦。所以中国古代的教育，以人格的教育为主。现在不同了，现在

是生活的教育、技术的教育，古代教育的目的在“养正”——完成一个人格，这是圣人的事业，是一种功德，不是今日动辄讲“价值”所可比拟的了。

中国文化的教育哲学思想，蒙卦里包含了很多，但不是全体，而且蒙卦的教育思想哲学，不属于现代教育思想哲学的狭窄范围以内，中国文化蒙卦的教育思想，包括政治也是教育，中国古代是政教不分的，作之君，作之亲，作之师，这就是政教不分的道理。全国的领导人就是大家长，就有教育全民的责任，这是中国古代观念的一个重点。尤其在蒙卦中还看到，中国古代不但政教不分，而且还包括了现代的法治，就是所谓“刑教”，包括了法律的管理，刑教不分。譬如犯了法判罪，罪有轻重，在《易经》蒙卦的思想，判刑也是一种教育，如家里孩子犯了错，只好责打几下，这也就是蒙以养正的《彖辞》观念。

行到有功方为德

“象曰：山下出泉，蒙，君子以果行育德。”

这个卦的现象，上面是艮卦，下面是坎卦，如勉强用图画来画图解释，上面是高山，下面是湖水。至于蒙，如杭州的西湖，或者湖南的洞庭湖，早晨起来，一片水蒸气上来，蒙蒙的把山都遮住了，这就是蒙的现象。这是物理世界的自然现象，以这样来看蒙卦，就叫作“象”。这里《象辞》不说湖沼，说山下出泉，泉水从地下冒上来，我们研究卦象，先暂不看卦而在脑中构成一个景象，山水蒙，那么景象是一个山，下面出水，透过了这个现象，对人文文化得了一个概念，效法这个卦的精神——果行、育德——这是两个观念，行为要有好的成果，言行一致，知行合一，行为要有结果为果行。读书人经常说：“救国救民”，“为天地立心，为生民立命”，只讲理论不行，要问有没有做，有没有事功，没有则不算果行。那么蒙卦的果行是什么？是育德，教育，养育，对于人，对于万物，要施给，养育得到成果，上古时“德者得也”，德字的意思也是好的成果，就是透过这个卦象，牵到人文文化上来，人要效法蒙卦的精神，做到果行育德，如大禹治水，就是果行育德。

这个人文思想和这个卦象有什么关系？这是三代以后把这种人文思想套上去的，因此山高水深、源远流长、饮水思源等等都是这观念来的。

象辞与《彖辞》比较，又完全是两回事，这中间就有考据问题了；不管考据，也是两个不同意义，或者深度不同的两重意义。

再看爻辞，并没有一个完整的系列，不是一个系统，历来对《易经》的注解，都以“《易经》是对的”观念为前提，即使《易经》上解释不清楚，也想尽办法找理由附会上去。

刑法与教育功能

“初六，发蒙，利用刑人，用说桎梏，以往吝。”

就是刑教、刑法。“发蒙”这两个字很有道理，因为山下有水，凡有水就有水蒸气，接下来“利用刑人”，不知扯到哪里去了？这个现象是拿来讲政治法律的道理。人犯的错，没有办法教化，只好用刑。这个“利用刑人”的“利用”一词，不是现代观念的“利用”，现在说“利用某人”是一句很坏的话，至少在道德上犯了罪。在《易经》上常有“利用”这两个字，并不是坏意，这两个字要分开。《易经》上的“利用”，意思是用得对人有利。如“利用刑人”，是说用刑法不一定是一件好事，但是有利。因为人类中有些人不听好的教化，打他一顿就听了，但是与第一爻的发蒙有什么关系呢？当然古人的解释，拼命设法拉关系，我们不去管古人的注解，先看原文：“用说桎梏”。“说”也是《论语》“不亦说乎”一样“悦”的意思，人受了桎梏，还有什么快活？因为这是教化，就是蒙以养正，犯了罪受惩罚后。因此教化过来，就是很高兴的事，“以往吝”卜到这个卦，是倒霉的，不必去做了。

蒙卦一推到人文文化上来，变成了这样，这个爻辞是文王作的，在当时和现在庙里的签诗一样。这个现象是一个人在中间，上下都是困难，都是阴，到了二爻上去是震发、开发的现象，再往前，处处都是坷坷坎坎，不顺利，因此爻辞是这样一个说法。如详细研究，要看焦赣作的《易林》。后来假借邵康节作的河洛理数的卦辞，他所讲的这一爻，不用这个东西，所以古人很高明，推翻了《周易》，自己独

创一格。据我的研究，他们早有发现，这个卦的爻辞，欲做什么解释，都有理由，但是古人对于圣人，一辈子很恭敬，不敢说一句反对的话，因此只有自己创作，但也是根据《周易》的系统来，可是解释不同。大家拼命在讲易学，其中有没有后人改革的创作，大家都没有注意到。

“象曰：利用刑人，以正法也。”

唐宋以后，将犯人拿去杀头，执行死刑叫作“正法”，这个名词是从《易经》里来的，但是这里的“正法”并不是指杀头处死刑。正是正，法是法，当人有不对的地方，犯了错的时候，应该处罚的则处罚，以法来纠正人的错误，是教育的意思，同蒙卦本身的原理并没有错。这卦的现象，用来站在教育的立场，来讲刑罚就叫做“利用刑人”，是使人得正的方法。这是蒙卦第一爻，来得那么凶，等于以刑法治世，主张法治的精神。如果断章取义说蒙卦初爻主张以法治天下，没有错，但整个卦说起来，问题就大了，到第二爻说法又变了，又是一个理论系统。

易理的平淡与神秘

“九二，包蒙，吉，纳妇吉，子克家。象曰：子克家，刚柔接也。”

如果卜卦卜到这一爻，就大吉大利，是讨老婆的好卦，不但讨到好老婆，而且生得好儿子，将来大振家声，前途无量，后福无穷，就是这样好，这和上面第一爻刚刚相反。当然这一爻是阳爻，代表男性，前面四个阴爻，有四个女的等他，自然讨到好老婆，就是这么个道理。说《易经》是大学问，其实就像小孩玩耍，但是世界上最神秘的学问，都是小孩子在玩的。我发现一个道理，任何人的一生，没有离开他幼年幻想的范围，如周岁的小儿，在一堆玩具中，喜欢取刀，长大则为武人，或说这是迷信，但剥开迷信的外衣，其中有高深的学理，这是下意识地表现了他的禀性。总之，最高深的学理，都是小儿玩的，佛学里对于世界上的学问，称为“戏论”——儿戏之论。假使从这个观点看《易经》，也只是“戏论”而已。所以我们研究学问，也并不需要“高推圣境”，对圣人的东西先把他崇拜起来，然后从那崇拜的路上，自己蒙蔽了自己的智慧，硬往那里凑，就划不来。研究这些东西，头脑科学，不崇拜古人，也不轻视古人，如蒙卦的包蒙，这里内卦为坎卦，在后天卦里，离卦是阳性，坎卦是阴性，如以阳卦多阴而论，坎卦又为中男，前面又有许多阴爻在，包蒙就是阳爻被包在阴爻里，所以吉，子克家，因为是中男，《象辞》是解释“子克家”这句话，因为是刚柔相接，阴阳相合。另一说，交互卦的接法，这一阳爻与上两爻接，变为震卦，震是长子，所以说子克家。

秋胡戏妻

“六三，勿用取女，见金夫，不有躬，无攸利。象曰：勿用取女，行不顺也。”

说到这一爻，想起古人中一位大家了，就是宋代有名的朱熹朱夫子，那是不得了的人物，在专制时代，如果像我这样随便批评朱熹，就早应该杀头了。在明朝以后正式规定考功名要以朱熹的注解为标准。朱熹研究一辈子《易经》，他对这一爻的解释妙得很。他说，如果卜到这个卦，不可以讨太太，至于“见金夫”，他说是秋胡戏妻的那个样子，这个女人的后面有一个情人，就是她的前夫，真不知朱熹这个话从何说起？何以叫作“见金夫”？套用起来，牵强附会的多了。我们知道坎是西方之卦，西方属金，夫是由第一爻是阴性，阴性的后面是阳性这里来的，所以从后面跟了一个男人，这样的太太去娶她干什么？这个男人是西北人，或者是她西边的邻居，像这样的解释还可以勉强上去，一定说拿了黄金做情人，在法律上罪证不足，该是不起诉处分，这种解释是不成为理由的。“不有躬”如果勉强讨这个太太，连命都不能保住，躬者就是身体，命都保不了，无攸利，没有什么好处。

这个解释不知说些什么？明明是山下有水叫作蒙卦，却出来那么多的故事，每一爻都不同，每爻来编一个不同的故事，看看蛮有味道。宋朝一个儒家杨万里，也是一个诗人，就用历史的事情来解释《易经》，看来也蛮好玩（杨万里字诚斋，著有《诚斋易传》二十卷）。

《象辞》的“勿用取女”这句话，是说这一爻随便怎么走都不顺，坎坷很多……

“六四，困蒙，吝。象曰：困蒙之吝，独远实也。”

为什么是困蒙？时间不同，位置不同，一个程序一个程序来，六爻的变动，就告诉我们一个人生，所以到了六四，困蒙，受困了，上下都不好，都是阴气，等于山水之间在起蒙雾了，万事不通，都不好。所以《象辞》说，困蒙这一爻是不对的，因为阴阳不能调和均衡，上面的老阳够不到，下面的阳爻也隔开了。

“六五，童蒙吉。象曰：童蒙之吉，顺以巽也。”

上面看到各爻，先受刑罚，后又娶太太生儿子，在中间还有个女人，还有姘头，还有走不通的路，到这里生出孩子来了。这一卦有利于年轻人，大吉大利。但要注意，老头碰到这一卦，不大对头，因为不童蒙了，要童蒙才吉。《象辞》的解释，童蒙之吉，是顺利得很，因为这一爻动，阴变阳，上卦就变成巽卦了，所以顺以巽。

“上九，击蒙，不利为寇，利御寇。象曰：利用御寇，上下顺也。”

当土匪去抢别人不行，别人当土匪去防御他则有利，如果打仗，主动去攻击不行，只能防御。别人来打击，他必败，去打击别人也会失败。是这样的现象，所以要安静不动，要防御，不能攻击。《象辞》解释的理由很简单，因为上下顺，在象上防御的工事都做好了。

现在回转来检查，蒙卦的《彖辞》和《象辞》有矛盾，并不完全一致，六爻的解释有那么多不同的东西，不成系统地凑拢来，所以我

们须知《易经》在最古老的时候，是没有这些词句的，就只是一横为阳爻、两横为阴爻的图案，用来卜卦。上古的人文文化不发达，欲想求知不可知的一面，用这占卜方法，流传久了，宗教迷信就成为人类文化的起源，人类任何文化都是这种宗教迷信——现代称为神秘学为起源。中国到了夏、商、周三代以后，形成了人类文化，把这套东西拿来作如此解释，这是研究学术的一个路线。

需卦

第三讲需卦，第一卦是水雷屯，现在上卦是水，没有变动，下面乾卦，水天是需卦。这个卦名的需字，用《说文》来研究，上面在下雨，下面是一个而字，是古代的象形字，“  ”上面雨下来了，下面也在下雨，一层一层的雨下来，就像这需字一样，为什么叫需？人类于日光、空气、水，一样缺不了，当然需要，需的文字本身，就是这样解释，尤其农业社会，有形的东西，水最重要，可是用作卦名，是谁替它定的，则不知道。有说是文王定的，有说是伏羲，但是伏羲画八卦的时候，还没有文字，所以这个说法也不一定。甚至卦名是在哪一个时代定出来的，也是问题，这是我们要注意的。

“需，有孚，光亨，贞吉，利涉大川。”

乾、坤两卦的“元、亨、利、贞”四个字，到了后面的卦，“元”字都去掉了，最好的是“亨、利、贞”三个字，乃至有的卦，只有其中两个字或一个字，这个卦还和屯卦一样有“亨、利、贞”三个字，那么“有孚”的意义是什么？古人讲易理的解释说“孚者信也。”有信，言而有信，古人这个解释不通。所谓“孚信”，孚字原来就是“老母鸡孵小鸡”的意思，孚字上面是鸡爪，下面一个儿子，小鸡快出来了，为有孚，有信用了，所以后人借用这个字，意思就是信，后来又加卵为孵了。“光亨”，光当然亨通，光一亮，什么都看见了。“贞吉”，正就大吉。有利没有利？有限度的利，要过河，过黄河，过长江，出海过海洋有利，假使组织航运公司，卜到这个卦会

发财，做交通事业也会发财。为什么这样说？外卦是水，水在外面，天在内（这个天是抽象的），那么水就有利了。

“彖曰：需，须也，险在前也，刚健而不陷其义不困穷矣。需，有孚，光亨，贞吉。位乎天位，以正中也。利涉大川，往有功也。”

需的意义就是需要，我们看了孔子的《序卦》就知道。这一卦险在前，平面来讲，前面是坎卦，坎也是坡坎，也是大水，但是“刚健而不陷其义”，本身阳刚之气太多了。后面乾卦，三爻是阳爻，而坎卦本身中间亦是阳爻，虽然有危险的现象，因为刚健不会跌倒，以这个意义来讲，不会受困走绝路。为什么有孚、光亨、贞吉？因为这是一个好卦，后卦是前卦的天，海阔天空，而坎卦的阳爻，得其中位。“利涉大川”只要涉，往前面去，就有很好的成果，这是《彖辞》对卦辞的解释。

《彖辞》《象辞》的矛盾

“象曰：云上于天，需，君子以饮食宴乐。”

这与《彖辞》不同，而说云上于天是需，画面两样。《彖辞》解释前面是一片水的平面图，《象辞》的画面是立体的，天上面都是云雾，它说这个卦是叫我们上馆子，不但上馆子，还要作乐。我们就发现《彖辞》《象辞》是矛盾的，对圣人不好意思说他矛盾，姑且说是两重意义，这样两重不同的意义该怎么办？这且暂时搁在这里。

需卦爻辞

“初九，需于郊，利用恒，无咎。象曰：需于郊，不犯难行也，利用恒无咎，未失常也。”

需于郊，是根据《象辞》“云上于天”下雨，夏天热得要死，希望下一场雨，结果下了，可是“及时雨送（宋）江”，下到外面去了。需于郊就是雨下到郊外去了，引用这个现象来讲人文文化哲学，则“利用恒”要恒心，万事要用恒心，卜到此卦，表示有消息，但慢慢来，要有恒心去做，最后有好结果。“无咎”，没有毛病，没有过错，《象辞》对于爻辞，用人生哲学的道理来解释的。需于郊是要有恒心慢慢来，“勿犯难行”，遇到特别的困难，不要浮躁去冲破，知道不对退回来，等机会。“利用恒无咎，未失常也。”怎样说无咎是因为未失常，这个卦初九爻动，动得很正常，假如卜卦初九爻动，就变成了水风井卦，现象变了，初步有受困之象，但是不坏。

“九二，需于沙，小有言，终吉。象曰：需于沙，衍在中也，虽小有言，以吉终也。”

第二爻，这阵雨下到沙滩上去了，立即干了。卜得的意思，是有口舌，多是非，但是没有关系，别人诽谤、批评，不用怕，最后还是好的。《象辞》说：“需于沙，衍在中也”，一阵雨，下到沙滩里，就漫衍开了。“虽小有言”，人家的闲话像下雨一样，滴滴答答，啰啰嗦嗦，但最后还是好的。为什么最后是好的？因为第二爻动了，变成水火既济卦，所以卜卦有时取其动，有时取其不动，其间如何取

法？则在各人的智慧，如夜间进房要开灯，则取动，天气转冷了需关上冷气，则取不动的静象了。

“九三，需于泥，致寇至。象曰：需于泥，灾在外也，自我致寇，敬慎不败也。”

到了第三爻变讨厌了，雨下在泥土地上，都是烂泥地，路都不能走。这个卦有危险的现象，如果在前方作战，担心敌人要来攻击了；如做小偷的，偷风不偷月，偷雨不偷雪，泥泞会困人，所以土匪在这时行劫。《象辞》解释说：“需于泥，灾在外也。”为什么说灾在外？因为第三爻动了，内卦变成兑卦，水泽节，水上加水，要节制了。“自我致寇，敬慎不败也。”有敌人来攻击，也是自己内部问题，把敌人引过来，所以要敬慎处理，才不会失败，但不敬不慎还是要失败的。

“六四，需于血，出自穴。象曰：需于血，顺以听也。”

卜到这个卦，恐怕有流血的事情发生，在哪里出血？大部分在耳朵，坎为耳，因为这是外卦坎卦的初爻动，所以《象辞》说“需于血，顺以听。”怎么是顺以听？因为第四爻动后，外卦倒过来就是巽卦，这里是取巽顺的意思，看来这一说法蛮牵强的，可是古人研究《易经》，把这些牵强的当宝贝，当真理，拿来打转，转了一辈子五六十年，精神心血都转在里面了，还是不得究竟。

“九五，需于酒食，贞吉。象曰：酒食贞吉，以中正也。”

在九五爻就好了，有酒食，有人请吃酒筵，大吉大利。《象辞》说：“酒食贞吉”，是因为九五爻，在中正之道，这一爻是阳爻，前后都是阴爻，是外卦的中位，重卦的第五位，至中至正的位。

“上六，入于穴，有不速之客三人来，敬之终吉。象曰：不速之客来，敬之终吉，虽不当位，未大失也。”

这个卦很妙，古书上很多人，早晨卜到这个卦，都叫家人准备，有不请自来的客人将要来访，可是对于这三位客人，对他恭敬客气，就大吉。《象辞》的解释是说，上六爻动了，虽然不当位，但本身是水天需卦，没有离开坎卦的本位，所以也没有大错。但这三个客人从哪里来的？既不是先天卦，也不是后天卦，这三人到底从哪里来？是下卦的乾卦跟着三个阳爻。

从这里看，《易经》就是这样，没有什么了不起，可是许多人不管《易经》的本文，只在六十四卦的象数上去发展，也还有他的道理，知道了这个道理，姓张的可以写《张易》，姓李的也可以写《李易》了。

不过话说回来，如果我们要对于卦辞、爻辞作进一步的研究，可以参考一本书——《易林》，焦赣著的，商务印书馆出的一个版本比较好。他对于六十四卦卦辞和爻辞的内容，又有不同的说法，这是他把《易经》研究通了以后，真正照文王的观念而来的一套思想。有些人卜卦，比较正确的，也用《易林》的内容，胡适对《易林》也作过考据，文字亦很美很妙，大家可以参考。

学《易》与用《易》

至于我们要对每一卦、每一爻作再深一层的研究，据我现在所了解，便不是那么简单了，必须研究中国古代天文学，也叫作星象学——天文现象，二十八宿星象的躔度，同每一个卦所代表的星座，每一星座在某一躔度上和其他星座所发生的关系，构成了一个现象。譬如说北斗七星，那七颗星何尝像一个斗？是古人观察天文，把那七颗星连起来，画出来像一个斗。如西方人讲天女星，也是根据神话想象而来的，实际上并没有仙女在那里，只是把一些星星连起来的虚线，大概像一个天女，那就如《易经》所说的“象”。现在西方的天文学那么发达，也离不开星象，这个星象学和现代的太空学已经分为两路了。一路是实际研究追查每个星球在天体里的相互关系，是天文走到太空方面去了；一路是研究追查星座和地球发生的影响关系，而构成抽象性的对人类活动的作用，这就变成星象学。星象学有印度的、埃及的、中国的、西洋的，各个系统不同，但大致上原则还是一样的。可知《易经》每卦每爻的意思，是由星象学来的。汉朝有名的《京房易传》，把这个要点藏在里面，没有明指出来，等于对后人留了一手。后来到了宋朝《易经》的大家邵康节，所谓能“前知五千年，后知六万年”，就是从这个星象系统来的，所以他敢吹这个牛。那么我们知道中国的天干、地支、五行、八卦，都是归纳了非常复杂的星象学，化繁为简变成一般人都能懂得的抽象东西。因为一般人不知道天干、地支、五行、八卦的来源是星象学，就认为是江湖术士，实际上江湖术士的这一套，基本上有其最高深的中国文化作背景。

所以不要看了《周易》的各种解说，就只在《周易》上转圈子，我个人认为这样毫无用处。近几年来研究《易经》又是一窝蜂，在我看来，只这样打圈子，研究死了也没有用，对国家、对文化不会有贡献。唯一的用途，退休的人没有事做，钻进去蛮舒服，要真正有用，要有科学精神，而不是以现代的自然科学硬套上去，这是我个人到今天为止，很深切的体会。易学是高深的，欲真的把它变成为有用的，必须如此。没有做到实用，还是抽象化的偏重在思想方面，换言之只是偏重于哲学方面，是虚玄的，实际上没有用。所以研究《易经》，千万不要钻牛角尖，古人也如此，《易经》的著作本身，是了不起，可是有没有用？此身都不能饱，如此而已。除非把古人的书都看懂了，都记得，然后推开，再找本文，或者有一点用处。至于讲道理，像宋朝以后理学家们讲《易经》的道理，我素来不大注重，如刚才说的那一些，每一个爻辞拿出来解释，都可以写一本书，可是有什么用？有时候还会误人，作为一个文化工作者，乃至写一点小东西，一个字都不敢乱写，写出来是快意，但是如果偏差了，那个后果就不堪设想，所以不敢轻易下笔。古人著书就这样严谨，现在的人不管这些，发表了再说，后果如何不考虑，这是古今不同处。

卦序的问题

上次说到屯卦时，引发了《周易》六十四卦排列的次序问题，为什么要这样排？这是一个大问题，我是一直到现在认为还没有得到最圆满的答案。这里在讲下一个卦之前，必须先把《序卦传》提出来讨论讨论，这个《序卦传》，就是古文上常说到的孔子赞《易》——这个“赞”就是参赞，帮助《易经》的研究。——孔子赞《易》有“十翼”，就是孔子研究《易经》的十种著作，称为“十翼”，包括《彖辞》（随经分上下）、《象辞》（随经分上下）、《文言》《系辞》（上下传）、《说卦》《序卦》《杂卦》等十种著作。古人传统的说法认为都是孔子作的，《序卦》就是卦的次序，这一篇很重要，但与象数的关系较少，和中国文化哲学思想的关系却大了。过去大家都忽略了这一点。我之所以再三提到《周易》的卦序为何这样排列，因为这是一个大问题，千古以来有不少人在研究，而在我认为那些答案的理由都不充分，同时我们也看过孔子对序卦的说法，也只讲了《易经》的理，没有讲象数。孔子的《序卦传》以人文思想讲卦名的理，讲为什么叫“屯”？为什么叫“蒙”？但要注意到，当伏羲画八卦的时候，还没有文字，那么孔子所讲的易理，对于为什么这样排列的理由，似乎也并不充分，所以这也是一个大问题。

推开《周易》，对于邵康节的道家易那个系统，关于六十四卦的排列，我也很满意。乾为天，天风姤，天山遁，一路排下来，非常有道理，可是《周易》不是照这个顺序来的。《周易》的系统到底怎么来的？并没有解决，这个系统的基本问题没有解决，拿来乱套学问，我认为不成其为学问，所以内心一直对《周易》认为是个问题。

六十四卦在上古的排列，道家另有一个排列方法，可是我研究的结果，也不准确，但它的用法蛮对，它是把一年十二个月，配合十二辟卦，每卦代表一个月，一月三十天，六十四爻相配合，以每月初一的早晨配屯卦，晚上配蒙卦，初二的早上是需卦，晚上是讼卦，这样依《周易》的卦序次序来配，六十四卦除了乾、坤、坎、离四卦不用，余下六十卦，每日两卦，依照《周易》的次序配下去，这是道家关于象数排列的方法。后世推测天文地理，未卜先知的方法，都是由这一套方法来的，用起来还是蛮对的。但是照道理，我还是不大同意。用起来代表天文一个星象的符号，变化行得通，理由可讲不通。人类的文化都是这样，如科学是讲现实，现在发展到理论科学，就变成哲学了，哲学讲理。反正事上对，理上不对，所以我常告诉大家，天下事常常有其事不知其理，有的时候又有其理而无其事，那就是经验还没有到，要事理合一才是真学问，所以卦序的问题值得大家研究。

黑格尔的辩证历史观

讲到这里，我们先讨论一个三十年代很时髦的问题——黑格尔的辩证历史观。

黑格尔的历史哲学，亦即所谓的“辩证史观”，以观念批判历史的发展。在几十年前，我们受他这个历史哲学的影响很大，现在它在西方的影响还不小。现在世界上，包括欧美各大学，在历史系多数都有历史哲学的课程，把黑格尔的这一历史哲学，算作历史哲学中一门参考的思想，还没有完全认为它是正统。因为历史哲学在世界人类学术思想文化上面，还是在刚开步走的阶段，它的目的就是在探讨有了天地万物人类，为什么人类历史会闹成这样？比如人类政治史上几个大问题，无论民主也好，君主也好，独裁也好，自由也好，无政府主义也好，各种各样都实行过，可是哪一种能使人类永远的太平？没有见到过。以上这些主义在理论上都对，但事实上也都有它的缺陷，这是一个哲学问题。又如经济方面，为什么有了货币以后，从贝壳到现在的钞票，每一出来，使用后只有贬值，永远没有涨回去的时候，这是什么原因？这是历史哲学上的经济问题。过去有一些人抓到这些问题，把人类社会为什么不能太平，为什么不能平等，归过于他们认为的敌人，据以攻击。现在回头来看，历史哲学我们早就有了，《易经》就说过，而且比别人讲的好多了。可惜没有人去发挥，如果有人能把西方的唯物史观和我们固有的历史哲学研究到真的内涵，然后对世界的经济政治的发展融会贯通了，应该可以写一本很好的书，那就对人类思想贡献太大了。

现在再看我们的历史观，也可以说是孔子的历史观，包括了西方的唯物史观与唯心史观，是心物一元，非常高明。但是要加以发挥，只凭古文，现在这个时代懂的人不会多，这一点是需要大家继续努力的。

孔子这里说的是《周易》六十四卦的次序，为什么要这样排列？这是我们要深思的。

孔子说创世纪的开始

“有天地，然后万物生焉，盈天地之间者唯万物，故受之以屯。屯者，盈也，屯者，物之始生也。”

第一句话就很妙，“有天地，然后万物生焉”。很自然，中国人说话，这样就够了。以文化来比较，这就是中国文化的不同之处。我们强调我们的老祖宗，像孔子思想的高明之处，这里就只说有了天地就有了万物这么一句话，没有过问到宗教哲学，宗教哲学要讨论到天地是谁造的？万物又是谁造的？宗教家说有个主宰造的，可是中国人不讲这一套。假如说有个主宰造天地万物，那么这位主宰又是谁造的？中国人不谈这个永远没有结论的问题。过去人家说中国人没有哲学，实际上不是没有，而是非常高明，这等于佛学里说的，释迦牟尼讲学说法，有四种方式，其中一种为“置答”，就是某一问题不需要讨论，先放在一边，孔子这里的第一句话，就是置答的方式，不是不懂，第一句话就是从人文文化开始，这就是我们文化的特色。

“盈天地之间者唯万物。”就是充满天地间的为万有，古文中称万物。要注意，我们上古时代所用的“物”字，并不是专指现代唯物思想的物，而是有了“东西”，而“东西”也是包括心物一元，是抽象的，充满天地之间的，就是万物。这里开始就是乾坤两个卦，乾、坤代表了天、地。乾坤以后就是屯卦，因为屯的意义就是“盈”，是充满了，第二个意义“物之始生也”，前面说过，屯字的象形，是草下面长了根，上面刚刚出头，萌芽的现象，表示万物开始生长。

从蒙到师，人类世界的第一次大动乱

“物生必蒙，故受之以蒙，蒙者蒙也，物之稚也。”

所以古文大家都不愿看，尤其现在年轻人，不但不懂，而且会觉得讨厌。这里说，既然有了万物，像屯字形象一样，草根露头，露了头就一定开始发懵了，所以屯卦以后，承受在下面的是蒙卦。蒙是什么？“蒙者蒙也”，以现代白话文的观点来看，这不是等于没有解释？但是中国古代人读书是先研究字，古礼读书要先读小学，那时的小学不是现代的小学，古代的小学就包括了先认识字的意思，每一个字为什么这样写，中国字和外国字不同，不是字母拼音来的，是意义来的，这里上面的蒙字是卦名，下面的蒙字是解释，是说万物刚刚发芽，亦即说万物还在幼稚的阶段，所以又说“物之稚也”。种子种下去，刚发芽，为发蒙，还在幼稚的阶段。

“物稚不可不养也，故受之以需，需者饮食之道也。”

人类社会的发展，当万物在幼稚的阶段，必须要养育，我们研究中国历史，天地开辟，大禹以前还是洪水阶段，农业社会还不能奠定，等大禹建设了水利，天下分成九州，这个时候到了养的阶段。“物稚不可不养也。”是社会的进化，讲究养育，所以蒙卦下面就是需卦。在人类社会的养育，什么最需要？先要吃饱，万物也一样，蚂蚁也一样，狗也一样，都需要吃饱，这中间的发挥就很大了，三民主义就把民生主义放在里面。社会人类的发展，只要有了生命，就要生

活，生活的第一个条件先要吃饱，“需者饮食之道也”。这就是需卦。

“饮食必有讼，故受之以讼。”

社会发展到这里问题来了，人为了生存，需要生活，生活第一件要饮食，我要吃，你要吃，他也要吃，今天吃了，又怕明天挨饿，希望你少吃一点，我带回去准备明天吃，于是自私的心出来了，斗争发生了，所以需卦下面接着是讼卦。

“讼必有众起，故受之以师，师者众也。”

讼卦下面就是师卦。师卦在《易经》本身代表大众，现代的名词，在党政为群众，在军事为部队。人类社会发展到有了自私心理，需要占有以后，就有斗争，有了斗争，自然联合成一个阵线，立场不同的两样观点就对立，立场相同的就联合为一群，群众运动来了，所以下面是师卦，而师不是老师之师，古代所谓出师，是出兵打仗，即是群众。

比泰之间的繁荣景象

“众必有所比，故受之以比，比者比也。”

群众起来以后，必定有亲附性、比较性。“比”就是排队，与自己相同，跟着走，中国古字写“比”，就是一人在前走，一人在后跟着就是比。如果两人走相反的方向，就是北，即是背，相背。有群众就必有所比，意见有所不同，利害亦不同；如意见相同，利害相同，就联合在一起，“比者比也”。比卦就是人联合在一起，派系就来了，意见就来了。

“比必有所畜，故受之以小畜。”

孔子认为比卦的意见纷歧没有错，有比有群众，大家同心同德在一起，必有畜，有积蓄，亦即是大家谋共同的利益，虽然是私心，大的私心就是公，就有所畜，有储蓄准备。如现在的保险制度，是社会安全的最好制度，而这个制度的最初起源，是海盗抢劫以后，就存起一部分财物来，准备作被打死的伙伴遗属的生活费。后来慢慢发展成为现在的保险制度。一些东西，有时是坏的却生起来了好的结果，有时好的也会生起来坏的结果，这就看思想问题、文化问题了，比以后的小畜卦，也是这样。

“物畜然后有礼，故受之以履。”

小畜卦下面是履卦，履作名词是鞋子，作动词是走路，是行。孔子这里说一个社会到达了物蓄，富庶了，现在说是进步的社会，物质

文明富庶以后要有礼，必须有秩序，没有秩序就不行。如法律、教育、军事、文化这些都起来了，由此也看到管子的思想：“仓廪实则知礼节，衣食足则知荣辱”的原理。物质文明进步以后，有了经济作用，就有私心，这个时候必须产生文化，要有法律。“故受之以履”，要有应该走的道路，所以就法律哲学来说，法律绝对是对的吗？不一定。因时间空间的不同，法律的道理是相对的；在这一时间空间是最好的真理，拿到另外一个时代或社会，则会变成很坏的事情。那么何以大家都承认法律是对的？这就是法律的哲学问题了，也就是这里所说的“物畜然后有礼，故受之以履”。在每一情形下，要有一条路让大家好走，有一个秩序好遵守实行。

“履而泰，然后安，故受之以泰，泰者通也。”

履卦下面见泰卦，这是社会的发展，政治的发展，一项政治制度，大家都走得很舒服的一条路，王道坦坦，就履而泰，天下太平，然后平安了，大家都舒服，也所谓自由平等，大家都平等了，所以履卦下面是泰卦，泰也就是通畅了，没有阻碍了，没有问题了。

否——人类第二次的文明低潮

“物不可以终通，故受之以否。”

可是问题来了，中国有句老话：“人无千日好，花无百日红。”两个好朋友，尤其两夫妻，很难得一千天里不吵架，没有一朵花开到一百天不凋谢的。我们古人看历史看得多么通，最好的时候就是坏的开始，所以泰卦下面，就是否卦。我们看中国历史的汉朝、唐朝，看西方历史的罗马时代，鼎盛的时候，就衰败下去。家庭也是一样，兴旺的时候，儿女媳妇都娇贵起来了，太娇贵就是泰到极点，否就来了，否到极点泰就来了。不但人是如此，历史也是一样，社会发展也是一样，看通了人生，如此而已。饿了吃，吃了胀，胀完了大便，通了又饿，又吃，就这么一回事，一切都是循环。

同人大有——人类文明的更上层楼

“物不可以终否，故受之以同人。”

否，坏到极点、倒霉到极点的时候就要好了。像我们现在遭遇到的就是否卦，可是人不会永远倒霉。“物不可以终否”，失败是成功之母，就是这个道理。“故受之以同人”，否卦下面是同人卦，人遇到倒霉的时候，就要交朋友，交志同道合的人，重新来创业，这是大同思想，自由平等的原则。

“与人同者，物必归焉，故受之以大有。”

找志同道合的人，要“与人同者”替我想，也替你想，没有自私占有，欲自私只有公众的大自私，为团体而自私，为国家而自私，为天下而自私，这就是“与人同者”。能够有这样的胸襟，就“物必归焉”，天下万物都向同人集中了。所以同人卦下面就是大有卦，就是说公正廉明的人，就有很多朋友，很多部下拥护，所以同人的综卦，就是大有，所有好的都集中在一起。

“有大者不可以盈，故受之以谦。”

大有卦下面，接着是谦卦，这就告诉我们人生哲学，也是历史哲学，人到了最高点的时候，不要自满，再加便会溢出来，所以大有卦下面“受之以谦”。

“有大而能谦，必豫，故受之以豫。”

一个人富贵功名地位到了极点，又能谦虚，就舒服，自然犹豫，所以谦卦的下面，就是豫卦。

“豫必有随，故受之以随。”

豫卦的反面（综卦）是随卦，这又是人生哲学，历史也是这样，西方罗马鼎盛时代，天天歌舞升平是豫，接下来是衰败，人应居安思危的道理，就从这里来，舒服的结果有随跟着来，因为内部要发生问题了。随是追随，意思是有反面的东西跟着要来，也是随便的意思，自己没有中心，随别人如何便如何。优裕的人，往往自己懒散，连脑筋都不愿用，所以受之以随。

由蛊而剥　看人性的堕落

“以喜随人者必有事，故受之以蛊，蛊者事也。”

有钱，有势，有地位，样样好的人，就是天下第一人，也就有人来跟随在他的后面，沾点好处，这样跟随的人越来越多，这时就要小心了，就会有事故了。汉高祖打下了天下，大家都吵，张良就告诉汉高祖，天下豪杰追随你去拼命打天下，是希望天下平定，现在天下统一了，如得来一块肥肉，还没有分，大家当然要吵了。汉高祖所以封功臣，便是看透了人性，人生到了某一地位，应该做的事就要做。不能常喜欢别人的恭维或感谢，因为只要自己有一点喜好，就有人投其所好——“以喜随人者必有事，故受之以蛊”。蛊惑，蛊是一种虫，以前贵州、云南的一些边疆族人会放蛊，麻醉人，使人的脑子都昏了。蛊也是虫，很多的虫，如房屋的白蚁，人身的病菌，虫多了就有事。

“有事而后可大，故受之以临，临者大也。”

但是人不怕事，“有事而后可大，故受之以临，临者大也。”懂了这个道理，有事不可怕，有人也不可怕，只要认清“我所有的就是大家所有的”，这样就不错了，所以下面是临卦，就是扩大。

“物大然后可观，故受之以观。”

临卦下面是观卦，一个东西大了，如一粒种子种在马路边上，有谁去理它？经过几百年变成神木了，大家都来看了，所以壮大了，然

后可观，故受之以观。

“可观而后有所合，故受之以噬嗑，嗑者合也。”

观卦的后面是噬嗑，所谓噬嗑，就是张嘴咬下来的样子，就是啃，观卦以后为什么是噬嗑卦？因为有可观之处，就有所遇合。

“物不可以苟合而已，故受之以贲，贲者饰也。”

这里又讲到文化思想，社会发展到这个时候，原始的东西要加工，要加上人文文化，如面前的塑料盘子，是用尿素制成，制造过程一定要经过人文文化的科学处理，不能随便和些泥浆或面粉做成，这就是不能苟合，所以一定要有人文文化，受之以贲。“贲者饰也”，贲就是装饰，就是艺术的、文明的。

“致饰然后亨，则尽矣，故受之以剥，剥者剥也。”

文明到了极点，艺术发达，社会平安，等于一个人一样，家里富有，艺术字画堆满了，亨通了，到了前面没有路了，所以跟着贲卦下面就是剥卦，物极必反，开始剥落了，剥者就是慢慢掉落，又是一个循环。

“物不可以终尽，剥穷上反下，故受之以复。”

剥卦的下面就是复卦，时代也是如此，所以中华民族不会危险，剥极了就恢复。“物不可以终尽”，不会有绝路的。“剥穷上反下”，上面的路走完了，翻过来，就成为复卦。

由复到离　看人生兴衰往还

“复则不妄矣，故受之以无妄。”

人受了灾难，受了打击，知道反省，知道复兴，就不错了，所以复卦下面是无妄。

“有无妄，然后可畜，故受之以大畜。”

没有错，新的境界来了，有大的发展了，所以受以大畜卦。

“物畜然后可养，故受之以颐，颐者养也。”

真到了社会的物资够了，财富平均了，万物都富足了，然后可以养人，经济生活可以养了，所以大畜卦下面是颐卦，颐就是很舒泰，所以我们恭维老年人退休在家享福为“颐养天年”，就是这个颐。

“不养则不可动，故受之以大过。”

天地间舒服到极点，就要出毛病，有人说某人作恶多端，却过得蛮舒服，而我们循规蹈矩，生活却苦得很，报应在哪里？但中国人有句话：“天将得厚其福而报之。”也等于基督教讲的：“上帝要毁灭一个人，先使他发狂。”使他得意到极点，快点恶贯满盈，走到头了，跌下来，所以养到极点，罪恶、浪费、奢靡到了极点，就会出问题，所以颐养的卦下来，就是大过。

“物不可以终过，故受之以坎，坎者陷也。”

大过不行，宇宙、人生、历史、社会都是一节一节，所谓运气，就是阶段，和门槛一样，所以大过卦下是坎卦，有阶段就陷下去。

“陷必有所丽，故受之以离，离者丽也。”

觉得陷下去了，不要怕，在苦难的当中会站起来，所以下面是离卦，离卦的意思，像太阳出来一样，非常漂亮，新的一个时代又开始了。

上面是上经，六十四卦的卦序，是分两部分排列的，而上经的卦就是这样排的：乾、坤、屯、蒙、需、讼、师、比、小畜、履、泰、否、同人、大有、谦、豫、随、蛊、临、观、噬嗑、贲、剥、复、无妄、大畜、颐、大过、坎、离等三十个卦。这里是简单地讲，如果加以发挥，卦与卦之间，产生了太多的道理，人类世界的历史哲学原则，我们早都有了。我们现在多可怜，有那么丰盛美好的文化宝库，我们后代对不起老祖宗们，没有人去发挥，反误以为自己什么都没有。

上经的卦序，是讲人类社会与历史发展的关系，下经讲到人生了，下经亦很妙。上经以乾坤两卦开始，下经开始的两卦是咸、恒。恒卦是雷风恒，上面是震卦，下面是巽卦——䷟。翻过来，综卦为䷞泽山咸卦，上经起于乾坤，为什么下经起于咸恒？咸等于说平等，大家需要一齐，恒是经常的，但在上经里没有提乾坤两卦的卦名，只以天地作代表，下经里也不提咸恒的卦名，而以男女作为代表，现在大家看下经的卦。

孔夫子的婚姻观

“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错，夫妇之道不可以不久也，故受之以恒，恒者久也。”

咸卦并没有提什么叫“咸”——大家都是这个样子就是咸。在大学里上课，有些同学问起，恋爱哲学是什么？我告诉他们，我爱你就是我爱你，不爱你就不爱你，爱就是自私的，恋爱没有什么哲学。但是孔子讲得妙，他说有了天地就有万物，有了万物就有男女，既不是上帝造的男人，也不是上帝从男人身上拿出一根肋骨来造女人，而是有了万物，其中就有男人、女人。一部人类史，就是两个人唱的戏，唱了几千万年，有了男女，自然就会结合，就会谈恋爱，变为夫妇，并不是偷吃了苹果才变成夫妇，就是说人类社会，只有四个字“饮食”“男女”两件事，一是需要活着的问题，一是两性需要的问题。《易经》上也点明了这两件事，上面说了人事历史发展的关系，下面说有了男女，就自然有夫妇，有了夫妇就自然形成家庭，自然生孩子，生了孩子自然有父子，所以这是五伦的道理，为什么有五伦。五四运动要打倒孔家店、打倒孔子——说五伦是吃人的礼教。上述这些是自然现象，社会扩充了，就有人，大家都是人，某人人好一点，选他做领袖，他就是君，我们听他的，我们就是臣，社会的程序就成了。如果以医学的观点来说，假如我在医学院讲，也可以乱吹：“人类历史是荷尔蒙造成的，由一个精虫和卵子，又加上些什么染色体变成的。”这样也没有错。如果以这个观点看，所有人类都有病态，都

该打针，可知人的思想多可怕！思想不纯正，乱吹一阵，也可以煽动别人，可是结果却害了自己，害了别人。譬如弗洛伊德说的性心理学，也没有错，可是歪理有千条，正理只有一条。现在《易经》这里告诉我们，人类的五伦，不是勉强形成的，不是法律规定的，这是人性的本然，人性走正理，自然发生的。有男女，自然有夫妇，有夫妇自然有父子，有了许多夫妇、父子，自然形成社会，有了社会组织自然有阶级。有的阶级是自然形成，有所谓君臣就自然分上下，有了上下就产生文化，产生礼仪，这就是夫妇之道，不可以不久也，这是中国文化。现在西方文化，男女青年都不愿意结婚，彼此都不愿负责任，这个现象的问题很大，中国文化要夫妇相敬如宾，就要持久，有恒。

上经是说自开天辟地，有了宇宙的社会发展，现在下经是由个人开始，讲到夫妇家庭，父子、君臣的人伦关系，这里又产生一个哲学问题，天地间的事，没有永恒存在的，佛学中称这现象为无常，《易经》叫作变化。

功成，名遂，身退

“物不可以久居其所，故受之以遁，遁者退也。”

我们看老子的话“物壮必老，老者必倒”。我们看孔、孟、老、庄思想可知都是从《易经》里来的，这是自然的法则。天地间的万物，壮大，茂盛了，一定衰老，一衰老了就变化，历史的阶段就过去了，所以这里告诉我们历史的哲学：“物不可以久居其所，故受之以遁。”这个物当然不是单指物质，而是包括人、物、事。就是一个东西不能永恒存在，所以就慢慢退化，故其下为遁卦。再看老子的思想，“功成，名遂，身退，天之道也”，也就是从《易经》这个地方来的。从这个序卦的道理看，人到老了，就应该退，交给下一代去。总之，《序卦传》中，《周易》每一个卦的排列程序，都包含了许多道理，中间有很多学问，就要靠自己的智慧去思考去研究。如医学上的研究，最近外国最流行的，男女更年期是最可怕的，所谓家长本身这时要再教育，夫妇之间的问题，也多半发生在这一时期。外国人研究夫妇感情最好是三年到五年，有的时间更短；以后几十年，维持家庭夫妇关系的，那是道德在维持，法律在维持，并不像在恋爱期间那种昏天黑地的感情了。而我们《易经》上就讲到“物不可以久居其所，故受之以遁”。必定退，必定是这样。

“物不可以终遁，故受之以大壮。”

但话又说回来了，老年人退了，交给年轻的一代，就大壮了。

“物不可以终壮，故受之以晋，晋者进也。”

大壮过了为什么是晋卦？晋卦孔子解释就是进步的现象，一个东西壮大了，自然会求进步，新的一代起来。

“进必有所伤，故受之以明夷，夷者伤也。”

这里又是社会哲学，历史哲学来了，进步的阶段，一定有伤害。社会的发展，一个求进步、求改革的法令，固然有远大的理想，可是对于旧有的具破坏性，这也是革命的哲学，革命就必有所伤。

“伤于外者必反其家，故受之以家人。”

明夷卦的下面接家人卦，孔子解释在外面受了伤的一定跑回家，不只是人如此，即使家畜也是如此。又如我们的文化，一百多年来，受西洋文化的刺激，变成现代这样，可是现在慢慢地连外国人也开始学我们中国文化了，这就是“伤于外者必反其家”，所以是家人之卦。

“家道穷必乖，故受之以睽，睽者乖也。”

古代“睽”的意思就是夫妻反目，意见不合，所以是处家庭的哲学，家道穷的时候，这并不是贫贱夫妻百事哀的“穷”，而是到了“极点”的意思，“穷尽”的意思。如一个家庭有钱，慢慢奢侈，奢侈到极点，就出毛病，夫妇的感情，国家的政治，都是这样，一定要乖张。

“乖必有难，故受之以蹇，蹇者难也。”

乖就是乖张，个性的偏激，家庭、社会、政治的问题，都是这样，过分的乖张，就有困难来了，所以是蹇卦。“蹇”字的意义，就是跛脚，受了伤走不动，寸步难行。

“物不可以终难，故受之以解，解者缓也。”

自然的法则，一个东西没有永远困得住的，不会永远困难，困久了总要想办法找出路，所以蹇卦下面是解卦，要解除，要缓和困难。

“缓必有所失，故受之以损。”

有些性情急躁的人容易出事，而性情缓慢的，则容易把困难拖下来，慢慢用变化来解决，但是太缓了也不行，一定会有损失，急躁的人容易偾事，把事情搞砸了，缓慢的人则容易误事，等于医生处方下药，虽没有吃坏，可也没有治好，这就犯了医学上的过错，延误了治疗时间，所以解卦下面是损卦。

《易经》告诉我们，万事都是相对的，没有一样是绝对的，没有哪样是对，也没有哪样是不对的，有时要偏一点才对，有时偏一点又是错了。

“损而不已必益，故受之以益。”

损的反面是益，损了这一边，就益了那一边，祸福是相倚的。

“益而不已必决，故受之以夬，夬者决也。”

在受益时不要以为得志有福气，得志就是益，《易经》告诉我们要晓得进退存亡之道，益了以后不晓得退，到极点就崩溃，就断了，所以益下面是夬卦。

“决必有所遇，故受之以姤，姤者遇也。”

由《易经》来观察宇宙事物，来讲历史文化，人生不会有绝路，要用智慧处理这个人事，处理这个宇宙，就是中间断了，必然会另外有一个新的环境出现，于是遭遇就来了，所以夬以后就是姤，姤卦为阴阳相交之卦。

“物相遇而后聚，故受之以萃，萃者聚也。”

一个东西只要有新的来相遇，就会有新的结合，这个“萃”，现代的观念就是结合，萃字本身就是很多茂盛的草聚在一堆，是一种青春可爱的现象。

“聚而上者谓之升，故受之以升。”

一有所聚，慢慢挪移向上升发，社会历史的发展，亦是一样。比如十几年来，许多人本来没有钱，慢慢合力经营，都变成了大老板，就是萃然后升发。

“升而不已必困，故受之以困。”

升卦的反面就是困卦，上升不已就必然遭遇新的困难。

“困乎上者必反下，故受之以井。”

困在上面，到了最高处，自然要下来，就掉到井里去了。个人也好，家庭也好，所处时代环境也好，如同掉下井里，上面空空爬不上去，下面入不了地，四面又围住了，这多可怜，于是革卦这个时候就来了。

“井道不可不革，故受之以革。”

想办法打破时代环境的樊笼，这就是革命。

“革物者莫若鼎，故受之以鼎。”

谈革命，常说“鼎革”，那么鼎革两卦就值得研究了。上面讲到一个东西欲进步，一方面一定要受到损失。所以宋朝的王安石变法很可怜，他的思想现在却被推崇，如邻里保甲制度，都是他当时创制的，可是他当时受那么大的损失，历史上也给他这么大的罪名。到现代我们才号称他是历史上的大政治家，就因为他在变革的时候一定伤害到别人，他忘记了社会的旧习惯这个力量，很不容易铲除的。《易经》的原则只能渐变，没有突变的事，那种看来是突变的现象，也是渐渐来的。所以鼎革的道理，一个新的办法，认为很有道理，要用来变更旧东西的时候，千万要根据历史的经验，慢慢来。而王安石当时只想自己亲眼看到成功，可是历史上一个好的东西，假使他能够忘我，并不希望自己看到成功，用渐变的方法就好了。很多人犯了这个毛病，想自己看见成功，便一定会失败。这里就说，假如要突变的改，除非全面推翻，改革的最好工具莫如鼎，鼎就是锅，无论什么东西放进去，都会被化掉，重新熔化一番，再建立起来，所以鼎革两卦，连在一起。

“主器者莫若长子，故受之以震，震者动也。”

古代中国家族制度，大儿子当家，弟妹视长兄如父，所以当家的莫若长子，所以受之以震。在《易经》的象数中，震卦是长男，代表大儿子，同时震的另外一个意义就是动，也就是革命会有一个时期的动乱。

“物不可以终动，止之，故受之以艮，艮者止也。”

这里说明一个处世哲学，政治哲学。领导一个动乱的时候，要晓得时机，把动乱停止下来，所以是艮卦，艮也代表山，好像山一样静止下来。

“物不可以终止，故受之以渐，渐者进也。”

但是天下事不能永久停止下来不进步，《大学》里的苟日新，日日新，就是要不断进步，不要满足于眼前的成就，所以接下来的是渐卦。

“进必有所归，故受之以归妹。”

《易经》归妹卦，是结婚卦，这里是说，有进步一定有收获，因此下面是归妹卦。

“得其所归者必大，故受之以丰，丰者大也。”

有了收获，家庭兴旺起来，扩大了，就是丰卦。

“穷大者必失其居，故受之以旅。”

家庭扩大了，人口多了，房子也不够住了，只好出国去，像我们民族庞大了，所以世界上到处都有华侨。讲人生的哲学，过分扩大了就会忘记了本位。

“旅而无所容，故受之以巽，巽者入也。”

外面跑跑，失败了，也吃不开，只好买张飞机票回来，这是巽卦。

“入而后说之，故受之以兑，兑者说也。”

这里“说”音悦，就是《论语》上“不亦说乎”的“说”，回来就高兴了。

“说而后散之，故受之以涣，涣者离也。”

高兴过度了，又散掉了，得意不能忘形，所以兑卦之后是涣卦，涣是水一样散开。

“物不可以终离，故受之以节。”

涣散之后，不能一直涣散下去，而终归要节制。

“节而信之，故受之以中孚。”

有了节制就有中和的作用。

“有其信者必行之，故受之以小过。”

中孚也是有信，有信往往矫枉过正，故受之以小过卦。

“有过物者必济，故受之以既济。”

既然过头了，有正有反，有另外一个新的接触，所以小过卦下面是既济卦。

永无尽止

“物不可穷也，故受之以未济终焉。”

最后是未济卦，永远凑合不了，这里产生一个哲学问题。《易经》中，孔子告诉我们一个历史哲学，看懂了要哈哈一笑，人世间事情是永远做不了结论的，永远是未济。宇宙永远这样发展下去，这个地球毁灭了，一个新的地球又会来，永远停止不了，这是我们伟大的历史哲学。我们文化宝库里有这样好的历史哲学，可惜把它丢在仓库里给书虫去吃，这是中国文化可怜的地方。

同时，从这未济卦上，也产生了我们个人的修养，说人生要作一个交代，那只是一个理论，因为最后是未济卦，永远完不了事的，这是一个观念。

还有一个观念，是研究六十四卦的方法，用中爻上下交互，最后的结果，除了乾坤两卦外，不是既济就是未济，所以大家卜卦欲知过去、未来，也是这两卦的作用，吉凶，对或不对，就是既济或未济，懂了这些，所以《易经》很好研究，并不深奥得那么复杂可怕。

不断的研究与求证

上面孔子研究序卦的这番理由对不对？作历史哲学看，作人文文化看，理由非常充分。严格说来，孔子这篇《序卦传》，只是解释卦名而已，譬如他只解释什么是需，是需要的需。以现代经济学观点而言，人类活着就要饮食，这就是需，有了需要，人就会发生斗争，因此需卦下面是讼卦。孔子说的理由非常充分，但是《易经》的本身，是从象数来的，如果以象数来看需卦，我们这位圣人所说的理由，还是成了问题。只能说，孔子只是就易理上讲道理，尤其是人文文化的理这一方面，讲得非常圆满。至于六十四卦为什么这样排列的科学性关系，他在《序卦传》里并没有说出充分的道理，也不足以使我们满足，不必要因为他是圣人而我们就认为都是对的。

我们《四库全书》里，发现古人对《易经》解释的著作占有很重的分量，自成一个系统。后世的注解——自秦汉以后直到现在，所有解释性的著作，有一个共通的概念，认为《周易》这本书中的意见都对。有的解释不出来的，也要旁征博引证明它是对的，著作人绞尽脑汁，想尽办法，如何去符合“都对”的那条理路上，像这样做学问的态度，是不是正确，值得考虑。

比如说《周易》为什么乾坤两卦以后，接下来就是屯卦？也可以说屯卦是乾坤两卦变来的，水雷屯，坎卦是坤卦中间一爻由阴变阳而来，震卦是乾卦第二三两爻由阳变阴而来，那么为什么是二三两爻变？这里产生了一个思想了。

推开《易经》我们再看，西方的文化来源是由宗教而哲学。西方的哲学首推希腊，开始研究形而上学——宇宙来源，说宇宙的第一个原始是水做的，当然不是我们现在看到的水。以地质学而言，地球在没有形成以前，太空中突然有一股力量，像台风一样，中国人称它为气。这个气是液体的气，就叫作水，慢慢在旋转，不知旋转了多少亿万年，这股水气，凝结起来，就变成地球。突出的是高山，陷下的是海洋，海洋中的水是第二重的水，是后天的水，在地球形成以后，包围了地球的气所成的。印度人也讲地、水、火、风，是水开始，中国人也这样说的，五行道理，天一生水，地二生火，也是水做的。那么《易经》乾坤两卦，这个乾坤——宇宙怎么来的？水雷屯来的。可以说宇宙来源的开始，或者说后天的世界开始，是屯卦。看卦辞也是那么说，因为乾卦外面一动，就变成震，震是一种能量，等于科学、地质学的解释宇宙最初的动力，动起来以后，就慢慢成为中爻的凝结，就变成地球。这个现象，我们给它一个符号，叫作“水雷屯”。地球形成以后，还没有万物、人类和文化，慢慢山水蒙，屯卦一翻过来的现象，地球下面都是水，上面是高山，慢慢草木生长发芽了，人类生长了，人类来源是哪里则没有讲。这样一凑，又是“有道理！我们的《易经》伟大！”但这一套是我凑的。要捧自己的祖先就是这样，把古今中外凡是有理的凑上去就对。好像到百货公司买一副七巧板，很漂亮，可以凑成各种形象，就像以上所说的。可是我自己对于这样的解释，并没有满足。这样讲一套，大家听起来，言之成理，可是我反问自己真的就这样吗？还是此心不安，大有问题。究竟它是怎么来的？还是一个大问题。我在这里把研究《易经》的经验告诉大家，所以我不肯讲《易经》，如果自己认为自己对《易经》的意见就是真理，那就错了。文王、孔子都死了，欲向他们当面请教，又没有办法。所以研究学问，要用这样客观的态度，因此我说六十四卦的《周易》次序，为什么这样排列问题，求之于古人，没有得到解决。

由此看来，几千年来，我们对于《易经》这本书，无论是哪位《易经》大家，乃至于上通天文、下知地理的人，都没有给我们一个圆满的解答，这是要注意的。

六十四卦有时候矛盾的地方很多，包括孔子的“十翼”在内。比如《彖辞》和《象辞》，对卦所下的定义，往往是相反的，都要去研究、考据。如认为《彖辞》是一人作的，《象辞》又是另外一人作的，并不完全是孔子作的，因此有一说，认为《彖辞》是孔子作的，《象辞》是周公作的。当然，这是“事出有因，查无实据”的事，周公也好，孔子也好，《彖辞》与《象辞》下的定义，有时是相反的，有时是一致的，这中间都是问题。求真理要会怀疑，当然也不要没有理由的乱怀疑，抗拒性的怀疑也不对，而是要虚心，怀疑也是虚心的一种态度，不要以崇拜性的观念认为前人一定是对的，这样就不科学了。

附录

浅介南著《易经杂说》

阎修篆

《易经》是一部十分难读的书，很多人想读《易经》而不知从何着手，大家都以为《易经》是一部很神秘很玄妙的书。

历代贤哲有关《易经》的研究与著述，往往穷毕生之力，著作之富，亦属汗牛充栋洋洋大观，可惜的是历代的《周易》名家，都没有把他们的方法与心得，明白地告诉世人，因之史家多记其事而略其法，寻章摘句，望文探幽者，虽连篇累牍，然亦说多纷歧，使人如坠云里雾中，乃士大夫之易，对于一般社会大众，没有多大的帮助。

丁卯夏，于老古文化公司，得睹国学大师南怀瑾教授的《易经》讲稿，拜读之下，简直使我难以想象，我会以读江湖奇侠传一样的心情，一口气将它读完，使我深深体会到古人“闲坐小窗读《周易》，不知春去已多时”的情景。

这本书所给我的印象——

这是一部引人入胜的书

《易经》本来是一部引人入胜的书，但这必须要先能入乎其内才可，初学者能像读武侠小说一样，那么传神、那么专注、那么引人入胜，实在是旷古以来仅有的第一部易学著述，这证明了《易经》“乾以易知，坤以简能”的说法是不错的，但也唯有真正懂得了《易经》的人，才能深入浅出，引喻举譬，说得这么清楚，这样明白，毫不隐僻含混，勉强凑合。本书引人入胜处，即在透过作者渊博的学识，把握了历史发展的趋势，将人事与自然法则、历史规则结合为一。南先生以其极为严肃的治学态度，轻松的口吻，网罗逸闻，探玄寻秘，透露了《易》的消息与秘密。

这是一部人人读得懂的书

世所周知，《易经》的难识难懂，由于象数的失传，本来艰涩的词句，幽晦不明的含义，已经造成了后人学《易》极大的文字障碍，复加以后世治《易》者纷歧不一的说法，使《易》愈以难识难晓了。南先生以其真知灼见，透过时代思潮与他丰富的人生经验，像写小说一样，极其平易地帮助我们解开了幽晦艰涩的苦结，使人人易知易晓，为青年学子、社会大众，牖启了一条崭新的学《易》门径。三圣心法，虽不敢说已由此可窥可见，但确已破解了千古以来学《易》的谜结。

这是一部融义理象数为一的书

世人说《易》，有所谓“义理之学”者，有所谓“象数之学”者。义理之学是偏重人文的，这自晋朝的王弼开始，王弼主张扫象，

所谓“得意而忘象，得象而忘言”，宋儒附之，遂使象数之学，隐晦了好几个世纪。象数之学，偏重心灵玄秘，是探赜索隐，寻求前识的学问，亦即近代所谓的心灵学、神秘学之类，在人们心理上占有很重要的位置。两种思想，极其泾渭，前者形成士大夫的独家殿堂，后者流入江湖，往往成为江湖术士混饭吃的工具。不知古人象数之学，本为演绎自然、阐明《易》理而设，如所谓“悬象著明”，使人们透过了“象”的启示达到“明”的境地，明白事的悔吝，动的休咎。人们如何才能见了这个象而知所趋避？那必须要透过一种特殊的方法与程序，这个方法，各家不同，有管辂虞翻的、有焦赣京房的、有邵康节的……但他们的基本原理却是一样的，也都是象、理、数的综合运用而已。

老子的“人法地，地法天，天法道，道法自然”，这不就是和《易经·系传》所说的“有天道焉，有地道焉，有人道焉”的道理是一样的么？《易经》的一切作为，都是在“明于忧患之故，以前民用”为目的，可知后人执象数而弃义理，失去了古人作《易》的本旨，必将流入“其蔽也贼”的后果，扫象而得意，也明显地违背了《易经》“洁静精微”的精神。

这是一部与人人有关的书

前面说过，《易经》是为人事而设，这一点，《易经·系传》“开物成务，冒天下之道”“以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑”，已说明了一切，所以尽管《易经》包罗了天地间的一切学问，但这些莫不与人事有关，古人“不学《易》不可为将相”的话，虽然不错，但将相毕竟是芸芸众生中的极少数，“百姓日用而不

知”，可见《易经》是与社会大众人人有关的了，也可以说上至将相，下至凡庶，凡天地之间的莫不与《易经》有关。南教授在本书中说明了爻为什么止于六，人生的历程，也是如此，一个卦的六爻，往往就是一个人一生各个阶段的指标，也可以说是人生经历的寒暑表，这中间已包括了亨通的、困阻的、危殆的、复苏的种种事实与启示。固然《易经》六十四卦，三百八十四爻，四千九十六卦之，无一不为人事而设，但这多是告诉占者占得此卦此爻如何如何，本书作者却明白地指出了不待占而知的全部人生，每一个时期，每一个阶段，所应遵循的法则与规范。

这本书告诉了我们学《易》的捷径与秘诀

近代科学，关于学习的方法有着很多研究，教育家们希望能透过这种研究，来训练记忆，帮助学习，对于近代的教学活动，助益很多。但是生活在过去的人，在学习上便没有这样方便与幸福了，他们只有一个方法——老师教，学生学。聪明的人在吃足苦头之后，也往往会悟出许多科学的方法与技巧，来帮助学习，便利记忆，但他们却又不把这些方法告诉后人，使后来的人照着他们原来的路子去摸索，去碰撞。当他们吃足苦头后，又悟出了许多新的方法与技巧，也不告诉他们的学生，仍旧让他们自己去摸、去碰。我们的教育就是在这样情形下，不知道使后世学子多走了多少冤枉路。邵康节学《易》于李挺之，就有过这种故事。当时邵康节向李挺之学《易》，邵康节请求李挺之给他一点提示，不必明白说出内容即可。李挺之告诉了他“一二三四”几个数字，邵氏在易学上从此自成一家，在易学上的成就，可谓中世纪末的第一人。

在本书中一开始，南教授即将他个人过去学《易》所吃的苦头，不厌其详地告诉大家，他毫不保留地把他困而知之的方法与心得，明明白白地告诉读者。如果我们不学习《易经》则已，假如我们打算拿《易经》来玩玩，有关《易经》的一些基本知识，如卦名、卦序、八宫卦变、六十四卦方圆图等，却必须详知熟记。本书中有很多学习《易经》的技巧与要领，使我们可获得事半功倍的效果。

本书告诉了我们学《易》的千古不传之秘

《易经》对世人来说，始终是一个谜，多少人被它所吸引、所迷惑，尤其历史上那些用《易》的大家，对后世的诱惑力，实在太大了。家喻户晓的诸葛亮、李淳风、刘伯温等自不待言，西汉的司马季主、焦京师徒，三国的管辂、虞翻，晋朝的郭璞，宋朝的邵康节等，可以说代有奇人。在历史的记载中，这些人都有前知的能耐，但他们的方法，却湮而未传。后世虽有《火珠林》《金钱课》之法，也有《黄金策》（明胡宏著）之述，但求之于昔日卜者之如响斯应，则已不多见了。因之象数之学，遂流为江湖人士觅食之术，为士人所不苟同。其实江湖术士觅食者流固多，但亦不乏高世奇人之风者，至其术则类于庄子洴澼的故事，“有以封者，有以洴澼而终其生者”，下面我们举一则有关管辂的故事：

石苞是鄞郡掌理农业的官员，问管辂说，你们同乡有一个人叫翟文耀，会隐身术，是否可信？管辂说，这是阴阳避匿之数，如果知道了这个方法，即山河大地，皆可隐藏，何况一个人在变化之内的七尺

之躯，散云雾可以隐身，洒金水可以灭形，术足数成，这是很容易的事……

但这却不是很容易的，本书中到处都散发了个中消息，要在有心者去捕捉去寻觅它了。

总之，本书可说是南教授学《易》的心得报告，其中揭发了很多千古不传的秘密，也有些是他个人独到的创见与发明，虽不敢说已得三圣之秘钥，但却把《易经》与我们人生的关系，更拉近了一步。如同前面说过，《易经》是与人人有关的书，透过本书的问世，我们希望人人都能获得《易经》的帮助，无论你是政治家，企业界的领导人，抑或是初出茅庐被领导的上班族，是“潜龙勿用”的在校学生或“飞龙在天”的功成名就、爬上事业巅峰的大家……本书对你趋吉避凶，走上成功之路，永享成功的果实，都会有着极大的帮助和影响。

南怀瑾先生著述目录

1. 禅海蠡测　（一九五五）

2. 楞严大义今释　（一九六〇）

3. 楞伽大义今释　（一九六五）

4. 禅与道概论　（一九六八）

5. 维摩精舍丛书　（一九七〇）

6. 静坐修道与长生不老　（一九七三）

7. 禅话　（一九七三）

8. 习禅录影　（一九七六）

9. 论语别裁（上）　（一九七六）

10. 论语别裁（下）　（一九七六）

11. 新旧的一代　（一九七七）

12. 定慧初修　（一九八三）

13. 金粟轩诗词楹联诗话合编　（一九八四）

14. 孟子旁通　（一九八四）

15. 历史的经验　（一九八五）

16. 道家密宗与东方神秘学　（一九八五）

17. 习禅散记　（一九八六）

18. 中国文化泛言（原名“序集”）　（一九八六）

19. 一个学佛者的基本信念　（一九八六）

20. 禅观正脉研究　（一九八六）

21. 老子他说　（一九八七）

22. 易经杂说　（一九八七）

23. 中国佛教发展史略述　（一九八七）

24. 中国道教发展史略述　（一九八七）

25. 金粟轩纪年诗初集　（一九八七）

26. 如何修证佛法　（一九八九）

27. 易经系传别讲（上传）　（一九九一）

28. 易经系传别讲（下传）　（一九九一）

29. 圆觉经略说　（一九九二）

30. 金刚经说什么　（一九九二）

31. 药师经的济世观　（一九九五）

32. 原本大学微言（上）　（一九九八）

33. 原本大学微言（下）　（一九九八）

34. 现代学佛者修证对话（上）　（二〇〇三）

35. 现代学佛者修证对话（下）　（二〇〇四）

36. 花雨满天维摩说法（上下册）　（二〇〇五）

37. 庄子諵譅（上下册）　（二〇〇六）

38. 南怀瑾与彼得·圣吉　（二〇〇六）

39. 南怀瑾讲演录二〇〇四—二〇〇六　（二〇〇七）

40. 与国际跨领域领导人谈话　（二〇〇七）

41. 人生的起点和终站　（二〇〇七）

42. 答问青壮年参禅者　（二〇〇七）

43. 小言黄帝内经与生命科学　（二〇〇八）

44. 禅与生命的认知初讲　（二〇〇八）

45. 漫谈中国文化　（二〇〇八）

46. 我说参同契（上册）　（二〇〇九）

47. 我说参同契（中册）　（二〇〇九）

48. 我说参同契（下册）　（二〇〇九）

49. 老子他说续集　（二〇〇九）

50. 列子臆说（上册）　（二〇一〇）

51. 列子臆说（中册）　（二〇一〇）

52. 列子臆说（下册）　（二〇一〇）

53. 孟子与公孙丑　（二〇一一）

54. 瑜伽师地论声闻地讲录（上册）　（二〇一二）

55. 瑜伽师地论声闻地讲录（下册）　（二〇一二）

56. 廿一世纪初的前言后语（上册）　（二〇一二）

57. 廿一世纪初的前言后语（下册）　（二〇一二）

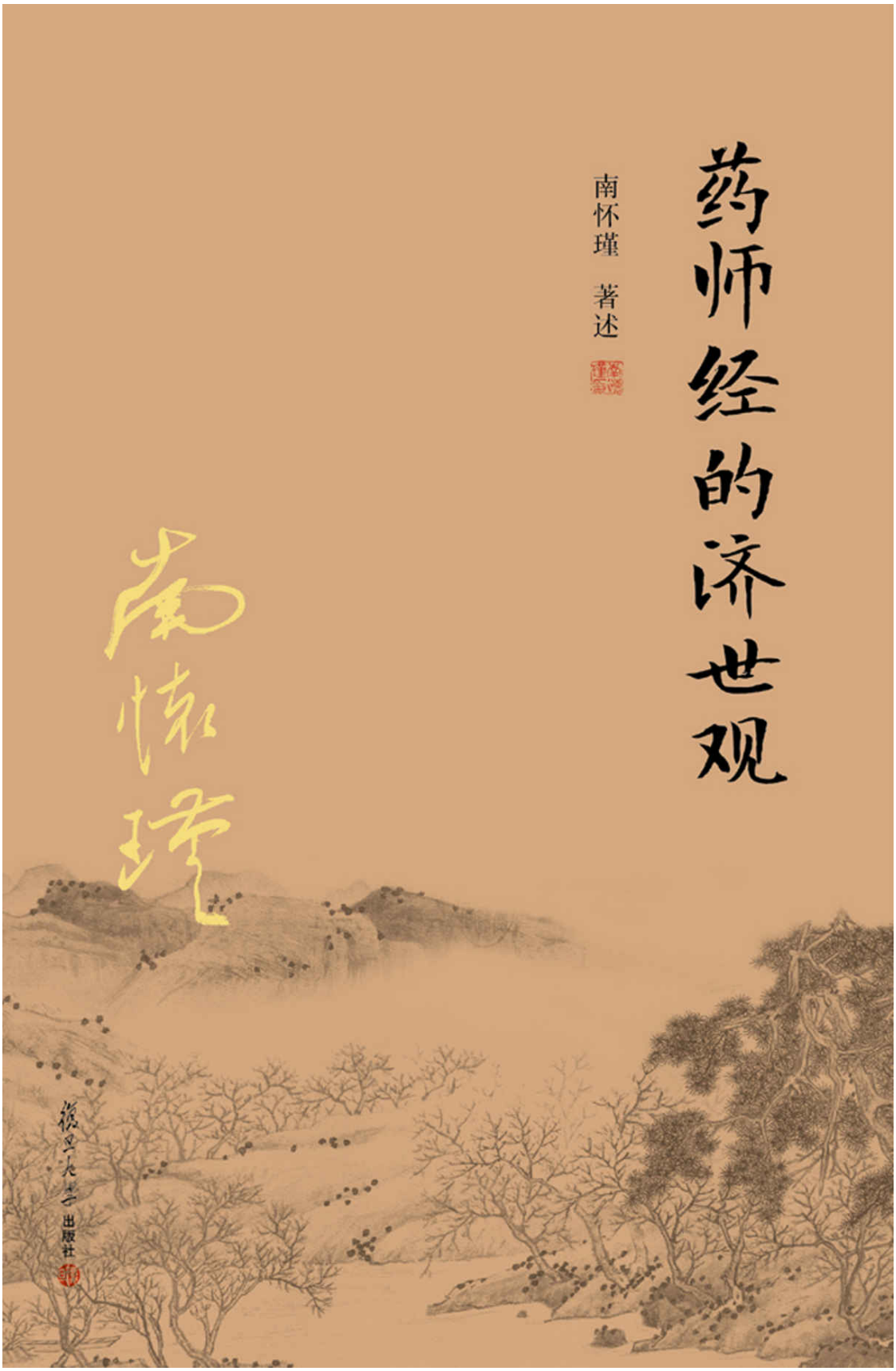
58. 孟子与离娄　（二〇一二）

59. 孟子与万章　（二〇一二）

60. 宗镜录略讲（卷一至五）　（二〇一三至二〇一五）

61. 南怀瑾禅学讲座（上）　（二〇一七）

62. 南怀瑾禅学讲座（下）　（二〇一七）


药师经的济世观
南怀瑾 著述
南怀瑾
出版社

药师经的济世观

南怀瑾　著述

复旦大学出版社

出版说明

《药师经》是中国佛教宗派中显教和密宗共同尊奉的一部重要经典，在佛教史上具有广泛的影响。它的译本有三个：一是隋代达摩笈多译的《佛说药师如来本愿经》一卷，二是唐代玄奘译的《药师琉璃光如来本愿功德经》一卷，三是唐代义净译的《药师琉璃光七佛本愿功德经》一卷。通常说的《药师经》，是指玄奘的译本。经中主要论述了药师佛为利益众生而发的“十二大愿”。本书是著名学者南怀瑾先生有关《药师经》的讲记。作者联系人生经历和世间万象，对佛教历来倡导的济世利民的思想做了深入细微的阐述。

兹经版权方台湾老古文化事业公司授权，将老古公司二〇〇九年第三版校订出版，以供研究。

复旦大学出版社

二〇一五年十一月二十六日

前言

许多书的出版，背后常有一个小故事，这本书也不例外。

两年前的一天，我对在美国的永会师和圆观师说，希望她们能抽暇做一桩事，就是把南老师讲《药师经》的录音，用文字先记下来。她们欣然允诺，数月后即完工，托人带到台北。

在此之时，另有一位王施予女士，自动发心，也把《药师经》作了整理。

因鉴于古国治同学在百忙中独力整理《圆觉经》的精神和毅力，编者就特别找他商量，请他担任总其成的整理工作，并附加了两个条件：第一，是要保持南老师讲课的风味，不要把讲课文章化；第二，限时半年交卷。他当时很爽快地答应了，后来也都做到了。在此要特别感谢他们几位的努力。

南师怀瑾先生在台湾讲过的经典颇多，其中有些更曾多次讲述，如《楞严经》《金刚经》《心经》等，而《药师经》则较少讲到。一九八一年为了十方书院的出家同学们，特别安排了《药师经》。

药师如来，顾名思义，大约是一位医生如来，是专门治疗我们身心疾病的佛。活在这个世界上的人们，多多少少都会害病，人人也都需要结识这位药师佛。许多慢病缠身的人，更要礼拜药师佛，祈求药方，希望早日痊愈。

药师佛如何治我们的病，给我们什么药，能够教给我们祛病强身长寿的方法吗……这些都是人人有兴趣，想知道的。

出家的同学们，因为肩负了救世度人的责任，故而南师在讲解这本经典时，深入极微细处，并以自他人生经历，举例融会经义，谆谆告诫，处处提示，亲切幽默，使人必能有所领悟。

南师更特别强调，《药师经》的重点，在于药师佛的十二大愿。这十二大愿显示了真正伟大的救人济世精神，也才是我们应该深入体会了解并且效法的。

古君不负所托，使这本书保持着南师讲课时天马行空、随手拈来的韵味和风格。当编者校读本书时，刹那间似乎又回到了昔日的讲堂，读到有趣味处，似乎还听到讲堂中同学们的笑声……

看完这本书，你会发现，已经吃下一颗药师佛的消灾延寿丸了。

因南师未能过目原稿，最后由周勋男君细心审校，并写后记，略述意见作读者参考，另外曾帮忙校阅者还有姚海奇君，在此一并致谢。

本书中经文部分，是根据太虚大师所著《药师经讲义》一书，台北佛教出版社印行。

刘雨虹　记

一九九五年五月于台北

再版说明

自从这本书在五年前出版后，我们时常接到读者询问的信件及电话，都是有关内容方面的。为此之故，我们又仔细地加以修订，以使内容中的语句更加清楚，意思更能透彻表达。

参与修订的人数不少，但出力最多的是李淑君，她甚至花了很多时间补充资料。现趁此再版因缘，特向她及参与订正的朋友致谢。

刘雨虹　记

一九九九年十月　台北

目　录

出版说明
前言
再版说明
讲经缘起
太虚法师注解《药师经》
通俗却不易懂的《药师经》
从《法华经》了解《药师经》
佛是大医王
参透化城之喻
能医众生病的法师
烧戒疤的由来
燃身供佛
天下由来轻两臂
现代化的讲经方式
佛说《药师经》的地方与听众
文殊菩萨请法
燃身供养的真义
东方净土为何呈现青琉璃色
念经有无功德
被十种业障缠缚
极善思惟
学佛修行的目的何在
好远好远的东方

佛的十个名号
发愿是成佛之因
发愿谈何容易
自身光明　照耀世界
内外明彻
受用无尽
改邪归正
没有发愿　不能成佛
修清净梵行
认识戒律
念佛的心态
色身下劣　诸根不具
东方人为何多灾多难
众病逼切　贫苦无依
拜佛心理
转女成男
如何跳出魔网解脱缠缚
念佛能解除灾难吗
文天祥修大光明法
饮食男女的问题
声色歌舞让你玩个够
东方净土
药师佛的正法宝藏是什么
善恶难辨
什么是布施
缺信根多聚财
钝刀割肉的布施

悭贪不止　累积病情
功名富贵最迷人
悭贪积聚
悭贪的果报
以苦为师
宿命通
赞叹施者
内布施　外布施
持戒
有了正见才能讲戒律
众生与生俱来的傲慢
增上慢
嫌谤正法
邪见与正见
邪见的果报与药师佛的威力
与佛作对的提婆达多
舍恶行善
行到有功即是德
学佛注重在行
悭贪
嫉妒
自赞毁他
悭贪嫉妒、自赞毁他的果报
至心皈依
解脱后要不要修行
人性坏的一面
好喜乖离　更相斗讼

十恶业
画符念咒
魇魅之学
蛊与咒
佛教的称谓
如何得到佛菩萨的感应
受持八分斋戒
何谓不坐高广大床
过午不食
吃的问题
绝食
八关斋戒与六斋日
如何往生
天堂在哪里
生天的道理
学佛对鬼神也要恭敬
善根退失　福报享尽
转轮圣王
转生人间好果报
众病消除
炉火纯青
药师佛的修法
大藏治病药
菩萨五明
伸腿瞪眼丸
持咒禁忌
万里晴空的境界

古代人如何刷牙
如何供佛
如何受持此经
如何修药师法
消灾免难
念佛功德难解了
什么叫至心受持
不生疑惑
阿难多闻强记
因地菩萨
药师如来功德说不尽
救脱大菩萨
临终境界
死而复活
脚底心为何是红的
供养比丘僧
礼拜行道
天灾国难
风调雨顺　国泰民安
寿终正寝
九种横死
无疾而终
灯的涵义
十二神幡的涵义
佛法重孝道
五逆之罪
因果报应非常快

君臣制度与社会秩序
十二药叉神将的奥秘
药师佛的手印
吉祥圆满
校后记
南怀瑾先生著述目录
返回总目录

讲经缘起

我们今天开始讲《药师经》。为什么要讲这本经呢？主要的动机，是为了这里的出家同学们将来出去弘扬佛法的时候，必须要了解这本经。在佛教里，《药师经》可以说是在一般民间流传很普遍的经典，也可以说是很基本的一本经。

在民间的佛教观念里，大都是相信因果，相信轮回。至于因果的道理如何？轮回的道理何在？又都搞不清楚。那么，是否彻底的相信呢？那也未必。一般都是盲目的信仰，盲目的信仰就是迷信。

民间流行的净土宗，提倡修持念佛法门，就可以往生西方。这其中的道理在哪里？大都搞不清楚。许多人为了人死亡以后，超度亡灵，诵《阿弥陀经》或《地藏经》，《地藏经》所讲的那个地狱的情况，除了一般人盲目的相信以外，现代的青年和知识分子是不会相信的，对于《地藏经》的道理，很难信得过。

一般民间所接触的《阿弥陀经》、《地藏经》、《药师经》等等，都是最普遍的。这几本经的文字也是最容易懂，只要认识字都看得懂。但是，其中真正的意义，学问最好的知识分子根本就没看懂过。

我们这里的出家众，多半受过中等或高等的教育，平常对于这几本经典，也没有研究，只是念念而已。如果照我的标准一考问，保证答不出来。

因此，为了今后的世界、时代，有志于弘扬佛法者，乃至于真为自己修持者，对于一般人认为最容易懂的经典，我们要特别提出来研究。

佛教到了中国，所有的经典都经过了我们中国文化的整理。经过了出家大师或在家居士整理和归类，叫作分科判教，就是把每一本经典分类，然后根据佛教的教义，加以分判。所以，过去讲经的时候，都有一定的格式。

太虚法师注解《药师经》

民国初年以后，新的文化、新的时代来临，经典的整理则慢慢改变。譬如提倡新的佛学研究方向的太虚大师，他采用老的方法、新的观念，把许多佛经作了一番整理，像我们手里拿到的这本《药师经讲义》，已经经过太虚法师的研究整理了。

过去，有许多人认为太虚法师是政治和尚，玩玩政治，搞搞佛教。学术界不大理会他，不过，他在佛教界却有很高的声望。

太虚法师与专门讲修持的虚云老和尚、专门提倡念佛的印光老法师和专讲天台宗的谛闲老法师，可以说是民国初年的几位大老。这几位老前辈对太虚法师的看法如何，姑且不论。反正当时我们都认为他是政治和尚，对他的认识是：新闻记者出身，也跟过孙中山先生革命，对佛教贡献很大，如此而已。可是我到了后来，对太虚法师另眼相看了，他真是一位了不起的和尚，的确有他的愿力和成就。他的著作很多，过去我们也不大看，总认为是一般普通的著作，这些著作现在看起来很了不起，他真可以说是一代高僧。

这次讲《药师经》，一时找不到未加注解的《药师经》原文，才买来太虚法师的讲义。花了一些时间看完太虚法师的注解，发现大致很好、很对，没有错。

对于前辈的著作，希望同学们能花一二天时间把整本注解看完。详细的佛经教理，属于学术性方面的，太虚大师已经整理好了；看他的注解已足够，不需要我再讲。有了这本讲义，我讲经就省事多了，

希望几次就能讲完。不过，这本注解介绍的是教理，至于《药师经》的真正意义，还希望大家好好参究，不简单啊！

把这些因缘告诉大家，希望大家不论多忙，一定要抽出时间把它看完。

通俗却不易懂的《药师经》

《药师经》的文字非常通俗，一看就懂。在《大藏经》中，历代就有五种翻译本子。我们手中这本是唐代玄奘和唐代义净两位法师翻译的综合。

平日大家念“南无消灾延寿药师佛”，什么时候大家喜欢念啊？自己生病了，或者替人家求长寿的时候念，对不对？念归念，有嘴无心地念，嘴里尽管在念，心里头却在嘀咕究竟会不会消灾？会不会延寿？不知道。然后一边念，一边想，这个蛮好玩，念一念就可以消灾，那医院都可以不要开，药店都可以关门了。

所以，大家对这本经典，对这位佛，都没有很诚恳地念，不像念西方净土的阿弥陀佛那么诚恳；因为阿弥陀佛究竟怎么样，搞不清楚，越搞不清的事，越有兴趣相信。已经告诉你是“消灾延寿”，稍微了解一点意思，你就难以相信了。

药师佛，我们都知道在哪一个方向啊？东方。阿弥陀佛的极乐世界在西方，现代的人都喜欢西方，喜欢到西方去留学，喜欢西方的科学。这个东方的事情不大时髦，大家会觉得我们都生在东方，还要往生东方？往生到哪里去啊？

由这许许多多的观念，尽管《药师经》十分流行，一般人却始终搞不清它的真正意义在哪儿。

从《法华经》了解《药师经》

现在，我可以告诉你，《药师经》和《法华经》一样，属于大乘佛法中最上乘的秘密，是一切佛的秘密之教，不是普通密宗，是一切佛的最高秘密。经典文字上看起来很容易懂，实际上你真不懂。

我们要了解，大乘佛法告诉我们，这个宇宙没有方位，无所谓东方、西方、南方、北方、上方、下方等等的差别，十方三世都有佛，处处有佛，每个人都随因缘、业力、性情的不同，而产生各种学佛、念佛因缘的差别。

譬如我们对五方佛的观念。我们看到法师们放焰口，或修密宗时头上戴的帽子，或绣或绘着五尊佛，也就是中央毗卢遮那佛、东方阿閦佛、西方阿弥陀佛、南方宝生佛、北方不空佛。注意啊！别的地方都讲空，只有北方讲不空，不空是什么？不空就是有嘛！根据《华严经》的道理，一切佛都是毗卢遮那佛的化身，换句话说，十方三世诸佛就是一位佛，乃至一切众生，也都是毗卢遮那佛的化身。

以道理来讲，宇宙万有自性本体的功能就是一个，它起用而变化成万相。因此，以《华严经》的密教道理而言，释迦牟尼佛等等，都是毗卢遮那佛的化身，包括东方、西方、南方、北方、十方三世一切诸佛。

因此，要真正了解《药师经》，必须先彻底了解《妙法莲华经》（简称《法华经》）。《法华经》也同《金刚经》、《阿弥陀经》一样，是中国佛教界流通最广、流传最久、影响最大的经典。然而知识

分子看《法华经》也是莫名其妙，不晓得讲些什么。看起来都是在说故事，这样一个故事、那样一个故事的，说了半天，找不出道理来。不像看《金刚经》，还能看出一些端倪。但是，《法华经》是中国天台宗必读的一部大经。佛在《法华经》中说，佛法没有三乘道，只有一乘，就是这么一件事。佛出世修行、成道、度人、弘法，只为一件事，至于究竟这件事是什么事，没有说明。佛不只是为了生死，了生死是一件小事，佛是为一大事因缘而出世。《法华经》的奥秘，以禅宗的话来说，处处都是话头，所谓话头，就是问题，处处都是问题。

我们平常念的《观世音菩萨普门品》，所谓“应以何身得度者，即现何身而为说法”，这部“普门品”只是《法华经》的一品而已。《法华经》还讲到药王菩萨，它与《药师经》意义相同。要了解《药师经》的奥秘，就必须先好好研究《法华经》的《药王品》，此外，也要把《大藏经》中《佛说观药王药上二菩萨经》抽出来研究。

综合以上所说，要了解《药师经》，必须配合《法华经》下列四品一起研究：

一、《法华经》第五品《药草喻品》。

二、《法华经》第七品《化城喻品》。

三、《法华经》第十品《法师品》。

四、《法华经》第二十三品《药王菩萨本事品》。

要把这四品参透，这里面都是话头，要知道每一部经都是修持的法门，如果不了解这四品的真义，就永远不会懂得《药师经》的修持。

在座诸位研究《地藏经》了吗？我看你们眼睛连斜都不斜一下，心里都在嘀咕怀疑，认为所说的地狱情形都是鬼话，对不对？有些居士虽然嘴巴拼命念，凭良心说，你信得过吗？这种情况恐怕只能用一句话形容：“姑妄言之，姑妄听之。”

在座的法师们，讲良心话，你们信得过吗？嗯，你们应该反问我信不信。我当然信呀！但我的信不是你们那种信。这就好比学科学的，虽然听过化学课，如果没有做过化学实验，连手都没有被药物烫伤过，会研究出什么成果？就是这个道理。

现在，先大概提一下《法华经》。不要我提了，你们自己就不去研究，我只是大概提一下，你们至少要把所提的《法华经》的四品翻出来看一看。

佛是大医王

佛在说《法华经》时有一个譬喻，佛是大医王，能医众生之病，能救众生之苦。佛开的是什么药方呢？中药？西药？佛在《药草喻品》中说：大地一切都是药。这个世界没有哪一样不是药，只要认得了病，吃对了药，任何东西都可以治病。

我们为什么不能成佛成道？因为众生皆在病中，心病以及身病。你看坐在这里的，哪个不是在病中？整天不是头昏昏，就是心里烦闷，身心两病。你要吃哪一种药才治得好？当然心病仍要心药医，而心药只有佛法。

但是，在座各位也都接触过佛法，佛法真能治你们的心病吗？你们真的因为吃了这包药而治好了自己的心病吗？没有。这个世界一切都是药，我们求佛、学佛，是为医治身心的病而找这个药，但始终没有治好自己的病，因为药都没有吃对，病当然不会治好。

佛教有这么一个故事，文殊菩萨叫他的弟子善财童子去采药，善财童子抓一根草给师父说，你叫我去采药，哪里不是药？文殊菩萨言：“善哉！善哉！”对！对！到处都是药。毒药也可以治病，而且有些重病还非吃毒药治不好。补药，大家都认为好，吃错了也会补死人的。例如，伤风感冒吃高丽参等等补药，常常都是这样补坏的。

然而，我们的身心之病，究竟要找哪一种药才能治好呢？那就要求教药师佛了！

参透化城之喻

《法华经》第七品是《化城喻品》，化城是假的，不是真的目的地。好比文学上描写的海市蜃楼，又如电影上的亭台楼阁都是画的，不是实的。中国小说《西游记》上讲，唐僧取经到了小西天小雷音寺，见到如来佛。我们知道，《般若波罗蜜多心经》简称《心经》，但小说上故意说，孙悟空是念《多心经》的，愈看愈不对，告诉师父这个佛恐怕是假的。不料被师父骂了一顿，到了西天还乱讲话，佛就是佛。孙悟空不信，掏出金箍棒一打，果真是妖怪，不是真佛。妖怪化为佛，与佛一模一样；佛化身为妖怪，要度妖怪众生，你更看不出来。

所以，要想参透化城而达到宝所——究竟宝贝的目的地，很难！

《化城品》中又提到，有一位叫“大通智胜佛”的古佛，你听他的这个名字，那可大了，大小的“大”，通达的“通”，智慧的“智”，胜利的“胜”。他原来当帝王，后来晚年发心修道，他不只自己修道，还把自己的十六个儿子都带去出家修道，你看，了不起吧！我们常念的阿弥陀佛也是他的王子，后来成佛了。最小的老幺，第十六个儿子就是我们的本师释迦牟尼佛，东方的阿閦佛也是他的儿子。

问题来了，你看他那么了不起，但是这一品为什么还叫化城？换句话说，成了佛是大化城，尚未到真正的毗卢遮那佛宝所。就算到达

毗卢遮那佛宝所，仍不算数。中国禅宗有一句话说，真的大彻大悟成了道，要踏破毗卢顶上行，把毗卢遮那佛一脚踩下去。

过去，我在西藏看到一尊佛像，这个佛像怪了，是密宗的大秘密，很不容易看到。平时用帘幕罩住，不让人看，也不让人随便礼拜。必须具备当上师的资格，或修持有相当成就者，或得传法上师的欢喜才能看，才能礼拜供养。结果我拉开一看，人不像人，鬼不像鬼，踩在佛的头上，把佛踩在脚底下。普通人看到都会吓死，我看了一点都不觉得稀奇。拜了以后告诉那个喇嘛：“这个对啊！一点都不稀奇！你这恐怕还是禅宗传过来的。”中国禅宗有一句话：“踏破毗卢顶上行”，连佛的境界都要一脚踢开，才能真正成佛。

在座有些人狂妄得很，现在都要“踏破毗卢顶上行”了，我也头痛得很，许多人都要踏破我的头了！当然我不是佛，所以更容易被踏破。

化城十六佛，都是大通智胜佛的儿子，他自己当了皇帝，注意啊！世间法方面已经登峰造极，当了皇帝（人王），富贵功名到了极点。如此大的福报、如此大的智慧与决心，抛弃了王位而不要，谁做得到啊？你们连一个月薪几万元的公务员差事都舍不得丢，对不对？他能抛弃天下而去修道，而且十六个儿子个个都有成就。我们想要有一个好儿子都很困难，更不用说十六个，况且十六个都是了不起的大丈夫男子汉，跟着出家，最后都成佛。

你们查一查大通智胜佛这一家的户口，我们药师佛是不是在他的户口里？有没有？没有。阿閦佛国土在东方，药师佛也在东方。维摩诘居士曾以神通力使阿閦佛的国土现前，而今虽然不能再见，却随时呈现在这里。药师佛不在十六子之内，所以《法华经》要另外独立出

《药王菩萨本事品》。这些都是问题，都是话头。你们读佛经，都是嗑！嗑！嗑……木鱼敲过去就算了，有问题都不晓得。你们要学禅，要参话头，还要到哪儿去找话头？佛经里处处都是话头。我怎么读佛经？你看，那么多话头就出来了。有时候读得高兴，笑起来，好啊！这就是佛法。佛法不在文字上，要参透这些问题，你就懂得修持的方法了。

那么，这位大通智胜佛，你看《法华经》怎么讲啊？《法华经》说：“大通智胜佛，十劫坐道场，佛法不现前，不得成佛道。”《法华经》告诉你这是化城，不是宝所。

大通智胜佛出家后带领十六子，为什么不是十五子、十七子或十八子，他老人家刚好凑了“十六”。拿中国的道理来说，半斤八两，圆满的一斤就是十六，当然不可以用这个道理解释。不过十六是个很妙的数字，也是《易经》的数字，八卦是八个卦，二八一十六。

大通智胜佛修道打坐，一坐就是十劫。不像你们夏天打坐，一坐一个、半个钟头，而且你们坐在那里，各种怪样都有，再不然汗流浃背、愁眉苦脸。我上来一看，还不行，还不能讲佛法，连个影子都没有。你看大通智胜佛坐在那里，动都不动，十劫不动，而接下来却说：“佛法不现前，不得成佛道”，那还不算佛法呢！佛法不现前，不呈现在前面。

你们去庙子拜一拜，敲个木鱼嗑！嗑！嗑！念念经，认为这个就是佛法了？那个当然不能说不是佛法，那只是修佛法前的加行，培养福报的加行法而已，离真正的佛法还早呢！你们翻开《法华经》看看，大通智胜佛修行了无量劫，一切烦恼都去除了，但仍未得到无上的正等正觉。他如此发心，如此勇猛修行，如此精进学佛，乃至得

定，十劫坐道场里如如不动，如此还不算成佛，与佛法不相关，还在化城里面，以现代话来讲，还是幻象，假的，假佛。你们想想看，佛法之难吧！

那么，如何叫“佛法现前”呢？那就要看龙女成佛的故事了，《法华经·提婆达多品》里说龙女八岁就成佛了。她把自己头顶上最珍贵的宝珠摘下来，舍掉，供养了佛，当下女转男身，当下就往南方无垢世界成佛了，具足三十二相、八十种好。一般佛经上说女人是不能成佛的，可是，龙女是女身，又才八岁，一个小女孩各方面条件都不够，却能当下成佛。这个道理在哪里呢？又是个话头。

能医众生病的法师

接下来，我们讲《法师品》。所谓法师是要像药师佛一样，能医众生病的，才是真正的法师。现在的佛教界，今天剃度，明天就称法师。不晓得你们害怕不害怕？我是听了就害怕。有人叫我法师，哼！奇怪，我吓死了，什么法师！还有些人叫我大师，我又不大，个子那么小，这些都是骗人的玩意儿，人家恭维你就是骗你，你如果当真就害了自己。能够医众生病的药王菩萨，才是这一品所要介绍的真正法师。

依据《观药王药上二菩萨经》所说，星宿光与电光明两兄弟发大菩提心、大誓愿，修行成道，成为药王、药上二菩萨，平常所见的药师三尊图像，中尊为药师如来，左胁侍即为日光遍照菩萨，右胁侍即为月光遍照菩萨。《法华经》里，只提到药王菩萨。这两位菩萨与日光、月光有极密切的关系。

你们看了佛经，也觉得自己研究佛学了。现在佛学拼命讲学术化，学术化固然也有它的作用，但学术化能够成佛吗？人家称我学者，我听到和“法师”一样，毛骨里头钻出一个悚然来，我都觉得是侮辱。实际上，我也不是学者，也不是法师，也不是居士，我没有资格当居士，居士要有十种功德，我一样都没有，一德都不德，哪里够资格当居士？

你们研究佛经，像佛为药王、药上菩萨说的经典《观药王药上二菩萨经》研究了没有？在座许多都是佛学研究者，但专搞五阴十八

界、十二因缘、唯识、般若……我经常说真如炒菠菜（般若），菠菜炒真如，这就是佛学啦？这是真话头，你去参参看！

烧戒疤的由来

《法华经》提到《药王菩萨本事品》，所谓“本事”就是他本身原有的故事，怎么成道的故事。因此三藏十二部中有一部《本事》。

我们晓得，东方佛教有一个错误的观念：引火自焚，南北朝时极为流行，尤其乱世更是风行。越战结束前，这种引火自焚的情况就相当严重。这些情形都是根据《药师经》和《法华经·药王菩萨本事品》而来。和尚们头顶上烧戒疤和这个也有关系。

过去，出家人头顶上是不烧戒疤的。相传元世祖时，释志德主持天禧寺，每与七众授戒，烧香于顶，为烧戒疤之始，但尚不普遍。清朝以外族身份统治了中国，一般汉人当然不服气。清朝遂与汉人约好五个条件，即“生投死不投”、“俗投僧不投”、“男投女不投”等，新娘子穿戴的凤冠霞帔仍是明朝服装，显示男投女不投。在家人投降，出家人不投降，所以，现在出家人所穿的衣服，那是明朝的款式。

清政府一看反抗的知识分子都跑去当和尚、道士了，怎么办呢？那时又没有身份证或护照，如果在民间造反不得了，于是提倡身布施、身供养，开始烧戒疤。烧戒疤在身体其他部位看不见，总不好意思剥开衣服检查吧！和尚光头，又不能戴帽子，烧在头顶上，一看就知是真是假，就算还俗也逃不了。烧戒疤的律俗，是在这么一个政治情况下产生的。结果，我们现在还拼命地烧。当然，现在烧烧也好，不烧都分不清啦！

过去，中国人因为受到《孝经》的影响，头发、胡子向来不剃的；所以，《三国演义》说关公三十多岁已是一脸长须。因为“身体发肤受之父母，不敢毁伤”，出了家才能剃发。因此，光头就是护照、身份证；清朝怕汉人造反，在头上给你加个记号，这比佛教还厉害！

燃身供佛

但是，这些有没有根据？有，根据《法华经》的燃身供养。《法华经·药王菩萨本事品》说：药王菩萨的前身叫作一切众生喜见菩萨，他因为乐修苦行，而得现一切色身三昧。得到这种三昧，生起大欢喜心，就进入三昧中，以各种妙华妙香供养佛。供养完毕，自念不如以己身供养，于是服食妙香，又把自己的身体涂上香油，燃烧身体，布施供养于佛。

注意！话头来了，研究佛学的一天到晚喊佛法学术化，佛法如果真的学术化，以后的世界没得佛法啦！末劫真的来啦！得了现一切色身三昧，什么色身呢？

《梵网经》、《华严经》讲到，真正成佛要在色界。欲界不能成佛，无色界也不能成佛。必须要在色界才能成就报身佛。色界身就是这个肉身转了，我们现在这个肉身是在欲界里，要把他转化变成色界身，成就光明之身。注意，一切众生喜见菩萨燃身供佛以前，就已经得到一切色身三昧；不到此等境界，千万不要随便自焚。

这使我们联想到《封神演义》中哪吒太子析骨还父、析肉还母的故事。我们这个肉身，骨头是父亲精虫转变，肉是母亲卵脏的变化。《封神演义》说哪吒的师父太乙真人，把荷花叶剪成一个人形，吹一口气，哪吒的灵魂便进入荷花，成莲花化身。后来修成就火光之身，两脚踏在风火轮上，两手拿火焰枪。《封神演义》为何说这神话？两个脚踏风火轮，脚底心乃三昧真火，手里拿的也是火，都在玩火，不

过他的肉身已不是普通的肉身，这是中国化的色身三昧。所以学佛法，处处都是问题啊！

由于《法华经》的典故和来源，中国佛教自南北朝以来，便时有所闻燃身供佛之事。我小时候也常听祖母说，某家老太太，阿弥陀佛不得了，吃了几十年素，捡了几十年木材，临走前宣告亲戚朋友，大家为她念佛，她自己坐在加了香油的木材上，引火自焚。我小时候听到这种事吓死了，也不敢去看。听说最后烧到影子都发光了，还在念佛。这些都是受了《法华经》燃身供佛的影响，以为如此便能成佛，而且又有经典作根据。

现在，这个话头你们就参不出来了。佛经讲的与《庄子》一样，有许多都是譬喻。中国文化有一句比喻真修行的话叫“焚修”，修行是很痛苦的事，好比在火光中锻炼，把父母所生欲界之身，整个炼化了，燃烧就是炼，也就是色身转变后才能成佛，因此“燃身供养”有其道理存在。

一切众生喜见菩萨，后来为什么还要燃烧两个手臂供养佛？我都不要，别说是佛了！这些譬喻都是告诉你修持的道理。像你们现在打坐有点影子，就自认为不得了，有功夫了，你连三昧真火的境界都没有起来呢！

刚才有同学发问，一切众生喜见菩萨第一次燃身供养明净明德佛，及《法华经》，长达一千二百岁，为什么命终化生以后，第二次只燃臂供佛，却达七万二千岁？问得好，可惜只在身体上打主意，只在时间上比长短，而不知层层转精的道理。用句通俗的话来说，质的提升，不能用原来的量来比大小多少。

天下由来轻两臂

再说，《法华经》为什么讲药王菩萨燃烧了两臂供佛，才成就佛道？

天下由来轻两臂，世间何苦重连城。

这是栴堂禅师有名的诗句，你们这一代文学修养不够，只好慢慢跟你解释啦！

先讲后半句，“世间何苦重连城”。连城，指蔺相如献给秦王的和氏璧，它的价值可以买下好几座城市，所以叫连城之璧。世间的功名富贵、财宝等等都是假的，人们何苦看得那么重？这叫“世间何苦重连城”。

“天下由来轻两臂”的典故，出于《庄子》。庄子著书那个时代，佛法尚未传到中国，但道理都有相通之处。有人对楚王说，假如你的两个手臂生病，非砍掉不能活；如果不愿被砍掉，必须有个代价，那就是丢掉国家。你是要天下还是要自己的手臂？楚王回答，那个时候，当然是宁可要手臂也不要天下了。可见拿天下与手臂相比，还是自己的手臂重要。

所以我常说，生病要开刀，不开刀就会死；但是开刀必须眼睛拿掉一只，肺割掉一边，肾脏要拿掉一个，这样还有十年可活，你干不干？当然干。多少钱？一百万。你说没钱，没钱，借啊！想尽办法你

也会把钱凑足。你看！人这么爱自己的身体，当身体妨碍到生命的时候，肺也不要了，眼睛也不要了，还是命重要，对不对？然而人自己要的“命”，究竟是什么？搞不清楚。

换句话说，我们的肉体之外有个真生命，要找到那个真生命才是道，那个便是药师佛告诉我们的药，这个药也与“天下由来轻两臂，世间何苦重连城”有莫大的关联。由此可知中国文化的伟大，佛法到中国来，与中国文化结合，而且相互辉映。

我们晓得，《法华经》上说药王菩萨舍弃两臂，不是舍命陪君子，是舍命求佛道。问题又来了，为何只燃两臂而非两腿？因为人的臂膀最重要，两手代表福德与智慧。成佛必须经过不知多少年，多少亿年修福德、修智慧。没有福德、没有智慧，能够成道？这里求功夫，那里学打坐，你就能够成佛？就能得道？你去求吧！慢慢求吧！你自己不想想你的福德福报如何？你的智慧又如何？没有累积福德的资粮，没有足够的智慧，想一下子就能成佛，天底下哪有那么便宜的事？

所以，这两臂代表福德、智慧，成就了以后，还要舍掉来供养佛，才能成就佛道。一般人自私自利，一切为自己，贡高我慢，以自我为中心，智慧也不够，福德也不够，如何能够成道？

《法华经》、《药师经》那么简单啊？处处都是话头，处处都是问题。我希望你们了解这些道理，确实研究《法华经》这四品的内容和真义，尤其是被人称为法师的出家同学，以及年轻学佛、未来的大居士们，要好好研究其中的道理，不要当作普通的经典看。

现代化的讲经方式

现在，翻开《药师经》本文，这次是研究性的讲经，告诉你们“现代化”的讲经方式。

如是我闻：一时薄伽梵，游化诸国，至广严城，住乐音树下，与大比丘众八千人俱，菩萨摩诃萨三万六千，及国王大臣、婆罗门居士、天龙八部、人非人等无量大众，恭敬围绕，而为说法。

“如是我闻”，大家都是晓得的，不必我再解释。“薄伽梵”是佛的十个名号之一，这是唐代梵文翻译；西藏、南印度译成婆噶瓦、巴噶瓦。现在讲研究梵文，我的天！怎么研究？古代梵文经典没有，只靠十七世纪以后外国搜罗的巴利文，和印度收录宋朝以后梵文的尾巴，认为这样便能研究佛学？这是外国人自欺，我们不要跟着欺人。由梵文翻译过来的任何一部佛经，都已不是原来梵文经典，这是个大问题。现在一般研究佛学的，如果以普通学术思想来研究还可以。真要谈佛法，自己本身就是狮子身上虫，破坏佛教。这是讲到薄伽梵的译文，而引申出来的题外话。

薄伽梵就是佛，代表哪一位佛？虽没有说明，我们当然可以看出是释迦牟尼佛。

《药师经》中所讲的大护法——药叉神将，这里也译成夜叉。你们都听过，骂凶悍的女人，又凶又坏、又难看，叫母夜叉。夜叉是个大秘密，是空中飞的鬼王，也是神王，管一切罗刹鬼。罗刹属于鬼神道众生，据说，女罗刹是世界上最美的；男罗刹则既丑陋、又凶恶、又讨人厌，不论男女罗刹，都归夜叉管。天龙八部第三部就是夜叉，他是一切佛的大护法，你说他是菩萨也可以，鬼王也可以，这就是一个秘密。

佛说《药师经》的地方与听众

释迦牟尼佛当年周游列国，到处在教化。这次到了哪里？到达了广严城。广严城的梵语叫“毗耶离”，在中印度，是最富庶、最安乐的地方，维摩诘居士就住在这个城市。佛说法的地方往往不一样，对象也有所不同，例如说《楞伽经》在锡兰岛楞伽山顶，是为大菩萨说的，不是一般人能够听的，因为没有足够的福德，没有足够的智慧。

佛说《药师经》的时候是坐在乐音树下，而不是菩提树下，这就妙不可言了。这种树不晓得是哪一种树，能自然发出清净音乐的声音，使人听了就得清凉。

我们念《药师经》的时候就要注意了，这里所说的乐音树下，与观世音菩萨的观音法门，有没有关联？（有人答有。）我不提的话，有没有去想过？（众默然。）

佛在乐音树下开讲，与大比丘众八千人俱，这八千人不是常随众。《金刚经》上所提到的千二百五十人是常随众，佛去到哪里，永远跟到哪里，如禅宗祖师说的“蚂蟥叮上鹭鸶脚，你上天来我上天”。蚂蟥是稻田里一种吸血的蛭虫，叮在脚上就不容易下来。《药师经》这里是八千人，大概徒弟又收了徒弟，很多啦！

菩萨摩诃萨三万六千，这些数字都要注意唷！不是随便说的，不说三万五千，也不说三万七千，而说三万六千。及国王大臣、婆罗门居士、天龙八部、人非人等。人是看得见的，非人，不是人，你看不见的，都在旁边听法。

无量大众，恭敬围绕而为说法。这一段我不讲了，我们只作个研究。但是，你们作法师的，将来出去讲经，可要详细地讲，千万不能说，当时老师没有讲，所以我也省略，那就不对了。

文殊菩萨请法

尔时曼殊室利法王子，承佛威神，从座而起，偏袒一肩，右膝着地，向薄伽梵曲躬合掌。

“曼殊室利”是文殊菩萨的梵音，音译。意译作妙德、妙首、妙吉祥，谓具不可思议微妙功德。文殊菩萨实际上是七佛之师，我们这个劫数里的过去现在七个佛都是他的学生，包括释迦牟尼佛。他在他方国土早已经成佛，因为释迦牟尼佛在这里当教主，特地来捧场，变成助教站在旁边，帮忙教化。文殊菩萨在菩萨里智慧第一，所以称为佛法的法王子。

我们研究佛经，要注意每一本佛经都有一位出来请法的主角。《药师经》里出来请法的是代表智慧第一的文殊菩萨。承佛威神，从座而起，偏袒一肩，注意，别的经典都是偏袒右肩，对不对？这一本经的翻译有所不同，“偏袒一肩”，右膝着地，向薄伽梵曲躬合掌。曲躬就是身体弯下来鞠躬，合掌就是问讯。

“曲躬”这两个字，文学意境翻译得很好。佛经上说北俱卢洲有曲躬之树。我们地球上的人类属于南赡部洲。北俱卢洲的人，比我们舒服，寿命也长，但是，那边没有佛法。因为太舒服了，也不生病，要什么就有什么，想吃什么，一想就有了，不用在大热天还要加火炒菜。想屙大便时，往地上一蹲，地就裂开了，然后，你怕不好看吧！蹲在曲躬树下，树枝马上弯起来把你盖住。等你屙完了，心里想屙完

了，地上就冒出水来，把你的屁股洗干净，地又自动合拢来，大便看不见，比我们现代化的生活还舒服，没有苦难，但是，就是没有佛法。佛自己发愿希望不要生在三灾八难的地方，八难中有一难就是这种地方，一辈子又不穷又不苦，又不生病，这是灾难唷！太享受、太舒服是灾难，因为不会想求道，不会想要出离。

讲到“曲躬之树”，中国文字用得真是艺术，把上厕所叫“出躬（恭）”。北俱卢洲的树怎么那么乖？为上厕所的人自动开合，叫“曲躬之树”，真是妙！

白言：世尊，惟愿演说如是相类诸佛名号，及本大愿，殊胜功德；令诸闻者，业障消除，为欲利乐像法转时，诸有情故。

文殊室利提出要求，但他并没有要求佛讲《药师经》。注意！不要嗑！嗑！嗑嗑嗑……轻易念过去就算了。文殊菩萨提出来“如是相类”，翻成白话就是：这个样子的形状。哪个样子他没有讲。诸佛名号，一切佛的佛号，为什么叫阿弥陀佛？为什么叫药师佛？

讲到这里想起一个笑话。有一次，有位一个大字不识的乡下佬，解释“阿弥陀佛”和“大乘妙法莲华经”的意思给我听。他说，“阿弥”是哥哥，“陀”是背，“佛”是弟弟，哥哥背着弟弟过河，所以叫“阿弥陀佛”。“大乘”是老板，“妙法”和“莲华”都是佣人。大乘这个老板把房子卖给妙法，妙法看房子老旧不堪，就请莲华来打扫打扫。莲华在屋子里发现一堆黄金，要还给妙法，妙法说房子原是大乘的，黄金也应该是大乘的，大乘则表示谁发现就该属谁的。结果三个人推来推去，都不要黄金，最后三个人都成佛了，所以叫“大乘

妙法莲华经”。听完了，我说阿弥陀佛！你这个经讲得真好，我总算听懂了！

我现在讲这个笑话，你看文殊菩萨也在出题目，这个题目真难办，他请佛讲每一位佛的名号，以及何以能成就其国土世界的故事。他并没有指名要讲哪一位佛，而是请佛讲“如是相类”的佛的名号。

每一位佛之所以能成佛得道，都有他的大愿、本愿，才能成功。注意！这就是话头，我们学佛只想“我好”，我好不是大愿，那是私心。因为每一位佛都发了他本身特殊的大愿，所以成就了他特殊的功德。好比世间做生意的人，有的人喜欢开百货店，有的人喜欢开米店等等，不一而足，能就自己内行之事，不断努力发展而有成就。世间法如此，出世求佛道更要如此，先要有他的本愿。

我们大家想学佛成佛，想想看，我们的本愿是什么？想利哪一样？利他吗？哼！个个都想利我，对我不利就一肚子烦恼，药师佛给你们药吃都治不好！

因此文殊菩萨提出，请佛说出“令诸闻者，消除业障”的方法，希望透过这个方法，使一般真正听到佛法的人，都能因修持其愿力而成就。什么法呢？譬如阿弥陀佛发了四十八愿。希望佛把每一位佛发愿的故事或原因说给大家听，使一般听到佛法的人，业障消除而能成佛。业障就是业力，它是成道的障碍。业力包括善业和恶业，善业也可能造成障碍。譬如，福报太好了，就不容易发心修道。恶业太重了，当然更是成道的障碍。把善业恶业的障碍都消除掉了，才可以成佛。

“为欲利乐，像法转时，诸有情故”，利是利益，乐是使一切众生得到安乐。什么是像法时期呢？佛的肉身还住世时，那是正法时期；佛离开人世，只有经典、佛像留在世间则是像法时期，像我们现在就是像法时期。到了末法时期，《大藏经》和佛像都没有了，只剩下《阿弥陀经》和阿弥陀佛佛号，以及不相干的密宗存在。所以，密宗愈兴旺，末法愈来临得早。这里说《药师经》的大秘密也是大密宗，不过，不是普通密宗的密。

为什么文殊菩萨在此请法？是为了利乐像法诸有情，说诸佛名号，使众生得法乐。

“诸有情”就是众生，众生就是有情，凡是有灵性、有感情的生物都叫有情；灵性与情感最重要的是人。所以，后世的玄奘法师把众生翻译成有情；像树木植物是有生而无命，不属于主要有情的范围。

退回几十年前，我还在四川大学演讲时，讲到众生的问题，有位同学问我，老师说矿物、植物只有生，而没有命，那么含羞草一碰就羞答答地合起来，像女孩子一样害羞，可见是有感情，应该算是有生命才对。

你看佛法讲经之难吧！大概是诸佛菩萨加庇，刚好前一晚，有位学生物的学生，跟我讲到含羞草，它的根根中有水，会往上升，碰到人体的热能，水就会机械性的下降，使叶片合拢。它是机械性而非灵性，也不是怕羞。因此我答复他，含羞草的动作是物理的机械性，并非灵性的有情作用。

所以法师说法，要无所不通，大地一切皆是药，不能只给人吃一味的药。法师们要特别留意，这是为你们将来出去弘法而讲，因此与

一般讲经有所不同。

燃身供养的真义

我们读《药师经》，一定要配合《法华经·药王菩萨本事品》和《维摩经·法供养品》一起研究，这几本大经，都是一连串一个系统的关系。

上次讲到文殊菩萨向佛提出一个请求：一切佛的名号，及一切佛的本愿，以及他所发的愿特别的、超人的功德，所以叫殊胜功德。文殊菩萨并解释为什么要问这个问题，他是为了使未来时代的一切众生，在听到佛的名号及他的大愿内涵时，可以消除业障，可以利益像法时代的一切有情。

大家信佛、学佛都是想消除业障，也想发愿度众生，但都变成口头禅，不明白真正的愿要怎样发。现在，佛在《法华经·药王菩萨本事品》中，讲到药王菩萨的修持与他的愿力，其中“燃身供养”的部分，使得东方佛教、中国佛教错解其真义。几千年来，许多人真的把自己的肉身烧了，像越南的和尚，还有在我们家乡有许多老太太学佛，硬把自己抬到火里面烧。当然，也有功德，但是错解了佛法，殊不知“燃身供养”的重点并不在此，而是要在修持的实践上，以三昧真火转化色身，也就是用地水火风的火大力量来转化色身，彻底成就一切色身三昧。

所以，药王菩萨在燃身供养前，就先作好了准备的工作，你就算一身先灌进了香油，天天吃麻油，天天擦香水也没有用，肉还是臭。这是说修持到了某一境界，我们父母所生之身自然产生香味，到了这

个时候，才燃烧身体，燃烧并不是拿火来烧，而是以自身火大的三昧真火的力量，变化这个肉身。

肉身燃烧了多久呢？一千二百年。你想想看，一个肉身能燃烧一千二百年吗？这都是秘密。然后，等到药王菩萨所供养的日月净明德佛涅槃以后，收取这尊佛的舍利，有八万四千颗舍利，每一个舍利成一个宝塔。他又在宝塔前，燃烧自己两臂供养，烧了七万二千年。我们的手臂沾油烧，能烧几个钟头啊？所以经典上所说的都是修持上的大秘密。药王菩萨以此修持，成就了什么？彻底成就了“现一切色身三昧”。

东方净土为何呈现青琉璃色

琉璃世界的问题，上次已提到过。佛经上讲到东方有好多尊佛，《维摩经》上有阿閦佛，佛土也在东方，所谓妙喜世界，药师如来琉璃净土也在东方。

为什么东方世界的净土呈现青琉璃色？青色是正蓝色。当天气晴朗，万里无云时，为何天空也是蓝色的？佛经上有种说法，欲界天有四大天王天，南天王天的天庭玉阶颜色是青色的，而我们居住在四大洲的南赡部洲。因此，当阳光普照，空气明净时，天空的蔚蓝色就是反映了南天王天庭玉阶的颜色。这是一种附会的说法，如果把它当成究竟的话，那么同是这个地球上的北俱卢洲、东胜神洲、西牛贺洲的天空颜色都不一样了。总之，天空的蓝色也就是东方净琉璃光的颜色。

其次，如果以修持道理讲，现在许多修外道、密宗、其他宗教，都流行讲气脉；其实真正气脉通的话，无论开眼闭眼，随时都在净琉璃光的蓝天色中，修行能到达这个境界，就有点像了。别以为身体上有东西东转西转，像老鼠在身上东爬西爬，这里感觉、那里感觉的就是气脉，玩了半天都是玩神经，还不是精神呢！

真正到了时候，十方三世诸大菩萨都要经过这个净琉璃光世界，都要有药师佛的加庇才能成就。

目前，佛教经典普及，显教也好，密教也好，已无所谓奥秘，大家乱讲气脉，乱讲功夫，几乎都走入魔道。如果你们听了这个佛法最

高的奥秘，也去假想蓝天，那么你也入魔道了。呈现净琉璃蓝天色，那是自然的，并非假想而来。

了解了这个道理，再看佛所说药师佛的十二大愿，此十二大愿与西方阿弥陀佛的四十八愿是互通款曲的。真正的佛学、佛法，并非你们所想象的那么简单，如果能把阿弥陀如来的四十八大愿和药师如来的十二大愿，作一比较研究，就能参出一个道理，为什么人死后要往生西方极乐世界？为什么阿弥陀佛的四十八愿，会成就那样一个庄严的极乐国土？又为什么东方药师佛的十二大愿会成就琉璃光净土？

研究佛学，不是懂得一点五蕴、十八界、十二因缘……就能搞通佛学，那根本连影子都没有，除非在这些大经典上专心一志参究修持，才会有眉目。

念经有无功德

现在，佛开始答复文殊菩萨的问题。

尔时世尊赞曼殊室利童子言：善哉！善哉！曼殊室利，汝以大悲劝请我说诸佛名号、本愿功德，为拔业障所缠有情，利益安乐像法转时诸有情故。汝今谛听，极善思惟，当为汝说。曼殊室利言：唯然，愿说，我等乐闻。

这个时候，释迦牟尼佛赞叹文殊师利菩萨所提的问题。为何称文殊菩萨为童子呢？凡是一切菩萨，不论在家或出家，老年或少年，男或女，只要证到第八地以上，一律都称童真菩萨。换句话说，证到八地以上自然返老还童，不受年龄、性别限制。所以有些经典称“童子菩萨”。

这个时候佛赞叹文殊菩萨说：“善哉！善哉！”好的！好的！你是怜悯众生，起大悲心肠，而劝我讲出一切佛的名号、功德。一切佛菩萨的名号不是随便取的，其中含有佛菩萨的胜愿和功德在内。

大家注意这个经典，文殊菩萨请佛解释“一切佛”的名号功德，并没有说要佛讲出“药师佛”的名号功德，结果佛偏偏要说出药师佛的名号功德，这是什么理由？

你们光晓得敲个木鱼，不去参究，那有什么用！念经要一边念一边参究才是功德无量，否则你念经与念石头没有两样。

被十种业障缠缚

佛说我知道你为什么要提出这个问题，你是怕一切被业障缠缚的众生无法成佛。众生本来是佛，何以不能成佛？因为众生被业障所缠。究竟是哪一些业障缠绕我们解脱不了呢？归纳起来，有下列十种：

一、无惭。一般人根本不知道惭愧，也就是儒家讲的无耻，每个人都觉得自己了不起，难得有一下自己觉得脸红，那个脸红是惭，还不是愧。

二、无愧。愧是内心对自己所作所为感到难过，若无这种反省就是无愧。

三、嫉。喜欢吃醋，对他人的长处、学问、道德、成就等等无时无刻不在嫉妒中。嫉妒心不是女人的专利，也不单是大人才有，男、女、大人、小孩都一样会有嫉妒心。这种业力的缠缚相当牢固，不易转化。

四、悭。就是吝啬，不只是钱财的悭吝，还有对法的悭吝，不肯惠施于他人。

五、悔。悔有什么不好？悔不是忏悔的悔。我们随时都在后悔，悔什么呢？唉呀！当时那个机会我买下来就好了，或者那个时候我整了他就好了，类似这样的悔特别多，凡是对自己有利而没有得到，便生悔恨心。

六、眠。就是睡觉，一睡觉，什么都不知道，这也是业障。

七、昏沉。昏沉就是脑子不清楚，迷迷糊糊，昏头昏脑，一天到晚颠倒。

八、掉举。掉举就是散乱，胡思乱想，东想西想，停不下来。

九、瞋忿。心里闷闷的，想发脾气，看到谁都不对，看谁都讨厌，整天都在怨天尤人，只有自己好，自己好。

十、覆。做错了事，想办法掩饰，这种掩饰非常痛苦，经过了多少年，还要去掩盖它。心里不光明，不坦荡，自己在阴暗中，把光明磊落之心盖住，所以叫覆。

这就是十缠，以上只是简单地说，详细讲的话，《百法明门论》所列的五十一种心所有法、心理现象，除了根本烦恼之外，即使遍行、别境、乃至善法，都可能造成业障。

极善思惟

佛说你不是为自己而问，你是为后世众生着想，为了救拔这些被业障所缠绕的众生，为了利益安乐像法时代转法轮时的一切众生，所以提出来问佛的本愿，你现在仔细的听。

“汝今谛听，极善思惟，当为汝说。”你听了之后，还要仔细的参究。你们光是听过去，念过去就算了，也不去研究，不去参，不去想，有什么用？敲个木鱼嗑！嗑！嗑！没有用的。听了之后，要“极善思惟”，仔细认真地去想，去参究，去思考。“当为汝说”，我会为你讲。

为什么要去想呢？像你们都晓得要修净土念佛法门，阿弥陀佛的四十八愿，你们去想过没有？从来没有想吧！对不对？不要覆盖，不要掩饰自己。你们是不是有想？没有想，嗯！你总算承认了。

学佛修行的目的何在

你们晓得本愿是什么？本愿是一个人的发心立志。学佛的第一个念头发得不对，也就是本愿的力量发得不对，后果就永远不对，所谓差之毫厘，失之千里。譬如说我们要盖个庙子，你为什么要盖庙子，为了修佛求功德盖庙子，那是凡夫。你说我盖庙，发心初衷是为了利益一切众生修持，为后世的众生作为修持的道场，那是真发愿，这个动机就对了。

你为什么念经拜佛？有许多人到这里来学打坐，我说你为了什么，你先讲，不准考虑。我为了身体。好了，为了自己身体好，我也教，但是把他摆在一边，因为他的目的自私自利，不是为了菩提道业。你说我学这个是为了佛道，自利而后利他，那还可以。在座各位，哪个不是为了自己？有些人则认为我现在还不能度人，先求自度，等将来有能力了再来度人。检查这种思想看看，全都是自私自利的观念作祟，如此怎么成道？如果能的话，我早就成了。

所以，学佛要特别注意一切佛的本愿，这才叫学佛。《楞严经》说：“因地不真，果招纡曲。”

现在佛就要开始说药师佛的本愿了。文殊菩萨听了佛的话，就回答说：“唯然，愿说，我等乐闻。”是的，请佛现在就说，这是我们最乐意听的事。

佛告曼殊室利：东方去此，过十殑伽沙等佛土，有世界名净琉璃，佛号药师琉璃光如来、应正等觉、明行圆满、善逝、世间解、无上士、调御丈夫、天人师、佛、薄伽梵。

好远好远的东方

佛告诉文殊室利菩萨，从此（当时说法的地点毗耶离城）向东方去十殑伽沙那么遥远的地方，有一佛土世界叫净琉璃。

殑伽沙就是恒河沙，恒河与中国黄河一样，河里的沙是数不清的，就是活十万辈子也算不清。佛这里把一颗沙比成一个世界，往东经过十条恒河沙子那么多的世界，好远好远，不晓得远到什么程度。

我们小时候听老先生讲《三国演义》的故事：曹操八十万大军下江南打孙权，诸葛亮和周瑜要抵挡……老先生讲到八十万大军渡长江，把烟一抽就站起来走了。我们一群孩子跟在他屁股后面，要他继续讲，他说八十万大军一个一个过，要过多久啊！慢慢过吧！等八十万大军过完了再给你们讲。

所以，《药师经》这句话也要慢慢讲，一粒沙子等于一个世界，恒河里有许多许多数不清的沙，十万亿条恒河，那有多少沙、多少世界啊！要经过那么远那么远的地方，有一个世界叫“净琉璃”。这个世界一片光明，晶莹剔透，那个佛的名号就叫“药师琉璃光如来”。

佛的十个名号

如来是佛的总称，下面十个名号是依《药师经》来讲的，其他经论开合有所不同，但大同而小异。如果我们把佛的十个名号详细解释，要花几个钟头，现在我们只能简单扼要的解说。

一、如来。什么叫如来？《金刚经》说：“无所从来，亦无所去。”本来就在这里，佛本来就在你面前，是你自己看不到。

二、应正等觉。在这个世界、这个时代，一切有福报的众生，有因缘得遇佛，经佛现身开示而大彻大悟成正等正觉。

三、明行圆满。又称明行足，什么叫明行圆满？不是智慧通达、神通具足所能形容，要透明像琉璃一样，十方三世无所不知，天上人间无所不晓，一切修行、一切法门、邪门歪道、外道、魔道、正道，无所不知，叫明行圆满。

四、善逝。世间的事过去了，过去的不留痕迹；来了你也不知道它从哪里来，去了你也不知道它去到哪里。“如来”和“善逝”，是一副很好的对子，来不知其从来，谓之如来；去不知其所去，谓之善逝。

五、世间解。解脱了一切世间，不受世间、出世间任何束缚。

六、无上士。他是至高无上的大士。

七、调御丈夫。他是能够调伏一切众生的大丈夫，他更是能调伏自己的大丈夫。

八、天人师。他不只是人中之师，也是天中之师，欲界、色界、无色界一切天人之师。

九、佛。他是觉者，大彻大悟而又帮助别人开悟的人。

十、薄伽梵。薄伽梵是音译，英文叫Bhagaràn，中译为世尊。

发愿是成佛之因

曼殊室利！彼世尊药师琉璃光如来本行菩萨道时，发十二大愿，令诸有情，所求皆得。

释迦牟尼佛又继续告诉文殊菩萨，当药师如来开始学佛时，发了十二大愿。任何一位凡夫众生都是因地上的菩萨，也是因地上的佛，因为每个人都有资格成菩萨，有资格成佛。药师佛从凡夫众生发心修行时，那是他的因；最后他成了佛，成就东方琉璃光世界，那是他的果。这个果从哪里来？成佛之果由最初发愿的动机而来。药师佛所发的十二大愿，总归一句话，是“令诸有情，所求皆得”，要使所有的众生所求都能如愿。这是当初药师佛学佛修行的动机。我们也在学佛，发了什么愿？

现在，本师释迦牟尼佛应文殊菩萨的请求，为后世众生介绍药师佛的十二大愿。

第一大愿：愿我来世得阿耨多罗三藐三菩提时，自身光明炽然，照耀无量无数无边世界。以三十二大丈夫相、八十随形，庄严其身，令一切有情，如我无异。

平常我们念经，这些文字都很容易看懂，事实上你真懂了吗？

发愿谈何容易

这里有两个问题要留意。第一，表面上看起来，药师佛发愿，好像是为了自己，其实不是。第二，药师佛所发之愿是“愿我来世”啊！发愿归发愿，要真正做到这个愿力，谈何容易啊！必须真去“行”啊！

讲到发愿，顺便讲个笑话给你们听。我有几个学生对我非常好，多年来在我身旁老师长老师短的，常说要搞个地方请老师讲学，弘扬佛法，利益大众。我说我没钱没地方。学生说：“老师啊！等我做生意发了财，买栋房子给老师。”我算一算，一共有十八幢房子，可是我现在一幢也没有。他们有没有发财我也不知道，反正我到现在是一幢房子也没有，我也不想要别人给我买房子。

多数学佛人大愿没有，小愿一箩筐，一会儿说这两天把事情弄完，找个清净的好地方，放下一切好好修；一会儿又是要吃素……都在那里自欺欺人，就算给他安顿好了地方，他又这样不好，那样不好。发愿是很难的。真正的学佛，没有诚心发愿，绝对不会成功，你怎么学也不成功的。

药师如来的第一大愿，他说将来修成功的时候，他不敢说现在，但是现在就开始向这条路上走。愿我来世得阿耨多罗三藐三菩提时，大彻大悟以后，注意！悟后正好起修，没有悟，修个什么？没有悟，你也没有真正的大愿。你那个愿是什么愿？愿吃素，素菜弄得好吃一

点，香菇多一点，豆腐多一点，麻油多一点，那不是愿，一天到晚都在怨，埋怨的怨。

自身光明　照耀世界

药师如来愿来世大彻大悟，悟后起修，成佛的时候，身体放一切光明，身体像大火一样，光芒万丈，照耀无量无边的世界。

通常我们讲“沾光”，同这个“光”意思差不多；可惜我们想沾你一点光都沾不到。走路的时候，说对不起，借个光，给我一点点方便，你都不愿意。

这里讲到自身光明照耀一切世界，岂止是药师佛，所有一切佛都能以自身光明照耀一切世界。这是悟后起修的功用境界，你如果没有大彻大悟，悟后不起修，就不晓得身光照耀的道理。

药师如来的第一大愿，愿自己来世成道的时候，自身光明炽然，照耀无量无数无边世界。此时自身发光，那么这是哪一种身呢？佛有三身，是法身之光？报身之光？化身之光？

光明照耀，成就一切色身，这是佛的应化身。法身无相，则在常寂光中，色身成就之后，一定是相好庄严，具足三十二相，八十随形好。例如本师释迦牟尼佛、阿弥陀佛、药师琉璃光如来应化世间，都是以三十二大丈夫相、八十随形好应世。

药师如来说“令一切众生如我无异”，每个众生都有三十二相，八十随形好，但是，我们怎么那么丑啊？我们是具足三十二丑，八十随形不好，口臭，汗臭，脚臭，随形样样不好，为什么？因为没有悟道，没有修行，自身的光明没有引发出来。

药师佛的第一大愿，指出一切众生的自性之光，本来光明清净。所以禅宗的一位在家居士张拙悟道之后，写了一首偈子，描述法身光明的情况：

光明寂照遍河沙，凡圣含灵共我家。
一念不生全体现，六根才动被云遮。
破除烦恼重增病，趣向真如亦是邪。
随顺世缘无挂碍，涅槃生死等空花。

这里所说的光是法身常寂光，还须悟后起修，到了成就一切色身以后，应化身的光明又有所不同。

每一位佛都在放光，何以众生看不见呢？因为被自己的业力盖住了，所以看不见佛光。等你定慧到了，只要一定，自身光明随时都可以跟佛的光明相接。你们打起坐来，不管开眼也好，闭眼也好，漆黑一团，对不对？一团乌烟瘴气，这就证明地狱在你前面。因为你内心污染得厉害，自己的光明被遮盖住了，佛光想灌都灌不进来。念佛念了半天，又没有愿力，只有一肚子的怨，怎么能见到光呢？

内外明彻

好吧！再看第二大愿。

第二大愿：愿我来世得菩提时，身如琉璃，内外明彻，净无瑕秽，光明广大，功德巍巍，身善安住，焰网庄严，过于日月；幽冥众生，悉蒙开晓；随意所趣，作诸事业。

你想请药师佛给你医病，很容易！你走他的愿力，就有感应，病就会好，身体就会健康。你看他所发的第二大愿，愿将来得道成佛，身体像琉璃光体，里面干净，外面光明。内外都是光明，报身（肉身）就成就了。

《法华经》说，父母所生之肉体也能观三千世界。成就了真正的天眼通，不需要闭眼，即使张开父母所生之肉眼，看三千世界亦无障碍。佛法必须真修实证，绝不是空洞理论。打坐时昏昏沉沉看到的东西，那不是天眼通。

药师佛说，愿我来世证得菩提时，此身犹如琉璃，内外透明，透明到干干净净，没有一点渣滓，像琉璃体一样，那自然成就一切色身。此时应化身之色身光明广大，如果受到佛的身光功德的影响，自然清净，自然业障消除。所以说“光明广大，功德巍巍”。

那么应化身成就了，身体在哪儿呢？安住在“焰网庄严”中，色身外之光，像放火焰一样，身光重重于外，照遍三千大千世界，乃至

无量无数世界，超过了太阳与月亮的光明。你说这幻想有多大！其实绝非幻想，何况愿力本来也可以说是幻想所构成的。

现生修持有所成就的人，定慧到达了，在定境中，自性光明显现了，太阳月亮之光均无法与之伦比。一位证了道的人在太阳底下入定，或站或坐或卧，太阳的光照射在他肉身上，对他丝毫起不了作用，因为自性光比太阳光强烈，功德威力还要大。

过去，我看过一位真修持的老前辈，大家想开他玩笑，测验测验他，大热天请他穿上棉袄皮袍，中午站在太阳底下晒四个钟头，围着身体摆四盆火炉。他老人家笑嘻嘻地说：“好嘛！玩就玩嘛！”烤了半天，却是一滴汗也没有，而且手掌心还是凉的呢！由此可证明太阳光在他身上起不了作用。

所以学佛修道要真正的修持，不是空话。药师如来讲他本身发光超过了日月，你们看过本身发光没有？修持的功德圆满，自然会发光。你们晓不晓得有些众生本身就会发光的啊？夜里的萤火虫，本身发光，对吧！那是业报身的发光，深海中的生物本身也会发光。我们的自性有自性光明，自身也有自身光明。我们常说某某人气色好，气色也是肉身上的一种光明，不过凡夫众生之肉身光明被覆盖了，所现出的光像棺材上的油漆——乌漆抹黑的。所以，真正修行到了，光明自然显现出来。

在药师佛的第二大愿里，他说：“幽冥众生，悉蒙开晓，随意所趣，作诸事业。”幽冥中的众生，那些看不见的、在阴暗中的另一度空间的众生，像鬼道地狱众生，永远在阴暗中。他说这些众生因为我的缘故，悉蒙开晓，都解脱了痛苦，都解脱了烦恼，智慧开了，罪业

轻了，可以随他们的意愿做自己要做的事，因为药师佛的光明成就加庇他，照到他。

如果与西方极乐世界阿弥陀佛的四十八大愿相比，阿弥陀佛也有他的本愿构成西方国土。西方国土是你这一生尚未成就的时候，你到他那国土里，阿弥陀佛“加庇”你成就。而东方药师佛则一开始就暗示你，要你就在东方“即身成就”。

我们仔细研究《药师经》的文化，其实就是东方文化，尤其与中国儒家、道家的思想文化，基本上是相通的一个东西。因此之故，《药师经》一传到中国，便与儒、道思想一拍即合。

受用无尽

接下来看第三大愿。

第三大愿：愿我来世得菩提时，以无量无边智慧方便，令诸有情皆得无尽所受用物，莫令众生有所乏少。

他第三条大愿怎么讲？希望我将来成佛时，能用很多很多无量无边的智慧，很多很多无量无数的方法、学识、能力等，使这个世界一切众生在物质上没有缺乏，永远有衣服穿、有饭吃，生病了有药医，没有贫穷、没有苦恼。

这条大愿也是人类所追求、所希望达成的，但人类很自私，只希望“人类”能如此，并不希望“一切众生”得到同样的满足和享受。佛则愿世界人类及一切众生都能得到安乐。这又与中国文化《易经》的道理相同。《易经·系辞传》说：“夫易，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。”

“开物”是用无尽的智慧和方便，开发一切物质；“成务”即构成众生需要的事物；“冒”是覆盖之意，用我们的聪明、能力，使物质被精神所运用、支配，而令众生得利益。“通天下之志”就是发愿，发大愿，愿一切众生得安乐。“以定天下之业”，这是愿力与行的成就，“以断天下之疑”，就是证到了那个境界。得了“根本智”

之后，又进修各种的“差别智”，用佛家的话来说，是法门无量誓愿学，学了之后，回馈社会。用儒家的话来说，也就是所谓的“一事不知、儒者之耻”。

所以说：“东方有圣人出焉，西方有圣人出焉，此心同，此理同。”圣人所发的大愿，普天之下都相同。把药师佛的大愿与中国文化相比较，更能证明十方三世也都有佛。

改邪归正

现在看第四条大愿。

第四大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情行邪道者，悉令安住菩提道中；若行声闻、独觉乘者，皆以大乘而安立之。

这一条愿讲什么？如果世界上有人思想偏差，行邪道，我都使其改邪归正，安住菩提道中。

邪道多得很，释迦牟尼佛在世的时候，有九十六种，而且这些外道们大部分是吃素的，外道们都很注意吃素啊！但是我没有提倡吃荤啊！不要听错了。九十六种外道有拜火的，有画符的，有念咒的，有扶鸾的，各式各样，一下子介绍不完。如果你要听，那要另外开一门课了，而且要讲好几年。每一种外道都有他的哲学理论，不是没有学理的啊！也有他的修持方法，例如瑜伽术和婆罗门教都是外道。

讲起外道，那可严重了，连声闻、缘觉还都是外道，声闻、缘觉是罗汉喔！得了罗汉果的辟支佛还是外道。这不只是《药师经》这么讲，《楞严经》上，很多经典上都有。真正的佛法如何辨别？你以为打坐好，功夫好，又会看光，又会教你念咒子，嗡隆嗡隆，又会手上玩花样，那个叫作手印，那我可以玩三百个手印给你看，这样是一个，这样翻过来又是一个，这样又是一个，你们认得不认得？不是骗你唷！这都是密宗的手印，这样是一个，这样又是一个，那叫道啊？

那是拿指头在玩花样，但是，有没有道理？有道理的啊！不是没有道理。这些是佛法的皮毛，虽然有道理，但不是菩提道。

所以，佛告诉你，众生走错了路，没有证得菩提，即使到了声闻、缘觉境界，走小乘的境界，也非究竟。《楞严经》上讲，声闻、缘觉现前纵得九次第定，内守幽闲，犹为法尘分别影事。四禅八定，九次第定都完成了，一念清净，空空洞洞地定在那里，心念不敢乱动，这样还是外道，属于法尘分别影事，还没有证得菩提。

你看药师佛的大愿，这不是真正的东方文化吗？毫厘不差，不但是地道的中国文化思想，而且，还是由释迦牟尼佛介绍出来的呢！

没有发愿　不能成佛

关于《药师经》，各位要注意一个重点：佛说东方琉璃世界药师如来在发愿修行时，他的愿力构成了愿行，行就是行为，愿心实践成愿行，也就是由意识修持成为力量，然后形成一个依附国土。所以，没有愿心、愿行，一切免谈！

现在讲药师佛开始发愿的果中之因，成佛而形成佛国是果位。为何能成佛？必须要以愿心为第一动因，这点是号称学佛者要特别注意的，我一再强调，如果没有依照佛法修持，没有发这个愿心，一切都是“梦幻空花”，毫无用处，犹如白居易的诗：

空花那得兼求果，阳焰如何更觅鱼。

这是学佛者要特别警惕自己的重点，否则不但玩弄了自己，也玩弄了别人，玩弄了这个世界。尤其在中国的佛法，一千多年来受了大乘思想和不正确的禅宗见解的影响。此话要特别注意，并不是禅宗不正确，而是一般人所学的是不正确的禅，致使多数人都走错了路。一般人学佛，没有真正的愿力，只想空掉妄念，但是，你空得了妄念吗？永远空不了；即使空得了，那也不过是意识上另外一个境界，把意识造成一个比较相似于空的境界而已。所以，大家对真正的佛法认识不清，理既不通，事又证不到，往往盲修瞎炼的人，成千成万的就那么去了，所以学佛首先一定要真正的发愿。

我们要晓得“引满能招业力牵”，发愿是意识境界啊！意识要空，没有错，但意识不是你去空它，而是它来空你的啊！谁能空得了意识？你那个想空的念头就是意识，所以是意识来空你。事实上，意识也不是空，它本来“非空非有”，本来“即空即有”。所以要大家把佛法的法相、唯识部分研究透彻，道理就在此。一切学佛修行都是意识的真正成就，当然成就之后就不是凡夫分别心的意识境界了。

玄奘法师在《八识规矩颂》中，说第六意识是：“引满能招业力牵”，业力好比弓箭一样，弓拉满了就发射出去受果报。如果对这句话只做片面解释，那是凡夫境界，一般人没有慧力，又不好学深思，对“引满能招业力牵”的理解就不彻底、不究竟。换句话说，业包括了善、恶、无记业，你发善心的愿力修持满了，就是善的成佛的业力，属于善业成就，那就福德圆满、智慧圆满，这也就是“引满能招业力牵”。

像我们大家这样的学佛，如果没有融汇贯通的理解，结果是一无所成，不但世间法无用，出世法也无用，变成一个无用的人。这样只学成了两件事：一个就是懒，越学越懒，不勤劳，不用心，懒的果报是什么？那就不必问了，生物中最懒的动物是什么？踢它一脚都懒得动。另一样就是我慢，愈学愈觉得自己了不起，不知自己是什么。所以研究药师佛的大愿，不要忘记这点。

另外还有一点要记住的是：药师佛的十二大愿与东方文化，尤其是中国文化，及世界人类的文化，有着极为密切的关系。再三提醒你们注意，这十二大愿要与阿弥陀佛的四十八愿作比较研究，在座各位有几人去研究？只喜欢听，听过就算了，这也不是正确的学佛心态。自己不下功夫思惟、研究，这样很糟糕、很危险！我是“言者谆谆”都说完了，如果你是“听者藐藐”，那是你的事了，与我无关。

修清净梵行

现在继续药师佛修因地菩萨行时所发的第五大愿：

第五大愿：愿我来世得菩提时，若有无量无边有情，于我法中，修行梵行，一切皆令得不缺戒，具三聚戒；设有毁犯，闻我名已，还得清净，不堕恶趣。

此愿简单地说，希望来世证得佛果的时候，这个世界上所有众生没有什么不道德的行为，假定有人在道德方面有一点遗憾的行为，只要听到或想到药师佛这个名号的内涵，包含的意义，就可重新获得清净。清净很难，我们心里总是不清净。得清净便能不堕恶趣：地狱、恶鬼、畜牲道。

这是先说明它的大意，现在我们研究经典上的原文。

药师佛说，希望我将来成佛证得菩提时，这个世界上所有无量数无边数有情众生，在我这个法门中修持梵行。“我法”有两重意义：广泛来说，“我法”就概括了一切佛的佛法，狭义点说，“我法”就是指药师如来的法门。

在药师如来琉璃光世界修什么法门？又怎么修？修些什么？修行梵行，就是修习自己的行为变成梵行。

何谓梵行？就是清净行，究竟的清净，没有一点渣滓，没有一点瑕疵。绝对清净庄严之行谓之梵行。

所以初禅三天叫梵众天、梵辅天、大梵天。大梵天是娑婆世界主。修成梵天之行，然后证得不还果、阿罗汉果，永远不堕入欲界、色界、无色界，这个叫清净梵行。

因此要想学佛，换句话说，想修药师如来的法门，随时要修一切清净梵行。自己内心不修清净梵行，光想念一声“南无消灾延寿药师佛”，就算药师佛想替你消灾，你也得不到感应，因为你心里有如庄子所说的“夫子之心，其蓬也夫”，乱草一堆，琉璃光想进都进不来，你的心里被乱草般的烦恼塞住了，得不到加庇。

所以药师佛说，假使有人在他的法门中努力修持梵行，受到他的愿力的影响和愿力的感应，戒律方面就容易清净，不会有缺漏。何以称严持戒律为“不缺戒”？通常讲戒律有持戒、犯戒、破戒等名称，详细讲还有许多观念。一般学佛很少听到“不缺戒”这个名词，什么叫不缺戒呢？不缺戒就是戒行清净，没有什么缺陷，太虚法师的注解有解说。

认识戒律

守戒等于保护自己的身心，使身心两方面永远是充实的、圆满的，没有缺失、漏洞。《大智度论》比喻守戒有如乘坐一个空气袋渡海到彼岸，这个空气袋不能有一点缺漏，若有一点点的破洞，水就会灌进来而沉没下去，到不了彼岸。这个比喻十分恰当，同时也点出了修行的功夫和道理。一个修行人犯戒后，身心有了缺漏，精、气、神都受影响，不够清净圆满，永远到不了彼岸。所以药师如来愿一切众生在他的法门中修行，达到毫无缺漏。

所有佛法的戒律有一统称叫“三聚戒”，也可以说是分成三大类，三个要点。聚是累积之意，积功累德，我们的功德是一点一滴累积而成，好比作生意赚钱，是一分一厘慢慢累积成很多钱。修行也是慢慢一点一滴累积善行，功德方能圆满，这是“聚”的道理。

哪三种聚戒呢？

一、摄律仪戒。

二、摄一切善法戒。

三、饶益一切有情戒。

一般人学佛受五戒，乃至受八关斋戒或出家受沙弥、沙弥尼戒、及至登坛受比丘、比丘尼戒等，比丘、比丘尼戒在戒律上属于“别解脱戒”，是特别的戒。别解脱戒是只求解脱这个世间，没有更进一步

去成就这个世间。换句话说，只求自己跳出这个世间，没有做到改造、圆满这个世间。别解脱戒属于摄律仪戒。摄是包括的意思，律是道德规范，仪是修道的端正威仪，也就是儒家孔子所说：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”这些都属三聚戒中的摄律仪戒。

菩萨道大乘戒的一部分也属摄律仪戒。然而摄律仪戒守得好只能说成就了“一聚戒”，累积此一种戒律而得的成果，其最高成就仅是梵行清净，尚非“摄一切善法”。要达到摄一切善法戒非常难，换句话说，戒律有许多是消极的、防避的；摄一切善法戒则是积极的，利他利世的。

何谓“摄一切善法戒”？简单明了地说，就是大家都晓得的“诸恶莫作，众善奉行”八个字。“诸恶莫作”是摄律仪戒，“众善奉行”是摄一切善法戒。这两句话是佛学的重点，也是中国文化的重点，其所涵盖的意义谁都知道，但是谁都做不到。

禅宗有一则公案，唐代有一位连法名也不用的禅师，在山上一棵大树上造了一个像鸟窝的蓬子，自己住在草蓬里，人称“鸟巢禅师”。白居易在杭州做刺史时，听说有这么一号人物，便前往参访，白居易看鸟巢禅师住在树上，十分惊讶地说：“师父啊！下面是万丈悬崖，你住在这里多危险啊！”鸟巢禅师说：“我一点也不危险，我看你才危险！”白居易觉得奇怪，问：“弟子位镇江山，何险之有？”职位比现在的市长威风得多，哪有什么危险？鸟巢禅师说了两句话：“薪火相交，识性不停。”其实人人都是如此，心里妄念像一把火一样在煎，心里的思想、情绪、业力停不了。白居易到底是学问好、修养高，马上跪下来皈依鸟巢禅师，并且问师父怎么修行，请求师父传法。禅师说：“诸恶莫作，众善奉行。”白居易说这是三岁小

孩都知道的话。鸟巢禅师说：“三岁孩儿虽道得，八十老翁行不得。”

知道而做不到有什么用？如果做到了就是“摄一切善法戒”。摄善法戒是行一切功德，但是还不够，必须更扩大地饶益一切众生，亦即成就他人而行菩萨戒。

天下一切众生没有不自私的，所以永远成不了菩萨，也成不了佛。只求利益一切众生，不求利己，才是真正的菩萨，做到“饶益一切有情戒”才能成佛。

饶益一切有情戒更是难办，实际上一个真正学佛的人，非发愿饶益一切有情不可。你看药师佛的十二大愿，首先发愿都是利益一切有情，而不是利益自己，因此他成就得特别快。

有许多学佛、打坐或修道的人常常跟我说：“老师啊！我都没有什么进步。”唉呀！凭你那种行为、心性想要进步？如果有进步，那真是无佛理、无天理了！一切为自己，自私自利，那你进步了，我怎么办？他又怎么办？

所以你不要问为什么没有进步，没有成就，为什么做人做事有那么多困扰？先问你自己发心、发愿了没有？做了几件好事？

三聚净戒包含了以上所说那么多的意义，要想做到三聚净戒不缺，谈何容易？那么究竟容易不容易呢？上面有一句话可供你参考，修行一切清净之行——梵行。

念佛的心态

接下来是佛的慈悲。

“设有毁犯，闻我名已，还得清净，不堕恶趣。”“设”，就是现在白话文——假使。希望我成佛的时候，在我的佛土中，假使有人犯了这些戒行，只要一听到我的名号——药师琉璃光如来，便会获得清净。

当我们一念“药师琉璃光如来”的名号，自私心就来了，心想他大概会送点药给我吃吃；再念“消灾延寿药师佛”那可乐了！又来给我们消灾，又给我们延寿，又给我们药吃，最后还让我们发财，对不对？如果以这种心情念，不知道灵不灵？庄子说：“夫子之心，其蓬也夫。”琉璃光明怎么进得来？并非他不进来，好比普照大地的阳光，并非阳光不照你，是我们自己挡住了光明。《拍案惊奇》的作者凌濛初有两句诗说得好：

我本将心向明月，奈何明月照沟渠。

所以要看清楚，“闻我名已”，不是听人家念，闻的下面是思、修、慧。观音法门从闻思修入三摩地。听了这个道理以及佛的愿力后，要用心思惟，要去研究。一般人大多在迷信中学佛，念佛有三种心态：

一、依赖心。好像念了一万声佛，佛就欠了你似的。

二、功利心。哼！我佛都念了，结果还是没有效果，你说气不气人？这是功利主义。

三、糊涂心。只晓得念，脑子也不思考，不知道佛号所包含的意义。佛法并没有禁止你思考，处处都叫你正思惟修，否则就是迷信。

然而佛法绝对不是迷信，何以不是迷信？因为任何一个法门的修持都是从“闻，思，修”而证得菩提。所以，我们看佛经，文字往往很容易懂，不要因为文字太容易懂，就不去思惟。人都有惰性，吃饱了饭就懒得用心，不喜欢用脑子，还以为自己了解了呢！

其实，再进一层，听到“药师琉璃光如来”的名号，何以能够使我们烦恼、染污的心还得清净？如果你修持到，你的心光、性光与药师佛的心光相感应，自心还到自性的光明中，那是最大的大药，这个药是不死之大药，所以药师如来是修长寿法。

西藏密宗的修法很有意思，很有趣，也很有深意。他传你修破瓦法的时候，一定同时传你修长寿法、不死之法。因为光修破瓦法，很容易走掉，同时修药师琉璃光如来的长寿法，你才可以留形住世，等到要走的时候，洒然而去。因此弥陀佛修法一定要配合药师佛法合修。

事实上，东方琉璃光世界与西方极乐世界是相通的，这个道理在《法华经》、《维摩经》都已经讲得非常清楚。再说，真到了愿力修持成就，怎么叫成就啊？“还得清净”时，梵行成就，念得一念回机，得到清净，你的心光自然与十方三世一切诸佛光光相接。药师如来就是光，不过不是世间的光。

药师如来的愿力使一切众生不至于犯戒，也就是没有一个众生不道德，因此也不会堕落在恶道；恶道众生都因为不道德而堕落进去。此道德之标准包含内容广泛，那就是“三聚戒”。

看了药师佛的第五大愿，是否想到它与中国文化的“改过迁善”和《论语》“过则勿惮改”的道理完全一样？这又证明《药师经》与东方文化的关系密切。

色身下劣　诸根不具

第六大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情，其身下劣，诸根不具，丑陋顽愚，盲聋喑哑，挛躄背偻，白癞癫狂，种种病苦；闻我名已，一切皆得端正黠慧，诸根完具，无诸疾苦。

第六大愿是药师佛十二大愿的中心。他说将来成佛时，一切众生身体下劣的，若能听到我的名号，便能得毫无缺陷的端正色身。下劣之身即身体是下等品质，像我也是，身体瘦瘦小小的不壮硕。什么样的色身不下劣？佛的丈六金身，三十二相，八十种随形好，大概几千年才出一个——佛的相好庄严。等而下之，一切众生的身体，都不圆满。更可怜的众生，是“诸根不具”，这个世界充满了这种人。

这一代青年在台湾二十几年来，没有看过苦，更没有吃过苦。请问台北市郊有个麻风病院，几个人去过？你去看看！那就可以看到病苦。残障病院谁去过？有些学佛的人说不要去管他，那是业障，没有办法，这是学佛人讲的话？我听了心里就打颤，说这个话真是不可思议，果报不可思议啊！学佛的有几个人去照顾这些地方？恐怕有人不服，说有啊！唔！当然有，坐在那里观想，玩手印，大慈大悲啊！一切众生都好啊！自己又不费力气，随便观想一下，实际行为一点都没有做到，有什么用？

这个世界上诸根不具的人太多了，诸根不只六根，身体有缺陷的都叫诸根不具，有些人是明缺陷，有些人是暗缺陷。以佛眼来看，在

座各位没有一个人的身体是绝对健康的，毫无缺陷的人才称得上诸根具足。譬如戴眼镜是眼根不具，镶了假牙是口根不具，头脑不够聪明是脑根不够利，不够利就笨；笨和某些众生差不多，只是稍微好一点而已。

诸根不具是这个世界的众生最痛苦的事，所以许多医师，所有研究医药的人，莫不朝着改善诸根的方向努力。中国读书人发愿立志：“不为良相，便为良医”，不做一个救人救世的帝王将相，就做一个能救人病苦的好医生。这是中国知识分子读书之后所发的第一大愿。

宋朝范仲淹就将此语奉为一生读书立志的圭臬，所以他医学研究得很精深，不过一辈子没有用上，后来出将入相，成为良相。当然啦！现代的青年也发这个愿，不为“亮相”即为“晾衣”，不到社会上亮亮相，就在那里做个晾衣服的架子，那就很糟糕了。

我们这个世界的众生很可怜，色身多半下劣，诸根不具足，因此很丑陋。最庄严美丽的是佛，佛的相好庄严无等伦。其他凡夫众生能得相好庄严的也不是偶然，均有其果报。譬如以香花供养佛的人，他生来世会得相好庄严的果报。此外，能把一个环境弄得干净清爽给别人使用，也等于是供养佛的香花，他生来世不会变丑陋之身。所以，能得“相好庄严”那是积功累德修一切善法的结果。

丑陋是诸根不具之一种。以佛法看众生，丑陋就是病态，另外还有顽、愚、盲、聋、喑哑、挛、躄、背、偻、白癞、癫狂等种种病，都是很痛苦的病态。

顽：冥顽不灵，自以为是，怎么教都点不通。愚：思想痴骇，没有智慧，笨蛋，笨得不得了，脑根不具足。盲：眼睛看不见。聋：耳朵听不着。喑哑：声带有问题，说不出话，也就是哑巴。挛：两手弯曲不直，不能自由伸张。躄：跛足，有些半身不遂。背：弯腰驼背，背弯起来。偻：比驼背更严重，腰杆都直不起来了，现在比较少见，老一辈朋友中有。白癞：皮肤病。癫狂：精神病，心理病。

以上所说的病苦，大多就外形而言，人类的病痛有无数种，多得很。在座诸位都以为自己很健康，其实都在病中。

药师佛愿这些受病苦折磨的人，在听到他的名号，一心虔诚念诵修行药师如来法门，一切都能得到“端正黠慧”，聪明有智慧，人身最难得的就是这四个字，形体端正，头脑聪明。有人聪明而不端正，有人端正却不聪明；即聪明又端正是修很多善行的福报而来。端正聪明已经不错，为何又加一句“诸根完具”？因为诸根完具很难，很多人外表看起来很端正，但是，却有些暗病只有自己知道，绝对完全健康的几乎没有。

这一时代的众生果报，眼睛很坏，虽然没有瞎，却得靠玻璃生活；不架上一副玻璃镜，对面不相识，这个滋味不好受。再加上这个时代物质文明的果报愈来愈好，众生果报却愈来愈差。依报是庄严，正报却完了；物质文明是依报，自己色身是正报。正报业力福报薄了，仰赖依报而活，很可怜！这叫作其身下劣。所以，药师佛怜悯后世一切众生，发愿成佛时，在他的佛光普照之下，一切众生没有生老病死苦。脱离生老病死苦是人类最不容易求得的，学佛修道的人都想跳出生老病死苦的圈子，但有几个人能真正跳出？这就要好好研究药师如来的道理了，尤其发心学佛修行，乃至发心学医的，随时要修持药师如来法门。

传你们一个药师如来的手印，配合念药师如来名号或咒语，念起来就很灵验。以左右手八指右押左相叉，入掌令合握拳，以二大指并平伸，押右食指侧中节上，勿使头屈。

经典上有药师如来的咒语，或念“南无消灾延寿药师佛”或“南无药师琉璃光如来”名号都可以，最好都要结这个手印。

假如依密宗修法，那你们每个人都欠我很多钱，必须拿大红包供养，还得把善知识供养得高兴才传你修法，供养得不高兴就不传。学密宗很难，要种种供养、种种磕头才行，哪像我那么轻易传给你们，因此“莫将容易得，便作等闲看”。先告诉你们手印，诚诚恳恳地去祈求、去念。放掉手印时，要把手印举到头顶上散开。

东方人为何多灾多难

你看药师佛的第六大愿，与中国文化儒家思想，《礼记·礼运篇》大同世界的思想一模一样。宋朝大儒张横渠（张载）在其名著《西铭》就说道：“凡天下之疲癃残疾、茕独鳏寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。”天下老病残疾的人、无兄无弟、无儿无女或者孤寡的人，我都爱护他们如自己的兄弟、如自己的亲人。中国文化儒家思想本来如此，你说这是东方文化的特点，那就错了，凡是人类都有此心，西方人也一样；西方人对社会福利及慈善事业做得比我们认真踏实。

所以，我们就要研究为什么十七八世纪以来，东方人的命运和国家民族的命运会那么苦？西方人命运也苦，但比我们好得多了。

研究西方文化思想，从十七八世纪后，社会思想的发展来看，西方在社会慈善、福利事业方面做得比我们多。东方人理想陈义很高，但是东方民族自私自利的心特别大，对群众社会的利益毫不顾及，没有公德心，不爱人；都要求别人爱我，我不爱别人；理论上讲我爱人人，那是讲给别人听的，实际上都希望别人爱我，我不爱别人。

所以，依我看东西方这几百年社会的结构，与文化思想的形态，一个是真正实行了慈悲爱人之心，一个则拼命讲理论，实际上慈悲、爱人、利物之心非常差。这是我看历史，看社会，再看个人，积五十余年之经验所深深体会到的，实可谓痛哭流涕者也，没有办法，这个

民族的惨报还要受下去。这里就可了解发愿之重要，同时愿还要变成行动。

众病逼切　贫苦无依

第七大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情，众病逼切，无救无归，无医无药，无亲无家，贫穷多苦；我之名号，一经其耳，众病悉除，身心安乐，家属资具，悉皆丰足，乃至证得无上菩提。

第六大愿有两个重点，前面已经说了一个，第二个重点与第七大愿有关，而且是相连的。

佛说世界上有这种病苦的人，只要念到我的名号，都会得救。你去试试看，念了那么久，也不来一颗药给你吃，你也没有得救啊！对不对？

基督教《新约圣经》说到许多麻风病患者一看到耶稣，就拉着他的衣服不放，耶稣只是摸了患者一下，麻风病立即就好了。当病人来谢耶稣时，耶稣说：不要感谢我，我没有救你，是你自己救了你。

念药师佛的道理与耶稣摸麻风病人的道理一样，你生病求佛没有感应，是你自己没有救自己，没有真懂药师佛的道理，真懂了立刻有感应。你念佛不是以清净梵行之心去求，而是以妄想多欲之心、愚顽痴骏之心去求，所以药师如来的光永远不会与你相接。

那么怎么样才能得感应？有一套修法，自古以来也有人修成；用一只空罐子依法修持，修久了以后，罐子里就会有一颗药；这颗药永

远拿不完，治百病都是用这一颗药。

过去在大陆有一位学佛的医生朋友，我晓得他开的每一副药里都有他修得的这颗药，有时我开他玩笑说：吃你的药很麻烦，干脆把你修的那个罐子给我好了。这就同大家要吕纯阳那只“点铁成金”的指头一样。

修药师佛法门要先修光明。平常教你们修光明，你们不懂，而且被自己的业力挡住了，在那里莫名其妙修，修来修去依然还是众生。

药师佛的第七大愿是为一切被众病逼切，无救无归，无医无药，无亲无家，贫病多苦的有情众生而发。

记得当年我在峨眉山阅《大藏经》，看到这段经文看不下去了，不去观想却自然观起来了，由自己的亲戚朋友开始想起，想到世界上所有的人都在这个境界上，被众病逼切，无救无归。尤其当时在战乱中，我亲眼看到许多人无救无归，不管穷也好、病也好，无亲无家，没个归依处，世界茫茫何处是儿家？自己本身都有这种“何处是儿家”的感受。常常念古人的诗：

本来有家归未得，杜鹃休向耳边啼。

世界上处处充满了无救无归的人，在病苦中无医无药的人更是不计其数。像你们现在，我那两个抽屉里中药、西药一大堆，你们大病小病都来拿药，也不晓得多少钱，一包药讲成本也要好几百块，反正有的是药，你们多有福报啊！

“无医无药”的情况我本身就经历过。我曾经有连打三年摆子的记录，白天打摆子，一阵冷、一阵热，要历经好几个钟头，夜晚还要工作。无医无药，骨瘦如柴，如此过了三年。那时白天走路都不觉得是脚在走，觉得头在下面走，人都变颠倒了。

我经常对青年朋友说，你们懂得什么人生？你们太享福都堕落了。那个时候，我随时想到下一步可能就会死在路边，算不定被狗分尸拖去吃了，算不定有个好心人看到，弄点泥巴把自己给埋了，算不定，算不定……下面有很多的不定，一边走一边想，可能下一步咚一声就那么倒下去了，“求仁得仁有何怨，老死何妨死路旁”。很坦然，没有悲哀，也没有难过。

“无救无归，无医无药，无亲无家”，看了这些经文应该想到自己所得的太多了，这个福报享完了很可怕的。

许多人“贫穷多苦”，贫穷以外还有许多痛苦的事。这句话不要看成“贫穷有多苦？”那就把意思看差了。

“我之名号一经其耳”，只要听过药师琉璃光如来、南无消灾延寿药师佛，众病悉除，身心安乐，病就消除了，身心亦得安乐。这是什么道理？

拜佛心理

“消灾延寿”是后来中国人加上的，又要消灾又要延寿，好比吃饱了还要带点走，以如此心情念佛，你看佛有多忙啊！又给你消灾，又给你延寿，可见这些人信佛有多贪啊！我看到就烦！十块钱买几根香蕉，五块钱买一包香，到庙里又拜又烧，求了半天，香蕉供完了还带回家给孩子吃，又要发财，又要平安，要这个要那个的。所以我一辈子发愿不作菩萨，菩萨忙死了，那个烧香的烟熏一天，脸都熏黑了。那些东求西求的人把庙里搞得乌烟瘴气，最后香蕉也不给吃，豆腐拜完了也要端走，然后要求的事情之多啊！消灾、免难、发财……多啦！你说众生有如此多的欲望怎么会成佛？

学佛发愿是利他，而不是要求别人给予。佛发愿利益众生，结果却往往引起众生更大的贪欲，你看这句：“家属资具，悉皆丰足”，佛很可爱，他说，只要听过他的名号，求他，使你家中的人，包括外孙、外公、外婆、外甥、外外外……家属统统发财。资具是帮助你生活的钱和物质，没有家具给你家具，没有摩托车给你摩托车，没有汽车给你汽车，什么家具都来了，皆丰足充满。这还不算数，药师如来的第七大愿真是可爱，所以我愿意皈依药师如来，只要念了他，又发财，又不生病，样样都有，还不是普通的有，都变成大资本家，悉皆丰足；然后成佛，乃至证得无上菩提。这个一本万利的生意还不做啊？你不相信去念念看！你不要摇头，你几时念过？什么叫念佛？连影子都不懂，真念到琉璃光的境界，就来了，不过到那时来了，你也都布施出去了，因为你也会有与药师佛一样的愿力。

“一经其耳”包含观世音耳根圆通的修法：“返闻闻自性，性成无上道”，这是《楞严经》所讲观世音菩萨闻思修的法门。“返闻闻自性”，一边念药师佛一边反闻能念所念，听自己念佛的声音。“初于闻中，入流亡所”，自己每一个心念、佛号一字一句清清楚楚，中间没有一点杂念，自己听到自己内在的声音，入到法性之流，“亡所”，忘记所念，念而无念，无念而念，你看看那个时候有没有感应？

你们在这里当学生的，一天到晚“唉呀！老师早，老师好，老师不得了”，我听到就烦。上面所说念佛的道理，我的书上都提过，在哪一本书你们说，“我都看过老师的书”，我看是老师的书看过你们，讲下去就说“我惭愧”，我比你更惭愧！

注意啊！第七大愿的重点，念药师佛名号不是他没有感应，是你自己没念好，如果念到药师琉璃光境界，你自性光中，父母所生之肉身的大药就产生了。这在道家、密宗是求之不得的，叫“天元丹”，是从虚无中自然而来。药师如来从虚无中自然而来，大药自然产生。你会说：“我念过啊！”你当然念过，偶然替人家念念，敲敲木鱼。你晓得你在打什么妄想？不但念不好，念了还有罪过。所以要真了解药师法门的修法。

转女成男

第八大愿：愿我来世得菩提时，若有女人，为女百恶之所逼恼，极生厌离，愿舍女身；闻我名已，一切皆得转女成男，具丈夫相，乃至证得无上菩提。

开刀都不需要开，现在男转女、女转男还需要动变性手术。药师佛第八大愿特别为女性而发，与观世音菩萨一样大慈大悲。观世音菩萨同情女性，在东方的化身喜欢现女身。女性有什么错？女性并没有错。我还有个朋友发愿生生世世做女性呢！但有两个条件，第一不会有月经，是观音身；第二不会生孩子，而且要世界上每个男人、女人看到她就要做媒。这个朋友胡言乱语开玩笑发这种愿。我说愿不能随便发，这个愿发不得，除非证得菩提。

然而，如果真发此愿可以吗？当然也行，你看药师如来的第八大愿就是说他成佛时，假使有女人不愿做女人，可转女成男，但是如果有女性不愿转女成男的话，那就让她去也没有关系，不勉强。

“女身百恶”很难解释，《法华经·提婆达多品》提到女性有五障之身，此五障就人文文化观点而言，是讲女性的果报，但并非究竟。至于说女身百恶之所逼恼，偏重于心理方面，换句话说，它配合九十八结使的道理。女性的情重，所以形成《百法明门论》五十一种心所产生的心理状态，或者说九十八结使，很难解脱。女性喜欢缠绵，讲话也缠绵，处处都缠绵，复杂得很。但以文学境界、人生境界

而言，据说缠绵才是艺术呢！艺术需要缠绵、曲线，没有缠绵就写不出像《红楼梦》、《西厢记》、《茶花女》的故事，“春蚕到死丝方尽，蜡炬成灰泪始干”那才够得上“情”的味道。女性因此而得百恶，在缠绵中缠掉了。等到自己对缠绵情业生厌离心，注意哦！厌离心很难，学佛的人第一步先问自己有没有发出厌离心。

老实说，我们大家学佛，对这个世界并不讨厌，更不想离开，对一切留恋得很，一点都不讨厌；大概只有跟别人吵架的时候才有点讨厌，其他时候都不讨厌，更不想离开。我也有朋友跟我讲过，为什么要求解脱嘛？你看这个世界多好、多美丽！热了有冷气，再不然有电风扇，有扬州菜、湖南菜、广东菜……这个世界有哪样不好？难怪释迦牟尼佛要到这个世界来。

学佛的人要检查自己对所处的欲界有没有产生厌离心？否则修不上路，必须有一度真正生起厌离心，那你用功便一日千里，就上去了，这是一定的事。普通人学佛在何时发生厌离心呢？年轻人爱情受了挫折，或在家里吵了架，做生意失败，灰心到极点，跑到庙里去拜一拜，很想在佛前痛哭一场。那不叫厌离心，那是受了打击而产生的灰心，那是在槁木死灰中，“空花哪得兼求果”，冷灰里没有热气，生不出东西来的，那不是厌离心。

所谓厌离，硬是厌离这个世界，厌离这个红尘，所以想转女身成大丈夫身。当然不舍女身而成大丈夫身也可以，证得琉璃光如来境界，此身还是女的，已经像龙女一样，八岁就成佛了，不需要转此身。

转女成男，什么叫男人？我们不一定是男人，他有个注解，具有大丈夫相才称得上是真正的男人，我们连小丈夫都不够格，只能作

“小豆腐”，不算男人。

历史上记载五代西蜀被宋太祖赵匡胤消灭，文学家、艺术家都知道西蜀王孟昶有个很美丽的妃子——花蕊夫人，孟昶投降后，花蕊夫人进入赵匡胤的后宫。赵匡胤对花蕊夫人说：“你们立国几十年，现在被我统一了，你们国家没有一个会打仗的男人吗？”花蕊夫人会做诗，她说：“十四万人齐解甲，宁无一个是男儿？”十四万人的部队全投降了，没有一个男人，甚至连女人都不如。

所以，女身一样能成大丈夫。第八大愿是为女性同学而发，诸位肯修药师佛的法门，念他的名号，不但即身可以转成大丈夫相，乃至成佛证得无上菩提也没有问题。你说有没有这个道理呢？如果你懂了庄子所说“物变”的道理，心念变了，身就跟着变，并非不可能。

看了药师佛的愿力，再看世界上拼命闹女权运动的女性，真是渺小得很。药师如来的第八大愿才是真搞女权运动，对不对？有没有错？没有错，好好发愿修行，马上变成大丈夫相。

如何跳出魔网解脱缠缚

第九大愿：愿我来世得菩提时，令诸有情，出魔罥网，解脱一切外道缠缚；若堕种种恶见稠林，皆当引摄，置于正见，渐令修习，诸菩萨行，速证无上正等菩提。

这些大愿，都是药师如来未成佛前，在因地所发的大愿。学佛必须要有愿力，没有愿力的学佛，那是个人兴趣所趋，也可说是迷信或嗜好，只不过与一般爱好不同而已。等于不喜欢抽烟就喝茶，不喜欢喝茶就喝酒。每个人爱好不同，有人喜欢世间法的声色货利，有人喜欢游山玩水，有人喜欢跑跑宗教。这不能说哪一种对或哪一种不对，然而都不是基于理性而来。所以，学佛的第一步就是能够发愿。

药师如来第九大愿，愿自己将来大彻大悟、证得菩提的时候，希望自己的功德、能力能使一切众生跳出一切魔的罥网。细网谓之“罥”，大的网叫“网”。

我们晓得，烦恼是一种魔，生死是一种魔，欲望又是一种魔。若以修道的立场来讲，无一不是魔境。纵使一个人爱好美的境界，爱好山林或城市，一有所执著便是魔境界，要真正跳出魔的罥网非常不容易。

跳出了生死之魔、烦恼之魔，也跳出了欲望之魔，才能获得真正的解脱。出魔罥网，解脱一切外道缠缚。一般凡夫之所以不得解脱，因为始终在生死魔、烦恼魔、欲望魔的罥网中。纵使去信宗教，不管

任何的宗教；纵使去修道，不论任何的道，终究都属于外道，不能解脱一切外道缠缚。

外道、内道的差别何在？怎么叫作外道呢？心外求法就是外道。一般宗教都随便使用“外道”这个名词，譬如，我信佛教，你不信佛教，你是外道；我信天主教，你不信我的天主教，你是外道；我信某某道而你不信，你就是外道，这些都是乱讲。这个外道与世间法一样，都是由“我见”而起。不合于我的就是外道，这种见解属于见取见，是下列五见之一：身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见。“见”就是观念，凡夫受这些观念缠缚而不能得解脱，不能证得菩提。

这样一来，我们便可以了解，凡是没有真正明心见性以前，没有证得阿耨多罗三藐三菩提以前，一切修行、一切道理、一切作为，严格说起来都只是加行，仍然在外道境界中。只有真正证得菩提，明心见性以后，才能解脱一切魔境，解脱一切烦恼。由药师佛的这个大愿，我们可以彻底而清楚地了解修持之路。

“若堕种种恶见稠林，皆当引摄，置于正见”。种种是简化的翻译，以种种两个字包含所有一切。恶见包括很多，如身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见，凡是观念有一点偏差的都属于恶见。稠林就是密集如丛林般的意思。药师佛愿将来成佛的国土世界中，假使有众生堕在许多坏的、非正知见的恶见森林中，不能出拔，药师佛将以其愿力引导他们，归摄他们置于正见。

真正学佛，除了发愿还要有正确的“见地”。要有正见非常难，有了正见才好谈修持，有了正见才能谈正行，见地不真，那么所有的修持都会走上邪曲之路。见地也就是《楞严经》所讲“因地不真，果

招纡曲”的发心的因地。所以，学佛先要有正见，才能够起正行修持。

“渐令修习”，修习什么呢？要注意，修习一切菩萨行，菩萨行是什么呢？菩萨行就在菩萨戒本中，如弥勒菩萨戒本、梵网经戒本等。总而言之，菩萨行就是很简单、很普通、很容易懂，却很难做到的八个字：“诸恶莫作，众善奉行”，永远难做到的八个字。

所以，有了正见以后，渐渐使他们修习一切菩萨行，速证无上菩提，速证无上正等正觉，大彻大悟。

药师如来的第九大愿，光看表面上的文字都很容易懂，问题是做起来很难，没有一点是容易做到的。

同时，看了第九大愿，也使我们得到一个结论：东方药师如来注重思想教化，和西方极乐世界阿弥陀佛有所不同。药师如来的东方世界的佛法，是以正见、正思惟拯救世界上一切有邪恶的、错误的观念的众生。换句话说，药师如来第九大愿的重点在于“教化”与“思想”。以印度佛教文化所表达的，就是经典上第九大愿文字的叙述；而以中国文化来表达的，则是注重在教育、教化和思想，最后使一切众生归到正知、正见。

念佛能解除灾难吗

第十大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情，王法所加，缚录鞭挞，系闭牢狱，或当刑戮，及余无量灾难凌辱，悲愁煎逼，身心受苦；若闻我名，以我福德威神力故，皆得解脱一切忧苦。

我们研究一切宗教，尤其是中国大乘佛教，药师佛的第十大愿，与大慈大悲观世音菩萨及地藏王菩萨的愿力都是相同的。

他说将来成佛时，一切众生如果犯了国家的法令，受刑时，坐牢时，将被杀时，以及种种一切其他灾难，受污辱痛苦时，悲惨时，心理受煎熬，生理遭痛苦，只要一念“南无药师如来”的名号，不一定是念“南无消灾延寿药师佛”，他说以我的福德威神之力，都可以为他们解脱一切忧苦。你看这个威力有多大！这个利益有多大！不要花一毛钱。

这里有许多问题，一般佛教徒喜欢念《法华经》的《普门品》，观世音菩萨以三十二应化身度脱一切众生，求菩提得菩提，求长寿得长寿，求生男就生男，求生女就生女，当然求烦恼不会得烦恼，因为没有人会去求烦恼。《普门品》说求什么得什么，但是并没有说求钞票就得钞票。

如果受刑的时候，像古代的手铐脚镣，脖子上枷锁，至诚念我的名号，这些刑具悉皆断坏而得解脱。

这就值得研究了。如果你不相信，不要说受刑，我用绳子把你绑起来，你来念念看，看看可以解脱吗？如果解脱不了，佛打妄语对不对？如果解脱得了，世界上没有正义，而是神的世界了。这是哲学上两个重大的问题。

再说，唐朝名宰相姚崇，他与唐太宗时代的开国宰相房玄龄及与他同时的名相宋璟等齐名，非但是位忠臣，而且非常正直，对历史贡献也很大。姚崇给唐明皇上的奏书中，极力反对这些东西，但从他的奏议可以看出他对佛学的了解非常深，非常内行。他说，经典上说一切众生为王法所加，求什么得什么，在我手里处理过那么多犯人，从来没有看过他们得到解脱。

然而，你说他不信这些吗？读完他的奏议，看完他一生的做人，那全是佛法，他全懂。

古代在一人之下、万人之上，享有几十年权威的宰相，死时多半以珍珠、玉石等宝贝含在口里而下葬，使尸体不腐烂。姚崇到七十多岁，威权也达到了极点，临死时却写下遗嘱，严格命令子孙，一概不准如此做，死时穿什么衣服就穿什么走，而且不准找和尚、道士念经。但有一点，如果子孙们心里实在过意不去，只能找七个和尚念七天经。你说他懂不懂佛法？全懂，就是因为他太内行了，把那些不合理的都拿掉了。

我们有许多人学佛，尤其是比较迷信的，求这个求那个的，又要求发财，又要求生子，生子还要指定生男孩，生男孩子还得是第一等男孩，然后公侯万代。

另外还有一种观念，这是我常说的笑话。有些人光会劝别人出家，譬如就有人劝我出家，我问他什么意思？他说如果我出家，佛教就有办法了。我说：“你怎么不出家？你自己想公侯万代，叫我们去剃光头出家，万事不管，那你跟我去，我就出家，我带你们去出家。”这是说笑话，但这也是思想问题，很多人学佛都是要求别人，希望人家替我求福，念经也是这种心态，犯了法，只要一念佛的名字，刑具就捆不住了。

从前大陆上有一派理教，规定不抽烟、不喝酒。我看过一位理教教主开堂说法，好几年才一次，所有教徒都来拜他，从早上八点开始盘腿，不下座。因为不喝酒，每位徒弟供养一杯茶，教主每一杯茶都要喝下去，有几万人来拜就喝几万杯茶。我在旁边就研究他喝的水到底哪里去了？他又不起来上厕所，能七八个钟头憋住不尿，这是本事吧！你说有没有神通？后来他的徒弟告诉我，转到旁边看，这才看到他的裤子和袜子全都湿了，他用气功把喝下去的水逼出来了。你们如果有这个功夫一定有人崇拜你。

理教还传一个密咒叫“五字真言”。这些旁门左道外边都有，同善社、一贯道也都有。五字真言是六耳不同传，就是三个人在一起就不传你，念时在心里念。那些老前辈、长老们功夫好的，嘴巴不动，我们把耳朵靠近听，硬是能听见肚子里有念咒的声音，当然在这里很少见，但不能不信。

我们当年学佛也跟你们一样，有这种利益还不赶快学？别说磕头，就是磕脚也干哪！把人整个磕下去拜，结果把五字真言传给你，哪五个字？“观世音菩萨”。磕了半天的头，花了那么多的钱，求到这五个字，唉呀！我的天！我早知道了，还要你传给我？但是他有个念法，在肚子里念，不出声，直到有难时才开口一念，灵光得很。有

人说小事包灵，大事不见得，灵光的道理是练气的关系，气发生了作用，有点科学的道理。

我一生对愈是奇怪的事愈喜欢研究，了解以后，不值一笑，连笑都懒得笑。那么大的诚心，花了那么多时间，磕了那么多头，花了那么多的金钱，求来这五个字，真能做到吗？你不相信，假如你犯了法，判了刑，你去念念看，看看能出得来吗？绝对出不来。

所以姚崇也提到这个事，他的意思是叫大家不要这么迷信，道理在哪里呢？佛经说谎吗？没有，大家读原经就知道，我们再念一遍第十大愿：“愿我来世得菩提时，若诸有情，王法所加，缚录鞭挞，系闭牢狱，或当刑戮，及余无量灾难凌辱，悲愁煎逼，身心受苦；若闻我名，以我福德威神力故，皆得解脱一切忧苦。”

他只告诉你得解脱一切忧苦，并没有告诉你绳子会断，也没有告诉你枪弹打不进来，对不对？是不是这样？可见都是自己错解，以为只要佛号一念就不必开刀了，旁门左道也说有这个本事，身上长疮硬是不开刀，嘴一念，手一划，往身上一抓，身上长的疮就变到鼻头上，血和脓就从鼻头上流出来。这不是小说或传说，你们没有看过，我们看到的都是真事。

以佛教看，这些都是旁门左道，然而旁门左道就是有这个本事，那是什么道理？你把正道、邪道、魔道各种道理研究透了，只有一个真理，佛法的正理告诉你——心得解脱。尤其药师佛告诉你：“以我福德威神力故，皆得解脱一切忧苦。”这两句话有两个意义：一个是依仗他力，依仗药师如来的力量，心里没有忧悲苦恼而得解脱。他力是指什么呢？你必须见到药师如来的琉璃光，心里宁静到极点，放下到极点，见到他的福德威神之力而心得解脱。一个是不依仗他力，以

自我的力量，“素富贵行乎富贵，素贫贱行乎贫贱”，在此境界中，一念放下，心得解脱，自性光明自然起来，没有苦恼。

文天祥修大光明法

拿历史一个实例来证明，大家都知道文天祥，也念过他的《正气歌》，他以一朝宰相的身份，于宋朝亡国时作最后的抗争而被俘虏，那是何等滋味！元朝皇帝忽必烈请他当宰相，只要他点头投降，仍然是一人之下、万人之上的宰相，然而文天祥不干。

有一点是后代人很少研究的，许多人不知道文天祥也是学佛的，当他被俘时，四面八方都是敌人和武器对着他，走到半路出现一个道人（见《文山诗集》），不晓得是和尚还是道士，告诉他：“丞相，我传你一个大光明法。”文天祥立即应允接受，当下就进入一片大光明境界，从此把生死置之度外。到了北京，忽必烈仍不死心，极力规劝文天祥投降，投降仍能和南朝宰相一样享受功名富贵。最后忽必烈把他关入大牢，给他三年时间考虑。文天祥坐牢的地方不是普通牢狱，那是养猪、养牛的烂地方，他一天到晚就住在那里打坐修大光明法，在那样恶劣的环境生活，却没有生病，并且三年不改其忠贞之志。

文天祥有个学生怕老师最后会受不了折磨而投降，那一辈子学问就完了。做他的学生也会受到历史的指责，因此故意写了一篇祭文，当作老师是不投降的忠臣已经死了，然后弄些祭拜亡人的菜肴，设法送进大牢给老师吃。文天祥一看祭文，笑了，告诉送菜的人带话给学生，他不会做出对不起人的事，意思是他绝对不会投降。

如此过了三年，忽必烈再将文天祥请出来，称他为“先生”，对他非常客气，劝他不必那么固执。文天祥对忽必烈说：“你对我的好，非常感谢，你算是我的知己，但我不能投降做贰臣，如果你对我真好，希望能成全我的志愿。”成全什么志愿？就是把吃饭的家伙割下来——杀头。忽必烈一听，知道无法挽回，才无奈地答应。文天祥这才依礼拜谢了，不是投降的拜谢，而是感谢忽必烈总算成全了他。

所以，讲到文天祥的故事，也使我们明白一个道理，一切解脱是“心解脱”，注意！药师佛说：“以我福德威神力故，皆得解脱一切忧苦。”有许多人在牢狱中或忧悲苦恼中，以做生意的心情，认为念了这个经典就可以达到某种目的，这是错误的理解。如果没有如琉璃光的光明磊落胸襟，没有光明磊落的修养，这是欲望不是菩提，不是正思惟，大家要理解清楚。

接下来看第十一大愿。

饮食男女的问题

第十一大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情，饥渴所恼，为求食故，造诸恶业；得闻我名，专念受持，我当先以上妙饮食，饱足其身，后以法味，毕竟安乐而建立之。

注意，《药师经》不同于其他经典，在娑婆世界，尤其是东方世界，药师佛的愿望非常实际。他希望自己成佛的时候，众生被饥渴所烦恼，为求饮食而造一切恶业时，只要念药师如来名号，马上可以得到上妙的饮食，最后则以佛法的法味使众生过很好的生活。

我们晓得，这个世界的众生有两件事最重要，也最难解决——“饮食、男女”，即吃的、喝的以及男女之间的问题。所以东方圣人孔子就说：“饮食男女，人之大欲存焉”，这两件事是欲界众生的基本需求。中国俗语也讲：“人为财死，鸟为食亡”，这个世界的众生之所以造诸恶业，都是为了求食、求生存，强有力的就吃小的，人是最坏的动物，什么都吃，连老虎、老鼠、蛇、狗等等都可以弄来吃。

坐在这里的人大约都没有尝过饥饿的痛苦，但是你要知道，这个世界有好几千万的人类在受没有饭吃的痛苦，不要认为人人都有饭吃，那是因为我们太有福气。佛家有一句话：“法轮常转”，法轮未转先要转“食轮”，如果三天不吃饭，厨房饭锅没有锅铲的声音，你看法轮怎么转？那你的“肠轮”就开始转，咕噜、咕噜……饥饿的信号就叫起来了。

因此，这个世界的众生从古至今都是为饥饿所苦恼，都为了求生存而造诸恶业，生存的第一个基本需求就是饮食。所以，药师佛说：如果听到我的名字，“专念受持”，专念受持恐怕不容易做到。有些人很努力，日夜都在念佛念咒，其实还是妄念在念啊！“专念”就是“一念”，前念不生，后念不起，中间这一念与佛相应，就是专一之念。

譬如念阿弥陀佛，要与阿弥陀佛的四十八愿、光明、愿力相结合，保持“相合”的一念，前念过去，后念不起，中间不是空，也不是有的这一念。如果念药师如来，专念则是青色净琉璃光这一念。注意啊！不是说前念已经过去，后念不生，中间这一念当体即空，不是当体即空，当体这一念是专念、佛念。

你说我念“阿—弥—陀—佛”这么念对不对？不对，那是四个念，“阿”是一个、“弥”是一个、“陀”是一个、“佛”是一个，是四念连续；“阿弥陀佛”只有一念。如果只是念念流注而构成佛号，“念念流注”就是像流水一样不断过来，那不是专念。若是得到专念而受持，生理、心理的感应就来了，永远保持这个境界，自然可以不要吃饭。其实岂止饮食可断，还真的会有不可思议的感应呢！你自然不会饿死，也不会消瘦，精神反而愈来愈好，尤其会得到药师佛的“上妙饮食”，那种饮食无法想象，当然不是从你嘴巴进来，因为你还在专念，还在定中。再来，对一切不可知、不懂、不能理解的道理，一下子能涣然而冰释，统统懂了，这是法味。最后毕竟安乐，“毕竟安乐”就是佛的境界。

在饮食方面，我们看到，药师如来的东方琉璃世界，与阿弥陀如来的西方世界很类似。你在西方极乐世界想一想就有吃的，思衣得衣，思食得食，随念而至。西方及他方佛土世界都是如此。

但是我们这个世界的饮食男女就是那么麻烦，任何佛国土也都能解决这两个问题，譬如西方极乐世界是思衣得衣，思食得食；在男女问题方面，则是莲花化生无男女相。

我们这个世界之所以闹了那么多事，中华民族五千年的历史，你打过来，我打过去，这里拆房子，那里盖房子，就是两个人闯的祸，一个男人，一个女人。人如果到了无男女相，无饮食需要，不知可以减少多少烦恼。

声色歌舞让你玩个够

第十二大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情，贫无衣服，蚊虻寒热，昼夜逼恼；若闻我名，专念受持，如其所好，即得种种上妙衣服，亦得一切宝庄严具，华鬘涂香，鼓乐众伎，随心所玩，皆令满足。

我们看了第十二大愿，感觉到药师如来真是慈悲啊！特别是年轻人，一定很喜欢药师如来的第十二大愿，因为他让你吃个够、玩个够。

药师如来说，希望他成佛的时候，一切没有衣服穿、被蚊虫所咬、受天气冷热、昼夜逼恼等痛苦的众生，只要听到他的名号，能够“专念受持”他的名号，你所要求的都能满愿，获得种种上妙衣服，也同时得到最宝贵、庄严漂亮的器具，包括各式各样装饰品、项链、戒指、眼镜架及华鬘等等。华鬘、装饰品等是印度男女喜欢佩戴的东西，像鼻子钻洞挂个圈圈、镶块宝石，叮铃当琅一大堆，然后在身上涂各种香味。所以涂香也是供养佛的一种，烧香是中国人特有的供养，其他地方的人不一定供养烧香，而多以涂香供养佛。

鼓乐，包括一切音乐歌舞。随心所玩，你爱怎么玩就怎么玩，包君满意。娑婆世界，就是我们这个物理世界的众生，最现实、最迫切需要的就是对物质的要求，因此药师如来的十二大愿，最受此世界众生欢迎。

中国的大乘佛法对于声色歌舞，则一概禁止。但是西藏密宗，对华鬘、饮食、声色歌舞等一概不禁，走的就是药师如来十二大愿的路线。所以有许多修显教的人到密教一看，都吓坏了！怎么声色歌舞华鬘等一切都不禁止？这就是药师如来的愿力境界，满足世界众生一切物质的欲望。

以上是药师如来的十二大愿。研究到这里，不要忘记一个重点：佛说“愿我来世得菩提时”，又说“以上妙饮食饱足其身”，要想得到物质生活的满足，必须“专念受持”，这是其他大愿所没有提出来的四个字，要特别注意。

同时，还有一点要特别留意，我们综合药师如来的十二个大愿，在他没有成佛以前所发的愿力、愿心，都是使东方娑婆世界一切众生现实的需求，在人间现有的国土就可得到满足，不需另外去他方祈求，也就是说，东方国土就可以变成药师如来净琉璃光的国土。

接着，再看释迦牟尼佛对药师如来十二大愿的解说和评论。

东方净土

曼殊室利，是为彼世尊药师琉璃光如来应正等觉，行菩萨道时，所发十二微妙上愿。

佛告诉我们，上面所说药师如来的十二大愿，都是药师佛没有成佛以前，在他修菩萨道时所发的十二个愿力，到他成佛的时候，他这十二大愿变成事实，成就了东方净琉璃光净土。

上次告诉过你们修药师如来的手印，这个密法手印翻过来就是药师如来成就的手印，也是长寿佛的手印。长寿佛手印的两个指头不须靠拢，发愿或念诵时，两个指头是活动的，平常打坐专念受持药师如来名号，就可结此手印，念完之后，手印在头顶上散开；夏天结定印，手指靠着很热，结此手印就比较凉快。

复次，曼殊室利，彼世尊药师琉璃光如来行菩萨道时，所发大愿，及彼佛土功德庄严，我若一劫，若一劫余，说不能尽。

释迦牟尼佛告诉文殊菩萨，关于药师佛在行菩萨道时，所发的大愿，这个功德、威力，以及他成佛以后，他的佛土中所有的功德，以及功德的成果和庄严等等，我拿一劫的时间，乃至一劫多的时间来介绍，都没有办法说完，翻成中文就是一句话：“言之不尽。”

然彼佛土，一向清净，无有女人，亦无恶趣，及苦音声；琉璃为地，金绳界道，城阙宫阁，轩窗罗网，皆七宝成；亦如西方极乐世界，功德庄严，等无差别。

要注意这一段，佛介绍东方药师如来的国土。下面有一句话，与西方阿弥陀佛的国土等无差别，是一样的，但是构造稍有不同。阿弥陀佛修了一个观光饭店在西方，药师如来则修了一个观光饭店在东方，看我们喜欢到哪个饭店去。

佛说药师如来的国土“一向清净”，注意这几个字，要绝对真清净，一念不清净就不能往生。因此，所有的佛法，小乘就是大乘，有两句话可以证明：“自净其意，是诸佛教。”诸位学佛修道，不论你修哪一宗，要特别注意这八个字：“自净其意，是诸佛教。”这是真正佛所教的，心不清净，你再求佛也没有用。

所以，药师佛的国土一向清净，无有女人。女同学要对不起了，在你们的立场应该讲“无有男人”。不过，据说，无有男人的世界，恐怕女人都在那里打架，比男人打得更厉害，为什么？值得研究。前面说过，世界上众生有两件大事：饮食、男女。饮食是基本的欲望，男女是奢侈的欲望。中国文化有两句成语，也是真话：“饱暖思淫欲，饥寒起盗心。”一个人吃饱了没事干，就要思淫欲了。一个人饥饿到极点，快要死了，强盗的心念就起来了。饱暖、饥寒，是中国文学中很简单的两个字，却都是真理。饱暖，吃饱了就暖，尤其冬天，就不感觉冷；饥寒，饥饿了就冷，因为身体上的热能烧完了，就感觉寒冷。饭一吃，热能就增加。但是，生活安定了，饱暖就思淫欲。饥寒，为了生存就去抢人家。统而言之，非但人类，整个宇宙的生命过程，就是为这两个问题而繁衍出许许多多的事情，由生到死，没有第

二件事。所以，假使世界上没有饮食男女这两个问题存在，就比较清净，不是一向清净，一向清净是个人的修养，而不是外在的环境。

佛说药师如来的世界一向清净没有女人，也没有恶趣。恶趣是三恶道：畜牲道、饿鬼道、地狱道。

还有一点要注意，那个世界没有痛苦的声音。如果我们往生到那个世界，不晓得大家过得习惯不习惯？注意啊！你现在拼命想修到那个世界，等你真到了那个世界，未必会习惯，因为这个世界的众生已经把痛苦当成快乐。这个世界到处充满痛苦的声音，可是我们却习以为常，还当成美妙的歌声。

那个世界没有叫天、叫妈、叫唉哟的声音。琉璃为地，金绳界道，马路自然有黄金铺地，有金绳分界。另有城阙宫阁等，一切都是金银、琉璃、车磲、玛瑙、珊瑚、琥珀、珍珠等七宝自然构成，与西方极乐世界同等庄严，没有两样。

现在，我们暂时先保留这一段药师如来国土的研究，继续介绍其国土的内容。

药师佛的正法宝藏是什么

于其国中，有二菩萨摩诃萨：一名日光遍照，二名月光遍照，是彼无量无数菩萨众之上首，次补佛处，悉能持彼世尊药师琉璃光如来，正法宝藏。是故曼殊室利，诸有信心善男子善女人，应当愿生彼佛世界。

那个世界的众多菩萨是由二位大菩萨所领导，一位是日光遍照菩萨，一位是月光遍照菩萨。这两位菩萨将于药师佛涅槃后，依次递补佛的位置。递补后的名号仍然称药师琉璃光如来。

药师佛的正法宝藏是什么？这就是我们大家需要深入研究了。不要忘记，十二个基本大愿就是正法宝藏，这十二个大愿的精神所在是什么？就是“舍己为人”四个字，忘记了我自己，而为一切众生着想。换句话说，药师如来的正法宝藏是一切利人，不是利己。

如果我们只晓得念《药师经》，盲目地祈求药师佛保佑我，消灾免难，又要长寿，又要不生病。又想进医院时医药费最好便宜一点，或者向医生打个折扣，最好不花一毛钱拿三包药，先吃一包，另外两包还可以留着将来慢慢吃。这种心态啊！不是学药师佛，那是三恶道的心态。

所以，我们研究《药师经》，归纳起来，就是四个字：“舍己为人”，一切为利他而着想，这才是他的正法宝藏。

佛的序文介绍完了，接下来讲药师如来的佛法。

善恶难辨

尔时世尊，复告曼殊室利童子言：曼殊室利，有诸众生，不识善恶，惟怀贪吝，不知布施及施果报，愚痴无智，阙于信根。多聚财宝，勤加守护。见乞者来，其心不喜。

药师如来所以能够成就东方琉璃世界，除了十二大愿以外，还有释迦牟尼佛代表药师佛所说的话。现在，佛开始说法了。

佛叫文殊师利的名字，告诉他说：“有诸众生，不识善恶，惟怀贪吝”，这是针对我们这个娑婆世界众生的个性来讲。这本经译文很有意思，叙述十二大愿时，称一切众生为“诸有情”，蛮客气的。这里就毫不客气地称“诸众生”了，佛说一切众生不能分辨善恶。

这个经典文字翻得很好，很容易懂，正因为如此，平常也就不加好学深思了。

一个人要分辨真正的善恶非常难，你说什么是善？什么是恶？除了佛以外，没有人分辨得出来。世界上一切的善恶是相对的，没有绝对的善恶，例如人与人见面握手的礼节，在欧美看来是善的行为，在东方则不一定是善。大家手脏兮兮、粘搭搭地握在一起相当难过，又怕有传染病。所以，还是中国人的见面礼貌最好，打躬作揖，握自己的手不怕有传染病，印度的合掌也不错。到了西北，也不握手，也不作揖，西北人民见面的第一礼貌是吐一下舌头，鼻子还要倒吸一下，我们都学不来。因此，到底谁善谁恶，很难说。

做好事需要智慧判断，否则，看起来是做好事，其实是坏事，往往造很大的业。又譬如父母打孩子，打的行为是不对的，但父母打孩子大多是关爱的，因为他的动机是希望孩子好。所以，打孩子、打学生、教育学生等等的行为，表面上看起来是坏的，实际上没有真智慧，无法辨别真善恶。

而世间法的善恶、是非则是相对的，没有绝对的。“绝对的”在本体上，超过世间，到了道体以上，无善亦无恶，无是亦无非，那是形而上的真理。一落到形而下，必有善恶，等于物理世界必有阴阳，都是相对的。在阴阳相对之间，哪一样恰当，在哪个时间、哪个地区对人有利，那是善的；过了那个时间、地区，对人不利，则变成恶的。又如盐少放一点，味道鲜美好吃，放多了就感觉太咸，糖、香水等使用的道理都与盐相同，要用得恰如其量。

什么是布施

所以学佛要以智慧认识真善恶，然而众生除了不识善恶以外，又“惟怀贪吝”。一切众生的心理在基本上是贪的，贪得无厌，自我意识非常强烈。贪是追求外面的事物，你的就是我的，这是贪；吝是我的别人碰都不能碰。学佛要时时刻刻反省自己是否有一点贪吝的心念？例如天气很热，别人需要我们帮忙，你想贪图一下凉快而心生厌恶，不愿意去帮忙，如此则犯了贪吝之心，贪求自己的舒服，吝啬不肯帮别人忙。

“不知布施及施果报”，这个世界众生不晓得什么是真正的布施，也不晓得布施的果报是什么，以为出了钱就有功德，以为帮助了人就应得回报，说什么有舍才有得，这种心态不是布施，这是做生意嘛！

从前，我到过号称佛域的西藏，看到一个普遍的怪现象是：工作七八天，赚了一点钱就不做了，譬如赚一千元，八百元供养庙子的和尚，剩下二百元，一家人带个帐篷上山郊游去了，唱歌、跳舞，尽情欢乐。玩了一个多礼拜，二百元花完了，一家人再回来做工，赚了钱又去供养庙子。我问他们：“为什么要这么做？”他们回答说：“这跟你们把钱存在银行的道理是一样的。”我问：“把钱放在庙子，和尚会给你利息吗？”他们说：“供养庙子，下辈子就可以大富大贵，不需要做工啦！”这是投资嘛！这不是布施。

那时西藏有没有土匪？照有不误，土匪抢完了，跑到庙子洗洗手，跑到观世音菩萨前面，“唵嘛呢叭咪吽”拼命地念，菩萨啊！我忏悔，我是迫不得已的啊！下回不抢了。等钱用完了又去抢了，抢完了又回来磕头忏悔，就是这么一回事。所以佛经说，一切众生不知布施，亦不知施的果报。

我们晓得，布施不一定是金钱。我昨天还在讲笑话骂人，一个当公务员的，多花一秒钟，多说两句话，将来子孙公侯万代，蛮好嘛！人家来办件公事，你多花点时间告诉他要带身份证、带图章、带什么……免得人家三番两次跑，要不然就是承办人今天请假，明天不上班，害人家徒劳往返，那不是造业吗？什么是布施？处处给人家方便，嘴巴上、手边上顺便帮人家一点忙，就是布施，也是供养啊！连举手之劳、开口之劳都不愿干，然后看到别人困难的时候，还用异样的眼光看人家，这个世界的众生之可恶，真是无法形容。我看十八层地狱还不够，如果我当阎王，一定修它五十多层地狱。唉！那真是没有智慧啊！正是经典上讲的愚痴无智，没有真的智慧。

缺信根多聚财

“阙于信根”，没有正信就是迷信，没有智慧的相信是迷信，一切的真理不透，佛的理不透，愚痴的相信，统统是迷信。例如你们打坐，一点念头没有，都在那里昏沉，这种愚痴的果报，他生来世堕入畜牲道。愚痴的行善，他生来世的果报是阿修罗。所以学佛是“大智度”，一切要靠般苦，没有智慧的学佛，迷信的果报非常可怕。

这个世界众生愚痴无智，没有正信，信根不够。你们念佛，天地良心，自己真信吗？一边念一边在心中打问号，不晓得这样念对不对？真的有阿弥陀佛吗？真的能往生吗？搞了半天都白搞，对不对？六道轮回，三世因果，哪个真信？贪瞋痴慢疑，这个疑是与生俱来的，何以会怀疑？信根不坚固，“阙于信根”。你们研究心理学的，我告诉你们，这些都是众生心理状态的毛病。

“多聚财宝，勤加守护”，拼命赚钱，把钱看得紧紧的，变成一个守财奴。告诉你们一个现在的故事：侨泰兴公司的老板是一位泰国来的广东华侨，有好几个太太，财产一大堆，台北市立体育场也是他兴建的。有一天，有位李先生碰到这位大老板，问他：“你那么大把年纪了，钞票那么多，人也快死了，还拼命做生意赚钱干什么？”大老板回答说：“嘿！你不知道，就是因为年纪大快要死了，才要趁这个时候赶快赚钱啊！要不然来不及啦！”李先生一听傻了！这是什么哲学？你说天下的是非有一定的道理吗？抱持这种思想观念的人很多。过去有个守财奴，临死时看到灯草多烧一根都心疼，断不了气。这个世界的众生大多如此。

“见乞者来，其心不喜”，乞者不一定是讨饭的，任何人来请他帮忙，心里就不高兴。诸位反省反省，别人来找我们帮忙，你心里有几次是高兴的？嗯？学佛的人要反省哦！表面上说好好好，我给你想办法，心里想：讨厌死了，还不快走。见人来要求，其心不喜。

钝刀割肉的布施

设不获已，而行施时，如割身肉，深生痛惜。

这是佛经的形容，假使不得已而行布施，如化缘、募捐，和尚托钵，给一点钱，好像身上的肉被刀割一样，痛得不得了，可惜得不得了。佛经上讲这四句话形容得太文学化，我觉得四川人有句话形容得最贴切，四川人说：“劝人出钱，如钝刀割肉。”快刀割肉，一下子不感觉痛，等血流出来以后才觉得痛；钝刀慢慢割，唉哟！当场喊叫，痛得不得了。所以，千万别劝人家布施，钱是拿出来了，他心里痛啊！如钝刀割肉，很痛苦。

我也曾跟法师们讲了一个故事，世界上有一次出了一个大魔王，来扰乱世界。玉皇大帝派了许多人来收妖都没有效，后来报告观世音菩萨，观世音叫孙悟空来，因为世界上的妖怪，孙悟空每个都认识。孙悟空一看，报告观世音：“对不起！别的妖怪我都知道，这个魔王的来源我摸不清楚，对他没办法。”最后实在没办法，到西方找如来佛，佛一听世界上出了这么一号妖怪，笑一笑说：“不要紧，我叫一个徒弟去就好了。”结果如来佛就给小和尚一个法宝，一个包袱，叫他下灵山到世上把妖怪收了。小和尚背个黄色的包袱，带着师父的法宝下山，来到魔王面前一站，魔王一看，释迦牟尼佛怎么派个小和尚来，我连玉皇大帝、阎罗王都没看在眼里，小和尚算什么？小和尚说：“阿弥陀佛，你别凶，我师父派我来，我也没有对不起你，师父叫我跟你讲一句话，看一样东西。”小和尚把包袱打开，拿出法宝

——化缘簿，在妖怪面前一摆：“师父讲，请你拿出一点钱。”妖怪一看，算了！和尚你滚吧！我也不在这里闹了！魔王就跑掉了。

你看，连魔王都怕化缘簿，法师们千万不要去化缘啊！

我们继续佛说布施的道理，不论大小乘的修持，均以布施为先。布施在中国固有文化中是“仁”的发挥，人字旁加个二，就是人和人之间，只有爱人，慈悲他人才称得上仁。《大学》上说：“亲亲而仁民，仁民而爱物。”亲亲是“幼吾幼以及人之幼，老吾老以及人之老”，从自己的亲人朋友开始，然后发展到社会大众乃至全人类。仁民是慈悲众生，由慈悲众生而扩及其他的生命，人只爱人类仍是自私的，最后还要爱物，爱一切生命。所以，仁是佛家慈悲布施的基本，仁慈行为的第一步就是布施。佛介绍药师佛十二大愿后，第一点就说明布施的重要，然而一切众生是不肯布施的。

前面谈到一切众生看到别人痛苦，当别人来请求帮助时，起初心里不高兴施舍，即使后来不得已而行布施，心里愈想愈痛，如钝刀割肉。佛为什么要说这些道理？《药师经》所提的布施与药师佛的修法有什么关系呢？那可大了，我们先看原文再来研究原因。

悭贪不止　累积病情

复有无量悭贪有情，积集资财，于其自身，尚不受用，何况能与父母妻子奴婢作使，及来乞者。

佛说世界上还有很多很多无量众生，喜欢聚积财宝、物品，他自己本身都舍不得用，更何况他的父母、妻子、儿女、奴婢以及来求乞讨的人。

悭吝是舍不得施舍，吝比悭好一点，吝是比较上舍不得，即使拿出来给人家也不过是十分之一或百分之一。悭是内心坚固的舍不得，一毛不拔。悭吝就是对他人不肯慷慨，不肯帮助人，不愿付出仁慈。不过，节省不是悭吝，如果对自己要求淡泊，严格地管制自己的欲望，却对别人慷慨则是节省。中国文化儒家的教育是“躬自厚，薄责于人”，躬是对自己要求严格，严格培养自己的厚道，对自己的要求很厚很严格；对别人则宽容体谅，不要严厉责备别人。这类行为就属于布施。

然而我们看到人与人之间，夫妇之间、兄弟之间、同学之间、朋友之间，几乎没有一个人真正做到躬自厚而薄责于人。责备人家，要求人家都严格得很，道德标准都是拿来要求别人，不是要求自己，这就是凡夫众生。菩萨道的道德标准是严以律己，宽以待人，如果做不到就是悭吝。凡是悭吝的人一定贪，贪的人必定凶狠，这种心念是连带的、必然的。为什么呢？因为贪欲得不到满足，相反的作用就是凶

狠。一个宽大淡泊的人，一定是仁慈的。世界上一切众生几乎都在悭贪中，悭吝是不能舍；贪欲是侵占别人，在别人那里沾到一点利益就高兴，乃至在言语上占了便宜都高兴。总之，想尽办法以损害他人为满足。

所以，悭贪是一切众生基本的心理，这是心病，这种心病只有用心药才能医，心药就是自己了解道理后懂得布施。悭贪的心念久而久之会转变成身体上的疾病。我常对研究中、西医的朋友说笑话，但也是真话，我说不管今天的医学如何高明，如何发达，中国人有两句话：“药能医假病，酒不解真愁”，一切医药再高明只能医假病，不管中医也好，西医也好，真正医不好的是死病，人要死的时候，你一点办法都没有，怎么都医不好，如果能把人医到无病，人就不会死了。所以尽管医学那么发达，人还是照死不误。

佛法标榜“了生脱死”，医治生老病死的病，事实上，佛法在世间，一般信佛、学佛的人照样生老病死，原因就是人始终没有医好自己的心病。有悭贪心理的人，立即会被一个智慧高、定力深或者定慧等持的人一眼看穿。不仅是人，一切众生乃至动物如有悭贪心理，很容易被看出来，这是什么道理呢？因为心理会转变生理，心有悭贪的结，他的表情、神气、生命的四大就呈现出来，一望而知。所以无量众生悭贪不止，就已经在累积病情。

提一件小事，有一天香港有个朋友打电话来，这个朋友一家人做了很多好事，全家五、六口挤在一个小房间。我们这里的同学到香港，他都尽量不让同学花钱住旅馆，招待到他家住，连我的儿子从美国回来经过香港，他也把他拖去住。后来我的孩子写信告诉我，很感谢香港那位朋友盛情招待，可是回去病了一个月。夏天香港很热，那位朋友又舍不得装冷气，有一点钱宁可做好事，一家人挤在一起。把

房间让给客人住，结果我的孩子说他痛苦极了，热出病来了。昨天夜里，那位朋友打电话来说：“老师！挨了您的骂，我下狠心啦！买了一台冷气。”我说：“好啊！你装冷气可别当土包子啊！把冷气开得非穿棉袄才过瘾，你那个小房间我虽然没看到，但是同学回来都跟我提过，只要开到凉快就好啦！”他说：“我知道，我知道，我还舍不得电呢！”

他这种舍不得是节省，不是悭吝。为什么告诉你们这件事？很多人有电风扇，夜里贪凉吹一整夜，告诉他不要这样，会受寒啊！结果不听，天天到这里来拿药吃，再不然头也痛，身上刮痧刮得红一块、紫一块的，你告诉他这样会生病，他还是要贪凉。什么叫贪心？你不要认为我不贪钱、也不贪名、不贪利就是不贪，你错了，我们的心理行为随时都在犯贪，贪了得病又舍不得看医生，一方面舍不得，一方面倔强。有时候我拿药逼着他还得拜托他吃，拜托不了，我骂起来，他怕了，只好吃药。实际上我这里一包药成本也是好几百元，他不知道，当便饭吃，那你夜里不要贪凉吹风吹一夜好不好呢？他不干。所以众生处处犯悭贪的毛病。

回想我们小时候哪里有什么电风扇，天气热得要命，顶多穿条短裤，套件汗衫；有些老太太们上身脱得光光的，两个大奶子像口袋一样挂在肚皮上，反正老了，倚老卖老，我们看见也不觉得怎么样，对老太太一样恭敬，老太太搬把椅子坐在弄堂，过道风一吹，手上的扇子一摇，不时喝口茶或吃口绿豆汤，那种享受劲儿，好像到了色界天天顶上啦！那样的日子我们也过了，而且过得很好。现在有电风扇又有冷气，还觉得这样受不了，那样不舒服。物质文明越发达，人类悭贪的心理越严重，不知名的病痛也越来越多，怎么来的？心理悭贪来的。

所以《药师经》提悭贪和布施这些道理，有什么关系呢？其中意义很深，能在心理上解脱得开就是内布施。譬如夏天出出汗也蛮舒服嘛！从生理卫生和养生之道来看，夏天应该出汗，一个人夏天不流点汗，毛病都积存在体内无法排出。冬天则讲究时髦，暖气开得像夏天一样，要穿夏天的衣服才舒服。在西洋，由冷暖气引起而医不好的病特别多。

再讲一件事，有一个年纪大的老学生，是坐在办公室上班的，膀子酸，抬不起来，各医院都检查遍了，没有毛病，只有一点风湿，风湿药吃了也医不好。有一天跑来看我，向我诉苦，连字都不能写，痛苦极了。我问他看医生没有？他说中西医都看过啦！我说：“你的办公桌很大，桌上有玻璃板。”他说：“对啊！老师没有去看过怎么都知道？”我说：“知道，因为你的两只手抗议了嘛！”他说：“这有什么关系？”我告诉他我以前也学时髦，办公桌上摆块玻璃板，夏天两手肘一放，很凉快，几天以后打坐，这个地方气脉通不过，我就知道问题出在玻璃板上。我叫他们把玻璃板统统拿掉不准用，也不准用尼龙、塑胶，改用厚纸板，上面铺一层布就好了。办事的同学舍不得，说一块厚玻璃板要一千多块钱，换新的垫板又要花钱。我说花钱就花钱，那样气就通了嘛！

我告诉那位膀子酸痛的老同学，把办公桌上的玻璃板拿掉，也用不着吃药，过一阵子就好了。结果照我的办法做了，不药而愈。为什么？因为手放在凉冰冰的玻璃板上办一天公，他贪图享受，玻璃板下面垫一块布，绿油油的多神气啊！又有专人伺候泡茶，当主管的虽然不是一呼百诺，那种气派也很够味，可惜两手受不了，这个道理何在呢？讲病情病症是如此，讲原理则归咎于心理悭贪。所以科学文明愈

进步，大家又不晓得求心理解脱，一味过着物质的机械的生活，悭贪愈厉害，疾病愈多。又如灯光也要越亮越好，所以眼睛的病也多了。

那么，这与布施有什么关系呢？内布施就是解脱、放下，一切外境都能够摆开。外布施是把自己的财物、一切的好东西给别人用，你要拿去用，众生悭贪嘛！满他的愿。所以药师经要讲悭贪的道理。

功名富贵最迷人

“复有无量悭贪有情，积集资财”，资是资产，是有形的物质；财是金钱、钞票等。累积财物，拼命赚钱，赚了又赚，多了还要多，有了更想有。我也玩过名利，也玩过权位，功名富贵，我清楚得很。我常常听同学们讲对名利一点都不想，我说放狗屁，他们被我骂得愣头愣脑。我问：你看过名利没有？你求名利求得到吗？功名富贵不想，你做得到吗？功名富贵很可爱啊！你到了那个位子就会晓得，心里想喝茶，眼睛这么一看，一排茶叶就摆过来了，乌龙啊！铁观音啊！铁罗汉啊！清茶、花茶、菊花茶，应有尽有，因为你是名利中人、权位中人。你如果想一样东西，马上摆在面前，那多麻醉人啊！随便讲一句话，明明讲错了，下面站着几千人喊“是！”那个味道是很好，自己马上觉得长高了。我当年就有这个经验，站在台上随便说一句话，自己心里都觉得讲错了，可是大家却表示很对。我心想完了，不能再这样下去，再搞下去会把自己埋掉，这得自己有警觉性。

所以说功名富贵永远不会有满足的时候，越多越好，那真是好玩。随便到一个地方吃饭，吃完了算账，如果一餐饭一万五，好！连小费给两万，五千块小费，功名富贵要钱哪！下一次再来，随便要什么位子有什么位子，要什么菜就有什么菜，都是钱玩出来的。你们不要功名富贵，尝过这个味道没有？充其量吃碗牛肉面，还你请我，我请你的，以为这样就不要功名富贵？不要吹了，你到了那个位子一定昏头的。像你们年纪轻什么都不要，到这里来试试看，“老师早！老师好！老师不得了！”恐怕你头都晕了！你自己也会觉得很伟大，而

且越看自己越伟大，与积集资财一样，有了钱要啥有啥，山东话说：“要兮么，有兮么。”那是可爱啊！迷人啊！

悭贪积聚

悭贪积聚是连着来的，悭贪后马上喜欢积聚，要了还想要，多了更想多。像我现在别的什么都可以不要，一听到香港或其他地方有本好书就贪了，只要有人打电话告诉我：“老师啊！这里发现一本好书。”“什么书？”“唔！好！好！快寄来！不管多少钱。”还是贪啊！佛像庄严，好啊！买啊！赶快寄来！一大堆佛像围着，想想自己真是悭贪，对不对？我是有错就要坦白出来，学佛人自己要随时反省。不要认为积集资财是光指钱而言，钱比较明显而已，任何物质都算，所以出家人的衣服只准有三件，不能有第四件。我过去也守这个戒律，西装始终保持三套，有第四套非送人不可。不过我有好几件长袍，送也送不出去，如果送给跟我个子一样高的年轻人，穿着长袍在街上逛，人家看了会说不像话，什么东西！没有资格，只好把长袍挂起来。想把这个衣钵传出去，无奈传不出去。

下面佛说的是感叹的话，“于其自身尚不受用，何况能与父母、妻子、奴婢作使，及来乞者。”佛说那个又悭吝又贪的人所喜欢的东西，他自己本身都舍不得好好享受。你们想想看，不要看别人，看看自己，好东西藏在冰箱舍不得吃，一个月下来，坏了，只好扔。舍不得给父母、妻子、儿女、奴婢，更不愿意拿给别人。现在讲的是我们的心理状况啊！不要看文字好像劝世文，佛经讲一切众生的心理状况就是如此，《药师经》的秘密在哪里，它明白地告诉你，身上的病是心理慢慢形成的。

不但自己舍不得用，也不给家人用，更不肯给乞讨的人，世界上都是这样的众生。因为有如此的心态，所以变成了疾病，如果是钱财损失了，那种内心的痛苦、烦恼、懊悔，不知不觉就形成身体上的病。所以一切众生，随时要反省自己的心念。

讲到这里，我要提一件几十年前的往事。有一次我讲经讲到布施，我的一位朋友坐在下面听，听完了回去大骂我，他说：“他讲布施的意思是叫别人把钱拿出来给他，因为他晓得我有五万块美金的存款。”其实我真不晓得他有钱，唉！你说有什么办法？众生悭贪。所以，你们在座的有好几位都有经验，想在这里捐钱，无论如何我们这里不接受。为什么呢？这要看你是否真的能舍，否则你将来想起来，后悔的痛苦不得了，那个果报不可思议。不是我们这里接受的果报不可思议，而是你自己心里痛苦、烦恼的果报不可思议。痛苦的果报形成日后的病，日后指的还不是来生，就是这一生。这就是修行的道理。

悭贪的果报

现在佛继续说因为悭贪心理，来生所得的果报的情形：

彼诸有情，从此命终，生饿鬼界或傍生趣。由昔人间，曾得暂闻药师琉璃光如来名故，今在恶趣，暂得忆念彼如来名，即于念时，从彼处没，还生人中，得宿命念，畏恶趣苦，不乐欲乐，好行惠施，赞叹施者，一切所有，悉无贪惜，渐次尚能以头目、手足、血肉、身份施来求者，况余财物。

日夜在悭贪中的人，死了以后堕落恶道变成饿鬼。饿鬼的果报就是从悭贪心理而来。佛经上如何形容饿鬼呢？饿鬼众生的体积大，喉咙食道管非常小，或者胃不好，接受不了食物。你问哪里可以看到？研究生物的就知道，深海中有些生物，除了极少数如鲸鱼会浮到水面吐水外，许多都不会游到海面上，很可怜！深海下面是黑暗的，有些生物本身会发光，但是喉咙很小，也不太容易找到东西吃，如果活上几百年，几百年大多都在饥饿状态中，这就是饿鬼道。

人的饿鬼道在医院也可以看到，好多人患“吃不得”的病，嘴巴插一根管子，但是吃的欲望仍大得很，现在医学发达，打葡萄糖补充体能，病人饱尝“吃不得”的痛苦，实际上已经进入饿鬼道的境界了。所以，看世界众生相，天堂、地狱在人间都看得很清楚，只因你智慧不够，观察不出来。

“傍生趣”，什么是傍生呢？傍生就是畜牲；什么是趣呢？趣就是趣向。这一条路上，有许多人是活着的人，但是心理的结使影响到生理，已经变成畜牲道了。世界上畜牲道的人很多，非人形的也不计其数。

可是话说回来，我有一个学生在麻风病院已经服侍病人十六年，我真是佩服他，我问他不怕吗？他说怕呀！可能现在已经被传染了，所以跟老师讲话站得远远的，我问他不难过吗？他说不难过，愿意这一生奉献给他们。这位学生不是佛教徒，也不是其他宗教徒，真是伟大，我只有向他合掌。我说你不要叫我老师，我要叫你老师了，你这个行为就是菩萨道嘛！他说这没什么了不起，我说我都做不到啊！那里面的人差不多都变了形，痛苦得很。差不多的动物、生物都是横行或爬行，所以叫傍生。

佛说，这些众生或者在畜牲道，或者在饿鬼道，如果多生多世以前听过佛法，听过《药师经》或药师如来名号，在遭受极痛苦的刺激下，不知不觉突然念出“南无消灾延寿药师佛”或“南无药师琉璃光如来”，“即于念时，从彼处没，还生人中”畜牲的身体死了，解脱了，马上可以投胎变人。

这是真的，在座很多人都有经验，从来没有学过佛或念过某个咒子或结过某种手印，突然自己会念咒会结手印。有位同学有一天问我是不是有“这个”手印，我问他怎么会的？他说打坐看到自然晓得，我说对啊！这是某某佛的手印。这就涉及阿赖耶识的问题，多生多世以来，你听过一下，那个种子留在你的八识田中，因为痛苦到极点，刺激阿赖耶识功德智慧的灵光发现，偶然把握住，自己念起来。因此，阿赖耶识那一念的种子之重要可想而知，“因缘会遇时，果报还自受”。所以，人于一念之间不要随便轻易动贪瞋痴的念头，否则随

便一动，阿赖耶识的种性便种下了恶根，以后就要结恶果的。相对的，种下了善根，就会结善果。

以苦为师

要成功任何一件事，都必须因缘具足，用现代话来讲，就是要具备充分而必要的条件，学佛这件大事更是如此。所以学佛的人都要发愿他生来世再得生命时，不要遭遇三灾八难。三灾即世界上的劫数：刀兵劫、瘟疫劫、饥馑劫。

刀兵灾难就是战争，你们这一代人都没有碰到，我们这一生可是亲眼看到，战争一来，首遭其害的就是老弱妇孺。当年我坐在车上逃难，车行之处，只看到老人、小孩、妇女，像钱塘江的浪翻下去一样，一排一排倒下去，回头一看，眼泪都没有了。你救谁啊？人的生命像蚂蚁一般。所以古人说：宁为太平鸡犬，不作乱世人民。乱世的人，生命不值钱，你要知道，这个色身都是母亲怀胎十个月所生，含辛茹苦所带大，一个战争一来，一声命令一下：“开枪”，机关枪一扫，人就那么一排排倒下去，没有把人当人，哪里有人就往哪里打。一颗炸弹下来，只看到血肉横飞，一条大腿吊在树上，一只胳臂挂在电线杆上……真是惨不忍睹，这是刀兵劫的灾难。

瘟疫劫就是传染病，情形严重的，一天当中，一个地方乃至全县的人全都死光。

饥馑劫，就是饥荒，大旱灾或者大水灾，弄得没有吃的，持续上好几年，当然就饿死人了。

所以古人发愿他生来世再来投胎，第一先避开三灾。但是你真避得开吗？能避开三灾，已经是多生多世修行，累积功德所得的结果。

八难，其中一难是生在北俱卢洲，还有一难是生长寿天，因为这些地方永远没有痛苦、没有烦恼，没有苦恼的刺激，也就不容易发心学佛，活得快快乐乐的，无病无灾无烦恼，要什么有什么，就在神仙境界中，何必学佛修道？所以佛说，以苦为师啊！这个娑婆世界有苦有乐、有烦恼、有和平，差不多都是一半一半，一阴一阳，因为痛苦的刺激，激发你自性中善念的灵光现前，此所以阿赖耶识种性如此之重要，一念经过八识田中，有了这么一点种子，在极苦的时候，善心就会发现。

再看看世人的心理，最坏的人在临死的时候也会起善念。中国人讲：“人之将死，其言也善；鸟之将亡，其鸣也哀。”这几乎是必然的。你看许多土匪、强盗，真要杀他，一身都软了，然后告诉旁人不要学他，这是在遭受最大的刺激时，善念出现了，这种心理是阿赖耶识的作用。

再说天才是怎么来的？都是多生多世喜欢在某一方面贪执，他生来世种子爆发，所以有些人生来就会画画，有些人生来就认得字，像唐朝白居易三岁能认“之无”二字，家里人不信，拿一堆乱七八糟的字试验他，他也能找出来。这就是阿赖耶识根性的问题。

所以佛说有些众生在极大苦难当中，在三恶趣中，“暂得忆念彼如来名”，阿赖耶识的种子忽然爆发，“药师如来”的名号莫名其妙地闪现脑际，就由这一念，念力坚持的话当时受痛苦业报的身体即刻死亡，或在畜牲道死，或在饿鬼道死，然后“还生人中”。不过，生在人中也有念力力重不重的差别，如果业力重，从饿鬼中来，或是从畜牲道来，或是天人中来，或是阿修罗道中来，他身上所带的业习未断，稍有定力的人一望而知。

宿命通

有些人过去生的善业重，恶业轻，一生下来就有宿命通，知道自己前生是什么。过去我有个朋友，是位名气很大的老前辈，也学佛，那时我还不到三十岁，他已经七八十岁了。他相貌很好，红光满面，白发苍苍，白头发白胡子，飘飘欲仙。抗战胜利后，我准备回南京，他知道我要离开四川，特地老远赶来陪我一天，他说这一次离别不知几时再见面，我怪他说这种没出息的话。这位老前辈文章写得很好，说他自己过去生是宋朝的欧阳修，所以这一生写欧体，字体也像欧阳修又说他在清朝是某某人，前生的果报最坏，是一条狗，因为再前生造了一个很大的恶业，所以前生变成狗。狗报八年，烦得不得了，大便都不肯吃，后来把自己气死了。我骂他怎么说见不到面，大不了再来嘛！

我以前年轻的时候很狂妄，比你们狂妄多了，那才是真太保，跟你们现在的狂妄不一样，现在年轻人的狂妄，我连看都不要看。那些老前辈，学问好，地位高，看到我，摸摸我的头，喊我小孩，我都不高兴，我说：“什么小孩？你两三岁的时候，我还抱过你呢！那时我七八十岁，为什么叫我小孩？”我那个时候就有那么讨厌，老前辈被我搞得一愣一愣的。

人，就是生生世世在轮转。有些人生下来就有宿命通，知道自己的前生或他人的前生。宿命通是从定力来的，不要认为打坐就是定，你说那我坐了三年，都坐不出宿命通？你那是昏沉、散乱，不叫定力，两条腿虽然盘得很好，心里念头却不断。定，是心境如青天白日

无所不照，既不昏沉亦不散乱，也没有妄念，这么一定，身体已经忘了。你以为坐在那里不动就是定吗？那叫盘起腿来睡觉。还有，打坐坐不住的，是气脉不通，东扭西摆的，完全跟着身体搞，那是病态，你还以为是气脉通了呢！那是病，什么病？神经病，不是精神病，是神经不对，神经硬化、老化，气走不通，这里胀痛，那里难过，赶快念药师如来啊！不要误以为是功夫。

宿命通是从真正的定而来，但有些人不修定也有宿命通，这叫报通，是善的业报而来，多生多世因念佛号，或持药师如来，或念阿弥陀佛，或称释迦牟尼佛，这一生善报现起，天生就有宿命通。所以报通并非修定而来。得宿命通的人晓得前生是猫、狗、蟑螂、泥鳅，如果是蟑螂、蚂蚁、泥鳅等，还得先变成猫、狗之类高一级的动物，然后才能变换成人身，很不容易。他晓得恶趣的痛苦，因此不追求人世间的欲望，这种“不乐欲乐”不是修道成功，而是害怕。有许多人这一生清闲淡泊，不需守戒而自然在戒中，那是因为胆子小，并非有修行，受罪受够了，心理上怕那一念，不是戒律严谨，也不是智慧、道德成就，而是过去生阿赖耶识习气上变畜牲、饿鬼，受罪受够了，下意识害怕，所以很老实，不算是道，道不是这个境界。

讲一点现代人的心理，我看过也经验过很多，许多孤儿出身的人，长大后有两种极端的心理，一种是将来发达了，对别人非常好，既慷慨又喜欢帮助别人，因为自己曾经受过孤儿的痛苦，不希望人家再受。另一种孤苦伶仃成长的孤儿，日后有了成就，对社会上任何人都是仇恨，因为当时受苦没有人帮助，认为社会上没有好人。所以有些从苦难中出来的人，不是喜欢帮助别人变成大好人，就是悭吝悭贪，比坏人还要坏。这其中就有阿赖耶识发起善报、恶报的关系。

赞叹施者

因此，由于过去多生多世修习佛法，虽然这一生生命是从三恶道中来，但因善根发现，好行惠施，喜欢给别人恩惠，喜欢布施，甚至“赞叹施者”，看到别人布施就赞叹。赞叹施者很难啊！一般人听到别人夸赞某人，心里就不是味道，总是不以为然，总想转个弯或三天两天转过来破坏他，众生的恶业就是这么造的，不愿意赞叹别人的布施。所以，虽然自己没有力量做到，也应该多赞叹别人。

不过，赞叹也会产生反效果，根据我的经验，会出毛病。你们都知道，我喜欢捧人，尤其喜欢捧学生，结果却把学生捧坏了。被捧的人认为老师都讲他了不起，就骄傲起来。本来看他有一点善而赞叹，他就应该更善才对，结果是越赞叹越“起不了”。几十年的经验告诉我“此路不通”，所以我现在反对奖励，非得拿金刚怒目来对待，这样才乖一点，否则，你了不起啊！了不起！最后变成起不了。

可是话又说回来，还是要行赞叹功德，因为某人原来只有一分好处，宣传他十分，某人经这么一宣扬，不好意思，一定要做到那个标准。本来赞叹的动机在此，可惜往往得反效果，可见赞叹施者多么难。

佛说这些多生多世有善根的人，因为赞叹施者，一切所有悉无贪惜，自己的所有一切，肯布施出来。布施很不容易，财物布施还比较容易些，慢慢还得把自己的头颅、眼睛、手脚、血肉等施给有需要的

人。施舍身体，现在更方便，医院中的捐血、捐献眼角膜等都是。要死的时候立个遗嘱，把身体的器官都捐赠掉，更何况财物。

内布施　外布施

所以讲内布施，能够放下，解脱，非常难。人生难以布施的，第一是钱财；第二是生命，这两样做到了，不成佛也是菩萨。

现在讲一件事给你们听，是听来的故事，当时听了就不胜感慨，是学生告诉我的：

“印度某某人来了，想来见您。”

我说：“不认识啊！”

“他认识您。”

“忙得很，算了！”

“老师！这个人有道理哦！”

“什么道理？”

“创办‘眼库’，发起全世界捐献眼角膜的就是他。”

捐献眼睛非常痛苦，人在将断未断气时，把眼睛挖下来冰冻。这个人“拥有”很多眼睛，分送各个国家，分配权在他手上，所以每个国家都争取他，譬如送某国多少只，这个国家就可以医治多少失明或眼睛坏了的人。“现在我们这里的公私立医院为了争取他，都变成冤家，因为多争取几只眼睛，就能多救几个人，医院声望高，生意也会好。”

我说：“此乃布施之过啊！”做好事会出毛病的，想想看天下的好事容易做吗？所以六度万行都需要智慧。

所以，要真正布施，赞叹施者，很难！能将头目、手足、血肉……拿来布施，更难！用精神布施也难，多讲一句话，多照顾别人一点，多牺牲一点时间，绝不干。我看得很多，叫他多劳动一点，多受点委屈，绝对不干。表面上慷慨很容易，仔细反省自己，一点都没有做到，既然没有做到，你求药师佛有什么用？学佛第一条就是叫你外布施、内布施。

众生能够以医药布施给别人的，他生来世无病无痛，而且得长寿。这类朋友我也见过，一辈子没有病痛，活到八九十岁，连头痛是什么滋味也没尝过。也有一辈子没有做过梦的，这种人躺下就睡着，睡醒了就起来，不晓得梦是什么样子。多幸福啊！在人位上讲，他福报大，一生无梦，可见他心中也没有什么烦恼，但是实际上睡着了做不作梦？必然做梦，只是醒来就忘了，那是无记业重（业有善业、恶业、无记业）。

所以你们记忆力不好的，读书记不得的，那是前生造的无记业重，无记业的果报是畜牲道。所以你们打坐要小心，拼命求无念，都落在昏沉中，修了半天，结果钻到牛胎马肚去了。什么是定？定的影子都不懂，以为无念就是定，你那个无念正是往牛胎马肚里的因。小昏沉是无记，是失念，注意喔！修持不要乱搞，把这些道理真的搞懂了，本身自然就得药师佛感应。什么感应？念药师佛的名号不算感应，必须一念清净，身心内外一片琉璃光，在药师佛的境界中，自然得到药师佛的灌顶、加庇，自然无病无痛，这也就是长寿佛的修法。

以上是关于布施的一段，如果不说明，你看这一段也没什么了不起，只不过劝人为善，讲一下布施而已，与药师佛有什么关系？关系就是刚才向大家报告的。

持戒

现在继续讲持戒。

复次，曼殊室利，若诸有情，虽于如来受诸学处，而破尸罗。有虽不破尸罗，而破轨则。有于尸罗轨则，虽得不坏，然毁正见。有虽不毁正见，而弃多闻，于佛所说契经深义，不能解了。

佛说：再其次，文殊菩萨啊！有些众生虽然在佛那儿受教求学，包括出家、在家的，换句话说，有些众生跟佛学习，而且是真正学佛，接受佛的一切教法。诸学处包括经教、教理、大小乘、显密教、戒律等。经律论三藏皆通的学佛者，而“破尸罗”，即破戒，“尸罗”就是戒。

破戒比犯戒严重，犯戒是自己行为错误，违反了戒。破戒则是身口意所行所为，在有意无意间破坏了戒律，乃至毁谤戒律。以世间法来譬喻，好比百姓犯了法，可判刑三年、十年，严重的判无期徒刑。如果是法官犯法，那就严重了，知法犯法，罪加一等。破尸罗就是知戒而犯戒，非常严重。

很多人包括我在内，口口声声说自己守戒，或以戒律标榜自己，严格讲起来，处处犯戒，因为菩萨戒第一条就是不能“自赞毁他”。

自己认为是以戒为标榜，以禅宗为标榜，或以净土为标榜，其他都不好，早已犯了根本戒，根本尸罗已经犯了。

佛教有一句通俗的话，“若要佛法兴，唯有僧赞僧”，出家人必须彼此赞叹，彼此恭维，彼此讲好话，佛法才会兴盛。结果今天的佛教却是“唯有僧毁僧”，问题相当严重。再不然，还没有听过“我”的教理，就看不起他，尤其是标榜某一宗、某一派的人，这种过错犯得最严重。以我的眼光看，我是个凡夫，以可怜眼看天下可怜人，世界处处都可怜，看到学佛的人都在可怜的破戒中，很严重，很可悲。

佛又说，有些学佛（要受教义的，没有受教义不算数）的人虽然没有破戒，但是却破坏了团体的规矩。譬如各个寺庙因环境不同，有其特定的规约、原则，有些自认了不起的人，不愿遵守这些原则，就叫破轨则。破坏共修团体生活轨则，所犯的罪业更大，所以我们这里宁可骂你，把你赶出去，不希望你再造这个业。那是慈悲啊！共修道场所订的规则就是戒律。有些人不但不守尸罗，还要破坏规矩，佛法的真正教育就是叫人作个规规矩矩的人。你到一个团体，到一个环境，不能守规矩，可见你做人不守规矩，吊儿郎当的不在轨道上走，哪还有什么用？在人中已经不算一个分子了。

佛进一步又说，“有于尸罗轨则虽得不坏，然毁正见”，一层比一层严格，不是一层一层罪轻，轨则比尸罗严重，正见又比轨则严重。有些人学佛不犯戒，也没有破坏规矩，但他心里的眼睛已经瞎了，没有正见，对于什么是真正的佛法？什么是真正的修持？看不清楚，那是因为缺乏智慧，没有头脑。没有正见即是佛法的瞎子，纵然在修持也是盲修瞎炼。我经常看到许多人佛法讲得头头是道，自己认为比任何人都聪明、都高明，讲出来的话好听得很，实际上，一点都

不是佛法，行的全是魔道，甚至是地狱道，为什么？就是因为没有正见。所以正知正见是学佛最为重要的，非常非常重要的关键。

有了正见才能讲戒律

我们曾经讲过布施和持戒，有一点大家必须留意，几乎每一本经典都会提到菩萨道的六度——布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若，为什么《药师经》也提到这些呢？一般人的观念总会认为《药师经》应该是讲如何得长寿？如何消灾免难？如何使人所求如愿？怎么也讲起六度来了？这个问题的关键就在于：要想无灾无难，没有烦恼病痛，必须从心地上的修持开始，也就是从改变自己的心理行为开始做起，才能获得药师佛相互的感应。因此《药师经》亦不免重提六度的重要性。

“有虽不毁正见，而弃多闻，于佛所说契经深义，不能解了。”如果没有真智慧、正知见，六度万行有时候看似做善事，实则是做了坏事。所以一切以正见为首，因为正见能破除迷信而起正信。正见从何而来？正见必须有高度的、真正的般若，真正高度的般若又自何而来？必须要懂得方便般若、文字般若、境界般若、眷属般若。般若意即智慧，因中国文字“智慧”一词，不足以概括般若的内涵，所以不直接译成智慧，而以梵音“般若”代替。五般若就是：

一、实相般若。悟了道，见到道体的本身即实相般若。

二、境界般若。见到道体，有“见道”的境界。

三、方便般若。见到实相般若，属于“根本智”，有了“根本智”，还须求“差别智”，然后才会懂得一切方便般若，对一切差别法门的要点都能透彻了知运用。

四、文字般若。有了方便般若的人，文字般若自然殊胜。

五、眷属般若。包括布施、持戒、忍辱、精进、禅定。

般若就是正见，有正见的人才能谈修持与成就，否则都是在盲修瞎炼。那么，真的正知见从何而来？靠多闻而来，没有正见的原因就是自己不肯求多闻。

佛学所称的多闻，并非听闻的闻。佛经记载，佛的十大弟子中，阿难尊者多闻第一。多闻包括一切学问、一切差别法，阿难尊者因为随佛多年，对佛所讲的一切经、一切律等，一切学问都能深切记闻，所以多闻第一。

我们知道正见自多闻而来，不是光坐在那里不求多闻，不研究佛的经律论的深义而能得的。

“契经深义”，契是完全相合，对佛经深义完全了解，古代翻译为契经。如果对于佛所说经典的真正意义不能了解，文字看得懂，经义重点却不能证到，因此无法成就多闻，亦不能成就正见。

举例来说：现代佛学很流行，研究佛学的人也很多获得硕士、博士学位，也能成为教育他人的大专教授，如果真要问起有没有研究佛经原典？所获得的答案多是否定的，那么这些学者所看的佛学著作是不是近代人所写的文章、注解呢？答案多是肯定的。现代研究佛学的人大部分走此路线，情况非常严重，这就犯了“于佛所说契经深义，不能解了”的毛病。看了一点现成的佛学文章，什么空啊！缘起啊！而提出一些佛学看法，这些与真正的佛学根本毫不相干。

又譬如我们现在所看的《药师经》原文，文字都看得懂，如果要达到“契经深义”，则不但要理解文义，更要完全解了，所谓“了了见”，每一句话都要在心地上求证过、通达后，才能谓之“解”，也才能“了”。

解了佛经后，增加多闻；有了多闻后，增加正见。换句话说，我们把文字倒回去看，有了正见才能讲戒律，不破轨则，不破尸罗。那么，顺着文义下来，就是说要想不毁正见，对三藏十二部经律论必须通晓无碍，尤其是经典，因为戒律来自经典。佛所讲的称为经，律是释迦牟尼佛当时所制定的戒条，有些是佛的弟子们针对现场发生的事所订立的规范；论是后世菩萨们的著作，如《成唯识论》、《大智度论》等等。

佛法经律论的真正深义在什么地方呢？在一切佛亲自所说的大小乘经典中。所以大乘经典、小乘经典均要研究，才会了解经文深义，进而增加多闻，成就正见，如此才是真修行。

众生与生俱来的傲慢

有虽多闻，而增上慢；由增上慢，覆蔽心故，自是非他，嫌谤正法，为魔伴党。

有些人学问很好，尤其是学佛的人，研究过经律论，也了解佛经，成就了什么呢？成就了一个很严重的错误——增上慢。一切众生，不仅仅是人，所有一切生命的贪、瞋、痴、慢、疑都是与生俱来的。贪、瞋、痴，大家都听得很多了。慢，慢是什么呢？慢就是我，我们常听见别人讲口头禅，或听到街上发脾气的人骂一句“格老子”，这句“格老子”就是我慢。世界上没有一个人不觉得自己了不起，即使是一个绝对自卑的人，也会觉得自己了不起。有自卑的人都是非常傲慢，为什么傲慢？因为把自我看得很重要，很在乎自己，但是又比不上人家。自卑与自傲其实是一体的两面，同样一个东西。一个人既无自卑感，也不会傲慢，那是非常平实自在的。

中国文化里，庄子有一个比喻傲慢的典故“螳臂挡车”。他说螳螂发起脾气来，举起两只细长的手臂，想把车子挡住，不让车子过，结果可想而知，不但被压扁，连浆都压出来了。庄子这句话是比喻人“不自量力”，超过自己能力、智慧范围的事非做不可，螳螂当时怎么会有那么大的勇气，想用两只手臂去挡车子？就是因为“我慢”。一般人常说：“格老子，我不在乎！”你不在乎就变成肉酱啦！

众生的我慢与生俱来，一个人如果能去掉慢心，那就快要修到“无我”了！从心理学的观点可以看出，我慢特别高的人，所做的事情都古里古怪，由于傲慢的变态心理，在某一方面就显现出来了。一个怕羞的小孩，看到人就躲，是不是窝囊？根本不是，他表面上怕羞，内心却非常傲慢。

还有疑，多疑，对任何事、任何人，尤其对修持信不过。贪瞋痴慢疑是众生的劣根性，不容易去掉。慢与疑包含在贪瞋痴中，痴是没有智慧。在修持上慢与疑比较容易看到，比较容易了解，因此通常只提贪瞋痴，比较少提及慢、疑。

增上慢

我们对我慢已有了了解，再看什么叫增上慢？增上慢是人本来只有慢心，因某种原因又把慢心的作用发挥得更淋漓尽致。譬如学问好、多闻的人，最容易产生增上慢。岂止学问，一切人在任何方面有些成就，更高更上的慢心必然随之增加。像聪明人本来就自以为了不起，聪明人若再加上学识、经验，如果走上坏路子，就是古人所说的：“学足以济其奸”，不学还好，有了学问更助长其作恶。

中国历史上的奸臣，都是人才，都是学识一流的人才，像众人皆知的秦桧，学问之好，头脑之聪明，在一人之下，万人之上，可以一手遮天，蒙骗上面的人，其本事之大，可想而知。一个部下，能把高明的老板瞒住，看不到下面的事情，那绝非普通人所能做到。这些人往往都是“多闻之士”，学佛最容易犯这个毛病。

我经常公开告诫大家，菩萨道很不容易做到，以我自己为例，如果今天有人要我一只膀子，那我舍不得，我还要用它，我还要写字呢！我做不到。头、目、脑髓一切都拿来布施，我做不到。所以我不敢轻易说自己在学佛。但是我看到许多人一学佛以后，不管在家、出家，经常犯“天上天下，唯我独尊”的毛病，我也常提醒他们注意，“天上天下，唯我独尊”的是教主，是我们的老师释迦牟尼佛，可惜不是你也不是我呀！甚至还有一种谬论，常听有些人说：“不识字、不研究佛经不要紧，六祖还不是照样开悟，六祖并没有靠读书开悟。”我说：“那是六祖，你不是六祖半，更不是七祖，对吧？”六祖是没有读书，但是他碰到了五祖，有位好老师。像释迦牟尼佛也不

靠祖师开悟，他可没说不读书。释迦牟尼佛在十八岁以前就成就世间一切学问，为什么你不肯读书？不肯跟佛陀学呢？

学佛讲皈依，皈依佛，皈依法，皈依僧；讲四无量心，早课晚课，不知念了多少遍。法门无量誓愿学，无量法门也包括邪魔外道吧！无量，你学了几个量？通通犯了增上慢戒。增上慢是个戒，增上慢的反面就是谦虚，绝对的谦虚，就是老子所讲的“虚怀若谷”。所以，大家要学习不犯增上慢，这里讲的只是戒，更重要的是：要戒除增上慢的心，才会增长多闻。

我经常碰到学术界学识很好的人，一来，一谈问题，劈头就是一句：“我问你一个问题”，我就用眼睛看看他。他再说什么，我说我不懂。他说我问你，我说我不懂。用这种态度、这种口气请教别人问题，多大的增上慢！连个请问、请教的“请”字都不肯用。

增上慢的果报是什么？往下看。

“覆蔽心故”，增上慢把自己的本心盖住了，以为自己了不起，自认自己观念是对的，别人都是错的。也许现在我年纪大了，比较少见，年轻时在大陆上看到增上慢的人可多啦！他们的声望、名气都吓死人的，那种增上慢之重，那真是不得了。话说回来，我们年轻的时候也相当增上慢。

过去，看到老一辈的大居士，学识、名气都是第一流，到了生病、临死的时候，手忙脚乱，痛苦万分，一点办法也没有，这时候所有的学问、佛法都不得力。最后一大堆人围着他，大居士告诫后生晚辈：“你们以后还是老老实实念佛吧！”我不提名字，一提名字就犯

了增上慢戒，大概你们也可以想象得到。究其原因，没有真正的修持，因为学问好，文章比人家写得好，所以就犯了增上慢戒。

这种增上慢没有方法制服，除非你比他还要慢，那么如何做到呢？你要多闻，学问要比他好，有正见，有真修持，否则没有办法。

佛在经典中告诉我们，学问越好，所知障越多，修道证道越难，他生来世的果报，永远是一个思想家、一个学者，不能证果。不但大乘菩萨果位证不到，小乘的果位也不可能。

你们常挂在嘴边的“外道、外道”，外道并不是你们所想象的其他宗教，或是邪魔歪道，外到哪里去啊？凡是心外求法都是外道，有学问，有思想，能言善辩，讲理头头是道，叫他拿身心来证明，一无所能，因思想、念头静不下来，不能专一，不能定。所以学问越好，越容易产生增上慢，自己把自己的本心本性盖住了，自是非他，自己认为自己的观念才是对的，别人不对。

所以，大乘菩萨道的大戒第一条就是“自赞毁他”，大乘菩萨道首先要学习的是真正的谦虚。

我常跟同学说，我看到学者就怕，看到文人就怕，看到艺术家就怕，看到能干的人就怕，很多人我看了就怕，怕什么？自古以来，文人、学者、艺术家都犯了同一毛病：“文人相轻”，看不起别人，文章是自己的好，儿子是自己的好，不过妻子是别人的好，是不是这样？

我们小时候读过一首名诗：

天下文章在三江，三江文章属我乡。
我乡文章算舍弟，舍弟随我学文章。

三江就是江苏、浙江、江西。讲了半天还是我第一。文人个个如此，人人一样。算命的、看相的、玩艺术的，都彼此“千古相轻”，相互嫉妒，甚至于打架。看别人生意好就眼红，某某人八字算得好也不服气。

有些搞宗教的，“千古相嫉”。你的庙子旺，我的庙子不旺，恨死你，恨不得夜里一把火烧了你的庙子，或念个咒子把你的庙子毁掉。

“文人相轻，自古而然”是古人说的，我则加了两句：“江湖千古相仇，宗教千古相嫉”，我三样都碰到过，真是可怜啊！有时我闭眼睛一想，都觉得还很稀奇，在“千古相轻”、“千古相嫉”、“千古相仇”几重的压力之下，竟然还能活着，而且活到几十岁，也差不多啦！

谈这些事实和道理，就在说明人根本上所犯的错误，就是慢心太重，自赞毁他，认为自己都是对的。我经常讲，天地间的人，绝没有自己承认自己犯错的，都是别人不对。我坐计程车有个习惯，一上车就先说：“对不起！请你帮我开到某某地方。”司机回头看看我，一脸莫名其妙的表情，觉得你这个老头真奇怪，怎么说对不起？对我说：我从来没见过你这样的人。我说是啊！请你啊！麻烦你，劳驾你。最后我下车又对司机说：“谢谢你啊！”

任何人只要一犯错，他心里也明白，脸色立刻变红，过了一会儿，自己再一想，马上又找了很多理由支持自己，认为自己的对，错

的还是你。你看我们每个人是不是这样？当然包括我在内。

嫌谤正法

人都是“自赞毁他”，我的对，错的是别人，因此不叫做修行人，因此不能成道。更加严重的是：“嫌谤正法，为魔伴党。”谤是毁谤正法，注意“正法”这两个字。什么是正法？很难讲，你说佛教是正法，他说其他宗教也不是邪教，到底哪个宗教才是正法？宗教有一个相同点，劝人为善。信仰宗教的人总不敢劝人家做坏事吧！真正的教义，谁的高深？谁的彻底？另外再讨论，这里不谈。但是，一般的宗教徒喜欢毁谤人家的信仰，认为不是正法。

什么叫正法？没有悟道，没有证得实相，你知道什么是正法？没有正见，何以知道正法？正法又是哪一法？根据佛经，自己去看看，你去找出来哪一法是正法？

当然，三十七菩提道品，四谛、十二因缘是正法，声闻、缘觉是正法。但是到了《楞严经》，佛亲口将声闻、缘觉斥为外道；到了《法华经》，佛说没有三乘道，只有一乘道；到了《金刚经》，佛说未曾说过一个法，没有说过一个字，一概否认。请问哪一样是正法？不要认为我一学佛，我的就是正法，就是增上慢，正是毁谤正法。“正”的上面还有个“不”字，合起来念是什么字，叫阿歪。

真的正法是无可说的，我们今天在这里讲《药师经》已经是多余的了，没有讲《药师经》以前早就大彻大悟，这才是正法。八万四千法门样样都是外道，也样样都是正法。所以禅宗六祖对当时的弟子们

所开示的话，有他的正确理由，六祖说：“正人用邪法，邪法亦是正；邪人用正法，正法亦是邪。”

所以，正法在哪里？正法在正知见——正知正见。然而严格说起来，真正的正知见对不对呢？还不行，你还要无一法可得，真了了，无正无邪，无善无恶，无是无非，连无也无，那差不多进入正法了，否则一切人说法都不是正法。像我现在上课，现在说法可以说在毁谤正法，因为正法无可说。

谤字上面还有个嫌字，嫌是讨厌。很多人的根器不能跟他讲正法，一讲正法，他就讨厌，自然无缘，他也听不进去。你们将来年纪大了，慢慢变成善知识，就有了经验，对方不但听不进去，你正要告诉他时，他马上走开，使人内心真是无比的怜悯，无比的悲伤，那真是没有办法。所以我有时候婆婆妈妈，“你注意听，不准多说话”，这样他还是听不到，不相干的话他听进去了。重复三次以后，我就不再讲了。为什么？他的业力太重，非要等他业力消了，转好几个大圈过来再说吧。眼前你就是想慈悲也没有办法，你让他出去磨炼，消业障是大慈悲；不去受些苦，不去受挫折，业障消得慢。

所以，有许多人嫌谤正法，讨厌正法。你自己知道吗？不容易知道。很多年纪大的人跟我谈话，你跟他讲了一百次，你说你的，他说他的。我说我已经告诉你了，他又说：“老师啊！我忘记了。”不晓得多烦啊！只好用极大的耐性、极大的智慧去教导他。

这些情形都是嫌谤正法。嫌谤正法是怎么来的？就是从“我慢”、“增上慢”心理而来，所以要戒慢心。

《药师经》这一段讲戒律的重点，首先要我们好好熟悉戒律，然后好好守戒，不要破戒；要不破戒必须有正见、多闻；要正见、多闻的最主要条件，必须去掉增上慢，去掉以自我为主的心理。所以，归根究底，重点还是在一个“增上慢”。经文的要点搞清楚了没有？不要又被自己的慢心盖住了。

邪见与正见

如是愚人，自行邪见，复令无量俱胝有情，堕大险坑。此诸有情，应于地狱、傍生、鬼趣流转无穷。

“自行邪见”，什么是邪见？在哲学道理及佛学因明的论辩中，很难下一定论。但是，我们所讲的邪见，除了正见以外，妨碍我们成道的心理观念和思想，归纳起来有五大类：（一）身见。（二）边见。（三）邪见。（四）见取见。（五）戒禁取见。

所谓见，不是用眼睛看，譬如我们通常都会说某人有没有见解，以现代话来说就是有没有正确的观念。什么叫观念？一般人如果没有正式学过哲学，只晓得说“你的观念不对”，并不完全清楚观念的意思。观念就是见，你的思想见解构成了心理上的一个确定的模式，就叫观念；你认为这样对或不对，就是习惯性的观念。换句话说，第六意识非常坚固，认为这个理解、看法是对的，就是观念。

譬如我们老一辈的人有一个很古老的观念——穿长袍。旧社会没有电风扇，夏天要去看朋友或者见长辈，非穿长袍不可，热得汗流浃背也不敢脱。万一在家里穿个短褂，听到某位长辈或老师来了，赶紧跑进房里穿上长袍，一边扣纽子一边说：“对不住，对不住，马上来。”长辈说：“没关系，热天无君子嘛！宽衣，宽衣。”这边回答：“不敢，不敢。”那边再说：“宽衣，宽衣。”催了两声才敢把长袍脱了。在古代这是礼貌，是观念形成的一种习惯，现在唯恐不剥

得光光的。古代认为是错的，现代却视为当然，这就是观念，也就是见。

我们之所以不能得正见，不能证道，便是因为我们的心时时刻刻被“五见”遮挡。

这五见，第一个是身见。你们反省反省，哪一个想修道证果？免谈了！坐在那里打坐，“唉哟！身上气脉动了”“唉呀！这里气脉不通”，这是身见，身体丢不掉、空不掉，光说四大皆空，你来空空看！三天不给你饭吃，打坐饿得发昏，你去四大皆空吧！肠子你空吧！胃你空掉吧！不要叫饿！看你空得了空不了？为什么空不掉呢？修道人的观念问题，不是空不掉，而是你身见的观念太牢固。有时你把身体丢了一下，一会儿又回来了。刚上座那一刹那好像没有身见，蛮好；等到一坐正，手一摆好，整个身见来了，唔！这是阿拉（我）坐在这儿。全是身见，怎么成道？

什么叫初果罗汉、二果罗汉？贪、瞋、痴、慢、疑五毒加上身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见，这十个根本你去掉多少便能证多少果。什么叫证果？你以为拿二十块钱买个苹果就叫证果啦？要用五毒、五见来测验自己，想想看你身见去掉了多少？

边见，譬如你有时候坐起来也清净也空啊！你那个空有多大？水桶那么大。自己觉得：“唔！好空喔！唔！现在我没有了！”仍然有一个量，处处在边见中。佛法是无量无边的，你处处有量有边，还边得厉害，边到歪边去了，怎么证果？学佛、打坐、修道、念咒、念佛，念到哪里去了？求往生西方极乐世界，坐也不敢向东方，非得向西方坐，万一你死的时候是朝北方死怎么办？统统被边见困住，怎么往生？宇宙是圆的，《药师经》告诉你：东方药师佛土与西方佛土平

等无差别。边见的意思，并不是说我天天坐在这里也没有看到边的那个边，而是说你心量有范围。

戒禁取见，这更严重了。什么叫戒禁取见？譬如信所谓鸭蛋教的有不吃鸡蛋的禁戒，因为吃鸡蛋会堕落，吃鸭蛋才会成道，这是戒禁取见；又如拜火教认为要拜火；又如有些人认为不吃素不能证果，也是落于戒禁取见，当然你不能说不吃荤不能成道，那一样是戒禁取见。所以别说是恶法，你的善法执著了一点也不能成道。

戒禁取见有很多，许多人犯了戒禁取见而不自知。不要看世界很文明，其实相当落伍。提到文明，以日常生活为例，过去老一辈妇女，她们的内衣裤放在床的内侧阴干，床像宫殿一样，四周围着，绝对不能拿到外面用太阳晒干，见了天日不得了，罪犯天条。哪里像现在的三角裤挂在外面到处晾，像“万国旗”一样挂在高楼顶上。以前人的观念，男人的头顶不能在女人的衣服下走过，现代人在“万国旗”下走过来走过去，从来没有怎么样。

戒禁取见包括很多，又如有些观念认为，人死了，手要摆在哪里，灯要放在哪里，衣服要怎么个穿法，不那么穿不得超生等等，都属于戒禁取见，只要有一“见”存在就不能了道。

见取见，就是有所见，但却捉着不放。例如从“毕竟空”或“胜义有”的法门走进去，要是没有圆融的话，人见到“有”或“空”的一面，却以为究竟，那就是一大障碍了。

邪见，邪见当然是歪了，歪见与正见很难分辨。好比我们的嘴一样，看起来满正的，稍稍歪一点就歪了，正见有时错误了一点就歪了。

所以真正达到正见，谈何容易，譬如禅宗语录有一则公案，一位师父悟道了，但是衣钵还没有传，大弟子功夫好，打坐、不倒褡样样行，认为师父应该把衣钵传给他，不料师父临走前把师弟叫回来，把法印传给了师弟。大师兄心里很不高兴，增上慢来了。师弟回来接方丈位，一看便知道师兄不高兴。当然，这些人修养很高，表面上看不出不高兴，其实修持到他们那种境界，别说面子上，念头一动，立刻感应得知，他心通的本事很容易。众弟子替师父焚化时，接法的弟子接了位，等于皇帝传位给小太子的道理一样，小太子登上宝座，做哥哥的照样要下跪叩首。师弟看看师兄的态度说：

“师兄啊！师父传位给我没有错，你还要好好努力。”

师兄说：“师弟，你不认可我吗？”

师弟说：“不管认不认可，我问你，师父平常教我们参禅作功夫：要一条白练去。这是什么意思？”

师兄喊：“点香来。”

古代丛林的香有小指头那么粗，禅堂打坐点一支香要两半个钟头。

师兄说：“香烟未断，我就走了。”师弟笑而不语。

当然，生死来去自如，说走就走，要来就来，可没那么简单，难上加难。香未点完就要走了，这个本事有多大！是否能要生就生？我们看不出来，但至少他说走就走，当然不是吃安眠药，也不是上吊。

师弟在他身上拍一拍说：

“师兄啊！这样搞没有用啊！‘坐脱立亡即不无，先师意尚未梦见在’。”

“坐脱立亡”，腿一盘或站着，说声走啦！就死了。这个本事只是定力的功夫而已，不是悟道。

“先师意尚未梦见在。”师弟说：“你对佛法的正见，作梦连影子都没有梦到，你以为说走就走，就叫佛法吗？”

这一段公案就在说明，这位师兄修道能达到“坐脱立亡”的境界，仍未得正见。以佛法而言，证到声闻、缘觉的罗汉果位，不算得正见，乃至成就了辟支佛果还不算；唯有证得阿耨多罗三藐三菩提，弹指之间，当下彻悟，这才是正见。

所以《楞严经》提到：“见见之时，见非是见，见犹离见，见不能及”，这是正见。“见见之时”：大菩萨悟道见道的时候。“见非是见”：那个见道之见，不是眼睛看到什么，也不是心里或打坐时看到什么的见。“见犹离见”：那个见道的见，离开能见所见。“见不能及”：不是你的思想观念所能达到的。这四句偈还不是正见，只是正见的第二层投影，形容词而已。

由此可知一切众生学佛，要对佛法产生正见之难，学佛没有正见，大部分都在邪见中。所以佛说一切众生因有增上慢覆蔽心故，“如是愚人自行邪见”，自己走入邪见之路不说，还影响别人，害了别人，令无量俱胝有情，堕在大危险的深坑，永不超生。为人师者，一不小心就走入这个道路。那么，他的果报如何呢？

邪见的果报与药师佛的威力

“此诸有情，应于地狱、傍生、鬼趣流转无穷。”

严重的下地狱，轻一点的变傍生、畜牲，有些变饿鬼道众生。因为犯了邪见，不得佛法的正见，有了增上慢，又因为自是非他，嫌谤正法，因此，轮转到下三道受果报。“流转”就是轮回的现象，是形容词，像流水一样在旋转流动。

若得闻此药师琉璃光如来名号，便舍恶行，修诸善法，不堕恶趣。

佛说这些人等如果听到药师佛的名号，抛弃了恶的、坏的观念，再转来修正法，自然不堕地狱、饿鬼、畜牲道。但是，除非他自己的阿赖耶识忆想起来，否则很难有这个机会。

这里有没有问题？你们没有问题，我替你们提个问题，药师佛有那么大的威力，咱们去地狱、饿鬼道玩玩有什么关系？多去体验，多去了解嘛！将来也好多度众生。没有做过猪，去尝尝变猪的滋味，将来懂得猪说话，到猪国留学度猪也容易一点嘛！这样行不行呢？你要注意，经典上讲一切学佛的人要先持戒。由于过去戒律持得很有基础，后因走入邪见，走错了路而不求多闻，而自是非他，而增上慢，这一类根器的人堕落三恶道中，在他的根性中，多生累劫以前持戒的

种性还在，那点灵光并没有完全毁坏。所以一听到药师琉璃光如来的名号，便舍弃恶行，修诸善法。

读经要注意，尤其出家同学，将来都有机会出去弘法，不要瞎子牵瞎子，滚进一堆沙子，那就越滚越糟，流转无穷了。因此我特别跟你们讲这部经典，你们要仔细阅读，要如佛所说，“契经深义”。你说我只想修行打打坐就好啦！不想研究经典，那是愚痴心，犯了“不求多闻”的戒，将来会更愚痴。要注意哦！我们中国翻译佛经，把释迦牟尼译成什么佛？“释迦文佛”，文章的“文”，所以不要偷懒；不研究经典，不看佛经，是不行的。

这里的问题已经替你们解答了，要有多生累劫以前学佛持戒这一点灵光的“因”，才有一闻药师琉璃光如来名号便舍恶行，修诸善法，不堕恶趣的“果”。

设有不能舍诸恶行，修行善法，堕恶趣者，以彼如来本愿威力，令其现前，暂闻名号，从彼命终，还生人趣，得正见精进，善调意乐，便能舍家，趣于非家，如来法中，受持学处，无有毁犯，正见多闻，解甚深义，离增上慢，不谤正法，不为魔伴，渐次修行诸菩萨行，速得圆满。

与佛作对的提婆达多

刚才说三恶道的众生，因为过去有持戒的灵光、根器，所以能舍恶修一切善法，因此解脱跳出恶道。但是也有众生很习惯在恶道中，这是观念问题。譬如在《法华经》中有一个大秘密：多生多世与佛唱反调的提婆达多，是佛的兄弟，当释迦牟尼成佛时，提婆达多才出家，要跟佛学神通，佛愿意教他，就找另一位堂兄弟——阿难教他。阿难闻佛说法，方法都记得，但本身没有修持。阿难教提婆达多，修了七天，就五通俱足了，当然未得漏尽通，然后就开始要当教主，反对佛。

提婆达多处处与佛为难，佛出门时，他用神通施展法术，从山上滚下一块大石头，准备把佛压死，一位原来什么都不会、五百生以前还在当狗的徒弟周利槃陀迦救了佛。佛教他念经、念佛、念咒，他都不会，佛又教他念扫把两个字，他念了扫字忘了把，念了把字忘了扫。后来周利槃陀迦证得罗汉果位，以神通知晓提婆达多施法害佛，用扫帚把石头顶回去，石头虽然没有打中佛，却又弹回来压伤了佛脚上的大拇指。

后来提婆达多生生世世堕入地狱，他在佛面前，地自动裂开掉下去。据说现在到印度还看得到这个坑，不过很浅。佛的兄弟都很感叹，问佛何以会如此呢？佛叹气说：“你们不知道，他不只这一生，而是多生多世与我作对。过去有一生，我变成虱子，他变成跳蚤，比我聪明、灵光，又跑得快。有一个又穷又干又瘪的罗汉在打坐，我跑到他身上找不到东西吃，快饿死了。变成跳蚤的提婆达多吃得乌黑油

亮，我问他：你老哥在哪里谋生呢？他告诉我，罗汉入定，头顶正好充满血，爬到头顶上咬一口就吃饱了。我听跳蚤的话，到罗汉头上咬一口，结果这位罗汉入定蛮好，但是身见没有忘，他一痛，手一捏就把我捏死了。”佛说他变成虱子已经够可怜，提婆达多还要变跳蚤来害他一下。

然而，佛讲到《法华经》时才说：“你们别搞错啦！提婆达多是何许人也？他是我最初发心学佛时的老师。他引导我，怕我道心退转，所以生生世世来折磨我，其实他早已成就，你以为他真下地狱啊？”阿难同其兄弟观察提婆达多在最深一层地狱。阿难请求世尊用神通把提婆达多从地狱度上来。佛说：“阿难你好愚痴啊！不是我不肯度他，是他不肯离开地狱。”阿难不信，佛把阿难送到地狱，果然看到提婆达多，阿难问哥哥在地狱苦不苦？提婆达多回答说：“哼！我在这里比三禅天还要快乐，有什么苦？”阿难问他想不想离开地狱，提婆达多说：“去！去！去！谁把你送下来的？我在这里比三禅天境界还快乐，为何要离开？”这是个大秘密。所以地藏王菩萨愿意在地狱等我们，等我们这些业障重的众生下去。

舍恶行善

但是话又说回来，有些人以恶法为乐，不肯舍，纵然度他，他也不愿意舍弃恶法，修习善法。这些人在三恶道中，“以彼如来本愿威力”，因药师如来愿力宏大的关系；“令其现前，暂闻名号”，怎么讲“令其现前”？注意哟！灵光一现，忽然莫名其妙的听到药师佛的名号；或者自己多生累劫的因缘，因为药师佛的本愿、愿力、光明、名号的力量，在他睡梦中偶然现一下；或者临死的时候见到佛或佛光现一下就消失，如《西藏度亡经》所说。

“从彼命终，还生人趣”，受到佛的威神或佛光所照，从三恶道中脱离，投生变人。“得正见精进，善调意乐”，得了人身以后，具备了正见，也相当精进修道。所以有许多刚从三恶道中来的人，因为曾蒙佛光加庇，修行精进而有正见。这些人善根具足，很容易做到“善调意乐”；没有正见，又不精进很难做到这四个字。我们的思想意识，一天到晚都在烦恼、愤恨、痛苦、忧愁中，意境上没有一刹那的快乐。

这些人等，善于调整自己的意乐，因此也能出家。“非家”就是出家，不是一般人世间的家庭，而是如来法王之家。慢慢在佛法中受持七学处，也就是所有自利利他的戒、定、慧，再加上这一生有真正正见的修持，又肯求多闻，又能理解一切经典甚深意义，远离增上慢心，不毁谤正法，不为魔作伴侣，而渐渐修习诸菩萨行。修菩萨道，行菩萨万行，不是一时能够做到的，而是“渐次修行”，在大乘道上慢慢求进步，最后得到圆满菩提成就而成佛。

行到有功即是德

戒，是一切要有正见，而且最重要的是去除增上慢心，以多闻培养自己的正见，因得正见而戒行清净。不得正见，一切众生自心已经成病了，纵然闻药师如来名号，也很难相感应。由于有正见，闻到药师如来名号，即身就得感应，即身可得成就。

其实一切佛法，不论小乘的四谛、十二因缘，大乘的六度万行，一切都是戒。所谓戒就是行，什么行呢？为善去恶而止于至善，行到了就是有功，就是德行的成就，所以千万注意古人的一句话：“行到有功即是德”，也就是事到有功即是德。什么是功德呢？必须一切有成果，行为到了，有成果，有功勋，才是真正的功德。譬如有一天和大家一起吃饭，跟同学们谈起，任何一个人做任何一件事，甚至做最起码的一件小事，像抹个桌子清扫室内环境，我们可以反省自己，谁能做到“久要不忘平生之言”这句话？往往是五分钟热度。

也许同学知道我有过分的洁癖，而且还有整齐癖，东西一定要摆整齐。有一次某某教授与另一位教授谈话，在我案头拿了一本便条纸做记录，用完了又放回原位，放得很整齐。他一边放一边战战兢兢地看我，生怕自己放得不整齐。我晓得他平常在家里不是这样做，因为有太太服侍他。当着我的面，惴惴不安，特别要把纸条放整齐，意思是说：这回我总合你的意了吧！结果他放好后，我又把本子拿起来，重新放一次，这下他傻住了。当时有很多长官、客人在座，他不好意思问我，我也不会讲。过了三天他来了，我跟他提起这件事，他说是啊！老师，我晓得在你面前放东西要放得很整齐。我说你放得很整齐

没错，那是表面上看起来很整齐，实际上那本便条纸下面有几张折到被压住，你却没有看到，因为你过于小心，眼睛又不断看着我，所以没有注意到下面。

一个人行菩萨道，讲到戒的行为，像这样小的一个动作都不能马虎。“莫以善小而不为，莫以恶小而为之”，这就是戒。我常跟同学们说，我晓得你们很发心，发心是佛家的话，就是一般人说的立志。但是我晓得不到三天，第四天就松懈了，慢慢地不动了。一个人入世也好，出世也好，一生有没有成就，就看他能不能做到“久要不忘平生之言”。这是非常难做到，因为环境的改变，自己马上变了。变了还找许多理由原谅自己，为自己作解释，结果还觉得自己没有错，错的都是别人，再不然就说这里的环境不好。

所以大乘佛法的布施就是戒，布施就是牺牲自我。谁能够真正牺牲自我？做不到的。朋友生病了，自告奋勇来帮忙照顾，三天？三个月？三年？乃至十年？你不会埋怨自己吗？不埋怨他，也会自己埋怨自己，唉！我当初为什么要答应呢？对不对？所以很难啊！修行要在这些行为上下功夫，由心里的行为到外面的行为，因此说“行到有功即是德”。功德不成就，想修道打坐开悟？行吗？那你早“误”了，耽误了。

学佛注重在行

所以一切在行，尤其目前世界各地风起云涌的崇尚谈禅，千万要注意，真正的禅宗是行到，不是嘴里讲的口头禅。光谈禅没有用，要行到，因此要特别注重达摩祖师所传的禅宗，达摩禅以二入及四行为要义。所谓二入是理入和行入，四行是报冤行、随缘行、无所求行、称法行，四种行都要做到。如果行不到，在见解上偶然有超脱的见解，在修定的心境上，打起坐来偶然有一下空灵，那不是禅，那是任何人都可以做到的。

一个艺术家、文学家，乃至一个极度劳苦的人，挑个担子行百里路，偶然把担子一放，地上一坐，心情一松，此时没有杂念，很清净。要得到心境的清净很容易，可以用各种方法做到，但那不是禅。如果认为这就是道，学佛到最后什么都没学到，只学会偷懒，贪图那一点清净；而那并不是毕竟清净，真清净必须智慧、功德圆满。

功德是在行上来的，不是在打坐；打坐本来在享受嘛！两腿一盘，眼睛一闭，万事不管，天地间还有什么比这个更享受？这是绝对的自私自利。但是话又说回来，打坐不需要吗？需要啊！那是先训练你自己的起心动念，或者空掉念头，或者克制念头，或者为善去恶的训练。

譬如某天有位同学答应要来这里工作，结果搞了一天就不来了，而且也不告诉我一声，这就是学佛的行为吗？连这么一件小事都做不到，学个什么佛？做人连信义都没有，还学佛？什么叫信？言出有

信，不来也该有个理由嘛！一天到晚婆婆妈妈说自己学佛，自欺欺人。

学佛注重在行，不在枯坐。天天在家里坐，坐一万年也坐不出个道理来啊！光打坐可以成佛？那外面的石狮子坐在那里风雨无阻地动都不动，坐了二三十年不是得道啦？行不到没有用啊！千万注意。

悭贪

复次，曼殊室利，若诸有情，悭贪嫉妒，自赞毁他，当堕三恶趣中，无量千岁，受诸剧苦。

复次，以现代白话文解释就是再说，现在再告诉你。我们看佛经，大家往往都会被它的宗教气氛、宗教形式所覆蔽，实际上它与中国文化儒家的孔孟之道，讲做人做事的“行”是完全合一的。不过，在合一中又有所不同，孔孟之道是告诉我们做人做事的大原则；佛家讲做人做事是从检查自己的起心动念开始，从内心开始修正，所以叫修行，也叫修心。乃至慢慢观察自心，起心动念是否纯善，到了完全没有恶念还不算数，乃至恶念空，善念也空，恢复到本来非善非恶、无我无心，本无所住而生其心，这个毕竟的清净，才是正路。

现在佛告诉我们这个世界上的众生基本心理上的坏习性。佛再次告诉文殊菩萨说“若诸有情”，世界上一切有灵知、有思想、有感情的众生称为有情。悭、贪、嫉、妒是四个心理习性，我们曾经讲过。悭吝表现出来的行为与节俭差不多，但有所不同。例如以儒家道理来说，我们对朋友、亲戚、父母、兄弟子女等人，乃至对社会上其他不相干的人，舍不得帮助别人就是悭吝，而不是俭省；对自己要求非常俭省、舍不得则是节俭，不是悭吝。吝是一个人对任何东西都舍不得，抓得很紧，这还属于比较浅的一层，再深一层就是悭了，内心非常坚固的吝是悭。

内心悭吝是怎么来的？要仔细反省，尤其大家学佛学禅，处处要观心，观察自己做人做事的起心动念，悭吝是从自我来的，因为一切都是我第一。比方我原来坐在一个凉快的地方，来了一个胖子，天气热得不得了，想在边上坐一坐凉快凉快，我故意不动，甚至把屁股移过去多占一点位置。连这一点凉爽的风都不愿意让给别人，不让人家占一点利益，这是悭吝，自我在作祟。

记得大概是三十年前左右，不是现在这种社会状况，有一个朋友问我是不是在学佛？大家都说我学佛，我说没有，因为我没有资格学佛，学佛谈何容易？后来他问我什么是菩萨？我告诉他，当你饿了三天，而只得到仅有的一碗饭，看到别人也没有饭吃，可以把这碗饭给别人吃，自己饿肚子，这是菩萨道。我做不到，所以我不能算是学佛的人。之后他又问我菩萨在哪里？是不是在庙子上？我说菩萨在人世间，很多不信仰宗教的人，不论佛教、天主教、基督教，甚至什么教都不信，但他们的行为却是菩萨。

贪，凡是悭吝的人必定贪，贪与悭吝是在一起的。譬如我们说某人一毛不拔，下一句一定说：“攒了很多钱”，这是必然的，舍不得嘛！悭贪所累积的钱财就多了；慷慨好义的人大多没钱，除非有特殊情况。所以中国人有一句古话说：“慈不掌兵，义不掌财”，心肠慈悲的人不带兵，慷慨好义的人不做生意。有些同学出去做生意，我以八个字吩咐他，这是赚钱的原则：“爱钱如命，立地如钉。”站在那里守着摊位像钉子钉在地上一样，连吃饭都不重要，可以忍一忍，赚钱要紧，这样才能发财。以佛法来讲，这个基本道理就是以悭贪为主。

其实，我们整天在这里打坐、念经，求佛、求福报、求智慧，不也是悭贪吗？绝对的悭贪。有时别人请你帮个忙，“等一下，我要上

座盘腿，我功夫还没有作完”，人死了都不管。因为你贪图成道，以为这样就可以成佛，成鬼啊！成什么佛？真正学佛在哪里学？不在你那些形式主义，也不在于你摆出一副俨然学佛修道的样子。坐在那里佝腰偻背，好像老僧入定，实际上是在贪图享受，自私自利，万事不管，哄骗人家，唉呀！我在打坐用功，全是悭贪的心理。这方面的恶业是与生俱来的，修行就要在这些根本的地方下功夫，把自心悭贪的根去掉。

嫉妒

嫉妒，嫉是嫉，妒是妒。嫉妒二字都用女字旁，中国古人发现，嫉妒的情绪变化表现最明显的是女性，并不是说男人没有嫉妒心，男人同样嫉妒得厉害。凡是众生都有嫉妒心，不过女性表现最显著，嫉到了极点就生病；妒到了极点，人的心都死了，像块石头一样。

我经常跟青年朋友说笑话，嫉妒心理哪个没有？女性最明显，你到街上看看，一个女性在街上走，对面来了另一个女性，或者穿着比她漂亮，或者长得比她漂亮，或者手上拿个东西不同，她会斜起眼睛看，然后“啐”一声，嫉妒。街上走路的人比你漂亮，同你什么相干嘛！她也看不惯，要嫉妒一下。女性类似这种心理可多了，或某件事，或某一点，人家只要有一点好处，她非嫉妒不可。

男性的嫉妒心似乎比女性好一点，其实一样，但有所不同，在名利场中，在同事升迁的时候，或经理、老板对某人好一点，无比的嫉妒，“格老子，他算什么？啐！”就这么一声啐！嫉妒，其他的可多啦！

嫉妒的心理也是与生俱来，现象非常多，这两种心态是毒啊！根据佛经，嫉妒的心理是由男身转女身的根本业力，这种心理非常巧妙。大家自我检查，小时候同班同学，字写得比自己好，文章作得比自己好，功课比自己强，你真佩服他吗？你也没有讨厌他，不过你有个心理：“我自尊心很强吔！”，“我自尊心受了伤害”，什么叫自尊心啊？嫉妒，讲好听点叫自尊心，那是给你遮羞，那是痱子粉。所

谓自尊心就是增上慢、我慢，变个名字叫自尊心。为什么要自尊啊？以自己为中心，自己吹自己，天大地大我大，月亮底下看自己，越看越伟大，那叫自尊心？那是我慢，因为我慢而变成嫉妒。

我们看历史上有很多人物、很多朋友，谈到历史偶然想到一个问题，中国人讲五伦：君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友，前面四伦还讲得过去，为什么加上朋友呢？朋友还是非常重要，朋友有时比父母、兄弟还重要，为什么呢？人有时遭遇某一种事，产生某一种心理，父母、兄弟、夫妻不一定帮得上忙，唯有朋友才能解决。然而中国历史上标榜朋友之道的，也只有管仲、鲍叔牙的故事，难道中国几千年历史只有他们两人之间有朋友之道？当然不是，除了他们之外，在非知识分子中有很多，知识分子反而不容易做到。

据我这几十年经验，到现在更承认古人的两句话：“仗义每从屠狗辈，负心多是读书人。”我最近写给别人一副与此有关的对联，“报德者寡，报怨者多”，现在的时代，你付出再多，所得的都是怨恨。古人也说“仗义每从屠狗辈”，社会上真正能够帮助别人，同情、可怜他人的是穷人，穷人才会同情穷人，痛苦中人才会同情痛苦的人，屠狗辈就是杀猪杀狗的，没读过什么书。“负心多是读书人”，知识分子知识高，自己思想解释就越多，不愿意做的时候，他会刻意加以解释；知识低的人不会解释，朋友嘛！怎么不去？为朋友没有理由不去，因为他思想不复杂。学问越高，思想越复杂，高学问而变成单纯专一的人，那是天下第一人，由高明而归于平凡。

管仲与鲍叔牙是知识分子的交情，他们之间永远没有嫉妒，为什么？管仲穷困可怜的时候，两人合作做生意，管仲的个性素来如此，结账时总要多拿一些。譬如赚一百万，他要拿八十万，鲍叔牙说拿去。这很不容易啊！到了管仲当宰相快要死了，齐桓公问他死了怎么

办？宰相找谁呢？以我们的看法，管仲一定推荐鲍叔牙。齐桓公也问管仲，鲍叔牙可不可以接他的位子，管仲答说不可以，因为鲍叔牙个性太方，太求完美，要求太过分的好，胸襟无法包罗万象，不能当宰相，于是阻止齐桓公找鲍叔牙当宰相，而另外推荐其他的人。

所谓知己朋友在哪里？假使是别人，一定这么想：我跟你管仲几十年朋友，穷的时候是我培养你，在政治上也是我协助你上去的，犯了罪也是我保你不杀头的，现在你当了几十年宰相，死了这个位子也该让我坐坐，连皇帝都示意要我做，你却反对。一般人一定会骂管仲可恶。可是鲍叔牙一听到管仲告诉齐桓公不要让他当宰相，却非常感谢，“只有管仲知道我”。实际上管仲是爱护他，宰相肚里能撑船，个性太方，心胸太窄，坐上宰相的位子，会被自己搞砸；管仲为了保全鲍叔牙而反对他当宰相，也只有鲍叔牙懂得管仲的心理是爱护他。他们两人之间永远没有嫉妒的心理，这个相当难。

嫉妒的心理很可怕，以我的看法，男女之间也有嫉妒，新婚夫妇最要好了吧！彼此也有嫉妒，信不信？研究心理学的去研究看看，如果夫妇俩到某个场合，有很多人赞美太太，丈夫心里很不舒服，别说男人赞美他的太太，就是女人赞美太太多了，没有夸赞先生一句，坐在那里心里真不是味道。反过来看，在某个场合赞美先生的多，太太虽然高兴，心里不是味道，这“不是味道”的心理就是嫉妒。你以为夫妇之间不嫉妒啊？你以为兄弟之间不嫉妒啊？连父子、师生之间都在嫉妒啊！

人如果能去掉了悭贪嫉妒，它的反面是什么？只有帮助人，只有恭维人，只有培养人，都希望别人好，一切荣耀都归于老兄你，那才是做到了不嫉妒。什么叫学佛？这就是学佛啊！你以为磕头拜佛，念

经吃素，求佛保佑就是学佛？你还是求这四个字保佑你好一点，你把悭贪嫉妒这四个字真去掉了，你成佛的路走上一半还有余。

自赞毁他

跟着悭贪嫉妒而来的，是“自赞毁他”。在这里的同学每天诵戒，都知道菩萨戒第一条，最严重的就是“自赞毁他”，自己赞叹自己，毁谤人家。这种心理所表现出来的现象多得很，尤其这方面心理业力重的人更厉害。这几十年我看的很多，尤其在竞选时，现在的竞选都在自赞毁他。拜托！拜托！恳请惠赐一票，我怎么怎么好，某人如何如何不好，千万不要投他的票。有些毁人家的话极其高明：

“某某人你认识吗？”

“认识啊！”

“你看此人学识怎么样？品德怎么样？”

“自赞毁他”技术高明的人，可用一个字形容：“奸”，若有人问他某某人怎么样，他就说：“他啊！不知道！”这种人最坏了，很多人在我面前做这种动作（行为），我心里就知道这种人非常坏，那是一把无形的刀在杀人，也就是孔子所讲的“浸润之谮，肤受之诉”，“谮”即讲人家的坏话，“诉”是心理的埋怨攻击。这种破坏好像是浸水一样，看起来没有关系，无大碍，慢慢浸久了就烂了。历史读多了就知道，奸臣毁谤忠臣都用这个办法，今天搞一点，明天搞一点，累积多了，使皇帝不知不觉对那个忠臣起厌恶之心，最后非杀了他不可。

自赞毁他的方法很多，再不然在他人背后讲坏话，用尽心机毁人家。你说这是为什么呢？他也不为什么，这样才过瘾啊！

有些人表面看起来很谦虚，看到人那种弯腰弓背，打躬作揖，讲起话来又那种谦恭，其实他是自赞，在谦虚中充分表现傲慢。

所以，悭贪嫉妒、自赞毁他的心理、行为，与修行是绝对关联的。止观法门的观心，就是观这些。你以为坐在那里观心，啊！我得一个清净，啊！气脉动了，到了屁股了，啊！到了头顶了，督脉通了，通你个鬼！你悭贪嫉妒的心理牢固得很，动都没动过。

注意啊！“自赞毁他”是两个字单独成立一个心理观念，自赞是一个心理观念，毁他是一个心理观念。“悭贪嫉妒”则是四个不同的心理观念。综合而言，“悭贪嫉妒”必然会自赞毁他。

佛继续告诉文殊菩萨，一切众生都在悭贪嫉妒、自赞毁他。关于这些心理行为，真正要学佛、研究佛法的人，不要轻易放过每一个字，怎么说呢？当我们看到经文，就要确实彻底地检查反省自己的思想行为和心理状况。譬如我们讲戒，传统佛法的大乘戒律，《瑜伽师地论》“菩萨戒本”第一条就不能自赞毁他。自赞毁他是菩萨道中最严重的事，如果拿这四个字与一般心理学一起研究，你看这个社会活着的人，哪一个不是走这条路线？如果不自赞毁他，就没有办法活下去，为了想出人头地，总想尽办法去伤害别人。假定有人自己站起来，不但没有伤害别人，同时使别人也站起来，这就是菩萨道，学佛的关键就在这个地方。然而一般人做不到，自己站起来都犯了菩萨戒，在自赞，在毁他，都是打击他人，自己才成功。

我们看中国文化中，唐宋以来有多少文人、文学家对乱世战争厌恶的描述之词，像唐代最有名的一首诗：

劝君莫觅封侯印，一将功成万骨枯。

战争的状态岂止如此？唐末天下大乱，韩愈一路逃难所看到的景况是：

千家村落如寒食，不见人烟只见花。

清明前夕叫寒食，一路下来，走过千千万万人家，或行过一省、两省，连个人影子都没有，只见房子里长出野花、野草，那是个什么境界？

所以我常说，英雄的事业是建筑在大众的痛苦上，圣人则把天下人的痛苦一肩挑起，英雄与圣人的差别就在这个地方。

其实，讲到自赞毁他，在历史上留名的人物都是“一将功成万骨枯”。我们这个社会上任何一个行业，任何一个人的成就，都是算计了别人，以许多人的失败而成就了自己。假定有人做到了我成功，别人也得利益，那就是佛道、菩萨道。学佛的重点就在这个地方，千万要注意。

悭贪嫉妒、自赞毁他的果报

佛说一切众生如果往悭贪嫉妒、自赞毁他的路上走，当堕三恶趣中，下地狱，变畜牲，作饿鬼。在三恶道的众生中，尤其是悭贪嫉妒、自赞毁他的众生特别多，都是以此为根本而来。鬼道中的悭贪嫉妒更厉害，所以我们经常听到骂人的话：“你这个家伙怎么啦？撞到鬼啦？”那个鬼跟人有什么相干？嘿！他偏要整你一下，为什么？嫉妒啊！没有其他原因，习气上嫉妒。所以他们在三恶道中无量千岁“受诸剧苦”，受极大的苦楚。

我们先不说悭贪嫉妒、自赞毁他的人死了以后，堕地狱、饿鬼、畜牲道中受苦受罪。我们只要想一想，现实人生在悭贪嫉妒中，当下就已下了地狱，非常烦躁，非常痛苦，怎么想怎么不对，睡也睡不好，总想办法去整人、害人，挑拨是非，搞些名堂，此人的心理就已在鬼道中，畜牲道的样子和性情都出来了。姑且不论身后的果报，人有这种害人的心理，一望而知。现代心理学已和医学结合，人的心理有了重大改变，血液细胞立刻跟着变化。尤其发大脾气的时候，当场抽出他的血液来检验，血液都会变色，具有毒素。所以，修行的人不杀生，不吃荤，任何生物在杀它时都会起瞋心，血液含有毒性，吃多了就中毒。

人的心理如果有各种坏心思，久了以后，生理上神经细胞必定跟着变化，不过他自己并不知道。过去在大陆上看到许多死刑犯，他们的样子的确不同。所以从前作官问案，要先学会看相，犯罪的人样子就是不同。为什么如此？心理影响生理，现身就下了三恶道。

受剧苦已，从彼命终，来生人间，作牛马驼驴，恒被鞭挞，饥渴逼恼，又常负重，随路而行。

在地狱、畜牲、饿鬼道中受报完了，“从彼命终，来生人间。”来到世间还不是做人啊！来这个世界还要经过牛马驼驴的过程，而且还是不好的。畜牲道的命运也有好坏之分，在印度作牛，永远不会挨打，也不会被宰来吃，跑到人家家里拉屎拉尿，人家还得马上供起来拜。印度人崇拜牛，把牛当圣牛看，要作牛也要到印度去投胎，果报总是好一点嘛！

所以作牛作马也有幸与不幸，作好命的马的话，一天到晚喝白兰地、高粱酒，吃黄豆，那舒服得很，当然跑起路来也很要命，日行千里，五百里不走，三百里也总要走的；你看作那种拖东西的笨马，真是可怜哪！你们大概很少见，我们都亲眼看到，拖东西的骡瘦骨嶙峋，瘦得和我一样还要拖。我现在也变牛变马了，瘦成那个样子，每天还要拖。我也知道自己下了地狱境界，我给自己的评语“牛马精神”就是这个意思。你以为真要变成畜牲才叫牛马驼驴啊！

“作牛马驼驴，恒被鞭挞”，永远挨打，为什么挨打呢？果报嘛！因为过去生悭贪嫉妒、自赞毁他的心理所得的果报。譬如女人的嫉妒，那还得了！历史上皇后嫉妒妃子，什么花样都想得出来，乃至把妃子的手脚剁了，放在酒缸里用酒淹死、醉死，叫醉妃，因为你漂亮嘛！要陪皇帝喝酒，把你醉死。

同样是牛是马，同样是动物、生物，如果养在动物园可舒服得很，撞到我们这里来说不定就被宰掉吃了。

“饥渴逼恼，又常负重，随路而行。”没有吃的、喝的，也没有好的地方住，又要常常载负重物。佛说由于过去生有自赞毁他、悭贪嫉妒等种种心理，而得到这样的果报。这种因果报应是宗教的迷信吗？你仔细研究看看，当一个人有悭贪嫉妒、整人害人、言语伤人等种种思想行为出来的时候，令对方遭受到比牛马被鞭挞的痛苦还要痛苦数倍，是不是这样？是这样的话，这个回转来的果报是很自然的。

什么是果报呢？就是中国文化中所讲的四个字：“天道好还。”“还”也就是回转来，你怎么样付出去就怎么样收回来，不但回来，连本钱加利息一起回来。中国《易经》的道理是：“无平不陂，无往不复。”一条平路走久了一定是下坡；也没有永远向前走而不回转的，因为地球是圆的。所以因果的道理是什么呢？也可以说是这个宇宙、地球的物理法则。人到了太空就知道这个原理，把一只手表扔出去，它自然浮一圈又回到原位。人在地球上丢手表就会落在地上，那是因为地心引力的关系。果报就是回旋、轮回的道理。当你起一种心理，悭贪嫉妒，自赞毁他，使人家心里难受，给人家痛苦，你已经开始自尝变牛变马被鞭挞的痛苦果报了。

因果报应是谁作的主？没有人作你的主，都是你自己造的，这叫自作自受。

至心皈依

或得为人，生居下贱，作人奴婢，受他驱役，恒不自在。若昔人中，曾闻世尊药师琉璃光如来名号，由此善因，今复忆念，至心皈依，以佛神力，众苦解脱；诸根聪利，智慧多闻，恒求胜法。

佛说有些人因为过去生这种坏的心理行为比较轻，“或得为人，生居下贱”，仍然投胎变人，但是作下等人；“做人奴婢，受他驱役，恒不自在”，永远不得自由。那么，佛说，在这样的众生中，如果过去生有一点善根，“若昔人中，曾闻世尊药师琉璃光如来名号，由此善因，今复忆念”，当他在造恶业之前，或正在造恶业那一生当中，曾经接触过佛法的教育，曾闻药师琉璃光如来名号，就是听过那么一下，多生多世不晓得哪一劫听过那么一下，这一生在极痛苦中，偶然引发他的一点通力，在凡夫就是忆念，回转去想到，莫名其妙起一个佛的念头。这个时候，“至心皈依，以佛神力，众苦解脱”。

注意唷！你说我们现在念了半天药师琉璃光如来，也没有得到解脱啊！你要晓得，“至心皈依”你就做不到。你说我跪下来啦！又磕头啦！我口袋的钱也拿出来啦！这还不算啊！这不叫至心皈依，因为你没有明心见性嘛！“至心”是到达你认识了自己的本心本性，这才是真正的皈依佛法——“至心皈依”。那么，这个时候佛的力量就加被你了，其实，也不是佛的力量加被你，而是你自己的力量加被了自己，这个时候，你心到了，你也就是佛了。所以要至心皈依，一切苦

难才得解脱。假使自己没有达到至心的境界，以妄想心去念，是有效果，种一点善因而已。欲得解脱，必须修持到“至心皈依”。

所以啊！一边念佛，一边观佛理，把理参透，一边观心修解脱，没有不见效的，这一生就可见效。

假使有人如此修持“至心皈依”，此生就见到自己心性了，得到自己本身的佛力加持，解脱了痛苦，还要不要再修呢？那就是禅宗五祖告诉六祖的话：“不识本心，修法无益”，要明心见性，要观心，那才是真正修行。因为明心见性以后，你自己的思想行为、起心动念，善念、恶念一动，自己清清楚楚，因为“觉性常在”啊！佛者觉也，你的警觉性就高了，这叫真修行。

凡夫众生自认为打坐坐得好，清净境界啊！我悟道了！好多人狂而妄之，没得办法！自己在习气业力中，自己都看不清楚，那还叫悟道吗？佛者菩提，菩提翻译过来是觉悟，你那个觉性不高，一点警觉性都没有，怎么叫修行呢？修行就是理性的警觉性特别强，自己的起心动念，一举一动清清楚楚；是罪是福、是功是过，自己要看得很清楚，这才叫修行。

解脱后要不要修行

所以至心皈依以后众苦解脱，得了解脱以后，还起修不起修呢？解脱是解脱了三界六道一切苦难，这只是解决问题了，等于欠了债把账还光了，但是往后还要不要钱生活呢？那只是解脱，还没有成就。解脱、般若、菩提圆满三者不可缺一。得解脱后正好修行，况且我们连解脱都还没有做到，妄以为自己谈谈禅就悟了道。唉！天地间这一类狂妄之人不计其数，根本上就犯了增上慢。

所以，真得了解脱的人，正好修持，那么，他生来世“诸根聪利”，六根特别聪明。聪明这两个字，就是耳聪目明，耳朵灵敏，眼睛好，头脑清楚。有许多人，耳朵听力好，眼睛不好；有些人眼睛好，耳朵不好，再不然鼻窦炎，鼻子不好；鼻子好了，嘴不好，或者身根不好，身根的毛病最多了，身根包括心、肝、脾、肺、肾、胃等五脏六腑，乃至肌肉、骨节都属身根。身心内外绝对健康的人，世界上没有一个，除了成道的人。所以，要诸根聪利极难。聪明，反应快，智慧极高是利。“智慧多闻”是智慧又高，学问又渊博。什么都听过，学过，这还不算，“恒求胜法”，常常学的都是一流的东西，即使学佛，也是碰到第一流的善知识，第一流明师，学得第一流的修持方法。

常遇善友，永断魔罥，破无明皪，竭烦恼河，解脱一切生老病死，忧愁苦恼。

“常遇善友”这可难了，经常碰到、交到善知识的朋友。我们在座有年纪轻的、年纪大的，想想看，自己在社会上一辈子交到几个好朋友？半个都没有，包括你的丈夫、妻子在内，都不是真正知己朋友。人生得一知己，死而无憾，所以中国文化始终标榜管仲、鲍叔牙，那是知己；像孔子与晏婴二人也是知己，孔子赞叹齐国矮子宰相晏婴说：“晏平仲善与人交，久而敬之”，与他作朋友久了，愈觉他可爱，愈对他恭敬，这就难了。

所以，社会上到哪里找一个善友？好朋友变成冤家的太多了。学佛修道，出世法中的善友更难了。善友帮助你向上，不会引你堕落，更不会破坏你向道业的路上走。在这个世界上，我看恶知识、恶友非常多喔！

“永断魔罥，破无明皵”，永远断了生死魔、烦恼魔等等，破掉了无明的外皵，“无明皵”，注意啊！换句话说，我们本来是光明，因为业力这层外皵把我们罩住了，看不到自性光明，把无明外皵这一层破了，自性光明就显现了。“竭烦恼河”，永远不起烦恼。“解脱一切生老病死，忧愁苦恼。”我们人生在世，生、老、病、死、忧、愁、苦、恼，这八个字是永远的魔障。忧与愁的心理状况不一样，愁是今天有要紧的事情发愁；忧是永远担心害怕，前路茫茫。苦是现象严重的；恼，烦恼、懊恼则是轻微的痛苦。谁也没有脱离过痛苦烦恼，所以生老病死、忧愁苦恼是我们这个世界上永远的魔障。

那么，如何才能解脱呢？要真正念药师琉璃光如来名号，要真正了解东方琉璃世界，从内到外是一片青天一样的光明清净，此心此身内外没有一点残渣，这是琉璃光如来的境界。

人性坏的一面

接着佛讲另一个心理犯罪境界的行为。

复次，曼殊室利，若诸有情，好喜乖离，更相斗讼，恼乱自他，以身语意，造作增长，种种恶业，辗转常为不饶益事，相互谋害。

经典就是戒律，就是修行的范本。这一条，佛告诉文殊菩萨，众生具有劣根性，喜欢乖离，喜欢破坏人，天生的喜欢破坏团体，喜欢破坏别人的事。我们在社会上经常看到，与他毫不相干的事，他听了就去破坏。出家人或者对社会的事少接触，我们在家人在社会上接触的事多了，看的更多。

有时碰到一个朋友告诉你一件事，说了半天，三十三天或十八层地狱毫不相干的事。有人来跟我讲这些事，我说：“你啊！吃饱没有？”“吃饱了，你问这什么意思？”“你吃饱了没有事做是不是？我还以为你有要紧的事要告诉我，我忙得很，谁有时间听你这一套？我问你，你说你听来的那些事，你看到过没有？”“没有。”我再问：“你表哥看到啦？”“嘿！嘿！那也没有。”我说：“那你表嫂看到啦？”“那也没有。”我说：“你更吃饱了没事做。”

天底下有许多谣言，但是“谣言止于智者”。谁看到？我表哥；把表哥找来问，表哥说是老李；把老李找来，结果是鬼看到，人没有

看到。这个原因就是人爱犯口过。

两舌，两面讲话，讨好人。所以做主管的人，经验久了有心得，很简单，来说是非者便是是非人。在上面位子坐久了，这方面头脑要清楚。甲来说乙，甲跟乙之间早已有了意见、过节，如果没有意见，好得像亲家一样，他会来说他坏话吗？他只会讲他好话。但是你也要晓得，如果甲来讲乙的好话，也同样是问题。所以主管当久了，我承认一句话：老奸巨猾。在一个聪明、高明人面前，你少说话，你一提某人好坏，立刻被怀疑，“你这家伙干什么？某人好坏我还不晓得？要你来多嘴？”

像我经常碰到这种事。什么人好坏我还不晓得？我活了几十岁，两只眼睛是瞎的吗？如果我看错了，那我承认我瞎了眼睛，但是你本身也犯了两舌戒，喜欢挑拨是非，尤其是妇女特别喜欢，无事生非，破坏人家。其实，岂止是妇女，男人也一样，不过，方式不同。人总喜欢这么做，就是古人两句话：“谁人背后无人说？哪个人前不说人？”人与人见了面，一定讲人家，两个人一见面，“嗳！你看到某人没有？”“没有看见。”“这个家伙好几天没看见，不晓得搞些什么？”这就在说人家了。

在人面前说别人，这是众生与生俱来的业力。“好喜乖离”，就是喜欢做破坏人家的勾当。破坏了对他本身有没有好处呢？他有时也替人家掉眼泪，但不要这样做好不好呢？他自己也控制不住，这是他的业，他的地狱业。

所以学佛在哪里学？就在这里，要检查自己的心理，做这一件事，说这一句话，是不是犯了“好喜乖离”？犯了这种戒，磕一万个头也没有用；有用啊！那是你善心磕头得的好果报，但那笔账是另外

算的，两笔账不能抵消的。善有善报，恶有恶报，不能抵消、冲淡。人情可以冲淡，宇宙法则是不能冲淡的；就像黑暗与光明不能中和，一样的道理。因果报应是宇宙间的天然法则，并不是迷信，也没有人做主，天道好还。

经常有人说，因果报应很难相信。我说年纪大了，越看越相信，越看越害怕，尤其现在更可怕。我们年轻时，哪里有冷气机？夏天热得把上衣脱了，一边看书，一边摇扇子，称得上是“江上朔风清”了，尤其一阵凉风吹过来，真有说不出的舒服，那个时候看果报就慢。现在这个时代，我经常感觉到，阎王那里的地狱都是电脑作业，现世报的事情太多了。科学时代，报应也很科学。你们自己去研究，去看这个社会，去看这个人生，就能了解自己。

“好喜乖离”，乖是乖，离是离，离是离间，挑拨是非，破坏人与人之间的感情。乖是把人与人之间弄得别扭，本来大家好好的，他会把彼此搞得别扭起来。

“更相斗讼”，还有一种心理喜欢挑拨人家，与人相斗、打架。打架这个名词，在河北、东北、北方有不同的涵义，辩论也叫打嘴仗，两人对吵叫“打一架”。人性好斗，喜欢讲别人坏，有些人就利用人性这个坏的一面，使别人互相斗讼。古今中外，到处都可发现这种令人发指的事实。

讼，就是打官司，打嘴仗，嘴巴好辩也叫讼。有些人嘴巴讲的头头是道，而且道道是头，他都有理由，你跟他讲话还没有提，他理由一大堆就出来了。

斗讼两个字是相连的，这些都是人性的罪业，所以修行就要在这些地方挑自己的毛病。止观，观心法门，观什么？就是把这些病根都挑掉。

所以，好喜乖离、更相斗讼的人，“恼乱自他”，不但使别人痛苦，自己也很痛苦，自己一天到晚不开心，在烦恼，在扰乱；扰乱别人，更扰乱自己。

好喜乖离　更相斗讼

上次我们讲到“若诸有情，好喜乖离，更相斗讼，恼乱自他”这一段。“好喜乖离”，一切众生的劣根性，喜欢挑拨离间，喜欢破坏人与人之间的感情，破坏别人的好事，基本上，这些都是由于人性的嫉妒心理而来。乖离的个性人人都有，不是某一个人的特性，这是一切众生的根性，是第八阿赖耶识带来的种子，这个根性的种子有三种：善、恶、无记。人的起心动念与他形诸在外的行为，不是造善业就是造恶业，没有中间路线，勉强说个中间，就是无记，无善无恶，也就是我们通常说的不知道为什么这样做了。实际上，无记也属于恶，不过，是最轻度的恶。

修行，就是把根性中善的种子擦亮，擦干净，使它开发出来。换句话说，修行就是为善去恶，自己把劣根性转过来。

人人都有好喜乖离的劣根性，喜欢在人与人之间闹事。只要几个人在一起，往往就有人故意糗你，逗得你左右为难，下不了台；或者故意讲反面的话，使大家一笑。甚至故意吓唬你一下，使你难受一下，逗得别人哈哈大笑，然后说是开玩笑。

这些是属于身口意业中口业的一种，口业有四种：妄语、两舌、恶口、绮语。人与人之间的相处，往往会因为一个微小而且不相干的动作，或一个很轻微的笑话而引起争斗、吵嘴，甚至打官司。有一位同学在日记中写到，他们一家人有爸爸、妈妈、媳妇、哥哥、弟弟，很快乐，很和谐，邻居一位太太喜欢把他们搞得不和睦，弄得家人很

痛苦。这就是人性的基本弱点，看到别人家好，喜欢把人家弄得不好。有时候好像是无意的，严格说起来，不能算是无意。从心理上来说，是出自于潜意识的劣根性，绝对不能说无意，说无意这句话不能原谅。真讲佛法修行的人，不能原谅自己的无意。原谅别人是你有宽容的德性，原谅自己就是罪过。

所以，我们已经知道“好喜乖离，更相斗讼”的劣根性是天生的，但是结果呢？“恼乱自他”，不但使自己起烦恼，也使别人起烦恼。捣乱了别人，也捣乱了自己。所以佛说一切众生“以身语意，造作增长种种恶业，辗转常为不饶益事”。

十恶业

我们晓得佛法无论大小乘，基本上都重视身、口、意的清净。身口意所造的恶业，归纳起来，就有十种：身体造的恶业是杀、盗、淫；嘴巴造的恶业是妄语、两舌、恶口、绮语；意念上造的业是贪、瞋、痴。像我们的身体本身也会使人乖离，拿现代语来说就是“肢体语言”，怎么说身体会挑拨人家呢？譬如眼睛是身体的一部分，有时候用不着说话，一群人坐在一起蛮好的，对方故意跟你眨眼睛，示意某人对你不好，挑拨一下，就可使你们起仇恨。那个眨眼睛的动作就是身在造业。

言语上造业更厉害，中国儒家也经常讲到言语的严重性。《书经》上说：“惟口出好兴戎”，也就是说，一言可以兴邦，一言可以丧邦。如果不深读历史，不会相信这句话；看历史就知道，往往因为一句话可以使国家兴盛，一句话也可以使国家灭亡。

事实上，身、口两种业力的总指挥是意，也就是意识、意念、思想，意所造的业主要是由贪瞋痴而来。例如我们偶尔有一点不高兴的心理似乎没有什么了不起，在修行来讲，对人对事有一点不高兴，就已经犯了瞋戒。瞋的心理行为有很多，微细的较难察觉。

譬如一个好人讨厌一个坏人，这是天经地义的事嘛！然而这个起厌恶的心，就是瞋恨心。这在人道行为来看，不能说有多大的错误，但也不能说完全没有过错，因为不高兴的心理绝对是厌恶的、瞋恨的。但是在菩萨道看这个坏人，却是怜悯的、慈悲的，等于我们看到

自己最疼爱的儿女做坏事一样，虽然也愤怒，也打骂，然而当父母打孩子，往往一边打，一边流眼泪，那等于是菩萨的行为，内心没有真正的瞋恨。如果没有这种父母的心肠则不然，是非太明，善恶太清，已经是瞋心的种性。

我们晓得，“阿修罗道”译成中文是“魔道”的意思。阿修罗道也是天道，很高哦！人死后能到阿修罗道，谈何容易？我们通常所说的神道就是阿修罗道，此道众生善恶分得很清楚，因为瞋心重，不得证果，连天人的境界都谈不上，不过他有天人的功德福报。理由何在？因为他的意念上有戒禁取见，是者是之，非者非之，善恶是非清清楚楚、明明白白。所以一个人在佛菩萨面前犯错，乃至打骂菩萨，往往还可以逃过去，如果在鬼神面前玩这一套，他非处罚你不可，因为他的善恶观念分得很严谨，但是在菩提道上却犯了瞋心的戒，正因戒禁取见的观念太重了，无法证果。

贪，三毒之一，如果一个人说他能万缘放下，只喜欢清净，那也是贪喔！贪恋清净也是贪，贪恋空也是贪。所以菩提道的究竟，连空也要彻底毕竟空。清净与空还要放下，否则虽然放下万缘，住在清净、空的境界上，也算贪恋。

大家喜欢打坐，修清净的定，目前尚未得定；就算得了定，如果贪图定的境界，则是犯了菩萨戒。为什么呢？因为贪恋禅定境界不会起慈悲心，不会牺牲自我而利他，慈悲利生做不到，因此犯菩萨戒。

痴，那更多了。总而言之，在没有明心见性、大彻大悟成佛以前，乃至于在菩萨地都是痴，都没有到达究竟。

杀、盗、淫、贪、瞋、痴、两舌、恶口、妄语、绮语，称“十恶业”。我们修行的重点在哪里呢？不论大小乘，它的基础是先修十善业道，把身口意的恶业转成善业，这才叫修行。所以修行是随时随地检查自己的思想、言语、行为。

佛说一切众生以身语意造作增长种种恶业，意是在思想上制造，制造什么呢？时时走上错误的思想，好喜乖离，更相斗讼，总认为我的观念对，你的观念错。“恼乱自他”，一有这种心理，第一个烦恼就是看不惯，我讨厌，跟着也使他人受害。

我们看到世界上有许多人做善事，看似种了善因，结果所得的却是恶果，其理由就因为欠缺般若智慧。修行在智慧，不要自认为在行善，往往身语意在造作增长种种恶业而不自知。

身、口、意这三种恶业相互辗转，譬如意识一动，嘴就讲话，身体也起行动，面部等六根的表情也出来了。或者看了别人的表情动作，受了外在境界的影响，而更增加自己内心的烦恼。“辗转”两个字，就是由别人的因助自己的缘，或以自己的因助别人的缘。因缘相互轮转，像一串连环图一样，相互连锁发生关系，一切众生常在因缘辗转之间做不利他人的事。

“相互谋害”，就是你害我，我害你。谋就是在打主意害人家，假如没有办法明着干，就在暗地里加害，即使信了宗教，还是一样。

画符念咒

告召山、林、树、冢等神，杀诸众生，取其血肉，祭祀药叉、罗刹婆等；书怨人名，作其形象，以恶咒术，而咒诅之。

信仰宗教而有一点宗教迷信或宗教情绪的人，这些情况更多。世界上有很多人想害人家，但是力气又打不过人家，怎么办呢？就去拜山林树神，或者到祖宗坟墓，对鬼神祷告，或念咒、画符。害得你生病，使你家人不安，或使你们夫妻永远吵架，那么，懂得的人，又去画一张符把这个法术破掉。以前大陆非常普遍，画一张符念念咒，死人就附身到迷迷糊糊的女人或小孩身上讲话。拿这些害人之外，然后开出条件，向你要一只猪头或一只鸡，要你怎么拜怎么念。这些都犯了极大的过错。

还有些人拜些邪神，祭祀药叉。药师经中说到护法的大将是药叉，又名夜叉。男性叫夜叉，有地上的夜叉、虚空中的夜叉、天夜叉三种，为恶鬼之流，但有些是菩萨化身。一般而言，虚空中与天人中的夜叉大部分是好的；地上的夜叉则有部分是坏的；地球上的夜叉、神之类众生，喜怒好坏不一定。这些讲起来好像很迷信，但是本身没有经验过，对迷信一词不要贸然下断语。

譬如从前到西北的新疆、蒙古一带，或者到西南的云南、贵州等边疆，乃至西藏、四川，经常会碰到一种怪现象：一个人在山里面走，仿佛听到有人叫你的名字，像我们以前就有经验，很小心，决不

随便答应，不管你是外国人或中国人，只要一应声，你就昏倒了，就死了，这是叫魂。然而这是什么道理呢？大概有个科学的道理，我们一直在研究，还不能下断语。

这些山精鬼魅之流不可思议的事很多，即使在科学时代也有很多这类神话，不过大家没有去注意。所以人的生命、鬼神、宇宙等奥秘，我们到今天为止，始终无法搞清楚。

罗刹婆是代表女性一类的夜叉，属恶鬼之流，多半很漂亮并不丑陋。专门拜这类神的人，过去有许多各种各派的修法，譬如在四十九天或一百天内专修一种符咒。修成以后有小通，小事很灵光，大事就不知道了。

记得七八年前我在大学讲课，有位学生问我相不相信符咒，我说相信啊！我问他问这个问题是什么意思？他笑了半天也不肯讲。我说你会，他说对。我又问他为什么学会这些？他说是家传的。我说你会些什么东西？他说例如替人家止血啦！很灵吔！我告诉他不要搞坏的东西喔！他说坏的没有学，而且老一辈的也不肯教。

这位同学很年轻，他说他已经念到大学了，对科学不能说没有相当基础，总有一点常识，以科学道理来说，他始终想不透那是什么原因。你说它没有用吗？它有，但不知那些作用是什么道理。

有些学了这些东西的人，专门拿来对付自己的仇人。像我们老一辈的都不随便拿八字去算命，如果要算，也不告诉算命先生是谁的八字。有些算命先生也会作怪，因为算命看相的与这一套古里古怪的东西相关联，一般通称为“江湖”。据我所知，也有人把别人的照片拿

去做这类怪事的，画符，念咒，慢慢使冤家生病，这也是“好喜乖离，更相斗讼，恼乱自他，以身语意造作增长种种恶业”。

在中国儒释道三家的看法，这类果报非常严重，就是在西方国家的宗教，也不许可这类事情。

可是，这个世界上真有这种邪门的事。例如从前西藏有一教派叫黑教，所用所穿都是黑色，四川人称为乌，而四川土话则称为乌教，乌即是黑的意思。四川人骂很坏的人说“你这个家伙是乌教”，乌教代表骂坏人。黑教也称笨教，专搞这一套。

中国历史上有名的，如三国时代的五斗米教，元朝的白莲教等，演变到同善社、一贯道，都是这么来的。不过，现在的一贯道恐怕没有这个本事，只晓得扶鸾，现在连扶鸾也渐渐不用了。

真有这一套本事的，那很好玩，你们坐在这里，他随便一画符，一念咒，不需乘飞机，这个位子就飞走了，任凭你到想去的地方。或者剪张纸鸢，咒语一念，小纸鸢变大，人坐上去就飞走了。相传唐时，藏王朗达玛灭佛，西藏人逃难，乌教的人全逃出来了。现在，乌教在欧、美也很流行，有人专传乌教的书，但是乌教派的人很少。

不过，这些旁门左道本身也不是叫你害人，但就是瞋心大。学密宗的喜欢看密勒日巴传记——《木讷祖师传》。密勒日巴开始学害人的法术，就是乌教法术，所以他能放冰雹，一念咒，天上就下冰雹，把人、畜统统打死，所以他痛切忏悔才得救。

现在科学时代，不会有这些玩意儿，但是用化学药品、麻醉药品害人的太多了，同这个道理是一样的。这一类人很可怜，过错犯得非常大。

魇魅之学

魇魅蛊道，咒起尸鬼，令断彼命，及坏其身。

魇，也叫压，包括密宗的降伏法，但现在中国藏传的密宗，大部分把这个法门去掉了。如对某人不满意，有仇恨，硬是把他咒死，这是厌胜的做法。

魅，就是鬼，据说有些符咒可以派鬼来把人迷住。修炼这些方法都很残忍，胆子要大。我真服了他们，必须挖坟开棺，把刚死之人的头颅拿下来，要五个集中起来念咒。难的是还得晓得生辰八字，几时生几时死都要知道。叫我们把死人棺材打开就已经做不到了，更遑论把头割下来念咒。偷来死人骷髅念一百天，死人的灵魂就不得超生，跟着你，成了你的奴隶，任凭你指挥。这就叫魇魅。

还记得前几年我在基隆讲《楞严经》的时候，有位同学特地跑来告诉我，他听了一个月的课，受益很多。他的国语又讲不好，碰到我台语也讲不好，两个人对起话来很滑稽。他告诉我是他父亲叫他来这里听经，我问他是什么意思？他说他父亲会“符箓”，我又问他父亲会些什么法术？他说：“我爸爸法术可大了，他姓简，很正派，台湾所有这一类的人一提到‘简老伯’都怕死了。我爸爸刚死，临死前就吩咐我不要学这一套，要我来老师这里听经。”

我说：“你回去把你爸爸那些书拿来我看看。”

他说：“我妈妈统统把它给烧了。”

我说：“唉呀！真可惜。”

因为他父亲走的完全是正道，台湾这一类人很多，做了坏事的，一听到他的名字吓死了。

这位同学讲得活神活现，又说：“夜里父亲一个人睡觉，我半夜睡醒总听到父亲房间有好多人讲话，也听不懂说些什么？等我进去看，一个人也没有，只有父亲一个人，夜里也不睡觉。父亲一辈子在外面到处做好事，人家有病的就替人家医病。在南部还替人家割稻子，农忙的时候，一个穷农家请不到人割稻，我父亲看他可怜，夜里帮他割完。在外面做好事，别人给他钱他也拿，但是从来不把钱拿回家，专门放在一家药店，什么人有病，他给人家看病吃药，都用他的钱。所以我妈妈气死了，我们家穷一辈子，有机会发财也不要。因此父亲一死，妈妈就把书全部烧掉，不准我们学这些。”

我问他父亲有没有教他一点，他说：“我也想学，父亲带我去学过，小时候跟着父亲到坟墓多的地方睡觉，在死人棺材上我怎么睡得着？不过挨在父亲身旁只好睡了。等睡醒了，一看父亲不在，四面都是棺材、死人，我真吓坏了。吓过四五次以后，也慢慢不怕了，我总算训练到这一步，在死人堆里睡觉不怕。后来父亲认为我不该学这些，就不教了。”这个人大概还在，我也有很多年没有看到他。

若讲中国文化，这一类东西也算是中国文化，但属于坏的一面。一个累积几千年的文化，好的坏的人那么多，好的文化固然多，坏的流传也不少。这一类就是魇魅，修鬼道的一种。

蛊与咒

“蛊”，修蛊道的在台湾看不见，过去，我们到了云南、贵州，就害怕了。到了苗人区也不敢随便在人家里吃东西、喝茶，恐怕里面放了蛊。无色无味的毒药，吃进肚子也没有问题，如果你被苗族区里漂亮又多情的小姐看上，男法师去，照爱不误，你吃了她一餐饭，喝了一杯茶，你就非跟她结婚不可，不娶她就离不开那个地方。结了婚以后，如果你要离开当地回家，说好三年回来就必须按时回来，超过时限，病就发作，死得很痛苦。

西南边疆有很多放蛊的，西北边疆则又是另外一种，蛊是细菌性的动物。所以我们到边疆先把防蛊的药准备好，即使没有防蛊药，也要先叫穿：“喂！这里头有没有蛊啊？”我们晓得西南边疆，像四川的川东、川南，西南角靠贵州一带，有这个东西。到饭店吃饭，地上、桌子擦得特别干净的一定有蛊，因为放蛊的人家一定要干净才能养蛊。真是害怕，无声无嗅、无色无味，在哪里中了蛊道都不知道。

此外，还有飞蛊，边疆风景很好的地方，夜里看到一点一点的亮光在飞，碰到就不得了。

我们这个国家，地区这么大，文化优厚，好坏的玩意也多。可惜你们年轻，书没有读破万卷，路也没有行万里，这些稀奇古怪的东西，见都没见过。

还有一种“咒起尸鬼”，据说用咒语可以使死人的尸体起作用。过去，在湖南的西部、广西的北部一带，就有赶尸的。在中国人的观

念里，人死在外地，同伴都希望把他的尸体送回家里，这是很大的道德，但又没有钱，怎么办呢？就请赶尸的。听他们讲，一个道士在前面带路，敲个锣，敲一下，走一步，后面跟着尸体。

后来我有个朋友，他叫了一个人专门去学，他说有个令牌往尸体背上一插，而且，插的时候有个办法，有个手势这么一比划，手法不对，尸体就赶不动。详细情形如何？我们也搞不清楚，反正有这么一回事。

如果把尸体拿掉，咒起鬼，又是另一种法术。这些都是旁门左道，有些人练成了，干什么呢？“令断彼命”，叫鬼去把人掐死，害死。或者不弄死人家，“及坏其身”，故意把人弄瞎了眼睛，或者把人家弄断一条腿，为什么呢？好喜乖离，更相斗讼，学这些旁门左道来害人。不过，学这一类的人，也要付出代价，一辈子要在外面流浪，过年也不能住在家里，要住在茅坑，要在厕所过年。另外，也要一辈子穷，孑然一身，什么都没有，而且还要绝子绝孙。

这一类的人，我们以前也碰到过，本事很多，怪里怪气的。我以前在成都碰到一个人可以看得到鬼，可以把鬼招来和你讲话。那个人的眼睛是蓝的，不像外国人那种蓝，眼睛一块蓝，白白的，没有神，蛮可怕的。一看就很怪，站在他身边就觉得不舒服。我也当场要求他弄个鬼来给我们看看，一边讲，心里还是有点怕，毛孔也都立了起来。跟我去的人都说看到了，可是我始终没有看到。

我年轻的时候，听说哪个房子有鬼，我偏要进去看看。不能睡，我来睡睡看。他们都看到了鬼，我进去了就没有事。奇怪！大概是我人太坏了，鬼都怕。

世界上有没有这一类人？有。学这一行的，多半是仇恨心理、乖离心理，喜怒特别无常，有一点不对，脸一下子就变青了，很难相处。所以，追根究底，这是第八阿赖耶识的根性，喜欢以这些方法来造作坏事，这种果报是很惨的。

是诸有情，若得闻此药师琉璃光如来名号，彼诸恶事，悉不能害。一切辗转，皆起慈心，利益安乐，无损恼意，及嫌恨心。各各欢悦，于自所受，生于喜足，不相侵凌，互为饶益。

佛说：“是诸有情，若得闻此药师琉璃光如来名号，彼诸恶事，悉不能害。”就是说人家念咒或用蛊毒谋害你，如何避开呢？唯有念南无药师琉璃光如来的名号，可以免除了外界这些坏东西的干扰，人家想害你也害不到。“一切辗转，皆起慈心，利益安乐，无损恼意，及嫌恨心。”而且你心里至心在念药师琉璃光如来，反而使对方心理起了转变，起了慈悲心，使他们也得到利益，得到安乐，没有损害，没有烦恼，也不会起怨恨人家的心理。

“各各欢悦，于自所受，生于喜足，不相侵凌，互为饶益。”换句话说，因为念药师佛的名号，可以改变这些坏人的心理，使他们的仇恨心变成欢喜心，发起一切欢喜心，不会再想害人。如果你以这样的慈悲心去修持，你自己可以免除灾难，也可以改变坏人的心理，可以相互得其利益。

佛教的称谓

复次，曼殊室利，若有四众，比丘、比丘尼、邬波索迦、邬波斯迦，及余净信善男子、善女人等。

四众弟子是佛学上的专有名词。庙子上常说四众弟子，佛的四众弟子也是佛教所称的四众弟子。所谓四众，就是比丘、比丘尼、男居士、女居士。

出家的男众比丘，普通称为和尚。“和尚”两个字很大哟！佛教流传了几千年，现在大家都搞不清楚，把和尚两个字当成笑话了。其实，“和尚”就是上师、法师、大师。真正佛教的大庙子、大丛林，只有方丈一个人可以称为和尚，其他的不能叫和尚，也不能随便叫法师。过去几十年在大陆上的佛教，始终还保持这个传统，我们到了大丛林，只称方丈一个人为“和尚”，其他一般的出家僧众，我们称“某某师”，一个“师”字就含有很恭敬的意义。通常把庙子上的大和尚、男众出家比丘，称为“大僧”；把女众出家的比丘尼称为“二僧”，也是僧，很少称法师的。法师不论在修持方面或教理方面都相当有成就。所以过去有太虚法师、印光法师、圆瑛法师等，全国没有几位被称法师的。

现在很多名称都变了。今天出家，明天就称法师，而且男众比丘、女众比丘尼都称法师，这对传统佛教而言，很不习惯。不过天下

事有时将错就错，现在不那么叫，变成我们不对了。所以天地间的是非善恶很难讲。

过去对年龄大的比丘尼尊称为“师太”，非常恭敬。其实“尼姑”两个字在中国佛教之初，毫无轻慢之意。“尼”是印度“女性”的译音，等于中国文字“女的”意思。“姑”，称出家的女性为姑姑，等于父亲的姐姐或妹妹，我们叫姑妈一样，合称为“尼姑”。现在“和尚”、“尼姑”两个名称变成不好听的名词。

真正佛教的大丛林，只有一个方丈才能称为和尚，和尚代表了佛法僧三宝，从密宗观点来看，更代表了肉身佛、现在佛。对于比丘尼，我们在家人看到年龄大一点的称师太，一般的就称某某师，极为恭敬。

邬波索迦、邬波斯迦是讲真正的男居士、女居士，受了三皈五戒的居士。庙上称普通在家人为居士。

以前人家叫我居士，我不大接受，为什么呢？不敢当，真正的居士也同法师一样，很难当，年高、有道、有德，而且能真正为佛教做弘法工作，能真正供养三宝，能真正作在家出家人的善知识的，才有资格称居士，不是普普通通一个在家人就称居士。女居士亦然，甚至更严格。

现在这里的宗教形态，对皈依的信仰者称为“信徒”，我非常反对。“信徒”二字是日本佛教乱用传过来的，其他宗教也用。“徒”有奴役性、控制性。大陆上对四众弟子，尤其对在家弟子称“信众”。信众多好！为什么要称信徒呢？我的信徒，你的信徒，变成党

派了，非常犯忌讳。如果严格研究宗教管理的话，这个名词就要修正。

我们看旧的小说上，可以看到“檀越”二字，就是居士、大护法的意思。“檀”是六度的布施波罗蜜，叫檀波罗蜜，大护法就是布施者。“越”是梵音的称呼，是很恭敬的长者的意思。所以，在唐宋之间，出家人称在家的道友为“檀越”，就是爱布施、有功德、有道的长者。到了明清以后，习惯上称“大护法”。

关于这些道理我们要了解，还有一点要留意，出家同学将来写信给信众，以很恭敬的心称年纪大的为居士；如果年龄更大的称某公居士，并不失礼，也很合戒律。但是我曾发现出家同学写给居士的信，有称某某维摩的，这是绝对不可以、不通的。维摩是维摩居士，在逻辑范畴上属于特称，其他的居士纵然到达与维摩居士一样的境界、程度，也不能叫他某某维摩。你们不要犯这些错误，否则被人家笑文化程度低落。

“净信善男子、善女人”，有些经典，尤其玄奘法师翻译的经典，称“近事男、近事女”。普通没有受过三皈五戒的，也天天跑庙子拜拜，充其量也只能称近事男、近事女，慢慢接近，慢慢向佛道这个路上走。

佛的弟子有七众弟子，比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼、学法女、近事男、近事女。如果说今天庙子四众弟子都来了，我们一听就知道有和尚、尼姑、男居士、女居士。如果说今天法会七众弟子都来啦！那就很盛大了，乃至刚刚对佛教、佛法有一点印象的都来了。

如何得到佛菩萨的感应

讲到这里要插一个问题，你们注意啊！与《药师经》的念法、修法和念佛都有关。

这几天我事情特别忙，尤其外国各地的中国人、外国人来信问问题的非常多。有一位住在多米尼加的同学，来信前还打过长途电话。有一天夜里，打来电话说，他父亲突然死了，他又急又气在电话里发脾气。我劝他人生终归要死，他说不是啦！父亲是被人家打死的。他说《药师经》念了多久，《金刚经》念了多久，结果父亲反而还被打死，佛法有没有道理啊？他在电话里大吼。我说：“这个道理怎么跟你讲呢？你现在情绪不对，先稳定下来。”我说你记不记得《金刚经》有一段话：“受持读诵此经，若为人轻贱，是人先世罪业，应堕恶道，以今世人轻贱故，先世罪业，则为消灭。”为了这两句话，在长途电话中一个字一个字解释给他听。

后来他又写信来问，根据《药师经》该如何如何，已经念满十万声以上的药师佛，又如何如何，然后还遭遇如此的痛苦。

而且还有要求：“老师你要告诉我，第一，我父亲刚刚被打死送医院那个时辰，我的姐姐刚好肚子痛生下一个孩子，很多人说那个孩子就是我父亲投胎的。老师你要给我解答，那个刚出生的外甥是不是我的父亲？”

唉！为人千万莫当人家的老师啊！什么事都要负责，都要给他解答。生病找老师，有问题找老师，吃不下饭找老师，大便秘结也找老

师……反正啊！做人家老师是倒了八辈子霉，我是深深感到痛苦。如果你们是老师，他的第一个问题你们怎么答复？我也没得神通，就是有神通也不能说，决不能讲，否则犯菩萨戒。你们说我该怎么答？

第二个问题，我一接到电话第二天就请从智法师给他父亲作法事超度了，当然现在也已经入棺埋葬了，他要老师显神通，把他父亲复活过来，因为我叫你老师嘛！老师啊！大家都说你有神通，这下你非显个神通把我父亲复活不可！你说这孩子不是发疯了吗？

这封信很严重，等于外交上“哀的美敦书”一样，再不然我跟你宣战了。你说怎么答？世界上有很多近事男、近事女就是这个毛病，一不对就好像跟老师成了冤仇。这种人还学药师佛哩！可是你说他有没有罪过呢？对父母的孝心激动得几乎疯了一样。

然后第三件事告诉我，本来要出家的，现在不行了，因为父亲被打死，不管怎么样，先找个女的给他生个儿子要紧。

这三个问题都是我很难答复的。所以你们千万注意啊！年轻人，为人千万莫当人家的老师，当了人家老师，倒了八辈子霉！

我提这件事要注意啊！你们也会觉得《药师经》讲得那么神妙，我们又念《药师经》，又念药师咒，又拜药师佛，怎么照样生病呢？

这个道理我在前面也讲过，首先，药师佛有十二条大愿，你检查自己的行为，有哪一条做到？没有做到而想得到药师佛最大感应，未之有也。第二，药师佛的每一条戒律、心行（心理上的修行），自己反省有哪一点做到？没有做到，要求菩萨感应很难。好比你是部下，长官对你要求的行为，你做好了没有？没有做好，只一味要求上面应该对我好，应该给我待遇高，不可能。

所以，“感应道交”四个字要特别留意，要想菩萨加庇，你本身不是那个材料也不行。比如杯子里装满了尿，你想装茶水进去，能吗？你必须把脏的倒掉，变成空杯，才能再装茶水，才能感应道交。

所以，一个学佛的人、信仰宗教的人，没有把自己修持好，一信就要求那么多，好像念一念药师佛就有天大的不得了。像这位同学，又要父亲好，又要发财，又要公侯万代……你看多自私啊！如果上帝、菩萨是这样偏私的话，对不起！我想我是不敢信了。那是偏私，跟普通人一样，拍马屁的就照顾，不拍的就不理，这还叫佛、叫菩萨吗？

大家学佛要把道理搞懂。接下来就要讲这些道理，学佛要想得感应，要怎么做呢？

有能受持八分斋戒，或经一年，或复三月，受持学处，以此善根，愿生西方极乐世界，无量寿佛所，听闻正法，而未定者，若闻世尊药师琉璃光如来名号，临命终时，有八大菩萨，其名曰：文殊师利菩萨，观世音菩萨，得大势菩萨，无尽意菩萨，宝檀华菩萨，药王菩萨，药上菩萨，弥勒菩萨。是八大菩萨乘空而来，示其道路，即于彼界，种种杂色，众宝华中，自然化生。

这一段是《药师经》最重要的关键，要特别注意。你说没有感应，现成的就有个例子：有位丁老师，是位医生，他刚刚告诉我，学佛很多年，奇怪，当他听到药师佛发心这一段，突然心境到了另外一个境界，非常平静，持续好几天。当然以后怎么样我们不去讨论，这就是真的、自然的发心。他学医多半在布施，与《药师经》特别有缘，我心里有数，讲这本经他一定到。讲别的经、别的佛学课，有时

诱惑他，叫他来陪衬陪衬，他说：老师啊！不是不来，实在没有空。这是半真半假的话。这回他也真是没空，因为他跟《药师经》有缘，有兴趣，就来了；他来了就会有这个感应，所以因缘生法，各有不同。

要想得药师佛的感应，第一，要能受持，受是接受、领受；持是保持。譬如你今天皈依三宝，或者皈依某某法师，受了皈依，没有永恒保持皈依时那一刹那的境界，不能“持”，只能算“受”，能够有受有持才是真修行。

修行没有成就，是因为不能受持，所以读经典、看经典要特别注意这些地方。

受持八分斋戒

“有能受持八分斋戒。”注意啊！“八分斋戒”（又称“八关斋”），不管在家出家，都是学佛的初步。什么是八分斋戒呢？要注意，普通一般人对佛法的经、律没有研究，一提到八关斋就想到吃素，就想到过午不食，对，但不完全对。

现在我们正式看看经典，一切戒律的根据是经典，好比政府的一切法律是依据宪法，宪法是一切法律之母。一切大小乘的经典是戒律之母，所以真正的戒律必须根据经。现在戒律来了，想修药师佛、药师法，要受持“八分斋戒”。拿白话翻译要加一个字：“八分斋的戒”，就容易懂了，观念就清楚了。这句话的意思是说：有人能够受用保持八分斋的那一种戒律，或整个意念在又受又持中；换句话说，就是当时受戒的境界在一念中一直保持下去。不要说上午念了经，打了坐，心境很好，下午为了一点小事，又恨人，又骂人，又恨不得杀人。那还叫受持啊？那叫受持魔戒，受持地狱戒，马上又是一分果报累积下去。

受持八分斋的那种戒，或者经过一年，或者经过三个月。做什么呢？这三个月、一年当中专修，保持那个境界，昼夜不变，一心不变受持八分斋的戒。

“斋”不一定吃素，把斋字解释成吃素是大错而特错，错得一塌糊涂。但是说斋不是吃素，难道是吃荤？那又不对了。斋是中国文化，语出《庄子》的“心斋”，心里一点杂念、妄想、欲念都没有，

保持清净的念头叫“斋”。这个无关乎吃素，真的吃素是内心素到了极点、素净、干净到极点叫“心斋”。中国文化几千年来讲斋，是讲心的清净，而不是佛教的吃素。

所以古代的皇帝碰到国家大事或大灾难的时候，就要“斋戒沐浴”。譬如有近三百年历史的清朝，在关键时刻，要决定国家重要大事之时，皇帝与皇后、妃子都要分房，不准亲近。斋戒沐浴不是光洗头、洗身体，你以为光洗了澡就干净啦？心里头还有一点杂念就已经不是斋了。所以孔子告诉颜回，你要“心斋”，我才传给你。禅宗也是一样，你心不清净，想靠人接引？接引什么？有很多同学叫老师接引一下，你能够做到心斋吗？

所以，能够在心斋的阶段，保持心清净、念清净、意清净，如此经过三个月，你想想看，不成道也成道了。

吃素归吃素，吃素在戒律上严格而言是不吃荤，荤是指五荤，并不是持斋。一提到八关斋就想到吃素，逻辑观念错了，对于佛法的思想也错了，要特别注意。

我们就依据太虚法师的注解，来解释八分斋戒，分者，支也，就是说有下列八条戒：一不杀，二不盗，三不淫，四不妄语，五不饮酒，六不着香花鬘、不香涂身、不歌舞倡伎，七不坐高广大床，八不非时食。

这八条戒，居士、沙弥都可以受，换句话说，不管在家、出家，基本上都从受八关斋戒开始。

小姐们受八关斋戒，香水、口红都不准擦，当然身上要洗干净。头上不准插花，不准唱歌，不准跳舞。有时洗菜，一高兴起来，边洗

边唱一下歌都不行。

何谓不坐高广大床

第七条不坐高广大床，一般说出了家的沙弥不坐高广大床，受八关斋戒的出家人、居士，不能坐高广大床、大椅子。这是什么道理？一般人不懂戒，好了，为了守戒，只敢坐矮板凳。我在大陆上看得很多，老朋友几十岁了，一大把年纪出家。出家同学注意，尤其是老沙弥，佛门是先进山门为大，哪怕他是六岁小孩，昨天出家，你是九十岁老头儿，今天出家，六岁小孩就是你师兄，而且对师兄要恭敬。早一分钟出家就是师兄。在大陆上，老朋友出家，我们看到叫老沙弥，实际上他在庙子上是小沙弥。真正的小沙弥，准备受沙弥戒，尚未受的叫“驱鸟”，在山里头晒谷时赶鸟的，还称不上是沙弥。那么这些人怎么不准坐高广大床呢？

我过去在庙子里看到这类事，心里就觉得好玩。我有个老朋友，讲起地位都不错，结果出了家，年龄七十岁，是老沙弥，那时候我还年轻，交了很多忘年之交的朋友。有一次我们在庙子上碰到，我说我要看老和尚，那是老沙弥的师父。他说可别让老和尚叫我哦！要不然我得端张矮板凳坐在旁边。我问为什么？他说不准坐高广大床啊！我说：“岂有此理！你这个老不正经，怎么这样呢？”他说：“老兄，不要乱来，我现在是出家人。”我说：“我知道，你没有办法，我有办法，你的师父也是我的师父。不过，我是居士，可以在他旁边坐。”

这位老和尚名气很大，我一进去给老和尚顶礼之后，老和尚说：你来啦！中午在这里吃饭。我说：当然啦！当然在这里吃饭。我问：

“师父！某人在这里出家？”师父说：“对啊！”我说：“找他也来谈谈。”师父说：“好嘛！”我说：“不过不准坐在矮板凳上噢！”师父说：“这是庙上一般的规矩啊！”我说：“师父啊！我们俩今天要谈一下了，您是我师父，我也皈依您了，我想请教，为什么受了八关斋戒的人，同沙弥一样不准坐高广大床？再说大床有多大？单人床还是双人床？六尺长还是八尺长？师父请您解释。”

我那个时候很恭敬啊！说“请解释”的时候，站起来合掌跪下请法。不像你们问老师一个问题，老师慢一点回答，就摆出那个脸色，就好像老师该死，唉！不晓得我造什么孽！

我那个时候很有意思，如果记载下来写小说也蛮有意思。老和尚答完了，我磕个头，站起来说：“师父啊！你讲错了。”

居士不可以谈戒啊！可是我这个居士向来有人称是魔王居士，头号的。错了就是错了，对了就是对了，非者非之，是者是之，魔王称号就是这么来的。

不坐高广大床是印度的制度，在中国古代也用得通。中国在唐朝以前，秦汉时代没有椅子，印度也如此，都是席地而坐。现在日本的榻榻米，就是汉朝以前，秦始皇时代传去的规矩。到了唐朝，看历史就知道，某某人或是皇帝坐在“胡床”上。什么叫胡床？是西域传进来的，我们的高脚八仙椅，打坐用的“床绳”，绳子编的，也是唐朝以后才有。

北方人叫“坐炕”，钉一个又宽又大的架子，那是给年纪大的、地位高的或腰腿不便利的人坐的，免得坐下来腰痛，坐骨神经痛，所以要坐高位子。北方人看老一辈人来，说“请上座”，晚辈人站在下

面陪着。因此学佛的人要谦虚，不准坐高广大床，意思就是说不准坐上位。

我说：“师父您去查，看你对还是我对？”老和尚说：“你完全对！完全对！”我那位师兄终于不必坐矮凳，可以一齐同坐。我到庙子就是这样办，所以许多老和尚看到我去，很欢迎也很头痛。

以前，有一个朋友出家，要把妈妈也带去出家。他妈妈一辈子有酒瘾，不喝酒要死的。这下可要命了，出家要受戒，把酒戒了，非死不可。可是不受戒又何必出家？我说我来送，送到当时的龙华寺，我对龙华寺方丈说：“请师父开遮，我有一个朋友的妈妈来受戒，三四百条，包括毗尼耶戒，不管七百条、八百条，什么戒都可以受，我这位伯母当了比丘尼，有一条戒，我现在给您跪下，请求允许不受酒戒。”

龙华寺长老好开通啊！他说：“南居士，你讲的！你作保。”我说：“是啊！”师父说：“好！我答应，收了进戒坛。”这一条酒戒，这位比丘尼不受，因为她以酒为药，没有酒就要死。所以，通达的老和尚对经律论都要通。

不坐高广大床就是说比丘、比丘尼、受八关斋戒的人，要处处谦虚，坐下位，不要坐人家上位。更不要看到好位置就先占住，腿一盘，然后人家挨过来，还“异眼”看人，那就是七关斋、六关斋戒了。

过午不食

所以讲戒，怎么讲呢，有时真想讲戒，但真不好意思。又想从出家人当中找讲戒的，但不知道有哪一位真把戒律研究通的？因为我也没有出去探访，居士代为讲戒，总是不大好。如果讲菩萨戒，可以，但是我不愿意那么做，因为一般人不懂佛法。

真讲戒，有很多问题，譬如有位同学问我“过午不食”的问题，他说：“糟糕了，我们十二点下课，再吃午饭已经十二点半了，持过午不食的戒怎么办？”当时我很忙，用眼睛瞪着他问：“什么叫午时？”

上午十一点到下午一点是午时，十二点五十分吃饭也没有超过午时啊！过了一点零一分开始是未时，十二点半怎么不能吃饭？你一定要守这个时间，吃快一点嘛！我们当年当兵，一声口令“开动”，大家一口接一口塞进去，五分钟就把饭吃完了。添饭都是没良心，饭瓢硬压，几口拨完了，赶紧再抢一碗。在座很多老辈子当过军人的都有这个经验，后来才规定半个钟头的吃饭时间，现在当军人的更是优待，舒服得很。

以子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥十二个时辰和太阳行度来计算，午时是日正当中的时候，也在十二时辰的中间。如果非讲戒不可，你们就统统不守戒，我们中午吃饭时间，在美国则是夜里。如果以西半球为标准，美国的中午，正是此地的夜里，怎么那么不通啊？

再看佛教历史，南北朝时期的梁武帝喜欢布施斋僧。他把自己布施给庙子作奴隶，然后由宰相、大臣凑钱把他赎回来。他经常玩这一套，结果把国家也玩掉了。有一天梁武帝斋僧，过了午时皇帝才到，大家等着他没吃饭，以为要饿一天。当时住持是有名的一代大师，老和尚说：“怎么不能吃饭？皇帝是天子，天的儿子刚刚到，此时正是午时，开动！”戒律是那么不通人情的吗？那么不变通的吗？

像我吃饭，经常都没个准，昨天晚上到今天我只吃了一碗稀饭。吃多了昏沉，懒得跟你们上课，就想睡觉打坐去了。为了上课、做事保持头脑清醒，就经常不吃。但是我真吃饭时是在夜里，准备睡觉了，吃饱一点昏沉没有关系。饮食吃多了，营养好了，容易昏沉，不清爽。那么，我修的岂不是鬼道？那才不呢！当我吃饭的时候，是夜里十二点到一点的子时，正是天人吃饭的时候。

所以，这些道理讲不完啊！总而言之，学佛要通经、律、论，做人、做学问都要通。不通，就是头脑秘结，和大便秘结是一样的，那样怎么作学问？怎么修道？

吃素问题不谈，应该吃素啊！此中有密法，以后再说。以上是讲到戒律问题，顺便把过午不食附带说了，接下来就言归正传讲到“不非时食”了。

吃的问题

据佛经说：早晨是天人吃饭的时间，中午是佛、人道吃饭的时间，晚上是饿鬼吃饭的时间。据说如此，早餐与天人同食，午餐与人同食。

《金刚经》是最平实的经典，一开始就说到佛出去化缘，吃了饭，洗足已，收衣钵。佛不依靠人家，他自己把衣服、袈裟叠好；打水把钵子和脚洗干净，可见他老人家出去化缘，还是踩在泥巴地上，并没有踏在莲花上走路。洗足已，敷座而坐，自己把位置摆好打坐。释迦牟尼佛的规矩，饭后打坐入定，坐到申时，大约下午三、四点。所以，所有佛经的对话都是下午三点以后的纪录。研究佛的戒律要仔细研究《观佛三昧海经》，佛的生活，佛的教化，平常得很，不像我们后世把他塑造得头顶上放光，脚底下踩莲花，一天到晚放光，戴个电灯泡一样，多难受呢！

英国人主张早餐吃得丰富，午餐马马虎虎，晚餐喝酒。美国人习惯晚餐吃得好，辛苦一天，晚上总要吃好一点，都有理由。中国人、印度人中餐要吃得好。不过，中国人不管了，三餐都要吃得好，而且宵夜要更好。世界各地吃饭的风俗，哪一个民族注重吃哪一餐饭，你去研究看，这些都是学问。

我们信佛吃素的人，出门很不方便，到了当地就打听哪里有“教门”馆子，教门馆就是回教馆子，炒青菜用素油，干净得很，决不用猪油、牛油。这些常识都要内行。所以，你研究了世界各国的饮食风

俗后，天人吃早餐，难道英国人是天人？那美国人都是鬼啊？这些道理都是方便。

那么，为什么要“过午不食”呢？有没有道理呢？绝对有道理。中国人有很多毛病都是吃出来的。中国人最注重吃，尤其乡下，我们到四川乡下帮忙割稻子，乡下人好客，劝饭真是受不了。客人不管年轻、年长都坐高广大床——上位，家中小孩或佣人很有礼貌地站在你旁边，端着饭给你添饭，他们怕你不好意思站起来添饭，眼睛盯着你的碗，你刚一吃完，立刻又给你扣上一碗。主人家就是劝你多吃饭，中国人是讲究吃的。饭都舍不得给吃，那还叫请客啊？所以，要命啊！主人注意你，佣人也注意你，这一碗饭，你剩下了没有礼貌，硬塞进去，肠胃不舒服。后来搞得我们外省人饭一吃完，就赶紧把碗往桌底下塞，连忙说谢了谢了，实在吃不下。在座很多在大后方经过的都晓得，到四川朋友家吃饭就怕，后来有些大家庭，我们就先交涉好，把这个规矩免了，否则，主人家一碗接一碗的添，而且还要添得高高的，添平了没有礼貌，你说怎么办？

中国人以农立国，讲究吃饭。其实一个人身体真正需要做燃料、能量的饭量只有半碗，如果吃三碗，其余两碗半都浪费了。有许多未经吸收的部分，变成大便排泄出来，还有许多是供给了身体内的蛔虫、细菌等。

中国人喜欢吃，肠胃都吃坏了，而很多病都是肠胃堵塞，中气不足所引发的，要少病就得使肠胃健康。

绝食

你说不吃会饿，那是假饿。我有二十八天不吃饭的体验，告诉你们经验，饿是饿不死人的，但是要懂得气功，使胃肠内的气充满。胃肠的功用就是不停地动呀动的，把吃进去的东西摩擦消化掉。东西消化完了，胃肠内是空的，它一样要蠕动，如果气不充满，胃摩擦破了就出血。

有位学佛的老居士看我既不吃饭又不睡觉，真好，可以多做好多事，跟着学不吃饭，十四天就进医院了。我去看他，胃已经割掉三分之一，问他为什么会胃出血？他嘻嘻笑，说不好意思，“我学你吔！不吃饭”，我说：“你真是跟自己开玩笑，这不是好玩的，那要有方法，你不懂方法，怎么可以乱搞？”

不过，一般人如果一星期中，一天一夜不吃饭，清理清理肠胃，那是非常好，非常合乎生理卫生。

因此，回教有斋戒月；天主教、基督教真讲修持的也有不吃饭的一天；学瑜伽术的人，一个礼拜也禁食一天，很健康。中国佛教的丛林制度是百丈禅师创立的，他也告诉你：“疾病以减食为汤药”，不管什么病，先要把肠胃清理一番，比吃什么药都好。

“不非时食”，不仅有卫生的道理，还有要头脑清醒，欲念不起，就要过午不食。为什么不起欲念，因为你把欲念饿死了嘛！格老子！你不乖，不听话，老子就饿死你。真饿了一夜，也就乖了。欲念不起，脑子清醒，才容易得定慧。不非时食有这么多好处，中国人早

就知道这些道理，所以有一句土话：“晚饭少吃口，活到九十九”，可惜大多数人却喜欢在晚上拼命吃。

至于庙子上的过午不食，真是受不了。我所看到当年虚云老和尚的丛林——南华寺——六祖的道场，戒律之严，规矩之严，到了晚上就受不了，连锅粑都有僧人偷去吃，所以虚云老和尚连锅粑都锁在柜子里，我说：“师父啊！太过分一点了吧！”“嘿！不这样不行嘿！”

我年轻的时候也练习过“过午不食”，我那个时候一顿饭都要吃三碗，怎么办？先从三碗减为两碗，两碗减为一碗半，训练了好久。后来慢慢改为一碗、半碗，最后剩一口，这一口最难戒掉了。一口戒掉以后，还不行，用七颗生的花生米咬咬也很舒服。七颗减为三颗，三颗减为一颗，最后可以不吃了，但是一到晚上，嘴里淡淡的，总想弄点东西吃吃才有味道。我在峨眉山上怎么办？泡茶喝。山上的雪水泡清茶，又没有油。想吃而没有东西吃，把茶瘾学上了，胃也喝寒了。最后变成什么情况呢？大便的时候，自己一看，大便没有颜色，白的，我就晓得一点营养都没有了。到了这个样子才把饮食完全戒掉。

所以，现在得到一个结论：过午不食，乃至完全不食，不难，困难的是饮食的习气难断。在我二十八天不吃饭的过程中，最难过的是第三天，要饿死就是第三天到第四天，像死了一样，别说手拿不动，连指头想动一下都没有力气。不过，我晓得，老一辈告诉我这个经验，一到第四天，精神恢复了，精神好得很，那眼睛像电灯泡一样发亮。第十一、十二天不吃都没有关系，可是家里孩子们或朋友来吃饭，好菜端上来，站在饭桌旁转，告诉朋友这个好吃、那个好吃，自

己何尝不想吃？当场发现这个现象，修行就得这样修，自己起心动念都要晓得。

饮食的念头，阿赖耶识的种子、习气很难去掉，不吃饭有什么用？这一念想吃的习气转不过来，一点用都没有，冤枉不吃饭。你还自以为已经三天不吃饭，了不起，坐在这里想，过了一百天后大吃一顿，什么鸡腿、牛肉、红烧豆腐，你的修行统统完了。甚至我还有一回在梦中大吃起来，一醒来，我知道，统统完了，为什么？因为你所有习气的种子都爆发了，假修行，这不能欺骗自己，在梦中习气爆发了，有什么用？

八关斋戒与六斋日

这八条叫“戒”，不是“斋”。“八关”是不要犯这八条戒，等于关门一样，把坏的一面关起来不要犯。

持斋的时候，当然吃素最好，甚至到达不吃，光喝点清水，心中不动妄念，那才真叫持“斋”。

都懂了吗？你们当法师的将来出去要教人，不要教错了，教错了说是南老师那里学的，到时候我的脸不是变红，而是变绿了。千万要记得啊！前七条为戒，最后一条不非时食包括在“斋”里头，叫“持斋”，总合说叫“斋戒”。普通人没有受过三皈五戒，只在佛前磕头的，也可以持八关斋戒；已受五戒的，可以在每月的阴历初八、十四、十五、二十三、二十九、三十（小月二十八、二十九）这六天持斋戒。

为什么要在这六天持斋戒呢？你们可以去研究《大宝积经》。我先提一件事。最近飞机失事，他们在山上招魂念经，经一念，山上的沙子岩石都滚下来，现场的人都傻住了！有位记者打电话问我究竟有没有灵魂？有没有鬼？我听同学说有人来这么一个电话，我说交给秘书蔡先生答复，蔡先生是老新闻记者，他回答以后向我报告答复情形：

蔡：“请问找南教授有什么事？”

记者：“想访问南教授有关鬼魂的事情。”

蔡：“哦！访问这种事，你还年轻，我告诉你，这个世界也有很多灾难，天下国家大事也很多，为什么很多大问题不来问，专门问南教授这些鬼话呢？不问苍生问鬼神。其次，你认不认识南教授？他不是道士，不是画符念咒的，他怎么答复你这些问题？”后来那位记者连说抱歉、对不起。

蔡先生报告完了，我说你答得好，真对。有时候不敢叫你们年轻人办事，接电话不会接，问题也不会答，换成你们，就会客气地说：“小姐啊！你贵姓啊？老师啊！很忙啊！不在啊！”搞了半天抓不到重点。能干的人，干脆利落几句话就很清楚。

如果叫我自己接这个电话，我就会训他一顿，我头一句就问：“你认不认识他？”“不认识。”“他没有空，你访问什么问题？”“鬼的问题。”“他还没有死，没有经验。”

真是莫名其妙！所以，做事要懂事，尤其是我，一听到问问题，问不出好问题，我火气就大了。

那么，“六斋日”的问题同这个问题一样，为什么每个月要在这六天斋戒呢？

这要研究三界基本的问题。我们在欲界中，而与世界有关的欲界天天人、神等，是非善恶很清楚。拿现代话讲得漂亮点，就是外太空那些神，在这些日子坐飞碟来视察，你们哪些人做了坏事，心思意念不干净的，他都登记下来。所以你在这个时候清心寡欲，斋戒沐浴，就要得福报了，这是一个原因。更严重的道理是要研究易经阴阳学，那就深了，与宇宙自然的法则合一。不但每个月的这六天是六斋日，你们吃长素的、出家的，天天都在斋戒中，那更好了。

六斋日都知道了，那么每年有几个月份要守八关斋戒呢？正月、五月和九月是三长斋期，吃一个月的斋，受一个月的斋戒，功德无量，什么理由呢？太虚法师这本《药师经讲义》解释说：“佛说四天王于此三月中正巡至南赡部洲，持斋修福者，功倍于常。”因为这个时候，正是天人下来审查人世间的人为善为恶的情形。

我年轻时学佛也持过八关斋戒，后来知道为什么要在这些日子持斋的理由，我不持了，我做好做坏随时检查自己，如果怕让鬼神看到而假充好人，岂不是拍马屁吗？大丈夫做事要让自己看到，学佛要真作好人，为什么怕鬼神视察？做错了，自己就要忏悔，随时要检查自己。

如果根据普通经典，是为了怕鬼神看到而持八关斋，这是小乘理由。大乘经典另有高一层的道理。

如何往生

现在回到《药师经》原文。刚才讲到“有能受持八分斋戒，或经一年，或复三月”，接下来是“受持学处，以此善根，愿生西方极乐世界，无量寿佛所，听闻正法”。

你能够接受，修持此事，受持戒学，什么是学处呢？经、律、论都有其学处，经学学处、戒律学处、论学学处，这是学佛的善根基础。以此善根愿生西方极乐世界。你在生时以修八关斋戒的基础，培养善根，发愿死后生西方国土，因为阿弥陀佛的极乐国土与药师佛相连，是连锁国土，万一你活着修不到药师如来的境界，死后一定到西方极乐世界国土，阿弥陀佛就是无量寿佛。换句话说，这是《药师经》的秘密，真正密宗的药师佛就是天青色的形象。因此，修药师佛就是长寿佛，就是无量寿佛。

药师佛手中端的东西像一个钵，里面的百宝囊中放着无量的药。药师如来为什么是天青色？一个人如果把色身转化了，也就是报身修成功，中脉通了，一天到晚身心内外都在万里无云、蔚蓝色的境界中，那才可以转报身而得长寿。所以，密宗修弥陀法的人，一定同时修长寿佛的法，尤其修“破瓦法”的人，同时修长寿法，不然很快就短命去了。无量寿佛与阿弥陀佛，如同一个球的两面，是圆的、通的。“诸恶莫作、众善奉行”的人、八关斋戒修持好的人，善根成就，一定会往生西方极乐世界无量寿佛所，听闻正法。换句话说，你善根不到这个程度，想要往生，很难啊！那怎么办？慢慢来，有一个

补习班可以留学，在哪里？在东方，就在我们这里。药师如来怕我们善根不够，就在这个世界办了一个分校。所以：

“而未定者，若闻世尊药师琉璃光如来名号，临命终时，有八大菩萨。”

有些人善根没那么深厚，或善、恶、无记业力在不定阶段，假使曾经听过药师琉璃光如来名号，耳根听一下，临命终时，有人助念，帮你提起注意，你要专一，记住那个影像。或者有人参加我们的课，记住这里现在正在讲《药师经》的情况，效果一样。那时，虽然快要死了，身体也不属于我的啦！不要管身体的疼痛，只要记得这个境界、这个形状，阿赖耶识的影子像作梦一样，意识境界迷迷糊糊的，啊！我要走了，心里念一下如来名号，你就想到了，或者记住现在的情景，立刻就有八大菩萨在你面前现身，接引你走。

这八大菩萨是：“文殊师利菩萨，观世音菩萨，得大势菩萨，无尽意菩萨，宝檀华菩萨，药王菩萨，药上菩萨，弥勒菩萨。”药王、药上菩萨是东方药师佛的侍者，等于西方阿弥陀佛的二位侍者观世音菩萨与大势至菩萨一样。八大菩萨在你面前现身，你现在看不见，临命终时提起那一念，一定现前。

“是八大菩萨乘空而来，示其道路，即于彼界，种种杂色，众宝华中，自然化生。”注意“乘空而来”，很多学佛的人都搞错了，打坐就想：啊哟！好像飞机或流星从虚空中下来，那全错了，这个虚空是你意识境界的妄想。什么叫“乘空”？是你不知道，一下子冒出来了。这个空的道理很重要，无所从来，亦无所去，不知道从哪里来的叫空，不晓得内外中间，自然而来，一下子自然看到一尊佛，告诉你

这样、那样，就是“乘空而来”。懂了吗？如果想从虚空来，是有相的，不对，那就永远走入外道了。

那么，这八大菩萨乘空而来，示其道路，指导你的灵魂，来，这边走，跟我来，或者他的光推你一把，向那边去，或者笑一笑，你就懂了。那个时候，不用说话。我们人靠说话才懂意思，变成中阴身（灵魂），不用靠说话，菩萨眼睛注视你一下，你一切都懂了。

还有“示其道路”，你不要搞错了，以为像新生南路的马路一样，或者像山路一样，全错了。这个道路是形容词，没有形象的，到了那个境界，菩萨现前，或一笑，手一摆，你就懂了，自己就晓得如何与佛相感应。这一念一感应，你这边气一断，那边已经往生。“即于彼界”或西方、或东方，“种种杂色，众宝华中”自然化生出一个你，同莲花生大士一样，你自己又得一个身体，这个身体不是中阴身了，这种身体叫意生身。

如果想现生修到意生身那就很难了，等于道家所讲的出阳神境界。意生身要怎么修？一念专一，不是“空”，光懂得空不是真正的佛法，是“有”啊！好好记住今天的境界啊！一辈子都记住，临命终时就可以去了。今天是什么境界？就是这样一个境界！

上面讲的是《药师经》的中心要点，说到要想得到诸佛菩萨，尤其是药师佛的感应，最好受持八关斋戒或三皈五戒。八关斋戒的戒律，上面已经非常详细地跟大家讲清楚了。

至于八关斋戒为什么要规定在每个月的那几天，以及每年的那三个月持斋？如果详细研究解释，那是自然科学的道理。六斋日的原因，与《易经》所言太阳、太阴（月亮）运行的法则有关系，不只是

天人下凡审查人间的善恶。三个月份的原因，与太阳行度和地球人类道德的规则、生理的规则和心理的规则有关联。如果深入解释，必须花很多时间，同时还牵涉到《易经》象数、中国天文与过去东方天文的连带关系等等，涉及范围甚广，因此暂时讲到此为止。

受持八关斋戒，心能行善又能一心不乱修持药师佛的名号、法门，不但现生能得药师佛的感应，同时临命终时，亦能随你当时的一念，往生西方极乐世界。假定有人差一点，所谓差一点就是业力、愿力不足，功德与戒行不够，亦能生于天上。

天堂在哪里

或有因此，生于天上，虽生天上，而本善根，亦未穷尽，不复更生诸余恶趣。

由于业力、愿力及现生行为比较差的，不能往生阿弥陀佛与药师佛的世界，但却因此而生天。“生天”的观念要搞清楚，不是我们一般认为的生天，也不是其他宗教所说死后上天堂的生天。

世界上一切学问、一切宗教所讲的天人，天与人之间的关系，以佛学分类得最清楚。佛学有三界天，欲界、色界、无色界。欲界中又分很多天，比方我们在庙子上看到的四大天王等，也是天上的人，是道德、智慧都比我们高一点的生命。

有一点大家要注意，尤其是学科学的都有一种看法，世界上所有人类文化，每个国家民族所画的天堂、地狱各有不同，中国画或外国画所表现的天人，也各有其民族特色。东方的天人就像东方的人模样；西方的神就像西方人的样子；中东的天堂、地狱的众生就是中东人的样子。如果推开宗教立场看，全在欺骗人，每个人都是凭自己的想象，而构成他的天堂、地狱，几乎没有一个相同。

再说，世界上玩弄那些相似于神通的人更妙！譬如西方有很多高明的看相术、占卜，能知前生事之类的，像美国、南美就很多，能知他人的过去未来，台湾有很多人不惜花大钱买机票去问前生事。妙的是，他们所看到的前生大部分都说你是印度人、埃及人，没有一个说

是中国人，为什么呢？因为他们的意识范围没有中国的印象。中国人看前生前世的，则不会说你是希腊人或西班牙人来投胎的，再不然说你是高雄投胎到台北的。如此看来，世界上所有知识的范围，和一切宗教观念，都是个人意识内的构想，并没有人真正证到天堂地狱的形态。

又如现在科学已经触伸到地球以外的其他星球，有些星球看不到生物，因而有人推翻一切，说星球上没有人。然而，我始终坚持一个道理，要他们特别注意，比方，目前我们最了解的是月球，月球的表面没有生物，人类也不能长期留在那里。假定月球上有生命，但和地球人类不一样，不需要空气，而此生命是在月球星体的中心，未来我们又如何解说呢？科学尚在求证阶段，不能凭今天有限的科学知识，就说月球绝对没有生命，这点即使在美国研究太空科学的人都不敢断言，只敢说不知道。

因此，不要假想、猜测，也不要用自我意识去作解释。如以普通哲学推理的话，其他星球的生命不一定是地球人类的样子。我们自认两只手、两条腿蛮漂亮，在其他生物看则不然。密宗有许多画像，包括人、佛菩萨都不是人的面孔；而是狮子、老虎等怪里怪气的面孔，手也不像我们只有两只，而是十几只、几十只、多得很；脚也不同。有人认为密宗的佛像、神像是表法，表达显教的道理；三十六只手加上一个头，代表三十七道品；十八只脚代表十八空，那是我们自己的解释，假如他方世界的生命，其业报和我们不同，而是另外一种样子，你又将作何解说呢？所以，这种解释也相当大胆，大胆的假设不一定可靠。譬如四大天王画的都是中国衣冠、面貌，在整个人类学中属于亚洲系统的蒙古种面孔，如此看来，四大天王天莫非都是亚洲人生天？难道欧洲等其他民族就没有好人？都不会得天人果报？这实在

不一定。像这些学问，是只学佛、只学宗教的人所听不到的，这些都是大学以上，研究比较宗教学的范围。所以，我们站在学术立场看所有的宗教，会觉得这个知识很浅陋很可怜，关起门来站在自己的立场乱辩证，这个辩证不一定可靠。

不过，话说回来，站在比较宗教学的角度来看，我可以跟大家证明一点，到今天为止，还是佛学比较可靠。佛学所说的天人，比世界上任何宗教都要完备，天人不只一种，天堂也不只一个。就拿欲界天最低层的四大天王天来说，是与我们最接近的天人，换句话说，四大天王天还在太阳系的范围，以科学来讲，太阳系之外还有许多其他星球。因为根据佛教宇宙观的解释，人类祖先是来自另一度空间，是从光音天来的。

生天的道理

所以，生天，生到哪一种天？大有问题。修持到生天相当不容易，因此，我们也不要毁谤、看不起其他的宗教。任何宗教，有一个基本的共同点，都是教人做好事、做好人、行善道，行善程度的深浅是生天的根本。行善道，接近于禅定。一般人以为只有形式上的念佛、拜佛、打坐叫学佛，如果心理行为、外在行为、喜怒哀乐等种种习气没有转变，你纵然修了一辈子，能不能生到初级的天还成问题，而且相当成问题。能够一生修到人中再来，死后不走入畜牲道、地狱道，已经是第一等了不起了。

所以，要想生天，必须有道德，有心理与实际行为的善行与禅定功夫的配合。禅定不一定是打坐啊！而是心理行为的宁静。真行善的人，心理行为自然宁静。宁静是禅定根本的基础，宁静程度的深浅就是禅定层次的深浅。那么，要想心理做到宁静，必须改进心里的情感、情绪、思想和外在的行为，绝对的静止，才能进入真正宁静的状况。

一般人盘腿打坐、练气功、听呼吸、念佛、持咒、观想，这是非常消极的修定，几乎不可能得定，因为这是你坐在那儿，暂时把自己的思想、心理行为，找了另外一个东西作寄托。譬如听呼吸，到临死时，呼吸停了，你听什么呢？又如你念咒，到了四大分离时，念头、意识提不起来，你又念个什么呢？你马上失去依靠。在没有依靠之时，你的心理状态，平生坏念头的习气，统统彻底地浮现、爆发。那个时候，你说我会打坐、念咒、听呼吸，想宁静下来，几乎是不可

能，当然也不是完全不可能，除非你有见地，定力够。所以，光靠禅定打坐的功夫而想成道生天，那是自欺。

成道生天的道理很简单，从心理、行为开始，往善的方面来努力，要把自己的脾气、个性、思想、动作、言语等种种不好的习性、习惯，痛下决心的彻底改正过来。因此，从行善入道，念念为善，才有生天成佛的希望。

佛学不是大、小乘的分别，真正的佛学是五乘道，首先修“人道”——八关斋戒是天人的基本；其次才能修小乘的“声闻道”；再进一步修小乘的“缘觉道”；然后才是大乘的“菩萨道”。当然，五乘道只有一心，因此也可称为一乘道，本来一心而已。换句话说，就是从修正心理行为开始。

了解这些简单的道理，就要晓得检查自己一生的心理行为、善恶业的功德，检查自己可能往生六道中的哪一道？这本经典没有说明生天是生哪一种天？如果要详细研究，必须看《俱舍论》、《瑜伽师地论》等著作。如果不研究这些经论，而像一般人看一点现代佛学文章，听一点佛学课程，便自以为在研究佛学，那不但可以说大门没有进来，连排队挂号都没有摸到。尤其在这里研究佛学的同学们，以禅、佛为标榜的，更要注意，不管你的论文是否与佛学有密切关系，至少这里的教育宗旨就是往这方面发展，连这个基础都没有，能写些什么呢？有些同学问我论文写些什么？我还正想问你要写些什么呢！你要我教你写什么呢？因为你什么都不清楚，坐在这里，首先就要检查自己为学为道是否对得起自己？如果辜负光阴，白过日子，光在烦恼妄想中打发时间，而自认为在修行，我告诉你，那正合了苏曼殊的一首诗：

生天成佛我何能，幽梦无凭恨不胜。
多谢刘生问消息，尚留微命作诗僧。

你们看到我背书，光是抄，怎么不学学老师苦读的精神呢？唉呀！老师是天生的，难道你是地长的？真是！老师是妈妈生的，你也是妈妈生的，老师为什么能记得？用心苦读嘛！对好书、好句子集中全力硬是把它记住。你们不用心，还说老师是天生的，难道你是红薯长的？没这个道理！

这是苏曼殊有名的诗句。刘生是他的朋友，写信问他最近生活怎么样？他回了这首诗。学佛是假的，生天、成佛我一样也做不到，一天到晚烦恼、妄想不堪，做的梦也乱七八糟，多谢你来信问我状况，现在只能说还有半条命在，还会作作诗，谈不上是真和尚，不过是诗僧而已。

你们不是蛮喜欢苏曼殊吗？苏曼殊的诗，我们也喜欢啊！有些句子蛮高明，有些不怎么样，喜欢的好句子我们就背下来。读书用功不是要你花时间，而是要用心，用心没有什么困难。

我们讲天上的问题，引申牵扯了这么多，还引出了苏曼殊“生天成佛我何能”的诗，所以，不要小看生天，不容易啊！

现在《药师经》鼓励我们，只要你平时受持八关斋戒，好好的真正修心行善，纵然临命终时不能往生西方极乐世界或东方药师如来世界，“或有因此生于天上”，这里没有告诉你生天的阶层。不管怎样，以作生意的眼光看，生天总比做人好一点。

学佛对鬼神也要恭敬

我们年轻时学佛也皈依，皈依佛，皈依法，皈依僧。皈依这个僧、那个僧，僧了半天，永不皈依什么邪魔外道、天魔、天人！当然，这是一套过程，初步学佛必须如此。那时我们也信得不得了，我经常跟着袁焕仙老师一起走路，每天回家都经过一座狐仙的庙。袁老师是学佛的，当然三皈五戒、菩萨戒、密宗戒，戒了一大堆，只要他经过狐仙庙、土地公庙、城隍庙等等，一定照古礼合掌，然后一路走过去。中国古礼就是如此，读书人不管官做得多大，宰相也好，状元也好，回家若是从自己祖宗坟墓或祠堂前经过，骑马的赶紧下马，决不敢骑在马上耀武扬威地过去。我们年轻的时候就受这种教育，甚至经过外公家的坟墓，原来躺着或坐在船上，赶快起身合个掌或抱个拳，过了以后再躺下来睡觉。

袁老师受了儒家的教育，经过这些地方就合掌。有一次我实在忍不住了，跟青年人一样好奇，我问：“先生啊！（那时不叫老师）学了佛，三皈五戒，不皈依天魔外道。”袁老师说：“这是什么话？大菩萨的戒律对一切众生都要恭敬，你看土地公庙有没有神？如果有神，一个普通人死后当土地公，还得是好人才能当呢！坏人还做不了土地神。既然到了好人前面，就该合掌行个礼，这是菩萨道。”

我听了真是冷汗浃背，对，是这个道理。学佛的人对一切众生都要尊重，何况鬼神？

这是袁老师的教育，这一生我就“依教奉行”，对任何一个小神明都很恭敬、很重视，他有他的善果。人有一点长处都值得恭敬，何况是神。

1924

善根退失　福报享尽

所以说，不够资格往生他方佛国而生天，生天也很值得恭敬，这些是《药师经》的重点，并不是吃饱了叫一万声“南无药师佛”，供了一个馒头、一根香蕉、一盘素菜，最后端下去自己吃，药师佛还吃不到，他就使你又消灾又生天，这个生意一本万利，谁不会做啊？如果以这样的心情学佛，你想想看对不对？一点善心都没有，然后一边念经，谁要是把你衣服碰到了、鞋子踢到了，那个位置被人家坐久了，一肚子气！气得一边念“南无消灾延寿药师佛”，这样会有善报？如果有，佛法你不要信了。此心多狠、多坏、多恶啊！学佛是行善行得善果，至善才能得感应。

《药师经》告诉你，因为你做不到至善而得不到佛道的感应，因此而生于天上，虽生天上，由于有药师佛所教育修持的根本，而你根本的善根没有退失。注意这个“善根”，我们现在学好人、做好事，你那个善心发的究竟是真是假？发了善心究竟能不能生根？都是问题。今天高兴了，心情好，偶尔露一点善根的曙光，却根本没有深植在心，等一会儿逗你一下，环境一不如意，一脸凶神恶煞的相就现出来了，那有什么用？所以要深植善根。

因此，学了《药师经》，本来的善根功德没有退失，天人寿命终了时也不会堕落到恶趣。你要晓得，很多天人福报享完了，照样堕落到恶趣。不要说天人，现实人生就看得见，不过年轻人不大容易看到，像我们看了几十年人生，现在就看到这种果报。过去在大陆上有许多出身好、家庭好的大少爷、大小姐，那真是无比的享受，吃馒头

又怕脏、怕传染，都要剥了皮才吃；豆芽两头都摘掉，只剩一寸，吃的、穿的之讲究；等到抗日、二次大战一来，那些大小姐们逃难，路也走不动，饭又吃不上，颠沛流离之可怜，最后从身上拿出一两黄金，想跟人家换个东西吃，老百姓没看过黄金，问干什么用的？不能当饭吃，不要，硬是换不到东西吃。逃难的少爷、小姐，连米长在哪里都不知道。恐怕你们有些人也不知道，饺子皮的来源知道不知道？是不是哪棵树上的皮？只看过富贵半生，最后孤苦伶仃，死于沟壑。

在台湾的老朋友中也有很多，听说某人死了，问怎么死的？倒在阴沟里死的。当年在大陆作什么大官，家里有多少钱，太太七八个，子孙满堂；死了七八天才被发现在阴沟里，身上没有身份证，也不知道是哪里来的老头。这些人半生以前是天人的境界，生活之享受，死后则是堕泥犁的果报，死在臭水沟里。有好几个还是一辈子修道学佛的，我不讲名字，老一辈的都知道是什么人。

你们注意啊！我们今天坐在这里乱讲乱讲，自己今生最后的结果如何？不好好修持，很难保住，天人境界也会堕落，好难啊！我们经常写挽幛挽联送给人家，很难用上“福寿全归”四个字。福寿全归起码要活到八九十岁，两老俱在，要功名富贵齐全，儿孙好，道德也好，才有资格称得上“福寿全归”。

这就是人一生的因果，天人也如此。所以《药师经》告诉我们，修了药师佛法门，有善心配合，再加上斋戒的清净，才能生天。虽生天上，福报享完了，下来也不会堕恶趣——地狱、饿鬼、畜牲道，至少还能做个人。

转轮圣王

天上寿尽，还生人间，或为轮王，统摄四洲，威德自在，安立无量百千有情于十善道。

因过去修十善道的善行，受持八关斋戒，天人寿尽了，生到人世间，也不是普通人，而是治世的帝王，佛经称“转轮圣王”。转轮圣王不是几百年才出啊！也许好几千年、万年才出一个。治世的帝王分四种：金轮圣王、银轮圣王、铜轮圣王、铁轮圣王。《华严经》上说，真正治世的转轮圣王，功德同佛一样，也就是在家佛，是十地菩萨转生的。这一点很妙，真正的转轮治世的圣王是十地菩萨转生，真正示现十恶法的大魔王，也是十地菩萨转生；一个是走善的教化而治世，一个是走恶的教化而治世；虽然善恶教化不同，但都必须是十地菩萨才有此资格。

研究佛学的同学要注意了，一般研究佛学的人，动辄喜欢在空、有的形而上哲学方面搞，或者拼命在文学境界上研究。至于形而下，宇宙和人类及一切生物、生命的关系，如三界天人、六道轮回、三世因果的最基本道理都没有研究。譬如讲到转轮圣王的问题，我们看到佛法中释迦牟尼佛似乎比较偏重出世，这是因为大家对佛学的研究不彻底，实际上释迦牟尼佛最注重的是入世。所以《金刚经》再三提到转轮圣王的功德即同如来，两者只有一点之差，一个是走出世路线证得菩萨道，一个是走入世路线证得菩提道。因此佛经里又出现一个在

家佛——维摩诘居士，处处都在点你们，不摆脱世间法形态，而心能出家。这是大乘菩萨道，比出世还难。

所以，治世的转轮圣王是“不世之出”，也就是说不是每一个时代都能出生一位如此的圣人帝王。

以中国文化历史经验来看，孟子说：“五百年必有王者兴。”有一次我在孔孟学会作历史分析的演讲，我把孟子这句“五百年必有王者兴”的账算了一下，中国文化命运与社会政治的关联，的确是四五百年间就有一个变更。从周公以后算起，到现在是第八个五百年，未来的际运应该是有王者兴。但这个王者，以佛学的标准来讲，尚非转轮圣王，只是五百年出个英雄。

我常说个笑话，戏剧界写剧本、当演员的朋友来看我，我经常鼓励他们说：“中国历史五百年出一个英雄，三百年出一个戏子。”一个好演员能演得像里根一样，真不容易，里根是演员出身，美国的历史还不到三百年。过去唱京戏的名角如梅兰芳，过后就很难再出个像梅兰芳这等好演员。梅兰芳是中国三大美男子之一，在那个时代真是风靡一时，其演技之好、之高明，真是无以形容。

元朝有个名家画两只牛打架，很多人看了都叫好。一个放牛的小孩经过，钻进去看：“去！去！这算什么好？狗屁都不值。”人家问他是干什么的？也会画吗？哪里画不好？他说是放牛的，不会画，但是他知道画得不对，牛打架愈打得厉害，牛尾巴夹在屁股愈夹得紧；牛尾巴翘得直直的，不是打架嘛！就这一句话，完了，这幅画也没有价值了。

宗教电影演观音传、释迦牟尼佛传，唉呀！后来我都不去看，叫他们先去看，为什么？我怕看了当场发呕，受不了。譬如释迦传，释迦牟尼佛由谁演？有这个修养没有？气质、神情必须靠演员本身的修养才能自然流露，纵使透过高度技巧的化妆术也没有办法；一举手，一投足，神态不对，就是两样，摆对了还差不多。经常有朋友来这儿吃晚饭，从夹菜的姿势就可以看出某人练过武功。有一次跟一位朋友握手，一拉就知道他练过福建莆田少林寺武功。他谦虚说没有，我说一定年轻时学过，他才肯承认是年轻时玩过一下。

这和做学问、做人的修养一样，骗不了人的，你说你学问好，看你的风度，走两步路就看得出来。肚子没有学问，样子就是不对。你说你开悟了，看你走两步路，就晓得是悟开了你。所以古代禅宗祖师说一个人有没有开悟，走两步路就能看出你的命根子在哪里，一点也没错。

修养这个东西真不容易，治世的转轮圣王更是不容易。真正的佛法，注重在这方面，你们再去研究，我算是给你们开了窍。若是把佛法拉到深山的山顶去，你全错了。佛法的真义是救一切众生，救一切众生不是拿一把剃头刀把你的头剃光，就能解决得了的，另外还要好几把刀才能解决。转轮圣王就有七宝庄严，七宝里面就有一把大刀，虽然没有讲出来，你们去研究佛学就会懂。

不过，佛法真正标榜的是什么样的人呢？也就是说，佛法当家的是什么人？等于说世界上任何一界的领导人都必须受教育，然而各界有成就的人不一定都是教育家，对不对？对，教育家专搞教育，但培养出来的人才各色各样，不一定都当教育家，对不对？对啦！所以佛法，当家的是出家比丘，专管佛的教化。出家人当的是这个家，所以要住持。而学佛者，不一定要出家，度一切众生要百千万亿化身，百

千万亿个不同的姿态。了解了这方面道理，你们可以写论文了。但是不要听了这么一点道理就说懂了，还有很多青蛙跳到井里面，噗通——不懂！慢慢去研究吧！

因此，我大声疾呼，近百年来的佛学错误百出，方向完全错了。这里是讲到转轮圣王，所以牵扯出这些道理提醒你们注意。

现在佛经告诉你，转轮圣王统摄四大洲，严格讲，扩大的讲地球不过是四大洲之一，叫南赡部洲，如果拿地球来讲，亚洲是四大洲的一洲，范围有大有小。

转轮圣王统治了全世界，在人类历史上还没有出现过，即使东方的成吉思汗，甚至成吉思汗的子孙也都没有做到；中国的唐、宋、元、明、清也没有做到，只能勉强地与铁轮圣王的境界比一比而已。我们的老祖宗神农、黄帝、尧、舜，勉强可比作治世的转轮圣王；等而下之，出英雄则有之，出圣王则未必。

转生人间好果报

或生刹帝利、婆罗门、居士大家。

神农、黄帝、尧、舜之流的圣人是道德的感化，不是权威的控制与统治，他们或者不生为转轮圣王，而生为帝王之家，或生为英雄世家，或生为刹帝利。印度到现在，阶级制度仍然十分明显，十分不公平。刹帝利是统治或帝王的阶级，印度的名门望族多半是刹帝利阶级，释迦牟尼佛的血统就是刹帝利的种性。或生为传教士，如婆罗门教是印度几千年文化的重心，其他还有佛教的居士大家等等。

多饶财宝，仓库盈溢，形相端正，眷属具足，聪明智慧，勇健威猛，如大力士。

“形相端正，眷属具足”，你看多难！这还不是转轮圣王，我们作人作到形相庄严，六亲眷属具足，包括父母兄弟姐妹、妻子儿女、朋友、学生就已不容易。另外，“聪明智慧、勇健威猛”都要具备，“如大力士”，并非本身一定是大力士。这就是说修过药师如来的法门，加以至心行善的配合，而转生人间的果报。那么，你说这些是宗教的迷信，真有他生来世吗？这是哲学也是科学上的大问题。

若是女人，得闻世尊药师琉璃光如来名号，至心受持，于后不复更受女身。

“至心受持”，专心一志，至心接受并修持，不因环境、不因任何阻碍而放弃，从这一生以后，再也不会变成女性。女性当然有许多不方便和痛苦，不过，我有一位朋友认为女人比男人好，愿意生生世世永远变女人，还讲了许多理由，我听了真是无可奈何。

众病消除

复次，曼殊室利，彼药师琉璃光如来得菩提时，由本愿力，观诸有情，遇众病苦，瘦挛、干消、黄热等病；或被魇魅、蛊毒所中；或复短命，或时横死；欲令是等病苦消除，所求愿满。

药师琉璃光如来开出他成佛悟道的第一个志愿发心，为什么学佛？像有许多人来找我学打坐，我就问他为什么学打坐？他说为了身体。我听了如同吃了冰淇淋，从头凉到脚底，原来你那么小的目的，那就不用找我，随便找个人教教就好了！

如果有人说要成佛，要求证得菩提，本人还会稍稍动心一下，唔！此人还值得一教。问一百个人为什么要学佛？有五十双回答身体不好。身体不好不找医生，找我？换句话说，这是以自我为中心，出发点是绝对自私。因此我比吃冰淇淋还凉快，心都冷了，我说好好好，应该应该，我找个同学教教你。为身体不一定要学打坐，打坐效果慢，我劝你们还是学运动好。

你看药师佛、诸佛大菩萨，一开始学佛就是为了证得菩提，这是大丈夫的气概，要成为天上人间第一人。佛菩萨开始学佛的本愿多是为了拯救一切众生，譬如药师佛的十二个本愿，我成佛要为众生如何如何，要怎么救这个世界，他的动机是如此。这就留给学佛的人一个榜样，不是自私的为自己而学佛，但也可以说是使自己成就，更要使众生共同成就。

药师佛哀悯世界上可怜的人，病痛的人太多了。药师佛本愿的力量，看一切有情众生都在病痛中。“瘦挛干消”，瘦、胖都是病，尤其一瘦就有癌症的嫌疑，过胖也不是健康。

十九世纪威胁人类的病痛是肺病，二十世纪是癌症，二十一世纪初将会有癌症的特效药问世，二十一世纪威胁人的是精神病、心理病，会到无可救药的地步。你们年轻人活到八九十岁就可以看到未来的世界，都是因为生活的压力、物质的引诱而患精神病。

干是干瘪，消是糖尿病。古代中医有消的病名，消的病有上消、中消、下消，现在只讲糖尿病，是属于下消。黄热是肝胆病。魇魅是鬼病，蛊毒是细菌、传染病，或短命、横死、飞机失事、车祸等。

药师佛看到未来世界，尤其我们这个世界的众生，被生、老、病、死困扰得太痛苦了，所以他发愿要拯救这个世界，由他的愿力传一个法门。

观世音菩萨在东方世界看到女性的痛苦比男性更大，所以他在东方世界化身为女性，代表女性的母爱和慈悲，实际上观世音菩萨是男性。

1938

炉火纯青

现在讲到药师佛的本咒。修密宗的药师法就严重了，不过现在我也不管了。我从来不传密法，因为密法到我这里也没有秘密可言，所以我素来不喜欢、也不赞成把任何法变成密法。道是天下的公道，没有什么秘密。道也不属于那一个人，只要善性够了，福德够了，这个法门就可以传给他。善性福德不够，当然不能传，就像你要一只小狗、小猫读中文，可不可以？不可能的。

现在修药师佛法，也用不着完全照密宗的修法，否则很麻烦，密宗修法是富贵修法，光是供养，你就供养不起。

药师佛像大多绘成蓝色、天青色，为什么？这就是密，因为一个人修道学佛，修到气脉、中脉完全通了，父母所生肉身转化了，他的境界永远是天青色，所以佛像是蓝色的。

不过，如果真是有一尊天青色、内外透明的活佛站在你面前，你怕不怕？我看你吓都吓昏了，夜里黑漆漆地坐在那里，一看，一定吓死。平常药师佛啊！药师佛！这个时候就是“我的妈呀！我的妈”！

实际上，修持到家，气脉通了，就是非常庄严、清净的颜色。研究科学的人就知道，你们在中学大约也作过实验，七色的变化是有程序的：红、橙、黄、绿、蓝、靛、紫。

画家也好，练功夫也好，境界高了，就被形容为“炉火纯青”。到炼钢厂看就知道，红火火力不够，白火火力强，所以写文章常会写

到“白热化”；铁炼到最高温是青色。

你们现在打坐又腿痛、又这个、又那个，还三昧真火哩！连瓦斯火都没有。三昧真火起来，色身转化了，到了那种境界才晓得什么叫“炉火纯青”，才可以祛病延年。

1941

药师佛的修法

长寿佛法，密宗不传之秘，现在我传给你们，出去不要冒充善知识乱说，知道就好。那么，要如何修呢？密宗的药师佛修法，把佛像供在坛场中间，坛场非常讲究，每天用酥油、牛奶供养；印度中东一带以酥油（西餐所吃的奶油）点灯；中国用青油灯。几千盏、几万盏的灯供养在坛场，真是庄严无比。还有供清水一千杯，每天光是换水的时间都不够；三白供养是芝麻、白糖、糯米做的糕饼，天天要换，随时要换，就像供养活佛一样恭敬。

十种供养：香、花、灯、水、果、茶、食、宝、珠、衣。香不一定要烧香，烧香污染空气，对呼吸系统不好，涂香、抹香都是香，地上涂满了香水，你做得到吗？用檀香水涂满这个楼上，一个晚上起码要五千元。

近几年台湾忽然出现好多的密宗，真正的坛场是什么样子都没有看过，坛场之庄严，令人肃然起敬，每天身体洗得干干净净，一进佛堂立即清净。香、花、灯、水、果、茶、食、宝、珠、衣，随时要换；你们帮我泡茶，一天也是换好几次嘛！佛的茶怎么可以只换一次，夜里发霉了你也不管，佛该喝发霉的茶呀？食是饮食，真正学佛的人，等于孝敬父母一样，吃东西以前先供养佛，然后自己才开动。

宝，一切珠宝。衣，乃至新衣服自己不敢穿，要先供养佛。佛像一年四季早晚要换衣服、洗澡。所供的水，这一杯是给你老人家洗澡的，这一杯是洗脸的，这一杯是给您老人家随缘布施众生用的。一杯

一杯端上去，都要发愿说明，哪像你们端水？嚷着“拿来！拿来！这里还要加点水啊！”不晓得干什么？香灯师注意啊！我到佛堂看到这种情形，转一圈只好下去了。你们到我的佛堂看，就说老师的佛堂好庄严，其实真正的庄严还谈不上，因为没个道场。

真正的密宗坛场，庄严富贵，修不起啊！一天供养下来要花多少钱啊！有人问老师为什么不修财神法，我说修不起啊！财神坐在坛场中间，天天要用牛奶、酥油、香水供养，每天要洗多少次澡，洗了还要香、花、灯、水、果、茶、食、宝、珠、衣供养，我有了这个本钱，做小生意慢慢积财，就不修他老人家啦！那一套供养要花多少钱，还要用金杯、银杯给他洗澡，那还得了，算了，不修了。第一，我花不起这个本钱。第二，我没有时间。一天到晚供养、洗澡，对不起！诸佛菩萨，我要读书，我还有很多事要做。招呼他老人家，我就没有时间招呼你们这些活菩萨啦！

学密宗要先拜佛，先磕满十万个头再说。头磕得都长出包包，佛像供在前面，拜了以后，头还得向前面的供桌上碰一下，才算拜佛，代表你碰到佛的脚了，哪里像我们拜佛还弄块棉花垫，还怕裤子弄脏。那样至诚的拜佛你们做不到，所以我也不传，你只要照着咒子诚心念、诚心观想也可以。

药师佛长寿佛手印，再教一次，平常打坐，把手印放在肚脐下面的小腹和两腿中间，也可以放在胸前。有所请求的时候，两个大拇指头在勾召，等于在按无线电报。散手印要往头顶上散，不要随便散，手印最好不让没有学过的人看到。通常修法时，手印都用布盖住，各派不同，黄教用黄布盖，白教用白绸子，红教用红绸子，那不重要，没有关系。此法不要乱传乱讲，除非对方很至诚。

时彼世尊，入三摩地，名曰除灭一切众生苦恼。既入定已，于肉髻中，出大光明，光中演说大陀罗尼曰：那谟薄伽筏帝，鞞杀社窭噜，薛琉璃，钵剌婆，喝罗阇也，怛陀陀揭多耶，阿罗诃帝，三藐三勃陀耶。怛姪陁，唵，鞞杀逝，鞞杀逝，鞞杀社，三没揭帝娑诃。

三摩地是入正定境界，此境界是什么境界？灭除一切苦恼的境界。进入了这个三摩地，从头顶上出大光明，于光中演说大陀罗尼总持咒语。这是全咒，显教、密教所有关于药师咒语都集中全了。这个咒子平常至诚念满一百万遍，效力很大。用药或干净的净杯盛装蒸馏水，不能有空气、细菌，修好后盖好，保存好。医治病人，结药师佛手印，配合大悲咒；拯救临命终人时，配合阿弥陀佛名号和往生咒，减少其临死时的痛苦，快快往生。

修满一百万遍的净水，倒出来加入开水，喝了就可以治病，但是要至诚去修。有要求饮食或茶水治病的，结此手印，然后以手印在上面印二十一遍，加上念药师咒，念多少遍，随你发愿。基本上，先念满一百万遍，都很灵验。

药或净水，使一切众生灭除苦恼，非常灵验。即使不用药、不用水，随意结手印一加持也灵验，灵验的道理是什么？至诚一心，不可说不可说，不要加理解，这时候绝对不要用任何推理，有一点解说推理就不灵了。而且，有一点最重要的要记住，要想此咒语灵应，必须记住传咒语的上师，现在就要记住我，记住我什么样子，平常的样子还不算数，而是现在的样子，现在穿这套衣服的样子，等到我换上西装或别的衣服，你再拿我的照片来想象，不灵了，原因是什么？不要

问。这个时候是什么样子，什么姿态，什么样的讲话神情，什么环境，你千万要记住，这就是密法的道理。

那么，你在帮人家治病或自己急难的时候，你就这样一念，你的头顶上是上师，上师的头顶上是药师佛，没有理由，不要加解释，所有学问都要丢掉，很至诚的，为父母亲友而念，念多少遍随你发愿，但基本上要先念满一百万遍。

而时光中，说此咒已，大地震动，放大光明，一切众生，病苦皆除，受安隐乐。

1946

大藏治病药

唐释灵澈

《大藏经》曰：救灾解难，不如防之为易。疗疾治病，不如避之为吉。今人见左，不务防之而务救之，不务避之而务药之。譬之有君者，不思励治以求安。有身者，不惜保养以全寿。是以圣人求福于未兆，绝祸于未萌。盖灾生于稍稍，病起于微微。人以小善为无益而不为，以小恶为无损而不改。孰知小善不起，灾难立成；小恶不止，大祸立至。故太上特指心病要目百行，以为病者之鉴。人能静坐持照察病有无，心病心医，治以心药。奚伺卢扁，以疗厥疾。无使病积于中。倾溃莫遏，萧墙祸起，恐非金石草木可攻。所为长年，因无病故，智者勉焉。

喜怒偏执是一病。亡义取利是一病。
好色坏德是一病。专心系爱是一病。
纵欲无理是一病。纵贪蔽过是一病。
毁人自誉是一病。擅变自可是一病。
轻口喜言是一病。快意逐非是一病。
以智轻人是一病。乘权纵横是一病。
非人自是是一病。侮易孤寡是一病。
以力胜人是一病。威势自胁是一病。
语欲胜人是一病。贷不念偿是一病。
曲人自直是一病。以直伤人是一病。

与恶人交是一病。喜怒自伐是一病。
愚人自贤是一病。以功自矜是一病。
诽议名贤是一病。以劳自怨是一病。
以虚为实是一病。喜说人过是一病。
以富骄人是一病。以贱讪贵是一病。
谗人求媚是一病。以德自显是一病。
以贵轻人是一病。以贫妒富是一病。
败人成功是一病。以私乱公是一病。
好自掩饰是一病。危人自安是一病。
阴阳嫉妒是一病。激厉旁悖是一病。
多憎少爱是一病。坚执争斗是一病。
推负着人是一病。文拒钩剔是一病。
持人长短是一病。假人自信是一病。
施人望报是一病。无施责人是一病。
与人追悔是一病。好自怨憎是一病。
好杀虫畜是一病。蛊道厌人是一病。
毁訾高才是一病。憎人胜己是一病。
毒药鸩饮是一病。心不平等是一病。
以贤贡犒是一病。追念旧恶是一病。
不受谏谕是一病。内疏外亲是一病。
投书败人是一病。笑愚痴人是一病。
烦苛轻躁是一病。挞捶无理是一病。
好自作正是一病。多疑少信是一病。
笑颠狂人是一病。蹲踞无礼是一病。
丑言恶语是一病。轻慢老少是一病。
恶态丑对是一病。了戾自用是一病。
好喜嗜笑是一病。当权任性是一病。

诡谲谀谄是一病。嗜得怀诈是一病。
两舌无信是一病。乘酒凶横是一病。
骂詈风雨是一病。恶言好杀是一病。
杀人堕胎是一病。干预人事是一病。
钻穴窥人是一病。不借怀怨是一病。
负债逃走是一病。背向异词是一病。
喜抵捍戾是一病。调戏必固是一病。
故迷误人是一病。探巢破卵是一病。
惊胎损形是一病。水火败伤是一病。
笑盲聋哑是一病。乱人嫁娶是一病。
放人捶挞是一病。教人作恶是一病。
含祸离爱是一病。唱祸道非是一病。
见货欲得是一病。强夺人物是一病。

此为百病也。人能一念，除此百病。日逐检点，使一病不作，决无灾害痛苦，烦恼凶危。不惟自己保命延年，子孙百世，永受其福矣。

《大藏经》曰：古之圣人，其为善也，无小而不崇。其于恶也，无微而不改。改恶崇善，是药饵也。录所谓百药以治之：

思无邪僻是一药。行宽心和是一药。
动静有礼是一药。起居有度是一药。
近德远色是一药。清心寡欲是一药。
推分引义是一药。不取非分是一药。
虽憎犹爱是一药。心无嫉妒是一药。
教化愚顽是一药。谏正邪乱是一药。

戒敕恶仆是一药。开导迷误是一药。
扶接老幼是一药。心无狡诈是一药。
拔祸济难是一药。常行方便是一药。
怜孤恤寡是一药。矜贫救厄是一药。
位高下士是一药。语言谦逊是一药。
不负宿债是一药。愍慰笃信是一药。
敬爱卑微是一药。语言端悫是一药。
推直引曲是一药。不争是非是一药。
逢侵不鄙是一药。受辱能忍是一药。
扬善隐恶是一药。推好取丑是一药。
与多取少是一药。称叹贤良是一药。
见贤内省是一药。不自夸彰是一药。
推功引善是一药。不自伐善是一药。
不掩人功是一药。劳苦不恨是一药。
怀诚抱信是一药。覆蔽阴恶是一药。
崇尚胜己是一药。安贫自乐是一药。
不自尊大是一药。好成人功是一药。
不好阴谋是一药。得失不形是一药。
积德树恩是一药。生不骂詈是一药。
不评论人是一药。甜言美语是一药。
灾病自咎是一药。恶不归人是一药。
施不望报是一药。不杀生命是一药。
心平气和是一药。不忌人美是一药。
心静气定是一药。不念旧恶是一药。
匡邪弼恶是一药。听教伏善是一药。
忿怒能制是一药。不干求人是一药。
无思无虑是一药。尊奉高年是一药。

对人恭肃是一药。内修孝悌是一药。
恬静守分是一药。和悦妻孥是一药。
以食饮人是一药。勖修善事是一药。
乐天知命是一药。远嫌避疑是一药。
宽舒大度是一药。敬信经典是一药。
息心抱道是一药。为善不倦是一药。
济度贫穷是一药。舍药救疾是一药。
信礼神佛是一药。知机知足是一药。
清闲无欲是一药。仁慈谦爱是一药。
好生恶杀是一药。不宝厚藏是一药。
不犯禁忌是一药。节俭守中是一药。
谦己下人是一药。随事不慢是一药。
善谈人德是一药。不造妄语是一药。
贵能援人是一药。富能救人是一药。
不尚争斗是一药。不淫妓青是一药。
不生奸盗是一药。不怀咒厌是一药。
不乐词讼是一药。扶老挈幼是一药。

此为百药也。人有疾病，皆因过恶阴掩不见，故应以疾病，因缘饮食风寒恶气而起。由人犯违圣教以致魂迷魄丧，不在形容，肌体空虚，精气不守，故风寒恶气，得以中之。是以有德者，虽处幽暗，不敢为非。虽居荣禄，不敢为恶。量身而衣，随分而食。虽富且贵，不敢恣欲。虽贫且贱，不敢为非。是以外无残暴，内无疾病。然吾人何不以自维自究，以百药自治，养吾天和，一吾胸臆，以期长寿之地也哉。

这份《大藏治病药》的讲义，是唐代灵澈法师所编写的。唐宋之间对中国文学有很大影响的是诗僧，譬如影响宋朝文学的，有九个和尚，所谓“九僧诗派”。在中国文学史上很有影响力的灵澈法师，也是唐代有名的诗僧，但他不是禅师，是法师。在过去，禅师与法师的区别很大，法师称为义学沙门，义学沙门是讲教的，解释教理。灵澈法师是讲经教的大法师，这篇讲义是他看了佛教的《大藏经》节录出来的，是《大藏经》中佛法的治病心药。

以佛法来讲，一切人生理上的病，多半是由心理而来，所谓心不正，心不净，人身就多病。什么叫净心呢？平常无妄想、无杂念，绝对清净，才是净心。有妄想、有杂念、有烦恼，是因喜怒哀乐、人我是非而来的。里面提到很多病，一条条都是关于我们心理行为的毛病。

“喜怒偏激是一病”，因大喜大怒或偏执自己的成见，偏见固执得厉害即是一病。尤其大喜，心会受伤；大怒，肝就首先受影响，将来都是问题。

“亡义取利是一病”，做人做事不讲仁义，对朋友不讲义气，光是图谋利害，这是一大病。

“好色坏德是一病”，因为好色而不顾人伦的道德。这些病是讲人的病根所在，心理行为，属心理学范围，心理学是现在新的科学。

我们晓得，今天世界上一切领导人，不论是政治上、工商业或社团的领导人，最重要的必须要研究心理行为，心理行为是今日领导人必修的课程。真正讲心理领导的人，就要进一步研究佛学的唯识与这些佛所说的心理病态，而且这已经变成最新的科学了。其实世界上没

有一样学问是新的，都是旧的，只是创了一些新名词，写了一些新理论，至少我看了觉得好笑，只不过换了一个名词，就蒙蔽了现代人。假如拿佛法所讲的这些病态来研究人的心理行为，尤其是研究领导心理学的必须要知道。至于讲做人修行，这里每一条都是戒条，应该天天念的。现在你们在座的年轻人，五十岁以下的大都不清楚，讲中国文化，过去我们小时候念书，最早背的是《昔时贤文》，我们七八岁就念得相当顺口了，一辈子做人都用得着。

其次，我们小时候念书，先背《朱子治家格言》，不但会背，像我所受的家庭教育，父母管得很严，再冷的天也要叫起来扫地、扫雪，手都冻得发肿，非做不可，所谓“黎明即起，洒扫庭除”硬是要做到。

另外有一本书也很重要，每个读书人案头都有一本《太上感应篇》。换句话说，我们以前念这些书，好比你们现在念的公民道德的课，都是必须读的。

我跟几位老朋友、老教授谈，我们当年所受的这些教育，一辈子无法忘记。我们那个时候，最差的人做得再差也还有个标准，这个标准就是在这些基础上；拿学佛做人来讲，这些就是标准。如果到大乘经典去找，老实讲，我还一下想不起来，这是大家的机缘。因为各家书店有新书出来，都会寄通知给我，有家书店很有意思，出了书，一部一部寄给我，上面注明你要就留下来，随便几时付钱都可以，不要则请退回。既然寄来就留下吧！结果我打开一看，第一本就发现有这个资料，我说太好了，免得我找。所以今天影印给大家，诸位真正想要学佛，作人做事从这里开始。

有讲义的不要再拿，下次要记得带来，不要掉了又拿，这也是一病。第一容易忘记就是头脑病了，佛学叫失念；第二，想多拿一份是贪心，也是病，并不是说一张纸有什么了不起，我们做起来蛮困难，影印一张纸也要几块钱，所以要惜福，懂得珍惜。

下面讲治病的药，“动静有礼是一药”，这一条太难了，动静包括很多，做人做事，处处有礼，礼还包括了合理，这是一药。“起居有度是一药”，就是生活有规律。“推分引义是一药”，推分就是说一个人要守本分，什么叫本分？人有人的范围，男人有男人的范围，朋友相处，讲话、做人、态度各有范围，超过了范围就是过分。过分了就容易出错，不要做过分的事，不要说过分的话，不要做过分的行为。做人做事要晓得自己的本分，本分就是立场；讲话、作人、做事都要有立场，不要任性乱讲话，一句话讲错了，没有办法改变。

引义，引用义理，尤其读书人要合理，就是讲道德的义理。现在研究中国文化，中文底子不好，看过去似乎也懂，中国字嘛！怎么不懂？但是一考你就完了。如果看佛经，这条就没有看懂了。你看，还不要说外文，中文都没有弄好，想把佛经翻成外文，那不是贻笑大方吗？

所以，写中国的这些古书，尤其翻译佛经，不但要义理通，文学境界也要高，才能够长久流传。

现在白话的书尽管出版，当时流传一下，三年、五年以后就下去了。你看我们推行白话文几十年下来，现代人的著作，有几本我们愿意把它留在书架上？几十年舍不得丢的有几本？没有。

上回我买了一本老歌大全，同学们笑我还唱老歌，我说对，总感觉现在的新歌越来越不对，没有那个味道，老歌还有点内容。像好几年前流行的一首新歌：“一年三百六十五天”，我不晓得它在说什么？我就给它加上一句：“心中好比滚油煎。”

这些地方要注意，在座都是受过高等教育，文字不好，中国文化非常危险，这样搞下去，文化要断了。

“虽憎犹爱是一药”，虽然我讨厌这个人，瞋恨极了，但是我总觉得他也是一个人，应该改变他，还是慈悲他、爱护他。这是治心病的一帖药，如果做到，每个人都有道德、都得长寿。我看世界上男女之间感情久了，或成为夫妇的，都在这个病中，须吃这个药。讨厌到了极点，不过，好久不回来又担心，走开了又舍不得，都是在虽憎犹爱中。如果扩充男女夫妇之间的心理，爱一切人，那就是大药了。

“教化愚顽是一药”，这里所讲的“一药”是一件功德的事，功德是行为，功德成就了，才能证道、悟道。你们平常喜欢讲禅宗开悟，开悟那么容易啊？功德不成就，做人都不行，悟了干什么？况且你也不能悟，即使悟了干什么？悟了以后再去“误”人，那还得了！

所以，有此机缘将《大藏治病药》这一篇影印发给大家，应该自己再抄写一遍，作为做人品性的标准，这也是学佛的基本。还有，出家的同学千万别弄掉了，初一、十五诵戒时，都要带上来，这与戒行有密切的关系。

上次讲到修药师法的咒语与手印。药师法最好配合准提法和阿弥陀佛净土法门这两种法门修。配合准提法的净法界咒、六字大明咒，如果帮助有病的人，念三遍或七遍准提咒，然后就专念药师咒，这是

求加持，希望他早一点病愈。如果看到这个人实在很痛苦，真正的悲心，不是慈心，除药师咒以外，再为他念往生咒，不如早一点往生，免得受这个痛苦，所以要配合准提法或净土法门修。

药师法配合这两种法门修非常有效，至于以饮食或净水救人，不要随便啊！自己若无相当的修证，不要随便开玩笑，那反而有罪过。自己有效验征兆，一念，开眼闭眼都是光明一片，那就绝对有效了，非常之有效。这个要特别注意，不要随便。

1957

菩萨五明

曼殊室利，若见男子女人，有病苦者，应当一心，为彼病人，常清净澡漱，或食，或药，或无虫水，咒一百八遍，与彼服食，所有病苦，悉皆消灭。若有所求，至心念诵，皆得如是，无病延年；命终之后，生彼世界，得不退转，乃至菩提。是故曼殊室利！若有男子女人，于彼药师琉璃光如来，至心殷重，恭敬供养者，常持此咒，勿令废忘！

修持药师法的人，看到别人有病，要尽心为人家治病。这里讲到用咒语治病，实际上，真正一个修持的人或菩萨，必须要懂五明，要懂得医药，其目的是要救世救人。

好几年前我到国防医学院演讲，大家说笑话，说老师又去骂人。我说你们学医，没有一个人是真正来学医的，因为学医的人第一个动机必须是为了救世救人。中国文化中有一句话，范仲淹也说过这句话，大丈夫立志，“不为良相，必为良医”。要嘛！就作一个有名的良相，可以救国家、救世界。范仲淹年轻立志，不做宰相就做良医，因为这两样都可以救人救世。今天放眼望去，会场有一千多人，从联考挤进医学之门，你们的目的并非在救人，而是要多赚点钱，这就成了问题。而且今天学医理的非常少，都是学医技，某一种病，用什么药，用什么方法治疗，这个不是医学，而是医的技术。好比一个电器坏了，水电工人也会修理，但他不是学电机，更不是电力学专家。譬如我们这里管照明设备的专家吴先生，照明设备坏了，修好后经过他

检查，我就放心了。要动手修，他往往还不一定比电机工人熟练，电机工人毕竟是个匠。现在学医的多半学成医匠，没有学医理——医学的哲学。

同样讲到学佛学菩萨的人，你们要真学佛，一个菩萨必须具备五明，这才叫大乘。因明，相当于西洋的逻辑学、中国的论理学。声明，各国语言文字都要懂，乃至演讲术也要包括进去，上课要有上课的技术，上课如果能把死人说成活人，那当然技术高明；如果把活人说睡了，就是上课技术有问题，学问虽好，技术却有问题。

再来就是工巧明，换句话说，百工技艺都要会，修水电、打字……都可以帮助人家。你到朋友家，他家水电出了毛病，找不到水电工人，急死了，刚好你到了，一下把它弄好了，这就是有利于别人。

还有内明，自己要明心见性，要悟道。

声明、因明、工巧明、医方明、内明，这是菩萨五明之学，不然不能行菩萨道。严格说来，这五明包括了古今中外一切学问要都会，才是大乘菩萨道。尤其是修道的人，不懂医没有办法，若讲果报，前生不布施医药，不以医药与人结缘，这一生就多灾多难、多病多苦。你看我始终注意这点，抽屉、口袋到处都是药，一看到谁有病，赶快拿药。从小看习惯了，过去家庭也是这样做，冬天及夏天送药、送茶，这些都是中国文化。我要你们好好学会医药，尤其到了乡下，没有医药，没有医生，遇到病人，你会针灸、推拿，即使凭两个指头都可以救人。碰到人昏倒在街上，懂得穴道，立即可以救活，然后再送医院还来得及，否则当时没有急救，再过半个钟头，可能人就死了。

这就是学佛的人什么都要会的道理，不是为自己学。我看你们年轻人身体比我老头子还差，大部分都吃过我的药，一天到晚病兮兮，前生不肯施医药，又不会照顾病人，只管自己。做社会工作，就是用医药帮助人家，现代所做的社会福利工作，以前就叫做好事。

1961

伸腿瞪眼丸

所以，你们要知道，《药师经》叫我们念咒就可以治病。实际上，你懂得医药，加上念药师咒，没有治不好的。你看准了是什么病，甚至没有药，看济颠和尚，人家生病找他，他夏天不洗澡，流了汗，随便往身上搓一搓，搓下一团污垢，叫人拿回去给快断气的人吃，吃了就好。问是什么药？伸腿瞪眼丸。人的腿一伸，眼睛一瞪，不是死了吗？

事实上，人身上的每一部分都可以作药，没有哪一点不是药，而且连动物的大小便，用得合适，用得恰当，都可作药。譬如牛黄、马宝很贵，那药还得了！牛黄、马宝是牛、马身上的结石，是大药，一吃就好。

所以，要把医药学好，才是真慈悲，处处方便，可以帮助别人，甚至一粒米、一颗花生，再加上药师咒，用对了，病就会好。

这里的同学常常看到，我也不是医生，有位医生的儿子患小儿麻痹，医生的弟弟是我们这里的同学，这位同学的侄儿十几岁，走路歪歪倒倒，话也讲不出来，父母都是医生，找上了我。三毛钱的药，我说要服一百天，一百天以后真的好多了。他父母是留学日本学西医的医生，问我什么理由？我说不要问理由。其实我还没有念药师咒呢！他们说女儿也是这个样子，要一起治，我说不干，因为我晓得他当医生赚了很多钱，我说你要孩子好，先拿五百万出来。这下我要钱了，不然我不干，因为我已经调查了他们的为人。后来他五百万不拿，我

也不医了，其实他拿了，我也医不好，本事只有那么大，那是开玩笑。那男孩是好多了，后来却给他娶太太，我听了吓死了，这不是害了那个女孩子吗？他们说女孩子家里很穷，很愿意，给女方二百万，然后嫁过去，我说：“唉！真是！好事真难做，那不是间接害了女孩子的幸福吗？”后来听说先给二十万，已经娶过门了。

我为这件事心里一直不痛快。你们看！做好事、做功德之难，你救了一个人，这个人也许去害另一个人，这等于我们间接害了人，所以善事之难为啊！这件事还不是个大坏事，不过却是一个遗憾。后来我又打听到，那个女孩子嫁过去不到一二年，又回家了。所以做好事、做好人，要特别注意。

1964

持咒禁忌

现在告诉大家，修药师法的人，为病人“常清净澡漱”，就是说我们要为病人念药师咒，自己要洗澡，内外要干净。洗过澡，漱过口，最好吃素，不要吃荤，万一吃荤，最好不要吃大蒜、葱，不然咒语不灵，只有准提咒一切都不避讳，其他咒语都有避讳。

这是个戒条，“常清净澡漱”，如果要加持一杯水，最好是蒸馏水，没有细菌。自来水勉强可以喝，但我发现有时不够干净，最好用蒸馏水。药师咒念一百零八遍，应该很灵，如果你懂得医药更好，用那个药给他吃，所以说“若有所求，至心念诵，皆得如是”。

平常心里念，做事也好，开车也好，出门也好，随时念，无病延年，可以保健康。即使死了，因持药师咒，命终之后，往生东方药师琉璃世界，得不退转，乃至菩提，到那里再去留学进修，释迦牟尼佛说：“是故，曼殊室利，若有男子女人，于彼药师琉璃光如来，至心殷重，恭敬供养者，常持此咒，勿令废忘！”不要忘记。

1966

万里晴空的境界

复次，曼殊室利，若有净信男子女人，得闻药师琉璃光如来应正等觉所有名号，闻已诵持，晨嚼齿木，澡漱清净，以诸香花，烧香涂香，作众伎乐，供养形像。于此经典，若自书，若教人书，一心受持，听闻其义。

这一段，佛告诉我们要如何修药师法，听《药师经》，念药师咒。他说，假使有净信的善男子、善女人，净信也等于正信，什么是净信？经典所讲的净信比正信又更进一步，无妄想、烦恼，无杂念，这是净信，连信这一念都不需要，已经进入清净无念境界，心里已到达净土境界。

这些人听到药师琉璃光如来名号，闻已诵持，恭敬供养药师佛仪轨原理。这里有藏密的药师佛像，不是天蓝色的吗？修成功了就是天青色的，像晴天，一点浮云都没有。真正修到色身报身成就了，气脉通了，随时都在万里晴空无云中，不是在白光、金光中，始终内外都是万里无云，绝对的清净、干净，蓝色代表绝对的清净、干净。

我不晓得台湾有没有这样的地方，我没有多走，本地同学应该知道。我们江南，尤其江浙一带，杭州以下，一直到金华，所谓万里云山入眼中，山青水绿。我们小时候看水是绿色的，青山绿水。

水不流动，死的，也是绿的，但绿得可怕。我们那里的水是清的，一清到底，溪水下有多少鱼在游，多少沙子，都看得一清二楚，

清澈见底，那真是水绿山青，典型的江南风景。

山青水碧，青色表示内外通体透明。有些人拼命讲密宗，讲气脉，讲任督二脉通了。人的任督二脉通了，已经无病了；中脉通了，昼夜都在水绿山青境界。

像这样内外清净透明，无杂念，无妄想，才真正称得上是净信的善男子、善女人。同时还要自己供养药师佛。所以在西藏密教的区域，他们很内行，你到了某一境界、某一情形，不管你是在家居士或出家和尚，经过你面前，他马上顶礼膜拜，因为他晓得此人已经修持到某一境界、某一程度。这一点，现在的人很差，一般人学佛，哪个有没有修持都不知道，因为没有药师如来智慧的关系。

1969

古代人如何刷牙

“晨嚼齿木”，什么叫晨嚼齿木，尤其出家同学一定要知道，现在当然不需要，但是要知道。齿木是牙刷，世界上最早发明牙刷的是释迦牟尼佛，佛最讲究卫生，在几千年前，吃了东西马上刷牙，用什么刷？杨柳枝。你看画上的观世音菩萨，净瓶里画的就是一枝杨柳。杨柳枝泡在水里，要刷牙时，用牙齿一咬，纤维就散开了，很好的牙刷，也是很好的牙签。所以，我们称释迦牟尼佛是第一智人，样样都晓得，那么早在几千年前就发明了牙刷。

古代的比丘出家人有个戒律，我们小时候看到出家人刷牙，那时候很迷信，很多居士看到这种情形，“唉哟！某一个出家人用牙刷吔！用牙粉吔！犯戒！”那时候的牙粉是什么做的？是墨鱼骨头做的，墨鱼中间一块白骨头，晒干了磨成粉，牙粉是用那东西做的，那时候只有牙粉，还没有牙膏，所以出家人用那个刷牙等于吃荤，犯戒的。

我们小时候，牙刷、牙粉才刚发明，我看到丛林里老和尚，照旧不采用牙粉，这是几十年前的事，我建议他们用牙粉刷牙，“唉！那是荤的。”我说牙粉是化学的，不是荤的啦！“听说用墨鱼的骨头制的”，我说现在没有啦！你放心啦！你不放心，我给你背过好了。开始时都不干，慢慢后来就改了。

所以修密宗很麻烦，的确是个富贵修法。修密宗每天昼夜洗好几次澡，有些人还依照道家的方法，一天洗四次澡，早晚——子午卯酉

都洗澡。修密宗的道场非常麻烦，那真是一点脏的都没有，绝对的干净、清洁，然后以香花供养。

1972

如何供佛

香分好多种，我们中国的庙子习惯烧香，在其他地方不一定用烧香，我现在不大采用，有危险性，而且像抽香烟一样，空气污染。香有很多种，其他有涂香，照样可以供养。涂香是擦在身上，在佛像前面到处洒。

学密宗的人，以香花灯水果、茶食宝衣珠供佛，其实不只学密，我们看到所有学佛的人，尤其是出家人，当执事有单独的寮房，都有自己供的佛堂，那个坛场都很庄严，有些太华贵、太庄严，我看供瓶供杯都是用金银宝贝做的。

这是释迦牟尼佛告诉我们对于药师佛的供养，这等于供养佛的像法——报身，供养法身是流通经典，或者自己写，因为古代印刷不发达，为流通经典而自己书写；或者请人家写，一心受持。“听闻其义”，研究《药师经》的道理。

于彼法师，应修供养，一切所有资身之具，悉皆施与，勿令乏少。如是便蒙诸佛护念，所求愿满，乃至菩提。

所谓“资身之具”，戒律上有四种：饮食、衣服、卧具、汤药，佛学所讲资身之具包含这四种，供养人的，上供养法师、诸佛、三宝；下供养是布施一切众生，四事供养，这都是资身之具，要统统供养布施出来，“勿令乏少”，不要使人缺少。拿现在话来讲，是肯做

社会福利的事，使人家蒙福利。如此便得到诸佛的护念，所求如愿，乃至证得菩提。

1975

如何受持此经

尔时，曼殊室利童子白佛言：世尊！我当誓于像法转时，以种种方便，令诸净信善男子善女人等，得闻世尊药师琉璃光如来名号，乃至睡中亦以佛名觉悟其耳。世尊！若于此经受持读诵，或复为他演说开示。

“尔时，曼殊师利童子白佛言”，佛经上不管男女老幼，登地以上的菩萨都称童子，所以，“童子”又是菩萨的一个别称。

“世尊！我当于像法转时”，我们这个时候还是像法时期，怎么叫像法？我们的老师释迦牟尼佛已经过去了，他的佛像、经典还流传，这叫像法。

“以种种方便”，用各种方法。“令诸净信善男子善女人等，得闻世尊药师琉璃光如来名号”，使他们有机会听到药师琉璃光如来的名号。“乃至睡中亦以佛名觉悟其耳”，文殊菩萨说，因为他的功德够了，使他在梦中得感应，晓得这个佛号。在座的朋友大概经验很少，不过，我所接触的有两三位同学，就常有这种经验，第二天跑来问我，是否有某一个手印，在睡梦中看到菩萨告诉我，这个要这样，念了什么，对不对？我说这是某一个菩萨，什么颜色、什么形状，他说一点也没错，就是那个样子。有一个同学常常如此，教他一个法门，我还没有教手印，他第二天跑来就结给我看。我说对啊！你又看到啦！他说看到了，佛现身告诉我这个手印，我说对，就是这个手

印。这种情形不要执著都是对的，执著就不好了。所以睡梦中有时有这种感应。

“世尊，若于此经受持读诵”，自己接受，身体力行，修持，或平常念诵。“或复为他演说开示”，演说，把经典要点演绎出来给别人听；开示就不同喽！开示是要把佛法的真正要点，乃至离开经典，打开佛法的精要，把那个精要表示出来，使他了解，这叫开示。

若自书，若教人书，恭敬尊重，以种种华香、涂香、末香、烧香。

香有好多种，中国人喜欢用烧香，现在要特别小心，好在现在有卧香炉，香平放。我记得在二三十年前，我要做卧香炉，没有人会做，我画出来以后，第一个做出来，现在很普遍了。立着烧香，人睡着了，香没有插好倒下来，很容易引起火灾。所以香躺下来比较安全，我们这里大厅，用的都是卧香。

花鬘、璎珞、幡盖、伎乐，而为供养，以五色彩，作囊盛之。扫洒净处，敷设高座而用安处。

这是古代对佛经的重视，一本佛经用五色彩缎包起来，除了念时打开，平常都覆盖好。那时候印刷不发达，所以对佛经的保存非常用心，我看了真是佩服。

在大陆上常常看到有人刺血写经，舌头的血刺下来写经，至于指头的血刺破写经那很普遍。不过，当时听他们说，血流下来马上要用

中药白芨散开，否则马上凝固，就不能写。血书的经典的字是黄褐色，淡淡的，我们常常看到。

像我们过去看《大藏经》好困难，好几省才一部。尤其清末，《大藏经》要到皇帝那里申请，皇帝批准了才颁送一部。四川峨眉山只有一部《大藏经》，几大名山各有一部，要看《大藏经》谈何容易啊！现在《大藏经》到处都有。那时我们在那种困难之下找《大藏经》，自己关起门来闭关把它看完，那真觉得无比的舒服、难得。现在我看大家买书、买经典很方便，拿来供养书虫，每个庙子一部大藏，也有两部、三部的，书店只要出《大藏经》，我说尽管出，一定发财，反正有人买，买了去供养书虫，他觉得买了经就是功德，放在那里给书虫慢慢去咬，让书虫去成佛，嗯！都是这样干。过去对于经典之尊重，“以五色彩，作囊盛之。扫洒净处，敷设高座而用安处”。一般佛经安设的位置很高，供在上面，像我们以前都做有很好的套子。

尔时四大天王，与其眷属，及余无量百千天众，皆诣其所，供养守护。

“诣”，读“益”，不读“旨”，我常常听到广播，把“造诣”说成“造旨”。法师将来出去弘法，不要像我，我有许多口音，从前念的方言，懒得再查辞典，但是重要的地方千万不要马虎。

世尊！若此经宝流行之处，有能受持，以彼世尊药师琉璃光如来本愿功德，及闻名号，当知是处，无复横死，亦复不为诸恶鬼神，夺其精气；设已夺者，还得如故，身心安乐。

横死，譬如被车子撞死，非命而死，都叫横死。诚心修持，有此功德，不会横死，也不会被诸恶鬼神夺其精气。这种事有没有很难说，告诉你真有，有时候睡眠时间、黑夜时间，经常会碰到这种事。有些人说得什么病，查不出病因，那就是鬼神病，但是你不去迷信它，就没有事。不要随便去拜拜，越拜鬼神越来，等于人一样，鬼神也怕凶人，格老子不理你，他就没有办法。否则你就照佛法的正路走，尤其女居士们，不要随便拜拜啊！搞这些不好。心净一切都没事，既然学了佛，碰到这种事，你念“南无药师佛”、“南无药师琉璃光如来”就行了。

“设已夺者”，譬如精气被夺，男女都有，不过有些女人自己并不知道。像有些男性有遗精现象，有些不是病，而是他力把你吸引走了。我们小时候，同学们研究这些还作过实验，等同学们睡觉了，不过不告诉他，用来证明由外面力量的影响，会发生这种毛病。我们拿了个鸡毛一玩，等他醒来，我们就问他：“你出去留学啦？”“对啊！不晓得什么道理？也没有梦啊！”大家都笑了。这个实验证明了人体内部的精气，会被外物摄走。这个道理不多讲，讲多了，你们调皮的同学用这个方法去害人，不好。

这里就是说，修了药师琉璃光如来的法门，假使碰到这种事，“还得如故，身心安乐”，立刻精神可以恢复，没有问题，而且下次不再遭遇到这个问题。

佛告曼殊室利：如是！如是！如汝所说。

就是这样，照你所讲。

1980

如何修药师法

曼殊室利，若有净信善男子善女人等，欲供养彼世尊药师琉璃光如来者，应先造立彼佛形像，敷清净座，而安处之。散种种花，烧种种香，以种种幢幡，庄严其处。七日七夜，受八分斋戒，食清净食，澡浴香洁，着清净衣，应生无垢浊心，无怒害心，于一切有情，起利益安乐，慈悲喜舍平等之心，鼓乐歌赞，右绕佛像。复应念彼如来本愿功德，读诵此经，思惟其义，演说开示。

“造立彼佛形像”，就是塑药师佛像，把佛像供起来。

“七日七夜”，专修药师法的人要注意，坛场要这样布置，等于打七闭关一样，七日七夜，专在坛场不离开一步，自己受“八分斋戒”。

“食清净食”，这就有好多种了，吃素、过午不食算是一种清净食。真正清净是吃淡食，不吃盐。过午不食，你们不要随便去尝试，功夫不到不要随便乱玩这一套。第三种最严重，七天七夜吃气，不吃东西，光喝水。清净食有专门的修法，这只是大概告诉你们一点。

“澡浴香洁”，随时要保持干净，而且每次大小便以后，不只洗手，大小便要随时清除，人身的九窍要随时清洁干净。

“着清净衣，应生无垢浊心”，心中念头绝对清净。

“无怒害心”，不能发一点脾气，不能动一点不如意的念头。

“于一切有情，起利益安乐，慈悲喜舍平等之心”，对一切众生、一切人，生起帮助人家、利益人家之心，和慈悲喜舍之心，平等之心。

“鼓乐歌赞，右绕佛像”，用铃子唱念，或者用密宗的念法，或者一点声音都没有。念佛号，右绕佛像，就像修般舟三昧一样，七天七夜，专修药师法，念佛号。

“复应念彼如来本愿功德”，这是可信的修法，同时应随时想念药师佛的十二大愿，心中起心动念仿照这样做。

“读诵此经，思惟其义”，对整个经典，想它的意义何在。

“演说开示”，这是修法，那么照这个修法的人就“随所乐求，一切皆遂”。譬如我所看到西藏的一位喇嘛，他用阿伽陀药，这是佛经里记载的药，一颗药可以治百病，就像我们讲的仙丹。一个普通的玻璃瓶，里面放些藏红花，这是他们的阿伽陀药，任何人有病来求他，他就是从这里头，倒出来一颗，但那颗药还在里头，拿去吃了就好。这是他修药师如来法修来的。不过，这位喇嘛很恭敬，我问他修了多久？他说三个一百天。那等于一年嘛！他说：我修了三次，第一个一百天没有成功，第二次我再发心，还是没有成功，第三个一百天，瓶子原本是空的，修下来以后，恳求啊！围绕佛啊！藏红花就长出这颗药，我晓得已经得感应了。喇嘛一生就修这个法门，他治好的人的确很多。他也不懂得医，反正有病来求的，他就倒出一颗药，然而那颗药母始终还在，那是他修来的，“当！一下，一颗药来了”，

那讲起来真是神话，但是我亲眼看到这个人。当然，你们不要随便学，老实讲，我还没这颗药呢！这是讲我经历的故事给你们听。

随所乐求，一切皆遂，求长寿得长寿，求富饶得富饶，求官位得官位，求男女得男女。

所以修这个法门，要发财就发财，求生男女就生男女，所求如意。

这是专门修法，坛场的布置就这样庄严，专修药师如来法当然要场地，不准闲杂人等进来，不准有一点不净之物，那真是庄重、庄严。我常讲最好在高山顶上修，但有时也有缺点，高山顶上有昆虫很麻烦。现在最好在高楼的顶楼，将来你们有机会这样修持很好。

1984

消灾免难

若复有人，忽得恶梦，见诸恶相，或怪鸟来集，或于住处，百怪出现。

睡觉时梦到怪梦。乡下有些人家门口会来一些怪鸟，北方怪兽很多，在荒山野岭特别多。

“或于住处，百怪出现”，或家里怪事出现，譬如有些人家门口、屋顶上有条怪虫掉下来，或丝丝挂下来，一定出问题，这是家里不平常的事，百怪出现。

此人若以众妙资具，恭敬供养彼世尊药师琉璃光如来者，恶梦恶相，诸不吉祥，皆悉隐没，不能为患。

家里碰到怪事出现或作恶梦，你心里不安的话，“以众妙资具”，供养药师佛，这些就不会有了。

譬如本省有些害人的，据我所知，乡下有画符、念个咒子，把女孩、男孩害了，本省乡下很多，现在还有。破除的方法，只在虔诚供养药师佛。

或有水火，刀毒悬险，恶象师子，虎狼熊罴，毒蛇恶蝎，蜈蚣蚰蜒，蚊虻等怖，若能至心忆念彼佛，恭敬供养，一切怖畏，

皆得解脱。

尤其在山岭边远地区，庙子在山林中的，这些事情免不了，蝼虫蚂蚁非常多，困扰得厉害，普通庙子上念普庵咒，不过大丛林上不大念，除非不得已，初一、十五念一次。

普庵咒是宋代普庵禅师传下来的，是真悟了道，开悟了，到八地破了重关境界，八地以上菩萨都能自说陀罗尼，自说咒语。普庵咒效果非常厉害，药师如来咒也是一样，住山的时候可以用。

若他国侵扰，盗贼反乱，忆念恭敬彼如来者，亦皆解脱。

我们在重庆与日本抗战时，虚云老和尚还在。国民政府主席是林森先生，他们都是虚云老和尚的皈依弟子，把虚云老和尚特别请到重庆修护国息灾法会。显明法师就是跟着虚云老和尚的首座，我跟他在重庆就认识，师兄弟就是这一段结的缘。密坛是贡噶活佛，还有根桑活佛好几位，密坛当时也念《药师经》。

复次，曼殊室利，若有净信善男子善女人等，乃至尽形，不事余天，唯当一心，归佛法僧，受持禁戒。

就这一辈子，肉体到死的时候，一口气断了，叫“尽形”。“不事余天”，不乱拜，不迷信。“唯当一心，归佛法僧，受持禁戒”，全心全意，皈依三宝，好好受持佛戒。

若五戒十戒，菩萨四百戒，比丘二百五十戒，比丘尼五百戒。于所受中，或有毁犯，怖堕恶趣。若能专念彼佛名号，恭敬供养者，必定不受三恶趣生。

就是说自己犯了戒，怕堕落，如果能够专念药师佛的名号，恭敬供养，必定不会堕落到三恶道。这是药师佛帮忙把一切破坏之戒，给你弥补过来。

或有女人，临当产时，受于极苦，若能至心称名礼赞，恭敬供养彼如来者，众苦皆除。

女性碰到难产时，现在医院很方便，但生产到底痛苦，如果当时至心念药师如来名号，不但众苦皆除，而且还有以下好处：

所生之子，身分具足，形色端正，见者欢喜，利根聪明，安隐少病，无有非人，夺其精气。

生下来的孩子不怕鬼怪。小孩子在两三岁时最怕外力的侵夺，这种非人，不属于人，属于鬼，或属于看不见的一种精怪，念药师咒、药师佛号有效果。

1988

念佛功德难解了

尔时世尊，告阿难言：如我称扬彼世尊药师琉璃光如来所有功德，此是诸佛甚深行处，难可解了，汝为信不？

释迦牟尼佛谦虚地说，假使要我详细讲出药师佛的所有功德，以我的智慧成就，我还做不到，说不完，为什么？你们要懂一个要点，药师佛的修法，是包括了一切佛最高深的秘密的修行法门，不是普通人所能了解；同时也暗示了我们父母所生的这个报身是可以常在的，自己真修这个法门的话，当然功德也要到。譬如佛有四大弟子如迦叶尊者、宾头卢尊者、罗睺罗尊者、君屠钵叹尊者等，都还是常在人间的。为什么他们的肉身能够常在？他说此中有诸佛甚深秘密之行，难可解了，很难了解。

“汝为信不”，释迦牟尼佛问弟子，你信不信？

阿难白言：大德世尊！我于如来所说契经，不生疑惑。

阿难说，佛啊！你何必问这个问题，我对您老人家所讲的话，没有一句不相信。

所以者何？一切如来身语意业，无不清净。

什么理由呢？一切成佛成就的人，他的身口意三业，没有不干净的，所以《金刚经》上说：如来是真语者，实语者，如语者，不妄语者，不异语者。

世尊！此日月轮，可令堕落；妙高山王，可使倾动；诸佛所言无有异也。

这是阿难说的话。他说：佛啊！我可以证明，太阳、月亮、地球、宇宙将来也有毁灭的一天。妙高山就是须弥山，等于地球上的喜马拉雅山，真到了大地震时，妙高山也会受地震影响，也会倾塌。他说我绝对信任一切佛所说的话，也就是说宇宙会有毁坏，佛所说的绝对是诚实之言。

世尊！有诸众生，信根不具，闻说诸佛甚深行处，作是思惟：云何但念药师琉璃光如来一佛名号，便获尔所功德胜利？由此不信，返生诽谤，彼于长夜，失大利乐，堕诸恶趣，流转无穷。

阿难说，佛啊！世界上有些人的根性里头信根不具足。将来你们研究唯识，就有五十一种心所，信根不够不是不信，而是他的智力、信根不够，福报不够，听闻佛所说的最深秘密行，他反而心里怀疑，为什么佛只教我们念药师琉璃光如来，只凭这样一句、一个佛的名号念啊念的，就真能得到这样多的功德，靠不住吧！等于我们普通念佛一样，阿弥陀佛、阿弥陀佛……尤其年轻知识分子，嘴里念佛，心里在怀疑，有时嘴里念，心里还在笑，阿弥陀佛，搞什么东西？这是时代心理。

换句话说，到了每个庙子，我看到女的比男的多，老的比少的多，到最后，很多庙子剩下几个老太婆在那里，七老八十，到处看到的都是她们，在那里阿弥陀佛、阿弥陀佛，最后两个人在那里埋怨媳妇不好、儿子不孝，然后阿弥陀佛。你看这个宗教怎么办？这是个问题。

所以说，一般人对药师佛不信，因为信根不足。由此不信，甚至有人生出毁谤，这种心理很可怜。

“彼于长夜，失大利乐，堕诸恶趣，流转无穷。”长夜就是茫茫的一生，永远在黑暗中，在愚昧中，这是阿难说的。

今天讲到这里，希望各位珍惜保存发给诸位的这份《大藏治病药》，乃至返照自己的行为，不管在家出家，这都是自己修功德，也是自己守戒。

上次我们讲到“堕诸恶趣，流转无穷”，佛讲到这里提出一个问题：为什么只念一个佛的名号，便有如此大的功德。

我们一般人学佛，其实一切众生学佛，都是作生意的办法，越多越好，所以佛法里有念八十八佛，甚至千佛的。反正上方佛、下方佛、东方佛、西方佛……一切都包围我，像作生意一样，一出门就对我生财，就要对我有利。不但学佛的，很多信仰宗教的人，都有这种功利思想和观念，出少数的本钱，却想得到无穷的利益。这是相当错误的观念。不过，有没有好处呢？有一点好处，在佛法来讲，只是培养一点善根而已。

所以，真正的佛法，是要求自己布施出去，不希望求得果报回来；但是因此倒反而有善的果报回来，这就是回向的道理，然而他最

初的目的并不是求这个。

普通人则不然，做任何一件事，都想以很少的劳动，付出很少的代价，却希望一本万利的回来。这是凡夫的心理，一般信仰宗教的人，都有这种心理。根据这个心理，所以佛提出来，为什么只念一个药师佛的名号，就能得这样大的功德。以佛法来讲，有人不但不信，更因而生出毁谤，毁谤佛法，毁谤正法。毁谤佛法气下“无间地狱”，是最严重的一种果报，这是一个问题。

1993

什么叫至心受持

佛告阿难：是诸有情，若闻世尊药师琉璃光如来名号，至心受持，不生疑惑，堕恶趣者，无有是处。

这一段的重点就是八个字：“至心受持，不生疑惑。”任何一种佛法，只是有人做到这八个字，没有不成功的。所以说，只念一个佛的名号，只要至心受持就有如此大的功德。

什么叫“至心”？至心等于四书《孟子》的《尽心篇》的题目一样，什么叫“尽心”？就是说，最诚恳的心达到了极点。这么解释，大家了不了解？如果讲经说法，讲教理，就要这样解释，最诚恳的心达到最高点，就叫至心。

怎么叫最尽心呢？你形容形容看，你说我了解，你当然了解，我讲的中国话，你也是中国人，那还听不懂啊？什么叫最尽心？譬如我们讲最诚恳，什么叫最诚恳？了解不了解？说我对你非常诚恳，是啊！不诚恳不是至心，至心就是诚恳，就是中庸所讲的诚。

儒家的四书——《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》，现在青年没看过四书，总听过吧！

怎么样叫做诚恳的诚呢？《中庸》上四个字：“至诚无息”，不休息的息。怎么叫至诚无息？学者注解来注解去，正如一些佛经也是注过来注过去。你懂了？我断定你们不懂。问题在哪里？什么是至

心，讲一件坏事，人到最伤心处，没有眼泪，哭不出来了，也没有妄想、杂念，傻了。那个时候，人等于无念，没有念头，空白了，那是伤心透顶的至心。

又如我们拜佛，有如真佛、活佛在这里，乃至我们合掌或不合掌，在佛像面前一站，这一站就如佛在目前，再也没有第二个心思，也没有杂念妄想，都空了，这叫至心，你怎么会懂呢？你都没有经验过，你伤心也没有到不掉泪的程度。

高兴到了极点，七情六欲达到极点，人就无念了，懂了吧！这叫至心，也叫真诚。

你说我拿一支香拜下去，菩萨啊！佛啊！我求忏悔啊！痛哭流涕啊！痛哭流涕也是心，心在动念。这一念真忏悔下去，连我都没有了，都忘记了。

譬如我们做了一件犯罪的事，要拖出去枪毙，到了法场，连路都走不动了，两只脚是不是踩在地上也不知道，因为晓得下一秒钟，“乒”这么一下，就没了，就不在这个世间了。那个时候不是至心，是吓昏了。反过来看正面，至心真诚，一念真诚忏悔，不管你信哪一种宗教，尤其在佛前面一站，什么杂念都没有，非常诚恳，诚恳到连自己有没有拜下去都不知道了，那已经是大拜了，这样叫至心。特别注意啊！大家天天礼佛、拜佛、念佛，有没有至心呢？至心就是尽心，就是诚恳到极点的诚，所以《中庸》叫“至诚无息”。

那么，中国文化常常有一句话：“心香一瓣”，这是真正心的香了。你说烧一炷香，那是烧香，还是物质的。这个时候是心香一瓣，我们甚至看到古人诚恳到极点，手边没有香，看到佛，地上抓一把泥

巴、沙子，在菩萨面前一放、在祖宗面前一放，就代表了这个香，那是真的，那比你花一万块钱买来的香还要珍贵，因为他至心诚恳。而你却不一定是诚心，而且心里还在想，你看我，买这么贵的香来供佛！好像佛欠了你似的，还要加上利息，好像佛欠你一万二，非得好好保佑你不可，那已经糟糕透了。

所以说，一个人至心接受，并且“持”，什么叫持？修持修持，持就是保持这个心境，也就是《中庸》所讲“至诚无息”，无息就是持，行住坐卧永远保持清净的心境，这才是正信。

如果来拜佛，烧了一炷香，供养了两根香蕉，保佑太太好、先生好、全家都好，买彩券要中奖，买股票也要发财，样样都好，反正好的都是我的，那是功利心，两根香蕉最后还吃到肚子里去。这是不对的！至心是至诚无息，心香一瓣。

1997

不生疑惑

“不生疑惑”也很难。我们在座学佛的，问问自己良心，当你作早晚课，当你念佛时，你心中真的相信佛吗？据我所知，没有，十个里面找不出半个。往往一边念佛，一边在打妄想，甚至就在疑悔：唉呀！刚才都在打妄想，糟糕了，佛都白念了。唉呀！不对，这样念下来恐怕没有用吧？都是这样的心理，对不对？

所以，念瞋痴慢疑，疑，怀疑，悔，后悔，疑悔是众生通常的心理，没有办法！不疑不悔才是正信。

我们看到很多学佛的人，三天打鱼，两天晒网，前两天精进得不得了，这下子我从此不悔了；过几天，又是乱七八糟，烦恼一大堆，又在疑悔中，永远在那里轮回。

因此，只要这八个字做得到，“至心受持，不生疑惑”，今生或来生，决不堕恶趣。所谓恶趣就是畜生、地狱、饿鬼这下三道。如果有人至心受持，不生疑惑，还堕落到下三道的，“无有是处”，没有这个道理。任何佛法，任何修持，都在这八个字：“至心受持，不生疑惑。”

佛又说：

阿难！此是诸佛甚深所行，难可信解；汝今能受，当知皆是如来威力。

佛告诉阿难，上面所讲至心受持，不生疑惑，实际上，一切经典、一切佛法都是多余的话，只要一门深入，念佛也好，乃至以前不信佛，只要心净，随时清净无念，他已经到了，他当然不需要佛，因为他就在佛的境界里，这个道理是一切佛最深、最秘密的行愿法门。

所以佛叫一声阿难，“此是诸佛甚深所行”，深密的道理就在这里。“难可信解”，一般人很难相信，为什么不能相信呢？因为他理解不到，所以难可信解。

2000

阿难多闻强记

“汝今能受”，你现在能够接受这个道理。阿难是释迦牟尼佛的兄弟，同宗亲叔伯的兄弟。阿难在佛在世时，多闻第一，学问渊博，记忆力好，佛在哪里说的话，他都记得。所有我们今天看到的经典，都是靠阿难记忆的功德记录下来的。但是他在佛在世的时候，没有悟道，在十大弟子中，只是多闻强记而已。

等到佛逝世以后，住持正法的迦叶尊者——禅宗的第一位祖师，集中了五百罗汉开会，要把佛所讲的经典记录下来，但谁记得完整呢？只有阿难。既然五百罗汉都证得神通，得了智慧，得了无漏通，无漏通是般若智慧的成就，应该多闻强记才是，不见得，因为每个人修法的路线不同。所以一般得道的罗汉分两种，一种具备神通，一种不具备神通，都是证果的罗汉，修法路道不同。

这五百罗汉博闻强记的本事都不如阿难，但是阿难没有悟道，主席迦叶尊者把他关在门外，不准他进来。这是迦叶尊者故意救他，大概释迦牟尼佛秘密交代给他，这个兄弟只有靠他来救，佛在世时对他也没有办法。阿难在《楞严经》上讲，我想你是我的哥哥嘛！你得了道分一点给我就好了。他有这种思想，不是至心受持。结果迦叶尊者说，现在门统统都关了，我们在入定等你来作记录，有本事你自己进来。他当然进不来，这一急，赶紧盘腿打坐参禅，七天证得阿罗汉果，又来敲门，迦叶尊者说进来，他说好，就进来了。五百罗汉都向他恭喜，请他上座。所以每一本经典都有“如是我闻”这句话，就是说：我当时听到佛是这样说的……把当时整个情景背诵出来，五百罗

汉在旁边证明。最后记录完了，有错没有？大家说没有错，就这样记录完成一本经。

佛在《药师经》上告诉阿难：你现在能够领受，应当知道不是你的智慧，不是你的功力，“皆是如来威力”，都靠成就的诸佛菩萨，也靠你自性佛的感应，每一个人的自性都是佛，清净面的感应，所以你能够懂。

2003

因地菩萨

阿难！一切声闻独觉，及未登地诸菩萨等，皆悉不能如实信解，唯除一生所系菩萨。

他说你要晓得一个人只念一个药师佛的名号——“南无药师琉璃光如来”，我们现在念“南无消灾延寿药师佛”也可以，只要这一句就能够成功，你能够接受、相信，已经了不起了。实际上，这个秘密是一切小乘罗汉，声闻乘、缘觉乘以及大乘未登地的菩萨，都不能如实、真实了解相信的。

尚未成就的叫未登地，成就的叫登地。我们学佛也一样，开始学佛都是未登地的菩萨。佛说凡是未登地的菩萨，都不能如实、真实的相信，也不能真实的理解到这个境界，不能理解为什么只念一句佛号就有这样大的功德。

“唯除一生所系菩萨”，除了什么？除了一生所系菩萨。系就是用绳子拴住，譬如说释迦牟尼佛过去了，下一位成佛的是弥勒菩萨，十地以上的菩萨，经典叫一生补处。一是指“一实之理”，从这“实际理地”，发生无量功德妙用。十地菩萨至此，只少如来一位。再进一步，再上升一地，他就成佛了，跳出三界不来了。这一生还系在第十地。到了第十一地，就是佛地。所以叫一生所系菩萨，马上就要成佛了。换句话说，他的成就已经大彻大悟，到了成佛的境界，才懂得这个道理。

2005

药师如来功德说不尽

阿难！人身难得，于三宝中，信敬尊重，亦难可得。

因此佛沉重地说：“阿难！人生难得啊！”我们今天能生而为人，这个生命得来很不容易。“于三宝中，信敬尊重，亦难可得。”虽生为人，能够信仰佛法僧，走在正信的路上，能够相信尊敬佛法，也是很困难的事，难能可贵。

闻世尊药师琉璃光如来名号，复难于是。

上述有两个困难：一是人身难得，上次我们讨论过；二是在难得的人身中，有正信也很难。

假使我们在社会上做一个民意调查，几千万人中，有宗教信仰的人，以我的估计恐怕只有一半（中国与外国不同），中国人大概一半以上不信宗教，对宗教反感，尤其青年一代。西方文化思想的基础是建立在宗教上，现在西方文化基础也开始动摇了，对宗教也很反感。

以中国人而言，百分之七十信仰中，能够信仰三宝、信仰佛法的人数的确不多，不是说拜拜就是佛教，那个乱七八糟拜的，那个都不是，都不算。

这两种都很难，在这两种困难当中，听佛经说念药师琉璃光如来这个名号，会得一切的好果报，恐怕一般人更不能相信了，这比以上两种困难，还要困难，这是佛说的。

阿难！彼药师琉璃光如来，无量菩萨行，无量善巧方便，无量广大愿，我若一劫，若一劫余，而广说者，劫可速尽，彼佛行愿，善巧方便无有尽也。

我们要注意这段，到这里差不多都是结论的话。他说我告诉你，这位药师琉璃光如来佛，从发心修道到成佛这个阶段，不晓得做了多少大乘的行愿。他的行愿，他的行为，行善的功德，以及他所造就的各种善巧方便，各种巧妙的法门，世间法，出世间法，乃至他的愿力，释迦牟尼佛说，我拿一劫的时间或一劫多的时间来详细说他的内容，我告诉你：“劫可速尽，彼佛行愿善巧方便无有尽也。”

佛经所讲一小劫是一千六百七十九万八千年，一劫半等于二千五百万年，小劫不是大劫。他说拿一两千万年的时间天天说他的内容，讲他的愿力和他的功德，我也没有办法把他说完。

你们要注意，药师佛也代表了解决一切众生心理病和生理病的痛苦。佛说这个奥秘我真的没有办法说完。所以念一个佛的名号，可以得到那么大的功德，那么大的果报。

2008

救脱大菩萨

尔时众中，有一菩萨摩诃萨，名曰救脱，即从座起，偏袒右肩，右膝着地，曲躬合掌，而白佛言：

当时听佛说法的大众中，有一菩萨摩诃萨，“摩诃”二字是译音，翻成中文是“大”的意思。为何叫菩萨摩诃萨，当时翻译经典是外文倒装句，若以中文叙说就不那么记载，而是“尔时众中有一大菩萨”。然而“大”字还不足以完全概括其义，什么大呢？人大？量大？还是智慧大？其中包括很多含义，翻不完，只好保留原文叫菩萨摩诃萨。

此时众中有一大菩萨，名号叫救脱的，救苦救难，帮助人，使人解脱一切痛苦和灾难的，叫救脱菩萨。他从位子上站起来，依印度的礼貌，偏袒右肩，把袈裟搭在另一边，右肩膀露出来，跪下来，“曲躬”，把身体弯下来，跪着合掌问佛问题。

大德世尊！佛法转时，有诸众生，为种种患之所困厄，长病羸瘦，不能饮食，喉唇干燥，见诸方暗，死相现前，父母亲属，朋友知识，啼泣围绕。

救脱菩萨提出一个问题，他说佛啊！像法转时，就是我们这个时代，佛教把人类劫数分成三个阶段，正法时期很短，佛在世的时候；

佛过世后，佛像和经典还在，叫像法时期；将来到了末法时期，这些经典自然都没有了，不需要你反对，不要运动就没有了，就完了，不会要了，那是末法时期来了。现在经典、佛像都还存在，还是像法时期。

在像法时期，未来的时代，将来人类的文明越进步，各种病痛越来越多。救脱菩萨说末劫时，病越来越多，长病羸瘦，人越来越瘦。譬如人得了癌症，越来越瘦。现在小姐怕胖，拼命想减肥，到瘦的时候，念药师佛都来不及了。

2011

临终境界

长病羸瘦，瘦得干了。不能饮食，吃不得，也喝不得。喉咙干了，身体干了，吞也吞不下。现在科学进步，在医院里用管子插着喂东西，但是到底时间不能维持长久。这形容人快要死的时候，开眼闭眼，看到四面都是黑暗的，气色、脸色的黑暗也出现了，这是死相现前。到了这个时候，父母也好，太太、丈夫也好，儿女也好，朋友也好，一般认识的人，纵然围绕着你哭，也听不见了。

然彼自身，卧在本处，见琰魔使，引其神识，至于琰魔法王之前。

肉身躺在病床上，灵魂离开了。“见琰魔使”，看到阎罗王派来的使者，琰魔就是阎罗的梵音，阎罗是管生死的，使是派来的差使。通常人死以前，会看到这些鬼，看到过去的人。“引其神识”，领导他的神识，“至于琰魔法王之前”，到阎罗王那里，听候裁判。

然诸有情，有俱生神。

一个人生下来时，与他生命俱来的有一个神，其实这个神并不是另外有个鬼，不是另外的，而是我们生命心意识里那个神识。一个最坏的人，有时候也有善心、清醒的时候，这一点善心，这一点清醒，

就是他理性的神识。这个必须研究唯识法相，这是讲生命根本的东西。

随其所作，若罪若福，皆具书之，尽持授与琰魔法王。

自己一生，生命俱来有一个神识跟着，你自己做了些什么行为，不管做善的、坏的，自己都有记录，那么，到了生命临终的时候，在东方文化讲见阎罗王，西方文化则见上帝受审判，都是一样的。授与阎罗法王，受一切审判。

尔时彼王，推问其人，计算所作，随其罪福，而处断之。

这是拿人世间来形容，计算他一生所作行为、善恶功过来定他的罪。

中国小说《西游记》，你们有没有看过呢？《西游记》为什么写唐僧取经？因为唐太宗生病了，为了某一件案子，见到阎王。因为唐太宗求雨，龙王说他求得厉害，只好多给一点，但只舀了两瓢，就把人间淹死了很多人，房子也倒了。所以这个案子要唐太宗到地狱证明。当然阎王见到他很客气啦！站起来，一个是人间的帝王，一个是阴间的帝王，平等平等。唐太宗问：我现在已经来啦！阎王说还没有还没有，有一件案子需要你来当证人。唐太宗看了地狱的情形很害怕，当帝王也照样要受审判。

最后案子判完了，阎王说：你阳寿还没有到，不必到我这里来报到，将来死的时候，到我这里来挂个号就好，你是到天庭受审的。唐

太宗心里害怕，就跟阎王拉交情，看看阴间什么都有，阎王送他一样东西——北瓜，黑颜色的，我们夏天吃得到。台湾话叫乌瓜，菜市场都有。问了半天，他说你地狱里头有没有缺什么呢？没有南瓜，唐太宗说好，我马上派人送来。所以征求天下哪个人肯死，到阴间送礼，送南瓜，有个叫刘全的，送南瓜到阴间，当然送去就不回来了。所以我们死后，在阴间还能吃到南瓜，因为唐太宗送过礼了。

我们一生所做的，可以欺骗别人，也可以欺骗自己，到了临死的时候，等于你作梦一样，自己一生的好坏，在梦中你没有办法欺骗自己，完完全全现出来。

所以，佛说到快要死的时候，这个病人还没有完全断气，像现在医院是给你上氧气，很多上氧气的人神识差不多已经离开了，氧气作用使脑细胞不死，脑细胞不死亡就还活着，氧气一拿掉，一两分钟内就死了。我常常看到许多朋友上了氧气，我就摇头，我觉得很虐待，不上氧气立刻可以走的，结果上氧气拖两三个月的很多，拖得很辛苦，我为什么晓得？因为有个老朋友七八十岁了，临死时没有亲人，只有我做主，最后都是我办，我常常办这种事，因为他没有亲人在这里，我来替他办。医生一来，我说给他上氧气，这句话一讲，拖了三个月。这期间我又不能告诉医生把氧气拿掉，拿掉立刻死，硬拖了三个月，在床上大小便，我还要求我的学生做好事，四个人一天轮两班，还要给这位老朋友洗大便换被单。我的学生跟着我也是八辈子倒了霉，服侍了老人家三个月。这中间我就后悔，当时不讲那句话，半个钟头就没有了，我只要买棺材、买地，给他送了就好。如果我叫医生把氧气停掉，又会蒙上嫌疑，所以做人做好事很难。

其实氧气上了以后，这个时候脑细胞死不掉，有些神识早已离开，躺在床上大小便，又不能转动，屁股都烂了，肉体等于十分之八

九已经死亡。所以，我告诉学生，假使我到了这个时候，千万不要给我上氧气，也不准送医院，如果给我上了氧气，假使我走了，作鬼都要托梦吓你一下！（众笑）

时彼病人，亲属知识，若能为彼归依世尊药师琉璃光如来，请诸众僧，转读此经，然七层之灯，系五色续命神幡，或有是处，彼识得还，如在梦中，明了自见。

我晓得很多庙子都在作药师佛消灾延寿的法会，很多信佛的，在家也供药师佛。那么，这里头有很多问题。

他说，这个人将死、未死之际，先是意识不起作用，四大分散，最后才是第八阿赖耶识离去，研究唯识，这些都要搞清楚。

医院里上氧气的人，等于已经死了十分之七八，甚至十分之八九，到身体完全冷却了才整个死亡。但是一个人断了气，身体不会完全冷却，你摸他的身上会有象征，总有一部分还保存温暖、微温，第八阿赖耶识还没有完全离开，这个时候，身体碰不得，碰到，虽然没有知觉，但是有感受，感觉很不舒服，这就是神识。

所以，唯识讲八识——八个部分，现在心理学只晓得意识。西洋心理学充其量只晓得是下意识，下意识还是第六意识，心理学对第七意识似乎还不能了解，第八识更不懂了。心理学若要更深一层的研究，必须要了解佛学的唯识论。

2016

死而复活

这个时候，据佛经上说，还可以救，不过很难了。这时亲属朋友们，或感情最好的人，“若能为彼皈依世尊”，为病人皈依药师琉璃光如来。“请诸众僧”，我讲真话，不讲客气话了，出家要修到无心地，才能称僧宝，换句话说，已经开悟了、得道了。其次，因出家而戒律精严的，也可以称僧宝，在家悟了道的，也可以属于僧宝之流。普通不管在家出家，修持没有到达无心地，或者戒律不精严，不能叫僧宝。但是，不管念佛也好，任何法门能够做到“至心受持，一心不乱”，也属于僧宝。

“请诸众僧”，请得道的高僧，“转读此经”，专念这个经典，“然（燃）七层之灯”，七层宝塔都放灯光。有许多庙子的药师法会，就是燃七层宝塔的灯光，现在用电灯很方便，过去用油灯。中国有很多风景名胜的塔庙，就是盖七层。

“悬五色续命神幡”，挂五色续命神幡，庙子挂着用布做的，长长的垂挂下来，有一定的尺度，有一定梵文咒的画法，现在也有流传，是不是完全合规定有问题。

“或有是处”，五色续命神幡挂起来，要供养僧众，请得道高僧来住持，佛法的法力“彼识得还”，可以把还没有完全离开身体的神识拉回来，这是勉强而行之。古人的确有这种成果，我年轻学佛时，在大陆也看到过。

譬如我老师的岳母，快要断气了，老师和师母俩人跑去找皈依师父光厚老和尚，我们都晓得他是肉身罗汉，有道。老师和师母两人跑去把他拖来。他说：“你的丈母娘要死了，我有什么办法？”“师父啊！我皈依你干什么？皈依你就是崇拜你有道啊！这一下就是用到师父啦！你不行，我皈依你干什么，我还叫你师父啊？”“去！去！去！你这种徒弟，讨厌！我不要！我不要。”“管你要不要”，两人就把他从床上拉出来。“唉啊！要死了，我有什么办法？”“管你有没有办法，你跟我去看看！”他一来，在老太太头上摸两下：“喂！起来！起来！”老太太就醒过来了，就好了，那真是怪！

他一年到头只穿一件衣服，又脏又臭，烂兮兮的一个和尚，他就有那么大的神通。人家说师父啊！你真是道德高，“去！去！什么道德！什么神通！我晓得什么啊？”“她本来没有死嘛！你们以为她死了，我动动她，她就醒了嘛！”他也不承认，有道的人他不会说自己有道，说自己有道的人，那个道也差不多了。

例如世界上有些人，说自己又懂得鬼，又懂得神什么的，自己还是迦叶尊者投胎转世啊！有人问他：“南怀瑾你认识吗？”“认识，我们还是师兄弟。”“哪里的师兄弟？”“释迦牟尼佛前在一起的。”我还不晓得我们是释迦牟尼佛前在一起的，他都知道，奇怪了。所以，只有像光厚老和尚这样有道的高僧可以做得到，但是多难啊！

“或有是处，彼识得还，如在梦中。”等他回来，醒了，好像从梦中醒来一样。

“明了自见”，自己离开身体以后的经历，他都记得。还有些呢？不一定，你就是请有道的高僧念经，照这个办法，点燃七层之

灯，挂起五色续命神幡，也不是一下就可以救回来。

或经七日，或二十一日，或三十五日，或四十九日。

或者经过七天，或者三七二十一天，或者三十五天，或者七七四十九天，以七天来计算。这样也许可以勉强把他拉回来，但很难啊！

我们看过《三国演义》，诸葛亮晓得自己要死了，他也用这个方法，自己修了七七四十九天，最后只差一天，碰到魏延进来报告前方军情紧急，一进来，报告丞相，砰！一脚把前面的灯给踢掉了，诸葛亮说算了，没有办法，我命休矣！再也救不回来了，因缘很难凑合。虽然是小说，但那些小说多少有所根据，古人有修过。或者四十九天拉得回来，但都很难。你说亲人来修，亲人又要招呼病人，又要修这个法，谈何容易啊！

彼识还时，如从梦觉，皆自忆知，善不善业，所得果报，由自证见，业果报故，乃至命难，亦不造作诸恶之业。

他说这个人活过来，“如从梦觉，皆自忆知，善不善业，所得果报，由自证见”，梦中醒了，自己平生所做的善事恶事都知道，自己的果报也晓得，因为“由自证见”，看到业果的报应。“乃至命难”，感受到我们活着的这个身体生命，你看起来不宝贵啊！困难得很，很宝贵。因此改过向善，也“不造作诸恶之业”，不做恶业了，这才改得了，你看多难！

现在大家都在修药师法会，点灯啊！每个人点一盏灯出五百块钱，药师佛保佑我活一百岁，那我还愿意出五千块钱呢！我还想活五十年，哪有那么便宜的事？那就是为迷信，正信修法好难哦！

是故净信善男子善女人等，皆应受持药师琉璃光如来名号，随力所能，恭敬供养。

要净信，不要迷信。随力所能，平常就要修行，不要临时抱佛脚，平常要这样修，修密宗也是。像我的佛堂，灯昼夜都亮着，不只是药师佛的灯，供的任何灯任何东西都是一样。譬如所供之水，随时要换，要很恭敬。那么，这是什么道理呢？这就是《药师经》的密法了。

2021

脚底心为何是红的

刚才有两位同学看了药师佛像，提了一个问题很好。你看一堂人，看了就看了，没有人提问题，这是不得正信，出家在家都一样。你们再看看，佛像有什么问题？虽然这两位同学并不是大智慧所提出的问题，但是他们很留意。他说：老师啊！药师佛一身都是青光，脚底心怎么不同？是红的。我说你参参看啊！第一个同学讲了，第二个也来问这个问题，怎么脚底心是红的？

一个真正学佛修道的人，随时随地都是话头，都是问题。如果一切都觉得自己很聪明，一点都没有问题，实际上是个大笨蛋，笨蛋中的臭皮蛋，还发酸哩！笨得这个样子！药师佛像天天看都提不出问题。

肉身修持到了的人，本身中脉通了，自然都是在天青色的境界中，像早晨起来，东方太阳刚出来，万里无云，天是青的，朝气，生气，这是修行到了。那么，脚底代表什么？脚底心是生命的根源，如果肉身修到了，这个肉身可以不坏。它是欲界的升华，炼精化气，红代表了能源。所以功夫到了，手心脚心发红。人的生命在下部，精从脚底生；人的衰老死亡，从脚底开始，越老两条腿越走不动。

因为有两个同学有眼睛有头脑，提出这个问题，我答复你们一下，不然，我就不讲了。

又如修药师法为什么要燃灯呢？点了灯就死不掉，那现在电灯多亮啊！世界上就没有死了吗？这个灯真正燃的是什么灯！要提问题

啊！现在我帮你们提问题，只好如此，无可奈何！

真正的灯是心灯不熄。七层宝塔也就是代表这个肉身。怎么叫七层？内在一步一步的功夫，一步一步气脉转化的功夫，加上自己修行的功德不断累积。怎么叫七层宝塔呢？前五识，眼、耳、鼻、舌、身，第六意识，第七末那识，所以是七层宝塔，不是八层，这些都有涵义的。这七层宝塔如何点亮呢？明心见性，明心见性就是点燃了心灯，如此就能发出生命的光辉，道理在这里。所以，学密法修行要通教理，这种教理不是普通的教理。

尔时阿难问救脱菩萨曰：善男子，应云何恭敬供养彼世尊药师琉璃光如来，续命幡灯，复云何造？

阿难问救脱菩萨，你讲出这个秘密的法门，救苦救难，脱离苦海，那么，供养药师佛的灯与幡是怎么制造呢？这是讲有形的，庙里药师法会经常用。

2024

供养比丘僧

救脱菩萨言：大德！若有病人，欲脱病苦，当为其人，七日七夜，受持八分斋戒。

大德是客气的称呼。你为你的亲属发愿“受持八分斋戒”，吃长素更好。

应以饮食，及余资具，随力所办，供养比丘僧。

应该用饮食或其他资具，随你能力所及，譬如我穷，只有一块钱，我供养一块钱；你有钱，能花一亿就花一亿，供养出家的法师们。所以学佛第一步，先学供养。将来再好好跟你们讲，现在佛学很昌明，大家不晓得修佛之道，搞了半天不晓得为什么要供养？什么是供养？上次提到四事供养：饮食、衣服、卧具、汤药。那么，为什么拿钱供养呢？因为钱是通货，可以自由选择买到这四种，供养是诚心，尽我所有供养。

密宗木讷祖师很穷，去见师父学佛，师父不理他，因为他没有拿供养来。难道他师父真的贪财啊？是测验这个人的心。师父啊！我只有我自己供养你，身口意供养。

现在你们也学啦！老师啊！我身口意供养你。这些都是空话！造业！身口意供养，你的身体都属于我的啰！我说大便是香的，你去

吃，你就要去吃，你做得到吗？喂！你身体都供养我，就属于我的嘛！随便造口业，以为自己讲得很好听。你要晓得讲这句话是造口业，有口无心叫妄语。

木讷祖师真的身口意供养，所以他师父还用各种各样方法试探他，故意叫他一个人盖房子，花了几年的力气，一个人背着砖头木头盖，盖好了，问他：你盖这个干什么？师父叫我盖的。没有啊！我没有讲过这句话，那块地好好的，你给我盖房子？拆掉！拆掉就拆掉，唉啊！师父我错了，大概当时听错了。等他拆完了，师父说我后面有块地，你要给我盖房子，又去盖。东西南北都盖完了，背砖头背多了，背都烂了，骨头都露出来了，还被师父骂、打。师父的儿子看不过去，来帮他搬一块砖头，给师父知道，把他叫来痛打一顿、骂一顿，你算什么东西？我的儿子多娇贵啊！你怎么可以跟我儿子比，叫我儿子帮你。师父啊！不是我叫，是师兄自己来帮忙。嘿！不行。打了以后，拆掉。他又去拆掉，没有怨言。师父暗中都在掉眼泪，故意磨炼他，晓得他业重，用这种方法来消他业障，可是他没有怨言，没有翘个嘴巴说：师父我要回去了，或者我怎么样了，再不然就毁谤老师，或者跟老师发一顿脾气。

唉啊！我看你们那个业造的啊！地狱里建筑工程也很快，已经加了好几层，将来地下室有你的份，真的。当然我不是明师，不过现代人不懂得修法，以最小的小心眼，最便宜、偷巧的代价，想求如来大法，正如达摩祖师所说：“诸佛无上妙道，旷劫精勤，难行能行，非忍而忍，岂以小德小智，轻心慢心，欲冀真乘，徒劳勤苦。”

你看二祖求法，砍了手臂还挨了骂。自己没有钱供养，把手臂砍下来，师父啊！这表示我的诚心。达摩祖师也不吃腊肉，更不想吃人肉，二祖为什么把手臂砍下来？没有东西供养，以身供养。

你们现在来骗人，老师啊！我以身供养。我听多了，也看多了。无上大法，旷劫精勤，岂是小德小智，轻心慢心，所可妄自希冀。达摩祖师也讲，佛法无上妙道，多生累劫修来，你献一点小殷勤，拍一点小马屁，表示自己很恭敬，嘻！你不要来骗我。你看他这样骂二祖，木讷祖师也一样受骂，古人是如此求法求道。

现在讲供养，红包里放一点钱，好像买法一样。真正有道的人，给你买得了的吗？你金银财宝堆积如山也没有用。你是个至诚的人，一毛钱不花，你跑开，他还拉你，假如你是那个根器的话。这是佛法的重心啊！

昼夜六时，礼拜行道。

这里讲到供养佛、法、僧。“昼夜六时”，一天二十四个钟头，古人一天十二个时辰，一个时辰是现在的两个钟头。白天六个时辰，夜里六个时辰，叫昼夜六时。

2028

礼拜行道

“礼拜行道”，要拜佛，拜法，拜僧，拜师，你做得到吗？你磕九个头，腿就爬不起来了！昼夜六时礼拜，还要行道，什么叫行道？譬如修般舟三昧也叫行道，随时随地都在戒律中。你们要注意啊！真正行香时，两只眼睛只准看地下前面三尺或五尺左右，目不斜视，端容正走不变，随时心念专一。哪像你们行香？快点！快点！（轻声。）有时看到别人，心里还生气。你们还行道呢！我都看得很清楚，只是跟着玩玩，实际上我也是，老了，没有东西玩，看着你们好玩，跟着你们玩。什么讲经说法？都是跟你们玩的，哪里找到一个真正修道的人？

供养彼世尊药师琉璃光如来，读诵此经四十九遍。

昼夜六时，随时念诵此经，不是只念四十九遍，你不要只看到四十九遍以为占了便宜。“昼夜六时，礼拜行道”，一分钟、一秒钟都没有松懈，供养彼世尊。

“读诵此经四十九遍”，其实只念经四十九遍，那还简单，你要注意下面的两句话。

然四十九灯，造彼如来形像七躯，一一像前，各置七灯，一一灯量，大如车轮，乃至四十九日，光明不绝。

或者画，或者塑七尊药师如来。每一尊佛像前，各摆七盏灯。现在都用电灯还方便，如果当时点油灯，点药师灯，哪有那么大如车轮的？昼夜还要亮着，那要多少油啊！我以前在峨眉山上闭关三年，点的是青油灯，储备了很多，这些都是钱吔！所以修密坛都是钱。

造五色彩幡，长四十九拃手。

彩幡写上“南无药师琉璃光如来”名号。一拃手大概有六七寸，以此计算四十九拃手长。

应放杂类众生，至四十九。

“应放杂类众生”，杂类众生指的是飞鸟、乌龟、蛇鳖之类，最好的放生是放人，你去放放看。你们都买乌龟放生，现在我请你们把我放生掉，我也是众生啊！怎么放？假如你们能把我送到一个清净的地方，一天也不要讲经，也不要上课，万事不管，打打坐，我宁愿你们把我放生了，功德无量！

所以，“应放杂类众生”，畜生道的众生不是人，但人也算众生，换句话说，你救人一命，比造一间塔庙还好。你当医生救人也好，你做好事救人也好，譬如此人快要被车子撞到了，你武功很高，手一推，把车子推开救了他的命，这算一件功德。你看培养功德好难啊！你以为供两个钱，唉呀！我做了功德。你做功德？你还做了母德呢！要注意啊！做好人做好事第一。

可得过度危厄之难，不为诸横恶鬼所持。

那么，这样到四十九天，这个难关过了，不会得横死，将来死要得正死。什么叫横死？下面会讲到。

2032

天灾国难

复次，阿难！若刹帝利灌顶王等，灾难起时，所谓人众疾疫难，他国侵逼难，自界叛逆难，星宿变怪难，日月薄蚀难，非时风雨难，过时不雨难。

救脱菩萨再次告诉阿难，当一个国家发生灾难时，领导者要把责任挑起来。譬如大传染病来了，当年我们看到瘟疫一发生，一天一个村庄，一下子就死光了，棺材用机器做都来不及。现在大家都在享福，不要把福报享完了，很严重的，要修善啊！

或者“他国侵逼难”，譬如当年抗战，日本人打中国，我们受的就是侵逼难，后来美国在广岛投了一颗原子弹，贻害至今，现在日本果报还没有完，等于还在受美国控制当中。

或者自己国家叛变的灾难，或者是天文衍变，星宿异变的灾难，或者日蚀月蚀的灾难，或者非时风雨难，水灾，风灾，或者旱灾“过时不雨难”，碰到这些，为了息灭大众灾难，这个责任都在领导人身上。

彼刹帝利灌顶王等，尔时应于一切有情，起慈悲心，赦诸系闭。

这些皇帝对于自己国家的国民，应发起慈悲心。“赦诸系闭”，古代有大赦，把罪人都放了，历史上很多国家大赦，有些人放了，有些人重罪减轻了。

依前所说，供养之法，供养彼世尊药师琉璃光如来。

照前面所说的办法，供养药师佛。

2035

风调雨顺　国泰民安

由此善根，及彼如来本愿力故，令其国界，即得安隐，风雨顺时，谷稼成熟，一切有情，无病欢乐。于其国中，无有暴恶。

照此法做，领导人出来修，保佑一国国民的平安。

药叉等神，恼有情者，一切恶相，皆即隐没。

管这个世界的药师如来的护法有十二个神将，药叉神下面的小夜叉、恶神都不会来捣乱。

而刹帝利灌顶王等，寿命色力，无病自在，皆得增益。

在他本身的寿命，色力是他的身体，身体属于色法，会得长命。

阿难！若帝后妃主，储君王子。

皇帝的皇后、妃子。储君就是太子，如皇帝生了好几个儿子，一个是太子，其他都是王子。

大臣辅相，中宫彩女，百官黎庶，为病所苦，及余厄难；亦应造立五色神幡，然灯续明，放诸生命，散杂色花，烧众名香，病得除愈，众难解脱。

黎庶，即老百姓。“及余厄难”，碰到别的灾难。

尔时阿难问救脱菩萨言：“善男子！云何已尽之命，而可增益？”

阿难问救脱菩萨：你讲的好奇怪！怎么快要死的人，修这个法门还会救得回来，好奇怪！

救脱菩萨言：“大德！汝岂不闻如来说有九横死耶？”

你没听过如来说人的生命有九种横死吗？这句话答复了，正死的人没有办法救了。果报完了，就该死了，横死还可以救。

寿终正寝

还有，现在时代不同，处理亡者的情形也不同。讲到中华文化《礼记》这本书，我们小时候在家乡，为什么讣文上写“寿终正寝”？老年人一定要死在自己家里的床上，正寝是父母住的大房间，一定是老年的父母睡。死了以后呢？按照古代中国礼节，父亲或祖父过世了，由儿子、孙子为他洗澡，抹完了换衣服，穿七套衣服，有几个女婿就盖几条被子。我过去看过某位老太太死了，盖十二条被子，十二个女婿，一人一床。老太太死了，由媳妇、女儿洗澡，换衣服，慢慢地移动。刚死不准动，放在门板，抬到正厅，点上灯，灯是引路，实际上是《药师经》的道理。一盏明灯照路，三天不准动，所以要守灵，而且要守在死人旁边。有几个原因要说明，因为中国过去同佛学的道理一样，不准随便碰死人的身体，要过三天以后才能动。什么原因？人有一种病叫假死，会死而复活，假死病也是横死病，不是真死，所以常有死后复活的情形发生。

可是现在不管了，只要一断气，心脏不跳了，也不管是不是完全死了，就已经抬走了，送到冰冻室、太平间一冻就死了。

我有个朋友死了，送到太平间以后，他们半夜把我叫醒，要我去处理，我没有办法，这种事我常干。我跑到太平间一看，那天台大医院生意特别好，停满了，里面阴沉沉的。还有一个朋友跟着我，我说你们站在门口等。我晓得他胆子小，不敢进来。他后来告诉我，去看那位朋友一趟，病了七天啊！

死人脸孔都盖住了，我进去一个一个拉开来看。太平间冬天都没有人，我说：“请问管理员是哪一位？”叫了半天，我还真怕躺着的人当中，有一位站起来说：“是我！”我还不晓得该怎么办呢！结果，总算管理员出来了，端着一个大锅，手上还端着一碗饭，夹了一块五花肉。他说你找哪一位？我说那一位。他嘴里含着饭，叼着五花肉说：“这儿！这儿！上面那一个。”我真佩服，真要向他顶礼膜拜。这个时候，如果换是我，还不一定吃得下饭，为什么？你知道吗？旁边躺的都是肉啊！那可真难受，他还吃得蛮香的。我说上面我也够不到，他说你端个凳子嘛！上去一看，不错，再摸一摸鼻子，真断了气了，给他盖好下来。到这个时候，你要把自己空了，生死一如，没有什么。

是故劝造续命幡灯，修诸福德，以修福故，尽其寿命，不经苦患。

问题在这里，你说我念《药师经》怎么没有灵，你出了钱念就有灵啦？自己本身要做好事啊！要修一切福，做一切道德啊！“以修福故，尽其寿命，不经苦患。”你平常做好事，修福报，为自己的子孙，为自己的父母，为自己培养福报，才能不经苦患。

九种横死

阿难问言：“九横云何？”

哪九种横死呢？

救脱菩萨言：若诸有情，得病虽轻，然无医药及看病者，设复遇医，授以非药，实不应死，而便横死。

有些人生了病没有钱医治的，或者医生医错了的，都叫横死。

又信世间邪魔外道妖孽之师妄说祸福，便生恐动，心不自正，卜问觅祸，杀种种众生，解奏神明，呼诸魍魉，请乞福佑，欲冀延年，终不能得。

求神问卜，不好好医病，靠画符念咒，或者杀生拜神，算命看相啦！这些都不是正信，因此把病拖死了，也叫横死。迷信死的，求神拜拜啦！杀猪宰羊或画符念咒，吃香灰等等，这些都是横死。

愚痴迷惑，信邪倒见，遂令横死。

迷信邪见、倒见把病人拖死了。

入于地狱，无有出期，是名初横。

走偏路迷信而死的，不但没有好处，还入地狱。这是第一横死。

二者横被王法之所诛戮。

第二种是犯了法，被判刑枪毙死的，杀头死的，坐牢死的。

三者畋猎嬉戏，耽淫嗜酒，放逸无度，横为非人，夺其精气。

因为打猎游戏，吸毒嗜酒嫖赌，花街柳巷跑多了，本来还可长寿，自己搞坏了，横死；或被鬼神取走精气而横死。

四者横为火焚，五者横为水溺，六者横为种种恶兽所啖，七者横堕山崖，八者横为毒药、厌祷、咒诅、起尸鬼等之所中害。

被火烧死，被水溺死，在山上被野兽吃掉，爬山碰到山难，吃药吃坏了，中毒而死，或者被画符念咒咒死的，或者起尸鬼之所中害。你们去看病人，或到太平间看尸体，其中那个尸气，的确很严重。我虽然那么讲，每次回来都要病好几天，不过别人看不出来，我内在晓得生病了，好久的功夫才把它赶出去。

尸气实际上是一种病气，你到底闭不住呼吸，非得呼吸不可，即使完全闭住呼吸，细菌还是会进来。一个人死了，腐坏、阴沉的尸气

散发出来，闻那种味道实在很难过，功夫差一点，抗不住，所以进这种房间最好戴着菖蒲、茴香等避邪的口罩，万一死者眷属被尸气所侵，赶快买桑枝一钱半、艾叶一钱半、菖蒲一钱半、雄黄五厘、朱砂五厘。将桑枝、菖蒲、艾叶煎煮后，冲服雄黄、朱砂，并洗擦身体，可去除尸气。不然如果这样病死了，也是横死。

九者饥渴所困，不得饮食，而便横死。

第九种，饿死，渴死，都是横死。所以，你看正命而死有多难啊！无疾而终，寿终正寝，那个叫正命死。

是为如来略说横死，有此九种，其余复有无量诸横，难可具说。

现在只大概的讲到九种，实际上横死还有很多很多，说不完。

无疾而终

我们一般人死了都是横死，真正正命死的人，等于修道到家，无疾而终，预知时至，自己晓得，先说几时要走。我有一个朋友住在观音山，自己在戴雨农的祠堂修道。九月十九日前两天下观音山，邀一些朋友，九月十九日上观音山，请吃素菜，大家晓得他学佛。

九月十九日观音圣诞，大家到了那里，上个香，念观音菩萨。正在念的时候，他说你们念，我马上来。进去洗个澡，把衣服换好，穿个中山装，上个香，然后跟着大家一起念：“南无大慈大悲观世音菩萨。”他拿了张椅子坐着，大家念了半天，回头一看，他还坐在那里。中午吃饭了，叫了半天，嘿！他已经走了，正死。他早晓得，还约好时间，大家一起来念观音菩萨，然后还洗了澡，衣服穿好，上香。

这样才是正死，他也不告诉你哪一天走，只说办素斋请你们吃饭。大家跟他都有交情嘛！面子上当然要去。他邀的都是信佛的，他的朋友很多，不信佛的他也不请，免得人家啰嗦。

其实每个人生命都可以正死，寿命都很长，可是大都是横死。

灯的涵义

《药师经》所提示的药师法门，其修行的原理在哪里呢？先要以现行的、现在的意识作为生起次第。换句话说，拿现在的名词来说，要从自己的心理建设开始，先扩充自己的心量、愿力，学习药师佛初发心的大愿，以舍己为人为目的。先由心的转变，然后是身的转变。

普通显教都晓得点灯，《药师经》上所讲的灯，以及造《药师经》上所讲的十二彩神幡。我们现在所流行的显教，庙子上作消灾延寿的法会，燃灯四十九盏，挂的幡虽然不一定有十二个，但也都挂了，只是挂的不同而已，都想以表面的灯与幡，来求得消灾和延寿。有时有效果，这个效果是因为人的诚心，诚能感天，是第六意识的现行所造成坚强、坚固的意念所做到的。这个坚固的意念，不外乎是定的关系，一念至诚就是定，就是佛所说的“制心一处，无事不办”。

真正要修到不死之法，要晓得燃灯与十二神幡的涵义。所谓燃灯，必须要在自己定慧的境界上，发起身心内在的自性光明，这个自性光明不是像禅宗或其他的宗派所讲的理上的自性光明，而是密宗的生起次第著相的光明，也是自心内在由定所引发的光明，等于《楞严经》上所说的：“脱粘内缚，伏归元真，发本明耀”，就是定力到某一种程度，六根六尘的关系解脱了，自己制心一处，在内部，这个内部不分身体的内或身体的外，就是那个宁静的内部，由自性的功能所发起的神光。那么，在西藏的密法，把这一类的神光，用中文翻译有两个名词，一个名词叫它是“拙火”，一个名词叫它是“灵能”或“灵力”。

所谓拙火，是形容的观念，就是说人体的生命上有一种功能，它永远不发生作用，等于一个笨人，他永远是笨的。到什么时候发生作用呢？当我们把六根六尘，后天的妄念，乃至心理上后天的情绪，一切解脱平稳的时候，生命的这种基本功能就会发起作用，这个时候它并不笨。显教的经典，从东汉以后，一直到唐宋元明清的翻译，就叫作“三昧真火”。

这个东西在《楞严经》的道理怎么说呢？《楞严经》第三卷开始以后，讲物理世界的“性火真空，性空真火，清净本然，周遍法界，随众生心应所知量。……起遍世间，宁有方所”。它在宇宙的生命与我们人体的生命中间，无所在，但是也无所不在，要真正得定到一个相当的境界，严格地说，要到三禅定才会真正发起这个拙火光明。

那么，发起以后有两种修法，一种就是发起定，定在拙火光明境上，进入四禅的境界，最后自己到寿命的尽头，业报到最后结束时，以自己定慧的功力，不需要借助外来的、人世间的火力，而把自己炼化。这种情形的修法，在经典上记载，过去在印度，乃至于佛教传入中国，东汉到唐宋这个阶段，还有很多修行人可以做到。元朝以后，明朝、清朝一直到现在，很少见了，并不是因为时代的不同，而是因时代愈向后走，一般人发心修持的功力，同修持理论上的见解不彻底。拿唯识来讲，这是“证成”的道理不知道、不清楚，统统在“观待”道理，在思想理论上转，把佛学佛法真正的修法，都变成空谈了。

所以，这必须要证成道理完全修通、搞通了，修持就完全对了。

这是讲药师佛所讲的“灯”，它真正的涵义，是燃起这个父母所生的肉身，内在生命的光辉，那么它自然可以消灾延寿，拿中国的道

理来说，自然可以长生不死。

十二神幡的涵义

其次，所谓十二神幡，在《药师经》上的涵义是什么呢？现在显教庙子上所挂的，用布绣些莲花的神幡，这些一挂就可以消灾延寿？不可能的。这是个表法，是显教表达道理的方法。所谓十二神幡的涵义，在《药师经》就要圆满结束的时候，明白地告诉大家，它同医学上所讲的，尤其中国医学所讲的十二经脉，有绝对的关系。

我们研究《药师经》，有一点要特别注意，前面一开头，先说明了药师佛的十二大愿，最后本经圆满的时候，说出了十二神将。中间告诉我们如何祈求到药师佛消灾延寿的效果。事实上道理就在神灯与神幡的表法。所谓表法是象征性的意义，好比我们现在流行的术语，某一样东西是某一件事情的象征。象征是个比喻，拿因明三支宗、因、喻的逻辑讲，宗是目标宗旨、大前提；因，引申的说明理由、理论，或者演绎，或者归纳；喻，世界上有许多真正的道理，不是言语文字所能表达，换一个东西来比喻，来作象征，我们反而清楚了。表法的意义，就是三支因明“喻”的道理。那么经典上所讲的意义，我们就清楚了。

因此，研究完了《药师经》以后，归纳一句话，不是光口念就能达到绝对的效果，要注意啊！要想达到绝对的效果，必须要心行，由现行心理上的修持，然后影响到身，身心合一的那个心行，才能够做到。

我们在圆满结束本经以前，要向大家特别提出来注意，今后大家修持药师佛的忏悔法，或者能够得到真正的效果。现在我们再看原文：

复次，阿难！彼琰魔王主领世间名籍之记，若诸有情，不孝五逆，破辱三宝，坏君臣法，毁于信戒，琰魔法王，随罪轻重，考而罚之。是故我今劝诸有情，燃灯造幡，放生修福，令度苦厄，不遭众难。

这一段原文的经典，是佛经后期翻译加进去的。琰魔王就是我们普通所讲的阎罗王。在中国汉朝以前，没有这个名称，我们要特别注意。琰魔王是佛教文化传过来以后所翻译的文字。阎罗王的名称，是两晋以后，因翻译佛经，佛教文化进入中国以后才出现的，佛经文化加入中国文化，所以构成了天堂地狱的分际。

到了唐代以后，因为佛经大量翻译过来，所以把地狱里的阎罗王，以及佛经原有十八层地狱的说法，慢慢地把地狱分成了十殿，每一殿有一位阎王。用现在的观念来说，我们的文化非常高明，把天堂、地狱都变成人世间的政治组织一样。如果要研究比较宗教，是非常有趣的。

这十殿阎王的人选，在中国换了很多。比方我们都晓得小说上所写的包公（包拯），宋朝的大臣，一般叫包青天，本来他是第一殿阎王，因为他太严谨，人世间的灵魂一死，到他面前就没救了，统统都下了地狱。后来我们的地藏王菩萨看不过去，把包拯叫过来：“这样不行啊！”所以把包公调到第十殿阎王。地狱审判，等于法院庭审，有各级法院之别。初殿阎王判了，送到二殿，二殿审了，还是不行，

一殿一殿审下去，最后十恶不赦的人，再送到包公那儿，没有转弯的余地了。不过还有个人转弯，最后地藏王菩萨来转弯。

所以，我经常跟神父牧师朋友说笑，我说个比方给你们听，你们作生意啊，怎么样都做不过佛教。每个宗教都在开观光饭店，而且都鼓励人家不要怕死，死了不要紧，到我的天堂来，我尽量招待，怎么好怎么好，最好现在就信；信了，我给你一个证明，将来死了就可以得救。但是佛教说，不要怕死，死了以后到我那个观光饭店，比他们天堂还要好，哪里呢？西方极乐世界。那万一我下了地狱呢？不要紧，我们有分号，有地藏王菩萨在那里等着。万一我上了天呢？不要紧，上方世界也有很多佛。万一我不死不活，在人世间受苦怎么办？不要紧，苦海茫茫有大慈大悲观世音菩萨。

这些我们看似笑话，却属于比较宗教学的范围。世界上没有一个宗教像佛教一样，四面八方布置了那么多，下了地狱还有十八层。当然，加上我们常说的笑话，现在的人越来越坏，我想现在的地狱还有地下室，地下室也修了几十层。

这个道理说起来是个笑话，在佛学里是属于“不了义”，要特别注意。不了义教有没有地狱？有没有天堂？绝对有。这要彻底的了解，所以要诸位法师们特别研究唯识。但是，是绝对真有吗？“缘起性空”，唯心净土，唯心天堂，唯心地狱，这属于了义教。

所以，《药师经》的本经，你就很难判断了，因为它是通显密两端的，看起来是不了义教，但彻底研究起来，它又属于了义教。我们介绍了这个道理以后，然后才可以看这一段《药师经》，不然对于现代的青年、现代的思想，简直是不能接受，不可以想象。

前面讲过，人的生命有九种横死。这个世界上，没有几个人得正命而死，多数都是横死。正命死的人，无疾而终，那才是正命而死。现在假定活一百、一百二十岁，照真正佛法的观念，还是属于《药师经》所说的横死。除了一种人，阿罗汉证得果位的，属于再来人预知生死的，几时要走，事先知道，通知朋友几时走，再见，这不属于横死，属于正命而死。即使是我们一般的病死，是不是医药所误都有问题，所以大部分还是属于横死。

如果真正修持的人，《药师经》所透露的消息，生命是自己可以控制的，自己不能把握生命而受生老病死，尤其是病死横死所支配的，都不算是八正道的正命。因此我们要共同的惭愧，自己没有正命的活着。

佛法重孝道

我们这个娑婆世界是属于南阎浮提，在四大洲中的人，而这个管区的生命都属于阎罗王所管。“不孝五逆”，谁说佛教不重孝道？我们晓得佛说法，最注重孝道，不要认为释迦牟尼佛因为出家，就认定佛教是不重孝道。

我常常告诉青年朋友，特别注意，我们有本小说《红楼梦》，这本小说在过去非常流行，这个世纪把它变成一门学问，叫作红学。过去我们看《红楼梦》，年轻的时候迷得都会背。《红楼梦》你真懂的话，那是一部禅学，一部佛法。第一回合开始讲贾宝玉有两句话：“负父母养育之恩，违师友规训之德。”我们在座的人反省反省，我们做了一辈子人，学佛的人都说上报四重恩，四重恩有一重是父母恩。我们报了什么？都是负父母养育之恩，违背了师友的教化、教育的德性。一生无所成，造了一生的业，所以贾宝玉最后出家了。

但是你注意，《红楼梦》描写贾宝玉出家，他的父亲说，你是贾家的子弟，你要出家可以，必须给我考取功名，因为贾宝玉最反对读书考功名。好，我给你考取。考取了功名，这一下我可以出家了。那不行，你必须要讨个媳妇，给我生个后代，有孙子才能出家。好！就结婚给你生个孙子。然后，走了。你看，这是贾宝玉的做法。

你再回过来看我们的老师、教主本师释迦牟尼佛，他要出家，父亲不答应，因此结婚生子都做好，最后出家。成道后，把儿子罗睺罗也度了出家，这是另外一件事。等到释迦牟尼佛父亲死的时候，他自

己、阿难两兄弟——释迦牟尼佛的亲堂兄弟、罗睺罗——释迦牟尼佛的儿子等四个人，绝对不准任何人碰父亲的棺材。四个人亲自抬了棺材到灵山，到他说法的讲堂旁边，亲自埋葬，非常讲究孝道。

所以一个人对生身的父母、长辈没有尽孝，人道未尽而能成佛者，绝无此理。青年同学们特别注意。

五逆之罪

所以，很多佛经上提到，不孝不能得好结果。现在也告诉你，“若诸有情，不孝五逆”，不孝是一种。讲到五逆，特别要注意，忤逆是刑法上的一种罪名。你们青年同学研究中国文化、法律的，特别注意，我们汉朝的法律没有“忤逆”这个名词。到宋朝以后，明朝、清朝的刑法出现了忤逆的名词。这是文化交流受佛教的影响。像我们小时候假使一个小孩学太保，便会听到老一辈的讲：“唉呀！某某小孩犯忤逆。”忤逆是个统称，对父母不孝，一加了罪名就是忤逆。忤逆也代表了不孝顺，这是中国文化。

所谓五逆，在佛教里的解释是：杀父、杀母、杀阿罗汉、破和合僧、出佛身血。五逆在佛学名称上包括了这五种内涵。“破辱三宝”，破辱这两个字要注意，破坏佛法的和污辱佛法的。破和辱的情形有轻重，等于我们研究法律，蓄意伤人可以判五年到八年；假使过失伤人，则判三个月到一年，甚至可以判缓刑，因为一个是有意，一个是无意。破坏三宝罪重，污辱三宝罪轻，但都是犯罪。

我们注意啊！不孝是一种，五逆是一种，破坏三宝是一种，污辱三宝是一种。

因果报应非常快

前几天我们几个老头子坐在一起吃饭，偶然谈笑，也谈真话。想当年五四运动以后，又过了几年，北伐成功了，在激进分子鼓动下，全国破除迷信，把庙子上的神也好，菩萨也好，一个个打了丢到茅坑里去。我们还看到把菩萨塑像绑了，在街上一路拖，又拖又打，又拿小便大便浇到菩萨像身上。

我那个时候，同学好多参加的，像我可以说胆子非常小，看看而已，奇怪也没有那个胆子去做。有几个很勇敢，上去把菩萨像砍了，往露天的茅厕一丢，然后拍掌大笑。后来过不了几年，等到我从外面念书回来，一问，这些人都报销了，死掉了。怎么死的？听说一个个都死得很惨。你说有没有果报？

了义教的佛经告诉你，天堂地狱在哪里？都在人世间。昨天还有个朋友告诉我，他说，哎呀！今天好难过。我说怎么啦？他说一个亲戚住进了精神病院，一个电话打给他，他就去看了。那个神经病院简直是一个牢狱。我说你看到的还是好的，你没有看到过私立精神病院，一进去你就感觉到，完全是牢狱。所谓地狱在哪里？就在这里。

换句话说，现在医学是进步了，你到开刀房一看，尤其我站在旁边一看，医生护士穿了绿色的衣服，戴了绿色的帽子，全体都是绿的。当一个病人麻醉过后一醒来，看到的就是地狱的境界，你看到的决不会是护士，而是鬼影憧憧。科学的治疗是非常进步，的确对人类

有恩惠，但在意识的境界上，地狱就在现有的人间，所以我们要特别注意。

君臣制度与社会秩序

那么，佛经上讲的不孝、五逆、破坏污辱三宝以外，统统是人道来的。“坏君臣法”，这是古代的文化，君臣，我们看似非常落伍，认为是帝王思想。错了！“君臣”两字，在中国固有文化，不是帝王思想。君是年高有德，足以教诲人，足以领导人都称君。因此我们文化里称君子，子就是先生的意思。臣是听年高有德的人所领导的，所以上古文化“君臣”两个字的意思，以现代话来讲就是“社会秩序”。

秦汉以后的帝王制度，跟周朝以前的君主制度，在中国政治史上是两个阶段。由三代到周朝，那可以说是民主的君主制度，秦汉以后则是绝对独裁的帝王制度。所以秦汉以后的君臣，已经变成统治思想的一种观念；秦汉以前的君臣，是社会礼俗的一种观念。所以，现在我们看到君臣两个字，拿新的观念来理解它，就是社会的秩序，换句话说，是伦理道德。所以说，“坏君臣法”是破坏了伦理道德，破坏了社会秩序。

“毁于信戒”（或称性戒），破坏了根本信念，破坏了根本戒律。戒律是什么东西？简单地下一个定义，就是道德行为的规范。就是破坏了道德行为根本的规范等等，这一件事情，这一切人世间现行的罪行，都归琰魔王随罪轻重加以考核。简单明了地讲，阎罗王主管人的生死，中国过去民间传统的习惯都是那么看的。

那么，要修药师法，如何脱离主管生死的范围呢？“放生修福”。注意啊！不是光念药师佛，一个本钱不花，嘴里念一念，然后烧一炷香，拿一块豆腐拜一拜，回来豆腐还可以用油煎一煎吃，然后心里想：佛一定会保佑我，因为我拜过了。你看！这种功利思想、功利主义来学佛，行吗？这样你念了一辈子的消灾延寿药师佛，效果也很微末。必须要配合行为功德，“放生修福”。注意！“令度苦厄，不遭众难”，帮助别人，度脱别人的痛苦，牺牲自我，救度别人，乃至救度一切众生，使别人不遭众难，使一切众生不受灾受难，然后加上你自己修药师如来的法门，才能得到正果报。

所以，我们大家念经拜佛，经念完了，应该做的事统统没有做，好像我已念过经了。等于社会上的帮会拜了大哥，拜了老师，你一切就要给我负责，我犯罪都没有关系。这种学佛心理完全错误。

本经就是要圆满结束，再告诉大家一个修持的手印，由诸位自己去修了。

现在我们先念一段经文，十二神将的名字，记住啊！

十二药叉神将的奥秘

尔时众中，有十二药叉大将，俱在会坐，所谓宫毗罗大将、伐折罗大将、迷企罗大将、安底罗大将、颏你罗大将、珊底罗大将、因达罗大将、波夷罗大将、摩虎罗大将、真达罗大将、招杜罗大将、毗羯罗大将，此十二药叉大将，一一各有七千药叉，以为眷属。

药叉的意思解释过了，有两种。药叉的翻译就是夜叉。我们平常骂人，尤其骂女性朋友，很难听，骂母夜叉。但是中国文学搞错了，好像母夜叉代表又凶、又丑，不是的，这是外来文化，由印度佛教文化传来的。夜叉神将，有地夜叉、天夜叉、虚空夜叉，像虚空夜叉又是药师经所讲大菩萨的化身、金刚菩萨的化身。男性夜叉都非常威猛，现金刚相，是大菩萨成就的境界；女性夜叉非常漂亮，都很美丽。

药师佛有十二大愿，真正护法的十二大金刚菩萨，现身为十二夜叉，他的名字就是咒语，千万注意，要记住，十二夜叉的名字就是咒语。

念的时候，下面称号可以去掉，十二药叉的名字一路念下来，最后加一句菩萨摩诃萨，非常灵验啊！因为我不喜欢保密，显也好，密也好，到我手里，我都公开，我的想法也是愿望，道是天下之公道，

法是天下之公法。有缘，有信心，你自己拿去；没有缘，没有信心，单独传给你，你也修不成功。

我们晓得佛过世以后，一千四百年间，玄奘法师还没有到达印度以前，唯识宗的一位大师，叫护法，玄奘法师后来所翻译的《成唯识论》主要是取自他的理论。护法大师认为自己所证的义理到了，但是不想肉身死亡，要等待弥勒菩萨下来给他证明，看看他说的法对不对。因此，怎么办呢？念药师佛的名字，求长寿，念了十二药叉大将的名字，求观世音菩萨加被，结果观世音菩萨现身，带领他，帮忙他结手印，念十二药叉大将的名字，一个岩石山洞打开了，药叉大将亲自把他领进去，然后这个岩石封闭了。所以他在岩石里面等待弥勒佛下来，肉身不坏。

因此，药叉神将名字在唯识宗的记载上，是非常有效果的，要注意，不要轻易看过去。

药师佛的手印

你们要求得成就，必须学会结药师佛的手印——中指交叉放在两个虎口上，两只无名指交叉，右边压左边，放在中指背上，两个大拇指按在两个无名指头上，食指、小指立起来。手印合掌当胸。

祈求南无药师琉璃光如来，念药师咒一百零八遍或多念，然后念十二神将大名，末尾加金刚菩萨摩诃萨，念一百零八遍，或多念更好。至心诚意，最后不念时，手印从顶上散开。

注意啊！修一切供养，尽心修持，必定成就，我希望你们诸位在座有缘的个个都成就。

接着我们看最后一页：

同时举声白佛言：世尊！我等今者，蒙佛威力，得闻世尊药师琉璃光如来名号，不复更有恶趣之怖。我等相率，皆同一心，乃至尽形归佛法僧，誓当荷负一切有情，为作义利，饶益安乐，随于何等村城国邑，空闲林中，若有流布此经，或复受持药师琉璃光如来名号，恭敬供养者，我等眷属，卫护是人，皆使解脱一切苦难，诸有愿求，悉令满足，或有疾厄求度脱者，亦应读诵此经，以五色缕，结我名字，得如愿已，然后解结。

所谓五色丝线打幡结，一边结，一边念。这个结可以打成最简单、最普通的蝴蝶结，一边结，一边念，念完了打十二结，挂起来就

是幡。十二神将的名字，一边打一边至诚念，自己生病时念药师琉璃光如来，或打结念十二金刚菩萨神将名字，挂在自己旁边或病人身上，等他好了要散结，不要老是结着。

吉祥圆满

尔时世尊，赞诸药叉大将言：善哉！善哉！大药叉将！汝等念报世尊药师琉璃光如来恩德者，常应如是利益安乐一切有情。

尔时阿难白佛言：世尊！当何名此法门？我等云何奉持？佛告阿难：此法门名说药师琉璃光如来本愿功德，亦名说十二神将饶益有情结愿神咒，亦名拔除一切业障，应如是持。

时薄伽梵，说是语已，诸菩萨摩诃萨及大声闻，国王、大臣、婆罗门、居士、天龙、药叉、健达缚、阿素洛、揭路荼、紧捺洛、莫呼洛伽、人非人等，一切大众，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

药师如来的咒已经传过了。没有祈求，打坐自修的时候，手印可以置于脐下腹部。有祈求的时候，这两个大拇指头动，然后加上十二神将名号。求药师佛的修法，修十方诸佛的修法，求菩提心快快成就，都同一个手印，这个手印可以修一切法门，求十方诸佛一切心中心的成就，可以使一切法门修持快速成就。

《药师经》讲到这里，吉祥圆满。

校后记

周勋男

怀师讲述《药师经》之录音文稿，校读既毕，至为庆喜赞叹。怀师已将此经大义，发挥得淋漓尽致，必将大有助益一般学佛者，尤其是药师法门之修持者。若文字尚有疏忽之处，敬祈各方大德指正，以求至善。

尝思佛法无边，若论修持之道，不论繁简，要在当机。以药师法门而论，怀师此书既详且尽，受持奉行，确已有余。若行有余力，而思广泛研究，则流通较广的《大正新修大藏经》，即收有下列相关经卷：

一、第十四卷经集部有：

（1）《佛说药师如来本愿经》（隋・达摩笈多译）

（2）《药师琉璃光如来本愿功德经》（唐・玄奘译）

（3）《药师琉璃光七佛本愿功德经》（唐・义净译）

二、第十九卷密教部有：

（1）《药师琉璃光如来消灾除难念诵仪轨》（唐・一行撰）

（2）《药师如来观行仪轨法》（唐・金刚智译）

（3）《药师如来念诵仪轨》（唐·不空译）

（4）《药师琉璃光王七佛本愿功德经念诵仪轨》（元·沙啰巴译）

（5）《药师琉璃光王七佛本愿功德经念诵仪轨供养法》（元·沙啰巴译）

（6）《药师七佛供养仪轨如意王经》（清·工布查布译）

（7）《修药师仪轨布坛法》（清·阿旺札什补译）

（8）《净琉璃净土摽》（佚名）

三、第二十卷密教部有：

（1）《佛说观药王药上二菩萨经》（刘宋·畺良耶舍译）

（2）《日光菩萨月光菩萨陀罗尼》（出《观世音菩萨大悲心陀罗尼经》）

四、第二十一卷密教部有：

《佛说灌顶拔除过罪生死得度经》（东晋·帛尸梨密多罗译）

五、第三十八卷经疏部有：

《本愿药师经古迹》（新罗·太贤注）

其他各种《大藏经》版本也有很多《药师经》的注释。一九一一年以来，流通的单行本，有何子培集各家注释的《药师经旁解》、太虚大师的《药师本愿经讲记》、弘一大师的《药师经析疑》、《伯亭老人疏钞》、普霱择要的《药师经疏钞择要》。至于仪轨方面，则有诺那上师传授的《药师琉璃光王修持仪轨》、贡噶上师传授的《药师琉璃光王如来修持仪轨》，以及《薰修药师忏仪》、梅光羲居士校正的《药师七佛供养仪轨》等等，不一一枚举。

但值得一提的是，木村泰贤、印顺长老都以佛教发展史来看，认为在《大宝积经》中已有东方阿閦佛净土思想，其次是阿弥陀佛净土思想的出现，然后是东方药师佛净土思想的兴起。有兴趣研究者，可将三者合参。概括地说，他力色彩较浓的西方净土，在中国大为盛行，而自力色彩较浓的东方净土，除消灾延寿的祈求外，少有受持奉行。因此，清朝玉琳国师、民初太虚大师大力提倡药师法门。怀师此次讲述，也大都就自力方面发挥，我想，当系有见于一般佛教徒，易于视死如归，而难于正视人生，进而大慈大悲的缘故。

在有关《药师经》的论释中，太贤法师引录《阿修罗经》云：“琉璃光菩萨遇智胜佛初发总愿，宝顶佛所始发别愿。”可供了解药师佛因地之参考。而伯亭老人有两段话也值得引介：

一、由于能遍治凡圣世出世间病，故名药师。“明炼方药，普治一切果报之病，乃四洲六欲师也；施诸戒善禅定法药，治人天身心恶业等病，三界九有师也；深达万法之源、一真之本，能令权小之流，五住尽、二死忘，三身圆、四智满，乃三乘十地之师也。”

二、以琉璃喻三身三智，内外明彻，故名琉璃光佛。三身为：“法身光破烦恼障，报身光破业障，化身光破报障。”三智为：“善

巧观心，发实智光，破人我执；愿行观心，发权智光，破法我执；行处观心，发无碍智光，破二无我执。”

至于戴季陶先生，曾迎班禅大师于宝华山，建立药师法会，也本药师的十二大愿，而发下列十二大愿：

第一，遵行世尊本愿，政本优生，教重安养，使一切人民，身心美善，相好端严。世尊第一本愿，如实成就。

第二，遵行世尊本愿，培植德本，发扬慧力，使一切人民，本力充实，光辉普耀。世尊第二本愿，如实成就。

第三，遵行世尊本愿，广行四摄，勤修六度，使一切人民，自他方便，万事咸宜。世尊第三本愿，如实成就。

第四，遵行世尊本愿，服务社会，尽瘁人群，使一切人民，咸归大乘，舍身救世。世尊第四本愿，如实成就。

第五，遵行世尊本愿，精严戒律，调伏身心，使一切人民，身口意业，咸归清净。世尊第五本愿，如实成就。

第六，遵行世尊本愿，政重卫生，业励医药，使一切人民，凡有疾苦，悉得救治。世尊第六本愿，如实成就。

第七，遵行世尊本愿，普设医院，广施药品，使一切人民，孤苦贫穷，悉离病厄。世尊第七本愿，如实成就。

第八，遵行世尊本愿，立法施政，尊重女性，使一切女子，受平等福，离百恶恼。世尊第八本愿，如实成就。

第九，遵行世尊本愿，树立正法，降伏邪见，使一切正法，并育并行，永离缠缚。世尊第九本愿，如实成就。

第十，遵行世尊本愿，改良刑正，实施感化，使一切人民，不触法网；即有犯者，在狱获教，出狱获养。世尊第十本愿，如实成就。

第十一，遵行世尊本愿，政重民生，普济民食，使一切人民，饮食供给，无有乏少；更施教育，培其智德，令生安乐，不遭苦难。世尊第十一本愿，如实成就。

第十二，遵行世尊本愿，衣住行等，一切施为，决依总理遗教，尽力推行，生产分配，咸令得宜，使人民生活所需，无有不足；节之以礼，和之以乐，五福俱全，文明鼎盛。世尊第十二本愿，如实成就。

这是戴先生于当时国家社会环境下所发的大愿。从这些大愿中，很容易使我们心中浮现证严上人及其所推展的各项志业；事实上，慈济功德会从成立开始，即于每月二十四日举行药师佛同修会。当然，我们也可就本身性向、心量与学识能力，以及工作性质与环境等各种情况，立下自己的誓愿。那么，目标确立以后，不管是做人或学佛，都可发挥自我导引的功能，使我们在人间有限的生命，得以凝聚起来，己立立人，己达达人，我想这应是建立药师佛人间境土的本意所在，愿以此相互共勉。

南怀瑾先生著述目录

1. 禅海蠡测　（一九五五）

2. 楞严大义今释　（一九六〇）

3. 楞伽大义今释　（一九六五）

4. 禅与道概论　（一九六八）

5. 维摩精舍丛书　（一九七〇）

6. 静坐修道与长生不老　（一九七三）

7. 禅话　（一九七三）

8. 习禅录影　（一九七六）

9. 论语别裁（上）　（一九七六）

10. 论语别裁（下）　（一九七六）

11. 新旧的一代　（一九七七）

12. 定慧初修　（一九八三）

13. 金粟轩诗词楹联诗话合编　（一九八四）

14. 孟子旁通　（一九八四）

15. 历史的经验　（一九八五）

16. 道家密宗与东方神秘学　（一九八五）

17. 习禅散记　（一九八六）

18. 中国文化泛言（原名“序集”）　（一九八六）

19. 一个学佛者的基本信念　（一九八六）

20. 禅观正脉研究　（一九八六）

21. 老子他说　（一九八七）

22. 易经杂说　（一九八七）

23. 中国佛教发展史略述　（一九八七）

24. 中国道教发展史略述　（一九八七）

25. 金粟轩纪年诗初集　（一九八七）

26. 如何修证佛法　（一九八九）

27. 易经系传别讲（上传）　（一九九一）

28. 易经系传别讲（下传）　（一九九一）

29. 圆觉经略说　（一九九二）

30. 金刚经说什么　（一九九二）

31. 药师经的济世观　（一九九五）

32. 原本大学微言（上）　（一九九八）

33. 原本大学微言（下）　（一九九八）

34. 现代学佛者修证对话（上）　（二〇〇三）

35. 现代学佛者修证对话（下）　（二〇〇四）

36. 花雨满天　维摩说法（上下册）　（二〇〇五）

37. 庄子諵譅（上下册）　（二〇〇六）

38. 南怀瑾与彼得·圣吉　（二〇〇六）

39. 南怀瑾讲演录二〇〇四—二〇〇六　（二〇〇七）

40. 与国际跨领域领导人谈话　（二〇〇七）

41. 人生的起点和终站　（二〇〇七）

42. 答问青壮年参禅者　（二〇〇七）

43. 小言黄帝内经与生命科学　（二〇〇八）

44. 禅与生命的认知初讲　（二〇〇八）

45. 漫谈中国文化　（二〇〇八）

46. 我说参同契（上册）　（二〇〇九）

47. 我说参同契（中册）　（二〇〇九）

48. 我说参同契（下册）　（二〇〇九）

49. 老子他说续集　（二〇〇九）

50. 列子臆说（上册）　（二〇一〇）

51. 列子臆说（中册）　（二〇一〇）

52. 列子臆说（下册）　（二〇一〇）

53. 孟子与公孙丑　（二〇一一）

54. 瑜伽师地论　声闻地讲录（上册）　（二〇一二）

55. 瑜伽师地论　声闻地讲录（下册）　（二〇一二）

56. 廿一世纪初的前言后语（上册）　（二〇一二）

57. 廿一世纪初的前言后语（下册）　（二〇一二）

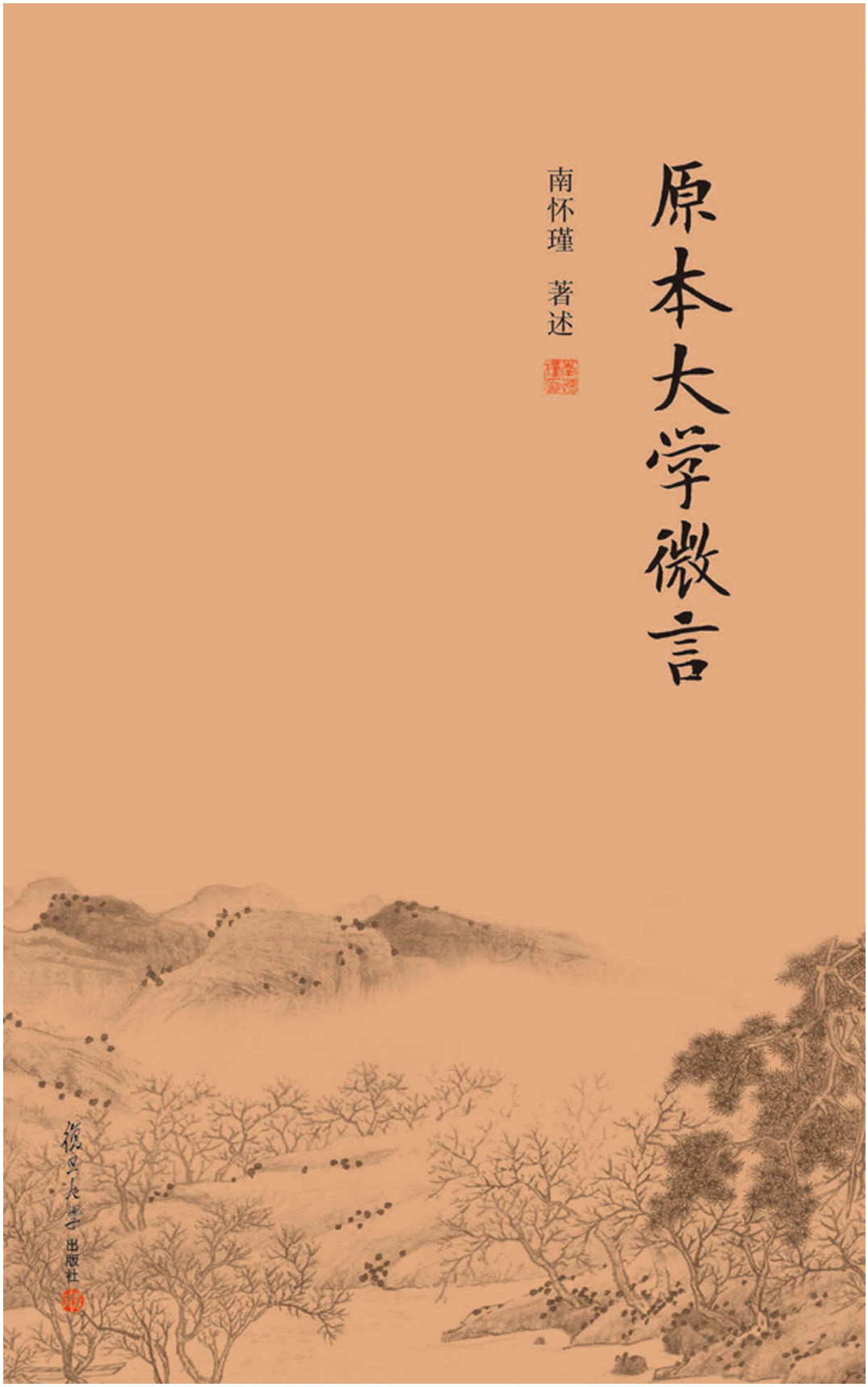
58. 孟子与离娄　（二〇一二）

59. 孟子与万章　（二〇一二）

60. 宗镜录略讲（卷一至五）　（二〇一三至二〇一五）

原本大学微言

南怀瑾 著述



原本大学微言

南怀瑾　著述

复旦大学出版社

2087

出版说明

《大学》是儒家的代表作之一，相传为孔子的学生曾子（曾参）所著。它与《中庸》《论语》《孟子》合称“四书”，是宋代以后士人学子必读的教科书。文中以“明明德”“亲民”“至善”为纲，以“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”为目，对道德修养与社会政治的关系做了系统的论述，对我国古代的思想文化产生过深远的影响。本书是著名学者南怀瑾先生有关《大学》的讲记。书名中说的“原本大学”，指的是《大学》的古本《小戴礼记·大学》。作者以渊博的学识，综罗大量的文史典故，对《大学》中的微言大义做了揭示，给人以知识的乐趣和人生的启悟。

兹经版权方台湾老古文化事业公司授权，将老古公司二〇一一年四月版校订出版，以供研究。

复旦大学出版社
二〇一八年六月

前言

自从一九七六年《论语别裁》出版后，《孟子旁通》也于一九八四年问世。有关南怀瑾教授对“四书”的讲解，引起了很大的回响，尤其是年轻一代的读者反应最为热烈。

嗣后，读者们不断询问关心，渴望读到南著《大学》《中庸》讲记，以完成对“四书”的整体了解。十余年来，南教授亦曾多次讲解《大学》，现经周勋男君根据多次讲演记录以及南教授部分手记，整编成册，出版了这本《原本大学微言》。

仅仅千余字的《大学》，讲述整编为四十余万字的一本书，其讲解之详尽、涵盖有关学养之广阔不言而喻，为此，周勋男君为方便读者计，提纲挈领说明作为简单的导读。

本书在台湾和大陆同时出版。

老古编辑室　刘雨虹

一九九八年三月

导读

怀师近来讲述的《大学》录音带，终于整理成册，定名《原本大学微言》。

本书名所以取“原本”（又称古本）两字，是为了有别于流行八百多年的朱子章句本。《大学》原本，是指西汉戴圣所传《礼记》的第四十二篇原文。自宋朝朱子的章句本流行以后，其他许多注解《大学》的书，如司马光的《大学广义》等，都已失传，甚至坊间连原本《大学》也久不流通。所以到明朝嘉靖年间，王阳明把原本《大学》刻印出来，当时的文士还惊怪起来，不相信还有这一种本子。清朝的李惇甚至还说：“学者有老死不见原文者。”因为大家既然只读朱子的章句，刻《礼记》的人索性就把其中的《大学》《中庸》只存其目录，把文字都删除了。本书所采用的原文，是依据清阮元重刊的《宋本礼记注疏本》。

至于怀师为什么要用原本《大学》来讲述，详见本书《开宗明义篇》。至于其微言大义，更遍布全书，有待善为体会。怀师此次讲述《大学》，仿若悬河，滔滔不绝，又旁征博引，融会古今中外史实与学说于一炉，实难加以分段，但为便利读者阅读，勉强分为九篇，计含六十四章。现略述九篇内容如下，以便先有个概略印象：

一、开宗明义。首先请读者先熟读原本《大学》本文，以便阅读下去时，可以随时回到《大学》本旨，加以体会、印证。然后从一位教授的来访，谈到自幼诵读经书的受用，以及延续中华文化的多年心

愿，因此而想到流传已久的“四书”，本有其超越时空的价值，可惜长久以来只被当作考取功名的敲门砖，于今犹有其流弊。于是回想传统的农村教育的情景，而肯定《千字文》等启蒙读物对于奠定做人的良好基础，深具意义。

然后，对道、德、天、大人等关键字先做说明，并点出《大学》的思想是源自《易经·乾卦·文言》而来，而《大学》原为古代中原文化的代表作，自有其理路脉络，而不必去篡改原文。对于朱子把“大学之道”竟说成“初学入德之门”，更不以为然。接下来谈到《大学》的纲目，以及内明外用的修养次第，使读者先把握住《大学》的重点。由此而进入《大学》本文的探讨，即“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”这个总纲。并为了恢复原本《大学》的真面目，先对朱子把“亲民”当作“新民”，以及改编《大学》次序，提出了批判。对于朱子把“明德”说成“虚灵不昧”，更详加探究，而强调要从自知之明做起。

二、七证的修养功夫。本篇旨在阐释《大学》所说“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”的道理，这七证（知、止、定、静、安、虑、得）功夫，实为中国原创的儒家心传，不只为后来的道家实修者所引用，也为佛家传入中土时，借用来说明禅定的方法，影响后世甚为深远。只是这七证的功夫如何修，曾子未加说明，而宋元明清以来的理学家，困于门户之见，也无法疏解得清楚，更谈不到发扬光大。故特借用佛、道两家学术来加以阐明。对于内证学养有兴趣的读者，此篇最宜深思体会。

三、内明之学。本篇先阐释《大学》所说“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”的道理，并说明向来学者都把“诚意”前面的“格物致知”及“物格知至”的关键所在，略而不

谈，而不知其中内明与外用之环环相扣的密切关系。进而讲到要做到“诚意、正心、修身”，就先须“格物致知”，以达到“物格知至”，故对“所知”与“能知”及“心”“意”“识”细加明辨，再讲到心物一元、心能转物的道理，而警醒世人，不要被物质文明带向自我毁灭之途。

总之，此篇阐明自“格物”至“正心”属内明之学，如果内明修养达到“明德”的境界，由此外用于“齐家、治国、平天下”，就须从“修身”做起，故“修身”为内明外用之间的重大关键，也就是《大学》所说“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本”。

四、外用之学。本篇旨在阐释“身修而后家齐，家齐而后国治”的道理。首先说明“齐家”的“家”，是家族的家，不是现代小家庭的家，并推崇中国历史文化中母德、母教的伟大。从东周以来直到清末，每个朝代的帝王家庭，大多是大有问题的家庭，本篇即以齐桓公（兼述管仲为政之道）、秦始皇（兼述吕不韦的“奇货”计划）、刘邦（兼述与他钩心斗角的吕后）为例，详加阐述。而给予正面评价的，则以虞舜、汉文帝为例。汉文帝得力于母教，而虞舜成长于父母、弟弟都有心理问题的家庭，却能孝顺父母，友爱弟弟，尤为难得，故特推崇。

五、内外兼修之道。本篇从《大学》原文“所谓诚其意者，毋自欺也”，讲到“此谓身不修不可以齐其家”止。这段原本《大学》的原文，被朱子抽调得最厉害。怀师恢复其原来次序，就原本《大学》所说“诚意”内外兼修的“八正知”，详加阐述。在讲述“所谓修身在正其心者”时，引用老子、管子、庄子、佛家、医家有关身心的学说来加以说明。

进而讲述“所谓齐其家在修其身”，有关“修身齐家”容易因“亲爱、贱恶、畏敬、哀矜、敖惰”的心理偏差而产生重大问题，并分别引述赵太后、武姜、弦章、齐景公与晏子、邴吉与汉宣帝、元帝，以及陶朱公及其儿子的史实，来加以说明，并阐释其带给现代人的启示。

六、齐家治国。本篇从《大学》所说“所谓治国必先齐其家者”，讲到“此谓治国在齐其家”。首先谈到中国上古社会以“礼治”为主，并引述周室治国齐家的史实，来说明孝、弟、慈的道理，以及周文王以前，为何会有多人推位让国的原因。至于后来帝王讲求“法治”，则须把握治国当家的原则，从历史中得到教训。最后从《大学》所引的《诗经》，详加阐释不论古今妇德在齐家（或及治国）中的重要性。

七、治国平天下。本篇讲述《大学》最后一段，从“所谓平天下在治其国者”，至“此谓国不以利为利，以义为利也”。首先说明古代“天下”的原义，以及“絜矩之道”的意义，以及当政者要先“立德”才能得到民心，尤其要注意一言一行。其次，讲述魏晋南北朝在“胡”“华”民族混合中，那些“家天下”王朝更替的前因后果，以及秦穆公如何重用百里奚，如何处理国与国之间的关系，来阐述“治国平天下”之道。最后，对于事关国计民生的财经学说，则以曾子、子贡的故事，《史记·货殖列传》的观点，以及历史上注重财政的名相、名臣的言论、策略，为长期以来传统儒家学者陷于义利的矛盾纠结而解套，并期勉国人朝着“民富即国富，国富则民强”的大道前进。

八、儒学演化与国家发展。在依序讲述《大学》原文完毕后，本篇总论在佛教传入中土后，儒家学说，尤其是“四书”“五经”，在

中国历史文化中的演化，以及它与历朝盛衰的关系。从魏晋南北朝的玄学谈起，历经唐代的儒佛道，以及《原道》《复性书》的出现，宋儒理学的兴起，元朝以藏密为主之下的儒家，明清的科举利弊，阳明学说的兴起，最后谈到清朝的外示儒学，内用佛老，并以康熙、雍正、乾隆为例，加以说明。这是一篇非常生动的文化融会史。

九、西方文化与中国。本篇从明清之际的中西文化交流谈起，略述清初以来，西方国家的重大变革，以及美国的兴起及其文化对世界的强力影响；进而提出国人应加以反思、检讨的三大问题。最后的结语则在说明，在悠久的中国历史文化中，虽有所谓“诸子百家”之说，而立国的精神主要还是奠定在儒家的基础上，而儒家思想的精义，在国际之间向来是主张“兴灭国，继绝世”，尽力辅助弱小国家民族的。至于西方人会有“黄祸”的误解，则起自于非儒家文化所及的蒙古的西征，这是中国历史中的特案，有其特别的历史背景（详见第五十八章）。因此正告西方学者如亨廷顿之流，不应挑起文化之间的互相敌视，引起人类争战的悲剧。中国是由历史上许多民族混合而成的，而中国文化也在历史上融合了西域、印度等地的文化。“有容乃大”，中国及其文化永远是开放心胸，希望“礼运大同”，以达到和平共存、互相繁荣文明的世界。

以上九篇概要，只是给读者鸟瞰全书的来龙去脉，至于其中高山流水、柳暗花明之风光，处处引人入胜，时兴慧解，则有赖读者亲自一游。

最后应该说明的是，在把近百卷的录音带整理成初稿的过程中，曾经参与文字整理工作的有：蔡策、李淑君、劳政武等先生。参与校订的有：李素美、刘雨虹、来新国、李青原、韦志畅、赵海英、朱守正、彭嘉恒、马有慧、陈定国、陈美珍、杜忠诰、谢锦扬、陈照凤、欧阳哲、郭姮妥等先生、小姐。参与打字及校对的有宏忍法师，傅莉、李仪华、李茵丽等小姐。在如此群智群力合作下，终于完成文字初稿，最后交由我再做整理，虽自知学识粗浅，不足以荷任，只因退休下来，较有时间，而无理由可以推辞。而今兢兢将此怀师讲述大作出版，若仍有错误，其咎在我，敬祈各位先进不吝赐正为感。

周勋男

一九九八年三月

目　录

出版说明
前言
导读
第一篇　开宗明义
一、原本《大学》的原貌
二、从教授来访说起
　　自幼诵读益处多
　　但开风气不为师
三、沉冤莫白的“四书”
　　被误用于考取功名
　　变本加厉的新八股
四、书生大半出农村
　　传统的农村生活
　　农村自动自发的教育
五、启蒙教育的审思
　　一夜发白《千字文》
　　先学做人，再谈政治
六、乌鸦式的读书法
　　但求能够写信记账
　　学童“齐放好喉咙”
七、先摆几个方块阵
　　“道”字的五个内涵
　　“德”字的内涵

“天”字的五个内涵
八、大人之学的探讨
怎样才算是“大人”？
《乾卦·文言》新解
还它的本来面目
九、中原文化的精品
北方与南方的文学风格
《大学》首文竟可以治病！
十、《大学》修养的次第
四纲、七证、八目
自立立人而达于至善
自觉觉他而觉行圆满
十一、朱晦翁昧改《大学》
“亲民”改作“新民”！
擅自改编《大学》次序
一字之差的故事
十二、“明明德”要“明”什么？
宋儒理学兴起的背景
朱子“虚灵不昧”说的探究
第二篇　七证的修养功夫
十三、千古难明唯自“知”
谢谢你没有说破
“浑沌”竟不得好报！
十四、沿流不“止”问如何
“知”与“止”的互动关系
吹毛用了急须磨
十五、实在难能说一“定”

“止”与“定”的因果关系
九次第定的修证功夫
“觉”与“观”的四个层次
十六、宁“静”致远究如何
重点在“淡泊”上
“动”与“静”的现象
形而上之道的“静”
千斤之重的“能”字
十七、无处将心为汝“安”
须先做到身心“轻安”
彻底“安心”的故事
十八、众里寻他千百“度”
“虑”及“思”“想”的意义
“虑而得”的道理
第三篇　内明之学
十九、万古帝王师之学
曾子“内圣外王”的大手笔
庄子所见略同
“圣王”须德术兼备
二十、知所先后的知性
胎儿是否有“知”？
王阳明如何“致知”？
明辨“能知”与“所知”
“生而神灵”参《内经》
二一、致知与格物
从“知人”到“知物”之性
《易经·系传》可旁通

穷理尽性，以济天下
二二、智知万物自知难
看万物如何分类
仁民爱物天下平
二三、物欲催人肯自怜
反观人类发展史
东西方分野的关键
追逐消费的危机
二四、身心情智与物化
人身只有使用权
从《内经》看修身的内涵
心物一元防“物化”
二五、诚意正心修身与知至
从“性”到“性理”之学
自性如何“止于至善”？
由“意”衍生的各种心态
心、意、识（知性）的差别
从人身生命的形成说起
行为大半受情绪影响
二六、尧舜不来周孔远
尧舜周公的好榜样
孔子重视仁民爱物而尊王
第四篇　外用之学
二七、三代以后的帝王与平民
“齐家”的妇女真伟大
帝王家庭问题多
管仲与齐桓公的精彩对话

二八、帝王样板齐桓公
真正的政治家是什么？
齐桓公是什么样的人物？
管仲怎么报答鲍叔牙？
今天还须向管仲借镜
二九、身世堪怜一霸君
一统中国的历史背景
吕不韦的“奇货”投资计划
秦始皇从整顿宫闱着手
秦始皇的性格是如何形成的？
秦始皇的一封亲笔信
灭六国者，六国也
三十、秦始皇治国之道评议
奉行秦孝公以来的法治
焚书坑儒事件的真相
郡县为中央的“分公司”
张良一席关键性的盘算
三一、历代帝王修身齐家有几人？
“修身”从自我批评做起
大舜孝感天地平天下
三二、刘邦打天下而不能“齐家”
从刘邦的“龙颜”说起
“豁达”背后的身世和性格
“骄纵”的吕后实在不简单
史书给刘邦的短评
刘邦与吕后之间的钩心斗角
为刘汉后代的悲剧奏了序曲

三三、慈惠爱人的汉文帝
得力于母亲的教诲
两封信就化解了两场兵灾
贾谊堪问唯鬼神
汉武帝、元帝文化政策的流弊
第五篇　内外兼修之道
三四、从自净其“意”做起
原本《大学》自释“诚意”的八正知
自欺、欺人、被人欺三部曲
“慎独”要慎什么样的“独”？
“诚于中，形于外”的深远道理
学养须从日常行事中过来
总结历史人物经验在“自明”
君子为什么“无所不用其极”？
“诚意”在外用上也须“知止”
三五、修身与正心
人身难得要珍惜
“心”能转“身”的道理
管子有关身心的学说
庄子特别为残障者加油！
中印贤圣皆以无为法而有差别
修身的重点在正其心
三六、中国文化传统的“家”
祠堂曾是社会安定的基石
“社会福利”工作由来已久
从“张公百忍”的故事说起
尧可不愿多子多孙哪！

三七、家家有本难念的经
修身齐家的五个心理问题
由“亲爱”而产生心理偏差的故事
由“贱恶”而产生心理偏差的故事
从“畏敬”鬼神说到近代“人造神”
从史实中领悟“畏敬”的正反道理
从史实中体会“哀矜”的正反作用
从史实中了解“敖惰”的心理背景
给自己、父母、领导人的启示
第六篇　齐家治国
三八、从治国必齐其家说起
中国上古社会以“礼治”为主
谈“民主”要从自己身上做起
三九、周室治国齐家的故事
“三太”的母仪
太伯推位让国的遗风
周末第一文化大使——季札
孝、弟、慈的道理
推位让国与统一江山
四十、治国当家的原则
自知与知人
出使西藏的禅宗大师
从清朝得到的历史教训
四一、法治与治法
为什么“率天下以暴，而民从之”？
制定法令的基本原则
多做好事才是真修行、真学问

四二、先看《诗经》怎么说
“宜室宜家”的深意
温柔敦厚的诗教
四三、炼石补天靠母性
从“只知有母”到“女主内”的演变
“三从四德”的时代意义
四四、治国齐家须女宝
从“妇德”到“母仪天下”
“为政”不等于“政治”
第七篇　治国平天下
四五、人世难能天下平
先了解“天下”的原义
什么叫“絜矩之道”？
四六、天秤不自作低昂
当政者“不中不正”的后果
先“立德”才能得民心
当政者特别要注意一言一行
“财”“货”的原义
刘邦、李渊、朱元璋的老实话
四七、上台容易下台难
阿斗与孙皓的对比
刘毅的大胆直言
四八、魏晋南北朝的时代
要了解当时的三个关键问题
“胡”“华”民族的混合
胡汉文化的另一面
石勒与佛图澄的故事

苻坚见不到鸠摩罗什
儒家沉寂、佛家昌盛的时代
四九、南朝权位戏连场
刘准、萧衍、萧绎、陈叔宝的故事
杨坚、杨广父子的故事
谁能逃避无形的因果定律？
五十、所治在法，能治在人
曾子从《秦誓》上发挥
秦穆公重用百里奚
“蹇叔哭师”的故事
由余论文化与文明之辨
怎样对待邻国的圣人
从三方面来看秦穆公
五一、义利之辨的财经学说
民富即国富，国富则民强
注重财政的名相、名臣
曾子处义利之间的故事
如果孔门弟子少了子贡，行吗？
《货殖列传》的妙论卓见
第八篇　儒学演化与国家发展
五二、宋儒程明道《定性书》点滴
从佛教传入到理学的兴起
康熙善学《定性书》
五三、“四书”“五经”和中国文化
五经博士的开始
玄学和玄谈的时代
唐代文艺辉煌的风韵

儒佛道与唐代文化
百丈禅师与吕纯阳的深远影响
《原道》与《复性书》的出现
五四、儒家经学与李唐五代
五代是第二次南北朝的开始
李嗣源的向天祷祝
五五、两宋守文弱主的由来
杜太后“母仪可风”
“烛影斧声”的疑案
宋真宗神道设教的愚民政策
五六、宋初文运和宋儒理学
文运鼎盛的前因
钱若水一番有骨气的话
范仲淹是真正的儒宗儒行
栽培宋初一代大儒
北宋后期儒林道学的现象
苏东坡对神宗的建议
五七、南宋王朝和四书章句
宋高宗两道互相矛盾的诏书
评朱子所谓“帝王之学”
主张学以致用的名儒
五八、蒙古西征与西方人的误解
成吉思汗为何西征？
以藏密为主之下的儒家
五九、明清的科举与宋儒的理学
为朱元璋做个心理分析
科举取士的利弊

阳明学说的兴起
总结明朝的政治文化
六十、外示儒学内用佛老的清朝
清取天下几异数
勤于治学的康熙
中国之患重在边防
六一、从雍正说到乾隆
昼夜勤劳“办事定”
雍正如何“平天下”
大禅师整顿佛教
定鼎守成一奇才
十全老人的乾隆
第九篇　西方文化与中国
六二、鸟瞰西方文化的演变
明清之际的中西文化交流
清初以来西方国家的重大变革
美国文化与美式霸主
六三、反思检讨三大问题
一、有关国际形势问题
二、西方的文化和文明
三、有关人文文化与政治社会
六四、结语：中国希望和平共存的世界
南怀瑾先生著述目录
返回总目录

第一篇
开宗明义

一、原本《大学》的原貌

我们在开始讲解、研究《大学》之前，先把这份原本《大学》的原文发给大家，希望平时多加熟读，要能背诵，那就更好了。那么，我们以后在讲解、研究时，就方便多了。现在，请大家看看原本《大学》的原文是怎么说的：

大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。

古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。

物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。

自天子以至于庶人，一是皆以修身为本。其本乱，而末治者否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此谓知本，此谓知之至也。

所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。故君子必慎其独也。小人闲居为不善，无所不至。见君子而后厌然，掩其不善，而著其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣？此谓诚于中，形于外。故君子必慎其独也。曾子曰：“十

目所视，十手所指，其严乎！”富润屋，德润身，心广体胖，故君子必诚其意。

《诗》云：“瞻彼淇澳，菉竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨。瑟兮僩兮！赫兮喧兮！有斐君子，终不可谖兮。”如切如磋者，道学也。如琢如磨者，自修也。瑟兮僩兮者，恂慄也。赫兮喧兮者，威仪也。有斐君子，终不可谖兮者，道盛德至善，民之不能忘也。

《诗》云：“於戏！前王不忘。”君子贤其贤而亲其亲，小人乐其乐而利其利，此以没世不忘也。《康诰》曰：“克明德。”《大甲》曰：“顾諟天之明命。”《帝典》曰：“克明峻德。”皆自明也。

汤之《盘铭》曰：“苟日新，日日新，又日新。”《康诰》曰：“作新民。”《诗》云：“周虽旧邦，其命惟新。”是故君子无所不用其极。

《诗》云：“邦畿千里，惟民所止。”《诗》云：“缗蛮黄鸟，止于丘隅。”子曰：“于止知其所止，可以人而不如鸟乎？”《诗》云：“穆穆文王，于缉熙敬止。”为人君，止于仁。为人臣，止于敬。为人子，止于孝。为人父，止于慈。与国人交，止于信。子曰：“听讼，吾犹人也。必也使无讼乎！”无情者，不得尽其辞。大畏民志，此谓知本。

所谓修身在正其心者：身有所忿懥，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其

正；心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。此谓修身在正其心。

所谓齐其家在修其身者：人之其所亲爱而辟焉，之其所贱恶而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉。故好而知其恶，恶而知其美者，天下鲜矣。故谚有之曰：“人莫知其子之恶。莫知其苗之硕。”此谓身不修，不可以齐其家。

所谓治国必齐其家者，其家不可教，而能教人者，无之。故君子不出家，而成教于国。

孝者，所以事君也。弟者，所以事长也。慈者，所以使众也。《康诰》曰：“如保赤子。”心诚求之，虽不中，不远矣。未有学养子而后嫁者也。一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让；一人贪戾，一国作乱；其机如此。此谓一言偾事，一人定国。

尧舜率天下以仁，而民从之。桀纣率天下以暴，而民从之。其所令反其所好，而民不从。是故君子有诸己，而后求诸人。无诸己，而后非诸人。所藏乎身不恕，而能喻诸人者，未之有也。故治国在齐其家。

《诗》云：“桃之夭夭，其叶蓁蓁。之子于归，宜其家人。”宜其家人，而后可以教国人。《诗》云：“宜兄宜弟。”宜兄宜弟，而后可以教国人。《诗》云：“其仪不忒，正是四国。”其为父子兄弟足法，而后民法之也。此谓治国在齐其家。

所谓平天下在治其国者：上老老，而民兴孝；上长长，而民兴弟；上恤孤，而民不倍。是以君子有絜矩之道也。所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右；此之谓絜矩之道。

《诗》云：“乐只君子，民之父母。”民之所好好之，民之所恶恶之，此之谓民之父母。《诗》云：“节彼南山，维石岩岩。赫赫师尹，民具尔瞻。”有国者不可以不慎；辟，则为天下僇矣。

《诗》云：“殷之未丧师，克配上帝。仪监于殷，峻命不易。”道得众则得国，失众则失国。是故君子先慎乎德；有德此有人，有人此有土，有土此有财，有财此有用。德者，本也；财者，末也。外本内末，争民施夺。是故财聚则民散，财散则民聚。是故言悖而出者，亦悖而入；货悖而入者，亦悖而出。

《康诰》曰：“惟命不于常。”道善则得之，不善则失之矣。《楚书》曰：“楚国无以为宝，惟善以为宝。”舅犯曰：“亡人无以为宝，仁亲以为宝。”《秦誓》曰：“若有一介臣，断断兮，无他技，其心休休焉，其如有容焉；人之有技，若己有之；人之彦圣，其心好之，不啻若自其口出；寔能容之。以能保我子孙黎民，尚亦有利哉！人之有技，媢嫉以恶之；人之彦圣，而违之俾不通；寔不能容。以不能保我子孙黎民，亦曰殆哉！”

唯仁人放流之，迸诸四夷，不与同中国。此谓唯仁人为能爱人，能恶人。见贤而不能举，举而不能先，命也；见不善而不能退，退而不能远，过也。好人之所恶，恶人之所好，是谓拂人之

性，菑必逮夫身。是故君子有大道，必忠信以得之，骄泰以失之。

生财有大道，生之者众，食之者寡，为之者疾，用之者舒，则财恒足矣。仁者以财发身，不仁者以身发财。未有上好仁，而下不好义者也；未有好义，其事不终者也；未有府库财，非其财者也；孟献子曰：“畜马乘，不察于鸡豚；伐冰之家，不畜牛羊；百乘之家，不畜聚敛之臣，与其有聚敛之臣，宁有盗臣。”此谓国不以利为利，以义为利也。长国家而务财用者，必自小人矣。彼为善之。小人之使为国家，菑害并至，虽有善者，亦无如之何矣。此谓国不以利为利，以义为利也。

这就是原本《大学》的原貌。大家如果读过朱子所改编的《大学》章句，可能一时不能习惯，甚至有突兀之感。但我们这次讲解，为什么不用朱子的改编本，而要用本来面貌的原本《大学》呢？我们在以后的讲解中，会充分地说明其中的缘故。现在，再次希望大家，先把这篇富有齐鲁文化之美的大块文章，先行熟读、背诵。

二、从教授来访说起

丙子年的初秋，也就是一九九六年的八月底，有一位美国哈佛大学的教授来访，他是刚从美国到湖南，参加岳麓书院孔子会议返美，路过香港，事先经人约好时间，所以才有见面一谈的机会。不是这样，我实在没有剩余的时间，可以与宾客应酬。平常有人问我，你那么大的年纪，还忙些什么呢？我只有对之苦笑，实在说不清楚。因为一个真正立心做学问的人，实在永远没有空闲的时间。尤其是毕生求证“内明”之学的人，必须把一生一世，全部的身心精力，投入好学深思的领域中，然后才可能有冲破时空，摆脱身心束缚的自由。这种境界，实在无法和一般人说，说了别人也不易明白。

自幼诵读益处多

话说回来，这位名教授来访，谈到在哈佛大学的一次汉学（中国文化）会议上，中外学者到了不少，大家共同研究读“四书”之首的《大学》。当大家研究开宗明义第一章，讨论“大学之道，在明明德……”，各人都发挥自己的观点，很久，也没有一致的结论。有一位来自国内某一有名大学的学者便抢着发言说，我看这个问题，何必浪费精神，花很多时间去讨论，只需把“明明德”的第一个“明”字去掉就好了！全场的人听了，为之瞠目结舌、啼笑皆非。

这位教授说完了这个故事，当时我们在座的人，也只有为之一笑。我便问：后来怎么办呢？他说：后来我就私下对他说，你太狂妄了……这个人最后才向大家道歉。我听完了说：我几十年，在国外，

甚至在国内，听过这样的妄人妙（谬）论太多了，所谓“司空见惯，不足为奇”。但我心里不但震惊万分，同时也惭愧自责，感慨不已。

因为我在童年正式读家塾（就是请先生到家里来家教），开始就是先读《大学》，要认真背诵《大学》。长大以后，转到民国初年所谓的洋学堂读书，对于《大学》《中庸》，早已置之不理。但因为基本上有童子功背诵的根底，所以在记忆的影子里，始终并未完全去掉。后来在中央军校教授政治课，又碰到要讲《大学》《中庸》，因此，驾轻就熟，至少我自己认为讲得挥洒自如。接着在抗日战争的大后方四川五通桥，为了地方人士的要求，又讲过一次《大学》《中庸》。每次所讲的，大要原理不变，但因教和学互相增长的关系，加上人生经验和阅历的不同，深入程度就大有不同了。

但开风气不为师

到了台湾以后，步入中年，再经过历史时代的大转变，对人对事的了解更加深入。正如清人钱谦益的诗所说：“枥中马老空知道，爨下车劳枉作薪”，颇有感慨。所谓“枥中马老空知道”，钱诗是感叹自己虽然是一匹识途的老马，但马老了，毕竟是无用了，只能作废，把它豢养在马厩里，当做一匹千里马的活标本罢了。“爨下车劳枉作薪”，十九世纪以前，中国用的车轮，都是木头做的。这种木头的轮子，在长年累月的旋转奔走之下，外表已被磨得损坏不堪了。乡下人把它换掉，拿来当柴烧。当柴烧没有多大的价值，因此叫它做“车劳”。“爨下”，就是指烧饭的灶下。你只要读懂了这两句诗，也就可想而知我的心境了！

因此，当时对蒋校长所著的《科学的学庸》，虽然并不认同其见地，而且我对学问的态度，也绝不苟且，但政治部邀请我去讲，如果我拒绝，在当时的人情面子上，也是势所不能。这中间微妙关系的自处之道，正如《大学》后文所讲“缗蛮黄鸟，止于丘隅”，“于止，知其所止”，完全在于操之一心了。

而今回想起来，我也真的有过很多次冲动，希望有一两个后起之秀，能够立志研习原始儒家的学问，我将为之先驱，如清人龚定盦所说的“但开风气不为师”。然而，我也毕竟失望了。我也曾经对一般成年的学者同学们讲过几次，希望记录成编，但每次的记录，我都不满意，又加舍弃。不是同学们记不好，实在是我讲得不透彻，讲得不好。古人说：“百无一用是书生。”不过，要真正做到百无一用的书生，确也不是一件很容易的事，成本代价也太高太大了。

三、沉冤莫白的“四书”

《大学》，是“四书”的第一本书。《中庸》，算是第二。其实，这样的推算，是根据历来“四书”印本的编排次序而说的。说实在一点，《大学》是孔子的学生曾子（曾参）所写的一篇学习心得论文。《中庸》，是曾子的学生，也是孔子的孙儿子思所写的一篇学习心得论文。从宋代开始，把编入《礼记》中的这两篇论文抽出，和《论语》《孟子》合在一起，总名便叫作“四书”。

被误用于考取功名

如果时光倒流，退回到八九十年前，提起“四书”，几乎是无人不知。它的威名，把中国人，尤其是中国的知识分子——读书人的所有思想，十足牢笼了一千多年，中国知识分子的意识形态，大致都不敢轻越雷池一步。特别从宋代以后，再严谨一点来说，从南宋以后，一个知识分子，想寻一条生活的出路，尤其以考取功名，达到读书做官的谋生之道，非熟记“四书”，牢牢背得“四书”不可，尤其要依据朱熹的见解，别无偷巧的办法。这也等于现在的年轻人，想考进学校，取得学位，就要死背活啃课本上的问答题，都是一样“消磨天下英雄气”的关碍。除非你像明末清初时期山西太谷一带的同乡们，第一流头脑人才，必要经商致富，真正没有这个勇气和胆识的，才勉勉强强去读书考功名。

元、明以后到清朝六七百年来，所谓三级取士的阶梯，由县试考秀才，进而从乡试（全省会考）考取举人，到全国大考，进京考进

士，中状元，始终离不开“四书”“五经”——《诗经》《书经》《易经》《礼记》《春秋》，这一连串编成的书本。不然，纵使学富五车、才高八斗，能通诸子百家之学，但文不对题，离开考试取士所用的“四书”“五经”范围，那就休想取得功名，与读书做官的通途，永远是背道而驰了。

变本加厉的新八股

而且从明朝开始，把考取功名的作文格式，创制成一种特别文体，叫作“八股”。你如认为自己学问比韩愈、苏东坡还好，文章格式不照八股来写，也就只有自己拍拍屁股走路了！这种八股意识的发展，自清朝下台以后，尤其厉害，在国民党当政时期，考试文章中，如果没有讲一点三民主义的党八股，就休想有出路。后来的政党，也不能免于类似的框框。所以几十年前，打倒孔家店、扬弃八股文，变成大革命的浪潮，那也是事所必至，势有固然的结果。谁知旧八股去了，新的八股还比旧的变本加厉，以前的八股，只是文章规格的限制，现在的八股，反成为思想控制的工具，我真是感叹这个时代，是进步了，还是退化了。真不知中国的文化，何年何月才得以复兴它的灿烂辉煌啊！

四、书生大半出农村

讲到这里，有时我也觉得很有趣，而且还很有幸，生在这个古今新旧大转变的历史时代。当然，其中经历的艰危辛苦，也是一言难尽。

传统的农村生活

我从小生长在滨海的一个乡村里，其中的居民，过的是半农半渔的生活。这个东南海滨小角落的乡村，也是一个山明水秀（其实水是又咸又浊）、朝岚夕霞、海气波澜的好地方。因为是濒海的地方，到底是得风气之先，东洋、西洋的洋风还很快吹到小村里。做饭烧火用的打火石还未完全消失，新的绿头洋火（火柴），一盒一盒地来了。在海上骄气十足，横冲直撞的火轮船，一声声呜呜号叫的汽笛鸣声，使大家赶快跑到海边去看热闹，既好奇，又惊叹！慢慢地，又看到了天上飞的飞轮机，同时也看得到坐在飞轮机前面的人。当然，飞得还不算太高，所以才看得见。人们更加奇怪，人怎么会飞上天呢？晚上用的青油灯、蜡烛，慢慢退位给大为不同的洋油灯，比蜡烛光亮过多倍了。可是乡村里长年累月都是平平静静地过，没有什么警察或乡长、村长。只有一个年纪比较老的“地保”，是清朝遗制，地方最小的芝麻绿豆大的官，叫做“保正”。不过，都是熟人，他保他的正，与大家了不相干，除非衙门里来了公事，他出来贴布告，或者上门来打一声招呼。偶然听到人们乱哄哄的谈话，找“保正”出来，那一定

是那一家的鸡被人偷走了。地方上来了偷鸡贼，这比以前太平天国造反还要新奇，还要可怕。

这种江南村居生活，一直延续到二十世纪初期，历代除了兵乱或饥荒外，几乎从来没有变化。宋代诗人就描写得很诗情画意，如范成大的田园诗：

绿遍山原白满川，子规声里雨如烟。
乡村四月闲人少，才了蚕桑又插田。

尤其是雷震的一首《村晚》：

草满池塘水满陂，山衔落日浸寒漪。
牧童归去横牛背，短笛无腔信口吹。

每当斜风细雨或黄昏向晚的时候，我站在自家门口，真看得出神入化，很想自己爬上牛背，学一学他们的信口吹笛。可惜，我没有达到目的，只是一生信口吹牛，吹到七八十岁，还不及当年横身牛背小朋友的高明，真太泄气了！

农村自动自发的教育

在这样一个宁静的小乡村里，有几家的孩子们想读书，其实，也是大人们起哄，乡村的孩子，根本不知道读书是怎么一回事，而且听说请来了先生，书读不好还要挨打手掌心，这对孩子们来说，实在没有兴趣。不过，大人们都还要说：“天子重英豪，文章教尔曹。万般皆下品，唯有读书高。”所以总要读书才对。

话说中国人三千多年的教育，历来都是全国人民由农村开始，自动自发的教育。在二十世纪以前，所有当朝政府，掌管教育的权威，都是只顾读书人中已经学而有成的高层知识分子，所谓历朝的考试选举士子，都是当朝政府，拣现成的选拔民间的读书人，给他官做。事实上，做官是一种钓饵，当局者以此钓取天下英才收归己用。从来没有像现代政府，编有教育经费的预算，培养人民最起码义务教育的计划。

从十九世纪末期，二十世纪的初期，乡村家塾的教育，是由一家或几家热心子弟读书的家庭发起，请来了落第秀才，或是所谓“命薄不如趁早死，家贫无奈做先生”的老师，呼朋唤友，约了几个孩子或十几个儿童，开始读书。这种情形，让我引用一首清人的诗来概括它：

一群乌鸦噪晚风，诸生齐放好喉咙。
赵钱孙李周吴郑，天地玄黄宇宙洪。
《三字经》完翻《鉴略》，《千家诗》毕念《神童》。
其中有个聪明者，一日三行读《大》《中》。

现在大家看了这首诗，一定觉得很有趣，但是不一定懂是什么意思。在这里，首先要了解我们八九十年前儿童启蒙书本（读物）。最基本的有八本书，《百家姓》《三字经》《千字文》《千家诗》《神童》《鉴略》等。深入一点的，加上《大学》《中庸》。

五、启蒙教育的审思

《百家姓》是四个字一句，第一句是“赵、钱、孙、李”，第二句是“周、吴、郑、王”。有人问，为什么第一个姓是赵字呢？因为这本书是宋朝编的，宋朝的皇帝世家姓赵，所以第一。第二个是江南浙江封王的钱镠，所以第二是钱，当然不是说赵皇帝第一，有钱人算是第二位。但是为什么这首诗里第三句只写到周、吴、郑为止呢？那是为了作诗，七言的诗，不能用到八个字，所以到此为止。下面的话，当然，大家一看都明白的，就不必多说了。

《千字文》也是四个字一句，那是一本了不起的好书，用一千个中文不同的字句，写出一部中国文化基本的大要。这本书的第一句是“天地玄黄”，第二句是“宇宙洪荒”。但上首诗里，为了拼凑七个字一句，只好把这两句话截去一字，变成“天地玄黄宇宙洪”。既合平仄，又正好押韵。

一夜发白《千字文》

《千字文》的作者，是梁武帝时代官拜散骑员外郎的周兴嗣。历来在正史上的记载，就这样一笔带过，但据私家笔记的野史记载，内容就不是这样简单了。周兴嗣同梁武帝本来便是文字之交的朋友，在萧齐时代，还在朝廷上有过同僚之谊。到了梁武帝当了皇帝，那就变成君臣的关系。由朋友变君臣，说是关系不错，其实，伴君如伴虎，反是最糟糕的事。周兴嗣有一次不小心得罪了梁武帝，梁武帝一怒之下，想杀他或很严厉地处分他，到底还是于心不忍，只好下令把他先

关起来再说。但梁武帝又说了一句话，你不是文才很好吗？你能在一夜之间，把一千个不同的字，写一篇好文章，就赦你无罪。因此，周兴嗣就在一夜之间，挖空心思，写了这篇《千字文》。文章写好了，可是在一夜之间，头发、眉毛、胡子也都白了！大家要注意，用一千个不同的中文字，一夜之间，写出有关宇宙、物理、人情、世故的文章，等于写了一篇非常精简的“中国文化纲领要点”，虽然，只写到南北朝时期的梁朝为止，实在也太难了。梁武帝本人，才华文学都自命不凡，看了周兴嗣一夜之间所写的《千字文》，也不能不佩服。周兴嗣因此得到宽恕，而且还特加赏赐。

《三字经》是三个字一句的，先由儒家学说中的孟子观点“人之初，性本善”开始，综罗阐发儒家的基本理念，以教育后代青少年。在过去时代，是属于儿童启蒙的书，现在，应归国文研究所的课。

《千家诗》是集唐、宋各家的名诗，比较偏向于初学作诗的课本。在清末民初的石印本上，有的还附有李渔（笠翁）的韵对，如“天对地”“雨对风”“山花对海树”“赤日对苍穹”，等等，很有趣。过去读书考功名，不管你有没有作诗的天才，一定要考你作诗。要作诗先学对对子。尤其到了清朝，作对子比作诗还盛行。这种风气，由唐代开始，一直到了民国，只要读过几年书，好诗不会作，歪诗也要歪几句。有人说，过去中国，是诗人的国土。这未免有点夸张，但也有些讽刺的意味。

先学做人，再谈政治

《鉴略》是全部中国通史浓缩再浓缩的书，是便于青少年初懂自己本国史，先记其大纲大要的书。

《神童》或《弟子规》，都是教孩子们先学做人，敦品厉行的书，当然，并不太注重政治意识。到了清末时期开始要维新变法，废掉了科举，办起了洋学堂，仿照日本明治维新的作风，法定不承认家塾和书院的教育，并且依法叫家塾为私塾，新式学校才叫正规教育。一直到清朝被推翻，民国成立，起初还在北洋政权时代的民国小学、中学里，不用什么《神童》《弟子规》等老古董，由教育部编了《修身》的课本。用到北伐时期以后，国民政府成立，又废了《修身》，改作《公民》一课。抗日战争前后，改成《政训》。随后中华人民共和国成立，就变成《政治》课了。由《政训》到《政治》，要教育全国人民都懂得政治，但如果做一个人的基本教育还没有根基，叫他怎样能做好一个好国民，或公仆呢！

六、乌鸦式的读书法

除了以上所讲的《三字经》《百家姓》《千字文》《千家诗》等之外，在当时的家塾、民间社会里，还普遍流行一本书，叫《增广昔时贤文》，这也算是课外读本。这本书收集了古人的名言好句，有关人生处世的格言，有消极的，也有积极的，反正男女老幼，容易读懂，也容易上口背诵，几乎是大家共同首肯，好像是人性的共鸣一样。例如“路遥知马力，日久见人心”“画虎画皮难画骨，知人知面不知心”“马行无力皆因瘦，人不风流只为贫”等，有趣而有意义的句子多得很。其中有许多是唐、宋诗人的名句，也有些是从小说上来的，还有的是民间口口相传的俗语，但都很有文学和人生哲学的意味，所以特别一提。

但求能够写信记账

那么，当年农村里家塾读书都很成功吗？可以说，大半都很失败。有许多人，把孩子送来读书，特别声明，只要他认识几个字，将来能够记账就好了。农家人手不够，需要帮手，并不希望读书做官，如果能够写信，那就算是乡下才人了！事实如此，我所见到当年的乡下人，家里有人外出，要写一封信寄出，或在外面的人寄信回来，都要拿到街上或别人那里，请教那些读过书而考不上功名，专门摆张桌子，为别人写信、记账谋生的先生来讲解。有个故事说，有个丈夫外出谋生，忘记了带雨伞，写信回家说：“有钱带钱来，无钱带命来。”吓坏了一家人，后来才弄清楚，把“伞”字写作“命”字了。

另外，有一个我亲身经历的故事，当年在我们乡下，有一位年龄和我不相上下的邻居，他也在乡下先生教书时读过书。二十多年后，我们在台湾碰到，真有“乍见翻疑梦，相悲各问年”的感觉。他是知道我，我几乎认不出来是他了！我问他在这里做什么，他说：“做生意，比较顺利，发点小财，现在正要开一家大饭店。老婆在家乡，但在此地又娶了一个老婆，家里不知道。知道你也来了，真高兴得不得了。你知道我家底细，我要写信，不敢找别人，你就帮帮我吧！”我说：“你不是也读过书吗？”他说：“啊哟，你还不知我是怎么一块料吗？当年读了一两年书，斗大的字会认得几个。现在都还给先生了。”老乡，又是童年小朋友，我当然义不容辞每次代他写信。这种秘书很难做，要设法写乡下人看得懂的话，还要合于方言。

有一次，他有急事跑来找我，我正在忙，他就站着急催，要我快动笔写信。我说：“你怎么这样不通情理，你不是看到我正在忙吗？你急就自己写吧！”他说：“我拿起笔，就好像扛一根杠子一样，你用钢笔画几下就对了，很轻松。”我听他这样讲，就说：“你知道我代你写一封信，要花多少代价吗？”他听我这样一说，眼睛瞪大了，就说：“咦！你不过花一两张纸，手动动就好了，何必说得这样难听。”我说：“你真不懂，你想想看，从我妈妈十月怀胎，生了我，几年吃奶，把我带大，后来再加二十多年的辛苦读书，不说学费，饭钱要多少？到了现在，才能为你做秘书，写一封信，你想，这一路算来，成本有多大吗？”他听我这样一说，愣住了，想了一阵，笑着说：“你说得也对，同时骂我也骂得惨，不管怎样说，还是快代我写封信吧！”

学童“齐放好喉咙”

前面的话，是由那首描写从前旧社会里家塾启（发）蒙教育的情形说起，这首诗作者并未留名，大概是失意的文人，为了生活，担任教书先生的作品。第一、第二两句，描写当年家塾儿童读书的情景，真是活龙活现。乡下的儿童，真正喜欢读书的并不多，这便是现代学教育的要研究孩子的“性向”问题。儿童们最高兴的，是盼到黄昏傍晚时候，要准备放学回家了，先生坐在上面，叫学生们好好读几遍书，就可放学。于是，每个学生精神来了，各自拿出自己的课本，照先生今天所教的，放声大叫地朗诵起来，那不是为自己读，是为了读给先生听。低年级读《百家姓》或《三字经》，高年级读《千字文》或《千家诗》等，摇头摆尾，彼此瞪瞪眼，偷偷地你拍我一把，我打你一下，一边笑，一边叫着念书。那真像“一群乌鸦噪晚风，诸生齐放好喉咙”。有读《百家姓》的，“赵钱孙李周吴郑”；有读《千字文》的，“天地玄黄宇宙洪”；“《三字经》完翻《鉴略》，《千家诗》毕念《神童》”都是实际的情形。

最后两句“其中有个聪明者，一日三行读《大》《中》”。这是说学生中真有一个比较聪明一点的，将来准备读书上进考功名的，先生就每天照书本多教他几行，《大学》或者《中庸》，可是教是教你认字，《大学》《中庸》真正深奥的意义，那就不一定讲给你听了！事实上，先生也未必真懂，大多只是叫你死背记得，将来慢慢地会懂。以我来说，一二十年后，对于当时先生教我背书，将来慢慢会懂的说法，反省过来，还真觉得他有先见之明，反而很敬佩他的搪塞教育法，真够隽永有味的幽默感！

七、先摆几个方块阵

我们在正式讲解《大学》《中庸》之前，首先需要了解中国文化中三个重要文字的内涵：“道”字、“德”字、“天”字，再加一个“大人”名词的意义。然后再来研读《大学》或《中庸》，就好办得多了。

我们中国的文字，自远古以来，就不同于其他一些民族的文字。中国字是方块字，它与印度的梵文，埃及上古的象形文字，都以个体图形来表达思维语言的内涵意义。所以到了汉代，便有专门研究文字学的学问，以“六书”来说明中国文字的形成及其用法。所谓“六书”的内容，包括：象形、指事、会意、形声、转注、假借。这属于汉学中最出色的“小学”和“训诂”的范围。但是，这是一门专门的学问，我们不必在这里多讲，免得浪费时间。不过，这里所讲的“汉学”，是专指汉代文字学、考证学，并不是现代外国人对中国的文学或学术都称作“汉学”的意思。

那么，我提出读古书须先理解“道”“德”“天”等字，以及“大人”一词是什么意思呢？这也与汉代文字学的“小学”“训诂”很有相关之处。因为我们要研究从春秋、战国时期以来的诸子百家书籍，尤其是儒、道两家的书，对以上的几个字，用在不同语句、不同篇章里的涵义，并不可只作同一意义的理解。否则，很容易把自己的思维意识，引入歧途，那就偏差太远了。

“道”字的五个内涵

“道”字，便有五个不同用处：

一是道路的道。换言之，一条路，就叫作道。很多古代书上的注解：“道者，径路也。”就是这个意思。

二为一个理则，或为一个方法上的原理、原则的浓缩之名词，例如，《易经·系传》说：“一阴一阳之谓道。”在医药上的定理，有叫医道，或药物之道。用于政治上的原则，便叫政道。用于军事，叫兵道。又如《孙子》十三篇中所用的一句话：“兵者，诡道也。”甚至自古以来，已经为人们惯用的口头语，所谓“盗亦有道”。或者“天道”“地道”“人道”等等的“道”字，都是指有某一个特定法则的道。

三是形而上哲学的代号，如《易经·系传》所说“形而下者谓之器”“形而上者谓之道”。形而下，是指物理世界、物质世界有形有相的东西；“器”字，就是指有形有相的东西而言。那么，超越于物质或物理的有形有相之上，那个本来体性，那个能为“万象之主”的又是什么东西呢？它是实在唯物的，还是抽象唯心的呢？这是我们自古祖先传统的答案，不是“物”，也不是“心”，心物两样，也还是它的作用现象而已。这无以名之的它，便叫作道。例如《老子》一书，首先提出“道可道，非常道”的道，就是从形而上说起。其实，“大学之道”的道，也是从形而上而来的理念，且听后面慢慢道来。

四是讲话的意思，这是古代中原文化习惯的用词，你只要多看看中国古典民间通俗小说，就处处可见，“且听我慢慢道来”，或是“他道”“老婆子道”，等等，真是随手拈来，多不胜数。

五是在汉、魏时期以后，这个“道”字，又变成某一个宗教或某一个学术宗派的最高主旨，或是主义的代号和标志。例如“侠义道”或“五斗米道”等。到了唐代，佛家（教）也用它来作代号，如“道在寻常日用间”。道家（教）更不用说，把它视为唯我道家独有的道了。推而衍之，到了宋代，非常有趣的，在儒家学说学派之外，却另立一“道学”的名词，自以为在“儒学”或“儒林”之外，别有薪传于孔、孟心法之外的“道学”的道，岂不奇而怪哉！

“德”字的内涵

“德”字，我们现代人，一看到“德”字，很自然地就会联想到“道德”，而且毫无疑问的，“道德”就是代表好人，不好的，便叫他“缺德”。其实，把这两个字联系在一起，是汉、魏以后，渐渐变成口语的习惯，尤其是从唐代开始，把《老子》一书称作《道德经》。因此，道德便成为人格行为最普通，又是最高的标准了。但是，根据传统的五经文化，又有另一种解释，“德者，得也”。这是指已经达到某一种行为目的，便叫德。根据《尚书·皋陶谟》篇中的定义，共有九德——九种行为的标准：“宽而栗，柔而立，愿而恭，乱而敬，扰而毅，直而温，简而廉，刚而塞，强而义。”在《尚书·洪范》篇中，另外说到三德：“一曰正直，二曰刚克，三曰柔克。”在《周礼·地官》篇中，又有讲到六德：“知、仁、圣、义、中、和”。

另外有关“德”字，在魏、晋以后，因为佛教、佛学的普及，提倡“布施”，教导人们必须将自己所有，尽心施放恩惠，给予众生，这样才有修行的功绩基础。由此采用《书经》上一个同义词，叫做

“功德”。后代人们有时讲到“德”字，就惯性地与“功德”一词的观念连在一起，所以附带说明，以便大家了解。

我们了解到上古传统文化对于“德”字的内涵以后，把它归纳起来，再加简化一点来讲，“道”字是指体，“德”字是指用。所谓用，是指人们由生理、心理上所发出的种种行为的作用。这对于研究《大学》一书，尤其是最重要的认识。不然，到了“明德”和“明明德”关头，就很容易模糊、混淆不清了。因为古文以简化为要，到了现在，中国人的教育，不从文字学入手，搞得自己不懂自己的文化，反而认为古人真该死，自己的传统文化真糟糕。

“天”字的五个内涵

“天”字，真是“我的天哪”！读古书，碰到这个天字，如果要仔细研究，也不是那么容易，同是一“天”，看它用在哪里，又是哪一“天”的意义，我们现在把它归纳起来，也与“道”字一样，有五个内涵。

一是指天文学上天体之天，也可以说，包括了无量无边的太空。可不是吗？外国叫航行太空，我们叫航天，并没有两样，各自文化不同，用字不同而已。这是科学的天。

二是宗教性的天，这是表示在地球人类之上，另外有个仿佛依稀，看不见、摸不着的主宰，叫它为天。在我们上古以来的传统习惯上，有时和“帝”字、“皇”字是同一意义。不过，“帝”或“皇”是把那个莫名其妙的东西，加上些人格化的意思而已。如果用“天”

字，就抽象得多。在意识上，便有“天人之际”，自有一个主宰存在的意思。

三是形而上哲学的天，它既不代表陈列日月星辰的天体，统属于自然科学的范围，又不是宗教性的唯心之天。它既非心和物，又是心和物与一切万象的根源。它犹如萧梁时代，傅善慧大师所说的一首诗“有物先天地，无形本寂寥。能为万象主，不逐四时凋”的天。简言之，它是哲学所谓的“本体”之天。

四是心理情绪上的天。它如一般人习惯性所默认的“命”和“运”关联的天。所谓“天理良心”，这是心理道德行为上所倚仗的精神的天。又如说：“穷极则呼天，痛极则呼父母”，是纯粹唯心的天。

五是属于自然科学的范围，作为时间和空间连锁代号的天，例如一年三百六十五天，今天、明天、昨天，以及西天、东天等等。

总之，先要了解这几个中国古书中，“天”字的差别意义，这在研究《中庸》一书时，更为重要。好了，我们为了讲《大学》，又是“过了一天又一天”了！

八、大人之学的探讨

为了讲解研究《大学》，有关于“大人”这个名词，也必须在研究本文之先，要有一番了解。在中国传统文化的《礼记》中记载：古人八岁入“小学”。先由学习洒扫应对开始，渐渐地学习“六艺”——礼、乐、射、御、书、数。

洒扫，是人生基本的生活卫生和劳作。

应对，是人与人之间，所谓人伦之际的言语、礼貌、态度。

“六艺”包括的内容很广：

礼：是文化的总和统称。

乐：是生活的艺术，当然也包括了音乐。

射：是学习武功，上古远程攻击的武器，以弓箭为主，所以用射箭的射字作代表。

御：是驾驭马匹和马车等驾驶技能。

书：是指文字学，包括对公文的学习。

数：是指算术和数学，是上古科学的基本先驱。

由八岁入“小学”，到二十岁，已经不算是童子，在家族中，要举行“冠礼”，算是正式成人了。但在“冠礼”之前，又有一说，十

八岁束发，也算成人了。所谓“束发而冠”以后，再要进修就学，那就要学“大学”了。

怎样才算是“大人”？

那么，我们现在所要研究的这本《大学》，是不是古代所说的成人之学呢？或是如宋儒朱熹（晦庵）先生所注，含糊其辞地说，“大学者，大人之学也”呢？假定说，《大学》劈头第一句所说的“大学之道”，确是指定是大人之学。那么，怎样才算是大人？或者如中国文化三千年来的习惯，凡是做官，甚至捐官并未补实缺的，都称作大人哪！但不管是曾子的原意，或朱熹的注解，《大学》一书，绝不是专门教做官做吏的人学习的。

从字源学上来看，“大人”这个名词，首先出在中国文化宝典中。所谓群经之首的《易经》里，就有二十九处之多。例如：在乾卦九二、九五“利见大人”，升卦的“用见大人”，革卦九五“大人虎变”，等等。但很遗憾的，在《易经》上，每次提到大人，也都没有确切的定义，是指做大官的大人，或是年长的大人。但《乾卦·文言》上说：

> 夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时，天且弗违，而况于人乎！况于鬼神乎！

这样的“大人”，连鬼神也都无可奈何他，天也改变不了他，这又是个什么东西呢？说到这里，我先说一段往事。

《乾卦·文言》新解

当年我在成都时，曾经和一位宿儒老师，蓬溪梁子彦先生，畅论这个问题。梁先生的学问，是朱熹的“道问学”和陆象山的“尊德性”的调和论者。可是我们经过辩证，他只有说，依子之见如何？我就对他说，如果高推《大学》《中庸》为孔门传承的大学问，那我便可说，《大学》是从《乾卦·文言》引申而来的发挥；《中庸》是从《坤卦·文言》引申而来的阐扬。《坤卦·文言》说：“君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四肢，发于事业，美之至也。”梁先生听了说，你这一说法，真有发前人所未说的见地。只是这样一来，这个“大人”就很难有了。我说，不然！宋儒们不是主张人人可以为尧舜吗？那么，人人也即是“大人”啊！

梁先生被我逼急了，便说，你已经是这样的境界，达到这样“大人”的学养吗？我说，岂止我而已，你梁先生也是如此。他说，请你详说之。我便说“夫大人者，与天地合其德”，我从来没有把天当作地，也没有把地当成天。上面是天，足踏是地，谁说不合其德呢！“与日月合其明”，我从来没有昼夜颠倒，把夜里当白天啊！“与四时合其序”，我不会夏天穿皮袍，冬天穿单丝的衣服，春暖夏热，秋凉冬寒，我清楚得很，谁又不合其时序呢！“与鬼神合其吉凶”，谁也相信鬼神的渺茫难知，当然避之大吉，就如孔子也说“敬鬼神而远之”。趋吉避凶，即使是小孩子，也都自然知道。假使有个东西，生在天地之先，但既有了天地，它也不可以超过天地运行变化的规律之中，除非它另有一个天地。所以说：“先天而天弗违，后天而奉天时。”就是有鬼神，鬼神也跳不出天地自然的规律，所以说：“而况于人乎！况于鬼神乎！”

我这样一说，梁先生便离开他的座位，突然抓住我的肩膀说，我已年过六十，平生第一次听到你这样明白的人伦之道的高论，照你所说，正好说明圣人本来就是一个常人。我太高兴了，要向你顶礼。这一下，慌得我赶快扶着他说，我是后生小子，出言狂放，不足为训，望老先生见谅，勿怪！勿罪！这一故事，就到此为止，但梁先生从此便到处宣扬我，为我吹嘘。现在回想当年前辈的风范，如今就不容易见到了！

说到这里，我已经把《大学》里的“大人”说得很清楚了，如果还不了解，勉强下个定义吧！凡有志于学，内养的功夫和外用的知识，皆能达到某一个水准，即称之为“大人”。至于内养的功夫，外用的知识，要怎么养，研究下去，自然就会知道。

还它的本来面目

现在我们要正式讲解研究《大学》的原文，首先需要说明所谓的原文，也叫做“原本《大学》”或“《大学》原本”。

为什么呢？因为自宋代以来，尤其是南宋以后，所有印刷流传的《大学》，都是朱熹先生根据他的师承二程（即程明道、程伊川）先生重新改编原本，加上朱熹先生的心得做注解的《大学》章句。最严重的是，自明朝以后，不但根据“四书”考功名，而且规定都要以朱注为标准。

而我们现在讲解《大学》，就要返本还原，恢复曾子原著的《大学》论文，如果照古人尊称的意思，应该说恢复曾子原经的本来面目，这样并不过分吧！程伊川与朱熹两位先生，对孔、孟之学的造

诣，的确有其独到高深之处，也的确可以自成一家之言，但没有必要，更没有理由随便篡改经文，他们的学问主旨，讲“主敬”“存诚”，随便篡改前贤的原文，岂不是大不敬，太不诚吗？这样就犯了逻辑上“自语相违”的过错了。

但是，我们也须先看一看，听一听程、朱之说是怎样讲呢？如果我们了解程、朱的错误，《大学》的真面目也自然就出现了。大家且看在《大学》的前面，朱子写道：

> 子程子曰：《大学》，孔氏之遗书，而初学入德之门也。于今可见古人为学次第者，独赖此篇之存。而《论》《孟》次之。学者必由是而学焉，则庶乎其不差矣。

嘿！嘿！程朱的理学，最重尊师重道，更重尊敬先圣先贤。《大学》一书，是理学家的儒者们，一致公认是孔门弟子、所谓“先贤”曾子的遗书。但他朱先生一开始，就非常尊重他的师承，叫程子还不够，在程子上面还要加上一个特别尊称的“子”字。不只撇开了曾子不理，而且也摘掉孔子的“子”字，轻慢地换成“孔氏”，竟变成“《大学》，孔氏之遗书”。这真像明清以来衙门里刑名师爷的笔法，把曾子的著作权，轻轻易易地判归孔氏门下，而且还不是指定是孔子受益，不过是孔氏门下的公有而已。因此，宋朝以后，理学家的儒者们，都是自认为直接继承孔、孟之学，当然就可自作主张，随便篡改，曾子又其奈我何！

不但如此，朱先生又说：“而初学入德之门也。”啊哟！明明本书开宗明义第一句就是“大学之道”。而他却说是初学入德之门。这种笔法、这种写法，如果朱先生在北宋神宗时代碰到苏东坡，他一定

写文章大大批驳一番。如果碰到清初的金圣叹，可惜他本来就不大注重理学家们，否则，由他来一批朱文，那就更加精彩幽默了！

但是，大家不要小看这一段五十六个字的短文，如果我们生在明、清两朝六百年间，想考取什么秀才、举人、进士的功名，就非照此背熟不可，还要牢牢记住朱子的章句是这样说的。假使有半点违反这种思想意识，小则，永久取消考试资格；大则，也许吃饭的家伙也保不住了！学问被禁锢到这种程度，还说什么文字狱有多么可怕吗？中国过去的帝王或大政治家们，都有这种人性特点的褊狭习气。以古例今，所以中国文化、文明的进步，始终只能在某一特定的圈圈中打转。孔、孟以后的儒家，也永远只能口是心非的，在高呼“万岁陛下”声中，承虚嗟响，讨个官做，聊以自己鸣高，学问之道如此而已矣。《大学》中所说的“修身”学问，真的就是这样吗？

九、中原文化的精品

现在我们先读《大学》原文第一段，也是《大学》最基本的宗旨所在：

> 大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。知止而后有定；定而后能静；静而后能安；安而后能虑；虑而后能得。物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。

大家读完了《大学》第一段原文以后，我要先讲正反两点，请大家留意。所谓正面的：《大学》和《中庸》两本书，文章很简要而且美丽，后来的《孟子》一书，也是这样。我小时候读书，要学写作古文，老师们便告诉我们要熟读、熟背《大学》《中庸》《孟子》的文章。那么，文章一定会写得四平八稳，而且很好。至于《老子》《庄子》《楚辞》的文章，初学不宜，不然，会流于奔放，容易变成狂妄。

北方与南方的文学风格

事实上，《大学》《中庸》的文章，不仅简练，也真有温柔敦厚之美。我个人在三十岁以后，在多读古书，多学习了解以后，我又大胆下了一个定论：《大学》《中庸》《孟子》是齐、鲁文化的精品，也代表了古代中原文学的精华。当然，如《礼记》《春秋》的文章，也大多如此。

至于《老子》《庄子》乃至《楚辞》，却代表了南方文化和文学的精华，使人心胸开豁，意境洒脱。如果比方的说，中原文学犹如唐代杜甫的诗，浑厚有味，好比吃河南、山西的面食，北方的饺子、馒头。南方的文学犹如唐人李白的诗，豪情奔放，好像白米饭配上鱼肉菜肴。换言之，古代中原的文化、文学犹如德国日耳曼民族的文明，浑厚朴实。南方的文化、文学，犹如法国法兰西的文明，风流潇洒。总之，希望大家多读、多念、多背诵，当歌一样地唱着来读。那么，必定有如我当年读书时，老师并不太给你讲解，只说，你读熟了，将来你自己会懂。现在套一句成语来说，你读得背熟记牢了，将来你会自己开悟的。这是正面的经验。

《大学》首文竟可以治病！

另一方面，我可告诉你一个非常有趣的经历故事，我在年轻的时候，兴趣是多方面的，而且也和大家一样，好奇、好神秘，到处求师访道，想变成超人，成仙成佛最好。在三十年代的时候，湖南有一派道门，由一个姓萧的道长领导，据说有道又有法术。那多好啊！本人当然千方百计找人介绍去求道啰！真奇怪，见面了，他正替一个人念咒治病，左手拿一杯水，右手捏个剑诀，指天画地，口中念念有词，不知念些什么。念完了，叫那个病人喝下去，那个病人说：感觉好多了。我看了心想，这不是跟出家的和尚们，念《大悲咒》水叫人喝一样吗？但别人告诉我，这不是《大悲咒》的法门。好了，我当然要试探一番，先请他教我这个念咒水的法门也不错啊！

经过百般刁难，我又再三恳求，他终于说我有缘，又是上天允许了教我。到了真正传道、传口诀那一天，当然赌咒发誓，不可泄漏天

机，所谓“六耳不传”，也就是说，一个对一个的传授，口传心授，不能公开，真是秘中之秘。他传了，我也学了，不但使我大失所望，几乎使我笑掉了大牙。你说他传个什么咒啊！告诉你，就是我刚才念的《大学》开头第一段。我想，天哪！我早知道你传的是这个，我在十二岁起，背得比你还熟、还快，早可当你的祖师了！但是你不要笑喔！他们诚心诚意念了这一段，给乡下人治病，有时候真的有效，所以人们才相信他。如果是我或你们来念，保证不灵，因为你我不信。这是精神学上一个问题，也不简单。知识分子不信，不一定对。愚民的迷信，不一定是错。这其中的道理，还有很深的学问哩！

附带讲一个故事：有一次，我在西南边区碰到一个人，会“祝由科”，念咒画符能治病。我看到他替受伤的人止血。我也要学，他传授给我。等我知道了这个咒语以后，实在笑也笑不出来。我知道我如照作，百分之百保证不灵。你说它的止血咒怎么念呢：“东方来个红孩儿，身穿大红袍，头戴红缨帽……太上老君，急急如敕令，止！”他把手一止，别人伤口的血真不流了。因为他有信心。这都是精神学上的问题，所有宗教的迷信作为，都由此来的。

刚才所讲用“大学之道”一段来治病，当年这一派，是清末民初，民间秘密道门所谓“同善社”一派的支流。那时，还没有什么“一贯道”呢！至于这些人物和宗派来源，后来我都一清二楚，实在不足一谈，我们现在是讲《大学》，不是在讲旁门左道的史料。

十、《大学》修养的次第

现在我们正式研究《大学》第一段的四句书：

“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”

古文就是这样简化。如果用现代的观点来说，这种古文，就是春秋、战国时代的简体文。把人类的意识思想、言语，经过浓缩，变成文字，但永远保存意识思想的原有成分，流之久远。这就是我们所说的古文。

这四句书，到了南宋开始，经过宋儒理学家们的研究注解，尤其是程、朱学派以后的学者，大多必要遵守程、朱章句之说。因此习惯地说《大学》书中的要领，便有“三纲八目”的说法。纲，是纲要；目，是条目。纲目，是朱熹首先习用的创作。例如，他对于中国历史的批判，不完全同意司马光《资治通鉴》的观点，自创一格，他对历史的编写，被后人称作“紫阳纲目”。

其实，纲目是写作文章和对学术分类的逻辑方法。纲，是前提，也可以说是标题。目，是分类的引申。很有趣的，我们现代在政治术语上，听惯了“上纲”这个名词，但大家还不知道，首先使用这个名词的导师，也是采取儒家学说中来的，并非导师自己的创作。只是大家书读得不及他多，就不知道他当年也是此中的健者。

过去所讲的《大学》一书中有“三纲八目”的说法。是哪个“三纲”？是哪个“八目”呢？

答案是这样的：《大学》书中首先提出的“明德”“亲民”“至善”，便是“三纲”。不是古代传统文化的“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”的三纲。那“八目”呢？答案是《大学》后面的：“格物”“致知”“诚意”“正心”“修身”“齐家”“治国”“平天下”。

其实，对于《大学》一书，指出有“三纲”之说，也不尽然！事实俱在，如说《大学》一书的纲目，应该说它有四纲、七证、八目才对。

四纲、七证、八目

那么，“四纲”是什么呢？就是在“明明德”“亲民”“止于至善”之上，一个最重要的前提“道”字，也可说是大学之道的“大道”。详细的理由，待我们慢慢地明辨。但可先从“以经注经”的原则去探讨，只要从《大学》开头两段的本文中，就可看出来事实俱在。本文中不是明明白白地写出“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣”吗？所以“大道”或道，才是首纲。

那么，为什么又特别提出“七证”呢？因为《大学》本文，在四纲以后，跟着就提出有七个求证大道与明德的学问程序，也可说它是求证大道的学养步骤。如果你高兴要说它是七步学养的功夫，也未尝不可。这就是“知、止、定、静、安、虑、得”。这就是《大学》学问的纲要所在。过此以后，所谓“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”的八目，才是“亲民”的实际学问和修养。

也可以说，初由大道到明明德，是每个人自立自修的学问。也就是宋儒理学家们冒用庄子学说，作为自己广告的“内圣外王（用）”之说的“内圣”之学，也可以说是“内明”之学。再由明明德到亲民，才算做到真正修、齐、治、平的功德，便是自立而立人，自利而利他的“外王（用）”之致用。但无论是自立的“内明”，或立人之道的“外用”，都要达到“至善”的境界，才算是人伦大道的完成。

了解了这些预备学识以后，我们再来用白话文的方式，试着简单地直译《大学》首先的四句书看看：

“大学的道，首先在明白明德的修养，然后才能深入民间做亲民的工作，达到极其圆满的至善境界”。

当然啰！这样直译了《大学》的原文，无论怎样说，已经是隔夜油炒饭，肯定不是原来的本味了！况且对这四句书的四个句子的内涵，也是隔靴搔痒，始终抓不到重点。因此，还要一点一点、一层一层来抽丝剥茧加以研究。

既然知道用白话文直译古文的内涵，毕竟似是而非，完全不是那个味道，那只有用孔门所教治学的方法，所谓“博学、审问、慎思、明辨”来抉择它，也就是现代所说用分析、归纳的方法来研究了。

自立立人而达于至善

第一，在两千多年前的中国，所谓春秋末期、战国先期的阶段，中国的传统文化，本来就是儒、道并不分家的一个道统时代。即使诸子百家之说，也都是标榜一个“道”字作定点。

本书作者曾子，生在这个时代，而且在孔门七十二贤中，他是传承道统心法的中坚分子。在那个时代里，在政治系统、社会风俗习惯上，至少表面上还是宗奉周朝皇室为中央，尤其在文化习俗上，还是以周制的周礼为准。所谓子弟八岁入小学，到束发而冠的十八、二十岁，再进习成人之学，也就是准备做一个真正的大人，已经不是童子的细（小）人了。

那么，大人之学所教授的，一个人之所以为人的人伦之道是什么呢？那就是先要明白这个“明德”。所以这一句书里有两个明字，第一个明字当动词用，第二个明字当形容词或名词用。这种用法，在上古时代，是很平常的。例如：父父，子子，亲亲等，都是把第一个字当作动词，第二个字才是名词。就是说：对父亲而言，要做父亲的本分；对儿子而言，要做儿子的本分；对自己的亲人而言，要做到对亲人的本分。

了解了以上的道理，同时也可以知道我们上古传统教育的主要宗旨，就是教导你做一个人，完成一个人道、人伦的本分。不是只教你知识和技能，而不管你做人做得好不好。因为做工、做农、做小贩、做官、做学者、做军人、做皇帝，那都是职业的不同。职位虽不同，但都需要做人，才是本分。你的职业职位果然荣耀煊赫，而人都做不好，做人不成功，那就免谈其他了。

第二，“大学之道”的道，是根本，也可以说是体。“明德”是由道的致用，是从道体出发的心理和身体力行的行为。“亲民”是由个人学问的道和德的成就，投向人间，亲身走入人群社会，亲近人民而为之服务。这便是明德立己以后，外用到立人的目的。最终的结果，无论是个人立己的明德，或是外用立人的亲民，都要达成“至善”的境界。

第三，如果我们照这样的说法，怎样才可以表达得更明白一点呢？那只有用“因明”（逻辑）的办法，借用相似的比类做譬喻、做例子，或者可以比较明白一点。怎样借譬呢？那只有向邻居的佛家去商量，暂借用佛学来做说明了！

自觉觉他而觉行圆满

佛，是古代印度梵文“佛陀”的简译。佛是什么，在中文来说：佛者，觉也。觉个什么？觉悟心性的自体。怎样才能自觉心性自体成佛呢？那必须先要修行大乘菩萨道的功德，所谓：自利（等于儒家的自立）、利他（等于儒家的立人），达到福（功）德资粮圆满，智慧资粮圆满，才可以成佛。所以自觉、觉他，觉行圆满，就叫作佛。如果用佛学来比方儒家学说，佛就是圣人的境界，菩萨就是贤人的境界。菩萨是梵文“菩提（觉悟）萨埵（有情）”的简称，中国初期的翻译，也叫做“开士”或“大士”。

我们借用了佛学这个比例来说明《大学》的“大学之道”。那么，明明德是自觉，亲民是觉他。止于至善便是觉行圆满而得道成圣了！这样一来，恰恰如宋儒陆九渊所说：“东方有圣人，西方有圣人，此心同，此理同。”是不是如此呢！大家再去想想看，再做研究吧！

了解了前面所讲的理念之后，就可以明白这四句纲要的下文，所谓知、止、定、静、安、虑、得七个层次的学问修养次序，完全是衔接上文四句的注脚。不然，读了半天《大学》，好像在看教条式的条文，连贯不起来。就如说，“知止而后有定”到最后一句的“虑而后能得”，它究竟得个什么呢？

如果我们照前面所讲的理念，那就可以明白“虑而后能得”，便是得到明德之目的了。不然，这个“明明德”，也不知道从怎样明起？当然，既能达到明德的境地，那就真能达成“大学之道”这个道的境界了。

这样便可了解从汉、魏以后，儒家、佛（释）家、道家，把各个自家修行的成果，都用中国传统文化的习惯用语，统统叫做“得道”。其实，得道这个名称，也就是从《大学》“虑而后能得”这个理念而来的。由此演变，到了唐、宋以后，佛家的禅宗普及流行，大致标榜禅以“明心见性”而得道。道家也相随而来，标榜以“修心炼性”而得道。儒家的理学家们，当然不甘落后，也自标榜以“存心养性”而得道。你们看看，曾子这一句“虑而后能得”的内涵，是多么隽永有味啊！

同时，禅宗把得道叫“开悟”，真正开悟了才是明白佛学的理念，也有叫做“明觉”的说法，这明觉或觉明，与明德和得道，都只在名词的表达现象上，依稀恍惚，仅有轻云薄雾，忽隐忽现的界别而已。解脱这些“名相”的束缚，就并无多大差别了。

十一、朱晦翁昧改《大学》

讲到这里，本来就要接着研究由“知止”到“虑而后能得”这一段的求证学问。但是，从南宋以来，因程、朱章句之学对中国文化七八百年来的影响太大了，我们也不能不加重视，先来探讨，这样也是对先辈学者的尊敬态度，不能随随便便就一律抹煞。现在且看朱子（熹）的章句：

程子曰：亲当作新。

大学者，大人之学也。明，明之也。

明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。但为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏。然其本体之明，则有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之，以复其初也。

新者，革其旧之谓也。言既自明其明德，又当推以及人，使之亦有以去其旧染之污也。

止者，必至于是而不迁之意。

至善，则事理当然之极也。言明明德、新民，皆当止于至善之地而不迁。盖必有以尽夫天理之极，而无一毫人欲之私也。

此三者，大学之纲领也。

大家不要小看了这一段文字，它的思想，后来影响元、明、清三代六七百年，使汉唐以来的中国文化发展受到障碍。严重地说，中华

民族国家的积弱成性，也是由此种因。民国初期的五四运动，大喊打倒孔家店，实在不是胡闹。其实，孔家老店，倒还货真价实，只是从南宋以后，这一班宋儒理学家们，加入了孔家店，喧宾夺主，改变了孔家店原来的产品，掺入的冒牌货太多。尤其以程、朱之说，更为明显。

“亲民”改作“新民”！

第一，先说朱子冒用其师程颐的意见，非常大胆地将古文《大学》首列的“在亲民”一句，硬要说，程子曰：“亲”当作“新”。这真叫作造反有理，这不是明明白白涂改文书，等于秦桧加在岳飞身上的判决“莫须有”吗？

因为把“亲民”的亲，当作“新”字来解释，他可非常有力地把后文“苟日新，日日新”来证明自己涂改有理。因此，他便可以大谈静坐观心，畅论心性微言妙论的教化，认为人人如此，才是学问，才能革新改过，才算是个新人（民）。

岂不知下文由“格物”“致知”，到“诚意”“正心”“修身”的个人学养成就以后，跟着而来的“齐家”“治国”“平天下”都不正是真实做到“亲民”的学问吗？如果要人们天天换作新民，那就要随时变更政策，常常要来一次什么大革命才对吗？所以这个思想，后遗的流毒太大了！

擅自改编《大学》次序

朱子不但如此，又将原文《大学》的文章，运用他自己的观点，重新改编次序，分为十章。因此，在南宋以后的《大学》《中庸》，便有“右一章”“右十章”的注释。当我在童年时候，一般同学们读书读得疲劳了，便大喊，啊哟！妈哟，我现在又读到“发昏”第一章啊！

这便是由南宋以后到清末民初，读书人为考功名，不得不永远墨守成规，以程、朱“章句”之学为准则。但当朱子在世的当时，当权派提出反对程、朱之学的大有人在。只可惜他们在历史上的“政治品格”太差，不但在当时起不了作用，就在后世，大家也绝口不提他们。你说是谁，就是南宋的秦桧（反对程颐）、韩侂胄（反对朱熹）。他们指摘程、朱是伪学，要求禁止。如果排除了历史上奸臣的罪名，就学术而言学术，恐怕也未可厚非。

倘使在北宋时期，有如欧阳修、司马光、苏东坡等在位，恐怕朱子之说，必遭批驳。当时，如王安石的经学造诣，未必不及朱熹，甚至宋神宗明令规定考试经义，都以王安石的注解为标准，结果也遭到反对，所以，王安石的注解，在后世便不流传。

以此为例，朱子岂非是时代的幸运者？这正如曾国藩晚年所说：“不信书，信运气。”宋、元以后，程、朱之学大行其道，并非朱子自己，实为当政的领导者——帝王们，想靠它牢笼天下之士，为其所用，并且要乖乖听话，不敢违背先儒，更不敢违背君父，如此而已。

一字之差的故事

讲到这里，忽然想起一个禅宗的公案（故事），颇有类同之处，不妨讲给大家轻松一下。当在盛唐的时期，禅宗大行其道。百丈禅师在江西的百丈山，开堂说法，座下学僧听众不下千人。在听众中，有一个白发老翁，天天都来，而且都是最后离开。长期如此，引起百丈禅师的注意。有一天，百丈说法完毕，大家都散去，这个老翁还没有走。百丈禅师就特别过来问他，你为什么每次都迟迟不忍去，应该是别有问题吧？老翁听了就说：“我正有一个重大的疑问，请师代我解脱。”

百丈就说：“你问吧！”老翁说：“我在五百生以前，也是一个讲佛法的法师。有人问我：‘大修行人，还落因果否？’我就答他说：‘不落因果。’因此果报，堕落变成野狐的身命，不得解脱。请问大师，我究竟错在哪里？”

百丈禅师听完了，便说：“你再问我吧！”那老翁就照旧重复原句向百丈禅师请教。百丈就很严肃地大声回答说：“不昧因果。”这个老翁听了这话，就很高兴地跪下来拜谢说：“我得解脱了！明天，请老和尚（指百丈禅师）慈悲，到后山山洞里，为我火化这个身体。但希望您老人家不要把我当作异类（畜生），请你还是把我当五百生以前一样，用一个出家人的礼仪，烧化我吧！”

百丈禅师点头答应了。第二天，百丈穿起正式僧服的袈裟，告示大众，跟我到后山烧化一位亡僧。大家听了很奇怪，因为近日内，都没有哪个出家同学死亡，怎么老和尚要大家去送一位亡僧呢！结果，到了后山，在一个山洞里，百丈去拖出一只死去的狐狸，身体如刚生的小牛那样大，百丈亲自举火，依出家人的礼法烧化了它。

这就是后世相传，对一般乱讲禅道的人，叫做“野狐禅”的来历。我讲这一个故事，不是对朱子的侮辱。明明曾子所著《大学》原文是“亲民”，为什么一定要改为“新民”？假如曾子有知，岂不笑他胡闹吗？如果朱子说，这亲民的亲字，还包含有“做一个新民”的意义，或说“亲者，义亦如新”即可；这就无可厚非了！用不着硬改原文啊！其实，明儒理学家王阳明，也已发现朱子太过分了，他也不同意改亲民作新民。

十二、“明明德”要“明”什么？

接着，朱子解释“明德”，他的奇言妙论就出来了。

在这里我们先要了解，从朱子的老师二程夫子（程颐、程颢两弟兄）开始，被后世所称谓理学家的理学，是宋代中期以后突然崛起的学术思想，在中国的哲学思想史上，形成为宋儒学术的大系。

宋儒理学兴起的背景

其实，追溯起来，理学的兴起也不算太突然。因为唐、宋以来的知识分子，早已看不惯、也受不了他们当时所处的情况：那就是由唐到宋，由于佛教禅宗的教法和道教思想的流行，普及到上下层各色社会，而几乎使传统的孔、孟之教，黯然无光。因此，在学习佛、道两家学问以后，便渐渐形成以儒家的孔、孟之道为中心，左倾反道，右倾排佛，建立了宋儒理学的特色。这是由民族意识的顽固偏见出发，不了解人类整体文化的胸襟所致。但对古人而言，这种胸襟，固亦无可厚非。

同时，他们上取唐代韩愈一篇论《原道》的文章，标榜中国固有的传统之道，由“尧、舜、禹、汤、文（王）、武（王）、周公、孔、孟”的传承，虽然到了孟子而斩，但他们宋儒又重新悟道而承接上了。所以我常说，中国固有传统文化的读书人，无论老儒新儒，常常容易犯一种自尊狂的毛病，他们自认为从尧、舜、禹、汤、文、

武、周公、孔、孟以后，谁也不是真儒，当今天下，唯我独尊，孔、孟以后，只有我才够得上是真正明白儒家学理的人。这样的儒家，我数十年来接触到的、看到的太多了。因此，很了解宋儒理学家们的心态动机，也不外此理。

但在韩愈的《原道》以外，更重要的，是受昌黎先生的弟子李翱一篇《复性书》的启发。殊不知李翱的《复性书》，正是受到他的皈依师父药山禅师的激励而来。

因为禅宗所主张的明心见性而得道，是根源于佛说一切众生的自性本体，原是光明清净的。只因受欲念情思等心的习气所染污，所以便堕落在生死轮回之中（所谓轮回，就是循环往复、旋转不停的意义）。一个人能一念回机，明自本心，见自本性，就可返本还原，得道成佛了。

同样的，唐、宋以后的道家，也与禅宗互有关联，例如道教《清静经》的主旨，也说：“人能常清静，天地悉皆归。”

人生在任何一个时代，要想做到思想、学术、生活完全能脱离现实而独立生存，肯定地说，是绝对不可能的。尤其是一个知识分子的儒者，如二程夫子、朱熹先生等读书人，当时学了佛、道两家的学问修养，就回来反求诸己，重新打开孔家店，自立门户成家，那也是无可厚非、情有可原的事。这些确实资料，你只要遍读程、朱两家遗集，及明了历史演变，就到处可见。但最不能使人赞同的，明明是借了别家的资本，或是偷用了别人的本钱，却又指着别人的大门大骂“异端”，实在是令人齿冷，令人反而觉得假道学倒不及真小人了！

朱子“虚灵不昧”说的探究

现在，我们且看朱子怎样注解“明明德”和“亲（新）民”的涵义。这段注解在前一章已经引述出来。现在我们为了讲解方便，也为了加深印象，再次引述他的注解如下。他说：“明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。但为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏。然其本体之明，则有未尝息者。故学者当因所发而遂明之，以复其初也。新者，革其旧之谓也，言既自明其明德，又当推以及人，使之亦有以去其旧染之污也。”

这一段话，可以说是朱熹先生代表宋儒，以及程、朱理学的最高哲学的主旨。我们把它试着用现代白话来说清楚。他说，《大学》所讲明德的内涵，是说什么呢？那是说人们生命中本有之性，原来本是虚灵不昧的，它能够具备一切的道理，而且能够适应万事的作用。

注意啊！这是朱子说，天生人性，本来便是“虚灵不昧”的，人性本来是具备理性，能够适应万事（万物）的。

但是这个“虚灵不昧”，被天生生命的禀赋及气质的功能所拘束，又为人心自己的欲望所蒙蔽了，所以有时候就昏迷不清醒了，也可说不理性了。不过，那个人性的本体，还是照样很清明的，并没有停息过。所以学问之道，就要在它发动气禀、发动人欲的时候来明白它，就立刻恢复它的最初面目。

注意啊！孟子认为人性本善。朱子当然知道，但他不用“性善论”做定位，却用“虚灵不昧”四个字来说明人的本性，这就不知所云了！等于和尚不信佛经佛说，专门学那些五花八门的特异功能之说来当佛学。

虚灵不昧是心理上的一种境界，也可以说是意识形成的知觉或感觉的心态，这是由父母所生以后的后天现象作用，说它是后天的个性还马马虎虎。如果说是父母未生以前的先天之性，就大有问题了！况且虚灵不昧，是他从佛家的禅宗，和道家讲究心地做功夫的术语因袭而来的。庄子的“虚室生白，吉祥。止，止”，百丈禅师所讲的“灵光独耀”，甚至禅师们惯用的“一念灵明”，这些都是做静定修养功夫中，心理上所呈现的境界状态，怎么就硬塞进去，指定这就是曾子所作《大学》明德的内义呢？

好了！我们姑且承认天生人性本来就是虚灵不昧吧！但朱子又说有一个气禀的气质之性是很厉害的，它拘束了这个虚灵不昧，而被人性所蒙蔽。那么，一个虚灵不昧的人生自性，同时也并存有两个魔性，一个是气禀，一个是人欲。它们两个又从哪里来呢？是不是如朱夫子自己所说，也都从自性本体中来呢？怪不得后世人辩讲宋儒程、朱的理学，说它是“理气二元论”。其实，他对人欲和本体的关系还交代不清，可以说是“理、气、欲”的三元论啊！

朱子又说，虚灵不昧的理性，它本身是明白的，并未停息过，只要你在人欲发动的时候，明白了它的作用，就可恢复到当初的虚灵不昧了！这也就是理学家所说的，“人欲净尽，天理流行”的大机大用了。朱子这个“复其初也”一句，便是从李翱的《复性书》而来的。如果有人要问：既然复其初了，是不是永远会在虚灵不昧之中呢？问题来了：

（一）那个气禀（质）之性增强力量，比你虚灵不昧还大，是不是又被它所拘，虚灵不昧又被它拖垮呢？

（二）如果人欲投靠了气禀（质）之性，气质帮忙人欲，你的虚灵不昧敌不过它两个合力进攻时，又如何呢？

倘使这样诡辩下去，正如西方文化中所说的上帝万能，却永远消灭不了撒旦（魔王）。所以撒旦永远与上帝并存，万能就等于无能了！

但我们只能到此打住，不必再论辩下去。正如禅宗的德山禅师所说：“穷诸玄辩，若一毫置于太虚。竭世枢机，似一滴投于巨壑。”言说论辩，终归是“戏论”而已。我们最重要的结论是：朱子所说的“虚灵不昧”，只能说它是《大学》下文“止、定、安、静”求证功夫中的一种境界，不可以用它来诠释注解明明德就是虚灵不昧。更不可以就把它当作人生天性原初的本体。不然，朱子会被人认为是权威学阀的武断，至少是鱼目混珠的误用吧！岂不太可惜了吗？

（三）如果说，人活着的时候，还可修养到虚灵不昧，那人死了以后，这个虚灵不昧又到哪里去了呢？它还存在吗？还是死了，就不存在了？不论死后是否存在，这个理性的作用，它是生物的，还是纯粹物理的？本体究竟是物还是心？到今天为止，整体人类文化，无论宗教的、哲学的、科学的，都还无定论。即使已有定论，实在也一言难尽，以后专题再说。

至于朱子强改《大学》“亲民”作“新民”，虽然也言之成理，像煞有介事，但毕竟是妄加涂改，未免牵强，前面已经说过，在这里就不必再提了。

总之，我们反反复复，检点讨论了那么多，现在应该老老实实，归到结论上来：明明德，究竟是什么意思呢？答案：是自明“内明”

学问的准则，为“大学之道”的纲要。至于怎样才能达到明明德的实际，那就在下文用“止、定、静、虑”等学问层次去证得了。

如果我们胸襟放大，不学宋儒那样，把儒家变成宗教式的排他性，则可借用他家的话作比类了解，就容易明白得多了。譬如老子所说“知人者智，自知者明”。可以借来用做“明明德”的发挥。因为世上的人们，几乎都苦于不自知。换言之，人都缺乏自知之明。等于禅师们所说，人人都不知自己的本来面目，因此自心不明自心而不能见道。又如早于孔子的管仲也说，“圣人畏微，愚人畏明”“聪明当物，生之德也”，都是相同的道理，所以学问之道，首在“明明德”。

好了！《大学》纲要，已经研究过了，现在再来开始探讨下文“知、止、定、静、安、虑、得”的七证学问。

第二篇
七证的修养功夫

十三、千古难明唯自“知”

至于《大学》一书中，有关“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”，我所谓这是“大学之道”的“七证”（七个修证的层次），看来平平淡淡，其实，这不但是曾子特别提出孔门心法求证实验的修养功夫，同时也代表周、秦以前儒道本不分家的中国传统文化中，教化学养的特色。

如果我们对中国佛、道两家的发展史略有了解，就知道这个“知、止、定、静、安、虑、得”的“七证”说法，从秦、汉以后，就被道家修炼神仙之道所引用。到东汉以后，佛学传入中国，讲究修习小乘禅定的罗汉果位和修证大乘道菩萨地位的止观方法，也借用了“止、定、静、虑”的说法。直到现在两千多年，仍然犹如擎天一柱，屹立万古而不可毁。曾子著《大学》的时期，约在公元以前四百七十年之间，希腊哲学家苏格拉底还刚出生。而佛学开始传入中国，约在公元六十五年以后。距离曾子时期，约有五百多年的差距。

我们先要了解这个文化历史的差距，然后再借用佛、道两家的学术来加以说明，就比较自然，以免有先入为主的观念，容易发生碍难接受的反感！

但《大学》所列举这七个修证层次，第一个便是“知”字。我们是中国人，当然都明白这个“知”字是“知道”的“知”。由知觉到知识，知己到知心，乃至天知、地知、你知、我知、他知，都是假借这个“知”字而来。“知”就是“知”，还有什么问题呢？

如果你仔细研究，问题可多着咧！我们的生命，为什么会有一个作用，能自然知道一切事和一切物（东西）呢？自古以来，大家也都认为天生而知，或者说，因为我们有灵性、有心，所以便能知一切事物。依照现代人来讲，因为生物有脑的作用，所以便能知一切。但是无论你说是灵性也好、心也好、脑也好，这还只是人类文化文明所产生的，人们自己认定的学说。究竟“能知之性”的第一因，从何而来，如何产生，仍然还是科学、哲学上一个大问题。

这和宋儒理学家所主张“性理”或“理性”之知，以及明代著名理学家王阳明先生，特别从孟子学理中提出的“良知”“良能”之说等，实在也还存在人类文化史上从来也未解决的基本大问题。

如果我们从中国哲学史来看，尤其是佛家的哲学传入中国以后，往往有把“知”和“觉”字，随便解释为同义语。但从逻辑（推理）和科学分析来讲，这两个字义又不能随随便便含糊同用。所以在心理学和医学上，知觉与感觉，必须清楚地分别。

例如在初唐时期，禅宗六祖慧能大师的弟子、荷泽神会禅师，就直接提出“知之一字，众妙之门”。这是肯定地说，知，就是入德之门。知，便是明道悟道的最基本的作用。无知的，就如木头石块，与道无关了！

以现代人来说，一个人，如果变成了植物人，他的些许反应，算是有知无知呢，或只是生理的反射而已呢？可以说，这还是一个存有争辩的问题。人如死了，这灵知之性，究竟还存在不存在？这也还是一个重大的问题。即使不谈这些问题，这一知，就是人性生命的第一因吗？荷泽所说，“知之一字，众妙之门”，以及王阳明的良知、良能之说的“知性”，完全对吗？

谢谢你没有说破

这个问题，在中唐、晚唐时期，当禅宗正在光芒四射的时代，早已有禅师们对“知之一字，众妙之门”提出无言的反应。最有名的如禅宗公案（故事）记载，有一位香严禅师，跟沩山大师参学很久了，沩山禅师却对他说，你问一答十，问十答百，这些都是你的聪明伶俐，意解识想。对于生死根本，父母未生时，你试说一句看？沩山这样一逼，弄得他茫然不知所云。他便自叹说，画饼不可充饥。请求沩山为他说破。沩山说，假如我告诉你，你以后一定会骂我，我说的是我的，始终与你无干。

香严禅师听了，就把平常所看的经书文字烧了，愤恨地说，这一生决定不学佛法了，只做一个到处云游，混饭吃的和尚算了，免得自己劳役心神。因此，就向沩山拜辞，哭着走了。有一次，到了南阳，住在慧忠国师过去住过的寺院里，他很喜欢这个地方。一天，他起来铲草，碰到一块瓦块，随手一抛，瓦块打到竹子，啪的一声响，他就忽然开悟明白了！立刻回到住处，洗好澡，点上香，向沩山住的方向叩拜说，老和尚，你真是大慈悲，恩逾父母。如果你当时为我说破，我哪里有今天的事啊！因此他就写了一首偈语说：

一击忘所知，更不假修持；动容扬古路，不堕悄然机。
处处无踪迹，声色外威仪；诸方达道者，咸言上上机。

沩山知道了便说，这个小子，总算彻底明白了！

这就说明忘其所知，才可近于入道之门了！

“浑沌”竟不得好报！

另外，如大家公认为道家的祖宗老子，早就提出“绝圣弃智，民利百倍”。他明显否定那些自认得道的圣人，认为他们便是扰乱苍生的家伙，那些自称有知识的智者愈多，人世间就愈不得太平了！所以他又主张“知者不言，言者不知”“大道无名”等说法。

再如道家的庄子，用一个寓言故事说：南海有个大帝，名字叫倏。北海有个大帝，名字叫忽。中央有个大帝，名字叫浑沌。

有一天，南北两个大帝在浑沌那里碰头。浑沌对他们太好了。这南北两个大帝一商量，我们怎样才能还报浑沌的恩德呢？会议结果，认为人人面上都有七窍，所以能够看，能够听，能够吃，能够呼吸，只有浑沌没有这样的功用，太可惜了！开罢！我们有志一同，同心协力为他开窍。于是，每天为他打一个洞，到了第七天，七窍开了，浑沌也就死了！这真变成因福得祸，报德以怨了！

我们引用了佛、道两家的一些故事，说明他们都同样认为“知”，并不是心性道体无上妙法。“知”，不是道的本体。换言之，“知”，不是“能”。“知”只是“所”。“知”是由一个能知的“所”生起的一个最初作用而已。

十四、沿流不“止”问如何

《大学》所讲“知、止、定、静、安、虑、得”的七个修证学养的层次，我们已经讨论过第一要领的“知”字。现在应该研究第二个层次的“止”字。当然，大家都明白“止”，便是停止的意思。但是，要停止什么呢？这个问题，可以说真正不容易随随便便就可以讲得清楚。最好的办法是，先要了解“止”字有两个内涵：

一是内在的——“内明”之学的“止”。也就是宋儒理学家们借用庄子所说的“内圣”之学的“止”。

二是外用的“止”。也就是庄子所说的“外王”外用之学的“止”。不论是上为领导天下的帝王，下及做一件事业（包括工、农、商、学）的领导人，或是只做一个家长，或是只做一个极普通的平凡人，怎样把自己的思想行为，做到恰如其分的止。

“知”与“止”的互动关系

我们了解了这个“止”字的定义，涵有内明（内圣）外用（外王）的两重作用。其次，再从内明的“止”字讲起，才能引申到外用“止”的作用。

但不论是内明的“止”，或外用的“止”，首先又必须从“知止”这个名言辞句的逻辑次序讲起。因为“知止”这两个字联结在一起的话，便有这个问题，先“知”道了才能够“止”？或是先“止”

了才能够“知”？答案是，先“知”道了才能够“止”。这是理性的智知作主观，是主导。那这一“知”便是主；“止”便是宾，是客观的，是被领导的作用。譬如看到前面有火，便自行停止前进。这便是“知”是主；停止的作用是宾。又如肚子吃饱了，再不想吃了，脾胃满足了，反映到意识或脑，必须停止不吃了。这便是“止”为主；“知”道饱了应该不吃，这“知”就是宾了。朱子注释《大学》，在这个要领上，只从“止”字着眼，对这“知”并未特别注意，或是有意、无意地忽略过去，不得而知。但这是关键所在，不能含糊放过。

了解了这个关键以后，再来研究“知止”或“知止而后有定”，就有理路可循了。换言之，就合于推理的程序，较易明白“内明”的性理之路了。这样的结论，当然是“知”为主，“知”为先导；“止”为宾，“止”是主导所造作的一种境界。

讲了半天，大家可以问我，你这样自说自话，东拉西扯说些什么呢？是的，我要说了！所谓“知止”的“内明”之学，是要每一个人，先来明白知道自己的心理心态，或更明白地说，自己的心思和情绪。无论是上为天子（帝王），下为平民（庶人），人们的心思和情绪，从睡醒起来，再到进入睡眠的时候，在这一天的生命历程中，能够数得清、记得完全经过多少思想、乱想、幻想吗？至于其中所起浮生灭的各种大大小小的情绪，就更不用说了。而且这些复杂万分的思绪，在我们进入睡眠时，还会如多面镜子般地互相曲折反映，幻化出各种奇怪难解的梦哪！谁能把此心思绪，清清静静、平平安安地时常摆在一个清明、清静、安详的境界中呢？恐怕是绝对不能做到的吧？答案是能够做到的。问题是人们不知道自己怎么来“知止”。所以我常说，英雄可以征服天下，而不能征服自己。圣人之道，首先要征服自己，不想征服天下。征服天下易，征服自己难。降伏自己的心思而

反归平静，初步能做到如老子所说的：“专气致柔，能婴儿乎！”才能渐渐达到“知止”而进入“明德”的果地。

在这里，我们再借用禅宗一首偈语来说个明白。一生严格教化子弟的临济大师，在他临终时，还写了一首偈语，特别垂示弟子们要严谨修行，不可懈怠。他说：

沿流不止问如何？真照无边说似他。
离相离名人不稟，吹毛用了急须磨。

吹毛用了急须磨

这首偈子的文字意思是怎样说呢？第一句，“沿流不止问如何”？是说：我们人的思想、欲望、情绪、意识等等，由生到死，每一天，每时、每秒，所有这些心思，犹如一股滚滚洪流，滔滔不绝，对境动心，或起心造境，绵延不断地流动，永远无法使其停止，自问、问你，怎么办才能得止啊？

第二句，“真照无边说似他”。但你要自己反省，认识自己天生自性本来就有一个“能知”之性的作用存在。你要自己提起那个“知性”，如无边际的照妖镜一样，自己来看住、管住那些妄想和妄情。犹如自己注定视线，对镜照面，一直照，不动摇地照，渐渐就看不见镜子里的面目幻影了。镜子清静了！空灵了！如果这样用功反省反照，那便可以说很像接近“他”了！“他”是谁？勉强说，“他”是道啊！但是即使是这样，还只能说好像“似他”，但并非是究竟的大道。

第三句：“离相离名人不禀”。这是说，人的生命自性究竟的道体，是离一切现象的名和相的。但是人们始终自己不明白，自己不理解，也说不清楚。它也不是永远禀赋在你身上。因为此身长短是虚空啊！

第四句：“吹毛用了急须磨”。吹毛，是古代形容锋利的宝剑，只要把毛发对着剑锋，一吹就断，它太锋利了。这是形容人们的聪明智虑，不管你有多么锋利，多么敏捷能干，如果不能随时回转反省自修而还归平静，包你很快完蛋，而且此心被习气所污染，就如滚滚旋转的车轮，不停不回，堕落不堪了。所以说，就算你聪明伶俐得像一把吹毛宝剑一样，也必须要知道随时随地，好好保养它，轻轻一用，就必须再磨砺干净啊！

临济大师到底是禅宗五宗的开山之祖，他这一首偈子，我是欣赏佩服之极，它把性理修养和文字，轻轻易易地联结在一起，决非一般诗人所及。现在，我们借用他来说明“知止”的学问修养境界，应该是比较明白了！好了！这一节，讲到这里，我们也应该是“吹毛用了急须磨”了！

十五、实在难能说一“定”

前面研究讨论的，是“知止”的“止”，是属于“内明”学问的“止”。等于佛学所说的“制心一处”和“系心一缘”的“制止”的“止”，是都属于佛家小乘禅观心地法门的原则。如果从整个地球的人类学立场出发，认真研究这些学问，你可发现在公元前四五百年之间，同时同样地，讲究人类自己身心性命的修养学问，只有中国和印度，有这一门的科学同步发展。其他如埃及、巴比伦、希腊，虽然早已有了哲学的雏形，但仍似依稀仿佛，具体而微，后来渐渐形成以宗教为主导的西方前期文化。

但讲究“止、定、静、安”的具体研究，毋庸讳言的，以印度佛学为最精详，也最科学（注意：我说的是指这身心性命修养的一门科学，并非说它就是自然科学，如声、光、电、化等应用科学一样。这个观念，不可以随便混淆）。

“止”与“定”的因果关系

因此，我们现在继续研究下去，便须从“知止而后有定”这句话所指出，由“止”到“定”的两个层次来讨论。简单地分别来说，“止”是“定”的因，“定”是“止”的果。也可以说，“止”是“定”的前奏，“定”是“止”的成效。

因为照这样的思路来讲，我认为对孔门心法《大学》的研究，比较更有价值，而且对上古中国传统文化的精华，更显出特色。但这不

是从民族国家意识立场来强调其说，事实确是如此。不过，这样一来，不从佛学，或者说不借用佛学来说明，仍然还是含糊不清。宋、元、明、清以来的儒家理学家们，就因为困于门户之见，死守固有藩篱，不但无法发扬光大，反而钝置儒道所长于无用之地，很是可惜！

大小乘的佛学，它的修证原则，最基本的，便是“戒、定、慧”三学。所谓戒学，犹如中国上古文化中的礼学，所谓“礼仪三百，威仪三千”，是属于由心理行为起点，推及到立身处世，甚至和世间生物的整体道德息息相关。它和人类世界所有法律的法理哲学，有很重要的密切关系。但是人们很随便地把它归入宗教的档案里了，真也一言难尽。在这里，我们不能离题太远，暂且不论。

至于“止”和“定”的修证学问，更是佛学求证大觉的中心。从印度梵文翻译成中文，流传影响最广的，就是“禅定”这个名词。其实，梵文的“禅那”（dhyiana）含有寂静精思的内涵。而魏晋以后初期的翻译，便借用《大学》的“知止而后有定”，保留原来的“禅”音，配合一个“定”字，因此就叫做“禅定”了。到了初唐，玄奘法师又改译作“静虑”。这样一来，更明显的是借用“静而后能安，安而后能虑”，充分表达出是“思维修”的内涵。

可是，在佛学修证上，严格说来，“止”和“定”，它的作用和境界，又各有界别、功果的不同。例如佛说：“如香象渡河，截流而过。”这是很恰当的形容，人们要把这个纷纷扰扰的心思暂时停“止”下来，就必须如具有大力量的大象，能从奔涛滚滚中，截断众流，横身而过的大勇才可，这便是“知止”而“止”的状态。

至于“止”的外用方面，大略说来，每个人立身于这个社会，都要给自己定位，也就是自己要确定这一生要干什么。在做一件事的时

候，要知道自己怎么做，“止”于这一理念上，才能处变而宠辱不惊，处事而无悔。如能做到这个样子，在滚滚红尘里，也算得是一等一的人了。

九次第定的修证功夫

然而，在大小乘的佛学里，又把“止”和“定”的功果境界，统名为“三摩地”，旧译简称“三昧”，玄奘法师的新译，叫“奢摩他”，这都是文字言语发音的差异，所以用字不同。另有一个译名叫“三摩钵底”，这是指“定”和“慧”同一境界之果。好像等于《大学》的“知、止、定、静、安、虑、得”的总和。

希望你们大家要稍安毋躁，暂且听一听佛学修证方法这一部分的简介，才好详细地研究下去。那么，佛学对于“定”学有什么说法呢？这就要提出大小乘佛法对于定学有不同的原则了！

佛说小乘的“内明”“定学”，通称为“四禅八定”，那是佛法和世间任何宗教、宗派，或一般学者都可能进入的一种身心修养境界。它的进度层次分作四禅：初禅，心一境性，离生喜乐；二禅，定生喜乐；三禅，离喜妙乐；四禅，舍念清净。它的心智境界，分作四定：空无边处定、识无边处定、无所有处定、非想非非想处定。

但佛说四禅八定是共法。也就是说，佛法和其他方面的修证程序，在身心的过程上，自有彼此经验相同，身心相同感受之处。至于佛法另有不同于共法的“定”境，就是阿罗汉的“灭尽处定”。所以佛学把它综合起来，便叫做“九次第定”。这便是小乘佛学修证功夫的学问。

如果以中国上古传统文化，儒道尚未分家的道学来讲，这是“内视”和“精思”的实际学养的内涵，并非徒托空言、虚构玄想的空话，它是有科学性的实验，更非盲目迷信来崇拜信仰，就能达到的境界。如早于孔子而生的管仲，便提出“心术”的重要，而且说“思之，思之，鬼神通之”的形容词。迟于孔子而生的庄子，就用“神明来舍”来表达。但须知管子、庄子所说的鬼啊、神啊，并非如童话和民间通俗小说的鬼神。鬼，是指精神阴暗不明状态的代号。神，是指上下通达的名词。庄子所说的神明，也是相同的意思。如照小乘佛学的四禅八定来讲，都属于“非想非非想处定”的境界。

在大乘的佛学里，固然也肯定四禅八定的重要，但却以“止”（奢摩他）和“观”（梵言：毗钵舍那）两个中心，概括了“定学”和“慧学”的整体功用。当然，最主要的，也是最后的，必须以“慧学”的成就，才是入佛智觉的真谛。

“觉”与“观”的四个层次

佛学大小乘中有关“止”和“定”的大要原则，已经概略知道。但在心理作用上，还有一层最重要的说明，那就是说，怎样才能够达到“止”“定”的用心方法呢？

这在小乘“禅观”的方法，又指出有“觉”和“观”的两个作用。“觉”是包括知觉和感觉。“观”是指理性“智知”的心态。当你自心反照，追索自己的思想心念时，你一定可以知道自己现在的心念思想现状。

举例来说，刚才我正在想吸烟或喝酒，可是在这个正在想吸烟或喝酒的同时，我们一定也有一个知道正在想什么的知觉，同时了然在心。再细一点来说，当你意识正在思维或在烦忧的时候，同时也有一个知道自己在做什么。这个作用，在心理学上，也可以叫它是监察意识。在哲学的理论上，便可叫它是理性或理智的作用。换言之，无论你在思想纷飞，或是喜怒哀乐发作的时候，自己必然知道。不然，你在心烦意乱的时候，你怎么会说我烦死了，或者说，气死我了呢？

明白了这种浅显的道理，就可知道小乘禅观所说的“觉”，便是指这种知觉和感觉的作用。“观”是指同时有了解自心，观察自心的本能。因此，要达到修止修定的成果。可另作四个程式：一为有觉有观。是初步的禅修境界。二为有觉无观。可能是半昏晦沉没的境界。三为无觉有观。可能是心思出位，浮想纷散的境界。四为无觉无观。达到心境一片清明，也就同朱熹注《大学》“明明德”的解释中，所提出的“虚灵不昧”的境界。其他理学家们，也有叫它是“昭昭灵灵”的。禅师们也有叫它是“历历孤明”的。如果一个人对心性修养，真能达到这种程度，当然是合于“大人之学”的“知止而后有定”的一种标准。但在大乘佛学来讲，即使修养到此程度，也只可以说达到半途，未尽全程。

大家试想，宋儒理学家们，根据《大学》的“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本”。要求做皇帝的天子，以及做人臣的王侯将相，必须要个个具备这样的学问修养，做到“虚灵不昧”，去尽人欲，为天下表率。这岂不是要他们比和尚更和尚吗？他们说，尧、舜能的！人人都可为尧、舜，有何不能！真是迂拙空疏到了极点。所以使南宋的江山，上下臣工，都在“平时静坐谈心性，临危一死报君王”中完结了！怪不得高明的汉文帝要说，“请卑之，毋高论”，才

能使那些帝王老板们听得进去啊！因为他们的命运机会好，不幸做了帝王，当了老板，但他们的人品，毕竟还是一个平凡的人，甚至比平凡人还要平庸呢！

那么，大乘佛学对于修习止定的说法，又是怎样一个原则呢？那你就要了解玄奘法师翻译的佛经里，不用“有觉有观”的字样，却有更精细的描写，叫“有寻有伺”。寻，譬如灵猫捕鼠，在找。伺，犹如黄龙南禅师说的：“如灵猫捕鼠，目睛不瞬，四足踞地，诸根顺向，首尾一直”，伺机而动。用现代语的解释：寻，犹如拿一支手电筒来找东西。伺，犹如千万支电灯光下，照到物件投入光中。所以，初步用“有寻有伺”的心态去捕捉自己此心的清静境地。慢慢纯熟了，便到达第二步的“无寻唯伺”的心境。也就是已经不用太费心力，自然可以到达了。最后达到“无寻无伺”的地步，才能使意识清明，心如明镜的境界。

此外，还有配合心理生理作用的喜、乐情况，和暖、顶、忍等身心同步转化的作用，一言难尽。

总之，我们已经用了很大力气，花了很多时间，借用佛学来发挥“知止而后有定”的学问修养的概念。也等于褒扬了朱子学养，他对“虚灵不昧”之功，并非托空妄语，真是有他的见地。不过，不能含混加在《大学》“明明德”的意旨上而已。

十六、宁“静”致远究如何

现在我们要继续研究的，便是“定而后能静，静而后能安”两句话中的“静”和“安”的道理了。

如果只从人们的心理意识来讲，一个人如果把心一定下来时，当然便有一种较为宁静的感受。尤其人的生活，每天都在极度的忙碌紧张当中，只要能够得到片刻的宁静，就会觉得是很大的享受。但也不一定，有些人习惯于忙碌紧张的生活，一旦宁静无事下来，反而觉得无比的寂寞，甚至自生悲哀之感。在人群社会中，这种人的比例，比爱好宁静的人，至少超过三分之二以上。那么，只有那些学者、文人、艺术家、科学家、诗人们，才是爱好宁静的啰！其实不然，这些人的思想意识和情绪变化，也非常忙碌，并无片刻的宁静。只是并不太注重外物的环境，而习惯于一种相似的“定”境之中。有时，忽然撞着一个特别的知觉或感觉，那便是一般人所说的灵感、直觉，甚至叫它是直观。其实，始终还跳不出意识的范围，并非是真正的宁静中来。

重点在“淡泊”上

好了，有人提出问题来了！

他说，诸葛亮的千古名言“淡泊明志，宁静致远”，这总算是真正的宁静吧！答案：差不多了！不过，你需要特别注意的，孔明先生这两句话的要点，首先在于“淡泊明志”的“淡泊”上，既然肯淡

泊，而又甘于淡泊，甚至享受淡泊，那当然可以“宁静致远”了！一个人淡泊到了如孔子所说的，“饭蔬食，饮水，曲肱而枕之”“不义而富且贵，于我如浮云”，那当然是人生修养达到一种高度的宁静意境。孔明一生的学问修养，就得力在这两句心腹之言，所以隆中决策，已明明知道汉末的局势，必定只有天下三分的可能。但他碰到了穷途无所定止的刘备，要使他在两强之间站起来。又很不幸的，碰到一个天下第一号的庸才少主，永远扶不起来的阿斗。无论在当时或后世，如果甘于三分天下，抱着阿斗在蜀中安安稳稳地过一生，你想，他的生平历史，又是一个怎么的描写呢？所以他只有自求死得其所，六出祁山，鞠躬尽瘁，正所以表明他的“淡泊明志”的本心而已。

后人说孔明不听魏延出子午谷的提议是他的失策，所以陈寿对他的定评，也说他善于政治，而不善于用兵。殊不知他早已知道尽他一生的时势，只有三分之一的定局。祁山六出，目的只在防卫西蜀，并不在侥幸的进取攻击。我知，敌人也知，而且对手并非弱者。如果出子午谷，胜算并不太高。假使由魏延向这一路线出兵，万一他中途叛变，势必腹背受敌。恐怕一生英名，毁于一旦而不得死所，所以否定这个计划。这是“宁静致远”，正是诸葛亮之所以之为“亮”也。他的用心，唐代诗人杜甫也早已看出来了，所以杜诗赞诸葛亮，便有“志决身歼军务劳”之句。身歼，便是他要以身死国的决心。

“动”与“静”的现象

现在我们要书归正传，首先要在科学和哲学的观点上，研究这个世界，这个宇宙：怎样叫做“静”或“静态”？而且，真正有一个“静”的作用吗？五六十年前，有一位名气很大的先生讲哲学，说中

国文化就害在静字上。而且只知道“守静”“主敬”“存诚”，这都是儒家哲学的过错。有人问我，中国文化真的如他所讲的吗？我听了哈哈大笑，怪不得他对哲学搞不通，只浪得虚名而已。

基本上，中国文化并未在哪里真正说过宇宙是静态的，也没有确认有一个静的作用。例如大家公认为中国文化的群经之首的《易经》，开始便在《乾卦·象辞》上说，“天行健”。怎么叫做“天行健”呢？这是说，这个宇宙天体，它永远在动。“行”字，就是行走运转的道理。至于下一句“君子以自强不息”，那是教人们也要效法天地，永远要自立自强，不要偷懒止息。天地宇宙，如不运转，那么，便如《易经》所说的道理，乾坤息矣！

不但天地宇宙永远是在动中，万有的生命，也永远在动中。所谓的静，只是缓慢的动，或可说是太过快速的动，所以在感觉上叫它是静。其实，并没有一个真正的静。例如老子说：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。”这不是很明显可知，所谓的静，是一种生生不已，绵绵不绝，极大快速而却像缓慢的动作而已。譬如物理的真空，并非绝对的没有，它具有压力，也同时存在反压力，它能破一切，也能存在一切，只是人们还没有完全知道如何利用它而已。

地球在宇宙间永远在动，并没有一分一秒停止，但我们在大动中生存习惯了，反而觉得大地好安静。人们在车中、船上、飞机上，可以安静地休息或睡眠，并不会随时觉得车和船在行驶中，或飞机在推进中。当然，如果引用自然科学中的物理、化学，甚至电啊、光啊等等原理，有太多理由和事实说明，并没有一个真正的“静”。

但是相反的，天地宇宙之间，也没有一个真正的“动”。所谓“动”和“静”，只是正反、阴阳，一体两面的一种变化规律，在人

们的意识、知识上，假名它是“动”是“静”而已。同样的道理，“空”和“有”，也同是这个原则。“生”和“灭”也不例外。

形而上之道的“静”

那么，究竟有没有一个真正的静态呢？答案：有。这是说在心理意识作用上，在物质世界的现象上，都是有的。换言之，说并无一个真正的动和静的分别，是指形而上的道体功能而言。至于在有形有质的后天作用上，动和静，的确是有比量（比较）的不同。

尤其在注重“内明”之学，作心理修养方面，更容易体会到静态，它和起心动念之间，大有差别的不同。其实，也可以说，在心性修养上，它和“止”“定”的境界，是在程度上有深浅的差别而已。

讲到这里，只好用偷巧的办法来做说明，我们心理意识的思潮，连带情绪的波动，正如“黄河之水天上来”，夹泥沙而俱下，无法制止。历来治水的办法，一是疏导，一是堵防。《大学》所说治心的方法，第一步便是“知止”。所谓“止”的方法，就如治水一样，姑且打了一道堤防，先用智知来制心一处，渐渐分散流量，加以疏导。将犹如奔竞流水的此心，引入渠道以后，归到一个平原湖泊的时候，渐渐变成止水澄波，清风徐来，微波不兴，就是达到了“知止而后有定”的境界了。

但必须要知道，这样的“定”境，只是“内明”自修治心的一种现象，还不是定慧的一种最高境界。然后由“定”到“静”，那便是指“定境”上量和用的不同。静到了与外界隔绝，犹如《书经》记载大舜：“烈风雷雨弗迷。”又如说，视而不见，听而不闻，就是山崩

地裂，也如不见不闻，只有一个心境的静境存在。但纵使这样，也还是静的一种过程。

如由静境再进深入，就可到达没有内境外在的不同，到这里很难说清楚，只好用佛教《楞严经》上的话“净极光通达，寂照含虚空。却来观世间，犹如梦中事”来表达。不过，特别要注意，它所说的“光通达”的光，并非如一般宗教迷信者所解说的，如电光，或是太阳、月亮似的光，或者在头顶上，画一个光圈的光。这里所说的光，是形容词，是智慧成就的光，并非有相的光亮。

千斤之重的“能”字

我们有了前面所讲的理解，然后，再回转来读曾子的《大学》，所谓“定而后能静”的句子，他所用每一个“能”字，都不是只为写文章做介词或语助词而用的！先由“知止”，才能够得“定”。再由“定”了，才能够得“静”。这一直连下来的“能”字，实在是一字千斤之重，不可轻易忽略过去。有些年轻同学，学了几天或几个月的静养功夫，便自吹得太大了！我只好笑说：“你真能，我愧未能。”中国的俗语说得好，你真“能干”！能才干。不能而干，安得不糟且糕哉！

再说，“定”和“静”的差别，只好再借用水作譬喻：我们把流动中的浊水，装到一个容器（玻璃杯子）里，先让它不再流动了，便似“止”的状态。然后投进一点明矾，渐渐使水质澄清了，便似“定”的状态。等到水里所有混浊的泥沙，完全沉到杯底，水净沙明，玻璃与水，内外通明一色，便似“静”境的类比了。好了！听了不要用心去求静；一有用心，“君心正闹在”，早已不静了！

十七、无处将心为汝“安”

既然已经“静”了，为什么又说“静而后能安”呢？通常我们都说安静一点，安定了才会静，为什么《大学》却说静了才能安呢？你说对了，我们个人或人群社会，和外物的情形一样，当乱哄哄的时候，只要安定下来，才有宁静现象的出现，所以便有惯用的“安静”这个口语。但《大学》所讲的“静而后能安”，是由讲究心性修养的“内明”的实践经验，以及“外用”在人群社会的历史经验得来的总结定论，由静才能安。心乱则身不能安，社会动乱则国不能安，这是很平凡的现实。

至于说到“内明”之学，由心性修养到“静而后能安”的境界，它的实际情形，曾子在《大学》本文中，并无进一步的说明。即如宋儒理学家们，也轻轻易易绕过这个“安”字而不说了。事实上，“安”之一字，真的很难说。不得已，只好再向左邻右舍去找。但道家说的太玄，是偏于生理和物理的变化而言，恐怕大家误解，又胡乱去弄什么特异功能等花样，反而离道愈远了！因此，还是向佛家借用，较为合于逻辑。

须先做到身心“轻安”

无论如何，如果要讲修“止”、修“定”的方法和理论，向佛家输入的确是货真价实，一点欺人不得。我们在前面研究“定”学时，已经提过佛家还有“暖”“顶”“忍”和“世第一法”这些现象，名为“四加行”。所谓“加行”，犹如现代工商业惯语叫做“加工”的

意味。无论在大小乘哪一种修“定”的方法，都有这种“四加行”的附带作用。但在大乘的修习“止”“观”的原则上，总结经验，便把这种“四加行”，归到一个很扼要的名词，叫做“轻安”。它包括“心轻安”和“身轻安”两个方面。所以真正作“内明”之学的心性修养功夫，到了“定而后能静，静而后能安”的层次，有如宋儒理学家们所说“人欲净尽，天理流行”的境界时，便会“如人饮水，冷暖自知”。此心此身，两者都有一种“轻安”清新的感觉。不过，还没有到达如《易经·系辞上传》所说，“洗心退藏于密”的高层次。

明白了这个道理以后，便可知道与“轻安”相反的，就是“粗重”了！我们平常人，心粗气浮，那是很习惯的自然现象。至于这个身体么，事实上，无时无刻不在病态的粗重拖累之中。不过，人们已习惯于这种粗重感觉，如果忽然觉到轻灵得没有身体感受，一定会发狂，自认为没有我了！所以，道家和佛家传入西藏的密宗一样，有些人拼命修气、修脉（明点、拙火）等等，想把自身转化而飞空无迹，却忘了佛所再三告诫，以致去不掉“身见”，反而增加“见惑”的障碍。同样的，也不明白老子所说，“外其身而身存”的原理。

彻底“安心”的故事

如果要再进一步了解心安和安心的上乘道理，那么，且让我们简略介绍中国的禅宗二祖神光的故事，可供大家参考。神光禅师，在他出家以前，是一位研究《易经》等学问，很有造诣的大学者。为了追求形而上道，自己在香山（河南）打坐修定很多年。注意，他有很多年在修习“定”“静”等的功夫，当然已有相当的心得，并非泛泛之辈。后来，他听说传佛心印的禅宗祖师达摩大师在嵩山少林寺面壁，

他就来求见大师，向他求法。达摩祖师一见，反而大加训斥他一顿，使他难堪。但他为了表示极其至诚恳切的决心，甚至砍下了自己的臂膀。达摩大师因此而逼问他：“你要求什么？”神光便说：“我心未宁，乞师与安。”达摩大师说：“将心来与汝安。”你拿心来，我为你安。神光听了，愣了半天，说：“觅心了不可得。”我找我的心，怎么也找不到在哪里啊！达摩大师就说：“与汝安心竟！”我已经为你安了心了！神光因此大悟，成为中国禅宗的第二代祖师。

请想，这个故事，同《大学》的“静而后能安”，你说有关还是无关呢？到底达摩和神光是怎样安心的，这便是“洗心退藏于密”的真奥妙了！但须达到“静而后”再来体会才行。

十八、众里寻他千百“度”

接着“静而后能安”以后，便是“安而后能虑”，“虑而后能得”。我们为了节省时间，快速一点做出结论。可以说，由“知止”开始，一直到“定、静、安”的程序，是“内明”学养“定”学的功夫层次。所谓“静、安”，是“定”学效果境界的扩充。至于“虑”和“得”，那便是“慧观”智知的成果。

“虑”及“思”“想”的意义

“虑”字，原来是作思想的思字解，同时也有转注为忧思的意义。到了我们现代，惯用的名词，如忧虑、顾虑、考虑、思虑等，虽然每个名词的内涵，都有一些大同小异之处，但大体上，还是属于以思想的思字为中心。读古书古文，首先必须先从认识中国字的训诂着手，因为文字是思想言语的符号，尤其中文的方块字，用一个字做符号，就可归纳了好几个类同的意思。不像其他的文字，用好几个字母的符号，结合在一起，代表了一个意思。但到我们现在，因为社会结构形态不同了，又受古今中外文化交流的汇通，所以现代文字，也变成集合好几个字，才代表一个意识思想的内涵。

《大学》用“虑”字代表“精思”的意思，是当时的习惯。但在秦、汉以后，就跟着时代的变易，以用“思”字为多，而普通说话，是用“想”字为普遍。再下来到了魏、晋以后，直到隋、唐之间，因有梵文佛学的输入中国，必须要注重“因明”（逻辑）的思辨，所以把平常通用语言的“思”和“想”字混合互用的习惯，必须分开说

明。因此，“想”字，是属于在心理上，头脑里的粗浅现象，叫它为“妄想”，甚至叫它是“妄心”。因为这种现象，它是跳跃不定，莫明其妙地一会儿自来，而又不知所以，一会儿又转过去了。它是虚妄不实在的，所以命名它是“妄想”。至于“思”字，它跟“妄想”不同，它是细致的、宁静的，并不像“妄想”一样，有扰乱自心的作用。譬如我们读过的书，或经过了的事，忽然忘记了，便要拼命去追忆、寻找，这便是“想”的作用。如果记得非常熟悉的书或事情，根本不用费心去找，自然而然，轻轻松松就知道了，这便是“思”的作用。

“虑而得”的道理

有了前面所讲的了解，就可明白“虑而后能得”的内涵了。甚至可说这个“虑而得”的道理，就如子思著《中庸》所说“不勉而中，不思而得”的境界。等于佛学所说的“慧观”或“观慧”是相同的情形。那么，虑而后能得，得个什么呢？答案：因为经过“知、止、定、静、安”的治心修养以后，思虑的慧力开发了，就可得入“明明德”而见道的真正成果。这便是关照上文，“大学之道”与“明明德”，不是空言思想，是有它实际的学养内涵啊！因此，他的下文，便有“物有本末，事有终始。知所先后，则近道矣”的结语。他是说，任何一样东西，都有一个根本的基因，也有一个顶点的末端。任何一件事情，总有最初开始的动因，然后，才有最后成就的终结。如果一个人能够知道哪个应该是在先要做的，才能得到最后好的成果。那么，他就可以接近入道之门了！同样的道理，你要明白“大学之道”“明明德”的学问成果，必须要知道先从“知、止”开始，逐步

渐修，进入“定、静、安、虑”，而得到明悟“明德”，才可以说真的能够接近“大学之道”的大道了！

说来真可笑，也很惭愧，曾子著作《大学》，为我们所讲的开头一段，他只用了五十八个字，我们却费了那么多的时间和精力，还不知道了解得对了没有。如果碰到庄子，他又大笑我们在偷啃死人骨头，可能还咬错了地方，把足趾头当顶骨用呢！不过，不要紧，我们这样研究，总比六七十年前，三家村的老学究，稍好一点。为了研究《大学》，昨天刘雨虹老师还为我讲了个笑话，从前有一个乡村里的财主，开了一个家塾，请了两位先生来教书，一位先生带一班学生在楼上，一位先生带一班学生在楼下。楼上楼下，都先教学生读《大学》。楼上的先生教的是，“知止而后能定定，而后能静静，而后能安安，而后能虑虑，而后能得”。啊哟，怎么少了一个“得”字呢？楼下的先生也正在教《大学》，“知止而后能，定定而后能，静静而后能，安安而后能，虑虑而后能……”啊哟！怎么多了一个“得”字呢？有一位学生就说，先生，楼上的先生说少了一个“得”字，这位先生一听便说，那好，我们把这个“得”字借给楼上好了！

故事很有趣，好像瞎编的，其实，过去时代确有这样一类似通不通的教书先生。我在童年的时候，听过很多这一类的故事，现在，我也算得是其中的一个。

第三篇
内明之学

十九、万古帝王师之学

《大学》一书的第一节原文，我们的研究总算告一段落，接着而来，便是古人叫得最响的“八目”，所谓“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”。但是，他们好像有意或者无意，却把在“诚意”之先的“格物致知”和“物格知至”的联系要点，放弃不顾。似乎又把孔家店里少东（少老板）曾子的珍品轻易抛弃，专卖那些可以被读书人当作升官发财的敲门砖。然后又拿它来威胁那些做皇帝的大佬倌，要他学做尧、舜。致使那些本来就是孤（通“辜”字）负天下人的“孤家”，本来就是寡德自私的“寡人”，连一个最平凡的“我”字都不肯说，偏偏要说大家都不易理会的“朕”字。这样若不变成千古以来上下交相欺骗的历史，那才真是奇事呢！

时到现在，外国有些所谓学者们，又提出来“中国威胁论”的口号，说儒家思想学说对西方文化是一大敌手、一大威胁。这要再使孔家店所卖的“天下为公”“世界大同”的仁爱珍品，又要被诬蔑为假货了！此所以佛说为“至可怜悯”者也。

曾子“内圣外王”的大手笔

现在我们再来读一读曾子文章是怎样的大手笔，且看原文：

古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。

物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。

自天子以至于庶人，一是皆以修身为本。其本乱，而末治者否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此谓知本，此谓知之至也。

我们读过这一段文章，是不是觉得与上文一节没有衔接紧凑，且突兀，好像随便撒下天罗地网，漫天盖地而来似的。尤其是受现代教育的人，写惯了博士八股式的论文，更会觉得不合逻辑。

事实上，大为不然，仔细研读曾子这篇文章，你会发现他真是齐鲁文化的大手笔。他是衔接上文说“内明”之学以后，接着便说如果你真明白了“明明德”，要想自立立人，自利利他，亲自涉世来“亲民”济世，把“内明”之学付之“外用”，求得天下太平，而功德圆满，那你必须要知道“外用”“明明德”的重点是从何做起。所以他先来一记劈头痛棒说：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知。”然后又来“物格而后知至……”一路又倒转回来。这样一反一正，俨然唐宋之间，禅宗大师们棒喝的教育法，有时是赏棒，有时是罚棒，有时一棒不当一棒用。如果讲文章的逻辑，他是非常合于逻辑的原则。因为他先把问题的“平天下”用做前提，然后一正一反来归结定论，统在一句“致知在格物”，和他起先讲“内明”之学的“知止”的智知，互相呼应，严谨明快，毫无半点渗漏。至于有关怎样才是“诚意”“正心”等修齐治平之学的细节，统在后文分别开示，不落一步三摆的风骚小器格局。

我们读了曾子这一段文章，暂且抛开现代人的观点，来设想他生在春秋、战国之间，传统文化堕落，社会道德衰败，诸侯之间的政治道德浊乱。尤其自夫子崩丧之后，他父母之邦的鲁国，也已到了不可救药的地步，所谓世风不古，人欲横流，他是何等的伤心，何等的无奈！新兴而强有力的诸侯们，既不知道什么是“王道”之学来平天下，也不知道什么是“霸道”之学来治国家。但是个个都想争名夺利而做头头，那是普遍的现象。所以他只有把平生所学，笔之成文，希望传之于后世。这等于后来司马迁所说的，“究天人之际，通古今之变”“藏之名山，以俟百世圣人君子”，都是具有一番悲天悯人的情怀。

庄子所见略同

但我们读了这一段文章之后，也很容易联想到一个他的晚辈，也便是所谓道家的庄子。在庄子的著作里，有一段文章的观点，正好用来作《大学》这一段内涵的注脚，那你便会豁然而悟，叹息宋儒理学家们分门别户之见的不通之处了！

现在，且让我们列举庄子所说的：

帝王之功，圣人之余事也。

夫卜梁倚有圣人之才，而无圣人之道。我有圣人之道，而无圣人之才。吾欲以教之，庶几其果为圣人乎！不然，以圣人之道，告圣人之才，亦易矣。吾犹守而告之，三日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物；已外物矣，吾又守

之，九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻；朝彻，而后能见独；见独，而后能无古今；无古今，而后能入于不死不生。

关于庄子，我另有专讲。现在引用他的话，用来反映曾子的“古之欲明明德于天下者”一段内涵。说明古来中外的英雄帝王，或是现代的英明领导们、老板们，是否都能自知有没有圣人之才，有没有圣人之道。并且还有一个，便是曾子提出的最重要的“明明德”之德呢？如果缺德，即使是有圣人之才，有圣人之道，也都不够格做一个平天下的人。

“圣王”须德术兼备

同样的道理，非常奇怪的，从印度输入的佛学，释迦牟尼也有相同的说法。佛学说到真能治平天下而致太平的帝王（领导），他的功德已等同于佛。这种明王，叫做“转轮圣王”。但他也和中国文化中春秋三世“衰世、升平、太平”的观点一样，转轮圣王也分几等，上等是能致天下太平的金轮圣王，其次是银轮圣王，乃至铜轮圣王、铁轮圣王。所谓转轮的意思，便是力能挽救一个时代，等于转动时轮，使它转进太平，才算在历史上具有圣王的功德。那可不是民俗所误解的，只在阎王殿上坐着，要人死命，鬼混一场，便叫他是“转轮王”。其实，那些都是混世魔王啊！

因此，佛也讲了一次治世帝王学。弟子们记载下来，便叫作《仁王护国般若波罗蜜经》。其实，他所说的“仁王”，是翻译中文时，为切合中国文化，借用儒家所说仁爱的“仁”字。换言之，就是“圣王”之学。不过，佛说得太过偏重于“内明”之学的修养，但说圣人之道，而不说圣人之治术，所以只好在佛教寺庙里流传，当作和尚们

修“护国息灾”用的祈祷文了！总之，治世的德术，在两千年前，在中国整体文化中的儒、道两家为主，连带法家、兵家、纵横家等学术之外，后世中外所有的著作，可以大胆地肯定，都是末流枝节而已，可以救一时之弊，而不足为千秋定论。也许，我也已落在偏见之中，不可认为定论，敬请见谅。

二十、知所先后的知性

现在再从“明明德”开始，一路下来，由“知止”直到“虑而后能得”一节，我们把它暂且归到个人自利的“内明”修养，而达到自立的“明明德”。每一个进步的程序，都有它的境界和实效。现在又忽然来一个峰回路转，把“明明德”推广到“齐家、治国、平天下”上去。也等于说，把它推展到“在亲民”的作为上去，倒也顺理成章，言之有理。但指标摆得那样高，目标又那么大，却又把它的中心重点，紧箍在个人学养的“诚意、正心、修身”的范围。

这就好像要你出来试一下身手，去做一番“齐家、治国、平天下”的事业，却又要你称量一下自己，是否自己的学养已经达到真正“诚意、正心、修身”的标准呢？这岂不像叫一个人已经跃马挥鞭，正要扬长而去，他却又来当头泼你一桶冰水，使你只好兜转马头，赶快回家去抱枕头，静思反省一番吗？

要你沉思反省，那也可以，但他又再出一个难题，告诉你说，你要做到真正的“诚意、正心、修身”吗？那你必须要明白“致知”的“知”啊！你想要明白这个“致知”的“知”吗？你必须“格物”了才可以啊！反过来说，你真能做到了“物格”，便对那个“知至”的“知”就一定明白了！明白了“知至”的“知”以后，你才知道当初由“知、止”到“虑、得”所明悟的“明德”之妙用，才能真正做到“诚意、正心、修身”品德，然后才可以有自知之明，可以知道自己立身处世的方向。那么，“齐家”也好，“治国”也好，“平天下”也好；或是尽此毕生一世，高卧林泉，老死牖下也好，都可以无憾平

生矣！但“物格知至”的“知”，以及与最初“知止而后有定”的“知”，是同？是异？却不可笼统认定，此中大有文章啊！

胎儿是否有“知”？

现在先由“知”这个字说起。当然啰！“知”，就是人性本有能知道的知觉作用。但是，如果只当作这样理解，那“知”的作用，也够不上是什么“众妙之门”了。我们照现代的习惯，用研究科学的分析探讨来说，例如一个婴儿，当他在胎儿的阶段，你说是有知？还是无知？这也正是现代生物学与医学所追寻的问题，到目前为止，还没有真正确切的定论。

其实，当婴儿住胎的时候，是已经有知的。不过，人们却将胎儿的这种“知”性，叫他是本能反应，或是生理反应而已。当婴儿出生以后，这个知性，似乎远不及生理的物理反应明显，换言之，不及感觉作用的明显。这是因在婴儿初生及其成长阶段，后天知性的意识分别作用，尚未成长熟习，所以他的所“知”性，只偏重在生理物理的感觉状态上发生作用。如饿了、痛了，或不舒服时，就会哭。其实，知道有感觉，也可以说感觉知道了，都是知性的所“知”之作用。只是我们成人，把纯属于思想、思维的作用，叫做“知性”，甚至只把知性的比较善良面的，叫它是“理性”。把属于感官及其神经作用的生理反应，叫做“感觉”。在感觉的时候，如果起了辨识的作用，就叫“知觉”。在感觉或知觉的过程中，同时又起了所谓七情六欲等作用，这种一时的心情状态就叫作“情绪”，这种情绪持续较长的时间，就叫作“感情”。不论是一时的情绪，或较持久的感情（现代人又叫做“感性”），经年累月累积下来，又形成了每个人的习性，而

成为人格的一部分。这些复杂细微的各种心理状态，其实，都是涉及广义的“知”的一个妙用。

如果要再深一层研究探讨，那么，一切生物中的动物，是有知性的吗？答案，有的。只是和人类的知性相比较，在许多种生物类中，它在知性的作用上，占有多少成分的差异而已。所以说一切具有灵知之性的，便叫做“众生”，这个名称，最初出于《庄子》，后来翻译佛学，被久借而不归了，似乎变成佛学所独创的专有名称。那么，例如细菌、微生物、植物等，也都有知性的吗？答案：这个很难说。照现在科学的分类，这些只有生生不已的功能作用，是属于化学物理的作用；但如再向上细推，自然物理的化合，生生不已，它是一种形而上本体功能的生知，或是感知，待将来科学与哲学重新会合时再说吧！

王阳明如何“致知”？

好了！我们自卖风骚，在这里大吹大擂，乱扯到自然科学的问题上去，那会把专学科学的人们笑掉大牙的。但我们为什么会在讲到“致知格物”的时候，牵扯到这些问题呢？

第一，大家要知道，在八九十年前，即将推翻清朝的时期，也是中华民族大革命的前期，由西方学术源源而来，输入东方的时候，我们同时通过日本，翻译西方文明中自然科学的知识。当初，便把自然科学叫作“格致”之学。这个译名，就是取自《大学》的“致知在格物”“物格而后知至”的字义而来的。所以我们在讲解的推理过程中，也不知不觉地牵扯到了。

第二，大家要知道明代理学的大儒王阳明，他在少年时期，研究探讨儒家的理学，好学深思，要想明白“致知在格物”的真义，便曾对着竹子，用心去格。竹子是物，用心对着竹子在格物，这不能说是不对吧！他是打起精神，用心不乱，专心致志去格竹子。不像陶渊明的“采菊东篱下，悠然见南山”那样轻松潇洒；也不像李白的“相看两不厌，只有敬亭山”那样的闲情逸致。所以他格了不久，格到心胸发病了！因此，后来他才下一定论，“格物”的意思，是格去心中的物欲，并非是对着外物来硬格的。

明辨“能知”与“所知”

现在最重要的，仍然先要回转到知性之“知”的问题上去。前面我们提过当婴儿初生的时候，本来就具备有先天而来的“知”性，但他经常处于一种安稳的状态中，自有一种明暗不分、恍恍惚惚的境界。当然不是成人以后那样已经形成意识，能够分别是非好恶的作用。换言之，婴儿在成长过程中，脑门的头骨合拢，也就是医学所说的囟门严封以后，受到成人生活动作的影响，以及眼见、耳闻，有关外界环境等等的熏习作用。那个自我与生俱来知性的“知”，就会分化演变，形成后天的意识，并且具有思想的知觉作用，同时又具有触受的感觉作用。由于知觉和感觉两种作用交织，便形成有了意识思想以后的“所知”性。

这个“所知”性的“知”，是我们姑且把它划了一道界限。另把那先天与生俱来的本能知性的“知”（并没有加上后天成长以后，所知分别的善恶是非等的习染），叫它是“能知”的“知”。这也就跟王阳明取用《大学》《孟子》的说法，所谓“良知”“良能”的“能

知”相同。但这里所说的这个能知，是限于人类有这个现实生命的阶段，是从生为婴儿开始，本自具有知性而命名的“能知”之“知”。并不概括最初的原始生命，如哲学所说的形而上本体功能的“知”。这点必须要特别交代明白，因为我们现在不是在讲形而上学的本体论。

如果你了解了这个与生俱来的“能知”之“知”，和后天意识形成以后的“所知”之“知”，那你再回转来读“大学之道”的开始，他首先所提出“知止而后能定”的“知”，是指人们从成人以后“所知”性的“知”开始修养，渐渐进修而达到“虑而后能得”的“明明德”的“内明”境界。他继“虑而得”以后，既要开发“明明德”的“外用”“亲民”之学，要想做到“齐家、治国、平天下”之功，必先达到“诚意、正心、修身”的学养时，再又提出来“致知在格物”的“知”。它和“知止”的“知”效用不同。因此，就可以明白它有“能知”“所知”的界别了。因为上古文字，习惯于简化，以一字概括多重概念，屡见不鲜。倘使弄不清这个道理，那你读古书古文如《大学》的“知”啊“知”的，一路知知到底，反而使我们越读越不知其所以了！还不如不知的好。

那么，这个“能知”“所知”的“知”，它和我们能思想，能知觉的“知”，同是一个功能吗？在所起的作用上，它有差别的效用，所以在辨别的名称上，就有各种不同的名词吗？答案：你说对了。所以《大学》开始所提出的“知止”的“知”，到了后来便转用“虑而后能得”的“虑”字，因为古文的“虑”，就是后世所用的“思”字。换言之，思虑的思，正是知性功能的前驱作用。

“生而神灵”参《内经》

在我们上古以来的传统文化中，周、秦之先，诸侯各国的文字语言尚未完全统一，因此，对于这个与生命俱来的“能知”的“知”，用处不同，所用的文字符号也就各有不同。有的叫它是“神”，有的叫它是“灵”，有的叫它是“思”。甚至，如汉、魏以后，佛学翻译又叫它是“智”，或者，干脆用梵文音译，叫它是“般若”。例如上古史上描述老祖宗黄帝轩辕，便有“生而神灵，弱而能言，幼而徇齐，长而敦敏，成而聪明”的记载。所谓“生而神灵”就是说他具有生而“知”之的天才。这里是把神和灵两个字合起来用的。如果我们再向中国古代的科学书中去了解，那就必须要向黄帝《内经》去求证了。不过，我说的是中国古代科学，与现代科学各有逻辑范畴的不同。《内经》也可以说是中国古代的医理学、生命学、生物学等等的始祖。

《内经》从唯物观点开始，说到人的生命生化的作用，提到黄帝问岐伯：

> “寒、暑、燥、湿、风、火，在人合之奈何？其于万物，何以生化？”岐伯曰：“其在天为玄（指物理世界的本元）。在人为道。在地为化（物质的互相化合），化生五味。道生智。玄生神。”帝曰：“何谓神？”岐伯曰：“神乎神！耳不闻，目明心开而志先，慧然独存，口弗能言，俱视独见，视若昏，昭然独明，若风吹云。故曰神。”
>
> 思则心有所存，神有所归，正气留而不行，故气结矣。

在这里要注意，他提到神的“独存”“独见”“独明”三个要点，与《大学》后面所说的“慎独”最关重要。

总之，我们首先引用了这些资料，就是要你明白这些道理，它与“致知”格物的“知至”，都有极重要的关系。

二一、致知与格物

我们为了探讨《大学》之道，“在明明德”的关键所在“致知在格物”“物格而后知至”两句话的内义，已经花了很多时间，先说明“知性”的作用，并且特别提出“能知”与“所知”的界说。然后可以总结来说，《大学》开始第一节由“知止而后有定”，到“知所先后，则近道矣”，都是从人生成长以后，利用意识思维分别的“所知”起修，达到“明明德”的“内明”学养境地。虽然如此，但仍然属于个人的“自立”（自利）之学。如果要由已得“内明”之学而起用，进而“亲民”，做到“立人”（利世利人）的德业，必须要再进一步修养，彻底了解“能知”之性的大机大用才可。因此他又提出“致知格物”“物格知至”关键性的指标。但对于这两句话的要点所在，便先要对“致知”“格物”两个名词的定义有所了解。

从“知人”到“知物”之性

首先，所谓“致”字，便是到达的“到”字同义语。“知”，就是“知性”的“知”。凑合这两个字在一起，构成一个名词，它的含义，就是先要反察自己这个“能知”之性的本根，所以叫做“致知”，也可以说“知至”。这个道理，很明显的，就在原本《大学》首段的结论中，“此谓知本。此谓知之至也”。但朱子偏偏把这两句结论割裂开来，拿到后面，单独编成一章，叫做“右传之五章，盖释格物致知之义，而今亡矣”。这岂不是千古以来自欺欺人的大诳话。

其次，我们再引证一些上古文字，来说明“格”的意思，例如“有神来格”“有苗来格”，等等。并非如后世的我们，只知道这个格字，犹如隔开一样的格，或如方格子一样的格。所以说到知性的“知”，真能到达“能知”的本根，同样就可知道万事万物的性理。因为万事万物理性的本元，与“明德”的“能知”之性，是一体的两面。换言之，这便是曾子指出儒家孔门之学“心物一元论”的根本学说。所以后世儒家也知道，“民吾同胞”，人人都是同胞。“物吾与也”，万物都与我有密切相连的关系。因此说，把“物”字与“格”字联合在一起，凑成一个名词，叫做“格物”，并非完全是指格去心中的物欲才叫做“格物”。换言之，“致知格物”的道理，只要在孔子的孙子、曾子的门人子思所著的《中庸》中，就有明显的解释，如说，“唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”。由此可知尽人之性，还只是自我“内明”学养的一段功夫。进而必须达到尽物之性的“格物致知”，才是内圣外用的学问。

如果我们了解了上面所讲“致知”“格物”两个名词的意义，便可知道“致知格物”的指标，统统是为了“诚意、正心、修身”而点题。这也是《大学》之所以为成人之学的要点。因此他便有后文的结论说：“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此谓知本，此谓知之至也。”

对于这个道理，如果要最简单明白的理解，请大家原谅我又要向他家借用。但是，我这样做，是被一般世俗学者们最讨厌、最反感的。因为他们的门派之见太深了。好在我够不上是个学者，一辈子也

不想当学者，所以可以“随心所欲”而说，其实，这也是“借他山之石，可以攻玉（攻错）”的意思。那么，“致知格物”“物格知至”的内涵，究竟是什么意思呢？引用佛学的一句话便知道了，那便是佛的“心能转物，即同如来”。也就是禅宗大师们所说，“心物一如，浑然全体，本无内外之分”。如果一定要根据传统儒家学理以及上古儒道本不分家的学说来讲，那可有的是，而且不少，且待另外再讲吧！

《易经·系传》可旁通

现在，我们只从传统文化中儒家的理念来理解“致知格物”的道理。那么，我们必须要搬出《易经》了！尤其以宋儒理学家程、朱之说来讲，他们认为曾子所著的《大学》，是为“大人之学”而作。什么是“大人”，他们可没有明确的交代。当然不能仅如朱熹所说，十五岁入大学，开始就是学的这些“齐家、治国、平天下”的“大人之学”啊！

我们在研究《大学》之先，也从“大人之学”这个观念出发，曾经提出《易经·乾卦·文言》所讲“大人”的风规，并以说明曾子著《大学》的传承，是从《乾卦·文言》引申而来。那么，对于他的“致知格物”之说，我们再引用《易经·系传》来印证，那也是顺理成章，更为明显不过！以下特别列举《系传》有关“致知格物”的研究资料十二则，提供大家参考：

与天地相似，故不违。知周乎万物，而道济天下，故不过。旁行而不流。乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。

范围天地之化而不过。曲成万物而不遗。通乎昼夜之道而知。故神无方，而易无体。

显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉！

富有之谓大业。日新之谓盛德。

夫易，何为者也？夫易，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。是故圣人以通天下之志。以定天下之业。以断天下之疑。

是以明于天之道，而察于民之故。是兴神物以前民用。圣人以此斋戒，以神明其德夫。

备物致用，立成器以为天下利。

是故君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如向。无有远近幽深，遂知来物，非天下之至精，孰能与于此。

精气为物，游魂为变。

知几其神乎！穷神知化，德之盛也。

和顺于道德而理于义。穷理，尽性，以至于命。

将以顺性命之理。

至于有关《易经·系传》的内涵，我已经有《易经系传别讲》，不在这里再用白话解释，我想，诸位一读就明白了！

但在所引用的《系传》十二则中，再加简化，有关“格物”的，如“知周乎万物，而道济天下”“曲成万物而不遗”“鼓万物而不与圣人同忧”“开物成务”“兴神物以前民用”“备物致用，立成器以为天下利”“遂知来物”“精气为物”，共有八处最为重要，其他的暂不引用。

穷理尽性，以济天下

有关于“致知”的，如“知几其神乎！穷神知化，德之盛也”“穷理，尽性，以至于命”“将以顺性命之理”，共有三处最为重要，其他的暂不引用。由于浓缩再浓缩，简化再简化，便可知道“致知格物”而到“诚意、正心、修身”的要点，是在“穷理，尽性，以至于命”。“将以顺性命之理”的“格物”，以达到“修身”为明德外用最重要的根本。这才正是孔子所说的，“其身正，不令而行。其身不正，虽令不从”的要旨。因为明白了性命的真理，就可了解到我们这个人身，也正是外物。那个“能知”之性，“明德”之体的根元之“道”，才是“心物一元”的真谛。

至于“心物一元”的“道”，便不是“能知”“所知”所能透彻，所以，在《系传》上便有“阴阳不测之谓神”之说了！不过，“道”，也并非绝对的不可知，所以孔子又说：“生而知之者，上也。学而知之者，次也。困而学之，又其次也。困而不学，民斯为下矣！”由此可知曾子作《大学》，特别提出“致知格物”“物格知至”反复综合的叮咛，其推崇内圣（内明）外王（外用）的“明德”，着重在“修身”的用意，实在是秉受孔门心法“吾道一以贯之”的传承。

那么，我们对于《大学》所讲的“致知格物”的原则，已经有了确切的了解，那就是《易经·系传》所说的，“知周乎万物，而道济天下，故不过”。这就是说，将知性的学养，提升到不只知人的理性，而且周遍知识万事万物的理性。学养到达这个境界，能尽知人的理性，能尽知物的理性，然后才能真正做到“诚意、正心、修身”，可以担任以道济天下，而使天下平治了！

二二、智知万物自知难

对于“致知格物”“物格知至”的研究，现在我们理解它的内涵，并不完全如宋明理学家们的观念，只要格去心中的物欲，就算是“致知格物”的意义。我们已引证到《系传》所谓“知周乎万物，而道济天下”的指标，也就是我们在前面已提到过“心物一元”“心能转物”的道理。尤其是人类文明发展到了现代，姑且习用公元的计程，二十一世纪已经要开始，现在的人们到了丧失人性，完全是“心被物转”的时代，工商业的科技文明愈发达，精神文明愈形堕落。有如一把秤的两头，要做到比重平衡，非常不易。所以对于孔门心法“致知在格物”“物格而后知至”的先贤明见，的确有重新认识、从头反思的必要。

至于物与心之间的关系，怎样来治心制物？在人类社会历史的过程上，有它自然而必然的发展趋势，孔子早在《易经·序卦》上下篇中，有了启示。如《序卦》上篇说：“有天地，然后万物生焉。盈天地之间者唯万物。”如果从这个唯物观点来看，所谓人类，也不过是天地之间万物的一类。唯有“方以类聚，物以群分”的类别而已。所以在上古的中国文化中，人类也叫做人群。人类自称为万物之灵，那是人类文化的自我封号。讲到这里，又牵涉到哲学与人类学问题，不必离题太远，多加讨论。

同时我们为了松散一下神经，让我引用明末清初山东一位明朝遗老贾凫西的鼓儿词说：

太仓里老鼠吃的撑撑饱。老牛耕地使死倒把皮来剥。河里的游鱼犯下了什么罪？刮净鲜鳞还嫌刺扎。那老虎前生修下几般福，生嚼人肉不怕塞牙。野鸡兔子不敢惹祸，剁成肉酱还加上葱花。……莫不是玉皇爷受了张三的哄，黑洞洞的一本账簿那里去查。

虽然他是抱着国破家亡的痛苦，满腹牢骚，无处发泄，故意以唱大鼓来消遣人生，但对于历史，却有他自己的一种哲学观点，也非常精辟。如果照贾凫西所说，他如代表万物的律师来告人类，那就难办了。

看万物如何分类

关于心物问题，孔子在《序卦》下篇同样劈头就说：

有天地，然后有万物。有万物，然后有男女。有男女，然后有夫妇。有夫妇，然后有父子。有父子，然后有君臣。有君臣，然后有上下。有上下，然后礼义有所错。

这是很明显地说明人类自我建立了一套人文文化，所以与万物有分类差别的界限。

但天地之大，万物之多，在上古，用什么观点去分类呢？这又要讲到中国与印度的文化，各有一套说法。以中国上古文化来讲，把物理世界，化作八类，叫做八卦，那就是天、地、日（火）、月（水）、风（气）、雷（电）、山、泽（海）。其中存在的生物，如飞禽、走兽、鱼龙等，都是属于动态的生命，所以叫做动物。此外，

与动物生命存在息息相关的，如草、木，叫做植物。如土地、山、岩、矿藏等，叫做矿物。这些上古的资料，多读中国古代科学的医药书籍，就可明白。

但在印度上古的分类，把宇宙万物的形成，分为地、水、火、风（气）四种大类，简称四大。后来在佛学中，又加了空大，共为五大类。这是印度文化对天地万物和物理世界的分类。它和希腊上古文化一样，也有说物理世界最初生成的是水大。除此以外，后来印度的佛学，又分生物的生命为四种类生，叫做胎生、卵生、湿生、化生。更详细的，又分生命有十二种类，几乎包括人类以及看不见的鬼神一类生命。但这些任何一种生命，都和地、水、火、风（气）有关，是心、物分不开的混合一体。其次，大家也都知道希腊文化，到了比曾子晚生的柏拉图手里，他把世界分为两类：一是理念世界，一是物理世界。至于埃及上古文化，相当接近于印度上古婆罗门的观点。

仁民爱物天下平

我们大略明白了这些人类传统文化的研究，再回转来看人类最初对物理世界中万物的关系。可以说，人类自始至终，也如各种动物一样，都是靠征服残杀别的生命来养活自己，正如达尔文所说，“物竞天择，适者生存”。但人类一方面是为生存而想征服万物，一方面也具有爱惜怜悯生物的心情。这就是人类之所以不同于其他动物，自有人文文化的特点。这在中国自古以来的传统文化中，叫做“仁”，是儒家孔、孟一系所极力要想发扬光大的主旨，也就是后世儒家所谓“亲亲、仁民、爱物”的宗旨。在印度佛学中叫“慈悲”，希望做到“众生平等”。在西方文化中，叫“爱”或“博爱”。

而在这些人类文化三大主旨中，尤其从儒家观点来说，对于“慈悲”或“博爱”，是很准确高远的目标，无可厚非，但似乎有大而无当之概。只有从各各自我立足点出发，先由“亲吾亲而及人之亲”开始，逐步扩充“仁民”“爱物”，才有序可行。但要达到这个目的而使“天下平”，首先必须学养达到“尽人之性”“尽物之性”的“物格知至”。也就同佛学所说的“如所有性，尽所有性”，然后才能有“大智、大勇”的“大雄”才德。唯有具备这种才德，才可能领导人类文化走向“民胞物与”“心能转物”，而不被物质文明带向自我毁灭之途。

二三、物欲催人肯自怜

至于人生天地之间，与万物共同生存的关系，及其发展趋势，在《易经·序卦》上下篇里，早已有一套心物发展史观，在这里不必细说。我们只是依照过去人类几千年来对历史发展的过程，反观人类用尽心智来役使万物，如果再不设法使“物格而后知至”“知止而后有定”，势必自使人类甘心永为物的奴役。而且最后使心物之间的矛盾加剧，不但自己毁了精神文明的世界，同时也自我摧毁了这个整体的物质世界。

反观人类发展史

现在我们回转来，反观人类历史发展的过程，暂且不说远古，仅从三五千年来的上古说起。当人类初由母系社会，而变成父系氏族社会，还没有城邦国家的雏形，只是血缘关系的阶段，那时人们用知性的本能，征服了有限动物和植物，如服牛乘马，豢养猪狗牛羊等作为家畜，砍伐树木石块，构筑居屋。最大的空间界限，都是依山傍水。换言之，一群氏族的四周，以有高山或较大的江河流域，阻挡去路，便自封守为界。对于无法用原始的心智来把握征服的，如日月星辰、风云雷雨、天灾地震等，只有视之为神力的安排，顶礼膜拜，祈祷保佑而已。

渐渐智知开发，知道制造舟车，征服江河海洋，开发高山峻岭，于是氏族联盟，团结组织起来，然后就有城邦国家的出现。渐渐在政治体制上，形成诸侯封建。因物资交易的需要，形成了商贾。至于再

发展，知道大量开发盐铁矿物的利益，已经转型到大城市、大国家的历史文明了！在过去三五千年以来，无论社会文明如何不同，人智的效用开发，在地球上东西两洋，除语言文字不同以外，大致不相上下。尤其在中国，因为地缘和人文的关系，经济的重心，始终只以农业为主，工商业一直是属于农业经济的附庸。而国家与世界的最大关碍，就是海洋。所以舟车牛马之利，始终还没有办法征服海洋，当然更不能控制海洋。例如中国、印度，甚至埃及，大致都不外乎此例。

但在地球的另一边，我们现在所称的西洋（欧洲）呢？他们在远古、中古的历史阶段，几乎与我们没有什么不同，只是在由氏族社会，转变为西洋式的封建。后来又形成以血缘为主的国家民族、政治制度等等，各有不同。尤其以北欧为主的少数城邦国家，绝对不像中国，可以坐享农业之利，安于田园之乐而甘于平淡。他们为了生存，势必要向海洋冒风浪之险，另求生存发展的机会。因此而有海上航业的开展，渐渐形成越海贸易，沟通重洋而寻求市场。

东西方分野的关键

然后到了十五六世纪，我们正沉湎于欣赏自己东方中国式的文明，而在西洋，却从中古文明黑暗期末中觉醒。由文艺复兴开始，接着而来的是科学技术文明的进步。尤其用科技文明来制造铁（轮）船以后，渐渐征服了海洋，打破了以洪涛巨浪作为屏障，各自闭关称尊的东西洋国界。当然，最重要的，是利用科技制造了以火为主的枪炮，配合远航的轮船，带动工商业进步的新文明。因此而有新大陆发现后美国的新兴，因此而有黑船初到日本，因此而有鸦片输入中国，

因此而有假贸易之名而侵占了印度，如此等等的国际之间的重大变化。

当然，同时也包括了西洋文化东来，由矛盾而融合的变化。换言之，由十七、十八世纪到十九世纪时期，所谓人类文明，已经突破了海洋的限制。同时也因科学文明的发展，渐渐能够操纵时空的限制，打开人类的心知和眼界，知道了“人外有人，天外有天”的世界观。但从工业革命以后，追求科技的发展，享受物质文明的欲望，也逐步提高了。

到了二十世纪开始，终于发生了第一次世界大战（一九一四年至一九一八年）。跟着而来的，为了争取殖民地，为了经济倾销市场，各国民族积极争取侵占财富，占有物质资源。暗中酝酿，终于十几年以后，由日本、德国开始，再发起第二次世界大战，达八年之久。因此而促进航空飞机的发展，快速超过以海洋为屏障的阻碍，缩短了人类时空的限制。

追逐消费的危机

但在两次世界大战之际，在北美洲地区，有一个欧、非民族杂拼而成的美国，凑巧利用了文艺复兴运动以后的自由、民主思想。靠着第二次工业革命的科技，坐守北美。一面倾销军火而大谈其消费刺激生产的经济利益，一面而得天时、地利之便，大肆鼓吹它美式的政治体制，以民主、自由为世界人类最崇高的文化。他们崇拜“雅典”文化，但也忘了“雅典”为什么在历史上只剩有一个美丽的幻影。这个问题，当我在欧、美的时候，每每与他们后起之秀们研究讨论，却发现西方青年的思想，正在酝酿另一种政体意识，尤其非常鄙视美式的

文明。不过，我们暂且搁置，不要又离题太远，扯到现代的政治思想上去。

总之，现在的世界人类知识，尽量利用物质，在二十世纪的六十年代，已经初步登陆月球，还正在追寻外星球是否有生物的存在。同时，武器的发展，使杀伤力达到不可计数程度。电脑网络的发达，可使人们完全进入“迷心逐物”的境界。可是，却忘了地球和人身一样，是一个整体的生命。我们现在所用的资源，都是取自这个生命的内部。这些生活在地球外表皮肤的寄生虫一族，所谓人类，却拼命钻进内部去挖取它的骨髓。也许很快地就走上树倒藤枯的结局，还归原始的混沌世界，才算了事。

二四、身心情智与物化

我们反反复复，为了“致知在格物，物格而后知至”，议论了很久，好像忘了下文的“知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修”乃至“家齐、国治、天下平”，以及“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本”，前后有绝对相关的一节。其实，前面虽然为“格物”这个名词的内涵，稍作发挥，略微启发。但如果真要了解传统文化“格物”的道理，除非研究自上古以来，儒道本不分家的科学史观，甚至如后世所谓的道学养生科学与物理等学识才行。

人身只有使用权

因为我们的上古科学史观，认为这个天地宇宙与万物，都是一个“物化”作用的“造化”生机而已。换言之，这个天地宇宙，是一个大化学的熔炉，万物和人，都是这个大化学洪炉中的化物。这个能知之性的神灵妙用，是发动“造化”的能源。但它又被“物化”的引力吸住，混在一起。除非再自觉醒，摆脱“物化”的吸引力，超然物外，回归道体，才是究竟。

由此类推，不但天地万物都属于外物，就是我们所认为是我现在生命的人身，也同样是外物，但有使用权，并没有永久的主权。例如我们从古以来，就有一句很漂亮的哲学性口头语：“身外之物，并不在乎！”其实，大家忘了这个偶然暂时占有的人身，也只是“心外之物”，你更无法永远据为己有呢！所以当你现在拥有此身，就要好好

的“诚意、正心”去使用它，为己为人，做一番自利利他“明德”的功德。这才是“物格而后知至”的“明明德”之学。

那么，此身如何去修呢？我们既已知道了身亦是物，但这个现在已经是我所依的身子，虽然和我好像是分不开彼此的一体。事实上，我的“能知”之性，并非属于这个身体。只是在此身内外任何一部分，都共同依存有“能知”之性所分化的“所知”和感觉的作用而已。不过，在普通一般人，没有经过“知止而后有定”，进而达到“静、安、虑、得”的学养境界，就不会了解“致知在格物，物格而后知至”的层次。因此，平常都由“所知”的分别思维作用，被身体生理的“感触”所左右，随时随地落在“感觉”所起的情绪之中。即传统文化所谓的七情“喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲”的作用上打转。到了汉、魏以后，佛学东来，又加上由“色、声、香、味、触、法”所起的六欲作用。所以在唐、宋以后，统名叫做七情六欲，它左右了人的一生。

那么，在这个人身生命中，当他和“身外之物”的物质世界各种环境接触，以及和人事的互相交触感受的时候，便随时引发了喜、怒、哀、乐等情绪。其中的关键作用，便是上古儒道本不分家所说的“炁”（气）。所以从曾子以后，由子思再传的弟子孟子手里，就极力主张“养气”之说。孟子所谓“志者，气之帅也”，便是说明“所知性”所形成的意志，可以作为主导情绪统帅的功用。如果能够把义气“直养而无害”，可以充塞于天地之间，变成“浩然正气”。但也须要有一步一步的实证程序，并非徒托空言就可做到。这在《孟子·尽心篇》里，已经有比较具体的说明，姑且不加详说。因为我们现在所讲说研究的，是孟子的太老师曾子的原本《大学》，不是讲曾子的徒孙孟子的学问。

从《内经》看修身的内涵

如果再要探究修身内涵的学识，势必要借用道家养生之学的始祖，也就是中国医学的老祖宗《黄帝内经》，就可更为明白了。现在简略列举上古医圣岐伯答黄帝所问的，以及与“修身”之事有关的问题，便可知《大学》的“修身”之说，并非只是理性抽象的空言。例如《内经》说：

东方生风（先以地球物理作指标来说），风生木，木生酸，酸生肝，肝生筋，筋生心（以人体五脏互相生化做说明）。其在天为玄。在人为道。在地为化，化生五味。道生智。玄生神。化生气。神在天为风……在藏为肝，其性为暄。其德为和。其用为动……其政为散……其志为怒，怒伤肝，悲胜怒。

苦生心，心生血……其德为显，其用为躁……其政为明……其志为喜，喜伤心，恐胜喜。

甘生脾，脾生肉……其德为濡，其用为化……其政为谧……其志为思，思伤脾，怒胜思。

辛生肺，肺生皮毛……其德为清，其用为固……其政为劲……其志为忧，忧伤肺，喜胜忧。

咸生肾，肾生骨髓……其德为寒，其用为肃……其政为静……其志为恐，恐伤肾，思胜恐。

心藏神。肺藏魄。肝藏魂。脾藏意。肾藏志。

故曰：知之则强，不知则老（谓调和七损八益的重要）。智者察同，愚者察异。愚者不足，智者有余。有余则耳目聪明，身体轻强，老者复壮，壮者益治。是以圣人为无为之事，乐恬澹之能，从欲快志于虚无之守。故寿命无穷与天地终。此圣人之治身也。

现在我们对于所引用《黄帝内经》生化互克的理论，如果对于上古的传统科学没有基本知识，你读了会觉得很好笑，认为太玄了！也很矛盾，好像很不合于现代人的科学逻辑观点。其实，上古中国文化中的医学、天文、地理等学问，它的立论，都从科学的哲学基本出发。所谓上古传统的科学的哲学，它是从“心物一元”“天人合一”的立足点来发挥。因此庄子而有“天地与我同生，万物与我为一”的名言。又如道家所说，“人身是一小天地”，换言之，天地万物乃是一个整体生命。如果你从这个认识去探讨，精密研究《内经》等学识，就可知道《内经》之学的内涵，并非只属于医药的范畴。我们为了研究讨论“格物致知”“物格知至”而到“修身”，所以特别提到它，引用了有关“心物”“身心”理论的一小部分，而且简略浓缩。这也就是《易经·系传》所指示的简易原则，所谓“近取诸（于）身，远取诸（于）物”，取近就便“格物致知”的办法。

心物一元防“物化”

我们一路依文解义，讲到“明明德”的“外用”之学，由“致知在格物”，“物格而后知至”，而先行提出、讨论“修身”。这个理念，来自中国上古以来的传统观念，根据“心物一元”的基本原则，认知我们现在生命存在的一身，正是物我齐观的生物。换言之，这个

人身，也就是我们通常所说“性命”之“命”的主要部分，是属于生理的、物理的。而运用这个生命的另一主要功能，根据传统文化的命名，便叫做“性”，它是属于心理的、精神的。而在上古儒道本不分家的其他的书本上，也有别名叫做“灵”，或叫做“神”。而综合性命、心物为一体，圆融贯通形而上与形而下的总和，便统称之为“道”。

我们如果有了这个认识，便可明白曾子所著述的“大学之道”，以及其弟子子思所著述的《中庸》，确是秉承孔门心法，根据《易经》乾、坤两卦的大义而来发挥，应用在人道的行为修养，而形成后世所称的儒学。他最明白的根据，就是乾卦的彖辞：

> 大哉乾元，万物资始，乃统天。乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。

所以“修身”的重要，正为自正其命的“正命”之要旨。至于“诚意”“正心”，是与“明德”的“能知”“所知”的知性有关，统属于天道和人道的知觉、感觉作用的“觉性”范畴。

那么，为什么《大学》在“知止而后有定”，直到“物格而后知至”，“此谓知之至也”以外，又提出一个“诚意”的“意”和一个“正心”的“心”呢？难道人们生而“能知”之性，它不就是“意”？不就是“心”吗？如果在身心之外，还另外存在有个知性与意识，它的存在，它的分别功能，又是如何分类呢？依据现在生理学与医学的观念，这些都是脑的作用，是一切唯物的反应而已。何必巧立名目，故弄玄虚呢？同时，在身体的部分，就算承认在人活着的时候，有它生理五脏互相关联生克的变化，但哪里还有一种“五运”“六气”的作用？它和知性又有什么关系呢？

这一连串的问题，在古代读书，只要接受、相信就可以，除了对文字文句，做些考证改订之外，那是当然的毋庸置疑。但在现代，就完全不同了。如果这些问题没有了解清楚，那对《大学》这一本书，只能视作传统的格言信条，有他自成一家之言的权威性价值而已。用来谈什么“齐家、治国、平天下”之学，恐怕是了不相干吧！

二五、诚意正心修身与知至

为了清楚了解所提出的这些关键性问题，我们的讨论难免旧话重提，犯了繁复的语病。但为了交代得更明白，只好不避重复，再来说明清楚。

从“性”到“性理”之学

从中国上古以来传统文化的总汇资料来说，当然只有根据经过孔子整理编集的五经——《易经》《礼记》《尚书》《诗经》《春秋》，最为可靠。《尚书》（《书经》）是以保留上古政治哲学的史料为主。《春秋》是孔子著作的政治史观。《诗经》是收集保留历史、政治、社会演变等各阶层民意反映的资料。如果要研究有关天人之际，以及人道的传统学术思想，只有在《易经》《礼记》中去寻根。而在《易经》与《礼记》的传统文化中，对于人性问题早已提出，性与情两者，是现实生命存在一体的两用。关于人性问题，尤其以《周易·系传》更为明白，如说：

> 一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。天地设位，而易行乎其中矣。成性存存，道义之门。

总之，在传统的中国文化中，以统摄天人之际，为天地万物总体的功能，名之为道。道的本能，自然具备一阴一阳、正反相成相制的作用。在阴阳正反的相互衍变中，各有各的同等功用，无所谓阳善阴恶，或阴善阳恶，这两者的功用，都是“至善”的。所以曾子著《大

学》，开始就说：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”他对“大学之道”的前提宗旨，完全是有所本而来的，也就是对“继之者善也”的发挥。但他对于“成之者性”乃至“成性存存，道义之门”，却只用“明明德”一词来表达人性光辉的一面，不另加详说。第一个明字，是作动词来用，也就是说，人性天然有自明其德的功能。所以到了子思受业于曾子之后，跟着著述《中庸》，便换了一种说法，一开始便说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”

所以在中国文化中，无论是曾子所著述的《大学》，还是子思继承著述的《中庸》，都把从人道出发的“性情”二字的“性”字，特别流行作为明通形而上道的表示。但要知道，曾子、子思，是春秋末代的人物，比释迦牟尼晚生几十年，比苏格拉底、柏拉图又早生几十年。所以后来佛学输入中国，译文所用的佛性、觉性，乃至明心见性，也都照样引用性字，作为现实人生的生命之源，作为表诠。因此后世道家神仙的丹道之学，有所谓性命双修之说等。尤其在隋、唐以后，因为禅宗的兴盛，以“直指人心，见性成佛”的主旨，在中国文化中，形成联系儒、释、道三家中心之学的台柱。因此而有南北宋儒家理学家们起来学步，大力主张以孔孟之学的心法，大倡其性理之学。我们了解了这个文化历史演变的过程，再回转到《大学》主旨的探讨，就更为明白。

自性如何“止于至善”？

既然人性的本来，本能自己具有自明其德，本自“至善”。为什么在起心动念，变成人的行为时，又有善恶对立，作用完全不同呢？这个问题，从儒家的观点来说，是因为人性的变易，主要是受到后天

环境的影响，也就是孔子所说的“性相近也，习相远也”。换言之，天生人性，本来是个个良善的，只是受后天的影响，受生理的环境的种种影响，由习气的污染而变成善恶混浊的习惯。所以学问之道，便是要随时随处洗练自性所受污染的习气，使它重新返还到“明德”“止于至善”的境界。

那么，怎样才能使自性返还到“止于至善”的境界呢？那只有利用自性本自具有的“能知之性”的功用，随时反省存察，了了明白，处理每一个起心动念，每一桩行为的善、恶，分别加以洗练，使它还归于纯净“明德”的本相。所以在言辞表达上，又把“性自明净”的知性作用，以逻辑的理念，叫它作“能知”。再把这个知性，用在起心动念，向外对人对事对物的分别作用上，叫它作“所知”。

例如：人性自出生为婴儿，直到老死，饿了知道要吃；冷了知道要避寒取暖；看到好看的、美丽的，想要取为己有；不好的、厌恶的，想要赶快抛弃。那都是天然“知性”的“能知”的作用。不过，其中又有不同的分别。知道饱、暖、饥、寒、好、恶的，是由天然“能知之性”的感觉部分所反应而知的，所以也可以叫做“感知”或“感觉”。在佛学的名词，叫做“触受”。但知道这个好吃不好吃，这个可要不可要，这样能不能要，该不该要，那就属于“能知之性”生起“所知”的分别作用，这个作用，叫它是“知觉”。知觉与思维、思想有密切关联，随时不可或分。当知觉的作用，要仔细分别、追寻、分析、归纳、回忆、构想时，又别名叫它是思想、思维，等等。

但无论“能知”或“所知”，从《大学》本书的名词来讲，都属于能自明其德的“明德”自性的起用。如果明了“明德”自性，它是本自“寂然不动，感而遂通”。那所谓“能知”与“所知”，也只是

“明德”起用的波动而已。摄用归体，“知性”也并无另有一个自性的存在。譬如波澄浪静、水源清澈，原本就是“止于至善”，这样才是“知本”，这样才是“知之至也”。

但是，在一般人而言，从有生命以来，始终是被“所知”的分别作用牵引波动，并无片刻安宁。从少到老，收集累积“所知”的“习气”，便形成了“意”。也可叫它是“意识”。然后，又自分不清楚，认为“意”便是“知性”。其实，“意”是“知性”的“所知”累积而形成。“知性”收集累积成“意”以后，譬如银幕上的演员与幕景，能够分别演出音容笑貌、悲欢离合等情节，如幻如真。事实上，这些情节变化，都是幕后的一盘磁带的播出而已。所谓磁带，就犹如“意”。银幕上的种种人物活动，犹如“所知”的种种投影。

由“意”衍生的各种心态

如果用文学艺术来比方，例如李后主的词说：“剪不断，理还乱，是离愁，别是一番滋味在心头。”那想剪断它、想理顺它的，是“所知”。剪也不断，理也不顺，似乎在心中去不了的，便是“意”的作用。又如苏东坡的词说：“十年生死两茫茫，不思量，自难忘。”自己并不想去思念它，但在心中，永远存在着、排遣不开的，这就是“意”。所以“意”的作用，又有一个别名，也叫做“念”，就是念念难忘的“念”。又有形容“意”是具有强力的作用，便叫做“意志”。它配合生理的作用，就叫做“意气”了。人生多意气，大丈夫立身处世，意气如虹，那是多么美丽的豪语。“意气”加上思想、思维以后，主观认定的作用，便又换了一个不同的名词，叫做“意见”。

说到“意气”，问题可大了！“意”是“能知”“所知”接受外物环境等所影响，在不知不觉中，渐渐形成为自我知性的坚固影像，也可叫它为形态。但从逻辑的界别来说，它是唯心的。然而它每每在起作用时，必然的，同时关联生理内部的情绪，两者互相结合，所以叫做“意气”。一部几千年来的人类历史、人类社会，“乱哄哄你方唱罢我登场，反认他乡作故乡”，十之七八，都是人我“意气”所造成的错误。宋儒理学家陆象山说过两句名言：“小人之争在利害，士大夫（知识分子）之争在意见。”这的确是很有见地的观点。

其实，我们平常做人处事，大部分的行为言语，都在“意气”用事，绝少在清明理智的“明德”知性之中。如果要做到事事合于理性，那是很难的事。除非真能达到“大学之道”的基本修养，所谓“定、静、安、虑、得”的学问功夫。不然，对于自己理性的真实面貌是什么样子，根本就无法自知，所以老子便有“知人者智，自知者明”的感言。因此，曾子特别指出“知至而后意诚”的重点。但是因为用了一个“诚”字，又被后人误解不少，这真如禅宗洛浦禅师的话说：“一片白云横谷口，几多归鸟夜迷巢。”所以，从《大学》的“诚意、正心、修身”的观点，来参证一部二十六史上的领导人物（帝王们），以及一个普通人物创业守成的成败得失，就有得戏看了！

心、意、识（知性）的差别

对于知性与意志或意识的作用，大概已有分别的说明。但照一般通常的了解，所谓“意”，就是心理的一种活动作用。换言之，“意”就是“心”，只是在习惯上所用的名词有不同而已。其实，

“心”和“意”，不就是同一的东西吗？如果笼统含糊地说“心”和“意”，好像就是一个东西，等于是思想和情绪的总和。但从严格辨别来讲，“意”是不能概括“心”的。所谓“心”的现量境界，是我们没有起意识思维，更没有动用知性的分别思量作用时，即没有睡眠，也没有昏昧的情况，好像无所事事，但又清清明明的存在，那便是“心”的现象。例如，明代苍雪大师的诗说：

南台静坐一炉香，终日凝然万虑亡。
不是息心除妄想，只缘无事可思量。

事实上，当我们心中无事，意识不起作用，当下忘去“所知”的分别活动，好像空空洞洞愣住一样，这便是“心”的现象。通常一般人，尤其是大忙人，偶然一刹那之间，也都会碰到这种情况。不过，一般人碰到这种情况时，反而会起恐怖，自己会怀疑自己脑子有问题，或是心脏停止活动。不免自寻烦恼，凭一知半解的医学常识，找医生，量血压，检查心电图，大多就因为自起恐慌而真的生病了。事实上，这起因是一种人我自己的心理病。如果在这种状况中，坦然而住，反而得大休息。不过平常没有经验，对自己没有认识，没有信心的，刹那即成过去，是不可能长久保持这种现量状况的。

如在睡眠，或受外界刺激，或因病痛发晕昏闷过去，那就不可能有这种“心”量境界的出现。甚至梦中也不可能。做梦，广东话叫做发梦，那是“意识”所起反面的作用，不是“心”的作用。如在梦中，忽然心力特强，觉得是梦，一下便清醒了，那就是恢复“心”的境界。不过，在平常人的习惯，从梦境中醒来，便用“意识”去思量，以“所知”的习惯，去追忆梦境，或以“所知”去寻求新知，永远不会停止休息的。

如果了解这样的粗浅分解，便可知道心、意、知性三者，的确都别有它的不同领域。非常巧合的是，魏晋以后，佛学东来，也同样提到心、意、识这三层次的差别。这真是合了一句古语：“贤者所见略同。”

总之，再用一个譬喻来说，“心”好像一个盘子，“意”好像盘子里一颗圆珠。“知性”好像盘子和珠子放射的光芒，内照自身，外照外物。但这整盘，又装在一个血肉所制造的皮袋里，那就是人身。但要知道，这只是勉强的譬喻而已，并非事实的真相。在中国小说中，古人早已有很趣味的譬喻，那就是《西游记》的四五个人物，作者把心身意识演化成小说，将心猿意马，化出代表“心”的孙猴子。代表意气的是一匹龙马。猪八戒代表了人的大欲，特别喜欢男女饮食。一个晦气色的沙僧，代表没有主见的情绪，只能挑着行李，担起这个皮囊跟着猴子、猪八戒跑。那代表整个完整的心身生命的，便是唐僧。从表面看来，他是世界上最老实的笨人、善人、好人，虽然一路上他所遭遇到的，处处是艰难险阻，都是妖魔鬼怪，而在这三四个鬼精灵伴随下，走完一段人生的道路，但由于他的“诚意、正心、修身”，所以他成功了！

知道了心、意和知性的三层次作用，还是属于“明德”的“内明”范畴。这心、意、知性必须凭借外物的人身，才能对这个物理的现实世界发生作用。我们一般把人生生命的整体，叫做身心，那是很确切的说法。这个生命，是由身心组合而成的。身体是生理的、物理的，是生生不已，是“生”的功能所呈现。心是心理的、精神的，也是生生不已，绵延续绝，形成“命”的功能。如果引用《易经》的说法，心性属阳，身体属阴，阳中有阴，阴中有阳，交互变化，呈现出生命的作用。因此，必须知道，人生的一切作为，还要看每一个人所

禀受生理的情况，而形成“外用”行为的结果。很明显可知的，当一个人“知性”在理智上明知道不可这样做，但是自身另有一个力量强过了理性，结果就非做不可。或者说，当自己在“知性”的理智上认为这样应该做，而且是一桩好事，但是自身却另有一个厌倦疲懒的力量，使自己始终没有去做。最后又悲叹懊悔，自怨自艾，无可奈何！这就是说明人生的一切，以及行为的善恶是非，有一半是属于人身生理所影响的结果。所以《大学》特别提出“修身”的重要。

从人身生命的形成说起

至于我们这个人身，为什么会有这样一种力量，可以左右理智，那就要从传统医学的黄帝《内经》去认识，配合现在的生理、生物等科学去理解，自可了然于胸。我们在前面已经提出过《内经》有关喜、怒、哀、乐等生理上情绪的变化，就是这个缘故。如果要比较深入一点去探讨，首先要搁置形而上先天性的哲学范围，只从后天人身生命的形成说起。

我们都知道现在医学的说法，我们的身体，起初是由男性的一个精虫，和女性的一个卵子相结合，产生一种“生命的动力”，古人叫它为“气”，也有叫它为“风”。因此在母胎中分合变化，将近十个月而完成为一个胎儿，出生以后便叫婴儿。他虽禀受父母两性的遗传，还只是其中的一个因素。碰上精虫和卵子本身的强弱好坏，又是另一个重要的因素。住胎时期，母性的生活、饮食、情绪、思想，以及父母两性的生活环境、外界的时代背景等，非常复杂的种种因素，凑合一起，幸而出生入世，变出一个人身。但是他内部的结构，血肉、神经、骨骼等，形成所谓五脏（心、肝、脾、肺、肾）、六腑

（胆、胃、膀胱、三焦、大肠、小肠），以及外形的眼、耳、鼻、舌、身体。全盘联结在一起，大如外形躯体，细如每一毛孔，整个系统，自己都具有一种触觉的作用，这是生理的、物理的反应。当触觉的反应交感与知性的知觉相结合，便形成为心理、意识的种种感受。由此配合“所知”发生作用，便成为人之所以为人的行为。

行为大半受情绪影响

换言之，每一个人的行为，通常大半是受情绪的影响最为有力。例如，我们经常说某人的脾气我知道，或是说某人的个性我知道，这所谓的“脾气”和“个性”，就是情绪为主。情绪并不是代表某个人“所知性”的分别意识所生的聪明才智。情绪的作用，是来源于生理禀赋，由于身体内部健康状况的作用。换言之，健康与不健康，和情绪关系很重要。如《内经》所说：

> 五精所并。精气并于心则喜，并于肺则悲，并于肝则忧，并于脾则畏，并于肾则恐。是谓五并，虚而相并者也。

所以子思著《中庸》，开头就先从天命之道的“知性”，提到《大学》所谓“诚意”的“慎独”以后，便特别说到：

> 喜、怒、哀、乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。

历来关于《中庸》开始的第一节，大多数都把喜、怒、哀、乐当作心理的状况，加以解释，那是绝对错误的。不管他是古圣贤或今儒

家，错了就是错了，实在不敢苟同。喜、怒、哀、乐是情绪，属于修身范围，不属于修心的心、意、知性范围。还有一点更重要的，就是读《中庸》一书的“中”字，固然可以把它当作中心的中，中肯的中来理解，但可能是不完全准确的。《中庸》的“中”，应该以古代中州音发音；例如以太行山为中心的山西、山东，以及中州的河南音来读，等于南方人发音的“种”字音就对了。所有中原地带的人，对于某一件事，某一个东西，认为是对了，便说是“中”（音种）。如果你有这样的了解以后，对于《中庸》的道理，“虽不中，亦不远矣”。所谓“喜、怒、哀、乐之未发谓之中”，是指“情绪”没有发动的境界。换言之，是并未动情，更未引发“意气”的情况。但人到底是有情的动物，“无情何必生斯世”，“天下谁能不动情”，只要“发乎情，止乎礼义”，“知止而后有定”，便能做到“发而皆中节谓之和”了！因此子思把“中和”的境界和作用，高推到“天地位焉，万物育焉”的圣境上去，是多么的真善美，而且又很切实于人情的平凡状况，这就是人道的真现实，并不外乎人情。

可是，我们了解了这个道理以后，再回转来看“大学之道”，要教化社会上的人，上至天子，下及任何一个平民，都需具有这种儒者的学问修养，才算是完成了一个国民人格的教育标准。如曾子所说，“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本”，能吗？尤其从南宋以后，推崇尊敬程、朱之学的后儒，硬想把《大学》《中庸》变做帝王们必读之书，必修之课，而且还要他们做到安静修心，不动心、不动情，学做想象中的尧、舜，岂不真到了迂腐不可救药的地步吗？看看历史上的帝王们，连要找出心理正常的，都不可多得啊！

二六、尧舜不来周孔远

我们讲论《大学》，到现在为止，还是停留在“明明德”的“内明”范围。由“致知”到“修身”，虽然研探了五个学养纲目，除了“修身”是介于“内明”（圣）与“外用”（王）之间外，前面的“格物”“致知”“诚意”“正心”等纲目，始终还属于“内圣”之学。如果“内明”（圣）得达“明德”境界，由此起而“外用”（王）于齐家、治国、平天下，就须从“修身”立德开始，所以便有“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本”，这个非常肯定的提示。由此可以了解孔门心法，始终是遵从孔子著《春秋》的宗旨，志在责备贤者。但须了解，在春秋前后时代，所谓“贤者”这个名词，并非如秦、汉以后，专门把圣贤两个字，当作学养兼备、修道有成者的代号。在春秋的前后阶段，贤者一词，有时候是对在职在位当权者的礼貌称呼。

尧舜周公的好榜样

曾子著述《大学》，是在夫子逝世以后，当时上至中央的周天子，下及列国的诸侯们，都是做君上者，不成其为人君；做臣下者，不成其为人臣的丑角，既乏内养的品性，亦无立身处事外用的德行。因此他以悲天悯人的心情著述《大学》，弘扬孔子继承中国传统文化的心法，流传后世。这也就是孔子“删《诗》《书》，订《礼》《乐》”，只以师道自居的精神所在。那么，中国文化中“内圣”“外王”之学的中心精神是什么呢？那你必须要冷静地好好研读《礼

记》中的《礼运》篇，它与《大学》《中庸》是互相关联、绵密一致的孔门心法。

其次，还须从孔子删定的《尚书》（《书经》）去了解。那是用断代史的手法，截去远古史的残破资料不讲，只取有文献可征的史料开始，以唐尧、虞舜作先驱的榜样。然后从传统历史的变革，以夏、商、周三代为继统。但在三代之后，尤其推崇周文王的品德。对于周武王，只是循历史的趋势，当然承认他是一个划时代革命性的象征，有如成汤一样，可以相提并论。但对周室七百余年的政绩，只是如记流水账而已，可取者并不多。特别值得崇拜的却是周公姬旦，尊敬他为中国文化集大成者；又为周室设计分封诸侯建国，联合治天下的封建制度；以及土地公有、权益均等的井田制度，为当时奠定以农业经济建国的好榜样。

孔子重视仁民爱物而尊王

换言之，孔子的尊王主张，是他眼见当时春秋时代的政治社会演变趋势、文化堕落，当权有力者不以“立德”为功，只以智谋权力作为霸业的手段，天下将必大乱。大乱的结果，当然是民不聊生，吃苦受害的还是老百姓。所以他主张，仍然尊重周室的政权王统，要使他随势“渐变”，不至于大乱。如果要求“突变”，必会造成再来一次如“汤、武”一样的革命，其后果是不堪设想的。所以当时孔子的尊王主张，是由仁民、爱物的思想出发，并不是如后世的儒生们，只要是那个称王的，就可以如俗话所说，“有奶便是娘”，甘愿臣服而事之。只知道孔子开口尧舜，闭口尧舜，就是尊王。因此后世的儒生，为了出卖学问知识，争取功名富贵，便臣事于人，不管是什么样的皇

帝老板，便称他为“当今尧舜”，岂不可笑之至。孔子所标榜的尧舜，是真民主，假帝王。后世与现代的民主，是真帝王，假民主。这个道理界限弄不清楚，便好像《红楼梦》上林黛玉笑贾宝玉的诗所说，“不悔自家无见识，翻将丑语诋他人”，那就无话可说了。

如果你要彻底了解这个道理，明白孔子所代表的中国文化史观的奥妙，必须仔细研究子思所述著的《中庸》。我们现在只摘出其中的两句话，作为这个观点的一只眼。那就是子思说的“仲尼祖述尧舜，宪章文武”。即如大禹，也并不提到。因为以尧舜禅让为立德而“止于至善”的标准来看，大禹立功，泽及万世，固然功德很大，但很遗憾的是，他并未在生前安排好继承尧舜之德，却从他的儿子“启”的手里，将中国传统禅让美德，变成了“家天下”，为三代以后所借口，永为天下私有的法式。因此使曹操的儿子曹丕篡位时，说自己总算明白了上古历史所谓的禅让，是怎么一回事了。但大禹治水的功德，的确不能轻视，所以孔子只有在平常对弟子讲学的时候，很感慨地说了一句：“禹，吾无间然矣。”换言之，孔子说，对于大禹，我实在不可以再在他的功业当中，挑剔什么啊！

第四篇
外用之学

二七、三代以后的帝王与平民

继“诚意、正心、修身”等“内明”（圣）之后，真正转入“外用”（王）之学，便自“齐家”开始。所谓“家齐而后国治”的标榜，是从孔子开始提到尧、舜与周文王、武王之外，在后来的历史上，几乎是绝无仅有的事。不过，讨论“齐家”问题，必须要特别了解，在中国的上古历史上，“家”是聚族而居的群体大家庭，也就是宗法社会的中心代表。用现代话来讲，“家”就是一个族姓社团，并不像二十世纪初期以来，学步西方文化，只有一对夫妻，或加上父母、子女的小家庭。当然，无论为聚族而居，几世同堂的大家庭，或是小两口子的小家庭，总是以父母、夫妻、兄弟、姊妹、子女为主体所组成的。

“齐家”的妇女真伟大

天下、国家、社会的基本单位便是“家”。所谓“齐家”的“齐”，在古代读作持家的“持”，也有读作治国的“治”，同时也包括有维持和治理的两重意义。

如果了解了这个基本道理，可以说，中国两千多年来的儒家理想中的“齐家”，只有在过去朴实无华的农村家庭里，每每可以看见那种“满眼儿孙满檐日，饭香时节午鸡啼”的情况。不过，这样的殷实家庭，一定是有一个有德而有持家之道的老祖母或主妇，作为真正幕后的主持者，并不一定是当家的男人或老祖父的成果。所以我经常说，中国文化中，维持传统的家族人伦之道的，都是历代中国妇女牺

牲自我的成果，是母德的伟大，不是男士们的功劳。至少由上古到二十世纪三四十年代还是如此。因为中国宗法社会的大家族观念，那时还未完全转变。也许我的所见不尽然，但须要大家再冷静一点仔细去研究，母教，才是天下文化教育的大教化事业。大至国家、民族，小至一个儿女，没有优良传统贤妻良母的教育基础，那就什么都免谈了！

帝王家庭问题多

从东周开始，直自秦汉以下而到清末，每朝每代的帝王家庭，都是有大问题的家庭。甚至可以说，大多数都是一团糟的宫廷，哪里够得上是“家齐而后国治”的标准。所以孔子著《春秋》，第一笔账，“郑伯克段于鄢”，就是记载由于郑庄公的母亲武姜，有偏爱心理所造成的过错。从此以后，所谓春秋时期一两百年间的“五霸”，如齐桓公、晋文公等辈开始，直到战国时期，各国的诸侯君主，大部分都是出生在大有问题的家庭，造成心理不正常的因素，当然够不上讲什么“修身、齐家、治国”的道理了。

战国时期结束，秦始皇的王朝建立，在短短的二三十年间，为中国的历史文明划了一道重要的界限。从此以后，中国才真正步入以一家一姓建立的帝室王朝，长达两千年左右。不过，由秦而汉、魏、晋、（南北朝）、隋、唐、（五代）、宋、元、明、清，一路下来，除了几个创业帝王，可说是有分量的英雄人物之外，其他的子孙皇帝，我叫他们是“职业皇帝”。因为他们命定出生在现成帝室家庭，生在深宫之中，长养在宫妃太监之手，菽麦不分，完全不能亲自体认民间疾苦。这些职业皇帝，可以说大部分是不懂事的血肉机器人，但

他们要想不做皇帝也不可能。如果要求他们讲究“诚意、正心、修身、齐家”之道，岂不是对牛弹琴，白费心力吗？也许我又说错了，据说，牛也会懂得琴声，只是我不懂而已。况且，这些天生做职业皇帝的，其中也真有几个是了不起的人物，不可一笔抹杀。

中国有句古话，“以德服人者王，以力假仁者霸”。简简单单十二个字，就把中国历史文化“王道”和“霸道”的界别说得一清二楚了。假定三代以上，在唐尧、虞舜时代的政治，是“以德服人”的“王道”。三代以下，尤其在东周以后，都是“以力假仁”的“霸道”治权。在古汉语中的“假”字，不完全当作真假的假，假当作“借”字用。所谓“以力假仁”的意思，是说，虽然都是用权力来统治，但也必须借重仁义之道来作号召。明白了这个道理，我们首先提出春秋五霸之首的齐桓公与管仲坦白的对话，便可了解秦、汉以后，一二千年的皇权政治，与“通儒”的知识分子结合的道理。

管仲与齐桓公的精彩对话

在历史上有准确的资料，齐桓公名小白，照旧历史的习惯，叫公子小白，他有个哥哥，叫公子纠。彼此同胞，生在帝王的家庭中，当然，命运注定是有问题的家庭。等于后来历史上的唐太宗李世民，和他的哥哥弟弟争权夺位是同样的翻版。管仲和他的好友鲍叔牙，同时被分别任命辅佐公子纠与公子小白。齐国发生内乱，他两兄弟的哥哥襄公无道，被逼流亡出走。管仲和召忽辅助公子纠逃到鲁国。鲍叔牙辅助公子小白逃到莒国。

内乱平息了，彼此争先回到齐国夺权登位。为了各为其主，管仲在中途争夺战中，曾经拉弓射过小白，正好一箭射中小白的衣带钩

上，幸好不死，也未受伤，但那却是致命的一箭。结果，小白和鲍叔牙先回到了齐国，就继位称齐桓公。鲍叔牙又带兵威胁鲁国说，公子纠是齐国新君桓公的亲兄弟，自己不好处理，请鲁国代为解决。因此鲁国杀了公子纠。鲍叔牙又要求鲁国说，管仲是齐桓公的仇人，有射钩之恨，请你交给我们带回齐国处理。因此，管仲就自请鲁国把他作刑犯，交付鲍叔牙带回齐国。然后，鲍叔牙对齐桓公说，要放过管仲，请他帮忙治国。齐桓公很气恨管仲，并不同意。鲍叔牙说，你不想在列国中成就霸业，那就算了！如果你想要治国图强称霸，你就非用管仲不可，我鲍叔牙是不及他的。

历史上描写汉高祖刘邦，豁达大度。事实上，刘邦还不及齐桓公的胸襟。他因为鲍叔牙的话，提醒他的兴趣，就赦免了管仲，甚至把整个政权都交给他办，委任为相，还尊称他叫仲父，等于现代人叫干爸或大爷，因为管仲比他岁数大得多。

更有意思的一段，要看齐桓公与管仲的对话：

管仲说：“斧钺之人也，幸以护生，以属其腰领，臣之禄也。若知国政，非臣之任也。”我是应该被你砍头的罪人，但非常侥幸的，你能原谅放过我，还保全了我的头和腰身连在一起活着，只要你给我一口饭吃就好了。如果要我担任国家的大政，恐怕不是我能胜任的吧！

齐桓公很干脆地说：“子大夫受政，寡人胜任。子大夫不受政，寡人恐崩。”只要你先生肯接受我的委任，担任国家政治的重任，那我一定做得好国家领导的重任。如果你不肯担任重责，我恐怕自己会搅崩了！

你看他说得多么坦白诚恳，所以管仲也很快地答应了。这叫做早已两相情愿，彼此客气一番，当然一拍即合。好比现在京戏上唱的周瑜打黄盖，一个愿打，一个愿挨，都是彼此心照不宣了。历史政治上，有时是很讨厌、很可怕的。但有时，真如儿戏，一场天下大事，只在三言两语，谈笑间决定了全盘的命运。犹如赌徒，挥手一掷，满盘皆赢，但也可能一败涂地。所以古人说：“虽曰人事，岂非天命哉！”但精彩的还在下文呢！

过了三天，齐桓公对管仲说：“寡人有大邪三，其犹尚可以为国乎？”老实对你讲，我这个人，有三样很大的坏毛病，据你看，我真的还可以做大事业，可以担当一个国家的领导人吗？管仲说：“臣未得闻。”我还没有听人讲过你的缺点（其实，管仲这句话是谎话，故意给齐桓公留点面子，保存他的自尊心）。

齐桓公就说，第一“寡人不幸而好田，晦夜而至禽侧田，莫不见禽而后反，诸侯使者无所致，百官有司无所复”。我真不幸，平生癖爱出去打猎，不管白天夜里，喜欢猎捕禽兽为乐。每次打猎，一定要猎获到很多动物，才肯回来。所以使各国来的大使，等了很久也见不到面。政府里的百官和担任公职的人们，没有机会向我汇报请示。因为我只管好玩，不喜欢办公做事。

管仲说，“恶则恶矣，然非其急者也”。这种习惯，坏是很坏，但还不是最重要的关键。

齐桓公又说，第二我很不幸，喜欢喝酒，白天夜里，连续地喝。那些外国使节，根本见不到我的面（省略原文）。

管仲说，这也是很坏的恶习惯，但还不是最关键的。

齐桓公再说，第三我有很不好的禀性污点，非常喜欢女色，而且乱来。因此，在长辈中的阿姑，平辈的姊妹，都有被我污染的，就不能出嫁了（这就是古代大家族社会的阴暗面）！

管仲说，这是坏透了的习惯，但还不算是最重要的关键。

齐桓公听到管仲这样答复，真的奇怪，用一副怪模怪样的眼光，很紧张地问管仲，你说我有这三样很坏的恶习惯，都还可以担当领导国家的大任，那么，还有什么不可以的事呢？

管仲说：“人君唯优与不敏则不可。优则亡众，不敏不及事。”做一个国家主体的领导人，最要紧的不是一个优哉游哉、优柔寡断、没有智慧、拿不定主张的个性，同时，又不够聪明，碰到事情，反应不敏捷，有这两种毛病，实在不足以担当治国的重任。因为优柔寡断、马马虎虎，使部下轻视，失去崇敬信仰的重心，能干肯干的人才就别有作为了。如果碰到事情，反应不灵敏，缺乏决断，糊里糊涂，那还能做什么事呢？

其实，管仲还不好说，齐桓公，你是一个够聪明的坏蛋，正因太聪明，所以坏处不少。但你能听鲍叔牙主张，放弃了仇视我的心理，说办就办，要我来总理国事当宰相，有决断、有勇气、有气魄，敢放胆一试，可见不是一个笨蛋。尤其胸怀潇洒，豪爽而不自欺，敢于自我批评、自我检讨，说自己的坏处，就不是一般人所能做到的了。

齐桓公一听就说，好的！请你先回官舍吧！过几天，再请你来，我们商量商量办吧！

管仲说，时间是很宝贵的，哪里可以等到明天啊！

齐桓公说，那，你说怎么办？

管仲立即推荐了公子举、公子开方、曹孙宿三位人才，派出去做鲁国、卫国、荆国的大使，先来稳定国际间的紧张局面。齐桓公都立刻照办了。然后又安排了外交、农业经济、国防军事、司法行政、监察等五位大臣，并且对齐桓公说：“此五子者，夷吾（管仲的号）一不如，然而以易夷吾，吾不为也。”我推荐的这五位大臣，每一个都比我强，如果把我换做他们，无论哪一部的事，我是绝不干的。“君若欲治国强兵，则五子者存矣。若欲霸王，夷吾在此。”假如你只想把齐国一国政治搞好，国富兵强，只要有这五位大臣就行了。如果你想在列国之间做霸主，那就非我不可了。齐桓公就说，都照你说的去办吧！

因此，管仲就使齐桓公在当时的历史上，做到有名的大事。所谓“一匡天下”，一下子就匡正了当时周室衰败的中国王朝；“九合诸侯”，在列强的国际间，九次召集国际会议，安定当时春秋时代的中国天下，达四十多年之久。所以，迟于管仲一百三四十年以后出生的孔子，也很感叹敬佩地说：“微管仲！吾其披发左衽矣。”唉！当时如果没有管仲出来救世救人，恐怕我们早已沦落做没有文化文明的野蛮人，披头散发，穿光着右边臂膀的番装啰！

二八、帝王样板齐桓公

三千年前，中国的历史，出现以周朝王室为中心的封建诸侯联邦政治体制，实行土地公有，以井田制度，建立农业经济社会的典范。五六百年后，到了周朝王室的威信动摇，东迁洛阳作为首都开始，便进入所谓东周列国争霸的春秋时代。历史与文化，是分不开的并蒂莲花，从春秋时代，直到战国七雄时期，也就是中国文化所谓百家争鸣，诸子并出的阶段。

从表面听来，诸子百家争鸣，那一定是何等的热闹，非常的有趣。事实上，所谓争鸣，所谓诸子的学术思想，都是围绕着一个传统的中心在转。这个中心，便是“道”，也就是儒、道并未分家，诸子百家也并未分家的天人之际的“道”。尤其重在“人道”。换言之，诸子百家的学说，提出的主张，都是希望人民生活安乐，社会平安。使人人有安乐的一生，有一个圆满欢欣的家庭，有一个富强康乐的国家。

真正的政治家是什么？

所以我平常喜欢开玩笑地说，你们办大学，给学位，随便怎样办都可以。只有两个学位，是绝对无法定位的，一是政治，一是军事，这两种是无法给予什么博士头衔的。因为这两者并不属于专才之学，而是通才之学的范围。你只要看《封神演义》，姜子牙辅助周文王、武王建立了八百年的周室王朝政权，他的坐骑，叫做四不像。最后论功行赏，他一手分封天地神祇，但忘了自己，无可奈何，只好自封做

一个“社稷神”拉倒。这是一个最低层起码的小主管，从基层上保护人民土地的土地神而已。真正的政治家、军事家，是通才，是四不像，是社稷神。姜子牙、管仲都是这种人。

同时，我还说，我读了许多中西方有关的政治学的书，还不及中国民间传统流行的十二个字，说得彻头彻尾，清清楚楚。是哪十二个字的真言咒语呢？那就是“风调雨顺”“国泰民安”“安居乐业”。谁能领导天下国家达到这个目的，就可封神了！尤其有关天人之际的“风调雨顺”啊！换言之，这四个字，包括没有风灾、水灾、地震、旱灾等等的内涵啊！至于人事和人道，统统在后面的两句话中，一望便知，可惜一生也做不到。

但从人类学的角度来看，事实很有趣，我也常把东方和西方文化相互对比，以太阳绕地球一昼夜作比方，却发现东西两方人类历史文化的变化现象，同在五百年之间，必有王者兴，几乎完全有异曲同工之妙。例如我们的历史，到了春秋以后，名王迭起，但有道之士的哲人也应运而生。中国有个齐桓公，配上一个管仲。而在西方，也是名王配名师，凑巧的真有趣。欧洲有个亚历山大，配上一个亚里士多德。印度也有一个阿育王，配上一个优婆鞠多尊者。当然，在这个阶段，什么日本、美国，连个影子还没有呢！

但是，以中国历史的习惯来说，三代以后，所谓历史上的名王，最了不起的，也只能算做英雄，绝不是圣人。所谓这些英雄的名王们，也都像我小时候的一位老辈的诗说，“江山代有英雄出，扰乱苍生数十年”，如此而已。他们与《大学》的“明德”外用（王）之学，所谓“修身、齐家、治国、平天下”，岂只似是而非，可说都是背道而驰的。

齐桓公是什么样的人物？

例如我们特别提出在春秋时期，所谓五霸之首的齐桓公，便是秦、汉以后两千年来，大多数创业帝王的样板。但不管是哪种版本，也都会影响他们所建立的王朝文化历史几百年，直到如今。无论你从唯物史观、唯心史观或其他角度来看，始终错综复杂，讲得不会透彻清楚，岂不玄哉！

现在先让我们来看史称齐桓公的小白这位老兄吧！他天生是一个诸侯王的少子，照现在人用西方文化的习惯称呼，在他少年的时期，当然是一个白马王子。他本来就习惯于豪华奢侈的生活，尤其是他的禀赋个性，凡与“喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲”七情，及六欲有关的“吃、喝、玩、乐”“嫖、赌、招、摇”，可以说无所不为、无所不会。即使他自己不会，旁边左右跟随他的人，为了讨好他，也势必引诱他学会。何况他自己又聪明，又敢作敢为，当然会养成他天不怕、地不怕的个性，根本谈不上什么“知止而后有定”，乃至“意诚、心正、身修”一类的戒条式的学养了。因此，他就变成一个贪玩、贪吃、酗酒、好色、乱伦等恶性重大的世家公子。

但他在心理意识上，会不会有烦恼、有忧患、有悲哀呢？那当然是有的。尤其在王室家族的家庭矛盾、权位争夺的利害斗争上，随时都有烦恼迫人而来。但好在他是一个嗜酒如命的人，平常大多都活在醉梦之间，正如庄子所说：“酒醉则神全。”贪杯耽酒，有时如有道之士的修养一样，容易忘身忘物。

小白齐桓公，就是这样的一个典型人物，他之所以会成为历史上的名王，第一，他具有天生王子的身份，在当时社会政治的大环境

中，有了机会，自然是有资格登位称王的。管仲、鲍叔牙纵有帝王之才，在当时的社会政治上，是绝不可能自立为王的。第二，他在个人的私生活上，虽然坏习惯的恶性很大，但对于处理大事的关节眼上，他能够识人、用人、信任人。而且还有一个关键性的特长，遇事反应灵敏，决断果敢。这两点，正是管仲所希望找到的一个好老板。第三，他天生有四十年成为名王的好运，碰上鲍叔牙和管仲。

管仲怎么报答鲍叔牙？

如果因人论事，可以说，使齐桓公在春秋时期成功霸业的是鲍叔牙。使管仲能辅助齐桓公而大展才能，成为千古名臣的，也是鲍叔牙。管仲能还报鲍叔牙的，就是临死以前，坚持吩咐齐桓公不可以叫鲍叔牙继任他的相位。因为管仲知道他死了，齐桓公也就完了，如果叫鲍叔牙继承相位，一定死于非命，那他就对不起一生的真正知己了。

大家读历史，都知道千古以来，最好朋友的知己交情，都称赞“管鲍之交”，有通财之义。其实，还都是向钱看的话，根本不懂“管鲍之交”的要点。我们且看鲍叔牙开始推辞相位，力荐管仲的话说：

> 臣之所不若（管）夷吾者五：宽惠柔民，弗若也。治国家不失其柄，弗若也。忠信可结于百姓，弗若也。制礼义可法于四方，弗若也。执枹鼓立于军门，使百姓加勇焉，弗若也。

齐桓公听了，就放弃仇视管仲的心结。甚至听到鲁国把他绑起送回来，就亲自出郊来迎接他。但管仲临死前对齐桓公怎样说呢！

鲍叔，君子也。千乘之国，不以其道予之，不受也。虽然，不可以为政，其为人也，好善而恶恶已甚，见一恶，终身不忘。

这就是“管鲍之交”的知己明言，他不希望自己死后，把鲍叔牙一条命送到小人手里的用心了。

今天还须向管仲借镜

在中国的历史上，到了春秋初期，以齐桓公作标题、管仲作内容来讲，管仲的政治哲学和他的政治体制的实施，可以说就是后来两千年来历史上，帝王政权的大样板，直到现在，同样还有他的权威价值。

第一，是他开始用“姜太公吕望”治齐的方针，发展工商业经济、整顿财政、改变税制，先求利民富国。所谓“仓廪实而知礼节，衣食足而知荣辱”，就是千古不朽的名训。

第二，由他手里，渐渐改变了公有的井田制度，让人民有合理的私有财产，达到了民富则国强的目的。

第三，创立全民皆兵、全兵皆农的体制，以治军的制度，编制民间社会。也可说是为后世有乡镇、邻里、保甲，地方自治的创始者。

第四，民富国强，社会形态转变后，必然会产生奢侈逸乐的现象。同时，为了招徕国际商贾的需要，大胆开创了公娼制度，以免社会产生负面阴影，破坏善良风俗。

第五，不但如此，他对于传统文化的“形而上”道的哲学，犹如曾子著《大学》所说的“明明德”及“正心、诚意”之学，乃至“外用”于实际政治理论之间，都有很高明的深度。如果以我的观点来看，后世的儒家理学家们，未必能望其项背。无奈后人都把他身后的著作《管子》，只视为政治学的学术，未免太可惜了！

从他辅佐齐桓公尊王（拥护周室的中央王朝），称霸四十年后，他死了，这个只管享现成福的齐桓公，第二年也就完了。

齐桓公死后，五个儿子，照样翻版，各自结党争立，彼此攻杀。他的尸体停在宫中床上六十七天，烂了生虫，也没有人来过问。这样便是身不能修，家不能齐，自己又非治国之才的结果样板。所以《大学》说：“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本。”并非只是戒条式的虚文啊！

不但是齐桓公，我一生亲自看到好几个白手成家发财成巨富的大老板们，死后的状况，儿女们停尸不葬，闹着打官司、争财产，还背地骂爸骂娘的多着呢！因为我看得太多了，更相信孔、孟之教开的药方，是真对症的。可惜我国我民不肯吃药，所以长在病中，只有莫奈他何之叹了！

其实，几个有名的圣哲之教，都是针对医治人性恶习的药方。因为我们的民族性中，存在有不仁、不义、不忠、不孝、无信、无耻的老毛病，所以孔子为代表的儒家，开了“仁、义、忠、孝、礼、智、信”等药方。老子开的，是“慈、俭、不敢为天下先”三味偏方，也可治百病的。印度人历来存在阶级仇视，所以释迦牟尼开了“平等、慈悲”两味大药。两千多年前的西方风气，太过自私狭隘，又加粗暴，所以耶稣开了“博爱”一味单方。不过，现代人看不起老古方，

拼命要向唯钱主义，去买新发明的西药吃，实在不知道那些化学剂品的药，今天说对，明天又说不对，恐怕不一定靠得住吧！小心为妙啊！人性，有善恶兼具的根底，去恶为善是健康的人生。蔽善从恶便是病态的人生。可惜人们喜欢以病为乐，因此造成人类史，是一部病理学医案史。所以中西的圣哲们，也只好永远担任医疗的护理工作了。

二九、身世堪怜一霸君

假如我们把周室王朝（包括春秋、战国）划归中国上古史的末期，那么，中古时期的历史，很明显的，当然以“嬴政”王朝“秦始皇帝”作为划时代的开始。这个时期，在中国，正是声名煊赫的“秦政”时代。在西方的欧洲，也正是威名鼎盛的“罗马帝国”时代。

秦始皇的崛起，消灭战国末期的六国，开始建立皇权统一的中国，的确是历史上的大事。但时势造成一个有变态心理的秦始皇，完全是由于阳翟（开封禹县）商人吕不韦的商业谋略所制造成功的结果。例如现代美国式的民选总统，幕后台前，都是大资本商人所制造成功的国体。幕后出钱推出民选总统，台前的政府体制，也完全学习工商管理。伟哉商人，岂可轻视。当然，只有姜太公与管仲，早有先见之明，绝不轻视，而且还特别重视呢！其次，便是范蠡和子贡，他两人才是真正下海入流的儒商呢！无人可以比拟。但千万不要忘了，如果全民皆商，恐怕是“国将不国”矣！

一统中国的历史背景

假如我们从哲学的观点来看历史和人事，谁也想不到当时一个无关大要的人物，一件蛮不在乎的小事，经过时间的推移，便会形成影响后来一国或天下的历史大事。每个朝代，每个政府，不管如何防范，怎样禁令，都是镇压不住的，这就是历史哲学所谓“虽曰人事，岂非天命哉”的道理了！

东周后期的秦国，在当时，只不过是中国西北高原上一个文化比较落后的新兴国家。但在春秋、战国时期，五霸争雄，七国互相侵略的战乱中，历史经验给予秦国的教育，便渐渐地乘机壮大起来。接着由秦孝公信任客卿商鞅（卫国人），实行以法治国的法治体制，废弃井田制度，迁都咸阳，变更由周室王朝几百年的政体，实在是一件历史上的革命大事。但只经过二十一年，秦孝公便死了。因为秦国上上下下，不习惯法治的管理，而且废掉习惯已久的井田制度，正如历史所载：“民曰不便”。以致所有埋怨愤怒的大众情绪，就都集中到商鞅一身了。所以秦惠王即位，便杀了商鞅，但法治的政制仍然未变。

十年之后，整个战国七雄就在苏秦、张仪两个同学手中，彼此更换谋略，用合纵、连横的策略，以国际间相互利害关系，互结防御协定，使战国的局面，暂时安定了二三十年。这便是历史上书生谋国一大奇迹。再后来便是秦昭襄王崛起，自称“西帝”，遣使立齐国的国君为“东帝”，早已目无中央周室的王朝了！不过三十年之间，周代最后王朝，就被秦国所灭。

这个历史过程，由秦孝公到秦昭襄王灭周的时期，先后也不过一百一十年左右，即公元前三六一年到前二五六年之间，可以说是真正新兴的秦国鼎盛时期。从此以后，不出两年，便如近代史上太平天国的翼王石达开诗中所说，“贾人居货移秦鼎，亭长还乡唱大风”的时代来临了！与其说秦始皇三十多年前后，是暴君“嬴政”的时代，毋宁说那是“吕不韦商号”赢利最成功的时代。

吕不韦的“奇货”投资计划

有关秦始皇嬴政的身世，与吕不韦奇货可居的商业投资计划，这都是史有明文，不必讳言的实事。这件历史的故事，就发生在秦国灭掉周朝的前一年，也就是秦国杀名将白起的当年。

这个时期，秦昭襄王为了谋（战）略上的需要，把太子嬴柱的宠妃夏姬所生的儿子，名叫异人（后来改名叫楚）的，交与赵国做人质。异人虽然是秦国的皇孙，但他是太子次妃所生，也并不十分得宠，所以秦国就随便把他当战略品来用。秦虽然有人质在赵国，照样无所顾忌地随时出兵打赵国。因此，异人在赵国，是被冷落监视的人，当然很受罪受苦。恰巧吕不韦为了生意到邯郸，碰到了异人。他以一个久经商业资讯训练的敏感眼光，便肯定地说：奇货可居也。这是说异人是一个商场大买卖上的奇货，“囤积居奇”了他，一定可以大发其财的。所以吕不韦便和异人结交做朋友。正在落难中的可怜人，而且随时有被赵国处死的可怜人，现在居然有一个国际上的大商人、大资本家肯和他做朋友，解决了生活上的困难，当然是高兴极了。

过了几天，吕不韦就对他说，你的祖父秦王年龄大了，随时会有问题。你的父亲最宠爱的妃子是华阳夫人，但她没有儿子。你的家族同辈兄弟二十多个，你不过是其中的一个，而且并不得宠。你祖父死了，你父亲继位，绝对没有机会把你立为太子，你的前途实在很难说了！异人一听，当然很明白吕不韦说的全是事实。他说，你看我要怎么办才好？吕不韦便说，秦国宫廷中，现在有资格提出立谁做太子的太孙的人，只有华阳夫人，我虽然是小资本的买卖人，但我愿意拿出千金来帮助你，并且我为你先去秦国打通关节，要使华阳夫人肯定立你做皇太孙。异人听了便说，如果照你的计划成功了，我如得到权位，一句话，我便和你老兄同享秦国的一切。

吕不韦先给异人五百金，叫他尽量交际宾客朋友，结识各种人才，等于现在人们的组织人才集团。另外又拿出五百金，叫他去收买那些最名贵的首饰和稀奇古怪好玩的东西。由吕不韦带着这些国际特等名牌的高贵物品，西去秦国。以吕不韦的生意头脑，到了秦国以后，先找到了华阳夫人的姊姊。当然是先吹牛又拍马，同时又再送重礼。来往于国际间的大商人、资本家，谁都不免另眼相看，况且吕不韦又彬彬有礼，“币重言甘”，并不像个暴发户的样子，自然就打通门道见到华阳夫人。于是吕不韦就说，在赵国与异人结交成了好朋友，异人的做人是怎样成功，国际上的知名之士，有学问、有才能的人，都喜欢和他做朋友，真可算是众望所归的贤公子。但他本人，身在外国，昼夜都在思念父亲（秦国的太子）和夫人你两人，常常偷偷地哭泣。这些情形，只有我吕不韦最清楚，所以托我特别到秦国来，代他送上这些东西给夫人，表示他的孝心。说完了这些重要的话，表示自己很忙，就起身告辞了。

出来以后，当然想尽办法，向华阳夫人的姊姊做工作，教她怎样办。因此华阳夫人的姊姊，就进宫对妹妹说：“你在太子身边，虽然是最得宠的妃子，但你并没有生儿子。还不趁现在年轻得宠的时候，在这班后辈的弟兄中，挑选一个前途有希望的做养子，将来年老色衰，可能还有希望做太后。如果等到年纪大了，又不得宠了，再想培养一个有希望继承王位的人，那就没有机会开口了！照我看来，这个异人，被派在赵国做人质，是代表秦国去担风险，回来了，一定是大功劳一件。他人又好，国际声望也很高。而且他知道自己在众多兄弟当中，是并不太被重视的一个。你如果在这个关键时候向太子一说，提出要收异人做儿子，太子一定会答应，那么，异人无国而有国，夫人无子而有子。你在秦国后宫的地位，就到老有靠了！”华阳夫人一听，认为这是最好的办法，于是找个机会，就向太子要求，太子为了

爱她，就答应照办。并且由太子和华阳夫人出名，刻了玉符（用玉片刻上字的契约），约定以异人做华阳夫人的儿子，等于是秦王太孙，交给吕不韦带去赵国交付异人。吕不韦的计划第一步成功了！等于做生意要收购别人的大公司，他总算拿到初步的草约了。

吕不韦回到邯郸以后，一方面加紧培养异人，亲如兄弟。另一方面，他在邯郸找到一个绝色美人，也就是古人说“燕赵多佳人”的顶尖美女，娶过门来做自己的姨太太，很快也就怀孕了。古话说得一点也不错，“饱暖思淫欲，饥寒起盗心”。异人出入吕家，很容易就看到吕不韦的新姨太，她实在太美了，所以就向吕不韦要求，将这美女让给他做太太。吕不韦一听，非常生气，“朋友妻，不可嬉”。你这个人，怎么这样无礼，你在患难当中，我救你，还给你想尽办法弄到当秦国的皇太孙。现在你居然忘本，还要打我老婆的主意，我要和你绝交了！当然，异人如失去了吕不韦，自己在赵国不过是一个人质而已，毫无生命的保障，生活的艰难更不用说。在这种情况下，当然只有道歉赔罪，请求原谅拉倒。

假戏真做，最后，吕不韦还是把这位姨太太让给异人做老婆，作为患难夫妻，可以安慰他孤身流落在异国的痛苦，至于生活一切，当然仍由吕不韦照应。不到一年，就生了儿子，取名嬴政，就是后来的秦始皇。接着，秦国又出兵打赵国，包围了邯郸。赵国人要杀掉秦国的人质异人，吕不韦就用很多钱买通看守监禁他的人，放他一家三口逃回秦国的部队里去，那当然就被秦人护送回国。异人就穿着楚国的衣服来叩见华阳夫人，因为她是楚国人。华阳夫人看到异人穿的是楚装，更为高兴，为了纪念故乡楚国，就替异人改了名字叫“楚”（用南方习惯，就叫阿楚了）。

吕不韦的运气真好，更名楚的异人，回到秦国不到六年，灭周朝称西帝的昭襄王嬴稷死了，顺理成章地由太子嬴柱继位，不过，嬴柱只当了三天的秦王就死了，历史上称他为秦孝文王。因此，皇太孙嬴楚（异人）继位，尊华阳夫人为太后，称自己的亲生母亲夏姬为夏太后，起用吕不韦为相国，封文信侯。这就叫做“封侯拜相”，尽享一人之下，万人之上的富贵尊荣了！所以我常对做生意经商的朋友们说，无论如何，你也做不到吕不韦的成绩，他只看准一个货色，就投资经营，结果，岂只一本万利而已。但吕不韦真不简单，他还想做千秋的大买卖，要在文化学术思想上变成圣人，想和管仲、孔子比上一比呢！

吕不韦做了秦国的相国，周朝的后裔东周君与少数的诸侯们计划伐秦，秦王使相国率兵灭掉东周，周朝的天下，这才正式转到“吕秦”的手里。因为异人做了秦王之后，史称为秦庄襄王，不到三年，也就死了。所生儿子嬴政十三岁即位，国事都委交相国文信侯吕不韦，叫他仲父。古代的仲字，是第二、中间、其次的代号。这就等于叫吕不韦是二爸爸，客气地说，便是后代所谓的干爸。所以在我们的历史上，有的说秦王朝，是与周朝先后同时亡国，应该称秦始皇为“吕政”王朝。这个问题，在历史学的观点上，也还存在着争议呢！

史称为秦始皇的嬴政，十三岁即位为秦王，纵使聪明绝顶，到底还是一个不成年的孩子，因此，把国家政治的大权，都交给相国文信侯吕不韦去办。这个时候的吕不韦在秦国，是大权独揽，出入宫廷内外，俨然就是一个摄政王。如果以后代历史故事作比喻，他犹如西汉末期的王莽，也如清兵刚刚入关初期的摄政王多尔衮。不过，吕不韦的后来，并没有像王莽一样，想取汉朝的政权而自做皇帝，也许有这种想法，或者自忖势所不能，或是才所不及。而且他在武功威权上，

也不如清初的多尔衮，也只在宫廷中和太后的关系，比多尔衮大有不同。

当他独揽秦廷朝政的十二年之间，极力供养宾客，收罗人才，集中一般读书的知识分子，为他个人出名，合著一部网罗诸子百家杂说的书——《吕氏春秋》，又名《吕览》。这部书以上古儒道不分为主旨，尤其以传统文化中的宇宙物理的五行理论科学作纲要，串联政治哲学的理论基础。书作完成，悬之国门，公布如有人“增损一字”，就赏赐千金，表示比孔子的著《春秋》、删《诗》《书》、订《礼》《乐》的气魄还要伟大。这就是古今中外，很多发了财的大老板们和有了地位的人，最后都想挤进学术文化之林，表示自己并非“不学无术”，意图洗刷只有铜臭和臭钱之讥。如果从心理学的观点来说，正是“自卑感”在作祟，也是人情之常。但这部《吕览》，在后世的学术著作中，仍然有它的价值。不过，把它归入“杂家”之学的范围。

吕不韦的商业政治计划，在历史上，是绝无仅有的成功。但他只知道权位和富贵的可贵，毫无学养上的“内明”和“外用”的基础。因此，他又彻底地失败，终至于身败名裂，一生很可惜，又很可怜。

秦始皇从整顿宫闱着手

吕不韦自从他的儿子“秦始皇吕政”，十三岁即位做了秦王，他表面上以皇上的干爸之尊，兼为朝廷政府的相国、文信侯，权重一时，就如秦国的宗室大臣，也不敢当面非议。尤其新王的生母皇太后，本来就是吕不韦的侍妾，现在做了寡妇，年龄也不过三十多岁。母子两个，从前在赵国邯郸的时候，本来就和吕不韦是一家人一样，

现在出入宫廷，当然毫无避讳。正如史书所载，太后时时与文信侯私通，那也可说是人情难免的事。

如果这种事发生在乡下普通老百姓家庭，也会招来邻居地方上人的轻视，何况在皇宫之中，左右前后、内内外外，所谓耳目众多，岂能长久瞒得住，而且儿子秦始皇渐渐长大了，哪有可能不知道的。吕不韦愈想愈不对，但是这个太后，对于男女关系的欲望又很大，在感情上，她又当断不断。所以吕不韦在“舍人”（随身侍从）中，找了一个叫“嫪毐”（读音叫lào ǎi）的人，假装太监，送给太后。结果，太后又生了两个私生子。要求儿子秦始皇封嫪毐为长信侯。嫪毐本是市井无赖，自是小人得志，飞扬跋扈，令人侧目。因此，宫廷中有人看不下去，就向秦始皇告密，这个时候，他也是快二十岁的人了，马上下令逮捕嫪毐。嫪毐知道了就发兵叛变。秦始皇就命相国昌平君、昌文君两人带兵围攻嫪毐，抓住他，夷三族。迁太后于侷（音倍）阳宫（陕西户县），扑杀两个私生子。

但秦始皇在处理这件事上，始终对吕不韦并无举动。到了第二年，才发布命令，免了吕不韦的相国职务。而秦始皇又说吕不韦侍奉先王的功劳太大了，所以不忍心杀他，罢免了他的职位，叫他离开首都咸阳，到河南去住。

同时，因为这件事的刺激，经过秦廷宗室的提议，旧账新算，决定要驱逐各国诸侯的宾客，不准在秦国从政。这个事件的发生，在历史上，便引出一个年轻的书生李斯，当时他也是在被驱逐之列的外来宾客。为了此事，他写了一篇对秦始皇的劝告书，就是后世所流传的名文——李斯《谏逐客书》。其实，这件秦廷政变的事件，不应该说完全归罪于少年时代的秦始皇。这是秦人狭隘的本土主义作祟，是对

秦廷长期任用外来人才担任政要的反弹。趁着吕不韦和嫪毐事件发生，由秦廷宗室大臣的发起，抓机会来打击从各国外来的势力。

像这样的事，是千古以来，政治圈中派系斗争的常事，都由于人性具有极度自我、自私的弱点所形成。例如清代三百年间的政治历史上，始终存在北人与南人之争，学阀权要的门派意见之争，朝廷与外藩的权力之争。当然，不只是中国如此，欧美各国的历史也是一样，归根结底，都是人性阴暗面所造成的结果。

以秦国来讲，自秦孝公开始，起用商鞅、张仪、范雎、吕不韦乃至李斯，凡与秦国逐步富强壮大有关的历史上名臣，几乎都是外宾。秦国朝廷和秦国社会，只是坐享其成。但在浓厚的地域观念上，又始终彼此不服气，因此而形成中央在权力上的派系风暴，这是每个主政者最头痛的事。不但政治圈中，例如现在的商业集团、公司、行号、工厂、店铺，只要有三个人以上的地方，就会出现人事摩擦。好在少年的秦始皇，还算明白，看了李斯的《谏逐客书》建议，就停止驱逐宾客，才使外来的人才不散。因为秦始皇从小跟着父母在赵国长大，而且见惯宾客成群的场合，知道利弊。换言之，当时所谓驱逐宾客，便同现在所谓的裁员，多少也有裁减冗员、减少预算的作用。但在国家的大政上，有时因此而受影响，可能会非同小可。因此，宋代的名臣苏洵，对于这件事的观点，大有感想，便写了一篇文章《六国论》。

秦始皇的性格是如何形成的？

正当少壮盛年还只二十岁刚出头的秦始皇，登位不到十年，就碰上宫廷内部发生重大的丑闻，而且当事人就是生母和从小跟随长大的

仲父吕不韦。大家试想，假定我们中任何一个人是他，不可能不气疯了，也许，就会出家入山，或者造成另一种心理变态或精神分裂。所以他当时把生母（太后）迁出宫廷，住到首都的边远小邑，并且下令对这件事的处置，如有人敢谏者死。那种心理上的矛盾，是很难想象的处境。

在这样要命的严威中，那些死守中国文化孝道的儒生们，居然还一个接一个来劝谏，因此而被杀掉的，已经达到二十七人。这就是历史上说秦始皇是暴君的第一幕。但正在他暴怒杀谏者的时候，居然又来了一个齐国儒生叫茅焦的人，要求当面见皇帝进谏。秦始皇一听又有一个不怕死的来了，气得暴跳如雷，大叫着："快拿大锅来，要活活地烹了这个家伙。"茅焦看了现场一眼，慢慢地一步一步走到他的面前说："臣闻有生者不讳死，有国者不讳亡。死生存亡，圣主所欲急闻也。陛下欲闻之乎？"秦始皇听了说："你还有什么话要说。"茅焦说："陛下有狂悖之行，不自知耶？车裂假父（指嫪毐，真是难听难受的话）。囊扑二弟（指其母与嫪毐所生的二子）。迁母于雍。残戮谏士。桀纣之行，不至于是矣。令天下闻之，尽瓦解无向秦者，臣窃为陛下危之（我该说的，都说完了）。"就自己解开衣服，去伏在砍头的木桩上去。等于说，你来杀吧！谁知道这个时候的少年秦始皇，反而走下宝座来，自己承认错了，并且亲自扶他起来，立刻封他为上卿的职位。并且马上下令车队出发，他亲自驾车，空出左边的大位，去接母亲回宫，还和原来一样亲爱，好像什么事都没有发生过。

这也是历史上真实记载的故事。我们可以看出秦始皇的残暴作风，他是怎么形成这种性格的？这与"大学之道"的"诚意、正心、修身、齐家、治国"的教育，关系的重点又在哪里？同时也可看出古代知识分子的儒生，那种"择善固执""死守善道"的精神。茅焦为

什么敢把生死性命当赌注，难道正如现代人的观念，真想拿命来换取侥幸的财富和地位吗？你能否认秦始皇不是有爱生母的孝心，原谅母亲所做的一切过错吗？除非被历史的主观成见固定了，不然，你会发现秦始皇确是一个可造之才，只是环境使他很不幸，自小没有受过良好的教养。这些过错，还是由于吕不韦“不学无术”所造成。

秦始皇的一封亲笔信

但秦始皇对于吕不韦又怎么办呢？他踌躇考虑了一个冬天，到了第二年，罢免了他的职位，叫他到河南去住。吕不韦虽然住在河南不到一年，但各国的诸侯们，还派人去拜访联络的，“不绝于道”。换言之，一个接一个，一国接一国来看他。秦始皇当然会有情报，愈想愈不对，愈想愈矛盾，因为他从小跟着吕不韦长大，对于他的才能、作风，甚至个性等，当然很清楚。或者可以说，他也明白自己的身世与吕不韦之间的关系。因为他的生母，是没有受过良好教育的人，只会懂得享受。母子从小开始，很可能是无话不谈。也许生母对吕不韦是有另一份真情的。所以可以推断秦始皇是心里明白，什么都知道的。秦始皇反复考虑了很久，又怕吕不韦不甘寂寞，另外弄出花样生事，他便亲自写了一封信给吕不韦说：“君何功于秦？秦封君河南，食十万户。君何亲于秦？号称仲父。其与家属徙处蜀！”

吕不韦看了信以后，知道这个儿子，现在是个完全的秦王了，不好惹，怕被他不明不白地杀了不好，还不如自己处理了好一点。因此，吕不韦便自杀了，更了却了秦始皇一桩为难的心事。也可以说，牺牲自我，完成儿子做秦王的事业。不能不说是吕不韦最后的奉献，做了一辈子生意，“天下自我得之，儿子自我失之”，亦复何憾！

大家读历史，对于秦始皇这封简短的妙文，很容易忽略过去。其实，这封信的内涵，真是妙不可言，由此可见秦始皇的头脑太不简单，也许是吕不韦遗传基因的作用。他第一句话就说：“你对秦国真有什么功劳好处吗？秦国还封你有十万家税收的富有资产，是为什么？”第二句话说：“你和秦国有什么亲族的关系吗？为什么我要叫你干爸？这些你自己都明白，不要我说。你应该老老实实地迁到四川住吧！”在古文，就是这样的五句话，他父子两个，心里都明白了。换言之，秦始皇表明了，“我现在是真正的嬴秦王朝的后代，我是秦王，是主人公。你过去所做的事，真的是想为了秦国吗？天知道，我明白，你还是规规矩矩在四川养老吧！不要再打什么歪主意了”。就是这样，聪明人一点就透，这是真正脱离父子关系的宣告。吕不韦知道自己的儿子调教成功，能自立自主了，所以他的一切希望都破灭了，年纪也老大了，只有走上自杀的一条路。

但是，也可说，秦始皇对于没有文化教养的生母，还是很有孝心；对于吕不韦，也是很不忍心。所以也不能一味说他是绝对的粗暴。不然，从春秋到战国，弑君杀父的诸侯王，岂止一两个而已。即如秦朝以后的帝王，派人送一把刀，一瓶毒酒，一条上吊的绳子，命令他自杀的多着呢！但秦始皇对吕不韦，并没有这样做。其故何在，殊可深思也！

灭六国者，六国也

秦始皇从太后与吕不韦这件内宫事故以后，可以说才正式自己亲政。他的运气真不坏，在十二年之间，消灭了当时仅存的诸侯——韩、赵、燕、魏、楚、齐六国诸侯，在这中间，最有名的历史故事，

就是燕太子丹使刺客荆轲刺秦王。但在中国的旧历史的《纲目》上，却写着，燕太子丹使盗劫秦王，不克。秦遂击破燕代兵，进围蓟。这样记载的历史，所谓紫阳（朱熹）《纲目》等，是否合理，很难评论。同时又认为当时的六国，并无大罪，秦要灭掉他们，就是最大的暴政之一。这些就是后儒政治哲学思想的看法和评论，对与不对，随着时代和人类社会的文化演变，也很难说。

其实，燕太子丹与秦始皇小的时候，同时都在赵国做人质，而且是同在患难中的好朋友，当然也认识秦始皇的父母与吕不韦。到了秦始皇即位秦王，燕太子丹又被燕国派到秦国来做人质，但秦始皇并不买账，没有特别礼遇他，只把他当一般诸侯派来的人质看待。因此，燕太子丹气愤极了，就偷偷地逃脱回国来，想尽办法找到刺客荆轲，想用暗杀的手段刺死秦王。这个历史上有名的故事，就是后世中国文化武侠小说的前奏。

如果从一个国家对敌国的角度来说，燕太子丹回国以后，不从政治、经济、军事上发奋图强，来反击秦国，却出此下策，就他本身来说，实在还不及当时的三大公子，即齐公子孟尝君、赵公子平原君、魏公子信陵君，他们还能做救亡图存的工作。也许这就是战国末期的现象，真正到了人才气数已尽，徒使“吕政”孺子成名而已。所以唐代名臣杜牧在《阿房宫赋》里就说过，“灭六国者，六国也，非秦也”。

从此以后，秦始皇统一中国的天下，废弃周代以来的封建诸侯制度，划分全国行政区域为郡县，便于统治。他绝对想不到因此一举，恰好为中华民族的统一，奠定了千秋的基础。其他如北逐匈奴，修筑长城作为边防前线，南收南越等地入于版图，巡游四方各地，在咸阳大兴土木筑阿房宫。甚至在死前两年，做过历史上有名的“焚书坑

儒”，成为遗臭万年，矢上加尖的大暴政。他在王位二十五年，称皇帝十二年，只有五十岁就死了。三年以后，由他所建立的秦朝也亡了。如果从哲学的文学观点来看，正如宋代词人朱敦儒所吟唱：

青史几番春梦，红尘多少奇才。
不消计较更安排，领取而今现在。

三十、秦始皇治国之道评议

大家不要忘了，我们是为了研究《大学》，因为讲到“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣”，才衔接“身修而后家齐，家齐而后国治”的道理。因此提到三代以下，所谓“天子”的帝王，几乎没有一个可以够得上“身修而后家齐”。而且自秦、汉以后的帝王家庭（从旧史的习惯，叫做宫廷），都是大有问题的家族，几乎没有一个是正常的“家齐”的好榜样，因此而造成历史上做领导人的帝王们，大多都是变态心理或精神病的人物。所以便引用了齐桓公与秦始皇两个变态心理的事迹，作为参考。不要听到历史，好像在听评书、讲小说故事那么有兴趣，而忘了本题。

奉行秦孝公以来的法治

如果由“齐家、治国”这个观点出发，来看秦始皇的一切，你可能不会跟着史书上的观点，随便叫他是一个暴君了。你可能非常同情他，他是因家庭身世的暧昧，引起心理变态的精神病患者，长时压制着内心的痛苦和愤怒，又怕天下人看不起他，所以随时遇事，便会迁怒他人。加上他身居帝王的宝座上，由传统的宗法社会赋予他权力，社会人群不得不尊奉他为天子，自然就使喜、怒、哀、乐任性而为，变成一个骄狂自负的帝王了。至于他的治国之道，因为他本身根本缺乏儒道或他家文化的教养，可以大胆假定地说，他是完全传习了吕不韦的大商贾习气而来。现就他治国之道，只提出两点简略地来谈。

一、严刑峻法。秦国的传统，在战国前后的一百多年以来，从秦孝公采用商鞅的建制，建立用“法”治国开始，一直到秦始皇时代，并无变更。这个时期的欧洲，也正是罗马帝国和“罗马法”建立的阶段。一个国家社会，只讲究法治的结果，也可以使国富兵强，处处有规律、有准则。但是整个社会人民，就变成缚手缚足，处处寸步难行，动辄得咎，随时可能触犯刑章，变成罪人。而且偏重用“法”治国，法理的逻辑愈严密，执行的弊端愈多。因为社会随时在变，人事也随时随地在变，法律规定也会随时随地增加。因此，立法执行的政府，变成无情的机制网。领导国家的帝王们，位在法律之上，自有特殊的裁决权，即使不是暴君，也不得不变成暴君了。任何一个大小的领导者，必定是众望所归、众怨所集的焦点。例如号称现代民主法制的美国，也正走入法律繁多的弊病，“律师”变成美国人民咒骂祸害的代名词了。所以老子说：“法令滋彰，盗贼多有。”他希望的“无为”之治，是无法规的自治，所谓“天网恢恢，疏而不漏”，是无条例的自律。孟子也说：“徒善不足以为政，徒法不能以自行。”专讲法治，最后使立法执法的人，自己也走不通了。历史上说秦始皇以“严刑峻法”治国，所以速其灭亡。其实，秦始皇懂得什么法不法的，他只是奉行秦国祖宗以来的法治，加上他个人的迁怒于人的暴行而已。

焚书坑儒事件的真相

就“焚书”来说，秦始皇是把周青臣的恭维，和淳于越的争议，命令大臣们会议。结果，丞相李斯特别提出“史官非秦纪皆烧之”，“非博士官所职”都烧了。李斯当时是权倾一时的首相，又是儒者荀子（卿）的学生，所以秦始皇采取他的意见，就下命令写了一个

“可”字。你说他是独断独行吗？如果现在依法平反，该判“焚书”之罪的是李斯和楚霸王项羽。而且当时所烧的书，是指私家藏书。但博士官有的藏书，集中在咸阳宫中，后来被项羽放一把火，连同阿房宫也一起烧了。但苏东坡却认为“焚书”的罪过，应该由荀子来负责，因为李斯是荀子的学生。

至于“坑儒”呢？在秦始皇统一中国称皇帝的时候，不但设有“博士”官职，录用来自诸侯各国的儒生们，其他在咸阳做官或吃闲饭的“宾客”还有不少人。“坑儒”事件，发生在他死前两年，那时阿房宫也早修成了，他天天沉湎在酒色之中，自我逃避，自我麻醉，就是朝廷中的大臣们，要找他请示也很困难，不知他在哪里。他既怕死，又想寻找长生不老的药吃。那当然是百病丛生，精神很不正常的人了。照现在来说，糖尿病、高血压、前列腺肥大等，甚至还有莫名其妙的多疑和恐惧症。所以他在宫中，看见从外面经过的丞相车队卫兵很威风，心里很不高兴。过几天，丞相的车队卫士减少了。他就怀疑当天跟随身边的人，泄漏他的状况，统统都拿来杀了。

偏偏在这个时候，有儒士侯生、卢生两个人，互相谈论，背后讥笑他，并且不想为秦国做事，就偷偷逃走了。秦始皇知道了，勃然大怒说：“诸生或为妖言以乱黔首（老百姓），使御使按之（按就是查办）。”这是历史真实的记载。为这件事，他大发脾气，叫执法的“御史”，依法查办，也并没有说立刻要杀人。但“诸生转相告引，乃自除犯禁者，四百六十余人”。可是，一班在咸阳的儒生们，为了表示自己清白，自写坦白书、悔过书，有的还密告他人。一个牵连一个，又互相告密，因此构成犯法的，共有四百六十人。所以弄得他更暴怒了，下令把他们统统活埋了。千古以来的书生们，都是“眼高于顶，命薄如纸”。平常喜欢高谈阔论，批评说理，滔滔不绝。一旦有

事，大都便推过别人，自卸罪责。这也是世情之常，令人不胜悲叹的事！

由于这件事，虽然他没有下令要活埋天下的读书人，但确实使人很震惊，引起知识分子和一般人们的反叛情绪。因此，他的大儿子扶苏也看不下去，便来对他说：“诸生皆诵法孔子，今以重法绳之，臣恐天下不安。”谁知秦始皇听了，反而更加大怒，立刻下令外放扶苏，派他到上郡（延安）蒙恬所管的军区当监军（政治部主任）去了。就这样种下祸根，他死后，太监赵高假造他的遗命，要扶苏、蒙恬自杀，提早促成亡秦的后果。这就是秦始皇后期精神变态到了最严重的时候，造成所谓暴君暴行的由来。

郡县为中央的“分公司”

二、设置郡县。自三代以下，以及周朝分封诸侯建国的制度，都是从宗法氏族的传统而来，长达千年以上。所谓中国上古的分封诸侯，并不同于西方文化的部落封建，其中大有差别，不可混为一谈的。而且在周、秦时期，所谓“国”字，就是地方政治单位的名称，并不全同于后世“国家”的概念。历来都说周朝初期分封诸侯，号称八百之多，究竟诸侯有国的数字有多少，现在很难考证核实。但在周朝所封的诸侯，并非完全是“姬”姓的家族，不像秦、汉以后的帝王们，非同姓不封王的作风。因为“姬周”建国文化的精神，正如孔子《春秋》大义所标榜的，是以“兴灭国、继绝世”为宗旨。所以当时封建的诸侯，有的是找出尧、舜以前的故国，对于人民有建功立德的后代来封侯建国的，例如炎帝的后代等。甚至把革命以后的殷朝后代，也照样分封为诸侯，绝不是后世那一套赶尽杀绝的做法。

这就是上古宗法社会，重视“孝”道的观念而来。我要“孝”顺我的祖宗，你也要“孝”顺你的祖宗。我要尊重我的族姓，你也要尊重你的族姓。上古人口不多，人民生活的经济来源，都靠农业生产。尽管分封诸侯各国，但农业生产的土地，仍属中央王朝所公有，只是规划为“井田”制度，达到共有共享的目的。诸侯各国，相安无事，同奉中央王朝的周室为共主。

社会的发展，促使历史的演变，到了春秋时期，中央王朝共主的周室威望渐衰，诸侯恃强凌弱，互相吞并。尤其是传统文化精神衰落，所谓“春秋两百四十二年之间，弒君三十六，亡国五十二。臣弒其君，子弒其父，屡见不鲜。战伐侵攻，不可胜数”。如果是为上代复仇复国而战的，还勉强可说是正义之战，只有二桩，其他都是仗势欺人的侵略战争而已。因此，到了战国时期，包括秦国就只有七国在互争雄长了。

秦国是周室王朝中期所封为西北高原上的诸侯，历史文化的根基不深厚，又是新兴的诸侯之邦，为了争做雄长的霸主，就须引进外邦有文化的人才来治国建国。并且眼见自秦岭以东的各国诸侯，沉湎在老套守旧的办法，社会散漫，政治也不见得高明，因此，自秦孝公开始，就采用“法治”的主张，放弃“礼治”“德治”的传统，专重功利为主的做法。

恰巧在秦始皇十三岁即位那一年，韩国想用办法把秦国搞成民穷财尽，使他再也无力向东用兵。便派了一个搞水利工程，名叫“郑国”的人，到秦国去做间谍，设法说动秦国发展水利，打开泾河引进灌溉。工程到了一半，被秦国发现是韩国的阴谋，要杀郑国。他便说：“你们现在要杀了我，没有关系，其实，我已经做到报国有功，因为你们为了做水利工程，没有出兵打韩国，等于我使韩国迟亡了几

年。不过，你们要知道，这个水利工程做好了，便是你们秦国子孙万世的利益啊！”因此，秦王没有杀他。工程完成，使秦国增加四万多顷的农业生产土地，改善环境，经济增长，国家社会更加富有。但也使秦始皇开始对建筑工程有了认识和兴趣，所以后来要建造咸阳宫殿，建筑前无古人的“阿房宫”了。

至于秦始皇灭六国之后，改天下为郡县的建制，推翻千年以来的传统，为后世中国留下大统一的大业，并非秦始皇有特别过人之处，那是因为他自小跟随吕不韦长大，耳濡目染，懂得大商贾的经营方法。等于现代人明白商业管理，中央是个母公司，是有绝对表决权的控股公司。天下各路的郡县，是子公司（分公司），只听总（母）公司的决策来执行业务。秦始皇懂得吕不韦的经营手法，所以决定改“封建”为郡县。例如明代的朱元璋，因为当过和尚，所以建立明朝的官职，有的是完全照寺院里僧职称呼和做法，如“都察”“都监”，乃至封僧官为“总统”“统领”等，都是禅门丛林制度设立的名称。

但话说回来，秦始皇改建当时中国的天下为三十六郡，郡置守。丞相李斯的建议，也很有道理。李斯认为，“五帝不相复，三代不相袭”，“周封子弟，子孙甚众，然后属疏远，相攻击如仇雠，天子弗能禁”等理由。

秦始皇才说：“天下苦战斗不休，以有侯王。赖宗庙（说是靠祖宗的保佑）天下初定，又复立国，是树兵也。而求其宁息，岂不难哉！”因此，决定改制，但是，需要再交“廷尉”（中央执政的大臣们）会议通过，才付执行。

由此来看历史的经验，要求政治和社会习惯的转变，是很不容易的事。可是，所有的暴君，却成为改变历史的革命者，只不过坐享改革成果的，并非他本身而已。

张良一席关键性的盘算

当秦始皇死后三四年，轮到楚（项羽）汉（刘邦）相争未决的时候，郦食其对刘邦建议，再来分封六国的后人，必定可以得到天下人的拥护。刘邦听了，认为很对，马上叫人快速刻铸大印，就要叫郦食其代表他去分封六国的后人为王了。刚好张良进来，刘邦正在吃饭，就顺便告诉张良这件事。张良就说：

> 臣请借前箸（借用你的筷子当算盘），为大王筹之（为你盘算）。汤武封桀纣之后者，度能制其死生之命也。今大王能制项籍之死命乎？（一）武王入殷，发粟散财，休马放牛，示不复用。今大王能之乎？（二）且天下游士，离亲戚、弃坟墓、从大王游者，徒欲望咫尺之地。今复立六国后，游士各归事其主，大王谁与取天下乎？（三）且夫楚惟无疆，六国复挠而从之，大王焉得而臣之乎？（四）诚用客谋，大事去矣！

刘邦一听，立刻吐出嘴里的饭，大骂说：“竖儒，几败乃公事，令趣销印。”这两句古文，如照现代话坦白地说：“他妈的，这个穷酸的书呆子，几乎把老子害惨了！听他的话去办，我的大事就完蛋了！快点，快点，把那些封侯的印给我毁了！”

由于这件历史的故事，你就可以知道，当时的人们，对于习惯已久的封建体制，是多么难以忘情啊！后来刘邦打垮项羽以后，建立汉

朝的政治制度，以及官职名称和法律，大体上都是直接沿用秦朝的一套。再经过几代以后，才慢慢地有所改变。甚至到了现代，我们如果去查宗族的家谱，就会发现，注明最先的祖宗，来自颍川郡、南阳郡等地名，那就是照秦、汉旧制行政区域的专称。由此可见宗法氏族社会，对统一国家、团结民族坚强作用的价值。但宗法氏族，不是种族问题，这可不能混为一谈。“治国”犹如“齐家”一样，你想改变自己家族们生活的旧习惯，也是很不容易的事，需要从本身的“修身”开始，以身作则，有耐性，有方法的慢慢转化才行。何况“国家”是许许多多“家族”的组合体呢！

三一、历代帝王修身齐家有几人？

在我们的传统文化中，任何人读了《大学》的“诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”的名言，都会为之首肯，认为是有道理。即使现代，美国式的民主社会，当他们要选举总统的时候，就会要求候选人的人品和家庭夫妇关系等，没有污点或缺点。这便是东方西方，“人同此心，心同此理”的道德要求。你看人性是多么的奇怪，世界上每个人都会要求别人是好人，是圣人。但对自己的行为，就会有许多理由可以原谅自己，辩解自己。等于人人手里都有一把标准尺、有一杆秤，到处衡量别人，是不是够得上圣贤的尺码和分量。但对于自己，就很少称量了！

“修身”从自我批评做起

就如我们现在，讲《大学》，评历史，大胆放任批评古人，要求严格。说来惭愧，我们自己本身呢？那就很难说了。不过，你们也经常听过我的自我批评，我一生只有两句话，“一无所成，一无是处”，如此而已。大家喜欢研究《红楼梦》，我虽不内行，但同意作者开头的几句话：“负父母养育之恩，违师友规训之德。”实际上，这两句话，就如我的自白一样。其实，读懂了《红楼梦》，就会真知“修身、齐家”的重要，也可了解人性的缺点和优点。

由“修身、齐家”讲起，我们必须要明白，它的重点，就在自我的“修身”。身不修、家不齐而奢言治国、平天下，不是不可以，只是“偏中偏”，很少能够做到“偏中正”。为什么孔子特别推崇尧、舜？他的重点，应该是在“修身”。别的不说，你只要看我们过去传统文化教育，所注重宣扬的“二十四孝”，就可明白了。二十四孝里的人物，都是发生在有问题的家庭。所以老子说：“六亲不和有孝慈，国家昏乱有忠臣。”如果家庭没有问题，大体上说，个个不算太坏，就没有什么孝不孝的问题存在了。仁义的道理也是一样，假如人人自爱，尊重自己，同样的，也尊重别人，爱护别人，那还要说什么仁义不仁义呢！

大舜孝感天地平天下

就以“二十四孝”来说，榜上挂头牌的第一人就是姚舜。大舜出生在一个最有问题的家庭，父亲顽固而且粗暴，几乎是毫无爱心的人。母亲（有说是后母）更糟糕，她是一个泼辣而嚣张的女人。他有一个弟弟，不务正业，游手好闲，而且是很自私，占有欲甚强的个性。但是世界上的父母，大多数都有偏心。他的父母，又特别偏爱小儿子，并不喜欢大舜。生在这样一个家庭中，所谓“动辄得咎”，没有一天的好日子可过。但是大舜丝毫没有怨恨，挑起一家生活的担子，尽量对父母孝顺，对兄弟友爱，结果，还是被父母赶出家门，只好自谋生活，去做陶器来卖。当然，这样的人，这样的家庭，自然会被别人当故事，当笑话来谈论。因此就被帝尧知道了。经过考察，决心想培养他，就把自己两个女儿嫁给舜。慢慢叫他办事，一步一步地提升他。但他的弟弟看了眼红，又贪图两个嫂嫂的姿色和家势，就想办法要谋杀大舜，故意要父母叫他凿个水井，准备在他工作中活埋了

他。总算大舜知道弟弟的用心，在打井工程中，横打一个出路，才没有被活埋。但他对弟弟仍然没有仇恨的心理，不只原谅，而且照样对他友爱如初。

古代的历史记载，文字简练，而且没有花边资料的描述，不过经过的大要，都已有了。大舜从这样的家庭环境出生，还能“修身”“而立”，做到“齐家”。后来帝尧把他放在政治中心去历练，叫他担任过各部不同的工作，最后授命他总理国政。实际上，后来帝尧在位的政绩，大多都是大舜的功劳。这样，经过了二三十年，帝尧老了，快到一百岁了，才让位于他。而在大舜担任国政的时候，他的母亲也老了，眼睛失明，看不见东西，或许是白内障之类的病。那时，医药并不发达，大舜就亲自抱着母亲的头，自己用舌头来舔母亲的眼睛。据说，“孝感动天”，他母亲的眼睛，居然被他舔好了。

不但如此，后来帝尧死了（但有的旧史说他并没有死，他修道去了）。姚舜做了三十多年的国家元首，也已一百多岁。他一边提升大禹总理国政，一边又自己出巡南方，过了湖南，到广西，据说，就驾崩在九嶷山那里（旧史又有记载，说他也学帝尧一样，入山修道去了）。因此，两位帝后娥皇、女英便亲自到南方来寻找大舜的下落，结果都死在湖南，据说也成神了。后世所谓的女神“湘妃”，相传就是大舜的两位帝后（称娥皇为湘君，称女英为湘妃）。

由于这个历史故事所记载的反映，处于有大问题的家庭父母、兄弟、妻子之间，不但没有反面坏的结果，反而存有正面的“修身、齐家”，乃至“治国、平天下”的好榜样。所以孔子极力尊崇尧、舜，并非只为尧、舜开创文化的德政而已。可是，在周、秦以后，我们历史上历代帝王的家庭，及其自身的榜样，又是如何呢？也许那几个最

好的开国之君，还都是齐桓公坏习气一部分的化身。至于那些不好的和职业皇帝们，除了少数几个之外，更不足道矣！

三二、刘邦打天下而不能“齐家”

自秦始皇以后，我们的历史，由封建诸侯的体制，改变为一个统一文化与文字，统一政治体制为郡县，所谓“书同文，车同轨”的东方大国。这个时候，正当公元前二二〇年前后。讲到这里，使人联想起现代历史的故事，当在推翻清朝以后，所谓民国初年到抗日战争的阶段，阎锡山在山西修建的铁路，故意采用狭轨，不和全国铁路的轨道相衔接，仍然抱着“战国诸侯”和《三国演义》的思想。距离秦、汉两千年后的中国，还随时出现“战国”时代“车不同轨”的作风，你看，这有多么大的讽刺意义。

但我们现在不是研究历史，只是讨论中国文化大系中的儒家心法。因此，讲到“修身”与“齐家”的问题，引用到历史上历朝历代为天下主的第一家庭（族）。如果再做详细的叙述，那就变成讲历史小说了。但是，历史的人事问题，不正是《大学》内涵的反证吗？

我们的历史，从来以汉、唐开国为盛世，宋、明其次。元是蒙古族当家，清是满族当家，都要另当别论，实难要求过严。而且我在前面讲过，除了以历代开国之君为主题之外，其余的都算是“职业皇帝”，能够守成的已经不错，更不必要用《大学》的尺度来讨论。不过，话也不能以偏概全。在职业皇帝当中，也还有几个可算是出类拔萃的人物，“虽不中，亦足观也矣”！

从刘邦的“龙颜”说起

以开国的帝王来讲，例如汉高祖刘邦，除了历史上赞许他是“隆准龙颜”“豁达大度”八个字以外，应该说还有四个字，便是“知人善任”的长处。至于什么是“隆准”，是说他鼻子长得挺拔，鼻头特别大一点，犹如相书所说，“一鼻通天，伏犀贯顶”而已。这样的人多的是，我一生也见过几个乞丐和出家的和尚，都是“隆准”，并不能因鼻子大，就可当皇帝。“龙颜”嘛，谁见过？就算古画上的“龙”吧！那副尊容，除了很有威武以外，也并不特别，平常人也有的是。用这“隆准龙颜”四个字来称赞刘邦，完全是古人写历史的大手笔、妙文。因为没有什么特别好说的，当了皇帝，总要说他有特别过人之处才对。等于后世的什么“龙凤之姿，天日之表”一样的句子，极其谄媚的笔墨。

我年轻时，有一个会摸骨看相的朋友，我常对他说，你赚了别人的钱，又在骂人，坏透了。假使你敢说我是有特别的骨相，或是“龙行虎步”“虎背熊腰”，我非揍你不可。那是你明明在骂我是个禽兽，是个动物嘛！但是，他说，老兄，我是规规矩矩照书本上来的，那些历代的英雄帝王们，不都是很喜欢这些恭维吗？看来，你是一定做不成英雄了！我们彼此哈哈大笑拉倒。至于说刘邦“豁达大度”，这一点，比较起来，可以承认，拿他前比齐桓公，后比唐太宗李世民，都有点相似之处。但也必须看看反面的文章。例如范增对项羽说，刘邦居山东时，贪财好色。现在到了咸阳，居然不贪取财货，又不掳掠美女，看来，其志不小，你不对付他，将来你必败在这个人手里。后来，果不出其所料。

我想，《史记》与《汉书》，你们都很熟，尤其是司马迁写《史记》的高祖、项羽“本纪”，也是大家最喜欢读的大文章，因此，我不需多说。

“豁达”背后的身世和性格

汉代开国之君的刘邦，他出身的家庭和父母，本来是一个殷实务农的人家。只有刘邦，在这个家庭中，素来就“不甘淡泊”、游手好闲、好说大话，在他家族的眼中，是一个不管家人生产，使父亲兄弟们不大喜欢的人。不过，这样的人，在每个地方、每个乡村中，都随时会出现。刘邦算是有“智、力、勇、辩”的那一类型，环境往往不能约束他的。偏偏他运气好，吹牛说大话，吹到了一个外地来的大财主的女儿吕雉做妻子（这个大财主，历史上只称他吕公。但有说在《相经》上，记他名吕文，字叔平）。东方西方人类的文化，过去同样是重男轻女，所以记载她的资料重点放在她当皇后以后的事。其实，仔细研究，在刘邦做亭长，送囚犯，放囚犯，躲在芒砀山沟里，直到与沛县的秘书萧何、曹参联络，取得县城，称“沛公”起兵，他的妻子吕雉，都是参与其事的。所以后来做了皇后，设计杀韩信，是两夫妻的同谋。刘邦死后，故意请张良吃饭，是她设计促使张良早死。

关于这一点，有人对我说，于史无据。我说，你不了解道家的“辟谷”，当然不明白，张良当时已修到可以“辟谷”不吃饭。功夫到此，忽然强迫他吃肥腻的食物，不但功夫尽失，甚至不死也要大病一场。世界上的知识太多，当然有所不知。可是吕后有人教她，因此，一饭之后，即致张良于死命，并非历史上的奇事。

当秦始皇实行“严刑峻法”以治国的时代，役使民工，不给酬劳，建造皇宫等工程，弄得民不聊生，到处逃亡避祸。在刘邦的家乡沛县，忽然从外地迁来一家财主吕公，等于是沛县一桩新鲜的大事。刘邦不过是一个区区的亭长，并非声名显赫的人。他在吕公过生日做

寿的时候，自己一个人空手走来祝贺，在吕家的宾客签名簿上，大书送贺礼的礼金万金，然后就大模大样的自己坐在首席吃喝起来。因此有人报知主人，吕公会看相，他出来一看，大奇刘邦的相貌，而且敢大胆冒充阔佬，就和他结交，想把大女儿嫁给他。当然，吕老太婆是反对的，认为这种吹牛说大话的人靠不住。但因吕公的坚持，也无可奈何。当时的婚姻，都是由父母做主，儿女本身没有自由发表意见的机会。

“骄纵”的吕后实在不简单

不过在这个历史的故事上，可以看出吕后是出身财主家庭的大小姐，不免有“骄纵”的习性，配了一个刘邦这样的丈夫，“豁达”对“骄纵”，倒也情投意合。但对她的身世，刘邦总不免会礼让她一点，不一定是怕老婆，只能说总有一点自卑感，这也是人之常情。况且吕后是个聪明人，结婚以后，便一直参与外事。历史上说，当刘邦放了囚犯，逃亡在芒砀山泽之间，只有吕后知道他在哪里，常常送饭给他吃。暗地也有人问她，你怎么会知道他躲在哪里？她就说，刘邦人在哪里，哪个地方，就有云气罩着，只有我看得出来，所以知道他在哪里。这是“欺人”，还是“自欺”，姑且不论，但可知道她是参与同谋的。如果照近年来社会上流行迷信气功的话，就会说，哪里有磁场，我会知道。

平常读历史或看小说，最奇怪的事，是在历史和小说的节骨眼上，几乎很少提到金钱和经济的事。例如说《三国演义》吧！刘、关、张三人结拜，要起义，经费哪里来？其实，《三国志》已有说明，是中山大商张世平、苏双等，“赀累千金，贩马周旋于涿郡。见

而异之，乃多与金财”，刘备才有资本招兵买马。曹操起兵的经费来源，据《三国志》所载，是“散家财、合义兵，将以诛董卓”。但另如《世说》所载，“陈留孝廉卫兹，以家财资太祖（曹操），使起兵，众有五千人”。大概古代文人自命清高，不喜欢谈钱，一谈钱，就俗气了。其次，许多武侠小说，甚至爱情小说，也很少提到钱和经费来源。那些侠客，都豪气干云，上酒店，吃饭馆，非常阔气，既不做工，又不经商，钱从哪里来？难道做了侠客，都有“呼风唤雨，撒豆成钱”的本事吗？至于爱情小说，更不用说了，爱情就胜过馒头和面包，还谈什么钱呢！

因为讲到刘邦和他妻子吕后的家世，可以大胆的假定，当刘邦在草泽中，收聚流亡起兵的初步资财，是吕后娘家的资助。所以打下天下，当了皇帝以后，不但感情上是习惯性地敬畏老婆三分，在利害关系上，吕后始终是可以“颐指气使”，俨然是站在“老板娘”当家的惯例上做事。因此形成汉朝三四百年的天下，始终是受“女主”和“外戚”所左右的家族政风。从形而上哲学的观点上讲，大自天下国家的政治，小至家庭个人的处事，真正的善恶是非，是因时因地为准，很难下定论。因为时间和空间的转变，是非善恶，也有所颠倒。但只有因果的定律，是绝对肯定的，乃至唯物世界的一切科学法则，也不能违背因果律的原则。

尤其刘邦和吕后，在家庭夫妇关系上，非常玄妙，历史上的记载，也并没有为他隐饰。刘邦与项羽的战争，所谓大小几十战斗，刘邦都是打败仗；最后一战，项羽乌江自刎，都归功于韩信的战略成功。当刘邦在彭城打了败仗逃走，项羽就俘虏了刘邦的父亲“太公”和他的妻子吕后，作为人质。后来便是历史上最有名的故事，项羽与刘邦面对面在战线上谈判，项羽绑着刘邦的父亲“太公”说，再不投

降，我就烹宰了你的父亲。刘邦装着很轻松地说，“吾翁即若翁”，“则幸分吾一杯羹”。我和你本来是好朋友，我的父亲，就是你的父亲。你如果烹了他，请你分一碗肉汤给我喝！这种无赖的作风，项羽是很看不起的，结果还是放了太公和吕后。

有一个人，名叫审食其，从沛县开始，就为刘邦、吕后做管家的总务，过去官称的职务叫“舍人”。当太公和吕后被项羽掳去做人质的时期，审食其也一直跟随吕后做人质的副件。历史上只用一个字，“幸”于吕后。事实上，他就是吕后的情夫。后来刘邦当了皇帝以后，还封审食其做“辟阳侯”。侯爵不是小官，张良有大功，也不过是“留侯”的侯爵。所以后人有诗说，“汉王真大度，容得辟阳侯”。

一直到刘邦死后，吕后专政，审食其与陈平同做丞相。吕后想把刘家的天下变成吕家的天下，审食其可以说是参与其事的。最后，吕氏夺权的力量垮了，由刘邦另外一个儿子刘恒即位，就是汉文帝，也没有处置他，只把他罢免了相位，他还能老死在家中。这个审食其，也可算是历史上的奇人奇事，岂不是俗话说的“有福之人不要忙”吗？

史书给刘邦的短评

世界上最使人乐意拼命追求的东西，便是钱财和权位，但使人最容易堕落到丧心病狂的，也便是钱财和权位。证之历史上古往今来，上至帝王将相，下而平民老百姓，本来在贫贱的时候，还是一个平凡的好人。如果运气好，忽然发达了，就完全变了一个人。就以我个人的一生，见过也经过现代史上几次大风大浪，看到的接触到的人物各

行各业也不少，对照历史的经验，可以说始终不因得意、失意而变更人品的，实在不多见。

如果以汉高祖刘邦来说，他本来就是一个没有文化基础的人，自起兵统将以来，直到做了皇帝，他那种“蛮不在乎”的“豁达”个性，变得并不太大。只是从经验汲取失败的教训，对人对事的见识增加，心机就更深沉了。

历史上，对他的一生，很坦然地说：

> 初，高祖不修文学，而性明达。好谋能听，自监门戍卒，见之如旧。初顺民心，作三章之约。天下既定，令萧何次律令（顺势大略修改秦法）。韩信申军法。张苍定章程（定度、量、衡准则）。叔孙通制礼仪。虽日不暇给，规模宏远矣。

但对于文化教化，自秦政以后，刘邦并无建树，还属于草昧初创的格局。

当刘邦建立汉朝做了皇帝，在位的六七年之间，吕后还能自制，并没有做出想夺取政权，过于跋扈嚣张的举动。只为儿子刘盈做太子的事，求张良的指教，请了“商山四皓”来保驾，使刘邦放弃了另立一个宠妃戚姬的儿子如意做太子的意图。

刘邦与吕后之间的钩心斗角

等到刘邦一死，他的儿子刘盈即位为惠帝，吕后就设法毒死了如意，又把他的生母戚姬斩断手足，挖去眼睛，弄坏她的听觉，迫她吃药变成哑巴，再把她放在厕所里，叫做“人彘”。叫自己的皇帝儿子

刘盈来看。刘盈是个好心人，看后大惊大哭，就病倒了，对他的母亲吕太后说：“这不是人做的事。我虽然是你的儿子，恐怕不能担任皇帝治理天下了。”因此，就故意服食刺激性欲的兴奋剂，天天在宫中玩女人，不大理会国政。勉勉强强在位七年，只有二十岁就死了。这个时候的吕太后，还不到五十岁的人。在历史上，就由她开始有太后“临朝称制”的创举，也可以说，由她专制独裁了八年，大量起用娘家吕氏的兄弟子侄辈，掌握军政大权，预备把汉朝的天下，换刘家成吕家。

由于这个历史真实故事，你可了解到夫妇家庭在权势利害的关系上，就会变更心志，换了一个与平常正常人格不同的心思，从爱情变成仇雠，由仁慈变成凶残，甚至亲生父子之间、母子之间，也会变做仇人。当然不只是女性如此，男性也会有同样情况。这种情形，岂只在权势富贵中心的帝王家族，即使在三家村里，有一两亩薄田的农家，也随时随地可见的。

所以在战国末期，几乎与孟子先后同时的大儒荀子（卿），就对“人性本善”的观点并不同意，认为“人性”天生是“恶”的，须要教化学养才能使它从善。因此，他对曾子、子思秉承孔门遗教，认定“人性本善”的说法，大加反对。所以由他教出来半途退学的学生李斯，受其影响很大，后来帮助秦始皇厉行“严刑峻法”的暴政，是从确信“人性本恶”的基本立场出发。历史政治的背后，始终是受一种哲学思想所排演的活剧。因此，宋儒苏东坡也认为李斯的罪过，是该由荀子来负责的。其实，关于人性的本来，是善或是恶，乃至不善不恶，非善非恶的问题，几千年来，东西文化始终还争论不休，我们这次不讲这个专题，姑且不论。

现在，我们再回过头来，只讲汉朝初建的刘家媳妇吕后，她从小个性骄纵，到了中年，丈夫刘邦打下天下做了皇帝，自己也跟着成功做了皇后，正如刘邦对他自己父亲说的：“当年你都说兄弟们成器，你看我不会生产弄钱，管家里的事，很不高兴。现在你看我比兄弟们，为刘家可赚得多吧！”说得他父亲“太公”很不好意思。这个从有钱的“吕家”嫁过来的大小姐，那种心情，比起刘邦，更是志得意满，不可一世了。但她是聪明人，担心的是自己只有一个儿子刘盈，依照传统宗法社会的惯例，理当做太子，将来好做皇帝，管理这个刘家天下的大财富。偏偏刘邦又特别宠爱另一个妃子戚姬，还想把她所生的儿子如意立为太子。这对她的威胁太大了，真是又气又恨。总算想尽办法，最后请教张良，请来“商山四皓”保住了儿子做太子的职位。但由于这个刺激，造成她的恐惧、怨恨、妒忌等错综复杂的心理变态。加上她正在女性更年期前后，由生理影响而促使心理变态。

所以刘邦一死，她就更加慌张，儿子又小，朝中和刘邦一起打天下的大臣还不少，不一定都靠得住，对她也不一定服气，自己势孤力单，怎么办？当时那个朝廷局面太紧张了，只有哭。幸得张良有个孙子名“辟强”的，虽然只有十五岁，但见解聪明，犹如他的祖父，他为丞相陈平出主意说：“太后现在最怕的是你们这班老臣，那即位做皇帝的儿子又小，如果你们把她娘家的兄弟都封了重要职位，她心里就比较踏实，就好办了。”因此，吕氏娘家的兄弟们，就一举把握了朝政。后来所形成的那种“政治心理病变”也是够可怜的。

其实，她和刘邦一样，都是很有潜在机智的人，真是汉初一对半斤八两的活宝。当刘邦生病要死的时候，她找来医生为他诊治，刘邦就对她大骂说：“吾以布衣提三尺剑，取天下，此非天命乎？命乃在天，虽扁鹊何益？罢之。”刘邦为什么不肯接受吕后请来医生的治

疗？他为什么又再三要改立太子？可以说，他深知吕后，其志不小，太不简单。由此可见，他们夫妻在权势上的利害冲突早就存在，你看是多么复杂。

为刘汉后代的悲剧奏了序曲

所以他的后代子孙汉武帝刘彻，想立他所爱的钩弋夫人的儿子弗陵做太子，就很忍心地赐钩弋夫人自杀。然后他问左右，外面的人们，怎么评论这件事。左右对他说：“人言立其子，何去其母乎？”刘彻听了说：“然！是非尔曹愚人之所知也。往古国家所以乱，由主少母壮也。女主独居骄蹇，淫乱自恣，莫能禁也。汝不闻吕后邪？故不得不先去之也。”这就是刘邦、吕后两夫妻钩心斗角的反弹，留给他的子孙汉武帝忍心杀爱人的历史经验谈。

再看吕后的聪明，比刘邦也差不到哪里去。当她临朝称制，等于做了八年的女皇帝，临死以前，告诫侄儿吕禄、吕产说：“我崩，大臣恐为变，必据兵卫宫，慎勿送丧，为人所制。”可见她也早有先见之明，真也不简单。只可惜她的侄儿比她差太远了。但他们夫妻的故事，在西汉、东汉两朝的末代，变更剧本，始终反反复复在重演，非常可悲可叹。由此看来历史与人生，再三反思，便知“诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”的教育学养的原则，是有多么重要啊！既有先见之明，知道人心难测而必有变，难道就没有其他方法可以“齐家”、可以“治国”吗？

三三、慈惠爱人的汉文帝

到了汉高祖刘邦死后，吕后临朝称制，这中间前前后后二十年，除了汉室王朝宫廷内斗以外，刘汉王朝初期的政治、社会、文化教育等方面，都没有什么特别的建树。总算天下不打仗了，全国人民可以喘一口气。汉朝真正奠定立国基础的，应该是从汉高祖的小儿子刘恒开始，照旧历史的称呼，叫他汉文帝。这个阶段，正是公元前一七九年到公元前一五八年。

刘家汉朝的天下，经过吕后夺权一幕以后，当年追随刘邦打天下的老臣们，大多已经亡故。只有丞相陈平、太尉周勃等少数几位恪守宗法社会传统的旧规，商议在刘邦亲生的儿子中，另选一个来继位。因此，研究的结果，认为刘邦的中子代王刘恒最为合适。他就是后来历史上所认为的宽厚、仁慈、节俭的好皇帝。在汉朝的政治上，刘恒和他的儿子刘启汉景帝，被公认推崇为“文景之治”的仁政好榜样。其实，刘恒与他的父亲刘邦，在一起过着宫廷生活的时间不长，而且也没有得到刘邦的好好教育。何以后来他能成为一个汉代开创守成的好皇帝？他除了命运以外，还有是得力于母教的影响，才有后来的成就。

得力于母亲的教诲

汉文帝刘恒的母亲姓薄，她原来本是南方的吴国人。在秦政的末期，天下大乱，魏豹自立为王。他听汉初一位看相的名女人许负说过，薄姬有贵相，将来贵不可言。因为许负善相的名气很大，她也相

过吕后，所以魏豹就迫使薄姬的母亲，把她送进魏王的内宫。后来魏豹战败被俘虏了。她也成为战利品的俘虏，归到汉王所属的纺织厂里做织布等工作。一个偶然的机会，刘邦看见了她，就很喜欢，把她提升到内宫来，作为自己的妃子，封她为薄姬，生个儿子就是刘恒。可以想象，她很会自处之道，所以没有像戚妃一样，被吕后忌妒痛恨。刘邦当了皇帝，刘恒只有八岁，就被封为代王。现在河北省西北部和山西省北部一带，就属于当时“代”的管辖范围，算是北方苦寒的地带，而且是北方边防匈奴的前线要塞。

薄姬母因子贵，抓住机会，认为儿子太小，封王守边疆，不放心，恳切请求刘邦要跟着儿子去代北。其实，她早已看透汉室的宫廷，矛盾太大太复杂，又怕吕后会谋害她的儿子，所以想远远避开。边防要塞虽然苦寒危险，但比起在宫廷中的危机，就平安得多了。她的聪明，正合于孔子所说，“贤者避世，其次避地”的道理。事实上，她是有文化程度、有教养的一位贤母，她喜欢读《老子》，对老子的道家哲学有认识，懂得谦退为上策。因此，她达到了愿望，跟着儿子刘恒到北方，成为代王的太后。但却没有想到她的儿子后来居然做了皇帝，她也正式被尊封为皇太后。事实上，汉文帝刘恒的一生，受母教影响很大，他以黄（帝）老（子）之道的学术思想治天下，正当天下人心厌乱思治的时候，全国上下，需要休养生息。他力守老子所教的“三宝”法则：“一曰慈、二曰俭、三曰不敢为天下先。”因此，才赢得后来历史上有名的“文景之治”的美誉。而且，也可以说，汉代刘家的天下，到他手里，才是真正奠定汉朝根基的开始。刘邦提三尺剑，于马上取天下，不能在马上治之。他的儿子刘恒，却能以道德文治守天下，才能建立了一二百年的西汉王朝。所以在他死后，大家议定他的谥号，够得上称一个“文”字，因此被尊称为“汉文帝”。

两封信就化解了两场兵灾

当汉朝大臣们决定迎接代王刘恒来京的时候，他还只有二十三四岁，不免心里有所顾虑。经过与他的部下等会议讨论，郎中令（秘书长）张武，意存顾忌，认为“汉大臣习兵多诈，愿称疾毋往”。但中尉（主管军事的）宋昌提出四点理由，认为应该去。因此，他就带了宋昌、张武等六个高级部下直达长安。到了西安城外渭桥边，汉朝的大臣们都出来接驾、跪拜称臣。但刘恒的作风不同，他不但不以准皇帝自居，而且还不以王子的身份自重，亲自下车向大臣们答拜。这个时候，重臣周勃就起来对刘恒说，要求单独向他汇报几句话。宋昌马上就说：“所言公，公言之。所言私，王者无私。”周勃被宋昌顶得没有办法了，只好跪着把玺符（皇帝的大印信）呈上。但刘恒接过印信，还说，我们大家到了城里官邸再商量吧！

当然，最后还是他即位做了皇帝。他登基时的第一道命令，就是“大赦天下”。第二道命令，“定振穷、养老”，“令四方毋来献”（即通知各地不要向皇帝奉献任何宝物）。但在那个时候，长江以南，还有一个在广东的南越王赵佗，他是河北真定人，和汉高祖刘邦，都是同时起兵的人，因为不满汉朝的内政，自己要独立称帝，情况相当严峻。你看汉文帝怎么办，他一不动兵，二不震怒，只是以后辈身份，写了一封信给赵佗，就使赵佗乖乖地收兵称臣了（有关这封信，我在讲《老子他说》时已经发表说明，那时还引发当代一件大事，也真有趣，将来再说吧）。后来对于长期侵略入寇北方的匈奴，他也是写了一封信给匈奴，得以暂时和平相处。至于“减轻刑法”而除“肉刑”等等，都是被后来历代所歌颂，引为政治的好榜样。

所以历史上对他的定评，大致都说，“慈惠爱人曰文”，又说：

汉兴，扫除烦苛，与民休息。至于孝文，加之以恭俭，专务以德化民，是以海内富庶，兴于礼义。断狱数百，几至刑措。至于制度礼乐，则谦逊而未遑也。

这些评语，其中说到他的时代，他能做到使司法公正清明，几乎做到很少人犯重大的刑事案件。至于重兴文化的工作，他自己也认为还没有做到。因为他只有四十六岁就死了。但他的母亲皇太后还健在。他死了以后，人们更钦佩敬重他俭朴的道德，说他在“帝位二十二三年间，车骑服御，无所增益。有不便，辄弛以利民。尝欲作露台，召匠计之，值百金”。他说：“百金，中人十家之产也。吾奉先帝宫室，常恐羞之，何以台为！”史书又记载他：

身衣弋（黑色）绨（厚茧丝袍）。所幸慎夫人，衣不曳地，帷帐无文绣，以示敦朴为天下先。张武等受赂金钱，觉，更加赏赐，以愧其心。专务以德化民，是以海内安宁，后世鲜及之。

贾谊堪问唯鬼神

讲到这里，使我联想到小的时候读书，先生们教读古文贾谊《过秦论》《治安策》。又读李商隐吊贾谊的名诗：

宣室求贤访逐臣，贾生才调更无伦。
可怜夜半虚前席，不问苍生问鬼神。

对于贾谊，寄予无限的同情和惋惜。也认为汉文帝不用这个人才，真是失策。

后来自读历史，读《史记》《汉书》，加上人生的各种经历，才发现并不如此。贾谊生在汉文帝的时代，青年有才，也有远见。但在那个时候对汉文帝所提的意见，他实在不能接受，也无法采用。譬如一个平民，在万分艰难中发了大财，变成了一个大富翁、大企业家。但他刚死，家庭有大变故，这个家族事业也岌岌可危。但这个儿子在危急中刚刚接手当家，要在艰难紊乱中安定整理家族事业，只能求于安稳中振兴旧业。明知还有许多很严重的隐忧存在，但在这个阶段，是不能用大刀阔斧来变更它的，否则，会牵一发而动全身，整个事业前途会受影响，甚至前功尽弃。这种情形，只有身在其位，担当重任的人自己心里有数。不是像贾谊一样，少年书生，充其量只在这个大家庭做小职员，冷眼旁观，看出毛病，就希望少老板要照他的意思办就行了。古往今来，一般有才有学的青年知识分子，犹如贾谊一样多的是。唐代李商隐的处境，更不如贾谊，但自命不凡，所以写了这首名诗，他不是吊贾谊，其实，是在自怨自艾。

汉文帝呢？他看过贾谊的文章，也很欣赏他的才华，但也知道他的空谈理想是行不通的。因此，即使找他来谈谈哲学的形而上问题，问问他对于鬼神问题的看法或许谈得起劲，直到半夜；但有关苍生社稷的事，汉文帝心头明亮，自认为比他清楚得多了，没有什么好说的。千古文人，大都如此。好在大家都不是文人，像我一样，更是一文不名的不文之人，就无所谓了。

汉武帝、元帝文化政策的流弊

当汉文帝执政做皇帝的阶段，还没有刻意来做重兴文化的事业。直到他的孙子汉武帝时期，才开始复兴文化的措施。而汉武帝受公孙

弘、董仲舒的影响，“罢黜百家，一尊于儒”，便开始扼杀“诸子百家”开放思想的发展了。尤其到了汉元帝时代，完全确定以偏重儒家学术思想为主，才形成汉儒以注疏、训诂、考据为重的“汉学”。这个阶段，距离秦始皇焚书坑儒和项羽的火烧咸阳，已有七十多年了。可见革命性的破坏打倒旧传统是比较容易，但要重新建立文化，想做继往开来的大事业，就不是那样简单了。这也正合了传统文化的一句名言：“上有好者，下必甚焉。”而贪财好色，好酒使气容易，好文就不比好财好色那么轻易了！汉元帝偏好儒家，并非罪恶，但心有所偏，正违反了《大学》所说的，其心已不得其正的过错。尤其不知《易经·系传》所说“道并行而不相悖”的传统儒家的精神文明，因此，可说使周、秦以来中国传统文化的散失，以及西汉王朝的衰亡，也正是从汉元帝手里开始。

总之，我们为了讲到《大学》的“诚意、正心、修身、齐家、治国”的一节，就插进来引用历史上帝王家庭大多陷于“家不能齐”的事实，作为说明。因此，不知不觉耽误了很多时间，而且说了许多有关历史事迹的废话。如果再来讲历来一朝一代的历史，那就离题更远了。所以，先到这里煞住为妙。况且研究历史，不免容易引发感慨，尤其要把经（“四书”“五经”）史合参，鉴古明今，就更加吃力不讨好了！到这里忽然想起清代诗人张问陶（船山）《读史》的一首诗，可以借用暂时做一结论：

一编青史太陈陈，上下千秋笑转轮。
治乱凭天如有数，安危注意恐无人。
只闻叔世多豪杰，不信深山有隐沦。
叹息典谟三五册，万年难遇此君臣。

有关张船山这首诗，只要把起首两句和最后两句合为七绝，也就足够说明古往今来的历史，都是古版今印，但有人事的不同，内容大体上都是轮回旋转，翻来覆去差不多。他说除了《尚书》上所保存的有关尧、舜、禹等三五篇上古流传的好榜样以外，如果后世要想再碰上那些圣帝贤相，恐怕是永远的梦想，难以成为事实了（诗中所说的典谟，是指《尚书》的《尧典》《舜典》《大禹谟》《皋陶谟》《益稷谟》等篇）。

第五篇
内外兼修之道

三四、从自净其“意”做起

上面《大学》讲到这里为止，主要是先由“内明”（圣）的学养开始，兼带涉及“外用”（王）的“诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”的总原则，正如原文所记“此谓知本，此谓知之至也”。这是《大学》最基本的提纲，也是“致知格物，物格知至”最重要的环节。现在继续开始，便是分别讲解内外兼修的道理。

我们在先前已经提过人的生命作用，是由生理的“身”和精神的“心”两部分所组合形成。“心”的作用，便是和生命俱来的“知性”，也可以叫它是“理性”或“理智”。喜、怒、哀、乐等情绪的作用，是生理的关系。但“知性”的“理性”，最容易受情绪所蒙蔽盖覆，容易被它所左右起伏。人的学养修到自能内明知性的德用，转化情绪，调和情绪，归到清明的本位，才得合于天性自然之道。因此，首先便要了解引发“心”的起心动念，乃至“动心忍性”的先锋，便是“意”的作用。“意”也有叫它是“志”，或叫“意志”，例如孟子便说：“志者，气之帅也。”他用“志”字代表了“意”的作用。也有叫它是“意识”，这是隋、唐以后，精密的“因明”（逻辑）佛学进入中国以后，对“意志”“意念”等名词加以严谨地定名。一直应用到现在，由哲学名称变成普通用语。我们在前面也提到过佛学把“心物一元”的人生生命，统归于“心、意、识”三个内涵。但在原本的《大学》，也早已把人的生命，列为“诚意、正心、修身”的身、心、意三重作用。这三重作用，我们也在前面已经大略讲过，而且还把这三者跟“齐家、治国、平天下”的关系，引证秦始

皇、汉高祖、汉文帝等帝王，加以说明。现在，我们再就“意”的作用，进一步来做较深入的研究。

原本《大学》自释“诚意”的八正知

现在先读原本《大学》有关“意”的内外兼修，而做到“诚其意”的八重“正知”：

所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。故君子必慎其独也。（诚意）（一）

小人闲居为不善，无所不至。见君子而后厌然，掩其不善，而著其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣。此谓诚于中，形于外。故君子必慎其独也。（诚意）（二）

曾子曰：“十目所视，十手所指，其严乎！”“富润屋，德润身，心广体胖，故君子必诚其意。”（诚意）（三）

（上面首要三节，朱熹自作主张，反而把它拿到后面，编为他自己章注《大学》的第六章。）

《诗》云：“瞻彼淇澳，菉竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨。瑟兮僴兮！赫兮喧兮！有斐君子，终不可谖兮。”如切如磋者，道学也。如琢如磨者，自修也。瑟兮僴兮者，恂慄也。赫兮喧兮者，威仪也。有斐君子，终不可谖兮者，道盛德至善，民之不能忘也。（诚意）（四）

（朱熹把这一节，与后面的第八节中“邦畿千里，惟民所止”一小节，抽出编为他自己章注《大学》的第三章。）

《诗》云：“於戏！前王不忘。”君子贤其贤而亲其亲，小人乐其乐而利其利，此以没世不忘也。（诚意）（五）

（朱熹也把这一节抽出，编为他自己章注《大学》的第三章里。）

《康诰》曰：“克明德。”《大甲》曰：“顾諟天之明命。”《帝典》曰：“克明峻德。”皆自明也。（诚意）（六）

（朱熹把这一节抽出，编为他自己章注《大学》的首章，拿来作为“明明德”的佐证。）

汤之《盘铭》曰：“苟日新，日日新，又日新。”《康诰》曰：“作新民。”《诗》云：“周虽旧邦，其命惟新。”是故君子无所不用其极。（诚意）（七）

（朱熹把这一节抽出，编为自己章注的第二章，作为篡改“亲民”作“新民”的佐证。）

《诗》云：“邦畿千里，惟民所止。”《诗》云：“缗蛮黄鸟，止于丘隅。”子曰：“于止，知其所止，可以人而不如鸟乎？”《诗》云：“穆穆文王，于缉熙敬止。”为人君，止于仁。为人臣，止于敬。为人子，止于孝。为人父，止于慈。与国人交，止于信。子曰：“听讼，吾犹人也。必也使无讼乎！”无情者，不得尽其辞。大畏民志，此谓知本。（诚意）（八）

（朱熹把这节分割抽出，编为他自己章注《大学》的第三章及第四章。而且更有趣的，把原本《大学》前面“此谓知之至也”一句倒抽回来，放在“此谓知本”这句之后，一共两句，作第五章。自说这是“阙文”，认为在这两句前面另有文章，不过，被古人遗失了。）

由此看来，古今中外的大学问家，我慢我见，是如此的固执己见。比之玩弄权术的人，同样是扭曲别人的“慧命”，未免罪过。但反而因此能享千古盛名，岂非命运乎！

其实，原本《大学》本来就有它自己的次序，也可以说它本来就有它自己的“逻辑”系统。例如现在看他个别列出“诚意”这个主题来讲，无论是他自说“诚意”的内涵，或是引用经典来做说明，都是很有条理来阐明“诚意”内外兼修的作用。不需要朱熹来改正重编，好像曾子对文字写作不懂章法，排列颠倒，必须要等千年以后，出个“朱大圣人”来修改一番，才使儒家孔门的学问重新增光。这真是中国文化的一件怪事，百思不得其解。究竟如何？且听我们慢慢分解。

自欺、欺人、被人欺三部曲

原本《大学》原文讲到这里，再说什么叫做“诚意”，“所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。故君子必慎其独也”。我们现在为了深入了解，先来分别解释这节当中，自欺、好恶、自谦、慎独四个名词的内涵如下。

一、我读古人笔记，看到明代有一个人，对于买卖古董的看法，说了特别高明的三句话，他说：“任何一个人，一生只做了三件事，便自去了。自欺、欺人、被人欺，如此而已。”我当时看了，拍案叫

绝。岂只是买卖古董，即使是古今中外的英雄豪杰，谁又不是如此。人不自欺，几乎是活得没有人味。我们从生到死，今天、明天、大后天，随时随地，总觉得前途无量、后途无穷才有希望，才有意思。其实，那些无量、无穷的希望，都只是“意识”思想形态上的自我意境而已，可以自我陶醉，不可以自我满足（讲到这里，特别声明，不要误会了人生，就心灰意懒。你明白了大学之道，才知道做人的意义）。声明在先，你再来看看南宋才人辛稼轩的词说：

醉里挑灯看剑，梦回吹角连营。
八百里分麾下炙，五十弦翻塞外声。
沙场秋点兵。
马作的卢飞快，弓如霹雳弦惊。
了却君王天下事，赢得生前身后名。
可怜白发生。

这首词，我在少年某一阶段，正是前途如锦的时候，最喜欢读它。也许和他深有同感，便早自抽身不做“自欺”的事了。人，因为有“自欺”，才会“欺人”，最后当然要“被人欺”。换言之，人要自爱，才能爱人，最后自然可被人爱。也可以说，人要自尊，才能尊人，这样才能使人尊你。

那么，曾子所说的“诚意，毋自欺也”，究竟是什么意思呢？你必须要先注意一个“毋”字，这个字，在古代是和“弗”“勿”“莫”通用的，等于现代语的“不可”“不要”。毋自欺，就是不要自己骗自己。

“意识”，是“心”起分别理想作用的先锋。它旋转跳跃变化得非常快速，而且最容易作自我欣赏、自我陶醉、自我肯定或否定。它

就在我们脑子里盘踞活动，发挥思想、理想、幻想等成千成万的作用。但它本身是把握不住，想过了用过了便溜了。它把好坏交给我们的“知性”去判断。它把种种影像收集归纳以后，又交给了“心”来安排收藏。要使“意识”净化，除非你真要做到“内明”反省的学问，随时留意它的活动，使它能“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑”，才能达到真正的“诚意”境界。这里的“诚”字，是包括专一、安定、无私、明净的意义。所以子思著《中庸》，便说：“自诚明，谓之性。自明诚，谓之教。诚则明矣。明则诚矣。”“诚者，自成也。”同样是发挥“诚意”的内涵。这是“内明”之学的精髓所在。

同样的，我们平常生活中，待人处事，也是这个“意识”的作用最为重要。但你如果对“内明”学养不到家，那被“意识”所“自欺”，或“欺人”“受人欺”是势所必然，事所难免。因此，孔子特别指出对于“外用”方面就要做到，“毋意、毋必、毋固、毋我”才好。换言之，在“外用”方面，孔子是教我们对人对事的原则，不可随便任意妄为，不可认为必然如此，不可固执己见，不可认为非我不可，这都属于“意识”不自欺的警觉。因此，曾子开头便说：“诚其意者，毋自欺也。”譬如说，人人都会埋怨被别人骗了，其实，人不自骗，谁又能够骗了你呢？相传禅宗的初祖达摩大师初到中原，将要入山面壁的时候，有人问他，大师啊！你来中国的目的是做什么？达摩大师便对他说，我要找一个不受人欺的人。达摩大师才是真大师，人能先不自欺，才能不受人欺（小心，也许我正在自欺，而且又欺了大家）。

二、接着“毋自欺”之后，他便用两句譬喻的话说：“如恶恶臭，如好好色。”好像人们对于一切事、一切东西的爱好和厌恶一

样，当你真讨厌它的时候，就会立刻厌恶它，再也不会去迷恋它。当你真喜爱它的时候，你必然会马上去爱好它，再也不会舍弃它。同样的道理，当你明白了“意识”的颠倒反复，自己扰乱自心时，你就要“不自欺”，立刻舍弃“意识”的乱流，归到平静清明的境界，正如前面七证次第所讲的“知止而后有定”才对。

三、你真能做到使意识、意念返还到明诚、明净的境界，那才叫做真正的“自谦”，这完全是靠自己的反观省察，才能得到的境界。谦，并不是消极的退缩，它是崇高的平实。谦，在《易经》是一个卦名，叫做“地山谦棶”。它的画像，是高山峻岭，伏藏在地的下面，也可以说，在万仞高山的绝顶之处，呈现一片平原，满目晴空，白云万里，反而觉得平淡无奇，毫无险峻的感觉。八八六十四卦，没有一卦是大吉大利的，都是半凶半吉，或者全凶，或是小吉。只有谦卦，才是平平吉吉。古人有一副对联：

海到无边天作岸，
山登绝顶我为峰。

看来是多么的气派，多么的狂妄。但你仔细一想，实际上，它又是多么的平实，多么的轻盈，它是描述由极其绚烂、繁华、崇高、伟大，而终归于平淡的写照。如果人们的学养，能够到达如古人经验所得的结论，“学问深时意气平”，这便是诚意、自谦的境界了。

“慎独”要慎什么样的“独”？

四、最难了解明白的，便是“意”的“慎其独也”的“慎独”。当然，历来的注解，大多都把“慎独”，说是一个人如在单独自处的

时候，最需要小心谨慎，不可让自己放任散漫，或瞒着别人，做不善的事情。在十九世纪的末期，也有人为了配合政治民主的思想，说“慎其独也”的意思，是指不要在政治上搞独裁。不管如何说法，曾子在“诚意”这一节里，两次提出“慎独”的重要。我们在前面也曾经提出《内经》对于“识神”的作用，便有“独悟”“独见”“独明”三独的境界。为了希望大家特别重视，不妨不避重复，再读一次原文，岐伯对黄帝说：

请言神。神乎神，耳不闻，目明心开而志先，慧然独悟，口弗能言。俱视独见，适若昏。昭然独明，若风吹云，故曰神。

我们需要知道，《内经》这一段对“识神”的三个景象的说明，比起精密“逻辑”的佛学“法相唯识”，传入中国的时期，还早了一千年以上。就算把它拉下来算是汉代的著述吧！也早了七八百年。为什么中国和印度的先哲们，都不谋而合，说得这样相似呢？

《内经》所说“识神”的“独悟”景象，是指意识粗浮的活动静止以后，便会引发自性的智慧的功能，达到如有所悟的特别境界，“耳不闻，目明心开”，话也不想多说了。

从唐代以后，有些禅宗参禅的人，用心久了，也有达到相似的“言语道断，心行处灭”的境界，也有自认修行到这样，已算开悟得道了。但以真正的禅宗来说，便会明白这是“识神”的作用，所谓：

学道之人不识真，只为从来认识神。
无量劫来生死本，痴人唤作本来人。

从法相唯识学来讲，这也是“别境慧”的一种现象，也是意识的现象。虽是学养进修有得的好境界，但不是“明德”达道的究竟。

其次“识神”所发生的“独见”景象，它是在自我的意识中，好像什么都看得见，但是头脑身体，是停在昏昧的情况中，正是冥想的作用。

再次，“识神”所发生的“独明”景象，几乎等于灵魂出窍（精神状态），或同佛学所说的“中阴”现状，没有身体的感觉，便有如风吹云，飘飘欲仙的自我错觉。

但综合起来说，学问修养使意识达到知止而定、而静、而安的情况，所出现的独悟、独见、独明任何一种境界，并非是不好的现象，只是不可执著为真实。知道它是过程，是行程中的外景，并非究竟。所以必须审慎精思。这样才是“慎独”的“内明”道理。

如果用“法相唯识学”来作对比发明，《大学》所谓的诚意、慎独，正如唯识学所讲，第六意识有独头、独影作用的一面。甚至有些学佛修道的人，不从学理上穷究入手，往往会把“独头意识”的作用，当作直观、直觉而认为自己已经悟道了。或者把“独影意识”所发生的境界，当作神通，或特异功能了。所以，我常说，小心！神通与神经，不隔一层薄纸，它是孪生的双胞胎，必须要仔细弄清楚，但人苦不自知，其奈他何！

至于中国禅宗百丈禅师所说：“灵光独耀，迥脱根尘。”那是形而上的第一义道的境界。也可以比作《大学》在本节所说，“道盛德至善”，“此以没世不忘也”。既然已经借用了禅佛来做“他山之石可以攻玉”，那就引用到底，比较说得更明白一点。究竟什么是“慎其独也”，“慎独”的意义呢？曰：

诸恶莫作，众善奉行。
自净其意，是诸佛教。

这就很清楚了。但在日常意识清明的时候，可以做到纯善的情况，也算已很不错了。而最要紧的，当在睡梦中，“独头意识”发起“独影境”的变相时，仍然犹如日常意识清明的纯净，不被梦影所扰，甚至还转化梦境而能自主，这才够得上“诚意”“慎独”而“毋自欺”的现实境界了。（诚意）（一）

“诚于中，形于外”的深远道理

接着，就说“诚意”“慎独”的学养，见之于“人道”修养的实际状况。他说：“小人闲居为不善，无所不至。”这里所说的小人，并非小孩子，但也和小孩的意义相关，比如没有受过良好教养的大人，也是同小孩子一样的小人。小人们在没有事做的时候，是非常烦躁、不耐烦的。因此，不分好坏，什么事都会做得出来。“见君子而后厌然”，当小人在乱来的时候，忽然看到大人君子来了，也会很不好意思地觉得自己做错了。因此，拼命说谎，或想办法掩盖自己的过错，“掩其不善”。表现自己还是很对很好的“而著其善”。其实，那是自欺、欺人，没有用的。天下人聪明都相等，谁也骗不了谁。“人之视己，如见其肺肝然”，别人看你，你看别人，都是很明显的，尤其不能装假，明眼人一看，便会把你的心肝肺脏都看透了似的。“则何益矣”，作假有什么利益呢！为什么做坏事会被别人看出来呢？因为人的“意识”在头脑中活动，就会促使神经细胞的变化，表现在面貌、气色、神情之间，逃不掉自己内心影响外形的规律。所以只有“诚意”的真诚，最为重要。“此谓诚于中，形于外。故君子

必慎其独也。”你只要把“意识”纯正净化好了，自然就会变成真诚的人，可以“特立独行”地做一个正常的平常人了。当然，不需要变成一个“道貌岸然”的样子，那是难看的一副如木偶的模样。（诚意）（二）

讲到“诚意”修养的作用，他举出“诚于中，形于外”的必然律，便接着深入说明诚中、形外的严重性，因此才有曾子曰：“十目所视，十手所指，其严乎！”类似宗教家的严词。其实，恰是科学观的真理。

距今六七十年前，我们读到《大学》这几句话，忽然自觉好笑，便出题要同学们猜，“十目所视”，有几只眼睛在看？“十手所指”，有几个指头在指？答案：五双眼睛，十个指头。这是说笑而已。后来看到佛教寺院里，有千手千眼观世音菩萨的塑像，觉得比曾子所说“十目所视，十手所指”更为严重。但当然也会认为那是宗教迷信的图腾。再后来了解到自然科学，对于物理学、光学等有了一些皮毛知识。才相信人们起心动念的思想作用，甚至善恶念头等等，它在自然界里，也犹如投一颗石子在水里，会发生波动性的动力作用。由一个小小的涟漪开始，逐渐扩散，遍于虚空。而且还可以用光学原理把它录影下来。才知道“十目所视，十手所指”，乃至“千手千眼”的真理所在，并非是托空妄语。如果真的学通了科学（我说的是真通，并非指专家的学位），他自然会了解到哲学和宗教学的严重性，就不敢妄加别人迷信的大帽子了。因为，自己不懂，就说别人迷信，这才是真迷信，也就是不“诚意”了。

但曾子所说的“十目所视，十手所指，其严乎”，他不一定是宗教性或科学性的说法。孔门儒家学说，素来是主张“天道远，人道迩”。必须先从“人道”做起，立下根基，才可再及于形而上的天人

境界。他的重点，是指任何一个人，活在“人世间”，你的所作所为，始终脱离不了现实环境，自然而然，就有许多人都在注意你的作为。至少如父母、妻子、朋友，乃至社会上其他人等，都是互相影响，互相关注的。至于从政、或是在各行各业，有所成就，有了名声地位的人，便更加严重了。例如说，在南宋末期，当贾似道做了宰相的时候，便有人送给他两句诗说：“劝君高举擎天手，多少旁人冷眼看。”

这也就是十目十手所视所指的道理了。但是，这还是对外来说。

至于对个人本身来说，由“诚意”到“诚中、形外”的功效，他便说到“富润屋”。譬如一个人富有了，便会先把自己的住屋改造装修一番，变得更华丽、更气派。“德润身”，同样的道理，当一个人，真正向自修“内明”之学的“诚意”上做学问，这自然就是道德的行为。由心理影响生理，自己的身体也跟着变化好转。日积月累，慢慢地心境宽广开朗了，身体也就发福了（古人所说的“胖”，不是现在人跟着洋人说的“肥”，就想拼命减肥）。例如社会上有些得了严重病的人（如癌症等），医药无效，便去虔诚信仰宗教，求神拜佛保佑，结果也真有得救好了的。因此就感恩图报，极力弘扬他的信仰，到了疯狂程度，说神或佛的灵验。其实，是“诚意”虔诚的效果，是唯心功能的发挥，正如《大学》这里所说：“心广体胖”的道理。因此，就再叮咛一句：“故君子心诚其意。”（诚意）（三）

学养须从日常行事中过来

接着说明“诚意”开始，修养达到“诚于中，形于外”的效果，也并非是知道了就能做到的。即使是天生圣人，也必须悟后起修，才

能日臻完美。学问修养，都不可以蹴等，必须要在日常行事中实践过来，才能渐臻堂奥。因此，从这里开始，他就引用了历史上几个大人物，王侯和帝王，由“诚意”改过自新，重新做好人，建功立业修德的故事。采取其中相关的名言，作为“诚意”自新榜样的说明。首先便引用《诗经》中《卫风·淇澳》篇的几句话来做说明（这篇诗是卫人思念赞美卫武公年已九十五岁高龄，还能思过修学，勤于国事的美德）。但在这里，曾子隐晦了历史上的故事，只是说诗，他是采用这篇诗中，有关描述学问修养渐进的说明。因为古人都知道这些历史上的故事。现在略为解说原诗如下：

瞻彼淇澳，菉竹猗猗（你看哪！淇水转弯那一块坳里的竹林，有多么美妙的丰姿啊）。有斐（一个文质彬彬）君子，如切如磋，如琢如磨（他到老了，还那么用功）。瑟兮（多么严肃啊）僴兮（多么勇敢啊）！赫兮（真是光明磊落啊）喧兮（胸襟真很爽朗啊）！有斐君子（现在这个文质彬彬的人啊），终不可谖兮（让人难忘，真的是没有什么好说的啦）！

原诗大意如此。但曾子用它做了深入的譬喻。他说：“如切如磋者，道学也。”是指卫武公为求道学的努力，像雕刻一块美玉一样，先要切好粗坯，再来雕琢成形。再加仔细自修，这里还要琢一下，那边还要磨光一点。“如琢如磨者，自修也。”“瑟兮僴兮者，恂慄也。”既要精工细作，所以随时害怕自己半途而废，会功败垂成。要有这样小心用功的精神，总算修整完工，摆在那里一看，真是好威风、好庄严的一块瑰宝！因此，才赢得了“赫兮喧兮者，威仪也”的赞美了！至于说：“有斐君子，终不可谖兮者，道盛德至善，民之不能忘也。”那是说卫武公“诚意”改过自新，才做到文成功就的君子，学问道业不但成功了，德行也达到至善的程度了，实在没有什么

好挑剔的，所以使人们永远忘不了他。这是说明学问之道，由改过自新“自诚其意”，内外兼修的不易。卫武公少年的时候，杀兄自立。后来改过自修，有文有守，能从谏如流，以礼自防。为宗“周”出力，打败戎狄，因功封“公”，又入周朝为相，进德修业，为诸侯所重。年至九十五，德寿可风。但宋儒（程，朱）他们，却把他放在圣贤的规格上，却不是曾子本意了。（诚意）（四）

总结历史人物经验在“自明”

接着就解释，“外用（王）”的影响，何以会使人永远忘不了他“道盛德至善”的作为呢！曾子便引用《诗经·周颂·烈文》一篇的第一句话“於戏！前王不忘”来做说明。

其实，这篇诗是记载周公辅成王先出了问题。后来，经过周公的教导，成王自己“诚意”改过自新以后，再出来执政的时候，各国诸侯陪着他祭拜文王、武王的颂辞。第一句，就很有警告性地说，唉！先王啊！我们忘不了你的道德教化啊！同时，也是警告成王，再也不要忘记了先王的道德学养的榜样啊！

但是，曾子采用了这一句诗，他的用意，是说明像文王、武王一样，由“诚意”的学养成就，出来从政，为什么会使人永远忘不了他呢？那是因为“君子贤其贤而亲其亲。小人乐其乐而利其利。此以没世不忘也”。这是说，像文王、武王那样，一般君子们，因为尊敬他难能可贵的贤德，所以更加亲切而怀念他。即使如一般小人们，为什么也是那么尊敬怀念他呢？因为他们感激文王、武王的德政，同时也使他们得到应该得到的利益，使他们也很满足、快乐。因此，虽然文王、武王已经不在这个世间了，但是，无论君子与小人，好人和坏

人，普遍的人群还是永远忘不了他的道德仁政啊！成王能改过自新，也就是真正的“诚意”“毋自欺”了！但还需要更进一步的效法先王才对啊！

但这“诚意”“毋自欺”的学养，究竟是怎样修学才能达到呢？他又引用了《尚书》中三篇，有关历史积累经验的三句话来做说明：

一是《周书·康诰》记载成王伐诛管叔、蔡叔以后，再封康叔于殷，来管治殷的遗民。而在训诫康叔的诰文上，提出“克明德”，你要记住效法祖父文王一样，努力做到“明德”的境界。《康诰》原文，还有“王应保殷民，亦惟助王宅天命，作新民”等要点，不录了。

二是《商书·大甲》记载伊尹下放大甲于桐，三年以后，大甲“诚意”反省存诚，改过自新，学养有了成就。伊尹又把他接回来复位，作了三篇告诫书敬告他，首先就提到，“先王顾諟天之明命”。《大学》引用原文，删减了“先王”两个字，因为重点在“顾諟天之明命”一句，“顾諟”是伊尹告诫大甲，你要追念你父亲“先王”的成功，他是随时随地在照顾起心动念的善恶，明白了天性自然道德生命的作用（原文还有因此得到天地上下神祇等的庇佑，才能平定天下，有宗教性警告的话，就不引述了）。

三是《虞书·尧典》记载帝尧“克明峻德”，说明唐尧的基本学养功夫，就是能自我“内明”，完成“内圣外王”的最高道德。

最后，曾子做了一句总结。这些古代历史上记载的经验重点，都是说明“皆自明也”。当然是从自我“诚意”下手，才能达到“内明”境界。但朱熹却把这三句带有“明德”的话，认为曾子用意应该

是注解“明德”的道理，反用在这里，并不合适。自作主张改编了它，未免太过乎！他却忘了“六经皆史也”的道理。更忘了这是指历史上大人们有关“诚意”改过自新“毋自欺”的要点（诚意）（六）。

曾子在这里，不但引证历史上大人物，如卫武公、周成王、商大甲的故事，隐恶扬善，再不提起他们的往事，只说他们“诚意”改过自新，不自欺的高尚成就。而且更进一步引证上古史上革命的帝王们，如商汤、周武王功成名就之后，衷心“诚意”，不自欺的坦白反省，足为后世效法的榜样。如，“汤之《盘铭》曰：‘苟日新，日日新，又日新。’《康诰》曰：‘作新民’。《诗》云：‘周虽旧邦，其命维新。’是故君子无所不用其极。”

在古史上，汤、武革命的故事，应该不需多说了。商汤为了夏桀的残暴不道，才不得已起兵革命，最后下放了桀，就自己建立新政，代号称“商”。但他内心“诚意”不自欺，随时告诫自己，从此要内外兼修，做到日新又新的境界。“内明”的“日新”，是要天天反省，无欲无私，达到道成德就。“外用”的“日新”，要对国家人民，使其安居乐业，胜过前朝前代。等于现代人最喜欢通行的话，要天天前进，日日进步才对。当然不是要天天穿新衣服，随时换新房子等的意思。因此，商汤把这句话，镌刻在盘子上面，以便每饭不忘，好提醒自己。古代所说的“盘”，是盛水的器具，它的造型特别是圆形浅腹、圆足、有耳，是供王公贵族饭前饭后洗手之用。文献记载，西周以后，“盘”也作为沃盥仪式中盛水之用。但朱熹注说，“盘”是沐浴用的“盘”，表示在洗澡的时候，提醒自己也要洗心；道理没错，却非“盘”的正确注解。

同样的道理，引用《诗经·大雅》中周人推许周武王的革命成功以后，赞颂文王的功德，其中提到“周虽旧邦，其命维新”。周，原来是殷商末代的诸侯小国。但因殷纣太坏了，不得不起来率领诸侯革命，结果建立了周朝，可是革命是维新的，不会像前朝的纣一样，犯大错误而误国误民。其中插进一句《康诰》，曰“作新民”。都是说，要重新做人做事，绝不像过去一样。但朱熹不管原来的用意，为了引用说明古代的圣君贤相们，“诚意”不自欺的反思。他只看到有“新”字，便正好拿来注解自己认定师说的“亲民”，应改作“新民”的佐证。如果让我们抛一句古文来说：“毋乃大谬乎！”

君子为什么“无所不用其极”？

那么，曾子有关引用这三句话的结论说，“是故君子无所不用其极”，是什么意思呢？如果要翻成白话来说，就是说：“所以是真君子，没有哪一样不极力随时反省，改过自新的。”换言之，曾子用这一句是说，是真君子的“诚意”不自欺，他们都会坦然忏悔，“从前种种，譬如昨日死。从后种种，譬如今日生”。但他用词很含蓄，只说，“无所不用其极”。换言之，“无所不用其极”，便是彻底的“洗心革面”，是真的“自净其意”，并没有掩饰之处。因此，才有后文提出总结“诚意”与“知止”的相关作用。（诚意）（七）

结语，为什么首先要引用《诗经·商颂·玄鸟》中的“邦畿千里，惟民所止”？这就是用来表示“外用（王）”之学，为民服务而不自欺，必须要使人民能够安居乐业，才是“无所不用其极”的真“诚意”。接着，又引用《诗经·小雅·缗蛮》篇中的“缗蛮黄鸟，止于丘隅”的画面，就此来引用孔子的话，“于止，知其所止，可以

人而不如鸟乎”作注释，因为《缗蛮》诗篇中这两句话，是指在周幽王的时代，“幽王无德，政治无道，礼废恩薄，大不念小，尊不恤贱”，所以知识分子的士子们，作诗讽刺，以小黄鸟来比喻一般平民的怨叹！觉得活在乱世之中，人还不如小鸟自在。你看那个小小黄鹂，可以自由自在，站在小山丘上，休息歌唱，但我们却永远工作辛劳生活无着。因此，曾子就引用夫子的话说，做人处事，尤其是为政，随时都要自己反省，该知道止的时候，就要赶快停止下来，好让人民休养生息。不然，就会使人感觉人的生命与生活，还不如一个小鸟呢！那怎么可以啊！这正如古人生在乱世时候的两句话：“宁做太平鸡犬，不作乱世人民。”是一样的道理。你们年轻不知道，可以去找距离现在四五十年前的老人谈谈，就可知道其中的艰危辛苦了！

然后，又再引用《诗经·大雅·文王篇》中，描述周文王的伟大道德，他自己忍受纣王的无道加害，遵守礼法，委曲求全，修德俟命，但使人民得到熙熙攘攘的安乐生活。如“穆穆文王，于缉熙敬止”，那才是文王“诚意”“立德”的榜样。因此，就再加以说明，“诚意”与“知止”的指标是什么呢？“为人君，止于仁”。作为领导人的人君，或是公私事业的主持人——老板们，自己的“诚意”，是“知止”在仁爱一切人的目标上。“为人臣，止于敬”。作为国家政府的干部，或是公私事业的职员，自己的“诚意”是“知止”在敬守职务的公德上。“为人子，止于孝”。作为人子女的“诚意”，是“知止”在孝顺父母。“为人父，止于慈”。为人父母的“诚意”，是“知止”在仁慈教养子女。“与国人交，止于信”。说到这句，真是感慨良深。我已是垂暮之年的人，白活了七八十岁。但我可以说，亲身经历和阅世看人七八十年了。使我最悲叹的事，在这几十年来社会文明的变化中，文化教育失败，造成人和人之间的“无信”，非常严重，几乎到了人人既不信己，又不信人，一代不如一代。近年以

来，已经到了“与国人交，止于防”。甚至可说，“与国人交，止于欺”的地步。这几十年，是什么文化思想？是什么文明教育的结果啊！实在值得忏悔反思啊！因此感慨，常想到元遗山的诗：

百年世事兼身事，
杯酒何人与细论。

讲到这里，对于《大学》“诚意”的自释，大概已近尾声。但最有趣的，曾子却在这里引用夫子的话：“听讼，吾犹人也。必也使无讼乎！”并说“无情者，不得尽其辞，大畏民志，此谓知本”。讼，是争讼、诉讼，照现代语说，是打官司。这与“诚意”有什么关系呢？尤其孔子说，听别人打官司，原告、被告、证人、律师，都是各有各的理由。当某一边说得很有道理时，反过来，听这一边说得也很有道理。最重要的是自己要保持客观，并使大家没有纷争，都能心平气和，合理的得到解决。天下的歪理千条，正理只有一条。当是非纷纭，莫衷一是的时候，只能用快刀斩乱麻的办法。所谓“当断不断，反受其乱”，阻止那个不合情理的一边，再也不要争辩下去。总之，就超越时空的“形而上”来说，是没有绝对的是非善恶的。但在现实的人世间，你只能依照全体人们共同认定的是非善恶为标准。所谓“大畏民志”，如此而已。最后，“此谓知本”。知个什么本呢？这是指我们的意识所产生的思想形态，在我们心中脑里，随时都有矛盾乱流，形成业力。任何一个人，随时在心中脑里，有理性和情绪上的斗争，随时自己和自己在争讼、打官司。除了能“自净其意”以外，“自讼”是随生命并存，永无停止的。所以道家的庄子，也形容这种“心、意、识”自讼的状态，叫做“心兵”，就是说平常的人们，意识心中，随时都在内战。如果心兵不动，自心的天下就太平了。人们

假如能够学养到自净其意，不生妄念，心兵永息，更不自讼了，那才真是“知本”。

再加牵强附会地说，曾子自己引用了上古历史故事以后，觉得对于历史上的功罪，也很难下定论。讨论下去，也没有多大意思。所以便引用孔子说过“听讼”的话，借此作为“诚意”“知止”的总结。因此，我们也不必再替曾子作辩护人，与朱熹争讼了！（诚意）（八）

“诚意”在外用上也须“知止”

大家不要忘了，上面是我们把原本《大学》一路下来的“所谓诚其意者，毋自欺也”，到再重复一句“故君子必慎其独也”一段，有关“诚意”“慎独”问题，用经史合参的方法所作的说明，列别为八个“正知”。这也就是说明“大学之道”，由“知止而后有定”的七个“内明（圣）”“明德”的实证学养开始，是以“知止”为基本的正知正见。到了“诚意、正心、修身”的“外用（王）”阶段，就以“诚意”为内外兼修“明德”的关键修养。但要“诚意”在“外用（王）”之学方面，也必须要切实了解“知止”的重要。所以原本《大学》说明“诚意”的总结，便又引用“知止”，重提“知止”，实在是有深意。有关“外用”之学的“诚意”“知止”，孔子在《易经》乾卦的“文言”中说得最为透彻清楚。如说：

亢之为言也，知进而不知退。知存而不知亡。知得而不知丧。其唯圣人乎！知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！

人们如果真能明白了这个道理，就可知道“大学之道”是《乾卦·文言》的“大人”之道的发挥。明白了这个原则，才懂得“外用”“知止”的不易。无论古今中外，人们要想自立立人，自利利他，上至领导国家天下、服务人群，为英雄、为豪杰，从事政治、军事、外交、经济等；中至经营工商企业；或为一家一己的商贾买卖，甚至只为个人的谋生，如果不明白“进退存亡而不失其正者”的“诚意”“知止”原则，只知精进发展，任意妄为，那就一定会给自己带来临去时的后悔莫及了！不过，大家放心，在一般平常的人们，虽然到了生命尽头，仍然不知“诚意”“知止”的“进退存亡”之道的大有人在。所谓“至死不悔”，那是普遍的情形。

三五、修身与正心

所谓修身，在正其心者，身有所忿（愤）懥（怒），则不得其正。有所恐（怕）惧（吓），则不得其正。有所好乐，则不得其正。有所忧患，则不得其正。

心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。此谓修身在正其心。

我们在前面所讲的“大学之道”，由“致知、物格”，直到“诚意”“知止”，都属于我们生命存在的精神方面的事。用简略粗浅的习惯观念来说，都是属于心理部分的事。但人和一切生物生命的存在，是由身心两部分所组合而成的。精神和心，众生天天在用，在活动。但心不知心，心亦不见心，正如子思在《中庸》上所说：“百姓日用而不知。”如果要想自己见心、知心而明心，从“大学之道”来说，必须先从“知性”开始学养，由“知止而后有定”，到达“安、静、虑、得”的境界，才能得知“明德”自性的本来。

但一般的人们，由生来到死去，大多数是不管“心”是什么东西，“意”是什么东西，“知性”又是什么东西。从十九世纪开始，除非他是学心理学，或是哲学，乃至学医学的精神病科等学科的人，都是从唯物哲学的科学出发，才能对这些问题构成它为新兴科学分门别类的一套学识。我们在这里，没有时间另作比较性的介绍。

人身难得要珍惜

人们对生存的生命，所注重的现实人生，平常普遍都是以有“身”的存在，就是生命，就是人生。其实，“身”是生命中机械性的机器，是在现实中所表达的每一个人“自我”存在的作用。它是属于自然物理的、生理物质的现实。是偶然的、暂时的，受时间空间所限制的实用品。如果从“形而上”的心性精神观点来讲，此“身”，不过是我们现在生命之所属，只有暂时一生的使用权，并无永恒占有的所有权。“身”非我，真正生命的我，并非就是此“身”。

我们为了暂有此“身”，假定以中间六十年做指标来讲，每天为了他要休息，占去一半时间都在昏睡中，已经除了一半，只有三十年。一日三餐，所谓“吃喝拉撒睡”五件要事，又减去了三分之一。如果像现在政界官场、工商业家们的习惯，一日有两餐应酬，至少每餐要浪费了两三个钟点，加上夜晚的跳舞歌唱等，不知道他们有多少时间办公？多少时间读书？看来，真为大家惋惜心疼。但是人们都说这样才叫做人生啊！我复何言！我们这样说，不是对人生的悲观，这是为了我们幸得而有此生，幸得而有此身，所谓佛说“人身难得”，应当加以珍惜自爱这个难得宝贵的生命。

但话又说回来，我们的一生，单单为了此身的存在，为了他的需要所产生的衣、食、住、行，就忙得够呛，自身忙得不得了，难有太多的时间为别人。因此，了解到做父母的、做社会服务的人，个个都是天生圣人，都是仁者。其实，每一个人活在人世间，几乎没有一个不是损人利己的；同时，也可以说，没有一个不是损己利人的。因为人是需要互助的，人是彼此需要互相依存的。人不像别的生物一样，所以构成人群的文化，形成了社会。

然而，此身的存在，为了生活，已够麻烦，如果再加病痛和意外的灾害，那可麻烦更大了。因此，道家的老祖宗老子便说：“吾所以

有大患者，为吾有身。及吾无身，吾有何患。”但是，另由道家分家出来的神仙丹道们，却要拼命修身养性，以求此身的长生不老（死），忙上加忙得不亦乐乎！真的长生不死的人没有看见，但他们有此永远的希望，因而洁身自爱，看来比吃、喝、玩、乐过一生的，也就各有妙趣不同了。另有从痛苦生活中经历过来的人说：“百年三万六千日，不在愁中即病中。”乍看虽然消极，事实上，大多数的人们，都有这样的境遇，所谓儒家“仁政”之道“平天下”者，又将如何平之呢？

我们因为研究“大学之道”，恰好讲到人我的“身心”问题，所以才引发有关“身见”的话题。曾子在原文中，并没有像佛、道两家一样，特别说明解脱“身见”的重要。你只要仔细读了这一段原文，他也是极其注意“心”的作用为主体，“身”只是“心”的附庸而已。所以最后特别说明一句“此谓修身在正其心”。并不像一般佛、道两家的支流分派，专门注重修炼“身”的生理气脉，便自以为是修道的真谛了。

不过，话又得说回来，“身”固然是“心”的附庸，可是在现实存在的生命作用上，人们一切思想行为表现在“外用”方面，完全是因为有身，才能造成这个人世间芸芸众生的种种现象。所以在《大学》有关“内明（圣）”“外用（王）”的八纲目中，特别列出“修身”这项要点。但在“修身”的要点中，他所提的，只是身心有关的“忿懥、恐惧、好乐、忧患”四个现象，并没有说到气脉、五脏六腑，以及现代所说的神经肌肉等问题，这又是什么道理呢？答：儒家孔门的学问，最主要的中心，是注重“人道”的行为科学。不像古代医学所讲的养生，专在生理变化上讲到和心理相关的作用。如果要了解这方面的问题，应该多读黄帝《内经·素问》部分的学识，配合现

代医学、卫生等科学来做研究说明。我们不必牵涉太广，反而变成泛滥无归，离题太远了。

在《大学》这里所提的“忿懥、恐惧、好乐、忧患”四个现象，其实，就是子思在《中庸》上所说的“喜、怒、哀、乐”四个情绪。再从上推寻，都是浓缩《礼记》中所述传统文化中的“七情”的要点，只是曾子把情绪所发生的现象作用，较为明白地分析描述。子思是照传统所归纳的原则，提出大纲，如此而已。如果从大体来说，这四个甚至七个情绪现象，每一个人在幼小时期开始，已经发生因子的阴影，做父母、师长的人，只要注意留心幼童的性向，已经可以看到他的一生。正如俗话说的“从小看到老”，尤其在生理健康状况，以及面貌表情上，几乎是无法掩盖隐瞒的。

所以教育文化的目的，就是要改变人的缺陷，使一切圆满没有遗憾。可惜的是，世间做父母、师长的，真能“诚心”知道的，“诚心”牺牲自我为社会造成一个“真人”的并不太多。普遍只想望子成龙、望女成凤，出人头地就好了。只想把自己一生遗憾做不到的希望，要求孩子去完成，真是大错特错。因此，古人所谓“经师易得”（教授各门学识的老师叫经师），“人师难求”（如孔子、孟子、颜回、曾子等，便是人师，甚至还兼经师）。后世的《三字经》也说：“养不教，父（母）之过。教不严，师之惰。”也有这个意思。

“心”能转“身”的道理

我们现在不妨略知皮毛地说一点养生学的理论，如说，愤怒伤肝，恐惧伤肾，好乐伤心，忧患伤肺。换言之，容易发怒、容易发脾气或脾气不好的人，便是肝气不平和的现象。容易骇怕，俗话所说胆

小怕事的人，便是肾气（与脑有关）不平和。嗜好过分，特别如饮食、男女方面过分，可使心脏有问题。多愁善感，或遇家庭问题，其他等等事故，心多忧患，便由肺气不平和开始，影响内脏健康。总之，七情六欲与生理健康关系非常大，错综复杂，一言难尽。中国古代医学，所讲的“五劳七伤”，便是这些原因。但是知道了，也不必怕，只要明白了“诚意”“正心”，明白了“心能转物”“心能转身”，一切可以从“唯心”的力量自能转变。当然，这就是“大学之道”大人之学的学问所在了。

通常每一个人，由面目的表情、态度、动作和言语表达等综合起来，才构成为一个人的行为。所有这些行为，是由整个人体的“身”在运作。但在每一个人的行为动作中，都是充分含有“喜、怒、哀、乐”，“忿懥、恐惧、好乐、忧患”的成分。无论是婴儿、老人，或是聋盲喑哑残障的人，都是一样，并不因为肢体的缺陷就缺少七情六欲的成分。因此，平常要了解一个人，认识一个人，观察一个人，都是看到这个人就知道了他是爱笑的人，或是容易发脾气的人，或是非常保守内向的人，或是很有浪漫气息的人，或是很狂妄傲慢的人等等类型。其实，所谓这个人，是人们习惯性“逻辑”上的普遍“通称”。严格地说，这许许多多不同类型的人，是从他有每一个单独不同的“身体”所表达出来的形相不同。人们因为使用名词成为惯性，便就统统叫他是每一个“人”的不同，不叫他是每一个“身”的不同。

我们明白了这个“逻辑”道理，再来看《大学》，对于一个人的“身心”，就用很严谨的界别，述说有关喜、怒、哀、乐等情绪的重点，是属于“身”的一边，尤其容易见之于形态表达的作用上。要想

修整改正这些生来的习性，所谓从事“修身”之学，便要从“心”的方面入手。

但现在问题来了，“心”是什么？什么是“心”？“心”在哪里？怎样才是“心在”？怎样才是“正心”？这里可有一连串的问题，留待后面再说。诚如曾子所说：“心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。”这当然是毫无疑问的事实。譬如那些古代言情小说所写的，“茶里饭里都是他”。一看，就知道他心里在想念着一个人，对茶饭无心欣赏，也不知道滋味了，并不是说茶里饭里有个心。同样的道理，当一个人，在极度愤怒、极度恐怖、极度爱好、极度忧患的时候，也是茶里饭里都是他。也是“视而不见，听而不闻，食而不知其味”的。因此，在曾子之后的孟子也说，“学问之道无他，求其放心而已矣”。孟子是说每个人，平常都生活在散乱或昏迷的现状中，此心犹如鸡飞狗跳，并不安静在本位上，所以只要能收得放肆在外的狂“心”，归到本位，就是真正学问修养的道理了。

曾子与子思都是传承夫子道统心法的弟子，也可以说，是孔门儒家之学的继承者。《大学》与《中庸》，都是专为弘扬孔子“祖述尧舜”的传心法要，当然就形成它另有一种严谨肃穆的风范。后世的人读了它，都非常敬仰，但实在也有“敬而远之”的味道。因为这些精义，稍加深入，就有如宗教家的戒律，使人有可望而不可即的迟疑却步之感。其实，心性之学，确是中国周、秦以前文化的精髓。在那个时期，世界上，除了希腊文化中的哲学部分，略有近似以外，只有印度文化中的佛学，才对心性之学，有它专门独到的长处。不过，在曾子、子思的时代，佛学并没有传入中国，所以不可以同日而语。但在春秋的初期，中国文化学术儒、道、墨等分家的学说还未萌芽，就有早于孔子而生的管仲，对于心性之学，也已有湛深的造诣，只是后世

的人们，把他忘掉，归到“政治家”里去了。因此，他在政治领导的方向上，能够为中国的历史政制，奠定了良好的基础，永为后代的典范，并非是偶然的事。

管子有关身心的学说

我经常对西方的学者朋友们说，中国文化，自古以来，并不像西洋文化那样，是把哲学、史学、文学、诗人、政治家，加以分隔的。十八、十九世纪以前的中国，素来是文哲不分、文史不分、文政不分，是混为一体的文化学问。过去了不起的政治家，也就是哲学家、史学家、诗人、学者。如果你要研究中国的哲学，不会中国的文学、诗词、歌曲，不懂“二十六史”，就很难说是真能通达博雅了。例如管子，他的中心学术思想，是在他所著书中的《心术》上下、《白心》这三篇，最为重要。现在为了大家多加了解，就其《心术》上下篇各摘录一则有关“身心”的学说。

心之在体，君之位也。九窍（两眼睛、两耳朵、两鼻孔、一嘴、大小便处）之有职官之分也。心处其道，九窍循理。嗜欲充益（人被嗜好、欲望塞满了），目不见色，耳不闻声（相同于视而不见，听而不闻），故曰：上离其道，下失其事（譬如政治体制的失控）。毋代马走，使尽其力。毋代鸟飞，使毙其羽翼。毋先物动，以观其则。动则失位，静乃自得。道不远而难极也。与人并处而难得也（人的身心，本来就有道，只是自己找不到它）。虚其欲，神将入舍（只要自己去掉了妄想欲望，空灵的元神，就会回到你的家里——身内）。扫除不洁，神乃留处。人皆欲智而莫索所以智乎！智乎！智乎！投之海外无自夺。求之者不

得处之者。夫正人，无求之也，故能虚无。虚无无形，谓之道。化育万物，谓之德。君臣父子，人间之事，谓之义。登降揖攘，贵贱有等，亲疏之体，谓之礼。简物小，未一道，杀戮禁诛，谓之法。

形不正者，德不来。中不精者，心不治。正形饰德，万物毕得。翼然自来神，莫知其极。昭知天下，通于四极。是故曰：无以物乱官，毋以官乱心，此之谓内德。是故意气定，然后反正。气者，身之充也。行者，正之义也。充不美，则心不得。行不正，则民不服。是故圣人，若天然，无私覆也。若地然，无私载也。私者，乱天下者也。

当然，我无法在这里再多加引述，只是大略提到管仲的有关“心性之学”的学问，作为对曾子所说“心正而后身修”“修身在正其心”的参考。我觉得，一般人只知管子在历史上的事功，却忽略了他的学问和文章，是很可惜的。

庄子特别为残障者加油！

总之，“修身”的重点在于“正心”，并不是修饰外形。同样的道理，庄子在《德充符》上，讲了五个身体残障而有道的高人，其中特别提到一位和孔子幽默的对话说，鲁国有一位残障的人，因为少了足趾，因此便叫他“叔山无趾”。他来见孔子，孔子就说：“你以前为什么那么不自爱，搞成这个样子，现在还有什么办法呢！”无趾便说：“吾惟不知务（我以前因为不懂事），轻用吾身（不爱惜我的身体），吾是以亡足（因此损害了我的足）。今吾来也，犹有尊足者存（我现在来见你，因为我还有那个比足更尊贵的存在），吾是以务全

之也（我所以必须要好好保全它）。夫天无不覆，地无不载，吾以夫子为天地，安知夫子之犹若是也（我原以为你夫子像天地一样的伟大，哪里知道你也只是重视外形的人）。”

孔子听了，会有什么反应呢？《庄子》这样记载：

> 孔子曰：“丘则陋矣（啊！对不起，失礼了，我今天太卑鄙了）！夫子胡不入乎，请讲以所闻（无趾先生，请你进来，对我讲解你所了解的道）。”无趾出。孔子曰：“弟子勉之！夫无趾，兀者也（断了足的人），犹务学以复补前行之恶，而况全德之人乎！”

同时，庄子又讲了一位外形生得非常特异的人，名叫“闉跂支离无脤”，驼背，足跟不着地，整个身体扭曲，又没有嘴唇。卫国的诸侯卫灵公见了他，和他一谈，非常佩服他，又很喜欢他。卫灵公认为他是一个极其完美的“全人”。

因此，庄子说：

> 有人之形（有些人，只有人的外貌形象），无人之情（并无人的内情）。有人之形，故群于人（因为他的外形，的确是个人，所以他生活在人群里）。无人之情，故是非不得于其身（因为他不近人情，所以对他，没有什么是非善恶可说了）。眇乎小哉！所以属于人也（所以属于一个人的外形生命，是太渺小了）！謷乎大哉！独成其天（最伟大了不起的，是生命中的天性啊）！

再说，大家一定都看过那些佛教大寺里的罗汉堂。五百罗汉，大多是形貌古怪的角色，而且有的东歪西倒，并不像大殿上代表“全

人”丰姿的佛、菩萨，那么庄严美妙。可是那些罗汉，也都是得了道的大圣人。

孟子也说过：

> 人之有德、慧、术、知者，恒存乎疢疾（有内在隐痛，或另有心病，或与生俱来内有暗病的人）。独孤臣孽子，其操心也危，其虑患也深，故达。

愈是受过患难曲折、生活在艰难困苦中的人，愈能反思立志，完成了伟大的学问、技能和道德的修养。

中印贤圣皆以无为法而有差别

所以说，修身在正其心，道在心，不在外形，都是同一意义。但“心”在哪里？“心”是什么？什么是“心”？怎样才是“心在”？怎样才是“正心”？这就要回到前面提过的问题上来了！曾子只说“心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味，此谓修身在正其心”。反过来说，视而见的是“心”在见，听而闻的是“心”在闻，食而知味的也是“心”在知味。如果一个人，在同一分秒的时间以内，看见了一件很可笑的东西，又听到了有人笑得像哭的声音，嘴里还正在吃得津津有味，又碰到牙齿咬破了舌头。这时“心”在哪一个作用上面？当然，也可以说，当下能看、能听、能知味、又能知痛痒的，同时都是“心”的作用。

但照现代科学来说，这些作用，都是脑的反应，并没有另外一个“心”的存在。但是，近来医学上对脑的研究，并不是绝对可以肯定

地说，除脑以外便没有“心”了。不过，我们现在不能跟着医学的科学来讨论“心”和“脑”的辨别，不然，会愈说愈加繁复。我们只能照固有的传统文化来讲，如上面所说，同时能起“见、闻、觉（感觉）、知”作用的，还正是意识的范围，意识与脑的作用，几乎是连在一起的。至于传统文化中所说的“心”，是包括整个人体的头脑、四肢、百骸、腑脏；甚至所有全体的细胞，乃至现有生命活力所波及的反射作用；以及它能起思维、想念和意识所反应的“见、闻、觉、知”等功用，都是一“心”的“能知”“所知”的作用。它既不是纯生理的，又不是纯精神的。而生理的、精神的，又都属于“心”的范畴。所以便可知道传统文化中的“心”是一个代号，是一个代名词。如果把它认定是说心脏的“心”，或是脑的反应，那就完全不对了。换言之，“心”是生理、精神合一的代号。既不是如西方哲学所说的“唯心”，也不是“唯物”，它是“心物一元”的名称而已。

关于这个问题，在中国文化中的哲学史上，由周、秦前后开始，到了战国时期，大如儒、墨、道三家，细分如诸子百家，各有主旨界说的异同。再经魏、晋、南北朝，到隋、唐之际，几乎一千年左右，论说争辩，也是各主所见，互有短长。直到中国的禅宗兴起，蜕变了宗教与学术的外衣，就以中国的民间的土语方言，表达了至高无上的“形而上”与“形而下”整体的奥义，才比较说得最为明显。例如盛唐之际的禅宗大师们就说：“心即是佛，即佛即心。”又说：“不是心，不是佛，不是物。”或说：“本来无物亦无心。说一个佛，说一个道，已是十万八千里了。”尤其如初唐时期禅宗六祖慧能大师的著名偈语所说：

菩提本无树，明镜亦非台。
本来无一物，何处惹尘埃。

这是为各家所公认推崇的明心、悟道之作。但是，六祖的师兄神秀禅师的偈子：

身是菩提树，心是明镜台。
时时勤拂拭，莫使惹尘埃。

他所指渐修境界的叙述，便为南宋理学家，如程颐兄弟、朱熹等所因袭，作为“治心”之学的标本，提倡以孔、孟儒学“主敬”“存诚”的修养方法。例如朱熹影射他自己学问修养的名作：

半亩方塘一鉴开，天光云影共徘徊。
问渠那得清如许，为有源头活水来。

昨夜江边春水生，艨艟巨舰一毛轻。
向来枉费推移力，此日中流自在行。

从他这两首七绝的诗，不能不说他对于“诚意”“正心”之学，确有相当的心得与成就，可惜的，他还是不明白所谓“向上一著”的究竟。

我们了解了这些传统文化中“心法”的道理以后，便可知道《大学》所说的“正心”与“心”在哪里，是与它开始所说“在明明德”；以及“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”；“致知在格物，物格而后知至”；“诚意、正心”；都是首尾兼顾，始终一贯的学问与修养，并非在此“心”之外，另有一个什么“明德”的存在。

讲到这里，我们又不得不借重佛学来做说明，因为专门深入研究“心性”之学，以及“心物一元”的学问，到现在为止，实在没有哪

一种学说理论，更比佛学高明。佛学是以“三界唯心，万法唯识”为主旨。所谓“三界”，是指这个宇宙之间的生命，统以爱欲、淫欲为生命来源的作用，叫做“欲界”。它是包括物质、物理的世界的一切生命在内。超过欲界以上的，是“色界”，以光色为主体的生命世界。超过色界以上的，便是“无色界”，我们暂时只能理解它是“空界”，或可说是超越时空的一种现象。“万法”是指宇宙间的一切有形的事物，以及一切无形的理念和精神。佛学说所有“三界”“万法”，都是“一心”的功能所变现。至于从人道立场开始，包括物理世界和精神世界的“唯心”“唯识”作用来说，又分析归纳，列为八个“识”的界别。先从人体来说，眼、耳、鼻、舌、身，各有它个别的五个“识别”作用。普通叫做“前五识”。它们都通过第六意识的分别思量等作用，而纳入归藏到以坚执“人我”为主导的意根，作为形成个别生命的一种功能，以梵文命名它为第七“末那识”。这样由个别“人我”来分析说明它的现象，由前面七个识，到最后都是从一个“能藏、所藏、执藏”的作用，与精神、物理、物质相汇合的功能，以梵文命名它叫第八“阿赖耶识”，翻译成中文，便名“藏识”。而这八个“识”的中坚主导，仍然是以第六意识为最重要。不过，“八识”统属“心王”，所以又简称为“心、意、识”。总之，最后仍然以“心”为主。

由此了解，你再回转来看曾子著《大学》的时候，佛学根本没有进入中国，而且这样条分缕析的“唯识”“法相”学，在当时的印度佛学界，也未开始大流行。但“大学之道”，却从“明德”开端，中间也特别强调“致知格物”到“诚意、正心、修身”，如此等等，种种迹象，何期不谋而合，有这样相似呢？这就是说明，东方西方，前古后古，无论是讲唯心或唯物的道理，总之，真理只有一个，只是表

达的说法，各有不同而已。所以佛说：“一切贤圣，皆以无为法而有差别。”也就是说明真理是说一不二的道理。

修身的重点在正其心

那么，我们再回转到“大学之道”的本题来说，为什么说“修身在正其心”呢？事实上，我们身体歪了，“心”想要它正起来，你心尽管想正，它就老不会正，这又是怎么说呢？大家不要搞错了《大学》所谓“修身”的道理，一是说由身体内在所表达在外形行为的态色；二是说由身体内在生理习性所发生的“忿懥（轻易发脾气）、恐惧（随时怕事）、好乐（容易动容）、忧患（悲观多虑）”等，和“喜、怒、哀、乐”的情绪，需要修整的学问。并非是指如整骨、整形、美容医师们的治疗手术的学识。如果我们引用老子的话来作对比的说明，就更明白了。老子说：“故贵以身为天下，若可寄天下。爱以身为天下，若可托天下。”又说：“后其身而身先，外其身而身存。”至于大乘佛学，为了慈悲济世而救度众生，所谓真的菩萨们，是可施舍本身的头目脑髓。那都是超越世情的常道，并非人道中的平常人所能够做到的。

但是，你如要钻牛角尖，一定要向生命的身体上讲求“修身”与“正心”的关系。那是纯生理、纯医理等的学问，是属于唯物哲学和科学的一边。它和唯心哲学的一边，都是同等的深奥，都不是普通常识所可思议的。例如我们自古以来，传统文化中的道家医学，甚至道家学派支流的神仙丹法，以及从印度后期佛学流入中国，如西藏密宗的修行路数，都如一般人所固执的“身见”一样，要想从现有的肉体生命上追求，愿意自找麻烦地钻出一个成果来。可是它所包括的学

理，更是千丝万缕，非常复杂。并非如一般人盲修瞎炼，随随便便“内炼一口气，外炼筋骨皮”就可以一蹴而就的。

至于后世一般人，为了希望长生不老，借重佛、道两家，乃至神仙、密宗等名目，执著人身的“身见”，拼命作炼气修身的功夫，那就先要深入佛学对于人道生命的生来死去的学识，如《入胎经》“十二因缘”的“中有”理念等，有了透彻的了解。然后对《素问》《灵枢》阴阳大道的学理，以及人身“十二经脉”“奇经八脉”和几百个穴位，先有了医学上的基础。再对印度瑜伽术所说的“军荼利”（中文翻译如“灵能”“灵力”“拙火”乃至“三昧真火”等等，都是人身生命功能的代号），以及和它相关的人体生理七万二千脉、一万三千神经、四千四百四十八种病情，都须有所实修实验的学习，然后才可以讲究修身炼气之道。但是，最基本的，也是最重要的，须知“所”修者是“身”，“能”修者是“心”。最后还是要归到《大学》所说的一句名言：“此谓修身在正其心。”

三六、中国文化传统的“家”

所谓齐其家在修其身者：人之其所亲爱而辟焉，之其所贱恶而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉。

故好而知其恶，恶而知其美者，天下鲜矣。故谚有之曰：“人莫知其子之恶。莫知其苗之硕。”此谓身不修，不可以齐其家。

我们这次研究讲说《大学》，大体上，是把它的内容，划为“内明（圣）”与“外用（王）”两大项目。由“大学之道，在明明德”“知止而后有定”开始，直到“致知格物”“诚意、正心”，属于“内明”的学问修养为主。从“正心”与“修身”来讲，已属于内外兼修的范围。但到了“齐其家在修其身”的阶段，直到“治国、平天下”，可以说，是属于纯粹“外用”之学了。但是，所谓“外用”之学，也可以说，就是行为学，或行为心理学；伦理学，或政治伦理学；管理学，或管理领导学。总之，如照现代人的巧立名目的习惯，若略有所知，就可夸大其词地戴上高帽，爱叫它什么学都可以。但不要忘了，它本身早已有了一个最好的名称《大学》。

祠堂曾是社会安定的基石

现在要讲“修身”与“齐家”之道了。我曾经多次提醒大家注意，中国传统文化中的“齐家”，并非是西方文化形式的小家庭的

家。也不是二十世纪后期中国新式的家。古代传统文化的家，其主要是指“宗法社会”和“封建制度”相结合的“大家庭”“大家族”的家。它本身就是“社会”，所以过去中国文化中，再没有什么另一个“社会”名称的产生。如果从“大家族”的“社会”，与另一个家族，或其他许多家族的土地连接起来，就是另一个团聚的名称，叫做“国”了。因此，由上古以来到后世，便正式成为“国家”名称出现了。

古代所谓的家，是由“高、曾、祖、考、子孙”五代一堂、贯穿上下的家。但这还是偏向于以男子社会为中心的家。如果再加上由女子外嫁以后，所谓姑表姨亲等，亲戚关联的家族相连接，构成一幅方圆图案的家族社会，再加上时代的累积，那么，岂止是五百年前是一家，几乎整个中国，本来就是一家人，这是一点儿都不错的。所以从中国上古的“武学”与军事发展来讲，古代俗话所说的“上阵需要亲兄弟，打仗全靠子弟兵”。这种观念，也都从“宗法社会”的“家族”传统文化所形成。例如民间小说，或旧式戏剧中所推崇的“杨家将”“岳家军”等，也都是由这种“家族”观念所产生的荣誉。如果随随便便，说它是落伍的陈旧“封建”意识，应该打倒，才能使社会有新的进步，似乎未必尽然，还值得精细研究，再作定论。

“大家族”的“家族”观念，在中国文化中植根深厚，它影响了东方的亚洲，如朝鲜、日本，乃至东南亚各地。它也是民族主义和民族共和思想的根源。尤其在中国，直到现在，如果深入研究各个地方的“祠堂”和“族谱”，那种“慎终追远”的精神，以及旧式“祠堂”家族的“家规”，你就可以了解为什么古代政治制度，从政的官员那么少，社会治安、保安人员等于零，它用什么方法、什么体制，能够管理好那么一个偌大的中国。

我们现在再重举一个三百多年前的例子来说，当明末清初时期，满族在东北，一个寡妇孤儿率领十来万满、蒙军队，其中包括少数的汉军，就能轻轻易易地统治中国四万万的人口。他们靠的是什么，并非全靠杀戮，也不是全靠严刑峻法。他们是真正了解文化统治的重要。由康熙开始，他已经深深知道儒家学说的“齐家、治国”的重心。因此，他颁发“圣谕”，要乡村民间知识分子的读书人、秀才们，每一个月的初一、十五，在乡村的祠堂里，讲解“圣谕”，极力推行提倡儒家的孝道，以及把儒学作为戒条式的律令。后来到了雍正手里，又重新扩充了康熙的“圣谕”，成为《圣谕广训》。他们了解“社会教育”的重心，是在形成整个社会的一种循规蹈矩的道德风气，而达到一种不言之教，不令而威的效用。

你们后生年轻人不会知道，我是从小亲眼看见过在偏僻的农村里，一个子弟、一个青年有了不规矩的行为，偷了别人家一只鸡，或有了男女之间的奸情，告到族长那里，如果情节重大，大家要求族长打开祠堂门，当着列祖列宗的牌位，来评理处置，那就非常严重了。这个子弟如不逃走，也许会被“家法”（祖宗前面的红黑棍子）打死，至少是当众出丑，永远没脸见人。

后来在抗战时期（一九三七年），我到四川，有一位青年朋友，他是四川彭县人，跟我一起做事久了，他常常苦苦要求我，为他报仇。你说，他要报什么仇？他要杀人放火，烧掉了他家乡别家的“祠堂”，要杀掉那一姓的“族长”及有关人士。为了什么呢？因为他与这家的小女私相恋爱，被他们发现了，认为太不要脸，太丢家族的面子了，要把他两人抓住活活打死。结果，男的逃掉了，后来就是我的朋友。女的被抓住了，由“族长”当众决定，把她活埋了。因此，他日夜要想报仇杀人。后来，我总算用别的方法，化解他的仇恨，使他

另外安心成家立业。当然，这些例子不多，但由家族制度所发生的流弊也不少。你们都也看过很多现代文学大师们的社会小说，也就约略可知旧式“家庭”和“大家族”阴暗面的可厌可恶之处，必须加以改革，但这也是“法久弊深”的必然性，并非全面，也不可“以偏概全”，便认为是毫无价值的事。

“大家族”的宗祠，它不是一种法定的组织，它是自然人血缘关系的“标记”，是“宗法社会”精神的象征，是“宗族”自治民主的意识。有的比较富有，或者宗族中出过有功名、有官职的人，也有购置“学田”“义田”，把每年的收入，作为本族（本家）清寒子弟肯读书、肯上进的补助。祠堂里，必要时也会让赤贫的鳏、寡、孤、独的宗亲来住。当然，族里如果出了一个坏族长，也会有贪污、渎职、侵占的事。天下任何事情，有好处就有坏处，不能只从单一方面来看整体。

“社会福利”工作由来已久

从社会学的立场来讲，几千年来的中国文化，似乎缺乏人群“社会”团体这一门的思想学术，甚至孔、孟儒家的学说，如《大学》《中庸》，就根本没有提到“社会”的观念，更不会有什么“社会福利”思想。当年，我在听“社会福利”这一门课，刚由美国输入中国，非常新颖时髦。我一边听课学习，一边就提出不同意见。我说，在传统的中国文化中，有关“社会福利”问题，从我自幼接受的传统教育开始，早已深深种下这一门课的种子。大体来说，如恤老怜贫、敬老尊贤、存孤敬寡等等，都是幼少教育的重点。而且在儒、释、道三家的学说中，以及诸子百家，统统有从“社会福利”出发的理论和

名言。只是大家不懂中国“社会学”历史的发展，没有像西方二十世纪以来的文化，由资本主义的经验，转变成为新时代劳工福利，推广到所有“社会福利”的实验方法而已。我只听了几堂课以后，那位在美国留学回来的博士教授，就约我畅谈中国历史上有关“社会学”的知识。后来干脆请我演讲“中国特殊社会史的演变”的专题。“特殊社会”是我当时新创的名词，因为从战国时期的墨子开始，几千年来，都存在这种“社会”。即使如西洋各国也同样存在。渐渐演变，就成为近代史上的“帮会”了。但到底我是在求新知，不是来卖旧货。讲了几次，听的人热烈欢迎。我就见好便收，干脆不去上课，自己看书研究，免得浪费时间，去听几十个小时的课，那我可读多少的书啊！

讲到这里，除了“宗法社会”“大家庭”的精神遗风，演变成“宗族”的宗祠（祠堂）之外，由南北朝、唐、宋以后，中国社会佛、道两家的寺、院、庵、堂、道观等等，都是有形无形兼带着在做“社会福利”的工作。韩愈当时反对迎佛骨，接着，便写了《原道》等大文章，反对佛、老，更反对一般人去出家做和尚、做道士，认为是不事生产的、“无父无君”的不忠不孝。这个观点，从政治文化的立场来说，一点没有错。但从整个“社会”的观点来说，也未必尽然。过去帝王封建时代的中国，并没有专管“社会福利”的机构，如果没有这些寺、院、庵、堂、道观来收容那些鳏、寡、孤、独的人，试问，皇帝们、大臣们，包括韩愈老夫子，谁又来照顾他们呢？所以韩愈的侄子，出家学道成仙的韩湘子，也只好做两句诗来启发他老人家，“云横秦岭家何在？雪拥蓝关马不前”了。社会上的人，到了某一环境，的确都有“家何在”的情况啊！

从“张公百忍”的故事说起

在中国，“宗法社会”和“家族”所形成“大家庭”的观念，有四五千年前的传统，在唐、宋时期，最为鼎盛。最有名，也最有代表性的历史故事，就在唐高宗李治时代。公元六六〇年后，高宗到山东泰山去，听说有一位九代同居的老人，名叫张公艺，便很好奇顺道去他家里看看，问他是用什么方法，能够做到九代同居而相安无事？这位张公艺请求皇帝，给他纸笔，要写给他看。结果，他接连写了一百个“忍”字。高宗看了很高兴，就赏赐他许多缣帛。后来就成为历史故事的“张公百忍”。不知道当时的张公艺是有意对高宗的启示，或是对高宗的警告。无论怎么说，他却无意中帮了武则天。同时，也确实是他由衷的心得，说明做一个“大家庭”的家长，等于是担任一个政府机构、大公司的主管，也犹如一国家的领导人，自己要具备有多大的忍耐，莫大的包容，才能做到“九代同居”而相安无事。

大家要明白，我们的中国由上古开始地大人稀，而且历来的经济生产全靠农业为主，土地与人口就是生产经济、积累财富的主要来源。在周、秦时期，封建诸侯的政治体制上，也多是重视人口。秦、汉以后，封侯拜相乃至分封宗室功臣，也都以采地及户口为受益的标准。所谓“万户侯”等的封号，都是对文臣武将等最有诱惑力的，也是最想得到的大买卖。因此，人人都以多子多孙是人生最大的福分。当然，户口人丁的众多，是生产力和财富的原动力，不免形成大地主剥削劳动人民，压迫小民的现象。但并不像当时西方的奴隶制度，其中大有差别，不可混为一谈。我不是赞赏那种传统的习俗，只是在历史学术上的研究，是非同异必须说清楚，提醒大家在做学问、求知识方面的注意而已。

同时，说明由于“宗法社会”“家族”的传统，方形成后世“大家庭”“大家族”的民情风俗。他所贵重多子多孙的结果。人们要想教育管理好这样的一个“大家庭”，比起管理一个社会团体，一个庞大的工商业集团，甚至比起一个国家的政府（朝廷），乃至现代化的政党，还要困难复杂得多。因为治理国家、政党，管理社团，从表面大体上来说，他只需要依法办事，依理处事，“虽不中，亦不远矣”。至于公平、公正、齐治一个“大家庭”或“大家族”，他的重点，在一个“情”，所谓骨肉至亲之情上面，不能完全“用法”，有时也不能完全“论理”，假定本身修养不健全，以至家破人亡骨肉离散，也是很平常容易的事。

举例来说，在过去的社会里，一对夫妻，生了三个儿子、两个女儿，几乎屡见不鲜，是很平常的事。甚至愈是偏僻的农村，穷乡僻壤的贫苦人家，愈是生一大群子女，比富有人家、城市人家，更会生产人丁。其中原因，并不只是饮食卫生等问题，包括很多内容，一时不及细说。但古代的传统，除了原配的夫妻以外，还准许有三妻四妾等习俗，所以稍稍富裕的家庭，以儿女成行来计算，还不只三个五个，或十个八个来算人口的。如果只以一夫一妻来说，他们生了五个儿子，讨了五个来自各个教养环境不同的媳妇，在兄弟媳妇之间，互相称做“妯娌”。每个媳妇的个性脾气、心胸宽窄、慷慨悭吝、多嘴少话，个个自有各自的不同。五个儿子之间，也并不是由父母遗传的生性一模一样。假如和父母一样，就叫“肖子”，肖是完全相像的意思；和父母不一样，叫“不肖”，人不一定都是“肖子”。所谓“一娘生九子，九子各不同”，也就是说和社会上的人群一样，智、贤、愚不同，良莠不齐。再配上五个不同的“妯娌”，单从饮食衣着上的分配，日用品生活的分配，甚至彼此之间对待上下的态度等等，在任何一件小事上，就有随时随地的是非口舌。如果发生在外面社会上的

人群，还可忍让不理，躲开了事。这是昼夜生活在一个屋檐底下的人家，你向哪里去躲。倘使加上还有三个、五个姊妹还未出嫁，日夜蹲在家中的大姑、二姑、小姑等等，不是父母前的宠女，至少也是娇女，对“妯娌”兄嫂、弟媳之间，对哥哥弟弟之间的好恶、喜怒、是非，乃至为了一点鸡毛蒜皮的事，可以闹翻了天。还有能干泼辣的姑娘，虽然嫁出去了，碰到婆家是有权有势的家庭，或是贫寒守寡无所依靠的家庭，也可能回到娘家干涉家务，或是请求救济。总之，说不尽的麻烦，讲不完的苦恼，比起政府官场中主管老百姓的官，或是当管理国家天下的皇帝，看来，还要难上百倍。因为做领导人的糊涂皇帝，或做管理百姓的糊涂官，只要“哼”“哈”两声，就可以决定一切了。可是“齐家”内政之道，不是“哼”“哈”二将就可了事的。“哼”“哈”二将，只能在佛教寺院门外守山门，不能深入内院去的。

我们这样还只说了父母子女的两代。如果五个儿子媳妇，各自再生三五个儿女，那么，一家二十口或三四十口，还不算相帮的僮仆婢女，以及临时外雇，乃至佃户等相关的人丁在内。再过一二十年，第三代的孙子，又结婚，又生儿女，那么，这个所谓兴旺的人家，在四五十年之间，已是“百口之家”了。因为过去的社会，通常是早婚的，不比现在。你们需要了解，从孔子到曾子、子思、孟子的时代，甚至后世如我所讲这种情状的家庭，尤其是“皇室”或“诸侯”王家，所谓数百口之家，那是通常的事不算稀奇。

可是，在我们的历史上，所谓“五世同居”的“大家庭”，历代都有，如在宋真宗赵恒的大中祥符元年（一〇〇八年），“醴陵丁隽，兄弟十七人，义聚三百口，五世同居，家无间言”。尤其是最后一句的记载，实在使人不敢想象的敬佩。所谓“家无间言”，是说全

家三百多人，并没有一点不和睦、不满意而吵闹起来。因此便可知道“齐家”之道，是“齐”这样的家，不是如现代，乃至西式的小两口子，把两个铺盖，拼成一张大床，或两张小床的家。即使是对小两口子的家来讲，又有几对是白头偕老、永不反目的呢！你看，“齐家”，是那么轻易要求，那么稀松的世间人事吗！

照我默默的观察来看，依照现代物质文明的快速进步和精神文明相对的衰落，不论是资本主义或社会主义，甚至举世皆醉的工商业竞相发展，在不久的将来，人类社会不会再有家庭制度的存在，而且也没有婚姻制度神圣的存在了！人类历史的剧本看到这里，我自己觉得可以“煞搁”了。因为我是一辈子看戏的，再看下去不是不好看，习惯不同就有点太陌生不大自在了！

尧可不愿多子多孙哪！

讲到这里，又使我忽然想起孔子说的话，“我非生而知之者，好古，敏以求之者也”。为了上面所讲的中国过去社会的“大家庭”，依照孔子的话，“好古，敏以求之”，使我又想起孔子所再三推崇上古圣人皇帝唐尧的一则故事。根据历史的记载说，尧治天下五十载，出外巡视，到了陕西华山一带。华封人（管理华山地政的人）祝曰：“使圣人富、寿、多男子（愿你长寿，大富大贵，多子多孙）。”尧曰：“辞（多谢你了，我不需要这些）。多男子则多惧，富则多事，寿则多辱。”我们看了帝尧辞让别人祝福的话，实在很佩服，不愧可称之为“圣人”，这也就是后世道家思想的根源，具有出世怀抱的超然感受。但是华封人听了，便又说道：

天生万民，必授之职，多男子而授之职，何惧之有。富而使人分之，何事之有。天下有道，与物皆昌。天下无道，修德就闲。千岁厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡，何辱之有。

看来，华封人这一段话，又是帝尧以后，儒、道本未分家的共同思想。不过，要活千年才厌世而去，未免又太奢侈了吧！正如佛说，长寿，是三灾（刀兵、瘟疫、水火）八难中的一难。仔细看来，的确别有高见。

对于中国传统文化的“家”，我们大概已经介绍清楚。也许，你们现代一般从开始就学新时代的文化，或一开始便从西方文化基础学习的人，看来非常奇怪，好像西方的社会文明，根本就没有这种情况存在。如果你是这样想，那你就大错特错了。无论是欧洲方面的英格兰、爱尔兰、法兰西、德意志等民族，乃至由各种民族所拼凑的“美利坚”国民，以及世界上任何地区和各国各地的少数民族等，在他的社会中，也都以拥有“故家”或“世家”“大族”而自豪、自傲的观念存在。这是人性的特点，也可说是人性的弱点。举例来说，在现代的美国，对于已故的总统肯尼迪，便有其特别的追慕之情。“肯家”，也是美国的“世家”“大族”，在美国本土的人，也经常有喜欢讲说或关心“肯家”，以及别的“世家”的许多故事。

三七、家家有本难念的经

前面所讲，是因为要研究讲解“齐其家在修其身”的道理，必须先要明白中国文化两三千年来，所谓“齐家”之“家”的内涵指标。因此大略介绍过去历史上，所谓“大家族”和“大家庭”的情况，是《大学》所指“齐家”之道的重心所在。至于初由一男一女，两相单独建立的“小家庭”，是归于“夫妇之道”的范围，当然也和“修身”“齐家”有其基本的重要关系，但非本段文言的主要所指。

修身齐家的五个心理问题

《大学》本文这一段“齐其家在修其身”的内容，特别提出有五个心理问题，是主持家政的人，也可以说包括所有主持一个社团，或政党的领导人，本身最需要有自知之明，避免容易偏差、容易犯错的主要修养所在。这五个心理问题的内容是：

一、人之其（有）所“亲爱”而辟焉。

二、（人）之其（有）所“贱恶”而辟焉。

三、（人）之其（有）所“畏敬”而辟焉。

四、（人）之其（有）所“哀矜”而辟焉。

五、（人）之其（有）所“敖惰”而辟焉。

这五个“而辟焉”，也可说，就是人们容易犯错误的五个心理问题的专题。“辟”字，在古书古文上，有多重释义，有等于开辟的辟，也有等于庇护的庇。但在《大学》本文这里，“辟”，是等于偏僻、偏差，甚至有病癖的意义。我们先要了解这个文字上的意义，然后再引用比较浅近明白，在历史上有过经验的故事来做说明，就更容易明白这些心理问题了。

我们想引用历史故事来说明，也是为了配合《大学》所讲“欲治其国者，先齐其家”之标的来讲。其实，由上面所提出最浅近平常的五个心理问题，上自帝王将相、王公大臣，乃至工商业团体，甚至现代所谓的民主党派；下至每一个平民的小人物、小家庭，随时随地也都普遍存在这些问题。假如真要举出实例，恐怕用再多的货柜也装不完的。只是为人长上，或做父母的家长们，一时很难“反躬自问”，很少有人肯自我反省而已。

由“亲爱”而产生心理偏差的故事

有关第一个“人之其所亲爱而辟焉”历史故事的事例，便是《战国策》所记载触詟说赵太后的先例。

在战国的末期，燕赵两国和西面的秦国最接近，也都是秦国急于想吞并的对象。刚好赵惠文王死了，他的儿子孝成王即位，年纪很小，是个寡妇孤儿的局面，很难办，只好由能干的赵太后亲自出来掌握政权。秦国看到这个时机，就出兵急攻赵国。赵国没办法，就向齐国求救兵。齐国又把握机会要挟赵国，让赵国必须派遣赵太后最宠爱的小儿子长安君来做人质，齐国就会马上出兵救赵。赵太后不肯，大臣们极力劝谏她赶快派遣长安君去齐国，否则就来不及了。赵太后就

公开地说：“如果再有人向我说，要派长安君到齐国去做人质，我老妇必唾其面。”

正在大家毫无办法的时候，赵国的一位老臣触詟（官拜左师），忽然请求要见太后。太后想，他偏要倚老卖老来见我，一定和这件事有关，就很生气地等着他。但触詟是赵国的老臣，威望又高，所以虽然生气，也还不失礼貌地接见他。触詟老态龙钟，慢慢地一步一步走上来，嘴里说：“老臣病足，走得不快，请太后宽谅。我因为很久没有来晋见太后了，怕你玉体欠安，所以想来看看太后你啊！”太后就说：“我是靠坐銮驾走动，还算不错。”触詟又说：“胃口还好吧？”太后说：“老了，平常只吃流质的稀饭。”触詟说：“我真老了，不想多吃东西。不过，每天勉强自己出去散步，走三四里，算是运动。这样，胃口就稍好一点，身体也舒服多了。”太后听了便说：“老妇不能。”讲到这里，太后态度就变缓和，心里也放松了。她觉得触詟这个老头子，完全是和自己说些老人话而已，大概不会讲要长安君去做人质的事，也就完全放心了。

跟着触詟便说：“老臣贱息舒祺，最少，不肖。而臣衰，窃爱怜之。愿令补黑衣之数，以卫王宫。没死以闻。”这是说，我有一个最小的儿子，名叫舒祺，很不像我少年时候的努力用功。不过，人老了总是疼爱自己的小儿子。我希望你太后开恩，叫他来补个王宫警卫队的队员。他有了一个位置，我也就安心了，所以我就不怕死地随便说出来，求求你太后准许吧！太后一听，就说：“好吧！他几岁了？”触詟说：“他只有十五岁，虽然还小，但我怕自己快要死了，‘愿及未填沟壑而托之’，所以要抢着来对太后请求。”读了这一段，活像眼前看到一个很啰嗦的老头子，唠叨着为儿子求职说话。

太后说：“大丈夫男子汉，也会爱怜自己的小儿子吗？”触詟说：“哦！男人们比女性还过分呢！”太后说：“女人和男人不一样，爱是真爱。”触詟说：“我看太后你爱你那个嫁去燕国的公主，比爱长安君还厉害。”太后说：“哪里能比，我实在最爱长安君，他实在还太小啊！”触詟说：“做父母的爱儿女，都是要为儿女长远的前途打算。你太后送公主嫁到燕国去的时候，一步一步跟在她的后面，一边又流着眼泪，担心她嫁得太远。看了，真够难受的。但她出嫁了以后，你不是不想她，而且还随时祷告老天保佑，不希望她会回来啊！那不是希望公主在燕国，生个儿子，可以继位为王吗？”太后说：“那是当然的，是这个意思。”

他和太后的谈话到了这里，触詟便说：“如果细算三代的事，我们赵国前面历代的赵王，能够继位的后代子孙，好像存在的不多吧！”太后说：“都没有了。”触詟说：“其实，不只赵国，其他各国的诸侯后代，能够继位存在的，有很多吗？”太后说：“我没有听说过还有多少存在的。”

触詟便说：

> 此其近者祸及身，远者及其子孙。岂人主之子孙，则必不善哉！位尊而无功，奉厚而无劳，而挟重器多也。今媪尊长安之位，而封以膏腴之地，多予之重器，而不及今令有功于国。一旦山陵崩，长安君何以自托于赵。老臣以媪为长安君计短也，故以为其爱不若燕后（指公主）。

这是说，那些目前看得见的诸侯子孙们，都是在眼前就闯了大祸，本身受报应了。有些虽然迟了一点儿，大家也眼见他们的子孙没有好结果。难道是做人民的老板们、做皇帝诸侯的子孙们，都不是善

人吗？其实，不是这个道理。因为这些高贵的子弟们，家庭出身太好，生来就自然有高贵身份的地位，但他本身对社会、国家并无半点功劳，而且因为出身不同，生活“自奉”得很富厚、奢侈、骄纵。得来容易，习惯了不劳而获，并且方便要挟，而取得贵重的资产太多了。例如你太后，现在随便就封了小儿子做“长安君”的官位，又给了他许多肥好的地产，把好的东西都给他，还有特别的权利。你还不趁现在叫他努力做一点对社会、国家、人民有贡献，有大功劳的事情。如果有一天，你像山崩一样的倒下去了，那么长安君有什么办法自己对赵国的老百姓做交代啊？所以我认为你爱长安君，是不及爱出嫁燕国的公主一样深呢！

讲到这里，赵太后全明白了。便说：“好吧！我懂了，随便你怎样办吧！”于是，为长安君“约车百乘，质于齐。齐兵乃出”。原文写到这里，后面还附带一段很有深意的结论说：

> 子义（赵国人）闻之曰：人主之子也，骨肉之亲也，犹不能恃无功之尊，无劳之奉，以守金玉之重也，而况人臣乎！

这是说，一个赵国人名叫子义的，听到了这件事的经过内情，便说：“你们看，做人们大老板的帝王，他们的子孙，也就是他们的亲骨肉，还不能只靠没有功劳的地位，也不能靠没有功劳的享受。不然，你虽然尊贵，满堂黄金宝玉，也无法守得住的。何况我们做普通的老百姓，有财富，就一定可靠吗？”

我们引用这个历史故事，是借来说明“人之其所亲爱而辟焉”的道理。因为一牵涉到亲情、爱情，心理就有偏差，严重一点，就心理失常。那么，所有的智慧、理性，就都会被自己的感情所蒙蔽了。正如欧阳修所说：“祸患常积于忽微，智勇多困于所溺。”岂但国家大

事，就是三家村里的贫困小户人家，也随时会有这种情况发生。何况那些有权有势，或是财富大老板们的家庭呢！所以“齐家”之道，在“先修其身”的不容易了。尤其现在只生一个孩子的家庭，集中了大人们的亲爱、哀矜、畏敬、敖惰，甚至贱恶于一个孩子身上。真是使人不寒而栗，不敢想象，将来后一代的子孙，是什么样的情况。

由“贱恶”而产生心理偏差的故事

有关第二个“（人）之其所贱恶而辟焉”历史故事的事例，也就是孔子所著《春秋》中的旨在“责备贤者”的第一个历史故事，在左丘明发挥解释孔子的大义《左传》上，所谓“郑伯克段于鄢”，就是最重要的先例。

郑庄公的生母武姜，生她大儿子庄公的时候，正在昏迷睡梦中，被惊醒痛醒了，所以在心理上有了主观的成见，压根就对这个儿子有反感。用后世俗话来说，这真是前世的孽。因此她钟爱第二个儿子共叔段，她希望老公郑武公把王位传给老二。但当时在宗法传统的习惯上，必须以长子作为王位的继承人，如俗话所说：“皇帝重长子，百姓爱幺儿。”况且庄公从小便很聪明能干，有机谋，当然就顺理成章继位了。可是他的生母心里是很不高兴，很不愿意的。

庄公即位以后，做母亲的武姜，便要求大儿子庄公封弟弟共叔段到制邑去做地方首长。庄公明白母亲的用心，就对妈妈说，那个地方地形险要，上代的虢叔就死在这个地方。妈妈！你老人家另选一个地方吧！其实，庄公知道这个行政区域很富有，兵精粮足，弟弟去了要造反夺权就难办了。所以对妈妈说假话，故意推托。这就是亲生母子之间，在政治上、权力上钩心斗角，毫无“诚意”真情存在。武姜不

得已，为老二要了京邑。庄公只好照办，因此大家就叫老二共叔段为京城大叔。

郑国有一位大臣叫祭（蔡）仲，便对庄公说：“都城过百雉，国之害也。”这就是说，你把那么大的最重要地区，封给弟弟去治理，对国家安全来说，是有问题的。同时，又说了许多理由。郑庄公听了，半真半假地说，那是我妈妈姜氏硬要的，我做儿子的，有什么办法！祭仲便说，这样做，你的妈妈也不会满意的，“不如早为之所。无使滋蔓。蔓，难图也。蔓草犹不可除，况君之宠弟乎？”庄公便说：“多行不义，必自毙。子姑待之。”你放心，等着瞧吧！

接着，老二共叔段又另外要求在郑国的西边和北边的两个大地区，一并归到他的范围，这已等于有全国一半的地盘了。宗室的大臣公子吕便对庄公说：“国不堪贰。”一个国家，不能两分。你究竟想怎么做，要把国家交给你弟弟，我们就去报到，不然，就应该另有处置。否则，全国老百姓，也弄不清楚大方向了。庄公说：“无庸，将自及。”你放心，没有用的，他自己会倒霉的。事情愈来愈严重，公子吕又说一次。庄公便对他说，“不义不昵”，他老二不讲情义，不和我做哥哥的亲爱和睦相处。“厚将崩”，累积罪过愈多，垮得愈快。

最后，老二共叔段什么都准备好了，就要发动叛变，用武力来抢夺哥哥的政权，妈妈和他约定做内应，发动的日期也约定好了。庄公的情报很清楚，因此，就派兵去伐京邑。百姓也不拥护共叔段，所以他想抢王位的计划，就全盘失败了。最后，逃到鄢邑。庄公再命令伐鄢。共叔段只好逃去投奔共国。因此，庄公下命令把母亲迁出内宫，下放到一个小地方城颍去住，气得狠狠发誓说：“不及黄泉，无相见

也。”这就是说，除非我们母子两人都死了，在地下才再见面。换言之，永远不想再见到妈妈了。

当然，亲生的母亲，虽然最恨她的偏心所造成的错误，但到底还是有母子骨肉的亲情。人世间最难解脱是情的作用，尤其是亲情最难了。所谓孝道，便是至情的表现。事后，庄公也很后悔，话说得太过头了，事也做得太绝了。总算经过他的另一位功臣颍考叔的劝谏，为了兑现誓言，叫庄公挖了一条地道，再使母子相见，终使母子重新团聚，恢复原来母子之间的亲情。《左传》记到这里，便说：“君子曰：颍考叔，纯孝也。爱其母，施及庄公。”孝敬父母，是人性爱心最基本的真诚。孝敬自己的父母，又扩充到孝敬别人的父母，这才叫做“纯孝”。

《左传》的原文很精彩，文字写得很优美，而且简练晓畅，翻成了白话文，反而没有那种纯朴深刻的风味了！我们小时候读它，是要朗朗上口，背诵得出来，一辈子都有用处。变成了白话，就没有深度了，看过就会丢掉，很少有再启发作用的价值了。孔子著《春秋》，是从他的故国鲁隐公元年，也就是周平王四十九年（前七二二年），亚述帝国灭以色列的那一年开始。换言之，郑庄公出兵打弟弟共叔段，就是发生在这一年的故事。孔子对郑庄公的贬辞的要点，只用了一个“克”字。因为一个国家，对敌用兵胜利了，才可以叫“克”。共叔段是他亲兄弟，做哥哥的明明知道他被妈妈娇惯宠坏了，为什么不在事先设法教导，至少，也应该预先防范处置。但郑庄公却用政治手段，故意培养他、放纵他，造成他犯最严重的错误，叫全国的人看清他的不对。又把他当敌人一样，出兵去讨伐他，表示自己的了不起。其实，郑庄公基本上完全是玩弄手段，制造一个罪过的圈套给弟弟和母亲去钻，因此而赶跑弟弟，甚至在征战中杀了他，还自充好

人，是为国家安全，不得已才大义灭亲，这就是阴险奸诈的用心。不但没有兄弟友爱的亲情，对母亲更没有真正的尽孝，为什么不好好事先感化母亲的错误，而且这样做，更是大大不合于“治国”“从政”的道德。是为后来春秋时期各国的诸侯，开启了坏风气的“始作俑者”。所以孔子只用了一个“克”字来标明他的罪过。这样以一个字来批判善恶、是非，就是著《春秋》的“微言大义”的精神所在，也奠定了后来中国两千多年，写历史用字用句的典范。

至于对郑庄公母亲的偏心偏爱的过错，孔子不忍心说“天下有不是的父母”而已。但左丘明却根据孔子的《春秋》，“秉笔直书”，把郑庄公和他的母亲的不能“修身、齐家”的前因后果，都记述得清楚，为后人做警惕的榜样，这就是《左传》所谓“传”也。这也就是不能“齐家”，不足以“治国”的“宪”榜。

从“畏敬”鬼神说到近代“人造神”

有关第三个“（人）之其所畏敬而辟焉”的历史故事实例不少。严格研究，也很复杂，可以另成一个专题。而且牵涉的学科很广，当然，主要的还是哲学和心理学、医学等，最为重要，因为这些科目，也是最为相关的学科。

我们退而求其次，在这里所谓的“畏敬”问题，其中包括有两种成分，一是“畏”，二是“敬”。《大学》在这里把这两种内涵合称为一个名词，等于是由“畏”而“敬”的作用。这种现象在人的心理作用上，严格地说是普遍存在的。换言之，“畏敬”，它是一种莫名其妙的恐惧感。尤其在宗教的心理学上，更为明显。举例来说，人为什么惧怕鬼神？因为你不知它究竟是真的“有”，或是真的“无”。

而且从有人类以来，个个说有，而人人又没有真正的见过。说看见过的，或肯定相信的，究其实际，仍然多是捕风捉影之说，并不像自然科学，可以拿出实质的证据来。

所谓鬼神之说，也就是概括“敬天”，或“敬事上帝”等等“形而上”，似乎另有一个作用的存在。不管任何一个顽强的人，虽然绝对不理会这些说法，但在他一生有某一种身心状况发生时，仍然难免会起一种异常的感受，恐慌、怀疑。那便就是这种“畏敬”心理的原始作用。

人的生命，有生必有死。但谁也一样，平生所最畏惧的就是死。因为人人都没有把握自己几时会死？自己是怎样死的？死了以后，究竟是怎样的？死了以后，还有来生吗？这些问题也都和“畏敬”心理的作用密切有关。

不说死而说生吧！谁也不知道自己活着的一生，前途的遭遇会怎样变化？受苦或享福？和我生活有关的父母、夫妇、儿女、财产、权位、主管、老板、政府、国家、世界等等，都在无法自定，无法可以前知之数的。因此，要算命、看相、求神、问卜、看风水（相宅、相墓地），甚至还请人来相看办公室、床位等的所谓“不迷而信”的“迷信”专家，就普遍地无所不有了。因为人们的心理，从来就存在着，有事事不可知，患得患失的畏惧心理。除了贪生怕死以外，怕没有饭吃、怕没有衣穿、怕没有钱用等等，无论穷富，谁也难免一怕，这就叫做畏惧。

至于从小在家，就畏惧父母、畏惧兄弟姊妹。读书入学，畏惧师长。学成做事，畏惧长官、老板，甚至畏惧同事、同僚。出门怕赶不上车，天晴怕下雨，不下雨的时候，又怕天晴。有人因为怕穷，怕失

去了不能占有一切的希望，就不惜作奸犯法去偷人、抢人、害人。但也有人，为了怕违背道德，怕违犯法纪，而甘愿穷途潦倒一生。几乎一个人活了一生，随时随地都在畏惧中，但又自以为是、自得其乐的过了一生。

总而言之、统而言之，细数人生，谁又不在“畏敬”中过了一生。但是，世界上什么最可怕呢？鬼神并不可怕，因为没有见过。上帝、佛、菩萨也不可怕，天堂和极乐世界都距离我们太远。最可怕的是“人”；更可怕的是“自己”；尤其可怕的是人自己所造成的“人”神，它的代号，叫做“权威”。其实，权威只是虚名，它没有一个东西，但它又把握支配了一切的东西。它是一个孤苦伶仃可怜的人为形象，是“寡人”、是“孤家”，他使人不想接近，又想接近。望望然是很渺小，又好像很伟大，总之，是人人自我矛盾所造成的一个“偶像”。最好的“偶像”，是没有一个他的自我形式，是以人人心中各别自我所形成的一个“偶像”。它使人人心中自我自生有“畏敬”成癖之感。这样，就是《大学》所说，“（人）之其所畏敬而辟焉”的最高原理。

先不说过去历史上的往事，只以我所经历过的时代，由二十世纪初期开始。小的时候，开始接触文化，也和众人一样，喜欢读各种名人的传记，拿来对比中国历史上的人物。那个时候，开始读德国的威廉二世和什么铁血宰相俾斯麦，很新奇，很惊讶。其他如兴登堡、福熙元帅，包括钢铁大王卡内基等等，都是新鲜的玩意。听的是李鸿章，以及日本明治维新的伊藤博文，仰慕的是曾国藩、石达开等等。但这些也只属于少年时期的憧憬而已。

到了北伐前期，那时，印刷术已稍发达了，到处可以看到一张又一张由第一次世界大战前后的袁世凯、张勋到奉、直战争的大帅们，

和革命先驱孙中山、黄兴，甚至什么国民革命军的北伐总司令蒋介石的画像。一个个都是人们所制造的“权威”，令人望之似乎“畏”而生“惧”，但未见得有“敬”意的存在。

接着而来的，便是二十年代到三十年代，西方欧洲的国际局面变了，什么意大利新兴时髦的法西斯领袖墨索里尼，是如何的枭雄，怎样的了不起。跟着而来，德国的领袖希特勒，如何的枭雄，怎样的了不起。中国无人可及，墨索里尼也还差一点。天上的飞机，可以丢什么炸弹，汽车以外，又有机械化的部队坦克车；机关枪、迫击炮是怎么的厉害。俄国又自“十月革命”以后，有了苏联第三国际，列宁是怎么的神圣。日本的威风可怕，也制造了东条英机和土肥原，更是嚣张。赶快去找《墨索里尼传》、希特勒的《我的奋斗》等书来看。当然，那时的美国，还算是老实，关锁自己在太平洋的东岸，印象还不算太坏。

换言之，这个时候的欧洲，如德、意两国，都在人造神，要使人“畏而惧之”，犹如希特勒和墨索里尼一样。而在中国也开始学步了，出现了什么“救星”之类的口号。不久，那些制造人造神的（公司）伙伴们，好几个都成为我的朋友，也可以说，我成为他们的朋友。但很抱歉，我始终只能作为他们的“诤友”，内心还弄不清楚是什么原因，总觉得“大不为然”。也许是我读的线装古书太多了，总觉得“立德”和“立功”，好像不是这样就可以的。

可是，那个时候，社会上又流行出版美国人著的什么《演讲术》和《驭人秘诀》等书。接着到了抗战时期，我的朋友萧天石又出了一本《世界名人成功秘诀》的书，我看了对他说，你是写书出名成功了，也许会害了别人的。他要我写序言，我推辞了三十年后，才为了他的友谊而写了一点意见。

从这个时期开始，有些朋友们，访问德、意回来，受了墨索里尼、希特勒的影响和忠告，真的开始极力造神。苏联也一样，列宁早已成“神”了。有一次，在电影院“神像”出现时，大众肃立的时候，我轻轻问身边留学苏联的朋友沈天泽，他们怎么搞成这样？他说：“苏联也是如此。有一次，列宁自己单独去看电影，‘神’像出现了，列宁自己坐在那里不动。他旁边一个老头子吓住了，赶快拉他一把，叫他站起立正。不然，‘格别乌’会抓你去受罪的。”列宁还是不动，只对那老头子笑一笑。我听了就说：“我总算懂了项羽的话：‘富贵不归故乡，如衣锦夜行。’也正是发自这种心理的。”站在我右边的朋友叶道信就说：“老弟，你还太嫩了，我二十年的革命，还不及我现在当了三个月的‘袍哥’。你在边疆的时候，为什么不试着自己制造自己，就会懂了。”说话的老兄，他也是留学苏联的。但新近却加入“哥老会”，做了一步登天的“舵把子”（龙头大哥），所以才有这样的感慨！我说：“我尝试过味道了，不想上瘾成癖，所以溜了！你去做山大王过瘾吧！”大家彼此会心一笑。

但是，匆匆三四十年的时间，这些一幕幕的现代史，都已过去，神像也一个一个不见了，好像是彻底打倒迷信了。可是，人们仍然在造神，仍然在搞个人崇拜，好像不塑造一个“孤家”“寡人”，自己就“六神无主”、无法玩弄“跳神”的法术似的，真是何其可悲啊！二十世纪的大半时期，好像都在人造神的“神人合一”的时代。

从史实中领悟“畏敬”的正反道理

讲到这里，我们姑且列举一个历史上的故事，给大家参考，可以由此而悟入“畏敬”心理正面和反面的教育道理。

在春秋的后期，齐国的贤相晏婴（子）已死了十七年了。有一天，齐景公公开请诸大夫（大臣）们宴会，高兴起来，自己起来射箭，但并没有射中箭靶上的红心。可是大家一起叫好。齐景公一听，变了脸色，叹了一口气，挂上了弓箭回宫去了。

这时候，一位大夫（大臣）叫弦章的进来。齐景公便说，自从晏子舍我而去十七年了，再也没有一个人对我说不对的话，没有人能够当面明白指出我的过错的。你看，今天，我射箭，明明太差劲，但大家都异口同声叫好，这样对吗？

弦章就说：这是大夫（大臣）们的不肖（不对）。大家“知不足知君之善。勇不足以犯君之颜色（没有勇气批评你，怕你不高兴）”。但是有一点是一致的，“臣闻之，君好之，则臣服之。君嗜之，则臣食之。夫尺蠖（蚯蚓类）食黄，则其身黄。食苍，则其身苍。君其犹有陷（等于憾字）人言乎（你皇上有什么办法叫别人都不恭维你呢？）？”齐景公一听，便说：你说得对。今天我和你的谈话，“章（你）为君，我为臣”。

说到这里，正好有人报告，海边管理渔业的来进贡一批鱼。齐景公就说，拨五十车的鱼赐给弦章。因此，大路上都被到弦章家去送鱼的车子塞满了。弦章就过去拍拍送鱼的人的手说，刚刚“皇上”射箭的时候，所有在场的人都叫好。他们就是想像我现在一样，可以得到“皇上”赏赐的大批鱼啊！从前晏子在世的时候，碰到这种事，他一定推辞不肯收受，他只是直话直说，纠正皇上的过错。现在他死了，大家都只知道谄谀拍马屁，说“皇上”好听的话，其目的，只想为自己巩固权位，升官发财。所以“皇上”箭射歪了，还一起叫好呢！我现在辅助“皇上”，没有什么功绩，反而得到那么多鱼的赏赐，完全

是违背晏子政治道德的行为。因此，我决定不接受皇上的赏赐。你把所有的鱼都送回宫去。“君子曰：弦章之廉，乃晏子之遗训也。”

汉代刘向，曾经为齐景公这个历史故事，写过短评，他说：

> 夫天之生人也，盖非以为君也。天之立君也，盖非以为位也。夫为人君行其私欲而不顾其人，是不承天意，忘其位之所宜事也。

这是说上天生人，都是平等的，并非是指定哪个来作为人君或领导人的。就算是上天给你机会，立你为人君或领导人吧，也不是只叫你占住那个位置，来满足个人的私欲，而不顾一切人民所指望的大事业。如果做人君的是这样一个人，那么，他就是不虔诚奉承天意，忘记了他占有这个人君之位，所应该做的事了（其实，古人所说的天意，也就是后世人所说的命运和机会的代名词而已）。又如说：

> 明主者有三惧：一曰处尊位而恐不闻其过。二曰得意而恐骄。三曰闻天下之至言而恐不能行。

> 齐景公出猎，上山见虎，下泽见蛇。归召晏子而问之曰：“今日寡人出猎，上山则见虎，下泽则见蛇，殆所谓不祥也？”晏子曰：“国有三不祥，是不与焉。夫有贤而不知，一不祥。知而不用，二不祥。用而不任，三不祥也。所谓不祥乃若此者也。今上山见虎，虎之室也。下泽见蛇，蛇之穴也。如虎之室，如蛇之穴而见之，曷为不祥也。”

这些历史文化上的故事，都与《大学》所说“齐其家在修其身”的“（人）之其所畏敬而辟焉”，都有相关的经验之谈，值得参考，或者多少会有启发，使你有所“悟”处。“畏敬”的心理，不只是在

对上辈的父母，或长官而言。如兄弟之间、夫妻之间，也很容易形成偏差。我们也可以看到有些家庭，因为有一个哥哥或弟弟、姊姊或妹妹，个性特别或比较有才能，也就容易形成“畏敬”的心理，甚至父母反而怕子女。这些事例，古今中外，在社会上也并不少见。

至于一般人所说的“怕老婆”“怕太太”，当然，也包括妻子怕丈夫的，也是并不少见的事实。在历史的故事上，比较出色的，就如汉宣帝时代的霍光，功在汉室，比伊尹放大甲、周公辅成王等历史事迹，都很类同。但为了“畏敬”他的妻子霍显，为了女儿做皇后，最后弄得身败名裂、家破人亡。

又如隋文帝杨坚“畏敬”他的老婆独孤皇后的偏见，结果，两夫妻都受了第二个儿子杨广隋炀帝的阴谋欺骗，弄得一手所创的统一国家局面，就此而亡。

从史实中体会“哀矜”的正反作用

有关于第四个“（人）之其所哀矜而辟焉”历史故事的事例，我们只举出汉武帝与汉宣帝三四代祖孙之间的宫廷（家庭）变故，就是最好的说明。

公元前九十二年到前八十九年之间，是汉武帝刘彻的晚年，因为误信宠臣江充的挑拨离间，造成了西汉历史上有名的类似宗教迷信的事件，所谓“巫蛊”一案。杀了自己的儿子（太子）刘据全家，包括刘据的三男一女，以及诸皇孙、皇孙妃、皇孙女。当时在他嫡系的曾孙辈中的刘询（初名病已），还不满一周岁，也被关押在专为王侯、郡守们所设的“郡邸狱”中。廷尉（犹如现在执法的部长和最高法院

的审判长）邴吉，参加审理这案。他心里知道这是汉武帝一时糊涂的暴戾举动，而且可怜这个皇曾孙刘询是个无辜的婴儿。他就派了一个罪刑很轻，而且刚生了孩子的女犯人，叫她做刘询的奶妈，喂他奶吃。

这样过了五六年。这个时候，又有那些专讲那“望气”一套的方士们，说长安狱中有天子气。传到最迷信神仙的汉武帝耳朵里，当然立即发生作用，就下诏：“狱系者，无轻重，一切皆杀之。”命令到达关押皇曾孙刘询的监狱，邴吉就关闭狱门，拒绝接受诏命。他说：“他人无辜死者，犹不可，况亲曾孙乎！”这样，就坚持一夜。天亮了，那个派去执法的“谒者”（传达官）郭穰对邴吉的抗命，也无法处理，只好回宫奏报。在这个时候，汉武帝的头脑，好像清醒多了，就叹口气说：“天使之也！”不但没有再追究，而且下诏大赦天下罪犯。邴吉就把刘询送到他祖母史良娣的娘家，交给史良娣的母亲“贞君”抚养。

后来，又有诏，要他认祖归宗，把他放到宫廷的边舍“掖庭令”张贺那里收养。掖庭令，是职掌后宫贵人、采女等总务的官职。张贺原来曾经派在被杀的太子刘据那里任职，太子（刘询的祖父）对他很好。他“思顾旧恩，哀曾孙（刘询），奉养甚谨”。张贺本来还想把孙女嫁给刘询做妻子，因为他的弟弟张安世反对作罢。但他不死心，正好和他的职掌有关的一个单位“暴室”（是管关押宫中皇后、贵人有罪的拘留所，也是宫女们的医疗所）的主管官“啬夫”（官职名称）许广汉（他同司马迁一样，犯了罪，接受“腐刑”，变成了太监，派在这里做主管）有一个女儿许平君，美丽老实。张贺看中了她，就和许广汉商量，愿意自己拿出家财，为刘询作聘金，娶他女儿。许广汉答应了。回家同他妻子一讲，太太大发雷霆，她说：“一

般看相、卜卦、算命的，都说我生的女儿将来大富大贵，怎么可以嫁给一个没落皇孙，穷极无聊的赖小子。”但是，许广汉已经答应了张贺，就不变更诺言，把女儿嫁给刘询，小两口子很恩爱，不到一年，生了个儿子叫刘奭，就是后来的汉元帝。

刘询这个时候，依靠许广汉兄弟，生活在一起。同时只与外婆史家往来。但他也肯上进读书，就跟东海学者复中翁学习《诗经》。“高材好学，然亦喜游侠，斗鸡走马。”到处乱跑，所谓“上下诸陵，周遍三辅（首都长安以外附近各地区）。以是具知闾里奸邪，吏治得失”。因此，他不久做了皇帝以后，成为一代明君，庙号宣帝。历史上的皇帝，死了以后，得个“宣”字的谥号，并不太多，够得上称“中兴”的，才用“宣”字。如史称：

> 帝（指汉宣帝）兴于闾阎（起自民间），知民事之艰难。霍光既薨，始亲政事。励精为治，五日一听事（朝廷会议，当面听汇报）。自丞相以下，各奉职奏事。敷奏其言，考试功能（听了汇报，再考察他执行实践的绩效）。及拜刺史、守相（等于省级间地方首长，不过，那时社会形态不同，人口少，不像现在一省那样繁复），辄亲见问。观其所由，退而考察所行，以质其言。有名实不相应，必知其所以然（讲的和做的不同，都能知道他根本问题的原因所在）。常称曰：庶民（老百姓）所以安其田里，而无叹息愁恨之心者，“政平”“讼理”也。与我共此者，其惟二千石乎（这是给郡守、省级地方首长的实物待遇，每月粮米二千担。但各级各有差等。这里是指地方首长和基层政治好坏的关键所在）！以为太守吏民之本，数变易则下不安。民，知其将久，不可欺罔，乃服从其教化。故二千石有治理者，辄以玺书勉

励，增秩赐金。或爵至关内侯。公卿缺，则选诸所表，以次用之。是故汉世良吏，于是为盛，称中兴焉。

其实，西汉的皇朝，从汉武帝以后，能够由刘询来继位做了皇帝，使汉室中兴的功劳，可以强调地说，完全是邴吉的阴功积德所造成，但他从最初救了刘询这个婴儿，又找奶妈养了他，使他长大成人，甚至向霍光推荐他做了皇帝，刘询都不知道内情。邴吉也始终不说，既不表功，更不邀宠。起初只为同情、哀矜（怜悯）、仁慈、正义的心理出发而已。

汉宣帝刘询做十一年皇帝以后，因为一个老宫女自己表功，告诉宣帝过去二十多年前，曾经在掖庭做过你皇帝的保姆，是怎样的保护你，才讲出当年在监狱中的情形。宣帝一路追究下去，找到当年的奶妈，才知道都是邴吉的功劳。史称：“上亲见问，然后知吉有旧恩，而吉终不言，大贤之。”宣帝是读《诗经》出身的，因此，他就引用了《诗经》上的一句话说“无德不报”，就封邴吉为侯。对于当时保护有功的人，那个老宫女和奶妈等，都加赏赐。但在要封侯的时候，邴吉却病倒了，汉宣帝怕他死掉，很担忧。夏侯胜便说：“有阴德者，必享其禄。今吉未获报，非死疾也。”果然，不久就病好了。

汉武帝临死的时候，把只有八岁的太子弗陵托孤于大司马大将军霍光、金日磾（匈奴人）及上官桀。这个太子后来就是汉昭帝，很聪明，可惜短命，只做了十三年的皇帝就死了，还没有儿子。霍光就和大臣们会议，迎接刘氏皇室一位昌邑王即位，不到一年，发现这个皇帝“淫戏无度”，又经霍光和朝廷大臣们决议废了他。在这个时候，邴吉才出面对大将军霍光说：

今社稷宗庙（刘氏的国家天下）群生之命，在将军之一举。而武帝曾孙名“病已”，在掖庭外家者，今十八九矣。通经术（《诗经》《论语》《孝经》等），有美材，行安而节和。愿将军决定大策。

“光会丞相以下，议定所立。”因此，刘询才得以继位，做了皇帝。他的出身经过艰难曲折，并非是纯粹的“职业皇帝”，所以后来才能成为汉室皇朝的一个“明主”。所有这些经过，可以说，都是邴吉一手所造成，多方极力“诱导”一个刘氏孤儿做为明君的成功史迹。

霍光对刘家的政权，的确也做到了不负汉武帝的所托。结果，为了老婆霍显，要把女儿推上皇后的宝座，谋杀了汉宣帝在“贫贱夫妻”时候的许平君皇后，因此而弄得家破人亡。历史上既赞许霍光，又替他惋惜。最后为他加上一句评语，是“不学无术”四个字。后来在宋真宗的时候，寇准使真宗在“澶渊之役”上立了大功，但被丁谓等同僚挑拨，说他拿皇帝性命来作赌注。因此遭贬，路过四川，碰到张咏。寇准请张咏对他的事作一句公平的评论。张咏只对寇准说了一句：“霍光传不可不读。”寇准回来，再拿《汉书·霍光传》读了一遍，读到最后的评语“不学无术”一句，就笑说：这才是张咏要骂我的意思呢！

再说，关于“（人）之其所哀矜而辟焉”，同样的道理，相反的结果，仍然可在汉宣帝的历史故事中，看到成例。

汉宣帝刘询，因为少年未得志时候的妻子（皇后）许平君，被霍显谋杀以后，非常伤心，就立了许平君第一个儿子刘奭做“太子”。并且特别挑选后宫无子，而且做人很谨慎的王婕妤（婕妤，女官名，

等于后世的妃子）做皇后，叫她认养“太子”（后来王婕妤的娘家，就在汉宣帝以后，历代出皇后，因此培养了王家的后代出个王莽篡汉。你看，历史故事的前因后果，真很难说得清楚）。刘奭长大成人以后，个性温柔，又很仁慈，并且极喜欢儒家的学术。看到他的皇帝父亲宣帝所用的大臣，多半是讲究“法治”，注重“吏”治，刑法比较严厉，心里很不同意。有一天，他陪皇帝父亲宴会，找个机会对宣帝说：“陛下持刑太深，宜用儒生。”宣帝一听，变了脸色，很严肃地对儿子说：

> “汉家自有制度，本以霸（道）王（道）道（家）杂之，奈何纯任德教（只讲道德），用周政乎（还用周朝的礼法吗）？且俗儒（通常一般读书人）不达时宜（不能通达时势合适的变化），好是古（认为古代做对的）非今（现在都错了），使人眩于名实（被理论逻辑搞昏头脑），不知所守（他们又不知道自己该守的本分），何足委任。”乃叹曰：“乱我（刘）家者，太子也。”

从此，宣帝对太子比较疏远，而且很想换另一个儿子来做太子。但因为刘奭是许平君皇后所生，而且夫妻父子三人，都是从平民艰苦中出身，尤其对他的生母许平君，情深义重，曾经还答应过她，一定把她所生的儿子立做太子。所以始终下不了决心，最后，还是让他做太子。等到宣帝死后，刘奭即位，就是汉元帝。果然，从此以后，西汉刘家的天下，就黯然衰落了，直到王莽假借儒家的学术篡位。不是刘秀“光武”中兴，汉朝的政权，也早就换了他姓朝代。这便是“（人）之其所哀矜而辟焉”反面的作用。

“哀矜”用现代话来说，便是“怜悯和同情”。“矜”这个字，包含有“自满”及“怜惜”几重意义。《大学》在这里所用的“哀

矜”，是怜悯、同情的意思。犹如孟子所说：“恻隐之心，人皆有之。”它是人性固有的爱心和同情心。尤其是女性在这方面的反应，比之男性更为明显。因此常常有人引用古代成语，所谓“妇人之仁”。其实，不要轻易曲解“妇人之仁”这句话，把它当作无用的代名词，扩充“妇人之仁”，才是大仁大义、大慈大悲。就怕你连“妇人之仁”的仁心都没有，就不必假借大仁大义来掩饰自己了。例如，佛说慈悲，就是中国传统文化的“仁”字同一意义。但佛把“仁”心用两极分开来说，便叫“慈悲”。“慈”是如父（男）性、阳性的爱，“悲”是如母（女）性、阴性的爱。“慈悲”“仁爱”“哀矜”本来都是好事，但亦不可以受自己心理的蒙蔽，发展变成偏向的一面。如果变成偏心、偏爱，不但不能“齐家、治国、平天下”，甚至也不能“修身”，不能自处。

我们也可以从佛学中去了解“慈悲”另一面的作用，如说：“慈悲生祸害，方便出下流”。这种道理，和人生实际行为的结合，“运用之妙，存乎一心”。不然，就犹如现代一般人，在那些报屁股或杂志的尾巴上，看到学到一句“爱心”，或“爱的教育”的皮毛，就一味只以“爱”啊“爱”的教养子女，最后多半变成“爱”之反而“害”之了。希望大家真要“好学”“慎思”，去“明辨”它才对。

从史实中了解“敖惰”的心理背景

有关第五个“（人）之其所敖惰而辟焉”的内涵，须先了解所谓“敖惰”两个字的意义。在这里所用古文的“敖”字，就是后世常用的“傲”字，也就是“骄傲”的“傲”字。但严格来讲，“骄”比“傲”更厉害。“傲”是内在的，正如古人所谓，此人有“傲骨”或

有“傲气”，这还代表了有一点赞许的意思。“骄”就有使人受不了的粗暴之感了。如果又“骄”又“傲”，那就什么都免谈了！例如我们现代，常常为了某一件很荣耀、很得意的好事，便说“值得骄傲”。那就完全用错了词句，把中国人自己，变成没有文化的国民了。这是几十年前，那些翻译者的粗心大意，把proud这个洋文字翻译错了。事实上，是叫做“值得自豪”的意思，那就对了。“惰”字，当然是指“懒惰”的“惰”。但严格地说，“惰”是不太勤快的意思。借佛学来说，叫做“懈怠”，太过松“懈”，又得过且过，马马虎虎了事，就是“怠”。换言之，“懈怠”就是“惰”。“懒”就不同了，此“心”从“赖”，根本上，就是什么都不愿意做，不肯动，不想动作，这就叫“懒”。正如《西厢记》上的一句诗说，“万转千回懒下床”，那是真“懒”。

但《大学》上，却把“敖”和“惰”放在一起，这个用字的方法真妙，它就代表了一种心理状态，自“傲”而养成“怠惰”的习性。犹如富贵中人的子弟，古代所谓“世家公子”或“千金小姐”，现代所谓“高干子弟”或“豪门”，因为从小出身受家庭、环境的影响，不知不觉自“傲”惯了，就什么事都“懒”得去做，变成“颐指气使”的神气；努努嘴、抬抬手，或用一个指头点一点，或用眼睛瞪一下，指挥别人去做。这就是“傲惰”的形象。我看，现在很多年轻的父母，专讲所谓“爱心”的教育，常常养成孩子指挥父母大人去做事，孩子反而大模大样，坐在那里摆架子。这真使人“望之生畏”，只好心里暗叹一声“阿门”（祈祷完了最后的一声）！

我们人与人之间的闲谈，经常会碰到有人问起：你看，将来的社会，或将来的时势怎么样？这是人人关心的问题。从前跑江湖、混饭吃的算命先生，有一句成语说“上门看八字”。这是说，只要进到你

的门口，四面八方看一看，早已知道了你这一家兴旺不兴旺，不必要等你报上生辰年月，命已算过了。你要问将来的时势和社会趋势，多看一下后一辈孩子的教育文化，就可大概知道未来了。孟子有一段话说得很对：

富岁子弟多赖，凶岁子弟多暴。非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。

这是说，富贵的家庭，或是社会富有了，就会养成青年人多“赖”，爱炫耀、爱耍阔、爱奢侈、好高骛远。社会苦寒，家庭贫穷，就会使青年人容易走上“暴戾”愤恨的路上去。这并不是天生人才有什么差别的作用，只是因为受环境压力，造成心理沉没的后果。除非真能刻苦自励，专心向上的人，才有可能跳出“世网”。又如我们小时候读的成语所说，“国清才子贵，家富小儿骄”，“马行无力皆因瘦，人不风流只为贫”。虽然短短一两句话，如果你能“闻一而知二三”，也可了解它和孟子所说的这段话，都是同一意义。这样，就可以知道《大学》所说“敖惰”的心理情状，它的内涵并不简单。

我们姑且举出历史上的事例，用来反映“敖惰”心理的正反面等情状。首先，引用的历史故事，便是大家所熟悉的越大夫范蠡，他辅助越王勾践复国灭吴以后，便飘然浮海而去，转到齐国，改变姓名，自称“鸱夷子皮”，在海边从事农业，亲自耕种，“苦身勠力，父子治产”。勤苦积累资产，没有多久，就成为数十万金的富翁了。齐国的人，知道他有经营致富的经济才能，便请他出来做国家的财“相”。他很感慨地说：

居家则致千金，居官则至卿相，此布衣之极也。久受尊名，不祥。

因此辞职不干，而且“尽散其财，分与知友乡党。而怀其重宝，闲行以去，止于‘陶’，自称‘陶朱公’”。再和儿子从事农牧，兼做贱买贵卖的生意，“逐什一之利”。不久，又“赀累巨万”。天下称陶朱公。

他在陶地，又生一个最小的儿子，我们通常叫做“幺儿”。这个时候，他的第二个儿子在楚国，不知道为什么事杀了人，坐牢判死刑。陶朱公知道了，便说：“杀人而死，职也（依法抵命，应该），然吾闻千金之子，不死于市。”叫最小的儿子到楚国走一趟，看情形。“乃装黄金千镒，置褐器中（破旧灰色的背包），载以一牛车”，就要小儿子出门了。但他的大儿子不同意，一定要自己去楚国看二弟。陶朱公坚持不允许。他的大儿子就说：“家有长子曰‘家督’，今弟有罪，大人不遣，乃遣小弟。是吾不肖。”便要自杀。陶朱公的太太便说，你一定要派小儿子去楚国，未必能保得住老二的命，现在先死个大儿子，怎么办？在老婆和大儿子的双重压力下，陶朱公也没办法了，不得已，只好由大儿子去楚国，并写了一封信，叫大儿子到了楚国，就送给他的老朋友庄生。而且吩咐儿子，把这一车千镒黄金交给庄生，“听其所为，慎无与争事”。大儿子告辞出门，又私自带了“数百金”上路。

到了楚国，找到了庄生。他住在城外郊区茅草盖的房子，看来很穷。但他照父亲陶朱公的意思，把信和千镒黄金都交给了他。庄生看了信，就说，知道了，你赶快回家去，千万不要在楚国等消息。就是你弟弟出狱，也不必问其所以然，快走。陶朱公的大儿子听了，只好告辞出来。但并不回家，偷偷找个地方住下。把自己私下带来的黄金，另走门路去活动，找到楚国的政要贵人，要设法救小弟出来。

庄生呢，虽然穷居楚国，但是廉直之名，全国皆知，“自楚王以下，皆师尊之”。他虽然接受老朋友陶朱公送来千金，并不想要，他想救了老朋友小儿子的命以后，再全数退回，才是对好友的真情。所以收了黄金，便对他自己的老婆说：“此朱公之金。如有必病不宿诫（他这样做啊，等于是病急乱投医）。后复归（事后要全数归还），勿动。”但陶朱公的大儿子不懂他的用意，认为这个老头子“殊无短长也”（他能有什么好办法）。他只是为了父亲的命令，照办而已，心里实在舍不得。

庄生找个机会去见楚王闲谈，便说：“夜观星象，天象有变，对楚国可能发生灾难，怎样办呢？”楚王一听便说：“这样就做一件大好事来消灾祈福吧！”因此，楚王就派人先通知执法的官吏，把有关刑法的重案，暂停执行。这个消息，被陶朱公大儿子的那个政要知道了，就来对他说：“你弟弟有救了，一定快要出狱了。”陶朱公的大儿子一听，就问：“你怎么知道？这样有把握吗？”那个政要便说：“我知道楚王快要发布大赦令了。因为他每次大赦以前，都有这种举动。”陶朱公大儿子一听，真可惜他父亲送给庄生的千镒黄金，反正要大赦，弟弟一定出狱，岂非浪费了千金之赀，愈想愈心痛，就去再见庄生。“庄生惊曰，‘若不去耶？’（你还没有走啊？）”他就说：“不好意思，没有听你的吩咐，因为我实在不放心弟弟的案子。现在听说要大赦了，所以想先来向你辞行。”庄生一听，喔！你送来的黄金，都在那间屋里，你赶快搬走带回去。这位朱大公子也就老实不客气，亲自去把黄金都搬出来带走了。

庄生第二天，马上又去见楚王说：“你要大赦做好事，消灾免难是可以的。不过，外面已经有了谣言，说是陶朱公拿了大批黄金，买通关节，所以你的大赦，是为了要放陶朱公的小儿子。”楚王一听，

大怒。马上命令执法官，立刻先把陶朱公小儿子正法，然后再来大赦。因此，陶朱公大儿子，只好去为弟弟收尸搬丧回家。

回到家里，他的母亲和家人，都痛哭不止。只有陶朱公反而笑着说，我早知道他去了楚国，他的小弟一定要被杀掉了事。这并不是他不爱弟弟。因为他“顾有所不能忍者也”。他从小和我一起，劳苦耕田，辛苦经商。他知道生活太困难，爱钱如命。所以他认为白白丢了千金，很舍不得。我本来要老幺去办，是因为他出生以来，就在富有的家庭环境中长大。玩顶好名牌的车子、养名马、名狗，花钱蛮不在乎！“岂知财所从来，故轻弃之，非所惜吝。前日吾所为欲遣少子，固为其能弃财故也。而长者（老大）不能，故卒以杀其弟。事之理也，无足悲者。吾日夜固以望其丧之来也。”

历史上还记载了陶朱公的经营产业及财富，有三徙（三次迁居别地）三散的经历。这也就是根据范蠡自己的名言所说，“大名之下，难以久居”的原则。有名与有钱，都不是人生的大好事。但是世界上的人，都在拼命追求名利和权位，怎么说也是白费的。只有在名利、权势上亲身打过滚的人，才比较清醒了一点。但是，都是已经到了“尸居余气”的时候，虽然清醒了，太阳就立刻要下山了！像范蠡的一生，除了事功以外，自处之道，非常高明，可说是千古一人，不愧是正统的道家人物。

我们引用历史上所载有关陶朱公的这件故事，说明“敖惰”的心态。从陶朱公亲切说明刻苦成家子弟节俭谨慎的习性，容易偏向于吝啬；出生于富贵家庭子弟的习性，容易养成偏于放浪轻财“敖惰”的习性。但当然也不能一概而论，也有许多的例外。以我自己一生的经历来体会，单在钱财方面来说，有过极大艰难困苦的经验，身无分文求一饭而不可得的遭遇；也有撒手千金，不知财之所从来的境界。有

“臆无不中”，经商得利的时日；也有一夜之间，全军覆没，依然两手空空，身无长物的打击。所以我常说笑，你们的经济学，是从课本上学来的，我是从经验上得来的。只有成功的经验，还只算一半，要有失败的经验，才算满分。世界上最困难的是一块钱，古人所说“一钱逼死英雄汉”，那是事实。有了资本，以后赚钱，那是一半靠聪明，一半靠运气。只有从勤劳节俭得来的，才是根基踏实。赚钱发财很难，但有了钱财以后，用钱更难。用得其时、用得其分、用得其当，并不容易。而且必须要知道财富是不属于你的，是属于整个社会人类的。你纵使有了财富，那也只是有了一时的使用权而已。它毕竟非你之所有，只是属于你一时所支配。

这篇有关陶朱公的文章，我在十二岁半的时候，由于父亲的教导背诵过来。但我真懂得这篇文章的时候，已经过了“不惑”之年了，所以说到这里，便有不胜感慨之思，倚老卖老又多废话了，抱歉。另一篇文章，也是和“敖惰”问题有关的，便是东汉时代马援《诫兄子（侄儿）严敦书》。后来在一九三一年左右，好像在中学国文课本上有过，大家都可能读过，就不必多说了。马援的一生，也真是了不起，但最后临老的时候，仍然免不了遭人排挤，被历史上算是高明厚道的光武帝刘秀所贬。除此之外，以历史的经验，说明“（人）之其所敖惰而辟焉”的故事。你只要去读《旧唐书》上所记叙初唐开国功臣的后代子弟，如房玄龄、杜如晦、徐（李）世勣等人的传记，便可知道那些“五陵贵公子，裘马自轻肥”的结局是怎样的，就能明白《大学》所说的“敖惰而辟”的学问修养之道，是有多么的重要了。

问：所谓“敖惰而辟焉”，是否具有更多方面的理解，例如我们看到某一位同学，聪明才智的确大有过人之处。但因为他太过自负，而且又理想不平实，便成了“恃才傲物”“落落寡欢”的个性，几乎

对任何人也看不惯，任何事也不肯将就，只自沉没在他自己的烦忧中，这种心态也应该就是“敖惰而辟焉”的情况吧！

答：你所说的，完全正确。你可以说闻一而知其余了。不但对“敖惰而辟”这一个问题的内涵，应当由多方面去理解，然后“观过而知仁”，用此反省自己的心理行为，同时了解其他如前面所说的几个问题，都是同一意义，不只是一端而已。扩充这样的所知所行，再能影响他人，感化其余，这才是合于中国传统文化所说的真正“儒行”之道。

如果再进一步来说，曾子在《大学》中所提出人之所“亲爱、贱恶、畏敬、哀矜、敖惰”五个重点，是属于最容易构成心理偏差的大方向。我们所讲，只是大略加以研究理解而已，实际上还是很简化的。倘使照中国文字学来说明，他这五个名词所包含的问题，都有正反双向和多方面的内容存在。而且一个字，就包括了一个概念，并非是两个字，只包含一个问题。例如，亲和爱、贱和恶、畏和敬、哀和矜、敖和惰，每一个字，都包含有不同心理状况、不同意识形态的心理现象。并非是两个字或多个字，只是代表了一个概念。这就是今文和古文不同的特点。

因为古人读书就学，从幼童开始，先学“小学”。这里所说的“小学”，不是现代化的“小学校”。这里所谓的“小学”，是先要真正了解每一个中国字的具体内涵，它为什么要写成这样的结构？它代表了什么一个概念？不是像其他民族的文字一样，有的是先有了概念，用音声拼合，再构成了一个字。所以在过去我们读书识字开始，由传统的教导所得知，上古人类文字的结构，有三个兄弟的不同：一是右行，如梵文等，以形声为主。二是左行，如“麽麽文”，但早已失传。三是直行，如中国文，方块字，包括“六书”（六种结构的意

义）。由古文“小学”之学的发展演变，到了汉代，就产生对古文、古字的研究考据，便叫做“训诂”之学了。至于注音，甚至概括今古方言读音的不同，便发明中国字的拼音方法，所谓“反切”的拼法，那是在东晋前期，因翻译梵文佛经，采用梵文形声的方法，开始制造“切韵”等学理。可以说，大要是得力于西域东来的高僧鸠摩罗什法师等，和他在中国的高僧弟子们所创造的成果。

这些废话，都是为了同学的发问所引起的补充说明。

给自己、父母、领导人的启示

现在我们回转来，归到《大学》本题，有关前面所说“所谓齐其家在修其身者”，五个“修身”的心理问题，使我们拖延了一段时间，好像愈说离题愈远。其实，原本《大学》的本身，是有它一贯的次序，在论说道理方面，一层一层的转进而已。但它始终没离开《大学》开头所讲“知”的学问，和“止于至善”“止”的修养实践效用。因此，他接着便说出最重要的结论：

> 故好而知其恶，恶而知其美者，天下鲜矣。故谚有之曰：“人莫知其子之恶，莫知其苗之硕。”此谓身不修，不可以齐其家。

这是说，一般人尽管疼爱自己的家人和儿女，但必须明白在疼爱好的同时，还要了解他有反面的坏处和恶习惯。换言之，当你讨厌自己的家人和儿女，同时，也要切实了解他有美好的一面。不可以单凭自己私心的爱好或厌恶，就全盘偏向。但是，人是很可怜可悲的，往往只凭自己的主观成见，就否定了一切。因为人是最难反观自己，最

难反省自己的。所以曾子便很感叹地说，人能不被自己主观成见所蒙蔽的，举目天下，实在是很少见啊！但他并非说是绝对没有，实在是太少了而已。因此，他又引用当时民间老百姓的俗话说，一般的人们，都不知道自己的子女，他有潜伏的恶性习气，正如不知道自己种的稻谷植物的苗芽，天天成长得多大多好啊！

当然，曾子所引用的，是春秋战国时代的俗语，所以便自己注明是“谚曰”，“谚”就是土俗言语的意思。如果我们也引用后世农村的土话来说，例如，“儿子是自己的好，老婆是人家的好”。前句便有类似的意思，不过说得更淋漓痛快。但曾子是大儒，他不会引用这样不雅致的话。我本来就是老粗，也来自田间，所以便“肆无忌惮”地乱用。

曾子所引用谚语的第二句“莫知其苗之硕”，很有意思，如果你是在农村长大，便会知道，老农友们每天还没见亮就先起身，走到自己种的地里转一圈，看看自己种的稻谷麦子，老是那么高，没有长大很着急。但偶然回头，四面一看，别人种的好漂亮长得又快，看来实在很泄气。其实，别人看他的，也一样总觉得自己的不如他人。为什么呢？因为天天在眼前看，就看不清楚究竟了。所以，凡事要冷眼旁观才清楚。俗话说：“当局者迷，旁观者清”，看人也是同样的道理。又有一句土话说“丈母看女婿，越看越有趣”，是吗？这是因为丈母娘“爱屋及乌”，受自己女儿“所亲爱而辟焉”的影响啊！

再进一层来讲，《大学》在这里所讲的五个“修身、齐家”的方向，必须要明白，并不是对现代小两口子的“小家庭”来说，这是针对古代宗法社会所形成的“大家庭”“大家族”来说。换言之，这里所说的“修身、齐家”之道，由小扩大，也就是对做国家领导人的王侯将相所讲的领导学问和修养。如果照现代来说，凡是政府或政党、

社团，工商业的公司、会社等的领导主管，要讲什么治理或管理之学的，便首先需要了解自己的修身问题。

我们须知道所谓的“家”，是由一个人和另一个异性的密切结合，共同组成物质生活和精神生命的具体象征。由一男一女变成夫妇的关系，必然就会有了子女，再变而成为父母。有父母子女，当然会有兄弟姊妹的形成。正如孔子在《易经·序卦》下篇所说：

> 有天地，然后有万物。有万物，然后有男女。有男女，然后有夫妇。有夫妇，然后有父子。有父子，然后有君臣。有君臣，然后有上下。有上下，然后礼义有所错（错，是相互交错的意思）。夫妇之道，不可以不久也，故受之以恒（卦名）。

但从社会学的另一观点来说，人都是社会的成员。而人需要生活，生活必须要人与人之间的互利互助，因此就形成了人群合作的社会。而把“家”的关系，不当作社会的基本成员。“家”，只是整个社会成员的个人私有关系而已。由于这种理念，而发展成为社会公有、共存、共享的目的。这种思想的理念，虽然是“陈义甚高”，而在以人为中心的世界，基本上始终不能解脱以“家”为中心的作用。因为人是有情欲也有理智的，毕竟不同于无心无知的矿物、植物，也不同于一般动物，可以完全机械式地加以限制管理。因此，在人的社会中，始终存在着以“家”为主体的结构。但这个结构，在哲学的逻辑上，也只是一个具体的象征而已。可是由于有这个具体的象征，“家”与“家”的联合集成，便形成为一个社会。换言之，“家”是社会的基本单位，由“家”扩大为社会，社会便是一个“大家庭”。“家”与社会再扩大结合，就形成为一个更大的结合体，那就是所谓的“国家”。由此可以了解，无论是旧学或新知，说过来，说过去，

说来说去“歪理千条，正理一条”。看来，我们传统文化中的《易经·序卦》所说，依然是千古常新，仍然不能外于此理此说。

明白了原本《大学》所说“家”的观念，是“大家庭”“大家族”的“家”之内涵，它跟西方后期文化所说的社会，是有相同的性质。同时，需要了解《大学》所说的“修身齐家”之道，可说是指示我们对于家庭和社会团体，乃至政府、政党、公司等的领导哲学的认识，和领导人的学问修养的目标。

例如一个人，处在社会某种领导的地位，不管所领导的人有两个或多个，乃至成千上万，所负担的责任，就是这个社会的大家长的任务，而且又略有不同于自己血缘所属家庭的关系。因为所领导的人，来自四面八方，每个人的出身背景、家庭教养、文化教育程度，甚至宗教信仰等等，都各不相同。尤其如我们大中华的民族，因为有几千年文化的各种熏习更为复杂。我还住在美国的时候，常常对华侨社会中的同胞说，我们的民族习性，两个人在一起，就会有三派意见。而且正如我们自己的批评，“内斗内行，外斗外行”，这真是最可耻、最要命的恶习。所以我们上古传统的文化，早就教导我们，做一个领导人的三大任务，就是要“作之君，作之亲，作之师”，并“如临父母”“如保赤子”。必须要求自己学养的成就，是可以为这个社会的长官（老板）。也可以为这个社会的父母亲人。更重要的是，也可以为这个社会的大导师。同时，对于所领导的社会成员，要有耐心地教育他、教养他，就像父母或保姆对待孩子一样。当然，如果是在负责教育的岗位上，也必须要有做学生的领导、父母、保姆一样的修养学识和心情才对。不是只做一个“经师”，传授知识。必须要同时是一个“人师”，有形、无形教导一个学生或部下，怎样做一个人。当

然，假如能教导出一个学生，最后成为“完人”或“真人”，那就可说已对得起自己的一生，是为“圣人师”或“天人师”了！

我们了解了前面所说这样一个大原则以后，便可知道面对任何一个犹如“大家庭”的社会团体，和我们所接触的左右、上下、前后，任何一个人，彼此之间，随时随地，都很容易产生“亲爱而辟焉，贱恶而辟焉，畏敬而辟焉，哀矜而辟焉，敖惰而辟焉”的情形。如果我们要在历史上列举这一类相关的故事，甚至从现代社会上的个案来说明，那就需用现代的电视、电脑来演出，可以够半生或一生来工作了。我们只能到此打住，继续下文的研究讨论。

第六篇
齐家治国

三八、从治国必齐其家说起

所谓治国必齐其家者，其家不可教，而能教人者，无之。故君子不出家，而成教于国。

孝者，所以事君也。弟者，所以事长也。慈者，所以使众也。《康诰》曰：“如保赤子。”心诚求之，虽不中，不远矣。未有学养子而后嫁者也。

一家仁，一国兴仁。一家让，一国兴让。一人贪戾，一国作乱，其机如此。此谓一言偾事，一人定国。

尧舜率天下以仁，而民从之。桀纣率天下以暴，而民从之。其所令，反其所好，而民不从。是故君子有诸己，而后求诸人。无诸己，而后非诸人。所藏乎身不恕，不能喻诸人者，未之有也。故治国在齐其家。

《诗》云：“桃之夭夭，其叶蓁蓁。之子于归，宜其家人。”宜其家人，而后可以教国人。《诗》云：“宜兄宜弟。”宜兄宜弟，而后可以教国人。《诗》云：“其仪不忒，正是四国。”其为父子兄弟足法，而后民法之也。此谓治国在齐其家。

我们研究《大学》，在前面已经提起大家的注意，到了修身齐家的阶段，是由“内明（圣）”的学养，转进为“外用（王）”的发挥。但必须更要了解，我们过去的历史文化，从孔子开始的儒家，乃至传承孔门心法的曾子、子思，甚至孟子，始终是秉承三千年来“宗法社会”的伦理传统，发扬人道的人本位思想。

中国上古社会以“礼治”为主

大家庭的家族，便是人群社会的基本，犹如一个小国的雏形，而且它所注重的是礼治，而不是“法治”。“礼”是文化的教养，道德榜样的感化。“法”是人为建立适应时（间）空（间）环境的规矩，用来管理人的行为，使其在人与人之间、人与社会之间，可起平衡利益、调整利害冲突的作用。殷、周以前，中国文化的政治指标是以礼治为主，法治仅是辅助礼治不足的偶尔作用。如果要研究讨论礼治和法治的比较，哪样才对？那可问题不简单，必须要从人类社会发展史、人类经济发展史等学科来综合研究。

我们现在提到礼治、法治的问题，只是要大家了解孔门儒家的传统学问的主旨所在，是以人本位的“人伦”之道出发，外及“为政”的原则原理。所谓“修身、齐家、治国、平天下”的一贯道理，都不外乎这个范围，它并不是讲政术、政法的运用法则。明白这个道理，才好去学习了解原本《大学》《中庸》等书的精义所在。

同时，更要了解，由于传统文化以“宗法社会”的“家族”为主，从夏朝开始，由尧、舜以来的“公天下”，一变为“家天下”，到了周、秦以后，确立以一姓一家为代表的国家、天下，“大家长”号称“帝王”。这个制度习惯，一直运作了两千多年，直到二十世纪初期，才与西方后期的民主等思想相结合。恰如孟子所说“民为贵，社稷次之，君为轻”完全一致。但在我们的文化思想习惯的血液中，至今还存在着“宗法社会”帝王“大家庭”的阴影。

以我的经历来说，在一九四一年，我还亲自碰到来自田间的农民七八人，手执杏黄旗，身背大关刀，冲进成都“皇城”大殿，登上皇

帝宝座自称“天子”。这不是演戏而是真人真事。在这个世纪当中，如军阀、政客、学人们，也还有不少如曹操所说，有“几人称帝，几人称王”的思想呢！七十多年前，有一位清朝遗老亲口对我说：“你看吧！国民革命军北伐成功了吗？他们不知道北伐成功，正好是政治南伐呢！”那时我还年轻，不懂就问。什么叫“政治南伐”啊？他说：“做官、玩法、贪赃、腐败、无能、争宠、争权，哪一样，都跟清朝以前的帝制时代没有什么不同，只是外表不一样而已。而且他们还不像帝制时代有水平，那时文雅多了！你父亲要你读书不做官，是对的。‘一代赃官九代牛’，来偿还罪孽，可怕啊！”老实讲，他这一番话，我数十年来记忆犹新，世事几经反复，愈看愈不是滋味。这真如张问陶的诗所说：“一编青史太陈陈，上下千秋笑转轮。”将近一个世纪的革命，百年来的岁月，反反复复，依然如故，真的令人气结。

谈“民主”要从自己身上做起

而且，更要明白，从西方后期文化的民主、自由思想东来，开始冲击中国的固有传统文化，渐渐又互相沟通了解而结合。你看到了二十世纪五十年代以后，以美式的民主选举来说，为了竞争登上国家领导人的宝座时，互相揭发缺点，甚至做人身攻击。对于他青年时代的学业成绩、男女恋情，甚至夫妇之间的嬉笑怒骂，都要拉上电视来讽刺。大家还公认，这才是真正民主的风范。诚然，好玩是好玩极了。但是世上真有多少人是白璧无瑕的圣贤啊！照这样说来，自三代以后，有才能而德行有缺点；有高尚的品德，恰恰又缺乏掀天揭地的才能；在才、德和学识三者之间，又要别有雄才大略的气魄，这样的人，恐怕只有向印象派画里去找了。而且这是要求别人是圣贤，不是

要求自己是圣贤啰！但不管怎样说，现代西方美式的民主选举挑剔病，正如B型流行感冒，风靡一时，归根结底，还不及孔门学派的《大学》《中庸》之道，说得更明白透辟呢！并且它不是要求他人，而是要人人能明白自己要达到的学养目标。“心诚求之，虽不中，不远矣。”要“诚心”地要求自己，虽然没有完全做到，也不太远了，总会达到目的。

那么，原本《大学》关于“治国必齐其家”的原文怎样说呢？“所谓治国必齐其家者，其家不可教，而能教人者，无之。故君子不出家，而成教于国。”在这一节里，先要了解所说的“教”字，照传统文字学的解释，教者效也。这个字的内涵，便有教化、教育和效果的意思。因此，便知他所说的是人人要求自己的学养，发挥“外用（王）”，先要从齐家做起。而且更要了解这个齐字，在传统文字学的解释上，有平等、平衡、持平、肃静的内涵。

因为你从“成人”而进入“大学”的阶段，既已养成“致知、物格、诚意、正心、修身”的“内明（圣）”之学，自然也可以因“身教”而影响自己的家人，使他们能够了解做人处事的标准方向，而使整个家庭，安和乐利。假使对于亲如家人都不能达到教化、教育的影响效果，那么，你说替别人做事业，反而能有教化、影响大家，那是肯定不可能的。所以说，一个真有学养的君子，即使不走出家门一步，他也能够对于整个的社会、国家，起教化、教育影响的效果。

上面是根据《大学》原文，姑且试着来略加说明。但我现在犹如《礼记》上所说的：“猩猩能言，不离走兽。鹦鹉能言，不离飞禽。”我也是学话的鹦鹉而已。而且一边说，一边自己冒汗，心里发毛，惭愧之至。只有一句话：“我所不能也。”因此，我也常告诉一般学佛修道、或信任何宗教的朋友们说，请你先平实一点，不要老是

说，我要学佛度众生、救世人。自己的家人，不是众生之一吗？也是世人吧！既不能影响家人，还说要度众生、救世人，可能吗？也许你能，我实在自惭不能。所以一辈子也不敢以师道自居，既不认为有学生，更不敢自认为是你们的老师了！

所以更要了解如《中庸》所说，“仲尼祖述尧舜，宪章文武”的意义了。这是子思说明孔子所推崇宣扬的传统文化，是以尧、舜的道德教化作标准，以周文王、武王的接近道德的“宪章”制度做榜样。有关尧、舜的大略历史背景，前面已经提到过。现在，我们将对周文王的历史资料，先有一个认识，了解他是怎样影响“齐家、治国”的经过，就可明白孔门传统儒家所指的“治国、齐家”的榜样所在了！

三九、周室治国齐家的故事

姬周家族的来源，根据历史的资料，始于公元前二三五七年的时代，但我们并不是在研究远古史，姑不具论。现代所要取用的，是从商朝殷纣以后，有关周文王以及武王的兴起，建立了周室王朝约八百年的封建和中途的共和政权，奠定中国文化历史的传统根基，而且被孔子赞扬为“郁郁乎文哉”周朝上辈的“家世”。它的兴起时代，约在公元前一三二〇年（与此同期，摩西率希伯来人出埃及，登西奈山受十诫，为犹太教的开始）。乃至从公元前一二五〇年之间，希伯来人征服巴勒斯坦故土，腓尼基人开始殖民时代，恰是周室王朝上辈，历史上的著名贤王“古公亶父”与季历（即周文王之父）先后同是百余年之间的事。直到公元前一一二三年间的周室王朝兴起的历史故事，这些都是根据历史资料的记载，但我们只用一小片段来说明重点。

周室是尧、舜时代，为人民发展农业最有功的后稷的后代。到了夏朝末代政治衰败，不重视农业的发展，因此后稷之子不窋失去了公职，就避世避地到了当时所谓文化非常落后的戎、狄之间，就是现代的甘肃弘化县一带。到了不窋的孙子公刘时，他虽然在当时那文化落后的地方，仍然重新振兴祖传农业发展的精神，如记载所说：“务耕种，行地宜。”普及到了渭水之南，“取材用（开发农林经济），行者有资，居者有畜积，民赖其庆，百姓怀之，多徙而保归焉。周道之兴自此始，故诗人歌乐思其德。”

再传八九代以后，到了古公亶父手里，也就是殷朝开始没落的前期。因他重兴祖先公刘的农业发展政策，所谓“积德行义，国人皆戴

之（人民都拥戴他）”。但是，那时西北文化落后的戎、狄少数民族“薰育”，却来侵占攻打他的地盘，“欲得财物”。给了他以后，还不满足，又要再来进攻。“欲得地与民。民皆怒，欲战。”古公曰：

> 有民立君（有了人民群众，拥立一个君主），将以利之（那是因为这个君主，可以为人民谋福利）。今戎狄所为攻战（现在戎狄想来侵略我们的目的），以我地与民（是因为我们有了土地和人民群众）。民之在我，与其在彼，何异（人民群众在我这里，和在他那里，只要生活得好，那有什么关系呢）？民欲以我故战（现在人民大众，想为了我的关系，愿意战斗），杀人父子而君之，予不忍为（战争是要死人的，为拥护我而战，那是为我而杀了别人的父兄子弟，然后，又自做大家的君主。我实在不忍心做这种事）。

因此，古公亶父就悄悄地与近亲私属一群人，学他的远祖不窋一样，避地去了现代的陕西，重新定居在梁山西南的岐山之下。但被原来所有的人民群众知道了，大家就扶老携幼，离开戎狄而追到岐山来，照旧跟着他。而且附近的邻国，也久仰古公的仁义贤名，都来归附于他。因此，他只好开始传播文化，改革了戎狄的陋习和旧俗，建设城郭和屋室，划分地区，分配给人民群众来居住。同时又建立官制与职责，形成了一个“国家”的初步规模，所以历史称他是周朝的“太王”。

在这一节所讲的历史故事中，我们可以看出东西两方历史文化的演变，往往有先后同出一辙的故事。古公亶父的东迁，和摩西的出走埃及，都是上古历史上最有意义、最有兴趣的事。但与后世所建立的民族国家的思想，就有很大的区别和不同的理念。这点必须要了解清楚，且待稍后再来研究讨论。现在，再来看一段历史记载：

古公有长子曰太伯，次曰虞仲（仲雍）。太姜生少子季历。季历娶太任。皆贤妇人。生昌（即周文王姬昌），有圣瑞。古公曰：“我世当有兴者，其在昌乎！”长子太伯和虞仲，知古公欲立季历以传昌，乃二人亡如荆蛮，文身断发，以让季历。

古公卒，季历立，是为公季。公季修古公遗道，笃于行义，诸侯顺之。公季卒，子昌立，是为西伯（西伯就是后来的周文王）。

“三太”的母仪

古公有贤妃曰“太姜”，即季历等三兄弟之母。太姜有美色，而且性情贞静柔顺，并且极有智慧。教导诸子，至于成人，从来没有过失。古公谋事，必与太姜互相商量。随便古公要迁徙到什么地方，她都不辞劳怨，顺从追随。

季历即位，又娶有贤妃曰“太任”，史载，称其端庄诚一，德行无缺失。及有身孕，即自开始胎教，所谓“目不视恶色，耳不听淫声，口不出傲言”，因此而生文王。

文王又有贤妃，曰“太姒”。《史记·周本纪》说：“武王同母兄弟十人，母曰太姒，文王正妃也。”《列女传》称其“生十男，亲自教诲。自少及长，未尝见邪僻之事。文王继而教之，卒成武王、周公之德。”

周室由古公亶父到季历、文王三代，都有贤妃良母助兴周室。所以能形成姬周王室七八百年的宗室王朝，都是由其上辈“齐家、治

国”的德育教化而来，并非偶然徒然的提三尺剑，一战功成而得的天下。因此，后世尊称别人的妻子叫“太太”，便是从周室有三位“太”字辈贤妻良母，母仪可风的典故而来，并非是随随便便的口头语。

太伯推位让国的遗风

如要了解“齐家、治国”之道，兄弟之间“推位让国”的遗风余德，便须再看七百多年以后《史记》所载《吴太伯世家》的历史故事。

太伯和其弟仲雍两人，为了孝顺父亲古公亶父想立小弟季历为王的意愿，他两兄弟就出奔到当时所谓没有文化的落后地区荆蛮（就是现在的江苏、无锡、苏州一带），断发文身表示自甘隐遁没有用处，因此自号“句吴”（就是后来周武王分封为吴国的开始）。太伯卒，无子。弟仲雍立，兄弟先后相继五世。周武王克殷，求太伯、仲雍之后封为诸侯。

到了春秋时期，就有吴王寿梦崛起。寿梦生有四子，“长曰诸樊，次曰余祭，次曰余昧，次曰季札。季札贤，寿梦欲立之，季札让不可，于是乃立长子诸樊，摄行事当国”。大哥诸樊在除了父王寿梦的丧服以后，就要照父亲的遗愿，让位季札。季札又极力辞谢，并且“弃其室而耕（自愿下乡种田务农，做个平民）”。因此，大哥诸樊死后，就由其二弟余祭继位，他们兄弟的用意，仍然希望最后由季札来继位。余祭过后，就由其三弟余昧继位。余昧卒，大家仍要依照父兄的遗愿，要授位给小弟季札。季札推辞不掉，就躲开逃走了。季札在吴国的封地是延陵，因此后人便称他为“延陵季子”。因为季札的

逃避王位，吴人不得已，才立余昧的儿子僚为吴王。历史上有名的专诸刺僚王的故事，就发生在这个阶段。这已是周室政权衰微没落，到了所谓春秋末期的时代了。

但季札在他二哥余祭当政的时候，曾经奉命出使去鲁国，因此顺路“请观周乐”，这也是历史文化上有名的故事。其实，是季札对周代以来文化历史演变的论评，极其精彩。

周末第一文化大使——季札

可是更精彩的，是季札顺道访问齐、郑、卫、晋等诸侯各国，对于当时四国的名相、大政治家，都有精辟的建议和劝告，那些大智慧的名言，影响当时和后世，都很重要，因此要特别附带介绍。

季札去鲁，遂使齐。说晏（婴）平仲曰：“子速纳邑与政（你快点把封邑和政权交出去）。无邑无政，乃免于难（你既然没有分封的采邑财产，又没有政权在手，就可以免了杀身之祸了）。齐国之政将有所归，未得所归，难未息也（齐国的政权，看来将要另会归属他家了。如果还没有得到另一归属，恐怕争夺政权的灾难，很难得到平息哩）。”故晏子因陈桓子以纳政与邑，是以免于栾高之难。

去齐，使于郑，见子产（郑国的贤相），如旧交（一见如故）。谓子产曰：“郑之执政侈（太夸张自负了）。难将至矣，政必及子（恐怕马上会有政变，最后一定会要你出来执政）。子为政，慎以礼（你如当政，应该谨慎小心，注重文化道德的教化）。不然，郑国将败（如果不这样做，郑国恐怕就会垮）。”

子产听了季子的忠告，果然成为当时郑国救亡图存的贤相。

去郑，适卫。说蘧瑗（伯玉）、史狗、史鱼、公子荆、公叔发、公子朝曰：“卫多君子，未有患也。”

自卫如晋，将舍于宿（地名，河北濮阳县北部）。闻钟声，曰：“异哉！吾闻之，辩而不德（口头理论很多，实际政治道德太差），必加于戮（恐怕难免于残杀）。夫子（指晋臣孙文子）获罪于君以在此，惧犹不足，而又可以畔乎（他孙先生既然已得罪了晋侯，所以避祸到这里。恐惧反省还来不及，岂可以另有图谋，想要反叛吗）？夫子之在此，犹燕之巢于幕也。君在殡，而可以乐乎（他孙先生避难到这里，好像燕子筑巢在布幔上，是很危险脆弱的。况且晋君新亡，还未出殡，怎么可以敲钟打鼓来作乐呢）！”遂去之（因此，季子就不去晋国了）。文子闻之，终身不听琴瑟（孙文子从旁人那里听到季札对自己的评语，在他的后半生，就始终不听音乐，表示惭愧和忏悔）。

适晋，说赵文子、韩宣子、魏献子曰：“晋国其萃于三家乎（后来果如其言，韩、魏、赵三家分晋）！”将去，谓叔向曰：“吾子勉之（你要特别小心啊），君（晋侯）侈（太昏庸自负），而多良大夫皆富，政将在三家（而且这许多的当权大臣都很富有实力。很快，晋国的政权，就要归到三家的手里了）。吾子直，必思自免于难（你老兄是个忠直的人，必须预先做好准备，不要在这场政变灾难中做无谓的牺牲了）。”

不但如此，季子在出使回吴的途中，再经过徐国，还做了一件“挂剑徐君墓树”的千古佳话。《史记》：

季札之初使，北过徐君。徐君好季札剑，口弗敢言。季札心知之，为使上国，未献。还至徐。徐君已死，于是乃解其宝剑，系之徐君冢树而去。从者曰：“徐君已死，尚谁予乎？”季子曰：“不然，始吾心已许之，岂以死倍吾心哉！”

这就是季札的高尚情操，不因为朋友的死生变故，而自负初衷的心愿。对朋友的心知而不负心，更何况是对君臣父子兄弟之间。人生学问修养到此境界，算不算得上是一个真、善、美的完人呢？

有关吴太伯和季札推位让国的结论，太史公司马迁写了第一篇《吴太伯世家》，评语如下：

孔子言：“太伯可谓至德矣（吴太伯的德行，可说是高尚到了极点）！三以天下让（他一生三次把现成可以统治天下的权位推让出去），民无得而称焉（实在使人们欲赞无辞）！”余读春秋古文，乃知中国之虞，与荆蛮、句吴兄弟也。延陵季子之仁心（至于延陵季子的仁义之心），慕义无穷（使人无限的敬仰钦佩）。见微而知清浊（尤其对事理的观察，透彻微末，由某一点上就可分别清浊好坏）。呜呼！又何其闳览博物君子也（何以他能有如此的远见？因为他是一个深通人情物理，有真学问的君子啊）。

另外，我们还可以从季札的生存时期，了知“乱世多贤”的历史事实。正当这个“春称”末期的半个世纪之间，圣如孔子，以及孔门的诸多弟子，乃至晏子、子产、蘧伯玉、延陵季子等辈诸大贤哲，都出生在这个时期，只是“贤者不在其位”，“能者不当其职”，但在文化史上，他们却留下不朽的立言功业，以及千古的流风余事，影响了中国后世两千年来的文化思想。

另外，在这个时期，可称为第二个成功的，而非职业性的外交大使，那便是子贡为救鲁国的国难，出使吴、越、晋之间的纵横外交。子贡和季札，应该都算是中国外交史上最成功的两种榜样。后来的苏秦、张仪，并不足以和季札、子贡二人相提并论了。

孝、弟、慈的道理

我们为了深入研究《大学》所谓“治国必齐其家”的道理，花了不少时间，引用《周本纪》及《吴太伯世家》的相关资料，说明《大学》所讲“其家不可教，而能教人者，无之。故君子不出家，而成教于国”的内涵。这也正是孔子“祖述尧舜”的公天下时期，以及从夏、商、周的家天下以后，治国必齐其家的主旨所在。现在我们采用历史事实来做引申说明，比较确切。然后，便顺理成章可以了解它的后文，所谓“孝者，所以事君也。弟者，所以事长也。慈者，所以使众也”的道理。

有关这一篇孝、弟、慈三者的事实说明，我们只要回转上面，由周室初期，太伯、仲雍两兄弟，为了要真实做到“推位让国”，就不惜舍弃个人对父母的孝养，离家出走，逃隐荆蛮，断发文身，以示无用。正是如古人所说“移孝作忠”的事君之道。因为从私来讲，古公亶父是太伯、仲雍的父亲，他们父母子女之间，并无彼此失德不和之处。只是古公亶父正位居国君，从“天下为公”来说，太伯、仲雍兄弟，虽然身为人子，但身居臣位。他们既然明白了为父为君的明智意向，既不能避世，就只有避地、避人一个方法，才可以解脱“宗法社会”君臣父子之间的矛盾烦恼。所谓“知进退存亡之机，而不失其正者”，才能“知止而后有定”，然后做到“孝者，所以事君也”的实

效。唐、宋以后的儒家们，特别提出“求忠臣必于孝子之门”的论调，也许不完全是从这个观点出发，或者是把孝与忠的定义，只范围在一种小忠、小孝的个人人格圈圈以内！

同样，由前面所引用太伯、仲雍兄弟的故事，以及延陵季子的再三推让，逃避三位哥哥依次要传位给他的行为，便可说明“弟者，所以事长也”的道理。至于“慈者，所以使众也”的要点，我们只要真实理解古公亶父避居岐山以前所说的话“有民立君，将以利之”，以及“民之在我，与其在彼，何异？民欲以我故战，杀人父子而君之，予不忍为”，便知其中的道理。正如《大学》接着引用《康诰》所说“如保赤子”并说明“心诚求之，虽不中，不远矣。未有学养子而后嫁者也”。不过，讲到本文最后一句，我不免也要对曾子幽默一声说，曾子真是落后的古人。他没有看到两千余年以后的现在，和将来的时代，大多数都是“先学养子而后嫁”的呢！甚至还有专门教导未嫁而先养子的教育法。希望曾子再也不要叹息今不如古才好呢！

推位让国与统一江山

我们讲到《大学》“治国先齐其家”一节，都有引用孔子再三推崇尧、舜和周文王祖先的话。在有意无意之间，更是赞叹周文王的大伯父吴太伯和二伯父仲雍几个人的“推位让国”的伟大行为。因此，引用史实，说明这是很了不起的千古典型。

但是，孔子的本意，是不是要后世的人都要效法吴太伯兄弟一样，一定要推位让国才算是真君子呢？可以说，不论孔子和他的弟子们，都没有明确地说出来。只是赞叹敬佩，“高山仰止，景行行止”而已。

推位让国，是中国上古“公天下”或“家天下”的历史中，所表现出帝王体制时代的真民主，也是政治道德的最高品德。如果“高推圣境”，这是要求它在三代以上的政治情操，并不必过分强调在三代以后的作为。周、秦以后，如果都须依照古公亶父的“避地”，或是吴太伯、季札等先贤的“遁世无闷”，那么，秦、汉两代，早应归顺于匈奴；隋、唐初期，亦应早让给突厥或胡人。魏、晋、南北朝时期“五胡乱华”的纷争，难道是无理取闹的局面吗？至于五代以后的宋朝和辽、金、元，以及明朝以后的“满汉”明辨，都变成是多余的纷扰啰？

其实，推位让国的最高理则，并非如此。它的主旨，只是局限在“齐家”范围的“父慈、子孝、兄友、弟恭”的礼让行为，并非是加于领导有国者的大君主，或大领导统治者的要求。我们只要冷静读一读历史，从秦、汉以后，直到明、清，几乎所有“家天下”的帝王家庭，父子之间、兄弟之间、夫妻之间，为了争夺权位而互相残杀，甚至因此而亡国亡家的，岂可胜数。

到了现代，这种推位让国的精神和真修养，倘使用在真正民主政治，和真正民选的政治团体，或是大企业集团的大老板们，倒是成为至高无上的个人为政品德了！

如果是一统大国的领导理念，那么，又须另行参读司马迁论说唐尧、虞舜三代以上的王道德治，和秦、汉以后的一统江山，都不是草草匆匆、随随便便的事。实在值得一读，并且需要慎思明辨，就大有助益之处。如云：

> 昔虞、夏之兴，积善累功数十年，德洽百姓，摄行政事，考之于天，然后在位。汤、武之王，乃由契、后稷修仁行义十余

世，不期而会孟津八百诸侯，犹以为未可，其后乃放弒。

秦起襄公，章于文、缪、献、孝之后，稍以蚕食六国，百有余载，至始皇乃能并冠带之伦。以德若彼，用力如此，盖一统若斯之难也。

前面说到唐虞传天下之难（人），再说到秦“盖一统若斯之难也”（事）。但刘邦之天下，自认马上得之，但未必能马上治之。所以上古之时，用“道”“德”来理天下，战国以后，历代帝王以“霸”和“术”来治天下或争天下。所谓“霸”就是武力和权威，而“术”就是方法、手段。如果以“明明德”“亲民”为出发点，那就可以成为历史上的“民君”了，正如西方马丁·路德所说的，“不择手段，以达到最高道德目的”。但说起来简单，古往今来，做到的又有几人呢？所以玩弄手段、自欺欺人，毕竟是很危险的。

刘邦以一无赖子得天下，长期的楚汉相争，称帝时已快六十岁，到了暮气沉沉的时候，加之本人不学无术，也就没什么作为了。但是刘家出了两个不错的子孙——文、景二帝，他们从小所处的环境及所受的教育，使他们变成了一代守成之主，为汉朝厚植了国力基础。所以才有武帝的崛起，用了两代的积蓄，屡伐匈奴，一洗汉朝六十年来的屈辱外交；并解决秦汉以来的边疆问题，灭南越，伐朝鲜，奠定了中国初期的版图。这就是历史上所谓“汉唐盛世”的汉武帝刘彻。

武帝本身是一个既迷信而又任性的人，关于迷信的部分，司马迁在《孝武本纪》中一开始就说：“尤好鬼神之祀”，接下来用了大半的文字，叙说武帝的求仙等等，所以元遗山才有“神仙不到秋风客”之句了。其余如尊儒术、通西域、征大宛等，无一不是自大任性所造成的。惟因如此，才有汉朝的盛世；也因如此，才种下了西汉没落的

初因。真正谈历史的人，还必须深入研究，自有启发之处，这才真正是《大学》一书最好的旁证。

四十、治国当家的原则

曾子著《大学》，秉承孔子遗教，从夏、商、周以后，以“宗法社会”的“家天下”为主，由“治国必齐其家”为中心，特别引用周室王朝时代《康诰》中“如保赤子”的一句，作为执政治国者的目标和信条，告诫执政者的内明存心，必须对于全国的人民，确切具有“如保赤子”的仁慈之念，不可徒有口号而自欺欺人。但是历来秉国执政者的领导人，或者被才能和德性所限，或是被当时的社会环境条件所牵掣，是否具有这种存心，甚至是心有余而力不足，这也是势所难免的事。因此曾子便提出“心诚求之，虽不中，不远矣！未有学养子而后嫁者”的名言，作为勉励之辞。

自知与知人

然后他便提出作为秉国执政者，或是身负任何社会团体的主管，以及身任地方政府的领导者，必须要有“知人之智”“自知之明”的道德原则。而且这个大原则，并没有时代的局限性，更不是任何政治主义，或是唯物、唯心等思想逻辑，乃至人治或法治的治理方法，以及帝王政体、民主政体等理念。这就是《大学》所谓“一家仁，一国兴仁。一家让，一国兴让。一人贪戾，一国作乱。其机如此。此谓一言偾事，一人定国”的道理。

假如我们用曾子所说这几句名言作历史论文的题目，就只以中国两千多年的历史立论，几乎可以分别开来，各写一部一两百万言的专著或小说。

现在我们姑且简单从秦、汉以后说起。汉朝自汉文帝倡导节俭，一二十年之间，就使社会富有丰裕，从此使人民得以休养生息，成为历史上所推崇的文景时代。因此，到了汉武帝手里，才能发挥汉室雄威，开疆辟土。

接着，由汉宣帝的以儒、道、法并用，整顿吏治，实行他刘家天下的王道和霸道并存理想，才形成了汉室前期的大汉规模。

到了汉元帝以后，就开始根植了王莽一流的儒生政治风气，所谓："一人贪戾，一国作乱"，"一言偾事"，"其机如此"。

在中国两千年左右的历史上，比较值得称道，能够做到齐家治国的榜样，以我个人肤浅的认定，大概只有东汉中兴之主的光武帝刘秀一人。他本身虽然来自田间，但也是从儒学出身，对于《诗经》的文化教育，更有心得。至于他的文章简练，虽然只有短短几篇诏书，便已足以启发东汉以后汉文的先声。

东汉末期，魏、蜀、吴三国分立，但是曹操父子富于哲学性的文学才华，开启了建安七子的文采风流，影响后世很大。曹孟德的称王称帝事功，哪里比得上他在中国文坛上的千秋价值呢！因此，而有魏、晋初期老、庄、易学"三玄"的兴起。青年士子，如王弼注《老子》，郭象注《庄子》，好坏不说，但不能不说都是受曹家父子深富哲学性的文学影响而来。

再说，历史上的"以孝道治天下"的宣传口号，很奇怪，恰恰是历史政治最糟糕一代的晋朝的高调。

至于南北朝时代的宋、齐、梁、陈，乃至隋朝和初唐之际的文学，柔靡婉丽，就像南北朝的历史形态一样，犹如"东风无力百花

残”的败局，实在凌乱不堪。然而，它的风流潇洒风气，却影响了唐朝开国一代名王李世民。

中国的历史，我们自己对过去最值得称道的就是汉、唐。但是，李唐建国，为什么一开始就能有他的独特风格呢？那便不得不归功于唐太宗李世民一人。所谓唐诗、书法，甚至唐朝初期一代才子形成的政治风气，也都是受唐太宗的影响而来。从中国的书法来讲，初唐时期的虞世南，甚至稍后的颜真卿、柳公权、裴休等人，都超不过李世民本人的韵味。何况他的诗及文章，也是南朝六代以来的第一人。因此才有唐代的文学，照耀古今。这就是“上有好者，下必甚焉”的结果。同时，因为他喜好哲学，钻研佛理，才使中国的禅宗，在盛唐以后崛起，影响了日本，而且普及到东南亚各国。直到现在，仍为世人所揣摩猜测，摸不着边际，正如雪窦禅师所谓：

潦倒云门泛铁船，江南江北竞头看。
可怜多少垂钩者，随例茫茫失钓竿。

唐末五代之乱的后期，就出现了“陈桥兵变”“黄袍加身”的赵宋王朝。但很遗憾，就是开国之初的宋太祖赵匡胤和宋太宗赵匡义两兄弟，却是爱好文事的军人而兼学者的人物。尤其是宋太宗赵匡义更为特出。在他带兵作战的一二十年间，虽在马上行军，还是手不释卷读书不倦。因此而养成“守文弱主”的格局。致使南北宋赵家三百年的中国天下，始终是和辽、金、元并存共治。等于在历史上，重新出现一个南北朝的时代，并不能算是真正的江山一统，故无法与汉、唐两代并美争辉。可是在南北宋三百年间的朝廷政府，重视文人学者，礼遇宰相，尊重儒林、道学的风气超越古今。因此而有“五大儒”，如周濂溪、张横渠、程颐、程颢乃至朱熹等人的出现，形成宋儒特有的“理学”，与佛、道两家，互争胜场。然而始终难免三百年来，赵

家所有的职业皇帝，照例都是“守文弱主”的遗风，造成年年纳贡、岁岁捐输北国的奇耻大辱。这可不能误解是“一家让，一国兴让”的明训。宋儒们虽然拼命讲《大学》《中庸》，实在都没有教导养成“一人定国”的历史成果，应该是难免愧对先圣先贤吧！

接着而来，便是蒙古族所建立的元朝，统治了中国将近百年的局面。当时蒙古族缺乏文化水平，特别信奉边疆少数民族所崇拜的喇嘛教，使元朝九十多年间的政治，完全是与喇嘛和番、胡人等共治中国，使唐、宋以来的儒、佛、道三家文化的基础，几乎完全为之伤残殆尽，黯然失色。

出使西藏的禅宗大师

好在很快也就出了一个和尚皇帝朱元璋，推翻了元朝的政权，使蒙古族归还本位，返回他们的草原大自然之中。因为朱元璋，曾经为了生活无着而做过和尚，因此他对宗教，尤其是佛教，到底不太外行。所以在他建立明朝，登位做皇帝的初期，对于东南亚信仰佛教等地区，以及西藏只派了一个禅宗大师的和尚出使“番邦”，协调西藏，就此便使西陲相安无事，甘心臣服。永乐帝即位，用老办法，敕封哈立麻喇嘛为“大宝法王”，也就相安无事了。有关西藏现存密教中的“大手印”与“大圆满”等法门，都与宋、元、明时期输进禅宗佛法，息息相关，不可或分。不过，这个奥秘，实在“只可和智者道，难与愚痴者言”。佛曰：“不可说！不可说！”其然乎？其不然乎！

有问：明初朱元璋所派安抚西番的和尚大使是谁？在历史上并没有明确记载，请顺便一讲。

答：中国过去的历史，都是自称为儒家的大学者所编纂。他们都是戴上有色眼镜，凡是碰到佛、道两家或不懂的事，就毫不客气地删除。孟子曰：“尽信书，则不如无书”，正为此故。

明初在洪武三四年之间，朱元璋特别请托金陵（南京）天界寺觉源慧昙禅师出使安抚西藏。禅师原籍浙江台州人，俗姓杨，十六岁出家为僧，在杭州中天竺寺笑隐大讶和尚处参禅悟道。悟后便说：“只为分明极，翻令所得迟。”笑隐问道：“汝见何道理？”他便展开两手说：“不值半文钱。”他在西藏期间，极受尊重，后来便圆寂（死）于西藏。朱元璋很难过，请宗泐禅师等，收奉慧昙禅师留在天界寺中的衣钵，建塔在雨花台的左边以表崇敬。宗泐禅师，也是朱皇帝所最钦敬的和尚禅师之一，曾经要他还俗做官，禅师不肯。后来因为涉及宰相胡惟庸一案，被朱元璋贬遣到他的故乡凤阳修建佛寺三年。可是朱皇帝有了疑问，就很想他。因此，有诗送他说：“泐翁去此问谁禅，朝夕常思在目前。”又召他回转南京，再住天界寺。

朱元璋和永乐以后，明朝三百年天下，所有后代的职业皇帝，几乎没有一个像样的人君。而且大多都如朱皇帝一样，内在有极恐惧的自卑感，因此轻视儒生、侮辱臣僚，使有明一代三百年来的政权，操纵在那些不男不女的太监手里。正如《大学》所说：“一人贪戾，一国作乱”，极其可悲。我有时读《宋史》的感受，大有如北宋初期名相晏殊的词句“无可奈何花落去，似曾相识燕归来”的味道。但我读《明史》的感受，就完全不同，好像是“乱石穿空，惊涛拍岸，卷起千堆雪”的味道。赵宋和朱明两家的天下，同有三百年的执政时期，收场几乎都很可悲。李闯王进到北京，看到崇祯吊死煤山，很感叹地说：“君非亡国之君，而臣皆亡国之臣也。”但也有人说，这是崇祯在临死前的自语。不论此话是谁讲的，实在不是公平的论断，只是推

过于人的遁辞而已！朱明一代的王朝，虽没有一个出色的人君，可是却是江山一统的中国。至于赵宋一代，尤其在北宋初期，在文事政治方面，君臣都有可观可法之处，只不过仅是半统山河的局面，比之明朝不免大有逊色。

明朝后期，满族兴起于东北。这个时期，以现在惯用公元来计算，已是十六世纪后期到十七世纪的中期阶段。如果不谈三百年前“反清复明”的民族意识，但从大中华文化的华夏文明来讲，正如民国初年开始，早已了解汉、满、蒙、回、藏，乃至许多的少数民族等，在五千年前，由黄帝轩辕前后时期，寻根究底，原本算是一家。

不过，在十六世纪时期，满族在东北仍属少数民族的一系。但满族在东北建国的初期，虽然是“草昧初创”“利建侯”的阶段，而在有形无形之中，也早已吸收中原的文化，只是水平不高，还在学习适应的阶段而已。

到了明朝垂危的最后时期，正好碰上吴三桂妄想利用满族武力，反击李闯王，才使皇太极的孤儿寡妇，率领十来万八旗子弟，俨然像煞正义之师，轻轻易易进入山海关坐取北京，从此便统治了四亿人口的中国又将近三百年的天下。这个历史镜头，使人想起唐人的诗句，真是“尘土十分归举子，乾坤大半属偷儿”的写照。如果用《史记》的笔法，便可说：“虽曰人事，岂非天命哉！”奇怪的是“时无英雄，徒使孺子成名”而已！

因此而使明末遗老们，不甘心满族少数民族的统治，高呼“华夷之辨”“满汉之分”，倡导民族主义，始终与清朝两百余年来的政权，或明或暗反抗斗争到底。直到孙中山先生崛起鼓吹革命，奔走海

内外，终于赢得了辛亥革命的成功，才推翻了清政权，然后提倡“五族共和”，重新建立大中华民族的故国。

其实，初期清兵的入主中国，实在是“乘时而兴”机会给予的时代幸运，并非是满族的文治武功，另有特别高明之处。至于后来所谓的“八旗雄风”，甚至被人们最痛恨的“扬州十日”“嘉定三屠”等劣迹，都还不是依史论史的关键所在。

从清朝得到的历史教训

我们如果要认真吸收历史的教训和经验，“鉴往而知来”，那就要：

一、应该要切实明白中国二三千年的内忧外患，重点都是起于边疆的边政、边防问题。以中国的地理立论，由西到东，所谓满、蒙、西域、番藏等问题，在历史的时间、空间上，一直存在三千多年，直到现在。其中包括文化问题、民族问题、宗教问题。至于由北到南，在海疆问题的海防上，也是极其重要，但须另作专论。元朝的蒙古族和明末的清兵入关，都是中国三千多年来的历史，在治理边疆问题上的败笔，希望后之来者，再也不要重蹈覆辙。

二、有关清兵入关的战略问题，实在是过去历史上的创举。如果真要研究满族在关外东北崛起的初期，就是满族对蒙古各旗的征服，的确并不简单。到了入关之后，若说满族是用武力统一中国，那是根本文不对题。清朝的统一中国，所用武力，完全是一种代理战争的战略，八旗兵力只是作为指挥监督的作用而已。明白地说，清朝是利用蒙古兵和汉族人本身来作代理战争，他自坐观其成唾手而得地统一了

中国。如洪承畴和吴三桂、尚可喜、耿精忠等“三藩”，都是汉人汉兵，正如后人在崖山的吊古诗所谓“锽功奇石张弘范，不是胡儿是汉儿”，同出一辙。

三、清兵入关前后，他们的领导上层，初期所吸收的文化，是受《三国演义》和老子《道德经》的影响最大，并未认真接受儒家的思想（《三国演义》这部小说，在日本如丰臣秀吉、德川家康等幕府，也都受它影响，罗贯中先生真亦足以千秋矣）。可是到了入关之后，由顺治开始，到康熙、雍正、乾隆三四代一百多年之间，都是受佛学禅宗、律学的影响，这也是中国文化史上的奇迹，但却为一般历史学者所忽略、轻视过去了。如果用严格的比喻来说，大家都知道，西汉的“文景之治”，是重用黄（帝）、老（子）的道家文化思想。后世称它是“内用黄老”“外示儒术”。那么，清朝在康、雍、乾三代，是“内用禅佛”“外示儒家”。这是绝对正确的事实，如假包换。只可惜后世一般人，对禅佛之学太过生疏，反而不能学以贯通，自被成见所瞒了。

假定你能明白前面所讲的要点以后，你就可以了解在清朝初期一百多年，甚至与后来百余年来，他们并没有像汉、唐、明朝各代所谓历史上最头痛的外戚、女祸、宦官、藩镇等祸国殃民的大乱出现，岂是偶然的幸运吗？当然不能以清朝最后末代的慈禧、李莲英，或者拿过去历来的“反清复明”，有意尽量描黑的“清朝宫闱内幕”等小说来讲，那就没有什么话好说了。

而且最重要的，我们只要反证历史，由汉、唐以来的中国，所谓幅员之广，版图之大，收内外蒙古、西域新疆等于一统山河，全形如秋海棠叶的中国地图，便是这个时期的杰作。这总可算是功高一等，超越历代吧！同时，由康熙开始，亦收亦放，似紧又松地漫天散布法

网，留给雍正即位，再来收紧网罗，整顿吏治、财政，奠定乾隆以来将近百年的承平岁月，使全国上下的百姓和知识分子，都醉心在文章华丽、词赋风流、功名境界之中。因此而有享受乾、嘉时代的青年士子们所谓“不做无聊之事，何以遣此有涯之生”的幽默话。乾隆也志得意满地自作御制春联，唱“乾坤春浩荡，文治日光华”的高调，似乎也不是大吹牛皮，过分夸大。只是他却忘了，能做到这样的成果，都是受之于父祖的余荫而来，并非完全是他一手所造成的大功德。但是历史和人生，毕竟超越不过因果的定律，二百多年后的满族，仍然是由孤儿寡妇，挟着皮包，坐上马车，黯然出关而去，可怜的只是末代皇帝溥仪，不过，他的故事，大家都知道，就不必画蛇添足了！

接着而来，我们如果讲现代史，那就比研究“二十五史”更为麻烦。现代史必须要从清朝乾嘉时期开始追溯前因。同时又须和西洋的文化史搭配起来研究，由十五世纪后西方文明的演变，以及十七世纪以来西方的航海、工商、科技、政治、经济等等的革命性文明，如何逐渐影响东方和中国。直到现在，东西文化虽还未完全融化结合为一体，但已有整合全体“人类文化”的趋势，以便迎接未来“太空文明”的到临。古人说：“人无远虑，必有近忧。”为学为政，切不可目光如豆，掉以轻心，只当这些是狂妄幻想的妄语而已！

问：但是，我们现在为了讲《大学》的“治国必齐其家”一节，而且只在研究“一家仁，一家让”的影响，和“一人贪戾，一国作乱”“一言偾事，一人定国”的小段，为什么却乱七八糟地引出历史来“讲古”，又没有把历史的真实经过和每一小段话一一对证说明呢？

答：实在是为了时间和精力的有限，只能提纲挈领地说一点能够作为启发性的作用。至于“闻一而知二三”，可以自启“虑而后能

得”的效果，那就全在诸君的慧力了！至于说，为什么当在过去“家天下”的帝王体制时代，大讲其“治国必先齐家”的道理，忽然使我想起在隋末的时候，当李世民规劝、怂恿他父亲李渊起义造反，李渊最后被时势所迫，不得已地对儿子李世民说：“吾一夕思汝言，亦大有理。今日，破家亡躯亦由汝，化家为国亦由汝矣！”由于李世民的建议，才有李唐一代近三百年的天下。这是“一言偾事，一人定国”的样板，也是“一人贪戾，一国作乱”的反面对照。至于李唐家族有关“治国齐家”的功过得失，其中因果，姑且置而不说，以后可以专论。

其实，不管是封建的帝王时代，或开明的民主时代，不论是为治国、为家族或社团，即如任何一个人，要立志做工商业，或其他的事业，也随时可能会有“破家亡躯”的危险，同时也有“化小家庭而利邦国”的可能。所以对于“一人贪戾，一国作乱”，以及“一言偾事，一人定国”的原则修养，就不能不深加体会。“贪戾”一句，是一个人心志发展的“行为”的阴暗面，“贪”字所包括的心理、行为作用，大小、明暗的无所不有，一时阐述不完，将来或专讲“心性”“内明”之学时再说。“偾事”一句，是指一个人在言语上最需谨慎的关键。在这里必须要作补充的说明，因为这两样心行，在历史上，及现实人生的经历上，事例太多，希望大家有所会心，便可明白“知止而后有定”的功用对于自反自省的重要，便会后福无量了！

四一、法治与治法

下文所讲的，就是说明“治国安邦”有关为政的“法治”和“人治”的共通要旨。曾子就引用上古史的经验来做说明，如说：

尧舜率天下以仁，而民从之。桀纣率天下以暴，而民从之。其所令反其所好，而民不从。

这是很浅显的古文，等于白话，我们不必另加发挥，大家一读就会明白。下文接着，便说：

是故君子有诸己，而后求诸人。无诸己，而后非诸人。所藏乎身不恕，而能喻诸人者，未之有也。故治国在齐其家。

这是说明治国的要旨，无论是过去的君主体制时代，或是后世的民主体制时代，其政治和法令，都必须先从自己本身和家人开始体会设想，怎样领导人民，怎样制定法令，必须完全适合于人情物理，才能行得通。假定所领导的办法和所制定的法令，使用在自己本身，或自己的家人，都觉得无法忍受，无法宽恕。那么，便要求别人或下属人民来遵守，那是绝对行不通的。所以说“治国在齐其家”，便是这个道理，读来并不难理解。

为什么“率天下以暴，而民从之”？

但是，如果拿来对照现实的世间，我读它读了六七十年，还是不能理解。原因是什么呢？例如我们读历史，以过去的经验来说，不论

是哪一国或哪一种族的人民，他们在很长的一段年代里，为什么就能够忍受那种暴政，一直要等到“人亡政息”，才有所反弹起而改革？就像前文所说，“桀纣率天下以暴，而民从之”。到底是为了什么？现代史上如意大利当时兴起的墨索里尼与德国的希特勒“法西斯”，我们都是亲身耳闻目睹的事实。但当时多少人为之疯狂倾倒，多少人为之顶礼膜拜？甚至还留给现世的后人，在憧憬欣羡，乃至私自摹仿，这又是为了什么？可以说“百思不得其解”。后来阅世愈久、涉世愈深，才完全明白这是一个人性哲学上的大问题，不是自然科学或社会科学所能彻底明白的问题。如要从社会科学讲起，最后回归到“哲学的科学”问题上去，多少年、多少字也讲说不完，我就不必自找麻烦了，自然会有将来的贤者去阐述明白。

话说回来，我们前面讨论过去“家天下”帝王制度的时代，即使如《大学》所说，“其所令，反其所好”，而人们却依然服从忍受，好像也是很难理解的事。其实，不只是过去的历史如此，即使在十七世纪以后，欧洲开始，二百多年来高唱“民主”和“人（民）权”的西方国家，甚至如现在的美国，他们自己认为是世界上最民主、最有人（民）权的国家。事实上就存在着许多法令，多是反其人民的所好。但是，人们依然在遵守流行，并未完全改正过来使其完善。仔细看来，古今中外善恶美丑的事实都是一样，只是各个时代、各个地区的人们，把善恶美丑的外形，粉饰打扮得各有不同而已。

当我在美国居留做过客的二三年间，审慎观察研究他们的各阶层社会，人们最厌恶的便是律师。其次，最恐惧的是医生和医药。号称为世界民主、文明的美国，也难免如老子所说“法令滋彰，盗贼多有”的社会。他们的法令也多如牛毛，各州的立法，有的和联邦法律不同难免抵触。法官们对于法律的解释，有时候也犯了如中国历代酷

吏一样的错误，“周纳罗织”，入人于罪的也不少。因此，作为律师的一行，就有不少懂得钻法律的漏洞，犹如中国明、清时代的一些刁钻师爷或恶讼师一样，也会使打官司的当事人，弄得家破人亡。尤其有关税法方面，追缴、追补的多，逃税、漏税的也很公开普遍。这也就是美国式的民主“人（民）权”一面的热闹事。点到为止，也是一言难尽。

有关于美国医学界方面的“法令”，也是不堪领教。医生、医药的费用，昂贵得很难想象。等候排时间治疗，有时超过一两个月，可以拖死病人，也很平常。他们间接在压榨病人的费用，实际上是把持医药法令，直接在敲政府卫生部门，尤其保险公司的竹杠。如是私人出钱，向医生、医院求治，那就“贵不可言”了！但无论是间接或直接的要钱，其实，就是攫取人民社会的财富而归于己有。但他们是“于法有据”，习以为常，不认为早已根本违犯医德和医药对于人类救苦救难的基本原则了。

如照我在过去中国几十年前，亲眼看到那个古老的农村社会，现在人所谓的封建社会的医生和药店，几乎和现代西方或美国的医生、药店完全相反。医生如果太摆架子，拖延时间去看病人，当场会为病家及大众所咒骂。药店在过新年的正月初一，绝对不可关门，而且也不许关门，那是千多年来的风俗习惯。不论半夜三更，正月初一或除夕，请医生看病，或到药店买药，绝对没有推迟拖延的行为，不然就会被社会群众所唾弃的。至于民间社会，不论妇女村农，懂得几个祖传偏方或治病方法，给人方便治疗，得到一般老百姓的爱戴，那是天经地义的事。当然，或药不对症，庸医杀人，不免有之，但到底是少之又少。绝不像美国式的“民主”法令，以保障人命做借口，随便指为“无照医生”，就绳之于法。我在美国，也随时看到有些病人，明

明是医药错误，但也绝对不敢施之援手，甚至也不敢多说，稍一不慎，就会触犯他们的法令，不堪设想。国际间能把新旧中外医药一例公费，减少人民负担的国家，据我所知，只有在八十年代前的中国，已经做到，虽然并未完善，那也确是当时历史上一个难能可贵的善政了。

总之，我们只是略举美国式的民主“人（民）权”有关法治的一些表面皮毛现象，说明“其所令，反其所好”而人民依然服从也是常事。只是一般来自外国，久居其邦，或为侨民的人们，始终在心理上，存有主、客之别，潜在意识的客气，并没有完全深入观察，就不觉得他们民主、法治的社会，仍然还有许多太不文明的阴暗面，不要只见其“秋毫之末，而不见舆薪”了！不过，他们到底是历史文化年轻的国家，像一般人群中的青年人一样，容易犯有自傲自满、轻视一切的毛病。但也确有“知过必改，善莫大焉”的好处，倒很希望他们真能产生一个雄才大略的领导人，和世界上各个民族、国家，相互合作，共同为人类谋福祉。

讲到这里，让我穿插一则往事。在一九八五年的冬天，我到美国还不到四个月，有一位担任美国财政部副部长级的人，经过朋友介绍特来访问。在闲谈的时候，他问我对于美国的观感，我说，我刚来贵国，差不多每天都在找房子，由最便宜的十万美元一幢房屋看起，到二百多万美元一幢的，大约看了大小二百多幢房屋，都需要登堂入室看个究竟；同时也和社会福利的社团有所交往，很忙，没有了解清楚。但他就从这个问题上，再三追问。我就很随便对他说，据我的初步观察所了解，现在的贵国，只有三句话：“最富有的国家、最贫穷的社会，也是世界上负债最大的国家。”但你们不怕，因为国力很强啊！他听完了我的话，特别站起来和我握手说，你说得真透彻，你的

观察力太敏锐了！我们很想你能留在美国。我说，请不要见怪，我是随便说说，不足为凭。我原是过客，到了贵国，能得合法的居留，安心暂住一时，已很感谢盛情了！我欢迎你常来我家做客，喝中国茶、吃中国菜，也是一乐也。于是，彼此相互欢笑而散。

制定法令的基本原则

我们再回转到《大学》本节中所提，有关建立和颁布法令的基本原则，所谓：“是故君子有诸己，而后求诸人。无诸己，而后非诸人。所藏乎身不恕，而能喻诸人者，未之有也。”（“诸”字古代是通“于”字用）

这是说，从事政治的当权者或立法者，当你要发布命令，或建立法制的时候，不要忘了自己也是一个最基层的平民群众，也是对象的当事人。只是现在立场不同，处境不一样而已。如果自己接受这个命令，是不是可以做得到、行得通呢？假定人人是我，如果在我自己的心中也有所碍难，也觉不妥，那就不能随便下令或立法而要求别人遵守了。不过，这几句话的内涵很广也很重要，它是有关法律和政令的法理问题，也就是法律学的哲学问题。人类的社会原本无法，“法由人造”，“令自人兴”。以传统的文化历史来说，三代到西周的时期，姑且统归在礼治的社会。所谓礼治的精神，首先的原则，注重在教化。因为那个时期，文化知识教育，只属于官府和士大夫所有，教育并不普及。平常的人们，客气一点都叫做“庶民”，不客气一点，都算是愚氓，用俗话来讲，也叫做“细民”。“细”字，就是小的意思。“细人”就是小人。如要研究这个字的读音，应该照客家话、广东话来发音，就合于古音了。那么，所谓“庶民”，便是“细民”的

变音而已，并没有什么特别的意思。礼治，不但在要求上层阶级的士大夫们，同时也是要教化一般的庶民。所谓“不教而诛之”，则过在士大夫们所从政当权的官府，并不完全重责于庶民，这是礼治文化最重要的精神所在。

到了东周以后，姑且以秦始皇上辈秦襄公时代做代表，来划定界线，从商鞅变法开始，才使主张法治的法家之学，崭然露其锋芒。因此，到了秦始皇建立帝王政权，专门注重法治，法令严密，才有历史上所称秦法綦严的说法。但帝王政体的法治，只是对皇帝以下的一切人等来说；独有皇帝本身，自有特权，不受他自己所颁布的法律所管。皇帝是“出言为经”“吐语为法”的一个怪东西。所以秦、汉以后的许多帝王，本来都是前朝依法所称的盗贼或叛臣出身，一旦取得天下，登上宝座以后，便自又颁定法令，依法管理臣民了。早在春秋末期的庄子，就说过这样的话：“窃钩者诛，窃国者侯。侯之门，仁义出焉。”而在唐代的历史上，记载着开国功臣徐（李）世勣的自白，用庄子这几句名言做注解，便很恰当，也另具有双向的内涵。徐世勣说：“我年十三时为亡（亡音无）赖贼，逢人则杀。十四五为难当贼，有所不惬则杀人。十七八为佳贼，临阵乃杀之。二十为大将，用兵以救人死。”

千古英雄，大都不外于此例，只是徐世勣肯说坦白话，仍然不失其英雄本色。如从法律的观点来判决他的罪行，我们也许可以说徐世勣在十三岁时，是一个失去教养的无赖儿童，随便就犯杀人罪。十四五岁有所改变，但碰到对他不合理的人，因气愤才动手杀人。十七八岁，改邪归正，除非在战场上，才杀敌人。二十岁正式参军，因功封为大将，却是用兵来救人了。他在十三岁到十四岁时期，年少失学，岂无被杀者有关原告提出告诉，于法无据，家庭社会自应负责。今又

自首坦诚改过从新，依例（判例）不问。他自十七八岁到二十岁时，参加起义有功被封为大将，临阵杀敌，功在国家，应稽核累积战功，依法加封“英国公”，以褒忠荩。此判！

汉代建国初期，大都只注意刘邦初入咸阳，还军灞上，悉召父老豪杰谓曰：“父老苦苛秦法久矣。遂与父老约法三章：杀人者死、伤人及盗抵罪，余悉除去。”这只是刘邦在天下未定，收买人心的战略作为上的措施，并非是正式建立刘汉的皇权以后，都是用当时的约法三章来治理天下国家的。汉代建国以后，初期所用的法律，还是因袭“秦法”，但取其便民利国者，稍加修整而已。如汉初的开国丞相萧何、曹参，都是原在秦代的县级单位担任官吏、师爷，他们也都是从小学习秦法，并有从政执法的经验，也可勉强地说，都是法家出身，并非齐鲁儒生一样讲究诗礼，他们都是法家的门徒。

到了汉文帝即位以后，重视人身，对于原有刑法上的残酷有所不忍，下令加以裁减修正，因此，就赢得历史上万古流芳，有“汉文除肉刑”的德政盛名。但在他儿子汉景帝即位以后，对他父亲皇帝的宽大政策，发现流弊，又稍加收紧，重视法治，这就使后来的历史，虽然赞美“文景之治”，但对汉景帝，便要加上一个“严酷”的微辞了。跟着而来的汉武帝也很注重法治，例如有关李陵败降匈奴一案，司马迁旁观不平，稍为辩解，武帝一怒，便被降罪而受腐刑（阉割了男性生殖器），你说这有多么冤枉。而且可见，汉法之严，并没有比秦法好过多少啊！所以汉宣帝便说：“汉家自有制度，本以霸、王、道杂之，奈何纯任德教，用周政乎！”这是真话。注重法治的管理，便是霸道的效用。王道的礼治和道家的“慈俭”，固然是应时良药，温和清凉，有时的确难以治愈重病或急症。

我们如要了解历代传统的法令、法律，大多已经不可考。但《唐律》《明律》和《大清律例》，并未散失，我觉得很值得研究，也只有从这些文献下手，才可以从它的反面，知道当时社会有关的各种情况，怎么可以只向“法律”本科一面去看呢！但自二十世纪以来，我们为了推翻几千年来帝王专制的政体，便向西方文化中学习西洋的法律，初期引进，和日本差不多，是学习欧洲的“大陆法系”为主，稍有参考以英国为首的“海洋法系”的精神。至于如埃及、印度、阿拉伯、罗马、巴比伦、犹太、波斯、希腊等法系，只当作学术上的事，并不实际采用，而且也完全不顾我国传统法系优劣好坏的精神。经过半个世纪以上的演变，还是相当紊乱，一言难尽。总之，直到二十世纪的末期，对于法制、政体等等，可以说也是一个阴晴未定的局面。思之！思之！未免神伤！

对不起，因为讲到法令问题，便引起一些有关法令的感慨。惟恐牵涉太广，离题太远，便只能如蜻蜓点水一样，略微一提，就此煞住。不然，又便成为“两个黄鹂鸣翠柳，一行白鹭上青天”，愈飞愈远，不知说到哪里去了！

多做好事才是真修行、真学问

我想，另用一个简捷的方法，来说明“所藏乎身不恕，而能喻诸人者”的道理。大家知道，许多人都很谦虚客气，叫我一声老师，其实，我哪里够得上可为人师的资格。有一次，一位在乡村担任多年警察的人来看我，谈到执行勤务的苦处，他便说：“老师啊！我很想提早退休，能在你身边做事，随便打扫清洁，端茶送饭都可以。”我

说：“你是一个诚实君子，多担待一些烦恼苦痛，为地方社会老百姓做点好事，才是真修行，才是真学问。”

因此，他就谈到由台湾当局各部门向下发布命令，一层一层来个“等因”“奉此”照转，也许加添上一些意见，或无意见，照转不误。又分发出去，到达乡镇最基层，要我们严格执行。但是那些坐在办公室里的老爷们，根本就不是从基层干起的人，先不要说他教育学识水平的标准如何，但他们至少是不知道人民社会和各个地区的情况不同，就闭门造车，乱出主意，就自己根据理想的理由，拟出办法，变成条文，要我们来执行。你说怎样行得通呢？如果拿到这些法令，向老百姓敲竹杠，那倒好，行不通的也得通，要通的也可以使它不通。但我是死不肯做的，实在是于心不安嘛！不过，有时也有很好的办法，就是多方面仔细看看，研究他们下达的法令和命令，就可发现他们上面的矛盾重重。有时间，有精神，高兴起来，不想升官就顶回去。不然，就置之不理，反正是上梁不正下梁歪嘛！为什么可以这样做呢？因为上面的法令，在他们高层的内部，就没有沟通联系好，例如管经济的下达的法令，和管教育的或管农林的等等所颁布的法令，甚至和地方行政机构的决策，就彼此上下矛盾互相抵触，那叫我们最基层的干部，又怎么去执行啊！

再从司法方面来说，法院方面的通缉令，说我们本地某某是大流氓，必须缉捕归案不可纵容。我们就不怕艰险，费了九牛二虎之力，把他缉拿归案送进法院。但再经法庭的审理宣判，根据什么“民主”啊，“人权”啊，或是这个人是心理不正常，或是精神病状态啊，轻轻一判，关了一两年就出来了。然后，他便带着一把刀或是一把手枪，反来拜访我们，二郎腿一翘，把刀枪在办公桌上一拍说，老兄，老子没事啦！你对我的好处怎么算，我们走着瞧吧！老师啊！你说我

们说是为人民的保姆，原来那些立法和司法、执法的老爷们，又是那么宽容，岂不是叫我们和坏人结怨？倒霉的是我们，他们却赚到了一个宽大仁慈的好名。你说怎样才好做人做事啊？

他问：“过去的历史上，想来也是同样的吧？”我说：“对了。历史的兴衰成败，几乎就是同一版本的新修花样。宋朝的王安石书读多了，但不深入当时的社会环境，就想变法改革，理想是高远的，但他坐在办公室、书房里，所制定的法令并不合时宜。而且下达以后，又被委派执行的官吏和中下层曲解了，因此就闹得身败名裂，使北宋王朝从此一蹶不振。当然，主要责任也由于当时的皇帝宋神宗的急功好利之所致。这便是历史上给他的谥号‘神宗’的‘神’，寓贬于褒之意。”当然啰！其他还谈了很多，他也提了许多在从政上，所谓公和私之间的问题，使我懔然警觉到，他是一个很有见解，甘心于“吏隐”的好公务员，不禁肃然起敬，感慨万千了！如果要我去做警察，未必能赶得上他好。除非我是小说《包公案》里的南侠展昭，或是《七侠五义》里的北侠欧阳春，《施公案》里的黄天霸。但从和他的谈话里，会而通之，便可了解法令、政策合不合于民心，以及历史上所说吏治的重要，就是基层干部的好坏和一个政权的关系，是多么的严重啊！简单地说，通过这个故事，就可明白《大学》所说的“有诸己，而后求诸人。无诸己，而后非诸人。所藏乎身不恕，而能喻诸人者，未之有也。故治国在齐其家”的意义所在。

但要能做到“有诸己而后求诸人”“藏身不恕而能喻诸人”的行为，说来容易，做到不易。因为人人都有极强烈主观、我见顽固的习气，有时明知故犯，却也抵死不改。所以孔子告诫弟子们，要学问修养做到“毋意、毋必、毋固、毋我”的四毋最为重要。但怎样才能修养到四毋的境界呢？我们可以引用《大学》的实修实证的话说，必须

要能“知止而后有定”，由定而后层层转进，达到“静、安、虑、得”的造诣才行啊！

四二、先看《诗经》怎么说

研讨《大学》到今天，我们还停留在“治国必先齐家”的阶段。对于《大学》的原文，过去已有人批评，几乎完全不顾逻辑的条理，可以说是杂乱无章。例如本段原文，既然是讲“治国和齐家”关系的转进，还算得上是有次序。但正在说到法令问题，忽然又无头无尾，插进来男女婚姻的问题，在它上下文的衔接处，又没有交代清楚，实在有点含糊不清。如果在明、清两朝几百年间，考“八股文”的对比文章，《大学》这一段的写作章法，恐怕也是考不取举人、进士了！

其实，春秋、战国时期的诸子文章，却是适合于当时理解的习惯，有时候以一两句，就告一段落，跟着便如异峰突起，另一个观念来了。例如庄子的文章，更为恣肆，但因为他文笔太美了，又是古代名贤，人们就不敢随便批评，反说他是“汪洋恣恍，理趣幽深”呢！曾子著《大学》，在这段“治国和齐家”的关键里，好像是少了个介词。但从古文的写作习惯来讲，接着而来，它用“《诗》云”开始，就已表示在这个大问题中，又须套出另一个最有相关的问题来了。这个相关的问题是什么呢？就是后世人们所说的“男女婚嫁”而成家室的问题。也就是现代人所说的婚姻问题和家庭问题等。

为了研究本段文字的内涵，且让我们先来了解曾子所引用三处《诗经》上的诗句，然后回转来详细了解它的内容。

“宜室宜家”的深意

“桃之夭夭，其叶蓁蓁。之子于归，宜其家人。”这四句诗，出在《诗经·国风·桃夭》三篇中。其实，在《大学》里，他所引用的重点，最重要是在最后一句“宜其家人”。事实上，上面两篇最后都有同样两句，都是很有深意的，那便是“宜其室家”和“宜其家室”。因此，我们后世用在结婚喜事的成语上，便有“宜室宜家”的颂辞。至于原诗的“桃之夭夭，其叶蓁蓁”的内涵，是指那个要出嫁的姑娘，既有年轻健美的外形，同时也有深藏不露的才能和良好的德性。“之子”两个字，就等于现代语所说的“这个孩子”。换言之，最后两句是说，这个女孩子嫁过去了，一定很合适于这个家庭。他家里会发达了，娶了一个好媳妇。

也许你们要问：“桃夭”两句，简简单单，真有包含所说的那些意思吗？讲实在的，这就是《礼记·经解》篇所说的“温柔敦厚，《诗》教也”的道理。诗歌都是口语很好作，顺口溜便是。但好的诗歌，太难了。如果要就“桃夭”的两句内涵来发挥，又起码要讲说一二个钟点，我们不要离题太远，就学陶渊明的“好读书，不求甚解”吧！你只要从后世文学上惯用的成语“艳如桃李”，并没有加上“冷若冰霜”的反面辞，便可知道“夭桃”和那蓁蓁的桃叶配在一块，如说“牡丹虽好，还须绿叶护持”，这样便可明白“美在其中矣”的文学境界了！

至于“宜兄宜弟”一句，他是引用《诗经·小雅·蓼萧篇》里的一句。事实上，据历来各经学专家的研究，这四章诗作于周公摄政第六年，为“泽及四海，统一华夷”，“怀远人”，“柔万邦”的盛德所感，诸侯宴会，并无猜忌，都是如兄如弟，相亲相爱。使人读后，便会有怀念“成周一会，俨然未散”之思。

但曾子在本节里单单引用这一句，是借它来一语双关。对治国平天下而言，是指能做到“柔万邦”“怀远人”的成果。对家庭而言，是指兄弟姊妹、至亲骨肉之间的和睦康乐，互相敬爱的作用。

所谓诗云“其仪不忒，正是四国”两句，这是《诗经·国风·鸤鸠》篇中的句子。“忒”字，有正心不变的意义。这是指在主体当权的人，对于诚意、正心的初衷，必须要做到表里内外如一终身不变，才能正己、正人。在家庭、家族中如此，对治国平天下也是如此，才可以自立、立人，相率天下以正了！

温柔敦厚的诗教

关于本节所引用“诗云”的问题，现在已经了解了，后面便可省掉插曲的麻烦。但在《大学》《中庸》《论语》《孟子》的四书里，为什么会常常碰到“《诗》云”“子曰”等句子呢？

第一，因为在曾子他们那个时代，历史经验所留下的文献，并不如后代那么多。那个时候，孔子所著的《春秋》还刚好新出笼。所谓各国史料的《国语》，以及《左传》和《公羊》《穀梁》等《春秋三传》还未流行，除了《尚书》算是史料以外，如要引用前人的历史经验，以《诗经》所收集的资料，最为恰当。因此，写到或说到要“引古以明今”的时候，便常常出现“《诗》云”“子曰”了！到了后世，学者们便进一层，知道提出“六经皆史也”的观念了！

第二，诗句，往往是浓缩简练了历史社会上，许多复杂的事实和很多情绪上的感慨，构成少数的字和句子的精髓，包含内涵意味无

穷，但又不是破口大骂，或是任意的批评，或是随便的恭维。例如大家都称唐代的杜甫是“诗圣”，如他所作“蜀相诸葛亮”的：

三顾频烦天下计，两朝开济老臣心。
出师未捷身先死，长使英雄泪满襟。

是多么的引起共鸣啊！但最关键的感慨在哪里呢？在“频烦”“开济”的四个字，更可以为诸葛亮一生的遭遇而痛哭流涕了！他觉得诸葛亮的一生太划不来，太可惜。他本来是“躬耕于南阳，苟全性命于乱世，不求闻达于诸侯”的人，是多么的清闲自在。但偏碰上一个刘备，三顾茅庐，烦死人，不但是一次，还是三次的“频烦”，只好告诉他当时一代的局面，是注定天下三分的格局。但不幸被刘备硬拉出山了，情不可却，只好帮他一把。“刘老板”已经不算太高明，但他会用办法把诸葛亮稳住，临死还逼他再帮他自己的儿子。可是阿斗真是个笨斗，但君臣之分已定，已是没奈何的事。诸葛亮帮刘备开国称帝，又要帮阿斗搞“安内攘外”“经纶济世”的“整体全程经济”。既已开国，还要开济其后代，短短的父子两代，耗尽了这个老臣的心血，到底还是白费。不得已，为了表明心迹，只好“六出祁山”“死而后已”。出师不捷是明知故犯，那是诸葛公在求得其死所的上策。所以明白其中意义的人，就会“长使英雄泪满襟”。为诸葛亮一生的既“不遇其时”，又“遇人不淑”而痛哭流涕了！这样了解，才可明白“《诗》之教”的“温柔敦厚”之旨。不可说，你真可怜啊！比我杜甫还惨啊！那便叫作“嘶”，不能叫做“诗”了！

四三、炼石补天靠母性

现在我们回到《大学》所引用诗云“桃之夭夭，其叶蓁蓁”开始。我们要了解中国文化，先来看看代表儒家的所谓万世师表的孔子，他对于人类社会的看法是如何呢？大家都知道，他曾经说过一句：“饮食男女，人之大欲存焉”的名言。尤其在他所研究的《易经·序卦》下篇，便更明白地说：“有天地，然后有万物。有万物，然后有男女。有男女，然后有夫妇。有夫妇，然后有父子”，等等。换言之，他毕生主张尽“人道”以明“天道”，但从人类社会的现实开始，“天道远，而人道迩（近）”。后来代表道家的庄子也提出，“六合之外，存而不论”的理念，都有类同之处。因此，孔子在他所整编的《诗经》第一部分的“国风”里，开头就引出与男女夫妇最有关系的《关雎》一篇，所谓“关关雎鸠，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑”，乃至“求之不得”，又是“寤寐思服”啰！“辗转反侧”啰！比起现代男女恋爱的情歌，激情都是一样，并没有什么强调古人多是“圣人”，后人都是“剩人”的样致。

从“只知有母”到“女主内”的演变

简单扼要地讲，这个人类社会的天下，主要的是男人一半，女人一半，平等！平等！女人并非是从男人拿出的一根肋骨变化出来，所以女人并非是永远附属于男人的。这都是传统文化很明显平实的基本原理。但是东西方的人类文化，自古以来，如“宗教学理”，以及

“伦理道德”等的学说，甚至都把自然社会观念变成同样的“重男轻女”，变成了以男性社会为中心的现象。

其实，我国的历史传统文化，自有上古的记载开始，便很公平地认为远古人类的社会“只知有母，不知有父”。开初原来都是以母性为中心的社会。但因男女天然的生理不同，在女性的生理周期，以及最为重要的怀孕和生育时期，乏力再去自谋饮食和其他劳务，很自然地必须要男性的帮助和照顾，因此，就渐渐形成习惯，建立了男女结合共同生活的“家”。因为有了“家”的形成，又渐渐演变成“男主外、女主内”的初步习俗。然后为了饮食和生活，才自然地知道需要收藏、储蓄、占有、开发等行为，就初步形成了如后世所谓的“私有财产”或“家庭经济”的基本形态，这正是合于唯物史观发展的原理。但这是没有加入人性心理变化成分的观念，更没有涉及人类社会发展的“自然”和“必然”的规律。有关这种综合性的“人类社会”的发展变化进程，以及它的循环往复的法则，在孔子所著《易经·序卦》里，都早已有了很科学性的逻辑理念了！

因此，在中国传统文化中，有关远古、上古史上，都有对“母性社会”“母系为中心”的简单记载，称之为“氏”。我们姑且避开天皇氏、地皇氏、人皇氏来说，如有巢氏、燧人氏，乃至伏羲氏、神农氏，直到黄帝有熊氏，因其母生“帝”于轩辕之丘（河南新郑），因名“轩辕”。长于姬水，故又以“姬”为姓。但从黄帝以后，仍称颛顼高阳氏、帝喾高辛氏。直到帝尧开始，人类社会的文明渐盛，才改变以母系为中心的习惯，从其封地开始，改称为“唐尧”，乃至“虞舜”。可以说，从尧、舜以后，以男性为中心的“族姓”风俗，才开始建立。至于认为“氏”即是“姓”的观点，那是汉代儒家们，从“重男轻女”的狭隘思想开始，才把母系为中心的“氏”，曲解改变

过来的。事实上，中国历代历朝的政府所习用的，都是秉承上古传统文化的习惯而有分别，直到清朝末代，还是如此。如男人冠“姓”，女人冠“氏”，男人称“丁”，女人称“口”，后来才统统混合通用，就叫某某“姓氏”的“人丁”或“人口”。其实，这种区分的称呼，不是阶级的观念作用，是适合逻辑的分类而已。

如果再向远古史上溯，那就必须要如荷马的史诗《奥德赛》《伊利亚特》或屈原的《离骚》一样，要推到远古流传的神话，便是代表历史的根源上去了。例如传统的古史神话之一，就说到黄帝和蚩尤的战争，那位被后世称为“战神”的蚩尤，头触不周之山，因此而使“天塌西北”“地陷东南”，所以使中国变成了现在的地势，西北高，多沙漠，东南低，多海洋。好在感动了我们大家的老祖母女娲氏，看不下去了，才出来“炼石补天”哩！女娲称“氏”，仍是代表了上古以母系为中心的意义。而且人们所生存的最伟大的天地，有了严重的缺憾，还是要靠这位人神之间的老祖母出手撑持，才能挽回人类的浩劫。女娲氏，才是代表了人类母性的最伟大的光荣和功德。

好了，我又说累了，也觉得自己愈说愈远了，就到此打住。为什么我要从远古说起，以母系社会为中心的道理呢？简单总括一句，我要特别提出声明，我是认为中国文化传统继续保持了五千年，大半是靠过去历史上女性伟大的牺牲，以及她们“忍辱负重”的功劳。换言之，女性对中国传统的社会文化，的确犹如女娲氏“炼石以补天”的功德。但这是说过去，今后如何？我也和大家一样，只能知过去，并不能知未来，更不明白现在。

可是我们传统的历史文化，如从黄帝开始，下至夏、商、周三代前后，都是依循以“重男轻女”的男性社会观念为中心，关于女性，大多只记其反面。对于因得力于母教的记载，少之又少，只有在商汤

以一旅中兴邦国的故事，还稍微表彰了商汤革命的成功，是得力于母教的成就。其他所记载的，都是对因女祸而破家亡国的故事，反加极力描写。如夏桀因嬖妹喜而国亡，商纣因嬖妲己而国亡，周幽王因嬖褒姒而国亡。看来夏桀、商纣、幽王，还远远比不上后世的唐明皇，他却是：

空忆长生殿上盟，江山情重美人轻。
华清池水马嵬土，洗玉埋香总一人。

美女子和美男人，那是天地父母自然生成的艺术品，它本身并不一定有善恶好坏的作为。无论是普通老百姓，或是一个帝王，因为有了美女而终至于国破家亡，那是男人本身没出息，专门拿妇女来做代罪羔羊，这不算是公允吧！

但到了西周的古公亶父东迁岐山，再到周文王、武王的兴起，总算在历史上有了公平的记载，极力赞扬了周朝初期的“三太”（古公亶父的后妃太姜、文王的生母太任，以及文王的后妃太姒，事见前述），外带及周武王的贤后邑姜，她是太公望之女，“贤于治内，辅佐武王。有妊，立不跛，坐不差，笑不喧，独处不倨，虽怒不詈”，生太子诵，就是后来的周成王。因此在孔子的思想观念里，“治国齐家”，不要忽略女性的功劳，并且极力赞颂周初姬家母教和母仪的伟大，对于周武王革命事业的成功、周朝的兴起，极力推崇，因他有了十位最重要的贤臣，其中一位，还是女性呢！

周武王的革命成功、建立了周室王朝的政权以后，开始整理自上古以来一脉相承的道统文化，也就是我们现在常说的传统文化，是周武王的弟弟周公。后世所谓的“三礼”，即《周礼》《仪礼》《礼记》，据说都是周公姬旦所汇集主编，然后才规定发布的。当然啰，

也许有些是出于他人之手，后来又经过孔子删订改编而成的。这是属于考据学专家的事，我是“后进于礼乐”的野人，也是粗人，就不必细心专说了。不管如何，由周初周公“制礼”开始，照孔子的观念来说，中国人才真正开始有了一套整体的文化体系了。因此他郑重赞叹周朝是“郁郁乎文哉”的开始。“三礼”制定了政治、社会、经济等礼仪，可说是一部“宪法”法理的大原则。同时在婚丧等礼仪以外，制定男人成年的“冠礼”（等于后世的法定，有了成人资格，可以行使选举权或人权了）以及“婚礼”，乃至女子的“笄礼”等等，相当繁琐，别成一套体系的学问。但如仔细“好学、审问、慎思、明辨”一番，其中所包含的生理、物理，以及人和自然界的关系等学问都有，并不是一部陈腐不堪的老账簿。

“三从四德”的时代意义

好了，单说我们过去所要打倒的“孔家店”里有关女性的问题吧！“五四”当时，搞妇女运动的人，一听到女子要有“三从”“四德”，就大喊打倒，而且都盲目地归罪到“孔家店”里去。其实这都出于《礼记》和《仪礼》上的记载。而且“三从”“四德”的内涵，并没有一点轻视女性或是压迫女性的意思。所谓“在家从父，出嫁从夫，夫死（或谓老来）从子”，就叫“三从”，那有什么错？你把“从”字换做现在流行的法律术语，变成“负担”或“负责”来想想就通了，那真是对女性的尊重啊！女子在未嫁之前，应该由父母负担生活，负责教养，有什么不对？结婚出嫁以后，作为丈夫的，就应该负担起妻子一切的生活及安全，那又有什么不对？难道男人要靠妻子生活的才对吗？丈夫死了，当然妻子自身的父母也老了，不靠子女的照应，怎么办？

当然啰！从现在来说，可以靠政府所办的社会福利，但真是一个男子汉或好儿女，把父母养老的感情和责任，完全推之于社会，也未免有点那个吧！尤其在父母子女的情感上说，恐怕不是味道吧！为别人、为大众争福利的养老是大好事，如果是只为自己，那便不算是“民主”的本意，只能算是个人自由（自私）主义的什么吧？也许我又错了！不过，如从上古的历史社会来设想，三千年前，教育并不普及，尤其女性，根本无法受教育。而且基本上，上古是全靠人力的古老农业经济社会，女性更没有自由独立谋生的能力，那么，在家不从父，又要从谁呢？出嫁，当然也就是要有取得长期饭票的需要，不从夫，又如何呢？至于夫死从子，事实很明显，就不要多说了。但是还要知道，夫死、子小，还要“母兼父职”，抚养子女成人，试想那又是究竟谁从谁呢？如果你把“从”字只当做“服从”“盲从”的意义来解释，那便是你这个中国人，还没有弄通中国字的内涵，还需要再回去在“孔夫子师母”那里多学习学习吧！

说到“妇德、妇言、妇容、妇功”的“四德”，这是有关妇女人格和人品养成教育的目标，不只适合于女性，男儿也同样需要有这种教养。一个人的品德有了问题，不论是男女，当然是不受人欢迎。言语粗暴，或是刻薄贫嘴，或是出言不当等等，也就是一般人所谓的没有口德，那也当然不行。至于“妇容”一项，更不要误解是在选美。古文简略，它所谓“容”，是指平常的“仪容”整洁，不要故作风骚，给人做笑料。“妇功”一项，过去在有的书上，要把“功”字读成“红”字，那是专指刺绣，或裁缝和精工纺织的技能。尤其在以农业经济为主的农村社会里，对于充实家庭经济的作用更为重要。古代妇女“四德”中“妇功”这一项，我觉得对于现代和将来社会中的女性，更为重要。简单地说，还在二十多年以前，我有一个朋友的女儿，大学毕业了，和一位在外国的华侨青年结婚。他们在出国以前，

奉父母之命向我辞行。我就对那位朋友的女儿说，你出国第一件最重要的事，还要去求学。我不是叫你去读一个什么博士或硕士的学位，我希望你去学习一种个人独立谋生的技术，如依一般女性来说，学会计也好。因为时代到了现在，尤其是将来婚姻制度快要破产了，爱情是抵不过面包和米饭的。所以现代的女性，从小开始，必然要学会一项专业独立谋生的专长，才能保障自己和夫妻的关系，这就是“妇功”的重要。这位小姐，后来照我的话做到了，固然不负所望，也不出所料。

在以农业经济为主的古老社会里，虽然不是政府的明文规定，但在自然形成的风俗中，对于幼小男女的教育，尤其是“妇功”方面，早已自成为一种当然的行为。长话短说，我们只举南宋诗人范成大一首《田家》诗，便可呈现出一幅江南农村社会教育的真实画面了：

昼出耘田夜绩麻，村庄儿女各当家。
童孙未解供耕织，也傍桑阴学种瓜。

另如清末的名臣曾国藩，当了那么大的官，但是对家中的女儿媳妇，每天要绩多少麻（做布的原料），织多少布，或者做鞋底，都有很严格的规定。其余的例子不胜枚举，也就不用多说了。

四四、治国齐家须女宝

总之，《大学》所讲“治国在齐其家”，首先所提出的“之子于归，宜其家人，而后可以教国人”，便是依照传统文化《周礼》的精神，要点是讲一个家族、家庭中，首先需要有一个具有妇德的女主人，才能使这个家庭、家族父子兄弟，上下老幼，各得其“宜”。这样，当然可以使这个家庭中的男人们，向外发展事业，不但无内顾之忧，同时还可以得到贤内助的助力了！但就下一句的“而后可以教国人”的结语来说，他的重点还是在指“家天下”时期的帝室家庭，以及王侯将相，乃至当权士大夫们的家族而言。因为上古的时代，还在“刑不上大夫”“礼不下庶人”的封建制度的社会，所以对于上层领导的要求，更为重要。这就是所谓的“春秋责备贤者”。

从“妇德”到“母仪天下”

其实自古以来，从东方的文化来讲，当在周、秦时期，不但从孔子开始推崇《周礼》的文化，重视王朝帝室“齐家而后治国”“妇德”和“母仪天下”的主旨；就如以“入世而后出世”的印度圣人释迦牟尼佛来讲，也是同样推崇治世的“转轮圣王”，等同于佛。同时他也强调所谓治世“轮王”的福德，必须同时具备“七宝”（轮宝、象宝、马宝、珠宝、女宝、主藏臣宝、主兵臣宝）。但在人道上的第一重宝，就是“女宝”，也就是贤良有德的后妃。所谓“轮宝”，有两重意义，一是指犹如现代精密科技的海陆空等武器。二是指历史时代的巨轮，等于俗话所说的有好运气，和“天命攸归”的意义。“象

宝”“马宝”是指交通和征战所用的快速交通工具。“珠宝”是专指经济、财政极发达的财富。但上面所说的四种，都属物质文明方面。讲到人事方面，第一需要有贤德智慧的后妃“女宝”。另一就需要有善于理财的经济、财政的能手“主藏臣宝”。你们知道吗？日本人叫财政大臣“大藏相”，就是出典在佛学中。另一最重要的就是善于知兵，统领大众所向无敌的大元帅“主兵臣宝”了。

虽然如此，但印度的古代信史，已很难稽考，例如著名的阿育王或孔雀王朝的好坏后妃，更是没有信史可征。在中国传统的“二十六史”中，除了周室初期，接连记载着四代的贤德后妃以外，自秦、汉以后，可以称为帝王体制时代较为贤良的后妃，为数实在寥寥无几。以开国创业的那些帝王来说，除了汉光武的阴皇后（阴丽华）和朱元璋的马皇后以外，即如李世民的长孙皇后，还当退居其次才对。尤其是朱明开国的马皇后，她是一个基本上没有受过教育的乡村妇女出身，但她的德行，却远远超过历代的贤后之上。而且她在朱元璋称帝封后的时候，严谨地提出警告说：“夫妇相保易，君臣相保难。”

足见她对朱元璋个性的了解和规劝，是多么的高明啊！她比范蠡警告文种，越王之为人“只可共患难，不可以共安乐”的话，更有深度。因为她从人生艰苦的经历中，了解到人性的反面。但是，她是朱元璋同甘共苦的妻子，她也深爱这个丈夫，只好在他得意欢乐登上皇帝宝座的时候，流着眼泪，对丈夫说了这样警告性的历史名言。短短的十个字，比起那些文章千古的大臣“谏书”，更为有力，真可以说是掷地有声的金玉良言啊！

下面，接着“宜其家人，而后可以教国人”之后，便是“宜兄宜弟，而后可以教国人”了。对于“宜兄宜弟”的出典和内容，前面已经说过，话不重提。但他引用这句在“治国在齐其家”的一段里，那

是专指在家庭、家族中兄弟姊妹，互相争宠，互相争斗，尤其在权位和财利之间的争夺，甚至还不及路人和外人，彼此互相残杀的，历代历史所记载的太多了。岂只有初唐开国时代的“玄武门事件”，宋朝开国时代的赵匡胤兄弟的“烛影斧声”，乃至清代雍正夺嫡的疑案等等。即如一般平民老百姓，稍微富裕的家庭，甚至如三家村里薄有几分田地，或几间东倒西歪的破屋的兄弟姊妹为了争产分财，闹得你死我活，实在也是不可胜数。如果推广“四海之内皆兄弟也”这个观念，使现代社会上的政党、社团、公司、店号等的同志和同仁，都如兄弟姊妹，“同心一德”，互相尊重，互相关爱，那是广告中言语文字的“美声”，事实上，恐怕比水面上画花纹、小孩子的吹气泡还要难得。

因此，曾子只好著之于书，告诫奉劝天下后代，真正儒家“孔门”所教育的学问重点，对于“治国齐家”之道，首先重视有“贤妻良母”的“宜其家人”。同时就是兄弟姊妹之间，和妯娌、姑嫂之间的“宜兄宜弟”，就是如此而已。尤其如现代人，已经开始有了“四海为家”的习惯了。假使碰到为了个人的利益关系，和兄弟姊妹、朋友之间争得太过分痛苦的时候，我总是常常提醒他们一句话，古人说的“一回相见一回老，能得几时为弟兄”。退一步，放一着，就可自求多福了。话虽如此，如果没有“知止”“诚意”的平日涵养功夫，一碰到事情，就绝难做到了。

“为政”不等于“政治”

接着而来的，在“治国在齐其家”的本节末后，就又引用《诗》云“其仪不忒，正是四国”的名言，用来说明“治国”与“齐家”的

“宜其家人”和“宜兄宜弟”，都不是只在要求妻子和兄弟姊妹来做到的。真正能够做到使妻子和兄弟姊妹都能和乐相安相处的，是要由于自己本身的品德行为和学养教化的影响才行。这便是《大学》开端所说的“意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐”效果的发挥了。“其仪不忒”，是说自己本身“诚意、正心、修身”的榜样，始终一致，表里如一，从来没有言行相违、口是心非的败德。那么，自然而然地会“正是四国”，可以感化普及于国人了。

所以它在做最后的结论便说：“其为父子兄弟足法，而后民法之也。此谓治国在齐其家。”但须注意，在这里所用的“法”字，不是指法律的法，而是作效法的法来用。这是说，假如你能做到，使父子兄弟们都要效法以后，渐渐就可使人民也都来效法了。这就是孔门儒学所说的“为政”的道理。“为政”是正己然后正人的教化，由君道、父道而同时兼具师道的道德，感化人民的作用，不是“政治”；“政治”，是依法管理和治理人民的作用。如果望文生义，看来都是同一名词，好像意义都差不多。事实上，它是大有差别的。

例如，东周以前，周（姜）太公吕望的“治齐”，以及后来管仲的“治齐”，他们两位都是真正大政治家的做法，而稍微兼具有“为政”的风范。其他如周公儿子伯禽的“治鲁”，比较重视“为政”的德化，可是却使鲁国在春秋、战国末期，始终似嫌懦弱。可是到了秦亡、汉室初兴的阶段，东鲁儒生始终还存有保全儒家传统文化的风仪，影响两汉而流传于后世，终因齐鲁文化的启发，曼衍为诸子百家之言，其中道理，实在值得深思长想。

所以说，文化是人类民族的灵魂，尤其是一个国家民族，切不可自毁灵魂、但取躯壳地糟蹋文明，更不可自毁千秋的文化大业，而把

后世的一家之言当作金科玉律。那是必有自忏孟浪，后悔莫及的遗憾啊！

第七篇
治国平天下

四五、人世难能天下平

在进一步研究“平天下在治其国”之前，让我们先来读这段原文：

所谓平天下在治其国者，上老老，而民兴孝；上长长，而民兴弟；上恤孤，而民不倍。是以君子有絜矩之道也。所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右；此之谓絜矩之道。（一）

《诗》云：“乐只君子，民之父母。”民之所好好之，民之所恶恶之，此之谓民之父母。《诗》云：“节彼南山，维石岩岩。赫赫师尹，民具尔瞻。”有国者不可以不慎，辟则为天下僇矣。（二）

《诗》云：“殷之未丧师，克配上帝。仪监于殷，峻命不易。”道得众则得国，失众则失国。是故君子先慎乎德，有德此有人，有人此有土，有土此有财，有财此有用。德者，本也；财者，末也。外本内末，争民施夺。是故财聚则民散，财散则民聚。是故言悖而出者，亦悖而入；货悖而入者，亦悖而出。（三）

《康诰》曰：“惟命不于常。”道善则得之，不善则失之矣。《楚书》曰：“楚国无以为宝，惟善以为宝。”舅犯曰：“亡人无以为宝，仁亲以为宝。”《秦誓》曰：“若有一介臣，

断断兮，无他技，其心休休焉，其如有容焉；人之有技，若己有之；人之彦圣，其心好之，不啻若自其口出；寔能容之。以能保我子孙黎民，尚亦有利哉！人之有技，媢嫉以恶之；人之彦圣，而违之俾不通；寔不能容。以不能保我子孙黎民，亦曰殆哉！”（四）

唯仁人放流之，迸诸四夷，不与同中国。此谓唯仁人为能爱人，能恶人。见贤而不能举，举而不能先，命也；见不善而不能退，退而不能远，过也。好人之所恶，恶人之所好，是谓拂人之性，菑必逮夫身。是故君子有大道，必忠信以得之，骄泰以失之。（五）

生财有大道，生之者众，食之者寡，为之者疾，用之者舒，则财恒足矣。仁者以财发身，不仁者以身发财。未有上好仁，而下不好义者也；未有好义，其事不终者也；未有府库财，非其财者也。孟献子曰：“畜马乘，不察于鸡豚；伐冰之家，不畜牛羊；百乘之家，不畜聚敛之臣，与其有聚敛之臣，宁有盗臣。”此谓国不以利为利，以义为利也。长国家而务财用者，必自小人矣。彼为善之。小人之使为国家，菑害并至，虽有善者，亦无如之何矣。此谓国不以利为利，以义为利也。（六）

我们研究“治国在齐其家”以后，接着而来的，便是“平天下在治其国”的全段大道理，作为全书的结论。这就是曾子秉承孔子遗教的心得，指出“外王（用）”之学的“为政”大道。也就是从宋儒开始，认为《大学》《中庸》，便是“帝王学”，是“治国平天下”的大经大法。用现代话来说，它就是“领导学”的大原则。可是，本段的内涵，也不免有时间（时代）、空间（地缘）的局限性，需要“慎思、明辨”清楚，不可只像宋儒的某些理学家的观点一样，认为只要

《大学》《中庸》和半部《论语》就可治天下了，那便会成为笑话。如果真是这样，倒不如假借子路的幽默话说“有人民焉，有社稷焉，何必读书而后为政”，以及孟子的感慨所说“尽信书，则不如无书”，只靠天才和命运就可以了。事实并非如此。我们现在为了探讨的方便，姑且把这段原文分列为六节，等于是六个要点，然后再来分别理解。

先了解“天下”的原义

但是，必须先要了解一个名词的问题，即周朝当时所谓国家的“国”字。在周室“分封建国”的体制下，所有诸侯们的治地都叫做“国”，或自称为“邦”。所谓“天下”的一词，才是等于后世和现在一统中华“大国”的代名词。《大学》原文所称的“天下”，也就是这个意思。当时是以姬周王朝为所有诸侯邦国的共主。周王朝所统领的人民和土地，便称谓是一个“天下”，并非等同于现在的世界，或整个地球的观念。不过，我们也需要知道，在周秦以前的中国传统文化中，有的文献书籍上所讲的“天下”，也有同于现代世界观的地方，尤其是汉儒所分类以后的道家遗书，并不少见。例如战国时期的阴阳家邹衍，便说“天下有九州”。我们“中国”只是“九州”中的一州，称为“赤县神州”而已。所以当时的人，认为他的说法很“怪诞”。换言之，认为这是古怪的、不实的说法。

到了十五世纪以后，由于天文、地理和其他科学的发展，世界上的人类，渐次知道了地球上有八大洲，这便与两千多年前邹衍所说的只差一洲了。如果再拿《山海经》和中国上古神话来做比较研究，也许是上古以来，地球上的地质，经过时间的变化太大，洲和洲之间发

生了分裂和重新组合，因此少了一洲，那就不敢随便否定邹衍所说的话是否“怪诞”了，这便是科学的精神，不可盲从附和。

明白了这些资料以后，就知道《大学》中的“平天下”观念，实质上是以当时周室王朝所统一的整个“中国”而言。假如我们扩而充之，视为可以用来指整体人类的“理想国”，或“世界大同”的观念来说，我想，曾子也绝不想保留著作权，大家都可以随便自由取用，只怕“言者无心”，但恐“听者有意”，反而自生争议而已。

什么叫“絜矩之道”？

现在我们首先讨论所谓“平天下在治其国”第一分节的第一项目，便是“上老老，而民兴孝。上长长，而民兴弟。上恤孤，而民不倍。是以君子有絜矩之道也”。用现代话来说，就是在上面高层的领导人，能做到尊重老人，先从对自己的老人，如父母以上的祖父母辈，乃至父母以上上辈中的叔伯等老人，都能敬重孝养。扩而充之，就能善养天下的老人了。犹如历史所推崇的“西伯昌（周文王）善养老”，便是此例。那么，你所统治下的社会人民，自然都会效法你的行为，做到孝顺父母和上辈了。

其次，所谓“上长长，而民兴弟”，也是同样的意义。你能做到尊敬年长的兄长辈的人，自然社会人民，大家都会效法你的行为，做到“善事长者”，兴起兄弟之间友爱的德行了。

再次，所谓“上恤孤，而民不倍”，这个“倍”字，在原始的文字中，也就包含有“违背”的意义。这是说，你能体恤孤儿，使幼孤

的孩子，也有所养，有如己出。那么，社会人民，就都会效法你的德行，视你如大众的父母，不会生起背离的念头了。

最后“是以君子有絜矩之道也”一句，其中所谓“絜矩”是什么意思呢？“絜”字，在中国上古的文字学中，就有中心平衡点的内涵。换言之，犹如天平秤的“杠杆”的意思，不偏不斜，才得中正的平衡。“矩”字，大家都知道是规矩的矩。规是圆周的，矩是方角的，就是自古以来工程所用测量方圆的基本标准工具。把方圆标准的仪器名称结合在一起，便叫做“规矩”。这是说，大人君子们，必须要有“独立而不倚”的公平中正的内心修养，才能“智周万物”，“量同太虚”，可以包容涵养万民，泽及苍生。曾子在《大学》里所提出的“絜矩”之道，也就是后来子思所著的《中庸》之谓“中”的由来。简言之，什么叫“中庸”？就是“絜矩”之道的发挥。不信，再读下文便可知道了。

“所恶于上，毋以使下。所恶于下，毋以事上。所恶于前，毋以先后。所恶于后，毋以从前。所恶于右，毋以交于左。所恶于左，毋以交于右。此之谓絜矩之道。”在这里，所提出的“上下、前后、左右”六个方面，就具有人事、物理等古人所谓的“六合”的内涵。也就是《易经》八卦之学后天重爻所用的“六爻”的意义。“六合”就是四方加上下，也是上古对空间的代号。“六爻”，就是有六个层次交会点中心的作用。这样便叫做“絜矩”之道。所谓“絜矩”之道，就是平衡，就是“中庸”，且请大家精细参详为幸。

至于原文所说“上下、前后、左右”的内涵，切勿随便放过，以为一目了然，一看便懂，不需要多加讨论，那就难免有过分大意的失误了。例如“所恶于上，毋以使下。所恶于下，毋以事上”，这是说你本身在上位，作为领导的人，不管你是做皇帝，或做官的臣工，乃

至做老板、做师傅，甚至做父母、兄长的人，凡是居于上位的人，无论你做任何一件事，自己想来都很讨厌，或很为难，或者很不应该去做，只想逃避，反而指使下面的人去做，那便是“缺德”，就是“意不诚”“心不正”“身不修”，切切不可如此。相反的，如果你身居人下，对于有些事，有些作为，自己想来都有些厌恶，但是为了讨好上级，就改变方法，把坏的成分，花言巧语，另加包装，怂恿上面去做，或是掩盖自己的过错，故意诿过于上级。那就是“意不诚、心不正、身不修”的最大“缺德”，切切不可如此。不过，这样的理解，还只是略说一面。如要照人世间的人情险恶心理去分析，再来参照过去历史上的故事，便可了解这两句所包含的内容还多着呢！希望大家自己去好学、深思吧！

至于“所恶于前，毋以先后。所恶于后，毋以从前”，看来又是多么的简单。但你仔细想想，就完全不同了。譬如，有一件事，我们从前就很讨厌它，不想办，现在又碰到了，就毫不犹豫地把它先搁在一边，这样，也常常会发生偾事或误事的后果。因为一切事，都会因时（间）、空（间）而变化，未必从前讨厌的事，现在仍旧讨厌啊！或者这个人，是你从前最可恶的人，他现在已改过从新，你还照以前的厌恶，不让他重新做人，把他一切阻碍在后，那也是不对的。至于“所恶于后，毋以从前”，譬如有一件事，或一个人，你看到将来的后果一定不好，但今天是由我或要我来办，你就“一朝权在手，便把令来行”，不管对与不对，先行处理了再说，那也常常有“后悔莫及”的反效果。诸如这样的理解，如果对照过去历史上所经历过的事实来讲，那便太多太多了。

现在让我这个老顽童，来讲个笑话给你们听。从前，我有一次带领学生兵的部队去散步，有一个学生，面色很难看，他看我没留意的

时候，很快转身插队到前一个位置去了。我回头看到了，就叫他回来，要加训斥。但我先问他说：“虽然不是正式行军，大家可以随便一点，你平日素来很守纪律，今天为什么这样不守规矩？”他说：“我的前面那位同学，一路连放臭屁，实在受不了啊！我愿受处罚。”我听了，也不禁笑着说：“你昨天还向我大谈《大学》上的道理呢！你可忘了‘所恶于后，毋以从前’吗？”这个学生听了，就和我都大笑不止，然后我叫他去告诉那个同学，快到医务所去诊断一下，是不是肠胃消化不良，或另有其他的毛病。在外交界或平常正式宴会上，随便任意放响屁或臭屁，那都是很失礼的行为，必须要注意。

又如“所恶于右，毋以交于左。所恶于左，毋以交于右。此之谓絜矩之道”，这四句话的左右对比，很简单地讲，是说在做人处事上，自己碰到不愿意去做的事，就不可以随便推托给平辈平行的人去做。例如做官的同僚、同事，社团、公司中的同仁，甚至或亲如兄弟姊妹的朋友们去“勉为其难”，去做自己不愿做的事。但扩而充之，从“治国平天下”的大是大非、大经大法来讲，古今中外，任何朝代、任何政体、任何制度，都会碰到有左右两班两派的不同意见而形成矛盾，须在最高领导的原则上，绝不可以把右的一方所厌恶的事或主张，就强迫要左的一方去做。同样的，也不可以把左的一方所厌恶的事或主张，强迫要右的一方去做。至于处在最高领导层的地位，要怎样才能调和平衡上下、前后、左右的各种对比矛盾，而使其得到中正和顺的境界，那真是需要有大智慧、大仁德、大勇气的才器了。也正如岳武穆讲用兵之道一样，“运用之妙，存乎一心”，此话实在只可意会，难以言传。也正如古德禅宗大师们所说，“如珠之走盘”，并无一个定位的方法了。如果有一个固定的方法，那已是落在上下、

前后、左右的偏旁圈圈之中了。这些在历史上所经历的故事和现代史上的新故事，事例也不少，都姑且不论。

对于《大学》这一节的名言，也有人说过，就是孔子所谓“己所不欲，勿施于人”的道理。其实不然，“己所不欲，勿施于人”，只对个人自我的学问修养来讲。至于本节所谓有关上下、前后、左右的话，始终是从“大学之道”的“明德”“内明”之学出发，然后推之于“外王（用）”“亲民”，而作为一个领导者，在对人、治事、处世之际来讲，其中的内外、表里、精粗之际，实是因应事物的大学问。如果以《大学》本身的主旨来讲，必须要先从“知止而后有定”，直到“虑而后能得”，通达“格物”“致知”，配合“诚意”“正心”“修身”的全程学养，才能真的明了“絜矩”之道的妙用。

四六、天秤不自作低昂

跟着上节而来的，他又引用了《诗经·小雅·南山有台》的名言“乐只君子，民之父母”两句。自又加以解释说，所谓能成为人民所敬仰如父母的好领导，必须要做到真正的“民主”之“主”，那就是“民之所好好之，民之所恶恶之，此之谓民之父母”。像这样的文句，它本身就是白话，我们不必再加解释。只需要注意，“好”“恶”两个字的读音和用意，就可以了。

当政者“不中不正”的后果

然后他又引用《诗经·国风·节南山》章中的典故。“《诗》云：‘节彼南山，维石岩岩。赫赫师尹，民具尔瞻。’有国者不可以不慎，辟则为天下僇矣。”先说他所节录原诗四句文字的本意。前两句，是用古人帝王制度及官府的习惯，重视“坐北向南”“南面而王”的气概。当人们面对南山的高峻，最为出色的，就是对门当面的那一块洁白无瑕、壁立万仞的大石岩，使人看了，便有肃然起敬，大有神圣、伟大和崇高之感。当然，并不像黄山的天都峰那样，令人会生起不在俗世的出尘之感，只可当做飘飘欲仙的意味。跟着后面两句，就使人会有压迫之感了，尤其是对当时“秉国之钧”的高层领导者来说，大有咄咄逼人的气概。“师尹”，是西周时期的官职名称，除了“天子”的皇帝以外，就是一人之下，万人之上的当道大臣。这两句诗的用意，是以比喻的文体表达出来。也就是说，你这个做师尹的要注意啊！你犹如南山的那块大石岩一样，你在万民所望、众望所

归的权位上，威权赫赫，不可一世，但全国人民雪亮的眼睛都盯着你看，他们对于“治国平天下”的希望，都寄托在你身上啊！这便是原诗句的本意。至于历来严格研究《诗经》的经学家们，对于原诗在历史时代的故事，所指的究竟是谁，各说纷纭，莫衷一是。但至少都认为这首诗，是在周幽王宠褒姒那个朝代所作。因为周政衰败，民心愁苦，但是那个“秉国之钧”的师尹，既不负责任，又讨好幽王，弄得民怨沸腾。有关师尹是谁，是官名？是人名？千古以来，都还在考证中，姑且不论。

因此，曾子便说：“有国者不可以不慎，辟，则为天下僇矣”。他所说的“有国者”，就是后世所谓的“当道者”，现在所谓的“执政者”或“当局者”，是同一意义的不同名词而已。“辟”字，就是“偏僻”的“僻”，就是“不中不正”的另一说辞。“僇”字，相同于“杀戮”的“戮”。这个字用得很重，就是说，犹如这个“师尹”，做得不正，天下人就会起来“杀戮”了你。不然，也会被后世的公平历史学家所“笔戮”的。

曾子在前面引用《诗经》上的历史经验，既说明了作为“民之父母”的存心之不易，更进一步来说明“秉国之钧”者，更需要有随时反观自省的警觉，不可被权位所迷惑，陷于万劫不复的境地。因为权位与功名富贵，都是外来的物欲，但也最容易迷惑自心，使人丧失“智知”的理性。宋代的名臣大儒欧阳修曾经说过：“祸患常积于忽微，智勇多困于所溺。”这的确是古今中外不易的名言。人生到此，如果没有山林布衣的气度，如孔子所说“饭疏食、饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣”“富贵于我如浮云”的“知止而后有定”的定力，几乎没有几个能跳得出权位的陷阱。

先“立德”才能得民心

曾子引用《诗经》上的历史经验，更进一步巧妙地再配上一层，推到有国者的得失存亡之机，如说，《诗》云：“殷之未丧师，克配上帝。仪监于殷，峻命不易。”这四句诗是《诗经·大雅·文王》七章诗中的名句。这是姬周初期建国时候的“箴言”名歌。它的用意，是告诫周室王朝继承者的子孙们，当在前朝殷商盛世的时期，他们并没有丧失了人民大众的信任。那个时候，殷商的善政，可以说，够得上是配合天心仁爱的标准（“师”字，是有大众、群众的内涵。“上帝”，是上古以神道设教的名称，它代表了那个能为万物之主的天心和天意）。谁知到纣王的手里，政治腐败到了不可收拾的地步，完全丧失了人民大众的信赖，因此致于国亡家破，才有我们今天的周室王朝。所以你们要把前朝殷商的失德，作为一面镜子，随时反照反省，不可忘记了历史的教训。那个至高无上主持大命运的天意，它永远监临着你，唯有施仁德在民，才能得到保佑，这是不可变易的最崇高的大原则（“监”字，古文通“鉴”字用。“峻”字，即有崇高至上的意思）。

然后曾子又进一层引申解释说：“道得众则得国，失众则失国。是故君子先慎乎德。有德此有人，有人此有土，有土此有财，有财此有用。德者，本也。财者，末也。外本内末，争民施夺。是故财聚则民散，财散则民聚。是故言悖而出者，亦悖而入。货悖而入者，亦悖而出。”这一段文章非常白话，本来不需再加讨论。在座的几位年轻同学，是从现代白话教育起步的，使我回想到我自己读这一段文字的时候，还在童年，距离现在已有半个世纪以上，当时似懂非懂，不敢多问老师。如果太啰嗦多问，老师会说，好好背熟它，将来你就会

懂，一辈子也用不完。当然，听来很闷气，不是生气，因年轻还不懂生大气呢！将来懂得，真是莫名其妙！心想，恐怕老师他自己还没有完全懂吧！可是几十年后，真的反而觉得那个老师真高明，好在没有点破我。如果那个时候，他教我懂得了文字，也许永远只是做个“浮沉宦海如鸥鸟，生死书丛似蠹鱼”而已。这是要有人生多方面的经验，而且还要配合数十年的做人做事，才渐渐地一层一层深入，才算真懂了。学文哲和文史，也同学自然科学一样，没有走进实验室去实习，永远不会有新发现，永远不会有发明的。

话说这段文章，它是在古往历史上，评论一朝一代，创业建国者的经验和成功失败的大原则，同时也是一个人，要做任何一种事业的成功和失败的共同原理。一字千金，真不愧是孔门贤哲弟子的名言。他首先提出“道得众则得国，失众则失国”之道，这个“道”字是一条不可变易的大原则之道，并非是说话之“道”。不过，你如把它当作要说话之先的“说道”，也勉强可以。总之，他说，要想创业建国，唯一的条件，需要有人民群众的归心拥护。有人民群众才能得国；相反，失掉民心，就会失国。但怎样才能得到人民衷心的归向呢？答案：“是故君子先慎乎德。”“是故”，是古代语言的习惯，便是现代常说的“所以”。这是说，你想要创业建国，或是你想做任何一件事业，必须要具备先能得到“人和”。你想要人心归向，或是个人想要有朋友相助，必须先要从自己“立德”开始。如果你自己做人，态度、言语、思想等行为，处处“缺德”，一切就免谈了！不过，一个“德”字，含义太多太广太深，真是一言难尽，说不完的，不是随随便便说一句“道德”就对了。所以“大学之道，在明明德”，一直说到这里，仍然还都在“德”字的范围里打转呢！明白这个道理，自可了解下文所说的推理：有德，才有人众；有了人众，就会有土地；有了土地，就会有财货；有了财货，当然就能兴起种种妙

用了。尤其是一个国家，就是人民、土地、财货三个因素的综合凝聚。然后构成一种总动力的共同经营，那便是后世所说的“政治”和“治权”的内容了。其实，一个人家也是一样，先由男女两个人结合在一起，共同辛苦经营，成为一个家庭，也是同样的道理。至于现代人的创业，无论是工商事业、金融事业或社团事业，也不外乎此理。

但他特别慎重地提出注意，任何创业成功的基本条件，在于个人的“行为道德”，也就是包括心理行为和处事行为两种的综合。所以说，“德者，本也。财者，末也。”这个“末”字，不是说财是没有用的意思。这是说，一个人，自己的道德行为是根本，财货是由根本所发展产生的枝末。换言之，德行，犹如树根，财货，犹如树的枝叶。树根不牢固，枝叶是不会茂盛的。因此，他便说：“外本内末，争民施夺。”如果你不顾在自己内在的根本德行上建立，只想争取向外的财货，那就必然会有人来和你争夺权力的。所以在争取人和争取财货这两者之间的妙用上，曾子就特别提出一个道理，即“是故财聚则民散，财散则民聚”这个大原则。那是万古不易的名言，也是人类生存和生活上的大原则。赚钱难，聚财难。但是用钱更难，散财更不易。能够赚钱聚财，又能够善于用钱和散财的，必然是人中豪杰，不是一般常人所能及的。至于死守财富和乱散钱财，当然是一般社会人群中常有的两种典型。

当政者特别要注意一言一行

最后，曾子又特别慎重地对于有志于“治国平天下”者提出言论和财货两者的反应作用，也可以说是因果律的法则。“是故言悖而出者，亦悖而入。货悖而入者，亦悖而出。”第一，他为什么在这里又

要涉及言语方面的事呢？而且他所说的言语，又是指哪种说法呢？答案：是指关于言语的“德行”，也就是平常所称的“口德”。言语，是内心思维意识的表达，如俗话所说：“欲知心腹事，但听口中言。”一个人的善恶行为，在外表的是整个人身的行动，在内在的是意识思维。但这两者之间，对外表达作用的，便是言语。“唯口出好兴戎”，善言是德行，恶言是祸患，又如俗话所说的：“祸从口出，病从口入。”都是同一道理。但是这还只是从一个人的立场而说。如果是身负国家天下之责的人，那就更严重了，他的一言一行，动辄会影响全民的，所以中国传统文化，在两千多年的帝王制度里，有形无形，具有监视帝王的作用的，便是“史官”。“左史”记行，“右史”记言。虽然后世有今不如古的趋势，被改称为皇帝的“起居注”，但还是相当严格，在那些不敢记，而又不敢不记的字里行间，还可以看出究竟的。

总之，曾子在这里提出言语的因果作用，也是很有深意。因为曾子是周朝末期的人，应当还是先从周朝的史料中去了解，就比较切近。首先，我们且看周文王临终的时候，对他儿子周武王所说的话，如史料所载：“西伯（文王）寝疾，谓世子（武王）曰：见善勿怠（看到应该做的善事，不能偷懒不做），时至勿疑（凡事要把握机会），去非勿处（过去曾经有错误的事，快改，切勿流连），此三者，道之所止也。世子再拜（听完了，叩了两三个头）受教。”等到周文王死后十二年，“是时诸侯皆畔（同叛）殷归周，不期（事先没有约定时间）而会盟（孟）津者八百。皆曰：纣可伐矣。王（周武王）曰：汝未知天命，未可也。乃引师还。”可是，有人向殷纣王报告这些情形，纣便说：“我生不有命在天（我的生命不就是由上天来安排的吗）。”完全不听别人的劝谏。

看了历史上所记载的故事，由周文王开始教诫儿子的三句话，除了勉励武王努力为善以外，特别重要的一句，便是“时至勿疑”。至于怎样才能“知时”“知量”，什么时候才是真的“时至”，那就完全是“物格知至”的智慧之学的境界，既需天才，还要力学才行。到了第二年，周武王就正式出兵革命，伐纣而建立周朝的天下了。但是周武王姬发与殷王纣辛，同样都说到天命，史书记载也很清楚，他们语气的不同点在哪里呢？应当“慎思、明辨”清楚，就可以了解“言悖而出者，亦悖而入”的道理。

除此以外，大家都喜欢读《史记》的刘邦和项羽的“本纪”。我也曾经说过，你只要看他们两个，都亲自见到秦始皇出巡的排场。但项羽便说“彼可取而代之（可以把他拿下来，由我来替他吧）！”刘邦也说：“大丈夫当如是也（做人应当做到这样，才算是大丈夫呢）！”同样的心思，同样的话，两个人的语气所代表的“心理行为”形态，完全不同。结果，项羽的事业，毕竟还是被刘邦“取而代之”了！

再举个例来说，当赵匡胤在陈桥兵变，黄袍加身做了宋朝的开国皇帝以后，再三要出兵收拾在江南的李后主。最后，李后主急了，派了一位大文豪的大使徐铉去宋朝，问赵匡胤说：“南朝对北宋非常听话，又随时进贡，有什么不对，你非出兵不可吗？”赵匡胤也被他逼急了，便说：“卧榻之侧，岂容他人鼾睡。”这是说，我要好好地在床上睡觉，但在我的身边，还有一个人在睡，而且还大声打鼾，我当然受不了啊！话说得很简单明了，没有什么其他的理由就是理由。这真是古今中外，一切想当英雄人物共同的心声。

我看历史，每次想起赵匡胤的话，什么理由都没有了，只好付之一笑。因为由赵匡胤开始，三百年的赵宋天下，都是吃软不吃硬的局

面，他当时对南唐能够说出这样的话，但在黄河以北的燕云十六州，岂不是正有人在卧榻之侧，大声鼾睡吗？为什么不率领南唐，一起来先赶走北榻旁边的睡汉呢！不过，到了南宋时期，那个疯狂的金主完颜亮，一定要出兵打南宋，他作的诗也说：

万里车书尽混同，江南岂有别疆封。
提兵百万西湖上，立马吴山第一峰。

这首诗起头第一二句，同赵匡胤的卧榻旁边，再也不准别人打鼾睡觉，岂不是同样的“言悖而出，亦悖而入”吗？但完颜亮遭遇到南宋一位书卷名臣虞允文所指挥的“采石之战”，就彻底失败，终至国破身亡了。其实，我这样说也许是胡乱挑剔牵强附会，也只可付之一笑而已。但话说回来，在《大学》上，在这里忽然插进言语的悖出悖入的话，还不算是太关键的重点。也可说，只是做文章的对衬而已。他的重要主旨，是在下一句的第二个问题，“货悖而入者，亦悖而出”。

“财”“货”的原义

我们研究周、秦以前的中国文化，最要紧的要把自己的思想观念，先从时光倒流，回到上古传统文化所使用的文字上去，便可知道古人简单的一个“货”字，是包括了现代人所说的物质资源，乃至人工所生产的农工商业等产品。属于经济学范围的东西，统名叫“货”。但有的古书上，又把“货”“财”两字合用，也有和基本农业生产的粮食合用，称为“食货”的。如果随便一读，便很容易使人在意识分别上，混淆过去。其实，“财”字是指“财富”，是包括农工商业所得的“物资”和代表“货物”互相“贸易”交流与币贝等的

总和统称。例如本节上文的“财聚民散，财散民聚”，是用“财”字。到了本文末节所用，便换了“货”字，都是很有深意，不是随便用字的。

人类的“财富”，基本上，都是由自然界的“物资”而来的，是绝对“唯物”的。那么，他在讲“治国平天下”之道，为什么先前已经说到了“财富”，现在又怎么再提出物质资源的“货物”观念上去呢？答案很简单，因为人性的最大的欲望，除了生命基本所需求的“饮食男女”以外，就是“好货”。这就是人性普遍存在的占有欲，基本病根最重要的一环。如果照后世的社会科学来讲，换了一个名称，就叫做“利”字。例如世人常用的“名利”二字，“名”，就包含有权位、权力、权势、权威等。“利”，就包括了货物、财币、钱财等。我们只要明白了这些意思以后，便可恍然明了先贤们把上古史，姑且裁定到夏、商、周三代开始，进入封建制度以后，以及家天下帝王制度的形成，经两千余年之久，王侯将相和所有的帝王，都是把天下国家当货物在玩弄，巧取豪夺，又有几个是以“济世救民”存心的呢？尤其在秦、汉以后，那些开国帝王的目标，都是以“贵为天子，富有四海”做为目的，谁又真能“明明德”而做到“治国平天下”呢？

刘邦、李渊、朱元璋的老实话

在历代的历史记载上，你可以看到有三个人物，说了老实话，真不失其为英雄本色了。一个是刘邦；一个是李世民和他的父亲李渊；另一个是朱元璋。

如《史记》所载，当刘邦做了汉朝的开国皇帝以后，志得意满。有一天，对他的父亲（太公）说：“始大人常以臣无赖，不能治产业，不如仲力。今某之业所就，孰为仲多？”这是说，当年你在家里，常常说我是个无赖，不会谋生赚钱置产业，不如兄弟的勤力。现在你看看，我所赚来产业的成就，比起兄弟，是哪个赚得多呢？刘邦的出身、文化教育水平程度太差，当了皇帝以后，仍然是当年一副无赖的作风和口气，居然在老父面前，傲然自满，而且很坦率地说出这个国家天下，统统是我赚来的刘家产业财货，打天下的功臣们，都只是我刘家的猎狗而已（他明说功臣们犹如功狗）。至于天下老百姓们，都是逐鹿中原所得来的猎物，那当然都不在话下了。所以说这是刘邦讲的真话。

到了隋末，“太原公子”李世民，设计逼促他父亲李渊起兵造反，李渊胆小，但为形势所迫，也不得不冒险一搏了。李渊在不得已的情况下，对李世民说：“破家亡躯亦由汝，化家为国亦由汝矣。”这是明说造反不成功，我们李家家破人亡，罪孽都由你而起。如果成功，把天下国家，变成了李家的产业财货，也是由你一手所造成。哪里有半点为“解民倒悬于水火之中”的诚心呢？所以这也是真话。

至于朱元璋当了朱明开国的皇帝以后，有一天，在深宫内院，和马皇后一起，两口子闲谈，一时高兴，朱元璋便说：“当初起兵，还不是为了饥寒所迫，没有饭吃，哪里料到今天，居然做起皇帝称天子呢！”他说完出去，马皇后立刻嘱咐站在旁边的两个太监说：“皇帝马上就回宫，你们要从此以后，一个装聋，一个装哑，不然，就没有命了。”因为马皇后仁慈贤德，她知道朱元璋个性忌刻，一想刚才和自己的谈话，给旁边的小太监们听了传出去，太不光彩了，一定会马上回宫追问，动辄杀人的。果然不出所料，朱元璋又匆匆返转内宫，

查问这两个太监，终因一聋一哑，总算格外开恩，放过不杀了。史称马皇后的仁慈德行，诸如此类的不少。但在正史上记载得并不多，在明人笔记上，反而保存一些资料。

古人说：“人间莫若修行好，世上无如吃饭难。”又说：“美人卖笑千金易，壮士穷途一饭难。”俗话说的“一钱迫死英雄汉”；“人是衣服马是鞍，金钱就是英雄胆”等等，都是很平实坦白地说明，“食”和“货”，确是人类基本需求，不可或少的东西。但从人类文化的人生哲学角度来讲，“名、利、财、货”，“富贵功名”，“权位金钱”，都只是在生存、生活上，一时一地的应用条件而已。它的本身，只能作为临时临事时所需要支配的机制，根本上它都非你之所有，只是一时一处归于你之所属，偶尔拥有支配它的权力而已，并非究竟是归于你的所有。因为你的生命也和“功名富贵”那些现象一样，只是暂时偶然的存在，并非永恒不变的永生。可惜那些大如开国的帝王们，小如一个平民老百姓，大都不明白“货悖而入者，亦悖而出”的因果法则，都以为那是我所取得的，而且千秋万代都应统属于我的所有，谁知恰恰相反，反而变成后世说故事的话柄，惹得人们的悲欢感叹而已。如果能够在这个利害关头，看得破，想得开，拿得稳，放得下的，就必须先要有“知止而后有定”，乃至于“虑而后能得”的平素涵养功夫。尤其对于“物格”“知至”的道理，是关于“内明”“外用”的锁钥，更须明白。然后才能起用在“亲民”的大用上，完成“诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”的功德。

四七、上台容易下台难

前面说“货悖而入者，亦悖而出”的观点，简略借用过去那些“家天下”大小王朝前因后果的故事，作为“悖入悖出”的参考资料。周、秦以前，暂且不论，但从秦、汉时期说起。我们根据历史，且看所谓汉高祖刘邦，以一布衣平民，因为社会时势演变的趋势，醉提三尺剑乘时而起，比项羽等人先入关中。那时秦始皇的二世，已经被太监赵高杀害，再立秦二世的兄子“子婴”为秦王。等到刘邦军临灞上，秦廷上下知道大势已去，就由子婴“素车白马”，头颈挂着皇帝的印绶，捧着皇帝的符玺，在轵道旁请求投降。“诸将请诛（杀）之”。沛公刘邦说：“始（楚）怀王遣我，固以能宽容。且人已降，杀之不祥。乃以属吏。”（就把子婴交给部下来看管）。自己再入咸阳（秦廷首都），“与父老约法三章”，除秦苛政，还军灞上。这段历史，大家都很清楚。后来项羽到了咸阳，才杀掉子婴，放火烧了秦廷宫室和阿房宫。

由此可见，刘邦比起项羽等人，开始起事的确宽容仁厚得多。后来刘家汉朝的天下，好好坏坏经过四百余年后，在历史上称为魏、蜀、吴三国的末期，被曹操的儿子曹丕篡位而灭亡。总算曹丕父子，还是很有风度，并没有把刘汉最后一个皇帝汉献帝刘协置于死地。曹丕便以新朝魏文帝的名义，封刘协为“山阳公”，让他安然活到五十四岁。

但在西蜀，还有刘家一支后裔，便是刘备的儿子刘禅（阿斗），还在诸葛亮的保护之下，在成都称帝。等到诸葛丞相六出祁山，身死

以后，阿斗支撑不住，就投降了曹魏，也被封为“安乐公”，阿斗果然一生有福气，得到安乐的晚年。

阿斗与孙皓的对比

其实，这个时候，曹魏天下的气数，也快要完了。促使西蜀投降的是在曹魏的权臣司马昭手里的事。刘禅（阿斗）投降以后，还曾经发生过历史上最有名的趣事，看来比起汉高祖刘邦当年的豁达大度还要豁达。我想大家都知道，不过，再讲一次，轻松一下也好。

刘禅投降以后，“举家迁洛阳，大臣无从行者，惟秘书令郤正及殿中督张通，舍妻子，单身从行”。他在魏国，被封为安乐公以后，有一天，曹魏宫廷公宴，演四川戏，旁边的人看了，都很伤感。但是阿斗却嬉笑自若。司马昭看了，就对贾充说：“人之无情，乃至于是。虽使诸葛亮在，不能辅之久全。况姜维耶！”

有一天，司马昭又问阿斗说：“颇思蜀否？”阿斗说：“此间乐，不思蜀。”郤正知道了，便对阿斗说：“若王（指司马昭）复问，宜泣而答曰：先人坟墓，远在岷蜀，乃心西悲，无日不思，因闭其目。”果然，有一天，司马昭又问他，想西蜀吗？阿斗便照郤正所教的演答一番。司马昭听了说：你今天怎么和郤正讲得一样的话？阿斗听了，就很惊奇地说：“诚如尊命。”这等于说，你都说对了，正是郤正教我要这样讲才对啊！惹得左右人等，都哈哈大笑不止。

读了汉、魏之间的历史，看来古人所说“天道好还”的话，确是一点不差。有关刘汉末代降王，如刘协、刘禅的结局，就好像刘邦初到灞上，不杀子婴一样，总算自然很公平地还他一个仁厚的结案。

既然讲到这里，顺便一提三国时代的结束，东吴孙权的后人孙皓，被晋室司马炎所灭亡。孙皓也和刘禅一样，投降晋朝，被封为“归命侯”，两年后自然死亡，司马氏并没有使他受辱受罪。这正如孙秀所说：“昔讨逆弱冠（东吴孙权的父亲孙坚，还只是二十多岁的少年，在汉末，与曹操等举兵共讨黄巾），以一校尉创业。今后主举江南而弃之，悠悠苍天，此何人哉！”但当晋主司马炎接见孙皓时，便对他说：“朕设此座以待卿久矣！”孙皓便说：“臣于南方，亦设此座以待陛下。”这个对话，完全不同于刘禅的假糊涂真圆滑。孙皓表现得也是真有骨气。晋室的权臣贾充又问他：“闻君在南方，凿人目，剥人面，此等何刑也？”孙皓就说：“人臣有弑其君，及奸回不忠者，则加此刑耳！”贾充反而被他弄得很惭愧，没有面子。因为他是帮司马昭谋杀曹魏后主曹髦的主犯，所以孙皓对他很不客气。孙皓这种性格，充分代表东吴孙氏后裔“南方之强也，强哉矫”的表现。但孙氏几代，数十年来雄踞东吴，除了割据封疆，拥兵自重，北拒曹魏，西抗蜀汉外，也并无太多的大过，有此结局，也算是很好了。

从秦、汉以后，把天下国家完全看做家天下的财货，所谓政权，只是为家天下财货经营管理机构的组织而已。这种现象，到了魏、晋时期一百年之间，更为显著。因此，当曹操培养儿子曹丕篡汉践位以后，短短做了七年的魏文帝便死了；由他的儿子曹叡即位，做了十三年的魏明帝也就死了。但在这二十年的曹魏政权中心，早已隐伏着另一个专以阴谋起家的家族司马懿父子、兄弟、叔侄的集团，又要取曹魏的政权而代之，变成司马氏的家天下了。所以当曹叡死后，便由他的养子曹芳即位，勉勉强强维持了十四年的“五马同槽”的曹氏王朝局面，便被司马师废了，另立了曹丕的孙子曹髦，也只做了六年的傀儡皇帝，弄得曹髦忍无可忍，便叫明了说：“司马昭之心，路人皆知。”又被司马昭杀了，封为高贵乡公。再另立曹操的孙子曹奂，做

了六年有名无实的皇帝，就被司马炎彻底废黜，封为陈留王了事。从此便变成以司马炎开始称晋武帝的晋朝天下了。算来曹氏祖孙三代，先后只占有权位四十六年，所谓“货悖而入者，亦悖而出”，是丝毫不差的。

刘毅的大胆直言

但当司马炎篡践曹魏的政权，史称为西晋王朝的开始，也便是历史上另一场滑稽悲剧的开锣。司马炎的为人，本来便是司马氏的权力世家子弟，深受家族的阴谋教养，所以他由父亲的余荫，顺手牵羊做了晋世祖的武帝，便志得意满，亲祀南郊，在拜天的时候，就问身边的司隶校尉（等于后世的人事行政部长）刘毅说：“朕可方（比）汉何帝？”刘毅就干脆地说：“桓、灵。”（东汉末期两个败家的昏君）司马炎听了说：“何至于此？”刘毅说：“桓、灵卖官钱入官库（归入政府）。陛下卖官钱入私门（收进司马皇帝的家里去）。以此言之。殆不如也。”这是说，你还比不上汉桓帝和汉灵帝呢！司马炎听了，大笑说：“桓、灵不闻此言。今朕有直臣，固为胜之。”但他的好色，比起秦始皇、隋炀帝也差不了多少。他选了东吴的伎妾五千人入宫，服侍他个人的宫女太监们，差不多也有一万人。因为女色太多，难分专宠，便“常乘羊车，恣其（放任它）所之（随便它走到哪里），至便宴寝（就留宿在那个宫女的宫中），饮酒作乐。”因此，“宫人竞以竹叶插户，盐汁洒地，以引帝车（引来司马炎所乘的羊车）”。他是这样的经常“日事游宴”，当然就“怠于政事”，不管国家、天下的正事了！

所以西晋初期的司马氏家天下的政治权力中心，实际又操在权臣贾充等一般佞人的手里。但他也算享受了“身为天子，富有四海”的皇帝之福二十五年，便由他的痴呆儿子司马衷即位，被后世嘲笑叫“蛤蟆皇帝”的晋惠帝，就是这位活宝。他的皇后，便是贾充的女儿，也是在晋史上最富有丑闻的贾皇后。她生得“丑而短黑，妒忌多权诈”，但又极其浪漫淫荡。可是这个痴呆皇帝司马衷，反是“嬖而畏之”，因此，晋室王朝，本身早已乱七八糟不足以领导天下了。但在这样家天下的皇室情况之下，痴呆皇帝也享受了糊里糊涂的帝王生活十七年之久，真是奇福奇事。可是历史与政治，冥冥中始终有一个无形的规律在仲裁着它的善恶是非，不管你有怎样的权谋智巧，毕竟是逃不出这个因果定律。这也就是曾子所说“货悖而入者，亦悖而出”的报应原则。

当司马炎父子皇帝四十二年之后，司马氏的家天下，内有“八王之乱”，外有“五胡乱华”的开始。司马炎的儿子司马炽，做了六年的倒霉晋怀帝，便被“五胡乱华”之首的北汉王刘渊的儿子刘聪俘虏。当刘聪宴会群臣于光极殿，便使这个晋朝的皇帝司马炽“青衣行酒”（穿着青色的侍从衣服，出来为大家倒酒）。这样加以侮辱，他还算是留着故人的情面呢！但最后还是被刘聪所杀。

接着，便是司马炎的孙子司马邺晋愍帝，也只做了四年傀儡皇帝，又被刘聪俘虏，而且也照对待晋怀帝的待遇一样，更降一等，当刘聪出巡的时候，便要这个晋朝投降来的皇帝，充当“车骑将军，执戟前导”。见者指之曰：“此故长安天子也。”“故老有泣下者。”但这样还不算了事，刘聪又当着宴会群臣的时候，再命令他“行酒洗爵，已而又使执盖。晋臣涕泣有失声者。尚书郎辛宾起，抱帝（司马邺）大哭”。刘聪就干脆一起杀了这对君臣了事。

这便是由司马氏阴谋篡夺了曹魏四十六年的家天下，改称为晋朝以后，经过父子、子孙四代皇帝，总共起来也只有五十二年的西晋天下，但是身后子孙“悖入悖出”的情况，比起曹魏的结局，不但萧条，甚至更为凄惨。至于对国家天下人民来说，既不能“修身、齐家”，更谈不上有“治国、平天下”的丝毫功德。然而综合两晋（西晋和东晋）司马氏的家天下，却也拖拖拉拉了一百五十六年之久。这个问题中间的关键，究竟是什么原因？实在也是一个最有意义、最有趣味的历史文化演变的大问题。但不想拉杂在《大学》的研究中来讲，姑且暂不讨论，不然，就又成为一个历史哲学上的专论大问题，不是一朝一夕就可匆匆讲得完的。

四八、魏晋南北朝的时代

不过，在我们传统的历史上，所谓魏、晋、南北朝的时代，先后总共有三百七八十年之久的时期，每一个短短年代的家天下的皇室政权，每一个匆匆上台、急急忙忙下台的帝王人物，实在正如《红楼梦》所唱的“乱哄哄，你方唱罢我登场，反认他乡是故乡”，看来真是可悲可叹。同时，也可以说这一段的历史，比起春秋、战国的五百多年间的故事，更为紊乱和黑暗。但我们从中华民族和中华历史文化的角度来看，那就立场不同，观点也不一样。例如照旧史的文化哲学的观念来讲，都说魏、晋时代的历史文化，是误在知识分子的士大夫们，由于这些人们太偏向于注重《易经》《老子》《庄子》的“三玄之学”，以至于“清谈误国”，招致“五胡乱华”，形成了东晋南渡以后的南北朝格局。其实，这样论断，也未必尽然。我们现在要讲这个阶段的历史，却有三个最重要的关键需要另加理解。

要了解当时的三个关键问题

一是魏、晋以来，文官政治体制的形成。所谓魏、晋时期的知识分子士大夫们，已经养成轻视家天下的皇室统治，把从汉朝开始的“选举”精神，渐渐结合成儒、道、法三家的政治思想，形成了文人政府的治权，开始建立了一套政治管理学的人事体制，成为后世文官政治“铨叙”人事的先声。家天下的皇帝归皇帝，读书的士大夫们归士大夫，完全不理会皇室的权威，自然有他超然于政治权力以外的本身的地位。所谓“清谈”“三玄之学”和研究新近由印度输入的“佛

学”，只是文化教育上的一种潮流，一种轻视皇权的反动，反映士大夫们另一种不同意现实政治的风格而已。

这种情况，最初是由曹操父子开其风气之先，当曹操开始建立曹魏政权的时候，一面注重法治，一面又特别奖赏聪明才智和文学才华的名士，但又不太要求他们的操守。所以到了魏明帝的曹叡阶段，虽然名儒有如陈实、陈群、王祥、贾逵等人，但是新进少年学者，如何晏、王弼，乃至如史称“竹林七贤”等辈，都是一代俊秀，名重当时，但又多是轻视世事，浮夸自负的青年名士。因此，曹叡想要建立另一种人事制度的考核办法来替代“选举”用人。如史称：

> 魏主叡深疾浮华之士，诏吏部尚书卢毓曰：“选举勿取有名，名如画地作饼，不可啖也。”毓对曰：“名，不足以致异人，而可以得常士。常士畏教慕善，然后有名，非所以当疾也。今考绩之法废，而以毁誉为进退，故真伪浑杂，虚实相蒙。”

曹叡同意他的建议，就诏散骑常侍刘劭作都官考试法七十二条。然而经过朝廷（政府）会议，迟迟没有通过，结果也就没有实行。可是刘劭却因此著了一部《人物志》，开启后世人事管理学的先河。

其实，在这以前，由陈群在曹魏时期所创建的“九品中正”的人事制度，配合当时从两汉以来以“孝道治天下”的宗法社会的儒术精神，不但早已实行于魏、晋的时代，也影响后世，使选举人才的制度，法久弊深，完全变成为名门望族所垄断的局面，形成两晋和南朝六代之间的门第、门阀风气。正如晋初尚书左仆射刘毅所痛恶的“上品无寒门（所谓上流社会，没有一个是贫寒出身的平民子弟），下品无势族（所谓基层干部，没有一个是权势家族出身的子弟）”。其实，刘毅这篇有关用人行政的谏疏文章，直到今天和将来，无论是哪

种政党、政见的民主时代，也应当好好研读，作为民主选举的制度精神的参考。

二是世家门第的学术官僚，形成知识分子读书人的士大夫集团。这种风气，从魏、晋开始，直到南北朝的三百多年时期，成为社会默认的当然情形，并无一个有力者毅然出来鼎革这个时代的弊病。也正如曹魏时代的阮籍所感叹的“时无英雄，徒使竖子成名”。其原因，是由于传布学术知识的书本，都靠手写传抄的私家藏书，并不普及。文化教育并不发达，政府与社会，都没有设立“学校”的风气。尤其是一般社会，丧失了自古以来“文武合一”的教育子弟的精神；一般上层社会，也只重以读书成名，便算是品行端正的标准。因此而使学术知识，只能出于世家权门，形成门第、宗族的士大夫群的权威集团，左右把持皇室的政权，牢不可破。尤其正当史称“五胡乱华”的崛起，西晋皇室的没落，由群臣拥立司马懿的曾孙司马睿南渡称帝（晋元帝），从此定都建康（南京），为东晋的开始。但司马睿和他的儿子司马绍（晋明帝），虽然南渡以后，先后两朝称帝，事实上也等于是傀儡皇室，父子皇帝只有八九年时间，都在忧患中死去。

后来东晋王朝，虽然再经九个皇帝，共有一百零四年的时间，但政权仍然操纵在王、谢等势族手中，前如王敦、王导，后如谢安、谢玄等王、谢权门，都是籍籍有名的“世家望族”的子弟出身。他们坐以论道，谈玄说妙，多是文（学）哲（学）不分的高手。即使如谢安、谢玄叔侄一样，总算领导指挥了一次在历史上有名的“淝水之战”，打了胜仗。但在指挥打仗的场面中，仍然还不离名士风流的风格，模仿三国时期的诸葛亮，纶巾羽扇，潇洒自如。犹如西晋初期，与东吴的陆抗互相敌守长江两岸的羊祜（叔子）一样，“轻裘缓带”，依然不失其雍容优悠的风姿。这种士大夫们的作风，在政府或

上层社会之间，只要读刘义庆所辑的《世说新语》一书，就可大概了解当时的一般情形了。

简单地讲，由东晋开始，士大夫们的文人学术官僚集团的风气，一直沿袭到南朝各代（宋、齐、梁、陈）和隋朝，俨然犹如牢不可破的堡垒，纵然是当时一代当国的帝王，也是对此无能为力，只好向这种现实低头将就。这是确实值得注意的历史经验上的一面“风月宝鉴”。现在且让我们举一个历史的故事来做说明。在南朝萧道成篡位称为齐帝的时候，他的中书舍人（等于皇室办公室的主任）纪僧真，“得幸于齐主（萧道成）”，“容表有士风”（外表很像一个有学识的读书人）。

> 请于齐主曰：“臣出自武吏，荣阶至此（我从行伍出身，官做到这个阶层），无复所须（别的也没有什么要求了），唯就陛下乞做士大夫（希望皇上给我一个士大夫的荣誉）。”齐主（萧道成）曰：“此由江学、谢淹（这两人是当时的名士而兼名臣），可自诣之（你自己去找他们商量吧）。”僧真诣学，登榻坐定（刚刚坐到客座的椅子上）。学顾左右曰：“移吾床远客（江学就对旁边侍候的人说：把我的椅子移开远一点，不要靠近这个贵客）。”僧真气丧而退（弄得他很没有面子，只好回来）。告齐主曰：“士大夫故非天子所命（我现在才明白，士大夫这个头衔，就算是当今皇帝天子下命令，也是办不到的）。”

你只要读了历史上这个故事，再来对照一下我刚提过的《世说新语》，便可知道魏、晋、南北朝之间的读书人、知识分子的傲慢和自负的酸味，有多么的可畏和可悲啊！这种情形，直到唐朝才完全开始改变。所以唐代诗人刘禹锡，对南朝各代的首都南京，便有针对这种历史情形的《怀古》之作了：

朱雀桥边野草花，乌衣巷口夕阳斜。
旧时王谢堂前燕，飞入寻常百姓家。
山围故国周遭在，潮打空城寂寞回。
淮水东边旧时月，夜深还过女墙来。

三是旧史所称魏、晋、南北朝之间一百余年的“五胡乱华”局面，几乎与西晋、东晋的朝代相终始。这个历史上的旧问题，是中国由秦、汉以来，直到隋、唐之际，大约有一千年左右的大事。实际上，是中华民族，容纳接受“西陲”和“北疆”各个民族归服内地，融入“华夏”民族的阵营以后，因历代的帝王朝廷（政府），并没有加以深厚的文化教育，因而引发种族文明的冲突，形成“中华文化”的“内外之争”“南北之争”，促使在隋、唐以后中华民族大结合的大事。只是大家研读历史，容易简略轻忽过去，没有特别注意这是历来中国“边疆政治”的重要问题，和“华北”与“西域”多种少数民族的生存矛盾问题。因此，历史惯例上只以固有的“华夷”之辨和“胡汉”之争的习惯，就笼统地称为“五胡乱华”了。

如果要彻底了解这个问题，必须先要从秦、汉历史上的“匈奴传”等开始，深切了解从中国的“北疆”，东起朝鲜，毗连俄罗斯的南境，直到内外蒙古、西伯利亚，再南回到古称“西域”“西北边疆”的新疆、青藏等广阔边境的许多少数民族，和我们远古轩辕黄帝前后代的血缘关系，以及历来对待“治边”政策的是非。这的确是一个很严肃的历史文化的大问题。即使现在和将来，仍需要切实注意正视这类的大问题。只是我言之慎重，恐怕你们会当作我在狂言乱语，或认为是危言耸听，所以便只提到为止。

所谓“五胡乱华”之始，必须先要知道，早在西汉宣帝时代（前七十三—前四十九年），匈奴呼韩邪单于已来归降，渐通内地。到了

东汉光武帝时代（二十五—五十七年），匈奴南单于以及鲜卑族的归降内附，致使匈奴北单于又来恳乞“和亲”。汉光武帝的政策（战略），是以匈奴为屏藩来捍御匈奴，可以说是“以子之矛，攻子之盾”的代理防御、代理战争的上策，并使匈奴各族，愿意投降的移民内附，居住在云中、五原、朔方、北地、定襄、雁门、上谷、代八郡（在山西、陕西、甘肃境内），赐以粮食、牛羊、丝绸布匹等生存种植物品，而且还派兵保护。到汉章帝时代（七十六—八十八年），鲜卑人出击北匈奴，大胜。因此“北庭”有五十八部，二十万人，胜兵八千，都来降服，加入云中、五原、朔方、北地等处居留。接着又在汉和帝时代（八十九—一〇五年），以及汉桓帝时代（一四七—一六七年），乃至在汉献帝时代（一八九—二二〇年），都有陆续来降、移民内附的为数不少。

在这个时候，曹操初起，为追除袁绍的儿子、投奔乌桓的袁熙、袁尚，他就并击乌桓而破之，斩其首领蹋顿（据史称，是辽西乌桓的另一支）。跟着，他又把由汉光武时代开始入居西河郡（山西、陕西、甘肃一带）的匈奴等族，分为五部，加以监护。这不能不说是曹操对匈奴等族移民内地的管理政策上，已较有先见之明，只是当时仍然缺乏加以文化教育的观念，以致造成后来各民族之间的文明冲突，实为憾事。

“胡”“华”民族的混合

讲到这里必须要了解，在这个世界上的东、西文化不同的各个国家民族之间，早在公元以前，就能接纳外族归附移民，不记宿仇，没有种族歧视的成见，除了中华民族，可以说是绝无仅有了。因为中国

文化，本来有“王道治天下”的传统，以“民吾同胞”“物吾与也”的仁义精神，才能做到。也可以说，中华民族的“华夏”文化，早已在公元以前，就实行了人类大同的理念，早已泯除种族歧视的狭隘胸襟。例如在这以后的唐末五代，以及元朝和清朝入主中国的历史事实，都是具有这种精神的作用。就以历史的事实为证明，中华民族从来不肯侵略他人，不是以强权当公理的民族，只有“忍辱谦让”，化解其他民族的非礼侵凌，加以感化而融归于整体“人道”之中。所以在公元六世纪初，南朝梁武帝的时代，印度佛教的禅宗达摩祖师，决定要“东渡”中国传法。别人问他为什么一定要去中国，他说：“震旦有大乘气象。”换言之，所谓“大乘气象”，就正如佛说的“娑婆世界”中的中国，确然具有慈悲（仁义）的精神。“娑婆”是梵音，它的意义，是说“难忍能忍”的“堪忍”的精神。

总之，由东汉光武帝到魏、晋两百多年之间，以匈奴为代表的各种入居内地“河西八郡”的各民族，其中分子颇为复杂，事实上，早已是汉族血统大混合的一个时代。如加严谨的稽考，北部匈奴的另一支，没有入居中国的，后来就在欧洲建立匈牙利。丁灵另一支，就是后来的俄罗斯的另一族。乌桓另一支，就是和后来建国的阿富汗有关。鲜卑，就是后世还居留在西域边疆的锡伯族。隋、唐之间的突厥，就是后来的土耳其。波斯就是后来的伊朗。大食，就是当时的阿拉伯帝国。天竺，就是印度。至于氐、羌、羯等少数民族，大部分都已汇合成后世居留在新疆、西藏（前藏和后藏）、青海等地的少数民族。史称“五胡”的，就是当时崛起而建国的匈奴、鲜卑、羯、氐、羌。先后称王称霸的十六国，计有前赵、后赵和四次分裂的燕国、五次分裂的凉、三次分裂的秦，以及夏与成汉等十六国。其实，他们当时的生活、语言，早已华夏、汉化，在基本文化上，也已学会了汉化的文字，只是在民族的性格上，仍然具有矫捷剽悍的习性。尤其他们

看到汉末到魏、晋之间的朝廷皇帝的政权，原来都是这样抢来抢去，并不行于正道。而且由司马氏的家族，抢了曹家的天下以后，他们自己的家族，又闹兄弟争权的“八王之乱”，互相残杀。平时所谓文化教育上的“道德仁义”，原来都成为书本上的废话。那么，他们也认为自己早已是中国人，中原的天下，大家有份，因此而形成“起而代之”的乱源。同时，在魏、晋时代，另一批知识分子士大夫们，也看不惯这些世族、门阀士大夫们的作风，干脆就加入汉化的新民族，即习惯称呼为“胡人”的范围，起而大干其逐鹿中原的美梦了。这样，才是史称“五胡乱华”的基本原因，事实上，可以说是“胡华混合”，也并非过分。但在这个阶段的中间和结束，就形成“中华文化”另一章的大结合，变成北魏文化与南朝六代的大光彩了。

大家试想，如果我们也是生在当时外来入居内地的少数民族之中的一分子，由祖先辈从塞外的大沙漠和大草原进入中原以后，正如毛泽东的名词所说：“江山如此多娇，引无数英雄竞折腰。”谁又愿意再脱离中原，回到那大沙漠和大草原之间，终日与“天苍苍，野茫茫，风吹草低见牛羊”的环境为伴呢？况且过了沙漠，西去欧洲，正是罗马帝国强盛纷争的局面，要想去分一杯羹，绝不可能。北有鞑靼的俄罗斯挡驾，东有朝鲜的海峡阻隔。此时，晋室王朝又正好自失其鹿，身强力壮，再不起来逐鹿中原，更待何时，难道要他们真肯倾心于当时的新进文化，去学佛修行打坐吗？所谓“物必自腐，而后虫生”“人必自侮，而后人侮之”，这是千古不易的定律。魏、晋、南北朝、五胡乱华的时代，便是这个情形所发生的历史事故。

胡汉文化的另一面

现在让我们简略地列举历史上几个事实，作为说明。

其一，正当司马炎称帝的西晋初期，也就是公元二七九年间，鲜卑族的树机能（人名）攻陷凉州（陕、甘）边区。司马炎采用了王济的建议，就封匈奴族的刘渊为“左部帅”。其实，在这中间，历史的记载，就早已说明“自汉、魏以来，羌、胡、鲜卑降者，多处之塞内诸部。其后数因忿恨，杀害长吏，渐为民患”。侍御史郭钦曾经疏奏说：

> 戎狄强犷，历古为患，宜及平吴之威，谋臣猛将之略，渐徙内郡杂胡于边地，峻四夷出入之防，明先王荒服之制。

司马炎不加理会。不到十年，改封刘渊为“北部都尉”。接着，又再加封为“匈奴五部大都督”（等于是统管五部胡人的总督），这就造成他后来自称“北汉王”的权势了。但刘渊本身，也自有他必然不能久居人下的条件。如史称：

> 刘渊，刘豹之子。幼而隽异（幼年的时候，已经不同于一般的儿童）。师事上党（山西德安府）崔游，博习经史。渊尝谓同门生曰：“吾常耻随（汉初的随何）陆（汉初的陆贾）无武，绛（汉初的绛侯周勃）灌（汉初名将灌婴）无文。”于是，兼学武事。及长，猿臂善射，膂力过人，姿貌魁伟（又是文武全才）。

晋朝的名臣王浑、王济父子都很赏识他，所以极力推荐。而且刘渊的为人，又“轻财好施，倾心接物”，所以“五部豪杰，幽（现在的北京）冀（河北的真定沧州区域）名儒，多往归之”。这里根据历史所说的豪杰名儒，都是当时在民间的读书知识分子的士大夫，和一般民间社会上的豪强之士。因此，历史上便称他是“五胡乱华”之首

的“北汉王”。后来俘虏晋怀帝、晋愍帝的“汉王”刘聪，都是他的后人。但是根据事实，刘渊父子，早已是汉化的胡人，并不能算初从境外入侵的外夷了。

石勒与佛图澄的故事

其二，在五胡十六国当中，最为骁勇好杀的后赵主石勒，也并非只是一个武夫。其实，他也早已具有汉化的文化底子。他一边笃信佛教，师事印度东来中土的第一佛教神僧佛图澄。同时，又喜欢学习中国的历史文化，如史称：

> 赵主石勒谓徐光曰：“朕可方自古何等主？”对曰：“陛下神武谋略，过于汉高（祖）。”勒笑曰：“人岂不自知，卿言太过。朕若遇高祖（刘邦），当北面事之，与韩（信）彭（宠）比肩。若遇光武（刘秀），当并驱中原，未知鹿死谁手。大丈夫行事，宜磊磊落落，如日月皎然，终不效曹孟德（操）、司马仲达（懿），欺人孤儿寡妇，狐媚以取天下也。”

从他的这一段言论来看，的确也非等闲之辈。同时，也骂尽了历史上不以“功德”取天下的自命英雄们，确是千古名言。比起庄子所描写柳下惠的兄弟盗跖与孔子的对话，并无逊色，而且更是痛快淋漓。

石勒虽然并不勤学读书，但“好使诸生读书而听之。时以其意论古今得失，闻者悦服。尝使人读《汉书》，闻郦食其劝立六国后，惊曰：‘此法当失，何以遂得天下。’及闻留侯（张良）谏，乃曰：‘赖有此耳。’”

史称：“石勒，字季龙，上党（山西）武乡人。其（祖）先匈奴别部也（也早已是汉化的胡人）。年十四，至洛阳，狂笑上都门。王衍（晋室名臣）异之曰：胡雏声视有奇志，将为天下之患（王衍看到他，便说：这个年轻的胡人小伙子，他的说话声音和眼神，是胸怀异志的，将来会成为祸害天下苍生的人）。遣人收之（想派人去逮捕他），石勒已去。”石勒既为后赵主，施行暴政。因受佛图澄大和尚的教化，才渐回心纳谏向善。

这个时候，是佛法在魏、晋之间，正式进入中国的初期。一般从西域过来的高僧居士们，都是从事翻译佛经。晋室的名臣名士如王导、谢安等人，都是极力结交西域高贤，潜心佛学，等于十九世纪以来国内的上层社会，都倾心科学一样，风靡一时。但还未完全普及，可是在河西及关中的胡、汉各部，因为与西域较为接近，信奉的就较内地为多。而佛图澄的到来，不大讲经说法，只以他本身的神迹示现佛法，又感化了后赵主石勒，佛教的声望就大为人们所信奉了。

当时，在东晋的西域高士支道林，听到佛图澄在石勒身边，便说：“澄公其以季龙为鸱鸟耶！”支道林的意思是说：佛图澄把石勒当作飞禽走兽在调教吗？太危险了！果然，东晋的兵力，曾经一度攻进淮泗，石勒就大发脾气说，我这样信佛，反而有敌寇来打我，太不灵了。佛图澄就对他说了一段神话，你的前身，只是一个商人，经过罽宾（当时的西域国名，现在的克什米尔）寺，发心作大佛事，但在僧众中，有六个得道的大罗汉，接受了你的供养，我也算是其中的一个。当时有一位大阿罗汉就说，这个商人，死后要投胎变鸡去受业报。再转身，便会在晋地称王。你今天也总算有了好报了。打仗，有胜有败，怎么又归罪到佛法有灵无灵呢！石勒听了神僧的话，倒很相信，又告诉佛图澄说，要不杀，是很难做到的。佛图澄就说：“但杀

不可滥，刑不可不恤耳！”不到十多年，佛图澄就对他说，我的寿命到头了，要向你辞行了。石勒就说：“大和尚遽弃我，国将有难乎？”佛图澄就对他说：

> 出生入死，道之常也。修短分定，无由增损。但道贵行全，德贵不怠。苟德行无玷，虽死如生。戚无焉！千岁尚何益哉！然有恨者，国家（指后赵石勒）存心佛理，建寺度僧，当蒙祉福（应当有好报）。而布政猛虐，赏罚交滥，特违圣教（你的政治行为又特别违背佛法），致国祚不延也（因此，你当国的寿命就不太长了）。

石勒听了，大哭一场，抬头看看佛图澄，已经安坐而逝了。可是不久，有一个出家人从甘肃过来说，自己亲眼看见佛图澄进了潼关。石勒听了，马上命令开棺验视，并没有遗体，只有一块石头。石勒一看，烦恼极了，就说，石是我的姓，大和尚埋掉我走了，这个国家还能长久吗？果然不久，石勒也就完了。根据神僧的传记说：“佛图澄在关中，度化弟子数千万人。凡居其所，国人无敢向之涕唾。每相戒曰：莫起恶心，大和尚知汝。其道化感物，有如此者。大教（指佛教）东来，至澄而盛。”

我们讲到这里，主题仍在说明“五胡之乱”后赵石勒的时代，正当公元330年前后，也是罗马君士坦丁大帝迁都拜占庭的时期。这时正是魏、晋以来，中国传统文化中的“王道”陵夷，儒家和道家的文化精神，也已濒临续绝，士大夫们的文人政治体制，犹如《诗经·小雅·巧言》六章所说：“无拳无勇，职为乱阶。”因此汉化已久的“五胡”等种族，对于固有传统道德有关的“仁义礼智信”等，都视为空谈，不足重视。但从西域新兴传入中原的佛法，以“慈悲”为教，以戒“杀、盗、淫、妄、酒”的主旨，加上宗教神灵默佑的冠冕，反而

都被胡、汉人等所接受。因此而形成隋、唐以后“儒、释、道”三教的文化汇流，以及后世有北魏佛教文明的兴盛，才有流传到现在的敦煌壁画，云冈、龙门石窟等文物的存留，供人景仰凭吊。这些都是历史的血泪所累积而成，我佛慈悲润泽的结果，并非是离题太远，专门介绍佛法和神僧的故事。

苻坚见不到鸠摩罗什

其三，例如前秦的苻坚，据说他的先世是西戎的酋长，也不能完全算是境外迁入的胡人，旧史称他：“雄武智略，尽有中原。”史称秦王苻坚鼎盛的时期，其武力霸权，已“东极沧海，西并龟兹（新疆省库车、沙雅二县之间），北尽沙漠，唯建康（东晋首都的南京）在外”。但最后以百万之众南伐东晋，为谢安、谢玄所败，自称“秦王”只有二十七年，寿命只有四十八岁。但他能重用隐居华阴的山东名士王猛，也就是曾经与东晋的权臣桓温见面，所谓“扪虱而谈当世之务，旁若无人”的奇士。王猛在临死之前，吩咐苻坚说：“晋虽僻处江南，然正朔相承，上下相安，臣没之后，愿勿以晋为图。”

后来苻坚自负以百万之众，可以“投鞭断流”，南伐东晋。弄得宗室苻融没有办法，只好对他说：“王景略（王猛字景略）一时英杰，陛下尝比之诸葛武侯（亮），独不记其临没之言乎！”苻坚还是不肯回心转意，终于一战而败，身死国亡，不出王猛之所料。

但是，苻坚也是倾心文化，尊重学者和高僧，对他们都是加以特别的礼遇，绝不自以为是，轻视文化人士。他除重用王猛，言听计从，尊如师礼外，那时在襄阳还有一位高僧道安法师，名重一时，是佛图澄的弟子，也就是后来南渡到庐山，建立净土宗念佛法门，影响

中国千余年来各阶层社会的慧远法师的师父。道安法师的学问和德行，中外皆知，东晋朝野也很仰慕。在中国文化哲学史上所称的“襄阳高士”习凿齿来见道安法师，自称“四海习凿齿”，法师对曰“弥天释道安”，便是这个故事。苻坚敬仰道安，曾经送他“外国金饰佛像金缕结珠弥勒。法师每次讲经说法，便安设此像作证”。但苻坚终于忍不住而攻打襄阳获胜，就亲自与道安法师见面，对左右的人说：“吾以十万师取襄阳，得一人半耳。”左右问为谁？曰：“安公一人，习凿齿半人也。”可是，苻坚南伐东晋，苻融请道安法师力劝，也终于不听。但他既得道安法师之后，又听说西域有高僧鸠摩罗什，道望推重一时，就又派大将吕光（字世明，河南洛阳人）率兵七万西征，要迎取鸠摩罗什东来中国。

吕光奉命西征，据说，威服四十余个小国。到了龟兹，以武力威胁，龟兹国王无奈，只好出让高僧鸠摩罗什。但吕光得到鸠摩罗什，回到了姑臧（甘肃的武威），听说苻坚已死，他便收降了凉州牧（甘肃地方首长），先自称为“酒泉公”，后又自称“凉帝”。因此鸠摩罗什法师也在后凉吕光父子手里，被“凉”了十多年。这个时候，正是公元三九二年之际，欧洲的罗马，正开始确定基督教为国教。

苻坚以霸权武力，派兵遣将远征西域，只为了迎取一位有道有学的高僧东来，实在是古今中外历史上，极为稀奇少有的事。同时，也可知后来佛学在中国的盛行，鸠摩罗什法师对中国文化哲学、文学上的深远影响，也是史无前例的重要事件。

十多年后，西戎羌族的姚兴，即位后秦称王，又派大将姚硕德伐后凉，迎请鸠摩罗什入长安，待为国师，安居于长安的“逍遥园”，翻译佛经三百余卷。门下弟子共襄译事的很多，据说，从学的中国僧俗弟子，有二三千人之多，而特别优秀突出的有七八人。例如后来史

称“生公说法”的道生，与著《物不迁论》《般若无知论》等哲学和科学上千古名文的僧肇，以及道融、僧叡等，各有著述。尤其他开创用梵文的拼音原理，为中国文字首创音韵字母的拼音反切方法，便是鸠摩罗什法师与他的中国弟子僧叡、惠观、惠严等的功劳。可惜法师在秦住世译经的时间，只有九年，便已圆寂。算来世间的寿命，并不太长，实在也是中国佛学文化的一大憾事。

但当苻秦与姚秦的两个时期，中国的道安法师，与西来的鸠摩罗什法师的时代，关中（潼关以西）与洛阳等中原一带地区的第一流知识分子、优秀人才，因对于当时政权的悲观和厌倦，大都是脱离现实，跳出世网去出家学佛。不然，就去学神仙，做道士。因此也可以说东晋时期是“天下之言，不归于佛，即归于道”的时代。南渡以后，东晋王朝上下各阶层的社会人士，也是如此，在位的权势名臣如王导、谢安等人，都与西域过来居住在江南的佛学名士支谦、支亮等人有密切交往。例如道安法师居襄阳的时期，东晋的孝武帝司马曜，便赐以诏书说：“法师以道德照临天下，使大法流行，为苍生依赖，宜日食王公禄，所司以时资给。”但道安法师却固辞不受。而且当时兴起一种讲学论道的风格，所谓有学问有修养的人，手里都拿着鹿或马的尾巴所做的拂尘，表示有出尘离俗的风度，这在史料的称谓便是“手持拂尘，从事玄谈”的风气。事实上，这种习惯，是从印度文化中婆罗门教手持拂尘，所传布过来的形象，至今佛、道两门中还保有“持拂”的风规。

儒家沉寂、佛家昌盛的时代

总之，从魏、晋、南北朝以来，直到唐代开国之初的三百多年时期，所谓儒家“孔孟之教”“五经之学”，非常沉寂，平常也只是用来读书习字，求知识的普通教育课本而已。并不像宋、明以后，不讲究孔孟之教，不合“儒宗道学”的人，就难以立足于朝廷，甚至在“士林”社会中，也会终身为人所轻视了。但在东晋到南朝六代之间，由于关中（笼统地指长安、洛阳一带）的佛学昌盛，江南佛教寺庙林立，影响了当时的各层社会，上至皇帝，下至贩夫走卒，个人所取的名字，很多用佛经上的菩萨、罗汉、那罗延等名词作为人名，由此可见当时佛学文化影响中国的情形，是如何的普及。这好比现代二十世纪的时期，人们喜欢取用西方的名字，如约翰、海伦等，乃至市面商店，也有以原子理发厅、原子冰激凌店等作为招牌的，这同样是时代感染的常态，并不足为奇。

可是正如曾子所说的：“言悖而出者，亦悖而入。”到了公元440年间，北魏拓跋氏兴起，江北统一，南北朝对立的形势从此开始。北魏朝野后来也受佛教文化的影响，历代陆续建造佛寺三万余所，剃度出家僧尼达二百万之多，声势之隆，更过于“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中”的情况。但在五世纪间，北魏的皇帝太武焘继位，因受笃信道教的大臣崔皓所影响，崇拜道士寇谦之，便导致北魏的武帝焘做出使佛道两教教争的大事，也就是中国宗教史上，佛教受到所谓“三武一宗”之难的第一遭。同时，也是中国本有文化意识史上自相斗争的大事之一。

据史料所载：“宣告诸镇将军刺史，诸有浮图（佛寺）形象及一切佛经，皆击破焚烧，沙门（出家人）无少长，悉坑之。但太子素好佛法，屡谏不听，乃缓宣诏书，使远近预闻之，得各为计。沙门多亡匿获免，收藏经像。唯塔庙在魏境者，无复孑遗。”

换言之，三万多幢佛寺，都被摧毁了，也真是一场破坏性的壮举，但现在看来，也早已史有前例，不足为怪。况且从美国人凯恩斯的经济学说观点看来，“消费刺激生产”，没有伟大的破坏，哪有伟大的新生产呢！你说是不是啊？人类就是这样幼稚，经常做出许多无理取闹的事，赢得自我毁灭。

其实，早经古代学者的考证，北魏拓跋氏也是黄帝的子孙，“昌意”的后裔，受封北方的一支，有“大鲜卑山”自以为号。故到北魏建国开始，“去胡衣冠，绝虏语，尊华风”，一律恢复学习汉化的文化习俗，迁都洛阳，改姓元氏。公元四八五年，还在南朝齐、梁之际，制定“禁同姓相婚法”，“定户籍法”及“公服制度”。而且更有意义的是，在那个时候，北魏就已开始实行“均田法”，也就是土地公平分配的政策，如果跟现在相比，他在一千五百年以前早已“前进”了。至于有关这个时代的“佛学与佛教”文明的兴盛和得失，宋代名儒而兼名臣的司马光，对于《魏书·释老志》所载，便有一篇论文，也很有参考的价值。

总之，根据历史的经验，作为能够影响一个时代的领导人物，基本的见解和修养，确实需要《大学》的“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”的心境，才能够做到利己利人，功在当世，济世安民，泽及万代的大业。

四九、南朝权位戏连场

在公元四二〇年间，东晋末代完结，南朝开始第一代的宋武帝刘裕，是农民出身，幼年就长养于佛寺，所以小名“寄奴”，后来得到时势造英雄的机会，最后就干脆谋杀了在位二十二年的晋安帝司马德宗，又用毒药再杀了被他利用了两年的晋恭帝司马德文，自己就学习曹丕、司马炎的办法，照样画葫芦，篡位称帝，定国号为“宋”。但比起曹丕篡位不杀汉献帝，司马炎篡位也不过废除曹奂而已。刘裕的行为就不同了，南朝各代，由篡位称帝对于前朝的子孙“斩草除根”的先例，是由他开始。以后接着齐、梁、陈、隋，都是同样翻版，只是隋朝开国的隋文帝杨坚，在杀戮以外更加灭族，所以历史学家们，便说隋朝皇权，是必然不会长久的。

刘准、萧衍、萧绎、陈叔宝的故事

刘裕自己做了三年的皇帝便死了，经过子孙继承帝位的七个职业皇帝，一共只有六十年的刘宋天下，便又被权臣萧道成照样翻版篡位，就改“宋”为“齐”了。但当萧道成篡位称帝，创建齐朝的初期，先来废掉刘宋还只十四岁的幼主顺帝刘准时，刘准便收泪说：“欲见杀乎？”那个奉萧道成命令而来的王敬便说：“出居别宫耳！官家（对皇家的代名称）先取司马家亦如此也（指刘准的祖先刘裕篡位称宋帝时，迫害晋朝司马氏的后代，也就是现在这样做的）。”因此宋顺帝刘准，也便知道自己的下场了，就泣而弹指曰：“愿后身世

世，勿复生帝王家。”最后，萧道成当然放不过他，不但杀了刘准，还灭了他的家属。

刘准所说“愿后身（生生）世世，勿复生帝王家”的话，足为千古滥用极权者的警语。而历史上有同样的痛苦，但有不同悲壮故事，就是明末的怀宗朱由检，也就是后人所称的崇祯皇帝。他在国破家亡的时候，准备自杀上吊以前，召来他只有十五岁的女儿（公主），说了一句：“尔（你）何生我家？”就自己用左袖掩面，右手挥刀，斫杀公主，因为用力不准，只断了公主的左臂。读了历史，便可知道帝王或权势家族的后代，实在并非是真正的幸福。

可是萧道成自己本身在位做皇帝，也只有四年，接着虽有七个糊涂的子孙皇帝，也不过二十四年，就又被同宗的萧衍所废，改国号为“梁”，那便是后世较为有名的吃素学佛的梁武帝。他总算比较好心，起先没有要杀萧道成的后人，但因沈约的警告“勿慕虚名而受实祸”，终于也照样画葫芦。他本身在位四十八年，除了喜欢学做和尚，当佛学大师，亲自讲经说法以外，还不算有太多的大过，寿命也活到了八十六岁。但很可惜的是把权谋当作道德，尤其是投机取巧，错用了东魏投降过来的叛臣侯景，终于被迫而饿死台城（南京）。但他在临危的时候，却说了“天下自我得之，自我失之，又有何憾”的洒脱壮语，这种犹如赌徒的豪语，的确也非平常人所能企及的。后来他的子孙还继续称帝了六年，也算共有四主，五十四年的天下。

在中国的历史上，梁武帝萧衍，可说是一很特别的书生皇帝，他是文学家，又是哲学家。他在登位之先，便和一班当时的名士学者们，对主张“现实唯物论”的学者范缜所著的《无神论》打笔墨官司。他是极力主张有神论，认为生命是有前生后世，确实另有一个“神我”的存在。他早死的大儿子萧统，就是中国文学史上著名的

“昭明太子”，后世流传的《昭明文选》便是他编辑的大作。后来反抗侯景的梁元帝萧绎，也是他的第七个儿子，同时也是历史上一个读书皇帝的活宝。他即位后，就派陈霸先讨伐侯景，三年以后，自己是被西魏攻进所杀的。但在敌人进城之前，他还有心情在作诗。当他知道敌人进入金城（宫城）的时候，“乃焚古今图书十四万卷”。被杀以前，有人问他，烧书是什么意思？他说：“读书万卷，犹有今日，故焚之。”这也是天下第一奇言，自己本身没有雄才大略，却埋怨读书无用，岂不可笑，就大不如他的父亲梁武帝的豁达洒脱了。

接着萧梁而篡位称帝的，便是陈高祖陈霸先。他从小也是一个“不事家人生产”，放荡不羁的性格，但却会阴阳之学，通达“奇门遁甲”等方术。登位以前，也照旧先杀了梁主江阴王萧方智。不过他自己本身也只做了三年的皇帝，五十九岁就死了。经过四个子侄辈先后即位，最后便是他的孙子陈叔宝作为末代的皇帝，也便是在历史上有名的风流皇帝陈后主。当隋兵打进台城南京，他就抱着妃子张丽华、孔贵人跳进水井里去逃避，最后被人放下绳子，三个人一起被拉上来。那个水井，变成南京名胜之一的“景阳宫井”。这也是历史上风流皇帝在亡国的时候，抱着美人跳井的闹剧主角。但当时带兵打进南京的，便是后来的隋炀帝杨广，他总算没有杀了陈叔宝，只把他当战利品，作为俘虏而“献俘太庙”，把他作为自己论功行赏的活宝。所谓“南朝”之一的陈朝，一共也只有五主，三十三年的天下，如此完结了事。

陈后主陈叔宝，也和比他迟生三百多年的南唐李后主差不多，除了风流自赏以外，还是一个爱好音乐的名家，他还未亡国以前，自己制作了有名的歌曲《玉树后庭花》，教导宫娥们习唱，民间也有流

传。因此，唐代的诗人杜牧有感于陈后主的故事，便有《秦淮夜泊》的诗说：

烟笼寒水月笼沙，夜泊秦淮近酒家；
商女不知亡国恨，隔江犹唱后庭花。

如果照中国传统文化的哲学观点来说，“造化”老儿，真会玩弄人类。由他所编写中国历史的剧本，总是给你画格子，又画圈圈，使你在社会的演变格子里，好像规定五六年一小变，十五六年一中变，三十年左右又一大变。然后又变方格为圈圈，六十年左右一小变，一百二十年左右一中变，一百八十年左右一大变。在这些方圆的演变程式中，用加减或乘除的公式，好好坏坏，多多少少，就看人类当中的操作算盘的人，自己怎样打算放账和收账了。其实，“造化”老儿也很公平，对于其他各民族的规格，也差不多。只是他们过去，没有像我们的祖先，对于历史是采用“会计”和“统计”法。我们祖先，对以往的历史，账本记得比较清楚，所以看来就很明显，也很惊人。

杨坚、杨广父子的故事

由魏、晋以来旧史所称的“五胡乱华”到南北朝的对立，在中国文化的演变史上，将要进入儒、佛、道三家汇流的前期，我们首先需要了解，所谓“北朝”的北魏，统一了江北各个少数民族胡乱建国以后，结果又分裂成为东西两魏。东魏后来又变为北齐。西魏又变为后周。从杨坚的崛起，并了后周、北齐，灭了江南的陈国，然后南北才得“混一”，称为隋朝。为李唐的建国首先开路的隋朝三十二年的天下，就在灭掉南朝陈后主的时候开始了。隋朝开国的隋文帝杨坚，和他继承皇位的儿子隋炀帝杨广，也都是历史上的明星皇帝，更为有

趣。但大家不要忘记，在魏、晋、南北朝的三百多年以来，江北、江南的社会上下，都充满了佛学和佛教的气氛。那个时候，并没有把儒家的《大学》《中庸》或“四书”，当作帝王政治指导原理的“帝王学”来使用。所谓《大学》《中庸》是帝王们必读之书，这是南宋以后的广告宣传，应该另当别论。因此，作为隋朝开国之君的隋文帝杨坚，便是当时最时髦有趣的明星皇帝了。

现在先说历史上记载杨坚的出身故事。他小时候名叫“那罗延”（是佛学中东方金刚力士的名称，犹如陈朝的大将萧摩诃，都是佛学中的名词）。他的父亲杨忠，本来就在西魏及后周做官，封为“随公”。母亲生他的时候，已有很多的神话，是真是假，都不相干，姑且不论。生了他以后，从河东来了一个尼姑，就对他的母亲说，这个孩子来历不同，不可以养在你们凡夫俗子的家中。他父母听了相信，便把他交给这位尼姑由她亲自抚养在另外的别墅里。有一天，尼姑外出，他母亲来抱他，忽然看到他头上有角，身上有鳞，一下怕了起来，松手掉在地下。刚好尼姑也心动怕有事，马上回来，看见便说，啊哟！你把我的孩子吓坏了，这一跌，就会迟一步才能得天下。不管这个故事的真实与否，杨坚父子的确也是中国历史上划时代的重要人物。所以旧史学家，不好意思明写，但也不排除当时坚信不疑的流传神话，就照旧老老实实地记下来了。

杨坚后来在北周的篡位称帝，已势在必行，但促成他下篡位决心的，最重要的是他的妻子独孤伽罗的坚持。独孤氏勉励杨坚的名言，就是“骑虎之势，必不得下”。他开国称帝开始的行为，同样地就埋下了《易经·坤卦文言》所谓“积善之家，必有余庆。积不善之家，必有余殃”的不可思议的自然定律，那便是他尽灭北周国主宇文氏之族。他的儿子隋炀帝，结果反被宇文化及所杀，就此隋亡。杨坚父子

的隋朝天下，始终只有三十二年而已。这样循环往复的现象，好像就自有规律的轮转存在似的。

且说杨坚做了皇帝以后，当然就是独孤氏升做皇后，史称：“后家世贵盛，而能谦恭，惟好读书，言事多与隋主意合，甚宠惮之，宫中称为二圣。”事实上，隋文帝杨坚恰是历代帝王怕老婆集团的常务主席，所谓“宠惮”二字，就是怕得要命的文言。最后，因为听信独孤皇后和次子杨广的蛊惑，废掉大儿子杨勇的太子权位，而立杨广为太子。但在独孤皇后死了不到三年，杨广干脆就杀了在病中的父亲隋文帝杨坚，自己即位做皇帝。杨坚在临死之前，才后悔太过分听了皇后的话，受了儿子的欺骗，便捶床说：“独孤误我。”但是已经太迟了。他做了十六年的皇帝，功过善恶是非参半，不知道那个教养他的老尼，为何只能养成他做皇帝，却没有教养他做个好皇帝！岂非“为德不果”吗！

至于隋炀帝杨广，在他弑父杀兄，登上皇帝宝座的初期，那种踌躇满志的高兴，便自有诗说：“我本无心求富贵，谁知富贵逼人来。”那是何等的得意，后来天下群雄并起，他游幸到了扬州，自己也知道靠不住了，常常引镜自照说：“好头颈，谁当斫之？”使得在旁边的萧皇后，非常惊讶地问他，为什么讲这种不吉利的话。谁知道他却笑着答复萧皇后的问题，说出了几句“出类拔萃”的哲学名言，比起那些“披发入山”或“剃发为僧”的高士，还要潇洒。他说：“贫贱苦乐，更迭为之，亦复何伤？”这等于是说，一个人生，对于贫贱和富贵、痛苦和快乐，都需要轮流变更来尝试一番。这又有什么稀奇？何必那样悲伤呢？他明知自己已经快到了国破家亡，身首异处的境地，仍然还如平常差不多的名士风流，看通了“悖入悖出”的道

理，甘心接受因果律的应验，好像自己有意作成“自食恶果”的佼佼者，这也真是不同凡响的挽歌。

但从隋朝杨坚父子“混一”中国以后，便转入李世民父子的李唐时代，才真正统一中国，建立唐代将近三百年的天下。后世学者，平常习惯以“隋唐”并称，因为隋朝的短暂三十多年，随之而来的，便不是以阴谋篡位而得天下，李氏同汉初一样，以武功而建立唐朝的，此所谓“隋”之谓“随唐”也。

也许从这个观点，引证历史，你们会说这是唯心哲学的史观，觉得可笑。其实不然。因果定律的存在，无论唯物、唯心，都是同样的事实，也是自然科学共同的认定。如果详细讨论，便又牵涉哲学和科学碰头的专论，我们暂且不讲，以后有机会再说。现在插在这里，我们先看一看当清朝的开国之初，所谓“太祖”高皇帝努尔哈赤，在他开国称帝的第四年，亲征原属蒙古后裔的叶赫族，尽灭其国。叶赫族贝勒金台石率妻子登所居高台，宁死不降，而且发誓，只要叶赫族有一人在，即使是女的，也必报此恨。因此，清朝两百多年，遵守祖制，绝不娶叶赫族的女子做后妃。但到了奕䜣即位，年号咸丰的时代，叶赫族的后裔，就是“清史”有名的“慈禧太后”那拉氏（叶赫族原为纳喇氏，音译不同），偏又入宫成了贵妃，又生了儿子，即六岁就接位的同治，只做了十三年的皇帝，十九岁便死了。以后便开始由慈禧策划，名为两宫皇太后的懿旨，立了光绪。实际上，就是慈禧专政，一直到清朝彻底毁灭，就是她一手所造成的后果。这是巧合，或是前因的反复，就很难论断了，但却是一桩真实的历史故事，并非虚构。

谁能逃避无形的因果定律？

所以《大学》一再强调“诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”之道的“明德”之教，是阐扬文治与武功的政治行为。虽然从表面看来，只有现实的利害关系，并无绝对的是非、善恶的标准，但其中始终有一个不可逃避的无形原则，那便是循环反复的因果定律，正如《易经》泰卦爻辞所说的“无平不陂，无往不复”的道理。“为政”果然如此，做人做事，何尝不是如此。这也就是曾子所说“言悖而出者，亦悖而入”“货悖而入者，亦悖而出”的道理。

我们现在提出的历史事实，只在证明真正“诚意”“正心”为“治国、平天下”，能够“以德服人者王”的并不易得。大多数都是“以力假仁者霸”的存心和行为，以及他们的开场和结果。然后反观这个多灾多难的民族国家，为什么有如此的曲折？究竟自我要在哪一种文化，哪一种“政治哲学”的意识文明上，才能做到万古千秋、国泰民安呢？实在值得深长思量啊！难道过去我们几千年来的先人，都是笨蛋，都不及二十世纪的人聪明睿智吗？那么我们的“基因”，根本就有问题啰？是吗？

但恐怕引证历史太长，离题愈远，所以只大略提出魏、晋、南北朝三百多年紊乱而且短暂的历史局面，作为对照。可是这种讲说，还具有对中国历史和中国文化的两个重要观点，并未阐明。同时也希望即将放眼于世界人类学的国际学者们，也须特别注意留心。不可以偏概全，曲解了中华民族和中国文化的真义。

讲到这里，本来已经信口开河，收煞不住，便想继续说明中华民族和中国文化的特性。正面告诫国际上一般似通非通的所谓“中国通”的学者，不要眼光如豆，得少为足，然后便师心自用，以主观的偏见，想来挑起新时代的文化战争，实为不智之极。但又忽然想到

“后生可畏，焉知来者之不如今也”，还是让你们多去用点心力来做些挽救世道人心的工作吧！

五十、所治在法，能治在人

《大学》所说的“治国、平天下”之道，讲到这里，就转入“为政在人”的法治和人治的大要。但曾子从这里起，都是引用在他以前时代的历史经验，作为说明。他首先引用《尚书·康诰》中“惟命不于常”的一句政治哲学，说明“秉国之钧”的当道为政者的精要重点所在，值得注意研究。

接着，他便引用《楚书》所说：“楚国无以为宝，惟善以为宝。”这两句话，是春秋时期记载在楚国国史上的名言，原文接近白话，大家一读就明白。不过，需要知道，在曾子那个时代，楚国正是南方新兴的强国。楚国的名相，如令尹子文、孙叔敖等人，也都是一代的名贤。而且人才辈出，代表了当时南方文化特有的象征。有名的道家人物，如老子、庄子，从当时来说，都算是楚人。后来影响中国文学最有力的《离骚》作者，便是楚国的名臣和忠臣的屈原。由于曾子引用了《楚书》，更可说明当时的南方楚国文化，早已与中原的华夏文化、河洛文化并驾齐驱，别成一格，也已为儒家学者所重视了。

然后他又引用了春秋初期，在各国诸侯中的第二位霸主晋文公的名臣舅犯的话：“亡人无以为宝，仁亲以为宝。”晋文公是因为晋国家族的内乱，出外流亡在国际间十九年，终于能得回国即位，励精图治，称霸诸侯。当他在外流亡的时期中，追随维护他的，共有四五个最得力的名臣贤辅，舅犯便是其中之一。他的单名是个“犯”字，因为他是晋文公的舅舅，所以后来便以“舅”为姓，叫做“舅犯”。明白了这个历史故事，便可知道舅犯所说的“亡人无以为宝，仁亲以为宝”的意思。也就是说，我们在国际间流亡了十九年，依靠什么法宝

呢？唯一的法宝，便是几个仁人君子，同心一志，亲密无间地团结在一起，才能赢得国际间的亲切援助。

曾子从《秦誓》上发挥

然后，他又引用了《秦誓》的一段话，说明一个领导者，重用贤者的不易道理。这一段的历史故事比较长一点，这是有关秦始皇先代名王秦穆公的故事。在春秋初期，这也是脍炙人口的事迹。由此可见秦国以一个后起的弱小诸侯，竟能自成霸业，威震四方，终春秋、战国之世，诸侯国际之间，谁也不敢轻触其锋，并非偶然的事。所以贤如孔门的高弟曾子，也不得不重视秦穆公的政治文化的大要了。我们现在研究，势必要把曾子所引用《秦誓》的一段话，先来了解：

秦誓曰：“若有一介臣（假定有一个人），断断兮，无他技（他能够具有明智的决断，虽然并无其他专长的技能）。其心休休焉（但他的心地善良），其如有容焉（心胸宽大，好像一个大容器，能够包容各类的人物）。人之有技，若己有之（别人的长处，就好像是他自己的一样）。人之彦圣，其心好之（别人有美德贤才，他就喜爱得很），不啻若自出其口，实能容之（不只是在表面上嘴巴说说别人的好处，事实上，他真能容纳别人的长处，犹如自己一样）。以能保我子孙黎民，尚亦有利哉（这样的人，当然能保护我们的子孙和人民，对于国家有多大的利益啊）！人之有技，媢嫉以恶之（别人有本事，就妒嫉他、讨厌他）。人之彦圣，而违之俾不通（对于别的有美德贤才的人，便故意反对他，还设法使他到处行不通），实不能容（事实上，他实在是无容人的度量）。以不能保我子孙黎民，亦曰殆哉（这种

人，绝对不能保护我们的子孙和人民，实在是很危险的人物）。”

曾子在引用了《秦誓》原文以后，便加以发挥地说：“唯仁人，放流之，迸诸四夷，不与同中国。”这是他根据《秦誓》的最后七句话，说到那些当道的人，既没有容人之量，反而还妒嫉有贤德的人才，那就应该流放他们到四夷去，不和他同居中国。这好像是曾子完全学了孔夫子的办法，一上手就先处理了少正卯再说嘛！其实，并非如此。这几句话，是曾子理解到秦穆公作《秦誓》的时候，有关百里奚和蹇叔的出身故事，我们在后面再说清楚，就可明白他评论的要点了。因此，他的后文就说：

此谓唯仁人，为能爱人，能恶人。见贤而不能举（纵然看到好的贤人，但不推荐提拔），举而不能先（虽然推荐提拔了，但太迟了，已失去他发挥才能的时机），命也（那是命应该如此，无话可说）。见不善而不能退，退而不能远（明知道他的不对，但不能辞退他，或者辞退了，还不能真和他疏远），过也（这就是本身的罪过）。好人之所恶，恶人之所好，是谓拂人之性，菑（灾）必逮夫身（总之，为政治国之道，假如只是凭自我的主观，师心自用，或刚愎成性，自己真正所爱好的方向和目的，是一般人们所厌恶的。自己所讨厌的方向和目的，正是一般人们所喜爱的。如果是这样的话，那就是违背了人性。那么，倒霉的灾难，一定会临到他自己的本身了）。是故君子有大道，必忠信以得之，骄泰以失之。

最后一句是曾子的结论：所以说，真是一个仁人君子，必然会遵循一个千古不易的大道，那就是言行忠信，必然可以得到一切好的结

果。如果是自满、自慢、自傲，而且自以为是，一点也不悔改，那就必定会失去了一切。

秦穆公重用百里奚

公元前六五九年左右，就是周惠王的时代（也正当齐桓公伐山戎，兵临孤竹的那个时期）。在西陲的秦国，就由秦穆公（名任好）即位，他所迎娶的夫人（妻子），就是晋太子申生的姊姊。这个时期，晋国的诸侯献公故意与虞国（山西平陆县地区）交好，向他借路出兵，要攻打虢国（山西平陆县北部），这就是历史上有名的“假途灭虢”之计的阴谋故事。因为晋国出兵灭了虢国以后，班师回来，又途经虞国，就顺手牵羊把虞国也一起灭了，同时俘虏了虞国的君主和他的大夫百里奚。

晋献公得胜回国之后，正好把女儿出嫁给秦穆公做夫人，就把百里奚分配为出国陪嫁的男仆。百里奚就设法逃亡到了宛地（河南的南阳）。但很不幸，又被楚国边境的老百姓抓住了。秦穆公却听人说百里奚是一个很有才能的贤者，便设法派人到楚国去，说自己秦国有一个陪嫁过来的仆人，逃亡在你们楚国，我们愿意出五张黑色的上等羊皮作代价，把他赎回秦国。楚国边地的老百姓一听有这样高的代价，就把百里奚交还给秦国。这个时候，百里奚也已七十多岁了。

秦穆公得到百里奚，首先就亲自解去他的刑具，向他请教治国的大事。百里奚就说：“臣亡国之臣，何足问？”秦穆公就说：“虞君不用子，故亡。非子罪也。”秦穆公再三耐心地请教，百里奚就对他长谈了三天。秦穆公高兴极了，就把治国的政权交给他，号“五羖大夫”。百里奚又谦虚地说：我实在赶不上我的好朋友蹇叔，他才是一

个真正贤能的人才，但可惜世人都不知道他。我以前曾经游历到齐国，流落他乡，穷困到了极点，就在沛县讨饭，蹇叔因此而收留了我。我想出来替齐君“无知”做事，蹇叔阻止了我，叫我不要去，因此而使我躲过了在齐国一场政变中的灾难。以后，我又到了周朝的国都，周王子颓喜欢玩牛，我就以养牛的专长技术和他接近，周王子颓也有意想用我，蹇叔又叫我不要干，所以我就离开了周地，跟着，周王子颓也在一次政变中被杀了，我总算又免了一次灾难。后来又替虞君做事，蹇叔还是阻止我不要干，可是我明知虞君不会听我的建议和计划，但是我贪图虞君给我的高官厚禄，待遇太好了，我就干下去了，因此终成为亡国的俘虏。我前两次听他的话，使我得免于难，就是这一次我不听他的，所以卷入了虞国的大难之中。由我和他个人交往的事例，便可知道蹇叔是一个真正贤能的人才。秦穆公听了，就马上派人以重金作礼物，迎接蹇叔到了秦国，请他担任上大夫的职务。所以蹇叔和百里奚两人成为秦国一代的贤臣，使秦国一跃而威震西戎，他两人最后成为秦国的大老。

在春秋时代，诸侯国际间的变化很大，正在秦、晋修好的五六年之间，晋国宫廷发生内乱，因此，也影响秦、晋之间许多事故。恰巧又碰到晋国大旱，闹饥荒，便向秦国求助借粮。秦穆公本来不想援助晋国，但百里奚就说：“晋国的新君夷吾得罪于君，其百姓何罪？”秦穆公认为有理，就用舟车等运输工具，由陕西运粮救济山西的晋国。过了三年，秦国也因天灾而闹饥荒，就向晋国去借粮。可是晋国的新君晋惠公夷吾，反而听信谗言，乘人之危，就出兵攻秦。秦穆公只好发兵亲自主持反攻，就和晋惠公夷吾在韩地（陕西地界）会战，晋夷吾看到战场的形势有机可乘，便亲自带了少数人马，冲锋陷阵，不幸马失前蹄，陷于泥淖。秦穆公就和麾下人马，想赶来活捉晋夷吾。结果，不但没有抓住他，秦穆公自己反被晋军包围了，而且还受

了伤。正在这个危急的时候，忽然来了一支岐山下三百人组成的义勇军，冲进重围，不但解脱了秦穆公的危难，而且还俘虏了晋惠公夷吾。

其实这支岐山脚下的农村游民临时组成的三百义勇军，秦穆公事先一点也不知情。这是在几年以前，秦穆公丢了一匹平常最喜爱的名马，它跑到了岐山下面，被山下农村的游民们抓住，当场杀了吃掉。参加吃马肉的，共有三百人。当秦穆公派出去寻找马匹的官吏们来了，一看，国君的马正被他们放进嘴里去了，那还得了，一面派人报告秦穆公，一边想调兵来抓人抵罪。谁知秦穆公听了报告，便说："君子不以畜产害人（君子不可以为了畜牲而伤害了别人）。吾闻食善马肉不饮酒，伤人（我听说吃良马肉不喝酒，会生病的）。"就派人专程送酒去给他们吃喝，而且声明赦他们统统无罪。所以这三百人，牢记秦穆公的不杀之恩，总想找个机会报答。现在听说秦穆公正和晋国交战，而且战况不利，他们就自动组成义勇军赶来了，每个人都争先冲进晋军的重围，真是歪打正着，恰恰解救了秦穆公的危机，还使他打了一次很大的胜仗，俘虏了晋惠公夷吾。这好像正是秦穆公量大福大的报应似的。这件事，如果摆到两千多年后的今天，被国际上保护动物的人知道了，一定会提出控告秦穆公和吃马肉的三百个人，共同犯了侵犯"马权"的杀害罪。然后扯到"马权"和"人权"之争，就好大做文章，大家有事可做了。

秦穆公这次受到晋夷吾的刺激太大了，便宣布要活活地杀了他，祭拜上帝。可是，那时各国诸侯的宗主周天子听到了这件事，便派人对秦穆公说："晋我同姓，为请晋君（晋国是我周天子的同宗，我要求你放了他）。"同时秦穆公的夫人正是夷吾的姊姊，当然受不了这种事的发生。她就穿了孝服，光着脚不穿鞋子，来见秦穆公说："妾

兄弟不能相救，以辱君命（我兄弟犯了大错误，但我救不了他，我也只好对不起你，也不想活了）。”秦穆公一看情势，便对他的夫人说：“我得晋君以为功，今天子为请，夫人是忧。”算了吧！我就放他一马，叫夷吾来当场签约，叫他的太子圉来做人质，献上河西的地盘吧！当然晋夷吾都一一照办了，就放他出来，请他住在国宾馆，并且还用最上等的饮食款待他，送他回国。秦国的国界，也从此就扩展到龙门河的边境，直逼晋国的疆界了。

“蹇叔哭师”的故事

晋公子圉在秦国，并配秦女为妻，过了几年，逃回晋国，即位为晋怀公。这件事，又使秦国上下非常不满，便把居留在楚国的晋公子重耳迎接到秦国来。过了两年，秦穆公就设法送重耳回晋国，立为晋文公。秦穆公开始帮助他建立了霸业，成为春秋时代，继齐桓公之后第二位霸主。但过了八年，晋文公就死了，他的太子即位称晋襄公。因秦穆公受了郑国一个卖国贼的怂恿，便派百里奚的儿子孟明（视）、蹇叔的儿子西乞（术），和白乙丙三个人为将，出兵侵袭郑国。事先也问过百里奚、蹇叔二老的意见，二老都力加反对，但秦穆公坚决不听。因此，二老就来阵前为儿子送行，大哭一场，断定此行必败，你们将死在殽地（河南三殽山）的山谷里。这就是《左传》上一篇名文“蹇叔哭师”的故事。

秦国这次出兵侵郑，是师出无名的偷袭。有人卖国，也有人爱国，恰好郑国有一位商人弦高，正在晋国的边境滑地（河南偃师县境）做买卖，买了十二头牛要赶到周邦去卖。知道了秦军已到达此地，为了自己的国家，就把这十二头牛赶到秦军的司令部去，自己说

是郑国派来的代表，并且说：“郑国知道你们大国要打来了，已经做好准备，现在先使我送牛来劳军。”秦国所派的三位将领一听，认为消息已经走漏，便会议商量，偷袭无功，去也没有用，不如顺手把晋国的边境滑地占领了再说。

这个时候晋文公刚死，葬事还未办完，继位的太子晋襄公一听到这个消息，就赫然震怒，穿着丧服，亲自领兵来反击，大破秦军，“无一人得脱者”。百里奚的儿子孟明领头的三位将领，也当然全被俘虏了。不过，晋文公的夫人是秦国人，她就对晋襄公说：秦穆公现在对这三个无用的将领恨入骨髓，希望你把他们三个人交还给秦国，由他自己去处理。晋襄公也就照办了。等到孟明等三个败兵之将回到了秦国，秦穆公穿了便服，亲自到郊外来欢迎他们，并且拉着他三人大哭说：“孤以不用百里奚、蹇叔之言，以辱三子，三子何罪乎？子其悉心雪耻，毋怠。”换言之，秦穆公坦然承认自己在战略上已犯了基本错误，并不责怪三个败将在战术上的过错。

四年以后，秦穆公更加厚待孟明等三位将领，使将兵伐晋，大败晋人，占领了王官（山西闻喜县）及鄗（郊区），这是为了上次在殽地打败仗而雪耻。而且秦穆公亲自由茅津（山西平陆大阳渡）渡河到了殽地，在上次打败仗的阵地上，封检士兵遗骨，亲为发丧，哭了三天。“乃誓于军曰：嗟士卒，听无哗，余誓告汝：古之人谋黄发番番（和年纪老大的商量）则无所过（才没有过错）。以申思不用蹇叔、百里奚之谋，故作此誓，余后世以记余过。”这个誓言是记载在《史记·秦本纪》的原文，也许是秦穆公专对军中自白的讲话。至于曾子所引用的《秦誓》，可能是前方回国以后，再对国内的全面讲话，这样的“誓言”，等于是自白的忏悔文告吧！因此我觉得需要了解秦穆公的前后史料，才能体会曾子引用《秦誓》以后所说“唯仁人，放流

之，迸诸四夷，不与同中国”这句话的意义。并非写到这里，又忽然插入《尧典》中“窜三苗于三危”的用意。

因为中国的传统文化，从孔子的“删《诗》《书》，订《礼》《乐》”开始，特别推崇“周公”对于中国文化初期汇集大成的功劳。从此便奠定了孔子以次的儒家，对于上古以来，流放四境边疆的东夷、西戎、南蛮、北狄，以及“华夷之辨”的界限，只在于是否具有受过“华夏”文化的熏陶，或是完全属于原始的粗野无文状态的界说而已。

明白了这个主要观念以后，便可知道在周朝后期开始，初封于西陲戎、狄之间的秦国，还没有“华夏”文化熏陶的深厚基础，跟介于上古“迸诸四夷，不与同中国”的戎、狄差不多。但自从秦穆公崛起后，他一切的所作所为，大体上，比之当时所谓中国的各国诸侯，不但并无逊色，而且几乎是有过之而无不及之处。因此曾子便有了上文的四句说明，再有下文的“此谓唯仁人，为能爱人，能恶人”；乃至“见贤而不能举，举而不能先，命也。见不善而不能退，退而不能远，过也。恶人之所好，好人之所恶，菑（灾）必逮夫身”的结论。如果你了解了秦穆公和百里奚的历史故事以后，就可恍然明白，他写在《秦誓》以后这一段话的内义了。至于“唯仁人，为能爱人，能恶人”的由来，可能曾子也是从秦穆公的历史故事引申而来。如史载秦穆公在百里奚以后，“戎王使由余于秦”的事，便可明白它的内义了！

由余论文化与文明之辨

由于秦穆公的崛起，威望日隆，雄踞西北边疆，就使当时还在过原始游牧生活的西戎等部落大为震撼，因此戎王便派了一位重要的人物由余做代表，东来秦国观察。史载：

> 由余，其先晋人也。亡入戎，能晋言。闻缪（穆）公贤，故使由余观秦。

由余的上代本来就是晋国的人，因为对晋国内政有意见，就由上辈带领，出走晋国，流亡居留在西戎。但他仍然会说晋国的语言，了解中原的文化。

秦穆公“示以宫室、积聚”。秦穆公为了接待由余，特别请他参观秦国宫廷殿堂的雄伟建筑，以及展示国家财货储备的富有。

由余看过以后，便说：“这些伟大的建筑和繁华，如果是役使鬼神来造成的，那也未免太劳神了！假如是使人来造成的，恐怕使人民们太过劳苦了吧！”

> 缪（穆）公怪之，问曰（秦穆公听了他的评语，觉得非常惊奇！便问他说）：“中国以《诗》《书》、礼、乐、法度为政，然尚时乱。今戎夷无此，何以为治，不亦难乎？”

这是秦穆公质问由余的问题。他说：“中国的文化，以《诗》《书》、礼、乐、法度（治），作为政治领导的中心思想。但还随时会发生变乱，不能长治久安。现在你们僻处边疆的戎夷，没有固定的文化思想，那用什么来做为政治领导的中心？岂不是很困难的事吗？”

由余笑曰：“此乃中国所以乱也。夫上圣黄帝，作为礼、乐、法度（治），身以先之，仅以小治。及其后世，日以骄淫，阻法度之威，以督责于下。下罢极，则以仁义怨望于上，上下交争怨而相篡弑，至于灭宗，皆此类也。”

这是由余对答秦穆公的问题。他笑着说：“你所讲的正是中国的乱源所在。从中国的上辈圣人轩辕黄帝开始，创制了礼、乐、法度（治）等人文文化，并且从他本身开始实行，也只能得到小小‘治平’的成果。到了后世，社会承平成为习惯，逐渐养成骄奢淫逸的风气。人们设法阻挡了上有法度的尊严，只以法治的威力，督责下面来遵守。因此，致使下层人民疲敝不堪；反过来，便由下面怨望在上位的，认为作为上层的领导者，都不合于仁义道德的政治标准。所以形成了上下交争，互相埋怨的现象。从此为了争权夺利，乃至造成上下篡位，弑杀夺权的行为，终至于灭宗亡国。这些历史事实，都是由于自认为有文化思想的差异所造成的结果啊！”

夫戎夷则不然！上含淳德以遇其下，下怀忠信以事其上。一国之政，犹一身之治。不知所以治，此真圣人之治也。

这是说，至于僻处在边疆的少数民族戎夷嘛，从表面看来，他们虽然没有什么特别的文化思想。但他们在上位的，只是内含着原始浑厚德性的纯朴作风，诚实地对待下属的人民。而在下面的人民，也只知道恪守忠信来奉事上面。所以一个国家的政治，犹如一个人的身体一样（没有什么头脑和肢体的分别感受），自己也不知道什么原因，便能自自然然地治理好国家了，这样，才是真正的合于圣人之道的“无为而治”的大原理呢！

怎样对待邻国的圣人

于是，缪（穆）公退而问内史廖曰：“孤闻邻国有圣人，敌国之忧也。今由余贤，寡人之害，将奈之何？”

这是说秦穆公和由余对话以后，回到内宫，就对他的亲信重臣廖说：“我知道古人说的，邻国的境内，有了圣贤的人物，那才是敌国真正值得忧虑的重点。现在看来西戎的由余，的确是一个贤才的人，对我们秦国关系太大，那才是秦国的隐忧，你看怎么办？”

内史廖曰：“戎王处辟匿，未闻中国之声，君试遣其女乐，以夺其志。为由余请，以疏其间。留而莫遣，以失其期。戎王怪之，必疑由余，君臣有间，乃可虏也。且戎王好乐，必怠于政。”缪（穆）公曰：“善。”

这是秦国的内史廖向秦穆公提议的谋略，也就是现代人所说的“大政策”和“大战略”。他说，戎王还僻处在中国的西北境的边地，过去，还没有接触过中原的华夏文明教育。你现在试着先派遣一班擅长文艺康乐工作的青年女战士，能歌善舞的，送给他，先使他的意志沉醉在享受声色的迷惑之中。并且特别提出推荐由余，要戎王再提升他的权位，使戎王对由余产生怀疑，离间他和戎王之间的信任。而且故意挽留由余在秦国多住一段时间，不要马上使他回国，拖延了他原有规定的任务时间。因此，戎王一定会责怪由余，怀疑他有二心。这样，便使他们君臣之间，互相猜忌而不信任，你就顺势把由余虏归己用了。而且戎王沉湎在声色歌舞之中，对于国内政务，必定会荒疏懈怠，那就有机会可图了。秦穆公听了廖的建议，便立刻说：“好啊！”照办。

因与由余曲席而坐，传器而食，问其地形与其兵势，尽（察）。而后令内史廖以女乐二八遣戎王，戎王受而说（悦）之，终年不还。

这是说，秦穆公便留住由余，坐在一起的时候，便和他相隔不远，有时候还故意要他靠近自己，同坐一排。吃饭的时候，还把自己吃的好菜，送到他的面前去请他吃。顺便就问问他西戎的地理形势和军事布置的情形，因此，全面了解了西戎的一切。同时，使内史廖，选了一班年龄不超过十六岁，受过严格训练的文艺康乐队，先送去西戎演出。戎王接受后，非常欣赏迷醉，过了一年，还不肯放送他们回来。

于是，秦乃归由余。由余数谏不听。缪（穆）公又数使人间要由余，由余遂去降秦。缪（穆）公以客礼礼之，问伐戎之形。

这是说，到了这个时候，秦穆公才放还由余回到西戎。由余看到戎王已经非常堕落，上了秦王谋略的大当，便几次劝谏戎王，要重新振作自强。但戎王再也不肯听信由余的劝谏了。并且在这个阶段，秦穆公又特别派遣人员，到西戎去慰问由余，邀请他再到秦国来。由余终于衡量形势，知道西戎必然会失败，不可久居，就来投降了秦国。秦穆公始终以上宾的客礼待他（等于请他当顾问），问他征伐西戎的战略。因此，不超过一年，“秦用由余谋，伐戎王，益国十二，开地千里，遂霸西戎”。

了解了秦穆公这段历史故事以后，对于曾子所说“唯仁人，为能爱人，能恶人”，以及“是故君子有大道，必忠信以得之，骄泰以失之”等所含的内义，就可以迎刃而解，完全明白他是从引用《秦誓》以后，“以史证经”的章法了。

从三方面来看秦穆公

但是，我们既然讲到历史，尤其对于秦穆公这一段事迹，还有三个问题，需要加以说明。也可说是“读兵书而流泪，为古人担忧”的余事而已。

一、由历史的经历来看秦穆公，他的器度格局，的确非凡，何以在当时春秋的初期，却不能完成对中原的霸业，而只能雄霸西陲呢？答：对于这个问题，便有两个关键，一是春秋的初期，秦穆公正生在齐桓公和晋文公的两雄之间，犹如后世历史上东汉末年，时代的机运，只能形成曹、刘、孙吴的三国局面一样。秦穆公果然器度不凡，但仍然缺乏问鼎中原的基础。二是秦穆公当国只有三十七年，在他雄霸西戎以后的第二年就死了，假如他能再活十多年，或二十年，齐桓公、晋文公都成过去，那么，当时的天下局面，会变成什么样子，那就很难说了。

二、秦穆公的一生，果然是雄才大略，光明磊落。但生在那个时代，风俗习惯，仍然还没有脱离神鬼迷信的鬼道。最遗憾的，是历史上记载他死后殉葬的人，达到一百七十七人之多。史载：

> 秦之良人子舆氏三人，名曰奄息、仲行、鍼虎，亦在从死之中。秦人哀之，为作歌《黄鸟》之诗，云：“苍苍者天，歼我良人。如可赎兮，人百其身。”

因此，司马迁也说：

> 君子曰：“秦缪（穆）公广地益国，东服强晋，西霸戎夷。然不为诸侯盟主，亦宜哉！死而弃民，收其良臣而从死。且先王

崩，尚犹遗德垂法，况夺人之良臣，百姓所哀者乎！是以知秦之不能复东征也。”

其实，殉葬是古代社会最残酷不过的“鬼道”迷信。不过，也可能是在王位之间，权力斗争，铲除异己的最好借口，稍有理性的古代人君，并不采用。如果以秦穆公的一生器度，居然在死亡之际，仍然会有这种举动，实在有大大违反其平生的所为之疑点，就此一举，便抹杀他一辈子的作为，这都是不值一顾的戏剧性而已。但如多去了解历史的故事，也许可以为他辩护说，这种残酷的做法，并非是秦穆公生前的本意。

例如从前印度的名王阿育王（公元前二二六年左右，秦始皇的时代），威重一时，在他晚年临危的时候，他还想做一次“供僧”的布施。可是马上要准备继承王位的太子和财政大臣们，都阳奉阴违，并不听命照办。阿育王自己也心里明白，当他正在口啃最后一个梨子时，便问太子和权臣们说：“现在的世界上，哪一个人的权力威望最大？”太子和大臣们，都马上很恭敬地说：“除了大王你以外，更无别人了。”阿育王听了，便说：“你们不要再阿谀（拍马屁）骗我了。我明白，我现在的权力威望，只能达到这半个梨子，其他是一无所有，一无所能了。希望你们能遵守诺言，把这半个梨子，为我送去我师优波鞠多尊者的寺院里去供养僧众吧！”说完了，也就闭目而逝了。

由于这个历史的故事，大家便可真正了解到人生，无论你生前是有如何的权力和威望，或者是多么的富有和荣耀，到了真的一口气不来的时候，你所有的美德和才华、功名和富贵，都如昙花泡影，毫无用处。甚至在你活着的时候，暂时属于自己的几十斤肉骨头，也只好随便由人摆布，了无是处了。所以说，以秦穆公一生的英明，死后要

人殉葬的事，或者未必是出于他的本意，也未可知。所以贤如曾子，也便不理秦穆公身后的史实，只采用他生前“文告”的名言，作为参考。

三、在中国的历史上，后世的英雄帝王们，受秦穆公作为的影响，甚至想学他做榜样的也大有人在。但是，一个人生成的器度，到底各有不同，学习榜样，往往变成“画虎不成反类犬”了！例如在三国的时候，所谓“治世之能臣，乱世之奸雄”的曹操，便做过一件事情，很像学秦穆公的举动，而到底限于器度，便成为完全相反的结果。

这事是在曹操北征乌桓以后，威震北方。因此，匈奴就派了一位使臣来到内地，侦察汉朝的虚实。当然主要是看看曹丞相，到底是个什么样的人物。曹操本来是一个白面书生，并不是如后世戏剧里把他丑化，扮成那个“鬼脸”。他怕自己不够威武，压不住匈奴派来的使臣的气势，便在部下中挑选了一个面貌身材很有气魄的，来扮作“曹丞相”，他自己却打扮成为丞相身边的一个卫士，手里把握着大刀，站在丞相所坐的座椅旁边（那时候，座椅也叫胡床，是初由西域传过来的家具）。他是用这样一个图案画面来接见了匈奴的使臣。事后，曹操便派人和匈奴的使臣周旋，侦察他的观感意见。派去的那一个人，在谈话中，便故意问那个匈奴的使臣说：“你看，我们的曹丞相是哪一种人物呢？”那个匈奴的使臣便说：“很奇怪，久闻曹丞相的英名，但看来，只是一个很有福气的平庸之辈。倒是丞相身边那个‘床头捉刀人’，大有英雄的气概，将来恐怕并不简单。”那个派去侦察的人，便回来据实报告。曹操一听，大为惊震，马上就意识到：“邻国有贤才，敌国之忧也。”此人不可久留，就暗地派人，在匈奴使臣回归塞北的路上，把他杀了。

这个历史故事，充分说明曹操之所以为曹操，并不能如秦穆公，所以生前不能完成霸业。他当然也读过秦穆公渴求由余来归的历史，但在作为上，就大不如秦穆公的器度，“唯仁人，为能爱人，能恶人”的行为了！

五一、义利之辨的财经学说

我们为了讨论《秦誓》的一段话，引申了历史上所载秦穆公的事迹，作为研究的说明。现在再回转来继续讨论《大学》后段“治国平天下”之道的结论。必须重新提起大家的注意，在“治平”一段的内涵，我们把它划分为六个要点。

第一，首先肯定以“孝道治天下”作为大经大法，这是他秉承儒家传统文化的不易信守，由此推广，以“敬老尊贤”为“治平”的重点，因此而和顺上下左右，终归于“絜矩之道”，为政治道德的准绳。有关“絜矩之道”的意义，我们曾经在上面讲过，就是至公至正的“持平”之道，或者也可说是公正的“平衡”作用。但在古文的用词，就叫做“秉国之钧”的均衡作用。

所以第二，就引用周朝中期卫武公“秉国”时期的政绩，说明怎样才能做到如“民之父母”，得到为人民所公推拥戴的荣耀。接着第三，说明既有人民群众和封疆“国土”，就须明白“财货”的分配运用，它与国家的权位和民心向背之间有息息相关的重要。因此，第四、五两节，特别提出天命无常“惟（天）命不于常”的关键所在。国家是人民公有的国家，天下是人人的天下。它毕竟不是永远属于某一姓某一家之所有，唯“有德者居之”。所以必须“选贤与能”，以治其国，才是真正的“治国”之要。总之，无论为“治国平天下”，或者为个人私家保有财富，必须要彻底了解“忠信以得之，骄泰以失之”的必然性。最后，第六，再重申提出政治伦理道德和财货分配运用的重心，只在于“义利之辨”。

“大学之道”就是这样的一篇大论。这是曾子秉承“孔门之学”的“明德”外用的极则。但在最后一段结语，也是说明了自三代以下“家天下”的诸侯邦国政治体制，需要怎样均衡“财货”，和“经济”关系的“治国平天下”之道的一贯思想。从秦、汉以后，便一直为中国儒家学者们“经世治平”“死守善道”的信条。

民富即国富，国富则民强

讲到这里，我又习惯性地想起两句常用的古文感言：“其然乎！其不然乎！”这样感叹，也就是表示问题并不简单，正值得切实研究。不过，在研究讨论这一段结语，首先需要简单解释一下《大学》的原文。如说：

> 生财有大道，生之者众，食之者寡（这是对古代农业社会的农业生产与人口消费来说）。为之者疾，用之者舒，则财恒足矣（这也是对古代农业社会经济，以及兼带手工业的生产情况来说）。

这的确是千古不易的名言。无论是十八世纪的亚当·斯密的《国富论》、十九世纪马克思的《资本论》、二十世纪凯恩斯的经济理论，都不能否定他的卓见。

其次，原文便说：

> 仁者以财发身（这是讲，能知仁道的人，因善于运用财富，便可以发展一身的功名事业）。不仁者，以身发财（倘使是不知仁道的人，便只想以他本身的一生的能力来拼命搏斗，求取发

财）。未有上好仁，而下不好义者也；未有好义，其事不终者也（这又是说到当家治国的领导作风，以及领导社会的风气的重要性）。

上好仁，下必好义。但在古文中的“义”字，它的内涵究竟是什么？那可又是碰到一个麻烦的问题了！

儒家所讲的“义”，是“人人为我，我为人人”，人我之间都得安详，所以古人解释“义”（繁体为“義”）字造形的内涵，是从“羊”（吉祥）、从“我”，两个字义的综合，是属于“六书”中的“会意”字的范围，等于说是“为善最乐”的意思。但自曾子以后，孟子特别注重“义”字，主张以“义”为先。因此古人便如此注解：义者，宜也。这也等于说是没有哪一点不合适、不相宜的才是“义”。至于从墨子学说以后，墨家思想的“义”字，就有偏重于人我之间，富于同情心和相爱心的“侠义”之“义”了。我们知道古文对于这个“义”字和“仁”字一样，都具有广泛的含义，可以说只能“心领神会”，不可局限于文字言语的形式。因此，曾子所说“未有好义，其事不终者也”，是有“人人为我，我为人人”的意思，个个好义，当然就有了美善的好结果。

因此，他的原文便有“未有府库财，非其财者也”。这是说明治国者应当不起私财之心。“藏富于国”，“藏富于民”，民富即国富，国富则民强，当然就可以达到一个完全“均富”的境界了。

原文讲到这里，他又引用了“孟献子曰：畜马乘，不察于鸡豚；伐冰之家，不畜牛羊；百乘之家，不畜聚敛之臣；与其有聚敛之臣，宁有盗臣”。孟献子是春秋后期，鲁国有名的贤臣，史称其“为卿不骄，礼贤下士，士以是归之”。他是极力反对在位的权臣们以权谋

私、以官图利的贤臣。古代四匹马同拉一车叫“一乘”，等于现代人有一部名牌的汽车。“百乘之家”，是古代表示当国者的诸侯们的财富气势。“伐冰之家”是古代有权位富贵的人家，派出人手，在冬天下雪结冰的时候，斫伐冰块，藏在地下室，保存食物，到了夏天也可以享受，等于现代人用科研制造成功的大冰柜。所以孟献子就说这样的人家，他既然养得起马车和驾车的马匹，当然就不会太注意家里还要养小鸡生蛋，或养小猪等它长大了来卖。这种人家，既然能有“藏冰”的财力，就不会太注意养牛羊来做买卖了。由此上推，有百乘之家的诸侯们，就不会培养专为他们一家“以权谋私”的图利聚敛之臣了。如果百乘之家，与其还要培养专门为他“以权谋私”的聚敛之臣，还不如直接培养一些夺权“盗国”的谋士呢！

曾子在引用了孟献子一段话以后，便说：

> 此谓国不以利为利，以义为利也。长国家而务财用者，必自小人矣。彼为善之。小人之使为国家，菑（灾）害并至，虽有善者，亦无如之何矣。此谓国不以利为利，以义为利也。

这是曾子著《大学》大论最后结尾的一段话，看来他是针对当时鲁国内政，以及春秋末期诸侯各国所说的。因为这些诸侯国家，都胡乱增加赋税，搜刮民间社会的财富，归于诸侯私家公室，充实权位与富贵。同时他也看到当时诸侯各国，以及鲁国内政争权夺利的结果，的确是“灾害并至”，大多都成为不可收拾的败亡局面，因此，有感而发，坦率提出他的“危（正）言危（正）行”，作为警世晨钟的名言。

但很可惜的，由于他最后的几句结语“长国家而务财用者，必自小人矣。彼为善之。小人之使为国家，菑（灾）害并至，虽有善者，

亦无如之何矣”，却被秦、汉以后历来读儒书出身的学者们，硬要用来学做“圣贤”金科玉律的教规，对于“钱”“财”二字，视为毒害。甚至平时多谈这两个字，就会变成“俗物”。可是，不随流俗，特立独行的学问修养，毕竟不易做到。因此，一般的读书学“儒”的知识分子，大多成为“既要清高又怕穷”的矛盾心理状态。一旦考取功名，跻身政要以后，既不懂经济、财政，更不懂为国家社会人民之间，如何理财致富，而达到富国强兵的妙用。好像都是误解了曾子著《大学》最后的几句话，变成了如来佛加在孙悟空头上的紧箍咒一样，一听就要头痛得打滚，非常可笑。所以中国有二三千年丰富记录的历史资料，所谓“二十五史”或“二十六史”，好像都是一部人事经历的资料档案。对于财政、经济、生产、消费等社会的财经变化态势的记载，如与人事史料相比，简直少得可怜。

注重财政的名相、名臣

在中国的历史上，特别注重经济发展，先行富有财政而建国的人，在秦、汉以上，突出的只有两个半人物。第一是姜太公吕尚治齐，开发渔盐之利，建立了当时滨海落后的齐国，后来的子孙，才得以富国强兵，称霸中原，经春秋、战国，直到秦、汉时期，约七八百年而不衰。第二是管仲治齐，也是先由发展经济着手，然后才能做到“一匡天下，九合诸侯”的霸主局面。另外半个，就是范蠡师法“计然子”的一部分学术，帮助越王勾践复仇雪耻，然后自己飘然隐遁，变更姓名为“陶朱公”，三聚三散，用致富来“玩世不恭”。

至于读儒书而搞财经失败的，倒有东汉时期的王莽和北宋时期的王安石。首先著作与经济、财政、赋税有关的专论，只有汉宣帝时代

桓宽的一部《盐铁论》。但仍然是根据“六经”，不外以儒术为民请命的要旨，并非专就盐铁之利来加以发挥。又有后魏贾思勰著《齐民要术》。至于如汉武帝时代的桑弘羊、车千秋辈，以商人出身参与财政、经济政策的，历来就不为读书出身的儒家学者所重视，甚至还鄙薄之而不值一谈。其他，如唐代的财经名臣刘晏，也是不齿于“儒林”，实在有欠公允。史载：

> 晏有精力，多机智。当安史之乱，户口什亡八九，州县多为藩镇所据，朝廷府库耗竭，皆倚办于晏。其用人，必择通敏精悍廉勤之士。出纳钱谷，必委之士类。吏惟书符牒，不得轻出一言。凡兴举一事，必须预计使任事者私用无窘，而后责其成功。又以户口滋多，赋税自广。故其理财以爱民为先，为后来言利者所不及。

但终亦以功高，而蒙冤构陷赐死。无论帝王专制时代，或民主时代，古今一例，“谤随名高”，名臣毕竟难为，这也是人群社会必然性的矛盾啊！

现在我们为了研究曾子《大学》大论的结语，牵涉到“治国平天下”之道的经济发展，和财政调配的“义利之辨”，顺便约略提出历史上的一些相关资料，用来做为“义利之辨”的反面感慨之谈而已。因为实在没有时间为儒家学说和财经思想做专题讨论，只好到此打住。回转来再讲曾子本身，他一生的言行如一，确实做到了“义利之辨”，毕生清高廉洁自守，不愧于平生学问修养“择善固执”的风范。

曾子处义利之间的故事

我们为了浓缩时间，就同时列举孔门高弟如曾子、原宪，以及兼带牵涉到子贡的三个故事，做为大家自己去寻思研究的参考资料。《韩诗外传》记载：

曾子仕于莒（开始出来做鲁国莒邑的地方官）。得粟三秉（古代以十斗为一斛，十六斛为一秉）。方是之时，曾子重其禄而轻其身（在这个时期，曾子是只注重待遇的收入，而轻视自己本身的得失）。亲没之后，齐迎以相（当他父亲死了以后，齐国欢迎他去做宰相）。楚迎以令尹（楚国也欢迎他去做宰相，楚称宰相为令尹）。晋迎以上卿（晋国也欢迎他去做宰相，晋称宰相为上卿。但他都推辞了，不肯出去做官）。方是之时，曾子重其身而轻其禄（在这个时期，曾子是专心重视他自己本身的学养与出处动机的该和不该，因为已经没有必须孝养父母的负担了，所以他就不重视俸禄的待遇丰薄，和官职地位的高低等问题了）。怀其宝而迷其国者，不可与语仁（如果本身怀有学养的高尚至宝，但却不肯出来挽救自己国家的危乱，那就没有资格谈什么仁心仁术了）；窘其身而约其亲者，不可与语孝（如果故意自命清高而死守穷困，也不顾父母生活困难的痛苦，那还谈得上什么孝道呢）；任重道远者，不择地而息（一个人本身挑着重担，前途又很遥远，为了完成责任，就不会挑选什么地点，都可以随地休息保持精力）；家贫亲老者，不择官而仕（家里既然贫穷，父母又年老体衰，为了孝养父母，就不需要挑选官位大小，只要收入足够赡养父母，便去做了）。故君子桥褐趋时，当务为急（所以说，是真君子的人，穿着旧鞋和破布袄，急急忙忙地向前赶去，只是为了当时实在有迫切的需要）。《传》云：“不逢时而仕，任事而敦其虑，为之使而不入其谋，贫焉故也（所以《韩诗外传》的作者韩婴，为他所传的《诗经》作这样的解说：一个人生

不逢时，但不得已还是需要出来做官做事。既然担任了职务，就必须尽量尽心做好。可是只肯听命去达成任务，而不愿参与他的内部计谋。那是为了什么原因呢？因为他只是为了解决一时的贫困，并不是他要完成学养思想的真正目的啊）！”《诗》曰：“夙夜在公，实命不同（所以《诗经》上说：我虽然昼夜都在忙着做公家的事，但是，我对生命意义的看法，自有不同的观点。只是一时命运的安排，现在只好这样做而已）。”

我们现在引用了《韩诗外传》，首先提出曾子为家贫亲老而仕的一节故事和评论，可以作为说明曾子在《大学》结语所说，对于当时诸侯之国的为财货与政治道德之间的“义利之辨”的观点，他是身体力行其道而自做榜样，是真实“儒行”的风格。同时，由此了解《大学》结语所说的道理，并不是专对“治国平天下”的经济、财政的专论。但也并非说它对于“治平”之道的财经作用上，就可忽略“义利之辨”的重要。从“治平”之道来讲，计较的是为“国家天下”全民的大利大义的“义利之辨”，并非专指一身的小节了。至少，我所见的是如此，且待诸公自己去研究吧！

如果孔门弟子少了子贡，行吗？

至于孔门高弟，在春秋末代的时期里，除了子贡一人别有他的胸襟怀抱以外，其他如颜渊、曾子、原宪等，所谓七十二贤人之中，大多是属于对当时时代的反动，处于“不同意”主张的清流人士，与后世宋儒的“儒林”、道学大有不同。其中突出对比的两人，便是原宪和子贡的故事。《韩诗外传》记载：

原宪，字子思。宋（国）人也。读书怀独行君子之德义，不苟合当世（不和当时社会的风气同流合污），当世亦笑之（所以当时社会上人，也觉得他很可笑。这是司马迁的记载）。其为人也，清静守节，贫而乐道。居环堵之室，蓬户瓮牖，桷桑无枢，匡坐而鼓歌。子贡肥马轻裘往见之，宪正冠则缨绝，捉襟则肘见，纳履则踵决。子贡曰：“嘻！先生何病也？”曰：“无财之谓贫，学不能行之谓病。宪贫也，非病也。若希世而行，比周而友，学以为人，而徒有车马之饰，衣裘之丽，宪不忍为也。”于是曳杖拖履，行歌商颂而反，声满天地，如出金石。子贡耻之。

所谓“子贡耻之”一句，是说子贡等于被原宪的举动羞辱了一顿。当然，子贡不但会经商致富，而且还善于运用谋略的学术而代孔子出马，安定了鲁国受侵略的危机。这个有名的历史故事，可以自取《越绝书》来读，就可明白其中的道理。孔子死后，在曲阜的墓地，也是子贡一手所经营的，而且他还在夫子坟上，守墓六年才离去。如果孔门高弟，都如颜渊、原宪一样，遁世无闷，甘于清贫，孤芳自赏，行吗？

但我们既然讲到“齐家、治国、平天下”之道，必须先要了解群众、资财、权力三者之间，犹如三根木杆捆在一起的三脚架，如果缺少了一杆，就站不起来的。尤其对一个国家的“治国”之道，没有良好的经济、财政，必然就没有一个完整美好的政权，那是古今中外千古不易的大原则。你只要看看每一朝每一代的兴亡史迹，最后促使衰败的，必定是先由财政、经济上产生必然崩溃的情况的。但在中国文化中一贯的传统观念，尤其是以儒家、道家为主流的学术思想中，认为要解决经济、货财的问题，使“国家天下”得到“治平”的境界，

只要从政治上做好，便可达到“物阜民丰”，国家和人民，就都可以“安居乐业”了。

如再扩而充之来看，不但只有中国，其他如印度、埃及，甚至所有东方各国文化中的先圣先贤们，差不多也都有这样的观念。当然，西方文化，好像也并不例外。可是，到了十八世纪以后，尤其是从英国发生“工业革命”（实业革命）开始，西方文化中，渐渐形成对经济学的专注。到了十九世纪开始，在西方文化的思潮中，便形成了以经济为主导来解决政治问题的思想主义等的兴起。因此，直到现在东西双方，乃至全人类的文化思想中，对于这个问题，仍然还在含混不清，思辨难定。究竟是财富的资本影响了政治？或是政治影响了资本的财富？这也等于是哲学上的主题：究竟是蛋生鸡？或是鸡生蛋呢？且待人类慢慢摸索，再去求证吧！

《货殖列传》的妙论卓见

但在中国两千年前的周、秦文化时期，比孔子早生一百多年的管仲（公元前七二三—前六四五年），却首先提出了“仓廪实而知礼节，衣食足而知荣辱”，以经济为主导的政治方针。后人也有变易这两句原文，说为：“衣食足而知荣辱，仓廪实而礼义兴。”这样的意思，是说明有了经济、财货的繁荣社会，才有文化文明的昌盛。“其固然乎？其不然乎？”姑且不论，而在汉武帝时代的历史哲学家司马迁（约公元前一四五—前九〇年），在他所著的《史记》中，特别创作一篇《货殖列传》，意在说明工商业经济的重要性，看来他是在有意无意之间，与历来的儒家学者们唱反调似的。其实，司马迁的思想主要是来自道家老子学说。但在《货殖列传》的论述中，也只好搁置

“无为之治”的上古高远理想，随着时代社会的趋势，与管仲“经济政治”的观念，先后互相唱和，确实具有启发性的卓见，应该算是不可不读的名文，大有助于“内圣外王”之学的慧知啊！现在我们摘引他原文开始的三段重点，作为研究的参考。

（一）太史公曰：夫神农以前，吾不知已。至若《诗》《书》所述虞、夏以来（从虞舜、夏禹时代开始），耳目欲极声色之好（人们的耳目已经习惯了美声丽色的嗜好），口欲穷刍豢之味（嘴巴已经吃惯了好吃的米面和畜牲的肉味），身安逸乐（身体已经习惯安逸快乐的享受），而心夸矜势能之荣使（而且在心理意识上，已经习惯浮夸、骄傲，羡慕权位和势力的荣耀），俗之渐民久矣（这些风俗习惯，是由上古以来，渐渐地逐步所养成，后来的人们，便认为是自然地当然如此了）。虽户说以眇论，终不能化（你想挽回人心，恢复到如上古时代的淳朴自然，虽然你挨家挨户去劝导，也是枉然，始终不会达到“化民成俗”的崇高理想）。故善者因之（所以善于运用的人，便只好用“因势利导”的办法），其次利道之（次一点的办法，就用利字当头，诱导他上轨道），其次教诲之（再其次的，只好取用严格规范的管教方法来教导他们了），其次整齐之（管教也达不到目的，就只好订立法律规章来整齐划一地统治），最下者与之争（最下等的办法，就是和他们恃强争胜地斗争）。

（二）《周书》曰：“农不出则乏其食，工不出则乏其事，商不出则三宝绝，虞（农林畜牧）不出则财匮少。”财匮少则山泽不辟矣（没有土地、山林、畜牧、海洋的资源，就没有办法发展经济的开放了），（至于农工商和山泽的资源）此四者，民所衣食之原也。原大则饶（资源多就富有），原少则鲜（资源少的

就很贫困了）。上则富国，下则富家。贫富之道，莫之夺予（贫穷与富有，是不可以靠抢夺过来，或是施舍给人的），而巧者有余，拙者不足（这都需要人的聪明智慧去设法取得的，所以灵巧勤劳的人，就富裕有余。愚笨懒惰的人，就始终不够用了）。

（三）故曰：“仓廪实而知礼节。衣食足而知荣辱。”礼生于有而废于无（礼义文明是产生在富有的社会和家庭。贫穷的家庭和社会，什么文化文明，也都变成过分的浪费了）。故君子富，好行其德；小人富，以适其力。渊深而鱼生之，山深而兽往之，人富而仁义附焉。富者得势益彰（富有的人得到权势的支持，就更辉煌），失势则客无所之（失势的人，宾客朋友就不会来了），以而不乐。夷狄益甚（夷狄中的势利观念，更加明显）。谚曰：“千金之子，不死于市。”此非空言也。故曰：“天下熙熙，皆为利来。天下壤壤，皆为利往。”夫千乘之王，万家之侯，百室之君，尚犹患贫，而况匹夫编户之民乎！

在司马迁《货殖列传》这篇文章里，他讲到子贡，便说：

既学于仲尼，退而仕于卫。废著鬻财于曹鲁之间（废著，古人解为储蓄和卖出。我认为应该解释为得空顺便的时候。鬻财，就是做买卖）。七十子之徒，赐（子贡）最为饶益（富有）。原宪不厌糟糠，匿于穷巷。子贡结驷连骑，束帛之币以聘享诸侯（一捆捆地带着通货的帛币，和诸侯们做交际往来上的礼物）。所至，国君无不分庭与之抗礼（他到哪一国，哪一国的君王们都要待他犹如国宾一样的对等礼遇）。夫使孔子名布扬于天下者，子贡先后之也。此所谓得势而益彰者乎！

司马迁写这篇《货殖列传》的文章，夹叙夹议，妙论卓见很多，大有深意存焉！你们自己去研究吧！他的最后结论，便说：

> 由是观之，富无经业（发财，没有一定要某种事业才可以的），财货无常主（财货也不固定是属于哪一个主人的），能者辐辏，不肖者瓦解（能干的就愈来愈多，不行的就破败不堪了）。千金之家比一都之君，巨万者乃与王者同乐，岂所谓素封者耶（难道都是靠上辈素来有封爵的遗产而得来的吗）？非也（不是的，都是靠自己的智力勤劳而成功的）。

我们为什么在讲《大学》“治国平天下”的结语，硬要拉扯到《货殖列传》来做讨论呢？因为我读历史，每每发现古人被《大学》最后结语“长国家而务财用者，必自小人矣。彼为善之。小人之使为国家，菑（灾）害并至，虽有善者，亦无如之何矣。此谓国不以利为利，以义为利也”的一段话镇住了，并未好学深思它的真义所在。因此，不惜眉毛拖地，特别点出其中的关键所在。既可还了曾子著《大学》的本来面目，又免得后儒们盲目追随两宋以来的理学儒家们所误解的蛊惑。讲到这里，同时我又想起雪窦禅师的一首偈子说：

> 一兔横身当古路，苍鹰瞥见便生擒。
> 可怜猎犬无灵性，空向枯桩境里寻。

读书求学，自当有顶门上一只眼，取其精华，舍其糟粕，不可妄自菲薄，盲目随人说长话短，死死啃住古人的遗骨、唾余啊！

至于补充《大学》结语，有关《大学》的“明德之用”和“义利之辨”的“至言”，我现在便为大家引用《易经·系传》上的话，作为总结。只是原文照抄，就不另加说明了！

“显诸仁，藏诸用。”“富有之谓大业，日新之谓盛德。”（系传上）

“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，何以守位曰仁，何以聚人曰财。理财正辞、禁民为非曰义。”“子曰：小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩。小惩而大诫，此小人之福也。”（系传下）

第八篇
儒学演化与国家发展

五二、宋儒程明道《定性书》点滴

中国文化从秦汉以后，学术思想的主流，从表面上看，虽然都一概归到儒家，但实际上，是以阴阳、儒、墨、道、法各家杂用，而又不太有明确的界别。汉末、魏、晋开始，便有道家的神仙“丹道”学派兴盛，他们的“修为”基础，都是以“守静”为中心。那是根据老子的“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命”的说法而来。

从佛教传入到理学的兴起

但自汉末到两晋时期，由印度传入的佛家，它的修行实证方法，是以“戒、定、慧”三学中的定学和“四禅八定”的小乘禅法为中心，由戒行的严密自律而得定，由定而生慧，由定慧而得解脱，以完成“解脱知见”而进到“涅槃”寂静的境界，证得“阿罗汉”果位为最高的成就。

因此以定、静为修成仙佛之道共通的根基，就成为中国文化学养中的普遍意识。况且静态必须由不动的定境而生，定境必然由静态而成，这两者是一而二，二而一，互为因果，不可或分的效应。

尤其在隋、唐的初期，由天台山的智颉大师，开创了中国佛教特色的天台宗，以修止观而得“中观正见”为目标。于是，以打坐修行，修止修观的禅修法门，便大行其道。因此，影响了中国各阶层社会，朝野上下，都知道定静为修养的必要功夫，已成普遍的知识。

但自初唐开始，由印度佛法中禅宗大师达摩祖师东来，早在萧梁政权的初期，已经在中土传授以“直指人心，见性成佛”的法门。到了初唐，历中唐、晚唐，禅宗的“无门为法门”，已普及中国，成为中国文化的中心明点。尤其在残唐五代时期，禅宗的五家宗派鼎盛，几乎涵盖了儒道，乃至神仙丹道和佛教诸大派系的修证内容。当然也掩盖了天台止观禅修的声光。但禅宗虽然以“直指见性”为标榜，而在实际的修为实证上，仍然也离不开以禅定为基本入门的功夫。至于“参禅”的名词，是从宋元以后所兴起，那已是禅宗从驰骋中原和大江南北，终将走向小径的尾声了！

了解了中古文化衍变的趋势，然后进而研究由北宋开始，当时中国的知识分子，承袭五代的提倡儒家经学，吸收了自南北朝、隋唐以来佛道两家的学说修养，转而“反求诸己”，便以标榜孔孟的儒家之学为固有文化的“宗主”意识，别自成家，才形成了以祖述儒学为宗，左反神仙的道学，右反禅修的佛学，从形式和内容上，就自成为新兴儒家的理学，与佛、道两家互争胜场。理学的“理”，是袭取佛学华严宗的“理法界、事法界、事理无碍法界、事事无碍法界”，配合《易经・说卦传》的“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”的宗旨，采取了韩愈的《原道》主张，和李翱《复性书》的理念，作为信守的主题。但又学习禅宗语录的方式，统用通俗的语文来传道、授业，以去恶务善，达到圣贤的地位。必须要学问修养到“人欲净尽，天理流行”的境界。因此，便从《大学》“知止而后有定，定而后能静”等的“慎独”功夫起步，与《中庸》的“诚”“敬”会同，由此而完成“明德”以后的“诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”的“外王”之道，这样，才是成圣成贤的正途。所谓道佛各家的行为学说，“遗世而独立”，都被当作是旁门左道的一偏之见而已。

但从北宋开始，被后世推为“儒宗”“道学”的大儒，如周敦颐（濂溪）、张载（横渠）、程颢（明道）、程颐（伊川），并及邵雍（康节）等为五大“儒宗”。接着南宋程门再传弟子朱熹，极力推崇师说，自以“道问学”为主导，注解四书，分为章句，因此而使孔子、孟子的儒学，都须限于朱注的章句见解范围，历八九百年之久。但如从宋儒的传道讲学，高谈“心性微言”的造诣来说，最为扼要简洁，足与佛道两家媲美的，莫过于程明道的《定性书》，实亦“言中有物”，并非都是托空妄语。可是他的内容实质，又都是汲取了佛道两家的精华，融会于心而著述其“理”，批驳一般人所认为的“修定”而求“明心见性”，或妄求达到“清静无为”之道的误解。现在我们特别为他“认祖归宗”，指出他本来的出处，不必避讳他本来是借“他山之石，可以攻玉”的因袭手法了。

康熙善学《定性书》

《定性书》云：“所谓定者，动亦定，静亦定，无将迎，无内外。”他的开头两句，便说动静都是本来在定，不必另行起心求定。这是他心得于禅宗所尊重的《楞严经》中“观音圆通法门”中所说的“动静二相，了然不生”两句而来的。

“无将迎”一句，是袭用《庄子·应帝王》篇中的“至人用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤”。至于《庄子》所说的“将迎”，等于佛学所说的“有觉有观”“有寻有伺”，是同一内涵。“将”是“停心一处”，“迎”是从起念处观照。

“无内外”一句，也是汲取《楞严经》的心不在身的内外中间，以及龙树菩萨所作《大智度论》的“不依身，不依心，不依亦不依，

是谓宴坐”而来的。这真可说他是善于读书求学，字字句句，都能会之于心的实学了。

程明道《定性书》所说“修定”之学的中心要点，就是上面所讲起初“破题”的四句话。实际上，都是佛道两家的家当，但他却一借不还，概不认账。以下的文章，都是对于这四句的根本而发挥，但其内容，大部分都是从《楞严经》的说“心”，禅宗的谈“性”而来。可是除了首先提出这四句特别高明的警句以外，跟着而来的结语，却又含混不清，并未说明所谓内和外的界别，是指身和心或心和物。如说：“既以内外为二本，则又乌可遽语定哉？”

佛说《楞严经》是指“心物一元”的“心”。如经说：“虚空生汝心中，犹如片云点太清里。”“不知色身外洎山河虚空大地，咸是妙明真心中物。”“想澄成国土，知觉乃众生。”至于意识的思想、感觉、知觉，统是物理世界形成以后的作用，并非真实的存在。但凡夫之人，妄自分别身心、心物，认为有内外的界别，因此而不能证入“楞严大定”的如来境界了。

如果《定性书》也有如《楞严经》一样的交代明白，那么，他所说的“定性”之定，本无一定点之定可言，不必再假借“修持”的方便，错认禅观的“定境”或“清净无为”的“静态”为本来自性。那他就确实对于《易经·系传》所说“故神无方而易无体”“易无思也，无为也。寂然不动，感而遂通天下之故”，以及《诗经·大雅·文王之什》所谓“上天之载，无声无臭”等的奥义，就真的有其见地了！

很可惜，他在下文的发挥《定性书》的道理，却又急切于有心用世，坐而论道，用来和“明德”外用的“治国平天下”之道合拍，反

而又迷离惝恍，言不归宗，恰如禅师们的说法，“扇子哧跳，撞着三十三天帝释鼻孔，东海鲤鱼打一棒，雨似倾盆”，始终没有说明“定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”，有关定慧之间的妙用，甚为可惜。

《定性书》的最后结论，把“性”和“情”的作用，隐约作为内外的关键，提出“制怒”的修养最为重要。总算流传了四五百年以后，得到一个好学生，那就是清初的康熙，他从程明道的《定性书》中学到了唯一的要诀，就是“制怒”。他亲自书写“制怒”二字为座右铭，因此而使他年少成功，做了六十年的皇帝。

总之，程明道的《定性书》，虽然对于定学，语焉不详，但比起他的再传弟子朱熹的学养，就大有高明之处。希望你们年轻人“后生可畏，安知来者之不如今”，当善于探讨，取其精华，舍其糟粕，必定有利于心性修养，大有用处，照此学以致用，“虽不中，亦不远矣”！不可因噎废食，随便轻听我的话，视古人的成就，都不值得一顾，那就不对了。附程明道《定性书》：

所谓定者，动亦定，静亦定；无将迎，无内外。

苟以外物为外，牵己而从之，是以己性为有内外也。且以己性为随物于外，则当其在外时，何者为在内？是有意于绝外诱，而不知性之无内外也。

既以内外为二本，则又乌可遽语定哉？

夫天地之常，以其心普万物而无心，圣人之常，以其情顺万物而无情，故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应，《易》曰：“贞吉悔亡，憧憧往来，朋从尔思。”苟规规于外诱之除，

将见灭于东而生于西也。非惟日之不足，顾其端无穷，不可得而除也。

人之情各有所蔽，故不能适道，大率患在于自私而用智，自私则不能以有为为应迹，用智则不能以明觉为自然。今以恶外物之心，而求照无物之地，是反鉴而索照也。《易》曰：“艮其背，不获其身。行其庭，不见其人。”孟氏亦曰：“所恶于智者，为其凿也。”与其非外而是内，不若内外之两忘也。

两忘则澄然无事矣。无事则定，定则明，明则尚何应物之为累哉？

圣人之喜，以物之当喜，圣人之怒，以物之当怒，是圣人之喜怒不系于心，而系于物也。是则圣人岂不应于物哉？乌得以从外者为非，而更求在内者为是也。今以自私用智之喜怒，而视圣人喜怒之正为何如哉？

夫人之情，易发而难制者，唯怒为甚。第能于怒时，遽忘其怒，而观理之是非，亦可见外诱之不足恶，而于道亦思过半矣。

五三、“四书”“五经”和中国文化

大家都知道西洋欧美的文化和精神文明，它的主要中心，从古至今，直到现在为止，仍然还是以基督教的《圣经》（《旧约》和《新约》）为主流。同样的，也有人认为中国文化和精神文明的主流，直到二十世纪为止，似乎还仍然以儒家“四书”“五经”为中心。事实上，东西文化，都正处于转型变态的状况中，西方信奉宗教的文化正在蜕化。东方文明，尤其以中国的文化来说，也随时代的巨轮在转变中，支离破碎。主张重“人道伦理”的儒家学说，也正处于游魂、归魂的卦变之中。现在美国，有人正在断言未来的世界是“文化战争”的时代，尤其指明中国的儒家文化，是与西方文化对抗的大敌。看来未免可笑，但也深为可虑。天下事往往误于肤浅粗暴的见解，因此，我们自己也应当“反求诸己”，需要“温故而知新”了！

如果说，“五经”是中国上古文化传统的总汇，这是比较准确的答案。“四书”呢？它从北宋时代开始，到南宋时期，才渐渐盛行，取代“五经”文化的地位。它是专属于孔孟之教的学术思想，但是，被宋儒理学家朱熹所作的“章句”注解所垄断的儒学，并不足以概括中国文化的大全。

五经，就是《周易》《尚书》《礼记》《诗经》，以及孔子所作的《春秋》。而演绎阐释《春秋》内容的，有《左传》《公羊》《穀梁》等“三传”。《春秋》一书是孔子在春秋后期，即公元前480年间的绝笔之作。

这个时期，在西方的历史上，正当罗马改行共和政治，开始才有信史可征。斯巴达组织伯罗奔尼撒联盟。印度难陀王朝兴起，佛教徒第一次大结集佛经。波斯先后连续三四次远征希腊。雅典取代斯巴达为希腊霸主。西方所谓史学之祖希罗多德（前四八四—前四二四年）出生。苏格拉底（前四七〇—前三九九年）出生。这个时期，也正是希腊文化在西方兴盛的时期。

大家都知道孔子晚年，极一生的精力，“删《诗》《书》，订《礼》《乐》”而自著《春秋》。他是以极度客观的角度，把中国上古的历史文化，裁定从有文书资料信史可征的唐尧（甲辰年）登位时期开始，也就是公元前二三五七年。他避开中国远古史的时代，即从神农到黄帝（轩辕）之间的史迹（即公元前三〇〇〇年以前，与埃及金字塔王朝，以及巴比伦建国同期，这是东西方开始人文文化发展的初期）。他以“多闻阙疑”的态度，“存而不论”。因此，后来司马迁著《史记》，不好明说要补孔子“删《书》”的不足，便在《帝王本纪》上，首先提出一篇《五帝本纪》，历述唐尧为黄帝之后，追溯上推中国文化的年代。到了南宋孝宗时代，学者罗泌又另著《路史》一书，采用道家等遗书的说法，再上溯高推旧史所称“三皇五帝”以上的往事，文章华丽而亦富于考证，言之成理，书名《路史》，意思是说这是中国历史文化的“大史”之意。从他的著作宗旨看来，也是深惜孔子“删《书》”断自唐尧，忽略远古史的传统。等于现代有人将中国的历史年代，由黄帝纪元开始，到今年（一九九七年）为止，共计有四千七百三十一年的意义相似。不过，我们只是顺便一提，不是要讲中国远古和上古文化史的专题，到此为止就可以了。

总之，孔子删订“六经”，是把唐尧、虞舜以来，直到周朝开国以后的文化文明，尤其是由周公姬旦所整理过的中国上古文化，汇为

总类，赋予后来的人们，作为先民遗留给后代“承先启后”的无价资产。当时对学者称为“儒士”或“儒生”，并非如汉代以后的儒家，是专指治孔孟之学才称“儒者”的。

到了秦始皇灭掉六国诸侯以后，改变了周朝分封诸侯建国的政体，统一中国，划分郡县，开始创制学者的专职官称叫“博士”，但并不限于专学“《诗》《书》《易》《礼》《乐》《春秋》”等“六经”的范围才叫“博士”。秦始皇和李斯在公元前二一三、二一二（戊子、己丑）年之间的焚书坑儒，也并没有明令坑掉“博士”。所坑的大都是“处士横议”的非“博士员”的儒生。

五经博士的开始

后来到了西汉初期汉武帝刘彻（建元五年，公元前一三六年），设置“五经博士”，才是以专治儒学为主的开始。那时，距离秦始皇焚书坑儒的时期，已过了一百三十多年的时间了。当然，在这一百多年以前，汉文帝刘恒、汉景帝刘启，在政治作为上的主要文化思想，是以道家“黄（帝）老（子）”之学为主导，但也并非完全不重视儒、法等各家的学说。文景时代，认为自秦汉以前，以及楚汉争战的长期战乱，社会人民，残破痛苦不堪，人们所需要的，便是“休养生息”，使全民得到“安居乐业”，重新建立社会人民的秩序，所以省事节约为主要。

可是传到汉武帝的时代，却是重视以董仲舒为主的儒家学说。实际上董仲舒的儒学，已掺杂用阴阳家的思想以治《春秋》，从此便形成了两汉以后谶纬符（预言）之学的风气，影响中国文化的迷茫色彩很大，直到现在不衰。如果说纯粹以“五经”等为主的汉儒的汉学，

实在是由汉元帝刘奭时代（公元前四十八年）开始，才特别重视儒家。因此，使汉代的儒者，注重对经学的训诂考订的学问，延续到东汉之间，约两百多年之久。古人讥谓“青春作赋，皓首穷经”的读书人，都毕生埋首在“经义”和文字学的故纸堆中。

在这个时期的变动，在史学上叫做“前汉”和“后汉”，也有惯称为“西汉”与“东汉”的，它的界别，就是从王莽篡位，改朝换代，自称为“新朝”的阶段，正当公元纪元开始的第八年底，也就是耶稣出生十二年间的大事。但使汉室重光，称为“东汉之主”的光武帝刘秀，他也是从小习读《诗经》出身的农民学者。因为他的影响，使东汉以后的文章和学术风气，与西汉比较，便各有不同的风格。古人评论说：“西汉重功名，希世取宠，不尚清操。东汉重名节，取义成仁，至死不顾。”

玄学和玄谈的时代

两汉的经学，长期困守在训诂考证的沉闷风气的范围，所以一到汉末魏晋时期，便由何晏、王弼等青年后进学者开始，认为儒家的“六经”都是糟粕。他们只从事清谈，注重“三玄”之学的探讨，文化和政治同步解放思想。所谓“三玄”之学，便是从《老子》《庄子》《周易》这三部书中探讨人生和宇宙的哲学思想。因此形成魏晋以来的文人政府中的门阀子弟，和一般读书的知识分子，都倾向于逍遥解脱，不拘形迹而风流潇洒的作风。这等于是十八世纪以来，西方所说的“自由”思想和“浪漫”的情态，在上流社会的阶层中，尤其散漫放诞。跟着便是东晋南渡以后，历史的年代，转入了南北朝的阶段，佛学正好在这个时期，如云如雨一般地倾注东来，弥漫于朝野上

下各阶层社会。这一个历史历程，经过四百多年之久（即公元二〇〇年间开始，到六二〇年之间），是中国文化思想探究宇宙和人生的哲学辉煌时代，但从政治和社会立场来看，也是最衰败堕落的时代。

唐代文艺辉煌的风韵

到了李世民父子开国，建立唐朝的政权以后，才有转变。但在这个历史文化的时期中，所谓自汉代以来的儒家经学，已经“此调不弹（谈）久矣”，还没有特别重视《大学》《中庸》等“四书”的风气。可是不要忘了，“五经”等学问，仍然还是中国民间和政府人士基本的文化思想，不过并不像汉儒和宋儒那样特别注重而已。唐太宗曾授命国子祭酒（等于现代唯一国立的大学校长）孔颖达，撰著《五经正义》，后世称为“五经注疏”的便是此书。

在这阶段中，有关西方欧洲文化的情形呢？他从第五世纪罗马帝国瓦解开始，到第十世纪阶段，新国迭相兴起，战争不止，人民生活困苦，文化低落，正处于西方历史学家所谓的“黑暗时期”。所以东方唐人的声威，在那个时候，就较为有声有色，鼎盛一时了。现代人所谓的西北丝绸之路，和南海广东的丝绸之路，以及日本、朝鲜、琉球等地，派人到长安留学的唐风，吹遍了东西两半球，尤其在中唐时代，中国经济、贸易重镇的扬州，更是不可一世，古人所谓“腰缠十万贯，骑鹤上扬州”，便是唐风的炫耀，比起二十世纪末期的香港，更加芬芳有致。

任何一代的文化，都离不开“时势造英雄，英雄造时势”的人事关系。唐代的文化，首先不能不归功于李世民的雄才大略，以及他在文治、武功上的天才成就。但绝对不可用《大学》的“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”的八个条目来做深入的要求；同时，也不可只以《贞观政要》一书而以偏概全，掩盖了对历史伟人的是非评价。如从他的身世背景，和他天生禀赋的资质来看，他先天具有权门子弟的家世习性，同时又兼有绿林豪侠的资质。再从另一面深入来讲，他有齐桓公（公子小白）的坏习气，同时也有曹孟德（操）的文学才思。既有与汉武帝（刘彻）相似的雄才，但又有与汉光武（刘秀）类同的浑厚。因此，而使初唐开国在历史上的光辉，几乎有超过汉代的功绩。尤其当他还在做秦王的少年阶段，在他幕府中的得力助手“智囊团”中，如刘文静、虞世南、杜如晦、房玄龄等才俊之士，都是当时一代的杰出之选。起义以后，用的将帅人才，大部分都是在乱世从绿林中磨炼出来的英雄好汉，而且开始还多半是他的敌对人物，如徐世勣、程咬金、李靖，当然还包括了魏征。

李世民，因为他生来接受了隋朝首先统一了二百年来南北朝的政制和文风的熏陶，他在文学上的成就，也大有过人之处。例如我们大家所最欣赏的唐代的诗和文章，乃至中国的书法，所有这些都是因为唐太宗（李世民）是此中高手，因此而造成了划时代的风气。他的诗，自从虞世南死后，便很少写作，他说已经没有知己了。他的字，极力学习王羲之的《兰亭集序》，临死还要将它带进棺材里去。我平常总喜欢对人说，要学唐人书法，先要读看唐太宗所写的《晋祠铭并序》，然后再读柳公权、欧阳询、颜真卿、裴休等的法帖，便可稍能有会于心了。现在我们没有多余的时间来讨论唐太宗一生的是非得失，须急转直下略说唐代的文化思想和儒家的关键所在。

儒佛道与唐代文化

唐朝开国之初，首先提出改革自南朝五代以来的文学风气，不许再用华丽词章来写政府公文。然后到了李世民登基以后，贞观十一年，规定以同宗祖先李老君（老子）为教主的道教位列先班（上朝的礼仪次序），佛教序列第二，但并没有什么儒教或儒学在后的意思。因为朝廷政府的全体臣工，都是从读儒书出身的儒生。虽然后来建立了以考试取士的制度，但根本没有要考“四书章句”出身、作八股文章的进士。到贞观二十三年唐太宗死后，由太子李治即位为唐高宗，才复以周公为先圣，孔子为先师，用以尊重儒学。

唐初在宗教信仰方面，也非常自由，不但大量修建佛寺，而且准许在长安建立大秦寺，以及基督教另一派景教的教堂。后来又有波斯传入的祆教（拜火教）和摩尼教等寺庙，一切都让人民信仰自由，不加干涉。唐太宗贞观四年（六三〇年），也正当伊斯兰教创始人穆罕默德征服了麦加，称霸于阿拉伯的同时。到了贞观十九年（六四五年），玄奘法师由印度取经回国，唐太宗便要他在新建的宏福寺开始译经，并派宰相房玄龄主管其事。玄奘法师不但对佛学有渊深精致的造诣，而且又兼通儒道等世俗学问。他在翻译佛经的同时，也把中国的《老子》（《道德经》）译成梵文，反馈印度，可惜后世失传，这对于古代沟通东西文化的历史作用来说，实在是一大损失！

至于唐太宗本人，因受奘师学识修养的感召，一面倾心佛理，同时，又希望玄奘法师还俗，做他的宰辅，但都被奘师婉转辞谢，只好亲自动笔，为玄奘法师所译的佛经，做了一篇《大唐三藏圣教序》的宏文，的确是唐文中的翘楚，果然不同凡响。因此而使初唐的中国佛教和佛学，盛极一时，朝野上下，普遍流行。所谓中国佛教特色的

“十宗”，便从初唐开始，声光普耀，远及东亚，如日本、朝鲜等各地。尤其是从南朝梁武帝时代就由印度东来的达摩祖师所传佛法心宗的禅宗，这时渐渐普及流传各个阶层社会，甚至还转而反馈了印度后期佛教新兴的秘密宗乘，和密乘的持明（真言咒语）、曼陀罗（总持坛场）、愿行等相结合。到了唐玄宗李隆基开元四年（七一六年），又有由印度东来，专传密宗的善无畏、金刚智、不空三藏等人，世称“开元三大士”，大弘密宗的修为法门。中国佛教的“十宗”佛法，由此更加盛行于东方各地的国土。例如鉴真法师受日本的邀请而东渡弘法，日本的空海法师入唐求学等等事迹，都是唐代文化和宗教史，和中日文化史上影响深远的大事。

总之，由唐朝开国以后，经唐太宗、高宗父子，以及武则天做皇帝的三朝七八十年之间，佛教和道教乃至禅宗的自由发展，使儒、佛、道三教汇成为中国文化的三大主流形势，便在这个时期中确定了地位。尤其禅宗以“不立文字”“即心即佛”“心佛众生，三无差别”“非心非物”等的教法，普及于朝野上下，而且在下层民间的僧俗社会里，更是欢喜信受。所谓“南宗尚许通方便（由禅宗六祖广东慧能大师开始称南宗），何事心中更念经。好去比丘（和尚）云水畔，何山松竹不青青。”我们只要翻开初唐以后的名人诗文集来看，所有诗词的名著，几乎十之八九，都离不开和禅与道息息相关的大作，如李白、杜甫、王维、孟浩然、白居易、杜牧、柳宗元、刘禹锡等等，实在不胜枚举。

百丈禅师与吕纯阳的深远影响

在唐玄宗（明皇）李隆基的中期，正当封杨玉环为贵妃以后（约在公元七五〇年之间，中国所发明的造纸方法，便开始传入欧洲），禅宗的大师马祖（道一）禅师，和他的弟子百丈（怀海）禅师，便在江西开创中国佛教特色的“丛林制度”，不顾原始佛教不事生产的戒律，提倡以集体修行、集体耕作、生活平等、劳逸平均的原则，制定了“百丈清规”，以替代原始戒律而适合时地相宜的信守。而且百丈禅师，年过九十，还以身作则，天天领众劳作，留有“一日不作，一日不食”的风范。当时百丈、马祖师徒的作风，被信守原始佛教戒律的僧众，骂为“破戒比丘”。可是从此以后，禅门丛林风规便大行其道，大多数的佛教僧众寺院，都以“丛林”相标榜，而额称为“禅寺”或“禅林”的，甚为普遍，因此使佛教能在中国的土地上生根立脚，并且为后世历代的社会福利慈善事业，有形无形地做了许多贡献。因为“丛林寺院”，兼收照顾了“鳏、寡、孤、独，老无所归，幼无所养，贫无所依”的人们。可以说百丈师徒是中国宗教革命的先驱。我在三四十年以前，便有一本讨论中国特殊社会“丛林制度”的小书，可做参考。在这个时期，欧洲方面的西方文化，也正是基督教的权威进到巅峰的时期。

不过讲到佛教的宗教革命，在这里，顺便提出晚唐懿宗咸通的时代，约当公元八六〇年之间，道教出了一位特殊人物，他便是相传在邯郸旅邸中，“梦醒黄粱”，不求功名而去修道的吕岩（字洞宾），号称“吕纯阳”的道士。他是融会儒、佛、道三教的神仙，也可以说他是从东汉魏伯阳、晋朝葛洪（抱朴子）、梁朝陶弘景以后道教的宗教革命者。从他开始，在中国的民间社会上，提起道教，大家都会知道吕纯阳。但很少有人知道魏伯阳、葛洪、陶弘景等人了。

《原道》与《复性书》的出现

由于禅与道在初唐、中唐二三百年之间的风头太健，太过煊赫，所以到了唐宪宗李纯的时代，也就是吐蕃求和，欧洲法国的查理大帝死去，由儿子路易即位的时期公元八一〇年前后，名儒韩愈（昌黎）倡导古文艺的复兴，重视从事文学改革，而且不甘坐视唐室宫廷迷信佛教的作风，为了《谏迎佛骨表》这一道表章，就被贬到潮州去做刺史。他同时感慨道佛两家的文化太过流行，特别提出中国传统文化的正统，应该是以儒家为主，因此奋笔作了一篇《原道》的大文章，说明以“尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子、孟子”的一线传承，才是真正的人伦大道，真正的道统。他并且特别提出《大学》的“明明德”到“先诚其意”的一段，批驳道佛两家的出家修道，是对父母国家的不忠不孝、不仁不义。但他在引用原文中，也没有指明这是曾子所著的《大学》上的话，只说“传曰”两字，也不说“礼云”。其实，《大学》是在《礼记》中的一篇，而韩愈却不提起它的来源，只说是儒家传统的说法，但引来作为证明的说辞而已。

韩愈被贬到潮州以后，心有不安，又向禅宗的大颠禅师问道，略有心得，这在禅门的实录中，另有传记。不过，他问不问禅，并不重要。只可惜他的一篇《原道》大论，批驳道佛的见解，并不高明，实在还是外行。如果说是一篇批评道士、和尚们不可随便出家的文章，那就另当别论了。犹如他写的《谏迎佛骨表》，同样是不大得体的文章，所以会惹得唐宪宗发了脾气。但《原道》一文，劈头就提出“博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道”；然后便说“仁与义是定名，道与德是虚位”等等，气势不小。因此，后世的儒者大多认孔子所说的“仁”，就是“博爱之谓仁”了！殊不知“博爱”是墨

子主张的精义。“行而宜之之谓义”，也正是墨子的学说的精神。韩愈是对墨子之学极有研究的学者，所以《原道》一文的开头，便引“墨”入儒，致使后世的学者们，却被他的健笔宏文轻易地瞒过去了。

对不起，我是开口没遮拦，提到韩愈韩文公的《原道》，目的是说明宋儒倡说理学的根源，是由《原道》一篇大论所启发。同时又因韩愈的门人李翱，从药山禅师问道以后，作了一篇《复性书》的高论，因此而使宋儒理学家们，凭据《大学》《中庸》而大谈其“心性微言”的性理。所以我便对《原道》一文，多讲了几句，好像是在讲国文的课一样，反而耽搁了不少时间。到此再也不敢再牵引到李翱《复性书》的原文，不然，就离题更远了。因此，只是略说李翱所提出“复性”观念的来由而已。

如果说我妄加评语，李翱的《复性书》所讲的性命之说，比起他老师韩愈《原道》的立论，就深刻得太多了。那么，李翱的儒学，又怎么能有“超师之见”的造诣呢？事实上，他是得力于禅门的启悟，所以便引禅入儒，果然就不同凡响了！可是他仍然同一般的儒门学者一样，不敢违背士林的现实，终于故作托辞而已。至于他的参禅故事，在我过去所讲禅学的书上已经提过，在这里不必再来画龙点睛吧！但顺便告诉大家，现代已经逝世的儒宗禅学大师马一浮先生，他也是我忘年之交，师友之间的老前辈，他所取个人自由讲学“复性书院”的名称，便是借用《复性书》而来的意义。

五四、儒家经学与李唐五代

前面已经大略讲过唐代三百年来的文化，由公元六一八年至九〇〇年之间儒、佛、道的文采风流，飘逸潇洒的风格。但是，好像都是象征了开国明君唐太宗李世民一人的外在的形象一样。至于李唐三百年来帝王宫廷的内幕，父子兄弟夫妇之间，以及“修身、齐家、治国”的“外王（用）”之道，可以说，并不见得比秦、汉、魏、晋、南北朝以来，更有什么特别高明之处。

总之，从李世民起义之初的动心用意，已经深深埋下了不良的前因。他说动其父李渊起兵的布局，是设计用酒灌醉了李渊，使他在昏昧之中奸污了隋炀帝在晋阳的两个妃子，因此迫使他的父亲，不得不听从他的主意而起兵。所以就由武则天的夺权做皇帝开始，使李唐一代后世的子孙帝王们，始终都在受内宫夫妇男女之间的“女祸”所困扰，甚至还要受那些不男不女的“宦官”（太监）随便摆布。因此，造成晚唐时期军阀专权的藩镇之乱，终至国亡家破，以了却前因后果的一笔滥账。至于李世民在登位之初，弑兄杀弟、霸占兄嫂等行为，遗祸到唐肃宗李亨以后四代之间的兄弟宗室的权位之争。如果不是介乎禅道之间的同宗名臣李泌，不避嫌疑的斡旋其间，恐怕在中晚唐的阶段，早就失鹿中原，移鼎他人了！

因此，我在前面说过李世民的内在个性，具备了齐桓公（小白）所有的坏处，只是初唐时代的贞观政治，能够听信魏征等人意见的作为，作风比较开明，实在大有值得后代当家治国做领导的老板们效法之处。我们民族的个性，是最喜欢崇拜个人英雄人物，尤其是比较豪迈爽朗的英雄人物，纵使他们有很多的缺失，也都能曲予宽恕，只看

他光明的一面，撇开他的阴暗一面不谈。中国的民情如此，中国的历史学家们，也是情有独钟的多，因此在历史上，李世民就成为中国帝王中的旷代一人了。

至于晚唐时期末代李家子孙的皇帝们，外受藩镇（据地拥兵的军阀）的压力，内受“宦寺”（太监）的专权蒙蔽，已是由来已久的事实。这些历代在最高领导人皇帝身边的太监们，都是生殖器被阉割，不男不女心理变态的家伙，因为生理不正常的影响，头脑思维有时更加偏仄和细密。我们读历史上的记载，只要细想在唐武宗李炎时代一个太监头子仇士良的话，实在是古今中外，包围蒙蔽上司领导人的薪传口诀。讲到这里，好像骨鲠在喉，不得不一吐为快。我是希望一般做老板和那些做“长”的、“员”的所有人们，都应明白其中的道理，才能“好自为之”，“善自为之”。

唐武宗也算是一个“少有才，而未闻君子之大道”的皇帝，他做了皇帝以后，心里讨厌宦官们跋扈专权的坏处，想要设法疏远处置。仇士良正是当时宦官的首领，他很聪明，已经看出了苗头不对，就赶快首先提出辞职，告老还乡不干了。唐武宗也就马上照准。因此，在宫里一批大大小小的徒子徒孙太监们，都来为他送行，并且请示他怎样抓权“拍马屁”的锦囊妙计。仇士良便说：“天子不可令闲（你要设法，使做领导的皇帝，一天到晚没有空闲的时间），常宜以奢靡娱其耳目（当然包括现代人的吃喝玩乐等等），使日新月盛，无暇更及他事，然后吾辈可以得志。慎勿使之读书，亲近儒生，彼见前代兴亡，心知忧惧，则吾辈疏斥矣。”他传完了秘诀，那些徒子徒孙的太监们，都明白了这种道理，所以历史上记载说：“其党拜谢而去。”你看，这有多么的深刻可怕啊！小心啊，小心！

现代和将来，当然不会再有阉割了的太监，但是具有太监类型心理变态的小智小慧、小忠小勤的习气，并非没有。除非真能读书明理，达到《大学》“明明德”的学养才好啊！而且时代不同，过去要包围生在深宫内院，长在妇人女子“宦寺”们手中的“太子”，生来就是要做职业皇帝的人，便要使他忙于玩乐，不可有太多闲暇的时间，懂得读书明理。现在民主时代的老板们，就完全不同，所以要使他们忙于应酬会客，日理万机，再也没有精力得以静思深虑。下面的人，就可推、拖、拉、扯，欺上瞒下，阳奉阴违，搞他自己胡作非为的主意，然后多开一些以自我为中心的会议，就强加在这是民意民主的形式主义上，实在是与古人有同样可怕的歪风，所以《大学》便说“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本”是最为重要的了。

五代是第二次南北朝的开始

现在我们再看唐末五代六七十年间乱世文化的转变，这一阶段正当儒家文化和“四书”“五经”文化连绵续绝的时期。然后便可再进入宋代，讨论“儒林”道学理学家们的天下。

古人有言：“物必自腐，而后虫生。人必自侮，而后人侮之。”研究历史，每一朝、每一代的末期，引发政权帝室变革的情况，大体归纳来说，只用“民不聊生”四个字，便可代表了一切衰败的祸因。其实，所谓“民不聊生”的内在因素，以及时代社会演变的外界趋势，它的前因后果，太过复杂，包括有政治、经济、财政，尤其是赋税和基层社会吏治（干部）的败坏等等，因此而造成历史小说上的一句名言，就是“官逼民反”的结果了。人性是“重苟安而恶动乱”，大至国家社会，小到个人家庭，人人所最宝贵的，就是性命。如果可

以“顺时安命”，人们是绝对不肯起而革命的。“革命”一词，是来自《易经》的鼎卦的象辞以及爻辞，所谓：“象曰：木上有火，鼎。君子以正位凝命。”“鼎耳革，失其义也。”社会人民，碰到了“木上有火”，火上加油的苦难时代，就不得不起而拼命了。我们现在不是讲历史、政治哲学的课，只是略一涉及有关的问题，提起注意而已。

李唐的时代，到了唐僖宗李儇，公元八八〇年之间，已经进入“民不聊生”的时代，因此而有王仙芝、黄巢等的起义造反。黄巢曾经攻进长安，自称“齐帝”。可是一个经历两百多年皇室集团的政权，到底还是具有“百足之虫，死而不僵”的顽固力量，在它外围“拥兵自卫”的藩镇霸权，也绝不会让现成既得的利益，随便拱手让人的。所以黄巢的失败，也是事所必至，理所固然的结果。不过，由此而使李唐王权统治的结束，在历史上，展开“五代”的一幕，这是由唐朝皇帝的部下们展开序幕的。到了公元八九〇年，正当末代唐昭宗李晔的时代，在五六十年之间，全国地方藩镇（军阀）据地称王的强霸势力，就有十三处之多。可是在历史上习惯性地称呼这个阶段的中国史，叫做“五代”。事实上，这都是古代读书人，自号为圣人孔夫子传人的思想，学习夫子著《春秋》尊王的精神，把“五代”五六十年间，能够在中原（长安洛阳一带）抢得李唐覆灭之后的王位的，才认为是“继统”的王朝，因此撇开当时全国各地的称王称帝的其他努力，只以在河洛称帝的为继统，所以就叫它为“五代”了。即使如欧阳修、朱熹他们，号称自己为公正严明的大文豪、大史笔者，也仍然难以去掉这种盲点。欧阳修的《新五代史》和朱熹的《紫阳纲目》，何尝不是如此呢？

俗话说得好，“习惯成自然”，那么，我们就照这个自然的习惯，大约介绍一下“五代”王朝那些称帝称王的乱世英雄吧！

开始第一代的“后梁”太祖朱温，在唐僖宗的时代，赐名为“朱全忠”，他的本名叫“朱三”。他是跟黄巢起兵造反的人。黄巢兵败，他就见风转舵，投降唐朝，又改名字叫“朱晃”（字匡圣），结果谋杀唐昭宗，废了唐哀帝李柷，自称“梁帝”。在位六年，被儿子友珪所弒。另一个儿子友贞即位十年，史称后梁末帝，后梁至此完结。

接着，便是后唐李存勖，沙陀郡（新疆境内）人，史称为胡人。实际上，他的祖先早已是归化汉族的西北边区民族。他袭其父李克用的“晋王”爵位，号召为李唐复仇，灭了朱梁而自称皇帝，叫做“后唐庄宗”。开始很英雄，做了三年皇帝，又死在伶人（戏子）手里了事。清初的名诗人严遂成，有一首咏李克用的名诗，很少有人有此手笔：

英雄立马起沙陀，奈此朱梁跋扈何！
只手难扶唐社稷，连城且拥晋山河。
风云帐下奇儿（指李存勖）在，鼓角灯前老泪多。
萧瑟三垂岗畔路，至今人唱百年歌。

李嗣源的向天祷祝

继他而起的后唐明宗李嗣源，真还不错，比较老实可敬。他是李克用的养子，也是西北边区归化汉族的代北人。因后唐的变乱，被大家所推举，立为皇帝，在位八年。在他登位的时期，北方少数民族的

契丹，也已经开始称王称帝了。李嗣源做皇帝，不太作怪。突出的有三件事，值得为他褒扬。

一、当他在位的第七年，命令国子监（等于国立大学），校正“九经”（《诗》《书》《易》《礼》《春秋》三传、《论语》《孟子》），刻版印卖，时在公元九三二年。这是历史上在唐代以后，提倡儒家学术的第一次盛举。

二、他的儿子秦王（从荣）喜欢作诗，“聚浮华之士高辇等于幕府，与相唱和，颇自矜伐（经常聚集一些华而不实的浮夸子弟，如高辇等人，互相吟诗唱和，而且还自认为很高明，很了不起）”。李嗣源便对他说：“吾虽不知书，然喜闻儒生讲经义，开益人智思（我虽然没有读过书，但是喜欢听那些读书儒生讲五经的道理，可以开豁人的智慧和思想）。吾见庄宗（李存勖）好为诗，将家子，文非素习，徒取人窃笑，汝勿效也（以前我看庄宗喜欢作诗。其实，我们都是将门之后的子弟，诗文素来不是专长，会被别人背后偷偷地笑话，你切不可学样啊）！”他有此见解，的确高明。可惜有些人偏要舞文弄墨，真不及李嗣源有自知之明。宋初在赵匡胤手里，灭了南唐，俘虏了李后主李煜，赵匡胤便说：“李煜如果把作诗词的心思用来治国，哪里会这样轻易被我俘虏呢！”

三、历史记载李嗣源在做皇帝的几年中，“每夕于宫中焚香祝天曰：某（我李嗣源）胡人，因乱为众所推（因为乱世，被大家推举，不得已做了皇帝），愿天早生圣人，为生民主。”过去历史学家相信因为他的诚心感应，所以宋太祖赵匡胤就在这个时期出生在“甲马营”中。是不是迷信，姑且不论。但是李嗣源的这种用心，就不能不说是他的“诚意、正心”之德了！不要说五代时期所有别的英雄帝王们，没有如他的真诚和谦让之情，恐怕千古以来，能够肯自向天祝

告，说出此话的，还找不出第二人呢！每读历史到此，常为他真诚的为国为民之心所感动，必然低眉敬礼，这也实在是很感人的历史故事啊！有这种存心的人，还可对他有民族歧视之见吗？但从李存勖开始称帝的后唐，经李嗣源继位称“明宗”，先后只有十一年的时间。李嗣源死后，不到三年，后唐也就亡了。

跟着称帝的，就是历史上第一个做为契丹傀儡皇帝的石敬瑭，号称后晋。也就是割让燕云十六州地区奉献给契丹的儿皇帝。因此而开创了宋朝开国以来，黄河以北成为辽、金、元三朝的根据地，形成中国历史第二次“南北朝”的三百年局面。但石敬瑭的后晋，也只有十二年的时间，就转入他的部将刘知远的手中。刘知远称帝改国号为后汉，做了一年皇帝便死了。由他的儿子刘承佑即位称“隐帝”，也只多了三年就完了。后唐李存勖、后晋石敬瑭、后汉刘知远三代，都是沙陀人，只是氏族不同而已，所以在旧史上叫他们为“沙陀”三大族的“胡人”。

接着由后汉的部将郭威，篡位称帝，改国号为“后周”，做了三年的皇帝也死了。他没有儿子，就由他的养子，也便是他妻子（皇后）的内侄柴荣接位，称为“世宗”，精明果敢，颇有英气，在位六年，在出兵伐辽的途中死亡。当时由他三岁小儿宗训即位为“恭帝”，提升赵匡胤为殿前都点检（相当于现在的陆军总司令），要他出兵征河东，刚刚出发到陈桥驿的一天晚上，就闹兵变，据说将士们把预先做好的皇帝穿的黄袍，加在赵匡胤身上，然后就迫他做了宋朝开国的第一位皇帝宋太祖。周家柴氏的孤儿寡妇，也就只好拱手让位。所以后世有爱管闲事的诗人，便作了一首诗说：

忆昔陈桥兵变时，欺他寡妇与孤儿；
谁知二百余年后，寡妇孤儿又被欺。

最后一句是说南宋亡国以后，末代的小皇帝恭帝赵㬎和皇太后，也被元朝的大将伯颜所俘虏走了，世事的轮转回旋，犹如原版重翻，非常奇妙而可叹。不过，后周的郭威和柴荣两代，并非胡族，不必老是胡说，把“五代”都说是“胡人”在作乱。

根据历史记载，“五代”虽为“乱世”，但对宋朝开国以后重兴儒家学说的关系，极为重要。我们在前面已经说过，在后唐明宗李嗣源时代，令国子监校正九经，刻版印卖。时在公元九三二年。这个新疆老乡李嗣源，真有现代出版商的头脑，同时也替中国文化首先做了一件大好事。但到了后周广顺三年（九五三年），也就是郭威称帝的末年，“九经”版才雕刻完成，先后历时二十一年。同时，在四川“后蜀”的孟昶，也同意四川刻版印“九经”。

史载：“初，唐明宗之世，令国子监校正九经，刻版印卖，至是版成，献之。由是虽乱世，九经传布甚广。是时，蜀毋昭裔（人名，蜀之仆射，等于辅相）亦出私财百万，贯营学馆（办学校），且请刻版印九经，蜀主孟昶从之，由是蜀中文学亦盛。”可是我还记得读过一本历史的书，说五代时代的刻“九经”版，冯道也有鼓动之功，可惜临时想不起在哪本书上，又懒得去查。只是随便一提，将来你们发现了再说吧！在另一方面，我们也可以看出如五代这样一个乱七八糟的时代，你争王，我争霸，兵荒马乱，民不聊生，但无论是汉、胡等族，以及后来的辽、金、元，对于保存中华文化的传统，大家都是一致的同心同德。这就足以说明中华民族文化和文明的特点啊！

五五、两宋守文弱主的由来

南北宋三百年来的赵家天下，先由黄袍加身的宋太祖赵匡胤开始，根本就没有想一统中华，所以玉斧一挥，割掉中国北方的燕、云十六州，就让它自己成长，形成后来的辽、金、元朝。对于南方云南的大理，也无力统一。他只想暂时安定，努力俭省节用，收集财货，用金钱攻势，买回北方的一统。五代七八十年的战乱，人民社会困苦不堪。但经他的提倡俭约，宋初不到十五六年之间，洛阳近郊的民间，先行富有，甚至挂帘子用的装饰，就有银钩亮相了。他平常对人说：“我以四海之富，宫殿饰以金银，力亦可办。但念我为天下守财，岂可妄用。”尤其到了他的兄弟赵光义即位做了宋太宗皇帝，喜欢读书学问，并且继承他哥哥赵匡胤的政策，避免军人将领干政，更加重文轻武，起用文人来管地方军政，授以大权。从此便养成以后三百年来的赵家子孙皇帝，都会遵守一个原则，所谓“守文弱主”而已。

但话说回来，在中国的历史上，赵宋三百年的天下，“齐家、治国”比较特殊的规范，约有三点，稍作补充。

第一，赵匡胤兄弟，虽自军人的子弟出身，但生性也比较孝顺，尊重母教，比起历史上的帝王宫廷来说，几乎就没有皇后或皇太后把持朝政，造成一般人所说女人为祸水的“女祸”故事。宋太祖、太宗兄弟等，都是由他们的母亲杜太后母教长成的子弟。杜太后算是一位贤母的典型，所以在北宋之世，就先后有过几位贤母型的太后，可为典范。从“齐家、治国”的原则来讲，宋代应可及格。当然首先还应归功于杜太后的母教而来。

第二，赵家兄弟，自小就出生在军眷的家庭环境中，赵匡胤出生在甲马营中。他们兄弟，都是将门之后，长大以后，也照例是做职业军人，并且追随周世宗南征北战，因军功而升迁到殿前都点检的位置，得来并非偶然。所以在他们的本身经历上，是极其知道战争的祸害和悲惨，同时也知道战争会给人民带来太多的痛苦。因此，厌武重文的心理，也比较强烈。世界上有很多文人，最喜欢谈兵，他们实在没有当过军人打过仗，往往会把战场当作考试场一样的紧张好玩。赵匡胤是从战争中勇于作战而成名的，他当然了解战斗是并非好玩的事，所以他在登上皇帝的宝座以后，就要考虑是否必要以武力统一天下，或是另谋其他的方略。他所以毅然断然在“舆图”上，手把“玉斧一挥”，暂且割开“燕云十六州”和云南一带的“大理”而不顾，固然不是勇者的所为，但也情有可原。而且他认为当时北鄙的契丹等胡人，进攻中原，其志只在财货的掠夺，人如只要富贵，就可用金钱攻势，买回失地。这就是赵家三百年来由太祖内定战略失策的致命伤。

第三，继赵匡胤做皇帝的宋太宗赵光义，也如他哥哥一样，跟着在军旅生活中长大，但他比哥哥还爱好读书与学问，所以历史上记载：他在“兵间二十年，手不释卷”。出兵打仗，后勤还有十几匹马，是驮着书本从征的。因此，在中国文化中，有两句最有名的成语，都是由他说出来的。“开卷有益”，这是他赞叹读书有好处的一句名言。还有一句，是和春秋时期卫国大夫蘧伯玉相同的话，“吾年五十，方知四十九之非”。这也是他做了皇帝以后，更加知道实践的经验和修养知识相结合的重要，而且是心有所感的叹息。

杜太后“母仪可风”

有关赵匡胤的家教和母教的事，结合正史和宋人其他史料笔记来说，还有这样一些故事。当赵匡胤已经知道大家都已计划好了要临时兵变，“黄袍加身”，拥护他做皇帝，但不免也有“既喜且惧”的心理，成功与失败，两者都不是儿戏的事。他就悄悄回到家里，想告诉母亲一声，好向母亲请教。一进门，他的母亲和他所最敬重的姊姊，正在厨房里做饭。他就正好对母亲和姊姊讲了这件事。他母亲听了还没有说话，他的姊姊就大声地说：男子汉，大丈夫，要做什么大事，就要自己心里有决断，还跑到厨房里问我们做什么！一边说，一边就把手里拿的擀面棒举得高高的，把他用力地推出去。赵匡胤听了姊姊的责骂，心中踏实了，立即转身，回部队去了。到了晚上，就闹兵变，“黄袍加身”做了皇帝。所以他终身对这个姊姊，敬畏有加，不敢怠慢。

而在正史上怎样说呢？

> 宋主尊其母杜氏为太后。后，定州（今河北省定州市）安喜人，治家严而有法。陈桥之变，后闻之曰：“吾儿素有大志，今果然矣。”又尊为皇太后，宋主拜于殿上，群臣称贺。后愀然不乐，左右进曰：“臣闻母以子贵，今子为天子，胡为不乐？”后曰：“吾闻为君难。天子置身兆庶（老百姓）之上，若治得其道，则此位可尊。苟失其驭，求为匹夫不可得。是吾所以忧也。”宋主再拜曰：“谨受教。”

这一段话，历史学家也并没有过誉其辞，同时，也是说明赵匡胤的成功，的确是得力于母教。赵宋开国的老祖母，真是“母仪可风”啊！

杜太后被尊为皇太后的第二年，就死了。她在临危的时候，皇帝赵匡胤随时侍候在她的身边，她就叫赵匡胤召最亲信的辅相赵普进来，并且问赵匡胤说，你知道你为什么这样容易得天下、当上皇帝的道理吗？赵匡胤说，那都是靠祖先的阴功积德和母亲您的教诲啊！太后说，不对。是因为柴家（周世宗）使幼儿主天下，所以你占了便宜又卖乖了。假使后周有年纪老成的后代做皇帝，你哪里有这样容易。所以我要吩咐你，假如你死后，应该传位给弟弟光义做皇帝。光义过后，应该传位你的三弟光美。光美过后，再传位给你（赵匡胤）的儿子德昭。你要知道国家天下之大，能够有一个比较老成的人来继位做皇帝，那就是社稷之福了！赵匡胤听了，哭着说：“敢不如教。”儿子不敢不听妈妈您的吩咐。这时，太后又对赵普说，你是一起听到我的吩咐，同时做好记录，将来不可以违背了我的主意。赵普听了作好记录，并且在末后一行签了字“臣普记”。藏之金匮，命谨密宫人掌之。

“烛影斧声”的疑案

赵匡胤开国称宋，只做了十六年的皇帝，在曹彬灭了南唐李后主的第二年就死了。他的死，也是宋朝开国之初一件重大的疑案，所谓“烛影斧声”，便是说他在临死之前，和弟弟光义为了传位的事，是有所争执的。也有人怀疑赵匡胤在临死时，是被弟弟光义逼死或气死的。如云：

> 太祖不豫（快要死了，很难过），夜召晋王光义，嘱以后事，左右皆不得闻。但遥见烛影下，晋王时或离席，若有逊避之

状。既而太祖引柱斧戮地，大声谓王曰：“好为之。”已而帝崩。

赵光义即位，史称宋太宗，做了二十二年皇帝，并没有遵照他母亲杜太后的遗嘱，把帝位传给兄弟，再传侄子，而且早已把兄弟光美和侄子德昭，因犯错误而处置了，最后还是传位给他自己的第三个儿子赵恒（宋真宗）。据说，他不遵守杜太后的遗嘱，传位给自己的儿子，也是经过和赵普商量而决定的。赵普告诉他，太祖赵匡胤听信皇太后的吩咐，已经做错了，你可不要再错。因此就传皇帝之位给自己本支的子孙，直到徽宗、钦宗，被金人所俘虏，康王南渡浙江为南宋高宗以后，因为没有儿子，才找出赵匡胤一支后代七世的孙子赵昚（读“慎”）过房做他的儿子而继承大统，后来因他对高宗比亲生的儿子还要孝顺，所以历史上的谥号，便称他为“孝宗”了。

我们为什么费了那么多的时间，说明宋初开国这一段的历史内幕呢？因为两宋的政治中心，在表面上，是尊重儒家的孔孟之教的学术思想为中心。儒学重“圣人以孝弟治天下”。从“齐家、治国”之道立论，对于兄弟的友爱情谊，自宋太宗开始，已违背他母亲的教诲和本身的初衷，而且犯了儒家“伦常乖舛”的大忌。宋人笔记史料，还记载赵普在临死的时候，因有负杜太后的嘱咐，白日见鬼，吓得请僧道来做佛事以求忏悔，并且亲自写悔过书烧化，向杜太后祈求饶恕。不过，这是过于迷信鬼神之说，所以正史便不采录。到了清初，名儒查慎行（初白）有一首诗，专指宋初开国的这一桩公案，最为精彩。

梁宋遗墟指汴京（开封府），纷纷禅代事何轻（由五代后周等变宋的禅让）。

也知光义难为弟（故事如前面所讲的便是），不及朱三尚有兄（后梁太祖全忠与宗戚饮酒酣醉，其兄全昱视帝曰：“朱三，汝本砀山一民，奈何灭唐家三百年社稷！”）。

将帅权倾皆易姓（针对赵匡胤的事，言将帅权倾人主者，皆欲篡位也），英雄时至忽成名。千秋疑案陈桥驿，一着黄袍便罢兵。

宋真宗神道设教的愚民政策

宋太宗即位做了二十二年的皇帝，传位给真宗赵恒，赵宋自开国到此，还不到四十年的时间。但在黄河以北的契丹，国势兵力，坐以强大，便在真宗即位的第七年出兵南犯，同时又派人来谈和，宋朝也派曹利用代表和谈。但契丹攻势，由河北的德清，直逼冀州（真定），到达澶州（大名府开州），军书告急，一夕五至。

当时的宰相“平章事”寇准，对于边防告急的公文，一概不理，“饮笑自如”。真宗知道，吓坏了。追问寇准，他便说，“欲了此事，不过五日耳”，但陛下你一定要亲自到澶州的前方去一趟。真宗听了很为难，其实是真不敢去，就想回宫去了。寇准拦住他说，你一回宫，我就见不到你了，“大事去矣”。另一位宰相毕士安便极力劝真宗要采用寇准的建议。因此真宗只好召开御前会议，商量御驾亲征的事。有些大臣们听到了契丹入寇，吓死了，王钦若建议迁都南京，也有建议迁都成都的。真宗便再问寇准的意见，寇准假装不知道是哪个人的提议，便说：“谁为陛下画此策，罪可斩也。”他就详细为真宗讲明战略上的胜算，因此真宗才决定了御驾亲征。但他到了澶州以后，还是胆小不敢过河，寇准再三鼓励，而且说：“陛下惟可进尺，

不可退寸。”跟在真宗旁边的“殿前都指挥使”高琼也极力赞成寇准的战略，就命令御林军的卫士们，快推皇帝所坐的銮驾过河。前方的战士们，看到了皇帝果然亲到前方，便士气百倍，踊跃呼万岁，声闻数十里。对方的敌人契丹也被吓住了，赶紧用数千骑兵来进攻，但被宋军打败。

真宗回到行宫，悄悄派人去看寇准在做什么。回报便说，寇准正和皇帝的秘书长杨亿在喝酒打牌，说笑唱歌呢！真宗听了便说：“寇准如是，吾复何忧。”但是到了最后关头，这位赵宋的皇帝真宗，还是决定和谈，几次往返，仍然由曹利用做代表。甚至愿意每年出百万两银子给契丹，互称兄弟同盟。同时有人在造谣挑拨“寇准幸兵以自取重”。因此，寇准对这样一个老板，实在也无能为力。但他特别吩咐曹利用，“虽有敕旨，汝所许过三十万，吾斩汝矣”。议和到了最后的定案，每年给契丹银十万两，绢二十万匹，称宋朝为兄，契丹才引兵北去。这便是两宋两百余年来，由宋真宗开始，对辽、金、元等，低首自卑，只用金钱外交的弱国政策。但宋真宗却又自作掩饰地说：“数十年后，当有捍御之者。吾不忍生灵重困，姑听其和可也。”其实，他是真的吓破了胆。加上寇准的政敌王钦若的谗言，只是轻轻说他一句，“寇准好赌”。澶州之役，他是拿你皇上的生命做赌注。从此寇准富国强兵的统一思想，就永无出路，而且也被免了宰相的职权，下放做地方官去了！

可是，宋初全国人心，仍然希望这个国家，能够做到华夏一体的统一局面。那又怎么来对付这种政治趋势呢？因此便由王钦若出个鬼主意，假造“天书”，造成真宗皇帝领导全国军民都信奉道教，“敬事上天”，只要太平安定，就不要随便谈兵，轻举妄动。因此宋朝代代相传这个统治秘诀，用了一百多年，到了宋徽宗赵佶“道君皇帝”

手上，就和他的儿子钦宗赵桓，一起当了金人的俘虏，受苦受难，老死在东北的“五国城”了。

可是宋真宗想用宗教信仰的“愚民政策”，淡化一统中国江山的全民思想，也并不如此简单。首先需要得到政府人民所依赖的宰相王旦的意愿。因为宋朝的制度，比较历代帝王最尊重相权，而且对朝廷中的文臣，也特别尊重。宰相是文臣的领袖，也是全国民意的象征，所以他必须先要使王旦默认这个不可公开的政策才行。但王旦对于这个措施，始终不肯表态。宋真宗没有办法，只好向王旦府上，多送名贵重礼。这是历史上皇帝向宰相行贿的第一次举动。王旦心里有数，天下是赵家的，政府是赵家的朝廷，皇帝已经低声下气，要求宰相同意他的办法，行也得行，不行也得行。他就把皇帝送来的礼物封存起来。“归家或不去冠带（上朝回来，有时连礼服都不脱掉），入静室独坐。”他是在打坐参禅呢？或是无言的抗议呢？他平常就是“与人寡言笑，默坐终日”，因此谁也无法窥测他的心境了。

可是到王旦临死的时候，便遗命家人，不许用官服来埋葬他，只准用和尚的身份收殓。史载：“旦遗令削发披缁以敛，盖悔其不谏天书之失也。诸子欲奉遗命，杨亿以为不可，乃止。”他是忏悔呢？或是遗恨呢？就不得而知了。同时也记载他对于当时用道教做愚民政策的事，也早有后悔，再想极力反对，又觉得“业已同之（已经表示同意了），欲去（辞而不干了），则上遇之厚（但皇帝对他太尊重，太好了，不忍心舍他而去）。”虽然有当时担任宋真宗皇帝的枢密副使（中央政府副秘书长）马知节，也曾经对宋真宗说过：“天下虽安，不可忘战去兵。”但他自己到底没有恳切地表示这个意见，所以临死还不心安。

宋真宗也曾经在他病危的时候问过他，假如你过世了，谁做宰相最好，他就毫不迟疑地说寇准最好，除此以外，“臣所不知也”。读《宋史》，必须先要了解宋初真宗的这一段事实的大关键处，就可知道两宋三百年来的赵家天下，为什么会成为中国历史第二个“南北朝”的由来了。清人王仲瞿有题《汉武帝茂陵》的诗中说：

和议终非中国计，穷兵才是帝王才。
守文弱主书生见，难与英雄靖九垓。

王仲瞿这四句话，虽然言重一点，过于偏激，但对于治国当家者，实在是值得警惕的名言啊！孔子答子贡问政，曰：“足食足兵，民信之矣。”并非是必要发动战争才能解决问题啊！

五六、宋初文运和宋儒理学

我们为了说明传统文化中儒家经学在历史上的衍变，以及宋初文运的昌盛，乃至形成宋儒理学家的因由，因此，花了不少时间介绍赵宋开国的重文轻武政策，恰为宋儒理学成长的助缘。由此而使《大学》《中庸》在儒学“十三经”中的突出，和《论语》《孟子》共称为“四书”的经学，主导中国文化教育，配合元、明、清考试取士、读书做官的政策，千年以来，牢笼天下的才智之士，都陷于功名泥淖之中，难得自拔。但不要因为我的这一说法，便误解了儒家“四书”害了中国文明，或耽误了中国文明的发展。其实，儒家的“四书”，并没有妨碍了中国，只是南宋以后的有些学者，过于迂曲误解了“四书”，反而妨害了传统儒学对民族文明发展的重要。

如果从人类学的观点来说，对比东西文化的演变，而且以中国文化史的立场来讲，就像太阳运行东西两半球的一昼夜之间，西欧和东亚的中国，明暗代谢，几乎似有类同，而又有大不相同的差别情况。我只是首先提出大家的注意，希望青年后生，可以做多方的研究探讨。

例如西方的欧洲文化，自五世纪罗马帝国瓦解到十世纪，战争相继不息，新国互有兴亡，人民生活困苦不堪，文化低落，正是欧洲文化史上所谓的“黑暗时代”。这时犹如日出东方，西方正处于长夜漫漫之中。但在中国，恰是由南北朝经唐朝、五代，到宋朝开国初期的阶段。虽如旭日东升，朝阳艳丽，有时也是阴云密布，阳光黯然失色。西方文化从九世纪开始，由黑暗时代进入基督教的经院哲学时

期，长达六个世纪之久，到十五世纪，才渐渐有了转变。十六世纪“文艺复兴”运动以后的西方文明和文化，才换了一个崭新的面目。

所谓“经院哲学”，就是专门研究基督教的神学，它在研究怎样认识神与实在存在的关系。思辨精密，论证迂回，烦琐曲折万分。所以后世学者，又有称它是“烦琐哲学”的。但非常巧合的，中国从十世纪开始，便是宋朝建国，到十一世纪中间，宋儒的理学、道学也开始兴盛，二程（程颢、程颐）一系传承的朱子（朱熹）学派建立权威。“四书”的朱著章句之学，也迂曲了周公、孔子以来的儒家“经义”之学，长达八个世纪之久，到二十世纪的初期，遗风渐息。在这样一个长期的黯淡状况中，犹如在东方的日丽中天过后，阴霾四合，完全是一片“万木无声知雨来”的现象，所以才有二十世纪中苦难的中国，不得不重新革命，重新建立中华。

我们必须先要了解了前面所讲的中国文化与西方文化的对比，然后回转来探讨儒家学说的演变，就可启发大家的反思，运用“正思维”来寻求答案，然后再来重估传统儒学对人类的“人道”文明的价值了。

文运鼎盛的前因

现在要讲宋初的文运之先，必须要注意由盛唐到五代，帝王政权的兴替，与中国文化儒、佛、道三家之学的盛行，并无多大影响。甚至反使当时的聪明才智之士，厌恶乱世，逃避现实，去参禅学佛，或修炼神仙道学的，更为多数。宋朝初建，禅宗的“五家宗派”，正是盛极一时。道家和道教经过宋真宗的提倡，也是有声有色。例如宋真宗景德元年（一〇〇四年），就有禅僧道原首先汇集禅宗公案的《景

德传灯录》著作面世，而且有当时的名臣杨亿为它作序推荐，这是后世研究禅宗第一部重要的宝典，《五灯会元》等书，都是后来居上的续成之作。在道教方面，也有张京房召集道士所集《云笈七签》大部著作的完成，为后世编集《道藏》，开其先河。稍后，有张紫阳（伯端）《悟真篇》问世，融会禅佛儒行的精华，是开创道家“神仙丹诀”“南宗”的宝典。

但不要忘了，前面已经说过由五代唐明宗李嗣源时代开始的雕刻传统儒学“九经”出售，以及周世宗（柴荣）时代“九经”的刻版完成，和西蜀四川“九经”的流通，都是促使宋初读书士子学习儒学更加方便有利的条件，也是使儒学更为广泛传布的原因。因此，宋初文运的鼎盛，并非出于偶然，实在是有它的前因。同时，也需要了解，在唐宋的阶段，中国的学术文化的重镇，大多还在关中（陕西、山西）及河洛（洛阳、开封）等黄河流域等地为盛。唐宋的名儒学者，也是这个区域范围的人物占多数。过去所谓的“华夏文化”“中原文化”，或“中原人物”大多也是这一区域的人。

到了宋朝开始，由读书学儒而考取功名，渐至跃登为朝廷的政要，功显当时，名留千古的一大群人物，大多都是平民、贫民出身的寒士，正如古人所谓，“十年寒窗无人问，一举成名天下知”；或如说，“一举名登龙虎榜，十年身到凤凰池”等颂辞，便是从宋初开始，考试制度最为成功特出的现象。

但是，同时还有一些读书学儒有成的学者，淡泊名利，志行高尚的人，始终不求功名，以耕读自娱，终身以学问为重，虽然名重当时，但又隐居不出的处士也不少。所谓“处士”的意义，就是善于自处，不求闻达于当时的清高代号。这在唐代的习惯上，称为“高士”，再早一点，便叫“隐士”，都是同一含义的名称。这一类人，

在中国历史上，关系也很重要。甚至每使历代的帝王或朝廷，隐隐约约都在注意他们的言行举动，心存顾忌。那些帝王将相，生怕被他们看不起，而使自己很不安心。这也是中国历史文化上的特色人物。如果比照西方文化，从西洋的政治学说上，勉强的比类，便是属于保留“不同意”的主张，或“不合作”态度的人。不过，这种比方也很勉强，中国文化中的隐士、高士们，是属于道家一流的人物。他们绝对不肯只为自己而鸣高，有时为了国家天下人民的利益，也会婉转设法，提出很有影响力的主意，帮助社会的安定，然后即所谓“功成而弗居”“没世而无闻”而已。

宋初开国的第二十四年，也就是宋太宗赵光义即位的第十四年，年号“雍熙”开始，就召请当时在华山的隐士陈抟入朝，在名义上是皇帝向他请教道术。究竟他们所谈的真实内容是什么，就不得而知了。历史所载，都属于官府公告式的官话，就不必讨论了。陈抟当然不会久留朝廷，立即请辞还山归隐。但在这一年内，太宗就颁发诏令，要求民间提供遗书。所谓“遗书”，就是有些人的著作，还没有公开问世，被社会上所不知道的书稿。过了四年，改年号为“端拱”元年，就免了共同起事的布衣之交赵普的宰相职位，正式发布吕蒙正为“同平章事”（事实上，就是宋朝对宰相的官衔名称）。

钱若水一番有骨气的话

吕蒙正，我想大家大概都会知道，他是宋初最贫寒家庭出身的子弟。少年的时候，一边上山砍柴谋生，一边苦志读书，经常会在山上劳动中，碰上大雨，肚子饿了，就将斗笠中的雨水泡冷饭吃。他读书有成，功名得志，结果当了宋太宗的宰相。我们现在特别提出吕蒙正

来，就是说明由他开始，宋初百年之间，造成文治的文人政府的朝廷中，大半都是由贫寒出身的儒学之士。尤其在吕蒙正以后三十年左右，便有从最贫苦出身的范仲淹出仕，古人歌颂他是出将入相，英雄而兼圣贤的人物，也是开创宋代文运最有贡献的大贤。我们只要翻开《宋史》，读了吕蒙正当宰相前后时期的“翰林学士”钱若水答宋太宗的对话，便可知道宋初开始形成文人政府的风格，实在大有不同于历代帝王政体的特点。史载：

> 宋太宗谓侍臣曰：“学士之职，亲切贵重，非他官可比。朕常恨不得为之（他说自己也很想做翰林学士）。”又曰：“士之学古入官，遭时得位，纡朱拖紫（宋朝的官服形色），足以为荣矣。得不竭诚以报国乎！”若水对曰：“高尚之士，不以名位为光宠。忠正之士，不以穷达易志操。其或以爵禄位遇之故，而效忠于上，中人以下者之所为也（如果只是为了做官就算光荣，因此便表示对你皇帝尽忠的，这都是那些中等以下的人所做的事，还有什么好说的呢）。”

钱若水的一番话，也代表了宋朝开始，由宋太宗到真宗、仁宗数十年间，如吕蒙正、王旦、吕端、王曾、寇准一辈儒者的正义和作风，实在足为有志从政者的针砭名言。

到了宋真宗时期，又征召终南山的隐士种放入朝，结果种放还是不来。又因澶州之役过后，极力提倡“神道设教”的政策，便赐封信州（江西）道士张正随号真静先生，为他建上清院及授箓院。这就是后世江西龙虎山张天师的起源。

我们先要了解宋初的文运，有关儒、佛、道三教鼎足并茂的情形，然后再来了解宋初开国六十多年以后，到了宋仁宗赵祯在位的四

十多年之间（一〇二三—一〇六三年），才出现一群名儒贤相，先后相继执政的鼎盛时期。也是宋儒的儒林和道学（理学）的开始。

宋仁宗登位前十年，还由刘太后主政，仁宗只是备位而已。刘太后死后，也正是宋仁宗二十四岁的时候，才由他自己当家，才算是真有实权在手的赵家天子。但当他自己亲政的第一件事，就是停止修造道观和佛寺，不用内侍（太监）罗崇勋。立即召范仲淹为“右谏议”，以备咨询。这也等于说明由宋仁宗开始的宋朝文运，好像演电视剧一样，首先就由范仲淹登场亮相，也并非是偶然的事。当宋仁宗庆历（一〇四一—一〇四八年）前后，宋儒理学家的兴起，大部分是受范仲淹的影响，或经他的培养推重而成名的。而且在仁宗庆历三年前后开始，名儒而兼名臣的，就有晏殊、韩琦、富弼、文彦博、欧阳修、蔡襄等人。稍后，便有司马光、苏轼（东坡）三苏父子兄弟、王安石一辈人物。

因范仲淹的关系，影响一代的大儒，如胡瑗（安定先生）、孙明复（泰山先生），以及后世称为“五大儒宗”的周敦颐（濂溪）、张载（横渠）、程颢（明道）、程颐（伊川）、邵雍（康节），直接或间接，都与范仲淹先后有关。我们大家都知道他的名文《岳阳楼记》中所说的名句：“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐。”这不是他只为写作文字上的空言，而是他一生实践行履的守则。

范仲淹是真正的儒宗儒行

讲到范文正公范仲淹（希文），我们大家都是知道的。但是我觉得应该为将来的后起之秀提起注意，所以再来简单介绍。范仲淹出生在苏州的吴县，两岁的时候，生父便死了，家境很贫寒，他的母亲实

在没有办法撑持这样一个孤儿寡妇的家庭，就带着他改嫁了一个姓朱的人。他因此也被改了姓名。可是他从幼童开始，自己就很有主张、有志气。他明白了家庭关系和母亲的苦衷，就向他妈妈痛哭一场，不愿再留在朱家。他到了南京，依靠亲戚家的微少帮助，努力读书求学。因为太穷，有时煮了一锅粥，凉了分做三块，每餐吃一块充饥。这样昼夜不息地读书求学，到了冬天，穿的衣服破了不够保暖，感觉太疲劳了，就拿冷水浇面，勉强提起精神来苦读。

有志竟成，他终于考取了进士，得到一个官位，为“广德军司理参军”，等于现在的一个军区司令部的政治部主任兼管军法。这样，他总算有了薪俸的待遇，就去接母亲回到本家，恢复本姓。后来又调为“大理寺丞”，等于现在的最高法院院长，再后又调职务，管过粮食工作。因母亲死了，就回家守丧三年，一边教授学生，他可没有一点埋怨或不满母亲的心理，完全恪守“儒行”的孝道。三年过后，经由推荐，出任过“秘阁校理”，等于现在中央办公厅的主任。跟着就出去做地方行政首长等职。

宋仁宗久闻他的人品和学问，所以在皇太后一死，自己亲政的第一年，就召他担任了“右谏议”。仁宗并不是刘太后亲生的儿子，因此，很多人趁太后死了，就有许多批评太后的话发生了。范仲淹身任谏官，是可以对皇帝讲不同意见的话。因此他就对仁宗说，先帝宋真宗死后，太后调护陛下十余年，今宜掩其小故，以全其大德。仁宗听了，便说，我也很不忍心听这些闲话。就下命令宫内宫外，不准再讲皇太后垂帘听政这十多年的往事。这就是范仲淹推己及人，调和皇帝和养母之间的心结，促进宫廷政府之间的安定。他“要言不烦”，只提起皇帝的注意，你母亲养你且帮忙你那么多年了，就是有些不对，现在更不能旧事重提了。

自“五代”以来，天下学校废坏，当仁宗还未亲政，在天圣五年的时期，宰相晏殊开始提倡兴建学校，作为各州各县的标准，并且延聘范仲淹做教师。范仲淹教授学生的作风，首先是重视养成一个人的品格，所谓“敦尚风节”，最为主要。同时要关心天下事，不能只为自己着想。晏殊对他的教育方针，和他本身的行为，非常器重，而且认为范仲淹的将来，一定会成为国家社会的“大器”。晏殊是宋初才子型的宰相，人们最喜欢的名词如：

一曲新词酒一杯，去年天气旧亭台。夕阳西下几时回。无可奈何花落去，似曾相识燕归来。小园香径独徘徊。（浣溪沙）

这便是他的流传千古的名作。文化最基本的影响力，就是文学，也叫文艺。你只要翻开《宋词》，首当第一位的，便是他的《珠玉词》。至于他的文集有二百四十余卷之多，就很少有人去摸它了。古人所谓“但得留传不在多”“文章千古事，得失寸心知”，就是这个道理。权势地位，只可以煊赫一时，并不能左右后人的爱憎。它和领导政治的成果一样，好坏永在人心。

晏殊对范仲淹的人品学问，非常赞赏，同时也很欣赏范仲淹的文学才华。学问人品的基本，固然有关于天然的禀赋，但也是由道德修养而来。文学辞章就不同了，几乎百分之七十由于天才。虽然勤力学习，没有生有自来的才情，始终难得有文艺上的绝妙境界。所以清人赵翼论诗，便有“到老方知非力取，三分人事七分天”的感慨了。尤其是身兼文武韬略，出将入相的人物，大多是富于才华，富于情感的人。古今的名将，具有军事天才的人，也是如此。只是一般人没有真正置身军旅，并不明白其中的道理。换言之，军事上的战略、战术和战斗，统是战争的艺术，也是智力和情操的结晶。兵法即艺术，艺术

即兵法，只是普通的人，不了解真正的武学，看到军人就怕，认为统是老粗，实在非常遗憾。

范仲淹奉命防御西夏，镇守边疆，号令严明，爱抚士卒。甚至敌人所属少数民族的羌兵，都互相警告，“大范老子，胸中有数十万甲兵”，不可轻触其锋，因此相率投降来归的很多。宋仁宗的时期，因他而得边疆安靖。所以欧阳修便有“万马无声听号令，八方无事谏书稀”之作，就是这个时期的写照。欧阳修极力奏请要用范仲淹做宰相，但范仲淹恳辞不干。可是范仲淹在前线的心情又是如何呢？且看他的：

塞下秋来风景异，衡阳雁去无留意。四面边声连角起，千嶂里，长烟落日孤城闭。

浊酒一杯家万里，燕然未勒归无计。羌管悠悠霜满地，人不寐，将军白发征夫泪。（渔家傲）

碧云天，黄叶地，秋色连波，波上寒烟翠。山映斜阳天接水，芳草无情，更在斜阳外。

黯乡魂，追旅思，夜夜除非，好梦留人睡。明月楼高休独倚，酒入愁肠，化作相思泪。（苏幕遮）

这两首词，都是他在防御西北边疆前线上的作品，眼泪是真的眼泪，为国家民族的心，也是真的耿耿忠心，情感和理智，并无什么矛盾的冲突，他是分得很清楚的。至于他的名文，如《岳阳楼记》等等，大家都知道，不必多说了。

栽培宋初一代大儒

现在要讲的，是范仲淹在有官位、权力在手的时候，仍然念念不忘文化教育的大业，极力鼓励后生青年，首先要立志学问。我们大略讲两三则有关他的小故事，也都是影响宋朝文运的大事。

前面讲到晏殊对他的赞赏和信任。有一天，宰相晏殊想为自己的女儿选择一个好女婿，就来问范仲淹，在他所教的学生中，有哪个人最好。他就推荐了富弼。晏殊终于选择富弼做女婿。后来富弼果然不负所望，成为宋代的名臣名相，同时也是一位最了不起的外交官，年八十而卒。“守口如瓶，防意如城”的名句，就是他自己写在屏风上的一生守则。当富弼还在做学生的时候，考试没有通过，就要回家去了。范仲淹知道了还有一次考试的机会，就亲自去追他回来，因此富弼“遂举茂才异等”，犹如现代国家特别考试录取的人选。这就是范仲淹爱护后进子弟，极力造就有为青年的行为。

至于宋初一代儒宗的胡瑗（安定先生）、孙明复（泰山先生）、张载（横渠先生），也都是他所培养出来的大儒。

如史料所载：胡瑗，字翼之。十三（岁）即通“五经”。家贫，无以自给，往泰山，与孙明复、石介同学。攻苦食淡，终夜不寝，一坐十年不归。范仲淹爱而敬之，聘为苏州教授，诸子从学。后来又推荐先生，以白衣（没有功名的普通人）对崇政殿（和皇帝对话），授试秘书省校书郎。后又屡迁，擢为太子中允、天章阁侍讲，专管太学，卒年六十七。出其门者不下数千人，从政者也不少，影响宋初文人政府的风范很大。他便是由范仲淹首先推荐的第一人。所以清初黄梨洲比照禅宗公案汇书《景德传灯录》等的办法，初编《宋元学

案》，便以“安定学案”和“泰山学案”开始，标明都是高平讲友。所谓“高平学案”就是范仲淹本身一系的学案。

孙明复，晋州平阳人（山西），四举开封府籍，进士不第（没有考取进士），退居泰山。后来因石介（徂徕先生）的推荐，经范仲淹、富弼的进言，才名显朝廷，擢为国子监直讲，年六十六卒，学者尊称为“泰山先生”。但他和范仲淹本来就有关系，而范文正公却早已置之度外，并不知道后来学养成名，以师道自居的“泰山先生”，就是当年他所培植的人呢！因为范仲淹当初在睢阳（河南境内）掌管讲学职务的时候，有一个孙秀才要求游学他方的费用，范仲淹便自己送他一千文。明年又来了，又送他一千文。范仲淹就问他为什么要到处游学，奔波于道路呢？孙秀才就很痛苦地说：“母老，无以为养，若日得百钱，甘旨足矣（孝养母亲的生活费就够了）。”范仲淹便说：“吾观子辞气，非乞客也。两年仆仆（风尘），所得几何？而废学多矣！吾今补子学职（给你一个学生的名额），月可得三千以供养，子能安于学乎？”孙生大喜。于是授以《春秋》，而孙生笃学不舍昼夜。第二年，范仲淹离开了睢阳，孙生也就辞别他去了。十年以后，范仲淹闻泰山有“孙明复先生”，以《春秋》教授学者，道德高迈。他就和富弼协助石介，共同向皇帝推荐。却想不到在朝廷上见面的“泰山先生”，就是当年向他要游学费用的孙秀才。这就是范仲淹推己及人，以及他爱才的度量和德行，能够大公无私地鼓励培养出一个学者宗师的盛德。

至于范仲淹和张横渠先生的故事，就又不同了。“张载，字子厚，世居大梁（河南开封）。父，迪，仕仁宗朝殿中丞，知涪州（四川涪陵），卒官（他父亲在任上死了）。诸孤皆幼，不克归（兄弟姊妹们都很小，没有能力回到故乡）。以侨寓凤翔郡横渠镇（陕西眉县

东）。”但他虽然是个孤儿，可是很自立，志气不群，尤其喜欢谈兵。当康定（仁宗年号）用兵时，年十八，慨然以功名自许，欲结客（联合一批志愿军）取洮西（甘肃境内）之地。因此，上书谒范文正公。范仲淹接见他，知道他是大器，责之曰：“儒者自有名教名乐，何事于兵？”便顺手拿了一本《中庸》给他。他总算一点就透，听了范文正公的话，就不投军，立刻回去返求“六经”。又与二程夫子交往，后来考取进士，仕于朝廷，与王安石政见不合。但他的学养却开启关中的风气，成为一代宗师。尤其是他平常所讲的“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的四句名言，与范文正公的“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，都成为北宋以后中华文化学者立志的典范，长垂不朽，永为后生所景仰。

总之，如果由周公、孔子以后看传统文化中“儒者之学”，究竟是什么样的内涵和定义，你只要仔细一读《礼记》的《学记》和《儒行》两篇大文章，就可明白秦、汉以前所谓“儒者”的规模了。“五经”是中华传统文化储藏库，要想完全通达，颇不容易。“四书”是儒学实习经验，也可以说犹如《学记》和《儒行》的续编。宋初从仁宗开始，儒学昌盛，但在“五大儒”之先，足以代表真正的儒宗儒行者，应当是范仲淹。他对儒学的造诣，是《易经》和《春秋》，志存经世致用，绝少如后起的“五大儒”中的二程夫子（程颢、程颐）等人，自称为“出入佛老”，反求“六经”，而道在是矣；然后再来高谈心性之学的微言，以自标榜为继孔孟的绝学。范仲淹只以实事求是的作风，力行所知所学，为人民、为社会、为国家“诚意”，“正心”做实事，但求尽其在我，无负初心而已，这才是真儒实学的标准。他的一生，“内刚外和，泛爱众而亲仁，乐善好施（博爱他人，爱做好事，肯布施），置义庄里中，以赡族人（为故乡地方族人买田，首先创办社会慈善福利的产业）”。但在他死后，家里没有太多

积蓄，仍然保持两袖清风，书生本色。他的四个儿子，也都学有所成，而且智勇俱备，公正廉明，犹如其父。古今学者，能才兼文武，德行纯粹如范文正公仲淹者，便可以无愧于“儒行”了。

北宋后期儒林道学的现象

北宋的政权，由宋仁宗亲政，正在公元一〇三三年开始，接着就是英宗赵曙、神宗赵顼、哲宗赵煦三朝，前后六十年之间，可以算是文运鼎盛，名儒辈出，也是中国历史上最尊重相权，最尊重文人学者的时代。但由神宗到哲宗的三十年间，也是学者大臣各自固执我见，因意识主张的异同，互相争执，互相对立，终于形成宋朝的“党祸”，和真伪道学之辨的悲剧。

神宗时代，由“拗相公”王安石的执政时期，想要恢复王道的井田制度、实行管仲治齐的军政管理、建立“保甲”等制度、整顿经济财政的田赋税收，便大力推行新政，不惜排除平时意气相投的名儒大臣们的反对意见。渐渐演变，就明显成为派系斗争。到了最激烈的时候，就认定以司马光为首的为“洛党”，以苏东坡兄弟为首的为“蜀党”，极力加以打击。因此使文名最盛，才华毕露的苏轼先后被放逐二三次。使他与广东、琼州（海南岛）等地，在文化历史上结了不解之缘。同时，在这个时期，如自相标榜为继孔孟绝学，高谈心性微言的二程兄弟，程颢（明道）、程颐（伊川），在王安石和苏轼（东坡）两大高明之间，因彼此观点的不同，视为“伪道学”，那也是理所必然的结果。因为苏东坡和王安石两人，不但以儒为宗，对于禅与道的见地，似乎比二程等人尤有胜处。程明道和王安石的学术与政见不合。程伊川和苏东坡的政见也不合。欧阳修是明白反对佛老。司马

光则保留态度，在他修编《资治通鉴》，但取《魏书·释老志》以供学者的参考，比较少加意见。

如果专以宋神宗先后时期来说，比较学行纯朴，足以为“五大儒”之首的，当以周敦颐（濂溪）为胜，尤其由他所制的“太极图说”，综合儒、道、阴阳的理念，常被后世道、儒各家所引用，作为依据。二程兄弟，早岁曾经从他求学，只是后来自相标榜，并不承认是学出“濂溪”之门。张载（横渠）是二程世谊后辈，而且曾经从二程问学，但也自成一格。

唯一不同的便是邵雍（尧夫），世称“康节先生”。他毕生阐扬易学，而且对于象数之学，别有师承。不但为宋代“儒宗”所推崇，由他开始，经元、明、清千年以来，易学的术数、方伎等等杂学，大多都以邵康节的象数方法为标榜，有形无形地影响民间社会的风俗。二程兄弟，平常很想向他探问易学象数的隐秘，但终因自视太高，不能明白他的精微。但在邵康节临死之前，程伊川问他：“从此永诀，更有见告乎？”他但举两只手一比做答案。伊川不懂，再问他，这是什么道理？他就说：“前面路径须令宽，窄则自无着身处，能使人行乎！”换言之，邵康节深切知道程氏兄弟的学养，尤其对程伊川过于师心自用的个性更清楚，因此，便告诉他前面的路道要留宽一点，太窄了，会使自己没有站的地方，怎么好叫别人走得过去呢！

苏东坡对神宗的建议

我们现在非常简单粗浅地介绍了北宋后期由学术思想和政见的异同所引发的“党祸”的可悲，以及对后世最有影响力的“五大儒”，和二程兄弟一系所标榜的“出入佛老，而反求六经”，才悟到孔孟的

心法，认为“道在是矣”的宋儒性理微言的大概情形。因此在中国文化史上，开始以宋儒二程一系的理学，和南宋以后继承“程门”心法的朱熹（朱子）儒学，便接替了上古历代先圣和孔子的心印，实在是一件不可思议的大误会。这正如禅宗大师洛浦所说“一片白云横谷口，几多归鸟夜迷巢”的感叹是相同的。

可是从元、明、清以来，都奉朱熹的“四书”章句为标准课本，教导后生小子千年之久，比起西方文化中的“黑暗时期”和“经院哲学时期”的沉没还要长久。因此，才有二十世纪初期的“五四”运动，不得不起来打倒“孔家店”了！其实，这是先师孔子枉受牵连，应当为之平反才好。但不料数十年后，觉得还打得不够彻底，再由“四人帮”来演一次“文化大革命”的悲剧。事实上，在宋神宗的时候，苏东坡已经提出过纠正的呼吁，如说：

> 性命之说，自子贡不得闻（性命之学，孔子没有明讲，就如子贡的高明，也没有听过夫子讲性命之说），而今学者，耻不言性命（但是现在的学者，不讲一点孔门的性命之学，好像是很可耻似的）。读其文，浩然无常而不可穷。观其貌，超然无著而不可挹。此岂真能然哉（其实，他们哪里是真能达到见性知命的造诣啦）？盖中人之性，安于放而乐于诞耳！陛下亦安用之（这些人，都是中等人的资质，放任自己，高兴随便胡吹，皇帝你听他们的高谈学理，有什么用处呢）！

神宗看了他的建议，如有所悟地说：“吾固疑之，得轼（东坡）议，意释然矣！”再问他说：“何以助朕？”苏东坡就说：“陛下求治太急，听言太广，进人太锐，镇以安静。”意思是说，第一，你想要改变政治体制，快点达到治国平天下的心太急了。第二，你听了许多不同的意见，反而难以判断谁是谁非了。第三，你为了要达到理想

的目的，进用人才提升得太快了。最好，皇帝你自己先要镇静下来才好。

苏东坡虽然说得对，但在历史上称“神宗”的谥号所谓的“神”，统如汉灵帝和明神宗等的谥号一样，称之为“灵”为“神”的皇帝，都是历史评议，含蓄批评他们本身，生来就具有神经质的禀赋，思想情绪不太正常，当然无法求其“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”的高明智境啊！

北宋王朝，由宋神宗到哲宗这三十年（一〇六八—一一〇〇年）前后，学术思想的异同，和主张政治改革的新政意识，互相冲突，互相争议，可是没有因此而随便处死一个大臣或学者。看来有相当的主张自由、言论自由的味道。但毕竟是“乱哄哄，你方唱罢我登场”的“文戏”；实际上，对当时南北对峙的局势，富国强兵的作用，并无什么好处。但我们应知道，在北宋这一时期，何以能有这么多“儒林”学者产生？原因不外三个：第一，我们在前面说过，因有五代雕刻“九经”的流通关系。第二，因在宋仁宗庆历八年（一〇四八年）时期，有毕昇用胶泥刻字，排比成活字印书版的发明，从此而使书本更为流通，古书得以保存流传。而且还很快辗转流传到西洋，知道采用活版印书。第三，公立学校和独家讲学的“书院”兴起，因此使文化教育较为发达。

古人说北宋五大儒的出世，是天命攸关。事实上，人间事还是人事所造成的，岂能推托于虚无缥缈的天命。可是在这个时期，在西方的欧洲，也还沉没在“经院哲学”的神学洪流中，大致也并无多大的动静。只在一〇九五年间，有克勒芒的教士会议决定，派遣第一次十字军东征，四年之间，即一〇九九年，十字军取得耶路撒冷，建立了

耶路撒冷王国。这是西方历史上的大事，好像东西方的命运，又有一点相似之处。

在东方的中国方面，也正是由宋徽宗赵佶继承北宋的帝位，对于前期的学术思想上的论争和政体变革等演变，都已渐渐淡化。但因受上代以来文学文化的影响，宋徽宗也如五代时代的南唐李后主一样，是一个名士风流的才子皇帝。他擅长书法，又会作画，爱玩天然的奇石。他讲究宫廷的建筑，在皇宫的东北角，动工新建花园式的宫殿，以堆叠劳民伤财所搜括来的奇石。同时又相信道士林灵素等的蛊惑，笃信道教符咒神力，可以安邦定国，会打退金兵。所以便放心大胆去玩弄当时的名妓李师师。他也算很有福气吧！就凭这样一个败家子弟的样子，做了二十五年的皇帝。不料天兵天将抵不住金兵的进攻，就急急忙忙把皇位交给儿子赵桓继承称为钦宗。不到一年，父子二人和后妃太子宗戚三千人，都被金人所俘虏，最后，被囚死在东北的“五国城”。

北宋的王朝，就是这样的划分了历史上的界限。接着就是康王赵构南渡，终于又在浙江杭州重新建立起一个朝廷，号称“南宋高宗”。这完全和晋朝的情况一样，前晋亡于北汉，历史划分它叫“西晋”，南渡以后继起的王朝，便叫“东晋”。而在南北宋的时代，北方辽、金民族先后更替兴亡所建立的王国，也并不是从境外入侵中国的外族，事实上，他们都是早由上代已经归化居住在北方的少数民族。在文化教育上，仍然是以中国文化的儒家为主，佛道两家为辅的“华夏”文明。大家只要多留意对辽史、金史的研究，就可明白北宋一百多年来有这样的结局，完全由于宋太祖赵匡胤和宋太宗赵光义两兄弟，在开国之初，战略决策上犯了最严重的错误，因循自误，没有一鼓作气，收复燕云十六州，进而统一全国的江山所致。

“三代”以上，是以德化民成俗，用文治而平天下。“三代”以下，是以“止戈为武”的武功平天下，然后再事治国。“功德并用”，“恩威并济”，才是传统儒道文化的最大原则。而赵宋天下，在建国之初，但用“黄袍加身”“陈桥兵变”的巧取豪夺政策而取天下，并非以正义之师来统一中国。从此便“偃武修文”，使用金钱财货的外交和议政策，媚敌自保，因此养成后来的赵家子孙的职业皇帝们，统统成为“守文弱主”的结果，岂不是“事有必至”“理所固然”吗？

五七、南宋王朝和四书章句

南宋高宗赵构和钦宗一样，都是徽宗的儿子。徽、钦二宗父子被金人俘虏北去，金兵曾经一度进攻到南京和临安（杭州），但被韩世忠和岳飞等所击败，立即撤退北归。可是金人曾两次利用宋臣张邦昌，立作“楚帝”，跟着又立刘豫作“齐帝”，想用傀儡的政权，缓和民族之间的抵抗情绪。宋高宗在这种胜负不定的战况下，不听抗金名将宗泽的建议，就从他最初被封为“康王”的封地相州（河南汤阴，今称安阳县），撤退到扬州，后来又一路逃亡到浙江的宁波、温州而到杭州。正当宋室朝廷进退无主的情况下，他被臣工们拥护，在杭州继承帝位，是为“南宋高宗”。

但高宗在即位以后的战略政策，既不想中兴，更不敢想统一。他所想的只是偏安一隅，苟延残喘而已，所以仍然学祖先的办法，以金钱财货的“和议”作为上策。因此罢李纲、韩世忠，以秦桧杀岳飞，表示“偃武修文”，以促成和议的成功。至于国破家亡，父兄被俘，在他做皇帝的三十六年，以及后来让位给太子孝宗的二十五年，前后一共活到八十一岁之间，从来没有表现过激昂慷慨的情绪，真是到达一切都不动心的景况，看来也算是历史上一个稀奇的皇帝。另据宋人史料所载，当宋高宗出生的时候，他的父皇宋徽宗，忽然梦见“五代”末期和赵匡胤同一时代的吴越王钱镠进宫，他就出生了。这个史料，虽然是古人迷信的传说，但看来也非常有趣。钱镠一变而做宋高宗，便把杭州做汴州（开封），大概正如白居易的诗所说，“未能抛得杭州去，大半勾留是此湖”吧！

宋高宗的所作所为，明显的权术不少，例如他使秦桧杀了岳飞以后，又把岳飞的故宅来办“太学”，这是要人怀念岳飞呢？还是教人只要读书，不要学岳飞以武力抗金呢？这就不得而知了。其实，他的心事，敌国的金人都很明白，只是不说穿，好做要挟而已。例如在绍兴二十一年的春天，他总算要表示一番，就派了一个专使叫巫汲的，到金国去做“祈请使”。这个职责的名称很奇怪，“祈”是“祈求”，“请”是“请安”。所以巫汲到了金国，首先提出要迎请靖安帝（钦宗）归国。金主就说：“不知归后何处顿收？”换言之，你们要钦宗回到南宋以后，不知道你们拿什么地位来安顿他啊！做皇帝吗？高宗肯让位吗？不做皇帝，他回去又做什么呢？岳飞口口声声要“直捣黄龙，迎回二帝”，所以就不能不被杀了。巫汲听了金主的问话，就无话可对，只好唯唯而退了。

宋高宗两道互相矛盾的诏书

我们暂且不管历史上的是非，再回转来讨论南宋开始的文运，和宋儒程、朱理学的兴起，使《大学》《中庸》大行其道，做为帝王领导学和帝王师之学的由来。

前面已经讲过北宋末期五大儒和二程兄弟自称“出入佛老，反求六经”而悟道，突然继承孔孟的绝学，点燃千古心灯的经过。现在我们看来，只如浮光掠影，白纸上有一些黑字而已。而在南北宋之间，这可不是小事，它是足以震撼千古的奇迹，使当时的天下学者低首向“程门”的，实在不在少数。

宋高宗既然不顾宋室的国耻，决心以和议为上策。但他也知道，全国的人心是不甘于三分天下二分亡的局面，主战和主和派的冲突，

也很难调和。因此，他也要学祖先宋真宗那样的办法，怎样可使人民的心理，安于偏安才好。武的不行，只有文的最好。因此先须收服一般读书知识分子的舆论情绪，就在他仓促登位的第四年，也就是改年号为“绍兴”的元年，“诏（追）赠程颐直龙图阁大学士”。他下的这一道命令便叫“制词”，大略如说：

> 周衰，圣人之道，不得其传。世之学者，其欲闻仁义道德之说，孰从而求之？亦孰从而听之？尔（你）颐（程颐）潜心大业，高明自得之学，可信不疑。而浮伪之徒，自知学问文采，不足表见于世；乃窃借名以自售，外示恬默，中实奔竞；使天下之士，闻其名而疾之，是重不幸焉！朕所以振耀褒显之者，以明上之所与，在此不在彼也。

他这道“制命”，褒扬程颐（伊川）是继千古以来周公、孔子绝学的第一人。只有程伊川是真儒真学者，其他的人都是假道学，自己叫卖虚名而已。所以我要追封程伊川为大学士，希望大家都要如他一样。不过，这篇“制命”的大文，不知道是高宗自己的手笔，或是大臣所代写的，看了它最后两句，真的很有意思，也很可笑，是绝妙好辞。他说：“我所以现在要褒扬程颐，是要使大家明白皇帝给予他的荣耀，真正的意思，只是为了这个，不是为了那个。”你们不信，再读一读原文最后的三句试试看。他当时还是初登帝位，还在坐立不安的局势之下，就先来捧出北宋王朝的一位新圣人干什么？根据他原文最后一句自做的答案，是“在此不在彼也”，岂非明白告诉大家谜底了吗？

但在他下达尊崇程颐的诏令五年以后，便有儒臣陈公辅上书，要求禁止“程学”，高宗又照准了。陈公辅的奏疏内容，大略是说：

今世取程颐之说，谓之伊川之学，相率从之，倡为大言：谓尧舜文武之道，传之仲尼，仲尼传之孟轲，孟轲传之（程）颐，颐死遂无传焉。狂言怪语，淫说鄙论，曰此伊川之文也。幅巾大袖，高视阔步，曰此伊川之行也。师伊川之文，行伊川之行，则为贤士大夫，舍此皆非也。乞禁止之。

因此，高宗就另下一道诏书说：“士大夫之学，宜以孔孟为师，庶几言行相称，可济时用。”可是当时与“程门”有关的学者，也是开初推荐秦桧的名臣胡安国，又上疏为“程学”辩护说：“孔孟之道，不传久矣，因（程）颐兄弟始发明之，然后知其可学而至。今使学者师孔孟，而禁从颐学，是入室而不由户也。”这当然又引起另一些儒学大臣的反驳，反而弄巧成拙。

评朱子所谓“帝王之学”

南宋高宗初期用儒学相号召的文化教育政策，就在这样的争辩不定中过了三十多年，但二程之学的门人弟子，高谈心性微言的学风，已经大行其道，在年号“绍兴”的三十二年间，有“程门”的再传弟子朱熹，自己主动“上封事”（当时的密奏名称），首先提出：“帝王之学，必先格物致知，以极夫事物之变，使义理所存，纤细必照，则自然心诚意正，而可以应天下之务。”接着第二点，提出安内攘夷的理论。第三点，提出政府官吏的管理治权的根本，还需朝廷的正确决策等等。朱熹的这篇奏疏，除了他首先提出《大学》开头的“格物致知”为帝王学的根本以外，其余所论国家天下为政之道的见解，不但现在看来很平凡，在当时看来想必也很平凡。而且朱熹当时的官职，只是一个“监南岳庙”的“监官”，等于现在湖南衡山的宗教局

长，虽然学术上已有“程门”传人的名声，但到底还是官卑位小，人微言轻，当然起不了多大的作用。但在后世推崇朱子学说的人看来，便认为是无上的高见，因为他首先提出《大学》的“格物致知”为帝王之学，是为儒学出身的学者引起足以自豪的心态了。

其实《大学》的本文，只说“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本”，并非说《大学》就是做天子的帝王学啊！它是说做国家第一领导人的皇帝也好，做一个普通的老百姓也好，不管做什么，必须先要学好做人，以修身为本才对。至于由修身而外发为治国平天下之学，是做学问一贯的道理。并不是说，必须要出来做官，做事业发财，甚至要做国家的第一领导人，当上皇帝才是“明德”的学问啊！否则，著作《大学》的曾子，他自己为什么不出去做皇帝，而且也不肯随便去做官，做事业发财呢？

总之，学问修养是一件事，做皇帝或做官或发财，是另一件事。有学问修养的去做皇帝或做官，做事业发财，当然是好事。但没有学问修养而能做个好皇帝或好官，那也就是真学问真修养。有学问修养，不得其时而行，就不出去做官做事，自守善道，做个规规矩矩的人，或者以“师道”自居，随缘教化后生而“止于至善”，这也正是“大学之道”的一个典型，例如曾子就是这样一个人啊！

话说朱熹，他在宋高宗的时期，并没有得行其道，高宗死后，由孝宗赵昚登位，有恢复中原之志，准备讲武，设置武举十科，并以朱熹为“武学博士”。因为他对高宗“上封事”的书中，也讲过有关恢复的事，所以便给他这个官衔。但还没有开始讲武，宋朝又与金人修好谈和，而且朱熹又和当时的宰相及大臣们议论不合。史载“熹登第五十年，仕于外仅九考，立朝才四十六日，进讲者七，知无不言”，然因与韩侂胄等意见不合而罢官。当宋光宗赵惇的最后一年，才再召

朱熹为侍讲。跟着就是宁宗赵扩即位，韩侂胄当权，宋室朝廷也正闹严禁“伊洛之学”，视之为“伪学”。因此，又罢免了朱熹的侍讲和修撰的官职，再过九年，朱熹以七十一岁的高龄过世了。

总之，朱熹生当南宋新朝的初期，经高宗到宁宗四代半壁江山的皇朝，主战与主和的战略纷乱，忠奸邪正的政党相争。他抱有以圣学匡正时弊的目的，处于无可奈何的局势之中，但仍然坚守二程“伊洛”之学的师承，自以“主敬”的修养，主张“道问学”以达贤圣的宗旨，始终不变，实在也足为后世学者的楷模。他的一生对儒家经学的著作不少，但最用心得力的应该算是《大学》《中庸》的章句。换言之，他把古本《大学》《中庸》另加分章编排，自作注解。他自己并没有说，只有我朱熹所编注的《大学》《中庸》，才是空前绝后的孔门正宗心法，后世必须以此为准。岂知他编注的《大学》《中庸》，却变为后世元、明、清六七百年来的御用范本，用它来牢笼天下学者进取功名的思想，成为不可另有其他见解的意识形态。应该说这并不是朱熹的本心，这是元、明、清三代那些“不学无术”治国当家皇帝们的过错。尤其是明朝开国之初的和尚皇帝朱元璋一手造成的罪过。

主张学以致用的名儒

事实上，南宋初期四代帝王的八九十年间，和朱熹一样，同为当代名儒学者，同样具有以正学救时的用心，同时也在讲学传道授业者，并不在少数。

例如在中国文化史上，或是儒家理学史上最有名的陆九渊（象山），便和朱熹有正好相反的治学观点，他是主张学问修养之道，以

“尊德性”为主，但得其本，就不愁其末了。朱熹主张的“道问学”，是由集成学识，加以理性的精思推理而到达“形而上”道的境地，是从舍本逐末入手，恐怕终生不得要领。“尊德性”是先行证入“明德”的“自证分”，自然可以贯而通之，达到一切学问的本际。因此，才有历史上著名的朱熹与陆象山在江西的一场“鹅湖之会”，互相对话，辩证真理的学术会谈。结果是各有胜论，难定一是。朱陆异同的“鹅湖会辩”，可以说是南宋初期儒家理学家们“理性主义”在逻辑上的论辩，是后世学者所称道的盛事。从西方欧洲的文化史来说，这时还正在经院哲学探究神学的阶段。陆象山、朱熹死去的二十年后，西方的哲学家培根才出生（培根生于1214年，正当宋宁宗嘉定七年）。看来也很有意思。

其实，在南宋初期，除了朱熹、陆象山代表理学家的注重心性微言以外，其他名儒学者也不少。尤其是调和朱陆之间的吕祖谦（东莱），后来列为浙东“金华学派”的代表人物。另如“永康学派”的陈亮（同甫），以“功到成处便是德，事于济处是有理”的事功主张，与朱陆异同之争更为突出。如其自说：“研穷义理之精微，辨析古今之异同，原心于秒忽，较理于分寸，以积累为工，以涵养为主，睟面盎背，则于诸儒诚有愧焉。至于堂堂之阵，正正之旗，风雨云雷交发而并至，龙蛇虎豹变见而出没，推倒一世之智勇，开拓万古之心胸，自谓差有一日之长。”这些话很像孔门弟子子路的豪情壮语。因为他有志急切于事功，曾与当时退居浙南的军事学家兼诗人的辛稼轩往返，纵论国是。辛稼轩在他走后，用自己的经历，作了一首《破阵子》的壮词寄给他，可以说不是赞许的意思，还是劝勉他“知止而后定静”的成分居多。原词是：

醉里挑灯看剑，梦回吹角连营，八百里分麾下炙，五十弦翻塞外声，沙场秋点兵。

马作的卢飞快，弓如霹雳弦惊。了却君王天下事，赢得生前身后名，可怜白发生。

另如吕东莱、陈同甫之间的“永嘉学派”的代表人物叶适（水心），大致都主张学以致用，不大同意高谈心性，无补时艰的空言义理。其他还有“闽中学派”“宁波学派”等等，也各有所长，各有专著行世。有人说：“哲学家和文学家，都出生在乱世和衰世的时代。”如以这个观点来看南北宋的文运，似乎哲学和文学太多了一点。但到了南宋建都杭州百年以后，十三世纪的后期，中国文化儒、释、道三家的主流，也都如“强弩之末，势不能穿鲁缟”了！由于理学的兴起，传统儒学的“五经”正义的经世致用之学，也已渐形没落。禅宗从临安大慧宗杲禅师以后，也已进入“说理者多，行证者少”的情况。道家有与朱熹同在福建武夷山的白玉蟾，被后人推尊为继南宗张紫阳的正脉以后，也就转入元朝初期王重阳和长春真人邱处机所创的“龙门派”的道教了！

可是宋儒的道学，从出入禅道的樊篱，以《大学》《中庸》为主导的“性理微言”，犹如异军突起，势不可遏。其中尤以朱熹所尊奉“伊洛学说”，并自创立以“道问学”为主导的性理学风，更为一般后起学者所欢迎。自朱熹以后，有真德秀和魏了翁二人，皆宗奉朱子的学派，最为杰出。虽然宋室的政权，已在风雨飘摇，摇摇欲坠的情势之中。但被历史认为促使宋朝灭亡的先后三大名相，如韩侂胄、史弥远、贾似道，也都是忠奸莫辨的人物。其实，是因为他们复兴无功，建国无能，又在学术思想和政治作为上矛盾冲突，就弄得灰头土脸，遗臭万年。不管南宋的朝政如何紊乱，但在宋理宗赵贵诚时期，

真德秀仍以儒家理学可以救时的用心，作了一部名著《大学衍义》，极力推崇“大学之道”便是千古不易的“帝王之学”。以“格物致知、诚意正心、修身、齐家”为四大纲领，引证经训，大旨在端正领导人皇帝的“君心”，严肃宫廷的齐家之道，排弃幸进者的当权执政等三个要点，都是针对宋室末代衰乱的情形而立论，所以更被当权者所忌惮。史称其“立朝十年，奏疏数十万言，皆切中要务”，终亦不免遭受排挤出局的必然结果。

五八、蒙古西征与西方人的误解

南宋宁宗庆元六年（一二〇〇年），朱熹死了，韩侂胄当权的阶段开始，此后的七八十年之间，北方的金国亡于蒙古族的元朝。南宋末代的宰相贾似道求和于蒙古，反而促使南宋早亡于元。这些历史往事，都是发生在十三世纪的阶段，在东西方文化历史上造成一个偏见论点的，也是此时发生。那便是成吉思汗的西征，造成西方人至今误解东方人为“黄祸”的论点，以及附会基督教《圣经》上所说的魔鬼，与东方中国龙的图腾连在一起，谬论连绵，形成畏惧和仇恨东方人和中国人的偏见心态。

西方的历史学家，或历史哲学家，因为不大明白中国历史，从来没有人做详细的研究，理出公平的理念。中国本土的学者，也往往随便跟随西方学者的观点，认为凡是中国人便统称蒙古族，也不仔细研究分析中国各民族，尤其是汉族，它和印第安族与蒙古族祖先的血缘传统关系等等。希望将来的学者能正视这些问题，不要如因此而使忽略过去，造成人类之间的大误会。世界上有人借此挑起种族主义，或有色人种的战争，那就更加罪过了！

现在我们简单地了解十三世纪这一阶段的西方历史故事：一二〇三年十字军攻陷君士坦丁堡三年后，即一二〇六年，蒙古族的铁木真统一蒙古诸部，自称“成吉思汗”。同年，东罗马建希腊帝国于尼西亚。一二〇九年，法兰西斯派修道士会成立。一二一二年，西班牙十字军兴。一二一五年，英王公布大宪章，世界才有宪法。一二一九年，成吉思汗西征。一二二二年，蒙古灭回回国（花剌子模），成吉思汗西征军逼近印度。一二二四年，蒙古降伏南俄罗斯诸侯。一二二

七年，成吉思汗死亡。一二三七年，蒙古人进入俄罗斯。一二三八年，西大食建格拉纳达王国。一二四〇年，蒙古将领拔都征服俄罗斯，于第三年建钦察汗国。一二四一年，蒙古大破北欧诸国联军。一二四五年，教皇英诺森第四派蒲郎卡皮泥东来。一二五〇年，埃及马摩卢克朝兴起，是为历史上著名的埃及奴隶王朝。同年，法王路易第九派罗伯鲁克到蒙古和林。一二五四年，第六次十字军终结。德国大空位时代开始。一二五八年，蒙古灭大食阿拔斯朝，开建为依儿汗国。一二六四年（甲子），忽必烈在中国北京正式建都，改年号为至元。一二六五年，英国创立国会，是为世界上有国会之始。意大利诗人但丁出生。一二六九年，元朝才由帝师藏僧八思巴根据藏文创作蒙古字。一二七〇年，法王路易第九发起第八次十字军东征，到一二七二年，第九次十字军东征终结。一二七三年，德国哈布斯堡家族开始。鲁道夫一世被选为德帝（德国的大空位时代结束）。三年以后，即一二七六年，南宋都城临安被攻陷。一二七五年，马可·波罗来到中国，仕于元朝，后返抵威尼斯。我们大略看了这些对比的东西方历史文化，既很奇怪也很有趣，好像十三世纪，便是成吉思汗的世纪，也是中国传统文化，到此划分界限，成为黯然失色，大不如前的转折时代。

成吉思汗为何西征？

研究中华民族上古氏族社会的渊源和分化，问题很大，也很复杂，暂且不说。如果只从中国北疆的蒙古、满洲，以及汉代所称的“西南夷”，与苗瑶等各个少数民族的血缘渊源来讲，古人也早有说明，认为原在远古，与我们同为一体血脉相承的共祖。清朝初期的雍正，曾经为了满汉民族意识的争端，便亲自写过一部《大义觉迷

录》。他的论点，虽然一直没有被汉人学者所承认，但也不能一概抹杀，从中华民族史学的观点来讲，应该算也是富有创意的论文。至于大元帝师八思巴对蒙古民族祖先的来源，用了印度小乘佛学上的观点，另行“高推圣境”，那是针对元初开国的恭维话，老实说，是凭空捉影，在人类学上和中国民族学上，实在无所根据，不必再加讨论了。

我现在首先提出几个观点，以供诸位及将来学者研究作参考。

一、蒙古这个名词的来源，很可能是从西汉初期“冒顿”这个名词的变音而来。等于现在西方人称中国为China，是从秦的变音而来。冒顿，就是汉高祖亲征时，把他围困于白登的那个氏族。

二、自汉以后，匈奴、乌桓等族，喜欢尊称他们所敬服的君长叫“汗”。事实上，是从仰慕汉朝的用意而来的。“汗”就是“汉”的同音语，只是为了区别，中国的历史上便采用“汗”字，而表示刘氏王朝所建国的“汉”字，是华夏民族文化的正统。匈奴、突厥因景仰汉室的威风，也自己尊称为汉，是要降格以从，所以便用一个同音的“汗”字来替代了。换言之，“汉”字也好，“汗”字也好，反正都是自认同样是一个“大汉”的民族。所以到了唐代，因唐太宗李世民和李靖在武功上的威望，突厥便全体降服，尊称唐太宗为“天可汗”。这个尊称的含义，就是把中原皇帝称“天子”的“天”字，加在“汗”字前面，便成为“天可汗”了。换言之，就是推崇唐太宗为皇帝的皇帝。因此，十三世纪初，铁木真崛起蒙古，便自称为成吉思汗，也正由这种传统观念而来，并不是从“汗马功劳”的“汗”字取名的。

三、在中外的历史上，凡是原先居住在北方地区的民族，如果崛起南征，大多数必定会占领南方，统一全国的。中国的历史，是有很多次的先例的。欧洲各国的历史也是如此。甚至十八世纪新兴的美国，也不例外。孔子也曾经说过北方之强与南方之强的异同，那是从地球物理与地区民族性的科学观点上立论，理由太多，一时说不完，而且不是本书的正题，就不多说了。

但在中国三千年的历史上，无论是从地缘政治，或战争史实上来看，从北征南，江山一统的次数多，如汉、唐、宋、元、清。从南伐北，除了明代一次算是例外，几乎没有不失败的结局。其中的道理太多，牵涉太广，也只提到为止。

四、成吉思汗在蒙古的崛起，包括他的子孙，在几十年间之所以西征东讨，南征北伐，无往不胜，并非天助，也不是蒙古军别有好勇善战的武功。实事求是来说，那是因为蒙古军在当时，拥有了世界上强大兵种的关系，这也就是佛学上说轮王须有七宝中之一的“马宝”。十三世纪的东西各国，虽然也早已知道使用骑兵，但使战马繁殖群生，加以严格训练骑射等武功，而成为集团作战的骑兵，却以蒙古军最为成功。这等于是二十世纪初期，用拥有大量机械化的坦克部队，以压倒性的攻势，歼灭地面上的陆军，当然势如破竹，所向披靡了。但也不要忘了，能够崛起而领导人群的人物，胸怀大志，腹有良谋，加以宽大坦诚的作风，有德才有威的形象，最为主要。成吉思汗便是这样的一代之雄，才能培养发展出史无前例的骑兵威力。

五、成吉思汗崛起后，为什么不先行南征，打垮金国，直下江南而统一南宋的天下，却偏偏远征西域而打到欧洲呢？这个问题，大家似乎都忽略过去。尤其是西方的学者，过去素来不了解东方和中国的

历史背景，所以只以“黄祸”这一个观念，用来概括蒙古或东方，甚至是所有中国人的野蛮了。

如果熟悉中国史，不要说上古或西周，只要从秦汉开始，展开中国历代的历史记录，几乎不论哪一朝、哪一代，百年内外，或几十年之间，没有所谓匈奴、突厥等等从西陲、北疆进入的侵略战争，这种事件不一而足。中国历史上所谓的“胡人”，就是指由西陲和北疆所有侵略中原的各个民族的统称，而且历代的胡人，大多数早已是胡汉交流的混血种族。不管如何，凡是从西陲北疆入侵的胡人，以畜牧为生，牛马羊及骆驼的繁养，首先便需要占领西北和北疆的蒙古草原，才能立足。而草原在中国西北的边境，根本就无法严格划界。因此，西胡、北胡的入侵，首当其冲的便是蒙古各族。铁木真（成吉思汗）从幼小孤苦的心灵中，深受他族侵凌之害，而且也明白西胡的祸害特别深，所以一旦崛起，趁着屡战屡胜的余威，就长驱西向。所以他对被征服的各国说：“因为你们犯有滔天大罪，我乃奉天命来惩罚你们的。”这便是他西征的原因所在。

至于他当时对于在南方的金国，和更南方的宋朝，还没有可以南征的认识，一直到他死后，他的儿子们南进，攻下金国所属的潼关，才知道中原故国也不过如此而已。因此，才敢奢望华夏，但仍要先派人和南宋联合，灭了金国。再到宋理宗景定（一二六〇—一二六四年）时期，由忽必烈在东北的开平建都开始，才入主中国，统一海内。忽必烈在位三十五年，以后经历六个皇帝，或三年，或四年，或十三年，一共加起来，不到三十七年，只有最后亡于明朝的元顺帝，也和忽必烈稍长一样，在位三十七年。

以藏密为主之下的儒家

总之，元朝建国，先后只有九十八年（一二七一——一三六八年），但对中国传统文化的伤残性非常的大。

一、元朝当时的蒙古民族，因为久处在中国极北边疆的草原，历来都受西胡、北胡的侵扰，防御和战斗，便是平常生活中的习性，本来就缺乏文化的基础，并不像辽、金两个民族，早已受华夏文化的熏陶。因此，自忽必烈首先进兵西藏，便受西藏密教喇嘛文化的感染，非常信仰。尤其他更惊奇二十五岁的藏僧八思巴的学识和神奇，就尊为国师，请他制作蒙古文字。到了统一中国以后，便和西藏的喇嘛共治中国，把大小的喇嘛分布全国各地，主导各省、州、县的教化。而且当时喇嘛还是以原始西藏密教的“红教”为主，大都从事男女合参的“双身法”。因此，使一些戒行有亏的番僧，得以仗势奸淫妇女，侵占贪污，不一而足，民怨沸腾。至于传统的禅、道、儒、佛文化，受到密教的摧毁，几乎已一落千丈，从此欲振无力了。

二、蒙古在元朝的时期，本身种族人口并不太多，而且西征到欧洲，北伐到俄罗斯，南征到中国全国，要分派各地统治的人才，根本就非常缺乏。因此，就把原先西征途中早期投降过来的人，都派出到中国各地，充当统治的官吏。所以从元朝开始，政府下达民间的公文，就有“各色人等”，或“色目”人等的文句。所谓“色目”，就是蓝眼睛的人。“各色人等”，就是包括黄种、白种、棕色及黑色各种民族。中国的历史，在元朝这个阶段，也可以说已经有过人种血统大混合的一段经历了。

三、在元朝初期忽必烈统治的时代，好在还有一个金国的遗贤耶律楚材担任中书令的相职。同时还有一个和尚出身的汉人刘秉忠，都是受忽必烈所信任的人。耶律楚材是当时金国的禅宗正统大师万松秀禅师的弟子，而且对儒家、阴阳家、杂家等学说，都有深造。他和元

遗山一样，都是金国末代具有中国传统文化深厚修养的学者。当成吉思汗兵临印度边境时，因为接受他的劝谏，才没有进攻印度。刘秉忠也是兼通儒、佛和阴阳家之学的特殊人物。因此，而使元朝初期，渐渐受到儒家学说的熏习，才能保存元气。但元朝以来的儒家学说的理念，大部分仍是宋儒的传统，尤其是以受朱熹影响的传承为主。

四、元朝的蒙古族入主中原以后，除了崇信西藏密教的佛法，和藏僧喇嘛共治中国以外，渐渐也开始认识孔孟之道的儒家文化，而且受到一般儒家学者臣工们的影响。忽必烈死后，由他的第三个儿子继承帝位，史称为“元成宗”的铁穆耳，封孔子为“大成至圣文宣王”。而且这篇封号的文章“制诰”，实在胜过历代敕封孔子的“诏书”，不知出于哪位儒臣的大手笔。如云：

> 制曰：先孔子而圣者，非孔子无以明。后孔子而圣者，非孔子无以法。所谓祖述尧舜，宪章文武，仪范百王，师表万世者也。可加大成至圣文宣王。遣使阙里，祀以太牢。于戏！父子之亲，君臣之义，永为圣教之遵。天地之大，日月之明，奚罄名言之妙。尚资神化，祚我皇元。

并赐诸王《孝经》，到了“爱育黎拔力八达”即位，史称“元仁宗”的第二年，又诏以“周敦颐、程颢、程颐、张载、邵雍、司马光、朱熹、张栻、吕祖谦、许衡，并从祀孔子庙廷”。但元朝宫廷内外的重要大臣及其族众，始终是以信奉喇嘛的密教为主；尊重儒家，只为俯顺士大夫们的习惯而已。古人所谓：“善于泳者溺于水”，“上有好者，下必甚焉”。因此，到了元顺帝的时期，便有韩山童等以“白莲会”烧香惑众起义，宣传天下大乱，“弥勒佛”下生人间救世。跟着便有方国珍、张士诚、陈友谅，乃至朱元璋等乘时而起，促使其亡。元亡于明的这个阶段，已经到了十四世纪的初期，即是公元

一三三三年至一三六七年，西方的欧洲，正当意大利人文主义开始发达，商业都市勃兴。英法百年战争的兴起，也正在这一阶段。德国的帝位，正由诸侯选举所产生。日本也正在分为南北朝的时代。西欧的文化，仍处在基督教神学昌盛的阶段。从一三七八年开始，罗马教会大分裂，直到十五世纪的一四一七年为止。

五九、明清的科举与宋儒的理学

东方古老中国的文化，经过元朝百年以来的摧折，由平民起义的各路英雄，基本上都不如汉、唐开国的规模。明太祖朱元璋更不例外，既没有汉高祖刘邦的豁达大度，更没有唐太宗李世民的雄才大略。虽然朱明一代，与汉、唐、元都是一统山河的帝制政权，但前追唐朝，后观清代，无论文治武功，都是黯然失色的。有人说，汉朝四百年，是刘家与外戚宦寺（太监）共有天下；唐朝三百余年，是李家与女后藩镇共有天下；明朝三百年，是朱家与宦官（太监）共有天下；清朝两百余年，是爱新觉罗与绍兴师爷共有天下。这样的史论，虽然过于笼统草率，但也蛮有道理的。

为朱元璋做个心理分析

我们在前面大概约略地提过，在整个的历史上，反观任何一朝一代的政风，都和开国之君创业立国的学养见解，有牢不可分的关系。这正是《大学》所讲“意诚、心正、身修、家齐、国治，而后天下平”的原则要点所在。

明朝三百年来的帝室政权，之所以如此的阴暗，完全由于朱元璋本身的前因而来。他出生在元朝末代乱世的贫民家庭，在童年孤苦伶仃的生活中，早已埋下了看人世社会都是一片悲惨残忍的心理因素。后来生活无着，为了糊口，只好到皇觉寺去做和尚。宋、元以来的汉僧寺院，仍然具有丛林制度的严格清规，俨然一个政治体制的组织。对于长上和各个职司，既要坚守戒律，又要集体劳务，所谓“敬”和

“肃”的遵守，是它基本的精神所在。他做和尚的日子不算太久，对于佛教的慈悲和忍让的内养修持功夫，虽然也有所了解，但毕竟并未深入。况且皇觉寺的和尚，也避不开时艰年荒、流离失所的遭遇，他只好被迫出去化缘，仍然也混不到饭吃，因此才去投军，参加平民起义的行列。

如果从心理学立场的观点来分析，以朱元璋从小到长大的遭遇情况来说，假如事业有所成就，这种人就会变成三种个性的典型：一是对社会人群，始终充满仇恨和不信任的个性，变成刻薄寡恩的作风。

二是对社会人群，反而具有同感痛苦的同情心，处处推己及人，愿意反馈社会，尽量做好事，成为一个大善人。

三是变成双重人格，既充满仇恨与刻薄，又很悲观而具有同情心。但有时仁慈，有时残忍，很难自制。

我们只要多读《明史》，仔细研究朱元璋，你就可以了解到孟子所说孤臣孽子的心境了。如孟子曰：“人之有德慧术知者，恒存乎疢疾。独孤臣孽子，其操心也危，其虑患也深，故达。”可惜他所遭遇的是时势造英雄，做了皇帝，却不达观。如果以他的聪明慧知，做一个中唐时代的和尚，一定会成为一代宗师，称佛做祖。但他的根本学识习性，仍然没有脱离少年时代在皇觉寺为僧时的僧院知识，因此在他所创建的明朝政治体制中，有关官职的名称，有些仍然采用“丛林寺院”僧职的名位，如“都察院”“都检”，乃至称僧职叫“总统”“统领”等名词，都是与“禅林寺院”职司的名号相同。

可是在他称“吴王”开始，到登位称帝以后，的确勤奋读书，努力学习。但很可惜，没有得到良师益友的辅导。如宋濂、刘基，他都

是以臣工视之，并非尊为师友。如史载他对两人的评语说：“宋濂文人，刘基峻隘。”所以对于他们，始终是有距离，用而不亲，影响不大。在他心理上最大的缺点，就是始终有挥之不去的自卑感。古今中外的人性心理，凡是过分傲慢的人，都是由心理上有一种自卑感在作祟。他自小由环境所造成严肃忮刻的生活习惯，很难兼容并蓄，更谈不到有“格物致知”的容人容物之量。

但他在登位称帝以后，正如唐、宋开国的皇帝一样，总想找出一个具有显赫有名的祖宗，作为自己的背景。李唐皇帝，找到老子李耳，有道教教主的“李老君”做背景，是够神气的。赵宋也用道教的帝君来陪衬自己。朱元璋找谁呢？开始他是想用朱大夫子朱熹的关系。当他还正在疑难不决的时候，刚好碰到一个理发的司务（相当于今天所称的师傅）也姓朱。他便问他，你是否也是朱熹的后人？谁知那个理发匠却答说，我姓朱，是另有祖先的，朱熹和我没有关系，我为什么要认他做祖先啊！这句话，使他感觉到很惭愧，因此，就决心不认朱熹做祖先了。这个典故，不是凭空捏造的，是记在明人一部史料笔记中，我一时记不起书名来了，你们查对，一定会发现的。

科举取士的利弊

但从明朝开国，创建科举取士的考试体制，规定用朱熹的《四书章句》为标准，推崇《大学衍义》等传统，实在出自朱元璋的创制规定，以后一直沿用到由明朝乃至清朝约六百年而不变，并非事出无因。另如以宋儒理学家的严峻规范思想，制定对妇女的节操观念，限制重重，也是由他手里所开始的。大家不可以把这些过错，随便归到儒家的礼教和孔子、孟子的罪名上去，那是很不公平的。

现在为了缩短讲课的时间，我们只引用明初朱皇帝有关这一方面的史料，大家看了，就可明白了。

元顺帝至正二十六年（一三六六年），朱元璋正在称吴王的第三年，即诏求遗书，如史载：

上谓侍臣詹同等曰：三皇五帝之书，不尽传于世，故后世鲜知其行事。汉武帝购求遗书，而六经始出。唐虞三代之治，始可得而见。武帝雄才大略，后世罕及。至表章六经，开阐圣贤之学，又有功于后世。吾每于宫中无事，辄取孔子之言观之，如“节用而爱人，使民以时”，真治国之良规。孔子之言，诚万世之师也。

又命侍臣书《大学衍义》于两庑壁间，曰：“前代宫室，多施绘画。予书此，以备朝夕观览，岂不愈于丹青乎！”

第二年，开始第一次创制文武科取士之法。如云：

然此二者，必三年有成，有司预为劝谕民间秀士及智勇之人，以时勉学。俟开举之岁，充贡京师。其科目等第，各有出身。

洪武元年（一三六八年）。

谓学士朱升等曰：“治天下者，修身为本，正家为先。观历代宫闱，政由内出，鲜有不为祸乱者也。卿等纂修《女诫》，及贤妃之事可为法者，使后世子孙知所持守。”

洪武三年，第二次

诏设科取士，定科举法。初场，各经义一道，四书义一道。二场，论一道。诏、诰、表、笺、内科一道。三场，策一道。中式者，后十日，以骑、射、书、策、律五事试之。

洪武十七年，第三次

颁行科举成式。凡三年大比，乡试，试三场。

八月初九日，试四书义三，经义四。四书义，主朱子集注。经义：《诗》主朱子集传。《易》主程朱义（程传与朱子本义）。《书》主蔡氏（沈）传及古注疏。《春秋》主左氏、公羊、穀梁、胡氏、张洽传。《礼记》主古注疏。

十二日，试论一，判语五。诏、诰、章、表、内科一。

十五日，试经史策五。

礼部会试。以二月，与乡试同。其举人，则国子学生，府州县学生，暨儒士未仕，官之未入流者应之。其学校训导，专主生徒。罢闲官吏，倡优之家，与居父母丧者，俱不许入试。

同时，另有一件故事，从现代人的观点来看，一定觉得他很愚蠢，不懂得科学技术，因此而限制了科技的发明和应用，非常可惜。事实上，科技的发展，给人类带来无比的方便，而且大有好处，那是事实。但科技的发展，给人类带来精神文明上的堕落和痛苦，那也确是有相等的负面损失，这也是事实。所以在中国历史上，类似有朱元璋这种想法和做法的事，还不止一桩而已。这件事，便是史载：“洪武元年冬十月，钦天监（管天文台的台长）进元（元代）所置水晶刻漏（最早发明的自鸣钟），备极机巧。中设二木偶人，能按时自击钲

（铃声）鼓。上（朱元璋）览之，谓侍臣曰：废万机之务，用心于此，所谓作无益害有益也。命碎之。”这样一来，由元朝时期，从西洋引进的一些最初的科技知识，就很少有人再敢制作和发明了，实在可惜。假如当时一反过去历史上压制“奇技淫巧”的政策，加以提倡奖励，恐怕中国的科技，就早早领先世界各国了。

由朱元璋开始，制定科举考试取士的程式以后，朱明王朝历代子孙的职业皇帝们，便严守成规，奉为定例。但当时的知识分子，也有人认为把儒学局限在宋儒和程、朱一派的思想见解上，是很不恰当的。所以到了朱棣赶走他侄子建文帝允炆以后，自称皇帝，改元“永乐”的第二年，便有江西饶州鄱阳儒士朱友季，“诣阙（自到北京皇宫大门外）献所著书，专毁濂（周敦颐）洛（二程兄弟）关（张载）闽（朱熹）之说。”永乐帝看了，便说：“此儒者之贼也。遣行人押还饶州，会司府县官，声其罪杖之，悉焚其书。”并在永乐十二年，命儒臣纂修五经四书《性理大全》，开馆于东华门外。书成，永乐帝亲自写序。从此便使朱明一代的儒学，偏向专注于性理的探讨，推极崇高而不博大了。

过了四十年后，在明宪宗朱见深成化二十三年（一四八七年），有礼部右侍郎邱濬进所著《大学衍义补》一书。他认为真西山（真德秀号西山）的《大学衍义》，虽是帝王学的中心思想，但缺乏治国平天下的事迹可供参考。因此，他采集经传子史有关治国平天下的事迹，分类汇集，加上自己的意见，以备帝王们学习治国平天下的学识。宪宗特别赏识，赐给金币以外，又进封他做礼部尚书，并命将此书刊行流布。邱濬是琼州（海南岛）人，少年时便有神童之誉，是一个才气纵横的人物。如他咏海南岛五指山的诗，便有“疑是巨灵伸一

臂，遥从海外数中原”之句，大有岭南学派人物的豪情壮志，目空一切的气概。

阳明学说的兴起

从此以后，到了明武宗朱厚照的时代，已经是十六世纪的初叶，在中国文化史或哲学史上产生了一位名人王阳明，他本名王守仁，儒家学者称之为“阳明先生”。他在明代历史上的事功，是以平定江西宁王“宸濠之乱”而出名。但在文化哲学史上，他是以“知行合一”的学说，影响当时和后世。最为突出的，就是东方的日本，在十九世纪到二十世纪之间明治维新的成功，便是接受阳明学说的成果。因明治维新的影响，当清末民初，中国一般留学日本的学生，回国以后，重新捡起阳明之学，作为革命救国的张本，提倡研读王阳明的《传习录》，乃至阳明的治兵语录和曾国藩的家书等作典范，俨然日本在明治维新前期的作风，用来抗衡由西方输入的各种文化思想潮流，形成一代的悲剧，为现代历史增添了太大的不幸。

王阳明学说的由来，开始也和南北宋时期一般儒家的理学家们相同，也是为了追求形而上道和入世致用之学相结合，先是由道家和佛家的一般学理入手，而且努力参禅静坐，曾经发生有遇事先知的功能。但他却能自知神通妙用的特异功能还不是道，因此退而反求儒家的经学，别有深入之处。恰好碰着在仕途上和当权的宦官刘瑾结怨，被贬到贵州的龙场驿以后，更有进益。总之，他后来心性学养的成就，如照朱熹所主张的道问学和陆象山所主张的尊德性来讲，他也是以尊德性为本。而且更与朱、陆不同之处，他在尊德性入道的同时，又特别强调以事功的实践，与即知即行的良知良能相契合。实际上，

王阳明的学问造诣，是由禅入儒，引儒入禅相结合，比宋儒朱熹的见地，实在别有胜处。他是极力反对朱熹的四书章句之说，认为朱注的章句，其祸害尤甚于洪水猛兽。因此，与当时宗奉朱熹学说，崇拜程朱学派的人，俨然对立。好在他有平宁王之乱的一段事功，震撼朝野，所以他在当时程朱学派的天下中，还能立足，这也是并非偶然的事。

如果我们把明武宗时期和王阳明倡导知行合一儒家理学的时期，和西方欧洲历史文化作一对照，那也正是一五一七年到一五六一年之间，德国人马丁·路德开始从事宗教革命的同一时代。除此之外，也正是西方在这一时期（十六世纪）历史文化上开始转运的阶段，如文艺复兴运动的发生；波兰天文学家哥白尼倡太阳中心及地动学说；维斯浦奇发现南美洲东岸；哥伦布发现中美洲；麦哲伦远航周游世界一周成功；葡萄牙人到了广东租澳门为通商地，为近世欧洲人到中国的开始；葡萄牙人又到日本的种子岛，首先掌握了东洋的贸易权；西班牙人征服了墨西哥；英国女王玛丽登位，禁信耶稣教，接着是女王伊丽莎白即位，厉行新教；德国开宗教会议，重许信教自由，新旧教之争结束；法国新旧教开始战争。西方的欧洲，在这个时期所发生的这些故事，和我们虽然还远隔重洋，说是没有关系，却是很有关系，所以也在此顺便提起大家的注意。

至于明朝在武宗时期，因有王阳明的学说出现以后，同时也影响了道家和佛家出家的道士、和尚，也有向王阳明参禅学道的出家人。王阳明虽然不像宋儒那样，左批佛，右批道，但对佛道两方，多少也有微言。不过，他和宋儒理学家相同，对性命之理，人生的生命之学，仍有存疑。他在晚年又研究道家的外丹，或者为证长生，结果因为服食信石（砒霜）中毒而殁。

我们对阳明学说的是非暂不评论。总之，在明朝三百年，特别注重以朱注“四书”为主的儒学，影响所及，到了晚明时期，如对宫廷具有影响力的佛教大师憨山德清，便以儒、佛、道三教一致观点，著有《中庸直指》，以及《老子道德经解》《庄子内七篇注》等。稍后，他的再传弟子蕅益法师，又有《四书蕅益解》等著作。种种事实，都说明由初唐（六二七年）年起，到明末清初（一六四四年）年间，有关儒、佛、道三家学说，却已经历纷争了千余年之久，由各自殊途而归趋于一致，共同成为中国文化的主流，才得汇流而集成。但也正如道家老子、庄子的观点，“成者，毁也”。由于西方的欧洲，正从物质文明之中逐渐发展，促使唯物哲学思想的光芒，正从地平线西面升起，在十六世纪以后，渐已东来了。

总结明朝的政治文化

我们现在不必读历史而流泪，为古人担忧。只对朱明三百年来的政治文化，作一简单的结论。

一、明朝的文运，由朱元璋（洪武）和朱棣（永乐）父子，制定以宋儒程朱理学为主导的儒学以后，同时既不尊重相权，又更轻视文臣学者。朱家子孙十五个职业皇帝，除了被太监宫女们玩弄在股掌之间以外，几乎找不出一个对历史社会有很好贡献的君主。其中两三个稍有特别天才的，如英宗朱祁镇，如果不做皇帝，专学天文，应该可以成为名家。神宗朱翊钧，不做皇帝，专业经营，或从山西票号做学徒，以他爱钱如命的个性，一定可以经商致富。熹宗朱由校，不做皇帝，专学建筑设计或土木工程，也应该大有成就。但很可惜，他们都

不幸而生在帝王家，当了职业皇帝，反而在历史上留下许多劣迹，真是不幸。

二、朱元璋从佛门和尚出身，做了皇帝以后，除了本身太过严厉，杀戮太过，留给后代以刻薄寡恩的榜样以外，其他功过善恶，很难定评。最大的缺憾就是“不学无术”。但“佛门一粒米，大如须弥山；今生不了道，披毛戴角还”。所以他的子孙，仍然必要出家为僧偿还这个因果。起初是由他的孙子建文帝朱允炆，被永乐所逼而出家。最后仍由崇祯的断臂公主出家为尼，了却佛门一代公案。

三、明朝三百年来的文运，规守在宋儒理学的范围以内，使传统的诸子百家之学，更无发挥的余地。在《明史》上的儒学文臣，如于谦、海瑞、王阳明、张居正等少数特殊之士以外，其余大多不得展其所长。因此，在代表一个时代的文学方面，也没有格外的特点。如唐诗、宋词、元曲之外，唯一可以代表明代的文艺，就是小说。如《三国演义》《水浒传》《西游记》《封神演义》《金瓶梅》等等，便是明代的作品。这些著作，也代表了明朝一般知识分子的心声，生在一个无可奈何时代的反感和悲鸣。所以在世宗嘉靖时期，就早有李贽（李卓吾）一类愤世嫉俗的学者出现。李卓吾明说当时的道学先生们为“鄙儒、俗儒、腐儒”，又说他们是“言不顾行，行不顾言，阳为道学，阴为富贵，被服儒雅，行若狗彘”的人。但他不只反对道学，自称“不信道，不信仙释”，甚至讨厌见任何人，既讨厌和尚，更讨厌道学先生，贬斥六经，认为不能专以孔子之是非为是非，因此而“得罪名教，遭劾系狱，自刎而死”。古人所谓的“名教”一词，就是指以儒家孔孟之教为名的意识形态。单是一个“名”字，有时便代表论理的逻辑观念。“遭劾”就是被当时在朝廷的儒臣们所弹劾，认为他犯了意识形态上的大反动，所以就入狱坐牢了。事实上，他最初

是从王阳明的学说中脱颖而出，因对时代社会的不满，太过偏激，形成狂态。另如神宗万历时期的袁宏道（中郎）、袁宗道、袁中道三兄弟，都有才名，当时人称“三袁”。尤其以袁中郎的声名更盛，但他也是对时代不满，早年就辞官不做，专以诗文名世，不与世俗相争了。

明代的文运，诸如此类，所以到了万历后期，就形成以太监头子魏忠贤为首，指顾宪成、高攀龙等两百多名学者为东林党，兴起党狱，随便定罪杀戮儒臣学者。一直到了李闯王的民兵入京，崇祯朱由检自杀，清兵入关，才结束了从皇觉寺开始，到东林书院而变为东林党的党争的历史，使朱明与太监共天下的三百年王朝了结完案。因此而刺激了明末清初的大儒遗老，如顾亭林、李二曲、傅青主、王船山等，扬弃理学专讲性理之义理的弊病，转而重视实用和考据之学，才使中国文化，从清朝开始，归于义理（哲学）、考据、词章三大类的学问。至于猎取功名科第的科举八股文章，都是余事而已。

六十、外示儒学内用佛老的清朝

接着明代已尽的气数，清朝爱新觉罗的入关，便是中国近代史到现代史的关键所在。当清兵入关称帝以后，在过去两百多年的时间，始终存在满、汉民族意识情绪的斗争。但从满族的立场来说，因为明末时期，明朝的政权，已经物腐而后虫生，自己不能收拾，所以才请我们入关来澄清宇内。大家都是炎黄子孙，天下本是天下人的天下，有德者居之，这有什么不对。雍正《大义觉迷录》的立论，就是由这个观点出发。

事实上，从中华民族发展史来讲，暂且不说魏晋南北朝的阶段，但从唐末五代到南北宋和辽、金、元这个时期，大约三百年之久，表面上，是政权上称王称帝和民族性的争夺。但从华夏文化的立场来讲，无论辽、金、宋、元、明、清，实际上，仍然都在儒、佛、道混合的文化基础上发展演变。只在空间区域上有南北之分，在时间的轨道上，有朝代之别，从中华民族整体的统一文化来讲，始终都是一致的。尤其满族与辽、金在氏族的血统系统上，关系更为密切，这又是历史上的一个专题，暂且不论。

满族在明神宗万历十六年（一五八八年），从努尔哈赤统一建州卫（吉林省），首先修建第一座佛寺及玉皇观等寺庙。正值万历二十七年（一五九九年）开始，仿造蒙古文字的方法，创造满文，但那也只是从言语读音的区别上，创立了文字的符号系统。而在人文生活的文化上，包括政治体制，仍然都是学习华夏文化的传统，并无另有满洲的文明。万历四十四年（一六一六年），清太祖努尔哈赤称

“汗”，建元天命，自称国号为“后金”，这很明显的便自认为是金人的后裔。

再到明熹宗七年（一六二七年），努尔哈赤卒，由皇太极（清太宗）继位，改元天聪以后，政治体制也更加汉化。尤其在天聪三年，即设立“文馆”，并将以往由征明所俘虏的儒生三百人，分别考试优劣，逐渐录用。天聪四年，议定官制，设立吏、户、礼、兵、刑、工六部，统学明朝体制，并令满族子弟，皆须读书。当时初建的文馆，后来再加改制，到了入关以后，在顺治、康熙王朝，便正式扩充成为“内阁”了。所以入关之初的儒臣，如范文程、顾八代（文起）等人，都是镶黄旗的明儒汉人后代。

皇太极在天聪五年开始，为什么要命令旗人子弟，皆须读书呢？如史料所载：

> 上（皇太极）谕诸贝勒曰：我国诸贝勒大臣之子，令其读书，闻有溺爱不从者，不过谓虽不读书，亦未尝误事。不知昔我兵之弃滦州（河北地区）四城，皆由永平（河北卢龙）驻守贝勒，未尝学问，不通义理之故。今我兵围（明朝）大凌河（辽宁），越四月，人相食，竟以死守。虽援兵已败，凌河已降，而锦州、松杏（皆在辽宁）犹未下，岂非读书明理，为（明）朝廷尽忠之故乎？凡子弟十五岁以下，八岁以上，皆令读书。

这就是皇太极在当时已经体会到读书明理，与忠贞爱国的情操，确实具有重要关系，所以他要旗人子弟读书。后来再发展到要求武将也必须读书。但在当时所读的书，基本上，就是孔孟之道的“四书”最为重要。

从开建文馆，录用明朝遗留在东北各地的儒生，归入旗下以后，不到两三年，他们果然成为为大清出谋划策、文韬武略的中坚分子。如宁完我的首先上疏言事，建议厚待汉人。接着便有贝勒岳托提出优待汉人赐婚等等的办法。然后，就有朱延庆、张文衡等先后上书，请即征明的建议，他们当然都是出身文馆的明儒后裔儒生。但皇太极的头脑并不简单，不失为具有雄才大略的领导人，他对征明会议的讲话，就大有可观之处。如说：

进言者，皆欲朕速出师，以成大业。朕岂不愿出此！但今察哈尔新归附，降众未及抚绥，城郭未及修治，何可轻于出师！朕于旧人新人，皆不惜财帛以养之（如明之降将孔有德、耿仲明、尚可喜等）欲使人心倾服耳。若人心未和，虽兴师动众，焉能必胜。朕反复思维，我国既定，大兵一举，彼明主若弃北京而走，追之乎？抑不追而攻京城乎？抑围而守之乎？若欲请和，宜许之乎？抑拒之乎？若北京被困，逼迫求和，更当何以处之？倘蒙天佑，克取北京，其人应作如何安辑？我国贝勒及诸姑格格等，皆以贪得为心，宜作何禁止？尔高鸿中（时为刑部承政）、鲍承先（时为文信榜式）、宁完我、范文程（沈阳汉族旗人）等，其酌议以闻。

同时，又谕文馆诸臣择史有关紧要者，据实汇译成书，用备学习。如说：

朕观汉文史书，殊多饰词，虽全览无益也。今宜于辽、宋、元、金四史，择其紧要者：如勤于求治而国祚昌，或所行悖道而统绪坠，与其用兵行师之方略，及佐理之忠良，乱国之奸佞，汇译成书，用备观览。又见汉人称其君者，无论有道无道，概曰天子，安知其即为天之子耶？盖天下者，非一人之天下，惟有德者

能居之。亦惟有德者乃可称天子。今朕蒙天佑，为国之主，岂敢遽以为天之子，为天所亲乎？

接着就以归降汉官，为各部承政，并遣大学士范文程祭先师孔子。

清取天下几异数

事实上，他在这个阶段，曾经有两三次致书明朝请和，而明廷都没有理会，当然更没有正式回应。因此，便在计策万全以后，才一步一步派满蒙部队侵近山海关。但仍然不敢有公然征明的大举。直到皇太极逝世，由第九个儿子，年方六岁的福临即位，多尔衮摄政。李闯王民兵攻入北京，朱明末代皇帝崇祯自杀，吊死煤山，才有吴三桂向清朝乞师，使清廷正当孤儿寡妇当政的危机中，趁势乘时而驾，由吴三桂为前驱，名正言顺地入关进京，登上皇帝的宝座，成为大清朝入主中国的第一代皇帝，年号顺治。这从中国几千年的历史上来说，取得天下有如此的容易侥幸，真可算是最稀奇特别的一代，如照古文精简的说法，便叫做“异数”，也就是说，有特别的好运气，不是人力所能勉强做到的。

清兵入关，福临在北京登位称帝，改年号为顺治元年（一六四四年）开始，已经是十七世纪的中叶。这个时期，除了帝都北京以外，中国的各省州县，并未完全被大清朝所统一。除李闯王、张献忠等遣散的民兵势力还未平定以外，在南方还有“南明”等临时政权存在。而且各地的抗清武力，皆未削平。所以当顺治在位十八年的时间里，全国还在兵荒马乱的战争状态，清室的皇权，也还处在安危未定的局势。

如从军事武力来讲，入关前后的清朝八旗子弟，全数亦不过三万多人。加上在皇太极时代，收编内外喀喇沁蒙古的丁壮一万六千九百十三人，另行分编为十一旗（属于蒙古族的），总数加起来，还不到五万人。至于当时蒙古的人口，大约在四十多万内外，但并未完全归服清朝，何况扣除老弱妇孺，能征调动员的兵力也非常有限。何以他们能以十来万人的武力（这是比较宽松的估算）入关，统治当时三四亿人的中国呢？我们如果要了解这个问题，首先就要明白在人类世界的战争史上，最先能够运用“代理战争”的战略，可以说便是清朝。他们在东北初起，由皇太极时代开始，攻城略地，夺取明朝在东北的要塞阶段，已经运用收编了蒙古的旗兵参战。入关以后，南征北讨，也都是以蒙古旗兵参合互用，而从一般汉人来说，无论是满旗、蒙旗，统称之为清朝的旗人或旗兵。而且后来平定南方，统一全国，又是运用汉人汉兵作为代理战争的先驱。如用洪承畴及吴三桂、尚可喜、孔有德、耿仲明等藩镇四王，便是最明显的成例。

所以当郑成功在台湾，率水师十七万北上，入长江，克镇江，围南京的战役，防守北方的旗兵，还不足万人，而且大多是老弱残兵。顺治和皇太后，表面镇定，内心已准备在不得已的情况下，就出关回避。结果郑军因气象变化，天时不利，加上郑成功方面没有准确的侦查情报，而且反攻郑军部队的，也正是汉兵。因此，郑军只好迅速退走，反成败局，虽曰人事，岂非天命哉！

但在北京顺治一代的十八年间，除了还需随时警惕在中国各地用兵的统一战争，更大的主要内忧，还在爱新觉罗内廷的齐家问题。所以研究清史上的第一疑案，就是生母皇太后是否下嫁多尔衮，以及顺治的早年逝世是否别有原因，甚至民间相传，都相信顺治因受刺激而

到五台山出家当和尚去了，这些事故，并不是空穴来风的谣传而已。正如清代绍兴师爷办案的老调一样，唯事出有因，查无实据而已。

但顺治成长以后，嗜好禅宗佛法，确是事实，他曾经召请当时深负时名的禅师，如憨璞性聪、玉琳通秀、木陈道忞等大和尚进宫参学，而且自号为“痴道人”，或称“弟子福临”，情如世俗子弟。至于顺治出家的诗篇，两百多年来流传在中国佛教的寺庙中，也并未遭到文字狱的取缔，而且还可任意张贴流通，岂非怪事。如果照那些浅近畅晓的词句来看，正如皇太极等初学汉文的笔法，如云：“天下丛林饭似山，钵盂到处任君餐。”“朕（我）本西方一衲子，如何落在帝王家？”“只因当初一念差，黄袍换却紫袈裟。”“未生之前谁是我，既生之后我是谁？”这和他的孙子雍正登位以前所辑录的《悦心集》等文句，几乎都是很可爱的白话韵语。

总之，依史论史，清朝康熙、雍正、乾隆三代统治中国，除了满汉民族性争议的缺失以外，从版图的一统、政治的清明，乃至文治武功的成就，不但无愧汉唐，甚至可说是超过汉唐。如历代王朝的女祸、外戚、太监、藩镇等弊害，几乎绝无仅有。但这些比较良好根基的建立，完全是从康熙时代所奠定。唯一可惜的，如果在入关之初，舍弃满族初期偏仄的习性，不改中国传统的明代衣冠，不下令全国剃发编辫子，那在统一江山的工作上，必然会事半功倍，顺利得多了。我们研究历史文化，需要特别注意一个国家、一个民族“衣冠文物”四个字，它所代表生活文化的重要性。例如清兵入关之初，并未遭遇太大的反抗。但自下令剃发，改易服制以来，就使当时的全民引起反感，抗拒投降的意识就突然增强了。这种有关生活文化习性的群众心理问题，看来只是一件小事，但恰恰是为政治国的大关键所在，可惜

一般人见不及此，英明如康熙、雍正两代，纵使心里明白，但也不敢违背祖制，所以就增加历史政治上许多不必要的麻烦了。

以我本身亲眼看到的一个事实，告诉大家值得参考的一个笑料。当我还在幼小的童年，清朝已被推翻，民国已经建国十多年了。可是在我家乡的亲戚故旧中，还有前清遗老，有秀才、举人功名的两三人，始终不肯剪掉辫子。后来被现实环境所影响剪掉了，却马上换穿道士衣冠，表示仍然不愿投降民国，以此自居为前清的遗老。我的父亲对我说，他老人家却忘了道士衣冠，正是明朝士绅的便服啊！既然要做前清遗老，为什么还要穿明代的衣冠呢！可见衣冠文物，对于民情心理来讲，在无形中，就具有不可思议的精神作用啊！

勤于治学的康熙

康熙只有十三岁，就由他的祖母扶持亲政，但清廷的局势，还在内忧外患，岌岌可危之中。从他逐渐成长以后，内去权臣鳌拜，外平台湾及三藩之乱，安抚蒙藏，绥靖全国，先后做了六十一年的创业皇帝，实在真不容易。而且他对学识修养，也特别勤学，如对天文、数学等外来学识，也特别注意。对于中国传统的儒家和理学，也很用心，尤其对宋儒程朱的《大学》《中庸》所说的修养，也很有心得。如果从帝王的统治学术来讲，他是真的高明。现在只从文治的角度约略来讲，例如：

康熙九年，以宋儒后裔袭五经博士职。并且扩充顺治时代的乡约，令各地方官责成乡约人等，每月朔望，聚集公所宣讲。自颁训谕十六条，作为全国人民生活教育的指标：（1）敦孝悌以重人伦。（2）笃宗族以昭雍穆。（3）和乡党以息争讼。（4）重农桑以足衣

食。（5）尚节俭以惜财用。（6）隆学校以端士习。（7）黜异端以崇正学。（8）讲法律以儆愚顽。（9）明礼义以厚风俗。（10）务本业以定民志。（11）训子弟以禁非为。（12）息诬告以全良善。（13）诫窝逃以免株连。（14）完钱粮以省催科。（15）联保甲以弭盗贼。（16）解仇忿以重身命。

十七年，诏修《明史》。

十八年，开博学鸿儒科，网罗前明遗老及全国所有不肯投降的读书知识分子。

二十三年冬，南巡，到南京谒明太祖（朱元璋）陵，并亲自拜奠。

二十四年，授宋儒周敦颐后裔五经博士职。并命勒德洪、王熙等修《政治典训》。又颁“四书”、《易》《尚书》讲义于白鹿洞书院。

二十五年，诏增孔林地十一顷有奇，并免其税粮。诏访求遗书。诏令武职官员应阅览书籍，讲明大义。

二十六年，授宋儒张载后裔五经博士职。

二十八年，由杭州南巡回銮，经南京，再祭明太祖（朱元璋）陵。

三十一年，谕大学士等云：“前者，进呈《明史》诸卷，命熊赐履样雠，赐履写签呈奏，于洪武、宣德本纪，訾议甚多。朕思洪武系明开基之祖，功德隆盛。宣德乃守成贤辟。朕自反厥躬，于古圣君，亦不能逮，何敢轻议前代令主。若表扬洪宣，朕尚可指示词臣，撰文

称美。倘深求刻论，朕不惟本无此德，本无此才，亦非意所忍为也。至开创诸臣，若撰文臣事实优于武臣，则议论失平，难为信史，尔等当知之。”

五十一年，升宋儒朱熹配享孔庙，位于大成殿十哲之次。

五十四年，以宋儒范仲淹从祀孔庙。

康熙这些举动，都是尊重传统文化，针对以儒学为政治思想中心的作用。事实上，康熙非常了解真儒实学，必须内（圣）养与外（王）用的实践事功相配合，正如孔子所谓：“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。”他曾经问过文华殿大学士张玉书说：“理学之名，始于宋否？”张玉书对说：“道理自在人心，宋儒讲辩加详耳！”康熙就说：“日用常行，无非此理。自有理学名目，彼此辩论，而言行不符者甚多。若不居讲学名，而行事允合，此即真理学也。”由此可知，他对于孔孟之道和宋儒理学的明辨，早已了然于心，他只是为了化民成俗，顺应民情而已。

中国之患重在边防

讲到这里，我们必须提起大家的注意，中国几千年来的祸患，都是由边疆问题所引起。从秦汉以来的边祸，如南北朝、五代、辽、金、元等时代，祸患常起于西北、东北及北疆，到了明清时代，几经战伐的混一，已连线为由西藏高原到新疆、蒙古而直达黑龙江畔到延边入海，至于朝鲜。自清朝中叶以后，海运开放，新来的边患，便由西南到东北幅员万里的海疆。但如二十世纪三十年代初日本的侵华战祸，他们仍然是利用满蒙做起点。过去如此，将来未必不然。所以有

志谋国的人，不能不先须留意中国的边疆政治问题。中国古人的成语所说“天塌西北，地陷东南”，实在很值得深思也！

我们在前面大约讲到清初康熙对统一大清江山的内政，和中国传统儒家文化的关系。但在满蒙之间，还是各怀二心，并非一致。而且蒙藏又是宗教一家，情有别钟，应付起来，并不容易。可是由努尔哈赤到皇太极，早已心中有数，知道安抚蒙藏的最高战略，就是佛教，而且是佛教里突出的喇嘛密教。在过去的历史上，如南北朝的北魏等，以及南北宋时期的辽、金、元等，虽然都是归向于儒、佛、道三家的文化基础上，但北方的各个民族，注重佛、道的情绪尤过于儒家。这是历史的惯例，也是由西北到东北各民族的习性。问题研究起来，并不简单。有关密宗喇嘛教的发展来源，又属于专门的问题，在这里也姑且不说。

康熙对于这个问题，当然非常清楚。他在平定南方，统一中国以后，就回转来要确实整理蒙藏了。所以他在康熙三十五年，便亲征噶尔丹，先要示之以武。以后便用尊重喇嘛教来做为长治久安的政策。因此，他在多伦召集蒙古各族王公会盟，便对明朝永乐时期，宗喀巴所创黄教一系在蒙古的章嘉二世阿旺洛桑却丹，封为国师之尊。使章嘉和在前藏的达赖、在后藏的班禅等，为安抚边疆，协调蒙藏各族等的矛盾工作。这样一来，就可省却军政的劳役和经费。至于在蒙古第一世的章嘉胡图克图，名章嘉扎巴俄巴，是青海红崖子沟张家村人，原称他是“张家活佛”。当康熙亲征噶尔丹时，认为张家活佛名号不雅，便从第二代起改名为“章嘉”，从封为“国师”的尊号以后，就经常出入皇宫，奔走塞外，深得康熙的信任。事实上，第二代的章嘉喇嘛，也确是有道的高僧。

西藏第五世的达赖喇嘛罗卜藏嘉穆错，对佛法的修持和世法的见解，都较有特别的造诣，章嘉二世早年也曾从他求学。五世达赖在皇太极的时期，已经派人到盛京（辽宁沈阳）献书进贡。到了顺治九年，五世达赖便亲自到北京朝见。顺治待以上宾之礼，住在宫内的太和殿，又特别建一所西黄寺给他住持，封为“西天自在大善佛”。到了康熙三十四年，达赖左右的权臣第巴，曾秘密和噶尔丹等勾结，假借达赖名义，遣使向清廷奏请撤回西藏、青海等处所置戍兵。康熙心知内情，严斥第巴，不准所请。跟着便有御驾亲征噶尔丹之役。第五世达赖身故以后，第巴把持前藏，造成转世的第六代达赖有真假双包案，也就是西藏历代流传第六代达赖文学名著情歌故事的一代。闹到康熙四十九年，再经议政大臣等会议，认为拉藏及班禅呼图克图与西藏诸寺喇嘛等，会同管理西藏事务一案。“今经侍郎赫寿奏请，波克塔胡必尔汗，前因年幼，奉旨俟数年后授封。今既熟谙经典，为青海诸众所重，应如所请，给以册印，封为第六世达赖喇嘛。”从此以后历代的达赖喇嘛，几乎都有事故。直到乾隆五十七年发给金瓶抽签，才定下了以人定胜天的解决办法。至于这个乾隆时代所颁发的金瓶，到现在还照旧应用。据《注释清鉴辑览》所载史料如下（括弧内为原书之注释，并供参考）：

乾隆五十七年十一月，定呼毕纳罕嗣续掣签例：

廓尔喀既平，帝欲乘用兵余威以革藏中积弊，故留兵戍藏，使驻藏大臣之权与达赖、班禅相埒，以控制之。先是宗喀巴倡黄教，禁娶妻，倡言教王乃世世转生，不必以肉身世袭。其大弟子有二：一曰达赖喇嘛，一曰班禅喇嘛，并居拉萨（前藏之都会），嗣宗喀巴法，为黄教徒宗主。宗喀巴圆寂之时，遗嘱达赖、班禅，世世“呼毕纳罕”转生，演大乘教，以济度众生。

“呼毕纳罕”者，华言化身也（初，番高僧八思巴为帝师大宝法王，领藏地，后嗣世袭其号，西藏始为释教宗主，其所奉皆红教。迨及后嗣，渐流侈情，纲纪废弛，尽失佛教本旨。时宗喀巴学经于札什伦布之萨迦庙，既深观时数，当改立教，乃入大雪山，修苦行。道既成，为番众所敬信，因别立一宗，排幻术，禁娶妻，自服黄衣黄冠以示别，谓之黄教，而名旧教喇嘛曰红教）。

达赖一世曰敦根珠巴，故吐蕃王室之裔，世为藏王，自是黄教徒之势益张。传至第五世曰罗卜藏嘉穆错，及卒，有第巴专国事（达赖、班禅，惟总理宗教之事，不屑问世事，故二世根敦坚错者，始置第巴等官以摄理政事），唆准噶尔使入寇，藏中大乱。后第巴为拉藏汗所诛，而藏中所立之第六世达赖喇嘛，诸蒙古不复敬信，而别奉里塘之噶尔藏嘉穆错为真达赖，与藏中所立，互相是非。盖宗喀巴有一花五叶之谶，故自六世以后，登座者无复真观密谛，只凭垂仲神指示。垂仲者，犹内地巫师也（达赖喇嘛之化身第一世、第二世出于后藏；第三世出于前藏；第四世出于蒙古；第五世出于前藏，皆非限于一族一地而出者。至是，积久弊生，兄弟子侄，往往继登法座，等于世袭，而达赖、班禅亲族，或相率夤缘据要津，罔权利焉）。

帝久悉其弊，欲革之而未有会也。至是特创掣签法，颁金奔巴瓶一，供于西藏大招寺，遇有“呼毕纳罕”出世，互报差异者，纳签瓶中，诵经降神。大臣会同达赖、班禅于宗喀巴前掣之（法先使垂仲四人，演其降神之法，一旦达赖示寂时，则垂仲即将“呼毕尔罕”之姓名、生年、月、日，各书一签，藏于金瓶内。喇嘛诵经七日后，招集各“胡图克图”于佛前，驻藏大臣临

席而后掣签，若四人所指之“呼毕纳罕”同为一人时，则置空签一枝于瓶内，若掣出空签，则以为无佛佑，更别为掣签云）。而各札萨克所奉“胡图胡克”其“毕呼纳罕”将出世，亦报名理藩院与住京之章嘉“胡图克图”掣之，瓶供雍和宫。

蒙藏两地，从元明以来，都是坚信藏传的喇嘛教为无上密法，对于内地的佛教各宗，除禅宗以外，都轻视排斥。康熙既能善于处置蒙藏两地胡图克图（意为无上大师，俗称活佛），各有差别待遇的办法。以他的日常作风来说，绝不肯强不知以为知，他当然对佛学也需要进一步深入的了解，平常只是绝口不谈而已。他最喜欢亲自题赐各佛寺的匾额，尤其在他的一生中，曾经三上五台山，实为以往帝王少见的举动。第一次在康熙二十二年，也正是他三十五岁的年代，平定台湾及三藩之乱以后，就上五台山，住了一个月左右。因此后世的人们，就拿他做文章，说他是去亲见出家的父亲顺治皇帝。第二次，康熙三十七年正月，是平噶尔丹以后的第二年，又上五台山。第三次，在康熙四十一年，春正月，再去五台山住了十多天。

五台山是中国佛教四大名山之一，佛教徒们，依据佛经的叙说，认为五台山是大智文殊师利菩萨的道场，四川峨眉山是大行普贤菩萨的道场，浙江普陀山是大悲观世音菩萨的道场，安徽九华山是大愿地藏菩萨的道场。文殊师利又是蒙藏两地喇嘛密教最为尊崇的宗祖。五台山上的佛寺，过去以密宗的喇嘛庙为主，只有少数如内地的禅寺。康熙的钟情五台，与其说他是去见出家了的父皇，毋宁说他是借机澄心静虑，亲自体认“内圣外王”之道。治内地，须用儒家；治满、蒙、藏地，须用佛教吧！不过，这是说明康熙时代的外示儒学，内用佛老作用的要点而已。

六一、从雍正说到乾隆

由于康熙自十三岁亲政，长期处于内忧外患的情况中，他从实践中所得的经验，影响了他的第四个儿子雍正，自小就重视学问，尤其醉心于禅宗的佛法，这是顺理成章的因缘成就。不然，雍正早年，还身为皇子的时候，居然潜心佛典，后来被封为亲王以后，更加认真，公然在王府中领导少数臣工，自称学佛参禅。甚至还杂有出家和尚们的参与，岂非怪事。“知子莫若父”，如以康熙的英明，对儿子们这些作为，绝对不会毫不知情而忽略过去。事实上，他对雍正的参禅学佛，根本就不置可否，也从来没有告诫过。这不能不说他是有意培养，至少也是并不反对。

可是一般写清初历史小说的人，大多都把雍正的参禅学佛，写作为夺嫡争权的手段，认为是以退为进的权术。其实，在康熙的时代，根本就没有把储位的密旨，先行写好，放在“正大光明”匾额后的办法。这个办法是雍正本人所开创的。因为他有鉴于历史上对储位之争的故事，如唐太宗李世民，也为了立太子的事，气得发昏。现在又亲自看到本身父兄之间立储和废太子的事，又加众多兄弟之间明争暗斗的惨痛内情，所以他在登位第一年的八月间，就命总理王公大臣等，将密封建储事的锦匣，收藏于乾清宫“正大光明”匾额后，并且明说是“以备不虞”。所谓“不虞”，就是意想不到的事。因为人的生命无常，况且身居高位，无常之变更多，万一本身不保，后继无人便难办了。而且如果自己所定的人选，因环境影响而变质变坏了，要想更换另一个人，也会引起很大的不安。“凡事以豫立而不劳”，他不如采用这种公开秘密的办法，早做准备为妙。然而从清末以后，一般人

便颠倒清史的前后关系，说雍正用手段改掉了藏在匾额后的遗诏，抢得皇位，未免有欠公允。

昼夜勤劳“办事定”

但我们现在要讲的问题，是无关这些历史疑案的争议，只是说继康熙以后的雍正王朝，更为明显的是外示儒学、内用佛老文化政治的内涵。但要详细说明这个理由和事实，又是一个很繁复的专题。我们只要提起大家的注意，现在还保存在故宫的档案中，仔细查一查雍正在位十三年来所批过的奏折，就会承认他是历代帝王中最为认真勤政，而且生活比较俭朴，嗜欲比较淡泊的一位皇帝。如果他无诚心办事的真情，没有过人的精力，的确是经不起这样昼夜勤劳文牍的工作，但他在做皇帝时所批大量公文的同时，却对禅宗佛学方面的编著，比起他所批奏折公文的分量还要多得多。批奏折、编著书，都要动脑筋，用手来写的。那个时候，没有打字机，更没有电脑，他身为帝王之尊，不要说日理万机，就是十多年来关门闭户，专心写作的人，也未必能有如此精辟丰富的成绩。不过，对于雍正深入禅佛的学养方面，我相信将来必有专家去研究，我们姑且点到为止，不必多加讨论。但要补充一点，雍正平生书法，也极力学习他父皇的字体，只是笔力劲势稍有不同而已。所以只要在故宫保存康熙晚年所批的奏本中，找出已经有雍正为康熙代笔批阅处置的资料，便会了解康熙早已有心培养他可能继承帝位的干练才能。如果这样，就可明白康熙在临危时，何以匆促召来雍正，咐嘱他来登位的史实了。

清初康熙一代的施政重点，在于平定内乱，统一全国。而且最注重的是治理黄河与运河的灾患，费了很大的精神和力气。对于全国知

识分子“反清复明”的意识，存在满汉之争的紧张情绪，只能用怀柔绥抚的政策，举行“博学鸿词科”，以时间来争取和缓。

但到雍正登位之前，他处身皇子之位，已有四十五年的经验和阅历，关于诸多兄弟之间的事故，以及八旗子弟与满汉之间的情形，他是深知利弊。尤其对满族旗人的贪婪和腐败情形，正如他祖先皇太极当年所说的“诸姑格格等，皆以贪得为心”，必须做出处置。因此，他即位以后，立即雷厉风行，毫不留情地先从宗室动手整顿。接着，就是清理八旗子弟的游惰和贪渎。所以他首先得罪树敌的不是汉人，却是他自己的宗室和满族旗人。因此，他的宗室族人勾结汉族臣民，造谣中伤不遗余力，甚至尽量宣传他是如何使用奸诈，取得权位的不正不顺。

其次，在康熙的晚年，朝廷收入的财赋及库存银两，已渐见支绌，并且与各省地方之间的财赋库存，已有矛盾。康熙四十八年，已经有诏谕户部及各省，要“从长商榷”。其中有关宗室重臣及各省大吏的贪污侵占情形，以及权臣如年羹尧、外戚如隆科多的别有异心，雍正在藩邸的时候，早已知道得很清楚。但康熙以宽大为怀，雍正自己又处在诸王大臣及兄弟之间争权夺利的嫌疑地位，当然不好明显表态。所以当他登位以后，便着手严格处置满汉权臣，整顿田赋财税，即使是兄弟宗室，也毫不留情。历来在政治上整饬纲纪，肃清贪污，几乎没有一朝一代不弄得灰头土脸的。宋朝的包拯虽称“包青天”，但他也并未办过整理财经的大案。不然，就是万里无云的青天，也会风云变色。可是雍正却不顾一切，亲自动手做到了，清朝的国库充足了，贪污犯罪的官吏倾家荡产了。因此，有关满汉反对派的怒怨，就一概集中到他“朕”的一身了。但他是学佛参禅的健者，他深切体认到永嘉禅师所说“办事定”的学养，如“止水澄波，万象斯鉴”。只

要见地真，行履切，即有如庄子所说的“举世而誉之而不加劝，举世而非之而不加沮”的决心，就毅然地做了。

雍正如何“平天下”

雍正元年正月，还未正式视政之时，就颁谕旨十一道，训饬督抚提镇以下各官。这就是先声夺人，告诉大家他要开始整肃了。如照现代观念来说，他已首先宣布他施政报告的方向了。我们现在依据史料所载，略选几则他的主要施政，并酌加简单说明如下。

如有关农业经济的开发和利民的事，即定“起科之例”：“谕各省凡有可垦之处，听民相度地宜，自垦自报。地方官不得勒索，胥吏不得阻挠。至升科之例，水田仍以六年起科，旱田以十年起科，著为例。”（这是集权于一身的帝王专制政治时代，不是如二十世纪民主时代经民意代表的提案，再经会议决定来办的。雍正他生在深宫之中，长于皇族家庭，可是他却深察民隐，就是这样地独断独行，严令照办。尤其他明白指出地方官的惯性勒索和基层干部的有意阻挠，是不准许的，这是很值得赞赏的事。）

夏四月，复日讲起居注官（这也等于是自找麻烦，要大臣随时记录他生活和办事的是非好坏）。然后才“初御乾清宫听政”。跟着便下令“除山西、陕西教坊乐籍，改业为良民”（教坊乐籍是当时历代要唱戏及专为民间婚丧喜事等奏乐的贱民，甚至包括做娼妓。这是明朝以来的弊政，把战俘和罪人亲属归入这种户籍，子子孙孙，永远不得出头的贫民。可是雍正却以佛家的慈悲，儒家的仁德，首先下令解放了他们。如照我们现代来说，他早已有了“社会主义”思想的意识了）。

六月，命京师（北京）八旗兵无恒产者，移驻热河喀剌河屯桦榆沟垦田（他这道命令，对那些入关征战有功满族八旗的特权子弟，会引起多大的埋怨和愤恨啊！可是他却严厉地做到了。后果呢？当然是众怨所归了）。

八月，谕诸盐政约束商人，循礼安分，严禁奢靡僭越（在中国过去历代的财政经济上，最重要的财货，首在盐和铁的生产和贸易。经营贸易盐铁，是大生意。例如“二十四桥明月夜，玉人何处教吹箫”的扬州，就是大户盐商的集散码头。盐商巨贾，有富至敌国的豪门，有了钱，便在苏州造园林，奢侈的生活享受胜过王侯。做盐道的官，比做皇帝还要阔气。可是雍正非常明白，他是不愿这些官商勾结，胡作非为。所以他这一道改革的命令，也是招怨的要素）。至于建储匣，藏在乾清宫“正大光明”匾额后面，就是这个月中的事。

九月，除绍兴府惰民丐籍（这又是一道解放贫民，使穷人翻身的仁政。所谓浙江的惰民和丐籍，他们的祖先，原来都是明初俘虏张士诚部下的残兵败将的后人，一部分圈在浙江的绍兴，既无恒产，又没有谋生的技能，便永远变成游手好闲的穷民。更苦一点，就沦为乞丐。由明朝到清初，还专门把他们编为惰民或乞丐的户籍来管理，永远不得翻身。可是雍正却下命令取消了这种户籍，使他们做一般良民的自由人，你能说这不是仁政吗）。跟着十一月，又下令“禁止奸棍私贩中国幼穉出口，卖与蒙古关口。官员兵丁，不行查拿者，分别议处。著为例”所谓著为例，就是“作为永久立法”的词句。

十二月，当时有西洋人，在内地潜传天主教，因浙闽总督觉罗满的报奏，恐会有煽惑人心，要求驱逐出境。但雍正不因宗教信仰不同的外国人便加敌视，却下令各省地方官沿途照看西洋人，好好安插他们到澳门居住，以示宽大。

二年四月，命左右两翼各立“宗学”一所，捡选宗室四人为正教长，十六人为副教长，分别教习“清”“汉”书。

六月，又命内务府余地一千六百余顷，及入官地二千六百余顷，设立井田，将八旗无产业人，自十六岁以上，六十岁以下者，派往耕种。满洲五十户，蒙古十户，汉军四十户。三年以后，所种公田之谷，再行征取（这件事，他在文书中，便有“共力同养”的要求，如从现在人的观念来讲，等于是他首先实行“共产主义”的试验农场。事实上，可以看出他一步一步对八旗子弟的整肃和管教）。

九月，首先命山西丁银摊入田赋征收。

三年正月，又“遣官于直隶固安县择官地二百顷为井田，命八旗无产之人受耕”。

三月，允朱轼请求，修浙江杭州等府，江南华亭等县海塘，捍御潮汐。

四年二月，定陕西延安府十七州县丁银概从下则，以二钱为率。

四月，命云南通省丁银，摊入田亩内征收。

六月，禁赌，准许吏胥在赌场“所获银钱，不必入官。即赏给拿获之人，以示鼓励”，永为定例。

十二月，两浙盐商输银，照两淮盐义仓之例，于杭州府地方，建仓买米积贮，随时平粜。

五年三月，命江西丁银摊入地亩征收。

四月，除江南徽州、宁国等处伴当世仆名色。谕旨有“朕以移风易俗为心，凡习俗相沿，不能振拔者，咸与以自新之路。如山西之乐户，浙江之惰民，皆除其贱籍，使为良民，所以励廉耻而广风化也。近闻江南徽州府则有伴当，宁国府则有世仆，本地呼为细民。几与乐户惰民相同。又其甚者，如二姓丁户村庄相等，而此姓乃彼姓伴当世仆，凡彼姓有婚丧之事，此姓即往服役。稍有不合，加以箠楚，及讯其仆役起自何时，则皆茫然无考。非有上下之分，不过相沿恶习耳”。故着该督查明除报。

九月，给各省入川逃荒之民，以牛具种籽，令开垦荒地。

十月，命建八旗学舍（督促八旗子弟读书）。减嘉兴、湖州两府额征银十分之一。其谕旨有云：“查各省中赋税之最多者，莫如江南之苏（州）、松（江），浙江之嘉（兴）、湖（州），每府多至数十万两，地方百姓，未免艰于输将。其赋税加重之由，始于明初。以四府之人为张士诚固守，故平定之后，籍（没收）富民之田，以为官田。按私租为额税。有明二百余年，减复不一……查嘉兴额征银四十七万二千九百余两，湖州额征银三十九万九千九百余两，俱着简十分之一，二府共免银八万七千二百两有奇，永著为例。”

十二月，命江苏、安徽丁银均摊入地亩内征收。

七年三月，命湖广武（汉）、郧（阳）等九府州、武昌等十卫所，丁银摊入地亩内征收。

八年八月，分京师旗庄为八旗，设官分理。“京畿各有庄屯之地方，旗人事务繁多。应以三百里内为一路，分为八路，设官八员，分司办理。”

十一年春正月，命各直省设立书院。

四月，诏在京三品以上官员，及外省督抚，会同学政，荐举博学鸿词，一循康熙十七年故事。

十二年九月，谕各省生童，不许邀约罢考（严禁学生的罢考运动等）。

十月，命陕西督抚确查州县歉收之处，奏请蠲赈。

十三年四月，停旌表烈妇之例（这是解放妇女的德政，免受那些死守习俗三贞九烈的虚名所束缚）。接着乾隆元年并即“谕审案不许株连妇女”，也是步其后尘而立法的好事。

至于历来写历史或小说，描写雍正的严厉残忍手段，大多是以雍正三年，有年羹尧的幕僚汪景祺作《西征随笔》一书；以及雍正四年，名士而兼名宦的礼部侍郎查嗣庭所作的私人日记；和雍正七年，因湖南生员曾静，而祸及吕留良父子家人这三件文字狱的大案，作为罪不可恕的论断。这三件大案，都是有关当时满汉民族之争的问题，其中的是非曲直，善恶因果，颇为复杂，我们姑且不论。如从雍正皈依佛学的禅者立场来说，他当然知道两千多年前，释迦牟尼佛已经提出泯除民族歧见、国土界别，众生平等的道理。但他仍然无法脱离满族祖制家法的立场，采用严刑峻法的手段来处理，可以想见其内心的矛盾和痛苦。因此他便呕心沥血，亲自写作一本《大义觉迷录》来辩说民族平等的问题。这本书在清朝两百多年中，虽然并不受人重视，但它却启发了民国初年五族共和，以及现在各个大小民族共和的国体，应该也算是先声之作了。

虽然如此，雍正总难逃“为德不周，为仁不达”的遗憾。但再退一步来讲，过去古今中外英雄帝王们的统治手法，都会如三国时代刘备说过一句坦白的老实话，那就是“芝兰当门，不得不锄”。有罪无罪，同为一例。所以佛、道两家便教人要知时知量，明哲保身，做为苟全性命，不求闻达，独善其身的规范。但如不幸处在兼善天下的地位上，那就随时会有可能碰上棘手的事，瓦砾黄金，同为废物，即使圣如尧舜，也有殛四凶的记载，孔子也有杀少正卯的故事。雍正虽学佛参禅，当然更不能比于尧舜与孔子，应当受到后世的批评。

大禅师整顿佛教

但做了清朝十三年守成皇帝的雍正，他受当时读书人及后世攻击的真正原因，就是他严格整顿佛教禅林的结果。因为从明朝中叶，王阳明理学一系的兴起，以禅宗明心见性的宗旨归入儒学的知见，以孔孟之教的良知良能作为禅宗开悟的极则。因此，阳明之学的流弊，到明末时期，大都犹如狂禅之流，到处都是。当时便有人嘲笑明末儒家“圣人满街走，贤人多如狗”的情况。那时禅宗的大匠如密云圆悟禅师，虽然望重禅林，但他的出身，犹如唐代的禅宗六祖慧能大师一样，并非儒林名士出家。可是从他求学的人，很多是为了逃避明末的党争，逃禅入佛的学者名士。他有一个名儒削发为僧的弟子法藏，自认是从密云悟那里开悟得法的高足。因此，一般有进士、举人功名的人，就纷纷归到法藏的门下，从禅宗的习惯，都尊敬简称他为“汉月藏”或“三峰藏”禅师。“三峰”“汉月”就是他挂褡在江苏的庵名代号。

“汉月”的弟子中学者众多，声势日盛，便有谈禅的专著，阐扬唐宋以后禅宗的五家宗旨，标榜一个“〇”（圆相）为指标，或说平常着衣吃饭，即知即行等等，就是“当下即是”佛法的禅。其实，给人有法可得、有道可修的作为，早已离禅离佛愈远。密云悟大师知道了，大为不然，就著文章来批驳他们。可是“汉月藏”的弟子们不服气，又著书反驳师祖密云悟。如《雍正语录》所说的《五宗救》《辟妄》《辟妄救》等书名，就是这个故事的由来。

但自清兵入关以后，“汉月（三峰）”一派的弟子，愈来愈多。其中大部分还是“反清复明”的读书分子，有的以出家为僧作掩护，有的便以居士身份，住在禅林寺院，做为伺机而动的据点。明末有名的诗僧苍雪大师，就与“三峰”及“反清复明”分子有密切的往来，而且以诗文交谊、不涉世务做挡箭牌。苍雪大师遗著《南来堂诗集》，在他唱和的诗中，便有许多明末人物的史料。“汉月藏”一系，后来又专以禅宗五宗的“曹洞宗”相标榜，意在脱离“汉月藏”的传承来自“临济宗”的作用。雍正在王邸的时候，早已开始参禅学佛，和他交往的方外僧人也不少。而且他受章嘉大师的启迪印可以后，对于禅悟，自认为是已经破了三关的大彻大悟者，所以也公然以居士帝王禅师的身份，收出家和尚们做弟子。因此，他对明末清初佛教的禅宗丛林，和蒙藏密宗的教法，其中的利弊得失，以及龙蛇混杂的情形，都弄得非常清楚。

雍正登位以后，便以禅师而兼帝王的立场，大刀阔斧来整顿佛教的禅林，下令尽毁“汉月藏”一派《五宗救》《辟妄救》等著作，并命“汉月（三峰）”一系的出家僧众，统统要重新改投“临济宗”的门下。在圣旨威严的管束之下，同时又声明他自己是个明眼宗师，如果有天下老和尚认为他的见地有错误的，尽管进京找他面谈对错，他

只以出家衲僧的立场相见，绝不以皇帝的权威压人。总之，要和他讲论佛法，他自认为只是一个禅师或居士而已，并非就以人王之尊的面目相见。可是当时如雍正一样，对于参禅学佛，确实下过一番真参实证功夫的出家人，并不多见，当然便没有像南北朝和唐代的禅师们，一领布衲，芒鞋拄杖，敢在帝王前面潇洒自如地侃侃论辩佛法了。因此，他把几个跟他参禅学佛多年的和尚徒弟，分别派到江、浙及其他省份去做禅寺丛林的住持，并命督抚以下各官照应，做为佛门的护法。如扬州的高旻寺、杭州的净慈寺、嵩山的少林寺等，都是由他派出和尚徒弟，住持整顿。经费由地方财政的盈余中划拨，及募集功德所得，或由皇室支付，统报由雍正自行核定。但从雍正的整饬佛教和禅宗以后，便使中国的禅宗，局限于高旻寺的禅堂之中，只以参一句“念佛是谁”的话头，定为参禅的风规。直到现在。这倒合了一句古话：“良冶之门多钝铁，良医之门多病人。”

但我们需要知道，雍正整顿佛教和禅宗各丛林寺院，从佛法的立场来讲，他是确有正知正见，并非歪缠。但同时也使那些皈依佛门，抱着“反清复明”思想的知识分子，临时冒充参禅学佛的和尚，走投无路，弄假成真了。因此，后来“反清复明”的帮会组织，就都离不开与佛门有关。可惜过去一般对历史记录的大儒，偏偏固执成见，认为佛、道两教，都是孔子所说的“异端”，从来不关心它与中国政治文化有关系的重要，所以并不深究。尤其对于清史，如入关前后的一百多年中的三四代皇帝，如不了解禅宗和密宗的渊源，当然所有论断，就多有外行之谈了。中国过去的历史，尤其在佛教的宗教史上，认为破坏佛教最厉害的，便是“三武一宗”之难（北魏太武帝、北周武帝、唐武宗、后周世宗）。但并没有说雍正这样做，也是佛教史上的灾难。事实上“三武一宗”的事，是有关历史文化思想的冲突，和佛、道两教的宗教斗争，以及那些昏君的不知正面治理所造成的结

果，但也并非是政治上的绝对盲动。至于雍正的整顿佛教禅林，他是以内行对内行，他的本心原在维持佛法的正知正见，当然不能把他做为迫害宗教的事件来论断。

但另有一件与雍正整顿佛教禅林有关的故事，我也追究了几十年，直到如今，仍然是属于“事出有因，查无实据”的疑案，那就是：中国佛教的出家人，为什么要在光头上烧戒疤？开始在哪个朝代？根据佛经大小乘的戒律，以及印度原始的佛教和蒙古、西藏等地区的佛教传承，出家人剃除须发以外，也都没有这个规定。我曾经在五十多年前，访问过几个前辈的师友，都无法作答案。有一次，在峨眉山上，和一位老和尚讨论过此事。他说，大概从清兵入关以后开始，而且可能起于雍正的时代。

如果这样，那就是在雍正收拾“汉月（三峰）”一系，饬令统统归到临济宗门下以后所开始。他为了同时缓和满汉之争的作用，施行仁政，当他在位的十三年中，曾经两次在夏天盛暑时间，命令清除刑狱，释放一些罪犯。如诚心愿意忏悔改过，准许入佛门出家修行。但又恐一般始终心存“反清复明”思想的人，从中煽动，便咐嘱他所派往江南一带住持大寺的和尚徒弟们，提倡以《法华经》《药师经》和《梵网经菩萨戒》的舍身忏罪、燃灯供佛的作用，接受三坛大戒（沙弥戒、比丘戒、菩萨戒）的同时，便在一身最宝贵的头顶上燃灯，以表志诚。这样一来，即使要在出家以后，再来蓄发还俗，从事“反清复明”运动，或是怙恶不悛者，都无法逃过检查身份的法网了。从此以后，除蒙、藏喇嘛以外，就形成内地汉僧的顶上，都有戒疤为记了。除此以外，又有在禅堂中警策参禅入定的香板，也与雍正有关，当时他在王府领导修行，交一把宝剑给一个和尚徒弟说，如果你七天

中不开悟，就以此自裁吧！结果，此僧果然不负所望。后来在禅堂中集体参禅时，便变更形式，做成剑形的香板，也是雍正禅师的杰作。

有关这两件事，是否如此，我仍然不敢确定，只如野老村言，备做研究参考而已。

至于后来写历史小说的人，便把雍正描写成学武少林寺，并交往南京大侠甘凤池、白泰官，乃至了因和尚，以及吕四娘报仇等事，说得津津有味，有趣之至。甚至还有把乾隆也写成曾经学艺南少林寺，和洪熙官有关系，因此火烧少林寺等等，不一而足。雍正是学禅的行者，他在即位以前所编集的《悦心集》中便收有“千载勋名身外影，百年荣辱镜中花”的警世名言，这些毁誉对他来说，又何足论哉！

定鼎守成一奇才

至于雍正在位的时期，对于中国文化上历来所敬重的儒家传统和先师孔子的尊号，他虽然不像历代其他帝王一样，随时要听从儒者出身的大臣们的建议，做出特别表示尊儒尊孔的举动，但他也步康熙的后尘，做过几件事，算是对儒家文化也有了交代。如雍正元年六月，加封孔子先世五代，俱为王爵（这又是出手不凡，以虚名博实誉的出奇之举）。二年八月，定从祀孔庙三十一人，包括有郑康成、诸葛亮，乃至清初的名儒蔡清、陆陇其等。三年正月，亲试应差学政各员文艺。如云：“因从前学政主考，皆就其为人谨慎者派往，并未考试，其中并有不能衡文者。或因中式之后，荒疏年久者故耳。着将应差之翰林，并进士出身之各部院官员查奏。俟朕试以文艺，再行委差。”六年六月，授先贤冉雍后裔世袭五经博士。雍正为什么忽然心血来潮，在孔门七十二贤中，偏要这样重视冉雍，实在不知道他的用

意何在。唯一可以为他解释的，可能是他有感而发，觉得有德有学的帝王之才，实在太过难得。孔子曾经称赞“雍也可使南面”，所以他便有这一道诏命吧！

依照前面所讲的观点，总结雍正在位十三年来有关整肃传统文化的作为，从明儒王阳明开始，融会禅学于儒理的流弊，到明末万历崇祯时期的党争，以及进入顺治、康熙王朝以后，所有逃儒入禅的前明遗老和遗少们，在这位“雍和宫圆明居士允祯（雍正）破尘大禅师”的棒喝之下，几乎都无立锥之地，无所逃于天地之间了。

同时又设置僧录司管理佛教事务，内分善世、阐教、讲经、觉义，左右各二人，号为“僧录八座”。选任出家的僧官，先由礼部考试，再送吏部备案，最后交内务府（皇宫内务主管机构）的掌仪司、礼部的祠祭司会同考核，再报由内务府大臣请旨准可，才移吏部颁发符札委任。这样一来，掌握僧官的实际权力都在内务府中，等于是由皇帝的亲自监管。各省地方僧官的选任权，便交由督抚决定。至于从雍正亲自主持参禅，经他自己认可的禅师和尚，有资料可查者，而且经他亲自派遣，住持江南等名刹，便有性音、明鼎、超盛，以及拈花寺方丈超善、万寿寺方丈超鼎、圣因寺方丈明慧，和元日、超源、实彻、悟修等十僧，犹如他出家众中的十大弟子。当然，也等于是他外派视察民情的耳目。在满汉的大臣中，如张廷玉、鄂尔泰、福彭、允禄、允礼、天申、圆寿，和他自己的儿子宝亲王弘历（乾隆）等八人，等于是他座下在家众中的得法弟子，可倚为治国的左右手。其他有关从他随缘参学的妃子、宫人、太监，当然在他的选佛场中，还不能得到榜上有名的记录。

清兵入关定鼎八十年后，有了一位文学词章并不亚于任何一位翰林进士，谈禅说道并不逊于禅门宗师的雍正皇帝。他的为政之道，使

人不敢欺，亦不可欺。内肃权贵，不避亲疏。外立纲常，赫如烈日。用此守成，当然可使内外肃穆，谁敢与之抗衡。一般评论，便只能说雍正犹如汉代的文（汉文帝）景（汉景帝），过于忮刻而已。但他对用人之道，却真能实践“贤者在位，能者在职”的原则。换言之，他在需要外派整治事功的人才，“宁可用黠而能者，不肯用愚而廉者”。如果学问好、有品德，如张廷玉等人，始终就给以高位，留置内廷。出身功名不高，但的确别有才能，如田文镜、李卫等人，便委以重任外放。至于科名循序渐进的人，虽词章华丽，也只能位任文员，安置在翰林馆职而已。雍正在十三年中，得以坐镇京畿，背靠漠北的满蒙，右握西北，左揽东南；西南有事，只需一个能臣，一旅雄兵，便可唾手而定。他是真实奠定了清朝的江山，赋予儿孙好自经理，实在可算是历代定鼎守成帝王中的一代奇才，为历代职业皇帝中绝无仅有的一人。如果以“修身、齐家、治国”之道来说，他确是做到了如《诗经》所说“刑于寡妻，至于兄弟”了。但从“格物、致知、诚意、正心”之道来说，他却落于“静虑而后能得”的窠臼，对于“亲民”而“止于至善”的外用（王）的实际，难免自有遗憾之处。明儒兼通佛道的洪自诚说得对：“涉世浅，点染亦浅。历事深，机械亦深。故君子与其练达，不若朴鲁。与其曲谨，不若疏狂。”雍正即位以后的禅病，正陷在过于练达而又曲谨的漩涡中而不自觉。

也许大家会问：他究竟是怎样死的？既然已经开悟，又何以只有五十八岁就死了呢？参禅开悟，并非是求仙道的长生。一个人事无巨细，都要事必躬亲，昼夜勤力，日理万机十多年，不累死也会瘫痪的。况且他对佛法心宗意生身的转身一路功夫，还须求证，并未到家。这是他无法告人、无处可问的关键所在。他究竟是怎么死的，也许将来或可知道谜底吧！

十全老人的乾隆

清朝从雍正以后，接着就是他许为已破禅宗三关的儿子宝亲王弘历，即晚年自称为“十全老人”的乾隆即位。事实上，在秦汉以后的历史上，本身做了六十年的太平天子，活到八十多岁，传位给儿子嘉庆以后，又以太上皇的身份，仍然还得干政，乾隆的确是绝无仅有的一人。那些相信宿命论的算命先生，算他的八字，是“子午卯酉”四正的命，好像很有道理而不尽然的巧合，却很有趣。

不过，以乾隆一生的际遇来说，他真是得力于父祖的遗荫。照俗话来说，也可说他靠祖宗有德的结果。从他的祖父康熙立下统一的根基，经过他父亲雍正的整肃守成，打好财政、经济、吏治的稳定基础后，他在正当青年的时期，称帝六十年。在他手中，编集了《四库全书》，对于中国文化做了最大的贡献。又对明末第三代的遗老遗少们，再举行一次“博学鸿词科”，一网收尽遗留有“反清复明”学术思想的汉人读书分子。从此使清朝的文运，真正做到“销磨天下英雄气，八股文章台阁书”的作用。读书知识分子，考取功名以后，大多数是浮沉宦海以外，便转向在文学词章上争取文艺的胜出。有关儒家“四书”“五经”的义理之学，只走向如《十三经注疏》和《皇清经解》等巨著的考证路线上去。少有如宋明那样的理学和禅宗大师人才辈出，论辩纵横的情景，但却产生了学识渊博、考证精详、文词华丽、蕴藉风流的人士，如纪昀（晓岚）、王文治（梦楼）、舒位（立人）、袁枚（子才）、赵翼（瓯北）、张问陶（船山）等一群风流潇洒的才子。在诗文词章上的成就，或变更成规，或注重性灵，但都不免带有孤臣孽子的潜藏情感。因此，使清代乾隆前后的文学境界，并不亚于中唐的格调，大有特色，值得欣赏。

他自己除了批注历史，编了一部《御选通鉴辑览》以外，又作了很多评论历史的诗。同时把清宫里所收集的历代名画，任意在空白处题诗写字，盖上“乾隆御宝”的印，自己以为是很艺术，其实是破坏艺术作品的举动。并且命臣工编辑《御制文集》，夸耀自己为“翰林天子”，有意与那些进士状元出身的文人争一时的短长。但从乾隆一代的内政来讲，实在确是一个升平盛世。所以他在那时所作的春联，便有“天增岁月人增寿，春满乾坤福满门”“乾坤春浩荡，文治日光华”，乃至有“文章华国，诗礼传家”“国清才子贵，家富小儿骄”的现实情况。

因此，他到了晚年，自称为“十全老人”，并且在让位授玺（交印）归政给儿子颙琰，改年号为嘉庆的时候，又自称为“千古第一全人”，比起十全老人更要全了。其实，他所谓的十全，是包括了康熙、雍正前两代的功业在内，是指清朝的武功而言，并非完全属于文治。因为由于清代“康、雍、乾”三朝的领土扩张，全国版图，东至鄂霍次克海与日本海，朝鲜与库页岛在内；南至安南、缅甸、暹罗。西边的阿富汗、吉尔吉斯、浩罕，西南的廓尔喀、哲孟雄、不丹，均臣服中国，北与西伯利亚接界。除元朝以外实为中国历史上版图最大的一朝。至于乾隆时代自夸的武功，便是曾经征服准噶尔、大小金川、廓尔喀各两次，臣服回部、台湾、缅甸、安南各一次。以此自炫，便称为是十全武功。他不像他的父亲雍正，或用“宝月居士”的身份而谈禅说佛，可是他却能通藏文，注意藏传密宗的修持。他曾经翻译藏文黄教主要修法的《阎曼德迦十三尊大威德修持仪轨》。据说嘉庆即位，正当白莲教作乱，他在太上皇的宁寿宫皇极殿上，手持念珠，跏趺禅坐，为大清江山保平安而修密法呢！

总之由顺治元年（一六四四年）算起，到嘉庆初年（一七九九年）为止，大清的江山已经过了百多年的升平岁月，时代已进入十九世纪。乾、嘉以后，清朝也由盛而衰，整个中国文化，正开始受到西方文艺复兴运动以后工商业科技文明、发明的撞激，不变而变，非变不可了。如果要讲中国的近代史或现代史，准确一点，应当从嘉庆时代开端，不是咸（丰）、同（治）时代才开始啊！但我们应该知道，有关“四书”“五经”的文化，尤其是朱著《四书章句》，和明清两代八股考试文章的结合一体，直到光绪末年才告一段落。可是中国人到现在，仍然对读经与不读经的争议，还在喋喋不休。其实，读“四书”“五经”是为了知道自己国家民族的文化根本来源，它和国家的兴衰成败，以及国运的强盛富有，不能混为一谈。事在人为，不是事在书为啊！传统文化的诗书并不害人，只怕自作高明的人害了诗书的精义而已。

清朝由嘉庆开始，匆匆百年之间，经道光、咸丰、同治、光绪，乃至宣统，这六七位爱新觉罗后代的职业皇帝，都是卑卑不足言，何足论哉！况且地球世界的人类文化在变。中国和所有东方国土的文明，正如“白日依山尽”，“朝阳西海升”的情况。随着而来的，中国即处在“山雨欲来风满楼”的紊乱和刺激之中。现在我们需要对西方文化自十六世纪文艺复兴以后，十七世纪开始，怎样渐次兴起，怎样逐步东来，影响我们今天的情形，扼要作一了解。

第九篇
西方文化与中国

六二、鸟瞰西方文化的演变

我们从中国文化的立场说到西方文化，一般都从清朝道光十九年到二十二年（一八三九—一八四二年）间开始，由林则徐在广州虎门销毁英商的鸦片，引发中英鸦片战争，以及中英签订《南京条约》，由此刺激了中国人起而注重洋务，开始学习造轮船、造枪炮。到现在为止，大约前后经过一百六十多年来，都在讨论中西文化或东西文化的问题。事实上，文化这个名词，是包含很多方面内涵的统称，如政治、经济、军事、教育、法律、文学、艺术，乃至一个国家、一个民族的生活习惯、语言文字等等的总和。东方和西方都有五千年来的文化历史，并不是一个简单的代号意识，就能随便概括文化的全部。

而且随便说一声西方文化这一个名词，是指欧洲所有的那些国家民族的文化，或是指在北美洲新兴建国二百多年来的美国文化呢？这都需要弄清楚，严格地说，这都不可混为一谈。因为讲到正式的西方文化，当然要从欧洲方面上溯到几千年前的事。但他们并不像中国一样，已在公元前二二〇五年开始，虽然氏族分封，但国土已经有统一规模，而且已经有夏、商、周一样的类似统一朝代的传承。如果说文化有冲突，也是表面的、暂时的现象。由所谓冲突而交流融会，构成人类世界的整体文明，应该是即将来临的情况。欧洲在上古却是各个民族独立，王国自分，语言文字也各不相属。例如公元前四〇〇年至公元前二四六年之间，我们在周、秦之际，全国政权一统，文字统一的局面，相对欧洲来说，直到今天，从来也没有出现过这种局面，而且从欧洲各国不同的文字语言来说，最早也只能追溯到拉丁文的根源。

我们为了简略起见，姑且撇开埃及和印度文化，仅从西方文化开始最光荣称道的斯巴达、雅典之希腊文化说起。而且浓缩文化一词归到学术思想的范围来说，当在公元前六四〇年，也就是中国东周襄王十二年的时期，在文化史上，希腊著名的哲学家泰勒斯在世，创立一元论的自然哲学。到公元前四七〇年，也就是中国东周元王八年时期，希腊著名的哲学家苏格拉底在世。到公元前四〇三年，中国东周威烈王二十三年，雅典投降斯巴达以后，最为突出的便是雅典恢复民主政治，乃至第二年苏格拉底受审，终于自尽。继有柏拉图的著作《共和国》。乃至亚里士多德的在世，马其顿的名王亚历山大在位等故事。这些希腊的辉煌历史，都是发生在公元前三九九年（东周安王三年）到公元前三三七年（东周显王三十二年）之间的事。

过此以后，最为显著的，是罗马帝国兴亡史迹前后的故事，不必细说端详，现在已有各种译本的《罗马帝国兴亡史》可供参考。这样直到了中国西汉平帝元年，即王莽称安汉公那年，就是相传耶稣基督降生的第三年，也就是后世定为公元第一年的开始。到了中国东晋孝武帝年十四年（三九二年），罗马定基督教为国教，直到中国南北朝时期，从萧齐到梁武帝之间，也就是公元五〇二年时期，欧洲自第五世纪罗马帝国瓦解，新国纷纷迭兴，战争频仍，人民生活困苦，文化低落，在西方历史上，称谓“黑暗时期”，长达五百年之久，直到十世纪。接着而来的，便是西方历史所称的欧洲中世纪时代，整个文化，都以哲学即神学的思想，以基督教的教理为目的，一切文化，皆出于教士所集会的经院。这在西方文明历史上，便称谓“经院哲学时期”，又长达六百年之久，大约从九世纪开始，直到十五世纪为止。这样由罗马文明，转到黑暗时期，又进入经院哲学时期，前前后后，欧洲的文化大约有一千两百年之久，犹如《易经·屯卦·彖辞》所说：“天造草昧，宜建侯而不宁。”但对东西两方的接触来说，仍是

漠不相关的事，正如我们当年背诵《幼学琼林》所说的：“参商二星，其出没不相见。”我们受西方欧洲文化影响的开始时期，都是在十六世纪以后，也就是明朝嘉靖以后。

现在我们为了明白清楚起见，先由有关人类应用科学说起，同时并及人文文化，如社会科学、政治思想等等。

明清之际的中西文化交流

当十五世纪中叶到十六世纪之初，正是明朝景泰（景帝）到嘉靖（世宗）时期，即一四五一年至一五三六年间，由西方的意大利和德国开始，发生震惊世界、开始改变东西方文明的大事，便是意大利人哥伦布，深信地球是圆形的观念，在一四九二年得到西班牙国王斐迪南第五及其王后伊萨伯拉的赞助，率舟三艘（那时还没有发明轮船），越大西洋航行，终于在一五〇二年到达北美巴哈马群岛。嗣后另有人继续探航数次，陆续发现西印度诸岛及南美沿岸等处。这便是后世所说哥伦布发现新大陆的历史大事。从此开展了西方航海经商和殖民，攫取世界上落后民族土地财富的新时代。

但在意大利本土，还正在动荡不安，政治经济衰落，教会又在挑拨制造事端。便有学者政治家马基雅维利（一四六九年至一五二七年），主张领导国家的君主，应该深知谋略权变，运用权术，避免武力冲突而能统治国家，因此著了一本《君主论》的名著，后世德、法各国所有自命不凡的英雄人物们受其影响极大，如法王路易十四、拿破仑、墨索里尼、希特勒等。但如比起《春秋》《左传》《战国策》等书来说，未免有小巫见大巫的感觉，只可惜我们自己不肯读书，互作参考而已。

接着，在一四七三年至一五四三年间，便有波兰天文学家兼数学家哥白尼，著《天体运行》一书，推翻向来所风行的托勒密的天文学说，而主张太阳恒静不动，地球与其他行星绕之而行。这是近代天文学上地动学说的基础，但当时也遭遇泥古不化的天文学家及教会的攻击。而且在一四八八年至一五四六年间，德国的马丁·路德，也正在反对教会，发动宗教革命，建立新教。但由哥伦布的探险地球，哥白尼的翻天覆地，马基雅维利的教导君王用权术，马丁·路德的宗教革命，这倒合了如《阴符经》所说：“天发杀机，移星易宿。地发杀机，龙蛇起陆。人发杀机，天地反覆。”（编按：《阴符经》有多种版本。有的版本在“天发杀机”句下，为“星辰殒伏”；有的版本则径接“龙蛇起陆”，而少掉“地发杀机”一项）因此十六世纪以后的人类地球，当然就要翻天覆地，变化多端了。

事实上，十六世纪的中叶（一五三五年至一五五六年），中国和日本，以及葡萄牙已经发生三边的冲突，这个时候，日本正是丰臣秀吉操纵王政，意图侵占朝鲜和中国，也就是明朝嘉靖时代的名将俞大猷、戚继光抗倭战争的时期。葡萄牙入侵福建漳州，占领澳门。同时又出没在日本海岸的种子岛。日本在我们明末清初时期，一六三九年，由江户幕府发布了锁国令，因此，清朝两百年间，海疆幸少东来的边患。后来日本受美国的压力才重新开放，那已是一八五三年的事。

但很遗憾，大家注意东西方的文明冲突，忘记了哥伦布发现新大陆之前八十年，明朝永乐到宣德初年（一四〇五年至一四三〇年间），三保太监郑和，已经奉命出使南洋，由江苏、浙江、福建南历南洋群岛，乃至非洲东岸，及印度、波斯等东海岸，前后出使七次，历经三十余国。虽然他奉有特别任务，只做试探性的航行，但他志在

宣扬国威，施加德化，既不想占有别人的土地，更没有贪图他国的财货而做贸易，反而代表明朝，赏赐安抚那些弱小民族的国家，所以直到如今，印尼边境地区，还存有土人们为郑和修造的神庙来纪念他。关于郑和下南洋的事，还有人写作小说，变成家喻户晓的故事。但冷静沉思，和哥伦布等发现新大陆相比较，问题并不一样，这就是代表了中华民族素来爱好和平，不贪图不仁不义财富的习性。也可以说是民族传统文化教育上的根深蒂固，并不能认为是不懂商业利益，或是民族性的弱点。当郑和第七次出使的时期，也正是法国的圣女贞德，为爱国战争而牺牲的时期。

接着由明末天启间到清初顺治时期，德国的天主教徒汤若望来中国传教，并教明朝制造大炮，传西洋历法。明亡入清，出任钦天监正之职，掌管天文。跟着，又有比利时耶稣会教士南怀仁来华，由顺治到康熙时期，教习数理，任钦天监副职，后擢监正。康熙向他们学习天文及数学，并完成天文历法上两大巨著，即《新制灵台仪象志》十六卷，及《康熙永年历法》三十二卷。同时又有意大利神甫兼艺术家郎世宁，在康熙、雍正、乾隆三朝，任职画院，传授西洋画法，又学习中国画法，使两者融会一体，为中国的宫廷院画，建立风规。这都是东西文化初期的交流，没有挟带火药味的一点往事。

在一六四五年至一七一六年间，顺治、康熙时代，德国的哲学家兼数学家莱布尼兹发明微积分数学，主张先天学说，以唯心论与英国唯物论、经验论哲学相抗衡。甚至有人称他为亚里士多德以后的第一人。但他自称发明微积分的学理，是受中国《易经图说》的启发，他遗憾自己没有见到《易图》全书。他最得力的名著，便是《人类理智新论》《神义论》《单子论》等书。他与汤若望、南怀仁是先后同时

的人，他说的《易经图说》，也许是由他们手里流传过去的。当时世界隔于重洋，东西文化的交流史迹，是很难考证清楚的。

清初以来西方国家的重大变革

总之，当清初顺治在位十八年的时期，一六四六年至一六六一年，也就是世人惯称的十七世纪的年代，南明四镇还未平定，清朝的政权还未完全统一，但欧洲方面也差不多。如一六四六年，英国内乱终止，查理第一出奔苏格兰。一六四八年，威斯特法利亚条约成立（三十年战争结束），查理国王被处死。宣告共和制（清教徒革命）。承认荷兰、瑞士独立。一六五四年，荷兰承认英航海条约，英国从此雄霸海上。俄国派使节来中国。一六六〇年，英国王政复古，查理第二即位。一六六一年，法国路易十四亲政。

但正当欧洲英、法、德国际政局处在动乱之秋，而在人文与科学方面，却有别开生面的启发，时在顺治初期，一六四九年间，法国的哲学家兼数理学家笛卡儿，发明解析几何，首创坐标公式，打开数学的新纪元。同时又著有重演绎法的《方法论》《第一哲学沉思集》《哲学原理》等书，主张心物二元论，但特别注重理性，影响此后西方思想至为深远。但今天西方已有学者对此思潮提出反思与批判。在西方的哲学史上，还有一位比他早期的英国哲学家培根，是主张归纳法的鼻祖，这项方法成为日后科学方法的重要基石，影响也甚为深远。因此，笛卡儿与培根都有近代哲学之父的尊称。

十七世纪——顺治时期：顺治三年（一六四六年），英国内乱终止，查理第一出奔苏格兰。朱舜水（之瑜）乞师日本，日人从学经术，礼而师之，但不出兵，以致终老日本。郑成功向日本乞师援助，

被日本幕府拒绝。五年（一六四八年），西发里亚条约成立（三十年战争结束）查理第一国王被处死。宣告共和制（清教徒革命）。承认荷兰、瑞士独立。十一年（一六五四年），荷兰承认英航海条约，英国从此雄霸海上。俄国派使节来中国。十七年（一六六〇年），英国王政复古，查理第二即位。十八年（一六六一年），郑成功据台湾逐荷兰人。法国路易十四亲政。

十七世纪——康熙时期：康熙三年（一六六四年），英国占领荷兰人的根据地新阿姆斯特丹，改称纽约。七年（一六六八年），法国和英国、荷兰、瑞典三国同盟，西班牙承认葡萄牙独立。二一年（一六八二年），俄罗斯彼得大帝与其兄伊凡并立，其姊索菲亚摄政。二三年（一六八四年），英国牛顿发明万有引力说。二四年（一六八五年），清军败俄人于雅克萨。英王詹姆士二世即位。二五年（一六八六年），英国建加尔各答府于印度。二六年（一六八七年），俄国侵占中国黑龙江地，旋即请和。二七年（一六八八年），英国光荣革命。法国路易十四发动第三次侵略战争。二八年（一六八九年），中、俄国界划定，《尼布楚条约》签订。英国《权利法案》发布。俄国彼得大帝亲政。

十八世纪——康熙时期：康熙四十年（一七〇一年），普鲁士改称王国。英国国会通过《王位继承法》。西班牙爆发王位继承战争（清朝宫廷亦起太子承继问题）。四十三年（一七〇四年），继培根之后，英国经验学派哲学家、民主学说的创始人约翰·洛克卒，著有《人类理解论》《政府论》《教育漫话》等书。英国取直布罗陀。四十六年（一七〇七年），英格兰、苏格兰合一，称大不列颠。

十八世纪——雍正时期：雍正七年（一七二九年），准许英国等来中国互市。西班牙割直布罗陀给英国。十一年（一七三三年），乔

治亚殖民地设立，形成北美十三州。英国凯伊发明织布飞梭。

十八世纪——乾隆时期：乾隆七年（一七四二年），查理七世当选为德帝。八年（一七四三年），英国夺取法国在美洲的殖民地。十年（一七四五年），英、法争取殖民地权利，在印度交战。十三年（一七四八年），法国思想家孟德斯鸠所著《论法的精神》出版。十六年（一七五一年），法国《百科全书》出版。十七年（一七五二年），富兰克林证明电光电气是同一物体。二〇年（一七五五年），法国和英国在美洲殖民地起战争。二四年（一七五九年），英军占领魁北克，英国统治加拿大。二七年（一七六二年），俄国彼得三世即帝位，其后叶卡捷琳娜废之而自立。法国人卢梭所著《社会契约论》出版。二八年（一七六三年），英、法殖民战争终止，巴黎和约成立。二九年（一七六四年），英国人瓦特发明蒸汽机。三〇年（一七六五年），印度莫卧儿帝割孟加拉等地给英国东印度公司。英人公布印花税条例。美殖民地不服。三二年（一七六七年），英国人哈格里甫发明纺纱机器，一轮十八线，儿童亦能运用。三三年（一七六八年），俄国、土耳其开战。三七年（一七七二年），科克发现太平洋群岛。波兰第一次瓜分。三八年（一七七三年），法国路易十六即位。俄、土讲和。

乾隆四一年（一七七六年），北美十三州发表独立宣言。英人亚当·斯密《国富论》出版，是开创重商政治经济学的杰作。北美大陆议会通过并发布《独立宣言》，制订联邦条规。四三年（一七七八年），法国、西班牙承认美国独立。科克发现夏威夷群岛。四四年（一七七九年），英国发生八万人捣毁机器的运动，从此时起，应称为工业革命之开端。四八年（一七八三年），英国承认美国独立。五

二年（一七八七年），北美制定新宪法。俄、土宣战。五三年（一七八八年），美国开第一届国会。英国开始殖民澳洲。

乾隆五四年（一七八九年），华盛顿被选为美国第一任大总统（第二年建都称华盛顿）。法国资产阶级大革命开始。制宪会议发表《人权宣言》。德国哲学康德的《纯粹理性批判》《实践理性批判》等著作，以及诗人兼小说家歌德的《少年维特之烦恼》，人称厌世主义或悲观主义的叔本华之《作为意志和表象的世界》等书，均在此一时期前后出版。五六年（一七九一年），法国立法议会开会。五七年（一七九二年），推翻君主制度，法国国民大会开会，第一次共和政治成立。第一次欧洲对法大同盟战争。五八年（一七九三年），法王路易十六被处死刑。波兰第二次被瓜分。六〇年（一七九五年），英国取好望角。波兰第三次被瓜分，国亡。

十八世纪——嘉庆时期：嘉庆元年（一七九六年），法国拿破仑第一次征意战役（到一七九七年）。二年（一七九七年），法国灭威尼斯共和国。三年（一七九八年），拿破仑征埃及。英将纳尔逊破法海军于尼罗河口。四年（一七九九年），乾隆崩。和珅死。第二次欧洲对法大同盟战争（到一八〇二年）。拿破仑回法国，推翻督政政府，被举为第一执政官。五年（一八〇〇年），法第二次征意战役。北意大利归法。

十九世纪——嘉庆时期：嘉庆六年（一八〇一年），英与爱尔兰合并。拿破仑与教皇订立教务协议。八年（一八〇三年），拿破仑占领瑞士。美国由拿破仑手上购得路易斯安那。美国黑船航抵日本长崎要求通商。九年（一八〇四年），法国拿破仑《法典》颁布，登皇帝位。莫卧儿帝国受英保护。十一年（一八〇六年），第四次欧洲对法大同盟。神圣罗马帝国亡。拿破仑公布大陆封锁令。

嘉庆十二年（一八〇七年），美国人富尔顿发明轮船。德国哲学家费希特，因法军下柏林，发表《对德意志民族的演讲》，提倡国家主义之教育。为后来启发希特勒等国家主义的有力之作。十五年（一八一〇年），法吞并荷兰。拿破仑极盛时代。十七年（一八一二年），英与美战。拿破仑进攻莫斯科旋即撤退。十八年（一八一三年），英集合第五次欧洲大同盟攻法，大败法军。十九年（一八一四年），清廷限制英商船，并查禁鸦片。欧洲同盟军攻陷巴黎，放逐拿破仑于厄尔巴岛（拿破仑的战伐功业，仅有十九年的历程）。英人史蒂文森发明火车。二〇年（一八一五年），拿破仑逃回法国，复战同盟军，大败于滑铁卢（拿破仑死于一八二一年）。德国将军克劳塞维茨著《战争论》。二一年（一八一六年），英采用金本位制。二三年（一八一八年），德国绝对哲学的唯心论哲学家黑格尔所著《法哲学原理》《美学》《宗教哲学》等书问世。

十九世纪——道光时期：道光三年（一八二三年），美国发表《门罗主义宣言》。墨西哥共和国成立。英国诗人拜伦死。十年（一八三〇年），法国七月革命。十一年（一八三一年），马志尼领导建立“青年意大利党”。法国里昂工人起义。美国弗吉尼亚黑人起义。中国广东黎人、瑶人起义。十三年（一八三三年），英国法拉第发明发电机。十五年（一八三五年），美国人摩尔斯发明电报。十七年（一八三七年），英女皇维多利亚即位（二十三年后，清廷慈禧垂帘听政）。英国发生工业危机。因机械技术发明之变革，亦称产业革命或实业革命。最初发生在英国，后渐及于世界各国。其特征为：（1）手工业多变为机械工业。（2）家庭工业制变为工厂工业制。（3）乡村人口减少，城市人口增加。

道光十八年（一八三八年），清廷派林则徐驻广东查办海口禁烟事件。轮船始航渡大西洋。法人发明照相术。二〇年庚子（一八四〇年），中、英鸦片战争起。英国统一上下加拿大。二二年（一八四二年），鸦片战争终，中英订立《南京条约》。二七年（一八四七年），马克思、恩格斯合著《共产党宣言》。因德国革命，马克思返故国。旋走巴黎，著《资本论》名著。恩格斯发表有关由空想的社会主义到科学的社会主义之发展等文。二八年（一八四八年），法国二月革命，第二次共和政治成立。三〇年（一八五〇年），洪秀全太平天国起事。林则徐卒。

十九世纪——咸丰时期：咸丰元年（一八五一年），英、法开始电信交通。三年（一八五三年），日本开放海禁，美舰到浦贺。俄国对土耳其宣战，东方战争开始。德意志重建关税同盟（太平天国定都南京。福建、上海小刀会起义。云南彝族起义。捻军起义）。四年（一八五四年），英、法对俄宣战。美国堪萨斯州发生内战。清廷始用外国人为税务司。七年（一八五七年），英、法联军攻陷广州（一八六〇年），俘去两广总督叶名琛。欧洲和美国经济危机。

咸丰八年（一八五八年），法国侵略越南。英国东印度公司取消，印度归英国政府直辖。英国首倡“进化论”的生物学家达尔文于次年发表《物种起源》一书。其学说“物竞天择，适者生存”的主张，以及英国生物学家及哲学家赫胥黎著《科学与教育》《进化论与伦理学》等书，更为进化论大张旗鼓，从此影响世界人文至深且巨。在此时期，尚有英国哲学家兼综合科学家，开进化主义先河的斯宾塞著《综合哲学》《社会静力学》《教育论》等数十种书出版，自成一家之言。在德国则有哲学家黑格尔、恩格斯、马克思等震世学说，都是改变十九世纪末期到二十世纪注重唯物哲学的思想家与社会学家。

但对今后演变的整体人类文化来说，其得失是非，尚在未可遽下定论的阶段。九年（一八五九年），马克思《政治经济学批判》出版。苏伊士运河工程开始。达尔文《物种起源》出版。美国约翰·布朗反对奴隶制度的起义。十年（一八六〇年），林肯当选美国总统。美国南部发生独立运动。英、法联军侵略中国，再度攻陷天津，进攻北京，焚掠圆明园。日本还在“尊王攘夷”的末期。十一年（一八六一年），美国南北战争开始。慈禧当政。

十九世纪——同治时期：同治元年（一八六二年），法国控制越南南部，越、法签订条约。俾斯麦就任普鲁士首相。二年（一八六三年），美国总统林肯颁布释奴令。四年（一八六五年），美国政府军胜利，南北战争结束，林肯被刺。日本开海禁。英人侵入不丹。五年（一八六六年），欧、美经济危机（一八六七年）。瑞典化学家诺贝尔发明黄色炸药，使人类结束了黑色炸药的时代。六年（一八六七年），马克思《资本论》第一卷出版。德国人奥托制造了世界第一台内燃机（引擎）。美国向俄国购得阿拉斯加。清廷设立同文馆。七年（一八六八年），中、美加签《中美天津条约续增条款》。日本王政复古，明治维新开始。德国哲学家尼采，从叔本华生活意志的理论，达到解脱理想目的之转变，而认为权力与意志为人间至高原理，也为一切价值之源，存于自我，努力与世奋斗，满足本能，为人生之目的。人为动物进化，更进便为超人。故超人之说，即由此起。后来墨索里尼、希特勒的法西斯思想，受尼采哲学思想的影响很深。七年（一八六八年），苏伊士运河开始通航。十年（一八七一年）巴黎无产阶级革命，成立巴黎公社（三至五月）。

十九世纪——光绪时期：光绪二年（一八七六年），英国维多利亚女王宣布兼印度皇帝。清廷收回英商所筑吴淞铁路，毁之。英国人

贝尔发明电话机。三年（一八七七年），美国爱迪生发明留声机。五年（一八七九年），爱迪生改造电灯泡成功。六年（一八八〇年），列强开始瓜分非洲。俄国出现“虚无党”。俄国的思想家大文豪托尔斯泰发表《安娜·卡列尼娜》及《忏悔录》《复活》《主与仆》《黑暗的势力》等名著。十年（一八八四年），定格林威治子午线为万国基本子午线。德始在欧洲及非洲殖民。日本派伊藤博文到中国，谈判朝鲜问题。十一年（一八八五年），马克思《资本论》第二卷出版。十四年（一八八八年），德帝威廉二世即位。铁血宰相俾斯麦在职。十六年（一八九〇年），欧洲经济危机（一八九三年）。十九年（一八九三年），夏威夷废王政，建共和。德国议会通过扩张军备。

光绪二〇年（一八九四年），中、日甲午战争开始。孙中山先生创兴中会于檀香山。马克思《资本论》第三卷出版。二一年（一八九五年），美国侵略夏威夷。德国物理学家伦琴发现X光线。二三年（一八九七年），日本实施金本位制。意大利马可尼发明无线电报。二四年（一八九八年），英、俄、法、日强制在中国划分势力范围。清廷向英、德续借款一千六百万英镑。清廷杀谭嗣同等六人，戊戌变法失败，康有为、梁启超逃亡国外。夏威夷与美合并。二五年（一八九九年），美国提出强迫中国实施门户开放政策。第一次万国和平会议开会于海牙。世界经济危机。

二十世纪——光绪时期：光绪二六年（一九〇〇年），义和团抵抗外国侵略联军。八国联军攻占天津、北京。慈禧太后和光绪逃到西安。美国采行金本位制。三〇年（一九〇四年），日、俄在中国领土上战争，清廷宣布中立。法国人居里夫妇发现镭。三十三年（一九〇七年），世界经济危机。中国改良派在各省设立筹备立宪机构。

宣统二年（一九一〇年），“三八”国际妇女节开始举行。三年，辛亥革命，清朝结束。（一九一四年），第一次世界大战开始，德国理论物理学家爱因斯坦的《广义相对论的基础》于一九一六年问世。一九一七年，俄国社会主义十月革命成功。苏维埃政府成立。

一九一九年，巴黎和会开幕。意大利法西斯蒂团成立。民国南北政府各派代表议和于上海。美国实用主义哲学家兼教育家杜威在五四运动前期，到中国任北京大学哲学教授，及北京高师教育研究科教育学教授。一九二一年返国。杜威倡导实用主义及工具主义。认为经验即生活；生活即应付环境；于应付环境中思想最重要，故思想即为应付环境的工具。应放弃研究虚玄的哲学，而以解决人生实际问题为主旨。其重要著作有《学校与社会》《我们怎样思维》《平民主义与教育》《伦理学》《自由与文化》。他影响二十世纪的美国及中国教育很大。美国人注重现实生活，就是杜威哲学教育的结果。从表面来讲，重实践与经验，与王阳明的知行合一学说，有相同之处。但并不尽然。杜威主义只是当时教育上一副治标不治本的药剂，得失是非及其流弊，尚须另做研究，并非人道教育的大经大法。

一九二〇年，英国哲学家及数学家罗素来中国讲学，当时颇得好感。一九五〇年获诺贝尔奖。他在哲学上主张逻辑实在论。在政治上极端重视个人。重要著作有《政治思想》《心之分析》《社会改革原理》《哲学中之科学方法》。一九三六年，英国经济学家凯恩斯出版其名著《就业利息与货币之一般理论》，轰动一时，有二十世纪凯恩斯经济革命时代之称。因他特别提出政府应衡量而对抗经济的萎缩，一反欧洲古典学派认为政府不应干涉经济事业的理论。其学说的主旨：一、以流动性的偏好，代替货币数量。二、以所得决定储蓄投资，代替利率决定储蓄与投资。三、货币与工资的伸缩，绝不能保证

充分就业。确认货币因素、价位，为经济动态的决定者。重视货币政策，为其经济政策的特征。一般工商界所谓的消费刺激生产的口头话，也就是从凯恩斯经济理论所产生的一般见解，流弊不浅，后患可虑，实须值得检讨。

但正当二十世纪四十年代时期，在西方欧洲文化中，影响人群社会较大的两种学说：

一是奥地利心理学家弗洛伊德“精神分析”的学说，亦有称之谓“析心术”的。他认为梦境与精神病的起源，都由于平时受抑制的愿望和情绪的反映，尤其以来自天然性爱的欲求更为普遍突出。因此而为现代心理学的主流学理之一。同时，有以弗洛伊德的理论与苏俄生理学家巴甫洛夫条件反射（替换反射）的理论混为一谈，影响当代人文思想极为巨大。

二是由丹麦思想家克尔凯戈尔在十九世纪开始的“存在主义”。到了二次世界大战后，流行于法国、德国以及美国各地，由小说与戏剧的阐扬，就风行一时，成为时髦。这是对人生生命存在的怀疑与探讨。认为人是生存在无目的之宇宙中的一个个体，应当掌握现有个体的真正自我，反对盲从，而注意内在的自由意志。但个人又须负自由行动所生后果的责任。我们亲眼所见二次大战以后美国、日本等地，受到存在主义所影响的“嬉皮”，酗酒、吸食麻醉药品，浪漫而颓丧的青年，到处皆是。二十世纪后期，渐已改变，由于股票和金融市场等的刺激，转入新兴少年资本家典型的“雅皮”了。

一九一四年，第一次世界大战开始。一九一五年，德国地球物理学家魏格出版《海陆的起源》。一九二八年，英国弗莱明发明青霉素、抗生素。一九三〇年，英国恰克威发现了中子。美国人米吉莱发

表《有机氟化物汽媒》的论文，从此以后冰箱、空调进入家庭，才逐渐成为事实。一九三二年至一九三五年三大有机合成技术：塑胶、人工合成纤维、合成橡胶兴起。一九三六年，美国卓利金发明全电子式的电视机。一九三七年，七七事变开始，日本在卢沟桥发动侵略中国的战争。继而占领上海、南京，国民政府退往重庆。一九四五年七月十六日，原子弹爆炸获得成功。第二次世界大战结束。一九四六年，第一台电脑问世。一九五〇年初，英国布伦建造世界上第一台录放影机。一九五七年，前苏联成功发射第一颗人造卫星。一九六〇年初，像神经网络式的集成电路问世。美国科学家梅曼制成世界第一台镭射光器，开创镭射光技术。一九六九年，美国发射宇宙飞船，首先试送人类登上月球。

上面简略而浓缩地列举三百年来西方文化和文明的大要，使同学们知道所谓西方文化以及科技文明的发展，是包含了什么内容。同时也应反思中国在这三百年来是如何形成积弱的原因。

美国文化与美式霸主

但中华民族在十八世纪以后，遭遇人类历史风暴的巨变，她凭什么依然能够在这种洪涛骇浪中幸存而屹立不倒？所谓中国的，或是东方的文化力量，究竟是一种什么力量？而且更不要忘记我们仍然还正在艰危忧患之中，不要自以为是，闭户称尊。我经常引用古代禅师们一首白话词说：“昨夜雨滂澎，打倒葡萄棚。知事普请，行者出力（管事的请大家出力）。拄的拄，撑的撑，撑撑拄拄到天明，依旧可怜生。”事实上，我们的国家民族，需要切实明白，自己还处在这么一种情况下，岂止“居安思危”而已。

至于一般人误解了美国的文化就是代表了西方的全部文化，尤其是美国人经常把美式的民主自由，夸耀世界，甚至要求国际各国，都要向它的美式民主方式改制。当我十多年前，旅居美国的时候，和他们的学人们闲谈到这个问题，一说到民主共和，他们就眉飞色舞大谈雅典和希腊的文化，认为那便是他们“祖述希腊”的光荣。我总是对他们说，你不如说十七世纪以来，法国的文明，卢梭时代的文化，以及法国人帮助你们打垮英国，才得以形成美利坚的光荣。你们的确是西方多国文化混合所生的骄子，但并不一定就可算已经建立了人类文化的坐标。至于美式民主的来源，那是因为最初到北美新大陆的移民，是形形色色，从欧洲各地陆续而来的垦荒者，都是唯先来的英国清教徒的马首是瞻，所以才形成了美式的民主。基本上，你最初的来源，并不是从一个固有统一的文化，和固有统一民族而来的，所以才有现在的架构。直到如今，我看你们本身潜在的问题，还很多。我是外国人，也是外行人，不好多说什么。

现在我们只需将北美开始移民的历史资料，略做介绍，便可知道美国社会民主文化形成的基因了。一六一九年（七月三十日），也就是明朝神宗万历四十七年，北美弗吉尼亚每一移民区，选出两名代表，同总督的参事会一起在詹姆士的教堂举行会议。这是第一次弗吉尼亚议会，为北美洲第一个民主性代议制的机构。一六二〇年，伦敦“五月花”号船到达美国东北部，建立普利茅斯殖民地。殖民者在船上讨论，通过《“五月花”号公约》。公约中的民主思想与一八一九年弗吉尼亚议会方式，便是后来美国形成民主制度的两块基石。

以下是一个已故老朋友给我的资料，说明美国初期的情形，缅怀故人，并此致敬致谢。

十八世纪的一七七六年，北美洲的英国殖民地，展开独立运动。经过七年的奋斗，美洲合众国出现于人类历史的舞台。这个新大陆的共和国，所有的领土，只是密西西比河东岸的土地，人口也不过区区百万人，内中以英人的血统占优势。到了十九世纪起初，它开始改换自己的面目。首先是一八〇三年，由拿破仑手上购买路易斯安那，扩地于密西西比河西岸。一八一五年，它拥有人口九百万，内杂有法兰西人、德意志人和黑人。一八一九年，它向西班牙购买佛罗里达，伸手于南方的墨西哥湾，一八二三年，它宣布门罗主义。一八四六年至一八四八年，为要完成西进，它与墨西哥战争，胜利后，取得得克萨斯和加利福尼亚。这时候，它成为太平洋东岸的大国。

为合西进的需求，一八六七年，它以一百四十五万镑，向沙俄购阿拉斯加。一八七五年，它并吞了夏威夷。一八七八年，它的人口增至五千万人，欧洲诸国，除了沙俄，无一超过它。这个新生的大国，是古老欧洲文化的产儿，虽然在十九世纪间不能东顾，与英、法争逐欧洲的霸权，却有西进的机会。依记载，一七八四年，它的“皇后”号贸易船已西航至中国，用海豹皮交换广州的茶叶和别的物品。一七九一年，美国人在南美智利附近发现抹香鲸巢。这刺激捕鱼业，它的捕鲸船因之不断出没于太平洋。一八二〇年至一八二一年间，美船可望见日本的，有三十艘之多，但还没有对日贸易的企图。

一到十九世纪四十年代，情况大大不同。一方面，大陆上有成群西进的幕车，另一方面在太平洋上有增多的捕鲸船与贸易船。依统计，一八四七年间，太平洋上各国九百艘捕鲸船中，美占八百艘。计投资二千万美元。每年捕鲸价值一千三百万美元。至于美国的贸易船，多受荷兰人的雇用，航行长崎各地，在广州的初有五艘，到一八三二年至一八三三年间，增至六十艘。这么多船只，就十九世纪四十

年代的航海技术而言，长途的航行，需要停泊所和煤水的补给站。打开地图一看，理想的停泊所和补给站，自然是琉球与日本。

为着那一原因，美国希望日本开国。这一希望，又因对华贸易的激增，愈感迫切。我们要知道，在一八三四年（清道光十四年），美国对中国广州一地的贸易额，已达一千七百万美元。早在一八三二年，关心太平洋方面利益的美国总统杰克逊，曾派罗勃调查印度洋的贸易，和日本对荷、华贸易的实况。同年，国务卿李文斯顿也综合各方的报告，请总统代表团赴日，要求日本皇帝开放门户。不久，中国发生鸦片战争。美人与清廷所订的条约（鸦片战争的第一次不平等条约，订于一八四二年），或为至一八六〇年止，成为外国人与中国交涉的样本。自然，美人希望将它应用于日本。一八四五年，国会议员蒲拉特要求政府采取确定的方针，与日本、朝鲜发生通商的关系。

一八三二年，美与暹罗（泰国）订约，派罗勃前往，带有与日通商的训令。罗勃以日本情况特殊，不能进行所负的使命。后两年，为交换上述条约的批准书，重派罗勃前往，携有总统致将军的汉文和拉丁文书简，并训令赴江户（东京）谈判。罗勃曾购一万美金的赠品出发，一八三六年，因客死澳门，不克传达总统的训令。

一九〇〇年，美国在八国联军进攻天津、北京之中，顺手牵羊占了便宜。开始实行金本位制。从一九一四年第一次世界大战，到一九四一年日本袭击珍珠港的二十多年间，它除本身扩充海陆空三军的装备以外，同时又趁机担当国际争端的兵工厂。世界上最奢侈的浪费莫过于战争，但这个远处的北美新大陆的庞大兵工厂，由于各个落后国家内战和抵抗侵略的需求，消费刺激生产，正好大发其横财。并且因军工的发达，碰上科技文明发展的迅速，它首先把原子弹制造成功。

一九四五年，它向日本投下原子弹，结束了第二次世界大战。从此使它睥睨国际，突然之间，便自行登上世界盟主的宝座，俨然以制约各国民主体制的霸主自居，号令天下而叱咤风云了。其余大家可以读《美国史》和《世界通史》一类的书，便可大概了解两百多年来美式民主文明和文化发展的大要。

六三、反思检讨三大问题

我们在前面非常简略地述说由十五世纪开始，所谓代表西方文化的英、法、德、意等文明大国，以及荷兰、西班牙、美国等文明发展史的情况，虽然简化再简化，已经花了很多时间。但对于其他相关的欧洲等国家的史迹，以及最重要的军事武器的发展方面，都还没有谈到。但也只好略去不讲了，不然，又不知要花多少时间了。

我们现在只需要了解这些历史发展的大要，便可反思检讨几个重点问题。

一、有关国际形势问题

所谓西方各国，截断世纪前三千多年远古史而不谈，只从公元纪年前八百多年开始，就是我们有信史可征的周朝（西周）实行共和政体时期，也正当希腊纪元的开始，第一届奥林匹克赛会的时期算起。再到公元二四九年，我们已由东周时期的春秋、战国阶段，也就是文化史上所谓的诸子百家争鸣的时代，转进为秦始皇时代所创的“废封建、改郡县、书同文、车同轨”的全国统一局面。虽然经过汉、唐、宋、元、明、清等朝代的改换，但所谓中国文化，和江山一统的格局，经历两千多年，依然如故，并无过分重大的差异。但在西方的欧洲呢？就从十六世纪文艺复兴运动以后，直到现在，仍然处在文字语言并非同文，各个国土地区，随时随地存在有种族问题、国界问题，乃至国际间的利害冲突等种种问题的矛盾。昨天是英、法百年战争，明天又是英、法联盟。今天是德、意同盟，后天又是德、法和议。完

全犹如我们两千年前春秋战国时代的纵横捭阖，机变百出，尔诈我虞，谁也不服谁，谁也信不过谁。

一到十七世纪和十八世纪之间，各国的强手，便转向于东方的印度、日本和中国，乃至澳洲、新西兰和东南亚各地，互争雄长，犹如列子所说的在光天化日之下，公然当众伸手攫取市面上的金人，毫无顾忌。美国虽然是西方文化混血初生的娇女，比较含蓄，但那种欲取还休的骄纵之气，也正在成长，它也许正想试着学习十九世纪中的英国，要把美国的国旗，安插在整个地球上面，使它永远没有日落的时刻。这就是西方文化国际间的现势。假如我们现在要想自强不息，号称向西方先进文化去学习，不知道我们要学西方哪一个国家，哪一种榜样，才算是真正做到先进的“野人”呢（孔子说的，先进于礼乐，野人也）？这是值得深思反省的第一问题。

二、西方的文化和文明

讲到西方的文化和文明，毫无疑问的，便是我们在十七世纪以来最欠缺的自然科学，和科学所发展的精密日用等科技。但那是包括所有欧洲各国，以及新兴美国的科学文化和文明，并非是只限于西方的某一国家。但须特别小心的，就是我们要迎头赶上科学文明的发展，为自己、为人类带来在生活上过去所没有的便利，却绝不一定会为自己、为人类带来永远长治久安的幸福。现在世界上的有识之士，早已知道科学的最后作用，必须要与哲学碰头会面，重新为人类的人文和人生的真谛，做出定论和归结才行。

科技发展的最高目的，不是专为经济价值，或市场竞争做工具的。我们对这个课题，先要了然于胸，才有资格可说“迎头赶上”这

四个字。所谓迎头，就是别人已经走过的道路，不必要再去花力气，只需要捡用他们已经走过的经验，站在时代的前头，先跑一步赶过去，这样才叫迎头。

不过，我默默地观察了几十年，我们的青年学子，的确已有这种能力。这倒要感谢上辈的人把政治斗争搞得太过、太久了，这些青年学子们畏惧而且厌烦，干脆避开现实，决心在学习的本科上潜心研究，所以才有这种默默无闻的成就。只是可惜一般高唱科学论调的人，其实并不懂得科学的内涵精神，还没有充分发挥和培植这一代青年科学工作者的才华。而且更没有高瞻远见去设计，如何把科学与科技的教育，跟哲学与人文文化汇流，做出一番前无古人的大事业，为人类做一重大的贡献。不然，科学发展如一头无羁的野马，它会给人类本身带来毁灭性的祸害。

三、有关人文文化与政治社会

我们从鸦片战争以后，清廷才开始警觉，注重洋务运动。到了同治六年（一八六七年），开设同文馆，翻译西书，同时也派遣少数满、汉人员，到欧洲去考察和学习。

先从日本说起：日本也在这个时期，派留学生到欧洲学习。这个区区东洋三岛的国家，在公元一八六八年，也就是清同治七年，就有王政复古，开始明治维新的变革，一跃而登为东方强国之先哪！在这以前，日本不是正在大声疾呼，提倡“尊王攘夷”的高调，极力反对西方欧、美文化的东来吗？他们怎么这样快速改变“尊王攘夷”，做到明治维新的局面呢？我们必须先要了解这个问题，才有所借鉴而反思其中的道理。而有关这个问题，最好大家先要研究日本的历史。我

们现在只取日本史简单而直接的中心来讲，大家需要知道日本自古至今，他们真正的信仰，是他本土的“神道”，并非是把佛教作为国教。日本所谓万世天皇一系的皇家世系，本来就是神人不分，也可说是天人一体的天皇就是大神的象征。这与中国上古文化有关，所谓皇帝就称天子一样。但在日本史上，约从我们的宋、元以后，天皇的政权旁落，在明治维新以前的五六百年，天皇只是虚设的象征，所有治国和军政的大权，统统落在日本式的藩镇，先后递兴的所谓“幕府”手里。甚至其中有几代的天皇和宫廷，由“幕府”拨给他们的生活费都不够用，也无着落。迫得那些徒有虚名、虚位的可怜的天皇靠卖字维生。自己写些字，盖上天皇的图印，叫宫女们拿到外面去卖了以维持生活。曾经也有一代皇室被迫反抗而失败，由皇后带着年少的天皇和玉玺宝剑，跳海自杀了事。

但在公元一六四四年前后，也就是顺治初年时期，中国一位前朝的忠贞遗老朱舜水，为了反清复明而到日本乞师，两次往返，达不到目的，便永远留在日本，受日本朝野的尊敬，传授儒家学理。从此而使日本文化的中心，几乎尽成儒家学术的天下。后来他们又接受了明儒王阳明知行合一的学说，更加尊重儒学。所以遇到西方欧、美文明东来，要日本打破锁国主义，敞开贸易的大门，他们就以“春秋”大义的精神，全国知识分子，愤怒而起，提倡“尊王攘夷”的主张，为抵抗西洋外夷的侵略而自强。

但在这个时候，恰好碰到日本最后一个幕府权势的没落，也就是日本最有名的德川家康所创的幕府。江户幕府的主人德川庆喜，他被日本的一般救国志士所激发，便自己向天皇提出“奏请归政”。这样便促成明治维新，明治天皇真正成为日本的天皇。而且全国上下，也知道“攘夷”是不可能，干脆一变而反之，就成为“尊王师夷”，派

留学生到欧洲学习，如派伊藤博文等去研究宪政，回国以后，他们采用奥地利政制的模式，建立君主立宪的国体，改革内政而整军强武。不久，到了公元一八九四年（光绪二十年甲午），因朝鲜的事故，与清廷一战而胜。清廷的海陆军皆败，从此为之气馁，而不敢轻撄其锋。他们又于公元一八九七年（光绪二十三年），学步英、美，采用金本位币制。再到一九〇四年，日本和俄罗斯在中国东北的领土上战争获胜，从此更不可一世，成为东亚强国，更加跋扈而骄横了。

民国初期阶段：清廷最初所派到欧洲留学的人，主要目的，是学习海军与陆军的军备，并不注意政治体制和司法行政方面的事。对于其他的科技，更少留意。因为清室朝廷，以慈禧太后为主，始终仍夜郎自大，认为皇基永固，绝对不会灭亡。后来因甲午之战，屈辱于日本之后，到了光绪时期，才再派留学生到德、日去学习宪政，以备变法维新。但主要的，是想学日本君主立宪的体制，以保有大清的皇位为目的。尤其由李鸿章时代开始，开建北洋海军和武备学堂等，所谓整军建武，以图自强。同时清廷又派张佩纶在福建马尾建立南洋的海军，也是聘请外国教习，担任师资。但是无论北洋和南洋的海军，都在很短期间，因清廷的倒台而解散。

可是北洋海陆军的学生们，自然就自己团结成为一个体系，互相联系，影响推翻清朝以后的政局，有举足轻重之势。尤其是海军所剩的几艘兵舰，向南靠拢国民革命，或是拥护北洋，便使南北胜负之分，立见效果。而且陆军方面，由北洋武备学堂以后，又继办有“保定军官学校”，自行培养实力，准备逐鹿中原称王称帝。因此在民国初年到三十七年之间（一九一二年至一九四八年），无论是北洋政府或国民政府，最高上层的旧军阀、旧官僚，或新军阀、新官僚，大体上，还都是保定军官一系的天下。换言之，都是德、日派军国主义的

糟粕遗风。至于在清末以前，各省所办的讲武堂，或陆军小学等，都成了保定军官一系的附庸，并不能起重大团结力量的作用。

至于人文方面，由光绪时期的戊戌政变失败，乃至康有为、梁启超的流亡国外，接上清末民初的阶段，大家想要建立新中国，首先最需要的，就是政治、司法和新教育的人才。因此，在民国初年，最为吃香的学校和学生，并不是留学西洋或东洋的留学生，更不是由北洋京师大学堂改制的北京大学的学生。最时髦的，便是法政学校和各地师范学校的学生。毕业了，或即任职政府，或担任新办学校的校长。至于清华、燕京、南开等大学，还是后来的事。但无论法政学校或师范学校，初期所接受的西方文化，以及自然科学方面，大多都是从日本留学回国的学生，加上前清遗老或遗少们来担任师资。因此，所接受新式的西方文化，也都是先由日本转译过来的二手货，并非是由英、德、法等原文直接而来。

这个时候，新译西书，最吃香的、最突出的名人，便是南洋海军学校出身，后来留学英国的严复（字几道），以及自费留学的辜鸿铭。至于请人口语翻译，意会而译成中文的，便是林琴南的译本，例如《茶花女》等书，也算是风行一时的新学新知。至于严复所译斯宾塞的《群学肄言》，更被大家视为西学宝典。但很奇怪的一部书，早在民国初年，已经风行一时的，便是《福尔摩斯的侦探案》。这本书，几乎是所有国共两党的革命先辈都曾经读过的新知小说，它所影响的负面作用也很大，那就是在民初的革命和党争中，造成不择手段暗杀的风气，实在不足为法的败笔。

讲到这里，接着便要很客观地讨论中国八九十年来的现代史，和现代中西文化的演变史。但我忽然觉得心理上很悲感，真是“毁桀誉尧终未是，有身赢得卧深云”之慨。而且这个问题很大，也很复杂，

牵涉到我所认识交往的许多老少前辈、同辈，以及后辈的功过是非，实在无法讲下去。并且手边现存的资料，供我所知、所见、所闻做参考查证的也不够。我上面所讲第三点一段，也只是凭现场偶然的一点记忆来说，或者多有错误的地方，也希望你们给我指正。

六四、结语：中国希望和平共存的世界

我最后要讲的，是一九一二年至一九三七年，我们国家民族自己本身几千年来的传统文化，因为时代的撞激、社会的演变、教育政策的错误，几乎已到了一息仅存、命如悬丝的情况。固有传统文化打倒了、革命了，新兴的文化，根本没有建立起一个基础，就碰到日本人的侵略，全民起来从事抗日战争。有关中华文化的重建，和中西文化交流融会的工作，就根本无法起步了。

总之，由一九一二年至一九三七年阶段，所谓西学东渐的主流，大概来说，还都在德、日派留学的学人，及德、日派的旧军阀和新军阀的主导阶段。到了八年抗日战争将要结束的时期，才转向于英、美派留学的学人所输入的西方文化的学术思想。尤其以哲学思想，影响政治思想方面的，如康德、黑格尔、叔本华、尼采、马克思、恩格斯等学说，以及我们在前面，对照中西年代所列十六世纪以来的西方重点名著，乃至经济、政治等书籍，才比较流行。至于苏联学派输入的文化思想和政治意识的大量学术，都是一九三七年以后的事。其他由法国留学派的影响，都是社会政治革命的实行者，不在本题讨论的范围。

我现在对你们重新提出中国儒家孔子一系的《大学》，对照历代历史的现实演变来讲，是要大家明白，我们的国家几千年来，是仁义博厚，恪守宽容忍让，希望天下人类，真能达到和平共存的世界，既没有侵占其他国家的利益，更没有压迫其他民族的野心，同时也没有

自认为是天下第一的狂心。我们具有忍人所不能忍，行人所不能行，忍辱负重的文化根基，也绝不甘愿接受不合理的侵略和压迫，虽然在极度的艰苦危难中，也必然自强奋发，终于做到以德化人，以礼让相安为志。

总之，这次讲述《大学》一书，引论比较庞杂，其中的原因，主要的是以三千年的中国文化来印证中国历史的发展，说明内圣（明）外王（用）之道，也就是孟子所说“穷则独善其身，达则兼善天下”之道。它是做人之学的重要纲领，告诉我们怎样才能做好一个人之所以为人，以及如何齐家之道；至于治国、平天下不过是圣人的余事，内圣（明）的发挥而已。我希望通过这次原本《大学》的讲述，还它本来的面目，也希望中国人了解本国的文化精神，开拓未来要走的道路，并正告一些存有成见、偏见，或居心叵测的外国人士，能够知道中国文化的精神，以及我们的民族性。如果能够有助于这个地球上各国家、各民族的互相了解，减少误解，而互相交流融会，促进人类的和平与进步繁荣，这正是这次讲述原本《大学》的目的，也是我数十年来所祷祝的心愿。

南怀瑾先生著述目录

1. 禅海蠡测　（一九五五）

2. 楞严大义今释　（一九六〇）

3. 楞伽大义今释　（一九六五）

4. 禅与道概论　（一九六八）

5. 维摩精舍丛书　（一九七〇）

6. 静坐修道与长生不老　（一九七三）

7. 禅话　（一九七三）

8. 习禅录影　（一九七六）

9. 论语别裁（上）　（一九七六）

10. 论语别裁（下）　（一九七六）

11. 新旧的一代　（一九七七）

12. 定慧初修　（一九八三）

13. 金粟轩诗词楹联诗话合编　（一九八四）

14. 孟子旁通　（一九八四）

15. 历史的经验　（一九八五）

16. 道家密宗与东方神秘学　（一九八五）

17. 习禅散记　（一九八六）

18. 中国文化泛言（原名“序集”）　（一九八六）

19. 一个学佛者的基本信念　（一九八六）

20. 禅观正脉研究　（一九八六）

21. 老子他说　（一九八七）

22. 易经杂说　（一九八七）

23. 中国佛教发展史略述　（一九八七）

24. 中国道教发展史略述　（一九八七）

25. 金粟轩纪年诗初集　（一九八七）

26. 如何修证佛法　（一九八九）

27. 易经系传别讲（上传）　（一九九一）

28. 易经系传别讲（下传）　（一九九一）

29. 圆觉经略说　（一九九二）

30. 金刚经说什么　（一九九二）

31. 药师经的济世观　（一九九五）

32. 原本大学微言（上）　（一九九八）

33. 原本大学微言（下）　（一九九八）

34. 现代学佛者修证对话（上）　（二〇〇三）

35. 现代学佛者修证对话（下）　（二〇〇四）

36. 花雨满天维摩说法（上下册）　（二〇〇五）

37. 庄子諵譅（上下册）　（二〇〇六）

38. 南怀瑾与彼得·圣吉　（二〇〇六）

39. 南怀瑾讲演录二〇〇四—二〇〇六　（二〇〇七）

40. 与国际跨领域领导人谈话　（二〇〇七）

41. 人生的起点和终站　（二〇〇七）

42. 答问青壮年参禅者　（二〇〇七）

43. 小言黄帝内经与生命科学　（二〇〇八）

44. 禅与生命的认知初讲　（二〇〇八）

45. 漫谈中国文化　（二〇〇八）

46. 我说参同契（上册）　（二〇〇九）

47. 我说参同契（中册）　（二〇〇九）

48. 我说参同契（下册）　（二〇〇九）

49. 老子他说续集　（二〇〇九）

50. 列子臆说（上册）　（二〇一〇）

51. 列子臆说（中册）　（二〇一〇）

52. 列子臆说（下册）　（二〇一〇）

53. 孟子与公孙丑　（二〇一一）

54. 瑜伽师地论声闻地讲录（上册）　（二〇一二）

55. 瑜伽师地论声闻地讲录（下册）　（二〇一二）

56. 廿一世纪初的前言后语（上册）　（二〇一二）

57. 廿一世纪初的前言后语（下册）　（二〇一二）

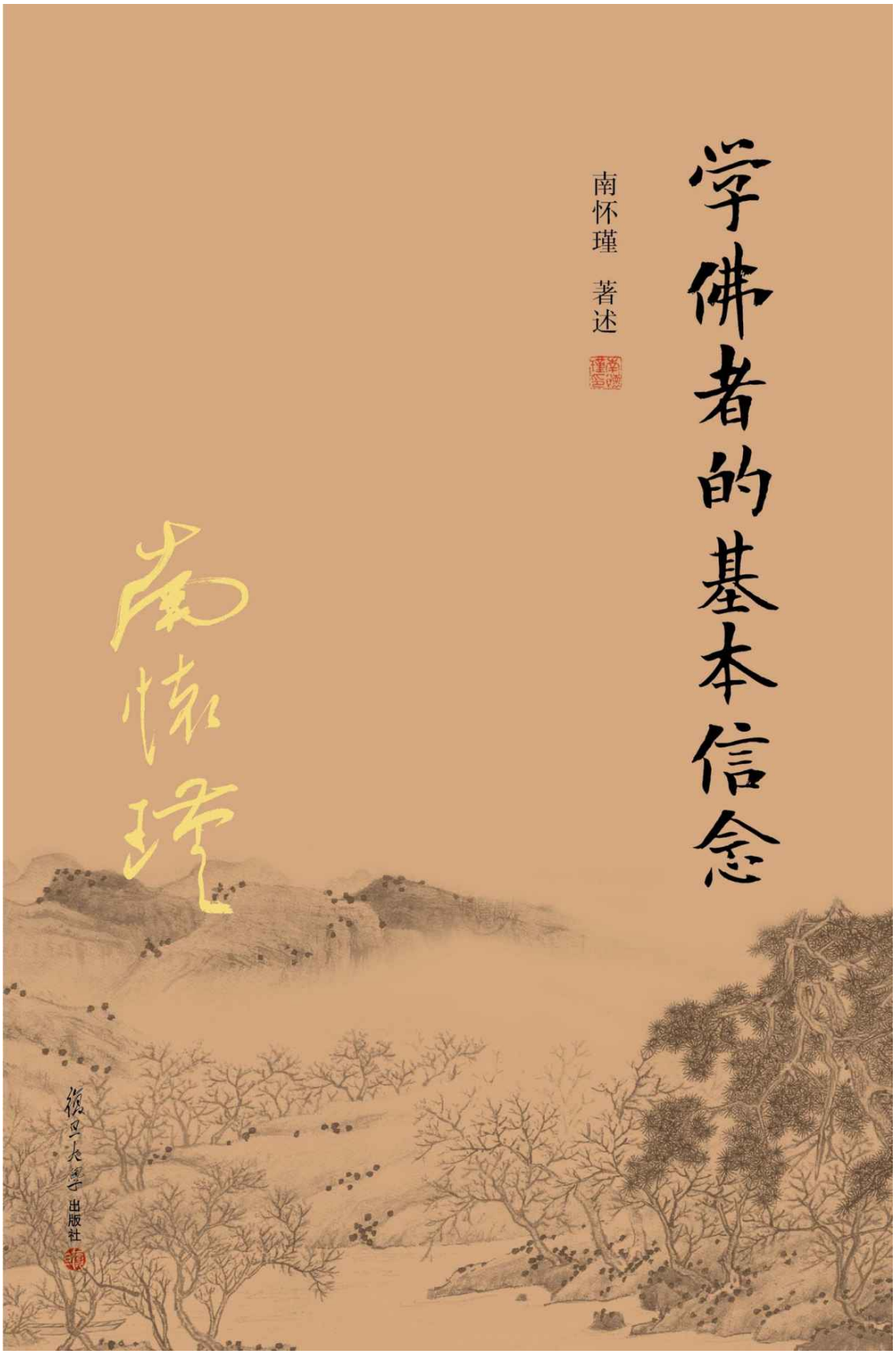
58. 孟子与离娄　（二〇一二）

59. 孟子与万章　（二〇一二）

60. 宗镜录略讲（卷一至五）　（二〇一三至二〇一五）

61. 南怀瑾禅学讲座（上）　（二〇一七）

62. 南怀瑾禅学讲座（下）　（二〇一七）


学佛者的基本信念
南怀瑾 著述
南怀瑾
复旦大学出版社

学佛者的基本信念

南怀瑾　著述

复旦大学出版社

目　录

出版说明
上篇：华严经普贤行愿品讲记
下篇：心闻洞十方，当然获圆通
附录一：普贤菩萨的行愿及修行法门
大方广佛华严经入不思议解脱境界普贤行愿品
大方广佛华严经净行品
佛说观普贤菩萨行法经
法华经普贤菩萨劝发品
楞严经普贤菩萨心闻法门
附录二：诸佛菩萨的行愿
东方药师琉璃光如来十二大愿
西方极乐世界阿弥陀佛四十八大愿
大智文殊菩萨十大愿
大悲观世音菩萨圆通法门与三十二应身
大愿地藏王菩萨之圣德大愿
附录三：发大心文
南怀瑾先生著述目录
返回总目录

出版说明

《华严经普贤行愿品》，全称“大方广佛华严经入不思议解脱境界普贤行愿品”，它原是唐代般若译的《华严经》四十卷中的最后一卷，因其“文理俱优”“切于日用”（明代智旭语），译出后不久，便独成一经，广为流布。经中主要讲述了普贤菩萨的“十大行愿”，佛教寺院中每日引磬唱诵的《普贤菩萨十大愿》即源于此。本书是著名学者南怀瑾先生有关《普贤行愿品》的讲记（原名“一个学佛者的基本信念——华严经普贤行愿品讲记”）。作者以通俗的口语，对该经的宗趣大意，特别是一般人不易读懂的偈颂做了别开生面的讲解，并附列了有关“行愿”（修行与大愿）方面的各种资料。书名中的“基本信念”即是指“行愿”而言的。

兹经版权方台湾老古文化事业公司授权，将老古公司二〇一一年五月版校订出版，以供研究。

复旦大学出版社

二〇一五年十一月二十六日

上篇：华严经普贤行愿品讲记

台北十方禅林　整理

南师怀瑾先生一九八五元月讲于十方禅林寒假共修会

你们目前这几天用功修持准提法，一开始还算精进、专一，但是连续的几个七期，是否能坚此一念，贯彻始终，甚至法会圆满后，仍然能将自己全部身心投注于准提佛母无尽无边的深妙法海中，那就要看各人所发成就无上菩提的愿心，是否真切而定了。

修持密法，或者显教的各种法门，所为何来？讲究的还不是经过如法的修习，得到圆满成就。成就的时候自然解脱，自然成佛。千万不要有世俗作生意的投机心理，心存利害关系，计较取舍，那是芝麻绿豆大的小事，微不足道。功名富贵是过眼云烟，成佛成魔也是过眼云烟。真正成佛解脱者，是连佛也不成。无所谓佛，也无所谓魔，当下成就，一切解脱。

你们有的在这里听课、修行了那么久，虽然有点效果，但是一切众生的根本大病——我相、见思二惑，以至贪瞋痴等等，仍去不掉，修行还没有真正得力。为什么呢？大家以为自己已经在用功修行，其实往往只是坐在那里贪图自己那点清净的感受而已，这不是道啊！修行得不到佛经上所说的那些根本变化身心气质的受用，原因在于没有发起恳切求法求道之心，身口意三业没有虔敬专一地投入普贤菩萨广

大深密的行愿海中，谈不上对释迦牟尼佛苦口婆心所说的教法，身体力行去“信受奉行”，你们有吗？

所以，有许多人学佛学了一辈子，到底所为何来？“因地不真，果遭迂曲”，迷迷糊糊钻了大半生，世法出世法搞得两头空，何苦啊？！

再慎重地告诉大家，修密法没有秘密，密在各人心中。而准提法是密法中的别法，特别殊胜的法门，它包括了止观，包括了参禅，同时包括了净土，并且又能完全依仗诸佛菩萨的加被。因此你们要将自己的身心彻彻底底地投进去，投到哪里去啊？！还不是投到本身原来圆满具足的自性海中，毫不保留，毫不怀疑，这就对了。

现在大家这么多人在一起共修，所拟定的这一套修持与法器敲打的规矩，对于你们将来个人住茅蓬专修也好，集合几个志同道合的同参共修也好，都是一个很好的榜样。要知道，整个团体就是一个人，修法时的结手印、散手印，利用木鱼、磬、鼓来引导一致，那是必需的。再者一个人也就是团体，将来各位自己独自专修时，千万不要忘记，修行是与法界一切众生一起共修，要有这等广大的心量，修行才能迅速成就，也才是真正在学佛修道。

有关修持准提法的基本观念、念诵要诀、仪轨程序、观想方法，乃至其他许多相关事项，我大致都跟你们讲了。以前我也曾经在寒假禅修讲“般若正观”法门时，首先提到修学一切佛法的基础——《普贤行愿品》的修法。这是学佛学道最关键性的信念所在，我们的心量要以普贤菩萨广赅无尽三千大千世界虚空般的行愿力为榜样，方是真修行人，才是真佛子。

像你们现在于坛场里修法观想时，若一边念咒，而一边还在打妄想的话，那便是在造恶业，与修习准提法何干？！真修之人，全心全意地修，念念孜孜地修，随着旁边法器的节奏，有如一条利鞭密集地抽打下来，不知减少了大家多少乱造恶业的机会，想说说闲话，或者对于人生怨东怨西，也都没时间了。如此消极地少造了许多恶业，累积起来，变成积极地在造善业。大家现在虽然所念的是咒子，其实也等于实行《华严经普贤行愿品》中“礼赞诸佛”的愿行，如果真能彻彻底底从心中热切地生起普贤菩萨大行大愿的情操来，便能突破我们多生累劫来的罪障恶业，那么迅速成就菩提道果，夫复何疑？！

学佛修任何一法，都必须在根本上衔接这生发一切无量功德的总电源——《华严经普贤行愿品》。现在我们翻开《普贤行愿品》中的偈颂，重新温习一下。

有关《普贤行愿品》偈颂（共六十二首，每首四句）的唱诵法，你们暂时可用平时在晚课唱诵“忏悔偈”的方法来唱，现在你们先唱偈颂开端的前四句：

所有十方世界中，三世一切人师子，
我以清净身语意，一切遍礼尽无余。

（同学们如法唱诵）

诵咒观想修准提法，一开始念时，意作观想，心中不论观想明点或是月轮，乃至准提佛母，口中念着咒子，虽然不必再念普贤菩萨这四句偈，但意念上要做到“所有十方世界，三世诸佛”尽在心中遍礼无余。不只是准提佛母，三世——过去、现在、未来的佛，人师子——人中之大导师、天人师，也就是佛，都要包括在观想里面。你说我观想不起来，不是要你幻想，而是你念头这样一带就晓得了，比如

现在我在念咒子，同时“我以清净身语意”这一念已经含摄在修法里面了。身业现在安坐坛场中修法，语业念着咒子，意业正修观想，观想十方三世一切佛，一一佛前都有一个我在顶礼，“一切遍礼尽无余”，所有三千大千世界国土都到了，一切都在这一念，这就是密宗的观想。

你说我还是观不起来，那就作个比方，从你开始学佛至今，一定到过不少寺庙，在这一念中，曾到过的寺庙大殿上都有一个我在那里拜佛，这样应观想得起来吧？观想就这么容易啊！只要念头上轻轻带一下，刹那间意念上就修到了嘛！每天要如此修，这并不难啊！要是一时做不到，也要恳恳切切地将这四句偈好好念一遍，如此而修，以后一半工程就晓得怎么用功了。一念到经文时，心中同时观想到，口到，意即到。再来：

普贤行愿威神力，普现一切如来前，
一身复现刹尘身，一一遍礼刹尘佛。

（同学们如法唱诵）

现在观想功夫又进一步了！功夫的训练就是修啊！就是修持自己心行，在一念中成就无量礼佛功德。刚才教你们观想，譬如现在修持准提法，正念时，所有十方世界一切准提佛母之前，一切如来之前，都有我在恭敬顶礼，你说这样作得到吗？应该要深信不疑，这是普贤如来的行愿力，哪一位是普贤如来呢？就是你——自性的普贤。其实我们人一说到那里，心就已经自然而然现到那里。你们想想你们的家，现在讲你的家，门口或家中的东西，一想就起来，这就是普贤。念头一到就现出来了，这是同时的啊！怎么会说观不起来呢？而现在我们修行是想佛境界，不想世俗境界，观想十方三世一切佛，一一佛

前有我虔诚礼敬，这就是普贤行愿的大威神力，也是你自性普贤如来的大威神力。所以在观佛的时候，要你观十方三世一切佛，“普现一切如来前”，一一如来前都有一个专诚礼敬的我。“普贤”即是“普现”，凭借普贤如来的威神力加被你，你一念真诚清净便到了。一一佛菩萨前面都有我，你坐在这里，眼闭着也可以，你另一念的身体出去礼拜，有无量百千万亿的化身，一念之间就出去了。

“一身复现刹尘身”，坐在这里，心一想，到处都是我在礼拜，这一想，做得到吗？（同学们回答：做得到）是真的？不要骗自己。（同学中有些没作答）有人没答话，是做不到吗？如果做不到，就要忏悔。因这观想道理，没有真懂进去，所以做不到。这个并不是什么功夫，只要理到了，事就到。做不到是理不到，是智慧不够，就该夜里自己起来恳切拜佛忏悔。你说这个道理。我懂了。好，我们现在来试试看。我现在说：诸位我们现在先修第一观想——礼敬诸佛。十方三世一切世界中，一切佛菩萨前都有我在顶礼膜拜，这做到了吗？（同学们答：做到了）岂止如此，你那出去的身体，那个身体也是你念头所变的，念头所观想的。这观想并不需那么用力，这个身体本有千百万亿的化身，而这个世界是重重无尽的。刹是刹土，像现在这一层楼就是一个佛刹，这个地球也是一个刹土。这刹土上有无数微尘，一尘代表一刹土，一刹土中又有无数微尘，所谓帝网交织，重重无尽，绵绵密密，尽虚空、遍法界，无处不是我，无处不是佛，一一佛前都有我，如此一一礼拜下去。像这样“一身复现刹尘身”这似乎就比较难些了。要是做到了，一切就很轻松。故修密宗最基本先要拜满十万次佛，这四大所成之肉身，要真礼佛，而且还要观想千百万亿化身出去礼拜。

现代一般的密宗，有什么喇嘛活佛来了，去灌个顶，念个咒子，就自以为是在修密，但是这个最基础的礼拜功德做到了吗？礼拜是基本学佛的第一步，像我们进小学开始上课时，还要先向老师行个礼呢！你跟佛学，可真真切切磕过头了吗？所以，你须依此所说，礼满十万以上。“一一遍礼刹尘佛”，有无量无边的我，我的前面都是佛，虔诚恭敬地礼拜，一切都是我的——本师。像这样修，念念都是这样，岂有不成就的？所以我把《普贤行愿品》印成那么精致的经本，要你们以此修行，你们做到了么？这四句偈再唱一遍，唱时要懂进去，全心全意投入这个境界。（同学们又唱了一遍）到此还在普贤行愿第一条的“礼敬诸佛”。告诉过你们，我学佛，开始就走这个路线，所以进展得快！再唱诵下面四句：

于一尘中尘数佛，各处菩萨众会中，
无尽法界尘亦然，深信诸佛皆充满。

（同学们如法唱诵）

这是与刚才相关的功夫境界，即是说那么多刹尘佛前面，都有我在顶礼。“于一尘中尘数佛”，一个地球是由无量数尘所构成，一尘代表一个世界，一个世界又有无数众生，每一个众生身上也有无数尘，每一无数尘中又有无量众生无量佛，重重无尽。人世间是个灰尘的世界，是泥土构成的，像现在这个房子也是泥土构成的，一尘中有尘数佛，一尘中有无数尘，尘也数不清，佛也数不清，不但佛数不清，菩萨也数不清，而菩萨在哪里呢？就在人间，就在这物理世界，到处都有，乃至厕所中、大便中都有佛，因都是尘啊！不论天堂地狱，无所不在。而每位佛前都有菩萨，菩萨也是无尽，“各处菩萨众会中”，所以于一切处、一切时都要绝对的恭敬，不垢不净。“无尽法界尘亦然”，这个宇宙法界本是无量、无边、无尽，所以不要把自

己的心量弄得那么窄小。这无尽的法界中有不可计、不可数的尘世界，因此，这一拜时，一一佛、菩萨、善知识前都有我，只是你功力还不到，所以一时不能化身千百亿，也因此更要“深信诸佛皆充满”，到处都有佛，到处都有我在顶礼。

这点搞清楚了吧！所以，修准提法时，就以这个心境去修。现在下面四句大家接下去唱诵一遍：

各以一切音声海，普出无尽妙言辞。
尽于未来一切劫，赞佛甚深功德海。

（同学们如法唱诵）

再来进一步是称赞如来，在无量佛前都有我在拜佛，拜佛同时还要赞佛。“各以一切音声海”，六道各类群灵语言各各不同，每一种类、国土，乃至国土中的地方语言，皆有差异，六道一切众生，皆以自己的语言来赞佛功德。现在念准提咒，也是赞佛，赞颂准提佛母的巍巍功德，“普出无尽妙言辞”，对佛一切好处尽情地赞叹。像你们这样的又唱又念，也是在赞叹如来的庄严圣德。“尽于未来一切劫”，以一切美妙的言词、音声，永远欢欢喜喜地赞叹下去！“赞佛甚深功德海”，这些要点大家首先都要懂得，否则只是光坐在这里，一天到晚反复地诵念准提咒，想想不是很好笑吗？你如果懂了这个，身口意三业随时就在这个境界中，即得入普贤如来大定。你看看这显教的经文不就是一个不可思议的大修法吗？而你们看不懂经文，把经典当作一般文字在玩，看是看了，但未真懂，而它却是一步一步带领你修行，深入诸佛甚深法味。你们的身口意三业依法作到了吗？现在讲了一点让你们略尝，这不是把诸佛的法宝都给摆在你们眼前了吗？你们还在攀求个什么呢？一定要神秘兮兮给你们一个秘密的法门才是

吗？然后就喜欢高兴得不得了，笨啊！那是诱惑你的，真的秘密就在这里，无显而不密啊！做到吗？观想到吗？今天讲了，一定要做到，从明天起，要将普贤行愿开始之礼佛、赞佛，观想好，不要走样。

你们平时也常常诵经、读经，这么讲解过后，有没有觉得以前平常虽然念过经，但好像没有念过一样？看过经以后，往往经是经，我是我，可以说没啥受用，一切法皆是佛法，显教的经典上都传给你了，都给你说明了。我看了你们的日记，有些同学已经懂进去了一点。

昨天讲到礼佛，说明在意识上观想礼佛的方法。礼佛后是赞佛，譬如我们念“南无阿弥陀佛”就是赞佛，皈依无量光佛、无量寿佛，就如念准提本咒一样，口念“南无阿弥陀佛”，意念上要观想礼敬阿弥陀佛及十方三世一切佛，以此回向净土，一切众生皆同声念佛，要有这个意境才行。这个意境属于一种想象，却是自我能作主的，如果作不了主的意境则是魔境，即使是佛给你作主的，严格而言，也是魔境，要搞清楚，这点非常重要。

现在接下去讲供养，一面礼佛，一面供养。你们学佛对于礼佛、供养的规矩都要学过，不依规矩不成方圆，要学会这些规矩才行。大家先唱诵下面四句偈：

以诸最胜妙华鬘，伎乐涂香及伞盖，
如是最胜庄严具，我以供养诸如来。

（同学们如法唱诵）

唱念在文学上叫赞颂，佛经上有时名之为赞叹，叹不是叹气，拉长声的谓之叹，赞叹不是悲伤的长声短音，文字上要明白。叹也不是

哭一场，而是文学上所谓“曼咏”，像唱戏拉长声的唱，拉长声代表感情之至切。像唱诵这四句偈时，象征自己心意识恭敬之情升华到了极点。要注意，这段与前面的礼敬赞叹是连着下来的，在意识上的观想，念头这样一动，十方三世，尽虚空、遍法界，每一处都有佛，每一佛前都有我在礼拜、赞叹，并且供养。

佛教供养，普通讲十供：香、花、衣、珠宝、抹、涂、烧香、盖幢、伎乐、合掌。“以诸最胜妙华鬘”，这里提到了最美最好的“华鬘”，世界上最名贵的妙华，各种颜色的花朵编织成串、成环来供养佛。如花圈，可带在身上，也可挽在头发上。“伎乐涂香及伞盖”，伎乐，“乐”字念yuè，伎是跳舞，跳舞跳得好也可以供养佛，像前几天有人要我跳舞，我不会跳，逼得没办法，只好来个《心经》舞，把《心经》的内涵用舞蹈表现出来。戏曼歌舞都属伎，打拳也是伎，拳打得好，也可以供养。乐是音乐，各种音乐都可供养，像西洋有些音乐，听得也能使人宁静安详。另外，涂香就是擦在身上的香料，如珍珠膏、珍珠粉，这些也都可以供养，又如冬天擦来保养皮肤的润肤油，以及平常吃的维他命，要用要吃以前也都可以先供佛。檀香水也属涂香。伞盖，挡风雨、遮太阳的用具都是。中国古代皇帝、大官等等，出门都有搭伞，印度也如此，而“盖”就包括很多很多了，像露营的帐篷也是。

“如是最胜庄严具”，这些最好——世界上最庄严的物品都可供养佛，连房子都可以供养佛。“我以供养诸如来”，我这些宝贵的东西，一切佛都供养，这不是口中念念，讲讲便得，意念上要真切诚恳，站在佛前或打坐，不一定要注重形式，上座修观以前，在这一念上先修普贤十大行愿，然后万缘放下，一念清净，如此没有不成功的。好，再念一遍，然后唱诵下文四句偈：

最胜衣服最胜香，末香烧香与灯烛，
一一皆如妙高聚，我悉供养诸如来。

（同学们如法唱诵）

这偈句比较简单些。十供养外，也有讲四供养的，即是饮食、衣服、汤药、卧具。现在讲衣、香的供养。新衣服要穿以前可先供佛，那要供多久呢？心到了，就到了，时间无定。末香——粉末状的香。烧香——中国人喜欢用烧香，檀香也用烧的。灯——油灯、各种灯。烛——蜡烛。以上诸物等等一一皆供养佛。你们唱到“一一皆如妙高聚”时“一一”的唱法，并不是唱本音，唱本音便唱不出来，如唱京戏，大王的大就唱“待”音，如果用“大”音就唱不出来了。唱念佛经，遇到“一一”，唱本音“一”，也不容易发音，喉咙声音会像哑了似的，如果改唱“样样”的发音，大家唱唱看，是不是唱得比较舒服？其实一一的意思就是样样，如果唱“一一”到第二个“一”很难再唱“一”的音，硬唱会使喉咙出毛病的，这个道理大家要明白。修菩萨道要学习五明，大大小小的事物，样样都要了解。如果作诗填词的人，在这里的音韵就要另外选用，他绝不肯用两个“一”字的。因为诗词歌赋是要给人朗朗上口，唱诵出来，这才符合好诗的条件。像苏东坡的诗，就音韵而言，有时候有些问题，我们这位大诗人有时候很任性，唱不出来他还是硬用，所以他的诗词要打鼓唱，因打鼓唱，粗犷一点没有关系，而歌赋就不能这样打鼓，气势汹汹地唱。佛教唱诵更是不行，因它大都是安详柔顺的曼咏，因此你就要换字了。

再说“妙高聚”，妙高是须弥山，在佛教用以代表世界的中心，翻译中文是妙高山。譬如佛前供的曼达拉，四环是代表四大部洲。平常我们供佛，不要认为用这么少的米就要供养十方三世诸佛，不是的，它是一种象征，作供养时，心量的意境上就要扩大，要尽量观想

成妙高山那么大。并不是买了两根香蕉供养佛，又想快快供毕，带回家给儿子、孙子们吃，这不叫供佛的。因此，供养时，心量要达忘我之境，心量有如无边无际的虚空，以我的全部都供养十方三世一切诸如来。

我以广大胜解心，深信一切三世佛，
悉以普贤行愿力，普遍供养诸如来。

（同学们如法唱诵）

那么，也许你会问，如上面所说的这样观想，不都是幻想吗？修行就是幻想吗？是的，修行就是幻想，幻想修成功了，就有神通妙用，因为神通妙用也是幻想。所以这个时候你要了解，妄想并非错误，妄想也可以是对的。“我以广大胜解心”，这心性之体本来就是广大无比的，当理通了时，这个幻想就不是幻想，而是功德。教理不通，没有悟道，修得最好，也是魔道。教理通了，修一切道都是正道。“我以广大胜解心”，“深信一切三世佛”，为什么我的观想是一种事实，不只是理想、幻想呢？因为我们现在修这普贤行愿的观想，是依普贤菩萨的行愿之力，使之成为事实，而普贤（现）是无所不在的。

“普遍供养诸如来”，这地方也要明了，这个观想的意念境界是不是独影境？是不是带质境？它是好？是坏？就如观明点，先看这油灯的灯光，借之观想，这是带质境，但它是坏的东西吗？不是的，它不坏也不好。像现在你讲话，每个思想念头都是独影及带质境，就如今天早晨你们吃的稀饭是什么呢？（同学答：地瓜稀饭）好吃不好吃呢？（同学们答：好吃），当下一面讲，一面意境就有影像，这是带质境，它们并不坏，你修得成功，妄即是真，真即是妄，就怕你妄也

修不成，空也空不了。所以修一切法，有，一切皆有，当我们观想供养时，一切都是真的。修学普贤行愿是学佛的第一步，像我开始学佛，首先就是普贤行愿品及准提法这样一路上来，循此求证菩提，可以迅速成办，没什么稀奇。现在我把这二大殊胜的法门告诉你们，它包括显密一切法，我一向不大传密，这就是大密。

接下来你作到了礼拜、赞叹、供养后，再要你忏悔。下面四句偈，好好唱吧！

我昔所造诸恶业，皆由无始贪瞋痴，
从身语意之所生，一切我今皆忏悔。

（同学们如法唱诵）

讲到忏悔，必须彻底。像现在，你们修准提法，大家将身语意三业全部都投进去，全部把它转过来，即是真忏悔，忏者切断过去的错误，悔是以后不再犯错。不贰过，不再犯了，颜回的不贰过就是悔。另外，六祖解释忏悔，解释得最好，大家暇时还要把《坛经》请出来好好参究。

十方一切诸众生，二乘有学及无学，
一切如来与菩萨，所有功德皆随喜。

（同学们如法唱诵）

学佛的人同时也要作到“随喜功德”，不只是对佛菩萨要随喜功德，十方一切诸众生的功德也都要随喜。这世界上各个不同的社会，有很多人并不学佛，也不修道，也不信宗教，但他们是菩萨，所做的事是对的，这也都要随喜。不要认为你们出了家，念佛拜菩萨，学禅修密才是对的，如果你们自己认为自己才是对，那你所修学的则是魔

道。现代社会上很多众生都是佛菩萨转生来的，一切众生的所有善行就是佛的善行，所有十方三世一切众生的善行功德，我们都要随喜。有利益他人，能替人解决烦恼、麻烦，这就是行菩萨道，都要随喜。

此外，“二乘”是指声闻、缘觉。“有学”则指尚未证果、还在学习的，“无学”则是证果的阿罗汉。这些小乘境界，有一点功德善行，我也都随喜、赞叹！所以有些人只管自己，不管他人，虽有不足，只要真实修行，我都随喜，一切如来与菩萨，所有大大小小的功德也都随喜。那么，什么叫功德呢？做事有贡献，有成果的都谓之功，有效果的累积起来谓之德，功是功，德是德。如污染之地，你把它洗净了，这也是功德。无功不叫德。不是要人出一点钱，就是功德无量，出钱者是有功德的，你受的人有功德吗？真要修得有功德，则要三轮体空，不为自己。所有一切功德，我皆随喜，如举手之劳，也都包括在内。但别人约你一同做坏事，你不能随喜。像照顾大家安全的，注重众人每个小问题的，这也是随喜功德，每个人都应学习去做，不要说那不是我的工作，各人自扫门前雪，不去管它。

十方所有世间灯，最初成就菩提者，
我今一切皆劝请，转于无上妙法轮。

（同学们如法唱诵）

再来讲请佛转法轮。世间灯象征为人天众生眼目，给人智慧光明的善知识、明师，他们明澈的心灯，照亮了世间的黑暗。良师益友就是世间灯，所以一个有智慧、有成就的人，可以传佛法的心灯，不使灭绝。能够为一切众生指点明路的十方所有大善知识，我都劝请，祈求他不要涅槃，保持身体健康，活得长久，多多利益众生，多多住世

救度世人。世间灯不一定是传佛法的，只要能救世救人的有用的学问都是。

“最初成就菩提者”，即是佛。他在菩提树下悟道成就正觉。此处所指最初的就是最后的。佛在《金刚经》上有言，他多生累劫以前，在燃灯佛那里授菩提记的，最初这一悟，与这一生菩提树下所证的这一悟是同一个东西。所以《华严经》上告诉我们：“初发心即成正等正觉”，故最初成就菩提者是成了佛，悟了道的人，这所有“我今一切皆劝请，转于无上妙法轮”，劝请他们不要入涅槃，不要离开人道，多留在世间，多教化众生。因为善知识是随顺众生的需求的，有时遇到太过痴笨顽冥的众生，并不好受，众生不愿被教化，那么善知识也会想走的。所以菩萨要拼命劝请诸佛、善知识们，长久住世转法轮，紧接着：

诸佛若欲示涅槃，我悉至诚而劝请，
唯愿久住刹尘劫，利乐一切诸众生。

（同学们如法唱诵）

如此劝请即是普贤行者，修普贤行的人都是如此，所以佛、善知识教化上厌烦而想入涅槃，都跪在他们前面至诚劝请，“唯愿久住刹尘劫”，希望他永远住在六道中，因为这肉体一丢掉了，再来是很麻烦的，尽力要求佛住世“利乐一切诸众生”。

所有礼赞供养福，请佛住世转法轮，
随喜忏悔诸善根，回向众生及佛道。

（同学们如法唱诵）

修普贤行的人，由礼敬、赞叹、供养等等，乃至劝请如来住世转法轮的功德，以及随喜、忏悔等等所修善根的功德，都要回向给大家，回向一切众生都成佛道，这是真正的修行人。像刚才大家这么四句四句地唱念来，清净不清净？（同学们答：清净）不要以为唱念没有什么，认为它是小小法门、软修法门而已，今天你如果有烦恼，心中有痛苦，到佛前一站或一跪，将四句偈子虔敬赞叹的一唱，要掉泪要哭，你就哭着唱，所有心中的粗气、业气，全部都把它唱出来，也等于练气功的吐故纳新，很容易清净就现前。

现在我们所讲《普贤行愿品》属重颂部分，原经的长行里其实已有很详细的说明，这些非精读不可。学佛修行要正思惟，不要一天到晚只有空想、妄想、痴想一些世间俗事。现在再讲“常随佛学”，这一项大家唱颂一遍，唱颂经文时，一字一句所表达佛所说的意思，全部身心都要投进去，老老实实地下到阿赖耶识种子里去，至诚专一，这是我一再强调的。

我随一切如来学，修习普贤圆满行，
供养过去诸如来，及与现在十方佛。

（同学们如法唱诵）

这四句偈看看文字都懂了吧！？怎样才是修习普贤圆满行呢？嘴里念过就算了吗？尤其既然辞亲出家修道，所为何来？正是要随时随地修习普贤广大圆满行，从身口意三业起修，真能做到了，大小乘的戒、定、慧都在其中。大家随时随地要记到这十大学佛要点，融入自己的内心，化成自己的行为，切实奉行，何患不能速成无上正等正觉？！

现在要讲常随佛学，你们不是出家学佛吗？学佛不是皈了依、受了戒、吃了素，就算数了。像我学佛的法缘，第一步就遇到明师，给我一本《普贤行愿品》，嘱咐我回去好好念，我依教奉行，早晚念诵，当时年纪虽小，却很快便融入普贤菩萨那种无比伟大的心境里，现在我也给你们一本，也要你们细读，但你们大都把文字随便念过就算了，没有好学深思，没有恳切发心，真正的忏悔做到了吗？普贤菩萨广大行愿为基础的菩提种子真种下了吗？别以为在禅堂作作功夫，修修气脉，说说几句口头禅，有时得到一点感应就对了。身为一个修行人，身心行为没有合乎普贤行愿的标准，有用吗？

那么，怎样才叫作学佛呢？“我随一切如来学”，释迦牟尼佛的“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”，普贤菩萨等愿行，乃至药师佛的十二大愿、阿弥陀佛的四十八大愿等等诸佛菩萨的伟大行愿，从自己的身心上切实奉行，第六识的意根，随时随地挂念着这些佛菩萨大慈大悲的精神，将它慢慢深植在自己的意根里，最后融入整个阿赖耶识中，如此，八识田中的业识种子就转化了。最近讲《楞严经》，提到观世音菩萨以一切身度化六道群灵的愿行，不就是最值得大家全心全意效法的吗？大家学佛一开始就该修习“普贤圆满行”，开始圆满，最后一定圆满，开始的道路正，最后的目的也一定正，《普贤行愿品》前面几段曾讲到供养诸佛，现在又再次强调“供养过去诸如来，及与现在十方佛”，开始先说了供养，现在又回转过来说供养，《维摩诘经》上也说，所有供养中，法供养为最。但若以为那我就法供养以外，其他的全免了，这也不行的，除了物质四事供养以外，还有身口意三业供养，譬如修准提法，昼夜专精修行，至诚恭敬，在修法念诵中不动任何妄念，这就是法供养，真供养。现在大家还是再把这一偈念一次，注意，不要马虎的念过去，身口意三业专

一的念，如果马虎随便，那一点功德都没有的。功德是要下“功”夫才有所得（德）。现在唱下一个偈子：

未来一切天人师，一切意乐皆圆满，
我愿普随三世学，速得成就大菩提。

（同学们如法唱诵）

本来这些偈子是一篇连到，整体一气呵成，我们为了唱诵方便，乃把它每四句分为一节。这里提到“未来一切天人师”的“天人师”就是佛。注意！学佛不要迷信，佛者是行师道，教化一切众生。教主是我们尊崇他的，佛的本身无所谓这些，千万不要因此而搞成封闭式的宗教，现在宗教都有排外性，搞宗派法脉等错误观念。我们皈依佛是皈依正知见的佛，不是结党营私，像搞政治派系一样。一般人信宗教都没有像佛那么伟大的胸襟，要知道佛是天人师，胸襟恢宏，不可限量。若以神而言，神的度量都比人大多了，“聪明正直，死而为神”。往往人的度量反而最窄了，有时鬼的度量都比人的度量大。量大，福才大。没有量则没有福气，所以成佛是要何等的度量啊！佛不仅是人中之师，还是天人之师。我们平常讲天人师，如何是天人师的精神呢？这一定要好好弄清楚。

佛是天人之师，可为帝王之师，也可为玉皇大帝之师、大自在天主之师，所以三界天主都来皈依，赞拜不已。这些一方之主都不是因为命令而来的，乃是本乎至诚的恭敬前来受教。是你的德性到了、智慧够了，则可为天人之师，我们要学这个精神。常随佛学要如此依法而学，不要自以为修行有了一点门道，做了一点好事，或者一出家便我是比丘！我是比丘尼！自大憍慢，目空一切，那就糟了。如果你智慧功德真修到了，能包罗万象，作到菩萨的四摄行，自然能为众生福田，当然可成佛，成天人之师，最近你们都有点进步，至少少病少恼，这是修法得益的现象。所以大家无时无刻要随佛学，随天人师学，学他的精神，修一切供养，戒、定、慧三学一切依教奉行，六度万行、三藏十二部的一切行门都在学习之列。一切即一，一即一切。如此等将来诸位出去弘法时，一上座就忘我，身心全投进去，自然说法无碍，得到他力不可思议的加被。

再说“一切意乐皆圆满”，这“一切意乐”包括了大家自己本身及佛、善知识两方面的意乐。众生若能于日常生活依教奉行，则佛、善知识自然意乐。佛与善知识最大的愿望是一切众生皆成佛，离苦得乐。比如密宗的事师法五十颂及其他经典都提到，要使善知识高兴——意乐，只要认真修行，依教奉行，如法而修，他就心满意足，如果你不堪受教，整天做孺子不可教也的事，自认为对，我行我素，迷迷糊糊堕落下去，那善知识也只好感慨地等你慢慢再来，等你真忏悔了以后，再来帮忙翻身。所以，这意乐是双方面，只要你修行成佛了，智慧、功德圆满，意乐也必圆满。佛与众生无二无别，一片和谐。这段文字是上下连贯的，现在跟你们讲了，你们懂了，就要照着去做。因此下面就跟着说“我愿普随三世学，速得成就大菩提”。大家快快地大彻大悟、成佛吧！请再唱下面文字：

所有十方一切刹，广大清净妙庄严，
众会围绕诸如来，悉在菩提树王下。

（同学们如法唱诵）

关于现在我们所知释迦牟尼佛的一生，是依我们这个娑婆世界众生所见而言，十方三世一切诸佛在此成佛，大多都以这个模式示现。释迦牟尼佛在菩提树下悟道前有六年苦行，这说法为南北传大小乘佛教学者所共认，但出家成道的年岁则众说纷纭，莫衷一是。尤其悟后佛之说法的内容更是大有争论，南传佛教肯定佛先说小乘法门，即《四阿含》等经，这种论调，在十七世纪欧洲一些学者及日本学者，都称之为原始佛教、真正的佛教，而对其他一切大乘经典一概否认，说它们是后来的人假托上的。他们以佛出家在菩提树下悟道后说四谛、十二因缘等法为佛法中心，“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”为修行旨要，并以证得大阿罗汉的涅槃为究竟，以为涅槃后就不再来，没有菩萨道这回事。

而大乘道之显教、密教都说：佛在菩提树下成道后，先说《华严经》，不过不是为这个世界上众生说的。在菩提树下初成正等正觉，升天宫说法，为天人开启华严大教，在人道中，则先说四谛法门。原来，佛在悟后，首先示现并不准备说法，而是马上要入涅槃，因感动了帝释天人来请法，求佛不要入涅槃，因佛多生累劫的大愿大行在于利众度生，现在成道了，何不大大竖法幢，普利人天呢？而佛则有：“止！止！我法妙难思”之叹，这个世界上的众生智慧不够啊！后来佛慈悲答应帝释天人的请法，乃开示了许多方便门，以一乘法敷演三乘、五乘等教法，说法四十九年。现在我们讲要跟佛学，供养十方三世一切佛，那么在这娑婆世界上，佛是已经示现了涅槃，但真涅槃了吗？没有。《华严经》的赞颂中就有：“一切十方无边佛”、“湛然

不动无往返”等句，佛是无去亦无来，没有涅槃的，他的三身在十方一切刹土里，一切世界里都在。

真正讲起来，释迦牟尼佛一生的教化，也只不过是佛在这世界上一位化身的示范而已，所以华严境界与大乘戒之《梵网经》上说：释迦牟尼佛乃千佛中化身之一，其报身为卢舍那佛，法身就是毗卢遮那佛。因此，以前寺庙的大殿上大都塑了三尊一样的佛像，即是代表佛之法、报、化三身。后来道家也仿造，名之为“三清”——上清、玉清、太清。而所谓的“三门”是一、二、三的三，不是山门，代表戒定慧三门。在大乘佛教而言，佛具三身，并没有入涅槃，法报化佛身遍满一切刹土，他还在说法，永远在度生，释迦牟尼佛并没有离开这个世界，以不来相而来，以不去相而去，无去亦无来。十方所有一切刹土中，皆是佛“广大清净妙庄严”的不思议道场。庄严清净就是佛境界，所以你心中的庄严清净也就是佛境界。我们跟着佛学，成佛以后，亦无来去，众生有尽，我愿无穷，每位佛都没有涅槃，都是再来人。

“众会围绕诸如来，悉在菩提树王下”，在十方一切清净庄严刹土，清净妙庄严之佛境界，每位佛与释迦佛一样的说法，一样的“众会围绕诸如来”，佛在说法，其他佛也派代表来听法，“悉在菩提树王下”。我们现在跟随佛学，对于佛的教化、佛的愿力行为都要懂得，而为何要这样做呢？答案即在下文，我们还是再把它念一遍，再唱下一节：

十方所有诸众生，愿离忧患常安乐，
获得甚深正法利，灭除烦恼尽无余。

（同学们如法唱诵）

前面提过，你们出家学佛是为了证得菩提，悟道成佛，不是为了混饭吃，也不是为了吃素、念念经而已。这是要发狠心，突破根深蒂固的贪、瞋、痴恶习，开启本具的智慧光明，济世利生。所以说修行人学佛悟道成就时，事情反而更忙。佛是为众生担负一切烦恼苦难的，成佛后，乃是利益众生更进一步的开始。佛是世界上的大忙人，是无事忙的忙人，爱管闲事的忙人。老实说，众生的苦恼与佛何干呢？只是佛大慈大悲之故，他偏要救，这就是佛的精神。修行人要如此，才是真学佛。

然而你们学佛是这样的吗？若以为到山里去住茅蓬就好了，这是学自私，是偷懒、是造业，难免贪图供养之嫌，一粒米、一滴水都是别人供养你的，你不劳而获，哪里是学佛的精神呢？学佛的精神就在这里，注意啊！学佛要修福德智慧，济度众生，会更忙、更辛苦，不是逃避现实。看看现在好些人悄悄地跑开，说是找个茅蓬清修去，当然闭关清修在学佛的过程中，于某个时候某种情况是有其必要性，然而动不动就要避世隐遁，是否另有隐情呢？至于真正的清修是什么，一个人怎么清修，都还是个问题。学佛仍是要供养一切众生，哪有反受众生平日的供养呢？你有这功德受人供养吗？无德无能则不足为众生之福田，除非有“佛陀”这种普利人天的精神，才能接受供养。

我们请佛住世说法弘法目的何在？“十方所有诸众生，愿离忧患常安乐”。不只人才有痛苦，一个生命的存在就可以说是痛苦。我们如果从佛法“苦谛”的角度来下个哲学定义：什么是生命的存在呢？痛苦的延续、烦恼无尽的纠缠就叫生命。十方世界所有生命都在忧患痛苦烦恼中，但众生都看不清现实，不知也不愿离开忧患痛苦——离苦得乐。我也常说，世界上讲哲学都有个共同的目的，就是要人离苦得乐平安快乐而活。而世界上是求不到平安快乐的，只有证得菩提才

能解脱这些苦恼。生命真正的安乐是要“获得甚深正法利”，正法就是佛法，佛法包括一切法。千万不要说到佛法就只直接想到大殿上的佛像之佛，认为除此以外，其他都不是。世间上一切法皆是佛法，证得般若悟了菩提，则一切法无邪也无正，未证则说正法也是邪法。难道你说你的正，我的就歪了吗？这是甚深般若的道理，一般众生难以理解。

要获得甚深之正法利，才能“灭除烦恼尽无余”，证得无余依涅槃。涅槃有两种：一者有余依涅槃——罗汉境界，一者无余依涅槃——大乘佛道。无余依涅槃若以唯识法相而言，包含三种含义：虚空无为、择灭无为、非择灭无为（非功用之用）。所谓无为即是无余，无为只是法相宗以中国古有名词翻译的另一种用法。学佛要真正达到涅槃，才能真正灭除烦恼。未证得菩提、涅槃之前，烦恼的纠缠终是难免，就是菩萨也有烦恼，除非圆满成就佛果。

大小乘佛法，都讲苦、集、灭、道，要灭除一切烦恼，除非得道。集是苦的因，苦是集的果，道是灭的因，灭是道的果。只要得了道，烦恼自然灭除。那么成了道的佛，为何又那么辛苦的说法呢？像本师释迦牟尼佛，自己证得涅槃以后，四十九年东西奔波，来来往往的说法，不辞劳苦，就是为了要度众生离苦得乐。这种毫无保留的利他精神，我们应该学习。所以，学佛不是逃避现实，不是独善其身。像你们平常只愿自己打坐清静，为了点小事便与人大闹意见，给人眼色看，说别人的是非，这是学佛人的本色吗？凡是使众生起烦恼，陷众生于忧患痛苦，就是在造恶业，甚至造的是地狱种子的业。所以了解普贤行的人，应常使一切众生生欢喜心，离苦得乐，这才是学佛的精神，也才合乎常随佛学的道理。

这些文字你们看来都懂，但由于缺少好学深思，故懂是懂，始终无法细腻深切地体会经中的奥义。学人要深入经藏，非得切实发求证心仔细参究，并将所读经文彻底回归于自己内心不可。一切经论到头来都超越他人的注解。要直接阅读原典，以完完全全恳切朴实之心，彻底投入，才可亲尝法味，获益无穷，现在再唱下一偈：

我为菩提修行时，一切趣中成宿命，
常得出家修净戒，无垢无破无穿漏。

（同学们如法唱诵）

佛陀身为太子，他以储君的身份出家，抛开令人羡慕的宫廷富贵，最为殊胜难得。他是真能放得下贪欲等诸烦恼的伟大圣者。“我为菩提修行时”，譬如大家不论出家、在家修行，所为就在求得菩提。可是这一生能否证得菩提，还是个未知数。希望你们这一生便能成就。而这一生证得菩提，也还不算成佛，即使大彻大悟，乃至三身成就也不算圆满成佛，真正完全成佛则同释迦牟尼佛与未来的弥勒佛一样，在无穷的劫数中，要登上教主的宝座。其实也没有什么宝座不宝座，它意味着在一期的法运中，出世教化三千大千世界的众生，宣扬正法于久远劫，成一代宗师，圆满无量功德。要这样才是修行最究竟果位的完成。

所以，我们现在还只是在这修行的道路过程中而已，为了证得无上菩提而努力，发愿与释迦牟尼佛修行时一样，生生世世在六道轮回中上求下化，这就是“一切趣中成宿命”。如果在六道轮回中来来往往时，不敢作牛、作马，你还是个顶天立地的大乘行者吗？何况说不定来生你便要变猪、变狗啊！千万要如此学佛发愿，“一切趣中”，六道五趣包括天、人、阿修罗等一切趣中，都有佛菩萨转生示现的教

化。佛菩萨所济度的不只我们人而已，所以我们要赶快发愿修菩萨行，转到“一切趣中成宿命”，这样最后才能圆满佛果。

谈到宿命，宿命之根和种子，是不会掉失的，就像你们起初学佛，不管是真是假，生生世世下来，最后总是会发心出家精进修行的。这就是阿赖耶藏识中，有这学佛的宿命种子存在，没有这种宿命的善根，你要他信佛，他是死也不干的，不可能走上这条成佛之路。那么学佛又为何要在六趣中轮转呢？因为在六道中轮转、精进，能够面对种种苦难，磨炼菩萨百忍不隳的心志，长养解脱烦恼的智慧，成就重重济世利生的殊胜功德，转得愈深，堕得愈深，福德智慧的成就愈大。但这种堕落是菩萨的堕落，乃秉承普贤大行的慈悲愿力而来，与一般凡夫贪求五欲，作业造罪的堕落不可同等而喻。所以所谓“一切趣中成宿命”，是就我们发无上菩提心，在无余趣中修道行道而言。学佛要修到在六道任何一道中，都晓得出家修持净戒。出家不一定当和尚，和尚只对人道的出家而说，一切趣中都有发心出家的有情。狗道也有狗出家的，像一位同学家中，有条狗生了一场大病，他求大悲咒水治好了它，病愈后，便不再吃荤，这也是一种出家，是心出家，企求跳离畜牲道之苦的初步发心。这就是“一切趣中成宿命，常得出家修净戒”。

那么，既然出家讲求的是心，为何我们又要有身的形式出家呢？这是为了在某个修道过程，免除情爱欲的拖累，专心进修；同时也为了佛的正法，需要有人示现正式的名分角色来住持传续。出家修持净戒，包括了比丘、比丘尼、菩萨、三昧耶等显密戒律，而其终极的核心是“菩提心戒”。我们现在讲的《普贤行愿品》正可以作为它的具体表征，行得普贤行便能做到“无垢、无破、无穿漏”的境界，心中没有一个垢秽的念头，并且一切心行“无破、无穿漏”。譬如烦恼生

起，就是有破漏，有所遗憾。孔子的门生子夏说：“大德不逾闲，小德出入可也。”这是子夏论为人处世的方便谈法，还是有渗漏之处。“大德不逾闲”，根本性的伦理道德不要越轨超过范围，至于一些无伤大雅的小毛病就原谅一点没关系，一般人道中的标准也只能如此。其实要做到“大德不逾闲”也颇不容易。而“无垢、无破、无穿漏”的漏尽通境界，在生命修养的层次而言，乃是臻于没有一点空隙，极严密庄严的地步，一点小小的戒行都自然而然合于本分，没有丝毫不如法的差错。以此标准而言，要修得了无漏果，才能算是真正守戒，也才算是真正出家。

我们若能随时安住佛制的道德净戒中，则可真实体会出寒山诗“吾心似秋月，碧潭清皎洁，无物堪比伦，教我如何说”那种心行如明月般无垢、无破、无穿漏，昼夜恒常清净无瑕的现量境界。如现在你们修准提法，心观月轮上唵字，二六时中，刹刹那那毫不丢失，在绵密的观照中，一点念头来就化开，任何杂想无隙可乘。月轮上唵字之观想，如果有一时不在，便属渗漏，如果掉了半天，才再想到提起观回，这便早就漏光了！问问你们自己，像现在修法，一天漏了多少呢？好像是随时都在漏丹中，对不对？唉！要努力啊！要真到“无垢、无破、无穿漏”，才是常随佛学的出家行。再把这一偈全心全意念一道，下面再唱下一偈：

天龙夜叉鸠槃荼，乃至人与非人等，
所有一切众生语，悉以诸音而说法。

（同学们如法唱诵）

上面一偈讲出家行，现在则讲入世行。“天龙夜叉鸠槃荼”，天是忉利以上欲界、色界、无色界诸天，龙是指龙神，夜叉则属修罗道

之一，介于天道与人道之间，勉强可说是一种勇健怒目能飞腾空中的大力鬼，但并非鬼道众生，另外，鸠槃荼为一种啖人精气之鬼，以上四者加上乾闼婆、阿修罗、迦楼罗、紧那罗、摩睺罗伽，总称天龙八部，这些佛学的普通常识大家应该晓得，在此不赘述。那么谈到入世行，则三界六道中，各类众生的语言都要通达。这是最初步，而我们呢？人道中各国语言都学不好，怎么还谈得上其他，更谈不到为了宣扬佛道而“悉以诸音而说法”了。

这是一件很难的事情，但并非不可能，只要大家能把“陀罗尼”学好、修好，就能通达一切众生的语言。比如《佛祖历代通载》或《高僧传》中，印度有好几位高僧大德来到中国，他们原不懂得中国文字，为了翻译经典，就那么一入定，一发愿，或念个咒子，马上便能写出中国字来，虽是不可思议，若修行能到相当的证量，不难了解其中奥秘。你们做不到，即是信心、念力、定力、行愿等等的修持不够。“悉以诸音而说法”，当然也包括在魔道中说法，有时是在定中说法。天龙八部、人与非人等都要与他们作朋友，这包括在修学菩萨道的“四摄法”——布施、爱语、同事、利行——四事之中。要度众生先得与众生交往，透过他们的语言，了解他们的思想情感，以推心置腹之心，或作种种布施，或予关怀安慰，乃至同心协力共事，以种种方便帮助对方，如此方好度化。并且不只是以各类众生的音声言语而说佛法，像我要你们多读英文《圣经》，并且请人开多少世间法的课程，都对佛法的弘布有相当帮助的作用。如果你们将来要到欧美弘法，便要学会英语等外语，而且人家的《圣经》文化也要懂。对欧美人士讲说佛法，光用我们这一套佛学名词，行不通的。布教师一开口便是般若菩提，不深入了解他们的文化内涵与思想观念，从中因势利导，则说也差不多等于白说，印度佛法初传我国的那一段宝贵经验足供大家仔细回味参考。至于说，讲法有人帮着翻译即可，然而翻译工

作不只是懂得外文便行，如果讲者的中文译者也没真听懂，这岂不成了以盲引盲吗？

所以你们至少也要赶紧学好“人”的语言，否则这些年的米饭钱是十方的供养，来之不易，将来这个账怎么还呢？“佛门一粒米，大如须弥山”，唱吧！千真万确，能不谨慎惕励？

现在大家继续唱诵接下来的偈子，唱诵时要以我前几次所提示“心气合一”的方式，则功效必大，唱吧！（有关“心气合一”法门，见下篇《心闻洞十方，当然获圆通》）。

勤修清净波罗蜜，恒不忘失菩提心，
灭除障垢无有余，一切妙行皆成就。

（同学们如法唱诵）

刚才要大家好好修学，为什么呢？因为你们没有“勤修清净波罗蜜”，你们外表确是规规矩矩坐在禅堂里持咒，而内心离精诚专一尚有一段距离。你们心不清净，所以影响到声音不够清越空灵，精神的透发力不足，根本的问题出在菩提心的发起不是很真切。那么什么是菩提心呢？简单地说就是求道这一念心，普度一切众生这一念心。只要有这么一念心，精神就来了。菩提心包括很多，大悲心也是，求证宇宙生命本源的心也是，此心要恳切真诚，恒不忘失，随时随地“善护念”，有一点不如法，自己就要起惭愧心、忏悔心，因为即使暂时或忘，些许懈怠，都是很严重的。假如真能昼夜二六时中道心不忘，则是“勤修清净波罗蜜”。清净波罗蜜是括尽一切到彼岸的法门，只要是能使大家达到清净境界的就是。这种向道济世的大菩提心一起，念兹在兹，即是清净波罗蜜，所谓“初发心即成正等正觉”，自度度他，何患不迅速办成。

我观察你们，七七四十九天的专修，刚开始那两天真是好精进，大家问问自己，那时候一堂修毕下座，钟鼓咒声是不是都还在？（同学答：是）现在还有没有呢？（同学们答：没有）为何没有再这样的感应呢？这要惭愧啊！然而你们更不知道另外的感应还是有的，只是非你们的境界所能懂得罢了。“初发心即成正等正觉”，只要保持刚开始那种心境来修，一路下来，绝不白搞的，自然能够“灭除障垢无有余”。无有余是一切业障都没了，罪业一切消除净尽，不再有任何的阻碍，如此“一切妙行皆成就”，夫复何难？！

像你们连这念诵法的窍门都没有把握好，其他百千万亿之妙行，不可胜数，何时才成就啊？！——驴年吗？现在修准提法，念念要在这里头祈求，在这中间用心，身心全部都投进去。大家把这一偈再念一道，并唱下一偈子，这段还在十大愿的常随佛学中。

于诸惑业及魔境，世间道中得解脱，
犹如莲华不着水，亦如日月不住空。

（同学们如法唱诵）

照上面的理论与实际跟佛陀学，随着普贤菩萨的广大愿行学又如何呢？所谓愿是心愿，真是这么想，便这么做，可以消灾除垢，转识成智，生起无量大乘妙行，而“于诸惑业及魔境，世间道中得解脱”，惑业即见思二惑，乃三界烦恼的通称，凡夫生死流转之因，包括我见、边见、邪见、见取见、戒禁取见等妄执及贪瞋痴慢疑等迷情。这些烦恼乃至魔境其实也没什么不对，没有什么好怕的，只要你能当下解脱，不为所转便是。不转时是凡夫、魔道，一转则是佛、菩萨。而佛法就在世间，你说要到哪里去找呢？一定要到山中才能求清净吗？山中本来就很清净，何必再求清净呢？就在不清净的地方你能

清净，才是佛道。所以这段特别点出“世间道中得解脱”，在万法纷纭中成就大自在，一切不离世间道，做为一个人，如果不出家，只要他规规矩矩谋生，为人处世合乎人道，一样也可以解脱。

我们学佛学道者，往往为了去掉见思惑业的纠葛及魔境阻难，反而将自己弄得焦头烂额，神经兮兮的。要知道诸法无常，见思二惑无常，魔境也无常，无常连佛都不能转，魔能够吗？并且我们修行人容易有个毛病，所谓“出了一个家，又入了一个家”，抛开世间法的得失，却计较起出世法的种种来，将世俗贪瞋痴那一套带入佛门，处处分别谁高谁低，谁是谁非，反而扯出一大堆烦恼祸根，实在可笑。净土宗莲池大师悟道偈云：“焚香掷戟浑闲事，魔佛空争是与非。”到了最后魔佛都是一样。佛法的精神在于莲华出于污泥而不染，烦恼中能现菩提，恶境中能得清净，“犹如莲华不着水”，却生于泥水。下一个比喻更好，“亦如日月不住空”，看太阳月亮天天上升，天天下沉，今天接着明天，明天接着后天，活活泼泼自然轮转不已，不住于一个固定的空间。而我们修行人若守住一个空，以为空的境界才是道，那已错了，等于着了魔，学佛若执一法为是，那着的是人天魔、罗汉魔，乃至佛魔。真空无所住，洒脱自在，活泼自然，不但如日月不住空，也如飞鸟翩翩掠过，空中不留丝毫痕迹，这是无着解脱。佛法讲空，其实就是讲妙有，你们修准提法念到专一的时候，心心都在佛境界，一字一声的念，念念“犹如莲华不着水”，是有莲华，不着水而已！是清清净净的有，非呆板死寂的无；念念“亦如日月不住空”，并不是没有日月，不固持某一个位置而已，念念即空即有，即有即空，以此理解的心情开开心心修去，怎么不成？再唱下面四偈：

悉除一切恶道苦，等与一切群生乐，
如是经于刹尘劫，十方利益恒无尽。

（同学们如法唱诵）

这常随佛学的重点结论就是“犹如莲华不着水，亦如日月不住空”，这也是佛法的真精神所在。大家学佛气派要大一点，不要那么小里小气，小里小气者，小乘路都不能走，何况大乘？而佛之所以能够成佛，这是关键，大乘道是入世的，“犹如莲华不着水，亦如日月不住空”，烦恼即菩提，处处无家处处家，即空即有，中观之道，最须求证。不是道理说得好便了不得，那只是思想而已，思想不等于佛法，若以为是，那佛法也变成了魔法。学佛是要将所有的身心都投进普贤行愿海中去求证体会，如此则能成佛而“悉除一切恶道苦”。换句话说，不但不受下三道之苦，却能享受天人境界之乐。天人境界之乐粗分为三：乐——欲界之乐，明——色界之乐，无念——无色界之乐。于此三者佛能受用而不住，“犹如莲华不着水，亦如日月不住空”，然后方能“等与一切群生乐”，等与是平等的施与，平等的给与大家快乐。

话说回来，如何是普贤如来的境界呢？“等与一切群生乐，如是经于刹尘劫，十方利益恒无尽”，自利利他的这种功德成就，不管经历多少劫数，十方三世一切众生都要给它离苦得乐才行。没有听说哪一位佛的愿满了的，或事情做完了的，佛菩萨永远有做不完的事，“虚空有尽，我愿无穷”，众生苦难的时候，正是他再来的时候。“十方利益恒无尽”，想尽办法要给十方三世一切众生都离苦得乐，这是佛菩萨们的真实行履处，你们真有心要亦步亦趋，追随不悔吗？

再来轮到“恒顺众生”这一项。大家不是光用耳朵听，要用脑筋，用心听。学佛修菩萨道的要常常追随顺着众生的愿望而修。恒是常的意思，随是追随。现在要讲的八句，表面文意比较容易，大家至

诚恭敬地以赞叹心来唱诵，也是一种宝贵的供养，合于赞佛功德的道理。

我常随顺诸众生，尽于未来一切劫，
恒修普贤广大行，圆满无上大菩提。

所有与我同行者，于一切处同集会，
身口意业皆同等，一切行愿同修学。

（同学们如法唱诵）

恒顺众生，这一点最难。学佛的愿力并不是每一种都难，恒顺众生这一项我们反省看看自己学佛以来，做到了没？父母也是众生之一，你有没有恒顺父母的意思呀？父母许多合情合理的要求和教导，你们都遵行了吗？（部分同学答：没有）这岂非不孝？兄弟姊妹等等亲人也是众生，你也时常满其所愿吗？——没有。所以尽管大家天天念“往昔所造诸恶业，一切我今皆忏悔”，真忏悔了吗？如此学佛又有何用？！所以我常说：“本欲度众生”，结果“反被众生度”，都是众生来度我们，是不是？（同学们答：是）那么我们还有资格学佛修菩萨行吗？菩萨行是“常为众生不请之友”，如《维摩诘经》上所说，是顺他利他，非依我从我。如果一位教育家、宗教家做到了恒顺众生，不成就也成就了。

为什么我们不能恒顺众生呢？（同学答：我见、我执），对的！我见、我执，所以达不到无我的境界，岂能做到恒顺众生呢？天天说大乘，却只会为自己的利益而大自己的乘，一点也不肯奉献，有一点牺牲便自觉了不得，说什么大乘来着？这里许多人只要一听到了冬天有打七，就拼命钻回来，因这个地方恒顺他呀！而平常一有事情就赶

快溜掉，哈哈！这是学佛的吗？连作一个凡夫都不够格，其他又何足道哉？像现在大家共处一堂修准提法，便要生起这恒顺众生的情境，日后切实做到行到，并且“所有与我同行者，于一切处同集会，身口意业皆同等，一切行愿同修学”，既然有缘一起在这准提海会中精进，便应同心同德，共此普贤愿力与准提菩萨之大悲心，合于“六和敬”的精神，人人为我我为人人地修去。

再来，“所有益我善知识，为我显示普贤行”，所有利益我的善知识，比如这里的老师们各有专长，指导你们不同范畴的学科，让你们有所受用，这便是善知识，他们的行为也就是一种普贤行，别人能够利益我们，这种表现就等于一种普贤行的榜样，我们怎能不以自己所能去利益别人呢？多少年来我一直强调普贤愿行的重要，不学佛则罢，一学佛如果没有发起这个愿心，那一切免谈，自欺欺人而已。因此我连早课都要你们念诵熏习普贤行，平常做人处事也这么提醒。想想我们每天生活之所需，从小至老哪一样不得靠别人，这都是别人在为我们示现普贤行啊！仔细反省反省吧！

再说，如果有人反对修学普贤行，那便是恶知识，不懂佛法。你们今天“佛法难闻今已闻，中国难生今已生，人身难得今已得，善知识难遇今已遇”，就该好好努力，祈求善知识“常愿与我同集会，于我常生欢喜心”，常能与善知识共学，并使善知识常生欢喜心，这便是依法修行，这一偈讲祈愿，希望生生世世能遇善知识，并且对我常生欢喜心，我也对他生欢喜心，何以能做到呢？要自己真修普贤行。这一偈唱一下，并接唱下一偈：

所有益我善知识，为我显示普贤行，
常愿与我同集会，于我常生欢喜心。

愿常面见诸如来，及诸佛子众围绕，
于彼皆兴广大供，尽未来劫无疲厌。

（同学们如法唱诵）

“愿常面见诸如来”，我们做得到吗？（同学们默然）我们现在真见到佛吗？一切众生皆是佛，十方三世皆有佛，但见到了没？没有。见到是要见道之人方才称得上。故禅宗祖师告诉我们一句话：“日面佛，月面佛”，你们有没有日面佛、月面佛呀？又日面佛、月面佛应该怎么解释呢？（同学们答：随时随地都面对佛）每天每时，随时随地都面对着佛，与佛同在。至于说一切众生皆是佛，这还是理上的事，要证到才行。因此要你们先在意境上观想，早晚熏修，也算是时刻在面对佛。譬如现在修准提法，专诚念咒观想准提佛母就在前面，一心无其他旁骛面对着他，这意境上，先要把它观起来，千万不要认为意境是幻想，要知即假即真，即真即假，别因观不起来而说它是假的，不需要观。等你真观起来再说我不观，才是本事。就如吃素一事，没有荤菜吃，所以吹牛说我不吃，这是自欺欺人，满桌山珍海味摆在面前，香气四溢，而你饥肠辘辘，却能不吃不动心，这才谈得上真吃素。

“愿常面见诸如来，及诸佛子众围绕”，我们心境每天都要安住在这个境界上，修准提法念诵时，俨然如实身处准提海会，准提佛母庄严德相就在面前，我与一切众生、一切行者一心顶礼皈依，身心与佛母合一，无二无别。不要口念心却没有这个观想的境界，口到意识境界亦到，就这么一合掌，一礼佛，诸佛菩萨及诸佛子众围绕之景历历在目，纵然观不起来，意境上也要带到，假如你真能这样观想起来，修行就有点入门啦！再来，“于彼皆兴广大供，尽未来劫无疲厌”，试试看，做得到吗？假如点一炷香供佛，这炷香其实也不只供

前面这尊佛而已，而是供养十方三世一切佛、一切尊者，他们前面都有我虔诚以香供养，这观想要有才行，一念之间全就出现啦！甚至更要在这观想境上定住不动。还有这供养是要“尽未来劫无疲厌”，近事一切善知识、一切佛，而永远没有疲累厌倦之退心。你们修准提法供养佛，有时有没有疲厌感？（同学们答：有）。答得倒是很诚实，疲得很吧！我不上来的时候，大家念得有气无力，我一进门，大家有神通似的，便念得很卖力。你们学佛到底为谁呢？倦怠感升起时，意境上佛母在吗？修行要“尽未来劫无疲厌”，假如你观想起来后能随时止住，那就有希望啦！所以禅宗祖师给你画一个圆圈中间加一点，成一⊙相，圆空中有这么一点，你一念定在此佛境界就对了啊！这就是止观。

像有些同学，前几天一面念咒，身体一面摇晃，自己还以为有功夫，摇得很好，我也让他们去摇，那是初步气机发动，暂时可以的，然而永远这样下去就不对了，应知时知量停住。摇的时候，你思想观念跟着受蕴走，被气脉的感觉牵引，这里难受，那里不对劲，此时就要有气魄，当下一念解脱了嘛！应该想到我觉得这里难受，就是心意识困在这里，为什么要别别扭扭地受困呢？大丈夫要求解脱，充其量就此死掉，一念放下，看它还动不动、痛不痛？所以看你在那儿摇，便知你心月轮这一念的观想并没有得止，真得止不会摇的。如果你说它要摇，我做不了主，那你又何必修行呢？修行人应做得了主才是，境界一观好止住，那还有什么受蕴之感呢？受蕴没有啦！即止即观，即观即定。再讲下一偈：

愿持诸佛微妙法，光显一切菩提行，
究竟清净普贤道，尽未来劫常修习。

（同学们如法唱诵）

这是学佛行者必然要遵行之愿，不管在家出家都应该“愿修”并“保持”诸佛的一切微妙法门。这个“持”字，一方面包括自己修持，一方面包括为佛法作住持，使不会断绝，常住世间。所以你们要好好修持，修这个法门，则一切法门都包含在内，如法奉行，成就不可限量，而有了成就方能真正为这个世界住持这个法门，利益芸芸众生。基本数九十万遍真念到的话，修行必然得利。现在我们七七四十九天，统计下来也只不过十一二万，要念满一百万遍，则需像我们现在每天昼夜勤诵的方式专修一年。

现在世界修学佛法的，以密宗为例，许多人说他灌过顶，但问他咒语念满十万遍了吗？四加行的每一项切实做到了吗？答案恐怕不太乐观。所以目前你们能这样修，我倒是还感到高兴，如此修去，并发愿将来住持佛陀微妙之法，利益众生，那么便能“光显一切菩提行”，使菩提种遍洒一切国土，佛陀正法永远发扬光大。现在佛教是衰败了，我希望你们真能为佛教、为佛法发心。如何发心？必须自利利他，自己修成功了，才能“光显一切菩提行，究竟清净普贤道”。普贤者，一切处一切地，无时无刻不呈现，无处不在眼前，一切佛法没有哪一点不做到的。行到了“究竟清净普贤道，尽未来劫常修习”，此愿绝不疲厌，绝不中断，十方三世永恒遵行不渝，这是菩萨道的真精神。

这次开始准提法专修以来，在你们日记上，发起普贤愿心的人还蛮多，这是可喜的现象，真替你们高兴。（师特别赞许一月十二日晚间第一堂修法，大众不论在念诵或意境的专诚观想上配合得很好，并再次解析念诵与气脉等诀窍之理事，暂略）现在续讲下一偈：

我于一切诸有中，所修福智恒无尽，
定慧方便及解脱，获诸无尽功德藏。

（同学们如法唱诵）

现在仍属恒顺众生的范围，是牺牲自我成就别人。什么叫修行呢？你以为离开父母、家庭，跑到山里去剃了头，说我出了家要成佛，这就是了吗？不是说出家不对，出家绝对是大丈夫事，非帝王将相所能为，做的是恒顺众生另一面的事，绝非遁世弃俗，一般众生是难解其中深义的。佛法不离世间，你结了婚，你的家眷就是众生，为什么还要惹他们烦恼呢？恒顺众生至少有两道意义：第一，包括善巧方便的教育方法，如《维摩诘经》及其他经典上所说的“先以欲钩牵，后令人佛智”。第二，一切诸佛菩萨的功德是从众生身上培养成就的，没有众生，便没有佛菩萨的功德；没有众生，你成佛干什么？并且也根本成不了佛。

“我于一切诸有中，所修福智恒无尽”，学佛要于一切法中绝不漏失一沙一涕修习福德智慧的机会，亦即万行门中不舍一法，身口意三业任何小地方都要注意修持，“勿以善小而不为，勿以恶小而为之”。修持就在诸有中修，佛对众生说法有三有、九有、二十五有等等归类。一切有道，代表一切生命，六道一切众生皆有，即欲有、色有、无色有。学佛恒顺众生，需在一切世间法、六道诸趣中广修福德、智慧，由此成就。所以诸佛菩萨都化身再来六道诸有中，绝不逃避现实。现实虽是苦恼，真修行人、真成就者，就在大苦恼中精进解脱。有众生才有佛，有烦恼才有菩提，有家所以你们才出家，如果没有家，则出家从何而出？我们本师释迦牟尼佛成就了，终要再回来度家人，不是又入家了呢？

“定慧方便及解脱，获诸无尽功德藏”，一切定、一切慧、一切度众生的方便波罗蜜及解脱之道，皆在一切三有六道中修，自然能圆满功德，成就无上菩提。那么，为什么要修定慧呢？因为三有中容易

散乱，故入世须有定力，因为众生界中无智愚痴充满迷惑，故和光同尘需具慧力。修行人能入世而超然物外，此非定慧莫办，并且经由定慧也才能大启方便之门，济度众生。赞美是方便，凶你骂你也是方便，有时不凶压不住你们，因此我凶。这个世界大家喜欢当好人，难道我不懂而跟自己过不去吗？所以我一上来，你们就又卖力又诚敬地念诵；不上来，你们就有气无力的念，这样我如没有凶的方便，行吗？故骂呀、凶呀，捏拿得准也是一种方便波罗蜜呢！佛菩萨乘愿再来，他们的嬉笑怒骂皆是方便，种种正反面的教育法也是方便，而我们修行人一切方便波罗蜜也要在诸有中修，方能历练摸索出来。方便波罗蜜是十波罗蜜“施、戒、忍、精进、静虑、般若、方便、愿、力、智”中的第七波罗蜜。大彻大悟获得般若以后，不一定能够教人，还须入三有中，进修方便波罗蜜。“法门无量誓愿学”，世出世间一切学问，佛道、魔道皆要懂得。只要是在诸有中便须方便，而西方极乐世界则不须方便，因阿弥陀佛的净土方便波罗蜜已经成就了，上至阿弥陀佛下至树林、山河大地，都自自然然在念佛、念法、念僧，用不着再方便啦！

再讲“解脱”，先问一个问题，为什么要解脱？三有中是苦海，好受不好受？（同学答：不好受），因此要求解脱，而佛法的究竟在于解脱，不但自己解脱，一切众生也要解脱。在何处、何时解脱？就在烦恼中当下解脱。在出世法上佛法讲“解脱”，在世间法福德方面则讲“成就”，能解脱一切苦厄，便是成就不思议功德。

“定慧方便及解脱”是在恒顺众生中修的，说的恒顺众生，将就众生，其实还是将就自己。《大丈夫论》云：“菩萨于乞求者生难遭想，所以者何？若无乞者，檀波罗蜜则不满足，无上菩提则不可得。”由此以观，说是你在帮助众生，其实是众生在帮助你啊！你布

施财物给乞丐，可以去除贪心，你还要向乞丐顶礼膜拜感激不尽呢！所以我常说的“本欲度众生，反被众生度”，虽有前面所谈要转化别人反被别人转化的意思，也有现在这一层的意义。你看一句话，就如临济祖师讲禅宗“一语中具三玄门，一玄门中具三要义”。文字般若就有如此难。再来：

一尘中有尘数刹，一一刹有难思佛，
一一佛处众会中，我见恒演菩提行。

（同学们如法唱诵）

佛的国土在哪里呢？就在这个世界里。出世即是入世，佛菩萨成就后，都在三界中任运往来——“犹如莲华不着水，亦如日月不住空”。其实三界也不坏，欲界一转念，化欲为乐，色界一转念，化乐为明，无色界一转念，化明为无念，这都是一种难得的享受呢？！但是如果执著了无念，守个空，就落在无色界中，没有解脱；执著了光明，以为光明就是道，则落在色界中，也没有解脱，欲界天之乐亦然。因此能在三界中自由往来，才是真正自在解脱，自在解脱就是佛道。再者，“一尘中有尘数刹”，尘代表很多的意思，比如我们生理上的细胞、物理上的原子核，或者物质世界一粒砂都是尘。一颗灰尘里包藏有无数的佛刹土，这即是“芥子纳须弥”的道理。拿医学来说，人的身上一颗卵子、一个精虫，其染色体结合后，在母体中可分化出婴儿各部分精粗的器官，诞生后更日月成长为人，再结婚生子，又生下一大堆孩子，这便是“芥子纳须弥”，“一身中有无数身”，生生不已。

以此我们或可理解“一尘中有尘数刹，一一刹有难思佛”。佛就在这个尘世中，到处都有佛，佛并没有涅槃，上至天堂，下至地狱，

佛无处不在。我们这个世界的佛是这般形相，在其他刹土中则不一定如此，也许变成魔的样子，不是我们凡夫所能测度、所能想象。有些众生你好好规劝，他硬是不听，如果拿起一把刀要杀他，他就听了。这也是一种菩萨因应众生的教育方法，因地区的不同、民族的不同、时代的不同，他的方法就有所差别。然而千万注意菩萨之种种不思议教化方便，是以大智、大慈、大悲、大愿为基础，没有这等修养，乱学菩萨们的做法，或以善巧方便为借口来整人，那罪过可就大啦！

“一一佛处众会中，我见恒演菩提行”，在这无量无边的诸佛中，每一佛前又有很多佛弟子，形成各种因缘关系的法会，重重无尽。每一法会中的大众，各各都在以各种法门学佛修道，孜孜于菩提道上精进勤修。我们不要看不起众生世界，他们都在行佛道啊！一切众生皆是佛，“心、佛、众生三无差别”，所有众生皆以他们独特的方法在唱演佛法，我们有法眼看得出来吗？六祖告诉我们：“佛法在世间，不离世间觉，离世觅菩提，犹如寻兔角”，懂吗？悟道要在世间，离开世间，悟个什么？

现在紧接着下一偈，大家以无比的信心、诚心全部投入诵念一道：

普尽十方诸刹海，一一毛端三世海，
佛海及与国土海，我遍修行经劫海。

前一句明显表示佛就在这无量无边、重重叠叠的现实世界里，每个地方都有佛，真理到处存在，这点前面许多偈句中已不时地再三强调，我们的心量应能随之大方开展才是。第二句谈的是空间与时间。过去、现在、未来的十方三千大千世界有无量无边的刹海，海代表大，比喻普贤愿行如同大海那么广无边际，并且不只一个“海”，这

宇宙间有无数的佛世界，即是无尽的“佛海及与国土海”。这无数佛世界包含了无尽的时间、空间。以时间为例，时间是没有固定的，“一一毛端三世海”，一个极微之物如细砂、水滴等等便是一个不可思议的世界，一个小空间便含摄了绵延不断三世的时间，而一刹那的时间也含摄了无量无边的空间。地球的一天或一年，在有些星球只不过是它们的一弹指顷或一天而已；而我们的一天，对一些几分钟生命的众生，又觉得是好几千万年了。像猪、猫、狗、老鼠等等都有它们的刹土，刹土中有它们的菩萨、导师以种种方便度化它们。它们的生命虽然大多比人类短暂，往往活个几年或十几年便很了不起，但依其生理构造、新陈代谢机能与意识状态，几年或十几年乃至朝生暮死，对它们来说，却也是一段漫长的光阴啊！

时间是相对的，空间亦复如是。一只蚂蚁爬行一百公尺，以它们的身躯与消耗的能量，相对而言，大概也等于一个人上百公里的行程了吧！这是一个观念上粗略的比喻而已，实际上修行能做到过去、现在、未来三心不可得的境界，才能如实了解时空的奥妙，而现代科学对于时空锲而不舍的探索，有许多实验与理论很值得我们学佛者拿来作为理观的参考。“佛海及与国土海”，国土是指物质的世间，中国、美国、日本等等都属于国土海；地球、太阳、土星等等，全都是诸佛刹海里。“我遍修行经劫海”，这个“经”不是念经的经，是经过的经；是说我愿生生世世投生于一切众生中来度化他们，努力修习普贤行，在最困难、最恶浊的地方毫无保留地贡献自己，利益众生，如此经过无数劫，不管如何艰难，都不后悔，永不退转。

接下来八句一齐连着讲。这一段与现在修持的准提法颇有关联，你们修准提法目前还在“生起次第”中，基础没打稳，次数未满一百万遍。从“事相”言，修行持咒可真难啊！有人发心出了家，背会了

楞严咒，以为这就真能转魔障？修楞严咒，起码天天持念，也要花上好几年的功夫，坛场如法布置，昼夜不断持诵，才能有所成就。修大悲咒的法门也是一样，不是说你会了这个咒子，随便念念效果就会很大。咒语的效果很大是不错的，但它融化到你身心上来了吗？不要认为皈了依，常常跑跑寺庙这样就行啦！然后学学念念咒子，恍恍惚惚，就想要有效果，不要糊涂了！所以大家要特别注意这一段。现在把它唱一遍，唱时还是那一句话，身心意识都要抛投进去，意思懂进去，终而忘我地念诵下去。

一切如来语清净，一言具众音声海，
随诸众生意乐音，一一流佛辩才海。

三世一切诸如来，于彼无尽语言海，
恒转理趣妙法轮，我深智力普能入。

（同学们如法唱诵）

这一段包括恒顺众生与跟随佛学。前面讲过，无众生则无佛，一切佛与所有众生，佛性平等不二。现在来看佛之所以为佛，“一切如来语清净”，语又与身意二者相关，故众生学佛，第一要清净身口意三业。像修准提法，口念咒、意观想、身跏趺坐、手结印，便是净三业的极好修法。而三业中造业最厉害虽属意业，但形之于外，最易在懵懂中动辄得咎的是语业。我们一天到晚不断的在造口业。“谁人背后无人说，哪个人前不说人”，口之为祸大矣！有些人怕受批评，其实啊！在背后何尝不说别人的是非呢？有人当着面在恭维你，转过身来背后可以骂你；高兴时赞美你，不对劲时更可随意损你。然而这一切都是空的，了无实际，偏偏不上此当者几稀。

要修到口业真的纯善——“一切如来语清净”，是不容易的。语清净在禅宗祖师有这样的说法：“悟道与否，听声即知。”你语业有无功德，听你出声便分晓。相学上，声音属内五行，是很重要的一环。有人相貌各部位都很好，但声音沙哑撕裂就破相了。不过有一种火行人，声音沙哑却是好的，因火烧起来，与沙沙声相应，应许富贵。水行人声音则以清亮为入格，至于木行人身材高长，若声音沙哑，等于木逢火烧，成了木炭，不能不用。这些并不是题外话，只是在简单说明一个人的身心状况，完完全全显露在他的五官身段及言谈行为举止上，根本瞒不过明眼人的。声音好即是一种功德的表现，也透露了口业的清净与否。口业有四种：恶口——恶言相向，讥骂别人；妄语——无中生有，扭曲真相；两舌——挑拨是非，使人烦恼；绮语——甜言蜜语，迷惑他人。这些都是要不得的恶业，一个修行人多生累劫语业修得清净，话说出来，自然具大威力，无形中、不知不觉中，众望所归。相反地，语业不清净，凡有言说，少有实义，语调韵味也缺乏魅力，他人如何信服？甚至更糟的是，别人根本听不懂你在说些什么，或者一见你开口就厌烦，如果这样，当事人自己便应该好好反省自己日常的言行。

比如唱念一项，喉咙音量美好的人，偈颂一唱，清越祥和，自然能使大众心平气和，法喜充满。喉咙不好的，连唱也唱不出来，这是语业功德微妙之处。像我常说自己五音不全，个子又小，当年在大广场上，上千百人集合，那时物质缺乏，没有扩音器，要演讲训话，能令每个人都听见不是容易的事。比如我现在在课堂中这样讲，可能有时后面听不清楚，这就要靠演说的技巧了，有些话讲起来等于在唱念一样，字音要缓，略加拖长，音声才能传得远、传得清。这都是学问，都需智慧，也是方便波罗蜜。讲演者一上台，一开口，看看听众的反应，自己马上就晓得应该怎么办。这就是智慧。智慧的发生就在

当下的事物上，不需别人来耳提面命，但是经常看到你们，做错了事，提醒了你，还是转不过来，这不是太迷糊了吗？

有些歌星，很受欢迎，这也有他的前生因缘，至少这一生声音好，前生也是像你们这样唱念赞佛的功德或是其他善缘得来的。“一切如来语清净”，凡是佛的语音一定清净，经言佛之说法是迦陵频伽之音，庄严动人，大家听了都生喜欢，一闻便得甚深正法利。“一言具众音声海”，佛证得法、报、化三身圆满，一念具足无量三千大千世界的体相用，他常住在宇宙根本究竟处，一言一行皆能含摄全体法界，所以一言出自能与一切众生各种不同的言语相契，这是“一音具足一切音”，“佛以一音演说法，众生随类各得解”的道理之一。谈到音声，在佛法上一般人很容易想到咒语，咒语又叫真言，佛因其口业已彻底清净，了断所有言谈所可能犯的过错，不妄语、不两舌，也无恶口与绮语，凡有言谈，皆本实在，以实在故，能够自然在现象界中成为事实，所以佛言名为真言。道家得了道的神仙叫真人，也有这层次的意涵。佛法所有咒语的母音为“唵、阿、吽”三个音，像华严字母也是同一道理，它因转音的关系，一音可转出平、上、去、入四音，其实同一字音可转出的音实在不少。世界上众生的语言根本道理是相同的，国与国之间，区域与区域之间，乃至六道中人与畜生之间，表面上语言大有差别，无法直接沟通，事实呢？大家若从佛悟得一切宇宙生命的本源一事与所有声音的基本发生结构中去省思探讨，多少会得到些启示。孔门弟子公冶长就懂鸟语，大家千万不要草率地以乡野奇谈的眼光视之便了。

再言之，如一位不懂中国话的人，听我们讲话，是一个音声，我们不懂外语，听老外讲话，也是一个音声。人类的语言音声大致就是那几个子音母音的组合转化，同一个音不同地区的民族人种有不同的

含义。反过来，同样一句语意相同的话，每个人讲出的音声语调又都各自不同，不同民族的语言讲起来更有差别，这就是“一音具足一切义，一义含摄一切音”，由此大家或可略以体会“一言具众音声海”这句话了。像你们同样念准提咒，每个人的音声都不一，坐在这里一听便知道你们的身心状况。何以能够呢？只要进入言语三昧中自然了了分明，此便是真言，亦即是“一言具众音声海”的道理。所以你们好好念一个咒子，等于念三世十方诸佛，尤其是准提咒，一切尽在其中，一即一切，一切即一。

学佛的人，跟佛学一切愿行，当然也要学佛的清净语。咒语是一种清净语，包含无量意义，无法翻译完全。像以前丛林里初一、十五念普庵祖师所传的咒子，威力很大。普庵祖师是南宋时应化中土的菩萨，他悟了道后，说出普庵咒，这是要八地以上的菩萨才能做得到，等于他们成立了个专门与众生通讯的电台，自由收发讯息。观世音是众所皆知的菩萨摩诃萨，所以你念他的咒子、他的圣号，他那不可思议、无远弗届的通讯电台必然收到，自然而给予回馈，这种能力来自语业清净的功德。

“随诸众生意乐音”，众生的意乐不同，业力不同。像有些人喜欢声音带有磁性，每个歌星都有自己的听众，有些人喜欢别人的撒娇声，这都是众生意乐不同，意业不同。音声海也就不同。因此恒顺众生，不能说我不喜欢这声音，就要人别讲这样的声音，不喜欢也要听，而且更要学会别人喜欢的音声说法。“一一流佛辩才海”，辩才无碍谈何容易？！在佛教中的菩萨里有一位维摩居士在这方面最为突出，许多大菩萨、大阿罗汉都难望其项背而为之赞叹不已。辩才无碍不是嘴巴专会抬抬杠，而是智慧的成就。悟了道，成了佛，所说所言，怎么比喻，自然都如理如法，没人问得倒他，而他一问就问倒了

你。这是多生累劫修口业、修智慧的善果。同样一个笑话讲出来，会说与不会说的，别人听后的反应大异其趣。大家专修准提法这几个礼拜来，诚敬念诵咒语，消极方面少造了不少口业，积极地却修了相当的语业清净功德，但是你们当中念得好，喉咙真正完全打开的，语音真正清净的，还没人做到。语音真清净喉咙自然开，此二事彼此互为因果，说二实一。

大家一进这个坛场，只要精神专一，虔诚恭敬，依我所示心气合一的方式念诵，语音便能转趋清净，给人庄严自在的感受。像昨晚有一堂修得很好，语音一得净化，感应马上就来，佛菩萨现身临坛，绝不虚妄。“一一流佛辩才海”，这还要专心念咒才行，不要东想西想，挂虑俗事。现在念诵不是参话头，只要专心一致便得。“心声”、“心气”合一，真言咒子念到家，智慧开了，文才、口才都能大进，此即“三世一切诸如来，于彼无尽语言海，恒转理趣妙法轮，我深智力普能入”。为了恒顺众生，要通达一切语言，菩萨要学五明——因明、声明、内明、医方明、工巧明，乃至戏舞歌曼都要通。这在小乘戒、比丘戒虽是不准，违越遮戒不，但菩萨戒不犯，甚至严格而言不学还有过患。行者如何于此二事之间善自拣择，以前的讲演中曾谈到，大家若有疑问，应该仔细参究，切莫草草了了。所以跟随佛学，要了解“三世一切诸如来，于彼无尽语言海”，一音可说三藏十二部的法门，一种法门可以用种种无尽的音声来传达，“恒转理趣妙法轮”，由此展现推动宇宙生命的真理，引导众生进入佛法的正知正见。

学佛的人，就要发这个愿，像普贤菩萨一样，对于前述佛之语言功德，“我深智力普能人”。大家自己发愿，在音声海中，不管念经专修也好，日常做事也好，随时培养自己般若智慧的成就，开发自性

无可限量的潜力，深入佛法重重叠叠圆满无碍的华严境界。现在这些道理你们或许懂，但身心没有证到那个境界，所以讲出的理论没人信服，等你真悟了，智慧透发，再加上口业清净，你说出的话，人们就易信服。真会演讲的人，我几十年看下来很少，只见过一两位。演讲高明的人，别人听了他的话，不但思想观念受到影响，进而甚至愿以全部的身心性命追随他，像孙中山先生就是一例。西藏有位大喇嘛，我曾问他，“孙总理是什么人来的呢？”他说：“大自在天天人”，所以，他有那么大的辩才与智慧。我们一般世人，有些只能从商，有些只能任教，有些挑葱卖菜，有些从军打仗，林林总总，个性、气质、能力、志向皆有差别，这是各人业报功德不同之故。这一点你们应该了解，所以有些事我找他来做，有些事找你来做，因为我很清楚其中之缘如此。比如初学者需要辅导，给他找对人，缘配得好则圆满，否则搭错线反而增长该人学佛的障碍，“我深智力普能入”，这点非常重要。现在唱下面八句：

我能深入于未来，尽一切劫为一念，
三世所有一切劫，为一念际我皆入。

我于一念见三世，所有一切人师子，
亦常入佛境界中，如幻解脱及威力。

（同学们如法唱诵）

唱念是八万四千法门中一种很柔软、温和的修炼方法，这软修法门修得好，一字音中即能“一言具众音声海”。在烦恼痛苦的时候，放开一唱，所有烦恼都没有了，进入空幻三昧的境界里去。尤其在高山顶上，无所顾忌与挂虑，开怀唱之，天地人我皆空，才知道音声海确是既微密又美妙的解脱法门，《楞严经》观世音菩萨的观音法门正

是现成宝贵的一例。现在科学对光的研究颇有进展，而音声方面则较落后，像银河系中的巨大声音，现在科学家所知极少，只晓得银河系统有很多声音，但搞不清楚它的位置、来源和性质。有时我们听到什么声音，一下又没有了，那有些是非人所发出的。其实声音愈大，我们愈听不见，人类这耳朵、耳根听的能力很有限，然而我们这个自性的观音之功能是无限的，你修持到了，自然晓得。所以念诵的修持，念啊念啊的，到了夜里睡着了，还听到念诵的声音，这不稀奇，也不要害怕，知道原理，何怕入魔，这是一种正常的现象。

《行愿品》现在接着告诉你：“我能深入未来，尽一切劫为一念”，这就是音声海法门的延展，现代科学还不太容易解释。此处亦属常随佛学愿行之一。我发愿未来一切劫的事，一念之间都能知道。一切劫只是一念，依显教的说法，须修三大阿僧祇劫才能成佛，但如真懂了，悟了道，在《普贤行愿品》中这都给你点出来了，一切劫也不过在一念之间而已。一念顿悟，即超三大阿僧祇劫，这与修普贤行愿关系莫大。唐代李长者（李通玄）云：“十世古今始终不离于当念，无边刹境自他不隔于毫端。”这是时间与空间融化在定慧的境界中、音声海的境界中，只此心之一念就可以转化时空，诸佛菩萨有这样大的神通功德并不稀奇，因一切众生自性本具此项功能。

这一段讲佛境界，也就是修行人的目标，这么一念与大行普贤菩萨同等之心，便能“三世所有一切劫，为一念际我皆入”，一念之间超越了这个地球成、住、坏、空的历史，一弹指顷，便自我了知前生是谁？来生何往？在这一片准提咒的无边扩展中，时间空间戛然消融，轻而易举，不费吹灰之力，自然就到了。这是由音声转念的修法，音声即是念，念动声动。“我于一念见三世，所有一切人师子”，要见佛其实很容易，佛就在你的心中，你一念佛，当下即见

佛，所以念佛、念咒，一念至诚，十方三世诸佛全体皆现。“所有一切人师子”，师子指老师、善知识，是暗路的明灯、智慧的指导者，这些只要你真诚意念他们，没有不满你愿的。

“亦常入佛境界中，如幻解脱及威力”，其实有时候你修得好，就已是佛的境界，只是自己不知道，信心不够罢了。提得起、放得下，就是佛境界。大家在日常生活起居中，有很多事举手投足、吃饭饮水，都那么随心应手自然成办，这不是佛境界吗？只是另外却有些事情太过在意，计较得失，因而提不起、放不下，又困扰自己而已。今天修准提法，要念它七日七夜不下座，行不行呢？不是不行，问题在于你是否真的有这个心？真这么想、这么要，一下便能进入这音声海三昧中，定了。说要放下，万缘便放下，身心皆空，一切如幻。“有”如幻，“空”也如幻，动、静、空、有皆同幻，不要错以为一切有与动是幻，空与静才是真实，那又糟了，甚至如果说“中道”有的话，中道也是幻啊！“如幻解脱及威力”，这世间一切如梦如幻，了了常知，即真得解脱，在真空的境界中，能起无限威力，能作无量事业。所以你只要能在妄念较少之时念一个咒语，“唵”一开始，那力量就不小了。“唵、阿、吽”是普贤如来的根本咒，含括一切咒。普贤如来有如幻三昧的修法，如幻解脱，知一切如梦如幻，如露如电，无任何挂碍，空灵自在，具大威力。六道中每一道的各式色相和诸法的生生灭灭，都是幻现，都是“真空”中无尽生生不息的变现，庄严美妙，全在你那儿，随你怎么去加减乘除罢了。

现在准提法会已快近尾声，“出家如初，成佛有余”，希望诸位还是保持刚开始的至诚专一，分秒不可丝毫懈怠，念诵方法方面，这里再次强调要点有三——心气合一、声气合一、身心合一。这三项如果做到，音声自然不同，尤其身体内部的气脉、海底轮、脐轮、喉

轮、心轮、顶轮等等都会震开。“唵、阿、吽”三部音，自己要用心体会。还有准提咒“怛侄他”三字要念“dɑ、zhɑ、tuo”，念音与华严字母及身心的气脉都有关系，能如此念一口气顺着下来，有助气机畅顺，贯通中脉。如果不这样念，气就外散乃至断了，不易震开气脉。依我多次提示的念诵行之，上下七轮的气脉都能振动到，抑扬顿挫有致，高低平仄分明，节拍则宜平顺，而重点在于声音随着气机自然在体内任运转动，该高则高，该低则低，三部音轮回周流，声音保持一样，但是音调可以不同，随气自然而转。唵字音转到头部发出来，阿字音在喉部，气下降到脐轮则是吽字音。吽字音震动脐轮，此音属低，然后气再接着自然上冲至顶轮。顶轮有时会发胀，此时要把觉受空掉，定在光明中念，这些都要靠智慧，知时知量，善加调整。

华严字母大家应用心研究，其中转音的道理，与气脉的修持大有关系。梵唱这一法门确实是为住山真修行用的，不是稀稀松松供人娱乐的音乐。以前丛林住众多，为求方便，古德仍将佛法的音韵统一整编，配上法器，借供大众一起熏修，后来逐渐演变成音乐性质，忽略了它实际的修行功用。华严字母一字转了四个音，以“有”字为例，拉长音时还是“有”字音，“有”字转音可以，但不可加上花腔，变成别的字音，因为转成别字音好唱也好听，但已形同一般音乐，在生理上不合气脉原理，而心理上也失去梵唱那种恭敬赞叹的情操，心一散乱，所有唱念修行的利益都要大打折扣，这一点极为重要。华严字母每个字都有平、上、去、入四阶，而平、上、去、入中又有各之四音，练习纯熟的人，自己可随心所欲而唱，循此悟道，乃至方便度人，妙不可言。

《指月录》载有一位禅师，他一生大彻大悟后，不说法，不讲禅，只念一句“南无观世音菩萨”，一天到晚就那么一句，最后达到

究竟成就。这正是前述《普贤行愿品》所说“一切如来语清净，一言具众音声海，随诸众生意乐音，一一流佛辩才海”的佳例。这音声海的修持，只要气调得好，自己如此一念，立即忘我，入了音声海中。关键除了我所说的气脉问题外，还在诚敬上，不在调子如何。譬如唱忏悔文，心中至诚，全意贯注，字音一发，身心性命全在忏悔中，此时忏悔词句已不相干，忏悔的气氛充满，一念顷，诸业销殒，别无杂想，身心清净透明，如雨后晴空，嗳呀！就这样做到“心一境性”了嘛！譬如有位同学喉咙病了很久，自己还是个医生，吃了很多药都没效，听我讲这软修法门，他回家自己一试，如法而修，喉咙的病便好了。唱诵的道理甚深微妙，自己要深思体会。比如唱炉香赞，由炉字起音，在平、上、去、入四声拉长自然地转，气长的人可拉得很长，练得好，气愈练会愈长，气一长，便能得健康长寿。由于你们的观念习气，受一般唱念方法的影响，偏重语调的讲究，忽略声气调配之理，未做到心气、声气、身心三合的境界，因此法益未能十足发挥。

有人问为何平常少梦，修了准提法反而多梦？这是好现象，道理如一杯浊水，稍以静置，经过沉淀作用后，便可看到污浊的脏物。心静才能发觉到自己的妄想多，若不修持则连胡乱作梦自己都不知道，甚至白日梦此起彼落，一样也检查不出来。并且，梦境分很多种，修准提法作的梦有时不是妄想，而是某种感应，此详情大家可参看《显密圆通成佛心要》密教部分。另还有人问《显密圆通成佛心要》提到准提本咒八个梵字安布在身体几个部位上，为何面部只有两眼布字？而双手又为何无字？这梵字布置的道理与身体气脉的关键相应，以气脉节骨眼的重要性为布字原则，其中六根最重要的是心眼，六根之发通，以眼通最难，眼通一发，余根便能随之发起，因此双眼布字是必然之举。又问准提佛母十八只手所拿各种法器含义如何？这道理意义

很深，大家可先将每种法器有何象征的资料查清楚后，再慢慢为你们解释，不过十八只手法器的拿法并非固定模式，有时可以变动的。

讲到这些，表面上与行愿品无啥牵连，其实很有关系。尤其我一再强调的念诵法更与《行愿品》息息相关。我再婆婆妈妈地讲一次，早上容易昏沉的时候，法器的敲打应快些、密集些，念声也要大些，如此精神振作，妄想减少。念时要回转来听自己的音声，不是听别人的，一觉昏沉赶紧张眼，密集大声地念，念到速度相当快时，便自然由开口念诵转为金刚念诵，心气慢慢就自然合一了。金刚念诵是唇齿之动轻微，而以舌根弹动，当很平静时，慢慢地念，但不能太慢，太慢就成唱诵了。又开口念诵眼宜睁开，与外界自然之光融成一片光明，化为无相光，身心俱忘。现在佛前供了七盏照世明灯，光辉柔和安详，张开眼念是很好的。

另外关于“唱诵”，每句最后一个字音之拉长，在这字音的平、上、去、入音节之内，以舌头去弹动，入声的气是往内部下沉，吸气进来，不往外散。念得如法，喉轮自开，而且因耳通气海，耳根自然向内反闻自性，不往外驰求，心气合一，夫复何难？！得止得定，早晚成办。唱诵修好了，气息深长微细，睡时无呼吸声，此即龟息，若一躺床上入睡，人便呼呼大响，那是身心不调，业气粗重之人。以道家精气神而言，观想是炼神，念诵是修气，端容正坐为炼精，精、气、神层层升华调和，身心气质自然转化，所以三业专精的话，成就便快。你们下座后，要把这些念诵原理细细品味，融会贯通，好处不可言喻。上戒下德老和尚的唱诵很标准，你们可以向他学，重要在于“调子”是固定的，要学正确；而“腔”因各国各地乃至各人环境、背景都不同，可以因人而异。朱博士有一卷印度人以现代音乐配唱的六字大明咒，非常动人，一听，身心皆忘，俗虑烦恼消失无踪，所以

唱诵之功德不可轻忽。有时你们独自修持，在夜深人静时刻，心中有很大的烦恼感慨，不妨在佛前一站，一首诗、一个偈子，唱完了它，烦恼没了，万缘也就放下了。一切戏舞咏曼、诗词歌赋都是给人调节身心用的，古代祖师及一些行者，诗词都作得很好，一面借供调心，一面方便说法，虽是戏论，也是功德。现在接唱下八句：

于一毛端极微中，出现三世庄严刹，
十方尘刹诸毛端，我皆深入而严净。

所有未来照世灯，成道转法悟群有，
究竟佛事示涅槃，我皆往诣而亲近。

（同学们如法唱诵）

“于一毛端极微中，出现三世庄严刹”，处处皆是佛法，古德云：“青青翠竹悉是法身，郁郁黄花无非般若”，一毛端极微中含藏三世如来的庄严宝刹，大家相信吗？只要心念一动，任何景象皆可显现，一个念头可观想成一座高山，此即芥子纳须弥。这里所言一毛端是最小的吗？——还不是。这一念最小，随时在第六意识中，这么一提，庄严佛刹即时观成，能如此学佛才算上路。像西方极乐世界、东方药师佛国等等，一念之间就要观起来，尤其标榜学密者，更应做到。观不观得起，牵涉到慧力与业力的问题，切莫观不起来，就说本来一切空。这不是空，是懒，是无能。须观得起来，而后再空掉它，这就对了。

学佛的人，不但要能观得“于一毛端极微中，出现三世庄严刹”，还要做到“十方尘刹诸毛端，我皆深入而严净”。等于说修持真得利，不但白天明明了了，晚上梦中也能够做主，梦中知道做梦，

可以不梦，而梦中照梦，重重无尽法界，一层一层在一念之间都普现出来。并且六根可以并用，不相妨碍，一念可起多种相反的功用而彼此圆融无阻。“于一毛端极微中，出现三世庄严刹，十方尘刹诸毛端”都能“我皆深入而严净”，这道理在“心包太虚”、“一切唯心”、“即用即体”、“大而无外，小而无内”上。严净是庄严清净诸佛国土，不但理上懂得，要事上修到才行。

“所有未来照世灯，成道转法悟群有”，照世灯是指诸佛菩萨及诸善知识如照世之明灯、暗路的火光。所有未来的劫数随时随地都有诸佛菩萨化身为善知识，一生学佛修道，悟道成道，或现出家相，或现居士身，种种善巧方便济度众生、教化众生。“究竟佛事示涅槃，我皆往诣而亲近”，学佛要时时亲近佛菩萨，接受教化，而佛菩萨一生弘法功德圆满，要入涅槃，我也前往亲近，请他继续住世或乘愿再来。现在佛已涅槃，亲近一事则可在意境上随时观想自己在顶礼供养。比如平常佛桌前上香及晚上施食念七佛圣号，口念同时意境上就要观想七佛在前，乃至七佛各各的佛土宝刹都在前面，否则施食——要宴请各路的好兄弟，光七粒米、几滴水，不依仗佛力加持，谁有此本事呢？学佛需要如此地修普贤行，才能发起下文即将讲到的“神通力、大乘力、功德力、大慈力”等等功用，摧灭一切烦恼，降伏一切魔障。

前面我一再提到如法念诵的重要，同时也已指出《普贤行愿品》的修持，每一偈诵都要自然作意起观，偈中所述的境界，观不清楚也要心意到了才行。其实意念的观想更重于口业的念诵，这点请莫忽略。我们讲《普贤行愿品》由礼敬诸佛开始，一直到常随佛学、恒顺众生，意识随时应安住在这行愿海中。所谓普贤，我说过就是“普现”，一切呈现眼前，要普现出来，不现出来，只在嘴里念念，功效

较小。大家都晓得“心能转物，即同如来”，“转”要如何转起？——从意根上开始。你们读《成唯识论》、《八识规矩颂》，不要以为意根的分别是那么的坏，有如蛇蝎。成佛之道还得靠这意根呢！意识转了，前五识就跟着转，第七末那识和阿赖耶识也都跟着转，意识就有这么重要。玄奘大师综合唯识之理所作的《八识规矩颂》中说：“六转呼为染净依”，指第六意识转到染法，即是凡夫，转为净法则成圣贤。而所谓清净并不是要你不起分别，而是做到《维摩诘经》所言：“善能分别诸法相，于第一义而不动。”这个第六意识转成妙观察智，那便超凡入圣了。至于如何转法，六祖说得好：“转其名而不转其实”。就是这个东西，心佛众生了无差别，同等具足一切万法德性，一念觉照，即得清净明了，你拼命要把第六意识丢掉，要丢到哪里去呢？《法华经》亦云：“是法住法位，世间相常住”，懂吗？

佛法根本是智慧之学，懂得这个，第六意识便是绝妙珍宝，意识不转，光在那儿打妄想，执著那些世间的是是非非，贪瞋痴慢疑全犯，那就完了。然而你真要贪瞋痴慢疑也没有错呀！你贪钱能一天二十四小时念兹在兹，而得止得定，那就好了，能吗？有位同学问我：怎么密宗有个佛慢呢？我说：要成佛的人还不慢吗？最慢了。我要成佛，“天上天下，唯我独尊”，慢极了。学佛者要度一切众生，明知众生度不完，却要“虚空有尽，我愿无穷”，这是佛痴。烦恼重重，如天罗地网，奋力要拔开慧剑斩断葛藤，这是佛瞋。成了佛之后，还在修功德，“智不住三有，悲不入涅槃”，这是佛贪。密宗在某个阶梯上常需佛慢，譬如你们修了准提法，要去给人治病、消灾，自己没信心是做不好的。一有信心，佛母就在我这里，准提佛母、毗卢遮那佛与上师和我四身合一，我即佛，佛即我，如此信心，对了，病就治好了，这还是从佛慢来的。佛慢能生自信心，故《华严经》说：“信

为道源功德母”，这心念一转就进去了。外道画符念咒，也都要自己有信心，才能成就。

现在各国研究神通的越来越热闹，他们挖掘了很多具有特殊能力者，比如实验搬运法。有位物理学家硬不相信，在自己衬衫上拿下一颗纽扣，用帽子盖在桌上，一下翻开竟然不见了。这是被受测试者念咒子把纽扣移到隔壁房间去了。这种在道家还只是属于小搬运法而已。你们准提法修好，神通又算什么？！三十年前美国宾州大学有位教授神父，派代表来与我接洽，想成立有关神通的研究学院，请我去主持。他如果讲的是正道，以科学、医学的角度来研究人体身心的奥秘，对人类文化前途能有贡献，我还愿意试试，如果只是为了追求稀奇古怪，惊世骇俗，那对不起免谈。此事后来我以其他因缘而拒绝了。神通容易呀！找几位真正的童男童女，或根器好的，训练几个月，乃至几个礼拜或一周之内就会神通了，有何稀奇！可是天下大事不是这一套就能够解决的啊！人事的问题还是要靠人事之力。若要比神通，佛的神通最大。有些事依其因缘，佛可以神通救世，有些事另有因缘，则需乘愿轮转六道，才能有所解决。佛菩萨的神通，是不可思议，他的入胎轮回转世，不畏苦难，济度众生，更是伟大的神通，更不可思议。况且一个世界的劫运、国家之共业是要靠大家一起在行为与意识上去修正，才能转化，非神通所能奈何。还有个人的业力，学佛者也要懂得自己承担，从自己身、心、行为修起，努力去净化，并非做错事、犯了罪，便要求佛菩萨特赦，大家都这样，因果何在？因果之力极大，自作自受，解铃还须系铃人，菩萨大慈大悲，具大神通威力，但也要你正心、诚意、修身，恶业自然能不转而转。再来接着唱诵：

速疾周遍神通力，普门遍入大乘力，

智行普修功德力，威神普覆大慈力。

遍净庄严胜福力，无著无依智慧力，
定慧方便威神力，普能积集菩提力。

（同学们如法唱诵）

说到神通，世间学佛学道的人大概希求的都是这个，真正晓得从道之根本起修的就很少。神通没有什么不对，但它只是道的枝节末叶而已。永嘉禅师在他的旷古名作《证道歌》中说得干脆：“但得本，莫愁末”，又说：“直截根源佛所印，摘叶寻枝我不能。”我们皈依佛门，甚至圆顶出家，为的是求证究竟菩提，其他一切方法工夫乃至种种殊胜境界，严格而言，都是修行过程中的海市蜃楼，大修行人绝不贪著，也不可能为它迷惑，只有菩提心不够真切，般若智慧不够透彻的小根小器，才会对自己身心变化必然的现象大惊小怪，被意识层层变现的境相唬得一愣一愣，终而跳不出《楞严经》五十种阴魔的陷阱。

神通并不稀罕，它其实一点也未超乎自然法则之理。只是平常人的见闻觉知拘限于某一层次固定的模式，不知其生发的原理而已。宇宙万象诸法的演化，春来冬往，风雨雷电，皆是奇妙神通，而人习以为常，反不为奇。而人类自己的生理、心理机能，那更是一项妙不可言的神通构造，研究医学与心理学的人，应最能感受到这部包含意识、神经、循环、呼吸、内分泌等多重有机系统的精密机器，是如何的不可思议。要谈神通，这些事项倒是不可轻忽，光是执认打坐中所呈现的光影现象为神通妙道，未免令人有舍本逐末、因小失大之憾。

比如我们吃饭，肉菜羹汤倾咽下肚，到了胃部、大肠、小肠，经过一番消化与养分的吸收，剩下的残渣稀里哗啦经由肛门排出体外，成了粪便，人见人厌，却又能滋长大地的花草谷物，以应人类和飞禽走兽之需，这不是神通是什么？古德云：“搬柴运水皆是神通”，究竟有几人如实体会？难道见光见影、放光动地，其神奇性就超越得了这大自然动植物的生态循环作用吗？要么，那也得发明心地，证到宇宙生命的根元而起大机大用才行。

真正的神通是智慧，智慧是神通的元力，大家既然向往神通，又何不从此下手，全心全意锲而不舍地修学这无与伦比的最大智慧神能之力，由此自然能进入“速疾周遍神通力，普门遍入大乘力，智行普修功德力，无着无依智慧力”等不思议境。

“速疾周遍神通力”，目前科技机器，以最新一代的超级电脑来说，它的反应再快，比得上我们心念的转移吗？像现在美国太空船飞航的速度可达二十五倍音速，已经是快得不得了，然而我们的念头一动，早已到了月球，那有多快！连大约每秒一八六二八二哩的光速，都比不上。我几十年前在《禅海蠡测》一书中便提到光速不快，念速最快。为什么呢？光速还有行进的过程，念速则无。像现在我讲一声：“高雄”，你一想，同时就到了，当下成办，不假方便。这之间毫无空隙，想到哪儿便到哪儿，随想随到。佛经常以“刹那”、“一念顷”或“壮士伸臂”形容时间的迅速，还是因应娑婆众生的思想观念，不得已所作的比喻。其实心念之动，超越时间空间，没有过程，动而不动，大家不妨在自己的举心动念间仔细参究参究。这便是真神通，这便是“速疾周遍神通力”，人人本具，谁家没有？只待智慧善加开发，则这些念头的起伏，终不止于平常人意识中的一种空想而已。

现代有些喜玩神通看因果的，或蒙起双目，或睁着两个发红的眼珠，看了半天，什么神啊鬼啊一大堆，纵有小验，终非究竟。要玩神通就玩大的，向本师释迦牟尼佛看齐，学学他老人家在三藏十二部经典中的榜样。你们能吗？快快发起普贤菩萨的大愿大行吧！这就是最大最不可思议的“神通藏”，诸位盍兴乎来！

真正的大神通，“速疾周遍”无所不在。神通的“神”即精神的“神”，你能将精神长养保任得充充实实、明明历历吗？人身体有病，一点力气都没有。精神就坏了，这个神一不振作，便转到险境界里去——昏沉啦！看到什么东西都没兴趣，双眼混沌，垂头丧气，意识不清，像要死了一样，灰蒙蒙的，这也是一种神——阳神。阳神则像日出一般，金辉透发，光明遍照，万里无云，处处精彩，神通自在其中矣！一个开悟得道的修行人，心光炯耀，昼夜长明，不但不思睡，其他财、色、名、食也都断除了。比如名利一项，皇帝的九五宝座，在得道者眼中根本一文不值，你将整个地球的财富送给他，他也不屑一顾，这是一种阳神的自在境界，不会被外在的名闻利养羁绊，更高明的话，甚至也不为各种禅定妙境所迷惑。

神通一切众生都有，佛菩萨做得到的，你我也必然做得到，问题在于我们未把神通的功能变成“力”的作用，这种力的作用能够发挥，便是前面所提到十波罗蜜中的第九“力波罗蜜”得到相当的成就。我们平常人一辈子活得庸庸碌碌，与世浮沉，事功德业两空，乃由于未能奋发己志，起不了大愿大行之力，说得通俗点，就是没有气概，做人做事缺乏魄力。比如这个四大假合的色壳子，病痛难免，有时你倒霉遇上了，说：“格老子，有什么了不起，我就不理你。”刚开始还蛮有点气派的样子，但过不了多久，唉哟！唉哟！我的妈，受不了了，最后还是它厉害。你的力量扛不住它，对不对？但是有些

“粗人”却扛得起，像一些学武的汉子，血气方刚，在大众面前为争一口气之勇，任刀子砍在他身上，他哼都不哼一声，连眉头也不皱一下，这份“力”的表现，虽然用处值得商榷，却也颇有可观。我们这些时常标榜“我不入地狱，谁入地狱”的大乘种性，未必就有这等能耐啊！你说：“我要观想就观想，要得定就得定。”真有这份力量吗？

“速疾周遍神通力，普门遍入大乘力”，大乘菩萨道，法门无量誓愿学，以救度一切众生而实无众生得度者之心，修学一切法门，不管正道也好，魔道也好，都深入参研探究；不管恩亲好友也好，冤家债主也好，都全心全力帮助。“普门遍入大乘力”这个“遍”字至关紧要，遍则无一漏失之处，功德圆满之意。我经常感叹，现代天主教、基督教在最苦恼的地方较常看得到他们的神职人员在奉献出心力，佛教并不是没有，只是差得多，根本谈不上“普门遍入大乘力”，只想自己盘腿修行成道者多，愿为救度众生入苦海者少；结果尽管修了一辈子，功德难以圆满。目前佛教不振，归结就在于我们佛教徒未能“普门遍入”，功德不圆满之故。

尤其有一个怪现象，许多人不学佛还好，一学佛包你变得神经兮兮，怪模怪样，原本做得好好的生意都会垮掉，搞得鸡飞狗跳。为什么呢？因为不解佛法真谛，只执迷于盘腿打坐为是，一会儿要空啊！一会要放下啊，根本没有时间精神照顾事业。真正学佛，只要见地和方法正确，益处绝对多多，若是学佛反招不顺，除了因果报应或魔考的理由外，也要检查自己的观念行为是否偏差。佛法是活活泼泼积极入世的，要“普门遍入”，要修大乘之力。大乘之力来自大愿大行，《普贤行愿品》讲的正是这个。释迦牟尼佛在《法华经》中以牛车喻大乘，鹿车、羊车次之，喻中、小乘，这些教诲难道还不够明白吗？

禅宗祖师们时常警策我们放下、放下，放下个什么？——“我执”而已。你若看不清问题的症结所在，以此当做逃避现实的借口，什么事都不管了，那也只好任你去自欺自误，怨不得谁。

所以学佛首要不可无智，须多生累劫深入各行各业遍学一切智慧，做到“智行普修功德力”，由智起行，大慈大悲利益法界有情，圆满菩提功德。修功德千万要靠智慧观照，不要滥用慈悲，因为有时爱之适足于害之，同时也应以《金刚经》的“不住相布施”为善行的归趋，并且更要注意，别又以怕犯了滥用慈悲之误以借口，来粉饰自己的自私自利。真正的智慧假若缺乏八万四千细行所挖掘出来的妙功德水来长养，是生发不起来的。你们天天在这里持咒观想，念念期证菩提，何不问问自己，活了二三十岁、四五十岁，到底做了几件好事？

“智行普修功德力，威神普覆大慈力”，修行如法，功德广聚，自然能生不思议威神势力。而慈悲则如父母之爱子女，子女错了，父亲大声斥骂，骂得一针见血，骂得恰到好处，一下纠正了子女的错误。这出于关爱之心的一骂，庄敬严正，威势凛凛，即是一种“威神普覆大慈力”。另外，也有父母看见自己的孩子遭遇危难，心头一急，不管三七二十一，奋不顾身冲往救助，突破常人体能的极限，这亦是大慈力的一种威神表现。慈悲等于太阳的光明和热能一样，它是修行人滋长慧根、法身的活命之源，心行身行与慈悲相应，方能如实感觉到自己身心中的菩提嫩芽，一日日地成长茁壮。

经由普贤愿行的修习所产生的种种殊胜力量，接下来是“遍净庄严胜福力，无着无依智慧力”，大家用功精进修了这么久，心境清净了吗？烦恼化掉了吗？我执、法执都在智慧的觉照下，消失得无影无踪吗？“心净则国土净”，烦恼转化了，自然通身舒畅，心光焕发。

至少道果未成，修了这么些日子，也要达到像色界“遍净天”第六意识的清净境界才行。意识能够清净，行止自然庄严，清净庄严，身心和谐，这非以少善根福德因缘可得，须是“胜福”之力方堪成就。

现在这一段经文所强调的主要在一个“力”字。比如打拳，架势招式练得再怎么出神入化，若是花拳绣腿，真遇到对手打起来，那准不堪一击，当众要出丑的。学佛修道也是一样，既然持戒，就要发挥动心忍性、百折不隳的力量；修定不修则已，一修定要做到八风吹不动、排山倒海也不能移的境界；至于般若智慧，不论人在何时何地，不论身处何种状况，顺境也好，逆境也好，当下一个觉照，明明了了，不为事惑，不为物迷，自自然然把握得住自己，这便是慧力有效的表现。只要戒定慧这三无漏学之力培养足够，即是悟道成佛之时。

“无著无依智慧力”，有智慧的人是不会死心眼执著任何事物的，凡事提得起、放得下，自由自在，无所障碍。并且光是“无著”还不行，更要一切“无依”，不依赖人家，也不需借助任何方便，完完全全地独立自主、圆满无缺。佛说“天上天下，唯我独尊”，其理在此。我们学佛是要做众生的依怙，并非反过来去依赖众生或者佛菩萨。我常告诉学佛的青年朋友：“人贵自立”，可惜大多数都觉得这句话稀松平常，轻易放过。要知道啊！“人贵自立”，真正自立，就成佛了。

再说“定慧方便威神力，普能积集菩提力”，你学佛费了这么多时间功夫，为什么一直不能得定？为什么智慧透发不出？——不懂方便之故。我常说你们常识不够，学识不足，文字修养也不行，身心状况又不太健康，并非在取笑你们，而是因为你们身心受到这些限制难以得定发慧，真为你们着急啊！毕竟智慧与定力的获得，那非得要在千差万别、林林总总的事相上去体会、磨炼才行，这宇宙间的万象万

物都有待你去溯本追源，摸索个淋漓透彻，如此考验出来的定慧方才称得上“威神力”。当然小乘法门自了汉式的戒定慧三学，能修得好也颇为难得，但是大乘菩萨道在这方面要能成就，则绝非只是退隐山林、闭门造车所能了得。所以下句接着说“普能积集菩提力”，大家想想看，要明心见性、开悟成佛，有那么容易吗？为求菩提道果所应累积的福智诸行，少一点都不成啊！大家天天诵唱“法门无量誓愿学”，到底学了几样？又说“未生善法今令生，未尽恶业今使尽”，到底生了多少、尽了多少？我们想要大彻大悟，非得世世代代积功累德不行，说难并不难，说易也不易，这一切主要在于自己有没有这份积集智慧功德之心，一分耕耘一分收获，取巧不得。现在接唱下四句：

清净一切善业力，摧灭一切烦恼力，
降伏一切诸魔力，圆满普贤诸行力。

（同学们如法唱诵）

这四句和前面八句还是一路连贯下来，前后呼应，意思非常清楚，理上在你们都不是问题，只差事相的功行到或不到。心中这乌烟瘴气的烦恼为何不能断呢？贪瞋痴慢疑悔诸等业习，又为何在自己身上此起彼落、生生不息呢？很简单——因为你的福德善行不足啊！你出家修行，若只是消极不敢为恶，未能积极奉行诸善，成就相当有限，直须抛开一己之私，普门遍入，广积“善业之力”，才能“清净一切”，使自己三业纯粹清澈，使法界万象空灵明净，终而圆成无上菩提。像以前乡下有些家宅受到邪魔或是狐狸精的侵扰，只要有正人君子一到，或说某某先生来了，这些捣蛋的鬼东西，少有不三十六计走为上策的。为什么？一股光明正大、清净庄严之气，如光芒万丈的太阳照临，阴冷的幽暗岂有不销声匿迹之理。

那么，善业之力既然能清净一切的一切，自然也通于下列诸力：“摧灭一世烦恼力，降伏一切诸魔力，圆满普贤诸行力。”修习普贤行愿，这些大雄勇猛之力非得发挥出来不可，所谓“学佛乃大丈夫事，非帝王将相所能为”，帝王将相纵能创造一代丰功伟业，终不如修道人去一己之私，肝脑涂地为娑婆众生谋解脱之计。真修行人面对世人的苦难，生起大慈大悲之心，涌起“众生无边誓愿度”的大乘菩提之力，即此一力，便能“一超直入如来地”，这份盖天盖地的菩萨心肠，你我都有一片嘛？

要恳切发愿，要真心投入，持咒观想或唱诵时，这些句子的含义，身心意识都须全溶进去，一句句，一字字，仔仔细细，随着音声清清楚楚透入己心。比如到了“定慧方便威神力”之“定”字，意识自然顺此定去，或唱到“慧”字，心便明明了了体会这个“慧”境，以我前面多次讲解“心气合一”的念诵法，气随意转，一心一意随这片诚笃恭敬之心唱去，听去，浑然忘我，烦恼业障抛到九霄云外，身体没有了，妄念没有了，就在一片声光中，“了即业障本来空”，根本没有人障碍你啊！你是自己的主人，你已完全与宇宙虚空合而为一，“我即虚空，虚空即我”，潇洒自在，翩然安住于生命本然究竟处，还有什么解脱不解脱的呢？！

这样修法才有“力”，才能“得力”，那么刚刚解说的这些“神通力”、“大乘力”、“功德力”、“大慈力”、“胜福力”、“智慧力”、“威神力”、“菩提力”、“善业力”、“烦恼力”、“诸魔力”、“诸行力”等等，自然渊源流长、生生不已。比如当我们唱到“往昔所造诸恶业”这一偈，马上感觉到这一生乃至过去生一切的是是非非、恩恩怨怨，都不重要了，也没有什么好埋怨的了，把缺憾还诸天地，只有一念宁静的感动之心，这一下身心内外抖落多生累劫

的尘屑，通体明彻，如净琉璃，这就对了，这就不枉你我在此相聚一堂的苦心了。

像我以前在庐山看到的一位活罗汉，大字不认识一个，冬天下雪积冰有一二尺厚，他老兄也不管天寒地冻，总是打着一双光脚，脚皮红红的，在雪地中一站，不消一会儿，该处的冰雪马上溶化，凹出一个坑洞来。这位活罗汉平常住在一间庙里，上殿时和大家一起上殿，课诵的文句背不来，他就合掌唱着“南无阿弥陀佛”，听来好像跟大家所唱的经偈一样，根本不会令人觉得他妨碍了谁，而他也不觉得别人妨碍了他念佛。你说这到底如何做到的呢？——这是因他已一开口唱念，整个身心便进入“忘我”、“无我”的境界，与虚空合一，与众生一体。诸位记取我多次强调的这种唱诵之法，以虔虔诚诚之心、清清明明之心、大慈大悲之心、统一和谐之心、了却一切是非恩怨之心、浑然忘我之心、无着无依之心死心塌地去，自自然然去，潇潇洒洒去，一丝不挂，如此又何愁不能与古德前贤同游“涅槃路”呢？请再唱诵下几句吧！

普能严净诸刹海，解脱一切众生海，
善能分别诸法海，能甚深入智慧海。

普能清净诸行海，圆满一切诸愿海，
亲近供养诸佛海，修行无倦经劫海。

（同学们如法唱诵）

这一段经文以“海”来象征普贤行愿的深广浩大，难以限量。一提到海，大家应能当下生起那种宽阔无际、深不可测的庞伟意象。大海能容万物，大海不宿死尸。活的东西它留，死的不管什么，它一律

给你浮上来，所以大海虽然总汇百川，无所不包，却是相当干净的。学佛之人万万不可缺乏这种大海般的胸襟气度，经云：“因地不真，果招迂曲”，诸位学佛，若是初发心之根本不够真切透彻，不是为了利益一切众生而求菩提，那么要成就前面所讲的“神通力”、“大乘力”、“善业力”、“大慈力”、“胜福力”、“智慧力”、“威神力”等等不思议功德，你说可能吗？

所以跟随佛学要发大愿，起大勇猛精进心，如大海豁然磅礴，洋洋大观，“普能严净诸刹海”，以无比的魄力将自己的身心，里里外外，洗涤得一干二净，身口意三业纯净无染，晴空万里；甚至由一己身心之净，扩展遍及三千大千世界、无量微尘世界，亦皆清澄通澈，万德庄严。或许有人会说：题目这么大，现在我做不来。也好，那你就先从自己日常生活的琐事中下手，比如睡觉的床铺，将它整理得清清洁洁、井然有序，应该没问题吧！许多生活上被轻忽的不良习惯，稍用点心也可以很快纠正过来，从此起修，慢慢扩而充之，由浅至深，由粗到细，锲而不舍，如此，再沉重的业识与习气，并非不可转变。

这是属于事上渐修方面，在理上尚须当下配合慧观，不管任何处所，干净也好，肮脏也好；不管任何境遇，清闲也好，混乱也好，一切本来清净，顺境不足喜，逆境又何悲，更以和光同尘故，喜而不喜，悲而不悲，随顺世情，不动本际，这便是大乘定慧力与方便力的表现了。

像最近这几天，在家高高兴兴地要我做这做那，一下照相，一下更衣，然后一回站，一回坐，镁光灯闪个不停，眼睛都要睁不开了，接着要我笑就笑，要我盘腿就盘腿，任你们的喜欢去摆布，你说这是什么呢？这就是我最好的清净道场，一样同你们高高兴兴地玩在一

起，其实也可说等于入定去了，就这么简单自然，就这么任运自在，谁都可以做到，而下手关键究竟在哪里呢？前面一路下来的讲解早已说尽了，大家不妨再参究一下。如果说你一定非得找个好环境才能修道成道，那么这是环境的功德，你的作为又何足“道”哉！

佛法的目的就在解脱，不但自己解脱，也要一切众生解脱。如何解脱？不必如此这般费那么多的劲，当下便解脱了嘛！“即今放下即放下，欲待了时无了时”，说放下同时便放下。一个放下，一切放下，又有谁缚了你、解了你？这即做到“解脱一切众生海”了。

再来，“善能分别诸法海，能甚深入智慧海”，一切法皆是佛法，善法恶法、正法邪法都要彻彻底底地弄清楚，紧要处在于“善能分别一切法，于第一义而不动”，不要一听是邪魔外道之法，便吓得全身颤抖，脸色苍白，也不要修了老半天还不知道自己玩的是旁门左道。修行亟需审辨拣择所修法门的智慧，脑筋清楚，不但魔法迷惑不了你，正法也不至于成了你的执著。若以为外道不对，不可学也不用知道，那是你小气没智慧，连外道那一套都无法洞察，还学个什么佛呢？本师释迦牟尼佛对一切外道的理论与实际是了若指掌的，正因他看清各种似是而非的生命观、宇宙观，不为纷纭的万法所迷惑，所以才配称为佛——觉者。这便是智慧无上的成就，即是“能甚深入智慧海”。

然而智慧要修成，非得功德的圆满与之配合不可，不但须彻底地诸恶莫作，更应纤毫不漏地众善奉行，发大心，行大愿，百千万劫锲而不舍，虽做种种利生事业，内心清净毫无所著。所以接下来两句提到“普能清净诸行海，圆满一切诸愿海”，这又再次强调普贤行愿的主题。大家看看，佛的婆心深切实在无以复加，处处设法为我们拈出学佛的真义，怕我们疏忽了这条成就究竟菩提的坦荡大道，你们许多

人总喜欢标榜自己走的是大乘佛法的路子，果真如此吗？再来“亲近供养诸佛海，修行无倦经劫海”，前面讲“常随佛学”一项已有说明，你们做到了吗？（同学们答：没有），当然没有。勇猛精进最需长远心，即便历尽沧桑，经过无量微尘的不可说劫数，此心不变，此愿不变，下地狱也好，上天堂也好，贫贱也好，富贵也好，不变就是不变，这便称得上“金刚菩提种”，货真价实如假包换的大乘行者。请再接诵下面经句：

三世一切诸如来，最胜菩提诸行愿，
我皆供养圆满修，以普贤行悟菩提。

（同学们如法唱诵）

学佛修行第一步要从普贤行愿开始，三世一切诸佛之所以能够成就佛果，全在圆满了普贤行愿。学佛者应该为了利益一切众生而上求佛道，不要只为自己的重重烦恼而求解脱，不然表面宣称学佛修道，堂皇得很，其实也还只是一种可怜的自私自利的心理而已。然而，如果真能大大地自私、大大地自利，那也好，因为大自私大自利的人，只有一个大我，我就是众生，众生就是我，表面上为自己修，实际上等于与一切众生同修，不分彼此，这是普贤行愿的修行境界，自己一人礼佛，心中同时呈现一切众生在礼敬赞叹十方诸佛，此种心包太虚的胸襟，即是普贤。但是一般人大都只为自己的小私小利，或者只为与我较接近的亲友而已，凡是对与自己有利害关系的人，就很恳切、很在意，如果是不相干的别人，便不大关心，不大用心，甚至随随便便地应付过去。如果学佛免不了这种世俗势利的心态，虽然猛地用功打坐、拜佛，精进得不得了，只要无法检点出这层细微的心理障碍，痛切改过，那么很对不起，这个菩提道果铁定是无法圆满成熟的。

比如诸位在这里号称学佛，真正是为了利他而学吗？仔细反省自己遇事的第一念、第一个反应看看，是不是保护自己的贪瞋痴慢疑等偏颇心理在作祟？退一万步说，即便为了自利而修，那也不错啊！真正做到自利，那也值得令人刮目相看了，像你们修行了这么些年，能够将自己照管得稳稳当当，自得其所吗？还是生活上一下那里出了问题，一下这里有了毛病，并且连如何处理善后的做法都捏拿不准，懵懵懂懂地，什么事都要别人来护着，自己招呼自己都招呼不好，这不是很可怜吗？

这里再重复一次，学佛想证得“最胜菩提”，要看你的行愿如何？这一点除了《华严经·普贤行愿品》外，还可参照同经的《净行品》来学，《净行品》是入世而出世，出世而入世，二者互为辅弼，圆融无碍，所以此一念心的大愿之发起，必须合乎“高高山顶立，深深海底行”的原则，以清净无着之心、大公无私之心力行种种济世利生事业，这就对了。否则只想念佛念咒、打坐修定，以此希求大彻大悟，门都没有，唯有自误而已。所以学佛要广度众生，自己家人，也是众生，首先得做到不去苦恼他们，进而能悦乐他们再说，千万不要逃避现实，贪图安逸，以学佛修道之名来自欺欺人，切实记住“以普贤行悟菩提”这句教示，好好将整个身心活活泼泼、生生不息地振作起来，勇猛精进、历久不衰地踏上这条成佛唯一的坦荡大道。再念下一段吧！

一切如来有长子，彼名号曰普贤尊，
我今回向诸善根，愿诸智行悉同彼。

（同学们如法唱诵）

“一切如来有长子，彼名号曰普贤尊”，在佛教的教理上，普贤与文殊是等妙二觉之菩萨。等是平等，即等觉之意，表示已达于与佛平等的境界，只是没有坐上教主之位而已，另外妙觉其意亦同。等妙二觉乃是超过了十地以上的菩萨，也就是佛。比如此世界一国皇帝的长子，日后要接掌帝位的，称皇太子，等妙二觉也有这么个味道，因此又称法王（佛）之子，曰法王子。普贤菩萨久远劫来早已修到等妙二觉之位，故敬称为普贤尊。我前面已经说过，普贤即普现，他无所不在，无所不生。普贤菩萨就在你那里，甚至你本身就是普贤菩萨。《华严经》告诉我们，虔诚修习普贤行愿，只要虔念普贤圣号，普贤菩萨必然现前。现在大家用功修习准提法，只要修到某一程度，你要求普贤菩萨临坛加持，他就会一下乘着他那只大方阔步威势凛凛的六牙白象来了。

“我今回向诸善根，愿诸智行悉同彼”，回向的观念在佛教里是个重要的课题，我以前也常提到这方面的道理。你们当中有人认为回向就是回转过来，虽然修行人将所有功德善业回向某斋主或一切众生，其实这些功德善业最后还是回归到修行人自己身上，反之恶业亦同。这个说法大致可以，但还是仅止于理上的解释。又有人说回向就像现在流行的飞盘，用个方法丢出去后，它在空中飞行一下必又回旋回来原处。这样讲算是不错，比较生动切实些，然而仍属比量之论。有位同学某次精诚专注念诵《心经》，当他末了动念以此回向给某位遭逢意外的道友时，竟看到一道光明从自己身上射出老远，最后又回旋掉落自己身上，感到非常奇怪。大家想想，对回向的道理，此例一举不就有点不言而喻了吗？

“回向”二字，其理至深，若要详述，答案也不仅止于上述一端，其中还牵涉到佛法许多形上与形下相关的问题，简单而言，就是

整个宇宙与生命的轮回。轮回说是三世，三世其实是同时，所以你一起心动念，一言一行，不管是善是恶，当下便是同等的报应。你大力拍桌一下，桌子已同时分毫不差地回敬你所拍之力，这是因果同时，因即是果，果即是因。在此希望诸位特别警惕，你我日常生活上种种贪瞋痴慢疑的表现，在第一个念头、第一个动作出去之时，同时第一个得利或遭殃的就是自己。比如，你跟别人大发脾气，别人尚未吃亏，你自己那种意识愤然，心神晃动，血压升高，心脏跳动加速，气息混乱澎湃的身心作用，早已大大地伤害了自己，何苦来哉！

因此，回向的意义也就是一念之间的果报。《易》有云：“无平不坡，无往不复。”平路走了一阵，再来必定是上坡或者下坡，上坡或下坡过了，接着又会平坦之路出现，这种反反复复的现象是自然之理，如何出去的便如何地回来，发善念则感善果，做恶事必得恶报，这之间的因果循环纤毫不爽，切莫将回向变成佛法上的口头禅，有口无心。回向即是大布施，彻底布施，学佛者一天修行下来，或者一月一年一辈子，生生世世，所有修习的善行功德，悉数毫不保留地回向给一切众生，不求回报，甚至一切众生的苦难全都转到我身上来，无边业苦一肩挑，学佛若能具备这么大气魄的回向力，那不得了，当下便得成就，当下即是普贤，这是何等的慈悲与智慧呢？故曰：“我今回向诸善根，愿诸智行悉同彼”。

愿身口意恒清净，诸行刹土亦复然，
如是智慧号普贤，愿我与彼皆同等。

（同学们如法唱诵）

四句偈的唱诵方法——软修法门，要你们注意华严字母，唱时气不要断，也不准有花腔小调的声音。现在你们听听王凤峤老师以京戏

的唱法唱四句偈，主要是让你们了解什么是声明，以及软修法门的道理，和如何才能唱出安详的庄严、清净的境界（王老师唱一段《三国志》中击鼓骂曹的京剧）。

佛教的梵唱完全是从昆曲演变过来，至于古代所说的鱼山梵唱，是不是这个音呢？非常成问题。若要真正研究佛门真正清净梵唱，京戏、昆曲、南管等都要了解，而且声明更要通达，然后创造出一个绝对清净，一开口就是梵音清净，令人一听妄想杂念就没有了，有如此境界时，那这软修法门的唱念就功德无量了，诸位好好研究，不要轻视此软修法门的方便力，同时要与华严字母的咒音配合研究，再以观音法门的修法，回转过来自己听自己的声音，达到“入流亡所”的境界，再进而“反闻闻自性，性成无上道”，一切感应就来，一切成就也来了，那悟道又有何难呢？就凭观音法门就可以悟道，为什么我连唱念也要时时盯住你们呢？其理由即在此。

世界上的人都会讲话，但没有几个声音好的，你看许多人讲话不是结结巴巴讲不清楚，就是话一出就令人讨厌，但有些人讲话令人听起来很舒服，或者非常庄重，或者非常有力量，这都是多生累世，口业清净修来。现在李传洪先生也来唱一首吧！（李先生提到达赖六世的诗句“若将此心以学道，即生成佛有何难”，所以他以唱情歌为他的修持法门。师示：普贤菩萨比你还多情，只要你以恭敬心情唱你的情歌，绝对有功德，你放心，普贤菩萨不会怪你的。李先生唱一首名为“追寻”的曲子。）

他唱这首还蛮有意义，就是要大家去追寻永远的光明，我们要追寻永远的光明在哪里呢？所以《普贤行愿品》的偈颂，大家要好好研究，如何去追寻唱出最清净的梵音，“若将此心以学道，即生成佛有何难”，这要注意的。现在继续讲经文的偈颂。

“愿身口意恒清净，诸行刹土亦复然。”普贤菩萨的愿力是学佛必须跨出的第一步，说是第一步，其实真跨得出，一下便达佛法的究竟处。普贤在哪里？就在诸位的生命上现，看看你的眼睛是否流露慈悲喜舍的光辉，看看你的举止是否时常散发庄严安详的气息，这便关系到当事者的身口意三业清净与否，有几分清净便现几分普贤。并且所谓清净，乃是连这一念清净之心都清净，这便是佛的境界，身口意三业清净，一切行为清净，十法界所有的尘尘刹刹悉皆清净。

西方极乐世界是阿弥陀佛及观音、势至等诸大菩萨的清净愿行所成，我们这个娑婆世界则是我们这一群众生身心行为的业力所成，只因大家心不清净，行止不平，故有高山、平原、川海、谷壑等差别现象。

今天下午吴老师曾经告诉我，他羡慕大家能有此份福报，安然在这里的禅堂用功办道。这是世局诸种因缘机遇使然，留下这片“净土”，大家千万要善加珍惜，好好把握时节因缘用功。还有这个禅堂也是一个刹土，不离因缘和合之理，其中一个大因缘便是从智法师一心要为佛教做点事的愿力，几年来一直坚持不变，他这一念心就是宝贵的普贤行，也构成了这个“禅堂刹土”。所以说一念一刹土，这是绝不虚妄的。

另外，有关学佛行善，须要以智慧为前导，这是我每次讲演都强调的，智慧即般若，般若为诸佛之母，学佛的成就是智慧的成就，同一件事有智与无智分别做起来，差异很大，当然果报也成天壤之别。普贤说是普现，现个什么？——智慧。这些早就谈过很多，不再赘言。以上简单说明“愿身口意恒清净，诸行刹土亦复然，如是智慧号普贤，愿我与彼皆同等”，再来接续下文：

我为遍净普贤行，文殊师利诸大愿，
满彼事业尽无余，未来际劫恒无倦。

（同学们如法唱诵）

“我为遍净普贤行，文殊师利诸大愿”，在佛教里文殊与普贤是同等并称的两位等妙二觉大菩萨，文殊表智，乃七佛之师，一切智慧之师，而普贤则象征智慧的实行。普贤菩萨在《华严经》有现在我们念诵的十大行愿，文殊菩萨在《大宝积经》和《大乘瑜伽金刚性海曼殊室利千臂千钵大教王经》也有崇高伟大的十大行愿。大家想要打好大乘道的基础——普贤行愿，非得修学般若智慧不可，这就要将普贤与文殊两位菩萨的深妙法门一体同修了。

“满彼事业尽无余，未来际劫恒无倦”，上一句的“彼”字指的就是文殊与普贤，学佛要得究竟的成就，先须将他们两位前辈种种礼佛赞佛与济世利生的事业圆满完成，圆满了文殊与普贤的事业，亦即圆满了自己在佛道上的修行，说得干脆一点，不管是一天始或者到头来，文殊、普贤就是我们自己，愿力的发起与智慧的观照缺一不可。

大家到这里来，一开始我便希望每个人都由普贤行修起，所以常常半开玩笑地说：只怕你不成佛，不怕你没有众生度。我们现在唯一的事业是成佛度众生，既然出家学佛，这个志向乃是本愿，为什么不好好地将它彻彻底底地贯彻到底、实现到底呢？不然认清自己的动机意愿，知道自己心不在此，干脆收拾行李回家睡睡大觉、看看电视，不再自欺欺人，那也很好。也许你会说：这些我是已经在修在做了啊！那么，请问你百分之百尽心尽力了吗？是否有时生起疲倦之感？学佛一事的标准是要做到“尽无余”和“恒无倦”，事无大小，一切的一切圆满成就，绝无遗漏；三际平等，无穷的未来如同目前，永不

疲厌。虚空有尽，我愿无穷，即此坚固一念，天长地久，海誓山盟，生生世世投注身心性命，毫不保留，这样才是奉行《普贤行愿品》的真行者，才是真普贤。请再接唱下四句：

我所修行无有量，获得无量诸功德，
安住无量诸行中，了达一切神通力。

（同学们如法唱诵）

所谓修行，其实就是彻底修正自己的心性行为，由里至外，巨细靡遗，完全加以确确实实的检点与改善，此即是作为一个修行人至死不渝的生命主题，必须永远追求达成的生命事业。佛法无量无边，修行人的学佛事业也无量无边，大家想要做点好事，但须知道善行永无止境，若是平常做了一点，甚至不少，便自以为善行累积很多，不得了。这么想法就未免显得小气了。

学佛者最宝贵的是心量无限宽阔，容得下天地万物，做人处事皆以利益他人为出发点，即便做了一辈子的善事，此亦义所应为，理当如此，岂足挂齿，觉得有什么大不了的呢？人活着就是要为别人好，难道你是出生来干坏事，惹人讨厌的吗？或者是来当个饭桶，无所事事，一点利益他人之事都没有？

请大家千万谨记，“我所修行无有量”，修行是修无量行，此乃千秋万世的生命事业，所要达到的是“获得无量诸功德”，所谓“获得无量诸功德”，诸位特别注意别会错意，要点在于“无量”两字，功德是无量的，不可限量，无所执著，有些人喜欢问我：“你做了很多功德？”我说：“我什么功德都没有。”功德无量，岂有功德？若有功德，即有限量，不合佛法功德真义。

还有功德无量也包含绝不偏颇之意，佛法在善行的对象上是怨亲平等的，不因你对我不好而不利益于你，不因你跟我关系殊胜而特别利益于你，心之根本所拥有的只是一派完完全全利益一切有情的愿行，有时为了合光同尘与度生方便亦能自然示现亲疏与好恶的差别相。只要你真正慈悲喜舍，处处利他，配合智慧方便，那么，赞人爱人是道，骂人打人也是道，行善做恶皆是道。孩子犯错，父母视因缘需要打孩子，你说父母慈悲不慈悲？学生懵懂，老师依教育原理骂学生，你说老师所为是不是恶行？打骂并非不可，但须智慧驾驭，若是打时骂时动了大恶念瞋念，或是根本以恶念瞋念为之，那就与爱心大大背道而驰。另外，如果说这个家伙很可爱，所以我凡事对他好，尽量帮助他，这并不是真慈悲，因为出发点在于自己的喜好，表面为了别人，其实为的是自己，还是自私自利，这绝称不上菩萨道的。

菩萨道是完全没有条件的，对你好就对你好，此乃生命本然，天经地义，不需什么前提。善事一做便过去了、忘了，没事啦，若还要挂记着“我曾给他好处”，念念不忘，那真自生烦恼，露出自私自利的尾巴，再也无法“安住无量诸行中”了，又如何能真正“了达一切神通力”，证到三世诸佛菩萨无量无边的大神通境界呢？谈到神通，前面“速疾周遍通力”我已稍作说明。不要误认得个千里眼、顺风耳，能够听闻远地的事物，或者了知宿世因果，静坐飞升，这些才是神通，那便因小失大，得不偿失。现在大家最好奇的种种超能力，还只是小神通而已，真正大神通要向佛和大菩萨们看齐，并且，一个人能够少私少欲，天天煮饭担柴或做其他事物，服务他人，这即是难能可贵的大神通。老实说，生命本身正是一个大神通藏，心跳是神通，呼吸是神通，扬眉瞬目皆是神通。佛菩萨有多大的神通智慧，一切众生也有多大的神通智慧。学佛为的是穷究这生命大神通藏的究竟奥秘，将它弄个清楚透彻，不为任何生命的神通现象所迷惑，若不如

此，而以小神小通为尚，乐而不疲，那不就太没出息了吗？下面四句请再以虔教投注之心唱诵：

文殊师利勇猛智，普贤慧行亦复然，
我今回向诸善根，随彼一切常修学。

（同学们如法唱诵）

刚才我们谈到文殊与普贤两位菩萨的法门要一体同修，普贤行愿中自然含摄了文殊师利的绝等智慧，文殊师利的绝等智慧也自然含摄了慈悲喜舍的普贤行愿。什么叫做菩萨——“菩提萨埵”？菩提是觉悟，萨埵为有情，中文意即觉悟有情。大彻大悟的菩萨最多情了，多情即佛心，能够慈悲万物不是坏事吧！甚至多欲也不一定是坏事。你们想不想当皇帝？武则天虽是女的，却当上了。你皇帝都不想当，还想成佛吗？成佛的欲望比想当皇帝，其大小的差距简直不可以道里计。多欲没关系，只要你转得过来，用在利益天下苍生的事业，大家做得到吗？做得到方够资格学佛。若不如此，学佛只求家人平安，自己事业顺利，或者身体健康，长命百岁，耳聪目明，牙痛不痛，晚上睡得着觉，那简直是太小里小气了，婆婆妈妈地求这些蝇头小利，真不够意思。

做人要做大丈夫，学佛要学文殊普贤，一上来便是泱泱大度，气象万千，发大愿行，生大智慧，凡事以别人的利益为紧要，处处为别人好；临境觉照清明，洒脱自在，不依不着，不但洞察事情本末，知晓因应处理之道，并且果断能行，这便是“文殊师利勇猛智，普贤慧行亦复然”。

智慧具有光明犀利的特质，一清二楚，直截了当，所以佛说“金刚般若波罗蜜”，般若智慧犹如金刚，说断就断，绝不含糊，这是勇

猛决断之智，不是作茧自缚的小聪明。比如说，如何学佛呢？——提得起，放得下。这是金刚般若，“文殊师利勇猛智”。这两句话学佛人都会讲，哪一个做到？像你们两腿盘了这么久，都发麻发胀了，很不好受，说要放下，不麻不胀，行吗？或者麻归麻，胀归胀，老子就是无所谓，能吗？说提起就提起，说放下就放下，提起放下任运自在，这是大丈夫、大英雄，也是学佛人的真本色。

诸位以为佛法在哪里？佛法就在你我的日常生活里，一切现成，待人处事，无一不合乎慈悲喜舍，遇事临境自自然然无着无依，这样便是菩萨行，健康明朗，雍容大度，将幸福快乐带到人间的每一个角落。千万不要一接触佛法，愈学愈放不开，愈学愈提不起，忸忸怩怩，缺乏信心，说什么：唉啊！我不行，还没有修好，等我修好了再来。等你修好，我早就完蛋了，我需要你现在救我，助我一臂之力。你做得到吗？

“文师殊利勇猛智”，智慧是需要勇气与魄力的，但“勇猛”并非凶霸，并非野蛮，你说：老子这三天三夜不吃不睡，坐在这里，非入定不可。这种傻劲有点可爱，却是蛮干，没有智慧配合，不是办法。

我们本师释迦牟尼佛，看清如何追寻生命的出路，毅然决然抛弃王位不干，出家精进修行，这是一种不世出的大勇猛智。我们平常做事有此等精进的魄力吗？比如有人掉了十块钱，找了三天，晚上睡觉都还魂萦梦牵，也有人被随口骂了一句，一辈子刻骨铭心，难以释怀，这是何等的痴心！

我小时候有一回妈妈在煮菜，一看酱油没了，便叫我至邻近店里舀一碗回来。我第一次去买酱油，觉得很神气，舀好酱油后，怕它溅

倒出来，因此很在意地边走边看着手上的碗，结果愈看愈摇，愈摇愈看，走到半路，端碗端得太紧，一下砰的一声，整碗酱油都打翻了，惹得街上的邻人指指点点，笑我连碗酱油都端不好。可是我头都没低，地上的酱油也不看一眼，又跑回家，重新拿一个碗再去舀。这回我懂了，端到酱油，看都不看，倒不倒都不放在心上，一路很快就走回家了，事情就是这样，你越在意，越加造作，往往就越难稳定，越不平衡，对于这一点，练过武的人应能体会个中三昧，静坐也是一样，后来有人问我：“你那碗打掉了，为什么头都不低，看都不看一下呢？”我说：“都已经掉在地上了，再去看它干吗？！”平常我们若是打翻一瓶酱油，大概要在那里看个半天，一直感到可惜，然后去捡那瓶子，摸摸酱油，却又怕手弄脏了，往身上一擦，反而将油迹沾在衣服上，气得心里、口里直骂该死。这不是很笨吗？破了就破了，盯在那里自怨自艾，何苦啊！

“我今回向诸善根，随彼一切常修学。”这两句意思很清楚，不再多讲。不过回向一辞，除了前面曾有的解释外，还有一种回转来反省自己的意思。反省即是一种智慧的表现，深入清澈的反省，更是生起大智慧的先决条件。做人要学坏、作践自己很容易，好的言行要培养成功却相当难，恶业易就，善果难成，有人就是想做好事，却因缺乏智慧，弄巧成拙，无形中反而造了恶业的。所以善根成就，须以智慧为前导，依止般若正观，这便得向文殊、普贤二老看齐了。请大家收摄身心、虔敬专注再诵念下八句：

三世诸佛所称叹，如是最胜诸大愿，
我今回向诸善根，为得普贤殊胜行。

愿我临欲命终时，尽除一切诸障碍，

面见彼佛阿弥陀，即得往生安乐刹。

（同学们如法唱诵）

回向善根，此乃三世诸佛所同共称扬赞叹，一切所想所行皆是为了利益众生，这是诸佛菩萨所教示的“最胜大愿”，此一目标志向，正是学佛行者，终生致力，世世投入的生命事业，所以说，“三世诸佛所称叹，如是最胜诸大愿，我今回向诸善根，为得普贤殊胜行”。

那么，这利益法界一切众生的善根因缘，终将归向何方呢？——阿弥陀佛极乐净土。就广义言，普贤行愿终究所成就的是一个圆融十法界，至真至善至美的佛国净土，西方阿弥陀佛的国度可为代表；就狭义言，我们这一辈子学佛，修习普贤愿行，可发愿至临终时，没有任何障难，痛痛快快地死，安安心心地死，像有些阿罗汉一样，“我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有”，了无遗憾，无忧无惧，于一念顷，往生净土，暂时请假不来这个世界。

比如济公和尚，那年要走，他有位供养他几十年的徒弟并不知道，在前一年请他写一幅字，济公不肯，后来要分手时，才写了一首诗给他：“五月西湖凉似秋，新荷吐蕊暗香浮，明年花落人何在，把酒问花花点头。”五月的西湖虽是夏天，却凉快如秋，湖中荷花遍开，香气四溢，然而明年秋天花谢时，写诗的人又到哪里去了呢？“把酒问花花点头”，这句颇有一切尽在不言中之意，并且闻不到任何哀伤失意的气息。济公写完，笔一丢，第二年真的就圆寂了。古来多少祖师生来死去，说走就走，抛掉这具骨头，好像丢弃一把泥沙一样，毫无任何挂碍，也没什么障难，从心所欲，自由来去，何等洒脱自在！这便是“愿我临欲命终时，尽除一切诸障碍，面见彼佛阿弥陀，即得往生安乐刹”。后面再接唱下去：

我既往生彼国已，现前成就此大愿，
一切圆满尽无余，利乐一切众生界。

（同学们如法唱诵）

我曾说过，阿弥陀佛不只一位，阿弥陀中译为无量光，意即一片无限纯净的光明境界，往生阿弥陀佛国土，生是必定生，往不一定往，不来也不往，就在这里，即此一心，无量光，无量寿，清净圆明了不可得，便是阿弥陀佛极乐世界。再说，到西方极乐世界后便一了百了了吗？——不是。到那里是去留学，进修佛法，完成普贤愿行，普度一切众生。《普贤行愿品》这里便写得明明白白：“我既往生彼国已，现前成就此大愿，一切圆满尽无余，利乐一切众生界。”

学佛未成佛前要度众生，成了佛还是要度众生，自始至终没有第二念，只是要将一切利乐归于别人身上，所以佛可说是社会真正的大福利专家。最苦难的时代，最苦难的地方，正是诸佛菩萨与所有学佛行者，布施身心、耳目、骨髓的最佳场所，要修普贤行，就得往这个火坑跳。什么是佛境界？——众生得到喜乐便是佛境界。大家需要抱定一个主义，以大智慧，清除自己自私自利的小心眼；以大智慧，善观因缘，尽心尽力如法图利别人。下面经句再顺着唱下去：

彼佛众会咸清净，我时于胜莲华生，
亲睹如来无量光，现前授我菩提记。

（同学们如法唱诵）

在西方极乐世界的佛境界里，“彼佛众会咸清净，我时于胜莲华生”，所以要往生西方极乐世界，就必须念念清净。我问你们清净从哪里来？从不清净里头来，因为有一个不清净，所以来求一个清净。

假如一切都是清净，还要求清净吗？因此佛教以莲华来作标志。莲华是出于淤泥，干净的地方是没有出莲华，淤泥愈污脏愈臭得不得了，莲华开得愈茂盛，而且愈清香无比。

莲华有五德，如花果同时，我们知道世界上有些植物是先开花后结果，有些是先结果后开花，只有莲花是花果同时。花一开，里头就有莲子，莲子就是果，这是第一个问题——为什么莲花的花果同时呢？第二个问题：据说往生西方极乐世界的人，不经过娘胎，都是莲华化身，莲花花苞一开，就跳出一个我来。你说奇不奇妙？

这个世界上的人是人生的，而且是女人生的，是向下走倒转来生的，欲界天到色界天的天人是男人生的，向上走由肩上、头上裂开生的，所以三界中都离不开两性关系，只有极乐世界是莲华化生。密教的教主——莲华生大士，他也是莲华化生，因这种方式生，所以说他永远都是十八岁少年相，永远如此十八岁的童子相。为什么往生极乐世界会莲华化生呢？我所教你们的修法中，已经教你们将来怎么样莲华化生，你们懂了没有？（同学答：观想）对，观想。你把心中心月轮观好，明点观好，一切妄想杂念没有了，专一了以后，临命终时，这一念就是了，所以修意生身的成就就是这一念起修，所以不需经过父母，也不要经过娘胎而生。我经常说，我来生若再来，就是怕投胎，真麻烦。像圆山饭店住一天的旅馆费，最贵也不到一万块钱，而我们住了十个月娘胎旅馆，一辈子的账都还不掉。有一位美国学生来电说：我母亲快到一百岁了，前几个月生病，很严重，非常想念我，而现在病已好了，他们接到这个消息，马上打电话给我，为的是让我知道情况。你看，这就是十个月旅馆的账，多痛苦，多麻烦，而且路途又遥远，两个世界国情又不同，无能为力，但是如果自己修成意生之身，人欠欠人都没有，那该有多好！

所以一念专精，你就可以莲华化生，心月轮中这一念清净观好，定好，他生来世都是这个莲华化生，所以往生极乐世界是以胜莲华生。莲华五德之一是根藕相连，其他植物都有根，但都是散开的，莲华的根是藕，也是果，所以花果同时，根果也相连，我们学佛要学莲华，第一因好，第一念好，最后就是好；也就是说动机对了，善果就对，所以莲华的根就是果，果就是根，来因就是去果，去果就是来因，因此佛法就如同莲华的道理一样。现在修法，教你们观莲华，心眼明亮，一念清清楚楚，所以临命终时，修准提法往生西方极乐世界，念头都不要动，就往生了，不往而生。不生，要再来人中，再来就再来，能入胎不迷，住胎不迷，乃至出胎不迷，看你的定力如何，都不迷才是定力。不是打坐起来，什么都不想，清清净净，那是细昏沉，况且你那一点灵灵明明还保持不了，但你只要明了理，懂得这个，要来个昏沉大定，或者大睡一觉，那也可以啊！

“彼佛众会咸清净，我时于胜莲华生”，本来就清净，清净本身就是莲华，没有另外的莲华，莲华代表清净，是出淤泥而不染，清净以外再没有一个清净。“我时于胜莲华生”，胜莲华，不是普通的莲华，是清净的境界，只要你们一念清净，心中的莲华就开了，自心就开了。我们身体上有好几处莲华，顶轮三十二瓣是趴着的莲华，喉轮十六瓣是仰起来的莲华，心轮八瓣是趴着的莲华，脐轮六十四瓣乃至女性子宫部分，男性丹田部分都是仰着的莲华，而且都是华果同时的，根叶花枝都如一的，所以你本身就是莲华。

阿弥陀佛就是无量光，普贤行愿修成就了，往生西方极乐世界，就可以不往而生了，何必往呢？“不移一步到西天，端坐西方在目前”，所以到这个时候，就可以“亲睹如来无量光，现前授我菩提

记”，阿弥陀佛无量光，自然给你授记，而自性光明也知道了，这就是佛境界。

蒙彼如来授记已，化身无数百俱胝，
智力广大遍十方，普利一切众生界。

乃至虚空世界尽，众生及业烦恼尽，
如是一切无尽时，我愿究竟恒无尽。

阿弥陀佛授记、印证以后，我们自己所修成就的普贤愿力，就可以化身百千万亿的无数。人能不能化身呢？当然可以，譬如男女两人结婚以后，会生孩子，就是自己的化身，但这是有形的，假如我们普贤行愿修成就了，就不需经过男女两性，本身这一念就化开了，要生一万个我都可以，所以化身百千万亿是靠定力、智力、愿力而成就的。

“智力广大遍十方，普利一切众生界”，成了佛最后还是要回转来普利一切众生的，你以为成了佛就不来，入涅槃去，逃避现实，那还叫佛吗？《楞伽经》云：“无有涅槃佛，无有佛涅槃。”所以说学佛的人要发大愿。“乃至虚空世界尽，众生及业烦恼尽，如是一切无尽时，我愿究竟恒无尽”，这是学佛作菩萨人的愿力，要有这个心念，才够得上学佛。成就了化身百千万亿，遍满十方，普利一切众生界，乃至虚空世界有尽，众生以及业力和烦恼有尽，我的愿力亦如是遍满，反过来说，虚空世界乃至烦恼无有尽时，我们学佛的心同愿力比它还要大——“我愿究竟恒无尽”。所以说佛是永远再来的，永远遍满十方无边刹土的。这就是学佛的真精神。你们不论在家或出家，学佛为的是什么？总不是逃避现实吧！所以曹洞宗祖师洞山禅师有一

首偈颂：“净洗浓妆为阿谁，子规声里劝人归，百花落尽啼无尽，更向乱峰深处啼。”

现在你们剃了头发，出家为僧，既不擦口红，又不施脂粉，“净洗浓妆为阿谁”，为了什么？“子规声里劝人归”，出家菩萨做的行为，所以菩萨的境界是“百花落尽啼无尽，更向乱峰深处啼”。因此菩萨道是“高高山顶立，深深海底行”，标榜陈义虽很高，行为则是走最低层起的，最苦的地方我来，那才是菩萨道。所以要搞清楚，见地要正确，学佛的第一步——普贤行愿品，你行愿都没有发起，还谈什么修行？现在你们以赞叹的功德来唱诵这八句偈颂，唱时观好心中的准提佛母像及心月轮，要很自然的唱诵，才是正修法门。（同学如法唱诵）

你们有没有动脑筋来参究，为何于此准提修持法会中，我要讲《普贤行愿品》，每一偈颂都有它的意义，不要光听，要用心，要正思维。由礼敬诸佛的行愿起，讲到上次为止，把所有普贤行愿的功德，最后回归极乐净土，见阿弥陀佛授记，成就了再回转来广度一切众生，这是把净土的真正意愿及修行的道理，都告诉了我们。下面又是另一段的开始。

十方所有无边刹，庄严众宝供如来，
最胜安乐施天人，经一切刹微尘劫。

有些人的愿力、智慧不是走普贤行愿的路线，虽然修法不同，也是同普贤行愿一样，先修供养。下对上而言是供养，反之上对下就是布施。“十方所有无边刹，庄严众宝供如来”，先要供养佛，譬如现在佛桌上摆了两个曼达拉，这是梵文的翻音曼达拉，四个圈圈代表这个娑婆世界的四大部洲，南赡部洲、东胜神洲、西牛贺洲、北俱卢

洲，顶上这个尖尖代表须弥山。拿米平满放于四个圈圈里面，或其他别的东西也可以，由于这个世界维持生命的主要食品是米同面粉，所以以米来代表，并且观想有四大部洲那么多，来供养佛，供养一切众生，这是曼达拉的意义，所以端上来是以这种心情来供养，不是摆样子好看的。佛前供的灯是代表十方无尽光明，世间灯、出世间灯、心灯等等都在这里。心灯代表智慧，使这佛法的智慧光明，永远都不要熄掉。尤其你们出家的责任，更要挑起，荷担如来的大法，使这个心灯永远不灭，同时我们自己的心灯也不能熄掉。其他的供品如香、花、灯、水、果、茶、食、宝、珠、衣等，一切都有它代表的意义，懂了这些意义，端上来供养，则是无比的庄严。

“十方所有无边刹，庄严众宝供如来”，一个真正学佛的人，心量胸襟要放大，不只对这个世界，要像四大部洲，须弥山那么多，要以十方世界乃至所有无边刹土，以一切最庄严的宝贝，统统拿来供养佛。随时都以这样的心念来供养十方三世一切诸佛，譬如我现在有一颗好的糖，未吃以前，先要供养十方三世诸佛，并且把这颗糖观想变化成无量无边无数，遍满十方所有无边刹土都有这颗好吃的糖，以此来供养十方所有无边刹尘佛及一切众生，能以这个心念来修行，才真叫修行。

“最胜安乐施天人，经一切刹微尘劫”，我常告诉你们，修准提法同时要参究《显密圆通成佛心要》，你们看了没有？这本书中都载有施食以及如何供养天人、神仙的修法，早晨是供养天人，晚上是施食鬼道众生。有好的饮食，未食以前，也可以供养布施，这个道理你晓得了，祭祖拜神你就知道如何做了。所以不但要供养佛，也要供养天人，供养一切善知识，乃至土地公，为什么呢？因为他比你高明，就算你出了家，将来死了，能不下地狱而做个土地公已经不错了，如

果你戒律守得好，能生往欲界天，四天王天也不错了，比人的阶级高多了。至于想生往色界诸天，那你不要谈了，你的功德不但要具足，也要配合四禅定来修的，虽然十善业道的功德是天人境界的修法，但诸佛菩萨也是以此为基础。因此说，除了供养佛以外，也要最胜安乐施天人，但安乐什么呢？譬如有人生病，给他药吃，病好了，就是使他得安乐，或者有好吃的东西有营养，给他吃了觉得舒服，也是使他得安乐，或者一曲很好的音乐，听了使人心气平和，也是供养，也是布施。乃至有人心情不好，你唱首好歌，令他听了，心情开朗了，也是供养呀！所以无一不是供养，无一不是布施，以此而修供养、修布施法，也是学佛的第一步。

“经一切刹微尘劫”，不论你在任何地方施食，总不能说只施给那个地方的鬼而已，世界上各个地方都有鬼道众生。你别认为这世界上看起来那么富有，其实饿死的人以及贫穷的人，还多得很呢！甚至那些有钱、有地位的人，生了病或最后要死时，一点东西都喂不下去，这已经是饿鬼道境界了，像这样你能够一一布施令他们得到安乐吗？所以大家施食时要有此等法食遍施的广大心量，无时无处都在供养布施，由一个刹土扩充到一切刹土，由此时此刻延展到无穷的未来，如此修行才有圆满的可能，下面四句再接唱下去：

若人于此胜愿王，一经于耳能生信，
求胜菩提心渴仰，获胜功德过于彼。

（同学们如法唱诵）

供养与布施，《普贤行愿品》一路下来已经讲了很多，像这么大方彻底的菩萨行履，世上有几个呢？！一百万个乃至一亿个学佛者当中要找出一个，恐怕也不太容易吧！有人说我学佛，我说不是，我没

有资格。学佛的可贵就在发起普贤愿行。真发起了，顿超你我日常所修零零碎碎的善法功德，乃至供养十方佛及布施天人等功德，所以在佛法中被尊为“胜愿王”。其他佛菩萨，比如阿弥陀佛有四十八愿，药师佛有十二大愿，文殊菩萨也有十大愿，为什么普贤菩萨的才称为“胜愿王”呢？这个大家就要好好的参一参了！

“一经于耳能生信”，能够听闻《普贤行愿品》功德已是莫大，若能如实生信，进而“求胜菩提心渴仰”，那才合于一个学佛者的本分。比如在沙漠中，口干了，想求一杯水喝，遭逢饥荒，肚子饿了，想求一口饭吃，这是“渴仰”迫切之情，对于无上菩提，大家也有此等迫切的需要吗？

现在大家专修准提法，是否拥有一颗热切渴仰的心在修呢？是否时间坐久了，念多了，反而心烦气躁，希望早点结束呢？学佛的动机不恳切，愿力的发起不真实，那么所谓学佛修道，也只不过是满口荒唐之言，莫名其妙的一场戏论而已。真正的渴仰之心，必能起真正长远勇猛精进的愿行。所以修行要证得菩提是要发大愿，而这愿力之心是渴仰之心。

“获胜功德过于彼”，如上所言，若有人于普贤行愿的修持理路弄清楚了，也信得过了，然后起而行之，依教奉行，那么，这个的功德比那个修供养十方诸佛以及最胜安乐施天人而经一切刹微尘劫修行的功德还要大。那好了，你若执著这句话“获胜功德过于彼”，然后只想天天坐在家里诵念《普贤行愿品》，希求功德，不能确实起而行之，那么这是一种贪便宜心理，要不得。禅宗祖师骂人“偷心未死”，此即其一。

上段经文讲学佛的人必须先修供养和布施，这里是强调修普贤行愿的功德力量之大，所以大家要痛切反省，能有这么一个安和的环境进修，这是多大的福气啊！等于天天在受人天供养，应该仔细想想做人活到现在，济世利人之事到底做了几件？比如今天我拿一万块钱给你，让你晚上去做件好事，你就不一定做得圆满。当然你可以随便找个人布施出去，但却不一定能够善加发挥这一笔钱而有正面的功德，甚至严重的话，还有可能适得其反。有人一听要做善事，真有不知从何处下手之感。人活在世上，能够遇到做好事的机会，而又做得圆圆满满恰到好处，这是何等的福报与智慧呢！所以修行真要注意啊！再来八句顺着赞叹下去：

即常远离恶知识，永离一切诸恶道，
速见如来无量光，具此普贤最胜愿。

此人善得胜寿命，此人善来人中生，
此人不久当成就，如彼普贤菩萨行。

（同学们如法唱诵）

《普贤行愿品》讲到此处，又转入另一层面，主要的内涵在经文中已明明白白点出一个庞伟的轮廓，大家应能由此得到一个刻骨铭心的意象，对于佛法的基本信念，认识透彻，把持得住，那么在修行过程中便“即常远离恶知识，永离一切诸恶道”，生生世世学佛永远离开恶知识，这也说明善知识难遇，所以说：“人身难得，中土难生，明师难遇，佛法难闻。”但恶知识你又如何去识别呢？如果他不杀不盗，也不教你如此去做，并且鼓励你修学佛法，口中讲的更是引经据典，处处合乎正法之理，最后却在你不知不觉中把你带坏了，又要怎么办呢？远离恶知识并不容易，须实行普贤行才行，即便是遇到了，

也是你去转他，而非他来转你。同样你若想今生来世，永遇善知识也须修普贤愿行。所以于此普贤大道行持，也就“永离一切诸恶道”。功行圆满了，又回归极乐净土。“速见如来无量光，具此普贤最胜愿”，成就了依然又行普贤行，“我愿究竟恒无尽”。

修学普贤愿行，若是此生没能成就，也未往生西方极乐，那么这个人来生则获良好的条件，比如身体特别健康或具大善根等。由于有修普贤行的种性在，所以一投胎再来人间修行，也就很快能顺利成就，这是“此人善得胜寿命，此人善来人中生，此人不久当成就”的意思。“如彼普贤菩萨行”，若彻底实践普贤菩萨的大愿大行呢？下段经文是同一个意义，说明修普贤行愿是趣向大乘道的一条正修行之路，大家继续唱诵，唱时每一字每一句，要于心中真体会进去，能如此唱诵才有功德，否则就没有用，只成了一种音乐而已。

往昔由无智慧力，所造极恶五无间，
诵此普贤大愿王，一念速疾皆消灭。

族姓种类及容色，相好智慧咸圆满，
诸魔外道不能摧，堪为三界所应供。

速诣菩提大树王，坐已降伏诸魔众，
成等正觉转法轮，普利一切诸含识。

（同学们如法唱诵）

“往昔由无智慧力，所造极恶五无间”，你看修普贤行愿的威神力之大，假如过去生由于没有智慧，造作极恶永不超生的五无间的地狱罪业，“诵此普贤大愿王”，经常能够去思惟体会，并起而行之，

那么，“一念速疾皆消灭”，你过去的重罪，都可以在你一念普贤清净海中，洗涤转化了，所以他生来世再到人中转身，“族姓种类及容色，相好智慧咸圆满，诸魔外道不能摧，堪为三界所应供”，所生常居胜族，相好庄严，智慧又高，常能获得通达宇宙究竟之智，破除一切罪障，所以一切外道心魔、外魔、一切魔，都被他所摧伏了，又有普贤愿王之功德，因而堪为一切众生广大福田。

“速诣菩提大树王，坐已降伏诸魔众，成等正觉转法轮，普利一切诸含识”，所以普贤行愿成就了，如同佛成道一样，很快的安坐菩提道场，降伏魔道，证道成佛了，又再回转来普利一切众生界，所以说“多情乃佛心”。下面的偈颂，大家以虔虔诚诚的心把它全部诵完：

若人于此普贤愿，读诵受持及演说，
果报唯佛能证知，决定获胜菩提道。

若人诵此普贤愿，我说少分之善根，
一念一切悉皆圆，成就众生清净愿。

我此普贤殊胜行，无边胜福皆回向，
普愿沉溺诸众生，速往无量光佛刹。

（同学们如法唱诵）

这些修学普贤愿行的种种功德，数不胜数，一言难尽，而关键就在“一念一切悉皆圆”。这一念普贤愿心一起一行，何等的伟大！一切的佛法全被收罗在里面，这么一下就入了圆融无碍的华严大海，就

成就了。所以普贤行愿的殊胜功德乃至果报，也唯有在佛的境界才能知道得清楚。

从开始到现在，《普贤行愿品》偈颂的内义说了这么多，你们也跟着听了这么多，诵了这么多，到底生出了几个普贤呢？大家快啊！快啊！快快修行啊！快往无量光佛土啊！无量光是阿弥陀，是一切如来之光，也是一切众生自性的光明。所以希望大家应把修学普贤愿行的所有功德，和殊胜福报，一同回向给过去、现在、未来法界一切沉溺在六道轮回中的无数无量众生，使他们都能得到究竟解脱，速速往生阿弥陀佛无量光国土。

（吉祥圆满）

下篇：心闻洞十方，当然获圆通

记录：东西精华协会禅学中心禅修记录小组

南师怀瑾先生于一九八五年元月廿九日对参加准提法会同修讲述

（一）

这次的修法，你们自动要求共修准提法四十九天，昨天期满。这是给你们大家初步发心修法的经验。也可以说是一种修持佛法渐修法门的实验。在这四十九天当中，你们大家都很有成绩。所谓成绩就是把准提咒念满十万遍左右，也许有些人多一点，有些人少一点，有些人根本在散心中修，绝对的专修根本没有。至于带发修行的居士们更谈不上，讲句老实话，无非凑凑热闹，一时兴趣而已。有人问，持咒修密法同显教，尤其同禅宗，为什么一个非常着相，一个完全舍相？为什么持咒要计较数字？很多人自作聪明，认为只要散心念，专诚就可以了，不需要计较数字，又不是做生意！这个理论很高，事实上不全对，那么一个是着相，一个是舍相，究竟哪个对呢？

不著相是以契合菩提道的道体而言，譬如虚空，不著万象。其实修密法等一切渐修法门，都是修“有”法。“有”也譬如虚空，虚空能生万有，含藏万有，有是空的“用”，“空”是有的“体”。有法有相就有数，这你们也听过《易经》的，但一用到修行上来，见地就都不通了。譬如照密宗的修气来讲，九节佛风你们目前还是没有做好。宝瓶气左鼻不通不要做。平常你们觉得鼻子不通，呼吸一停又通

了，那是什么道理呢？好像很矛盾，其实不矛盾，你们现在没有真正的宝瓶气，平常我也告诉你们，昏沉了，或者气不通了，一闭气就行了，这也是种气功，但如果你认为闭气就是宝瓶气，那便是你的见地不到，功夫不到，智慧不到，差之毫厘，失之千里。讲修持的功夫，就有那么大的差别。

（二）

现在我们回来探讨四十九天修持的状况。刚才讲过，你们除了念诵在数字上稍稍有点基础（十万遍的基础），严格而言，其他都谈不上，而修持准提法或密宗的见地，更谈不上；在感应上也只是稍稍有点而已，为什么没有大的感应呢？你们自己问问自心，不要问法，也不要问佛，不要问本尊好像没有爱你，只问你的心境修持如何？有没有专诚？所谓真心专诚便能得止了，止于准提法心口念诵的专一境界。而在此种专一的境界上真的得止了，则相似于得定，如呆如痴，像个傻瓜一样，而不真傻，因为六根不外用，安安稳稳地收回了，处于统合专一的境界。

你们特别要注意这一句话，譬如我们引用古代禅宗祖师所说的：“万法归一，一归何处？”这个参禅的话头。参禅是直取菩提，证得万法的根本，所以要用心参一个话头。但修行不等于参禅，一般修行是渐修，一步一步的。那你说我不如走顿悟的路线，何必渐修呢？要知道所有的顿悟都从渐修来的，没有渐修，就没有顿悟。渐修要积功累德，并趋于“万法归一”，归在你专修准提法的观想，等身口意专一了，才能得定；能得定才谈得上解脱，不然都是口头禅。

即使把“万法归一，一归何处”都参通了，大彻大悟了，那么他以后修不修呢？最高明的最平凡，所谓“高高山顶立，深深海底

行”。大家修行还是要从基础做起，要了脱生死，要生来死去得到自由自在，你非修定力不可。所以平常教你们注意呀！六度万行当中布施、持戒、忍辱、精进，都是前奏加行的工夫，先修福报，福报够了，禅定，禅定够了，才有般若。小乘法门谈“戒定慧”，“定”在中间，没有定，没有真正的戒，没有定，没有真正的慧。而且我再三讲过，尤其在这个时代，这个世界，几乎所有修佛修道都是口头禅，嘴巴讲起来高明的很，功夫一点都没有。这话你们平常都常听的，却都忘了。尤其在这里的同学——出家的同学，已经不错了，并不是说你们完全不对，但是以我的要求标准来说，都是打零分的。大多气质不够，道理上没通，虽然在这里坐禅，没有一个人真正得止，更不要说得定。心念止不了，修行便止于表面而已，你们要彻底的反省，为什么贪瞋痴慢的习气反而越来越大，没有减少呢？注意啊！这个话说起来我是很痛心的！

现在有些同学要求，不怎么严格，所以我也懒得讲你们，事实是这样，结果你们习气的弱点都爆发出来了。见地谈不上，行愿也没有。你们自己认为高明的同学越要留意，自己认为差一点的同学也不可疏忽。因为自己认为差一点，潜意识往往就比较不敢放肆，而自己认为高明的难免得意忘形，那便糟透了！

在平常，我管你们也好，不管你们也好，一个一个都仔细地观察着的。现在我要再三强调，此时（这个时代）此地（这个地区）有这么一个因缘，很不容易啊！可是因缘聚散无常，不要做美妙的糊涂梦啊！万一因缘一散，你们背着包包各自东西，自己能够走路吗？这一生的修行，年纪轻轻的有把握了吗？不要自欺了，毫无把握，差劲得一塌糊涂。这一点你们要特别留心。

（三）

前天我讲了，从今天开始起，你们要继续修行，也征求过大家的意见，希望如此。但是看到你们的念诵还不得力。譬如比较真正用功念诵的，喉咙就吃不消；较为姑息自己的，认为自己用不着那么吃力，不全身投入，喉咙当然好些，你们这两种情况看来都蛮可怜！

持咒有三种念法：金刚念诵、普通的开口念诵和瑜伽念诵。三种念诵，都要晓得调气，调气就是调心。可是你们始终对调气念诵的法门搞不清楚！为什么搞不清楚？这就是你的业障。从喉轮到头轮这一部分的气脉很难通，自己对于一口气一口气心气合一的念诵，根本没有得到要领；乃至很多人都是轻声念，怕把喉咙念哑了，不肯投身进去，这都是懈怠、取巧，甚至有些人认为我只要心念就好了，何必出声呢？也是姑息。

我一再告诉你们，开口念诵等于在修气修脉，要想转这个色身的果报业报，非念不可。但是看到你们受不了的情形，颇有可怜之感。因此我一念慈悲心起，算了！从今天起，一个钟头念诵，一个钟头不念。不念干什么，改为瑜伽念诵，瑜伽念就是心念，也是默念。意要观想，都摄六根，耳根回转来，眼根回转来，你身心的念头与观想配合为一，才能得止。瑜伽念诵也在念呀！不是不念，而表面上叫做参禅，这个里头也可等于同时修慧，也就是与参禅合一的，即是观照自己，观照得清清楚楚，忘却身躯，不要一定放在心窝子、乳房中间，或是喉咙、头脑里头，不要在身上转。以我们身体的心脏部分、喉咙部分、头轮部分而言，如果你能洒然一放，与虚空合一，尽法界遍十方，同声一念，那可好呀！你做得到吗？做到就融化了身心，然后观照同时，也就是密，也就是禅。即观即照，即照即观。即观照，即是止、即是定。你能做到吗？真能做到就不得了了，就好了。

（四）

这次的进修，我美其名为“禅密双运”，禅密合修，同时进行。这是一个法门，不是两个，但是要靠你的智慧。还有大家要注意的，今天重新宣布，现在仍在准提法会中，并不同以前你们寒假的参禅打坐，咒语不念的时候，并不是放下，而是瑜伽念诵，心念还是一样，念诵的数字照样要联上去合并计算的。

此外，在这四十九天内，你们担任执事的人，讲句老实话，几乎一下座来办事就散乱了，没有真正照着准提法修持仪规，有事修法中断时要观想舌头上一个“（嚂）”字，甚至心中仍不离本法，而照样办事。哪一个做到了？统统没有吧！自欺欺人，这就不是修行人的本色了。年轻的几个男众智忠只打打拳，做做运动，修持根本够不上；果锦固然忙一点，也是够不上，没有专心。你们表面上所谓修行是“依他起”，到这里是受环境所使所逼，我看得很清楚。我不在时多放逸，甚至比放逸还糟糕，大为散乱。几个年纪大一点的，我也只好不严格要求，不过我希望你们觉慧、文慧等上了年纪的注意呀！光阴迅速，来日无多，不要到了腊月三十最后的时刻，拖累别人，麻烦自己，千万注意注意呀！要发愿往生西方。修准提法同发愿往生西方难道不一样吗？可见一直教你们研究《显密圆通成佛心要》都没有研究好，专持准提法，十方国土必可任意往生。

再说，念诵与唱念，除了普通的节拍以外，这里主要的就是教你们心气合一的方法，依之而行，如果真有人念到此一状况，持诵一个钟头或半个钟头，那便获益很大，身心的病痛能够逐一去除。可是我坐在这里，听你们一个个的声音，转了一圈听过来，没有人到达这境界的。如此，不要说气脉的脉结（结使）打不开，就是心念的结使贪、瞋、痴、慢、疑、见思惑的结使也打不开。所谓顶轮的脉、喉轮的脉，真的打开了，效果就来。真的你的顶轮的脉打开了，喉轮的脉

打开了，那么心轮、大乐轮（丹田）等气脉整个都全部可打开。这个道理要好好参究。

大家念诵的时候，要怎么样才能心气合一，打开脉轮，使气脉归一呢？我一再告诉你们，要一口气一口气的念。单独念诵时可以自由唱念，而团体共修却不能不作规定，不然会变得乱糟糟的。我不是给你们讲过，唱念不是在唱歌，你可以不管节拍的问题；而团体的念诵有节奏，有法器配合，虽有节拍的问题，但同你心气合一也没有妨碍，自自然然就配合上了吗！声音接不上时只要意识中间有一丝连到就行了，可是你们全堂里头几乎没有人做到，这就是所谓的功夫了。偶然也有一位、两位或者半位捏到诀窍，一开口音声就不同了。自然的，在这一点，你们真要惭愧。

到现在所谓一口气一口气的念诵，你们始终没有真正的体会到。如果真正体会到，一开口念诵，已经没有杂想，绝对没有妄念了，自然心气合一，而且感到身心皆空，与法界同体。一开口就做到了嘛！“南—无—”（师作示范），身体没有了，也没有所谓音声什么的。“南—无—萨—哆—喃—”身体自然空了。那么为什么注重一口气一口气的念？为的是要使你们内心的气脉打开。所以前一阶段特别要大家开口念，不要金刚念，因为你们还没有资格做金刚念诵。老实讲，金刚念诵也就是一口气一口气唇齿不动的念，一身百千万个细胞都在动，都在念，身心全投进去了。开口念也是这个道理。“南无萨哆喃三藐三菩陀……嗡部林”尽量舌头在拌动，唇齿不动。“南无……”（师作示范）一下就心气合一了，嘴巴自然懒得动，那是因为心气向内归一了。这一点大家要特别的注意，尤其这次继续四十九天后的念诵修持更要特别善护念。

（五）

假使以你们现在的成绩出去吹吹牛，或者表示自己还有点修行，那已经不错了，可是真达到渐修法门的标准还不够。你们身心的障碍依旧非常的大，再三告诉你们，身体的障碍、四大的老化全在一口气，所谓习气也是一口气，习气不能转化即是气质不能转化。气质是个真的东西，它不改善，身上的情、爱、欲、业力就难克服。这所谓的“气”，不是呼吸之气，但是现在要转化它，倒先要从呼吸之气开始练起，这一点特别慎重告诉大家，千万不要因达不到念诵的要求，便默默静坐，不肯用心，提不起正念，身口意观想的念头都没有，那就是严重的大昏沉。你要晓得大昏沉的果报是什么？小则畜生道，大则地狱道。很多畜生，尤其愈低等的，大部分时间都在昏沉中、在睡眠中，也就是在冬眠状态中。

动物有冬眠，人也有冬眠，气候一冷，你就容易打坐了。但打坐岂是这么容易？往往你天气冷打坐，觉得很清静、很舒服，那是细昏沉，一种变相的冬眠状态。气候太热也会昏沉，一个是阴的，一个是阳的。冬天的昏沉好像静坐一样，实际上是种不折不扣的冬眠状态，它是内敛的；天气太热的昏沉它是外放的、消耗的，在这个时候，虽然坐着不念，宁可微微张开眼睛，不要落在昏沉中。要真修持的话，身口意的观想要清明，不清明时，对付昏沉的办法之一是闭气。闭气不是宝瓶气，虽差不多，实则有别，要注意。气一闭精神就来了，然后冲出去。

再说昏沉的现象，是身心两方面的，有了身体就有昏沉。你在静坐中不执守身体内部，哪里在难过也不管，哪里气不通也不管，你从顶门上一冲就出去了，与虚空合一。准提仪轨的修法，我不是把法本交给你们了吗？最后一冲与虚空合一，虚空即我，我即虚空，虚空与我无二无别，也无虚空之量可得，你们学过没有？法本看过没有？

（同学们答有）为什么不求证？还是守在色身内胡搞。怎么不去参呢？光是要求灌顶，好啊！拿冰水来，一个个跪在佛前，头上每人各给一瓢，让你冻死，有什么用？不用慧去修有什么用？

很多学佛的人都躲在色壳子里搞，口口声声四大皆空，全是妄语。你哪里空得掉、冲得出来？等于黄龙禅师咒吕纯阳祖师，原来是个守尸鬼！所以教你修白骨观、死观，两腿一盘坐在这里，这个尸体几十斤臭肉一摆，身心内外皆空，我与虚空合一，还管你这一堆死肉干吗？这个气魄都没有，如何学佛？假使有这个气魄，你们的念诵就很容易到达昨天讲《楞严经》上，文殊菩萨说到普贤菩萨的那个修法。那四句怎么说？

我先提头一句“心闻洞十方”，下一句呢？你们不是很用心听吗？记不得把大意讲出来看！——一个都没有？你们在这里骗我，我也骗你们，这叫做乌龟骗鳖，鳖骗贼（小偷），贼骗乌龟，大家都在转着瞎骗，忙得团团转。算了！听了课有什么用？哪里去体会？你们要晓得观想三业清净修法的成就，是“心闻洞十方”的普贤法门做到了，真到了虚空与我无二无别的境界，这个时候你能“心闻洞十方”，三业亦清净，但这还得要生于“大因力”呀！所以说“初心不能入，云何获圆通”就是这四句嘛！

你们学佛，佛所亲说的话也不听，善知识的话不听，恶知识的话也不听；全部的我见、我慢、我相，都落于邪见中。大家吃饭去！佛法哪有吃饭好？好饭才现实？

你们不了解生死，生来死去要自己能够做主，有把握才行。活着的时候健康快乐，要走的时候，不拖累别人，不麻烦自己，这非修定

不可！非先修“有为定”不可。老头子们要注意啊！不要只搞清静打坐，那是做不了主的。（下座）

（六）

（师引众念诵准提咒数遍）

懂不懂？不懂！这样一口气一口气念，同你练九节佛风一样。念到后来连肚皮都瘪进去了，没有了，还在念；最后放松，自然吸气，充满了再开始念，比你练九节佛风，什么气功都有效。身体、精神越来越健旺，乃至两腿坐不住，气脉念好了，一直念到下面气通了，自然经过屁股那里，一路一路都会自己震开了，到了大腿、膝盖、足底心，连十个足趾头都在发乐。气通了，一身都暖和了，甚至想脱衣服才好哩！而最后连所穿衣服都没有感觉，也没有身体的感觉，完全在一片音声海中，音声海是什么？——空的。念念皆空，念念皆有。然后法界同声，此身同空，投入本尊佛母与我合一的心海中。

然而为什么现在改变方式，教你们可以瑜伽念呢？因为看你们不行。即使声音停了，键槌（木鱼引磬）一下停了，全堂静了下来，心中还是要此声此音继续瑜伽念诵，还是“南无萨哆喃……”一路下去，不过一个是正常发音，一个是声自内发，声自内发是什么法门？知不知道？昨天正好讲过《楞严经》。哪四句？上午还问过你们的，查了没有？文殊菩萨讲普贤菩萨的修法，哪个背得出来？五百块钱奖金，背不出来每人打五百板屁股。上午讲了，下午都没有去查，你们哪里在学呢？像我们以前学东西，这一下忘记了，全身毛孔都竖立起来，惭愧得真是难过。下去马上翻，翻完了马上背来，这样才是求学。你们哪里是在求学？所以我说你们在混。

（师提第一句“心闻洞十方”，果锦同学接背下三句“生于大因力，初心不能入，云何获圆通”。师曰：“你得两百块，我得三百，是我起头的，为什么一开始不全背出来？”）

“心闻洞十方”，非得“生于大因力”不可。为什么你们不能入？这不就明明白白了吗？！你们又学佛、又出家，已不算初心了；而这些居士们一天到晚阿弥陀佛，念咒子，现在跑来这里赶场一样，也不能说是初心，至少在这里已修了四十九天了，等于四十九个大劫了，为什么不能入呀？因为你们不能入，所以“云何获圆通”？假使能入那个“心闻洞十方”的境界，你早已进入普贤菩萨的行愿海去了，所以要“生于大因力”，发起真正学佛的大愿心啊！

今天再给你们讲瑜伽念诵的道理，要搞清楚，好好体会。现在静下来的时候，并不是叫你参禅。“心闻洞十方”，进入这三个昧，就不是初心了。假使能够入，当然获圆通。文殊菩萨已经说得很清楚，问你自己，云何获圆通？大家正在修学，想证得菩提，就要细心参究。观音法门从耳根入，到了普贤法门，亦同耳根有关联，闻声在心，这一旨要已透露了《楞严经》是无上的密宗。

你看佛说法五处放光，五次放光每次不同。你念诵的音声只要打通那一轮，都能体会到个中道理的。不要说我坐在这里，心空一念就好了，万缘不起，那是大昏沉；即使做到完全“空”了，也不过是小乘的果位，因为你那个空还是意识现量的一个境界。那么，我说“有”呢？也是意识现量的境界。所以永嘉禅师告诉过我们：“弃有着空病亦然，还如避溺而投火。”因此古人再三告诫我们修行的道理：“宁可着有如须弥山，不可落空如芥子许。”一落了空，转身很难。

（师又念诵准提咒数遍以作示范）

所谓金刚念诵如此——唇齿不动，音声、气脉在里面念，完全融在一片音声气海里，这个里面就是指你的色壳子。所以用不着修气脉，气脉自然都震开了。但是我们念诵不在求气脉震开，在求专一得止，与“都摄六根，净念相继”，是一样的道理。不是在那里穷叫唤，我听到你们只在那里吵吵嚷嚷，不是念诵。现在再来念几遍试试看，看你们懂了没有？

（大众依法念诵准提咒，师亦偶而同念）

今天好像有一点听懂了。注意呀！我在场不在场都如此修法，没有不成就的，功德自然圆，自然可以证得菩提。刚才你们自己也听到了，已经不同了，不是吗？不过你们还没有完全上路。不完全上路，散乱昏沉便依然如故，这个四大业报之身也就没办法转化。

要知道这样一口气、一口气的念诵，嘴巴不会发干的，稍微有点感冒，这样一念，出身汗就好了，都化掉了。精神不好的，待精气神一充满，当然好了。乃至肠胃不通也会走通了，心脏不好也会打通了，肺部不清也能清理了，这些都是附带的功能，目的不在医病。

释迦牟尼佛不是传下来有禅定修气治病的法门吗？你们一出家了，就是佛的弟子，这都不会，弯腰驼背地坐在那里穷嚷，声音再大，有什么用？几十个大破锣，一听便知不是修持人的声音。真修持人的声音，句句从胸襟中流出，每个音声从丹田发出，自自然然的，不假造作。

道家的庄子也曾经说过：“常人之息以喉，至人之息以踵。”普通人的呼吸到胸部肺部为止，得道的人却从脚底心发出来。你不要说

丹田在人的肚脐下一寸三分，谁去量过？是有这个道理，但一寸三分究竟在哪里？这些我都讲了，但你们不要去管它，不要着这个相，气自然通了，充满了。

（七）

注意呀！现在只是试试看，还没有确定，给你们一堂念诵，另一堂静下来瑜伽念。心闻在念，气脉在身体的里头震动，发生动摇现象，可以让它动一下，不让它动也可以。这些自己应该懂得收放自如，恰到好处，要晓得我的一念跟到受阴在跑，所以它才会动；如果念不跟着感觉跑，这个身体坐在那里，就是一具白骨，甚至白骨都没有了，发光了，等于一个虚架子，一层很薄的烟雾一样，包着身体，内外都是光明，都是气，哪里会动？不动了。我不理会你这个受阴，不管你酸也好，痛也好，麻也好，胀也好，舒服也好，连舒服也不管。你觉得舒服好啊？一耽溺这个享受的滋味，你就被受阴所困，色受想行识不能解脱，怎么行呢？千万不要被受阴困住了。

但是话又说回来，因为你们不能得定，气脉不能通，不能解脱色身，所以修禅定要你先得喜得乐。先发起乐，再得喜，那也是为了打破受阴，打破这报身中的业力的一个转机。这是以楔出楔的道理，拿这颗钉子去除那一颗钉子，最后再把它拔掉。所以一再告诉你们，尽管在修持密法，念准提咒，道理还是要参究呀！傻里瓜叽的坐在这里，那岂是楞严法会？倒成了愣头愣脑的法会。

就如刚才这样，慢慢有点体会地修进去。敲键槌的人要修得好的人来担任，一个音声接一个音声，永远是这样，虽然密集，但不是快，不忙、不快、不慢、不急，就是这样，自然进入由观音菩萨的耳

根法门，到达普贤菩萨的境界——“心闻洞十方”，自然可以依此大因之力，身心一天一天地健康起来，定慧也就自然而然地等持了。

我希望你们此次真正得益，这要看你们自己的福报了。好吧！开始念诵吧，念多久你们自己把握。维那是纲纪、领头的，执行键槌的维那，不但自己要练要修，同时也要观察大家的耳根音声，“心闻洞十方”，不对时要调整，该快该慢，不能自己随心所欲，为了大众的修持，要懂得如何去带领。好，开始吧！

（一九八五年元月二十九日讲于台北准提法会）

附录一：普贤菩萨的行愿及修行法门

大方广佛华严经入不思议解脱境界普贤行愿品

唐罽宾国三藏般若奉诏　译

尔时普贤菩萨摩诃萨，称叹如来胜功德已，告诸菩萨及善财言：善男子！如来功德，假使十方，一切诸佛，经不可说不可说佛刹极微尘数劫，相续演说，不可穷尽。若欲成就此功德门，应修十种广大行愿。何等为十？一者、礼敬诸佛。二者、称赞如来。三者、广修供养。四者、忏悔业障。五者、随喜功德。六者、请转法轮。七者、请佛住世。八者、常随佛学。九者、恒顺众生。十者、普皆回向。善财白言：“大圣！云何礼敬，乃至回向？”

普贤菩萨告善财言：善男子！言礼敬诸佛者：所有尽法界、虚空界，十方三世，一切佛刹，极微尘数，诸佛世尊。我以普贤行愿力故，深心信解，如对目前。悉以清净身语意业，常修礼敬。一一佛所，皆现不可说不可说佛刹极微尘数身；一一身，遍礼不可说不可说佛刹极微尘数佛。虚空界尽，我礼乃尽；以虚空界不可尽故，我此礼敬，无有穷尽。如是乃至众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我礼乃尽；而众生界乃至烦恼无有尽故，我此礼敬，无有穷尽。念念相续，无有间断；身语意业，无有疲厌。

复次，善男子！言称赞如来者：所有尽法界、虚空界，十方三世，一切刹土，所有极微，一一尘中，皆有一切世间极微尘数佛；一一佛所，皆有菩萨海会围绕。我当悉以甚深胜解，现前知见。各以出过辩才天女微妙舌根，一一舌根，出无尽音声海；一一音声，出一切

言辞海；称扬赞叹一切如来诸功德海。穷未来际，相续不断；尽于法界，无不周遍。如是虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我赞乃尽；而虚空界乃至烦恼无有尽故，我此赞叹无有穷尽。念念相续，无有间断；身语意业，无有疲厌。

复次，善男子！言广修供养者：所有尽法界、虚空界，十方三世，一切佛刹，极微尘中，一一各有一切世界极微尘数佛；一一佛所，种种菩萨海会围绕。我以普贤行愿力故，起深信解，现前知见。悉以上妙诸供养具，而为供养。所谓：华云、鬘云天音乐云、天伞盖云、天衣服云，天种种香：涂香、烧香、末香。如是等云，一一量如须弥山王。燃种种灯：酥灯、油灯、诸香油灯。一一灯炷，如须弥山；一一灯油，如大海水。以如是等诸供养具，常为供养。善男子，诸供养中，法供养最。所谓：如说修行供养，利益众生供养，摄受众生供养，代众生苦供养，勤修善根供养，不舍菩萨业供养，不离菩提心供养。善男子！如前供养无量功德，比法供养一念功德，百分不及一，千分不及一，百千俱胝那由他分、迦罗分、算分、数分、喻分、优波尼沙陀分，亦不及一。何以故？以诸如来尊重法故；以如说行，出生诸佛故。若诸菩萨，行法供养，则得成就供养如来。如是修行，是真供养故。此广大最胜供养，虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我供乃尽；而虚空界，乃至烦恼不可尽故，我此供养亦无有尽。念念相续，无有间断；身语意业，无有疲厌。

复次，善男子！言忏悔业障者：菩萨自念，我于过去，无始劫中，由贪瞋痴，发身口意，作诸恶业，无量无边。若此恶业，有体相者，尽虚空界，不能容受。我今悉以清净三业，遍于法界，极微尘刹，一切诸佛菩萨众前，诚心忏悔，后不复造，恒住净戒一切功德。如是虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我忏乃尽；而虚

空界，乃至众生烦恼不可尽故，我此忏悔无有穷尽。念念相续，无有间断；身语意业，无有疲厌。

复次，善男子！言随喜功德者：所有尽法界、虚空界，十方三世一切佛刹，极微尘数诸佛如来，从初发心，为一切智，勤修福聚，不惜身命，经不可说不可说佛刹，极微尘数劫；一一劫中，舍不可说不可说佛刹极微尘数头目手足。如是一切难行苦行，圆满种种波罗蜜门，证入种种菩萨智地，成就诸佛无上菩提；及般涅槃，分布舍利。所有善根，我皆随喜。及彼十方一切世界，六趣四生，一切种类。所有功德，乃至一尘，我皆随喜。十方三世，一切声闻，及辟支佛，有学、无学，所有功德，我皆随喜。一切菩萨所修无量难行苦行，志求无上正等菩提，广大功德，我皆随喜。如是虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽；我此随喜无有穷尽。念念相继，无有间断；身语意业，无有疲厌。

复次，善男子！言请转法轮者：所有尽法界、虚空界十方三世，一切佛刹极微尘中，一一各有不可说不可说佛刹，极微尘数广大佛刹；一一刹中，念念有不可说不可说佛刹，极微尘数，一切诸佛，成等正觉。一切菩萨海会围绕。而我悉以身口意业，种种方便，殷勤劝请，转妙法轮。如是虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽；我常劝请一切诸佛转正法轮，无有穷尽。念念相续，无有间断；身语意业，无有疲厌。

复次，善男子！言请佛住世者：所有尽法界、虚空界，十方三世一切佛刹，极微尘数，诸佛如来，将欲示现般涅槃者及诸菩萨、声闻、缘觉，有学、无学，乃至一切诸善知识，我悉劝请，莫入涅槃；经于一切佛刹极微尘数劫，为欲利乐一切众生。如是虚空界尽，众生

界尽，众生业尽，众生烦恼尽；我此劝请无有穷尽。念念相续，无有间断；身语意业，无有疲厌。

复次，善男子！言常随佛学者：如此娑婆世界，毗卢遮那如来，从初发心，精进不退，以不可说不可说身命，而为布施；剥皮为纸，析骨为笔，刺血为墨，书写经典，积如须弥。为重法故，不惜身命；何况王位、城邑聚落、宫殿园林，一切所有，及余种种难行苦行。乃至树下，成大菩提，示种种神通，起种种变化，现种种佛身，处种种众会。或处一切诸大菩萨众会道场；或处声闻，及辟支佛众会道场；或处转轮圣王，小王眷属，众会道场；或处刹利，及婆罗门，长者居士，众会道场；乃至或处天龙八部，人非人等，众会道场。处于如是种种众会，以圆满音，如大雷震，随其乐欲，成熟众生；乃至示现，入于涅槃。如是一切，我皆随学。如今世尊毗卢遮那。如是尽法界、虚空界，十方三世一切佛刹，所有尘中一切如来，皆亦如是；于念念中，我皆随学。如是虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽；我此随学无有穷尽。念念相续，无有间断；身语意业，无有疲厌。

复次，善男子！言恒顺众生者：谓尽法界、虚空界，十方刹海，所有众生，种种差别，所谓：卵生、胎生、湿生、化生，或有依于地水火风而生住者；或有依空，及诸卉木而生住者；种种生类、种种色身、种种形状、种种相貌、种种寿量、种种族类、种种名号、种种心性、种种知见、种种欲乐、种种意行、种种威仪、种种衣服、种种饮食，处于种种村营聚落、城邑宫殿；乃至一切天龙八部，人非人等，无足二足，四足多足，有色无色，有想无想，非有想非无想。如是等类，我皆于彼随顺而转；种种承事，种种供养；如敬父母，如奉师长，及阿罗汉；乃至如来，等无有异。于诸病苦，为作良医；于失道者，示其正路；于暗夜中，为作光明；于贫穷者，令得伏藏。菩萨如

是平等，饶益一切众生。何以故？菩萨若能随顺众生，则为随顺供养诸佛；若于众生尊重承事，则为尊重承事如来；若令众生生欢喜者，则令一切如来欢喜。何以故？诸佛如来，以大悲心，而为体故。因于众生而起大悲；因于大悲生菩提心；因菩提心成等正觉。譬如旷野沙碛之中有大树王，若根得水，枝叶华果，悉皆繁茂。生死旷野，菩提树王，亦复如是。一切众生，而为树根；诸佛菩萨，而为华果。以大悲水饶益众生，则能成就诸佛菩萨智慧华果。何以故？若诸菩萨以大悲水饶益众生，则能成就阿耨多罗三藐三菩提故。是故菩提，属于众生；若无众生，一切菩萨，终不能成无上正觉。善男子！汝于此义，应如是解。以于众生心平等故，则能成就圆满大悲；以大悲心随众生故，则能成就供养如来，菩萨如是随顺众生。虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽；我此随顺无有穷尽。念念相续，无有间断；身语意业，无有疲厌。

复次，善男子！言普皆回向者：从初礼拜，乃至随顺，所有功德，皆悉回向，尽法界、虚空界，一切众生。愿令众生：常得安乐，无诸病苦。欲行恶法，皆悉不成；所修善业，皆速成就。关闭一切诸恶趣门，开示人天涅槃正路。若诸众生，因其积集诸恶业故，所感一切极重苦果，我皆代受。令彼众生，悉得解脱；究竟成就，无上菩提。菩萨如是所修回向，虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽；我此回向，无有穷尽。念念相续，无有间断；身语意业，无有疲厌。

善男子！是为菩萨摩诃萨十种大愿，具足圆满。若诸菩萨，于此大愿，随顺趣入；则能成熟一切众生，则能随顺阿耨多罗三藐三菩提，则能成满普贤菩萨诸行愿海。是故，善男子，汝于此义，应如是知。若有善男子、善女人，以满十方无量无边不可说不可说佛刹、极

微尘数一切世界，上妙七宝，及诸人天最胜安乐，布施尔所一切世界所有众生，供养尔所一切世界诸佛菩萨，经尔所佛刹极微尘数劫相续不断，所得功德；若复有人，闻此愿王，一经于耳，所有功德，比前功德，百分不及一，千分不及一，乃至优波尼沙陀分亦不及一。或复有人，以深信心，于此大愿，受持读诵，乃至书写一四句偈，速能除灭，五无间业；所有世间身心等病，种种苦恼，乃至佛刹极微尘数一切恶业，皆得消除。一切魔军、夜叉、罗刹，若鸠槃荼，若毗舍阇，若部多等，饮血啖肉，诸恶鬼神，皆悉远离；或时发心，亲近守护。是故，若人诵此愿者，行于世间，无有障碍；如空中月，出于云翳。诸佛菩萨，之所称赞；一切人天，皆应礼敬；一切众生，悉应供养。此善男子，善得人身，圆满普贤所有功德，不久当如普贤菩萨，速得成就微妙色身，具三十二大丈夫相。若生人天，所在之处，常居胜族。悉能破坏一切恶趣，悉能远离一切恶友，悉能制服一切外道，悉能解脱一切烦恼；如师子王，催伏群兽，堪受一切众生供养。又复是人，临命终时，最后刹那，一切诸根，悉皆散坏；一切亲属，悉皆舍离；一切威势，悉皆退失；辅相大臣，宫城内外，象马车乘，珍宝伏藏，如是一切，无复相随。唯此愿王，不相舍离；于一切时，引导其前；一刹那中，即得往生极乐世界。到已，即见阿弥陀佛。文殊师利菩萨、普贤菩萨、观自在菩萨、弥勒菩萨等，此诸菩萨，色相端严，功德具足，所共围绕。其人自见，生莲华中，蒙佛授记。得授记已，经于无数百千万亿那由他劫，普于十方不可说不可说世界，以智慧力，随众生心，而为利益。不久当坐菩提道场，降伏魔军，成等正觉，转妙法轮；能令佛刹极微尘数世界众生，发菩提心，随其根性，教化成熟；乃至尽于未来劫海，广能利益一切众生。善男子！彼诸众生，若闻若信此大愿王，受持读诵，广为人说；所有功德，除佛世尊，余无知者。是故汝等，闻此愿王，莫生疑念；应当谛受，受已能读，读已能诵，诵已能持；乃至书写，广为人说。是诸人等，于一念

中，所有行愿，皆得成就；所获福聚，无量无边；能于烦恼大苦海中，拔济众生，令其出离，皆得往生阿弥陀佛极乐世界。

尔时普贤菩萨摩诃萨，欲重宣此义，普观十方，而说偈言。

所有十方世界中　三世一切人师子
我以清净身语意　一切遍礼尽无余
普贤行愿威神力　普现一切如来前
一身复现刹尘身　一一遍礼刹尘佛
于一尘中尘数佛　各处菩萨众会中
无尽法界尘亦然　深信诸佛皆充满
各以一切音声海　普出无尽妙言辞
尽于未来一切劫　赞佛甚深功德海
以诸最胜妙华鬘　伎乐涂香及伞盖
如是最胜庄严具　我以供养诸如来
最胜衣服最胜香　末香烧香与灯烛
一一皆如妙高聚　我悉供养诸如来
我以广大胜解心　深信一切三世佛
悉以普贤行愿力　普遍供养诸如来
我昔所造诸恶业　皆由无始贪瞋痴
从身语意之所生　一切我今皆忏悔
十方一切诸众生　二乘有学及无学
一切如来与菩萨　所有功德皆随喜
十方所有世间灯　最初成就菩提者
我今一切皆劝请　转于无上妙法轮
诸佛若欲示涅槃　我悉至诚而劝请
唯愿久住刹尘劫　利乐一切诸众生
所有礼赞供养福　请佛住世转法轮
随喜忏悔诸善根　回向众生及佛道

我随一切如来学　修习普贤圆满行
供养过去诸如来　及与现在十方佛
未来一切天人师　一切意乐皆圆满
我愿普随三世学　速得成就大菩提
所有十方一切刹　广大清净妙庄严
众会围绕诸如来　悉在菩提树王下
十方所有诸众生　愿离忧患常安乐
获得甚深正法利　灭除烦恼尽无余
我为菩提修行时　一切趣中成宿命
常得出家修净戒　无垢无破无穿漏
天龙夜叉鸠槃荼　乃至人与非人等
所有一切众生语　悉以诸音而说法
勤修清净波罗蜜　恒不忘失菩提心
灭除障垢无有余　一切妙行皆成就
于诸惑业及魔境　世间道中得解脱
犹如莲华不着水　亦如日月不住空
悉除一切恶道苦　等与一切群生乐
如是经于刹尘劫　十方利益恒无尽
我常随顺诸众生　尽于未来一切劫
恒修普贤广大行　圆满无上大菩提
所有与我同行者　于一切处同集会
身口意业皆同等　一切行愿同修学
所有益我善知识　为我显示普贤行
常愿与我同集会　于我常生欢喜心
愿常面见诸如来　及诸佛子众围绕
于彼皆兴广大供　尽未来劫无疲厌
愿持诸佛微妙法　光显一切菩提行
究竟清净普贤道　尽未来劫常修习

我于一切诸有中　所修福智恒无尽
定慧方便及解脱　获诸无尽功德藏
一尘中有尘数刹　一一刹有难思佛
一一佛处众会中　我见恒演菩提行
普尽十方诸刹海　一一毛端三世海
佛海及与国土海　我遍修行经劫海
一切如来语清净　一言具众音声海
随诸众生意乐音　一一流佛辩才海
三世一切诸如来　于彼无尽语言海
恒转理趣妙法轮　我深智力普能入
我能深入于未来　尽一切劫为一念
三世所有一切劫　为一念际我皆入
我于一念见三世　所有一切人师子
亦常入佛境界中　如幻解脱及威力
于一毛端极微中　出现三世庄严刹
十方尘刹诸毛端　我皆深入而严净
所有未来照世灯　成道转法悟群有
究竟佛事示涅槃　我皆往诣而亲近
速疾周遍神通力　普门遍入大乘力
智行普修功德力　威神普覆大慈力
遍净庄严胜福力　无着无依智慧力
定慧方便威神力　普能积集菩提力
清净一切善业力　摧灭一切烦恼力
降伏一切诸魔力　圆满普贤诸行力
普能严净诸刹海　解脱一切众生海
善能分别诸法海　能甚深入智慧海
普能清净诸行海　圆满一切诸愿海
亲近供养诸佛海　修行无倦经劫海

三世一切诸如来　最胜菩提诸行愿
我皆供养圆满修　以普贤行悟菩提
一切如来有长子　彼名号曰普贤尊
我今回向诸善根　愿诸智行悉同彼
愿身口意恒清净　诸行刹土亦复然
如是智慧号普贤　愿我与彼皆同等
我为遍净普贤行　文殊师利诸大愿
满彼事业尽无余　未来际劫恒无倦
我所修行无有量　获得无量诸功德
安住无量诸行中　了达一切神通力
文殊师利勇猛智　普贤慧行亦复然
我今回向诸善根　随彼一切常修学
三世诸佛所称叹　如是最胜诸大愿
我今回向诸善根　为得普贤殊胜行
愿我临欲命终时　尽除一切诸障碍
面见彼佛阿弥陀　即得往生安乐刹
我既往生彼国已　现前成就此大愿
一切圆满尽无余　利乐一切众生界
彼佛众会咸清净　我时于胜莲华生
亲睹如来无量光　现前授我菩提记
蒙彼如来授记已　化身无数百俱胝
智力广大遍十方　普利一切众生界
乃至虚空世界尽　众生及业烦恼尽
如是一切无尽时　我愿究竟恒无尽
十方所有无边刹　庄严众宝供如来
最胜安乐施天人　经一切刹微尘劫
若人于此胜愿王　一经于耳能生信
求胜菩提心渴仰　获胜功德过于彼

即常远离恶知识　永离一切诸恶道
速见如来无量光　具此普贤最胜愿
此人善得胜寿命　此人善来人中生
此人不久当成就　如彼普贤菩萨行
往昔由无智慧力　所造极恶五无间
诵此普贤大愿王　一念速疾皆消灭
族姓种类及容色　相好智慧咸圆满
诸魔外道不能摧　堪为三界所应供
速诣菩提大树王　坐已降伏诸魔众
成等正觉转法轮　普利一切诸含识
若人于此普贤愿　读诵受持及演说
果报唯佛能证知　决定获胜菩提道
若人诵此普贤愿　我说少分之善根
一念一切悉皆圆　成就众生清净愿
我此普贤殊胜行　无边胜福皆回向
普愿沉溺诸众生　速往无量光佛刹

尔时普贤菩萨摩诃萨，于如来前，说此普贤广大愿王清净偈已。善财童子，踊跃无量；一切菩萨，皆大欢喜！如来赞言：善哉善哉！

尔时世尊，与诸圣者菩萨摩诃萨，演说如是不可思议解脱境界胜法门时，文殊师利菩萨而为上首；诸大菩萨，及所成熟六千比丘，弥勒菩萨而为上首；贤劫一切诸大菩萨，无垢普贤菩萨而为上首；一生补处，住灌顶位诸大菩萨，及余十方种种世界，普来集会，一切刹海，及微尘数诸菩萨摩诃萨众，大智舍利弗、摩诃目犍连等，而为上首；诸大声闻，并诸人天，一切世主：天、龙、夜叉、乾闼婆、阿修罗、迦楼罗、紧那罗、摩睺罗伽，人非人等，一切大众。闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

赞

重重愿海，莫可言昼。众生无尽愿无边，化生七宝莲。记授金仙，万德一时圆。

大方广佛华严经净行品

唐于阗国三藏沙门实叉难陀　译

尔时智首菩萨问文殊师利菩萨言，佛子！菩萨云何得无过失身语意业？云何得不害身语意业？云何得不可毁身语意业？云何得不可坏身语意业？云何得不退转身语意业？云何得不可动身语意业？云何得殊胜身语意业？云何得清净身语意业？云何得无染身语意业？云何得智为先导身语意业？云何得生处具足、种族具足、家具足、色具足、相具足、念具足、慧具足、行具足、无畏具足、觉悟具足？云何得胜慧、第一慧、最上慧、最胜慧、无量慧、无数慧、不思议慧、无与等慧、不可量慧、不可说慧？云何得因力、欲力、方便力、缘力、所缘力、根力、观察力、奢摩他力、毗钵舍那力、思惟力？云何得蕴善巧、界善巧、处善巧、缘起善巧、欲界善巧、色界善巧、无色界善巧、过去善巧、未来善巧、现在善巧？云何善修习念觉分、择法觉分、精进觉分、喜觉分、猗觉分、定觉分、舍觉分、空、无相、无愿？云何得圆满檀波罗蜜、尸波罗蜜、羼提波罗蜜、毗黎耶波罗蜜、禅那波罗蜜、般若波罗蜜、及以圆满慈、悲、喜、舍。云何得处非处智力、过未现在业报智力、根胜劣智力、种种界智力、种种解智力、一切至处道智力、禅解脱三昧染净智力、宿住念智力、无障碍天眼智力、断诸习智力？云何常得天王、龙王、夜叉王、乾闼婆王、阿修罗王、迦楼罗王、紧那罗王、摩睺罗伽王、人王、梵王之所守护，恭敬供养？云何得与一切众生为依、为救、为归、为趣、为炬、为明、为照、为导、为胜导、为普导？云何于一切众生中为第一、为大、为胜、为最胜、为妙、为极妙、为上、为无上、为无等、为无等等？尔

时文殊师利菩萨告智首菩萨言：“善哉！佛子！汝今为欲多所饶益，多所安隐，哀愍世间，利乐天人，问如是义。佛子！若诸菩萨善用其心，则获一切胜妙功德。于诸佛法心无所碍，住去来今诸佛之道，随众生住，恒不舍离，如诸法相，悉能通达，断一切恶，具足众善。当如普贤色像第一，一切行愿皆得具足，于一切法无不自在，而为众生第二导师。佛子！云何用心，能获一切胜妙功德？佛子！

菩萨在家　当愿众生　知家性空　免其逼迫
孝事父母　当愿众生　善事于佛　护养一切
妻子集会　当愿众生　冤亲平等　永离贪着
若得五欲　当愿众生　拔除欲箭　究竟安隐
伎乐聚会　当愿众生　以法自娱　了伎非实
若在宫室　当愿众生　入于圣地　永除秽欲
著璎珞时　当愿众生　舍诸伪饰　到真实处
上升楼阁　当愿众生　升正法楼　彻见一切
若有所施　当愿众生　一切能舍　心无爱著
众会聚集　当愿众生　舍众聚法　成一切智
若在厄难　当愿众生　随意自在　所行无碍
舍居家时　当愿众生　出家无碍　心得解脱
入僧伽蓝　当愿众生　演说种种　无乖诤法
诣大小师　当愿众生　巧事师长　习行善法
求请出家　当愿众生　得不退法　心无障碍
脱去俗服　当愿众生　勤修善根　舍诸罪轭
剃除须发　当愿众生　永离烦恼　究竟寂灭
著袈裟衣　当愿众生　心无所染　具大仙道
正出家时　当愿众生　同佛出家　救护一切
自归于佛　当愿众生　绍隆佛种　发无上意
自归于法　当愿众生　深入经藏　智慧如海

自归于僧　当愿众生　统理大众　一切无碍
受学戒时　当愿众生　善学于戒　不作众恶
受阇黎教　当愿众生　具足威仪　所行真实
受和尚教　当愿众生　入无生智　到无依处
受具足戒　当愿众生　具诸方便　得最胜法
若入堂宇　当愿众生　升无上堂　安住不动
若敷床座　当愿众生　开敷善法　见真实相
正身端坐　当愿众生　坐菩提座　心无所著
结跏趺坐　当愿众生　善根坚固　得不动地
修行于定　当愿众生　以定伏心　究竟无余
若修于观　当愿众生　见如实理　永无乖诤
舍跏趺坐　当愿众生　观诸行法　悉归散灭
下足住时　当愿众生　心得解脱　安住不动
若举于足　当愿众生　出生死海　具众善法
著下裙时　当愿众生　服诸善根　具足惭愧
整衣束带　当愿众生　检束善根　不令散失
若著上衣　当愿众生　获胜善根　至法彼岸
著僧伽黎　当愿众生　入第一位　得不动法
手执杨枝　当愿众生　皆得妙法　究竟清净
嚼杨枝时　当愿众生　其心调净　噬诸烦恼
大小便时　当愿众生　弃贪瞋痴　蠲除罪法
事讫就水　当愿众生　出世法中　速疾而往
洗涤形秽　当愿众生　清净调柔　毕竟无垢
以水盥掌　当愿众生　得清净手　受持佛法
以水洗面　当愿众生　得净法门　永无垢染
手执锡杖　当愿众生　设大施会　示如实道
执持应器　当愿众生　成就法器　受天人供
发趾向道　当愿众生　趣佛所行　入无依处

若在于道　当愿众生　能行佛道　向无余法
涉路而去　当愿众生　履净法界　心无障碍
见升高路　当愿众生　永出三界　心无怯弱
见趣下路　当愿众生　其心谦下　长佛善根
见斜曲路　当愿众生　舍不正道　永除恶见
若见直路　当愿众生　其心正直　无谄无诳
见路多尘　当愿众生　远离尘垢　获清净法
见路无尘　当愿众生　常行大悲　其心润泽
若见险道　当愿众生　住正法界　离诸罪难
若见众会　当愿众生　说甚深法　一切和合
若见大柱　当愿众生　离我诤心　无有忿恨
若见丛林　当愿众生　诸天及人　所应敬礼
若见高山　当愿众生　善根超出　无能至顶
见棘刺树　当愿众生　疾得翦除　三毒之刺
见树叶茂　当愿众生　以定解脱　而为阴映
若见华开　当愿众生　神通等法　如华开敷
若见树华　当愿众生　众相如华　具三十二
若见果实　当愿众生　获最胜法　证菩提道
若见大河　当愿众生　得预法流　入佛智海
若见陂泽　当愿众生　疾悟诸佛　一味之法
若见池沼　当愿众生　语业满足　巧能演说
若见汲井　当愿众生　具足辩才　演一切法
若见涌泉　当愿众生　方便增长　善根无尽
若见桥道　当愿众生　广度一切　犹如桥梁
若见流水　当愿众生　得善意欲　洗除惑垢
见修园圃　当愿众生　五欲圃中　耘除爱草
见无尤林　当愿众生　永离贪爱　不生忧怖
若见园苑　当愿众生　勤修诸行　趣佛菩提

见严饰人　当愿众生　三十二相　以为严好
见无严饰　当愿众生　舍诸饰好　具头陀行
见乐著人　当愿众生　以法自娱　欢爱不舍
见无乐著　当愿众生　有为事中　心无所乐
见欢乐人　当愿众生　常得安乐　乐供养佛
见苦恼人　当愿众生　获根本智　灭除众苦
见无病人　当愿众生　入真实慧　永无病恼
见疾病人　当愿众生　知身空寂　离乖诤法
见端正人　当愿众生　于佛菩萨　常生净信
见丑陋人　当愿众生　于不善事　不生乐著
见报恩人　当愿众生　于佛菩萨　能知恩德
见背恩人　当愿众生　于有恶人　不加其报
若见沙门　当愿众生　调柔寂静　毕竟第一
见婆罗门　当愿众生　永持梵行　离一切恶
见苦行人　当愿众生　依于苦行　至究竟处
见操行人　当愿众生　坚持志行　不舍佛道
见著甲胄　当愿众生　常服善铠　趣无师法
见无铠仗　当愿众生　永离一切　不善之业
见论议人　当愿众生　于诸异论　悉能摧伏
见正命人　当愿众生　得清净命　不矫威仪
若见于王　当愿众生　得为法王　恒转正法
若见王子　当愿众生　从法化生　而为佛子
若见长者　当愿众生　善能明断　不行恶法
若见大臣　当愿众生　恒守正念　习行众善
若见城郭　当愿众生　得坚固身　心无所屈
若见王都　当愿众生　功德共聚　心恒喜乐
见处林薮　当愿众生　应为天人　之所叹仰
入里乞食　当愿众生　入深法界　心无障碍

到人门房　当愿众生　入于一切　佛法之门
入其家已　当愿众生　得入佛乘　三世平等
见不舍人　当愿众生　常不舍离　胜功德法
见能舍人　当愿众生　永得舍离　三恶道苦
若见空钵　当愿众生　其心清净　空无烦恼
若见满钵　当愿众生　具足成满　一切善法
若得恭敬　当愿众生　恭敬修行　一切佛法
不得恭敬　当愿众生　不行一切　不善之法
见惭耻人　当愿众生　具惭耻行　藏护诸根
见无惭耻　当愿众生　舍离无惭　住大慈道
若得美食　当愿众生　满足其愿　心无羡欲
得不美食　当愿众生　莫不获得　诸三昧昧
得柔软食　当愿众生　大悲所熏　心意柔软
得粗涩食　当愿众生　心无染着　绝世贪爱
若饭食时　当愿众生　禅悦为食　法喜充满
若受味时　当愿众生　得佛上味　甘露满足
饭食已讫　当愿众生　所作皆办　具诸佛法
若说法时　当愿众生　得无尽辩　广宣法要
从舍出时　当愿众生　深入佛智　永出三界
若入水时　当愿众生　入一切智　知三世等
洗浴身体　当愿众生　身心无垢　内外光洁
盛暑炎毒　当愿众生　舍离众恼　一切皆尽
暑退凉初　当愿众生　证无上法　究竟清凉
讽诵经时　当愿众生　顺佛所说　总持不忘
若得见佛　当愿众生　得无碍眼　见一切佛
谛观佛时　当愿众生　皆如普贤　端正严好
见佛塔时　当愿众生　尊重如塔　受天人供
敬心观塔　当愿众生　诸天及人　所共瞻仰

顶礼于塔　当愿众生　一切天人　无能见顶
右绕于塔　当愿众生　所行无逆　成一切智
绕塔三匝　当愿众生　勤求佛道　心无懈歇
赞佛功德　当愿众生　众德悉具　称叹无尽
赞佛相好　当愿众生　成就佛身　证无相法
若洗足时　当愿众生　具神足力　所行无碍
以时寝息　当愿众生　身得安稳　心无动乱
睡眠始寤　当愿众生　一切智觉　周顾十方

佛子！若诸菩萨如是用心，则获一切胜妙功德，一切世间诸天、魔、梵、沙门、婆罗门、乾闼婆、阿修罗等，及以一切声闻、缘觉，所不能动。

佛说观普贤菩萨行法经

宋元嘉年昙无蜜多于扬州　译

如是我闻，一时佛在毗舍离国大林精舍重阁讲堂，告诸比丘：“却后三月。我当般涅槃。”尊者阿难，即从座起，整衣服叉手合掌，绕佛三匝，为佛作礼，胡跪合掌谛观如来，目不暂舍。长老摩诃迦叶、弥勒菩萨摩诃萨，亦从座起。合掌作礼。瞻仰尊颜。

时三大士异口同音，而白佛言：“世尊！如来灭后，云何众生起菩萨心？修行大乘方等经典？正念思惟一实境界？云何不失无上菩提之心？云何复当不断烦恼不离五欲，得净诸根灭除诸罪？父母所生清净常眼，不断五欲而能得见诸障外事？”

佛告阿难：“谛听！谛听！善思念之。如来昔在耆阇崛山及余住处，已广分别一实之道，今于此处，为未来世诸众生等，欲行大乘无上法者，欲学、普贤行者，我今当说其忆念法。若见普贤及不见者，除却罪数，今为汝等当广分别。”“阿难！普贤菩萨乃生东方净妙国土，其国土相，《法华经》中已广分别。我今于此略而解说。阿难！若比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷、天龙八部、一切众生，诵大乘经者，修大乘者，发大乘意者，乐见普贤菩萨色身者，乐见多宝佛塔者，乐见释迦牟尼佛及分身诸佛者，乐得六根清净者，当学是观。”

此观功德除诸障碍，见上妙色，不入三昧，但诵持故，专心修习，心心相次，不离大乘，一日至三七日，得见普贤。有重障者，七

七日尽然后得见；复有重者，一生得见；复有重者，二生得见；复有重者，三生得见。如是种种业报不同，是故异说。

普贤菩萨身量无边、音声无边、色像无边，欲来此国，入自在神通，促身令小。阎浮提人三障重故，以智慧力化乘白象，其象六牙七支跱地，其七支下生七莲华，象色鲜白，白中上者，颇梨雪山不得为比。身长四百五十由旬，高四百由旬，于六牙端有六浴池。一一浴池中生十四莲华，与池正等。其华开敷如天树王，一一华上有一玉女，颜色红辉有过天女，手中自然化五箜篌，一一箜篌有五百乐器以为眷属。有五百飞鸟，凫、雁、鸳鸯皆众宝色，生花叶间。象鼻有华，其茎譬如赤真珠色，其华金色含而未敷。

见是事已，复更忏悔，至心谛观思惟大乘，心不休废。见华即敷金色金光，其莲华台是甄叔迦宝妙梵摩尼以为华鬘，金刚宝珠以为华须。见有化佛坐莲华台，众多菩萨坐莲华须。化佛眉间亦出金光，入象鼻中，从象鼻出，入象眼中；从象眼出，入象耳中；从象耳出，照象顶上，化作金台。其象头上有三化人：一捉金轮；一持摩尼珠；一执金刚杵。拟象，象即能行，脚不履地，蹑虚而游，离地七尺。地有印文，于印文中，千辐毂辋皆悉具足，一一辋间生一大莲华。

此莲华上生一化象，亦有七支，随大象行，举足下足，生七千象以为眷属，随从大象。象鼻红莲华色，上有化佛放眉间光，其光金色，如前入象鼻中，于象鼻中出，入象眼中；从象眼出，还入象耳；从象耳出，至象颈上，渐渐上至象背，化成金鞍七宝校具。于鞍四而有七宝柱，众宝校饰以成宝台。

台中有一七宝莲华，其莲华须百宝共成，其莲华台是大摩尼。有一菩萨结跏趺坐，名曰普贤。身白玉色，五十种光。光五十种色，以

为项光。身诸毛孔流出金光，其金光端，无量化佛。诸化菩萨以为眷属，安庠徐步，雨大宝华至行者前。其象开口，于象牙上，诸池玉女鼓乐弦歌，其声微妙，赞叹大乘一实之道。

行者见已，欢喜敬礼，复更诵读甚深经典，遍礼十方无量诸佛，礼多宝塔及释迦牟尼，并礼普贤诸大菩萨，发是誓言：“若我宿福应见普贤，愿尊遍吉，示我色身。作是愿已。昼夜六时礼十方佛，行忏悔法，诵大乘经，读大乘经，思大乘义，念大乘事，恭敬供养持大乘者，视一切人犹如佛想，于诸众生如父母想。”

作是念已。普贤菩萨即于眉间放大人相白毫光明，此光现时，普贤菩萨身相端严，如紫金山，端正微妙。三十二相皆悉备有，身诸毛孔放大光明，照其大象令作金色，一切化象亦作金色。诸化菩萨亦作金色，其金色光，照于东方无量世界，皆同金色，南西北方四维上下亦复如是。

尔时十方面，一一方，有一菩萨，乘六牙白象王，亦如普贤等无有异，如是十方无量无边满中化象，普贤菩萨神通力故，令持经者皆悉得见，是时行者，闻见诸菩萨，身心欢喜，为其作礼，白言：大慈大悲者，愍念我故，为我说法。说是语时，诸菩萨等异口同音，各说清净大乘经法，作诸偈颂赞叹行者，是名始观普贤菩萨最初境界。

尔时行者，见是事已。心念大乘，昼夜不舍。于睡眠中，梦见普贤为其说法，如觉无异，安慰其心，而作是言，汝所诵持，忘失是句，妄失是偈。尔时行者，闻普贤菩萨所说，深解义趣，忆持不忘。日日如是，其心渐利。

普贤菩萨教其忆念十方诸佛，随普贤教，正心正意。渐以心眼见东方佛，身黄金色，端严微妙。见一佛已，复见一佛，如是渐渐，遍见东方一切诸佛。心相利故，遍见十方一切诸佛。见诸佛已，心生欢喜，而作是言：“因大乘故，得见大士。因大士力故，得见诸佛。虽见诸佛，犹未了了。闭目则见，开目则失。”作是语已。五体投地，遍礼十方佛。礼诸佛已，胡跪合掌而作是言：“诸佛世尊！十力无畏十八不共大慈大悲三念处，常在世间色中上色，我有何罪而不得见？”说是语已，复更忏悔。忏悔清净已，普贤菩萨复更现前，行住坐卧，不离其侧，乃至梦中，常为说法。此人觉已，得法喜乐。如是昼夜经三七日，然后方得旋陀罗尼，得陀罗尼故，诸佛菩萨所说妙法，忆持不失。亦常梦见过去七佛，唯释迦牟尼佛为其说法。是诸世尊，各各称赞大乘经典。

尔时行者，复更忏悔，遍礼十方佛。礼十方佛已，普贤菩萨住其人前，教说宿世一切业缘，发露黑恶一切罪事。向诸世尊，口自发露。既发露已，寻时即得诸佛现前三昧，得是三昧已，见东方阿閦佛及妙喜国，了了分明，如是十方，各见诸佛上妙国土，了了分明。既见十方佛已，梦象头上有一金刚人，以金刚杵遍拟六根。拟六根已，普贤菩萨为于行者，说六根清净忏悔之法。如是忏悔，一日至七日，以诸佛现前三昧力故，普贤菩萨说法庄严故，耳渐渐闻障外声，眼渐渐见障外事，鼻渐渐闻障外香，广说如《妙法华经》，得是六根清净已，身心欢喜无诸恶相，心纯是法，与法相应，复更得百千万亿旋陀罗尼。

复更广见百千万亿无量诸佛，是诸世尊，各伸右手摩行者头而作是言：“善哉！善哉！行大乘者，发大庄严心者，念大乘者，我等昔日发菩提心时，皆亦如汝殷勤不失。我等先世行大乘故，今成清净正

遍知身，汝今亦当勤修不懈。此大乘典诸佛宝藏，十方三世诸佛眼目，出生三世诸如来种，持此经者，即持佛身，即行佛事。当知是人，即是诸佛所使，诸佛世尊衣之所覆，诸佛如来真实法子，汝行大乘，不断法种。汝今谛观东方诸佛。”说是语时，行者即见东方一切无量世界，地平如掌，无诸堆阜丘陵荆棘，琉璃为地，黄金间侧，十方世界亦复如是。见是地已，即见宝树。宝树高妙五千由旬，其树常出黄金白银七宝庄严，树下自然有宝师子座，其师子座，高二十由旬。座上亦出百宝光明，如是诸树及余宝座，一一宝座，皆有自然五百白象，象上皆有普贤菩萨。

尔时行者，礼诸普贤，而作是言：“我有何罪？但见宝地宝座及与宝树，不见诸佛。”作是语已，一一座上，有一世尊端严微妙，而坐宝座。见诸佛已，心大欢喜，复更诵习大乘经典，大乘力故，空中有声而赞叹言：“善哉！善哉！善男子！汝行大乘功德因缘，能见诸佛。今虽得见诸佛世尊，而不能见释迦牟尼佛分身诸佛及多宝佛塔。”

闻空中声已，复勤诵习大乘经典，以诵大乘方等经故，即于梦中，见释迦牟尼佛，与诸大众。在耆阇崛山，说《法华经》。演一实义，教已忏悔，渴仰欲见。合掌胡跪向耆阇崛山，而作是言：“如来世雄常在世间，愍念我故为我现身。”作是语已，见耆阇崛山七宝庄严，无数比丘声闻大众，宝树行列宝地平正。复铺妙宝师子之座，释迦牟尼佛放眉间光，其光遍照十方世界，复过十方无量世界。此光至处，十方分身释迦牟尼佛，一时云集，广说如《妙法华经》。一一分身佛，身紫金色量无边，坐师子座。百亿无量诸大菩萨，以为眷属，一一菩萨，行同普贤。如此十方无量诸佛菩萨眷属，亦复如是。

大众集已，见释迦牟尼佛举身毛孔放金色光，一一光中有百亿化佛。诸分身佛，放眉间白毫大人相光，其光流入释迦牟尼佛顶。见此相时，分身诸佛一切毛孔，出金色光，一一光中，复有恒河妙微尘数化佛。

尔时普贤菩萨，复放眉间大人相光，入行者心。既入心已，行者自忆过去无数百千佛所，受持读诵大乘经典，自见故身，了了分明，如宿命通等无有异，豁然大悟，得旋陀罗尼，百千万亿诸陀罗尼门，从三昧起，面见一切分身诸佛，众宝树下坐师子床。复见琉璃地，如莲华聚，从下方空中踊出。一一华间，有微尘数菩萨，结跏趺坐，亦见普贤分身菩萨，在彼众中赞叹大乘。时诸菩萨异口同音，教于行者清净六根。或有说言：“汝当念佛。”或有说言：“汝当念法。”或有说言：“汝当念僧。”或有说言：“汝当念戒。”或有说言：“汝当念施。”或有说言：“汝当念天。”如此六法。是菩提心。生菩萨法。

“汝今应当于诸佛前发露先罪，至诚忏悔，于无量世，眼根因缘贪着诸色，以着色故，贪爱诸尘。以爱尘故，受女人身，世世生处，惑著诸色，色坏汝眼，为恩爱奴。色使使汝经历三界，为此弊使盲无所见。今诵大乘方等经典，此经中说，十方诸佛色身不灭，汝今得见审实尔不？眼根不善，伤害汝多。随顺我语，归向诸佛。释迦牟尼说汝眠根所有罪咎，诸佛菩萨明法水，愿以洗除，令我清净。”作是语已，遍礼十方佛，向释迦牟尼佛大乘经典，复说是言：“我今所忏，眼根重罪障蔽秽浊，盲无所见，愿佛大慈，哀愍覆护。普贤菩萨乘大法船，普度一切。十方无量诸菩萨伴，唯愿慈哀。听我悔过。眼根不善，恶业障法。”如是三说，五体投地，正念大乘，心不忘舍，是名忏悔眼根罪法。

称诸佛名，烧香散华，发大乘意，悬绘幡盖，说眼过患忏悔罪者，此人现世见释迦牟尼佛，及见分身无量诸佛，阿僧祇劫不堕恶道。大乘力故，大乘愿故，恒与一切陀罗尼菩萨共为眷属，作是念者是为正念，若他念者名为邪念，是名眼根初境界相。

净眼根已，复更诵读大乘经典，昼夜六时胡跪忏悔，而作是言：“我今云何？但见释迦牟尼佛、分身诸佛，不见多宝佛塔全身舍利？多宝佛塔恒在不灭，我浊恶眼，是故不见。”作是语已，复更忏悔。过七日已，多宝佛塔从地涌出。释迦牟尼佛，即以右手开其塔户，见多宝佛入普现色身三昧，一一毛孔，流出恒河沙微尘数光明。一一光明，有百千万亿化佛。

此相现时，行者欢喜，赞偈、绕塔满七匝已，多宝如来出大音声，赞言：“法子！汝今真实能行大乘，随顺普贤，眼根忏悔，以是因缘，我至汝所，为汝证明。”说是语已，赞言：“善哉！善哉！释迦牟尼佛，能说大法，雨大法雨，成就浊恶诸众生等。”

是时行者见多宝佛塔已，复至普贤菩萨所，合掌敬礼，白言：“大师教我悔过。”普贤复言：“汝于多劫，耳根因缘随逐外声，闻妙音时心生惑著；闻恶声时起八百种烦恼贼害。如此恶耳，报得恶事。恒闻恶声，生诸攀缘。颠倒听故，当堕恶道、边地、邪见、不闻法处。汝于今日，诵持大乘功德海藏。以是缘故，见十方佛，多宝佛塔现为汝证。汝应自当说己过恶，忏悔诸罪。”

是时行者闻是语已，复更合掌，五体投地，而作是言：“正遍知！世尊！现为我证方等经典，为慈悲主。唯愿观我、听我所说。我从多劫乃至今身，耳根因缘，闻声惑著，如胶著草。闻诸恶时，起烦恼毒，处处惑著，无暂停时。坐此窍声，劳我神识，坠堕三涂。今始

觉知，向诸世尊发露忏悔。”既忏悔已，见多宝佛放大光明，其光金色，遍照东方及十方界无量诸佛身真金色。东方空中作是唱言：“此佛世尊，号曰善德。”亦有无数分身诸佛，坐宝树下师子座上，结跏趺坐。是诸世尊，一切皆入普现色身三昧，皆作是赞言：“善哉！善哉！善男子！汝今读诵大乘经典，汝所诵者，是佛境界。”

说是语已，普贤菩萨复更为说忏悔之法：“汝于前世，无量劫中，以贪香故，分别诸识，处处贪著，堕落生死。汝今应当观大乘因。大乘因者，诸法实相是。”闻是语已，五体投地，复更忏悔。

既忏悔已，当作是语：“南无释迦牟尼佛，南无多宝佛塔，南无十方释迦牟尼佛分身诸佛。”作是语已，遍礼十方佛，“南无东方善德佛、及分身诸佛。”如眼所见，一一心礼，香华供养。供养毕已，胡跪合掌，以种种偈，赞叹诸佛。既赞叹已，说十恶业忏悔诸罪。

既忏悔已，而作是言：“我于先世无量劫时，贪香、味、触，造作众恶。以是因缘，无量世来，恒受地狱、饿鬼、畜生、边地、邪见诸不善身。如此恶业，今日发露。归向诸佛正法之王，说罪、忏悔。”

既忏悔已，身心不懈，复更诵读大乘经典。大乘力故，空中有声，告言：“法子！汝今应当向十方佛，赞说大乘。于诸佛前，自说己过。诸佛如来是汝慈父，汝当自说舌根所作不善恶业。此舌根者，动恶业相，妄言、绮语、恶口、两舌、诽谤、妄语、赞叹邪见、说无益语。如是众多诸杂恶业，构斗坏乱，法说非法。如是众罪，今悉忏悔诸世雄前。”作是语已，五体投地，遍礼十方佛，合掌长跪，当作是语：“此舌过患无量无边，诸恶业刺，从舌根出；断正法轮，从此舌起；如此恶舌，断功德种；于非义中，多端强说；赞叹邪见，如火

益薪，犹如猛火伤害众生，如饮毒者无疮疣死。如此罪报、恶邪、不善，当堕恶道百劫、千劫。以妄语故，堕大地狱。我今归向南方诸佛，发露黑恶。”

作是念时，空中有声：“南方有佛，名栴檀德。彼佛亦有无量分身，一切诸佛皆说大乘除灭罪恶。如此众罪，今向十方无量诸佛大悲世尊，发露黑恶，诚心忏悔。”说是语已，五体投地，复礼诸佛。是时，诸佛复放光明，照行者身，令其身心自然欢喜，发大慈悲普念一切。

尔时，诸佛广为行者，说大慈悲及喜舍法，亦教爱语，修六和敬。尔时行者闻此教敕，心大欢喜。复更诵习，终不懈息。

空中复有微妙音声，出如是言：“汝今应当身心忏悔。身者，杀盗淫。心者，念诸不善、造十恶业及五无间，犹如猿猴，或如黏胶，处处贪著，遍至一切六情根中。此六根业，枝条华叶，悉满三界、二十五有、一切生处，亦能增长无明、老死，十二苦事、八邪、八难，无不经中。汝今应当忏悔如是恶不善业。”

尔时，行者闻此语已，问空中声：“我今何处行忏悔法？”

时空中声即说是语：“释迦牟尼，名毗卢遮那，遍一切处。其佛住处，名常寂光。常波罗蜜所摄成处，我波罗蜜所安立处，净波罗蜜灭有相处，乐波罗蜜不住身心相处，不见有无诸法相处。如寂解脱，乃至般若波罗蜜，是色常住法故，如是，应当观十方佛。”

时十方佛各伸右手，摩行者头，作如是言：“善哉！善哉！善男子！汝诵读大乘经故，十方诸佛说忏悔法。菩萨所行，不断结使，不住使海，观心无心，从颠倒想起。如此想心：从妄想起，如空中风，

无依止处。如是法相，不生不灭，何者是罪？何者是福？我心自空，罪福无主，一切法如是，无住无坏。如是忏悔，观心无心，法不住法中，诸法解脱，灭谛寂静。如是想者，名大忏悔，名庄严忏悔，名无罪相忏悔，名破坏心识。行此忏悔者，身心清净，不住法中，犹如流水，念念之中，得见普贤菩萨及十方佛。”

时诸世尊，以大悲光明，为于行者说无相法；行者闻说第一义空。行者闻已，心不惊怖，应时即入菩萨正位。

佛告阿难：“如是行者，名为忏悔。此忏悔者，十方诸佛、诸大菩萨所忏悔法。”

佛告阿难：“佛灭度后，佛诸弟子若有忏悔恶不善业，但当诵读大乘经典。此方等经是诸佛眼，诸佛因是得具五眼。佛三种身从方等生，是大法印，印涅槃海。如此海中，能生三种佛清净身。此三种身，人、天福田应供中最。其有诵读大方等典，当知此人具佛功德，诸恶永灭，从佛慧生。”尔时，世尊而说偈言：

若有眼根恶　业障眼不净
但当诵大乘　思念第一义
是名忏悔眼　尽诸不善业
耳根闻乱声　坏乱和合义
由是起狂乱　犹如痴猿猴
但当诵大乘　观法空无相
永尽一切恶　天耳闻十方
鼻根著诸香　随染起诸触
如此狂惑鼻　随染生诸尘
若诵大乘经　观法如实际
永离诸恶业　后世不复生

舌根起五种　恶口不善业
若欲自调顺　应勤修慈心
思法真寂义　无诸分别相
心根如猿猴　无有暂停时
若欲折伏者　当勤诵大乘
念佛大觉身　力无畏所成
身为机关主　如尘随风转
六贼游戏中　自在无挂碍
若欲灭此恶　永离诸尘劳
常处涅槃城　安乐心恬怕
当诵大乘经　念诸菩萨母
无量胜方便　从思实相得
如此等六法　名为六情根
一切业障海　皆从妄想生
若欲忏悔者　端坐念实相
众罪如霜露　慧日能消除
是故应至心　忏悔六情根

说是偈已，佛告阿难：“汝今持是忏悔六根观普贤菩萨法，普为十方诸天世人，广分别说。佛灭度后，佛诸弟子，若有受持、读诵、解说方等经典，应于静处，若在冢间、若林树下、阿练若处，诵读方等，思大乘义。念力强故，得见我身及多宝佛塔十方分身无量诸佛。普贤菩萨、文殊师利菩萨、药王菩萨、药上菩萨恭敬法故，持诸妙华，住立空中，赞叹、恭敬。行持法者，但诵大乘方等经故，诸佛菩萨，昼夜供养是持法者。”佛告阿难：我与贤劫诸菩萨及十方诸佛，因思大乘真实义故，除却百万亿亿劫阿僧祇数生死之罪。因此胜妙忏悔法故，今于十方各得为佛。

若欲疾成阿耨多罗三藐三菩提者，若欲现身见十方佛及普贤菩萨，当净澡浴，著净洁衣，烧众名香，在空闲处，应当诵读大乘经典，思大乘义。

佛告阿难：“若有众生，欲观普贤菩萨者，当作是观。作是观者，是名正观；若他观者，是名邪观。佛灭度后，佛诸弟子。随顺佛语，行忏悔者，当知是人行普贤行。行普贤行者，不见恶相及恶业报。其有众生，昼夜六时礼十方佛，诵大乘经，思第一义甚深空法。一弹指顷，除去百万亿亿阿僧祇劫生死之罪。行此行者，真是佛子，从诸佛生。十方诸佛及诸菩萨，为其和上，是名具足菩萨戒者。不须羯磨，自然成就，应受一切人天供养。

尔时行者若欲具足菩萨戒者，应当合掌在空闲处，遍礼十方佛，忏悔诸罪，自说己过。然后静处，白十方佛，而作是言：

‘诸佛世尊常住在世，我业障故，虽信方等，见佛不了。今归依佛，唯愿释迦牟尼正遍知世尊，为我和上；文殊师利具大慧者，愿以智慧，授我清净诸菩萨法；弥勒菩萨胜大慈日，怜愍我故，亦应听我受菩萨法；十方诸佛，现为我证。诸大菩萨各称其名，是胜大士，覆护众生，助护我等。今日受持方等经典，乃至失命，设堕地狱受无量苦，终不毁谤诸佛正法，以是因缘功德力故，今释迦牟尼佛，为我和上。文殊师利，为我阿阇黎。当来弥勒，愿授我法。十方诸佛愿证知我，大德、诸菩萨，愿为我伴。我今依大乘经甚深妙义，归依佛，归依法，归依僧。’

如是三说。归依三宝已，次当自誓，受六重法。受六重法已，次当勤修无碍梵行，发广济心，受八重法。立此誓已，于空闲处，烧众名香，散华，供养一切诸佛及诸菩萨、大乘方等，而作是言：‘我于

今日发菩提心，以此功德普度一切。’作是语已，复更顶礼一切诸佛及诸菩萨，思方等义。一日乃至三七日，若出家、在家，不须和上，不用诸师，不白羯磨，受持读诵大乘经典力故，普贤菩萨劝发行故，是十方诸佛正法眼目，因由是法，自然成就五分法身——戒、定、慧、解脱、解脱知见。诸佛如来从此法生。于大乘经得受记别。

是故智者，若声闻毁破三归及五戒、八戒、比丘戒、比丘尼戒、沙弥戒、沙弥尼戒、式叉摩尼戒及诸威仪，愚痴，不善，恶邪心故，多犯诸戒及威仪法——若欲除灭，令无过患，还为比丘，具沙门法，当勤修读方等经典，思第一义甚深空法，令此空慧与心相应。当知此人，于念念顷，一切罪垢永尽无余，是名具足沙门法式，具诸威仪，应受人天一切供养。

若优婆塞犯诸威仪，作不善事；不善事者，所谓说佛法过恶，论说四众所犯恶事，偷、盗、淫、妖无有惭愧——若欲忏悔、灭诸罪者，当勤读诵方等经典，思第一义。

若王者、大臣、婆罗门、居士、长者、宰官，是诸人等，贪求无厌，作五逆罪，谤方等经，具十恶业，是大恶报，应堕恶道，过于暴雨，必定当堕阿鼻地狱——若欲除灭此业障者，应生惭愧，改悔诸罪。

云何名刹利居士忏悔法？忏悔法者，但当正心，不谤三宝，不障出家，不为梵行人作恶、留难；应当系念，修六念法；亦当供给供养持大乘者，不必礼拜；应当忆念甚深经法第一义空。思是法者，是名刹利居士修第一忏悔。

第二忏悔者，孝养父母，恭敬师长，是名修第二忏悔法。

第三忏悔者，正法治国，不邪枉人民，是名修第三忏悔。

第四忏悔者，于六斋日，敕诸境内，力所及处，令行不杀，修如此法，是名修第四忏悔。

第五忏悔者，但当深信因果，信一实道，知佛不灭，是名修第五忏悔。”

佛告阿难：“于未来世，若有修习如此忏悔法，当知此人著惭愧服，诸佛护助，不久当成阿耨多罗三藐三菩提。”说是语时，十千天子得法眼净，弥勒菩萨等诸大菩萨及以阿难，闻佛所说，欢喜奉行。

法华经普贤菩萨劝发品

姚秦三藏法师鸠摩罗什奉诏　译

尔时普贤菩萨以自在神通力，威德名闻，与大菩萨无量无边不可称数，从东方来。所经诸国，普皆震动，雨宝莲华，作无量百千万亿种种伎乐，又与无数诸天龙、夜叉、乾闼婆、阿修罗、迦楼罗、紧那罗、摩睺罗伽、人非人等，大众围绕，各现威德神通之力，到娑婆世界耆阇崛山中，头面礼释迦牟尼佛，右绕七匝，白佛言：“世尊！我于宝威德上王佛国，遥闻此娑婆世界说《法华经》，与无量无边百千万亿诸菩萨众，共来听受。惟愿世尊当为说之，若善男子、善女人，于如来灭后，云何能得是《法华经》？”佛告普贤菩萨：若善男子、善女人，成就四法，于如来灭后，当得是《法华经》。一者，为诸佛护念；二者，植众德本；三者，入正定聚；四者，发救一切众生之心。善男子、善女人，如是成就四法，于如来灭后，必得是经。尔时普贤菩萨白佛言：“世尊！于后五百岁浊恶世中，其有受持是经典者，我当守护，除其衰患，令得安隐，使无伺求得其便者，若魔，若魔子，若魔女，若魔民，若为魔所著者，若夜叉，若罗刹，若鸠槃荼，若毗舍阇，若吉蔗，若富单那，若韦陀罗等诸恼人者，皆不得便。是人若行若立，读诵此经，我尔时乘六牙白象王，与大菩萨众俱诣其所，而自现身，供养守护，安慰其心，亦为供养《法华经》故。是人若坐，思惟此经，尔时我复乘白象王，现其人前。其人若于《法华经》，有所忘失一句一偈，我当教之，与共读诵，还令通利。尔时受持读诵《法华经》者，得见我身，甚大欢喜，转复精进。以见我故，即得三昧，及陀罗尼，名为旋陀罗尼——百千万亿旋陀罗尼、法

音方便陀罗尼，得如是等陀罗尼。世尊！若后世后五百岁浊恶世中，比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，求索者，受持者，读诵者，书写者。欲修习是《法华经》，于三七日中，应一心精进，满三七日已。我当乘六牙白象，与无量菩萨而自围绕。以一切众生所喜见身，现其人前而为说法，示教利喜。亦复与其陀罗尼咒，得是陀罗尼故，无有非人能破坏者，亦不为女人之所惑乱。我身亦自常护是人。惟愿世尊听我说此陀罗尼咒！”即于佛前而说咒曰：

阿檀地　檀陀婆地　檀陀婆帝　檀陀鸠舍隶　檀陀修陀隶　修陀隶　修陀罗婆底　佛陀波羶祢　萨婆陀罗尼阿婆多尼　萨婆婆沙阿婆多尼　修阿婆多尼　僧伽婆履叉尼　僧伽涅伽陀尼　阿僧祇　僧伽婆伽地　帝隶阿惰僧伽兜略卢遮切阿罗帝婆罗帝　萨波僧伽地三摩地伽兰地　萨婆达磨修波利刹帝　萨婆萨埵楼骄侨舍略阿㝹伽地　辛阿毗吉利地帝

世尊！若有菩萨得闻是陀罗尼者，当知普贤神通之力。若《法华经》行阎浮提，有受持者，应作此念：“皆是普贤威神之力。若有受持、读诵、正忆念，解其义趣，如说修行，当知是人行普贤行，于无量无边诸佛所，深种善根，为诸如来手摩其头。若但书写，是人命终，当生忉利天上，是时八万四千天女，作众伎乐而来迎之，其人即著七宝冠，于采女中娱乐快乐。何况受持、读诵，正忆念，解其义趣，如说修行！若有人受持、读诵、解其义趣，是人命终，为千佛授手，令不恐怖，不堕恶趣，即往兜率天上弥勒菩萨所。弥勒菩萨有三十二相，大菩萨众所共围绕，有百千万亿天女眷属，而于中生，有如是等功德利益。是故智者，应当一心自书，若使人书、受持、读诵、正忆念，如说修行。世尊！我今以神通力故，守护是经，于如来灭后，阎浮提内，广令流布，使不断绝。”尔时释迦牟尼佛赞言：“善哉！善哉！普贤，汝能护助是经，令多所众生安乐利益。汝已成就不可思议功德，深大慈悲，从久远来，发阿耨多罗三藐三菩提意，而能作是神通之愿，守护是经。我当以神通力，守护能受持普贤菩萨名者。普贤！若有受持、读诵、正忆念、修习书写是《法华经》者，当知是人则见释迦牟尼佛，如从佛口闻此经典。当知是人供养释迦牟尼佛。当知是人佛赞善哉。当知是人为释迦牟尼佛手摩其头。当知是人为释迦牟尼佛衣之所覆。如是之人，不复贪著世乐，不好外道经书、手笔，亦复不喜亲近其人及诸恶者，若屠儿，若畜猪羊鸡狗，若猎师，若炫卖女色。是人心意质直，有正忆念，有福德力。是人不为三毒所恼，亦不为嫉妒、我慢、邪慢、增上慢所恼，是人少欲知足，能修普贤之行。普贤！若如来灭后，后五百岁，若有人见受持读诵《法华经》者，应作是念：‘此人不久当诣道场，破诸魔众，得阿耨多罗三藐三菩提，转法轮，击法鼓，吹法螺，雨法雨，当坐天人大众中师子法座上！’普贤！若于后世，受持读诵是经典者，是人不复贪著衣服卧具饮食资生之物，所愿不虚，亦于现世得其福报。若有人轻毁之

言：‘汝狂人耳！空作是行，终无所获。’如是罪报，当世世无眼。若有供养赞叹之者，当于今世得现果报。若复见受持是经者，出其过恶，若实若不实，此人现世得白癞病。若轻笑之者，当世世牙齿疏缺，丑唇平鼻，手脚缭戾，眼目角睐，身体臭秽，恶疮、脓血、水腹、短气诸恶重病。是故，普贤！若见受持是经典者，当起远迎，当如敬佛。”说是《普贤劝发品》时，恒河沙等无量无边菩萨，得百千万亿旋陀罗尼，三千大千世界微尘等诸菩萨，具普贤道。佛说是经时，普贤等诸菩萨，舍利弗等诸声闻，及诸天、龙、人、非人等，一切大会，皆大欢喜，受持佛语，作礼而去。

妙法莲华经卷第七

妙音观音，救苦寻声。净眼转邪心，普行愿深，四法常钦，万古永为箴。

楞严经普贤菩萨心闻法门

唐天竺沙门般剌密帝　译　南怀瑾　语译

［原文］：普贤菩萨即从座起，顶礼佛足，而白佛言：“我已曾与恒沙如来为法王子，十方如来教其弟子，菩萨根者，修普贤行，从我立名。世尊！我用心闻，分别众生所有知见。若于他方恒沙界外，有一众生，心中发明普贤行者，我于尔时乘六牙象，分身百千，皆至其处。纵彼障深，未得见我。我与其人暗中摩顶，拥护安慰，令其成就。佛问圆通，我说本因，心闻发明，分别自在，斯为第一。”

［语译］：普贤菩萨起立自述说：“我已经为过去无量数佛的法王子，一切十方世界的佛，教授他们的弟子修大乘菩萨道的根本时，都教他们修习普贤的行持。这种普贤的法门，乃由我而建立。（普贤菩萨，旧译又名普现。顾名思义，就是在一切处显现的意义。普贤菩萨的修法，是代表大乘菩萨道的大行。有显教密教修法的异同。但都是根据《华严经》的《普贤行愿品》为基础。密教修法，如金刚萨埵大法等，以咒语配合瑜伽观想作行持。显教修法，以身体力行为主。但一般修习念诵者，大多都是口里念过去，没有深思力行他的功用。为了发心修习大乘道的人，有合法的修持。现在融会显密修法的道理，述说他简单的规范。凡是真实发心修习大乘佛道的人，首先要熟读《普贤行愿品》。当念习纯熟以后，要深思他的意义与意境。然后把他所述说的十大行愿，构成一种意境上的境界。例如以第一行愿礼敬十方诸佛的法门来说：当你起身礼佛，或者在禅静中，起意礼敬十

方诸佛的时候。自己忘记身心的感觉，在意境上，构成一个没有时间空间的广大无边的境界。意想十方诸佛都一一显现在面前。每位佛前，都有一意境上化身的我，在佛前恭敬礼拜。依次如启请、供养，一一都有我在前面，发声赞叹，或者念诵。每一行愿，都要构成一种意境上实际的境象。这样久而久之，意境形成妙有的实相。即有如普贤菩萨的宝相庄严，乘坐六牙白象，也宛然显现，如在目前。可以参看《法华经》上的记述。但是意境上一念收回，即如这些所有现象，也完全寂灭不生。身心都不执著，自然归于了无所有的寂灭性相之中。至于其中的真空妙有，缘起性空的至理，也就可以在这种修法上去体会印证了。）普贤菩萨又说：“我用这种心闻修法的结果，能够分别一切众生的所有知见与意念，纵使在无量数的远方世界以外，有一个众生，他的心里能够发心修习此法。我就在那时，乘六牙白象，分出百千个化身，到他的前面。即使他们业障深重，一时不能够见到我。我也为他们暗中摩顶，爱护他，辅助他，使他渐渐的有所成就。佛现在要问我们修什么方法，方能圆满通达佛的果地。我现在说出从前开始学佛，是用这心声闻法的方法，发明悟了澄澈的自性，并且能够发生妙用，可以自在地运用分别心，才是第一妙法。”（心声等于是说心理念波的交感作用，可与现在心灵交感来参考研究。）

附录二：诸佛菩萨的行愿

东方药师琉璃光如来十二大愿

尔时，曼殊室利法王子，承佛威神，从座而起，偏袒一肩，右膝着地，向薄伽梵，曲躬合掌，白言：“世尊！惟愿演说如是相类诸佛名号，及本大愿殊胜功德，令诸闻者，业障消除，为欲利乐像法转时诸有情故。”

尔时，世尊赞曼殊室利童子言：“善哉！善哉！曼殊室利！汝以大悲，劝请我说诸佛名号，本愿功德，为拔业障所缠有情，利益安乐像法转时诸有情故。汝今谛听！极善思维！当为汝说。”曼殊室利言：“唯然愿说！我等乐闻！”

佛告曼殊室利：“东方去此过十殑伽沙等佛土，有世界名净琉璃，佛号药师琉璃光如来，应，正等觉，明行圆满，善逝，世间解，无上士，调御丈夫，天人师，佛，薄伽梵。曼殊室利！彼世尊药师琉璃光如来，本行菩萨道时，发十二大愿，令诸有情，所求皆得。

第一大愿：愿我来世，得阿耨多罗三藐三菩提时，自身光明，炽然照耀无量无数无边世界，以三十二大丈夫相，八十随形，庄严其身，令一切有情，如我无异。

第二大愿：愿我来世得菩提时，身如琉璃，内外明彻，净无瑕秽，光明广大，功德巍巍，身善安住，焰网庄严，过于日月，幽冥众生，悉蒙开晓，随意所趣，作诸事业。

第三大愿：愿我来世得菩提时，以无量无边智慧方便，令诸有情，皆得无尽所受用物，莫令众生有所乏少。

第四大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情，行邪道者，悉令安住菩提道中。若行声闻独觉乘者，皆以大乘而安立之。

第五大愿：愿我来世得菩提时，若有无量无边有情，于我法中修行梵行，一切皆令得不缺戒，具三聚戒，设有毁犯，闻我名已，还得清净，不堕恶趣。

第六大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情，其身下劣，诸根不具，丑陋顽愚，盲聋喑哑，挛躄背偻，白癞癫狂，种种病苦，闻我名已，一切皆得端正黠慧，诸根完具，无诸疾苦。

第七大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情，众病逼切，无救无归，无医无药，无亲无家，贫穷多苦，我之名号，一经其耳，众病悉除，身心安乐，家属资具，悉皆丰足，乃至证得无上菩提。

第八大愿：愿我来世得菩提时，若有女人，为女百恶之所逼恼，极生厌离，愿舍女身，闻我名已，一切皆得转女成男，具丈夫相，乃至证得无上菩提。

第九大愿：愿我来世得菩提时，令诸有情，出魔罗网，解脱一切外道缠缚，若堕种种恶见稠林，皆当引摄置于正见，渐令修习诸菩萨行，速证无上正等菩提。

第十大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情，王法所录，绳缚鞭挞，系闭牢狱，或当刑戮，及余无量灾难陵辱，悲愁煎逼，身心受苦，若闻我名，以我福德威神力故，皆得解脱一切忧苦。

第十一大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情，饥渴所恼，为求食故，造诸恶业。得闻我名，专念受持，我当先以上妙饮食，饱足其

身，后以法味，毕竟安乐而建立之。

第十二大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情，贫无衣服，蚊虻寒热，昼夜逼恼，若闻我名，专念受持，如其所好，即得种种上妙衣服，亦得一切宝庄严具，华鬘涂香，鼓乐众伎，随心所玩，皆令满足。

曼殊室利！是为彼世尊药师琉璃光如来，应、正等觉，行菩萨道时，所发十二微妙上愿。”

（摘自《药师琉璃光如来本愿功德经》）

西方极乐世界阿弥陀佛四十八大愿

佛言：“次有佛名世自在王如来、应供、等正觉、明行足、善逝、世间解、无上士、调御丈夫、天人师、佛、世尊，十号具足，在世教化四十二劫。尔时有大国王，闻佛说法，喜悦开悟，即弃王位，往作沙门，号法藏比丘，高才智慧，勇猛无能及者。”诣彼佛所，稽首礼足，右绕三匝，长跪合掌，以偈赞佛：

如来妙色相　世间无等伦
远胜日摩尼　火月清净水
威神无有极　名声震十方
皆由三昧力　精进成智慧
持觉若溟海　深广无涯底
无明与贪恚　冰释已无余
从是超世间　叹仰不能已
端如好树华　莫不爱乐者
处处人民见　一切皆欢喜
布施及净戒　忍辱并精进
禅定大智慧　吾誓得此事
一切诸恐惧　普为获大安
过度诸生死　无不解脱者
我至作佛时　种种如法王
假使恒沙数　诸佛悉供养
不如求正觉　坚勇必成就
能使无量刹　光明普照耀

济度越恒沙　威德谁可量
我刹极庄严　华好独超卓
凡欲来生者　清净安以乐
度脱永无穷　幸佛作明证
发愿既如是　力行无懈怠
虽居苦毒中　忍之终不悔

佛言：“尔时法藏比丘说此偈已，复白世自在王佛言：‘世尊！我发无上菩提之心，愿作佛时，于十方无央数佛中为最，智慧勇猛，顶中光明照耀十方无有穷极，所居刹土，自然七宝，极明丽温柔。我化度名号，皆闻于十方无央数世界，莫有不闻知者。诸无央数诸天人民，以至蜎飞蠕动之类，来生我刹者，悉作菩萨声闻，其数不可穷尽，比诸佛世界悉皆胜之，如是者宁可得否？’时世自在王佛知其智识高明，心愿广大，即为说言：‘譬如大海，一人斗量，历劫不止，尚可见底，况人至心求道精进不止，何求不得？何愿不遂？’时法藏比丘闻佛所说，则大欢喜。佛乃选择二千一百万佛刹中，诸天人民之善恶，国土之粗妙，随其心愿，悉令显现，法藏即一其心，遂得天眼，莫不彻见。”

佛言：“尔时法藏比丘，乃往一静处，其心寂然，俱无所著，默坐思惟，摄取彼诸佛刹清净之行，如彼修持。复诣佛所而白佛言：‘世尊！我已摄取二千一百万佛刹，所以庄严国土，清净之行，愿有敷陈，惟佛听察！’彼佛告言：‘善哉！汝可具说。诸菩萨众，闻汝志愿，因以警策，亦能于诸佛刹修习庄严。’法藏白言：

第一愿：我作佛时，我刹中无地狱、饿鬼、禽畜，以至蜎飞蠕动之类，不得是愿，终不作佛。

第二愿：我作佛时，我刹中无妇女，无央数世界诸天人民，以至蜎飞蠕动之类，来生我刹者，皆于七宝水池莲华中化生，不得是愿，终不作佛。

第三愿：我作佛时，我刹中人欲食时，七宝钵中百味饮食，化现在前。食已，器用自然化去，不得是愿，终不作佛。

第四愿：我作佛时，我刹中人所欲衣服，随念即至，不假裁缝捣染浣濯，不得是愿，终不作佛。

第五愿：我作佛时，我刹中自地以上至于虚空，皆有宅宇宫殿楼阁，池流花树，悉以无量杂宝、百千种香，而共合成，严饰奇妙，殊胜超绝，其香普熏十方世界。众生闻是香者，皆修佛行，不得是愿，终不作佛。

第六愿：我作佛时，我刹中人，皆心相爱敬，无相憎嫉，不得是愿，终不作佛。

第七愿：我作佛时，我刹中人，尽无淫佚、瞋怒、愚痴之心，不得是愿，终不作佛。

第八愿：我作佛时，我刹中人，皆同一善心，无惑他念，其所欲言，皆预相知意，不得是愿，终不作佛。

第九愿：我作佛时，我刹中人，皆不闻不善之名，况有其实，不得是愿，终不作佛。

第十愿：我作佛时，我刹中人，知身如幻，无贪著心，不得是愿，终不作佛。

第十一愿：我作佛时，我刹中虽有诸天与世人之异，而其形容皆一类金色，面目端正净好，无复丑异，不得是愿，终不作佛。

第十二愿：我作佛时，假令十方无央数世界诸天人民，以至蜎飞蠕动之类，皆得为人，皆作缘觉声闻，皆坐禅一心，共欲计数我年寿几千亿万劫，无有能知者，不得是愿，终不作佛。

第十三愿：我作佛时，假令十方各千亿世界中诸天人民，以至蜎飞蠕动之类，皆得为人，皆作缘觉声闻，皆坐禅一心，共欲计数我刹中人数有几千亿万，无有能知者，不得是愿，终不作佛。

第十四愿：我作佛时，我刹中人寿命皆无央数劫，无有能计知其数者，不得是愿，终不作佛。

第十五愿：我作佛时，我刹中人所受快乐，一如漏尽比丘，不得是愿，终不作佛。

第十六愿：我作佛时，我刹中人住正信位，离颠倒想，远离分别，诸根寂静，所止尽般泥洹，不得是愿，终不作佛。

第十七愿：我作佛时，说经行道十倍于诸佛，不得是愿，终不作佛。

第十八愿：我作佛时，我刹中人尽通宿命，知百千亿那由他劫事，不得是愿，终不作佛。

第十九愿：我作佛时，我刹中人尽得天眼，见百千亿那由他世界，不得是愿，终不作佛。

第二十愿：我作佛时，我刹中人尽得天耳，闻百千亿那由他诸佛说法，悉能受持，不得是愿，终不作佛。

第二十一愿：我作佛时，我刹中人得他心智，知百千亿那由他世界众生心念，不得是愿，终不作佛。

第二十二愿：我作佛时，我刹中人尽得神足，于一念顷，能超过百千亿那由他世界，不得是愿，终不作佛。

第二十三愿：我作佛时，我名号闻于十方无央数世界，诸佛各于大众中称我功德及国土之胜，诸天人民以至蜎飞蠕动之类，闻我名号乃慈心喜悦者，皆令来生我刹，不得是愿，终不作佛。”

第二十四愿：我作佛时，我顶中光明绝妙，胜如日月之明百千亿万倍，不得是愿，终不作佛。

第二十五愿：我作佛时，光明照诸无央数天下幽明之处，皆当大明，诸天人民以至蜎飞蠕动之类，见我光明莫不慈心作善，皆令来生我国，不得是愿，终不作佛。

第二十六愿：我作佛时，十方无央数世界诸天人民，以至蜎飞蠕动之类，蒙我光明触其身者，身心慈和过诸天人，不得是愿，终不作佛。

第二十七愿：我作佛时，十方无央数世界诸天人民，有发菩提心，奉持斋戒，行六波罗蜜，修诸功德，至心发愿欲生我刹，临寿终时，我与大众现其人前，引至来生作不退转地菩萨，不得是愿，终不作佛。

第二十八愿：我作佛时，十方无央数世界诸天人民闻我名号，烧香散华，燃灯悬缯，饭食沙门，起立塔寺，斋戒清净，益作诸善，一心系念于我，虽止于一昼夜不绝，亦必生我刹，不得是愿，终不作佛。

第二十九愿：我作佛时，十方无央数世界诸天人民，至心信乐，欲生我刹。十声念我名号，必遂来生。惟除五逆，诽谤正法，不得是愿，终不作佛。

第三十愿：我作佛时，十方无央数世界诸天人民，以至蜎飞蠕动之类，前世作恶，闻我名号，即忏悔，为善，奉持经戒，愿生我刹，寿终皆不经三恶道，径遂来生，一切所欲无不如意，不得是愿，终不作佛。

第三十一愿：我作佛时，十方无央数世界诸天人民，闻我名号，五体投地，稽首作礼，喜悦信乐，修菩萨行，诸天世人莫不至敬，不得是愿，终不作佛。

第三十二愿：我作佛时，十方无央数世界有女人闻我名号，喜悦信乐，发菩提心，厌恶女身，寿终之后，其身不复为女，不得是愿，终不作佛。

第三十三愿：我作佛时，凡生我刹者，一生遂补佛处，惟除本愿欲往他方设化众生，修菩萨行，供养诸佛，即自在往生。我以威神之力，令彼教化一切众生，皆发信心，修菩提行、普贤行、寂灭行、净梵行、最胜行、及一切善行，不得是愿，终不作佛。

第三十四愿：我作佛时，我刹中人欲生他方者，如其所愿，不复坠于三恶道，不得是愿，终不作佛。

第三十五愿：我作佛时，刹中菩萨以香化幡盖、真珠璎珞、种种供具，欲往无量世界供养诸佛，一食之顷，即可遍至，不得是愿，终不作佛。

第三十六愿：我作佛时，刹中菩萨欲万种之物，供养十方无央数佛，即自然在前，供养既遍，是日未午，即还我刹，不得是愿，终不作佛。

第三十七愿：我作佛时，刹中菩萨受持经法，讽诵宣说，必得辩才智慧，不得是愿，终不作佛。

第三十八愿：我作佛时，刹中菩萨能演说一切法，其智慧辩才不可限量，不得是愿，终不作佛。

第三十九愿：我作佛时，刹中菩萨得金刚那罗延力，其身皆紫磨金色，具三十二相、八十种好，说经行道，无异于诸佛，不得是愿，终不作佛。

第四十愿：我作佛时，刹中清净照见十方无量世界，菩萨欲于宝树中，见十方一切严净佛刹，即时应现，犹如明镜睹其面相，不得是愿，终不作佛。

第四十一愿：我作佛时，刹中菩萨虽少功德者，亦能知见我道场树高四千由旬，不得是愿，终不作佛。

第四十二愿：我作佛时，刹中诸天世人及一切万物，皆严净光丽，形色殊特，穷微极妙，无能称量者，众生虽得天眼，不能辨其名数，不得是愿，终不作佛。

第四十三愿：我作佛时，我刹中人随其志愿，所欲闻法，皆自然得闻，不得是愿，终不作佛。

第四十四愿：我作佛时，我刹中菩萨、声闻皆智慧威神，顶中皆有光明，语音鸿畅，说经行道，无异于诸佛，不得是愿，终不作佛。

第四十五愿：我作佛时，他方世界诸菩萨闻我名号，归依精进，皆逮得清净解脱三昧，住是三昧，一发意顷，供养不可思议诸佛而不失定意，不得是愿，终不作佛。

第四十六愿：我作佛时，他方世界诸菩萨闻我名号，归依精进，皆逮得普等三昧，住是三昧，至于成佛，常见无量不可思议一切诸佛，不得是愿，终不作佛。

第四十七愿：我作佛时，他方世界诸菩萨闻我名号，归依精进，即得至不退转地，不得是愿，终不作佛。

第四十八愿：我作佛时，他方世界诸菩萨闻我名号，归依精进，即得至第一忍、第二忍、第三忍，于诸佛法永不退转，不得是愿，终不作佛。”

佛言：尔时法藏比丘，发此愿已，复说偈言：

我今对佛前　特发诚实愿
如获十力身　威德无能胜
复为大国王　富豪而自在
常施诸财宝　利乐于贫苦
尽令诸众生　长夜无忧恼
发生众善根　长养菩提果
我至成佛时　名声超十方

人天欣得闻　俱来生我刹
我以智慧光　广照无央界
除灭诸有情　贪瞋烦恼暗
地狱鬼畜生　亦生我刹中
一切来生者　修习清净行
如佛金色身　妙相悉圆满
还以大慈心　普济诸沉溺
我于未来世　当作天人师
百亿世界中　说法师子吼
一切闻音者　解悟复圆明
又如过去佛　所生慈愍行
度脱诸有情　已无量无边
我行亦如斯　咸使登觉岸
此愿若克果　大千应震动
虚空诸天神　必雨珍妙华

（摘自《大弥陀经》）

大智文殊菩萨十大愿

一者大愿：若有一切众生所生三界，或我作他作，随缘受化。四空五净之主，八定四禅之主，梵王六欲之主，帝释诸天之主，四天四轮之主，诸神龙王之主，八部鬼神之主，守护佛法之主，伽蓝宫殿之主，四大持世之主，金刚坚牢之主，护国善神之主，大国小国之主，粟散世王之主，统领诸军主，都摄所守主；所有水陆四生胎卵湿化、九类蠢动、一切含灵，同生三世，愿佛知见，或未闻我名，令愿得闻。及闻我名，于我法中，令一切有情尽发菩提，回向大乘，修无上道。若有众生以法药世医，救疗诸疾，历数算计、工巧博弈、世典文笔、歌咏赞叹、讲论戏处，导以度人，随类同事，接引世俗，令发菩提，正见正受，共我有缘，得入佛道。

二者大愿：若有众生，毁谤于我、瞋恚于我、刑害杀我，是人于我、自他，常生怨恨，不能得解，愿共我有缘，令发菩提之心。

三者大愿：若有众生，爱念我身，欲心见我，求得于我，于我身上，于他身上，盛行谄曲，邪见颠倒，及生净行、不净行，诸恶不善，愿共有缘，令发菩提之心。

四者大愿：若有众生，轻慢于我，疑虑于我，枉压于我，诳妄于我，毁谤三宝，憎嫉贤良，欺凌一切，常生不善，共我有缘，令发菩提之心。

五者大愿：若有众生，贱我，薄我，惭我，愧我，敬重于我，不敬于我，妨我，不妨我，用我，不用我，取我，不取我，求我，不求

我，要我，不要我，从我，不从我，见我，不见我，悉愿共我有缘，令发菩提之心。

六者大愿：若有众生，常生杀命，作屠儿魁脍，畋猎渔捕，怨命现前，更相杀害。无有断绝，世世相报。杀心炽盛，不生悔过。卖肉取财，自养性命。如此之心者，永失人身，不相舍离报对，如是令发菩提之心。若有他人，取我财物，我与财物；或施我财物，我施财物，所得财物及不得者，于我有缘，令发菩提之心。

七者大愿：若有众生，供养我者，我供养他者；或我造、他造寺舍僧房、伽蓝、佛塔、禅房、兰若、独静之处。或我造、他造一切功德，及造菩萨诸佛形像，令他布施，修立福祐，遍于法界，回向一切诸佛菩提，令一切有情同沾此福。及有他人、自己、朋友、同伴、师长、弟子，修行苦行，节身断食，持戒、破戒，有行、无行，和尚、阿阇黎教导称说，听受我教，我受他教，同行同业，共我有缘，令发菩提之心。

八者大愿：若有众生，广造诸罪，堕于地狱，无有出期，经无量劫，受诸苦恼，从地狱出，生于五趣，先作畜生，将命还于前生。负物作驼、驴、猪、狗、牛、羊、象、马、奴婢、仆从，偿他宿债，累劫赔命，还他偷盗，无有休息。我于五道随形受化，常生同世，教化于人，或作贫穷困苦，盲聋喑哑，最下乞人，于一切众生众中，同类同缘，同事同行，同业，导引得入佛道，共我有缘，令发菩提之心。

九者大愿：若我众生，纵恣身心，我慢贡高，故于我法中，污泥佛法。师长弟子，无惭无愧，用僧佛钱、菩萨财物，杀生偷盗、邪行妄语、绮语、恶口、两舌，斗乱、纵恣、贪瞋，不拣良善，劫夺他财，拒讳谩人，不识善恶，广造十恶，一切诸罪，死堕阿鼻，入诸地

狱。从地狱出，轮还六处，入生死海，诸趣恶道。愿共有缘，同业同道。随缘化变，当以救之令得出离，共我有缘，发菩提心求无上道。

十者大愿：若有众生，当于我法，若我有缘，若我无缘，同我大愿，则是我身，共我无别。行四无量心，心等虚空。广度有情，无有休歇，愿达菩提，登正觉路。大圣曼殊，以圣性愿力，不入三界，亦不出三界。心如虚空，常在如来清净性海真如藏中。安住法界，遍在众生心识体性。

曼殊室利言：“我有大愿，以圣性力，加持有情，令罪垢消灭，得入菩提诸佛圣果，则是名菩萨十种大愿。”如是曼殊发广大愿已，三千大千世界六种震动，天雨曼陀罗华，遍满虚空。其时大会诸众尽见其华，同时赞叹曼殊大士圣力自在，不可思议不可言说。尔时诸大会众咸皆欢喜，信受奉行。

（摘自《大乘瑜伽金刚性海曼殊室利千臂千钵大教王经》卷一）

大悲观世音菩萨圆通法门与三十二应身

尔时观世音菩萨即从座起，顶礼佛足，而白佛言：世尊，忆念我昔无数恒河沙劫，于时有佛出现于世，名观世音。我于彼佛发菩提心，彼佛教我从闻、思、修入三摩地。初于闻中入流亡所，所入既寂，动静二相，了然不生。如是渐增，闻、所闻尽；尽闻不住，觉、所觉空。空觉极圆，空、所空灭；生灭既灭，寂灭现前。忽然超越世、出世间，十方圆明，获二殊胜：一者，上合十方诸佛本妙觉心，与佛如来，同一慈力。二者，下合十方一切六道众生，与诸众生同一悲仰。世尊，由我供养观音如来，蒙彼如来授我如幻闻熏闻修金刚三昧，与佛如来同慈力故，令我身成三十二应，入诸国土。

世尊，若诸菩萨入三摩地，进修无漏胜解现圆，我现佛身而为说法，令其解脱。

若诸有学，寂静妙明，胜妙现圆，我于彼前现独觉身，而为说法，令其解脱。

若诸有学，断十二缘，缘断胜性，胜妙现圆，我于彼前现缘觉身，而为说法，令其解脱。

若诸有学，得四谛空，修道入灭，胜性现圆，我于彼前现声闻身，而为说法，令其解脱。

若诸众生，欲心明悟，不犯欲尘，欲身清净，我于彼前现梵王身，而为说法，令其解脱。

若诸众生，欲为天主，统领诸天，我于彼前现帝释身，而为说法，令其成就。

若诸众生，欲身自在游行十方，我于彼前现自在天身，而为说法，令其成就。

若诸众生，欲身自在飞行虚空，我于彼前现大自在天身，而为说法，令其成就。

若诸众生，爱统鬼神，救护国土，我于彼前现天大将军，身而为说法，令其成就。

若诸众生，爱统世界，保护众生，我于彼前现四天王身，而为说法，令其成就。

若诸众生，爱生天宫，驱使鬼神，我于彼前现四天王国太子身，而为说法，令其成就。

若诸众生，乐为人王，我于彼前现人王身，而为说法，令其成就。

若诸众生，爱主族姓，世间推让，我于彼前现长者身，而为说法，令其成就。

若诸众生，爱谈名言，清净自居，我于彼前现居士身，而为说法，令其成就。

若诸众生，爱治国土，剖断邦邑，我于彼前现宰官身，而为说法，令其成就。

若诸众生，爱诸数术，摄卫自居，我于彼前现婆罗门身，而为说法，令其成就。

若有男子，好学出家，持诸戒律，我于彼前现比丘身，而为说法，令其成就。

若有女人，好学出家，持诸禁戒，我于彼前现比丘尼身，而为说法，令其成就。

若有男子，乐持五戒，我于彼前现优婆塞身，而为说法，令其成就。

若有女子，五戒自居，我于彼前现优婆夷身，而为说法，令其成就。

若有女人，内政立身，以修家国，我于彼前现女主身，及国夫人命妇大家（音姑），而为说法，令其成就。

若有众生，不坏男根，我于彼前现童男身，而为说法，令其成就。

若有处女，爱乐处身，不求侵暴，我于彼前现童女身，而为说法，令其成就。

若有诸天，乐出天伦，我现天身而为说法，令其成就。

若有诸龙，乐出龙伦，我现龙身而为说法，令其成就。

若有药叉，乐度本伦，我于彼前现药叉身，而为说法，令其成就。

若乾闼婆，乐脱其伦，我于彼前现乾闼婆身，而为说法，令其成就。

若阿修罗，乐脱其伦，我于彼前现阿修罗身，而为说法，令其成就。

若紧那罗，乐脱其伦，我于彼前现紧那罗身，而为说法，令其成就。

若摩呼罗伽，乐脱其伦，我于彼前现摩呼罗伽身，而为说法，令其成就。（《正脉疏》云：天龙八部，今但七部，阙迦楼罗即金翅鸟。）

若诸众生，乐人修人，我现人身而为说法，令其成就。

若诸非人，有形无形，有想无想，乐度其伦，我于彼前皆现其身，而为说法，令其成就。

是名妙净三十二应，入国土身，皆以三昧闻熏闻修无作妙力，自在成就。

世尊！我复以此闻熏闻修金刚三昧无作妙力，与诸十方三世六道一切众生，同悲仰故，令诸众生，于我身心，获十四种无畏功德。

一者，由我不自观音以观（去声）观者，令彼十方苦恼众生，观其音声，即得解脱。

二者，知见旋复，令诸众生，设入大火，火不能烧。

三者，观听旋复，令诸众生，大水所漂，水不能溺。

四者，断灭妄想，心无杀害，令诸众生，入诸鬼国，鬼不能害。

五者，熏闻成闻，六根销复，同于声听，能令众生，临当被害，刀段段坏，使其兵戈，犹如割水，亦如吹光，性无摇动。

六者，熏闻精明，明遍法界，则诸幽暗，性不能全。能令众生，药叉、罗刹、鸠槃荼鬼及毗舍遮、富单那等，虽近其傍，目不能视。

七者，音性圆销，观听返入，离诸尘妄，能令众生禁系枷锁，所不能著。

八者，灭音圆闻，遍生慈力。能令众生，经过险路，贼不能劫。

九者，熏闻离尘，色所不劫，能令一切多淫众生，远离贪欲。

十者，纯音无尘，根境圆融，无对、所对，能令一切忿恨众生，离诸瞋恚。

十一者，销尘旋明，法界身心，犹如琉璃，朗彻无碍。能令一切昏钝性障诸阿颠迦，永离痴暗。

十二者，融形复闻，不动道场，涉入世间；不坏世界，能遍十方。供养微尘诸佛如来，各各佛边为法王子。能令法界无子众生，欲求男者，诞（音旦）生福德智慧之男。

十三者，六根圆通，明照无二，含十方界，立大圆镜空如来藏，承顺十方微尘如来秘密法门，受领无失。能令法界无子众生，欲求女

者，诞生端正福德柔顺、众人爱敬有相之女。

十四者，此三千大千世界，百亿日月，现住世间诸法王子，有六十二恒河沙数，修法垂范，教化众生。随顺众生方便智慧，各各不同，由我所得圆通本根，发妙耳门，然后身心微妙含容，周遍法界。能令众生持我名号，与彼共持六十二恒河沙诸法王子，二人福德，正等无异。

世尊！我一名号与彼众多名号无异。由我修习得真圆通。是名十四施无畏力，福备众生。

世尊！我又获是圆通，修证无上道故，又能善获四不思议无作妙德。

一者，由我初获妙妙闻心，心精遗闻，见、闻、觉、知不能分隔，成一圆融清净宝觉，故我能现众多妙容，能说无边秘密神咒。其中或现一首、三首、五首、七首、九首、十一首，如是乃至一百八首、千首、万首、八万四千烁迦罗首；二臂、四臂、六臂、八臂、十臂、十二臂、十四、十六、十八、二十至二十四，如是乃至一百八臂、千臂、万臂、八万四千母陀罗臂；二目、三目、四目、九目，如是乃至一百八目、千目、万目、八万四千清净宝目。或慈，或威，或定，或慧，救护众生，得大自在。

二者，由我闻思，脱出六尘，如声度垣，不能为碍，故我妙能现一一形，诵一一咒，其形其咒，能以无畏施诸众生。是故十方微尘国土，皆名我为施无畏者。

三者，由我修习本妙圆通清净本根，所游世界，皆令众生舍身珍宝，求我哀愍。

四者，我得佛心，证于究竟，能以珍宝种种，供养十方如来，傍及法界六道众生，求妻得妻，求子得子，求三昧得三昧，求长寿得长寿，如是乃至求大涅槃得大涅槃。

佛问圆通，我从耳门圆照三昧，缘心自在，因入流相，得三摩提，成就菩提，斯为第一。世尊！彼佛如来叹我善得圆通法门，于大会中，授记我为观世音号。由我观听十方圆明，故观音名遍十方界。”

（摘自《楞严经》卷六）

大愿地藏王菩萨之圣德大愿

尔时地藏菩萨摩诃萨，以妙伽他礼赞佛已。与诸眷属，复持无量天妙香花、种种宝饰，而散佛上，变成宝盖，住虚空中。为听法故，即于佛前俨然而坐。

尔时一切诸来大众，即见地藏菩萨摩诃萨已，皆获希奇，得未曾有，各持种种上妙香花、宝饰衣服、幢幡盖等，奉散地藏菩萨摩诃萨而为供养，皆作是言：“我等今者快得善利，因佛神力，亲得瞻仰，礼敬供养如是大士。”

尔时众中，有菩萨摩诃萨，名好疑问，从座而起，整理衣服，偏袒一肩，礼佛双足，右膝着地，合掌向佛，而白佛言：“世尊！此善男子从何而来？所居佛国，去此远近，成就何等功德善根？而蒙世尊种种称叹。复能赞佛不可思议功德法海，我等昔来，未曾闻见，唯愿为说。”

世尊告曰：“止！善男子！如是大士功德善根，一切世间天人大众，皆不能测其量浅深；若闻如来，为汝广说如是大士功德善根，一切世间天人大众，皆生迷闷，或不信受。”

时好疑问复重请言：“唯愿如来哀愍为说。”佛言：“谛听！善思念之！吾当为汝略说少分。

如是大士，成就无量不可思议殊胜功德，已能安住首楞伽摩胜三摩地，善能悟入如来境界，已得最胜无生法忍，于诸佛法已得自在，已能堪忍一切智位，已能超度一切智海，已能安住师子奋迅幢三摩

地，善能登上一切智山，已能摧伏外道邪论。为欲成熟一切有情，所在佛国，悉皆止住。

如是大士，随所止住诸佛国土，随所安住诸三摩地，发起无量殊胜功德，成就无量所化有情。

如是大士，随住如是诸佛国土，若入能发智定，由此定力，令彼佛土一切有情，皆悉同见诸三摩地所行境界。

随住如是诸佛国土，若入具足无边智定，由此定力，令彼佛土一切有情，随其所应，能以无量上妙供具，恭敬供养诸佛世尊。

随住如是诸佛国土，若入具足清净智定，由此定力，令彼佛土一切有情，皆悉同见诸欲境界，无量过患，心得清净。

随住如是诸佛国土，若入具足诸乘智定，由此定力，令彼佛土一切有情，皆得具足增上惭愧，离诸恶法，心无忘失。

随住如是诸佛国土，若入具足惭愧明定，由此定力，令彼佛土一切有情，皆得善巧天眼智通，宿住智通，死生智通，了达此世他世因果。

随住如是诸佛国土，若入无忧神通明定，由此定力，令彼佛土一切有情，皆离一切愁忧昏昧。

随住如是诸佛国土，若入具足胜通明定，由此定力，令彼佛土一切有情，皆得具足神通善巧。

随住如是诸佛国土，若入普照诸世间定，由此定力，令十方界离诸昏暗，令彼佛土一切有情，普见十方诸佛国土。

随住如是诸佛国土，若入诸佛灯炬明定，由此定力，令彼佛土一切有情，舍邪归依，归正三宝。

随住如是诸佛国土，若入金刚光定，由此定力，令彼佛土，所有一切小轮围山、大轮围山、苏迷卢山、及诸余山，溪涧沟壑、瓦砾毒刺，诸秽草木，皆悉不现；令彼佛土，所有一切众邪蛊毒、诸恶虫兽，灾横疫疠，昏暗尘垢，不净臭秽，悉皆销灭；令彼佛土，地平如掌，种种嘉祥，自然踊现，清净殊胜众相庄严。

随住如是诸佛国土，若入智力难摧伏定，由此定力，令彼佛土一切魔王、及诸眷属，皆悉惊怖，归依三宝。

随住如是诸佛国土，若入电光明定，由此定力，令彼佛土一切有情，皆悉远离后世恐怖，得法安慰。

随住如是诸佛国土，若入具足上妙味定，由此定力，令彼佛土一切有情，随念皆得饮食充足。

随住如是诸佛国土，若入具足胜精气定，由此定力，令彼佛土一切有情，无不皆得增上力势，离诸病苦。

随住如是诸佛国土，若入上妙诸资具定，由此定力，令彼佛土一切有情，随乐皆得床座敷具、衣服宝饰，诸资身具，无所乏少，殊妙端严，甚可爱乐。

随住如是诸佛国土，若入无诤智定，由此定力，令彼佛土一切有情，身心勇健，远离一切怨憎系缚，和顺欢娱、爱乐具足，施、戒、安忍，勇猛精进，心无散乱，成就智慧。

随住如是诸佛国土，若入能引胜踊跃定，由此定力，令彼佛土一切有情，皆受无量胜妙欢喜。

随住如是诸佛国土，若入具足世路光定，由此定力，令彼佛土一切有情，得无碍智，能修种种清净事业。

随住如是诸佛国土，若入善住胜金刚定，由此定力，令彼佛土一切有情，皆得诸根具足无缺，常乐远离，其心寂静。

随住如是诸佛国土，若入增上观胜幢定，由此定力，令彼佛土一切有情，皆深呵厌自恶业过，咸善护持十善业道，生天要路。

随住如是诸佛国土，若入具足慈悲声定，由此定力，令彼佛土一切有情，皆悉发起慈心悲心，无怨害心，普平等心，更相利益安乐之心。

随住如是诸佛国土，若入引集诸福德定，由此定力，令彼佛土一切有情，离诸斗争、疾疫、饥馑，非时风雨，苦涩辛酸，诸恶色触，悉皆销灭。

如是大士，随住如是诸佛国土，若入海电光定，由此定力，令彼佛土一切大地，众宝合成；一切过患，皆悉远离；种种宝树，衣树、器树、诸璎珞树、花树、果树、诸音乐树，无量乐具，周遍庄严。

以要言之，此善男子！于一一日每晨朝时，为欲成熟诸有情故，入殑伽河沙等诸定，从定起已，遍于十方诸佛国土，成熟一切所化有情，随其所应，利益安乐。

此善男子！已于无量无数大劫，五浊恶时无佛世界，成熟有情；复于当来、过于是数。

或有世界刀兵劫起，害诸有情：此善男子！见是事已，于晨朝时，以诸定力，除刀兵劫，令诸有情互相慈愍。

或有世界疫病劫起，害诸有情；此善男子！见是事已，于晨朝时，以诸定力除疫病劫，令诸有情皆得安乐。

或有世界饥馑劫起，害诸有情；此善男子！见是事已，于晨朝时，以诸定力，除饥馑劫，令诸有情皆得饱满。

此善男子！以诸定力，作如是等无量无边、不可思议，利益安乐诸有情事。

此善男子！具足成就无量无数、不可思议，殊胜功德，常勤精进，利益安乐一切有情。曾于过去无量无数、殑伽沙等佛世尊所，为欲成熟利益安乐诸有情故，发起大悲、坚固难坏、勇猛精进、无尽誓愿；由此大悲、坚固难坏、勇猛精进、无尽誓愿、增上势力，于一日夜或一食顷，能度无量百千俱胝那庾多数诸有情类，皆令解脱种种忧苦；及令一切如法所求，意愿满足。

随所在处，若诸有情，种种希求忧苦逼切，有能至心称名念诵归敬供养地藏菩萨摩诃萨者，一切皆得如法所求，离诸忧苦，随其所应，安置生天涅槃之道。

随所在处，若诸有情，饥渴所逼，有能至心称名念诵归敬供养地藏菩萨摩诃萨者，一切皆得如法所求，饮食充足，随其所应，安置生天涅槃之道。

随所在处，若诸有情，乏少种种衣服宝饰，医药床敷，及诸资具，有能至心称名念诵归敬供养地藏菩萨摩诃萨者，一切皆得如法所

求，衣服宝饰、医药床敷、及诸资具，无不备足，随其所应，应置生天涅槃之道。

随所在处，若诸有情，爱乐别离，怨憎合会，有能至心称名念诵归敬供养地藏菩萨摩诃萨者，一切皆得爱乐合会，怨憎别离，随其所应，安置生天涅槃之道。

随所在处，若诸有情，身心忧苦，众病所恼，有能至心称名念诵归敬供养地藏菩萨摩诃萨者，一切皆得身心安乐，众病除愈，随其所应，安置生天涅槃之道。

随所在处，若诸有情，互相乖违，兴诸斗争，有能至心称名念诵归敬供养地藏菩萨摩诃萨者，一切皆得舍毒害心，共相和穆，欢喜忍受，展转悔愧，慈心相向，随其所应，安置生天涅槃之道。

随所在处，若诸有情，闭在牢狱，杻械枷锁，检系其身，具受众苦，有能至心称名念诵归敬供养地藏菩萨摩诃萨者，一切皆得解脱牢狱、杻械、枷锁，自在欢喜，随其所应，安置生天涅槃之道。

随所在处，若诸有情，应被囚执，鞭挞拷楚，临当被害，有能至心称名念诵归敬供养地藏菩萨摩诃萨者，一切皆得免离囚执、鞭挞、加害，随其所应，安置生天涅槃之道。

随所在处，若诸有情，身心疲倦，气力羸啜，有能至心称名念诵归敬供养地藏菩萨摩诃萨者，一切皆得身心畅适，气力强盛，随其所应，安置生天涅槃之道。

随所在处，若诸有情，诸根不具，随有损坏，有能至心称名念诵归敬供养地藏菩萨摩诃萨者，一切皆得诸根具足，无有损坏，随其所

应，安置生天涅槃之道。

随所在处，若诸有情，颠狂心乱，鬼魅所著，有能至心称名念诵归敬供养地藏菩萨摩诃萨者，一切皆得心无狂乱，离诸扰恼，随其所应，安置生天涅槃之道。

随所在处，若诸有情，贪欲、瞋恚、愚痴、忿恨、悭嫉、㤭慢、恶见、睡眠、放逸、疑等，皆悉炽盛，恼乱身心，常不安乐，有能至心称名念诵归敬供养地藏菩萨摩诃萨者，一切皆得离贪欲等，身心安乐，随其所应，安置生天涅槃之道。

随所在处，若诸有情，为火所焚，为水所溺，为风所飘，或于山岩、崖岸、树舍，颠坠堕落，其心憧惶，有能至心称名念诵归敬供养地藏菩萨摩诃萨者，一切皆得离诸危难，安隐无损，随其所应，安置生天涅槃之道。

随所在处，若诸有情，为诸毒蛇、毒虫所螫，或被种种毒药所中，有能至心称名念诵归敬供养地藏菩萨摩诃萨者，一切皆得离诸恼害，随其所应，安置生天涅槃之道。

随所在处，若诸有情，恶鬼所持，成诸疟病，或日日发，或隔日发，或三四日而一发者，或令狂乱，身心颤掉，迷闷失念，无所了知，有能至心称名念诵归敬供养地藏菩萨摩诃萨者，一切皆得解脱无畏，身心安适，随其所应，安置生天涅槃之道。

随所在处，若诸有情，为诸药叉、罗刹、饿鬼、毕舍遮鬼、布怛那鬼、鸠畔荼鬼、羯吒怛布那鬼、吸精气鬼，及诸虎狼、师子、恶兽，蛊毒厌祷、诸恶咒术，怨贼、军阵、及余种种诸怖畏事之所缠绕，身心憧惶，惧失身命，恶死贪生，厌苦求乐，有能至心称名念诵

归敬供养地藏菩萨摩诃萨者，一切皆得离诸怖畏，保全身命，随其所应，安置生天涅槃之道。

随所在处，若诸有情，或为多闻，或为净信，或为净戒，或为静虑，或为神通，或为般若，或为解脱；或为妙色，或为妙声，或为妙香，或为妙味，或为妙触；或为利养，或为名闻，或为功德，或为工巧；或为花果，或为树林，或为床座，或为敷具；或为道路，或为财谷，或为医药，或为舍宅；或为仆使，或为彩色，或为甘雨，或为求水；或为稼穑，或为扇拂，或为凉风，或为求火；或为车乘，或为男女，或为方便，或为修福；或为温暖，或为清凉，或为忆念，或为种种世出世间诸利乐事；于追求时为诸忧苦之所逼切，有能至心称名念诵归敬供养地藏菩萨摩诃萨者，此善男子！功德妙定威神力故，令彼一切皆离忧苦，意愿满足，随其所应，安置生天涅槃之道。

随所在处，若诸有情，以诸种子，殖于荒田或熟田中，若勤营务，或不营务，有能至心称名念诵归敬供养地藏菩萨摩诃萨者，此善男子！功德妙定威神力故，令彼一切果实丰稔。所以者何？此善男子！曾过无量无数大劫，于过数量佛世尊所，发大精进坚固誓愿；由此愿力，为欲成熟诸有情故，常普任持一切大地，常普任持一切种子，常普令彼一切有情随意受用。此善男子！威神力故，能令大地一切草木，根须、芽茎、枝叶、花果，皆悉生长，药谷、苗稼、花果茂实，成熟润泽，香洁软美。

随所在处，若诸有情，贪、瞋、痴等，皆猛利故，造作杀生，或不与取，或欲邪行；或虚诳语，或粗恶语，或离间语，或杂秽语；或贪，或瞋，或复邪见十恶业道，有能至心称名念诵归敬供养地藏菩萨摩诃萨者，一切烦恼，悉皆销灭，远离十恶，成就十善，于诸众生，起慈悲心及利益心。

此善男子成就如是功德妙定，威神之力，勇猛精进，于一食顷，能于无量无数佛土，一一土中，以一食顷，皆能度脱无量无数殑伽沙等所化有情，令离众苦，皆得安乐，随其所应，安置生天涅槃之道。

此善男子成就如是如我所说，不可思议诸功德法，坚固誓愿，勇猛精进，为欲成熟诸有情故，于十方界，或时现作大梵王身，为诸有情，如应说法；或复现作大自在身，或作欲界他化自在天身，或作乐变化天身，或作睹史多天身，或作夜摩天身，或作帝释天身，或作四大王天身；或作佛身，或作菩萨身，或作独觉身，或作声闻身；或作转轮王身，或作刹帝利身，或作婆罗门身，或作筏舍身，或作戍达罗身；或作丈夫身，或作妇女身，或作童男身，或作童女身；或作健达缚身，或作阿素洛身，或作紧捺洛身，或作莫呼洛伽身；或作龙身，或作药叉身，或作罗刹身，或作鸠畔荼身；或作毕舍遮身，或作饿鬼身，或作布怛那身，或作羯吒布怛那身，或作粤阇河洛鬼身；或作狮子身；或作香象身，或作马身，或作牛身，或作种种禽兽之身；或作剎魔王身，或作地狱卒身，或作地狱诸有情身；现作如是等无量无数异类之身，为诸有情如应说法，随其所应，安置三乘不退转位。

善男子！如是大士，成就如是不可思议诸功德法，是诸殊胜功德伏藏，是诸解脱珍宝出处，是诸菩萨明净眼目，是趣涅槃商人导首，如是乃至能无功用，转大法轮，如前广说。

善男子！假使有人于其弥勒、及妙吉祥、并观自在、普贤之类而为上首，殑伽沙等诸大菩萨摩诃萨所，于百劫中，至心归依，称名、念诵、礼拜、供养、求诸所愿，不如有人于一食顷，至心归依，称名、念诵、礼拜、供养地藏菩萨，求诸所愿，速得满足。所以者何？地藏菩萨，利益安乐一切有情，令诸有情所愿满足，如如意宝，亦如

伏藏。如是大士，为欲成熟诸有情故，久修坚固大愿、大悲，勇猛精进，过诸菩萨，是故汝等，应当供养。”

（摘自《大乘大集地藏十轮经》卷一）

附录三：发大心文

震旦苦恼众生某，稽首尽十方三世诸佛前：伏以人身难得，佛法难闻，我今得少善力，得生人中，正像云遐，末法现在，欲报大恩，须发大愿，依经论说，行是车船，愿是马楫，有船无楫，难可到也。我自诸劫以来，佛加被我，佛教诲我，佛忆念我；我有眼根不见，耳根不闻，意根不觉，流转生死，旋出旋没，至于今生，今生更迟，何生可待？父母生我，善友教我，一切有情，咸加被我，况自诸劫来，若父若母若眷属，或生天中，或生人中，或生畜生中、地狱中；我若不以今生坐大愿船，自鼓愿楫，尽诸后身，终成蹉忽，负恩无极，是谓枉得人身，虚闻佛法。是故欲修檀者（一作“布施”），发心为先；欲修羼提（一作“安忍”），发心为先，欲修尸罗（一作“止得”），发心为先，欲修毗黎耶（一作“精进”），发心为先；欲修禅那（一作“静宪”），发心为先；欲修般若（一作“智慧”），发心为先。我今先愿断种种心。何谓种种心？瞋心差别有三：曰嫉恶心，曰怨懟心，曰难忍辱心。贪心差别有三：曰乐世法心，曰羡慕心，曰忆世法心。痴心差别有五：曰善感心，曰缠绵心，曰疑法心，曰疑因果心，曰昏沉心。有境相应行心，有非境不相应行心；若广分别言，则有八万四千尘劳，皆起一心。我今誓发大心，凡生人伦，受种种恼，大心菩萨深知因果，各各有故，略可设说。脱令我今世适发善念，欲入正受，即有魔事，不得成就，便当知前生善根微浅，娆善友故。脱令我今世出诚实言，而以诉人，人反讥笑，便当知我前世信根微浅，不听它言故。脱令我今生多受浮言，无情浅夫，或用见成言

说而成谤论，便须知我前世处境亨泰，但能坐议，不察人世一切真实烦恼故。脱令我今世于人有礼，人见凌侮，便须知我前生忍辱根浅，或加报复，或喜我慢，今回报故。脱令我今生如孩如提，纯取真初而以待人（一作“大”），相机诈，受种种恼，便须知我前生阅历太深，厚貌深中，今受报故。脱令我世既招谤议，复值嫌疑，难可解说，便须知我前生坐于堂上，身为理官，但据形迹故。脱令我今世自细及巨，万事万状，不得择术直行，如头欲前而足欲后，便当知我前生直截如意，平生处置，数言可了，不知它苦故。脱令我今世进身坎坷，横见贬抑，便须知我前生侥取荣利，贪赂罔法，不畏人王（一作“言”），不耻姗笑故。脱令我今世种种处置，虽竭仁智，终无善局，便须知我前生害他眷属，累其一生故。脱令我今生于世间爱乐，百求无遂，凡所施作，垂成忽败，便须知我前生于它若有仇若无仇，一切破坏故。脱令我今生遇有恶缘，未可明言，便须知我前生误作媒翳害它人故。脱令我今世受无量冤谗，无量忧泣，不可明言，便须知我前生顺遂享福过故。脱令今生遇凶人暴辱，如豺虎行，便须知我前生无礼以凌人故。复次诸佛，我若后身仍生人伦，或生此世界，或生余世界，依杂华普贤说，东南西北世界，东西南北四角世界，上方下方世界，乃至尽毗卢遮那世界，皆当发心而正思惟。如遇他横逆，应正思惟，生安受心；遇他机械，应正思惟，生怜他心；遇他作恶，应正思惟，生度他心；遇他冥顽，不忠不孝，不存血性，于家于国，漠然无情，应正思惟，生感动他心；遇他遏抑我，噬负我，皆正思惟，而生怜他心；遇他顽痴，应正思惟，生敬他心；遇他妒忌，生让他心；遇他丑恶，应正思惟，生爱他心；乃至见他十恶五逆，亦将我心置他胸臆，而替他想，生种种怜他心，宥他心，度他心，乃至一切施不如愿于我，我皆如是思惟，此我夙业，今生幸已受报，已偿已讫，生自庆幸心。复次，诸佛，我若后身仍生天伦，若日天子，若月天子，若星辰天子，或生忉利天，或生须焰摩天，或生四天王天，或生

它化自在天，乃至生诸梵天，乃至生五不还天，生色究竟天，皆当发心，忆见众生，照见众生。我生天上，入于内院，值补处佛，佛已降时，最先请佛说法，佛涅槃时，受我最后法供，如纯陀事，佛佑第一，当念世人不值佛世，或又遭遇灭法人王，我皆衍佛法绪而以度之。我生天上，身有千头，头有千舌，舌有千义，气足音宏，辩才第一，当念众生冤枉蹇涩，若忠臣，若孝子，若贤妇、孝女、奴仆，种种屈曲缭泪，千幽万隐，我皆化身替他分说而以度之。我生天上，威德自在，尊严第一，当念众生贱苦而以度之。我生天上，寂然安隐，得诸三昧，陀罗尼门定慧第一，当念众生或困色阴，或困想阴，种种颠倒，我施安隐而以度之。我生天上，寿命第一，当念众生朝有夕无，哭泣相续，我施寿命而以度之。我生天上，安居第一，当念众生或涉大水而困涛波，或从高山跌落，不得至地，心怖神飞，我当化身空中，为其接住而以度之。我生天上，调适第一，当念众生生恶毒疮，种种苦病，或遇刀刃，或落半头时，或断手脚时，或刳肠胃及两眼时，求死未死时，我皆分身而以度之。我生天上，洁净第一，当念众生在于地狱，既受无量痛苦，仍在沸屎，受无量秽，我皆不惮亲往而以度之。我生天上，慧照天人，多闻第一，当念众生少见寡闻，于一切处自疑自骇，我当令其倒心皆平，而以度之。我生天上，久远超出因明、内外五明，神明第一，当念众生小聪小辨，世法多闻，或困名身，或困句身，或困文身，颠倒日夜，我先化身令其成就，然后解脱而以度之。我生天上，春吐栴檀气，夏吐芬陀利气，秋吐兰气，冬吐须曼那气，身长由延，端正第一，当念众生现富单那形，鸠槃荼形，夜迦形，或人生中粗弊如畜，福力轻微，或生疣赘，五官不全，同伦讥厌，己亦厌苦，我当巧术而以度之。我生天上，八万四千微妙侍女，来相亲娱，着微妙衣，出微妙声，或以携手为极乐，或以相笑为极乐，当念众生困于粗重淫欲，不知厌苦，复有慧根男女，想阴炽盛，生诸疾病，种种粗细境界，我皆化作色身，为其成就如愿，然后

解脱而以度之。我生天上，供养第一，当念贫穷众生，我以法力取龙宫宝贝，或美衣食，而以度之。复次：诸佛，我若度人，当发大愿心，先度此生父身、母身、眷属身，再度旷劫以来，不可说、不可说父身、母身、眷属身；又当度此世一切知识我之身，又当度旷劫以来，不可说、不可说知识我之身，又当度旷劫以来至于此世，与我有仇、有怨之身，乃至遍度旷劫以来，至于今世，若因缘，若增上缘，若等无间缘，若所缘缘，若有情而作缘，若无情而作缘，人所不见天眼乃见之身，依《首楞》说，十二类生，各各入其类中，而说法要而化导之。虽有化导化身劳苦，我实寂然，不出于定，安坐本所，不离三昧，身心如故。凡此所愿，我实誓发，无虚诳心，所愿佛加被我，佛证知我，佛提撕我，佛成就我，使我尽此一形，乃至千形万形无量形，尽诸后有（一作“身”），无凡夫障，无小乘障，无中乘障，无外道障，无魔民障，无魔王障。正念相续，正愿相续，正知相续，正见相续，正行相续，我尽诸身，若毛发，若肝脑，若头目，而以作供，不作为报。我虽化身，横尽虚空，竖尽来劫，作其尘沙，一一沙中，有一一舌，一一舌中，出一一音，而以赞佛，不能尽也。又以化身，竖尽来劫，横尽虚空，作其尘沙，沙中一一舌，舌中一一音，而以劝人赞佛，不能尽也。世界无尽，佛力无尽，众生无尽，一切法无尽，我愿亦无尽。

（摘自清龚自珍《定庵文集》）

南怀瑾先生著述目录

1.禅海蠡测　（一九五五）

2.楞严大义今释　（一九六〇）

3.楞伽大义今释　（一九六五）

4.禅与道概论　（一九六八）

5.维摩精舍丛书　（一九七〇）

6.静坐修道与长生不老　（一九七三）

7.禅话　（一九七三）

8.习禅录影　（一九七六）

9.论语别裁（上）　（一九七六）

10.论语别裁（下）　（一九七六）

11.新旧的一代　（一九七七）

12.定慧初修　（一九八三）

13.金粟轩诗词楹联诗话合编　（一九八四）

14.孟子旁通　（一九八四）

15.历史的经验　（一九八五）

16.道家密宗与东方神秘学　（一九八五）

17.习禅散记　（一九八六）

18.中国文化泛言（原名“序集”）　（一九八六）

19.一个学佛者的基本信念　（一九八六）

20.禅观正脉研究　（一九八六）

21.老子他说　（一九八七）

22.易经杂说　（一九八七）

23.中国佛教发展史略述　（一九八七）

24.中国道教发展史略述　（一九八七）

25.金粟轩纪年诗初集　（一九八七）

26.如何修证佛法　（一九八九）

27.易经系传别讲（上传）　（一九九一）

28.易经系传别讲（下传）　（一九九一）

29.圆觉经略说　（一九九二）

30.金刚经说什么　（一九九二）

31.药师经的济世观　（一九九五）

32.原本大学微言（上）　（一九九八）

33.原本大学微言（下）　（一九九八）

34.现代学佛者修证对话（上）　（二〇〇三）

35.现代学佛者修证对话（下）　（二〇〇四）

36.花雨满天　维摩说法（上下册）　（二〇〇五）

37.庄子諵譅（上下册）　（二〇〇六）

38.南怀瑾与彼得·圣吉　（二〇〇六）

39.南怀瑾讲演录二〇〇四—二〇〇六　（二〇〇七）

40.与国际跨领域领导人谈话　（二〇〇七）

41.人生的起点和终站　（二〇〇七）

42.答问青壮年参禅者　（二〇〇七）

43.小言黄帝内经与生命科学　（二〇〇八）

44.禅与生命的认知初讲　（二〇〇八）

45.漫谈中国文化　（二〇〇八）

46.我说参同契（上册）　（二〇〇九）

47.我说参同契（中册）　（二〇〇九）

48.我说参同契（下册）　（二〇〇九）

49.老子他说续集　（二〇〇九）

50.列子臆说（上册）　（二〇一〇）

51.列子臆说（中册）　（二〇一〇）

52.列子臆说（下册）　（二〇一〇）

53.孟子与公孙丑　（二〇一一）

54.瑜伽师地论　声闻地讲录（上册）　（二〇一二）

55.瑜伽师地论　声闻地讲录（下册）　（二〇一二）

56.廿一世纪初的前言后语（上册）　（二〇一二）

57.廿一世纪初的前言后语（下册）　（二〇一二）

58.孟子与离娄　（二〇一二）

59.孟子与万章　（二〇一二）

60.宗镜录略讲（卷一至五）　（二〇一三至二〇一五）

定慧初修

南怀瑾 著述



定慧初修

南怀瑾　著述

复旦大学出版社

目　录

出版说明
修止观与参话头法要
戒学
定学
慧学
修定与参禅法要
初修禅定入门方法
定慧影像
参禅指月
禅净双修调和论
净土修法入门
净土三经的高下
禅、唯识、净土
观想和念佛
大道废有仁义
禅观研讲
静坐姿势——七支坐法
静坐的基本认识
修证与方法
六妙法门
六妙法门止观的认识与实践
念身法门的基本认识
般若正观略讲
从普贤行入三摩地

尽无尽法门 汝等当学
《心经》为般若法门精髓
如何了苦？首重观想
照见五蕴皆空
小乘佛法如何禅修
般若就是无上咒
色与空的问题
色不异空 空不异色
受想行识 亦复如是
教你一个咒子
空里谈空 都是空话
五蕴一空 依性起修
无量法门誓愿学
观与照是同是别
般若正修事理一定圆融
学佛从有寻有伺开始
境风吹识浪 自有定盘心
轻轻从心头起观
讲个禅宗故事
苦由我来 有我就有若
四大并没有障碍你
多受一分罪 多消一分业
善念恶念都不沾
生死本空 有何可怕
见性解脱 能所双泯
自度自度 快快自度
观音法门略讲

念佛如何得到一心不乱
一心皈命 净土法门
几人念佛得到了一心不乱
与《药师经》合并参究
念佛是全心全意的想念
举一则念佛的笑话
临终时为何不能念佛
自欺、欺人、被人欺
心头只挂着这一念
穷极呼天 痛极呼父母
“顽空定”的念佛法
但持正念 莫问黑烟
生灭灭已 寂灭为乐
带业往生与消业往生
南怀瑾先生著述目录
返回总目录

出版说明

“戒”（戒律）、“定”（禅定）、“慧”（智慧），是佛教全部学说的三大组成部分。戒，是用来防非止恶的；定，是用来息虑静缘的；慧，是用来断除烦恼的。它们之间相辅相成，共同构成了佛教人士修学的基本内容。本书收录了著名学者南怀瑾先生所作的一组佛学讲演录。其中，前三篇是有关修习“戒”、“定”、“慧”三学论述的摘要（首篇《修止观与参话头》为南怀瑾的老师袁焕仙先生所作），后六篇是作者对《观无量寿佛经》（净土宗的根本经典之一）以及禅观、般若正观、观音法门、净土法门等所作的通俗的讲解。

兹经版权方台湾老古文化事业公司授权，将老古公司二〇一一年五月第十二版校订出版，以供研究。

复旦大学出版社

二〇一五年十一月二十六日

修止观与参话头法要

盐亭老人袁焕仙　著

树信依师，舍三学而业何修？德何进？三学者，戒、定、慧也。无戒而德莫全，无定而事莫成，无慧而智莫显。德者，仁也。慧者，智也。事者，勇也。释曰：戒定慧。孔曰：智仁勇。东方有圣人焉，西方有圣人焉，此心同，此理同。盖不同，即非圣人。古德云：同一鼻孔出气。故曰：十世古今，始终不离于当念。无边刹境，自他不隔于毫端也。然学人致力于斯，每生多异，今以二法揭其咎。

一、志困平常。

尝自念言：是三学者，人人能作，人人能解，实无奇特，宁有胜行？以白乐天之贤，白鸟窠言，犹曰：三岁孩儿解得。况其余乎！惟以平视，遂忽不趋；无始沉沦，长劫没顶。古德讥曰：近山无柴，近河无水。

二、心理怠忽。

未了当体圆成，无德不具，放心不系，怠忽趑趄，谓此三学，圣者所居，凡庸宁至？或云：法尔如是，何假他求。以智隍之精勤，未遇玄策，犹困半途。慧南之勇锐，不识云峰，尚落窠臼。况其余乎？惟以怠居，遂远离勇。古德曰：几多鳞甲为龙去，虾蟆依然鼓眼睛。

此略立二支，余固不及也。依次第言：三学启当人之一行。

戒学

沙弥十戒，比丘二百五十戒，菩萨十重四十八轻戒，密乘十四，优婆塞、优婆夷等，乃至八万细行，统曰戒也。无戒何以全德？德不全，行焉尚？尚行全德，君子胜行，莫尚乎此。行人无始落没天涯，还家路迷，荡不知返，邪师诡说，异论庞然。今欲回车，途何由识？此戒者，指途的要。依要而行，安全抵舍。故曰：佛涅槃后，以戒为师。《永嘉集序》曰：非戒不禅，非禅不慧。

或曰：湛堂准谒梁山乘，乘曰：驱乌未受戒，敢学佛邪？准捧手曰：坛场是戒邪？三羯磨梵行阿阇黎是戒邪？乘大惊。又有以戒定慧学，问一古德者。德曰：我这里无如是闲家具。

又嵩岳元珪答乞戒者曰：汝既乞戒，即既戒也。所以者何？戒外无戒，又何戒哉！又曰：若能无心于万物，则罹欲不为淫，福淫祸善不为盗，滥误疑混不为杀，先后违天不为妄，昏荒颠倒不为醉，是谓无心也。无心则无戒，无戒则无心。无佛无众生，无汝无我，孰为戒哉？云云。如彼说，又何邪？

曰：是法非语言能诠、意识能缘。汝辈但紧紧记着、守着，无戒而德莫阶，无舟而海莫泛，则得矣。何也？在他既阶既泛之人，何德非戒，何行非戒，何事非戒。若然，持邪？犯邪？开邪？遮邪？开遮持犯之法以权，信愿行证之趣为实，因权及实，既及实已，云何是戒！云何非戒！然未济海者，因不可忘乃舟也。行人！行人！即应严守下之五戒：一杀、二盗、三淫、四妄、五酒。

又此五戒者，任何一戒，严守专工，悉能了彻本来，发明大事，况尽持乎？他方非计，以吾土言，道宣辈其先例也。

定学

《记》曰：知止而后有定。佛曰：奢摩他。天台大小止观，定相千差，定名匪一。曰：定则不二。佛说无量法门，总摄止观。止者，心一境性。观者，抉择法慧。心一境性，缘无分别。抉择法慧，缘有分别。无分别断烦恼现行，有分别断烦恼随眠。二者相依，疾风扫叶。若曰偏废，必覆辅车。又止者，定也。观者，慧也。今以观糅杂于定学，共立一节者，盖以遍言，无止非观，无观非止。且欲于下文第四节开彼参话头等四法也。黄叶止啼，讵实义乎？是皆路途之方便，非及奥之良规。若及奥也，则此戒定慧学，皆为闲话，尚何所谓糅杂非糅杂邪？然此止观，亦开为二：

一、胜妙止观。先得止而后起观者。

二、随顺止观。依学人功行、方便、次序不定。

曰止观。曰胜妙。曰随顺。种种名，种种法，悉以实诠人无我，法无我为其究竟。当人苟直下无我，无我则无心，无心则无法，无法则无人，而大用繁兴也。曰止，曰观，讵不悖乎！其或未然，刺股封衾，宁忘载道。既载道也，而于此道起大障碍者，厥有多咎，今但及二。

一、昏沉。

心身于所缘境，无堪能性者，昏沉也。如心缘无念而定，久渐心昏身疲，继至睡眠等，修定行人最难辨者此耳。盖掉举易知，昏沉难捡。古人于此，乃开二门：一粗，二细。粗固无论，细为如何？谓于

所缘境，稍不明显，心无策励，皆昏沉也。比来同辈，每印个似清净境界，或少许光影者，即曰：得某定、某三昧。以余勘之，皆昏沉也。去圣日遥，谬阳焰而曰清波，可无惧乎？

二、掉举。

贪彼前境，妄计过未，摇心异趣，随业散乱者，掉举也。如心缘无念而定，久则放心不求，自意不牧，遂至朋从尔思。修定行人，人百其病。苟无昏沉掉举，无论何人，当时泊然在定，讵有他哉？一切止观法，衍文也。

行人既不越乎止观，然则缘当何缘？此无定法。要以行人乐欲及烦恼轻重而为对治，略开六法：

一、贪重者，应缘不净法。

二、嗔重者，应缘慈悲法。

三、痴重者，应缘缘起法（十二缘起）。

四、慢重者，应缘界差别法（地水火风空识）。

五、寻思重者，应缘出入息法。

六、等分行者，应缘各别缘上诸观。

止观理趣，既已粗知，于焉起行，得地为上。古哲择处，人物悉宜，四时咸序，曰山、曰海、曰崖谷、曰市尘，总以便利行人，不害进业为是，当人自检。

既得地已，行住坐卧，无非道场。为利初机，故言坐法。金刚坐、狮子坐、七支坐等，坐有多名，名有多德，都非此急，今以下面之九法为行者的趋，若忘筌罢，是此非此也，均无不可也。

一、跏趺或半跏趺——如有病或吃苦随坐亦可。

二、竖脊——直如树铜钱。

三、平肩——肩须放松。

四、手置脐下，约四指处结定印——右手放在左掌上，必两大指微微相触。

五、项微俯——项左右有脉如鱼鳃，出入循环，冲动内气，故易掉举。微俯则压二脉不动，自然在定也。

六、唇合，任其自然。

七、舌抵上腭。

八、眼微开，自鼻端下视——远五尺近三尺。

九、呼吸任其自然。

行既趋乎上阶，业每新于日异，笃行固一，业相繁多，先圣以九法表之，令行者无栖故窠，日新乃德，甚可追也。今示定相，亦曰止相当然应有之过程，如次：

一、内住——即念住。摄外攀缘，离内散乱，最初系心故。

二、等住——即续住于所缘境，相续而转，微细系缚渐略故。

三、安住——或失念、或驰散，能复敛摄故。

四、近住——收摄失念，及驰散，已能如理安住故。

五、调顺——思维定生功德乐，察烦恼过患，今其调伏，心不散乱故。

六、寂静——于粗寻思、烦恼，能起正念断除，令心不流散故。

七、最寂静——于极寻思、烦恼，亦能断除，或时失念，率尔现行，亦能治伏，如是等过，令不更起故。

八、专住一趣——于所缘境，恒常相续而有功用故。

九、等持——于所缘境恒恒相续，无功用故。

是九相者，修定行人必经之程，得等持已，心一境性，即时身心轻安，名为得止。止者，定也。行人证此轻安，即得定也。然此亦有四胜相，恐学者昧而不察，得少忘全，特开四法，检其伪真。

一、头项似重而无损恼。

二、遍身如风内触妙乐。

三、身内如满溢状。

四、于诸烦恼乐断能断。

止既得已，由此起观，曰妙胜观。以外道例，止共而观不共。盖外道有止而无观，纵曰观，非此之观也。

观亦开二门六事。二门者：一、正思择。二、正极思择。正思择，缘尽所有性。正极思择，缘如所有性。此复依六事而行，观察如次。

一、义。谓于所缘依圣言教，而明了其义。

二、事。谓由义所指之一切事。

三、相。谓所缘之事，思维其自相及共相。

四、品。谓依义及不依义，所得善果恶果。

五、时。谓于过、未、现决定如此。

六、理。理又开四。

1.观待道理。以观待而自明（如烟起而知有火）。

2.作用道理。以作用而自明（如笔墨人作用而成字）。

3.证成道理。以证得而自明（如饮茶已而渴解）。

4.法尔道理。不待证而自明（如三加二等于五）。

既得止已，依轻安力，起分别观，观法虽多，无我空观，最为殊胜。所以者何？以此观者，能破根本我执也。如是分别思维，因止以观，因观以止。有时全止无观，有时全观无止。有时观止双忘，有时观止共显。时时增上，了体明静，所观能观，一切不系，内心外境，了不可形。而当人在此过程之中，所见如虹、如电、如日月、如流星、胜境、劣境、光影、非光影等，一切境界，不舍不取，无憎无爱，一一消归自性，乃曰观果。

上说杂摘经论，百中仅一，行人但企于此，曰观，曰止，其庶几也。然略而未及者，止观之前行资粮，并正。行时之助行，与断除沉掉之方便耳。宁可忽乎！权开三法，次略说之。

一、未修止观前，应具之资粮。

备预不虞，先哲所钦。矧应具之资粮乎？诗曰：乃裹糇粮。唯识于斯，特立一位，曰资粮位。固不可忽也。今依论摘四：

1.地随顺。上文已粗说，即得爽垲之地等。

2.戒清净。戒如筏，舍筏何渡。

3.远离欲。欲如系，离系乃行。

4.应决定三见。

（1）出离见。人天六道，善恶诸业，皆为有漏，决不染不著。

（2）菩提见。即觉也。行人当净佛国土，成就众生，难行能行，决不推诿。

（3）空见。一切法因缘而生。

二、正修止观之助行。

借错攻玉，尚咏他山，履此胜行，宁忘助伴。缘苟有愆，过患立显。废半途，返归车者，悉由此也。先圣悯之，爰开六法：

1.睡眠适度。是睡眠者，本系过患，身不堪能，乃暂休息。行者应作如是思维，务于自所缘，自思择，审度如理，即在睡中，亦不忘

失。睡眠时间，亦须适合，总以回复疲劳为度。过短过长，皆为过患。睡眠方式，以吉祥睡法为是。盖此式诸圣所由，能除恶梦，及贪著睡眠等诸过患也。

2.食知量。万病多从食有，讵知食即是病。行者食时，当作疾病想、防护想、不自在想、报恩想、药想，如量而止。

3.密护根门。色、声、香、味、触等，本自虚寂，当体即空。如空无染，仁者自闹。苟不取相于外，云何能动于中，内外翕然，天君寂然，漏泄远矣。

4.正知而住。义所当为，力所能为，如理而为，不躁不诿，为而不为，无间无遗，一派圆成，法尔如是。曰：正知而住。

5.发露忏悔。日新又新，德基于悔。讳恶自封，善无由迁。讳恶岂君子，迁善非小人。欲完大事于将来，宁潜过患于今日，过而不潜，悔德尚矣。

6.恳祷加持。易尚感通，爰立恳祷。恳祷曰感，加持曰通。感而遂通，物且云然。君子胜行，宁忽乎此？密乘之所以重礼拜，而诸宗之所以有祈祷矣。斯法也，大人犹驭，矧彼初机。

如是六法，行人朝斯夕斯，借助于彼，所作必办。

三、正修断除沉掉方法。

曰止，曰观，从本以来，人人具足，个个圆成，亦非他得，不从师授，且非修有。若修而有，小乘法，外道法，邪法也。讵正法，无为法，无上大法邪？良以沉掉二障，趋役行人，不驰则昏，遂昧本来，若无沉掉，当下即通，不求已得。及通也，得也，沉掉亦是本

来，一切何非大用。若然，行人未通未得者，固不得言无修也。修者何修？去沉掉耳。此开六法，果当人直下，心如虚空，不着空见，应用无碍，动静无心，凡圣情尽，能所俱泯，则性相如如，无不定时也。于焉千法皆赘，一法也无，况云六邪？检之勉之。

1.掉举时应修止。

2.昏沉时应修观。

3.修止修观，于沉掉仍不能去，应起经行，或讽诵、持念、忏悔，总以远离为是。

4.掉多者，应多观五欲过患。

5.沉多者，应多思维定有功德。

6.沉掉俱无者，应修行舍，稍缓功用，看止是何法？观是何行？能观所观，为自为他？自然头头上显，物物上明也。

如是等法，当人倘一觑觑破，曰止，曰观，曰戒定慧，曰三藏十二，胜劣一切等说，都成话柄也。讵不毅然大丈夫哉！苟自缚而求解，无病而长呻，三世诸佛，将奈尔何！

慧学

恰恰用心时，恰恰无心用。无心恰恰用，常用恰恰无。学，学何道？会，会何法？有学有会，恰恰学错、会错。然则无学、无会邪？曰：否！否！有且错，况无邪？进云：有无不居，学人究从何会？先生曰：当人开眼阖眼，凡所见色，皆是见心。心不自心，因色故有。汝但随时言说，即事即理，都无所碍，即菩提道果也。菩提道果者，慧果也。慧果者，佛果也。能如是，即上趋乎三藐三菩提也。宁舍此而别有他学曰会的取邪？故曰道不属修，若言修得，修成还坏，即同声闻。若言不修，即同凡夫。或曰：初机者不言修，云何达道？况今之修道者，遍诸方何邪？

先生曰：自性本来具足？但于善恶事上不滞，唤作修道人。船子诚曰：藏身处莫踪迹，莫踪迹处莫藏身，唤作修道人。不如密多曰：出息不随众缘，入息不居蕴界，唤作修道人。百丈曰：即此用，离此用。离此用，即此用。唤作修道人。舍此不图，取善舍恶，观空入定，悉属造作，统摄驰求。讵知转求转疏，转疏转远，穷劫不能履乎上阶而趣慧果也。悲乎！悲乎！六祖能曰：若得解脱，即是般若三昧。般若者，智慧也。三昧者，正受也。舍此则邪则愚，而非至行也。般若三昧，即是无念。何名无念？见一切法心不染著，是为无念。用即遍一切处，亦不着一切处，但净本心，使六识出六门，于六尘中无杂无染，来去自由，通达无碍，是为无念。若百不思，百不想，合眼瞑坐，常令念绝，即是法缚，乃边见也，不名无念，不名般若。讵曰三昧邪？马师曰：前念、中念、后念，念念不相待，念念寂灭，唤作海印三昧。是法也，不历阶梯，亦无顿渐，悟此即登佛地，

一切不假他求。曰上根，曰中根，曰下根，曰三学，曰多学，曰万行，曰一行，皆方便而言，就行人迷悟，示践履差齐耳。今兹权开四法，导彼初机。若曰悟门，极尘沙而罔罄，开一法已云多，固不计也。

一、随体消。

长庆叩百丈之室曰：愿识佛性义。丈曰：大似骑牛觅牛。庆曰：识得后如何？丈曰：如骑牛人归家。庆曰：未审始终如何保任？丈曰：如牧牛人执杖视之，不令犯人禾稼。庆从兹领旨，享受下半截风光，更不驰求。此随体消之楷范。是法也，易滞在体而难脱落。古德曰：就体消停得力迟。

二、从缘入。

香严击翠竹以明心，灵源见桃花而悟本，从缘也。古德曰：从缘入者得力强。盖谓其直切契证，而远离乎情缘意度也。

三、依文字。

依先圣教言，如理而知，知实而行，或观或止，以戒以诚。丕说诠乎已言，幽理彰于未着。句破楞严，先型悟则。语阅玄沙，竟彻灵源。曰：依文字。古德曰：从文字得力者弱，盖幽虽渐着，理难彻忘矣。

四、参话头。

此法至易至简，至高至玄，胜行中之特行，要法中之妙法也。以言乎义，空生莫赞。以言乎慧，身子莫诠。摄上中下三根，普过未现三际。行者何修得闻此法？既闻此法，即得此法。既得此法，喻如金

刚王剑，魔来斩魔，佛来斩佛，何坚而不摧邪？伊庵曰：是法也，穷未来际而不渝。知言哉！爰以六说，略尽其义。

（一）话头之缘起。

话头者，黄檗揭于前，妙喜倡于后，比来宗门下客言，趣乎入处，莫不竞尚话头。而古人一言一句，契机契理，息心忘心，发明大事之风，不必曰无，然亦渐寝也。原古人纯笃，大事未明，如丧考妣，异域抉择，殊方趋诚，心摇摇于胜义，情殷殷而神一。孟子曰：是集义所生。集义而非，非话头，即话头。话头之义，实亦潜寓也。末法人情浇薄，集义既难，趋诚者少，而此法门，遂应运而诞也。旨哉！旨哉！千古不渝，人百其口，讵能罄赞。

（二）话头之殊胜。

当人果能直下荐取，探堂达寝，固无论也。其或未然，宁离功用。且谈功用者，不越止观。

是法也，止观双运，遮照互通。止则沉掉皆破，观则体用齐彰。惧显而放遮以诠实，虑隐而拘照以明真。不沉不掉，无放无拘。入乎否邪？此观音入德之门，诸菩萨入德之明，三世诸佛、一切贤圣入德之门也。然则参法伊何，说如下支。

（三）话头之参法。

法本无法，无法亦法。今必依法，便摘古德参情数则似之，以新来学。黄檗运曰：若是丈夫汉，看个公案。僧问赵州，狗子有佛性无？州云：无。但二六时中，看个无字，昼参夜参，行住坐卧，着衣吃饭处，屙屎放尿处，心心相顾，猛着精彩，守个无字。日久月深，

打成一片，忽然心华顿发，悟佛祖之机，便不被天下老和尚舌头瞒，便会开得大口也。达摩西来，无风起浪。世尊拈花，一场败阙。到这里，说甚么阎王？老子千圣，尚不奈你何！

赵州谂曰：汝但究理坐看二三十年，若不会，截取老僧头去。

大慧杲曰：当人当以生死二字，贴在头上。茶里饭里，静处闹处，念念孜孜，心知烦闷，回避无门，求生不得，求死亦不得；到这个境界时，善恶路头，相次绝也。切莫放过，正好把一个话头，直截看下。看时不用博量，不得注解，不用分晓，不得向开口处承当，不用向举起处作道理会，不得堕在空寂处，不用将心等悟，不得向师家说处领略，又不得掉在无事甲里，行时卧时，但切切提撕，提撕得熟，口议心思，都不能及，方寸里七上八下，如咬生铁橛，莫滋味时，千万莫要退志，正是好消息到也。

又：把一个话头，喜怒静闹处，亦须提撕，第一不得用意待悟。若用意待悟，则谓我至今迷，执迷待悟，纵经尘劫，亦不能悟。但举话头时，略抖擞精神，看是个甚么道理而已。

又：僧问赵州，狗子还有佛性无？州云：无。此一无字，便是破生死疑情的刀子也。这刀子把柄只在当人手中，教别人下手不得，须是自家下手方亲。若舍得性命，方肯下手。反之，亦须在疑不破处，捱将下去，倘蓦然自肯，舍命一下便休，那时方信静时便是闹时的，闹时便是静时的，不着问人，自然不受邪师胡说乱道也。

又：日用二六时中，不得执生死佛道是有，不得拨生死佛道是无，但只看个狗子还有佛性也无？州云：无！无！如是参法，舍是无法，行人但行是法，无事不办，即名胜行、上行、梵行。可忽乎？

（四）话头之歧路。

古德参话头得入者，指不胜屈，而策意行心，略不外上之理趣。果能把此一心不异，蓦直而前，何坚不摧，发悟可立而待也。然则话头法门，百益而无一害乎？曰：否！钱伊庵云：话头之弊，歧途有二。伊庵造诣，固不足称，然检点斯处，亦有可取，宁曰以人而废言乎？今说之，以餍行者。

钱伊庵曰：参话头之弊，厥有二歧，一说道理，二认光影。如参无梦无想公案，忽然自心谓云：不过令断妄想，亦别无奇特。又谓既无梦想，何有主公。更以所参在无梦想处，而实悟不在，此之类，各各游思，种种妄想，落说道理边收也。参情紧急，忽觉本心如日当空，或如孤灯独照，或密入无间，或大弥虚空，或金光闪烁，或暗然空寂，或大地平沉，或见佛菩萨像，以及一切殊胜非殊胜，种种皆光影边收，非悟门，非本心也。

上之种种，无一而非透路，无一而非要门，总在当人明得透，信得及，把得住，一闻便信，一信便行，一行便深，一深便直趋而入阃达奥，方堪称为宗门种草。若徘徊歧路，相羊两头，痴云甚矣。

（五）话头之检择。

检择话头，以何为尚？大慧杲多主单提无字。天奇瑞专以谁字示人。伊庵则以无梦无想，主人公毕竟在什么处安身立命？为学人必参；此乃能于八识上大亚一刀云云。余意不然，火器铁器，均能杀贼，任一话头，皆可结秀。苟能激得学人疑情起者，便是杀贼利器，固不必拘有义路、无义路，或半有半无义路等。所谓欲尚无所尚，欲

为无所为矣。比来丛林，总以念佛是谁？交令学人一味死参者，亦可笑也。

（六）话头之罢参。

问者曰：参究话头，以何时已？

先生曰：是话头也，在未悟前，为方便般若，既悟后，为实相般若。未悟前，参一话头，便是一话头，有参时，有不参时。有打成一片时。有走着而片段不成一片时，迄彻后，一话头赅一切话头，一切话头为一话头，大地山河、风云雷雨、四时八节、人我是非、一切三昧、一切修多罗、十方圣哲、四类含生、语的、默的、静的、动的，何一而非话头？学人到此，参也是他，不参也是他，觅一星儿参与不参皆是戏论，皆是诤语，皆不可得，何时而已？落在何处？当人自检，思之！思之！

曰戒，曰定，曰慧，支开为三，理原不二。任何一学，皆可了彻本来，发明大事。未了彻前，三学竞秀，理有万殊。既了彻已，一物也无，事非殊致。以戒言，能持即定，知持即慧。以定言，知定即慧，能定即戒。以慧言，能慧即戒，常慧即定。明其德曰：智、仁、勇。即其体曰：法、报、化。绳其用曰：戒、定、慧。随处立名，立名即真。既有真也，妄即虚形。非离真而有妄，实藉妄以诠真。真妄虚名，三学焉寄？非达天德者，其孰能游！志公曰：无智人前莫说，打汝色身星散。大慧呆曰：无智人前莫说，打你头破额裂。今昔永叹，贤哲徒怀。

摘自《维摩精舍丛书·黄叶闲谈》

修定与参禅法要

盐亭老人门人乐清南怀瑾　著

佛说戒定慧，为三无漏学，即定言定，实为戒慧二法之中心，且亦为全部佛法修证实验之基础。盖由定而使戒体庄严，慧发通明，八万四千方便法门，皆乘定力而入菩提果海，各宗修法，皆定所摄。唯定并非专指跏趺坐（俗称打坐）而言，坐与行住卧等，各为四威仪之一，且坐有多种姿势，修定门中，约为七十二种，诸佛所说，以跏趺坐为最殊胜。跏趺坐中，既得定已，而后于行住卧中锻炼如一，乃至应事接物，定力不失，方为坚固，以此证取菩提，如攀枝取果，无不得手应心。然知见不正不彻，修法易歧，摄其理趣法要，略陈端绪，广探其奥，须遍习诸经论，尤于禅观等经，如天台止观、密宗法要等学，详为会通。

兹略述坐法——毗卢遮那佛七支坐法。

一、双足跏趺（俗名双盘），不能者或金刚坐（右脚放在左腿上），或如意坐（左脚放右腿上）。

二、两手结三昧印（右手掌仰放左手掌上，两大拇指相拄）。

三、背脊直立如串铜钱（身体不健康者，初任其自然，定久自直）。

四、肩平（不可躲拖压）。

五、头正腭收（后脑略向后收，下腭收压左右两大动脉）。

六、舌抵上腭（使舌轻接于上龈两门牙唾腺中）。

七、两目半敛（即半开半闭状，或开而易定则开，但不可全开，稍带敛意。或闭而易定则闭，但不可昏睡）。

附注意事项：

一、坐时裤带等束身之物，一并放松，使身体松弛，完全休息。

二、气候凉冷时，必使两膝及后颈包裹暖和。否则，风寒侵入，非药可治，须特别注意。

三、初习定者，空气光线应须调节，不可使光线太强或太暗；因光强易散乱，光暗易昏沉。座前三尺，空气务使对流。

四、过饱不可即坐，昏睡过甚不可强坐，待睡足再坐，方易于静定。

五、无论初习或久习，臀部必须稍垫高二三寸，初习者，两腿生硬，可垫高至四五寸，渐熟渐低（臀部不垫，身体重心必至后仰，气脉壅塞，劳而无功）。

六、下坐时，将两手搓揉面部及两腿，使其气血活动，然后离坐，且当作适度运动。

七、坐时面带微笑，使面部神经松弛，慈容可掬，不可枯槁，免使面容趋于冷峻矣。

八、初习坐时，时间少坐，以适为度，次数多坐，以勤为用，如初练时，强之久坐，必生烦厌。

初习禅坐时，务须极力注意姿势，如渐久成习，无法改正，影响生理、心理，反易成病。此七支坐法，所以必须如此规定，其中皆涵有深义。极合于生理心理之自然法则，不宜或违。

人之生命，首赖精神之充溢，故精神须加培养；培养之法，但使心空身宁，使生理机能，生生不已；生之不绝，耗之日少，自然充沛胜常。精神随色身气血之衰旺而见盈亏，气血以思虑劳疲而渐消失；故安身可以立命，绝虑弃欲，可以养神。古医者谓生机藉于气化，气运流动，循脉以行；脉非血管，谓身体内部气机运行必循此一规则之线路；惟此事微妙，非粗浅所可知。《难经》言奇经八脉，当从古代道家脱胎；道家以任督冲三脉为养生修仙之要，西藏密宗亦以三脉四轮为即身成佛要法，密典如《甚深内义根本颂》，论气脉之学，较之《内经》《黄庭》诸书，各有其独到之处。唯藏密与道家，虽皆修三脉，而道家主前后，藏密主左右，此为修法之大不同者，但均重中脉（冲脉）为枢纽，两家之见皆同。坐禅姿势，采取毗卢遮那佛七支坐法，虽不明言专注气脉，而其功效，已涵蕴其中；两足跏趺，使气不浮，易沉丹田，气息安宁，心易静止，气不乱行，渐循诸脉流动，反归中脉，迨其脉解心开，妄念不生，心身两忘，斯入于大寂之境，如其气脉不宁，而云能得定，决无是事。例如常人身体，健康正常，心感愉快，脑力思虑亦少；如有病态，则属相反。又如得定至初见心空者，必感身体轻安愉快，神清气爽，无可言喻；足见心理、生理两者，交互影响，元是一体也。人身神经脉络，由中枢神经左右发展，而相反交叉，故两手结定印，两大拇指相拄，成一圆相，左右气血，起交流作用。体内腑脏，皆挂附于脊髓，若曲脊弯背，五脏不能自然

舒畅，必易致病，故竖直脊梁，可使腑脏气舒。肋骨压垂，肺即收缩，故肩平胸张，可使肺量自由扩张。后脑为思虑记忆机枢，颈间两动脉之活动，运输血液至脑，增加脑神经活动，故后脑稍向后收，下腭略压二动脉，使气血运行和缓，减少思虑，易得宁静。两齿唾腺间，产生津液，可助胃肠消化，故舌接唾腺，以顺其自然。心目为起心动念之机括，见色而动，闻声逐象，皆目为之机，心乱则转动不止；傲而散者则上视，阴而沉思者则下视，邪险者常左右侧视，故敛视半闭，可凝止散乱之心。松解束缚，使身安适，常带笑容，使精神愉悦，皆为静定之要。故禅坐姿势，皆有关于气脉，虽不专言调和气脉，而已存摄于其中。若专修气脉，身见历然，我执难去，反为正常之碍矣。倘不调正姿势，随意而坐，曲背弯腰，久必成病，故修禅习坐者，或致气壅，或致呕血，色身禅病，坐是丛生，可不慎哉！如依法修持，身体本能活动发生作用，气机流行，机能活泼，大乐现前，光明流露，皆为禅定过程，乃心身动静交互摩荡所生现象，概不可著，执之即为魔境，致成向外驰求。若修定合法，心身必得利益，如头脑清凉，目明耳聪，呼吸深沉，四肢柔畅，甘粗粝若珍馐，宿病消除，精力充沛；至此，须力戒消耗，若一着淫欲，则气塞脉闭，心身皆病矣。

初修禅定入门方法

定慧入门，首重发心，次当修诸福德资粮，方能入道。显密修法，各以四无量心为重，若无大愿大行，终入歧途。夫工欲善其事，必先利其器，吾人六根外对六尘，逐妄迷真，随流不止，《楞严经》中称谓六贼，如云：“现前眼耳鼻舌及与身心，六为贼媒，自劫家宝。由此无始众生世界生缠缚故，于器世间不能超越。”今欲依禅定之力，而返还性真，亦当如世俗成事，而有藉于工具。修定工具，不待外求，即吾人六根是也。无论眼耳鼻舌身意任取何种，系心一缘，熟练渐纯，即可得初止境。但每一根尘，可产生若干差别法门，分析难尽；佛说一念之间，有八万四千烦恼，故云：“佛说一切法，为度一切心，吾无一切心，何用一切法。”今言修定入门方法，亦随吾人根器相契者，任择其一，为所依止，试列通常习知者数种言之，广则应习显密诸经论（《楞严经》二十五位菩萨圆通法门，已多汇列）。

一、眼色法门

纳为二类：系缘于物，与系缘光明。缘物者，如于眼可见处，平放一物，或为佛菩萨像，或其他任何物件，但以稍能发光者为宜，而于光色选择，亦须配合个人心理、生理，例如：神经过敏，或脑充血者，用绿色光；神经衰弱者，用红色光；个性暴躁者，用青色柔和光体。凡此须视现实情况而定，未可执泥一端，既选定一种，即不变更，若时常变易，反为累矣。

系缘光明者，如对一小灯光（限用清油灯），或香烛光、日月星光等（催眠术家用水银晶球光），此又纳为一类；但以光对视线，稍

偏为宜。此外如观虚空，或空中自然光色，或观明镜，或观水火等物光色，亦统纳此类。唯鉴镜观形，习之纯熟，未达理趣，可致神离，幸勿轻试。

若斯诸法，内外诸道通用。其在佛法，首须知为尽是权设，不过初用系心，为入门方便耳。若执著为实，即落魔外，因心不能止于一缘，用作制止。而修定过程中，有种种差别境象，光色境中，易生幻象，或发眼通，不依明师，终为险道。而有上根利器，不即不离，于色尘境中，豁然而悟者，则非常例可拘；如睹明星，或瞥尔见物，即洞见本性。禅宗古德灵云禅师，睹桃花而悟道，甚为奇特。悟后有偈曰："三十年来寻剑客，几回落叶又抽枝，自从一见桃花后，直至如今更不疑。"后贤有步其后尘，复颂曰："灵云一见不再见，红白枝枝不着花，叵耐钓鱼船上客，却来平地摝鱼虾。"诚能如是，自非诸小法所可囿矣。

二、耳声法门

约有内外二种。内则自作声音，如念佛念各种经咒等，此复分为三：有大声念、微声念（经称金刚念）、心声念（经称瑜伽念），当念此声，即用耳根返闻其声；初则声声念念，渐渐收摄，终归于专心一念一声，即得系心初止。外则任缘何种音声皆可，但最好以流水声、瀑布声、风吹铃铎声、梵唱声等。凡缘音声，最易得定，《楞严经》二十五位菩萨圆通法门，独以观音为最，故云："此方真教体，清净在音闻。"当初专一声音，不沉不散，已得定矣，持此有恒，忽入寂境，于一切声，皆不闻矣。此乃静极境象，定相现前，经称"静结"，不可贪著，当离动静二相，不住不离，证知中道，了然不生，则已由定而进于观慧之域矣。慧观闻性，非属动静，不断不常，体自无生。然此犹为次第渐法，若禅宗古德，不历阶梯，一句了然，言下

顿悟，闻声解脱，忘其筌象者，为数至多，故禅门入道者，统皆谓观世音法门可也。如百丈会中，有僧闻钟声而悟，百丈即曰：“俊哉！此乃观音入道之门也。”他如香严击竹而了，圆悟见雉飞而知声，又若五祖演之“薰风自南来，殿角生微凉”，又如举唐人艳体诗曰“频呼小玉原无事，只要檀郎认得声”等，皆于言下证入，伟哉胜矣！世之修习耳根圆通者多矣，于动静二相，了然不生句下死者，亦复甚众。纵然离外境音声，了不相关，自能寂然入定；孰知定相现前，仍为静境，不了自心自身，皆本来在于动静二相之中，犹为外见。若能超越于此，可许入门矣。

三、鼻息法门

统纳一类，即缘呼吸之气也；进而呼吸细止，即谓是息。凡修气修脉，练各种气功数息随息等法，皆摄此门。天台、藏密二家，尤所注重。其最高法则，即为心息相依。凡思虑过多，散乱心盛者，依息缘心，易见功效，既得止已，细微体察，可见心息本来相依为命；念虑非缘息而不生，气息以念虑而起用，气定念寂，泊然大静。然斯二者，皆为本性功能之用，非道体也。道家之言，有先天一气（气或作炁），散而为气，聚而成形之说。一般外道，误执气为性命之根本，认物迷心，不知体性为用，内外之道，于是分歧。若了自性，工用日深，得心息自在之用，则归元无二，一切皆为权法矣。

四、身触法门

此分广狭二类：广义者，如上所述诸法，莫不依身根而修，苟我无身，六根何附？狭义者，如专注想色身一处，如眉间、顶上、脐上、足心、尾闾、会阴等；或作观想，或守气息，修气修脉之类，统摄于此。依身修法，易见感受，触觉、凉暖、和软、光滑、细涩等，

不一而足。执此者，常视气脉现象等见，以定道力之深浅，终至陷于人相、我相、众生相、寿者相。密宗道家，易陷此过，终不易脱法执。身见难忘，黄檗禅师尝以为叹。《圆觉经》云：“妄认四大为自身相，六尘缘影为自心相”，古今愚昧，同此一例，故永嘉云：“放四大，莫把捉，寂灭性中随饮啄。”或曰：功未齐于诸圣，何能如此？要当借假修真，以此为方便，岂非入德之门耶？曰：苟知如此则可，唯恐迷头认影，终难自拔耳！老子曰：“吾所以有大患者，为我有身！”至哉言乎！从知禅宗古德，绝口不言气脉者，信有以也。

五、意识法门

统摄诸类，广绎如八万四千，大体如《百法明门论》之所具。若上来诸法，虽有五根尘境，五识之所对摄，而五识由意识为主，如傀儡登场，中藉一线牵系。意识如统牵诸线之主力，心王为牵线之主人公，凡诸法相，无非心之所生。故一切法门，皆意识所造作也。独指意识自性，强为规范，则观心、止观、参禅等法，当属此门所摄。所谓观心，入门之初，非指具体真心，乃谓念头生灭之妄识心也；静坐观心，唯内观返照，觅此生灭妄心，来踪去迹，相续生灭之流顿断，前念已灭，灭而不追，后念未生，未生不引，当体空寂；喻如香象渡河，截断众流，当体此境，即为“奢摩他”之止。然犹未也，此犹住空，非为究竟，当体观有自空起，空自有立，生灭为真如之用，真如为生灭之体，不住二边，而见中道，中亦不立，边见舍除，即为“毗钵舍那”之观慧。由此而止观双运为因，得定慧等持之果，地地上进，可证圆满菩提。天台之学，与藏密黄教《菩提道炬论》、中观正见等学，不出斯门也。至于参禅，初期禅宗，不立一法示人，言语道断，心行处灭，何有于斯。后代参禅，以参话头，起疑情，做工夫，非意识而何？唯其用意识入门，而不同于他法者，即疑情之为用也。

所谓疑情：非如止观之观心慧学，亦非百法所摄之疑。疑而曰情，实彻第八阿赖耶本识，带质而生；此心此身，互和而凝为一，如有物横胸，不可拔锲，必待遇缘触物，豁然顿破，故曰：“灵光独耀，迥脱根尘”，“凡所有相，皆是虚妄”矣。若“末后一句，始到牢关，把断要津，不通凡圣”，此为踏破“毗卢”顶上，抛向“威音”那畔，千圣聚议，难措一词，岂是思知虑得，拟议所及哉！

定慧影像

佛法小乘之学，由戒而定，得乎慧而解脱，终至解脱知见。大乘由布施、持戒、忍辱、精进，而禅定，终至般若智之果海。曰止曰观，皆为定慧之因，言其初象耳。凡六根为用，演出八万四千方便法门，初皆为止此意念之用，念止为定，以功力之深浅，分别其次序。其方法则或先以有为之有而入空，或以空其所有而知妙有之用，方便多门，归元无二也。今拣修定，首明其定相；系心一缘，制心一处，即为止境，入定之基也。何谓定？即不散乱，又不昏沉，惺惺而复寂寂，寂寂而亦惺惺，定也。“不依心，不依身，不依亦不依”，定也。修法之初，不为散乱，即为昏沉，此二者交相往来，吾人竟日毕生，于此中讨生活而不觉耳！今析此二法之象。

一、散乱

粗名散乱，细名掉举。若心不能系止于一缘，妄想纷飞，思想、联想、回忆、攀缘等等形状，不能制心一处，此为粗散乱。若心似已系住一缘，而有若干轻微妄念，如游丝尘埃，犹在往来，虽不干扰，而终为缠眠，此如“多少游丝羁不住，卷帘人在画图中”之概，此为掉举。用工夫者，住此境中者至多，不识不知，自谓已得定矣，孰知其大谬不然！初用心人，先则妄念不止，心乱气浮，不得安静，可先劳其身，若运动，若礼拜，使其身调气柔，再行上座，但不随妄念，只住一缘，久久自熟。换言之：视妄念乱心，如宾客往来，我但专作一主，不迎不拒，渐渐可止。唯将止时，自心忽又觉此止境，即又起妄，再复去妄，妄去又止，如此周旋，终难止矣。须不作修止修定之想，止象现前，不必耽著，方可渐入。倘觉禅坐时，妄念反较平时为

多，此乃进步之象，不必厌烦，喻如明矾投水，方见秽浊之质。又如日光过隙，方见飞尘之扬，不足为累。如散乱力大，不可停止，对治之法，可作数息随息等法，或观想脐下或足心，有一黑色光点。又出声念阿弥陀佛，念至佛时，使此最后声音，拖长下沉，好像心身皆沉至无底处，此皆为对治散乱之有效方法也。

二、昏沉

粗名睡眠，细名昏沉。睡眠乃身疲劳，或心疲劳所致，有此情形，不可强定，先令睡足，方再上座，如借禅坐而睡，习惯一成，终无得定之望矣。昏沉者，心似寂寂，既不能系心一缘，亦不复起粗妄想，唯昏昏迷迷，乃至亦无心身感觉，此种现象初起时，或有幻境，如梦相似；换言之：幻境之来，必在昏沉状态中者。因在此境界时，意识不能明了，独头意识，生起作用也。修定者，最易落在昏沉状态，若自以为定，堕落可悲，宗喀巴大师尝云：若认此种昏沉为定，命终堕入畜生道，可不慎哉！对治之法，观想脐中有一红色光明点，直冲上顶而散。或极力提全身力量，大呼一声呸，或捏闭两鼻，忍住气息，至无可忍时，极力用鼻射出，或用冷水沐浴，或作适度运动，如练习气功者，可能少有此种现象（又有认昏沉即顽空，非也，顽空乃木然无思念，类似白痴）。

散乱昏沉，若得离已，忽于一念之间，心止一缘，不动不摇，必生轻安现象。轻安生起，亦有二途：若初自顶上有清凉感觉，如酥酪灌顶，遍贯全身，心止身轻，柔若无骨，身直如松，所缘境念，历历分明，了无动静昏散之相，自必喜悦无量。但或久或暂，犹易消失。若初自足心发起，或暖或凉，渐上至顶，如洞穿天宇，则较易为保持。儒家称静中觉物，皆有春意，如云：“万物静观皆自得”，即由此境中体会得来。轻安现象发后，最好独居静室，直道上进，倘复攀

缘，终止消逝。如精进无间，轻安觉受渐薄，此非失去，亦如惯食其味，渐失初时异感耳。

由此精进不断，定力坚固，清明在躬，色身气脉，有种种变化，发暖发乐，微妙莫名，即得内触妙乐之趣，方可断除世间欲根。而初机发动，生机活泼，阳气周流，如妄系缘一境，必使欲念炽然，如履险道，可不慎乎！过此以往，发生顶相，气息归元，心止寂境，三昧所戒，难用言传。且此中过程，心身变化百端，皆须知其对治，方克有济，戒所遮止，姑置勿论。

止定之道，至此或有气住脉停现象，他家言其境象至详，邵康节诗云：“天根月窟常来往，三十六宫都是春。”但言之甚易，行之维艰。至此仍住定境，可发五种神通，神通以眼通最难发起，如眼通发起，其余可相继而发。亦有根器不同，或发一通，或为并发，并无一定。眼通发时，无论闭目开目，彻见十方虚空，山河大地，微细尘中，一一如透明琉璃之体，不隔毫端，凡所欲睹，应念可见，其余四通，例彼可知。然当此时，定心未臻上乘，智慧未开，即随妄流转，失却本心矣。至若以此惑人，即成魔事。故以定为止境者，如履黑夜，最易落险，魔外分途，正在于心，不可不察。或不发通，而定心坚固有力，随意可控制心身，停止气息心脏活动，若印度婆罗门、瑜伽术、吾国之炼形器合一之剑术等，皆得此而用，以惊世骇俗。唯笃行至此，非摒除外务，穷年累月，专心致力，亦不可幸得也。

佛法内明定慧之学，以定为基，得此定已，终复舍此一念，住于“生灭灭已，寂灭现前”，此心、此身，皆所不取，何况心身所发现之诸境界。一有境界可得，即为心所之所生，仍属生灭之念，终为虚妄。《楞严经》云：“现前虽得九次第定，不得漏尽成阿罗汉，皆由执此生死妄想，误为真实。”若舍定相，住于寂灭，性空现前，为小

乘所宗之果，破了我执得人空耳。修大乘菩萨道者，犹舍空寂，转观假有实幻之生灭往来，缘起无生，成为妙有之用，终复不住不著，不执空有二边，舍离中道，不即不离，以证等妙二觉果海，方知一切众生，本来在定，不假修证也。其中理趣，佛说一大藏教，反复详论，毋待赘言。虽然舍定无基，徒知其理，未证其事，终为乾慧狂见，随流不返，不能主持由我，亦属虚妄耳。世之学贯古今，舌粲莲花者伙矣，工用毫无，徒逞口说者，任从说得顽石点头，终见其无济于事，徒逞人我，毁他自赞，宁为佛心耶！古德云：“说得一尺，不如行得一寸”，必当猛自反省，痛砭斯病，循五乘阶梯之学，为不易之理，相期同勉之。

参禅指月

参禅法门，不同禅定，亦不离禅定，其中关系，已略言之矣（见《禅宗与禅定》、《参话头》各节），今复画蛇添足，且作落草之谈。夫参禅者，首当发心，且须知直趋无上菩提，应非小福德因缘可办，由人天二乘而至大乘，五乘道所摄六度万行，修积福德资粮诸善法，均须切实奉行。达摩初祖曰：“诸佛无上妙道，旷劫精勤，难行能行，非忍而忍，岂以小德小智，轻心慢心，欲冀真乘，徒劳勤苦。”发心真切，福德圆具，自然时节因缘易熟，择法智慧分明，故曰：“学道须是铁汉，着手心头便判，直取无上菩提，一切是非莫管。”既具办此心胸见识已，须觅真善知识，依止明眼过来人，急觅拄杖，直趋大道，不生退悔心，今生不了，期之来生，坚志三生，无有不成者。古德有谓：“抱定一句话头，坚挺不移，若不即得开悟，临命终时，不堕恶道，天上人间，任意寄居。”须知古德中之真善知识，深明因果，决非自欺欺人者，其所立言，宁不可信！话头者，即为入道之拄杖，善知识者，犹如识途老马，手握拄杖，乘彼良驹，见鞭影而绝尘，闻号角而脱锁，自他互重，子啄母啐，一旦豁然，方知本未曾迷，云何有悟耶！

若以起疑情、提话头、做工夫，而并论参禅，其中过程，可作影响之谈，须知此所言者，实为影响，非实法也，“与人有法还同妄，执我无心总是痴！”如执以为鉴，印己勘人，皆变醍醐成毒药，丧生失命，过在当人；倘轻以为非，则龙见叶公，顿时远避。是法非法，交代清楚，不任其咎矣。

青原惟信禅师上堂法语云：老僧三十年前，未参禅时，见山是山，见水是水。及至后来，亲见知识，有个入处，见山不是山，见水不是水。而今得个休歇处，依前见山只是山，见水只是水。大众，这三般见解，是同是别？有人缁素得出，许汝亲见老僧。

故曰：“参要真参，悟要实悟。”若大死一番，忽然大活，初见悟境现前，心目定动，觅此身心，了不可得。古德所谓：“如在灯影中行”，乃实事境象，到得此时，夜睡无梦，而可证得醒梦一如之境。三祖所谓：“心如不异，万法一如。眼如不寐，诸梦自除。”方乃亲见实信，纯为实语，非表诠法相。故陆大夫向南泉禅师曰：“肇法师也甚奇特，解道天地与我同根，万物与我一体。”师指庭前牡丹花曰：“大夫，时人见此一株花，如梦相似！”此所指梦相似，以及经教所示如幻如梦之喻，皆与事合。及乎至此，亦视力有深浅，须加保任。云岩示道吾以笠，嘱盖覆，庶免渗漏，正为此也。而盖覆保任之功，如百丈示长庆，曰：“如牧牛人执杖视之，令不犯人苗稼。”否则，仍复退失。世之禅人，亦多经此境，究乃“如虫御木，偶尔成文”，俗谓瞎猫撞着死老鼠，自无把握。若明得见得，如牧牛保任之功，自然复能深入。但初得此象，易发禅病，韶山示刘经臣居士曰：“尔后或有非常境界，无限欢喜，宜急收拾，即成佛器。收拾不得，或致失心。”黄龙新示灵源清曰：“新得法空者，多喜悦，或致乱，令就侍者房熟寐。”若到得此已，能随处茅茨石室，长养圣胎，只待道果成熟，然后向世出世间，两边行履，“一切治生产业，与诸实相不相违背”。说得的即是行得的，悟行合一，不落边际，大义当为之事，虽镬汤火炭在前，应无分别而行，久久锻炼，于念而无念之间，自在运用矣。

然犹未也，于此无实相境象，仍要舍离，著此即落法身边事，涅槃果海，犹隔重关，仍须死活几番，打得心物一如，方得心能转物。苟以前境纯熟，得如圆满月时，恰为初悟，曹山所谓：“初心悟者，悟了同未悟”，于此语中，须细检点。故南泉玩月时，有僧问：“几时得似这个去？”师曰：“王老师二十年前，亦恁么来！”曰：“即今作么生？”师便归方丈。何以谓至此须打得心物一如，方可转此重关？归宗曰：“光不透脱，只为目前有物。”南泉曰：“这个物，不是闻不闻。”又云：“妙用自通，不依傍物，所以道通不是依通，事须假物，方始得见。”又云：“不从生因之所生。”文殊云：“惟从了因之所了。”夹山曰：“目前无法，意在目前，不是目前法，非耳目之所到。”凡此等等，难以枚举，皆有事相，非徒为理边事也。既到此已，又须抛向那边，如灵云法语，可通斯旨。

长生问：混沌未分时，含生何来？师曰：如露柱怀胎。曰：分后如何？师曰：如片云点太清。曰：未审太清还受点也无？师不答。曰：恁么含生不来也？师亦不答。曰：直得纯清绝点时如何？师曰：犹是真常流注。曰：如何是真常流注？师曰：似镜长明。曰：向上更有事也无？师曰：有。曰：如何是向上事？师曰：打破镜来与汝相见。

然则打破镜来，已是到家否？曰：未也。到家事毕竟如何耶？曰：岂不闻乎：“向上一路，千圣不传。”虽然如此，姑且指个去路，曰：最初的即是最末的，最浅的就是最高深的，诸恶莫作，众善奉行。

如上简述，皆是事理并至，实相无相，影响之谈，是法非法，由人自拣。倘是上根利器，早已不受他人惑乱之言。但切勿轻率口说禅道，事相毫无证得，知解自重，狂言吞人。曰：古德云：大悟十八

回，小悟无数回；我已身心皆忘，不识不知，顿然入寂，大死大活过几回，犹未在也，何得言之极简？曰：古德此说大悟小悟，非证事相之言，谓悟理入之门耳。此语固可激励后学，而误入亦匪浅矣。若言顿寂与大死大活无数回，统属工用边事，如曹洞师弟所称功勋位上事，不尽关于吾宗门之实悟事也。惟悟后行履，“不异旧时人，只异旧时行履处”。不执功勋，亦重功勋耳。利智之士，直探根源，但如贼入空室，赤条条来去无牵挂，何有于理于事哉！虽然，也须出一身白汗始得，非如画眉点额事，轻浅可及也。所言出一身汗，终亦不可执相，不出汗而悟者，亦大有人在，但示非甘苦到头，终不踏实耳。如：

龙湖普闻禅师，唐僖宗太子。眉目风骨，清朗如画，生而不茹荤，僖宗百计移之，终不得。及僖宗幸蜀，遂断发逸游，人不知者。造石霜，一夕，入室恳曰：祖师别传事，肯以相付乎？霜曰：莫谤祖师。师曰：天下宗旨盛传，岂妄为之耶？霜曰：是实事耶。师曰：师意如何？霜曰：待案山点头，即向汝道。师闻俯而惟曰：大奇！汗下。遂拜辞。后住龙湖，神异行迹颇多。

灵云铁牛持定禅师，太和磻溪王氏子，故宋尚书贽九世孙也。自幼清苦刚介，有尘外志。年三十，谒西峰肯庵剪发，得闻别传之旨。寻依雪岩钦，居槽厂，服杜多（头陀）行。一日，钦示众曰：兄弟家！做工夫，若也七昼夜一念无间，无个入处，斫取老僧头做舀屎杓。师默领，励精奋发，因患痢，药石浆饮皆禁绝，单持正念，目不交睫者七日。至夜半，忽觉山河大地，遍界如雪，堂堂一身，乾坤包不得。有顷，闻击木声，豁然开悟，遍体汗流，其疾亦愈。且诣方丈举似钦，反复诘之，遂命为僧。

五祖演参白云端。遂举僧问南泉摩尼珠语请问。云叱之，师领悟。献投机偈曰：山前一片闲田地，叉手叮咛问祖翁，几度卖来还自买，为怜松竹引清风。云特印可。……云语师曰：有数禅客自庐山来，皆有悟入处；教伊说亦说得有来由；举因缘问伊，亦明得；教伊下语，亦下得，只是未在！师于是大疑，私自计曰：既悟了，说亦说得，明亦明得，如何却未在？遂参究累日，忽然省悟，从前宝惜，一时放下。走见白云，云为手舞足蹈。师亦一笑而已。师后曰：吾因兹出一身白汗，便明得下截清风。

若斯之类，方为亲切，而又何其便捷，倘执“大死大活”、“枯木生花”、“冷灰爆豆”、“[illegible]的一声”、“顶上一声雷”等，形容譬喻字句，认为实法，必有事相，则于宗门无上心法，永未梦见在，不值识者一笑。如认此皆是譬喻语，非关事相，亦如痴人说梦，不知梦是痴人也。

然则，参禅悟后人，复修定否？曰：修与不修，乃两头语，“不擒不纵坦然住，无来无去任纵横”，终日着衣吃饭，未曾咬着一粒米，未曾穿着一条线，如飞鸟行空，寒潭捞月，终无事相之可得。若犹未稳，一切法门，皆同实相，自可任意摩挲，不妨从头做起。临济示寂时有偈曰：“沿流不止问如何？真照无边说似他，离相离名人不禀，吹毛用了急须磨。”曰：还须坐禅否？曰：是何言哉！行住坐卧四威仪中，自然处处会得方可，未可独谓坐禅方是，亦不可谓坐禅不是，如是悟道人，自解作活计，“长伸两足眠一寤，醒来天地还依旧”，又有何处不是耶？黄龙心称虎丘隆为瞌睡虎，岂偶然哉！又如：

临济悟后，在僧堂里睡，黄檗入堂，见，以拄杖打板头一下。师举首见是檗，却又睡。檗又打板头一下。却往上间，见首座坐禅。乃曰：下间后生却坐禅，汝在这里妄想作么？

铁牛定悟后，值雪岩钦巡堂次。师以楮被裹身而卧。钦召至方丈，厉声曰：我巡堂，汝打睡，若道得即放过，道不得即趁下山。师随口答曰：铁牛无力懒耕田，带索和犁就雪眠，大地白银都盖覆，德山无处下金鞭。钦曰：好个铁牛也。因以为号。

但石霜会中，二十年间，学众多有“常坐不卧，屹若株杌”，天下谓之枯木众，亦非独谓睡方是道也。玄沙见亡僧谓众曰：“亡僧面前，正是触目菩提，万里神光顶后相，学者多溟滓其语。”复有偈曰：“万里神光顶后相，没顶之时何处望？事已成，意亦休！此个来踪触处周，智者撩着便提取，莫待须臾失却头。”此之所举，须切实参究，不可草草，落在断常二见。至若禅门禅定，《六祖坛经》、诸祖语录，言之甚众，文繁不引，且录南泉语，以殿其后：

据说十地菩萨，住首楞严三昧，得诸佛秘密法藏，自然得一切禅定解脱，神通妙用，至一切世界，普现色身，或示现成等正觉，转大法轮，入涅槃；使无量入毛孔，演一句经，无量劫其义不尽；教化无量千亿众生，得无生忍，尚唤作所知愚，极微细所知愚，与道全乖。大难！大难！珍重。

《金刚经》云：“我所说法，如筏喻者，法尚应舍，何况非法。”然则上来所述种种，皆作梦语观可也。若有作实法会取，即化醍醐成毒药，言者无心，听者受过矣。

（摘自《禅海蠡测》）

禅净双修调和论

盐亭老人门人乐清南怀瑾　著

禅净双修，自宋时永明寿禅师提持以来，由来久矣，及禅门衰落后，用“念佛是谁”话头，天下丛林，入此话中，终至滞壳迷封者，如麻如粟，于是使参话头冰者，如念佛号。持名念佛者，亦有如参话头。虽使二者合流，别创一格，参究不通，可以往生，免至流落娑婆，永沉苦海，然禅门参究之旨与方法，势将永沦丧失矣（参看《参话头》篇）。今专言调和之修法，先当明夫《楞严经》中大势至菩萨念佛圆通章。节云：

> （一）彼佛教我，念佛三昧。譬如有人，一专为忆，一人专忘。如是二人，若逢不逢，或见非见。二人相忆，二忆念深。如是乃至从生至生，同于形影，不相乖异。十方如来，怜念众生，如母忆子。若子逃逝，虽忆何为。子若忆母，如母忆时，母子历生，不相违远。若众生心，忆佛念佛，现前当来，必定见佛。去佛不远，不假方便，自得心开。如染香人，身有香气，此则名曰香光庄严。（二）我本因地，以念佛心，入无生忍。今于此界，摄念佛人，归于净土。（三）佛问圆通，我无选择。都摄六根，净念相继，得三摩地，斯为第一。

本章此节，试分作三段：第一段，说念佛入门之方法。第二段，说念佛之成果。第三段，说念佛最高方法；净念与净土之关系。必先

解决此三前提，而后禅净双修之事与理，于以完备。

第一，方法：分念与忆之二途，皆为定止之学。念又分为持名与默念二门。先说念法：（一）十方如来之与众生，皆具“无缘慈”、“同体悲”之忆念，非独阿弥陀为如此。今简极乐净土一尊而言，以符净土宗之旨。修习净土行者，此心执持阿弥陀佛名号，出声念之，耳返闻闻其声，眼返观观此念，得使念念不间断，视而不见，听而不闻，一切言语动作，皆了不相关，如死如痴，专此一念。（二）念得专一，用功既久，此心念佛之一念，默然在心，虽不着意起念，而自然在念。到得此时，修学行人，往往心虽在念，六根缘外之境，仍可作为。如此佛亦在念，其他散心，亦可为用，自以为至于胜境，实则已成“老婆念”，不足论也。何以故？因此时在念佛之念，为独头意识发起作用；第六意识，仍然波动，有何用处！必须要将六根收摄，归此一念，意识不行，念方专一而得真纯，此为念佛法门之要髓也。如何称为忆佛？忆者，与念有别，念犹是粗，忆则为细，念是第六意识在用，忆则此之种子，已种于八识（阿赖耶）田中，根深蒂固。故大势至菩萨，以母之忆子为喻，世人母之忆子，虽无口号心思，而此心耿耿，坐卧不安，片刻难忘。如儒家所谓：“必有事焉！”诚敬之极也。忆之为象，菩萨已用善法言之矣，今复不惜眉毛，以众所习知之恶法为喻；此事必要如求名求利，念念孜孜，片刻不忘；乃至如男女恋爱，永绾相思之结，心心相印，灵感互通。如第六代达赖喇嘛之情歌云：“入定修观法眼开，启求三宝降灵台。观中诸圣何曾见，不请情人却自来！”又云：“静时修止动修观，历历情人挂眼前，肯把此心移学道，即生成佛有何难？”（民国三十八年四月载在《康导月刊》，前蒙藏委员曾缄译）若能如此如此，依法深入，则由念而入忆，即由粗而入细，如此久久，念忆工深，不必着力，自如有事拳拳服膺，若有物在心，团团不化；或在现在，或在未来，忽尔此忆之一

念，顿时开发，如洞开无物，此心此身，脱焉如忘，所谓花开见佛，自然不假方便，常光互接，入于净土佛之心中。此中微妙，非言可诠，惟到时自知耳。若以散心念佛一声，或唯具一信愿深心，临终亦必可往生，惟品位有别耳。

第二，念佛成果，以净土为极则，净土亦分为二门：（一）唯心净土门。（二）实有净土门，皆为观慧之学。先释净土：土之与地，在理为表持种之义，在事为实质土地。净者，为对染说，粗则一切恶法，如贪嗔痴，人我是非之念（具如《百法明门论》所云），皆为染污之法；细则善见法执，亦为染法。如得至上节所述心开念寂，心身两忘，忘亦不立，空亦不见，无物无心，离诸二边对待之见，对待不立，绝待之体现前，了了分明，常寂圆明。到得此时，自己此心，合于如来藏体，唯心净土，不待他求，反观世间，犹如梦中事，即此秽土世界，亦立转成净，无一而不自在也。到得此时，此心净土现前，与十方如来接法性流矣，方能切实正知正见，西方极乐净土，亦同此性；且复知确有实在国土之存在，欲愿往生，即不移一步到西天，如壮士伸臂顷，即生彼土，与诸佛菩萨，同游寂止之门；不但往生可必，净土西方，亦可应念就我，因法本无来去也。

心体离念，为无生法忍，念佛入于佛心，相接合流，专一精诚，是谓因地。心开意解，一念不生，入无生忍。大势至菩萨，以此行门成就，复来此土，传兹胜法，摄一切众生，归于净土者，具如上述。

第三，最高净土方法。修习行人，到得此境，犹未为圆，必须不稍放逸，莫自得少为足，于一切时，一切处，收摄六根，不使外驰，保养前之净念，心心无间，长住净土之境，“一念万年，万年一念”，即为入净念之三摩地（大定）。故菩萨之于圆通法门，无有选择，而亦不必选择矣。

如净念现前，不加精进，如击石火，如闪电光，稍纵即逝，故曰：不放逸心所，精进无间，此之谓也。到得行满功圆，不修亦修，修亦不修，佛佛心同，了了无可说矣。

此义既明，参禅与念佛，何以能调和耶？若念佛人，持现前一念，往生净土，则念佛参禅，于此分途。若念佛与参禅，无论提一句话头，或持一句佛号，但于一念过去，后念未起，此之中间，一觑觑定，即二者同途，了无差别；所谓前念已灭，灭不追往，后念未生，未生不引，当前一念，既前不着边，后不落际，当下即空；此之境界（此无一空之境界，姑以境界名之），在净土为唯心净念之开端，在参禅为三际断空，明见此心之初曙。到此无论参禅或念佛，即心即佛之事理，于是可明，然尚未尽其妙；以佛具如来藏全体之大用，若止于此境，犹为小果所诠；参禅者，若以此为至，更无余事，无怪其不知如来藏中，妙有愿力之全体功能也；念佛者，止守此净心一念，不知如来藏中之大机大用，无怪其不识法界无边，头头是道。

虽然，一落言诠，法身亦堕，唠叨多嘴，不若珍惜眉毛，“尽回大地花千万，供养弥陀净土身！”我愿如斯，复何言已。

（摘自《禅海蠡测》）

净土修法入门

南怀瑾　讲述　及门李淑君　记录

净土三经的高下

一提到声震东方佛土的净土宗，我们马上就会想到名扬几千年来的阿弥陀佛，以及佛教徒们爱念的《阿弥陀经》。至于净土三经的其余二经——《无量寿经》、《观无量寿佛经》的光彩却似乎被《阿弥陀经》所掩盖。

同为释迦随缘敷演的经论，也有钟鼎山林之分！当然，除了一分窅不可测的运数之外，还有一些现实的客观因素。

《阿弥陀经》所举示的只一个“执持名号”，再加上“一心不乱”，临命终时就可乘风归去，飘向莲花池畔，徜徉在鸟语花香之间。这种言论，不但动听而且引人入胜。

至于早在曹魏时期传入的《无量寿经》，当然也包含了净土修持的无上法门，和《阿弥陀经》同样言简意赅。虽然它修持的重点同样是“执持名号”，但对于极乐世界的来龙去脉、风土人情还作了一番详尽的介绍，或许因此，在行持上反不如《阿弥陀经》予人以浓缩深刻的印象吧！

再看刘宋时代传入的《观无量寿佛经》，整本经的重点在于十六种观想法门，涵盖了大小二乘、显密双融的修持，堪称极乐要道。然而行行复行行的十六道门户，不免使人敬而远之。

于是，只靠一声阿弥陀佛便了事的《阿弥陀经》，就好像是一本万利的如意算盘而大受欢迎了。果然这把算盘比较灵光吗？且让我们从净土宗的兴衰概况看起。

唐宋以前大概经济思想尚未发达，修习净土的多半肯老老实实地作工夫，《观无量寿佛经》的十六种修观的方法，当然也是他们把本修行的拄杖，从神僧传、神尼传、高僧传以及其他史料中我们不难看出他们的虚心笃行。

或许是天道好还，或许是自求多福，他们的耕耘终于获得了成果。魏晋南北朝时期，不仅净土宗，其他各宗各派的修行人，即生证果的也都有相当可观的数字。

唐宋以后，美丽的禅宗大兴，人们好逸恶劳，禅宗里的口头禅日渐滋长，净土里的口头佛也逐渐蔓延。到了今天，阿弥陀佛的声威不仅时历千余年，而且广被海内外。阿弥陀佛四个字好像成了万灵丹。“只要念句佛号，罪业即可消掉，死后极乐报到。”本着这种观念，《阿弥陀经》大行其道，阿弥陀佛如果有灵，不知是喜是忧？

《阿弥陀经》真是把如意算盘吗？可以说是，也可以说不是。

当然，它所标举的方法非常简单，只要“念阿弥陀佛”就行了，但是要念到一心不乱，心心念念都挂着阿弥陀佛，念到茶里也是它，饭里也是它，这件事容易吗？我们不妨试一试，一试之下我们不难发现这颗心的交情之广，好客之深，心里杂念一波未平数波又起，要想“万缘放下，制心一处”、“万年一念，一念万年”地念着阿弥陀佛怎么做得到？

看来简单的《阿弥陀经》，修持起来竟然如此棘手。那就再看看“十六观经”吧！要用这颗杂念纷飞的心把虚无缥缈的极乐世界观想得“如于镜中，自见面像”，又怎么做得到呢？

许多人以为修“净土”，只要有口无心地吟吟佛号就行，果真如此，《观无量寿佛经》的“十六观”这套复杂的修法就不会诞生，华严会上普贤菩萨也就不会引领大大小小数不尽的菩萨们回向净土，以为华严海会圆满的谢幕曲。由此可见这座世外桃源颇有一番道理。

禅、唯识、净土

这就牵涉到禅净双修以及唯识的问题了。在佛法修持中这是个非常重要的课题，将来再作专题讨论。目前只针对要点做概要性的介绍，以为修习净土的人们做个参考，并有所警觉。

既然我们想从这娑婆世界往生极乐净土，又想瞻仰阿弥陀佛的丰采，我们就必须知道什么是净土，什么是阿弥陀佛。有了正确的认识，修行起来才不致演出认贼作父的笑话，也才不会走错了路而入于魔道。就好比我们要寻找一位自幼失散的亲人，虽然难免记忆模糊，但是至少要有个大概的轮廓，否则茫茫人海中，何处觅得？这一步和禅有密切的关联，和禅宗里“念佛的是谁？”“生从何处来？”“死往何处去？”“主人公何在？”等认识可以说是息息相关。所谓“不见本性，修行无益”，不但是禅门的圭臬，同样也是净土的准则。对这一层有所体认后，对修行的要领才能有所契入。工夫下了，也才不致像肉包子打狗，有去无回的没个消息。

其次，同样重要的，是必须对我们“日用而不知”的心有个进一步的了解。穿衣吃饭是这颗心，成佛作祖也是这颗心，它能下地狱，它能升天堂，它能出凡入圣，它能化腐朽为神奇。这一步除了禅理外，还必须深通唯识。虽说唯识是后期佛学，但它却是做功夫的绝妙指标，没有了它而想证果有成，真可说是难之又难了。因此，以无相为宗、无门为门的禅宗也要以《楞伽经》印心，当然净土宗同样也少不了唯识的助阵。

为什么唯识如此重要？简单说，佛法是要人成佛，至于人所以能够修成佛就在于人“心”即是佛“心”，而人所以不同于佛，也就在于“人心”有别于“佛心”。同样的心，为什么会有凡（人）圣（佛）的不同？怎么样才能超凡入圣，转人心为佛心？

唯识就针对这颗神秘的心作了种种现象、功用、实质、转化等多方面的精细探讨。

唯识把我们凡夫千变万化的心称为“识”，把“识”又分成八大类——眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶等八识。至于如来那颗变而不变的心王则别称为般若，为菩提，为涅槃，又名“大圆镜智”。

譬如参禅的有时参到了无何有之乡，念佛的有时念到了一念不生，甚至佛号都提不起，观想的有时把佛像观得清清楚楚，乃至于观到佛即是我，我即是佛，尽管以上这种定境持续上好几天，甚至于吃饭、睡觉，都仍然处在这种定境中，但必须要知道功夫到了这一步，也还是没有脱离意识的圈子。

我们如何从这种意识的境界超越到本体的天地，如何再进而发挥它的功用，以至于旋乾转坤（学禅的与主人翁合而为一，修净土的立地证净），有趣而耐人寻味的是这关键仍在于意识。“转其名而不转其实”（参考下节《观想和念佛》以及后面对“正受”的注解），就是六祖对转识成智这步神功所作的简单而又明了的注解。多少有志于此道的学者对着《六祖坛经》，都只注意到“菩提本无树，明镜亦非台”这些花边小语，至于功夫上的座右铭却往往一扫而过，真使人不禁有“曲高和寡”之叹了。

如果不通唯识的学理，不在意识上下番踏踏实实的静定工夫，则不仅大乘门中没有我们立足之地，就连小乘的成果也是可望而不可及的。

观想和念佛

非常简要地介绍过净土和禅宗、唯识的关联后，让我们看看《观无量寿佛经》的主旨。

净土三经中的其余二经都是以“执持名号”为主，也就是平常人所谓的“念佛”法门。至于这部《观无量寿佛经》则以“观想”佛像、佛土为入门法则，其实这也是一种“念佛”法门，但是一般人们对“念佛”、“观想”都没有透彻的了解，所以就莫名其妙地认为《阿弥陀经》的“念佛”简而易行，《观无量寿佛经》的“观想”繁而难入。

为什么“观想”也就是“念佛”？下面将就经文里的观想法门陆续加以解说。

这部经里介绍了十六种观想的方法，所以也有别称为《十六观经》。

提到“观”字常会被人误以为是用眼睛看，其实这里的观是指用心眼看，也就是在第六意识中呈现出影像。所以唐代以后在“观”字下加一个“想”字，就成了“观想”。

我们举个最浅近的例子，一个导演在安排一场戏剧之前，或者一个画家在挥毫一幅作品之前，脑海中已经浮现了一个意象，一种构想，这种情形可以说是一种最初步的观想境界。

通常我们只要一提到某位最钟意的电影明星，或者自己最怀念的亲人，脑海中即刻就会荡漾出他们的音容。但是，要我们观想菩萨们的慈颜，胸中却空空如也。

这是什么道理？一想之下，原来是从未见过菩萨的模样，难怪观想不出来了。这种唯物观点的论调当然也言之成理，不过佛法唯心的观点却不以为然。

佛法的唯心观不同于西洋哲学的唯心论：西洋唯心的心并未超越心理的意识，而他们所研究的心理范围，始终还在佛法的第六意识中打转转。譬如他们的潜意识、第六感都属于第六意识中的独影意识；至于最近“超心理学”的研究，也仍未脱离第六意识的范围，虽然偶尔碰到一点第八识的外围的外围，但他们还只在发现问题的阶段。至于发展成一套稍具系统的理论，则尚须长时间的努力。

至于佛法的唯心观则气象万千。誉满全球的六祖在彻悟之后曾说了几句话，我们姑且拿来做佛法唯心的简要说明。“何期自性本自具足，何期自性本无动摇，何期自性本不生灭，何期自性能生万法。”从这个观点看，佛法唯心的心涵盖了心理、物理，有如万化之总源。所以诸佛菩萨乃至诸佛世界原本都在我们心量当中，也都包含在我们自性的功能里。但是为什么我们睁开眼，看到的只是这娑婆世界的种种？闭起眼，又是乌漆一团？诸佛菩萨、清净国土的芳踪怎么丝毫不见呢？很简单，这就是“近朱者赤，近墨者黑”的道理（至于能近朱，能近墨，能赤能黑的并无动摇）。我们日常都把自性功能消耗在绵绵密密的尘劳妄想上，这股精力的投资又换回一串串的恶习。由于这些世间业气（业力习气）的混扰，诸如财、色、名、利等恶势力就把菩萨们挡驾到脑后。正所谓“举世皆从忙里老，几人肯向死前休”。只要我们心平气和，对于自己谆谆善诱，从“少私寡欲”

（戒）“宁静致远”（定）上着手，这些迷途的羔羊终会良心发现，把菩萨请入中堂，而返璞归真（慧）。从此我们就可“随心所欲不逾矩”地来一番逍遥游了。

说到这里，我们可归结出《阿弥陀经》、《观无量寿佛经》所以要我们念佛号，或观佛像，无非是借此使我们心猿意马的第六意识（凡夫日常的心境）先做到制心一处，转成无分别的“妙观察智”。而后再把第六意识的根根——第七识（我执）转成“平等性智”。做到了这一步，才能谈得到入定。至于人我双亡，真净土的呈现则必须把第八识再转成“大圆镜智”了（概言之，戒是对前五识和第六意识而言，定则对第七识而言，慧则对第八识而言）。至于如何观想，如何转识成智，讲解经文时会再加叙述。

大道废有仁义

在进入经文前，还有一点值得一提的，就是释迦牟尼当时的时代背景，和孔子所处的春秋战国有许多雷同之处。从三藏十二部的记述中，我们可以看出不少印度当时“臣弑其君，子弑其父”的事例。对于这个时代问题，释迦牟尼和孔子不约而同地主张要以教化来对治，所不同的是释迦牟尼比孔子更重于人心的转化，而且对这万恶之源，也是众善之本的心作了一番更深入更彻底的探讨。因此佛家除了有五戒、十善等（相当于儒家的礼和人伦规范的礼仪）劝告，主要精神还是在于心地法门的揭示。为了了此心事，为了善用心力，因而不厌其详地演出天台止观、密宗观想、禅宗参禅、净土念佛等多门方便。这本经就从一个“子不子”的事端而引申到十六种观想的解脱法门。

说到这里，不期然又想起了老子的“大道废有仁义，慧智出有大伪，六亲不和有孝慈，国家昏乱有忠臣”，现在且看正文。

耆阇崛山也就是释迦拈花微笑的灵山，当时参加此盛会的除了常随众一千二百五十人以外，还有三万两千位菩萨，曾为七佛之师的文殊师利菩萨为此会的首座。从释迦牟尼一向随机施教的教育态度看来，这部《观无量寿经》是以大乘为主。但是许多学佛的都往往把净土宗看成愚夫愚妇的玩意，真使人啼笑皆非。

据说有位诲人不倦的老师，别具只眼，多生以前就看上释迦牟尼，料准他异日必有所成，因此生生追随释迦牟尼的左右，专门和他作对，以“饿其体肤，劳其筋骨，苦其心志”。在释迦牟尼成佛的这一生，这位伟大的老师扮演了他的堂弟调达——提婆达多这个角色。

印度当时有个大国叫王舍，王舍国的一位太子阿阇世和调达私交甚笃。这位太子听了调达的唆使，把王舍国的国王频婆娑罗，也就是他自己的父亲幽禁在七重密室里，不准任何臣子前往探视。王后韦提希和国王二人伉俪情深，每次会面时先洗过澡，拿酥蜜和𣰰涂在身上，同时把葡萄汁藏在装饰品里偷偷带去给国王。国王吃饱后漱了口，感慨万千地向着耆阇崛山，对世尊遥致礼敬：“世尊，您那神通第一的徒弟大目犍连是我的亲戚，请您让他发发慈悲，来传我八关斋戒。”

目犍连即时运展了神足通，一眨眼工夫就到了国王的禁室，传授八关斋戒，释迦牟尼同时派遣富楼那为国王说法，如此经过了三个星期，国王吃了𣰰蜜，又听了难得一闻的佛法，因此气色和润，精神舒畅。

过了些时，阿阇世王问看门的侍卫：“父王现在还活着吗？”侍卫说：“王太后身涂𣰰蜜，璎珞盛浆，供上王食用。目连、富楼那从空而降为王说法，我们无法阻挡。”

阿阇世一听大怒：“母亲竟与贼王为伍，当然也是贼党，沙门更是可恶，幻惑咒术使此恶王多日不死。”于是拔剑而起，想杀害他的母亲，此时幸而有月光和耆婆两位聪明多智的臣子同时对王作礼：“大王，我看婆罗门教的《吠陀经》上记载，从劫初以来许多恶王为了贪求国位，杀害了自己的父王，这种事例有一万八千多件。却从来没听说过无道而杀害了自己的母亲。大王如今要做这种伤天害理之事，是粗暴贱民的行为，有损我们贵族名声，臣等实在不忍预闻，我们只好就此求去了。”两位大臣说罢，以手按剑行礼而退。阿阇世惊怖惶惧地对耆婆说：“你不顾我了吗？”耆婆说：“大王，千万不要

杀害您的母亲。”阿阇世听了，即刻忏悔求援，收起宝剑，不再杀害他的母亲。对内宫下令：“将王太后闭置深宫，不准出来。”

韦提希被关在深宫，满心忧愁，形神憔悴地向耆阇崛山对佛作礼：“如来世尊，从前每逢我烦忧时，您总是差遣阿难来慰问我，如今我遭此厄难，无法亲见您的德容，希望您能派遣目连和阿难来看看我。”祝祷完毕，泪下如雨，遥遥向佛作礼。头还没抬起，世尊在耆阇崛山已经知道了韦提希所动的心念，随时差遣大目犍连和阿难乘空而往。世尊也同时从耆阇崛山消逝，出现于深宫中。

韦提希礼拜完毕抬起头，看见世尊释迦牟尼佛坐在百宝莲花上，身放紫金色光，目连侍于左，阿难侍于右；释梵护世诸天在虚空中普雨天花以为供养。韦提希一见世尊就取下宝珠等装饰，五体投地悲泣道：“世尊，我前世造了什么罪业，生下了这么个不肖的儿子！世尊，又为什么因缘竟和提婆达多牵扯上关系？希望世尊为我解说消除烦恼的大道，我如今只想求道，再不希罕这阎浮提浊恶世界的一切虚荣。在这世界上，到处充满了地狱、饿鬼、畜生等不善之类的行为，但愿我未来听不到恶声，看不到恶人。我现在向您顶礼，衷心忏悔，希望您能让我看到清净佛土。”

世尊从眉间放出金色光辉，普照十方无量世界，而后金光返至佛顶，化为金台，广大如须弥山，十方诸佛净妙国土都普遍呈现其中。

眉间放光属报身神通；头顶放光属法身神通；唇嘴放光属化身神通。

从眉间放光还至头顶，这是功夫境界，也可以说是自性功能；就密意而言，这些神通是生理功能的发挥，只要我们身上的业力转化，

就可变化自如。中国的道家也早有“人身为一小宇宙”的看法。

现在让我们浏览一下由释迦牟尼心力的感召，在他身上所呈现出各方善行所造成的佛国世界。

有些佛国一眼望去全是琉璃珠宝，有些佛国是漫无边际的莲花，有些佛国清华绝伦有如自在天宫，有些佛国就像面光滑的镜子，十方清净国土都在其中呈现，如此无数无尽的庄严佛国都清晰的显现。

韦提希一一观览之后对佛说：“世尊，这些佛国虽然处处都清净光明，我却最钟意于阿弥陀佛的极乐世界，希望世尊能教我如何思维修持，如何得到正受，以便往生净土。”

“思惟”在禅宗而言就是“参”，参究无明烦恼、妄想杂念自何方来？往何处去？除去这些绵绵密密的杂思乱想，我到底是个什么东西？“动念”和“无念”之间那恒常不变的“佛性”“真心”在哪里？在我们身上？还是在我们心里？如何悟入？如何保持？这一点在前面《禅、唯识、净土》一节里也曾约略提到，至于详情以后将另作专题讨论。

总之，般若智慧即由思惟修持而来。

“思惟”在净土宗而言就是“念佛”。表面看来，念佛和禅宗的思惟似乎是两回事，因此数不清的净土行者都以为一心一意的念着佛，把佛念来了，往生净土就算了事。殊不知把佛念到了眼前，佛还是佛，我还是我。殊不知往生极乐固是“往生”，往生娑婆不一样是“往生”？殊不知往生琉璃宫殿后还有一段大事因缘。这一段和禅宗乃至其他各宗的最终极旨可说毫无二致，究竟是什么？讲到第十四观“上品上生”时，经文中会有明白的揭示。

和“思惟”（慧）同样重要的是“正受”（定）。梵文译音为三昧，也就是禅定的意思。《观经玄义》曰：“言正受者，想心都息，缘虑并亡，三昧相应，名为正受。”一般人依文解意，提到入定，就想到不吃不喝，一闭眼再一睁眼就已物换星移，春去多时了。再加上佛法中常有“去妄想”、“四大皆空”等说法，于是许多学佛打坐的上了座就有意无意地想求一个“空”，在心境上又加（求空）又减（息念）地乱忙一通，忙了半天结果是“修道者如牛毛，成道者如麟角”。让我们看看《大乘义章》对禅定（正受）如何解释的：“离于邪乱故说为正，纳法称受。”这可以说是对禅定的一个很好的说明。所谓“离于邪乱”，说通俗点，就是清明、纯净；“纳法”的“法”则包括了世间、出世间的一切理、一切事。由此我们可知“禅定”（正受），不一定是“耽空住寂”，也不一定是空空洞洞的什么都不知道。只要“离于邪乱”，“物来则应，过去不留”，则不论上座用功，或日常处事，都算是处在定中。

关于这点，我们还可以参考唯识上特别提出的“五遍行”——作意、触、受、想、思。这五种心的作用在任何时间、任何地点都永远存在。或许有人会说瞎子对光线没有感“受”，但是他眼前黑洞洞的就是“受”；至于神经麻痹的人，他那麻痹的部分也多少有点麻木的“受”。入了定则有所谓百千三昧，也就是有成千成百各种不同的定境（正受）。除了“受”，其他四种心的作用都存在各种凡圣的境界。但是一般学佛的通常都以为作意、触、受、想、思这五种心的作用只是凡夫的妄想境界，殊不知成了佛的般若境界仍不离这“作意、触、受、想、思”。至于从凡夫修炼成佛陀的凭借也不外就是“作意、触、受、想、思”这五遍行。那么历尽千辛万苦成了佛，和芸芸众生之间有什么不同？日常修行用功，和任意浮沉又有什么不同？这是修行用功非常重要的一个观念问题。认清楚了，“郁郁黄花无非般

若，青青翠竹悉是法身”，行、住、坐、卧都是修行；认不清的话，虽然念佛、打坐，也只是妄想。

我的禅宗心法老师袁先生曾说了一句名言：“知妄想为空，妄想即是般若。执般若为有，般若即是妄想。”换言之，如果能做得了身、心的主；遇到事情该提起时就提得起（用），该放下时就放得下（空），这就是境界般若（物来则应，过去不留）。否则，像我们平常，头痛不能叫它不痛，腰酸了不能叫它不酸。不但做不了身子的主，连自己的心念都管不住。经常胡思乱想，甚至不知到底想些什么，知道了乱想的无谓，却怎么也停不住。许多损人不利己的事就这么糊里糊涂地做了出来，因此“至可怜愍者也众生”——就成了释迦牟尼的口头语。

其实，凡圣所不同的就在于前者迷糊而随境流转，后者清明而超然物外。中国道家说了句很美的话“神仙无别法，只生欢喜不生愁”，和佛家的正受可以说有异曲同工的会意之妙。

这么看来成佛岂不太寻常？的确，平常心就是道，最平凡的也就是最不平凡的。如今要这群念念在“不平凡”上打转的我们，收回“放心”，归真返璞地做到“和光同尘”的平凡境界，真是谈何容易！因此古人有云：“成佛作祖乃大丈夫行径，非帝王将相之所能为。”于是佛家就为此提出了种种修行法门，诸如念佛、止观、参禅、观想，等等。

懂得了这层道理，学佛修道的行者无论在日用行事或上坐用功时，才知道如何心平气和地陶化这颗野马尘埃之心。久而久之，他们自会“无事不登三宝殿”。再度出现时却是“水月道场，空花梵行”的另一番景象了。

韦提希一语问出三藏十二部的重心所在——“思惟”、“正受”，世尊不禁破颜微笑，即时从口中放出五色宝光，洒照到频婆娑罗王的头顶。

这才是真正的灌顶，记得引导我学禅的大师袁先生曾说：“诸佛菩萨随时都在给我灌顶，我也时时给他们灌顶。”不明理的人听了不是以疯狂视之，就是迷信地想入非非。其实这是功夫境界，本身自性放出的光和如来的光，光光相照，不就是互相灌顶吗？

这个时候，大王虽然被幽闭在禁室里，“心眼”却无障碍，遥遥地望见世尊，五体投地施以礼拜。见地、功夫自然增进，立刻修成了阿那含，进入了初禅之门。

平常打坐时心里风起云涌的妄想，乃至于妄想不起了，心里还有一个“空”的“念头”，这都属于“心障”。

至于眼前黑洞洞的一片无明，就是“眼障”的缘故，如果用功到忘身，而进入非肉眼所见的清净无边之境，就是眼无障的一端。

我们所以不能成道，就因为心、眼有障，如果心、眼障消就能见佛，也可以说是初入明心见性之门了。

这时候世尊又对韦提希说：“你知道吗？阿弥陀佛离此不远。”

《阿弥陀经》上却说：“从是西方，过十万亿佛土有世界名曰极乐，其土有佛号阿弥陀。”

这两种说法哪一种才对呢？对我们这群凡夫俗子而言，阿弥陀佛无疑是远在天边。有朝一日乘上人造卫星，来个太空漫游，也不见得能找到这西天的乐园。那么世尊何以又对韦提希说“阿弥陀佛离此不

远”？这和某些宗教所说“道在我们心里”是同一个口吻，也就是“道不远人，人自远道”的意思，只要我们心地上是一片净土，阿弥陀佛自然显现，要怎样心地才会是一片净土呢？这就必须要修持净业了。

接着又说：“你现在留心看看‘净业’修成，生于彼岸的人们具备了些什么条件，我概略地为你介绍一下，也好让后世想往生极乐的人们有个典范。”

通常我们一看到有人做了桩坏事，就会脱口而出，“造业！造业！”学佛之后，看到某人不太顺眼，“业力深重”这顶帽子就送了出去。

其实学佛的也个个在造业，阿弥陀佛如果不是“业力深重”，西方乐园就不会出现。这话怎么说呢？

我们再看看六祖——“众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成”。这四弘誓愿不也是一股强烈的业力？

其实“业”也就相当于事业之业，善的是善业，恶的是恶业；造业并不一定是“造孽”。人们不造善业就不可能成佛，成了佛不造善业就不可能普度众生。

法藏比丘以一国王之尊，抛却了荣华，离弃了富贵，动心忍性地行人所不能行，忍人所不能忍。成就了“为天地立心”这至高无上的成就之后，又流露出“为生民立命，为万世开太平”的伟大精神；立下四十八条大愿，为受苦受难的人们创建了一处非言语所能尽其美妙

的乐园——极乐世界，广揽天下同好，无条件供应各人精神或物质方面最美好的需求。我们不得不承认这是一项丰功伟“业”。

这座乐园的大门永远是敞开的，只要我们“净业有成”，这片净土即可呼之而来。

“净业”到底是什么呢？

释迦牟尼说：“要想往生，必须修行三福。首先要孝顺父母，尊敬师长，慈心不杀，行持十善业。”

俗语说：“万恶淫为首，众善孝为先。”这是中国文化的基本精神，而释迦牟尼举示学佛净业的第一步恰好也是“孝、敬”，由于这个基础观念的相同，因此佛教进入中国，一拍即合地融入大汉文化，而后再放射出中国佛教的绚丽光彩。

至于后世理学家攻击佛教的首项罪状“无父无君”，则不免使人有哭笑不得之感。

其次，要受持三皈——皈依佛、皈依法、皈依僧，具足众戒，不犯威仪。

“戒”相当于中国《礼记》中的“礼”；佛家分划得更详尽，依各人修持程度而渐次分为五戒、沙弥（尼）戒、比丘（尼）戒、菩萨戒等。

威仪则相当于中国《仪礼》之仪。

“最后，要发菩提心，深信因果，读诵大乘，劝进行者。”

在佛教界里我们经常听到“发心”这字眼，“发心”成为布施行善的代名词。其实“发心”的正宗意义是“发菩提心”，也就是“发道心”的意思，除了自己的明心见性外，还希望并帮助每个人都求得无上大道而自在逍遥。讲得明白点，我们可以说它是“自度度他”、“悲智双运”的大道。这是佛法的中心所在，也是佛法追求的目标。

至于大小乘佛法的理论基础则建立于三世因果、六道轮回上；儒道两家也有这种观念，所不同的是儒家的三世，乃谓“祖父、父亲、儿子”这层人世间的三世关系而言，如《易经》上所说，“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”。而佛道两家则更彻底地探究到每一个生命的过去（前生）、现在（今生）、未来（来生）这一层的三世因果关系。

上面所讲的三件事就叫做“净业”，它们是过去、未来、现在三世诸佛净业成就的主要原因。

如果我们说得广泛些，一切修行的法门都包括在净业当中，而净业也可以说是学佛的目的。虽说佛门是片智慧的园地，但修行福德也是不可缺少的一环。修福所以重要，除了“普度众生”这个原因外，“福”“智”二者相辅相成也是个重要因素。多一分智慧自然会多行一分善事，多增一分福德；多行一分善事，多增一分福德，也自然会多增一分智慧。道家对此有相同观点，于是有修满若干功德才能成某种仙的说法。

因此，如果我们见地、功夫尚未纯熟，则不仅代表我们智慧资粮的欠缺，同时也代表我们福德资粮的不足。有鉴于此，我们应当力求忏悔，在“正心、诚意、修身、助人”上多多努力。

释迦牟尼接着对阿难及韦提希说：“你们注意用心听，我现在为未来一切烦恼众生讲说清净业。韦提希问得真好，阿难，你要把这道理记住，并照着去做，将来好为众生们宣扬这修行要门。我现在教韦提希及未来一切众生，看到西方极乐世界，因佛力的帮助，就好像照镜子一样清晰。看到那里种种极其美妙的乐事，心中自然充满欢喜，即时悟到无生法忍，而切断妄念。你目前只是个凡夫，心里掺杂了种种杂恶的想头、习气，因此无法得到天眼通，不能随意看到想看的东西。诸佛如来经过修持，有特殊的能力所以能够使你一饱眼福。”

韦提希就问：“世尊，如今我因佛力的加持，看到了净土；但是如果您过世以后，那许多浊恶不善，受到八苦煎熬的众生们，要怎么样才能见到阿弥陀佛的极乐世界？”

释迦牟尼说：“你和其他众生都应当专心系念一处地想着西方净土。”

“专心系念一处”是修行作工夫的绝对指标。但这“一处”却不是指某一固定处所，许多传授观想的都教人们把明点或其他佛像观想在身上的某一部位，或者观想在头顶上的虚空。这种初步的办法不能算错，但却只适合某一部分人；因为各人生理、心理禀赋的不同，所以观想处所的部位也因而不同。

普通人的观想，固然要专心系念于所观想之处，但这一处却不要摆在身内，也不要摆在身外。譬如观想菩萨，只要意境上维系着菩萨的影像就好，不要有意的把菩萨观想在什么部位。

现在释迦牟尼要我们观想西方极乐世界，对这未谋一面的乐园，我们从何想起呢？让我们看看释迦牟尼做何说法。

众生们差不多个个都有眼睛，也都看过太阳，所以第一步释迦牟尼要我们端身向西正坐，留心观想一颗像悬鼓般将要下山的太阳，使心念就定在这影像上，在观想这颗太阳的同时，难免心里还有其他杂念出现，不要介意，也不要理会，只要尽可能使太阳的影像存留在心念上就好。久而久之，杂想越来越少，太阳影像就越来越清楚。最后不论开眼闭眼，这颗太阳都清清楚楚地呈现在心中。这就叫做“日想”，也就是“初观”。

意念中的“日轮”生起后，就观想而言只是“生起次第”，到这一步，还必须再把“日轮”乃至整个身、心都空掉，才算进入“圆满次第”。初观成就了以后，下面的观想就都轻而易举了。

看到这净土法门的第一关，我们可以一提戒律森严的律宗。律宗的首要宗旨，在于断除财、色、名、食、睡等五种恶习。在对治“睡欲”的戒律中很巧的，有一条是睡前必须谛观日轮，进一步再使这颗日轮始终保持在睡梦中。这步功夫纯熟了，睡觉时就头脑清晰，不再迷迷糊糊地乱动念头，如此，时间虽短，却能得到充分的休息。

至于密宗，有部大日如来的经典《大日经》，所传述的修法也是以“观日”法门的原理为主，配合性相的学理，再糅合一些当时印度的类似法门而成。除此，密宗还有“修明点”的方法。道家也有久视太阳的诀窍。

但是我们都很熟悉《金刚经》上的一句话：“凡所有相，皆是虚妄。”修道不是要去妄想的吗？

何以各宗各派都不约而同地提出了这种“看光”的修持？因为借着“日轮”、“明点”的一点幻光，观久了，定住之后，就会引发出

我们本性的光明。到了这一地步，我们会觉得和光（非日、月等世间的光明）打成一片，“光即是我，我即是光”。

此时虽然我们和自性光明融为一体，但要明白这片光明仍是一种现状，是本性功能的一端，如果以为这样就算见到了我们圆明清净的自性，那才是大无明（无明如果就“事”而言：闭起眼睛黑洞洞的看不见东西；墙壁一挡，又看不见后面的东西。就“理”而言：凡是没有悟道，没有证觉菩提就叫无明）。

在进入经文“第二观”之前，有一点要特别提起大家注意的，修习观想的过程中常会有“眼通”的现象发生。初期还不是真神通，虽然有时能正确地预先见到将来的事情，也能清楚看到好久以前的故事，但这只是气脉将通未通前在视觉方面所引发的特殊功能。如果沉湎在这一步境界，玩弄起这种小眼通，当然就无法“专心系念一处”地继续用功，无上道果又怎么可能求得？因此，修观想的用功到这一步，切要注意，必须戒除眼通，把眼前影像空掉。如果最初没有办法把眼前的影像空掉，最起码必须守住“视若未睹”、“置之不理”的原则。久而久之，幻相就会随我们的心意而不见踪迹。至于参禅的有所谓“佛来打佛，魔来打魔”，虽然不限于这层道理，但是和这个道理也有关系。

“日想”的初观成就之后，下一步——第二观是“水想”，第三观是“地想”，第四观是“树想”，第五观是“八功德水想”，第六观是“总观想”，第七观是“华座想”，第八观是“像想”，第九观是“遍观一切色身相”，第十观是“观观世音菩萨真实色身相”，第十一观是“观大势至色身相”，第十二观是“普观想”，第十三观是“杂想观”，第十四观是“上辈（品）生想”，第十五观是“中辈（品）生想”，第十六观是“下辈（品）生想”。

只要“初观”成就了，下面的这些观想很容易就都能修成，因此细节不再多叙（可参考原文，并加智慧理解）。现在只就几个重要的概念做个补充性的解说。

第八观里有段经文：

“诸佛如来是法界身，入一切众生心想中。是故汝等心想佛时，是心是三十二相，八十随形好。是心作佛，是心是佛，诸佛正遍知海从心想生，是故应当一心系念，谛观彼佛，多陀阿伽度，阿罗诃，三藐三佛陀。”

这段话对那些以禅理标榜而藐视净土为迷信的人们，真可说是一记当头棒喝。盲目念佛而诬蔑禅宗为狂妄的人们，看了这些道理也该清醒清醒了。现在让我们对这段话再作稍微详细的讨论。

“诸佛如来是法界身，入一切众生心想中。”

法界身也就是法身，它无形无状，很难用文词解说明白，我们可以勉强说它“放之则弥六合”——扩充而言，它涵盖了整个宇宙；“卷之则藏于密”——缩小而言，它就蕴藏在我们的心中。所以，“诸佛如来是法界身，入一切众生心想中”，也可以说是“众生皆有佛性”的另一个说法。我们由此对“信佛”、“学佛”、“念佛”的“成佛”意义应该可以有更确切的领会了。

对于这一点，下面还有更进一步的说明。

“是故汝等心想佛时，是心即是三十二相，八十随形好，是心作佛，是心是佛。诸佛正遍知海从心想生，是故应当一心系念，谛观彼佛。”

“心、佛、众生”三无差别的精神在这段话里透露得清清楚楚，明明白白。净土和禅的差别在哪里？很明显的，释迦牟尼对净土“念佛”法门的指示，是要我们“心想佛”、“一心系念，谛观彼佛”。一般修习净土非常用功的人们嘴上常挂着佛号，固然是很可喜的现象，但是必须切实检点一番，念佛时这颗心有没有和佛相应，“心”里是不是真“想”着佛？是不是有如“历历情人挂眼前”般“一心系念”地有个佛的影子？如果不是这么回事的话，那么“是心”没有“作佛”，“是心”不“是佛”，阿弥陀佛不会现前，极乐世界永远在那遥远的西天。

要想“是心作佛”、“是心是佛”，登上如来宝座，那么就照经上所说“一心系念，谛观彼佛”就行了吗？

绝对不行，“一心系念，谛观彼佛”只是修“定”的要门。而佛法讲求的是“定慧等持”，这“慧”力要如何修持呢？除了参研佛理外，还要靠善心、福德来培养。如果善心、功德不够，就好比提炼的火候不够，业力、习气就无法彻底转化。如此不仅慧力不够精深，定力也无法稳固。

这也就是释迦牟尼何以诃责小乘为焦芽败种的道理。因此，修成小乘极果——大阿罗汉后，经历了八万四千大劫还得再回心向大，发起大乘入世之心，“劳其筋骨，饿其体肤，苦其心志”而后，才能进入“不生不灭”的如来之门。

所以，第十四观里说到“上品上生”必须发三种心——至诚心、深心、回向发愿心。也就是要“慈心不杀，具诸戒行；读诵大乘方等经典；修行六念（念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天）；回向发愿（利世救人），愿生彼国”。

“具此功德，一日乃至七日，即得往生。”往生成就后，就了事了吗？往生成就还只刚刚入门，入门之后还有一段大事因缘。且看经文：

> “生彼国已，见佛色身，众相具足，见诸菩萨，色相具足，光明宝林，演说妙法。闻已，即悟‘无生法忍’，经须臾间，历事诸佛，遍十方界，于诸佛前，次第受记，还至本国得‘无量百千陀罗尼门’，是名上品上生者。”

这才是佛法的中心所在，净土到此大致相当于禅宗所谓“一悟千悟”的大彻大悟。

至于密宗修观想的朋友，对此也必须特别注意，佛像观想成就了，千万不可画地自限，得少为足。虽然观想成就了，但是和佛法的中心可以说是两回事。还必须百尺竿头更进一步，如果没有悟入“无生法忍”，没有得到“无量百千陀罗尼门”，那么始终还是佛门的门外汉，一切佛像、圣境也还只是妄想。

随兴说到这里，大致可以对佛法“万法归宗”的宏伟气象有个概略的交代。《观无量寿经》虽说是净土法门的揭示，相信对学禅、学密的人们也可以有所助益。

（一九七四年讲于台北奇岩精舍）

禅观研讲

南怀瑾　讲授　释明光　记辑

静坐姿势——七支坐法

一、静坐与七支坐法

定力的修持为成就一切事业的基础。依佛法来说，习定是内学外学的共法。修定的工夫则须由禅定的修习中获得，而所有禅定的法门当先从静坐入门。

中国的佛、儒、道三家及印度的婆罗门、瑜伽等的静坐姿势，综合历来的相传，约有九十六种之多，其中包括各种姿势与方法。佛法通常采用的姿势为毗卢遮那佛的七支坐法为准则，又简称它为跏趺坐，俗名盘足坐法。

二、七支坐法的要点

所谓七支坐法，就是指肢体的七种要点，包括足、背脊、肩、手、头、眼、舌等七部位。

1.双足跏趺（双盘足）。如果不能双盘，便用单盘。或把左足放在右足上面，叫做如意坐。或把右足放在左足上面，叫做金刚坐。开始习坐，单盘也不可能时，也可以把两腿交叉架住。

2.背脊梁直竖。腰部自然挺立，胸部舒展，身体衰弱或有病的，初步不可太过拘泥直竖，更不可过分用力，功夫到了，自然挺直。

3.左右两手环结在丹田（小腹之下）下面，自然平放于胯骨部分。两手心向上，把右手背平放在左手心上面，两个大拇指轻轻相

拄，这叫做“结手印”，这种手势，也叫做三昧印（就是定印的意思）。若左手在右手上面，则称为弥陀印。

4.左右两肩稍微平开，使其平整适度为止，不可过分沉肩躲背。

5.头正，后脑稍微向后收正。前腭内收（不是低头），稍微压住颈部左右两条大动脉管的活动即可。

6.眼正平视。上视易生散乱，仪态近傲慢，下视易生昏沉。双目微张，似闭还开。目光随意确定在座前三步或五步远处。但初步习坐者，以闭眼为宜，功夫到了自然成微张状。

7.舌头微舐抵上腭（二门牙后），犹如还未生长牙齿婴儿酣睡时的状态。如有口水时，宜慢慢咽下。

三、静坐的环境与注意事项

1.静坐时空气必须流通，但是不能让风直接吹到身上，以避免将来得风湿病。

2.静坐时光线不能太暗，否则容易昏沉；光线也不能太强，否则容易散乱。

3.气候凉冷的时候，要把两膝和后腰盖覆暖和，即使热天打坐，亦不可使膝盖裸露，不要在冷气房或电风扇下打坐。

4.静坐的地方以干燥的石岩、木板或榻榻米（厚叠的草席）最佳，但仍须敷陈适度厚软的坐垫。

5.初学静坐时，多半无法双盘，则以单盘为宜。单盘时臀部必须加坐垫。坐垫的高矮依各人身体状况而定，总以舒适为原则。如果坐垫太高或太矮，都会使神经紧张。坐垫的软硬程度也必须适中，否则影响静坐的心情与效果。

6.凡在静坐时，最好微带笑容，因为人在笑时，神经自然会全部放松。

7.初学静坐者，不可以吃过饱饭就打坐，以免影响消化不良。肚子饿时可以打坐，但过度饥饿时则不可，以免分散心神。

8.初学静坐者，不要勉强坐太久。以时间短、次数多为原则。

9.初学静坐者开始时，可以对着镜子调整自己的姿势，但不要望着镜子静修。坐好之后，上体缓缓向前俯曲，再恢复原姿，然后头部自然缓慢上下摆动，以正其身。

10.去掉一切束缚，如手表、眼镜等物。

四、有关七支坐法的传说

根据佛经上的记载，这种七支坐法，早已失传，后来有五百罗汉，修持多年，始终不能入定。虽然知道从远古以来，便有这种静坐入定的坐姿，但始终不得要领。有一次，在雪山深处，他们发现一群猴子，利用这种方法坐禅。因此照样学习，便由此证道而得阿罗汉果。这个神话似的传说，相传已久，不必加以考证。总之，它是合于生物天然法则，那是毋庸置疑的。而且这种姿势，大体来说，很像胎儿在母胎中的姿势，安详而宁谧。

静坐的基本认识

修定的功夫从禅定中来，而禅定的修习以静坐为最基本，因此静坐的外形姿势为各种修持（佛道、外道）的共法。在许多静坐的姿势中又以七支坐法为最重要。一般我们看到的诸佛菩萨的座像皆以此法为正位。除了明白外形姿势为各种修持的共法外，欲在修证上有所成就，仍然必须具备下列几点的基本认识：

一、必须懂得生理与医理

菩萨的证成必须习通五明。医方明就是其中之一。心物一元，身体不健康，欲修道证果是不可能的。譬如头痛，构成头痛的原因有很多，或由于眼、鼻、胃等引起，如果是胃不好，则吃胃药可以治好头痛。又如结手印，对生理会产生什么影响？根据物理，万物皆在放射，静坐时结三昧印，则人体神经左右放射能量相互回旋作用，自身即得阴阳交流，导致身体放射的能量减少，自然精神饱满。又如初习静坐者，开始结三昧印，亦有一旦功夫到了某一情况，自然变成三角形的生法宫，这是什么道理？因为人体生命的根元位于下部位（两睾丸后肛门前）的三角地带，密宗称三角形的图记为曼荼罗之一种，曼荼罗意译为道场。人体的生法宫虽然有很多处，但这三角地带的海底轮是很重要的一点。

以上这些问题都必须要懂得生理与医理才能了解。所以中国古典医学的《内经》以及《难经》，乃至现代生理学解剖学、人体科学、人体光学、人体电学等都是修道之人所应知道的常识。

二、静坐姿势的巧妙运用

七支坐法为大家共同使用的方式，由于每个人生理构造的差异，因此在实际静坐的姿势上，可以坐姿、盘足与结手印等三方面作一适宜之调整。例如腿长宜坐双盘，左手长右手短宜结三昧印，左腿长右腿短则宜坐金刚坐。初习静坐者以单盘为宜，坐垫的高矮依各人身体状况而定，以舒适为原则。手印亦可依身材而定。但不可借物垫高或放低，手印本来有很多种不同形式。

三、正确静坐的结果

根据七支坐法，配合自己的身体构造，选择一种适合自己的静坐姿势，每天不断地修习，不多时日，自己感觉小腹充实，即俗称丹田之气饱满，神光焕发。由此至少可得祛病延寿的效果。如加以正确的禅定修持，精进不懈，自然呈现出慈悲喜舍的身心庄严之相。

修证与方法

一、修证的重要性

学佛贵在修证，佛法所包含的经、律、论三藏，都是说明修证自己如何超凡入圣之理。今处末法时代，修持的人，能够真正证果者的确很少，也可以说几乎没有。难道是诸佛菩萨所说有了差错？不然，佛是实语者、真语者、不诳语者、不异语者，相信如实依法修持，必得证成圣果。

二、修证之路

修证之路应该明白三件事：一为发心，上求佛道，下化众生，不证菩提，誓不成佛；二为明白成佛之道，首应对般若、唯识（法相）、中观有一清楚的认识；三为真修实证，依所知之理，确实修持，参访明师指导，直超菩提妙路。

基于上面两点理由，今年开设“成唯识论”、“禅观研究”两门课程，并且要求同学写日记，期望同学在修持之路上真能证成圣果。“禅观研究”课程内容分为三部分，先讲禅修之路，次讲禅修各行门，最后讲其他宗之行门。

三、修持要理——佛说制心一处、无事不办

做事求学做不好，都是由于不能制心一处。“制心一处”为显教、密教与外道修定之共法。如能制心一处，则能具有神通能力，但

与佛法的解脱慧无关。念佛一心不乱的法门，也是制心一处的证成效果。

四、佛法的初基——诸行无常，是生灭法，生灭灭已，寂灭为乐

思想、念头为生灭法。如何做到念头不起，即为清净初基。念头不起，并非压制（如被倒时）而是将心制在空明处。如是制心一处，功夫到了，自然气质变化，具有神通能力。但佛弟子不以神通迷惑人，如以神通迷惑人则犯菩萨戒，因为神通亦即妄念所发，通乃道之花，而非道之果，它是修行自然的附属品，不是主体。

五、禅、禅宗、禅学

近代许多人研究禅宗公案，将之作文学化、哲学化的分析研讨。如此并非是禅，勉强叫它为禅学。禅宗，不是学说，这是简单的逻辑。禅是讲实证的，“言语道断，心行处灭”。禅宗的初步行持法门，严格说来，也是依据“制心一处”之理，即使如顿悟禅，亦是如此。

六、十念法

大小乘经典里所论及各种修持法门，均不离十念法。所谓十念法，即“念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天、念安那般那（出入息）、念身、念休息、念死”。兹简述于下：

1.念佛

念佛并非是拿着念珠，口里念念“阿弥陀佛”就是。如此说等于是毁谤佛法。要了解净土念佛的实义，必须先明白三经，即《阿弥陀经》、《观无量寿经》与《无量寿经》。如果加上《楞严经》里“大

势至菩萨念佛圆通法门”、《心经》（二百六十字）与《大乘起信论》，合称为“五经一论”。是为净土宗念佛法门的理论基础。所谓念佛，简言之，即念念在佛的理、相、境界（即体、相、用）。凡夫念佛妄想杂多，真能做到净心念佛，则一念之间即可证到圣位。

2.念法

法就是佛理。亦即大小乘经典所论的理。所谓念法，就是将佛所说的法，念念在心中，时时在参究，日日在行中。譬如常思维三十七道品的四念处：“念身，观身不净。念受，观受是苦。念心，观心无常。念法，观法无我。”思念《心经》的道理也是念法。试问，每天十五小时清醒着，是否念念在法？真修持的人每天二十四小时皆依法修持，在睡觉时，观想日轮于心中，仍然处在习定中，因此修持是相当严谨的。

3.念僧

僧者乃僧伽也，即清净大海众之僧，所谓念僧，例如思念五百罗汉如何得到圣果。道济禅师（济公活佛）如何救世救人，或者以目犍连尊者、文殊菩萨、观世音菩萨等为榜样，效法修行，皆是念僧。

4.念戒

戒为行为轨范，戒乃无上菩提之本，修持者于二六时中，应常思念己之身、口、意三行是否在轨范中。

5.念施

所谓念施，就是念念在布施，包括生理的、心理的、精神的与物质的，即凡我们所有的都贡献舍出。大乘道上的布施，能够做到的无

几，即如中国人常提到的“慷慨好义”，那也就是布施。但是一般人好义的有很多，而真能做到慷慨好义者没有几人。所谓的帮助，都是有条件的，或为名利。如果真能做到，即使身上只有一分钱、一碗饭，但只要出自真诚无条件的贡献，才是真念施的行为。而且虽然施舍贡献，而心无所恋，当下过去即空，才算是布施的道理。

6.念天

三世因果与六道轮回，为佛教的基本理论。这是说明了人我生命过程的流转现象。自性本空，缘生缘灭。但不是《心经》所讲的“不生不灭，不垢不净”。我们所呈现的生死的过程，只是自己生命的分段现象，生命的起用而已，因此要回转本来，才是生命的真谛。天为六道之一，乃指人类地球之外其他世界的生命，即所谓的天人之际。至于天人的形貌是否与我们世界的众生相同，并不见得。密宗所表达的佛像是否就是天人，也很难说。但与最新的幻想科学观念很多是趣味相似。而现代的物理、太空与宇宙等科学观念也有许多是相近的。

因此今日的学佛已经不是停留在过去十九世纪的佛法与哲学的层面。已迈向佛学与科学结合的新趋势。所谓念天，从佛法的观点，人升天是不简单的，必须具备福德善根。其他宗教如基督教、回教等所修持的是属于念天法门。至于他们所修持的究竟不究竟，则是宗教哲学理论、观念、思想问题。一般民间拜拜也是念天的法门，只是程度有差别而已。如果思想观念正确则是正教，错误则属于非正教。

7.念安那般那（出入息）

天台宗讲究止观，止法即是从十念法中之安那般那入手。西藏密宗宗喀巴大师传与达赖、班禅以后所讲的止观法门，与天台宗，几乎

是同一路线，也是从修安那般那出入息修法入门。念此法必须先知道吾身是由四大（地、水、火、风）和合而成。加上“空”大而构成了身体。加上识便成六大。再加上“觉”构成人体完整的七大。因此在肉体生命有了精神灵魂之作用，而有知觉、感觉纳受之作用。

静坐数息是从风大观入手。风大在人体里的作用，是由呼吸的往来。由呼吸入手的修持法门有很多，世界的显密各教，印度瑜伽、希腊、埃及和中国道家等所修的出入息等法，就有两百多种，实在很有趣。这也就包括现在流行的什么门、什么功等。

密宗黄教、天台止观之法，大致上，都是说明如何利用出入息而习定。例如天台宗的六妙门（小止观）也是念安那般那，由出入息入门。所谓六妙法门就是一数、二随、三止、四观、五还、六净。

七、结语

学佛重在修证，而修行之法不离十念法。十念法中又以念安那般那为各种修定法门（包括佛教、显教、密宗以及其他各宗与外道）通途之学。念安那般那为从身体四大之风大观之呼吸入门。天台宗止观的六妙法门（小止观）也是安那般那的一种。一变再变，又成为一般内功之根本。但它也是三乘得道的要径。因此修持六妙法门，一则自得证成圣果，一则可为度众生之方便，不可不知，不可不学。

六妙法门

禅修为渐修法门，一切佛法大小乘皆由渐修而来，所谓的顿悟法门也须由渐修而来。尤其在末法时期的众生，福薄智浅，更应该重视渐修法门。而渐修是由心地法门起，心法的修持可分为内外两部分，对外包括做人处事，对内属于心性涵养及如何变化气质，迈向菩提正道。因此，论修持除了于禅堂的静坐之外，更是要注意到为人处世方面，如果这些做不好，即使功夫到了，也是外道、魔境。

再说：大小乘的法门不离十念法，十念法中的念安那般那为一切修定法门之共法。而天台宗的六妙法门（又名小止观）也是念安那般那的一种。同时也是修证菩提道果之简要法门。六妙法门包括：一数、二随、三止、四观、五还、六净。

一、数

数息为六妙门之第一步。所谓息，即是一呼一吸之间，叫一息，也叫一念。数息就是听自己的呼吸，计算其次数。数息的目的在于去除妄想，因为凡夫一念之间具有八万四千烦恼，数息等于是打鱼拉网，慢慢收，心收拢之后，一到心无散乱时就不要数。如果再数，则是头上按头，多此一举。不用数之后即须随息，若强再计数，便是自增妄想。至于计数的方法，大致分为下列三种：

1.由一数至十，再由十倒数至一，如此反复，做到呼吸时只有数字没有其他杂念（1、2、3……10、9、8……2、1……）。

2.由一、二、三……按次计数下去，数到最后，这中间并没有杂念妄想，数字并没有差错，心念配合呼吸也就是初步的成功（1、2、3、4……99、100）。

如果在数息中间，岔入其他妄想，又须再来从头数起。

3.数息分两种即数入与数出。数入乃按呼吸之吸时计数。数出乃按呼吸之呼时计数。体弱多病者宜修数入息。血气旺盛，欲望多者宜修数出息。

数的过程呼吸对于风大的感受分别为风→气→息三个层次。开始时，呼吸粗，称之为风，静定后，呼吸较细，称之为气。再进一步，身心宁静，只有感觉自己内在呼吸，却听不到呼吸声音，这就是息。到了息，就不要数了，即进入随。

静坐数息时，呼吸自然，身体要放软，不要练气功（此非佛法的心行法门），耳朵回转听自己呼吸。如在闹处修，听不到呼吸声，便用感觉来听。

此时至少有三处用心，一为感觉不好或好，二则听呼吸出入息，三于计数出入息时，须注意如有妄想则重新计数。因此一念之间，具有八万四千烦恼。此言不虚，例如拿笔写文章，半天未落笔前，不知多少念头妄想产生。然而一旦灵感来时，则运笔如神。光速尽管快，还是不如念速快。西方极乐净土，固然离我们那么遥远，但一念之间，屈伸臂顷，即到莲池。

庄子讲静坐。如表面像似静静地坐在那里，事实上，内部心念，在开运动会、讨论会，此即所谓“坐驰”。真正的禅定功夫，必须达于“坐忘”。即忘了身体，忘了一切，才是定。

数息过程中，身心会有变化，常会发现病症，这些疾病潜伏在体内，经由修持才发觉。数息功夫好，自然祛病延年，身心康乐。

二、随

数到了息就不要数，于是进入随的情况。此时即如后世道家所说“心息相一”。心念与气息如同盐与面粉结合成一体。心念仿佛是探照灯，气息如飞机，飞机飞到那里，探照灯就照到那里。如庄子所说：“常人之息于喉，至人之息于踵。”此时心息相依，气息一吸即到足，产生轻快之感，不想下坐。但还未到禅定之境。即身上快感升起，对于发大财、做皇帝、男女之欲似乎已不再需求。然还未能达到如《楞严经》所描述的乐化天对于男女性欲事“于横陈时，味同嚼蜡”之境也。

三、止

息灭之后即止，如密宗的宝瓶气。息也灭了，杂念也停了，称之为止。止通四禅、八定与九次第定。定于禅学里为共法，因此学佛的人，必须做到“外道会的我会，我会的外道不会”。如此才能方便度众。

此门修法可以祛病延年，此身虽为四大假相，但无它也不能证道。因此对四大的调和非常重要，如麦克风必须用电，才会产生扩大传声之作用。止为定之母，功夫到了止，下去就是四禅、八定与九次第定。则神通自然具有。因通由定发，但如《法华经》中所说：“父母所生眼，能观十方界”，“静极光通达，寂照含虚空”。却不是少定小神通之境界。

四、观

观，即观察妄惑，达观真理。到了止，不修观，则与外道相同。佛法之异于外道者，在于般若慧。慧从何来？从起观与修观而得。如何起观与修观？必须研究慧学，如“唯识”学所讲述的，即属于最高智慧的观待道理和证成道理。

五、还

观之后为还，还就是回转之意。回转到法身，般若，解脱。法身，乃心念清净的属体。般若，是圆满无瑕的属相。解脱，为千百亿化身的属用。“法身、般若、解脱”三样平等具足，即称之为还。例如对人、对事、对物的执著，则非解脱。如白痴虽然形似解脱，但却绝无慧知。如非白痴，于得失、是非、人我之际，了无挂碍，如人辱我、欺我，不因此而生气，反生悯慈之心，即渐接近般若解脱，清净法身的境地。

六、净

还之后为净。此是真正的净土。即如净土宗的唯心净土，清净法身。以上六项，简略说明天台宗的六妙法门。

七、一念之间即具备六妙法门

若已做到了止观双运，定慧等持，则可一念之间具足六妙法门。止为定之母，定为止之果。观为慧之母，慧为观之果。六妙门中前三步，一数、二随、三止属于定学。后三步，四观、五还、六净，则属于慧学领域。

一般以为数息做好之后才随息，随息而后才止息。其实不然。如一上座，一念之间即同时具备数、随、止、观、还、净程序。望善自

参证之。

六妙法门止观的认识与实践

六妙法门的实践，大多只从数息到随息，很少有人由此进入佛法的真定慧之境。可以说大家都在习练轻柔气功，绝少能超越心息相依的境界。

唯在随息的过程中，身心自然会发生许多变化，外呼吸（鼻）逐渐的微细，内呼吸（腹部）开始发生作用，一般称为丹田呼吸，最后，只剩下小腹部分呼吸，即一般人所谓的胎息。

此时将可以感受到气脉（包括任督等脉）流通的感受，由此而产生很多修气息的法门。因此可说大多修安那般那（出入息）法者，都为风大（气息）所困，感觉外呼吸几乎停止，只剩下腹部呼吸，此时身体上的感受很舒适，如喝了酒有少分醉意时一样，不想起坐。但这一切仍然是困在色身“色蕴、受蕴”之中。

如进而到达真正的心息相依，那是没有呼吸，也无杂念，已经到了初步奢摩他止的境界。但须知到此仍然困受在“色蕴”范畴。如何由止进入到定慧，则是进一步应该认识的问题。

一、由止到定，定发神通，得定起观的认识

到了止，没有妄想杂念，则息灭念无，可能通达四禅八定、九次第定等层次。此时也许岔出许多神通异能，譬如入水不为水溺，在火不为火烧等事。但这些都因心不动念，直到心风偶然合一所发生的本能。

如在相似定中，感受到与太空融成一体，或者看到光明与其他异相，觉得很舒畅。但这一切包括相似神通在内的境界，也都是虚幻妄想所起，统属意识（独影境）及身识的变相。

《楞严经》说：“内守幽闲，犹是法尘分别影事。”所谓法，包括一切思惟事物的理念。法尘，就是所思惟事或理的影像。影事，即如水中月，镜中之相，这是指修定的人，如果自己以为处在空灵的定中，但事实上，此定仍是潜意识所造成的，犹如误认水中月为真月，镜中之花影为真实，毕竟不能明心见性。

因此如修到止的层次，若只内守幽闲，满足于定中所显发的神通，仍属于外道境界，决非究竟。必须继续修观，才能通达慧海。

一般说来，显教修观的方法很多，但以天台宗三止三观为最普遍。而密宗的观想，在理趣上与天台观法相同，但在实质上，却大有不同，兹分别叙述于下：

二、天台宗三观的理论与实践

天台宗所谓的观，就是寻、伺、观察、参究、思惟与觉观等意思。由止起观的目的，为通达明慧（般若），并进而回归清净本性，证成菩提。

密宗黄教宗喀巴大师所著的《菩提道次第广论》中的《奢摩他品》、《毗钵舍那品》，与智者大师《摩诃止观》中所述及修止修观的方法，理趣大同小异。天台宗三观，即所谓空、假、中三观。空、假、中三观程序，始于假观，经由空观，到达中观，最后完成智慧解脱。或由空观而缘起假观，归到中观而得般若法身。

1.假观

所谓假观，即是思惟目前所达的止境，仍是一念所显，此念是假，当然这一止境也是不实。至于由止定中所显现的一切境界，也必然是假；包括悬空坐着、发光、动地等神通与觉受。因此不以现境为满足，不贪著此境，做到无所著处，即转入空观。

2.空观

到了“空”境，则似无所著处，身心皆忘。所谓空观，即是观此“空”境，是否为无想定？若是无想定，则此定为意识所产生的断绝妄想。若不是无想定，则继续参究，是无心定还是有心定？但须知无心定，还不是禅宗六祖慧能所说：“不思善、不思恶的那个本来面目。”因为只是不思善、不思恶，还是属于无想定，甚之完全入于无记的境界。

若著于空，不将空也舍掉，即此著于空的便是有，属于小乘法门。故应知道，此空也是假的，也是唯心所造，所以空也不应著。

3.中观

所谓中观，并非思想一个“中”，如著一中的观念，即便落入边见，已不是中。中是不著有，亦不著空；世法不住，出世法也不住，即所谓性空缘起，缘起性空；非空非有，即空即有的实际理地。

证成假、空、中三观之后，亦有再修慧观之说，所谓慧观，就是证成中道义后之正思惟。因为智慧是由正思惟而来。所谓思惟，即是五遍行中的思。亦即谓之知，或谓之觉。明儒王阳明的良知、良能之

说，是脱胎于天台止观而别成蹊径。但须知大小乘所有三藏经典，也都由此一正知正见的自证分而到达证成圣果。

三、密宗观想的理论与实践

观想为密宗修持法门之一种，其原理与天台宗三观略同。所谓观想，即是将意境上的影像投射在意根上，然后运用各种观想方法起观，逐渐配合身心的变化，而进入系心一缘的“止”境，由此而达成生起次第的成就（假观）。再次，进而舍去系心一缘的止境，完成圆满次第的行持（空观）。最后通达中观明慧，由此而证成菩提。观想方法也有八万四千种，其起用乃因人之根基而异。例如不净观、白骨观以及密宗各法门之观想，及净土宗念佛法门之观想等等。但观想之法，论其微细程序，应该说是先想后观。

概分而言，前者为想相，属于动态，较为粗略；后者为观用，属于静态，较为精细。

例如修持净土观想法门，先当想像阿弥陀佛三十二种庄严相、八十种随形好，然后依次按赞佛偈起观想。

“阿弥陀佛身金色，相好光明无等伦。
白毫宛转五须弥，绀目澄清四大海。
光中化佛无数亿，化菩萨众亦无边。
四十八愿度众生，九品咸令登彼岸。”

观想清明，则妄念顿消，刹那净土即现。如果初学者观想不起，则可先学习另一种简要观想法。先观看某一明体（如水晶球、荷叶上的露珠、佛像额上明珠，或者太阳等），然后取该明体某一亮光点之映像而作系心一缘之用，依此摄想此亮光的影像常在意识里，即定住

此一亮光点而不变不动，是为止境。但在止境中一样可以做事，因为止是属于意根，而做事则是分别心的意识之外用而已。不过，这样只是方便，并非“奢摩他”的正三昧。

二六时中，心系一缘的清明影像现前，是为得止。例如欠人钱，债主急着催讨，不论做何事，时时挂碍在心。又如谈恋爱，单相思时，茶里饭里都是她。再由得止而循序渐进，渐使身心的本能变化而到达定境。再进达于心风自在，则可由定发起神通。即也是因观想功能而生起心力的作用，故能化形转物。如于禅定中的道人，为避免人扰，乃化现老虎以吓访客。或于一念之间，呈现自身为光明透体等境界。

须知观想成就，还属于生起次第的作用，仍是假有。因此不以相似五通等意识境界为满足，不贪不著，进而达于圆满次第之空境。但须知此空如似无念，还是意识所呈现的清净现量，仍然是虚妄的，所以，空也不应执著。

既不住空，也不住有，继续参究，进而能体悟真空妙有，所谓“色即是空，空即是色，色不异空，空不异色”，这就是真正中观正见的成就。此时，可以做到提起便用，放下便休的真如境界，念念之间，净土现前。

四、结语

戒、定、慧三学，为学佛之通途，戒为无上菩提本，定慧则是佛学之中心。天台宗六妙法门的实践，从数息入门，经由随息到达止境。但一般修持者，大都停留在练柔软气功，或者满足于止境中所产生的愉快与相似神通等阶段。事实上，这些仍然是属于身心的觉受，

所谓神通异能，也只是外道而已。因此到了止，必须起观，才能真正进入佛法的定慧里。

所谓观，就是参究、思惟的意思。修观的目的在于通达般若，证成菩提。修观的法门很多，以天台宗的三观为最普遍。密宗的观想，在理趣上与天台宗三观相同，所差异的只是入手方法而已。

天台宗三观包括假观、空观、与中观。所谓假观，即是认知止境乃一念所成，而此念是假，因此止境中的一切觉受，甚至与所显发的神通，也是假的。所以不应贪著此假有，即进入空境，此时，毫无杂念，身心皆忘，仿佛与太虚融成一体。事实上这所谓空，仍是自己意识所造成的空，也是假的，因此不贪著此空境，这就是空观。

所谓中观，即是既不住有，也不住空，即空即有，非空非有，体证深入，自然通达般若，即显真空妙有，觉照无惑之境。

密宗的观想分为两个层次，即先经由想相，而后起观用。所谓想相，即摄受某一实体或明体之影像于意识根里，譬如于二六时中，念念不失佛的庄严相，或水晶球体反映之明点。或再运用各种观想方法，如不净观、白骨观、净土观等，配合身心自然变化，达成所谓生起次第的“假有”与圆满次第的“性空”。由此通达般若、真空妙有之境，原理上与天台三止三观相同。

学佛贵在修证，上面所说属于证成道理的一部分，除了必须配合观待道理的认识之外，更须要自己真修实证，才能圆证菩提。

念身法门的基本认识

念身为十念法之一种，为念安那般那（出入息）一法之后，修习禅观的重要法门。依佛圣教经论所教，念身又为“三十七菩提道品”中四念法之一部分。

三十七菩提道品，为大、小乘佛教的基本修持论典，其内容为有条理、有系统的说明修证菩提道的原则，包括理论与实际两部分。就整体而言，三十七菩提道品为一完整的修法，但却为一般人所忽略，认为徒是名言，无关重要。必须要大彻大悟之后，才能真正明白它的要义。

四念法为三十七菩提道品的根本基础。所谓四念法，即念身不净，念受是苦，念心无常，念法无我。

一、念受、念心、念法、念身

一般人，在生活里所遭遇到的病苦、烦恼，或者是吃不好、睡不足等，都是属于生理上或心理上的觉受。这是很明显浅近可知的。

在修持静坐中，有时候，思想部分比较宁静。而在感觉方面，觉知反而增强了。譬如，觉得自己打坐很舒服，已经进入了乐境，以为大有所得了。事实上，从心法的观点，仔细参详；这种舒适的觉受，也等于世俗各种苦、乐与不苦不乐等情况一样，都是苦果。只是由世俗感受上比较差别，把较为轻度的苦认为是乐。即使在静坐中，偶有片刻所产生的清明乐境，也是不究竟，仍然是自己意识所产生的幻象，而且，当打坐时，才有如此的觉受，没有打坐时，就没有这些觉

受，简言之，“坐时有，不坐则无，是则非道，知非即应舍却”。因此，这一切的觉受，毕竟是苦。

至于受蕴中所产生的苦境，到底如何发生呢？它是由我们的妄识心所构成的，此妄识心，为第八阿赖耶识所显现，本因众生无始以来的执著妄想。例如平时的思惟、分别，皆为此心的作用。因此，个个众生我执太重，再加上后天所受的学问与教育，更产生增上慢的心理。

念心无常，即是思念自己烦恼的根本，皆由于妄识心循声逐色于外尘，随境交转而起生灭，念念迁流，轮转不息，永无休止。所以，解决烦恼、无明之道，首先应息灭妄识心，进而破除我执。

念法无我，就是常常思念自己所学的一切知识都是如何修养自性，去除我执，而达到无我的境界。世界东西文化，每一种宗教与哲学的内涵，或者每一位圣贤的言行，莫非不是教导我们如何做到“无我”。

然而，究竟有几人，真能做得到“无我”呢？所谓我，应该包括身、心两部分，因此，若不能先明白此身非我，并且证悟此身无我，自然不能做到真正的“无我”。

至于如何做到此身无我（即无身），这不是一件简单的事。譬如，天气转凉的时候，色身就会有寒冷的觉受，一点也空不掉，而且一不小心，也会发生感冒。因此，修持的过程，要做到无身，固然不易，而要做到“无我”，更是困难。吾师盐亭老人有一首诗说明此一情境：

业识奔如许，家山到几时。

惭言精进我，羞对天人师。
五蕴明明幻，诸缘处处痴。
藏珍谁可拟，之子欲何之。

二、色心一元的修持原理

佛陀在世时，有很多声闻、罗汉弟子，修持小乘法，将色心二法分开，弃绝色法，只修心法，因此，证得有余依涅槃，断三界烦恼，而后入火光三昧，灰身灭智，自认为已归入空寂无为的涅槃界，即所谓不受后有。但是，这仍然是不究竟的。

从佛法的观点，心物是一元的，色与心皆是第八阿赖耶识（心王）所显现，因此，色心二法是平等的，互相作用，如同理学家所说，太极一动分阴阳，阴阳对立相生而成万物；也如老子所说：“道生一、一生二、二生三，三生万物。”所以，修持的过程，须参透心色二法兼了，才能达到究竟圆满，如《楞严经》云：“心能转物，即同如来。”

唯识学里有述及二十四种心不相应行法，譬如时间、势、速（光速、动力等），这些自然界运行的法则都不是心法所能改变的；那是指与我们的意识心并不相应。并非是指八识心王的心体。譬如打坐，真正入定，一旦出定，已过了一天，把时间都忘了，意识心虽然忘记时间的流逝，但是时间还是时间，地球仍然是一分一秒地在动，宇宙法则还是一分一秒地在运行。即使真有最大的神通，也无法改变此物理世界的运动，所以谓之心不相应的行法。也就是说现行意识所不能转变的。又如初学静坐，进入定静时，可以使血液的流动缓慢或极缓慢，但不能使之完全停止。

因此，了心不了色，仍属于小乘果位，必须进而做到心色二法皆了了清净。但心色清净是否就是修持的究竟呢？不然，必须修到净污不异不一，了无挂碍，动静一如，寂用不二，才能达到显密教理所谓的三身成就（法身、报身与化身），才是究竟圆满。

所谓三身成就，即包含体（法身）、相（报身）、用（化身）三部分的互摄与相融。法身是清净、无为的，体性寂然，周遍十方。报身是圆满的，且有色界天人的德相，但福慧不同。化身是以千百亿的应化运用，应现众生类形，以解脱众生苦厄。因此体、相、用三身的成就，才是成佛的究竟。

按照佛教的道理，诸佛菩萨的智慧功德是无量无边，同时，众生的业力果报也是无量无边。因此，如何转业果为智慧，即转识成智，转用得妙，转色身为圆满报身，此一转乃为修持的中心，也是修持的最难处。但如俗书戏论所谓“怎禁得她临去秋波那一转”。大乘《维摩诘经》云：“烦恼即菩提”，即转烦恼为菩提的意思。

三、念身法门的认识

明白了心色一元的道理，可以知道色身的修持与心法的修持是一样的重要。色身不能解脱，必然不能达到“无我”的境界。

有关念身法门的修持，中国的道家、显教、印度的瑜伽，或一部分的藏密等，都有所记载，兹叙述于下：

1.藏密的念身法门

目前的密宗，大致可以分成藏密与东密两部分。密教传于中国，约于汉唐时期。分为两支，一支传于西藏，演变成后来的藏密，藏密

的一部分修持，特别注意身法即身瑜伽。另一支经由中国内地，东传至日本，而成一体系，即所谓东密，特别注重音声与观想两方面，又称为音声或观想瑜伽。

藏密的身瑜伽，已经建立了完整的体系，其修持的程序，由身入门，先修气、再修脉，然后转到心意层面，并进而修持明点，最后达成拙火（灵力）的成就，产生各种不同的灵能。此一过程，即为印度从古至今一路相传的身瑜伽。

2.中国道家的念身法门

中国道家的修身之法，乃由医家方士等气脉之学经历东汉以后佛法的熏陶，所演绎而来的精、气、神三修的系统，即所谓炼精化气，炼气化神，与炼神还虚，乃至做到精满不思淫，气满不思食与神满不思睡，如此，自然达到断除人性的淫欲，还精补脑，长生不老的境界。

道家也同密宗一部分有为法一样，再根据佛家三界的道理而演绎成守三际或三窍之论。所谓三界，即欲界、色界与无色界，从人身体的划分，肚脐以下属于欲界，乃精子所藏之处，一切情欲的行为，皆由此先动。中宫——横膈膜以上至眉眼为限为色界。头部以上至虚空，则属于无色界。

所谓守窍，一般称为守丹田，丹田分为三部分，下丹田位于脐下一寸三分处，中丹田胸部分的膻中，位于心，上丹田位于眉间脑际。除此之外，也有守背脊、守头顶或守中宫等，这些都是修气、修脉之学所演变出来，仍然属于念身法门之一种。是有为法，与无为法大有差距。

3.佛家的念身法门

《心经》云：“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄……”其中五蕴（色、受、想、行、识）应如何照见，才能皆空呢？色法为五蕴的第一蕴，包括生理与物理，由四大地、水、火、风所构成（加上空，即成为五大），从人生命的观点，生理属肉身，即属于色法的范围，就整个物理界而言，任何生物的生理都属于物理。

因此，在理趣上，必须先空色法，而后才能照见其他四蕴皆空。从修持的观点看，色身必须先得自在，才能进一步谈到心灵的解脱，黄檗禅师云“身见最难忘”，可见色身的认识与突破，乃为成佛作祖之第一关。

根据佛陀的教导，及个人积数十年之体验，最好的修持之一，是念身法门的不净观与白观骨。佛弟子中，很多是修此二观而很快地证到圣果，后世的修行者，大都忽略此二法门，因此证果的人自然很少。

所谓不净观，即觉知人身之不净，以除其贪欲之观想。观身不净的内容有二种，一者观自身之不净，二为观他身之不净。观自身不净有九相：（1）死想。（2）胀想。（3）青瘀想。（4）脓烂想。（5）坏想。（6）血涂想。（7）虫啖想。（8）骨锁想。（9）分散想。

观他身不净有五不净，即：（1）种子不净。（2）住处不净。（3）自相不净。（4）自体不净。（5）终竟不净。其实，自身他身，都是一样不净。

所谓白骨观，即不净观中的骨想，返观白骨，为知无常而不执著此色身。在西藏密宗佛像中，包括单身或男女双身，各种变相或本相等佛像，大多具有骷髅的形像，如骷髅杖、天灵盖等。或者于诸佛菩萨或护法天神的座下，踏着死尸或骷髅，这就是在告诉我们，无论任何修法，都应该以白骨观为入门。

不净观与白骨观，此二种修持，表面上看似简单，实际上很深奥，因为一般所谓的白骨观，大多都属于观待道理。没有真修到证成道理。只在理念上明白了道理，不一定就能够做到，必须要大彻大悟，才能真实做到。

再进一步来说，知身不净，而变成厌弃色身，或者不执著色身，这些仍然不是究竟。试想一想，青山绿水的风景，多么美丽，还是由脏的泥土所堆积而成。色身虽然不净，但也可以经由修持，使之升华为圆满清净的色身。洁白的莲花乃生长于污泥之中，这就是“最腐朽的也可化为最神奇”的道理。

有关不净观与白骨观的详细内容，可以参究鸠摩罗什大师所译的《禅密要经》。我曾仔细讲解过每一修法的层次。

4.综合讨论

藏密的身瑜伽，中国道家的炼精气神与守窍，及佛家各种念身法门包括不净观、白骨观等，都是属于念身之法，因此，除了明白密宗气脉之学外，还必须具备现代医学，中国古代《难经》与《内经》的二十经脉，而为道家所推重的奇经八脉，以及现代物理学、光学、电学、化学等知识。

但是，大部分的念身法门，都离不开气息的修法，所以，念身法门与修安那般那（出入息法），于开始时，几乎是分不开的，可以说是二者为一。

不论哪一种念身法门，其目的，都是为了配合心地的修持，将此业报身转化为圆满报身。如同经说卢舍那佛于色界现圆满报身而成佛，放大光芒，为千佛众生开演华藏世界中大乘菩萨梵网经戒的道理。但如何才能证得此圣境，则必须自己于色心二法，真参实究，方能证得。

四、结语

念身为十念法之一种，位于念安那般那之后。从佛学经论的观点，念身亦为三十七菩提道品中四念处之一部分。所谓四念处，即是念身不净，念受是苦，念心无常，与念法无我。从修持的观点看，色心本是一元，皆为第八阿赖耶识所显现的，众生一切苦受的来源，乃由于妄识心的作用。因此，如何息灭妄识心，也就是去除我执，达到真正的无我，则是修持的道路。如果只注重心法的行持，而忽略色身的调和，最高仅能够证到小乘果的有余依涅槃，仍然是不究竟。

经由心色二法的修持，其最后的目的，为达成三身成就，所谓清净法身（体）、圆满报身（相）、千百亿化身（用）三者的互摄与相融。因此，修持的过程，就是如何转业报身为圆满报身，转识成智，转用得妙，此一转，乃修持的中心，也是最难处。根据心色一元的道理，色身的修持与心法的修持是同等重要，色法不能得到解脱，心灵就不会大自在（无我）。所以，如何转，应当先从色身入门。

有关念身法门的修持，佛家的显教、印度的瑜伽、西藏的密宗、中国的道家等，各有不同的念身方法，但在基本上，大都以气脉之学为基础。

藏密的身瑜伽，导源于印度，已经建立了完整的体系，其修持的程序，出身入门，先修气、再修脉，然后转到心意层面，并进而修持明点，最后达成拙火（灵力、灵能）的成就。

中国道家的修身之法，也是依据气脉学，再加上东汉之后佛法东传的熏陶，所演绎而来的精、气、神三修，即所谓炼精化气、炼气化神与炼神还虚，乃至做到精满不思淫，气满不思食与神满不思睡，如此自然达到延年益寿，长生且不老的境界。

道家的守三窍之论，也是根据佛家三界的道理（欲界、色界、无色界）所演绎出来。所谓守窍，一般称为守丹田，丹田分上、中、下三部分，下丹田位于脐下一寸三分处，中丹田位于心胸，上丹田位于眉间脑际。除此之外，也有守背脊、守头顶，或守中宫等，这些都是修气脉所演变出来，仍然是属于念身法门的一种。

佛家的念身法门，以不净观与白骨观为最重要。因为，佛在世的时候，大部分的弟子皆依佛陀的教导，修此二观，而很快证到了果位。后世的修行者，大都忽略了这两种念身法门，因此证果的人自然很少。

所谓不净观，即觉知人身的不净，以除其贪欲之观想。所谓白骨观，即观白骨，证知人身无常与无我，而不执著此色身。

经由不净观与白骨观的修持，而变成厌弃色身或不执著色身，仍然是不究竟的。须知青山绿水固然美丽也是由污烂泥土堆积而成，佛

像清净庄严也是由业报身所转化成就，圣洁的莲花乃生长于污泥之中，这就是“化腐朽为神奇”的道理。

藏密的身瑜伽、中国道家的炼精气神与守窍、佛家的不净观与白骨观等，都是属于修色身之法，因此除了明白气脉学之外，还必须具备古今中外各医学知识，如中国的《难经》与《内经》，道家的奇经八脉，现代的医学、物理、化学等，如此，才能奠定修持念身法门的基础。

大部分的念身法门，都与气息的修法有关，所以念身法门与修安那般那（出入息法），于开始时，几乎是分不开的，可以说是二者为一。不论哪一种念身法门，其目的都是为了配合心地的修持，将此业报身转化成为清净圆满，与千百亿化用的佛身。

般若正观略讲

南怀瑾　讲述　叶柏梁　记辑

（一九八三年寒假期间，十方丛林书院学生摒息诸缘，入禅堂精进用功。南师亲为督导，并授“心经修证圆通法门”，众等如饮醍醐。诸方闻讯，咸盼共餐法味，遂辑录以公同好。）

从普贤行入三摩地

你们在禅堂里坐着用功，依照受日本佛教观念影响的本省话，叫坐禅，即普通所谓静坐。一堂静坐，就是修一堂法，到底修个什么法？修禅定法。不然你木然不动坐着干什么？！但是，只顾坐着贪图舒服，执著清净，逃避现实，是不对的。

所以，现在告诉大家一个法门，《普贤行愿品》的修法。修普贤法门第一要忏悔。每堂一上座，腿子收好，身心稍清净一下，然后观想十方三世一切诸佛菩萨，同时遍满时间空间，传法师尊亦遍满十方三世，每一佛菩萨三宝面前都有我在礼拜忏悔。把忏悔的观念情感统统归纳起来，一字一字自己思维清楚，不是嘴念，而是将生命整个投入心念中：“往昔所造诸恶业，皆由无始贪瞋痴，从身语意之所生，一切我今皆忏悔。”不是念了算数，心念随念随想，自己有哪些习气杂念？都把它投入一念的诚敬而忏悔透彻，然后观想也不观想，只是一念虔诚，一念忏净，一个法门就到底了。

第二要发愿。我为大家做好四句发愿文，每一上座都须如此，由忏悔而发愿，否则难以相应：“未生善法当令生，未尽恶业今使尽。”内心里尚未发生的善法善念，一切现在都让它生起，而无始以来身心的恶业、杂染及烦恼，同时一刀两断不复造作。但不可随便口念，心中应切实伺察，切实做到。

接着要观想：“十方三世佛加护，迅速发起菩提心。”观想十方三世一切诸佛菩萨师尊三宝等等，遍满过去现在未来无尽法界，慈悲庇护加持于我，使我能迅速生起无上菩提道心。

我们平常开了一门课“唯识与中观研究”，现在则要讲“般若与中观正见”。最近一回，在本次寒假禅修以前，《维摩诘经》第十一菩萨行品提到释迦牟尼佛与香积佛国的诸大菩萨说法，佛告诉他们，有个法门你们诸大菩萨必须修学，什么法门？“尽无尽法门”。

尽无尽法门　汝等当学

“尽”有头有尾，“无尽”无始无终，无量无边。佛说什么是尽？有为法，一切有为法都有到底的时候。什么是无尽？无为法，无量无边无穷尽，亦无始处，亦无终处。我们需要知道，凡是有修有证，不论世间法出世间法，也不论显教密教哪一宗派，皆是有为法。有为法有些是佛法，有些是佛法与外道的共法。无为法则为佛法的正法。无为法，无修无证，本来如是，一切众生本来是佛。

但是，真的没有法、没有修、没有证吗？不是。无为法也就是法、就是修、就是证。证得无为法便是证得涅槃之果，成佛。而涅槃毕竟无果也无佛。真正的大法，无上佛法，就是无为法，说一句无为法已经落在有为了。说也错，不说也错；定也错，不定也错。本自无为。

如果证得般若智慧，真证得了，唤作开悟，豁然大悟，即是悟了菩提，原来一切法本自无为，而一起用，皆是有为。大家注意！照密法来说，这样明讲，也就是传法，但一般人的习气，喜欢一种形象，喜欢神秘，不了解这样说就是传了一个大法。当然遇到蠢人笨人便非得有个形式不可，烧烧香，念念经，摆摆供养，闹闹热热，请人传这么一套法，然后用点净水、香酒往头上一倒，灌了顶啦。唉！当然，那样亦是法，是方便，是助道，是加行。

《心经》为般若法门精髓

现在退而求其次，再讲佛法的般若智慧，般若正见。你们都知道般若，也都会诵《心经》，今天就传一个《般若波罗蜜多心经》修证圆通法门，但要以诚敬虔求的心情来听，是依法，不要依我。能不能有所心得，看你们的福德智慧。

随时在戒定慧中的人，没有不成就的。拿着记录簿，拿着笔也可入定。用时提起，不用就放下；如果这样用功修持多好呢！然而人们在放下不用的时候“小人闲居为不善”，成了小人，妄想纷飞，那就不对了。

《心经》般若法门是六度大乘道最后成就的大法，所谓三世诸佛以般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。不修般若无法成就。学佛不是迷信的信仰，那是普通宗教。学佛要你怀疑，要有问题，例如生死问题、自我问题等等。要你观察透彻，而以智慧成就，不是迷信成就，这得靠般若。所以般若法门是佛法的中心点，渐次演变为法相唯识，乃是般若的发挥。般若法门因龙树菩萨大加弘扬而光芒万丈，即如中国的禅宗，有时也被称为般若宗，另外更有一个别名“心宗”，一切诸佛之心中心法。般若法门中《大般若经》有六百卷，都是告诉一切众生如何以智慧成就法身解脱的法门。而《金刚般若波罗蜜多经》一卷，便是六百卷《大般若经》的浓缩精要，至于般若法门精髓的精髓，中心的中心，则是汉译习诵的二百六十个字的《心经》，加上题目总共二百七十个字。

先念经题《摩诃般若波罗蜜多心经》。为什么有这部经？是佛的大弟子舍利弗，问佛修持般若法门成就的方法，佛乃叫观自在菩萨答复这问题。舍利弗问，观自在答，记录下来成为经典流传后世。过去我讲过很多次，现在再来教大家做般若观法，就是前面所提迅速发起菩提心。

首先要了解原经文字。“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。”这是第一段，注意最后一句“度一切苦厄”。我们如果拿佛学的教理来研究，佛的一切说法，有两条路线，其一始终以小乘四谛法“苦、集、灭、道”为基础，世间一切皆苦。烦恼也是苦，生死一大苦，有生必有死，生老病死等无不是苦。如何了苦？如何了脱？若不能了，怎么才得了？除非得道，灭了所有妄想烦恼，灭了所有业力作用，方能解脱一切苦，离苦得乐。但是一切凡夫众生以苦为乐，积集一切苦，拼命去追逐痛苦之事，当成现实之乐，所以佛说众生颠倒。

如何了苦？首重观想

《般若经》即以“苦、集、灭、道”为基础。因此，第一要知如何了苦？观自在菩萨告诉舍利弗要“行”，就是修行，同我们大家一样打坐，也就是修行的一个法门，行住坐卧随时照管自己，才是修行。我们知道菩萨的名号代表他的修法，等于世间人取名字，有特别的意义。观自在的意义着重在“观”，随时随地，观照起心动念，照管每个思想的起没，但不是用眼睛去看，而是以自己的智慧去觉察它，这就是行的方法。

你们只晓得打坐，内心没去观察自己的心念，没有观心，等于呆坐。光坐在那里昏昏沉沉，懵懵懂懂，与睡眠何异？不对的，这样不是修道，必须观察自己起心动念。坐在那里身体不管了，四肢不动，六根不用，正是休息，这肉体既已休息，已经很舒服，便不要再管它了。

这时内心要起观。观，观自在菩萨，观自己一个人在，起心动念，念念明了，譬如我现在在讲话，大家在听讲，每一句话，每一个字，讲的，听的，自己观察得清清楚楚；对了没有？错了没有？该讲不该讲？善的恶的，是的非的，一一觉察无失，这是初步。观自心在哪里？有人烦恼起来的时候，做不了主，观也观不了，被烦恼障碍，无明一起，睡意一来，随境逐流，再也不知回光返照。

密宗要人修观想，其实，观是观，想是想。初步的观即是想，这不是很简单吗！观想，就是你需想象得出来，你念头里想，譬如画家要画一座山、一湖水，心一想念，便呈现出来，一山一水，如在目

前。密宗修观想也要将对象主题想出来。观和想相连，这是入门方法。可是，你们现在学这法门，老实讲应在哪里观呢？先要在心头起观，肉体有形之心，两个乳房中间，心窝子上下。观心，先需轻轻的在心头部位作观，当然，思想不是由心脏而生，但是，你正好观察心头这一部分，此是正修行之路，别脑子空想妄想，也不要看光什么了。初学者用此观法，有时觉得心窝子这里痛啊痛的，那是由于胃上食道管不干净的缘故。除非心脏原有疾病的，另须研究其他方便。

怎样才是观自在菩萨修行菩萨道的观法呢？换言之，怎样才是“行深般若波罗蜜多时”的观行呢？你这样从起心动念，慢慢起修，慢慢观想，走路也好，做事也好，随时不离心中自我观照，等智慧功力深入以后，自己自性实相般若的智慧爆发了，就不是先前追求心念起动时的观想智慧了。我们观想的观是妄心观妄心，妄想观妄想，虽然能观的作用是理性的，但仍是妄想。审察自己心念，观到功力深了，因缘成就时，自然呈现智慧德相。但观自在菩萨虽然告诉我们行深般若波罗蜜多，却也不是一观就会，火候到了，起心动念，时时明白，个个清楚，来的时候不欢迎，念头就跑掉了；去的时候不追求，不理它何处消失，如果观行渐深，观到妄心杂念，既不来也不去，正好，一段空灵，得初住休息之境。

照见五蕴皆空

念念都舍，舍掉，但舍不是压制的妄造空境，只是随起随消。如此直修下去，最后真智实相般若必然现前。此时一点都不吃力，不必观了，到达另一境界，“照见五蕴皆空”。五蕴皆空就是身也空，心也空，精神世界、物质世界一切都空，身心也无，感觉也无。空了，没有了，并非死亡；空了，自己找自己的身心觉受都找不到，没有腰酸腿麻等现象，意识心中如果还有个感觉，那是受阴，也要空掉；妄想有没有？没有了！想阴也空。

“照见五蕴皆空”，五蕴一了，什么都了！无苦亦无乐，既无欢喜也无悲，实相般若自然呈现，见自性空性，不完了吗！虽然如此，观还是初步的修法，例如密宗的所谓观想，或天台宗的所谓止观的观境，这观字是用第六意识的思想妄心，也是分别的妄想妄心，都是由寻、伺、审察的心态入手。但观的作用很重要，般若修法即从观心开始修观自在。

假如你求个神通、求个清净、求个境界、求个气脉通，都是意识妄念的欲求；你把这些观念弄清楚，念念舍，舍即布施，念头来就丢开，随便它是什么念头，包括佛法的心思都丢开。能念念布施，自然持戒，起心动念，对与不对，善与恶，都抛掉，当然是戒了。能念念布施，自然忍辱，忍即切断念头，合乎法忍。能念念布施，自然精进；念念来则舍之，去也不追，自然是禅定。这六度都在观心境界中，等到自性般若显露，便照见身心内外一切皆空，都空无所有了。

小乘佛法如何禅修

小乘佛法的修持，对行者的心理状况有个名称叫“有觉有观”。念佛也好，观想也好，显教也好，密宗也好，都是有觉有观，有知觉，有感觉在观想，心清净与不清净，身体舒不舒服感觉得到，这便是有觉有观起修的境界。那么修到了无觉，肉体感受没有了，还有观，是比较进一步的修行人，但观的心念仍在。真做到了无觉无观，感觉不存，更不必起观，自然清净，如此小乘的禅定修法才算有基础。然而你要知道，这个清净，它是心意识所显现的清明境界，不过已经不错了。如果由此继续定慧等持修下去，即使不了菩提，也可证果。所以旧译修观方法为“有觉有观”。玄奘法师弃而不用，译作“有寻有伺”。

“寻”的心理现况，一个念头去接另一个念头，一个思想去接另一个思想，就是寻的现象。“伺”，妄想念头好像停止一样，似乎不大用力，很静，但其实还是念。古人译为“有觉有观”、“无觉有观”、“无觉无观”，弥勒菩萨在《瑜伽师地论》里，谈心理修持的状态，提出三个程序，玄奘法师将之异译为“有寻有伺”、“无寻唯伺”、“无寻无伺”。这些心意识的心念变化过程形态，自己须看得清清楚楚，明明白白。而如此这般修持所产生的功德和妄想的关系究竟如何，《瑜伽师地论》以这三地概括得层次分明，这里暂且不提。

般若就是无上咒

那么观自在菩萨的“观”，本身就是般若修法，难道另外别有个法吗？！假使真有一个咒语，要念咒子才对，你图的是什么？《心经》末后不就有个咒吗？“是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切苦，真实不虚。”观自在菩萨说：你们不要乱念咒子啦，般若就是无上咒，没有其他咒语超过它了，“能除一切苦”，只有这个咒子，使人能解决一切问题，“真实不虚”，不是吹的。“即说咒曰”，我现在说给你们听：“揭谛揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆诃。”这便是大咒。因此关键不是咒不咒的问题，你以为念个咒子才叫修行啊，般若法门正是最好的咒，“观”自在就是咒，观自在就是陀罗尼，总持法门。

开始一切都在观境中修观与舍，这么样行深般若波罗蜜多时，到了最后已不是观，观还用心，而是无觉无观了。身心真空，不须念念再舍，而是自然静，当下就“照”见五蕴皆空。我常比方，观，这一法门，好像打一盏灯笼，或拿支手电筒找东西，光有限度有范围，找，找，慢慢找；照则不是，整个大电厂开了，如太阳照耀万物，一刹那普照大地，叫佛光普照。你人为的观想，毕竟有限，非普遍。等观到纯熟，一转彻底照见五蕴皆空。照见什么？身体的感觉没有了，无感觉，全盘空掉，那时全不考虑腿痛不痛，麻不麻，什么都没有，可是清楚得很，那是菩提觉性，如有所悟，“五蕴皆空”。你看般若修法那么简单，可是做到了吗？做不到。你们要是这样修起来多好，非成就不可。

色与空的问题

因为有人做不到，所以观自在菩萨又为舍利弗说明色与空的道理。佛在《楞严经》所教的修法是渐次空五蕴。第一色阴，（地水火风）这个身体如何空掉？你们打坐尽管坐在这里，很舒服，还是有身体感觉，色阴空不了。为什么？因为有地水火风缘聚的关系。地，就是肌肉和筋骨；水，就是身上的血液唾液等；火，就是生命本能的热力；风则是气脉。气脉怎么会没有？身体自然有气流走动，没有气就死亡了。密宗修气脉，是把四大先修好了，容易将它空掉，了了色法。而谁在修气脉呢？这就不属于气脉问题了。气脉没修好，我们这个肉体四大业气笼罩之下，别说念头空不了，感觉都空不了。色法不空，受阴难除，一天到晚在这里，不是头痛，就是腿麻，饭少吃，饿了！多吃了，肚子发胀！心情不好，无不都在感觉之中。甚至你看我不起，我生气；我看你不顺眼，你讨厌，完全沉醉在受阴里，妄想空不了。行阴是生命的本能活动，你更空不了，随生死流转，要病的时候，无法不病；要死的时候，就活不下去，心意识都控制不了。

于是佛菩萨善知识们替我们想很多的办法。从色身上了的，修气脉。从心地上了的，修止观。从信仰上了的，念佛、念法、念僧。八万四千法门都是般若的差别智，都是根本般若演发出来的差别智慧与方法。在色法上，你说没有气脉的作用吗？没有肉体中各种身心变化吗？肉体明明摆在这里，怎么了？有时你自以为精通佛法，晓得自己不要生气，可是今天肝火旺了，脾气来了，控制都控制不了，一发不可收拾，皆是色阴、受阴、想阴、行阴主使了你，你无法做它们的主宰，它用你，你不能用它。

因此，《心经》第二段菩萨慈悲告诉舍利弗，也是一种感叹：“舍利子，色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。”菩萨先讲修法原理，五蕴里头第一重色蕴。舍利子，你当如此观，如此了，不走修气脉的路线，但可了气脉。所谓气脉肉体是业气，业气存在，这股力量行到肺部，肺部就起作用，有所变化或生病。那么假使你不用其他方法，天天做教理观念，也可以。白骨观就是为了色法的根本方法，将身体观成白骨。白骨观、不净观属有为法，因为众生做不到色即是空，只好先修白骨观、不净观，等修到白骨流光，光也空了，便照见五蕴皆空，度一切苦厄。白骨观你既不能观起来，不能不修啊！佛初步传法给弟子们，大多都是要人修不净观和白骨观。而根据佛经统计，佛在世时的弟子，由白骨观证果的太多太多了，这是以有为法了色法的最佳法门。

此外还有很多别的途径，如密宗的修气脉，修明点，修拙火。拙火修成功了如何呢？拙火不是一团火，若成一团火，是火观成就，终究还得归空，与其他法门殊途同归。修气脉并非气脉修成便了事，虽然气脉为修道途中的必经之路，但并非究竟。

色不异空　空不异色

那么不用上述修法，直接走般若路线，如何空色法？观。内观，观色法，色就是空，有智慧一观就入，便把色法身体空了。慧力不够，修有为法不净观、白骨观等等，照样空。到了空，就是究竟了吗？你气脉化掉空了就是吗？不究竟啊！舍利子，“空不异色”。空了以后，空也不留，有个空的境界，清净的状态，也是色法的变相，与色法没有两样。所以第一步告诉你小乘声闻的“色不异空”，证到了空呢？空还要空掉，“空不异色”，空依然是有相清净，心意识所变现，仍是执著。

那么你说到了第二步“空不异色”，连空也空了，那还不是吗？还未彻底清净，只到一半，不行。“色即是空，空即是色”，这个色法本身就是空的，用不着你去空掉它，它的本性念念迁流，时时不住，本来不住，你去空掉干嘛？这是大乘境界了。“色即是空，空即是色”，由于本来空，才有色，有肉体，有物质世界的起用。你别去追求另一个空，认为是道，是究竟；如果这样，还不是的，因为空仍是有。一切万有诸法，一切宇宙现象，都因空而有，无真空便无万有的缘起。譬如房间不空则不能用，因为空才有多种用途。万法皆从空生，从空灭，空生空灭，并非没有，它有生有灭，来去自在，生灭自由。所以如来者，无所从来，无所从去，自性本空，故说“缘起性空，性空缘起”。到了“色即是空，空即是色”，空有二法丝毫没有两样，何必造作去空色法，多费心机。但又何不可造作诸法，生起一切妙用呢！到此才为大乘的成就境界。

经文一开始“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄”，已经传法完毕。明知你空不了，因此说，舍利子啊！五蕴皆空，谈何容易，第一色法便够难办了；别说色法，身见能够空得了吗？我们打坐坐在这里，腿子到这个时候非麻不可，就是色法气脉不通，身见不能空的关系，若无气脉，坐一万年也没问题。大家口口声声五蕴皆空，你到了吗？到了便成就、成佛，不需修了，到达无学之地。

所以说，舍利子啊！不容易呢！需要了色法，“色不异空”。懂吗？懂了，嘿！不要抓住一个空，“空不异色”，空和色并无不同。那么，假如对色与空，两头都不执著，对不对呢？还不对，还没真用心。“色即是空”色法当下便是空的，不必多此一举去空，不要执空，“空即是色”。

受想行识　亦复如是

如此，“受”——感觉的状况。“想”——思想。“行”——生命的动能。“识”——现识。“亦复如是”，都同上述色法四句话一样。禅宗要人“离四句，绝百非”。四句就是：“空”、“有”、“非空非有”、“即空即有”。大家应从此细加体会。本经的中文翻译太高明了，不把色蕴后面四句，一句一句重复啰嗦地再译。若是用科学逻辑的方法，要将受、想、行、识和色法一样，一句一句写出来，可是本经不循此途，而以文学手法，“受想行识，亦复如是”。一笔便交代完满。然而不啰嗦也不可以啊！般若法门，是最高智慧的成就法门，一般凡夫，怎么能懂？

色法刚才已讲过。“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”，也交代完了，再来一谈感觉状态。舍利子啊！“受不异空，空不异受，受即是空，空即是受。”你们现在自己观照看看，腿都坐得差不多了，有些人本来蛮定的，现在是定的反面，难受到不得不摇动。坐久了不舒服，甚之，烦躁不安，这是受阴在作怪。“受即是空，空即是受”。能吗？如果现在有人拿把手枪，你动一动就打死你，这一怕，就忘了这双腿，只注意到手枪，管不了身体酸痛胀麻，好像是空掉了似的，这是心的变相作用，注意力的转移，受阴变相为骇怕，不是真能空了此感受。因此要观，观心为要。

但你观心的感觉即是念头，你别以为只有思想的作用才叫念头！人坐在那里，百千种滋味在心头翻滚，就是受阴没空，受阴不空之故。譬如坐着气脉使身体自由摇动，一摇已是动念了，因为你念头跟着身上气脉，与受阴配合。如果受阴不与之配合，便不至于随他起而

动摇了。有些人搞不清楚，硬说只是气脉在动在摇，自己实在没有帮它，也没管它，它自然在动，没办法。甚至认为是神奇，是道的妙用。这真叫人啼笑皆非，不可说，不可说。因为不懂现识的道理，那是第八阿赖耶识整个念头的异熟等流在作怪嘛！

教你一个咒子

身体在摇，不是没有念头，所谓自己感觉没有念头，只是好像没有第六意识的分别妄想。其实摇动本身，正是大念头，须将这感受空了才对。这个不空，没有用的。听到没有？快把受阴抛得一干二净，“受即是空”。抛不开，你念这个咒子“受不异空，空不异受，受即是空，空即是受”。昨天有位同学在摇，我告诉他，教你一个咒子，一念就不摇了，“摇呀摇，摇呀摇，摇到外婆桥。外婆叫我：好宝宝，好宝宝！不要摇呀，不要摇。”（哈哈大笑！）什么道理？念头控制念头，有何难处，有何稀奇。摇动本身，脚痛腿麻，都是念。你说难也难，说易也易，明知是这一念在作怪，但此念就难自空，麻还是麻，痛还是痛，因此你别吹牛了，生死到来，病了！老化了！痛苦啊！更难空舍。明知生死是空，但依然生生世世，不脱轮回，随生死所转。

那么受阴哪里来的？气脉来的。所以有的修法需先把气脉打通。这是有为法，对的，也是一大方便。气脉真通了后，肉身不受障碍，一上座，身见自然空，然后再了心，便容易些了。要晓得身与心各占一半，这一半给身体牵住，给四大控制住，很难了，非得把气脉四大色阴这业气先解决不可。所以，你看《心经》般若修法多高明。（讲到此，现场指示一人说：这是观心，就在心头这里观，但别低头。）

空里谈空　都是空话

接着，观自在菩萨提到“想”——思想，思想很难了。（问）你们听唯识课，第八阿赖耶识有没有五遍行？（答：有。）（问）五遍行里有没有想（答：有。）想的作用多厉害，然而“想不异空”。你空得了吗？观自在菩萨说：“照见五蕴皆空”，你却在这里图个空的境界，对不对！（自答：不对。）因为“空不异想”。空是你想出来的，你还得进一步同观自在菩萨一样照见“想即是空，空即是想”的大乘境界才对。想没关系，想来想去，它留不住，你现在想想看，乱七八糟，天南地北无所不想，想包子，想馒头，想点心，想过年，想回家回小庙子，担心老师骂，坐着不敢动，很痛苦，入一切苦厄，落在痛苦深渊。唉！你说这胡思乱想怎么办？嘿！你尽管想，想死了也没关系，你要留它也留不住的，“想不异空”，何必想去求空，自性本空，了不可得嘛。如果你到了空境，那么“空不异想”，空仍是妄想所变。所以大乘菩萨不是把妄想空了才证道，大乘菩萨以般若观照，“想即是空”。舍利子啊！那想阴本来自身空空，不要你去特别抓住一个空，抓住一个空，“空即是想”，那么，空也就是妄想。

这样讲是在传法，不是在讲经哦！一点一滴自己要观透。前面所讲的，五阴去了三阴。更接下来，舍利子啊！“行不异空，空不异行”。我们身上血液循环，生命中五阴的因缘际会，宇宙的运行，异熟等流的生命生生不息，都是行阴。譬如我们打坐闭眼息念，什么都不想，黑洞洞，空空的，你以为是静态，其实行阴正在转动，你不知而已。因为它是意识心不相应的行法。你打坐闭眼，刚上座不久开始清净，后来变乱了，然后又清净，无非行阴在流转，在流转的就是行

阴。然而，“行不异空，空不异行，行即是空，空即是行”。舍利子！在这行中，当下就是空，别再寻寻觅觅去造成一个空，不然，空也就是行阴的现相了。要观好，那么你这一念的意识也如此。“识不异空，空不异识，识即是空，空即是识”，分别意识完全空，道理同上。

五蕴一空　依性起修

经讲到这里，我们再念念看《般若波罗蜜多心经》：“观自在菩萨行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。舍利子，色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识亦复如是。”你真有大智慧。不管什么禅宗或般若心宗，只来一照。由观至照，当下办到。心中念头一空，五蕴一空，便到家了。不能的话，再来修修有为法，仍有八万四千法门，可资助解脱五蕴。

假使五蕴解脱了后，观自在菩萨又再告诫舍利子说，舍利子啊！“是诸法空相”。真解脱了，一切法皆空，有为法、无为法皆空，一切现象皆空，空性般若现前，无比解脱，无上解脱。现在大家打坐都不观心，一个念头都观不下去。观清楚了，它本性空的嘛！念头是想，“想不异空”。有位同学一天到晚研究经教，讲的吹的，好像老母猪的肚子那么大，全在妄想中，做不到“想不异空，空不异想”，没办法。只这么一观照，不空了吗！即是诸法空相般若解脱。般若观照为的是解脱五阴烦恼，但在境界空之中，你须了解这时是照，不是观。这个空的自性，不生不灭，别怕五阴来去，想也好，不想也好，想而不想，想过不留，无住无著。所以说“不生不灭，不垢不净，不增不减”。一切过去所造的业力、污染，从来未停流，一切清净心念也未停流。你想保持一个清净的心境，就错了，这是大妄想。因为它本来不垢不净，空嘛！哪里有个清净呢！清净已经不空。你说这白颜色最干净了，其实有个颜色叫白色，不已著了色吗？空，没有白不白，黑不黑，以此类推，“不增不减”。

无量法门誓愿学

你能做到一切法，一切思想，一切作用，一切感受，不生不灭，不垢不净，不增不减，便懂得诸法空相。但要观照透彻，后头还有很多东西，还有修法，你们参不透。不要以为一路到底了事。今天先讲到这里，下次时间不一定，依你们修持状况再谈。

刚才首先教大家怎么打坐修法，第一，上座忏悔。第二，发愿。第三，修习观心法门，修《心经》做般若正观。那么有人说，老师你又教白骨观，又教念佛，又教观音法门，那么多，究竟学哪一法？现在又多个般若正观，叫我们怎样修？那些都是助道品，都是加行法，到头来非得接上般若正观不可。所以“有时但念十方佛，无事闲观一片心”，因为“色不异空”。既然空不了，那你就修修白骨观，到达有为空的清净境界，你还没证果，就把这般若正观的法门暂时收拾起来，以后必要用到。再来念念佛，求加被，利用念佛法门。“受即是空”，觉受的境界空不了，可用打通气脉等等的功夫方法，以便透彻自性空境。

凡此种种皆是方便，佛在《维摩诘经》上说，有尽、无尽法门，菩萨必须修学；有为，无为，究竟是一条路子。“有为须极到无为”，记住：“法门无量誓愿学。”下座，休息。

观与照是同是别

我讲过“般若正观”是佛法正修行之路。现在要问大家，观自在菩萨的“观”，和照见五蕴皆空的“照”，这二者依你们的看法究竟有没有差别？

（陈同学答：没有差别。）

（蒋同学答：观指主体，照指客体。也就是说，在做功夫时，自己要了解外在的东西，心不要给它抓走，须照住它。如果不如此的话，我们心中的遍计所执性及依他起性，便会在自我里造成许多错误的概念，障碍自己。）

（某法师答：照可以说偏向于止和静方面，为根本慧，观则是一种抉择，属分别慧。二者是一体，同中有异，异中有同。）

（林同学答：我对刚才三种说法不完全同意。观可能还只是在自性本体的功用上做功夫，到了照以后，已经能够洞见自性本体了。）

（某学僧答：我认为观比较属于意识妄想这方面，照则是属于智慧的抉择。）

（周同学答：观是般若的本体，照就是本体起用的境界。）

好，你们都讲得蛮好，蛮像一回事，但也都统统吃鸭蛋，得零分。大部分同学都还在谈理阶段，光说不练，如何把这法门切实用到心地上才是正题。

你们看，佛法由世尊，传到弟子迦叶、阿难、目犍连等人手里，便有了各自不同的讲法。等于孔子的学说到了子夏、子游、子张、子贡一代，理念的表达和事物的偏重，就不一样了。各有成就，各有所得，然而究竟有偏颇，并不圆满。你们刚才所讲，彼此体会不同，大致还算不错，但是都没有正中问题的核心。

现在我把《心经》切合修持用功的法门，顺便融合一点教理的分析，试着贡献大家，认识般若宗，也就是一般所谓的禅宗、心宗、达摩宗的眉目。其实，你们许多人尚未对这个法门真正深入，全心全意用功修持。你以为教理不是修法啊！其实，真正的教理正是切身的修持法门，一定要有形有相的方式才叫修法吗？那是次等法。上等之法，理事圆融，法界无碍。理即事，事即理，理是教理学理，事是行持功夫。真通了教理，见地透彻，这见地就是功夫。

般若正修事理一定圆融

所以你看《华严经》有四法界。事法界、理法界、理事无碍法界，功夫到了，理也到了；或者理到了，功夫也到了。事事无碍法界，根本没得理存在，全是事了。譬如我们日常行住坐卧，都是一件一件的事，每件事都有它在哲学上和科学上的道理。但是我们每个凡夫都自自然然晓得上厕所、穿衣服、吃饭，事事无碍，样样平常，根本不管那个理不理。因此，理的极致就是事，理事双亡，能所不立，才得证成佛。

告诉你们，这样便是参禅啊！今天一问大家，依然没得办法。以前都讲过的，现在仍茫然不知重点所在，这很严重，很糟糕。

大家要好好走般若正观的修持路线，不只为了自己将来的成就，自己成就了也可以教他人，帮助他人。有同学在此地学了一小段时间，还没学成便离开。到了外面，念佛的团体请他去说法，推也推不掉，这才晓得还须更上一层楼，每日谨言慎行，战战兢兢，把修学日记寄给我看，每天做些什么事，遇到什么困难，我都清楚。过不了多久又跑回来，想继续好好学。

到处需要人啊！以后你们都要轮流出去弘法，不行的话，这里也别再混下去了。这里并非养老院、托儿所，自立立他，自觉觉他，牺牲自我，普济众生，这才是大乘菩萨永不退失的行愿。经云：“自未得度，先度他人，菩萨发心。”

要你们去弘法，究竟到哪里去呢？这就要看你们如何去开创了。样样都要靠老师，不行的！难道死了以后，还要老师给你订个棺材；然后，老师，你帮我装进棺材；在棺材里还要说，老师请你把我的头摆正一点，这样行吗？！所以这一回寒假禅修，要求比以往严格，不是闹着玩的。希望大家善自护念，各有心得。

如何观？如何照？前面已说明过。现在再问一个问题，观与照应属于何种般若？（有同学迟疑地试答：是不是实相般若？）错了。你们这样回答等于在猜题，心存侥幸，要不得。依禅宗而言：“思而知，虑而得，此乃鬼家活计。”要想一下才知道，研究考虑一番才晓得，都不是本分自性般若自然的流露，不算修道本色，而是猜疑伎俩。

学佛从有寻有伺开始

般若的内义包括下面五种：实相般若、境界般若、文字般若、方便般若（沤和般若）、眷属般若（布施、持戒、忍辱、精进、禅定）。观自在菩萨的“观”和照见五蕴皆空的“照”，二者都是境界中事，都是境界般若。我们由修证的三个次第，“有觉有观”（有寻有伺）、“无觉有观”（无寻唯伺）、“无觉无观”（无寻无伺），可以体会到观与照的分际。观的境界就是寻，有如在找一个东西，比方一根针掉到地上，怎么办？屋内一片漆黑，只好借着烛火或手电筒的亮光慢慢寻找，慢慢探索，这是“有寻”。“伺”则不寻找，找啊找，找也找不到，坐在那里等着吧，本来到处移动的小亮光停在一个地方，定住了，久而久之，光亮逐渐放大，这是伺境界。最后，瞎猫撞到死老鼠似的，一下放大光明，彻天彻地，便到了照见五蕴皆空，无所障碍。

凡夫学佛，不管是学密宗或者显教，一开始都是有寻有伺。观想一下观不起来，即使观起来又跑掉了，自己很惭愧，又忏悔，又难过。然后再观想寻回来，这样七腾八折，后来勉强定住了，就是伺。可是刚刚以为自己行，很得意定住了它，哎呀，又跑掉了。只好再去找，如此反反复复，寻寻伺伺，最后终于到达了无寻无伺地，不思善，不思恶，便相当不错了。

心中随时起观，念头何处来？何处去？等到功夫较为纯熟，前念已灭，后念未生，中间一段空灵，有人就拼命看得很牢，对不对？这又沦为下品修法，你死心眼看着那一段干什么！看臭水沟啊？！嘿！你就忘了《金刚经》所说：“过去心不可得，现在心不可得，未来心

不可得。”过去的念头已经过去，未来的念头还没有来，中间的念头当下即空，你看住它执著一个空干嘛？这是不用智慧去参！因为那个空也是你心意识所造，当不得真。那么你不看它，怎么办呢？看与不看之间如何取舍？

我如此一讲你们便傻了，稍稍深入一点，我就晓得你们吃不消。修行人真到了解脱处还有什么观心不观心的。解脱便解脱，毫不拖泥带水。但是刚开始时，一切都要从般若观心来。《心经》告诉我们：“菩提萨埵，依般若波罗蜜多故；心无挂碍，无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃”，般若是诸法之母，非修般若不可。

境风吹识浪　自有定盘心

纯正的般若观心法门，观自我心意识的生生灭灭，本无所谓在何处起观的问题，婆婆妈妈，多此一举。心并不在内外中间。然而一般行者做此观法，很容易将注意力集中头部，引起高血压等病症，所以才又提供大家轻轻在心头作观的方便，又怕你们不懂心头部分，特别说明在心窝子这里，两个乳头中间，肋骨衔接凹下之处。就在这里自然起观。

你看我多么有耐心。常常你们一大堆不是问题的问题，我都一字一字静静地洗耳恭听；每个礼拜那些糊里糊涂，莫名其妙的日记，我都坐着几个小时，规规矩矩、一句一句仔细看完。这就是忍辱波罗蜜，其实忍都不必忍，忍性自空。

观与照有层次上的不同。大家注意经文：“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时。”怎样修行呢？行住坐卧，起心动念，随时在观照中。若说观照得得心应手，那么你那个能观照的是什么东西？观心到了某一程度，自然因个人业力不同而现出各种境界。有人到时就看到圆光，有什么事问他，只要在圆光中一看，就知道了，一执著便上了邪路，错了，境界倒是真的，所看的山水人物也是真的，并不一定是这一生的事。那么这是不是妄念？是妄念，是六尘缘影，甚至是第八阿赖耶种子识的变现影像。

所以要观这个念。这个念不动，你怎么看见？念不动，怎么会起境界？念头动，气也动，气不动，境界还出不来呢，对不对？一切境界皆是念动，凡所有相皆是虚妄。感觉也好，思想也好，气脉也好，

都是相。你把这道理弄清楚了，才容易上路，才不会出差错。大家要观照清楚，笼统不得，然后看到境界，呸！去你的，正一正，动一动，连个鬼影都没有，还有什么境界不境界。这是个法门喔，密宗有一个大手印法门，大力吐一个“呸”字，顿除一切妄想杂念，使心境立刻变得海阔天空。

当年我的老师袁先生，告诉我他以前参禅、参话头的经验：一心一意，昼夜不懈，参到吐血也不管，男子汉大丈夫，死了就死了，决不退悔。被子也不叠了，吐它一口口水，打坐去了。真是大修行人，再怎么“境风吹识浪”，绝不被境界所转。

然而到达“照见五蕴皆空，度一切苦厄”，究竟了没有？不究竟。况且你们还没有照见五蕴皆空。只好慢慢观，随时念念回光返照，如此行深了，自然如人饮水，冷暖自知。你们念朝暮课诵“楞严咒”的偈子，有“将此深心奉尘刹，是则名为报佛恩”两句话，这也是行；行深了，自然照见五蕴皆空。

轻轻从心头起观

你们现在坐在那里，五蕴都不空的。有时气脉动，气脉是什么？都是四大色法变的。气是风大，脉是水大、地大、火大的综合，是由神经初步发起的作用。气脉通不了，色法空不了，身心空不了，实相般若无法现前。因此第一步先要依“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识，亦复如是”起修，等照见五蕴皆空，度一切苦厄，四谛中便没有苦谛，灭了苦谛即道谛，而五蕴就是集谛，一个般若观心法门便把“苦、集、灭、道”贯彻尽了。要离一切苦，先灭一切集，如何灭一切集，得了道才灭一切集。这不只是讲道理，都是修法哦！

大家好好奉行观自在菩萨的教法，观照这个色身色法同性空的关系。不然闭起眼睛打坐，里头一片漆黑，懵懵懂懂，自己搞不清楚，多可怜，多悲哀！你们现在如此观心，不要向顶上观，不要在脑子里观。平平安安，自自然然，轻轻从心头起观即可。千万不要硬抓住肉体，把肉体看得那么严重。若是作白骨观，白骨那个空架子，重心大概也在心头这一部分，听懂了没有？要把每一句话听进去，不要表面专注，其实昏昏沉沉，莫名其妙，白白浪费时间。话记不住，就是落在无记中。若能每句话明明白白记住，心中却无妄念杂想，这才是定的忆念之力。

好，现在告诉你们，刚才你们几个人的回答，还算有点影子。观与照，彼此同而不同，有层次之别。若是修行到了照的境界，那便到了理无碍法界，但尚未达到理事无碍法界；或者勉强说到了理事无碍法界，不过还没完全，差不多是介于理无碍与理事无碍法界之间。

然而，凡是不能真正用功修行，光在那边讲道理的，不论是观是照，都是理法界边事。还有人问，无寻无伺的境界跟无记如何分别？无记就是无记，无寻无伺就是无寻无伺，就这么简单！般若波罗蜜多的功行深时，自己自能分别，没有修，空谈妙理干嘛？（此时有同学问：观是修道位，照是见道位，对不对？师答：就功夫而言，勉强可以这么说，但还不真是。）

讲个禅宗故事

现在为大家讲个禅宗故事，看看有没有人能够领会。事情发生在唐末五代，现今湖北武汉三镇地带，有名的黄鹤楼就在这里，风景很美，唐代名诗人崔颢有诗为证：“晴川历历汉阳树，芳草萋萋鹦鹉洲。”当时有个禅师，自己认为已经大彻大悟。有一次，他到一位修道已经到了家的大居士那里去化缘，所谓“求人须求大丈夫，济人须济急时无”。大居士接待这位禅师，知道他来化缘，就说：“好啊，大和尚，我问你，答得出来一切供养，答不出来，免谈。”和尚说好，你问吧。居士就问：“古镜未磨时如何？”一个古老的铜镜，脏兮兮的，生满铜锈，没有擦干净前怎样呢？和尚答：“黑如漆。”染污得像沾过油漆一样，黑乌乌的一片。居士又问：“古镜既磨后如何？”假使好好磨擦干净了后怎样？和尚答：“照天照地。”这下可好，大居士说：“不行，对不起，请出去，不供养你。”

没有错啊！依教理讲，那禅师这样回答，一点都没有错。古镜未磨，此心还没得定发慧，没悟以前，黑如漆，哪里有错？古镜既磨后如何？照天照地，那不是唯识所讲第八阿赖耶识，转成大圆镜智了吗？但是宗门祖师禅与如来禅不同。你们如果去化缘，遇到同样的情况，给人扫地出门，你服不服气啊？不服气。这和尚当然不服气，再去修行，又住茅篷潜修，三年以后，再回来化缘。大居士看到他又来了，好啊，请坐，我问你，还是那句老话：“古镜未磨时如何？”答：“此去汉阳不远。”再问：“古镜既磨后如何？”答：“黄鹤楼前鹦鹉洲”。嘿！请接受供养。

这是什么道理？三年的历练毕竟没有白费。他先前所答，已非泛泛之辈玩口头禅的阶段，真也到了相当程度，也有相当的功夫。但仍不行。照见五蕴皆空，便算了道吗？不对的，我们这位大维摩居士说不对就不对，你有什么办法。

这次寒假共修，每个人都要好好观心，不做观明点，或者念佛念咒等等其他功夫。明点是心造，念佛念咒也都是此心在念，观想佛菩萨亦是同样这颗心在想。凡所有想，皆是境，佛也好，魔也好，山水也好，人物也好，都是境界；能起境界，能想，能诸般造作的，非境。所观所照的是心念的变相，是境界般若；能观能照的，不是境界般若，而是实相般若。修行人必须找到能观能照的那个，才算开始发现自己本来的面目。

苦由我来　有我就有若

我为了怕你们听了似懂非懂，因此婆婆妈妈，一而再，再而三，将《心经》般若观法，从头至尾，从尾至头，反反复复，不厌其烦地加以说明，希望大家好好体会，好好在八识田中记牢。一入耳根，永为道种。

你们当中已有少数人有一点入门的样子了，但大部分还莫名其妙，不知所云，甚至有些更妄作聪明，自以为是，在那里理上推理，头上按头，越来越离谱，要不得。在座之中，每人至少已有七天的禅修经验，放下一切法，放下一切心。现在好好求忏悔，每一上座，不要忘记先前所讲，先诚敬地忏悔，然后真心地发愿。再来，依心经观心，如此修去。

观自在菩萨开始从四谛法“苦、集、灭、道”的苦谛开示我们，痛下一锥。苦海茫茫，一切众生有求皆苦。不但世间法求不得苦，求出世间法而不能相应更苦。想学佛，想出家，想成道，多苦啊！世出世间，一切皆苦。如何了脱这苦呢？苦由哪里来呢？由“我”来。有我就有苦。我从哪里来？由身由心，由念头思想和四大和合而来，是名“色、受、想、行、识”五蕴。先要了此五蕴，才能跳出苦海。跳出苦海即是“度一切苦厄”。如同乘船由此岸到彼岸，需要借助工具。般若观行，正是最好最妙的工具。依之起修，自性自了，自性自度，还怕跳不出痛苦深渊，照见五蕴皆空吗？

我们如果做白骨观，身上肌肉、气脉、神经、细胞等等都化掉了，还有什么气脉不气脉的，不就好了吗？有气脉就是还有肉体，肉

体是受阴。受蕴哪里来？从色蕴的四大来。四大空不了，其余受想行识四蕴更免谈了。因此无法度一切苦厄，长日都在苦中。所以观自在菩萨告诉舍利子，从观心去了世间诸苦。

观心不要蓄意，不要用力，自自然然去观。实际上，你一观这个念头，这个念头已经跑掉了。跑了的不去追寻，未来尚未生起的，不去迎取。当下即是空。管它空也好，不空也好，一念清净自在。有杂念妄想来，就舍、布施掉，即传统禅宗讲“放下”。念念舍，善念也好，恶念也好，世间念头，佛法念头，一切皆是虚妄。譬如《圆觉经》所讲，“知幻即离”。知道这念头是虚假幻化的，它来了，不必费力赶它，轻轻一观，本来空嘛！“不假方便”。用不着求佛菩萨帮忙。“离幻即觉”。离开了妄想，不就清清净净，明明白白，自性般若，没有程序，“无本次第”，当下现前，这不是很好吗？可是有些人也许错解了《圆觉经》，以为觉了就成佛。他不知道，纵使如此，还是初觉始觉，不是本觉。

四大并没有障碍你

般若观行的功夫真到了家，突然之间，顿悟，照见五蕴皆空。身心内外统统空，见自性真空。若是还有气脉，还有感觉，还有痛苦，坐着不舒服，那都陷在受阴、想阴里头，还谈个什么其他的呢？纵然你得了定，呼吸停止，脉还不止，依旧没能脱离行阴。即使脉也停了，你暖、寿、识仍在，依旧无法超出识阴的控制。

那么，借着“观自在菩萨行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空”的修法，人人直修下去，由观到照。等到照的时候，那便一点也不吃力，也用不着修，但又不离修。自然而修，修而不修，也无着力之处，好像无修无证，但又清明在躬，才能度一切苦厄。

如果这种观心法门，一时功夫不能得力，我们还可利用接下来的“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识亦复如是”的方便观慧，与之配合而修。有大智慧的人，一听“色即是空”。两腿盘着也好，不盘着也好，一念顿住，把色身一抛，就丢掉了。凡夫怎样都丢不开，无始以来就舍不得这个集根本业气于一身的肉体，禅宗称之为色壳子，一投胎钻到这里面去，以后便爬不出来。好像那个蜡丸一样，药一装入蜡丸之中，一封，困住了，打不开。你看，这色壳子有多麻烦，多厉害。

但是，你若真把色身空掉了，却也不要就此执著一个空。只知性空，不晓得缘起，不能起妙用，那便落在“见取见”上，还不算数。这时更要回心向大，转成菩萨道。“缘起性空，性空缘起”，缘起的诸种宇宙现象，本性是空的；而正因为本性是空的，所以才能缘起所

有世间的事事物物。因此上面两句话“色不异空，空不异色”，指的是“缘起性空”；下面两句话马上一转，直入大乘菩萨道“性空缘起”的妙有境界，“色即是空，空即是色”。

这四大丢不丢开都一样，它本身自然就是空的。你觉得你被四大障碍住，其实是你自己的念头在作怪，自我拘束，四大并没有障碍你，它和念头一样，本空。你若参透了这个道理，又何妨四大之存在！有了四大才能创造诸般事业，成就种种度生功行，多么棒！

如此，“受”的情况也是一样，“受不异空，空不异受，受即是空，空即是受”。你们坐在这里，就算感受空掉了，也不必一直贪著这个空境。换句话说，陷在受阴境中受苦也不错嘛！双腿一盘，坐久了，哎呀我的妈！人生能有此番经验，岂不有趣？！（一笑）

多受一分罪　多消一分业

我昨天告诉大家，多受一分罪，多消一分业。无始以来，我们破坏人家的好事，伤害其他众生，使其身心受大痛苦，这类勾当我们做得多了，现在自己也尝尝看，消受消受，何必这么心不甘情不愿的样子，扭扭捏捏，多没出息。“受即是空，空即是受”，你腿麻，你难过，那么就自己回转来往内观照一下，正在那个酸痛胀麻的时候，自己仔细看看，蛮好玩的。我们还可跟它讲话，格老子，你痛个什么鬼？乖一点好不好？！嘿，这不痛得痛快吗！你那清清楚楚知道痛的那个并不痛，对不对？懂不懂？你要真懂了，般若修法就入门了。（一笑）

再接下来轮到“想”。“想不异空”，它本来就是虚妄的、假的、认不得真的，所以叫妄想，为什么还要那么死心眼，上当受骗呢！想，你尽量想，给你想个够，想累了，看你还想不想？一个念头过来，它在你那里留都不留，一刹那便溜走了。来无影，去无踪，无所从来，也无所去，根本就是它来空你，难道你还真有本事空它吗？

可是，当你的感受进入清净的状态时，也别猛抓住清净，执著空，自以为高明。“空不异想”，空的境界本是妄想的变相，有何稀奇？一般凡夫落在妄想里边，生生世世不离六道轮回；而小乘声闻缘觉落在空边，不能起诸妙用，普济众生，尚未究竟。“想即是空，空即是想”，想与空不二，根本没有什么想不想，空不空的问题。你死守一个空，自以为是，其实正是个要不得的大妄想，该打香板！

受阴、想阴解决了以后，紧接着行阴和识阴的问题。“行不异空，空不异行”；“识不异空，空不异识”；行和识一般人无法认得，很难懂。你们有人自以为懂《心经》，随随便便，信口开河，不要谤法造孽呀！你色阴受阴了了，想阴也了了，慢慢才体会到没有妄想，虽然好像没有妄想，可是有个东西。是什么，讲也讲不出来，不在外，不在内，不在中间，却有一个什么似的在那里，这就是行阴。无明缘行，正是这一念无明在作怪，而你却以为是清净，以为是道，活见你的大头鬼。

再说，受想行识的“想”和“识”，彼此有别。想只能说是识阴所起的表层作用。唯识的“识”很深奥，很不简单。你们听《成唯识论》的课听不懂，应该的，一点都不稀奇。但是如果能做到“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”，那么便能一路下去，了解并解脱后面紧跟着的几个阴境——受、想、行、识。

善念恶念都不沾

观自在菩萨在谈完了五蕴的真相之后，继续更进一步给舍利弗做结论。“舍利子，是诸法空相”，不但要身空，不但要我空，连法也要空。般若也好，佛法也好，有为也好，无为也好，无一不是幻化假名。“法不异空，空不异法，法即是空，空即是法”，什么法都丢，都空掉。一切法空，小乘法、大乘法、显教、密教等等，凡所有法，一股邋遢统统没有，但不贪恋一个空，那样子就对了。

然后，在这诸法空相当中，你正好自修持。这个诸法空相，“不生不灭，不垢不净，不增不减”。实相般若，自性真空。于此境界，自自然然无修而修，无证而证，此即行深。然而什么是不生？无生法忍。一天到晚，尽管吃饭，穿衣；尽管开玩笑，打哈哈，乃至忙碌奔波，喜、怒、哀、乐样样都来，却是动而不动，生而不生。每个念头用过了，当下即舍即空，即用即有。既然不生，当然不灭，不生不灭，圆满无碍。并且，在这诸法空相当中，还有什么脏不脏、净不净的，“不垢不净”。善念恶念皆不沾，譬如宇宙虚空，香的、臭的，好的、坏的，它一概包容，也一概不失自己本来面目。在这诸法空相当中，你修它也多不起来，你不修它也少不了一丁点儿，空就是空，无所谓大小多寡，增加减少。你们大家功夫不到，没有悟道，空不了五蕴，难道这样便少了道吗？没有少啦！“不增不减”。

观自在菩萨得寸进尺，一步一步再开导舍利子，“是故空中无色，无受想行识”，你如此身心空灵去修，什么障碍都没有。你说你腿痛，那么且看看那个腿痛的念头痛不痛？别看腿。知道痛的那个，其实不痛，根本没有怎样嘛！“无眼耳鼻舌身意”，没有眼睛，你们

打坐还有个眼睛，因为你忘不了它。真能把肉体丢开，还有什么眼睛、耳朵、鼻子、舌头、身体、意念等等这些名堂呢？“无色声香味触法”，既无六根，何来六尘？六根六尘空得一干二净，彻底没有。有也无妨，因为“诸法空相”，有也空啊！我们出家学佛，天天念经，到底念什么经？！打起坐来，不是眼睛，便是耳朵，时时抓得牢牢的；哎呀，我的眼睛不舒服啊，耳朵难过啊。去你的！怎么不好好了解《心经》？“无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法”，一下就都空掉了，毫不拖泥带水。什么白骨、明点、气脉这些热热闹闹的玩意儿，理都不理，直截了当便空了六根六尘。

生死本空　有何可怕

六根六尘空了还不算数。经文又说：“无眼界，乃至无意识界。”无眼界，无耳界，一界一界算到无意识界，这十八界都空；四谛也空，无所谓苦，无所谓集，无所谓灭，无所谓道。由无明缘行、行缘色，一脉相承的十二因缘，环环皆空。因此，“无无明，亦无无明尽。乃至无老死，亦无老死尽”。你说那我把无明空了，就完了，对吗？不对。自以为空到了头，便算了事，那是昏了头。其实无明也没有什么尽不尽了不了的啊！乃至十二因缘的最末一位“生死”，同样没有什么解脱不解脱的。为什么要了生死？了了干什么？生死本空，有何可怕！故说“乃至无老死，亦无老死尽”。了了生死的人，人到哪里去了？还在生死中哪！注意哦！大家注意听，别会错意，自找麻烦。

观自在菩萨如此这般，细说般若观心法门，娓娓道来，无一不是为了要一切众生，真放下，真解脱，真自在。他起先由四谛法起讲，现在又归结到它。“无苦集灭道，无智亦无得”，生老病死苦的烦恼都没有了，又需要什么智慧不智慧的法药来治疗呢？又有什么成败得失呢？“无智亦无得”，得个什么？得道啊？有个道可得，那就错了。本来无所得，何必大惊小怪，患得患失，庸人自扰呢！“以无所得故，菩提萨埵。依般若波罗蜜多故，心无挂碍”，当修行到这一地步，无智亦无得，便算你证得般若了，由观起修，终于照到了。但仍没有彻底解脱，还未完全明心见性。不过般若智慧已经登堂入室，因此“心无挂碍”。休息也好，工作也好，在家也好，出家也好，一切心，一切法，不相妨碍。

那么，“无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃”。这时于任何境界皆无惊怕之心，不畏生死，不怕轮回。正因为悟到自性般若的大智慧，所以才能更上层楼，没有任何颠倒梦想，究竟涅槃，成就佛果。大乘菩萨的境界不是没有梦想，普度众生，觉悟有情，正是大乘修行人的梦想。你们朝暮课诵楞严咒的偈子里，有两句话：“销我亿劫颠倒想”与“希更审除微细惑”，要消除那个微细惑业可真难了。我从几十年的经验，看了老一辈子，看了年轻一代，许多都走了岔路还不自知，少有功德圆满的。这细微到极点不易检查出来的业惑，越是修到最后，越难捉摸。结果自己搞不清楚，处处怀疑，东找西找，没有了结。

见性解脱　能所双泯

因此，连这一丝丝、一些些虚无缥缈的惑业，也都得依般若波罗蜜多，彻底断除。“即空即有，非空非有”的般若正观现前，这才大功告成，究竟涅槃。这个时候真正是悟了，不是观，也不是照，而是见性解脱，能所双泯，大圆满，大自在。经文前面，由观自在起到照见五蕴皆空，属有为法，即是《维摩诘经》所讲的“尽”法门；后面“以无所得故，菩提萨埵。依般若波罗蜜多故，心无挂碍”到“究竟涅槃”这一段，属无为法，即是《维摩诘经》所讲的“无尽”法门。

接着，观自在菩萨又很慎重地吩咐舍利子，“三世诸佛，依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。”三世诸佛，过去佛，现在佛，未来佛，真正要能大彻大悟，成就正等正觉的圆满果位，非依自性般若智慧的解脱不可。你们惘惑，以为念个咒子可以成佛，“故知般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切苦，真实不虚”。般若波罗蜜多正是真正不可思议的咒语，能让一切众生证到自性光明宝藏，再也没有另一个咒子超越过它了，无有能与匹敌者。所有的咒语，一碰到般若波罗蜜多，还有什么戏唱呢？你们为什么不念呢？不过光嘴念还不行，你要用心眼观照，确实证到，不然你无法将它的功效发挥到极致灵感的地步。般若波罗蜜多真能破除你们那些莫名其妙的迷信思想，真能顿消三界一切烦恼痛苦，不是随便说说，闹着玩的。

《心经》讲到这里，观自在菩萨知道大家喜欢神秘，喜欢弄个咒语，念念有词，于是为了满足众生愿，干脆也把这个般若波罗蜜多的无上大咒传了：“故说般若波罗蜜多咒，即说咒曰，揭谛揭谛，波罗

揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆诃。”你们现在一起念，用闽南语或广东话比较接近原音。

自度自度　快快自度

至于这个咒子意思如何呢？“揭谛揭谛，波罗揭谛”，自度自度，快快自度；“波罗僧揭谛”，大家快快自度，并度大家。菩萨传你这个法，就是要你自我承担，别再自欺欺人。人贵自立，自助天助。唯有自度，才是正法。光死皮活赖，向佛菩萨求这求那，终究不是办法。各人生死各人了，自己业障自己消。任何法门修到最后，都要依般若波罗蜜多，才能悟入自性如来大光明藏。别再颠三倒四，窝窝囊囊，好好做个顶天立地的大丈夫吧！“菩提”，觉悟啊！脑子清醒啊！“萨婆诃”，快快觉悟，不要做梦，不要迷迷糊糊了。

你们看看，般若正观修行之路，多么洒脱，多么直截了当。因此今年此次寒假禅修，要大家把密法、净土等等各种修法，统统暂时搁一下。少装模作样，故作姿态，疑神疑鬼。那么你说学禅宗，这才有一点相似。懂了吗？大家昼夜二六时中，如此观照下去，必然顺理成章，水到渠成，进入度一切苦厄观自在菩萨的心中心。下座。自己在座位前向佛、法、僧三宝，顶礼三拜。以无所求之心，一心一意，虔诚恭敬；敬重佛，敬重法，敬重僧，自己才能得益。

（一九八三年寒假讲于台北十方丛林书院）

观音法门略讲

南怀瑾　讲述　释宝生　记录

这一次禅修，本来是十方丛林学院同学们自动发心的寒假静修，社会一般人士要求参加，也不准随便进出，一切应遵守禅堂规定。“大磬”打三声，集体进入禅堂，在自己的位置坐好；再敲“木鱼”三下以后止静。“引磬”咚！咚！咚！三声下坐。真正打坐入定的人，叫不醒他，身体柔软像棉花一样，动摇他身体会受伤害，所以打坐出定要用引磬。

你们到此地来，身心放下，初步练习“静坐”，不可说是来学“禅宗”。现在时代变化太大，禅宗几已不绝如缕，所以这个观念千万不可混淆。至于如何是静坐的姿势？我先请明光法师向诸位报告七支坐法后，再来补充说明。必须先把姿势坐准确了，两足的气脉就容易打通。

佛门“三皈依”，念“皈依佛，两足尊”。在教理上说，佛智慧具足，福德具足，故称两足尊，看来只是理念上的事。其实，这双足气机的流畅，和得身通确实有极大的关系。一般静坐的人，两腿一盘就发生酸、麻、痒、胀、痛、冷、热等等身体内在的感受，都是毛病。《金刚经》上说：“降服其心。”其实“降服其腿”也不易。假使有人双跏趺坐能够坐上六小时不动，能不能算是腿气脉打通？不能。为什么原因？慢慢再与诸位讲解。

其次诸如生理上的种种病苦障碍，如何过关？与心理上第六意识如何起修？而得证戒定慧的道果，这是我这一次寒假静修要求同学用功的方向。

初学静坐，如何达到静？大家不要特别求一个静，姿势坐好，六根不用，眼睛不外视，耳朵听到外界种种音声，虽然非常吵闹，但六根意识不动，与你如同两个世界，毫不相干，闹市就同山林一样，内心自然就静了，何必再去求一个静的境界？当然，自己觉得心里的思想妄念来去不停，这是个问题。大家不要忘记了一切学问修持都从静中来，人性本来是静，动是后天的染污，从古至今，从生至死，始终是静，思来想去你不要理它，也不要欢迎它，不迎不拒，自然“随它落地自成灰”。你越想去注意思想，反而激荡内心的思想，发而成为外在的语言声音，从身心深入体会参透这些道理，慢慢就会进入观世音入道之门。

一上座你不要管自己的妄想，比如街上的车水马龙，我昼夜在此境界中，我把它当成什么声音呢？当成海潮音。《法华经·普门品》上说：“梵音海潮音。”观世音菩萨道场在浙江普陀山。那海水的浪潮，比现在还要吵；风涛浪起，如同风吹高楼呼呼作响，各种声音都有。但是，你只是听到而不干扰，不是听不见声音，听不见不就如同死人一样。也不是用意去听它，本来现成，不要另外去听。声音来了是动相，声音去了是静相，动静二相只是相对的现象。能听的作用，它不在动相与静相之间，动来也留不住，静来也无所住，能知道动，能知道静，当体即空，一念不生，自然就对了，非常简单。

所以，《楞严经》二十五位菩萨报告自己修持的心得，文殊菩萨做总结论说：“此方真教体，清净在音闻。”认为娑婆世界众生修观世音耳根圆通法门最好。所谓“圆通”，就是利用耳根听声音来修

证。因声音前后、左右、上下、内外、十方无障碍，能够清净圆满通达进入道的境界。希望在座男女老幼共同走观音念佛的法门，不管行住坐卧之间，一心不乱的念去。念念之间与观世音菩萨根根相连，自然亲证观音菩萨“动静二相了然不生”，到达入流亡所的境界。

说到观音法门，插进一段有趣的事。一般说来，每个宗教，从古至今多半重男轻女，释迦牟尼也不例外。尽管提倡人性平等，一切众生都有佛性，还是重男轻女。何以重男轻女？可从生理上心理上行为上找出原因来，暂时不去讨论它。我常说一件有趣的事，中国道家推崇玉皇大帝，玉皇大帝最后还是崇拜他的母亲瑶池圣母；天主教供奉圣母玛莉亚，而佛教中观世音菩萨普遍被崇信。几乎所有宗教最后还是以母教为依归，其理由安在？可以说，每一个宗教都是以“母爱”为人类仁慈博爱的具体表现，非常尊重女性道德典型。

从人类文化思想上看，观音菩萨，在释迦牟尼佛之前早就存在，尤其在东方普遍地被流传崇拜。他比释迦牟尼佛早先成佛，叫正法明如来，本身也就是男性。因为同情女性的痛苦比男性大，所以在东方经常以女性来示现，辅助释迦牟尼的教化。尤其是中国，白衣观音非常流行，像佛教中咒语六字大明咒“唵嘛呢叭咪吽”，早在婆罗门教（印度教）已有流传，而且佛教密宗的修法，修法时多半是画十字的，如护身手印，先印额，再印左肩，印右肩，印胸，印喉，如同画十字一样。且学密宗的人，必须先经过灌顶，就大似西方所讲的洗礼。现在更可以证明，在南非，以及印第安人，早就发现流传着六字大明咒，可是很难考证到究竟起于何时。

因此我们可以得一结论：不问形而上道，就形而下讲，上一个冰河时期，人类文化已经统一，可是当精神文明达到最高处时，这个世界就毁灭了，又形成第二个世界，与我们人生一样的悲哀。我们生命

的最高成就，多半中年就完成了，老年不过是停滞在中少年的理想，使之变成事实，世间出世间的事业都是如此，每一代每一代累积的经验加上去，始终停止在中少年阶段。人智慧最成熟的时候，是五六十岁到七十岁之间，可是智慧成熟了，就像苹果掉下地来一样，一代一代永远掉下去。所以，我说人类的历史文化，永远只有二三十岁。我们认为东西方文化长达几千年，颇有自抬身价之嫌，这是人类文化一大讽刺，非常可悲。

在佛教地区中，西藏号称佛域。过去在西藏，有的区域，到了晚上只听到金刚念诵的声音，夜阑人静，家家烤着火，都在念诵此咒。念诵的方法，唇齿不动，舌头微弹，唵字是头部音，阿字是胸部音，吽字是丹田音，音声拉长，一口气称念。如我们头痛感冒只念唵音，可以出汗治头痛；念阿音治胸腔病，念吽音治肠胃病。我现在告诉大家这个咒语流行全世界。但中国还流行大悲咒。很多人持大悲咒，与人治病，非常灵效，有人问起大悲咒原来的梵音，如果真正研究梵文，今天全世界所诵的梵音恐怕没有一个人绝对准确，都是根据十七世纪以后的梵文，因此我们暂且不要管发音如何，只要真诚念下去就对了！

再说观世音菩萨与观自在菩萨这两个名号，它所代表的意义是一还是二？可以说是一，也可以说是二。观自在菩萨有时又化身为大梵天的天主，也穿白衣，他庇荫一大千世界。佛教讲三千大千世界，这个问题研究起来很深、也很多。先简单讲这两尊佛号所代表的修法。观世音菩萨是用耳根圆通修法，而观自在菩萨是用眼睛修色界大光明定。人体内部本来有光，宇宙本来是光，光与音声充满这个宇宙，甚至于到太空。太空里有个黑洞，黑也是光啊！黑色黑光，白色白光，学过科学都应知道。黑光、白光、红光等等，都是光，光波一样，只

是分子排列不同而已。等于金刚钻与煤炭成分都是碳，只是原子排列构造不同，普通碳原子排列是不定形，而金刚钻之碳原子排列成结晶形的八面体构造，在高压下方能形成金刚钻。所以，金刚钻融化了，其实与煤炭成分一样。由此得知暗光与亮光，只是光度不同而已。

观自在菩萨是修光，用眼睛起修配合意识；观世音菩萨是用耳朵起修配合音声。这两个法门，我想你们修半天就可以见大效，自然心领神会，身体也得祛病延年，受用不尽。但是，有一点必须先吩咐大家，修这两种法门，可以发起相似的神通，很快可以听到世间以外的音声，甚至可以预先知道要发生的事，你自然会有前知。但如果执著向这一面走，也很可能会走入魔道了。因你福德善行、功德智慧不够，走向神通的路线，道业容易耽误。其实既没有佛亦没有魔，只是怕自己玩弄神通，诱惑众生，怪力乱神，以神通自满而妨碍菩提大道。

如果把菩提大道比喻作一百层楼，玩弄神通可说只到第二层楼，再也上不去。这句话我先申明在先，希望男女老幼，尤其是老一辈的道友们都要注意，必须走渐修的路线才有成就。老一辈的朋友们，又有道德，又有学问，那么多年来，我只看到你们垂垂老矣！衰病不堪，大概是修乌漆菩萨法门，一脸乌相。先不讲有道无道，对生理效果应先见效。

佛法是非常科学的实证，因此，大家应各走各的路，个人选定一门深入，至死不变。有人修念佛三昧，那还是依此修，有人持大悲咒习惯还是持大悲咒，有人念六字大明咒达到一心不乱，则还是念六字大明咒；或修六妙门、白骨观，种种法门都可以，但是，不要变来变去。有人如果有其他信仰祷告，一样的可以各走各的路线，选定一

门。或者有人说：“我什么法门都用不上路”，那你就用观世音法门。

我现在讲话的声音与外面车水马龙的声音，大家都听到了，但不要注意听它；现在鞭炮声也听到了。鞭炮放过就清净了，本来清净的。这是最粗浅的观音法门，马上可以体会。不管是念佛也好，走任何修行法门，慢慢宁静回转来可以听到自己身体内部的声音，不需做任何功夫。身体内部本来是有声音的，为什么大家听不见？如果从事科学研究，人体血液的流动，心脏的跳动，身体内部音声的震动，却比一颗原子弹爆炸的声音还大。老子说：“大音希声。”宇宙运行的声音很大，可是人们自己习惯了，反而听不见。银河系统声音最大，我们人类也听不见。连我们身体内部的音声也是一样听不见。

什么时候你才听见呢？当你睡下去头靠在枕头上，还没有睡着以前，你用手把两耳蒙起来，像包饺子把耳朵合拢起来，此时就听到心脏血液流动声音很大。搭乘飞机时的噪音或在战场上炮弹爆炸的巨声，拿手蒙起耳朵，同样比较容易与外界音声隔离；那时，内在音声就很大。但是，修持观音法门的人，在静态之时，可以听到自己内在的音声；即使在最热闹的地方，还是可以听到自己内在的音声。修持到此地步，身体上的转化，可以到达相当的情况。慢慢听自己内部的音声静下去，血液流动、心脏跳动的音声都静下去，静到什么程度呢？连身体内部的音声都清净了，那时会出现一种非常奇妙的音声。顺便告诉你们，当年我在四川峨眉山顶上闭关时候的经验。

每当夜深人静的时候，在峨眉山顶上，冰山雪地中，夜里起来静坐，万籁俱寂，飞鸟亦无，清净境界，如身游太虚中，安心自在，就像神仙境界一般非常舒适。而且常听到虚空中天乐之音，非常美妙。因而想到庄子所谓“天籁之音”。庄子形容泠泠然、清雅悠美浑厚的

音声，那真是闻所未闻的天音。依我的经验，现在虽在吵闹的都市中，心灵一静，天籁的梵音仍然可以听到，与嘈杂的音声毫不相碍。所以恳切希望诸位依此修观世音法门，一定会有所成就。

现在引用《楞严经》观音圆通法门这一段经文，再加以说明：

“尔时观世音菩萨，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：世尊！忆念我昔无数恒河沙劫，于时有佛出现于世，名观世音。我于彼佛发菩提心，彼佛教我从闻思修，入三摩地。初于闻中，入流亡所。所入既寂，动静二相，了然不生。如是渐增，闻所闻尽，尽闻不住，觉所觉空，空觉极圆，空所空灭，生灭既灭，寂灭现前。忽然超越世出世间，十方圆明，获二殊胜。一者，上合十方诸佛本妙觉心，与佛如来同一慈力。二者，下合十方一切六道众生，与诸众生同一悲仰。”

二十五位菩萨，一一起来报告心得，现在轮到观世音菩萨起立自述。先向佛顶礼，然后向佛报告说：“我现在回想过去无量数劫以前，那时有一位观世音佛出现世间，我就在佛前发起求证自性正觉的菩提心。观世音佛就教我：从闻、思、修（闻声、思惟、修证）三个阶段去修持，证入如来的正定三昧（三昧就是三摩地音声缩短的翻译）。我从闻思修入三摩地。”他说：我一上座，耳根清净自然听到外界一切音声，乃至呼吸的声音，对于这些音声不讨厌它，也不用心去听它，第六意识不起分别，慢慢静下来，自然听到自己内在生理血液循环流动的音声，再静下来，忘记了所听的声音，就入于能闻的自性之流，忘去所闻的声音之相。“入流亡所”，忘掉所听的音声，乃至于念佛的音声都没有了，内在的声音也没有了，外面的音声也没有，完全清净到极点，再由这了无所闻的寂灭中进修，有声与无声动静两种境象，都了然无碍，却一念不生。我们耳朵听到有声音是动

相，注意听到“没有听到的”叫做静相，动相与静相都是生灭相对法，道不在动相与静相上，所谓“动静二相了然不生”。声音来听见动相，声音没有了听到静相；有时当我们很静的时候，忽然又来声音，马上又听到动相，动静只是现象的不同。我们能听动相与能听静相的，不在声音本身，更不在内不在外，不在中间，无所不在，而心里却明明白白，没有动过。动来知道动，静来知道静，能知道动与静这个没有动过，生而不生，用而不用。如此再加以精进，能闻与所闻的作用功能，都涣然冰释净尽！能听声音的本体功能，以及所闻声音的作用，不管动与静，都涣然释然，“尽闻不住”，你甚至于觉得超越跳出宇宙观念的范围，如此，再进一步就可以彻底明心见性，与形而上的道体浑合为一。

“觉所觉空，空觉极圆；空所空灭，生灭既灭，寂灭现前”。我们听声音后面还有能感觉到自己在听的，那个觉性与所觉的声音，能觉与所觉都空掉了，空的境界与自己大彻大悟觉的境界都没有了，所能双亡，尽闻无相的境界也无所住，空与觉性就浑然一体，至极于圆明之境。“空所空灭”，能空与所空的现象也没有；“生灭既灭”，自然就灭尽生灭的作用；于是绝对真空的寂灭自性就当下现前。空去能生能灭的，达到浑然一体圆明道体，所以到此时，呼吸也停了。呼吸法是练气修脉的方法，它本身是生灭法。凡是生灭法都是现象，不是道体。在此告诉你们一个重要道理：我们念头思想先动，还是呼吸气先动？念头动了气就动了。一个人如果念头完全不动，呼吸自然停止；呼吸停止的时候，身体本能也就完全充电贯满。所以练气功修九节佛风种种呼吸往来的修法是很笨的事，不能完全充电；真正充电的时候，念头完全不动，不呼也不吸，就充电了。

那么，你把握观音法门，慢慢向内听声音，达到一念不生，身体气脉自然起变化，定力也增加了。因念头完全静止，呼吸不往不来，自然腿就容易打通。坐着舒服极了，不想下座，动也不想动了，坐上七天七夜又有何困难？到此时，形而上的道体自然完全呈现了，突然超越世间出世间所有的境界。十方世界立即洞彻圆明（十方代表整个空虚宇宙），岂止是天人合一，完全圆满清净一体了。这时，获得两种特殊胜妙的功能：上合十方一切诸佛，本元自性的妙觉真心，与过去一切所有成就的圣贤诸佛，心心相印，同具有大慈大悲的能力；下合十方一切六道众生（天、魔、人、畜生、饿鬼、地狱），与众生的心虑同体。故与一切众生同样具有悲天悯人的行止，不分上下。所以说，观世音菩萨大慈大悲，“观音菩萨妙难酬，清净庄严累劫修……千处祈求千处应，苦海常作度人舟”。

我常希望女性的道友们，尤其用功不上路，智慧不开、福报不具足，求求最同情女性的观世音菩萨。男性也一样。古代禅宗很多位祖师，就以专心称念“南无大慈大悲救苦救难广大灵感观世音菩萨”而大彻大悟。有这些先辈作榜样，我们更应效法学习观世音耳根圆通的修法。佛当时教导弟子，一般声闻众也都是听佛的声音而入道、证果。因为东方娑婆世界众生耳根最为灵利，一切修法皆靠耳根而传导，不管禅宗、净土、密宗任何法门，都离不开观音法门。尤其初学静坐，必需由此入手。佛经叫“预流向”，准备证果向此方修；修成功了就叫“预流果”。不由此修想成就道果，无有是处。

尤其高研班的同学们，把硕士、博士学位看得牢牢的，这叫死人守棺材。所有的学问，都是死人的古董，抵不住生死。如果真正放下向此修去，悟道的成就很快，那时，世间上的学问自然通彻，甚至于不需博闻强记，念头一提就懂了。当然，见地、修证、行愿三位一

体，没有受过好的教育，不要捡这个便宜。各人的根器不同，所以，禅师的教育没有一定。自负高慢者抑之，自卑贱下者扶之；过与不及扶抑之间，应机而施教。有时驱耕夫之牛，夺饥人之食；不可一概而论。

此次寒假静修，希望你们自动自发的，平常行住坐卧间，多向此中体会。如何打断妄念，启发智慧，修证自己心理行为，不起心动念，真正向此用心，我自然会来指导。平常少闲聊交谈，珍惜自己生命短暂光阴，不要管自己身体上的变化。色身的感觉，也是动静二相了然不生。

（师说法至此，明光法师突然身体震动，离座连续跳跃，声动座椅。师即以香板击案，赫然一拍说：“明光，不要随身动！”当即寂然。）

师示云：明光，不要被感觉受阴所使，这个就是受阴境界。色身的生死，由意识现行习气，追逐色阴而生觉受，到了此时，意识不随它转，受阴也空，就转不动了。色身觉受，没有加上意识去助伴，它如何能转动呢？应自了知此心量同太虚，勿住色身内外而行就受阴，包括身体的忧、悲、喜、苦种种感受，苦痛快感都在其内。懂了此理，此时应即参透。《楞严经》云：“虚空生汝心中，如片云点太清里。”何况十方世界依空而生。有大智慧的人，抓住这两句话修去，何必七天？当下就可成功。

西方极乐世界二大菩萨，一位观世音菩萨，一位大势至菩萨，都是辅助阿弥陀佛用耳根念佛圆通的法门。“观世音”梵云“阿那婆娄吉低输”，从能所境智以立名；万象流动，个别不同；异言殊唱，俱蒙离苦。其宏慈威神，不可思议。于过去无量劫中，已成佛竟，因大

悲愿力，为安乐众生，故现作菩萨。“大势至”菩萨汉译的意义是“以智慧光，普照一切，令离三途，得无上力”，号名大势至。

大势至念佛圆通法门与观音法门相像，有一个重点，必须注意“都摄六根，净念相继”。回转听自己内心所发出念佛的声音，反观内听念佛的声音，一字一念“南无大势至菩萨”，或“南无观世音菩萨”，念念相继，眼睛不外视，耳听念佛的声音，如此一心不乱的念去，也许有人念几十年，念几辈子，都不能得到净念；也许有人很短的时间念到净念相继，马上三际托空，前念已过，后念不来，当体一念，如如不动。不思善不思恶，不思亦不思，念而无念，无念而念，如此定下去，这就是净念。都摄六根，净念相继，一念万年，万年一念，才是真正的唯心佛土。假定中间偶然还有妄念起来，就念“南无观世音菩萨”，念到没有杂念妄想，截断众流，三际托空，正念现前。如此定下去，慢慢转化自己的身心气质，每一根神经细胞都转细润了，修持到受报圆净，自然无烦无恼，坦然解脱，达到四禅八定定境。一道圣光要往生而去，极乐世界就到了；甚至念头转了，十方世界，任意可以居留。

如此净修，那是禅净双修非常稳当的法门。永明寿禅师四料简说：“有禅有净土，犹如戴角虎，现世为人师，来生作佛祖。无禅无净土，铁床并铜柱，万劫与千生，没个人依怙。有禅无净土，十人九错路。阴境若现前，瞥尔随他去。无禅有净土，万修万人去，但得见弥陀，何愁不开悟。”此所谓禅净双修的道理，就是要系心一缘，尽在一句佛号上，昼夜蓦直修去，就到达自心净土与极乐世界阿弥陀佛净土。不要动一个妄念去求，光光相接自然而来；假定不能，在自己内心或出声念，一口气一口气念，念佛时不用嘴吸气，而吸气时用鼻

子吸入丹田而到全身毛孔，内心持续净念下去，念念清净，自然会有消息。

假定大家正在妄念纷飞的时候，听到我香板突然“啪”的一声，这一“啪”的时候，自然有一种万缘切断的感受，好像一下愣住了，与平常知觉感受二样，有无比肃静的感觉，这就是逐渐进入系心一缘的道理。这个境界其实每一个人本来都有，因为自己慧力不够，认识不到，现在帮助大家体会认识这一点，如灵猫捕鼠、目睛不瞬，静静看住，不可放开，一直静下去，应该都可以做到净念相继。

从古以来，念佛法门号称三根普被。上根利智大乘菩萨，以及中根声闻缘觉，和下根一般凡夫俗子等，统统接引。《华严经》（八十卷本）为一切大乘菩萨必修之路，而最后一卷记载释迦牟尼带领诸大菩萨，十方诸佛归向净土，亦叫毗卢性海、华严净海。此所谓“净”，是不垢不净之净。不是世俗所讲净垢之净，也就是一切佛成就的净土。我们了解禅净双修的重要，现在再告诉大家《楞严经》中大势至菩萨报告他自己修持用功的方法，摘录《楞严经》此段经文，大家要特别注意研究。

“大势至法王子与其同伦五十二菩萨，即从座起，顶礼佛足，而白佛言。我忆往昔恒河沙劫，有佛出世，名无量光。十二如来，相继一劫。其最后佛名超日月光。彼佛教我念佛三昧。譬如有人，一则人专为忆，想一人则专忘，如是二人，若逢不逢，或见非见。二人相忆，二忆念深，如是乃至从生至生，同于形影，不相乖异。十方如来怜念众生，如母忆子。若子逃逝，虽忆何为。子若忆母如母忆时，母子历生不相违远。若众生心忆佛念佛，现前当来必定见佛。去佛不远，不假方便自得心开。如染香人，身有香气。此则名曰香光庄严。我本因

地以念佛心，入无生忍。今于此界，摄念佛人归于净土。佛问圆通，我无选择，都摄六根净念相继，得三摩地，斯为第一。”

“大势至法王子”，大势至为菩萨的法号，他包含的意义非常大。我们知道宇宙万事万物有一股力量，来的时候谁都无法抗拒。例如我们业报尽了，生死来临的时候，谁也无法抗拒。无法转变诸法无常，此所谓大势所趋。在消极方面说，乃至于一个国家民族世界劫运要来的时候，有时大势至也无法抗拒。上帝与魔王同战，必定魔王战败，上帝胜利，所以一个修持有成就的人，他克服困难，顿超生死之流，证得菩提，功德圆满，智慧具足，也就是大势至菩萨。“法王”为成就一切的圣者。佛称法王，亦称空王。等于尊称孔子为素王一样。“素”即是“净”，“净”亦是“空”。成就十地以上的菩萨位，再辗转修持，由等觉到妙觉位，谓之法王。若在八地以上的菩萨阶段，称之为法王子，等于人世间国王的太子一样。所以，大势至菩萨与观世音菩萨皆是西方极乐世界辅助阿弥陀佛国土的二大圣者，称之为法王子。

“与其同伦，五十二菩萨”。与他共修的同伴，有五十二倍菩萨。因为大乘菩萨阶梯有五十五位，后三位完全到达佛位，故说五十二位。即从位置起立，顶礼佛足，而向佛自述说：“我记得过去无量数劫以前，有一位无量光佛出世，先后十二位佛，都用同一的名号，相继住世教化，达一大劫之久。”此处所云无量光就是指阿弥陀佛的代号。从法界开始直到现世，不晓得多少劫前，阿弥陀早在教化众生。“恒河沙劫”指时间无法计算，比方说中国大陆上的黄河，黄河中有多少沙，每一颗沙子又等于一条黄河，每一条黄河又有无数的沙子，此中数目无法计量。而宇宙无量数劫以前，有位肉身佛住世，像

二千多年前释迦牟尼佛应报身在这个世界一样，他的名号叫做阿弥陀佛，翻译为“无量光”与“无量寿”，在此段经文“寿”字不翻，只翻作无量光。

有一点值得特别研究的。阿弥陀佛的光是不生不灭的，无所从来，无所从去，而永恒常在。而一般宇宙间的光，不断地放射和转换，是有生灭、有形相的。爱因斯坦相对论的研究，假使光速是一切速度的极限，那么到达光速时，一切时间便停止了，没有时间的领域，是怎么回事？这些尚是人为的理解范围，至于菩萨的心光无量无边，应念而至，不但超光速，而超过时间超过空间，又岂是目前物理学所可测知。

什么是光呢？比方太阳光是光，电灯光也是光，一切都是光。白天有光，黑夜也有光，乃至于到达太空里的黑洞也是有光。万物一切都在放光。所以，《阿弥陀经》上告诉我们白色白光，青色青光，红色红光，黄色黄光，一切物体都有光。现代人应有现代的科学知识，才能对佛学了解更透彻。一切万物都在放光，我们人体本身也有光。人体的光有多大？大约两手平伸展开画一圆圈的范围内都是光，可以用摄影机照出来。现在科学已经证明，一个人动好念头放什么光，动坏念头放什么光，绝对看得出来。所以，修持人得正念绝对是清净光明。至于说静坐入定看见放光并不稀奇。所以佛经上常提到佛说法时口中放光，顶上放光，胸口放光，因对不同对象，放光位置有异。一般人不大相信，因为常识不够，我举现成的例子来说明。

平日大家的脸上就有光。有些人皮肤黑得像煤炭，一样黑得发光；修道人气色转好，脸上的光就像桃花色；如果一个人印堂发黑，一路下来黑色无光，一定是将死之人。这是人体光的问题。学医的人，看到人耳圈子发黑知肾有毛病，眼角发黑知肝脏有问题，人体内

在有毛病，外在的气色，光就透出来。所以，一个人有没有修持，挂在外面的脸色是骗不了人的。但是，有些人虽然红光满面，并非是道；或许有高血压，这些都要靠自己真修实证过来，才能一望而知。不可再停留在一般宗教性盲目的迷信上。不了解道理谓之迷信。有些人专练眼睛，想修眼通，揭人隐私，不顾自己心行、起歪心思，那坏人头上就有黑光。好人头上有金光或白光，脾气大的人，头上放绿光或红光，都是魔道的光。涵养修持已经到达相当程度的人，头顶上的光就像晴空万里青蓝色的光，这些都是大道理，所以，净土法门也是大科学。

刚才解释阿弥陀佛就是无量光，他的光没有生灭，而我们人世间的光有生灭。大家想想，地球上能源光源大都由太阳来，可是，地球到了北极，北极的时间，半年是白天，半年是黑夜。那半年的黑夜，太阳照不到了。有没有光呢？有光。那不是太阳的光，那叫极光，不靠太阳来。极光如何来？现在科学还不确定，只知它自己会发光，只知有光，自己本身发光。比如，我们假使研究海洋学的就知道，海底动物与生物，虽在深海底层黑暗中，许多生物本身都带光。我们知道，太阳光反射不到海底层内，甚至有些植物生物在地球深岩洞内生长，没有接触阳光，照样长得很好。因此一般探讨地球物理的科学家，认为地球中心，另外还有一个世界，而且地球地心，本身就有光。因此，由地球底层中心本身放出热能，这还有待科学家的证实。

刚才说阿弥陀佛无量光中，它光的能源没有生灭，而世间光有生灭。第二个意义，指宇宙间万象就有万光，而百千万亿不同的相就有百千万亿不同的光。因此，我们称念阿弥陀佛名号，净念相继的时候，自己的心光就现净土，与阿弥陀佛无量光，光光相涵，等于我们点一支蜡烛与无尽的蜡烛光同时相接，一切众生放射净念的心光，与

诸佛菩萨无量寿光合而为一，此中蕴藏宇宙无限奥秘，是最大的密宗，也是最大的科学。可是一般学佛的人，实证到的人并不多。何以不发现呢？因为烦恼妄想心念不正，不能得定发慧，因此自性心光不能呈现。若此性光与诸佛如来光光相接，真正达到净念相继的境界，心念自然定在一片光中。那不是太阳光，也不是月亮光；更不是电灯光，且不是北极光，而是自性显现的光明，能超日月光。此光不是太阳月亮光所能比，叫做自性光，自性光每一个人都有，现在大势至菩萨引用超日月光佛的方法，教导我们念佛三昧，以达到自性光的秘诀。

下段经文中，超日月光佛告诉我们，如何叫做念呢？譬如一人专心忆念着另一人，而另一人却并未如此，这两个人虽然遇见了也等于没有相逢；必须要这两个人彼此互相忆念，时刻不忘，同形影一般不能分离，才有感应。十方一切诸佛，怜惜忆念一切众生，有如慈母忆念子女一样，如果儿子违背了慈母，自己远走他方，慈母尽在想念儿子，又有什么用处呢？如果这个儿子想念母亲，也同他的慈母想念他一样，如此母子二人，虽然历劫多生，也不会永远离散了。俗情谈忆念最深，无过于年青人谈恋爱时。男女之间，连做梦、吃饭、睡觉都想到他，甚至于偶尔感情不好吵架也想见见他，只是两个境界不同而已。那真应了唐人的诗：“劝君莫打同心结，一结同心解不开。”

念佛如像年轻人谈恋爱一样的忆念，那就成功了。可是很少人做得到。念几声佛，好像已对得起祖宗八代。所以说“染缘易就，道业难成”。坏事学会很快，学会好事非常困难，这就是众生的业力，由一念无明爱欲来。许多父母兄弟姊妹六亲之间，是多生的因缘忆念来的。此中因果很妙，因果报应比电脑计算还快。忆念力量很大，等于

影子永远跟着身体一样，换句话说，我们思想的忆念永远跟到生命不会分离的。

这是大势至菩萨拿影子做比方，教我们如何念佛，把我们忆念转过来，不走世间的忆念，他告诉我们十方世界一切成就的如来圣贤，他爱念我们如母亲想念儿子一样，但为什么我们不能见佛呢？世界上有些孩子认为父母管教严格，私自离家出走，不管父母的苦辛，有些听到佛法就大笑逃走了。佛菩萨就想度你又有何用？因你要溜啊！如插电源，线路不通，接不上电源。所以，佛说他有三不能：一不能转定业。时节因缘未到，不能强求他转变观念。二佛不能度无缘之人。未能成佛，先结人缘。有人缘的人，到那里不要说话，群众自然喜欢亲近他，影响力量很大。有许多人学问能力相貌样样好，可是别人不喜欢亲近他，因他前生没有结善缘，只为自私自利，将来不但成不了佛，佛也无法度他。因佛的法他听不进去，更无功德善行，如何能见佛？所以，大家要多培养福德善行，多结人缘。三佛不能度不信之人。信为道源功德母，长养一切诸善根。他智慧不开，对你信心不够，你对他又有何办法？你越告诉他，他反而骂你神经病呢？所以，有人说上帝全能，这个理论不通。上帝既然全能，为何还有魔鬼的存在？上帝既然全能，为何有人不信上帝？可见，他还有不能。而佛能通一切法本末究竟，彻万法之渊源，而不自号为全能，是有其道理的。

如果众生心里真切的忆佛念佛，像想发财那个心情念佛，或是现世，或者将来，必定可以见佛。甚至不必七天就到了。现前忆念不专，将来永远忆念下去，必定也可以见到佛。科学讲光速的威力，我把他改创一个名词叫“念速”，心念的威力也很大，因为我们众生本自具足自性真心的自性佛，与佛并无远近的距离，只要自心得到开悟

——见到自性的真心，自然佛就在眼前，用不着假借其他方法，顿时间心开意解，密宗叫做脉解心开。心脏从外表看有八瓣，像莲花一样，自性光明呈现，自然心脉打开而见佛，就不需要用一个方法求自性光而自然与诸佛菩萨光光相接。

所以念佛法门，必须随时随地念念不忘，犹如做染香工作的人，日积月累，自然就身有香气。比如抽香烟的人，天天抽自然身上有烟味。你天天念佛不断，身上自然有佛味了！不是装得怪模怪样，而是心境开朗，与人和敬无争，诚敬在心，念念如佛心，如染香人，久而久之，自身亦发香光味道，何必一定要外形合掌装做样子，因此，这个法门叫香光庄严。

因为心地诚敬，念佛念到脉解心开，本身身上味道就转变成清虚之香。人体本来都有体臭，每个人味道不同，有时衣服搞错了，大家闻味道就辨别得出来。有修持的人，身体味道又不同。业力重且将死亡的人，身上味道转变成畜生味，一闻便知。所以中医诊断四法“望、闻、问、切”，用观色、闻声、问症、切脉。也就知道五脏六腑中是哪儿出的毛病。其实西医用听筒测量心脏跳动的声音，也是“闻”的道理；有些高明医师问问你大便的味道是腥臭或是干燥的？来断定你身上有湿气，还是发炎种种病况。所以，甚至有些修持人，连口水的味道也与一般人不同。

大势至菩萨的报告说，我开始修习的方法，便是从一心念佛，得入无生法忍的境界，现在转生来在这个世界，教化普摄一般念佛的人，归到清净光明的净土，佛现在问我修什么方法，才能圆满通达佛的果地。我对于六根门头的修法，并无选择其利钝的分别心，只要对六根作用，都归摄在念佛的一念，不妄想散乱，也不昏沉迷昧，就是自性的净念。这样念念相继无间，自然就可得到念佛的三昧，才是第

一妙法。所以，这一次我要诸位好好修念佛三昧法门，配合静定功夫，一定会有出格成就，愿大家好自为之。

念佛如何得到一心不乱

南怀瑾　讲述　叶柏梁　记辑

一心皈命　净土法门

前些日子，有位长期住在美国修行的法师写信给我，提到一些佛法方面的问题。这位法师非常客气，首先表示惭愧，恳切地求佛忏悔。因为当年他离开台湾的时候，在修持上仍有许多疑难没有解决，亟待澄清，内心中不尽挂碍之感。他为了学佛修行，已经在林林总总、各式各样的法门中，摸索了大半辈子。本来学教理，研究经典；后来改修净土，然后再习禅定；接着又学密法，大概黄教、红教、花教都去凑凑热闹，经过一下。如此天南地北转了一大圈，现在又回到老路，专修净土法门。

在信上，他以为我大概很反对他这样的做法。我说我很高兴你遍学一切法，因为你把天底下所有的法门都摸过以后，再也不会胡思乱想，因好奇心的驱使而定不下心来。反正什么都学过啦，人生的各种滋味，酸甜苦辣大致都经历过了，五花八门、千奇百怪的玩意儿也差不多都玩过试过了。那么，我说你现在正好放下一切，死心塌地，一心归向净土。

这位法师接到我的回信，马上再来信说，他把我的信打开一看，哭了。他说想不到老师从来没有抛弃过我。其实，我从来也没有关照过谁，抛弃过谁，待人接物一切都是随顺自然，依本分而行。于是我建议他，你还是回台湾来，我找个地方给你专心修持。而他认为自己自从大学毕业出家以来，身体一直很虚弱，虽然多年来尝试一心一意用功修持，如今毕竟感觉到自己业障深重，必须先切实忏悔，希望业障减轻一点后才回来看我。又说他念佛总想得个一心不乱的三昧，却无法做到，这一点很慎重的要我为他开示。

像这一类信件，从海内外各地寄来的很多。我也常常为这么一大堆来信感到头痛。有时觉得这些信搁得太久了，实在应该答复一下，三更半夜独自坐在书桌前，一处理就是两三个钟头。写文章很麻烦，虽然我下笔不慢，但毕竟多了，应付不过来。所以常常引用清朝诗人吴梅村的两句名诗自嘲：“不好诣人贪客过，惯迟作答爱书来。”不喜欢去看别人，拜访人家，倒贪著别人过门来访；习惯拖延时间慢慢回信，却希望朋友多多写信来。这是古人的情况，邮政通讯并不发达，现在这个社会不行了，往往看到信函就头大了，信上一定有什么疑难的问题吧，因此这位在美国法师的来信，也摆了好几天没有回复。

前天，从智法师跟我说，十方念佛会的会员说到老师好久没有跟大家结缘了，他们很希望老师能抽空给大家说几句话，我想，这位在国外的法师要我为他说明念佛怎样才能得到一心不乱？倒是一个现成的题目，我说就拿这个讲讲如何？从智法师听了，笑得嘴巴都裂开了，连说好好，我们都喜欢听。于是我要他在我讲演的时候，录下音来，寄给美国这位法师，免得我又花时间写信。现在谈话等于我和这位出家朋友在对话，提供他一点念佛修证的方法和意见。

几人念佛得到了一心不乱

我们念佛修行，要念到一心不乱，这是很起码的要求。但是古往今来，究竟有多少人念佛真能念到一心不乱、得到三昧正受呢？恐怕很少，对不对？我想大家也有同感。如果真能念到一心不乱的话，往生西方绝对没有问题，甚至不生西方，就在今生今世这一步证得一个果位，那也是很容易的事。

同时，我们也应了解，一心不乱不光是念佛法门的初步目标，其他任何修行方法，基本上都要做到一心不乱。即使修学一切外道功夫，也同样以此为追求的对象。所谓外道并非骂人的话，不是排斥佛教以外其他的宗教。依佛经言，凡是不识本心，心外求法，皆是外道。因为天下任何事情都是这个心所造作，你学密宗也好，念佛也好，参禅也好，全由这个心在施为。像一般道家的守窍练气等等功夫，基本上要想得到成就，也非得做到一心不乱不可；甚至于普通世间的各类学问技艺，同样讲求聚精会神，心无杂念，否则很难有大成就。一心不乱的功夫就有这么重要。

进一步说，假使真的证得一心不乱的境界，继续精进不已，那么，到达最高的成就，便成了佛。成了佛自然一心不乱，但是这个一心不乱，同念佛法门初步意识上修得的一心不乱，是大有差别的。因此，我们可以说，一心不乱包括由最初念佛的一心不乱，直到最后成就佛果的一心不乱，而此二者之间的界限和差别，在哪里呢？

我们要了解，由于古代中文词汇不足，因此佛经上这个“心”字，有时是代表我们凡夫散乱的感情思想，所有的胡思乱想都叫它做

心，也称为妄心或者妄想，这个虚妄不实的东西，非常困扰人，让一切众生永远生活在烦恼痛苦之中，不得解脱；有时这个“心”别有所指，代表圆满无缺的“真如”道体，即是法界全在一心，或者一心包含一切法界。“法界”为佛学专用名词，普通学术上称为“宇宙”。宇宙代表上下无穷尽的时间，以及四面八方无量无边的空间。这观念已经令人感觉很大了，但是佛学在翻译上并不采用，改以“法界”称之。法界的含义更为广阔，涵盖了宇宙这观念。因此，最终真正究竟的一心不乱，不是在意识妄想心的层面上，而是法界一心，一心法界；也等于所谓的“真如法界”。禅宗祖师们常言：“心即是佛，佛即是心。”又说：“心外无佛。”意思都是一样。《华严经》云：“心、佛、众生，三无差别。”这心佛众生三无差别的境界，正是最后彻彻底底的一心不乱。

一心不乱就有这两种层次上的分别。刚开始修行时，不管是学禅学净、修密作观，所追求的功夫，都是属于初步的一心不乱。这个初步的一心不乱，依我们现在的平常用语来讲，便是做任何事情，在任何状况之下，都要精神完全统一，注意力绝对集中。如此，修行才能建立起强固的基础。

与《药师经》合并参究

这番道理我们了解了，现在再回转来谈净土宗的念佛法门。念佛法门，几千年来在中国各阶层的民间社会，流传非常普遍，所谓三根普被，指上等、中等、下等三种不同根器的人，皆适合修习。这是以聪明才智的高下所作的一种权宜分类。我们中国佛教的净土行者，不论三根之别，皆着重持名念佛的修习方式。持名念佛所依据的经典，我们大家都晓得是净土三经中的小本《阿弥陀经》，行者要念“南无阿弥陀佛”，念时，各字音节若稍微拉长一点更佳。这一个要点，我曾经再三讲过，希望大家不要忽略。

我们所念阿弥陀佛的名号，是梵文的直接翻音。这四字主要的含义是“无量光寿”，光明无量，寿命无疆，永远不生不死。所以，念阿弥陀佛，不只是与死人之事有关，也影响到生的一面。其实，阿弥陀佛也称长寿佛，与东方表法的长寿佛“药师琉璃光如来”，彼此合一，一东一西，互通声气。东方西方本无差别，地球是圆的，法界是圆融是无碍的，根本没有东西南北之分，有分别的是凡夫众生的心量所建立的相对观念。在法界一心佛的境界里，圆融无碍，超越一切时空的限制。因此，我常建议诸位，将《阿弥陀经》和《药师经》二者合并参究一下，会有更深一层的体会。念阿弥陀佛也可以使人再创生命的生机，使你去恶为善，消灾延寿，克服苦难。万一时候到了，一口气不来，还可一念往生西方极乐世界阿弥陀佛国土。

那么，念佛法门的念，到底是怎么个念法呢？这严重了，必须认识清楚。我们现在一提到念佛，大部分人一定马上想到阿弥陀佛，同

时便张开嘴巴念出声来，好像没有念出声，不算念佛，这是一种错误的观念。

我们念“南无阿弥陀佛”，有时发出声来，因此在中文“念”字旁边，加上一个口成“唸”，表明是靠口的作用发音，用嘴巴来念佛。但是我们应该晓得，真正念佛的这个念，其实只要在心里想，便是“念”了。想念想念，“想”和“念”二字是同义语，二者合成一个词。譬如我们中国人讲话，遇到一个久不见面的朋友，往往说，哎呀，我好想念你喔。这个想念，同初步念佛的“念”，是同一回事。现在社会许多家庭，不管有钱没钱，儿女长大出国留学的很多，剩下两个老人家，坐在电视机前，孤零零打发日子，很可怜。这种对儿女的深深思念，在我们学佛的人来讲，我想恐怕比念阿弥陀佛的念，还来得刻骨铭心，还来得真切。念佛要如思念自己心爱的亲生儿女一样，朝思暮想，时时刻刻挂在心头，如此才容易上路。否则，光是嘴巴表示念佛，心不在焉，那是口说无凭的。

念佛是全心全意的想念

再进一步说，凡是我们的思想念头，以及开口讲话、动作行为等等，在佛学上皆属生灭法。有生就有灭，生生灭灭。当我们念阿弥陀佛，阿弥陀佛的念头一下已经过去了，消逝得无影无踪。或者嘴巴一字一字将“南无阿弥陀佛”念出声来，一个声音一个念头，南—无—阿—弥—陀—佛，由南字开始，字字随起随灭，念头和声音此起彼落，乍生乍灭，了不可得。这等于静坐数息观、练气功一样，一呼一吸，一来一往，全是生灭法的现象，有人竟以为这就是道，认错门路，在那里玩弄自己，糟糕透了。

佛说：“诸行无常，是生灭法。”“行”不只指外在的动作行为，内在的思想念头也是行。思想是没有表达出来的行为，行为是表达了的思想，思想就是行为。“诸行无常”，一切行为语言动作，一切内在思想情绪起伏，所有宇宙间有情无情的存在现象，皆是变动不居，难以长久的。因此，“是生灭法”，有生便有死，有来便有去，同样有死也会有生，有去也会有来。所以佛又说：“生灭灭已，寂灭为乐。”“寂灭为乐”便是极乐世界的境界。不生不灭，念佛念到念头不生起；念头不生起，当然也就没有所谓的消灭，彻底的清净，什么牵挂都没有，清明自在，坦然无住。这种境界最乐，故名极乐世界。

我们念佛一定要认清这个念，是全心全意的想念，不只是口宣佛号便成。几十年来，我看过许多人念佛，有一次在一个地方主持一项活动，有位念佛的老太太念佛已达四十年之久，这种毅力真了不起。她在我前面走过，一直阿弥陀佛、阿弥陀佛的念个不停，恰好旁边有

个年轻的女同学，不大注意礼节，坐在那里两脚分开，不成规矩，很难看。这位老太太每次转到她跟前时，阿弥陀佛、阿弥陀佛的念声便变了调，意思是提醒这位小姐将脚摆正一点，但是又表示自己没有中断念佛，而且也不是在骂人。你看看，这种念佛方式能得一心不乱吗？！看到别人咳嗽，心里讨厌，口中就念阿弥陀佛；看到别人不合己意，也不喜欢地念声阿弥陀佛；这算念个什么佛呢？你干脆骂人好了。

所以我常说，我们中国人的念佛很有意思。有时候在街上看到一个人不小心跌倒了，旁人哎呀、阿弥陀佛的那一声，意思是说摔得好，摔得漂亮，你说这不是用阿弥陀佛在咒人吗？这样子的念佛有没有用？有用。但不是我们念佛为求一心不乱、为求往生西方极乐世界者所应效法的。

举一则念佛的笑话

有个笑话说到一位老太太在家里念佛，阿弥陀佛、阿弥陀佛，整天念个不停。她的儿子年轻，并不大信佛，虽不反对妈妈念佛，却又因房子不大，自己又要读书做功课，常常被吵得无法专心用功。后来，这个儿子实在按捺不住，便想了个办法。当他妈妈念佛念得一心不乱的样子时，就在旁边连叫“妈、妈、妈、妈……”老太太听了，便停下来问，干什么？儿子这时故意闷声不响，继续做功课。老太太看儿子没有动静，又自己念起佛来。然后，这个儿子又等她念得很专一时，重新又“妈、妈、妈……”连声的喊起来。老母亲一听，赶快回过头来说：干嘛、干嘛！这下儿子又默不作声了。如此，老太太很不高兴，又开始念佛，儿子隔了一会儿又叫“妈、妈、妈”。最后，老太太实在火大了，发了大脾气，你好讨厌，有什么事要讲就讲，我正在好好念佛，你吵个什么呀？！儿子这时才说：“妈妈，我还是您亲生的儿子，只不过这么叫了您几声，你就发脾气，受不了。如果这样，那您每天从早到晚阿弥陀佛念个不停，那个阿弥陀佛不要给您气死了吗？”

这个故事看似反对念佛，其实却可作为我们念佛的好教材，了解怎样才是真正的念佛。

我的朋友很多，老一辈的，五六十、八九十的都有，年纪一个比一个大，血压一个比一个高。你几岁了？七十好几了？最近好不好？心脏怎样？血压怎样？个个离不开这些可怜的话题。人家问我这类事，我说我从来不去量血压，从来不去检查，这一部肉做的机器，给你使用了几十年，已经很够本了，难道还不满意吗？为什么又插管

子、又抽血、又挖内脏组织，然后拿去实验室化验，验了结果宣布没有问题，这才松了口气，笑一笑。但是，到了明天、后天，说不定有了，这又怎么办？真是有了癌，你听到，还没有病死，都要先吓死了。

临终时为何不能念佛

这些是开玩笑的话，生病当然应该看医生，可是一个学佛的人，对于生死也不必看得那么严重，洒脱一点多好。像我的生活方式，也许血压天天高，自己知道，事情太忙了，一整天少有休息，如此下去血压怎么不高？血压高过了头，事情还没做完，说不定笔还拿在手上，咔达一声掉了下来，就那么走了。然后，同学们忙着写讣文，什么为法忘躯啦，一大堆赞美之词跃然纸上，说老师是在写佛书时，拿着笔坐化了的。别人一看，以为这道行很高，却不晓得是血压高。

所以，几十年的老朋友在一起见面，那真可怜，“访旧半为鬼，相悲各问年”，问老朋友他到哪里去了，到阴国报到去了，哎呀，很难过。这哎呀一声，不只是为别人叹息，也可能为自己担忧。最近有个老朋友，吓唬另一个出国刚回来的老朋友说，南老师叫你来打打坐，多运动运动，不然身体不行。这位老朋友听了，赶快规规矩矩地来打太极拳。来了几次以后，便问别人说，奇怪，我到南老师那里，怎么始终都没看到某人。别人告诉他，某人不是有发帖子给你，你没收到吗？没有啊！是什么帖子？于是有人回答他说，某人现在已经到了“阴国”，发帖子请你去。这位老朋友一想，不对啊，他到“英国”去干什么？又干嘛给我帖子？这样闹了半天，才晓得某人在他出国期间死了，别人跟他开玩笑，弄得他哭笑不得。

一般人对于生死问题是看不开的，不但生病时窝窝囊囊，哎呀哎呀叫，让在旁边照料的亲友心惊肉跳；死时更颠颠倒倒，痛苦得很，自身做不了主，拖累了别人。我们学佛念佛，无非是要突破生死的限制，解脱生生世世的轮回之苦。

有些朋友，真不行了，到了临终的时候，我去看他，一家人围着病床哭哭啼啼，伤心落泪。我说老哥啊，念佛吧！病人有气无力，很可怜地说，念不起来。我说怎么念不起来呢？你不是学佛几十年吗？但是，他念不起来就是念不起来。我说你还会讲话，他说是啊我现在在跟你讲话。嘿！这不就是了吗？既然会张口说话，怎么念不了佛？还直说不行不行。况且，我叫他念佛，他说念佛念不起来，其实不已经想到佛了吗？就这一念把握住就对了，可惜自己平常没有弄清楚这个观念。

病人说不行不行，你说他不行了吗？真的不行。明明话会讲，为什么念佛的念头转不过来？这个关键，诸位要好好注意。说话和念佛都是同样自己的心在发生作用，又有什么难呢？只怪平常念佛，对于什么是念佛这一念，糊里糊涂，嘴巴念念就算，白白错过往生西方的机会。

自欺、欺人、被人欺

什么是念？念有时也可以代表心。我们的生命，可分成两部分，身体上的感觉和思想上的知觉。二者合拢来，就是心，就是念。我们晓得，佛经上经常说“一念之间”，一念之间是什么？我们人坐在这里，不要做功夫，自自然然地呼吸，不呼吸就死了。气一呼出，不再进来，或者吸进来，不呼出去，生命便要死亡，呼吸一来一往，一进一出，这生命才活着。生命就是一口气。

一口气一来一往，一呼一吸之间，依佛学讲，叫一念，而这一念还是粗略而言。这粗的一念，一呼一吸之间，究竟包含有多少感觉思想呢？佛经上说，一念之间有八万四千烦恼。这就要靠大家去体会了。佛绝不会说谎，佛是真语者、实语者、如语者、不妄语者。譬如我们的脉搏跳动，一分钟七十几下，每跳一次，究竟有多少思想念头生灭呢？很多很多，只是一般凡夫自己察觉不出而已。

以写信、写文章为例，刚划了一划，下面几笔还没添上，这之间已经有许多的念头过去了。思想的速度快过手中之笔，太多太多了。所以有人写文章，往往对着白纸写不出来，那是因为思想念头过于杂乱之故，手上无法整理出一个头绪来。

像我现在讲话，大家在听。我一句话还没讲完，脑子里已不是原来这一句话，早想到下一句，许多接下来的话，接二连三闪现。诸位听讲也是一样，话一入耳，心里早已引生了许多念头，他这样讲对不对？他还真有两下子，蛮会吹会盖的！短短的一句话之间，就有这么多细微难察的念头生灭。

那么，我请问诸位，你们光是口中靠“南无阿弥陀佛”六字洪名，想了断生死，往生西方，而实际上心中却掺杂那么多生生灭灭的妄想杂念，并非真正念佛，这样成吗？所以，念佛决不会白念，但是糊里糊涂混日子的人却不易得力。明朝有位学者说，任何一个人，一辈子只做了三件事：自欺、欺人、被人欺。人一出生就反反复复做这三件事，直到死亡。一辈子自我欺骗蒙盖自己；再不然哄骗人家，哎唷！我念佛念得好好啊！你赶快跟我去念，念佛真的很有意思，实际上自己满腹牢骚，天天烦恼。这不是自欺欺人吗？而那个莫名其妙跟着赶来凑热闹的，便是被人欺。此人生之三大事也。

我们念佛，却不明何谓念佛，这是自欺，自己辜负自己。那么，什么才是念佛的那一念呢？现在我做个比方，你欠了人家的账，明天三点半前不将足够的钞票存入银行，人家那张支票轧进去，就要退票，你自然成了票据犯，隔不了多久法院要请你到看守所去坐坐。可是明天实在凑不出这笔钱来。此时你坐在这里念佛，心里直挂着明天那张支票，三点半一到，怎么办？那真是牵肠挂肚，忧心忡忡，念念不忘，整个心都悬在这件事情上面，无法忘怀。像这样子的念，才是我们念佛所需要的。

心头只挂着这一念

又如年轻人恋爱，追求异性。虽然坐在此地听课，心里头还想着他（她），现在不知到了哪里？干些什么？在西门町电影院门口？或者公车上？还是跟别人去玩了？如此坐在这里，心中七上八下，整个思想都被对方的影子盘踞住了，痴痴地想，挥也挥不掉。这是思念，我们念佛也要这样，天天想着阿弥陀佛，时时刻刻惦记着他，乃至不需这四个字或六个字的名字，心里头只这么挂着这个念——佛，成为一种习惯，那就对了。

有时我问同学：“你有没有念佛？”“有啊，老师。我一天念两次哪，一次五串念珠，一串一百零八个，一天总共一千零八十次。”好像在算钱数利息一样，这不大对。我念佛不大计数，一念一念就顺下去了，管它是多是少，一念一口气就能一心不乱到底嘛！所以，念佛可以用念珠帮助，但是不要太过着相，斤斤计较数目，反而用错心思，多可惜。

我小的时候，家在乡下，看到那些老太太们念佛，许多都是拿张纸，纸上有好多红色圈圈，一边念“南无阿弥陀佛”，一边手中拿着麦草管，沾一点黑墨水，一百零八遍便在圈圈上点一下。我家的一个老佣人，也是一样。我们从外面回来，她看到了，一边念佛一边说：“你回来了，少爷！阿弥陀佛、阿弥陀佛……很好玩吧？”我说：“好玩。”她说：“阿弥陀佛、阿弥陀佛，好玩哦！很好很好，阿弥陀佛。”然后念了几句又说：“你坐一下啊，我等一下就给你烧水泡茶！等我念佛念完了，阿弥陀佛，阿弥陀佛……”接着举起麦管在纸上轻轻点一下。

那时年龄还小，觉得很好奇，就问：“哎，王婆婆啊，你这么念着干什么？为什么有这么些纸？”她答道：“唷，少爷你不知道，这些将来要烧。这一辈子已经这么辛苦，花了那么多本钱念佛，都登记下来，死了以后，总要给我一条大路好走吧！再不然来世投生时，我念佛的记录都是钞票，可以到处送红包，也好找一户好人家投胎。”你看看这种观念，跟真正的念佛有什么关系呢？小时这样子的看得很多，我的老祖母信佛很虔诚，但是她又何尝不是如此。

穷极呼天　痛极呼父母

记得我十一岁时第一次出远门，到城里读书，由家里到城里，只一天的路程，根本微不足道。但是全家人都伤感落泪，好像是很严重的离别，手帕都来不及擦。我自己也难过，因为从没出过门。有人恶作剧吓唬我，看到城门一定要跪下来拜，因为城门有门神，否则进不去。像遇到这种痛苦难过的时候，或者有什么惊吓，我便自然而然念佛，念“南无阿弥陀佛”。谁教的？没人教，这纯是受了家中祖母和母亲的影响。

韩愈说过两句话很有道理：“穷极则呼天，痛极则呼父母。”一个人穷困无立锥之地，没钱穿衣吃饭，到了没有办法的时候，就喊我的天啊！有时候不小心受了伤，或是给人打伤，痛极了，哎呀我的妈，自然呼叫出来。人一到紧急危难的关头，这一念强烈的寻求依靠之心，正是我们念佛求生西方的根本。要以这样的心境来念，才是真正的念佛。

此时，念佛不一定有“南无阿弥陀佛”的佛号。直到严重危急时，阿弥陀佛一字一句没有了，只剩挂着阿弥陀佛这一念，一个佛的观念深深印在心里，作为依靠。若是临命终时，就以这么一念，决定往生西方，莲花化生。

我们念佛，如果不懂这个道理，全然想以凶猛地念阿弥陀佛佛号，求得一心不乱，那永远也没办法达到。因为你是用散乱心在念佛，一字一声，一句一句，皆是生灭法。生灭法便是散乱。

再说，我们以十声念佛法为例，你手中拿着念珠，念呀念，是否能在十声之内，中间插不进来别的妄想？不可能。即使你察觉不出有别的妄想，心里还在数，还是散乱，若说只以手中念佛珠的滑动来帮忙计算，一颗一颗数至十颗，这中间五句也好，四句也好，一句一句，一字一字之间，没有其他念头冒出来，这才算有点苗头。然后，又由第十声开始，倒推念珠，十、九、八、七、六、五、四、三、二、一。如此，一来一往，类似数息观的修法，久而久之，练到其他杂念不生，只有清清楚楚的佛号。那么，你说这就是一心不乱了吗？不是。因为你尽管只用佛珠，不注意数字，但是一圈念完又一圈，你全晓得，还是有数的观念。况且，手在动，身体在动，也是念。身体的感觉还是念，念包括了身心两方面的活动。真正念到一心不乱，那完全只剩一句佛号，其他什么身体感觉都没有，忘掉了。“生灭灭已，寂灭为乐。”

“顽空定”的念佛法

当年我在大陆喜欢跑庙子，杭州一带的寺庙都熟得很，认识很多和尚朋友。像杭州的花坞，在当地也算是著名的风景区，密布了大小庵堂。很多富贵人家的小姐出家，或是带发修行，都集中在这一带。一个尼姑一个庵，顶多两三个姊妹朋友住在一起，像个公馆，生活不靠化缘。里面布置得窗明几净，格调优雅，不准闲人随便进去。

就在杭州灵隐寺旁的一间小庙，我同一个和尚交情很好。有一次，我问他有没有好方法，可使念佛或者打坐容易入定？和尚说：有啊，但是我不能教你，因为当年学的时候，在师父面前跪着发过誓，这个法不能讲的。我说那跟外道有何不同？他连忙说，不是不是，不能讲是因为你根器好，教你这种法，怕耽误了你。这位和尚太爱护我了，这些话等于替我戴高帽子。我说算了，你别把我看得那么高，我这个人人小、眼小、鼻小、心更小，成不了大事，你就将这小法教给我。况且大由小做起，积小自然成大，何必藐视小法呢？

最后这位和尚朋友拗不过我，只好脸色一正，很严重地说，这叫顽空定，虽能得定，但等于冥顽不灵一样，类似本师释迦牟尼佛当年跟外道所学的无想定，不能随便教人，现在既然你这么讲，教你无妨。于是慎重地上香供养，我也跟着在佛前顶礼磕头。然后要我坐在佛前盘腿而坐，我说这干嘛？他说打坐念佛。怎么个念佛呢？念“南无阿弥陀佛”六个字，声音在体内由头顶往下沉，每个字音稍稍拉长。南—，念南时声音开始感觉下沉，身体放松；无—，更下沉，更放松；如此，阿—弥—陀—，接连下来，到了陀声音差不多降至腹部。然后，佛—（以两唇轻而松作呼音），有如放长气一样，由腹部

放下去。这一放，放到地下，放到十八层地狱，放在地藏王菩萨那里，一路直透下方世界，无比虚空之处。

我一听，认为有理，便依法行事，照念无误，不消一会儿，便达忘我之境。此法虽是顽空定，当时这位和尚认为不可以传人，但后来我倒觉得这个方法很好，尤其有益于现代人常患的高血压症。现在他人已涅槃，我就代他转做功德，告诉大家作为助道法。

依此修法，万一念到佛字时，觉得声音和气沉下去又溢回来，那便重新再来，反复练习，直到意识澄清平静，然后再以一般方式念佛。那么，这样念佛能否达于一心不乱呢？还不能。

但持正念　莫问黑烟

我常引用佛国禅师描写《华严经》善财童子五十三参，其中两句偈子，作为同学们的参考：“有时且念十方佛，无事闲观一片心。”上句代表初步一心不乱的念佛法门，下句则是成就真正一心不乱的念佛法门。“有时且念十方佛”，说明全心全意念佛，将佛深深印在心上。“无事闲观一片心”，念佛念到念而不念，不念而念，杂想空，佛号也空。此时真正进入念佛境地，“生灭灭已，寂灭为乐”，同于《维摩诘经》云“心净则国土净”，净土自然现前。

那么，念佛如何一心不乱呢？我们大家念佛时，几乎都是边念边打妄想，妄想多了就自怨自艾，以为罪过。不念还好，越念越想，越想越气，越气越念。最后胡思乱想克服不了，干脆放弃，自己讨厌自己，念也白念。一般念佛的情况，大致不离此等现象，落在贪、瞋、痴、慢、疑、悔诸种恶习中。

其实，念佛别怕妄想，不要后悔，不要怀疑。首先应相信自己念佛一定成功，绝对往生西方，什么妄想不妄想的，何必挂虑？

现在我们点根蜡烛，大家看看，这根烛火在亮，同时冒着黑烟，亮光愈大，黑烟也愈大。我们心念的状况正是如此。一边念“南无阿弥陀佛”，一边习惯性地乱想，乱想等于黑烟，“南无阿弥陀佛”则是光明。光明不畏黑烟的存在，乱想无碍正念的持续；黑烟尽管冒，光明一直没有熄过，这不也是一种一心不乱吗？为什么要大惊小怪，疑悔交加呢？这样一讲，可安心念佛了吧！

例如，我们上街走路时，道路两边来来往往的车辆和行人，川流不息，这对你有无妨碍呢？没有。所以，你念佛只须一路念去，其他妄想杂念，哎呀，今天股票不晓得跌价没有？阿弥陀佛；明天房子卖不卖得出去？阿弥陀佛；李大婶那边的利息下次应该收回来，阿弥陀佛。这样，又想专心，又打妄想，一边惭愧，一边盘算，反正只要你中间这条路，阿弥陀佛、阿弥陀佛，一路前去，向着目的地，不管街上人多人少，规规矩矩直往前走，终会到达。念佛之理就是这么简单，毫无难处。

所以念佛，任何人都可做到一心不乱，本来已是一心不乱，何必另外苦苦追求？！至于全然炉火纯青的一心不乱，有如火光到达最强烈的高温，变成青色青光，没有余烟。功夫深时，一下“南无阿弥陀佛”这一念就突然定住不动了，再也不需要第二句佛号。“一念万年，万年一念”，忘记身体感觉，或者知有身体，但动不了。此时，有些人竟然害怕，咦，身体怎么没有了？怎么不能动了？又自我故障，自寻烦恼起来。何苦嘛！既然念佛，还管身体如何如何，要死便死，一念往生西方正好。其实这是念佛得力的正常现象，非关死亡，何足怪哉！

生灭灭已　寂灭为乐

我经常告诉许多朋友，求生不易，求死也难。上吊、跳水、切腹、吃安眠药，没有一样好死。“千古艰难唯一死”，谈什么学佛做功夫，念佛打坐，多了不起，别吹牛了！生时没有痛苦烦恼，快快乐乐，穷也穷得心安理得。死时不拖累自己，不麻烦别人，这已是世上第一等人。

我看到许多财势两全的人，躺在医院两三个月，吊个氧气筒，颠颠倒倒，半死不活，苦了自己，也累了别人。至少朋友得来来回回，多跑几次医院探望。其实，看也死，不看也死，但是又不能不看，不是做给死人看，是做给活人看哪！这就痛苦了。对不对，我讲的是实在话。所以，我如生病不希望别人来看我，别人生病即使去看他，也不多留恋。一到医院，看看好了一点，那么，再见吧，自己好好保重。若是不行了，还得赶快回去准备挽联。生命就是这样，要放下，看开。

因此，念佛不可有任何挂虑。这一念，念至最后没了，“南无阿弥陀佛”的佛号，忽然空了，这时正是真正念佛，穷紧张个什么呢？“生灭灭已，寂灭为乐”，这一心清净空灵正是净土初相，道理不明者，反而大惊小怪，心生恐惧，自毁功勋，与“叶公好龙”同样可笑。叶公是春秋时代的一个小国王，一生好龙。他皇宫的柱子墙壁，雕的画的，都是龙，连睡觉的床铺也刻龙，真是迷恋得不得了。结果感动了真龙显形，特地现出原形来与他相见，叶公一看一条活生生的大龙飞到他面前，哎呀，一吓便吓死了。

所以，念佛念到一念清净，身心俱忘，不要怕，继续定在此种境界，愈定功夫愈纯熟，念念清净，念念你在佛心中，佛也念念在你心中，久而久之，无相的无量净光自然现前。所以，一心不乱怎会达不到呢？凡夫皆可做到。只要好好提起一句阿弥陀佛圣号，念头一现，已是一心不乱了，何必再求，只是功力火候尚不纯熟而已。

念佛时旁边起杂念，杂念同你有啥关系？！妄想尽管妄想，念佛尽管念佛。念佛和妄想等于两兄弟，老弟再怎么调皮捣蛋，只要这个大哥哥自己一路照应好，老弟如何作怪都无妨碍。即使乱想想到坏事，阿弥陀佛的正念已经叫醒了它，已经自觉，何必担忧呢？

此等一心不乱的境界，其实不难。至于念到究竟的法界一心不乱，那便是智慧成就，大彻大悟，一切众生本来是佛，一切众生皆在佛心中，佛也在一切众生心中，心、物、众生、佛，四无差别。修到、悟到、证到如此境界，非但天人合一，虚空即我，我即虚空，而且天地与我同根，万物与我一体。这才是真正的法界一心，一心法界。念佛能念到此等地步，不一定学禅，不一定学密，不一定研究什么天台、华严，一路到底就行了。

今天就同大家报告到这里，也算是对那一位在美国的和尚朋友作了交待。这个三根普被的念佛法门，人人可学，人人得益，希望各位不要忽略。谢谢。

（一九八三年四月二十四日讲于台湾十方念佛会）

带业往生与消业往生

南怀瑾　讲述　陶　之　记录

（一）

今天应洗尘、显明两位老和尚暨本院从智、明光两位法师之邀，指定讲述“带业往生与消业往生”这一专题。

在座也许有已成就的菩萨或阿罗汉，而本人为一道地凡夫，却冒昧的来谈此无上乘的重大问题，极为惶恐，然承诸法师们之命，而又无从推辞。

每次应邀演讲，我都感觉好像回到学生时代，接受口试时的紧张，兢兢业业，不知所云。现在也是以此同样的心情，来讨论这个问题。

关于这个问题，已经传闻两年多了，也曾有人当面问及：到底是“带业往生”？抑或“消业往生”？每当我听到这个问题时，只有报之一笑。因为我觉得这个问题，不应该成为问题，只在修持的人，自己去研究参详，自求解答。一直到最近，听说佛教界，已对这个问题，发生严重的争论，本人觉得自己很不成器，素来不愿参与争论。又认为这种争论，有点近乎可笑。大家好好修学便是，还有什么可争论呢？近日又听到也有法师们参与此项论辩，而且各有主张：一部分主张“带业往生”，一部分主张“消业往生”。乃至有人指称本人也赞成某一主张。我立即告以：我并未曾作何主张，而且素来不参加这类纷争，更何况提出任何意见，因此有人就本题上，追根究底，迫不得已，曾作过一两分钟的简短谈话。于是，两位法师们，要我作一详细报告。今天和大家讲这个问题前，首先要声明的，对于争论此一问

题的是些什么人，且不过问。我讲的，并不因人而言，只对修持净土的法门，略陈刍荛之见而已。

净土法门，是度此娑婆世界众生的一个最方便的捷径。平常一般人，认为净土法门只是显教的一种法门，实际上，正是一大密藏，非常深密的大密乘，而且是最方便，最容易修持，最容易成就的大秘密法门。这个法门在中国流行了一千多年，早已“三根普被”；任何地方，任何时间，都可以听到念佛的声音，不但中国全国如此，扩大范围来看，整个亚洲地区——包括日本、韩国、越南、泰国、马来西亚、尼泊尔、柬埔寨等等地区，都可听到念“南无阿弥陀佛”。

在东方，不但信佛修持的人，普遍都念“阿弥陀佛”，即如一般不信佛的普通人，也受佛法熏陶一两千年的影响，随口都会念佛。甚至有人指出，纵使绝对不信佛法的人，在骂人的时候，也脱口而出，说一声“阿弥陀佛”！例如看见一个自己对他心有不满的人跌倒了，便顺口念一声：“阿弥陀佛！”其实，这一声佛号，是带有这一跤跌的好，含有“报应得好”的意味。

这虽是一则不经之谈的笑话，但由此可见这声“阿弥陀佛”是如此普遍。同时可知持名念佛的净土法门——这一声“阿弥陀佛”的影响，有如此的深远广大。

但是千余年来，修净土持名法门的人，大多都认为念一句“阿弥陀佛”，专志修持，临命终时，可以“带业往生”，因此而给大家无限的信心。认为此生修持，纵然没有成就，但到了临命终时，只要专心一意地念声“阿弥陀佛”，也可以往生西方极乐世界。这可以说是长久以来，很自然的一个信仰，赋予人们很大的信心。如果说“带业往生”是不可能的，一定要消业才能往生，那么大家都会非常失望。

认为这一下完了，这好比世法中的投资，没有希望了！因为不知道自己的业，何年何月才能消得尽，怎么办呢？几时才能到净土？几时才能往生极乐世界呢？

这一来就很严重了，比起世间做股票生意的人，遇到跌停板时，短短时间，便受到倾家荡产的打击，还更严重。所以这次应几位法师之邀，也不能不谈一谈了。

（二）

实际上“带业往生”与“消业往生”这两句话，都有道理，并不是那一边对，那一边不对。这两句名言，是前辈善知识以及现代的善知识们，说法的方便话。一个有成就的人，教化别人，每每因时间的不同，地区的不同，对象的不同，在说法上，就有各种不同的方便，所谓“观机设教”，便有因时制宜，因地制宜，因人制宜的作用。

我们知道，“带业”与“消业”这两方面的辩论，重点在一个“业”字。那么，我们学佛的人，当然先要了解什么是“业”。

业并不是绝对的坏事。我们知道，佛说的业，内涵三种：善业、恶业以及不属善不属恶的无记业，统称之为业。既然如此，那么，修行的人是否也在造业？答案是肯定的。修行人也在造业，诸佛菩萨也在造业，因为修行是在造业，造就至善纯净的善业，以至于菩提道业。既没有无记业，更没有恶业的杂染。

如果说，往生西方，都要善业成就，那么善业成就的人，在理论上，是否也是“带业往生”呢？答案很肯定，当然也是“带业往生”，是带善业而生。如果说带业不能往生，必须消业才能往生，会使人认为消了恶业、无记业还不够，一定要修成一切善业如菩萨，才能往生。只因“消业”两字，在定义上，说得太仓促含混了，因此引发了争论。

更进一步说，倘使必须消了一切的业才能往生，那么极乐净土，就不欢迎我们，不欢迎一切众生，只欢迎成就菩提道果的大菩萨，甚

至成佛的才能往生了。没有这个道理，也不是这个道理。且别说大菩萨们，只讲一般修行的人，真正能将善、恶、无记等一切的业都消尽了的，能有几人？况且根据佛的圣教，只有转业，而不能消业。“转识成智”，转识成佛。所谓“带业往生”，固然是古代善知识方便的说法，“消业往生”，也是一时方便的说法。如果彻底穷究，便要试问：消掉了什么业？

譬如小乘成就的阿罗汉们，甚至证得了有余依涅槃的阿罗汉们，他的业还是存在，只是暂时内伏下去，因此也能成道。我们不要以为阿罗汉们已经成道了，他的业就此能消灭了，只是暂时潜伏下去而已。甚至于“地”上菩萨，以及没有到“地”的菩萨，还都是带业的，只能说：“地”上菩萨的业，转化、净化到一个层次，或转化、净化到某个程度。佛说：“纵使百千劫，所作业不亡。因缘会遇时，果报还自受。”例如世尊释迦牟尼佛，现生还得示现，接受往劫的果报。绝对不能说我已成就了，就可赖债不还报而消业得了。所以，如果一定坚持要消了业才能往生，否则便不能往生，此说似乎太过固执了。如果认为非如此不可，则落在“见取见”和“所知障”中。主观成见的“见取见”容易形成法执。例如世间成见说：此事非如此不可！但是，佛法没有如此不圆融的。

再进一步研究“带业往生”与“消业往生”的争辩。“带业往生”一语，在佛法的经论上，是没有明确的看到。这句话最初的出现，是元朝一位有成就的大和尚——惟则禅师，他著作的《净土或问》中，针对某些人就净土法门所提出的疑难，作了一些解答。在他这一著作中，提到一句话——“带业得生”，他的方便语意，是说即使带业，也可以往生西方极乐净土。

到了明朝，净土宗的蕅益大师，也提到这个问题，他提出的意见，是“带惑往生”。所谓惑，就是“见思惑”，也即是业。一直到现在，七八百年以来，我们中国佛教，不管在家出家的道友们，都熟习蕅益大师此话而更不疑。他所提出来的，比元朝惟则禅师所说的更明白。至于提倡“带业往生”最有力的，便是现代前辈善知识印光法师。

当民国初年到二十年之间，中国文化，也随时代的改变，政体的革新，受到西方文化的激烈撞击，一切在不今不古，不中不西，不新不旧的大紊乱中激荡不安。根深蒂固的中国佛教文化，在激进派的打倒军阀、打倒迷信等口号下，遭遇很大的破坏。身任佛教会长的敬安法师（八指头陀），被北洋军阀积威之下的内政部长亲手打了一记耳光，活活被气死。在这一段时期，佛法的禅、净、密、律等，都一蹶不振，不像现在受到学术上的重视，宪法上的保障，可以说五浊紊乱的现象，如火燎原，方兴未艾。印光法师以亦佛亦儒的善巧方便，笔伐口诛，大声疾呼大家好好念佛“带业往生”，实为法师的无上悲愿，一片婆心，善巧运用方便法门，才使佛法佛教，更为普及。

什么是“惑业”呢？惑与业的名词，有时候，是连在一起来讲。所谓“惑”，即无明迷惘。什么是我们的惑？在教理上有两种，“见惑”与“思惑”。简称为“见思惑”。所谓“见惑”，包括：邪见、身见、边见、禁戒取见、见取见五种。以现代语来说，就是不正确的思想、观念、看法。例如现在讨论：“带业往生”是对的？还是“消业往生”是对的？双方都是在“见取见”的见惑上引起争执。所谓“思惑”，即是思想观念中不好的性情，包括：贪、瞋、痴、慢、疑五种。如果把“思惑”了掉，发大愿力，往生极乐净土，那就是已经成就大半的大士了。我们凡夫，没有一个绝对真能把“思惑”完全了

掉的。这样一来，只有已经成就的菩萨、大阿罗汉们才能往生净土，我们这些带业凡夫，绝对没有希望，只好暂住在东方也不错。（一笑。）现在我们明白了所谓的业，包括了“见思惑”惑业的道理，当然也就是包括了世间做坏事的恶业。

如果说古代的祖师们所说“带业往生”是错误的，乃至于对大家非常佩服的近代的印光法师，几乎口口声声主张“带业往生”是讲错了的，那就使大家失去了无比的信心，无比的方便。假如我们要标新立异，别出心裁，推翻古代祖师所说，认为他们完全不对，只有“消业往生”，这才是现代有成就的善知识的确定名言，那也未免太过了。其实“消业往生”，也只是一时的方便话，对某一种人或对某一个人，某一时，某一处说的，并无不可。例如某人平常造业很多，现在要劝他学佛，至诚忏悔，消灭恶业，俾得将来往生净土。如果他说自己造业多端，怎能往生净土？这时劝他，没有关系，带业可以往生。这样，确是善知识们的善巧方便。而有一些人学了佛以后，我慢、贡高、师心自用，好像天上天下，唯他独尊。我常对这些人说，天上天下，唯我独尊的，是我们的本师释迦牟尼佛，而不是你。对于这一类的人，就要告诉他，消业才可以往生。不然你的人我贡高还那么重，如果能往生，那么“阿弥陀佛”那里管入出境的就太不公平了。（一笑。）所以说：这些都是善知识一时的方便说法，不可执著，也无争论的必要。只要大家自己好好修持心地，绝对正信佛说得没有错，何必为了这些话，争来争去，争了半天，争得脸红耳赤，又在那里大造口业，有什么好处？有这么多争辩的功夫，用来多念几句佛号，该有多好！何必去争论这个呢？所以说不要标新立异吧！

更可惜的是，本来“带业往生”已经给予人们无比的信心，个个有希望，人人有机会。现在一定说非消业不可往生，那么许多人都会

自认此生造业如此之多，既消不了，又何必学佛！于是更走极端，更去造业，那可真的完了。那么随声附和，高唱“消业往生”这句话，就语气太重了。

因此说，说法要留意，“观机设教”——观察一切人，以及当时当地的机缘。不然也很容易犯口过。可见善知识、法师是很难做的。

因此我更要声明，我不是一个善知识，只是一个乱七八糟的凡夫，也许凡夫的资格还不够，说不定将来要下地狱。地狱有十八层，加上现代化的地狱，可能还有地下室，有了十九层、二十层都不一定。恐怕将来我要下到十九层半。在第十九层阴暗角落的我，说的话不见得正确，只能供大家作参考而已。

（三）

古人说：“一句合头语，千古系驴橛。”这是说，善知识们说法，“言出如箭，有力难拔”。如果有时掉以轻心，偶有一字之差，在善知识本身，也许无关宏旨，但言者无心听者有意，弄得不好就使他人造作恶业，这就是“一句合头语，千古系驴橛”。有如偶尔在路旁打了一根给人们挂东西的木桩，不料后来的人们，无论是骑驴子的、骑马的、放牛的、放羊的，乃至牵狗的人，经过这里，都拣现成的便利，把牲口们系到这根桩上去。

再说，我们的本师释迦牟尼佛并没有肯定说过，非消业不可能往生，或带业绝对可以往生的话。可是，学佛的人，大多都念过《阿弥陀佛经》，这本经典上记载佛说：

> “若有善男子、善女人，闻说阿弥陀佛，执持名号。若一日，若二日，若三日，若四日，若五日，若六日，若七日，一心不乱。其人临命终时，阿弥陀佛与诸圣众，现在其前。是人终时，心不颠倒，即得往生阿弥陀佛极乐国土。”

一个普通的人，在最短的七日七夜，就真的能把业力消得干净吗？你不妨试试看。其实，只要人们一念回机，在真诚悔悟的灵明一念之中，专诚皈命念佛，不起杂染意念，则“一念万年，万年一念”。岂非当下即与佛的净土心心相印？如此七日，昼夜一贯，当然可以得生极乐净土。这是佛说的话，其中含义，岂非是说带业也可以往生吗？所以大家不要怀疑。

大家都知道，《华严经》是佛经中的大经之一，也涵盖了一切宗派的大经大要。在华严会上，一切诸大菩萨，最后都躬身合掌，回向净土。

在《华严经》八十卷本《入法界品》中，普贤菩萨也曾教导我们念佛的法门，如说：

> “或有众生，一日一夜忆念于我，即得成熟。或七日七夜，半月一月，半年一年，百年千年，一劫百劫，以及不可说佛刹微尘数劫，忆念于我而成熟者。或一生，或百生，乃至不可说不可说佛刹微尘数生，忆念于我而成熟者。或见我放大光明，或见我震动佛刹，或生怖畏，或生欢喜，皆得成熟。”

普贤菩萨在这里说，有些众生，只要念他一日一夜，就可以成熟。但也有延长到七日七夜；甚至，无量数劫等等，才得成就。可见劫数无定，端在一心。为什么要排列这样多的数字？其中隐藏了一个秘密，须得仔细参详。不过，这是另一个问题，不必在此多谈。

或者说，上引经文，只是普贤菩萨的境界，不是阿弥陀佛的净土。但是，我们要知道，佛佛道同，念阿弥陀佛就是念十方诸佛的大光明法藏。

因此再将普贤菩萨所说的长偈中，有关带业往生或消业往生的这一部分，摘要提供大家参考。如说：

> “随诸众生心智业，靡不化度令清净，如是无上大导师，充满十方诸佛国。
>
> 若人志劣无慈愍，厌恶生死自求离，令其闻说三脱门（指空、无相、无作），使得出苦涅槃乐。

如来无碍智所见，其中一切诸众生，悉以无边方便门，种种教化令成就。

若有闻斯功德海，而生欢喜信解心，如所称扬悉当获，慎勿于此怀疑念。”

普贤菩萨说，“随诸众生心智业，靡不化度令清净”。任何一切众生，不问其任何种心，任何种业，只要心智清明，没有不能得到他的度化。可见志诚一念，就可以转业净化。被化度众生的我，以及发愿度化众生的菩萨或佛，都是“如是无上大导师，充满十方诸佛国”。十方无上的大导师，当然也包括西方极乐世界阿弥陀佛。如果自己已经消尽了一切业力，自己就已转心化佛，转身成佛。那么，心净则国土净，也可以度化一切众生，来生在自己的国土里，又何必一定要到西方或他方去呢？譬如世间法，现在大家都想去美国，因为现代美国的生活水准比其他各地好，假如其他地区的生活水准也比美国一样的好，甚至全球都同样的好，又何必一定非到美国去不可呢？

现在我们所说的往生问题，其实，也是释迦牟尼佛的善巧方便，说出西方极乐世界，阿弥陀佛愿力所化的净土，实是无上方便善巧的法门，并非说诸佛菩萨成就了，消业了，都要往生那里。十方三世一切诸佛，都有国土，无处不在，无时不在。就是我们这个娑婆世界，释迦牟尼佛也曾经亲自示现过，他用手一按，立即显现这个世界清净面的佛土。他方菩萨也有到此来生的，所以说往生者，究竟往哪里去？生到哪里呢？如果真正善业完全成就，恶业消除，则尽可生而不生，往而不往，随方皆净，何土不生？又何必有来有往？既然无处不是生，无处不是往，无往也无来，拿什么叫做“消业往生”或“带业往生”呢？如果三业真正清净，完全成就了的人，无所谓往生，既不

往生，则所谓“带业”与“消业”都没有关系，当然不成其为一个问题了。

就因为我们没有成佛，才需至心皈命，效法阿弥陀佛四十八愿，信心清净，往生西方极乐世界，到阿弥陀佛那里去再求学，在那里好好学，好好继续修持，转化潜伏的业力，终而成佛。但有人发愿往生西方，也有人发愿往生东方。东方有药师佛，北方有不空如来，南方有宝生如来，中央有毗卢遮那如来。都因众生愿力不同，往生方所也不同。可是佛佛道同，各各的佛土清净，并无差别。有差别的，只是外相而已。现前娑婆世界虽为秽土，这是因为我们的染污业力所现。但佛在别的经典也曾说过，要想成佛的大菩萨，必须要到娑婆世界来，才得迅速成就。因为这里有苦乐、善恶、烦恼、清净，各各层面兼具，凡圣同居，魔佛俱在，处处有障，才易激发解脱慧力，比起他方世界，反而容易成就得快。这也是佛说的道理啊！那么，说不定西方极乐世界，还有诸大菩萨，回到我们这里来呢，君不见普贤菩萨说的“如是无上大导师，充满十方诸佛国”吗？

“若人志劣无慈愍”，假如有人心力差，志力差，顽劣而没有慈悲心。“厌恶生死自求离”，有一天想通了，不再留恋这个世界，找个好地方去往生，于是也可以“令其闻说三脱门，使得出苦涅槃乐”。告诉他空、无相、无作的三解脱法门，就可以使他转业成道了。

“如来无碍智所见，其中一切诸众生。”我们必须注意“一切”这两个字，业力很重的人，当然也在这一切众生之内。佛智所见，慈悲愿力所被，不是只度好人，坏人更要度。这是佛的精神，也是我们学佛的人要学的精神。善业成就了的人固然要度；善业没有成就的人

也要度；恶业深重的人更需要去度。所以佛所见的，所注意的是一切诸众生，不只是消了业的人。

“悉以无边方便门，种种教化令成就。”教化的法门不是固定的。因此可知，不一定是带业才能往生，也不一定说消业才能往生，如果固定一式而不圆融无碍，即非佛法。

正如普贤菩萨的教示：“若有闻斯功德海，而生欢喜信解心，如所称扬悉当获，慎勿于此怀疑念。”倘使我们偏执如何才能往生；如何又不能往生；似乎都是自生怀疑，是“见思惑”上的争论事，何苦自于佛头着粪呢？

又《华严经》八十卷本《普贤菩萨行愿品》，最后的偈语说：“我此普贤殊胜行，无边胜福皆回向，普愿沉溺诸众生，速往无量光佛刹。”所谓沉溺诸众生，他又沉溺在哪里呢？凡是沉溺在业海中的一切众生，当然都是带业的。纵然带业，只要你真正依照普贤菩萨的行愿，赶快发心速往无量光佛刹，蓦直而去，又有何疑？因此，希望大家不要在“带业往生”或“消业往生”这个问题上去争论。重点只在我们自己好好发愿修持，自然可以速往无量光佛刹，也就是过此以往“阿弥陀佛”愿力所成的西方极乐世界的净土佛刹。

这次受几位法师坚邀讲“带业往生”与“消业往生”的问题，暂时到此为止，最后向大家报告的，如有坚定信心，带业绝对可以往生。当然能消恶业而成就善业的，多带些善业往生去的更好。善业成就，乘愿往生，莲花大如车轮，即使善业未纯，小一点的莲花也可以。（一笑。）但是，业是消不了的。无论大小乘的教理，没有真正消业的事，只有转业，才是正论。因此，可让我们大声疾呼一句：凡诸善信，迅速“转业往生净土”吧！可是这样一讲，好像愈讲愈糟

了！这句话又要变成第三种主张了。奉劝诸位，切莫再去搞这些人我的是非之见，只须依照古德的一首名偈修去便好：“修行须是铁汉，着手心头便判，直趋无上菩提，一切是非莫管。”

一个人修道，先把自己肯定下来，此心不再动摇，有如铁铸一般。自己用功，自己念佛，自己境界，自己成就，都是自己造的业。好与不好，自己明白。只要一条大道，一直走去，管它那些是非论辩作什么！请看龙树菩萨所作《大智度论》云：

> “有诸菩萨自念，谤大般若，堕三恶道，历无量劫，虽修余行，不能灭罪，后遇知识，教念阿弥陀佛，乃得灭障，超生净土。”

读此经论，便知“带业往生或消业往生”两语，各各善巧方便不同，无非无是，正如《楞严经》云：“随众生心，应所知量。”如斯而已。

（四）

现在，贡献大家念佛的法门，也就是习惯所称的净土法门。

我们一千多年来，所流传净土宗的念佛法门，到了近代几百年来，大多都是采用“持名念佛”的途径，念“南无阿弥陀佛”的名号，就是持名念佛。“阿弥陀佛”是佛的名号。“南无”是皈依的意思，这是大家都知道的，不须我来饶舌多谈。“南无”两个字，要念成“那谟”。

但念“阿弥陀佛”的名号，有一点须要注意，不可以念成“哦（ō）弥陀佛”，要念“阿（ā）弥陀佛”。阿（ā）是开口音，嘴巴张开，在喉部、胸部发音。这个“阿（ā）”字门，也就是密乘的“陀罗尼”——总持法门之一。密乘修法中，具有“阿”字门的观想和念诵法。“阿”字是梵文字母的生发音声，是一切众生的开口音。所有佛经，大都从梵文翻译过来。梵文的真言咒语，有三个根本咒音，也就是普贤如来现身金刚萨埵的根本咒。这三个字是“唵（ōng）”“阿（ā）”“吽（hòng）”。简略地说：

“唵”的意义是：永恒常住，不生不灭，不垢不净，不增不减，遍满法界。

“阿”是无量无边，无际无尽，生生不息，开发光明。

“吽”是无边威德，无漏果圆，无上成就，迅速成就。

如果念成“哦（ō）弥陀佛”，就有偏差了。哦（ō）的发音是嘴部收缩成为一小圈，单从喉部（生死轮）所发出的声音，是轮回的音，轮回音是下沉的。所以不可以念成“哦（ō）弥陀佛”，必须要规规矩矩念出“阿（ā）弥陀佛”的清朗音声。

一切众生，既有生命，首先发音的一定是“阿（ā）”。它是开发的，上扬的，示现生命的生生不息。例如婴儿所发的第一声，以及开始学说话，都是“阿（ā）”的发音。至于“哦（ō）”音是沉没的，向下的，甚至可以说是沉堕的音声。即如念唱华严字母的梵音，起腔由“阿（ā）”字开端，到“陀”字完结，便是咒音的“声明”内义。

持名念佛的法门，如果只念“阿弥陀佛”四个字也就够了。人在临命终时，气息将绝，这四个字也念不出来时，就系心一缘，“阿……”也就够了，绝对够了！我说此话，绝对负责任，如果错了，我愿下地狱。但千万记住，系心一缘在“阿弥陀佛”的这个“阿”字。甚至这一声也来不及念，念不出声了，就要断气了，那就不要出声，只要忆念就够了。

“阿弥陀佛”这四个字，就是一个大秘密。

“阿”在梵文中的含义，包含了：无量、无边、无际、无限、空、大、清净等等，很多的意思。总之，是一切众生的生发音，是开口音。

“弥”是时间、寿命、无限的延长、延伸、连续绵远，无尽止的延续、伸展。

“陀”是光明，无限的光明，无量的光明，无边无际、无尽的光明，大而无外，小而无内。

（五）

因为“阿弥陀”这三个字的意思，无法用少数几个中文字表达出来，于是就照梵文名号译音。

根据巴利文的发音，或根据后期的梵文发音，对于阿弥陀的“陀”字，就念成“达”的字音。

总之，阿弥陀即是无量寿、无量光。这便是一个大秘密。光和寿，代表空间和时间。阿弥陀即包括了无量美好的、殊胜的时间与空间。一切物理世界，三千大千世界都有生灭，只有时间、空间——光寿无量，没有生灭。它充满了法界，尽法界、遍虚空，无处没有光。白色白光，红色红光，黄色黄光，蓝色蓝光。黑色的也有光。虽然说现代的光学常识，把光与色加以界说，白是融射一切光的表色，黑是隐没一切光的表色。其实，黑只是不反射光的相，它同为光之体所含摄，五彩、七彩、多彩的光，只因光波长短的不同，它所显示的表相——光色即有不同。而光是无所不在，无所灭处的。所以说尽虚空，遍法界，无不在佛光普照之中。但虚空无尽，法界无穷。诸佛性光，也无穷尽。

无量寿、无量光的“阿弥陀佛”，他究竟在哪里？我们的身心内外，无所不在，处处都在。那么，那光从何而来？从眼见的电灯光而言，它是从电能发生的，而电能是从宇宙间的能源而来的。但“能”又从何而来呢？最初最初的能，不是物理的，是心、佛、众生，三无差别的自性光所感发的。所以“阿弥陀佛”无量寿光，即是我们的自

性心光。念“南无阿弥陀佛”，自性心光就出现了。并且光与音声都同时遍满。心光通于佛性，佛性自在心光。

光有很多层次，有很深奥的内涵，随便介绍出来。在有些学习密宗的人看来，是一项很严重的事。但在我的观念中，密宗与显教本无差别，无所谓密与不密，一切都应公之世人。“道”是天下的公道，有利于人的，不应该保守什么秘密。如果另有秘密，而不可传，岂非佛法也有藏私吗？既然不能公开，尚须藏密，则此秘密何以值得相信？大公无私的道，不属于我之所有，也不属于任何人所应该秘密拥有的。这就好比空气、阳光，人人都有权分享，应该获得。所以不管显密，只要有益人群的，凡是所知的，都可以付出，一切都布施，一切都供养，不必藏为己有。真的秘密，秘密在每一位自己的身心中。所以云门禅师说：“我有一宝，秘在形山。”

光有子光、母光。凡有相的光明，都是子光。眼前的灯光是物理世界的子光。假如将灯熄了，一片黑暗，黑暗也没有什么可怕的。在电灯光中念佛，灯熄了，就在黑暗中，照念下去。念久了，自性心光发出，与阿弥陀佛的无量寿光融接了，在黑暗中也自发现光明照耀，这种境界，不是想象所得。

要知道，我们人类是在白天的日光中才能看见东西的生物。在这个世界中，有比人类更多的众生，在白天日光的强度下，看不见东西的众生，更多的不知其数。如蝙蝠、猫头鹰、虫豸等等，有的反而要在黯淡的光线下才能看得见东西。他们都在黑夜才出来活动，它们有的看见日光，反而受不了，甚至会导致死亡。各各众生的业力不同，感光就不同。所以阿弥陀佛也在它们中间放出各各感应不同的光。大家须要懂得这个秘要，才可了知佛的慈悲广大心愿。

当你念佛，念到光明现前的时候，不要执著它就是胜境。这种光明还是子光，不是母光。到了一念不生，清净圆明，既无所谓光，也无所谓不光，自性心光现前，方可与阿弥陀佛的心光相接了。如果你在念佛时，见到有相的光明，便以为是阿弥陀佛放出光来接引你了，那就未免太小器了。那你拿四十元买一支手电筒，轻轻用手指一按，就会发出光亮，岂非比念佛打坐要便宜得多！（一笑。）总之，有相光明，还是子光。换言之，它是母光的反映。有些人在静坐中，发现了光，就很高兴，认为自己有功夫，有道行了，这才是傻瓜。岂不闻佛在《金刚经》上说：“凡所有相，皆属虚妄。”所以必须了知，那是子光，不是母光。

那么这类的有相光明好不好呢？不执著就好，执著了就不好。如果不执著、不著相，那有相的光明，与自性心光便自渐渐融会一体。如果执著了，便落在生灭妄缘中，那就不好了。所以说，持名念佛，如果能体会得佛号无量寿光的涵义，那就更好。

再说持名念佛的法门，也即通于普贤如来和观自在菩萨的大光明藏的法门，光寿无量，无所在而无所不在。

（六）

其次，修阿弥陀佛的净土法门，有三本大经，最好先要了解：一《无量寿经》，二《观无量寿经》，三《阿弥陀经》。后世的习惯，对《阿弥陀经》，称之为小本《弥陀经》。因为内容扼要，经文字数较少，故叫小本，能熟读三经，对于净土法门，必可了然于心。

归纳起来，修持净土，除“持名念佛”以外，还有很多其他法门，现在先介绍简略的“观想念佛”。

观想念佛，先要将小品《弥陀经》所说西方极乐世界的境界，以乃《无量寿经》所说的境界，乃至《法华经》中佛所说的奥秘，作基本的认识。

观是心观，想是心想。老实说，修行就是造业。不过不造五浊恶世的恶业或无记业，而是造善业，进而修造成佛的菩提大业。观想就是转业的方法，因为观想也是“见”“思”的境界。在凡夫的“见”“思”上，未曾明道，一切皆在无明杂染中乱起“见”“思”，所以叫做“见思惑”。明道以后的“见”则转为般若智的见地；“思”则转为“正思惟”的观照成就。一念之间，转识成智的关键即在此，只要将此一念转过来就行。可是多少修行人，最难得的便在此无可着力的一转啊！

观想念佛有许多方法，将来如有机缘，再作详细讲述，现在先简略说一容易做到的方法。

首先，应请一尊庄严相好的佛像。或雕、或塑、或画、或瓷造、或铜质都可以。修习者，自身或立、或坐——结跏趺坐，需面对佛像。但佛像的头面，必须略高过于自己的头额，佛相的双目与自己双目平视而略高些许。自己看着佛的眉间，或清净妙目，这样长留影像。不管他是真身佛或塑造画像的佛，初步只须存念观想清清明明习惯性所见的影像，“系心一缘”，念念不忘。但是佛有三十二相，八十种好，刹那间是不容易观起来的。因此，初修者，或者只观佛像眉间的一点亮光，或观佛的清净妙目也可。这样也就是“系心一缘”的念佛法门。但有人看见佛的双目笑了，自己也笑了，这却不可以。因为，动了散乱心念。此时仍应一心不乱，系心一缘的观想下去。观好以后，有了深刻印象，不须太加着意，渐渐的，随时随地，都有阿弥陀佛一点亮光的深刻印象现前，而此心念中的阿弥陀佛，念念不忘。乃至观佛全身，以及极乐世界的净土境界，一一历历分明，这样便是初基的观想成就。在开始修观的时候，也可以直接观佛的全身，或观佛像胸前的“卍”放光。

在修此观想念佛的法门中，真的看见阿弥陀佛现前时，切莫乱动欢喜心，或种种散乱心，这只表示你观想对了。所以这时，不要欢喜，也不要恐惧，只要澄心止意，一念不乱，我在佛的心中，佛也在我的心中，了了分明，无有差别。但也不是说好像投胎一样，投在佛的身中，而是觉得我心与佛合而为一，佛我一如，了无分别。既不我慢贡高，也无欢喜也无悲，一心清净自在，一念“阿弥陀佛”。所谓“万年一念，一念万年”，如此即可。

如果有时候观到自己身体内外充满光明，心中不要起分别，不要问此光是真是假，是佛是魔。是真的佛光也很平凡，是魔光也没有什么可怕，即使放光动地也不稀奇。这些境界，都是自性心光的偶然显

露而已。一切众生，本来就具备了这些功能，现在只是回复了自性心光，不稀奇、不执著就好。如果一生执著之心，就自起魔障了。有时观想念佛下去，自己头顶会呈现光明。但要注意，头顶放光，同样也不是用自己的眼睛看见的。如果是用眼睛看见的，则两眼必已上翻，那样会影响眼神经与脑神经。凡是念佛念得好的人，外面的形貌，更显得慈祥、可亲、活泼、和蔼、清净、庄严。心身更健康，头脑更清楚。是一个活活泼泼的平凡人，慈悲喜舍的平凡人。稍有怪异，即不是佛，而是糊涂的“糊”了。所以说，头顶放光，身体内外放光，都是自己观照而知的，不是肉眼所见。肉眼看见的光影，必须小心求证，是否是眼病现象。如在灵明中，见一片光明，常时修习，永不退转，将来临命终时，从顶囟门蓦直往生西方极乐净土，就有把握。但年纪大的人，平常日子念佛观想，如无真正定力功夫，切切不可随便就观想头顶，否则，很容易走掉，或者引起血压升高。所以密乘传法时，往往同时传授药师佛的长寿法，观想药师佛的法门，是从头顶下降，不致虚脱。强健的人也可以修此法门，因为年轻人寿元充沛，未来的日子还长得很，须知一个人求生不易，求死也很难，所以要真能修到来去自在，可不容易。

（七）

再说“持名念佛”的三种法门：

一、“出声念佛”

念“南无阿弥陀佛”字字要发音清楚，可以大声念出，但不要只在喉咙嘶叫，心里却在打妄想。要由喉咙以下的胸腔发音。由丹田的气，连接上来发声，一口气念下去，念到气接不上来时，闭上嘴巴，不要用任何特别呼吸的方法，只任其自然，听任鼻子自然呼吸。此时心中没有杂想，片刻之间，非常清净，既不造妄想业，也不动祈求心。这样一口气，一口气的念去，心气合一，心念合一，便得大利。如果念到声光合一，也不必志得意满，此中道理已如前面所说，不必多讲了。

二、微声念佛

虽然还是一口气，一口气的念，但旁人听不太清楚，只是自己耳根反闻内听，一字一句的清晰念去。

大声念或微声念，都要一字一句，清清楚楚。最好耳根不要分听外界的听音。在念佛中间，纵有一个杂念，要立即自净其意，要以念佛之念来遮断一切杂念，专心注意在返闻内听上，杂念自然中止不生。念到六根不受外界影响，念念是佛，这样也就是合于观世音菩萨“返闻闻自性”的法门，同时也可进入大势至菩萨“净念相继”的念佛境界。

如此念去，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日……一直念下去，当然没有不成就的。如是修去，在活着的时候，身体健康，百病消除，身心康乐。一旦临命终时，可以不麻烦自己，也不拖累别人，那便恭喜自在了。

三、瑜伽念佛

持名念佛是出声念佛，要声气合一。瑜伽念佛，是意念合一，达到如《楞严经》上“大势至菩萨念佛圆通章”所讲的“净念相继”的境界。这也就是心心念佛的法门。如活在世间，能修到“净念相继”，将来临命终时，往生净土，必然成就。所谓“净念相继”，就是由持名念佛或观想念佛，而到达随时随地，念念在佛念之中。这种瑜伽念佛，最初正如白居易的诗偈所说：“坐也阿弥陀，行也阿弥陀，纵使忙似箭，还是阿弥陀。”随时都念念在阿弥陀佛。平常一般人说，现在是超音速的时代，一切都讲究快，讲究速度。所以许多人都说，我太忙了，工作太紧张了，没有办法念佛。听来好像蛮有道理，但是忙到极点，也不会像射出去的箭，发出去的子弹那么急速吧。纵然忙到这个地步，身忙心不忙，能够做到还是一念在阿弥陀佛上，必定成就无疑。

如此随时随地念下去，渐渐地念也念不起来了。只是一片清明，了无杂念的闲心。也许有人认为这是业重障深，念佛念不起来了，其实并不一定。有的正是到了净念境界。清净现前，这样身心清净，突然断念，既无过去心，也无未来心，现前一念清明，佛也没有，念也不生，清净现前，正是净念。此时保持身心一片，了了常知，任运自在，这样就是净念相继了。然后一旦身心解脱，当然净土现前，绝对不会不成就的。如果在净念中，了了常知，既不昏沉，也不散乱，顿然定住似的，你就让他多定一会，更好，试看五百罗汉的造相，各个

不同，有的正在掏耳垢，有的正在捏脚，他就如此地入定不动了。佛国禅师偈云：“有时且念十方佛，无事闲观一片心。”诸位若能念到如此境界，当然无不成就念佛三昧。我当随喜，我当归向，暂且讲到这里为止，讲太久了，谢谢诸位，同声念佛，回向净土。

南怀瑾先生著述目录

1.禅海蠡测　（一九五五）

2.楞严大义今释　（一九六〇）

3.楞伽大义今释　（一九六五）

4.禅与道概论　（一九六八）

5.维摩精舍丛书　（一九七〇）

6.静坐修道与长生不老　（一九七三）

7.禅话　（一九七三）

8.习禅录影　（一九七六）

9.论语别裁（上）　（一九七六）

10.论语别裁（下）　（一九七六）

11.新旧的一代　（一九七七）

12.定慧初修　（一九八三）

13.金粟轩诗词楹联诗话合编　（一九八四）

14.孟子旁通　（一九八四）

15.历史的经验　（一九八五）

16.道家密宗与东方神秘学　（一九八五）

17.习禅散记　（一九八六）

18.中国文化泛言（原名“序集”）　（一九八六）

19.一个学佛者的基本信念　（一九八六）

20.禅观正脉研究　（一九八六）

21.老子他说　（一九八七）

22.易经杂说　（一九八七）

23.中国佛教发展史略述　（一九八七）

24.中国道教发展史略述　（一九八七）

25.金粟轩纪年诗初集　（一九八七）

26.如何修证佛法　（一九八九）

27.易经系传别讲（上传）　（一九九一）

28.易经系传别讲（下传）　（一九九一）

29.圆觉经略说　（一九九二）

30.金刚经说什么　（一九九二）

31.药师经的济世观　（一九九五）

32.原本大学微言（上）　（一九九八）

33.原本大学微言（下）　（一九九八）

34.现代学佛者修证对话（上）　（二〇〇三）

35.现代学佛者修证对话（下）　（二〇〇四）

36.花雨满天　维摩说法（上下册）　（二〇〇五）

37.庄子諵譅（上下册）　（二〇〇六）

38.南怀瑾与彼得·圣吉　（二〇〇六）

39.南怀瑾讲演录二〇〇四—二〇〇六　（二〇〇七）

40.与国际跨领域领导人谈话　（二〇〇七）

41.人生的起点和终站　（二〇〇七）

42.答问青壮年参禅者　（二〇〇七）

43.小言黄帝内经与生命科学　（二〇〇八）

44.禅与生命的认知初讲　（二〇〇八）

45.漫谈中国文化　（二〇〇八）

46.我说参同契（上册）　（二〇〇九）

47.我说参同契（中册）　（二〇〇九）

48.我说参同契（下册）　（二〇〇九）

49.老子他说续集　（二〇〇九）

50.列子臆说（上册）　（二〇一〇）

51.列子臆说（中册）　（二〇一〇）

52.列子臆说（下册）　（二〇一〇）

53.孟子与公孙丑　（二〇一一）

54.瑜伽师地论　声闻地讲录（上册）　（二〇一二）

55.瑜伽师地论　声闻地讲录（下册）　（二〇一二）

56.廿一世纪初的前言后语（上册）　（二〇一二）

57.廿一世纪初的前言后语（下册）　（二〇一二）

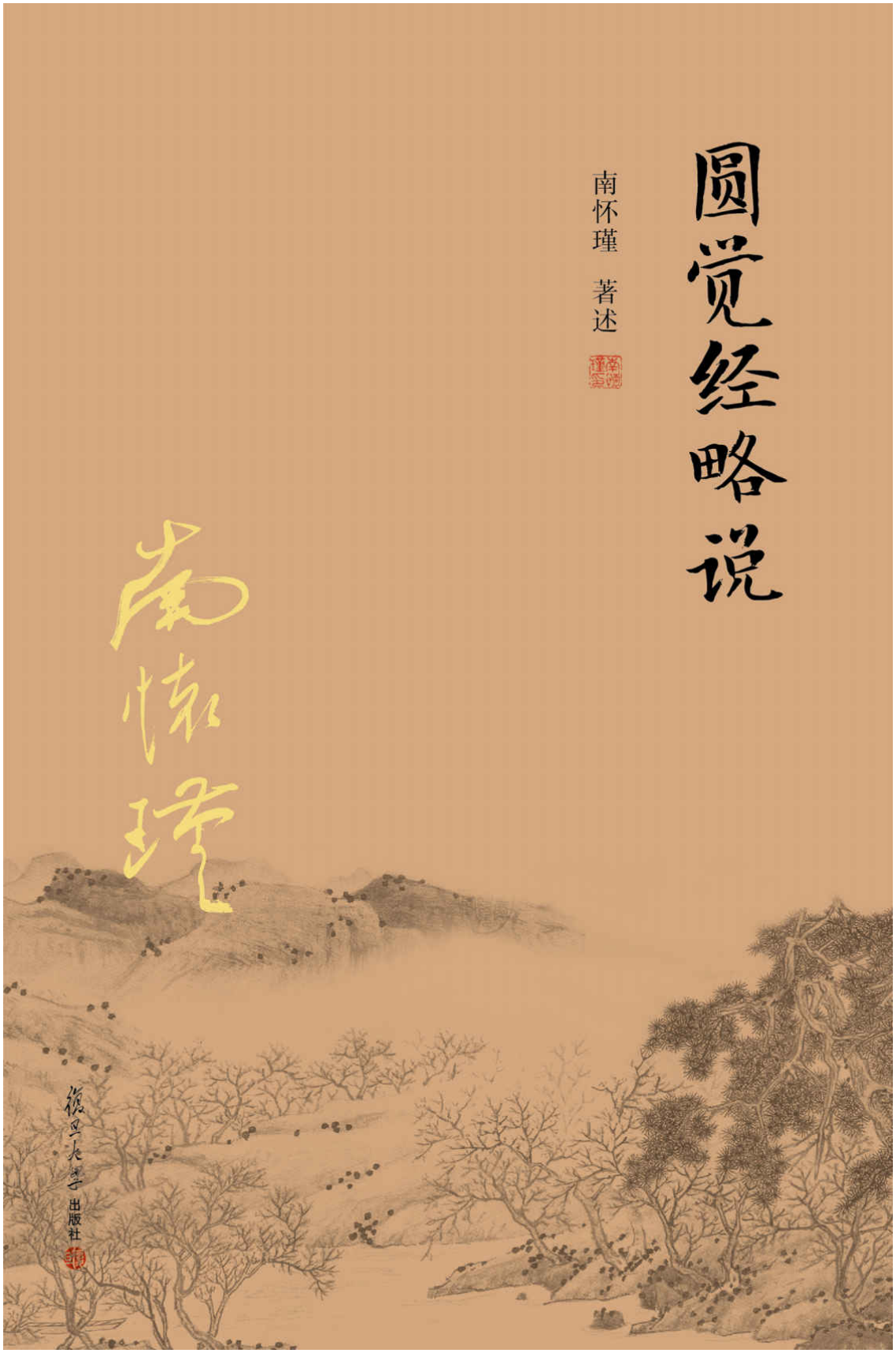
58.孟子与离娄　（二〇一二）

59.孟子与万章　（二〇一二）

60.宗镜录略讲（卷一至五）　（二〇一三至二〇一五）

圆觉经略说

南怀瑾 著述



圆觉经略说

南怀瑾　著述

复旦大学出版社

目　录

出版说明
前言
缘起
第一章　文殊师利菩萨
第二章　普贤菩萨
第三章　普眼菩萨
第四章　金刚藏菩萨
第五章　弥勒菩萨
第六章　清净慧菩萨
第七章　威德自在菩萨
第八章　辨音菩萨
第九章　净诸业障菩萨
第十章　普觉菩萨
第十一章　圆觉菩萨
第十二章　贤善首菩萨
南怀瑾先生著述目录
返回总目录

出版说明

《圆觉经》是唐代华严宗奉习的一部重要经典。它全称《大方广圆觉修多罗了义经》，一卷，由唐代佛陀多罗译出。经中以佛应文殊师利等十二位菩萨之请，一一说法的方式，论述了“依圆照清净觉相，永断无明”的理论，以及“修止”“修观”“修禅”的修行方法。唐代华严宗五祖宗密说，他“禅遇南宗，教逢《圆觉》”，就是因读《圆觉经》而悟教理的。之后，他撰写了《圆觉经大疏》《圆觉经大疏钞》《圆觉经道场修证仪》等著作，以弘扬《圆觉经》，《圆觉经》因此而驰名佛教界。本书为著名学者南怀瑾先生有关《圆觉经》的讲记，最初在佛教杂志上连载，以后汇集成书。作者以深厚的学术功底，对《圆觉经》的原文进行了逐句、逐段的讲解，变艰涩为流畅，化深奥为通俗，具有很强的可读性。

兹经版权方台湾老古文化事业公司授权，将老古公司二〇一二年五月第二版校订出版，以供研究。

复旦大学出版社

二〇一五年十一月二十六日

前言

本书是南怀瑾教授于一九八三年，在台北十方丛林书院讲述《圆觉经》的记录，由古国治同学负责整理校对。在未完稿前，曾陆续在《十方》杂志连载，获得广大读者们的热烈回响，纷纷要求尽早出书。如今，这本书终于完成，我们希望对于海内外的学佛人士有些助益。

佛称我们的世界为娑婆世界，意谓缺憾不美满，是充满着痛苦的。所以，许许多多的人想从佛教或佛学中，求得心灵上的慰藉，或寻找解脱痛苦的方法。看到这样的现象，我们一则以喜，一则以忧。喜的是人们终于接触到了难得难闻的佛法，好不容易在茫茫苦海中找到了慈航；忧的是人们对于佛法不知如何下手。有的认为佛经艰深难懂而不敢阅读，有的唯恐走火入魔而不敢修行，即使修行亦抓不住要点，有的则到处听经、听演讲、求秘诀、求灌顶，对于真正的佛法却未能得利，这真如释迦牟尼佛所说：至可怜悯者众生。

《圆觉经》是了义经，这是可以彻底解决人生痛苦烦恼的经典，这是指引如何修行成佛的经典，而且经文文字优美，读来真是一大享受。这部经透过南怀瑾教授深入浅出的讲解，对初学者而言，浅显易懂，没有文字上的障碍，可作为学佛之入门；对于有心习禅或参研佛法者而言，书中有多处如何明心见性的明白指示；至于修行上的诸多问题，如修止、修观、修禅那，亦作了原则性重点的提示。所以，无

论是顿悟或渐修，在见地、修证及行愿上，均详细举例说明。然而，站在南怀瑾教授的立场而言，对于此部大经，还只是略说而已。

最后，我们衷心期待读者透过这本书能够获得正知正见，解脱烦恼无罣碍；能够经过闻思修慧，依教奉行入觉海；即便不能，至少能够管窥佛法之大概。如此则不负释迦牟尼佛当年说法之初衷，不负十二位圆觉大菩萨之悲愿矣！

台湾老古文化事业公司　编辑室

缘起

三十年前的一段往事

大经之真伪

佛陀多罗传

佛经翻译在中国

憨山大师注解《圆觉经》

《圆觉经》的十二位菩萨

三十年前的一段往事

今天是我第一次讲《圆觉经》，在讲《圆觉经》之前，首先跟诸位提一下，有关这本经在台湾第一次印行的故事。

事隔三十多年了，一九四八年，我首次从南京来到台湾，当时带了很多佛像、佛经，打算碰到适合的朋友就送，让佛经留在台湾。结果，到台湾一句话都听不懂，在基隆的旅馆住了三个月之后，又把佛经带回去了。

一九四九年二月底，又到了台湾，也同样在皮箱里，放了些佛经。直到一九四九年底，从各路来台的人很多，尤其是从四川重庆、西康来的老朋友，都来到我那在基隆的“招待站”。那时候，我家每

餐吃饭席开六桌，我内人及煮饭的，都累得受不了；晚上睡觉时，在日本式的榻榻米房子里，到处睡的都是人。

那个时候我到街上逛，看见书店里摆着的，都是一些日文书，找不到几本中文书，好的《四书》买不到，佛经则更谈不上。

我的一位老同学朱镜宙先生，也来到了台湾，也住在我家。有一天他告诉我，有一件大事要做。我说什么事？他说不得了，台湾连一本佛经都没有。我说岂止没有佛经，连普通书都缺乏。他说我们要做一件功德，办个印经处。我说好呀！你去搞！你去搞！因为他是章太炎的女婿，做过财政厅长、银行董事长，地位高，名气大，做了很多事。

过了一个多月，有一天他愁眉苦脸回来，告诉我说，台湾印经处搞不起来。我问为什么？他说钱不够。我心里想，你老哥身边的黄金拿几条出来，不就成了吗？但是，此话不能讲，虽然是老同学，人到了某个阶段，不能随便开玩笑。我顺手把抽屉一拉，将里面所有的钞票抓出来，对他说都给你够不够？他赶紧数，大概是两千多吧！我忘了，那时黄金一两是二百二十元。数完，他高兴得把手举起来说，够了！够了！阿弥陀佛！菩萨保佑！台湾印经处这下开成了！

我说，好了，你赶紧到台北去办吧！我再问：你第一部印什么经？他说唉呀！这又难了，佛经不晓得到哪里找？我说你等着、等着！送官送到县，送佛送上天，我的皮箱里还有几本佛经。一翻，《圆觉经》，好不好？好，就印《圆觉经》。

以上是三十年前的一段往事。所以，今天我手里拿着《圆觉经》无限感慨，天下事之因缘多奇妙，想不到三十年后在此讲《圆觉

经》。

大经之真伪

我平常不太喜欢讲《圆觉经》，为什么呢？这真是一部大经，太大了。若分科判教的话，则归入最大的华严宗，华严宗是中国唐代以后新兴的佛教宗派。其根本经典《华严经》的内容包罗万象，是佛教的大宝库，所谓“不读华严，不知佛家之富贵”。《华严经》的重点是讲“一真法界”，处处皆是佛，一切众生人人皆是佛，“一花一世界，一叶一如来”。的确是“直指人心，见性成佛”的法门，真是太大、太直截了。所以，我平常很少讲《华严经》及《圆觉经》。

再说，所有的佛经，乃至所有的宗教，看人生都是悲观的，认为人生是痛苦的，要求解脱；都认为这个世界是缺陷的、悲惨的。唯有《华严经》所讲的，认为这个世界无所谓缺陷，即使是缺陷，也是美的；这个世界是至真、至善、至美；是一真法界，万法自如，处处成佛，时时成道。这也就是所谓的华严境界。

《圆觉经》讲的是一乘圆教，没有所谓大乘、小乘之分，只有“见性成佛”，而且是无所偏的圆教。

但是，清末民初很多学者，认为这本《圆觉经》是伪经，因为当时的学术注重考据，疑古之风盛行。中国的学术思想，在近三百年来，偏重于考据实证之学，这是因为清朝的知识分子，看到明代讲理学谈心性，最后把国家都亡掉了，所谓“平时静坐谈心性，临危一死报君王”，修养好有什么用？所以，清代以后之学风，转为重实践及考据。到了清末，受到西洋文化的影响，疑古之风盛行。当时梁启超等说《圆觉经》、《楞严经》、《大乘起信论》是伪经。他认为这是

后代的得道高僧所伪造，不过，假亦假得好。妙的是佛经里文字最美的便是这二经一论。

《圆觉经》是否就如梁氏等所说，是后代大禅师所伪造？不见得。我可以说这的确是真正的佛法。《圆觉经》与《楞严经》，应该说是佛教的无上密部，只因为《圆觉经》、《楞严经》的文字实在太美了，而一般佛经的文字没有那么美，所以有些学者认为是伪经。

下面我们来看翻译这本经的佛陀多罗的传记。

佛陀多罗传

《宋高僧传》卷第二记载：佛陀多罗，华言觉救，北天竺罽宾人也（注：唐称迦湿弥罗，今新疆西南部克什米尔地区，盛产绵羊）。赍多罗荚，誓化支那，止洛阳白马寺，译出《大方广圆觉了义经》。此经近译，不委何年。且隆道为怀，务甄诈妄，但真诠不谬，岂假具知年月耶？救之形迹，莫究其终。大和中，圭峰密公著疏，判解经本一卷，后分二卷成部，续又为钞，演畅幽邃。今东京、太原、三蜀盛行讲演焉。

《佛祖统纪》卷三十九：唐高宗永徽六年（公元六五五年）罽宾国佛陀多罗，于白马寺译《大方广圆觉修多罗了义经》一卷。

佛陀多罗，中文的意思是觉悟救世，他是北印度罽宾人。罽宾是国名，唐朝称为迦湿弥罗，在新疆的西南边，现代称为克什米尔，当地盛产绵羊。佛陀多罗带来梵文佛经（古代印度人，把佛经写于多罗树叶上，称为多罗荚），发愿将佛经弘扬到中国来，他到了洛阳白马寺，在那里翻译出《大方广圆觉了义经》。至于来了多久才通晓中文，以及哪些人帮忙翻译，都无从考据，所以后人怀疑是伪经。

近代指称这部经是唐朝翻译过来，但是，不晓得何年翻译出来的，由此可见，此经自古就有人开始怀疑了。但“隆道为怀，务甄诈妄”，为了弘扬佛法，我们务必仔细甄别此经是否有错误之处。但是研究的结果，不须怀疑，此经所阐释真如的道理，一点也不偏差，“真诠不谬”。既然是真正的佛法，那又何必一定要确知何年何月所翻译的呢？站在护法的立场，只要此经大义无误，不须过于在考据上钻牛角尖。佛陀多罗这位高僧，最后何时离开中国，到哪里去了，都没有资料可查考。

唐代大和年间，禅宗的圭峰宗密禅师，将《圆觉经》加以整理注疏，著成判解经本一卷，或分为二卷成为一部书。圭峰禅师后来又继续著述，阐扬《圆觉经》深奥的道理。宋代时，东京汴梁、山西太原、四川三蜀一带，都盛行讲演《圆觉经》。

另外根据《佛祖统纪》卷三十九的记载，唐高宗永徽六年，即公元655年，罽宾国的佛陀多罗，在白马寺释译了《圆觉经》一卷。

佛经翻译在中国

在此，顺便向各位大略提一下，佛经在中国翻译的慎重情形。

诸位都知道在中国历史上，翻译佛经很有名的一位外国和尚，就是鸠摩罗什法师。在十六国时代，秦王苻坚为了请鸠摩罗什到中国来，派出了二十万大兵，消灭了两个国家。在世界人类文化史上，只有中国才会有这种事，为了请一位学者，一位出家法师，居然派出二十万大军去接护，中国文化就有如此气派。

派去接鸠摩罗什的大将姓吕，接到了新疆，准备进入国境时，听到秦王苻坚已经失败，他遂在甘肃自立为王，称为西凉。鸠摩罗什在

西凉待了好几年，等到西凉亡了，才进入中国长安。

鸠摩罗什到达长安以前，与中国军队相处了许多年，所以，他的中文已有了根基。再加上皇帝对他的供养与器重，他的中文当然好。而且，当翻译佛经时，参加的人很多，不是他一个人。方法是由他讲一句，其他人讨论再讨论，字字斟酌，往往为了一个字，讨论了几个月，才确定一句佛经。

再说唐代玄奘法师的译经院里，拥有三千人之多，包括在家、出家，集合了全国有智慧、有学识的人才，而且还包括了基督教的传教士。玄奘法师甚至将祆教的经典也翻译了，有一部《摩尼竺天经》，不是佛经，那是祆教的经典。玄奘法师还不只如此，他把中国的《老子》翻译成梵文，送到印度去，可惜现在找不到了，因为印度人不知文化之贵重。不过，现代的中国人，也已不像以前那么重视文化了，这也是中国文化的悲哀！

憨山大师注解《圆觉经》

各位手上拿的《圆觉经直解》，是明末四大高僧莲池、藕益、紫柏、憨山之中的憨山大师所著。憨山是他的号，法名德清，道德文章好得很，《梦游集》是他一生之著作。另有《憨山大师年谱》，希望大家详加研读，尤其是出家的同学们更应细读，看人家如何读书，如何出家，如何修行，如何成道。

憨山的母亲很了不起，对儿子读书督课甚严。他年纪小被母亲逼得紧，便问母亲为什么要读书，母亲说：考功名做官呀！他问：做什么官？怎么做？母答：从小做起，最高可到宰相。又问：做了宰相，然后如何呢？母亲答说：最后就是罢官（退休免职的意思）。他说：

那有什么意思？一生辛苦，到后头罢了，做他何用？有没有可以不罢的？母亲亦觉得此儿思想特殊，就告诉他说：那你当和尚好了，行遍天下，自由自在，努力修行的话，还可以成佛做祖。他一听，好！做这个好！所以，十二岁的时候，他妈妈就把他送到庙里。

他的祖师亦了不起，看这个小孩骨气不凡，为他请了许多名师，教他读四书五经，诸子百家，历史、诗、词、古文等等。他的祖师一直培养他，并没有马上要他出家，而且要入世或出世，随他自己的意思。到了十九岁，他才要求祖师为他披剃。各位看看古人的胸襟气派，不像现在，一进庙里就把你的头剃得光光的。

他的一生，对国家的政治、社会、宗教等各方面，贡献都非常之大。他后来当了国师，连明朝的皇太后都皈依他，万历皇帝没有儿子，皇太后急死了，皇帝没有儿子很严重，请憨山主持法会代帝求子，恰巧生了太子。皇太后对他倍加尊重，同时也因此而牵涉到宫廷政治，曾经被贬到广东地区。在那里，他复兴了曹溪六祖的道场，岭南的佛法也因他而弘扬开来。

这本《圆觉经直解》，是憨山大师所注解，在此奉劝诸位多阅读他的注解，不仅可以通达教理，同时也可充实学问，因为学佛做功夫的道理都在其中。

以上是对《圆觉经》的译者佛陀多罗，及注者憨山大师，所作概略的介绍。至于此经题目《大方广圆觉修多罗了义经》，暂时不讲，等全经讲完之后，再回过来解释。现在我们看经文：

“如是我闻：一时。”

如是就是这样。我闻，我听到。一时，某个时候。这是佛弟子当年结集佛经时，记性第一的阿难，将释迦牟尼佛所说过的话，凭着记忆原原本本地重讲一遍。为了征信于在场五百位已得神通的大阿罗汉们，每一部佛经，开头都是“如是我闻”，表示是我阿难听到佛这么说的，并不是阿难自己随便说的。“一时”的道理以前我已说过很多，此处不赘。

“婆伽婆”

婆伽婆，梵音，亦名婆伽梵，是佛之果号。翻译佛经时，从来不翻，而只是译音，因为中文没有相等的字义。英文则叫作Bhagavan。

婆伽婆这个名称包含六个意义：

一、自在：证了道，成了佛，一切自在。假如一身都是病，痛苦不堪，烦恼多多，这样就不自在了。

二、炽盛：功德炽盛，智慧炽盛。《般若经》上说菩萨之功德如孔雀食毒。孔雀鸟吃了蜈蚣、毒蛇等百毒后，不但不死，羽毛反而更艳丽更漂亮。大菩萨对于世间法、出世间法、魔法、外道等一切法门悉皆深入，而且愈深入，般若智慧愈广大。所以，《大般若经》上亦说诸佛菩萨之智慧如大火炬，无论好的如黄金、白银、金刚钻，坏的如臭袜子、烂东西等等，丢进大火里，全被烧得精光，化为火焰光明。

三、端严：端正而庄严，无量相好。举手投足，任何动作都中规中矩，令人钦敬。

四、名称：名称普闻，天上天下，无所不知，因为佛是人天之师。

五、吉祥：大吉利，大吉祥。成佛是真正的大吉利大吉祥，不是世间普通的吉祥。

六、尊贵：佛称世尊，此“世”不只是指人世间，还包括物质世界、众生世界，乃至佛菩萨世界，所谓“天上天下，唯我独尊”。

婆伽婆有此六种意识，只称大自在或世尊，均不恰当。因此，一真法界的《圆觉经》，翻译时为避免以偏概全，“婆伽婆”只好译音不译义。

“入于神通大光明藏三昧正受，一切如来光严住持。”

佛在哪里说这部大《圆觉经》呢？譬如《楞伽经》是在锡兰岛上楞伽山所讲，《楞严经》是在中印度一个国家的首都所讲；又如《华严经》则不是在人间讲，而是在色界天上讲。那么，《圆觉经》在哪里讲？不在天上，也不在人间，是在自性中讲。

“神通大光明藏”是自性境界、大光明定境界。真正证了道，自然进入此大光明定中，同时也得大神通成就。此神通不是变幻魔术，而是大智慧大般若。此神通更不是天眼通、天耳通、神足通、他心通、宿命通，因为这五通是小神通，鬼神都有。另有第六通——漏尽通，鬼神所无，唯有大阿罗汉才有。佛当然六通具足，然而此六通尚非佛境界，佛之大神通比此六通更为广大。

大光明藏是人人具足的自心本性，亦是第八阿赖耶识转成大圆镜智的大光明境界。此光是常寂光，无相之光，永远清净。

三昧正受，三昧是梵音，三昧就是正受。正受是真正得大定，正定的境界。禅静入定有八万四千不同的境界，神通大光明藏三昧正受，亦是八万四千境界中的一种。但是，唯有大彻大悟成佛之后，才有此三昧正定。也就是说，一切凡夫将第八阿赖耶识转成大圆镜智之后，才进入正受三昧的境界。

一切如来光严住持，并非一两个佛有如此境界，任何一个佛成就以后，十方三世一切诸佛，都有此境界。任何一个凡夫众生，自己本身本来就具备这个境界，只是没有悟道，没有证道。只要证了道，一定进入此神通大光明藏三昧正受。所谓佛佛道同，心佛众生三无差别。光严是光明庄严，住持是永恒不变保持，住持正法，亦谓护持正法。除非悟了道，才有资格称住持，称护法。后来禅宗丛林中，也尊称寺庙之大方丈为“住持”。

“是诸众生清净觉地。”

以上所说是佛之境界，但是，假如众生一念清净，也一样可以进入此神通大光明庄严境界之中。此境界人人具足，本来就有。不只是人，就连猫、狗、牛、老鼠乃至小小细菌等一切众生，本身都有此境界。

一般众生为什么不能达到此清净光明境界呢？因为住在无明黑暗中，不能自悟自性，不能清净，自性光明被障碍了。被什么所障碍呢？因为一切众生昼夜始终沉没在“散乱”与“昏沉”两个境界中。我们一天到晚胡思乱想，都在散乱中，所谓散乱包括善念、恶念、无记（不善不恶），普通谓之妄想。不散乱的时候便落入昏沉，晚上睡觉是大昏沉，打瞌睡是细昏沉。人生就在此两个境界中，不是散乱，

就是昏沉；不是昏沉，就是散乱。散乱与昏沉合起来谓之妄念。有此妄念，所以不能清净，自性光明就被障碍了。

为什么要坐禅、念佛、念咒、观想？就是要做到既不散乱又不昏沉。不散乱又不昏沉就是戒，心中没有善念，没有恶念，也没有无记，一片天真，这是真正的持戒，也就是定；因为没有散乱没有昏沉，也就是慧，因为就在清净般若智慧觉地之中。那么，又如何能达到此清净觉地呢？

“身心寂灭，平等本际，圆满十方，不二随顺，于不二境现诸净土。”

若能把握住这段经文，《圆觉经》不需要讲，已经讲完了，再讲就是多余，再讲就是第二义。以下我们姑且作多余的讨论。

严格说来，学佛坐禅之真正目的，乃在于求得身心寂灭，而不是为了头痛、肾脏病等各样病痛，或是去除烦恼，逃避现实等等。一般人学佛打坐都是“垂老投僧，临死抱佛”的心理，不然就是像做生意贪求好处。

那么，身心如何寂灭呢？现代人不要说寂灭，得止就很难了，平时我们的心不在散乱就在昏沉中，念佛愈念愈烦，打坐愈坐愈乱，如何寂静得了？注意！不只是“心”要寂灭，灭掉一切烦恼，灭掉一切妄想，“身”也要寂灭。心寂灭还可以想象，“身”如何寂灭得了？这个肉体之躯处处给我们障碍，你念佛可以三天三夜一心不乱，可是你三天不吃东西，便饿得受不了，而且打起坐来，不是这里痛，就是那里痛，不能安详，此身如何寂灭？

要达到清净觉地，必须要做到“身”“心”寂灭，才可以进入自心本性的清净觉地，才可以了解到，我们的自心本来在神通大光明藏中，也就找到自己的自心本性了。不只是心要寂灭，身也要寂灭。纵然你修到心能寂灭，但是身未必能够如此。所以，我近年要各位遵照释迦牟尼佛的指示，赶紧修不净观——白骨观。必须走这条路，“身”才能得寂灭。否则，无论什么气脉、明点，单身法、双身法都没有用。因为末世的众生业力重，哪有可能修成这些法门？非修不净观、白骨观不可，千万注意。

平等本际，修持达到身心寂灭以后，更进一步就是平等本际。西方希腊哲学亦提倡政治人权之平等，释迦牟尼佛则更彻底提出一切众生平等，不管你有地位没地位，有钱没钱，受教育没受教育，四肢五官健全不健全，都一律平等。连狗呀！猫呀！牛呀！猪呀！也都和人一样平等。甚至连诸佛菩萨也一律平等，如文殊师利菩萨及观世音菩萨早就成佛了，仍现菩萨相度众生。文殊师利菩萨是七佛之师，早远劫前即已成佛，他的徒弟当教主，他化身为菩萨，辅助徒弟教化众生。无论是过去佛、现在佛、未来佛，只要达到身心寂灭，清净觉地，一念圆觉以后，都一律平等。没有说过去佛比我早在几千亿劫前成佛，我现在成佛，功夫不及他吧！没有这回事，只要你悟了道，与释迦牟尼佛、阿弥陀佛一律平等，这是形而上道体的平等。什么是本际？此际不是国际，不是人际，这是一切众生自性根本，一切佛法根本，“本”是指形而上的道体，任何三世诸佛与一切六道众生在形而上的道体上，是完全平等没有差别的。

修持做到了身心寂灭以后，才能达到平等本际。到了平等本际，自然是圆满十方。在诸佛菩萨自性平等本际里，没有一处不清净，没有一处不圆满。圆满就是没有缺陷，没有渗漏，不生不灭，不增不

减，不垢不净。充满十方，无所不在。东西南北上下谓之十方，充满整个空间，超乎空间，不是局限于某一方隅，不是固定于某一处所。

“不二随顺”，不二就是唯一，一真法界，也即是圆觉境界，干净处有佛，不净处有佛；天堂有佛，地狱有佛；善人心中有佛，恶人心中有佛，一切众生性相平等，此谓不二法门。出世是圆觉，入世亦是圆觉；成佛是圆觉，众生亦是圆觉，无处不圆觉。

“于不二境现诸净土”，到此不二境界，自然就是净土。既不散乱，亦不昏沉，一念清净，真正净土现前。

《圆觉经》的十二位菩萨

“与大菩萨摩诃萨十万人俱，其名曰文殊师利菩萨、普贤菩萨、普眼菩萨、金刚藏菩萨、弥勒菩萨、清净慧菩萨、威德自在菩萨、辨音菩萨、净诸业障菩萨、普觉菩萨、圆觉菩萨、贤善首菩萨等而为上首，与诸眷属皆入三昧，同住如来平等法会。”

这部经是大经，佛说此经时，与十万个大菩萨在一起，此十万大菩萨不一一列举，在此仅举出十二位菩萨名号，《圆觉经》是释迦牟尼佛答复此十二位菩萨所提问题的经典，所以大陆上的圆觉寺，一进门便供着这十二位大菩萨。这些大菩萨与其眷属小菩萨们都同样进入三昧，进入神通大光明藏三昧中，同住如来平等法会。大小菩萨都一律平等，都无我相。无我才能平等，大家无我，同一法界。

现在各位看看这十二位菩萨的排列有没有道理？读经要用第三只眼——慧眼，用脑筋想想看，此为思惟修。《圆觉经》这十二位菩萨的排列，已经告诉我们佛法大乘道的修法。第一位大智文殊师利菩萨代表智慧成就，悟了道智慧成就以后，就要起“行”。光想自己修，

不入世，不修菩萨行，那是不对的，所以古人骂禅宗容易流入小乘偏空之果，非菩萨道也，这骂得也不无道理。但是，达摩祖师的禅不同，有理入及行入，理入智慧成就以后，须入世修菩萨行。所以文殊师利菩萨之后，接着便是大行大愿普贤菩萨。

但是入世可不容易，必须手眼通天，千手千眼，手是手段方法，眼是智慧方便，所谓“归元性无二，方便有多门”。所以大乘菩萨无论魔道、妖道、鬼道、外道、小乘道无所不通，法门无量誓愿学，因此才能有很多的方便，才足以摄受折服各种不同的众生。这就是普眼菩萨的道理。

有了普眼菩萨的境界以后，修持才能达到金刚藏菩萨颠扑不破的境界。金刚藏的意思一是不为外界所迷惑动摇，再则是粉碎外界的邪魔歪道。

再以后是未来继承佛位的弥勒菩萨，弥勒菩萨现在在欲界天的中心——兜率天为天主。兜率天与我们一样声色犬马，五欲俱全，吃喝玩乐样样都来，并不清净。但是，其中有座内院，摒除一切声色犬马，弥勒菩萨在此说法，《瑜伽师地论》便是弥勒菩萨在此内院说的。印度的无著菩萨夜晚入定上兜率天，听弥勒菩萨说法，早晨出定，作记录，如此写成一百卷之《瑜伽师地论》。弥勒菩萨下一生就要像释迦牟尼佛一样，剃光头，以出世法表相，现出家相成佛。

要如何成佛呢？必须先得到清净智慧，有了清净智慧，才能威德自在。如文殊菩萨于释迦牟尼佛上座即将说法时，引磬一敲说：“说法竟”。释迦牟尼佛一句话未说，又进去了。文殊菩萨此时说了两句话：“我为法王，为法自在。”这就是大威德大自在，然后就是辨音菩萨，辩才无碍，法音清净。辩才无碍，必须深入经藏，智慧如海，

这是由多生累世说法之功德而来。并且还要净诸业障，我们的业障可并不那么容易消除，《楞严经》说：“理则顿悟，乘悟并销，事非顿除，因次第尽。”业障不是一下子去得掉的，要慢慢一步一步地消。业障除净以后，才能普觉圆觉等妙二觉，等同于佛。成了佛之后如何？是否就不来了呢？不，还是“诸恶莫作，众善奉行”。像贤善首菩萨所代表的意义。

《圆觉经》的十二位菩萨各有不同的表相，代表着十二种法门。看懂了这十二位菩萨的排列，才有资格来研究《圆觉经》。

好，下面好戏要开锣了！

第一章　文殊师利菩萨

什么是成佛的本起因地

如何发起清净心

发了清净心有什么好处

如何不堕入邪见

什么是无明

什么是空

无明妄想如何断

“于是文殊师利菩萨在大众中，即从座起，顶礼佛足，右绕三匝，长跪叉手而告佛言：……”

第一位出场代表问法的是文殊菩萨，文殊菩萨乃七佛之师，又名诸佛之师。在佛教造像上，文殊菩萨骑着狮子，狮子代表百兽之王，狮子吼，百兽脑裂，威猛无比。在密教的塑像上，文殊菩萨则是一手拿宝剑，一手拿经典，此剑乃智慧之剑，拔开慧剑，斩断情丝，代表着智慧成就。如何成就智慧？《金刚经》告诉我们，必定要福德够了，智慧才得以开发，也是自求多福，自我解脱的道理。学佛是靠自己，不是靠别人帮忙，也不是靠佛菩萨保佑。世界上最大的福报就是

智慧，纵然当上皇帝，或是财福多得足以买下整个地球，仍然买不到智慧；智慧不是权力金钱所能换取得来的。成佛是福德够了，智慧到了，不是功夫问题。以上是对文殊菩萨简单的介绍，也点出学佛首重智慧。

“顶礼佛足，右绕三匝，长跪叉手。”这些是印度的礼节，如同中国古礼的打躬作揖，三跪九叩。顶礼要五体投地，两手两足着地，额头要碰到长辈的脚。右绕三匝，合掌向右绕三圈，口中还要赞叹一番。叉手不是两手叉腰，是合掌的意思。

“大悲世尊，愿为此会诸来法众，说于如来本起清净，因地法行，及说菩萨于大乘中发清净心，远离诸病，能使未来末世众生求大乘者，不堕邪见。”

“大悲世尊”就是说大慈大悲天上天下最值得我们尊敬的佛啊！世尊是对佛的尊称，“世”不只指我们人世间，包括天上天下，“尊”即人天师表。“愿为此会诸来法众”，希望您为这里在座那么多从各处来求佛法的大众们解说。说什么呢？“说于如来本起清净，因地法行”。如来就是佛，自觉觉他，觉行圆满，谓之佛，大彻大悟成佛之后，就称如来。《金刚经》上说无所从来亦无所去，是名如来。所谓“如来”指什么呢？什么东西无所从来亦无所去？我们拿《金刚经》来注解《圆觉经》，或以《圆觉经》来注解《金刚经》，就很清楚了。无所从来亦无所去，指的就是如来本起清净因地法行。本起是成佛的根本，如做生意要以钞票做本钱，写字总得拿支笔，成佛靠什么呢？——清净，清净是成佛的第一步，成佛的基因、因地。法行是法门，如何能做到清净？达到清净的法门是什么？清净的反面就是不清净，也就是烦恼、散乱、妄想。我们要求得身心清净很难，人心都不清净，是不是？

以上是文殊菩萨所问的主题，接下来还有副题。“及说菩萨于大乘中发清净心”，菩萨等于中国文化中圣贤里的贤人，如孔子、老子、释迦牟尼佛等有大成就者就是圣人；那些正在进德修业，尚未达到圆满境地，而小有成就者是贤人，如子思、曾子。菩萨是梵文“菩提萨埵”翻译的简化，中文有时翻译为大士或开士，然而大士或开士尚不足以概括菩萨的意义。菩萨有觉悟有情之义，觉悟是自己已经悟道，但是功德没有圆满，世界上最多情的人便是佛菩萨，大慈大悲度尽一切众生，众生那么多，怎么度得完？你的痛苦我来挑，你的烦恼我来解决，你的困难我来帮忙，你说多情不多情？这就是菩萨行为，中国文学里有两句诗：

不俗即仙骨，多情乃佛心。

文殊菩萨所问的第一个主题，是如何成佛？文殊菩萨也在此点出了问题的答案，要想成佛，就是要得到本起清净因地法行，身心随时都在清净中，如此修行就可以成佛。假使心中有所求，有修道之念，想图个清净，那就不清净了，必须摆脱这一念，才是毕竟清净。不过，这个境界太高了，不容易达到，因此，文殊菩萨退而求其次，而问大乘菩萨们如何发起清净心？

我们经常听到佛教的朋友们说发心，一般所说的发心，不外乎出点钱出点力，这是发小的心。经典上说发菩提心，什么是发菩提心？大彻大悟而成佛，这是真发心。发菩提心又叫发大悲心，真开悟成道的人没有不大慈大悲。真开悟了，才可以无我，才可以牺牲自我度一切众生。大悲心是菩提心的行用，菩提心是大悲心的体，那么，菩提心的相呢？就是《圆觉经》此处所讲的清净心。诸大菩萨虽然在大慈大悲中，自性却清清净净。菩提者觉悟也，悟了道，得了清净心，才进入大慈大悲菩萨道。

发了清净心有什么好处？可以远离诸病。什么病？头痛、牙痛、胃痛、心脏病、肝脏病、肾脏病，这些是肉体地水火风四大不调所引起有形的病，还有属于心理无形的病，诸如一切烦恼，一切希求，一切妄念，贪、瞋、痴、慢、疑等等都是病。

佛眼看世间，一切众生皆在病中。病从何来？病从业生。每个人的因果报应不同，身体健康情况都不同，有些人天生身体健康，到了七八十岁，还步履轻便，精神奕奕；有的人一年三百六十五天，不在病中即愁中；另有些业力重的人，没病还自认为有病，到处求神问卜找药吃。业从哪里来？业由心造。换句话说，要如何才能身心无病呢？很简单，发清净心，就可以远离诸病。

讲到“发清净心，远离诸病”，中国禅宗有个故事。禅宗的教育法很特殊，如德山棒、临济喝、云门饼、赵州茶，再加上慈明骂。宋代慈明禅师喜欢呵佛骂祖，骂人是他的教育法，他的骂是出了名的，他的佛法可也了不起。当时的驸马爷是他的同参道友，也参禅开悟了的，临死前，写封信给慈明，告诉他要走了。慈明乘船赶去，驸马等他一到，两人谈了几句就走了。慈明禅师在回程的船上，突然中风，嘴巴歪斜。

他的徒弟急得不得了，说：“师父啊！您是悟了道的一代大师，现在嘴巴歪了，回去怎么见人？”

这位师父平日爱骂人，呵佛骂祖惯了，现在果报来了，嘴巴都骂歪了，这怎么办？

慈明禅师说：“别急！不用担心！”然后双手托住下巴，用力一扭，说：“你看！这不就好了！”果然嘴就不歪了。大家想一想慈明

何以有此本事？

还有一位天王道悟禅师，整天打坐，县长来访，亦不加理会，把县长惹恼了，叫人把这个和尚丢到河里，河里浮出一朵莲花，他就坐在莲花上面，这下子把这些人吓住了，因此感化了这位县长，成为他的皈依徒弟。天王道悟后来生病躺在床上，疼痛难过得哎哟——哎哟——地叫。

旁边服侍的徒弟说：“师父！您叫轻一点好不好？你是悟了道的大和尚，叫那么大声，让人听见，多丢脸！师父啊！您当年的威风哪里去了？”

悟了道的师父生病还哎哟哎哟地叫，这像什么话？他的道悟到哪里去了？天王道悟一听不再叫了，说：“哦！不对呀？我痛得叫哎哟哎哟哩，有个不痛的，你们知道不知道？”这几个徒弟都说不知道。

师父说：“我传给你们要不要？”

“当然要，求之不得。”

“好！喔哟！这个是不痛的！”然后，两腿一盘，走了。

各位参参看！哎哟哎哟叫的是痛的，喔哟喔哟叫的是不痛的，这到底是怎么一回事？

文殊菩萨问了菩萨如何发清净心，远离诸病的问题后，还问了另一个副题，如何能使未来末世众生求大乘者不堕邪见。我们现在还没有到末世，到了末世末法时代，连佛像、经典都没有，只剩一句——“南无阿弥陀佛”。我们现在是像法时代，还有佛像、经典流传，还算是好的时代。到了末法时代，那就很惨了，人类互相残杀，连草木

都可杀人。文殊菩萨的慈悲心顾虑很周到，请求释迦牟尼佛，设法使未来末法时代有善根求大乘菩萨道的众生，不堕入邪见中。此所谓邪见，是指不正，歪了，偏了，凡是偏离了佛法的正知正见，都属邪见；也可以说，凡是学佛修道离开了此清净心，都是邪见。

“作是语已，五体投地，如是三请，终而复始。”

这是印度礼仪对师道佛法的尊重。文殊菩萨说完了这些话之后，五体投地，行大礼，如同中国传统礼节的顿首稽颡。顿首，把头叩在地上；稽颡，额头碰到地。

讲到顿首稽颡，在此顺便提一提中国的丧礼。像我现在年纪大了，看报纸所关心的不是红字的喜事，而是黑字的讣文，看看哪位朋友又走了。看这些讣文，经常笑话百出，死在医院里，也称寿终正寝。正寝是指家里的主卧室，我们以前都是把家里最好最大最主要的房子给父母住。子女无论官做得多大，地位多高，也不敢睡正寝。寿终正寝是说死在家里的主卧室里。

人死之后，等尸体完全冷却，再移到大厅，经过小殓大殓，让大家看清楚是清清白白死的，不是被谋害死的，然后下葬。不像现在人死不到五分钟，立刻送到殡仪馆，往池子一丢，泡在冰水里。然后跑到别人家里，坐在大厅，嚎啕大哭，这些都不合中国古礼。报丧是不准进人家家门的，只能站在门外，对方出来，不论大人小孩，孝子都要跪下。所以讣文里“顿首稽颡”是向大家跪下磕头的意思。现代的中国人已经没有中国文化了。

如是三请，终而复始。同样的话重复讲三次，表示慎重。如同国家的法律条文，在立法院里要三读才能通过。这是印度古礼，表示对

老师对真理的尊重。

“尔时世尊告文殊师利菩萨言：善哉！善哉！善男子，汝等乃能为诸菩萨咨询如来因地法行，及为末世一切众生求大乘者，得正住持，不堕邪见。汝今谛听，当为汝说。”

此时释迦牟尼佛告诉文殊菩萨说：好的！好的！善男子（尊称也），你们能够为诸菩萨，询问如何成佛的基本修行法门，以及为末世一切求大乘道的众生，得到正确的认识，使得正法保持在世间，使众生不堕入邪见之中。你现在仔细地听，我为你说。

“时文殊师利菩萨奉教欢喜，及诸大众默然而听。”

文殊师利菩萨听到了释迦牟尼佛答应说法之后，心里很欢喜，退回到自己的座位，其他大众也静静地洗耳恭听。

“善男子，无上法王有大陀罗尼门名为圆觉，流出一切清净、真如、菩提、涅槃及波罗蜜，教授菩萨，一切如来本起因地，皆依圆照清净觉相，永断无明，方成佛道。”

“善男子”，等于说诸位同学、各位女士、各位先生。由此可见，释迦牟尼佛很客气很谦虚，慈爱而谦和，有如《论语》中孔子的学生形容孔子，“望之俨然，即之也温”。看起来好像很威严，跟他一接近，就觉得他和蔼慈祥。

“无上法王”，成了佛才有资格称无上法王。佛是至高无上的万法之王，超乎一切群众之上，超乎一切国土之上，他是人类精神的皈依。释迦牟尼佛亦称为空王，如同中国称孔子为素王，素是纯净的意思。西藏密宗有位大宝法王，是密宗花教的八思巴，年十五岁即六通

具足，当忽必烈征服西藏时，拜他为师，奉为大元帝国国师，并封为大宝法王。后来代代相传，袭称此号，但是也只敢称为大宝法王，不敢称无上法王，只有佛才有资格称无上法王。

陀罗尼是梵语，总持，总纲的意思，它是八万四千法门的根本总法。密宗称一切咒语为陀罗尼，陀罗尼还含有能持能遮的意思，能持是使善法不退，能遮是使恶法不生。

成了佛的无上法王，有个大总持的法门叫作“圆觉”，圆代表圆满，没有缺陷，没有渗漏，圆也包括了一切时间，包括了一切空间，无时不在，无所不在，任何时间任何地点都可以成佛，随时随地可以圆满觉性，随时随地可以悟道。

此圆觉流出一切清净、真如、菩提、涅槃及波罗蜜。清净在中国文化讲来，就是斋戒沐浴，洗头洗澡，把身体从头到脚洗得干干净净，然后心里不敢胡思乱想，不敢随意动念，这叫持斋。持斋乃指斋心，内心清清净净。持斋不是吃素，一般把吃素叫作持斋，这是不对的。不吃葱、蒜、韭、芥末、兴渠等五荤叫吃素，后来人搞错了，便将错就错。

流出一切真如，什么是真如？真如乃道体也，真心之体，禅宗所谓明心见性，就是要见到此真如道体。净土宗的三经一论——《阿弥陀经》《无量寿经》《观无量寿经》《大乘起信论》，其中马鸣菩萨著的《大乘起信论》所讲的，便是真如门与妄想门。烦恼妄想是一切众生造业的根本，烦恼妄想清净了，证得真如，即便成佛。真如翻译得极妙极佳，真如，如真，好像真的。

菩提是觉悟的意思，前面已经解释过了，不再重复。《金刚经》的重点，在强调如何证得阿耨多罗三藐三菩提，就是如何悟道成佛。西藏密宗宗喀巴大师写了一本《菩提道次第广论》，叙述成佛的次第方法。

释迦牟尼佛临走前，讲了一部《涅槃经》，涅槃就是如来自性的别名。涅槃也是寂灭的意思，寂灭不是什么都没有了，而是本来清净，本来寂静。涅槃不是死亡，而是永远存在。所以，释迦牟尼佛临走前说“常”“乐”“我”“净”，把以往所说的“无常”“苦”“空”“无我”全都推翻了，不要以为他真的走了，没有，佛无所从来，亦无所去。

波罗蜜就是到彼岸，学菩萨道，要修六波罗蜜，布施波罗蜜、持戒波罗蜜、忍辱波罗蜜、精进波罗蜜、禅定波罗蜜、般若波罗蜜，修此六种波罗蜜，到达彼岸。彼岸指哪个岸？成佛之岸，脱离苦海之岸。

圆觉涵盖了此一切清净、真如、菩提、涅槃、波罗蜜，乃一切大法之总法，一切大法之总源。读《圆觉经》，不得不令人肃然起敬。

所有佛都是依此圆觉法门教授历代菩萨，此圆觉法门是佛法之根本大法。

一切如来本起因地，皆依圆照清净觉相，永断无明，方成佛道。凡是想要成佛，都必须根据此圆觉修法，才能成佛。

本起因地——成佛的工具从哪里找？在我们自己这里找。在我们普通凡夫里有个东西，就是会思想，会起烦恼的东西，人的一切活动都靠他，要把他找出来，他是成佛的本起因地。

这又如何找呢？很简单，就在人的一念之间。什么是我们的第一念？当我们觉得这个问题很稀奇的时候，已经是第二念了。各位能不能记得，早晨起来第一个念头想的是什么？想不起来，好，没关系，那么，你有没有把握知道，明天早上醒来第一个念头会想什么？本起因地要在这个地方去找。

你说我还是找不到，怎么办呢？皆依圆照清净觉相，这就是传法了，把修行的方法也告诉你了。随时圆满观照，照什么呢？回照自己的起心动念，自己的思想念头怎么来怎么去，要清清楚楚。记住，要圆照，不是偏照。打坐的时候观照很清楚，下了座就乱了、迷糊了，那不叫圆照。要在忙中乱中，随时随地观照自己的念头。

观照念头并不是要你不想，唉哟！我怎么又去想？好像“想”与你是冤家似的。有念头来，不用怕，要知道人的思想念头是留不住的，不信，你留留看！留得住吗？人的思想妄念留不住，但是，要送也送不走。你不去想它，它偏要想，很可恶！对不对？人的思想就那么怪，注意，这就是无明。例如念佛，阿弥陀佛，阿弥陀佛、阿弥陀佛……咦？外面下雨了！门不晓得有没有关？糟糕！妄想又来了，不应该！不应该！我们一天到晚就在后悔妄想里转，如此妄想无明如何清净得了？

那么，有些人打坐，静静地坐在那里不动，是否就圆照清净了呢？一点也不，忙得很，心里想的可多呢！我坐了那么久，气怎么还没有动？是不是上了当？我怎么还没有开悟？如来大法难道是这样吗？那不叫圆照，换一个字，叫怨照，各位想想看，是不是这样？

当你察觉妄想来的时候，就是清净，因为妄想早已跑掉了，当下清净，本来清净，不用再去想把妄想空掉，妄想不空而自空。如此一

念清净下去，圆照下去，慢慢修下去，便可以永断无明，便可以成佛。

“云何无明？”

什么是无明？无明是佛学的名词。在小乘佛法里，无明是十二因缘的起首，无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受、受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死。我们的思想情绪都是无明，生从哪里来？死向何处去？父母未生前，我究竟是谁？死后是否真有轮回？有没有我？这些一概不知，皆在无明中。大无明就是一切的大疑问，学佛不从这里入手，一切都是空事，没有用，“不识本心，学法无益”，此是因地法门。

其次，我们心念的来去，以及思想情绪控制不住，自己做不了主，反而做了思想情绪的奴隶，这些妄想烦恼从哪里来？是唯心？是唯物？是生理？是心理？自己永远搞不清楚，这就是无明。假如这个因地法门认识不清，只求佛保佑，求佛加庇，说老实话，这正是无明烦恼。

佛说永断无明，方成佛道。文殊菩萨担心我们不但无明断不掉，连无明是什么东西都莫名其妙，所以，特别代我们提出问题：云何无明？

下面是佛对无明所作的回答。

“善男子，一切众生从无始来，种种颠倒，犹如迷人四方易处，妄认四大为自身相，六尘缘影为自心相，譬彼病目见空中华及第二月。”

什么是无明？实在很难作答。我们知道凡是善于说法者，都善用比喻。人的思想与感情经常无法用语言来表达，人世间的语言文字有限，所以，人与人交谈，要面对面，看表情、手势、动作才能了解得清楚。

其实，语言加上这些表情动作，还无法真正完全明了，否则，人与人之间，不会有那么多误会。要想以世间的文字语言，来表示形而上的道，非常困难。因此，大教主都善于用比喻，佛经里比喻最多，故事也最多，基督教的新旧约圣经里比喻也特别多，犹太人的法典里比喻也是一样多。比喻是语意表达最好的方式，但是，我们人反而受比喻的影响，抓住比喻当真话，例如问说：月亮在哪里？便用手指一指，月亮在那里，结果，把手指当作月亮了！这是很可怜的事。现在，释迦牟尼佛也只好用比喻来解释。

“善男子，一切众生从无始来，种种颠倒。”无明就是颠倒，颠倒乃佛经所提出，而意义特别深远。佛说“一切众生从无始来，种种颠倒”，其实这句话已经把一切佛法都讲完了。我经常说个笑话，人本来就颠倒了。你看！上帝造人就造颠倒了。两只眼睛都长在前面，后面什么都看不见，所以走路会被车子撞倒，假如眼睛一只长在前面，一只长在后面，就不会有那么多车祸了。眉毛长在手指头上的话，早晨起来当牙刷用，多方便。鼻子倒过来，吃完饭，把筷子往鼻子一插；下雨打伞也方便，往鼻子上一插，不用手撑着。嘴巴假如长在头顶上，吃饭往头上一倒，免得浪费时间。口袋里的钞票脏得要命，又不能当饭吃，却要数了又数，然后还要放在保险柜里。人不吃它就会死的米、麦，却摆在那里没有人理，你说众生颠倒不颠倒？黄金、钻石能做什么用？却珍惜得不得了，贵得要命，结果，还惹来杀身之祸，颠倒不颠倒？说什么打是情，骂是爱，颠倒！

人世间没有一样不颠倒，众生颠倒，知见不正，样样颠倒。不颠倒，就成佛了。佛是什么？中国禅宗祖师说佛是无事的凡夫，没有事的平凡人，哪个人能够做得到？都是无事生非，都在颠倒之中。

中国禅宗的傅大士，南北朝时代人，弥勒菩萨的化身，与达摩祖师见过面。他写了一首颠倒的偈子：

空手把锄头，步行骑水牛，
人从桥上过，桥流水不流。

这首偈子千古以来，有几人参通？如果能参通，你就悟道了。有些学道的人说这是密宗啊！空手把锄头，打坐阳气一动，两手赶紧结个手印。步行骑水牛，哦！任督二脉通了。人从桥上过，桥流水不流，口水是甜的，赶紧咽下去。这样讲真是乱七八糟，颠倒中的颠倒。我当年的禅宗老师说：这首偈子永远参不透的。我说先生（我们以前称老师为先生），您露一点消息给我们好不好？“好呀！”他说：“半夜起来贼咬狗，捡个狗来打石头，从来不说颠倒话，阳沟踏在脚里头。”哈！更颠倒！

如何才不颠倒呢？明代大诗僧苍雪大师有首诗：

南台静坐一炉香，终日凝然万虑亡，
不是息心除妄想，只缘无事可思量。

这才不颠倒！这才有资格参禅。

所有众生一动思想，一有情绪就是颠倒。世法与佛法是同样的道理，我常常鼓励出家的同学要懂世法，世法懂了，佛法就通了。《红楼梦》里有两句话：“世事洞明皆学问，人情练达即文章。”贾宝玉一辈子最讨厌这两句话，这两句是贾宝玉的父亲亲自所写，借此教育

他，后来，贾宝玉懂了这两句话，也就出家当和尚去了。其实，什么是世间法？什么是出世法？《红楼梦》全都给你点出来了，只是一般人看不懂罢了。我们从颠倒的观念来看世间，很多人做人处事，无一不颠倒，时时颠倒，处处颠倒。本来很简单的一件事，好好的一件事，搞到后来，吵起架来，大家弄得不愉快，就是因为世事不能洞明，人情不够练达，把事情搞颠倒了。

再说，人们不只是世间法颠倒，严格说来，念佛打坐想成佛，是不是也颠倒？这是个大问题，因为佛不在念中求，佛不在坐中求，更不在拜中求。那么，佛究竟从何处求？假如这个问题没有搞清楚，目标都迷迷糊糊，你说你学佛，岂不颠倒焉哉？

下面佛再解释什么是颠倒，犹如迷人四方易处。释迦牟尼佛在此作了一个比喻，如同我们走路，走到一个地方，突然迷失了方向，一时迷糊，东西南北分不出。地球是圆的，本来没有方位，东西南北是人定出来的，根据太阳及地球磁场定出来的。那么，谁令你迷失方向呢？无主宰，不是鬼，不是神，也不是上帝，而是你自己迷掉了。

如何四方易处呢？如何迷掉的呢？学佛必须要把这个原因找出来，学佛第一步必须先认识清楚什么是不颠倒的，什么是正的。不过，佛没有讲，他说妄认四大为自身相，他说我们搞错了，弄颠倒了，把肉体当成我，肉体是四大合成，地水火风四大和合而成。坚固的物质谓之地大，如石头、土地、高山，在人体说来就是骨头肌肉。水大，地球上的雨水、冰雪，人体上的血液、脓痰、尿、汗都属水大。火大，外界的太阳能，人体内的体温都属于火大。风大，大自然的气流，人体里的呼吸谓之风大。我们的身体是由这些四大合成的机器，但是，这些不是我，只是我之所属，只是拥有几十年的使用权，走的时候要交还给大地。我们住的大地对我们太好了，给我们吃，给

我们住，给我们用，我们还给它什么呢？吐口水，拉大便，倒垃圾，空气污染，水污染，脏的都给它，最后死的时候，臭的还归还给它。它也不生气，照单全收。所以，道家教我们做人要效法天地，只有布施出来，不想回收。佛说一切众生把这个肉体认作是我，颠倒了，所以，很多人学道打坐尽在身上搞，气脉通到这里啰！身体摇起来啰！又通到那里啰！最后全通到殡仪馆去！身体四大是假的嘛！你把它当真的我，是不是颠倒？

再来呢？妄认六尘缘影为自心相。什么是六尘缘影？色，外面的光，眼睛看得见的东西。声，耳朵听得见的声音。香，鼻子闻得到的气味。味，舌头尝得到的味道。触，身体感受得到的感觉。法，意识想得到的思维。四大所合成的肉体则有六根，眼、耳、鼻、舌、身、意六种机能。外界的六尘，六种物理现象，与肉体的六根相互作用，产生了影像，谓之六尘缘影。例如，照片、电影、电视都是缘影，都是假象，可是，这些缘影很厉害唷！都会引动我们的喜怒哀乐。看到它们痛苦，我们也痛苦；看到它们高兴，我们也高兴。你看！我们人多么颠倒！明明知道是假的，还是要受它影响。

想想我们的思想，都在六尘缘影中颠倒。例如最近流行的电影《甘地传》，看完回到家，还在感叹甘地真伟大。这部电影就是那么感动人，感动得当场掉眼泪，为什么呢？就是因为被六尘缘影所欺骗。人生的一切事物都是六尘缘影，昨天所发生的事情能留得住吗？能再把它摆在眼前吗？不能，这些都过去了，都是六尘缘影。可是，我们经常想起昨天的事，都会气愤得不得了，难过得不得了，一切众生都在六尘缘影里玩，把六尘缘影当作自己的心。

好，现在释迦牟尼佛把这一切都否定了，教导我们四大合成的身体不是真的我，六尘缘影也不是真的我。再深入探究，如果这身心不

是我，那么，什么才是真正的我？这是很严重的问题。

下面佛又用了一个比喻，他说“譬彼病目见空中华及第二月”。我们现有的身心不是我，但是，并没有离开我，它是我们真正生命的反映，如空中花，空中哪有花？把眼睛揉一揉，在空中出现一点一点的，或者头发昏，看到眼前一点一点的小星星。又如你们打坐看到亮光，看到佛菩萨，对不起，譬彼病目……不能认真，当真你就错了。及第二月，各位有没有看到过第二个月亮？月亮只有一个，对不对？可是，月亮多得很，古人有句诗：“千江有水千江月。”只要有水的地方，就出现一个月亮。水中的月亮是不是真的月亮？不是，是天上月亮的反映。

到这里，各位看，佛经写得多美。《圆觉经》《楞严经》《维摩经》这三部经典的文字，真是美到极点。透过这美丽的文字，我们要了解到这个身心不是真我。

学佛的第一步就是破除无明，不要弄颠倒了，不要把这个假的身心当成真我，把它看得牢牢的。想想看！我们一生时间中百分之九十五都在为这个躯体而忙。它需要睡觉，躺在床上，人生已去了一大半。它会饿，吃三餐饭，可有得忙了，买菜、洗菜，要煮、要炒，吃完了，还要洗，吃下去也挺麻烦，又要排泄出来。早晨起来，还要洗脸；冷了要加衣服，热了要脱衣服。为了生活奔波，要工作，要受气，忙了一辈子，结果，它还是不属于我的，最后属于殡仪馆的焚化炉。你看！我们被它骗得多苦！众生颠倒！除此之外，又是名，又是利，那更有得忙了，忙了一辈子，结果如何呢？人真是可怜啊！

要透过这些假相来寻找真正的生命，不要被这些六尘缘影骗住了。其实，大家念佛打坐也是在玩自己的六尘缘影，尤其是学道学密

宗的最喜欢讲梦，跑到我这里来，老师啊！我昨天做了一个梦……如何如何，唉呀！我听了一个头三个大，明明是梦，明明是假的，偏偏讲了又讲，最后还说这个梦是真的，你说众生颠倒不颠倒？

“善男子，空实无华，病者妄执，由妄执故，非唯惑此虚空自性，亦复迷彼实华生处，由此妄有，轮转生死，故名无明。”

释迦牟尼佛告诉文殊菩萨说：虚空中实际上并没有花，虚空就是空的，没有东西，因为眼睛有病，所以看起来有花。如精神分裂症的人看到鬼看到神，在他的脑海里、眼睛里的确有鬼。

说到精神病，谁有病？谁没病？很难判定。绝对没有病正常的只有两个人，一个是已经圆寂的释迦牟尼佛，一个是还未出生的弥勒佛。每个人都有病，因为都在颠倒妄执之中。以前我到精神病院看那些病人，待久了，我就发觉不对劲，全体都是病人，你说他们不正常，他们才觉得你不正常呢！后来我对两位精神病科的医师说：你们小心唷！搞久了，你们也会变精神病，结果，不出所料，几年以后真的也都变成精神病。因为众生颠倒，谁对？谁错？搞不清楚。

病者妄执，妄执就是把假的抓住当真的。眼睛病了，看到虚空里花朵的存在，就是妄执。因为这样搞久了搞习惯了，不但迷惑了虚空的样子，连真的花的样子也忘记了，都把假的当成真的了。

由此妄有，轮转生死，故名无明。我们生了又死，死后再来投生，如此生生死死，轮转不停，就是因为妄执的缘故，就是因为把假的当真的缘故。此“妄执”就是其他经典所讲的“业”。

我以前经常和几位神父说笑话，我说你们的《圣经》内容涵义很好，可惜，翻译得很糟，那种白话文是明朝时代翻译的，没有文学价

值，所以弘扬不开。佛教之所以在中国能生根发展，佛经翻译文字优美，具有高度的文学价值，折服了中国的知识分子，这点是很大的原因。你说人生来就有罪，令人听起来就反感，老子我生来就没有罪，我妈妈也没有罪，我爸爸也没有罪，我的老祖宗也没有罪，为什么上帝说我有罪？不通嘛！但是，上帝说的没有错，只是你们不懂，你们没有办法依文化背景适当翻译。人生来不是有罪，而是有缺憾，不完美，不圆满，也就是说人生来就有业，有善业、恶业，以及不善不恶的无记业，这个业不是罪，而是一股力量，牵着你跑。

我们在大颠倒之中，什么是对的？什么是错的？搞不清楚，一切都在妄执，都受业力影响，都被错误的思想左右。为什么有烦恼？为什么有痛苦？因为自己妄执。所以中国的禅宗说到所有的佛法，只有一句话：“放下。”但是，人就是那么可怜！偏偏放不下。听了禅宗的放下，天天坐在那里，放下！放下！如此又多了一个妄执——“放下”。

唐代白居易学禅，写了一首诗，这首诗等于把《圆觉经》的开头讲完了。

须知诸相皆非相，若住无余却有余。
言下忘言一时了，梦中说梦两重虚。
空花哪得兼求果，阳焰如何更觅鱼。
摄动是禅禅是动，不禅不动即如如。

《金刚经》所讲人相、我相、众生相、寿者相，一切皆空，一切诸相皆非相。有余、无余是佛学的名称，得了道的境界是无余涅槃，也叫作无为。有余涅槃是小乘境界的道果，无余涅槃是在大乘境界的道果。言下顿悟，一切解脱，谓之“言下忘言一时了”。人生本来是

梦，我们的所作所为，都是梦中之梦，都是妄执，都是假的。佛告诉我们自性本来空，既然是空，还要求个果位？还想得个道？所以，“空花哪得兼求果”。阳焰就是光影，夏天在高速公路上，就可以看到前面路上飘浮着水，这就是阳焰，这是假的光影幻境，怎么会是水呢？“摄动是禅禅是动”，把两条腿盘起来，把心里的念头拼命压下去，以为这就是学佛，以为这就是静，其实，这才动得厉害。假如你不求清净也不求空，“只缘无事可思量”，自然而然，这就对了，“不禅不动即如如”。

懂了白居易这首诗，才能了解《圆觉经》这一节，佛所告诉文殊菩萨的话，一切众生皆因妄执而生，人都把假的当成真的。

“善男子，此无明者，非实有体。如梦中人，梦时非无，及至于醒，了无所得。如众空华灭于虚空，不可说言有定灭处。何以故？无生处故。一切众生于无生中，妄见生灭，是故说名轮转生死。”

接下来，佛再进一步解释什么是无明，无明并没有一个真东西。例如我们闭起眼睛静坐，眼睛好像不在看，其实，有没有看？早就在看。看什么？看到前面黑洞洞，空空的，看这空空的正是无明。再如我们静静坐在那里，好像什么都不想，心中一念，若有若无，似想非想，此正是无明。但是，你再一寻找，这个东西在哪里？它没有体，假的，所以说，此无明者，非实有体。

“如梦中人，梦时非无。”佛在此又作一个比方，例如人在做梦的时候，梦中的境界都是真的，并非没有。我常告诉人家，当一个人在做梦的时候，不要去叫醒他，叫醒他是罪过，很残忍。你看有些人做梦时，笑得多甜！他在梦里多享受！多舒服！这种经验大家都有过吧！

可是，人很可怜，古人有两句诗：

多情自古空遗恨，好梦由来最易醒。

这就是人生。好梦最容易醒，醒来想再接下去，接不下去，所以，不要去叫醒梦中人，让他多做做好梦。我有时在想，佛说唤醒梦中人，到底是慈悲？还是狠心？我觉得一切众生让他做做梦，蛮舒服的！何必去叫醒他呢？

“及至于醒，了无所得。”等到梦醒的时候，才晓得刚才在做梦，什么都是假的，什么都没有。注意！现在我们正在做梦哦！等到大彻大悟，就会发觉我们白天睁着眼睛做梦，与夜晚闭着眼睛做梦，没有两样。晚上做梦是幻，白天做事一样是幻。可是，我们凡夫众生梦中认为是有，醒来还不愿承认它是假的，还想继续梦下去；明知现在是在梦中，还是愿意沉迷下去。

“如众空华灭于虚空，不可说言有定灭处。”例如我们眼睛生病，看到虚空中有花朵；眼病医好了，花没有了，这些亮光哪里去了？从哪里消失的呢？不，不可以这么说。它本来就是没有的，它本来就是虚幻的，它是空生空灭，它不在虚空中生，而是在你这里生。何以故？为什么呢？无生处故。空中的花本来是假的，因为我们以病态的眼睛去看虚空，虚空才出现花影，虚空还是虚空，虚空中并没有多出花朵来，当然也就没有生处，也没有灭处。

“一切众生于无生中，妄见生灭，是故说名轮转生死。”其实，我们真正的生命是无生的，是生而不生。什么是生灭呢？例如我现在讲话，各位在聆听抄写，动一下，显出一个现象来，经过一段时间空间，又消灭了，一生一灭，一来一往，我们眼睛所看到的，耳朵所听到的，乃至心里所想的，这一切的一切都是生灭法。假如我们被这些

生灭的现象所转，就是凡夫。假如能够发觉在这生生灭灭之中，有个不生不灭的，生而不生，灭而不灭，动而不动，无形无相，就可以如佛经所说：“证无生法忍，登菩萨地。”就可以不须断除生灭，就不在生死之中。

由此可见，宇宙万有的现象都是相对的，有生就有灭，有来就有去，有善就有恶，有是就有非，有动就有静，这是生灭法，现象界两边相对，是靠不住的。能生能灭的，而不生不灭的才是佛道。所以，打坐念佛求静，静也是生灭法。静久了，也坐不住，要下来走走，定久了要出定，静极思动，动极思静。为什么凡夫想打坐求静？动久了，烦了，所以想图个清净。但是，真让你静下来，却又静不了。我有几个朋友很羡慕出家同学的清净，想退休，我都劝他们不要，为什么？因为很多人一旦退休，没事做，静不下来，结果，退到“阴”国去了。所以，学佛的第一步要先能享受寂寞，没有这种修养，不要谈学佛。

想当年我在峨眉山顶闭关的时候，山峰顶上，不要说人影没有，连鬼影子都没有。万山冰雪，孤零零一个我，所谓：

千山鸟飞绝，万径人踪灭。
孤舟蓑笠翁，独钓寒江雪。

就是如此境界。有时夜晚看经，一盏油灯，一灯如豆，孤灯独影，那才清净！那才享受！这才真是享尽清福，是人生一大享受。你们学佛修道，回去看到老婆孩子，抱一抱，然后就走开去打坐，偶尔清净一下，老婆孩子还是在旁边，假如真把你丢到人烟绝迹的地方去，保证你吓都吓死。

以上是讲到妄见生灭，轮转生死，顺便提起。我们继续看下去。

“善男子，如来因地修圆觉者，知是空华，即无轮转，亦无身心受彼生死，非作故无，本性无故。”

佛告诉文殊菩萨成佛的第一步怎么走，我们都有资格成佛，谁都一样，包括蟑螂、蚂蚁一切众生。第一步因地怎么修呢？“知是空华，即无轮转”，要晓得所有的一切都是虚空中的花朵，今天我们讲的，听的，一切所作所为都是假的。人生如戏，要晓得我们现在是在唱戏，演父亲的就要像个父亲，演儿女的就要像儿女，演丈夫的就要像个丈夫，演妻子的就要像妻子，要演得大家都叫好。但是，不要忘了你是在唱戏，唱完戏，卸了妆，都到殡仪馆报到去了，这一切都是假的。但是，一般人唱戏都唱昏了头，上了台就下不来，上台容易下台难。

同时要认识清楚，“亦无身心受彼生死”。生生死死是现象的变化，我们那不生不死的真我，并不在此生死上，你要能找到这真生命，才可以了生死。注意，我们那不生不死的道，“非作故无”，不是造出来的，也不是修出来的。你说我敲了好多木鱼，打了好多坐，念了好多咒语，大概可以成佛了吧？哈！那是你妄想！观自在菩萨在《心经》中不是也告诉我们：“不生不灭，不垢不净，不增不减。”你修他没有多，你不修他也没有少，它不是造作出来的。空本来就是空，不是你修出来的。

你们平常打坐觉得空空的，唷！好舒服！好清净！我见到了空性！不要自欺欺人，那是你自己身心造出来的一种感受。甚至，有的人跑到我这里来说：“老师，糟了！掉了！”我说：“什么掉了？”“那个空空洞洞的掉了！”你们说好不好笑？空不是你修出来的，不是你不修就不空，他不用你修，本来就空。我常常讲，不要去空妄

想，怎么那么多事？是妄想来空你啊！妄想本来是空，你想留他也留不住，用不着你去空他，所谓：

秋风落叶乱为堆，扫尽还来千百回。
一笑罢休闲处坐，任他着地自成灰。

懂了这个道理，就可以开始修行了，这是如来因地。我此话不会骗你们，讲错了，下地狱，到地藏王菩萨那里第四层地下室，地狱本来十八层，现在时代进步了，又加了四层地下室。（众笑）

“彼知觉者，犹如虚空，知虚空者，即空华相。亦不可说，无知觉性，有无俱遣，是则名为净觉随顺。”

我们再来体会空。空，是学佛的第一步，也是学佛的最后一步。各位注意！“空！”我刚才说空，有没有一个空？什么都没有了对不对？即有即空，即空即有。那么，你说空，现在有没有知觉？有，有知觉。那知觉不空，不！“彼知觉者，犹如虚空”，因为空，所以有知觉。如果没有知觉，就不叫空。

“知虚空者，即空华相。”我知道现在空，那个能知之性本来就是空的，你又何必再去空他？妄想来了何必害怕？因为空，所以什么都知道。“亦不可说无知觉性”，你不要认为空就无知觉，越空越清楚，越清楚越空。不要认为空是什么都不知道，不要以为什么都不知道就是入定，千万不要搞错了。“有无俱遣”，说有也不对，说空也不对，“不是息心除妄想，只缘无事可思量”，不抓住一个有，不抓住一个空，不空而自空，不定而自定，即空即有，即有即空，如是！如是！“是则名为净觉随顺”，此即是唯心净土，此即是觉性，顺此而行，即是正路。

“何以故？虚空性故，常不动故，如来藏中无起灭故，无知见故，如法界性，究竟圆满遍十方故，是则名为因地法行。”

什么理由呢？“虚空性故”。虚空是个形容词，我们往往有一个错误的观念，把自然界的空间当成虚空，所以，在心理上自己造就一个空空洞洞的境界，以为这就是虚空，实际上，有个空空洞洞的境界存在，已经不是空了。这是第六意识有个虚空的观念，是加以造就出来的，在唯识的道理讲来，就是作意。自然界的虚空其实并不空，里面含有空气、水分、灰尘、细菌等等。佛法所讲的虚空是个名词的引用，虚空既不是有，也不是没有，无以名之，名之曰虚空。千万不要抓住一个虚空的境界，当作虚空。

其次，我们的无明妄想究竟如何去断？佛说无明如虚空之花，无生处，无灭处，不了自了，了而不了。这个道理听起来好像很玄妙，其实很平凡。《心经》里说“无无明，亦无无明尽”，无所谓了或不了，因为它本身是虚空性。例如我们听的、看的、想的、讲的，都是无明所起的作用，你说它有吗？没有，用过便休，没有吗？当场能够用，它本身自性是虚空。

“常不动故”，我们也经常误以为修道修到最后不动，以为不动念，或者什么都不知道，就是定。这样的话，何必学佛？学石头，学死人多好！所谓不动是形容词，它是动而不动，例如我讲话，诸位听见了没有？听见了，这不是动吗？各位听到我讲话的声音，乃至听到外面的车声，这是动相。假如你到了高山顶上，听不到任何声音，那时你听见了没有？听见了，听见了一个没有声音的，这是静相。动相你听到了，静相你也听到了，动相与静相，你都清清楚楚，此时念头没有动过，动静二相，了然不生。动来知道动，静来知道静，能够知

道动静的那个不在动静上面，与动静毫不相干，它是永恒不变的，所以用常不动来形容它，它是不生不灭，不增不减，不垢不净。

“如来藏中无起灭故，无知见故”，如来藏是佛法的名词，所谓如来是悟了道、成了佛的称呼。如来也是形容词，好像来了，其实没有来，也不能说完全没有来，如同我们的思想念头好像来了，来了又去，自性空故，常不动故。那么，何以谓之“藏”？因为它能生万法，含藏一切万有。所谓如来藏，即是一切众生自性之别称也。如来藏中无起灭，在我们的自性中无所谓起灭，例如我们研究《圆觉经》，我讲了一大堆话，各位也听了一大堆，所有生起灭了，听过了都不相干，无生亦无灭。话也听懂了，书也看到了，但是，用过了便休，自体上都没有了。看了，懂了，印象马上过去，无知见故，在自性中都不执著，无知亦无见。何以如此呢？

“如法界性，究竟圆满遍十方故，是则名为因地法行”。如法界性，此话怎讲？我们初步学佛，一定说无明妄想是罪孽，一点都没有错。无明妄想为什么那么难以除去呢？如来藏性微妙不可思议，一切众生妄想业力亦微妙不可思议，转了此业力就是佛。“如法界性”如何解释？我们引用的《楞严经》上所说：“清净本然，周遍法界，随众生心，应所知量，循业发现。”清净本然就是《圆觉经》所讲的如来藏性，周遍法界。法界是佛学名称，比宇宙还广大，普遍充满一切时空，此法界超越了我们观念中的时间、空间。随众生之心量大小而大小。应所知量，循业发现，看你的智慧到达什么境界，随你的业力而发现。《圆觉经》在此讲得比较简化，如法界性，随你的心量有多大，就有多大。我们的心有多大？大得很呢！阿弥陀佛！阿弥陀佛！干叫两声，就想往生西方极乐世界，你说大不大？但是，如此专心念下去，会不会到呢？会到，如法界性。我们的自性有没有边际可量？

没有。究竟圆满遍十方，不是修了就会比较大，不修就比较小，它本来圆满，遍满十方，没有时间空间的阻碍。懂了这个道理，才能开始学佛，是则名为因地法行。

《圆觉经》一开始，文殊菩萨提出问题，问学佛从哪里开始？什么是如来因地法行？等于盖房子的地基在哪里？佛答复要断无明。文殊菩萨又再进一步问什么是无明？无明犹如病目见虚空之花朵，虚幻不实。

“菩萨因此于大乘中，发清净心。末世众生依此修行，不堕邪见。”

佛告诉文殊菩萨，要修行大乘菩萨道，要发清净心，要懂得自性本来清净的道理，妄想念头用不着去空它，自去自来，自由自在，无挂无碍。发清净心是属于因位，果位则是发菩提心。如何能清净呢？自性本来清净，不用你来清净。懂了这个道理，才是学佛的第一步。

末世众生依照这样修行，才不至于堕入邪见，才不至于走岔了路。假如没有认清这个目标，对不起！根据《圆觉经》来说，都是邪见。不过，万一走了歪路，也没有关系，慢慢再绕回来，只是绕一大圈，走了很多冤枉路而已。

“尔时，世尊欲重宣此义，而说偈言：……”

以上是释迦牟尼佛讲道的记录，以三藏十二部分类，谓之长行。后面是偈颂，偈颂的作用是把前面所讲的道理加以归纳。在印度来说，这些偈颂是最美丽的诗歌，可以配合音乐唱诵。

“文殊汝当知：一切诸如来，从于本因地，皆以智慧觉，了达于无明。知彼如空花，即能免流转，又如梦中人，醒时不可得。觉者如虚空，平等不动转，觉遍十方界，即得成佛道。众幻灭无处，成道亦无得，本性圆满故。菩萨于此中，能发菩提心，末世诸众生，修此免邪见。”

“文殊汝当知”，文殊菩萨你要知道。

“一切诸如来”，所有一切过去、现在、未来诸佛。

“从于本因地”，修行的基础，开始的第一步。

“皆以智慧觉”，都是从自己的内心，求得般若智慧觉悟。

“了达于无明”，觉悟通达无明自性本来空。

“知彼如空花”，无明妄想业力有如空花，自生自灭，你不用去空它。

“即能免流转”，了解无明本空，就可以免除在生死中流转。

“又如梦中人”，又像做梦的时候，喜、怒、哀、乐样样俱全。

“醒时不可得”，醒的时候，什么都没有了。无明也是如此，如同我们要发脾气，忽然一想，不值得，气死了才划不来，笑一笑，不气了。这时候，气愤哪里去了？无所来去，等于醒时不可得。因此，永嘉大师在他的《证道歌》里告诉我们：“无明实性即佛性，幻化空身即法身。法身觉了无一物，本源自性天真佛。”

“觉者如虚空”，悟了道如何呢？沩山禅师说：“悟了同未悟。”得了道的人与没有得道的人一样。什么是佛？禅宗祖师说是：无事的凡夫。

“平等不动转”，平等就是不二法门，空与有，善与恶，是与非，一切平等，自性本空，所以平等不动转。假如需要你去空他，就不平等，就动转了。

“觉遍十方界”，觉悟了以后，了解自性遍满十方，无所不在。

“即得成佛道”，这样就可以成佛了。

“众幻灭无处”，妄想空了到哪里去？难道找个仓库装起来不成？妄想自性本空，灭了无处所。

“成道亦无得”，《心经》上说：“无智亦无得。”假如一副道貌岸然的样子，一看就知道是半吊子，绝对无道。真有道的人，不会告诉你有道，很平凡，你看不出来。你看真有钱的人，装起一副穷相，决不会告诉你有钱，对不对？

“本性圆满故”，为什么？本性圆满。若认为自己有所得，傲慢自大，那就不圆满了。自性不增不减，得个什么？

“菩萨于此中”，大乘菩萨们了解了这个道理。

“能发菩提心”，能够发起菩提心，菩提心就是清净心，一体之两面。

“末世诸众生”，未来末世的一切众生。

“修此免邪见”，依照如此修行，就不会走错了路。

以上是大智慧的文殊菩萨提问题，佛加以解答。学佛的第一步是智慧，最后成佛的也是智慧。佛法是智慧的成就，不是盲目的迷信。

文殊菩萨代替我们问无明妄想如何了断？佛答复说无明烦恼自性本空，不用你去空他，如空中之虚花，自来自去，自生自灭。能起烦恼妄想的，他本来没有动摇过，用不着去除它。懂了这个，当下一念清净，有何放下不放下？！若说放下，放下是他，若说提起，提起也是他，自性本空如梦幻。

懂了这个道理就成了吗？千万不可狂妄。纵然见了空性，得了清净，正好修行。禅宗五祖告诉六祖：“不识本心，学法无益。”所谓“见性起修”。这个道理从《圆觉经》里，看得很明白。文殊菩萨代表智慧，这是第一步；见道以后修道，修普贤菩萨行。普贤菩萨代表行愿，万德庄严，万行庄严。所以，接下来是普贤菩萨登场。

第二章　普贤菩萨

初见本性如何起修

如何以幻还修于幻

一切皆幻谁来修行

如何使妄想心得到解脱

“于是普贤菩萨在大众中，即从座起，顶礼佛足，右绕三匝，长跪叉手而白佛言：……”

这些文字我们不重复解释了。

“大悲世尊，愿为此会诸菩萨众，及为末世一切众生修大乘者，闻此圆觉清净境界，云何修行？”

大慈大悲的世尊，希望您为此会诸菩萨众，及为末世一切众生修大乘菩萨道的人说明，当听到了此圆觉清净法门，初见本性，应如何起修？

“世尊，若彼众生知如幻者，身心亦幻，云何以幻还修于幻？”

这个问题我们也要问，对不对？他说世尊刚才答复文殊菩萨，一切都是幻化，身体是幻，身体是假的，我们的思想念头也是假的，身心都是假的，既然一切如梦如幻，那还修什么呢？不修行也幻，换句

话说，我杀生也是幻，我不是杀生，我杀幻呀！反正他早死晚死一样要死，我给他一刀，早点解脱嘛！既然一切是幻，为什么还要念佛、打坐、守戒呢？为什么要以幻还修于幻？这个问题的确要问。

“若诸幻性一切尽灭，则无有心，谁为修行？云何复说修行如幻？”

第二个问题，一切皆是虚幻，虚幻就是空，什么都没有，都灭掉了。既然一切都是虚幻，也就是说，一切众生本来无心，既然无心，何必修行？谁来修行？修个什么东西呢？另外还附带一个小题，云何复说修行如幻？为什么您老人家还说修行如幻？

讲到修行亦如梦如幻，有一位禅宗祖师，也是净土宗的大祖师——永明延寿禅师，他原是将军，后来出家，大彻大悟之后，提倡净土念佛法门，禅净四料简中“有禅有净土，犹如戴角虎，今世为人师，来生做佛祖”就是他的偈子。他规定自己一天要念一万声佛，每天要做一百零八件佛事，他一生的行径与西藏黄教的宗喀巴大师颇多类似。像他已经大彻大悟的人，每天兢兢业业积极修行佛事，而却说是：“宴坐水月道场，修习空花佛事。”也就是说所有修行皆是如梦如幻，这是什么道理呢？

其次，在密宗里有个幻网法门，此幻网法门乃普贤如来化身为金刚萨埵所传，而其原理就是此处普贤菩萨所提修行如幻的道理。

“若诸众生本不修行，于生死中常居幻化，曾不了知如幻境界，令妄想心云何解脱？”

各位有没有注意到，普贤菩萨所提的问题，分三种层次，我们不要被经文美丽的文字所迷惑，而忽略过去。第一，佛所说一切法如梦

如幻，身心皆幻，那又何必修行呢？修假法有什么意思呢？第二，既然一切皆幻，谁来修行呢？第三，就是修行既然如幻，那么，一切众生本来没有修行，虽然在生死轮回中，也是幻化。可是他并不知道自己这个生死是假的，他把生死看得很认真，所以，想到死亡感到痛苦，失去东西觉得悲哀，把假的抓住当真的在玩，这样如何使妄想心得到解脱？

普贤菩萨把一个问题，分成了三个层次，我们要搞清楚。接着，他对所提问题，在下面作了结论。

“愿为末世一切众生，作何方便，渐次修习，令诸众生永离诸幻。”

普贤菩萨发大愿，恳求佛为将来末世一切众生，有什么方法可让他们一步一步修行，而证得如梦如幻的境界。这么一来，使将来的众生不被幻化所骗，永离种种幻境。

“作是语已，五体投地，如是三请，终而复始。”

讲完了，跪下来，五体投地，行礼如仪，恳求三次。

“尔时世尊告普贤菩萨言：善哉！善哉！善男子，汝等乃能为诸菩萨及末世众生，修习菩萨如幻三昧，方便渐次，令诸众生得离诸幻，汝今谛听，当为汝说。”

佛说：好！你们能够为了一般大乘菩萨以及将来的末世众生，恳求我来讲——如何修行大乘菩萨道的如幻三昧法门（西藏密宗谓之幻网法门，幻网乃根据《华严经》法界重重无尽而来）。“方便渐次”，一切方法都叫作方便，一切有为法皆是方便，换句话说，没有

证道以前，无为也是方便，无一不是方便。悟了道以后，方便都没有了，那是实相般若。这种修行的方法其程序是如何？你问这个问题，并不是为了自己，而是发心为了将来一切众生，如何能够脱离迷幻？好，现在仔细听，当为你说。

“时普贤菩萨奉教欢喜，及诸大众默然而听。”

当时普贤菩萨听到佛要说法很欢喜，在座大众都专心静默而听。

现在讲梦幻修法，实际上，显教就是密教，经典上的每一句话都是修法。那么，现在所讲乃融会显密教法，要靠自己的智慧去理解。若真要传幻网法门，那可严重了。你们要先登记，然后，好好拿红包，多多益善，这叫作供养。拿了供养之后，我要先关起门来修法，要有高一点的道场，一千杯水，一千盏灯，昼夜点着檀香，香烟弥漫，还要做一套衣服，戴上高帽子，锒锒铛铛挂上一大堆，口里嗡隆嗡隆地念，进入梦幻三昧，一一为你们消灾免难，要修到护法神现身，然后，告诉你哪一天传法，你要在下面跪半天，传法要传半个多月，一天要四个小时，不要说我说法很累，你听法就够你受了。

假如现代要传这个法门，有个好办法，摆上许多镜子，加上科学灯光设计，一进坛场就看到千百万个自己，哪个是真的你都分不清楚，那真是如梦如幻，不用我传，普贤如来就来传你了。我讲的不是笑话，是真的唷！现代修法适当地配合科学，修持起来快得很。

现在把密法都传给你们了，这是梦幻修法，给你们露一点消息，你们不要当笑话听。你若以恭敬心听我说笑话，你就得到普贤菩萨的感应。你如果当笑话听，那就可惜了。不过，我不搞这一套，我这个

人讲好听，平常解脱惯了，对于要穿上法衣，戴上帽子，道貌岸然扮起一副上师的模样，总是能免则免。

好，现在我们来看佛所传的梦幻修法。

“善男子，一切众生种种幻化，皆生如来圆觉妙心，犹如空华从空而有，幻华虽灭，空性不坏。众生幻心，还依幻灭，诸幻尽灭，觉心不动。”

佛所说这一段真是大法，也是无上的密法，只要你好好依靠文殊菩萨的带领，能以智慧进入就到了。下面我们再引申说明。

善男子，等于说你们诸位仔细听着，一切众生种种幻化，没有哪一样不是假的。现在你们所看到的我是真的吗？是假的。不相信，那么你眼睛直瞪着我看，多看一会儿，我的脸就不是这个脸了。愈注意看，你就愈可以看出假的来，一切非真。各位注视着这个佛像看，眼睛不要动，你看！佛像不像佛像了，梦幻出来了，旁边周遭一切也梦幻，眼睁开着，看而不看，如此便进入梦幻境界了，就这么简单。

平常我们所看到的东西不是都很实在吗？不，那是众生没有定力，被自己的眼睛所骗了。现在让你注意看，就是五遍行的作意，你注意看，那些东西原来是假的，种种皆幻。像眼前的茶杯、桌子这些都是假的，它本身迟早都会毁坏，都会变去了的。连我们的身体也是假的，当初爸爸妈妈生我们的时候，一入胎就抓个假东西，生出来以后，越看自己越漂亮。世界上谁最漂亮？每个人自己看自己最漂亮，镜子照了又照，百看不厌，看到年老，还是喜欢，哈！都被幻化所骗。

那么，一切众生种种幻化，我们所看到的都是幻化，那又如何修行呢？别急，佛说这个幻化的本身皆生如来圆觉妙心，在此梦幻境界中即是自心自性圆觉妙心，一切幻化都是自心本体功能变化出来的。这里我再说个幻网法门，现在不用眼睛，改用耳朵。请各位把眼睛闭起来，我现在讲话的声音各位都听到了吧！这个声音是幻化的，没有了，“犹如空华从空而有，幻华虽灭，空性不坏”，你不须用心听，自然就听到了。一切如梦如幻，但是，你那能听的空性没有坏，不生不灭，不增不减。“众生幻心，还依幻灭”，此幻化之心从哪里来？到哪里去？你要是去追他，你不是傻瓜吗？知道他是幻，来也是幻，去也是幻，《金刚经》说：“无所从来，亦无所去”，一切都是幻起幻灭。“诸幻尽灭，觉心不动”，你们所听到的声音是幻化，能听的是幻，所听的也是幻，幻来幻去，幻化灭了，你那能听的觉心没有动过，本来如如不动，不须你去造就一个，不须你去打坐才有，本来不动，本来如是。请记住佛说：“诸幻尽灭，觉心不动。”依此修行，就可成就了。

注意！普贤菩萨是讲修行的，如何去修呢？不要以为修行就是找个茅棚，找个清静的地方，或者说我要闭关。闭关是享受，闭关从某一方面来讲是世界上最大的偷懒，住在里面，什么事情都不做，茶来伸手，饭来张口，这种修行好办。大菩萨的入世修行才难，你要在人世间做个贤妻良母或是做个尽责的好父亲好丈夫，这就不容易了。这是担负妻子儿女的痛苦，而且要咬紧牙根有苦都不说，一切如梦如幻，于此痛苦中，一心清净，不起恶念，处处利他利人，这才是真修行，这才是普贤菩萨的“诸幻尽灭，觉心不动”修行法门。可不是吃完饭把碗筷一丢，什么事都不做，跑到这里来打坐、听经。

“依幻说觉，亦名为幻，若说有觉，犹未离幻，说无觉者，亦复如是，是故幻灭名为不动。”

你说我悟了，悟个什么？假使有所悟，此悟亦是幻，譬如说你来听经，跑到九楼去，九楼的人告诉你不对，在十一楼，好了，你悟了，知道在十一楼，到了十一楼，就无所谓悟不悟了，就不管有没有搞错了。所以，悟了道，还有一个“悟”放在心里，那就“误”了。因此，若说有觉，犹未离幻，还在迷惑中，这样不对。那么，你说我的悟也没有了，这又是梦话，说有说无都不对，空也不是，有也不是，“是故幻灭名为不动”，幻起幻灭，本来清净，如如不动。

“善男子，一切菩萨及末世众生，应当远离一切幻化虚妄境界，由坚执持远离心故，心如幻者，亦复远离。”

佛告诉普贤菩萨，一切修大乘道的菩萨们以及末世众生如何修行呢？应当远离一切幻化虚妄境界。讲到这里，我们的修行对不对呢？我们的修行都在造业，不过，造的是善业，没有错。若论悟道，那差得远。我经常说你们修行啊！这一生种一种善根，他生来世再说啰！若真正了解的话，所有一切修行，包括持戒、修定、修慧，这些都是虚妄境界。一切众生本来在定，本来清净，有什么戒呢？本来不动，有什么定呢？本来如梦如幻，有什么慧呢？还说这个如法，那个不如法。你本来无法，一切皆空，还需要什么法？假如你还装模作样修个什么法，都在虚妄境界，自己欺骗自己。

你若懂得这个道理，“由坚执持远离心故”，一切都丢！丢！丢！都远离。你说丢了就放下，放下就是道，不对！“心如幻者，亦复远离”，你觉得放下那个空的境界也要放下。刚才你们瞪着眼睛看，那个如梦如幻的境界也要丢掉，一切远离。

我们看到佛经的梦幻、空花等名词，往往当成是文学境界的比喻，没有实际予以求证。我们只觉得晚上做梦是虚妄的，没有警觉到日常生活也是梦，假如能够体验到现在目前的生活也是虚幻的，那么，学佛才有点像样，否则，把佛经的梦幻、空花当成是文学的修饰形容词，或是将佛学当作理论来研究，则对我们实际的人生毫无用处。

换句话说，我们学佛要现实一点。无论是世间或出世间的学问，假如与我们的身心性命不相关，没有利益，这个学问是不会恒久存在的。世间一切之学问及宗教，都与我们生活密切相关，尤其是佛法，可说是最现实，专为度脱我们的烦恼而存在。假使研究佛经，只了解其中道理，口口声声都是佛学专有名词，学问也很高深，而没有从自己的身心之中去求证，而没有在日常做人之间去体会，那么，学佛可以说一点也没有用。

这一节提到不只是末世众生，包括“一切菩萨应当远离一切幻化虚妄境界”。此一切菩萨乃指初地、二地……到十地菩萨，假如没有达到梦幻空花境界，那都不是真菩萨，都还须修梦幻观。从这段经文我们应当警惕到一切众生以及菩萨都在求幻像，也可以说没有大彻大悟以前，都在玩弄幻像，在没有证得自性本来是佛以前，都落在幻像中。

“远离为幻，亦复远离，离远离幻，亦复远离。”

即使达到梦幻虚妄境界，此梦幻虚妄境界亦当远离，全部要抛掉，连此抛掉放下之念，也要远离。若有一丝一毫放下远离之念，都成障碍，远是幻化，如果想远离尘世，求个清净之地，有此出离心也不对，你要远离到哪里去？所以也要抛掉。

“得无所离，即除诸幻。”

这八个字是离幻境界的结论。最后达到无所离，放下放到无所放，空到无所空，再也空不掉，“即除诸幻”，而到了真实不坏的金刚般若波罗蜜。

在《楞严经》上也有一段与此同样的道理，阿难与佛研究讨论心在哪里？七处征心，八还辨见。心在身内？身外？在生理神经里？在见明见暗的作用上？在思维上？心在身体中间？或说一切无着就是心？这些都被佛所否定，如此反复辩论了七次。最后，佛骂了阿难，佛在教育的时候也同样发脾气，不过，佛经里形容得漂亮，“咄哉阿难”只此四个字，实际上佛也是瞪起眼睛，拍了桌子，大骂：“阿难，你好笨！”

七处征心以后是八还辨见，再一次寻找心性在哪里？例如我们张开眼睛能够看见东西是什么道理呢？原因之一是因为有阳光，所以我们看见光明。夜里没有阳光，我们看见什么？看见黑暗。门窗因有空隙，所以看见内外通达的空间。因为有墙壁的阻挡，所以看见障碍。能够观察环境，分辨各种现象的是思想分别的作用。我们也可看见渺茫虚无的虚空，尘雾浓时，则见昏暗，尘雾消散，视线又为之清明。佛说把光明还给阳光，把黑暗还给夜色，通达还给门窗，障碍还给墙壁，观察还给意识思想，空间还给虚空，昏暗还给尘雾，清明还给晴朗。把这些都还掉了，但是，有一个还不掉的。

现在，我们做个试验，说不定各位因此悟道，我们把眼睛张开，看见光明。眼睛闭起来，看见什么？看见个看不见的，一片黑洞洞。再张开，又看见了。再闭起来，又看不见了。见明见暗，看到光明，看到黑暗，这些是相。光明来了，黑暗跑了；黑暗来了，光明跑了，

两者互相交换。我们那个能够见明见暗的，不在光明上，也不在黑暗里，明暗有代谢，那个能见之性不受影响，没有动过。注意，这个能够看见的不是指眼睛，例如我们把眼睛挖出来捐给人家，这个挖出来的眼球本身能不能看见东西？不能。这个能见之性乃是我们的心性，这个是还不掉的，这个还不掉的是什么？就是自己，所以《楞严经》上讲：“诸可还者，自然非汝。不汝还者，非汝而谁？”这个还不掉的就是你的自性，明心见性就是这么容易。

我们在座的诸位，包括年纪二十几岁，以及年纪大的六七十岁，用了一辈子的幻想，我们都被自己的思想、感觉、情绪等所欺骗了，这些都是虚幻不实的，其中唯有一个东西是始终没有变易或衰老的。你现在坐在这里，心中没有烦恼，没有思想，知道自己本来清净的这个东西没有动过，这是“不汝还者”，你先认得这个。如此认定之后，至于烦恼思想，你不要去除掉他，那是幻境，你不理他，他自然会澄清下去，如此清净下去，偶尔又飘来妄想，那怎么办？没关系，飞来飞去还是在那个境界里。

“譬如钻火，两木相因，火出木尽，灰飞烟灭。以幻修幻，亦复如是，诸幻灭尽，不入断灭。”

钻木取火是我们上古时代的老祖宗燧人氏所发明，这个发明改变了以往人类茹毛饮血生食的生活方式，从此以后才有熟食烤食，有了火以后，才有现在各种煎、煮、炒、炸等等不同的吃法。

以一个木头在另一个木头上快速转动，可以钻出火来，火再引燃木头，木头烧完了，火也没有了，“火出木尽，灰飞烟灭”。这是佛的比方，比喻得恰当，文学境界又美。

我们研究自己，不是都怕妄想怕烦恼吗？所以拼命打坐来空妄想，但是又空不掉，那就念佛嘛！南无阿弥陀佛，南无阿弥陀佛，不行的话，那么去念个咒子，吽啊吽的！哈啦、哈啦，唏呖、唏呖，呼噜、呼噜！——娑哈！什么理由？不知道！咒子是秘密，不要问，尽管念，越念越灵。密宗的喇嘛还不只如此，手上还拿个鼓、拿个铃子，左边叮、叮、叮！右边咚、咚、咚！嘴里嗡隆！嗡隆！佛菩萨这个供养你唷！这些都给你唷！如此忙了三四个钟头，然后圆满吉祥。假如这样忙一辈子还不成佛的话，那真是可怜。这就是钻木取火，灰飞烟灭。你爱妄想，就让你想个够，这个菩萨十二个头，一千只手，每一只手上一只眼睛，每一只眼睛又出一只手，你去想！慢慢想！想够、想累了以后，最后嗡啊吽——娑哈！所有拜佛、念经、行香、念佛这些修行方法都是钻木取火，都是以楔出楔。楔是木头钉子，木头钉子拔不出来，以另一个楔子把它打出来，叫作以楔出楔。

所有一切的修法，包括观想、气功、念佛、念咒、梦幻观等等八万四千法门，这些都是以幻修幻，都是幻法，都是加法，给你加些东西上去，那么，你说有一个法门不是假的——空，空也是幻，空是本来空，不是你去空他，而是他来空你，学佛的人拼命空呀！空！放下！放下！你不放下，他也不会为你留着。我讲了那么多话，诸位也听了那么多，有哪一句话停留住？留不住！空的嘛！这一切声音都是梦幻，我在说梦话，你做梦在听，这一切都是以幻修幻。

“诸幻灭尽”，这一切梦幻都空完了，你怕都没有了？例如我讲了四十分钟，各位也听了四十分钟，一句话都留不住，是不是真的什么都没有？不，你想一想，它又浮现出来，所以，并没有灭掉，没有死亡，不入断灭。那你说它永恒存在吗？又不是，一句话听过了就没

有，所以说是不断不常，非断非常，因为非断非常，所以不生不灭，生而不生。

“善男子，知幻即离，不作方便，离幻即觉，亦无渐次。”

注意！这一段非常重要，此是禅宗心印，也是密宗的大手印，普贤如来、金刚萨埵心法。

我们现在把眼睛闭起来体会，一切的思想感觉都是假的，这些来来往往的妄念都是假的。你会发觉心中有妄念，可是当你发觉的时候，妄念已经跑掉了。“知幻即离”，妄念自己走掉了，不用你再去除妄想，不必再用个什么方法去除他，“不作方便”，不必再另用方法了，所谓念佛、念咒都是多加的方便，念佛也是生灭法，也是梦幻空花，这些一概不用。

“离幻即觉”，离开了妄念幻想，知道现在清净了，这就是如来觉性。例如我现在讲话，各位闭着眼睛听，耳朵听到了声音，这个声音是幻的，已经没有了，用不着再用个方法去掉声音，它自然就空掉了。但是，知道声音的知性不空，本来就在，“亦无渐次”，不管你修不修，他还是一样听到，这个东西没有什么初地二地三地……十地，也没有什么初果二果三果四果，本来一切众生自性是佛，此即是佛，此即是净土。

有些人跑来告诉我：老师，那个道理我懂，不过，还要慢慢修。对这些人，我怎么办呢？我只好说你讲得对，完全对，慢慢修，修到天边与海角，总归有一天修到啊！因为他没有气派，说到了就到了嘛，对自己有信心就到了呀！信什么？信我这个我，清净圆觉，天上天下唯我独尊，所以释迦牟尼佛一生下来，就把佛法说完了。

“一切菩萨及末世众生，依此修行，如是乃能永离诸幻。”

佛又重新吩咐，告诉一切菩萨及末世众生，要依此修行，要懂得“知幻即离，不作方便，离幻即觉，亦无渐次”这四句话，这样才能永离颠倒妄想梦幻空花。

到这里，佛已经传完了法，把金刚萨埵之心法传给了普贤菩萨。

现在，我们再回转过来，讨论普贤菩萨的坐骑——白象所代表的意义。普贤菩萨在佛法中代表行愿，学佛容易行愿难，悟了道以后，要去修行，所谓修行是修正自己的行为，从内在起心动念的心行，到外在的行为。所谓发起慈悲心，必须要实际做到，天天坐在家里的佛堂里讲慈悲，你慈悲了谁？那是人家慈悲你。行菩萨道要具备大愿力，所以普贤菩萨所代表的坐骑是象，印度的象等于是沙漠中的骆驼，背负一切重担，替人类做最劳累的工作，行菩萨道乃是为众生挑起他们的苦难。

慈悲行愿是很痛苦的，发心做好事，要先准备挨骂，事情做好了，人家还诽谤你，说你是为了名为了利，你听到这些，心里要像吃冰糖一样的舒服，管你怎么误会都可以，我都不在乎。我们常说任劳任怨，任劳容易，任怨则难，请你帮忙劳苦一天，累死了都愿意，假如你听到说这件事就是你帮忙帮坏了，这下子你受不了了，老子非揍你不可。任劳容易任怨难，行菩萨道要任劳任怨。

那么，普贤菩萨何以能够做到？因为他晓得埋怨也好，恭维也好，一切如梦如幻。他不受骗，骂我，误会我，我不生气；赞美我，恭维我，我也不会高兴，这些都如梦如幻。所以，佛对代表大行大愿的普贤菩萨传梦幻法门，其用意即在此。

“尔时，世尊欲重宣此义，而说偈言：

普贤汝当知：一切诸众生，无始幻无明，皆从诸如来，圆觉心建立。犹如虚空华，依空而有相，空华若复灭，虚空本不动。幻从诸觉生，幻灭觉圆满，觉心不动故。若彼诸菩萨，及末世众生，常应远离幻，诸幻悉皆离。如木中生火，木尽火还灭，觉则无渐次，方便亦如是。”

这时佛讲完了梦幻法门，再作一次整理归纳，将重点以诗歌的形式表达出来，在印度是可以唱出来的，翻译成中文后，因为无法顾虑到平仄押韵，所以便形成偈颂这种新的文体。

“普贤汝当知”，佛告诉普贤菩萨，你应该了解，

“一切诸众生”，所有一切众生，

“无始幻无明”，无始长久以来的无明，此无明是烦恼的根本，无明本身也是幻的，所以说幻无明。无明不用怕他，无明的体性就是佛性，此一念无明，悟了就是佛性。没有悟，不懂得这个道理，此烦恼无明始终去不掉。这无明怎么来的呢？

“皆从诸如来”，此如来不是指释迦牟尼佛或阿弥陀佛，而是总代号，依《华严经》，释迦牟尼佛是化身佛，我们一切众生与十方三世诸佛都是化身佛，不是本尊，本尊是毗卢遮那佛，毗卢遮那还只是代号，宇宙万有只有一个根源，哲学称之为本体，佛法称之为如来。

“圆觉心建立”，我们一切众生本来是佛，为什么我们不是佛？自己被自己欺骗了。我们痛苦烦恼的时候，都埋怨别人，都是别人欺骗你，别人对不起你，其实，世界上没有谁对不起谁，都是自己被自

己所骗了。无明从哪里来？其实是本来圆满清净，由自心所发生所建立。

“犹如虚空华”，就像虚空中的花朵，虚空本无花，因为眼睛生病，才看到虚空中有花朵。

“依空而有相”，无明的本身自性是空的，感觉上是有相，其实没有。

“空华若复灭”，我们的思想念头就像虚空中的花朵一样，自生自灭，自来自去，他本来空，不用你去空他。

“虚空本不动”，你那个知道生灭的始终没有动过，始终清清净净，不要受自己欺骗就好了。

“幻从诸觉生”，自己的情绪思想都如做梦一样，自己起的烦恼就是做噩梦，碰到如意的事情很痛快，那是做好梦。我们经常提到“多情自古空遗恨，好梦由来最易醒”。多情乃是以自我为中心，自己欺骗自己，自己在那里骗来骗去。

“好梦由来最易醒”，好的事情一下子就没有了，尤其做好梦醒来以后，还希望再接下去，可是却不再来。坏梦则老是不醒，觉得被压住了，想叫又叫不出来。醒来以后，出一身冷汗，喔！还好是梦，真的话不得了。你看！这又在说梦话。在梦中感觉都是真的，也真的感到恐怖。但是，谁来压你？是不是真有鬼来压你？魔从心造，妖由人兴，都是自己心理作用，都是饮食消化不良所引起，感觉被压住了。梦到起火，可能身体内脏发炎了。梦到大水，也许是风湿的关系。梦到飞升，那是气不归元。这些都是身心病态所引起的幻觉。

“幻灭觉圆满”，这些梦幻境界，只要你清醒了就没事，以前我在大学上课，有一次偶然提到“多情自古空遗恨，好梦由来最易醒”。有一个学生下了课跟在我后面，问我这二句诗出在哪里，他找了好久，找不到是谁作的，我说你查不到，这是一本小说《花月痕》里面的诗句，《花月痕》是讲男女之间爱情的故事。接着他又说：老师，这两句诗后一句不好。我觉得很稀奇，问他怎么不好，你改改看。他说我早就改好了，老师不要骂我。我说你改呀！他说“好梦由来最易醒”应改为“好梦由来不愿醒”，我一听，好！真好！改得好！真的，世界上许多人学佛学道，道理都懂了，明知是梦，他不愿意醒，你有什么办法呢？

这等于古人讲观世音菩萨，慈航本是渡人舟，怎奈众生不上船，观世音菩萨在苦海中作慈航渡人，但是众生不愿上船，你一点办法都没有，好梦由来不愿醒啊！真愿意醒的话，那就是“幻灭觉圆满”。在座诸位都是来学佛的，至少表示愿意醒，对吗？你们诸位菩萨，不要客气，不要谦虚，你们真是菩萨，一念动机学佛，就是因地菩萨，只是没有证果位，等于我们的法律规定只要年满二十岁就有选举权及被选举权，有被选任公职的可能，只是功德没有圆满，不出来竞选。像你们诸位菩萨个个学佛，研究佛学那么久，佛说一切皆空，道理你都懂，为什么做不到？因为你认为一切皆空，我则不属于这一切里面，一切皆空，唯独我不空，对不对？

“觉心不动故”，为什么幻灭觉圆满呢？因为觉心不动故，我们的觉心佛性，本来就没有动摇过，你不修他，他也没有减少，你修了半天，他也没有增加。你回转过来寻找自己本觉之心，当下就悟道了。

“若彼诸菩萨”，佛再吩咐，你们学大乘菩萨道的人。

“及末世众生”，以及末世一切众生。

“常应远离幻”，常常记住一个法门，什么呢？唉！一切都在骗人，一切都是梦幻，自己不要受骗就对了。

“诸幻悉皆离”，你要晓得所有一切都是自己给自己找烦恼，以前年轻的时候，人家问我，奇怪？你怎么学佛？我眼睛一瞪，奇怪？你怎么不学佛？他们被我这么一问，都哑口无言答不出来，勉强才说：“唉呀！学佛多可惜！”我说：“天下可惜的事情很多，就是因为你不学佛，所以更可惜。”几句话就把他整昏头了。

怎么学佛呢？很简单，“天下本无事，庸人自扰之。”你不要自扰，不要做个庸人，就是学佛法门。你说我心里放不下，怎么放不下？这话中已经有答案，是你心里放不下，找我有什么办法？佛也没有办法。聪明的人一听就懂了，放下就没事了嘛！对不对？什么是用功最好的办法？提得起，放得下，就行了。你们啊！提又提不起，放又放不下，一滩死水。学佛乃大丈夫事，说放下，就放下，你们还问如何放下？多笨啊！说不想就不想了嘛！还求个不想的办法，那不是又在想了，对不对？诸位大菩萨！学佛就这么简单，所以佛说“诸幻皆悉离”啊！

“如木中生火”，火从哪里来？从木头来，没有木头就没有火。

“木尽火还灭”，等到木头烧完了，火也没有了。你说我脾气大，脾气从哪里来？脾气乃是从你自己那里来的呀！有人说你好，你福气大，有福就有气，子女一大堆，儿孙满堂，有够你受的气。若能无福也无气，那是圆满清净，不过，不容易做得到。

我经常说一个故事，这个故事我已经讲了三次。距离现在大约四百年，明朝有个读书人，每天半夜起来，到天井，烧天香。

像我家的祖母就是每天烧天香，每天早晚点根香，到门口拜一拜，插到竹筒里。我小时候，有一天好奇，问祖母烧香干什么？她说：烧香就是烧香，还问干什么？那时候我已经读书了，我觉得祖母很糊涂。烧香就烧香，还要问干什么？我现在想起来，那个时候她答复我，大概是禅宗，（众笑）对呀！烧香就烧香，就那么简单，你还问干什么？

这个读书人每天烧天香，烧了四十年。结果，有一天夜里感应了，天神下来。注意哦！你们修这个法那个法，真修到护法神现身，那会把你吓死，那个威猛的样子会把你吓昏。不过，这个读书人没有被吓住。天神就问他，看你烧香烧了四十年，都很诚恳，你求什么？

这个读书人说，我什么都不求，只求“衣食无亏”，不愁吃，不愁穿，不求发财，也不缺钱用。“游遍名山胜水”，要想去看你家那块破布（尼亚加拉瀑布），买张飞机票就到了，要去看迪士尼乐园，管他死呢活呢，也就去了，一辈子优哉游哉。

天神一听，就说老兄啊！此乃上界神仙之福，我都做不到，何况你呀！你要功名富贵，我可以帮忙你，至于你说的一大堆，我做不到。

你看这是多平凡的愿望，但是，平凡不容易啊！所以说平安就是福，平安平凡最难。就拿我们学佛来说，叫你念佛，唉呀？恐怕太简单了吧？不相信，要去参参禅看，听说禅宗可以顿悟成佛，这个念头就很馋（禅之谐音）。搞了半天，摸不通，听说密宗有无上大秘密，

即身成就，好啊！又去摸密。最后，觉得密也不过如此，自己在那里转来转去，如果放不下来，一口阿弥陀佛，乃至不念佛，“诸幻悉皆离，如木中生火，木尽火还灭”。如同苍雪大师的：“南台静坐一炉香，终日凝然万虑亡。不是息心除妄想，只缘无事可思量。”此乃真正学佛也。

“觉则无渐次”，觉悟是没有等第渐次的，悟了，一步就到了。不是今天悟一点，明天又悟一点，不是今天用功就进步一点，明天不用功就退步了。

“方便亦如是”，一切修行的法门没有这个高那个低，只要一门深入，都一样可以到达。若能“诸幻悉皆离”，不求成佛，也不当凡夫，当下即是，那就大事了毕。

第三章　普眼菩萨

如何正思惟修

如何住持

修行的程序如何

如何才能开悟

“于是普眼菩萨在大众中即从座起，顶礼佛足，右绕三匝，长跪叉手而白佛言：”

代表大智慧成就的文殊菩萨已经讲过了。悟了道以后，如何修行？代表大行大愿的普贤菩萨也讲过了。现在是第三位——普眼菩萨。

什么叫普眼菩萨呢？千手千眼。一千只手中，每一只手心有一只眼睛，每一只眼睛里又出来一只手，每一只伸出来的手中又各有一只眼，如此层层呈现，重重无尽。

请问诸位道友，当你打坐、烧香、拜佛的时候，看见这模样的菩萨，你害怕不害怕？一定吓得半死，怎么出现这样的一个怪人？所以，我们学佛的人就那么颠倒，真菩萨现身，你还会害怕呢！而假菩萨现身，你反而会高兴。

眼睛无所不在叫“普眼”。手就是手段、方法。眼乃择法之眼，叫作法眼。哪一位是真有成就的明师？哪一位是真通佛法的大善知识？你有能力辨别吗？你有此择法之眼吗？普眼乃是法眼通天，手段通天。千手千眼是代表菩萨的教授法，没有一定的方法，他随便用哪个方法，都可以把你救起来，他一切都把你看清楚了，他可以以种种方便把你引渡过来。

佛法真正的法眼在哪里？有些菩萨在双眉间嵌一只竖眼；还有十眼观音，前面三只，后面三只，两边耳朵上各一只，头顶一只看天，心中一只看地。咦！我又把密宗修天眼的法门告诉你们了。真正的法眼乃是智慧之眼，没有形相。

现在普眼菩萨登场，他问什么问题呢？

“大悲世尊，愿为此会诸菩萨众，及为末世一切众生演说菩萨修行渐次，云何思惟？云何住持？众生未悟，作何方便普令开悟？”

前面两位菩萨问的是立地成佛法门，太高了，恐怕众生不懂，普眼菩萨问的是第二号问题。如何正思惟修？正思惟修一般翻译叫禅那、禅定，由中国大陆传到日本，再从日本传到此间台湾，便叫坐禅。好了，现在我们大家要高兴了，文殊和普贤提的问题太大了，普眼菩萨所提的小一点，这正是我们要的。“云何思惟？”如何坐禅？如何念佛？如何念咒？如何观想？“云何住持？”如果修行得到一点境界，如何保持，如何使正法住持世间？佛啊！您老人家慈悲啊！众生还没有开悟，有什么方法能使他们很快就悟道呢？

“世尊，若彼众生无正方便及正思惟，闻佛如来说此三昧，心生迷闷，即于圆觉不能悟入，愿兴慈悲，为我等辈及末世众生假说方

便。”

各位回去之后要点一根香，拜拜这位普眼菩萨，他为我们这些笨人带路，他真慈悲啊！他说：佛啊！未来的众生智慧低，假如没有给他一个正当的修行方法并告诉他如何用心去思惟研究，只听到佛所开示的圆觉法门，不用修就可以悟道的圆觉三昧，众生愈听愈糊涂，对于圆满觉悟的境界不能悟入，希望您老人家大慈大悲，为我们以及将来的众生假说方便，这个假就是借的意思，求佛指点我们一个方法，作为修行的下手处。

“作是语已，五体投地，如是三请，终而复始。”

普眼菩萨讲完之后，跪在地上磕头，依据印度的礼仪，五体投地，如此三拜，终而复始。普眼菩萨多慈悲！为我们请问佛法，还为我们跪在地上磕头。

“尔时，世尊告普眼菩萨言：善哉！善哉！善男子，汝等乃能为诸菩萨及末世众生问于如来修行渐次，思惟住持乃至假说种种方便，汝今谛听，当为汝说。”

这个时候，佛就告诉普眼菩萨说：好的！好的！你们能够为诸菩萨及末世众生问学佛开始应如何修行？如何一步一步修？修行的程序是如何？又如何用心而悟道？如何定住如来之境界？乃至借用各种方法，使一切众生容易悟道。佛答应说：你现在好好注意仔细听，我应该告诉你。

“时普眼菩萨奉教欢喜，及诸大众默然而听。”

普眼菩萨听到佛答应说法，心里很欢喜。在座大众也很高兴，都静默聆听。

“善男子，彼新学菩萨及末世众生，欲求如来净圆觉心，应当正念，远离诸幻。”

佛说那些刚学佛的菩萨以及末世众生要想求得“如来净圆觉心”，此“如来净圆觉心”乃是真正佛的净土，唯心圆满的净土，不是东方净土或西方净土，而是自己的唯心净土。如何修持才能达到此唯心净土呢？应当正念，不要乱想，只有一个念头，这个念头要不著邪见。如何不着邪见呢？这要先了解《圆觉经》。

《圆觉经》告诉我们一切众生本来就是佛，但是我们现在不是佛，为什么呢？因为我们自性的光明受了蒙蔽，等于一面光明的铜镜埋在泥土里，埋久了，把铜镜的光明遮掉了。我们的自性光明被自己的烦恼妄想遮蔽，若将这些尘渣、污染除掉，就恢复了自性光明——净圆觉心，就成佛了。首先，要先了解我们就是佛，再修行做功夫，把那些脏东西洗干净，以此正念远离诸幻，一切的知觉、思想、感情、烦恼等等都是梦幻空花，一切有为法、无为法、所有现象、所有境界都是虚幻不实，不要受骗就是了。那么，要证得真实之境，应如何修行呢？

“先依如来奢摩他行，坚持禁戒，安处徒众，宴坐静室。”

必须“先依如来奢摩他行”，此如来是指十方三世一切诸佛，不是单指一个世尊。奢摩他是梵音，翻成中文是“止”的意思，止是修定之因，得定是修止之果。奢摩他行修止的法门是共法。修止、修定不是佛法所专有之法，任何外道、任何宗教、任何教派都必须修止，

才能够有所成就，即使是画符、念咒，乃至邪门外道还是一样要修止。

止是把心专一起来，止又称专一瑜伽，瑜伽是身心互相感应谐调而达到专一。不谈学佛学道，世间上的任何一件事，如学问、事业、技术、武术、艺术，若不专一，也不会有成就。

但是，专一很难，譬如读书或看小说，看完了一篇，却忘了前一篇，看书看到一半，突然发现自己在胡思乱想，又从头再看起，是不是这样？若真达到专一，则记忆力非常强，每一个字、每一句话都很清楚地印进脑海里，永远记住。如果我们觉得自己很容易忘记，过去的事情记不起来，或者常常忘了东西放哪里，或是到处掉东西，这是心不能专一，散乱的缘故。有些人外表看起来很宁静，其实他脑子里思想没有停过，所以，奢摩他行之专一对一般人而言非常困难。释迦牟尼佛说过：“制心一处，无事不办。”只要把心集中于一点，没有做不成功的事，想要修成佛，就会修成佛。佛说的话那么简单，可是谁都做不到，心不能专一，因此又说了很多方法，如念佛、持咒、观想等等各种功夫，其目的乃在于求得专一。

中国《四书》中的《大学》提到：“大学之道在明明德，在亲民，在止于至善。知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。”以前我们小时候读书，老师教我们把这一段背诵下来，至于什么意思则不懂，老师说不要问，记下来，将来有一天你们自然会懂。那时候心里觉得很不服气，这是什么老师嘛！等到了中年以后，真的自然就懂了。所谓“明明德”就是指明心见性，大彻大悟。如何明心见性呢？“知止而后有定”，止的功夫达到了之后才会有定，定下来之后才能够真正静，静而后能安，安而后能虑，此虑

非指忧虑，而是思惟的意思，经过思惟才能达到智慧的成就，才能够明明德而明心见性。这个戒定慧的程序讲得非常清楚。

这一段“大学之道在明明德……”还有一个更妙的用处。以前在大陆上有一个教派，信徒很多，他们拿一杯水，口里咒子一念，手指一划，便可以替人治病，而且很灵。我们小时候也觉得很稀奇，怎么嘴里念一念就可以治病？想办法找人去拜门。学这些要赌咒的，严禁泄露，否则天打雷劈，五马分尸。结果，学回来了，什么咒呢？就是这一段“大学之道在明明德，在亲民，在止于至善，知止而后有定……”可惜我们一用就不灵了，为什么呢？不信。从这里各位就可以明白咒语的道理，佛在密宗的《大神变经》有云：“一切音声皆是陀罗尼”，咒语灵不灵不在咒语，而在专一不专一。还有道家的止血咒也很灵，一念，血就止住了。当年我也去学，“东方一个红孩儿，头戴红缨帽，身穿大红袍，足穿红鞋子，一来血就止。”同样到了我身上就不灵了，这样念两下就会止血？不信，所以不灵。一切都是精神的力量，但是，首先必须得止，才能发挥心念的力量。

佛经形容人的思想念头如同一条急流，人往往被自己的思想情绪这条急流所淹没。学佛要像“香象渡河”截流而过，不管河水多急多深，从中截断水流，就是说把前念停掉，把所有的思想烦恼都停掉，后念不让它起来，中间就空灵了，这才叫作修止。

中国文化里形容一个人有伟大的力量、伟大的人格，处在时代的浪潮里凝然不动，叫作“中流砥柱”，不管时代如何乱，他本身始终不为所动，他的人格永远是大众的标杆，如释迦牟尼佛、孔子、耶稣，这种人格的养成靠“止”。

我们学佛学了许多法门，为什么没有效果呢？乃至于学个招鬼的咒，都招不动，为什么呢？就是因为心行不能得止。不管是出世法或是入世法，没有不修止而能成就，修止是共法，没有做到“止”这一步，学佛都是白费工夫。所以佛告诉我们，如果要想成佛，先要修如来奢摩他行。

佛法称“戒”、“定”、“慧”为三无漏学，由严持戒律而得定，由定力而生发智慧。戒律是为了防范自己行为（包括心念）的错误，由外而内，先把外在的行为防守稳固，进而检点自己的起心动念。

那么，《圆觉经》在此处为什么不先坚持禁戒，再来谈奢摩他行？而是“先依如来奢摩他行”，再“坚持禁戒，安处徒众，宴坐静室”，这是什么道理呢？真正的大乘佛法，心专一得定就是戒，没有起心动念，何须有戒？不得定，不是真正守戒，不得定，不是真智慧，那是散心、妄想。得了定，妄想即可转成般若智慧，其行为自然中规中矩，自然在戒中。所以，佛说“先依如来奢摩他行”，先求止，心定之后，再谈戒。戒不只是指外在的行为，起心动念都是戒。得定之后会不会犯戒？也会唷！稍稍失念，离开定一下子就是犯戒。因此，得定之后，要坚持禁戒。

菩萨有很多跟着他学的徒子徒孙，所以讲到这里要“安处徒众”，要带领徒众修行打坐，“宴坐静室”。身心寂静叫宴坐，龙树菩萨在《大智度论》中提到宴坐：“不依身，不依心，不依亦不依，是名宴坐。”这是大菩萨境界，身体感觉空了，心里没有任何杂念妄想，最后连空也空了，这不是止、观、定、慧所能范围。到达这个境界已经很高了，不过，还有更奥妙的。须菩提尊者乃佛十大弟子之一，解空第一，他有一天在山洞中宴坐，天空中忽然散落许多鲜花下

来，须菩提便问是谁散花？所为何事？空中声音回说：我是梵天，因为尊者善说般若法门，所以雨花赞叹。须菩提说：我坐此，一字未说，何有说法？梵天回说：尊者以不说而说，我以不听而听。这就是无上大法。所以天人要散花供养，这位天人也是悟了道的，与须菩提唱双簧演了这一幕，这是宴坐的典故。

记住学佛的第一步就是修奢摩他行——修止。后世持名念佛，必须念到一心不乱——得止，此是净土法门最初一步，最基本的一步，也可说是最后一步。任何法门都必须先修止，才会成就。这个道理在《圆觉经》这一段用很简单几个字便交代过去。在这里，佛没有告诉我们应该修哪一个止法，其实，随便哪一个止的法门都可以，“处处绿杨堪系马，家家有路透长安。”无所谓好坏、高低，只要你“先依如来奢摩他行，坚持禁戒，安处徒众，宴坐静室”，就可以了。

那么，是否修止、得定就究竟了呢？是否打坐能够入定，坐上几十天，佛法就不得了呢？不，定只是共法，即使能坐上一万年也没有用。佛法还有不共法，此为其他宗教及一切外道所无，那就是般若智慧——性空缘起，缘起性空。成佛是智慧的成就，不是盲目的迷信，也不是功夫的累积。由修止以后再修观，由观而成就慧，观是慧之因，慧是观之果。证得菩提，觉悟道体，这叫般若。佛告诉我们先要得止，然后起观，如何观呢？

“恒作是念：我今此身四大和合，所谓发、毛、爪、齿、皮、肉、筋、骨、髓、脑、垢、色，皆归于地；唾、涕、脓、血、津、液、涎、沫、痰、泪、精、气、大小便利，皆归于水；暖气归火；动转归风，四大各离，今者妄身当在何处？即知此身毕竟无体，和合为相，实同幻化，四缘假合，妄有六根。”

得了止之后，在止的境界里起观想。佛在这里教白骨观，所以，我一直告诉你们赶紧修白骨观啊！好好修白骨观才是正路，可是，你们始终不懂。得止以后，作白骨观，观现有的肉体是假的，由地、水、火、风四大凑合而成。哪四大呢？头发、毛、指甲、牙齿、皮肤、肌肉、筋、骨头、髓、脑、污垢、色这些属于固体的地大；口水、鼻涕、脓、血、津、液、涎、沫、痰、泪、精液、尿、屎这些属于液体的水大；体温和热量属于火大；身体的活动、呼吸则属于风大。只要把“白骨观”修好，身体内部的各种结构都清清楚楚。佛在此说“四大各离”，各有各的单元，譬如肾脏不好，割掉一个也无妨，因为四大各离。人是由骨骼、肌肉、五脏六腑等等拼凑而成，等于由各种不同的器官组合而成的机器人。“今者妄身当在何处？”在这得止的境界中，看着我的身体到底在哪里？哪一样是我？心脏？脑？都不是，这只是零件，暂时让我使用而已，以上所说的四大没有一样是真正的我。

注意！我们不要忽略了第一句“恒作是念”几个字，恒作是念并不是说懂得了这个道理，有了这个观念想法之后就可以了事，须有实际的功夫。恒作是念的“念”等于念佛的念，心中始终牵挂、惦记着一件事情，例如自己的父母亲快要死了，可是，还必须要在外面办公、应酬，尽管在处理事情或者讲话，而心中则惦念着家里的亲人，没有刻意去想他，念头却始终在心中挂着，这叫作“念”。念佛是要在心里念着、止住，并不是嘴巴干叫阿弥陀佛、阿弥陀佛，心里想着股票，那是念念在股票，不是念佛。

恒作是念得止以后，观行的开始。观此身乃“四大和合”，而达到“四大各离”，肌肉、骨骼、心、肝、肺等等样样都观清楚了。然后，接下来就是内观、反观，道家称之为“内视”。“今者妄身当在

何处？”现在再看看我真正的身体在哪里？“即知此身毕竟无体”，没有一样是我真正的身体，都是零件组合而成的，变成现在如此一个人相，而实际上则同幻化，幻化并非没有，现在是有，如同做梦，在梦中的种种感受不能说它没有，做梦时感觉很真实，梦醒以后才知是假。其实，我们现在也在做梦，只要内观成就了，看自己，看别人，一切都是假的。

我当年修持这个法门的时候，很怕看见两件事，一是怕看到人家笑，一笑，露出白色牙齿，整个白色骷髅的影像就出来了，很可怕。第二我怕看人家吃饭，每个人有一个洞，什么东西都往洞里面塞，而且塞得很快，拼命地塞进去，这个动作也让我感到很害怕。所以，那段时间很怕看到人，尤其怕看见女人，因为女孩子嘴上擦口红，白色的牙齿加上红色的嘴唇，马上想到白骨观里白色的骨头和红色的血，那是什么滋味？各位可以想想看。白骨观观成之后，看到人都是一堆堆的白骨，一堆堆的血，只要你修白骨观，都会有以上的经验。

我们的身体乃是幻躯，由地、水、火、风四种因缘假合而成，在这假合的身体上妄有六根，六根是指眼、耳、鼻、舌、身、意，意是意识思想。

“六根四大中外合成，妄有缘气于中积聚，似有缘相，假名为心。”

眼、耳、鼻、舌、身、意等六根及地、水、火、风四大，内外凑合而成此身——这部机器。这部机器靠什么活着呢？“妄有缘气于中积聚”，靠一口气活着。释迦牟尼佛有一次问弟子们：生命短暂快速到什么程度？有位弟子答说：今晚睡前卸衣、脱鞋，放在床前，明朝能否起来再穿上则不得而知。当然还有其他许多的答案，不过都不切

题，只有一位弟子答对，他说：生命在呼吸间。这口气呼出去，不再吸进来，就死了；生命之短暂无常就在这一来一往的呼吸之间。我们活着就靠这股气维系着。一口气不来，就死了。

严格讲来，人的呼吸不只是鼻子在呼吸，九窍都在呼吸，甚至包括全身的皮肤都在呼吸。空气由鼻子经气管吸入肺里，经过新陈代谢作用，提炼氧气，排出二氧化碳。近来医生喜欢给将死的病人上氧气，一上氧气后，全身都死了，就是脑细胞不死，拖延时日，那多痛苦啊！

“妄有缘气于中积聚”，一般人所谓气脉通了，看到光，看到种种境界，说穿了，不过是气的作用，而且气与心是合一的，心动，气就动；气动，心就动，刚才讲过修止要截断众流，把一切思想杂念停掉。若想真正做到这一步，必须把气也停掉，那才真得奢摩他。所以，修禅定，务要达到“气住脉停”。“似有缘相，假名为心”，这个“似”字用得好极了，好像有个生命的作用在身体里面，它能思想，能感觉，凡夫称之为心。

“善男子，此虚妄心若无六尘，则不能有，四大分解，无尘可得，于中缘尘各归散灭，毕竟无有缘心可见。”

善男子啊！这个思想、感觉的心理状态，不是真心，叫妄想心，此心与气有关，有呼吸之气存在，则有此心，称为虚妄心。“若无六尘，则不能有”，尘是指外在的物质世界，六尘是色、声、香、味、触、法，若无此六尘，此虚妄心便没有了。“此虚妄心若无六尘，则不能有。”这句话看起来像唯物论对不对？不是的，这还有更深一层的心物一元的道理存在。心是物理世界六根六尘的缘影作用，是物理

世界的反映现象，此心不是真心，真心是形而上的本体，佛会慢慢讲出来。

“四大分解，无尘可得”，将地、水、火、风四大再分解，将物质分析到最后的分子、原子、电子、质子、中子，最后是空的，因为空，所以有爆破的力量。释迦牟尼佛说过微尘尚有七分，哪七分呢？色、声、香、味、触、法、觉。此觉不是知觉，是指感受。所以，原子弹、核子弹爆破的时候会发光，有声音。“于中缘尘各归散灭，毕竟无有缘心可见”，学佛修道在理论上容易，但是，打坐要达到真正的空很难。假如合成此身之地、水、火、风这四种元素各归散灭，呼吸停止，心脏不跳，体温也没有了，最后脑细胞死亡，整个人就死了，思想也没有了，到此“毕竟无有缘心可见”。现在，我们可再问一个问题，此分散的地、水、火、风，究竟散到哪里去？是否完全毁灭了？其实，物与心是一样的，非空非有，没有完全散灭，它由质转换成能，质能互变，能量还是存在。

“善男子，彼之众生，幻身灭故，幻心亦灭；幻心灭故，幻尘亦灭；幻尘灭故，幻灭亦灭；幻灭灭故，非幻不灭；譬如磨镜，垢尽明现。”

这是由止而修观的境界，刚才再三讲过，必须先修止，得止得定后再修观，不要以为道理懂了就忽略过去，否则成为虚妄观，《楞严经》上称为乾慧。假的智慧，没有定水滋润，不能发芽结果。

在此观中，“彼之众生，幻身灭故，幻心亦灭”。把物质的肉身空掉了，在《禅秘要法》中，最后也把白骨化为流光空掉了，初步只能做到自己感觉此身没有了，别人看你仍是存在的；真正修成的话，别人看不见你，整个都空掉了。这是空幻成就，不是理论上的；这才

是“幻身灭故，幻心亦灭”，幻身灭了之后，虚幻的心态作用也跟着消灭了。

“幻心灭故，幻尘亦灭”。身体空掉，心也空掉，但是，物质世界还有。再进一步，身心外面的尘世界也把它空掉，这才是佛法一切唯心的道理。佛在《楞严经》上说：“心能转物，即同如来。”这不只是理论，要确实做到才行。不然，只是心理意识上觉得一切如梦如幻，这不算是求证。所谓证是把整个身心投进去，彻底做到空掉身心；外面的物质世界也空掉，一步一步空下去。大家千万不要认为这是理论，做不到，而忽略了此心不可思议的力量，这在诸佛菩萨而言，谓之心力；在凡夫而言，谓之业力。诸佛菩萨的智慧神通有多大，一切凡夫的业力也有多大。业力把它转过来，则是神通功德，它是同样的东西。

“幻尘灭故，幻灭亦灭”。到了这里，已不是科学，而到了形而上的哲学境界。外界的物质世界也空掉之后，我们那个能空的东西还是假相，最后，要把法执空掉，能空的也空掉。至此，“幻灭灭故，非幻不灭”，有个东西不是物，也不是心，非空非有，这个东西不生不灭，这才是明心见性、得道。佛怕我们这些没有修持过的人不懂，作了一个比喻，“譬如磨镜，垢尽明现”。我们的心性本来像明镜一样，光明洁净，可是却被自己的业力障碍了，无始劫来蒙上了无数层的污垢，必须靠修行把这些污垢一层一层地擦拭干净，像磨镜一样，垢尽明现。

“善男子，当知身心皆为幻垢，垢相永灭，十方清净。”

佛告诉普眼菩萨说，应当知道生理、心理都是自性上的尘垢与假相，尘垢就是假相，所以洗得掉。可是，要洗掉这些尘垢，也要有很

好的清洁剂，否则，洗也洗不干净。众生有种种不同的尘垢，所以，佛提供了八万四千种不同的修行法门，每个人的根性、业力不同，所用的方法也不同。我们的身体以及能够感觉思想的心，在形而上的本体来说，皆是附着其上的尘渣而已。假如把这些尘渣洗干净的话，便“十方清净”。注意！《圆觉经》在这里说是“十方清净”，十方包括所有的空间。而《楞严经》讲的则是“圆明清净”，此二者差别在哪里？理由何在？各位想想看！

“善男子，譬如清净摩尼宝珠映于五色，随方各现，诸愚痴者见彼摩尼实有五色。”

摩尼珠是无价之神珠，它本身没有颜色；什么颜色的光照射，它就显现什么颜色来。佛以摩尼珠比喻我们的生命，本来是清净的，因为无始劫来的习气造成我们现在思想不同，感情不同，遭遇不同，呈现出各种不同的现象，好像我们这些愚痴的众生看到摩尼珠上的五光十色，误以为摩尼珠上的颜色是实有的。

“善男子，圆觉净性现于身心，随类各应，彼愚痴者，说净圆觉实有如是身心自相，亦复如是。”

佛又进一步说，我们众生的圆满觉性，与诸佛菩萨一样的圆满觉性，绝对洁净的自性，他到底在哪里呢？各位不要到外面去找，就在我们自己的身心上面；就在我们的生命里——“现于身心”。我们的眼睛能够看，耳朵能够听，脑子能够思想，无非是它的作用所呈现。我们那么多人，每人的个性不同，可是，本性是不是相同呢？相同，但“随类各应”而已。每个人多生累劫以来的习气、业力不同，所以个性不同，思想不同，长相不同，但是，圆满觉性还是相同，丝毫不受影响。然而没有智慧的愚痴众生找不到本来的净圆觉性，如同惑于

摩尼宝珠上的光色，执为实有，把自己的思想或者身体当作自性，错了。

“由此不能远于幻化，是故我说身心幻垢，对离幻垢，说名菩萨，垢尽对除，即无对垢及说名者。”

因为没有明心见性，所以不能明了身心都是幻化，不能脱离幻化。我们的身体虽是幻化、虚假，然而，跟着我们几十年可真实得很，想丢还丢不掉呢！佛说：我要告诉你们，我们现有的身体以及能思想的心理作用，皆是本性上的尘垢，是幻化假有。但是，真与假，实与幻全是对立的，能够脱离这些虚假的尘垢，我们称之为菩萨。把脏的洗干净，即无所谓净垢，“垢尽对除”，也无所谓凡夫与菩萨，“即无对垢及说名者”。那叫什么？到此不须有什么名称了。称为得道、成佛都是多余。

“善男子，此菩萨及末世众生证得诸幻灭影像故，尔时便得无方清净，无边虚空，觉所显发，觉圆明故，显心清净。”

现在请大家特别注意！释迦牟尼佛在此告诉我们修行的程序。第一步是要如何摆脱身心的虚幻，我们学佛修道都知道身体是假的，可是每个人都放不下、空不了。打坐坐久了，两腿发麻胀痛，你说两腿是假的，把它空掉，空得掉吗？阿弥陀佛！阿弥陀佛！不要痛，佛号念归念，痛还是痛，或者你念《圆觉经》，说自己是幻化，是尘垢，他也照痛不误。你若真能把痛的感觉空掉，脱离幻化，那是菩萨境界。

佛法与科学一样，讲究求证，你说一切皆空，那么你空给我看看！三天不吃饭，你试试看！饿的感觉能不能空掉？做不到，不要随

便吹牛。道理会说，经典会讲，到时候空不了，一点用也没有。要证得“诸幻灭影像”，世间的一切都是幻化才行。我们现在的长相都只不过是影像而已，都是自己业力的反映，人心不同各如其面，每人有每人不同的业力，所以每人的长相也都不同。

假如能够灭掉这些影像，佛说“尔时便得无方清净，无边虚空”，无方则不限于西方极乐净土，每一方都清净。东、西、南、北、上、下无论哪一方，处处清净，处处都是净土。宋朝道家张紫阳真人说：“不移一步到西天，端坐西方在目前。顶后有光犹是幻，云生足下未为仙。”修道修到头顶放光，这只是虚幻影像，算不了什么，即使能腾云驾雾，那也只是神通不是道。那么，要怎么样才算成道呢？张真人又说：“心内观心觅本心，心心俱绝见真心，真心明彻通三界，外道邪魔不敢侵。”这个道理与刚才佛所说的是不是一样？你说他是道家？是佛家？

证得“无边虚空”，这才是真正的空，这才是真正的悟，觉性现前，“觉所显发”，大彻大悟，此时，心才能真正清净。所以，在没有悟道以前，想要烦恼不生，妄念顿断，对不起！做不到，虽然明知是假，但是去不掉。

“心清净故，见尘清净；见清净故，眼根清净；根清净故，眼识清净；识清净故，闻尘清净；闻清净故，耳根清净；根清净故，耳识清净；识清净故，觉尘清净；如是乃至鼻舌身意亦复如是。”

悟了道以后，心清净了，眼睛所看到的物质世界都是干净的，此地就是净土，内心没有烦恼，跟着肉体的眼根也转过来，“眼根清净”。再进一步，眼睛内在的知觉——眼识也清净，再接着耳根、耳

识……乃至鼻舌身意六根、六识都清净了，将整个肉体都转成清净之身。

密宗标榜即身成佛，或说报身成就，想办法修通气脉，把有形的身体业力转化，脱胎换骨，将凡夫身上的几十斤臭肉变成佛身三十二相八十种好。老实说，你转得了吗？你变得了吗？如何转？如何变？《圆觉经》在这里都告诉你了，从“心清净”开始，“见尘清净，见清净故，眼根清净……如是乃至鼻舌身意亦复如是”，连意根也清净。那么诸佛菩萨有思想吗？有意念吗？有啊！但所起的作用都是至善，没有一点恶，没有一点无记，也没有一点无明。

“善男子，根清净故，色尘清净，色清净故，声尘清净，香味触法亦复如是。”

佛再说，“根清净故”，根是指生命的机器，六根——眼耳鼻舌身意六件机器，外界的物质世界则有色声香味触法与之相应。因为由心清净，人体的六根清净了，人体的六根清净，外界物质世界的六尘也清净了。所以要注意看清楚第一步，须先从智慧上悟，心念转变，再修持转化肉体，因为肉体转化了，才影响到物质世界的环境也跟着转化，一步一步秩序井然，多圆满！

“善男子，六尘清净故，地大清净；地清净故，水大清净；火大风大亦复如是。”

接下来，地大、水大、火大、风大四大物理世界全都清净。

“善男子，四大清净故，十二处、十八界、二十五有清净。”

地水火风四大清净故，眼耳鼻舌身意六根以及色声香味触法六尘共十二处，加上六识所构成的十八界，处处清净。二十五有乃指欲界十四种层次、色界七种层次、无色界四种层次，也无处不清净。

“彼清净故，十力、四无所畏、四无碍智、佛十八不共法、三十七助道品清净。如是乃至八万四千陀罗尼门一切清净。”

“十力”是：（一）知觉处非处智力。（二）知三世业报智力。（三）知诸禅解脱三昧智力。（四）知诸根胜劣智力。（五）知种种解智力。（六）知种种界智力。（七）知一切至所道智力。（八）知天眼无碍智力。（九）知宿命无漏智力。（十）知永断习气智力。

“四无所畏”是：（一）一切智无所畏。（二）漏尽无所畏。（三）说障道无所畏。（四）说尽苦道无所畏。

“四无碍智”是：（一）法无碍。（二）义无碍。（三）辞无碍。（四）乐说无碍。

“十八不共法”是：（一）身无失。（二）口无失。（三）念无失。（四）无异想。（五）无不定心：佛之行住坐卧常不离甚深禅定。（六）无不知已舍：佛于一切诸法，皆悉照知而方舍，无有了知一法而不舍者。（七）欲无减：佛常欲度诸众生心无厌足，是名欲无减。（八）精进无减。（九）念无减：三世诸佛之法，一切智慧相应满足，无有退转，是名念无减。（十）慧无减。（十一）解脱无减。（十二）解脱知见无减。（十三）一切身业随智慧行。（十四）一切口业随智慧行。（十五）一切意业随智慧行。（十六）智慧知过去世无碍。（十七）智慧知未来世无碍。（十八）智慧知现在世无碍。

“三十七助道品”为：（一）四念处：观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我。（二）四正勤：对已生之恶为除断而勤精进，对未生之恶使不生而勤精进，对未生之善为生而勤精进，对已生之善使增长而勤精进。（三）四如意足：欲神足（于加行位起此定，依欲之力，故定引发而起），勤神足（于加行位勤修此定，依勤之力，故定引发而起），心神足（于加行位一心专注，依心之力，故定引发而起），观神足（于加行位观察理，依观之力，故定引发而起）。（四）五根：信根、精进根、念根、定根、慧根。（五）五力：信力（信根增长，能破诸邪信），精进力（精进根增长，能破身之懈怠），念力（念根增长，能破诸邪念），定力（定根增长，能破诸乱想），慧力（慧根增长，能破三界诸惑）。（六）七觉支：择法觉支、精进觉支、喜觉支、轻安觉支、念觉支、定觉支、行舍觉支。（七）八正道：正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定（上解可查佛学辞典，并仔细思惟体会）。以上所有一切佛法悉皆清净。

“如是乃至八万四千陀罗尼门一切清净”，陀罗尼为梵音，翻成中文是总持的意思，一切的大总纲。密宗把咒语都称为陀罗尼，因为每一咒语所包含的意义太多，一时解释不完。咒语能不能解释呢？可以。将咒语解释出来，就成为经典。咒语一般均不解释。为什么呢？免得你胡思乱想，自行推理，乱加注解。为什么有八万四千陀罗尼呢？因为众生有八万四千烦恼，每一烦恼就有一对治之陀罗尼。悟了道之后，就可把八万四千烦恼转为八万四千陀罗尼，前面提过佛在《大神变经》说：“一切音声皆为陀罗尼”，就是这个道理，烦恼即是菩提，一切清净。

“善男子，一切实相性清净故，一身清净；一身清净故，多身清净；多身清净故，如是乃至十方众生圆觉清净。”

何谓一切实相？——凡夫的一切境界都是佛的境界。实相者无相也，一切心性本体本自清净。所以，“一身清净”，一人自身清净，“多身清净”，许多众生也跟着清净，如是乃至十方所有一切众生都清净了。那么，我们看看哪一位法师最用功，我们大家投资，请他好好修行，只要他圆觉清净，我们也就跟着清净了，我们就不用修了，是不是？这是什么道理？大家参究看看。佛不仅在此经典这么说，在《楞严经》上也说：“汝等一人发真归元，此十方空皆悉销殒。”一人悟道回到本来面目，十方虚空都销毁了。甚至道家也说过得道的境界是：“虚空粉碎，大地平沉。”与此是同样的意思，整个十方虚空皆是自性净土。

“善男子，一世界清净故，多世界清净；多世界清净故，如是乃至尽于虚空，圆裹三世，一切平等，清净不动。”

到最后不只是十方所有一切众生清净，连众生所住的地球、太阳系的星球也都清净，乃至于整个宇宙，扩展到无边无际的整个虚空都清净，不仅现在的虚空清净，还包含过去和未来的一切空间，超越了时间和空间，一切平等，都一样清净不动。

各位看看！这是何等伟大的境界，从显心清净开始，六根清净，六识清净，六尘清净，四大清净……一路清净下来，到此所有尽虚空遍法界一切清净，什么都空了。

“善男子，虚空如是平等不动，当知觉性平等不动。四大不动故，当知觉性平等不动。如是乃至八万四千陀罗尼门平等不动，当知

觉性平等不动。”

所有都空了，空到哪里去？都没有空，都摆在那里，“虚空如是平等不动”，它本来就是空，不是你有意去空它才空。它本来是平静的、平安的、平凡的、等持的，叫作平等。空与不空都一样叫平等，来与不来都一样叫平等，虚空本来就是如此平等不动。如何证到虚空平等不动呢？美国的虚空与中国的虚空是否一样？台中的虚空与台北的虚空是否一样？都一样对不对？只要你心不动念，在哪里都一样。

不仅是物质的虚空平等不动，心理的觉性也平等不动。知觉自性的空不是物质的虚空，这是两层意义，要搞清楚。有人看到眼前的虚空，愣住了，认为这样已经空了，这是物理世界的虚空，这虚空里还有东西。心理觉性的空与此物质的空有所不同，这是两种空、两重空。佛在这个地方交代得很清楚，所以，不要把有相的虚空，当成自性的虚空。

佛又说“四大不动故，当知觉性平等不动”，最后又回到“心物一元”的道理。物质的空与心理的空有所不同，现象不同，但是，本质相同，实际上是一体。

“如是乃至八万四千陀罗尼门平等不动”，所有八万四千法门都无差别，平等相同，到此，才真正进入圆觉境界。现代人喜欢讲禅，到此地步才算是禅宗的开悟。

“善男子，觉性遍满清净不动圆无际故，当知六根遍满法界。根遍满故，当知六尘遍满法界。尘遍满故，当知四大遍满法界。如是乃至陀罗尼门遍满法界。”

觉性无所不在，在佛堂里有佛性，在厕所里也有佛性，一切处皆有佛。觉性清净不动，不垢不净，不增不减，而且圆满没有边际。“当知六根遍满法界”，佛说眼、耳、鼻、舌、身、意六根遍满整个虚空，这就更稀奇了。我们的眼睛、耳朵平常被墙挡住，所看有限，所听也有限。然而到此圆觉境界，眼则无所不见，耳则无所不听，六根可以相互为用，这不是功夫，一切众生本自具足。

“根遍满故，当知六尘遍满法界……如是乃至陀罗尼门遍满法界”，任何一点就是总纲，总纲就是一点，那一点悟到了，整体都通达了，一通一切通，这不是理论，还要实证。

“善男子，由彼妙觉性遍满故，根性尘性无坏无杂。根尘无坏故，如是乃至陀罗尼门无坏无杂。如百千灯，光照一室，其光遍满无坏无杂。”

我们修行须修到这样的境界才叫妙觉，妙觉即是佛。由于大彻大悟到达妙觉以后，才晓得彻底的心物一元。我们的六根与外界的六尘本来就没有毁坏过，不死亦不生，亦无杂乱。如是乃至所有一切陀罗尼门均无坏无杂。这个道理就如同室内点了一百只、一千只灯，每一只均发光，各有各的范围，但是，彼此均没有妨碍，此光与彼光均可互照互入，一切众生与一切诸佛菩萨之性灵都像这样彼此相通，连物质世界与心灵世界亦无阻碍。

“善男子，觉成就故，当知菩萨不与法缚，不求法脱；不厌生死，不爱涅槃；不敬持戒，不憎毁禁；不重久习，不轻初学。何以故？一切觉故，譬如眼光晓了前境，其光圆满，得无憎爱，何以故？光体无二，无憎爱故。”

由于大彻大悟的缘故，菩萨不会被世法或出世法所束缚，也不去求一个解脱的方法。本来无缚，何须解脱？若有一法可修，若有一法可得，则法执犹在，被佛法困住，不算真解脱。

悟了道的菩萨“不厌生死，不爱涅槃”。我们凡夫都怕生死，所以赶紧学佛修道，想求涅槃而不死，对不对？其实，我们人类很有趣，你为什么怕死？你死过？没有！既然没有，那有什么好怕呢？庄子说过一个很滑稽的比喻，以前郑国（山西、陕西一带）有一位美女，皇帝想娶她当妃子。这位美女听说要离开家乡到皇宫，痛哭不绝，担心害怕不知到皇宫要过什么样的日子。结果，进入国都，当了皇妃以后，日子过得舒适无比，想起当年痛哭，实在没有道理。同样的道理，我们今天害怕死亡，万一死后，比现在更舒服，那么，现在的害怕不是多余吗？我们学佛修道都怕生死，想求涅槃，什么是涅槃？涅槃很难解释，有翻译成寂灭，不很恰当，有翻译为圆寂，也不很适宜。佛在《涅槃经》说是：“常、乐、我、净。”这还是一面，再加上“清净圆明”，这便是涅槃的境界，也是悟道成佛的境界，也就是一切众生自性的境界。菩萨“不厌生死，不爱涅槃”。若厌生死，则尚未解脱；若爱涅槃，则法执犹存。

“不敬持戒，不憎毁禁”。我们学佛的人特别“敬持戒，憎毁禁”，每人都拿一把尺去衡量别人，都拿道德标准去要求别人，从来不反省自己，从不要求自己，是不是这样？然后，听到某人学佛吃素，好！有善根！好像不信佛就是坏人、魔鬼，不屑与之为伍。这些都不是学佛者所应持的态度，真正的学佛是“不敬持戒，不憎毁禁”。做人本来就应该道德好，道德不好的人更值得同情，更应该帮助他，这才是慈悲的精神。

“不重久习，不轻初学”。我们经常听到人家问：你学佛多久了？二十年，呵！马上肃然起敬。其实，二十年有什么了不起，学了二十年还没有成就，那不是很糟糕？对于刚学佛的人也用不着看不起他，一切众生平等。

何以故？菩萨为什么可以达到这样的修养见地呢？因为大彻大悟的人，看一切众生一体平等，诚诚恳恳、自自然然尊重每一个人。佛在此作了一个比方，譬如眼睛看见前面的东西，不管美丑净秽均一一映入眼帘，任何事物均可看见，光体本身普照一切，无选择，无憎爱，悟道之人视众生均与佛同等，无二无别。

“善男子，此菩萨及末世众生，修习此心得成就者，于此无修，亦无成就。圆觉普照，寂灭无二。于中百千万亿阿僧祇不可说恒河沙诸佛世界，犹如空华，乱起乱灭，不即不离，无缚无脱。始知众生本来成佛，生死涅槃犹如昨梦。”

佛再度告诉吩咐普眼菩萨，以及未来末世的众生，如何才能达到圆满觉性呢？很简单——观心。修习此心就可以有所成就，而最后明心见性以后，则无修亦无成就，一切众生本来就是佛，无所谓修与不修。亦无所谓得道与不得道，无所谓成佛或不成佛。“圆觉普照，寂灭无二”，此时到处都清净，处处圆融无碍。

悟了道以后，才知道一百、一千、一万、一亿，乃至不可说不可数等一切佛都在玩花样、玩把戏，示现种种方便。阿弥陀佛或是药师佛都如空中之花朵，“乱起乱灭”，此时，才有资格可以呵佛骂祖。但是，你可不要乱骂唷！你骂的话，嘴巴立刻长疮。以前有位禅宗祖师把八十八佛写在裤裆里穿，他的徒弟也学他，结果，下半身都烂了。那么，这位祖师为什么把八十八佛的名字写在裤裆里穿呢？因为

他看到这些人太著相了，一身佛味，满脸佛气，太令人受不了。他为了破这些人的执著，他可以这么做。但是，你没有到达这个地步，不要说得尊敬佛菩萨，连一个护法或是鬼神、土地公都要尊敬，甚至任何人、任何小孩，都得尊重。

对于一切事物及佛法，不去追求，也不刻意摆脱，“缘起性空，性空缘起”，当体即真。没有人绑住你，也不需要解脱。

到了这个时候，才知道“一切众生本来成佛，生死涅槃犹如昨梦”。但是，你看了这段《圆觉经》，可不要乱来，以为自己本来就是佛，就不用修了，那你就大错特错。注意！普眼菩萨问佛如何修行？如何思惟？如何住持？如何开悟？佛则从应当正念，远离诸幻开始，然后心清净，一身清净，多身清净，一世界清净，多世界清净，一路下来，到最后才说众生本来成佛。

各位！如何解脱生死？生死不须解脱。什么是涅槃？涅槃只不过是昨夜的一场梦。

“善男子，如昨梦故，当知生死及与涅槃，无起无灭，无来无去。其所证者，无得无失，无取无舍。其能证者，无作无止，无任无灭。于此证中，无能无所，毕竟无证，亦无证者，一切法性，平等不坏。”

这一切皆如昨夜之梦，所以应当知道生命无所谓生死，亦无涅槃可得，“无起无灭，无来无去”。《金刚经》说：“无所从来，亦无所去，谓之如来。”

一般所谓证道，证个什么呢？是不是有个什么境界可得呢？是不是要抓住一个境界呢？佛在此说：“无得无失，无取无舍。”《心

经》上亦说：“无智亦无得。”有人打完坐，哭丧着脸跑来向我说：老师，境界掉了，好不好笑？注意！无得无失，有得有失就不对了，表示你还没有悟。“无取无舍”，一般人学佛都想抓住一个境界，想抓住一个空或清净，这些都是有取，都是贪。很多人学佛越学越烦恼，为什么？我的妄念好多好可怕，拼命想要去除妄念，但是又去不掉，所以烦恼不已，痛苦不堪。佛在此告诉你，无取无舍，妄念本来就留不住，何必去舍呢？

“其能证者，无作无止，无任无灭”。无所谓修行，亦无所谓得定，亦无所谓任运自在，亦无所谓生生灭灭。

“无能无所”，能证者是道体，所证者是境界。于此真正的证悟之中，无能证者，亦无所证者，所以说“毕竟无证，亦无证者”。上面所讲的是无修，这里所讲的是无证。佛讲到无修的结论是什么？无证的结论又是什么？这非常重要，这是点眼之处，不可忽略过去。我在这里把这个秘密告诉各位，千万记住。佛讲到无修的结论是：“生死涅槃犹如昨梦”，无证的结论是：“一切法性平等不坏。”

“善男子，彼诸菩萨如是修行，如是渐次，如是思惟，如是住持，如是方便，如是开悟，求如是法，亦不迷闷。”

好！你们就按照上面所讲的如是修行，就这样修行，这样一步一步有秩序有层次地修行，要如此反观思惟，要这样保持定在那个境界上，这个方便、方法都告诉你了，什么方法？观心，就这样开悟。

假如这样还不开悟，怎么办呢？不必着急，不必害怕，“求如是法，亦不迷闷”，只要依照这个方法，慢慢行去，细水长流，总有一天会开悟的。你看佛多么慈悲！多么会安慰人！多么会鼓励人！

到此，释迦牟尼佛对普眼菩萨所提的问题，全都答复完了，最后再作一个偈子总结。

“尔时，世尊欲重宣此义，而说偈言：

普眼汝当知：一切诸众生，身心皆如幻。身相属四大，心性归六尘。四大体各离，谁为和合者？如是渐修行，一切悉清净。不动遍法界，无作止任灭，亦无能证者。一切佛世界，犹如虚空华，三世悉平等，毕竟无来去。初发心菩萨，及末世众生，欲求入佛道，应如是修习。”

“普眼汝当知”，普眼菩萨你应当知道。

“一切诸众生”，十方所有一切的众生。

“身心皆如幻”，生理心理皆如幻化。

“身相属四大”，身体乃四大和合而成。

“心性归六尘”，心理精神乃六根六尘相互为缘所起的作用。

“四大体各离”，地水火风四大体性各自分离。

“谁为和合者”，生命的主宰到底是谁呢？

“如是渐修行”，如是渐渐修行。

“一切悉清净”，一切心、身、世界都清净。

“不动遍法界”，自性不动遍满法界。

“无作止任灭”，无作无止无任无灭。

“亦无能证者”，亦无悟道能证的人。

“一切佛世界”，所有一切诸佛世界。

“犹如虚空华”，犹如虚空中的花朵。

“三世悉平等”，过去现在未来所有一切佛与众生悉皆平等。

“毕竟无来去”，到最后的境界是无来亦无去。

“初发心菩萨”，刚发心学佛的人。

“及末世众生”，以及末世的众生。

“欲求入佛道”，想要修行有所成就。

“应如是修习”，应按照这个方法顺序去修习。

诸位有心学佛的人士，若能把普眼菩萨这一段多多反复参研，深入细心体会，一定修证成功，早日圆成佛道。

第四章　金刚藏菩萨

众生本来是佛，为何生起无明

无明众生本有，何故复说本来成佛

一切如来何时复生一切烦恼

能以有思惟心测度如来圆觉境界吗

“于是金刚藏菩萨在大众中，即从座起，顶礼佛足，右绕三匝，长跪叉手而白佛言：”

接下来由金刚藏菩萨提出问题。金刚藏菩萨在密宗是很重要的一位菩萨。

顾名思义，所谓金刚是有无始以来永恒不变、颠扑不破之意。藏者大仓库也，含藏万物。

每位菩萨起来问问题的仪式都一样，在此省略，不再重复解释。

“大悲世尊，善为一切诸菩萨众，宣扬如来圆觉清净大陀罗尼因地法行，渐次方便，与诸众生开发蒙昧；在会法众，承佛慈诲，幻翳朗然，慧目清净。”

大慈大悲的世尊啊！您刚才已经为众菩萨们解说阐扬如何成佛的基本因素，以及修行的顺序和方法，替我们这些众生开启蒙昧迷糊的

心智。与会大众承蒙佛的慈悲教诲，“幻翳朗然”，有如眼睛生病模糊一片，现在病好了，眼睛看清楚了。“慧目清净”，头脑明明白白，对于如何修习圆觉成佛的方法，都清晰明了。

“世尊，若诸众生本来成佛，何故复有一切无明？若诸无明众生本有，何因缘故如来复说本来成佛？十方异生本成佛道，后起无明，一切如来何时复生一切烦恼？”

接着，金刚藏菩萨把他的问题提出来了。他问世尊，假如每一个众生本来都是佛，自性本来圆觉清净，为什么还会有无明呢？这个问题在《楞严经》上也提到过，众生本来是佛，这一念无明如何生起来的呢？

假如众生有生命以来就有无明，那么，为什么说众生本来成佛呢？这是逻辑上同一问题的反问。

再来是综合性的问题，十方三世一切不同的众生本来成佛，那么，为什么有我们这些众生呢？为什么我们现在是众生，而不是佛呢？假如说一切众生本来是佛，后来才生起无明，那么，一切如来什么时候又生出这一切烦恼呢？这里所说的烦恼就是无明，或称惑业。

“唯愿不舍无遮大慈，为诸菩萨开秘密藏，及为末世一切众生得闻如是修多罗教了义法门，永断疑悔。”

希望如来大慈大悲，不要因为度众生很辛苦，而舍弃了无遮的大慈悲，无遮就是广大没有遮盖，大慈大悲是没有选择，没有条件，没有阻碍，没有范围，任何众生都平等救度。

希望佛大慈大悲为诸菩萨打开秘密藏，解答这个秘密，此秘密是为菩萨而开，唯有大菩萨才懂得秘密藏，一切众生本来是佛，为什么变成凡夫？这是个令人疑惑难解的大秘密。这个大秘密唯有诸大菩萨才懂得，至于其他凡夫众生，那就疑窦丛生了。所以亟需佛来开显这“修多罗教了义法门”，使之永远断离怀疑后悔。修多罗是经藏、经典的意思。了义则是究竟清澈圆满的意思。

我们知道佛法有四原则。

第一，依法不依人：依佛的正法，不因为某一位老师、法师、上师或善知识，我特别喜欢他，或者他对我特别钟爱，而只相信他说的佛法，其他人所说的，我一概不理，不以为然，这不是一个佛弟子所该有的行为。学佛人只问对方所说的是不是正法，而不被个人的喜好爱恶所迷惑困囿。

第二，依经不依论：一切菩萨的论述以及后世的注解固然高明，但是，真正的佛弟子究竟应该以佛经作依据，不应以论藏作依据。所以，我常劝学佛的同学们，不要陷于这一百年来的佛学著作及注解中，昏头转向，应该直接研究佛经。至于名词不懂，则可查佛学辞典，乃至于我所写的及我所说的，只是帮助诸位了解研究佛经而已，不要以我的话为标准，要直接以佛经为依据。

前几天，我的一位在大学担任系主任的学生来找我，说最近准备写一本“××概论”，问我怎么写较为妥当？我说你不要再写什么概论的了。我向来对学生看什么概论持保留态度，什么哲学概论、文学概论、政治学概论、经济学概论，唉！已经概了几十年了，还在那里穷概。一把剪刀，一罐浆糊，东抄一段，西剪一段，就是一本概论。奉劝各位，真要作学问，须直接从原典入手。

最近国外有人写信问我，想要研究佛学，第一步要从哪一本书入手，我想了一下，还真答不出来，只好回说没有。但是假如要看佛学概论的话，印度佛教本有的佛学概论有两本，一是《大智度论》，一是《瑜伽师地论》。中国的佛学概论是智者大师的《摩诃止观》，以及永明寿禅师的《宗镜录》。他说老师，这些概论我看不懂呀！看不懂，我也没有办法。

注意！学佛要依经不依论，佛经看不懂的话，一字一字慢慢啃，一字一字慢慢查，下苦功夫，配合日常生活的反省检点终会有所体会的。

第三，依了义不依不了义：佛经有些是了义经，有些是不了义经。了义是彻头彻尾的通达圆满，譬如《楞严经》《圆觉经》《华严经》《法华经》，这些是了义经。有些是不了义，乃是佛因人因事因时因地对宇宙生命问题的方便说法，虽未直截点出佛法的究竟，但若能将这些道理参照比对、融会贯通，还是有个趋向了义理趣的脉络可寻。

第四，依智不依识：佛法是智慧之学，不是盲目的迷信，也不是呆板的功夫，真正智慧不是根据我们的意识妄想去推测。

刚才我们讲到了义法门，所以提到了四依四不依，现在我们回到本经，金刚藏菩萨为我们提出问题，希望佛大慈大悲为末世众生讲解经藏中的了义法门，令众生“永断疑悔”，得到正信。

《华严经》提到“信为道源功德母”，基督说信者得救。其实，信很难。诸位真的信佛吗？如果我说你不是真信、正信，那你一定很生气。对不起，没有证得菩提以前，都不能算真信、正信，都是迷

信，都是妄情地相信。必须“永断疑悔”，才是真信、正信。疑悔的悔有二层意思，一是后悔的悔；另一层意思是对于自己的思想或行为，不知对或不对，自己不敢确定，有一点怀疑，这就是悔，所以把疑与悔放在一起。

中国佛法中的禅宗要你起疑情，有疑才有悟，何况一切众生本来就在怀疑中。没有成佛以前处处是问题，生从哪里来？死向何处去？佛法说有前生，你见过？死后灵魂究竟存不存在？谁能证实？这些都是问题。禅宗的方法之一就是挑起你的疑情，你说你有痛苦，那么，痛苦从哪里来？因为有我，你又是什么东西？肉体？肉体不是你。真正的我是心，心在哪里？如此一步一步追问下去，大疑就是大悟，小疑就是小悟。现代青年喜欢学禅，问他有没有问题呢？半个问题都没有，不疑就不悟，这样还学什么禅呢？禅宗讲参话头，“释迦拈花，迦叶微笑”，迦叶为何微笑？牙齿白呀？释迦牟尼佛又为什么要拈花呢？假如你不去参究这类问题，那就不要学禅了，没有怀疑，何来开悟？

金刚藏菩萨在此提到“永断疑悔”，写文章叫破题，问题的主要中心给你点出来了。断了这个疑悔，你就得到金刚藏颠扑不破的智慧境界，了解佛法真正的奥秘。

“作是语已，五体投地，如是三请，终而复始。”

金刚藏菩萨提完了问题，恭恭敬敬地跪下来磕头，如是磕三次头，礼拜三次，虔诚地请佛回答问题。

“尔时，世尊告金刚藏菩萨言：善哉！善哉！善男子，汝等乃能为诸菩萨及末世众生，问于如来甚深秘密究竟方便，是诸菩萨最上教

诲了义大乘，能使十方修学菩萨及诸末世一切众生得决定信，永断疑悔。汝今谛听，当为汝说。”

这个时候释迦牟尼佛告诉金刚藏菩萨说：好的！好的！善男子可翻译为大丈夫，带有了不起的意思。你们能够为了诸位菩萨及末世的众生询问如来。这里看经要留意，这个“如来”不单指释迦牟尼佛，而是指一切佛的总称。金刚藏菩萨问的是一切佛最深最秘密最究竟最根本的方法。“是诸菩萨最上教诲了义大乘”，佛说你问的问题好厉害，真不简单，是一切菩萨们最高的教育方法，这是大乘道的了义法门。而且这个问题如果懂得的话，“能使十方修学菩萨及诸末世一切众生得决定信”，从此“永断疑悔”，不再有任何怀疑。

请问诸位在家及出家的同学们，我们学佛是否没有任何怀疑？是否绝对相信？念佛念了几十年，能不能往生西方？不敢确信。听说密宗好，赶紧跑去灌顶，好像只要一灌顶，咒子一念，就可以马上成佛似的，可是真如此相信吗？结果学密宗咒子念了几十万遍，没有什么感应，好像也靠不住。很多人很用功、很虔诚，天天作早晚课，又拜佛，又吃素，又回向，到后来想想，这样是不是真有功德？念了咒，念了经，是不是真能消业呀？信了佛教，却又随时在疑悔中，每人轻重不一。我几十年来所看到、所听到的学佛学道人士大都是如此在疑悔之中，包括我自己当年也是如此。我们不要打妄语，是不是这样？好好坦白发露忏悔一番。

那么，怎么样才能“永断疑悔”，“得决定信”呢？如何才能正信呢？告诉各位，不到八地菩萨做不到，八地以前都还会退转，何况我们凡夫呢？一般人学佛都是做生意的心理，念了几天佛，就开始怀疑，边念边怀疑，又想赚钱，又怕赔钱。

好了，我们现在听佛答复。

“尔时金刚藏菩萨奉教欢喜，及诸大众默然而听。”

这个时候金刚藏菩萨听到佛肯答复，非常欢喜，在座大众都静默聆听。

“善男子，一切世界始终、生灭、前后、有无、聚散、起止，念念相续，循环往复，种种取舍，皆是轮回。未出轮回而辨圆觉，彼圆觉性即同流转，若免轮回，无有是处。”

一切世界不只是一切众生，一切世界包括一切物质世界及一切精神世界。而这里讲到的始终、生灭、前后、有无、聚散、起止，都是相对的，这是六个大纲要。读经要细心，不可忽略过去。

始终，这个世界如何开始的？先有鸡？还是先有蛋？地球怎么来的？宇宙怎么开始的？地球何时毁灭？这些都是问题。

生灭，世界上一切东西和生命如何生起？例如人从哪里来？无论东西方文化、宗教、哲学、科学，讨论了几千年，也闹了几千年，到现在还没有搞清楚。据说人是上帝创造的，上帝又是谁生的？达尔文进化论说人是从猿猴进化而来，你相信人类的祖先是猿猴吗？还有现在猿猴为什么不变成人呢？

在佛经也提到人类的来源，既不是上帝创造的，也不是猴子变的，而是另外一个世界——“光音天”下来的。这地球原来没有人类，我们的老祖宗从光音天来的时候，起初都会飞，等于有人认为外太空人飞到地球这个星球上来玩，在地球上玩久了以后，喜欢在地上抓些东西吃吃，结果，一吃就吃坏了，飞不起来，便留在地球上。

那么，我们要追问，光音天的人又是从哪里来的呢？光音天是色界天中的一个天，以科学来讲，那是银河系统外，另一个外银河系统。假如说色界天的人是由无色天来的，那么，无色界天的人又从哪里来？如此追问下去，问题就大了，没完没了。

前后，时间有没有前后？爱因斯坦提出相对论，说明时间是相对的，早在二千多年以前，释迦牟尼佛就说过宇宙间每个不同的世界，对时间长短的感受就不同。月球的一天等于地球的一个月，太阳的一天等于地球的一年。所以，时间前后的问题究竟存不存在？

有无，这也是哲学、科学所探究的问题，物质究竟灭还是不灭呢？唯物论说物质是万物的根本，宇宙唯一的实体，那么物质是绝对不灭的吗？人的生命是有？没有？灭？不灭？

聚散，空中的湿气遇冷则聚成水滴，地上的水也可因日晒而散发掉，世间的一切无论是物质或生命、人际关系、种族关系等等，均在无常聚散中，你能找到一个永恒不变的吗？

起止，这个宇宙世界从哪一天开始？到哪一天停止？我们的生命何时结束？人类的烦恼又何时了结？这些都是问题。

看《圆觉经》不可随随便便看过去，这句经文包括了世界始终、生灭、前后、有无、聚散、起止等等那么多问题。

“念念相续，循环往复”。你看！奇怪啊！刚才提到“世界始终、生灭……”这些问题，到此却归结到念念相续的心理问题。我们心理的思想，每一念、每一念接连而来，前一个思想过去了，第二个思想你不用想它，它自然会生起来，相续不断。你说我睡觉就不想了，真的没有想？不是，还是念念在想，做梦就是想，有些梦自己知

道，有很多梦醒来就忘掉了，以为没有梦，没有想，不对的。甚至睡觉那个境界就是念，我们一切众生如果没有睡眠的习气，没有睡觉这个念，就不会有睡觉这个现象出来。睡眠这个现象也是一念，这一念也就是无明来的。所以真正悟道、证道的大阿罗汉、大菩萨们断除了这一念，自可不必睡觉。你说我们人的心理现象就是念念相续，像流水一样接连不断，烦恼也是一样，想停也停不住，抽刀断水水更流。如此“循环往复”，就像绕圈子似的，来了又去，去了又来。

“循环往复”这四个字是从中国的《易经》里面引用出来的，这个思想观念是中国文化本有，并非从佛学而得。不仅是人的心理状态如此，在太空里的物理现象也是如此，丢出去的东西，绕一圈又可以回到原来的地方。

“种种取舍，皆是轮回”。因为我们有念头，有贪、瞋、痴、慢、疑等等念头，所以有所喜好，有所厌恶，有取有舍，有些东西丢得开，有些东西则抓得很牢，“种种取舍”，今天这样，明天那样，于是就形成了轮回。轮回就是在那里转圈子，忽东忽西，此上彼下，昏头转向，没完没了，跳不出来。

“未出轮回而辨圆觉，彼圆觉性即同流转”。成佛就是跳出这个轮回，不在这个圈子里转了。但是，佛说一切凡夫想了解成佛的境界，等于是迷迷糊糊在圈子里转，而想要了解整个绕圈子的事，怎么可能看得清楚？除非你跳出圈子外面来看，才会了解。没有跳出圈子，即使向你解释，你也无法明白，就如苏东坡描写庐山的名诗：

横看成岭侧成峰，远近高低各不同。
不识庐山真面目，只缘身在此山中。

人在庐山里始终看不清庐山整体的实况。在没成佛以前，所讨论的佛境界，修行的境界，都堕在轮回中，都是轮回里的观念。

“若免轮回，无有是处”。佛答复金刚藏菩萨的问题说：你若对众生本有之圆明觉性认识不清楚，在轮回流转中妄测圆明觉性，那么所有修行永远是走错路，想要跳出轮回，根本不可能。

这个问题很严重。假如当时我在场的话，听了佛这样的答复，我一定挟了书包就跑，为什么？因为不管你修净土也好，禅宗也好，天台也好，密宗也好，不管你怎么修，你还是没有跳出轮回，你还是凡夫。既然是凡夫，就无法认清楚佛的境界。很多人认为悟了道就有神通，能够看到什么光啦！可以听到什么声音啦！甚至打坐会飞起来，乃至认为入定是什么都不知道，然后可以不吃饭、不喝水，这些都是空话！都是凡夫的臆测、妄想、乱想。你要认得清楚的话，除非成佛。可是我既然成佛，又何必再跟你学？

所以佛讲这句话很严重，他告诉金刚藏菩萨，这是一个最大的秘密，你懂了这个秘密才可以成佛。佛在这里讲这句话，等于禅宗的祖师们一样，你一股求道的热忱进来，一棒子往你头上劈下去，打得你天旋地转，打得你不知如何应对。好在金刚藏菩萨打不倒，动都不动，还是求佛继续说下去。

“譬如动目，能摇湛水。又如定眼，由回转火。云驶月运，舟行岸移，亦复如是。”

这几句话多美！散发着高超的文学意境，多少诗人词家都借用了这些句子。“云驶月运，舟行岸移”这些语句，是否美得又要令一些人怀疑《圆觉经》是假的呢？

什么是湛水？就是清水，一清到底，没有一丝污染，水底的沙子、石头、游鱼等都看得清清楚楚，而且一点波纹都没有，波平如镜，清清湛湛。

怎么“能摇湛水”？各位不妨做个实验，站在清湛的池水前，看着清水，将眼珠左右摇晃，你就会感觉到池水开始摇动了。事实上，水有没有动呢？——没有，根本是你的眼睛在动，而感觉上是以为水动。这是一个妙不可言的比喻。

佛在说法的时候，用了很多的比喻。你没有到达那个境地，要告诉你那个道理是很困难的，连对菩萨们都无法讲清楚，何况一般凡夫众生。所以佛说法婆心特切，你没有办法懂，还是想尽办法举了很多的比喻让你懂。可是，众生听了比喻，懂了没有？

这里有一个故事——一个瞎子问人家说：“你们讲白，白是什么样子？请你告诉我。”那个人告诉他：“白就像冬天的雪一样。”瞎子没见过雪，还是不懂白是什么样子，又去问人家。另一人告诉他：“白呀！白就像面粉一样白啦！”瞎子也没见过面粉是啥样子，又去问另外一个人。刚好有只白鹅在那里，这个人就告诉他：“雪和面粉像白鹅一样白。”然后拉着瞎子的手摸摸白鹅的样子。这个时候白鹅“嘎！嘎！”叫了两声，瞎子恍然大悟地说：“唉呀！早不说，白就是‘嘎！’‘嘎！’嘛！”一切众生就是如此抓住这个“嘎！嘎！”。

接下来，佛又做了第二个比方。“又如定眼，由回转火。”不知各位小时候有没有玩过香？把拜神的香在眼睛前面绕圈圈，就看到前面有个火圈。这个火圈是真的还是假的？学过物理的就晓得这是视觉上的假相，这个道理和看电影的道理一样。

“云驶月运”，这是第三个比喻。夜里，我们抬头望月，看到月亮在动，其实，所看不是月亮动，而是旁边的云在飘，感觉上好像是月亮动。现代人把这个道理应用在舞台上，将人物后面的布景转动，看起来则像是舞台上的人在动。

“舟行岸移”，坐在船上，不感觉船在动，只看到两岸的树往后移。大家都有搭火车的经验，火车刚开动时，没有感觉火车动，只看到车站及建筑物往后移动，甚至看到隔邻那节火车开了，结果是自己这边的火车开动。

各位看释迦牟尼佛的这四个比喻妙不妙？他没有解释无明怎么生起的，众生本来是佛，又怎么生起无明变成凡夫？这些他都没有讲，他只讲了四个比方，最后加上四个字“亦复如是”，说这些事情也是这个样子。这四个例子可以当禅宗的话头来参，真的，要好好去参。我经常告诉学科学的青年，先不要学佛法，把科学学通了，等于通于佛法了。这四个例子都是物理科学自然的现象，佛拿来当比喻，比喻得妙极了。

“善男子，诸旋未息，彼物先住，尚不可得，何况轮转生死垢心，曾未清净，观佛圆觉而不旋复，是故汝等便生三惑。”

因为大家都没有懂，所以佛又再解释。他说“诸旋未息”，一切的东西，包括物理和心理，都在转动不停，都在旋转轮回，一切都在动，整个世界都在动，有个东西你叫它先停住不要动，做得到？“尚不可得”，不可能嘛！

现在我们都坐在这里，好像都停在这里没有动，对不对？不对，地球在动。再说内在，就当作我们打坐入定了，你觉得不动了。不

动？身体里的心脏还在跳动，血液还在流动，细胞还在生灭，胃肠还在蠕动，都在动啊！五阴里的行阴，你停不了呀！“诸旋未息，彼物先住”，这是不可能的！

何况一切众生都在轮回当中，生生死死，死死生生，自己做不了主。内心里面的污垢、脏思想、坏念头多得不得了，好像台北晚上的垃圾车，播放着“少女的祈祷”美妙悦耳的音乐，里面则装一大堆脏东西。我们若未曾清净过，没有得到清净境界，没有达到佛的境界，怎么能够懂得佛的道理呢？

“观佛圆觉而不旋复”，自己没有达到清净的心，自己不了解一切众生的清净本性，如何回到本来清净的本体就不知道了。

旋复就是转回到原来的地方去，譬如门锁，往右转是锁起来，往左一转回来就打开来，就叫“旋复”。地球在转，太阳也绕着银河系转，整个天体都在转。我有时想大自然转得很有意思，地球由西向东转，东方的中国人写字，从右边写到左边，西方洋人写字则从左边写到右边。旋复就是要转回到佛原来的地方。

因为转不回来，无法认清圆明觉性，所以无法明白为什么众生本来成佛又生出无明？假如无明是众生本有的，如来又为什么说本来是佛？众生本来是佛，“何时”又复生一切烦恼？于是产生前文已提到的这三种疑惑。

“善男子，譬如幻翳，妄见空华，幻翳若除，不可说言此翳已灭，何时更起一切诸翳。何以故？翳花二法非相待故，亦如空花灭于空时，不可说言虚空何时更起空华。何以故？空本无华，非起灭故。生死涅槃同于起灭，妙觉圆照，离于华翳。”

佛在这里又作比喻，他知道这样讲，这些菩萨大众们还是没有懂。你看我们现在听了，每个人都“入定”，愣在那里。说不懂嘛，又好像懂一点，说懂嘛，又说不出所以然来，是不是这样？你看释迦牟尼佛他老人家真痛苦啊！也真慈悲啊！讲了老半天，从学生的眼睛中晓得没有懂，只好再动脑筋，再举个例子，想尽办法让学生懂。

佛经不可随便注解，佛法也不要信口乱道，然后自己冠上美丽的名称叫作“弘法度众生”。唐代有位南阳慧忠国师，他的一个学生跑来跟他说要注解佛经。忠国师说注解佛经必须了解佛的意思才可以，于是叫侍者盛了一碗水来，里面放了七粒米，上面放了一双筷子，问这是什么意思？这个学生无言以对。这下子南阳忠国师瞪起眼睛骂人了，老僧的意思你都不懂，何况是佛的意思？

《圆觉经》的文字很美，不要以为知道词意这样就看懂了，或者木鱼一敲，“譬如动目，能摇湛水，又如定眼，由回转火，云驶月运，舟行岸移……”，磕！磕！磕……就磕过去了，最后也变成呆呆硬硬的木鱼。

“譬如幻翳”，翳是指眼珠上长出遮蔽瞳孔的薄膜，眼睛患了这种病，就会看到虚空中有花朵出现。“幻翳若除，不可说言此翳已灭，何时更起一切诸翳。”等到眼翳去掉了，你不能说这眼翳已经消灭，也更不能说它是什么时候生起这种病？

“何以故？”为什么呢？“翳花二法非相待故”。眼睛有病，所以才看到虚空里有花朵，换句话说，虚空里的花朵不是真的花朵，那是眼睛有毛病所看到的幻相，所以这个翳，眼睛的病，与病眼所看的花朵，二者不是相对的。在佛法上这眼翳其实也是“虚幻”的。

“亦如空华灭于空时，不可说言虚空何时更起空华。”就像眼病复原了，眼睛好了，空花自然也就消失了，这个时候，你根本不能说虚空中那假花是什么时候生起来的。

“何以故？”什么理由？“空本无华，非起灭故”。虚空中自始至终本来就没有花朵，虚空本来就没有生出花朵来，因此更没有所谓消灭。本来就是没有。怎么能说起灭呢？所以说“空本无华，非起灭故”。为什么虚空中会有花呢？那是你的眼睛出了毛病，无端起了幻相，误以为虚空有花朵，其实，虚空本来就是虚空，何曾有花？

“生死涅槃同于起灭”，一切众生想修行解决生死，想悟道证得涅槃，是不是？佛在这里告诉你，生死的现象就如同刚才所说空花的起，涅槃就如同空花的灭，事实上，空花有起有灭吗？空花根本就是假的，哪有什么起灭？有灭吗？空花根本就是假的，哪有什么涅槃可证？所以《楞伽经》上说：“无有涅槃佛，无有佛涅槃。”一切都是梦幻，一切都是你心中的幻想，只要你病好了，只要你心清净了，自然无生死可了，亦无涅槃可得。

那你说我生起病来，可真痛啊！感冒流鼻涕又头疼，头疼鼻涕等于空花，我空不了呀！对不对？是啊！这是业报，因为我们的业还执著在这上面，我们自己的业把自己困住，把自己绑得牢牢的。因此给你许多方便，修气呀！修脉呀！修这样，修那样，三脉四轮不够，再加上三脉七轮；念佛不够，再加上持咒；持咒不够，再加观想，都给你加上去。然后再来个生死、涅槃、菩提、真如等等，这些是不是自己制造出来的幻相？是不是这样？到底真相如何？那就得靠我们自己去悟去证实了。

“妙觉圆照，离于华翳”，在自己的妙觉圆照、清净性海中都没有这些花样。至于大彻大悟以后是什么境界呢？就像苏东坡的一首诗：

庐山烟雨浙江潮，未到千般恨未消。
及至到来无一事，庐山烟雨浙江潮。

庐山在江西九江，风景太美了，浙江省的钱塘潮，非常壮观，这一辈子没有去的话，死了都不甘心，非去不可。等到到了庐山，又看到了钱塘潮，好了，没事了，原来就是这么一回事。庐山烟雨浙江潮，本地风光，圆满清净，悟道以后，就是这样。

没有悟道以前，拼命地学佛呀！跑庙子呀！磕头呀！各种花样都来唷！只要有功德，要怎么苦行都无所谓，要怎么刻薄自己都可以，“未到千般恨未消”啊！“及至到来无一事”，真的大彻大悟了，怎么样呢？“庐山烟雨浙江潮”，原来如此。

“善男子，当知虚空非是暂有，亦非暂无，况复如来圆觉随顺而为虚空平等本性。”

眼前所见无障碍的叫虚空，这个空不是暂时有，也不是暂时没有。其实，虚空永远是虚空，虽然有东西障碍显现，但是这东西一拿走，虚空仍旧是虚空。这是以物理世界的虚空来比喻，你说它是暂时存在，不对；说它暂时不存在，也不对。因此有东西时，虚空仍然存在，只是多个东西，虚空未因而减少；而东西拿掉时，虚空也未因而增加。这个东西的存在与否，皆不碍及虚空的本性。

以上所说是指物理世界的虚空，而每个人本有的涅槃空性、圆觉空性，则比物理世界的空更空灵、更广大。这一段可参考《楞严经》

上佛答复阿难的问题：“虚空生汝心中，犹如片云点太清里。”自性圆觉之虚空乃是无量无边。

“善男子，如销金矿，金非销有，既已成金，不重为矿，经无穷时，金性不坏，不应说言本非成就，如来圆觉，亦复如是。”

接下来，释迦牟尼佛为了解释如来圆觉自性，又作了比方。原始金矿含有其他金属杂质，经过锻炼，把杂质销熔，炼出黄金。黄金本来就存于金矿中，不是经过锻炼销熔后，才产生黄金，锻炼销熔只是把杂质去掉，让纯金显露出来而已。黄金从金矿中锻炼出来之后，成为纯金，此时，纯金就不再是金矿了。经过无穷久的时间，黄金的金属性质永远不会改变，即使在未锻炼成纯金前，黄金的金属性质乃是本来就存于金矿之中，不应说未锻炼成黄金前的金矿，没有黄金的金属成分。

如来圆觉自性，也是同样的道理。圆觉自性不是修出来的，你本来就是佛，修行只是把金矿中的杂质销熔掉而已，只是经过加工锻炼而已，佛性永远是佛性，始终没有改变。

那么如何修行呢？我们的自性本来空，本来清净，但是，现在的我们却空不了，因为现在是金矿，里面有很多杂质，妄想、烦恼一大堆，所以很多人想用念佛、念咒来消除这些杂质。那么，念佛、持咒，修到某一个程度，念不起来了，什么妄想都没有了，在这当中，即是念而无念，无念而念，让他清净下去，不要一直求空。空真的显现了，也不要被吓住，感到恐惧害怕那就颠倒了。如果在这境界相续后，又有念头飘浮出来，怎么办？念头来了，就又开始念佛、念咒，念没多久，念佛念不上来，妄想也没有了，就又让它如此静下去，如果妄念又来了，再念佛。这种方法叫作肉包子打狗，妄念杂想是狗，

念佛念咒是肉包子。到后来，狗也跑了，包子也没了，一切清净，此即是唯心净土，心净则国土净。

“善男子，一切如来妙圆觉心，本无菩提及与涅槃，亦无成佛及不成佛，无妄轮回及非轮回。”

《圆觉经》如此直接彻底地点出宇宙生命的究竟，可说是无上大密法。“心、佛、众生三无差别”，此心即是佛，佛心即是汝心，所以诚意敬信就感应。在这圆觉心体上，没有什么菩提、涅槃，烦恼即是菩提，“无有涅槃佛，无有佛涅槃”。无所谓成佛不成佛，众生个个都是佛，本来就是佛。也没什么轮回不轮回，自性本空，永远在三界中，在一切有中；如来者，无所从来，亦无所去，不须出三界，亦不须入三界，本来自在。佛在《圆觉经》上，直指人心，见性成佛，这真是禅宗，亦是大密宗。

注意！佛在这里所讲的这几句话很严重。本无菩提及与涅槃，你学什么菩提道呀！不是白搞了吗？亦无成佛及不成佛，那么你还学什么佛？打什么坐？念什么咒？对不对？“无妄轮回及非轮回”，这是什么话呢？佛在这里把一切都化掉了、摆平了，这是真正成佛的境界。

“善男子，但诸声闻所圆境界，身心语言皆悉断灭，终不能至彼之亲证所现涅槃，何况能以有思惟心，测度如来圆觉境界。”

那么，假如没有到达刚才所说的圆觉境界，但是也证到了空性，只是所证的空性不圆满，也得了道，得什么道呢？中、小乘道。中、小乘包括声闻乘及缘觉乘。声闻乘偏重出世，不敢入世。缘觉叫辟支佛，或者独觉佛，没有佛出世的末法时代，有些修行人因为过去学佛

的种子暴发，因缘成熟，自悟本性，称为缘觉。佛法或分三乘，或分五乘，其中还有好几种归类，一般而言，罗汉属于小乘道，菩萨属于大乘道。

佛说：“善男子，但诸声闻所圆境界……”声闻乘所得的圆觉境界是不是真的圆呢？不太圆，是平面的圆，不是立体的圆。只见到空的一面，禅宗称之为担板汉，只看到板子的这一半，另一半看不到。

什么是罗汉声闻所证的境界呢？身心语言皆悉断灭。这很不容易哦！身体感受空掉了，妄想也不起了，这是小乘偏空之果。一般修行人可不要看不起小乘，很多人动不动就搬出大乘来，中国佛教讲究大乘，但是，大乘乃是以小乘作基础的呀！请问那么多学禅、学密的人，有哪几个修到“身心语言皆悉断灭”？既然自己没有做到，就不要看不起小乘。不过，佛可以骂，我们不可以骂，佛的境界我们实在难以望其项背。有些人皈依了佛法，其他神就不拜了，不过，我照拜不误，这是对有德者一种纯乎自然的尊敬，为什么呢？聪明正直死而为神，这可不容易，我还不一定做得到。并且对一般凡夫，我们做人都还要尊重他，合乎礼，如果说我们一皈依了三宝之后，突然间自己就伟大了起来，那小神拜他做什么？这都是贡高我慢的心理，皈依佛，我们要懂得自尊自重，而不是反过来贬低别人。不要看不起土地公，做了很多善事，死了之后才有资格当土地公，我们自己要想想，不要说当土地公，当土地公的儿子够不够资格？不要傲慢了，对一切众生都应该恭敬，这才是真正学佛的人。所以，不要看不起小乘罗汉，等你修到了，你再来说这还没全对，还要再进一步。

释迦牟尼佛在这里说“诸声闻所圆境界，身心语言皆悉断灭，终不能至彼之亲证所现涅槃”，换句话说，诸声闻缘觉乘罗汉所走的路，只走到一半，还没有到达真正大涅槃的境界。“何况能以有思惟

心，测度如来圆觉境界”，这是指我们一般凡夫，仅凭自己的想象来推测如来的圆觉境界，那就更相差十万八千里了。

“如取萤火，烧须弥山，终不能着；以轮回心，生轮回见，入于如来大寂灭海，终不能至。是故我说一切菩萨及末世众生，先断无始轮回根本。”

这个道理就如拿萤火虫那点亮光要来燃烧须弥山一样，永远点不燃，永远烧不起来。我们常常看到学佛学道的人，都有个主观成见，打坐就想入定，自认为入定就是什么事情都不知道。假如入定是这样的话，那又何必打坐学佛？学死人，学石头多好！佛并没有这么说，这都是想象的佛法，越走越错，这是最可怕的。佛说一般人学佛都是“以轮回心，生轮回见”，例如我经常笑说你们学佛哪算是学佛？那是投资做生意，我学了三年佛，怎么没有效果？学佛要有什么效果？佛法讲究“空”，“空”有什么效果？都是以轮回中的妄想心，生出轮回中的错误知见，就如此在轮回中转来转去，因此，“入于如来大寂灭海终不能至”。什么是大寂灭海？就是中国禅宗所说的“放下！”在一念之间，全都放下了，连“放下”的念头也放下了。可是，一般人都求效果，不求放下，唉呀！我学了佛之后，生意越做越失败，事情越来越不顺利，请问我们学佛是学什么？难道就为了钱越赚越多吗？“是故我说一切菩萨及末世众生，先断无始轮回根本”，学佛首先要切断世俗的计较心、功利心，先将求功德、求平安之心放下，才可以学佛。

“善男子，有作思惟，从有心起，皆是六尘妄想缘气，非实心体，已如空华。用此思惟，辨于佛境，犹如空华，复结空果，辗转妄想，无有是处。”

我们心里所产生的思惟从哪里生起呢？以唯识学来讲，是第六意识的作用，受到外界色、声、香、味、触、法六尘的影响，所起的反应。但是，这些心理反应的思想还得依靠个东西才能存在，什么东西？气，你呼吸停止了，就没有办法思想了。我见过有些人，学佛学了一辈子，最后躺在医院里，呼吸短促，旁人说你赶紧念佛啊！可是就是念不出来，没有气了。你看人死的时候，呼吸接不过来，上头咳一声，下面肛门一松，气脱开了，没有办法。我有很多这样的朋友，念佛念了一辈子，我去看他，叫他念佛，可是却很可怜，念佛念了几十年，什么是念佛法门也不懂，只以为阿弥陀佛、阿弥陀佛，口念着才叫念佛，最后躺在病床上，嘴巴动不了，一筹莫展。阿弥陀佛、阿弥陀佛，那是念佛号，不是念佛。真正的念佛，不一定嘴巴念，心里面想着佛就可以了，也不一定要想到什么庄严的佛像。如同临终前，想儿子还没有到，忍着这口气，心里头悬挂着，我们只要把想念着儿子，想念着情人这一念，把对象一换成佛就对了。可惜，多少人念佛念了一辈子，始终没有搞清楚。你叫他念佛，他念不上来，对的呀！因为他的气散了，阿、阿不出来，思惟接不上来。可是我请他念佛，他摇头意思说念不出来，这时他不已想到佛了吗？又怎么说无法念呢？

我们所以有思想，与这口气在有关系，我再举个例子证明。大家有没有失眠的经验？我想每个人都有，多少而已。愈是睡不着的时候，呼吸愈快、愈粗，同时脾气也愈大，越睡不着就越气，越气就越睡不着，是不是这样？前几天有个学生来看我，二十年没见面了，我问他，你现在干什么呀？系主任，唷！都干系主任了，对了，你以前那位老师呢？还在吗？在呀！八十六岁了。他那位老师曾经在六十几岁的时候来看我。他来的时候说：实在没有办法，才来找你。我说什么事？他说：我失眠三十年，中西医都治不好，我想学打坐。我说：

对不起！为了学佛，打坐可以，为了治失眠，那不行，别人治得好，你治不好。他很纳闷地说：为什么？我说：你死了没有？他说：你开我玩笑！当然没有死。我说：对呀！既然没有死，你担心什么？你失眠了三十年，还活得好好的，而且你活得比别人还划得来，为什么？一般人活六十岁，有一半在睡觉，你可以不睡觉，不是等于活一百二十年？这一本万利的事为什么不做呢？

失眠不是病，病在害怕恐惧，唉呀！我昨夜失眠，内心一直焦虑起来，结果弄得心神不宁。睡不着，起来看书做事多好！有很多病实际上只有三分，自己心理的恐惧加重了七分。

这里讲到六尘妄想缘气，佛把秘密告诉你了，这就是为什么要得定必须达到气住脉停的道理，天台宗之所以修数息观的道理也都在这里。有关于“气”，佛法分为三种层次，我们平常粗的呼吸叫作“风”；把“风”调和柔软了，在鼻间像有呼吸，又好像没有呼吸，实际上有呼吸，这叫“气”；到最后不呼亦不吸，这才叫“息”。

天台宗数息观有六个步骤，“数”、“随”、“止”、“观”、“还”、“净”，但是，许多修习此法门的行者都在数呼吸，数了五百下、一千下，只晓得数呀数，这是学会计？还是做统计？都忽略了后面几个步骤；而且呼吸是生灭法，有来有去，学佛要学不生不灭，守着呼吸数，做什么呢？数只是最初的方便法门，利用数来调和呼吸，到了呼吸柔细时，就不要数，跟随着“气”，再进一步，感觉好像不呼吸了，就止，也就不随了。

释迦牟尼佛现在告诉我们，我们的思想皆是“六尘妄想缘气，非实心体”，思想不是真正的心，像眼病引起的虚空之花一样，是假的，是幻的，是停留不住的，是空的。用这虚幻不实的思惟，自作聪

明，自以为是，来测度分辨佛的境界，“犹如空华，复结空果”。我们修道，如果以妄想心去修的话，都如以虚幻的空花，去期待虚幻的空果成熟。“辗转妄想，无有是处。”注意！佛骂我们了，一般众生学佛，都是以妄想心来学佛，修来修去，转来转去，始终还是在妄想中，在轮回中，“无有是处”，没有一样对。“辗转妄想，无有是处。”这八个字骂得很严重，千万记住，佛在骂我们啊！以妄想来搞妄想，妄想越来越多，尤其是宗教徒要注意，不要掉入“辗转妄想”的陷阱，最后搞得神经兮兮的，甚至精神失常，很严重！很可怕！

“善男子，虚妄浮心，多诸巧见，不能成就圆觉方便，如是分别，非为正问。”

我们众生都是以虚幻的妄想来学佛修道，结果，不学佛还好，越学佛，妄想越多。都用自己的主观成见来解释佛法，越学越离谱，越讲越离谱，甚至走上魔道都不自知。“虚妄浮心，多诸巧见”，自作聪明谓之巧见，没有依照佛的真正教理，而妄加己见，因此永远不能达到圆满觉性而成佛。“如是分别，非为正问。”以如此的分别心提这样的问题不对，“不是正问”，问题问歪了。佛在这里，连金刚藏菩萨都打了一棒。好！佛与金刚藏菩萨的对话到此为止。下面是把对话的内容，归纳成可以唱颂的偈语。

“尔时，世尊欲重宣此义，而说偈言：”

这个时候，释迦牟尼佛想把这些意思归纳起来，再一次向大众宣说，于是有了以下的偈语。

“金刚藏当知：如来寂灭性，未曾有终始。若以轮回心，思惟即旋复。但至轮回际，不能入佛海。譬如销金矿，金非销故有。虽复本

来金，终以销成就。一成真金体，不复重为矿。生死与涅槃，凡夫及诸佛，同为空华相。思惟犹幻化，何况诸虚妄？若能了此心，然后求圆觉。”

“金刚藏当知”，金刚藏菩萨，你应该知道。

“如来寂灭性”，如来的寂灭清净自性。

“未曾有终始”，不曾有开始，亦未曾有结束，无始无终，无去亦无来，无边无际。

“若以轮回心”，假如以一般凡夫众生的妄想心、轮回心。

“思惟即旋复”，用思想来臆测佛境界，用妄想来修道，则永远在思想妄想中打转。

“但至轮回际”，如此学佛修道，只是在轮回中打滚而已。不管你修多久，始终在轮回中不得解脱。

“不能入佛海”，永远达不到佛的境界。

“譬如销金矿”，众生本来是佛，是否就可以不用修行？不行，譬如挖到了金矿，但是，金矿不是黄金，没有什么用，必须加以锻炼销熔，去掉杂质，炼成纯金，才有价值。

“金非销故有”，黄金不是经过销熔才产生出来的，而是原本就存于矿中，把其他杂质去掉，留下来的就是黄金了。

“虽复本来金”，我们无始劫来的修行，最后成佛了，成什么佛？成本来佛。

“终以销成就”，圆觉清净之佛性虽然没有改变，原本就存在，但是不能不修，修行就是销金，金矿不经过销熔，不把杂质去掉，就没有办法锻炼出黄金来。

“一成真金体”，一旦成为纯金后。

“不复重为矿”，就不会再夹杂其他金属而为金矿了。

“生死与涅槃”，为什么要修道学佛？为解决生死问题，想求得涅槃，达到不生不死，对不对？

“凡夫及诸佛”，凡夫不是佛，每个学佛的人都想成佛。

“同为空华相”，可是佛说生死与涅槃，凡夫及诸佛，同样都是假相，都是幻化。就像我们牙痛的时候，痛得不得了，但是，痛过以后，就不痛了。死亡也是一样，把你的肉体、血液、气息、热能都分散掉，苦不苦？苦啊！但是，苦过以后，就没事了，这些都是幻化假相。

“思惟犹幻化”，我们的思想也是一样幻化。

“何况诸虚妄”，何况一切都是假的、空的。可是，学佛之人，这些道理都会讲，都做不到，你打他一个耳光，看他假不假？空不空？决不假，决不空，拳头也来了，脚也踢了，一点也不空。真能了解虚妄，那就没事了。一切唯心，都是自己的妄想心在作怪。

“若能了此心”，你把这些妄想心都了了。

“然后求圆觉”，然后再来求圆觉。不然，圆也圆不起来，觉也觉不了了。

第五章　弥勒菩萨

轮回的根本是什么

如何了脱生死，跳出轮回

成佛有哪二障

修佛菩提有几等差别

当设几种教化，方便度诸众生

接下来继续讲《圆觉经》十二位菩萨中的弥勒菩萨，我们已经讲过了前面四位菩萨：第一文殊菩萨，第二普贤菩萨，第三普眼菩萨，第四金刚藏菩萨。这四位是一组，所问的是无上大法，可以说是顿悟法门。下面从弥勒菩萨起，代表了渐修，这中间仍是四位一组，代表了三乘道的意义，这一点我们必须了解。

一般人喜欢大乘，对于文殊菩萨到金刚藏菩萨这一段非常乐于接受，引用的经句也很多。对于渐修法门，很少有人去注意，视之为小乘而忽略掉了，这点请特别留心。

关于弥勒菩萨，在佛教中称之为“一生补处”菩萨。由凡夫修行到成佛，一般而言须经三大阿僧祇劫，中间有五十几个程序，各家说法不同。其中末后阶段的菩萨分为十地，十地之上是等、妙二觉菩萨，等觉是菩萨的极果，如文殊、普贤是，到了等觉得金刚喻定，断

最后一品无明，才完全成佛，名妙觉，成为一代教主。弥勒菩萨是等觉菩萨，为菩萨的最后身，他与释迦佛本是同学，将候补释迦佛，成为娑婆世界下一任佛，以后也要像释迦佛一样，在人间投胎、出生、出家、修道、证果、度生，故名一生补处。

那么，弥勒菩萨什么时候到娑婆世界来成佛呢？要等多久呢？一千年？二千年？不是这样计算，还早呢！依佛法的传播，分三个时期，佛住世亲自教化的时期叫正法时期；佛涅槃后，遗留下许多经典，佛像经教还留存人间叫像法时期；到最后，佛像没有了，经典也没有了，叫末法时期，人类的浩劫便接二连三而来。人类的浩劫有好几种，刀兵劫，就是战争，人类互相残杀，同归于尽；疾疫劫，就是疾病，各种怪病流行，医药束手无策；饥馑劫，环境污染，生态破坏，粮食生产出现危机，大家饿肚子，这是小三灾，另外还有风水火等大三灾，能够毁灭整个宇宙，更是可怕。

到了末劫，人类的知识非常进步，头脑很聪明，脑部充分发育，而四肢退化。目前虽然不到末法时代，但是，我们看到现代的小孩比以前聪明得多，同时人也懒了，四肢越来越不发达，因为生活依赖机器的比重愈大。同时，真正末法来临，人的寿命也会缩短，那时人心将变得很坏，互相残杀，最后只剩少数几人作为人种。然后，人类的历史文化再重新建立，每经过一百年，寿命增加一岁，身高增加一寸，如此渐渐增长，人的寿命达到八万四千岁，便是弥勒菩萨下生人间之时。此在《弥勒菩萨下生经》有清楚的记载。

弥勒菩萨现在在哪里呢？在欲界天中的兜率天里。佛教把宇宙分为欲界、色界、无色界。什么叫欲界呢？欲有五欲，五欲又分大五欲及小五欲。色、声、香、味、触是大五欲，例如人喜欢看美丽的东西，喜欢听悦耳的音乐，喜欢闻香的味道，喜欢吃美味的食物，贪图物质生活的享受（触）。小五欲呢？男女之间的笑、视、交、抱、触。欲界中的众生都因两性的关系而有生命，在太阳系统以内，包括人、畜生、饿鬼、地狱都属于欲界；在太阳系统之上，还有四天王天、忉利天、须焰摩天、兜率天、化乐天、他化自在天，这些都是欲界天。四天王天分东、西、南、北天王。寺庙里所供的韦驮护法神，他就是南天王天的天将，他发愿要为娑婆世界的修行人护法，我们称之为韦驮菩萨。

现在我们这位当来下生弥勒尊佛就在兜率天中当天主，天女宫妃数不胜数，一片富贵享乐的殊胜景象。但是，在兜率天中心有个弥勒内院，他在这里面讲经说法。弥勒外在的表现是在享受，但是，内心则是菩萨境界，一切无著，彻底清净。释迦牟尼佛逝世后约八百年，有位无著菩萨，写了一部《瑜伽师地论》，这是研究佛学唯识学非常重要的一部著作。无著菩萨他是利用晚上时间入定，将自己的意生身升到弥勒内院，听弥勒菩萨说法，下课后出定，天也亮了，将所听的内容记录下来，写成这一百卷的巨著。

无著菩萨还有一个故事，他的弟弟天亲原来弘扬小乘佛教，反对大乘，到了晚年悟道，知晓毁谤大乘乃无上罪过，想自杀了断，无著斥责他自杀岂能忏悔罪业？只徒增加罪障，因而讲一句名言：“譬如行路，因地而倒，因地而起。”你既然可以毁谤大乘，同样也可以弘扬大乘。所以，后来天亲菩萨留下了很多大乘佛法的著作。

有关弥勒菩萨的故事很多，我们现在所看到挺着大肚子的塑像，都称作弥勒菩萨，其实另有典故。他是弥勒菩萨的化身，自号名契此，人称长汀子，唐末五代人。他因为经常背个布袋到处走，所以又称布袋和尚。如果有人问他：师父，什么是佛法？他就将布袋一放，站着笑笑，也不说话，你懂的话就悟道了；不懂，他将布袋一背就走了。他究竟是哪里人？姓什么？何时出家？大家都不知道，只知道他形迹卑陋，时现神异，等到他死后，才晓得他是弥勒菩萨的化身。他有一首很有名的偈语，境界很高，许多人都很喜欢：

一钵千家饭，孤身万里游。
青目睹人少，问路白云头。

讲到弥勒菩萨，再跟各位提一提中国的特殊社会这一部分。所谓特殊社会就是帮会组织，中国的帮会组织从春秋战国时代的墨子开始，到秦、汉、南北朝、隋、唐、五代、宋、元、明、清，到现在都一直存在于中国社会里，不仅是中国，外国也一样有，像美国的黑手党都是民间的帮会。

中国的帮会到了唐代，有的吸收佛教思想，一逢乱世，便出现各种秘密组织，尤其到了元朝，为了要推翻元朝的政权，知识分子更与帮会合流。用现代的观点来说，一个党派的形成，必须以某个主义思想作号召，古代没有这一套，于是，向佛教中寻取，说三期的末劫到了，天下要大乱了，弥勒菩萨要下生度世了，大家赶快来皈依。

朱元璋当年也参加过这些秘密组织，那时民生凋敝，穷得没有饭吃，只好去当和尚，不过化缘也化不到，饿得要死，后来跑去当兵，最后当了皇帝。他说当初哪里想到当皇帝，只是为了吃饭才出来干的，东闯西闯，不小心闯到这个位子上来，这是朱元璋讲的真话，人

生的际遇真是不可知。他当年参加的秘密组织叫光明道，所以后来订立的国号叫“明”。元明有白莲教，到清朝，又产生洪门、清帮、天地会、红灯照、义和团等等几十种组织，这些帮会有一共同特性，多少都借用了佛教的三期末劫弥勒下生这段典故。

后来的某些教派，在历史上也都是与这些组织多少有点关联，特别标榜儒、释、道三教一家。这是中国民间非常特殊的宗教社会团体，其中起源因素相当复杂。

最近有一个中国人还在美国纽约开创“红十字会”，标榜五教同源，孔子、老子、释迦牟尼、耶稣、穆罕默德都请上座，排排坐，泡好茶，吃果果，这是中国大同思想的文化在历史演变中，由民间宗教信仰做了某种形式的表现。

这些宗教的教义如何呢？有如拼盘一般，东抓一点，西凑一点。至于修持的方法，也是一样，道家的也有，密宗的也有，都不全。

譬如以前北方的“理门”，叫作“理教”。这个教门源于黄河以北，祖师爷叫“羊祖”，这是隐语，实际上是杨泽，山东人，明末的进士，为了反清救世，走入地下，以前理门在北方很流行，不抽烟，不喝酒，也吃素，也是三教一家。他们也有个秘密咒，叫作“五字真言”，灵验无比，但不能随便公开，传的时候不能有第三者在场，称为“六耳不同传”。这个咒子学到以后，平常不能念出声音来，要在肚子里念；那么，何时才可念出声来呢？要在大难临头的时候，而且要大声地念，哪五个字？——观世音菩萨。

现在我们回到本经，由弥勒菩萨提出修学佛法的若干问题。

“于是弥勒菩萨在大众中，即从座起，顶礼佛足，右绕三匝，长跪叉手而白佛言：”

这一段是佛教的仪式，每一位菩萨都一样，在此不赘。

“大悲世尊，广为菩萨开秘密藏，令诸大众深悟轮回，分别邪正，能施末世一切众生无畏道眼，于大涅槃生决定信，无复重随轮转境界，起循环见。”

弥勒菩萨请求释迦牟尼佛，要为诸菩萨开示修行的秘密要点，使大家明了生死轮回的根本在哪里？人自己做不了主，永远在生死之间轮转。出生之后，慢慢长大，然后衰老，最后死亡。死了以后，又再投胎，为什么会如此轮转不停？此是第一个问题。第二个问题要分别邪正，每一种宗教都说自己好。基督教说到上帝的天堂来，可以得到永生，佛教也说到阿弥陀佛的极乐世界来最舒服，只有快乐没有痛苦。究竟哪个是正确可靠的呢？请您为我们讲清楚。这样可以使末世一切众生对人生的生老病死，无所畏惧，不再感到害怕。

人的生死确是个大问题，所以庄子说“生死大矣哉”。一切宗教所要解决的也是这个问题。而佛法的最高目的，在证得大涅槃，涅槃是个代号，指成佛的果位，圆明清净，也叫圆寂，圆满寂静，又叫寂灭，但不是灭亡，它是不生不死，它的境界是“常乐我净”，很难翻译，只好保留不翻，叫作“涅槃”，这是佛的正道。弥勒菩萨希望一切众生对真正的佛法有所认识，生出绝对肯定的信心，然后，个个修行成道，再不会堕入生死轮回之中，“起循环见”，循环见就是颠倒想；搞了半天仍然没有跳出生死轮回的圈子。

“世尊，若诸菩萨及末世众生欲游如来大寂灭海，云何当断轮回根本？于诸轮回有几种性？修佛菩提几等差别？回入尘劳，当设几种教化方便度诸众生？惟愿不舍救世大悲，令诸修行一切菩萨及末世众生，慧目肃清，照曜心镜，圆悟如来无上知见。”

接下来，弥勒菩萨对于刚才所提的问题，再问得更详细一点，将重点点出。

他说一切学大乘道的菩萨，以及末世的众生，要想达到成佛的境界，什么是成佛的境界呢？刚才讲的是总称“涅槃”，现在他又把现状描述了一下，叫“如来大寂灭海”，非常伟大、清净、光明、快乐、自在，要达到这样的境界，必须不在迷蒙的生死轮回中转，那么，要如何切断生死轮回的根本呢？如何跳出轮回的圈子呢？

“于诸轮回有几种性？”我们的生命都在生生死死、死死生生的圈子中转，转来转去跳不出去，《西游记》上就形容孙悟空跳不出如来佛的手掌心，这种轮回有几种性质呢？

“修佛菩提几等差别？”要想修成佛道，大彻大悟，证得阿耨多罗三藐三菩提，这其中有哪些层次差别？

“回入尘劳，当设几种教化方便度诸众生？”尘劳是佛学上的名词，我们生活的世界叫尘世，在这物质世界中生活的人都劳劳碌碌过一生叫尘劳。尘劳这两个字，在文学境界上非常美，再加上烦恼两个字，成为尘劳烦恼，则更美，诗词歌赋中经常用到这几个字。假如我们爬到观音山上看台北，上面笼罩着一层尘埃，灰蒙蒙的一片，那不是红尘滚滚，而是黑尘滚滚。红尘滚滚的境界，如果你到大陆的黄河

以北，开车经过，扬起灰尘，经太阳光一照，那种景象看了便可了解。

为什么叫“回入尘劳”呢？诸佛菩萨自己跳出了三界以后，为了悲悯众生，再回到苦海中渡众生。当然，我们不知道哪位是菩萨再来，他也不会告诉你。假如某某人告诉你，我是什么菩萨化身，那你得留心了。我国有句老话：“半瓶水响叮咚”，满瓶水不会响，对不对？“学问深时意气平”。真菩萨来，他不会让你知道，都是等过后才露出一点痕迹讯息，而他已经不在了，有的甚至连走了都不告诉你。

诸佛菩萨都以各种不同的姿态再来，在诸世间中教化众生，而且不一定搞佛教，不要以为在佛教中才有菩萨。依我看社会上有许多大小不同的菩萨，做了很多的好事，但往往绝口不谈佛教，尤其是在乱七八糟的下等社会中，再来菩萨才多呢！“回入尘劳”就有这么大这么深的意义，难啊！一般人发了财，就不肯到穷人家里去了，嫌他穷，嫌他脏，嫌他低俗，对不对？菩萨们重回人间，等于一个人发了财，还与以前的伙伴一齐讨饭过日子，这样，才能教化众生。菩萨不只是再回到人间，甚至还变牛变马变其他各种的动物，所以，我们吃肉要小心哦！是不是有时候吃到菩萨的肉呢？

“当设几种教化方便度诸众生？”教育众生的方法有多少种呢？希望佛大慈大悲，解答这些问题，使得一切修行的菩萨，以及末世众生“慧目肃清”，头脑清晰，智慧明朗，心里清楚明白什么是真正的佛法，圆满觉悟如来无上的正知正见，看清楚哪一条是正路。

“作是语已，五体投地，如是三请，终而复始。”

弥勒菩萨把上面的问题提出来以后，跪下来磕头，五体投地三次，虔诚请法。

“尔时，世尊告弥勒菩萨言：善哉！善哉！善男子，汝等乃能为诸菩萨及末世众生，请问如来深奥秘密微妙之义，令诸菩萨洁清慧目，及令一切末世众生，永断轮回，心悟实相，具无生忍，汝今谛听，当为汝说。”

此时，释迦牟尼佛告诉弥勒菩萨说：好的！好的！你们能够为了诸位菩萨以及末世的众生，提出这些佛法中最深奥、最秘密、最微妙的问题，让诸位菩萨智慧清明洁净，以及使一切的末世众生能够永远断除轮回的根本，悟到如来道体、般若实相，也就是与诸佛之法身相应，切断生死之流，得无生法忍。你仔细听，我来为你解说。

“时弥勒菩萨奉教欢喜，及诸大众默然而听。”

弥勒菩萨听到佛要解答问题，非常高兴，在座大众也都静默聆听。

“善男子，一切众生从无始际，由有种种恩爱贪欲，故有轮回。若诸世界一切种性，卵生、胎生、湿生、化生，皆因婬欲而正性命，当知轮回，爱为根本。”

佛告诉弥勒菩萨，一切众生生命的来源是种种“恩爱贪欲”，这是修行第一步下手处，所以，比丘、比丘尼的第一条戒律就是戒淫。欲分为广义的欲及狭义的欲，广义的欲如求名求利以及其他一切贪爱等等，狭义的欲指男女两性之间的爱欲。佛这里所说的欲包括了广义和狭义。

讲到欲念，很多老年朋友跟我谈，这些年轻人学佛乱来呀！我说老兄啊！他们都是人，不管在家或出家都是人，是人就有欲，你不能要求这么高。他说像我们吃素很多年，我说你现在已七十几岁了，并不表示你修行好啊！不吃乃是不能，非不为也，这并不是持戒。他们被我说得一愣一愣的，讲得坦白一点，叫作油尽灯枯，没有这个贪欲的本钱了。

但是，很奇妙，人到了临死最后一口气时，不管男女，欲念比年轻任何时候都强。注意！要了生死不是那么容易唷！断了气以后，变成中阴身，在人道中投胎，第一念是由欲念而来，男女两人在性行为时，与你有缘的话，虽在千万里之外，也一样把你吸过来，就是因为爱欲这一念，就投胎进去了。

然而，是不是都是以爱欲的表现进去的呢？不是的，有时候感觉到狂风暴雨，被人家追，有仇人或是魔鬼要抓你，拼命逃，看到一个茅蓬或是一个洞可以躲，一钻就进去了，就如此入胎了。在这种情况入胎的，生出来穷苦，或是五官不全。何以会有如此境界？——业报所生。或是感觉天气晴朗，到了一个风景优美的地方，看到一幢建筑物，心生喜爱，一进去就入胎了。此因爱欲而入胎，妙不可言。哪怕你男女爱欲都没有了，只爱我手上这只手表，完了，这一念就是生死根本。或者你喜爱抽烟，到那个时候，看到一支香烟，伸手一拿，进去了。或者你说我什么都不爱，只爱山水，说不定你就投胎变成猴子，整天就在山上。爱钞票的，说不定就看到一堆钞票好高兴，也进去了。你看我们活着，有多少人为了钞票自杀、坐牢？一般人为了钞票忙了一辈子，最后就这样劳碌而死。

“人为财死，鸟为食亡。”钞票谁不爱？我不要，没有这回事！清朝才子袁枚说：“不谈未必是清流”，倒是一天到晚在这里面打滚

的人有时反而无所谓，一辈子清高的人只是不爆发而已，一爆发出来，比谁都厉害，很多人说我不要名不要利，那是你没有资格要，达不到那个高位，等到你坐上那个位子，许多人拥护着你，许多人服侍着你，那种滋味是很舒服、很迷人的，这个时候叫你下来，你就舍不得了。对此真不动心的，世上只有两个人，一个已经死了，一个还没出生。钱财不一定指钞票，我送你一件贵重的东西，别人没有的稀世珍宝，有钱还买不到，你要不要？一定要。人就是玩这一套，是不是？

贪欲是多方面的，例如欣赏艺术品、欣赏字画，也是一种贪欲，像我自己喜爱读书，也是贪欲，说不定将来看到书就投胎进去了。请大家千万注意！一切贪欲都是生死轮回的根本，你看《圆觉经》说：“种种恩爱贪欲”，种种包含的范围太广、太大了，要细心去体会。

诸位年轻的同学们很喜欢赞叹爱情，而觉得欲则是堕落的。天主教及基督教的《圣经》里提到亚当与夏娃的故事，他们两位本来极纯洁而善良，由于受到蛇（魔鬼）的诱惑，吃了苹果，因此有了烦恼，生育了人类。我们姑且不论这个说明人种来源的故事是对是错，透过这个故事的描述，表达了“欲”是人类痛苦烦恼的根本。

我们所生存的欲界乃是以欲为根本；到了色界，则偏重于爱；到了无色界，则升华为情。宇宙中的三界众生，都在情、爱、欲的困扰中。古人有首诗说得极好：

无情何必生斯世，有好终须累此身。

如果没有情爱则不会到这个世界上来做人，只要有嗜好终究是生活的拖累。上次我们也提到过嗜好就是爱，佛经在这里则说明此乃轮回之根本。

学佛修道要想“跳出三界外，不在五行中”，非常困难！其根本问题就是情、爱、欲难分难解。据我所了解，一般的宗教及其修行的方法，对于这个问题，除了逃避和压抑，别无方法。曾经有位学者，在十几年前，寄来一篇讨论人类性欲的论文，要我加以评论。他提出“性非罪”，就是说性欲本身无罪，我不敢随便表示意见，此事必须加以分析，此欲若属于生理自然的变化，例如婴儿及少年人的阳举现象，这是纯生理的荷尔蒙变化，没有加上人为的欲念，我问他所谓的“性无罪”是不是指这一部分？他说是这个意思。其实这个问题很难下定论，在佛学上讲，不称为罪，而叫作“业”。业是一股力量，这股力量属于无记之业，没有加上自己主观意识的作用，属于莫名其妙的懵懂状态。

又如青少年的问题，每个人到了十几岁这个阶段，烦恼特别多，如同《西厢记》上所说的“无故寻愁觅恨”，莫名其妙地觉得任何事情都不对劲，看到花落下来，也要伤心掉眼泪，“花落水流红”、“闲愁万种”。“闲愁万种”这四个字真用绝了，你说人生愁什么呢？说不出道理，没有理由，定不出名称来，叫作“闲愁”，此闲愁还不止一种，有万种。“无语怨东风”，什么东西都看不顺眼，连东风也要埋怨，这种情绪其实也是由爱欲来的。

佛告诉我们必须解决这爱欲的问题，才能成佛。至于如何去了脱爱欲的方法，虽未明讲，但在经典中却仍有迹可寻。一般宗教指出“欲”的罪过，而人类在认其为罪，在无可奈何的尴尬下，却明知山有虎，偏向虎山行，结果，都被老虎吃掉了。

佛教里有个故事，有一位老和尚找不到一个适合修道的传人，因为一般人都被世间污染得太厉害了，因此，他到孤儿院去找个幼儿，带上山去抚养。这个小孩长到十几岁后，什么事情都不懂。老和尚什

么都不教他，只管穿衣吃饭而已。有一天老和尚下山去了，刚好他的一位道友上山来探望，看到小和尚事事无知，连一般待人接物的礼貌也不懂，于是就教他如何问讯、行礼等等。等到老和尚回来，发现有异，问明原因，唉！气死人了，花了十几年的心血，就是要将他养成犹如白纸般的纯净，结果，被那家伙教坏了。既然如此，就带他下山去走走吧！下山之前，特别吩咐他要小心一样叫老虎的动物，长得跟你我差不多，头发长长地在头上做个髻，看到这种东西不可以多看。吩咐完后，就带小和尚下山到城市里逛，逛了几天，回到山上。老和尚就问，看了那么多稀奇新鲜的东西，什么东西最可爱最好看？小和尚说师父啊！看来看去，还是老虎最可爱。

这个故事说明了人性的根本问题，属于生理？属于心理？不是那么简单，要了解这个问题，必须研究所有佛教经典，包括密教部分。一般修行的人，不论是在家或是出家，在修行的过程中，一定会碰上这个问题，这个问题很难解决。即使有人解决了欲的问题，但是不要忘了前面所提过的“情”、“爱”与“欲”还是同样的东西，只是层次不同。没有欲，那有没有爱？没有爱，那有没有情？不只是对人的爱，对物质以及名利，乃至留恋一花一草一木，皆是如出一辙。所以修“头陀行”的人，要厌离三界，有句话“头陀不三宿空桑”，以免对这棵树留情。甚至严格说起来，有些修行方式，对于亲情的爱意都不能有丝毫的沾染，都必须了断，由此以观，修行是很难很难的事。

“由有诸欲助发爱性，是故能令生死相续。”

欲不止一种，除了男女之间的性欲之外，例如爱钱财、爱名，乃至名利都不爱，爱清高，也都是欲。由于种种的欲望，它是一股力量，使得你不得不去攀缘，使得你千方百计想去了缘，这些更引发增长根本的爱欲，使得我们永远在生死中打滚受累。

“欲因爱生，命因欲有，众生爱命，还依欲本，爱欲为因，爱命为果。”

男女两性的欲是从爱而来，我们的生命则由欲望而来，男性的精虫与女性的卵子与我们的爱欲相结合，便有了我们。而我们都爱惜自己的生命，为什么爱惜生命呢？还是以欲为根本，“爱欲为因，爱命为果”。

世界的人都喜欢看漂亮的人，但是，天下最漂亮的人是谁？是自己，对不对？在镜子里看自己，越看越漂亮，怎么看怎么美，百看不厌。

佛经里提到释迦牟尼佛的兄弟难陀出家的故事。释迦牟尼成佛之后，他的兄弟一个一个都跟他出家了，最后留下难陀，他的父王也准备将王位交给难陀。不只是这位父王担心释迦牟尼佛会将难陀带去出家，难陀的妻子也害怕丈夫会出家，所以对难陀管得极严。难陀要出门，在离开之前，先在难陀的额头点上口红，规定口红没有干以前要回来，否则处罚。难陀的妻子长得非常漂亮，难陀也非常爱，所以无话不听。怕太太是因为爱太太，因为爱，所以怕，不爱就不怕。后来因缘成熟。时间到了，释迦牟尼佛托钵来到王宫化缘。难陀的妻子当然紧张，怕丈夫随佛一去不回，但是，难陀不出去也不行，两人争执了老半天，最后还是老办法，用口红在难陀额上一点，规定把饭送出去，倒在钵里，马上回来。难陀到了门口，把饭一倒，释迦牟尼佛没有讲话，用手一招，难陀就跟他走了，难陀便如此出家了。

难陀出家以后，六神不安，无心修道。有一天，释迦牟尼佛告诉难陀说带他去东海玩玩，叫他抓住衣角，使个神通，便到了海边。沙滩上有具尸体，佛陀带着难陀慢慢走向它，这具尸体是女的，虽然死

了，仍然很漂亮。佛叫难陀仔细看看尸体脸上有什么？尸体的脸上有一只白白的虫，佛问难陀知不知道这只虫哪里来的？难陀不知，佛说这只虫是这具女尸体的主人变的，因为太爱自己的面貌，所以死后舍不得自己的美色，变成虫在尸体脸上爬。

然后，佛又问难陀去过天堂没有？一般凡人哪能去得了，于是，佛又叫难陀抓住衣角，升到欲界天。天上美女成林，佛问难陀这些仙女比起你的妻子如何？唉呀！简直不能比啊！太漂亮了！既然你喜欢这里，就到处多玩玩，我等会儿再来接你，佛说完就避开了。难陀当然高兴极了，在众美色中穿来走去，看到的都是美艳动人的仙女。难陀后来觉得奇怪，怎么没有男人？仙女告诉他男性只有一位，我们这五百位仙女都属于这位男性的天主。那么，这位天主呢？仙女答道，我们的老板还没有上升，正在人间修行。又问，此人是谁？他名叫难陀，生在印度，他的哥哥是佛，他现在跟着他的哥哥出家修行，等修行果报成功以后，上升做天主，我们在此等他。难陀一听，赶紧回头找哥哥。佛说你知道了，好！我带你下去好好修行。难陀回去以后，盘腿也不怕腿痛了，念佛也不怕心乱了，拼命用功修行，用功的目的当然是为了这五百天女。

过了几天，佛告诉难陀说有个地方你要去看看。哪里？地狱。到了地狱，景象当然很可怕，其中有个大油锅，火烧得猛烈，两个恶鬼手拿叉子等着，看得难陀又害怕又好奇，问这两个恶鬼，你们等什么人？此人犯什么罪？恶鬼说此是淫恶之罪，此人现在正在修行，但是，修行动机不纯，为了贪图性爱之欲而修行，因地不真，果报迂曲，此人享完天福之后，便到地狱来受此果报。难陀一听，大吃一惊。这下子才真发心修行。

人最爱的是自己的生命，为什么会如此爱惜生命？这就是欲的本身，“爱欲为因，爱命为果”，二者互为因果，而循环不已。众生爱己命的欲最严重。所以，打坐修行要空掉自己的身体。希望能忘掉“我”，结果忘不掉，空不掉，“爱欲”之故。所以，以人类文化来说，爱惜自己的生命是必然的现象。若论及爱情的哲学，爱情的出发点如何？是不是自私的情欲与贪念呢？喜爱异性，以及喜爱自己的生命，这些都是贪的根本，也就是生命的根本，生生世世轮转生死的原因。

“由于欲境，起诸违顺境背爱心而生憎嫉，造种种业，是故复生地狱、饿鬼。”

有了爱欲之心以后，更产生自私的占有欲，然后，合于我心意的就是顺境；达不到我的需求的就是违境。顺境时沾沾自喜得意忘形，碰到违境就产生痛苦，怨天尤人，甚至自暴自弃。人生的痛苦乃是因欲而来的，与欲相违，或是欲望不满足，便耿耿于怀，浑身不自在，所谓“有求皆苦，无欲则刚”，这世上有几人不为自己的贪求和物欲掉入名利的牢笼呢？

在佛法中，一般将痛苦归纳为八苦，细分还有二十种苦、十八种苦、十二种苦等等。八苦是生苦、老苦、病苦、死苦、求不得苦、爱别离苦、怨憎会苦、五阴炽盛苦。

生苦，人活着便有许许多多的苦，从小就历经各种大大小小的考试，长大以后面临生活就业的压力，光是这些，苦不苦？苦啊！

老苦，年纪大了，眼睛看东西模糊了，走路也走不动了，吃东西也咬不动了，这个小时候蹦蹦跳跳的机器不灵了，儿子媳妇也不理会

你了，你说苦不苦？

病苦，那更不用说了，天不怕地不怕的张飞都怕，你病的时候滋味如何？

死苦，人死时，四大分散更是痛苦，别说死，未死听到死、想到死都心有余悸，莫可奈何。生老病死是人生必经的四个阶段，谁都不能免。

求不得苦，所追求的得不到，想做生意赚钱，偏偏亏本，买股票碰到长黑全被套牢。古人有两句诗说：

不如意事常八九，可与人言无二三。

人生如意的事太少了，大部分都是拂逆其心，而且碰到不如意的事，往往还不能随便跟别人讲。

爱别离苦，所爱的人不能在一起，像我们这一代的中国人，碰到战乱，离乡背井到了台湾，而亲人父母妻子儿女则留在大陆，这都是爱别离苦，令人扼腕长叹。

怨憎会苦，不是冤家不聚头，人与人在一起永远是恩恩怨怨夹杂不清，所以我们看一个家庭的夫妻，就算恩爱甜蜜，也难免都要吵架，碰上冤家了嘛！

前面这七种苦已经够受了，再加上五阴炽盛苦，更是火上添油，不可收拾。五阴就是色受想行识，也就是人活着要受生理心理的煎熬，例如身体上的冷、热，情绪上的低落、烦闷等等。这八种苦其实就是违境，令我们的爱欲处处不能痛快。至于人生的顺境呢？那可难

了。中国人有两句老话“福无双至，祸不单行”，很准的，相信吗？请小心！

“背爱心而生憎嫉”，在人生的旅途上，不管人或事，一违背了“我”的爱欲，憎恨和嫉妒便产生了，这种身心的煎熬谁没尝过？青年朋友谈恋爱也是这样，我看得顺眼，合我意的，我就爱，爱不到就悲就恨。嫉是嫉妒，吃醋了，这是人性天生的占有欲，不只是女性容易嫉妒，男性也一样。女性的嫉妒在爱情上表现得凸显些，男性在嫉妒的表现上范围广，你的学问比我好，你开的车子比我大，你戴的手表比我名贵，心理上都不舒服。正由于这些心理的作用，“造种种业，是故复生地狱饿鬼”，便促成种种不同的行为，所以自己便掉入地狱饿鬼道里去，万劫不复了。

讲到这里，刚好最近有一位在美国的同学写信来，问我地狱到底有没有。他说他看了一本书叫作《大师在喜马拉雅山》，作者好像是一位喇嘛，这本书对他的启示很大，但是书上说根本没有地狱，地狱是宗教家拿来吓唬人的，这点让他觉得很疑惑。

各位！您说地狱有是没有？我在此先讲一个故事，以前有位读书人去问一位法师，有没有地狱？这位法师说没有。这个读书人觉得不对劲，再去问一位禅师：师父啊！有没有地狱？有。读书人说：师父啊！这就怪了，我问某某法师有没有地狱，他说没有，问您老人家，您却说有，叫我相信谁呢？这位禅师问他说：你有没有妻子？有。某某法师有没有妻子？没有。好！某某法师说没有地狱是对的，而你就不能说没有地狱。这位禅师答得非常高明，字面下大有深意。地狱饿鬼有没有呢？有，绝对有，而且在人间的地狱比看不见的地狱还明白得多。人世间有很多地狱，大家在地狱中住惯了，还当成是乐园呢！但是，佛说过：“三界唯心造”，地狱也是唯心造，心若是了了，地

狱也就空了，心若不能了，地狱绝对有。如果那位大师真的说地狱是“假造”“唬人”的，那我并不同意。

“知欲可厌，爱厌业道，舍恶乐善，复现天人。”

知道了爱欲的可怕，而心生厌离，在爱欲上舍弃恶念，专修善行，所得的果报就是天人境界。天分为欲界天、色界天、无色界天，共二十八天。

“又知诸爱可厌恶故，弃爱乐舍，还滋爱本，便现有为增上善果，皆轮回故，不成圣道。”

知道了一切爱欲的可怕，而心生厌恶，因此跑去修道，如同前面提到宗教徒难免有回避男女爱欲的问题。要舍弃爱欲是很难的事，有些修行人，东躲西躲，到后来碰到了冤家，照样掉进爱欲里去。

那么，厌恶爱欲，舍弃爱欲，是不是问题就解决了呢？是不是就可以超脱轮回了呢？没有那么简单，“还滋爱本”，爱还是在。爱什么？爱修道，爱清净，爱道德，这也是爱，这种果报叫“增上善果”，即使你修到无色界天，到达非想非非想天，仍然没有跳出轮回，不能成就圣道。

“是故众生欲脱生死，免诸轮回，先断贪欲，及除爱渴。”

佛告诉弥勒菩萨，众生若想要了脱生死，免受轮回，“跳出三界外，不在五行中”，第一步先要断除贪欲，还要更进一步，断除更深一层的爱。爱如同口渴，非常需要，故名“爱渴”。

如何断除贪欲及爱渴呢？在小乘方面，初步先剃除鬓发，为什么呢？因为人之所以觉得漂亮，就是头上这几根草，这几根草花样可多

了，可以变出上百种的名堂来。人有头发，如同天人有花冠。天人衰老是由花冠开始萎谢，人也是一样，人老了，头发开始白了或是掉了。所以，出家先要剃除爱欲的色相，其次就是穿坏色衣，不穿花花绿绿的衣服，免得引起爱欲。在大乘方面，那就难了，那是要滚进爱河里面去修行。跳入苦海茫茫中去磨炼的。

“善男子，菩萨变化示现世间，非爱为本，但以慈悲令彼舍爱，假诸贪欲而入生死。”

大乘的菩萨们为了救度众生，以各种不同的形态重回世间，自己得了道以后，再回到人间来，我们一般人修行是为了“超凡入圣”，菩萨则是“超圣入凡”。至于变化的道理，各位可以参阅《法华经》中的《观世音菩萨普门品》：“应以何身得度者，即现何身而为说法。”菩萨是为教化众生而来，换句话说，菩萨是最伟大的教育家。

菩萨来到人间，并不是因为贪爱，而是为了慈悲众生，为了让众生舍弃贪爱，而菩萨投胎的时候，又假借贪欲的作用而入胎。这话说得多高明，但是，我们说句良心话，难道慈悲不是情吗？慈悲也是情啊！把小我的贪欲扩大了就是慈悲，慈悲乃菩萨之累，佛教有两句名言：“慈悲生祸害，方便出下流。”一般学佛的人讲究“慈悲为本，方便为门”。可是要善于运用，不当的慈悲容易衍生祸害，而且落在有情之中。菩萨的全称叫菩提萨埵，菩提者觉悟也，萨埵者有情也、多情也，合起来就是觉了悟、得了道的多情人，这就叫菩萨。菩萨是因慈悲而有情，在此举清朝雍正皇帝赞观世音菩萨的偈子：

三十二应现全身，拯救众生出苦津。
砒霜当作醍醐用，翻将觉海作红尘。

这首偈子正是《圆觉经》此段话的写照。

“若诸末世一切众生，能舍诸欲及除憎爱，永断轮回，勤求如来圆觉境界，于清净心便得开悟。”

注意！这里有一个秘密：假如一切末世的众生，能够舍弃一切欲望，以及灭除憎恨痴爱之心，就可以永远断除生命的生死轮回。佛在这里讲得很轻松，但是，如何断除呢？这又是一个秘密。而其实本经前面一开始便早已透露过了。

另外还有一个大秘密。不要认为永断轮回之后就可以成道，还要“勤求如来圆觉境界”，还要悟后起修，精勤向道，求得佛的大圆觉境界。如果有这样的立志发心，才有资格称为学佛的人。很多人问我是不是佛教徒，我说不是，我没有资格，所谓菩萨道，我一点都做不到。什么是菩萨？你的眼睛坏了，需要一只眼睛，好！我给你，马上拿，考虑一秒钟，就不算菩萨。这个我做不到，既然做不到，怎么有资格说是佛弟子？

此段这两种秘密，我只提出来，不予作答，答案在你们那里，请自参究。

“善男子，一切众生由本贪欲，发挥无明，显出五性差别不等，依二种障而现深浅。”

现在讲到学佛的基本，为什么一般人学佛得不到清净呢？因为都在贪欲中，连学佛的动机也是贪欲，想成佛是不是贪？这个贪可贪得大呢！学密宗想念个咒子马上成佛，是不是贪？学打坐求长寿健康，这是“寿者相”，也是贪。很多人问我说：老师啊！我打坐半年了，怎么没有反应？怎么没有消息？贪欲！贪欲！以有所求心修无为之道，此乃背道而驰，非学佛也。假如你能做到一无所求，这是世上第

一等人，连佛也不求，你看这人伟大吧！释迦牟尼佛看到，大概马上拱手让位。

由于贪欲，发挥无明之性，显出了众生五种不同差别的种性，哪五种性呢？而这五种差别，乃因为两种障碍而有深浅程度不同。这些佛在后面有所解释。

“云何二障？一者理障，碍正知见；二者事障，续诸生死。”

哪两种障呢？“一者理障，碍正知见”，知识越高，学佛往往越难，佛学的知识越多，成佛反而越有障碍。为什么呢？主观的成见多，本来脑海里很单纯，学了佛或是信了宗教以后，看别人都不对，唉呀！怎么不学佛？怎么不来信教？好像不学佛、不信教就是犯罪似的。然后，拿了一个宗教的尺度到处去衡量别人，批评这个人这里不对那里不对，比如什么学佛又不吃素，差劲啦！甚至把吃素叫作吃斋。吃素是不吃荤，荤是葱、蒜、韭、芥末、兴渠五荤，这是五种刺激性的植物，并没有包括肉。但是我的意思并不是要你吃肉，请别搞错。不吃肉是不杀戒，为了培养慈悲心。至于斋呢？这是庄子提出来的“心斋”，《礼记》上有“斋戒沐浴”，心念清净恭敬叫作“斋”。一些人搞不清楚，就以有没有吃素来估计这个人有没有修行，忽略这个人的贪欲心如何？慈悲心如何？贪瞋痴慢心如何？于此，我恭劝大家，学佛修道要“严于律己，恕以责人”，对自己要求严格。中国人讲道德，结果，往往都以道德标准去要求别人，而不是要求自己；其实道德是要恕以责人，别人有错要包容，尽量宽恕别人，原谅别人。

“二者事障，续诸生死”，事障又叫烦恼障，有事就有烦恼，心中烦恼多、贪欲多，所以打坐静不下来，功夫修不上路。事障也就是

业力习气，它是一股力量牵引着你，让你在生死中轮转不已。

“云何五性？善男子，若此二障未得断灭，名未成佛。”

什么是五性呢？善男子，假使理障与事障没有了结，就不能成佛。这段文字很简单，不再解释了。

“若诸众生永舍贪欲，先除事障，未断理障，但能悟入声闻、缘觉，未能显住菩萨境界。”

佛在这里所说的五性，五种分类，乃是指圣贤位而言，一般凡夫不包括在内。

“若诸众生永舍贪欲”，众生要做到永舍贪欲是很难的。若以弗洛伊德的性心理学来说，人类的所有行为都与性有关系，这说来也有他一部分的道理。以佛学的观点来看，我们众生乃以贪爱为本，所以，出家第一条戒律就是戒淫欲。讲到这里，顺便跟各位提一下所谓“漏丹”的问题，譬如遗精，没有动欲而自然遗漏精液，为何会有此现象呢？这是业识的根本习性，还是由贪欲而来的。又如入山专修的在家或出家人，离开了尘世，避开了家室，能不能永舍贪欲呢？也没有那么简单。假如能做到了“永舍贪欲”，就可证得声闻乘的罗汉果。

“永舍贪欲”那么困难，如何舍呢？一切有灵知的生物，都有一个共同的倾向——离苦得乐，即使有些生物没有思想，但是本能也促使他往这个方向追求。例如饿了想吃，因为饿得很难过，吃饱了就舒服；即如学佛修道，也是同此一理。

苦与乐是相对的，你舍掉苦，就得到乐了吗？不见得，这一舍不也苦吗？永舍贪欲如何舍呢？关键在于转化，把贪欲转化升华了，成为大喜乐的境界。所以佛教密宗里有所谓大喜乐金刚的修持方法。大喜乐境界也是成佛的境界，成就了就永远在大喜乐中。释迦牟尼佛在最后讲到涅槃的境界——常、乐、我、净，我们现在的我是假我，生命的真我是不生不灭、不增不减、不垢不净，永恒存在，不是世间的无常之苦，而是永恒之乐，那是真正的我，真正的乐，真正的清净。

现在这里所提的“永舍贪欲”，是成佛的初步，乃是有限度的永舍贪欲，譬如有人要受出家戒，和尚问你尽形寿能守持否？只问你形体寿命还存在的这一生，能不能守这个戒，这是属于声闻戒，又叫别解脱戒。菩萨戒就不只是尽形寿，甚至不只论你的行为，连梦中有所违越也是犯戒，平常偶尔想一下就是犯戒了。不要以为大乘菩萨道容易学，其实最难最难。菩萨戒是菩提心戒，比丘戒或是比丘尼戒有几百条，而菩萨戒则有八万四千条，而且还没有说完呢！起心动念都是戒，所以“永舍贪欲”的范围极广，佛在这里所说的，是指这一生或多少生？佛没有注解。

“先除事障”，什么是事障呢？例如很多人打坐，两条腿发麻发胀，痛得坐不住，这也是事障。另外有一种人学佛学道几十年，打坐可以坐上几个钟头，虽然腿不痛，但是，并没有得乐，这叫作枯禅，像一根枯木愣在那儿，这也是事障。

这里有一个科学性的问题，人必须断除狭义男女间的性欲问题，以及广义的贪欲断除了一部分，才能把生理转化过来。何谓转化“生理”？就是打通身体的奇经八脉，这样才能断除事上的障碍以及功夫方面的障碍。也就是说在功夫方面断除了性爱，打通奇经八脉，才能使身体发乐得定，这样才能断除事障，达到罗汉境界。

但是，到了这个阶段，认为清净这一方面是道，守住清净，不敢稍有动心，如此便落在所知障，所以说“未断理障”。到此阶段，也是四果罗汉的境界，叫作声闻乘的种性。比声闻乘高一点，就是缘觉乘独觉佛的境界，然而却始终不能证得大乘菩萨道的境界。

这一段所讲的是天生属于声闻缘觉乘根器的人，能够做到这一生永舍贪欲。永舍贪欲是修持的因，果是断除事障，但是，却未断除理障。等于说很用心学佛的人，住在深山中，万事不管，在外表看起来，比一般人威仪庄严，好像很有道的样子，但是，以真正的佛法看来，只是属于声闻乘的众生，他不敢入世，即使入世，他的功夫也会垮，事障又会起来。所以，佛在《楞严经》里，对声闻缘觉乘大加呵责，斥为外道种性。

“永舍贪欲，先除事障”，这八个字做起来很不容易唷！也许五辈子或八辈子还做不到。假如一个人能够断除一部分贪欲，贪瞋痴慢疑这五个根本事障变薄了，不是没有了，而是减轻了，柔软了，再加上定力，证得罗汉初果后，然后至多七返人间，便可达到无生。二果罗汉需要一返人间，三果罗汉则不再生于欲界，四果罗汉在这一生就了了。《圆觉经》在此只是大略地说，详细情形要研究各种经论，《瑜伽师地论》中的欲地到声闻地，对于由欲境修到声闻乘间的身心变化过程有详细的解说。出家的朋友同时还可参考宗喀巴大师的《菩提道次第广论》，了解如何由人乘修到天乘、声闻乘。

“善男子，若诸末世一切众生，欲泛如来大圆觉海，先当发愿勤断二障，二障已伏，即能悟入菩萨境界。”

假如末世的一切众生，想要到佛的大圆觉海中游历一番，先要发愿精勤断除理障与事障。未来工商业越来越发达，人也越来越忙，事

障更难断。即使断了外务的事障，身体的疾病也都去除了，达到绝对健康，才去掉事障这一半，然后还要再去掉心理的所知障，把学识上的理障去掉。你说我把现在的境界与《圆觉经》对照，看看对不对，这已经落入理障了。到了“二障已伏”，只是已伏而已，没有断除，能够制伏，让它柔顺一点。这样才能够悟入菩萨境界，但也还只是悟入，了解而已，还没有证道。

“若事理障已永断灭，即入如来微妙圆觉，满足菩提及大涅槃。”

假如事障与理障已经永远断灭，再不生起障碍，就可以进入如来微妙圆觉境界，到此才算证得菩提，到达常乐我净的大涅槃境界。

“善男子，一切众生皆证圆觉，逢善知识，依彼所作因地法行，尔时修习，便有顿渐，若遇如来无上菩提正修行路，根无大小，皆成佛果。”

佛又进一步说，实际上每一个众生都可以证得圆觉而成佛，但是，必须要遇到善知识的启发，得到明师的指点，依照他指导的“因地法行”去修习。什么是“因地法行”呢？就是发心、立志，动机的出发点是为什么？例如有人学佛的动机是感到人生很痛苦，想要脱离痛苦，这样的“因地法行”修得好所得到的是什么呢？小乘之果。假如有人学佛修行是为了拯救世人的苦难，这样的发心是大乘的“因地法行”。所以，同样的学佛，不论是出家或在家，不论是修何种宗派，最重要的是看你的动机为何？又如我们现代的教育很普及，但是大学生求学的目的何在呢？大部分是为了自己将来的出路，这样的出发点乃是自私的功利思想。很多人来找我学打坐，我都会问为什么要

学打坐啊？为了使身体健康一点，为了求福报安乐，有的甚至莫名其妙，只是觉得好玩，这都是因地上的偏差。

“尔时修习，便有顿渐。”由于初发心的不同，因此，修行便分为两路，一是顿悟，一是渐修。《圆觉经》在这里只讲大纲，其中的道理包括很多，若要详细研究，必须融通大小乘各种经论。不过话说回来，佛在世现身说法，其教育手法又与一般善知识不同，他接着补上一句：“根无大小”，只要按照佛的无上正等正觉的修行方法，都会成佛。为什么根无大小都可以成佛呢？诸位可以参考《法华经》做个研究。

“若诸众生虽求善友，遇邪见者，未得正悟，是则名为外道种性，邪师过谬，非众生咎，是名众生五性差别。”

假如有些人虽然一心一意寻找明师，但是，一个凡夫哪能知道谁是明师呢？佛经上说：得了法眼净的人才能分辨哪位是善知识。法眼就是择法之眼，选择正法的眼睛，这个眼睛当然不是指肉眼，而是智慧之眼，中国有句话叫作“慧眼识英雄”，也是这个道理。假如自己没有择法之眼，碰到了见解不正确的人，就被引到歪路上去，无法得到正悟，这样叫作“外道种性”。什么是外道呢？心外求法叫作外道，这个观念要把握住，外道不是指佛教以外的宗教，如基督教、天主教、回教、道教、一贯道……即使是佛教徒，你心外求法就是外道。外道种性再加上前面所讲的声闻、缘觉、菩萨、佛四种种性，就是众生的五性差别。

那么，这个错误、罪过由谁来负呢？当老师的人要负这个责任。所以，注意啊！我们不要随便冒充善知识，不要认为自己有所得，很高明了，就到处去教人家，卖弄佛法。在此请各位不要认为我是老

师，我自己一辈子都不觉得自己是老师，你们客气叫老师，那是你们的德性，与我不相干，我自小一直以学生自居，希望自己一生永居学生之位，活到老学到老。我平常只是随缘而对遇到的一些朋友讲一些该说的话罢了。孟子有句话讲得极好：“人之患在好为人师。”每个人都有傲慢好胜的心理，都想比人家好，都想教训别人，都想指导别人，这是人的毛病。这是什么心理？在佛学上是属于贪、瞋、痴、慢、疑中“慢”的作用，也就是贡高我慢，由我见而来，如果有人以盲引盲，自认高明，那这种“邪师过谬”是很严重的！尤其是在佛法上自认为是老师，自认为有所得而教人家，会出差错的。

中国人自古以来讲究“尊师重道”，但是，到了现代似乎已经没有了。小学里还有一点，小学生刚上学，老师早，老师好，那是真的，到了五六年级就差了一点。等到了初中、高中又更差了。至于在大学这一阶段那就更谈不上了。有许多同学在路上遇见老师，假装没看见，假如跟你翘个下巴，那已经很了不起了。因此，有很多教授对他的学生全不记得，当然这种现象教授本身也有责任。像清朝的年羹尧之所以能够成为大元帅，他老师的教育关系很大。所以，他对教师非常尊重，不只是敬重自己的老师，对请来的教儿子的家庭教师，古人所指的西席先生，也极为尊重。他特别在西席先生的门口写了一副对联，上联是“不敬师尊，天诛地灭”，下联是“误人子弟，男盗女娼”，包含了两方面警世的含义。他只要在家里吃饭，一定陪着西席先生吃。有一次，厨子端上一盘鸭掌烧豆腐，是这位老师喜欢吃的，太烫了，把老师给烫着了。年羹尧把筷子一放，眼睛一瞪。过一会儿，厨房端出一个人头出来，另一种说法是一只手，那位厨子被砍了，当然这是年羹尧威风的过度膨胀，却也可作为尊师重道的一个衬托、比喻。即使你考取了状元，当了宰相，回乡来见启蒙老师，还是要把官服脱掉，跪下来向老师磕头，表面是礼貌，其实是感恩。你不

这样做，别人看不起你。现在不一样，钱多了，地位高了，学问就好了似的，其实学问是金钱能买得到或地位能换得来的吗？

讲到师的邪正如何分辨？实在很难。我们学佛要谨慎，自己没有择法之眼，不要随便跟着人家乱学，或者人云亦云。而自己当老师的人更要小心，不要误人子弟，断人慧命。

“善男子，菩萨唯以大悲方便，入诸世间，开发未悟，乃至示现种种形相，逆顺境界，与其同事，化令成佛，皆依无始清净愿力。”

这里讲到学习大乘佛法的正题。大乘菩萨的唯一动机是大慈大悲救人救世，大悲心也叫大菩提心，大乘道的第一动机是发大悲心，没有救人救世的悲愿而来学佛，那是自私自利，修不成佛道的。

“大悲方便”，行菩萨道，除了大慈大悲之外，还要有方法。方便可以勉强解释为方法，不要以为慈眉善目才是慈悲，手持宝剑，金刚怒目也是慈悲。

在座各位请特别注意！“菩萨唯以大悲方便，入诸世间。”大乘佛法只有以“大悲方便”入世，而非出世。而且菩萨入世是不拘形式，没有一定的形象，也不一定以佛学的名相来讲佛法。我刚到台湾时，有一天一位朋友来告诉我，我的一位同乡死了。怎么死的？我这位同乡得了肺病，搭船要到澎湖，航行到夜晚，碰上台风，船被刮得触礁，快要沉没。他的朋友找个救生圈给他，他看到旁边一个太太抱着一个小孩在哭，他便把救生圈给了这位太太，叫她赶紧带着小孩走。过一会儿，他的朋友看到他还站在那里，又去找一个救生圈给他，叫他赶快跳。他看看，有一位年轻人没有救生圈，又把自己手中

这个救生圈送给年轻人，最后自己跟着船沉下去了。什么是菩萨？这就是菩萨。菩萨在哪里？就在人世间，就在社会里。

菩萨永远是济世救人，教化人家。“乃至示现种种形相”，这就要看《华严经》里善财童子五十三参的事迹，善财参了五十三位大善知识，有做屠夫的，有做皇帝的，有做妓女的，有做比丘的，有作比丘尼的，有卖唱的，也有修外道法的。真正的佛法不拘于形式，并不一定非要剃个光头，披个袈裟，敲个木鱼，才是对的。

什么叫“逆顺境界”？顺境界者，慈悲教化，就像许多佛公公、佛婆婆们，碰到人就阿弥陀佛，你好啊！我好啊！一脸佛相，满口佛话，这是顺的教化。逆境界者，逆的教化，比如横眉竖目做强盗的，就像今天报纸刊登有八个抢银行的，临刑前忏悔，叫年轻人不要干这种事，这也是一种以身说法，反面的教材。当年我在四川，与袁老师去一个庙宇，沿路上都是朝山的人，三步一拜的善男信女非常多，走都没有办法走，路的两边则跪满了讨饭的乞丐，没有鼻子的，瞎一只眼的，断一只手的，各种怪模怪样都有，有些长得真不敢看，我身上装的钱，一路走，一路丢。后来，我的老师问我，你看到菩萨没有？我说没有呀！老师说你是瞎子！我说我真的没有看到，他说跪在道路两边的都是菩萨，你还送钱给他，供养他，与他结缘呢！这也是逆境界，告诉你人生是那么的苦。

菩萨就是与这些穷苦的人生活在一起，“与其同事，化令成佛”，这是具有菩萨种性的人，从无始以来，就有这种清净愿力。假如没有这种清净愿力，没有发起这种大悲心，光是盘腿打坐，吃吃素，念念佛，嗡隆嗡隆念几个咒子，这样就想要成佛，成吗？

“若诸末世一切众生，于大圆觉起增上心，当发菩萨清净大愿，应作是言：愿我今者住佛圆觉，求善知识，莫值外道及与二乘，依愿修行，渐断诸障，障尽愿满，便登解脱清净法殿，证大圆觉妙庄严域。”

什么叫作“于大圆觉起增上心”呢？有一个原则要把握住，我们的自性是本来圆满清净的，叫作大圆觉，但是，现在却在迷糊中，如何找到原来的大圆满，大清净觉性？如何起修？“起增上心”就是希望求得觉悟，那么，第一步要怎么走呢？如何起步呢？——“当发清净大愿”，学佛的第一步就是发愿。发愿就是一般所讲的立志，立定志向、目标。“愿”就唯识学来讲，也是欲，但是，也有所不同。所以，改个名称叫“愿”。为了自我的满足，自私自利的叫欲。牺牲自我，超越自我，为了利他，发起无缘之慈、同体之悲名愿，此谓清净大愿、大悲大愿，或者大行大愿。总而言之，菩萨道有四个方向、目标——慈、悲、喜、舍，这是四大行愿，一切的修行都要朝这个大方向去做。换句话说，学佛的人做人做事，离不开这四个字的内涵、标准、原则。到了最后，连“慈悲喜舍”也要舍掉，达到大圆满清净觉性的境地。

发愿是学佛的第一步，释迦牟尼佛在这里教我们如何发愿。这一段等于是大乘菩萨的发愿文。我们做任何一件佛事，如拜佛、打坐，都先要发愿，看你的目标是求什么，一般人拜佛求什么呢？求菩萨保佑，保佑你一家大小平安不要生病，做生意发大财，都是在求利，都是自私的功利主义思想。菩萨很难做唷！人家磕一个头很简单，脖子弯一弯，你就要保佑他这样那样，保佑不到，便说这个菩萨不灵。当菩萨很可怜的！你看看人的心理，磕个头，要求那么多！做了一件善事，就要求善报，何况磕个头算不了什么善事。真正学佛发愿不是这

样，释迦牟尼佛在这里说，“愿我今者住佛圆觉”，希望我求取佛道，例如在念佛、打坐、念咒、观想、参禅时，能够进入佛的清净圆满觉性之中。

同时，还要“求善知识，莫值外道及与二乘”。学佛的须靠善知识指引，所以，学佛者都希望能够遇到真正有所成就、具备正知正见的明师。善知识不仅代表人，也代表经教，经典也是善知识。经典分为了义教与不了义教，了义教是彻底的佛法，是我们的善知识；不了义教是方便教育，仅作为参考之用，不能算是大善知识。“莫值外道及与二乘”，不要一开始走路，就走上外道，什么叫外道呢？心外求法就是外道。那么，什么是二乘呢？声闻与缘觉。

我们讲到这里，常常碰到出家或在家的朋友们，有很多的见解都属于外道而不自知。在我个人的观点看来，现在很少有真正的佛教，都掺和了许多外道知见，譬如以打坐来说，有人说子午卯酉的时辰不可以打坐，而另有人则说非在子午卯酉的时辰打坐不可。子午卯酉的时辰能不能打坐这是道家的观念，而且这还不是正统道家的观念。真正的佛法是破除了时空的观念，哪里受子午卯酉的限制？又如看风水选日子都是同样的道理，真正一个学佛的人，应该是时时大吉，方方大利，万法唯心嘛！

讲到外道，我劝各位不要随便骂人家外道，你懂不懂这些外道？不懂，随便说人家是外道，这是仇恨心理，看别人不起，如此则违反学佛的道理，学佛的人应该尊重任何人。

佛要我们发愿，希望学佛时不要碰到外道，以及声闻、缘觉二乘。在我们一般的观念里，声闻与缘觉总不是外道吧！声闻与缘觉是罗汉境界，怎么是外道呢？不！你翻开《楞严经》看，佛在最后讲五

十种阴魔，还在骂声闻与缘觉属于外道。为什么呢？他们还在“心外求法”，换句话说，还没有彻底明心见性，虽然到了罗汉境界，只明白了一半，还未圆满。依《圆觉经》来讲，还没有达到大圆觉境界。在禅宗而言，达摩祖师到中国来传禅宗，他讲到“人天小果，有漏之因”，没有证得菩提以前，没有证得大圆满自性以前，没有彻底地明心见性以前，所有的修持包括持戒、修定、修慧，都属于“人天小果，有漏之因”，都属于外道知见。

以上是释迦牟尼佛教我们的第一段发愿文。接下来是第二段发愿文。

“依愿修行，渐断诸障。”希望碰到具有正知正见的善知识，了解真正的佛法，由此慢慢修行，切断了各种障碍。有哪些障碍呢？归纳起来有事障与理障。事障，后世加上一个学名叫作烦恼障，什么叫烦恼障？例如我们打坐，心里杂念纷飞，静不下来，或是腿痛发胀，这些是烦恼障，也是事障。理障呢？知见不明，智慧不开，不能明心见性。这些障碍无法马上排除，必须渐渐断除。愿力越坚固，则越容易得到佛菩萨的加庇。很多人在佛菩萨或某某上师前面磕个头，菩萨啊！你加庇我！好像只要磕个头，什么事情都不要管了，菩萨会帮忙我，这是什么心理？依赖心。所以，我常常对年轻人说：你不要来学佛啊！先去学做人，人都做不好，如何能学佛？对不对？例如这种求加庇、求加持的依赖心理，如何能学佛？所谓加庇是你自己本身先健全起来，然后加上庇护，互相感应。自己不努力，自己不用功，佛菩萨想加都加不进去，想庇都庇不上去。

所谓加庇的道理，就是我们自己中国文化本有的观念。古德云：“自助天助，自助人助。”你要想得到别人帮助，自己先要站得起来。如同跌倒了，躺在地上叫说：“你们来加庇我啊！我站不起来

呀！你们抱我到家里，抱到床上，还要喂我吃饭啊！你们要加庇我啊！”你们说这像话吗？只要你们依教修行，努力用功，自然会得到佛菩萨的加庇，你真有愿力，自然可以得到佛菩萨的加庇。我经常碰到学佛的人来说：老师啊！见了你回去以后，境界好得很，老师你加持我。我说：别胡扯了，那是你自己用功。还有更妙的，有位同学告诉我说：在美国有一个人完全得到我的加持，才有如此成就。其实，我连他是谁，名字都忘了，我哪有那么大的本事？我的手哪有那么长伸到太平洋那边去加庇他？一切都是他自己的努力。又如基督教的《圣经》提到一些麻风病人看见耶稣，赶紧求耶稣救我啊！这些病人摸了耶稣的衣袍，病一下子就好了，跪下来感谢耶稣。耶稣说：不要感谢我，感谢你自己。对呀！为什么感谢自己呢？信则得救。耶稣此话很高明，一点都没有错。

“障尽愿满”，请注意这四个字。你说我也做好事，也信佛，也皈依，也吃素等等，好像都没有效果，业障还是那么重。抱歉！这些都毫不相干。事障与理障总归叫业障，业障包括善业、恶业、不善不恶业。造善业则有福报，造恶业则有罪报，不善不恶则有无记报。什么是无记报？就是莫名其妙的事，例如走在街上莫名其妙地被车子撞着了，都是无记报。因为业障深重，修行不能上路，所以所求不能满愿。

若能“障尽愿满”，便自然解脱，自然自性清净，自然“便登解脱清净法殿”，见到自性大圆满的境界，觉性清明，“证大圆觉妙庄严域”。

以上是释迦牟尼佛答复弥勒菩萨的结论，下面是把以上所讲的内容，再归纳为梵文押韵的句子，等于中国的诗词。但是，翻译成中文

时，很难翻成押韵的诗，因此，翻译的大师们另创造了新的佛教文学，叫作偈颂，脱离了平仄音韵的规范。

“尔时，世尊欲重宣此义，而说偈言：

弥勒汝当知：一切诸众生，不得大解脱，皆由贪欲故，堕落于生死。若能断憎爱，及与贪瞋痴，不因差别性，皆得成佛道，二障永消灭。求师得正悟，随顺菩萨愿，依止大涅槃。十方诸菩萨，皆以大悲愿，示现入生死。现在修行者，及末世众生，勤断诸爱见，便归大圆觉。”

“弥勒汝当知”，弥勒菩萨你应该知道。

“一切诸众生”，所有一切的众生。

“不得大解脱”，不能得到大解脱。

“皆由贪欲故”，都是因为贪欲的缘故。

“堕落于生死”，堕落在生死轮回之中。

“若能断憎爱”，假如能够断除憎恨埋怨以及喜爱嗜好。

“及与贪瞋痴”，以及断除贪瞋痴。

“不因差别性”，内心达到无分别的境界。

“皆得成佛道”，自然就成佛了。

各位念佛的时候，内心有无爱憎？有爱憎。爱什么？爱阿弥陀佛，憎什么？憎妄想。唉！念佛不应该想股票，罪过！罪过！赶紧再

念阿弥陀佛！阿弥陀佛！你看是不是都在爱憎之中？假如你对佛既不爱，对其他的妄想也不憎，自然清净，净土现前。

“二障永消灭”，一切修行的大原则就是去除烦恼障与所知障。

“求师得正悟”，然后还要求得大善知识的明师指引，明师很难找，也很难辨认，谁是我们的明师呢？本师释迦牟尼佛就是我们的明师，他的经教还在，学佛要以佛经为根据，直接向佛经求取正法。

“随顺菩萨愿”，悟道之后，发大慈大悲菩萨之愿。

“依止大涅槃”，悟道成佛以后，依止大涅槃，在哪里涅槃呢？就在世间，不垢不净，毕竟清净。不要以为成佛以后就不来了，而是“悲不入涅槃，智不住三有”，悲智双运。

“十方诸菩萨”，十方诸位大菩萨。

“皆以大悲愿”，都因为本身的大悲愿力。

“示现入生死”，再度来到五浊恶世度众生，所以佛教的精神是积极入世救世救人的，而非消极逃避现实。

“现在修行者”，佛又再三吩咐，现在修行的人。

“及末世众生”，以及未来末世的众生们。

“勤断诸爱见”，如何修行呢？努力勤奋去断除自己内心各种爱憎的观念。

“便归大圆觉”，自然大彻大悟，回归清净圆满的大觉性。

第六章　清净慧菩萨

一切众生和诸菩萨如来所悟得的道有无差别

成佛是什么境界

什么是般若

什么是涅槃

什么是成佛最好最快的方法

“于是清净慧菩萨在大众中，即从座起，顶礼佛足，右绕三匝，长跪叉手而白佛言：”

这段是当时印度见佛的礼仪，我们不再重复讲了。

“大悲世尊，为我等辈广说如是不思议事，本所不见，本所不闻，我等今者蒙佛善诱，身心泰然，得大饶益。”

大慈大悲的世尊，你为我们大家详细分析解说如此不可思议的事情，我们从来不曾见过，从来不曾听过。我们现在承蒙佛的循循善诱，身心舒畅，得到很大的利益。

“愿为诸来一切法众，重宣法王圆满觉性，一切众生及诸菩萨如来世尊所证所得，云何差别？令末世众生，闻此圣教，随顺开悟，渐次能入。”

清净慧在此提出的问题是接着弥勒菩萨的问题而来。应了中国的一句话“打蛇随棍上”。

清净慧菩萨很会说话，先恭维释迦牟尼佛一番，世尊啊！您了不起啊！您讲的话真是不可思议，我们从来没有听过，自从听了您的话以后，我们好舒服唷！希望您为大家再重宣“法王圆满觉性”，还不是为我哦！是为了大家以及一切众生。你看他推得多干净，他好像一点事情都没有，而且还是替您老人家将来教化众生，逼得佛非说不可。我们说句开玩笑的话，清净慧菩萨好滑头唷！他自己推得干干净净，所以叫“清净慧”，他真清净！真有智慧！

他问什么问题呢？他说一切众生和诸菩萨以及如来他们悟得什么？证得什么？菩萨所悟的道与佛所得的道其中有何差别？还有众生所得的差别又在哪里？他说请佛将这个道理告诉我们，我们负责替您宣扬广播，使将来的末世众生，听了佛所讲的圣教，依教奉行而开悟，一步一步地进入佛的境界。

“作是语已，五体投地，如是三请，终而复始。”

由此可了解人类的文化，凡是对重要的事情，大都再三重复，就像现在的法令在颁布之前，必须经过立法院三读通过。

“尔时，世尊告清净慧菩萨言：善哉！善哉！善男子，汝等乃能为末世众生请问如来渐次差别。汝今谛听，当为汝说。”

此时，释迦牟尼佛告诉清净慧菩萨说：好的！好的！善男子，你们能够为了末世众生来问修行渐次的差别，你现在好好听，我来告诉你。

“时清净慧菩萨奉教欢喜，及诸大众默然而听。”

清净慧菩萨听了很高兴，其他大众也都静静聆听。

“善男子，圆觉自性，非性性有，循诸性起，无取无证，于实相中，实无菩萨及诸众生。何以故？菩萨、众生皆是幻化，幻化灭故，无取证者，譬如眼根，不自见眼，性自平等，无平等者。”

这一段有很多“性”字，性啊性的，不容易懂，却是非常重要，佛学的基本哲学在这里。

圆觉自性就是我们心性的本体，也就是《华严经》所讲“心、佛、众生三无差别”，心就是佛，佛就是众生，三者一体。若真想见佛，不是要见到佛的像，凡所有相皆是虚妄。基督教说不要崇拜偶像，佛教也是一样不崇拜偶像，《金刚经》上说：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”但是，基督教讲究不崇拜偶像，却又拜起了十字架。佛教反对拜偶像，为什么又拼命拜佛像呢？其实不是拜佛像，而是拜自心。当你一念诚恳恭敬拜下去的时候，心无杂念，心即是佛。而且你把佛像当成真的佛拜，立假即真，万法唯心，因为你的诚心，感应道交，自助天助，只要你的心造得出来，它就是真的，自然就有功效。

讲到拜佛，很多人见到我，就跪下来磕头。我一辈子最怕这一套了，无论男女老幼或是在家、出家向我磕头，我一定马上先跪下来。假如人家向你磕头，自认为是善知识予以接受，完了！有这一点傲慢心就完了！所以，我叫你们赶快回拜人家，并且要非常真心诚敬。拜佛也是一样，一合掌，对佛万分恭敬，此时你的心谦恭安详，得利的是你自己。

所以，要多拜佛，多求忏悔，学佛不拜佛，这算什么学佛？有些青年知识分子拜佛觉得不好意思，好像很丢脸，一点气派、一点胆量都没有！要拜佛就拜佛，目中无人，恭恭敬敬拜下去，这才是大丈夫，连这一点心量都没有，还学什么佛？不过，我年轻的时候也曾经一度如此，跟很多同学一起到寺庙，心里很想拜佛，但是，看到其他同学都不拜，实在不好意思跪下来拜，等到大家走了，赶快跑回去匆匆忙忙拜一下，怕人家看见。可是，有一天想想不对，非丈夫也，我要拜佛，还管你们啊！我又不是为你们而活，为什么要在乎你们？我到基督教的教堂，也一样跪下来拜，耶稣在西方教化了那么多人，他也是圣人，他被钉到十字架上，流出鲜红的血，那真痛的！他没有怨恨别人，他说我为世人赎罪，凭这句话，我非向他磕头不可，了不起的菩萨！

圆觉自性就是一切佛及一切众生相同的本性，为什么我们现在没有开悟？为什么诸佛菩萨先我们开悟而成道？佛告诉我们一个基本理由——“非性性有”，这四个字如何解释？照字面上来说，非性，不是性；不是性嘛！又是性。非性性有，性有非性，这讲些什么？多去想想，真会想成神经病。非性就是一切万法无自性，例如这张桌子是不是原本就有这张桌子呢？不是的，它是由山上的树木砍下来，锯成木材，经过木匠制造而成。再说，木材是不是原本就有木材呢？也不是的，它是由一粒种子，吸收水分、阳光、养分，慢慢长成的，如果碰上大火一烧，便化成灰烬，变成其他的元素。所有的万物都没有它自己固定不变的本质，所以说万法无自性，这叫作“非性”。

那么，“性有”如何解释呢？这里的性是指宇宙万有的本体，这也是一切生命的来源，这也是一切众生与诸佛共有的本体，我们也可

以称之为真如、涅槃、菩提、实相般若、一真法界，禅宗讲的明心见“性”就是这个性。

谈到这里，再引证孔子的孙子——子思所著的《中庸》向各位说明。《中庸》上说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教，道也者不可须臾离也，可离者非道也。”一切众生的生命本来就有，叫作天命之谓性。率性不是乱来。我要打你就打你，这不叫率性；率性就是《心经》上所讲的自在，明心见性自在了以后，叫作道。悟了道以后起行，起菩萨万行，悟后起修叫作教。“道也者不可须臾离也，可离者非道也”，须臾就是佛教所讲的刹那，道这个东西刹那之间都不可以离开，可离开的话，就不是道了。道在哪里呢？不要向外找，就在你那儿，道不是修来的，它不增不减，只是你没有认到而已，不迷，你就在道中间。不管在中国或在印度，都有相同的思想，所谓“东方有圣人出焉，西方有圣人出焉，此心同，此理同”。把《中庸》的道理拿来融会贯通，就比较容易了解“非性性有”的道理。

接下来，“循诸性起”，学佛修道要怎么修呢？依性起修，从自己的心性上开始起修，修行的意思就是修整自己的心理行为。循诸性起的意思就是《中庸》上所说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”先要明心见性，认识生命本有的自性，才能率性，才能自在。禅宗的五祖告诉六祖：“不识本心，学法无益。”没有明心见性以前，不论你修什么法，不管是显教、密教，都没有用。必须明了认识了圆觉自性，循诸性起，依性起修，最后成佛。

成佛是什么境界？“无取无证”，学佛很难吧！你还以为真有所得呀！一般世间凡夫学佛修道都是以有所得之心在修，那么，不修行不做功夫行吗？搞不好落入畜生、地狱之中。《心经》也告诉我们：“不生不灭，不垢不净，不增不减。”你修了一万年，不增，没有多

一点；你不修它，它少了没有？没有，不减。上天堂，它没有变成纯净一点；下地狱，它也没有变得污秽一点；不垢不净。下地狱受苦，谁在受苦？自性晓得在受苦；上天堂享福，谁在享福？也是自性知道在享福。我们一般人都在苦、乐、忧、喜的感受中，苦、乐是属于生理的感受，忧、喜是属于心理的感受。舍，都把它空掉，若能把苦、乐、忧、喜的感受都空掉，那就是不苦不乐，就是极乐。《心经》接下来讲：“是故空中无色，无受想行识，无……”一路无到底，最后，无智亦无得，等于《圆觉经》这里所讲的“无取无证”。

注意！我们听了以后不要吹牛唷！刚才所讲的是成佛境界，我没有成佛，没有悟到圆觉境界，不要看了《圆觉经》，懂了一点道理，会背几句，就在外面乱讲什么无取无证，佛法不用修了。你没有证得而乱说，就是犯妄语戒，未得言得，未证言证，这罪很重，是无间地狱的罪，在密宗来说是金刚地狱的罪，我们不可以做佛法的大骗子。

“于实相中，实无菩萨及诸众生。”实相就是见道的真正境界，相就是现象、境界。“相”在中国文化里用得很多，《金刚经》讲：“无我相、无人相、无众生相、无寿者相。”《心经》讲：“是诸法空相”，这些都是相。我们学佛经常听到说不要著相，凡是看得到的人、事、物都是相，看不到的思想、观念也是相，拜佛像也是相。那么，拜佛像不是也著相了吗？这是什么道理？因为拜佛像而对三世诸佛起恭敬心，由此领悟自性，真正受益得利的是自己，礼拜的是自己。

不只是拜佛像，很多出家人或在家人喜欢拜经，一句一拜，或一字一拜。以前有位大和尚拜《法华经》，一字一拜，拜了八九年，有一天时节因缘到了，拜到一个字——屎，突然发现不对，我拜佛可以，为什么要拜大便？这一下大彻大悟了。这是拜佛经的功德。还有

一位和尚拜《心经》，也拜了好几年，有一天拜到“无眼耳鼻舌身意”，不对呀！摸摸自己的脸，脸上明明有眼睛、耳朵、鼻子，为什么《心经》说没有？这一下悟道了。

所以，不拜偶像，拜的是佛法。但是，你真把它当相来拜也对，真把它当佛来拜也对，等于我们游子想到父母的样子就难过，一样的道理，以上所讲的是“相”的问题。

接下来再讲实相的问题。成佛是智慧的成就，但是，智慧仍然无法表达佛法高深的含义，所以，保留原音不翻译叫作“般若”。般若有五种意义，分为五种般若：（一）实相般若。（二）境界般若。（三）文字般若。（四）方便般若。（五）眷属般若。这五种般若都是般若的范围，包含了世间及出世间所有的学问知识，直接翻译为智慧并不很贴切。

什么是实相般若呢？就是悟了“圆觉自性，非性性有，循诸性起，无取无证”。到了无取无证，就是到了成佛的境界，也就是实相无相，没有境界的境界，就是道之本体。接下来的是起用，起用就不是无相了，而是有相有境界。

什么是境界般若？菩萨有菩萨的境界，罗汉有罗汉的境界，做一天功夫有一天功夫的境界，不修行也有不修行的糊涂境界，这就是境界般若。

文字般若？悟了道，智慧开了，文字学问自然就好了。以前在我家乡，有位打鱼的渔夫，一个大字也不认识，忽然跑去出家，拜佛拜了九年，在大殿的石头上，都拜出了印子来。后来不拜了，跑去睡觉，一睡又是睡了好几年。醒来以后，又会写文章，又会作诗。他的

诗真好，我早年读书，开始喜欢的诗就是他的。另外在四川一个寺庙的方丈，也是个怪人，现在家乡，叫作杨剃头，帮人家剃头，嘴里念念有词，但是，不晓得他说些什么。他自己不肯剃度，但是，也没有家眷，大家晓得他是悟了道的。人家拿佛经上的问题问他，他都答得出来。甚至，有些读书人故意拿小说上的问题问他，他也照样告诉你这句话在哪本书上第几页第几行。人家再问他：“师父啊！你没有读过书，你怎么知道？”他就瞪起眼睛骂人：“格老子！我没有读过书，你们不是读了那么多书？你们读书就是给我读的呀！”这是什么道理？“非性性有”，一切众生的心性都相通，这就是文字般若。

那方便般若呢？方便就是各种方法，包括各种科学、技术、学问、气功、外道、魔道等等，你懂得越多，你的方便就越多。

眷属般若呢？布施、持戒、忍辱、精进、禅定这些属于眷属般若，属于行的部分，属于道德方面。

为了解释“实相”，我们讲了那么多。现在，再转回来。“于实相中，实无菩萨及诸众生。”真正得了道，到了无取无证，或者说无修无证，也就是十地菩萨的无学位，一切了不可得，此中无众生，无菩萨，亦无佛。

“何以故？”什么原因呢？“菩萨、众生皆是幻化”，一切有成就的菩萨与一切凡夫众生，在一个大原则之下而言，都是幻化。什么是幻？原来没有的东西把它想成有，就是幻，所以叫幻想。电影、电视是不是幻？不是，那是影。以历史的眼光来看，我们现在聚在这里也是幻化，为什么呢？一千年以后，一万年以后，我们还在吗？这个大楼还在吗？我们是幻化，菩萨也是幻化，菩萨悠然而来，悠然而

去，这是幻化。《金刚经》上说：“如来者，无所从来，亦无所去”，这也是幻化。真如，如真，好像真的，幻化。

“幻化灭故”，真正到了空的境界，就是幻化皆灭。所以，我们注意唷！不管打坐也好，念佛也好，修密也好，一切所有的众生都靠不住，都会变化，所有一切众生都是幻化。必须要达到连空都空掉，幻化灭了，无取无证，毕竟空，才算是大彻大悟。

佛怕大家听不懂，又作了一个比喻，“譬如眼根，不自见眼，性自平等，无平等者。”我们活了一辈子，哪一位看过自己的眼睛，或者看过自己的脸，看过没有？看过？那是在镜子里看到过。对不起，那是假的，镜子上的影像是交叉反射的，学过物理就知道，它是左右颠倒相反的。眼睛能够看到别人，但是，看不到自己。做人也是一样，人总是看到别人的缺点，看不起别人，喜欢批评别人，却不晓得反省自己。看不到自己的缺点，这是众生的愚蠢，所以，学佛要少看别人的缺失，多看自己的过错。佛为什么作这个比喻呢？因为我们的心也跟眼睛一样，认不到自己，心在哪里？自己找不到。修行的道理也是如此，把心收回来，返观自己，也就是《心经》上所说：“观自在菩萨行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空。”这是佛以眼不自见眼作比喻的秘密，因为心就是佛，而一般众生拼命向外找佛，所以无法明心见性。

佛在这一节里，最后作了一个结论，讲了一句名言：“性自平等，无平等者。”一切众生的自性本来都一样平等，佛与众生都一样平等，说得更彻底一点，甚至也没有一个叫平等的东西。平等的观念是释迦牟尼佛先提出来的，因为世界上的人或者东西就其相而言没有平等的。其实，人世间的百态若真平等了，那就不好玩了。城市里的楼房都是一样高，你我也一样高，一个长相，你穷我也穷，都穿清一

色的衣服，戴同一模式的眼镜，这样好吗？形形色色才叫世间，但就在这本体之性及种种差别相中，它就是平等的，因此佛法又说“性相平等”，性是指本体，相是指现象，就是用，体与用平等，本体与现象平等，为什么呢？因为体与相都是空，没有一个平等的形象存在，若是弄出一个全部齐一的平等形象，那又不平等了。若论平等的观念，一般政治上所讲的平等，只限于人权的平等，释迦牟尼佛所讲的平等，则不只限于人与人之间的平等，一切众生平等，连猫、狗、蚂蚁、苍蝇、蚊子等等一切众生与我们均一切平等，凡是有生命的均一切平等。

“众生迷倒，未能除灭一切幻化，于灭未灭妄功用中，便显差别，若得如来寂灭随顺，实无寂灭及寂灭者。”

因为一切众生自己迷惘，观念颠倒，所以不能除灭一切心理、生理上的幻化境界，不能清净。在这里特别请诸位用功修行的人，注意下面一句：“于灭未灭妄功用中，便显差别。”大家都在做各种功夫，都在修道，其中会遇到很多境界，而这些境界都是人妄想所造成的，这也是一种“迷倒”，甚至有人得到一点清净的境界，便以为悟道了，这正是大妄想。“于灭未灭妄功用中”，在应该灭掉而没有灭掉的妄想境界中，等于各位打坐，想要空掉妄念，于空而未空之间，有时候，觉得功夫不错，一点妄念都没有，真的没有吗？你知不知道没有妄念？知道，这个“知道”不是妄念吗？那么，你说不知道，对不起，那是昏沉。

“妄功用”这句话说得很严重，意思说你所有的一切修行，包括打坐、念佛、持咒、观想等等，都是“妄功用”，等于说妄用功夫，都没有用。很多学佛修道的人碰在一起，会问：“你学佛、修道、打坐几年了？”有些人很得意地说：“二十几年了。”好像很了不起，

功夫很高。对不起，这些所有的功夫都没有用。你说功夫好、境界好，那应该真实不变的呀！否则就是像佛所说的“妄”，假的。因为你的功夫再好，假如不再继续修持的话，就没有了，就变去了，可见这并不真实。再说，每一个好境界来的时候，你应该如如不动，你做得到吗？所以说，你所修行的有为法，都是不真实的，都是你的妄想所变化出来的，佛称之为“妄功用”。

虽然是在妄功用中，其中却也有所差别，就拿罗汉境界来说，罗汉有四果，四种不同的果位，与四种禅定层次互相配合。无论是修禅宗或密宗，学大乘及小乘，都离不开此四禅八定的原则。现在到了末法时代，不管是在家或出家，能够达到初禅的人，几乎没有。初禅就是由系心一缘达到离生喜乐，配合智慧等其他条件，有成就以后，才是初果罗汉。千万不要看不起小乘，一般人连初果罗汉都达不到。也千万不要以为会打坐就是禅了，那只是练习进入初禅的最初步骤而已，密宗及道家讲究打通气脉，但不要以为打通气脉就可以成佛了，那也只是为进入初禅铺路而已。十地菩萨的每一地与四禅八定都互相配合。打坐不是禅，下了座以后，在行住坐卧中，在喜怒哀乐中，在清静忙乱中，能够系心一缘，无往而不定，无时而不定，无处而不定，这才叫作定，请问哪一位做到了？

“若得如来寂灭随顺，实无寂灭及寂灭者”。“寂灭”二字是“涅槃”的义译，寂灭是简易的翻译，详细地翻应该是“圆满清静寂灭净乐”。寂是寂静，灭是灭除烦恼妄想，寂灭不是死亡的代名词。注意！不要误以为寂灭就是什么都没有了，而是绝对的寂静，进入不生不灭中去。“若得如来寂灭随顺”，假如有人言下顿悟，随即顺势进入寂灭成佛的境界中，到此则“实无寂灭及寂灭者”。

什么是涅槃？不是死后才叫涅槃，本来就是空的，本来就是寂灭的，本来就是没有妄想可以灭的，本来就是清净的。并不是说你修道有成就以后，才得到涅槃。什么时候才是成佛涅槃的境界？就是现在，没有过去，也没有未来，永远只有一个现在，而现在也没有。若能把握现在的一刹那就在寂灭中，现在就是在涅槃境界中，当下即是，不须另外求个清净寂灭，想求个清净寂灭，已经不清净寂灭了。好！假如你拿这个道理跟人家讲，好像很懂得佛法，好像悟了道似的！那么，你就犯了大妄语戒，因为你没有证得，千万不要乱说啊！

“善男子，一切众生从无始来，由妄想我及爱我者，曾不自知念念生灭，故起憎爱，耽著五欲。”

刚才所讲“当下寂灭”是见道的道理，现在佛接着所讲的是修道的道理。见道以后，还要修道，禅宗五祖告诉六祖：“不见本性，修法无益。”见道以后，依性起修。

一切众生从无始来，“无始”是佛教哲学里特别的名称，无论东方或西方的文化，都在追求一个大问题，宇宙如何开始？人从哪里来？西方文化说是上帝创造的。佛教把宇宙的开始称为“无始”，无始就是没有开始，例如一个圆，任何一点都是起点。有关宇宙的来源和人种的来源，是个大问题，科学家还在探索之中；达尔文说人是由猿猴进化而来的，我可不同意，我的老祖宗可不是猿猴。佛经里提到地球的人类是由光音天飞下来的，在地上抓地味吃，吃多了就飞不回去了。

我们的生命最初是由妄想而来，妄想有个我，悟道就是把这个妄想的我瓦解掉。一般众生因为有妄想，所以有我，因为有我，所以有你，有他，然后就我爱你，你爱我，爱来爱去。以前我到大学授课，

同学们逼着我讲恋爱哲学，我说我不懂，后来被逼着没有办法，我说：爱是自私的，因为我爱你才爱你，我不爱你就不爱你，你说这是不是自私？爱是绝对自私的，爱是占有的，爱是痛苦的根源，爱是烦恼的根本。总而言之，爱是由我而来，我是由妄想而来。所以，佛说一切众生从无始来，由妄想而有我，以及有我就有我爱，而我爱就是自私的占有。你看！每个人生下来都在抓、抓，抓了一辈子，最后抓到殡仪馆，终究抓不住了，“抓”换个佛学名词就是“执著”。

好了！佛讲到这里，有个重要问题来了，各位想不想得圆觉境界？请各位现在好好把眼睛闭起来听讲，好好体会佛说的“念念生灭”，好好找一找自己心中的佛。各位现在眼睛闭着，觉得有个会听话的东西，会思想的东西，这就是念，也是这个念形成了假我，念佛的念是这个念，不是嘴巴念。佛说这个念，念念生灭，像一股流水，自己不知道自己念念在生灭中，你把这个现象看清楚了，把这念念生灭切断了，变成不生灭，你就有希望了，你就可以学佛了。

念念生灭不停，就形成了假我，产生妄想，产生了执著，产生了邪见，邪见就是不正确的思想见解，“故起憎爱”，因此就产生了喜爱与讨厌。所以，年轻人谈恋爱，我爱你，爱不到就恨，变成我恨你，若是这样，爱是很可怕的。爱也好，憎也好，它就是念念生灭的心理作用。所谓圆觉境界就是切断了念念生灭的作用，过去的念已经过去了，未来的念不去引发它，中间永远维持这个“空”，寂灭现前。看不清楚这个现象，切不断念念生灭，就耽著五欲去了。

“若遇善友，教令开悟净圆觉性，发明起灭，即知此生性自劳虑。”

佛说假如碰到善知识，由于善知识教授法的高明，当下顿悟，明心见性，便能明了自己本有的“净圆觉性”。对于原本的自性勉强加上形容词，叫作“净”，清净；“圆”，圆满寂灭；“觉”，也就是菩提、觉悟。此净圆觉性是诸佛菩萨与一切众生平等无别的同一根性。

这里所说的善友是指善知识，在中国文化里师友并称，老师给学生回信，往往自称“友生”或“愚兄”，这是老师对学生的谦虚。但是，我常常发现学生给老师写信，最后来个“愚生”，他的意思很好，我是愚笨的学生。可是，这么一来，究竟他是老师还是学生，就搞不清楚了。学生就是学生，不要随便加个愚字，愚字在中国古礼来说，是长辈的自称，例如哥哥给弟弟写信，用“愚兄”；舅舅写信给外甥，用“愚舅”也可以。

“发明起灭”，发现明白了自己念头的起起灭灭，我们的思想、感情、情绪、感觉这些都属于生灭法，我们的起心动念都在生灭中，生了又灭，灭了又生。而佛法的目标极致是不生不灭，但是，一般学佛打坐做功夫的人，都是以生灭法来求成佛，佛是不生不灭的，净圆觉性是不垢不净、不生不灭、不增不减的。如果以生灭心去求不生不灭的圆觉境界，刚好背道而驰，这是很滑稽的事。

佛说你明白了自己心念起灭的现象，即知“此生性自劳虑”，就知道这一生都是自寻烦恼，换句话说，等于中国的一句古话：“天下本无事，庸人自扰之。”

“若复有人，劳虑永断，得法界净，即彼净解，为自障碍，故于圆觉而不自在，此名凡夫随顺觉性。”

假如有人“劳虑永断”，什么叫劳虑永断？就是把感情、感觉、思想这些尘劳思虑全部切断，呈现一片空灵，就是《金刚经》上所讲的“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得”。这一段清净的境界，叫作法界净。

“法界”是《华严经》常用的名词，有四种法界：（一）理法界。道理、学问也是一种法界。（二）事法界。事实、科技、功夫属于事法界。（三）事理无碍法界。有这种理就有这种事实，有这种事实就有这种理，懂了佛法的道理，那么功夫就要做到，做不到那就有碍。而有此事必有此理，若不懂此理，那是学问不够；有此理必有此事，若没见过此事，那是经验不够。有很多人将自己不懂的事或没见过的事，就轻易判定为迷信。但是“知之为知之，不知为不知”，不能随便将不知道的事说成没有，这是我们做人做学问应有的态度。（四）事事无碍法界。所谓事事无碍法界，必须六通具足，超越了物理世界，超越了感觉、知觉的现状。

另外还有“一真法界”，此“一真法界”包含了以上四种法界。为什么叫一真法界呢？我们分析世界上所有的宗教，包括东方的道教、佛教、伊斯兰教、印度教，以及西方的基督教、天主教等等，对于人生的看法都带有悲哀的、痛苦的、遗憾的、罪恶的色彩。但是，一到了《华严经》的一真法界，所有的痛苦、悲哀、罪恶都没有了，《华严经》看此世界是至真、至善、至美，所谓“一花一世界，一叶一如来”。

“即彼净解，为自障碍”。有些修行做功夫的人到达了清净的境界，没有杂念妄想，但是，见解不透彻，认为清净才是道，认为不清净、不空则不是佛法，于是，自己把自己给障碍住了，“故于圆觉而不自在”，对于不垢不净的圆觉自性没有认识清楚，执著于空，执著

于清净，不能自在，不能算是大彻大悟。我常常告诉修道的朋友，你们在山上打坐很有道，很清净；但一下山来，我招待你到夜总会、歌厅、舞厅走一趟，保证你那莲花座的花瓣一瓣一瓣地掉下来。可以出尘却不能入世，可以入佛却不能入魔，就有所障碍了，不算真解脱。什么才是圆觉自在的境界呢？那必须如《维摩经》上所讲的“烦恼即菩提”，无论在任何脏乱、烦恼、痛苦的环境里，都一样清净、快乐。做不到这一点的人，叫作“凡夫随顺觉性”，这是普通一般凡夫的见解，只要一提到佛，就想到圣洁、庄严、清净的那一面去了，如此只是具备了宗教的信仰、佛学的兴趣、完美的情操，至于什么是真正的佛法，则一无所知。大部分的人都以自己的见解来解释注解佛法，我认为佛是这样，我认为入定是这样，都没有用心去参究，没有用功去实证。

“善男子，一切菩萨见解为碍，虽断解碍，犹住见觉，觉碍为碍而不自在，此名菩萨未入地者随顺觉性。”

刚才所讲的是凡夫，现在所讲的是菩萨。菩萨是见了道的人，在理上已见到一部分，在事上、功夫上也已修到了某一阶段。菩萨的全文叫菩提萨埵，是觉悟有情的意思，自己悟了道以后，对一切众生大慈大悲，所谓菩萨者乃最大的多情人也，换句话说，菩萨也是烦恼中人。什么是菩萨的烦恼？慈悲是菩萨的烦恼，了不起的菩萨愿意承担天下人的烦恼，他愿意解决别人的烦恼，这是大菩萨的境界。菩萨以前古代也翻成“大士”或“开士”，这是意译，指的是有道之士，得道之士。

佛在这里说菩萨也有障碍，菩萨的障碍在哪里？“见解为碍”。什么叫见解？见就是观点，主观的成见；解就是理解、注解。有些菩萨虽然有某些程度的解脱，甚至不被烦恼困住，不被妄想困住，不被

生死困住，这些都困不住他，解脱了。解脱的道理就是中国俗语所说的：“跳出三界外，不在五行中。”三界是欲界、色界、无色界，五行是金、木、水、火、土，在佛学来说，就是地、水、火、风、空五大。但却被自己的见解把自己障碍住了，就算在见解上得到了解脱，“犹住见觉”。悟道的观念却忘不掉，停留在道的境界中，就如苏东坡描写庐山的诗：

不识庐山真面目，只缘身在此山中。

还是看不清楚自己。举个例子，如学者们，一看就知道是读书人的样子，商人就有商人的样子，军人就有军人的样子。我常说：假如学者没有书卷气，军人没有粗暴气，商人没有铜臭气，这是第一等人。这就是“犹住见觉”的道理，自认为学问好，表现出一副很潇洒、很有学问的样子，如此定了型，便是被困，被自己的思想、观念束缚，被自认为得意的事左右。

佛在这里说：得道的菩萨被道困住了，所以说：“觉碍为碍而不自在”，自己总觉得自己觉悟了，看别人总觉得不对劲。等于刚刚学佛的人。一看到人就合掌，然后满口佛话，见人就问你吃不吃素呀？没有吃素！唉唷！阿弥陀佛！好像不吃素就罪大恶极似的，这个也不对，那个也不对。我平常最怕碰到这种人，令我毛骨悚然。但是，这种人也有个好处，就是佛教界常说的话：“学佛一年，佛在眼前。”这些人就是学佛一年的境界，到处都是佛。“学佛二年，佛在大殿。”佛离得远一点了，他身上的佛气也少一点了。“学佛三年，佛在西天。”嗯！差不多解脱了，越学得久，佛离得越远了。至于在座有些同学学佛学了十几年，那就“佛在无边”了！（众笑）这是笑话，但是，你也不要把它当成笑话。什么叫解脱？不要以觉碍为碍，那就得自在了。学道而没有道的味道，觉得自己非常平凡，即使成了

佛也很平实，你看在《金刚经》里，释迦牟尼佛也跟大家一起去化缘吃饭，吃完饭，收衣钵，自己还去洗碗，把衣服折叠好，然后洗洗脚，敷座而坐，把座位上的灰尘擦一擦，这就是释迦牟尼佛的行径，多平实。千万记住，平实就是道，平实就是佛法，千万不要把自己搞得一身佛气，怪里怪气的，弄得与平常人不一样，那就不平实，那就有点入魔了。

“觉碍为碍”的道理，有句禅宗的话可作为注解，叫作“悟迹未除”。虽然悟了道，但是，所悟的痕迹自己空不掉，因此而不得自在。这种情形叫作没有登地的菩萨，也叫作因地菩萨，一切众生都是因地菩萨，在座诸位都是因地菩萨，不是果位菩萨，为什么不是呢？因为功德不圆满，智慧不圆满。

接着，佛又再说：

“善男子，有照有觉，俱名障碍，是故菩萨常觉不住，照与照者，同时寂灭。”

这一段是讲修行做功夫的方法与境界。这里提出一个问题——“照”与“觉”。照与觉是修行用功的心理状态。觉包括感觉和知觉。例如身体上气脉的变化，气走到那里，如何通啦！这是感觉状态，不要被感觉骗了，并不是说这样不对，而是说你的心不要被这种感觉牵着走，不要以为有了这些感觉，就很怎么了，就很了不起，这些是生灭法，有起有灭，会变化去的。第二个是知觉状态，例如，打坐有时觉得很清静，好像空了，觉得很安详自在。这种宁静、空灵、安详的知觉状态，每种宗教都有，例如基督徒受洗，在教堂里一跪，非常诚恳地祷告，感受到“圣灵降体”，这也是中国人所讲“诚则灵”的道理，是我们的觉照起了作用。

那么，“照”是什么呢？我们做功夫说观照，“照”字上面加一个“观”，观与照一样不一样呢？《心经》一开头就说：“观自在菩萨行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空。”观是观，照是照，两者不同。观不是用眼睛看，例如你打坐时，晓得自己的念头起起伏伏，来来去去，这是观。又如念佛的时候，南无阿弥陀佛，南无阿弥陀佛，唷！明天早上八点钟要起床，闹钟忘了上发条，糟了！我念佛怎么想到别的地方去了？阿弥陀佛，阿弥陀佛，不过，想想也没有关系，嗳呀！又错了。这是观的境界。功夫到达了“照”，就不用观，如同太阳出来了，全体没有杂想，没有妄念，宋明理学家称之为“清明在躬”，这是照的境界。观与照的道理在唯识学《瑜伽师地论》里，叫作“寻”与“伺”，观有寻找的意味；伺是不须寻找，在那里等着、照着。

“有照有觉”就是当你在打坐念佛时，一边在念，一边心里在看着念头，看有无杂念，但是，这还只是觉照的初步。做功夫真达到觉照的境界，在梦中都还在觉照；真修行人在梦中的起心动念，与平常醒着一样清楚，而且能做得了主。白天不敢乱想，白天不敢想坏事，到了梦中都出来了，就做不了主了，这样的修行是没有用的。即使在梦中能够做得了主，还得更进一步，做到无梦的境界，在睡眠中还能知道心性的根本，这才是有照有觉的境界。能够达到这个境地，只是菩萨境界的初步，以圆觉自性来讲，有照有觉还是障碍，是故“菩萨常觉不住，照与照者，同时寂灭”。所以，真正登地以上的大菩萨常觉不住。常觉，永远在清醒中，这个觉就是菩提，菩提就是觉悟。假如你永远有个觉，动都不敢动，一动就不觉了，那就是有住，而不是不住，真的菩萨境界是常觉不住，不住在觉的境界中，也不抱着一个觉照的境界，有一个觉照的境界就有所住了。禅宗的六祖因《金刚经》里的一句“应无所住而生其心”而悟道。“应无所住而生其心”

是修行的一个方法，如果以圆觉的境界来讲，应该改为“本无所住而生其心”，悟了道以后，就是本无所住了，此心本无所住，物来则应，过去不留。“照与照者”，第一个照是能照，下面的照者是所照，例如妄念是所照。能照与所照，同时寂灭，同时都空了，这才是得道的境界。

“譬如有人，自断其首，首已断故，无能断者，则以碍心自灭诸碍，碍已断灭，无灭碍者。”

你说什么叫作空呢？你说打起坐来，有个清静，有个空，还有个境界，那就糟了，那是意识形态妄想所造成的，搞鬼的就有个鬼境界，玩神的就有个神境界，修道的就有个道境界，求空的就有个空境界，这些都是自己的心意识所造出来的。那么，什么才是真的空呢？——寂灭。佛有个比喻，自己把自己的头一刀砍断了，就再也没有人想说要砍什么头了。真正的空是无量无边，没有境界。很多人打坐不能入定，都想去掉妄想，越搞越忙，都是自作障碍，自认为有个空，拼命做功夫求空。其实，我们的自性本来就是空，不用再求个空，我们的自性本来就在定中，如如不动，从来没有动过。“则以碍心自灭诸碍”，一切唯心所造，一切唯心解脱，把自己的障碍心拿掉，自然就没有障碍。“碍已断灭，无灭碍者”，问题解决了，就一切没事了，也没有另一个不受障碍的境界。

“修多罗教如标月指，若复见月，了知所标，毕竟非月，一切如来种种言说，开示菩萨，亦复如是。”

修多罗教是指佛所说的一切经藏，佛说他所讲的一切经典如同指出月亮在哪里的标记，假如我们看见了月亮，知道了月亮在哪里，那么，这只指出月亮的手指就不需要了，因为指头不是月亮。在《楞严

经》里，佛也说了八个字“以指指月，指非是月”。不要把指头当成月亮了，佛经只是指头，指出真理在哪里，不要把佛经所讲的道理抓住不放。在《金刚经》上说：“我所说法，如筏喻者。”我所说的法，如过河的船，已经上了岸，不要把船背着走，“过河须用筏，到岸不须舟。”一切如来种种的开示言说，就像指月的手指以及渡河的船一样，只是工具而已。

“此名菩萨已入地者随顺觉性。”

假如有人因佛的指示而悟到上述境界了，这种情形叫作已登地菩萨的随顺觉性，这是正统的菩萨境界，不过，还是没有到家。

“善男子，一切障碍即究竟觉，得念失念，无非解脱；成法破法，皆名涅槃；智慧愚痴通为般若；菩萨外道所成就法，同是菩提；无明真知，无异境界；诸戒定慧及淫怒痴，俱是梵行；众生国土，同一法性；地狱天宫，皆为净土；有性无性，齐成佛道；一切烦恼，毕竟解脱；法界海慧，照了诸相，犹如虚空；此名如来随顺觉性。”

现在要讲的是佛地、如来地——成佛的境界。这也是中国禅宗如来禅的境界，当然不是祖师禅。这一段经文的文字极其优美，同时也涵盖了一部《维摩诘经》，整部《维摩诘经》的道理都在这一段里。

在谈到成佛的境界之前，我们先大略讨论一下宗教的问题。任何一个人先天自然的都有宗教的情分，因为人生下来，在整个生命的过程之中，都会有解决不了的问题。大的就整个人类文化而言，无论东方或西方，几千年来始终无法解开“人从哪里来”以及“宇宙如何开始”之谜。现在的太空科学如此发达，其目的就是为了探求宇宙的来源。小的就每一个人而言，人生有许多不如意的事情，人生下来就是

一个有问题的东西，生命本身的问题就很大。当人碰到问题时，到最后都有一个共同的心理，如韩愈所讲：“人穷则呼天，痛极则呼父母。”人在走投无路、无可奈何之际，总要找个依赖；人类的依赖性是天生的，这也是人性脆弱的一面，由此自然而然想寻找一个可以依靠的神，这就是宗教的来源。

所谓宗教，在于使人的思想、情绪有所信赖，有所寄托，而且这个宗教可以掌握你的思想和情绪。再进一步来探究宗教的哲学，就要问这个我所信赖、依托者，它究竟存在不存在？这是大问题。一般的宗教都把这个所信赖、依托者人格化以及神格化、超人化，因为人的力量不够，所以信赖一个超越人的神。于是，人放弃了自我，人丧失了自我。那么，如果神存在，这个神又从哪里来的呢？探究这个问题同样是宗教哲学的课题。接着我们又要问：我为什么要信他？我所信赖的对或不对呢？万一不对，那又怎么办？这些都值得研究。研究到最后，一切问题都清楚了，见到了生命的本来，见到了宇宙的本来，这叫作“佛”，或译为“佛陀”，佛陀是觉悟的意思，就是把宇宙人生等一切问题都弄清楚了。

几千年前，这位把一切问题都彻底解决的人，叫作释迦牟尼佛。他开始也和我们一样，对于人生问题、生命问题充满着疑惑，从小就思索这些人生之中生、老、病、死等等问题，而且小时所受的教育比一般人好，他接受的是宫廷教育，集中了最优秀的老师，传授了最精华的学识，再加上他天生禀赋优异，所以，在十几岁就精通各种天文、数学等学问。他是独子，在当时不用竞选就可以当皇帝，但是，以他的智慧看来，一个国家社会没有真正三十年的太平，人类无法过安乐的日子，所以皇帝他不想干。

为了追求探索人生无法解决的烦恼问题，他十九岁舍弃了王位，跑去出家。但是，在出家之前，他尽了他的义务，娶了妻子，生了儿子，然后才出家。这点要特别留意，释迦牟尼佛的作为并没有违反家庭的孝道。

当他大彻大悟之后，得到了答案，了解了宇宙、人生的道理，宇宙人生一切的事物乃无主宰，并不是阎王主宰了你的生命，也不是上帝主宰你的命运，但是也非自然，不是唯物所变化。一切万有的生命和事物乃因缘所生。什么叫作因缘呢？“因”是前面的一个动机；只要前面一动，连锁的关系就来了，就是缘。因缘的连锁关系如何来的呢？自己来的，无主宰，不是他力，也非自然。

因缘又分为亲因缘和疏因缘的差别，什么是亲因缘呢？自己的起心动念所作所为，例如一粒麦子，在那里摆久了，它自动会起变化，非他力。但是，与他力也互相关联，亲因缘是由过去的时间、空间和自我的累积，所带来的种子，这其间的关系还很复杂。种子生现行，现行又变成未来的种子，循环不已。什么是疏因缘？增上缘与所缘缘以及等无间缘是属于疏因缘，例如我们生命的来源，必须由男性的精虫和女性的卵子相结合，再加上精神体三缘合和而成，此三缘是亲因缘，精虫和卵子中所带来父母的遗传是增上缘。遗传的因素对我们生命的影响也很大，人的思想、行为动作都会和父亲或母亲相像。有些人的个性则与父母亲完全相反，譬如父母很老实，生的孩子很调皮，这是否与遗传无关？不，这是遗传的反动，因为老实的人也有调皮的一面，只是他压抑不敢发出来，到了下一代就发出来了。一个人生下来以后，其思想个性慢慢也受到学校教育、家庭教育、社会风气的影响，这些因素乃属于增上缘。还有一个所缘缘，现在的生命由于过去的种子生现行，前生所累积的习性和父母的遗传以及所受到的教育和

当代社会思潮的影响，种种因素加起来，形成了主观的思想意识，再产生新的思想和行为，与别的人和事物发生牵连，互相影响，这就是所缘缘。这些现状又变成种子衍生下去，如此循环不断，这也就是轮回的道理。种子生现行，现行生种子，永远没有间断地转，叫等无间缘。

我们的生命就是这样不停地转下去，如果要了生脱死，不受这连锁性的生命力量所束缚，必须要切断了此因缘的作用。如同我们的思想永远没有停止过，睡时仍然在思在想，所以睡觉都会做梦，没有一个人真正睡着过，有些人以为没有梦，其实是醒来以后忘记了。那么，死亡以后会不会思想？一样在思想，那是另外一种境界。如果把我们的思想从中截断，叫作“三际托空”，过去的思想已经成为过去，不复存在了；未来的思想还没有来，当然也不存在；现在呢？也没有一个现在，刚说现在，现在立刻变成过去了。宇宙间没有过去，也没有未来，只有现在，永远都是现在，但是，现在也无法把握，它不断地流逝，这种现象，我们暂且称之为“空”。释迦牟尼佛了解了宇宙生命中这个道理，毕竟无主宰，非自然，“因缘所生法，我说即是空”。空是它的本体，因缘所起是它的作用，称为“缘起性空，性空缘起”。例如我讲话，必须有缘起，要有我的生命、思想、身体、呼吸系统、声带、嘴、舌、牙齿等等许多因素凑合才能发出声音，这叫“因缘所生法”。说完就没有了，故言“我说即是空”。

释迦牟尼佛解决了这个问题，大彻大悟，生命得到自在。他得到了一个结论：“人即是佛”，“心、佛、众生三无差别”。他在菩提树下，夜睹明星而悟道，说：“奇哉！一切众生皆具如来智慧德相，只因妄想执著，不能证得。”奇怪啊！真奇怪！每一个人都是佛，不只是人，每一个有知觉的生命，包括动物，都具备了和佛一样的智慧

功能，那么，一般众生为什么不是佛呢？只因为自己的思想把自己障碍住了，把自己虚妄不实的思想当成真的，紧抓着不放，所以不能证到佛的境界。佛悟道所讲的话，我们简单地说就是：唉呀！修行搞了半天，原来我是道。此时悟了道的释迦牟尼佛原想涅槃，所谓涅槃就是把生命回归到原来的地方，例如把冰溶化为水。但是，大梵天的天主请求佛不要涅槃，还要弘法度众生啊！释迦牟尼佛说：“止！止！吾法妙难思。”好了！不要说了！不要说了！我所了解到的道理，不可思议，无法表达，每个人都是佛，叫我讲什么呢？

释迦牟尼佛由三十二岁开始出来宣扬这个道理，当时在印度所受的打击非常大。佛说无主宰，非自然，他们以为释迦牟尼佛是无神论者。其实，他们搞错了，释迦牟尼佛并没有否定神的存在，只是他把神与人视为同一生命，平等无二，神与人同一本体。他提倡人要找到这个所有生命共同的本体，找到了这个生命的本体，叫作无上正等正觉，也叫作阿耨多罗三藐三菩提。所以，佛法不是迷信，而是大智慧的成就。释迦牟尼佛从开始说法，一直到了晚年却说：“我说法四十九年，未曾说过一字。”这是什么道理呢？缘起性空，一切现象、一切境界的本体都是空的，若谈到本体，那真是不可说，说一个“空”已经不对了，因为它“无我相、无人相、无众生相、无寿者相”，无所执著，这是佛的境界。他还怕人们不相信，在《金刚经》中再三强调“如来是真语者、实语者、如语者、不诳语者、不异语者”。

好了，我们现在再回过来看《圆觉经》这段经文。这段很难懂，也很难解释，所以才先说了一段序文以为解说的背景。

第一句话，“一切障碍即究竟觉”。什么是障碍？贪、瞋、痴、慢、疑、妄想、感情、情绪、知觉这些都是障碍，障碍就是冤家，冤家就是障碍，起心动念皆是。佛说这些障碍就是究竟觉，这些障碍用

不着清除，翻过来就是了，你也可以由贪、瞋、痴而悟道，它是一体的两面。

“得念失念，无非解脱”。不要以为守住清净一念就是道，清净的境界掉了就以为糟了。道是不垢不净，清净是道，不清净也是道，这才叫解脱。若只守住一个清净的境界，认为这才是道，这还叫解脱吗？

“成法破法，皆名涅槃”。很多人想修道成佛，拼命打坐，千方百计设法打通气脉，感觉到这里发热了，那里气又动了，心里沾沾自喜，好像很有功夫，成佛有望。而假如打坐很久，没有反应，就开始懊恼，是不是我业力深重？大概成佛没有什么指望，还是算了吧！不要以为功夫就是道，对不起！功夫是功夫，不是道。功夫是可以修得起来的，既然可以修得起来的东西，自然就有毁坏之时，功夫不修就没有了，是不是？注意！道是不增不减。你多坐一天，道也不增一分，你少坐一天，道也不减一分。什么叫“成法破法，皆名涅槃”？举个例子：盖房子，拆房子，皆是虚空。盖了房子，虚空在哪里？把墙打个洞，虚空又出来了，虚空还是虚空。《楞伽经》不也提到：“无有涅槃佛，无有佛涅槃。”

“智慧愚痴通为般若”。聪明人与傻瓜都一样有智慧，而且，笨蛋讲的话，聪明人不一定讲得出来，不相信，你笨笨看，愚痴之人也有般若，并且没有短少。

“菩萨外道所成就法，同是菩提”。真正的佛法并不排斥、仇视其他的宗教，《金刚经》上说：“一切圣贤皆以无为法而有差别。”每一位教主都悟了道，只是所见的程度有深浅而已。

“无明真如无异境界”。不管你有没有成佛，有没有悟道，境界都一样，没有悟道的人也一样在佛境界中，只是不知道而已。

“诸戒定慧及淫怒痴俱是梵行”。悟了道以后才晓得戒定慧是把淫怒痴转过来，戒定慧与淫怒痴乃同一体性。什么是梵行？就是清净行。你说贪瞋痴不清净，嘿！佛却在这里说贪瞋痴是梵行呢！不过你不要看了这句话，就去乱搞，这是佛说的，这是佛的境界，你不是佛，你没有悟道，不要乱来啊！

“众生国土同一法性”。众生是一切有知觉的生命，国土指的是没有知觉的物质世界。换句话说，精神世界与物质世界是同一本体来的。

“地狱天宫皆为净土”。什么是净土呢？《维摩诘经》告诉我们：“心净则国土净。”学净土的人要注意，南无南无拼命买飞机票，想到极乐世界，什么时候出境呢？躺进棺材之时才能去呀！如果是这样，我们常常听到：唉呀！我什么都不想，只想往生西方。那不是求早死吗？净土在哪里？就在这里，一念之间，只要心净，处处皆是净土。

“有性无性齐成佛道”。一切众生，不管有灵性或无灵性，都本已成佛。佛道是什么？觉性也。你明白了，就悟了道，就那么简单。

“一切烦恼毕竟解脱”。烦恼本身就是解脱，烦恼本身停留不住，不信你看看哪一个烦恼能一直烦你一年、十年、二十年、一辈子？再不然，你去留一个烦恼看看，能留多久？一个小时都留不住。留得住的话，还算是本事呢！很多人找我说：我好烦恼，怎么办？我

说：有一个好办法，再去找多一点烦恼的事来烦一烦。他说：我没有办法。好，烦不下去，只好放下，放下就成功了。

“法界海慧，照了诸相，犹如虚空”。我们的智慧如同大海一样，充满整个法界，充满整个虚空；“照了诸相”，对于外界的一切现象，以及内心的现象，都能清清楚楚地知觉明了。

“此名如来随顺觉性”。到了这个境界就叫作佛。看完了这一段，只好一笑，原来凡夫就是佛。有位禅师悟了道，说：“鼻孔原来是向下。”还有一位禅师悟了道，人家问他：你悟到什么？他说：“师姑原来是女人做的。”这一段就是最高的佛境界，如此如此。

接下来，佛讲用功的方法，而且是成佛最好，最快的方法。

“善男子，但诸菩萨及末世众生，居一切时，不起妄念；于诸妄心亦不息灭；住妄想境，不加了知；于无了知，不辨真实。”

这一段是大乘道平时修持的法门。在修持这个法门之前，先要认定“心即是佛”。一般人学佛修道都在希求一个东西，都向心的外面去找，因此，犯了一个最大的毛病——不敢承认“此心就是佛”，这是众生的大病所在。人总是把佛、菩萨的境界幻想成非常高不可及，深不可测，所谓“高推圣境”。人都受幻想或回忆的宰制，就是不愿面对眼前的现实。如果能够很平实地认清平等的心就是佛，那又何必汲汲外求呢？

若能认清这个道理，那么便能“居一切时，不起妄念”，在任何时间，不起虚妄的幻想，此心就是那么平静就好了。假如真能做到了，这就是菩萨道，不须再念什么咒，或是观想、拜佛。这时就如苍雪大师所说的：“南台静坐一炉香，终日凝然万虑亡。不是息心除妄

想，只缘无事可思量。”什么是佛呢？心即是佛。什么是道？平常心即是道。如何平常呢？平常就是不加任何的方法。“不是息心除妄想，只缘无事可思量”，非常平实，这是真正的观心法门，正修行之路，这也就是禅，如来禅所标榜的法门。

但是，你说我做不到，还是有妄想怎么办？“于诸妄心亦不息灭”，妄想来了就让它来嘛！妄想自己会走，用不着急急忙忙拿个扫把去赶走他，他自来还自去。我在《楞严大义今释》上写了十七首诗，透露了用功的方法，其中一首：

秋风落叶乱为堆，扫尽还来千百回。
一笑罢休闲处坐，任他着地自成灰。

我们的妄念像秋天的落叶一样，到处飘，到处落，想要去空他，想要去扫他，那就差了。你把第一个妄念去掉了，第二个妄念又来了，你把旧的树叶扫干净了，新的树叶又掉下来，这样你一天到晚忙不完。“一笑罢休闲处坐”，不如我不扫了，不管了，“任他着地自成灰”。妄想用不着你去空他，他自然就空掉了。唐代的诗人杜甫有两句诗，可以拿来形容妄想自性空：

自去自来梁上燕，相亲相近水中鸥。

佛告诉我们第二步，“于诸妄心亦不息灭”，什么道理呢？因为你很平静坐在那里，妄想来时，自己都知道。既然知道了，此时，妄想早已跑掉了。你能够知道妄想的那个“知”，他没有动过，他是“居一切时不起妄念”的。

接下来，佛告诉我们第三步，“住妄想境不加了知”。我们学佛的人往往认为妄想是不对的，妄想来，我总要看住他，没有妄想才是

道。佛说你错了，例如我现在讲话是不是妄想？是妄想。不要怕妄想，妄想就妄想。妄想来的时候，不要再去研究这是无明啊！因缘啊！业力啊！“不加了知”。

第四步，“于无了知，不辨真实。”你就傻乎乎地坐在那里，听也听到了，看也看到了，很平安，很自在，坦然而住，这样就好了。你不要再去分辨这是不是清净境界？这是不是空？这样不晓得对不对？那么简单，应该不是吧？自己又骗起自己来了。

什么是佛？心即是佛；什么是道？平常心就是道；就这么简单。一切众生何以不能明白？因为不肯平常。一个真正了不起的人，一定是很平凡的。真正的平凡，才是真正的伟大。一般人学佛修道何以不能成就呢？只因不肯平常。各位看看学佛的人好忙哦！这里拜佛，那里听经；又是供养，又是磕头；又是放生，又是捐献；忙得连自己家人都不顾。结果，什么都没有，当然没有，因为太忙了，太不平常了。

“彼诸众生闻是法门，信解受持，不生惊畏，是则名为随顺觉性。”

佛说假如将来的众生听到我讲的这个法门，信，相信“心即是佛”、“平常心就是道”；解，也理解到了；受，接受；持，照这样修持。你说我有时做不到，忙时，开车时，做生意时，办公时，都要用精神，动妄想，怎么办？此时如何修持？“住妄想境，不加了知。”这是入世的修持。等事情办完了，则“居一切时，不起妄念。”好了，出世法与入世法都讲了。你不要听了以后认为这样才是佛法，那我吃了十二年的素，不是白吃了？又起妄想，又起后悔。吃素就吃素，吃素与佛法有什么关系？那是你培养自己的慈悲心、清净

心，很好。但是，可不要认为吃素就会得道。你能如此“信解受持，不生惊畏”，这样就有资格学佛了，是则名为随顺觉性，随而顺入菩提觉性。

“善男子，汝等当知如是众生，已曾供养百千万亿恒河沙诸佛及大菩萨，植众德本，佛说是人名为成就一切种智。”

佛说假如有人听了我刚才所讲的修行正路，能够“信解受持，不生惊畏”，此人过去生过去世曾经供养百千万亿位的佛和菩萨，已经种下了许多的功德，今天才会有这样的智慧和信心。“佛说是人名为成就一切种智”，此人以后将会通达真空妙有一切法门和一切学问。那么，在其他的佛学上，也有不同的说法。明心见性悟了道的人，称为得根本智。得根本智的人还要修，不算学佛完成，还要学佛法、外道法、魔法、世间法等等一切法，如此成就一切差别智。根本智也可以权作一切种智看，只要了解了自心，就可以开发一切智慧。

“尔时，世尊欲重宣此义，而说偈言：”

这个时候，释迦牟尼佛要把自己所讲的话，再扼要总结，作成可以歌颂的偈语。

“清净慧当知：圆满菩提性，无取亦无证，无菩萨众生。觉与未觉时，渐次有差别，众生为解碍，菩萨未离觉。入地永寂灭，不住一切相，大觉悉圆满，名为遍随顺。末世诸众生，心不生虚妄，佛说如是人，现世即菩萨。供养恒沙佛，功德已圆满，虽有多方便，皆名随顺智。”

“清净慧当知”，清净慧菩萨，你应该了解。清净慧菩萨的名字就代表了这个法门，我们的心智本来清净，不用再去求个清净。不管

你打坐不打坐，在任何时间、任何地方都是清净的。你懂得了清净，自然开发了智慧，此名为清净慧。

“圆满菩提性”，明心见性、大彻大悟以后，到达了大圆满的菩提觉性。这是什么境界呢？

“无取亦无证”，什么都没有，无所得。佛法是空的，什么都抓不住，你们拼命要抓，阿弥陀佛，阿弥陀佛，阿弥陀佛能让你抓得住呀？念佛不是嘴里叫佛。心念一清净，阿弥陀佛无量寿光本来就在这里，念佛，念佛，念就是佛，心即是佛。

“无菩萨众生”，到这个时候，就明白无佛道可成，亦无众生可度，每一个人都是佛。佛一生下来就说：“天上天下，唯我独尊。”这个“我”不是佛的我，是我们每一个人的我，我就是佛。那么，你说我就是佛了，你要听我的，那你是混蛋！真正佛不是这样。佛是无取无证，但是，天下的众生都在有取有证。人一生下来就开始，从吃开始，然后抓钱、抓名，什么都要，最后两手一摊，进了棺材，什么都带不走。要懂得“无取亦无证，无菩萨众生”。

“觉与未觉时”，悟与未悟之间有所差别。有人说我悟了，我已经看破红尘。

“渐次有差别”，所以吃素、拜佛、修道。你说他看破了没有？嘿！又在取。在修心的进度上，悟得彻不彻底？是有所差别。差别在哪里呢？

“众生为解碍”，一般众生被自己的知识、观念、见解所障碍住了，所以不能认识自己的心，不能悟入佛境界。例如有些人认为自己打坐坐不好，就以为成佛没希望了。佛在心不在腿呀！又如许多人发

觉自己妄念很多，认为是业力重啦！就不敢打坐，不能学佛啰！这些都是因为自己不正确的观念、见解，把自己障碍住了。

“菩萨未离觉”，见了道的菩萨为什么没有成佛呢？因为还怕自己的清净境界搞掉了，始终还在觉悟的境界里，把道的境界保持得太厉害了。

“入地永寂灭”，真正登了果地的菩萨就不同了。菩萨的等级可分为十地，十个程序。到了十地菩萨则永远寂灭，什么是寂灭呢？就是清净慧。永远在清净中，自然有智慧，而且慧如泉涌，此是无师智，无师自通，一通百通。

“不住一切相”，不执著一切事物、现象、境界等等，心无所住。

“大觉悉圆满”，真成了佛，则觉性圆满遍一切处。

“名为遍随顺”，此时无论是出世法、入世法、魔法，以及外道法皆是佛法，圆融无碍。

“末世诸众生”，未来末世的一切众生。

“心不生虚妄”，随时保持平常心，不去幻想，坦然而住，这就是观心法门，这就是正修行之路。

“佛说如是人”，佛说如果有人能做到平常心即是道。

“现世即菩萨”，此人就是现在世因地上的菩萨。

“供养恒沙佛”，他于过去生已经供养了无数的佛。

“功德已圆满”，功德已经圆满了。

“虽有多方便”，虽然佛法中有很多不同的方法。

“皆名随顺智”，这些不同的方法都是为了引导众生走上觉悟菩提之路。

第七章　威德自在菩萨

成佛渐修的法门如何

修行人一共有几种

如何修止

如何修观

如何定慧等持

如何修禅那

“于是威德自在菩萨在大众中，即从座起，顶礼佛足，右绕三匝，长跪叉手而白佛言：”

接下来是威德自在菩萨上场。真正的威德是道德的成就，而不是权势大、地位高。密宗里有大威德金刚的修法，在此不讲。威德自在菩萨的含义是德性的成就，自然解脱自在而威仪庄严。他从座位上站起来，行礼如仪，向释迦牟尼佛提出问题。他提什么问题呢？

“大悲世尊，广为我等分别如是随顺觉性，令诸菩萨觉心光明，承佛圆音，不因修习而得善利。”

他说感谢佛大慈大悲广为我们分析说明如何学佛而成佛，从任何一条路都可以随顺进入佛的境界，使我们修习菩萨道的人晓得心就是

佛，进入自心光明境界。承蒙您老人家圆满清净的音声教化，使我们明了不须劳苦修行就可以得到真正佛法的利益。

这是威德自在菩萨的赞叹之词，先恭维一番，然后再将主题提出。

“世尊，譬如大城，外有四门，随方来者，非止一路，一切菩萨庄严佛国及成菩提，非一方便。惟愿世尊广为我等宣说一切方便渐次，并修行人总有几种？令此会菩萨及末世众生求大乘者，速得开悟，游戏如来大寂灭海。”

佛啊！您所说随顺觉性的道理，譬如一个大城有四个大门，可以从东方进城，也可以从西方进城；可以从南方进城，也可以从北方进城；不只一条道路。一切菩萨成就的方法各有不同，各种庄严佛国亦有所不同，成就菩提的方法，不止一种。您所说“心即是佛”的道理太高了，大家不敢相信，而且也认识不到呀！

希望佛大慈大悲再为我们再开个广大的法门，告诉我们成佛渐修的方法，以及修行人一共有几种，使我们这些参加法会的菩萨以及未来求大乘道的众生，能够快快悟道，然后，游戏于如来大寂灭海。

悟了道的菩萨们一切都在游戏中，宣扬佛法度众生也只不过是游戏而已，此乃大自由、大自在也。

“作是语已，五体投地，如是三请，终而复始。”

话讲完了，跪下来拜，如是三请，终而复始。

“尔时，世尊告威德自在菩萨言：善哉！善哉！善男子，汝等乃能为诸菩萨及末世众生，问于如来如是方便，汝今谛听，当为汝

说。”

此时，佛告诉威德自在菩萨说：好的！好的！你们能够发心为了一切大乘道的菩萨，以及将来的众生，问我成佛的各种方法。你们好好仔细地听，我为你们说明。

“于是威德自在菩萨奉教欢喜，及诸大众默然而听。”

于是威德自在菩萨非常欢喜，在座大众静默聆听。

“善男子，无上妙觉遍诸十方，出生如来与一切法，同体平等，于诸修行，实无有二。”

无上妙觉就是阿耨多罗三藐三菩提，至高无上正等正觉，在此不用梵音，译为无上妙觉。佛法没有秘密，真正的大道没有秘密，所谓的密宗只是一种方法而已，道是天下的公道，遍诸十方，无所不在。天下的真理昭昭彰彰，人人都可以认识得到，学佛就是悟得真理，真理是什么呢？就是悟到“心即是佛”。悟到了“心即是佛”的真理，就可以了解到不管是悟与未悟都一样平等，成佛与未成佛一样平等，在生命的本体上而言，成佛并没有多一分，不成佛也没有少一分。佛说你问我修行的方法有几种？实无有二。真理只有一个，所以许多佛教寺庙的大门或大殿上写着“不二法门”。

“方便随顺，其数无量，圆摄所归，循性差别，当有三种。”

佛说若是一定要加以分门别类，这其中的数量太多了，但是依众生性向的差别，归纳起来有三种。哪三种呢？

“善男子，若诸菩萨悟净圆觉，以净觉心，取静为行，由澄诸念，觉识烦动，静慧发生，身心客尘，从此永灭。”

第一类的人，属于大菩萨的种性，“悟净圆觉”，他悟到了心就是净土，此心本来清净，本来就是“不生不灭，不垢不净，不增不减”，你的心从来就没有龌龊过。就是有龌龊，坏事想过，但是，它沾不住的。心同虚空一样，有乌云密布的时候，但是，下过雨以后，还是干净的。不管天晴也好，阴雨也好，虚空仍是虚空，毫无障碍。学佛要先悟到此心本来清净，本来圆满。这个很难唷！虽然很难，但是，也很容易。如何容易？只要你悟到“平常心就是道”，就可以了。此心本来清净，好好的，何必另外再求个清净？但是，有些人喜欢。

“以净觉心，取静为行。”很多人认为内心清净才叫修行，把自己的念头静在那里，用什么方法静呢？“由澄诸念”，什么是澄呢？把一杯浑水静止摆在那里，摆久了，水中的杂质慢慢沉淀下去，水就澄清了。所以，很多人一打坐静下来，妄念反而特别多，怎么办呢？不理它，如同那杯水慢慢就澄清了。

念头澄清了以后怎么样呢？“觉识烦动”，又起个妄念，很讨厌。你不要讨厌它，释迦牟尼佛已讲过“于诸妄心亦不息灭”，不要讨厌人家，它来也蛮好嘛！认清妄想是第六意识在动，不要讨厌它，慢慢你就晓得每一个妄想与你都不相干，如此用功下去，需要时间，时间就叫功夫。所谓功夫，就是方法加上时间，加上练习，加实验，然后得到成果。

“静慧发生”，不断地静下去，于是另外开发一个境界，“身心客尘，从此永灭。”我们的妄想都是客，来了会走，留不住，你的主人则没有动过。例如各位坐在这里，我讲的话，各位都听进去了，这个话是客，属于外来的。什么是主人呢？你听到了，觉得有道理，我懂了，这个是主人，他没有动过。我们心理上的动态是心理的客尘。

什么是生理的客尘呢？打坐腿发麻、发胀，气脉通啰！这里动了！那里跳了！这些是属身体上的客尘，知道就好，不理它。你不理它，一切不管，慢慢就过了！可是，一般人都被生理上的客尘拉着走，哦！气脉通了，不得了了！于是，便玩弄气脉、功夫去了，心也就无法真正静下来，这样修行怎么会有成果呢？

“便能内发寂静轻安，由寂静故，十方世界诸如来心，于中显现，如镜中像。”

身心客尘澄清了以后怎么样呢？“便能内发寂静轻安”，注意！这个“内”不是指身体内部，此内是不分内外之内，不以身体为标准，所以，中国的禅宗称身体叫“色壳子”，或叫“臭皮囊”。你慢慢静下去，身心澄清了以后，由寂静而发生轻安，身体轻灵，心理清明安详，生理上的酸、胀、麻、痛都没有了，内心宁静平安。其实念佛也可以达到轻安，但是，我看到你们打念佛七，走着念，坐着念，一天忙死了。走着念、坐着念，没错，但是，要慢慢地念，不能急着像赶集一样。只要方法对的话，也可发生轻安，头顶清凉。

轻安只是第一步，还有其他很多境界。佛说：“由寂静故，十方世界诸如来心，于中显现，如镜中像。”因为寂静到极点，十方世界诸佛的心在你心中显现。为什么诸佛之心会在你心中显现呢？因为“心佛众生三无差别”。

“此方便者，名奢摩他。”

这个方法称为奢摩他，奢摩他翻译成中文是“止”的意思，这是真正的大止观，不是小止观，《小止观》、《六妙门》中的最后一步“净”，是这里的第一步。

关于这一段“寂静”与“轻安”的止——奢摩他，再作补充说明。求止的方法有很多种，例如守窍、炼气、念佛、观想等等，都是把心念专一止于一点上，这些修法也属于奢摩他，但是，这是属于小乘的奢摩他。这些修法有四个原则，第一步是求得“专一”，止于一点。第二步骤是“离戏”，离开了“空”的境界，离开了“有”的境界，离开了“非空非有”的境界，离开了“即空即有”的境界，这叫“离戏”，离开了戏论，戏论就是说笑话。达到了“空”的境界，不要以为了不起，不要以为“空”就是道；“空”是戏论、笑话，“有”、“非空非有”、“即空即有”这些境界都一样是笑话。离开了这些笑话，算不算“寂静”？还没有。接下来，第三步是“一味”，在静中，在动中，始终如一，始终不变，不受外界环境的干扰，也不受内心情绪的干扰。第四步是“无修无证”，不须用心做功夫，也不认为证得什么道。到此阶段，才是“寂静”，无事而不定，无时而不定，无处而不定，这才是大乘的止。

再说“轻安”的情形，初步的轻安，由头顶发生清凉，然后下降遍及全身。清凉以后，便是得暖。得暖不是发烫、发热，得暖是有温暖的感受，但不是发烧。得暖是全身的肌肉、骨节、经脉都柔软了，所以，打坐入定的人，不可以拉他，不可以碰他。得“暖”以后，再进一步是得“顶”，自己的精神可以与天地相往来，与宇宙合一。到了这个阶段，已经不是气脉通不通的问题，气脉只是初步而已。再下来是“忍”，把一切忍住截止，所有烦恼妄想，以及忧、悲、苦、乐都切断了，但不叫作“空”，如果还有一个“空”的境界，那是戏论。经典上说大乘菩萨可以得“无生法忍”，没有生起动的作用。再进一步是“世第一法”，在这个世界上是第一等。“暖”、“顶”、“忍”、“世第一法”叫作四加行，修任何一个法门，乃至外道法

门，在功夫境界的阶段上，都有四加行的作用。四加行都成就了，才是大乘真正的“轻安”。

修行打坐种种的法门，都是在修止的阶段，止是定的因，定是止的果。但是，一般人的修止，初步的止都止不住。禅宗临济祖师临终时留下一首偈子：

沿流不止问如何，真照无边说似它。
离相离名人不禀，吹毛用了急须磨。

我们的心念像流水一样永远在流，杂念妄想停不住，怎么办？杂念妄想不要怕，它像空中的灰尘，只要心静下来，你知道杂念妄想很多的那个“知”，就是《心经》所谓“照见五蕴皆空”的照，这个“知”它本身没有杂念妄想，它犹如虚空无量无边，这个“知”没有形相，没有名称，叫它是佛也可以，叫它是道也可以，叫它是“圆觉”都可以，可是一般人都认不到。即使你认到了，悟了，不要以为到了就没事了，吹毛用了急须磨，吹毛是指非常锐利的宝剑，拔下一根毛髦放在剑锋上，吹一口气，毛髦就断了。还要注意修行，我们的心念用过了就要丢，随时在止中，随时在定中。

“善男子，若诸菩萨悟净圆觉，以净觉心，知觉心性及与根尘，皆因幻化，即起诸幻，以除幻者，变化诸幻，而开幻众，由起幻故，便能内发大悲轻安。”

刚才讲止，现在讲观。讲到止观，其实，止中有观，观中有止。一般的修行方法中，如道家的守窍，守丹田，都是求止。又如念阿弥陀佛、阿弥陀佛，念到一心不乱，这也是修止。而观在哪里呢？当你在念阿弥陀佛、阿弥陀佛，唉呀！糟糕！我又乱想。你知道在乱想，这就是观。所以，止与观是同时，换句话说，不止不能真观，有止才

有观，有观才有止，止与观的作用在一起。但是，其中有所差别，例如念佛，念到一心不乱，这是止；能不能真念到一心不乱？这就靠观了。观是什么？观是慧的因，慧是观的果，般若智慧是观行的成果，观修到了，般若就出来了，得大智慧成就，成佛了。

我常告诉诸位，你们修行，有一本书叫作《六妙门》，不晓得你们读过没有？修止观有六个步骤，一数，二随，三止，四观，五还，六净。据我个人几十年看来，许许多多的人修了几十年，都还在那里数息，我坐了几个钟头了，数了多少息了，几百下了，几千下了，干什么呢？你在学会计，还是当出纳？而且，很多人在数呼吸的时候，还拼命想把呼吸的气留在丹田，留得住吗？你去解剖尸体看看丹田有气吗？

为什么要数息呢？你心静不下来，不能得止。一上座，先听自己的呼吸，一，二，三……等到自己的呼吸由粗变细，再静下去，耳朵听不见自己的呼吸了，只有感觉来去，乃至感觉到鼻子都没有气了，胸部也不动了，只有小肚子轻轻地很久动一下，这样才叫“息”。到达了这个地步，不要数了，换第二步“随”，随着这个息定下去。第三步“止”，把呼吸都停掉，这时才没有杂念，内发的寂静轻安就来了。得止以后要起“观”，不起观，那是外道定。观是用智慧观察，转入修慧的境界。观行成就了以后，第五步是“还”，还我本来面目，空也不住，有也不住。最后到达“净”，心净则国土净，修持到此地步，所谓“不移一步到西方，端坐西方在目前”，这才是真正唯心净土。

为什么提这些？现在《圆觉经》准备讲观，我顺便告诉大家修观的道理。修止是定学，修观是慧学，希望大家有个初步的概念，才能了解本经的重要。

接下来，我们看《圆觉经》原文。注意！《圆觉经》这里所讲的观，不是普通的观，而是大菩萨境界的观。

“若诸菩萨悟净圆觉”，证悟到了自心净土的圆满觉性。“悟净圆觉”很难解释得清楚，希望有心修持者多多努力，自己去证悟，否则，讲得再好，仍是隔靴搔痒。悟净圆觉是菩萨见道的境界，见道以后才能修道，道都没有见到，你修个什么？所以禅宗的五祖告诉六祖：“不见本性，修法无益。”

佛说菩萨悟净圆觉以后，见道以后，“以净觉心”，什么是净觉心？就是现代人很喜欢提的禅宗六祖的那首偈子：

菩提本无树，明镜亦非台。
本来无一物，何处惹尘埃？

这个境界就是净觉心。

讲到这里，请诸位小心！现代人喜欢说大话，一讲到禅就提六祖的这首偈子，好像自己就是六祖似的。其实，各位不要忽视六祖的师兄神秀那首偈子，那首偈子并没有错，那是真讲实际修行的功夫：

身是菩提树，心如明镜台。
时时勤拂拭，勿使惹尘埃。

这正是修行的境界，平时用功，随时拿把扫帚，把自己的内心扫干净，纤尘不染，这是真修行。做到这步功夫以后，再进一步，可以谈到六祖的那首偈子，把心如明镜的境界还要打破，就是“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃”，这是佛菩萨的境界，这是智慧成就的境界。普通人没有达到，未证言证，未悟言悟，这是撒谎，犯大妄语戒，罪过非常大，万万不可。

到达了悟净圆觉，心如明镜以后，“以净觉心，知觉心性及与根尘，皆因幻化”。由前面修定的境界，到达真正净觉的心境，自然了解知觉自己的本心本性，和眼、耳、鼻、舌、身、意六根，以及色、声、香、味、触、法六尘，这些都是幻化。幻化并不是没有，例如看电视、看电影，我们所看到的影像就是幻化。修行到达了这个境界，才知道宇宙万象以及我们的生命、身体、思想、感情、知觉这些都是幻化。由幻化所生的东西，无法永恒存生。例如我们人类的历史，几千年来、几百年来的人事物到哪里去了？你看《三国演义》开章那阕词：

滚滚长江东逝水，浪花淘尽英雄，是非成败转头空，青山依旧在，几度夕阳红。

这是多美的文学境界，也是最好的佛经，不用佛学名词描写人生的幻化，多美！又如《红楼梦》的“眼看他起高楼，眼看他楼塌了”。人生一切都是幻化，眼睛所看到的都是幻化，我们自己也是幻化，今日之我已非昨日之我，诸行无常。

“即起诸幻，以除幻者”。修行到一切如梦如幻的时候，真空中要生出妙有来，所谓“性空缘起”，在空的境界里自己起观，观出东西来。修行真到达了此一地步，可以在一念之间，把自己变成千手千眼观世音菩萨，不只是想，而是真的，别人看到的不是你，而是千手千眼观世音菩萨。比如，以前一位能海法师，到西藏学密宗，回来以后，开了一个密宗黄教的道场，修大威德金刚，大威德金刚是文殊菩萨的化身，三个头，一个头有三只眼，三十六只手，每只手上各拿一件法器，十八只脚，脚下踏着男人、女人、死人、老虎……什么都有，行者一弹指刹那之间，要把自己观想成大威德金刚。能海法师经

常昼夜不分在大殿中修法。有一天晚上，有人进殿一看，能海法师不见了，大殿里多了一尊大威德金刚。这就是“即起诸幻”的故事。

为什么要“即起诸幻”呢？“以除幻者”，以幻除幻，以楔出楔。例如念佛，为什么要念阿弥陀佛？因为念头太多，用念佛号来除掉念头，其实，阿弥陀佛这句佛号也是妄念，以妄念除妄念。

“变化诸幻，而开幻众”。修行必须“性空缘起，缘起性空”，空中可以生起妙有，妙有又须化空。空有之间，任运自在，“变化诸幻”。我们是幻众，不信，八十年后一定没有你了。像释迦牟尼佛就是“变化诸幻，而开幻众”，讲了那么多佛法，留下了不少经典，他自己也是幻化，他的确来过人间，但是，后来又消失了。

“由起幻故，便能内发大悲轻安”。因为菩萨明白众生是幻众，所有一切均是幻化，不执著幻化，不为幻化所困，而能起幻。救度众生，这是幻行，大慈大悲之心。菩萨之慈悲即是菩萨之烦恼，但是，他在烦恼中有其不烦恼的一面，因为他知道这些都是幻化。

“一切菩萨从此起行，渐次增进，彼观幻者，非同幻故，非同幻观，皆是幻故，幻相永灭。”

佛说一切大乘道的菩萨从此幻观开始修，渐次增进，一步一步慢慢地进步。“彼观幻者，非同幻故”，这个能够知道幻化的，能够起幻观的，与幻化并不相同。例如牙痛，疼痛的感觉是幻，但是，那个能知道疼痛的并不痛，疼痛与他毫不相干，要从这里去体会，注意！这是传大法唷！

“非同幻观，皆是幻故，幻相永灭”。再进一步，把那个能知道的也把他拿掉，因此一切幻相永灭。

讲到幻相，现代的社会中，精神病人越来越多。19世纪的绝症是肺病，20世纪的绝症是癌症，未来21世纪的绝症是精神病。尤其搞修道、打坐的，很容易走上精神病，因为在打坐中看到东西了，一不小心就精神分裂去了。正统学佛的就要记住佛在《金刚经》所讲的：“凡所有相皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来。”现在《圆觉经》所讲与《金刚经》所讲的，一模一样，表达方式不同。学佛千万不要著相，不要被幻相牵着走，越平实，越通俗，越好。

“是诸菩萨所圆妙行，如土长苗，此方便者，名三摩钵提。”

这些菩萨所修的如梦如幻观行，渐次增进，慢慢有所成果，这个方法叫作三摩钵提。三摩钵提就是止观等持、定慧等持。

“善男子，若诸菩萨悟净圆觉，以净觉心，不取幻化，及诸静相。”

佛说学大乘道的菩萨们悟到了我们的心本来是清净的，本来在圆觉中。以此净觉心，不取幻化，不被外界的幻境所骗，也不要以为我打起坐来，内心空洞洞的很宁静，哦！这就对了，这就是佛。打起坐来很清净，不打坐就没了，这是生灭法。修之则有，不修则无，这是靠不住的。佛法是“不生不灭，不增不减，不垢不净”。如果在增一点、减一点上面搞，就偏差了，有些人一入佛堂，看到佛像，就觉得好清净，哈！你被佛堂的幻化所骗了。打坐念佛非得在佛堂，然后面对着佛像，再点个檀香，这样才清净，这是取幻化、取静相。不要以为在佛堂才有佛法，到了厕所就没有佛法；念佛一定要在佛堂念，在厕所就不敢念了，万一你坐在马桶上，突然要死了怎么办？不垢不净，佛法遍一切处。

“了知身心皆为罣碍，无知觉明，不依诸碍，永得超过碍无碍境，受用世界及与身心。”

“了知身心皆为罣碍”，我们修道之所以不能成功，就是被身心所障碍住了，打坐刚有一点境界，腿就不对劲了，屁股也坐不住了，这是身的障碍。再来就是心的障碍，思想杂乱，念头来来去去，静不下来。所以佛叫我们修梦幻观，不取动相，也不取静相，彻底明白身心就是我们的大障碍。

“无知觉明”，这四个字可真妙了，这一句在文词上不通，无知与觉明是相互矛盾的，却摆在一起，这是有其道理的。无知与觉明是同样一个东西，没有悟道以前是无明，是无知，我们天天在用，能思想，能感觉，能造业，我们用了一辈子，还不知道他是什么东西。悟道以后，你就明白他是空的、幻的，“不依诸碍”，不在身体上，也不在心念上，“永得超过碍无碍境”，永远超越身心的障碍，也超越无碍——空的境界。到此地步，有什么效果呢？“受用世界及与身心”，此时可以享受物质世界的一切，也可以转过来享受自己的身心。我们一般人活在世上，都被物质所用，都被身体所用，都被我们的思想、情绪、欲望所用，是不是这样？我们学佛修道，要反过来，善用身心。

“相在尘域，如器中镗，声出于外，烦恼涅槃不相留碍。”

这个时候，活在世间，一样讲话，一样吃饭，一样做事，但是心中无事，“如器中镗，声出于外”，他同普通人一样，有血有肉，有喜怒哀乐，而内心是空的。此时，烦恼也空，涅槃也空，烦恼涅槃不相留碍。

“便能内发寂灭轻安，妙觉随顺寂灭境界，自他身心所不能及，众生寿命皆为浮想。此方便者，名为禅那。”

如果能够以净觉心，不取幻化及诸静相，同时解脱身心障碍，便能内发寂灭轻安，一切烦恼妄想寂灭了，“生灭灭已，寂灭最乐”。“妙觉随顺寂灭境界”，无处不寂灭不清净，无时不寂灭清净，“自他身心所不能及”，自己以及他人的身心所不能及，已经超越了人世间，此时，“众生寿命皆为浮想”，如同《金刚经》所说：“无我相，无人相，无众生相，无寿者相。”“此方便者，名为禅那”，如此身心解脱了，这叫作禅。注意！这样才是真正禅宗的境界，不是一句话听懂了，一本书看懂了，云淡风轻便是禅，那毫不相干，云也不淡，风也不轻，身心都是障碍，没有用，那是狂禅、口头禅。

“善男子，此三法门，皆是圆觉亲近随顺，十方如来因此成佛，十方菩萨种种方便，一切同异，皆依如是三种事业，若得圆证，即成圆觉。”

此三法门是哪三个法门？第一是讲修止，第二是讲修观，第三是讲修禅。这三种法门都是成佛最容易、最方便的方法，十方世界的佛都因此法门成佛。十方世界的菩萨有种种许多的修行方法，其中有相同的，也有不同的，皆依如是三种事业，都是从“止”、“观”、“禅”这三种事业变出来的。为什么叫事业呢？成佛也是一件事，也是造业，造什么业？造善业，造成佛之业。若能圆满证得了，就成佛了。

“善男子，假使有人修于圣道，教化成就百千万亿阿罗汉、辟支佛果，不如有人闻此圆觉无碍法门，一刹那顷，随顺修习。”

佛说假如有人学佛、修行、做功德，修于圣道。不只自己修，还能够教化别人，帮助百千万亿人修成了阿罗汉果和辟支佛果，辟支佛又称缘觉佛或独觉佛，可以无师自通。像这类阿罗汉及辟支佛转生在人世间的并不少，到处都有，不过，一般人看不出来，要靠各位的智慧去找。虽然教化百千万亿人成就了阿罗汉果及辟支佛果，此功德多大啊！但是，“不如有人闻此圆觉无碍法门”，所以，诸位比他们还高，不过，光听到没有用，还要修。“一刹那顷，随顺修习”，听到以后要相信，马上依照佛所说的方法去做，这样的话，功德比前述的人还要大。

最后，佛作结论。

“尔时，世尊欲重宣此义，而说偈言：”

此时，佛重新以偈语再说一遍。

“威德汝当知：无上大觉心，本际无二相，随顺诸方便，其数即无量。如来总开示，便有三种类：寂静奢摩他，如镜照诸像。如幻三摩地，如苗渐增长。禅那唯寂灭，如彼器中锽。三种妙法门，皆是觉随顺。十方诸如来，及诸大菩萨，因此得成道，三事圆证故，名究竟涅槃。”

“威德汝当知”，威德菩萨你应该知道。

“无上大觉心”，一切众生本有的无上佛性。

“本际无二相”，在本体上，诸佛菩萨以及每一个众生都一样，并无差别。

“随顺诸方便”，随顺各种众生的修持方法。

“其数即无量”，其数量无限。

“如来总开示”，佛将其总归纳起来。

“便有三种类”，有三个种类。

“寂静奢摩他”，第一种是修止的方法。

“如镜照诸像”，修止的方法要把自己心念拂拭干净，犹如明镜一样。

“如幻三摩地”，第二种是修观，观世间一切如梦如幻，以幻除幻。

“如苗渐增长”，幻观成就就是真空生妙有，性空缘起，所修妙行，如土中长苗，渐渐增长。

“禅那唯寂灭”，第三种是修禅，一切寂灭，一切放下。

“如彼器中锽”，修禅要像发声的乐器，中心是空的。

“三种妙法门”，总归纳成此修止、修观、修禅三种法门。

“皆是觉随顺”，这三种法门都是成佛最容易、最方便的方法。

“十方诸如来”，十方世界一切佛。

“及诸大菩萨”，以及诸大菩萨。

“因此得成道”，都依此三种法门而成道。

“三事圆证故”，这三种方法都修成功了。

“名究竟涅槃”，就成佛。

第八章　辨音菩萨

成佛之道有几种修行方法

修止、修观、修禅那如何搭配

如何选择适合自己的修行方法

“于是辨音菩萨在大众中，即从座起，顶礼佛足，右绕三匝，长跪叉手而白佛言：……”

现在是辨音菩萨出来提问题。辨音菩萨比文殊菩萨、普贤菩萨在程度上差一点，对我们而言，容易学一点了。他问什么呢？

“大悲世尊，如是法门，甚为稀有。”

先来两句恭维话。大慈大悲的佛啊！你所讲的法门世上少有啊！难听难闻啊！

“世尊，此诸方便，一切菩萨于圆觉门，有几修习？”

辨音菩萨问：世尊，一切菩萨要走上圆觉之路、成佛之道，有几种修行的方法？

“愿为大众及末世众生方便开示，令悟实相。”

希望您为大家及未来末世的众生方便开示，让大家大彻大悟，证到成佛的境界——实相般若，也就是智慧的成就。

“作是语已，五体投地，如是三请，终而复始。”

至诚请法，行礼如仪。

“尔时，世尊告辨音菩萨言：善哉！善哉！善男子，汝等乃能为诸大众及末世众生，问于如来如是修习，汝今谛听，当为汝说。”

这是佛的答话，也是一番客气的话。你们好好仔细听，我来为你们讲。

“时辨音菩萨奉教欢喜，及诸大众默然而听。”

这都一样，不赘。

“善男子，一切如来圆觉清净，本无修习及修习者，一切菩萨及末世众生，依于未觉幻力修习，尔时，便有二十五种清净定轮。”

佛说一切如来的本性圆觉清净，本来就不须你去修的，修也修不起来，也没有一个修习的人，谁来修？没有办法去修。明心见性的本性，是本来就有的，不是你修成了才出现本性，你修也多不起来，不修也少不了。所以《心经》上讲：“不生不灭，不垢不净，不增不减。”譬如虚空，地球的表层还怕原子弹，虚空则不怕，不管你怎么炸，虚空还是虚空。自性同虚空一样，所以说本无修习及修习者。

有没有可以修的方法呢？——有。什么方法？依于“未觉幻力修习”，修行是幻法，幻人修幻法。换句话说，学佛修行靠什么来学？

靠我们的妄想来学，没有妄想怎么学？因为我们都是靠幻法来修，此时，便产生了二十五种修行的方法。

“若诸菩萨唯取极静，由静力故，永断烦恼，究竟成就，不起于座，便入涅槃，此菩萨者，名单修奢摩他。”

佛现在告诉我们第一条路。“唯取极静”，只求静，由静的力量也可以“永断烦恼”，证得阿罗汉果。有人喜欢在山上搭个茅蓬专修，长坐不卧，胁不至席，《圆觉经》在这里说：“不起于座，便入涅槃”，叫作“单修奢摩他”，这样也可以有所成就。

“若诸菩萨唯观如幻，以佛力故，变化世界，种种作用，备行菩萨清净妙行，于陀罗尼不失寂念及诸静慧，此菩萨者，名单修三摩钵提。”

这里提到“唯观如幻”，我们学佛经常讲一切如梦如幻，普通都把梦与幻当成比喻，形容人生如梦。实际上，梦幻是一个实在的境界，如果你仔细研究，这里面就有方法。其实，一般人所讲人生如梦，那是在痛苦、烦恼时，偶尔的感叹而已，并没有真把人生当作是梦。在佛法里有梦成就的修法，控制自己的梦，要自己做梦就能做梦，要不做梦就不做梦。要把自己的精神训练到这个地步，很不容易，一般人都做不到，做不了主。经过正式修持的人，是可以做到的。做到了以后，要修转变梦，梦到水，把水变成花，你能不能做到？在梦中知道自己在做梦，这一步已经很难了。

有人喜谈修心养性，白天做人做事都能控制自己，就是理智超过了情绪，要发脾气不发了，要讲这句话不讲了，这样已经很不容易。学佛的人尽管说戒，身口意都要守戒，戒就是理性地管理自己、控制

自己。理论这么讲，但是，一到节骨眼，要说的还是说了，要发的脾气还是发了。发了脾气以后，唉呀！惭愧，忏悔，不过，并没有真惭愧，也没有真忏悔，只是口头说说而已。假如你白天能够做主，能够随时在念佛中，在梦中就不见得靠得住了。一般人在梦中不能做主，也不知道有梦。若能在梦中能够做主，修行则有点像样了。再进一步，开眼做梦，开眼做梦并不须另外做了，现在眼前的生活就像在梦中似的，对于现实生活中的喜、怒、哀、乐，以及是、非、善、恶，这些与你都不相干。然后，再把梦幻境界空掉，此时，看整个世界则是清净、光明，不是说说理论而已，必须这样修行才有把握。

我刚才讲的是“梦”话，《圆觉经》这里讲的是“幻”，梦与幻不一样。梦是睡眠时理性不做主所产生的。幻则指清醒时，例如沙漠的海市蜃楼。佛法中有修梦成就法，也有修幻成就法。如现代的催眠术，也是梦幻修法所演变出来的，如果修梦幻法不当，很容易走入催眠境界，也很容易变成精神分裂。现代年轻人很喜欢搞打坐，学各种修法，结果，很多人搞得神经兮兮，很可怜！

佛说有些菩萨只修幻观法门，得到佛的感应，自他的力量合一，心物的力量合一，可以“变化世界”，也就是说有神通了，产生种种作用。菩萨为什么玩弄这个神通呢？下面一句话：“备行菩萨清净妙行”，为了实现菩萨道，济世救人。但是，要注意“清净妙行”这四个字。我们的普通人做好事并不清净，无论如何都有夹带的心理，帮助了别人，心里总有一点得意、自喜，虽说不希望回报，但是，心里还是觉得自己帮助了他。在菩萨道来说，这已经犯了戒，免不了贡高我慢，不是清净妙行。以菩萨道来看普通人行善，那是在造业，造什么业？造他生来世福报之业，这福报之业也让你不得解脱，也很可怕。

真正的菩萨行是“清净妙行”，心里不留一丝痕迹，所谓三轮体空，例如我有钱，这个人痛苦需要钱，你给他钱，帮助了他；施者空，受者空，所施之物也空；无所谓我给你，这个东西也不是我的，财物是属于这个世界的，金钱是流动的，今天在我这里，明天就流到你那里去了，你的我的差不多。好事是做了，但是，在内心里，做与没有做一样，始终是清净的。中国人讲“救人一命，胜造七级浮图”，救人一条命的功德比盖一座庙塔的功德还大，假如你救了人一命，真这么想而沾沾自喜的话，那就不是清净妙行了。做了就做了，管他七级浮图还是八级浮图。

“于陀罗尼，不失寂念及诸静慧”。注意！刚才以上所讲的梦幻观、变化世界、清净妙行等等，这些是有为法，有所作，有所为。真正的佛法是无为法，假如在此有为法中，丧失了无为法，忘失了本心、本性、本源，就成了外道。所以，佛说：“于陀罗尼，不失寂念及诸静慧。”对于佛法的总体、总纲，清净智慧的无为之体，没有忘失。

这样修持的菩萨，叫作单修三摩钵提，三摩钵提也有人翻译为三摩提，最简单的中文叫三昧，翻成中文叫正受，定慧等持之意。一边是定力，一边是慧力，智慧与妄念有别，智慧是圣道，妄念是凡夫道，智慧的发挥是动相，在修如幻观的动相中仍须保持定力，所以要定慧等持。

“若诸菩萨唯灭诸幻，不取作用，独断烦恼，烦恼断尽，便证实相，此菩萨者，名单修禅那。”

《金刚经》上说：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”说明我们生活的世界如梦幻般地不实在，佛经以泡、

影、露、电、水中月、空中花、镜中相、芭蕉、阳焰、海市蜃楼来作比喻。除了梦幻观的修法外，另外就是透过理性的认知，了解我们的人生是虚幻不实的，妻子、儿女、家庭、事业等等都靠不住。真正的修持不是什么观、什么法，而是大智度，用智慧观察一切如梦如幻。

“若诸菩萨唯灭诸幻”，这个幻怎么灭呢？不是你想办法去灭它，知道这一切是幻以后，不去执著，不去沾染，过去就过去了，要来的就让它来，反正是假的嘛！不要太认真，不受这些现象欺骗。“不取作用”，就是《金刚经》所讲：“应无所住而生其心”，就像吃饭一样，吃过了就过了。“独断烦恼”，因为不执著，人生便没有烦恼，过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得，但是，烦恼断得了吗？李白的诗：

抽刀断水水更流，举杯浇愁愁更愁。

不容易啊！烦恼的根——习气还在，而且人喜欢自寻烦恼，不找些烦恼来烦，活不下去的，尤其是文人，喜欢为赋新词强说愁，喜欢讲究情调，而所谓的情调其实也是找烦恼。这是什么道理呢？习气问题，烦恼没有断尽。独断烦恼是初步，再进一步要“烦恼断尽，便证实相”，什么实相？般若实相，实相无相，圆满清净。走这样修行路线的菩萨叫单修禅那，禅那不是禅定，正确的翻译叫正思惟，用思想观察来修，真正学佛是要用头脑的，要用思想，要用智慧，观察清楚，思考清楚，不是南无南无就算了的。南无了半天，越来越迷糊，越来越笨，那不是学佛教，那是学笨教了。

“若诸菩萨先取至静，以静慧心，照诸幻者，便于是中，起菩萨行，此菩萨者，名先修奢摩他，后修三摩钵提。”

这又是一种修法，《圆觉经》是大乘法门。中国流行大乘佛教，但是，大乘佛教流行了以后，一般学佛者，在家也好，出家也好，就没有东西抓了，不晓得怎么开始修，因此有净土宗的产生，至少要抓一个东西，走路要抓个手杖，阿弥陀佛就是手杖。事实上，小乘的修法不只念佛一个，有十念法，念佛、念法、念僧、念天、念戒、念施、念死、念身、念休息、念安般，等于有十根手杖。净土宗的念佛，念阿弥陀佛，只是念佛法门中的一部分而已，真正的念佛是念十方三世一切诸佛，不过，念阿弥陀佛就比较简单了，这是一条修行之路。其他，当时释迦牟尼佛所亲传的有为法，有所依归而快速的修法，一般人都忽略了。所以，我常感叹佛法的没落，从东汉以后到隋唐以前，学佛证果的人很多，唐朝以后，大乘佛法一流行，尤其是禅宗，讲理论玩嘴巴的人多，真修行的人少，所以，越到后来，证果者越少。

所以，我常常讲要学佛，跟佛走——我们的真正老师释迦牟尼。阿弥陀佛是释迦牟尼佛介绍的，大家只念阿弥陀佛，把释迦牟尼佛丢开了，甚至有些道场连释迦牟尼佛都不供了。现在，我们要回转来跟释迦牟尼佛学，有些寺庙花了钱买《大藏经》，自己不看，供养书虫去了，多可怜！再说，释迦牟尼佛在世时的弟子，跟着他三天、五天、七天，甚至当场证阿罗汉果的人很多，为什么我们做不到？为什么不去研究？这道理在哪里呢？第一，最重要的，我也经常讲，那就是修习白骨观。只要一修白骨观，马上迅速成就。白骨观也包括了念佛法门。其次，就是修安般，修出入息，像有神通的目连尊者也都主动传授安般法门。所以，最近六七年来我一直在提倡修白骨观。

“若诸菩萨先取至静”，如何先取至静呢？如何能达到静呢？大家学打坐，有谁真达到静呢？恐怕没有，越坐越闹倒是真的。唉唷！

脚痛，头胀，妄念又来了。为什么不能达到静？因为没有方法，修行的法门没有专一，真专一，这一切都没有了。例如念佛也一样，心心念念在佛号上，阿弥陀佛，念到阿就定住了，两个小时以后才念出弥字，中间没有杂念，也没有身体的感觉，那才算是念佛专一了。

告诉各位，这些都是法门，就看你们的智慧够不够。假如学密宗，这是要隆重传法，送上供养的。一上来！阿——弄上半个钟头，再来弥——，又是半个钟头，这样热闹了半天，传法完毕，五体投地磕头！这样你们就会珍惜重视，喔！上师传了大法。人就是喜欢自欺、欺人、被人欺。我现在那么明白跟你们讲，你若等闲视之，那就错了。我不喜欢搞这一套，我认为道是天下之公道，都讲了，再来就靠各位的智慧了。智慧不够，什么经都听，有什么用？

刚才讲专一，专一到极点，把杂念、妄想都打下去了，把念佛这一念停住了，或者某一个观念停住了，这样才达到静。《圆觉经》看起来好像很容易懂，佛法就是如此。我问你，至静你做到了？其实，中国的老子也讲过至静：“致虚极，守静笃。”“夫物芸芸，各复归其根；归根曰静，是谓复命。”生命的根本是静，静到了极点，才能够把握住生命的真谛，才能够恢复生命的本能。无论念佛也好，修止观也好，要先专一，才能修到静，静还不算，要达到“至静”，但是，我们有几个人真修到静？真修到静，则忘掉身体了，也的确可以祛病，因为静到极点，病也空了，受也空了，苦的感受也没有了。很多人打起坐来，这里痛，那里痛，都在苦受之中，哪里静得了？真静的话，病苦也静了，烦恼也静了，妄想也静了。

明代的憨山大师在五台山修行，住在溪边，溪水冲激，如万马奔腾，吵得不得了，定不下去，他一气，一气是我讲的，不大好听，意思就是烦死了，这样一吵就定不下去，这叫修行啊？干脆就在桥上打

坐，一天，忽然之间，万籁俱寂，什么声音都没有了，这也是入定，入什么定？静的定。

现在《圆觉经》提到至静，憨山大师当时这个境界算不算至静呢？不算。那么，怎样才算至静呢？这就要到《楞严经》去找了，《楞严经》里有观世音菩萨的音声入定法门，“初于闻中，入流亡所，所入既寂，动静二相，了然不生。”听一切声音，听自己念佛的声音也好，听汽车的声音也好，听自己的呼吸也好，听！听！听到“入流亡所”，进入法性之流，“亡所”，所听的声音听不见了，“所入既寂”，声音寂灭了，清净到极点，然后，动相，一切的声音；静相，没有声音；“动静二相，了然不生”，了然无碍，一念不生。以上我只是作简单的解释，详细讲的话，不只如此。

这样才接近于《圆觉经》的至静。真到达至静的话，也就是《楞严经》所谓的：“净极光通达，寂照含虚空，却来观世间，犹如梦中事。”所以，《圆觉经》在这里讲“以静慧心，照诸幻者，便于是中，起菩萨行。”静极了，出现了般若智慧之光，自然证到了一切都是梦幻，便于这里，起菩萨行。走这条路线的菩萨，叫作“先修奢摩他”，先修止，“后修三摩钵提”，再修幻观的成就。

“若诸菩萨以静慧故，证至静性，便断烦恼，永出生死，此菩萨者，名先修奢摩他，后修禅那。”

这是另外一种路线的修法，由静而发慧。讲到静，一般人都会想到打坐，打坐只是修静的一种练习，打坐本身并不一定是静。真正的静必须忘掉了身体，忘掉了感受，心念不动了。其实心念不动这个话是不对的，应该说心念静下来了。心念静下来，忘掉了身体，忘掉了感觉，并不是无知。什么都不知那是昏沉，大昏沉！平常打坐所谓气

脉发动，感觉舒服不舒服，这些是生理的反应，有此反应，已经不是静了，那是慢慢向静的路上走。静到后来，身体的感觉都没有了，静到什么样子呢？只能勉强以“万里晴空”作比方，没有一点云，没有一丝妄念，这才是静的境界。话讲起来很简单，有人一生，甚至好几生，能不能修到还是个问题。但也不一定，也有人一下子就到了，这也不是这一生修来的，那是过去前几辈子累积而来。

这样静下来，到家了没有？没有。下面有句话：“证至静性”，这怎么解释呢？学过唯识就懂得了，证至静性就是唯识所讲的证自证分，或称证自证量，什么叫“证自证分”呢？我们刚才拿“万里晴空”作比方，万里晴空，一点云都没有，这晴空哪里来的呢？还不是自己的心量变出来的，晴空是个境界，还要更进一步，证到能够变出万里晴空境界的是什么东西，这个时候证到了，悟到了，才可以断烦恼，所谓顿断烦恼，就是跳出了生死。

走这种修持路线的菩萨，叫作“先修奢摩他”，先修止，“后修禅那”。唐宋以来的禅宗大都是走这种路线。下面又是另一种路线：

“若诸菩萨以寂静慧，复现幻力，种种变现，度诸众生，后断烦恼，而入寂灭，此菩萨者，先修奢摩他，次修三摩钵提，后修禅那。”

西藏密宗的黄教就是走这种修持路线。西藏的达赖和班禅，乃至蒙古的章嘉活佛，都是属于黄教宗喀巴大师的法系，所依据的经典是宗喀巴大师的《菩提道次第广论》和《密宗道次第广论》。

这种路线怎么修呢？先修寂静慧。修寂静慧之前，还有所准备的，详细的修法过程在《菩提道次第广论》里网罗最多。修寂静慧，

先要了解教理，三藏十二部的教理都要清楚。现在很多人学密宗，我觉得蛮好玩。真正学密宗的话，差不多七八岁就出家接受教育，专门研究佛学，到了二十几岁要接受考试，必须把一万多卷的《大藏经》都读过了，要深思佛经的教理，然后加以考试，就是说佛学的学问成就了，慢慢才开始修加行，先修拜佛、忏悔等等，到了中年，才正式修学观法，而能够有所成就，已经四五十岁、五六十岁了。这是密宗正统的修法，不是拿点水在头上滴一滴，灌了顶了，会念个咒子，哦！我学了密宗了，开玩笑！真正学密要先了解教理，《菩提道次第广论》有句话：“周遍寻思”，用自己的智慧去研究、去思想、去参究，每一个理都要懂，周遍寻思，每一个理都要想透，而且要很精密，不能遗漏。再经过修证，这样才能发起寂静当中的智慧。

寂静慧有了基础之后，再修观想。修观想也不容易，譬如你修红观音也好，绿度母也好，喜乐金刚也好，你坐在这里，或走在路上，随时感觉到菩萨就在前面，在意境上完全看得见，乃至身心与菩萨完全合一。当然，自己知道，进一步，使别人也看到你有特殊的现象，这是“复现幻力”，达到幻观成就，心力的作用呈现出来，那么，自己也感觉到各种境界的变化，别人也感觉到你有各种境界的变化，此所谓“种种变现，度诸众生。”

以密宗来讲，到这一步是初步的成就，叫作“生起次第”，本来没有的，在空地上，建起房子来，这是心力坚固所造成的，产生种种变现，近于神通，这是属于缘起，也是妙有。由此再转入圆满次第，本来无中生有，等到有修成了，再归到无，再把它空掉，彻底的空了。这是宗喀巴大师所创黄教走的路线。

最后，“后断烦恼，而入寂灭”。把有法再归到空。什么是烦恼？就是教理所讲的见思惑。思想上、观念上、理上、情绪上所有的

无明都断完了，入到寂灭境界。

这样一类的修法，“先修奢摩他”，先修止；“次修三摩钵提”，次修观；“后修禅那”，进入涅槃。

“若诸菩萨以至静力，断烦恼已，后起菩萨清净妙行，度诸众生，此菩萨者，名先修奢摩他，中修禅那，后修三摩钵提。”

这个路线是先修至静，至静的方法那就很多了，譬如念佛，止观等等，八万四千法门都可以达到至静的境界，不修密宗“有”的观想，一路静下去，静到极点，也可以断除烦恼，也可以断除见思惑的习气，证到果位。然后，再出山，行菩萨道，度化众生，中国很多禅宗祖师走这个路线。

例如牛头山法融禅师就是如此。法融禅师是四祖道信的弟子，他的法系与五祖的弟子神秀和尚（六祖慧能的师兄）的法系影响唐代的文化很大。法融禅师在牛头山住茅蓬，万缘放下，专修禅定。修到什么程度呢？百鸟衔花供养，功夫定力当然很高。

这个时候，中国禅宗四祖道信禅师已经退休了，云游四海，来到牛头山一看，晓得山里有个修道人，于是，想入山看看。到了山中的寺庙，就问：“师父，请问这山里有修道的人吧？”有位和尚回答他：“我们出家人哪个不是修道的人？”四祖说：“啊？那你说哪个是修道的人？”这个和尚再不敢说话了，旁边一位和尚说：“在后山有个和尚，一天到晚只管打坐，见到人也不起来，也不合掌，我们叫他懒融，莫非这个人就是您所说的修道人。”

四祖就进后山去了，看到法融禅师坐在那儿，四祖来到，法融视若无睹，不理不睬。四祖明明知道他在观心修定，却故意问他：“在

此做什么？”法融答：“观心。”四祖再问他：“观是何人？心是何物？”这下子法融答不出来了，于是赶紧起立行礼，问四祖说：“请问大德从哪里来？”四祖答说：“贫道居无定所，或东或西。”法融就问四祖：“请问你认识道信禅师吗？”四祖说：“你怎么问他呢？”法融说：“我久仰他的大名，想去参访。”道信大师说：“贫道就是。”法融闻之大喜。

山中很清静，此时道信大师却问法融说：“这里是否有清静休息的地方？”四祖怪，法融也怪，他说：“有啊！后山有个小庵。”他们来到庵所，周围都是老虎、狼、熊之类野兽的足迹。四祖看了，作了恐怖的样子，法融对四祖道信说：“大师，您还有这个吗？”意思说您得了道，还会怕老虎呀！四祖也不说话，过了一会儿，就在法融打坐的石头上写一个“佛”字，然后就坐上去了。法融看了很紧张，赶紧合掌道：“阿弥陀佛！罪过！”四祖说：“你还有这个吗？”法融后来就在四祖门下悟道。

法融悟了道以后，下山说法办道场，自己亲自出去化缘，天天挑米来回走八十里路，供养三百位出家人修行。你看！法融禅师在还没有悟道以前，只管学懒法——打坐，所以叫懒融。悟了道以后，就不同了，自己下山去背负米粮，让别人去懒去修行，这就叫作“披上袈裟事更多”，度众生是很痛苦的事，那是完全牺牲自我，成全他人。

走这个路线的菩萨，叫作“先修奢摩他”，先修止；“中修禅那，后修三摩钵提”，断一切烦恼。断一切烦恼以后，才敢到这个世间来，这个世间是充满着烦恼的，自己没有能断金刚般若波罗蜜是不敢入世的。

“若诸菩萨以至静力，心断烦恼，复度众生，建立世界，此菩萨者，名先修奢摩他，齐修三摩钵提禅那。”

以我的看法，走这种入世菩萨路线的人很少，像中国的圣人孔夫子就是走这个路线。孔子传道与曾子，曾子著《大学》，所谓“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”。就是《圆觉经》这里所讲的“至静力”。但是，静到什么程度？功夫到什么程度？有问题。若说完全没有功夫也不对，的确也有功夫，也能心断烦恼，达到圣贤境界。但是，没有去掉烦恼的根，非最高菩萨境界，不够圆满。

这一类的菩萨们，以入世为主，以救众生为主，以修功德为主，建立人道世界，讲究做人的道理，形成孔孟学说，影响中国几千年。一般佛教所讲修行是走出世路线，而儒家则专走入世路线，以入世度众生为主，这一类的菩萨名为“先修奢摩他”，先修止，再“齐修三摩钵提禅那”。

讲到这里，要了解孔子的大乘道，要到哪里去找呢？不要以为读了《论语》就了解了孔子，没那么简单。真要了解的话，要到《礼记》和《易经》的系传去找，这里面有孔子的形而上道。而他的入世之道，则要看懂《春秋》了。

“若诸菩萨以至静力，资发变化，后断烦恼，此菩萨者，名齐修奢摩他三摩钵提，后修禅那。”

由静的功夫入手，静到极点，达到神通变化境界。普通一般人喜欢神通，为神通而修道，但是，却达不到真神通，有也是二号神通，

就是神经啦！我看了几十年，玩神通的人最后都没有好下场，都很糟糕！

真的神通是什么呢？有一个原则，请大家记住，通由定发，你看这几段都提到三个字——至静力，静定到了极点，到了身心皆忘的境地。你坐在那里，眼睛闭起来看光呀！看影子呀！那还是这个肉眼在看，这个身子都没有忘掉啊！所以，看久了，神经就崩溃了。真的神通根本就不用这些，那是心性自力的功能，不须动念就来了；要动念，哪叫神通啊？

“以至静力，资发变化”，注意这个“资”，资者助也，由至静力的帮助，使心性道体的作用增强，由体起用，行菩萨道，然后再舍用归体，“后断烦恼”，返本还源。此菩萨者，走这样修行路线的人，“名齐修奢摩他三摩钵提”，同时修止修观，“后修禅那”。这一类人并不是找个清静的地方住茅棚专修，而就在行上修，不谈出世或入世。这些人到哪里找呢？这要看你有无慧眼了。依我几十年人生经验看，多得很，有些人明明是菩萨行，但是，打死他也不会承认，看起来很普通，你也看不出他有没有神通，他的静定不在外形打坐中。

“若诸菩萨以至静力，用资寂灭，后起作用，变化世界，此菩萨者，名齐修奢摩他禅那，后修三摩钵提。”

这种菩萨比较不容易举例，他的静定功夫已经到了，但是，不走神通的路线，而马上转入寂灭涅槃的境界，然后，再由体起作用，变化世界，转变现实世界，这是大菩萨的境界。《华严经》上佛说十地以上的菩萨才有资格转生为治世的帝王以及大魔王，其中的道理很深。目前可以说没有一个帝王可以转变这个世界，以未来的趋势来

看，不可忽视科学的力量，一个新的理论出现，马上可以使整个世界改观，在科学上的成就也是最高的智慧，也是菩萨，并不简单！不要以为慈眉善目坐在那里不动才是菩萨。

这一类菩萨很难举例，“名齐修奢摩他禅那”，齐修止静寂灭，“后修三摩钵提”，再修观行起用，变化世界。我刚才所说的科学成就，就是三摩钵提，来自于幻想，再加上实验，实验成功了就是科学。我在此预言，今后的菩萨大都将出现于科学界，不如此不能转变这个世界。我们现在的世界不是靠敲敲木鱼、打打坐所能改变，这是时代趋势，各位拭目以待吧！

“若诸菩萨以变化力，种种随顺，而取至静，此菩萨者，名先修三摩钵提，后修奢摩他。”

变化力有两种，一种是如来的变化力，就是说这个法界内，包括我们这个世界，一切万有都是如来神力所变化出来。在《华严经》上讲，这个宇宙万有的生命都是毗卢遮那佛所变化，包括释迦牟尼佛、阿弥陀佛都是他的化生，我们也是他的化生。道理是什么呢？本体只有一个，“心、佛、众生三无差别”，心、佛、众生同一自性，同一自体，如来代表了本体，什么叫如来呢？《金刚经》上说：“无所从来亦无所去，是名如来。”如来是本体，并非如宗教徒所幻想的种种神化，要懂这个理。

第二种变化力乃是宇宙万有的变化，物理变化和化学变化，质量与能量的互变等等，例如我们把米饭吃下去，就化成热能，维持生命。同时，万有时时刻刻皆在变化中，印度佛学称为无常，中国文化则产生《易经》的学说，佛学译为“变化力”，中国文化则称为“造化”，这种变化力丝毫没有神秘的色彩，我们学佛不要误解了。

“种种随顺，而取至静”。我们盘腿打坐不是想求静吗？那是笨办法。若是有智慧的大菩萨，随此世间法，可以处处得静，例如看见佛像，当你第一眼触及佛像时，于此刹那间，保持不动，不起第二念，就可以静下去。以变化力，种种随顺，而取至静，所以看流水也可以定，听声音也可以定。

懂得这个道理的人，叫作先修三摩钵提，先修观，后修止，后修奢摩他。先观察清楚，观察什么呢？要了解所谓静不静的关键，在于你自己的内心，而不是外在变化的动乱的环境。譬如我讲了一个多小时的话，有一句话留住吗？没有一句话留住。你听过就没有了，它没有扰乱你的静唷！你本来就那么静，你不静就听不见了；你听见了，可见你很静，就在这个地方去体会“种种随顺，而取至静”。

“若诸菩萨以变化力，种种境界而取寂灭，此菩萨者，名先修三摩钵提，后修禅那。”

这一段讲的是在种种境界上都可以悟道，这一类的例子很多。随便举个例子，有一个楼子和尚，为什么叫楼子和尚？这个和尚修行了几十年不能悟道，有一天到街上去，经过歌楼，鞋绊断了，蹲下来系鞋绊，听到楼上的歌女（现代叫歌星）唱“你既无心我便休”，这下子他大彻大悟了，悟到本来无心，自然就放下了。因此，他悟了道以后，就叫楼子和尚。所以说种种境界而取寂灭，歌女唱的是情歌，唱的人没有悟道，听的人悟进去了。

金圣叹批《西厢记》，他说如果把《西厢记》当成淫书，此人非下十八层地狱不可，《西厢记》完全是道书，可以令人大彻大悟的书，一点也没错。会看的人，《红楼梦》《西厢记》《金瓶梅》就是

道书，都可以因此大彻大悟。不会看的人，看佛经也会入地狱，真的唷！

此菩萨者，名先修三摩钵提，后修禅那。

“若诸菩萨以变化力，而作佛事，安住寂静，而断烦恼，此菩萨者，名先修三摩钵提，中修奢摩他，后修禅那。”

以变化力，而作佛事，济颠和尚就是走这个路线。《济公传》是小说，故事编得非常好，把南北朝梁武帝的故事以及其他高僧的故事都编进去，所以非常热闹。真正的济颠和尚是爱喝酒，爱玩神通，但不是小说中所写的那个样子。他是名士派，没有那么疯，文学境界高，他的诗留传下来的不多，其中有一句说：“愿化西湖作酒池，一浪来时吞一口。”他一生疯疯癫癫，爱喝酒，以变化力，而作佛事，临终时作了一首偈子：

六十年来狼藉，东壁打倒西壁。
于今收拾归来，依旧水连天碧。

六十年来吊儿郎当不正经，东方世界、西方世界都参透了，如今要走了，依旧水连天碧，赤条条来去无牵挂。

罗汉堂内塑有济公像，拿着酒杯喝酒，很传神，以前每天都要在酒杯内供酒，早上倒下去，下午就没有了。后来给一个方丈骂了，对着济颠的像骂：“你活着不正经，现在还不正经，从今以后要守戒，不准喝酒！”以后就不再供养酒了。济颠和尚走的就是这个修行路线。

“若诸菩萨以变化力，无碍作用，断烦恼故，安住至静，此菩萨者，名先修三摩钵提，中修禅那，后修奢摩他。”

变化力不一定指的是神通，变化力也是中国道家所讲的“造化”，我们现在的生命都在自然的造化中，每一分每一秒都在变化中，这也就是“无常”，但是，这“无常”的现象也有是自己的心力所造成的。所谓变化力也是心力的作用，例如儒家所提出来的“变化气质”，变化气质是靠自力在变化，不是靠他力。

这里所讲“若菩萨以变化力，无碍作用，断烦恼故，安住至静”，这一路的修法是以理论入手，道理明白了，晓得变化本来无主宰，非自然，不是有一个佛菩萨或是上帝或是阎王主宰你的，都是自己的心力、业力的作用。了解了这个道理，任他自然地变化，不妨碍他的作用，无著无依，无碍无作，不著相，不依求，不去障碍他，不去造作他，听其自然。如此修持，便可以断烦恼，达到安住至静的境界。为什么如此可断烦恼呢？因为烦恼的自性本空，假如你用一个方法去断除烦恼，这一个方法本身就变成烦恼，能断与所断之间，都是心起了障碍，违反了自然变化的道理。

这种修持的方法叫作先修三摩钵提，先修观，也就是心经所讲“照见五蕴皆空”，先从理入手，“照”住一切变化，一切变化皆空，不去管他。中修禅那，道理弄清楚了以后，自然宁静下来了，再修持禅那。后修奢摩他，最后到达如来大止，大寂灭海。

“若诸菩萨以变化力，方便作用，至静寂灭，二俱随顺，此菩萨者，名先修三摩钵提，齐修奢摩他禅那。”

刚才讲的是以变化力，无碍作用，听其自然，不假方便。现在讲的是以变化力，方便作用，可以借用方便。例如念佛也好，持咒也好，这些都是方便而已，不是目的，其目的是至静寂灭，最后到达二俱随顺。如何二俱随顺呢？使用任何一个方法之后，就是静。所有的方法都是生灭心，到最后，前念已灭，后念不起，就是空，就是寂灭。

这样的修行原则叫作先修三摩钵提，先修观；齐修奢摩他禅那，止与禅定同时到达。

“若诸菩萨以变化力，种种起用，资于至静，后断烦恼，此菩萨者，名齐修三摩钵提奢摩他，后修禅那。”

这又是一种修法。在理上清楚了一切唯心所造以后，并不一定到山上住茅蓬清修，就在人世间应用之际，种种作用，观察清楚自己的起心动念，自体本空。由理帮忙了功夫，见地清楚了，功用自然就到了，自然到达了至静的境界。静极了，自然顿断烦恼。

这一类的大乘修法叫作齐修三摩钵提奢摩他，在理上观察清楚，功夫也就到了，也就止了，观与止同时齐修，最后自然到达禅定的境界。

“若诸菩萨以变化力，资于寂灭，后住清净无作静虑，此菩萨者，名齐修三摩钵提禅那，后修奢摩他。”

这一种的修行路线犹如禅宗的悟后起修，就是《楞严经》所提的“理则顿悟，乘悟并销；事非顿除，因次第尽”。先在理上通达变化力，理通顿悟以后，自然见到涅槃寂灭的自性境界。后住清净无作静虑，这是悟后起修，修定。

这样的修法叫作齐修三摩钵提禅那，同时修观及禅，后修奢摩他，后修止。

“若诸菩萨以寂灭力，而起至静，住于清净，此菩萨者，名先修禅那，后修奢摩他。”

以上讲的是变化力，接下来讲的是寂灭力。寂灭力是本来的功能，我们的心本来就是寂灭的，不必另外去求个寂灭，人的生命本来在寂灭中，不须造作修持。借此寂灭力，而起至静，此心自然放下，住于清静，不须另假方便修行。

这个修行方法叫作先修禅那，先证到自性的寂灭，然后自然住于至静清净中，住于止的境界中。

“若诸菩萨以寂灭力，而起作用，于一切境，寂用随顺，此菩萨者，名先修禅那，后修三摩钵提。”

讲到寂灭力，我们可以举禅宗二祖神光大师的例子来说明。大家都认为禅宗讲顿悟成佛，其实，没有那么简单。二祖神光在出家以前，学问非常好，在东海讲《易经》，学生很多。后来他觉得《易经》不彻底，看了《大般若经》以后，决定出家。出家以后，在香山修持九年，专修禅定。二祖神光听说达摩大师来到嵩山，就去见他。但是，达摩祖师一直没有理他。《指月录》上记载很简单，只说“祖常端坐面壁，莫闻诲励”。其实，神光在达摩祖师那里待了很久，有一天发了狠心，在雪地上合掌站立，等达摩祖师开示。语录上说积雪过膝，这个时候达摩祖师才开口问他：干什么啊？神光悲从中来，流着泪说：请老和尚慈悲，开示甘露法门。神光在雪地上站了那么久，那么诚心，以现代的我们来说，应该好好地鼓励鼓励，爱的教育嘛！

结果，不是这样，达摩祖师把神光大骂一顿：就凭你恭敬合个掌，在雪地上站一站，就想要求得无上大法？没有用的，只是徒劳勤苦而已。你看！神光被骂得多惨！一般人早就掉头走了，说不定还捅你一刀。神光听了以后，抽取戒刀，把自己的手臂砍下来，放在达摩祖师前面，以此供养。这下子达摩祖师才问他：你学佛想求个什么？神光说：我心不安，求师父替我安心。各位注意，神光在香山修行了九年，心还不能安，这就是说只具有寂灭力，但是，不敢起作用，一起作用，心就不安。

等到二祖悟了道以后，明白万法本自寂灭，起作用亦无妨，随用随消，就像这一段所讲的“以寂灭力，而起作用，于一切境，寂用随顺”。在任何境界上都能寂用随顺，都能安心。这种大乘的修法叫作先修禅那，后修三摩钵提。

“若诸菩萨以寂灭力，种种自性安于静虑，而起变化，此菩萨者，名先修禅那，中修奢摩他，后修三摩钵提。”

这种修法是先了解自性本来寂灭，不须另求寂灭。种种自性是指一切事、一切理、一切物。在任何事理上，在任何作为上，知道自性本空，因此自然安于静定中，定久了，自然智慧神通具足，而起变化。这一类的菩萨叫作先修禅那，中修奢摩他，修止，后修三摩钵提，后起观行。

“若诸菩萨以寂灭力，无作自性起于作用，清净境界，归于静虑，此菩萨者，名先修禅那，中修三摩钵提，后修奢摩他。”

在理上了解一切法本来寂灭，本来无作，作而不作，因此，敢入世，敢行菩萨道。很多人学佛以后，变得很拘束，为什么？因为修空

嘛！既然修空，为什么要那么拘束？所作皆空，明白了这个道理，一切作为皆在清净境界中，最后归于静虑、止的路线。这样的菩萨叫作先修禅那，中修三摩钵提，中间修观；后修奢摩他，最后修止。

“若诸菩萨以寂灭力，种种清净而住静虑，起于变化，此菩萨者，名先修禅那，齐修奢摩他三摩钵提。”

先在理上明了自体本来寂灭，本来清净，不必另外再求清净，因而住于静虑、止的境界上，渐渐生起智慧神通变化。这一类的修法，叫作先修禅那，齐修奢摩他三摩钵提，同时修止观。

“若诸菩萨以寂灭力，资于至静，而起变化，此菩萨者，名齐修禅那奢摩他，后修三摩钵提。”

认识自性本来寂灭，认识就是见地，见到了道的境界，因此帮助自己达到至静，静极了而起变化。这样的修法叫作齐修禅那及止，后修观。

“若诸菩萨以寂灭力，资于变化，而起至静清明境慧，此菩萨者，名齐修禅那三摩钵提，后修奢摩他。”

知道了自性本自涅槃，本自寂灭，由此见地，自然生起慧力，而达到至静清明的境界。这一类的修法叫作齐修禅那及观行，后修止。

“若诸菩萨以圆觉慧，圆合一切，于诸性相，无离觉性，此菩萨者，名为圆修三种自性清净随顺。”

假如这个菩萨智慧特别高，以圆满觉性，明白世间法及出世间法，一切形而上及形而下都不离于佛法。一切法皆不生不灭，不增不

减，不垢不净，无所不在，无所在，在在处处都可以成佛，圆合一切，一切皆归于圆满。

于诸性相，性是指形而上的道体，相是形而下的形相。要如何见到形而上的道体呢？透过般若来悟到自性。般若分为：（一）实相般若。此是般若的体，也就是形而上的道，明心见性就是指认识这个实相般若。（二）境界般若。不管涅槃也好，菩提也好，都是讲一个东西，但是，境界不同。（三）文字般若。真见了道，智慧开发了，言语文字思想自然高明，这是智慧的境界。（四）方便般若。所谓方便就是般若道体起用的方法、法门，应用有不同，随众生心，应所知量，这也是随见道以后自然发生。（五）眷属般若。只要见了道，布施、持戒、忍辱、精进、禅定等都跟着来，八万四千细行，样样都达到至善。这五种般若，我们以前讲过了，再一次在这里提醒各位。透过了般若，悟到了自性。那么，实相般若是怎么样呢？“空”。因此，后世把般若宗称为性宗，性宗以毕竟空为宗旨。

相是现象，透过现象来认识菩提叫作法相宗。法相讲的是“有”，有法可依，有法可循。法相的有也叫胜义有，什么叫胜义有呢？这不是我们普通一般人所说的有，那是凡夫的妄有，不真实的。

性宗讲的是毕竟空，相宗讲的是胜义有。那么，到底是空还是有呢？空也好，有也好，还都是方便，如果拿圆觉境界来讲，都是方便。禅宗的最高境界，所谓：“离四句、绝百非。”哪四句呢？空，有，非空非有，即空即有；凡著了一边都不是。这些都是说法的方便，言语文字表达的方便，非究竟，不可以执著。明心见性，性从哪里见？无可见处。真无可见处？性从相上见，起用才可以知道他是怎么样一个东西。用过了自然便休，相空了自然见性。于诸性相，无离

觉性，不管性宗所讲的空的道理，或是相宗所讲的有的道理，空也好，有也好，都不离于圆觉自性。

走这种路线的方法称为圆修三种自性清净随顺，这是大乘的最高境界，禅那、止、观三者一体，三者清净无碍，也就是《华严经》所讲事事无碍法界。

“善男子，是名菩萨二十五轮，一切菩萨修行如是。若诸菩萨及末世众生，依此轮者，当持梵行，寂静思惟，求哀忏悔，经三七日，于二十五轮，各安标记，至心求哀，随手结取，依结开示，便知顿渐。一念疑悔，即不成就。”

佛经很有意思，你说佛法是科学呢？还是宗教呢？例如《楞严经》讲到明心见性的问题，有七处征心，八还辨见，非常科学，非常合乎逻辑，但是，到了中间讲到修行的问题，佛告诉我们要念一个楞严咒，还要布置一个坛场，这不能拿科学来解释了。《圆觉经》也是这样，以上所讲的道理都非常透彻，非常解脱，分析得非常清楚，非常科学。但是，到了这里，就是宗教了。

佛说你懂了这二十五种修行法门以后，不过，注意哦！这是修行大乘道的法门，小乘的人能不能走这个路线？你观察自己的能力了。这二十五轮怎么修呢？他有个方法告诉我们。

佛说若有菩萨以及未来末世的众生要依此方法来修的话，先有个准备工作——当持梵行，先修清净行，清净行就是持戒，中国文化所谓的斋戒沐浴就是梵行。斋不是吃素，斋是斋心，也叫作心斋，严格地反省自己、克制自己，达到庄严、圣洁、清净。持就是拿着不能放掉，为什么叫修持呢？就是有个方法可依，而且不能放弃。持此梵

行、戒行、清净行以后，还要寂静思惟，求哀忏悔。让自己安静下来，忏悔过去种种的罪过。

如此专修二十一天以后，在二十五种方法上各作标记，一个标记代表一种方法。诚心拜佛，抽取其中一个；抽到哪一种，就按照哪一种方法去修。一念疑悔，即不成就。中间没有一点怀疑，绝对信，纯宗教。

不管你抽到哪一轮，不管你走哪一种路线，最后的结果都是一样，归元性无二，方便有多门。假如你不用这个方法抽取其中一种，自己选一种修可以不可以呢？可以，你有这种自信力也可以成就，但是，也要注意最后一句话：“一念疑悔，即不成就。”

“尔时，世尊欲重宣此义，而说偈言：”

佛最后用偈子作结论，把要点再重复说一遍。

“辨音汝当知：一切诸菩萨，无碍清净觉，皆依禅定生，所谓奢摩他，三摩提禅那，三法渐次修，有二十五种。十方诸如来，三世修行者，无不因此法，而得成菩提，唯除顿觉人，并法不随顺。一切诸菩萨，及末世众生，常当持此轮，随顺勤修习，依佛大悲力，不久证涅槃。”

“辨音汝当知”，辨音菩萨你应该知道。

“一切诸菩萨”，任何过去、现在、未来一切的大乘菩萨们。

“无碍清净觉”，每一个人本来都是清净无碍的，有所谓障碍都是自己找的。

“皆依禅定生”，为了清除自己所生的障碍，必须依靠修行，如何修呢？有三个纲要。

“所谓奢摩他”，有所谓至静止的原则。

“三摩提禅那”，变化观的原则及寂灭禅定的原则。

“三法渐次修”，三种原则相互搭配。

“有二十五种”，共有二十五种方法。

“十方诸如来”，十方上下一切佛。

“三世修行者”，过去现在未来一切修行人。

“无不因此法”，没有不走这二十五条路线。

“而得成菩提”，而成佛道。

“唯除顿觉人”，除此之外，尚有顿悟法门，除了顿悟之人。

“并法不随顺”，一法都不要，直接明心见性。

“一切诸菩萨”，佛吩咐一切菩萨。

“及末世众生”，以及末世的众生。

“常当持此轮”，应该持此二十五轮的修法。

“随顺勤修习”，随着这些法门勤奋修习。

“依佛大悲力”，依靠佛的大悲力。

“不久证涅槃”，不久即可证得涅槃。

第九章　净诸业障菩萨

本性清净因何染污

什么是我相

什么是人相

什么是众生相

什么是寿者相

如何做到法解脱

“于是净诸业障菩萨在大众中，即从座起，顶礼佛足，右绕三匝，长跪叉手而白佛言：……”

现在要讲的是净诸业障菩萨。此菩萨的名号“净诸业障”四个字，已经点出了此篇的重点所在。学佛的重心是净诸业障，能够彻底净诸业障就是佛。如果以这个观点来看，一切佛法的修持，无论大小乘，都是净诸业障。

业是佛法所特别提出的，业包括了三世时间，过去、现在、未来，也包括了十方无尽的空间，所谓宇宙就是无限的空间和无限的时间。在这时空中形成了国土世间、器世间、有情世间。我们所在的地球就是器世间，也是国土世间，另外属于有灵性的众生就是有情世

间。这些世间都是业力所形成的，业力的根源是心力，世间是由众生共同的业力所形成。每个人的遭遇不同、个性不同、思想不同、感受不同，那是众生的别业。别业之中亦有共业，例如生在同一时代，同一地区，同一环境，共业是一样。

业又有善业与恶业之分，世间的人类是恶业多，善业少。

往昔所造诸恶业，皆由无始贪瞋痴，
从身语意之所生，一切我今皆忏悔。

这是《华严经》中的一首偈子，忏悔是净诸业障的第一步。忏悔是由两个观念组成的，忏的意思是对以前所做的错事感到难过、惭愧，悔是警策自己以后不要再犯了，也就是孔子说颜回的话——不贰过。孔子说颜回了不起，所有学生中只有颜回做到“不迁怒，不贰过”。这就是菩萨道。一个人有了痛苦烦恼，不把自己的痛苦烦恼加到别人身上，就是不迁怒。平常我们心里烦的时候，谁找你谈话，他一定倒霉，你一定没有好的心情对他，你一定没有好的言语对他，这种心理行为叫作迁怒，这是我们最容易犯的过错。不贰过，犯了一次过错，下次决不再犯，可是，我们很难做到。孔子所提的“不迁怒，不贰过”，就是净诸业障的办法。

“大悲世尊，为我等辈广说如是不思议事，一切如来因地行相，令诸大众得未曾有，睹见调御，历恒沙劫勤苦境界，一切功用，犹如一念，我等菩萨，深自庆慰。”

净诸业障菩萨首先赞叹佛，大慈大悲的佛能够为我们这些人讲这样不可思议的法门。一切如来因地行相，这是点题。佛告诉我们一切成佛的基础，所谓基础也就是最高的，我经常讲：“最初的就是最后

的”，学佛如此，做人也是如此，最平凡的也就是最高深的。所以，如来因地行相就是成佛最高的结果。

“令诸大众得未曾有”，“得未曾有”是佛经文学的创作，过去不曾有过，第一次接触到。

“睹见调御”，看见什么呢？看见调御师，调御师就是佛的别号。调是调伏，调教。御是驾御。佛是大调御师，大教育家。

“历恒沙劫勤苦境界”。佛何以有此成就呢？不是一生所能成就，历恒沙劫勤苦境界。恒沙劫是无数劫，多到如恒河的沙数，不可数，不知有多少。劫，还不止一生，劫有大劫小劫之分，在此不多说明，我们把它简化，代表生生世世。要怎么样才能修成佛呢？历恒沙劫勤苦境界。任何一个人的成就都不简单，都要从穷苦中来，都要从劳苦中站起来。很顺利起来的人，结果都很快下去，因为基础不牢固。修行人更是如此，所以这里赞叹佛是历恒沙劫勤苦修行而来，不是偶然成功。但是，那么多的勤苦境界靠什么修持呢？靠一心，心志坚定，一切功用，犹如一念。

成佛须历恒沙劫勤苦境界。我们听了，觉得害怕。我以前年轻的时候，不管是基督教、天主教、伊斯兰教、佛教都去研究过，觉得很好，都是劝人为善。但是，要我去修，不干！为什么？成佛要经三大阿僧祇劫，我的命没那么长，来生的事谁知道呢？来生还有没有我呢？那么，办个出境证，念个阿弥陀佛，死后到西方极乐世界去留学。但是，觉得天上人间渺茫无凭，不干。后来，碰到禅宗，直指人心，顿悟成佛，即身成就，好，这个好，这下干了。人家说你现在也学这个呀？这个好啊！非学不可，甚至到处拉人去学。但是，教理明明说成佛须经三大阿僧祇劫，与禅宗所说的顿悟成佛，不是冲突吗？

而且成佛要经三大阿僧祇劫那么久的时间，听了也令人害怕。不要紧，“一切功用，犹如一念。”这句话就把你救回来了。一切唯心，这一念之间包括了十方三世。人在快乐的时候，一百年犹如一刹那；在痛苦的时候，过一分钟如一年。因此，李长者告诉我们：“十世古今始终不离于当念，无边刹境自他不隔于毫端。”时间与空间都在一念之间。

我等菩萨，深自庆慰。净诸业障菩萨说我们这些学大乘道的菩萨们，听了这段话非常高兴。这段话非常重要，也是点题。

“世尊，若此觉性，本性清净，因何染污？使诸众生迷闷不入。”

接着净诸业障菩萨提问题。在《楞严经》中，富楼那也提过这样的问题，这是个大问题。众生本来是佛，自性本来都是清净光明，为什么又变脏了？为什么我们现在不是佛？这个原因何在，我们不懂。

“唯愿如来广为我等开悟法性，令此大众及末世众生，作将来眼。”

请求佛慈悲方便，为我们开示悟入诸佛之法性，证得清净之自性。使我们以及末世的众生具有正法的眼睛，这个眼睛是智慧之眼，能够认识真正的佛法。

“说是语已，五体投地，如是三请，终而复始。”

这段我们不重复解释了。

“尔时，世尊告净诸业障菩萨言：善哉！善哉！善男子，汝等乃能为诸大众及末世众生，咨问如来如是方便。汝今谛听，当为汝

说。”

这段重复的话，也不再解释了。

“时净诸业障菩萨奉教欢喜，及诸大众默然而听。”

此时净诸业障菩萨非常高兴，在座大众都静默聆听。

“善男子，一切众生从无始来，妄想执有我人众生及与寿命，认四颠倒，实为我体，由此便生憎爱二境，于虚妄体重执虚妄，二妄相依，生妄业道。有妄业故，妄见流转，厌流转者，妄见涅槃。”

我们注意这一段佛的答话。刚才净诸业障菩萨问佛说：本性清净，因何染污？众生本来是佛，为什么变成众生呢？注意！佛在这里并没有正面回答这个问题。佛在《楞严经》的回答是：“觉明为咎”，无明从哪里来的？觉明所生。这个答案好像没有答一样。那么，佛在《圆觉经》总该好好回答这个问题了吧！嘿！谁知他老人家却轻轻带过，不做正面答复。

这种不做正面答复叫作置答，也是佛的一种教育法。置答并不是答不出来，答出来的话，你们永远去搞思想去了，不会修证佛法。他要众生大家个个成佛，只要你自己亲自证到佛的境界，答案自然就出来了。

一切众生从无始来。无始是佛学的名词。这个宇宙从何时开始？尽管目前科学如此发达，到现在仍然没有答案。无始就是没有开始，宇宙是循环性的，犹如一个圆圈，任何一点都是起点，同时也是终点。那么，无始究竟是什么时间呢？如何确定呢？佛刚才已经告诉你了，“一切功用，犹如一念”。就在你的一念之间。

妄想执有我人众生及与寿命。所谓妄想就是虚妄不实的思想心念，它是偶然的，暂时的，因缘所生的。我们天生自然就认为有一个我，有了我就有你，就有他，就有人，有众生，众生就是社会、世界，乃至一切生物；还有寿命，希望活得长寿，最好不要死，永远活着。《金刚经》也是讲这四样，叫作：“无人相，无我相，无众生相，无寿者相。”

认四颠倒，实为我体。这是第二重错误。四颠倒就是地、水、火、风四大类，认为身体的肌肉骨骼、血液内分泌、热能、呼吸等等是我的实体。

由此便生憎爱二境，于虚妄体重执虚妄。这是第三重错误。第一重错误是认为有一个我的存在，第二重错误是把现有生命的四大所构成的肉体认为是我，由这二重错误所加起来的矛盾，衍生出心理上的憎恨与喜爱。喜欢的就去占有，失去的时候就憎恨，人生就在这两种境界里打滚。在此虚妄不实的我相、人相、众生相、寿者相以及误认四大是我的错误之中，更加执著假相。

二妄相依，生妄业道。由于执著身心两种假相，相互为因，相互依傍，形成业力。有人问业力是不是宿命论？对，宿命论是根据业力而来。站在宿命论的立场来讲，人生的命运都有一定。很多人说学佛不应该相信宿命论，其实，宿命论也与佛法有关。命运是谁主使的？不是上帝，也不是阎王，也不是佛菩萨，是自己造成的，心造的，今生的果报是过去生的种子生现行，今生的生理行为及心理行为又变成来生的种子。所以说：“欲知前生事，今生受者是；欲知来生事，今生作者是。”

命运就是业的道理。我们讲过业分为别业与共业，每个人的命运遭遇不同，这是别业。共业呢？我们所生的时代，这个时代是苦恼的时代，是战争的时代，尤其像我们这种年纪的中国人，碰到北伐战争，抗日战争以及各种各样的战乱，这一辈子就如此消磨过去了。在四十年前，我就跟同学讲，算了，我们这一辈子不用算命了，所有中国人的命我都算好了，八个字——“生于忧患，死于忧患”，当然这是指我们这一代。这是我们这一代的共业，这共业怎么来的？古人说：“欲知世上刀兵劫，且听屠门夜半声。”我们的肚子吃掉了多少条生命，像台北市一天要吃掉多少条牛，多少只猪，多少只鸡、鸭，你统计过没有？你吃了人家，不用还账的呀？我们以前小时候经常去看人家杀猪杀牛，牛只要一到了屠宰场，眼泪就掉了出来，真灵光！牛就有这种灵感。猪老哥就不同了，上了刑场，还唔呀唔的。

杀生是很可怕的，所以，他们诸位菩萨们就吃素了。不过，吃素也杀了一半，植物也有生，无命有生。生与命有分别，万物都在生生不息。命再加上妄想，有灵性。真要做到不杀生很难，除非你的禅定功夫到达三禅天，可以不吃不喝不呼吸，否则，你呼吸也在杀生，空气中有细菌。严格说不杀生，太难了！我们只好姑且培养一点慈悲心。

二妄相依，生理的四大与心理的妄念，两者互相影响，我们整个人生都受它们影响。有时候，心理的理性告诉我们不要行动，但是，生理上的需要控制不住。有时候，生理很正常，心理受了刺激，也颠倒造业了。

有妄业故，妄见流转。这是第四重错误，产生不正确的观念、思想、见解，这叫妄见，误认为生命在轮回流转。于是，拼命修行想跳出轮回，想要达到涅槃境地。这样对不对呢？佛说你错了，这也是妄

见，妄见涅槃；这也是大妄想、大贪心，把小贪心换成大贪心而已。《圆觉经》属大乘佛法，不讲小乘，所以这里说：“厌流转者，妄见涅槃。”实际上我们的轮回不要紧，没有事，轮回也空，旋转跟我们有什么相关？像现在我们坐在这里，生命有没有流转？有。心脏在跳动，血液在流动，细胞不知死了多少，也不知生了多少。不过，你还是你，没有变过，也没有动过。

“由此不能入清净觉，非觉违拒诸能入者，有诸能入，非觉入故，是故动念及与息念，皆归迷闷。”

因此，凡夫不能入道，凡夫不能成佛，乃至包括声闻、缘觉、菩萨不能成佛，什么作障碍？妄想颠倒。由此不能入清净觉，不能恢复本来清净的自性。并非我们本来的觉性抗拒你悟道，假如你认为有个可以入道的方法，或者觉得有个空的境界，那就不对了，那就不是本来清净，那就已经不清净了，只要有一个境界存在就不是清净本觉。清净不是你修出来的，若有修有证就不是了。是故动念及与息念，皆归迷闷。注意！凡夫的动念是错，修道人想把妄念息灭剔除求个清净也是错。

“何以故，由有无始本起无明，为己主宰。”

那么，错在哪里呢？都是一念无明障碍住了，由无始劫来的无明作了自己的主宰，没有真正明白自己的本来自性。

“一切众生生无慧目，身心等性，皆是无明，譬如有人不自断命。”

一切众生自有生命以来，就没有真正的智慧。所以，学佛的成就不是功夫的成就，而是智慧的成就。身心等性，皆是无明。什么是无

明？我们的生理以及心理，包括思想、观念、见解、感受，身心全体都是无明。动念是无明，息念也是无明，所以都不对。无明本身不能破无明，例如人自己不能做自己生命的主宰，不能决定自己想活多久就活多久，不能想了断自己的生命就了断自己的生命，说走就走，你办不到。

“是故当知：有爱我者，我与随顺，非随顺者，便生憎怨。为憎爱心，养无明故，相续求道，皆不成就。”

我们的身心都是无明，从误认为有一个我开始，有我就有你，你跟我就不一样，你是你，我是我。喜欢我的人，我就跟他交往，他对我很好，他很爱我，好吧！我就跟他结婚。他做事顺我的心，自然就升他的官。这就是有爱我者，我与随顺。非随顺者，便生憎怨，看不顺眼的人，或不如我意的人，就讨厌他。我曾经讲过所谓爱情都是自私的、自我的，我爱你那是因为“我”爱你，而且爱本身就是占有欲，你是属于我的；然后，爱不到就恨，或者相处久了，对方的缺点被发现了，看不顺眼了，彼此的想法不同，于是怨恨就来了。这就是人，是不是这样？

为憎爱心，养无明故。憎爱心从哪里来的？从无明而来。由无明产生的憎爱心，再养无明，再增加无明，连环相续，在此循环中求道，永远不能成佛。

“善男子，云何我相？谓诸众生心所证者。”

什么是我相呢？“谓诸众生心所证者”，就是我们心理上或观念上所认为、所知道、所证得的境界。譬如张开眼睛，我可以看见东西，我注意一下，我的身体有所感觉，就是这个“我”。这个“我”

是什么？这是心的作用，心在哪里？不知道。大家闭起眼睛打坐，有个黑洞洞的境界，好像这就是我，这是我所证的。睡眠时，躺在床上，闭起眼睛，我要睡了，慢慢地睡着了，这也是我相。

“诸众生心所证者”所包含的意义很广，我们自己所认为如何如何，这都是我相的作用。我活着，我会思想，我有感觉，我有烦恼，这些都是我相，“诸众生心所证者”。再进一步对修行人来说，不管在家或出家，修行一天有一天的效果，唉呀！我昨天拜了佛，回去做了一个梦，梦到了菩萨，这本来是个梦，结果把梦抓得牢牢的，认为这就是效果，这就是我相。甚至于修行打坐做功夫，我今天好清净啊！一个念头都没有，我空了。你觉得空了，那是你心所证者，那是你的心所造出来的，这也是我相。

心所证者就是我相，三藏十二部所有佛经要我们破除的就是这个，譬如讲唯识的法相宗，把心的我相分为百法，《俱舍论》把心归纳为九十八个结，如果能解开此九十八个心结就成道了。

“善男子，譬如有人百骸调适，忽忘我身，四肢弦缓，摄养乖方，微加针艾，则知有我，是故证取方现我体。”

佛说譬如有一个人，身体非常健康，没有任何病痛，没有任何不舒服，则忘记了身体，忘记了我的存在。假如这个人身体不健康了，生病了，不舒服了，此时，“微加针艾”，用针灸治疗，在身体上扎一针，则知有我。由此证明身体内部，乃至皮肤外表，处处有我。“是故证取方现我体”，这是很好的一个证明，我在哪里？每一个细胞都有我。

其实，身体是身体，不是我，它只是个机器，可是，人会爱惜这个身体。佛在此说明一个道理，本来无我，我的存在只是一念之间，我们搞错了，认不清楚，以为处处有我，因此不能成道。学佛或是出家修行就是为了成道，成道就是证得无我，可是，世间的修行人天天打坐修行，搞了十几年，有没有我呢？那个我愈来愈大，因为他觉得我有功夫，别人都不如他，所以，这个“我”更大。

“善男子，其心乃至证于如来，毕竟了知清净涅槃，皆是我相。”

你看！佛说一切众生认为自己悟道，修道成功了，乃至证得如来境界，无所从来亦无所去，最后以为我已经空了，清净了，没有妄念了，涅槃了，寂灭了；有得道、悟道的观念，这正是我相。注意！《圆觉经》是了义经，了解尽管了解，很不容易到达。《圆觉经》说即使到达了这个境界，已经落于我相。照这样说来，修行要达到无我，几乎做不到。到了清净涅槃，一念不生，这正是我相呢！换句话说，这正是业力的根本呢！你看难不难？

“善男子，云何人相？谓诸众生心悟证者。善男子，悟有我者，不复认我，所悟非我，悟亦如是，悟已超过一切证者，悉为人相。”

什么叫作人相？人相的根本是我相，有了我相，就觉得我与你与他不同，人相是由我相所分化出来的。《圆觉经》说：“谓诸众生心悟证者。”这又是另一句话。上面说过我相是“谓诸众生心所证者”，心所证者是我相，心所了解到的感受、思想等等。什么是人相呢？心悟证者，悟到了什么事，此悟心即是人相。

“悟有我者，不复认我，所悟非我，悟亦如是。”这四句话不太容易了解。悟到另外有一个我存在，离开这个肉体，另有一个灵明觉知的我存在，空空洞洞，清清楚楚，道家谓之“元神”，或者认为这就是“法身”，此时，不再认为肉体就是我。“所悟非我，悟亦如是”，其实，此所悟到灵明觉知的我也是假的，这也是我们一念所造成的。例如我们在梦中所觉得的我，这个我是假的。悟亦如是，所悟非我，所悟到的清净境界不是我，能悟之心也不是我。

“悟已超过一切证者，悉为人相”，认为自己已经悟了，而且认为自己超过一切圣贤，这个人不行，那个居士不行，那个法师也不行，那个活佛也不行，现在人都不行，古人呢？古人也不行，他们都错了，只有我对，这都是傲慢的心理，一副得道的样子，这都是人相。所以，很多学佛的人，一见面就是阿弥陀佛，满口佛话，一身佛气，著相著得厉害，一听到对方也学佛，好哦！信佛好哦！假如对方不学佛，则眉头一皱，好像罪大恶极似的，几乎所有的宗教徒都是这样，这都是我相、人相。

“善男子，其心乃至圆悟涅槃，俱是我者，心存少悟，备殚证理，皆名人相。”

佛说修行人已经明心见性，证到涅槃境界，若有一丝一毫我已成佛的念头存在，就是我相。“心存少悟，备殚证理”。心中存有一点点我已经悟道的心理，唉呀！这些众生好可怜哦！这是指真已经悟道了，可是悟迹未除。“备殚证理”，什么般若呀！唯识呀！无所不通，道理都懂，功夫也到了，如果有一点悟心未忘，“皆名人相”。好难啊！

“善男子，云何众生相？谓诸众生心，自证悟所不及者。”

有了我相，就有人相；有了人相，就有众生相。我相、人相、众生相都是差别心理、不平等心理。佛说众生平等，什么平等呢？性相平等，一切众生生命的根本都是一样的，以及生命的作用现象是一样的，但是一般凡夫不会觉得平等。不平等，就有众生相。

什么是众生相呢？“谓诸众生心，自证悟所不及者”。我相，“心所证者”；人相，“心悟证者”；众生相，“自证悟所不及者”。很清楚，条理分明，而且文字又优美，这就是佛经文学。“自证悟所不及者”，人了解自己容易，了解他人难，人所想到的都是自己，别人如何就不管了，所以，你所想不到的就是众生相。

“善男子，譬如有人作如是言：我是众生，则知彼人说众生者，非我非彼。云何非我？我是众生，则非是我。云何非彼？我是众生，非彼我故。”

接下来佛举个例子来说明众生相，譬如有一个人说：“我是众生。”我们听了这句话，就知道他所说的众生，并不是指我，也不是指他，而是指许多人。“云何非我？我是众生，则非是我”。例如有人骂：“这些众生多可恶！”我听了决不生气，因为他说的是众生不是我。“云何非彼？我是众生，非彼我故”。为什么不是他呢？因为众生这个观念指的是群体，不是他也不是我。假如有人骂我：“你这个家伙，混蛋！”我们两人非打架不可。假如有人自己骂自己说：“我这个家伙混蛋！”你决不会生气，还笑呢！假如骂说：“一切众生都混蛋！”你听了觉得无所谓。人就是如此，打了你，骂了你，非报复不可。打了别人，骂了别人，杀了别人，我们一点关系都没有。假如今天空难死了十几个人，唉呀！好可怜唷！可怜归可怜，饭还是照吃。如果死的是自己的亲人，饭就吃不下了，还鼻涕眼泪一大堆呢！

修行要在这个地方去体会，如何去得掉我执？如何空得掉我？人家骂你毁谤你，没有关系，但是，真要侵害你，割你的肉，那就受不了。有人学佛听到要布施，甚至有人跑到我面前说：“老师啊！你是大善知识，我身口意供养你呀！”那牛吹得可大了，真哄死你了，我说：“真的呀？”“真的！”“好！你身口意供养我，那么，你的身体是我的了，我现在拿一把刀，割一块肉下来，可以不可以？”唉！这些都是骗人的话，怎么做得到？所以，平常会骗人，学了佛以后，更会骗人，那是唬人大学毕业的，这就是众生。

“善男子，但诸众生了证了悟，皆为我人，而我人相所不及者，存有所了，名众生相。”

只要是一切众生在修行上认为有所证有所悟，都是我相人相。你觉得我已经空了，我已经得定了，我已经得戒了，我已经悟了，我所悟的就是至高无上的道，可惜你们不懂啊！这正是我相人相，贡高我慢。“而我人相所不及者”，你觉得空了、清净了，我悟了，你们众生可怜啊！可悲啊！“存有所了”，存有一丝得道的念头，应该度众生啊！今生不度来生度啊！只要有这种心理存生，不是妖魔，就是鬼怪。这种心理都是“我”在作怪，所谓众生相就是由我相来的，我相的第三重投影。

“善男子，云何寿命相？谓诸众生心照清净觉所了者，一切业智所不自见，犹如命根。”

现在讲到寿命相，《金刚经》称为寿者相，寿者相是我相的第四重投影。寿者相很严重，老实讲我们很多人学佛，都不是为了求道，你问他为什么打坐学佛？为了健康长寿，希望多活几年。佛法的目的并不在此，可是一般人学佛的目的，真正讲起来，还是寿者相。身体

是假的，这个我知道，不过，我悟了道，法身是不生不死，永恒存在，这是寿者相。另外一种人则认为想要悟得此不生不死的法身，恐怕我不行，所以，我先办个手续，向西方阿弥陀佛国度申请留学，万一我修不成，中途要走了，阿弥陀佛！往生西方极乐世界，据说那边只有快乐没有痛苦，想要什么就有什么，又不要劳苦出力，一本万利，甚至，还不用本钱，只要你念一念就可以了，无本生意。这种心理还不是寿者相？想让自己活得舒服一点，活得长久一点，基本还是由我相来的，四相难除啊！

“云何寿命相？”什么是寿命相？“谓诸众生心照清净觉所了者”，这第四句话又不同了。什么是寿命相？“心照清净”，就是说你已经悟了道、得了道，照见五蕴皆空，什么都空了，照到清清净净的境界，一念不生，但是，知道这个清净就是本体，这就是道，这就是法身。“觉所了者”，觉悟到妄念都没有了，什么都空了，身心都空了，灵明觉知，一灵不昧，不管打坐不打坐，都在空的境界中，到达这个境界已经很高了，很少人能够到达这个境界。“一切业智所不自见，犹如命根。”一切众生由业力所生的智慧是看不见这个境界，好像命根是看不见一样。你说我们的命根在哪里？在心脏？心脏可以换掉，现在有换心手术。在生殖器官？也不是。在脑？不是。“一切业智所不自见”，自己还找不出来呢！真正的命根在哪里呢？身体不好的朋友请注意！真正的命根在心，一念之间。所以，求生意志力强的人，生命力强。其实，命根就是我相，这是关键，要研究清楚。

“善男子，若心照见一切觉者，皆为尘垢，觉所觉者，不离尘故，如汤销冰，无别有冰，知冰销者，存我觉我，亦复如是。”

佛说：如果你已经照见一切皆空，这一念灵明不昧之觉，也是尘垢，也是染污。能觉与所觉都是尘垢，能觉之知与所觉的清净境界，

都是意识上的业力习气，你觉得一念放下，清清明明这就是道，其实，这正是我。道理在哪里？佛说“如汤销冰，无别有冰”，拿热水在冰上一浇，冰就溶化成水，冰就不存在了。这个比喻很好，我们凡夫把思想妄念抓得牢牢的，等于把水结成冰，修道的人天天求空求清净，认为这清净的境界就是道，明心见性了，这只是把冰化为水而已，还是妄想。你觉得空了，这清净境界就是大妄念。“存我觉我，亦复如是”，凡夫觉得有个我，罗汉觉得无我，认为空就是道，落在空中，一个半斤，一个八两，所以，不能成佛。

悟到空的境界，守着这个空的境界，可以修到长生不老的境界，例如道家用心念将精气神凝固住，的确可以长生不死，《楞严经》叫作坚固妄想。净土宗追求往生极乐世界，如何往生呢？要修到“一心不乱”，一心不乱是长寿佛的法门，这是秘诀，这是水结成冰的道理。但是，如此并不能成佛，没有圆觉，要把水变成冰就变成冰，要把冰变成水就变成水，一切自在，成佛有望。我不敢动念，想维持清水，不敢把水结冰，还不行。所以，叫你们好好修密法的生起次第与圆满次第，是有道理的，悟到的话，这是大圆觉境界。

“善男子，末世众生不了四相，虽经多劫勤苦修道，但名有为，终不能成一切圣果，是故名为正法末世。”

佛说将来的众生不了我相、人相、众生相、寿者相，虽多生多世勤苦修行，永远不会成佛，不能证得果位。为什么呢？因为后世的众生执著厉害，抓得很牢，尤其对于我相，越抓越牢，越来越坚固妄想。因此，后世成佛的人越来越少，不要说成佛，得罗汉果的人越来越少，此为正法末世。

未来的时代讲求速度，什么都要快，机器发达，人就懒了，人脑不用，用电脑，人慢慢要变成废物了，人都成“糊”了，人的智慧有多高，众生的业力就有多高，两者是相对的。你们好好用功修个长生不老，再过三十年后，看看我的话如何？那时候的生活已经不是我们此时的形态。变了就是变了，拉不回来，真是江水东流去不回啊！有些人说：“老师啊！你要力挽狂澜啊！你要中流砥柱呀！”不要骗我了，你去挽挽看！你去站在中流砥柱看！挽不回也抵不住的，为什么？大势所趋，一点办法也没有，此所谓大势至菩萨也！挡不住，什么才挡得住？阿弥陀佛，阿弥陀佛才有办法。这其中的道理，自己去悟。

“何以故？认一切我为涅槃故，有证有悟名成就故。譬如有人认贼为子，其家财宝，终不成就。”

为什么不能成佛？你那清净境界、空境界、光明境界都是“我”所变的，我是什么变的？业所变的，业是心所变的，心是一念无明所变的，把这一念无明所变的我认为是涅槃，把我所变的清净认为是成佛的境界。有证有悟名成就故，一切众生都容易著相，只要有一点理解，有一点功夫，就傲慢得不得了，佛学叫作增上慢，我相更重，不学佛还好，一学佛，看人家都看不顺眼，唉呀！这个人愚痴啊！唉呀！这个人贪心好重啊！只要认为自己有所证有所悟有所成就，就是凡夫。譬如有人把贼当儿子在家养着，这家的财产迟早会没有了。我们认为一念不生清净境界就是道，这正是贼，这正是业力的根本，永远不能成就。

“何以故？有爱我者，亦爱涅槃，伏我爱根，为涅槃相。有憎我者，亦憎生死，不知爱者真生死故。别憎生死，名不解脱。”

为什么呢？佛在这里说得很清楚，众生不能成佛，是因为我相。有爱就有憎，爱不到就恨，爱有多深，恨就有多深。这个爱不只是指男女之间的爱，爱钱、爱吃，爱车子，爱宠物，爱旅游，爱钓鱼等等，其实，人最爱的是什么？自己。《圆觉经》在这里说：“有爱我者，亦爱涅槃。”你说我什么都不爱，只爱修道，只爱清净，哈！这还是爱我，这是佛说的唷！想想看，你为什么爱修道？唉呀！世间都是假的，只有修行是真的，这还是做生意的心理，认为修道对你比较有利，而且这是我所喜欢的。“伏我爱根，为涅槃相”，你只是把世俗的观念压伏下去，觉得我已出家，我在修行，认为要清净，要涅槃，这样才对，这还不是我见？

因为爱的心理，想要求道，就发生另一种恨的心理——讨厌生死。你为什么修道？我为了生死修道，这个人已经是第一等了，普通人修道不是为了生死，而是求长寿，其实也是为了生死，不过，只是要生不要死。人都怕死，为什么怕死？死了就什么都没有了。为什么怕生死呢？因为有我。不知爱恨真生死故，其实这个爱的心理就是生死的根本，为什么有生死？因为有爱，有求，有取。所以，了生死并不是了肉体的生死，而是自己心念的爱憎。“别憎生死，名不解脱”，你讨厌现实的人生，想要脱离生死，这叫作不解脱。照《圆觉经》这么说，哪一个学佛的人真解脱了没有，都走了错误的路子。

“云何当知法不解脱？”

以上讲的是“人”解脱的道理，接下来讲的是“法”解脱的道理。

“善男子，末世众生习菩提者，以己微证，为自清净，犹未能尽我相根本。”

佛说将来末世的众生，有学佛求道的人，以自己稍微有所悟解或修行达到的境界，以此些微的效果认为自己得道了，认为清净就是真理，犹未能尽我相根本，这还是我相啊！

“若复有人赞叹彼法，即生欢喜，便欲济度。若复诽谤彼所得者，便生瞋恨。则知我相坚固执持，潜伏藏识，游戏诸根，曾不间断。”

假如有人赞美他所证得的佛法，就心生欢喜，就要度他。很多学佛的人都认为不学佛的人好可怜啊！学了佛以后，满口慈悲啊！度众生啊！对不学佛的人或信仰其他宗教的人则看不顺眼，若听到有人说佛法不好，那更气得不得了！这都是爱憎之心，这都是我相根本。

“则知我相坚固执持”，人对我相抓得极牢，我见极深，不容易去得掉，“潜伏藏识”，生生世世潜伏在第八阿赖耶识里，逢境遇缘就爆发。“游戏诸根”，我相的根本存在于眼、耳、鼻、舌、身、意六根之中，“曾不间断”，事情一来，魔境一来，就发作了。魔境并不一定是坏事，魔者磨也，磨炼你，你过不去就是魔，你过得去就是佛了。

“善男子，彼修道者不除我相，是故不能入清净觉。”

其实，要学佛修道很简单——除我相，只要除我相就可以入清净觉；不除我相，就不能入清净觉海。

“善男子，若知我空，无毁我者。有我说法，我未断故。众生寿命，亦复如是。”

接下来佛对大乘菩萨说，假如已经证得了我本来空，人家怎么骂你、侮辱你都无所谓。其实，对修行人来说，人家骂你，侮辱你，折磨你，那是帮助你早点消灭罪业，早点清净，早点成道，应该感谢他。各位看看《寒山拾得问对》，好得很！“寒山问拾得曰：世间谤我、欺我、辱我、笑我、轻我、贱我、恶我、骗我，如何处治乎？拾得云：只是忍他、让他、由他、避他、耐他、敬他、不要理他，再待几年，你且看他。”接下来还有一段：“有人骂老拙，老拙只说好，有人打老拙，老拙自睡倒。涕唾在面上，随他自干了。我也省力气，他也无烦恼。”哈！这就是我空，这才是无我。

“有我说法，我未断故”。如果讲经说法，还觉得我在说法，我是善知识，我在度众生，那就是我相未断。“众生寿命，亦复如是。”众生相、寿者相也是同理，不用多说了。

“善男子，末世众生说病为法，是故名为可怜愍者。虽勤精进，增益诸病，是故不能入清净觉。”

佛又进一步为菩萨们说，不是为我们说，我们还没有资格。佛说其实只要“无我”就可以成道了，但是，我讲了一句“无我”，末世众生听到“无我”，就死死抓住一个“无我”，这本来是治病的药方，但是，众生抓住这味药拼命吃，这又变成病了。所以，在《金刚经》上说：“我所说法，如筏喻者，法尚应舍，何况非法。”佛说我所说的法如过河的工具，利用竹筏过河，上了岸，竹筏就不用了，就可以丢掉了。可是，众生往往上了岸以后，还把船背着走，这不是疯子是什么？我们不学佛还好，一学佛以后，什么八识啰！什么密法啰！越抓越多，越抓越紧，是故名为可怜愍者，所以说众生真是可怜啊！不要以为不学佛可怜，学佛以后更可怜啊！

“虽勤精进，增益诸病。”这话说得很严重，我们学佛本来是为了治病，结果，众生死死抓住药方，把病情加重了，还多生出其他病来，你说可怜不可怜？“是故不能入清净觉”，是故不能成道。

“善男子，末世众生不了四相，以如来解及所行处，为自修行，终不成就。”

佛说末世的众生去除不了四相，四相就是我相、人相、众生相、寿者相。其实，这四相就是一相——“我相”。“以如来解及所行处”，即使佛经可以倒背如流，佛学的理论与见解都清楚，而且依照佛所说的方法修行，守戒修定做功夫叫作依教奉行，“为自修行，终不成就。”这很严重哦！这话可是佛说的，不是我说的。假如是我说的，有九个头都给人家打破了，这简直是魔说嘛！照着佛说的去做还错了，为什么呢？著相，著什么相？执著法相。

“或有众生，未得谓得，未证谓证。见胜进者，心生嫉妒。由彼众生未断我见，是故不能入清净觉。”

佛说世界上还有些人，未得谓得，未证谓证，尤其是现在，这类人多得很，无论禅宗或是密宗，大师级的人多得很，写书啦！演讲啦！看到这些现象，唉呀！没办法，要造孽就去吧！“见胜进者，心生嫉妒”，看到别人比他好，自然就嫉妒起来。人的嫉妒心理是天生的，每一个人都有，不只是女人嫉妒，男人也一样嫉妒，看到别人地位比他高或比他有钱，心里就不舒服。不要以为你没有嫉妒心理，有很多是自己检查不出来的，看到别人拜佛拜得勤，赶快起来吃饭嘛！实际上是怕人家多拜两下有功德。人如果不嫉妒的话，已经成道一半了，已经是菩萨了，已经是无我相了。要是没有这种心理的话，那才

叫修行。为什么众生有这种心理？“未断我见”，都是因为有我的缘故，“是故不能入清净觉”。

“善男子，末世众生希望成道，无令求悟，唯益多闻，增长我见。”

佛再吩咐说，末世众生希望成道的话，不要一心想求开悟，尤其是所谓的禅宗盛行，这个也是禅，那个也是禅，人人都想开悟，结果，都误进去了，变成“唯益多闻”，道理懂得很多，越听越乱。增长我见，我见越来越大，每一个人的本事都大得很。我见包括了身见、边见、邪见、见取见，戒禁取见。所谓见就是思想观念，这是业力的根本。所谓修道成佛，就是修养到无我境界。

无我有两种意义，一是人无我，一是法无我。人无我又分为身无我与心无我。父母所生的身体是暂时合和而生，我们的肉体只是暂时借用而已，时间到了，就衰老坏去，这是身无我。心的无我，我们的思想每分每秒都不停留，如水中的波纹，如天空的浮云，随时变去。一般学佛修道的人，比较容易了解人无我，可是，在自己的修行方法上和修持境界上，认为有一个佛可成，有一个道可得，有一个希求的观念，认为道修成功了，有一个东西永远属于我的，认为我可以永生不灭，这属于我见，把平常的我见，换成佛法的我见，换汤不换药，还是落在我见之中，因此不能净诸业障，不能调伏烦恼，不能入清净觉海。那么，怎么办呢？请看下文。

“但当精进降伏烦恼，起大勇猛；未得令得，未断令断；贪瞋爱慢，谄曲嫉妒，对境不生；彼我恩爱，一切寂灭。佛说是人渐次成就，求善知识，不堕邪见。”

佛说要努力精进降伏自己心念思想的烦恼，烦就是扰乱，恼就是困扰，讨厌的意思。人生就是在困扰中过一辈子，人的一生都在烦恼中度过，甚至连做梦都还在烦恼，烦恼的根本就由我见来的。“起大勇猛”，就是发狠心。发狠心很难，现在学佛修道的人很多，哪有几个人真发狠心修行？无论念佛也好，持咒也好，打坐也好，哪有人精进勇猛？都把学佛当消遣，想到的时候，或是遇到挫折的时候，才念念佛、打打坐，都没有勇猛的切断的决心，世人都是“看得破，忍不过，想得到，做不来”，不是大勇猛的人做不到。

“未得令得，未断令断”。得什么呢？清净圆明。要“得”容易，要“断”可就难了。烦恼、我相、感情、习气断不了，很多人学打坐问如何断除妄念，其实，方法在你那里，你想断就断，那有什么方法？拿出勇猛心，说放下就放下。

断什么呢？贪心、瞋心、慢心，他没有说痴心唷！因为痴包括了整个，断不了就是痴，智慧不够，看不破，也忍不过。下面还有谄曲与嫉妒，谄就是献媚，俗称拍马屁；曲，不直，转弯，人是喜欢转弯的唷！人都喜欢说假话，直心是道场的人非常少。做人很难，不谄曲不转弯，太直的话又容易得罪人。人不只是对别人谄曲，也对自己谄曲；人不只是喜欢欺骗别人，也喜欢欺骗自己。你不要说我们修行人不谄曲不拍马屁，哼！才拍得厉害呢！哦！我最近特别用功，每天打坐坐了三次，拜佛拜了五百拜耶！这是不是对自己谄曲？

再来就是嫉妒，我们上次讲过，人的嫉妒心理非常可怕。人类这些贪、瞋、慢、谄曲、嫉妒的心理，是人性中最坏的一面，与生俱来，每一个人都有。乃至于这个人很清高，与社会都不来往，这是瞋心大，因为他讨厌这个世界，讨厌人家做坏事，讨厌人家追求名利。譬如有些人说你有钱又怎么样？你有地位又如何？我又不求你，有钱

有地位是你家的事，这也是嫉妒，这也是慢心。把这些心理都拿掉，此心才能平静，如古人所讲的“人平不语，水平不流”。你说我打坐的时候很清净，这些心理都没有，不算本事！你到外面做事，与人接触一下看，《圆觉经》这里说要“对境不生”，碰到人家欺负你、侮辱你、取笑你，这个时候看你心动不动？你说我一个人住在山里头，在佛堂里烧个檀香，看的是菩萨，菩萨又不惹你，当然清净！什么是修行？要在这些地方下工夫。

“彼我恩爱，一切寂灭”。既没有恩，也没有爱。既没有怨，也没有恨。这是学佛第一步，这是学佛的基本修养，也是做人的基本修养，做到这些基本的修养，儒家叫作君子，道家叫作真人，佛家叫作菩萨。假如拿小乘道来讲，能够做到“精进降伏烦恼，起大勇猛，未得令得，未断令断；贪瞋爱慢，谄曲嫉妒，对境不生；彼我恩爱，一切寂灭”，已经到家了，那是罗汉境界。以大乘道来讲，还不够，还须“渐次成就”，再求进步，还要“求善知识，不堕邪见”。这是佛对净诸业障菩萨作最后吩咐，就是中国人所讲的求明师指点。是明师，不是名师；名师容易找，明师难啊！没有明师指点，容易堕入邪见，这也是由小乘道转入大乘道的关键。

“若有所求，别生憎爱，则不能入清净觉海。”

嘿！你看佛说话多有意思！刚才吩咐说求善知识，这里却又讲心里有所求就是烦恼，只要有一点想成佛成道的观念存在，已经不对了。只要有一点下意识有所求的观念，不是爱心就是憎心，喜欢就是贪爱，就是占有，就是我相。讨厌就是憎，就是怨恨，为什么讨厌？我不喜欢，还是我相。我讨厌这样的人生，所以喜欢学佛修道，这里就有了憎与爱。有了憎爱，就不能入清净觉海。学佛真难呵！

“尔时，世尊欲重宣此义而说偈言：……”

此时，佛准备重新归纳作结论。

“净业汝当知：一切诸众生，皆由执我爱，无始妄流转，未除四种相，不得成菩提，爱憎生于心，谄曲存诸念，是故多迷闷，不能入觉城。若能归吾刹，先去贪瞋痴，法爱不存心，渐次可成就，我身本不有，憎爱何由生？此人求善友，终不堕邪见，所求别生心，究竟非成就。”

“净业汝当知”，净诸业障菩萨你当知道。

“一切诸众生”，一切所有的众生。

“皆由执我爱”，都是因为执著我相。

“无始妄流转”，无始以来在生死轮回中流转。

“未除四种相”，未能去除我相、人相、众生相、寿者相。

“不得成菩提”，所以不能成佛。

“爱憎生于心”，心中有贪爱憎恨之心。

“谄曲存诸念”，谄曲也是自己内心所生起。

“是故多迷闷”，自己制造了许多烦恼，所有一切烦恼都是庸人自扰。

“不能入觉城”，所以不能成就。

“若能归吾刹”，如果能够归依清净庄严之佛土。

“先去贪瞋痴”，先去除自己内心贪瞋痴。

“法爱不存心”，连有法可得有道可成之心也去除。

“渐次可成就”，慢慢就可以成就。

“我身本不有”，如果明白本来没有我。

“憎爱何由生”，怎么会有憎爱之心呢？

“此人求善友”，再进一步求善知识指导。

“终不堕邪见”，才不至于堕入邪见之中，因为中间岔路很多呀！

“所求别生心”，还不能存有所求之心。

“究竟非成就”，否则就永远不能成佛。

第十章　普觉菩萨

谁是善知识

学佛应依何等行

行何等法

除去何病

如何发心

“于是普觉菩萨在大众中，即从座起，顶礼佛足，右绕三匝，长跪叉手而白佛言：……”

净诸业障菩萨之后，就是普觉菩萨；业障清净之后，就悟道了。《圆觉经》里菩萨出场的顺序就告诉了我们修行的方法。原文不再重复解释了。

“大悲世尊，快说禅病，令诸大众得未曾有，心意荡然，获大安隐。”

普觉菩萨提什么要求呢？佛在前面说过必须把贪瞋痴慢疑拿光了以后，才可以修行，才可以学禅。但是，真正学禅还有许多岔路。所以，普觉菩萨请求佛说禅病有哪些，也就是所谓的“走火入魔”。希

望后世的修行人不会走入岔路，此心此意空荡荡，了无罣碍，得到真正的平安。

“世尊，末世众生，去佛渐远，贤圣隐伏，邪法增炽，使诸众生求何等人？依何等法？行何等行？除去何病？云何发心？令彼群盲，不堕邪见。”

接下来是申诉理由。普觉菩萨说佛啊！将来末世的众生，离开佛的时代越来越远，圣贤菩萨们都不容易被发现，旁门左道和邪魔歪道越来越多，使得想要学佛的人不知“求何等人？”学佛要依善知识，哪个是善知识呢？“依何等法？”是修止观好呢？还是参禅好呢？还是修密法好呢？还是学唯识对呢？持戒，持哪一种戒？菩萨戒？比丘戒？菩提心戒？“除去何病？”修习禅定会有哪些病？“云何发心？”发心并不是出钱，发心是发菩提心、道心，菩提心的用是大悲行，菩提心的体是觉悟。发心非常重要，学佛修道没有起大悲心，想要成就，那是不可能的。就我所知，一般学佛的人都是自私的，都没有真发心。

想想我们学佛，“求何等人？”哪一个是善知识？你分得出来吗？“依何等法？”你知道吗？“行何等行？”“除去何病？”都不知道。所以，普觉菩萨称为群盲，一群瞎子，然后，瞎子牵瞎子，以盲引盲，结果，都掉入水沟里去了。众生就是这么可怜，所以，普觉菩萨心生慈悲，希望佛指示一条大道，令彼群盲，不堕邪见。

“作是语已，五体投地，如是三请，终而复始。”

这是求佛说法的礼仪。

“尔时，世尊告普觉菩萨言：善哉！善哉！善男子，汝等乃能咨问如来如是修行，能施末世一切众生无畏道眼，令彼众生得成圣道，汝今谛听，当为汝说。”

此时，佛告诉普觉菩萨说：好的，好的，你们能够询问如何成就佛道的修行方法，给予末世一切众生智慧之眼，不再盲目修行，使一切众生得成圣道。你现在好好注意听，我来为你们说。

“时普觉菩萨奉教欢喜，及诸大众默然而听。”

此时普觉菩萨听了非常高兴，以及其他大众均默然而听。

“善男子，末世众生，将发大心，求善知识，欲修行者，当求一切正知见人，心不住相，不著声闻缘觉境界，虽现尘劳，心恒清净，示有诸过，赞叹梵行，不令众生入不律仪，求如是人，即得成就阿耨多罗三藐三菩提。”

佛说善男子，末世的众生“将发大心”。什么是大心呢？菩提心，菩萨心又名大心，换句话说，发大心的人就是菩萨，唯有菩萨才有资格称得上大心众生，大心就是抱大希望，打大妄想，在这里的大希望、大妄想是什么呢？就是成就阿耨多罗三藐三菩提，成就无上正等正觉。

那么，如何成就正等正觉呢？首先第一步就是求善知识，哪一个是善知识呢？接下来《圆觉经》在此描述了一个善知识的榜样。“欲修行者，当求一切正知见人。”正知很难，什么叫正知？我们晓得佛有十个名号，其中有一个叫正遍知，不但是正知，而且是遍知，天上天下无所不知，这才真叫作博士，这也是儒家所标榜的儒者——“一

事不知，儒者之耻”。正见则更难了，正见是见道，证得菩提了，不只是见出世法，同时，也见世间法。

哪一位是正知正见的人？你看得出来吗？你分辨得出来吗？分辨不出，怎么办？佛说“心不住相”，心不住相，这可难了。我们每一个人都住相，出家人是出家相，我是在家相，男人是男相，女人是女相，当教授有文质彬彬的书生相，当军人有威武相，每一个人有每一个人不同的相，学佛修道的人最容易住相了，一副道貌岸然的样子就是住相，你学庙里菩萨低眉闭眼的样子，住相了。注意！要“心不住相”，心不被外形所限制住。

第二，这位善知识不走小路，不著声闻缘觉境界，声闻是小乘道罗汉境界，缘觉是独觉佛，也叫辟支佛，属中乘道；唯有走大乘道才有资格称善知识。

“虽现尘劳，心恒清净”。走大乘道的善知识，你不容易看得出来，因为他与一般人一样在尘劳烦恼中。但是，他的心却在清净中，这就是佛教的标志莲花的精神，出污泥而不染。

“示有诸过，赞叹梵行”。善知识并不是没有毛病，甚至比一般人更多。但是，你仔细探究他的行为，他的戒律清严，“赞叹梵行”，梵行就是清净之行。“不令众生入不律仪”，他教导众生讲究人格修养，守规矩，守戒律。“求如是人，即得成就阿耨多罗三藐三菩提”，找到这样的善知识，就可以大彻大悟。研究这一段可参考《维摩诘经》。

“末世众生，见如是人，应当供养，不惜身命。彼善知识，四威仪中，常现清净，乃至示现种种过患，心无憍慢，况复持财妻子眷

属。若善男子于彼善友，不起恶念，即能究竟成就正觉，心华发明，照十方刹。”

佛说后世的众生，假如找到了善知识，“应当供养”，如何供养呢？“不惜身命”，即使累死了，被整死了，都不在乎。如此为法忘躯，怎么做得到？各位看过西藏密宗的《密勒日巴传》吧！密勒日巴替师父盖房子，千辛万苦盖好以后，还被师父痛骂一顿，谁叫你盖在那里的？拆掉！密勒日巴只好一块一块拆下来，重新盖过。盖好以后，又被骂一顿，再拆掉，重新再盖。如此盖了四次，师父就是这样整他，他的师母看了不忍心，直哭。他走了没有？他就是不走。

其实，你看看中国的《高僧传》与禅宗语录，这些高僧悟道的经过都不简单，都不是那么容易。你看禅宗二祖神光去找达摩祖师，就砍下了一只手臂。各位晓不晓得云门祖师怎么悟道的？赔上了一条腿。云门去找睦州和尚的时候，睦州也是不理他，不让他进门。云门不死心，来了几次，跪在门口，睦州看到他就把门关起来。假如是我们的话，早就破口大骂了，云门没有，他是来求道的，他还在参禅呢！有一天云门想到一个方法，又来叫门。睦州开门见到云门，又准备把门关上，云门一个箭步上前，赶紧把一只脚伸进去，这下子你总关不了门吧！睦州禅师可绝了，硬是狠狠地把门关上去，结果，云门的脚断了，哎唷一叫，哈！开悟了。

什么是善知识？善知识很难办，善知识就有脾气，奉劝各位学佛尽管学，千万不要去找善知识，否则遭遇很惨，不小心一条腿就去掉了。佛法不一定在口头上，而是在行为上，他在行为上折磨你。禅宗祖师的嬉笑怒骂，那是他的教育法，有时整得让你真受不了。道理是什么呢？他告诉你，道在你自己那一边，不在佛那里，也不在善知识这里。善知识只是想办法把你所有的妄念都打断了，都憋住了，憋到

你开悟为止。你看孔子的教育法也是这样，孔子对每一个学生的答案都不一样，问仁，对这个说是这样，对那个说是那样，用现代的观念来说，没有一个标准。孔子说他的教育法是“不愤不启，不悱不发”。逼着你发愤，你说我不会，我偏要弄会给你看，先刺激他发愤，然后再进一步启发他。不悱不发就是故意引起他的怀疑，让他自己去找答案。现代的教育则是鼓励鼓励，结果许多都鼓励坏了，成不了大器。

“彼善知识，四威仪中，常现清净”。所谓真正的善知识，在他的日常生活行、住、坐、卧当中，身心内外都是清净，也就是说随时随地都在清净中。

“乃至示现种种过患，心无憍慢”。善知识与我们普通人一样，很难分辨。中国人有句话说：“英雄见惯亦常人”，法国的拿破仑也说他在妻子与老勤务兵面前，永远称不了英雄，说得极有道理。不要以为善知识就像庙里塑的菩萨一样，永远慈眉善目，永远红光满面，永远都是对的。善知识也是人，也是有过患。但是，尽管他有许多过患，然而，“心无憍慢”，他没有憍慢之心，永远慈悲，永远爱护人。

心无憍慢还有一层意思，就是说不要看到善知识有了过患，你就觉得善知识也不过如此，你就憍慢起来了。不要如此，你还是要谦卑，诚恳去学。像我一生，算算有九十多位老师，有读书的，有学武功的，有学道的，有学佛的；有男的，有女的，有老的，有少的。一生欠了九十多个账，现在一无所成，经常想到《红楼梦》上批评贾宝玉的两句话：“负父母养育之恩，违师友规训之德。”

你说这些老师都对吗？也有不对的。人在三界中，就有三界中的烦恼。像我以前有位老师，他没有儿子，看到自己的朋友生了一个儿子，他高兴得眼泪都掉下来。在回家的路上，我跟老师说：老师！您还没有看开耶！我这个人向来调皮捣蛋。老师把我的手抓住，说：你认为我不应该动情？我说：对呀！老师问：你读过《中庸》没有？你背背看！在路上，我就把《中庸》背出来，背到“喜怒哀乐之未发，谓之中”。我停下来。老师说：你怎么不背下去？我说我懂了，老师笑了一笑。背到这里，我已经挨了一棒子。吃棒子，可不是拿棍子在头上敲。下一句：“发而皆中节，谓之和。”“致中和，天地位焉，万物育焉。”圣人也有情啊！菩萨大慈大悲就是多情人，怎么说是无情？后来，老师到了家，作了两句诗：

谁谓英雄不洒泪，人情儿女最关怀。

所以说善知识也有过错，不过，善知识还是善知识，如果要在鸡蛋里挑骨头，则天下无完人，我们要看老师的好，对父母也是一样。以前宋儒讲过“天下无不是的父母”，这句话我公开反对的，如果是在过去八十年前反对这句话，那不得了，一辈子不要想站起来做人了。天下是有不是的父母，但是，父母终究是父母，还是要孝顺。什么是孝道？孝道就是爱的还报。你看我们大便拉不出来，他要来挖；你吃不下去，他坐在旁边哭；你生病，他送你去看医生。你现在长大了，你只要像他以前对待你的一样对待他就行了。对师长也好，对父母也好，心无憍慢，这才是学佛。

“况复抟财妻子眷属”。善知识也是要吃饭过日子，也有妻子儿女，也是要钱。你看《密勒日巴传》，密勒日巴当初去见师父的时候，穷得不得了，没有钱去供养师父，只有一只跛脚的羊，他只好空手去了。见了师父，跪下来，师父说你拿供养来呀！密勒日巴说我只

有身口意供养，只有我这个人，其他什么都没有。师父大骂：“你不诚恳，家里还有只跛脚羊啊！你就是舍不得！”“是！是！是！”他没有申辩，赶紧回去把那只跛脚羊拿过来。他原来的本意是把跛脚的羊送给师父，觉得对师父不恭敬。你看看这个师父，什么都要，把劳力刮来，把人家跛脚的羊也刮来。所以，善知识也会抟财，也有妻子儿女眷属，跟普通人一样。

“若善男子于彼善友，不起恶念”。如果你看了善知识这些毛病，不起恶念，不起任何坏的观念。佛说即能究竟成就正觉，立刻就成佛了。到了成佛的时候，“心华发明”，脉解心开，大彻大悟，身心内外一片光明，“照十方刹”。

你看这一段成佛的方法，没有一个什么法门，只教你如何学做人，自己要做成是一个求法的学生，自己要成器，因为佛法不在老师这里，而是在你自己那里。你如果能对一个泥巴做的菩萨起恭敬心，也一样会成道，何况是一个活人？但是，一般众生不要说对这个善知识不信，即使一个活菩萨在他前面，他也不信。因为众生我慢，永远不能成道。真的放下我慢的话，哪一个不是善知识？就如《阿弥陀经》所讲的极乐世界。那些鸟都在念佛、念法、念僧，那些花鸟都在开示你，其实是你自己在开示自己，心花发明，就成道了。

佛教在人类社会提出了师道的尊严，无论显教或密教都非常重视，所谓：“一日从师，终生如父。”密宗有马鸣菩萨著的《事师仪轨五十颂》，凡是学佛要先学这个。做人弟子做不好的话，其他都不用谈了，人品有问题，还学什么佛？若是贡高我慢，那真是不堪造就。佛教为什么那么尊重师道？那是尊重法统，什么法统？正知见的存在。顺便告诉各位，要了解中国文化的师道，要看《礼记》，《礼记》的《儒行》篇，说明如何才有资格称得上知识分子，如同佛教的

戒律，说得清清楚楚，其中提到记问之学不足以为人师，那么，怎么样才是师道呢？简单的分为两个观念，经师和人师。经师就是学问能够承先启后，人师可就难了，等于佛教的戒、定、慧样样俱足，大彻大悟，这才够得上善知识的标准。在此综合佛家与儒家的道理向大家介绍。

“善男子，彼善知识所证妙法，应离四病。”

上面讲的是如何事师，对待老师就是要恭敬，是要无条件地信仰。接下来讲的是为人之师本身的条件了，假如老师没有做到下面的几个条件，则不足以为人之师。这个条件并不是知识，如同《礼记》中所提到的“记问之学不足以为人师”。知识是知识，即使有再多的知识也没有用。

佛说真正的善知识所证的妙法，应该离开四种毛病，没有这四种毛病，才有资格称为善知识。

“云何四病？一者作病。若复有人，作如是言：我于本心作种种行，欲求圆觉。彼圆觉性，非作得故，说名为病。”

哪四种病呢？第一种是作病。什么是作病？就是认为圆觉成佛是造作出来的。我们的一切修行不是在造作吗？何以说造作是病呢？因为一切众生本来是佛，我们的自性本来就和佛的自性一样，何必还要修呢？所谓“不生不灭，不垢不净，不增不减”。你修个什么呢？再怎么修还是一样不增不减，修并未增加，不修亦未减少。认为有修有证，有佛可成，这是作病。

这是圆觉境界，不是一般人的境界，大家可不要听了以后，都不修行，都不造作，那不可以，我特地在此强调一句，因为诸位没有这

个气派，没有这个胆识，没有这个智慧。假如诸位有的话，就不来搞《圆觉经》了。“丈夫自有冲天志，不向如来行处行。”

“我于本心作种种行”，我们所有的一切修行，都是本心第六意识的造作，以此有修有证求圆觉境界，求直指人心见性成佛的境界，永远达不到。为什么呢？佛说“彼圆觉性非作得故”，真正的清净圆明自性是本有的，不是造作出来的，不是修得起来的。所以说有所造作，有所修有所证，这是病态。

“二者任病，若复有人，作如是言：我等今者，不断生死，不求涅槃，涅槃生死，无起灭念，任彼一切随诸法性，欲求圆觉。彼圆觉性，非任有故，说名为病。”

第二种是任病，任者放任自然。中国的古人常讲学禅宗容易狂，所谓的狂就是任病，不做功夫。现代世界各国讲禅学的很多，其实，我们以前哪有听过什么“禅学”这个名词？学禅就是学禅，甚至连禅宗都很少提。现在处处都是禅学，可是，连个狂禅之流的人都没有。过去我们所看到狂禅之流的人，假如现在在这边的话，这一班人就不要谈禅学了。现在搞禅学者，对《指月录》《五灯会元》也许能倒背如流，但是，你要他盘腿打坐，则一点功夫都没有。他认为不需要做功夫呀！懂了就悟了，狂得不得了，上不见佛，下不见众生，这是狂禅之流，这是任病。

佛说“若复有人，作如是言，我等今者，不断生死，不求涅槃”，生死有什么可怕？死了就死了。但是，临死之前痛苦不痛苦呢？当然痛苦。我以前有一位老朋友，学问好，禅也学得好，临死前，我去看他。“怎么样呀？老哥，这个时候还痛不痛啊？”“当然痛啊！”“那你一辈子学佛……”“那有什么关系？”他答复得很自

然。他也真有这个气派，他的见地也不能说不到，可惜，没有下过禅定功夫。所以说任病也是不对。有些人认为不用断生死，也不需要求涅槃，因为“涅槃生死等空花”，那你去等等看吧！

“任彼一切随诸法性”，一切放下，任其自由自在，如果这样就可以圆觉成佛的话，永远不可能。因为“彼圆觉性，非任有故”。刚才讲过你有意去修成一个佛，不对；相反，不修而能成佛，也不对。

“三者止病，若复有人，作如是言：我今自心永息诸念，得一切性寂然平等，欲求圆觉。彼圆觉性，非止合故，说名为病。”

第三种止病是我们一般学佛最容易犯的，总认为学佛修行是把妄想杂念完全停止，认为妄念不能停止，就不能学佛。尤其大家都想把妄想止息了，“永息诸念”，什么都不动念了，那么就达到“寂然平等”，认为这就是空。有没有人做到呢？在修持上也有人做到，中国禅宗称之为“枯禅”，枯木是不能生花的，这是不对的，这是非常严重的错误。所以无论学显教也好，学密教也好，假如教理搞不清楚，一切修行都是徒劳无功，那真是“涅槃生死等空花”，成佛毫无希望了。

佛说如果以这样的观念来修行，要想成佛，“彼圆觉性，非止合故”，并不是说把妄念停止了，那就是圆觉自性。即使打坐坐得好，能够定千万年也没有用，《法华经》上讲“大通智胜佛，十劫坐道场”，一定定了十劫，够久了吧！结果如何呢？“佛法不现前，不得成佛道”。佛在这里说：“彼圆觉性，非止合故，说名为病。”

“四者灭病，若复有人，作如是言：我今永断一切烦恼，身心毕竟空无所有，何况根尘虚妄境界，一切永寂，欲求圆觉。彼圆觉性，

非寂相故，说名为病。”

第四种是灭病。止和灭有什么不同呢？止是用意志力硬是把它压住，犹如石头压草，根柢还在，石头下面不长草，但是往石头边长上去。灭是认为自己永断一切烦恼，永远没有烦恼了；“身心毕竟空无所有”，身体与心灵彻底空了，“何况根尘虚妄境界”，身体空了，心也空了，六根的作用没有了，外在的六尘也不相干了，也没有什么境界，“一切永寂”。这总该是佛境界了吧！释迦牟尼佛说这也不是，因为“彼圆觉性，非寂相故”。自性本来清净，你有一个寂灭相，那是你造出来的境界，不是自性清净。

以上所讲的是上上乘佛法，可以以此来检验自己在修行上是否犯了这些毛病。

“离四病者，则知清净。作是观者，名为正观。若他观者，名为邪观。”

佛说如果能够离开这四种病——作病、任病、止病、灭病，才真正知道自性本来清净，不假修证。要离开这四种病，好像很难，造作修行也不对，放任自在也不对，止息妄念也不对，灭尽烦恼也不对，那怎么办呢？不知诸位是否记得《圆觉经》前面讲过“居一切时，不起妄念；于诸妄心亦不息灭；住妄想境，不加了知；于无了知，不辨真实”。各位对这几句话多加体会，自然晓得怎么办，如人饮水，冷暖自知。再提示各位一句，这也是《圆觉经》前面讲过的，“知幻即离，不作方便；离幻即觉，亦无渐次。”你知道一切妄念、思想、感受，这些都是假的，痛苦是幻，快乐也是幻，“知幻即离”，知道这些是幻就不去管它。“不作方便”，这中间没有方法，用一个方法来离开妄想幻境，这一个方法本身也是幻，也是妄念。“离幻即觉”，

离开了这些妄念、感受等等，就把知觉自性摆在那里，“亦无渐次”，这个中间没有第一步、第二步、第三步。很简单，平常心就是道，不用增加，也不用减少，不用吃补药，也不用吃泻药。

我们为什么不能证道？因为人都不肯平常，拼命好奇去求这个道，求那个法，花一万五千元买一个咒子，结果把自己给“咒”死了，何苦呢？佛说一切音声皆是陀罗尼，当年我在峨眉山闭关的时候，有魔障，庙里的师父拼命念咒子，没有用。我说算了，算了，不要念了，我念一个咒给你听。于是，我往桌子一拍，开始骂起来，三字经、六字经都骂出来了，好了，没事了。师父问我说你这是什么咒子？咒者咒也，我咒他嘛！万法唯心，心正念正，什么魔都怕你。你有所求，有邪心，即使念咒子，还是邪念，都抗不住魔的，这个道理要搞清楚。

“作是观者，名为正观”，你有这样的观念看法，就是正确的观念。“若他观者，名为邪观”，若有其他的观念见解，那是外道邪见。

“善男子，末世众生，欲修行者，应当尽命供养善友，事善知识。彼善知识欲来亲近，应断憍慢；若复远离，应断瞋恨。现逆顺境，犹如虚空，了知身心毕竟平等，与诸众生同体无异。如是修行，方入圆觉。”

如果要学真正的禅宗或真正的密宗，必须要依师，依善知识。依师之前，弟子要观察老师，老师也要观察弟子。佛说末世的众生，要想修行佛法，应当“尽命供养善友，事善知识”。善友就是善知识，古人说亦师亦友。可是以前是弟子侍候老师，现在时代不同了，反过来是老师侍候弟子，众生颠倒。

“彼善知识欲来亲近，应断憍慢”。只要你是块料子，够得上法器，善知识会来找你。善知识都想把自己所知道的东西传下去，一个有成就的人都想找一个好学生，问题在于你自己是不是法器。“应断憍慢”很重要，如果你有主观成见，认为不对，完全接受不了，那一点办法都没有。

“若复远离，应断瞋恨”。跟善知识相处得不好，他走了，不理你了，也不要瞋恨。一般人相处不来分开了，都会恨，就开始毁谤了，说老师这个不对，那个不对。

“现逆顺境，犹如虚空”。善知识往往故意示现顺境、逆境来磨练你，考验你。在顺境时，看你是否沉迷；在逆境时，看你是否能够忍受。在逆境时，是否能够维持平常心，不怨天，不尤人；在顺境时，也是一样，是否能够维持平常心，而不得意忘形。

“了知身心毕竟平等，与诸众生同体无异”，自己明了此心毕竟都是空的，与诸众生并无差别。“如是修行，方入圆觉”，这样修行，才能进入圆觉境界。

“善男子，末世众生，不得成道，由有无始自他憎爱一切种子，故未解脱。若复有人，观彼怨家，如己父母，心无有二，即除诸病，于诸法中，自他憎爱，亦复如是。”

佛说未来末世的众生，学佛不能成道，是由于无始以来以自我为中心，所产生的憎爱心理。一切种子包括很多，最基本的贪、瞋、痴、慢、疑五种思惑，所谓修行就是如何转化这些心理上的毛病。其次就是见惑，见惑是身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见。见取见是自己主观的成见，戒禁取见是认为某件事不能做，做了就不能成

道，见惑就是观念上的错误，而被这些错误的观念困惑住了，不能解脱。见思惑形成了心理思想上的一切种性，形成了现在的个性，必须要把见思惑转化，才能成就。见惑要在见道、明心见性以后才能断，才能转。“思惑”则在见道以后还不能断，必须靠修持，慢慢做功夫才能断。所以，我们深受内心爱憎之念的折磨，贪瞋痴慢疑很难断除。

佛为什么要提这一段？善事善知识很难，我常跟同学们说我不是善知识。但是，我晓得世上纵然有善知识，你们也学不好。为什么呢？一般人学的时候，都是以自己为中心，某某人讲的道理很合于我的想法。还有些同学跟我说：老师啊！你讲的思想跟我的一样哩！我说好，谢谢你啦！所以，我说你们不是学佛，而是拿佛的招牌来表现。例如现在很多人注解佛经，很多人上台弘法，所讲的佛法是不是释迦牟尼佛真正的原意？很成问题。禅宗有个故事，五代时有位忠国师，他的一位弟子学问非常好，想要注解佛经。忠国师就叫人拿一碗水，里面放七粒米，上面放一双筷子，问这是什么意思？弟子答不出来。忠国师说好了！我的意思你都不懂，你懂佛的意思？

所以，能够去掉“自他爱憎”，一切平等，爱人如己，才是学佛的行为。但是，谁能做到呢？爱人如己，大家都会讲，利害关头一到，当然是我第一，哪里还有你？修行在平常是看不出来的，到了利害关头，才是真正的考验。尤其是宗教徒，排挤别人的心理特别强烈。哎呀！你是基督教！那味道就出来了，就不能平等，就不能慈悲了。为什么信了宗教，容易排挤人家呢？因为认为我信的才是对的，他的错了，这是犯了见取见及戒禁取见的错误，这也是“自他憎爱”的心理，合于我的则喜欢，不合于我的则讨厌。

“若复有人，观彼怨家，如己父母，心无有二，即除诸病”。这一段话，有哪一个佛教徒做到了？我常说我不是佛教徒，因为我没有资格当一个佛教徒。佛说假定有一个人，看见怨家，如己父母，这多难啊！视怨家犹如自己的亲人，怨亲平等，这才是学佛之人。恩怨分得太明就不行，那么，恩怨分不清楚，好不好呢？那也不行，那是愚痴，要恩怨是非善恶分得清而又能包容。

现在有很多年轻人来学佛，我问他你的父母怎么样了？他说这不要管了。咦？父母都不要管了，好不孝顺的东西！还跑来学佛？孝顺都没有做到，人道都没有做好，还想成佛呀？哎呀！老师，我那个妈妈脾气好古怪，好难相处。对呀！父母难相处，夫妻难相处，这些做不到，还想度众生？父母不是众生啊？丈夫、妻子、儿女不是众生啊？欺人乎！欺天乎！自欺嘛！自己的亲人父母都没有尽到孝心、爱心，对别人，对怨家，那就更不用说了。一个学佛的人看一切众生如同自己的父母，视一切众生如同自己的子女，也视自己的子女如同一般众生。

从释迦牟尼佛所说的这一段，就可以知道学佛是从做人开始。人都没有做好，我要打坐，我要修法，我要灌顶，灌了顶就可以往生西方，念个咒就可以成佛了，你看这个贪心多重啊！

“于诸法中，自他憎爱，亦复如是”。你懂得了这个道理，晓得如何起步走，然后再修一切佛法。佛法的基本立足点是在慈悲、平等，在修持的方法上也是一样平等，没有好坏，没有憎爱，不是说信了佛教，就看不起不信佛教或信其他宗教的，不要说学了禅就看不起净土，学了密宗就认为密宗才能成佛，学了净土就认为禅宗不踏实。八万四千法门，没有哪个好哪个坏，要在和你相应，而你能老实修行，就如《楞严经》所说“归元性无二，方便有多门”。

“善男子，末世众生，欲求圆觉，应当发心，作如是言：尽一切虚空，一切众生，我皆令入究竟圆觉，于圆觉中，无取觉者，除彼我相一切诸相。如是发心，不堕邪见。”

佛说末世的众生要想成就圆觉境界，“应当发心”，发什么心呢？“尽一切虚空，一切众生，我皆令入究竟圆觉”。《圆觉经》的文字很美，文字后面的意义则很不简单，不仅要度一切众生，没有时间性，永远永远入世救人，最苦难的时代，在最苦难的地方，都要来。这是菩萨发心，这一段可参考普贤行愿品。每一个学佛的人都应该先读《普贤行愿品》，至少我当年学佛是这样。《普贤行愿品》里有一句：“虚空有尽，我愿无穷。”虚空很大，没有边际，假如这么大的虚空有边际有穷尽的话，我救众生的愿力比虚空还要大。地藏王菩萨就是走《普贤行愿品》的路线，“地狱未空，誓不成佛。”注意！学佛的目的不只是自己要成佛，所有一切众生都要让他成佛。大乘佛法是先利他，再利己。其实，利人就是利己，天道好还。记住，佛法的精神只问施出去，绝不求收回。

“于圆觉中，无取觉者”，不能存有我在度众生之心，若有度众生之心，我今年度了几个人，我又救了几个人，就不是菩萨道。“除彼我相一切诸相”，没有你我之相，也没有一切诸相，不被外界的现象所困，也不被自己内心的思想境界所困。

“如是发心，不堕邪见”，这样发心才不至于落入邪见之中。我们经常听到发心，你学佛要发心啊！发心并不是你捐了几百元几千元，或是到庙里做了什么事，而是发菩提心。什么是菩提心呢？发菩提心就是我要大彻大悟成佛之心，不仅自己要觉悟成佛，而且也要所有一切众生都能成佛。发大慈大悲之心，救一切众生之心，这样才是真正的发心。

“尔时，世尊欲重宣此义，而说偈言：……”

此时，释迦牟尼佛再用偈语来作总结：

“普觉汝当知：末世诸众生，欲求善知识，应当求正见，心远二乘者。法中除四病，谓作止任灭。亲近无憍慢，远离无瞋恨。见种种境界，心当生希有。还如佛出世，不犯非律仪，戒根永清净。度一切众生，究竟入圆觉，无彼我人相，当依正智慧，便得超邪见，证觉般涅槃。”

“普觉汝当知”，普觉菩萨你应当知道。

“末世诸众生”，未来末世的一切众生。

“欲求善知识”，学佛要依善知识。

“应当求正见”，应当求具有正知正见的人。

“心远二乘者”，远离声闻、缘觉不走大乘路线的人。

“法中除四病”，此善知识所教的法门，应远离四病。

“谓作止任灭”，哪四病呢？作病，止病，任病，灭病。

“亲近无憍慢”，善知识亲近你，或你亲近善知识，心中无憍慢。

“远离无瞋恨”，善知识远离，或远离善知识，心中无瞋恨。

“见种种境界”，见到善知识示现种种顺逆境界。

“心当生希有”，内心应当生难得之想，善知识所示现的种种顺逆境界，都是教育法。

“还如佛出世”，视善知识如现在的佛，不可对善知识起轻慢心。

“不犯非律仪”，律是戒律，仪是态度，不犯戒律，态度庄严恭敬。

“戒根永清净”，内心持戒清净。

“度一切众生”，然后，要有愿力，度一切众生。

“究竟入圆觉”，不仅自己要成佛，也令一切众生成佛。

“无彼我人相”，无我相，无人相，无众生相。

“当依正智慧”，千万记得，成佛是智慧的成就，不是迷信，也不是功夫。

“便得超邪见”，佛者觉也，真正觉悟了，明心见性，而得正知见，破除邪见。

“证觉般涅槃”，最后达到成佛的圆觉境界。

第十一章　圆觉菩萨

如何安居修此圆觉清净境界

三种净观以何为首

可以随便闭关吗

为何要忏悔罪业

“于是圆觉菩萨在大众中，即从座起，顶礼佛足，右绕三匝，长跪叉手而白佛言：……”

接着是圆觉菩萨出场提问题。圆觉菩萨的名号与本经的经题相同，本经的重点也在这里。

“大悲世尊，为我等辈广说净觉种种方便，令末世众生，有大增益。”

大慈大悲的佛啊！您已经为我们讲了十种问答，解答了十位菩萨所提的问题，讲述了如何使我们悟道，如何净化一切烦恼而觉悟成佛的种种方法，使将来的众生得到最大的利益。

“世尊，我等今者已得开悟，若佛灭后，末世众生未得悟者，云何安居，修此圆觉清净境界？此圆觉中，三种净观，以何为首？唯愿大悲，为诸大众及末世众生，施大饶益。”

我们听了佛的开示之后，已经明白开悟了。假如佛走了以后，末世的众生也要学佛，但是没有开悟，如何安居？如何找一个清净道场住下来修？为什么要盖庙子？给出家人安居修道之用。安居很难，例如大家都有房子住，请问哪一位对自己所住的地方感到百分之百满意？有没有？我看一千个之中只有一两个。一般人组成家庭之后，都会存钱买房子，为什么？为的是安居。所以，中国人讲“安居乐业”，只要你让我“安居乐业”，让我有个工作，好好的干，有口饭吃，有个地方住，少来干扰就好了。再加上八个字“风调雨顺，国泰民安”。这就是政治上最高的理想了。安居很难，不只是自己一个人能够安居，天下一切众生都能够安居。如此的话，就不用去杀猪、杀牛。人造业造得很大，你看！河里的鱼不晓得犯了什么罪？刮了鳞，还要加上葱花。牛也不晓得犯了什么罪？我们喝它的奶，吃它的肉，牛皮还拿来做鞋子穿。假如一切众生都能安居的话，那就是现成的极乐世界。如何安居是个大问题，所以，圆觉菩萨在这里问如何安居好好修道。

圆觉菩萨再问：“此圆觉中，三种净观，以何为首？”记住！圆觉之路是没有先后的，“知幻即离，不作方便；离幻即觉，亦无渐次。”这是如来禅的顿悟法门，大家还记得吗？很重要喔！假如不懂的话，把它背下来，当咒子念，总有一天念通。再其次，假如不能做到顿悟，则有三种渐修法门，哪三种？修止、修观、修禅那。此三种配合起来，一共二十五种。这三种修法，以哪一种开始呢？“唯愿大悲，为诸大众及末世众生施大饶益”，为我们现场大众以及未来的众生，指示一条路，让大家得到大利益。

“作是语已，五体投地，如是三请，终而复始。”

讲完了，五体投地，跪下来拜，如是再三行礼。

“尔时，世尊告圆觉菩萨言：善哉！善哉！善男子，汝等乃能问于如来如是方便，以大饶益施诸众生，汝今谛听，当为汝说。”

此时，释迦牟尼佛告诉圆觉菩萨说：好的，好的，你们能够询问这些问题，来帮助众生得到大利益，你们现在好好注意听，我来为你们解说。

“时圆觉菩萨奉教欢喜，及诸大众默然而听。”

圆觉菩萨听到佛愿意解答，非常高兴，其他大众也都静默聆听。

“善男子，一切众生，若佛住世，若佛灭后，若法末时，有诸众生具大乘性，信佛秘密大圆觉心，欲修行者，若在伽蓝，安居徒众，有缘事故，随分思察，如我已说。”

佛说一切众生，不只是我们人类，包括禽兽游鱼在内，在佛活着的时候，所谓正法时代；或者，在佛涅槃以后，所谓像法时代，经教佛像还在；或者，在末法时代，一切经典佛像都没有了。到了最后末法时代，末法尽管末法，佛法的正法仍然存在，众生一样有佛性，也一样有了不起的人。“有诸众生具大乘性”，具备了大乘道的根性，“信佛秘密大圆觉心”，《圆觉经》是不是密宗？这里又没有传个咒子。什么是秘密？禅宗六祖讲得很清楚，“密在汝边”，秘密在你自己那里，怎么说呢？一切众生本来是佛，佛性在哪里？在你那里，但是，找不出来，这就是大秘密。天下最大的秘密就是没有秘密，明白告诉你，可是你不懂，这就是大秘密。佛在这里说，圆觉法门就是大密宗。

假如有心想修行的人，“若在伽蓝”，伽蓝就是清净道场，另外有个名称“阿兰若”也是清净道场，单独住茅棚的叫阿兰若，团体共

修的叫伽蓝。“安居徒众”，大家住在伽蓝里好好共同修行，早晚课中称为“伽蓝圣众”，徒众包括四众弟子，即比丘、比丘尼、男居士、女居士；若再加上沙弥及近事男、近事女，则称为七众弟子。刚出家的叫作沙弥，即使一百岁，也是同样的称呼；在家人中受过五戒，介于沙弥与居士之间叫作近事男、近事女。“有缘事故”，心中有所缘，例如想发愿往生西方极乐世界，或者想即生成就。“随分思察”，很多人学佛都搞错了，以为学佛修行就是什么思想念头都不要有，那是学猪，不是学佛。什么都不想，最高的成就是外道无想定，差一点的成就就是畜生道，我说的是真的，不是开玩笑，很严重喔！真正学佛是用智慧，叫作正思惟修，禅那的意思是正思惟，《瑜伽师地论》里说周遍寻思，周遍伺察，禅宗就叫作“参”，参并不是不用心、不用思想。如何寻思呢？“如我已说”，佛前面已经讲过了。

“若复无有他事因缘，即建道场，当立期限，若立长期，百二十日，中期百日，下期八十日，安置净居。”

假如没有其他的事情，就马上建立修道的场所，而且应当立下一个期限，如果是长期的话，以一百二十天为标准，中期一百天，短期八十天，安静下来修行用功，以求证果。

“若佛现在，当正思惟。若佛灭后，施设形像，心存日想，生正忆念，还同如来常住之日，悬诸幡花，经三七日，稽首十方诸佛名字，求哀忏悔，遇善境界，得心轻安，过三七日，一向摄念。”

假如佛在世的时候，只要听佛说法，好好去研究，用“正思惟”修。若佛逝世以后，就要设置佛像，这并不是崇拜偶像，而是因他立我，利用佛像使自己起恭敬心、谦卑心、慈悲心。“心存日想”，心中作日轮观，在心窝与肚脐之间观想一个太阳，在日轮中加上一尊坐

姿或立姿之佛也可以。“生正忆念”，就是时时刻刻心中有佛，心中想着一个佛，这就是真正念佛，不是嘴巴念。“还同如来常住之日”，这一切的修行就如同佛还在世间一般，如同中国儒家所谓的“敬神如神在”，拜佛的时候，就如同佛活生生地在前面一样，一念至诚，自他相应。以前有个外国朋友过世，我叫一个同学给他买一部纸糊的汽车，还有冰箱，洋房也要。另外一个朋友问我，你也相信这一套？我说你不信啊？我信得很，烧完就不信了，烧的时候，绝对相信，一念至诚，自他相应，过后即空。你说这是纸做的，真有用？就有用，诚则灵。假如你拜佛的时候，心不恭敬不诚恳，当作是运动，即使拜一万次也没有用，千万注意！道理就在一个“诚”一个“敬”。

“悬诸幡花”，香、花、灯、水、果、茶、食、宝、珠、衣十种供养，样样俱全。衣服、卧具、饮食、汤药都可以拿来供养。注意！供佛也要像刚才所讲的诚恳恭敬，如同泡一杯茶给我最敬爱的爸爸妈妈，不可以随随便便。否则，不要供，没有用，不但没有用，还有罪过。“经三七日”，经过二十一天，“稽首十方诸佛名字”，顶礼膜拜十方三世一切诸佛，诚诚恳恳，恭恭敬敬。“求哀忏悔”，诚诚恳恳地忏悔以前的一切罪过，洗净自己以前所造的污垢，净化自己的心灵，如此日日夜夜诚敬礼拜忏悔，持续二十一天。注意！要专心，昼夜都在用心！可以说昼夜都在拜！“遇善境界，得心轻安”，如此诚敬礼拜忏悔，身心自然起反应，并与诸佛菩萨感应，头顶发生清凉，百病消除，而且觉得有光自顶上灌过来。佛在别的经典告诉我们，假如佛过世以后，找不到一个善知识的话，你就皈依佛，佛亲自给你灌顶，给你清凉灌顶，给你光明灌顶。“过三七日，一向摄念”，再过二十一天，收摄身心，修行止观法门。

“若经夏首，三月安居，当为清净菩萨住止，心离声闻，不假徒众。”

在佛教出家众有个名称叫作“结夏安居”，就是在夏天的时候，大家集中在一起共同修行，不能出门。尤其在印度，夏季就是雨季，出家人出去化缘不方便，而且在雨季也是万物生长的季节，出去化缘容易踩死许多小生命，所以，佛规定在这个时候结夏安居。

现在，在这里正是讲到结夏安居，为期三个月，应当与清净的大菩萨们一起专修，“心离声闻”，为什么呢？声闻是小乘道，菩萨道是大乘道，大乘道并不是不要小乘，而是包括了人乘、天乘、声闻乘、缘觉乘。学佛的第一步是先学做人，人做好了之后，行一切善，止一切恶，达到天人境界。虽然到达了天人境界，但是，仍然没有跳出三界外。因此，要修跳出三界外的法门，那就是声闻道，甚至要完全出世，出世的话，当然最好是出家，出家就是离情弃欲，杜绝拖累。这样专修，证得四禅八定，乃至于永远在清净无为中，这还是属于声闻缘觉小乘道。

大乘菩萨则不然，不离人间，甚至不离三恶道，菩萨愿意来做畜生，愿意来做恶鬼，愿意下地狱，以一切众生相来度一切众生。所以，像《观世音菩萨普门品》，观世音菩萨以三十二应化身度众生，应以何身得度者，即现何身而为说法。譬如说这个人喜欢打牌，菩萨度众生，先要学会打牌，应以打牌身得度者，即现打牌身而为说法。菩萨要有这种本事，又如应以王者身得度者，你就要现王者身而为说法，你是总统，我也是总统，而且我这个总统还比你高明一点。《普门品》有三十二应化身，密宗也有二十一度母，例如白度母、红度母、绿度母等等都是观世音菩萨的化身，原理相同。

这是最伟大的教育，依一切众生性向的不同，而显现不同的性向，与他共事，因此影响他、教化他，使他成道。所以，大乘菩萨道不是那么简单，这是非常痛苦，非常艰难的事。大乘菩萨不只以一个方式度众生，你喜欢什么，他会什么；你懂什么，他也懂什么，而且，总比你高明一点，让你跟他走。所以，菩萨要具备五明，哪五明呢？第一是因明，就是逻辑，一切理论的学问无所不懂。第二是声明，不管中文、英文、日文都要懂。第三是医方明，菩萨要懂得医理医药，随手可以救人。第四是工巧明，就是一切科学技术都要会。第五是内明，内明最重要，内明就是明心见性悟道；不悟道的话，以上四明学得再好，还是世间法。此处所说的清净菩萨，就是指得内明的菩萨。

若要进一步了解这些菩萨的境界，就要参考《维摩经》，维摩诘居士所说经，出家佛是释迦牟尼佛，在家佛就是维摩诘，他所讲的是入世在家菩萨的修行，虽有妻子，常修梵行。同时要参考《法华经》，以及《瑜伽师地论》的菩萨地。菩萨的一切作为不是为自己，绝对的利他，绝对的清净。例如禅宗的药山禅师告诉李翱：“高高山顶立，深深海底行。”最伟大最崇高的成就，最普通最平凡的行为。《中庸》也讲“极高明而道中庸”，最高明的人，他的行为做法是最平凡的，是最合适的，而不是古怪奇特，奇特与古怪不是大乘道的行为。

再说，这一段讲结夏安居三个月，等于是闭关。闭关这两个字是出自于《易经》——先王以至闭关，什么是至呢？日子到了就去闭关，不是这么解释。中国历法有二至，夏至与冬至，夏至一阴生，冬至一阳生。冬至是在阴历的十一月之间，冬至一阳生，阳气初生，属于复卦，一阳来复，恢复生机的意思。二阳是在十二月，到了三阳则

是正月岁首，所谓三阳开泰，地天泰卦，又称为三羊开泰，羊是吉祥的意思。我们现在阴历以正月为岁首，这是夏朝文化，夏朝下一朝的殷商，则以十二月丑月为岁首；再下一朝的周代则以十一月为岁首，取冬至一阳生之意。

中国的老祖宗先王闭关做什么呢？斋戒沐浴。持斋不是吃素，吃素不是持斋。其实，吃素也不能叫作吃素，什么是素？很难讲，素者白色干净，应该说不吃肉最准确。更不能讲成持斋，斋者清净谓之斋，真正持斋的意思是“洗心退藏于密”，把自己的心洗得干干净净，一念不生，什么思想都没有了，空了，找不到了，所以，叫作退藏于密。

后来，佛教思想进入中国，用了“闭关”这个名词。你们学佛可不要轻易谈闭关，禅宗有两句话：“不破本参不入山，不到重关不闭关。”没有悟道以前，还没有资格到山里住，因为你身心的烦恼还没有清净，即使到了最清净的地方，你还是有烦恼，要悟了道，破了本参，破了初关，明心见性，才有资格入山。初关是见空不见有，到了重关是起有而修，此时，昼夜都在定中。真正的闭关不是在拜佛、看经，关房里什么都没有，一个蒲团，一个水壶，非常简单的几样东西。到了现在，把门一锁都闭关了，你闭什么关？观音关，拜经关，都是关。

我们讲了半天，是解释“清净菩萨住止”，千万注意，大乘菩萨不止于内明，不止于悟道，更重要的是行愿，你的行为是不是真正的利世利人？光想修道，青菜萝卜吃得很好，万事不管，那不是菩萨道。

《圆觉经》在这里说，结夏安居的时候，必须找这么一位清净菩萨大善知识共同进修。刚才提到闭关，有些同学要去闭关，你凭什么闭关？我想去专修一下，你凭什么修呀？你拿什么来修？你知道修行的路吗？有方法吗？到了这个境界，下一个境界如何，你知道吗？不知道，你怎么修啊？例如打坐摇起来了，摇起来又怎么样？摇到哪里去？你说气脉通了，通到什么程度？通到哪里去？这些都不懂，你如何专修？你如何闭关？古人闭关是依止明师而修的呀！照应你闭关的是老师，真正护关护法的是善知识，随时告诉你下一步怎么办。我有几位年纪大的老朋友说要去闭关，谁去照应你呀？我有学生，我有徒弟，好吧！你去关吧！

“心离声闻，不假徒众”。结夏安居，修的是大乘佛法，不是声闻乘。“不假徒众”，假就是藉，借用；决不依靠徒众。

“至安居日，即于佛前作如是言：我比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，踞菩萨乘，修寂灭行，同入清净实相住持，以大圆觉为我伽蓝，身心安居平等性智，涅槃自性无系属故，今我敬请不依声闻，当与十方如来及大菩萨三月安居，为修菩萨无上妙觉大因缘故，不系徒众。”

至安居日，道场布置好了，日子确定了。布置道场并不一定要花很多钱，乃至于你没有钱买佛像，写了个“佛”字挂在那里也可以。即使不挂“佛”字也可以，佛在哪里？佛在心中，内心庄严就可以了。以前的印光法师，他的寮房里没有佛像，也没有供一个“佛”字，只有“死”字，念死，随时想到死，所以，赶紧修。我把一切安顿好，等到后天再来修行，死！明天有没有你还不知道呢！还有后天？常常有同学问：老师啊！年底打七不打七呀？我说我啊！明天在

不在还不知道，还到年底？人世无常。但是，你要布置一个佛的坛场就要庄严了，香、花、灯、水、果一应俱全，敬佛如佛在。

道场布置好了，跪在佛前，告诉佛说：我比丘某某。假如是男居士就说我优婆塞某某某。然后就是发愿，发什么愿？这是上乘禅的修法，也是无上密的修法，假如是真心至诚发愿的话，愿力到了，功夫也到了，初发心即成正觉。“踞菩萨乘”，我要修的是大乘道。修大乘道，先要求证内明，就是寂灭行，一切念，一切行，了不可得。

“同入清净实相住持”。同入，与谁同入？与诸大菩萨同入，包括观世音、大势至、文殊、普贤。同入什么呢？清净实相。什么是清净实相？智慧的成就——般若实相，般若波罗蜜多。此实相般若不假修持，自然清净。“住持”，住持正法，以实相般若为主持。

“以大圆觉为我伽蓝”，以大圆觉境界为我的道场，尽虚空遍法界均是我的道场。“身心安居平等性智”，我相没有了，一切众生与我性相平等，同一本体，没有差别。为什么呢？“涅槃自性无系属故”，因为一切众生与诸佛的本性本来清净，本来解脱无所系，本来平等无所属。

“今我敬请不依声闻，当与十方如来及大菩萨三月安居”，我现在请十方一切佛与一切大乘菩萨，与我同在，与我共同修行。

“为修菩萨无上妙觉大因缘故，不系徒众”。因此，在这样一个庄严的道场，十方一切佛与菩萨都与你同在，自己的身心随时要清净，以求得无上妙觉，证得阿耨多罗三藐三菩提，大彻大悟。在此大因缘下，当然不系徒众。

“善男子，此名菩萨示现安居，过三期日，随往无碍。”

不管是出家的比丘或是在家的居士，如此专修三个月，如何专修呢？就是遵照刚才的发愿内容而修，修寂灭行，昼夜都在清净实相中，身心安居平等性智，如此经过三个月，“随往无碍”，得大自在大解脱。

“善男子，若彼末世修行众生，求菩萨道入三期者，非彼所闻一切境界，终不可取。”

佛又再吩咐，末世时代修行的众生。修行的众生不只指出家众，包括在家众，想求得菩萨道，以三个月为一期努力专修。“非彼所闻一切境界，终不可取”，意思就是说一切境界来的时候，都不要抓住，不要执著，一执著就入魔道了。有许多人打坐修行，慢慢地会听到一些声音，声音告诉他什么都对了，哦！这是菩萨指示我。全错了，早就著相了，非着魔不可，这决不是神通，而是神经。记住啊！此时要记住《金刚经》说的：“凡所有相皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来。”

佛在这里特别作原则性的叮咛吩咐：“非彼所闻一切境界，终不可取。”修行上的障碍，大致分为两种，一种是眼睛看到什么了，以为是得眼通了；另一种是耳朵会听到声音，或者听到美妙的音乐。记住！这一切境界“终不可取”。

“善男子，若诸众生修奢摩他，先取至静，不起思念，静极便觉，如是初静，从于一身至一世界，亦复如是。”

佛又慈悲再三吩咐。假定在这三期修行期间，要修什么呢？“修奢摩他”，就是修止。我们的思想念头像流水一般，修奢摩他就是把它止在一点上，系心一缘，所有一切的修行，第一步都是先求得止，

不管是哪一宗，甚至是道家、儒家，都是一样。思想、念头、情绪安定不下来，止都得不到，你说功夫有多好，不是自欺，或是欺人。

所以佛说“先取至静”，我们学习打坐，打坐是练习如何养静，静还不能说是止。你们打坐静静坐在那里，但是，内心的思想七上八下，并未得止。你说念佛，阿弥陀佛、阿弥陀佛地念，有没有止呢？没有。如何先取至静呢？“不起思念”。不起思念并不是把念头压下去，不准想，如此的话，非出毛病不可。那么，如何不起思念呢？有什么方法可以不起思念呢？对不起！没有方法。若还有方法，已经不是至静，还在闹中。如何先取至静？——不起思念。如何不起思念？——先取至静。就是这个样子，不可说，犹如雪窦禅师的诗：

太湖三万六千顷，月在波心说向谁？

“静极便觉”，静到了极点，智慧开了，悟道了。《楞严经》上说：“净极光通达”，这句话不是比喻，是实际上的功夫，此光不是有相之光，而是自性之光，智慧之光。

“如是初静”，对不起，到达这个境界，还是初静，再进一步，“从于一身至一世界，亦复如是”。由自己身心清净，再扩大到整个宇宙世界都在清净圆觉中，都在你的心量中，你的心与整个宇宙融和在一起，那便由“净极光通达”达到“寂照含虚空”了。

“善男子，若觉遍满一世界者，一世界中有一众生起一念者，皆悉能知，百千世界亦复如是。非彼所闻一切境界，终不可取。”

到达了这个地步，清净觉性遍满一世界，所有众生只要动一个念头，都能清清楚楚地知道。我们举一个故事，对这件事稍做说明。清朝中兴名将胡林翼，虽是儒家，也一样静坐，只是没有盘腿罢了。中

国的儒家也一样讲求静定的功夫。有一次夜里扎营，大家都休息了，他在营里静坐。到了半夜，突然下令部队紧急集合，有敌人偷袭，部队马上开往西北方十里外沟渠。到了目的地，果然发现一批敌人，结果打了胜仗。全军官兵欢欣鼓舞，不在话下。当然，有将领就问胡林翼：“大帅！你怎么知道有敌人来偷袭？”他说：“我夜里静坐，静到了极点，方圆十里外的声音都听得清清楚楚，敌人经过水沟，惊动了芦苇下的野鸭与雁子，这些声音我都听到了。”在这里，只是随便举个例子，佛菩萨的境界当然更大，不只声音听得见，心念只要一动就知道了。

“百千世界亦复如是”，大菩萨的境界就更大了，不只一世界皆悉能知，百千世界亦复能知。“非彼所闻一切境界，终不可取”。假如我们凡夫也能知悉众生的心念，那可有得忙了，这个想发财，那个想害人，怎么办？这一切犹如过眼云烟，一切皆不妨碍自性之清净。

“善男子，若诸众生修三摩钵提，先当忆想十方如来十方世界一切菩萨，依种种门，渐次修行勤苦三昧，广发大愿，自熏成种，非彼所闻一切境界，终不可取。”

上面讲的是修止，现在讲的是修观。若有众生其根性适合修三摩钵提，适合修观，“先当忆想”，注意这个“忆”字，忆就是回忆、记住的意思，随时挂念着。“忆想十方如来”，释迦牟尼佛在这里并没有指定要念哪个佛，随你挑选，西方有阿弥陀佛，东方有药师如来。每个佛各有不同的愿力，阿弥陀佛有四十八愿，药师如来有十二大愿，你看看哪尊佛的愿力与你有缘，就忆念哪尊佛。即使不忆念佛，忆想十方世界一切菩萨也可以，例如密宗黄教观想大威德金刚——文殊菩萨的化身，或者是红度母、绿度母——观世音菩萨的化身。重点在忆想两个字，讲到忆想，宋代诗人黄山谷有两句诗：

五更归梦三千里，一日思亲十二时。

夜里五更做梦，梦到回到相隔三千里外的家，一天十二个时辰都在思念着亲人。若能做到一日思佛十二时，那就成功了。忆想十方如来十方菩萨，必须做到如此地步，才会有所成就。

“依种种门”，忆想的方法有很多，例如修念佛法门，就必须熟悉《观无量寿经》里的各种观想方法，如日想、水想、华座想、像想等等。再说观佛的形像，三十二相，八十种好，在心中显现出来。假如观不起来，只观佛眉间的白毫光也可以，或是观佛胸口的卍字也可以。假如有人心量广大，智慧广大，功德广大。一观，佛的三十二相、八十种好，乃至整个极乐世界全体显现。我们心量小的人，就观小一点吧！小人修小法。

“渐次修行勤苦三昧”，一步一步地观，观想不是那么容易成就，所以要勤苦三昧渐次修行。观想成就的话，随时随地都在观想境界中，并不一定要专修、闭关、禅坐才能做到，在一切行、住、坐、卧日用之间，观想境界非常明显地现前，也不需要闭眼睛，开眼闭眼都现前，那你说是眼睛看到佛菩萨了，倒也不是，是心意识的境界。

“广发大愿”，还要发愿，发什么愿？譬如修念佛法门，你必须知道阿弥陀佛的四十八愿。愿是舍己为人，是利他，而不是自私的欲望。愿不只是心愿，还要变成行为，才是真正发愿。若不广发大愿，观想不会成就。

观想的道理在哪里呢？为什么要观想呢？“自熏成种”。观想是利用第六意识来观，例如观想四臂观音，先在意识上有个模模糊糊的影像就可以，慢慢地让他越来越清楚，如同真的菩萨在前面，再进一

步，把自己观想成四臂观音，四臂观音就是我，无二无别。利用第六意识观想来慢慢熏习第八阿赖耶识，这就是观想自熏成种的道理，利用第六意识的现行，形成第八阿赖耶识的种性，死后生生世世，以前所观想的佛菩萨仍然现前。

“非彼所闻一切境界，终不可取”。如果以观想忆念法门修行的人，因为这种修法是有相的修法，如果不通教理，盲目迷信，很容易走上岔路，走上神经之路。不合教理的一切境界，终不可取。要明白什么道理呢？能观者是我，所观者是佛，即使真佛来到前面，与我讲话，都不予理会，“凡所有相皆是虚妄”。假如忘了能观者是我，看到佛菩萨现前，自己忘了我，那就着魔了。

这一段所讲的修观，与上一段所讲的修止，有什么不同呢？有很大的不同。修止是让第六意识止在一点上，不去想象；修观想忆念法门是让第六意识去想象造作，同时止在这个观想境界上。

“善男子，若诸众生修于禅那，先取数门，心中了知生住灭念分剂头数。如是周遍四威仪中，分别念数，无不了知。渐次增进，乃至得知百千世界一滴之雨，犹如目睹所受用物。非彼所闻一切境界，终不可取。”

接下来讲的是禅那，禅那是正思惟修，与所谓的禅定有所不同。禅定有四禅八定、九次第定，禅定也是共法，与外道共有的法门；修止、修观、修禅那其中都有禅定，功夫层次深浅不同。那么，这里所讲的禅那是不是中国的禅宗呢？也不是。禅宗又称为心宗，诸佛法门中心的中心，又叫作“心中心”法。密宗里也有心中心的修法，有其咒语及手印，做到了也可以悟道。这种心中心的修法都属于禅那，禅

那的最高境界就是寂灭清净，清净圆明，这是“如来禅”的境界，与中国禅宗同中有异。所以，禅那与修止、修观有所不同。

修习禅那如何修呢？佛在这里告诉我们，“先取数门”，这里所讲的数不是天台宗的数息法，而是观心法门。观什么心呢？观后天妄想心，在静中反观自己的起心动念，每一个思想，每一个念头，一个一个都很清楚，心中了知“生住灭念”。我不晓得诸位的经验如何？真正的修行没有不观心的，对自己的思想念头来去要清清楚楚才是修行。有很多人记忆力不好，修观心法门，记忆力一定会好起来，越放松，影像越容易留；越空越容易装下东西。

修行人要做到心念随时空，禅宗祖师教我们修行要“无心于事，无事于心”。心中不求什么事。常常有人告诉我明天要怎么样怎么样，我烦起来，就告诉他：你好多余。明天有没有我还不知道呢，管他明天干吗？这就是无心于事。还要无事于心，所有的事不装到心里头，过了就算，发脾气，要发就发，我发起脾气比谁都大，一边发脾气一边心里还在笑。有同学问我某人这件事怎么处理，我说骂都骂了，还要怎么处理？骂他就是处理了嘛！你还要他怎么样？错了已经错了，你打死他也错了，错了还挽得回呀？

“分剂头数”，对于每一个念头还须懂得分辨善恶，剂就是排列归类，对于自己心中的每一个思想都念念清楚，在《瑜伽师地论》里称为周遍寻思、周遍伺察，这就是修心、修行。许多人学佛修行对于自己讲的话都搞不清楚，都没有好好的观心，都不晓得观照自己的内心。念念观照自己的起心动念，才是正修行之路。你们想求智慧，求福德，要如此修法。为什么呢？把心观察清楚，这就是智慧；假如对自己的心念不清楚，那是细昏沉，因为落在细昏沉中，所以智慧发不起来。怎么说这也是修福德呢？对于自己心念的是非善恶都清清楚

楚，把恶念拿掉，善念增加，功德自然增长。所以，观心法门有如此重要，尤其号称学禅的朋友们，特别注意这个法门，连这个最基本的都做不到，还谈什么禅？不要自欺欺人。

“如是周遍四威仪中，分别念数，无不了知。”无论行、住、坐、卧，在任何时间任何地点，对于自己的心念都清清楚楚，甚至在睡觉中，对自己的梦也清清楚楚。更进一步，在梦中还可以做主，变个山来玩玩就变出一个山来，如此的话，修行才算稍有成就，死了嘛，才不会迷糊，不会被业力牵着走，想往生西方极乐世界，一动念就去了。

讲到做梦，有一个很有趣的故事。四五十年前，我有一位一起学禅的朋友，他的太太也想一起来学，他这位太太很娇，也很折磨丈夫，很爱丈夫，拿感情折磨丈夫。有一天她来看我们的袁老师，袁老师对她很不客气，胡子一抹，问她：“你来干吗？”“我跟剑秋来（她的丈夫名叫剑秋），想先生收我做徒弟。”袁老师眉毛一横，头一歪，说：“我这里不收女人的！”我们在旁边看到，担心死了，不要回去吃安眠药唷！赶紧跟在后面送她出去，“大嫂！不要难过啊！先生脾气就是这样。”“我不难过，我不难过。”她态度表现很好。

她回到家里，气了，这糟老头有什么了不起，摆臭架子，我就成佛给你看看！于是，自己弄个蒲团，打起坐来。拼命用功，饭也少吃，觉也少睡，想马上成佛，腿痛也强忍下来，搞了几天，病倒了，发高烧。刚好碰上家里没有钱，她先生急了，不晓得怎么办，只好守在太太旁边，求观世音菩萨帮忙。平时叫他念佛，打死也不干。现在太太病了，家里又没钱，只好念佛，他一口气念大慈大悲观世音菩萨圣号，念了五个钟头。

到了黎明，他太太突然坐起来，一把抓住先生的手说：“剑秋！我信了。”这下可把我那位朋友吓了一跳，以为她发高烧，烧过了头，发疯了。问她：“你信了什么？”她说：“你是菩萨，你的老师是佛。”这么一答，更加令人莫名其妙。“怎么了？你怎么这样讲呢？”她说：“我病好了。”这样一说，他才放心。“那到底怎么回事？”他太太说：“我病得好难过！好痛苦啊！我叫你拿水给我喝，看到你全身都是金光，金光照到我身上，就清凉了，痛苦全消，然后就睡着了。醒来以后，烧也退了，病也好了。所以说你是菩萨。”第二天，我这位朋友跑到维摩精舍来说给大家听，大家都笑，袁先生也笑，大家等着看她下一步会怎么样。

她还是继续用功，天天打坐。有一天夜里做个梦，她自己也知道要做梦了，就让它做吧！她心里想：好，要做梦嘛！就做个大梦，到西方极乐世界去看看。她的念头这么一动，就看到一尊大佛，光芒四射，她就跪下来，向佛磕头。她说她一边磕头，一边心里还在想：袁老师！你这个糟老头！嗯！我现在看到佛了。她向佛说：“佛啊！你要度我，我要回去跟那位老头子比一下。”阿弥陀佛对她笑一笑，也不讲她什么，对她说：“你饿了吧？”“对呀！我饿了。”地上就冒出一张桌子出来，什么好吃的东西都有。吃完之后，佛问她：“你到这里来，还想看什么？”她说：“佛啊！你这里有没有跳舞的呀？”佛说：“有啊！”佛将手一比，马上出来一群美女，那些女的真漂亮呀！她说我根本就无法跟她们比。看完了跳舞，佛又对她笑，她问佛：“佛啊！你这里有没有电影？”佛说：“有啊！”马上电影银幕就出来了，反正，要想看什么就有什么。过了一段时间，她想一想，我在做梦，不要梦太久了，假如丈夫以为我死了，把我抬去埋了可不好。于是，她跪下来向佛说：“谢谢！我要回去。”佛说：“好，你回去吧！”

故事还没有完，她拜别了阿弥陀佛，就走回家。在回家的路上，看到一堆坟墓，从坟墓里走出一位女鬼，这女鬼很凶恶，要抓她。她赶紧打坐，把心定下来，向女鬼说：“你不要抓我，有怨也好，有仇也好，有爱有恨也好，我刚从阿弥陀佛那里回来，等我成佛以后，我带你到西方极乐世界去，而且，我喜欢漂亮，你那么丑，我不怕你。”她这么一说，那女鬼羞答答钻回坟墓里去了。

然后，她就继续往前走。走没有多久，出来一位男鬼，这位男鬼真漂亮，比以前所见过的男人都漂亮，向她百般挑逗，她心里知道这个男鬼就是那个女鬼变的，她告诉这个鬼：“你少来这一套，我刚从西方极乐世界回来，什么好看的都看过了，你这一套迷不住我。”这个时候，这个漂亮的男鬼突然变成青面獠牙的厉鬼，这下子把她吓住了，她拼命跑，拼命往家里跑，跑到家门前，踩到一块踏板，一滚，滚到床上，出了一身冷汗。

她就这样醒了，醒来之后，愣了半天，坐起来，看看丈夫还在睡觉，于是将丈夫摇起来。她丈夫问她：“你干什么？”——“我悟了！”她丈夫说：“你不要发神经。”她说：“我真的悟了。”她丈夫看她说得那么正经，说：“怎么回事？你讲给我听听。”她说：“梦的也是我，阿弥陀佛也是我，西方境界也是我，那个女鬼也是我，男鬼也是我，那可怕的厉鬼也是我。我爱你爱得要死，其实，爱的是我自己。从此以后，我不再爱你了，以后我们是道友。我不再被自己骗了。”

她的丈夫听了很高兴，告诉她：“好了，你真悟了，现在我也解脱了，老实说你这样死爱我，我被你缠得也受不了。你现在悟了，我很高兴，我来皈依你。”她的丈夫就在床上给她磕头。第二天清晨，两人一齐去见袁老师，袁老师也怪，一进门就叫她跪下磕三个头，这

下我收你做徒弟了。她说：“袁老师，今天你不收我也没有用，我已经打好主意，一进门就要向您磕头了。”袁老师说：“好！好！我都知道了。”

我们讲了一个做梦的故事。梦中能够做主，生死才有把握。所以，平时在行、住、坐、卧之间，自己心中的分别念数，无不了知。若有一念不知，便是昏沉，便是无明。所以，你们天天在无明中，迷迷糊糊，不是密宗的呼图克图，而是糊涂可土，这怎么得了？一定要无不了知，清清楚楚。

然后，“渐次增进”，一步一步地进步，“乃至得知百千世界一滴之雨，犹如目睹所受用物”。由自己的心念清清楚楚，而至于一切众生的心念也清清楚楚。佛在这里以百千世界的一滴之雨来作比方，因为雨的数目太多，数不清，但是，你都很清楚，犹如目睹所受用物，犹如亲目看见，都在心中清清楚楚。一面又吩咐，到了这个境界不要得意，这只是修禅那的初步，没什么了不起，其间还有很多变化，甚至十方诸佛与你摩顶授记等等，这些都不要理会，“非彼所闻一切境界，终不可取”。

“是名三观初首方便。”

以上所讲的是修止、修观、修禅那初步开始的方法。

“若诸众生遍修三观，勤行精进，即名如来出现于世。”

假如有众生修止、修观、修禅那，能够非常认真勤快，不断求进步，等于佛再来住世。

“若复末世钝根众生，心欲求道不得成就，由昔业障，当勤忏悔，常起希望，先断憎爱嫉妒谄曲，求胜上心，三种净观，随学一事，此观不得，复修彼观，心不放舍，渐次求证。”

假如将来末世的钝根众生，所谓钝根就是很笨，不能快刀斩乱麻。钝根众生想要求道学佛，修什么都不得成就，例如在中国流行的净土法门，非常简单，只要念一句佛号，念到一心不乱，可是，很少人能够做到一心不乱。不要认为打个坐，念个咒子，然后，闭起眼睛看到了什么，或是心里有什么灵感，以为这就是成就，千万不要搞错，所谓成就就是要证得果位。

为什么不得成就呢？“由昔业障”，由于被过去生所造的业力所障碍了。业障的问题，讲起来很多，可另作专题讨论，在这里不详细讲。

那么，被自己的业力所障碍，不能证得道果，怎么办呢？“当勤忏悔”。忏悔这两个字，我们很熟，尤其是我们学佛的人，动不动就忏悔。到佛菩萨前面磕几个头，拜一拜，哭一场，唉呀！我在忏悔，事情过掉以后，又是我行我素。这样是不是忏悔呢？这不是忏悔，这是做假、自欺。所谓忏悔，就是停止以前所做的错误，永远不再犯，以后的行为只起善不起恶。

佛在这里告诉了我们忏悔的办法，“常起希望，先断憎爱嫉妒谄曲”。常常生起希望断除业障之心，先断除憎心与爱心，憎是讨厌，爱是喜欢，正反两面。憎是由瞋心而来，是一种仇恨的心理，讨厌这个人，讨厌那个人，埋怨这件事，埋怨那件事，怨天尤人。我们仔细观察人的心理，很好玩！一个人做错了事，刚开始，脸红一下，过几秒钟，红就退了。想了一想，我还是没有错，错的是他，或是别的什

么原因才促使我这样。甚至归咎于社会问题，不是你的错，也不是我的错，是社会的错。不要忘了社会也是人组成的，归咎于社会问题，这是推托之词，不负责任的行为。把错误推给人家，把责任推开，或是排斥一切，这种心理是憎。

憎的反面是爱，爱不只是男女之间的爱欲，包括了广义的贪爱。爱就是执著、占有。假如把自私的贪爱反转过来，变成牺牲自我，爱护别人，就是慈悲。

嫉妒的心理属于瞋，嫉妒的心理也有很多种，发生在感情方面比较多、比较明显。因为求之不得，贪之不足，所以产生瞋恨，见不得别人比你好，也因为智慧不明了，自己的心结解不开，佛学称为结使，小乘佛法归纳为九十八个结使。修行就是去除这些结使，把这些结使一个一个解开来，就是修行的成果，例如一个内心充满仇恨的人，经过修行，变成非常慈悲，或是一个愚笨的人，经过修行，变得聪明开通。但是，很多人学佛的结果，变得越来越笨，脾气越来越大；信了教以后，越来越脱离现实生活，变得神经兮兮，古里古怪，几乎每个宗教都是如此，看了真使人害怕。再说，宗教徒彼此之间互相排斥，也是嫉妒；不管男女老幼都有嫉妒的心理，你的学问比他好，他会嫉妒；你的事业比他好，他会嫉妒；你长得比他好，他会嫉妒。你在街上多看女人一眼，夫妻回家保证吵架，女人在小地方很仔细，比较爱吃醋。有些人对比自己地位低的人很好，对比自己地位高的人不理，其实，这就是嫉妒心理的反面，你为什么要有所差别？能平等对待就好了，他不能平等。修行要从这个地方检查自己，不是说我去学了一个法，又会打坐，又会念咒，又会结手印，这就可以修成佛了。

还有谄曲，谄曲就是圆滑，转个弯。讲话拐弯抹角，内心打主意想计谋，都是谄曲。谄是谄媚，在外表上讨你喜欢；曲就是弯曲，掩饰作假，所以佛说：“直心是道场。”你说：“我要骂他就当面骂他”，这就是真心吗？不是，这是瞋心。

佛告诉我们，忏悔要去除切断憎爱嫉妒谄曲这些心理，把内心洗刷干净，这才是忏悔。并不是跑到佛堂哭一场，就是忏悔了。哭是情绪的发泄，哭过以后，心情很平静，那是哭累了，别的事情想不起来了。你不要以为在佛（或是上帝）前一跪，一哭，忏悔之后觉得好安详啊！得到上帝的灵感啊！得到菩萨的加庇啊！那是累啦！不是佛菩萨的感应。不信，再过几个钟头，吃饱了，体力足了，他的脾气又来啦！注意！什么是真忏悔要搞清楚。

忏悔之后，内心洗刷干净之后，再来修止、修观、修禅那，“求胜上心”。但是，我们一般人相反，不求忏悔，就想修止、修观、修禅那；结果，越修，心越乱，止也止不了，静也静不下。先求忏悔，内心纯善，到了善的境界，中国人讲“为善最乐”，心理产生喜悦，生理发起轻安，再来求定，那就容易了。

在修止、修观、修禅那三种法门中，“随学一事”，随你选择一种修习。但是，选定之后，就不要随便更换，须易观时再改。一门深入，心不放舍，专心一志，全力以赴，“渐次求证”，一步一步进步，一步一步求证。

“尔时，世尊欲重宣此义，而说偈言：……”

这个时候，佛归纳以上所讲的要点，作成偈语。

“圆觉汝当知：一切诸众生，欲求无上道，先当结三期，忏悔无始业，经于三七日，然后正思惟。非彼所闻境，毕竟不可取。奢摩他至静，三摩正忆持，禅那名数门，是名三净观。若能勤修习，是名佛出世。钝根未成者，常当勤心悔，无始一切罪，诸障若消灭，佛境便现前。”

“圆觉汝当知”，圆觉菩萨，你应当知道。

“一切诸众生”，所有一切的众生。

“欲求无上道”，想要求得成佛无上大道。

“先当结三期”，先要准备长期、中期、短期专修。

“忏悔无始业”，忏悔自己无始以来的业障。

“经于三七日”，经过了二十一天的专修。

“然后正思惟”，然后见地思想正确。

“非彼所闻境”，不是自己理上所懂得的境界。

“毕竟不可取”，都不可以去执著。

“奢摩他至静”，奢摩他就是修止，先取至静，不起思念。

“三摩正忆持”，三摩钵提就是修观，忆想十方如来。

“禅那名数门”，禅那是了知自己的心念。

“是名三净观”，修止、修观、修禅那是为三观。

“若能勤修习”，若能勤苦修习这三种法门。

“是名佛出世”，等于佛再来世间。

“钝根未成者”，钝根修法不得成就者。

“常当勤心悔”，应当努力求忏悔。

“无始一切罪”，忏悔过去无始以来一切业障。

“诸障若消灭”，所有业障结使都消除了。

“佛境便现前”，佛的境界便一一现前。

第十二章　贤善首菩萨

此经叫什么名字

如何奉持

修习此经有何功德

谁来护持此经

“于是贤善首菩萨在大众中，即从座起，顶礼佛足，右绕三匝，长跪叉手而白佛言：……”

这一段我们不再解释了。

“大悲世尊，广为我等及末世众生，开悟如来不思议事。”

贤善首菩萨一开始先赞叹佛，大慈大悲的佛为我们以及末世的众生说法，使我们悟到佛的境界。佛是什么境界？不可思议，我们要特别注意，不可思议，或不思议的意思是不可以用我们现在的观念去讨论去想象佛的境界，圆觉的境界是不可思议的境界，但是，并没有说不能思议。一般人看到不可思议，就不用脑筋，不去研究，变成傻傻地迷信，这是不对的。

“世尊，此大乘教，名字何等？云何奉持？众生修习得何功德？云何使我护持经人，流布此教？至于何地？”

贤善首菩萨问佛，佛以上所讲的问答记录要叫什么名字？我们要如何奉持？未来的众生依照佛所说的去修习，会有什么功德？我们要如何护持正法？如何使此经典广布流传？传到什么地方？

“作是语已，五体投地，如是三请，终而复始。”

这一段我们不再讲了。

“尔时，世尊告贤善首菩萨言：善哉！善哉！善男子，汝等乃能为诸菩萨及末世众生，问于如是经教功德名字，汝当谛听，当为汝说。”

此时，佛告诉贤善首菩萨说：好的！好的！你们能够为其他诸大菩萨以及末世的众生，问我这部经叫何名称，依教修习，有何功德？你们好好仔细听，我来为你们说。

“时贤善首菩萨奉教欢喜，及诸大众默然而听。”

此时贤善首菩萨知道佛要答复，非常欢喜，与其他大众一齐静默聆听。

“善男子，是经百千万亿恒河沙诸佛所说，三世如来之所守护，十方菩萨之所归依，十二部经清净眼目。”

佛说这部经不只是我在说，已经经过百千万亿恒河沙许许多多无数的佛都说过。守护这部经的不是什么神或鬼，而是过去、现在、未来三世一切诸佛。而且这部经是十方一切菩萨之所归依，任何菩萨想要成佛，都要走这个法门。这部经也是佛法三藏十二部的清净眼目，最重要的部分，佛经中的佛经。

“是经名大方广圆觉陀罗尼，亦名修多罗了义，亦名秘密王三昧，亦名如来决定境界，亦名如来藏自性差别，汝当奉持。”

这部经典的名字叫“大方广圆觉陀罗尼”。大，广大，伟大。方，遍满十方，无所不在。广，广大无边。我们学佛，其实，佛的境界就是大方广，所以，我们学佛的人从做人、心理、思想上就要走这个路子，心胸要广大，人品要广大，思想要广大。圆觉，圆是圆满，不是局部，不是残缺，圆融无碍。觉，具有觉性，也是佛性，就是佛的意思。陀罗尼，就是总纲，一切佛法的总纲。

“亦名修多罗了义”，修多罗就是经藏，经藏分为了义经与不了义经，这部经是彻底了义的经藏。

“亦名秘密王三昧”，明白告诉你就是佛，可是，你不懂，这就是大秘密。道就在你那里，可是，你找不到，你无法成就，这是无上大秘密。这里所说的秘密，不是念个咒子嗡隆嗡隆，捏个手印，然后在头上洒点水，传你一个什么法。这里说的秘密不是普通的秘密，称为秘密王，密中之密，直接告诉你什么是佛，心就是佛，如何找到心？如何修持？这部经都告诉你了。

“亦名如来决定境界”，懂了这个圆觉法门，决定成佛，必然性的，绝对性的，不用怀疑。

“亦名如来藏自性差别”，人性就是佛性，悟到了人性是佛，人性就变成了佛性，把佛性换一个名称，就叫如来藏。如来藏就是一切众生的自性，不悟的话，不懂的话，认为有所差别；一旦悟了，就没有差别。

因为一个名称无法涵盖这部经，所以有几个名称。汝当奉持，你应当依照以上所讲的名称来命名。

“善男子，是经唯显如来境界，唯佛如来能尽宣说，若菩萨及末世众生，依此修行，渐次增进，至于佛地。”

佛又再吩咐，这部经所讲的是成佛境界，只有成佛之后，才能把这个法门讲得透彻清楚。假如有发心修行的菩萨及众生，依照这部经来修行，一步一步地渐修增进，可以成佛。在这里，透漏一个秘密给各位，你从第十一位菩萨开始，倒转来走，就是渐次增进的秘诀所在，否则，你从第一位菩萨开始，容易走上狂禅。

“善男子，是经名为顿教大乘，顿机众生，从此开悟，亦摄渐修一切群品，譬如大海，不让小流，乃至蚊蚋及阿修罗，饮其水者，皆得充满。”

顿机利根的众生，有聪明智慧的众生，听了这部经，从此开悟。假如不是利根，而是钝根的话，一步一步渐修，也可以成佛。这部经犹如大海，不舍弃小河流，乃至细小的蚊虫喝了这个水，或者魔王喝了这个水，都可以成佛。这就是这部经真正的功德，接下来，佛又作了一些比喻。

“善男子，假使有人纯以七宝，积满三千大千世界，以用布施，不如有人闻此经名，及一句义。”

假如有人把积满三千大千世界的财宝，例如黄金、白银、玛瑙之类，拿来布施出去做善事，这个功德了不起吧！但是，不如有人听到这个经的名字，或者听懂了其中一句经的意义。好了，各位都听到了

《圆觉经》的名字了，也听了《圆觉经》的讲解了，这下功德可大了。

“善男子，假使有人教百千恒河沙众生得阿罗汉果，不如有人宣说此经，分别半偈。”

佛说假如有人教一个人修道，让他得阿罗汉果，教一个人有此成就已经很了不起了，何况教了百千恒河沙数的人都得阿罗汉果。但是，不如有人宣扬解释这部《圆觉经》，不要说讲解整部经，乃至于能够把经中的半句偈子解释通了，其功德大于使无数人得阿罗汉果。

“善男子，若复有人闻此经名，信心不惑，当知是人，非于一佛二佛，种诸福慧，如是乃至尽恒河沙一切佛所种诸善根，闻此经教。”

假如有人听到《圆觉经》的名字，相信这是成佛之路，而不怀疑。这样的人已经在前世，不只是在前一任佛，甚至在过去很多佛前种了善根，才能听到这部《圆觉经》。

“汝善男子，当护末世是修行者，无令恶魔及诸外道，恼其身心，令生退屈。”

佛吩咐贤善首菩萨，你应当保护以后末世依此《圆觉经》修行的人，不要被魔道及外道来扰乱正修行人的身心，使此修行人不生退道心。

“尔时会中有火首金刚、摧碎金刚、尼蓝婆金刚等八万金刚，并其眷属，即从座起，顶礼佛足，右绕三匝，而白佛言：世尊，若后末世一切众生，有能持此决定大乘，我当守护，如护眼目。乃至道场所

修行处，我等金刚自领徒众，晨夕守护，令不退转。其家乃至永无灾障，疫病消灭，财宝丰足，常不乏少。”

此时会中有火首金刚、摧碎金刚、尼蓝婆金刚等八万金刚。金刚也是菩萨，只是不同于一般慈眉善目的菩萨，而显现另一种凶恶怒目的样子来度化众生。有八万金刚，并其眷属，包括大金刚、小金刚、男金刚、女金刚、老金刚、少金刚，即从座起，从座位上站起来，顶礼佛足，右绕三匝，而告诉佛说：世尊！假如以后末世的一切众生，有人能够修持此决定性的大乘要道，我们发愿永远做他们的护法，保护他们如同保护自己的眼睛一样。乃至于在他们修行的道场，我们这些金刚会带领着徒众，早晚守护着他们，使他们不致退转。并且让他们家中永远没有灾难，也不会生病，而且财宝丰富，不愁吃穿，生活安定。

“尔时，大梵天王、二十八天王，并须弥山王、护国天王等，即从座起，顶礼佛足，右绕三匝，而白佛言：世尊，我亦守护是持经者，常令安隐，心不退转。”

接着大梵天王、二十八天王、须弥山王、护国天王等这些天王、天神都来护法，他们告诉佛说：我们也要保护修持圆觉境界的人，让他们安隐，心不退转。

“尔时，有大力鬼王名吉槃荼，与十万鬼王，即从座起，顶礼佛足，右绕三匝，而白佛言：世尊，我等亦守护是持经人，朝夕侍卫，令不退屈，其人所居一由旬内，若有鬼神侵其境界，我当使其碎如微尘。”

接下来有名叫吉槃荼的大力鬼王以及十万鬼王也来护法，他们告诉佛说：世尊！我们也来守护修持圆觉境界的人，早晚侍卫，令不退屈，在他们所住的四十里内，假如有鬼神侵犯他的境界，我一棒就把他打死，打成粉碎。

这些鬼神都来护法，是真的？假的？我劝各位还是要信，信则得救。

“佛说此经已，一切菩萨、天龙鬼神八部眷属，及诸天王梵王等一切大众，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。”

佛说完了这部经典，一切菩萨、天龙鬼神八部眷属，各天王梵王等一切大众，听佛所说，皆大欢喜。注意最后四个字——信受奉行。信，要信得过，信不过，再去研究，不可盲目迷信。受，接受，是要实际修证功夫。奉，依教奉持。行，实行求证。除了信受奉行之外，同时也要闻思修慧，例如我们现在把这本经典研究了，听过了，这是闻。听过了就算了吗？不行。大家听完经之后，回去把经一放，就不去管它，然后等着鬼神来守护，没有这回事。听过了之后要思，要去想，要去研究。思考之后还不够，要修行，按照这个法门去修，然后才有智慧。那么，闻思修慧要闻什么？思什么呢？教、理、行、果，闻佛所说的经典，思佛所讲的道理，理通了之后，行为也要做到，最后，智慧成就，证得果位。现代人喜欢到处去听经，听过就算了，没有去思，没有去行，这有什么用？

《圆觉经》是由十二位菩萨一一上来提问题，第一位是文殊菩萨，第二位是普贤菩萨，第三位是普眼菩萨，第四位是金刚藏菩萨，第五位是弥勒菩萨，第六位是清净慧菩萨，第七位是威德自在菩萨，第八位是辨音菩萨，第九位是净诸业障菩萨，第十位是普觉菩萨，第

十一位是圆觉菩萨，第十二位是贤善首菩萨。这十二菩萨排列的顺序，隐藏很大的秘密，我已告诉各位了，这十二位菩萨中，四位菩萨为一组。第一组是直指人心，见性成佛，第二组是大乘渐修法门，第三组是渐修法门的入手，而后到大彻大悟的境界。好了，我把秘密都告诉你们了，你们听了以后，如果不好好修行，你说这些护法神会怎么办？例如你雇了许多保镖，然后不发薪水，他不打你才怪呢！天下的道理都有正反两面，自己去留意。

南怀瑾先生著述目录

1．禅海蠡测　（一九五五）

2．楞严大义今释　（一九六〇）

3．楞伽大义今释　（一九六五）

4．禅与道概论　（一九六八）

5．维摩精舍丛书　（一九七〇）

6．静坐修道与长生不老　（一九七三）

7．禅话　（一九七三）

8．习禅录影　（一九七六）

9．论语别裁（上）　（一九七六）

10．论语别裁（下）　（一九七六）

11．新旧的一代　（一九七七）

12．定慧初修　（一九八三）

13．金粟轩诗词楹联诗话合编　（一九八四）

14．孟子旁通　（一九八四）

15．历史的经验　（一九八五）

16．道家密宗与东方神秘学　（一九八五）

17．习禅散记　（一九八六）

18．中国文化泛言（原名“序集”）　（一九八六）

19．一个学佛者的基本信念　（一九八六）

20．禅观正脉研究　（一九八六）

21．老子他说　（一九八七）

22．易经杂说　（一九八七）

23．中国佛教发展史略述　（一九八七）

24．中国道教发展史略述　（一九八七）

25．金粟轩纪年诗初集　（一九八七）

26．如何修证佛法　（一九八九）

27．易经系传别讲（上传）　（一九九一）

28．易经系传别讲（下传）　（一九九一）

29．圆觉经略说　（一九九二）

30．金刚经说什么　（一九九二）

31．药师经的济世观　（一九九五）

32．原本大学微言（上）　（一九九八）

33．原本大学微言（下）　（一九九八）

34．现代学佛者修证对话（上）　（二〇〇三）

35．现代学佛者修证对话（下）　（二〇〇四）

36．花雨满天　维摩说法（上下册）　（二〇〇五）

37．庄子諵譅（上下册）　（二〇〇六）

38．南怀瑾与彼得·圣吉　（二〇〇六）

39．南怀瑾讲演录二〇〇四—二〇〇六　（二〇〇七）

40．与国际跨领域领导人谈话　（二〇〇七）

41．人生的起点和终站　（二〇〇七）

42．答问青壮年参禅者　（二〇〇七）

43．小言黄帝内经与生命科学　（二〇〇八）

44．禅与生命的认知初讲　（二〇〇八）

45．漫谈中国文化　（二〇〇八）

46．我说参同契（上册）　（二〇〇九）

47．我说参同契（中册）　（二〇〇九）

48．我说参同契（下册）　（二〇〇九）

49．老子他说续集　（二〇〇九）

50．列子臆说（上册）　（二〇一〇）

51．列子臆说（中册）　（二〇一〇）

52．列子臆说（下册）　（二〇一〇）

53．孟子与公孙丑　（二〇一一）

54．瑜伽师地论　声闻地讲录（上册）　（二〇一二）

55．瑜伽师地论　声闻地讲录（下册）　（二〇一二）

56．廿一世纪初的前言后语（上册）　（二〇一二）

57．廿一世纪初的前言后语（下册）　（二〇一二）

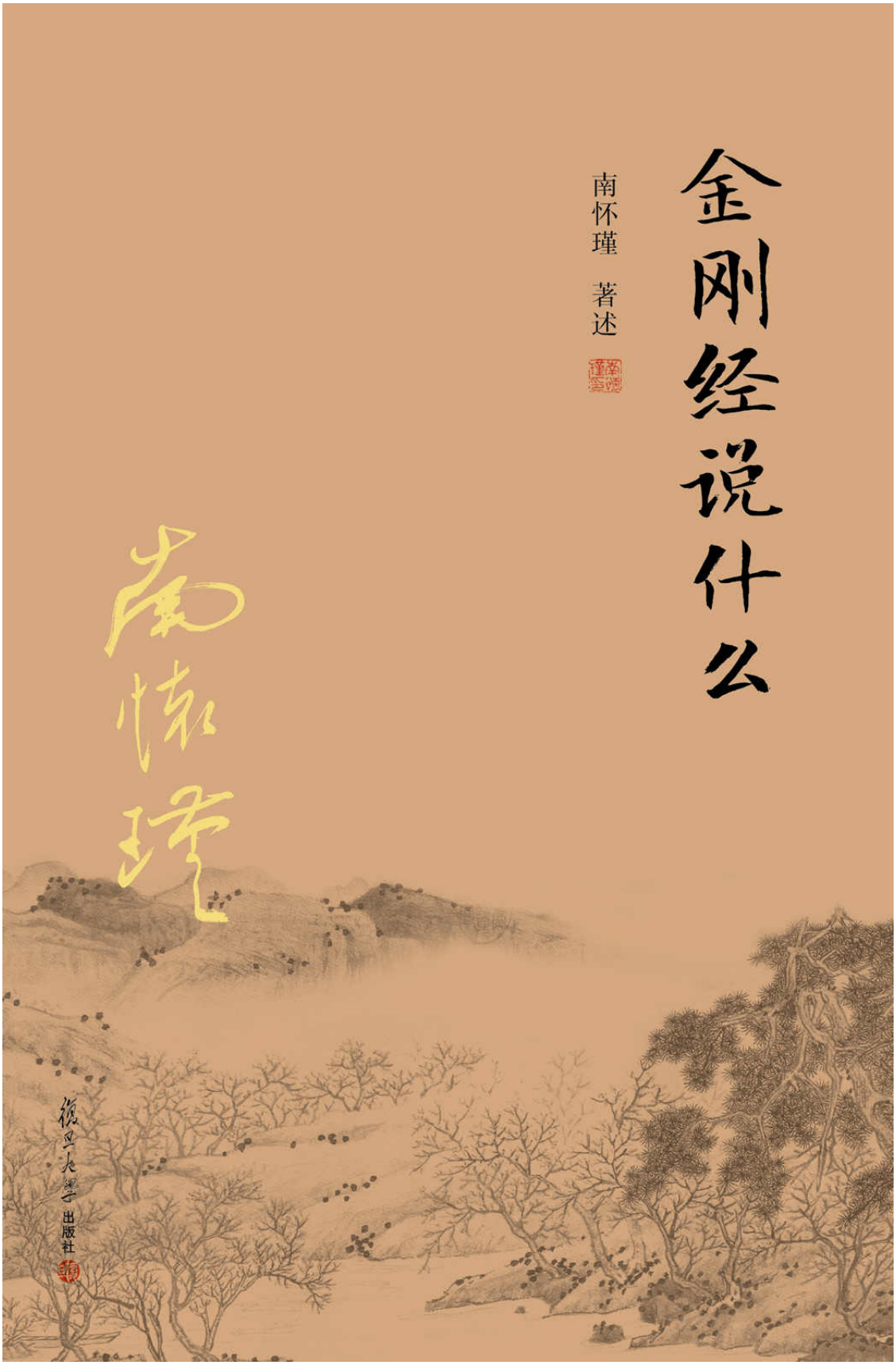
58．孟子与离娄　（二〇一二）

59．孟子与万章　（二〇一二）

60．宗镜录略讲（卷一至五）　（二〇一三至二〇一五）

金刚经说什么

南怀瑾 著述



金刚经说什么

南怀瑾　著述

复旦大学出版社

目　录

出版说明
前言
再版说明
超越宗教的大智慧
实相般若
境界般若
文字般若
方便般若
眷属般若
无坚不摧
鸠摩罗什和武则天
第一品　法会因由分
佛这样说
那个时候
舍卫国的讲堂
千二百五十人
世间与大千世界
吃饭穿衣
乞士生活威仪
第二品　善现启请分
善现须菩提
如来　菩萨
六祖和《金刚经》
善护念

寻愁觅恨
金刚眼和发心
无权威 无主宰
此心如何住
止住的持名念佛
百千三昧的定境
三步曲
如何住和无所住
第三品 大乘正宗分
一切众生
谭子《化书》
有色无色的众生
有想无想的众生
鸿福 清福
罗汉的涅槃
佛的涅槃
四相和我的观念
三轮体空布施
快乐痛苦皆无住
转化十二类生
说三十二品偈颂
第一品偈颂
第二品偈颂
第三品偈颂
第四品 妙行无住分
第一等和次等
无所住

不住色
不住声香味
内触妙乐的菩萨
雁过长空
功德和福德
东方佛西方佛
阿育王的沙子
周利盘陀伽的扫帚
第四品偈颂
第五品 如理实见分
非相和空
法报化 体相用
莲花生
身相的执著
第五品偈颂
第六品 正信希有分
文喜和文殊
烧佛像的和尚
五百年后
善行 功德 智慧
净信和无所住
真 非真
何处是岸
第六品偈颂
第七品 无得无说分
得什么 说什么
程度的差别

入世出世平等
圣贤之别
第七品偈颂
第八品 依法出生分
一切佛与《金刚经》
佛法非佛法
第八品偈颂
第九品 一相无相分
见思惑
谁不瞋 谁不痴慢疑
话说再来人
不来行吗
三界的天人
解结去惑
初果的罗汉
迦叶起舞 毕陵慢心
二果三果作什么
罗汉的前途
世上的第一名
第九品偈颂
小偷与越狱的人
第十品 庄严净土分
心空及第归
庄严佛土在哪里
打火机
因师而瞎的眼
第十品偈颂

第十一品 无为福胜分
不可数的福
受持四句偈
资粮
第十一品偈颂
第十二品 尊重正教分
放《金刚经》的地方
《金刚经》放在何处
第十二品偈颂
第十三品 如法受持分
再说大智慧
黄山谷与晦堂
黄山谷与黄龙死心悟新
微尘 外色尘 内色尘
你我的三十二相
夹山大师
夹山见船子
大的功德
第十三品偈颂
第十四品 离相寂灭分
解悟 喜极而泣
信心清净
希有的功德
谁是五百年后希有人
为什么我不是我
如何见佛
难得的人

什么是忍辱
忍辱的榜样
达摩与苏格拉底
忍辱的功夫
无所住的心
如何布施
佛怎么说话
无实亦无虚
无量无边的功德
第十四品偈颂
第十五品 持经功德分
最难的布施
老人的救生圈
信心不逆的福报
如来说给谁
你喜欢小法吗
第十五品偈颂
第十六品 能净业障分
被轻贱的前因后果
诚敬努力的人
不可思议的果报
第十六品偈颂
第十七品 究竟无我分
发什么愿
然灯佛所得什么
然灯佛为什么授记
一切都是佛法

什么都没有的菩萨
无我的菩萨
第十七品偈颂
第十八品 一体同观分
眼者心之机
天眼是什么
慧眼 法眼 佛眼
无量数的宇宙世界
无数量的心
你的心
永远得不到的心
第十八品偈颂
第十九品 法界通化分
福德不可得
无人希罕的福
第十九品偈颂
第二十品 离色离相分
大丈夫相
世上的肉身菩萨
第二十品偈颂
第二十一品 非说所说分
什么都没说
迦叶笑了
须菩提与佛对答
顽石点头为什么
众生与佛
第二十一品偈颂

第二十二品 无法可得分
一指禅
第二十二品偈颂
第二十三品 净心行善分
修一切善法
南山高北山低
第二十三品偈颂
第二十四品 福智无比分
修资粮
受持读诵
真教化的功德
第二十四品偈颂
第二十五品 化无所化分
有教无类
自己的解脱
无我以后
第二十五品偈颂
第二十六品 法身非相分
见佛与观佛
声色与邪道
转轮圣王
十地菩萨与转轮圣王
第二十六品偈颂
悬崖撒手
第二十七品 无断无灭分
三界六道之外
断灭见

不说断灭相
第二十七品偈颂
第二十八品 不受不贪分
爱布施的菩萨
一切法无我
定与忍
张拙的故事
有求就有住吗
第二十八品偈颂
第二十九品 威仪寂静分
无来亦无去
如来的境界
第二十九品偈颂
第三十品 一合理相分
碎为微尘之后
什么是合相
第八识和种性
心念如暴流
真空如何生妙有
第三十品偈颂
第三十一品 知见不生分
见不是见
知即无明本
如是知见
我们自己的法相
我要过去 你过来
第三十一品偈颂

第三十二品 应化非真分
应化非真
内圣外王菩提心
学佛的懒人
离经的四句偈
梦幻中如如不动
第三十二品偈颂
总结论
后记
南怀瑾先生著述目录
返回总目录

出版说明

《金刚经》是初期大乘佛教的代表性经典之一，也是般若类佛经的纲要书。它全称“金刚般若波罗蜜经”（经名中的“蜜”，一作“密”），一卷，由姚秦鸠摩罗什于弘始六年（四〇四）译出。问世之后，即在社会上广泛流传，纂要、注解、夹颂、宣演、义记、采微、集解、科释、宗通、决疑、大意、直说等各种注疏达一百多种。经中主要论述了“所言一切法者，即非一切法”，一切现象（物理的和心理的）“性空幻有”的理论。本书为著名学者南怀瑾先生有关《金刚经》的讲记。作者依据梁代昭明太子的分法，将《金刚经》分为三十二品（相当于章），然后逐品做了讲解。每一品均以一首偈颂做总结，以阐发自己的研究心得。《金刚经》中的疑难之处，于中剖析得淋漓尽致。

兹经版权方台湾老古文化事业公司授权，将老古公司二〇一二年七月第二版校订出版，以供研究。

复旦大学出版社

二〇一五年十一月二十六日

前言

南怀瑾教授在台的数十年教化岁月中，曾经多次讲解《金刚经》。因时代不同，对象不同，讲解的方式和重点也各次不同。

现在的这一本书，是一九八〇年的讲记。当时十方书院甫自成立，《金刚经》这一门课程，是为书院的学员及研究生而开，其他院校哲学系的同学，以及许多老修行们，常随众等，亦闻风而来，听讲者共约一百余人。每逢上课时间，复青大厦的十二楼，挤得水泄不通。

由于这次的听众，对佛学都有相当基础，对《金刚经》尤不陌生，故此，怀师的讲法深入骨髓，可说是叹未曾有！真正是：为上乘者说，为最上乘者说！

一九七八年怀师讲了“如何修证佛法”，两年后再讲《金刚经》。因机缘特殊，对经中的疑问及似解难解之处，剖析得淋漓尽致。读后虽不悟，亦得其门矣！

感谢永会师及圆观师先行录音记录，再由刘雨虹女士整理并加标小题；宏忍师及李素美小姐等多人帮忙校对，在此一并致谢。

由于《金刚经》的超越哲学及宗教的特性，怀师定了一个平凡的书名“金刚经说什么”。

师曰平凡，即非平凡，是名平凡。

台湾老古文化事业公司　编辑室

再版说明

这本书在初版时，有些急就章，以致版面、字体等，多处都不尽理想，虽计划重新校编，却未料七年后始克如愿。

在这七年中，这本书得到读者们的巨大共鸣，不但在台港畅销，更在大陆畅销，由此可见《金刚经》千余年来在中国文化上的重要地位。

经文中有一句说：“云何应住？云何降伏其心？”

这句话通达儒家以及任何学派的修养教化。类此的还很多，所以说《金刚经》是超越宗教的，也是最上乘的。

又因《金刚经》的经文难懂，而南老师的讲解出神入化，浅显易明，所以受到读者们的欢迎。

有读者曾对经文提出异议，《金刚经》的译文版本有好几种，大同小异，这本书所采用的，是鸠摩罗什的译本。

本书再版过程中，李淑君细心校正，使书中微末细节处，更加清晰明了，功不可没。其他帮忙的人也很多，在此一并向他们致谢。

刘雨虹　记

一九九九年十一月台北

超越宗教的大智慧

今天要讲的是《金刚经》，在中国文化中，《金刚经》是影响非常大的一部佛经。千余年来，不晓得有多少人研究《金刚经》，念诵《金刚经》，因《金刚经》而得到感应，因《金刚经》而悟道成道。《金刚经》是佛经典中很特殊的一部，它最伟大之处，是超越了一切宗教性，但也包含了一切宗教性。我们研究《金刚经》时，不能将它局限于佛教的范围，佛在《金刚经》里说：“一切贤圣，皆以无为法而有差别”，这就是说，佛认为古往今来一切圣贤，一切宗教成就的教主，都是得道成道的；只因个人程度深浅不同，因时、地的不同，所传化的方式有所不同而已。

《金刚经》的这一个重点，彻底破除了一切宗教的界限，它与佛教一部大经——《华严经》的宗旨一样，承认一个真理、一个至道，并不认为一切宗教的教化仅限于劝人为善而已。在座的诸位先生女士们，大概也各有不同宗教的信仰，我们今日研究《金刚经》，先把自己观念意识里宗教的界限和形式放在一旁，然后再来研究《金刚经》的要点与精神，这样才会得益。

在所有的佛经，以及后世菩萨高僧大德们的著作中，《金刚经》在学术的分类上，归入般若部。什么叫般若呢？大致上说，大智慧就叫做般若。因为过去翻译佛经的原则是观念不完全相同的字不翻，宁可译音再加以注解。就像现在中西文化交流，遇到翻译“气”字（气功的气，修道的气）就不能翻，因为不能译成瓦斯，也不能译成空气，或其他的气。由于外文每一个气都有一个专有的字，而中国字却不同，气字上面多加一个字意思就不同了。空气、煤气、电气，就是

人发脾气，都是气字上面加字不同而有异，所以单独一个气字只好翻音，然后再加注解。当时般若不译成大智慧，也是这个原因。

所谓般若智慧不是普通的智慧，是指能够了解道、悟道、修证、了脱生死、超凡入圣的这个智慧。这不是普通的聪明，这是属于道体上根本的智慧。所谓根本的智慧，也是一个名称，拿现在观念来讲，就是超越一般聪明与普通的智慧，而了解到形而上生命的本源、本性。这不是用思想得到的，而是身心两方面整个投入求证到的智慧。这个智慧才是般若。所以“智慧”两个字，不能代表般若的整个含义。

般若这个智慧包含五种，就是所谓的五般若，第一种是实相般若，第二种是境界般若，第三种是文字般若，第四种方便般若，第五种眷属般若。五种的内涵就是金刚般若。

实相般若

实相般若就是形而上的道体，是宇宙万有的本源，也就是悟道、明心见性所悟的那个道体。在佛学的文字上，悟道就是见到那个道体的空性，叫做实相般若，属于智慧的部分。我们的聪明只是意识部分，局限于现有的知识范围，以及现有的经验与感觉想象的范围。真正的道体是不可思议的，是不可以用我们普通的知识意识去思想、讨论、研究的。大家要注意！他并没有说不能思议啊！

“不可”是遮法，遮住，挡住，不准看，不可以用普通的知识、意识去推测、去思想道是什么。假如实相道体能够用思想得到的话，那还是属于妄想意识的范围。所以说不可思议，并不是说不能思议；因为这是修持求证的境界，不是思议的境界。

到了后世禅宗，讲一个道字，无所在，无所不在，很难表达。如果讲一个佛字，又带了一个佛的观念。虽然有时候佛法里头，佛字就代表了这个道体，但是一般人一听到佛，脑子里马上想到大殿上那个塑得发亮发光的佛像，不免又著相了。所以，唐宋以后，禅宗干脆不用道，也不用佛，就是这个，这个就是那个，那个就是这个，反正都是代名词而已。《华严经》上说，叫它道也可以，天地也可以，上帝也可以，神也可以，主也可以，佛也可以，真如也可以，涅槃也可以，说了一大堆，一百多个名词，反正这些都是代号，代表实相般若道体。世界上很多人都追求这个东西，找到了这个东西才认识了自己生命的本源，所以，实相般若是属于般若中最根本的。

境界般若

这些年来，有许多外国同学研究如何翻译“境界”两个字，我说假使翻成外文的话，勉勉强强可翻译成现象，但是那仍属于自然界的观念。境界就是境界，只能加注解，很难翻译。譬如修道见道的境界，药山禅师就讲：“云在青天水在瓶”，这是很自然的，天上的云在飘，水在瓶子里，摆在桌上，一个那么高远，一个那么浅近，这就是个境界。又譬如唐人诗说：“千江有水千江月，万里无云万里天。”

我们常在讲悟道，或者般若的部分时，就会引用到这两句话。天上的月亮只有一个，照到地上的千万条江河，每条河里都有一个月亮的影子，就是千江有水千江月。万里的晴空，如果没有一点云的话，整个的天空，处处都是无际的晴天，所以万里无云万里天。这是一个很好的境界，很多禅师们因这些境界而悟道。

有一个和尚住茅蓬的时候，就写了一副很好的对子：“万里青天开笑口，三间白屋竖拳头。”

像弥勒菩萨一样，哈哈大笑，就是我们喜欢塑的一个咧嘴笑，大肚子的和尚，悟了道，什么都空掉，什么都喜欢。三间白屋就是三间空空洞洞的白屋，自己在那里海阔天空。像这一类的文字，就描写一种境界，但也并不足以代表悟道那个境界。我们的人生随时有境界，痛苦的时候想到那些痛苦，痛苦还没有来的时候，脑海中又随时出现痛苦的威胁，这是苦恼的境界。高兴的时候，又越想越得意。尤其年纪大的人，不大喜欢想未来，因为前面的路程太远了，没有力气走

了，专门回头想少年时代的事。有时候自己坐在那里想起来，还摇个头笑一下，回味那个境界。这些都属于境界，所以境界可以意会，不可以言传。

此外，一个人修道，或者读书，一步有一步的不同境界。像一个学艺术的人，今天有了一个新的灵感，或者画一张画，特别有一种心得，就是有它的境界。一个做水泥工的，今天突然一砖头下去，用水泥一抹，特别平，心里头很舒服，原来这样砌才好，这是他做水泥工时候的境界。所以，境界包含一切境界，修道人有一分的成就，境界就有一分的不同，有两分的成就，就有两分的不同。换句话说，人修持到了某一种境界，人生的境界就开朗到某一种程度。

至于我们没有修道的人，有什么境界呢？也有境界，就是一切众生所有的苦恼境界。如古人诗中所讲的：“百年三万六千日，不在愁中即病中。”

这是普通人生的境界，不是烦恼，就是病痛，或者是衰老了，眼花了，头发白了，这就是人生苦恼境界。所以古人说：“学佛乃大丈夫事，非帝王将相所能为。”因为他的境界、气派、胸襟与众不同。这种不同的境界从哪里来呢？从实相般若而来，是道体上所产生的，自然而来的。因此，真悟道的人，智慧开发是无穷尽的，佛学的名词叫做无师智，也叫做自然智。自己本有的智慧仓库打开了，不是老师传授给你的，是你自己固有的智慧爆发了，天上天下，无所不知。这就是境界般若。

文字般若

我们晓得，文字本身就具备了智慧，文字也就是言语；因为把我们言语记录下来，就变成了文字。中国人的言语思想符号就叫做中文，英语系统人的言语思想符号就是英文，其他法文、德文、俄文，都是代表他们的思想、言语的记号。文字有它的境界，我们大家都读过书，都认得字，可是很少有人变成真正的文学家，因为优美的句子出不来，没有文字的般若。有的人出语成章，话一讲出来就是文章，每一句话都很优美，很漂亮，因为他有文学的境界，有文字般若。

《金刚经》在中国，为什么那么吃得开呢？是鸠摩罗什的文字般若所造成。他翻译了很多经典，其中《金刚经》以及《法华经》，影响中国文化极大。尤其它的文字格调，形成了中国文学史上一种特殊优美、感人的佛教文学。此外还有《维摩经》的文字，也都很特别，是另创一格的文字意境。后来玄奘法师等人的翻译，在文学境界上，始终没有办法超过鸠摩罗什，这就是文字般若不同的缘故。

所以同样的读书学文字，并不一定能够成为一个文学家。同样的修道，有些只能够成为修行人，而不能够成佛，这与文字般若是绝对相关的。清朝有位历史学家赵翼，也是大诗人、大文豪，他晚年写了三首有名的诗，其中有一首说：

少时学语苦难圆，只道功夫半未全。
到老方知非力取，三分人事七分天。

他说，年轻的时候学讲话，讲不圆满，自己以为学问功夫还没有到家。到年纪老了才知道，学死了也没有用，因为努力只有三分，天

才就要七分。不过这是指普通人而言，据我所知所见，有几位大和尚，并没有读过书，也没有上过一天学，一个字也不认识，悟道以后，诗好、文好，样样都好，那真是不可想象。

八十年前我的老师见过一个和尚，本来是一个剃头师傅，挑个担子在乡下到处走，在清朝的时候，剃头的孩子不准参加考试，限制极严。可是这位剃头的大禅师悟了道，什么都懂，无所不知。他也有一个庙子，是方丈圆寂的时候，护法给他的。有人叫他杨和尚，有人叫他杨剃头。一般读书人去考他：杨和尚，我有句话忘掉了，你看是出在哪本书里？他说：这在第几页那一本书嘛！我老师年轻的时候很调皮，故意去问他《红楼梦》上一句话，他都能回答得不错，那怪极了。有一个很有钱的人抽鸦片，想戒也戒不掉，后来只有去求这个杨和尚，杨师父啊，你来帮我剃个头。剃头的时候鸦片烟瘾发了，鼻涕、眼泪直流，很痛苦，这位杨剃头在他背上拍了一下说：“脱了！”就是解脱，头也帮他剃好了。从此以后，这个人也再不抽鸦片了。

这些是讲文字般若，在悟道以后自然发生，不是凭我们的聪明来的。聪明是想出来的，想出来的没有用。悟了道的人，他的记忆力也特别高，不光是年轻的事想得起来，前一辈子读的书都知道。这个话，你们诸位听了，大概觉得很稀奇，的确有这么一回事。所以苏东坡有一首诗说：“书到今生读已迟。”读书要早读，这一辈子的书是为来生读的。悟道的时候，过去千万生读的书都会搬出来，就是因为般若智慧都出来了。学问好的人记忆力强，一目十行；不会读书的人，一个字一个字抠。有人看书，眼睛一瞄，这一页就过去了，一目十行，日记千言，到老而不衰，甚至老了记忆力更强。当然，这必须要定力，要般若的智慧才行，这就是文字般若。

方便般若

佛经上经常讲方便，假使我手里没有纸，请你给我一张方便方便，这可不是佛学的方便。西汉的霍光大将军，是大元帅，也是大宰相，西汉一代天下，是他扶正的。可是历史批评他四个字：“不学无术”，说他读书太少，处理国家大事，在知识见解上，没有恰当的方法，所以是“不学无术”。

术，不是手段，一个有学问有道德的人，要教化别人，自然有他无师自通的方法；做人做事，也自然有他高度的艺术。譬如说看佛经，他能够用特殊的一种方法，把难懂的立刻就懂进去，最难表达的东西，他用一种方式表达出来，别人一听就懂了，这就属于方便般若。

我们都看到过千手千眼观世音菩萨，一千只手，每一只手中有一只眼睛，头上有三只眼睛。这位菩萨代表什么呢？一个人有一千只手，一千只眼睛，你说这个人办法多不多？当然很多。所以要真正做到大慈大悲，要具备有千手千眼那么多的方便方法才行。像一个会魔术的人，随手抓一个东西，都可以变一个魔术，这就是方便般若。

眷属般若

眷属般若是跟着悟道的智慧而来的，佛学名词叫行愿，用我们现在的观念来说，是属于行为方面的。也就是说，自然发起道德行为，一个人自然就成为至善的人。所谓眷属就是亲戚、朋友、家人等亲眷。

般若的眷属又是什么呢？我们都晓得佛学讲的六度，就是布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若。一个修持的人，如何布施，如何守戒，如何忍辱，如何做到禅定的修证功夫，然后才能大彻大悟而成佛。所以在般若的前面，就有这五个相关的眷属，也就是五个行愿，称为眷属般若。关于这方面，我暂时不作详细的报告，因为《金刚经》的本身内容，就提到了这五样事。

现在我们已经晓得般若所包含的内容这样多，没有适当的字可以翻译，所以只能译音了。般若的内容，包含了悟道之愿，换句话说，这个修道的道愿，本身就具备了这么多的内容。

无坚不摧

现在我们手里的这本《金刚般若波罗密经》，为什么在般若上面加了“金刚”两个字呢？金刚，在金属之中最坚固，就像金刚钻一样，能破一切法。也可以说，能建一切法，而且无坚不摧，所以叫金刚般若波罗密。《金刚经》有五六种不同的翻译，我们惯用的是鸠摩罗什翻译的这一种。有的翻译，上面加“能断”两个字，意思是能断世间一切苦痛、一切烦恼，而成圣成佛。所以称为“能断金刚般若波罗密”。可能鸠摩罗什认为，这种能断的精神，已经包含在经文里了，所以经名不需要特别再加上去。

所谓“波罗密”，一般的翻译就是到彼岸，有些最后加一个“多”字，成为般若波罗密多。这个“多”字是尾音，现在的音来念，就是摩诃般若波罗密多，拿古代的梵音念，就是摩诃般若波罗密“达”。“多”就是“达”的音。我们大家惯念的二百六十个字的《摩诃般若波罗密多心经》，常常有人把它称为《多心经》，因为《西游记》上，把这两个字与上面切断了，变成多心经。

现在我们讲的这一本经，如果照含义来说明经名，就是：能断一切法，能破一切烦恼，能成就佛道的般若大智慧，脱离苦海而登彼岸成就的经典。如果我们照旧式庙子里的讲经方法，这个经的题目，一天讲两个钟头，连续讲一个月也讲不完。事实上，那一种讲经的方法非常好，解释得非常详尽，由文字教育开始，什么叫经？这个经字就可以讲一个礼拜。什么叫金刚？又可以讲上一个礼拜，因此一个题目讲完了，个把月过了，《金刚经》的边在哪里啊？那叫做无量无边。

现在我们不采用那个办法，我个人的个性，也是不大适合那种讲法，所以我们采取简单明了的解释。

鸠摩罗什和武则天

现在说到翻译的人，姚秦三藏法师鸠摩罗什。他的父亲是印度一位宰相，出家当和尚了，他的妈妈是一位公主，逼着这位宰相还俗，跟她结婚，后来生了这个儿子。以后这位公主自己却要出家，宰相丈夫不答应，我好好的出家当和尚，你逼着我还俗结婚，现在你却要出家。所以这个故事真可以编写成一部小说。

鸠摩罗什十一二岁的时候，已经可以说悟道了，三十多岁就到了中国。当时是南北朝时代，为了请这位学者来，消灭了三个国家，这在古今中外历史上，都是桩震撼的事件。研究当时的历史很有意思，鸠摩罗什这样一位大法师，这么有学问的一个人，各国都在争取他，什么经济、政治，一概都摆在后头不管，因为争请鸠摩罗什，一国消灭了另一国，第三个国家又消灭了第二个国家，这个故事讲起来话长，可以讲上一两个礼拜，现在简单说明，向诸位报告到这里为止。

《金刚经》前面的发愿文等，我们都不加介绍了，由于在座的女性道友很多，特别要向女性道友介绍一下开经偈。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇。
我今见闻得受持，愿解如来真实义。

这是武则天这位女皇帝所作。武则天自己也是研究《金刚经》的，有人说，云何梵偈子也是她作的：

云何得长寿，金刚不坏身。
复以何因缘，得大坚固力。

云何于此经，究竟到彼岸。
愿佛开微密，广为众生说。

关于这个偈子，在佛教文学方面，称得上是一个大手笔。写这种大文章不能够写得轻佻，也不能够写得幽默，要很严谨才行。

“云何得长寿，金刚不坏身。”如何可以得到清净、长寿，永生不死呢？大家都希望活得长，究竟怎么样才能真正活得长？长到什么程度呢？这里是提问题，换句话说，这个经典本身就是告诉我们，怎么样得到生命永恒不灭的那个本来。

“复以何因缘，得大坚固力。”大坚固力也是我们人类所希望得到的；但是我们要用什么办法，哪一种因缘，才可以得到坚固的力量？人世间的一切都不牢靠、不坚固。寿命也是不坚固的，顶多活一百年两百年就要走了。家庭、父母、子女、夫妇相聚都不坚固，终归要分散的。佛经上经常有一句话：聚会必有消散。聚拢的因缘完了，统统要分散。发了财，钞票来了，终归有不发财的一天，钱也有消散的一天。权力拿到手，总会有失掉的一天。房子建筑起来也总会有毁坏的一天。世界上有没有一个东西是坚固不破的？这个大坚固力，到底有没有？你们要去找。

“云何于此经，究竟到彼岸。”我们研究《金刚经》以后，如何了解其中的方法，如何能够脱离三界苦海，而到达常乐我净的极乐世界；这些等等的问题，希望佛能打开最微妙秘密的法门，统统告诉我们。

现在我们看的《金刚经》，只分为三十二章，《金刚经》原始翻译的时候，根本没有分章分品。原始的佛经是一篇连下来的文章，没有段落，分章分段是后世所作。《金刚经》分成三十二章，是梁武帝

时代编辑而成的。这个编辑人是谁呢？就是梁武帝的昭明太子。我们研究中国文学，有一部非读不可的书，就是《昭明文选》，这也是国文系必读之书，就是梁昭明太子所编辑的各种名文。

《金刚经》三十二品的分法，品目的分类，以及标题，都是昭明太子的杰作。标得的确很好，每一节里的重点，都用标题说明。譬如第一章法会因由，就是说为什么有佛讲《金刚经》这件事。譬如今天我们讲这本经，也有一个因由，因为萧先生、崔先生他们这五六位发起的，我是受托不能不来讲了，这也就是我们这一次的法会因由。

《金刚经》的感应力量非常大，我给大家讲一个我的秘密，我在读中学阶段，每天早晨四点钟就起，练拳运动以后，首先念《金刚经》。为什么念呢？我一点都不懂；反正人家告诉我念《金刚经》很好，我就念《金刚经》。因为在学校里，也不敢敲木鱼，怕被人家说神经病，偷偷地弄一本《金刚经》，到会客室去念。前怕狼，后怕虎，一下子就念完了。有一次我念到，无我相，无人相，无众生相，无寿者相，忽然觉得我没有了，我到哪里去了？不知道啊！以后我就不念了，后来才明了其中的道理。此经对我的经验，有这样奇妙。在历史记载中，更有非常多的感应。抗战八年，出门在外，跟家里父母分离，生死不可知，那时我只有一个愿力，每天晚上睡觉以前，一定要给我父母念《金刚经》、《心经》。这是我的秘密，我心中自己的愿力，外面不知道，可是我的经验上知道，感应力量非常大，非常大，我只能向诸位报告到这里。至于说，你们要做科学的研究，感应是个什么道理，我可以跟你讲科学的理由一大堆，但是今天是讲佛学的课，不是讲科学的课，暂时就不讨论了。

第一品　法会因由分

如是我闻。一时佛在舍卫国。祇树给孤独园。与大比丘众。千二百五十人俱。尔时世尊。食时。著衣持钵。入舍卫大城乞食。于其城中。次第乞已。还至本处。饭食讫。收衣钵。洗足已。敷座而坐。

照中国人读书，就是这样念，如果照念经的方法，要敲个木鱼，嘟嘟嘟……一路念下去。为什么敲木鱼呢？鱼是昼夜瞪着眼睛的，鱼睡觉就是停在那里不动了，休息一下就算睡觉了。所以我们庙里敲这个木鱼，是要我们精进，修道要效法鱼的精神，昼夜努力不停。本经第一章，是说明一切各有因缘不同，佛讲《楞严经》时，开头另有不同；说佛有一天刚吃饱饭，他的兄弟阿难在城里头出事了，佛就马上显神通，头顶放光，那光可大了，化身一出来，传一个咒子，叫文殊菩萨赶快把阿难救回来。经典的开始虽都不同，但是只有《金刚经》特别，没有什么头顶放光、眉毛放光、胸口卍字放光等等。《金刚经》只是从吃饭开始，吃饭可不是一件容易的事，在北京白云观有副名对，从明朝开始的一副对子：“世间莫若修行好，天下无如吃饭难。”

在我们平常的观念里，总认为佛走起路来一定是离地三寸，脚踩莲花，腾空而去。这本经记载的佛，却同我们一样，照样要吃饭，照样要化缘，照样光着脚走路，脚底心照样踩到泥巴。所以回来还是一样要洗脚，还是要吃饭，还是要打坐，就是那么平常。平常就是道，

最平凡的时候是最高的，真正的真理是在最平凡之间；真正仙佛的境界，是在最平常的事物上。所以真正的人道完成，也就是出世、圣人之道的完成。希望青年同学千万记住《金刚经》开头佛的这个榜样，这个精神。

佛这样说

“如是我闻。一时佛在舍卫国。祇树给孤独园。”

每一本佛经开头都是四个字：“如是我闻。”《涅槃经》上说，佛在涅槃的时候，阿难问他：你要走了，将来我要记录你的言语，别人怎会相信呢？还以为我是假造的。佛就告诉阿难，在一本经开始时，加上“如是”二字，“我闻”的我是指阿难自己。“如是我闻”就是我听到佛这样说。

阿难的头脑，像录音机一样，佛所讲的东西，他一字不漏记得。为表示负责，他特别说明是“我闻”，是当时听到佛说的。“如是”两个字是古文，照我们中国文字的写法，应该是“我闻如是”，佛经翻成中文，产生了另外一种文学，用倒装的文法。“如是我闻”成为中国佛教文学的一种体裁，优美而有文艺气息，鸠摩罗什译经加上“如是我闻”，味道就不同了。

如果照旧式的讲经方法，“如是我闻”这四个字，又可以讲上两个月。怎么样叫做如？如者，如如不动之如也，然后怎么样叫如如不动？如如不动者佛法之境界也……这么讲起来就没完没了，现在我们就不讲得离题太远了。

那个时候

“一时”这两个字，倒是一个大问题，没有一本佛经记载时间、年龄；佛经都是“一时”这两个字。拿白话文来解释，“一时”就是“那个时候”。那个时候就是那个时候，那个时候也就是这个时候，所以这个“一时”很妙。

我们研究印度的文化及历史，知道印度人不太注重时间，所以印度人没有历史观念。十七世纪以后，靠着英国以及东西方一批学者的整理，才有了印度史。不像中国的历史，是从古老开始五千年一直下来的。所以有些人要学梵文来研究佛学，那就是一个非常滑稽的事。尤其是现在的梵文，是十七世纪以后的梵文，唐宋以前的梵文，连一本原经都找不到了。而且唐宋以后的梵文，有南印、北印、东印、西印、中印，五方梵文各自不同。我们当时翻译过来的梵文也有不同，咒语的发音也有不同，这些旧的梵文，现在影子都找不到了。所以说，一般研究梵文的佛学家，用十七世纪以后，欧洲人整理出来的梵文，追究少数留下来南传佛教的本子，想探讨整个的佛法，拿孟子一句话来说：“缘木而求鱼”。

当然，这个事情我也很少提到，严格地来说，真正的佛法，全部都在中国《大藏经》里。这一两百年来，西方人似乎有意否定东方的佛学，日本人也跟着乱叫。所以说，花很大的精神学梵文，为了研究佛学，真是浪费光阴，又误人子弟。你慢慢三大阿僧祇劫去找吧！当然，梵文也是一种文字语言，可以去学，但是它同真正佛法是毫不相干的。

再说，印度人除了没有时间观念而没有历史外，数字观念也非常差，所以佛经上这里八万四千，那里八万四千，等于杭州人说“木老老”，多得不可数的意思。印度人说多得很就是八万四千。

“一时”意思非常好，真正悟了道，就没有时间观念。《金刚经》告诉我们，“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得”。时间是相对的，真正的时间，万年一念，一念万年，没有古今，没有去来，等于一首古诗：“风月无古今，情怀自浅深。”

月亮、太阳、风、山河，它们永远如此，古人看到的那个天，那个云，也就是我们现在看到的这个天和云，是一样的世界。未来人看到的也是。风月虽是一样，但是情怀有浅深。有些人看到风景很高兴，痛苦人看到一样的风景，却悲哀得要想死，都是个人自己唯心所造。

在科学上的了解，时间是相对的，在佛法上时间是唯心的，不是绝对的。痛苦的时候，虽一分一秒却有一万年那么长，幸福快乐的时候，一万年一百年，也不过一刹那就过去了。因此佛法已经点题了，“一时”，就是无古今，也无未来。

舍卫国的讲堂

“一时佛在舍卫国。祇树给孤独园。”佛由三十二岁开始说法，直到八十一岁，在四十九年之间，他的教化工作，大部分都在舍卫国。舍卫国在中印度，经济文化发达，财富很多。舍卫国的国王，就是《楞严经》上那位波斯匿王，也是佛的弟子。那里有位长者，年高有道德，是舍卫国一个大财主，名叫“给孤独”长者。有一天他到波斯匿城去给儿子相亲，遇到了佛，对佛产生了信仰。他请求佛到波斯匿城去说法，而且要给佛盖一个讲堂。佛说：有因缘，你盖好讲堂我就来。他回到波斯匿城，找了一个最好的场地，但是却属于祇陀太子所有。太子提出来一个条件，如果长者能把黄金打成的叶子，一片片铺满八十顷的地，就把这地卖给他。

给孤独长者爱布施，孤苦伶仃的人找他，他一概都帮忙，专门做好事，所以叫做“给孤独”。他真的把金叶子一片片铺那八十顷地，铺了一半的时候，有人报告了太子，太子问他为什么这样做？长者说：“那真是佛啊！是真的圣人。”太子说：“我相信你的话，你不要铺了，我们两个人共同建造吧！”所以这个讲堂就是祇树，祇陀太子、给孤独长者两人合力所盖，称为“祇树给孤独园”。《楞严经》也是在这个地方讲的，这个园林是佛的大讲堂，经常在这里说法。

千二百五十人

“与大比丘众。千二百五十人俱。”每一本佛经，都提到这两句话，不论佛在哪里说法，都是与大比丘众，千二百五十人俱。佛说法的时候，难道都是出家和尚听吗？它这里只讲和尚，没有讲居士多少，男人多少，女人多少。有些佛经记载佛说法的时候，天龙八部亿万，不可知，不可数，不可说，那就很多了，那就是“木老老”。普通说法都是千二百五十人，这一千二百五十个佛弟子，叫做常随众，佛走到哪里跟到哪里。拿我们现在的名词来说，这是基本的学生，基本的队伍，都是出家人。

为什么只提千二百五十人？佛出来传法以后，第一批招收的学生，拿我们现在的话讲，最难降伏的学生，就是这一千二百五十人。其中的舍利子，在佛没有出来说法之前，他已经是大老师了，跟他的有一百个学生。还有三迦叶兄弟（不是拈花微笑那个迦叶），其中两人各有二百五十个学生，另一位有五百个，合起来一千个学生，他们都是影响当时社会宗教的大学者。另外有神通的目连尊者也在那里，年龄也比佛大几岁，也在传教，他也有一百个基本徒弟。还有耶舍长者子，朋党五十个，所以佛有这六个徒弟皈依了以后，他们带领出家修道的学生，一起皈依佛，才变成了一千二百五十个常随众，就是经常跟着佛的；每次说法，他们都是听众。

不过千万记住啊！其中有些人年龄都比佛大几十岁，佛是三十一二岁就开始说法，舍利子年纪较佛大二三十岁，目连也比佛大。所谓比丘是出家人，翻译成中文的意思就是“乞士”。乞士是一个好听的名词，意思是讨饭的，讨什么饭呢？不是讨一口饭吃的饭，是讨一个

永远不生不灭的精神食粮。所以，上乞法于佛，下乞食于一切众生，称为成佛比丘。比丘的道理，也含有破除一切烦恼，了一切生死，而能有所成就，能证果的意思。

世间与大千世界

“尔时世尊。食时。著衣持钵。入舍卫大城乞食。”

尔时，这个时候。世尊，是佛的另外一个代号，佛经里所称世尊，是指世界上最值得尊敬的人。不过我们要注意，所谓这个世界，不是只讲这个人世间；佛学里所谓世间，有三世间与四世间两种概念。所谓三世间是：器世间、国土世间、有情世间。

器世间：就是国土世界，用现在的观念，就是物质世界，是这个地球上，有人类、生物存在的世界。

国土世间：就是地球上各个分别的国土，中国、美国、欧洲等，是这个世间观念里的一个范围。

有情世间：有情就是一切众生，有生命有灵知性的存在，这是一个世间的观念，等于我们现在讲社会、人类等观念差不多。

所谓四世间，除了前三种之外，另外第四种就是圣贤世间，也就是得道的圣贤所成就的另外一个范围。拿佛教来讲，阿弥陀佛西方极乐世界，就是有道之士所居住的圣贤世界。其他宗教所讲的天堂，是另外一种圣贤、善人所居住的世间。

佛学里有净土，有秽土，我们这个娑婆世界算秽土，阿弥陀佛西方极乐世界是净土。所谓土，有两种观念，一种是常寂光土，这个土已经不是土地，不是物质，而是说，在那个境界里，永远都是快乐的、清净的、寂灭的。另外一种观念是指我们这个世间，是凡圣同居

土，圣人与凡夫共同居住的地方。这个世界也可以说同时包括了四世间，与各个国土的观念。所以说佛经里所称的世界，是包括我们这个世界，以及超过这个地球范围所有世间的世界。

另外一个观念是说，释迦牟尼佛是我们这个三千大千世界的佛，为了我们初学同学的研究，我们再说明一下三千大千世界在佛学上的概念。

在我小的时候，有一位老前辈就问我，你晓不晓得世界上有一个吹大牛讲大话的人是谁？我说不知道。他说：是释迦牟尼佛！他所说三千大千世界这个数字，无量无边，谁能够把它对立破得了？那真是摸不到边，大极了。当时年轻，听了也是笑笑而已；但是时代到了现在，更加证明佛的说法真实，他的神通智慧，更是了不起。他对于世界的看法，认为一个太阳系统是一个世界，这个是普通观念的世界，一个太阳，一个月亮，带领了九大行星，中间有一个地球，就是一个太阳系。

过去物理学天文学称太阳为恒星，现在有人反对，不一定叫它恒星，这个是科学上没有定论的。在这一个太阳系中，地球是面积很小的，与其他行星的寿命来比较，也是很短的。可是在我们看来已经是不得了啦！这算是一个世界。

佛说，这个地球上的人，以六十岁或者以一百岁为一寿命。这个世界上的人，认为一昼夜很了不起，而在月球上是半个月白天，半个月黑夜。现在人到了太空，发现果然与佛两千多年前说的一样。佛告诉弟子们说，这个虚空中，像这样的太阳系统，带领很多星球构成的世界，是无量数、不可知，如恒河沙一样多；也像中国的大黄河里头的沙子一样的多，数不清的。

一千个太阳系统这样的世界，叫做一个小千世界，一千个小千世界，叫做一个中千世界，再把一千个中千世界加起来，叫做一个大千世界，他说这个虚空中，有三千个大千世界，实际上不止三千大千世界，而是不可知、不可数、不可量那样多。这个说法以前是没有人相信的。

吃饭穿衣

佛的戒律，规定弟子们喝一杯水，必须先用一块布滤了以后，才可以喝。为什么呢？“佛观一钵水，八万四千虫。”佛的眼睛，看这一碗水，有八万四千个生命。几千年前他这样说，也没有人相信，觉得他很琐碎，现在科学进步了，都相信了。还有佛的戒律，规定弟子们每餐饭后都要刷牙，没有牙刷，用杨柳枝。所以观世音菩萨净瓶里泡的有杨柳枝，大概一方面洒水用，一方面刷牙用。把杨柳枝剪下，放在水里泡，然后拿石头把根根这一节一敲就散开了，用来刷牙齿。这些生活的规律，都属于佛戒律的范围，礼仪都是非常严格的。拿现在的观念来讲，各种的卫生常识，他早就有了。佛经上所说一个成佛、得大成就的人，在一个佛国里教化众生，是师道的第一位，所以称为世尊。

“尔时世尊食时”，吃饭时候到了，这个吃饭的事我们需要说明一下。佛的戒律是日中一食，每天中午吃一餐。普通佛学把我们人类吃饭，叫做段食，分段的在吃饭，一天吃三餐，叫做段食，也叫做抟食。印度人吃饭用手抓，中国人用筷子，外国人用叉子，反正都是用手，所以也叫做抟食。早晨是天人吃饭的时间，中午人道吃饭，晚上鬼道吃饭。佛采用的制度，以人道为中心，日中一食；后世弟子们，过了中午一点钟就不吃饭了，这个是佛的制度。

关于这个吃饭的问题，世界上各个地区不同，习惯不同。有的民族注重早餐，有些注重午餐或注重晚餐，每个人不同，叫做段食。除了吃饭外，还有思食，是指精神食粮。当一个人苦闷到极点，灰心到极点时，如没有精神食粮也会死掉。另外还有触食，触食就是感受，

譬如我们在一个房间里，衣服穿得不对，闷得非常难过；或者被埋在土里，感觉气不通了，就是感觉没有气可吃了。更有识食，阿赖耶识的功能，支持生命的不死。所以段食、触食、思食、识食，也可说都是人的食粮。

现在本经所讲吃饭的时候，是佛自己所规定的日中一餐。佛虽然是太子出家，但是他以身作则，吃饭时间到了，“著衣”，穿好他的法衣，就是那件袈裟。其实佛的衣服就是那一件袈裟，我们现在出家人所穿的这个衣服，是明朝老百姓的便服，所不同的是出家人的颜色朴素而已。分别身份就在头发，出家人是光头，在家人有头发，衣服都是一样的。佛的衣服是一件袈裟，又称福田衣，袈裟的横条、直条，依照受戒的情形都有规定。条纹像一块田一样，是为众生培福的标记，所以叫做福田衣。

由本文可以看到平常佛也穿便衣，尤其印度人，天热的时候，膀子统统露出来。我们读《礼记》也可以看到“仲尼闲居”这一句话，仲尼就是孔子，孔子平常不讲学的时候，闲居的情形，《礼记》中有描述。我们现在看到释迦牟尼佛的闲居，是比较自由一点，可是到了吃饭的时候，著衣，仍要穿好他的袈裟，“持钵”，拿着饭碗。这个钵传到中国来有瓦钵，也有铜钵，反正是一个吃饭用的器具，不过是汤啊、饭啊，放在一起的一个钵。现在看来两千多年前，佛已经发明了自助餐的方式，每人端着自己的钵吃自助餐。

衣服穿好了，端了吃饭的钵，“入舍卫大城”，到这个首都。“乞食”，讨饭，土话叫做化缘。佛的戒律规定，佛弟子们不但不做饭，连种田也是犯戒的，一锄头下去，泥土里不晓得死多少生命，所以不准种田。夏天则结夏，弟子们集中在一起修行、打坐，不准出来。因为印度是热带，夏天虫蚁特别多，随便走路踩死了很多生命，

故不准许。在夏天以前先把粮食集中好了备用，到秋凉以后才开始化缘。这是当时的制度，时代不同，慢慢就有所改变了。

乞士生活威仪

化缘，规定弟子们不要起分别心，穷人富人一样，挨次去化，不可以专向穷人化缘，或专向富人化。譬如迦叶尊者，是印度的首富出身，但是他特别同情下层的贫苦社会，所以他都到贫民区去化缘，同时收些弟子也都是穷苦的人。另外一个弟子须菩提尊者则相反，喜欢到富贵人家乞食化缘，佛曾把他们两人叫来说：你们这个心不平，不管有钱没钱，有地位没地位，化缘的时候，平等而去，此心无分别，而且人家给你多少就是多少，这一家不够，再走一家。我们现在看到出家人站在门口拿个引磬叮叮，那个就是释迦牟尼佛留下来的风范。

说到乞食的制度，泰国还保存着。泰国信佛教的家庭，中午饭做好了，出家人没有来化缘以前，锅盖也不敢开；出家人来了，锅盖赶快打开，用勺子在饭锅中心挖起装上一碗，再把很好的菜给他装满。化缘的走了，自己才吃饭，这是佛教所遗留的制度。

“入舍卫大城乞食。于其城中。次第乞已。还至本处。饭食讫。收衣钵。洗足已。敷座而坐。”

这一段是讲化缘吃午饭的事。我们研究佛经，会发现所谓夜里到白天，昼夜二六时中，佛都在禅定中，在如来大定中；只有中午吃了饭，才打坐休息一下。大概从下午一两点到五六点钟说法，等到天快要黑了，大家闭起眼睛又入定去了。

在舍卫国首都的大城，他挨门挨户的化缘。化好了以后，“还至本处”，没有说在路上就吃起来了，不像我们买一根香蕉，一边走就

咬了一口，很没有威仪的。佛把饭碗端回自己的讲堂，“还至本处”，在规定的地方吃饭，“饭食讫”，饭吃完了。“收衣钵”，再把衣服及碗都收起来。然后有一个动作，“洗足已”，还打水洗脚。

所以我说这一本经是最平实的经典，佛像普通印度人一样，光脚走路，踩了泥巴还要洗脚，非常平凡，也非常平淡，老老实实的就是一个人。

“敷座而坐”。洗完了脚把自己打坐的位置铺一铺，抖一抖，弄得整整齐齐，也没有叫学生服侍他，更没有叫个佣人来打扫打扫，都是自己做。生活是那么严谨，那么平淡，而且那么有次序。由这一段看来，《金刚经》会使人觉得学佛要设法做到佛的样子才好，不像其他经典那样，把佛塑造得高不可攀，只能想象、膜拜。

但是看了《金刚经》，佛原来同我们一样的平常，虽是太子出家，但是他过的生活同平民一样。当时印度的阶级森严，他却指定一个最低贫民出身的弟子优波离尊者，执法管纪律，任何人犯了法都一样处理。所以在现实的生活里，在最平凡中，建立了一个非凡神圣的境界，也就是佛的境界。

第二品　善现启请分

时长老须菩提。在大众中。即从座起。偏袒右肩。右膝著地。合掌恭敬。而白佛言。希有世尊。如来善护念诸菩萨。善付嘱诸菩萨。世尊。善男子。善女人。发阿耨多罗三藐三菩提心。云何应住。云何降伏其心。佛言。善哉善哉。须菩提。如汝所说。如来善护念诸菩萨。善付嘱诸菩萨。汝今谛听。当为汝说。善男子。善女人。发阿耨多罗三藐三菩提心。应如是住。如是降伏其心。唯然。世尊。愿乐欲闻。

善现就是“须菩提”，是中文的意译，意思是他的人生境界，是道德的至善。须菩提表现出来的是长寿，另有舍利子这些人也比佛的年龄大。所以，有些经典把“须菩提”翻译为“具寿”就是长寿的意思。等于我们中国人所称鹤发童颜，南极仙翁，老寿星。不过须菩提不仅是老寿星，他的道德修持，他的智慧，以及他生活的仪轨，都足以领导当时佛的弟子们。他年高德劭，威仪气度在佛的十大弟子之中，是非常有名的。

佛教一般知道须菩提谈空第一，这一本经就是空和有的研究。后世佛教，称须菩提为尊者，连中国民间对他也非常熟悉。怎么熟悉呢？大家都看过《西游记》，孙悟空大闹天宫及七十二变的本事，都是从须菩提那里学的，这是小说上写的。孙悟空找到尊者，小说上把六祖见五祖那个故事，影射孙悟空访道访到了须菩提。《西游记》中

这一段，描写得非常有趣，因此，须菩提尊者的名字，就在中国的民间十分流传了。

善现须菩提

“时长老须菩提。在大众中。即从座起。偏袒右肩。右膝著地。合掌恭敬。而白佛言。希有世尊。如来善护念诸菩萨。善付嘱诸菩萨。”

这一段文字，好像给我们写了一段剧本，描写当时的现场。“时”就是当时，就是佛把饭也吃好了，脚洗好了，打坐位置也铺好了，两腿也盘好了，准备休息。可是我们这一位须菩提老学长，不放过他，意思是你老人家慢一点休息吧！我还有问题，代表大家提出来问。时长老须菩提，所谓长老，照佛学解释“长老”的内涵，还有许多意思。总而言之，就是中文的年高德劭。前面我们提到过二百六十个字的《心经》，在《心经》里，向佛提问题的主角是舍利子，也是佛的十大弟子之一。《金刚经》的主角则是须菩提，另如《楞严经》的主角是阿难，每人的问题不同，所以佛的答复方式也不同。本经是从须菩提问问题开始的，因为他谈空第一，在大众中，在所有同学里，他要起立发言。我们现在发言要举个手，佛时代的规矩，是从座位上站起来。当时，大家都在坐着，须菩提站起来，偏袒右肩，这也是印度规矩，披着袈裟，一边膀子露出来。

关于偏袒右肩有很多说法，一种说法是右手空着好做事，在跟佛走路时，可以用这个手膀，把年纪大的扶持过去。另有说法，认为右手是吉祥的手，左手不是吉祥的手，所以用袈裟盖着。还有一种说法，认为杀人等坏事，都是这右手去做，所以，在佛前上香时，要左手去插，不许右手近佛。但是另外也有一说，插香要用右手，因为右手是吉祥之手，总之，这些都是后人的解释。上古的许多礼节，有时

代及地区的意义，后世那些习惯又加上各种解释，有花招之嫌，我们姑且不管。

现在，须菩提“偏袒右肩”，披好袈裟，“右膝著地”，就跪下了。单跪右腿，“合掌恭敬”，合掌是印度当时的礼貌，中国也有合掌，也有作揖。印度是伸开十指合掌，有空心的合法，有实心的合法。顺便给青年同学们也讲一声，许多人写信给我，有的称我“南法师”，我不是法师啊！我没有出家。许多人写信用佛家的规矩“合十”，合十就是两个手合拢来，合十问讯，也是一种礼貌。还有些同学来信问“和南”是什么意思，和南是译音，意思就是跪地拜顶礼，五体投地跪拜，叫做和南。结果有一位同学就对我说：老师也姓南，南无阿弥陀佛也姓南，拜拜也和南，好像你投胎的时候，是选一个南字来的。我说那我不知道，我当时也许选错了呢！这是有关与年轻同学们的趣味对话，由合掌顺便提到。

现在须菩提合掌，就是向老师先行个礼，“而白佛言”。白就是说话，古文叫道白，是南北朝时候的说法，后来唱戏的也有道白，唱的时候是唱，不唱的时候说几句话，就是道白。“希有世尊”，佛经上记载印度的礼貌，向长辈请示以前，要先来一套赞叹之词。等于我们中国人看到前辈就说：“唉呀，你老人家真好啊，上一次蒙你老人家照顾，你老人家给我启发太多了！”我也经常碰到年轻人对我这样说。《金刚经》已经把赞叹的话浓缩成四个字了，其他的经典中，弟子们起来问佛，都是先说一大堆恭维话。佛是很有定力的，等你恭维完了，然后才张开眼睛说：你说吧！这里的浓缩就是鸠摩罗什翻译的手笔，只用四字：“希有世尊”，世间少有，少见不可得的世尊。前面提到玄奘法师也翻译过《金刚经》，还有其他人的翻译，我个人的观点和研究，鸠摩罗什翻译的这一本，扼要简单，妙不可言。

古代翻译的规定是信、达、雅，我们看到很多佛经的翻译，信则有之，很忠实原典；达，表达得清楚也有，但文字却不大雅。像鸠摩罗什的翻译，信、达、雅，皆兼而有之，非常难得。所以，我个人是非常喜欢这个译本。

须菩提接着说：“如来善护念诸菩萨。善付嘱诸菩萨。”现在我们先来解释两个佛学名词，一个是如来，一个是菩萨。

如来　菩萨

我们晓得“如来”也是“佛”的代号，实际上佛有十种不同名称，如来是一种，佛是一种，世尊也是一种。不过，中国人搞惯了，经常听到如来佛的称法，把它连起来也蛮好。现在我们先说“如来”，这是对成道成佛者的通称。释迦牟尼就称释迦如来，或者称释迦如来佛，阿弥陀佛又称阿弥陀如来。

阿弥陀、释迦牟尼，那是个人的名字，就是特称。如来及佛是通称，等于我们中国称圣人，孔子也是圣人，周公也是圣人，文王、尧舜都是圣人。圣人就是通称，而孔子、周公就是特称。“如来”二字翻译得很高明，所以，我经常对其他宗教的朋友说：你们想个办法把经典再翻一翻好不好？你们要弘扬一个宗教文化，那是离不开文学的啊！文学的境界不好是吃不开的。

佛经翻译的文学境界太高明了，它赢得了一切。譬如“如来”这个翻法，真是非常高明。我们注意啊！来的相对就是去，他没有翻“如去”，如果翻成如去，大家也不想学了，一学就跑掉了。翻译成“如来”，永远是来的；来，终归是好的。佛已成了道，所以就叫如来。《金刚经》上有句话，是佛自己下的注解：“无所从来，亦无所去，故名如来。”无来也无去，换句话说，不生也不灭，不动也不静，当然无喜亦无忧，不高也不矮，都是平等，永远存在，这个道理就是如来。用现在的观念说，他永远在你这里，永远在你的前面，只要有人一念虔信，佛就在这里。所以后世我们中国有一首诗，描写得非常好：

佛在心中莫浪求，灵山只在汝心头。
人人有个灵山塔，只向灵山塔下修。

浪字是古文的说法，就是乱，浪求就是乱求。不必到灵鹫山求佛，不要跑那么远了，因为灵山只在你的心头。每一个人自己的本身，就有一个灵山塔，只向灵山塔下修就行了。也有另外一种说法：“不向灵山塔下求”。总之，这只是说明佛、道都在每一个人自己的心中，个个心中有佛，照后世禅宗所讲：心即是佛，佛即是心，不是心外求法。以佛法来讲，心外求法都属于外道。

另外一个佛学的名词是“菩萨”，这也是梵文的翻译，它的全称是菩提萨埵。菩提的意思就是觉悟，萨埵是有情。如果当时翻译成觉悟有情，那就一点味道都没有了。采用梵文的音，简译成菩萨，现在我们都知道菩萨啦！如果当时翻译成觉悟有情，年轻人会以为是恋爱经典了，那不是佛法，所以不能照意思翻译。

所谓的觉悟，觉悟什么呢？就是佛的境界，也就是所谓自利利他，自觉觉他的这个觉悟。借用孟子的话：“以先知觉后知”，就是先知先觉的人，教导后知后觉的人。一个人如果觉悟了，悟道了，对一切功名富贵看不上，而万事不管，脚底下抹油溜了，这种人叫做罗汉。但是菩萨境界则不然，觉悟了，解脱了世间一切的痛苦，自己升华了，但是，看到世上林林总总的众生，还在苦难中，就要再回到世间广度一切众生。这种牺牲自我，利益一切众生的行为，就是所谓有情，是大乘菩萨道。

有情的另外一个意义是说，一切众生，本身是有灵知，有情感的生命，所以叫做有情。古人有两句名言：“不俗即仙骨，多情乃佛心。”

一个人不俗气很难，能够脱离了俗气，就是不俗，不俗就是神仙。菩萨则牺牲自我，利益一切众生，所以说，世界上最多情的人是佛，是菩萨，也就是觉悟有情。“菩萨”是佛弟子中，走大乘路线的一个总称。

佛的出家弟子们，离开人世间妻儿、父母、家庭，这种出家众叫做大比丘众。在佛教经典中的出家众，归类到小乘的范围，他们离开人世间的一切，专心于自己的修行，也就是放弃一切而成就自己的道，叫做小乘罗汉的境界。这在中文叫做自了汉，只管自己了了，其他一切不管。禅宗则称之谓担板汉，挑一个板子走路，只看到这一面，看不见另一面。也就是说，把空的一面，清净的一面，抓得牢牢的，至于烦恼痛苦的一面，他拿块板子把它隔着，反正他不看。

佛教里表现实相叫示现，为表达那个形相，大菩萨们的示现都是在家的装扮。譬如大慈大悲观世音、大智文殊菩萨、大行普贤菩萨，以及一些菩萨等，都是在家人的装束示现，除了大愿地藏王菩萨。出家人是绝对不准穿华丽衣服的，绝对不准化妆的，可是你看菩萨们，个个都是化妆的啊！又戴耳环，又挂项链，又戴戒指，叮叮当当，一身都挂满了，又擦口红，又抹粉的，这是菩萨的塑像。这个道理是什么呢？就是说他是入世的，外形虽是入世的，心却是出世的，所以菩萨境界谓之大乘。罗汉境界住空，不敢入世，一切不敢碰，眼不见心不烦，只管自己。

但是菩萨道是非常难的，一般说来约有几个路线，《楞严经》上说：“自未得度，先度人者，菩萨发心。自觉已圆，能觉他者，如来应世。”

前两句说，有些人自己并没有成道，但是有宗教热忱，愿意先来救助别人，帮助别人，教化别人做善事。任何的宗教都有这样的人，自己虽没有得度，没有悟道，却先去救别人，这是菩萨心肠，也就是菩萨发心。

所谓“自觉已圆”，自己的觉悟，修行已经完全圆满了。“能觉他者”，再来教化人，“如来应世”，这是现在的佛，现生的佛。

菩萨是如来的前因，成了佛如来是菩萨的果位，成就的果位。现在我们把如来及菩萨，大概简单地解释了，我们再回转来看本经的原文。我们不要忘记了，现在须菩提还跪在那里，替我们来提问题，我们多讲了一下，他就又多跪了一下了。（众笑）

六祖和《金刚经》

须菩提当时跪在那里，替我们大家跪着，替当时的大众同学们跪着，尤其为大乘入世的菩萨们，包括那些出家但发心入世的出家菩萨们跪着。

说到这里，我们知道，在家有菩萨，出家一样有菩萨，虽然形象是出家，但是他的发心、愿行、心性及所做的事，都是菩萨道，这就叫做出家菩萨。

现在，须菩提替大家请求：佛啊！你老人家慢一点闭眼睛，慢一点打坐，你看，那么多跟你学的大乘菩萨们，你应该好好的照应他们，指点他们怎么用功啊！怎么修行啊！

实际上，后来禅宗五祖就曾说过，要成佛悟道，专心念《金刚经》就可以了。甚至不识字，不会念的，只要念一句“摩诃般若波罗密多”就行了，这是经题的要点，是大智慧成就到彼岸的意思。结果，六祖就是因《金刚经》而悟的；所以后世的中国禅宗，也叫做般若宗。外国也有称做达摩宗的，这都是因为五祖、六祖由《金刚经》直接传承，鼓励大家念《金刚经》这件事而来的。

“善护念”这三个字，鸠摩罗什不晓得用了多少智慧翻译的。后来禅宗兴盛以后，有一位在家居士，学问很好，要注解《思益经》，去见南阳忠国师。南阳忠国师说：好呀！你学问好，可以注经啊！说着就叫徒弟端碗清水，放七颗米在里头，再放一双筷子在碗上，然后问：你晓得我现在要干什么吗？居士说：师父，我不懂。南阳忠国师

说：好了，我的意思你都不懂，佛的意思你懂吗？你随便去翻译，随便去注解吗？

很多人以为自己佛学搞好了，就开始写作了，可是研究鸠摩罗什的传记，就知道他是一个到达悟道、成道的大菩萨境界的人，他当时翻译的“善护念”这三个字，真了不起。

善护念

不管儒家、佛家、道家，以及其他一切的宗教，人类一切的修养方法，都是这三个字——善护念。好好照应你的心念，起心动念，都要好好照应你自己的思想。如果你的心念坏了，只想修成功有了神通，手一伸，银行支票就来了，或是有些年轻人，想得神通了，就看见佛菩萨了，将来到月球不要订位子，因为一跳就上去了。用这种功利主义的观念来学佛打坐是错误的。你看佛！多么平淡，穿衣服，洗澡，打坐，很平常，决不是幻想，决不乱来，也不带一点宗教的气息，然后教我们修养的重点就是“善护念”。

善，好好的照顾自己的思想、心念、意念。譬如我们现在学佛的人，有念佛的，能念南无阿弥陀佛到达一心不乱，也不过是善护念的一个法门。我们打坐，照顾自己不要胡思乱想，也是善护念。一切宗教的修养方法，都是这三个字，《金刚经》重点在哪里？就是善护念。大家要特别注意！

因讲到善护念，我们晓得佛经、佛学里三十七道品、菩提道次第，修大彻大悟的方法中，有个四念处，就是念身、念受、念心、念法。念心是四念处里非常重要的，随时念这个心，知道了这个念头，就是善护念。我们的这个身心很重要，念身，此身无常。念心，我们思想是生灭的，靠不住的，一个念头起来也立刻就过去了，去追这个念头，当它是实在的心是错误的，因为这个思想每一秒钟都在变去。

什么叫念？一呼一吸之间叫做一念。照佛学的解释，人的一念就有八万四千烦恼。烦恼不一定是痛苦，但是心里很烦。譬如，有人坐

在这里，尽管《金刚经》拿在手上，也在护念，他护一个什么念呢？一个烦恼之念，不高兴。自己也讲不出来为什么不高兴，连自己都不知道，医生也看不出来，这就是人生的境界，经常都在烦恼之中。

寻愁觅恨

烦恼些什么呢？就是“无故寻愁觅恨”，这是《红楼梦》中的词，描写一个人的心情。其实每个人都是如此啊！“无故”，没有原因的，“寻愁觅恨”，心里讲不出来，烦得很。“有时似傻如狂”，这本来是描写贾宝玉的昏头昏脑境界，饭吃饱了，看看花，郊游一番，坐在那里，没有事啊！烦，为什么烦呢？“无故”，没有理由的，又傻里瓜叽的……这就是描写人生，描写得也非常恰当。所以《红楼梦》的文学价值被推崇得那么高，是很有道理的。

《西厢记》也有对人心理情绪描写的词句：“花落水流红，闲愁万种，无语怨东风。”没得可怨的了，把东风都要怨一下。嗳！东风很讨厌，把花都吹下来了，你这风太可恨了。然后写一篇文章骂风，自己不晓得自己在发疯。这就是人的境界，花落水流红，闲愁万种是什么愁呢？闲来无事在愁。闲愁究竟有多少？有一万种，讲不出来的闲愁有万种。结果呢，一天到晚怨天尤人，没得可怨的时候，无语怨东风，连东风都要怨，人情世故的描写妙到极点。

这是我们讲到人的心念，一念之间，包含了八万四千的烦恼，这也就是我们的人生。解脱了这样的烦恼，空掉一念就成佛了，就是那么简单。但是在行为上要护念，要随时照顾这个念头。我们研究完了《金刚经》，看到佛说法高明，须菩提问话高明，不像我们有些同学：老师，我打扰你两分钟。我说：一定要好几分钟，你何必客气呢？多几分钟就多几分钟。不老实，说要问问题就好了嘛！然后，他讲了老半天，他讲的话，我都听了，主题在哪里，我不知道，说了半天不晓得问什么，结果弄得我无语怨东风。

金刚眼和发心

在须菩提问问题时，事实上答案就出来了，这是本经的精神不同于其他经典的地方。佛抓到这个主题，答案的两句话也是画龙点睛。所以禅宗祖师，特别推崇这一本经，因为这一本经的经文精神特别。诸位要成佛，这两句话已经讲完了，问题与答案都在这两句话中了。“善护念”，“善咐嘱”，这两句话等于许多同学问：老师啊，怎么做功夫呀？我现在还在练气功啊，听呼吸，念佛，你好好教我啊！还有许多人去求法，花了很多时间和金钱求个法来。法可以求来吗？有法可求吗？这是个妄想！就是烦恼。法在哪里？法在你心中，就是“善护念”三个字。“善护念”是一切修行的起步，也是一切佛的成功和圆满。这个主要的问题，就是《金刚经》的一双金刚眼，也就是《金刚经》的正眼，正法眼藏。

“世尊。善男子。善女人。发阿耨多罗三藐三菩提心。云何应住。云何降伏其心。”

这本经翻译得很不同，来个“善男子、善女人”，分开得清清楚楚。我们年轻的时候很调皮，一边念一边看看自己，把“善男人”改成“散男子”，是一边学佛，又到处玩耍的人，所以我们自称“散男子”，是心在散乱中的天下散人。

这里讲“发心”，发就是动机，发什么心？发“阿耨多罗三藐三菩提心”。“阿耨多罗”这四个字是梵文，中文勉强译为“无上”，至高无上。“三”这个音就是正，“藐”是等，平等。菩提是觉悟，连起来就是说要发：无上正等正觉的心。

但是文中的“无上正等正觉之心”，不能包含全部的意义；如果就其意义翻译成禅宗的大彻大悟，还是不能包括完全。“阿耨多罗三藐三菩提心”，包括心地法门，明心见性，由世俗超越而达到成佛的境界；在行为上是大慈大悲菩萨心，是菩提心，入世救一切众生；在理上是大彻大悟，超越形而上的本性之心。所以“三藐三菩提心”意义很多，只能保持这个原文的音，让后世人自己去解释了。

换句话说，“发阿耨多罗三藐三菩提心”，就是一个普通人发心学佛。佛法与其他的宗教不同，认为一切众生都可以成佛，不像其他宗教，认为有第一因。其他宗教认为，只有“他”可以，我们只有等到“他”来帮忙，然后还都是听“他”的，除“他”之外，都是不对的。

佛法既认为一切众生个个是佛，平等平等，但是，为什么众生不能成佛呢？因为他找不到自心，迷失了。如果自己觉悟了，不再迷失，个个自性成佛。

无权威　无主宰

佛并不是权威性，也不是主宰性。佛这个主宰和权威，都是在人人自我心中。所以说一个人学佛不是迷信，而是正信。正信是要自发自醒，自己觉悟，自己成佛，这才是学佛的真精神。如果说去拜拜祈祷一下，那是迷信的做法；想靠佛菩萨保佑自己，老实说，佛不大管你这个闲事，佛会告诉你保护自己的方法。这一点与中国文化的精神是一样的，自求多福，自助而后天助，自助而后人助。换句话说，你自助而后佛助，如果今天做了坏事，赶快到佛菩萨前面祷告，说声对不起，佛就赦免了你，那是不可能的。

我们在西藏的时候，虽然是佛国，也有做土匪的，抢了人以后，赶快到菩萨前跪下忏悔，下次再也不敢了。下次钱用完又去抢了，抢完了又来忏悔，反复来去，自心不能净，佛也不会感应的。所以一切要自求多福，佛法就是这个道理。

因此，要成佛，要找出自己心中的自性之佛，这才叫“发阿耨多罗三藐三菩提心”。我经常告诫年轻同学们：你们以为两腿一盘就叫学佛，不盘就不是学佛，那叫做修腿，不是学佛。打坐不过是修定，是练习身心向学佛路上的准备工作而已，这个观念一定要搞清楚。

那么，真正的学佛困难在什么地方呢？就是“善护念”。这三个字也就是金刚眼。须菩提说：佛啊，善男子，善女人（不是指坏蛋们，因为坏蛋们不学佛！）这一切好人们，要想明心见性，认识自己生命的本来，求无上大道发的这个心，有个大困难，就是思想停不了，打起坐来妄想不止。有人打起坐来，不是想到丈夫，就是太太、

情人、爸爸妈妈、儿女、钞票……不打坐还好，一坐下来，眼睛一闭，万念齐飞。这就是此身烦恼不能断，也是修行第一步碰到的问题。

此心如何住

须菩提讲得很坦然，替大家发问“云何应住？”这个心念应该如何停住在清净、至善那个境界上？“云何降伏其心？”心里乱七八糟，烦恼妄想怎么能降伏下去？古今中外，凡是讲修养、学圣人、学佛，碰到的都是这个问题。“云何应住”这个心住不下去。如果念佛嘛！永远念阿弥陀佛做不到，不能住在这个念上，一边念阿弥陀佛，一边心里想明天要做什么，哎呀，阿弥陀佛，老王还欠我十块钱没有收回来，阿弥陀佛，阿弥陀佛，这怎么办……心住不下去！你祷告上帝，上帝也不理你啊，你还是一样的，坏念头还是起啊！菩萨也帮不了忙。此心如何住，如何降伏其心，这许多的烦恼妄想，如何降伏下去？这是个大问题。

《金刚经》一开头，像我们这个照相机一样，什么灰尘都照出来，干脆利落，一点都不神秘。不管学哪一宗哪一派，第一个碰到的就是这个“云何应住”的问题，就是用什么办法使此心能够住下来。“云何降伏其心”，有什么办法，使这个心的烦恼妄想降伏得下去！这问题问得很严重。

我们年轻的时候，经常有个感慨，读《金刚经》，读到这两句，千古高人，同声一叹！这个问题太难了。一个英雄可以征服天下，没有办法征服自己这个心念；一个英雄可以统治全世界，没有办法“降伏其心”。自己心念降伏不了，此乃圣人之难成，道之难得也！你说学法，学各种法，天法学来都没有用！法归法，烦恼归烦恼。念咒子吗？烦恼比你咒子还厉害，你咒它，它咒你，这个烦恼真是不可收

拾，就有那么厉害。所以“云何应住，云何降伏其心”，这个问题问得非常之好。

“佛言。善哉善哉。须菩提。如汝所说。如来善护念诸菩萨。善付嘱诸菩萨。汝今谛听。当为汝说。”

佛听了须菩提的问题，他眼睛又张开了，这个问题问得好，一拳就打到中心来了。善哉！善哉！就是问得好极了。佛说：“须菩提，如汝所说，如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨，汝今谛听，当为汝说。”看佛经应该像看剧本一样的看，才能进入经典的实况，才会有心得。我说把佛经当剧本看，不是不恭敬，你不进入这个情况，经典是经典，你是你，没有用。

现在，假设我们当时跟须菩提跪在一起，佛说：好，好，须菩提，照你刚才问的问题，如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨，是不是？须菩提说：是。释迦牟尼佛说：“汝今谛听”，你现在注意啊！好好听。“谛”是仔细、小心，也有一点意思是你要小心注意，我要答复你了。“当为汝说”，你问的问题太好了，我应当给你讲。这时须菩提还跪在那里。

“善男子。善女人。发阿耨多罗三藐三菩提心。应如是住。如是降伏其心。唯然。世尊。愿乐欲闻。”

佛说：善男子，善女人，如果有一个人，发求无上大道的心，应该这样把心住下来，应该这样把心降伏下去。

说完这一句话，他老人家又闭起眼睛来了。须菩提大概等了半天，抬头一看，“唯然。世尊”，经文中说“唯”就是答应，“然”就是好。我准备好好的听，世尊啊，“愿乐欲闻”，我高兴极了，正

等着听呢！他跪在那里瞎等，佛却没有说下文了。大家看这个剧本写得好不好？经典是好剧本，我们在座也有写剧本的高手，而写这个剧本的才是真高手呢！文字都很明白，是不是这样讲？没有错吧？

现在我们再回过来看佛说的这句话，善哉！善哉！你问得好啊，须菩提，照你刚才说的，佛要善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨，是不是？须菩提说：是啊！我是问的这个。他说你仔细听着，我讲给你听，当你有求道的心，一念在求道的时候，就是这样住了，就是这样，这个妄念已经下去了，就好了，就是这样嘛！

假设我来讲的话，我当然不是佛啦！不过我来讲的话，不是那么讲。如果我当演员，演这个释迦牟尼佛，这个时候不是慈悲的，不是眼睛闭下来，眉毛挂下来，慢慢说：“善哉！善哉！阿弥陀佛！”不是这样。我会说：“你听着啊！你注意，你问的这个问题，当你要求道的这一念发起来的时候”，说时一边就瞪住他。

半天，须菩提也不懂，傻里瓜叽的：佛啊，我在这里听啊！换句话说，你没有答复我呀！

实际上，这个时候，心就是住了，就降伏了。

止住的持名念佛

“住”就是住在这里，等于住在房子里，停在那里。但是怎么样能把烦恼妄想停住呢？佛说：就是这样住。

我们都知道，学佛最困难的，就是把心中的思虑、情绪、妄想停住。世界上各种宗教，所有修行的方法，都是求得心念宁静，所谓止住。佛法修持的方法虽多，总括起来只有一个法门，就是止与观，使一个人思想专一，止住在一点上。

譬如净土宗的念佛，只念一句“南无阿弥陀佛”，就是专一在这一点上。南无是皈依，阿弥陀是他的名字，皈依阿弥陀这一位佛。说到念佛，有个笑话告诉年轻同学们知道，有一个老太太，一天到晚念南无阿弥陀佛，念得很诚恳，他的儿子很烦，觉得这个妈妈一天到晚阿弥陀佛。有一天，老太太正在念阿弥陀佛，这个儿子喊：妈！老太太问干什么，儿子不响了。她阿弥陀佛，阿弥陀佛又念起来，念得很起劲。儿子又喊：妈！妈！那老太太说：干什么？儿子又不响。老太太有一点不高兴了，不过还是继续念阿弥陀佛，阿弥陀佛……儿子又喊：妈！妈！妈！这个老太太气了说：讨厌，我在念佛，你吵什么。儿子说：妈妈，你看，我还是你儿子呢！不过叫了三次，你就烦了，你不停地叫阿弥陀佛，阿弥陀佛不是烦死了吗？这个话表面上听起来是笑话，但是它所包含的意义，实在是很深刻的，不要轻易把它看成一个笑话。

念阿弥陀佛是持名，等于叫妈，持他的名字。持名念佛有它的意义，不过现在我们不是讨论这个问题，而是说这一种修持的方法，是

要念到一心不乱，达到止、住的境界。我们大家普通念阿弥陀佛，一边念，一边也照样的胡思乱想，就像一支蜡烛点在那里，虽然有蜡烛的光亮，旁边的烟却也在冒。又像石头压草，旁边的杂草还是长出来。这种情形不能算一心不乱，因为没有住，没有止。真要念到一心不乱，忘记了自己，忘记了身体，忘记了一切的境况，勉强算是有一点点一心不乱的样子。做到了专一，一心不乱的时候是止，念头停止了，由止就可以得定。

百千三昧的定境

我们都听说过老僧入定，真正入定到某一种境界，时间没有了，他会坐在那里七八天、一个月，自己只觉得是弹指之间而已。不过大家要认识，这不过是所有定境中的一种定而已，并不是说每一个定境都是如此，这一点要特别注意。

佛法讲修持，百千三昧的定境不同，有一种定境是，虽日理万机，分秒都没有休息，但是他的心境永远在定，同外界一点都不相干。心，要想它能定住是非常困难的。像年纪大一点的人睡不着，因为心不能定。年纪越大思想越复杂，因此影响了脑神经，不能休息下来。

等于说，我们脑子是个机器，心脏也是个机器，但是它的开关并不是机器本身，而是后面另一个东西；那就是你的思想，你的情感，你心里的作用。所以一切学佛，一切入道之门，都是追求如何使心能定。有些人打坐几十年，虽然坐在那里，但是内心还是很乱，不过偶尔感觉到一点清净，一点舒服而已。一点清净舒服还只是生理的反应与心境上的一点宁定，而真正的定，几乎没有办法做到。

佛学经常拿海水来说明人的心境，我们的思想、情感，归纳起来，只是感觉与知觉，它们像流水一样，永远在流，不断地流，所谓黄河之水天上来，奔流到海不复回，就是那么一个现象。所谓真正的定，佛经有一句话：如香象渡河，截流而过。一个有大智慧、大气魄的人，自己的思想、妄念，立刻可以切断，就像香象渡河一般，连弯都懒得转，便在湍急河水之中，截流而过了。假使我们做功夫有这个

气魄，能把自己的思想、感觉如香象渡河，截流而过，把它切断得了，那正是净土的初步现象，是真正的宁静，达到了止的境界。由止再渐渐的进修，生理、心理起各种变化，才可以达到定的境界。这样，初步的修养就有基础了。现在《金刚经》里还没有讲“定”，先讲“住”。

“住”这个字，与“止”，与“定”是不一样的，而且很不一样。

先说这个“止”。止可以说是心理的修持，把思想、知觉、感觉停止，用力把它止在一处。等于我们拿一颗钉子，把它钉在一个地方，就是止的境界。

所谓“定”，等于小孩子玩的转陀螺，最后不转了，它站在那里不动了，这只是个定的比方。

这个“住”呢！跟“止”、“定”又不一样。住是很安详地摆在那里。这些不是依照佛学的道理来说，只是依照中文止、定、住的文字意义来配合佛学的道理加以说明。

不管学佛不学佛，一个人思想做到随时安然而住是非常困难的。中文有一句俗语：“随遇而安”，安与住一样，但人不能做到随遇而安，因为人不满足自己、不满足现实，永远不满足，永远在追求一个莫名其妙的东西。理由可以讲很多，追求事业，甚至于有些同学说人生是为了追求人生，学哲学的人说为了追求真理。你说真理卖多少钱一斤？他说讲不出来价钱。真理也是个空洞的名词，你说人生有什么价值？这个都是人为的借口，所以说在人生过程上，“随遇而安”就很难了。

例如，好几位学佛的老朋友们，在家专心修行不方便，与修行团体住一起又说住不惯。其实，他是不能“随遇而安”而已！他不能“应如是住”，连换一个床铺都不行了，何况其他。实际上，床铺同环境真有那么严重吗？没有，因为此心不能安。所以环境与事物突然改变，我们就不习惯了，因为这个心不能坦然安住下来，这是普通的道理。

须菩提提出的这个问题，是开始学佛遭遇到最困难的问题，也就是心不能安。现在佛告诉他，就是你问的时候，已经住了，就是你问的时候，已经没有妄想烦恼了。这个意思也有一个比方，当我们走在街上看到稀奇事物的时候，就在这个时候，我们的心是住的喔！像普通讲的愣住了。这一段的住，虽不是真正佛法的住，但当这个心理现象，受到突然刺激的时候，好像凝定住了，这是假的心住，不是心安的住，可是从这个现象可以了解，心的住确实有“定”的道理。

三步曲

大家都听过佛教一句俗话：学佛一年，佛在眼前，学佛两年，佛在大殿，学佛三年，佛在西天，越来越远了。那天有一个同学说，他也该回去对父母尽点孝心了，他说这话时是真有孝心，就像佛在眼前。回去以后，爸爸说：你怎么又回来那么晚！他看到爸爸那个脸色，实在不是味道，这一下与想回家孝顺那一念相比较，又变成佛在大殿了。爸爸再嘀嘀咕咕训他一顿，结果本来是想回来尽孝心，现在却到房间躺在床上睡了，那就是孝在西天了。佛法的道理与普通的心理也是一样的。

如何把烦恼降伏下去，佛答复得那么轻松：“如是住，如是降伏其心”，就是这样住，就是这样降伏你的心。换言之，你问问题的时候，你的心已经没有烦恼了，就在这个时候，就是禅宗所谓当下即是，当念即是，不要另外去想一个方法。

譬如我们信佛的，或者信其他宗教的人，一念之间要忏悔，这么一宁静的时候，就是佛的境界，你的烦恼已经没有了，再没有第二个方法。如果你硬要想办法把这个烦恼怎么降伏下去，那些方法徒增你心理的扰乱，并不能够使你安住，这是又进一步的道理。

再进一步的道理，《金刚经》的内容是大乘佛法的大智慧成就，佛教同其他宗教基本不同之处，是智慧的成就，不是功夫的成就；这个智慧包括了一切的功德，一切至善的成就，所以般若是智慧的成就。

如何住和无所住

现在讲大乘的智慧，“应如是住，如是降伏其心”，你那个时候，已经安住了；不过刹那之间你不能把握而已，因为它太快了。如果你能够把握这一刹那之间的安住，就可以到家了。这个是重点，整个《金刚经》全部讲完，就是教我们如何住，也就是无所住，不需要住。前面我们提到过，一个学佛真正有修持的人，可以入定好多天，好几个月，你看他很有功夫，但是他的功夫是慢慢累积来的，就是把此心安住。

可是，此心本来不住。怎么说呢？譬如我现在讲话，从八点钟开始讲到现在，二十分钟了，每一句话都是我心里讲出来的，讲过了如行云流水都没有了，“无所住”。如果我有所住，老是注意讲几分钟，我就不能讲话了，因为心住于时计。诸位假使听了一句话，心里在批判，这一句话好，那一句乱七八糟，你心在想，下一句也听不进去了，因为你有所住。

所以大乘佛法，如何才能安住？无所住即是住。拿禅宗来讲，住即不住，不住即住。无所住，即是住。所以人生修养到这个境界，就是所谓如来，心如明镜，此心打扫得干干净净，没有主观，没有成见，物来则应。事情一来，这个镜子就反映出来，今天喜怒哀乐来，就有喜怒哀乐，过去不留，一切事情过去了就不留。宋朝大诗人苏东坡，他是学禅的，他的诗文境界高，与佛法、禅的境界相合。他有个名句：“人似秋鸿来有信，事如春梦了无痕。”

这是千古的名句，因为他学佛，懂了这个道理。人似秋鸿来有信，苏东坡要到乡下去喝酒，去年去了一个地方，答应了今年再来，果然来了。事如春梦了无痕，一切的事情过了，像春天的梦一样，人到了春天爱睡觉，睡多了就梦多，梦醒了，梦留不住，无痕迹。人生本来如大梦，一切事情过去就过去了，如江水东流，一去不回头的。老年人常回忆，想当年我如何如何……那真是自寻烦恼，因为一切事不能回头的，像春梦一样了无痕的。

人生真正体会到事如春梦了无痕，就不需要再研究《金刚经》了。应如是住，如是降伏其心，这个心无所谓降，不需要降。烦恼的自性本来是空的，所有的喜怒哀乐，忧悲苦恼，当我们在这个位置上坐下来的时候，一切都没有了，永远拉不回来了。

第三品　大乘正宗分

佛告须菩提。诸菩萨摩诃萨。应如是降伏其心。所有一切众生之类。若卵生。若胎生。若湿生。若化生。若有色。若无色。若有想。若无想。若非有想。非无想。我皆令入无余涅槃而灭度之。如是灭度无量无数无边众生。实无众生得灭度者。何以故。须菩提。若菩萨有我相。人相。众生相。寿者相。即非菩萨。

一切众生

“佛告须菩提。诸菩萨摩诃萨。应如是降伏其心。”

佛告诉须菩提，当你问怎么样安心时，就安心了。佛过了许久，看须菩提还是不懂，没有办法，只好退而求其次，第二步再来讲一讲，因为那个时机过去了，禅宗所谓机，这个禅机过去了，须菩提没有懂。现在第二步来讲了，佛说：我告诉你，一切菩萨摩诃萨。“摩诃”的中文意思是“大”，一切大菩萨们。

古代也有将菩萨翻成“大士”或者“开士”，表示是开悟的人。所以我们的白衣大士就是白衣菩萨。摩诃萨是唐宋以后念的，真正梵文发音是马哈，诃字念成哈字。在座很多客家的同学，客家话、广东话、闽南话比较接近唐音，国语反而距离很远了。

佛说菩萨摩诃萨是倒装的文句，就是一切大菩萨们，应如是降伏其心，应该有一个方法，把自己的心降伏下去。什么方法呢？他说：“所有一切众生之类”，现在先解释什么叫众生。佛经里众生这个名词，庄子先说过，一切有生命的东西谓之众生，并不是单指人！人不过是众生的一种，一切的动物、生物，乃至细菌、有生命的动物都是众生。有灵性的生命，有感情，有知觉生命的动物，就是众生的正报。所以众生不是光指人。佛要教化一切众生，慈爱一切众生，对好的要慈悲，对坏的更要慈悲。好人要度，要教化，坏人更要教化。天堂的人要度，地狱里的更可怜，更要度。这是佛法的精神，所以说要度一切众生。

“一切”两个字是没有范围的，任何东西都在一切之内。不过讲到众生这个名词，使我想起几十年以前的一桩事；那次在成都四川大学讲中国哲学，提到佛法讲众生，有一个学生就提出来问，植物及矿物有没有包括在众生里头？我说：那是众生的依报，不是正报，依报是附属的，同我们有连带关系。他说：譬如含羞草，你不能说它没有灵性！我问他学什么的，他说他是学农的，我说你学农的问这个问题有点奇了。

我那个时候年纪还轻，比较爱弄玄虚，就说：既然学农的，应该知道，含羞草根里头有一水泡，人手的热气一接触，水就下降，叶子就像怕羞一样缩下去了。这是机械性，并不是情感，也不是知觉。其实这是头一天晚上，跟一个学农的教授讨论含羞草听来的，也可以说佛法有灵，知道第二天有人会问这个问题吧！

谭子《化书》

“所有一切众生之类。若卵生。若胎生。若湿生。若化生。若有色。若无色。若有想。若无想。若非有想。非无想。我皆令入无余涅槃而灭度之。”

现在佛学提出来众生，佛把一切的生命分成十二类。第一是卵生，像鸟、鸡、鸭等，都是属于卵生。胎生是指人、马，及各种由胞胎里生的。湿生包括了鱼、蚊子、苍蝇等。化生就是变化的东西，如蝉蜕、蜻蜓、蝴蝶等。又照中国古老的传说，真假不能确定，海里的鲨鱼活到几百年以上，会跳到沙滩上，一变就是鹿，长一个头角的鹿，这些都是化生。中国化生的书，几乎没有人肯去研究；《道藏》里有一本书就叫做《化书》，作者是谭子，名谭峭，他学佛也学道，是有名的神仙。谭峭的父亲是唐朝的官，也就是唐朝唯一大学的校长，地位很高，只有谭峭一个儿子。

可是谭峭十几岁离家出走，他父亲丢了这个儿子，很难过。后来过了一二十年，他回来了，身上穿个道士的衣服，拖个破鞋子，戴个破帽子，怪里怪气，嬉皮笑脸，就像前几年那种嬉皮的样子。他回来劝父亲一块修道去，这是著名的道家人物，学问也非常好。谭子著了这部《化书》，认为宇宙生命的变化自己可以掌握，人可以永远地活下去。他究竟仍然活着没有？说不定他跑到我们这里来，我们也不知道。后来因为人家问他，道是怎么样修？他就写了一首诗，也像是《金刚经》的偈子一样，很简单的，有禅宗的境界：

线作长江扇作天，敝鞋抛向海东边。

蓬莱此去无多路，只在谭生拄杖前。

他说，整个的宇宙是这么渺小，线就像长江，扇就像天。鞮鞋就是古代的拖鞋，鞋子后跟不拉起来，踢哩踢拉拖起来走。鞮鞋抛向海东边不要了，蓬莱是代表道家的神仙境界，蓬莱此去无多路，他说那个神仙的境界不远，就在这里。在哪里啊？他说，只在谭生，就在我的手指，手里拿个手杖，就在这里。这个道理也就等于佛告诉须菩提，“应如是住，如是降伏其心”，就在这里，佛不在西天，就在你这里。

不过谭子的《化书》很奇怪，讲了化生的道理以后，由科学再归到哲学，由哲学再归到政治学，讲人生的境界，及如何教化别人，改变别人。他认为坏的时代，坏的世界，是可以变化过来的，他的理论和哲学境界非常之高。所以讲到中国文化，这不能说不是中国文化啊！中国文化的精华，我们不能说连个影子都不知道啊！

有色无色的众生

除了胎生、卵生、湿生、化生四种之外，另有一种生命为“有色”，是有形象，有物质可以看见的。另有一种生命是“无色”，不是我们所知，也看不见，可是它确实的存在。譬如说鬼吧！到底有没有？当然可以告诉大家确实有的，并没有什么可怕，那是“无色”的生命，跟我们阴阳电子不同而已。

我们姑且讲活鬼，大家也许没有看过，如果到贵州、云南的边界，就可以听到活鬼的故事。活鬼称为山魈，这个山魈，我们拿佛经来解释就很简单了，他是“若有色”、“若无色”的众生。他有时候给你看见，有时候不给你看见，高兴给你看见就看见，不高兴就看不见。人走到山里，看到走路的脚印子同我们相反，脚趾头在后面，脚后跟在前面的地方，就知道有山魈。他们非常讲礼貌，你不要说这是山鬼啊，那你就吃亏了。你要说有山先生在这里！他会觉得你这个人知礼，就不会找你麻烦。

这些住在山里的山魈，很有意思，他们有事的时候，要跑到别人家里借锅子和碗筷。他们的样子很丑陋，矮矮的，就像人倒着脚走来。讲的话我们也不懂，必须要用手去指要借的东西，那些山里头的人都知道，有些坏心眼的人，却准备一套骗他们的。准备什么呢？纸做的锅，纸做的碗，他就很高兴地借回去了，结果火上一烧就完了。可是山魈非常守信用，不知道他用什么方法，有钱人家的东西就到他那里去了，但是他一百英里范围以内不偷的，他要到外地弄个锅碗来还你。许多山里的穷人都拿这些玩意骗鬼，所以鬼不可怕，而人是真正的坏，连鬼都要骗。

有想无想的众生

另有一类众生是“若有想”，有思想感觉。另有一类众生是“若无想”，没有思想、感觉。细分之下，有些生命没有思想，没有知觉，但有感觉。

另有众生是神的境界，照佛学的分类，神的类别太多了，小则分为三十多种，大则分为六十多种，再细分析下去，有几百种。神也有他的等次，一类叫“非有想”，不是没有想，但是看起来没有想。譬如有些人在打坐，你看他好像不知道，可是他又知道，真知道吗？又不知道。其实，世界上还有更多种类的生命，不过佛法大致归纳为十二类。

世界上的生命有这么多种类，唯有人很坏，但人也最具备一切。我们不要认为人类是胎生，在我看来，人类具备了十二类生。我们是胎胞里精虫卵脏的结合，所以是卵生，胎生。在妈妈肚子里是湿生。要青菜、萝卜、牛肉、洋葱堆起来才能长大，所以也是“化生”。人也是“有色”，身体机能有物质可见。但是讲到人的生命——气，又不是物质了，也看不见，所以是“无色”。“有想”，我们当然有思想，有时候我们呆住，或者没有什么思想，笨得要死，那又入于“无想”。还有许多人到达“非有想”“非无想”的修道境界，虽没有成功，但他已经到达了“非有想”“非无想”。

说到“非有想”“非无想”，想到大陆上我曾听说一两个地方。在浙江绍兴的一个小庙子，有一个道士在那里打坐，据说坐了两百多年，还坐在那里。每到过年的时候，乡下人要来替他剪一次指甲；人

坐在那儿没有死，摸摸还有点体温，据说是入定了。有些修道的人说他不是入定，是在那个定的境界出不了神，在那个身体躯壳里头，因为修成功了，所以出不来，离不开身体。

另外我还看到过一个学佛的人，据说打坐定力很深，功夫很好，已经坐在那里七八十年，也没有死，也没有出定，他也不会想什么，似乎等于死人差不多。他的背拱起来一块，摸摸那个地方，像脉搏一样在跳动，所以有人说他入定了。不过一般学佛修道内行的人，也晓得他出不了神。你们年轻人怕打坐走火入魔，像这一类的样子才叫做走火入魔！大家看看，自己有没有资格走火入魔！所以说，放心啦！还差得远呢！可是，这也不一定是走火入魔，在那一种情况下，这一个生命的存在，就可以说是“非有想”“非无想”的境界。所以说，在人类这个生命的小宇宙里，所有生物的生命现象，人都具备了，只是大家没有回转来分析自己罢了。再根据谭子《化书》的道理，人可以成仙、成佛、成鬼、成神；人也是可以变化的，一切就看你自己的智慧了。

鸿福　清福

现在佛告诉须菩提说，世界上“一切众生之类”，注意这个“之类”，佛把它归成十二类生命。他说：“我皆令入无余涅槃而灭度之。”

一个学佛的人，首先要发愿，立一个志愿，救世界上一切众生。因为众生皆在痛苦中，都在烦恼中。有富贵功名的人，有富贵功名的痛苦与烦恼；贫穷及生老病死等，也都是烦恼。讲恋爱有讲恋爱的烦恼，结婚有结婚的烦恼，生孩子有生孩子的烦恼，总之，人生随时都在痛苦与烦恼中。所谓烦恼，比痛苦的状况轻一点，两个名称不同。一个学大乘佛法的人，没有先考虑自己，学佛是要成就，好去帮助众生，救度他们，使他们进入没有烦恼、没有痛苦、绝对快乐清净的境界。这个境界叫什么？就是“无余涅槃”。

“涅槃”是个名称，不要当成端盘子那个盘。涅槃是梵文音，有人翻译成中文叫它寂灭，这样翻译不恰当，后来的人随便使用是不对的。因为寂灭好像很凄凉，只有一个清净，其他什么都没有，灭掉了。“寂”是清清净净，一点声音都听不到，学佛结果变成学寂灭，那不是很奇怪吗？那人生又何必呢？人生本来够苦了，再去学寂灭，苦上加苦，又不是吃黄连，何必呢！后来又有人翻译成圆寂，圆满的清净。清净本来是好，可是有些人，并不认识清净。

我经常说，佛法分两种，走出世间是清净，走入世间是红尘。红尘滚滚，这个世界上，都市中，都是红尘。人世间为什么叫做红尘呢？唐朝的首都在西安，交通工具是马车，北方的红土扬起来，半空

看见是红颜色的灰尘，所以称为红尘滚滚。现在汽车是排的黑烟，爬到观音山顶上看台北，是黑尘滚滚。

红尘里的人生，就是功名富贵，普通叫做享洪福。对皇帝用的“洪福齐天”因为“洪”字不好意思写，就写个“鸿”字。其实“鸿福”这个字不大好，虽然文学境界不错，但有骂人的味道！因为“鸿”像飞鸟一样飞掉了，那还有什么福啊？这个同音字用得不好，一般人不察觉就用下去了。

清净的福叫做清福，人生鸿福容易享，但是清福却不然，没有智慧的人不敢享清福。人到了晚年，本来可以享这个清福了，但多数人反而觉得痛苦，因为一旦无事可管，他就活不下去了。有许多老朋友到了享清福的时候，他硬是享死了，他害怕那个寂寞，什么事都没有了，怎么活啊！所以我常告诉青年同学们，一个人先要养成会享受寂寞，那你就差不多了，可以了解人生了，才体会到人生更高远的一层境界。这才会看到鸿福是厌烦的。佛经上说，一个学佛的人，你首先观察他有没有发起厌离心，也就是说厌烦世间的鸿福，对鸿福有厌离心，才是走向学佛之路。

说到这里，讲一个故事给大家听，明朝有一个人，每天半夜跪在庭院烧香拜天。这是中国的宗教——拜天，反正佛在天上，神、关公、观世音都在天上。管它西天、东天、南天、北天，都是天，所以他拜天，最划得来，只要一支香，每一个都拜到了。这人拜了三十年，非常诚恳，有一夜感动了一位天神，站在他前面，一身发亮放光。还好，他没有吓倒，这个天神说：你天天夜里拜天，很诚恳，你要求什么快讲，我马上要走。这个人想了一会儿，说：我什么都不求，只想一辈子有饭吃，有衣服穿，不会穷，多几个钱可以一辈子游山玩水，没有病痛，无疾而终。这个天人听了说：哎唷，你求的这

个，此乃上界神仙之福；你求人世间的功名富贵，要官做得大，财发得多，都可以答应你，但是上界神仙之清福，我没法子给你。

要说一个人一生不愁吃，不愁穿，有钱用，世界上好地方都逛遍，谁做得到？地位高了，忙得连听《金刚经》都没有时间，他哪里有这个清福呢？所以，清福最难。由此看来，涅槃翻译成寂灭，虽然包含了清福的道理，但是在表面上看来，一般人不大容易接受。实际上涅槃是个境界，就是《涅槃经》提出来的“常乐我净”的境界。也就是说，你找到了这个地方，永远不生不灭，就是心经上说的“不生不灭，不垢不净”，常乐，永远如此，是一个极乐的世界。那才是“我”，我们生命真正的“我”，不是我们这个几十年肉体，卵生、胎生、湿生、化生，会变去的我。那个真我才算净土，也就是涅槃的境界。

罗汉的涅槃

涅槃分两类，“有余依涅槃”及“无余依涅槃”。

罗汉们得道，证得的是有余依涅槃；大阿罗汉入定可以达到八万四千劫之久，现在很难有人相信这种事了。关于此事，让我们回溯到唐朝玄奘法师到印度留学路上的一个传说，但他自己的笔记及《大唐西域记》里没有记载。当他走过新疆天山以南，到了印度北边，靠近喜马拉雅山的后面一个雪山地方时，天气很冷，到处都是雪，但是有一个山顶上却没有雪，雪下来也不积留。玄奘很奇怪，跑上去看，发现地上有很粗很长的头发。他看了半天，认为这里头可能不是这个劫数的人，也许是上一个冰河时期的人。结果真的挖出一个很高大的人来，玄奘法师发现那是一个打坐的人，就用引磬在他耳朵边上叮叮叮，慢慢地敲。这位先生出定了，他说是释迦牟尼佛之前迦叶佛末法时代的比丘，出家自己自修得定，在这里入定等释迦牟尼佛下世来，好向他请教。玄奘法师告诉他释迦牟尼佛已经涅槃了，他说：那我再等吧！等下一次弥勒菩萨来吧！玄奘法师拖住他的耳朵说：老兄，你慢一点入定，这样不是办法，你等弥勒菩萨再来就是要出定找他，谁来通知你出定呢？他说：这也对呀！玄奘法师说：你有办法出神离开这个身体吗？

出神并不容易，刚才讲那些修行人，坐了几十年都不出来。玄奘告诉他，自己要到印度取经去，叫他到中国去投胎，将来做自己的弟子。并且告诉他，到了大唐，向那个最大的宫殿去投胎当太子，等他回来。于是这个人就出神走了。玄奘二十年后回来，见唐太宗说到此事，要找这个来投胎的太子出家，但查遍后宫，当天没有太子出生，

结果发现武将尉迟恭家里那天生了一个侄子。原来那罗汉来大唐投胎，看见尉迟恭的王府，就错认为皇宫了。唐太宗把尉迟恭找来对他说：我要出家，但当皇帝不能出家，你就让你家那个孩子代表我出家吧！

玄奘法师想，那个罗汉定力那么高，见面时应该认识我！岂知罗汉、菩萨也有隔阴之迷，投一个胎就迷掉了。对玄奘似曾相识，却搞不清楚。皇帝下命令出家，当然可以，但有三个条件，一车美女服侍他，一车酒肉，一车书。这就是后来玄奘法师的唯识传人——窥基法师的故事，又称三车法师，此说也许是影射的戏论。

为什么讲这个故事呢？从这个故事我们就会了解，得到了那个清净、一念空的境界，才能够入定；而且连身体都可以忘掉，也可以抗拒气候的变化，甚至地球的各种物理变化。那个罗汉是有功力的人，一念空掉就入定了。

但是念空可不是住啊！大家要特别注意，念空不是住，那是假住，住在空上，是不究竟的。玄奘挖了来的这个罗汉，就是住在这个空上，所以叫做有余依涅槃。余什么？习气。因为他的习气没有变，所以转胎一来，功名、富贵、美人、香车，什么都要，这是这个罗汉自己剩余的习气，《维摩经》上叫做结习未除。

有些学道学佛的朋友说：老师，你叫我来打坐，学佛，我是很高兴，就是有一个东西丢不下。我说，那你就两打吧！打打牌，打打坐，都可以方便。因为他这个结习未除，也就叫做有多余依涅槃。其实我们在座有很多打坐的同学，都入了这个涅槃了，到这里来，法师把木鱼一敲，打坐好好的，念头满空；等到两个鞋子下了楼，赶快找地方去打牌啊，喝酒啊，就是有多余依涅槃。

佛的涅槃

有余依涅槃是罗汉境界，不彻底；无余依涅槃是佛境界，是非常彻底的。佛说学佛的人第一个发愿使一切众生都成佛，都能够达到“我”的成就一样，“令入无余涅槃而灭度之”。所以，学佛第一要发愿，大乘佛法如果没有这个愿力，学佛是不会成就的。如果觉得自己很痛苦，又烦恼，没有大乘的愿力，那不是佛法真正的精神；因为这是消极的，逃避的，连罗汉境界都谈不上。佛的愿力，学佛不是为自己，是为一切众生。

“如是灭度无量无数无边众生。实无众生得灭度者。何以故。”

他说，学佛要这样大的愿力，要度尽一切众生，使他们解脱痛苦与烦恼。痛苦与烦恼是很难解脱的，佛也只告诉我们解脱烦恼与痛苦的方法。解脱是靠自己，不是靠他力。佛不过把他成就的方法告诉我们，你要自己修持才行。

佛教化救度了无量无数无边的众生，心里并没有说某一个众生是我度的，绝没有这个观念。这是佛的愿力和胸襟，学佛先要学这个胸襟，就是说虽帮助了千千万万人，心中没有一念认为是自己的功劳。佛的境界谦退到极点，他要度尽了一切的众生，而心胸中没有丝毫教化人、度人之念。所以，佛同其他宗教解释的教主是不同的，佛没有权威性，非常平凡，很平实，只说你的成就是你的努力。

“何以故”？什么理由要如此呢？这是他加重语气。

四相和我的观念

“须菩提。若菩萨有我相。人相。众生相。寿者相。即非菩萨。”

他说，须菩提啊，一个学大乘菩萨道的人，心胸里头还有你、我、他，甚至给了人家好处时，这个家伙应该买买我的交情才对！这是世间法的作风，佛法没有，给了就给了，要像“事如春梦了无痕”一样的忘掉它。如果说故意把它忘掉，那就“即非菩萨”，因为你还有个故意。天地生万物，天地不占有，不自私。所以我常常说，道乃天下之公道，不属于谁的，告诉你，你拿去吧！

话又说回来了，既然佛都告诉你了，为什么你不能到达佛的境界呢？

《金刚经》中说到四相，“相”这个字，就是现象，文字上是现象，依照人的思想心理来说就是观念。我们人有一种观念，就是有人相，总是有你、我的观念。我相就是我，人相就是众生相，就是现在学术名称所谓社会人类，在佛学的范围都属于人相，众生相。我相又分两种，一种是人生命的个体，我是我，你是你，他是他，每个人是不同的个体。一种是属于精神上的，一个学问好的，或者是地位高的，年龄大的，常看他人都是小孩子，幼稚。我现在也常常犯这个毛病，会说你们年轻人懂什么？这是我相，因为觉得“我”嘛！倚老卖老。

不错，倚老卖老是我相，但有许多年轻人倚小卖小，那也是我相。更有许多小姐们倚女卖女的，也是我相。许多男孩也有倚男卖男的：我是小孩，老师请原谅！我说，不要倚小卖小，倚男卖男了。这些都是主观成见，就是精神观念上有个我。所以文章是自己的好，这是我相。本来文章写完了就完了，别人改一下文章，那要命啊！心里受不了……这都是因为心理上的我相，也叫做法我见，这个法就是精神的我见。

至于众生相，是社会一些人类的范围，感觉前排的人同后排的人，只要一坐下来，人相我相就起来了。前排的人很讨厌，头太高了，坐在我矮子的前面，使我看不见。人相我相一来，众生相就来了，唉！这个环境布置得不大好，管事的人不大对，接着寿者相来了，唉呀！空气不好，有传染病，要短命。

这个四相是依根的，先由眼根而来，人的烦恼都因这四相而起。鸠摩罗什把它归纳起来叫做四相，玄奘法师的翻译，还加三个，成为七相。鸠摩罗什把后面三个统统归入寿者相。寿者相很严重，我们人都喜欢活得长，你几岁呀？五十八。嘿，我六十了，你比我小两岁。你几岁啊？八十二，你比我大几岁……这都是寿者相！要“我”活得长，要“我”健康长寿。每个人来学打坐，乃至在座来学禅的，十个有九个半，甚至十个有五双，都是以寿者相的观念来学打坐的。那么，这与佛法的《金刚经》就大有出入了！要注意，要去了这四相，完全离开了这四相，才可说是学佛的真正境界。本经的原文，佛说这四相，用现在的话来讲，这四相是人类众生共通的、牢不可破的、顽固的主观观念。要把这个观念破除掉，学佛就差不多了。

现在佛告诉须菩提，一个学佛的人，先要把心胸愿力放在前头，能够为众生发愿，不为自己，而是为大家去努力。因为要度众生，但

又没有度众生的本事，所以要去努力。佛又说，你完成学佛的这个愿望，度完了众生，自己并没有觉得度了什么众生。

三轮体空布施

这一段，佛学有一个名称，叫做“三轮体空”。轮者不是车子的轮子。轮是形容词，指三个部分，就是施者，受者，施事，这就是讲布施的重要。《金刚经》现在开始讲般若了，般若的第一个眷属，就是布施。刚才这一段已经开始要讲布施，先说明三轮体空的道理。

布施有三种，第一种财施是外物的，像金钱财物等布施，这叫外布施。第二种法施是精神的，如知识传授，智慧的启发，教育家精神生命的奉献等，都是精神的布施，这种属于内布施。第三种是无畏布施，如救苦救难等。不管是哪一种布施，施者应该抱持无施的心态，用一种希望他人能够得到益处的心情来贡献，那就是宗教家的精神了。必须要做到施者无此念，无人相，无众生相，无寿者相。受者也空，施事也空。看到人家可怜应该同情，但是同情就是同情，布施了就没有事了，忘记了谁接受我的布施。做完了以后，“事如春梦了无痕”，无施者，无受者，也无施事，这才是佛法布施的道理。

所以佛在这个世界上，以师道当人天的师表，教化一切众生，救度一切众生，度完了，他老人家说：再见，不来了。只是吩咐四个弟子暂时不要死，要“留形住世”，活着等弥勒菩萨下来。佛的这个精神就是三轮体空的布施。

快乐痛苦皆无住

这里着重的是刚才提到的法布施，因为须菩提问到怎么使心、妄想烦恼降伏下去！怎么样使自己的心宁静，能够永远安详停留的保持住。佛先答复他：就是这样。因为须菩提不懂，所以佛接着在下章就说了一段理由，说大乘菩萨道的修行方法，也包括精神的生命，应无所住行于布施，任何事情一做便休，无所住。应该无所住行于布施，这个叫修行。你心理的行为随时做到无所住，一切都布施，都丢开了，这是我们普通的话，都丢掉了。禅宗经常用一句话，放下，就是丢掉了。做了好事马上须要丢掉，这是菩萨道；相反的，有痛苦的事情，也是要丢掉。有些人说，好事我可以丢得，就是痛苦丢不掉啊！

实际上，好事跟痛苦是一体的两面而已，一个是手背，一个是手心。假使说，好事他能够真丢开的话，痛苦来一样可以丢开，所以痛苦也是一个很好的测验。如果一个人碰到烦恼、痛苦、逆境的时候丢不开，说他碰到好事能丢得开，那是不可能的。

儒家经常告诫人，不要得意忘形，这是很难做到的。一个人发了财，有了地位，有了年龄，或者有了学问，自然气势就很高，得意忘形了；所以，人做到得意不忘形很难。但是以我的经验还发现另一面，有许多人是失意忘形；这种人可以在功名富贵的时候，修养蛮好，一到了没得功名富贵玩的时候，就都完了，都变了；自己觉得自己都矮了，都小了，变成失意忘形。

所以得意忘形与失意忘形，同样都是没有修养，都是不够的；换句话说，是心有所住，有所住，就被一个东西困住了，你就不能学佛

了。真正学佛法，并不是叫你崇拜偶像，并不是叫你迷信，应无所住而行布施，是解脱，是大解脱，一切事情，物来则应，过去不留。等于现在引磬一敲，下楼就是下楼，《金刚经》还是归《金刚经》，你还是你，如此应无所住。

转化十二类生

有一位同学提出来说，很多年前，也曾经听我讲过这一段，除了我前面讲过的，好像还有进一步的道理。其实，所谓进一步的道理就是：这个境界就是有愿力，一个大乘菩萨发愿及菩萨行，应该是救尽天下苍生，而自觉没有做什么救苍生的事情。一个人救人、利人是应该的，假使心中还有利人、救世、度人之念，已经不是菩萨道了。这是指外面行愿方面。内心修持更须这样。我们自己学佛是求戒定慧的究竟，可是大家在修持方面，或者在静坐方面，都是在著相。

譬如许多人为了身体的健康，学各种的方法，打坐、守窍、修气脉转动，实际上，已经都落入寿者相了；接着我相、人相、众生相也都跟着而来，学佛的成就当然不会大了。又如修净土念佛的朋友们，假使念一句佛号，观念里头或下意识中，附带有我相、人相、众生相、寿者相的情况，那也不能得到究竟的成就。举凡这些，都是要修行人自己细心检查心念才会发现。

关于卵生、湿生、化生、胎生等，我们上一次也分析过，人的生命里头，本身内在就具备有这十二类生。人活在这个世界上几十年，或者一百年，大部分时间并不是为自己活着的。我们仔细分析一个人，活着是为了面子、为了漂亮，人生时常是做给人家看，或者做给儿女看的。

当年有一个同学告诉我，父母盯得很紧，他生气了，因为他是个独生子，他告诉父母：你少盯一点好不好，否则我不给你念书了。这个话也对啊！现在的青年考联考，好像都是为了父母，为社会，为家

庭。人是很可怜的，活了一辈子，一天吃三碗饭，只有十分之三是为自己生命所需而吃，其余大部分是供养自己身体中的卵生、湿生、化生吃的。肠子里有蛔虫，身体中有各种细菌，所以宇宙中所有的一切众生，及各种的现象，在我们人体的内部都统统有了。所以说，人体是个小宇宙，左眼是太阳，是阳；右眼是月亮，是阴；我们身上的大小肠，就是身体中的江河、海洋，《西游记》叫它是无底洞，吃下去漏出来，永远填不满的无底洞。又如身体上有骨骼的地方就是山崖、岩石；人体内部又有种种的生命，每一个细胞就是一个生命，包括精虫卵脏等等，这些都与禅定有关。

真正的修持，得定者初禅念住，杂念妄想没有了。二禅气住，所谓打通气脉，外表呼吸停掉了。三禅脉住，脉搏不跳动了，连心脏跳动都非常缓慢。四禅才是舍念清净，整个的身心丢开了，没有感受。但是要想达到气住脉停的定境，必须先把自己身体上卵生、湿生、胎生、化生等十二种类，整个变化了才行，就是儒家所讲的变化气质。假使我们这个色身没有转化而想修持得定是决不可能的。

所以这位同学别说我讲这一面，认为我还留了一手，实际上这一面是讲实际功夫，几乎没有人相信。普通《金刚经》这一段讲过去就算了，现在既然有人指出来，已经留不住了，这一手也要露一露，大概就是这样，这是补充第三分。

说三十二品偈颂

另外有人提出来，说我曾写过《金刚经三十二品》的偈颂，本来我不想讲，因为这是四十年前的事了。那时我在峨眉山上闭关，不要说人看不到一个，鬼影子也看不到一个。尤其到了秋后大雪封山，连猴子都爬不上了，人要下山很容易，就是西方人的滑雪，弄两根木棍，屁股上包一些树皮，随便这么一溜就下来，一泻千里。要想上去啊！只好等明年春天了。有一天晚上没事，藏经中抽出《金刚经》来看，也不晓得着了什么道，一下子高兴起来，又感动万分，不由自主的，一夜之间把《金刚经》的三十二品，作了三十二个偈子，说明这个道理。后来下山以后有人传出来了，不过到了台湾连原稿也掉了，因为我平常的习惯，自己作的东西随手就忘了。这一点虽是坏处，但也是好处，就是可以修道，过了就丢，所以说入无余涅槃而灭度之，一切都把它空掉了。另外我也不太记这些东西，也是懒得介绍这些东西。譬如在大学上课，很多同学问我：老师你有什么著作？我也搞不清楚我有什么著作！也没有观念去推销。现在同学们提起来这个偈子，就顺便说一下。不过我那个三十二首偈子，比你们联考作得快，三十二品的意义，一夜之间把它用禅与佛的道理说完了。第一首偈子法会因由分，大概是这样子：

第一品偈颂

缁衣换却冕旒轻，托钵千家汗漫行。
何事劳生终草草，蒲团洗尽旅途情。

“缁衣换却冕旒轻”，缁衣就是和尚们穿的衣服，印度的规矩，出家人穿染色的衣服，高尚平民穿白的衣服。所以现在我们写信给出家人时，下面往往自称白衣某某，表示自己是白衣居士。出家人的衣服染了颜色，就称缁衣，就是说释迦牟尼佛出家了，穿了一件和尚衣。皇帝戴的那个皇冠是冕旒，中国人戴的称天冠，前面还挂些珠子之类。这一句的意思是说皇帝不当了，换句话说如果一个人能够丢掉帝王富贵，能够放得下一切，才够资格学佛。像释迦牟尼佛一样，皇帝的那个皇冠，随便把它甩掉。

“托钵千家汗漫行”，然后以释迦牟尼佛的身份，还出来化缘呢！不管穷人家里，什么人家里都去化缘。

“何事劳生终草草”，我们人生为什么劳劳碌碌，佛学名词叫做劳生，一辈子在劳苦中。忙忙碌碌一辈子，最后莫名其妙的来，莫名其妙的就走了，所以是何事劳生终草草。

“蒲团洗尽旅途情”，旅途是人的一生，看来人生没有别的好事，只有蒲团一个，两腿一盘，万念皆空最好。

这是法会因由当时作的第一首偈子，当然这个文字，我自己也看不上，不过有时候想想，现在叫我再作，一夜之间还作不出来，人生就是那么怪。

第二品偈颂

第二首是善现启请分。善现就是须菩提，须菩提起来问问题，佛答复他，善护念。善护念是个要点，如是住，如是降服其心，就这样

定住，就是这样把烦恼降服下去。

万象都缘一念波，护心哪用修多罗？
岩中宴坐已多事，况起多余问什么。

“万象都缘一念波”，人生的烦恼和一切痛苦，就是一念，没有第二念，千千万万不同的现象，就是一念动了。像大海水，平水无波忽起一个波浪，一点动，千万点烦恼就跟着来了，所以说万象都缘一念波。

“护心哪用修多罗”，佛不是告诉他善护念吗？真正的善护念何必用佛经呢？“修多罗”就是佛经，梵文名称就是素“怛览”。真正悟了道的人，不看佛经也一样此心平静，所以说护心哪用修多罗。

第三句，先要说明一个典故。须菩提是佛的十大弟子之一，佛经上记载，有一天他跑到一个崖洞里宴坐。什么是宴坐呢？注意啊！大家要学打坐的注意啊！尤其是老同学们！不依身、不依心，不观这个身心，不依亦不依，这个样子才叫宴坐，也就是打坐。你看我们大家坐在那里，又听呼吸，又练腿，又练气功，统统在身上搞。不然就搞念头，像水上按葫芦一样，这边这个扑隆咚才按下去，那边那个又浮上来；这边念头冒上来一个，那边又来一个。真正的入定是不依身，也不依心，但是“不依”是个空的境界，还是不对，所以不依亦不依，这才叫做宴坐。

须菩提有一天在岩中宴坐，什么都没有，忽然空中天女散花供养，天花掉了下来，大概须菩提正好张开心眼吧！不然怎么知道天花掉下来呢！须菩提就问，哪一个在散花供养？空中有个声音说：是我呀，我是天人，天神。因为尊者在此说法，所以我空中散花供养。须菩提说：我没有说法啊！这个天人说：善哉！善哉！尊者以不说而

说，我们以不听而听，因此，我们要供养。这是说到须菩提的一段故事。

“岩中宴坐已多事”，你那个打坐入定已经很多事了，道就在这里，菩提就在这里，打坐不打坐，都在菩提中，你在那里打坐装模作样已经够多事了。

“况起多余问什么”！这一下又来问《金刚经》，佛啊！如何住啊！如何降伏其心？这就是禅的道理，当下可以了解了，大家当下都可以入无余涅槃而灭度之了。

第三品偈颂

第三分叫做大乘正宗分，就是刚才讲的胎生、卵生、湿生、化生，入无余依涅槃而灭度之。

四相初生四象殊，羲皇以上一无无。
剧怜多少修途客，寿我迷人犹讳愚。

“四相初生四象殊”，我们大家都知道，佛家有四相，人相、我相、众生相、寿者相，等于《易经》的四象，《易经》也讲四象，老阴、老阳、少阴、少阳，四象。拿空间来讲，东西南北也是四象。人生统统被现象所困，四相初生的这个四相，同《易经》的四象就有差别，一念一动，外境界就有差别了。

“羲皇以上一无无”，我们中国文化开始的时候，伏羲画八卦，一画开天地。当这个一还没有画动以前，天地没有，宇宙还是空的，伏羲画卦以后，天地开辟了。羲皇以上是讲形而上道，万法本来空

的，既是空就不必去用功夫求了。我们现在很可怜，大家学佛拼命去求空，这岂不是背道而驰吗？既然空，你求得到吗？能求到的就不是空了。所以说羲皇以上一无无，什么都没有。

“剧怜多少修途客”，剧怜，是最可怜，多少在修行路上走的这些人，都在求寿者相，多活几年，修个果位，都在四相里头滚，自己还以为是在修道。

“寿我迷人犹讳愚”，自己在四相里头滚，自欺欺人，还以为高明得很，别人都不行，看不通，只有自己看通了。其实，自己那么笨，还忌讳自己的愚蠢，自认为最聪明在修行学佛呢！

第四品　妙行无住分

复次。须菩提。菩萨于法。应无所住。行于布施。所谓不住色布施。不住声香味触法布施。须菩提。菩萨应如是布施。不住于相。何以故。若菩萨不住相布施。其福德不可思量。须菩提。于意云何。东方虚空。可思量不。不也。世尊。须菩提。南西北方。四维上下。虚空可思量不。不也。世尊。须菩提。菩萨无住相布施。福德亦复如是。不可思量。须菩提。菩萨但应如所教住。

第一等和次等

昭明太子的标题叫做“妙行无住分”。妙行无住的行不是走路，是讲修行，妙行修佛法的意思。

“复次。须菩提。菩萨于法。应无所住。行于布施。所谓不住色布施。不住声香味触法布施。”

这就是我们上一次讲的布施，也是内在的用功。大致上布施分内布施、外布施。我们中国禅宗后来流行一句话——放下，这个话就是布施，一切丢开。人生最难的就是丢开，真丢开了就是真放下，放下就是内布施。做到了内布施就可以成就，就可以成道。这里佛告诉须菩提内布施的法门，复次，白话文就是其次的，次一等的告诉你。第一等的，佛怎么说我们还记得吧？须菩提问如何住？如何降伏其心？佛就告诉他，就是这样住，就是这样降伏其心。等于没有说，这是第一义。

第一义很难懂，大家都看过《西游记》唐僧取经，唐僧到了西天，见到了佛，佛就把大徒弟迦叶尊者找来，说他们从东方震旦中国来的，很辛苦啦，功德圆满，你把书库打开，把最上等的佛经给他们带回去。当唐僧带领三个徒弟到图书馆门口取经的时候，守门的说：拿红包来。孙悟空气得拿起棍子就想打。唐僧说：你不要动粗了，这是最后一步，不然我们那么辛苦，不是白费了吗？我们没有钱却有一件袈裟，拿到当铺里当了，给他红包。孙悟空又气又骂的，迦叶尊者很难为情，所以庙子里塑的迦叶尊者，都是歪着脖子缩着头。其实《西游记》只是小说，最后拿到了经典到了山门口，孙悟空跟师父

吵，说那个老和尚靠不住，还要我们红包，要把经打开看看，结果发现佛经上一个字都没有，只是白纸。孙悟空立刻大吵大闹，被佛听见了，就叫迦叶尊者来问，迦叶尊者说：你老人家吩咐，给他们最上品的经嘛！我就拿最上等的给他们。佛说：唉呀！那些众生不懂啦！没有文字的经他们看不懂，你还是拿有字的给他换一下，拿那个差一点的。所以复次是差一点的，有字的经。真正的经典啊，一个字都不需要，本来空嘛！应如是住，如是降伏其心，这个是第一义，就是一张白纸。既然第一等的不懂，现在复次只好讲差一点的。

无所住

佛告诉须菩提：我告诉你，一个真正修行的人怎么修？“菩萨于法应无所住”，就是这一句话。

此心应该随时随地无所住，如果你此心随时在空的境界上，那已经错了，因为你住在空上；如说此心住在光明上，或住在气脉上，都错了，因为那不是无所住。

“应无所住，行于布施”，什么叫修行？念念皆空，随时丢，物来则应，过去不留；就算做了一件好事，做完了就没有了，心中不存。连好事都不存在心中，坏事当然不会去做了，处处行于布施，随时随地无所住。

譬如今天，有人批评你，骂你两句，你气得三天都睡不着觉，那你早住在那个气上。今天有一个人瞪你一眼，害你夜里失眠，你早住在人家那个眼睛上了。任何境界都无所住，我们看这一边，那一边就如梦一样过去了，没有了；回头看另一边，这一边做梦一样就过去了。但是我们做不到无所住，我们永远放不下，小狗没有喂啦！老爷没有回来啦……这一切都不要去管它，无所住行于布施，布施就是统统放下。下面告诉我们所谓不住色的布施。

不住色

什么是色？色法在佛学里，分为有表色、无表色、极微色、极迥色。

“有表色”指世界上的光色，青、黄、蓝、白、黑，以及长、短、高、矮等，是可以表示出来的。就连我们地、水、火、风，物质世界的东西，包括我们肉体，都可以表示出来。

“无表色”是属于精神方面的，是抽象的，没有办法表示。譬如说，我们大家都晓得原子能，那个能是什么东西？老实讲，除了正式学物理、科学的以外，一般人并不清楚。能的本身是空的，因为空，它的能力无比的大，甚至最后在科学仪器上都看不出来，只知道是这么一个东西，但却是无法表达的，称为无表色。

“极微色”，等于现在讲原子、核子，微小到几乎看不见的程度，经由科学仪器还可以看得出来，故称为极微色。

“极迥色”，远大得很，延伸到银河系统那一边的，包括了整个宇宙中间的这一些东西，称之为极迥色。

这些就是色法，简单地说，色就是地、水、火、风四大，也就是我们这个身体。所谓“菩萨于法应无所住行于布施”，是叫我们不要住在色相上布施，不要有对象的观念。譬如说要做一点功德，出一点钱，或者救济一个人，然后说救济了某一个人，那是住相布施。学佛的人帮助人、救助人，应该不觉得有对象，有对象的观念要丢掉，不要留一念在心中。

布施善行的福德，叫做人天福德，是小果报，并不是学佛的大福报。福德跟功德大有差别，《金刚经》专讲福德，重点在福德，不在功德。什么是人生最大的福德？悟道，成道。智慧是人生最大的福报，所谓智慧的成就，指的并不是普通的知识。

再说我们在身上做功夫，闭着眼睛坐在那里，心里念佛也好、参禅也好、念咒子也好，都在那里住色布施。嘴里说要放下，放下，结果什么都放不下，两个腿在那里发麻，受不了。为什么两腿发麻受不了？因为他住在色法上，念头住在色身上。如果念头不住在色身上，感觉就可以空掉，感觉空了，两腿两脚发麻你也不会感觉了。所以一切众生都在住色修持，而菩萨所谓“不住色布施”，是不住于这个色身上面，一切都放下，身体也放下。

不住声香味

“不住声香味触法布施”，有些同学们，用功好一点时，听到念佛念咒的声音，然后自己觉得得道了，最后道没有得，得了个神经。真的，好几个就是那么就走了，走到阴国去了，因为他不懂不住声的道理。有些人打坐，在座好多同学都有经验，坐得好的时候，突然一阵檀香味来了，其实并无檀香味，可是他的确闻到了。香味哪里来的？是你内在定境到了极点，人体内部清净光明就会发出香味来。实际上每个人都不臭的，真的健康的人，口液口水也都不臭的，只有另外一股人味；像《西游记》上说的，一闻就知道这里有人味，妖怪非要吃不可了。也像我们到猪栏一闻，就知道那里有猪味，狗窝里一闻，就知道那里有狗味。那个神仙到我们这里一闻，唉呀！都是人味，受不了。

这个经验我也有过，在高山顶上住了三年，一下来离都市还有五六里，就受不了那个人味了。其实我也是人啊！只因为在那个山顶，四顾无人的地方住惯了，下来以后觉得人味扑鼻，受不了，要隔很久很久才能习惯。学医学的就晓得，人体内部并不脏，但是身体内部的东西，一接触到外面的空气，与细菌一碰，马上就有味道了。当我们坐得好，内部发出一种香的时候，如果自认功德无量，闻到菩萨的香味，那你就住香了，那就不对！要应无所住，赶快放下。

内触妙乐的菩萨

“香味触”这个触很重要，尤其在座有些用功的朋友，真坐得好的时候，不愿下坐。你们初学的两腿发麻难过，坐得好的人，功夫够了，两个腿发舒服快乐，快乐得你决不愿意把腿放下来。这叫菩萨内触妙乐，身体内在奇妙的接触到从未有过的快乐。菩萨的戒律，不准入这种定，因为耽着这种禅定，就不肯去度众生了！谁都愿意享受内触妙乐，哪个人还愿意跑来站在这里讲课啊！所以说，菩萨境界是内触妙乐，触是身体的感受，但是一个真正学大乘佛法的人，是不应该住于内触妙乐的境界，是要应无所住行于布施。

“法”是意识境界，是属于观念、思想、精神方面。如果你心里还有个空空洞洞清清净净，就已经落在法上。所以说，把身体外面的一切丢完空完了，再把意识方面的也丢下了，这才叫做学佛，也就是不住色布施，不住声香味触法布施，佛说要这个样子才对。

讲到这里，佛又叫了一声，须菩提呀！我告诉你呀！你看这个老人家对弟子多亲切，他意思是说孩子啊，下面我再给你讲。

雁过长空

“须菩提。菩萨应如是布施。不住于相。何以故。若菩萨不住相布施。其福德不可思量。”

一个学大乘菩萨道的人，应该是这个样子来布施来修行，应该不住相，一切现象不留，心中若留一点现象，已经不是学佛的境界了。我们拿中国的文学形容它，就是：“风来竹面，雁过长空。”等于风吹过竹林子，竹林子飒……一阵响风过了，风绝对不停留在那个树叶子上，风早过去了；修行人的胸襟应该也是这样。又像天上的飞鸟，鸟在空中飞，是绝对不留一点痕迹的，雁过长空，飞过去了就飞过去了。修行要有胸襟，要有这个境界，这叫做内布施，苏东坡有一首名诗，也是由佛学里头来的：

人生到处知何似，应似飞鸿踏雪泥。
雪上偶然留指爪，鸿飞那复计东西。

他说人生一辈子像什么？像下雪天那个鸟，在雪地上站了一下，留一个爪印，飞走了以后，雪又下来，把那个印子又盖住了。雪上偶然留一个爪印，那个鸟一飞了以后，早把东南西北一起跑掉了，那个爪印啊也就不留了。

人生一辈子说要成家立业，子子孙孙，等到你两眼一闭，两手一张，鸿飞哪复计东西啊？什么都没有了。这是苏东坡的名句，也就是风来竹面，雁过长空的道理，就是说菩萨应不住于相。

年轻的同学要特别注意啊！最近我发现年轻的同学特别喜欢学佛修道，我都有些担心，我常常跟年轻的同学们谈，你年纪轻轻，学这个干什么？我这个话你不要难过，这有两重意义。首先世界上什么都容易学，唯有学佛是最难最难的事；第二重意义啊，人生画虎不成反类犬，老虎没有画成反画成了狗，学佛学不成，我不晓得你变成什么！所以啊，希望先把做人的道理完成，再来搞这个学佛的事。但是既然要学佛了，千万要注意不住于相四个字；一住相，什么都学不成了。

功德和福德

刚才讲到不住于相这个重点，下面佛又说了：“何以故？若菩萨不住相布施，其福德不可思量。”这里突然冒出福德二字，他说假使一个修大乘菩萨的人，能够不住相布施，那么他的福德有不可思量的大。福德不是功德啊！功德是积功累德，是功夫时间慢慢一点一点的累积起来的。就像我们一件工程，一天一点累积起来就是功，功力到了所得的结果，就是德。

福德是不同的，上次也讲过。福德大致分为两种，一种是人世间的福德，文学上称鸿福，是世间法；另一种是所谓清福，出世间法。清福比鸿福还难，所以人要享清福更难。可是一般世间上的人，到了晚年可以享清福时，他反而怕寂寞怕冷清了，此所谓蛮可怜的！这是著相的关系，因为有人相我相的缘故所造成。看到孩子们长大出国了，一个人对着电视，或者两夫妻坐在那里，变成流泪眼观流泪眼，断肠人对断肠人。其实那个清净境界是最好的时候，结果因为住相，把世间各种会变的现象抓得太牢，认为是真，等现象变时，他认为什么都不对了。一般同学跟着我做事常常说：“我看最可怜的是老师”，我说对啊，我想得到一秒钟的清净，都求不到很可怜的，求一分钟的清福都没有。可是人真到了享清福的时候，往往不知道那是真正的福报来了。事实上，平安无事，清清净净，就是究竟的福报。

如果问人世间什么福最大？答案当然是成佛啦！超凡入圣。靠什么才能达到超凡入圣呢？智慧的成就不是功德的成就；更不是迷信，要一切都放下了，你才能够达到智慧的成就。所以佛告诉须菩提，假使能够不住相布施，这个人的福德不可思量，这个福报太大了，大到

想象不到的程度。不可以思，不可以思想它，不可量，量就是量一下看，一次两次，一丈两丈，一斗两斗，所以叫作不可思量。

“须菩提。于意云何。东方虚空。可思量不。不也。世尊。”

须菩提啊，你的意思怎么说呢？东方虚空，一直向东方走，这个太空有多大？你可不可以测量得出来？须菩提回答说：不也。世尊。四个字两句话，这是须菩提答复佛说的。“不也。”古文就念否，不念不也。现在人念成不也。现在很多话与我们文化不合，涨价的涨字，现在人说成膨胀的胀，说起来道理也通啦！涨价当然就是膨胀起来，潮水上涨，不是潮水上胀，不过现在的国语没有办法，我们只好照现在的国语说。他答复佛的问话是说：不可以，世尊。由这里向东方走，整个的太空有多大，人是没有办法测量的。

“须菩提。南西北方。四维上下。虚空可思量不。不也。世尊。”

南西北方是三方，加上他讲过的东方，东南西北叫四维，四维以外还有上下。佛问南西北方，四维上下、虚空，随便向哪一方，整个的太空有多大？你能不能量得到？须菩提回答说：“不也。世尊。”他说这是不可能的。如果用我们中文来说就很简单：“六合虚空，可思量不？”东南西北上下叫做六合，“六合虚空，可思量不。不也。世尊。”一句话就完了嘛！可是印度话分两句，两句还是鸠摩罗什法师简化的翻译，如照老式翻译就是：“于意云何。东方虚空可思量不。不也。世尊。”“于意云何。南方虚空可思量不，不也。世尊。”“于意云何。西方虚空可思量不。不也。世尊。”六百卷的《大般若经》就是那么说下去的。所以看《大般若经》六百卷，那真

是我的菩萨我的妈呀！但是《金刚经》被鸠摩罗什浓缩一下，构成了另外一种文学味道。

可是你不要忘记了，这里为什么先提东方虚空？这里为什么不像《阿弥陀经》先提西方呢？《药师经》、《金刚经》都是先提东方，讲密宗的即身成就法先提北方，讲大光明法只提南方不提北方。所以学佛研究佛法，这些都是问题，不要老是写些五阴啦，十八界啦，十八空啦，那就是色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，翻来覆去就是这一些。

东方佛西方佛

东方是所谓生气方，所以要求长生、长寿，就要念东方琉璃光世界药师如来。药师佛是东方世界的佛国，西方世界是讲归宿的，东方世界是谈生法的，生生不已，所以东方文化也是生生不已！显教的经典包含了很多秘密的道理，要大家去参究。你们要学禅宗参话头，这些都是话头，话头都在经典上。如果你以为自己已懂了，光以为东南西北，很简单，为什么不南东北西呀？这里为什么先提出来东方？先讲了东方，再讲南西北方，四维上下反而落在最后，什么理由？这其中要发挥起来，就牵涉得很多了，同我们修持的道理都有关系。

我们大家要学佛修持，先要有东方的生机，生命之机，气脉发动，色身转变，才能得定，才能得到妙乐。代表这个的符号，在方位上是东方，是所谓生气方，像太阳一样，从东方上来。

为什么念《阿弥陀经》要念西方？日落西山，夕阳无限好，只是近黄昏，所以赶快打主意，回家吧！念念西方。这些并不是偶然的说一说，佛学里头，这些地方都有道理。

“须菩提。菩萨无住相布施。福德亦复如是。不可思量。须菩提。菩萨但应如所教住。”

这是佛严重的吩咐，他又告诉须菩提，一个学佛的人，要能够做到无相布施，一切相不住。为什么人要布施、要慈悲呢？拿中国古文来讲，就是“义所当为”四个字，人生就应该这样做。利人、助人、慈悲，这样不住相的布施，他所得的福德果报，大得像虚空一样不可

思量。须菩提啊，你要记住啊！一个学大乘菩萨道的人，应该如我所教你的，无所住去用心修行，那才是真修行。有些人一天到晚愁眉苦脸，住在愁眉苦脸的当然不对，一天到晚在散漫无所归的也不对，不空也不对，要一切无所住，物来则应，过去不留，这是大乘菩萨般若道的修法。

所以禅宗五祖教六祖先看《金刚经》，就是走的这个法门，一切无所住，这就是大乘佛法最基础的修法，也是最究竟的。可是有一点，大家要注意，我们看《金刚经》讲般若，常常有一个非常严重的问题，就是认为《金刚经》是谈空。《金刚经》没有一句谈到空，他只拿虚空来作比方，大家认为《金刚经》讲空法是一个错误。《金刚经》只告诉你无所住！无所住并不是空啊！无所住，如行云流水，你看那个流水在流，永远不停留的过去了，但是又有来的，而一切是无所住，并没有叫你空啊！这一点青年同学要特别注意。

在第四品中，佛告诉我们一个修行的方法，认识真正佛法，无所住而不是放下，“菩萨但应如所教住”，就是这样去修。第二个要点告诉我们，真修到无所住，就是福德成就。

我们晓得做生意要有三种资本，一种是开设的资金，二是货卖出去货款未收回时，还要占一笔资金，第三笔是周转金。学佛只要两笔资本就够了，比做生意划得来。哪两笔资本呢？就是智慧资粮和福德资粮。资粮就是资本，所以我们中国传统给朋友写匾额，写一个——福慧双修。慧就是智慧，所以福慧双修就是佛境界。有些人有福报，又有钱又有富贵功名，但却没有智慧；有些人智慧很高，穷得要死，世间福报不好，也没得办法。佛境界就是福德与智慧都圆满，这叫作福慧双修，智慧资粮圆满了，福德资粮圆满了，就成佛。所以大家念

经的时候，念到皈依佛两足尊，就是这个两足——智慧具足，福德具足。《金刚经》告诉你，真正的福德要怎样修呢？就是不住相布施。

阿育王的沙子

佛经上记载了一个故事，佛过世百年后，印度有一个有名的阿育王，年轻的时候不信佛，中年以后开始信佛。他一生修了八万四千个佛塔，其中有一个塔，唐朝以后飞到中国来了，不晓得因为地震还是其他道理，这个塔悬空飞过来，落到浙江宁波的阿育王寺。这个塔里边是佛当时本身真的舍利子，所以这个庙子本身也称阿育王寺。亚历山大东征打到印度时，碰到了阿育王，把他打回去，这是历史上有名的故事。

阿育王的时候，有一位尊者优婆毱笔，是大阿罗汉，与阿育王两人是好朋友。你们翻开《阿育王传》，佛出来托钵化缘，遇到两个小孩子在路上玩泥巴，忽然看到了佛，非常恭敬，又见佛手里端一个钵；这时，一个孩子手里正抓一把沙子，就说：这个供养你！佛说：善哉！善哉！另外一个也最至诚地随喜了。于是佛就预言了，百年以后，以此功德，一个当治世的帝王，一个当辅相。阿育王就是那个供养沙子的小孩，他有供养佛的好因缘，可是他供养的是沙子，所以一生患皮肤病，皮肤发痒。

历史上这种人很多，我们清朝末期中兴名将曾国藩，功盖一时，也是一辈子皮肤病，相传曾国藩是大蟒蛇变的，皮肤痒抓得一片片掉下来。阿育王一生也吃这个苦头，这个印度一代的名王，非常爱布施，盖庙子、救济穷人、救济社会，结果把国库的钱快布施光了。最后当他躺在病床上，还要布施，左右的大臣去告诉太子，你不能再让他布施了，等你接位的时候，国库里一毛钱都没有，怎么办？所以大家就把他的布施命令封锁了不能下达。他知道之后心里很难过，自己

躺在病床也没有办法。有一天吃一个梨子，他把自己儿子等都找来说：我问你们，今天世界上，谁的威权最大？太子和首相都跪下来说：当今世界上当然是大王你的威权最大了。阿育王说：耶！耶！你不要欺骗人，我是很有威权，我的威权现在只能达到半个梨子，我现在叫你们布施也做不到，这半个梨子我不吃了，你把它送到那个庙上去供养。他这么一讲，大臣没有办法，就用金盘子去接那半个梨子，这时那个尊者在庙子里就知道了，打钟打鼓，全体集合，披袈裟到山门口，迎接阿育王最后一次布施。

这位尊者接到阿育王的半个梨子，向大家宣布这是阿育王最后一次布施，没有办法每个人都分到，就用最大的大锅煮稀饭，把这个梨子丢进去，大家都跟他结缘。等到阿育王一死，这位尊者说也走了，就圆寂了。

历史上这些故事很多，就像道家北派丘长春一样，成吉思汗一死，丘长春告诉徒弟们说要洗澡，跳进水池洗完了以后说，我那个朋友走了，我也要走，意思是成吉思汗死了，他也要死了。

这是讲到福德，这个故事说明什么？阿育王那一下的布施，小孩子拿的沙子，不住相的布施，的确是无心的；如果说我们大家学学阿育王，明天拿点东西到佛前供供，来生也得一个治世圣王，办得到吗？办不到！因为你是有心，是住相。小孩子拿着沙子，他看那个沙子就像黄金一样，一念的诚意供养，所以叫做不住相布施。

周利盘陀伽的扫帚

还有个佛经上提到的周利盘陀伽的故事。佛在世时他也跟着学佛，笨得无比，岂止《金刚经》不会念，连个阿弥陀佛都不会念，佛最后就叫他念“扫帚”两个字。他念了“扫”，忘了“帚”，念了“帚”，忘了“扫”，学了好多年才会念。可是后来他的神通最大，还救了几次佛的命。一次佛被外道加害，魔王把山压过来，周利盘陀伽在后面一指，就把山推开了。那个气功真算到家，有大神通，就是念扫帚念出来的。

佛经里讲到他也有一段因缘，当他要到佛那里出家时，年纪已经很大了，我们这些师兄阿难呀，须菩提呀，舍利子呀，都挡住不准。他就在山门外面大吵，佛在里边打坐听到了，出来问大家，为什么不让他出家！这些大弟子们都有些神通，说观察过这个人，五百生以来都没有跟佛结过缘，因此无缘出家。佛就骂他们了：你们啊，就只晓得当罗汉，神通只通到五百生，五百生以前他是什么你们知道吗？五百生以前那一生他是一条狗，与我有缘。它跑到一个地方吃大便，那个茅厕叫做吊足楼，你们在这里很少看到，在大陆高山上住，那个茅厕上面有人大便，大便一落一丈掉到茅厕底。所以古人有两句诗：“板狭尿流急，坑深粪落迟。”大便要很久才落到底。这个是挖苦古代专门读书做对子的人，连茅厕也做成对子。那个狗到这种地方吃大便，上面大便掉下来，正好掉到它尾巴上。那只狗吓得掉头就跑，一边跑看到一个古塔，是个有道罗汉的墓，狗看到这个古塔就要翘尾巴屙尿，尾巴一甩就把大便甩到这个罗汉的坟堆上面去了。佛说：他

啊，当时就是以这个大便供养我，所以跟我结了缘。那个塔，就是那一生修到独觉佛的骨灰塔。

想想看，那不偶然啊！狗吃大便等于我们吃红烧肉一样的香，那是它的粮食。它以最好的粮食，尾巴一甩上去，无心的，不住相的，因此啊，它是福德无量。佛说：以此因缘，所以他可以出家。

这位老头子跟佛出家以后，都做苦工，佛也教他修持，太笨了，都没有办法教会他，稍微多两句，他就忘了。佛只好叫他去扫地！教他一边扫，一边念“扫帚”，搞了好几年，他才记住了扫帚，后来他也悟了道。

修行就像扫帚一样，心里头杂念都要扫掉，无住相布施，所以无住相这一句话就是扫帚，你心里头什么妄念都要扫掉。如此修持，就是如所教住，心中随时随地都达到空其念，不住相而住，这才是真学佛。这是第四品，妙行无住分，我给它的偈子做结论：

第四品偈颂

形役心劳尘役人，浮生碌碌一心身。
繁华过眼春风歇，来往双丸无住轮。

这一首偈子，也就是说明修行的原理，真正修大乘的妙行，就是这样子。

“形役心劳尘役人”，我们这个身体就是形，我们这个身体活着很可怜，大家读过陶渊明的《归去来兮辞》吧！讲人生心为形役。我们人都做了身体的奴役，冷起来要穿，热起来要脱，饿了要吃，吃饱

了要吃泻药，一天到晚为身体忙。外境界的尘劳指挥我们，我们成为外境物质世界的奴隶。

“浮生碌碌一心身”，中国文学讲我们这个人生，又叫做浮生，水面上的一滴油一样浮在那里；等一下散掉就没有我了，水还是水，所以人生如浮萍一样飘浮在那里。一天忙忙碌碌，就是为了这个身体，为了一个思想、一点念头在忙碌，自己骗自己。

“繁华过眼春风歇”，功名富贵呀，儿孙满堂呀，五代同堂呀，好像热闹得很，等于春天到，满院百花盛开。年轻到中年这一段，唉呀，前途无量，后途无穷，觉得天上天下唯我独尊；尤其站在十二层楼，国宾饭店，或者中央饭店那个旋转厅一看，台北市我最大，就是那个样子。这些繁华景象，几十年眼睛一眨就过了。春天没有了，百花也掉了，什么都不属于我了，只有什么呢？

“来往双丸无住轮”，两个弹子，一个太阳，一个月亮，永远在转。我们死了以后，太阳月亮照样的转下去，这个宇宙照样的是无量虚空，决不因为我们死了就没有了。所以有许多老年人感叹，唉呀，不得了啦！现在年轻人真不成话。我说：我以前跟你想法一样，现在我搞通了，你不要看到年轻人乱七八糟，我跟你老兄死了以后，太阳还是照样从东边出来，西边下去，他们乱七八糟的历史啊，也是很繁华的过下去，决不会因为你我死了以后，历史改变了形态。所以人生要把这个道理看通，太阳、月亮，它永远不断地在转，因为它无住，不停留嘛！太阳、月亮有一秒钟停留不转的话，这个世界整个没有了。

所以，我们要知道此心此念，怎样叫做无住，并不是叫你求空，你定在一个空上，早就有所住了。《金刚经》并没有告诉你是空啊！

如果解释说《金刚经》告诉我是空的，那你完全错解了《金刚经》。第四分我给它的偈子是如此，我这些话也是随便说着玩玩的啊！你不要信以为真，如果你信以为真，那你就有所住了。

第五品　如理实见分

须菩提。于意云何。可以身相见如来不。不也。世尊。不可以身相得见如来。何以故。如来所说身相。即非身相。佛告须菩提。凡所有相。皆是虚妄。若见诸相非相。即见如来。

非相和空

“须菩提。于意云何。可以身相见如来不。不也。世尊。不可以身相得见如来。”

大家要注意啊！刚才讲叫我们学佛的人要不住相，不住相布施，先说明不住相的福德，这个智慧成就的功德，智慧是无比的大，无量无边。现在进一步真正告诉我们，怎么样见佛？很严重啊！我们大家学佛都想见到佛。他对须菩提说：“须菩提，于意云何？”你的意思怎么样？可不可以身相来看见佛呢？

佛经上说，佛有三十二相，与我们一般人不同，佛有八十种随形好，有八十种跟随他那种特别的身相来得好。譬如他一出来可以放光，这个我们都做不到，佛的手一张开，指头与指头像帘子一样，是连着的。上次我们讲过，他舌头吐出来，可以抵到发根，各种各样不同，每一种相有每一种相的功德，多生累劫修来的。譬如人拿花、香来供佛，来生变漂亮人，小姐们要注意！衣冠供佛，来生不怕没有衣服穿，而且身体健康。多拿医药来布施，来生一辈子不会生病。前生悭吝医药的布施，这一辈子多灾多难多疾病，种种都是因果报应。所以佛为什么得到三十二相八十种好呢？这是果报来的，因为他多生累劫都在止于至善，都在修行，所以有这个福德生相，这是讲他活着的相。他的兄弟阿难，比他差一点，有三十种相好，差两样。翻译经典的鸠摩罗什法师，也是三十种相好。

这里佛说，你可不可以用有形的形相来看佛呢？这是释迦牟尼佛问须菩提的问题。须菩提答复世尊：“不也，世尊。”同学们注意

啊！佛是不可以形相来见的，拿形相来见佛，就错了。那么你或许会说，庙子里为什么要弄个偶像拜呢？那不是偶像啊，真正的佛同其他许多宗教一样，是反对拜偶像的。那为什么画的佛，塑的菩萨都可以拜呢？答案是四个字“因我礼汝”。因为我的形象存在，你起恭敬心拜下来，那个像是一个代表而已。你这一拜不是拜我，是拜了你自己，你自己得救了。任何宗教最高的道理都是一样，不是我救了你，是你自己救了你自己。你这一念真诚的恭敬下来，不要说画的真佛，就是拜一个木头，拜一块泥巴也罢，诚敬的一念专心，你本身就成功了，就得救了。这叫“因我礼汝”，这并不是拜我啊！佛说的，是拜你自己。你自己的什么？你的心，你的诚敬。

所以，不但不能以这个偶像认为是见佛，即使是佛在世的时候，都不能看他肉身为师，那是著相。有一个人著相，《楞严经》中阿难就是犯了这个错误。佛问阿难：你为什么跟我出家？阿难说我看你相貌好，又放光，决不是欲念来的。佛就骂他：你这个笨人，你著相了，是爱漂亮出家的。因此他碰到摩登伽女，有此一劫，这就是著相，所以佛说不能以身相得见如来。

“何以故。如来所说身相。即非身相。”

什么理由呢？真正那个不生不死的身，不是这个肉身，肉身还是有生死，修持到活一千年，最后还是要死。譬如说，佛教里头有一位禅师叫宝掌千岁，活一千年，在印度活了五百年，因为没有悟道，晓得将来大乘佛法要到中国，先到中国来等着。等到见了达摩祖师，又在中国活了五百年，大陆上好几个地方都有他的庙子，名字叫宝掌和尚。像迦叶尊者留形住世，那更不讲，所以，长寿的人是有，那是肉身的相，还不是不生不灭的。肉身尽管长寿，五百年还是五百年，一千年还是一千年，而永远不生不灭的，并不是这个肉身相，而是法

身。那个法身，不能拿形象来见，所以佛接着吩咐我们一个重要的话。

“佛告须菩提。凡所有相。皆是虚妄。若见诸相非相。即见如来。”

到了这里，鸠摩罗什特别加重语气，佛特别告诉须菩提，“凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来。”这四句很重要，要特别注意把握住。凡是你有什么境界，都是假的；凡是你修得出来的，不修就没有了。你说打起坐来有境界，不打坐就没有了；境界就是相，凡所有相，都是不实在的。

怎么样才见到真正的佛呢？见到法身才是真正与佛相见了。若见诸相都不是相，这不是讲空啊！一般多解释成空，那是乱加解释，既然是空的，何不译成一个空的，那该多好啊！他只说，“若见诸相非相”，非相是什么？没有给你下定论！所以一般人念《金刚经》，在这里自我下个定论，认为是空，那是你的想法，不是佛说的；佛只说若见诸相非相，你就见到佛了，见到佛的法身了。

重点是，佛只告诉你不是相，并没有告诉你空！道理在什么地方呢？就是无所住。

法报化　体相用

《金刚经》第五品的主要中心就是四句：“凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来。”《金刚经》中提到的四句偈，究竟是哪四句？这是千年来一个大问题，因为经文中间还有四句，最后的结论：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”也是四句。现在第五品首先碰到这四句偈，希望大家研究时要特别注意。现在再回到第五品，佛说不应该以身相见如来。

我们晓得在佛学里，成佛可以得到三身，就是法身、报身、化身。因此有些庙子塑的佛像，同样的像三尊排列在一起，代表三身；这是说过去大陆上的大庙子。唐代以后，道教兴起，也同样仿照这个情形三清排列，就是上清、太清、玉清，也是三身，这是谈到宗教的情况。其实不论东方西方，一切宗教都有相当程度的互相模仿。

现在我们晓得成佛有三身，清净是法身，圆满是报身，千百亿形象不同是化身。我们推开佛法的立场不谈，专从佛学的观念来看，法身就是本体，宇宙万有的本体。借用现代的观念来说，就是一切的能源。报身是所谓的现象，法身是体，所谓不可以身相见如来，就是不要把现象当作本体。至于化身，是它的变化的作用。换句话说，法、报、化三身，拿哲学的观点来看它，就是体、相、用。宇宙间一切的事物，它本身都有体相用。譬如水是体，水泡了茶，茶是它的相；做了酒，这个酒也是相，不管是酒是茶是冰淇淋，那个水的本身性质是法身，是体；同样的一滴水，变化各种不同的现象，那是它的用。在理论上，这是我们必须先要了解的法、报、化三身。

在佛法里讲，修持成功的人，禅宗所谓大彻大悟，也就是《金刚经》上说，阿耨多罗三藐三菩提，无上正等正觉。这个悟是悟的什么呢？是宇宙万有生命的本体，就是法身，也就是《心经》上所说不生不灭，不垢不净，不增不减。《金刚经》的开经偈所说，“云何得长寿，金刚不坏身。”也是指法身而言。一念不生全体现，也是指的法身，法身是无相的。

至于圆满报身，就是修持方面。前面我们也提到佛有三十二种特殊的相，有八十种随于特殊相所生的随形好。这个就是说，凡是成就的人，得道的人，父母所生的他这个色身就转了，这是报身，也是肉身。为什么讲他是报身呢？一切众生所有的身体就是报身，一生过得非常舒服，样样好，享福一生，是他善报所得的报身。有人很痛苦，很艰难地过这一生，这是他过去生所种的不善之因，招致有这一生的这个报身。至于修道有所成就的人，这个报身就转了，道家一般的观念所讲却病延年，长生不老，就是报身转了。报身修道完全圆满时，整个的人脱胎换骨，就具备了一切神通。这是非常难得的事情，所以说圆满报身非常难得。

一般道家所讲的修气、修脉，打通奇经八脉，与密宗所讲的修通三脉七轮等，多半侧重在修报身开始。一般所讲的止观、念佛、参禅，多半侧重在修法身上着手。至于报身成就了，修到身外有身，这个肉体以外，同时有另一个身存在的，就是化身的作用了。这是大致上法报化三身的情况。

普通一般学佛的人，在理论上所走的都是法身路线，密教号称要三身成就，因为三身成就的人，学佛才算真正到家。三身成就另外一个名称，也叫做即身成就。这个里头两个字不同，即“生”成就，这一生成就、成功了，了了生死，这是即生成就，生命的生。要想即身

成就啊，在理论上讲，几乎比这个即生成就还要难，需要所有的戒定慧，所有的修行，去转化父母所生的这个四大色身。要把色身完全转化了，才修到即身圆满成就。

莲花生

中国西藏的密教，除了供奉释迦牟尼佛以外，还供奉有莲花生大士。据说莲花生大士是释迦牟尼佛过世八年再来的，他为显教教主时，是父母怀胎而生，可是他认为显教时候，重要修行的方法没有讲完，所以再转身而来，成密教的教主并由莲花化生。

当时南印度一国国王夫妇没有孩子，很难过，夫妇俩在御花园里赏莲花，忽然一朵莲花中央，长高长大，莲花苞中跳出来一个小孩，有血也有肉，就是莲花生。后来他继承王位为太子，十八岁成就，肉体常存。过去在西藏，每年有一个护摩法会，是一个宗教仪式。护摩的意思像拜火教一样，什么东西都拿来烧，有些妇女自己头发都剪了，丢进去烧。大火继续七天七夜，一般人都围着火光念莲花生大士的咒语，往往看到他骑一匹白马，在火光上走一圈就不见了。

据密教传说，因为莲花生大士是密教的教主，不像前一生走涅槃的路子，所以骑白马腾空而去。当他亲自现身时，永远是十八岁少年相，没有变过，偶尔会留一点小胡子。这个就是说明报身的成就，修成而永远存在；也就是道家长生不死的观念，所谓与日月同休，天地同寿，这就是报身圆满。当然，报身修成了以后，自然有化身，一切神通具足。所以，要修到即身成就，才算真正学佛圆满。

我们了解了这些理论和说法后，就知道《金刚经》大体上，是着重在见法身。如何见到法身？就是悟道、见道。《金刚经》是般若的部分，所谓般若是侧重于证得实相般若，就是生命万有无始以来的本体。报身、化身则是属于境界般若，所以佛提出来，不可以身相见如

来。《金刚经》这里所讲的如来，就是与一切众生共同的生命的本来。生命的本体。所以说，我们有信仰，有虔诚是可以的，但是过分著相是不可以的；不但学佛不可以，任何一个宗教，都不可以著相。

身相的执著

以我个人的经验，执著身相的人非常多；过分著相的人，在医学上叫作宗教心理病，没有办法治疗。不仅是佛教方面这类人多，所有的宗教，都有些信徒并不追求教理，只是盲目地信仰，变成宗教心理病。佛法里一句话，就是太著相。所以《金刚经》翻译成“能断金刚般若波罗蜜多”，就是说是智慧的成就，不著相，不能以身相见如来就是这个意思。

很多人学禅，做各种功夫，常问：这个境界好不好？这种现象怎么样？千万注意一个要点，“凡所有相，皆是虚妄”。你今天修行打坐这个境界很好，但是你要晓得，你不用功不打坐，那个境界就不好了，可见这不是道。假如盘腿，道就来了，不盘腿它就变去了，这叫做修腿，不叫做修道；盘腿就有叫做得腿，那不叫得道。所以借用《中庸》一句话，“道也者，不可须臾离也，可离非道也。”也就是《心经》告诉我们，不生不灭，不垢不净，不增不减的道理，并不因为你去修就多一点；也并不因为你不去修就少了一点。如果是修它就多，不修就少，那就是有增有减了，不是道体的道理。道体是不可以身相见的，所以凡所有相，皆是虚妄。

既然凡所有相，皆是虚妄，你说假使前面看到一个佛好不好呢？根据《金刚经》的道理，你们可以想一想，如果你真看见一个佛站在前面，劝你赶快去检查眼睛，一定有毛病了。也有些人或者听到什么声音，或者心里有一个特殊的灵感，一般人就去玩这个灵感了。你千万注意！凡所有相，皆是虚妄。无上菩提是非常平实的，所以古德告诉我们，道在平常日用间。真正的道，真正的真理，绝对是平常的，

最高明的东西就是最平凡的，真正的平凡，才是最高明的。做人也是这样，最高明的人，也最平凡，平凡到极点的人就是最高明的人。老子也说过：“大智若愚”，智慧到了极点时是非常平实的。

人常常自命不凡，但是那是自命啊！自己认为自己不凡而已。要真正到达最平凡处，你才会体会到最高的。我常常说笑话，世界上有两个苹果成了人类的文化；拿西方的文化来讲，一个苹果被亚当和夏娃吃掉了，所以造出人类的历史来，另有一个苹果被牛顿看见了，于是把世界的文明变了一下。

其实我们北方的苹果，我觉得比美国、日本的苹果都好吃，我们世世代代吃苹果，也没有发现地心有吸力，忽然被牛顿看到了苹果落地，而发现了地心引力。苹果很平凡，年年落地，有一个人却在平常的道理里头，找出了一个不平常。譬如水蒸气很平常，烧开水，煮饭，都有蒸汽，但是瓦特却发明了蒸汽机。一切的事物，同一理由，在最平凡之中，就有不平凡了。

所以我们学佛学道，千万要丢掉那些神奇、不平凡的观念。能到达人生最平凡之处，你可以学佛了，也知道佛了。换句话说，你可以知道凡所有相，皆是虚妄，不但佛不可以得，人世间一切相也不著了。随时不著相，就可以见到如来，见到自己自性的法身。

这是第五品的结论，非常重要，尤其对我们平常修持的人特别重要。关于第五品如理实见，我当时给它的偈语，现在还是向大家报告一下。所谓理，就是法身，形而上道就是理，报身是事，报身与化身都是事。理是哲学性的，事是功夫的，修证的，是科学性的，所以“如理实见”是见法身。

第五品偈颂

反复叮咛无相形，觉时恋梦梦恋醒。
慈悲空洒常啼泪，沉醉心扉依旧扃。

“反复叮咛无相形”，佛是语重心长，再三反复地告诉我们，学佛不要著相，修道要想成道，无相无形。可是我们人呢？很可怜，所以第二句是：

“觉时恋梦梦恋醒”，这就是人生，我们经常在文学上也看到，大家都会写，唉哟！人生如梦，你说讲这个话的人，他清醒没有？没有清醒！不错呀，人生如梦，他讲这一句话的时候，又在说梦话了。因为人在梦醒的时候，感觉自己很傻，嗯，刚才做了一场梦，但是他清醒了吗？张开眼睛照样在做梦。更有趣的是，有些人昨天夜里做的好梦，今天他还坐在那里想，还舍不得离开梦境，所以人生就很妙，觉时恋梦，醒了以后还贪恋那个梦。做梦的时候呢，又想自己快一点醒才好，你说究竟哪一样好？自己都搞不清楚。

譬如我们大家都念李商隐的诗：“此情可待成追忆，只是当时已惘然。”这个就是觉时恋梦梦恋醒。另外两句古人的名句，在文学上我们经常引用到：“当时只是平常事，过后思量倍有情。”我们人生都有过这种经验感受，尤其回想年轻的时候，不管男朋友女朋友，所有的事情，在当时看看是很平常，过后都感觉不同。就像我们大家今天晚上坐在这里的，很平常，如果三十年后大家回想，当年我三十年前在复青大厦楼上，我们那一班同学，唉呀，现在都过去了，一定感叹一番。这就是，当时只是平常事，过后思量倍有情。尤其我们老年人，想当年，怎么样都是好的，虽然那时乡下卫生设备不好，苍蝇叮

在饭上面，但是我现在想想，还是那个味道好，赶赶苍蝇夹夹菜，现在再想那个味道而不可得；当时只是苍蝇事，过后思量也是倍有情。这就是人生，我们人生很容易欺骗了自己，这也就是觉时恋梦梦恋醒。

“慈悲空洒常啼泪”，关于众生的迷恋，《小品般若经》上提到一位菩萨，名叫常啼菩萨（梵名萨陀波伦），常啼，永远在啼，这位菩萨大概喜欢哭，就是爱哭的菩萨。他觉得众生太笨太可怜了，害得他尽哭，所以叫做常啼菩萨。佛反复在《金刚经》里告诉我们不要著相，可是一般人不懂，慈悲空洒常啼泪。尽管常啼菩萨悲痛一切众生为什么不能觉悟，可是我们一般人呢？

“沉醉心扉依旧扃”，心头这个智慧之门永远打不开。智慧之门打不开是自己打不开，而且永远是紧闭着的，锁起来的。这是我们对于第五品的结论。

第六品　正信希有分

须菩提白佛言。世尊。颇有众生。得闻如是言说章句。生实信不。佛告须菩提。莫作是说。如来灭后。后五百岁。有持戒修福者。于此章句。能生信心。以此为实。当知是人。不于一佛二佛三四五佛而种善根。已于无量千万佛所。种诸善根。闻是章句。乃至一念生净信者。须菩提。如来悉知悉见。是诸众生。得如是无量福德。何以故。是诸众生。无复我相人相众生相寿者相。无法相。亦无非法相。何以故。是诸众生。若心取相。即为著我人众生寿者。若取法相。即著我人众生寿者。何以故。若取非法相。即著我人众生寿者。是故不应取法。不应取非法。以是义故。如来常说。汝等比丘。知我说法。如筏喻者。法尚应舍。何况非法。

文喜和文殊

“须菩提白佛言。世尊。颇有众生。得闻如是言说章句。生实信不。佛告须菩提。莫作是说。”

这是加进来的一个问题，我们把《金刚经》放轻松一点，当作是师生问答的记录，或者当成一个剧本，不要像念书一样死板，要把心扉打开一点去了解。现在佛告诉须菩提说，凡所有相，皆是虚妄，所以如果你梦中看到了佛，或者佛真的站在云端上，那你就着魔了，那不是真见佛，你尽管拿石头去丢他，拿《金刚经》打他，你可以说：是你说的，凡所有相皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来，你跑来干什么？

当年有一个故事，一位非常有名的文喜禅师，从小出家，三十几岁开始参禅，总不能开悟，于是他从南方三步一拜，拜到山西五台山文殊菩萨的道场。文殊菩萨是七佛之师，智慧第一，释迦牟尼佛和许多佛菩萨，多生累劫都是他的弟子。所以大家求智慧、想开悟，都是三步一拜去朝五台文殊道场。也有人拜了三年两年才拜到，为的是要见文殊菩萨。

话说这位文喜和尚拜到了五台山金刚窟，看见一个老头子牵一头牛，胡子白白的，头发也是白的，请他到他的茅蓬喝茶，问他道：和尚你了不起啊！三步一拜是从哪里来的？文喜说南方来的，想求见文殊菩萨。老头子说：南方佛教怎么样？他回答说：南方佛教马马虎虎，所以到这里来，想求见圣人……你们北方五台山的佛法怎么样？老头子说：龙蛇混杂，凡圣同居啊！

其实整个世界人类社会，都是有圣也有魔，都是龙蛇混杂，凡圣同居。文喜问道：五台山一共有多少出家人啊？这老头子说：前三三与后三三。这一句话，千年来也没人知道他讲什么，一般修道的人就讲，前三三与后三三，这就是要人修气脉呀！后面有三关，尾闾关、夹脊关、玉枕关。前面是印堂呀，守窍的灵门关，这里是什么关，那里是什么关，都是讲这个。其实这个可以作话头参，前三三与后三三就是禅宗的话头。

那么两个人谈到这里，老头子就问文喜佛法，这位文喜和尚却答不出来；老头子皱了一下眉头，叫声：均提，送客。茅蓬后面出来一个童子就说：法师你请吧！就把和尚送出茅蓬外了。这个文喜和尚正回头要道谢，就看到文殊菩萨骑一只狮子站在空中。

可叹这位文喜，千里迢迢，三步一拜要见文殊，这时才发现原来与文殊菩萨当面对谈而不自知，真是后悔莫及，痛哭流涕。以后，文喜发愤努力，终于大彻大悟。文喜悟了以后，到丛林下做苦工，就是部队里所称的伙夫，大陆上禅林中就叫作饭头。饭头的工作很辛苦，一个庙子中千人吃饭，那个大丛林的饭桶，像我这种个子啊，站在锅里头，从外面绝对看不见人。要煮一千多人吃的饭菜，所用的锅铲之重，如果没有练过武功的人，拿都拿不动。所以少林寺学功夫，只要能烧三年饭，你武功就不得了啦！米要整袋倒进锅去，要搅的时候，要有武功才能转得动那个锅铲。文喜禅师因为自己悟了道，愿意发心为大家做苦差事，行人所不能行，忍人所不能忍，这就是菩萨道。

有一天文喜在做饭的时候，文殊菩萨在饭锅上现身，还是骑他那只狮子，在饭锅上跑圈。文喜看到文殊菩萨，就是当年在五台山金刚窟看到的那个老头子，他拿起锅铲一边就打过去，一边嘴里说：文殊是文殊，文喜是文喜，你跑来这里干什么？你是你，我是我。文殊菩

萨的那个化身飞到空中一笑，说：“苦瓜连根苦，甜瓜彻蒂甜。修行三大劫，反被老僧嫌。”苦瓜当然连根都是苦的啦，这个甜瓜当然连那个蒂都是甜的。修行三大劫数，连释迦牟尼佛都是做过他的学生的，倒霉了，反被老和尚讨厌。这说明凡所有相，皆是虚妄，反复叮咛。也就是禅宗祖师们后来说的“佛来斩佛，魔来斩魔”的道理，这也是修行的无上秘诀。

烧佛像的和尚

所以说，诸位千万不能著相，一著相后来都变成精神病了，这是反复请求诸位，也是警告诸位，不能著相的道理。禅宗到了后来，有一桩丹霞烧木佛的故事。

丹霞禅师是马祖道一的大弟子，他已经当方丈了，冬天冷起来没有柴烧，就把大殿上木刻的佛像搬下来劈了，用来烤火。当家师出来看到了，吓得说：烧了佛像，这个罪过多大！有因果啊！奇怪的是，这个当家的胡子、眉毛当时都掉下来，脱了一层皮。佛是丹霞烧的，因果反而到了当家的身上去，这是禅宗里头奇怪的公案，是有名的“丹霞烧木佛，院主（就是当家和尚）落须眉”的公案。这些道理都说明了真正佛法不著相的道理；所以各位用功的时候，千万不要著相，一著相就严重了。

对于佛的这个说法，在第六品中，须菩提提出怀疑的问题了。他说：佛你这样讲了以后，将来有“众生得闻如是言说章句”，听到你这样讲，尤其《金刚经》这一种理论流传到后世，“生实信不？”他们能够相信吗？一般人信佛都要著相，完全不著相能够办得到吗？“佛告须菩提。莫作是说。”佛告诉须菩提说，你不要这样看法，接着，佛就说预言了。

五百年后

“如来灭后。后五百岁。有持戒修福者。于此章句。能生信心。以此为实。当知是人。不于一佛二佛三四五佛。而种善根。已于无量千万佛所。种诸善根。”

这个话很严重，因为讲到一切无相，不著相才是佛。如果落在鬼神相，一天到晚闹那些境界，自己走入著相的路线，自找麻烦还是小事，已经落入了魔道事大。因此须菩提提出来问佛，他说你这样讲法，后代还有人真正懂得，能够相信吗？佛说你不要这样看，当我死了以后，过五百年——为什么讲过五百年？佛在世的时候，叫做正法时代；佛过世以后是像法时代，就是有佛像有经典时候；到了佛经都没有了，只有迷信的时候，叫作末法时代。所以他说，等我过世五百年后，有人真正持戒、修福，多行善道，功德到了，他的智慧打开就可以相信这个话了。

佛说五百年后，重点是指后世，也是有许多说法，针对五百年后这句话，多方研究推测论断，在此不多作讨论。

善行　功德　智慧

刚刚讲到释迦牟尼佛说，有人持戒、守戒、修福报，福报修成就了，才能得到无上智慧。一个人不要说智慧，生来能有一点聪明，都还不是一生一世的事。要想得到无上的智慧，不是求得来的，是修来的。要修一切的善行，一切的功德，才成就无上的智慧。这个智慧是悟得的，是持戒、修福而来的，守戒累积起来，加上诸恶莫作，众善奉行的修福，才真正得到大福报的大智慧。佛在此特别提出来，在他过世以后五百年，有持戒修福的人，才能相信他的话。

五百年后文化演变更不同了，这是一个大问题。我经常跟青年同学讨论这个问题，站在物质文明的发展来说，时代愈来愈进步；站在人文、道德，精神来讲，愈来愈堕落，是退步的。所以我们现在讲时代进步，是站在物质文明的立场来说的；佛法是从人文的立场来看时代的。迟五百年，人的智慧变得越来越低，到了末法时代，人十二岁就可以生孩子，脑袋非常发达，四肢和两手两脚愈来愈小，极聪明而没有智慧，草木都可以杀人。换句话说，灾难、病痛、战争随时存在，这是末法的时候，现在还没有到。

五百年后，有人真能够行善修福，于此章句，能生信心，对于佛经中“凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，即见如来”的说法，能够注解，真的般若智慧才出来，这是非常难的事。一般人信仰宗教，都是注重在形式上，而且多半以有所求的心，求无所得的果。尤其我们看到庙子上拜佛的人潮，以前是十块钱啦！现在充其量是一百块钱，买一大堆香蕉、饼，一大把香，烧了以后又拜，拜了以后又磕头，然后求神明保佑丈夫好、身体好、爱国奖券又中、生意发财、样

样都好，然后还把香蕉带回去慢慢吃。你们看！出这么一点点本钱，那个要求多大啊！我如果是佛是神，是不会理这一套的。哼！你这个人自己都成问题嘛！花一点点本钱，要求一切都圆满，达不到目的，还要讲这个菩萨不灵，这个菩萨好当吗？就像古人的一首诗，讲这个天气很难办：

做天难做四月天，蚕要温和麦要寒。
出门望晴农望雨，采桑娘子望阴天。

你说老天爷究竟该怎么办？人同天一样更难，菩萨更是难上加难。两家人打官司，两边人都烧香要帮忙，保佑他打赢，你说这菩萨究竟帮哪一边好呢？你说菩萨是看谁的香蕉多一点，猪头大一点来决定吗？所以啊！这些都是宗教仪式，从心理学立场来研究，这是很滑稽的。我们经常听人家讲宗教仪式的，也只好写四个字来形容，不可理喻！不可理喻！简直不可理喻！嘴里没有办法讲出来，只好说对对对，你说的差不多啦！是那个样子，慢慢来吧！将来再说吧！那个将来再说，也许是三大劫以后才再跟你讲呢！就是说你现在听不懂，只好三大劫以后再说吧！

现在佛说这个真理，是非常平凡而难相信的，他说后世有人对于平常的道理就是大道，信得过的要有大福报才行。这个福报不是世间的鸿福啊！所谓能生信心，可不是迷信，是理性上的正信。“以此为实”，认为这个是实在的真理。佛说你要晓得，将来世界上这样的一个人，他不止是跟过一个佛两个佛三个佛四个佛五个佛而种的善根；这样的人，他也不是一生一世修智慧来的！他已于“无量千万佛所”，不知道经过多少世，在这些有成就人前面学习过！“种诸善根”，他已经做了无量的好事，种了这样大的善根，才生出这样大的智慧。

净信和无所住

“闻是章句。乃至一念生净信者。须菩提。如来悉知悉见。是诸众生。得如是无量福德。”

这样的人，听了我刚才所说的“凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来”的这个观念，他信得过的，甚至于一念之间生出来净信。

这个要特别注意！净信很难啊！它不是正信，而是净信，干干净净，空灵，什么妄念都没有。心境清净到极点，心地上的净土，能够生出净信。假使有这样一个人，一个生净信的人，他已经是悟道了，已经到达真正无所住了，到达一念不生全体现了。《金刚经》开始叫你无所住，无所住就是一念不生全体现，这个才是净信。净信是要证得的，不是理论上了解。

佛说须菩提啊！我统统知道，我也亲眼看见这一种人，当下已经得到无上的福德。拿现在的观念来说，真正得救了，得到大福报，大功德了。佛说的只是这一句话，但是我们晓得，证得这个真理极难，达到这个智慧成就更难。

“何以故。是诸众生。无复我相人相众生相寿者相。无法相。亦无非法相。”

一个人到达了一念净信，知道凡是有现象的都不是，而是一切无相，连无相也无。能够这样悟道的人，就得大福报。为什么？因为此人现生已经到达了佛境界，他就是肉身佛了。为什么说他到达佛境界

呢？因为这个人已经到达无人相，无我相，真正净信了。一念放下，当然无我相，也无人相，无众生相，无寿者相。

这个四相是非常严重的啊！人生一切的痛苦烦恼，都是这四相来的。从心理学上来讲，四相是四个观念，也就是人类普遍的四种现象。每个人的我相都很重，尤其知识分子“我”的意见非常重。知识分子什么都可以忍让，假使碰到一个有学问有修养的人，你对他说让开一点我坐好不好？他看着你，哼！这个蠢东西，好吧！看你可怜，让你坐。这就是我相，因为“我”看你可怜，让给你了；因为看到你不懂，懒得跟你讲，所以知识分子的那个我见啊，当然同我现在一样，是很厉害的。

人，处处落在我相，我相能够去掉就差不多了。我相去掉了，当然无相，一切平等，看一切众生皆是佛，看天下的男女都是父母，看天下的子女都是自己的子女。能够做得到这些就是因为无我相，无人相，自然就做到无众生相，平等，也无所谓寿者相；活得长，活得短是一样。所以生死看得很通，寿夭同视，生死一条，这是庄子的观念，生与死是一个道理，同早晨晚上是一样，到了晚上啊，就要休息休息，不需要觉时恋梦梦恋醒的。“相”，在外境界是现象，在心理上是观念，主观的观念。

下面两个更重要，“无法相”，一切佛法及什么叫佛法，都把它放下了，凡所有相，皆是虚妄，一切不著相，统统放下，这个是无法相。但是你要认为什么都不是，一切都不是，佛也不是，不是的也不是，你又落在“是”上。什么“是”？“非法是”，一切都否定，对不住，你又错了，你又落在一个“对”上，这个对就是“无非法相”。换句话说，一切都不是，一切也是。

有人研究《金刚经》，认为《金刚经》是绝对讲空的，错了，无法相，亦无非法相。换言之，认为一切皆空也错了，因为一切有也是它变的。所以，《楞严经》中佛说了两句名言，“离一切相，即一切法”。离一切相，也就是“无法相”的注解；“即一切法”，就是“亦无非法相”这句话的注解。“离一切相。即一切法”。一切离也离。所以《金刚经》并不是讲空，它只是说在见道的时候，见法身的时候，是“凡所有相，皆是虚妄”。当我们起而行之，修行的时候，孜孜为善，念念为善，是不可以空的。

禅宗大彻大悟的大师们，解释学佛人基本的道理说：“实际理地，不着一尘。万行门中，不舍一法。”实际理地不着一尘是讲本体；万行门中，起而行之，在行为上是不能空的，念念都是有，诸恶莫作，众善奉行，所以万行门中不舍一法；样样都是有，不是空。这个道理，我们学佛的首先要清楚。下面再说第三重理由，它整篇里头，正面、反面，反复说明，最后综合起来产生一个结论。

“何以故。是诸众生。若心取相。即为著我人众生寿者。若取法相。即著我人众生寿者。”

他说，什么理由呢？假使一个人，心里的观念著相来学佛；譬如今天非来烧香，非来拜拜不可，就是著相。我们当学生的时候，正是破除迷信，推翻旧文化的时代，上庙子很想拜菩萨，实在不好意思，怕人笑我迷信。看看四顾无人的时候，赶快跪下去拜一下，立刻站起来表示我是不迷信的。有一次被和尚看到了，他赶快拿磬棰“咚”一敲，把我吓坏了，怕被同学们看见笑我迷信。后来我就问这个和尚，为什么你要敲这个大磬呢？他说年轻人不知道，“烧香不敲磬，菩萨不相信，拜佛不放炮，菩萨不知道”。听得真是啼笑皆非，这也算是一本经。实际上啊！杭州的庙子又多，这样一拜佛，他敲一声磬，口

袋里的钱就要跳出来了，非要给一块不可；香油钱总要拿呀，所以他这个烧香不敲磬，菩萨不相信是有道理的。

我说拜佛为什么要放炮？好像菩萨耳朵聋要把他吵醒才知道有人拜他。这个就是说著相，一切众生心理上的信佛都是太著相，就是著于人相、我相、众生相、寿者相。著相就不是佛法。有些宗教骂其他的宗教拜偶像，迷信，那么他的正信又是什么？他说不拜偶像，事实上还是要拜的，这就是著相了，就是取法相，还是一样落在一个不是正信的观念上。

“何以故。若取非法相。即著我人众生寿者。是故。不应取法。不应取非法。”

这四段的反复说明，反正你讲空也不对，不是佛法，执著有也不是佛法，非空非有也不对，即空即有也不是佛法。这很难办了，所以真正佛法是能断金刚般若波罗密，要想悟道，是在这个地方，是要真智慧。

真　非真

佛又很坦然告诉我们这是什么道理，“是故。不应取法。不应取非法”。真正学佛不应该著相，也不应该不著相。这真是很难办，这里我讲两个故事，虽是笑话，但是其中有真理。

话说孔子绝粮于陈，学生就向老师建议，向对面那个有钱人借一点米来吃吧！孔子心里很难受，好嘛！你们坚持要这样，你们去借吧！谁去呀？子路向来是最冲动的人，子路就去了。敲开门，那个人问，你是对面那一批落难的人吗？你既然是孔子的学生，一定认得中国字，我写个字给你认，认对了，不要借，送米给你们吃，不认得，就不借，有钱也不卖。他写了一个真假的“真”字，子路说，这个字你还拿来考我，这是“真”嘛！这个人把门一关说，你认不得，不借。子路吃了闭门羹，回去告诉老师，孔子说：我们到这一步，饭都吃不上的时候，你还认“真”个什么！不应该认“真”了。这一句话讲完，子贡说：老师呀！我去借。子贡当然比子路高明得多，又去敲门，老头子出来又是写这个“真”字。子贡想到刚才子路为了认真吃瘪了，他就说这个是“假”字，老头子更生气，“碰！”把门一关。子贡跑回来跟孔子一报告，孔子说：唉呀！有时候还是要认“真”的啊！所以这个人很难做，认真不认真之间，很难拿准火候；所以不应取法，不应取非法，就是这个道理，就是讲做人行为。

第二个是禅宗里头的故事，有两个禅师是师兄弟，都是开悟了的人，一起行脚。从前的出家人肩上背着一根木棍子，上面一个铁打的方方的，叫做铲子。和尚们背着这个方便铲上路，第一准备随时种植生产，带一块洋芋，有泥巴的地方，把洋芋切四块埋下去，不久洋芋

长出来，可以吃饭，不要化缘了。第二个用处是，路上看到死东西就把他埋掉。这两师兄弟路上忽然看到一个死人，一个阿弥陀佛阿弥陀佛，就挖土把他埋掉；一个却扬长而去，看都不看。

有人去问他们的师父：你两个徒弟都开悟了的，我在路上看到他们，两个人表现是两样，究竟哪个对呢？师父说：埋他的是慈悲，不埋的是解脱。因为人死了最后都是变泥巴的，摆在上面变泥巴，摆在下面变泥巴，都是一样，所以说，埋的是慈悲，不埋的是解脱。

我们通过这两个故事的道理，了解《金刚经》告诉我们的一句话，“应无所住”，“不应取法”。不应该抓住一个佛法去修，落在某一点上，就先著了相，就错了。你说，我什么都不抓，所以我是真正学佛法，你更错了，有时候也要认真！所以，“不应取非法”。

何处是岸

“以是义故。如来常说。汝等比丘。知我说法。如筏喻者。法尚应舍。何况非法。”

这一段非常重要，佛吩咐弟子们，“以是义故”，由这个平常教你们的道理，“汝等比丘”，你们这些出家跟我的一千二百人，“知我说法，如筏喻者”，我的说法像过河的船一样。筏就是木头捆起来过河用的木排，你既然过了河就上岸嘛！过了河还把船背起来走吗？没有这样笨的人。佛说：我的说法，都是方便，都是过河用的船，你既然上了岸，就不需要船了，所以我所说法，如筏喻者，这是个比方。“法尚应舍”，一切真正的佛法到了最后，像过了河的船，都要丢掉。“何况非法”，何况一切不是法呢！正法，如果最后舍不干净，还是不能成道的，何况非正法，更不能著相了。这里佛讲得非常彻底。

佛法传到中国，常说苦海无边，回头是岸。岸在哪里呢？不需要回头啊！现在就是岸，一切当下放下，岸就在这里。

禅宗有个公案，有一个龙湖普闻禅师，普闻是他的名字，他是唐朝僖宗太子，看破了人生，出了家到石霜庆诸禅师那里问佛法。他说，师父啊，你告诉我一个简单的方法，怎么能够悟道？这个师父说：好啊！他就立刻跪了下来：师父啊，你赶快告诉我。师父用手指一下庙子前面的山，那叫案山。依看风水的说法，前面有个很好的案山，风水就对了；像坐在办公椅子上，前面桌子很好，就是案山好。他这个庙子，前面有个案山非常好。案山也有许多种，有的案山像笔

架，是笔架山，这个家里一定出文人的；有些是箱子一样，一定发财的。石霜禅师说：等前面案山点头的时候，再向你讲。他听了这一句话当时开悟了。换句话说，你等前面那个山点头了，我会告诉你佛法，这是什么意思。“才说点头头已点，案山自有点头时”。说一声回头是岸，不必回头，岸就在这里，等你回头已经不是岸了。

有些禅师说：放下屠刀，立地成佛。就有同学问我，我说不错啊！可是不是你啊！你们连刀子都不敢拿，拿起来怕割破了手。拿屠刀的人是玩真的，真有杀人的本事，大魔王的本事，是一个大坏蛋，但他一念向善，放下屠刀，当然立地成佛！你们手里连刀子都没有，放下个什么啊！所以我们了解了这个，就应该懂得《金刚经》告诉我们，“法尚应舍，何况非法”的道理。

也许有人会说《金刚经》一切讲空，既然空了，什么坏事都可以做了。那可不然！善事都不可著相，何况坏事，坏事更不可以做了。下面是我当时所作有关这一品的偈子：

第六品偈颂

金鸡夜半作雷鸣，好梦惊回暗犹明。
悟到死生如旦暮，信知万象一毛轻。

“金鸡夜半作雷鸣”，这一品佛告诉我们了生死的道理，这一句就是说，像我们睡觉一样，一切众生都在睡梦中，半夜听到鸡叫，把我们叫醒了。人生开悟的时候就是这样，觉得自己从迷梦中清醒了。虽然在半夜三更迷梦中，却被鸡叫醒了；诸佛菩萨说法等于鸡叫一样，把我们叫醒了。

“好梦惊回暗犹明”，你不要以为自己悟了，你如果有个悟的境界，你还是大混沌一个。真正悟了的人，连悟的境界都不会存在，有一个悟的境界，你已经着法相了。所以说好梦惊回暗犹明。

“悟到死生如旦暮”，真正的了解了，悟了，悟到死生如旦暮，人生出来等于天亮了，睡醒了是活着，死了呢？夜里到了，应该去睡觉了，死生一条，没有什么了不起。所以中国文化素来就讲，“生者寄也，死者归也”，能够悟到死生如旦暮，你才能够得到正信，真正相信了，相信什么？

“信知万象一毛轻”，宇宙万有在庄子的观念中是，“天地一指，万物一马”。这个天地就是这一指，整个宇宙万有也就是这一指，就是这么一点；万象万物就是这么一马，整个的宇宙万有像一匹马一样，有马头，有马尾，有马毛，所以说宇宙万有轻如鸿毛。现在我们了解了这个道理，如果我们真懂了这一品，就懂了“法尚应舍，何况非法”。换句话说，学佛的人都想了生死，怎么样是真正的了生死呢？我告诉诸位一句话：本无生死之可了，那才能够了生死。

第七品　无得无说分

须菩提。于意云何。如来得阿耨多罗三藐三菩提耶。如来有所说法耶。须菩提言。如我解佛所说义。无有定法。名阿耨多罗三藐三菩提。亦无有定法。如来可说。何以故。如来所说法。皆不可取。不可说。非法非非法。所以者何。一切贤圣。皆以无为法而有差别。

得什么　说什么

“须菩提。于意云何。如来得阿耨多罗三藐三菩提耶。如来有所说法耶。”

讲到这里，佛又问须菩提，你的意思怎么样？你认为我，一个成佛的人，得了无上正等正觉吗？阿耨多罗三藐三菩提，用中文来讲是大彻大悟，你认为成佛得道，真正得到一个东西吗？这是第一个问题。“如来有所说法耶”？你认为我平常在讲经说法吗？反问须菩提两个问题。

“须菩提言。如我解佛所说义。无有定法。名阿耨多罗三藐三菩提。亦无有定法。如来可说。”

须菩提回答说：佛啊，很抱歉，假使根据我学佛所了解的道理，没有一个定法叫做佛法。你们注意啊！“无有定法名阿耨多罗三藐三菩提”。认为念佛才是佛法。你错了；认为参禅才是佛法，你又错了；认为念咒子才是佛法，你更错了；认为拜佛才是佛法，你更加错了。

什么叫做定法？佛说法等于一个大教育家的教育方法，不是呆板的方法，所谓因材施教，有时候骂人是教育，有时候奖励人也是教育，恭维你是教育，给你难堪也是教育。反正教育法的道理，是刺激你一下，使你自己的智慧之门打开就对了，所以说无有定法。他说：据我所想，开悟，大彻大悟，没有一个定法叫做阿耨多罗三藐三菩

提，如果说有一个一定的方法成佛，有个“悟”字的话，那佛法就是在骗人了。应无所住而生其心，哪里有定法呢？

第二个问题须菩提的回答：“亦无有定法如来可说。”佛的三藏十二部，《金刚经》这样讲法，《圆觉经》那样讲法，《法华经》又是一套说法，《楞严经》又是它的一套。等于有人说，你们学佛的嘴巴好厉害啊！下雨出门，说是慈云法雨，运气好；太阳出来说慧日当空，也是好；不晴不雨呢？说慈云普覆，反正都对。

这叫什么？这叫“无有定法如来可说”。佛法在哪里？不一定在佛经上啊！世间法皆是佛法，《金刚经》下面会告诉你。所以大家不要把学佛的精神和生活与现实人生分开。本来无所谓出世，也无所谓入世。记得当年有老前辈问我：依你这个程度，为什么不出家呢？我说：你要搞清楚，我从来也没有入过家。世界上哪有个出？哪有个入啊？不出也不入嘛！那些都是外形，都是相。

“何以故。如来所说法。皆不可取。不可说。非法非非法。”

大家特别注意，如来所说法，你也不可抓住！你听了他老人家的话，认为这样就对，那你就上了你自己的当了。不可取，不可说，说的都是第二，都是投影，真正那个东西说不出来的。譬如你去吃了一样好菜，回来告诉我怎么怎么好，好了半天，我也觉得那真好吃，我还是没有吃到。他说得那么好，百分之百的形容出来，还是第二个月亮，不是当时的好吃味道，对不对？佛法也是这样，说得出来的，表达得出来的，已经不是它了。所以如来说法皆不可取，不可说。“非法”，没有一个固定的说法。“非非法”，也不是没有固定说法。

程度的差别

“所以者何。一切贤圣皆以无为法而有差别。”

“所以者何”，什么理由呢？“一切贤圣，皆以无为法而有差别”，佛法是这样的伟大！这是佛法的精神，它不像其他的宗教，否定自己以外的宗教，佛法是承认一切的宗教，一切的大师，乃至到了华严境界，连一切的魔王邪王都对了一点。只要你教人做好事，这一点终归是对的。所以一切贤圣，罗汉也好，菩萨也好，你也好，他也好，对于道的了解，只是程度上的差别而已。

耶稣的道，佛的道，穆罕默德的道，孔子的道，老子的道，哪个才是道？哪个道大一点，哪个道小一点呀？真理只有一个，不过呢，佛经有个比方，如众盲摸象，各执一端。瞎子来摸象，摸到了那个象耳朵，认为象就是圆圆的；摸到尾巴的时候，象就是长长的。所以一般讲众盲摸象，各执一端，都是个人主观的认识，以为这个是道，那个不是道。

学佛的人不应该犯这个错误，要知道无有定法可说，所以真正的佛法能包含一切，一切贤圣，皆以无为法而有差别。真理只有一个，没有两个，不过他认识真理的一点，认为这一点才是对的，其他错的，其实是他错了。真正到达了佛境界是包容万象，也否定了万象，也建立了万象，这是佛境界。

入世出世平等

上一次我们讲到第七品，我们现在再讨论其中的重点。佛提出来，成了佛悟了道，也无所谓悟。假使有一个无上大道的境界，有一个无上大道的观念，悟了道，存在心中，这已经不算道了，这是首先要了解的。再其次，说到佛的说法，“无有定法，如来可说”，没有一个固定的方法。后世佛教里有显教，有密宗，及其他各宗各派的说法，执著了任何一种认为是真正的佛法，都是不对的。因为“无有定法，如来可说”。

《法华经》上也说：“一切世间法，皆是佛法。”世间的一切皆是佛法。《法华经》上又讲：“一切治生产业，皆与实相不相违背。”并不一定说脱离人世间，脱离家庭，跑到深山冷庙里专修，才是佛法。治生产业就是大家谋生！或做生意等，各种生活的方式，皆与实相不相违背，同那个基本的形而上道，并没有违背，并没有两样。这是《法华经》上的要点、名言。所以《法华经》成为佛法的一乘法门，入世法、出世法，平等平等，它所成就的是一样的。至于说成就的过程当中，修持方面有难易的不同而已。这也就是“无有定法，如来可说”的重点。

佛引申这个观念再说：“如来所说法，皆不可取，不可说。”等于佛自己把平生四十九年的说法，作了一个否定。实际上，他不是否定，而是一个肯定。他所讲的各种法，各种道理，不能执著，执著了他任何一句话，就不对了；所以说不可取，不可说。这样说：我们现在来解释《金刚经》，已经犯了佛这个基本大戒，就是不可取不可说。此事自己会之于心就对了，佛所说法，如果认为有个法可得，有

法可取，那就错了；如果认为佛说法都是空的，无法可取，更错了，所以说非法，也非非法。

这并不是说非法就是对的，不执著就是对的，如果你说这个人什么都不执著，你已经执著了，执著了一个不执著，所以“非法非非法”。

圣贤之别

上次我们最后一分钟讲的：“一切贤圣皆以无为法而有差别。”我从中文的习惯，经常把贤圣两个字倒过来，贤圣是讲什么呢？中国文化无形中有个差别，修养、学识、道德到了最高处，称为圣人。差一点的，还在修行的路上则称贤。佛法分得更清楚。所谓三贤十圣，修大乘菩萨道有十地，十个层次，叫做十圣，十地菩萨上面是佛。初地之前的修养，还有三十个层次，所谓十住、十行、十回向。修养到那个程度，没有到达十地的果位，属于三贤。

十圣呢？譬如说，观音、文殊、普贤、地藏等等，这些大菩萨们，才在圣果位。这些都是分类法，是后世对修行的解释。广义的来举例说明“一切贤圣皆以无为法而有差别”，譬如我们现在讲一句话，教书及当学生久了的人，都有这个经验，在课堂上讲一句话，下面一百个听的人感受的程度都不同，理解得也不同。甚至有许多话，笔记记下来，观念都是灰色的，变样很多。这就是说，人的智慧和理解，各有不同。也因此才有各种宗教，各种层次智慧的差别不同。

现在讲第七品我的偈子：

第七品偈颂

巢空鸟迹水波纹，偶尔成章似锦云。
得失往来都不是，有无俱遣息纷纷。

这也是以中国禅宗的方式，来解释《金刚经》这一品，并作了一个结论。

“巢空鸟迹水波纹”，佛经上有这么一个譬喻，说有一种鸟叫做巢空鸟，它不栖在树上，它的窝在虚空中，在虚空中生蛋，在虚空中孵小鸟，归宿也在虚空中。这个鸟永远捉不住，来去无踪，所以叫巢空鸟。本来鸟在虚空中飞，飞来飞去不留痕迹的，就是上一次我们引用苏东坡的诗：应似飞鸿踏雪泥。所以巢空的鸟，在空中永远不留爪迹的。水上的波纹画过了，也没有了。水波纹是你看到的，不能说没有东西，但是它过后就没有了。所以这些都是“偶尔成章似锦云”，都是偶尔构成了文章，或一幅美丽的图画。

禅宗祖师还有一句话：“如虫御木，偶尔成文”。有一只蛀虫咬树的皮，忽然咬的形状构成了花纹，使人觉得好像是鬼神在这棵树上画了一个符咒。其实那都是偶然撞到的，偶尔成章似锦云，有时候也蛮好看的。这就说明一切圣贤说法，以及佛的说法都是对机说法，这些都是偶尔成文、成章，过后一切不留。

了解了这个道理，再从龙树菩萨，般若观念，《金刚经》的道理，就晓得：“得失往来都不是”，今天有一个境界，看到光啦！打坐看到菩萨啦！或者做个什么好梦啦！梦中菩萨的指示还说了好几天，说得高兴得不得了。有时候又被梦吓死了，要晓得一切都是偶然，缘起性空，因缘所生，本来都是没有的。“有无俱遣息纷纷”，所以一切都放下，能够放下，则同佛法有点相近了。但是一切放下，不是空啊！不是没有啊！只说一切放下而已。

《金刚经》由第一品到第七品，差不多是一个问题连下来，就是须菩提问，学佛的人，怎么样使自己的心宁静下来，心中许多的感

情、思想、烦恼，怎么样降伏得下去？佛就答复他，就是这样住，就是这样降伏他的心。后来，佛看须菩提不懂，佛又说了一句话：应无所住。叫我们善护念。

到这里为止，佛并没有说，应无所住，而生其心！只是说应无所住，一切无所住。因此佛法也无所住，也无定法可说。如果说佛法就是般若，就是《金刚经》，或《阿弥陀经》，就错了，因为你就住在那里了，都有所住。佛只讲到应无所住，不可住，不可说。所以对各种差别的法门，也不必有所住，只要你心有所住，有所罣碍，都不是佛法。一个大问题到这里为止。

第八品　依法出生分

须菩提。于意云何。若人满三千大千世界七宝。以用布施。是人所得福德。宁为多不。须菩提言。甚多。世尊。何以故。是福德。即非福德性。是故如来说福德多。若复有人。于此经中受持。乃至四句偈等。为他人说。其福胜彼。何以故。须菩提。一切诸佛。及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法。皆从此经出。须菩提。所谓佛法者。即非佛法。

“须菩提。于意云何。若人满三千大千世界七宝。以用布施。是人所得福德。宁为多不。须菩提言。甚多。世尊。何以故。是福德。即非福德性。是故如来说福德多。”

这是佛自动提出来问须菩提的问题，你的意思怎么样？假使有一个人，拿他充满三千大千世界那么多的七宝财富，金、银、车渠、玛瑙等等，通通布施出来，分散给大家，你说这个人的福德多不多？须菩提说：“甚多，世尊。”这个福报太大了。

我们一般人布施人家一百块钱，就想得好的福报，买了几根香蕉，去烧几根香拜拜，还想求到什么东西，现在这个人拿三千大千世界的七宝布施，比那些什么香蕉呀，猪头啊，多太多了，当然得的福报很多。佛就说“何以故”，什么理由？“是福德，即非福德性。是故如来说福德多”。他说：你要晓得啊！我们讲人要有福报，福报的本身无自性，也可以讲它无定性。

譬如说，今天忽然冷了，一个人只穿一件汗衫出门，刚好碰到你，你怕他受凉，就把毛衣、外套脱了给他穿上。这个人真有福气，碰到了你。如果今天是大热天，你再给他穿上毛衣外套呢？他非打死你不可。所以，所谓福报，在某个时候是福报，在另一个时候是痛苦，因为这个福报的本身是无定性的。而且任何的福德、福报，只有一个时期，福气享受过了那段时期，也是空，因为本身无自性。

所谓无自性，就是说不是固定的，也不是永远存在的。佛说的这个德，“是福德，即非福德性”。换句话说，佛有一句秘密的话没有讲出来，那就是，真正的福报是悟道，是大智慧的成就，是超脱了现实世界而得的大成就，这个成就不是世间一切福报能够办得到的。所以如来说福德多，就是佛告诉你的，这样布施的结果，福德非常的多。实际上，佛说的福德多，是教育上的一个鼓励。

“若复有人。于此经中受持。乃至四句偈等。为他人说。其福胜彼。”

佛强调智慧的重要，教化的重要，教育的重要。前面讲到，一个人拿一佛世界的七宝布施，这个人福报是很大。但是，假使有一个人，对《金刚经》有些了解或者四句偈了解了，再劝导人家，解脱了人家的烦恼，这个人的福报，比布施三千大千世界七宝的福报，还要来得大。

一切佛与《金刚经》

“何以故。须菩提。一切诸佛。及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法。皆从此经出。”

什么理由呢？他说我告诉你，一切诸佛，过去、现在、未来，一切成就的人，及要想智慧成就大彻大悟的诸佛，及一切佛，都是从这个经里出来的。像这一世的释迦牟尼佛一样，就是在这个劫数里头；这一劫叫做贤劫，这个贤劫共有一千佛出世，释迦牟尼佛是第四位。将来第五位弥勒佛，当然还早啰！以后一直下去，有一千个佛要来。这一个佛劫里头，是圣贤最多的劫数。当然不能拿地球形成、冰河时期的观念来看，这是一个宇宙观，这个劫数的时间非常长，接近无量数的时间。

佛说一切成佛的，得大彻大悟的，像释迦牟尼佛一样悟道的，这个悟，是阿耨多罗三藐三菩提，是最后的大彻大悟，都是从《金刚经》这个里面出来的；从般若，自己真正智慧里头透出来的。《金刚经》所讲的，是智慧透出来以后的一个报告而已；真正的佛法，都是从自我的智慧里透露出来的。因此，也可以拿《金刚经》作代表，一切佛同佛的智慧，都从《金刚经》里来。

佛法非佛法

“须菩提。所谓佛法者。即非佛法。”

你看《金刚经》的翻译，真不晓得佛说些什么！他上面讲得那么好，多大的福报，大得不得了，但是福报还不如佛法了不起。最后佛法又被他否定了，“所谓佛法者，即非佛法”。

什么叫做佛法？悟道，悟道没有一个东西。这里说的没有一个东西不是断见，没有就是没有。换句话说，成了佛的人告诉你，他是现在的佛，你尽管打他，这个是妖怪，不是佛。佛是无法可得，住在无相中。因为，真是大成就的人，绝对的谦和，谦和到非常平实，什么都没有。真正的佛不认为自己是佛，真正的圣人，不认为自己是圣人，所以真正的佛法即非佛法。如果你有一个佛法的观念存在，你已经著相了，说得好听是著相了，不好听是着魔了。

这就是《金刚经》的特点，所谓大般若经，智慧高到极点，一点痕迹不留，讲过以后，马上推翻。等于一个教育家，教育了许多人都成功了，要是他觉得自己的确是今天的大老师，他已经完了，他已经是师老人。所以一个真正了不起的人，自己心中是没有这个观念的，他认为度一切众生，教化一切众生，都是做人应该做的事情而已，做完了就过去了，心中不留。

《金刚经》这种句法，后世许多儒家不了解，像清朝的大儒顾亭林，在《日知录》上就讲，叫一般学生不要看佛经，佛经没有什么看的，这个东西就是一桶水，一个是满的，一个是空桶，一下倒过来，

一下倒过去，倒来倒去就是这么一桶水。他认为所谓佛法者，即非佛法，倒来倒去，等于没有说嘛！

这个第八品的要点，说明佛法的重要，真正的大福德是智慧的成就，依法出生是依到佛法而生出一切贤圣悟道的道理。说到了这里，又引出后面一章的大问题；现在我们先给它来个结论：

第八品偈颂

锦绣乾坤似弈棋，人天福德枉成痴。
原来佛法无多子，脱缚离黏说向谁。

“锦绣乾坤似弈棋”，人世间最有福气的是当皇帝，我想每一个人都想过一下这个瘾。古代的皇帝多有福气，但是我们读了历史以后，知道世界上最痛苦的是当皇帝。康熙皇帝自己就说过这个话，自己感觉到痛苦极了。从历史看来，中国有多少个皇帝，叫年轻人背一背，连二十个也说不出来！叫什么名字都不知道，只晓得叫皇帝而已。这个锦绣乾坤江山，从历史上看来，像下棋一样，一下输了，一下赢了，通通过去了。“人天福德枉成痴”，梁武帝问达摩祖师，他修庙、斋僧那么多，将来福报怎么样？达摩祖师就笑他：“此乃人天小果，有漏之因。”他骂这个梁武帝，你这点算什么了不起，人天小果，你死后不过升天而已，天人享福完了，照样会堕落。人天小果，有漏之因，就是有限度的福报，不是无漏之果，无漏是永远没有缺点。所以说，人做了好事，他生来世做帝王将相，升官发财，功名富贵，世间的福报很好，但是智慧丧失了。

禅宗有一个故事，有一位大师，叫沩山禅师，是禅宗五家宗派里的一位开山祖师，沩山仰山是佛教沩仰宗。沩山禅师三世为皇帝，几乎丧失了神通，失掉了智慧，迷糊了，所以他不干了；这个神通不是说千里眼，或者会飞之类，而是智慧。智慧是大神通，他几乎丧失了这个悟道的智慧，如果学佛为了求福报而学，求来生怎么样而学，不错，是有这个事，但不是彻底的，所以说人天福德枉成痴。

“原来佛法无多子”，这是禅宗的话，临济禅师悟道以后说：原来佛法是这个样子，无多子。实际上这三个字，是当时的土话：用现在话来讲，无多子就是这么一点点东西，没有什么多的。

“脱缚离黏说向谁”，佛法的目的是什么呢？我们被人世间一切的烦恼感情捆缚着，要解脱三界的情欲、烦恼、妄想，脱开了一切的黏缚，回到自己本来的面目，这就是佛法的究竟。所以佛法讲了半天，三藏十二部，都是为了这个，要把那些黏着的、捆着的，都彻底解脱了，这就是佛法的精要。

第九品　一相无相分

须菩提。于意云何。须陀洹。能作是念。我得须陀洹果不。须菩提言。不也。世尊。何以故。须陀洹。名为入流。而无所入。不入色声香味触法。是名须陀洹。须菩提。于意云何。斯陀含能作是念。我得斯陀含果不。须菩提言。不也。世尊。何以故。斯陀含。名一往来。而实无往来。是名斯陀含。须菩提。于意云何。阿那含能作是念。我得阿那含果不。须菩提言。不也。世尊。何以故。阿那含。名为不来。而实无不来。是故名阿那含。须菩提。于意云何。阿罗汉能作是念。我得阿罗汉道不。须菩提言。不也。世尊。何以故。实无有法。名阿罗汉。世尊。若阿罗汉作是念。我得阿罗汉道。即为著我人众生寿者。世尊。佛说我得无诤三昧。人中最为第一。是第一离欲阿罗汉。世尊。我不作是念。我是离欲阿罗汉。世尊。我若作是念。我得阿罗汉道。世尊。则不说须菩提。是乐阿兰那行者。以须菩提实无所行。而名须菩提。是乐阿兰那行。

在我们开始讲第九品之前，先来解决几个问题。

见思惑

我们都晓得佛学分成大乘小乘，严格的讲，小乘里头又分两个：一个是小乘，另一个比小乘高一点，普通我们叫它中乘。小乘又叫声闻，比声闻高一点叫独觉，也叫缘觉。

像阿难、须菩提等，在佛的弟子里只能算是声闻，再高一点就是独觉佛，独觉佛又叫做辟支佛，辟支是梵音。

独觉就算生在没有佛没有文化，甚至没有佛教的世界，他自己也能开悟；虽不算大彻大悟，可是还是做一个了不起的超现实的圣人，这个属于独觉，也叫做缘觉，仍属于小乘。

所谓小乘，目的是先求自了，先求跳出世界，避免入世。小乘又分四果罗汉，果是果位。初果罗汉叫须陀洹，二果罗汉叫斯陀含，这都是梵文译音。三果罗汉叫阿那含。四果罗汉叫阿罗汉。罗汉不一定是出家人，无论在家出家，修行到一定的程度，都可以成罗汉。不过佛在世的时候，证得罗汉果的，出家人比较多。

如何能够修到四果呢？必须能够断掉了见惑、思惑。

“见惑”有五个，是思想上，学问上，观念上的问题；就是“身见”、“边见”、“见取见”、“邪见”、“戒禁取见”。许多宗教家、哲学家、大学问家，都脱不了见惑的范围；或者落在身见，或者落在边见，思想学问愈高的人，这个五见愈厉害。邪见、戒禁取见，多数是属于宗教信仰方面的，认为非这样不可，初一十五非拜拜不可，否则就犯戒了。有些教一定要吃什么东西才行，这些都属于戒禁

取见。见取见是说自己的心得修养，譬如有人打坐修行有了境界，或者见光了，认为这个光才是道，你没有得到光就没有道，这就落在见取见上，都是思想观念的问题。

“思惑”也有五个，就是贪、瞋、痴、慢、疑，这也是人性，是一个人与生俱来的。什么是贪？贪名、贪利，贪感情，放不下，贪这个世界上的一切，都是属于贪。

我们举一个佛门里的例子来说明，有一位法师一辈子做好事、做功德、盖庙子、讲经说法，自己虽没有打坐、修行，可是他功德太大。年纪大了，就看到两个小鬼来捉他，那个鬼在阎王那里拿了拘票，还带个刑具手铐。这个法师说：我们两个商量好不好？我出家一辈子，只做了功德，没有修持，你给我七天假，七天打坐修行成功了，先度你们两个，再度你们老板，阎王我也去度他。那两个小鬼被他说动了，就答应了。这个法师以他平常的德行，一上座就万念放下了，庙子也不修了，什么也不干了，三天以后，无我相，无人相，无众生相，什么都没有，就是一片光明。这两个小鬼第七天来了，看见一片光明却找不到他了。完了，上当了！这两个小鬼说：大和尚你总要慈悲呀！说话要有信用，你说要度我们两个，不然我们回到地狱去要坐牢啊！法师入定了，没有听见，也不管。两个小鬼就商量，怎么办呢？只见这个光里还有一丝黑影。有办法了！这个和尚还有一点不了道，还有一点乌的，那是不了之处。

因为这位和尚功德大，皇帝聘他为国师，送给他一个紫金钵盂，和金镂袈裟。这个法师什么都无所谓，但很喜欢这个紫金钵盂，连打坐也端在手上，万缘放下，只有钵盂还拿着。两个小鬼看出来了，他什么都没有了，只这一点贪还在。于是两个小鬼就变老鼠，去咬这个钵盂，卡啦卡啦一咬，和尚动念了，一动念光没有了，就现出身来，

他俩立刻把手铐铐上。和尚很奇怪，以为自己没有得道，小鬼就说明经过，和尚听了，把紫金钵卡啦往地上一摔，好了！我跟你们一起见阎王去吧！这么一下子，两个小鬼也开悟了。就是这一件故事，说明除贪之难。

有一位朋友来谈，他什么都不要，现在住在山上，最喜欢他那个茅蓬，那个清风明月。我说：你真了不起，快要证道了，当心啊！还要被老鼠咬。贪一个茅蓬也是贪，真修行是修这个，不要以为打坐气脉通了，眼睛放光，以为那个是道，那个不是的！道在心念！在这个“思”念里头，这个东西叫思惑，在思想观念里头，这一点解不开是不行的。知识分子喜欢看书，照样是这一念，贪恋于书也是贪，不要认为这个不是贪，没有哪一点不是贪，贪是人性根本，范围是非常非常广泛的。

有人自认不贪，什么都不要，年纪大了，功名富贵看通了。信不信？真来个功名富贵摆在他前面，他照样的去了。

谁不瞋　谁不痴慢疑

再说“瞋”，瞋心瞋念，大家以为自己都没有，脾气大，当然是瞋念，恨人、杀人、怨天尤人，都是瞋，是非分明也是瞋。或者你说什么都不会生气，就是爱干净，看到不干净受不了，也是瞋，一念得瞋就是厌恶。你念佛啊！打坐啊！你念得再好，如果这个思惑，这个心理行为一点没有转变，免谈学佛。这是真正的佛法啊！不管你是念佛的、参禅的、密宗的，随便你什么宗，你说天宗都没有用，必须要断这个思惑。

“痴”就更不要说了，大家都痴，痴痴呆呆，每一个人都痴。我有两个好朋友，交往二十多年，都跟我在一起学佛。我告诉他说你差不多了，儿女都出国得博士了，也都结婚了，不过么，我对这位朋友太太讲，将来生了孙子你又去忙了。她说不会不会，老师啊！那个时候一定完全跟你学佛了。结果呢！两老在家里没有事，唉呀！把外孙从美国接过来玩玩吧！照样痴起来。这还算很普通的，痴心有很多很多种，《红楼梦》上林黛玉葬花，那个是痴到极点了，所以贪瞋痴，普通佛经上讲三毒，就是使我们不能悟道，不能超凡入圣的三毒。

“慢”叫做我慢，就是自我的崇拜，自我的崇高。我们大家检查一下，人最佩服的就是自己，每个人都佩服自己。至于阿Q精神，没有办法跟人家打，不要紧，自认为还是老子。所以人最崇拜的就是自己，这个叫慢。

“疑”就更难了，佛学再研究下来，了解人性，人根本不会相信别人，因为有我，有我慢，所以人对一切真理都不信。譬如说，很多

宗教徒，佛教的，基督教的，信什么教都不管，他跪下去拜拜，菩萨你保佑我，上帝你保佑我，你说他相信了没有？拜下去了以后，心想，唉！不晓得灵不灵！都在疑。没有一个会真正绝对信的人。所以贪、瞋、痴、慢、疑这五样，是思惑，思想上根本障道，不能解脱。学佛是求解脱，能解脱一样已经是了不起了，五样都能解脱了，才能够证到四果罗汉。

前面讲到四果的证果，就是我们学佛的重点；学佛先不谈大乘，大乘是以小乘为基础的，小乘都做不到，大乘大不起来。

话说再来人

初果罗汉叫“须陀洹”，中文的意思是“预流果”，断了五个见惑，但是，根本思惑还没有解脱，因为余习未断，所以要七还人间。余情是剩余不来的情感，断不了的，还是要七还人间才能了。如果七还人间时，不晓得再进修，还是会后退的。

修到了预流果的人，死后不到这个地球上来了，而升天去了。在天上的一辈子，比我们地球上长得多，天上的生命结束了再来做人，这一种人称为再来人。当然再来人不晓得是男人还是女人，是漂亮或不漂亮，是大富贵或者是穷苦，都不一定的，这个账很难算，电脑也算不清。他们是来世间受报的，因为有些账没有还，要来还账，七还人间，生了死，死了生。

所以，依我看来，社会上很多都是再来人，当然在座之中也许很多，不过自己不知道罢了。须陀洹再来人间，就是还债，自己也不知道。假使自己能够知道，就已经不是初果罗汉了，一下就超过去了。

不来行吗

到了二果“斯陀含”，是“一还果”了，思惑的根根拔出来一点，死后再来一次世间，把所有的债务清了，可以到另外清净的地方去，也只能算是暂时请假，还非究竟。

三果“阿那含”叫做“不还果”，不回到人世间来了，直接从天上证四果入涅槃。佛经上说，他们涅槃的时候有几句话：“我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有。”梵行已立，我生已尽，清净修行的，不一定得道啊！天人清净境界的修行，已经建立得到了。所作已办，欠债还钱，债务都没有了。不受后有，不再来了。有些经典上用四个字形容，“长揖世间”，向人世间作个揖，大家再见，不再来了，这个叫不还果，三果罗汉。有许多朋友学佛修道说人生好苦啊！想这一辈子修成功了，不再来。有那么容易吗？不再来要修到三果罗汉才行，才能长揖世间。要到四果阿罗汉的果位，才算在这个世间有成就。

阿罗汉是译音，阿是无的意思，阿罗汉就是无生，永远没有烦恼，没有魔障，心中之贼拔去了，此心永远清净光明，这是阿罗汉果。这四个罗汉果位，包括了三界的天人。

三界的天人

初果、二果罗汉死后不来，就暂时升天去了，升的不是色界天，而是欲界天。我们中国人讲的三十三天，是欲界天的一个中心而已。这一层天的中心并没有离开日月系统；所谓欲界是指生命由男女情爱结合而延续的。不但人是如此，任何的生物都是由两性雌雄的关系而来，因为有爱有欲，所以称为欲界。欲界里的天人地位比我们高，譬如普通民间拜神拜仙啊，称所拜的神、仙是菩萨，这些都是欲界天天神的境界。初果罗汉死后往生，是上不了色界天的，只是升到欲界天而已；因为他只断了一部分的情，而且这个情是压下去的，欲的根未尽，所以仍在欲界天。

有些人的表现，可以看出来是天人中的人，他的情绪与一般人不一样，他一无所好，或者只喜欢种种花啦！爬爬山啦！对人世间的一切很淡泊。他对人世间虽淡泊，但对于山水花鸟还留情，所以还是欲界，只是他已经升华多了。

到了三果，才能够升到色界天，色界天的最高处“大自在天”，佛经中又叫“有顶天”，好像天顶有盖一样。佛经中说，假使从有顶天丢一块石头，佛说要十二万亿年才能到我们这个地方。换句话说，欲界天还在这个银河系统，色界天已经超出银河系统了。

再上层是无色界天，那就难爬了，大阿罗汉可以到。大阿罗汉差别很大，譬如须菩提、阿难、迦叶尊者，有时也称大阿罗汉。严格讲起来，释迦牟尼佛也是大阿罗汉，不过，他这个大阿罗汉就大了，大到叫如来了，所以到达大阿罗汉的境界很难很难。我常鼓励爱写小说

的青年同学们，可以写一本三界中的婚姻故事，一定畅销；譬如欲界人道小孩出生是从女性下生的，到了色界天，有的是从男人肩膀上生，从坐膝边上裂出来的，色界天人只有光色，无色界里的天人，连形象都没有了。

我们的老祖宗，不是吃了苹果变的，不是什么细菌变的，而是色界“光音天”的天人下来的。大概他们科学很发达，到太空来探险，他们一身有光，又不要吃东西，飞来飞去。可是有一次尝了一下地味，大概是盐巴，吃了以后身体变重了，飞不起来，所以就留下来了。这就是这个地球上人种的开始。光音天的人又是无色界里下来的，至于无色界的人种从哪里来，佛说不可说，那就要推到原人论去了。这些都是大问题，佛经里头这些问题多得很，现在我们不要扯远了，回转来只谈我们现在做人的修养；一个人要把心中的贪瞋痴慢疑洗刷干净，平等，慈悲，爱一切世人，设法除掉见思两惑。

解结去惑

三界的见思两惑叫做“八十八结使”，欲界里最多，像八十八个疙瘩，结在一起。能够修行解开一两个，那已经不得了了，脸上放光了，能够解开四五个，连头发都会发亮呢！所以真正讲修行，就是解开结使，转变自己心理的行为。心理行为转变了，进一步能够把智慧开发，断了思想上、见解上的偏见，才叫做解脱。学佛修行，不论大乘小乘，都是五个程序，戒、定、慧、解脱、解脱知见。

为什么要持戒呢？那是要使自己心中的结使不再与外界连起来，不再打结了，不准外面打进来，自己也不想打出去。但是持戒就要定力，所以要修定，打坐不过是修定的一种方法而已！真正修定要随时都在定，心中凝住在一点，止于至善，固定在善的一点上，这时，八十八结使还没有动摇，要到达智慧发起了，结使才开始有一点点动摇；等到解脱了几个结使，才解脱了思惑。

知见又不同了，见是看到，看到慧，见到性空缘起真正空性的一面，性空缘起翻过来是缘起性空。所以说佛法各宗各派，认为只有修中观才对，或修什么才对的，对不起，你都困在五见里的见取见了。主观认为只有这个才对，你已经被它束缚住了。所以，要把这一切解脱了，才能叫做学佛。

花了好大的力气，报告到这里为止。现在我们回过来看《金刚经》，这一节就是讲这个问题。

初果的罗汉

“须菩提。于意云何。须陀洹。能作是念。我得须陀洹果不。须菩提言。不也。世尊。”

佛又问须菩提，你的意思怎么样？“须陀洹能作是念”，一个修道的初果罗汉，心里能不能有已经得须陀洹果的念头？这个意思是一个悟道的人，能不能逢人便说他已经悟道了？如果真有人如此，大家不把他送疯人院才怪。一个圣人，或有学问的人，处处挂个招牌，说自己是有学问的人，这不是疯子吗？中国人的老话：学问深时意气平。学问到家的人，意气都很平和了，何况果位上的罗汉！所以，须菩提听了佛的问话，就说那不可能的。

“何以故。须陀洹。名为入流。而无所入。不入色声香味触法。是名须陀洹。”

须陀洹就是预流果，预流就是入流，入什么流呢？入到圣人之流了，已经站到圣人队伍里去了；也可以说，他所悟的道已经入法性之流了。法性不是人性，人性是丑陋的一面，等于说，我们人性是这一面，法性是那一面，他已经由普通的纵欲、情感、爱欲解脱出来，进入清净的法性一面了。

佛说，怎么样能够达到初果罗汉呢？佛在这里已经讲到功夫了，刚才是讲原则；所谓的入流，反而无所入。换言之，他证到空的境界，就是缘起不起了，缘起性空了，也就是证到了性空，念念都是空的境界。

所以说他不入色，眼睛视而不见，一切人、形像、青山绿水看着都很好，都无所谓了。普通人一看到好，结使就来，被好捉住了；初果罗汉不会被好境界捉走，此心归到平淡，没有事。不入色、声、香、味、触、法，这是什么境界？这就是应无所住，这就是真的无所住。修养到在人世间做人、做事，利益一切人，一切都不住，心中都不留，甚至做了无量的功德，过了就过了，能够随时如此，打坐也好，不打坐也好，都是这个境界，这才算接近初果罗汉。

有一个年轻同学，过去也问过我，他说：老师啊，像我们现在打坐用功，经常愣住了，愣在那里，好像看不看都没有相干，这是不是入到预流果啊？我说差不多啦！入到芒果那里去了，茫茫然，那是愣住了，那并不是不入色声香味触法。

你不要看这是愣住了，这也是有一点道理，只不过，这是他用功过程中的现象而已！如果认为这样就是入了预流果，那就不对了。有人修行用功，有时菜饭吃到嘴里是什么味道也不晓得，你说真的不晓得味道吗？又不是，他味道也知道，只是感受上没有那么强烈，比较平淡而已！真正学佛用功，会到达这个境界的，可惜不能持久！而且都是瞎猫撞到死老鼠，偶然来一下，过两天就没有了。不要说我们是如此，连大阿罗汉们也不行啊！《维摩经》上都有，像迦叶尊者，及佛在世的一些大阿罗汉们，都难完全到达不入色声香味触法的境界。

迦叶起舞　毕陵慢心

迦叶尊者定力之高是有名的，出家前，与太太两人同修，约好假结婚，房间里一个柱子为界，各住一边，有夫妇之名，无夫妇之实，后来带着太太一同出家。像他这样高定力的人，却当天乐鸣空时，习气深处贪爱音乐的根本发起了，他一边闭眼盘腿打坐，一边不自觉地打拍子，摇了起来，坐在那里跳舞。这是什么道理呢？这就是《维摩经》上所讲，余习未断。所以《维摩经》有天女散花的描述，天女把花撒下来，落在大阿罗汉身上就粘住了，落到大菩萨身上，粘不住就掉下来了。维摩居士说，一切大阿罗汉，八十八结使断了，但是余习未除，剩余那个根根的一点习惯还没有断除，这就叫余习未除。大阿罗汉尚且如此，何况我们平常人！

另外还有一个例子，佛的弟子毕陵伽婆蹉，他已经是罗汉了，功夫很高又有神通。据佛经上说，有一天他要过河，那河的管辖权属于一个女河神，毕陵伽婆蹉站在河边，两手一比，叫道：丫头，你把那个水断了，我要过去。女河神没办法，功力不及他，只好把水断了让他过去。事后这个女河神就来向佛告状，说你的大弟子还骂人！脾气那么大，骂我丫头。佛就笑了，把他找来对他说：过河用神通是犯戒的！犯戒还不说，你还公然骂她。毕陵伽婆蹉说：佛啊！这很冤枉，丫头，你讲，我骂过你吗？女河神说：佛啊，你看当着你的面还骂我。毕陵伽婆蹉说：你怎么搞的？丫头，我实在没有骂你。佛对女河神说：你不要见怪，他五百世生婆罗门家，骂人骂惯了，结习未断，所以这一生得了哮喘，果报还没有还完呢！你以为他骂你啊！他没有

骂。毕陵伽婆蹉还说：我真的没有骂你，丫头，你不要难过。等于有些人骂人骂惯了，你叫他道歉，他也道歉了，可是他还再骂你一句。

所以说，得了初果罗汉，对于六根六尘不是不动心，只能说入流而已，可是心念之流还没有空，等于石头压草，碰到某种环境，还是会暴发的。关于这方面，有许多资料记载，譬如苏东坡，以及很多人，都是大修行人转生来的，但是转一转生，他就忘记了。

再如明朝有名的王阳明，据有些文献记载，就是一个老和尚转世的。有一次王阳明来到江西一个庙子，看到一个房间锁着，外面灰尘很厚。和尚说这个房间是不能开的，王阳明位高权重，怀疑庙子里和尚做坏事，就下令一定要打开，进去只见一个涅槃老和尚的肉身，已经干瘪了，坐在那里，前面挂着一块布，上面写了几句话：“五十年前王守仁，开门即是闭门人。”王阳明一看就傻了，但是他一生不再谈这件事。

这些都是什么道理呢？这是说明结使问题，前面我们讲到，得罗汉果的七还人间，至于变成什么样子的人，不一定。在四川时有位老前辈也很有名啦！他俩夫妻人很好，年轻时我很羡慕他们，我说人世间神仙眷属就是你们，自己有别墅在山上，两个人感情又好，子孙满堂。他俩夫妻都学华严观，太太还得过眼通。她说前生是个喇嘛，受他供养，结果修行也没有修好，骗吃骗喝，所以这辈子变成他太太服侍他的。因为她修刘洙源先生那个佛法要领，自己前因后果很清楚，我认为这些都是再来人，这就是说到得预流果的道理。

说了许多的故事，大家不要听岔开了啊！所谓故事者，即非故事。现在再归到《金刚经》。

二果三果作什么

“须菩提。于意云何。斯陀含。能作是念。我得斯陀含果不。须菩提言。不也。世尊。”

佛又问须菩提，关于二果罗汉一样的问题。

“何以故。斯陀含。名一往来。而实无往来。是名斯陀含。”

二果罗汉，只有一次回转人间，名义上讲再来一交，等于没有来。什么道理呢？有许多人生死到了，过去的业债已经完了，有时候来入胎一下，在胎儿阶段就流产了，做完了，这一生债算是还够了。这是真的啊！讲得很实在，听起来好像死无对证。有许多人跟父母的因缘很好，但是时间很短，缘也完了，他也不需要再来，你应该替他高兴，他是已经成就了的人，只不过欠你这么一点亲情之债。但是你也欠他眼泪啊！你也为他伤心哭这么一场，账也完了，就可以了啦！这是二果斯陀含。

“须菩提言。于意云何。阿那含能作是念。我得阿那含果不。”

这是不还果，这一生过完就结束了，是三果了。

“须菩提言。不也。世尊。何以故。阿那含。名为不来。而实无不来。是故名阿那含。

三果罗汉就高了，说不来人间，也不一定，他还是来，因为他已经无生死可了，来也不怕，只是罗汉有隔阴之迷，投一个胎就迷掉了。到了三果以上，定力高的人可以不迷，自己知道。

我自己这些年没有到处跑，所以也没有听到什么；年轻在大陆时到处跑，听了许多奇事。譬如我有一个四川朋友，他就告诉我记得三生的事情，他是很有名的一个名人，学问好，文章好，当然他也不轻易讲这种事。到了三果的再来人，有时候他明知而不说，因为他生死可以来去自由。有些人入胎不迷，住胎的时候迷掉了；有些人入胎住胎都不迷，出胎那一刹那迷掉了，各种情况不同，都是因为三果罗汉定力程度的差别而产生的结果。这一品讲三果罗汉“名为不来，而实无不来”，就是因为三果罗汉生死来去比较自由的缘故。

罗汉的前途

“须菩提。于意云何。阿罗汉能作是念。我得阿罗汉道不。须菩提言。不也。世尊。何以故。实无有法。名阿罗汉。”

讲到阿那含的果位，不再来人世间这个欲界了，实际上来不来呢？还是要来；就是到了四果阿罗汉，也不是绝对的不来。大阿罗汉一定八万四千大劫，地球形成又毁，毁了又成，但是他不出定则已，一出定怎么办？也只有回向大乘，由般若智慧的解脱，才能成佛。所以小乘的前途，还是要回向大乘，由小乘的声闻，向这个大乘，才能真正成就。也就是说，真正四果的阿罗汉，“实无有法，名阿罗汉”，就是没有一个具体的法证到空。如果你还有空的境界，就落在边见了。如果说你是无边，则又落在见取见了，这都是见地不真。

所以真正的空，是没有空的境界可得。我们现在有少数的同学朋友们，打坐坐得很好，自觉进入空的境界，可是你千万不要把空的境界，弄成只有比身体大一点点的范围！那不是空，那是一个洞，那样的空是落入边见的小边见。

为什么人会有空的范围而落在边见呢？原因是智力有限，人的智力与心力有限度，所以才会产生这一种见解。所谓《金刚般若波罗密经》，它是没有限度，没有范围的无限。最后我们看他的结论，这是须菩提讲的：

“世尊。若阿罗汉作是念。我得阿罗汉道。即为著我人众生寿者。”

须菩提认为，到达了阿罗汉的境界，他没有丝毫我已证果的念头存在。如果有这一念在，一念就是万念，这一念就会牵连到重重叠叠，所以《华严经》称为“帝网重重”。帝就是大，我们的思想、感觉、情感，像一个无比大的大网，只要一个网眼洞动一下，其他的眼洞都跟着一起动，就是所谓帝网重重。我们修持的业力，心性的业力，一念动，百千万亿念都牵动其中。说有一切有，说空一切空，就是这个道理。

所以说，大阿罗汉，如果有自觉已证得阿罗汉的境界，他的我人众生寿者四相都有，他只能算是个货真价实的凡夫，根本没有得道。拿禅宗来讲，如果有人说他已经“悟”了，那就是言旁口天的“误”。有人还自认为是大彻大悟呢！当然啰！那是大错大误！就像一个人身上有一万块钱，他绝不会在街上到处向人去讲的，这是个普通的道理，更何况一个得道悟道的人，决不会自觉有道了。须菩提接着报告自己的心得。

世上的第一名

“世尊。佛说我得无诤三昧。人中最为第一。是第一离欲阿罗汉。”

须菩提说，佛说他（须菩提）已经证得了无诤三昧，一切无诤。你骂他也好，恭维他也好，你喊他是天王老子也好，他都无所谓。不是没有听到啊！只是他听到心中平常得很，既无欢喜亦无悲，是非一门，一切无诤。

说到这里，我想到《老残游记》的作者刘鹗，这个人的才华还不在《老残游记》，而是《老残游记》中桃花林遇仙的六首诗。实际上这些诗都是刘鹗自己所作，后来有人在墙壁上看到这些诗，其中有一句“回首沧桑五百年”，惊奇得不得了，等他出来的时候，那个人赶快跪下来拜，以为他就是神仙，其实那只是刘鹗作的诗。作诗总是乱打妄语的，我作诗也是一样；但是刘鹗的诗有时境界很好，我们因为讲到无诤三昧，引用刘鹗的诗：

曾拜瑶池九品莲，希夷授我指玄篇。
光阴荏苒真容易，回首沧桑五百年。

这一般人佛学都通得很喔！只能讲他佛学很通达，修持功夫不见得。

引用《维摩经》的境界，这就是天花着身。佛给须菩提的评语，说他已经得到无诤三昧，但是下面一句话你注意啊！“人中最为第一”，还是人啊！是人类当中学问道德最高的。以学佛四加行来讲，

人中最为第一就是世第一法，做人到了最高处，道德修养都是第一名，人中最为第一。佛给他的下一个评语“是第一离欲阿罗汉”，这是讲须菩提在的时候，佛给他的评语，还只能够超出欲界，所以是离欲阿罗汉。至于能不能完全跳出三界，在当时还不一定。后来《西游记》写须菩提收孙悟空为徒的时候，那已经很高了（众笑），但是在佛讲《金刚经》的时候，须菩提的程度只是离欲阿罗汉，绝对无欲而已。

这个欲是广义的，不是指男女之间情爱之欲，是指一切的欲，连修道、贪恋打坐、贪恋清净的那个欲望，都是欲。须菩提已经空了一切的欲，所以是第一离欲阿罗汉。

“世尊。我不作是念。我是离欲阿罗汉。世尊。我若作是念。我得阿罗汉道。”

他说，尽管你老人家给我这样一个评语，说我已经达到这样一个境界，但是，他说，我绝对没有这样一个观念，我不会认为我已经到达了人中第一，我更不会认为我已经得到阿罗汉道。

“世尊。则不说须菩提。是乐阿兰那行者。以须菩提实无所行。而名须菩提。是乐阿兰那行。”

这话怎么讲呢？假如佛给我这个评语，已经证到了离欲阿罗汉，是人中第一，在同学里头是第一，我自己想都没有想，丝毫没有这个观念；假定我心里头有这么一点观念，您就不会说我是一个乐于寂静的行者了。寂静，就是彻底清净的人，喜欢住山，自然就有一个寂静的庙，庙在哪里？庙就在你心中，也就是我们经常提到古人的一首诗：“人人自有灵山塔，好向灵山塔下修。”

这一品就是说明四果罗汉的修法，《金刚经》上所讨论的重点在什么地方？无所住，到了这个极果，心中还有这个得道的观念，那就已经有所住了，那就错了。所以我给它的结论偈语是这样的：

第九品偈颂

四果阶梯著意成，由来一念最难平。
儿啼黄叶飘然落，诳捏空拳大小擎。

“四果阶梯著意成”，罗汉有四个果位，大乘菩萨道有十地，这些是如何区分呢？其实都是见地问题，所见的范围，所见程度，也是一念的关系。四果这个阶梯怎么来的？是由作意而成。

“由来一念最难平”，人生学佛修道，这一念能平静，则万法皆空。但是这一念最难平，这一念就是当下一念，由于贪瞋痴慢疑的感受及执著，当下这一念不能平，因此所有的修持都是白费了。

“儿啼黄叶飘然落”，这是《法华经》上的典故。《金刚经》上教人不能够执著佛的法，执著了佛法就不是真正学佛的人。在《法华经》上，佛用另外的方法表达，佛说他说的法，等于指黄叶为黄金，为止儿啼而已。那个小孩哭了，怎么办呢？为了使他不哭，顺手捡了一片黄叶来逗他，这个好玩啊！这个是金子。只要把小孩哄住了，不管它是鸡毛也好，树叶也好，只要小孩不哭就行了。佛告诉我们，他讲的佛法，就是这个样子，指黄叶为黄金，为止儿啼而已！其实任何一法都是黄叶，都是为止儿啼而已。如果一念停了，黄叶就不要了。

禅宗祖师有四句话：“佛说一切法，为度一切心。我无一切心，何用一切法。”达到这个境界就是佛，什么参禅啊！打坐啊！念佛

啊！念咒啊！观想啊！管它白骨红粉都可以观；白骨观不起来，观红粉，红粉观不起来，观白骨。佛说一切法，为度一切心，我无一切心，何用一切法。这是《金刚经》彻底的意义，佛都告诉你了，你还要求这个法，求那个法，千里迢迢从外国跑回来，非要在这里学不可。那当然！因为你有一切心嘛！你就必须回来求一切法。

“诳捏空拳大小擎”，佛说他说法，如空拳哄小儿。小孩子哭，你只要能使他不哭，我里边有糖，我给你一毛钱，实际上都没有，都是哄那个小孩罢了。禅宗有个祖师五祖演，编了两个故事，说明佛法修行的道理。

小偷与越狱的人

一个是小偷的故事，大概很多人都听过的，我们再重复一次。有一个小偷本事高强，儿子长大了，就缠着要他传衣钵。有一天被儿子缠不过了，就答应当天夜里带他去偷。父子偷偷摸进了一家人家，发现房间内有个大柜子，这个父亲想办法把锁打开了，叫儿子进去拿东西。儿子进了柜子，这个父亲立刻把柜门关上锁住，并且大叫有贼啊……然后自己跑掉了。这一家人被吵醒都起来了，点起灯火到处找，有个丫头拿着蜡烛进了房间，柜子中的儿子情急智生，就用口技学老鼠打架，吱吱吱吵个不停。丫头叫了起来，太太，不得了啦！小偷没有看见，柜子里有老鼠作窝啊！立刻拿钥匙开锁，这个小偷的儿子冲出来，一口气把蜡烛吹灭，就跑掉了。跑回家中看见老子躺在那里睡觉，儿子就把他叫醒，质问他为什么这样害自己的儿子！这个父亲说：你不是出来了吗？你成功啦！衣钵传给你啦！他说小偷无定法，只要你逃得出来，就成功了。所以五祖演第一个就告诉徒弟们，要成佛没有定法，随便修哪一样，自己想办法。

有一次，五祖演对徒弟们说，佛法大乘、小乘，还来个《金刚经》，唉呀！不要那么啰嗦！我告诉你们一个故事：

有一个犯人坐牢，判了无期徒刑，他想逃出监牢，就与有些同牢的难友商量，那些做小偷的都不说话；可是不久小偷慢慢挖地洞，一天挖一点，最后成功了。等到小偷逃走，这个犯人就把地洞盖好，他自己呢！不想逃，反而跟那个看守变成好朋友。家里送来好吃的，大家一起吃，好玩的一起玩，后来与看守人无话不谈，大家放心他，晓得他不想逃。慢慢的，有一天家里大拜拜，送来很多的虾啊鱼啊！肉

啊！白兰地酒、金门高粱、啤酒都有。他请这个牢里的看守一起来庆祝，等到看守的人酒喝醉了，他就从看守身上把钥匙取出来，打开自己手铐脚镣，穿上看守人的制服，把牢门打开，他就大摇大摆地走了。

五祖演说，那个学小乘的呀！就是学那个小偷，花了很大的功力挖个地洞逃出来，逃出来以后，还很可怜的，东躲西躲。学大乘的啊，想要跳出这个世界的牢笼，要跟牢犯、阎王、看守都变成朋友才行。学大乘就是这个样子。佛法讲三界如牢狱，至于什么方法逃出来，不论念佛，拜佛，还是念咒子，是密宗还是显教，都不管，你只要有办法出得来就行。这就是佛说无定法的道理。

第十品　庄严净土分

佛告须菩提。于意云何。如来昔在然灯佛所。于法有所得不。不也。世尊。如来在然灯佛所。于法实无所得。须菩提。于意云何。菩萨庄严佛土不。不也。世尊。何以故。庄严佛土者。即非庄严。是名庄严。是故须菩提。诸菩萨摩诃萨。应如是生清净心。不应住色生心。不应住声香味触法生心。应无所住。而生其心。须菩提。譬如有人。身如须弥山王。于意云何。是身为大不。须菩提言。甚大。世尊。何以故。佛说非身。是名大身。

心空及第归

现在讲第十品经文之前，先讲一下庄严净土，这是大般若的净土，佛的净土，不是仅指西方极乐净土。所谓庄严净土就是一念不生全体现，是心清净，心空，真净土。

说到这里，想到禅宗丹霞祖师的一副对联；丹霞祖师与吕纯阳一样，是唐朝人，都是去考功名，半途改去修道。这位丹霞在赶考的路上，遇到一个人与他闲谈，后来对他说，看你这个人的志气才华，何必要考功名，你到江西的考场找马祖，可以成佛，比这个功名好。后来丹霞就去找马祖了，这是丹霞禅师的公案。

丹霞的禅堂有一副对联：“此是选佛场，心空及第归。”等于说我们这个禅堂也是考场，是选佛的考场，心空就是净土，就考取了。真能够空此一念就考取了，心空及第归。学佛的究竟，就是空此一念，俗名叫做现在的现实净土。所以佛在维摩经上说，“随其心净则佛土净”，处处都是净土，处处都是极乐世界，只要心净就是净土了。

《金刚经》的这一品，梁昭明太子给它的标题是：“庄严净土分”。

“佛告须菩提。于意云何。如来昔在然灯佛所。于法有所得不。”

前面这一分是佛与须菩提的对话，讨论修小乘四果罗汉的境界，讨论到这里为止。现在佛拿自己的经验来谈了，他说，我当年在然灯

佛那里，得了个什么法吗？这个“当年”很早了，不是前生的事，是很多生以前的事，第一个给佛印证的老师就是然灯佛，后来小说《封神演义》上写成然灯道人。这个然灯佛是古佛，非常远古，地球没有形成以前那么古。佛说他当年在然灯佛那里修行，然灯佛给他授记印证，他得到了一个什么东西吗？

“不也，世尊。如来在然灯佛所。于法实无所得。”

须菩提说：不是的，据我的了解，你当时在然灯佛那里，你真正的境界，了无所得，一切都空，空到极点，连有所得、无所得、空的境界都没有了。须菩提答复到这里，佛不讲话了，第二个问题来了。

庄严佛土在哪里

“须菩提。于意云何。菩萨庄严佛土不。不也。世尊。”

他说我问你，你认为一切菩萨有一个另外的世界，譬如天堂，天堂外面的国土等，一个另外非常庄严、好看、漂亮的佛土吗？

根据《金刚经》这一句，我经常对同学们说，你们可以写一本比较宗教的书，把各个宗教描写天堂、佛国的书，写出来作一个比较，这些资料都有。西方人讲的天堂，其中布置都是西方式的，而且你注意，都是欧洲式的，那个神啊，空中的天使，也是欧洲形式的；印度人讲的是印度形式的，中国人讲的，穿的衣服是中国式的。

究竟天堂或者佛土是什么形状呢？那就是说，随便你爱画成什么形状就什么形状，反正大家都没有去过。

所以一般人心中的佛国世界及庄严佛土，都是因人而异的，爱黄金的人想到的是黄金遍地；爱山水的人，一定梦到佛站在高山顶上，好清净！好美！这叫作各如其所好，也就是《楞严经》上的四句话，“随众生心，应所知量，循业发现，宁有方所”。

世界上一切知识的范围，宗教哲学的境界，都是依一般人自己的心灵造成的。随众生心量的大小，你那个天堂，你那个佛土，也有大小。应你所知的范围，量的大小，佛国就有多大小。

循业发现，有些人同样的学佛打坐，但所看到的佛都不一定，你那个佛鼻子高一点，我那个佛鼻子塌一点，总有点不同。这是什么道

理？是个人心境业力的发现不同。宁有方所，没有一个固定的方向，没有一个固定的心所作用，是绝对的唯心，纯粹的唯心。

所以佛在这里问，“菩萨庄严佛土不”？须菩提说不是的，他否认所谓的庄严佛土世界存在。

“何以故。庄严佛土者。即非庄严。是名庄严。”

《金刚经》常用这种论辩方法，所谓庄严佛土，只是一句形容的话；“即非庄严”，实际上不是我们想象的那种庄严。我们想象的庄严，一定是地方清净，大家闭着眼一想啊，一定想一个什么都没有，空空洞洞的境界。但是这只是你想象的，有这么一个境界相，已经是不庄严了。绝对的清净，绝对的空，绝对不是你想象的，是名庄严，所以叫做不可思议。

这三句话，正，反，最后的综合，告诉你毕竟的空灵，而你所讲的空，想象当中的空，已经是不空了。真正佛土的庄严，你没有亲自证到过，不要空洞地想。这是须菩提回答的道理。

打火机

“是故须菩提。诸菩萨摩诃萨。应如是生清净心。不应住色生心。不应住声香味触法生心。应无所住。而生其心。”

教我们修行的方法来了，注意啊！《金刚经》讲到这里，就告诉我们一个修行的方法，是第二等的方法，因为第一等的大家不懂，是没有字的；第二等是有字的，应无所住。什么叫无所住呢？应随时生清净心。譬如有人讲，老师啊，这两天修行很好呢！有清净心。现在大家听过《金刚经》，很内行了，他只要有一个清净心，已经是所知量，范围很有限了。

现在佛解释什么叫清净心？“不应住色生心。不应住声香味触法生心。应无所住。而生其心。”禅宗六祖初步悟道，就是这一句话，听到了“应无所住而生其心”就开悟了。此心本来无所住的啊！因为你不明白此心无所住，无所住是毕竟空；有个空的境界，就不对了，就有所住了，就住在空上了，那是住法而生心，住在空法上。

所以真正的清净心，不是有个光，有个境界，而是不住色，不住声香味触法，他说真正的修行，应无所住而生其心。应该随时随地无所住，坦坦然，物来则应，过去不留。用我们常谈的这两句话，勉强来描写，就是此心无事，像个镜子，心如明镜台，有境界来就照，用过了就没有。当年我有个朋友，学佛有点心得，那个时候刚刚有打火机，人家问他，佛是什么？他说就像个打火机一样，卡达！用它就有，不用就没有。

因师而瞎的眼

“须菩提。譬如有人。身如须弥山王。于意云何。是身为大不。须菩提言。甚大。世尊。何以故。佛说非身。是名大身。”

“譬如有人，身如须弥山王”，注意这一句话喔！须弥山王就是讲法身，得到应无所住，而生其心，可以初步证到一点法身了。法身是不生不灭，不垢不净，不增不减，所以法身也是大身，也叫做无边身。他说你要得到应无所住而生其心啊！对佛的法身庄严净土，都知道了，佛的世界，佛的净土，就是这个样子。他说，我再告诉你啊！假使我讲一个人，身体大得像须弥山一样，像喜马拉雅山那么大，胖得比昆仑山还要胖，你说他大不大？那是一个譬喻，是说法身无量无边的大，永远的不生不死。佛告诉他最后的结论，“佛说非身，是名大身”。摆脱了我们肉体的身见，身见就是八十八结使第一个解脱不了的疙瘩，把身见空掉了以后，就可以证得不生不死的法身。

不生不死的法身，也是一句抽象的话，佛法只有实证，你证到了以后才知道，是法不可说，不可说，凡是说的都不对，这个就是法身。所以禅宗讲的悟道，第一步就是要证得这个空性的法身，身见才能够脱掉，才可以说学禅。

这两天你们考试的题目禅是什么？大家答的都是牛头不对马嘴；禅是佛的心法，根据《楞伽经》，或根据《金刚经》，佛讲得很清楚；可是大家没有留意，随便说要学禅，观念、见地上都不清楚。这个见地不清楚就一错再错，所有的修持做功夫，走的都是歪路，因为

起步走错了。这不能瞎搞的，不能乱玩的，所以禅宗祖师有一句话：“我眼本明，因师故瞎。”这是一个大禅师悟道后讲的两句话，因为原来的师父指导错误，以至本来明亮的眼睛，等于被老师弄瞎了，看不清楚。所以那些乱七八糟的著作，与我一样，乱搞的，经常会把人家的眼睛搞瞎了的，这一点要注意，要特别注意！

这一品庄严净土，我们给它的结论偈子如下：

第十品偈颂

外我无身是大身，若留净土即留尘。
然灯吩咐庄严地，挂角羚羊何处寻？

“外我无身是大身”，外我无身是引用老子的话，“外其身而后身存”。我们学佛修道，先把身见能够解脱了，所以外我无身，到达了无身见的境界，那第一步的学佛，已经证得了。法身也就是大身。

“若留净土即留尘”，你心中还有一个净土，认为是佛境界，这个清净就是尘，留尘就是障碍。

“然灯吩咐庄严地”，佛不是说吗？他在然灯佛那里悟道，所以然灯佛给他授记，说他悟了，再转身修持，将来在这个世界上成佛，做教主，说这个证道是庄严净土。名词上叫做净土，叫心净，叫心印，并没有个实际的境界啊！若有个实际境界，若留净土即留尘。所以然灯吩咐庄严地，就像禅宗祖师说的：“挂角羚羊何处寻。”据说羚羊睡觉的时候，把身体一翘，羊角挂在树上就睡觉了，打猎的人不知道，在地上找这个羚羊也找不到。所以说我们一切应无所住而生其心，此心本如羚羊挂角。其实，只是譬喻而已。

譬如我们两个钟头来研究《金刚经》，这一百二十分钟的时间，所说的，所听的，都是挂角羚羊何处寻，现在就在净土中了。

第十一品　无为福胜分

须菩提。如恒河中所有沙数。如是沙等恒河。于意云何。是诸恒河沙。宁为多不。须菩提言。甚多。世尊。但诸恒河尚多无数。何况其沙。须菩提。我今实言告汝。若有善男子。善女人。以七宝满尔所恒河沙数三千大千世界。以用布施。得福多不。须菩提言。甚多。世尊。佛告须菩提。若善男子。善女人。于此经中。乃至受持四句偈等。为他人说。而此福德。胜前福德。

不可数的福

今天《金刚经》说到第十一品了，是“无为福胜分”。这个题目，虽然都是后世加的，但是重点都标出来了。

无为福属于清福之类。无为福胜就是说清净的福气高过世间一切功名富贵的福气。胜就是超过，超越的意思。

上一品讲到大身的问题，就是指一切众生的生命，肉身后面，那个形而上的根本的身，叫做法身，不生不死的大身。

现在就转到福气的问题！人要找到自己生命的本源，得到那个不生不死的大身，那是需要多大的福气啊！这个福气是无为之福，这一品就是讨论这个问题。

> “须菩提。如恒河中所有沙数。如是沙等恒河。于意云何。是诸恒河沙。宁为多不。须菩提言。甚多。世尊。但诸恒河。尚多无数。何况其沙。”

恒河是印度一个主要的大河，就像中国的黄河一样。现在佛提出来一个问题，恒河里头沙子有多少？数也数不清，多到没有办法计算，这是第一句的一个观念。

第二个观念，“如是沙等恒河”，还有很多条恒河，像恒河沙那么多条的河，这是第二个观念。“于意云何”，你的意思看看，“是诸恒河沙”，是所有这么多条恒河里头的沙子，“宁为多不”？是不

是很多？“须菩提言，甚多，世尊。”须菩提就说了，世尊，佛啊！这当然很多很多啦！

佛又说：“但诸恒河，尚多无数，何况其沙。”这个世界里，我们这个宇宙里，在印度是看到一条恒河！在中国还有一条黄河呢！在欧洲或其他各地，都有一条极大的河，很多像这样的大河，还多得很。

这里我们看到两个观念，第一个就是佛说的三千大千世界，佛的世界宇宙观，每一个宇宙里河流多少？佛经上常说，我没有办法告诉你，因为你们的知识不够，无法了解。过去我们听了好像说空话，现在因为科学的证明，就晓得他所说是老实话。

其次第二点，他就告诉须菩提，像恒河一样的河流都多得数不清了，何况每一条河流的沙子呢？更数不清了。

“须菩提，我今实言告汝。”

讲到这里，他又叫一声须菩提，我老实告诉你：

“若有善男子。善女人。以七宝满尔所恒河沙数三千大千世界。以用布施。得福多不。”

这几句话连起来是一个问题，我现在要老实告诉你，假定现在所有世界上不管男的女的，用人世间最贵重的七宝，“满尔所”，装满了你所住的这个像恒河沙数多的三千大千世界，都拿来布施给人家，救济世界上所有的众生，你想这个大好人，得福多不多？他所得的善报多不多？

“须菩提言。甚多。世尊。”

这当然太大了，这个人做了这样的善事，这福报太大了。

受持四句偈

“佛告须菩提。若善男子。善女人。于此经中。乃至受持四句偈等。为他人说。而此福德。胜前福德。”

这就很严重了，他说假使这个世界上，有一个善人，对于《金刚经》的内容完全了解了；乃至“受持”，这两个字特别注意啊！意思是接受了，并且照着经典上去修持。

进一步说，对于《金刚经》的道理义理了解了，功夫证到了，有所领受；道理上领受没有用，是真的懂了佛法，身心有感受，有转变了，这个才叫受。光是受还不算数。要永恒保持那个状况、那个境界，所以叫做受持。

受持二字不要随便把它看过去了，有人天天一卷《金刚经》，也叫受持，那是普通的，因为念完《金刚经》，你就不管了。

如果懂了经的扼要，等于吃饭吃菜一样，最精华的营养已经吸收到了，用不着管那些渣子。《金刚经》中也讲过，佛所说的法，像过河的船一样，你已经过了河，这个船就不要了；你《金刚经》不念都没有关系，就是要你真懂得，那才叫受持。

假使有这样一个人，不要说受持全部的《金刚经》，只要中间的四句偈，能够真正领悟了，有所领受，而保持境界，然后再来教导别人，为他人解说，这个人的福报，比用全宇宙财宝布施的福报还要大。

这个很严重啊！这样说来，那讲《金刚经》的人，福报就大得不得了啦，大得没有办法装了，连宇宙都装不下了吧！这个福报是无为之福，清净的福，可不是世间的鸿福。

关于这个四句偈等，前面已经提过，是千古以来研究《金刚经》经常问的。因为《金刚经》四句偈不止一个，经里头好的句子，都是四句连起来的，没有说究竟是哪个四句偈，这是一个大问题。

我们可以告诉年轻人作参考，我的话不一定对，你们诸位用自己的般若去参究。佛说过的，他说的话不算数，他的话就是医生开的药方，治你的病，你的病治好以后，如果你还捏着这个药方不放，那你就变疯子了，这是《金刚经》里他自己讲的。

禅宗各宗各派，经常提到一句话，要“离四句，绝百非”，这样才能够研究佛法。离开了四句，绝掉了百非，一切都不对，都要把它放掉。

离四句绝百非，也就是一切的否定。那四句也在《金刚经》上，也不在《金刚经》上，就是“空”、“有”、“亦空亦有”、“非空非有”这四句。世界上的事情、道理，都是相对的，正，反，不正不反，即正即反。

所以说，离四句绝百非，才是真正受持了《金刚经》的要义，四句偈的道理，就是这个要义。

这一品是说明无为福的重要，也就是说学佛修道的结果，是求无为之果，中文翻译叫无为，梵文就叫涅槃，涅槃就是无为的意思。无为之道就是最上等的成就。

从这一点说起来，大家在那里打坐做功夫可不是无为啊！相反的，那是非常有为！在那里打坐做功夫，深怕功夫掉了，深怕境界跑了，有时候偶然来一点清净，把清净抓得比七宝还要牢，深怕清净跑掉了。

有些人打坐，两个眼睛看着地下，我在年轻的时候就过来问，你丢了什么东西？他说没有丢什么呀！我说那你为什么老是盯在地上看，好像东西掉了一样。

可见多数人都在有为之中，达不到无为；真达到了无为，那就是成道的境界。

资粮

那么，要怎么样才能成道呢？要依循行为上的善行成就，福德成就，自然可以成道。所以学佛只有两种要事，一个是智慧资粮，一个是福德资粮。譬如我们现在研究《金刚经》，以及所有的佛经，都是找智慧，就是储备智慧的资粮。诸恶莫作，众善奉行，是找福德的资粮，智慧不够不能成道，虽有智慧，福报不够也不能成道。

但是在这个有缺陷的世界上，没有一个人的人生是圆满的，假使圆满他就早死掉了，因为佛称的娑婆世界，是一个缺陷的世界；所以要保留一点缺陷才好。曾国藩到晚年，也很了解这个道理，他自己的书房叫做求缺斋，一切太满足了是很可怕的，希望求到一点缺陷。

因此在这个有缺陷的世界，有福报的人没有智慧，有智慧的人没有福报。书读得好的，多半是福报差一点；命运好一点的人，多半在知识上少一点，有了这一面就少掉那一面。要想什么都归了你，那只有成佛才行。

可是成佛求的不是这个福报，而是无为之福，无为之福是很难的。

现在看无为福胜的偈子：

第十一品偈颂

万斛珠量斗富豪，江山无主月轮高。

娑婆泪海三千界，争入空王眼睫毛。

这是我给这一品的结论，这个偈子的意思就是说，古代有钱的人用斗量珠斗那些豪富。譬如魏晋时候，一个有名的大富豪叫石崇，家里财产不晓得有多少，金刚钻，珍珠都是用斗来量。有钱人家都爱跟别人比斗自己的财产，就是：

“万斛珠量斗富豪”，在普通人眼里，这个人福气大，有那么多财产；不过，有人比他还厉害，就是皇帝。如果皇帝发了脾气的话，一概没收，他也就没有了，所以皇帝的福报比他还要大。

“江山无主月轮高”，但是我们看看历史，大福报的皇帝们，现在都过去了，也没有了。这个江山世界，谁能够做得了主啊！一代一代，一个一个都换过去了。但是几千年前那个月亮，今天出来，明天还是出来，汉朝出来，唐朝还是出来，它管你世界上的人闹些什么！以帝王之富贵，也不过是一场春梦。

“娑婆泪海三千界”，可是这个世界上的众生，对于富贵的福报，看得很重，由生追求到死，到死还不肯放手。所以，常啼菩萨永远在哭，悲痛这个众生的愚痴、愚蠢。这个世界叫娑婆世界，娑婆泪海啊！个个都是可怜人。

“争入空王眼睫毛”，空王就是释迦牟尼佛，成佛了的人称空王。成了空王的人，眼睛这么一眨，看一下，一切皆空；一万年的历史也是弹指过去了，这一切的富贵像灰尘一样的过去了。但是，要想证到这个道果，就要超越人世间的福德，要有真正大福报的人，才能了解《金刚经》的经义，有智慧成就的人，才能成佛。

由此我们可以了解，这一品里所讲的福德，才是真正的福德，是智慧的福德，大智慧就是大福德，这个智慧的福德不是钱可以买的。

世界上最值钱的东西也最不值钱，最值钱的东西没有价钱，智慧是绝对无价；但是智慧也一毛钱都不值，这就是佛常说的众生颠倒。“争入空王眼睫毛”，大家争先恐后的想成佛。

第十二品　尊重正教分

复次。须菩提。随说是经。乃至四句偈等。当知此处。一切世间天人阿修罗。皆应供养。如佛塔庙。何况有人。尽能受持读诵。须菩提。当知是人。成就最上第一希有之法。若是经典所在之处。即为有佛。若尊重弟子。

放《金刚经》的地方

“复次。须菩提。随说是经。乃至四句偈等。当知此处。一切世间天人阿修罗。皆应供养。如佛塔庙。”

这是佛吩咐的话，我们要特别注意。他说须菩提啊！“随说是经”，再次告诉你，这个《金刚经》，乃至《金刚经》里面的四句偈等，它有多大的感染力呢？当这一本经放在这里，“当知此处”，你应该要了解这个放经的地方，只要有这个经摆在那里，或者经里的四句偈放在那里，他说不管天、鬼、神、阿修罗等，都要磕头膜拜，就应当供养。

他说这一本经，或者里头的四句要义，就代表了佛的塔庙，好严重啊！可是几十年来用《金刚经》包烧饼油条的也很多呢！那个时候《金刚经》不是塔庙，而是烧饼油条了。

“何况有人。尽能受持读诵。须菩提。当知是人。成就最上第一希有之法。若是经典所在之处。即为有佛。若尊重弟子。”

这本经典乃至四句偈在那里一摆，就代表了释迦牟尼佛本身在此，有那么严重！一切天、人、神、魔鬼，不能不顶礼膜拜。更何况还有人能够研究这个经典，懂了这个经典，进而修行，领受在心，保持佛的境界；乃至有人，每天念一卷，或者一节《金刚经》，这个功德大得不得了，威力也大得很。

须菩提啊！我告诉你：

“当知是人成就最上第一希有之法。若是经典所在之处，即为有佛，若尊重弟子。”你要知道啊，这个人如果能够照样的印出来；古代是靠写经的，有的出家人还刺血写经，大陆上常有人这样写经，不过只能拿来供养，因为白纸上用血写起来呈半咖啡色，并不清楚。

我年轻时皈依一位普钦大法师，他刺血写了一部《华严经》，八十卷啊！《金刚经》才一卷！他写了三年，也是八指头陀，两个指头燃了供佛的。燃指供佛是用棉花包起手指，放在油里泡，然后用火点燃供佛。要跪在那里声色不动，脸都不红，所以说，不能不使人肃然起敬。后来他闲谈时告诉我，血刺出来，马上拿笔蘸去写是不行的，因为血会凝结成块，所以血滴下来以后，马上用中药店买的白芨，一起像研墨一样研开才能用。古人经典要靠抄写，所以写经的功德很大，现在是靠印刷就行了。

《金刚经》放在何处

佛告诉须菩提，一个人能够喜爱《金刚经》，研究它又使它流通，这个人已经成功了，在这个世界上是第一等人，成就了最为希有之法。是人中少有的了不起，成就第一希有之法。在四川、湖北经常用的一句土话，对于很久没有来的朋友，偶然来了，称他为希客，难得来一次的希客。也就是稀少之稀，两个字通用。

刚才说，这本经典所在的地方，就等于代表了佛，等于佛就在这里，甚至代表佛的弟子们，须菩提、舍利佛、目连、迦叶等，这个经典多严重啊！

可是我刚才向大家报告，包油条也经常看到，就像当年我印禅宗的《指月录》这本书的故事一样。还记得是请萧先生和好多人帮忙，印好了《指月录》，但是销不掉，有个朋友向屠宰公会推销，一共销了二三十部，等到后来《指月录》没有了，我就请他赶快想办法把那些书收回来，他跑去只要到了三五部，原来他们用来包猪肉包掉了。

天下有这样的事情！佛经拿来包猪肉，这都是现在的公案。前面说到《金刚经》有这么严重、这么伟大，我们现在人各一本，不知道有多少塔庙啊！

大家千万注意！读《金刚经》，读佛经，千万不要被文字骗过去。这本经典在这里真有那么大的威力吗？

我讲一个故事，这是中国读书人过去所讲的，说《易经》有八卦可以驱鬼，所以有个年轻人跑到深山里头读书，除了读的书以外，特

别带了一本《易经》，放在枕头下。因为怕鬼，夜里听到鬼叫，他就拼命拿《易经》出来摇，越摇鬼越叫得响，一夜吓得半死，等到天亮跑到屋外一看，原来是窗外一条绳子，挂在树上，夜里大风一吹发出声响，他当成鬼了。

所以《易经》连绳子都赶不跑的，一本《金刚经》是不是同样的道理呢？当然也一样。

那么这怎么解释呢？这是说要变成你自己，经义在你自己心中才行。佛所说经典在的这个地方等于是塔庙，但是他没有讲是这一本印的书啊！他也没有讲在什么地方啊！

所以我们要重复古人的偈子，这个偈子是很有道理的：“佛在灵山莫远求，灵山只在汝心头，人人有个灵山塔，好向灵山塔下修。”佛在灵山，你不要跑去找了，灵山只在你心中，就是这个道理。

所以经典上面教你受持，这个经典在这里等于佛，即心即佛，你真悟到了金刚般若波罗密多是智慧的成就，悟道了，你这个心地的本处就是佛，就是佛的塔庙，一切天人、阿修罗，没有不皈依，不供养的，道理就是这个。

现在我们给它的偈语：

第十二品偈颂

天人针砭一言师，尊敬方知无可疑。
涕泪感恩拜未了，万缘放却只低眉。

这个偈语给它的结论，也没有什么，只是一种礼拜、一种感慨。说到真正的佛法，这一段话就是佛法，你要想开悟，就在这一品。

这其中的道理就告诉我们，做人做事就是一个恭敬的敬，就是儒家所讲的敬。一个人能够敬己，然后才可以敬人；敬别人，恭敬别人，也就是可以敬自己。一念的诚敬，当下就可以证到佛的境界，所以这一段的道理，是叫我们正信。

任何的宗教徒，不管是佛教、回教、基督教、天主教，当你一看到塔庙，真正很诚恳无所求而拜佛，那一念的尊敬，就是佛境界。第二念就不是了，拜一下然后想想，唉哟我的香蕉放在这里蛮可惜，水果在这里恐怕烂了，庙上恐怕吃不完，最好分一点给我带回去，这第二念就不是佛了。

“天人针砭一言师”，这是天人一针救命的针，中国的中医学本来是一砭二针三灸四汤药。现在所谓刮痧子、拔火罐等方法，都是砭法的遗传，原来的方法是用石头来刮的，病深一点时只好扎针。第三步就是用灸，就是拿火烧，病深进入了内脏，再吃汤药。

所以针砭两个字经常合起来用，就是由这个道理来的。当然，中国后世医学，针是针，灸是灸，砭是砭，分开了，开药方的尽管开药方，实际上，中医是连贯一套。

佛说的话是向人天下了一针，针砭就是这一念，一句话。所以我们称佛为天人师，这一句话是什么呢？

“尊敬方知无可疑”，就是尊重，尊重就是恭敬。一尊重啊，当下可以悟道，所以只有感谢这一句话。

“涕泪感恩拜未了”，感谢懂了这一句话以后，放下万缘，佛的塔就是这里，佛的庙在哪里？就是这里，佛法在哪里？就在这里。

“万缘放却只低眉”，所以菩萨慈目低眉，眼睛一闭，一打坐，万缘放下。

第十三品　如法受持分

尔时须菩提白佛言。世尊。当何名此经。我等云何奉持。佛告须菩提。是经名为金刚般若波罗密。以是名字。汝当奉持。所以者何。须菩提。佛说般若波罗密。即非般若波罗密。是名般若波罗密。须菩提。于意云何。如来有所说法不。须菩提白佛言。世尊。如来无所说。须菩提。于意云何。三千大千世界所有微尘。是为多不。须菩提言。甚多。世尊。须菩提。诸微尘。如来说非微尘。是名微尘。如来说世界。非世界。是名世界。须菩提。于意云何。可以三十二相见如来不。不也。世尊。不可以三十二相得见如来。何以故。如来说三十二相。即是非相。是名三十二相。须菩提。若有善男子。善女人。以恒河沙等身命布施。若复有人。于此经中。乃至受持四句偈等。为他人说。其福甚多。

再说大智慧

现在开始《金刚经》的修法了。大家不要忘记前面说过，从第一品到了第十品已经告一段落，佛已经告诉我们一个修道的方法，就是应无所住，一切不住的这个方法。你做到了一切不住，你就懂了般若波罗密。十三品说修法之前，插进来十一、十二两品，说明这个重要性，以及要如何尊重；说完以后，佛另起炉灶，开始又告诉我们一个方法。

“尔时须菩提白佛言。世尊。当何名此经。我等云何奉持。”

佛的经典都是与弟子们当场商量，来决定这一本经的经名。这里须菩提就提出来问，将来这个记录要如何定名？我们将来（也代表将来的人）看了这个佛经，怎么样依您所教来奉行？怎么样修行？

“佛告须菩提。是经名为金刚般若波罗密。以是名字。汝当奉持。”

你可以把这一次的对话记下来。这一本经典，叫做《金刚般若波罗密》，你就用这个名字来奉持就好了。

“所以者何。须菩提。佛说般若波罗密。即非般若波罗密。是名般若波罗密。”

《金刚经》经常碰到这些话，就是儒家经常反对的，认为这样一句话，翻来覆去，般若波罗密，不是般若波罗密，就是般若波罗密，

好像很不合理。

实际上，《金刚经》是无上智慧法门，佛自己说，什么理由呢？须菩提你要知道，真正的佛法没有定法。

人说非要拜佛不可，西藏密宗非要吃荤不可，中国显教非要吃素不可，非要这样不可，那样不可，这都是定法，不是佛法；那些说法只是教育法一时的方便，不是究竟。所以佛在这里充分地告诉我们，不可执著一法为佛法，那都搞错了，那都是毁谤佛，因为佛无定法。

这个意思也就是说，不一定这个形式就叫佛教，那个形式也是佛教。所以你们青年们要弘法，能够一句佛话也不讲，一个佛字也不提，就能将这个道理教导别人，就是佛法！何必要加一个“佛”字呢？那只是外衣呀！这个外衣是可以脱掉的。

所以，开始我们已说过，真正的佛法是超越一切宗教、哲学，一切形式之上的。也就是佛说，真正的智慧成就，即非般若波罗密；智慧到了极点啊，没有智慧的境界，那才是真智慧。这也等于老子说的，大智若愚；智慧真到了极点，就是最平淡的人。世界上最高明的人，往往就是最平凡，相反的，平凡就是伟大。

有些同学们常问，那悟道的智慧在哪里呢？我说就在你那里，“小心啊！”这一句就是“道”；“留意啊！”这一句话就是“道”。因为你的“意”就是留不住，你能留到意就得道了。小心！你就是小不了心，你小到那么小心，就得道了。不要看到世界上这些都认为通俗，这都是金刚般若波罗密。最平凡的一句话，你能懂得了，就是圣人在说法。留意，谁能把意留得住？小心，谁能把心小得了，做到了，就得道了。般若波罗密，即非般若波罗密。

黄山谷与晦堂

刚才我们讲到，佛说般若波罗密，即非般若波罗密，是名般若波罗密。这其中还有一层意义，我们需要了解；因为佛讲这个大智慧成就，般若波罗密，就是智慧到彼岸，所以有些学佛的人，就天天去求智慧。般若波罗密，即非般若波罗密，成佛的那个智慧，不要向外求啊！它并不离开世间的一切。世间法就是佛法，任何学问、任何事情，都是佛法，这一点要特别了解，千万不要认为般若波罗密有一个特殊的智慧，会一下蹦出来开悟，很多人都有这个错误的观念。佛告诉你般若波罗密，即非般若波罗密，是名般若波罗密。一切世间的学问、智慧、思想，一切世间的事，在在处处都可以使你悟道，所以禅宗悟道的人，有几句名言：“青青翠竹，悉是法身。郁郁黄花，无非般若。”般若在哪里？到处都是。中国的禅宗，专以《金刚经》为主体，有人因而开悟，并不是念《金刚经》开悟，很多人随时随地开悟，这是开悟以后讲出来的话。

其实，我们现在看马路上，车如流水马如龙，那个就是般若，你看到了、了解了，当下悟道，也就是青青翠竹，悉是法身，到处都是这个不生不死的法身。郁郁黄花是形容之词，开的是韭菜花也行，也无非般若。他说在看花中就能悟道了，在风景中也能悟道，就能成佛。这些就是禅宗的公案。

宋朝与苏东坡齐名的一位诗人，名叫黄山谷，跟晦堂禅师学禅。他的学问好，《金刚经》更不在话下，但是跟了三年还没有悟道。有一天他问晦堂禅师，有什么方便法门告诉他一点好不好？等于我们现

在年轻人呀！都想在老师那里求一个秘诀，这样他马上就可以悟道成佛了，黄山谷也一样。晦堂禅师说：你读过《论语》没有？

这一句话问我们是不要紧啊！问黄山谷却是个侮辱，古代读书人，小孩时代就会背《论语》了。既然师父问，黄山谷有什么办法，只好说：当然读过啦！师父说：论语上有两句话：“二三子，我无隐乎尔！”二三子就是你们这几个学生！孔子说，不要以为我隐瞒你们，我没有保留什么秘密啊！早就传给你们了。

黄山谷这一下脸红了，又变绿了，告诉师父实在不懂！老和尚这么一拂袖就出去了，他哑口无言，心中闷得很苦，只好跟在师父后边走。这个晦堂禅师一边走，没有回头看他，晓得他会跟来的。走到山上，秋天桂花开，香得很，到了这个环境，师父就回头问黄山谷：你闻到桂花香了吗？文字上记载：“汝闻木樨花香么？”

黄山谷先被师父一棍子打闷了，师父在前面大模大样地走，不理他，他跟在后面，就像小学生挨了老师处罚的那个味道，心里又发闷；这一下，老师又问他闻不闻到木樨桂花香味！他当然把鼻子翘起，闻啊闻啊！然后说：我闻到了。他师父接着讲：“二三子，我无隐乎尔！”这一下他悟道了。所谓般若波罗密，即非般若波罗密，是名般若波罗密。这是有名的黄山谷悟道公案。

黄山谷与黄龙死心悟新

他悟道以后，很不得了，官大、学问好、诗好、字好，样样好，道也懂、佛也懂，好到没有再好了，所谓第一希有之人。第一希有就很傲慢，除了师父以外，天下人不在话下。后来晦堂禅师涅槃了，就交代自己得法弟子，比黄山谷年轻的黄龙死心悟新禅师说：你那位居士兄黄山谷，悟是悟了，没有大彻大悟，只有一半，谁都拿他没办法，现在我走了，你拿他有办法，你要好好教他。黄龙死心悟新马上就通知，叫黄山谷前来，师父涅槃了，要烧化。

当和尚死了，盘腿在座上抬出去，得法的弟子，拿一个火把准备烧化，站在前面是要说法的。这个时候，黄山谷赶来了，一看这个师弟，小和尚一个。黄龙死心悟新虽然年轻，却是大彻大悟了的，比黄山谷境界高，又是继任的和尚，执法如山。黄山谷一来，黄龙死心悟新拿着火把对这位师兄说：我问你，现在我马上要点火了，师父的肉身要烧化了，我这火一下去，师父化掉了，你跟师父两个在哪里相见？你说！黄山谷答不出来了，是呀！这个问题很严重，师父肉身化掉了，自己将来也要死掉的，两个在哪里相见？

你们在座大家也说说看！有人一定说西方极乐世界见面，黄山谷不会那么讲。不要说别的，我们大家坐在这里，都是现在人，你们大家回去，夜里睡着了，我夜里也睡着了，我们哪里相见？就是这个问题。

这一下黄山谷答不出来了，不是脸变绿，是变乌了，闷声不响就回去了。接着倒霉的事情也来了，因为政治上的倾轧，皇帝把他贬

官，调到贵州乡下地方，当个什么小职员，从那么高的地位，一下摔下来，一般人怎么忍受啊！

刚才讲到无为福胜，倒霉了，他正好修道。在到桂林的路上，有两个差人押着去报到，差人怕他将来又调高官，也不太为难他，他就沿途打坐，参禅。有一天中午很热，他就跟这两个押解的人商量，想午睡休息一下。古人睡的枕头是木头做的，他躺下去一下不小心，那个枕头蹦咚掉在地下，他吓了一跳，这下子真正开悟了。他也不要睡觉了，立刻写了封信，叫人赶快送到庐山给黄龙死心悟新禅师，他说：平常啊！我的文章，我的道，天下人没有哪个不恭维我，只有你老和尚——现在叫他师弟老和尚，客气得很啦！只有你老和尚不许可我，现在想来是感恩不尽。

所以啊！般若波罗密，即非般若波罗密。真正的，另一层的，我们从道理上解释，一切世间法都是佛法；学佛法，不要被佛法困住，这样才可以学佛。如果搞得一脸佛气，满口佛话，一脑子的佛学，你已经完了，那就不是般若波罗密了。我们把这个重要的先解决，下面的慢慢就懂了。

微尘　外色尘　内色尘

“须菩提。于意云何。如来有所说法不。须菩提白佛言。世尊。如来无所说。”

我再问你，佛真正说过法吗？须菩提当场答话，就向佛说，世尊，据我所了解，你没有说过法啊！没有传过法啊。

你看，两个人当面扯谎！释迦牟尼佛三十一岁悟道三十二岁出来就开始教化了，他说了四十九年法，现在师生两个对话，却说没有说过。

“须菩提。于意云何。三千大千世界所有微尘。是为多不。须菩提言。甚多。世尊。”

这第二句问话，好像与前面不连贯似的，实际上是相连的。须菩提说了没有说法之后，佛又问了：你的意思怎么看法，这个三千大千世界，这个物质的宇宙，所有的微尘合起来，多不多啊？须菩提言：甚多，世尊。

“须菩提。诸微尘。如来说非微尘。是名微尘。如来说世界。非世界。是名世界。”

这是讲什么话？微尘不完全是灰尘，我们先叫它灰尘来讲，如来说一切的微尘非微尘；我说没有灰尘，不是灰尘，姑且叫它做灰尘。佛说这里告诉你，三千大千世界，没有世界，姑且叫它做世界。你说这讲的是什么啊？怪不得儒家认为《金刚经》不能看，不晓得讲些什

么，般若波罗密，即非般若波罗密。三千大千世界，又非三千大千世界。你说了没有？我没有说。不晓得搞些什么！

微尘是佛学里的名词，微尘又叫外色尘，过去佛经所讲的外色尘，等于现在说电子、核子、原子之类。除了外色尘，还有内色尘，内色尘厉害极了，学佛的人假使念佛念到一心不乱，或者修观想的人，观成功了，心物一元，可以变成另外一个人站在前面。大家还可以看得到，也能说话，也能做事，这就是一切唯心所造，这是内色尘的力量把它发出来的。当然，现在世界上很少有人证到这个道理，但是这是绝对的真理，是可以证到的，也就是缘起性空，性空缘起。

现在佛说的这个外色尘的微尘，再分析下去，又分成七分，就是色、声、香、味、触、法、空。所以啊！过去两千年来的佛学很难讲，大部分的佛学家和大法师们，说到这里就不说了，因为无法讲。现在科学昌明了，勉强还可以解释一下，这些，佛在两千多年前，就知道了。

核子、原子，爆发了，完全空，空了以后能够发光，能够震动声音，能够死人。所以原子一爆炸，那个空的力量一过来，人都变形了，原子尘沾到的不死也医不好了。原子、核子最后分成空，所以微尘分七分，色、声、香、味、触、法、空。

换句话说，佛告诉你，这个世界一个一个灰尘，一粒一粒灰尘，一个分子一个分子，组合拢来，构成了一个物理世界。你把地球物理世界打烂了、分析了，本来就是空的，没有世界的存在，也没有微尘的存在，一切本空，这个物质世界的空，同般若波罗密、智慧、心念最后的空是会合的，是心物一元。

会合最后是真空，那个空的境界，是佛的境界，就是悟道；那个时候的悟道，是修证到的，不是理论，要功夫证到。那个境界，不可说，不可说，说了半天，都不是，所以佛才说没有说法。须菩提讲：是啊！你没有说啊！因为实在没有办法说，说不出来的，说个空已经不是它了！说它是有，世界上有的东西又终归空的，所以空有都不能讲，即空即有，非空非有。

《金刚经》文字非常流利，很容易懂，不是理论上难懂，是修证到最难，修证到这个境界，才是真正算是学佛。

这一段说了以后，他又转到另外一个问题。

你我的三十二相

“须菩提。于意云何。可以三十二相见如来不。不也。世尊。不可以三十二相得见如来。何以故。”

我们学佛不能著相，也等于其他宗教反对拜偶像一样。什么是偶像？佛经上讲的佛不得了，每一个佛成功了有三十二相，三十二种与人不同的相貌。八十种随形好也是别人所没有的。这个问题很大，这就是话头。

比如我们塑的佛相，眉间镶颗珠子，头上鼓起来有个包包，眉间鼓起来有根白毛。这根白毛不是乱长的，平常收拢来，“白毫宛转五须弥”，向右转圈的，白毫这根毛拉出来有多大呢？有喜马拉雅山五倍那么大。“绀目澄清四大海”，那两颗眼睛发蓝的，眼白发碧青的颜色，比四大海水还清，四大海水并不清，不过形容它的清。

譬如我们讲过的，因为佛修行三大阿僧祇劫，没有讲过一句谎话，因此他的舌头吐出来，可以遍布三千大千世界，我们衣服都不能晒了，他舌头一吐出来，太阳都被他遮住了。所以佛有三十二种相，皮肤都是平满的，无一不好，出来一身都是亮光。

当年有人问我们，你们禅宗开悟了就是佛，怎么没有三十二相呀！我们看看自己，还是那个手，也没有长根毛；说开悟了，一点都没有变嘛！牙齿掉了也没长出来，头发白了也变不黑，这个悟靠不住啊！

后来再看一看，每个人都有三十二种相好，你的相，我绝对没有，我的相你也没有，你长成我那个相，你也不是你了。然后看一切众生，各有各的三十二相，八十种好。如果真执著三十二相的观念，那只能说宗教信仰则可，真正的佛法被你糟蹋了。学佛法不能著相，所以他自己提出来，问须菩提，能不能以三十二相八十种好这样的观念来看佛，须菩提回答说不可以，不可以以三十二相见如来。

如果你们打坐看到哪个佛放光，或者昨天夜里梦到，佛告诉你些什么，那是做梦，你千万记住，不能以三十二相见如来。那个梦中见的是真的假的呢？梦中见的也是真的，那是你阿赖耶识所变，不是假，自他不二，也是真的，但是你不能执著。佛说：何以故。什么理由呢？

“如来说三十二相，即是非相。是名三十二相。”

我确定地告诉你，佛说一切人成佛功德圆满，都有三十二相。这不是法身的相，法身无相，所以，可以叫他三十二相，也可以叫他六十四相。你懂了《金刚经》这个道理，你就悟到了中国的《易经》；《易经》有六十四卦，也就是六十四相，道理是完全一样的。所以啊，《易经》八八六十四卦，其实一卦都不卦，因为卦不住的，卦者变也，都是变相。讲到这里，想到一个禅宗的典故，你能理解了，你们年轻智慧高的也可以开悟。

夹山大师

有个禅宗大师叫船子诚，又名船子和尚，船子是外号，就像我们说济颠和尚，济颠是外号，法名叫道济，因为疯疯癫癫，大家叫他济颠和尚。那个船子和尚开悟后，与其他两个师兄弟下山去，有人到湖南去教化，有人到江西去教化，最后就问船子诚准备到哪里去。

船子说：师兄啊！我看你们这一生有好福报，将来可以做一方的大师，我这个苦命人，此生做个平凡的人，多做一点好事再说吧！不过拜托你们两位，将来有第一等的人才，给我送一个来，接接我的这一支。师父把学问传给我，我不交代下去，上对不起历代先圣先贤，也对不起师父啊！只要有人接我的法，我就心满意足了。

所以他就跑到江苏华亭，一个小地方，做个渡船人，一只小船整天渡人过河来去，给他钱，他收两个，不给钱也没有关系。

后来有个大法师夹山和尚，佛法好，学问好，讲经说法，听众极多，名气大得很。船子诚的师兄道吾和尚听到了，心想那个师弟船子，还天天在摇渡，道吾也是禅宗的大师，穿了件破破烂烂的和尚衣服，言不压众，貌不惊人，就去听夹山讲经。到夹山道场找个后面的角落坐下听经。听见有人起来问：“如何是法身？”夹山和尚回答：“法身无相。”又问：“如何是法眼？”他说：“法眼无瑕。”答得多好。法身无相嘛！根据《金刚经》，三十二相皆是非相。法眼是没有一点瑕疵的啊！心如明镜台，无所不照，无所不知。照佛学的理论，这个回答的确没有问题。

可是坐在那个角落的道吾，嘻！就给他那么一笑！这个笑是冷笑。夹山受不了啦，赶快下堂，经也不讲了，下来把和尚的大礼服袈裟一披，就去找这个破破烂烂的道吾和尚顶礼。他说老前辈啊！我刚才答话，哪里错了？道吾说：错倒没有错，可惜没得师承。换句话说，你理论是对，你功夫上没有到，你不要瞎说。夹山就问当今天下，哪一位是明师啊？道吾说，明师是有，但是你今天名气那么大，恐怕做不到，除非把招牌丢掉，名利不要，我再指给你一条明路。像道吾这种和尚，给师兄弟找徒弟，多有本事。

夹山果然丢弃既得盛名地位，捆一个小包袱就去了，夹山在声名显赫时居然能为道而舍弃一切，证明他后来的大彻大悟是有道理的。道吾说：我说的这个人啊！“上无片瓦，下无立锥。”上无片瓦，下无立锥，就是住在船上嘛！他说你到华亭三十里外，那个河边去找一个和尚。后来夹山就找到这个船子诚，中间我们就不详细报告了，大家可以参考《指月录》。

夹山见船子

船子诚一看这个夹山啊！将来一定是个大师，知道是师兄搞来的，夹山上船以后，也没有说出道吾，也没有自我介绍，他们两个彼此考察。

船子和尚就问夹山：“大德高栖何寺？”当时他们两个人的学问都很好，说话满口的字句文雅，夹山说：“寺即不住，住即不似。”喝！那都是开悟了的话。就是我们普通讲：你贵寺在哪里？夹山答话：“寺即不住，住即不似。”这似乎是应无所住而生其心嘛！还有所住就不是了！所以禅宗叫机锋，一句话，不等你考虑一下讲出来，等你考虑了一下再答，就已经不是了，那就住即不似了。

这两个人学问都好，佛学都呱呱叫，平常大概都在佛教刊物上登文章的！（众笑）

最后没有办法，船子和尚就拿起那个船桨，一下子就把夹山打下水去了。

人掉下水去，不会游泳，咕噜噜……狼狈不堪，刚冒上来，船子诚就说：你说你说！夹山正准备张嘴，船子又把他按下去了，来往一共按下三次。人掉到河里去了，咕噜噜水吞下去，刚刚冒上来一点，又把他按下去，你快说，一定又讲道理，寺即不住，住即不似，赶快又把他按下去，不等他讲。

最后，把他满肚子学问道理给水泡光了，再一次冒上来，夹山说我懂了，再不要把我按下去了。这一下开悟了，船子说：我告诉你，

佛法就是这样，你可以走了。

当然夹山在船上帮师父划船划了多久，就不知道，后来师父叫他走，他告辞师父走了，一边走，一边回头看这个师父。我们一定觉得他未免有情，恋恋不舍，但是这个师父一看到，说：“和尚，你以为我还没有教完你啊！”把船弄翻自己就沉下去了，这样坚定夹山的信心。不过他吩咐过夹山，从此不许住在闹市里当法师，要好好到深山里头，没得吃的都可以，古庙冷湫湫的，好好去修行，修成功了再出来。

后来不知过多少年，夹山再出来做大师，有前辈又出来请问他，如何是法身？答以法身无相。如何是法眼？答以法眼无瑕。还是这两句话。同样是这两句话，悟后是证到了这个境界，开悟前只是理念上的话。理念上虽对，但是，你嘴巴上会说，叫作口头禅，身心没有证进去。所以，有关这个相的问题就是这样，你着了相，终以为外面有个佛像，看到有个佛来，是打坐也好，入定也好，做梦也好，你看到佛在显身，你就著相了，就不是佛法。三十二相即是非相，就是这个道理。

大的功德

讲到这里，有一点很重要的交代，这个世界最高的东西，不是唯物的，是绝对唯心，但是这个心是心物一元的心，不是与唯物相对的唯心。这个心物一元的心是看不见的，不著相，不能著相。真正的佛法是破除迷信的，是不著相而起正信的，法身无相正是悟道；这就是前面讲的两个重点，讲完了，他就告诉须菩提：

> “须菩提。若有善男子。善女人。以恒河沙等身命布施。若复有人。于此经中。乃至受持四句偈等。为他人说。其福甚多。”

假使这个世界上有一个人，拿恒河沙一样的生命，布施给人家了，这个功德比把充满宇宙的财富布施还要大。

人生最舍不得是两样东西，第一是财，第二是命。当有命的时候，钱财是最舍不得的！所以有命活着的人，肯布施钱财就很了不起了。若是掉到河里马上要死的时候，你只要救我上来，什么都可以给你啊！那个时候命舍不得的；所以命比钱财还要重要。

上一节讲到拿宇宙一样多的财宝布施，得福很多，这一品更严重了，拿恒河沙那么多的身命来布施，你看这个福报大不大？当然很大，但是，却比不上懂得《金刚经》四句偈，能够受持，修证，甚至自度度他，自悟悟他，为他人说的这个大福德。

这是什么大福德？是无为之福，是正信之福。

这一品我们给它的偈语结论：

第十三品偈颂

世界微尘沤沫身，悬崖撒手漫传薪。
黄花翠竹寻常事，般若由来触处津。

“世界微尘沤沫身”，这个世界是物理、物质的微尘累积所造成的。微尘质量没有形成之先是空的，形成以后，变化到最后没有世界物质存在时，又归于空的。

何况众生偶尔暂存的生命，只如水上浮沤泡沫，空作有时有亦幻，幻有灭去还归空。

“悬崖撒手漫传薪”，如果证悟到“缘起幻有，性自真空。空生幻灭，缘起无常”。便知有亦不假，空亦不真。到此犹如古德所说：“悬崖撒手，自肯承当。绝后再苏，欺君不得。”便可此心安住，得大自在了。

“黄花翠竹寻常事”，然后回观古德所说：“青青翠竹，悉是法身。郁郁黄花，无非般若。”便知本来平实，一切现成。

“般若由来触处津”是说：原来般若波罗密多，是处处现在，时时现成，便登彼岸了。佛与众生，性相平等，福德性空，宛然如是。

第十四品　离相寂灭分

尔时须菩提。闻说是经。深解义趣。涕泪悲泣。而白佛言。希有世尊。佛说如是甚深经典。我从昔来所得慧眼。未曾得闻如是之经。世尊。若复有人。得闻是经。信心清净。即生实相。当知是人。成就第一希有功德。世尊。是实相者。即是非相。是故如来说名实相。世尊。我今得闻如是经典。信解受持。不足为难。若当来世。后五百岁。其有众生。得闻是经。信解受持。是人即为第一希有。何以故。此人无我相。无人相。无众生相。无寿者相。所以者何。我相即是非相。人相众生相寿者相。即是非相。何以故。离一切诸相。即名诸佛。佛告须菩提。如是如是。若复有人。得闻是经。不惊不怖不畏。当知是人。甚为希有。何以故。须菩提。如来说第一波罗密。即非第一波罗密。是名第一波罗密。须菩提。忍辱波罗密。如来说非忍辱波罗密。是名忍辱波罗密。何以故。须菩提。如我昔为歌利王割截身体。我于尔时。无我相。无人相。无众生相。无寿者相。何以故。我于往昔节节支解时。若有我相人相众生相寿者相。应生瞋恨。须菩提。又念过去于五百世。作忍辱仙人。于尔所世。无我相。无人相。无众生相。无寿者相。是故须菩提。菩萨应离一切相。发阿耨多罗三藐三菩提心。不应住色生心。不应住声香味触法生心。应生无所住心。若心有住。即为非住。是故佛说菩萨心。不应住色布施。须菩提。菩萨为利益一切众生故。应如是布施。如来说一切诸相。即是非

相。又说一切众生。即非众生。须菩提。如来是真语者。实语者。如语者。不诳语者。不异语者。须菩提。如来所得法。此法无实无虚。须菩提。若菩萨心。住于法而行布施。如人入暗。即无所见。若菩萨心。不住法而行布施。如人有目。日光明照。见种种色。须菩提。当来之世。若有善男子。善女人。能于此经受持读诵。即为如来。以佛智慧。悉知是人。悉见是人。皆得成就无量无边功德。

我们今天讲《金刚经》第十四品，《金刚经》开始到现在，讲了十三品，这其中再提起大家注意，《金刚经》虽然在说大般若的修持，这个般若不是纯粹的般若，他讲的是般若的体，就是道体，及见道之体的修行方法。开始先告诉我们，如何是修戒的般若，就是“善护念”这个要点，由开始发心修行到最后的成佛，就是善护念。接着下来，就说善护什么念？无住。无住就是定，善护念就是戒，《金刚经》的般若，本身就是慧，这是拿戒定慧的道理，来说明《金刚经》的本身，般若法门就是如此。

如果以六度来讲，《金刚经》首先讲的无住，所以令一切众生入无余依涅槃而灭度之。这是布施，布施度，由布施而到达般若的成就，证得阿耨多罗三藐三菩提，就是大彻大悟而成佛。布施以后持戒，持的什么戒？持的菩萨大戒，无我相，无人相，无众生相，无寿者相，善护此念就是持戒波罗密，而到达般若波罗密，到达智慧得度，智慧的成就，这是一个基本修持的阶段；由此而学佛，由此而修行，由此而成佛。说到十三品这里，差不多作了一个结论。

现在第十四品开始，是讲由忍辱波罗密，到达般若波罗密，我们今天这一段，重点就在这里。

解悟　喜极而泣

“尔时须菩提。闻说是经。深解义趣。涕泪悲泣。而白佛言。希有世尊。佛说如是甚深经典。我从昔来所得慧眼。未曾得闻如是之经。世尊。若复有人。得闻是经。信心清净。即生实相。当知是人。成就第一希有功德。”

这里只有三个小节，是另起一个阶段，前面都是须菩提与佛的对话，一问一答，记录下来，就是经典。

“尔时”，这时候，就是当问话的时候，须菩提听了这个经典的感受，听了佛说般若成就法门的感受。“深解义趣”，希望大家特别注意这四个字，大家念经时，很容易轻易把它念过去，深解义趣是深深的，很深刻的理解到了。这个理解到是我们现在讲的话，就是真正的悟到了那个道。

后世禅宗门下，把它分成两个阶段：一个叫解悟，一个叫证悟。解悟就是知见上的，所知所见到达了，但是还不是普通的学术思想所说的理解，而是这个身心马上感受到有一种脱落感、脱滞感，这就是解悟的一种境界。所以他说深解义趣，深深的得到解悟，不谈证悟。

“义”就是解悟到佛法修证至高无上的道理，义也就是义理，义在古文就代表理，最高的道理。“趣”并不是兴趣的趣，而是趋向的趋，就是向那个方向，到那个路上，目标的趋向。佛经上经常看到这个“趣”字，趋向，已经到达这个境界，已经进入了这种情况。深解义趣是一件事实，不是文学上空洞的赞叹名词。须菩提深解义趣以后

哭了，他为什么哭呢？人往往喜极而泣，高兴到了极点，会痛哭流涕。人所追求的，始终没有追求到的，忽然追求到了，会哭起来；这个哭是无上的欢喜，所以也是一种悲心的流露。

学佛修道的人，在自己自性清净面快要现前的时候，自然会涕泪悲泣，这是自然的现象，否则就是一个疯子了。当这个人性自然的清净面，所谓本性，本来的面目呈现的时候，自己有无比的欢喜，但是找不到欢喜的痕迹，自然会哭起来。而你问他哭什么，他并不伤心，而是自然的，天性的流露。等于说，自己失掉的东西忽然找到了，那个时候就有无比的欢喜，但是也没有欢喜的意思，是自然涕泪悲泣的感受。

因此，须菩提一边哭一边讲，希有世尊啊！伟大了不起的佛啊！希有难得的佛啊！这都是赞叹之词。“佛说如是甚深经典”，他说，你现在讲这样高深的道理，什么道理？就是般若，智慧的解脱，智慧的成就，这个经典重点在这里。“我从昔来所得慧眼”，这位须菩提，是佛弟子有名的谈空第一，他天生有慧眼，所以在佛的修持行列中，般若智慧成就最高。所以他说，自从我有慧眼以来，“未曾得闻如是之经”，从没有听到过这样深刻究竟道理的经典。

信心清净

讲到这里，又加上称呼了，等于我们讲话，经常说老兄啊！老弟啊！“世尊。若复有人。得闻是经。信心清净。即生实相。”他说：假定有一个人，听到这个般若波罗密经，听到佛说的如何以智慧来自度、成佛的这个法门，“信心清净，即生实相”。这八个字是这一品重点的中心，千万记住。也就是我们后世众生，要想成佛的必经之路，必要的法门。达不到这个程度，与成佛的距离还很大，只能说你刚开始在学，一点影子都没有。达到了这八个字的程度，也可以说你进入了般若之门，建立学佛的基础了。

信心清净有两种意义：一种是专讲个人的信仰，因为真正的信仰并不是迷信。为什么不是迷信呢？因为是深解义趣，把道理彻底了解了来学佛，才是一个真正学佛的人。假定说佛学的理不透，盲目地去信仰、盲目地去礼拜，那不能说他是不信；不过，严格地说，还属于盲目迷信的阶段。真正佛法的正信，是要达到深解义趣这四个字；先懂得理论以后，再由这个理论着手修持。所以说，一个真正学佛的人，必须要深解义趣，这个信心才是绝对的正信，这一个法门，才是真正的佛法，才是宇宙中一切众生，自求解脱成佛之路。

所谓正信，要信什么呢？信我们此心，信一切众生皆是佛，心即是佛，我们都有心，所以一切众生都是佛。只是我们找不到自己，不明我们自己的心，不能自己见到自己的本性，因此隔了一层，蒙住了，变成凡夫。

凡夫跟佛很近，一张纸都不隔的，只要自己的心性见到了，清楚了，此心就无比的清净。佛的一切经典，戒、定、慧，一切修法，不管是显教的止观、参禅、念佛或是密宗的观想、念咒子各种修法，都是使你最后达到清净心。清净有程度的不同，所以有菩萨阶级地位的不同、修学程度深浅的不同，也就是了解自心的差别程度不同。

说到信自心，我们都信得过啊！我的心烦得要死，这个信心烦恼，就是绝对的凡夫。无烦恼、无妄想，就是信心清净，自然达到清净的究竟；立刻可以见到形而上的本性，即生实相。实相般若就是道，明心见性就是见这个。

所以说要想明心见性，必须先要做到信心清净，能够生出实相。看了这个经文，知道须菩提明白地告诉了我们，因为他自己了解，才能说出这个道理，让别人以及将来的人，听到佛说这个道理，信心清净，能生实相。

希有的功德

“当知是人。成就第一希有功德。”假定有一个人，研究这个经典，而到达这个程度，他说，这个人已经成就了第一希有的功德。第一希有功德的人是谁？我们在本经前面已经看到，须菩提赞叹佛：“希有世尊。”换句话说，这个人学佛就可以到达佛境界，因为这个人已成就了第一希有的功德，这个道理我们先要把握住。下面，他解释什么叫实相。

我们讲《金刚经》开始，就解释了般若智慧，一共有五般若，最难的就是实相般若，就是见道之体。实相般若就是菩提，涅槃，自性，真如，各种名字都是讲这个东西。你如果认为实相般若不晓得有多大，有没有凤梨那么大，有没有萝卜那么大，那你就著相了，那就很糟糕。须菩提叫了一声世尊，自己又加解释，说出他自己的心得。

“世尊。是实相者。即是非相。是故如来说名实相。”

这个“是”，青年同学们特别注意，这是古文的写法，拿现在白话文说，这个“是”就是这个，所谓这个实相这个东西啊，是无相，即是非相。我们应该还记得，前面在《金刚经》中佛也说过，“若见诸相非相，即见如来”。所以，不着一切相，无我相，无人相，无众生相，无寿者相等等，都不著相，乃至无佛相，也无非佛相，一切相皆不着，连不著相的也不着了。

实相又是什么呢？即是非相。分析开来讲，无我相，无人相等等；归纳起来讲，若见诸相非相，即见如来。所以他报告心得说，所

谓实相，就是一切无相。在无相的这个成就中，佛勉强给他一个名称，叫做如来实相。

“世尊。我今得闻如是经典。信解受持。不足为难。”

须菩提的意见，再度的报告说：我啊，就是在佛在世的时候，能亲自跟着佛，今天能听到这种经典道理，“信解受持”，信得过了，解悟到了，再经常领受这个实相境界，随时随地在这个境界里，以此悟后起修。

“信解受持”，也是四个修行的阶段，就是后世所有对佛经的解释。信解受持，也就是教、理、行、果。“信”，把佛经的所有的教理信得过了。“解”，解悟到佛学的各种义理。“受持”，悟道了以后起修，修行以后证果，教理行果。也有一个说法，叫做信解行证。自心信这个理，解悟到了，悟道以后修行，修行以后最后证到佛的道果。所以信解受持，教理行果，信解行证，是同一个修行的情形，这四个字不能随便当一句话念过去。须菩提说，像我们现在亲自跟着佛，听到这个道理，信解受持，不足为难，不稀奇。因为他们当时亲自见到佛，有佛亲自指导，当然是不足为难。

谁是五百年后希有人

“若当来世。后五百岁。其有众生。得闻是经。信解受持。是人即为第一希有。”

将来过了五百年，为什么说五百年呢？为什么不说一千年呢？或者三百年呢？这就是佛自己对于佛教的说法。佛在世的时候，叫做正法住世；佛涅槃以后，而有些大弟子们还在，仍算是正法住世。五百年以后，是像法住世，那时佛的大弟子们活得最久的，五百年也都要涅槃了，不住世了。自此以后，只有经典、佛像等住世，所以说是像法时代。据说像法也不过五百年到一千年，以后就是末法时代，就是尾巴啦！尾声啦！末法并不是说没有，是说真正佛法的修持，快要到尾声，快要向末了，这是在各种戒律上，各种寓言上所记载佛所讲的。

但是也不尽然，譬如说在许多大经中所讲，如在《华严经》里，佛就承认佛法没有没落的时候，什么道理呢？因为佛法是真理，真理是永恒的，真理只有一个，不会变的，是不生不灭、不增不减的。所以大家可以放心，否则现在早过了五百年，大家岂不是更难了吗？这里须菩提说，假使后五百岁，有人在像法末法时代，看了这个经，研究了这个经，也能与古人与须菩提及佛大弟子们一样，达到了信解受持，他说这个人就是第一希有。第一希有是《金刚经》特别提出来的，第一希有就是了不起，超凡而入圣；第一希有就是几乎等同于佛。

“何以故。此人无我相。无人相。无众生相。无寿者相。”

在佛及大弟子们都不在世的时代，有人研究这个经典，这个人当然已经进入无人、无我、无众生、无寿者相的境界。四相皆离，不着一切相的境界，他本身已经到达了。

为什么我不是我

“所以者何。我相即是非相。人相众生相寿者相。即是非相。何以故。离一切诸相。即名诸佛。”

这两句话千万注意！如果参加佛学考试，一定会考到的。“所以者何”，这是什么理由？所谓我相，本来是非相，是假相，下面接着人相众生相都是假相。佛学说的这个“我”，就分析来看，我们现在一定是有个我，有个身体，佛学说这个身体是四大假合之身，骨头呀，肉呀，这些东西凑拢来而成的暂时的我。而且生下来到了第二天，那个第一天的我已经衰老了，满月以后，与第一天生下来也完全不同，十岁与一岁也完全不同。总而言之，我们今天坐在这里，十二年以后的我们，全身连骨头都换了。所以这个肉体不是我，是假我，这是个工具，暂时借来用。等于这个电灯泡，暂时借来用一用。所以此身非真我，是非相、假相，不要认假为真了。

身体的我既非真我，那么我们的思维意识，念头是不是我呢？也不是，因为每一分、每一秒思想意识都会变去；尤其年龄大的时候，过去几十年，甚至现在说的话，都随时忘记，所以说能够思维、意识、念头也非我，这些都不是我。“我”都尚且非我，哪里还有你、我、他，那都是非我，一切无相。万有的相是因缘凑合，是假合的虚妄相，不是真实。但是虚妄不是没有，只是偶然暂时的存在而已。所以说我相即是非相；推而广之，人相众生相寿者相也都是非相。《金刚经》使我们同时认清，不要被虚妄的人生，和物理世界的暂时现象，骗去了自己的智慧，骗去了自己真性的情感。

真性的情感这句话，有没有问题呀？有问题！真性怎么会有情感，真性不是没有情感吗？所谓情感者，即非情感，是名情感。情感也是虚妄相；但是，如果佛没有情感，佛不会发大悲心，大悲心即是情感心。不过，佛的情感不是痴迷的，一切相即是非相，真正的悲心，没有悲心的痕迹，只是理所当然而行去，道理就是如此。

如何见佛

接着是一句非常重要的话，大家要学佛，去哪里见佛啊？“离一切诸相，即名诸佛”，离开了一切的相就是佛，这是真正的佛。那么你说我们在大殿上不需要拜佛了！要拜呀！即假即真。相是虚妄，因为礼拜这个虚妄相，你自己此心有真正的诚恳，发起了真实的诚敬，那就是“信心清净”，就可以“能生实相”。这个实相的境界就是离一切诸相，一切相皆不着。所以，有人不著相的礼佛，就是一念之间，也不必合掌，也不必跪拜，他一念之间，已经顶了十方三世一切诸佛。

有一个禅宗公案，说有一个小孩要小便，跑到大殿上转来转去，后来对着佛的正面，他就小便了。有个法师出来看到说：你这个小孩太没有礼貌，怎么对着佛就小便？小孩说：十方三世都有佛，你叫我向哪一方小便呀？

反过来说，十方三世都有佛，方方都是佛，中央是毗庐遮那佛，中心一念诚敬，十方三世诸佛皆在目前。怎么样在目前？离一切相，即名诸佛，这个道理必须要搞清楚。

这多半是须菩提在那里演讲，讲给佛听，佛是听众。换句话说，是他向佛报告，接着是佛的印证，佛的奖状发下来了。

难得的人

“佛告须菩提。如是如是。若复有人。得闻是经。不惊不怖不畏。当知是人。甚为希有。”

佛说，是的，就是这样，你讲得很对，就是这样。未来世的众生，有人听到《金刚经》的道理，没有被吓住，那就是一个希有的人。惊是吓住了，怖是精神恐慌，非常恐慌；譬如我们走夜路，看到一个黑影子，一下子吓住了，那个是惊。怖呢，非常恐慌，持久的心里恐吓，那个是怖。畏时间更长了，不停的害怕。像我们在座的，个个都是第一希有，听了《金刚经》不惊不怖不畏，而且没有不懂的人，个个都懂了。

事实上有没有又惊又怖又畏的人呢？这在修持佛法的时候就看到了。我们很多人学佛，都想求空，等到空的境界一来，反而吓住了。许多人说：我吓死了，吓得我的汗啊，像黄豆那么大，因为我没有了。我说你学佛不是想求个无我吗？怎么还吓住了呢？所以说慧，这个佛学名词，用得非常好，慧是要力量的，慧力不够，功德的功力不够，就有惊、怖、畏的现象。

将来的时代，有人成就《金刚经》般若这个法门，不惊、不怖、不畏，佛说，这个人，真是非常难得了。佛说这个希有，就很重，佛给我们的这个价钱，奖金就很重了，非常希有，几乎不可能，如果可能了，就是超凡入圣。

“何以故。须菩提。如来说第一波罗密。即非第一波罗密。是名第一波罗密。”

何以故？什么理由呢？《金刚经》的特点，是使我们知道无住、无相、无愿，这是大乘的心印。此心要随时无住，随时不著相，随时随地的无愿。你说正要我们发大愿，怎么无愿呢？大慈悲当然是愿力，慈悲过了就不住，没有叫你一天到晚坐在那里哭啊！过了就不住，所以说愿而无愿。

第一波罗密是大智慧成就，大彻大悟，成佛，也就是般若实相。般若实相本来无住，本来无相，本来无愿。当然大家不要会错了意，青年同学们根本发不起愿力，以为你本来无愿，已经合于佛法了，那就很糟糕。无愿，就是一切大慈悲用过了便空，无住。因此说，第一波罗密，即非第一波罗密，是名第一波罗密。第一波罗密也就是般若，大智慧；而般若里的实相般若，就是见道体，也就是我们后世禅宗所谓的明心见性。

什么是忍辱

“须菩提。忍辱波罗密。如来说非忍辱波罗密。是名忍辱波罗密。”

问题来了，前面一路下来都是讲般若，是菩萨六度里最后的一度——智慧成就。所谓的六度也已经说过，就是布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若。换句话说，这也是学佛的一个次序。

首先，学佛的要学布施，布施就是能够舍；舍并不是叫你光把口袋里的钱掏出来，而是一切的习气都要舍掉，改变，丢掉，把整个人生转化。放下也是舍，万缘放下就是布施，这是内布施。真布施了，此心清净，才算真持戒；心不清净的持戒，那是小乘戒，是有意去操作的。做到了此心清净，念念清净，不需要持戒了。因为他本身就是戒了。戒者，戒一切坏的行为，恶的行为，此心念念在清净中，无恶亦无善，是名至善。这就是持戒，持戒还好办，忍辱最难办。

你说自己心也很清净，戒律也很好，那是当你没有受到打击的时候，打击一来啊，就火冒八丈高了，也管不了清净不清净，什么毛病都出来了。所以忍辱是六度的中心，因为那是最难最难的。也因为这个缘故，大乘菩萨必须进入无生法忍，才能登上菩萨地。

无生者，本自无生，信心清净，一念不生处。这个一念不生处，不是压制的，也不是没有思想、没有知觉，而是一切杂念不起，信心清净就是无生。

光是无生是不够的，要“无生法忍”，切断一切万缘叫做法忍。我们中国文学的形容词是，拔开慧剑，斩断情丝。有时我们剑是拉不开的啊！有时候又只拉一半，有时候剑拉出来了，看看剑却愣住了。不要说斩啦，扯都扯不断，那个剑早就钝了。所以说，法忍也就是六度的中心，忍辱的意思。

首先我们来了解佛学忍辱的意思，看到一个“辱”字，我们会想到受人侮辱叫做辱，譬如别人骂你啦、打你啦，各种不如意的刺激，算是辱，这是从文字上的了解。在佛法上讲，一切不如意就是辱，受一切痛苦就是辱。譬如我们老了病了，老病就是辱，老病招来自己许多烦恼，也带给别人许多烦恼。不要说我们人是如此，你只要看看动物，拿蚂蚁来说，你仔细观察，年轻的蚂蚁经过老化蚂蚁的旁边，都走得远一点，这样的辱，这样的难堪忍。

所以，这个有缺陷的娑婆世界非常难堪忍，没有一样事情是圆满的，而这个世界上的一切众生堪忍，受得了；所以这个世界叫做娑婆世界，是堪忍的世界。也因为如此，这个娑婆世界上的众生，才最能够成佛，因为生在天堂没有痛苦、没有刺激，天天在享福，众生也不想修道，用不着嘛！生在地狱里，受苦受难都来不及，没有时间搞这一套。只有生在娑婆世界，有苦有乐、有善有恶，各有一半，所以能够刺激你发生解脱的智慧，是成佛的捷路。

忍辱并不是完全讲侮辱，大家不要搞错了，一切的痛苦能够忍的都是辱。譬如我们这个世界上做生意的、创事业的，乃至发财的，你问他这个日子好不好过，他一定说不好过。受不受得了呢？有什么办法呢？反正能够忍得住就这样忍下去；所以说娑婆世界的众生堪忍，能够忍受。

佛跟须菩提两人对话到这里，如果不仔细看这个经，突然看他在中间来一个忍辱波罗密，会觉得奇怪。所以刚才我先提起大家注意，这一部经把六度波罗密都讲完了，为什么现在提出这个忍辱波罗密呢？

忍辱的榜样

我们要想学佛，要想修行成就，“忍”是最难做到的，就像打坐修定，为什么定不住啊？两个腿痛，你就忍不住了，这个忍就是忍辱里的一忍啊！当然硬忍是很难，但是你明明知道此身两腿两手，四大皆空，那个时候你就是空不了，忍不过去。所以这六度的一关忍辱度，你就过不了，过不了的话，这一切皆是空谈。你说我们会念《金刚经》，无我相，无人相，无众生相，无寿者相，木鱼敲起来非常好听……阿啾！糟糕，我感冒了，怎么办？看哪个医生好，因为怕死掉，众生相就来了，寿者相就来了，这一下就忍不过去了。

所以忍辱的道理，放在《金刚经》的中心，大家要特别特别注意！佛把自己本身修持的经验告诉我们，做个榜样。所以佛说，真正智慧彻底悟道的人，才晓得忍辱波罗密本身没有个忍。如果有坚忍的念和感受在那里，就已经不是波罗密，就已经没有到彼岸，也没有成就。

> “何以故。须菩提。如我昔为歌利王割截身体。我于尔时。无我相。无人相。无众生相。无寿者相。”

什么理由呢？佛又对须菩提说，以他本身做榜样，像我从前的时候，曾经被歌利王割截身体；歌利王是过去印度一位名王，不过印度不注重历史，这种历史资料只有在佛经里才找得到。

这位当时历史上的名王非常残暴，那个时候，释迦牟尼是个修道的人，相当有成就，到达菩萨地了；虽然是缘觉身，无佛出世自己也

会悟道，后来歌利王因闹意见要杀释迦。他说，你既然是修道的人，我要杀你，你会不会瞋恨？释迦佛说：此心绝对清净，假使我起一念瞋心，你把我四肢分解割掉后，我就不能复元，结果歌利王一节一节把他割了。释迦牟尼没有喊一声唉唷，心里头也没有起一念恨他的心理，只有一念慈悲心。完了以后，歌利王要求证明，释迦牟尼说，假使一个菩萨的慈悲心是真的话，我的身体就马上复元，结果他立刻复元了，又活起来。

所以佛说，昔为歌利王割截身体，他在当时无我相，无人相，无众生相，无寿者相。佛把自己本身的故事，说给我们修行的人做榜样；当然，并不希望我们被别人割了作试验。现在不必谈割截身体了，叫你不说话你就受不了，叫你坐着不动也受不了，其实这个就是忍辱与禅定、般若的道理；只因为智慧不够，悟道并没有透彻，所以你受不了。

达摩与苏格拉底

刚才讲到忍辱波罗密，我们再提起注意，所谓忍辱，包括了人世间一切的痛苦、一切的烦恼，忍到没有忍的观念、没有忍的心理，忍到无所忍，自然而清净，这才是忍辱到达波罗密成就的程度。所以佛说，当我被歌利王割截身体的时候，他说他无我相，无人相，无众生相，无寿者相。首先他没有觉得这个生命是属于“我”的，这一句话特别注意啊！我们这个身体是属于我们暂时所有，是暂时附属于我，并不是我真正永远地占有，因为此身本来不是我。要把这个道理，不仅理解清楚，还要实际上证到，才信心清净，才有希望证得般若实相，这是真正的功夫。

但是功夫又是什么地方来的呢？般若见地来，智慧不透彻不能大彻大悟。大彻大悟是智慧的境界，并不是功夫的境界，如果叫功夫的境界为大彻大悟，那就是气象局发的警报，路上有雾，小心撞车的那个“雾”了，就看不见了。这个悟是清朗的，智慧破除一切阴影的境界。

> “何以故。我于往昔节节支解时。若有我相人相众生相寿者相应生瞋恨。”

说到这里，先要有一个认识，佛现在所告诉我们的，不是假想，是一个实际的修持。无我相，无人相是智慧的解脱。譬如西方的大哲学家苏格拉底，最后被人家谋害，拿到一杯毒药，朋友们劝他不要吃，他明知道毒药，笑笑，仍然谈笑风生，最后喝下去死掉。

又如中国禅宗达摩祖师，在中国传道的末期，遭到其他法师们妒忌，五次毒死他，都未成功。等到第六次毒他时，他把毒药吃下去告诉弟子们，跟你们的因缘到了，我要走了。弟子们当然不让他走，他说因缘已到，我已经吃下毒药了。另外密宗的木讷祖师，最后也是被人毒死的。这些人都知道因缘已到，杀人抵命，欠账还钱，应该走就走了。又如耶稣被钉上十字架等等，这些都是智慧的解脱。所以禅宗五宗宗派之一的法眼祖师，有偈子说：

理极忘情谓，如何有喻齐？
到头霜夜月，任运落前谿。

这个偈子有八句，我们引用要点，只说它的一半，理极就是真正的道理，智慧的领悟，理解、悟解到达了极点；忘情，这些妄念的情没有了。这个境界是没有办法描写的，没有办法讲、没有办法说，理到了极点、智慧到了极点就是理极忘情谓。后面几句是描写无我相，无人相等等的境界，自然而然，理到了，事也到了。

所以佛教的华严境界，又称“理无碍，事无碍，理事无碍，事事无碍”，理到了也是无有障碍，所以光是研究佛学就不能在修持上得受用。大家把三藏十二部的教理，没有融会贯通，没有到达理极，所以我相、人相仍在。像佛说的身体被人家残害，而只有慈悲心，不动瞋念，到达忍受没有痛苦的境界，这是理的境界，智慧的成就。

忍辱的功夫

说到功夫的成就，就要提到南北朝时候禅宗的二祖，他尽管是接了达摩的衣钵，最后还是受报；多生多世欠的命债，最后还是要还。佛法的基础是三世因果，六道轮回。有一个祖师在被杀头的时候，写了一个偈子：

四大原无我，五蕴本来空。
将头临白刃，犹似斩春风。

他很慷慨的把头伸出来，砍吧！此外像印度禅宗的祖师师子尊者，也是还债，头砍下来没有血，脖子里冲出来像牛奶一样，数尺高。这证明经过修持，色身已经转化，再进一步白血化掉，他身体变成空的，杀头也杀不了啦！

在色身还没有变空以前，受报被杀了，像杀头、受伤害，不流血只流白乳的情况，并没有痛的感觉，所以那个不算忍辱。忍辱的时候有痛的感觉，有非常痛苦的感受，而心念把痛苦拿掉，转化成慈悲，这才是忍辱波罗密。到达没有痛的感觉，那是功夫境界，不能说是忍辱波罗密的功德。尽管功夫到达这一步很不容易，但是这个功夫不稀奇，等于我们上了麻醉药，开刀不会痛，那不能说你本事好不痛啊！如果没有上麻醉药，极痛而能不痛，那是你真正的智慧成就，你当场就可以把五蕴里的受蕴与想蕴，都拿开而解脱了；学佛也是要学解脱，这个道理我们必须要加以说明。

所以菩萨道的忍辱是有形象的，痛苦是痛苦，烦恼是烦恼；能够把烦恼、痛苦观空而转化了，就是道德的行为，心理上的心性，这才

是菩萨的功德。因此我们学佛的人注意！别人态度不好，或一句话不中听，马上起计较心，乃至起瞋恨心，你所有的功夫、修道，都垮掉了。青年同学们注意，不要听了《金刚经》讲忍辱，就万事不做，自以为那是忍辱；要入世忍人所不能忍，行人所不能行，才是修菩萨道的基本精神。菩萨是积极的，不管自我，只有做利他的事，而入世利他是非常痛苦的，也是非常烦恼的。要处处牺牲自我，必须要有无我相，无人相，无众生相，无寿者相的境界，忍人所不能忍，行人所不能行，才是真正的大乘道的忍辱精神。譬如说，佛为什么让人家砍他的身体？他是为了证明给世人，修证佛法确有其事，这个道理我们一定要晓得。

“须菩提。又念过去于五百世。作忍辱仙人。于尔所世。无我相。无人相。无众生相。无寿者相。”

他再告诉须菩提，回想过去五百生以前，专修忍辱。他说那一生的修行，专做忍辱功夫，的确达到了无我，无人，无众生，无寿者，不著相。所以他强调一句话，怎么样学佛？

“是故须菩提。菩萨应离一切相。发阿耨多罗三藐三菩提心。”

这就是学佛的精神，换句话说，不要被一切现象骗了，或迷惑了。有个庙子，有个房子，有件衣服，有个地方，这些都是相；此心不要被佛堂、房子、财产，或名誉所迷惑了。所以前面曾说，要离一切诸相，即名诸佛。大乘菩萨走大乘的路，应该离一切相，发起求大彻大悟菩提之心。

无所住的心

“不应住色生心。不应住声香味触法生心。应生无所住心。若心有住。即为非住。”

学佛做功夫的人，大家就要注意了，我们在做功夫学佛，好像就在这色、声、香、味、触、法六样里面滚，就在这六根六尘之中打转。你千万记住，“不应住色生心”，一切境界、一切现象都不是，那是我们后天的，心理上、生理上、精神上的幻化。“不应住声生心”，听到声音当成佛菩萨对你说话，耳朵里最容易发起声音，走上这个路子，佛都救不了你。你看戒律的部分，佛在世时，很多走上这个路子，佛只好放弃。所以不应住色、声、香、味、触、法生心，一句话就是重点。要学佛的人，离一切相，“应生无所住心”，要随时观察自己，观心，要使此心无所住。如果心心念念住在某一种东西上，或住在某一种习气上，始终不能解脱，已经是走入魔道了。佛法初进中国时是“磨”字，意思是折磨你的。后来齐梁时代改成魔鬼的魔，因为讲魔鬼大家会害怕小心一些，所以千万千万注意，离一切相，应生无所住心。

接着下去，我们很多学静坐，及观心法门的同学要注意了，“若心有住，即为非住”。你们做观心的功夫，做静坐的功夫，心境上有一个清净在，你心住在清净，已经不清净了；至少那个清净是非常狭小的。还有些人觉得空了，他那个空啊，不过是水桶那么大，也许比水桶还小一点，都是你意识上一个境界，不是真正的空。这就是心住相；著相，著在一个空的现相上，有所住。所以“若心有住，即为非住”，是错误的，错误的空观，错误的住心法门。若心有住，可以训

练意识专一，比较能够宁静，但是认为这个有相的，水桶那么大的空，或者清净就是道，那不是你骗了道，就是道骗了你，也许你骗了释迦牟尼佛。所以若心有住，即为非住，这是最好的观心法门。

如何布施

“是故佛说菩萨心。不应住色布施。”

为什么讲忍辱，一下子又跳到布施来了呢？就是今天讲课一开始跟大家提醒的，《金刚经》布施、持戒、忍辱，是一贯连下来的，不像现在的文章条理化、科学化，过去的文学行云流水，看起来漫无次序，好似一个不规律的排列，但是却构成不规律的美。所以说，“菩萨不应住色布施”，就是不应著相，住色法的布施是有形的，非常著相。用白话文来讲，就是一切受物理、环境影响的东西，都要把它放掉，万缘放下，就是不住色布施。

“须菩提。菩萨为利益一切众生故。应如是布施。如来说一切诸相。即是非相。又说一切众生。即非众生。”

佛再三地告诉须菩提，佛法大乘菩萨道的精神，就是为利益一切众生而有所作为，一切一切的作为，都是处处牺牲自我，成就他人；应如是布施，应万缘放下，利益他人的身心。为什么人放不下呢？因为不肯真正布施，因为众生著相。

“如来说一切诸相，即是非相”，不要著相，哪一相都是停留不住的，都是非相。譬如我们人最著相的，是希望自己多活几年，尤其是中年以上的人，寿者相。但是生命留得住吗？一切诸相，即是非相。这些现象，不是你要留就能够留的；它本身留不住，本来无住，本来不可著相的。凡夫众生之所以为凡夫众生，是明明知道这个道理，尤其是学佛的人，都非常清楚，但他心中仍在想：留不住的都是

他们，我大概能留得住吧！总觉得自己不同一点，比不知的、不学佛还可怜。所以我经常提到我那袁老师的诗：“五蕴明明幻，诸缘处处痴。”说学佛的人，明明知道五蕴皆空，但是啊，自己到处痴迷重重。这就是因为行不到的缘故，行不到就不是修行人。修行是行，行为上的行。

所以佛又说“一切众生，即非众生”。再进一步说，不但无我，也无人，也无众生。有些年轻人，自以为有了大乘的精神，又不肯自修，我就常常劝他们，你先求自修啊，自修好了，再来度人，你连自修都没有修好，怎么去度人呢！这也是我经常感叹自己的，本欲度众生，反被众生度。自己都没有学好，度个什么人啊！只怕你自己不成佛，不怕你没有众生度。众生愈来愈多，有的是事需要你去做的，自己修行没有基础，何必急急忙忙去度人呢？

彻底地说，众生不要你度，个个自己会度，有些菩萨们度众生，决不是说法，反而加重众生的苦头，等他吃够了苦头，受不了，他自会回头的；这也是一个度人的法门，并不一定要教他打坐学佛。

因为有些年轻的同学们，心心念念在学佛，而且发疯一样的想成佛，成佛干什么？要度众生；众生自己会度，不要你度！“又说一切众生即非众生。”你要晓得佛法的理，一切众生皆是佛，你去度佛干什么？每个众生都是自性自度。所以六祖悟道以后，对他的师父讲：迷时师度，悟后自度。众生都是自性自度，在佛教早晚功课中要念到，自性众生誓愿度，自性烦恼誓愿断，都是自性自度中。

佛怎么说话

“须菩提。如来是真语者。实语者。如语者。不诳语者。不异语者。”

一共五种语，佛说法是真实的，不说假话，说的是老实话，实实在在，是什么样子就说什么样子。实语、真语，都容易了解，但什么是如语呢？不可说不可说，闭口不言，其声如雷，这个就是如语。如者如同实相般若，生命的本来毕竟清净，清净到无言语可说，就是如语，所以佛是如语者。

全部的《金刚经》说的就是如语，所以佛在《金刚经》上说了半天，他又说他说法四十九年，一个字都没有说，这就是如语，是不可说不可说。

不诳语，是不打诳语，不异语是没有说过两样的话。我们把三藏十二部大小乘经典拿来看，两样话都非常多。但是再仔细研究，他只说过一个东西，没有说过两样，这一个东西说了四十九年还说不清楚。所以佛说他没有说过一句话，这是如语。在这部经典，佛为什么要像赌咒一样，怕人们不相信，说他从来没有说过不老实的话呢？这是教我们信心清净，要切实相信，切实相信一个真正的佛法。这个佛法是什么样子？

无实亦无虚

“须菩提。如来所得法。此法无实无虚。”

真正的佛法就是这一句话，佛把彻底的消息都告诉我们了。有一个东西可得吗？得到个什么？如果买一个萝卜，买一个南瓜，还有个东西可以带回来；但是得道得一个什么都没有！无实，没有个东西；无虚，但是不假的。所以形而上的道理，真正的佛法，不真不假，也就是《金刚经》的中心重点，这里已经全部点出来了。由布施、持戒、忍辱到般若的成就，告诉你真正佛法的修持，不住、不著相、不执著，放下万缘。

放下就对了吗？放下的也不对！所以马祖告诉弟子们，放不下就提起来！提起来，心有所住；心有住，即为非住，提也提不起来。

大家用功的人，也都是提也提不起，放也放不下。有一个同学来问：老师啊，我现在提也提不起，放也放不下。我说：那你不是成佛了吗？我要向你磕头了，你已经到了无实无虚嘛！这个情形不是提不起放不下，他那是闹情绪，闷在那里，那就不对了。真懂得提也提不起，放也放不下，懂得了无实无虚，换句话说，到这个时候，要提起就用，不提起就放下，就是这样简单。所以真正的佛法是“此法无实无虚”，佛讲这一句好严重！他先向我们赌了一个咒：我一辈子没有说过谎话，我说的都是老实话，你们要相信啊！你们听我的啊！我告诉你，此法无实无虚。你懂了就是你的，不懂还是我的，就是这个话。你要懂得当然是你的嘛！他说的都是老实话。此法无实无虚。

“须菩提。若菩萨心。住于法而行布施。如人入暗。即无所见。若菩萨心。不住法而行布施。如人有目。日光明照。见种种色。”

他进一步告诉须菩提，他说修菩萨道的人，心执著一个佛法可得，一个佛法可修，执著了佛法的一种法就错了。随便举一个例子，许多学佛修道的人，都说：唉！我万缘放下了。问他：那你现在干什么？他说：现在就是修道呀！对不住，一点都没有放下。学佛修道不是万缘里头的一缘吗？难道是万缘以外的一缘吗？这就是说，你是有所为修，有形象去做，这是菩萨心住于法而行，这个人永远不会见道。

等于人闭上眼睛，到了一个黑暗的房间，他看不见了，永远摸不出来。假使真想明心见性、见道，“若菩萨心不住于法而行布施”，一切无所住，这是真正的解脱，真正的放下，此人绝对可以见道。等于这个人有了慧眼，有了眼睛，又在太阳底下，当然万象森罗，什么都看得很清楚。

无量无边的功德

“须菩提。当来之世。若有善男子。善女人。能于此经受持读诵。即为如来。以佛智慧。悉知是人。悉见是人。皆得成就无量无边功德。”

阿弥陀佛！我们跟佛客气一下，你老人家言重了，对我们太好了。他告诉须菩提，“当来之世”，将来的时代，或者一个善男子，或者一个善女人——功德、智慧有成就者，才算是善男子善女人。能够接受这部经典的般若要义，照此修行，甚至深入义趣的读诵，这个人就等于是佛。这句话多严重啊！所以我说，佛啊，你老人家言重了，不敢当。应该我们念到这里，要加一两句话，佛啊，对不起你老人家，实在不敢当。他说，真能够这样即同如来。

但是佛的话，为什么讲得那么客气，那么严重？这是有道理的，我们引用《楞严经》两句话就可以了解，“心能转物，即同如来”。这是佛说的，后来禅宗的达摩祖师也说过，“一念回机，便同本得”。这就是说，能够对《金刚经》的道理都了解了，以此修行的，相同于佛的行；并不是说你就是佛，是等同于佛。以佛的智慧，完全可以了解这样的人，了解他对于《金刚经》般若智慧如此透彻，这样的人“皆得成就无量无边功德”。

这一篇的一个结论，就是大智慧的一个成就，理解到证悟到智慧的成就，才能够发起心地修行的作用。以智慧悟道，起心行的作用，修忍辱行，在苦海茫茫中，做利益一切众生的事，此人成就无量无边功德。结论偈子：

第十四品偈颂

优昙花发实还无，尘刹今吾非故吾。
笑指白莲闲处看，污泥香里养灵珠。

“优昙花发实还无”，优昙花就是昙花，佛经上经常引用。在中国内地难得开花，在台湾都看过昙花，色、香都好，但却非常短暂，所谓昙花一现。当昙花开到最香的时候，就是它凋落的时候，所以佛经经常用昙花来形容。

站在宇宙看人类的历史，几千万亿年的时间，也只是昙花一现。大家活了几十年，回头一看，几十年像昙花一现，非实非虚，非真非假，即空即有，要从这个角度去体会。修持佛法有没有真成就的？绝对有！但是不能著相，非实非虚。所以，像优昙花开了，当时是有嘛！又好看又好香；马上没有了，又是空了。但是你说空了是没有吗？不是没有！尘尘刹刹，这是用佛学名词，物质世间就是尘，刹代表一切土地。

“尘刹今吾非故吾”，这个物质世间现在的我，不是以前那个我，不是前生的我，也不是来生的我，这个我是假我，今吾非故吾，不是我生命本来的那个生命。离开这个现在的我，才可以找到本来常乐我净的那个真我。生命的真我在哪里找呢？

“笑指白莲闲处看”，所以佛经上叫我们往生西方极乐世界，莲花化生，尤其佛重白色的莲花，八叶巨莲，莲花不在好的地方成长，愈脏愈烂的泥巴里头，莲花愈开得茂盛。

“污泥香里养灵珠”，大乘的精神是入世的，要入到最稀烂的地方修道，才能成功；跑到高山，跑到清凉的地方住茅蓬，成不了道啊！那是道要成你，不是你要成道。

第十五品　持经功德分

须菩提。若有善男子。善女人。初日分。以恒河沙等身布施。中日分。复以恒河沙等身布施。后日分。亦以恒河沙等身布施。如是无量百千万亿劫。以身布施。若复有人。闻此经典。信心不逆。其福胜彼。何况书写受持读诵。为人解说。须菩提。以要言之。是经有不可思议。不可称量。无边功德。如来为发大乘者说。为发最上乘者说。若有人能受持读诵。广为人说。如来悉知是人。悉见是人。皆得成就不可量。不可称。无有边。不可思议功德。如是人等。即为荷担如来。阿耨多罗三藐三菩提。何以故。须菩提。若乐小法者。著我见人见众生见寿者见。即于此经不能听受读诵。为人解说。须菩提。在在处处。若有此经。一切世间天人阿修罗。所应供养。当知此处。即为是塔。皆应恭敬。作礼围绕。以诸华香而散其处。

最难的布施

“须菩提。若有善男子。善女人。初日分。以恒河沙等身布施。中日分。复以恒河沙等身布施。后日分。亦以恒河沙等身布施。如是无量百千万亿劫。以身布施。”

什么叫初日分？中日分？后日分？这是印度的习惯。印度这个民族不太注重历史，觉得过去的就过去了，未来的还没有来，记那么清楚干什么？对于数字一个两个、一万个两万个，开口就是八万四千，就是很多的意思。印度一年分三季，以四个月做一季，也是一年十二个月。佛经上讲时间，一天分三时，就是三个阶段。初日分就是上午，中日分就是中午，后日分就是下午，这三句话其实就是一天。

以身布施很难啊！譬如我们现在输血给人家，或者把眼角膜捐给人家了，有人受伤，需要一块皮去补，把自己身上割一块去帮他等等，都是身布施。另外妈妈生孩子，父母带孩子也可以说是身布施，不过看不出来，还布施得很愿意，很高兴呢！劳碌一辈子，最后被儿女骂一顿，说你这个落伍的老头子，愈骂愈高兴，这就是做父母的布施。其实严格讲起来，这不算布施，因为父母的爱儿女，是基于自己私心的爱。又如你爱一个人，愿意为他服务，算不算布施呢？这是布施的行为而已。实际上，这是你的痴心，贪瞋痴慢疑的痴、愚痴的痴。我们常常引用龚定盦的两句诗，“落红不是无情物，化作春泥更护花”。真布施是舍掉自己舍不得的，是一种自我牺牲。譬如说只有砍掉我的膀子，才能够治好你，我愿意砍掉给你，忍人所不能忍，行人所不能行，这是布施。所以以身布施，非常难。

为什么这里提到身布施呢？大凡人生在世，有两件事情最难布施，这一件是钱财。我们常听四川朋友讲一句笑话，“钱、钱、钱，命相连”，那个钱真是与生命一样要紧；所以钱财最难布施。但是等到要命的时候，绝对慷慨地把钱财付出去，只要保命就好了。

第二件是身布施难。最难布施的是“我”。佛现在讲，假使有一个人，以恒河沙等身布施，什么是恒河沙等身布施？我们一个身子牺牲了，算是一个身体布施，自己死了以后，再来投胎，那个身子再来布施，生生世世都拿生命来布施，牺牲自己，为社会为众生，这是以恒河沙那么多的生命来作布施，这个是讲数量之多；牺牲不只一次，牺牲像恒河沙那么多次数，这是讲生命的布施。

老人的救生圈

其次讲时间，连续的布施，投胎再来，又来还是为众生再布施，再来还是布施，经过百千万亿那么多的劫数，都是以身布施，行菩萨道，这个功德你说有多大？所以有一点大家要注意，常有人问我是不是佛教，我说我什么都不“叫”（教叫谐音），为什么呢？我没有资格当佛教徒，因为我没有办法以身布施。

世界上很多不是佛教徒的人，所行的真是菩萨道。曾告诉大家，二三十年前，我在基隆的时候，一条船在海上碰到了台风，那是海军拍卖掉的旧船，快翻了。一个有肺病的人在船上，水手拿了一个救生圈给他，他看见一个女的抱着一个小孩子，在喊救命，就把救生圈套上了母子两个，自己就不要了。那个船员一上来看到，急得不得了，东找西找又找一个救生圈丢给他；他一转身，看到一个年轻人在找板子东找西找，很危急的时候，他又把这个救生圈给这个年轻人了。他说你年轻还有用，我又老又病，没得用了，最后他牺牲了。这个就是菩萨，在危难的时候，没有考虑到自己。

所以我说我不是佛教徒，不能以身布施，你假使多跟我谈一下，我就不高兴了，心想怎么搞的，尽讲，我都累死了。这就是不肯以身布施，对不对？假使有人家要你帮忙，多跑一点路，唉呀！我那么大年纪，还给你跑，这也是不肯以身布施。所以真正学佛，以身布施是一件非常难的事。

布施两个字不可以轻易谈，你说这里出十块钱，那里出一百块钱，是布施吗？你是算过的，这一百块钱拿出来，对自己没有什么影

响，因为还有八千一万在身上；那不算布施。只有自我牺牲去助人救人，才算是真布施，所以真正的布施之难，这一点需要注意。至于有些人布施了一点钱，还希望留下一个名字，走过来看看，啊！我都布施了，怎么还没有名字？那个不是布施，而是施布了，布施倒过来了。所以学佛要了解布施之难，真布施需要真放下。这里谈布施没有提到钱财，只说以身布施，这样一个人，无始劫来以身布施，这个功德当然很大，但是佛又说了：

信心不逆的福报

“若复有人。闻此经典。信心不逆。其福胜彼。何况书写受持读诵。为人解说。”

佛说，假使有一个人，拿自己的生命布施，经过无穷无数的时间，只有布施，不要求收回来，这个人福报很大。可是，如果有一个人，学了《金刚经》的法门以后，做到“信心不逆”，这一点是重点，彻底相信金刚般若波罗密大智慧的自性自度的道理，信得过自心自性；光信还不行，信心不逆，没有违背，这个人的福德超过前面以身布施的福德。

信心不逆是很难的，许多人佛学的道理了解很多，但在行为上，做人做事上，都与佛法相反，都是违逆。譬如说劝人家劝的比唱的还好听，唉呀，放下，看开一点……他自己放不放得开？你马上逗他一下，他就看不开了。这就是信心有逆。要做到信心不逆，不是理论而是绝对的信心，这样去修行，那么这个人所得的福报，超过前面所讲的专门以布施为功德的人。更何况还有人对《金刚经》的佛法，广事宣扬，乃至古代没有印刷，只有抄写，受持，接受了，照这样修持，每天读诵，为人家解说这个道理；这个福报比前面的还要大。

如来说给谁

“须菩提。以要言之。是经有不可思议。不可称量。无边功德。如来为发大乘者说。为发最上乘者说。若有人能受持读诵。广为人说。如来悉知是人。悉见是人。皆得成就不可量。不可称。无有边。不可思议功德。”

最要紧的一句话，《金刚经》这个经典的本身，有“不可思议”，想象不到，“不可称量”，没有办法去量一下有几斤重，或者多长。总而言之，它有无量无边的功德，可是你们注意下面两句话啊！这个功德那么大，大家都研究了，大家都带一个功德回去吗？都没有带走，为什么？因为此经“如来为发大乘者说，为发最上乘者说”。这一个经典的内涵，是为了真正发大乘心、大菩萨道的人说的，也是为最上上乘，不是普通智慧的人，而说的经典。他说假使有人能够受持读诵，当然，我们不一定是上上智，可是，能够接受，读诵研究这个经典，“广为人说”，普遍向人家宣扬的话，“如来悉知是人，悉见是人”。佛，完全知道这个人。佛可以给你证明，他完全可以看得见，完全可以了解这个人，“皆得成就不可量、不可称、无有边、不可思议功德”。他说，这样的人，不久的将来，都能得到无量无边的功德。什么理由呢？

“如是人等。即为荷担如来。阿耨多罗三藐三菩提。”

他说这样的人，他就等于佛，他有责任感，把佛法的这个担子挑起来；所以，他就有这样大的智慧、这样大的福德。只要你发这样大的心，肯挑这样大的担子，就有这个功德、有这个智慧。荷担什么

呢？阿耨多罗三藐三菩提。就是无上正等正觉，普通话叫作大彻大悟。他说挑负了这个担子，自然有一天会大彻大悟。

你喜欢小法吗

“何以故。须菩提。若乐小法者。著我见人见众生见寿者见。即于此经不能听受读诵。为人解说。”

在《楞伽经》里，把人的根性分类五种，有些人天生走小乘路子，喜欢修小乘法。你教他修大乘菩萨道，最上乘的法，他不能接受，也无法接受。等于学校的学生，很多人只能够到某种程度，因为他的智商不够，只能受最低的教育。学佛法也是一样，虽不是智商的问题，但是他的根器发心，喜欢走小的路子，弄点功夫啊，打打坐啊，打坐眼睛里看到光啊，听个声音啊，哪里气跳啊，今天脸色又发光，明天脚又发热，指甲发亮啊等等。这些就是所谓乐小法者。这种人的观念思想，已经落在我见，人见，众生见，寿者见。他们一切只是为“我”，希望在人中做个了不起的人，而且希望自己活得长寿健康，希望自己不死；至于大乘的法门，如何见性成佛，朝闻道夕死可也，他们根本不予理会。所以，佛说这些乐小法的人，对于这个经典所讲的真义，没有办法听受、没有办法读诵，更不会弘扬，为人解说。

“须菩提。在在处处。若有此经。一切世间天人阿修罗。所应供养。当知此处。即为是塔。皆应恭敬。作礼围绕。以诸华香而散其处。”

佛说的这一本经，始终讲这个经怎么重要怎么重要，现在告诉须菩提，在在处处，随便在什么地方，只要有《金刚经》这本经典所在，不管世间的人，乃至天上的神，乃至阿修罗、魔王、魔鬼，都自

然应该供养这个经典。有这本经摆在那个地方，等于有个佛塔在那里，大家自然都应该供养，应该恭敬，顶礼，乃至拿香花供养它。

我们说一句对佛不太恭敬的笑话，佛好像宣传广告做得非常好一样！这一本经啊，完全运用广告的手法，说这个般若法门怎么重要怎么好，大家如果念经念到这里，很可能会产生这个感觉，里头好像没有讲到什么东西。可是里头是不是讲了东西呢？这就是《金刚经》翻译的特殊，说法特殊。他讲的第一重点，请大家注意，“信心不逆”，他讲一切相不住，一切心放下，就可以到家。可是人信不过，做不到；尽管嘴里讲可以放下，事情到来一点都看不开，更放不下。

所以我常常讲的几个字，我自己号称十二字真言，人生都是“看得破，忍不过。想得到，做不来”。这就是信心有逆。第二个重点就是敢为佛法挑担子，荷担如来正法，挑大乘法门，承先启后，继往开来，在滔滔浊世中，要有这样的精神。要顶天立地地站起来，为人类的文化、为众生的慧命，而生存、而奋斗。这样的精神需要无比的忍辱、无比的牺牲，所以要懂得忍辱度、要懂得布施度，这就是重点。佛并不是只作广告，把这两个重点抓出来，再读这一品，就知道它的意义所在了。偈子如下：

第十五品偈颂

跃马投鞭星斗横，一呼百诺作雷鸣。
江山无恙渔翁老，何似灵山补衲轻。

“跃马投鞭星斗横”，这是拿世间法来比方，英雄人物出来，像汉高祖、唐太宗、朱元璋这一类人等，骑在马背上。投鞭是用秦王苻

坚的典故，他带兵打仗，几十万大军，自称投鞭断流，部队那么多，马鞭一丢，连河水都可以塞住不流了。星斗横，天上的星星都被他震动了的样子，威风惊天动地。

“一呼百诺作雷鸣”，一个人当了帝王那个威风，福报是太大了，随便叫一声，下面多少人答应，好像上天打雷一样，这是说人世间做了皇帝，福报是最大的；所以人人都想当皇帝，但是这个不是真的福报，真的福报在哪里呢？

“江山无恙渔翁老，何似灵山补衲轻”。天下太平，人人有饭吃有衣穿，无是非，都过着安定幸福的生活，而自己又懂得了佛法。穿一件百衲衣，破袈裟，从前和尚穿的百衲衣，现在很少看到，过去大陆上，许多专门住茅蓬的，身上穿的衣服，就像小说上画的那个济公活佛的衣服一样，叫做粪扫衣。就是垃圾堆捡来的破布，一块一块把它缝起来，一针一针都把它密密缝起来，破了又缝，一身都是线的样子，也叫做补衲衣，衲衣就是和尚穿的衣服。人生真正的福报，还是清福最难，如何享到这种清福呢？发上乘心大乘心，由担当如来家业发起，这一个大心发起，就有真正的福报。

第十六品　能净业障分

复次。须菩提。善男子。善女人。受持读诵此经。若为人轻贱。是人先世罪业。应堕恶道。以今世人轻贱故。先世罪业。即为消灭。当得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提。我念过去无量阿僧祇劫。于然灯佛前。得值八百四千万亿那由他诸佛。悉皆供养承事。无空过者。若复有人。于后末世。能受持读诵此经。所得功德。于我所供养诸佛功德。百分不及一。千万亿分。乃至算数譬喻。所不能及。须菩提。若善男子。善女人。于后末世。有受持读诵此经。所得功德。我若具说者。或有人闻。心即狂乱。狐疑不信。须菩提。当知是经义。不可思议。果报亦不可思议。

被轻贱的前因后果

“复次。须菩提。善男子。善女人。受持读诵此经。若为人轻贱。是人先世罪业。应堕恶道。以今世人轻贱故。先世罪业。即为消灭。当得阿耨多罗三藐三菩提。”

这是个大问题啊！佛告诉须菩提，假使有人诚诚恳恳学佛，研究《金刚经》，结果一辈子倒霉，为人轻贱。有人事业很好，生意也做得很大，功名也很好，偏要跑来学佛，我说你不要搞啊！这个事情不是好玩的，学佛就要倒霉的。他说菩萨会保佑发财；我说佛不管这个事，因为佛学是空道，你要学只有放下。当然也有些人学佛反而发了财，大部分都是遭遇更多困难。不但学佛如此，信别的宗教也是一样的，很多人说自己一辈子做好事，结果倒霉透顶，什么坏事都到他身上。历史上司马迁也怀疑这个问题，善人做好事，偏要倒霉；坏蛋个个好得很，身体又健康，精神又好又发财，又有办法，这个世界上因果报应到哪里去了呢？这是个大问题。

首先我们要了解，佛法的基础是建立在三世因果、六道轮回上。佛法讲的因果是讲三世，认为生命是连续不断的，不是现在这一生，佛在别的经典里答复过这个问题。有人问过佛说，为什么世界上有许多人做好事，结果却那么惨呢？佛说因为他过去的恶业还没有报完，所以先还这个恶报的债。他现在又做好人又做好事，那是将来或他生来世要去收账的。

讲到三世因果，大家很不容易相信，因为看不见的缘故。其实很容易看，我告诉你一个办法，可不是神通啊！不要瞪起眼睛，以为有

个法子传你。你只要看看我们自己一生就晓得了，尤其我们在座中年以上的朋友，我们中年所遭遇的环境，是年轻时候已经埋伏下的因；晚年所得的果，也就是年轻及中年自己所作所为的结果。把人生分三个阶段，二十岁前当前生，二十到四十当这一生，四十到六十当后生。这个三世因果也差不多了。或者看近一点，昨天就是前生，今天就是现在生，明天就是来生。

我们很多同学常常跑来跟我开玩笑，老师啊！我前生究竟是什么变的？我又没有神通，但是你自己可以看得见啊，“欲知前生事，今生受者是”。你这一生所遭遇的事，就是前生的果报，“欲知来生事，今生作者是”。佛法最难之处就是这个三世因果，六道轮回，它承认生命是永恒的，但生命的现象则是变来变去的。

中国文化中的《易经》也讲因果，可是《易经》的因果，与三世不同。像代表儒家的孔孟学说，与代表道家的老庄学说，个个都谈到因果的道理。《金刚经》的这一节，特别提出来，假使有人读诵这个经典，结果为别人轻贱，被人家看不起，就是笑你，甚至说现在的时代，最落伍的是学佛的人。随便搞一个玩意都好，怎么去学佛？好像一学佛，这个人在社会上已经被打出去了，落伍到极点，处处被人家轻贱、看不起。佛说你要知道，以因果报应来讲，是因为这个人先世的罪业，应该堕于恶道，“以今世人轻贱故，先世罪业，即为消灭！”换句话说，将功折罪，抵个罪。因为现在做好人、做好事，把过去生的业报减轻了、消灭了，而另外得一个果报；这一个果报太不容易了，当得“阿耨多罗三藐三菩提”，大彻大悟，要成佛。

我们听了佛这个话，只好对他老人家说，你老人家说的是对啦！但是我是不敢啦！只好客气一点。你要晓得，世间的福报已经不容易了，何况要想大彻大悟而成佛呢！但是禅宗的顿悟观念很流行，一般

人都想学禅，而且每个年轻人学禅，都等在那里开悟。还有个同学说，已经坐了一个月了，怎么还没有开悟？我说慢慢等吧！再等下去吧！《金刚经》现在告诉你，你看懂了吧！要把过去、现在，自己身心的业报清理完了，开悟的那一点消息才会来，所以永嘉禅师说：“了却业障本来空，未了还须偿宿债。”我们人生在世，一切的因果和遭遇，本身一定有其必然的原因，才有其必然的结果。所以《金刚经》这一点，大家不要轻易地看过去了，这是反转来告诉我们，要如何修持才有结果；必须先要真修行消掉自己的业报，智慧才能启发。过去生的业报没有消减，智慧是启发不了的；因为你还在受罪，所以不会得阿耨多罗三藐三菩提，不会大彻大悟。下面佛自己举一个　例子：

诚敬努力的人

“须菩提。我念过去无量阿僧祇劫。于然灯佛前。得值八百四千万亿那由他诸佛。悉皆供养承事。无空过者。”

释迦牟尼佛报告自己的经过，回忆过去无量无数时劫，曾跟随那由他诸佛修持。那由他是无量数的意思。释迦牟尼佛第一次开悟时的老师是然（同“燃”）灯佛；中国后来有一本小说《封神演义》中，就有一个然灯古佛。佛在然灯佛那个时候，发心学佛，可是他中间经过的善知识、名师，共有八百四千万亿那么多的佛，每一个佛前面他都去学，而且供养过。

什么叫供养呢？像孝顺父母一样的孝顺师长，衣服、饮食、卧具、汤药，四事供养。他说他都供养承事，他曾经都替他们做过事，做过弟子；他只要碰见一位善知识，自己绝对不敢放逸，没有空过的。换句话说，总要学一点回来的。他讲的这几句话，就是说自己的求学精神，勤劳而精进，谦虚而向学。

“若复有人。于后末世。能受持读诵此经。所得功德。于我所供养诸佛功德。百分不及一。千万亿分。乃至算数譬喻。所不能及。”

他说，其实当时啊！没有一个人给他讲过般若《金刚经》的道理。现在释迦牟尼佛本人，说出来这个道理，说假使有一个人，在后来末法的时代，能够抓住这部经的要点，受持读诵，他所得的功德，比我当年供养几千万亿佛的功德还要大；百分不及一，千万亿分所比

不上，乃至算盘、电脑，算都算不出来功德有多大。换句话说，我们现在拿着这本经在研究，所有的成果、所得的功德，比释迦牟尼佛过去所有的功德还要来得大！他是这样鼓励我们。

不可思议的果报

“须菩提。若善男子。善女人。于后末世。有受持读诵此经。所得功德。我若具说者。或有人闻。心即狂乱。狐疑不信。须菩提。当知是经义。不可思议。果报亦不可思议。”

他告诉须菩提说，未来世上，有受持读诵《金刚经》的人，所得功德之大，他说啊！我都不敢讲出来，我怕讲出来以后，有人听了会狂乱发疯，甚至于对佛法都不相信了；觉得牛吹得那么大，没有这回事。所以佛说，不敢说，说了有人会不相信的、会怀疑的、会发疯的。

佛是真的没有说啊！但是他补充了一句，这个《金刚经》的经义不可思议。你不要以为《金刚经》文字看懂了，就以为懂了《金刚经》，它一层层道理多得很。“当知是经义”，义是道理，这个道理不可思议，不是你的知识范围所能想象的。因此，这个经的果报、功德的果报，也不可思议。

第十六品偈颂

业识奔驰相续流，茫茫无岸可回头。
同为苦海飘零客，但了无心当下休。

“业识奔驰相续流”，在佛学上说，我们生命的延续，就是一个业识的作用，业识是佛经专有名词。首先了解佛学上叫“业”，业不是罪，业是一股习惯性的力量。这股力量包括了善的，叫善业；恶

的，叫恶业。就是佛经上讲的业报；像造业、作业这些名词，都出于佛经。譬如我们有些小动作，有些人喜欢抓抓耳朵呀，或者抓头呀，这个习惯，没有什么意识，无意识自然做出这些动作，就是习惯的力量。

无意识又是什么呢？现在心理学讲的下意识，在佛学上是第六意识背后的一面；譬如现在最流行的第六感呀、灵感呀，都属于第六意识的范围。超过了第六意识，有一个东西，就是我们的业识。我们活着自然有触觉的感受，这是业识。这个业识属于第六意识的最后面，是第七、八识的范围；现在心理学就很难解释，还在研究中。

人生寿命的长短、身体的好坏，甚至于应该生哪一种病，或者环境上应该有哪一种遭遇，都是这个业识的作用。业识分析起来非常麻烦，但是，我们至少有一个了解，我们坐在这里活着的人，是身体在这里起作用，浑身每一个细胞都是由于业识作用而存在、而活着。所以上一品佛讲身布施，身布施很难，因为业识不容易布施的缘故。

譬如我们在座许多青年学打坐，为什么心静不下来呢？因为你身体血液还在流，身上的感觉还是有，是业识静不下来；业识茫茫，静不下来。如果真拿智慧的力量，心理的作用，克服了这个业识茫茫，把身体的感觉放下来，当然大彻大悟；就算不大彻大悟，也可以小彻小悟吧！所以佛在前面讲的以恒河沙等身布施，那决不是一件容易的事；因为身体的感觉布施不了，越打坐病还越多。有些人，静坐学佛，把那个业识的陈年老账，通通翻出来了，这些非要还不可，把它还清了，了脱了以后，才能得解脱、才能够开悟。这个生命中，昨天、今天、明天；去年、今年、明年；青年、中年、老年，业识的因果连续不断。学佛的经常有一句话，回头是岸，岸在哪里啊？

“茫茫无岸可回头”，苦海茫茫，回头是岸，这一句话大家经常说，却没有去想岸在哪里，岸就在回头那里，就是因为你回不了头。

所以我们大家做功夫，譬如打坐的人，两个眼睛开着也好、闭着也好，你总是注视在前面，没有办法回转来，所以，回头是岸，这句话已经告诉你岸在什么地方了。岸是什么呢？是广阔是空灵，到达了回头是岸的时候是怎么样的情况呢？不要忘记《金刚经》的一句话：“此法无实无虚。”你说它空的也不对，说它有也不对，到这个境界你就找到了岸。假使不晓得回头本身就是岸，那就是业识奔驰相续流，茫茫无岸可回头。

“同为苦海飘零客”，所以我们有一个感叹，我们众生，当然我自己也在内，都在茫茫苦海里头翻翻滚滚。要怎么样才真得解脱？怎么样才真得道呢？

“但了无心当下休”，当下无心，无心不是没有念头啊！说它是念头，把它压下去也是不对的。能记住《金刚经》上一句话，无所住心，此法无实无虚，大致上说来，对真正的修行，可以找到一点眉目了。希望大家在这里特别注意一下。

最后的结论也就是《金刚经》上这一品的原文，“当知是经义，不可思议，果报亦不可思议”。果报到达什么不可思议？可以使你成佛，这是成佛的捷路。

第十七品　究竟无我分

尔时须菩提白佛言。世尊。善男子。善女人。发阿耨多罗三藐三菩提心。云何应住。云何降伏其心。佛告须菩提。善男子。善女人。发阿耨多罗三藐三菩提心者。当生如是心。我应灭度一切众生。灭度一切众生已。而无有一众生实灭度者。何以故。须菩提。若菩萨有我相人相众生相寿者相。即非菩萨。所以者何。须菩提。实无有法。发阿耨多罗三藐三菩提心者。须菩提。于意云何。如来于然灯佛所。有法得阿耨多罗三藐三菩提不。不也。世尊。如我解佛所说义。佛于然灯佛所。无有法得阿耨多罗三藐三菩提。佛言。如是如是。须菩提。实无有法。如来得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提。若有法。如来得阿耨多罗三藐三菩提者。然灯佛即不与我授记。汝于来世。当得作佛。号释迦牟尼。以实无有法。得阿耨多罗三藐三菩提。是故然灯佛。与我授记。作是言。汝于来世。当得作佛。号释迦牟尼。何以故。如来者。即诸法如义。若有人言。如来得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提。实无有法。佛得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提。如来所得阿耨多罗三藐三菩提。于是中无实无虚。是故如来说一切法。皆是佛法。须菩提。所言一切法者。即非一切法。是故名一切法。须菩提。譬如人身长大。须菩提言。世尊。如来说人身长大。即为非大身。是名大身。须菩提。菩萨亦如是。若作是言。我当灭度无量众生。即不名菩萨。何以故。须菩提。实无有法。名为菩萨。是故佛说一切

法。无我无人无众生无寿者。须菩提。若菩萨作是言。我当庄严佛土。是不名菩萨。何以故。如来说庄严佛土者。即非庄严。是名庄严。须菩提。若菩萨通达无我法者。如来说名真是菩萨。

现在《金刚经》讲到第十七品了，梁昭明太子下了功夫研究，把它分成三十二品，现在已经讲完第十六品，刚好是一半。一半就是半斤，半斤就是八两，二八就是十六了，一半一半。这一半讲完了，下面还有十六品，另起炉灶，这个分类是有一个道理的，不能不注意；这不像我们现在写书，高兴写到哪里，拿个数字随便来标一下就算了，这里研究的，同《易经》数理的哲学，有着密切的关系。所以现在第十七品，回转来，又是一个新的起头。

发什么愿

“尔时须菩提白佛言。世尊。善男子。善女人。发阿耨多罗三藐三菩提心。云何应住。云何降伏其心。”

你看，又回头了！又是老问题，这个须菩提也同我们一样，够啰嗦的了！《金刚经》一开始，他就问佛这两个问题，佛一路给他讲下来，讲到了现在，他老哥是等于为我们问话，老师啊！我还没有懂咧！他说一个学佛的人，刚刚要发大乘心，要想成佛，想明心见性悟道，“云何应住”呀？我的心定不了啊，怎么住？住在哪里呀！“云何降伏其心”呀？我的思想烦恼多得很啊，怎么把它降伏下去呢？还是这个老问题。你看，很滑稽吧！假使把它当一个剧本，不要当佛经看，这个演员够啰嗦的了！

“佛告须菩提。善男子。善女人。发阿耨多罗三藐三菩提心者。当生如是心。我应灭度一切众生。灭度一切众生已。而无有一众生实灭度者。何以故。须菩提。若菩萨有我相人相众生相寿者相。即非菩萨。”

还是老话，不过这老话很不同啊！这个话里头有骨头。当《金刚经》开始的时候，佛对须菩提这个问题的答案是“善护念”，“应如是住”。这里答复的不同了，他告诉须菩提，一个准备开始学佛，想求大彻大悟而发阿耨多罗三藐三菩提心的人，“当生如是心”。如是心是什么心呢？这就是佛家讲的发愿，立一个志向，发愿就是立志。立志做什么？“我应灭度一切众生”，我要救世界上一切的众生，那些在苦恼中的众生我都要救，灭度他。

什么叫灭度呢？使他离苦得乐，进入涅槃。所谓涅槃的境界，就是离苦得乐，灭度就是这个意思。你不要看到“灭度”两个字，以为是把他砍头杀了，那还得了！灭度就是涅槃两个字的翻译，是形容词，走入了寂灭、清净的境界；是回头是岸那个岸。这个境界也就是离一切苦，得究竟的乐。要想学佛，第一个动机，就是要有这个心。

其次，“灭度一切众生已，而无有一众生实灭度者”。事实上，你度了一切众生，做了就做了，心里头并没有说，我已经度了那么多人了，如果有那种心理状态就错了。前天有一位同学告诉我，他妈妈生了他们十六个弟兄。我说这个老太太真伟大；但是尽管老太太生了十六个，最后走的时候，实无一可生者，还是等于没有生嘛！怎么样一个人来，还是一个人走，对不对？每一个人都是光光的来、光光的走，来的时候很不高兴，一出来还大哭一场，走的时候自己来不及哭了，别人帮他哭。更妙的是小孩子生出来就是抓，捏着拳头抓。个个都想抓一把，抓了一辈子，抓到临终没办法了，只好放手。普通一个人生就是这么一个境界，做了一辈子的事业，生了一大堆的儿女，最后，实无一事可灭度者，一样都带不走。

佛说，由这个人生可以了解到，学佛的人发心度一切众生，救了这个世界一切众生，心中一概不留，认为是应该做的事，这就是菩萨道，是菩萨发心。如果今天帮了人家一点的忙，心里还念念不忘，还希望人家恭维一下，那就完了；不要说学佛不行，做人都不行。所以说，学佛的人，要这样发心。

他说什么理由呢？告诉须菩提，一个学佛修菩萨道的人，只要有一点自认崇高，自我的伟大，自觉了不起的话，他已经著在我相、人相、众生相、寿者相了。这样的人，佛说，完了！“即非菩萨”，这个人够不上是学佛的人，不是真正行菩萨道的人。中国文化也讲大公

无私，无我相、无人相、无众生相、无寿者相；救尽天下苍生，心中不留一念，这样才是大公无私，才是菩萨，否则，佛说即非菩萨。

然灯佛所得什么

“所以者何。须菩提。实无有法。发阿耨多罗三藐三菩提心者。”

“所以者何”这四个字就是说什么理由？他告诉须菩提，你们天天想悟道，明心见性，大彻大悟，我告诉你，没有一法，没有一个东西叫做道。大彻大悟就是悟到一个没有东西，你觉得有一个法可学，有个道可得，你就错了，你已经着了我相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨。所以禅宗六祖慧能大师悟道时候的偈子说：

菩提本无树，明镜亦非台。
本来无一物，何处惹尘埃？

就是这个道理，没有一法，可以使你发阿耨多罗三藐三菩提心者。

“须菩提。于意云何。如来于然灯佛所。有法得阿耨多罗三藐三菩提不。不也。世尊。”

佛问须菩提：当年我在然灯佛那里开悟的时候，你想一想，我真的得到一个东西吗？真的阿耨多罗三藐三菩提有多大多小啊？这个阿耨多罗三藐三菩提是什么东西嘛？他说，你想想，我得到一个东西吗？须菩提说：“不也。世尊。”须菩提很恳切地回答，据我所知，你悟道的时候，了无所得。这是真正悟道。

“如我解佛所说义。佛于然灯佛所。无有法得阿耨多罗三藐三菩提。”

须菩提说，假使我的理解没有错的话，我跟你学了那么久，了解佛所说佛法的道理，佛当时在然灯佛那里，并没有得到一个什么东西，叫做什么阿耨多罗三藐三菩提；并没有得到一个叫做什么大彻大悟的东西。所以须菩提答得很清楚。但是须菩提说我没有证道，我的了解是这样，不知对不对？

“佛言。如是如是。”

佛就说了，就是这样，就是这样。这样究竟是怎样？所以啊，真正你们要学禅宗，这就是话头，“如是如是。”这一句就是话头，你参通了就对了。天天只要参“如是如是。”不过也不要搞错了，明朝末年，有一个名妓叫做柳如是，她姓柳，采用《金刚经》如是两个字作名字。“如是”是佛说的，翻成白话文就是这样，佛这是给你话头参，这样就叫大彻大悟。

“须菩提。实无有法。如来得阿耨多罗三藐三菩提。”

告诉你老实话，真正的佛法，并没有个固定的东西，你如果得到一个固定的东西就是错了。实实在在没有一个东西，身体都没有了，连感觉都没有了，所以五蕴皆空，连光也没有，色相也没有，一切都不可得，这个时候就是阿耨多罗三藐三菩提，大彻大悟。

“须菩提。若有法。如来得阿耨多罗三藐三菩提者。然灯佛即不与我授记。汝于来世。当得作佛。号释迦牟尼。”

他说假使佛法到了最高处，有法可得的话，当我悟道时悟到有个东西可得的话，那么，我那个老师然灯佛啊！当场就不会给我授记说我将来之世会大彻大悟了。“授记”是佛教专有名词，悟道的古佛，当弟子悟了道，他就在前面摸摸顶，所谓灌顶，抚摸一下授记，说个预言，过多少年后，你在什么世界成佛，打一个标记，这就是授记。

然灯佛为什么授记

“以实无有法。得阿耨多罗三藐三菩提。是故然灯佛。与我授记。作是言。汝于来世。当得作佛。号释迦牟尼。”

当释迦牟尼在然灯佛那里悟道的时候，实在没有得到任何一个东西；所以然灯佛当时给他授记，你于将来的娑婆世界成佛，你的名号叫释迦牟尼。我们经常说，不要以有所得之心，求无所得之果；大家来学佛，都抱一个有所得的心，求得一个无所得之果，那是基本错误。佛就说：当时我得一个无所得的境界，了不可得，所以然灯佛给我授记。好了，现在问题来了。

“何以故。如来者。即诸法如义。”

这是重点啊！大家学佛的人千万记住！我们学佛都是拜佛，佛也叫如来，天天磕头求如来保护，为什么中文翻译成如来呢？中文翻译得很妙，如来，好像来了，对不对？“如”是好像，如来，好像来了，但是根本就没有来。如果说没有来吧！我们看电视的时候，那个电视上的明星，是不是到你前面来了？事实上他没有来，他是如来，好像来了。你打电话的时候，那个人是不是来到耳边上？他没有来，可是他是如来，好像来了。所以如来在哪里？佛在哪里？佛就在这里。你不要另外去找了，你的心中，你的身心内外，随时有佛；只要你自己能够找到，你就见到了佛，也是见到了如来。

这里怎么注解？“如来者即诸法如义”，这一句话最重要，学佛法千万要记住。大家学佛的人，都带有宗教性，佛在哪里？佛在佛堂

那里；佛在哪里？佛在庙里；或者佛在西天，那就糟了。佛在哪里？佛就在你那里，“即诸法如义”。世间一切法，都是佛法，没有哪一点法不是佛法，任何世间法，正如《中庸》所讲：“夫妇之愚，可以与知焉。”就是如来，都可以到的；随时随地的任何一颗灰尘，清净的地方、脏的地方，处处佛在现前，这就是如来，所以叫诸法如义。这一点特别要注意。

“若有人言。如来得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提。实无有法。佛得阿耨多罗三藐三菩提。”

他说：假使有人说，佛在菩提树下七天成道了，证得了阿耨多罗三藐三菩提。我告诉你，须菩提，真正开悟的那一天，佛并没有得到一个什么东西，所以叫大彻大悟，悟道了。

“须菩提。如来所得阿耨多罗三藐三菩提。于是中无实无虚。”

你说，什么都没有得到，那何必学佛啊！我们本来也是什么都没有得到嘛！人家都说学佛学个空，大家自己都不用脑筋想，如果你用脑筋想，还要去学个空？我本来空的嘛！何必还跑到那里去找个空呢？对不对？如果说佛法是学有，那跑去学学还有点味道，去学空，学空还跑那么远的路，跑到山上，到庙子找，那个庙子又不空！学空又何必找！本来就空的。但是佛告诉你，不是学空的，也不是有的，“是中无实无虚”。无实就是空，无虚就是有，就是普通经典上讲的，非空非有，即空即有，《金刚经》不用非空非有的字眼而已。

一切都是佛法

“是故如来说一切法。皆是佛法。”

一切法皆是佛法，任何法都是佛法。有些人学了佛以后，非常小气，皈依佛，不拜邪魔外道。我有时候到乡下去，看到土地庙，那个土地公是用泥巴捏的，我也很恭敬地行个礼。人家说你学佛的人，何必呢！我说我不管那一套，活着做好人，死后还做个土地公，我还不一定是好人，死后土地公还可能管到我呢！我先结个善缘不是蛮好吗！你们学了佛，皈依三宝，就了不起了，你自己才是活宝呢！这是真话。

所以真正的佛法，对于世间出世间一切，都是恭敬的，这是佛的精神，他没有看不起人，只是教你不要乱学。佛在经典上讲，“一切贤圣皆以无为法而有差别”。这里又告诉你，“一切法皆是佛法”，这可是佛说的啊！不是我说的。所以说，宗教分门户、分派别，这一种胸襟就根本不能学佛。

我到了基督教堂一样的很恭敬，基督总是个好人嘛！总叫人家去做好事，也叫欧洲人、美国人、白种人，都要做好事。好人嘛，排排坐，请上坐，吃果果，给他磕个头。基督年纪总比我们大多了，大了一千多年了！学佛的人第一个胸襟要大。所以学佛，第一要学这个人，学常开笑口、放大度量的菩萨，就是肚子要大一点，包容万象，什么都是好的，都对；一切法皆是佛法，先学他胸襟大，面孔对任何人都是慈悲笑容，这个就是佛法。

“须菩提。所言一切法者。即非一切法。是故名一切法。”

他又推翻了！什么叫一切法？一切法皆空嘛！我们刚才讲，我们就是给他行个礼，行过了也空嘛！所以一切法即非一切法。这是一个观念问题，观念说有一个法就有了，观念说空就空了。所以叫做“所言一切法者，即非一切法，是故名一切法”。

什么都没有的菩萨

“须菩提。譬如人身长大。须菩提言。世尊。如来说人身长大。即为非大身。是名大身。”

“须菩提，譬如人身长大”（注：长字是长短的长），他问须菩提，假定说有一个人好长好大，佛那么一讲，须菩提马上就接话说：我懂了，你老人家讲，一个人好长好大，实际上是形容啦！没有看过一个人那么长、那么大。佛一听他的话，就再告诉他：

“须菩提。菩萨亦如是。若作是言。我当灭度无量众生。即不名菩萨。”

对了，他说你答得对了，学佛的人也是这个样子。假使一个学佛的人，跑来念经，南无南无南无了半天，要你磕头啊！要你谢他啊！他替你念经了，度你了，这个人就不是菩萨了。你不要理他，因为他佛法没有对。真正行菩萨道，度了众生，帮助了人家，心里头都不会觉得度了人家。如果有念头，已经犯戒了，犯布施的戒，不应该有这种观念。所以一个度尽天下众生，救天下苍生的人，心中没有一念自私，没有一点自我崇高。

“须菩提。实无有法。名为菩萨。是故佛说一切法。无我无人无众生无寿者。”

真正的大菩萨，同佛一样，并没有得一个什么东西，说他有个法宝，那是人世间的观念，功利主义的思想。他为什么成其为菩萨？因

为他是空灵的、广大的、一切都不着的、一切都不住的，所以叫做菩萨；真正的菩萨是无我、无人、无众生、无寿者。

“须菩提。若菩萨作是言。我当庄严佛土。是不名菩萨。”

佛同须菩提讲，假使有一个学佛的人说：我如果成了佛啊，我把我那个佛国天堂，布置得比现在第一流观光饭店还要好，阿弥陀佛那个观光饭店也不过如此嘛！

佛经上说玻璃做地，恐怕还没有大理石来得漂亮。佛经上说的那个七宝行树，现在科学上布置起来，比它那个地方还要漂亮。假定我成了佛啊，一定成一个国土，比阿弥陀佛的国土还要漂亮，跟阿弥陀佛来比一比看。

嘿！这个是菩萨心吗？这不是菩萨。这是说每一个人成了佛，都有他的国土。所谓庄严国土，不是物质世界的庄严，是心庄严；心的善行，功德圆满，心念清净，才是真庄严。所以说，如果有一种庄严的心理，这个已经不是菩萨心了。

“何以故，如来说庄严佛土者。即非庄严。是名庄严。”

佛说的庄严佛土，那是个形容词啊！你看我们都市，现在科学进步，房子多么的漂亮！可是等到有一天，你到了虚空的顶上，什么都看不见的时候，你才发现那个空的才是真漂亮、真庄严，彻底的空、彻底的庄严。真正的庄严是了不可得，无一物可得，那才是真庄严；所以佛说，“庄严佛土者，即非庄严，是名庄严”。

无我的菩萨

“须菩提。若菩萨通达无我法者。如来说名真是菩萨。”

这是学佛的第一步，也就是学佛的结论。先通达无我，怎么样无我呢？先要把身见丢掉，一般人学佛打坐，不能得定，就是因为身见的问题。有身体的感觉，有身体的观念，再加上身体里玩弄气脉，任督二脉，前转后转，丹田……那都是玩自己的鬼名堂，都是身见。所以白居易学佛有两句诗：“饱暖饥寒何足道，此身长短是虚空。”

这个身体活着，痛快不痛快，是饱是饿，不值得一谈；反正这个身体不论活久活短，最后都变成灰尘，什么都没有了。所以学佛的第一步，学到身见忘掉了，身见忘掉不是无我啊，只是无身见，要真正内在身心皆亡，达到无我才对，才可以得定。光是得定了无我，还不算佛法的究竟，我见没有了，只达到人无我的境界，人无我是小乘的果位。

但是有了一个人无我，还有一个法在喔！最后要法无我，就是佛说的，阿耨多罗三藐三菩提，到了法无我，叫做人法二无我，到达了就成佛。最后连空也空，空也不存在。

《金刚经》这一品，再重复老问题，新的解答，须菩提问的老问题，释迦牟尼佛在这一品中作新的解答，共有五个要点，大家要注意。我在这里的偈子：

第十七品偈颂

抟空为块块非真，粉块为空空亦尘。
罔象玄珠踪迹杳，故留色相幻人人。

“抟空为块块非真”，过去讲老庄的时候曾经讲过，道家有一位谭峭讲的话：“抟空为块，见块而不见空”，把物质虚空的地方，建筑了一个房子，虚空就看不见了，只看见房子，所以抟空为块，变成一块，见块而不见空。“粉块为空，见空而不见块”，把物质的物体打破，变成虚空了，只看到空就看不到物质了。这个就是要我们怎么样除去身见。我们现在坐在这里有身体，功夫做不好，不能入定，就是被这块东西挡住的缘故；所以我们引用这个道理而说明，抟空为块块非真，这一块物质东西不是实在的。

“粉块为空空亦尘”，把物质打掉了以后，这个空的境界对不对？如果你保留一个空的境界，这个空也变成了障碍，也变成业尘了。

“罔象玄珠踪迹杳”，这是庄子的典故，就是说我们这个物质世界，大千世界，是本源的一个投影，第二重投影；也就是说，物质世界是精神世界一个投影而已。我们这个身心是投影里头的第三重的投影，第三重的反射，所以这个东西啊！罔象里头的玄珠，你要回到本来面目，明心见性，要在这个地方去了解它。

“故留色相幻人人”，但是你不要认为庄严世界是假的啊！立假即真，一切皆是虚妄，虚妄也就是真实。所以佛说，我法无实无虚，就是这个道理。

第十八品　一体同观分

须菩提。于意云何。如来有肉眼不。如是。世尊。如来有肉眼。须菩提。于意云何。如来有天眼不。如是。世尊。如来有天眼。须菩提。于意云何。如来有慧眼不。如是。世尊。如来有慧眼。须菩提。于意云何。如来有法眼不。如是。世尊。如来有法眼。须菩提。于意云何。如来有佛眼不。如是。世尊。如来有佛眼。须菩提。于意云何。如恒河中所有沙。佛说是沙不。如是。世尊。如来说是沙。须菩提。于意云何。如一恒河中所有沙。有如是沙等恒河。是诸恒河所有沙数佛世界。如是宁为多不。甚多。世尊。佛告须菩提。尔所国土中。所有众生。若干种心。如来悉知。何以故。如来说诸心。皆为非心。是名为心。所以者何。须菩提。过去心不可得。现在心不可得。未来心不可得。

眼者心之机

“须菩提。于意云何。如来有肉眼不。如是。世尊。如来有肉眼。须菩提。于意云何。如来有天眼不。如是。世尊。如来有天眼。须菩提。于意云何。如来有慧眼不。如是。世尊。如来有慧眼。须菩提。于意云何。如来有法眼不。如是。世尊。如来有法眼。须菩提。于意云何。如来有佛眼不。如是。世尊。如来有佛眼。”

这是佛学里佛法的五眼，五种眼睛的分类，文字都差不多。是佛先提出来问，“须菩提，于意云何”，你的意思怎么样？佛有没有肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼？

佛经的三藏十二部，就是把佛经作十二种的分类，其中有一种是“自说”，就是自己开始讲，不是人家提出来问的。这一节就代表了十二分类的自说，是佛提出来的问题。

这里没有讲“佛”字，而讲“如来”。如来这个名词代表形而上的道体，一切众生同于诸佛菩萨心性之体，就是生命的根源。他说这个里头有五种功能，所以叫做五眼。第一种是肉眼，就是与我们一样的，是父母所生的肉眼，也就是现在我们的眼睛。肉眼能看物质世界，我们一切的感觉、知觉，都经由它而来。

这个肉眼跟心是连带一起的，所以很多的经典，心与眼同论，在讲到心的道理时，先提到眼。眼睛是心的一个开关，所以心与眼关系非常密切。道家的《阴符经》就说：眼者心之机，眼是心的开关，所

以古人很多地方都提到心眼的关系，譬如孟子讲到观察人，特别要观察眼睛。

任何人都有眼睛，但是每一双眼睛所看的都不同。就我们人来讲，譬如这个墙壁，我们大家看都是白的，实际上每个人感受白的程度、白的形象，完全不同。因为有人是散光，有些是近视，有些是一只眼睛近视，一只眼睛散光，有些色盲，各种各样不同。所以一切众生的心不同，眼也不同。

过去我们有句老话，人心不同各如其面；每个人思想不同，就像人的面孔不同一样。世界上的人类，没有面孔相同的，因此说明世界上的人，心里想法也没有相同的，眼睛的看法，也没有尽相同的。不要以为这个白色黄色大家看起来都差不多，实际上差得很远，老花与不老花，老花度数又不同，因为每人的业力不同。

所以我们这个肉体及头脑思想健康与否，都因种性、业力不同而有差异。有人对气候特别敏感，今天很热，有些人不大怕热，却怕冷！因为每个人身体不同、健康不同，都是因为业力不同。

所谓一切病由业而生，善有善业，恶有恶业，业由心造，是绝对唯心的道理。

现在佛问，一个成了佛的人，有没有普通的肉眼？那当然有，肉眼就是看物理世界这些现象的。

天眼是什么

第二种是天眼，我们普通人几乎是没有的。天眼的能力是超乎物质世界，譬如说看到鬼魂、看到天神，甚至于看到其他的世界。现在人讲的千里眼，是根据道家的传说而翻译的。天眼能够看到欲界系统里面的东西，包括太阳、月亮、其他星球等的人事；也可以看到银河系统外面的东西，这是属于真正的天眼。有些人打起坐来看到些影子啊、星光点点啊，认为是天眼，那个不是的。那个只能说是，我们无法名之，叫做眼天吧！眼啊、天啊，不晓得什么东西！（众笑）

宗教里形容天眼，是把塑的佛像多塑一只眼睛，以代表天眼，也代表了慧眼。有些人和有些生物，不但有三只眼睛，有的还有四只眼。所以佛法里有修天眼的，也有修十只眼的方法，前面、后面、头顶、心里头、喉咙里头，都有眼睛。当然，这与普通眼睛不一样，而是像摄影机、录像机一样，能够照射东西罢了！天眼有两种：一种是报得，是多生多世修持，修定，才有这一生的天眼业报；是与生俱来的，自然有这个能力，因为善行的报应所得的结果。另一种是修得，是这一生修来的，因为修戒、定、慧的成就，这一生成就了天眼。

天眼不是多长出一只眼睛来，是肉眼的本身，起了另一种功能。得天眼通的人，也与我们普通人一样，但他自然会看到多重的世界。

修持做功夫的人，气脉到了后脑，视觉神经受到刺激，眼睛里经常出现许多幻象，那可不是天眼通！不要弄错。真正有了天眼通的时候，此人目光清澈如电，看得非常透彻；换句话说，物质东西不能障碍他，他的眼睛自然有透视的能力。

春秋战国时候有一个医生名叫扁鹊，据说他有一次碰到一个神仙，给他一个能透视的宝贝，他的眼睛就变得比X光还要厉害，可以看到人的五脏六腑，所以他的诊断就不会有错。还有许多唐代以后的记载，有人的眼睛天生就会看风水，能看地下几丈深，不需要探测器，地下的水脉，他看得很清楚。

像这一类的眼还不算是天眼，只能算是报通的鬼眼，所以真正的天眼，就是《法华经》上所说父母所生眼，必须修持定力到了，这双肉眼就能够看见十方世界一切东西。

肉眼是观看物质世界通常的现象，天眼则能够透视到肉眼所不能见到的世界；所以天眼是定力所生，是定中所得的神通力量。当人的生命功能充沛到极点时，可以穿过一切物理的障碍，就是所谓的神通。神通必须要定力够了，所谓精、气、神充沛了，才能做到。

慧眼　法眼　佛眼

再进一步是慧眼，慧眼也离不开肉眼，也是通过父母所生的肉眼而起作用的。所谓慧眼就是智眼，是戒、定、慧的功力显现；因为修定而发慧。这不是普通的智慧，是慧变成了力量、成了慧力，才有这个智眼。

智慧怎么变成力量呢？我们普通聪明人，想一个道理想通了；譬如说抽烟对肺不好，应该改，道理上通了，但习气上不行，慧没有力量，改不过来。又譬如脾气坏，贪、瞋、痴，道理上都晓得，就是扭转不过来。尽管研究佛法，道理上讲得很通，碰到事扭转不过来，这是慧的力量不够，也就是不能证果、不能成道的原因。

所以真正的慧眼，是智慧的力量够了才能成的。

法眼又是什么眼呢？慧眼观空。而能够真正认识自性空、空性的体，就是法眼。法眼观一切众生平等，非空非有。光落在空，还是小乘果的一边，要能够真正观空里的妙有才行。在凡夫的境界来说，是性空缘起；在悟道智慧境界里来说，是真空起妙有，这是法眼的道理，是平等而观。

第五种是佛眼，佛眼不只是平等，而是观一切众生只有慈悲，只有慈爱。慈悲是两个观念组合起来的佛学名词，慈是父性，代表男性的爱，至善的爱；悲代表了母性至善的爱，慈悲是父母所共性的仁德。是至善，无条件，平等，所以叫大慈大悲。佛眼看来，一切众生皆值得怜悯，所以要布施众生，救众生，这也就是佛眼的慈悲平等。

真正学佛依法修持而有所成就者，本身一定具备了这五眼。如果说，世界上有人顿悟而成佛，立地就转而具有这五种功能的话，那么他所证的佛法，大致就是对的；如果在理论上认为自己悟了，而这个五眼功能没有发起，那是自欺欺人之谈。

所以我们晓得佛说的五眼，就是戒定慧到了所成就的，是自然成就的法门，这也是每一个人本性所具有的功能，只是我们因为没有经过修持，所以发不起来。假使经过修持，我们生命的本能中，自然就发起五眼的功能，这是第一层问题。

第二层问题，《金刚经》讲到这里，佛为什么突然提起来五眼的问题呢？他自己问，下面又没有作结论，至少对于五眼这一段，他只提出来问题。接着又讲别的去了，其中的道理在什么地方？释迦牟尼佛今天好像当眼科医生一样，把你的眼睛翻开检查检查，而且他是自动的，他又不要你挂号，什么道理呢？

这代表见处，所谓明心见性的见。真正达到了有所悟证，明心见性，这一见之下，真的现量境呈现，它自然具备了五眼的功能；所以见处即真，就是所谓明心见性之见。在《金刚经》这一品中，没有把这个奥秘说出来，但是我们真研究佛法，看佛经的经典，这种地方不能放过去，它的问题就在这里。接着佛又说了：

无量数的宇宙世界

“须菩提。于意云何。如恒河中所有沙。佛说是沙不。如是。世尊。如来说是沙。”

佛又提出来第二个问题，把眼睛检查完了，又来检查沙子；再问须菩提，像恒河里头所有的沙子，依你看，在佛的眼睛看来，是不是沙子？

我们假使先不看《金刚经》，照现在一般年轻研究佛学禅宗的人问起来，很多人一定说，佛眼看到这些不是沙啦！再不然，花啦！什么啦，神里神经，这样都是不老实。你看！须菩提答得很老实，当然看到的是沙子，难道佛的眼睛有什么不同吗？是沙子就是沙子，非常平实。你说佛看到人家哭了，而说笑了，那不叫做佛，那叫做神经！他看到哭就是哭，非常平实。这里要注意！

你如果说，佛的眼睛看这个世界是空的，请问是谁说的？佛看到恒河里的沙子就是沙子，看到这个世界，水泥就是水泥，墙壁就是墙壁，同我们一样，没有两样。要特别注意这种地方！不然学佛的人就流入一种毛病，叫作高推圣境。讲好听一点，把佛的境界推测得太高远，假想得与人完全两样，那是不平实的。

高推圣境的结果，往往变成一种不正观。不正观就是不正的思维、不正的思想，变成神经了。所以，《金刚经》是能断金刚般若波罗密多，把你一切的妄念都切断了，真正的佛法平常就是道。

所以佛问须菩提，佛眼看这个世界，恒河里的沙子是不是沙呢？须菩提说当然是呀！佛的眼睛同我们的眼睛看的一样，沙就是沙。如果你问佛怕热否？那么假设佛在这里的话，我们的答话，佛！你在这里一样的怕热，还是要我们开冷气才可以，除非他是化身来。化身就是另外一件事，只要他肉身报身在，冷暖饥寒一样的存在、一样的感受。在这些地方要特别注意，所以圣人都是人做的，佛也是众生修成的。

讲到这里，使我想到一首诗，据我所知，这一首诗是一两百年前，一位大陆的读书人所作。这个人是到台湾访神仙的，访到宜兰一个山上，就在崖上题了一首诗：

三十三天天重天，白云里面有神仙。
神仙本是凡人做，只怕凡人心不坚。

为什么讲到这一首诗呢？就是说，佛也是凡人修的，所以他也是非常平凡的；佛看恒河里的沙，一颗一颗看得很清楚。下面佛的第三个问题又来了。

“须菩提。于意云何。如一恒河中所有沙。有如是沙等恒河。是诸恒河所有沙数佛世界。如是宁为多不。甚多。世尊。”

佛问须菩提，你的意思如何？像我们印度这一条恒河里的沙，你看数目多不多？假如每一颗沙子代表一个世界，如是沙，等，这个“等”字是单独的一句；每颗沙代表了一个世界，而每个世界里像恒河沙那么多的恒河，每一条恒河里又有很多的沙子，而每一颗沙子又代表了一个世界，世界之多，多到不可限量，不可数说。用这个比方

形容恒河有多少条，已经数不清它究竟有多少了。他说，你说这个数字多不多？须菩提说，当然很多啰！世尊。

佛在这里是说明，虚空之中佛世界多得无数，释迦牟尼佛同时表达一个观念，站在这个娑婆世界，师道教化的立场上告诉我们，在他方世界，像他一样智慧成就的佛，也一样多得很；十方三世一切不可数的，无量诸佛。他不但把众生看成平等，把成就的众生也拉下来与大家一样平等。一切平凡得很，并不是说只有我成佛了，了不起，你们都不能成佛，都要听我的。没有这回事，那不是佛法了，佛法一切众生平等，一切诸佛也平等。每一个佛教化一个世界，虚空中有无量数的世界，也有无量数的佛，他说：“宁为多不？”这是他问的话。你说多不多呀！“甚多。世尊。”这一句是须菩提答话。这是佛对须菩提第三次的接引。

无数量的心

现在又一个问题来了，佛的眼睛代表了肉眼、天眼、法眼、慧眼、佛眼，因此他可以知道这个世界上、这个虚空中，有那么多不同的世界。当然现在科学昌明了，由天文学到太空学的发展，已经可以相信宇宙中有数不清的世界，这些到今天为止，还只能说姑且相信它，因为月亮里到底有没有生命，还不敢确定。

现在对于了解宇宙太空容易多了，可是我们要知道，佛说这个话是两千多年以前的事啊！他用什么仪器、什么方法，能够知道宇宙中有这么多的世界和众生呢？这个，就是所谓如来具备五眼，具备了智慧、神通等力量，具备了不可思议的功能，但又拉到了最平凡的水平，与众生平等。他看到的世界，沙是沙，水是水，没有什么见山不是山，见水不是水，那是神经病！当然，一个人被后面打一棍，那就迷迷糊糊，见人不是人，见鬼不是鬼了！那是不正常的人，一个正常的人，看什么是什么。

“佛告须菩提。尔所国土中。所有众生。若干种心。如来悉知。”

这一节他又提出来好几个问题，在文字上，没有给我们作结论，但是你要自己晓得结论在哪里。所以后来的禅宗提倡《金刚经》，也都是这个原因，因为《金刚经》里许多都是话头。话头就是问题，看起来很容易懂，实际上样样都不懂。这也给我们一个很大的启示，一眼看了以为自己都懂，结果统统不懂。我经常发现青年人这个毛病，

某一本书你看过没有？看过了。真的吗？我当面再问问他，他就不懂了。

同时我发现做人也一样，许多人把人生看得太容易，做了许多错误的事。世界上没有一件简单的事！这些都是话头。你看我们现在随便指出来，很多都是没有结论的，要你自己去发掘、去参，这个也是话头。但是他也有答案给你呀！这个答案不是理解的、不是思想的，是要你在定慧之中，真正修持上去体验得到的。佛法不是虚玄的，而是一个修证的事实。

现在佛又提出来第四重问题，对须菩提说，“尔所国土中”，你所认为的国土中，国土不是世界啊！佛学里的观念世界是世界，叫做世间；有所谓四世间、五世间等的说法。国土在世间的观念里叫做国土世间，国土世间是四世间的器世间，就是物理世界；器世间的一切众生都有生命。国土世间指中国、美国、日本、印度等国的这些国土；我们世界上称为国家的有一百多个，这就是国土世间。

现在佛问须菩提，你认为所有国土上的一切众生，有多少种心？这是个大问题，现在心理学很发达，电脑也很发达，如果要把人类的心理统计一下共有多少种，恐怕电脑也办不了。佛说这个世界上的所有众生一切的心，“如来悉知”，他说我啊！统统知道。在这个地方，他作了一个答案，这个答案同上面这几个有没有关联，他也没有说明，只让我们猜。而且他这个答案作得非常高明，可是我们几千年来的佛法，都被他老人家这个答案，打得晕过去了，很多人都解释错误了。现在我们看他自说自答。

你的心

“何以故。如来说诸心。皆为非心。是名为心。”

他说以佛的眼睛看来，所有众生这些心啊，“皆为非心”。换句话说，佛在骂人，这些众生心里都不是东西，也没有心，心到哪里去了？心掉了，“非心”根本不是心。既然不是心，佛大概又怕我们问他，那又是什么？他赶快又说了：我的眼睛看你们啊！不是心，不是心，所以叫做心。他说世界上一切众生的心我都知道，须菩提还来不及问，他就又说了：这一切人的心啊，都不是心。他并没有说这一切人不是人心啊！众生的心还不只是人的心，包括狗啊、牛啊、蚂蚁啊、小昆虫这一切生命，都不是心，“皆为非心，是名为心”，所以叫它是心。

《金刚经》一开头就讲，我们一切众生，有一个“我执”，认为这是我，有个我，把我的现象，执著得很厉害。认为我还有个心呢！把自己所有的妄念，意识分别，烦恼，一切不实在的这些观念、往来思想当成是真实的。人，一切众生，犯了根本上的错误。我们一切的思想、心理、意识的变化，都是那个真正心所起的一种现象变化而已，不是真正的心。可是一切众生把现象变化抓得很牢，看成是心。学佛的晚课上，每天都念到，“是日已过，命亦随减。如少水鱼，斯有何乐”。今天已经过完了，这个寿命又少了一点，今天过去，今天不会再来。年轻的过去了，衰老也没有多久的停留，所以非常的悲哀。

其实都被现象骗了，人生永远不断的有明天，何必看过去呢？明天不断地来，真正的虚空是没有穷尽的，它也没有分断昨天、今天、明天，也没有分断过去、现在、未来，永远是这么一个虚空。天黑又天亮，昨天、今天、明天是现象的变化，与这个虚空本身没有关系。天亮了把黑暗盖住，黑暗真的被光亮盖住了吗？天黑了又把光明盖住，互相轮替，黑暗光明，光明黑暗，在变化中不增不减；所以一切的用是虚妄不实的，而虚空之体却是不增不减的；所以一切众生，不要被变化不实的现象所骗。佛知道这个道理，但是众生不知道，佛说是名为心，众生自己都把虚妄不实的这个感受，执著的作用，当成为心。

永远得不到的心

“所以者何。须菩提。过去心不可得。现在心不可得。未来心不可得。”

前面这一节的结论，是佛自己提出来心的问题，由眼见到心。他的结论一切都不是心，众生一切的心都在变化中，像时间一样、像物理世界一样，永远不会停留，永远把握不住，永远是过去的；所以“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得”。我们刚说一声未来，它已经变成现在了，正说现在的时候，已经变成过去了。这个现象是不可得的，一切感觉、知觉，都是如此。可是一切众生不了解这个道理，拼命想在一个不可得的三心中，过去、现在、未来，把它停留住，想把它把握住。因此，在座许多学佛的同学们要特别注意，你要想打坐把心定住，那还是犯这个错误。

当你盘腿上坐的时候，想定住的那一个心，跟着你的腿一盘已经跑掉了，哪里可以保留啊！说我这一坐坐得很清净，唉呀！下坐就没有了！告诉你过去不可得，现在不可得，未来不可得嘛！谁要你保持清净？清净也不可得嘛！烦恼也不可得，不可得的也不可得。那怎么得啊？不可得的当中就是这么得，就是那么平实。

有一般人解释《金刚经》，说般若是讲空，因此不可得，就把它看得很悲观。空，因为不可得，所以不是空，它非空，它不断地来呀！所以佛说世界上一切都是有为法，有为法都不实在。但是有为法，体是无为，用是有为。所以我们想在有为法中，求无为之道，是背道而驰；因为一切修持都是无用。并不是把有为法切断了以后，才

能证道；有为法，本来都在无为中，所以无为之道，就在有为现象中观察，观察清楚才能见道。

有为法生生不已，所以有为不可限，生灭不可灭。如果认为把生灭心断灭了就可以证道，那都是邪见，不是真正的佛法。所谓缘起性空，性空缘起的道理，就在这个地方。这是《金刚经》中心的中心，也是一切人要悟道中心的中心；这一点搞不清楚，往往把整个的佛法变成邪见，变成了断见的空，就与唯物哲学的思想一样，把空当成了没有，那可不是佛法！

佛讲过去心不可得，并没有说过去心没有了，佛没有这样讲吧？对不对？佛说过去心不可得，“不可”是一种方法上的推断，他并没有说过去心不“能”得，现在心不能得，未来心不能得。这一字之差，差得很远，可是我们后世研究佛学，把不可得观念认为是不能得，真是大错而特错。所以啊，佛说过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得；是叫你不要在这个现象界里，去求无上阿耨多罗三藐三菩提，求无上的道心，因为现象三心都在变化。

高明的法师们、大师们，接引众生往往用三心切断的方法，使你了解初步的空性，把不可得的过去心去掉，把没有来的未来心挡住，就在现在心，当下即是。当下即是又是一个什么？可不是空啊！也不是有！你要认清楚才行；要先认清自己的心，才好修道。

第十八品是一体同观，同观是什么？同观是见道之见，明心见性之见。所谓了不可得，可也不是空啊！也非有，即空即有之间，就是那么一个真现量，当你有的时候就是有，空的时候就是空，非常平实。你在感情上悲哀的时候就是悲哀，悲哀过了也是空，空了就是说这个现象不可得，并不是没有，是悲哀过去了，后面一定来个欢喜。

欢喜的时候也是不可得，也会过去，也是空。空不是没有，空是一个方便的说法，一个名词而已。不要把“空”当作佛法的究竟，这样就落到悲观，那不但证不到小乘之果——空，那还是个邪见，也就是边见。所以见、思惑不清楚，是不能证果的，也不能成道的。学佛法就有这样的严谨，一定要注意。

现在有许多著作，我认为危险极了，那些佛法的著作，比杀人的毒药还厉害，是有毒的思想，希望诸位要用真正的佛法眼光甄选，用智慧来辨别，不要走入邪见和错误的思想。这一品我们给它的偈子如下：

第十八品偈颂

形形色色不同观，手眼分明一道看。
宇宙浮沤心起灭，虚空无著为谁安？

“形形色色不同观”，形形色色，物理世界各种现象是不同的，如人有胖的、瘦的、高的、矮的、黑的、白的，都是现象差别，无法相同。

“手眼分明一道看”，但是以佛眼、慧眼、法眼看来，是一样的。手眼是什么？我们大家都看到过千手千眼观世音菩萨，一千只手，每一只手中有一只眼睛。我常说，我们坐在这里，外面进来一个千手千眼的人，我们的电灯都没用了，大概每一个人都吓得把脸蒙起来。千手千眼代表他的智慧，无所不照，也就是代表他具有各种接引人的教育法。帮助你的手，护持你的手，救助你的手，以及观察清楚

的眼睛，千千万万的手，千千万万的眼，也只有一个手，只有一个眼，平等平等。

“宇宙浮沤心起灭”，每一个宇宙、每一个世界，像大海里的水泡一样，所以宇宙不过是自性心里起的作用。每一个思想、每一个情绪、每一个感觉，都是自性的性海上所浮起的一个水泡，生灭变化不停，自心起灭。

“虚空无著为谁安”，一切法用之则有不用即空，应无所住而生其心；本无所住。二祖来求达摩祖师，说此心不能安，请师父替我安心。达摩祖师说你拿心来，我给你安。二祖说，觅心了不可得，找心找不到啊！达摩祖师说那好了，替你安好了。其实用不着他替他安嘛！过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得，你还安个什么啊？所以说，虚空无著为谁安。哪里去安心呢？此心不需要安，处处都是莲花世界，处处都可以安心。在平实中间，处处都是净土，就在此。都是安心的自宅，因为处处是虚空，无著无住。这一品的道理，精要就在此。

第十九品　法界通化分

须菩提。于意云何。若有人满三千大千世界七宝。以用布施。是人以是因缘。得福多不。如是。世尊。此人以是因缘。得福甚多。须菩提。若福德有实。如来不说得福德多。以福德无故。如来说得福德多。

福德不可得

“须菩提。于意云何。若有人满三千大千世界七宝。以用布施。是人以是因缘。得福多不。”

讲到这里，又另起一个问题。这个问题非常有趣，《金刚经》始终在这两个问题里头转，一个是当讲到最高智慧成就的时候，马上来一个最高潮，说要多大的福报。福、智二严，是佛学的名词，一个人要从凡夫成佛，必须要有智慧的庄严、福德的庄严。有真正的福德，才能得到真正的智慧。有时候，我们自己觉得很不聪明，读书没有记忆力，领悟力也不行；这是因为福德不够！大家都是妈妈生的，为什么我的脑筋不行？难道投胎的时候把仓库里发霉的脑筋带来了吗？其实功能都是一样，只因为自己福德不够，真正的福德，心理的健康，头脑的健康，是要自己修持来的。

佛问须菩提，你认为如何？假使有人用金刚钻啊、金银啊、玛瑙啊，这些世界上最宝贵的七宝去布施，拿充满三千大千世界的七宝去布施，你认为这个行为所得的福报大不大？

“如是。世尊。此人以是因缘。得福甚多。”

这是须菩提的答话。他说是啊，佛啊，假使有人这样来布施的话，那还得了啊！将来的福报大得很咧！

“须菩提。若福德有实。如来不说得福德多。以福德无故。如来说得福德多。”

佛说，你要知道，人世间认为的大福报，就是钱多、寿命长、儿女多、儿女好，样样都好，好得没有再好了。可是，过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得，都没有用。所以说人生啊，都是理想，都想把明知道抓不住的现实世界拼命抓住。尤其是寿命，分明有生必有死，可是人人都想学仙学道，长生不死。福报是有穷尽的，每个人的光荣都是一下子，就像一支手电筒，每个人那个电筒都要亮一下，可是希望一辈子发亮是不可能的。世间的福报是不实在的，福德无实啊！所以佛说，世间的福德再多，也不过弹指之间的空花就过去了，“以福德无故”。

无人希罕的福

真正的福报是什么呢？清净无为。心中既无烦恼也无悲，无得也无失，没有光荣也没有侮辱，正反两种都没有，永远是非常平静的，这个是所谓上界的福报——清福。清福每个人都有，我们每一个人都有清闲的时候，可是一天到晚无事，闲在家里，你闲不了啊！自己会掉眼泪，好像被社会上人忘掉了，又怕被人家看不起！没有一个人递一张名片来看我，都没有人发个请帖来，也没有人打个电话问候我，唉呀！我好悲哀啊……他有清福不会享！学佛的人要先能明了这一点。世界上一切人的心理佛都知道；一切人都把不实在的东西当成实在，真的清净来了，他也不会去享受。学佛证到了空性，自性的清净无为，大智慧的成就，才算是真福报。真福报那么难求吗？非常容易！可是人到了有这个福报的时候，反而不要了，都是自找烦恼。

这一节为什么插在这个地方呢？因为是指着三心不可得来的，要了解到三心不可得这个境界很难；要想修证到这个境界，一定要有真正的福报才行。佛学的基本第一步，讲到人生要修行则暇满之身难得。开始时我们已经讲过，暇满之身就是健康有闲，可是世界上的人有清闲不肯享受，有好身体，他要去消耗掉，而且真到了清闲暇满，他自己反而悲哀起来。所以说，“颠倒众生”，这也是没有办法的事。下面是我们给它的结论偈子：

第十九品偈颂

浮图楼阁立中天，点滴功勋岂自然。

倒却刹竿回首望，繁华散尽梦如烟。

“浮图楼阁立中天”，浮图是塔，造一个佛塔，七层的叫七级浮屠。中国人有一句话，救人一命，胜造七级浮屠。我们做了一件好事，救了别人一命，等于独资盖了一个庙一样。事实上这话是佛说的，救人一命，胜造七级浮屠；这是有为功德。

“点滴功勋岂自然”，有为功德要慢慢一点一点做，今天做一点好事，每天做一点好事，累积起来，等于人独资盖一个庙子。盖这个庙子也是一天一天把它盖成功的。但是啊，“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中”，到现在都没有了。

“倒却刹竿回首望，繁华散尽梦如烟”。梁武帝一生造了几百个庙子，武则天在一生又造了几百个庙子，都没有了；所以迦叶尊者有一天跟阿难讲，怎么样能够见道？把门口的刹竿先倒下来，就能够见道。

我们每个人门面都有个自我贡高的刹竿，把这一念打掉以后，大福报就来了，就见到空性。人世间这一切的福报，甚至当皇帝的大福报，都是繁华散尽梦如烟，一切繁华，过眼云烟就散了；散了以后，你说留一点影像好不好？连梦都没有，梦都像烟一样的过去了。所以佛说，“以福德无故”，他说真正得一个大福报，得到什么？大福报是你证到了空性，悟道而成佛，这才是大福报、大成就。

但是要想悟道成佛的话，就要诸恶莫作、众善奉行的一切福德，来培养这个智慧。智慧不是光靠读书，或靠两个腿子在那里咬紧牙根熬得出来的！那个持戒修定，咬紧牙关熬腿子，不过是修福德，修有为福德的一种而已。无为福德，处处都是，而你自己智慧不能到达，

修不成。所以学佛果然是真智慧，这个培养智慧的福德，又是一切善行的功德所完成的。

这一点千万要注意！不要听到佛法是智慧之学，然后嘛，好事不做一件，那就不是真的智慧；换句话说，如果有真的智慧，自然要做好事了，智慧与善法是不二而一的。

第二十品　离色离相分

须菩提。于意云何。佛可以具足色身见不。不也。世尊。如来不应以具足色身见。何以故。如来说具足色身。即非具足色身。是名具足色身。须菩提。于意云何。如来可以具足诸相见不。不也。世尊。如来不应以具足诸相见。何以故。如来说诸相具足。即非具足。是名诸相具足。

大丈夫相

“须菩提。于意云何。佛可以具足色身见不。不也。世尊。如来不应以具足色身见。何以故。如来说具足色身。即非具足色身。是名具足色身。”

《金刚经》的上半部，都是须菩提编出来的问题，及佛的答复。到了下半部，佛自动地说了，怕他不懂，一步步地说。《金刚经》开始，佛吃饱了饭以后，想打坐、想休息，碰到须菩提不懂事，拼命问问题。他慈悲来了，干脆不打坐，一点一点给你讲吧！我们仔细看看，《金刚经》就是这样一本书嘛！前面已经一层一层讲过，三十二相都不是如来，若见诸相非相，即见如来。下面他又婆婆妈妈的、很慈悲的，就怕你不懂，再说的又是这个。

须菩提，你的意思怎么样？“佛可以具足色身见不”？你注意啊，这里用“佛”，不用如来了。有些地方，他用如来如去的，有些地方他用佛呀佛的，每一个字都要注意，不然《金刚经》是白念了。

这里的佛，代表佛的报身、肉身。佛的报身很漂亮啊！尽管饿了十二年，仍是很漂亮。佛是一个美男子，三十二相，八十种好，阿难就是因为看到佛那么漂亮，才跟随佛出家的；结果被佛骂了一顿，骂阿难出家是为了好色。佛就是具足色身，大丈夫相，与一切常人不同；不但有三十二相，还有随之而来的八十种好，是普通人所没有的特点，这个叫做“具足色身”。

当人成佛的时候，就要具备大丈夫相，佛经上很多地方赞叹大丈夫相之重要，等于佛经上很多地方说，女性要成佛的时候，必须先要转男身，转大丈夫相，才能成佛。但是有几本大乘经典，佛都吃瘪了，碰到河上女，碰到胜鬘夫人，都是结过婚，而且生过孩子，但却即身成佛。她们把佛当面说了一顿，佛说：“如是如是”，夫人啊，对的，没有什么分别相，女性也可立地成佛，也不需要转男身。所以不要落在小乘知见上。现在这个《金刚经》，佛又把女性不能成佛的说法推翻了。佛，可不可以具足色身而见呢？你看到三十二相，那个相貌堂堂的，叫做佛吗？须菩提说：“不也。世尊。如来不应以具足色身见。”

大家天天想见佛，如果你打坐看到佛来，那个绝对是魔，不是佛。佛吃饱了饭在那里打坐，他不想来看你，只有你去看他差不多。所以，千万不可以著相，你不要以有形的观念来看佛。佛接着说：

“何以故。如来说具色身足。即非具足色身。是名具足色身。”这是真正告诉你佛法的奥秘。他说一个真正得道的人，佛经上讲，一得了道，他就现出来大丈夫相，就有特别的相，这个叫做具足色身。色就是肉体的四大，地水火风，平常我是这样告诉你，但是真正的道理，“即非具足”，是不可以著相的，有形有像都不是啊，因此叫做“具足色身”。

世上的肉身菩萨

什么道理呢？得道的人，自然有一股道相，那个道相不是在这个形象上见的。譬如我经常告诉年轻的朋友们，当年在大陆的时候，看见过几位有成就的老师、有成就的和尚。有个师父，大家都晓得他是肉身菩萨，有人叫他肉身罗汉；那个样子难看到极点，两个眼睛比铜铃还要大，露光的，他还戴起近视眼镜，怪里怪气；鼻子有大蒜那么大，两个大眼睛，配了个大蒜鼻，嘴巴快弯到耳朵边了，牙齿细得像玉米，小小的。反正啊，五官分析起来一无是处，可是长在他脸上，愈看愈可爱、愈看愈庄严。走路摇摇摆摆的，但是觉得很庄严。他的衣服几十年也不换洗，一身都是虱子，痒起来就那么抓，有徒弟看到虱子爬出来了，他还说不可以杀生，就是这么一个怪人。

还有一个和尚，几十年不洗澡、不洗脸、不洗脚的，他睡觉的地方有一个帐子，大概也几十年没有洗了，连眼洞都没有了，只有灰尘。他睡觉也在里头，打坐也在里头。有一天我要离开了，向他告辞，他正在帐子里打坐。他说：我也懒得出来送你，你过来我有话给你说。这下要我的命！非要把头伸进他帐子里去不可，我也是个有洁癖爱干净的人，可是师父之命，只好硬着头皮把头伸进去。结果发现这个帐子里清香，是什么花香，也讲不出来，一股清香，头伸进去就不想出来了，心里有个感受，有道的人确实不同。

另外我当年在西藏看到一个活佛喇嘛，他喜欢喝茶，汉人卖到边疆的茶，都是最粗的茶，加上牛油、酥油叫做酥油茶，一半油一半茶，喝惯了的很好喝，你们没有喝惯的，一定第一口就吐掉了。他只有一个钵盂，吃饭喝茶都是这一个，招待客人也是这一个，几十年也

不洗，其脏无比。有时候我们去看他，因为他有神通，他觉得与你有缘，看得起你，他就把自己喝的那个茶盂，给你喝一口。有些人是怕脏，有些人是恭敬，不敢喝。你怕脏也好，恭敬也好，他都知道。你恭敬的，叫你勉强喝一口，据说喝了这一口，消灭了好多的罪业。有些人怕脏，他就骂了，你的嘴也是肉做的，我的嘴也是肉做的，你为什么不用我这个碗啊？这一类的人，仔细一看他，非常庄严，那个庄严不在鼻子上、不在眼睛上，五官上看不出来，他有一股道气，也就是这个道理。

所以说，真正成佛的人，不应该以具足色身见；在他的身体上找他的道，那是找不到的。当然，一个得了道的人，气质一定起了变化，肉身一定也起了变化，自有道气，色相庄严。但是“即非具足色身”，你不要著相，这个肉体的身还是有生灭的，“是名具足色身”，所以叫做具足色身。这个具足色身，要注意，就是肉体之身。

“须菩提。于意云何。如来可以具足诸相见不。不也。世尊。如来不应以具足诸相见。”

第一个具足色身是实质的，肉体的这个身体叫做具足色身，所谓的报身。但是第二个问题来了，可不可以著相来看？譬如说，眼睛里忽然看见佛站在你前面，这是相，现象。他问须菩提，可不可以著相呢？须菩提当然说不可以，这个问题，《金刚经》前面已经说过了，不应该落在宗教偶像的观念，不应该以三十二相见如来。什么理由？

“何以故。如来说诸相具足。即非具足。是名诸相具足。”

真正的佛，是见到法身，才是见到真正的佛。什么是法身？了不可得，一切无相，法身无相，也没有境界。如果你在一个境界上，就已经有所住、有所着，就不能明心见性。一切相皆空，才能明心见性，才能见到佛。我们这一节的结论如下：

第二十品偈颂

形象由来不是真，都依心色起闲因。
可堪举世痴狂客，偏向枯桩境里寻。

“形象由来不是真”，这个形象是一切虚妄偶然的存在，不是真的。但是物质世界与形象是哪里来的呢？“都依心色起闲因”，唯心是道，心物一元，是心的力量生成了这个形象。“可堪举世痴狂客”，佛法本来叫你不要著相，不要执著物质世界的东西，可怜这个世界上，这一班没有智慧的凡夫众生们，“偏向枯桩境里寻”，偏偏都向那个枯了的树桩里头去找。我们打起坐来，一念不起，等于是个枯桩，这个枯桩有个典故，就是雪窦禅师的一首诗：

一兔横身当古路，苍鹰一见便生擒。
可怜猎犬无灵性，只向枯桩境里寻。

一只兔子横躺在一条路上，打猎的时候，老鹰在空中一看，大路中间躺着一只兔子，这个老鹰冲下来就把兔子叼走了。可怜猎犬无灵性，打猎的时候，那个猎狗靠鼻子闻，跑过来闻了半天，到处找兔子。只向枯桩境里寻，只好向枯树根的空洞里拼命找。雪窦禅师是禅宗的大师，骂世上这一班学禅宗的人，参公案啊、参话头啊，都像这个猎犬一样，只向枯桩境里寻。

如果是大智慧的人，会像那个老鹰一样，空中一亮，就把兔子叼上去了，这个境界就空了。我们后面的猎狗勤快得拼命跑，转啊转啊，跑啊跑啊，就在那里找这个境界，找一个空！

第二十一品　非说所说分

须菩提。汝勿谓如来作是念。我当有所说法。莫作是念。何以故。若人言如来有所说法。即为谤佛。不能解我所说故。须菩提。说法者。无法可说。是名说法。尔时慧命须菩提白佛言。世尊。颇有众生。于未来世。闻说是法。生信心不。佛言。须菩提。彼非众生。非不众生。何以故。须菩提。众生众生者。如来说非众生。是名众生。

什么都没说

“须菩提。汝勿谓如来作是念。我当有所说法。莫作是念。何以故。若人言如来有所说法。即为谤佛。不能解我所说故。”

这是佛自己提出来的，就是自说自话，提出来告诉须菩提。他说你啊，千万不要有这么样的一个观念，什么观念？你不要认为佛在这个世界上说了法——实际上，他老人家三十二岁悟道后就开始说法，八十一岁入涅槃，说了四十九年，他这里都一概否认了。“莫作是言”，千万不要有这个观念，认为我说过佛法，“何以故”？什么理由？假使有人说如来有所说法，真正说过某一种法，“即为谤佛”。

譬如说，佛叫我们念佛，叫我们修止观，叫我们修戒、定、慧，所谓三十七道品，说般若、说法相、说唯识，都是他说的。现在他却说，如果有人讲我有说法，即为谤佛，就是毁谤他。这很奇怪了！他说这个人在毁谤佛法。什么理由呢？“不能解我所说故”。因为这个人虽然学佛法，听了佛法，但他不能理解我所说的佛法，他没有懂，所以才说我有说法，这是错误的话。

我们先从教育来说，一个真正的教育家，会体会到佛说的这个道理，的确一句都不假的。一个教书教了几十年的人啊，在我认为是受罪，是罪业深重才教书，那真是非常痛苦。这话怎么讲呢？假使有一百个人听课，同样一句话，这一百个人的反应和理解，统统不同。有时候甚至老师说是白的，结果很可能有五六个同学告诉你，老师说是灰的。所以从事教育多年的人，会感觉到教育是一件受罪的事，非常

痛苦。另一方面讲，一切众生有一个最大的障碍，就是语言文字，因为语言文字不足以表达人的意识。所以，现在有一门新的学问叫语意学，专门研究这个问题。

譬如我们说：“你吃饭没有？”这一句话随便问人，会产生几个结果，一种是觉得这个人非常关心自己，连有没有吃饭，他都知道，多关心我。另有一种人会觉得是在耻笑他，分明晓得今天没有钱吃便当，偏要问我吃饭没有，可恨！还有一种人会觉得这个人很滑头，你看，故作关心状，故作多情的样子，很讨厌。同样一句话，四面八方反应不同。所以人与人之间意思的沟通，有如此之难。

有时候不说话反而容易懂，一说话反而生误会。不但人是如此，世界上很多的生物，也不大会用语言的。鱼跟鱼两个眼睛一看，彼此就懂了。蝙蝠在空中飞，两个翅膀一感觉，就飞开了。人类的语言，除了嘴巴说话以外，身体皮肤都会讲话；我们被人家靠近，就会感觉热，就想躲开一点，皮肤会说话的缘故。语意的道理就是如此，光凭说话是极容易误解的；所以佛说，他说法的本意是要使一切众生听了不要著相，不要抓住他所说的不放。

悟道、成佛是证得阿耨多罗三藐三菩提，佛所说的法如筏喻者；等于一个过河的船，你过了河不必要把船背在身上走。换句话说，如果过河不要你的船好不好？当然好！你会游泳就自己游过去，佛并不要你一定坐他的船过去。禅宗就有许多教育法，有时连船都不给你，要你自己设法过去，你只要有方法过了这个苦海就行了。

所以佛的说法，就是要我们懂得这个道理，殊不知大家学佛听了他的法，自己没有明心见性，没有悟道，反而拼命抓住他所说的法，

当成真宝，真是拿着鸡毛当令箭。所以他现在否认这个，因为这些人“不能解我所说故”，不能理解他所说法的意思。接着他陈述理由。

迦叶笑了

“须菩提。说法者。无法可说。是名说法。”

真正的佛法，佛用一句话说完了，就是不可思议。后世到了禅宗，讲释迦牟尼佛在灵山会上，有一天上座说法，学生徒弟们都等他讲，等了半天他没有说话，忽然抓起面前讲台上一朵花，那么一转，大家也不晓得他什么意思，谁都不懂，只有他的大弟子迦叶尊者，破颜微笑，这是典籍的记述。这个“破”字形容得妙极了，大家等了半天，心情都很严肃，场面非常庄重，迦叶尊者忍不住了，一下子笑了出来。这一下被佛看到了，佛就说：“我有正法眼藏。涅槃妙心。实相无相。微妙法门，不立文字。教外别传，付嘱摩诃迦叶。”因为迦叶懂了，这是禅宗的开始。

我们可以想一想这个是什么？佛拿一朵花那么看一下，到底是什么意思？这正表示说法者无法可说，没有一个固定的形态来表达。真正佛法到了最后是不可说不可说，不可思议；说出来都非第一义，都是第二义。无上妙法本来不可说，所以佛在菩提树下悟道以后，马上要入涅槃，就要走了。本来他也不想讲什么《金刚经》，什么都不想讲。根据经典的记载，那时帝释天人都下来向他跪着请求，你老人家不能这样搞啊！你多生多世发大愿，说大彻大悟之后要度众生，现在你大彻大悟证道了，你反而要走路，不管大家，这个不行啊！佛讲了一句什么话呢？《华严经》、《法华经》上都有：“止。止。我法妙难思。”就说了这么一句话。

这句话就是《金刚经》的含义了。他连续两个字，止，止，就是说你停止，你停止，我证得的法，说了你们也不懂。“止”这个字，也告诉了你一念不生全体现。止，一切妄念不生，一切烦恼不起，万法皆空，定在这里，然后你可以懂佛法了。所以说，止，止，我法妙难思，一句话说完了，《金刚经》都用不着讲了。

实际上只有一个止字，就是此心难止，此心止不了。如果能止，一切戒、定、慧，六度万行，就都从此而建立、从此而发生。所以所有的说法，都是方便；换句话说，佛经三藏十二部所说的也都是教育法。教育法只限于教育法，教育的目的是使你懂得那个东西，如果抓住老师的教育法当成学问就错了。

关于老师教学生，禅宗大师有几句话“见齐于师，减师半德，见过于师，方堪传授”。如果徒弟的见解与老师一样的话，减师半德，这个学生减掉老师一半了。假定老师八十岁，徒弟三十岁悟道，见解跟老师一样，但却差老师五十年功夫，所以说减师半德。见过于师，方堪传授，学生见解超过了老师，才可以够得上做徒弟，继承衣钵。许多大德祖师都感叹找不到衣钵传人，就是这个缘故，并不是戒律的问题。真悟了道的人，他要找的学生是超过自己的。佛说的法，也都是教授法，他说出来的法，是希望你悟道而成佛，见过于师，那就用不着抓住他方便的说法，当成是真实了，这一段就是这个意思。

下面接着转了一个方向，大家注意！前面都是须菩提，须菩提，接着这里加了几个字。

须菩提与佛对答

“尔时慧命须菩提白佛言。世尊。颇有众生。于未来世。闻说是法。生信心不。”

这里对须菩提突然加了两个字，称为慧命须菩提，好像鸠摩罗什翻译经典时故意多写两个字一样。其实佛也没有说什么法嘛！他只叫我们第一不要把肉体身当成佛；第二，不要著相；第三他说他没有说法。除了这三个要点外，他并没有讲一个什么法门！可是，好像有一个人懂了，这个人就是我们的大师兄须菩提。懂了就是荷担如来慧命，所以这里称慧命须菩提。佛的弟子里说般若的空性，须菩提属第一位证得空性的人。今天我们大家在座学佛的人，一念之间证得了自性空，这个人就是得到了慧命，延续了慧命，所谓然灯也就是这一盏灯可以点下去，不会熄了，可以传灯了。

慧命须菩提听到这里就懂了，佛法是不可说，不可说，没有什么东西可说的。因为他懂了，所以他担心一件事。他说：佛啊，“颇有众生”，他说也许将来有众生，听你那么讲，能生起信心吗？

“佛言。须菩提。彼非众生。非不众生。”

嘿！佛答得更妙，根本不理它这个问题。

什么叫众生？本来就没有众生。这个话很严肃了，后世一切众生都被否定了。什么叫众生？本来就没有众生。

这是什么话！照儒家顾亭林的解释，就是两个桶，一桶有水一个空，倒过来倒过去就是那一桶水；是法者，即是非法，是名为法。色身者，即非色身，是名色身，都是这个话。

是啊，表面一看是不通嘛！须菩提一问，将来有些众生听你老人家这样一讲，会起信心吗？佛并没有说会不会起信心，只说什么众生啊？“佛言。须菩提，彼非众生，非不众生。”所谓众生，根本就没有众生。

听佛这么说，我们赶快下课吧！大家也不要听《金刚经》了，因为我们都不是众生。

顽石点头为什么

不是众生是什么呢？个个是佛。一切众生本来是佛，这是佛揭穿的方法。换句话说，你不要替大家担心，个个都会成佛。这个道理，佛在《法华经》、《涅槃经》上就讲过。中国文学上有两句话：“生公说法，顽石点头。”就是与《涅槃经》有关的典故。

当南北朝的时候，一位叫道生的和尚，是年轻的法师，现在来讲，就叫做才俊法师。当时佛涅槃时最后的说法《涅槃经》，才翻译过来半部，这个翻了半部的经，中间提到一个问题，就是一阐提人能不能成佛？一阐提是罪大恶极，坏透了的人。他们不孝，杀父杀母，杀佛杀罗汉，坏事做尽，罪业深重，下无间地狱；就好像世间判罪无期徒刑，永远不会翻身。这些大恶性众生能不能成佛呢？当时佛法还没有完全过来，《涅槃经》只有半部，这位青年法师写篇论文，认为一阐提人也能成佛，一切众生最后都要成佛。

道生这个论点一出，全国的法师都要打死他，这还得了！佛都没有敢这样说过。当时这个道生年纪轻，文章好，学问好，最后大家看在出家人情面，算他不懂，把他赶到江南去了。那个时候佛法都在长江以北，道生被赶到江南，就到苏州、金山这一带，在山上住茅蓬，也没人听他讲了，他只好对着一些石头讲。

有一天他又讲到这个问题时，他仍说一切罪大恶极的众生，最后还是能成佛，你们说对不对？这时那些石头就摇起来了。这就是生公说法，顽石点头的典故。

道生离开北方的时候曾说：我说的法绝对是合于佛法的，如果我说的法合于佛法，我死的时候坐师子座。以后《涅槃经》全部翻译过来了，原来佛也是这样说的，一切众生皆会成佛。所以《金刚经》这里，告诉慧命须菩提，所有众生，即非众生，不要看不起人啊！一切众生都是佛。

众生与佛

“何以故。须菩提。众生众生者。如来说非众生。是名众生。”

这个道理就说明，一切众生生命的存在，都是幻有的，是幻相。三界六道和二十五有的众生，都是因缘所生，是没有固定的。法身的生命，在六道轮回中迁流不息，也是根据自己的业果因缘而来的；所以说，一切众生即非众生。

它的本义是说明，一切众生自性本来是佛；自己能够反照而明心见性，就不叫做众生了，个个都是佛了。前面刚刚提到，道生法师说的一阐提人，最后都要成佛，这个意义在《涅槃经》、《法华经》中，也是这样说的。释迦牟尼佛是我们劫数中第四尊佛，就是第四个梯次的佛，这个劫数叫贤劫，有千佛出世，最后成佛的是楼至佛，现在化身为韦驮菩萨的，因为他的愿力，要护持贤劫里一千个佛，待他们个个都成佛以后，他才最后成佛。这是佛教对于贤劫组织的一个说法。

换句话说，这个世界上的一切众生，不仅是人，凡有生命有灵知的生物，都能够成佛。一切众生都是平等的。

要彻底研究这个道理，就是法相唯识的道理，这个地方揭发出来见法，就是见地。人世间因为一切众生有我见，所以就有人；有人就有我，就有是非；有是非，就有烦恼；有烦恼就有痛苦，如此等等一

连串下来。我们虽有一个身体，但身体非我之所有，暂时归我之所属，这是因缘所生，四大假合而成，不究竟，总归会幻灭的。

真正的这个自性是不生不灭的，这个自性是空性，空性必须要无我才能达到。当你修证到一个无我的境界，就得到一个智慧，就是唯识中所讲的平等性智。无我就无人，无人就无他，无众生相，无烦恼，无一切等。一切皆空，即无众生之相。这个唯识是表诠，金刚般若法门是遮诠，说明这个道理。

对于这一段我们给它的偈语是：

第二十一品偈颂

为谁辛苦说菩提，倦卧空山日又西。
遥指海东新月上，夜深忽闻远鸡啼。

“为谁辛苦说菩提”，佛不是说了吗？我没有说过法，别的经典也曾经讲过，我说法四十九年，没有说过一个字。

佛法是不可说不可说，法身之体是不可说处。所以，他辛辛苦苦说这些菩提证道的法门，为谁而说？为众生而说。等于唐人罗隐的两句诗：“采得百花酿蜜后，为谁辛苦为谁甜。”

这一首诗是非常有名的，人生也本来如此，像蜜蜂一样，把百花辛辛苦苦采来，酿成蜂蜜，结果呢？这个蜂蜜自己吃不到，为谁辛苦为谁甜，这是感叹人生。

那么佛呢，他倒不是为这个辛苦，他为了度一切众生，为使众生个个见自性成佛而辛苦。可是本来无我，为谁辛苦呢？

“倦卧空山日又西”，所以后世佛的弟子们之中，许多高僧悟了道，永远隐山高卧不出，不说一句。譬如天台宗的祖师慧思禅师，在南岳悟道后，始终没有下过山，人家劝他说，你这位大师悟道了，为什么不下山度众生？他独住孤峰顶上，一个人都没有去过。他说我何必下山度众生呢？我独坐孤峰顶上，已经一口吞尽诸方，一切众生我度完了。

后来有人也提这个问题来问过我，我说他当然可以那么讲，慧思大师一辈子不下山，他却有一个智者大师这样的徒弟，号称东方的小释迦；这一个徒弟就够了，用不着他出来，所以他可以说这样的话。如果没有这样福报，这样成就的人，也得不到像智者大师这样的弟子的话，这个话就不能随便讲。但是，的确有人悟道以后，一生不说法而度人无数。

譬如我们晓得禅宗一位大师，画上经常画的布袋和尚，他的说法就是背着一个布袋，人家问他佛法，他把布袋一放，就在你前面一站，什么都不说，他看你懂，他笑笑；你不懂，他把布袋一背又走了。

布袋和尚就是泗州大圣，据说是弥勒佛的化身来的，他永远背个布袋。实际上他说得很清楚呀，人家问他，什么是佛法？他把布袋一放，我们现在这个布袋还放不了呢！这个妈妈给我们的布袋永远放不下来，所以他把布袋一放，叉手一站，这就是佛法。

他看看你不懂，布袋又背起来走，你放不下就提起来走，都一样，佛法就是那么简单，他没有说一句话，这就是佛法了。那么，不说法能不能度众生呢？不见得不能，但众生还是靠方便教授法来度的。

“遥指海东新月上”，后世的禅宗，把祖师悟道的故事编集为《指月录》。佛在《楞严经》上说，一个人问月亮在哪里，有人用手指向月亮，说月亮在这里。但是你不要看指头，只看月亮，你光去看指头，不看月亮，是没有用的，指头不是月亮。

佛说的法，不是这个指头；我们大家学佛学了半天，都抓到指头当月亮，都错了。不过这个故事，说明众生都是同样的心理。

另一个是道家吕纯阳的故事，也与指头有关。吕纯阳最后是由禅宗悟道，是黄龙禅师的弟子，所以吕纯阳也变成佛教的大护法。他就有一句话，“众生易度人难度”，他说的“众生”不是佛学这个众生，是指人以外的生命。众生容易度，人最难度，“宁度众生不度人”。

有一天吕纯阳到南京，变成一个很可怜、苦恼的老头子，到一个专门卖糍粑的老太婆那里，天天去吃糍粑，吃了不给钱，吃了好几年，这个老太婆永远不问他要。他后来问这个老太太，为什么不要钱？我看你这个老头子没有钱啊！吕纯阳说：世界上没有一个好人，只有你是个好人，你要不要成仙呀？老太婆说我不要成仙，我卖我的糍粑，很舒服。你要不要发财？我有一个法子传给你可以点铁成金。吕纯阳说着就在她那个铁锅上一点，铁锅就变成黄金了。老太婆说：嗯！蛮有道理，我还是不要。

吕纯阳心里想，这个人真好，世界上只有这个人是好人。最后又问：老太太，你究竟要什么呢？老太太说把你的指头给我就好了。吕纯阳只好摇摇头说，众生易度人难度，宁度众生不度人。

佛经上有一个指月的公案，叫我们看月亮，不要抓指头，可是一般学佛的人，也同吕纯阳碰到这位老太婆一样，专抓指头不看月亮。这就是第三句遥指海东新月上。

“夜深忽闻远鸡啼”，不要灰心，远远听到鸡啼了，总归有一个人会出来的；不要看长夜漫漫，总会有天亮的时候。

第二十二品　无法可得分

须菩提白佛言。世尊。佛得阿耨多罗三藐三菩提。为无所得耶。佛言。如是如是。须菩提。我于阿耨多罗三藐三菩提。乃至无有少法可得。是名阿耨多罗三藐三菩提。

一指禅

“须菩提白佛言。世尊。佛得阿耨多罗三藐三菩提。为无所得耶。佛言。如是如是。”

佛说二十一品的时候，是无法可说，这一品更严重了，是无法可得。须菩提说，请问你老人家，当年大彻大悟证到阿耨多罗三藐三菩提，你老人家那个境界，没有得到一个东西吗？“佛言。如是，如是。”是这样，是这样，这样又是哪样呢？就是话头了，要你去参！就像是禅宗那个一指禅一样。

唐代的一位禅师，他是金华山的俱胝和尚，我们要修道就要学学他，他始终没有出来参学过。有一天，他要出来参学，夜里，虚空中一个声音告诉他：你不要出去，有肉身菩萨亲自来给你说法。肉身菩萨就是活着的人，像我们普通人一样的肉身，可是他是菩萨再来身。第二天天龙和尚来看他，就问天龙什么是佛法，天龙和尚是大禅师，手一指，俱胝就大彻大悟了。所以俱胝和尚悟道一点都不吃力，他得的是一指禅。以后他说法，什么是佛法？手指一比，你懂得也是这个，不懂得也是这个，第二句话也不说；很多人因他这么一指也悟道了。

有一天他出门去了，他的徒弟小沙弥，跟他好多年，看到人家跟师父磕头啊、顶礼啊、求佛法啊，师父总是手一指，这个。这一天师父出门了，有人来找师父问佛法，小沙弥说，我师父那个佛法，我也知道。那个居士就跪下来，小师父，那请你告诉我。小沙弥也手一指，这个！那个人也悟道了。小沙弥很高兴，原来师父的佛法就是这

个样子。等到俱胝和尚回来，小和尚向他报告，今天来个居士，我接引他悟道了，就说了经过。师父哦了一声就进去了，转身又出来了，对小沙弥说，你再说一遍怎么接引人？那小和尚就把手一指说，这个。师父等他指头一伸出来，一刀把他指头砍断，流血不止，小和尚又痛又唉唷，悟道了。指头砍断了一节，就是这个。所以，“如是如是”，就是禅宗的这个。这个究竟是哪个，就要自己参了。

《金刚经》有五六种的翻译，反复研究，还是鸠摩罗什翻译得最高妙。后来玄奘法师重新翻译过，道理是更清楚，但是佛法的意义却模糊了。鸠摩罗什的翻译，许多地方都是禅宗讲话，如珠之走盘，不着边际，不落一点。所以后世的禅宗采用《金刚经》，可以悟道，就是这个道理。

“须菩提。我于阿耨多罗三藐三菩提。乃至无有少法可得。是名阿耨多罗三藐三菩提。”

他告诉须菩提：我告诉你，当时我在菩提树下得阿耨多罗三藐三菩提的时候，你以为得到一个什么菩提吗？了不可得。也就是六祖后来悟的，“本来无一物，何处惹尘埃”！了不可得。如果有一点少法可得，就还有一点空，有一点光明，有一点境界；看到一点圆陀陀，光烁烁的，都不是了，都著相了。“无有少法可得”，这个叫阿耨多罗三藐三菩提，无上正等正觉。

这一节很简单，就叫无法可得。我们给它偈语的结论：

第二十二品偈颂

多年行脚觅归途，入室知为道路愚。
检点旧时新衣钵，了无一物可提扶。

“多年行脚觅归途”，很多人从年轻学佛、修道、出家，多年行脚到处参访，觅归途，都是找一个归家之路，都想找到生命的根源。

“入室知为道路愚”，真正悟道的时候，你才了解道路愚，被道路骗了，被方法骗了。八万四千法门都瞒了你，前面说过，禅宗有位祖师，跟过很多法师学种种法，修了一辈子，最后悟道了，告诉那些老师说：“我眼本明，因师故瞎。”我两个眼睛本来亮的，老师啊，你把我弄瞎了。

东学西学，结果把自己眼睛弄瞎了。不是真的眼睛弄瞎了，道理看不清楚了。所以入室方知道路愚，都被方法骗了。

“检点旧时新衣钵”，真正悟了道的人，我还是我，一切皆空，了无所得。这个衣钵还是旧的衣钵，不过是好多年前你自己把它包起来找不到了，现在你把它拿出来，这个东西还是旧时的那个东西。

“了无一物可提扶”，本来无一物，没有一个境界可得的，这就是无法可得。

这五六节，佛都是叫我们不要著相，不要执著一切法。现在虽然叫你不要执著一切法，但是有一个法要执啊！就是善法。所以下一品梁昭明太子给它的标题是：“净心行善分”。

第二十三品　净心行善分

复次。须菩提。是法平等。无有高下。是名阿耨多罗三藐三菩提。以无我无人无众生无寿者。修一切善法。即得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提。所言善法者。如来说即非善法。是名善法。

修一切善法

“复次。须菩提。是法平等。无有高下。是名阿耨多罗三藐三菩提。以无我无人无众生无寿者。修一切善法。即得阿耨多罗三藐三菩提。”

用白话文的说法，复次就是其次的问题，或者另一个问题。前面他什么都否定了，佛也不是，有相的也不是，有色的也不是，有法可得的也不是，一切否定。这里却告诉你，要想成佛就要修一切善法，诸恶莫作，众善奉行，非有善法的成就不可。不是看几本佛书，谈谈禅，说说公案，盘个腿，打个坐就可以成佛。造了一辈子的业，跑到庙子去盘个腿，吃两天素，就要得菩提，那个菩提多少钱一个啊！有那么简单吗？许多青年人都犯了这个毛病，看了几本禅学的书，青蛙跳进水，噗通一声就开悟了，那么容易吗？你去买一个田鸡来跳跳看吧！所以要“修一切善法，即得阿耨多罗三藐三菩提”。

日行一善我们都做不到，检查自己的行为，我们日行一恶则有之，谁能做到日行一善？不修一切善法，你说到达无相，那是骗骗自己罢了。佛告诉须菩提，“是法平等”，真正的佛法是平等，“无有高下”。八万四千法门，念佛也好，修密宗也好，参禅也好，修止观也好，甚至于说修旁门左道也好，以华严境界看来，都能成就。真正的佛法是平等，无有高下的。佛在前面也说过，一切贤圣皆以无为法而有差别，也就是说，是没有差别的。

南山高北山低

后世禅宗有个公案，说有个法师讲《金刚经》，碰到一个禅师，这位禅师就问一个问题：既然是法平等，无有高下，为什么南山那么高，北山那么低？这位讲《金刚经》的法师没办法了。是啊！《金刚经》上说的，是法平等，无有高下。为什么南山那么高，北山那么低？万法是有高下，怎么说没有高下？所以说这又是一个话头。

我们晓得平等性智，那是要到达第八地成就，才能证到的。第六识空，是证得妙观察智；第七识我执空了以后，才证得平等性智，一切众生人我就平等了。我们之所以觉得有烦恼，有人我，有众生，是因人我分别而来；把我相，我见一空以后，平等性智出来，再看一切众生都是一律平等，这个叫做阿耨多罗三藐三菩提吗？但是要修一切的善，才能证得空，“修一切善法即得阿耨多罗三藐三菩提”。

“须菩提。所言善法者。如来说即非善法。是名善法。”

如果说有所为，为了求佛果，为了求自己的福报及功德而修一切善法，这是人天果报，凡夫的修法，凡夫的为善。真正的善法是为菩提道果的行善，虽行善而不着行善之念。“所言善法者，如来说即非善法”，不要求福德之念，这个才是真正的善法，这是加以注解。下面是这一品的偈语：

第二十三品偈颂

镜花水月梦中尘，无著方知尘亦珍。
画出牡丹终是幻，若无根土复何春？

“镜花水月梦中尘”，就是说世间一切都是虚幻的，如镜中花、水中月、梦中尘等。佛经经常用这种譬喻，说人生一切万有的现象，如镜中的花朵，你不要认为没有花啊！有花，只是抓不住摸不着；水里的月亮也不是没有啊！有的，水里不会自己出月亮，后面有一个真月亮。镜里的花也是一样，后面有一个真花。梦中的境界固然不实在，但是没有你，还不会做梦呢！因为有我们的身心，才能做梦，但是梦中的一切只是影像。所以大家研究佛学，要注意这一点，镜花水月并不是说绝对的没有，只是告诉你是虚幻的、不实在的，是偶然暂时的存在而已。这个暂时存在的有，是把握不住的、不常的。

“无著方知尘亦珍”，了解了这个镜中花、水中月、梦中尘的道理，才了解了空与有之间，是法平等，无有高下。空也是佛法，有也是佛法。《金刚经》上佛告诉我们修法的要点是，无住，不执著。不要认为，因为不执著所以空；抓住一个空啊，空已经变成一个东西了，空还是尘。真正的无著，连空都无著，因为空不著，所以敢到入世中去，在入世中修行。众生不敢入世，怕“有”把他沾住，真到了无著，方知尘亦珍，才敢入世，因为有也是的嘛！

古人有一句话：“牡丹虽好，还须绿叶扶持。”学佛修道，打坐念佛，一念万缘放下，蛮好！但是，如果你不修一切善行的话，没有这个福报，你想放下也放不了！有许多朋友说，现在退休了，年纪大了，我准备明天开始修行。结果明天，家里又有事了，或者自己又感冒了。嘿！你不要认为放下容易，放下、清净，要大福德大福报的啊！

“画出牡丹终是幻”，牡丹虽好，还须绿叶扶持，修一切善法，才能修阿耨多罗三藐三菩提。

“若无根土复何春”，牡丹是代表富贵之花，但是牡丹还须绿叶来陪衬，也需要根，牡丹没有根，花也开不开的。换句话说，我们学佛的根本是什么？一切宗教都是一样，都是：诸恶莫作，众善奉行，这是第一个起步。如果不修一切的善法，光想求开悟，那就是青蛙跳井了，噗通！那不是悟啦，那个是自误，聪明反被聪明误。

第二十四品　福智无比分

须菩提。若三千大千世界中。所有诸须弥山王。如是等七宝聚。有人持用布施。若人以此般若波罗密经。乃至四句偈等。受持读诵。为他人说。于前福德。百分不及一。百千万亿分。乃至算数譬喻。所不能及。

现在连接上一次的第二十三品，等于是中间的一个结论。这个题目当时取的是福智无比，就是福报与智慧，这两个是等称，平等的清福。就是说要证得菩提、要成佛，就需要这两样本钱，在佛学的名词就是资粮；是资本与粮食两个观念，也称为福德资粮，智慧资粮。

现在这一品，再三重复的提出来这个观念。这同一问题，为什么又重新出现在这里呢？因为上一品讲到，修一切善法，即得阿耨多罗三藐三菩提。就是说，要想悟道，不是随便打个坐，研究个公案，拜拜菩萨，或者是搞一些外形所能成功的；必须要诸恶莫作，众善奉行才行。诸恶莫作是消极的，众善奉行是积极的；要积极地修一切善法才能到达开悟，证得大彻大悟的境界。

二十三品最后，还以法身实相般若本体来解说，“所谓一切善法，即非一切善法，是名一切善法”。简单地说，你做了一切善事而不执著，执著了就是凡夫的事，不执著才是菩萨道。利人、救世、修一切善行，并没有特殊之处，是做一个人义所当为，是本分的事。

现在第二十四品佛自己作结论：

修资粮

“须菩提。若三千大千世界中。所有诸须弥山王。如是等七宝聚。有人持用布施。”

他告诉须菩提说，我们这个世界上，这个娑婆世界的南赡部洲，中间有一个须弥山，勉强用喜马拉雅山比作须弥山；究竟喜马拉雅山是不是须弥山，老实讲到现在还是一个严重的问题，不能够贸然断定。把佛经上说的须弥山解释为喜马拉雅山，是近几十年研究佛学的假设肯定，这个假设肯定很有问题，不能随便相信。

打一个比喻来说，这个世界上有一个最大的山，称它为须弥山，其他三千大千世界，都有一个中心的大山，所以有很多的须弥山。“如是等七宝聚”，这个“等”不要认为是把七宝布施了，把须弥山也布施了；须弥山布施给人没有用，房子里装不下来，这个“等”是作比喻，等于须弥山那么大的财富，七宝、珍珠、钻石，集起来布施，这是一个譬喻。

“若人以此般若波罗密经。乃至四句偈等。受持读诵。为他人说。于前福德。百分不及一。百千万亿分。乃至算数譬喻。所不能及。”

拿那么多的东西来布施，当然这个人的福报很大。在前面第十三品已经讲过，这里又重复强调法施的重要。一般人信仰宗教，都是功利的思想、功利的目的去求的。人真要希望功利，花小本钱，得大利益，首先必须要行一切善。现在说这个人很行善，拿须弥山那么多的

七宝布施了，纵然不求福德，自然的福报也很大，这是一定的，这个问题就不要说了。

现在他拿这个譬喻来强调，他说假定有一个人，以此《般若波罗密经》，“此”是专指《金刚般若波罗密经》；因为般若波罗密的经典很多，《大般若波罗密经》，就是《大般若经》，另外还有《仁王护国般若波罗密》，这种波罗密，那种波罗密，走的路线不同，都是讲智慧成就。现在本经上讲“此”，是专指《金刚般若波罗密》这一本经。假使有人以这本经的道理，不论是全部的意义，或者只有四句偈等等，受持读诵，为他人说，那个福报比须弥山一样多的七宝布施，可就大太多了。

受持读诵

这里我们再度提起大家注意，“受持读诵”有四个含义。接受了，光是接受了不算数，还要领受在心，在自己心理行为中起作用，更要心有所得。

我们诸位学佛研究《金刚经》，如果懂了这个空，平常碰到事情的时候，有没有领受于心？你说现在你还蛮舒服的，有点领受，那是没有碰到事啊！一碰到事，像被人打一耳光，骂你一句话，或者把你的钱盗了，或者现在就要到医院开刀了，下一个钟头活不活还不知道，这个时候看你空不空！如果说空得了，那是真金刚了，你真能够受用了。

受还不行，必须能持，以此来修持。持者，等于拿一个拐棍，拿个手杖，永远靠着它走路，牢牢抓住，这个境界才不会动摇。就算现在去开刀，说不定麻醉回不来了，但此心这个定境仍保持着，这就是受持。读是看书，或轻声读过去，诵是要念出来，高声朗诵。现在年轻人只是看书，看书却不容易背得来。我们旧式的教育，是要背书的，背是没有用脑筋的，唱戏一样，等于进到阿赖耶识，不要用脑筋，随时背来了。所以《金刚经》读了还要朗诵，有所体会，就是受持读诵，四个含义。

真教化的功德

他说假使有人，不要说全部《金刚经》，只要把四句偈做到受持读诵，懂了这个道理，教人家，使人家解脱烦恼；教人家并不是要自己当教师，高人一等，只是教人家得受用，使人家能够解脱烦恼。如果做到这样，那么这个人所修的福德，比前面所说用须弥山王那么多的财富来布施，更大。前面那个布施是财布施，是有形的，比不上这个法布施，佛学就叫做法布施。中国文化的观点，这就是教育的功劳，教化人家。教化就是法布施，解决人家心里的痛苦，成就人家自己的人生。

他说这个法布施的功德，比有形财富的功德，更大更多，两者是不能相比的。以有形财富来作布施，跟智慧布施比较起来，百分之一都不到，百千万亿分也不到。总而言之，不能比就是不能比，怎么说呢？如果我们那么一讲，听起来不能比就是不能比，很土、很粗，就不像经典了；经典翻译得非常美，“乃至算数譬喻所不能及”，用算数都算不清。换句话说，拿现在夸张一点的话来讲，电脑也算不清，数字是没有办法计算的。真到达不可算的数字是什么？是譬喻那个东西很大。就像我们经常说天一样的大，这是譬喻，你说那个天有多大啊？佛经上经常作譬喻，恒河沙那么多，恒河沙有多少啊？谁都不知道。这既说它的多，也说它的大，是譬喻的数目字。换句话说，当世界上最大的数目字没有办法以数字代表的时候，只好拿譬喻来作代表。

这一段很容易懂，就是说文化、教育力量的重要，佛法教育的力量和它所培养的功德，远超过了物质布施的功德；因为那是帮助一切

人生的精神生命，所以简称为慧命。慧命就是智慧寿命的观念，属于慧命教育，所以它的功德特别大。这一节的内容就是说明智慧的成就，智慧及自度的重要，我们给它的偈语如下：

第二十四品偈颂

富嫌千口犹伶仃，贫恨身存似绁刑。
何事庄生齐物了，一声青磬万缘醒。

“富嫌千口犹伶仃”，禅宗祖师有句话：“富嫌千口少，贫恨一身多。”说一个很有钱的家庭，有一百个儿子，每个儿子都有十来个孙子、佣人，所以全家有一千个丁口。因为财富太大，又养那么多人，感觉人还是不够用。一个人穷到极点，如果连一碗阳春面都吃不起的时候，真恨这个身体活着都是多余！这两个是很强烈的对比。富嫌千口少，贫恨一身多。就拿这两句话作比方，富嫌千口犹伶仃，也是这个意思，富贵人家千口的家庭，自己还认为人口太少了，很寂寞。

“贫恨身存似绁刑”，穷的时候，觉得这个身体活着是受刑，很痛苦。在这个贫富之间，我们可以看到，福报大了就是富贵功名、钱多地位高；但是天天都叫你忙、天天都叫你累，想睡五分钟都很困难，没有经过这个环境的不知道这个味道。也许有人会说，情愿少睡五分钟过过那个味道的瘾。但是如果尝够了这种味道的人，再也不想回头去试了，每天不是为自己活着的，不愿意笑的时候也要笑，那个味道真难受啊！可是世界上的人，认为这个是福报，这是世间的福报，真是多福多寿多难受！

相反的，穷的人在山里住着，有一位禅师一个人住在茅蓬里，有人问他觉得怎么样，他说：“去年贫，犹有立锥之地”，还有站脚的地方。“今年贫，连锥也无”，连站脚的地方都没有了，你看穷成什么样子！这是形容穷吗？不是的，他是形容自己真正到达了空。换句话说，去年空还有个空的境界，今年空，连空境界都没有了。

空没有了，你说是什么东西？真是彻底的空了，就是形容这个。所以我们说，真觉得自己形体存在是受刑、受罪，还是有个东西在那里。但是富是代表有福报的人，贫代表没有福报的人，两种人生活的现象是相对的两头。好看与不好看、漂亮与不漂亮、胖与瘦、长与短，都是相对的两头，世间法都是相对的，有好看就有不好看，有穷的时候就有富的时候。穷人的富是什么呢？本来一块钱都没有，突然有了五十块，那比有钱人突然中了马票几十万的港币还舒服！所以穷富是对比。有福报，没有福报，都是对比，这是生灭的两个现象，不究竟。

“何事庄生齐物了”，庄子的《齐物论》，拿本体来看，一切都是平等，有钱有财富，最后也要死。穷的人最后也要死，死的味道都是一样，谁都是一样。一切万有皆是齐物，大家坐在这里，白的、黑的，胖的、瘦的，男的、女的，每个人不平等，但有一件事情很平等，今天夜里四点钟到六点钟，大家都沉睡了，沉睡中，那个糊里糊涂的境界很平等，有智慧也是那么糊里糊涂，没有智慧也是那么糊里糊涂。有钱的也是那么糊里糊涂睡着，没有钱的也是那么糊里糊涂睡着，这个是平等的。拿这个作比方来说，在本体上一切都是平等，这就是齐物。

万物是不齐的，不平等，有高低，五个指头都是不齐的，但是它变成一只手的时候，通通是齐的，它就是一只手。手跟脚也不平等，

等到没有手脚时，也没有我了，也就齐了，就平等了，这是庄子的齐物论。我们了解了这个道理，福报也就无所谓大与不大。

“一声青磬万缘醒”，真正的福报是什么福报呢？清福，人间的清福。当我们真正烦恼痛苦到极点，当我们一切的痛苦烦恼无办法解决的时候，跑到深山古庙，偶然听到一声“叮”，青磬一响，被它敲醒了，万念皆空。那个时候啊，什么都没有，那真是大梦初醒，这个是大福报。所以《金刚经》告诉我们，所有的福报，都不如了解《金刚经》般若的解脱真义。般若解脱真义，就是我们给它的一句结论，一声青磬万缘醒，这个时候是真福报。

中国的文学为什么把木鱼叫红鱼呢？因为庙子上的木鱼多半漆成红颜色，磬放久了，颜色都变成青铜色，所以叫做青磬，红鱼青磬，红跟青是文学上的形容词。

第二十五品　化无所化分

须菩提。于意云何。汝等勿谓如来作是念。我当度众生。须菩提。莫作是念。何以故。实无有众生如来度者。若有众生如来度者。如来即有我人众生寿者。须菩提。如来说有我者。即非有我。而凡夫之人。以为有我。须菩提。凡夫者。如来说即非凡夫。是名凡夫。

有教无类

《金刚经》快要作整部的结论了，化无所化，什么叫“化”？在唐以前，多半的佛经用这个“化”字。唐宋以后用“度人”。度也好，化也好，反正度也度不了，化也很难化。到元明时代，干脆两个字合起来，叫做度化。这个度化，实际上就是教育了。化也就是感化人，变化人。

“须菩提。于意云何。汝等勿谓如来作是念。我当度众生。”

这也是佛自己讲，告诉须菩提，你认为怎么样？“汝等勿谓”，你们千万不要讲佛说过这个话，说过什么话呢？“我当度众生”，认为佛说过，要度一切众生。

你看佛是很妙的，你仔细把《金刚经》研究，他的一生许多事情，在《金刚经》里通通否认了。说法四十九年，他在《金刚经》里却说没有说过一句话！这是他讲的啊！这个《金刚经》摆在我们面前。他本来发愿要度众生，现在又否认了，嘿！你不要搞错了，你们不要那么想啊！你们千万不要那么想，认为我要度一切众生。这是文字的解释。

“须菩提。莫作是念。何以故。实无有众生如来度者。若有众生如来度者。如来即有我人众生寿者。”

“须菩提，莫作是念”，千万不可以有这个观念，上面已经讲了，下面还要很肯定地重复，莫作是念，千万不要有这种想法。好

了，我们现在记住他的话，你不要磕头说佛啊，你来度我。他老人家不承认，他现在很忙，在那里入涅槃，你也莫作是念，不要这样想。什么理由呢？“实无有众生如来度者。”这个话严重了，刚才我们还用笑话的办法来说，佛一切否认了，下面进一步告诉我们理由，听得我们都有一点五里雾中了。什么理由啊？世界上实实在在没有一个众生需要佛来度的。你注意啊！没有一个人需要佛来度的，这是佛自己说的。

“若有众生如来度者，如来即有我人众生寿者。”拿禅宗里的话说，这叫做一个棺材两个死汉，一个说你是被我度的，一个说我需要佛来度。大禅师们会说，这两个都是没有悟道的。佛也讲嘛！第一，我没有度过一个人，你不要有这个观念。什么理由呢？世界上没有一个众生需要佛来度的。这个文字摆在这里，对不对？我们自己研究。还有，佛说如果有人因我度他而成了佛，这个佛就不是佛了，而是个非常普通的人，因为这个佛已经是有我相、人相、众生相、寿者相的人了。

所以，我经常告诉大家，不要什么顶礼啦！磕头啦！好麻烦。我一生最怕这个事，碰到人家合掌，我现在都有点马上出汗，很麻烦，还要答礼，干脆像现在人眼睛一瞪，注目礼，很好嘛！意思到了就行了。如果说磕个头，认为我是老师，该受这一拜的话，十八层地狱都不够。不过不要紧，据说现在地狱里头还有地下室，那就该要下地狱的地下室去了。一个人如果自觉有道，足以为人师，如果有这一念的存在，他再有道也不值钱了。真正足以为人之师，真正足以度人，他必定已经证到空的境界了。何以会有自我崇高的观念呢？绝对不会！因为他自己已经没有这个观念了；而一切众生，人我平等。

所以佛说，佛如果有这样一个观念，也就不叫做佛了，他处处著相，觉得我是佛，我是老师，你们通通是我的子民，你们都是我的信徒，那他就绝对不是佛了。

说到“信徒”这个名词，是很难听的，佛教里从来没有这个名词，只有信众。曾经听到佛教界有人用“徒众”这两个字，听得我一个头八个大，连信众这种说法，都算是很严重的了。过去大陆随便哪一个庙子，对信众都是称居士的。我在峨眉山时，老和尚看到猴子出来，就说猴居士出来了。蛇来了，蛇居士来了。从没有说猴众、猴徒、蛇徒，没有这样说的！老和尚的声音使人一听肃然起敬。看一切众生平等，猴居士、蛇居士，这个是佛法的精神。佛法如果还有统治性，那怎么会是佛的精神呢？希望修正修正，不要犯这个错误。

佛现在讲，假定他有一个观念，认为众生是受他的教化而得道的，这些人是他的徒弟，应该对他如此如彼的恭敬……假如他有这样观念的话，完了！“即有我人众生寿者”，那不算成佛！

好，佛啊！我们了解啦！你老人家谦虚，不承认自己在度人，实际上我们是受你度的。你谦虚，那是你的嘛！我恭敬我的，各走各的路，没有错。但是有一个问题没有解决，你说世界上没有一个众生需要佛来度的，这是个问题啊！不过，这个大问题，佛在下面解答了。

自己的解脱

“须菩提。如来说有我者。即非有我。而凡夫之人。以为有我。须菩提。凡夫者。如来说即非凡夫。是名凡夫。”

他说，所谓人，有众生就有人，真正的佛法教我们一件事，八万四千法门只教我们一件事，就是如何证到自己真正无我，那就成功了。这很简单，修行只修行一件事，修到真正的无我。既然无我了，我当然不需要佛度呀，我本来就是佛嘛！佛有这个度人之相，佛就着了人相、我相。我如果真正能够悟道，就是无我，就没有被你可度之处。

所以，佛说的没有错，没有一个众生需要我度。再彻底的讲，佛说了八万四千法门，把他老人家修道、证道的法门，通通告诉我们了，你依照这个样子做，你一样可以成佛。他没有办法帮你成佛，要自性自度，他没有办法替你修啊！修要自己修，修成功自度了，是你自修自度，自性自度。所以佛说的是老实话，他说没有一个众生是需要我度的！我也不能度呀！必须他自己有信心，自修自度，自性自度。

所以他的话，一点都没有错。不过他表达的方法是语出惊人，每一句话说出来都很难解；其实道理很简单，人人都要自求解脱，自性自度，自我得救，谁都救不了你。

求上天的保佑，菩萨保佑，保佑不了的，不要迷信啦！只有自助天助，自求多福。你要想菩萨保佑，你要先保佑自己，怎么保佑自己

呢？行一切善法，那么自助就天助了，佛菩萨与你中间的电线、电波就接得上了。你一天到晚去杀人放火，然后说，菩萨保佑我，你自己也知道那是不可能的。所以佛告诉我们，没有一个众生他可以度的，众生都是自性自度。他说，什么叫做我呢？一切众生本来无我，这是佛法；佛法三藏十二部经典，总归起来就是告诉我们这句话。本来无我啊！就是我们做不到，做到了个个成佛。

佛又说，“如来说有我者，即非有我，而凡夫之人，以为有我。”凡夫就是一般人，是佛经翻译的名词，现在我们一听到凡夫，好像在骂人。如果我们随便对朋友说，你是凡夫，他肚子里头一定不高兴，你好看不起我！一般人，你告诉他无我，他就害怕，因为人都要贪着“我”。究竟哪个是我呢？佛经告诉我们，人体是三十六样东西凑拢来，没有一样东西是“我”的。

拿现在来讲更严重了，人体上许多的细胞都是我，每一个细胞都不是我，你说我在哪里？身体上没有我，死了以后，我到哪里去了？说灵魂是我，你看到灵魂了吗？一声青磬万缘醒，就是这个境界。这一声敲了以后，无我，本来就是什么都无我，没有一样是我。这个无我的境界，佛只好分析给“我”听，所以我们学禅啊、打坐啊，求证一个什么东西呢？就是求证到一个无我，就成佛了。结果大家打起坐来，在里头嘀咕，都在玩“我”，不然就玩呼吸来呀、去呀，好像在那里数钱！一二三四，又数息又观。第一口呼吸早就跑掉了，你后面数到一千，一口呼吸也留不住呀！在那里干什么呢？所以都在玩“我”，做不到无我，不能证得佛法！

无我以后

佛刚才提出一个问题，凡夫之人，以为真有一个我的存在，等到肉体死亡了，抓不住了，还要抓个灵魂。其实那个灵魂也是自己意识境界偶然的存在，还不是真的我，还不是这个。但是凡夫之人，总归要抓一个有相的我，都抓错了。真做到四大相皆空，就是人我众生寿者皆空的时候，可以找到生命本来的自我了。那个自我是假称的，叫他自我也不对，叫他是佛也不对，叫他菩提也不对，各种名称都不对。

现在讲到这个地方，佛又加以解说，他提出来：

“须菩提。凡夫者。如来说即非凡夫。是名凡夫。”

为什么他要加这个尾巴呢？因为他说了一个尾巴怕大家又抓住它。我们也看到过很多学佛的，他也不敢承认自己是圣人，那你就当凡夫好了，他肚子里又不服气，不肯做凡夫。

所以一般学佛学道的人很可怜，在圣人凡夫之间，就像公园里小孩子玩秋千，荡过来荡过去，永远下不了台，挂在空中甩。

佛告诉我们，所谓凡夫者，本来是个假名，没有真正什么凡夫，假名叫做凡夫而已。换句话说，严重的讲，一切众生都是佛，只是众生找不到自己的本性；找到了就不是凡夫，个个是佛，众生平等。所以后世禅宗经典，心、佛、众生，三无差别。心即是佛，悟道了，此心即是佛；没有悟道，佛也是凡夫，心、佛、众生，三无差别，三样平等。

那么这一品说完了吗？没有完！还有个重大的问题在里头，我们现在再回过头来看这一品开头的话。

“须菩提。于意云何。汝等勿谓如来作是念。我当度众生。”

重点在这个“我”字上，佛说：我，没有度众生。文字是那么解释，佛为什么那么讲呢？全篇的意思告诉我们，人，悟到了真正的无我，修持证到了真正的无我，就是佛了。这个佛，无我，自然无众生，无寿者，这就是佛境界。所以做到了无我就是佛境界，一切凡夫都有我相、人相、众生相、寿者相，接着一切观念的执著，都是因为有我而来，那么真正无我就是佛境界。

但是，无我以后叫什么呢？注意啊！一般研究佛学的人，听到无我，下意识给它下一个注解，空的。佛没有这样说，他只说无我而已，这个空的是你加的。如果真正能把凡夫境界有我的观念通通放弃了，所谓放下，放下放到无可放处，找到生命本来，勉强才可以叫那个是我们生命的真我，那就是佛境界。但是在本经上，佛不说出一个真我的名字，那么你就要看全部的佛经了。全部佛经，总归起来三藏十二部，实际上有些真的、有些假的。所谓假的并不是什么假的，是后来佛弟子们自己修持到了，所写的经典，假托也是佛说的，这很有可能。这些笼统的算进去，佛经大概有五千多部。

过去有些人念经，为了自己念，为了父母念，要念一藏经，一藏经就是五千卷。《大藏经》佛的这一部分是五千卷。后世弟子们作的论，乃至佛经的注解，未算在内，如果通通把它算在内，连后世的也都加进去，现在一共有一万三四千卷了，越来越多。

佛说法四十九年，这么多的经典中，他的几个要点是，世间一切无常，都靠不住，都要变去，都不属于我的。人世间一切皆苦，没有究竟的快乐，没有究竟的幸福。一切皆空，一切都无法把握，都要变去了，变去了都抓不住，抓不住的那个情况，那个境界定个名词叫做空，所以说无常、苦、空、无我，本来无我，这是所有佛说的都是这样。

佛在世的时候，许多佛的弟子们，依他所教示的方法修持，都证到了无我的境界，脱离了苦、空、无我的束缚。但是也因此之故，都落于偏空之果，这是我们后世佛学给它加上的，就是偏向于消极的空。

佛到了八十一岁，他老人家要请假走路了，请长假了，懒得再教了，快涅槃了，这个时候，他告诉我们相反的四个字，常、乐、我、净，与他平常所讲的完全相反。最后他又告诉我们，真做到了无我相、无人相、无众生相、无寿者相，修持到一切放下了，连空也空了，空到了最彻底，你找到生命的本源，这个生命的本源永恒不变。

但是这不是像人世间有个不变的东西一样，那样了解又错了，那是属于真常唯心论，属于外道的说法。佛说的这个常，是对无常而言，《金刚经》后面就给我们解释了。乐，不是苦的，得道的人离苦了；一般认为得了道的人，一天到晚都是快乐，那会把你乐死的。譬如我们头痛，当然很难过了，但是痛个六七天也痛不死，你说头不痛了，我的头好快乐啊！快乐得不得了，真这样快乐的话，这个人不到三天一定发了疯。苦乐是相对的现象，着了相就会发疯。所以什么是乐？无苦即是乐，清净之乐。清净没有境界，所以这个乐不是世间看的乐，是常乐。这个时候是真正的我了，不生不灭，这是不生不灭之

我，并没有像我们现在世俗的观念，有个我相的存在，所以这个我是干干净净的。

所谓净土，没有一个净的境界，你说我们的地下很干净呀！这不算净，你说虚空很干净，虚空才不干净呢！物理科学家都知道虚空里有很多东西。真正的虚空是看不见的，那个是无善亦无恶，无苦亦无乐，那是真正的乐，那个是佛境界。

本篇所讲化无所化，是这样一个道理，我们了解了这样一个道理，给它作一个结论偈语：

第二十五品偈颂

同为物化到娑婆，忧乐无端且放歌。
钟鼓歇时魔舞散，悠然一曲定风波。

“同为物化到娑婆”，我们一切众生都是物化，这个世界叫娑婆世界；老庄的观念，宇宙是一个大化学炉，我们是其中的化学物质而已。草木、蚂蚁、蝼虫，都是宇宙大锅炉里所化的一点点，所以叫做物化。中国固有的文化，人死了叫做物化了，就是物质变化了。这个身体生命死了而变化，骨头变成灰呀，肉变成水呀，质能互变，它的能量还是存在的，不过形象变化而已，所以叫做物化。一切众生都到这个娑婆世界来，都在物化、都在唱戏。

“忧乐无端且放歌”，可是大家忘记了自己是在唱戏，而且更不会自己欣赏，自导自演，结果唱啊唱啊，自己还真掉起眼泪来了。唱到高兴的时候，自己把肚子笑痛了，被自己骗了，骗了几十年。一切忧愁烦恼，一切的痛苦、快乐，都是莫名其妙的事。无端，没有理

由，你看通了这个道理就要逍遥一点，爱跳舞就跳舞，爱唱歌就唱歌，就是解脱了人世间的一切。庙子上打钟打鼓敲引磬、念经，我们在这个十一楼念《金刚经》，清清净净，隔几条街有人家还在那里跳舞蹦擦蹦擦呢！他们同我们也差不多，各有各的境界。我们钟鼓打完了，他们的歌舞也打烊了，最后大家都回去进入那个黑洞洞的地方去。

“钟鼓歇时魔舞散”，最后清净与不清净、善与恶都了不可得。

“悠然一曲定风波”，你懂得一切了不可得，一切不著相就到家了。定风波本来是古代一首歌曲的名称，现在我们不讲这个歌曲的本身，借这个歌曲的名称来说明这个意义。一切风波稳定，钟鼓也不敲，魔舞也不跳，歌舞皆散。

第二十六品　法身非相分

须菩提。于意云何。可以三十二相观如来不。须菩提言。如是如是。以三十二相观如来。佛言。须菩提。若以三十二相观如来者。转轮圣王。即是如来。须菩提白佛言。世尊。如我解佛所说义。不应以三十二相观如来。尔时世尊。而说偈言。

若以色见我，以音声求我。
是人行邪道，不能见如来。

见佛与观佛

“须菩提。于意云何。可以三十二相观如来不。须菩提言。如是如是。以三十二相观如来。”

《金刚经》的重点中心来了，这里佛又提这一个问题，这个问题佛已经提出来好几次了。须菩提被佛这么一搞，又昏起头来了，我们如果把佛经当作佛的教育法研究，你看这一位大老师大教授，当时的教育法真够厉害，须菩提明明答对，佛又东教西教，须菩提失去自信，答案也错了。他本来答错的，佛东教西教，他的答案又变对了，此所谓佛的弟子都叫声闻众，跟着佛的声音受佛的教化。禅宗骂人的话，鼻子被人牵着走，骂人骂得很巧妙，禅宗祖师都有骂人的艺术，他并没有骂你笨，他只是骂你鼻子牵在人家手里，只有牛才被人牵着鼻子，其笨如牛的意思。

你看《金刚经》佛的教授法多有意思啊！前面佛也问过须菩提，如来可以实相见不？须菩提言：“不也，世尊。”不是的啊，不可以拿形象来见啊。须菩提不是讲过吗？正讲到好的时候，佛又问须菩提：“于意云何？可以三十二相观如来不？”能不能用三十二相来观佛啊？注意这个“观”字！“须菩提言。如是如是。以三十二相观如来。”是这样，是这样。佛本来成了佛，有三十二种相好，所以三十二相来看如来是对的呀！

“佛言。须菩提。若以三十二相观如来者。转轮圣王。即是如来。”

佛大概在鼻孔里“哼”了一下，佛经不好意思记录出来，你真是糊涂，假使用三十二相来看佛的话，这些转轮王，这些帝王们，就是佛了。你看须菩提，好可怜啊！被佛搞昏了头，马上转弯立刻就说，佛啊，我讲错了。

“须菩提白佛言。世尊。如我解佛所说义。不应以三十二相观如来。”

那我懂了，我刚才讲错了，如果照我理解你的意思，不应该以三十二相来看佛。你看，这个须菩提好惨，把这个《金刚经》，读通了很有意思，越看越有意思，而且这个文章的写法，越写越妙，所以我们把很好的文学，拿木鱼一敲，把自己敲昏了头。

声色与邪道

“尔时世尊。而说偈言。”

须菩提话刚说完，佛就岔进来说很重要的话：

“若以色见我。以音声求我。是人行邪道。不能见如来。”

这比那一颗广岛的原子弹还厉害，崩咚就炸下来，所以这个里头要加那个“尔时”，把握时机，晓得须菩提快要悟道了，就把他东搞一下西搞一下。等于拿个香板晃，这里晃一下，那里晃一下，把他晃头昏了，站住！就是这个！须菩提悟道了。不过他没有讲须菩提悟道了，讲出来就不叫《金刚经》了。

现在我们来研究这四句话，一般人学佛都以色见佛，就是“以色见我”。佛代表自己的我，也代表我们的我，两重意义。一般人学佛都想见到佛在前面，用观想法门的，拜佛的，都有人抱怨没有见到佛。佛不现前呀！如果真有的话，第一你神经已经有问题了，第二血压已经很高了，心脏也出问题，那是幻相，佛哪里可以以色相见呢？《心经》大家都会念。色即是空，空即是色，真有色相出现，那就是魔，不是佛了。佛在很多经典上都告诉你，不能着这个相，所以以色见佛是错了。

还有些人是“以音声求我”，打起坐来念咒子，五千块钱传你一个咒子。但据我统计起来，大概有一千四百多个咒子，如果一个咒子卖五千块钱的话，我相当有钱了。咒子念一念说，喔唷，得定了，然

后有些人念久了以后说：唉唷，我另外听到一个声音了。劝你赶快去看医生吧！佛经告诉你，以音声求我，这个音声是耳根的幻化，属于意识境界，是下意识的幻化，是最糟糕的事，人体里头本来就有音声。

你要听人体的音声很简单，用手把你的耳朵蒙起来就听见了嘛！两边都蒙起来，心脏里头的血液咚咚地流行，再配合下意识作用，里头也听到念咒子嗡啊嗡啊，吽啊吽啊，啊啊啊啊，就念出来了嘛！这都是幻觉，一般人不懂，以为音声是有道，是另外一个音声在念佛，都著相了，不得了。所以佛说，有人到了声色这种境界，认为是学佛有进步得道了，佛说那“是人行邪道”，这个人走的邪路，着魔了，“不能见如来”，永远不能见真正的佛境界。何况一天到晚去研究灵魂啊，还说为了研究才去看鬼，念念咒子就跳起来了。好好一个人不去做，为什么要去发抖，人真是奇怪。佛现在明白地告诉你，声色两样都不是。

但是要注意啊！这是拿佛境界来讲，如拿“我”境界来讲，很多人都是以色见“我”，打坐坐得好的，忽然自己看到自己，坐在那里头歪歪的，都看得见。另外，好像“我”出来了，看到自己身体坐在这里，许多人就认为自己可以出阴神了，千万注意啊！若以色见我，这个身体本来已经是个假我，那个出来的是第二个假我，那个就是《楞严经》里所谓精神飞越。因为你打坐坐久了，身体上的血液循环，呼吸往来，生理作用并没有停止，也就是说这个动力没有停止。心念在静，生理上的活动没有停止，两个一摩擦产生幻相，就成为另外一个投影，是凡夫之人贪着有“我”的这个意识的投影。所以，另外一个自己看到自己睡，看到自己在打呼，蛮好玩的，自己睡的姿势不好，不过一动念就回去了，两个又变成一个。

如果认为这样是道的话，就是“以色见我”，错了。

还有些人念佛念咒子，念着念着，虚空中也有个声音在念，声音大得很，甚至于很多声音念。有人以为自己有功夫了，这个是道，这是以音声求我，佛说的，注意！你们“是人行邪道”，走入魔道了，现在社会上很流行，一般人受这个迷惑蛮厉害的。

平常我们不在研究佛法的时候，有人问到我，我也只好一笑，为什么不讲呢？我有一个观念，世界上的人都要吃饭，我为什么说话妨碍人家吃饭呢？所以你问我对不对，我说不知道就好了嘛！因为我也要吃饭，人家也要吃饭，人家正把饭拿上来吃，我说那是不对的，这多缺德啊！那岂但没有福德，还是缺德！所以不能讲。

现在讲到佛法的正念，要把重点告诉大家，这一篇问题多得很，我们先回过来看，从这一品的开始再来研究。

“须菩提，于意云何，可以三十二相观如来不？”我刚才首先向大家报告，这一篇重点在“观”字。“观”是什么？佛法的修法叫做止观，修止观，尤其修密宗，更需要修观想，修观修想。真能够观得起来，止得住，就可以得定了。要修佛法，先要能够观得起来，想得起来，止得住，定得住，入佛之门就快了。

大家学佛，几个人能够观得起来？几个人能够把念头止得住啊？大家打坐，不管你用哪一种法门，能够止吗？更不要说定，定更谈不上。此一心念能够止于一样东西上，或者止在空上，或者止在清净上，谁能做得到？没有人做得到！形式上好像在用功，根本都没有上路；要止而后能观，止观双运是正三昧，真正的定境界，所以叫做止观双运。佛告诉我们止观的方法，如果拿止观来讲，八万四千个方法

都是止观。譬如念佛，心里念，嘴里也念，你能不能杂念不起，只有一句佛，一句南无阿弥陀佛？做到了，就是念佛法门的止。

止以后，并不是死亡，也并不是万事不知道，而是清净到了极点，智慧大开，所有佛法的道理都懂，也都知道，这叫做观，就是净土的一种。还有一种观，譬如佛经上叫我们观一个月亮、太阳，就是想，观想。大家都看过月亮太阳，我们用意识起一个形象，观在心窝里也好，胃这里也好，是观想的，假的啊！一个月亮、太阳，开着眼睛也好，闭着眼睛也好，前面假想一个月亮，设法把这个假想止住它。或者假想一个佛像停在这里不动，止得住，人就傻掉了一样，不是疯掉了，疯掉了就有问题了，是傻里傻气地那么想。等于人想钞票啊，男同学们想女朋友啊，或者女孩子们想男朋友啊，好久不来信了，想得傻了！也就是《西厢记》上讲的，茶里也是他，饭里也是他，就是那么想着，止住，这就是观。

密宗有很多的方法修止观，但是告诉你，那只是方法，不是真正的佛法。方法是方便，叫我们把非常混乱的思想，先拿一个东西把它钉住，这就叫止观的初步。如果说不用佛像好不好呢？当然可以！我们一念清净，前一个念头过去，后一个念头不起来，当念即空，你永远止在这儿，旁边一切境界都知道，一切声音都知道，一切动静都知道，但是，与我毫不相干，清清净净，这也是止观，并且是正止观。

做到做不到？做不到！当然，所谓凡夫者，即非凡夫，是名凡夫。那当然是做不到，当然叫凡夫嘛！做到了，凡夫那个“凡”字，中间一点可以拿掉，叫做“几夫”，就是“几乎”了，进入佛法就差不多了。佛进一步告诉我们，连最后观起来的观像都要舍掉，所以说不要以三十二相观如来。

他这个问题，不是须菩提被他搞迷糊了，《金刚经》的前面，佛问须菩提，“可以具足色身见不”是讲见，明心见性，见地的“见”。这里是讲做工夫的“观”字的观。所以读书、读经、做学问都要留意，不然，刚才我给大家也耍了一点花样，把你带领迷糊一下，过去这个问题讲过的呀，须菩提答得对呀，现在怎么又答错了？须菩提没有错，由于同样一个问题，上一次是问一个物理学家，下一次问一个化学家，回答当然不同，因为观点不同。如果碰到一个数学家就又不同了；所以佛法的问题，我们读经要非常小心，一字不能错，错了一字，你错的问题就太大太大了，可能就完全搞错了。

现在他问须菩提，能不能以三十二相观佛。这个佛有三十二相，眉毛中间鼓出来一点亮光放光，这是有成就的人。印度没有成就的凡夫怎么办？女孩子们从小在两眉之间挖个洞，拿个亮玻璃嵌进去，因为东方人认为，那里有颗明珠，是智慧的成就，是福报的成就，相法上那是不得了的。可是佛的特殊相，不但眉间有一点珠子样的亮光，同时还有根白毛，拉起来很长，收拢来刚刚贴在那里，是一种特殊的相好相貌；这一根白毛还会放光，所以佛经上说白毫宛转五须弥，这是讲阿弥陀佛。这些都是三十二相之一，相好庄严。

《金刚经》讲了半天叫大家不要著相，学观想的人，把这个佛像的庄严抓得牢牢的，他问须菩提照这个方法观，可不可以？须菩提说，当然啦！学佛观佛的修法，应该是这个样子去观如来。这话，须菩提答得没有错！佛也是那么教的呀！佛亲口教我们观阿弥陀佛，就是这样观的。

今天佛教经常念南无阿弥陀佛，我真替佛打抱不平，念阿弥陀佛之前，应该念南无本师释迦牟尼佛才是；因为释迦牟尼佛是介绍人嘛！阿弥陀佛是释迦牟尼佛介绍来的，现在你只念阿弥陀佛，自己的

老师本师释迦牟尼佛都不管，岂不是白给你介绍了吗？这等于讲一句难听话，新娘一进房，媒人抛过墙。这怎么可以啊！这是不对的。西方极乐世界是有阿弥陀佛，是佛说出来的，教你这样修。因此，你想修成功，不拜本师释迦牟尼佛的话，我告诉你，那是修不成就的。要成就，人不可以忘本，更何况修佛法！

但是，佛为什么只介绍你修阿弥陀佛就行了？有个道理，十方三世同一体性，如果你理上明白了同一体性，你念南无阿弥陀佛，等于念南无本师释迦牟尼佛，等于南无观世音菩萨，此理通了，是可以的；不通此理就是迷信。我讲话要负责的，用佛法的立场来讲，这个话随便讲要下地狱的，而且下地狱还要下地狱的地下室！我是随时准备下去的，没有关系，有电梯快得很。（众笑）现在这是讲观如来的观法，重点在这里，非常重要。

转轮圣王

“须菩提，若以三十二相观如来者，转轮圣王即是如来。”大家要注意，佛法里有个大问题，很多研究佛法的都忽略了，现在我特别借讲《金刚经》的机会讲出来，就是什么叫转轮圣王。

佛经里提出来，太平盛世，全世界唯一的太平帝王，就叫转轮圣王；转轮圣王分金轮圣王、银轮圣王、铜轮圣王、铁轮圣王四种。转轮圣王具有七宝庄严，如有有德、有贤的皇后，有很好的财政大臣，有很好的交通工具等。像周朝的周穆王，是最好的帝王，等于铁轮圣王。周朝历史描写周穆王曾到西方，见过瑶池金母，见过王母娘娘。为什么他能够跑到西方去见他们呢？因为他有最好的八匹神马，就是画马画的八骏图。所谓“八骏日行三万里，穆王何时不重来”，唐人的诗就是描写这个。转轮圣王时代，是人民个个幸福、富裕、安乐的太平盛世。这种明王在最盛的盛世才会出来，他的相貌与佛一样，有三十二相，跟佛的相貌一样好。所以释迦牟尼佛生下来的时候，他的父亲找来的看相师就讲，这位太子三十二相，不出家就是一代的转轮圣王；如果出家，就是万世的佛。

佛再三赞叹转轮圣王的福德是与佛一样的，你查查每本佛经就会发现。佛法是注重世间法的，世间法要怎么样修成转轮圣王呢？太平盛世又怎么样才到来呢？一切众生修一切善法，才产生一个太平盛世，才出一个转轮圣王。所以中国历史上孔子经常提尧舜禹三代，等于是转轮圣王的时代。佛在《华严经》及各种大经中说，什么人够资格投胎做转轮圣王呢？十地菩萨中再来，才能做转轮圣王。佛赞叹十王之功德是同佛一样的。

十王是哪十王呢？就是世界上的转轮圣王，欲界天的四天王，欲界天中间三十三天的天主帝释，就是我们讲的玉皇大帝，色界天的大梵天王等，佛经讲十大王的功德，都是与佛一样的，只差一点，就是没有悟道。但是他的福德、善行、智慧，同佛几乎是平等一样的。所以研究佛经大家不要搞错了，以我看这一节很多人都错了。佛经重点在教育，教育众生修一切善法，我们不要说没有转轮圣王那样的福德，我们转泥巴圣王都做不到啊！摸泥巴都没有资格，还谈什么转轮圣王！

说到转轮，什么叫转轮啊？把一个时代历史扭转过来，扭转到太平世界。能有这么大的道德和力量，所救的岂止千万人而已！所以说，要有与佛一样的功德，才能为转轮圣王。换句话说，有转轮圣王那样大的福报，才能够得智慧的成就大彻大悟。我们不要以为六祖不识字而能悟道，自己因此也不要研究佛经了。我说对不起！六祖只有一个，可惜你不是六祖，你是六祖半。六祖可以不读佛经而悟道，但是前无六祖，后无六祖，你只是六祖半，不要作此想了。

佛经告诉我们转轮圣王有三十二相，同佛的功德一样；换句话说，转轮圣王是大彻大悟的肉身佛，故意入世作转轮圣王。但是为什么不称他是佛呢？关于这个，我从前年青的时候很狂妄，人家问我为什么不出家，我就用一首诗最后两句：“此身不上如来座，收拾河山亦要人。”这个世界上那么脏，也要有人来扫地啊，清理清理，弄干净一点。所以转轮圣王本身，事实上已经到达佛的境界了。

十地菩萨与转轮圣王

我们上次讲到法身非相这一品还没有作结论，现在我们再反复地作一个研究。中国的佛教与佛法，到了唐代禅宗的兴起，提倡以《金刚经》为标准。《金刚经》同禅宗的关系，从这一品可以发现，是教授法的特别，这种教授是引导性的、启发性的，而且是正反几面一起来的。像第二十六品讲到见佛的问题，佛问以三十二相见如来对不对？须菩提答复说应该以三十二相观如来，佛却把他批驳了。佛说假使以三十二相来看佛，以有形象的佛来看佛的话，那么转轮圣王的色相和威德与佛一样的相好庄严，也可以算是佛了。这是一个问题。于是须菩提就讲，照这样一说，我理解了，懂得了不应该以三十二相看如来，不应该以色相来看佛。

色相看佛的事情，我们上次也讨论过，学佛做功夫，几乎所有的人都会着色相的。譬如我们用功的人说，你今天气色好，你精神很饱满，返老还童了，这些都是着色相的观念。因为色相不实在，色相不久长，是暂时的，只是法身本体的暂时起用，不是真实的。色相不是果，不是种性，所以用这个道理而加以说明，并且用偈子做结论，特别告诫我们：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”这个道理我们上次提到过，包括的意义很多了，凡是我们学佛的人，都要深深地思考一下。

第二个问题，这一品里提到转轮圣王的问题，我们上次也提到过。一般研究佛法，往往把佛法完全解释成出世的思想；其实在佛经上再三提到转轮圣王的功德。佛在《华严经》上也提到，只有十地的菩萨，才能转身为转轮圣王，才能使天下太平。转轮圣王是旷代一

人，历史上经过上千年，或者几百年才会出现；等于孟子说五百年必有王者兴。人类社会的太平是很不容易的，必须要转轮圣王莫大的功德，才能够造成一个时代的太平；所以，佛再三赞叹转轮圣王的威德。一个人要想成佛不容易，成就转轮圣王也不容易，要许多的善行，许多的功德修成。世间法与佛的功德之间，只差了一点，就是般若智慧。转轮圣王之所以不是佛，是因为没有明心见性；转轮圣王如果明心见性了，也可以成在家佛。

《华严经》里所标榜的，好几位帝王都是佛，本身已经悟道了。我们上次也提起过，佛经上所说十王之功德。十王的意义包括很多，佛说地狱有十王，虽然都是鬼王，但是我们还不容易当到鬼王呢！鬼王有他的功德，就是说在恶道中现身而教化众生，也就是功德成就的菩萨境界。天人境界里，欲界天四天王，也是功德成就才能升为天王，换句话说，在人中做一个领导，使天下太平的，都是同佛一样的困难。其中的不同就是见地方面，也就是见道的问题。

这一品所讲的是色、声都不能见道，也就是整个《金刚经》上所讲的不能著相。学佛法著相了，就不能见得法身。人相、我相、众生相、寿者相是四大原则，任何的著相，都不能见得法身，所以说以色见我，以音声求我，都错了。

他为什么不说以色见如来，以音声见如来呢？是故意把这个“如来”用作“我”吗？这个决不是翻译的手法。所谓明心见性，最后就是宇宙同体，万物同源的这个“我”的问题，是找到生命本来的“我”的问题。这一个离开声色一切都不着，一切不住，就是大乘的心印，“无住、无相、无愿”。《金刚经》大部分所说的就是这三个要点。到达了这个境界，离开了这个声色，才能见道，真见到佛，也真见　到“我”。

但是这个见又是什么见呢？是见“根本智”，就是实相般若法身之体，是见到根本智法身之体。当一切都无着，一切都不住，就是见法身之体根本智。但没有大彻大悟，还没有见“后得智”。拿禅宗来讲，所谓破三关，到这个境界可以说是破掉了初关；这也就是后世讲见山不是山，见水不是水。当然见人不是人，见鬼不是鬼，什么都不是，一切都不是，一切都不着。

我们用世间的现象来给它一个偈语的结论：

第二十六品偈颂

粉墨登场笙管浓，谁知槛外雪花重。
推窗窥见清凉界，明月芦花不定踪。

“粉墨登场笙管浓”，人活在这个世间，乃至一切万有活在这个世间，都是在唱戏。宇宙本来是个大舞台，我们不过是大舞台里跑龙套、摇旗呐喊的一批人。大家打扮一下粉墨上场，音乐也很热闹。但是这个戏台也分内外两层，前台很热闹，一回到后台，把脸一洗衣服一脱，我还是我。除了前后台，还有个外台。

“谁知槛外雪花重”，这是我当时在峨眉山实在的境界，如果我们自己了解了，就知道一切都在演戏。像峨眉山那个地方，到了冬天是白茫茫一片雪的世界，那个也是在演戏。当我们觉得戏的人生没有意思，去修道打坐，一切皆空，清清净净的那个境界，认为比人生高明得多，认为已经悟道了，你不要忘记，你那个还是在演戏。你那个时候在演什么戏？说一句笑话，你是在演和尚戏，出家的戏。心境已经出家了嘛！一切皆空，现在只有这个最好！这个还是戏。不过这个

戏不同，窗槛外一片清凉，雪花万朵的一个戏。你不要被这个色相迷住了，假使被这个清净色相迷住了，永远不能成道。

所以明代禅宗憨山大师就讲：“荆棘丛中下脚易，月明帘下转身难。”一个人学佛处处都是障碍，等于满地荆棘，都是刺人的。普通人的看法，荆棘丛中下脚非常困难，但是一个决心修道的人，并不觉得太困难，充其量满身被刺破而已！最难的是什么呢？月明帘下转身难。到了完全忘我、忘身，证得了空的一面，清清净净的时候，叫你不要入定，不要入清净的境界，而要行人所不能行，忍人所不能忍，进入这个苦海茫茫中来救世救人，那可是最难的，做不到的。所以小乘的大阿罗汉果证得了，清净境界证得了，净土的境界到达了，在大乘戒律上是犯戒的，那是耽著禅定，功德不能圆满。憨山大师这两句话就是警告，到那个时候再想回转来就很难了，也许一堕落就是八万四千大劫。因为在这个清净境界进入罗汉大定，要很长的劫数里都不肯出定。

“推窗窥见清凉界”，不肯出定不是究竟，菩提后得智根本还没有影子，还没有看见，自己只见到清净法身一面，没有见到法身起用的一面。如果我们在清净的境界里再转一下，打开窗子看看这个天地，“明月芦花不定踪”，世界上没有哪一处不清凉，到处都是净土，地狱里头都是净土。真了解了法身，此身真到达了彻底的无住、无相、无愿、空的境界，无往而不利，在烦恼中即是菩提。假使贪着了清净的一面，菩提也即成烦恼，就是那么简单的一件事。

悬崖撒手

上一次二十六品批驳不能著相观的道理，我们提到为什么后世禅宗采用《金刚经》作为禅宗的蓝本，就因为它教育方法的缘故。你看佛的教育方法，反正你这样说不对，那样说不对，正说不对，反说也不对，你说不对的更不对，你说对的还是不对，最后怎么样对？你的才是对，不是佛的才是对，所以全部的《金刚经》，是教我们所谓祖师们四个字，“自悟自肯”。要真正悟到般若的体相，自己肯定；所谓禅宗祖师的话，“悬崖撒手，自肯承当”，这是说参禅的。

现在一般学禅学的特别要小心啊！禅宗为什么特别叫做“禅”字，它同禅定两个配起来，不可以分离，没有禅定做基础不谈禅宗。要戒定慧到达了最高处，等于普通人在万丈悬崖顶上站着，撒手跳下去，这个跳下去你还有命吗？悬崖撒手，你要自肯承当跳下来，最高明处到达了最平凡处。

要怎么样到达这个境界呢？不是理解到了就行，“绝后再苏”，要大死一番，当然不是吃安眠药的大死，是要你下一番功夫，大死一番再醒过来。所谓大彻大悟“欺君不得”，这个东西不是嘴巴上讲理论，不能骗人的。假使说骗人骗自己说悟了，今天悟了明天靠不住的，那不是解脱的究竟；所以必须要切实下一番功夫。《金刚经》的教育手法，就是这个路线，佛对于须菩提的教育，四面八方围过来打，你讲这样也不对，讲那样也不对，把他围得头都昏了，就是要他绝后再苏，欺君不得。

成佛见道不能依赖他力，只有自己站起来，要你自己真是绝后再苏，然后才成佛。当然其中先要经过悬崖撒手，悬崖撒手是什么都丢光，不但人世间的一切都丢掉，连佛法也丢掉。一个人在高空撒手跳下来，什么都没有，一切都丢得干干净净，然后才能见到法身。

第二十七品　无断无灭分

须菩提。汝若作是念。如来不以具足相故。得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提。莫作是念。如来不以具足相故。得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提。汝若作是念。发阿耨多罗三藐三菩提心者。说诸法断灭。莫作是念。何以故。发阿耨多罗三藐三菩提心者。于法不说断灭相。

三界六道之外

“须菩提。汝若作是念。如来不以具足相故。得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提。莫作是念。如来不以具足相故。得阿耨多罗三藐三菩提。”

佛叫须菩提，“汝若作是念”，你假使有一个观念，认为“如来不以具足相故，得阿耨多罗三藐三菩提”，认为不著相就可以见佛，就可以大彻大悟的话，他说须菩提啊，你千万不要这样想，不要认为没有功德成就也能够悟道成佛，你有这种观念就错了。

前面我们明明听须菩提讲的嘛！不要以三十二相见如来。佛则说若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。可是佛现在又说，须菩提你不要搞错了啊，假如你认为不具足一切功德圆满就能大彻大悟的话，须菩提你注意啊！“莫作是念”，你千万不要那么想啊！千万不能认为不要具足功德就可以大彻大悟。

“须菩提。汝若作是念。发阿耨多罗三藐三菩提心者。说诸法断灭。莫作是念。”

你如果以为人只要悟了道以后，什么都好了，什么都空了，这个观念是很严重的错误啊！这是佛明白交代给须菩提的。

关于这一点，我个人倒也碰到过很多。几十年前在大陆云南，找一位很有名的禅宗大师，也是一位八指头陀。后来我到昆明碰面了，我说：法师，我听说你悟道以后有一个观念，认为证得涅槃以后，生死已了不再来了，有没有这样说法？他承认了，我就请教他《楞伽

经》中的话“无有涅槃佛。无有佛涅槃”，你不来到哪里去啊？跳出三界外，跳到哪里去呀？佛没有说有个第四界呀？不在五行中，那你在哪一行中啊？了了生死就不来，这不是佛法吧！后来为这个问题我们辩论了很久。

很多人学佛都有这个观念，都认为学了佛，悟了道，两条腿一盘，了了生死，再也不到这个世界上来受苦了。这个观念是绝对错误的，是修道学佛上最大的错误观念。

常常有人告诉我，殡仪馆有很多稀奇古怪的事情，可以证明佛法的事也很多。今天一位同学说，殡仪馆的人告诉他，有个十几岁的女孩子，父母逼她赶快结婚，逼急了，她两腿一盘，就涅槃了，就走了。死了以后送殡仪馆，没有办法装棺材，因为两个腿盘着，骨头也硬了放不开，没办法，只好给她特别设计一个方柜子，把她放在里头。我说：此乃再来人也！就是所谓修行并不一定证到罗汉果，有所成就的，七还人间、五还、三还、一还人间等等的现象。又有一位同学告诉我，有一个四十多岁出家的太太，八九十岁死了，结果烧化后头顶骨不坏，舍利子都在那里。这些都是比较实际的资料。

断灭见

回头再说有人认为悟了道以后就不来，好像有个地方可以躲似的，这是个错误的观念。这个错误的观念，在佛法上就叫做见地上的错。一个人学佛，不管在家出家能够证果的，最重要的是断见思二惑。见惑、思惑，在前面第九品已经谈到过，见地不清楚有了偏差，就落于偏见。五种错误的见解就是身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见；这五见障碍了修道，也就是不能悟道的原因。思惑就是烦恼惑，内心的贪瞋痴慢疑。

现在人类的唯物哲学就是落于断见，认为人死如灯灭，没有三世因果，六道轮回，因为还拿不出来证据；认为人死了就是完了，这是属于断灭见，也是邪见的一种。所以佛就告诉须菩提，你千万不要落在一个错误的观念，一个断灭见的思想见解。

前面刚刚说不能著相来看佛，现在又告诉他，也不能落在不著相看佛；著相是错，不著相也是错。假使落在不著相看佛，一切本空，又何必做善事，佛也空，善也空嘛！一切皆空，我杀人也没有关系呀！杀也空嘛！偷骗抢做坏事都空，这样的见解，就叫做拨无因果，落于空见。空见的错误，这一点大家要特别留意。

拨无因果就是把因果这个道理拨开了，不承认有因果的存在，这是现在人类思想潮流最可怕的一面，也就是佛说的断灭见的思想。佛就怕须菩提搞错见解，上面先告诉他不能著相见如来，但是又怕须菩提落在不著相；不著相的结果就变成断灭见，拨无因果了。所以他就再三告诫，“莫作是念”，你不要搞错了。

不说断灭相

“何以故。发阿耨多罗三藐三菩提心者。于法不说断灭相。”

所以一个真正学佛的人，想求得大彻大悟，首先要注意不能落入断灭相。断灭相是什么呢？断灭相落空，认为佛法的究竟是空的，见到个空果，就是断灭。现在《金刚经》快讲完了，《金刚经》中有没有告诉你一个空字啊？我们后世的注解，说《金刚经》是讲空的，那是你的注解，佛可没有这样说！佛只说过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得；以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。那是教育方法，处处把你的错误挡住，他并没有告诉你是什么，只告诉你不是什么。《心经》也只是告诉你照见五蕴皆空，最后告诉你真实不虚，并没有讲空啊！是照见五蕴皆空，它并没有说般若波罗密多都是空的啊！这些就是我们研究佛学、佛经、佛法，必须要特别注意的地方，不然很容易落在邪见的错误上。

空，同断灭见是一模一样的，有许多人学佛，自认什么都看得空了，其实那不叫做空，从心理学来讲，是你灰心了，或者年纪大了，或者环境不得已，或者倒霉透顶，所以说自己看得空得很了！还有个灰心在，就不是空，那个灰心非常厉害。还有许多搞哲学的学佛，经常喜欢吹这个牛，看空了，看通了等等。他只要开口讲这个话，就证明他一点也没有看通，因为他真通的话，连说这个通、这个空都不会了。空的啊！空的啊！他在感叹嘛！对不对？他既然感叹就心有戚戚焉，这正有个东西，一点也没有空。换句话说，这不过是不吃西瓜，却吃了一个大冬瓜，还是一个瓜嘛！傻瓜嘛！

所以再三提醒诸位注意，“空”是方便的说法，是个形容词，如果把空当作真正空得一无所有，那不是空见，那就叫做断灭见。所以佛吩咐，“发阿耨多罗三藐三菩提心者，于法不说断灭相”，这是一句非常严重的话，绝对不是断灭，更没有说空。这一节的题目——无断无灭，梁昭明太子标得非常好，不断不灭，不是断灭相。现在科学晓得物质是能量互变，它并没有灭过，要认识清楚。这一品偈语如下：

第二十七品偈颂

翻云覆雨雨成云，点滴如丝乱不分。
冻作冰河冰化水，漫从光影捉斜瞟。

“翻云覆雨雨成云”，看到宇宙的变化，今天下雨明天晴，雨变成云，云又变成雨。反正啊，是点水气，是这个水蒸气的分子在变化。

“点滴如丝乱不分”，等到蒸气冷热接触，变成雨点下来以后，每一颗雨点本身自成一个范围，自成一个系统。等于我们一切众生同一个本性，可是构成我们个人的自体以后，我的我与你的你，绝对不一样，可是根根是一个。就像蒸气在空中碰到冷气层，变云变雨，每一雨点各有范围一样。但是所有的雨点，都是水蒸气变的。

“冻作冰河冰化水”，冰化了就变成水，水冻了就变成冰，这些是现象界万般的变化，各种的变化。变化归变化，本体不变。因为本体无相，亦无着。讲本体是空吗？也错了，讲它是常住，也错了，讲它是断灭，也错了，这一些都不是。

“漫从光影捉斜曛”，那么本体的法身功能在哪里见呢？在一切作用一切现象上见，一切的现象都是它的现象，一切的作用就是它的作用。所以，体在相、用中见，一般相用都不着，才能体会了这个体。这是《金刚经》差不多最后的教育方法，佛都告诉我们了。

第二十八品　不受不贪分

须菩提。若菩萨以满恒河沙等世界七宝。持用布施。若复有人。知一切法无我。得成于忍。此菩萨。胜前菩萨所得功德。何以故。须菩提。以诸菩萨不受福德故。须菩提白佛言。世尊。云何菩萨不受福德。须菩提。菩萨所作福德。不应贪著。是故说不受福德。

爱布施的菩萨

“须菩提。若菩萨以满恒河沙等世界七宝。持用布施。若复有人。知一切法无我。得成于忍。此菩萨。胜前菩萨所得功德。”

《金刚经》另外有一个特点，除了教授法特殊以外，还有个特点，就是佛善于推销；就像西门町百货公司的推销员一样，自己在那边吹喇叭就卖起来。当年在上海、杭州、山东青岛，经常看到卖梨膏糖的，手里拉个洋琴，一边唱：小孩子吃了我的糖啊，读书考得好呀，老年人吃了我的糖呀，永远长生不老呀，女人吃了我的糖，又是青春又美丽呀……我们看了《金刚经》啊，就觉得佛在卖梨膏糖，他说不了几句，就是这个功德怎么样，那个功德又怎么样；等到你相信了它的功德，他又把功德推翻了，这是佛的教授法。

但是我们要留意，这本经一讲到重要的地方，他就吩咐须菩提说，这个经功德怎么大。前面几次就是讲本经的功德，受持读诵，功德都非常大。到了这一段，他又告诉须菩提，大乘菩萨们的布施，不是前面两次所说的一般人们的七宝布施。我们在座的人，与世界上所有的人都是菩萨，是因地上的菩萨，等于宪法规定年满十八岁的国民，都具备当选任何公务的资格一样。一切众生，只要具备灵性的，都是因地上的菩萨，成就了的菩萨，叫果地上的菩萨。

所以大家可以大胆地承认，自己就是菩萨。以菩萨戒来说，自杀是不准许的，连自己故意破坏自己的身体，也是犯菩萨戒的，等于出佛身上血。因为这个身体是菩萨身，不能随便破坏。由此我们了解，

曾子在《孝经》上说：“身体发肤，受之父母，不敢毁伤。”是同样的道理。孔子也告诫，“君子不立于危墙之下”，明知道是危险的墙边，偏要拿身体去靠，这就是不孝。拿佛法来讲，也是犯菩萨戒，因为你这个肉身不属于你的，悟道以后，这个肉身就是肉身菩萨；换句话说，就是菩萨的肉身；菩萨就是得道的人。有道德的人。

现在说到菩萨要来布施，怎么菩萨还要来布施呢？其实连佛都还要布施，这一点我们特别要注意。在佛的戒律上看到许多地方，佛带领一般弟子修行，学生中有眼睛看不见的，佛帮忙他做事情，那些弟子说，你老人家怎么还来帮忙呢？他说我也是要培养功德，他说一个人做功德是无穷无尽的。换句话说，做好事是不分尊卑地位的，也没有够的时候。不要以为自己至高无上，崇高伟大，好像功德圆满了，那就算成了佛，也已经不值钱了；这种佛我们可以把他拉下来。所以佛的伟大也就在此，他永远不断地以身作则，不断地善行培养功德。一切菩萨修持善果，修持功德，永远都是无穷尽的。

譬如当年我所参学的那些前辈大师们，尤其在西康西藏，看到的好几位活佛，他们有很多弟子，自己却很辛苦出来化缘，供养弟子们。这些弟子们在那里很舒服，在那里闭关的闭关，修行的修行。有时候一个地方经常维持四十个修行的学生。

我们看禅宗的语录，牛头融禅师没有悟道以前，在牛头山入定；入定的时候，天人送食，吃饭也不需要自己做，到时间自然有天女来送食。又有百鸟衔花供养，当时还没有悟道，只是入定而已。后来悟道以后，自己就不入定了，其实他都在定中。所以不在山上打坐，下来办教育，带领了很多人修持，通常有五百人跟他学。而他每天要走几十里路来回，背米，挑米，古代交通不便，米挑来给学生们吃，给徒弟们吃。

所以看了这样的精神，我们晓得真正的学佛，要在行为上注意。一般学佛的人观念错误，认为学佛可以偷懒，可以躲避，以为在学佛，万事不管。这完全是错误的态度，不但不够小乘，就是基本做人的行为都算错误的。这是因为我们看到《金刚经》上提出来，菩萨以满恒河沙等七宝持用布施，而谈到大乘菩萨们的发心。

一切法无我

菩萨们用充满恒河沙那么多珍宝财富布施，这个功德当然很大，而他自己本来已经是菩萨了，还要去做功德。假使有一个人所做的比这个菩萨所做的功德还要大，那是什么呢？“若复有人，知一切法无我，得成于忍，此菩萨胜前菩萨所得功德。”一个真正果位的菩萨，知道做到，一切法本身无我，这是由《般若经》讲唯识“一切法无自性”而来的，这一点需特别注意。尤其一般青年同学们研究法相，听过唯识的，特别注意。

后代讲唯识学常有一个很大的错误，就是把唯识学的一切法无自性的“性”字，同禅宗明心见性的“性”，当作是一回事，把观念拉在一起。这可以说是毁谤，也可以说是愚蠢无知。这些人由于对见“性”一字的误解，因而大骂华严宗、天台宗、禅宗等性宗的理论，认为明心见性可以成佛属于外道，算是真常唯心论，认为是有个东西；佛法本来讲空，怎么有个东西呢？

我们先要知道，佛经常有心与性两个字，是要特别小心注意的。譬如《金刚经》说过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得，这个“心”字是借用的，是讲我们意识思想活动的第六意识的这个心，也是心理作用这个心。

有时候讲的心纯属一个代号，代表了本体，实相般若那个境界。形而上那个体，有时用心来做代号，有时用性做代号。这是因为过去我们翻译的工具上，遭遇用字困难的问题，必须要了解。而唯识所讲

的一切法无自性，是指一切世间出世间事物及一切的理，它单独的本身，没有永远存在的性能，也没有单独存在永远不变的一个性质。

譬如我们刚才讲天气很闷热，过一会下雨了。但是每一滴雨无自性，雨下来，碰到土地就流失了。千千万万点雨下到大海，下到大地，凝结起来又返本还原，所以它无单独存在的自性。那么你说，雨没有单独存在的自性，最后归到一个水性对不对？也错了。因为地、水、火、风也是一切法无自性，非空非有，不断不常；所以佛法的最高处就在这个地方。我们一般研究佛学的教义教理，都容易走上或错解取义、或断章取义的歧路。这一点要特别小心注意。

我们现在提出来，唯识宗所讲一切法无自性，也就是般若宗《金刚经》这里所讲，“一切法无我”的道理，这两个是同一道理，只是不同表达的方法而已。所谓一切法，包括了世间的一切，及出世间的一切。甚至证得罗汉境界、菩萨境界，乃至于成了佛，证得无为涅槃之果，也都属于一切之内。一切包含了一切。知道了一切法本身无我，并没有告诉你无我以后是空，只有告诉你无我。至于无我以外有没有真我？那是你的事了。

我们研究《金刚经》从开始到这里，它只有遮法，是教育的方法，就是把你的方法挡起来，否定了你，但是他没有告诉你一个肯定的，没有说什么才是对。他没有承认你，或肯定你哪一个才是对，要怎么样来肯定。一切法无我，到了这个境界，悬崖撒手自肯承当，要你自悟、自证、自肯。

关于自肯自证的问题，我们要谈到玄奘法师到印度留学的事。印度当时还是联邦政府，几十个国家，外加多种的外道，为了争辩一个佛法哲学的问题，吵得不可开交，大家立了契约，失败的一方就不能

存在了。法师们已经没法辩论时，刚好碰到玄奘法师去了，听说这个中国和尚学生智慧很高，就请他做评判。玄奘那时还很年轻，就上高台主持，最后的问题是，既然证到了佛法，最后到达无我相，有一个相也不对，有一个知也不对，那么如何叫做证得呢？怎么可以证明已经得道了呢？玄奘法师就讲了一句名言：“如人饮水，冷暖自知。”这个事情就此做了结论，也保持住了印度当时的佛教。

所以这个自证的部分，等于人喝水一样，是凉是热，只有你自己知道；告诉你，你也不知道。这个问题回答得很妙，不过如果现在再做科学论辩的话，这个问题还有问题，这里暂时不多作讨论。所以一个人知道一切法无我后，遮住了以后，既没有说无我就是空，也没有说无我以后有个真我，我们不要随便给它加上。像这种地方，般若智慧的成就是要自己参的。

定与忍

知道了一切法无我，“得成于忍”，这句话更严重，怎么样叫忍？这个忍在佛法修持里是一个大境界。我们晓得所谓讲得定，是以小乘的范围来讲；修大小乘之果，都是以定来作基础，学佛没有进入定的境界，是没有基础的。不管在家出家，道理是一样的，没有基础就只是一个普通学的人而已，但是定本身并不一定就是佛法。至于大乘的佛法，则必须“得成于忍”。得忍与得定不同，所以说菩萨要得无生法忍，才进入大乘的境界。无生法忍不能当作定来解释，如果把无生法忍当成是定，那干脆说无生法定该多好呢！所以这个忍字，要再加研究才是。

再看《金刚经》的本身，六度成就中讲过布施成就，但持戒成就不提，实际上布施的成就之中就有持戒的精神。全部经典都讲般若成就，但是却不提禅定成就，你真正得了般若的成就，自然就是禅定。六度中间，布施、忍辱、般若，这三个成就到了，所谓持戒、精进、禅定自然都到了。关于这一点，我们研究《金刚经》要反复去读去深思，去参究，慢慢的你就可以真懂了。

讲到得成于忍，前面佛自己说，过去修忍辱波罗密的时候，被歌利王割截身体，没有动过怨恨的心，只有慈悲的念，因此他没有觉得痛苦。这是什么境界？大家要研究啊！这是定，这是无生法忍，这也是般若，也就是悟的境界。大家现在学禅，或者读了些书，看了一首诗，不然听到青蛙叫，狗儿跳，嗯，我悟了，我们也拿一把刀，也学歌利王割你一刀试试看，看你得成于忍还是得成于恨？你悟了嘛！悟

了应该有这个境界啊！所以说，此事不要随便谈，禅学可以随便讲，真正的佛法是要求证的，《金刚经》的榜样都摆在这里。

真正知道了一切法无我的时候，达到了无我的境界，自然达到了无生法忍的境界。当然，到达了无生法忍，还只是大乘菩萨初步！只是这个菩萨超过前面所譬喻的菩萨。也就是说，拿无量无数的七宝来布施，有相物质的布施，功德不如无相布施功德的万分之一。

《金刚经》讲到二十八品，差不多点题了，非常重要。勉强把无生法忍的境界研究研究看，先不谈求证，先在理论上找找看。佛没有告诉我们这是一个什么境界，其实佛说过了，只是大家看过去忘记了。佛开头就说善护念，应无所住而生其心，一切无著无相。由于善护，无著，无相，就可以知道一切法无我，得成于忍。《金刚经》开头佛就已经跟我们讲了，他在传法呀！他不是在讲经啊！后世所谓讲经与说法是不同的。

像这里佛说的，教你怎么样修，你有问题问他，他答复你，那是说法。像我们现在讲经，是根据佛菩萨们所说的加以讨论，这个是讲经，所以讲经是讲经，说法是说法。过去在大陆大丛林、庙子里，有说法堂，有讲经堂，各处不同的。说法堂里大和尚上堂，不带书本，一个字都不用，就凭自己所证悟的、功夫的、智慧的经验，随便讨论，这个叫说法。

《金刚经》开始就告诉我们修持的方法，是善护念，无住，由此而得成于忍，无生法忍。说到这里我们再举一个禅宗公案来说明。

张拙的故事

唐末五代的时候，禅宗鼎盛，有一位在家人叫张拙，去见一个禅师问道，禅师问他叫什么名字，他说我叫张拙，这个禅师说，找个巧都找不到，哪里来个拙呀！他就悟道了！就那么快，言下顿悟，这一句话就悟道了。我们现在找找看他悟个什么？他悟得一切法无我了嘛！得成于忍，对不对？拿教理说暂时懂了吧？所以他就作了一首偈子：

光明寂照遍河沙，凡圣含灵共一家。
一念不生全体现，六根才动被云遮。
断除烦恼重增病，趣向真如亦是邪。
随顺世缘无罣碍，涅槃生死等空花。

“光明寂照遍河沙”这是讲体，一切众生同一本性，这个自性之体是光明清净，无相。寂照不是真常唯心，那是形容词。遍河沙，无所不在。“凡圣含灵共一家”，一切众生与佛无差别，心、佛、众生三无差别。“一念不生全体现”，注意啊！一念不生是无生法忍初步的境界，怎么说是初步的境界呢？真正无生法忍，万念皆生还是无生法忍，那是菩萨成果，初步的境界是一念不生。还有我们学佛修持的人不要搞错了，以为一念不生了，以为念头、思想都不动了，那不是一念不生，那是昏沉。什么是一念不生呢？善护念，无住，一切无住，过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得，不可得亦不可得，就是一念不生，生而不生。所以“六根才动被云遮”，这都是初步的无生法忍，到了最后六根全动也没有被遮住，所以刚才讲，佛说的无相无住。

但是这中间也分两层，就是根本智与后得智的不同，不能以声色来悟道，去掉声色以外，一念不生全体现，六根才动被云遮，这还是只得根本智的这一面，没有得到后得智。

“断除烦恼重增病”，为什么不必断除烦恼，断除妄念呢？你打起坐来，一天到晚断除烦恼，把烦恼空了，妄念空了，那个就是妄念啊！那个就是烦恼啊！所以你不能得定，反而成心理的病相，所以说断除烦恼只是再重增一层病。

“趣向真如亦是邪”，你心里只想抓个道的境界，就也是邪见！一切法无自性，所以你不能抓一个真如道的境界，有个道的境界，就正是妄念的境界，就是烦恼，那就不是一切法无我的道理。因此这位居士后来并没有出家，在家菩萨后来就成道。下面两句话你看他大彻大悟的话，也无所谓在家出家。

“随顺世缘无罣碍”，活到这个世间，随顺世缘，就是所谓禅宗祖师讲，真正悟了道的人，是怎么样修行呢？两句话，“随缘消旧业，更不造新殃。”就是还债而已，随缘消旧业，不再去造新的坏业力。当然新的善业还不断在做啦！随缘消旧业，不再造新殃。这个就是随顺世缘无罣碍的道理。最后他的气派更大，所谓了解《金刚经》的全部。

“涅槃生死等空花”，不但生死等于空花，学佛证到涅槃，涅槃也没有什么了不起，涅槃也是空花梦幻，空中的花果，不实在的，所以涅槃生死等空花。我们拿这个张拙的公案，来说明《金刚经》所讲，“知一切法无我，得成于忍”的道理。

有求就有住吗

“何以故。须菩提。以诸菩萨不受福德故。须菩提白佛言。世尊。云何菩萨不受福德。须菩提。菩萨所作福德。不应贪著。是故说不受福德。”

“以诸菩萨不受福德故”，这句话又点题了，因为真正行大乘菩萨道的人们，他做善事不想求福德的果报。所谓做一切善事，义所当为，应该做的啊！假使我们行善救世救人，认为我在培福报，又错了，那是凡夫的境界，不是菩萨的心性。所以一切菩萨不受福德，他不求果报。须菩提听到这里又怀疑了，他说，为什么说菩萨不受福德呢？刚才我们说过嗯！菩萨并不以求福德之心去行善，是做应该做的事，本分的事，做了就做了，不住、不著，这个还有什么问题啊！难道须菩提比我们还要笨，还要问一下，为什么菩萨不受福德吗？

你说须菩提问这个话对不对？当然对，问得很高明。对，菩萨做善事，并不是为了求福德，但是既然无住无著，求求又何妨啊？换句话说，求也是不住啊！菩萨难道没有这个气派吗？他问的是这个道理。你不要小看这个问题，须菩提问得非常严重啊！既然是菩萨，此心无住，行一切善，此心无所求，这是无住。有所求就有住吗？那这个菩萨还没有彻悟吧？还没有对吧！他问的是这个道理。所以佛也几乎被他问倒了，又赶快说：

“须菩提，菩萨所作福德，不应贪著，是故说不受福德。”诸佛菩萨都在行功德，当然不应该贪著，因此说，虽然有福德，自己并不贪著，有好处，自己并不领受，而回向给世界一切众生，愿这个世界

一切众生受这个好处，自己不想要。所谓大布施，所谓布施法门，布施波罗密多，就是这个道理。

所以有一个结论，真正证道悟得般若的人，没有自私的，不会走小乘的路子，是布施第一。布施是法布施、财布施、无畏布施，一切的布施，菩萨道都在其中了。这一品我们结论的偈子：

第二十八品偈颂

默然无语是真闻，情到无心意已薰。
撒手大千无一物，莫凭世味论功勋。

“默然无语是真闻”，这是讲真正学佛智慧与功德，真正的佛法，一切无我无自性。那么佛说的法也是方便，真正的佛法也说不出来。所以，佛曾经有一次在摩揭陀国，对学生不讲话了，在摩揭陀国闭关三个月，不说话。这表示佛法没得可说的，要你自己去证，所以默然无语，说无可说，这是真闻。

“情到无心意已薰”，真修行到了无心之地，一切行，一切处，都是无心。一切情意识都自清净了。什么是无心呢？就是过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得，到无心之处，这个第六意识完全转了，才呈现智慧的境界；所谓转成妙观察智，般若的境界。

“撒手大千无一物”，怎么样修持才能够达到这个无心之处呢？悬崖撒手还不够，三千大千世界的一切，都可以拿来布施，一切都可以放下，真正的放下；就是六祖说本来无一物。所以，学佛法就是两条路，要求福德的成就，诸恶莫作，众善奉行，是提得起；要想智慧的成就就是放得下。

提得起，放得下，才有资格学佛；提得起，放得下，自然就可以成佛。说般若境界，一切万缘放下，诸恶莫作，众善奉行，修一切善法。做到了一切提得起，修一切福德，福德不是世间上的福报喔！一个人要悟道成佛是要大福报的！真正的智慧也是需要大福报的，不是世间的福报所能成的。

第二十九品　威仪寂静分

须菩提。若有人言。如来若来若去。若坐若卧。是人不解我所说义。何以故。如来者。无所从来。亦无所去。故名如来。

无来亦无去

“须菩提。若有人言。如来若来若去。若坐若卧。是人不解我所说义。何以故。如来者。无所从来。亦无所去。故名如来。”

这本经典是讲智慧的成就，般若波罗密多大智慧的成就，而成佛的方法及路线，由须菩提提出来问，佛说明了一个入门的方法——善护念，就是《金刚经》的要点。真正的修养，不管在家出家，只有三个字，“善护念”。任何人成了佛的时候，都有十个名号，譬如佛、世尊、如来、善逝、无上士，等等，都是他的名号之一。“如来”是个通称，任何一个成了佛都称如来。佛教到了中国以后，我们一般的观念就把它加起来称，叫作如来佛。如来本来就是佛，佛就是如来，不同的名称而已。

为什么成了道的要称如来呢？如果我们先拿中国文字来研究，“如”是好像，“来”是来了，好像来了。他实际上不来也不去。以人世间来去的现象，说明本体道体的作用，就是好像来了，没有来。

譬如电灯、电风扇，把开关一打开，这个电来了，但是看不见电，只感觉到光，感觉有风，电来了没有？来过了，好像没有来，它又消散了。电去了没有？去了，好像没有去，再发动它又来了，它是不来也不去，不生也不死。如来是众生本体自性，道体的一个现象。譬如人有喜怒哀乐，有思想有妄念，我们在座的人至少有二十年以上的人生经验，甚至有六七十年的人生经验。我们一生都经过太多的悲欢苦乐，得意与失意，痛苦与烦恼。但是，当我们此刻坐在这里的时

候，那些烦恼，那些一切，都整个没有了，再也没有了。去年的事没有影子，不要说去年，昨天的事情已经没有影子了。可是有没有昨天的事？有没有十几岁时的事呢？都有，好像来过了，“如来若来若去”，你说没有来过，的确来过，几十年人生所做过的事，你说做过没有？若来！好像来过；可是现在都没有了，昨天的事，做梦一样过去了。昨天的事走了没有？若去！好像走了，好像又没有走，一想，又在眼前。

如来这个名号，也就是说明心性本来的那个现象，这个现象就是佛经所讲的相，也就是心相，心性起作用的一种现象。我们再缩小一点来说，第一分钟一个人开始讲话，我们大家听到没有？若来，好像来过了，每一句话听过了，又过去了，若去，好像走掉了，他再说，又来了，但这个本体如如不动。所以佛经说的是形容，当我们证到修养到那个境界，几乎近于清净空相的时候，如如不动。好像不动，没有真不动，假使真不动的，那就是个死东西了。

自性本身，也就是说真如本身是活泼泼的，只能形容是如如不动。这个如字，在佛法里经常看到，像“如梦如幻”，“真如”文字倒转来就是“如真”，好像是真的。你如果执著了一个真的，那就落在执著上，执著就是妄念，又是错误。所以“真如”好像是真的；“如来”是对佛法身的称呼。

一切众生与佛，都有法报化三身，法身是自性的本体，等于刚才我们的一个比方，虚空中都有电，是宇宙间的能量变化，你手碰虚空并不会触电，待因缘成就，一摩擦就发电，它本来在虚空中存在。如来若来若去，法身是不生也不灭，所谓不生不灭也就是不来也不去，不死也不生，它是永恒，好像永远是常在，这是说法身。

报身，就是我们现在父母所生之身，也可以说是化身。我们大家学佛修道的，有些人开悟了，有些人得定，有些人烧出舍利子了，那充其量不过是法身成就，报身没有转。得到了报身成就，转成圆满报身时，不但可以无病无痛，更完全变成色界天人之身。但是圆满报身的修持，还不是一般打打坐修修法就可以的，要悟后再起修，这是另一条路线。修成了圆满报身以后，就有千百万亿化身，现在这个肉身，就可以化很多身出去了，其实三身只是一身。

菩萨的化身有千百类，很多菩萨化身异类众生。所以我经常说，吃牛肉小心啊！说不定吃了一个牛菩萨，因为菩萨要去教化牛，所以化身成牛。

如来的境界

法身怎么来的呢？你们大家在参话头，这个思想哪里来？哪里去？“无所从来，亦无所去，是名如来。”你为什么去管思想？它来的时候，贸然而来，去的时候，贸然而去，所以大家打坐的时候，拼命想把妄想空了，你看，多傻啊！傻得像颗金刚一样，颠扑不破的傻。人家金刚般若波罗密，我们傻得呀像般若波罗密的金刚，笨得要命，你为什么除妄想？妄想本来空的呀，无所从来，亦无所去，是名如来，留也留它不住，哪个人把思想留住了？你说我觉得痛苦烦恼，你不是说傻话吗？昨天的日子早过去了，昨天的烦恼早没有影子了，现在坐在这里不烦恼嘛！你现在很烦恼，等一下不烦恼嘛！不可能永远烦恼，烦恼并不停留；换句话说，清净境界，也并不停留。所以有些人做功夫，偶然坐一堂清净，然后下了坐，两腿一放，唉唷，清净跑了。清净怎么跑得了呢？无所从来，亦无所去，是名如来，清净根本没有跑，是你理解见地不够清楚，所以觉得功夫跑掉了。有的人说，功夫来找我，什么叫功夫啊？无所从来，亦无所去，是名如来。你如此懂了，无一刻不在清净中，由此起修，慢慢到达三身成就。

关于三身，前面也曾说过，法身就是如来，报身就是世尊，化身就是佛。拿理论的道理说，法身是体，报身是相，千百亿化身是用，就是体、相、用。万事万物都有它的体、相、用。我们晓得这个道理以后，现在大家说修行、学佛，要找名师呀，拜老师呀，传一个密法……不必要的啊！佛没有保留的都说了啊！一个成道的人如果有保留，要你钞票送得多，头磕得够了才传给你秘密，那你千万不要去碰，至少我是不会去碰，因为他做人的道德还不够嘛！真正的道，是

天下之公道，没有什么秘密，什么上天有忌讳啊，不能妄传啊！都是胡说。

道是天下人的东西，有人认为，坏人不应该度，光度好人，好人何必要你度呢？他本来就是好人嘛！佛来度佛干什么？佛是到苦难的地方去度化众生，去教化难度的众生。所以佛把道都告诉你了，修持的方法，《金刚经》上都有。现在，我们加上许多啰啰嗦嗦的说明，是说明心理状况，不要著相。

有许多人学了佛，受了宗教仪式的困扰，看了经上这一句，“若有人言，如来若来若去”，不免有时会梦到佛，那个佛啊，是躺着的卧佛。还有人问。老师啊，真的假的？我说真的呀，当然真的嘛，因为你梦到嘛！你现在还在说梦话，对不对？你在说梦话，我是清醒的人。

有人来说昨天他夜里看到佛，我说当然真的嘛！因为他还在说梦话嘛！所以我们清醒人答复他，是对付他那个说梦话的样子。这个是什么呢？要研究唯识才知道这是意识境界的影像。世上人做梦，随便你做什么梦，都是你一辈子做过、听过、想过、看过的经验，不会超出这个范围。如果超越了这个范围的梦，另当别论，那个道理就很深了；有时是你前生阿赖耶识那个影像、不是这个世界上的，是偶然带过来的。

有人认为如来来了，昨天来看我，又是佛光普照我，现在没有了。“若坐若卧”，有些看到是坐像，有些看到是卧像。佛说啊，你不要搞错了，如果有人学佛这样著相的话，“是人不解我所说义”，这个人根本不懂佛法，不理解佛所说的道理。

什么理由呢？真的佛，法身之体，悟了道，证得法身之体，无所从来，亦无所去，不来也不去，不生也不死，不坐也不卧。你说那是个什么境界？不要被文字骗过去了，那是个非常平凡的境界。什么境界？就是你现在这个样子。你现在这个样，不坐也不卧，不来也不去，现身就是佛，既没有动坏念头，也没有生好念头，此心平平静静，不起分别，当下就在如来的境界里！你不要把佛的境界假想得那么高远，其实是非常平凡的。如果我们拿《金刚经》的这一段，用中国儒家《中庸》这一本书来讲，就是：“极高明而道中庸。”“天命之谓性。率性之谓道。修道之谓教。道也者。不可须臾离也。可离非道也。”

道是怎么样呢？极高明而道中庸，最平常，不来也不去，就在这儿。我们现在了解了这个道理，再来看一个真正学佛修持的人，要怎么用功才对呢？不用功即用功，你加一个功去用，就是著相。我们经常观察自己的烦恼，心行，不来也不去，不坐也不卧，不生也不灭。前一个念头没有了叫做灭，后面一个念头来了叫做生，生出来的东西一定有灭亡，灭了以后就没有了吗？不是断灭相，它又会生。生生灭灭，如水上的波浪一样，波浪尽管在动，动了以后那个波浪又一个个散掉了。尽管波浪看不见，全体的波浪是水变的呀，水没有动过，还是那么多，不多也不少，永远在那里。

我们用各种方法修持，都是拼命要弄平自己心中那个波浪，想尽办法要让那个波浪变平，变平了又怎么样？变平了还是水！不平呢？不平也是水。所以说，拼命去弄平，这不是自找麻烦吗？对不对？是不是这个道理？我想是这个道理！你仔细想想看。你的想也是无所从来亦无所去，它本身就在如来清净的境界。这个是般若的眼睛，所以我们给它的结论是这样的：

第二十九品偈颂

安排摆布只为他，身外无心不著魔。
若向画眉深浅看，迷人岂止髻堆螺。

“安排摆布只为他”，修道的人用各种方法修持，盘腿打坐，念佛，各种的安排；想修道就是做安排。不修道的人呢？则任由烦恼痛苦随时指挥摆布。念头、思想安排摆布只为他。

“身外无心不著魔”，如果我们晓得这个身体是假的，暂时借来用的一个工具，向爸妈借来用几十年。真到了无心之处，什么叫无心呢？一切妄念来不理，它本来是水上的波纹，又何必理它呢？不理就不受这个虚妄心理之魔障，这都是假的，这个威仪自然寂静。如果我们不了解自己心性的本来，不了解思想、感情都像水上的波纹一样是假的，就会被水上的波纹骗去了，而忘记了自己水的本性。

“若向画眉深浅看”，一般人都被深浅骗住了，画眉深浅，迷人髻堆螺，这是唐人的诗，画眉深浅入时无。一个新娘子第二天对镜梳妆，问新郎官，我这个眉毛画得好不好呀？颜色是浅一点呢？短一点呢？翘一点还是低一点？合不合时代？现在的画眉有些是翘的，有的还涂上咖啡色、红色的，灯下一看，喝！罗刹国来的那个样子，真是红眉毛绿眼睛的那么搞。唐朝的人喜欢印黄，额头里弄一块黄颜色，现在一看都是黄疸症，唐人以这个为时髦。等于印度女人喜欢眉间额上挖一个洞，从小就挖，然后嵌一颗珠子，世界上各种怪样子都有。画眉深浅入时无，这些诗看起来像黄色，其实蛮老实，是说个读书人一辈子找不到工作，因为不合时宜，最后是听人家劝告，学着跟时代

走。所以说你看看！我现在合时不合时？就是画眉深浅入时无这句的本意。

其实啊，什么叫作美，不是男女之间的色相就叫做美啊，这些境界就把你骗住了，物理世界的一切欲望就骗住了你，所以说“迷人岂止髻堆螺”，古人梳长头发，盘到头顶上一个髻子，堆起来像颗螺丝一样，很好看，也有像捏馒头一样，堆在一堆高高的，很多人看了这个头发，傻了，着迷了。世界上没有哪一样东西不迷你的，都在骗你，都在受骗。为什么？因为认不得自己自性如来，只看见那个水上波纹，被波纹骗走了。认清楚了波纹，就知道感情、思想都是不去也不来，此心本来清净的，你也就少上当，你就金刚般若波罗密了。

第三十品　一合理相分

须菩提。若善男子。善女人。以三千大千世界。碎为微尘。于意云何。是微尘众。宁为多不。须菩提言。甚多。世尊。何以故。若是微尘众实有者。佛即不说是微尘众。所以者何。佛说微尘众。即非微尘众。是名微尘众。世尊。如来所说三千大千世界。即非世界。是名世界。何以故。若世界实有者。即是一合相。如来说一合相。即非一合相。是名一合相。须菩提。一合相者。即是不可说。但凡夫之人。贪著其事。

说到如来自性之相，下面重要的问题来了，讲到如来法身本体，让我们先了解一件事情。

碎为微尘之后

“须菩提。若善男子。善女人。以三千大千世界。碎为微尘。于意云何。是微尘众。宁为多不。”

现在佛又提出一个物理世界的问题了，他对须菩提讲，假使有一个人，不管男人女人，把这个佛世界，这个三千大千世界，整个的宇宙打碎了，变成灰尘，你想想看，这样的灰尘，数量多不多？

“须菩提言。甚多。世尊。何以故。若是微尘众实有者。佛即不说是微尘众。”

须菩提回答说，那多得很。佛说，什么理由呢？佛说我告诉你，假使这些灰尘，这些物质世界的分子，乃至电子、核子，这些物质东西是真实永恒存在的话，那我不会告诉你世界上有灰尘。这些灰尘累积起来就变成大地、山河，变成物质世界。

佛这个话是转一个弯说的，实际上就是说，物质世界的物质，如果经过一个自然科学家来处理，把它分析到最后，变成核子、电子、原子等等，最后是空的。是空的力量形成了这样大的威力，但最后是空的。真正高等物理科学家，了解这个东西，所谓原子，分析到最后最后，空了。这个空并不是没有，那个力量大得很，原子炸弹爆炸起来，空的威力发起来有那么大的力量！所以佛在这里讲，“若是微尘众实有者”，如果你认为真的有个微尘，我不会讲微尘众。因为根本没有尘，一切都是由空所形成。

“所以者何。佛说微尘众。即非微尘众。是名微尘众。”

又来了，又是三段的讲。所谓物理世界那些电子呀，原子呀，那是假名，是那个作用构成了这么一个物理的东西。但是微尘最微小、最基本那个东西，还不是它的究竟；它的究竟分析、研究到最后，没有东西，是空的。这个物质世界的外层，虚空的这个空间，比太阳的面积、地球的面积，以及虚空任何的面积还要大！是空的力量凝结，而变成了物理世界。

“世尊。如来所说三千大千世界。即非世界。是名世界。”

须菩提说：那么我懂了。你刚才问的问题，佛啊，你的意思是说，这一个三千大千世界，也是个假名，是偶然的暂时存在，实际上没有一个永恒的实质存在，物质世界也会要变，也会灭掉。

等于我们现在这个楼上，勉强把它凑起来，摆了些椅子，坐了些人，装了些电灯、冷气机，凑拢来叫做讲堂。所谓讲堂者，即非讲堂，是名讲堂。这是偶然暂时凑合的，这是不究竟，不实在的；因为明天可以把它变成电影院，所谓电影院者，即非电影院，是名电影院，就是这么一回事。一切物质世界，都是这样假有的凑合。

所以大家不要被世界呀、家庭呀，这些苦恼困住了。所谓家庭者，即非家庭，是名家庭；所谓人生者，即非人生，是名人生，同一个道理。

下面一步一步，佛紧接着来讲了。

什么是合相

“何以故。若世界实有者。即是一合相。”

什么理由呢？佛说你说得对呀！但是什么理由呢？我告诉你，假定真有一个世界存在，永恒不变存在的话，就是一合相，是两样东西合拢来不变了。

这个问题大了！佛没有说错一句话，鸠摩罗什翻译“一合相”这一下子完了，后世佛法里，装模作样、牵强附会的人多了。有些密宗的修法，要修一合相。

还有些人主张，不一定要出家，要阴阳合一的一合相，才能修得成功。认为《金刚般若波罗密经》中，是佛说的一合相。所以研究《金刚经》，这句话是一个大问题。到底什么是一合相呢？

你到海鲜店去吃饭，那个大蚌，两壳合拢来，也是一合相；两个金属品化合了分不开，也是一合相；我们身上的衣服，三分塑料，七分棉纱合起来织成的，也是一合相；人的血、骨头、肉，凝合起来，也是一合相。这个一合相只是物质世界的现象。

事实上，物质世界不停地在变。譬如这个山，看起来好像不动，风一吹，灰尘都吹到山上，它慢慢会长大，只是我们的眼睛看不见而已。当然也不会有人那么傻，一岁的时候去量一下，六十岁的时候再去量，看这个山长多大了。如果真有这么一个科学家，真去量一下，那就是傻人，但他晓得这个山，二十年来也大了几寸或几尺。山在变动，也在长大，也在毁灭。

所以这个一合相的世界，假使真有的话，几千万亿年以后，也变成空，由空再变成有。所以他说：

“如来说一合相。即非一合相。是名一合相。”

一合相是假有，这是一句话，一个名词，没有不变的东西，不变只是个理念。

但是有没有一个一合相？你说这个世界空的吗？现在天气热了，你硬是感觉到天气热，冷气一开，硬是凉快。人经常说人生如梦，好像梦就是没有，这个观念、思想是错误的。梦不是没有，梦是有，偶然的，暂时的，片面的。心理学研究显示，最长的梦没有超过五秒钟的。人睡着做了一个梦，梦见从小长大，经过了多少事，直到最后自己死了，醒来眼泪流湿了枕头，梦中经过几十年光阴，实际上只有三秒钟。

梦中的时间、空间是相对的，爱因斯坦也了解到时空是相对的。我们在地球上过半个月，月亮上只是一夜，这个世界上一年，太阳里只是一昼夜。还有其他世界，我们过一百年，他们才过了一昼夜，我们人的一昼夜，却是许多小生物的万世万生，死了又生，生了又死，千百亿化生不晓得过了多少时间；所以宇宙间任何星球，时空都是相对的。

“须菩提。一合相者。即是不可说。但凡夫之人。贪著其事。”

他说有没有一个世界真是一合相呢？有，但是佛说那是不可说，没有办法让你理解的。因为你们不懂，也没有办法懂，而且也说不

得，一说之后，一切凡夫就贪著这个事情。所以啊，密宗、道家，许多都把这个一合相用邪门外道的眼光去看，去解释了。

实际上是什么道理呢？是真空可以修成妙有的道理。

第八识和种性

讲到这里，我们就要研究般若，要研究般若就要研究唯识，不然对于专门讲性空道理的密宗，就迷糊了。性空的道理一搞迷糊，学佛落入错误的知见，那是一个断灭见的空，把空当成什么都没有，那是邪见。空是一个境界，心性之学，般若，在《金刚经》中只用一个心，就代表了一切。唯识宗法相宗把这个心分析来讲，变成八个识，叫做八识。

八识中的第六识是意识。意识，我们容易懂，就是我们心理上思想所起的作用，也就是意识状态。做梦也是意识背面的一部分，心理学叫做下意识。在唯识学上梦是属于独影意识的作用，独影意识还有其他很多的作用。第八部分阿赖耶识包括了现在、过去、未来的时间与空间，也包括了过去的因、种子和未来的种性，这就是三世因果的学理基础。

同一个父母生下来的兄弟姊妹，每个人个性不一样，因为父母的遗传只是一小部分，还有什么呢？自己带来的前生的种性、习气、习惯。这个重要的部分是第八阿赖耶识最重要的种子带来的。这个种性作用叫做阿陀那识，关于这一点，佛在《解深密经》上有一首偈子：

阿陀那识甚深细，一切种子如暴流。
我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。

佛法的很多经典都是讲空，尤其是《般若经》。而在法相、唯识的部分，却不从空来讲，而从现有的现象来说明。教育方法路线也不相同，因此在《解深密经》说到心的本来，心的第八部分——阿陀那

识的作用时，他说，你要研究起来，非常难懂，非常深，非常细密，它像那个瀑布，或者像长江里的流水，看起来千年万年，水始终在流，实际上大的浪头流过去了，就不会回来。

我们刚刚看到前面的这个浪头，马上流过了！未来的浪头又接上来，过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。物理世界同我们心理世界是差不多的。

你看流水一个一个浪头，乍看像固定存在，实际上没有固定存在，每一个浪头是每一个水分子点滴构拢来的。假使把这个浪头水分切开，它也就没有水了，连带的瀑布也不能形成了。可怜我们没有办法看到，所能看到的，永远是浪头。也像电灯打开开关，第一个电源一来，摩擦发了光，又马上消散了，接着第二个又上来，我们看到的永远是一个亮光，实际上，过去电不可得，现在电不可得，未来电不可得，不可得也不可得；可是它有电，所谓电者，即是非电，是名为电。

心念如暴流

我们的心理状况也是这样，一个念头接一个念头，活了几十年，一切种子如瀑布一样在流。实际上当我们一出娘胎的时候，第一个念头已经死亡了，第二个念头又死亡了……你看八点钟开始，每一分，每一秒，每一个观念都在过去。过去不可得，未来怎么讲，我还没有想它呢！也是不可得。刚说现在，现在不可得，现在就没有。但是你说没有吗？它那股力量硬是存在。一切种子包括了过去、现在、未来，聪明愚笨，善与恶。善人把善的种子引发了，慢慢再把恶的种子转变成善的，成为至善之人。这就是修一切善法，得阿耨多罗三藐三菩提。

如果你把恶的心念发展下去，善心被它感染了，善心也变成不善的心了。所以说，一切种子如暴流，像瀑布一样在流。瀑布并不是没有啊，是有的，“滚滚长江东逝水，浪花淘尽英雄”，它永远在流。所以佛说我于凡愚不开演，因为智慧不够的人，不敢对他讲这个东西。

你说无我，有一个真我，这个真我没有办法加一个名词，如果加一个恒常不变，就曲解了恒常存在的意义。所以我于凡愚不开演，怕一切众生的智慧不够，他用分别心，用世间法的观念来看这个如暴流的种性，抓住了，以为生命有个真的我，那反而错了。

生命的无我之相，是破除众生抓住小我之相的错误。小我之相就是每一个浪花、每一个水分子。能够把小我之相修持到纯净、空相，

才可以找到生命的本来，那是无所从来亦无所去；然后它可以起一合相的作用。什么一合相呢？真空可以生出一个妙有。

真空如何生妙有

首先要把身心两方面转化，光修心性也不行，因为我们的色身也是阿赖耶识的一部分，就是“心”的一部分。修一切善法，把它统统转化了，可以产生一合相。所以佛菩萨的真正成就，是三身成就，清净法身，圆满报身，千百亿化身，三身是一合相，就是体、相、用三位一体。

但是，你如果真执著了这件事，也错了，因为著相了。四大本来皆空，但是四大并不是坏东西，它也是自性本体功能所变的。四大皆空是讲它的存在不永固，你如果证到了法身，到了三身成就，也可以使这个假有的四大、偶然的四大，延长其存在。

所以佛说“一合相者，即是不可说，但凡夫之人贪著其事”。就像他说阿赖耶识，“我于凡愚不开演，恐彼分别执为我”的道理一样。

佛经的翻译，凡夫就是平凡的人，也就是指我们一般人。一般人的习惯都要抓东西，活着的时候总要抓住东西。道家所讲的握固，说明小孩子生下来都是抓得很牢捏住拳头，活的时候手都是弯弯的，到死的时候才完全放开。

所以说，凡夫之人都是天生的贪著其事，都要抓，抓得很牢，因此佛说不可说。我们给它的结论偈子：

第三十品偈颂

尘沙聚会偶然成，蝶乱蜂忙无限情。
同是劫灰过往客，枉从得失计输赢。

“尘沙聚会偶然成”，这个世界是一颗颗沙子堆拢来，偶然成功的世界。人生也是这样，他是你的父母、你的丈夫、你的太太、你的儿女，也是尘沙聚会偶然而成。

“蝶乱蜂忙无限情”，这个尘沙堆拢的世界一形成，很好看的，那么多的花朵，构成了自然的美。蝶乱蜂忙，人们就像蜜蜂蝴蝶一样，在那里乱飞乱钻乱忙。前面我们也提过，唐末的罗隐有一首诗，形容人生的痴，像蜜蜂一样。

不论平地与山尖，无限风光尽被占。
采得百花酿蜜后，为谁辛苦为谁甜。

蜜蜂一天到晚忙碌采花酿蜜，为谁辛苦为谁甜。如果喜欢吃蜂蜜的话，拿起那一瓢蜜就要念一下，然后说，为我忙！咕噜把它吞下去；那就对了，有了答案了。可是蜜蜂自己没有答案，采得百花酿蜜后，为谁辛苦为谁甜，人生都是如此，忙了一辈子，为儿女呀，为家庭呀，忙到老死，最后嘛，眼睛一闭像那个蜜蜂一样，为谁辛苦为谁忙，不知道，找不出答案。

所以我们说，蝶乱蜂忙，明知道人生是空，个个都看得清楚，可是还是舍不得呀！还有无限情，自己无限的感情。有时候看这个世界上的人真好玩，很多人反对打牌，但是自己一辈子就坐在牌桌上而不自知。不过打牌人人不同，有些人把写文章当牌，一天勾着头，脖子都歪了，像打麻将一样地写文章，他也在赌啊！写诗的，作文章的都一样，都是在赌。这个世界就是一个大赌场，谁赌赢了？谁赌输了呢？只有当东家的老板赚了钱，其他的人都输光了。赢的也输，输的

也输，这个世界就是这么一回事。所以我们了解了人生，一合相即非一合相。

“同是劫灰过往客”，我们的这个世界是个劫灰，前一劫烧成灰了，这一劫重新再来，所以叫劫灰。人生在这个世界上，像是住旅馆一样，过往之客，有生就有死，有死再有生，同为劫灰过往客。

“枉从得失计输赢”，人生在世，谁对谁错？谁赢谁输？都差不多，最后都是没有结论地走了。假使以佛法来看人生，都是没有目的地来，没有结论地回去。无所从来，亦无所去，是名如来。

第三十一品　知见不生分

须菩提。若人言。佛说我见人见众生见寿者见。须菩提。于意云何。是人解我所说义不。不也。世尊。是人不解如来所说义。何以故。世尊说我见人见众生见寿者见。即非我见人见众生见寿者见。是名我见人见众生见寿者见。须菩提。发阿耨多罗三藐三菩提心者。于一切法。应如是知。如是见。如是信解。不生法相。须菩提。所言法相者。如来说。即非法相。是名法相。

见不是见

“须菩提。若人言。佛说我见人见众生见寿者见。须菩提。于意云何。是人解我所说义不。”

佛讲到这里，先问须菩提，假使有一个人说，佛说的，人见、我见、众生见、寿者见，对不对？佛经上都讲四相，这里又转一个方向，提出来的不是“相”，而是“见”。“相”就是现象。“见”是自己的思想见解，是属于精神领域。所谓见解，就是现在新观念所谓的观点，都属于见。所以禅宗的悟道叫做见道，要见到道，不是眼睛看见啊！《楞严经》上讲见道之见，有四句话：“见见之时，见非是见。见犹离见，见不能及。”

你看这个佛经，讨厌吧！都是什么见呀见的。第一个见，我们眼睛看见的见，心与眼看见。第二个是见道的见，换句话说，第一个见是所见之见，第二个是能见之见。我们眼睛看东西，这是所见，这是现象。所见回过来，自己能够见道，明心见性那个见，不是所见之见，不是眼睛能够看见一个现象，或者看见一个境界，那不是道啊！

所以“见见之时”，自己回转来看到见道之见，明心见性那个见的时候，“见非是见”。这个能见，见道的见，不是眼睛看东西所见的见，故说“见非是见”。那么能见道的见，难道还有一个境界吗？“见犹离见”。当眼睛也不看，耳朵也不听，一切皆空以后，说我见道了，有一个见存在，还是所见，这个见还是要拿掉，见犹离见，还要拿掉，空还要空下来。“见不能及”，真正明心见性的见，不是眼

睛看见的见，不是心眼上有个所及，能见的见。说了一大堆的见，多么难懂啊！

告诉我们明心见性之见，可不是看山不是山，看水不是水，青蛙噗通一声跳进水……要一切见无所见，一切山河大地，宇宙万有，都虚空粉碎，大地平沉，那可以谈禅宗了，明心见性有点影子了。记着！还只是一点影子啊！

《楞严经》上也有几句很重要的话：“知见立知，即无明本，知见无见，斯即涅槃。”知与见，后来是佛学一个专有名称，知就是知道，把佛经道理都懂了的这个知。见，也看到过这个现象、境界，就是知见。道理懂了，你去修行打坐，坐起来一切皆空，可是有知性，也知道自己坐在那里很清净。但是有一个清净在就不对了，“知见立知，即无明本”，就是无明的根本。有一个清净就会有一个不清净的力量含藏在里面，就有烦恼的力量在了，所以知见立知，即无明本。要“知见无见”，最后见到空，“斯即涅槃”，可以达到见的边缘了。

知即无明本

从前有好几位大法师就是看经典走禅宗的路线，后来就悟道了。所以学禅不一定是打坐参禅，不一定要打坐参公案、参话头。宋朝温州瑞鹿寺有一位遇安禅师，天天看佛经念佛。他看到前面这一段，忽然心血来潮，把原来的句子“知见立知。即无明本。知见无见。斯即涅槃。”改了标点，变成“知见立。知即无明本。知见无。见斯即涅槃。”自己因而大彻大悟。后来他自称“破楞严”，改了圈点破开来读以后，自己忽然开悟了，大彻大悟，明心见性。“知见立”，有知有见，有个清净有个觉性，“知即无明本”，这一知，本身就是无明本，就是烦恼。“知见无”，一切皆空，理也空，念也空，空也空，“见斯即涅槃”，见到这个就是悟道了。这是他悟了道，自己把楞严破句，就懂进去了。

现在我们说明了这个道理，说了半天，不要把话转开了，说我见、人见、众生见、寿者见；《金刚经》前面都提四相，我相、人相、众生相、寿者相，中间也提过，以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。到这里，忽然一转，提出“见”，不提出相。相是相，茶杯是现象，毛巾是现象，书本也是现象，我也是现象，他也是现象，你也是现象，山河大地一切房子都是现象，连虚空也是现象，清净也是现象，睡觉也是相，做梦也是相，醒了也是相，一切现象都是生灭变化。

所以有些人天天打坐，问他好吗？好啊！好清净。著相！着清净之相。相不是道，道不在相中。知见立，知即无明本，知见无，见斯即涅槃。你要立一个清净是道，再加上背上督脉通了，前面任脉通

了，拿水龙头一开灌进去，都通了，那不是成道，那都是著相。一著相，知见立，知即无明本；要知见无，见斯即涅槃。

所以现在告诉你知见之见是什么，他告诉须菩提，假使有人说，我提出我见、人见、众生见、寿者见，你说说看，那人了解我所说的意思没有？他这个人还算真正学佛，懂了佛法吗？

“不也。世尊。是人不解如来所说义。”

须菩提说，那不对的，这个人虽然学佛，根本不通啊，不懂佛法的道理。

“何以故。世尊。说我见人见众生见寿者见。即非我见人见众生见寿者见。是名我见人见众生见寿者见。”

那么佛也跟着说，你现在提出来一个假定的问题问我，我见、人见、众生见、寿者见，见道之见，这只是一个讲话上的方便；假设有这么一个见处，一个明心见性，见道之见，那也只是一个表达的方法而已，一个揭穿真义的名词而已。实际上啊，明，无可明处；见，无可见处，所以叫做我见、人见、众生见、寿者见。

如是知见

“须菩提。发阿耨多罗三藐三菩提心者。于一切法。应如是知。如是见。如是信解。不生法相。”

佛告诉须菩提最后的结论，你要注意啊！真正学大乘佛法，发阿耨多罗三藐三菩提，想求得大彻大悟的人，于一切法，包括世间法、出世间法，应“如是知”，要了解知道《金刚经》这些一层一层的道理。“如是见”，要有这样一个见解，所以有知有见。

知见两个字，再加一个说明，一切大小乘的佛法，尤其是小乘的佛法，是戒、定、慧、解脱、解脱知见，五个次序。按次序来修行，先守戒，再修定，再由定发慧悟道。真的悟道了，解脱一切苦厄，但是解脱的最高程度，仍是物质世间一切的束缚。当这些欲界、色界一切的烦恼、情感都解脱光了以后，还有个东西就是心性的所知所见，这个知与见仍要解脱，最后要彻底的空。刚才举出来知见立，知即无明本，知见无，见斯即涅槃；这里也讲，发大乘心，想由凡夫修道而成佛，应该对一切法，“如是知，如是见”。

如是怎么知？怎么见呢？所谓佛法者，即非佛法，是名佛法；那么所谓外道者，即非外道，是名外道；所谓魔鬼者，即非魔鬼，是名魔鬼；所谓我者即非我，是名我。就是这一套！“一切”，整个归纳起来，空有都不住，无住、无著，所以一切法应如是知，如是见。

你理解了，也见到了这个道理，“如是信解”，理性上清楚了，才是不迷信。如果佛法的教理都没有弄清楚，情绪化跑来学佛参禅，

全体是迷信！所以把知见搞清楚了，如是信，才是正信。如是解，正信以后，由这样去理解它，这才是理性的。学佛修道是理性的，不是情感的，不是盲目地迷信，是理性地如是信解。

我们自己的法相

为什么说“不生法相”？为什么不说不“用”法相，或者不“住”法相，不“著”法相，不“落”法相呢？这些字都不用，而用不“生”法相，这是有区别的。

首先我们要了解什么叫法相？一切的现象、观念都是现象，是意识思想构成的一个形态。每个人意识里都有自己一个构想、幻想；幻想久了，变成牢不可破的一个典型，自己就把它抓得牢牢的。这个就是意识思想境界里的形态，在佛学名词里叫做法。法包括了一切事、一切理、一切物、一切思想观念。

譬如大家认为大彻大悟，一片光明，都在清净光明中，在一般人心目中，下意识已经构成一个形态，认为悟了道打起坐来，大概内外一片光，连电力公司的发电机都可以不要了。把光明看成电灯光、太阳光、月亮光那样，下意识地构成法相，构成一个形态在那里。

又譬如说，悟道以后，大概什么都不要，什么也都不想干，一切一切都不管，跑到古庙深山，孤零零地坐在那里，就以为成佛了。如果成了这样的佛的话，世上多成一千个佛对我们也没有关系；山里早有得是佛，许多石头、泥巴摆在那里，从开天辟地到现在，都可以叫做佛。反正它们对一切事物、一切出世入世的一概不理。换句话说，那是绝对的自我，看起来很解脱，一切事物不著，实际上是自我，为了自我而已！认为我要这样，因为他下意识的意识形态有了这个法相。

一般人打坐入定什么都不知道了，那不是佛法，那是你的意识形态，是你造作了这个法相。乃至于说一切空了就是佛，空也是个法相，是个现象。有些人任督二脉打通了，奇经八脉打通了，河车大转，也都是法相。我经常问：你转河车，转到什么时候啊？不要把自己转昏了头。你转转……总有不转的时候吧？转到什么时候才不转呢？任督二脉打通了，通到哪里去呢？通到阴沟里去吗？还是通到电力公司？还是通到上帝菩萨那里？你都要搞清楚啊！可是我们许多人，不知不觉地都落在自我的法相里了。自我意识形成一个道的观念，一个道的样子，一个道的模型。

由此我们就明白，为什么世界上的宗教，因民族不同国家不同，所画的天堂也都不同。我们的天堂是穿大袍子古代帝王相的人，一切房子都是中国古时候的。西方人的天堂是洋房，他的神和上帝也是高鼻子蓝眼睛；阿拉伯人画的另有不同。所以说，天堂是根据自己的心理形态构成的，谁能去证明呢？这些都是自己心理下意识构成的法相。

佛教唯识宗也称为法相宗，法相宗是先从现象界开始分析研究，现象界也就是世间一切事，所谓的一切法；最后研究到心理状态，研究到心性的本来，以至于证到整个宇宙。也就是说，法相宗从现有的人生，现有的世界的相，加以分析，归之于心，然后返回到形而上的本体。如果套一句佛学的名词来讲，这是从自己的身心入手，进而打破了身心，证到形而上的本体。

华严宗不同于法相宗，是先从形而上的宇宙观开始，从大而无比的宇宙，慢慢收缩，最后会之于心，是使你由本体而了解自己。普通的佛学，是由你自己而了解了本体，这是两个不同的教育方法，我们

必须要弄清楚。这些不同的路线不同的方法，佛学的名词就叫做法相，一切法相。

现在《金刚经》快要结束了，告诉我们一个道理，非常严重的道理，佛告诉须菩提，你想证得无上菩提大彻大悟而成佛，你应该这个样子知道，应该这样去看清楚，理解清楚，应该这样子相信，这样去理解。怎么理解呢？一句话，“不生法相”，你心里不要造作一个东西，你的下意识中，不要生出来一个佛的样子。每个人心里所理解的佛，所理解的道，所理解清净涅槃的境界，都各不相同，为什么不同呢？是你唯心所造，你自己生出来的，是此心所生。

所以你不要自生法相，不要再去找，不要构成一个自我意识的观念。譬如我们上同样一个课，一百个同学中，各人理解的深浅程度都不相同，因为每人心里自生法相，自己构成一个现象，都非究竟。这就是佛经上说，众盲摸象，各执一端的道理。尽管瞎子摸象，各执一端，可是摸的那一端，也都是象的部分，并没有错。只能够说，每人抓到一点，合起来才是整个的象。要想完全了解整个大象的话，佛告诉我们的是“不生法相”，一切不著。下面，佛又推翻了。

我要过去　你过来

“须菩提。所言法相者。如来说。即非法相。是名法相。”

佛经所说的法相，根本就不是法相，所以叫做法相。这个话在《金刚经》上常说。道理在哪里？那些都是教育上的方法。等于过河的船，目的是使你过河，已经过了河就不要把船背着走，要赶紧把船丢下，走自己的路。

佛经三藏十二部，各种各样的说法，有时候说空，有时候说有，有时候说非空非有，有时候又说即空即有，究竟哪一样对呢？哪一样都对都不对，要你自己不生法相。

讲一个法相，包括了各种现象，譬如唯识宗，除了把心的部分分成八个识来讲外，再把心理活动的现象，纲领原则性加以归纳，成为一百个法。如果详细分析起来，当然不止一百个；可是后世一般人研究唯识，就钻进去爬不出来了。这些人钻到什么境界里头了呢？钻到“有”，钻到一切法“胜义有”的法相里去了。就像龙树菩萨讲般若拿空来比方，与法相唯识宗的教育方法不同，可是一般人研究般若，又落到“空”的法相里去了。所以说，任何法相都不能住，都不是。

佛最后告诉我们，所谓法相，“即非法相”，那只是讲话的方便，机会的方便，教育上的方便，目的是使你懂得。如果这样不懂，他换另一个方法，总是想办法使我们懂得。可是后世的人，把他的教育方法记录下来以后，死死抓住他说过的那个空，或拼命抓个有，永

远搞不清楚。事实上佛交代得很清楚，一切不落法相。不落法相以后，大家反而都说《金刚经》是说空的，前面我们已经说过，《金刚经》没有任何重点是教我们观空，《金刚经》都是遮法，挡住你不正确的说法，至于正确的是个什么东西，要你自己去找。

记得《金刚经》开始的时候，我曾经提到过禅宗的两个公案，一个是儿子跟父亲学小偷，对不对？还有一个是坐牢的那个公案，现在再说一个禅宗故事。有一个年轻人出家学佛求道，想要开悟，跟着师父几十年。这位师父总是对他非常严厉，生活、行为都管得非常严。但是一问到佛法，师父总不肯说。这个人就像我们现在青年人学佛一样，好像找到一位老师，马上就有妙诀告诉他，传你一个咒子啰，或者传你一个方法，今天一打坐，明天就会飞了，就成佛了；自己意识中构成了这样一个法相。这个人的心理也是如此。可是这个师父呢，问到他真正佛法时，就说：你自己参去！自己研究去！

他自己暗想，十二三岁出家，天天求佛道，搞了几十年，这个老师嘛！是天下有名的大老师，是有道之士，跟着他却辛苦得要命，佛法也没有传给他一点，心中真烦恼。有一天他想了一个办法，带了一把小刀上山，师父快要走这一条小路回来了，小路只能走一个人，他就站在路口等师父回来。那天下雨，山上路滑难走，他看见师父低着头，慢慢走到了。其实他师父大概早知道这家伙在那里，他以为师父不知道，看到师父过来了，就一把抓住师父说：“师父啊，我告诉你，我几十年求法，你不肯告诉我，今天我不要命了。”说着就把刀拿出来，“你再不告诉我佛法的话，师父啊，我要杀了你。”这个师父很从容，手里还拿把雨伞，看他这个样子，就用手一把抓住他拿刀的手说：“喂，路很窄，我要过去，你过来。”师父把他拉过来，自己就过去了。他听到“我要过去，你过来”，就忽然大彻大悟了。

我们大家参参看，“我要过去，你过来”，这一句话他就悟道了，这个理由在什么地方？这个就是所谓禅宗公案。现在大家很难找出答案，我说的也不是真的答案，只能打个比方给你听：我们大家学佛最困难，心中的烦恼，身体上的感觉，坐起来腿发麻，不坐时心里烦恼不断；很想求到清净，清净永远求不到。烦恼不断，自己问自己怎么办？你自己里面的师父一定告诉你：“我要过去，你过来！”烦恼跑过了就是清净，过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得；不生法相，应无所住而生其心，就那么简单。所以说，我要过去，你过来，这一条路根本是通的，烦恼即是菩提，哪里有个烦恼永远停留在心中呢！你要是去想办法把烦恼空掉，求个清净，你不就是那个师父跟徒弟永远堵在路上，走不过来了吗？

你看人家的教育法很简单，我要过去，你过来，也不理刀，也不理徒弟，这个徒弟就清楚了，就悟道了。可见他平常都在自生法相，都是著了一个佛的观念，著了一个道的观念。人生最怕是着魔，实际上，你学了佛法，学了道，把道跟佛法捆起来，你正是着魔了；着了佛魔，着了道魔，着了功夫魔，着了清净魔。

清净也是魔啊！所以禅宗祖师有几句话：“起心动念是天魔”，什么是天魔？是你的起心动念而已，你自己生的法相。“不起心动念是阴魔”，大家注意啊！很多人都落在这个魔境，光想打起坐来什么都不知道，以为什么都不知道是入定，那个是不起心动念，不起心动念落在五阴境界，是阴魔。“倒起不起是烦恼魔”，有时候好像很清净，你觉得很清净吗？有时候又觉得心里头好像有一点游丝杂念，可是也不要紧，可是也迷迷糊糊，这个就是倒起不起烦恼魔，无明之魔。说什么走火入魔！魔从哪里来？魔完全是自心所造，没有其他的

东西。“起心动念是天魔。不起心动念是阴魔。倒起不起是烦恼魔。”如此而已。

佛学把魔境分析得很清楚，禅宗的大师们是用归纳的方法，非常简单扼要告诉你。实际上，这些心理的状况，这些境界，都是自生法相。由此更进一步说，我们佛学越学多了，唯识研究到最后，佛经三藏十二部都学了，你越学得多，越被法相的绳子捆得紧，都是着了法相。所以在快要作结论的时候，佛告诉我们，不生法相才是最究竟。我们给它的结论偈子：

第三十一品偈颂

九霄鹤唳响无痕，泣血杜鹃落尽魂。
谱到狮弦声断续，为谁辛苦唱荒村。

这是一个感想，在座的人，要是到过西北和中国的高山，或到过青城山、峨眉山，可能会听到白鹤的叫声。中国文字很妙，鸡叫是啼，鸟叫是鸣，虎叫是啸，表示不同的声音形态；白鹤叫称为鹤唳。白鹤是在高空叫的，声音像打锣一样，传得很远，所以这个鸟与其他的鸟特别不同。

“九霄鹤唳响无痕”，就是说，佛的说法像九重天上的白鹤，叫声响彻云霄，要叫醒世界上所有人的迷梦。但是，我们有没有被他叫醒呢？世界上许多人是叫不醒的，想一想真够伤心。结果千里迢迢去学佛，不论在家出家，都变成杜鹃鸟一样。

“泣血杜鹃落尽魂”，据说杜鹃是上古一个因亡国而伤心到极点的帝子，因为天天哭，后来他的精魂变成杜鹃鸟，还在哭，哭到最后

眼睛流血，滴在泥土上变成现在的杜鹃花。杜鹃另有很多的名字，也叫杜宇，也叫帝子，就是蜀国皇帝的儿子。我们后世学佛学道的都是杜鹃，抛家弃子专心学佛，到最后，道的影子都没有看到，只怪自己没有遇到明师，没有碰到佛，没有得到法。其实佛法是最平凡、最简单，佛在《金刚经》上都说完了。

“谱到狮弦声断续”，《金刚经》等于狮子之弦，用狮子身上的筋作弦的琴，它发出的琴声，百兽听到都会头痛，再重一点，百兽听到脑子都裂了，因为狮子是百兽之王。佛说的法是哲学里的哲学，经典里的经典，世界上真正形而上的道法，直截了当，全部都告诉我们了，但是我们不知道。这个琴谱弹到狮子之弦，这个声音弹的《金刚经》也好，《法华经》也好，《华严经》也好，断断续续，都弹给我们听了，高明的歌曲统统唱给我们听了，我们还是不懂。等于一个叫花子沿门唱莲花落一样，唱了半天没有人理，人不觉得好听，“为谁辛苦唱荒村”啊！这是对释迦牟尼佛幽默一下。实际上，我真为释迦牟尼佛一洒同情之泪，他讲到三十一品了，快讲完了，有谁懂得他呢？他又何必在那里讲呢？为谁辛苦唱荒村啊？再唱一遍也没有用，因为知音难遇啊，永远不懂。实际上，他说得最亲切，最平凡。

我们现在再一次回过头来看，《金刚经》最开始，第一个重点是三个字——善护念。凡夫也好，成佛也好，只有一个法门，就是善护念。护什么念？无所住。怎么无所住？很简单，不生法相。成了佛的人怎么样呢？也是一样，也是吃饭穿衣，饭吃饱了，洗脚打坐，就是那么平凡。没有什么头上放光啦！心窝子放光啦！六种神通啦！都不来。吃饭穿衣敷座而坐。然后你问话，他答复，就是那么简单。《金刚经》就是平凡里头的真实，平凡里头的超脱。

第三十二品　应化非真分

须菩提。若有人以满无量阿僧祇世界七宝。持用布施。若有善男子。善女人。发菩提心者持于此经。乃至四句偈等。受持读诵。为人演说。其福胜彼。云何为人演说。不取于相。如如不动。何以故。一切有为法。如梦幻泡影。如露亦如电。应作如是观。佛说是经已。长老须菩提。及诸比丘。比丘尼。优婆塞。优婆夷。一切世间天人阿修罗。闻佛所说。皆大欢喜。信受奉行。

应化非真

昭明太子把最后一品标题“应化非真分”。佛说法四十九年，但在《金刚经》上却说没有说一个字。这个法不可说，说的都不是，因为说的都会住于法相，开口就不对。这个道理我们大家都晓得，大家闭起眼睛一想就懂，可是自己心里的思想，所想的东西，或一做事，开口一讲出来，就变成两回事了。譬如上街想买只手表，如果人家问你要什么手表，自己连画出来都不对，与你心里所想的完全两样。因此我们晓得，为什么许多人文章写不好？尽管你思想很美丽，一下笔写文章，就不是你原来那个美丽的思想了，结果自己越看越不对。文章是文章，思想是思想，反正不对！

其次，思想笔杆与说话速度不配合，思想来得快，尤其是聪明的人，思想来得更快，一秒钟同时好几件事情已经了解了，叫我们写出来的话，一秒钟思想写出来，起码要五六分钟。这五六分钟里有多少秒，又加上多少思想，最后都搞乱了。所以佛说的，他那个真正的佛法，他说他没有说，不可说，说的就不是，一开口就不是它了。

那么不开口怎么懂它呢？所以只好拈花微笑。这一笑比说话好得多了，你看，两个朋友要说笑话，要耻笑另外一个人，只要彼此看一眼就懂了，比说话快得多啦，对不对？尤其年轻人眉目传情，当着父母面前，两个人眼睛动都不动，只要对看一眼，他两个就通了，可见心理的思想与言语是两条路。所以佛说，一生说法，没有说一个字；换句话说，佛辛辛苦苦投生到这个世界来，为世人说法，来应化教化这个世界，谱到狮弦声断续，他老人家辛辛苦苦在那里唱歌，宣传了四十九年，为谁辛苦唱荒村？流传了两千多年，只看到处处的冷庙孤

僧，一个庙子一个庵，凄凄凉凉的香火，木鱼在嘟啊嘟地敲，看到一个两个和尚啊，面有菜色，如此而已。我所以幽默他，为谁辛苦唱荒村。虽然幽默他，自己也有同感。

内圣外王菩提心

“须菩提。若有人以满无量阿僧祇世界七宝。持用布施。若有善男子。善女人。发菩提心者持于此经。乃至四句偈等。受持读诵。为人演说。其福胜彼。”

他说假使世界上有人，用无量无数充满宇宙那么多的宝物布施，这个人当然功劳大，福德大。《金刚经》的文字是古朴，而不讲细致的。不论文章也好，一幅画也好，其他艺术品也好，越精致完美，那就完了。像那个殷商的古董，一块泥巴，但是你摆在那里越看越有趣，因为它是一块很古朴的东西。这样想也对，那样想也对，随你去想吧！现在的东西啊，精致完美，但是看了三天，就不要看了，讨厌了，再没得可看了。也等于我们现在穿衣服，为了表示曲线，肉也露出来，腰也露出来，看惯了以后，将来就不要看了。所以我说将来要剥皮才行，剥完了皮以后，又没得玩的了，一定又是多穿些衣服盖起来。佛经的文学是朴实宽松而不是精细的形态。有时它文字上没有作转折，但是一看就懂了。其实“若”字就是转折，若就是假使，假使有一个“善男子善女人，发菩提心者，持于此经，乃至四句偈等，受持读诵，为人演说，其福胜彼”。

所以我们可以说，满座都是有福人。但是，佛说的有个先决的条件，就是发菩提心。这可是很严重的了，什么叫菩提心？前面我们已经说过，现在再不厌其详地说说，加深大家的印象。菩提就是觉悟，不是我们中文讲的觉悟，是大彻大悟，般若波罗密多这个觉悟；是能超脱三界的这个觉悟。悟道就是菩提心的体，菩提心的相与用是大悲

心，大慈大悲。真发了菩提心悟了道的人，你不必劝他发大慈大悲心，他已经自然发出大慈悲心了。

有许多朋友说：我啊，什么都信，就是有一点，发不起菩提心。我说：你观念不要搞错了，以为看见花掉下来，眼泪直流，看到一点点可怜事而心软，那个叫发菩提心吗？那是提菩心，不是菩提心。那是妇人之仁，是你神经不健全，肝气不充足，或者肾亏，所以容易悲观，容易掉眼泪，就是如此而已。真正发菩提心的人，菩萨低眉，金刚怒目，大慈悲，武王一怒而安天下，这些才是菩提心，大悲心。用仙家的道理来说，菩提心是内圣外王。体是内圣之学，用是外王之学。以佛家的道理来讲，菩提心的体，大彻大悟而成道，阿耨多罗三藐三菩提，般若波罗密多，形而上道，证道。菩提心的用是大慈大悲，爱一切众生，度一切众生，不是躲在冷庙的孤僧，或自命清高的隐士。所以说，发菩提心的人，重点是在这个地方受持《金刚经》的。

有人说念《金刚经》几十年了，自己也不晓得发的什么心！只想念经求福报，或求其他的什么，而且也有感应呀！不错，那有另外的解释，但是如果没有感应的话，那你就要注意自己有没有发心立志了。《金刚经》上说“若有善男子善女人，发菩提心者，持于此经”，意思是依教奉行，依他所教育的，老老实实地去体会，去修持。在行为上、做人上、打坐做功夫上，乃至做事上去修持。

学佛的懒人

有些人学佛以后，第一个毛病就是懒。学佛修道的人都很懒，看起来是万缘皆空的样子，实际上你研究他的心理行为，那是绝对的懒，空是假的，懒是真的。你说他空了，躺在那里，或坐在那里，妄想多得很，一点都没有空。可见他很忙啊！他愿意躺在那里坐在那里忙，叫他起而行之，他说学佛的人不来这个；实际上是懒。叫他发菩提心来利世利人，阿弥陀佛，我不是菩萨啊，要有菩萨心的人做啊，他自己懒，自私。你叫他起来做点小事，他就懒起来了，拿空来挡。根据我的经验，学佛修道的人，废物多，懒的多。佛叫你精进，你做不到，叫你诸恶莫作，众善奉行，你做不到。姑且不论诸恶莫作，一善都不行是真的，因为他懒嘛！这是我们要自我检讨的，非常严重的问题。《金刚经》最后叫你受持，你精进之心没有，利他之心没有，那是《金刚经》持你，不是你持《金刚经》。

“持于此经，乃至四句偈等”，依此修持，“受持读诵，为人演说”。演说不是指现在讲演，而是解释发挥这个道理，说给人家，使人了解。“其福胜彼”，他说那比你用三千大千世界珍宝布施还要厉害，因为这个是法布施。佛学认为法布施比财布施更重要。什么是法布施呢？就是精神的布施，为人类的智慧生命，文化全部的功德而作的布施。所以他说这个福德胜过财布施。

现在我们在座的人研究《金刚经》，又讲《金刚经》，那福气不是好得很吗？那当然好啊！坐在那里万事都不做，冷气吹着，又可以瞎想一顿，这两个钟头蛮舒服的嘛！这就是有福气了。什么是福？平安就是福，吕纯阳有一首诗描写福气：

一日清闲自在仙，六神和合报平安。
丹田有宝休寻道，对境无心莫问禅。

“一日清闲自在仙”，一个人有人间的清闲，就是神仙的境界，这一天当中不生病也没有痛苦，“六神和合报平安”就是福。“丹田有宝休寻道”，是指心田，心里清净就是修行，不必再去寻个什么。“对境无心莫问禅”，对境无心就是禅嘛！何必再问禅呢！所以啊，我们晓得平安就是福，六神和合报平安就是福。千万不要认为要给人家讲经念经才有福，那你又生法相了。下面所以告诉你：

“云何为人演说。不取于相。如如不动。何以故。”

不要著相，尽管在说佛法，始终没有一点佛味，不像那些佛油子，而是很平凡，很平静；尽管在讲《金刚经》，没有一点金刚钻的味道，如如不动。

什么是如如不动呢？不生法相，善护念，无所住。

离经的四句偈

怎么样叫做不取于相，如如不动呢？

“一切有为法。如梦幻泡影。如露亦如电。应作如是观。”

这是《金刚经》最后一个四句偈。《金刚经》有好几个四句的偈，“若以色见我。以音声求我。是人行邪道。不能见如来。”等等，共有两三处地方。所以有人提出来，《金刚经》中所说的四句偈，究竟指的是哪个四句偈？

哪四句都不是！这四句偈，离经而说是指空、有、非空非有、亦空亦有。假如一定要以偈子来讲，非要把它确定是哪四句不可的话，你就要注意《金刚经》所说的：不生法相，无所住。非要认定一个四句偈不可，就是自己生了法相！所以说都不是。这才是“不取于相，如如不动”，才能讲四句偈。

有为法与无为相对，无为就是涅槃道体，形而上道体。实相般若就是无为法，证到道的那个是无为，如如不动；有为的是形而下万有，有所作为。一切有为法如梦一样，如幻影一样，电影就是幻。泡是水上的泡沫，影指灯影、人影、树影等。佛经上譬喻很多，梦幻泡影、水月镜花、海市蜃楼、芭蕉，又如犍达婆城，就是海市蜃楼，如阳焰，太阳里的幻影等。

年轻的时候学佛，经常拿芭蕉来比，我说芭蕉怎么样？“雨打芭蕉，早也潇潇，晚也潇潇”，这是古人的一首诗，描写一个教书的

人，追求一位小姐，这位小姐窗前种了芭蕉，这个教书的就在芭蕉叶上题诗说：“是谁多事种芭蕉，早也潇潇，晚也潇潇。”

风吹芭蕉叶的声音，飒飒飒，吵得他睡不着，实际上，他是在想那位小姐。那位小姐懂了，拿起笔也在芭蕉叶上答复他：“是君心绪太无聊，种了芭蕉，又怨芭蕉。”

是你自己心里作鬼太无聊，这个答复是对不住，拒绝往来。我们说芭蕉，难道佛也晓得这个故事吗？不是的，这是中国后来的文学，砍了一棵芭蕉，发现芭蕉的中心是空的，杭州话，空心大老倌，外表看起来很好看，中间没有东西。所以这十个譬喻梦幻泡影等都是讲空，佛告诉我们，世间一切事都像做梦一样，是幻影。

梦幻中如如不动

二十年前的事，现在我们回想一下，像一场梦一样，对不对？对！梦有没有啊？不是没有，不过如做梦一样。当你在做梦的时候，梦是真的；等到梦醒了，眼睛张开，唉呀，做了一场梦！你要晓得，我们现在就在做梦啊！现在我们大家做听《金刚经》的梦！真的啊！你眼睛一闭，前面这个境界，这个梦境界就过了，究竟这个样子是醒还是梦？谁敢下结论？没有人可以下结论。你一下结论就错了，就著相了。

幻也不是没有，当幻存在的时候，幻就是真，这个世界也是这样。这个物理世界地球也是假的，它不过是存在几十万亿年而已！几千万亿年与一分一秒比起来，是觉得很长，如果拿宇宙时间来比，几千万亿年弹指就过去了，算不算长呢？也是幻呀！水上的泡泡是假的真的？有些泡泡还存在好几天呢！这个世界就是大海上面的水泡啊！我们这个地球也是水泡，你说它是假的吗？它还有原子、汽油从地下挖出来呢！那都是真的呀！你说它是真的吗？它又不真实永恒地存在！它仍是幻的。你说影子是真是假？电影就是影子，那个明星林黛已经死了，它再放出来一样的会唱歌会跳舞，李小龙一样打得劈里啪啦的。所以《金刚经》没有说世界是空的，可是它也没有告诉你是有的，空与有都是法相。

所以你研究了佛经，说《金刚经》是说空的，你早就错得一塌糊涂了，它没有告诉你一点是空的，它只告诉你“一切有为法，如梦幻泡影”。梦幻泡影是叫你不要执著，不住，并没有叫你空不空。你如果说空是没有，《金刚经》说：“于法不说断灭相”，说一个空就是

断灭相，同唯物的断见思想是一样的，那是错的。当梦幻来的时候，梦幻是真，当梦幻过去了，梦幻是不存在的；但是梦幻再来的时候，它又俨然是真的一样。只要认识清楚，现在都在梦幻中，此心不住，要在梦幻中不取于相，如如不动，重点在这里。

当你在梦中时要不着梦之相；当你做官的时候，不要被官相困住了；当你做生意的时候，不要被钞票困住了；当你要儿女的时候，这个叫爸爸，那个叫妈妈，不要被儿女骗住了；要不住于相，如如不动，一切如梦幻泡影。下面，“如露亦如电”，早晨的露水也是很短暂的，很偶然地凑合在一起，是因缘聚会，缘起性空。因为性空，才能生缘起，所以说如露亦如电。你说闪电是没有吗？最好不要碰，碰到它会触电，但是它闪一下就没有了。

很多人念完《金刚经》，木鱼一放，叹口气：唉！一切都是空的。告诉你吧！一切是有；不过“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观”。这是方法，你应该这样去认识清楚，认识清楚以后怎么样呢？“不住于相，如如不动”。这才是真正学佛。所以，有许多年轻人打坐，有些境界发生，以为着魔了。没有什么魔不魔！都是你唯心作用，自生法相。你能不取于相，魔也是佛；著相了，佛也是魔。所以，一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观，这就是最好的说明，佛讲到这里，《金刚经》全部圆满。

“佛说是经已。长老须菩提。及诸比丘。比丘尼。优婆塞。优婆夷。一切世间天人阿修罗。闻佛所说。皆大欢喜。信受奉行。”

《金刚经》中对须菩提有三处不同称法，“善现须菩提”、“慧命须菩提”及“长老须菩提”。读书要留意，这三处是三个不同程

序，指其所理解的、所悟到的程度不同，称呼也就不同。这时，长老须菩提及出家的男女两众，在家的男女两众，共称四众弟子，及一切世间的人、天上的神、阿修罗等，闻佛所说，皆大欢喜。相信了、接受了；依照这个方法，金刚般若波罗密去修行。本经圆满。我们的结论偈子：

第三十二品偈颂

衡阳归雁一声声，圣域贤关几度更。
蓑笠横挑烟雨散，苍茫云水漫闲行。

“衡阳归雁一声声”，到了秋天，雁由北方回来，到衡阳为止。就是说明人要找回自己生命的本来，所谓找回自己的明心见性，找自己父母未生以前的本来。“圣域贤关几度更”，圣人悟道成了佛，凡人没有什么，我要过去，你就过来；你要过去，我就过来；圣人、凡夫、一切众生等无差别。佛说了《金刚经》，许多人真悟到了这个道，反而出家了，偷懒去了。“蓑笠横挑烟雨散”，真悟道了，解脱了，把头剃光，穿个和尚衣服，穿个蓑笠戴个斗篷。横挑，拿个扁担挑个行李，横起来走，那个表示解脱了，无天无地，世界都可以横行。蓑笠横挑烟雨散，雨过天晴，了解了佛法如此，自己也成道了。

成道了怎么样？做个小乘人吗？“苍茫云水漫闲行”，再来到这个世界，菩萨再来，再来又怎么样？游戏人间，玩玩就走了，如此而已。此所谓解脱，一切皆是游戏，成了佛来说法四十九年，他老人家游戏了一场，游戏了四十多年，两眼一闭说再见，所作已办，他也走了。《金刚经》所告诉我们的是如此，这是全部《金刚经》，这一个课程今天就是圆满地结束了。

总结论

现在给大家再作一个总结，把《金刚经》的重点重复说一遍，希望大家注意！第二品“善现启请分”，重点在善护念，由凡夫到成道之路，圣人与凡夫同一个修持的方法，善护念，要善于护念。怎么护念？应无所住，不生法相，如如不动，不取于相，就是内心平静的这一念。

护个什么念？第三品“大乘正宗分”已经给我们说出来了，学佛就是证道，释迦牟尼佛及一切佛所证的，那个最高的境界叫涅槃。涅槃不是死亡，涅槃是圆满，不生也不死，不来也不去，永远是清净。纵然在动乱中，也在清净，如如不动。所以得道境界就叫做涅槃。第三品告诉我们，没有一个方法可使一切众生皆入涅槃中，因为自性自度，佛也不能度你。神仙与佛，不过是自度的过来人；一切明师只是把整个经过的经验告诉你。人毕竟要自度，一切众生皆要自度，所以涅槃无法。

晓得涅槃无法，那叫我怎么修行呢？善护念。不要忘记了，真正善护念，不住于相，就到达涅槃，此外别无他法。

第五品“如理实见分”，是见如来。怎么见呢？佛告诉大家，不要有一个身相，学佛最困难的就是离不开身相这个肉体，所有的功夫都在肉体上转，都是著相。所以说凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来。首先要去身相，身相不去，就是我相不去；我相不去，有我就有你，有他就有人，人相不能去；人相不能去，寿者相不能去，众生相不能去。我们大家学佛就要反省反省，不要说四相，连

一相都去不了！恐怕四相还会变八相，八相变十六相，相相皆全，然后变成众盲摸象！所以啊，要见如来先去身相，身相灭去了，即可见如来。

因此第六品告诉我们，身相去掉，然后再去心相。有心相就有法相，观念一搞不清楚，不管你打坐也好，做其他功夫也好，统统在心相上造一个法相，大家都在那里欺骗自己，以为在修道，做功夫，其实自己只不过都在心中制造意识法相而已！所以佛告诉我们，汝等比丘，知我说法如筏喻者，法尚应舍，何况非法。一切法皆不是法，我说的法就像过河的船，过了河，船要丢掉，还抓住一个佛法当作是正法，就是法不能舍。

接着第九品“一相无相分”，告诉我们真正的佛法，要能够去掉身相心相，不生法相，自己心里不制造出来一个法相，不造妖捏怪；像禅宗祖师骂人的话，自己画一个怪相，以为是道是佛。或者像丹经道书上说，得婴儿了，里头画一个小孩，等一下从顶上出来，一天到晚还要十月怀胎，多辛苦啊！或者是一颗明珠一颗丹，圆陀陀，光烁烁，那是医院里胃镜下去了，再不然就是得癌症啦！里头真有颗丹还得了吗？这些说法只不过是表达一个意思罢了，你千万不要著相。得道，得个什么？无所得！最难就是无所得，一切无所得，不住法相。

到了第十四品“离相寂灭分”，真正的学佛是高度的智慧，第一波罗密，至高无上的智慧。什么叫第一波罗密？真智慧无智慧，就是老子说的大智若愚，有个智慧的境界，那就糟了。真正的智慧也就是《大学》、《中庸》，“上天之载，无声无臭，无思无虑”。没有思想没有忧虑，既无烦恼亦无悲，觉性清净，这是第一波罗密，真正第一等成就的最高智慧。智慧是成佛的方法、成佛的工具，《金刚经》所讲的，就是第一波罗密，成佛的工具。

然后到了第十七品“究竟无我分”。到了究竟无我这一分，他告诉我们真正成佛的工具是什么，世界上做任何一个东西，都要具备工具，我们要想成佛，工具是什么？智慧！第一波罗密，即非第一波罗密，是名第一波罗密。你说，我智慧很高，自恃聪明，那你就是第一等笨人。怎么样才是第一等智慧呢？言语道断，心行处灭，到这个境界无思无虑，是第一波罗密。以这个方法来求佛、学佛、成佛，就对了。

佛开始已经告诉我们应无所住，到了第十七品，佛再次提起来，第二种说法，又说无住无相。空，无住，无相，是般若的三法印，也就是空、无相、无愿，三个大要点。但是《金刚经》一字也不提空，既然无住无相了，自然空。空与不空，都是落两边的话，所以不提；只说无住无相。那么到了无住，再重复吩咐我们，人生修道、证道，为什么不能成佛？因为首先身见去不掉，总觉得有我，有这个身体，把身体看得很牢。去身见，去世间之见，把物质世界、空间的观念、身体、佛土观念，统统去掉。连西方极乐阿弥陀佛国土，东方药师如来国土，以及世间法构成的世间国土观念，统统去掉。换句话说，把所有时空的观念、身心的观念，统统放下，要这样来修持才行。

第十八品“一体同观分”，三心不可得。第二种方法当中告诉我们，你要从自己心理上检查，过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得，不可得的也不可得，是名不可得，不可得就是不可得！

过去的已经过去，未来的还没有来，我们刚说现在心，我们心里想现在，已经没有了，过去了，如梦如幻；所以说，我们众生的烦恼，就是因为三心认不清楚。三心二意的，就像刚才我说在理发店那两个老头子，七十几岁，七七八八的，喔唷，我还只二十几岁，那早过去了。过去心不可得，他还要回想！

碰到老年人我是最怕的，只好静静地做听众。他说当年怎么样，过去怎么样怎么样，都是这样。越老越想起当年事，我当年怎么样威风，怎么漂亮，怎么了不起。今天说一遍，过几天来了他以为自己没有说过，说的又是这一套。所以年轻人碰到老年人，天呀，实在受不了啊！我都受不了，何况年轻人。

老年人要有自处之道，老年人最大的毛病，思想上困在一个法相，只想当年，因为他不敢想明天，明天靠不住嘛！年轻人决不想当年，只想明天，明天又想明天。所以老年人跟年轻人坐在一起，一个光想过去，一个光想未来，怎么能合得拢呢？所以我们修道的老年朋友们，年纪到了光想明天好了，明天没有地方去，就去西方极乐世界嘛！永远有明天，不要想过去，过去心不可得。

年轻人也要注意，未来心也不可得啊！你将来如何如何，你将来怎么样！你将来跟我一样，也是老头子！你将来难道不变成老头子吗？那你就很惨了，短命而去对不对？你要活久一点就一样变成老头子，一样老太太。那个未来心不可得，不要去想它啦！

所以真正的佛法最现实，只有现在、现实，现在心不可得，心安理得，此心清净得很，这就是佛法。三心不可得，随时研究清楚，过去已过去，未来且莫算，刚说现在，现在已没有了，那就很好嘛！

你们诸位打坐，说坐不下来，那才奇怪；两腿没有盘以前过去了，两腿盘了以后，管它气脉通不通，未来心不可得，现在就是盘腿，现在心不可得就好了，不就安下来了吗？可是大家打坐修道，贪心大得很哪！专想那个未来不可得的，硬想得到它！想自己的脸要像阿弥陀佛那样面如满月，头顶放光，这里长个眼睛，三千大千世界都看得到，都是在那里幻想！这不是自找麻烦吗？

青年同学注意！我一听到你们年轻人学佛，我头就大了，先学做人，能把儒家“四书五经”做人之理通达了，成功了，学佛一定成功。像盖房子一样，先把基础打好。人都没有做好，你要学佛，你成了佛，我成什么？要注意啊！要先学做人，人成了，就是成佛。佛法告诉你的就是这个道理，我所说的，可没有违背《金刚经》任何要点。

三心不可得方法讲清楚了，到了第二十二品“无法可得分”，无法可得，又对你重复说一道，不住一切法相，你有法可得，住于法相，已经不是道了。是无法无得！

第二十六品“法身非相分”，告诉你色相空。佛说一个偈子，若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。他严重地指出来，一般学佛修道的大毛病，不是以色求道，就是以音声求道。佛告诉你这种观念，这种方法都是邪道，不能见如来，永远不能成就。

接着就是第二十七品“无断无灭分”，佛法没有说空，也没有说断灭见的空，所以，空观与断灭见都不是。发阿耨多罗三藐三菩提，于法不说断灭相。

然后最重要的到了，就是第三十品“一合理相分”，如来本体，体相用，成佛之道，法身、报身、化身的道理，一合相的道理。佛固然并不说断灭相的空，但是，他也不说世间相的有，有是幻有，空是真空。真空不是没有，因其真空，所以能起幻有世界，是偶然暂时存在的世界。一切有是暂时的，并不是没有，但不是毕竟，而是“毕竟空，胜义有”，并没有说毕竟有，胜义空。空是一个境界，一个作用。

佛开始就讲，一个人学佛发愿，使一切众生皆入涅槃，度一切众生，实在没有一个众生可度的。为什么？众生自性自度，所以，一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。如如不动。不住法相。他为什么说众生没有一个是所度，都是靠自性自度的呢？你教书久了就了解，教千千万万个学生，哪一个学生将来学问好，都是他自性自度的，你教他不过是刺激他一下，使他自己的智慧打开而已。千万不要以为是老师那里传了一个咒子，就像针灸的那一针，穴道扎对，就不痛了。他不痛不是你那个针多么灵光，而是他的气血走通了，他自己的气血。所以，那是智慧的传授，佛说没有度人；度尽一切众生，他说没有一个众生是他度的，自性自度，个个都是佛，只要你平实地去做。

怎么样平实地去做呢？《金刚经》开始就告诉你，怎么样叫修行？不要忘记了开头，第一品穿衣、吃饭、洗脚、睡觉，就是规规矩矩做人，老老实实做事，诸恶莫作，众善奉行，都说完了。他开头自己摆一个榜样给你看，他自己穿上衣服，化缘、吃饭，吃完了，洗了泥巴脚，敷座而坐。也没有一个学生把他位置铺好，是他自己来安置，弄弄好，敷座，把位置拍拍平，然后自己上去坐。刚刚弄好，吃饱了想休息，那个学生须菩提不让他休息，就来问问题了。他肚子还没有消化，只好开始说法，说到今天晚上，总算说完了，这一本《金刚经》就圆满了。

后记

有机缘整理怀师所讲的《金刚经》，是我一生中最大的幸事，自己获益之多，真是不可说，不可说。

很多年前，在一个十多人的社会贤达聚会场合，怀师也讲过《金刚经》；当时由李淑君同学记录整理，发表于《人文世界》，后来又集印出版，书名是“金刚经别讲”。

这本《金刚经别讲》出版后，怀师曾嘱老古公司的负责人，不可再印；但是由于此书颇受青年人的欢迎，所以又一直印了不少次。那时，怀师人在国外（由此也看出做老师的无奈）。

严格说来，那本《别讲》不能算是怀师的讲经记录，应该是李淑君同学听怀师讲《金刚经》的心得著述。改一下书名，改一下作者的名字，一切就对了。

为了这个原因，重新整理怀师的《金刚经》讲记，成为近年来推动的计划。要整理出怀师所讲的才对，没有他人的意见。

袁居士、王居士等，先后曾有整理的心愿，他们文笔都好，又是怀师二十多年的常随众，结果都因故而作罢，当时古国治同学正在忙于《圆觉经》的整理，周勋男同学忙着《宗镜录》及其他几本书；还有些同修同学们，也各自忙着，无法抽暇；最后，只好由我滥竽充数了。

那段时间，为了老古公司文字的事，我经常来往于海峡两岸；也从一年多前，行囊中就开始带着这些稿子，旅途倒也颇不寂寞。客次夜深人静时，灯下翻阅，真是一服清凉剂，洗刷了白天事务上的烦扰；那个滋味是很难描述的，境界却是充满了欢喜赞叹的！

今年的三月，终于完工了；整理告一段落，行囊也轻了。四月初我再往北京，在港停留的机缘，我就将此事禀报怀师。当时我不停地说着整理这本讲记的感受，自己又是多么的受益……我更不断地赞叹着讲得多么好！多么好！多么好！

我之所以不停地唠叨，是有原因的；因为怀师对于出版他的讲演记录，一向并不积极；有时甚至还打破锣！关于这个情况，接近怀师周围的人都很知道。怀师常说，三藏十二部佛都讲完了，还说什么？都是多余！既说了也就过去了，还出什么书！

大概我来来去去不断唠叨这件事，使怀师心有不忍；也许是他对我的噜噜苏苏心生怜悯；总之，这一次怀师听到我的噜苏，忽然很意外地提出来一个书名“金刚经说什么”！

啊！怀师终于答应出版了！我当时真是兴奋莫名！

接着，一件极不平常的事发生了，使我对《金刚经》有些体会。

四月二十七日下午三点多钟，我从北京搭机到了香港，由停机坪坐巴士到机场大楼，再乘扶手电梯预备入境通关。正当电梯行进时，上面突然有人大喊：“下去下去，人太多了！”于是人群开始往下走，刹那间，我被人群挤倒了。

当我明白过来的时候，发现自己坐在已经静止的电梯台阶上。我闭着眼，浑身并无痛楚，想着我大概是死了吧！也好！死了就死了，心中好像也没有什么。

这时忽然听到有人说：“她在流血呢！”同时我也感到手帕在我胸前擦拭。

我微睁了一下眼，看见血从颈上流到胸前；我又闭上了眼，不去理睬，空掉这一切的事，空掉身体。我为什么要这样？自己并不知道，好像只是顺应自然而已。

那时，我心中清清楚楚，平平静静，“善护念”在脑海中闪了一下，就这样护持着吧！管它是不是护持着呢！我照样回答他们的问题，告诉他们香港素美的电话……有人用轮椅推我出关，取行李，去医务室包扎，再到伊丽莎白医院急救……我随意护持着心念不动，不去想任何事，或任何问题，既无欢喜也无悲，平平淡淡……

难怪血流如注！原来头破了，幸未伤及头骨，医生说要缝五针，又说头上不能打麻药针，就是这样缝！

一针扎到头皮伤口上，我突然痛得大叫起来，心中刮起了狂风巨浪，原来我是一个不折不扣的凡夫，原来真刀真枪时，我是一个真凡夫！

“医生啊，”我喊道，“你的针一定生锈了，请你先把针磨一磨吧！”

缝我的人不理我的话，站在我前面的一位男护士，扶着我的头，用广东国语说：“你现在还开玩笑啊！我们的针很好呢！缝针的小姐

手术也高明哩！你不去想就不痛了嘛！”

一句话点醒了我，想起来《金刚经》中佛被歌利王割截身体的时候，无我相，无人相……佛对害他的人尚且如此慈悲，现在缝我的人是救我啊！也不过是针扎而已啊！快丢掉一切相吧！

我不知道自己丢掉了多少，反正，后来缝的四针就没有那么痛了，也许是……那个针已经磨得光滑锋利了吧！

这件事过去一个多月了，不管它是否已完全过去，反正人的一生都是大苦不断，小苦连连。人生的苦，也许只有在苦中解脱；古来禅师们所说，必定要大死一番才行，大约也是从苦中才能明白的意思。所以，没有苦又怎么去解脱苦？没有苦又怎么能离苦得乐呢？

怀师在书中说：不苦就是乐。

刘雨虹　记

一九九二年六月三日台北

南怀瑾先生著述目录

1.禅海蠡测　（一九五五）

2.楞严大义今释　（一九六〇）

3.楞伽大义今释　（一九六五）

4.禅与道概论　（一九六八）

5.维摩精舍丛书　（一九七〇）

6.静坐修道与长生不老　（一九七三）

7.禅话　（一九七三）

8.习禅录影　（一九七六）

9.论语别裁（上）　（一九七六）

10.论语别裁（下）　（一九七六）

11.新旧的一代　（一九七七）

12.定慧初修　（一九八三）

13.金粟轩诗词楹联诗话合编　（一九八四）

14.孟子旁通　（一九八四）

15.历史的经验　（一九八五）

16.道家密宗与东方神秘学　（一九八五）

17.习禅散记　（一九八六）

18.中国文化泛言（原名“序集”）　（一九八六）

19.一个学佛者的基本信念　（一九八六）

20.禅观正脉研究　（一九八六）

21.老子他说　（一九八七）

22.易经杂说　（一九八七）

23.中国佛教发展史略述　（一九八七）

24.中国道教发展史略述　（一九八七）

25.金粟轩纪年诗初集　（一九八七）

26.如何修证佛法　（一九八九）

27.易经系传别讲（上传）　（一九九一）

28.易经系传别讲（下传）　（一九九一）

29.圆觉经略说　（一九九二）

30.金刚经说什么　（一九九二）

31.药师经的济世观　（一九九五）

32.原本大学微言（上）　（一九九八）

33.原本大学微言（下）　（一九九八）

34.现代学佛者修证对话（上）　（二〇〇三）

35.现代学佛者修证对话（下）　（二〇〇四）

36.花雨满天　维摩说法（上下册）　（二〇〇五）

37.庄子諵譅（上下册）　（二〇〇六）

38.南怀瑾与彼得·圣吉　（二〇〇六）

39.南怀瑾讲演录二〇〇四—二〇〇六　（二〇〇七）

40.与国际跨领域领导人谈话　（二〇〇七）

41.人生的起点和终站　（二〇〇七）

42.答问青壮年参禅者　（二〇〇七）

43.小言黄帝内经与生命科学　（二〇〇八）

44.禅与生命的认知初讲　（二〇〇八）

45.漫谈中国文化　（二〇〇八）

46.我说参同契（上册）　（二〇〇九）

47.我说参同契（中册）　（二〇〇九）

48.我说参同契（下册）　（二〇〇九）

49.老子他说续集　（二〇〇九）

50.列子臆说（上册）　（二〇一〇）

51.列子臆说（中册）　（二〇一〇）

52.列子臆说（下册）　（二〇一〇）

53.孟子与公孙丑　（二〇一一）

54.瑜伽师地论　声闻地讲录（上册）　（二〇一二）

55.瑜伽师地论　声闻地讲录（下册）　（二〇一二）

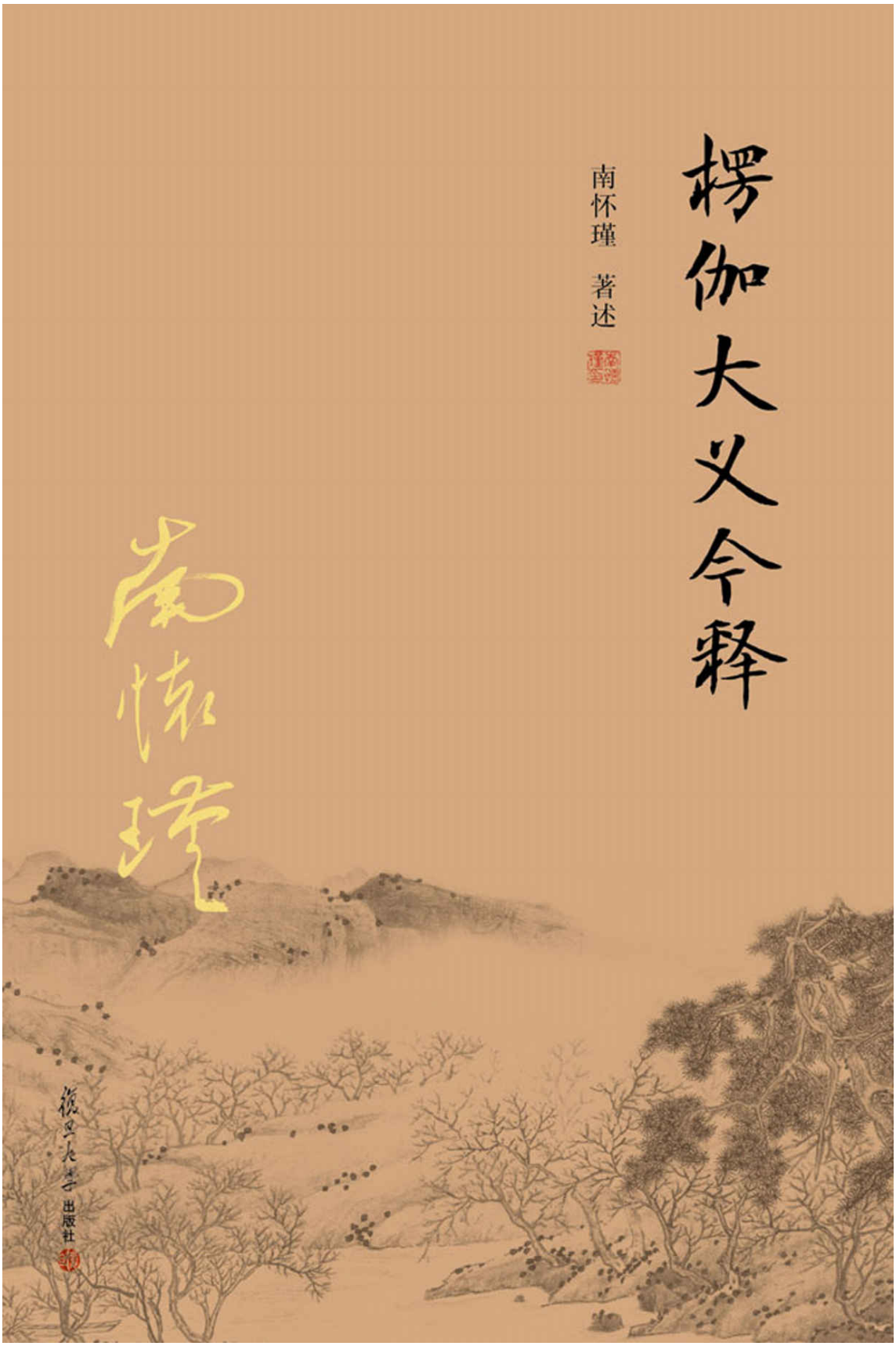
56.廿一世纪初的前言后语（上册）　（二〇一二）

57.廿一世纪初的前言后语（下册）　（二〇一二）

58.孟子与离娄　（二〇一二）

59.孟子与万章　（二〇一二）

60.宗镜录略讲（卷一至五）　（二〇一三至二〇一五）


楞伽大义今释
南怀瑾 著述
南怀瑾
复旦大学出版社

楞伽大义今释

南怀瑾　著述

复旦大学出版社

出版说明

《楞伽经》是唯识宗的根本典据“六经十一论”之一，也是早期禅宗依奉的重要经典（早期禅宗代表人物因此而得名“楞伽师”），在中国佛教史上具有广泛的影响。它全称《楞伽阿跋多罗宝经》，四卷，由刘宋求那跋陀罗于元嘉二十年（四四三）译出。经中通过佛在南海之滨的楞伽山，答大慧菩萨一百〇八问的方式，论述了“五法”“三自性”“八识”“二无我”“四种禅”等义，而以“如来藏识”（即“阿赖耶识”）为归结点。本书为著名学者南怀瑾先生撰著的《楞伽经》全本的大义今释。内容包括：原文、今译和串讲（用括号、另段的方式标出）。全书深入浅出，文句流畅，是一部将学术性和通俗性融为一体的别具特色的《楞伽经》读本。

兹经版权方台湾老古文化事业公司授权，将老古公司二〇一一年十月第二版校订出版，以供研究。

复旦大学出版社

二〇一五年十一月二十六日

序

佛经难读，佛经中《楞伽经》尤难读，苏子瞻曾言《楞伽》义趣幽眇，文字简古，读者或不能句，而况遗文以得义，忘义以了心者乎。《传》曰：君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸。中土儒家，由汉及明，程朱陆王，聚讼纷纭及于千载。譬之佛学，其犹去佛而禅，离义而玄，所谓胜义有与毕竟空者，门户主奴，至今未尝稍戢者乎。昔达摩西来，既已传心印于二祖，且言吾有《楞伽经》四卷，亦用付汝，即是如来心地要门，令诸生开示悟入。盖《楞伽》奥义，本为融通性相，指示空有不异，不仅唯识学者必须精究深习，性宗大德，更应体察达摩印心之语，勤为修证。吾尝言文学与宗教，其体与质常为术与用所朦胧掩蔽，而不易窥其真正面目。若宗教文学中佛典高文，迷离放诞，其弊尤甚。曩者童蒙授读《两京》《三都》诸赋，每言如入山阴道上，应接不暇。昏沉徜徉，莫知究竟。若以佛典中《华严》《楞伽》诸经观之，则汪洋千顷，浩浩乎不知其畔岸，盖视庄马扬班诸子尤云泥焉。虽然，先圣微言大义，爬梳抉剔，皮脱骨露，精微要旨，无不莹然照耀，使学者取之不尽，悟证无穷。南居士怀公今继《楞严大义今释》，续著是书，盖为未来千百世有心求道者尽其锄耰之力，为悉去其荆棘秭稗，将以良田万顷，金珠玉粒，贻传于后之来者。大善智识之愿力，所以觉世而宏道者，功德为无量矣。六年前《楞严大义今释》付梓之日，予既为文跋其书末，六年以来，奇岩精舍之经筵不辍，顽钝如予，曾不以忧患稍挫其精进，而辱公不弃以为可进于道者，彷徨顶礼，因纪其因缘于书端云。

一九六五年十一月沧波居士程中行序

自叙

（一）

《楞伽经》，它在全部佛法与佛学中，无论思想、理论或修证方法，显见都是一部很主要的宝典。中国研究法相唯识的学者，把它列为“六经十一论”的重心，凡有志唯识学者，必须要熟悉深知。但注重性宗的学者，也势所必读，尤其标榜传佛心印、不立文字的禅宗，自达摩大师东来传法的初期，同时即交付《楞伽经》印心，所以无论研究佛学教理，或直求修证的人，对于《楞伽经》若不作深入的探讨，是很遗憾的事。

《楞伽》的译本，共有三种：

（1）宋译（公元四四三年间刘宋时代）：求那跋陀罗翻译的《楞伽阿跋多罗宝经》，计四卷。

（2）魏译（公元五一三年间）：菩提流支翻译的《入楞伽经》，计十卷。

（3）唐译（公元七〇〇年间）：实叉难陀翻译的《大乘入楞伽经》，计七卷。

普通流行本，都以宋译为准。

本经无论哪种翻译，义理系统和文字结构，都难使人晓畅了达。前人尽心竭力，想把高深的佛理，译成显明章句，要使人普遍明白它的真义，而结果愈读愈难懂，岂非背道而驰，有违初衷。有人说：佛法本身，固然高深莫测，不可思议，但译文的艰涩，读之如对海上三山，可望而不可及，这也是读不懂《楞伽经》的一个主要原因。其实，本经的难通之处，也不能完全归咎于译文的晦涩，因为《楞伽》奥义，本为融通性相之学，指示空有不异的事理，说明理论与修证的实际，必须通达因明（逻辑），善于分别法相，精思入神，归于第一义谛。同时要从真修实证入手，会之于心，然后方可探骊索珠，窥其堂奥。

无论中西文化，时代愈向上推，所有圣哲的遗教，大多是问答记录，纯用语录体裁，朴实无华，精深简要。时代愈向后降，浮华愈盛，洋洋洒洒，美不胜收，实则有的言中无物，使人读了就想忘去为快。可是习惯于浮华的人，对于古典经籍，反而大笑却走，真是不笑不足以为道了。《楞伽经》当然也是问答题材的语录体裁，粗看漫无头绪，不知所云，细究也是条分缕析，自然有其规律，只要将它先后次序把握得住，就不难发现它的系统分明，陈义高深。不过，读《楞伽》极需慎思明辨，严谨分析，然后归纳论据，融会于心，才会了解它的头绪，它可以说是一部佛法哲学化的典籍（本经大义的纲要，随手已列了一张体系表）。他如《解深密》、《楞严经》等，条理井然，层层转进，使人有抽丝剥茧之趣，可以说是佛法科学化的典籍。《阿弥陀》、《无量寿观》及密乘等经，神变难思，庄严深邃，唯信可入，又可以说是佛法宗教化的典籍。所以研究《楞伽》，势须具备有探索哲学、习惯思辨的素养，才可望其涯岸。

《楞伽经》的开始，首先由大慧大士随意发问，提出了一百多个问题，其中有关于人生的、宇宙的、物理的、人文的，如果就每一个题目发挥，可以作为一部百科论文的综合典籍，并不只限于佛学本身的范围。而且这些问题，也都是古今中外，人人心目中的疑问，不只是佛家的需求。倘使先看了这些问题，觉得来势汹涌，好像后面将大有热闹可瞧，谁知吾佛世尊，却不随题作答，信手一搁，反而直截了当地说心、说性、说相，依然引向形而上的第一义谛，所以难免有人认为大有答非所问的感觉。实则，本经的宗旨，主要在于直指人生的身心性命，与宇宙万象的根本体性。自然物理的也好、精神思想的也好，不管哪一方面的问题，都基于人们面对现实世界，因现象的感觉或观察而来，这就是佛法所谓的相。要是循名辨相，万汇纷纭，毕竟永无止境。即使分析到最后的止境，或为物理的，或为精神的，必然会归根结底，反求之于形而上万物的本来而后可。因此吾佛世尊才由五法、三自性、八识、二无我，加以析辨，指出一个心物实际的如来藏识作为总答，此所以本经为后世法相学者视为唯识宗宝典的原因。

（二）

自佛灭以后，唯识法相之学，随时代的推进而昌明鼎盛，佛法大小乘的经论，也可以纯从唯识观点而概括它的体系。不幸远自印度，近及中国，乃至东方其他转译各国的佛学，却因此而有“胜义有”与“毕竟空”的学术异同的争论，历两千余年不衰，这诚非释迦当初所乐闻的。殊不知如来藏识，转成本来净相，便更名为真如，由熏习种性，便名为如来藏，此中毕竟无我，非物非心，何尝一定说为胜义之有呢？所以在《解深密经》中，佛便说：“阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流。我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。”同一道理，佛说般

若方面，一切法如梦如幻，无去无来，而性空无相，又真实不虚，他又何尝定说为毕竟的空呢？倘肯再深一层体认修证，可谓法相唯识的说法，却是破相破执，才是彻底说空的佛法。般若的说法，倒是老实称性而谈，指示一个如来自性，跃然欲出呢！

但无论如何说法，佛法的说心说性，说有说空，乃至说一真如自性，或非真如自性；它所指形而上的体性，如何统摄心物两面的万有群象？乃至形而上与形而下物理世界的关联枢纽，始终没有具体地实说。而且到底是偏向于唯心唯识的理论为多，这也是使人不无遗憾的事。如果在这个问题的关键上，进一步剖析得更明白，那么，后世以至现代的唯心、唯物哲学观点的争辩，应该已无必要，可以免除世界人类一个长期的浩劫，这岂不是人文思想的一件大事吗？唐代玄奘法师曾经著《八识规矩颂》，归纳阿赖耶识的内义，说它“受熏持种根身器，去后来先做主公”。而一般佛学，除了注重在根身，和去后来先做主公的寻讨以外，绝少向器世界（物理世界）的关系上，肯做有系统而追根究底的研究，所以佛法在现代哲学和科学上，不能发挥更大的光芒。也可说是抛弃自家宝藏不顾，缺乏科学和哲学的素养，没有把大小乘所有经论中的真义贯串起来，非常可惜。如果稍能摆脱一些浓厚而无谓的宗教习气，多向这一面着眼，那对于现实的人间世，和将来的世界，可能贡献更大；我想，这应该是合于佛心，当会得到吾佛世尊的会心微笑吧！倘使要想向这个方向研究，那对于《华严经》与《瑜伽师地论》等，有关于心识如何建立而形成这个世界的道理，应该多多努力寻探，便会不负所望的。

反之，说到参禅直求修证的人，最容易犯的毛病，就是通宗不通教，于是许多在意根下立定足跟，或在独影境上依他起用，就相随境界而转；或著清静、空无，或认光明、尔焰；或乐机辩纵横；或死守

古人言句。殊不知参禅，也仅是佛法求证的初学入门方法，不必故自鸣高，不肯印证教理，得少为足，便以为是。这同一般浅见误解唯识学说者，认为“诸法无自性”、或“一切无自性”，自己未加修证体认，便说禅宗的明心见性是邪说，都同样犯了莫大的错误。须知“诸法无自性”、“一切无自性”，这个观念，是指宇宙万有的现象界中，一切形器群象，或心理思想分别所生的种种知见，都没有一个固定自存，或永恒不变的独立自性。这些一切万象，统统是如来藏中的变相而已，所以说它“无自性”。《华严经》所谓：“一切皆从法界流，一切还归于法界”，便是这个意思。如有人对法相唯识的著作或说法，已经有误解者，不妨酌加修正，以免堕在自误误人、错解佛法的过失中，我当在此合掌曲躬，殷勤劝请。

（三）

一九六〇年，月到中秋分外明的时候，《楞严大义》的译述和出版，初次告一段落，又兴起想要著述《楞伽大义》的念头。有一天，在北投奇岩精舍讲述华严会上，杨管北居士也提出这个建议，而且他的夫人方菊仙女士，发心购赠两支上等钢笔，回向般若成就。因缘凑泊，就一鼓作气，从事本书的译述。自庚子重阳后开始，历冬徂春，谨慎研思，不间寒暑昼夜，直到一九六一年六月十二日，夏历岁次辛丑四月二十九日之夜，粗完初稿。在这七八个月著述的过程中，覃思精研，有难通未妥的地方，唯有宴坐入寂，求证于实际理地，而得融会贯通。那时我正寓居一个菜市场中，环境愦闹，腥臊污秽堆积，在五浊陋室的环境里，做此佛事，其中况味，忆之令人哑然失笑！处于这种情景十多年来，已能习惯成自然，而没有净秽的拣别了。只有一次冬夜挥毫，感触正法陵夷，邪见充斥，人心陷溺的现况，却情不自

禁，感作绝句四首，题为《庚子冬夜译经即赋》，虽如幻梦空花，姑录之以为纪念。其一：“风雨漫天岁又除，泥涂曳尾说三车。崖巉未许空生坐，输与能仁自著书。”其二：“灵鹫风高梦里寻，传灯独自度金针。依稀昔日祇园会，犹是今宵弄墨心。”其三：“无著天亲去未来，眼前兜率路崔嵬。人间论义与谁证，稽首灵山意已摧。”其四：“青山入梦照平湖，外我为谁倾此壶。彻夜翻经忘已晓，不知霜雪上头颅。”

本书的著述，参考《楞伽》三种原译本，而仍以流通本的《楞伽阿跋多罗宝经》为据，但译义取裁，则彼此互采其长，以求信达。遇有觉得须加申述之处，便随笔自加附论标记，说明个人的见解，表示只向自己负责而已。后来有人要求多加些附论，实在再提不起精神了。这次述著，除了杨管北居士夫妇的发心外，还有若干人的出力，他们的发心功德，不可泯灭。台大农化系讲师朱文光，购赠稿纸千张，而且负责誊清和校对，查订附加注解，奔走工作，任劳任怨，虽然他向来缄默无闻，不违如愚，但这多年来，旦夕相处，从来不因我的过于严格而引生退意，甚之，他做了许多功德事，也是为善无近名的。但到本经出版时，他已留学美国，来信还自谓惜未尽力。其余如师大学生陈美智、汤珊先，都曾为誊稿抄写出过力。中国文化研究所的研究生吴怡，也曾为本书参加过润文，和提出质疑的工作。韩长沂居士负责出版总校对。最后，程沧波居士为之作序。这些都是和本书著述完成及出版，有直接关系的人和事，故记叙真相，作为雪泥鸿爪的前尘留影。

本书述著完成以后，对于文字因缘，淡到索然无味，也许是俱生禀赋中的旧病，素来作为，但凭兴趣，兴尽即中途而废，不顾任何诟责，或者因人过中年，阅历愈深，遇事反易衰退，故原稿抄好一搁，

首尾又是四年了。在这四年中间，也写作过儒、道两家的一些学术著作，但都是时作时辍，兴趣索然。甚之，觉得著述都是多余的事，反而后悔以前动笔的孟浪。每念德山禅师说的：“穷诸玄辩，若一毫置于太虚。竭世枢机，似一滴投于巨壑。”实在是至理名言，很想自己毁之为快。引用佛家语来说，可谓小乘之念，随时油然而生，故对本书的出版，一延再延。今年春正，禅集法会方毕，杨管北居士又提出此事，并且说：为回向他先慈薛太夫人，要独自捐资印刷本书五千部，赠送结缘，藉资冥福，所以今日才有本书的问世。始终成其事者，为杨管北居士。经云：“孝子不匮，永锡尔类。”我但任兴而为，得失是非，都了不相涉，只是对本书译文，仍然不如理想的畅达，确很遗憾。倘使将来触动修整的兴趣，再为本书未能尽善的缺憾处，重作一番补过工夫。但排印中间，又为误罹目疾而耽搁了七八个月，深感业重障深，葳事之难。本来要替本经与唯识法相的关系，及性相两宗的互通之处，作一篇简单的纲要，但又觉得多事著述，徒费笔墨纸张，于人于世，毕竟没有多大益处，所以便懒得提笔。唯在前贤著述中，寻出范古农居士述《八识规矩颂贯珠解》，附印于次，以便学者对唯识法相，有一基本认识，可以由此入门，研究性相的异同，契入经藏。

一九六五年（乙巳）十一月南怀瑾自叙于金粟轩

凡例

一、译述的原文，是以台湾台北市善导寺、台湾印经处出版的《楞伽经》为根据。

二、本书只取《楞伽经》的大意，用语体述明，以供研究者的参考，并非依据每一文句而译。希望由本书而通晓原经的大意，减少文字与专门术语的困难，使一般人都能理解。

三、特有名词的解释，力求简要明白；如要详解，可自查佛学词典。

四、原文有难舍之处，就依旧引用，加“　”号以分别之。遇到有待疏解之处，自己加以疏通的意见，就用（　）号，表明只是个人一得的见解，提供参考而已。

五、本书依照现代方式，在眉批处加注章节，既为了便利一般的阅读习惯，同时也等于给《楞伽经》列出一个纲要。只要一查目录，就可以明了各章节的内容要点，并且对全部《楞伽》大意，也可以有一个概念了。

六、本书译述大意，只向自己负责，不敢说就是佛的原意。读者如有怀疑处，还请仔细研究原经。

七、为了小心求得正确的定本，本书暂时保留版权，以便于汇集海内贤智大德的指正。待经过慎审考订，决定无疑义时，版权就不再

保留，俾广流通。

楞伽经大乘性宗顿教四十一法门

浙水慈云沙门续法述

一诸识生灭　二藏识境界　三有无妄计

四顿渐净流　五常不思议　六建立诽谤

七空无生性　八如来藏性　九四大修行

十诸法因缘　十一言说分别　十二远离四句

十三大般涅槃　十四分别缘起　十五常声依幻

十六四果差别　十七圣智一乘　十八意成身相

十九五无间业　二十诸佛体性　廿一四等密意

廿二依二密法　廿三法离有无　廿四宗趣言说

廿五虚妄分别　廿六善于语义　廿七迷执解脱

廿八智不得境　廿九勿习世论　三十涅槃差别

卅一如来觉性　卅二不生不灭　卅三拣别无常

卅四入灭现证　卅五常无常义　卅六蕴处生灭

卅七四法差别　卅八佛如恒沙　卅九诸法刹那

四十如来变化　四一遮断食肉

颂曰　四十一门离　一百八句遣

　　法相非非尽　真性顿然显

楞伽阿跋多罗宝经序

朝议大夫直龙图阁权江淮荆浙等路制置盐矾
兼发运副使上护军赐紫金鱼袋蒋之奇　撰

之奇尝苦《楞伽经》难读，又难得善本。会南都太子太保致政张公施此经，而眉山苏子瞻为书而刻之板，以为金山常住。金山长老佛印大师了元，持以见寄。之奇为之言曰：佛之所说经，总十二部，而其多至于五千卷。方其正法流行之时，人有闻半偈得一句而悟入者，盖不可为量数。至于像法末法之后，去圣既远，人始溺于文字，有入海算沙之困。而于一真之体，乃漫不省解。于是有祖师出焉，直指人心，见性成佛，以为教外别传。于动容发语之顷，而上根利器之人，已目击而得之矣。故云门至于骂佛，而药山至戒人不得读经，皆此意也。由是去佛而谓之禅，离义而谓之玄。故学佛者必诋禅，而讳义者亦必宗玄。二家之徒更相非，而不知其相为用也。且禅者六度之一也，顾岂异于佛哉！之奇以为禅出于佛，而玄出于义，不以佛废禅，不以玄废义，则其近之矣。冉求问：“闻斯行诸？”孔子曰：“闻斯行之。”子路问“闻斯行诸？”曰：“有父兄在，如之何其闻斯行之？”“求也退，故进之。由也兼人，故退之。”说岂有常哉！救其偏而已。学佛之敝，至于溺经文，惑句义，而人不体玄，则言禅以救之。学禅之敝，至于驰空言，玩琦辩，而人不了义，则言佛以救之。二者更相救，而佛法完矣。昔达摩西来，既已传心印于二祖，且云：“吾有《楞伽经》四卷，亦用付汝。”即是如来心地要门，令诸众生开示悟入。此亦佛与禅并传，而玄与义俱付也。至五祖始易以《金刚

经》传授，故六祖闻客读《金刚经》，而问其所从来。客云：“我从蕲州黄梅县东五祖山来。”五祖大师常劝僧俗，但持《金刚经》，即自见性成佛矣。则是持《金刚经》者始于五祖。故《金刚》以是盛行于世，而《楞伽》遂无传焉。今之传者，实自张公倡之。之奇过南都谒张公，亲闻公说《楞伽》因缘。始张公自三司使翰林学士出守滁，一日入琅琊僧舍，见一经函。发而视之，乃《楞伽经》也。恍然觉其前生之所书，笔画宛然，其殆神先受之甚明也。之奇闻羊叔子五岁时，令乳母取所弄金环。乳母谓之：“汝初无是物。”祜即自诣邻人李氏东垣桑木中探得之。主人惊曰：“此吾亡儿所失物也。云何持去。”乳母具言之。知祜之前身为李氏子也。白乐天始生七月，姆指之无两字，难试百数不差，九岁谙识声律。史氏以为笃于才章，盖天禀然，而乐天固自以为宿习之缘矣。人之以是一真不灭之性，而死生去来于天地之间，其为世数。虽折天下之草木以为筹箸，不能算之矣。然以沦于死生，神识疲耗，不能复记，惟圆明不昧之人知焉。有如张公以高文大册，再中制举，登侍从，秉钧轴，出入朝廷逾四十年，风烈事业播人耳目，则其前身尝为大善知识，无足疑者。其能记忆前世之事，岂不谓信然哉！故因读《楞伽》新经，而记其因缘于经之端云。

楞伽阿跋多罗宝经序

朝奉郎新差知登州军州
兼管内劝农事骑都尉借绯苏轼　书

《楞伽阿跋多罗宝经》，先佛所说微妙第一真实了义，故谓之佛语心品。祖师达摩以付二祖曰：“吾观震旦所有经教，惟《楞伽》四卷可以印心。”祖祖相授以为心法，如医之《难经》，句句皆理，字字皆法，后世达者神而明之，如盘走珠，如珠走盘，无不可者。若出新意，而弃旧学以为无用。非愚无知，则狂而已。近岁学者各宗其师，务从简便，得一句一偈，自谓了证。致使妇人孺子抵掌嬉笑，争谈禅悦。高者为名，下者为利，余波末流，无所不至，而佛法微矣。譬如俚俗医师，不由经论，直授方药，以之疗病，非不或中。至于遇病辄应，悬断死生，则与知经学古者，不可同日语矣。世人徒见其有一至之功，或捷于古人，因谓《难经》不学而可，岂不误哉？《楞伽》义趣幽眇，文字简古，读者或不能句。而况遗文以得义，忘义以了心者乎？此其所以寂寥于世，几废而仅存也。太子太保乐全先生张公安道：“以广大心，得清净觉。”庆历中尝为滁州，至一僧舍，偶见此经。入手恍然，如获旧物。开卷未终，夙障冰解。细视笔画，手迹宛然，悲喜太息，从是悟入。常以经首四偈，发明心要。轼游于公之门三十年矣，今年二月过南都，见公于私第。公时年七十九，幻灭都尽，惠光浑圜，而轼亦老于忧患，百念灰冷。公以为可教者，乃授此经。且以钱三十万，使印施于江淮间。而金山长老佛印大师了元

曰：“印施有尽，若书而刻之则无尽。”轼乃为书之。而元使其侍者晓机，走钱塘求善工刻之板，遂以为金山常住。

元丰八年九月九日

目　录

出版说明
序
自叙
凡例
楞伽经大乘性宗顿教四十一法门
楞伽阿跋多罗宝经序（蒋之奇）
楞伽阿跋多罗宝经序（苏轼）
楞伽大义今释卷第一
一切佛语心品之一
问题的开始
大慧大士所提出问题里的问题
什么是识
识的现象
现识与分别事识的互相因果关系
如何恢复真识
其他学派与宗教理论的批判
一般哲学宗教思想的偏差
离心意识、证取心物同体的如来实相
心理状态为形成五法的根源
心意识生起作用的境界现象
离心意识的修行重实证
如何才能觉悟自心
成佛次第之道

心物有无二见之辨
虚空与形色的分析
顿渐法门的指示
法报化佛的三身内义
两种声闻的境界
常不思议与第一义的境界
生死与涅槃唯一心量
五乘种性的分类
无佛种性的一阐提之说
五法三自性
人无我和法无我
诽谤正法的原因
空、无生、不二、离自性相等的涵义
楞伽大义今释卷第二
一切佛语心品之二
如来藏有定相和实体吗
大乘道的修行方法
意生身的境界
心理状态的分析
言语理论的真实性
关于哲学和逻辑学的几个问题：同异、真假、虚实、有无、
存在和不存在的辨正
禅的类别
什么是涅槃的真义
如来神力和正修菩萨道的关系
缘起性空的理论实际
理论言语是根据什么

一切言语理论的原始
万有现象就是唯心现量的境界
三乘种性的基本原因
种性的定义
幻有的现象和定义
自性无生的真谛
自性的定义
如幻的涵义
名辞章句的文字理则
佛为什么只说出世法
宇宙万法无主宰非自然的道理
四种罗汉的果位境界
两种智觉的境界
菩萨境界
形而上的心物同体观
色尘物理形成世界的真谛
身心的五阴原理
外道学派四种涅槃的辨别
八识的互相关系和心王的能所因缘
一般思想心理的原则分类及其真义
如何是佛法的真义和一乘道的道理
真正的佛法不是偏重在出世的
楞伽大义今释卷第三
一切佛语心品之三
意生身的分类和原理
五种无间重罪的反辞巧譬
如何是佛境界的知觉

佛为什么说生前的因果事迹
佛证得什么道和说的什么法
有和无两种错误见地的分析
宗通和说通
心理意识妄想的原因和唯心的辨别
言语和语意
识与智的差别
世间缘起的空见
束缚与解脱都自一心
自性空有之辨
佛法宗纲的说明
什么是智慧的实相
宗通和说通的意义
世间理论辩证和文词的观点
内学和外道的辨别
如何是究竟涅槃和各种外道不同的见解
楞伽大义今释卷第四
一切佛语心品之四
证得如来和身心内外的关系
真理的究竟归属是什么
言语文字和真理
佛法和外道的基本异同
一切法无自性但觉自心现量
关于诸法无常的分辨
三界唯心心外无法
大小乘入灭尽定的差别境界
大乘菩萨道十地境界的真义

如来是否常住
佛法是否常存
唯识的精义
四禅的灭尽定
详说“五法”等名相的内义
三世诸佛的有无
佛与恒河沙的譬喻
生死的边际何在
刹那空和八识的现象
六度的差别目的
关于佛的存在和佛法与唯识的几个怀疑问题
素食的理由
八识规矩颂
八识规矩颂贯珠解
八识规矩颂法相表
八识规矩颂总表
南怀瑾先生著述目录
返回总目录

楞伽大义今释卷第一

南怀瑾　述著

楞伽阿跋多罗宝经

刘宋天竺三藏求那跋陀罗[(1)]　译

一切佛语心品之一

如是我闻，一时佛住南海滨楞伽山顶，种种宝华以为庄严，与大比丘僧及大菩萨众俱，从彼种种异佛刹来。是诸菩萨摩诃萨无量三昧自在之力，神通游戏，大慧菩萨摩诃萨而为上首。一切诸佛手灌其顶，自心现境界，善解其义。种种众生、种种心色、无量度门，随类普现，于五法、自性、识、二种无我究竟通达。

尔时大慧菩萨与摩帝菩萨，俱游一切诸佛刹土，承佛神力。从座而起，偏袒右肩，右膝著地。合掌恭敬，以偈赞佛：

世间离生灭　犹如虚空华　智不得有无　而兴大悲心

一切法如幻　远离于心识　智不得有无　而兴大悲心

远离于断常　世间恒如梦　智不得有无　而兴大悲心

知人法无我　烦恼及尔焰　常清净无相　而兴大悲心

一切无涅槃　无有涅槃佛　无有佛涅槃　远离觉所觉

若有若无有　是二悉俱离　牟尼寂静观　是则远离生

是名为不取　今世后世净

尔时大慧菩萨偈赞佛已，自说姓名：

我名为大慧　通达于大乘　今以百八义　仰咨尊中上

世间解之士　闻彼所说偈　观察一切众　告诸佛子言

汝等诸佛子　今皆恣所问　我当为汝说　自觉之境界

问题的开始

当释迦牟尼佛住世的那一段时期，佛在印度南海滨的楞伽山[1]顶上，和他的出家比丘[2]弟子，以及修大乘菩萨道[3]的弟子们，很多的人，都聚会在一起。当时由大慧大士为大众们的上首，他对于一切唯心，万法唯识的自心识现境界，已经善于解证它的真实义理了。他对于各种各类的众生差别，以及各种各类心物色相的究竟本际，都已经了知无遗。并且深入佛法，对于无量普度的法门，都了然通达。但为了随顺一切众生各种不同的希求，才随缘普遍地显现在世间。关于五法、三自性、八识、二无我的道理，他已经彻底通达。由于佛的启示，为了解决当时与后世人们的许多疑问，他就代表大家起来问佛，提出下面的许多问题。他在提出问题之前，先说出一段赞美佛境界的偈语；其实，这也就是说明佛法精义的纲要。他说：

“世间离生灭，犹如虚空华；智不得有无，而兴大悲心。”

（这是说：万有世间的一切诸法，都是生灭灭生地不停轮转，犹如虚空中的幻华相似，倏有还无。如果离了生灭的作用，便如虚空，一无所有。当幻华的作用和现象显在空中之时，便不是“无”；当幻华的现象和作用消逝了以后，便不再是“有”。智者了知此中“体”、“相”和“用”的原因，自己便得解脱尘累，常觉不昧；既不执著一切世间是决定的“有”，也不执著于绝对的“无”。而且悲

悯世间一切众生的愚迷，生起大慈悲的心愿，乃在一切世间随类现身，说法度世，拔济众苦。）

“一切法如幻，远离于心识；智不得有无，而兴大悲心。”

（这是说：一切诸法生灭无常，犹如梦幻，这一切都是从心意识所变现，如果离了心意识，便一无所有了。智者了知它是在“相”和“用”的显现上，形成了幻有。但在自体上却都无自性，本自了不可得的。因此悲悯世间的愚迷，生起大慈大悲的心愿，而来教化济度世间。）

“远离于断常，世间恒如梦；智不得有无，而兴大悲心。”

（这是说：万有世间一切诸法的存在，都如梦幻似地生生灭灭；在生灭灭生的现象中，如果说它是断灭的“无”，但它却有相续的作用。如果说它是恒常的“有”，但它却又是生灭无常的。智者了知一切诸法，既不是决定的“有”，也不是绝对的“无”，因此悲悯世间的愚迷，生起大慈大悲的心愿，而来教化济度世间。）

“知人法无我，烦恼及尔焰；常清净无相，而兴大悲心。”

（这是说：佛是大智慧的解脱者，他已经了证“人无我”和“法无我”，自觉内证一切的烦恼障和智障，都因为妄想分别而生。这些分别的妄想心，犹如火光中的烟焰和光影相似；它的自性却是本来无相，了然清静的。所以烦恼和智慧，同样的都无自性，本自了然清净的。因此悲悯世间的愚迷，生起大慈大悲的心愿，而来教化济度世间。）

“一切无涅槃，无有涅槃佛，无有佛涅槃；远离觉所觉。若有若无有，是二悉俱离。”

（这是说：一切诸法，本来就空无自性，既无生死可了，也并无另有一涅槃寂灭的境界可得。既没有一个住在涅槃寂灭境界中的佛，也没有一个佛往来于涅槃寂灭的境界中。在本来清净自性的真如中，既没有一个所觉的境界，也没有一个能觉的本体。如果执著佛境界的是有是无，也就同执著有一涅槃的可入可出一样，仍然还是法执。因此必须要远离能觉所觉二边，了无所住才是佛法正觉的真实内义。）

“牟尼寂静观，是则远离生；是名为不取，今世后世净。”

（牟尼是佛的名称，也便是寂默的意义。这是说：佛从本性清净寂默中静观万法，得证远离生灭的作用，不取一法，也不舍一法。只得性自如如，这便是远离尘垢，远离缠缚的解脱法门。若能解脱生灭，还归寂灭清净，便无古往今来等法执。由此而解脱十方空间。三世时际的束缚，以证得毕竟寂静了。）

附论（一）

（上述大慧大士的赞佛偈语，最主要的道理，是指出佛已经在无生灭的境界中证得解脱，在自性清净寂灭中得到大智慧。但为了济度世间一切众生，出离苦海，仍然兴起同体的大悲，无缘的大慈之心。但他所悲的是什么呢？是悲众生的愚迷。其实既非实有人和法的可悲，也非绝对的无人和法的不可悲。只是悲其所悲，应无所住而已。故知大乘了义的佛法，以兴起无缘之慈，同体之悲，来济度世间，才是它主要内义的精神了。）

这时，大慧大士说完了赞佛的偈语，便自我介绍说：他名为大慧。现在为了彻底了解大乘佛法的要义，所以提出一百零八个问题，请求佛的解答。佛就答应他随意发问，并且说，理当为他说出如来自觉的境界。

尔时大慧菩萨摩诃萨，承佛所听，顶礼佛足，合掌恭敬，以偈问曰。

云何净其念　云何念增长　云何见痴惑　云何惑增长

何故刹土化　相及诸外道　云何无受次　何故名无受

何故名佛子　解脱至何所　谁缚谁解脱　何等禅境界

云何有三乘　唯愿为解说　缘起何所生　云何作所作

云何俱异说　云何为增长　云何无色定　及与灭正受

云何为想灭　何因从定觉　云何所作生　进去及持身

云何现分别　云何生诸地　破三有者谁　何处身云何

往生何所至　云何最胜子　何因得神通　及自在三昧

云何三昧心　最胜为我说　云何名为藏　云何意及识

云何生与灭　云何见已还　云何为种性　非种及心量

云何建立相　及与非我义　云何无众生　云何世俗说

云何为断见　及常见不生　云何佛外道　其相不相违

云何当来世　种种诸异部　云何空何因　云何刹那坏

云何胎藏生　云何世不动　何因如幻梦　及揵闼婆城

世间热时焰　及与水月光　何因说觉支　及与菩提分

云何国土乱　云何作有见　云何不生灭　世如虚空华

云何觉世间　云何说离字　离妄想者谁　云何虚空譬

如实有几种　几波罗蜜心　何因度诸地　谁至无所受

何等二无我　云何尔焰净　诸智有几种　几戒众生性

谁生诸宝性　摩尼真珠等　谁生诸语言　众生种种性

明处及伎术　谁之所显示　伽陀有几种　长颂及短句

成为有几种　云何名为论　云何生饮食　及生诸爱欲

云何名为王　转轮及小王　云何守护国　诸天有几种

云何名为地　星宿及日月　解脱修行者　是各有几种

弟子有几种　云何阿阇黎　佛复有几种　复有几种生

魔及诸异学　彼各有几种　自性及与心　彼复各几种

云何施设量　唯愿最胜说　云何空风云　云何念聪明

云何为林树　云何为蔓草　云何象马鹿　云何而捕取

云何为卑陋　何因而卑陋　云何六节摄　云何一阐提

男女及不男　斯皆云何生　云何修行退　云何修行生

禅师以何法　建立何等人　众生生诸趣　何相何像类

云何为财富　何因致财富　云何为释种　何因有释种

云何甘蔗种　无上尊愿说　云何长苦仙　彼云何教授

如来云何于　一切时刹现　种种名色类　最胜子围绕

云何不食肉　云何制断肉　食肉诸种类　何因故食肉

云何日月形　须弥及莲华　师子胜相刹　侧住覆世界

如因陀罗网　或悉诸珍宝　箜篌细腰鼓　状种种诸华

或离日月光　如是等无量　云何为化佛　云何报生佛

云何如如佛　云何智慧佛　云何于欲界　不成等正觉

何故色究竟　离欲得菩提　善逝般涅槃　谁当持正法

天师住久如　正法几时住　悉檀及与见　各复有几种

毗尼比丘分　云何何因缘　彼诸最胜子　缘觉及声闻

何因百变易　云何百无受　云何世俗通　云何出世间

云何为七地　唯愿为演说　僧伽有几种　云何为坏僧

云何医方论　是复何因缘　何故大牟尼　唱说如是言

迦叶拘留孙　拘那含是我　何故说断常　及与我无我

何不一切时　演说真实义　而复为众生　分别说心量

何因男女林　诃梨阿摩勒　鸡罗及铁围　金刚等诸山

无量宝庄严　仙闼婆充满　无上世间解　闻彼所说偈

大乘诸度门　诸佛心第一　善哉善哉问　大慧善谛听

我今当次第　如汝所问说　生及与不生　涅槃空刹那

趣至无自性　佛诸波罗蜜　佛子与声闻　缘觉诸外道

及与无色行　如是种种事　须弥巨海山　洲渚刹土地

星宿及日月　外道天修罗　解脱自在通　力禅三摩提

灭及如意足　觉支及道品　诸禅定无量　诸阴身往来

正受灭尽定　三昧起心说　心意及与识　无我法有五

自性想所想　及与现二见　乘及诸种性　金银摩尼等

一阐提大种　荒乱及一佛　智尔焰得向　众生有无有

象马诸禽兽　云何而捕取　譬因成悉檀　及与作所作

丛林迷惑通　心量不现有　诸地不相至　百变百无受

医方工巧论　伎术诸明处　诸山须弥地　巨海日月量

下中上众生　身各几微尘　一一刹几尘　弓弓数有几

肘步拘楼舍　半由延由延　兔毫窗尘虮　羊毛扩麦尘

钵他几　麦　阿罗　麦几　独笼那佉梨　勒叉及举利

乃至频婆罗　是各有几数　为有几阿瓮　名舍梨沙婆

几舍梨沙婆　名为一赖提　几赖提摩沙　几摩沙陀那

复几陀那罗　为迦梨沙那　几迦梨沙那　为成一波罗

此等积聚相　几波罗弥楼　是等所应请　何须问余事

声闻辟支佛　佛及最胜子　身各有几数　何故不问此

火焰几阿瓮　风阿瓮复几　根根几阿瓮　毛孔眉毛几

护财自在王　转轮圣帝王　云何王守护　云何为解脱

广说及句说　如汝之所问　众生种种欲　种种诸饮食

云何男女林　金刚坚固山　云何如幻梦　野鹿渴爱譬

云何山天仙　揵闼婆庄严　解脱至何所　谁缚谁解脱

云何禅境界　变化及外道　云何无因作　云何有因作

有因无因作　及非有无因　云何现已灭　云何净诸觉

云何诸觉转　及转诸所作　云何断诸想　云何三昧起

破三有者谁　何处为何身　云何无众生　而说有吾我

云何世俗说　唯愿广分别　所问相云何　及所问非我

云何为胎藏　及种种异身　云何断常见　云何心得定

言说及诸智　戒种性佛子　云何成及论　云何师弟子

种种诸众生　斯等复云何　云何为饮食　聪明魔施设

云何树葛藤　最胜子所问　云何种种刹　仙人长苦行

云何为族姓　从何师受学　云何为丑陋　云何人修行

欲界何不觉　阿迦腻吒成　云何俗神通　云何为比丘

云何为化佛　云何为报佛　云何如如佛　平等智慧佛

云何为众僧　佛子如是问　筌篾腰鼓华　刹土离光明

心地者有七　所问皆如实　此及余众多　佛子所应问

一一相相应　远离诸见过　悉檀离言说　我今当显示

次第建立句　佛子善谛听　此上百八句　如诸佛所说

不生句生句，常句无常句，相句无相句。住异句非住异句，刹那句非刹那句。自性句离自性句，空句不空句，断句不断句。边句非边句，中句非中句。常句非常句，缘句非缘句。因句非因句，烦恼句非烦恼句。爱句非爱句，方便句非方便句。巧句非巧句，净句非净句。成句非成句，譬句非譬句。弟子句非弟子句，师句非师句。种性句非种性句，三乘句非三乘句。所有句非所有句，愿句非愿句。三轮句非三轮句，相句非相句。有品句非有品句，俱句非俱句。缘自圣智现法

乐句非现法乐句，刹土句非刹土句。阿嵬句非阿嵬句，水句非水句，弓句非弓句，实句非实句，数句非数句。明句非明句，虚空句非虚空句。云句非云句，工巧伎术明处句非工巧伎术明处句。风句非风句，地句非地句。心句非心句，施设句非施设句。自性句非自性句，阴句非阴句。众生句非众生句，慧句非慧句。涅槃句非涅槃句，尔焰句非尔焰句。外道句非外道句，荒乱句非荒乱句。幻句非幻句，梦句非梦句。焰句非焰句，像句非像句。轮句非轮句，揵闼婆句非揵闼婆句。天句非天句，饮食句非饮食句。淫欲句非淫欲句，见句非见句。波罗蜜句非波罗蜜句，戒句非戒句。日月星宿句非日月星宿句，谛句非谛句。果句非果句，灭起句非灭起句。治句非治句，相句非相句。支句非支句，巧明处句非巧明处句。禅句非禅句，迷句非迷句。现句非现句，护句非护句。族句非族句，仙句非仙句。王句非王句，摄受句非摄受句。宝句非宝句，记句非记句。一阐提句非一阐提句，女男不男句非女男不男句。味句非味句，事句非事句。身句非身句，觉句非觉句。动句非动句，根句非根句。有为句非有为句，无为句非无为句。因果句非因果句，色究竟句非色究竟句。节句非节句，丛树葛藤句非丛树葛藤句，杂句非杂句，说句非说句。毗尼句非毗尼句，比丘句非比丘句。处句非处句，字句非字句。大慧，是百八句，先佛所说。汝及诸菩萨摩诃萨应当修学。

大慧大士所提出问题里的问题

于是，大慧就问：

“云何净其念？云何念增长？”（如何才能清净心中的妄念？为什么心中的妄念增长不休呢？）

“云何见痴惑？云何惑增长？”（为什么知见会落于痴惑之中？何以见痴惑会更加增长不已呢？）

“何故刹土化？”（为什么世间有这许多的国土，化生生化不已？究竟它是怎样生起的呢？）

“相及诸外道？”（而在这些国土上有各种不同的外道，他们的情形又是怎样的呢？）

“云何无受次？何故名无受？”（如何才能到达无觉无受的寂灭境界呢？如何才名为无觉受呢？）

“何故名佛子？”（怎样才可以称为佛子呢？）

“解脱至何所？”（解脱了后又到哪里去呢？）

“谁缚谁解脱？”（究竟迷时被缠缚的是谁？而悟后能解脱的又是谁呢？）

“何等禅境界？”（哪些是禅定的境界呢？）

“云何有三乘？唯愿为解说。”（在佛法中，为什么有声闻、缘觉、菩萨等三乘的不同呢？）

“缘起何所生？”（产生万法的因与缘，究竟从哪里来的呢？）

“云何作所作？”（什么才是产生作用的因，和作用所产生的果呢？）

“云何俱异说？云何为增长？”（为什么世间会有许多同异的理论，它是如何产生，形成变化的呢？）

“云何无色定？及与灭正受？云何为想灭？何因从定觉？”（如何才是“无色定”的境界？如何才是“灭尽定”的境界？如何才是“无想定”的境界？何以在定中能够自觉出定的境界，这些都是什么原因呢？）

“云何所作生？”（何以一切所作所为，能够形成因果的作用呢？）

“进去及持身？”（怎样会入胎而形成此身的存在呢？）

“云何现分别？”（何以会有现识而起分别妄想，与万物形形色色的作用呢？）

“云何生诸地？”（何以佛法中会有大小乘各种地位差别的建立呢？）

“破三有者谁？”（能破三界[4]的生死，也就是脱离“欲”、“色”、“无色”三界的是谁呢？）

“何处身云何？”（如何会有六道[5]中各类身命的轮转不已呢？）

“往生何所至？”（往生究竟要生到哪里去呢？）

“云何最胜子？”（如何才算是诸佛中最殊胜的法子呢？）

“何因得神通？及自在三昧？”（如何才能够得到神通？如何才能够得到自在的三昧[6]呢？）

“云何三昧心？最胜为我说。”（怎样才是三昧正受的心境呢？）

“云何名为藏？云何意及识？”（何以名为藏识即阿赖耶识[7]？什么是意与识的分别呢？）

“云何生与灭？”（如何是生灭的现象呢？）

“云何见已还？”（怎样是已见到“不还果”的境界呢？）

“云何为种性？”（何以众生会有许多不同的种性呢？）

“非种及心量？”（为什么有非佛的种性，他们的心量又是如何的呢？）

“云何建立相？及与非我义？”（为什么要建立一切的法相呢？为什么又要高标一切法相无我呢？）

“云何无众生？”（何以说本无众生可度呢？）

“云何世俗说？”（哪些佛法是随世俗的说法呢？）

“云何为断见？及常见不生？”（如何才能不生断灭的见解？如何才能不生常住的见解呢？）

“云何佛外道？其相不相违？”（什么是佛和外道的不同之点呢？什么又是他们互相可以沟通之处呢？）

“云何当来世，种种诸异部？”（为什么佛法流变到后世而有各种不同的派别产生呢？）

“云何空何因？”（怎样才算是空？空的境界又是什么呢？）

“云何刹那坏？”（为什么念念之间，每一刹那都在坏灭呢？）

“云何胎藏生？”（何以众生界的生命，有的因胎藏而生呢？）

“云何世不动？”（何以说过去、现在、未来的三世本来就未尝变动的呢？）

“何因如幻梦？及揵闼婆城？世间热时焰？及与水月光？”

（为什么世界一切万法，都如梦如幻？犹如海市蜃楼？或如火光焰影？或如水中明月呢？）

“何因说觉支？及与菩提分？”（为什么有七觉支[8]？为什么又有三十七菩提道品[9]呢？）

“云何国土乱？”（何以国际间有战争和内乱的发生呢？）

“云何作有见？”（何以大家认为万象是实有其物的呢？）

“云何不生灭？”（为什么自性是不生不灭的呢？）

“世如虚空华？”（为什么世间一切犹如虚空中的幻华呢？）

“云何觉世间？”（如何才能不离世间而内证自觉呢？）

“云何说离字？”（为什么说第一义谛不是文字言语所能表达的呢？）

“离妄想者谁？云何虚空譬？”（能远离妄想的是谁？何以佛说法常用虚空作譬喻呢？）

“如实有几种？”（真如[10]究竟有几种呢？）

“几波罗蜜心？”（波罗蜜即度到彼岸的心法究竟共有几种呢？）

“何因度诸地？谁至无所受？”（如何才能超过菩萨的各地[11]境界？能到无所觉受境界的又是谁呢？）

“何等二无我？”（为什么有人无我和法无我的二无我呢？）

“云何尔焰净？”（怎样才能使我执和法执的焰影熄灭呢？）

“诸智有几种？”（智慧的境界究竟有几种呢？）

“几戒众生性？”（众生的性戒有几种呢？）

“谁生诸宝性？摩尼真珠等？”（世间一切的珍珠宝物等，它们之所以宝贵，究竟是谁的赐予呢？）

“谁生诸语言？众生种种性？”（世间的一切言语和芸芸众生的不同，究竟是谁的杰作呢？）

“明处及伎术，谁之所显示？”（世间的五明——内明、因明、声明、医方明、工巧明以及一切百工技艺，究竟又是谁发明创立的？）

“伽陀有几种？长颂及短句。”（偈语讽颂共有几种格式？怎样才叫长颂和短句呢？）

“成为有几种？云何名为论？”（世间成为有系统的学问有多少种？怎样才叫做是论藏呢？）

“云何生饮食？及生诸爱欲？”（为什么世间有各种的饮食？为什么世间会有许多的爱欲呢？）

“云何名为王？转轮及小王？”（什么叫做国王？而转轮王和小王的分别又是怎样的呢？）

“云何守护国？诸天有几种？”（何以国土之间，有许多人和神的守护？三界天人又共有几种呢？）

“云何名为地？星宿及日月？”（怎样才构成大地？日月和星宿等，又是如何存在的呢？）

“解脱修行者，是各有几种？”（修行解脱道的人，共有多少种呢？）

“弟子有几种？云何阿阇黎？”（佛弟子共分为几种？怎样才称为佛法中的教授师呢？）

“佛复有几种？复有几种生？”（佛，究竟有多少种？众生又有多少种呢？）

“魔及诸异学，彼各有几种？”（魔和一切外道，他们各有多少种呢？）

“自性及与心，彼复各几种？”（自性与心，究竟各有多少种呢？）

“云何施设量？唯愿最胜说。”（请告诉我，何以会有假设的说法呢？）

“云何空风云？”（何以虚空中会有风云的发生呢？）

“云何念聪明？”（何以世人会有天赋的聪明呢？）

“云何为林树？”（何以世间会有森林丛树的密布呢？）

“云何为蔓草？”（何以世间会有蔓草的滋生呢？）

“云何象马鹿？云何而捕取？”（何以世间会有象、马、鹿等动物？为什么有人要去捕捉它们呢？）

“云何为卑陋？何因而卑陋？”（什么才是卑贱和丑陋？为什么会有卑贱和丑陋呢？）

“云何六节摄？”（何以一年之中，用六个节期来统摄时间？“过去印度的风俗，以两月为一节，一年分为六节。”）

“云何一阐提？”（何以世界上会有绝无善根的众生呢？）

“男女及不男，斯皆云何生？”（男人和女人，以及不男不女的阴阳人，他们是怎样生出来的呢？）

“云何修行退？云何修行生？”（怎样修行的人，中途会生退心？什么是修行人进步的情形呢？）

“禅师以何法？建立何等人？”（教授禅观的大师们，他们教的是哪几种方法？而且应该教哪些人去修持禅观呢？）

“众生生诸趣，何相何像类？”（一切众生，往生各道，是什么形相？究竟有多少种类呢？）

“云何为财富？何因致财富？”（如何是真有财富，用什么方法才会获得财富呢？）

“云何为释种？何因有释种？云何甘蔗种？无上尊愿说。”

（如何才是释迦的种族？如何才会有释迦种族的形成？又如何才是释迦甘蔗种族的系统呢？）

“云何长苦仙？彼云何教授？”（何以会有长修苦行的仙人们？他们所教授修持的，是用哪些方法呢？）

“如来云何于，一切时刹现，种种名色类，最胜子围绕？”

（何以说：诸佛菩萨，常在一切时中，常在一切刹土上，以各种不同种类的名相和色身，显化度人。为何有无量数的人间天上的最胜佛子们，时常围绕着佛呢？）

“云何不食肉？云何制断肉？食肉诸种类，何因故食肉？”

（何以佛戒人食肉？佛用什么制度来戒除肉食？那些食肉的众生们，为了什么要肉食呢？）

“云何日月形，须弥及莲华，师子胜相刹，侧住覆世界。”

“如因陀罗网，或悉诸珍宝，筌篾细腰鼓，状种种诸华。

或离日月光，如是等无量。”

（为什么佛说：法界中有无数的刹土，有无数的须弥山[12]，又名妙高山？而有的世界，形如莲花？为什么最好的世界，又名为“师子相刹”？而且各种世界，犹如器皿一样，有覆有仰，有侧有横的呢？为什么无尽虚空中的无量世界，犹如帝释天的宝网，重重无尽。有的形如珍宝，有的形如箜篌和细腰鼓等等光彩夺人，不一而足，但为什么另有一些世界，却没有像我们一样有日月的光明呢？这究竟是什么原因呢？）

“云何为化佛？云何报生佛？云何如如佛？云何智慧佛？”

（什么是佛的化身、报身、法身和智慧身呢？）

“云何于欲界，不成等正觉？何故色究竟，离欲得菩提？”

（为什么佛说：卢舍那报身佛，在欲界中，不能成无上正觉？而于色究竟界中，才能证得菩提正觉的呢？）

“善逝般涅槃，谁当持正法？天师住久如？正法几时住？”

（当佛入于涅槃以后，谁在此世间主持正法呢？究竟佛在世多久呢？佛的正法，又能住世多久呢？）

“悉檀及与见，各复有几种？”（悉檀[13]和解脱的知见，都各有几种呢？）

“毗尼比丘分，云何何因缘？”（佛由什么因缘，要制定出家比丘们的毗尼“戒律”呢？）

“彼诸最胜子，缘觉及声闻，何因百变易，云何百无受？”

（这些佛法中的最胜佛子们：例如声闻[14]与缘觉[15]等，为什么有的会受因缘支配或变易生死？究竟怎样才能达到无所挂碍的极端寂灭的境界呢？）

“云何世俗通？云何出世间？”（如何是世俗的神通？如何是出世间的神通呢？）

“云何为七地？唯愿为演说。”（什么是大乘菩萨七地的心量呢？）

“僧伽有几种？云何为坏僧？”（僧众共有几种？怎样才算是破坏和合僧的徒众呢？）

“云何医方论，是复何因缘？”（什么是佛的医方论？由于什么原因，佛要发明这些医方？）

“何故大牟尼，唱说如是言，迦叶拘留孙，拘那含是我？”

（为什么我们伟大的佛要说：过去历劫中的迦叶佛、拘留孙佛，以及拘那含佛[16]等，都是我的化身呢？）

“何故说断常，及与我无我？”（为什么佛要说明世间的断见和常见，以及我和无我的涵义呢？）

“何不一切时，演说真实义。而复为众生，分别说心量？”

（为什么佛不在任何时地，只说一种佛法的真义？而却为一切众生们，分别介绍各种心量不同的法门呢？）

“何因男女林？诃梨阿摩勒？”（何以世间会有男女等众生？又有诃梨阿摩勒[17]等果木呢？）

“鸡罗及铁围，金刚等诸山，无量宝庄严，仙闼婆充满？”（为什么这个世间的边缘，会有鸡罗、铁围、金刚等山围绕？而且这些山中，都充满了无量的珠宝，都住着许多会幻化的神仙们呢？）

附论（二）

（以上所述，如果严格分类，并不止一百零八个问题，若把它归纳成一百零八个问题，也无不可。本经所说，只以一百零八问为范围，也是笼统概括来说的。法门无量，开始于一，满数为十。十进多数，统于一百，所以论藏中有《百法明门论》之作。无量法门，不离八变。总括它的数、理和现象而言，便名八识。此所以本经只用“一百零八”以统率无量问题。吾国显教法门，所用的念佛珠子，通常都用一百零八颗为标准，可能就是因本经的一百零八句而来，以后便成为惯例。至于后世密宗所用的数珠，统统采用满数，如一百一十，一百二十不等，则含有圆满的意义。）

大慧菩萨随意而问，漫无次序地说了这许多问题，释迦牟尼佛也就归纳的用偈语来说明如下：

“无上世间解，闻彼所说偈。”（这两句应该是结集经文的人所加进去的话。因为佛具一切智，彻底了解万法的本源，所以又别称他为无上世间的解脱者和解惑者。）

“大乘诸度门，诸佛心第一。”（这两句，才是佛所说本经的真义，他说大乘的一切法门，是以诸佛的心地法门为第一。）

“善哉善哉问，大慧善谛听。我今当次第，如汝所问说。”

（这四句，文从字顺，大意已如原文。下面都是佛回答的话。）

“生及与不生，涅槃空刹那，趣至无自性。”

（生灭和不生不灭，涅槃寂灭和刹那虚空等等的说法，无非都是使你内证自觉，进入一切诸法空无自性的境地。）

“佛诸波罗蜜，佛子与声闻。缘觉诸外道，及与无色行，如是种种事。”

（佛法有六度[18]等的法门，佛的弟子们，有声闻、缘觉等种类。还有些外道学者，以及进入“无色定”的修行者。诸如此类等等事情，其中的问题还多得很呢！）

“须弥巨海山，洲渚刹土地。星宿及日月，外道天修罗。”

（其他还有须弥山和四大海水，以及世界的洲渚和土地，天上的星宿和日月，外道们和天人们与阿修罗即天魔等等，也都是问题啊！）

“解脱自在通，力禅三摩提。灭及如意足，觉支及道品。”

“诸禅定无量，诸阴身往来。正受灭尽定，三昧起心说。”

（佛法的解脱，自在和神通，以及佛的十力[19]和禅定三昧正受等的境界，生灭灭尽和佛的四如意足[20]、七觉支和三十七道品，一切禅定的各种无量境界，和中阴身的往来生死，正受中的灭尽定，和住三昧定中的起心说法等等，这也都是问题啊！）

“心意及与识，无我法有五。自性想所想，及与现二见。

乘及诸种性，金银摩尼等。一阐提大种，荒乱及一佛。

智尔焰得向，众生有无有。”

（心意识、二无我、五法、三自性，以及能妄想的，所妄想的，能见和所见的。佛法各乘的种性，犹如金银和珠宝的性别。断无善根的一阐提种性，以及荒乱众生和一乘佛道，智慧和妄想的趣向，众生的有无等等，这也都是问题啊！）

“象马诸禽兽，云何而捕取。譬因成悉檀，及与作所作。

丛林迷惑通，心量不现有。诸地不相至，百变百无受。

医方工巧论，伎术诸明处。诸山须弥地，巨海日月量。

下中上众生，身各几微尘。”

（有什么理由可以捕捉象马和禽兽？用因明的论辩方法，如何才能和佛法相应？因果的根据是什么？大众所迷惑不解的神通道理，以及自心现量的不可捉摸，和菩萨十地之间的互相关系，乃至凡百变化而都归于无相无受的奥义，医方和工巧等等的理论，伎术和因明声明等的方法和道理，甚至一切山和须弥山的情形，大海洋和日月的大

小，下中上各等的众生们，一身具有多少的物质微尘等等，这也都是问题啊！）

“一一刹几尘，弓弓数有几。肘步拘楼舍，半由延由延。”

（每一刹土究竟有多少物质微尘的数量？一弓有多少长？一肘和一步有多少的拘楼舍，半由延和一由延中间有多少的距离？——大千世界为一刹土，二尺为一肘，四肘为一弓。五百弓为一拘楼舍，十拘楼舍为一由延，由延又译为由旬。这也都是问题啊！）

“兔毫窗尘虮，羊毛麸麦尘。钵他几麸麦，阿罗麸麦几。

独笼那佉梨，勒叉及举利，乃至频婆罗，是各有几数。

为有几何瓮，名舍梨沙婆。几舍梨沙婆，名为一赖提。

几赖提摩沙，几摩沙陀那，复几陀那罗，为迦梨沙那。

几迦梨沙那，为成一婆罗。此等积聚相，几波罗弥楼。

是等所应请，何须问余事。”

（由微尘以至于大小度量衡等，这些也都是问题啊！——古注：古印度以七微尘成一窗尘，七窗尘成一兔毛端尘，七兔毛端尘成一羊毛端尘，七羊毛端尘成一牛毛端尘，七牛毛端尘成一虮，七虮成一虱，七虱成一芥子，七芥子成一大麦，麸就是大麦的别称。半斗名钵他，一斗名阿罗，一斛名独笼，十斛名那佉梨，十万名勒叉，一亿名举利，一兆名频婆罗，一尘名阿瓮，一芥子名舍梨沙婆，一草子名一赖提，一豆名摩沙，一铢名陀那，一两名迦梨沙那，一斤名波罗。波

罗弥楼就是须弥山，等于说须弥山共有几斤？这些也都是问题，如果都想一一明了，哪还有工夫更问余事呢？）

“声闻辟支佛，佛及最胜子。身各有几数，何故不问此。”

（声闻和缘觉乘的独觉佛们，以及佛的大弟子们，究竟有多少人？他们一身又有多少微尘？你为什么不问这些呢？）

“火焰几阿嵬，风阿嵬复几。根根几阿嵬，毛孔眉毛几。”

（一朵火焰有多少微尘？一阵风有多少微尘的数量？每一根毛有多少微尘？以及毛孔和眉毛，究竟又有多少微尘？这些也都是问题啊！你为什么不问呢？）

“护财自在王，转轮圣帝王。云何王守护，云何为解脱。”

（怎样才能成为一个保护人民身体财产的最好的帝王？怎样才是一个治理盛世的转轮圣王。何以世间须要王者来守护？怎样才是解脱的法门？这些也都是问题，你当然都须要一一了解。）

“广说及句说，如汝之所问。众生种种欲，种种诸饮食。”

（你何以不问言语文字广义和狭义的理论根据是什么？包括你现在所问的种种问题。为什么各种众生会有男女饮食的欲望呢？你问这些问题，当然都须要一一了解。）

“云何男女林，金刚坚固山，云何如幻梦，野鹿渴爱譬。

云何山天仙，犍闼婆庄严。”

（为什么世间会有男男女女如森林般地繁殖？为什么世界的边缘，有如金刚般坚固的高山？为什么世间一切都如梦似幻地不实在，但众生们却如渴鹿般地贪爱不舍呢？何以金刚山等的上面，会有天仙们居住，他们的天地，又如何能像海市蜃楼般的庄严美丽呢？这些也当然都是问题啊！）

“解脱至何所，谁缚谁解脱。云何禅境界，变化及外道。”

（佛法所说的解脱，究竟是解脱到哪里去呢？而且是谁缚住你？又是谁去解脱呢？怎样才是禅定的境界？神通变化与外道的方法和内容，又是怎样的呢？你对于这些问题，当然也都须要一一了解。）

“云何无因作，云何有因作。有因无因作，及非有无因。”

（什么是一切都从无因而生的理论根据？什么是一切都从有因而生的理论根据？什么是有因与无因的统一和矛盾？以及什么是有因无因都不合理。这些问题，当然也都须要一一了解。）

“云何现已灭，云何净诸觉。云何诸觉转，及转诸所作。”

（如何是现有还灭？怎样才能净除一切妄念妄觉？为什么一切妄念妄觉流转不已？以及如何才能净化一切的有为有作的妄想？这些问题，当然更需要一一了解。）

“云何断诸想，云何三昧起，破三有者谁，何处为何身。”

（如何能断除一切妄想？三昧的定境是如何而起的？能脱离欲界、色界、无色界的又是谁呢？脱离了三界的束缚后，他的法身又存在于什么地方呢？这些问题，当然也都须要一一了解。）

“云何无众生，而说有吾我，云何世俗说，唯愿广分别。

所问相云何，及所问非我。云何为胎藏，及种种异身。”

（为什么一方面认为法界本无众生，而另一方面又说众生都是有个我相呢？如何才是针对世俗所说的法？这些必须详细地广作分别。尤其是当前发问的“我”是如何的？以及“无我”之相又是如何的？何以会形成胎藏的生命？何以有种种不同众生身相的存在？这些问题，当然也都须要一一了解。）

“云何断常见，云何心得定。言说及诸智，戒种性佛子。”

（如何是断见和常见？怎样才能使心得到定力？如何是言语文字与正智的差别？如何是佛所说的戒性和佛子们种性的差别？这些问题，当然也都须要一一了解。）

“云何成及论，云何师弟子。种种诸众生，斯等复云何。”

（如何是成为正见的理论？师与弟子之间的关系是如何的？一切众生种种的差别，又是如何的？对于这些问题，当然也都须要一一了解。）

“云何为饮食，聪明魔施设。云何树葛藤，最胜子所问。”

（众生们为什么被饮食所拘束，赖以活命？如何是人们的聪明和魔境界变相的差别？何以世间会有树林和葛藤的盘根错节？这些都是佛菩萨的最胜弟子们所要问的，当然也都须要一一了解。）

“云何种种刹，仙人长苦行。云何为族姓，从何师受学。”

（何以法界之中会形成种种刹土？为什么许多仙人们要长修苦行？世界人类为什么有不同族姓的特征，这些特征的师承又是如何的呢？对于这些问题，当然也都须要一一了解。）

“云何为丑陋，云何人修行。欲界何不觉，阿迦腻吒成。”

（为什么世上有相貌丑陋，为人所轻视的人？为什么有的人要修行？为什么在欲界中不能证得菩提正觉，而要升华到色究竟界中才能成为正等正觉呢？这些问题，当然也都须要一一了解。）

“云何俗神通，云何为比丘。云何为化佛，云何为报佛。

云何如如佛，平等智慧佛。云何为众僧，佛子如是问。

箜篌腰鼓华，刹土离光明。”

（什么是世间的神通？怎样才是真正的比丘？如何是化身佛和报身佛，以及如如不动的法身佛和平等智慧佛呢？怎样才称之为僧众？这些都是佛子们应当要问的问题。还有各种众生的国土世界的形状，何以会有许多的不同，为什么有的如箜篌，有的如细腰鼓？同时有的刹土，为什么没有光明呢？对于这些问题，当然都须要一一了解。）

“心地者有七，所问皆如宝。此及余众多，佛子所应问。

一一相相应，远离诸见过。悉檀离言说，我今当显示。

次第建立句，佛子善谛听。此上百八句，如诸佛所说。”

（心王所统的八识作用，大致分为七种，就是眼、耳、鼻、舌、身、意和末那〔俱生我执的意根〕七种识的作用。这许多问题，实在

也是人们心里所要了解的，而且也是大家所要问的，就是其他的佛弟子们，也应当要问的。不过，万法由心而生，一切唯识所造，这许多问题，一一都与“心”相关，只要了彻此心，就会远离各种外道及见解上的过错。至于第一义的境界，不是世俗言语所能描述的，我现在将要显示第一义给你，使你了解各种问题的连锁关系和它的中心根据，希望你留意谛听。

以下佛便接着提出许多问题，而且每提一个问题，自己就随着推翻它，表示所提问题本身的能够发问的这个功能，它就是最大的问题，一切总要归之于心。而且在方法上，既要能产生问题，又要能解破问题，如书空画影，不可以执而不化。）

“不生句生句，常句无常句，相句无相句。住异句非住异句，刹那句非刹那句，自性句离自性句。空句不空句，断句不断句。边句非边句，中句非中句。常句非常句，缘句非缘句。因句非因句，烦恼句非烦恼句。爱句非爱句，方便句非方便句。巧句非巧句，净句非净句。成句非成句，譬句非譬句。弟子句非弟子句，师句非师句。种性句非种性句，三乘句非三乘句。所有句非所有句，愿句非愿句。三轮句非三轮句，相句非相句。有品句非有品句，俱句非俱句。缘自圣智现法乐句非现法乐句，刹土句非刹土句，阿鋡句非阿鋡句。水句非水句，弓句非弓句。实句非实句，数句非数句。明句非明句，虚空句非虚空句。云句非云句，工巧伎术明处句非工巧伎术明处句。风句非风句，地句非地句。心句非心句，施设句非施设句。自性句非自性句，阴句非阴句。众生句非众生句，慧句非慧句。涅槃句非涅槃句，尔焰句非尔焰句。外道句非外道句，荒乱句非荒乱句。幻句非幻句，梦句非梦句。焰句非焰句，像句非像句。轮句非轮句，犍闼婆句非犍闼婆句。天句非天句，饮食句非饮食句。淫欲句非淫欲句，见句非见句。

波罗蜜句非波罗蜜句，戒句非戒句。日月星宿句非日月星宿句，谛句非谛句。果句非果句，灭起句非灭起句。治句非治句，相句非相句。支句非支句，巧明处句非巧明处句。禅句非禅句，迷句非迷句。现句非现句，护句非护句。族句非族句，仙句非仙句。王句非王句，摄受句非摄受句。宝句非宝句，记句非记句。一阐提句非一阐提句，女男不男句非女男不男句。味句非味句，事句非事句。身句非身句，觉句非觉句。动句非动句，根句非根句。有为句非有为句，无为句非无为句。因果句非因果句，色究竟句非色究竟句。节句非节句，丛树葛藤句非丛树葛藤句，杂句非杂句，说句非说句。毗尼句非毗尼句，比丘句非比丘句。处句非处句，字句非字句。大慧，是百八句，先佛所说。汝及诸菩萨摩诃萨。应当修学。”

（原文如上，不再加译述。）

尔时大慧菩萨摩诃萨复白佛言：“世尊！诸识有几种生、住、灭。”佛告大慧：“诸识有二种生、住、灭，非思量所知。”诸识有二种生，谓流注生及相生。有二种住，谓流注住及相住。有二种灭，谓流注灭及相灭。

什么是识

这时大慧大士再问佛说：“所有的识有几种‘生’（生起）、‘住’（存在）、‘灭’（消逝）的作用呢？”佛说：“所有的识有两种‘生’、‘住’、‘灭’的作用，都不是思量推测所能够明了的。什么是所有识的两种‘生’呢？就是所谓流注生及相生。如川流不息地生生不已，名为流注生。因此而发生所有相续不断现象，名为相生。什么是识的两种‘住’呢？就是所谓流注住及相住。如瀑

布流注般地宛然相续，才有一切现象界的存在。什么是识的两种‘灭’呢？就是所谓流注灭及相灭，即是相续存在的力量同时不断地消逝，和现象的消灭。”

附论（三）

（佛法所谓的识，相同于一般所说的精神。但依唯识的精义而言，通常所谓精神，还是唯识的变相作用，所以不能完全依普通知识称它为精神。佛说三界唯心，万法唯识，乃是指宇宙万有的全体大机大用，只是识的变化。以上答大慧大士的问题，是说明宇宙万有识变的过程，不外生起、存在和消逝的三大阶段。而这识变的三大过程，归纳起来，又只如川流不息地相续与相互依存的力量，却由它发生现象［相、用］的两种作用。但是一般人，都只能在理论上去推测，去了解它，却不能亲身体验它的究竟。）

大慧！诸识有三种相，谓转相、业相、真相。大慧！略说有三种识，广说有八相。何等为三？谓真识、现识、及分别事识。大慧！譬如明镜，持诸色像，现识处现，亦复如是。

识的现象

佛又说：“一切识有三种现象：一是转相，乃是辗转变化的现象，称之谓“转识”。二是业相，乃是业力[21]的现象，称之谓“业识”。三是真相，乃是圣智的现象，称之谓“正智”，或名“真相”。又说：“如果广泛的说有八个识。简略来说，只有三种识：一是真识，乃是真相之识，称之谓“真识”（又名为如来藏识）。二是

现识，乃是对境所显的现量识，称之谓“现识”。三是分别事识，乃是能分别一切事物的分别识，称之为“分别事识”。如何才能明了现识所显示的现量境的作用呢？举譬喻来说：犹如明镜照物，能够摄照任何现象，相来不拒，相去不留。现识的作用也同这个情形一样。

附论（四）

（人们要了解唯识，首先就要认清什么是识；要想认清什么是识，第一步就先要知道现量境中的现识。所以佛先举出现识，再用明镜照物来做譬喻。至于引用譬喻，本来是因明的一种方法，但是因明和逻辑（Logic）的论理，它的法则有时也有所穷，并不见得完全可以表达真义。从古至今，人类的语言文字，并不足以完全表达心中的意思。所以还需要动作和表情，以及符号和譬喻等等的帮助，才能够收到理解的效果。但是这个方法也有偏差，就是容易使人把指月的指头当作月亮来看。所以先要注意譬喻这件事只是譬喻，它并不就是所喻的本身。人们面对世间一切事物，最先的接触——不是第一观念——还没有意识分别的生起，这个时候，就是现识的现量境的作用。不过现识和分别意识的交变过程，其间是不容毫发的。刹那之间，立刻就会生起意识分别的作用，所以不能把握现量境，也就无法认清现识的面目。如果能认清了现识的作用，就可体验到所说的唯心唯识的究竟道理了。有人把直觉当作现识，那是不对的。直觉只是意识的率尔而起的分别心，不是现识的现量境，因为有了直觉，便非现量境了。）

大慧！现识及分别事识，此二坏不坏，相展转因。大慧！不思议熏，及不思议变，是现识因。大慧！取种种尘，及无始妄想熏，是分别事识因。

现识与分别事识的互相因果关系

佛又说：“现识与分别事识，这两种作用，会不会冲突呢？从表面看来，好像这个现行识的现量境完了，才生起分别事识。其实，它两个是互相辗转发生作用，互为因果的。当接触外界的现象时，接受不可思议的熏染，和产生不可思议的变化，这就是现识的因。吸收内外种种的六根六尘现象，和受无始以来习惯性的妄想熏染，就形成分别事识的因。”

大慧！若覆彼真识，种种不实诸虚妄灭，则一切根识灭，是名相灭。

大慧！相续灭者，相续所因灭，则相续灭；所从灭及所缘灭，则相续灭。大慧！所以者何？是其所依故。依者，谓无始妄想熏；缘者，谓自心见等识境妄想。大慧！譬如泥团、微尘，非异非不异；金庄、严具，亦复如是。大慧。若泥团、微尘异者，非彼所成，而实彼成。是故不异。若不异者，则泥团、微尘，应无分别。如是、大慧！转识、藏识、真相若异者，藏识非因；若不异者，转识灭，藏识亦应灭；而自真相实不灭。是故，大慧！非自真相识灭，但业相灭。若自真相识灭者，藏识则灭。大慧！藏识灭者，不异外道断见论议。

如何恢复真识

佛又说：“如果要恢复本来真识的自相（如来藏识的真相），只要先消除能接受习气熏染的虚妄分别事识的作用，那一切身心的根识自然消除，这样就是灭了识相。”

附论（五）

（故知要不着相，首先就须消灭分别事识的作用，也就是说：首先须灭掉思维分别的意识，这正是其他经典所谓的“空此一念”的道理。但勿误解没有了分别意识，就等于木石的无知，须知分别意识，只是由真识转相的第八阿赖耶识中间的一种作用。分别意识灭了，才能见得到如来藏包含宇宙万有之机的真面目。下文就是佛对“识灭”作进一步的指示。）

佛又说：“只要把生起相续作用的生因消灭了就可以啦。因为把所以生起相续作用的‘因’灭了，自‘因’相继而生的‘缘’也就自然消灭，那么，相续的作用也自然无法存在。这里所说的相续的因和缘又是什么呢？所谓‘因’者，乃是基于现量而显的现识转相作用，它依于无始以来的妄想熏染习气而生。所谓缘呢？就是依他而起，从心识中，引起见分分别的境界。譬如泥团和微尘，泥团不一定就算是微尘，微尘累积才构成了泥团。如果说它是两物，但泥团其实就是微尘累积而成。如果说它是一物，但它们却是两个形体。所以泥团与微尘本质上虽然相同，现象上却有差别。又譬如金子做成了任何器皿，器皿的作用性质不同，而并不失去金子原来的性能。由这个譬喻，你可以了解现识所起的现量境，一转而引起分别事识等的作用，都是如来藏识（阿赖耶识）真相转变的转识所形成的。如果如来藏识和转识等的形成作用，根本是两回事，那么，就不应该认为如来藏识就是转识等的因子。如果认为不是相异的，那么转识等所形成作用的现象灭了时，如来藏识也就跟着灭了。事实上，转识之间，有变化坏灭的迹象，但如来藏识的自相，却是不灭的。要知道所谓诸识灭者，不是如来藏识的自相消灭了，只是转识业相的流注现象灭了。如果如来藏识

自相也会灭的话，那么如来藏也便是有生灭的了。果真是如此，那就等于外道们的断见理论了。”

附论（六）

（上述佛所讲的唯识法相的话，是说明凡夫众生心识的现状，都是从如来藏识的业力流注为因。由无始时来的我执和法尘的遍计所执，和现行的业力互相辗转熏习，生起人我的八种心识现象的作用，所以名为八识。如果能够灭掉一切诸识的妄缘熏习，不起遍计所执和依他而起的作用，就能顿断业识妄想之流，转识成智，得到真如性净的如来境界。但灭除业识之流，并非如世间的断灭见解，灭了就是什么都没有了。灭是灭了一切业识之流的流注相，转了幻有妄想种子的熏习，而圆成净智的光明。所谓无生与不生也就是这个道理。过去未来现在三世时间所具的种性，和无边虚空的种性，都如换旧更新，由此转了污染熏习的业力而成为净智，阿赖耶识转为真如，乃是即此用，离此用。离此用，即此用。但依体而立义，便说为毕竟空，因为真如自相，的确已经空了一切业识流注之相。唯依用而立义，便说为胜义有，因为真如的体相本身不生不灭，常乐我净的。奈何学者都由这个道理而兴起理念上的争端，实在是没有圆融贯通吾佛一大藏教全体的宗旨。如果真能证到“善能分别一切法，于第一义而不动”的境界，自当释疑息诤了。）

大慧！彼诸外道作如是论，谓：摄受境界灭，识流注亦灭；若识流注灭者，无始流注应断。大慧！外道说流注生因，非眼识色明集会而生；更有异因。大慧！彼因者，说言若胜妙，若士夫，若自在，若时，若微尘。

其他学派与宗教理论的批判

佛说：“一般外道们的理论，认为只要远离外境，不去吸收外在的境界，那业识相续流注的力量就自消灭了。如果说：业识相续流注真能消灭的话，那无始以来的诸识种性也应当是断灭的，那就不能说如来藏的真识自相却能含藏过去现在未来三世的种子了。他们说：识的相续流注业力，并非从因缘而生；例如眼识也不是从色、相、空、明等等因缘会聚所生，实在是另有一物主宰的。或说是另有其他原因，如因神的主宰，或自在天主，或是宿命，或是玄妙，乃至于说是时间或数理，以及说它是物质等的能力所生。”

复次，大慧！有七种性自性，所谓集性自性、性自性、相性自性、大种性自性、因性自性、缘性自性、成性自性。复次，大慧！有七种第一义，所谓心境界、慧境界、智境界、见境界、超二见境界、超子地境界、如来自到境界。大慧！此是过去、未来、现在诸如来应供等正觉、性自性第一义心。以性自性第一义心，成就如来世间、出世间、出世间上上法。圣慧眼，入自共相建立，如所建立，不与外道论恶见共。大慧！云何外道论恶见共？所谓自境界妄想见，不觉识自心所现，分齐不通。大慧！愚痴凡夫性，无性自性第一义，作二见论。

佛说：“再加分析，便有七种自性：（1）集性自性：自心能收集一切善恶业力的性能；（2）性自性：自性本智的性能；（3）相性自性：了解内外一切现象的性能；（4）大种性自性：地、水、火、风四大种和万物性空缘起的性能；（5）因性自性：推理形而上的理念性能；（6）缘性自性：觉知已离有无空幻的性能；（7）成性自性：自觉圆满的性能；其次，又有七种第一义：（1）心境界；（2）慧境

界；（3）智境界；（4）见境界；（5）超二见境界；（6）超佛子地境界；（7）如来自到境界。这都是过去、未来、现在诸佛内证自性正觉，依性所说自性的第一义心的境界。以这自性正觉第一义心，成就如来在世间、出世间最上乘的法门。这都是诸佛在正觉自性中的慧眼，透入自性和众生的共相所建立的义理，不和一般外道们的邪见理论相同。何以不相同呢？他们都从自我心理的体验境界上，由妄想推理产生见解，不能反观自己觉知和认识的真实与否，便确定为如此如彼，却不知一切世间或出世间的事物，都是自心妄想分齐（分析或归纳）所显现的差别境象。一般无智愚痴的凡夫们，没有实际体证形而下方有事物之性，都是无自性的。因此，更不能证入自性形而上的第一义，所以也就见有见无，形成相对的矛盾理论了。”

附论（七）

（七种自性，都是普通凡夫状态，由于知觉或感官所产生，以此推论心理与物理的作用。其实，这种感官和知觉，也都是人人心识所具备的性能，都依如来藏识（阿赖耶识）而存在。一旦转识成智，就变为七种第一义心，都依持于真如而起用的。如经云：“一切圣贤，皆以无为法而有差别。”倘若固执名相，又落在遍计所执的妄想之中了。）

复次，大慧！妄想三有苦灭：无知、爱、业、缘灭。自心所现，幻境随见，今当说。大慧。若有沙门、婆罗门，欲令无种、有种因果现，及事时住。缘阴界入生住，或言生已灭。大慧！彼若相续、若事、若生、若有、若涅槃、若道、若业、若果、若谛，破坏断灭论。所以者何？以此现前不可得，及见始非分故。大慧！譬如破瓶，不作

瓶事；亦如焦种，不作芽事。如是，大慧！若阴界入性，已灭、今灭、当灭，自心妄想见；无因故，彼无次第生。大慧！若复说无种、有种、识三缘合生者，龟应生毛，沙应出油，汝宗则坏，违决定义。有种无种说，有如是过，所作事业，悉空无义。大慧！彼诸外道说有三缘合生者，所作方便因果自相，过去未来现在；有种无种相，从本已来成事相，承觉想地转，自见过习气，作如是说。如是，大慧！愚痴凡夫，恶见所噬，邪曲、迷醉、无智，妄称一切智说。

一般哲学宗教思想的偏差

佛又告大慧大士说：“如果能够灭了无知、业、爱的因（妄心）和所缘（内外境界），就可以灭掉妄想所生三有（欲界、色界、无色界）的苦受之果。同时也就可以见到意识所生的内外一切现象，都是自心现识所显的幻境。此理今当重说。例如有些出世的学者和婆罗门[22]等的理论说：无始以来，万物从无中生有，有无本身互为因果。甚至有的还说虚无中另有一物（如灵魂或造物主等），和时间、运数等缘会聚集而生人我的身心。方生方死、方死方生，生就是灭的开始等等理论。他们不明了真如自性是随缘常住不变的，所以对于宇宙精神的延续，和事物生元的存在功能，以及涅槃自性，本自寂灭的圆满，与乎形而上的道和业力的依存，乃至因果的真义，和道果的真谛等等，都被他们说成虚无缥缈，成为破坏性的断灭论据。只认为从无生有，有了还无。这是什么原因呢？因为他们现在既无法证实生命原来的根源，同时也无从见到根本的缘故。这些理论和见解，都如破漏的瓶子，实在不能再装东西。又等于烧焦了的种子，永远也不会发芽再生了。大慧啊！要知道。如果身心所依的自性，一成过去，就算已经灭了，那么，过去的已过去，和现在又有什么相关呢？而且现在是

现在，现在又怎样和过去连接呢？未来的，既然是未来，又如何衔接现在和过去呢？在这中间，所谓时间三世，又从哪里连续得起来，怎么建立它的次序呢？这些都是从个人心理上主观妄想的成见所生，没有根本真实的原因可以依据。又如果说无中可以生有，那虚无和实质，两种是绝对的矛盾，何以又能配合心理意识的作用？倘使这样三缘和合，可以生出万物，那么，心理意识幻想沙子产油，沙子就能够产油吗？心识幻想龟壳生毛，龟壳就会生毛的吗？由这个辨证，可知这些理论和宗旨，都不能成立，都不是绝对肯定性的真理，而且是自相矛盾的。所以说他们这些理论，都是错误的见解，那么，他们的所作所为，也都是毫无意义了。他们之所以说‘有’、‘无’、‘识’等三缘和合，便生出万有，那是因为他们只见到世间现实事物中的因果定律，从过去的事实已成了虚无，以现在的存在，推测未来的无相，因此认为其中的法则，是有无相生，互为因果的。其实，都是根据心理的直觉作用，妄心观察所得，都由无始以来的习气熏习而生的成见，所以才有这种见解。大慧啊！可是愚痴的凡夫们，被自心恶见淹没，被邪说所迷醉，却妄称自己已经得到大智慧的成就呢！”

大慧！若复诸余沙门、婆罗门，见离自性。浮云、火轮、犍闼婆城、无生。幻焰、水月及梦，内外心现。妄想无始虚伪，不离自心。妄想因缘灭尽，离妄想、说所说、观所观、受用，建立身之藏识，于识境界，摄受及摄受者不相应。无所有境界，离生住灭。自心起，随入分别。大慧！彼菩萨不久当得生死涅槃平等、大悲巧方便、无开发方便。大慧！彼于一切众生界，皆悉如幻，不勤因缘，远离内外境界，心外无所见，次第随入无相处。次第随入从地至地三昧境界，解三界如幻。分别观察，当得如幻三昧，度自心现，无所有。得住般若波罗蜜，舍离彼生所作方便。金刚喻三摩提，随入如来身，随入如如

化，神通自在，慈悲方便，具足庄严。等入一切佛刹，外道入处。离心意、意识，是菩萨渐次转身，得如来身。

离心意识、证取心物同体的如来实相

佛说：“再说，有些求出世的学者和婆罗门等，见到一切事物，本来都没有单独存在的自性，都是暂时偶然的幻有现象。世间的事物，虽然有景象而实际上都是虚无，正如浮云的聚散，如点火旋转而成轮，如海市蜃楼的变幻，如阳光里的幻焰，如水中的明月，如梦里的空花，这一切的一切，无非是自心内外的妄想所现。它自从无始以来，便自虚幻地存在，但又都离不了真如自性心体功能的全体大用所生。如果把妄想的因缘灭尽了，远离妄想，远离能所等说，离能观和所观的作用，就可以明了身心（和一切相依为命的物质形器世间）等等，都是藏识（阿赖耶）功能所显现的境界。此外并无一个另有包藏万有之机的主宰存在，世界上也没有一个实际可以被主宰的东西。所有事物的过程，虽有生起、存在、消灭的情形，但都只是现象的作用，在真如自性的根本上，就本来无生，所以也无所谓有灭，一切都是自心所现。如果能够如此思维观察求证，就能够了解自心所生的依他起，和遍计所执等分别心理现状的作用了。大慧啊！如果能够这样，他必然会到达生死和涅槃平等不二的境界，善于巧妙地运用大悲心的方便，没有求功用之心而自然会达到功用的效果。他会证到一切众生世界，完全如梦幻似地存在，见到一切缘起本来性空，不会再被内外境界的因缘缠扰，也就证得宇宙万有都是真如一心的性空缘起。由此渐次进入无相境界。由菩萨初地开始，逐步依次上进，最后证得圆满菩萨十地境界的各个三昧。既然证得了三界唯心，诸法如幻，依此修行，也就自然能够善于分别观察，到达如幻三昧的境界，而度到

自心湛然寂静，智慧实相的彼岸，舍离流浪生死海中的苦趣，到达究竟无生的境界。证得坚固不变如金刚似的能断微细无明的正定，得入如来如如不动的千百万亿化身的境界。神通自在，与慈悲方便等，都能够庄严具足，可以自由出入于一切诸佛的刹土，也可以自由出入一切外道的境地。这些都是由于真能舍离心意识的功用，而转身证得菩萨境界的妙有之身，然后终于达到如来果地的妙色身了。”

大慧！是故欲得如来随入身者，当远离阴界入心，因缘所作方便，生住灭妄想虚伪，唯心直进。观察无始虚伪过、妄想习气因三有：思维无所有、佛地无生、到自觉圣趣。自心自在，到无开发行。如随众色摩尼。随入众生微细之心，而以化身随心量度。诸地渐次，相续建立。是故，大慧！自悉檀善，应当修学。

佛说：“如果要证得如来境界的法界一身者，应当放下这个身心所生起的妄心作用，和依他而起的因缘会聚所生的妄心现象。舍离由心所造的——生起、存在、消灭等虚幻的境界。只要彻底了解万法唯心，也就是说要认清宇宙万有，无非是一个真心全体的大用。由此观察心理妄想，无始以来都是虚妄习气的力量，才能解脱三界万有的系缚。由此寂静思维，达用归体，证得万物原是一无所有。如此自能渐次达到佛地寂静圆满、本自无生的圣境，证得自身本具彻底自觉的圣智。不久当得一心自在的能力，自然开发究竟的无功用行，正像如意宝珠之在盘中，随众生业力观察角度的不同，发现各种不同的色相，而宝珠自身，却自依然无相。所以才能顺应众生各种微妙之心，以种种形态的化身，随顺众生心理和心量，使他渐次进入菩萨的各地境界，最后度到寂静的彼岸。所以我说：你们应当修学各自悉檀内明此心本具三昧的善法。”

尔时大慧菩萨复白佛言：世尊！所说心意、意识五法自性相。一切诸佛菩萨所行，自心见等所缘境界，不和合。显示一切说，成真实相，一切佛语心，为楞伽国摩罗耶山海中住处诸大菩萨，说如来所叹海浪藏识境界法身。尔时世尊告大慧菩萨言：“四因缘故，眼识转。何等为四？谓自心现摄受不觉，无始虚伪过色习气，计著识性自性，欲见种种色相，大慧，是名四种因缘。水流处，藏识转识浪生。

心理状态为形成五法的根源

佛说到这里，大慧大士又问：“希望您再说心、意、识的五法——名、相、分别、正智、如如——的自性现状。也就是诸佛和大士们所依此修行的，而使自心不再执著混和于外缘的各种情况，所谓廓然朗照，显示真心自体的圆成实相，切实证到一切佛所说三界唯心的真实境界。这也就是您这次在楞伽国摩罗耶山的海岛中，为同来集会的大士们连声赞叹如来法身、似无边大海的藏识（阿赖耶）和现行的心理状态。”佛说：“眼识所生观看的作用，简说是由四种因缘，才形成眼识随境而转的现象。哪四种因缘呢：（1）自心现识的本能活动，于不知不觉间，具有吸收外境的性能。（2）无始以来，就赋有色相习气所熏习的虚妄作用。（3）心识自性分别的习惯。（4）现行心理，随时随地要见种种色相的缘故。有此四种因缘，就使平静无波似的藏识海中，掀起波涛汹涌的洪流。当此全海既已生波，那平静的如来藏识，也就统统变为洪涛巨浪了。”

附论（八）

（佛在这里只说眼识者。因为这个世界的众生，最重是色相的诱惑，眼为心的枢机，所以只略说眼识，依此就可以类推了。）

大慧！如眼识，一切诸根微尘毛孔俱生。随次境界生，亦复如是。譬如明镜，现众色像。大慧！犹如猛风，吹大海水。外境界风，飘荡心海，识浪不断。因所作相异不异。合业生相，深入计著。不能了知色等自性，故五识身转。大慧！即彼五识身俱，因差别分段相知，当知是意识因。彼身转，彼不作是念，我展转相因。自心现，妄想计著转，而彼各各坏相俱转，分别境界，分段差别，谓彼转。如修行者入禅三昧，微细习气转而不觉知，而作是念，识灭然后入禅正受。实不识灭而入正受，以习气种子不灭，故不灭。以境界转，摄受不具，故灭。

心意识生起作用的境界现象

佛说：“又例如眼识作用发生时，所有眼睛的生理机能，所有神经和细胞，以及所有的毛孔，都同时产生作用。而且眼识一生起了作用，其他心理境界，就会依次跟着引发。至于引发的情形，就像眼眨眉毛动一样，几乎是同时并生的。譬如一个大的明镜照见了外界物象，无论巨细，都能同时照见。犹如猛风吹动了海水，整个的大海，就一变为波浪滔天了。当平静的心识海中，为外界境象之风所吹动时，心中也就顿时生起了万象，由此洪涛巨浪，就汹涌不断了。‘外境界风，飘荡心海，识浪不断。’虽然心理的浪潮，都是由于身心内外的境风所引起的，粗看起来，似乎都是心波动荡的一种心理现象，但细加分析，却各有不同的性质。也就是说：心波同是识浪所生，作用却有不同的区别。而且其中相辅相成，互为因果，配合心量和业

力，以及时间和空间而发生各种不同的现象，愈入愈深，愈缠愈紧，自心偏要执著虚妄的境象，不肯放舍。因为人们不能彻底了知外物的色相，都无自性，所以五识身——眼、耳、鼻、舌、身——就都随着外境色相的作用而转了。大慧啊！所谓意识，也就是和前五识同时俱生，因为它有识别各种事物的作用，就名为意识。它对于前五识，有时或起差别分段的了知作用，有时也可以全体同时了知。

禅定境界中的心识现象

不过五识身和意识，尽管随时在轮转不休，可是都不能自知自身便和意识互为因果的，只是各自在微细生灭的现象中辗转不休，执著各种差别的境界，和分段的现象，觉得它各自在转，都不能到达无分别的境界，各了自境的边际。例如许多有修行功力的人，进入禅定三昧的时候，并不觉知自心无始以来微细熏染的习气还在流转，意谓自己已经灭了诸识的作用，所以现在才得到了禅定境界的正受。其实，他不知道，所谓禅定三昧的正受境界，实在并不是灭了真如自相而入正受。因为无始以来能熏习种子的真如功能是不灭的，所以在禅定三昧之中，真如藏识固自不灭，只是境界转时，诸识没有执著摄取外境的因缘，所以好像觉得是意识等完全灭了似的。”

大慧！如是微细藏识究竟边际，除诸如来及住地菩萨，诸声闻、缘觉、外道修行，所得三昧智慧之力，一切不能测量决了。余地相智慧，巧便分别，决断句义。最胜无边，善根成熟，离自心现妄想虚伪，宴坐山林，下中上修，能见自心妄想流注。无量刹土，诸佛灌顶。得自在力，神通三昧，诸善知识，佛子眷属。彼心意、意识，自心所现自性境界虚妄之想，生死有海，业爱无知，如是等因，悉已超

度。是故，大慧！诸修行者，应当亲近最胜知识。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：

譬如巨海浪　斯由猛风起　洪波鼓冥壑　无有断绝时

藏识海常住　境界风所动　种种诸识浪　腾跃而转生

青赤种种色　珂乳及石蜜　淡味众华果　日月与光明

非异非不异　海水起波浪　七识亦如是　心俱和合生

譬如海水变　种种波浪转　七识亦如是　心俱和合生

谓彼藏识处　种种诸识转　谓以彼意识　思维诸相义

不坏相有八　无相亦无相　譬如海波浪　是则无差别

诸识心如是　异亦不可得　心名采集业　意名广采集

诸识识所识　现等境说五

尔时大慧菩萨以偈问曰：

青赤诸色像　众生发诸识　如浪种种法　云何唯愿说

尔时世尊以偈答曰：

青赤诸杂色　波浪悉无有　采集业说心　开悟诸凡夫

彼业悉无有　自心所摄离　所摄无所摄　与彼波浪同

受用建立身　是众生现识　于彼现诸业　譬如水波浪

尔时大慧菩萨复说偈言：

大海波浪性　鼓跃可分别　藏与业如是　何故不觉知尔时世尊以偈答曰：

凡夫无智慧　藏识如巨海　业相犹波浪　依彼譬类通尔时大慧菩萨复说偈言：

日出光等照　下中上众生　如来照世间　为愚说真实

已分部诸法　何故不说实

尔时世尊以偈答曰：

若说真实者　彼心无真实　譬如海波浪　镜中像及梦

一切俱时现　心境界亦然　境界不具故　次第业转生

识者识所识　意者意谓然　五则以显现　无有定次第

譬如工画师　及与画弟子　布彩图众形　我说亦如是

彩色本无文　非笔亦非素　为悦众生故　绮错绘众像

言说别施行　真实离名字　分别应初业　修行示真实

真实自悟处　觉想所觉离　此为佛子说　愚者广分别

种种皆如幻　虽现无真实　如是种种说　随事别施设

所说非所应　于彼为非说　彼彼诸病人　良医随处方

如来为众生　随心应量说　妄想非境界　声闻亦非分

哀愍者所说　自觉之境界

离心意识的修行重实证

佛说：“这个极其深细的藏识（阿赖耶）的究竟边际，除了已经到达如来果地，以及真实证入菩萨境地的大士们外，其他如声闻、缘觉、外道等修行人，他们所得的三昧智慧之力，决不可能推知它绝对性的义理和境界的。至于已证入菩萨诸地的大士们，有他的善巧智慧和方便法门，能够于先佛的圣教经文中，研究判断它的章句义理，能够信入藏识的境界；但如要切实了然明白它的究竟道理，必须要得最殊胜的、无量无边的善根因缘成熟，能摆脱自己心中现行的虚伪妄想，宴坐在寂静的山林中，由修习下士道（天人乘），渐次进入中士道（声闻和缘觉乘），再进至于上士道（菩萨大乘）逐步依次循序上进，渐渐才能发现自心妄想流注的作用。等到修持的功行圆满，自然会得到无量诸佛来灌顶（性光和智慧的加庇），证得自在之力和神通三昧，与诸大善知识和佛子们把臂同游。然后才能解脱得度，确实远离了心意识，见到自心所现的自性境界，才能度过虚妄习气的生死苦海。大慧啊！所以说：凡是真实修行的人，应当亲近最殊胜难得的善知识。”说到这里，佛就归纳这些道理，作了一篇偈语说：

“譬如巨海浪，斯由猛风起。洪波鼓冥壑，无有断绝时。

藏识海常住，境界风所动。种种诸识浪，腾跃而转生。”

（这是说：譬如一个大海，风平浪静，澄然湛寂，忽然吹来阵阵的烈风，使平静的大海，生起重重无尽的浪波，从此便如万壑怒号，天地晦冥，再没有停息澄清的时候了。如来藏正是如此，它本是澄然湛寂，随缘常住而不变的，因内外境风的吹荡，便使寂然清净的本体，随变为浪潮起伏，跟着生起前面七识的种种作用。由此波浪互相撞击，奔腾澎湃，便转生一切境界，而无有止境了。）

“青赤种种色，珂乳及石蜜。淡味众华果，日月与光明。

非异非不异，海水起波浪。七识亦如是，心俱和合生。”

（这是说：须知世间种种色相，乃至如地下的矿物，林中的植物，与天上的日月光华等等，追溯根源，也都是由如来藏识一体的变相。这些物体和藏识，在本质上并非相异，可是当它们形成为万物之后，却不能说与心识的作用是无异的了。譬如海水既然转变成为波浪，波浪的形式与作用，和整个的海水便不同了；可是波浪的根本，还是由海水所转变而来的。由物的方面来说，万类的分齐差别［分化和归类］也都是从此一体所化生。由心的方面来说，七种识的分别作用，也都是由如来藏识所转生。又因心与物的和合，发生世间种种事情，于是本来澄清的识海，便永无宁日了。按：青赤等种种物色，是指眼根色尘的对象。珂珮是指耳根声尘的对象。乳及石蜜，是指鼻根香尘的对象。淡味众华果，是指舌根味尘的对象。日月与光明，是指身根触尘的对象。）

“譬如海水变，种种波浪转。七识亦如是，心俱和合生。

谓彼藏识处，种种诸识转。谓以彼意识，思维诸相义。

不坏相有八，无相亦无相。”

（这是说：譬如澄清寂静的海水，它一经变动以后，就转变为种种波浪的现象。由心所生七识的作用，也是如此，也都是由如来藏所出发而和合俱生的。也就是说：当七个识生起作用的时候，如来藏识即全海成波；其中最主要的就是第六意识，它会生起思惟的作用，分别各个识的现象和道理。总之识的作用和现象，大体分作八个，但虽然它有八个作用的不同，其实它又是无定相可得的，而且所谓无相，就是相的毕竟空，无相便是无相，并无另外有一个无相之相可得。）

“譬如海波浪，是则无差别。诸识心如是，异亦不可得。”

（这是说：譬如海水，当它起了波浪的作用时，它便全海成波，但现象和作用虽然有了不同，可是它们同为海水，却是本无差别的。当它由波浪还成海水的时候，只是现象和作用的平息，也并无另有一个所归还之处。一切识的作用产生，仍然不离于心。所谓心识，也仅是体用上的不同，根本就没有什么差别可说。）

“心名采集业，意名广采集。诸识识所识，现等境说五。”

（这是说：藏识就是能累积一切业力的根本，意识就是能广为采集业力的先锋。所谓一切唯识的作用，便是指能识别和所识别的分别作用。以名数而言，虽有心、意、意识等等的差别，其实，都是根尘相对，一念妄心之所起。当它对内外境界起作用的时候，便形成了前五识，而前五识的对境未生分别之初，也就是识的现量境了。）

这时，大慧大士又以偈问道：

“青赤诸色像，众生发诸识。如浪种种法，云何唯愿说。”

（这是说：世间一切呈现的色相，乃至如青赤等等的光色，使众生们发生眼的识别作用，为什么却说它像波浪和海水一样，只是一体的变相，完全根据如来藏而来的呢？还希望您为我们解说其中的道理。）

佛也就以偈回答说：

“青赤诸杂色，波浪悉无有。采集业说心，开悟诸凡夫。”

（这是说：青赤等等的光色，也只是如来藏识变化而生的暂有现象而已，它们的根本，原来是空无所有的，就如大海的平静无波一样，只因自心执著成相，采集累积，便成为业力的依存作用了。所以佛说一切无非是自心之所生，用这譬喻使凡夫们开悟其中的真谛。）

“彼业悉无有，自心所摄离。所摄无所摄，与彼波浪同。”

（这是说：因心而有业，但业力的自性本空，如果自心摆脱了能摄取和所摄取的作用，那便同大海中的波浪一样，就会返本还原，自己归还于清净寂灭的大海水了。）

“受用建立身，是众生现识。于彼现诸业，譬如水波浪。”

（这是说：众生们只于世间光色等等各种现象之中，互相资生受用，所以就形成身心性命的存在，这便是现识的境界。它在其中显现一切业力的因果，互相辗转循环，便如波浪的重重叠叠，层出不穷了。）

这时，大慧又以偈语问道：

“大海波浪性，鼓跃可分别。藏与业如是，何故不觉知。”

（这是说：佛以大海和波浪的现象和关系，用作识海心波的譬喻；但是波浪与海水，是有它的活动现象，因此可以用知识来分别的，业力和藏识的关系，如果也是这个道理，为什么人们却感觉不到呢？）

佛又以偈回答说：

“凡夫无智慧，藏识如巨海。业相犹波浪，依彼譬类通。”

（这是说：因为凡夫们的智慧低劣，他们不能了解藏识是像澄清湛寂的海水。业力的现象，像大海中所起的波浪一样，所以只能用譬喻来做说明，使他们依此类通，反求诸己，便可以豁然而悟了。）

这时，大慧又以偈语问道：

“日出光等照，下中上众生。如来照世间，为愚说真实。

已分部诸法，何故不说实。”

（这是说：日出东方，光明便普照世间，无论上中下的众生们，都蒙受阳光的普照。大智慧如佛者，正像日光普照世间，是为一般愚痴凡夫们，演说真实之法，然而我佛既已为众生演说各种各类的法门，何以却不说心的真实体相呢？）

佛又以偈语回答说：

“若说真实者，彼心无真实。譬如海波浪，镜中像及梦。

一切俱时现，心境界亦然。境界不具故，次第业转生。”

（这是说：如果要说心的真实体相，此心就根本没有世人所想象那样有一真实的东西存在。真实这个名词，也只是世俗知识上的一个观念，因此不可循名执相，妄求真实。譬如海水生起波浪，它就一时俱生，并非前后次第的出现。又如镜中照见形象，梦中显出各种境界，都是一时之间，同时俱现的。心的境界作用，也是如此，不过有时候它却有次第因缘的作用，互相依存，辗转生起业力的因果关系。）

“识者识所识，意者意谓然。五则以显现，无有定次第。”

（这是说：所谓识的意义，就是指此有分别了知的作用。最明显的，便是心理意识有分别然与不然的鉴别作用。前五识如：眼、耳、鼻、舌、身，它们有显现境界的现量功能，而且并不循一定的次第发生，当它在某处应用时，便显现出它的现量作用了。）

“譬如工画师，及与画弟子。布彩图众形，我说亦如是。

彩色本无文，非笔亦非素。为悦众生故，绮错绘众像。”

（这是说：意识对于前五识，正如画师教导学画的弟子们，指挥他们如何去着色，如何去描画。至于内外的各种境界，犹如画画的彩色。境界本自无心，正像彩色的本身，本来就没有文采。当它由人们的心意画成一张图画的时候，这张图画的本身，既非是笔，也不是无形象的白纸，只是综合各种线条与色彩，便构成为一幅图画了。如果仔细分析它的各个部门，也就根本没有东西。我说心意识等作用，也是如此，其实，都无真实的自性存在。）

“言说别施行，真实离名字。分别应初业，修行示真实。

真实自悟处，觉想所觉离，此为佛子说。”

（这是说：为了言语文字表达它的功用，所以使用各种理论和譬喻来分别解说。至于心的真实体相，它根本是超越文字言说的一种境界。我之所以仔细地分析，只是为了初机认清心识的业力作用。如果要真正了知心的真实境界，只有修行求证，才能切实证得。因为心的真实体相，唯有自悟自证，把能觉想的和所觉想的作用，一齐抛却，才能了知它的真实面目。）

“愚者广分别，种种皆如幻。虽现无真实，如是种种说。

随事别施设，所说非所应，于彼为非说。”

（这是说：为了使无智的愚夫们容易了解，才广为分别，说出其中的道理。事实上，这种论辩，皆如梦幻，也无真实的意义，所有种种的解说，无非是因时、因地、因人，随事而说法，便建立各别的法相。如不能对机说法，你所说的与他所需要的并不相合，那在一般人们看来，就认为你在胡说乱道了。）

“彼彼诸病人，良医随处方。如来为众生，随心应量说。”

（这是说：佛所说的法，譬如良医的因病施药，都是随着众生心量的不同，而说不同的法，使他们随机悟入。）

“妄想非境界，声闻亦非分。哀愍者所说，自觉之境界。”

（这是说：凡夫们用妄想心来推测佛所说的心识体相，当然不能了解它的境界。即使声闻等人，以他们的智慧来体认，也不见心的本际。大慈大悲的佛陀所说的自心境界，唯有真正自觉内证的人，才能了知它的实际。）

复次，大慧！若菩萨摩诃萨，欲知自心现量，摄受及摄受者妄想境界，当离群聚、习俗、睡眠。初中后夜，常自觉悟修行方便，当离恶见经论、言说，及诸声闻、缘觉乘相，当通达自心现妄想之相。

复次，大慧！菩萨摩诃萨，建立智慧相住已，于上圣智三相，当勤修学。何等为圣智三相当勤修学？所谓无所有相、一切诸佛自愿处相、自觉圣智究竟之相。修行得此已，能舍跛驴心智慧相，得最胜子第八之地，则于彼上三相修生。大慧！无所有相者，谓声闻、缘觉，及外道相，彼修习生。大慧！自愿处相者，谓诸先佛自愿处修生。大慧！自觉圣智究竟相者，一切法相无所计著，得如幻三昧身，诸佛地处进趣行生。大慧！是名圣智三相。若成就此圣智三相者，能到自觉圣智究竟境界。是故，大慧！圣智三相，当勤修学。

如何才能觉悟自心

佛说：“再说，如果大乘菩萨们，要知能摄取的自心现量，和所摄取的妄想境界，便应离群索居，不为习俗所拘，而且断除睡眠，从朝至暮，自夜达旦，修习自觉自悟的方便法门；同时也应远离外道的经论言说，以及舍弃声闻、缘觉二乘的学理和境界，一心勤求通达自心现识所生的妄想情状。”

成佛次第之道

“再说，大慧啊！大乘菩萨们，既然建立了住持智慧德相的心愿，对于上乘经的圣智三相，应当精勤修学，什么是须要勤学的圣智三相呢？那就是：无所有相，一切诸佛自愿处相，自觉圣智究竟之

相。如果能够修行得此三相，便不至于蹭蹬修途，被懈怠自误，故自懒散犹如跛驴之心，乃至以得少为足，便自以为已得智慧德相的错误了。要知佛法中最胜弟子的菩萨第八地，就是由修此三相而出生的。（1）所谓无所有相：那就是说乐于修习声闻、缘觉以及外道的境界，才得生起。（2）所谓自愿处相：那就是说过去诸佛们，都从菩提大悲心流露，自发的大愿力所生。（3）所谓自觉圣智究竟相：那就是说对于一切法相，都无所执著，自得如幻三昧之身，遵循一切诸佛修行所趣的诸地次第而行。这便名为圣智三相，是能到达自觉圣智究竟境界之路，所以有志于大乘的菩萨们，当勤加修学。”

附论（九）

（所谓圣智三相，就是由小乘到大乘，自出离世间到不出世间不入世间的佛法的历程。初得无所有相，是证空果，但这是偏空，不是圆满解脱知见，必须“智”“悲”双运，方能进入真空妙有的境界，所以再进修一切诸佛自愿处相，才是大慈悲力，完成福德的准绳。但空有妙圆，智悲双运，虽然有解脱知见而福德智慧尚未圆满，所以最终要以修习自觉圣智究竟之相，才得证入佛地。可是如不能先证无所有相，即不知依空起用，便不能完成自觉圣智究竟之相。如只知沉空住寂，偏而不圆，便成为小乘的果位。悲愿无穷，缘生不舍，又是菩萨修途的自障。所以最终必要统摄于自觉圣智究竟之相，才得证于圆满而不偏的佛果。一切佛法，毕竟只是一乘，偏空或著有，都不是修习佛法的正途，唯有完成圣智三相，才是佛法真实的归趋。禅宗的三关之说，也须参考这节经文。）

尔时大慧菩萨摩诃萨，知大菩萨众心之所念，名圣智事，分别自性经，承一切佛威神之力而白佛言：“世尊！唯愿为说圣智事，分别自性经，百八句分别所依，如来、应供等正觉，依此分别说菩萨摩诃萨，入自相、共相妄想自性。以分别说妄想自性故，则能善知周遍，观察人法无我，净除妄想，照明诸地，超越一切声闻缘觉，及诸外道诸禅定乐。观察如来不可思议所行境界，毕定舍离五法、自性。诸佛如来法身智慧，善自庄严，起幻境界，升一切佛刹兜率天宫，乃至色究竟天宫，逮得如来常住法身。

佛告大慧：有一种外道，作无所有妄想计著，觉知因尽，兔无角想。如兔无角，一切法亦复如是。大慧！复有余外道，见种、求那、极微、陀罗骠、形处、横法，各各差别，见已计著。无兔角横法，作牛有角想。大慧！彼堕二见，不解心量，自心境界。妄想增长，身受用建立妄想根量。大慧！一切法性，亦复如是。离有无不应作想。大慧！若复离有无而作兔无角想，是名邪想。彼因待观，故兔无角，不应作想。乃至微尘分别事性，悉不可得。大慧！圣境界离，不应作牛有角想。

尔时大慧菩萨摩诃萨白佛言：世尊！得无妄想者，见不生相已。随比思量，观察不生妄想，言无耶。佛告大慧：非观察不生妄想言无。所以者何？妄想者，因彼生故。依彼角生妄想，以依角生妄想，是故言依因故。离异不异，故非观察不生妄想言无角。大慧！若复妄想异角者，则不因角生。若不异者，则因彼故。乃至微尘分析推求，悉不可得。不异角故，彼亦非性。二俱无性者，何法何故而言无耶。大慧！若无故无角，观有故言兔无角者，不应作想。大慧！不正因故，而说有无，二俱不成。

大慧！复有余外道，见计著色空事、形处、横法，不能善知虚空分齐。言色离虚空，起分齐见妄想。大慧！虚空是色，随入色种。大慧！色是虚空、持、所持处所建立。性色空事，分别当知。大慧。四大种生时，自相各别，亦不住虚空，非彼无虚空。如是，大慧！观牛有角，故兔无角。大慧！又牛角者，析为微尘。又分别微尘，刹那不住。彼何所观故而言无耶？若言观余物者，彼法亦然。尔时世尊告大慧菩萨摩诃萨言：当离兔角、牛角、虚空、形色、异见妄想。汝等诸菩萨摩诃萨，当思维自心现妄想，随入为一切刹土最胜子，以自心现方便而教授之。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

色等及心无　色等长养心　身受用安立

识藏现众生　心意及与识　自性法有五

无我二种净　广说者所说　长短有无等

展转互相生　以无故成有　以有故成无

微尘分别事　不起色妄想　心量安立处

恶见所不乐　觉想非境界　声闻亦复然

救世之所说　自觉之境界

这时，大慧大士又问道：“希望能够说出关于圣智境界中所起分别自性的事相，以及百零八个问题的基本根据。”并且说：“依此说出分别的作用，可以使大乘菩萨们证入自相共相的妄想自性。如果了解分别妄想的自性，那就能够善于周遍观察到人无我和法无我，‘净除妄想，照明诸地，超越一切声闻、缘觉，及诸外道诸禅定乐，观察如来不可思议所行境界，毕定舍离五法自性。诸佛如来法身智慧，善

自庄严。起幻境界，升一切佛刹兜率天宫，乃至色究竟天宫，逮得如来常住法身。’”（经文语意已很明白，故不再译。）

心物有无二见之辨

佛说：“有一种外道，认为一无所有，便是道的根本，他们执著这种邪见而不肯放弃。他们认为一切诸法，都随因而尽，自体本来是无体的。但他们在这里产生错觉，认为如兔子一样，它本来就是没有角的。所以一切法的根本，也是一无所有，没有就是没有。（这种看法是属于执空的一类，以为无便是究竟。）还有其他的一种外道，他见到地、水、火、风四大种彼此互相依附为物，物体的微质都从物理的变化而来。而且各种元素的差别，都有形象和数量可推，因此他们执著主观的成见，认为兔子无角，是因为兔的种子本来无角，牛的种子有角，所以牛便有角。（这种看法是属于执有的一类，以为有便是真谛。）大慧啊！他们都是堕在或‘有’或‘无’的二边相对的见解里，不能彻底了解心的识量和自心的境界。自心境界的妄想因此增长不已，而且身心也就建立在这种妄想的基础上领受色身感官的错觉，更复发展为无量无尽思想，却不能反求自心这个思想分别的体相是什么？须知宇宙一切诸法的自性，都由唯心所起，性自离于有无。倘能离有离无，就可不再起任何着相的妄想。如果离了有无而再作兔无角等的推想，这便名为邪见。为什么呢？因为有之与无，都从唯心识量的分别相对观察所得。兔子虽然无角，却不能以此一例，便概括一切法的根本，乃是一无所有的啊！而且基于自心的观察作用，用自心的这个有分别的识量，而说其他的根本一概都是没有自性，所以说不应当作此想法。再说执有的一面呢？须知任何毫末些微的物质微尘，如果加以彻底地分析研究，它们都是无自性可得，哪里是有的呢！大慧

啊！凡内悟自觉证入圣智的境界，是离于一切分别，是离有离无的，因此就不应当再因为牛的有角一例，便断然概括一切种子都是本来有物的啊！”

这时，大慧又问：“那也可以说，已经做到无妄想的人，他虽见到了没有妄想的境界，但随着外物，只作比较的思量观察，而自己本身仍然自无妄想，因此便能说一切本来是没有的吗？”佛说：“并非如你所说，在观察外物之中，而自心仍然不生妄想，因此便可以说是无的。为什么呢？因为思想的本身，是依他而起的，由于牛和兔的有角和无角，才生有无角的妄想，所以说妄想是依他起性。那么他既然用依他而起的妄想，来分别求证这问题的究竟，那他所用以求证的根据，已经犯了用彼因去求此果的错误了。此中论据的根本，自身已有同异，如何可以作为推理的标准呢？所以说，并非从观察比较外物，便能妄想不生，便可说是本来一无所有的。大慧啊！如果思想分别，另有实体的话，那就不必因兔角牛角等，才生起有角无角之想。如果思想分别，也同于兔牛的角一样，是另有一可分别的存在，那么，何以分析微尘，或是推求妄想，都同样的毕竟一无所有呢？既然妄想和兔牛的角一样，经分析推求后，都是一无所有的，可见它们都是无自性的。心物二者，既然都无自性，那么又根据什么去说明这个‘无’呢？如果因兔无角而说兔本是无角的，可是见到牛的有角，又说兔的种子是无角的，这就是很不合理的论据，智者就不应当作这种不合理的思辨。因为这两者的因，既然并不相同，而要据此来说有说无，便都没有理论的根据。所以这两种论证，都是不能成立的。”

虚空与形色的分析

“大慧啊！还有其他一类外道们的见解，他们只知执著物理的色相和虚空，以及其间的一切现象和法则，却不能分析归纳，了知虚空分别等差的道理，便把色相和虚空，分离为绝对不同的两物；把虚空当作无，把色相认作实有，因此产生分别等差的妄想见解。大慧啊！须知虚空，也就是一种色相，它是渗入于一切色相之中。而且色相即是虚空，只是能持性和所持性的差别，但只有现象和名相的不同而已。（换言之：虚空是能持色相的一种性能，色相只是虚空中所呈现的现象罢了。）色相自性本来是空，空中具有现象，所以你就应当善自分别色相与虚空的究竟事理。当四大种生起形成的时候，四大种的各自本相，都自有它的差别。它们的自性虽然是超虚空而存在的，不住于虚空本位，但四大种中，并非无虚空。因为它们产生作用时，必须以虚空为依据。你如果了解这个道理，同样的，便了解观牛有角，便说是有，观兔无角，便说是无，这理论的似是而非了。再说：如果把牛角加以分析，变成微尘，再又分析微尘，分之再分，刹那不停，试问他又根据什么而说有一个‘无’呢？由此法则，再来观察其余的东西，也是如此。大慧啊！所以你们应当远离如上面所列举的，以兔无角来执著于无，以牛有角来执著于有等观念；乃至还要舍离虚空和形色等等同异的一切妄想；只应反求自心，静虑思维，便自能看出种种妄想。以此顺随众生，入于一切刹土，才是最殊胜的妙法。以诸法唯自心所现的方便法门，去教授一切初学的众生和佛子们。”这时，佛就归纳这些道理，作了一篇偈语说：

“色等及心无。色等长养心。身受用安立。识藏现众生。”

（这是说：形形色色的色相，以及分别色相的心理妄想，它们都是无自性的。但凡夫众生们，却依色相等等形色的关系，而滋长增强妄心的作用，因此色身也在其中产生感觉和领受，由此安身立命而形

成了众生界的形形色色。其实，心、物、众生三者，都是由于如来藏识的种子所显现的啊！）

心物一元说

“心意及与识。自性法有五。无我二种净。广说者所说。”

（这是说：如来为了使众生解悟，所以一再解释心意等八识，和五法、三自性及人和法的两种无我的境界。）

“长短有无等。展转互相生。以无故成有。以有故成无。

微尘分别事。不起色妄想。心量安立处。恶见所不乐。”

（这是说：宇宙间的形形色色，是互相对立，互为变化的。所以长短相形，有无相生。它们都是互为因果，递相嬗变，生生不已。物质微尘的生灭法则，就是如此。所以智者于色空二者之间，便不妄认色尘是实有的。须知心物众生，原来都为唯心现量所起，由此建立世界的形形色色。但这个道理，却不是无智邪见的人所能了解，所以他们也就不能净除心中的妄想恶念了。）

“觉想非境界。声闻亦复然。救世之所说。自觉之境界。”

（这是说：须知此理的真意，绝不是从觉受与思想上可以体证得到的。即使达到声闻道果的境界，也不能了解它的究竟。大慈大悲的救世佛陀一再地叮咛我们，如要证得此中真际，乃是自觉的境界，便必须在心中去自证自觉。）

尔时大慧菩萨，为净除自心现流故，复请如来，白佛言。世尊。云何净除一切众生自心现流。为顿为渐耶。佛告大慧。渐净非顿。如庵罗果，渐熟非顿。如来净除一切众生自心现流，亦复如是。渐净非顿。譬如陶家造作诸器，渐成非顿。如来净除一切众生自心现流，亦复如是。渐净非顿。譬如大地渐生万物，非顿生也。如来净除一切众生自心现流，亦复如是。渐净非顿。譬如人学音乐书画种种伎术，渐成非顿。如来净除一切众生自心现流，亦复如是。渐净非顿。

譬如明镜，顿现一切无相色像。如来净除一切众生自心现流，亦复如是。顿现无相，无有所有清净境界。如日月轮，顿照显示，一切色像。如来为离自心现习气过患众生，亦复如是。顿为显示不思议智最胜境界。譬如藏识，顿分别知自心现，及身安立受用境界。彼诸依佛，亦复如是。顿熟众生所处境界。以修行者，安处于彼色究竟天。譬如法佛，所作依佛，光明照耀。自觉圣趣，亦复如是。彼于法相有性无性恶见妄想，照令除灭。

大慧。法依佛，说一切法。入自相共相自心现习气因。相续妄想自性计著因。种种不实如幻。种种计著，不可得。

复次大慧。计著缘起自性，生妄想自性相。大慧。如工幻师，依草木瓦石作种种幻。起一切众生若干形色。起种种妄想。彼诸妄想，亦无真实。如是大慧。依缘起自性，起妄想自性。种种妄想心。种种相行事妄想相，计著习气妄想。是为妄想自性相生。大慧。是名依佛说法。大慧。法佛者，离心自性相。自觉圣所缘境界，建立施作。大慧。化佛者，说施戒忍精进禅定，及心智慧。离阴界入解脱识相分别。观察建立。超外道见。无色见。

大慧。又法佛者，离攀缘，攀缘离。一切所作根量相灭非诸凡夫声闻缘觉外道，计著我相所著境界。自觉圣究竟差别相建立。是故大慧。自觉圣究竟差别相，当勤修学。自心现见应当除灭。

顿渐法门的指示

这时，大慧大士又问：“怎样才能够净除一切众生自心分别妄想的流注？此中究竟是顿然而住的顿法呢？还是渐修而成的渐法呢？”佛说：“如要净除自心分别妄想的流注，那是渐修而净的，并非是顿然而住的；譬如果木，是渐熟而成，并非顿然而长的。譬如制造陶器，是渐渐造成，并非顿然而成的。又譬如大地生长万物，都是渐渐而生，并非顿然而生的。又譬如人们学习音乐、书、画等种种技术，是渐渐学成，并非顿然而得的。”

“可是又不尽然如此；譬如明镜，顿时显现一切有无的色像；如来净除一切众生自心分别妄想的流注，也是同样情形，要顿时呈显无所有的无相清净境界。又譬如日月一样，顿时照见一切色像，如来为众生净除自心流注的习气过患，也是同样情形，要顿时呈显不可思议智的最胜境界。又譬如藏识，顿时可以分别而了解自心的现识，以及安立色身的受用境界。譬如一切依报的佛身，也是同样情形，顿时可以成熟一切众生所处的境界，将修行的人安然静处于他的色究竟天中。又譬如法身所生的正报的佛身，光明照耀，顿时可以产生无量的化身；而已证入自觉圣趣的人，也是同样情形，他能够顿时照见法相，净除执有执无等等邪见妄想。”

法报化佛的三身内义

“大慧啊！法身和报身佛，乃说明一切法的自相和共相，都因自心流注的习气所生起。人们由于不能了解自性，便执著相续的妄想而轮转不已。其实，一切法的自相和共相，都是不实如幻，所有的执著根本都是了不可得的。”

“再说：因为众生们执著缘起自性，不知其自性本空，却以它为实，所以便生起妄想的自性现象。譬如善用魔术的幻师们，借草木瓦石等物，变出种种的幻像，便构成一切众生界种种的形色。人们见到这些幻像，便生起种种妄想，其实，这些种种妄想虚构的境界，根本就了无真实的。众生妄想，也是如此，因为自己不了解依他缘起自性，便于其中认为妄想有自性作用，由此而形成种种妄心，生起种种行为的形相和妄想的现象，由此执著，便形成了妄想的习气，这便是妄想熏习的自性现状。大慧啊！这就是报身佛所说的依报所生的法相之法。至于法身佛呢？那便是由于远离妄心自性和一切法相，而自觉内证圣智所处的境界。那么化身佛呢？那便是说：布施、持戒、忍辱、精进、禅定以及内证自心的般若智慧，远离五阴、十八界、十二入的缠缚，解脱诸识行相，却于其中随顺众生根机，而建立诸法，使离一切苦，而得究竟乐，这是超越于一切外道邪说和二乘偏见的。”

“大慧啊！再说佛的法身境界，它是远离一切攀缘不息的妄想心的。既离了妄心的攀缘，那么一切有为的根尘识量和法相，便都自然寂灭。这却非一切凡夫和声闻、缘觉所知的境界，更非外道们执著我相所能知的境界。这是由内证自觉圣境的究竟差别现象所建立的。所以你们对自觉圣智究竟差别相，应当勤加修学，而对于自心流注的分别妄想，却应当加以除灭。”

复次大慧。有二种声闻乘通分别相。谓得自觉圣差别相。及性妄想自性计著相。云何得自觉圣差别相声闻。谓无常，苦，空，无我，

境界，真谛。离欲寂灭，息阴界入自共相。外不坏相如实知。心得寂止。心寂止已。禅定解脱，三昧道果，正受解脱。不离习气，不思议变易死。得自觉圣乐住声闻。是名得自觉圣差别相声闻。大慧。得自觉圣差别乐住菩萨摩诃萨，非灭门乐正受乐。顾悯众生及本愿，不作证。大慧。是名声闻得自觉圣差别相乐。菩萨摩诃萨，于彼得自觉圣差别相乐，不应修学。

大慧，云何性妄想自性计著相声闻。所谓大种青黄赤白，坚湿暖动，非作生自相共相。先胜善说。见已，于彼起自性妄想。菩萨摩诃萨，于彼应知应舍。随入法无我相，灭人无我相见。渐次诸地，相续建立。是名诸声闻性妄想自性计著相。

两种声闻的境界

佛说：“大慧啊！所谓声闻乘，他们有共通的两种差别之道，就是‘得自觉圣差别相，及性妄想自性计著相’。如何是得自觉圣差别相声闻呢？就是指能够明见无常、苦、空、无我的境界，得真谛之道，住于离欲寂灭之境，且息灭阴界入的自相和共相。对于外物内心，坏与不坏之相，都如实了知，而且自心却常得寂止。因自心常得寂止，于是禅定解脱的三昧道果，便都得到正受而解脱了。但是他们仍然未离无始的习气，仍然未脱不可思议熏习的变易生死，这种达到自觉圣乐住的声闻，便名为‘自觉圣差别相’声闻。至于得到自觉圣差别乐住的大乘菩萨，他们并不愿住于寂灭门中，而贪著三昧正受之乐。只为顾悯一切众生，而生本愿之力，虽然知寂灭而不证涅槃，所以大乘菩萨对此不应修学。”

“如何是性妄想自性计著相声闻呢？那便是对于物理的四大种性，坚（地）、湿（水）、暖（火）、动（风）、青、黄、赤、白，等等，认为虽无造物者为之主宰，但是确有生生不已的作用存在。从自相和共相来斟酌推理，都是如此。而且先辈学者所说，也是如此。他们仅只见及此理，就对它生起一种有自性的妄想。所以大乘菩萨们，对于他们这些见解，便应知所取舍，应当随顺教导，令其入于法无我的境界后，再舍却人无我的境界，人法两见消灭后，再渐次进入菩萨等各地境界。”

尔时大慧菩萨摩诃萨白佛言。世尊。世尊所说常，不思议，自觉圣趣境界，及第一义境界。世尊。非诸外道所说常不思议因缘耶。佛告大慧。非诸外道因缘，得常不思议。所以者何。诸外道常不思议，不因自相成。若常不思议不因自相成者。何因显现常不思议。复次大慧。不思议若因自相成者。彼则应常。由作者因相故，常不思议不成。大慧。我第一义常不思议，第一义因相成，离性非性得。自觉相故有相，第一义智因故有因，离性非性故。譬如无作虚空，涅槃灭尽故常。如是大慧。不同外道常不思议论。如是大慧。此常不思议，诸如来自觉圣智，所得如是。故常不思议自觉圣智所得，应当修学。

复次大慧。外道常不思议，无常性。异相因故。非自作因相力故常。复次大慧。诸外道常不思议，于所作，性非性无常。见已思量计常。大慧。我亦以如是因缘，所作者，性非性无常见已，自觉圣境界，说彼常无因。大慧。若复诸外道因相，成常不思议。因自相性非性，同于兔角。此常不思议，但言说妄想。诸外道辈，有如是过。所以者何。谓但言说妄想，同于兔角，自因相非分。大慧。我常不思议，因自觉得相故，离所作性非性故常。非外性非性无常，思量计

常。大慧。若复外性非性无常，思量计常。不思议常，而彼不知常不思，议，自因之相。去得自觉圣智境界相远。彼不应说。

常不思议与第一义的境界

这时，大慧大士又问佛说：“您平常所说的常不思议的自觉圣趣境界，以及第一义的境界，这与外道们所说的，另有一常不思议的造作因缘有何不同呢？”佛说：“我说的，和外道们所说的不同。为什么呢？外道们的常不思议，它是不因自相而成的。如果这个常不思议，不是由自相而成，那又根据什么原因才显现出常不思议的境界呢？反之，如果不思议是由自相而成的，那它便是常住不变了。他们说有一个造作者的因缘在那儿，所以不思议的理论，便不能成立了。我所说的，是第一义（形而上）的常不思议。第一义是自相成就，离于一切有性与无性，证得自觉之相，所以说它有相。第一义以般若智慧为因，所以说它有因。它是毕竟离于有性无性的。它正像没有造作者一样的虚空，是涅槃（寂灭），灭尽定的境界，所以说它是常不思议。这是不同于外道常不思议的理论的，这是一切如来自觉圣智得无所得的境界，所以你们应当修学。”

“其次，外道们所说的常不思议，不是常住的，它不是自相为因，也非从修行中得到的，它是另有一不思议常存着的。他们因为看见万有所作的，有性无性，都是无常，于是思量推测，便认为另有一常不可思议的存在。而我所指的，也即是此理，万法都从因缘所生，非有性亦非无性，因缘法中，都是无常，既证得此理，住于自觉圣智境界中，再指出他们所认为另有一常不可思议之说，是无因之论。如果外道们认为另有一存在之相，而成为常不思议。但既知为自相之因

的自性，也就等于无性，也就等于兔角，本无此物。试问那另一常不思议的存在，是从哪里来的呢？所以他们所说的常不思议，只是一种观念游戏，徒有言说名词和妄想而已。外道们所说的既有这种错误，他们徒托空言于妄想，就等于兔子有角一样的无稽，那当然不能证入自觉的境界，而是一种非分的妄想。但我所指的常不思议，是证入了自觉的境界，离于有为的造作者，非有性亦非无性，所以说是永恒常在的。我的说法并非认为外于一切，自性无性，一切无常，便思量推测另有一常不思议。而外道们不知常不思议为自证自觉的境界，所以他们去圣遥远，他们的理论是错误的。”

复次大慧。诸声闻畏生死妄想苦，而求涅槃。不知生死涅槃差别一切性，妄想非性。未来诸根境界休息，作涅槃想。非自觉圣智趣，藏识转。是故凡愚说有三乘。说心量趣无所有。是故大慧。彼不知过去未来现在诸如来自心现境界。计著外心现境界。生死轮常转。复次大慧。一切法不生，是过去未来现在诸如来所说。所以者何。谓自心现，性非性，离有非有生故。大慧。一切性不生。一切法如兔马等角。是愚痴凡夫不实妄想，自性妄想故。大慧。一切法不生。自觉圣智趣境界者。一切性自性相不生。非彼愚夫妄想二境界。自性身财建立趣自性相。大慧。藏识摄所摄相转。愚夫堕生住灭二见。希望一切性生。有非有妄想生，非圣贤也。大慧。于彼应当修学。

生死与涅槃唯一心量

佛说：“大慧啊！诸声闻们深怕生死妄想之苦，而追求涅槃，他们并不知生死和涅槃的差别境界，也都是自性的变相，等于一切分别妄想一样，都是无自性的。他们只是把过去现在的念灭了，使未来的

身心诸根再不生起作用，住于休息的境界，便认为是涅槃境界了。他们没有证得自觉的圣智，也没有从根本上转了藏识。所以愚痴凡夫，便说佛法有大小三乘之别，便认为心量可以进入无所有的无心境界。大慧啊！他们不知过去、未来、现在等一切法，都是诸佛如来自心所现的境界，本来无所住著，他们反而误认是心外呈现的境界，所以便在生死海中常受轮转了。再说，一切法无生，这是过去、未来、现在诸如来所说的。这是什么道理呢？这就是说，一切都是自心显现的分别妄想所生，性自本无自性，本来就是非有也非无的。因为一切妄想的本质，性自无性，一切诸法，正如兔马等角，本来就是空无一物，只是愚痴凡夫们，自己不能了解自性和妄想的真际，便执著妄想，认为它是实在的了。大慧啊！如果证得自觉圣智的境界，便知一切法本来无生的真际了。一切性本来无自性，所以诸法的性和相本来便是无生的。这却不是愚痴凡夫们用妄想所想象的二边相对的境界。须知身心都是性自性所生，以及赖以生存的身心和世界依报等物，也都是性自性所显现的现象。因为藏识的能摄取和所摄取的关系，所以才转而生起一切现象。愚痴凡夫们堕在生灭的二见之中，希望一切法是有生灭之性的。殊不知有和无，都是妄想所生的境界，并非圣贤的境界。你们应当于此修学求证。”

复次大慧。有五无间种性。云何为五。谓声闻乘无间种性。缘觉乘无间种性。如来乘无间种性。不定种性。各别种性。

云何知声闻乘无间种性。若闻说得阴界入自共相断知时，举身毛孔，熙怡欣悦。及乐修相智。不修缘起发悟之相。是名声闻乘无间种性声闻无间，见第八地，起烦恼断。习烦恼不断不度不思议变易死。度分段死。正师子吼，我生已尽。梵行已立。不受后有。如实知。修习人无我，乃至得般涅槃觉。

大慧。各别无间者。我人，众生，寿命，长养，士夫。彼诸众生作如是觉，求般涅槃。复有异外道说，悉由作者。见一切性已，言此是般涅槃。作如是觉。法无我见非分。彼无解脱。大慧。此诸声闻乘无间外道种性，不出出觉。为转彼恶见故，应当修学。

大慧。缘觉乘无间种性者。若闻说各别缘无间，举身毛竖，悲泣流泪。不相近缘，所有不著。种种自身，种种神通若离若合，种种变化。闻说是时，其心随入。若知彼缘觉乘无间种性已。随顺为说缘觉之乘。是名缘觉乘无间种性相。

大慧。彼如来乘无间种性，有四种。谓自性法无间种性。离自性法无间种性。得自觉圣无间种性。外刹殊胜无间种性。大慧。若闻此四事一一说时，及说自心现身财建立不思议境界时，心不惊怖者。是名如来乘无间种性相。

大慧。不定种性者。谓说彼三种时，随说而入。随彼而成。

大慧。此是初治地者，谓种性建立，为超入无所有地故，作是建立。彼自觉藏者，自烦恼习净，见法无我。得三昧乐住声闻。当得如来最胜之身。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

须陀槃那果　往来及不还　逮得阿罗汉

是等心惑乱　三乘与一乘　非乘我所说

愚夫少智慧　诸圣远离寂　第一义法门

远离于二教　住于无所有　何建立三乘

诸禅无量等　无色三摩提　受想悉寂灭

亦无有心量

五乘种性的分类

佛说：“大慧啊！众生界中，有五乘种性：便是声闻乘种性、缘觉乘种性、如来乘种性、不定种性和各别种性。”

“怎样才是声闻乘的种性呢？如有一种人，听到断除五阴、十八界、十二入自他的共同法相，便举身毛孔怡然欣悦，就乐于修习这种断除烦恼相，和断惑证真智，不再进修悟彻缘起无生之相，这便名为声闻乘种性。但是他们也有类似菩萨第八不动地的见地，缘起的烦恼已断，只是未能完全断尽烦恼的习气。虽然已了却分段生死，却未能了却变易生死。可是他们却在这时，就作狮子吼说：‘我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有。’他们确已如实修行，证入人无我的境界，但以为已经进入了涅槃。”

“怎样才是各别的种性呢？如有一种人，自己觉知另有一我相、人相、众生相、寿者相，或生生不已的长寿之相，或有天人大丈夫之相的存在，便求入于其中，认为那便是涅槃的境界。或者还有一般异学的外道们，认为一切的生命都是造物者的杰作，他说这便是涅槃或至高无上的真理境界。大慧啊！凡作如此想法的人，便无从证入法无我的境界了，他们是不会得到大解脱的。这些也属于声闻乘的外道种性，他们事实上未曾解脱，但却说自己已经得到出离世间的正觉了。你们为了点化这些邪见的外道们，便应该修学无上的正道。”

“怎样才是缘觉乘的种性呢？如有一种人，听到因缘性空，入于寂灭之法，便全身汗毛竖立，悲泣流泪，就不再乐于愦闹，不再愿意

亲近诸缘，不再执著世间的一切，从此深信自身能证得种种神通，离合聚散，变化无端。他们听了这种说法后，就醉心于此，这便名为缘觉乘的种性。你们如能知其根性，便可随顺演说缘觉乘的法相。”

“怎样才是如来乘的种性呢？这有四种差别：（1）证实法性。（2）离实法而证性。（3）自身内证圣智之性。（4）外于胜妙庄严的国土而证法性。大慧啊！如有一种人，听到这四种法相，及一切身心外物等等，都是由于自心阿赖耶识的不可思议的功能转识所建立时，其心不惊不怖不畏者，便是如来乘的种性。”

“怎样才是不定种性呢？如有一种人，听到声闻、缘觉、如来三乘之法时，便随所说之法，顺流而入，随其信解而加以修习，并无一定的主旨，这便名为不定种性。”

“大慧啊！我说这种分别，都是为了初发心修行的人，指出其根性相近的观机设教法门，所以才有三乘或五乘种性之说的建立。但都是为了要他进入人和法无我的究竟佛地，才作如此分类。他们如果能够自证如来的境界，烦恼的习气自然净尽，便可证入法无我的境界了。虽然暂时住于声闻三昧的法乐境界，但仍能会得如来地最胜之身了。”这时，佛就归纳这些道理，作了一篇偈语：

“须陀槃那果。往来及不还。逮得阿罗汉。是等心惑乱。”

（这是说：预流、一来、不还，以及阿罗汉等的声闻四果，虽然是有所得，但总是未了自心，犹被法所缚。按：须陀槃亦云须陀洹，译为预流，是初果声闻。二是斯陀含，译为一来或往来。三果阿那含，译为不还。）

“三乘与一乘。非乘我所说。愚夫少智慧。诸圣远离寂。”

（这是说：佛法所谓的大小三乘；或本无三乘，只有一乘；或说连一乘也没有，这都是因为愚痴凡夫们，缺少智慧，不能了彻究竟的真义，所以我才说了其中差别之法。如果是内证圣智的圣者，便能远离这些不了义的知见，而还归于自心的寂静。）

“第一义法门。远离于二教。住于无所有。何建立三乘。”

（这是说：第一义的境界，是远离于有无二边相对的法相偏执，本来住于了无所有之地，又从哪里建立起三乘的差别相呢？）

“诸禅无量等。无色三摩提。受想悉寂灭。亦无有心量。”

（这是说：所有无量禅定的境界，如空无边定、色无边定，以及灭尽定等等，都各自有它的三昧，就如灭尽感觉知觉等心理状态，这都是心量所作的本分之事，并非心外另有一种境界。）

大慧。彼一阐提，非一阐提，世间解脱谁转。大慧。一阐提有二种。一者舍一切善根。及于无始众生发愿。云何舍一切善根。谓谤菩萨藏，及作恶言此非随顺修多罗毗尼解脱之说。舍一切善根故，不般涅槃。二者菩萨本自愿方便故，非不般涅槃一切众生，而般涅槃。大慧。彼般涅槃，是名不般涅槃法相。此亦到一阐提趣。大慧白佛言。世尊。此中云何毕竟不般涅槃。佛告大慧。菩萨一阐提者。知一切法本来般涅槃已，毕竟不般涅槃。而非舍一切善根一阐提也。大慧。舍一切善根一阐提者，复以如来神力故，或时善根生。所以者何。谓如来不舍一切众生故。以是故，菩萨一阐提，不般涅槃。

无佛种性的一阐提之说

佛说：“大慧啊！除五乘根性以外，所谓极恶不具善根的人，便名为一阐提；这当然也不是绝对的定论，可是他们为什么不求出离世间之苦，不欲解脱而证得涅槃之乐呢？其中包括有两种原因：一种是说根本便舍弃一切善根，无缘得证涅槃。一种是说他们从无始以来，便发愿为了济度无尽众生，自己不愿证入涅槃。第一，所谓舍弃一切善根者，是说毁谤大乘道的经典，以及诬谤佛法的戒律。并且根本不生信心，还自恶意恶口来摧毁它，说这些都不是随顺修行之路，因此舍弃一切善根，不能证入涅槃。第二，所谓菩萨们的本自愿力，不求证入涅槃者，他们并非不能证入涅槃，而是为了等到度尽众生后，自己才证入涅槃。例如说：有一众生尚未成佛，他们发誓不入涅槃。虽然他们的修持已证入自性涅槃，但此身心，却不进入涅槃的法相，所以也可以列入一阐提的范围。”大慧大士又问：“那么为什么又说是毕竟不入涅槃的呢？”佛回答说：“一阐提的菩萨们，他们已经了知一切法自性本来寂灭，本自住于涅槃。涅槃自性，法尔本来如此而无生灭去来的，本来如此而无出无入的，所以就毕竟不求入于涅槃。这并不和舍弃一切善根的极恶一阐提者相似，两者实不可相提并论的。而且所谓舍一切善根的极恶一阐提们，又因为如来的神力施予加持的关系，到某一时期，有时也会生起善心的。为什么呢？那就是说：如来本愿之力，根本就不会舍弃任何一个众生的，所以一阐提的菩萨们，便不求证入于涅槃的法相了。”

复次大慧。菩萨摩诃萨，当善三自性。云何三自性。谓妄想自性。缘起自性。成自性。

大慧。妄想自性，从相生。大慧白佛言。世尊。云何妄想自性从相生。佛告大慧。缘起自性事相相，行显现事相相，计著有二种妄想自性。如来应供等正觉之所建立。谓名相计著相，及事相计著相。名

相计著相者谓内外法计著。事相计著相者。谓即彼如是内外自共相计著。是名二种妄想自性相。若依若缘生，是名缘起。云何成自性。谓离名相事相妄想。圣智所得，及自觉圣智趣所行境界。是名成自性，如来藏心。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

名相觉想　自性二相　正智如如　是则成相

大慧。是名观察五法自性相经。自觉圣智趣所行境界。汝等诸菩萨摩诃萨，应当修学。

五法三自性

佛说：“大乘菩萨们，应当善知三自性，所谓妄想自性（又译为遍计所执性）、缘起自性（又译为依他起性）、成自性（又译为圆成实性）。”

“大慧啊！妄想自性（遍计所执性），是由于着相而起的。为什么呢？从缘起自性（依他起性），依内外境的所缘而生起一切事和一切名，便构成行为上所表现的事相和名相；由此就执著以为是确实有事和有名的二种自相，所以便名为妄想自性（遍计所执性）了。证得如来正觉者，便于此中建立法相，乃说出这些都是自心执著名相的现象，和自心执著事相的现象。所谓执著名相的现象，是说人们对内外诸法的执著。所谓执著事相的现象，就是执著于自他确有内外等等的事实。这就名为执著事和名的二种妄想自性（遍计所执），都是由于依因仗缘而生起的，所以便名为缘起（依他起）。但如何又是成自性（圆成实性）呢？那便是说：如果舍离名相和事相等妄想，内证圣智，以及自觉圣智所行的境界，便名为成自性（圆成实性），这就是

圆成自性的如来藏心。”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“名相觉想。自性二相。正智如如。是则成相。”

（这是说：名、相、和分别这三种妄想，便是依他起和遍计所执两种自性所起妄想的现象。如果得到自觉正智，便能证入如如的境界，那便是圆成实相了。）

佛说：“这就是观察五法三自性的法相途径，是自觉圣智所行的境界，你们学大乘菩萨道的人，应当修学。”

复次大慧。菩萨摩诃萨，善观二种无我相。云何二种无我相。谓人无我，及法无我。云何人无我。谓离我我所，阴界入聚。无知业爱生。眼色等摄受，计著生识。一切诸根，自心现器身藏，自妄想相，施设显示。如河流，如种子，如灯，如风，如云，刹那展转坏。躁动如猿猴。乐不净处如飞蝇。无厌足如风火。无始虚伪习气因，如汲水轮，生死趣有轮。种种身色，如幻术神咒，机发像起。善彼相知，是名人无我智。

云何法无我智。谓觉阴界入妄想相自性。如阴界入离我我所。阴界入积聚，因业爱绳缚。展转相缘生，无动摇。诸法亦尔。离自共相。不实妄想相，妄想力，是凡夫生。非圣贤也。心意识五法，自性离故。大慧。菩萨摩诃萨，当善分别一切法无我。善法无我菩萨摩诃萨，不久当得初地菩萨，无所有观地相。观察开觉欢喜。次第渐进，超九地相，得法云地。于彼建立无量宝庄严，大宝莲华王像，大宝宫殿。幻自性境界修习生。于彼而坐。同一像类，诸最胜子眷属围绕，从一切佛刹来。佛手灌顶。如转轮圣王太子灌顶。超佛子地，到自觉

圣智法趣。当得如来自在法身。见法无我故，是名法无我相。汝等诸菩萨摩诃萨，应当修学。

人无我和法无我

佛说：“大乘菩萨们，还要善于谛观二种无我相，所谓人无我和法无我。”

“什么是人无我呢？须知离了无始以来妄想自性所执著的我，和由我所引起的所作所为和所想等等；那些由五阴入聚所构成人我的身心作用，都是由无始以来的愚痴，和爱欲所起的业力所生。例如由眼和色尘等的摄取、领受和执著，便生起眼识的作用。其余诸根的所知和识，也都是如此。殊不知身心一切诸根，以及器世间的物质，和能藏一切种子的阿赖耶识，都是自心所显的现识，由于妄想的遍计所执之故，便显示出这种种的法相。寻其根本，都是在刹那不停地生灭灭生，犹如河流，如种子、如灯、如风、如云，刹那之间，辗转相续，似有而无，如此的变坏不停而无止境。无奈人们却于此中，自生执著，于是自心便躁动得犹如猿猴，喜欢逐臭如飞蝇，以及像风火一样的毫无厌足地吞灭一切和自己，其实这些都是由于无始以来的虚妄习气所形成。人们便于此中轮转生死，死生生死，而生出各种各类之身，和各种不同的色相，犹如幻术和神咒相似，机钮一动，形象便跟着生起了作用。如果善于观察这种实际情况，便了解根本上都无实在的我存在，这便是人无我的智慧了。”

“什么是法无我呢？那就是说：如果觉知五阴、十八界[23]、十二入[24]等等的妄想情状，了解自性本来如如，而阴、界、入等本来

就是远离我和我所的。其所以有阴、界、入的积聚而为身心，是因为被业爱绳索所缚，辗转相缠，互为诸缘，所以便生出诸相，实际上，其中就本来没有流动着生灭来去之相。一切诸法，也是如此，本来就远离自他诸相，没有实法可得。其所以形成虚妄不实的妄想之力，只是凡夫们习惯所生的作用，并非圣贤的境界。为什么呢？因为心意识和五法中的名、相、分别等等，它的自性本来远离于有无，并非真有实法可得。大慧啊！大乘菩萨们，应当善于分别了知法无我，若能如此，不久就进入初地（欢喜地）的菩萨之位，住于无所有之地而观一切法相，由此开发佛之知见，发起无量欢喜。再由此次第渐进，超过九地菩萨之位，最后进入第十法云地，在其中建立无量宝藏庄严的大宝莲花王似的大宝宫殿。其实这些境界，也都由于在自性如幻三昧的境界中修习所生。由此得种种胜相，为一切同行的最胜佛子们恭敬围绕着，而且十方的诸佛也都来为他灌顶。由此再超过佛子地，到达自觉圣智的境界，便得到如来自在法身，彻底了知法无我相，这便名为法无我，你们这些大菩萨们应当这样的修学。”

尔时大慧菩萨摩诃萨复白佛言。世尊。建立诽谤相，唯愿说之。令我及诸菩萨摩诃萨，离建立诽谤二边恶见。疾得阿耨多罗三藐三菩提。觉已，离常建立，断诽谤见，不谤正法。尔时世尊受大慧菩萨请已。而说偈言。

建立及诽谤　无有彼心量　身受用建立

及心不能如　愚痴无智慧　建立及诽谤

尔时世尊于此偈义，复重显示，告大慧言。有四种非有有建立。云何为四。谓非有相建立。非有见建立。非有因建立。非有性建立。

是名四种建立。又诽谤者。谓于彼所立无所得。观察非分而起诽谤。是名建立诽谤相。

复次大慧。云何非有相建立相。谓阴界入，非有自共相，而起计著，此如是，此不异。是名非有相建立相。此非有相建立妄想，无始虚伪过，种种习气计著生。大慧。非有见建立相者。若彼如是阴界入，我人，众生，寿命，长养，士夫见建立。是名非有见建立相。大慧。非有因建立相者。谓初识无因生。后不实如幻，本不生。眼色明界念前生。生已实已还坏。是名非有因建立相。大慧。非有性建立相者。谓虚空，灭，般涅槃，非作。计著性建立。此离性非性。一切法如兔马等角。如垂发现。离有非有。是名非有性建立相。

建立及诽谤，愚夫妄想，不善观察自心现量，非圣贤也。是故离建立诽谤恶见，应当修学。复次大慧。菩萨摩诃萨，善知心意意识，五法自性，二无我相，趣究竟为安众生故，作种种类像。如妄想自性处，依于缘起。譬如众色如意宝珠。普现一切诸佛刹土，一切如来大众集会，悉于其中听受佛法。所谓一切法，如幻如梦，光影水月。于一切法，离生灭断常，及离声闻缘觉之法。得百千三昧，乃至百千亿那由他三昧。得三昧已。游诸佛刹，供养诸佛。生诸天宫，宣扬三宝。示现佛身。声闻菩萨大众围绕。以自心现量度脱众生。分别演说外性无性。悉令远离有无等见。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

心量世间　佛子观察　种类之身

离所作行　得力神通　自在成就

诽谤正法的原因

这时，大慧大士又问：“愚痴凡夫们诽谤正法，他们是基于什么原因和理由呢？恳请您为我辈解说。”佛就归纳其意，作了一首偈语说：

“建立及诽谤。无有彼心量。身受用建立。及心不能知。

愚痴无智慧。建立及诽谤。”

（这是说：大凡诽谤正法的理由，不是执有的常见，便是执无的断见。殊不知有无断常等见的发生，也都是心量的作用。可是凡夫们只执著于身心感受的作用，不能自觉了知心量的圆通体相，于是便形成诽谤正法的邪见，这都是因为凡夫们愚痴无智的缘故。）

于是，佛重申此义，又说：“有四种无中生有的理念，那便是：（1）本无有相却建立其相。（2）本无有见却建立其见。（3）本无有因却建立其因。（4）本无有性却建立其性。再者，一般愚痴凡夫，其所以发生诽谤的原因，是因为他对于所立的至理实相，毫无所得，于其中观察，得不到究竟本际，便认为一切都是非分之说，因此就产生诽谤，这便名为建立诽谤相。”

“再说，什么是（1）本无有相却建立其相呢？那便是说，对于身心的阴、界、入等，本来就无自他的实相，可是凡夫们却于此中执以为实，认为本来如此，而无不同，这便名为非有相建立相。这都是从无始以来，由虚幻妄想的习气，及种种执著的染污熏习所生。什么是（2）本无有见却建立其见呢？那便是说，对于身心的阴、界、入，以及人、我、众生、寿命、造物主等，认为确有其存在的见解，这便名为非有见建立见相。什么是（3）本无有因却建立其因呢？那便是认为人在最初所生的分别识等作用，乃是无因而生的，以后又是不实如幻

的，它本来就是无所谓有生的，目前只因为眼看到色，而有光明和轮廓等的情形，便产生了意念。前念虽生，生了还坏，这便名为非有因建立因。什么是（4）本无有性却建立其性呢？那便是对于虚空、寂灭、入涅槃、无所作为等法，都认为它们是有各别的自体，各各执以为实。殊不知这种种法，是法也是非法，若是离了法性，便性自非性的，何况一切诸法，本来便如兔马等角，徒有名言而非实在的，这便名为非有性建立性相。”

“总之，建立诽谤正法的理由，都是由于愚痴凡夫们的妄想所生，因为他们不善于观察自心现量，所以不是圣贤的境界，因此你们对于远离诽谤邪见，应当修学。大乘菩萨们，虽然彻底了知心和意识等的五法、三自性、二种无我的实相，但为了安顿众生，便现出各种类的身相，以种种方便，令其进入究竟的道果。这种情形，也譬如妄想一样，都是依他而起，本无定法的。又譬如如意宝珠，随着十方刹土众生的业力观感不同，和观点角度的不同，而遍现各种不同的色相。所以菩萨应世化度，便于一切如来的法会中，现身随众听闻正法。如此，他们了知一切法，都是如梦、如幻、如水月、如光影一样，本来自离于生灭之相，断常之见，以及声闻缘觉之法的。他们‘得百千三昧，及至百千亿那由他三昧。得三昧已，游诸佛刹，供养诸佛。生诸天宫，宣扬三宝。示现佛身，声闻菩萨大众围绕，以自心现量度脱众生，分别演说外性无性，悉令远离有无等见。’”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“心量世间。佛子观察。种类之身。离所作行。得力神通。自在成就。”

（这个偈语的意义，是赞扬大乘菩萨的境界，大体都如上所说，就不必再加解释了。）

尔时大慧菩萨摩诃萨复请佛言。惟愿世尊，为我等说一切法空，无生无二，离自性相。我等及余诸菩萨众，觉悟是空无生无二离自性相已。离有无妄想。疾得阿耨多罗三藐三菩提。尔时世尊告大慧菩萨摩诃萨言。谛听谛听。善思念之。今当为汝广分别说。大慧白佛言。善哉世尊。唯然受教。佛告大慧。空空者。即是妄想自性处。大慧。妄想自性计著者。说空无生无二，离自性相。大慧。彼略说七种空。谓相空。性自性空。行空。无行空。一切法离言说空。第一义圣智大空。彼彼空。

云何相空。谓一切性自共相空。观展转积聚故。分别无性自共相不生。自他俱性无性，故相不住。是故说一切性相空。是名相空。云何性自性空。谓自己性自性不生，是名一切法性自性空。是故说性自性空。云何行空。谓阴离我我所。因所，成所作业，方便生。是名行空。大慧。即此如是行空，展转缘起，自性无性。是名无行空。云何一切法离言说空。谓妄想自性无言说，故一切法离言说。是名一切法离言说空。云何一切法第一义圣智大空。谓得自觉圣智，一切见过习气空。是名一切法第一义圣智大空。云何彼彼空。谓于彼，无彼空。是名彼彼空。大慧。譬如鹿子母舍，无象马牛羊等。非无比丘众而说彼空。非舍舍性空。亦非比丘比丘性空。非余处无象马。是名一切法自相。彼于彼无彼。是名彼彼空。是名七种空。彼彼空者，是空最粗。汝当远离。

大慧。不自生，非不生。除住三昧，是名无生。离自性即是无生。离自性刹那相续流性。及异性，现一切性离自性。是故一切性离自性。

云何无二。谓一切法，如阴热。如长短。如黑白。大慧。一切法无二。非于涅槃彼生死。非于生死彼涅槃。异相因有性故。是名无

二。如涅槃生死，一切法亦如是。是故空，无生，无二，离自性相，应当修学。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

我常说空法　远离于断常　生死如幻梦

而彼业不坏　虚空及涅槃　灭二亦如是

愚夫作妄想　诸圣离有无

尔时世尊复告大慧菩萨摩诃萨言。大慧。空，无生，无二，离自性相，普入诸佛一切修多罗。凡所有经，悉说此义。诸修多罗，悉随众生希望心故。为分别说显示其义。而非真实在于言说。如鹿渴想，诳惑群鹿。鹿于彼相计著水性，而彼无水。如是一切修多罗所说诸法，为令愚夫发欢喜故。非实圣智在于言说。是故当依于义，莫著言说。（卷一终）

空、无生、不二、离自性相等的涵义

这时，大慧大士又问：“您所说的一切法空、无生、不二、离自性相，究竟是什么道理呢？请您为我们详加解说。”佛回答说：“所谓空空者，就是指妄想自性的法体，即所谓空者，也是空的。为了使执著妄想自性的人，了解其中真义，所以才说空、无生、无二、离自性相等法相。大慧啊！简略地说来，约有七种空，就是：相空、性自性空、行空、无行空、一切法离言说空、第一义圣智大空、彼彼空。”

“什么是（1）相空呢？那便是说，一切法的自他共相本来是空的，只不过在人们的观感上，互相辗转积聚的关系，看起来好像是

有，如果加以严格的分别，便都是无自性的。因为自相本来无生，所以自他都是无自性的。因为法相不能常住不变，所以便说一切性相是空，这就名为相空。什么是（2）性自性空呢？那便是说，法性的自身，本来就是无生的，所以说，一切法性自性空。什么是（3）行空呢？那便是说，身心的五阴，和我及我所产生的各种作用，本来就自离于能所的，其所以生起作用的原因，只是由于业力的所作，方便而生，这就名为行空。什么是（4）无行空呢？就是由于行空的道理，了解辗转缘起作用的自性，都是无自性的，了解五蕴本来涅槃，无有诸行，这就名为无行空。什么是（5）一切法离言说空呢？那便是说，妄想自性，本无言说，所以一切本来都自离于言说，这就名为一切法离言说空。什么是（6）一切法第一义圣智大空呢？那便是说，证得自觉圣智的境界，一切诸见的习气过患都自然远离，这就名为一切法第一义圣智大空。什么是（7）彼彼空呢？那便是说，所说这些空，也都是无自性的，所以名为空。我以前曾为鹿子母说：这里面是空的；那便是指那个鹿苑内没有象、马、牛、羊等，所以叫做空。却不是说：别处也都没有象、马、牛、羊了。更不是说：那个鹿苑内，没有出家的比丘们。也不是说：那个殿堂的性质便是空的。也不是说：出家的比丘们的自性是空的。这就是说：单指一切法的自性，于某一物，或某一点上，指出它的现象是空的，这就名为彼彼空了。这种彼彼空，是空的表示最粗浅的境界，你应当远离，无须修习。综合上面所说的，这就是所谓的七种空。”

“什么是无生呢？那便是说：一切诸法不从本身而自生，所以名为不自生，但并非说性自性是不生的，只是说一切诸法都是仗因缘而生，并不是自生的。除了住于三昧境界中，截断了三际才可名为无生。为什么呢？因为离一切诸法的自性，就是无生的境界。如果远离刹那相续流注的妄想自性作用，以及诸法同异之性，就可显现诸法无

自性，由此而知一切诸法的自性，确是本来都无自性的，所以我便说一切性离自性。”

“什么是不二呢？那便是说，例如冷热、长短、黑白等等，是各有不同，各有异相，这就是现象界互相对待的二法。所谓真如法界（本体）一切法不二，并非于涅槃外，另有一个生死的作用，也并非于生死外，另有一个涅槃的境界。生死和涅槃，只是两种不同的异相，其实，涅槃和生死，自性却是无二的。不但涅槃生死如此，一切诸法，自性之体相，也是如此的。所以说：空、无生、无二、离自性相等，你们都应当修学。”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“我常说空法。远离于断常。生死如幻梦。而彼业不坏。”

（这是说：我经常说空的境界，既不是世俗观念的绝对没有，也不是另有一个空的境界存在。空便是毕竟空的，它是离于断见和常见的。生死和涅槃，犹如幻梦一般地显现，但是自性的业力，却是永远不坏的。空是指自性体空，并非说业相也是绝对没有的啊！）

“虚空及涅槃。灭二亦如是。愚夫作妄想。诸圣离有无。”

（这是说：如果执著虚空和涅槃，认为是一个实在的境界，那便落在二边之见里了。无论是生死涅槃，无论是空有二边，都是空花梦幻，能了解证到这点，那才可以说是真灭度了。愚痴凡夫们，每于此中造作，由此更加生起妄想。至于一切自证自觉的圣贤呢！却于此中离有离无，了不可得。）

佛又说：“大慧啊！空、无生、无二、离自性相等法的内义，是寓存于诸佛一切经藏之中，凡所有经典，悉说此义。不过一切诸经，

都为了随顺众生的希望，为他们分别开示多种方便理趣，使他们了然，自见其义。但真实之法，并非在于言说。正如炎热中的渴鹿们，把炎热时旷野里阳光反射的焰影，误认是水。所以诸圣慈悲，便用种种方便理趣，谆谆善诱，使他渐次精进，了知热时阳焰中，毕竟无真水，一切但为相似的光影，了无实际。同样的，一切经典所说诸法，也都是为了使愚痴凡夫，发起欢喜信受之心，依此循序渐进，得证佛道。自觉圣智，绝不在言说之中，所以你们应当依于内义，切莫但执言说和文字，便以为是实法。

---

(1)求那跋陀罗：此云功德贤，中天竺人。南朝宋文帝时，泛海至广州，帝遣使迎至京师，深加崇重。乃讲演华严，并译此经。

[1]楞伽山：在师子国（即锡兰岛）之山名。楞伽为宝名，又曰不可到、难入之义也。此山以有楞伽宝得名，又以险绝常人难入得名。佛在此说《楞伽经》，表法殊胜。

[2]比丘：为出家受具足戒者之通称，男曰比丘、女曰比丘尼。

[3]菩萨：具名菩提萨埵，谓是求道之大心人，总名求佛果之大乘众。

[4]三界：又名三有。凡夫生死往来之世界分为三：一、欲界。有淫欲与食欲二欲之有情住所也。上自六欲天，中自人界之四大洲，下至无间地狱，谓之欲界。二、色界。色为质碍之义，有形之物质也。此界在欲界之上，离淫、食二欲之有情住所也。身体，宫殿，一切物质，总殊妙精好，故名色界。此色界由禅定之浅深粗妙分四级，称为四禅天。三、无色界。此界无色，无物质，无身体，亦无宫殿国土，唯以心识住于深妙之禅定，故谓之无色界。此既为一无物质之世界，则其方所非可定。但就果报胜之义，谓在色界之上。是有四天，名为四无色，又曰四空处。

[5]六道：又名六趣。地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人间、天上是也。此六者，乃众生轮回之道，故曰六道。众生各乘因业而趣之，故谓之六趣。

[6]三昧：此云定，心定于一处而不动，故曰定。

[7]阿赖耶识：心识名，八识中之第八。译曰藏，含藏一切事物种子之义。

[8]七觉支：见下注所列三十七道品中。

[9]三十七菩提道品：道者能通之义，到涅槃道路之资粮有三十七种。即四念处：一、身念处，二、受念处，三、心念处，四、法念处。四正勤：一、对已生之恶使除断为勤精进，二、对未生之恶使更不生为勤精进，三、对未生之善使生为勤精进，四、对已生之善使增长为勤精进。四如意足：一、欲如意足，二、念如意足，三、精进如意足，四、思惟如意足。五根：一、信根，二、精进根，三、念根，四、定根，五、慧根。五力：一、信力，二、精

进力，三、念力，四、定力，五、慧力。七觉支：一、择法觉支，二、精进觉支，三、喜觉支，四、轻安觉支，五、念觉支，六、定觉支，七、行舍觉支。八正道：一、正见，二、正思惟，三、正语，四、正业，五、正命，六、正精进，七、正念，八、正定。

[10]真如：诸法之体性离虚幻而真实，故云真。常住而不变不改，故云如。

[11]菩萨地：大乘菩萨有十地：一、欢喜地，二、离垢地，三、发光地，四、焰慧地，五、难胜地，六、现前地，七、远行地，八、不动地，九、善慧地，十、法云地。

[12]须弥山：译言妙高，为一小世界之中心也。

[13]悉檀：佛之说法不出四悉檀。悉檀者，古师一译为成，谓以此四法成就众生之佛道故名。一、世界悉檀，二、各各为人悉檀，三、对治悉檀，四、第一义悉檀。

[14]声闻：为佛之小乘弟子，由闻佛说苦集灭道，而修出世法者。

[15]缘觉：自观十二因缘而成道者，亦非大乘。

[16]迦叶、拘留孙、拘那含佛：乃是过去七佛中之三佛。

[17]诃梨、阿摩勒果：诃梨与余甘子等为五药。阿摩勒形似槟榔，食之可除风冷。

[18]六度：即六波罗蜜也，度为度生死海之义。其行法有六种：一布施、二持戒、三忍辱、四精进、五禅定、六智慧也。

[19]十力：佛有十种能力：即知是处非处智、知三世业报智、知诸禅解脱三昧智、知诸根胜劣智、知种种解智、知种种界智，知一切至所道智、知天眼无碍智、知宿命无漏智、知永断习气智之十力也。

[20]四如意足：见前列三十七道品中。

[21]业力：善业有生乐果之力用，恶业有生苦果之力用。

[22]婆罗门：天竺四姓之一。此云净裔，亦云净行。其种自有经书，世世相承，以道学为业。

[23]十八界：谓六根、六尘、六识也。界有二种义：一者因义，谓根尘识，三和合造业，为生死因。二者限义，谓根尘识三，各有界限，不相紊乱也。

[24]十二入：入乃涉入之义。六根、六尘互相涉入，故名十二入。如眼根对色，即能见色，是名眼入。一切可见之色而对于眼是名色入等是也。

楞伽大义今释卷第二

一切佛语心品之二

尔时大慧菩萨摩诃萨白佛言。世尊。世尊修多罗说，如来藏自性清净，转三十二相入于一切众生身中。如大价宝垢衣所缠。如来之藏常住不变，亦复如是。而阴界入垢衣所缠，贪欲恚痴不实妄想尘劳所污。一切诸佛之所演说。云何世尊同外道说我，言有如来藏耶。世尊。外道亦说有常作者，离于求那，周遍不灭。世尊。彼说有我。

如来藏有定相和实体吗

当时大慧大士又问佛说：“您一向说：如来藏的自性是本来清净的，既然一转而变为各类的色相，便和合于一切众生的身中，就好像一个无价之宝，被包在灰尘厚积的破衣里；但如来藏的自性，仍然是常住不变的。所以一切佛都说：一切众生被五阴（身心的暗昧景象）、十八界（内外境和心物之间）、十二入（身心内外的根尘）等等尘垢的外衣所缠缚。被贪欲、瞋恨、愚痴等等的妄想尘劳所染污，不得解脱。这种说法和外道们所说的另外有一个真我的存在，究竟有什么不同呢？现在您说有一个自性的如来藏。外道们也说，另有一个真我是经常存在，能造作一切的，而且是不依靠一切的缘而周遍不灭的。但是您却又批评说执著另一个我的存在，那是错误的观念，这究竟是什么道理呢？”

佛告大慧。我说如来藏，不同外道所说之我。大慧。有时说空，无相，无愿，如实际，法性，法身，涅槃，离自性，不生不灭，本来寂静，自性涅槃，如是等句。说如来藏已。如来应供等正觉，为断愚

夫畏无我句。故说离妄想无所有境界如来藏门。大慧。未来现在菩萨摩诃萨，不应作我见计著。譬如陶家，于一泥聚。以人工水木轮绳方便，作种种器。如来亦复如是。于法无我，离一切妄想相。以种种智慧善巧方便，或说如来藏。或说无我。以是因缘故，说如来藏。不同外道所说之我。是名说如来藏。开引计我诸外道故，说如来藏。令离不实我见妄想，入三解脱门境界。希望疾得阿耨多罗三藐三菩提。是故如来应供等正觉，作如是说如来之藏。若不如是，则同外道。是故大慧。为离外道见故，当依无我如来之藏。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

人相续阴　缘与微尘　胜自在作　心量妄想

佛说：“大慧啊！我所说的如来藏，是和外道们所说的真我不同。有时候说：空、无相、无愿。有时候说：如实际、法性、法身、涅槃、离自性。或者说：不生不灭、本来寂静、自性涅槃等等的名词和理念。其实都是借用若干不同的语言文字来表达真如的究竟实相。至于为什么说有一个如来藏呢？那是因为证到了性自性，证得无上正觉后，为了破除愚痴凡夫们恐惧无我的心理，所以才提出如来藏以断除人们的疑惑。因此才说远离妄想，达到无所有的境界，才能进入如来藏自性的堂奥。现在和未来有真知灼见的大乘菩萨们，不应该执著于如来藏，认为它是我的真体。正如做陶器的，用一堆泥土，和水木轮绳等器具加以人工，才能和合造作了各种陶器。如来说法也是如此，用各种方法随缘开示，使人们明白最后的实相。他在远离一切妄想的无我境界中，用种种智慧和巧妙的方法，或说如来藏自性，或说无我。所以我说的如来藏，是和外道们所说的真我不同。如果懂得这个道理，这才算是真正了解如来藏。这都是为了开示引导一般外道们，为了使他们不执著另有一个真我的存在，使他们舍离不实在的我

见和妄想，进入三解脱门[1]的境界，希望他们迅速证得无上正等正觉，才向他们演说如来藏。所以唯有已得到正觉的人，才能作如此的说法。否则，如果以为真有一个实在的如来藏存在，就完全和外道们的见解相同了。大慧啊！所以说：为了远离外道们的知见，应当相信法无我的如来藏。”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“人相续阴。缘与微尘。胜自在作。心量妄想。”

（这是说：人我身心的现象，都是由五阴——物色、感受、思想、本能活动、心识的业力等，相续流注不断，因缘和合，互为因果，才形成一个物理世界和人生。有些人却认为这些宇宙万有的现象，都是胜自在天的天主所作，或者就是另有一个主宰所创造出来的。其实，都是自心分别的妄想所生，都不是真理。）

尔时大慧菩萨摩诃萨，观未来众生，复请世尊。惟愿为说修行无间，如诸菩萨摩诃萨修行者，大方便。佛告大慧。菩萨摩诃萨，成就四法，得修行者大方便。云何为四。谓善分别自心现。观外性非性。离生住灭见。得自觉圣智善乐。是名菩萨摩诃萨成就四法，得修行者大方便。云何菩萨摩诃萨。善分别自心现。谓如是观三界唯心分齐，离我我所，无动摇，离去来。无始虚伪习气所熏三界种种色行系缚，身财建立。妄想随入现。是名菩萨摩诃萨，善分别自心现。云何菩萨摩诃萨，善观外性非性。谓焰梦等，一切性。无始虚伪妄想习因，观一切性自性。菩萨摩诃萨，作如是善观外性非性。是名菩萨摩诃萨，善观外性非性。云何菩萨摩诃萨，善离生住灭见。谓如幻梦一切性，自他俱性不生，随入自心分齐，故见外性非性。见识不生，及缘不积聚。见妄想缘，生于三界。内外一切法不可得。见离自性，生见悉灭。知如幻等诸法自性，得无生法忍。得无生法忍已。离生住灭见。

是名菩萨摩诃萨，善分别离生住灭见。云何菩萨摩诃萨，得自觉圣智善乐。谓得无生法忍，住第八菩萨地。得离心意意识，五法自性，二无我相，得意生身。世尊。意生身者，何因缘。佛告大慧。意生身者。譬如意去，迅疾无碍。故名意生。譬如意去，石壁无碍。于彼异方无量由延，因先所见，忆念不忘。自心流注不绝。于身无障碍生。大慧。如是意生身，得一时俱。菩萨摩诃萨意生身。如幻三昧力自在神通，妙相庄严圣种类身，一时俱生。犹如意生，无有障碍。随所忆念本愿境界。为成就众生，得自觉圣智善乐。如是菩萨摩诃萨，得无生法忍，住第八菩萨地。转舍心意意识，五法自性，二无我相身。及得意生身。得自觉圣智善乐。是名菩萨摩诃萨。成就四法，得修行者大方便。当如是学。

大乘道的修行方法

这时，大慧大士又请佛说大乘的修行方法。佛回答说：“大乘菩萨们，要完成四法，才能得到修行的大方便。哪四法呢？（1）善于分别万法，都是自心所现。就是说能观察三界的差别万象，都是唯心所现。既无所谓有我的主体，也无所谓有我的附属，一切形形色色的流变来去等现象，虽然表面上似有它的作用，但推寻它的究竟，却是根本上没有动摇来去的，都不过由无始以来受虚妄习气熏习的观念所形成。这些观念的形成，是因为被三界里的种种物色的活动所系缚，被生命所赖以维系的物质世界所支配粘着，所以心理上就发生种种妄想。如果把这些道理观察透彻，就是大乘道的‘善分别自心现’了。（2）善于观察外物外境的性能，都无自性。就是说能观察万物的存在，随时随地都是变动不居，都是暂时偶然的显现。如梦幻似地出现，如光影似地消散，一切外境万物的性能，都没有固定的自性长

存。所有心理上的事物阴影，都是无始以来的虚伪妄想熏习而生，并没有一物是真的存在。如果把这个道理观察清楚，就是大乘道的‘善观外性非性’。（3）善离生住灭见。就是看透内外身心的一切境界，都在梦幻境界中似的。所谓一切外物，和自他之间的自性，根本都是缘起的，虽有而无生。一切都是自心境界的错综分别，由此就能确证外物外境，都无自性。而一切现识作用，也没有存在，虽然因缘和合，形成万象，但这只是时间、空间互相积聚的现象，并不能长存不变。一切妄想，也都由于因缘而生起，三界内外的一切事物，确实没有一自性的可得。这个能见万法如梦似幻的自性，虽然暂时生起可见的作用，但立刻就跟着消灭了。唯有确实了知诸法如梦幻的自性，了无形相可得，才能证入无生法忍[2]。得到了无生法忍以后，远离了生住灭的妄见，于是妄想不生，智慧朗照，这就是大乘道的‘善离生住灭见’。（4）得自觉圣智的善乐。就是得无生法忍了，住第八菩萨地，了解心、意、识、五法、三自性、二无我的实相，由此而得到了意生身。”

意生身的境界

大慧又插嘴问道：“什么是意生身呢？”佛接着说：“所谓意生身者，譬如人们心意识的作用，当它产生幻想时，立刻可以生起，自在无碍，所以名为意生。当它变化时，自由去来，不为石壁所阻，不为地域所限。但人们的意识，为什么能够如此自由呢？因为以前的经验，变成了记忆，这一记忆在心中，就相续流注不绝，可以生起幻想。意识本来是无形无质，不为身体的形相所囿，而为一身主宰的源泉。大慧啊！菩萨得到意生身的境界，也是如此，在弹指之间，就可以具足一切神通妙用。所谓如幻三昧之力，自在神通，妙相庄严，圣

境变化等身，也都同时俱生。犹如人们的意识作用，外界一切都不能障碍它。所以得了意生身的菩萨们，可以随着自己本来愿力所忆念的境界，而普度成就一切众生，这就是菩萨道的‘得自觉圣智善乐’。大慧啊！修菩萨道的人，能得到这种无生法忍，住第八菩萨地，转而舍离心、意、识、五法、三自性、二无我相的境界，得到了意生身，达到‘得自觉圣智善乐’。这才是菩萨修行大方便的四法，你们应当努力求学。”

附论（十）

（修行得意生身者，是八地菩萨的境界。修持到此，亲证无生，见道坚固而不退转，所以名为第八不动地，或名不退转地。意生身的境界，本经佛亲口所说，已讲得相当明白。不过必须了解意生之身，并不是具有肉质实质之身，但是也不是没有色相可见的。必须要彻底了解本经心识真际的道理，切实做到离心、意、识的境界，亲自证得无生法忍，然后才转识成智，得意生身的神通妙用。再进一步来说：三千大千世界，以及大千世界里的万有万象等，乃至我们的父母所生的肉身，彻底说来，没有一样不是意所生身。意识根源于如来藏识（阿赖耶），在没有转识成智以前，意识和如来藏识所生起的种子功能，都是业力的现象，虽生还是无生，大千世界，人我众生，一切都如梦幻。转识成智以后，梦幻似的大千世界和人我众生，无非都是意生身和如来藏识的全体大机大用。但是如来藏识的种子功能，是非断非常的，转识成智以后，虽然种子的熏习染污转变了，种子的功能还依然如故。而且生生不已，也犹如人们在愚痴凡夫的境界中，可以随缘和合而生。不过转识以后的菩萨们是随愿力而生，虽然它的功能用处不同，转处不同，但自性还是不变的。所以菩萨得意生身的境界，

也犹如凡夫人们在梦境中，和中阴境中的意识身一样。可以不受时间、空间、实物、身体等限制，一切自由自在。不过再提醒一句，这种境界，必须信佛所说的：要达到离心意识，进入第八不动地，得到无生法忍，才能生起，并不是妄想意识所能生起的。例如人们意识想要飞升，此身还是不离地上。意识可穿透山石和金刚，而此身仍为障碍。一般世间修学佛法或外道的人们，在静定境中，偶然也有发生神意出窍的境界，可以得到部分类似的神通，于是就认为自己已经得到了意生身，那实在是妄想无知，实在是可怕的邪见。这种境界，在有些道家，也认为它是阴神，是旁门左道的境界。修行的人们，可以参读《楞严经》第九、第十两卷中的五十种阴魔的境界。或者参阅拙著《楞严大义今释》第七章的所述，就可以明白它的要点了。还有一种修持密宗的方法，根据唯识的理论，不一定要修离心意识和空、无相、无愿的途径，只要直接观想成就，也就可以得到意生身境界，也可能进入金刚道的菩萨不动地了。但这看法也是一种具有危险性的偏差，所以西藏密宗黄教初祖宗喀巴大师，便极力主张先须深入般若、唯识和中观的见地，有所证悟，然后再专心致力于观想等法，或其他的修法，才是菩提的正道。否则，就和阴神境界的邪见，几乎是依稀伯仲之间，而难以分别了。著者为了这个修证问题，也曾经间关跋涉，远走西陲，潜心学习过藏传红、白、花、黄等密宗法派的修持。觉得他们的长处果然很多，可是弊漏难免，害处也实在不少。希望有志修证佛法的大士们，如果能够坚决守定《华严》、《圆觉》、《楞伽》和《楞严》，《大智度论》和《瑜伽师地论》等几部佛说大经大论，依教奉行。或者自认为要把稳修行，只要依据《阿弥陀经》和《大乘起信论》修持，这是绝对不会误入邪途的。现在我以洒过血汗心力的亲自经验，贡献给未来的发心大士们，希望得到正知见的修证方法。并不是对显教、密教或者其他宗派，有评判优劣的成见。只是依法不依人，依了义不依不了义，但做诚意的贡献而已。著者只是一

个学佛法和文字禅也未有成就的人，岁月匆匆，不觉发白形衰，对于实际修持，实在惭愧没有一得可证。不过译笔写到这里，凭这一片浅见的忠诚，附写这些管窥的论见罢了。修行的人们！如果得证无生法忍后，对意生身的转身一路，必须要亲近最殊胜的善知识，诚敬学习，自然会得到他的悲心垂照，授予方便法门的。

尔时大慧菩萨摩诃萨，复请世尊。惟愿为说一切诸法缘因之相。以觉缘因相故。我及诸菩萨离一切性，有无妄见。无妄想见，渐次俱生。佛告大慧。一切法二种缘相。谓外及内。外缘者。谓泥团，柱轮绳水木人工诸方便缘，有瓶生。如泥瓶，缕叠，草席，种芽，酪酥等，方便缘生亦复如是。是名外缘前后转生。云何内缘。谓无明爱业等法，得缘名。从彼生阴界入法，得缘所起名。彼无差别，而愚夫妄想。是名内缘法。大慧。彼因者，有六种。谓当有因。相续因。相因。作因。显示因。待因。当有因者。作因已，内外法生。相续因者。作攀缘已，内外法生阴种子等。相因者。作无间相，相续生作因者。作增上事，如转轮王显示因者。妄想事生已，相现作所作，如灯照色等。待因者。灭时作相续断，不妄想性生。大慧。彼自妄想相愚夫，不渐次生，不俱生。所以者何。若复俱生者，作所作，无分别。不得因相故。若渐次生者，不得相我故。渐次生不生。如不生子，无父名。大慧。渐次生，相续，方便，不然。但妄想耳因攀缘，次第，增上缘等，生所生故。大慧。渐次生不生。妄想自性计著相故，渐次俱不生。自心现受用故。自相共相，外性非性。大慧。渐次俱不生，除自，心现，不觉妄想故相生。是故因缘作事方便相，当离渐次俱见。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

一切都无生　亦无因缘灭　于彼生灭中

而起因缘想　非遮灭复生　相续因缘起

唯为断凡愚　痴惑妄想缘　有无缘起法

是悉无有生　习气所迷转　从是三有现

真实无生缘　亦复无有灭　观一切有为

犹如虚空华　摄受及所摄　舍离惑乱见

非已生当生　亦复无因缘　一切无所有

斯皆是言说

心理状态的分析

这时，大慧大士又请佛讲解诸法的缘和因的现象。佛回答说：“诸法有二种缘相，就是外缘及内缘。所谓外缘：例如，做陶器的人，用泥团、柱子、轮子、绳子、水、木等工具和人工，加上种种动作等缘，才制造出瓶子。依此类推，草席和丝织品等物，以及其他的植物种子的生长，和乳类加工生酪，酪又生酥，再制成醍醐，大凡物质的东西，都是诸如此类。这些现象，都名为外缘，前物又生后物，而且是辗转相生的。所谓内缘：就是无明、爱、业力等等。由这些境象产生五阴、十八界、十二入等作用，所以才有缘起的因缘聚集所生的理论。如果一定执著这些事物，是有它的若干差别不同的关系存在，这便是凡夫愚痴的妄想观念了。综合这些现象，便名为内缘。所谓因呢？共有六种，就是当有因、相续因、相因、作因、显示因、待因等。（1）当有因者：面对当前的内外境界，互相自作为因果。（2）相续因者：不断的作攀缘内外诸法之因，造作五阴身心等的种子之果。（3）相因者：自能维持内外各种现象，不断地作相生相续之

果。（4）作因者：在因果中，又造作增上的因果，犹如具有大威德的转轮圣王，可以随意增益自在。（5）显示因者：对事物等发生妄想以后，明白照了，显出境界，犹如明灯的照见色相，所以又名为显示因。（6）待因者：前事灭了后，妄想的前念已经断了，正当这虚妄心念相续未生时的情况。大慧啊！这些都是通常人们的心理妄想的形态。它们之间，并不按照一定的次序而个别地逐渐发生，也不是同时之间一起发生的。如果是同时之间一起发生的，能作与所作的因果关系，就无法思辨分别了。如果是按照一定的次序发生的，它的每个成因，本身就没有一个固定的形状，究竟哪个是从哪一个生出的呢？譬如没有儿子的诞生，又哪里有父母的称呼呢？可见并非先有呼父母的因，才有生子的果啊！大慧啊！心理妄想状态的内因和外界的外缘等，或有认为是循着次序而逐渐地个别连续发生的。其实不然，这种观念，本身就是妄想；只是因为有攀缘、所缘缘（次第缘）、增上缘等的作用关系而发生的。因此认为是有次序地逐渐发生的心理状态，根本没有一个必然性的作用存在，只是由妄想自性的推测，主观地执著自身的认识而已。但无论是渐次生，或一起发生，这两种观念都是没有必然性的，也都是自心妄想所显现的身心感受。所以个人内在的心理状态，与群众外缘的心理现象，都是没有必然性的。除了自己心识不知不觉中，显现妄想的现象外，还有什么呢？所以为了了解因缘等心理行为的学说起见，必须抛弃所谓渐次发生或同时发生的观念。”这时，佛就归纳他的道理，作了一篇偈语说：

“一切都无生。亦无因缘灭。于彼生灭中。而起因缘想。”

（这是说：真如自性，是本来虽生而无生的，所以亦无所谓有生有灭了。但人们在心理妄想的生灭现象当中，却执著生灭的作用，而生起因缘等的渐生和同时俱生等的错误观念。）

“非遮灭复生。相续因缘起。唯为断凡愚。痴惑妄想缘。

有无缘起法。是悉无有生。习气所迷转。从是三有现。”

（这是说：妄想的生灭作用，并非前念灭了，印象遮没以后，才生起后念的绝对性作用。事实上，妄心生灭的作用，是相续流注不断，互为因缘互作因果的。现在为了断除凡夫愚痴的妄想因缘，对于那些说因缘有无等法，指出它们本自无生的道理。而这些凡夫观念之所由生，都是因为被无始以来的习气所迷转了，所以才有三界中的欲、色、无色的出现。）

“真实无生缘。亦复无有灭。观一切有为。犹如虚空华。”

（这是说：真如的本体，虽生而无生，所以根本上亦无可灭。观察一切有形的万象，都如花的乍开乍谢，实际上也只是一种幻想而已。）

“摄受及所摄。舍离惑乱见。非已生当生。亦复无因缘。

一切无所有。斯皆是言说。”

（这是说：有形的万象，都如梦幻空花，其中既没有一个能摄受的主体，也没有一个被摄受的对象。因此也没有已生的过去种种，和当生的未来种种。也就无所谓有因和外缘的真实可得了。总之，这些观念和一切事实，从本以来，都是一无所有，只不过是一种虚妄的理论文字而已。）

附论（十一）

（上述心理状态的分析，和现代心理的理论，有小同大异之处，可以名为佛法的心理学观。它的精辟独到之处，别成一格，自有它一成不变的宗旨。现代的心理学，自成一科，它是为了研究人类的心理状态，而作经验的分析，然后归纳成为一个有体系学说。现在学者还在不断的研究中，以期于将来的大成。但是它的宗旨，只是为了研究心理。至于心理与物理的相互因果关系，及心物形而上的体用道理，他们却留给哲学来说明。换言之，在现代科学中心理学是心理学，哲学是哲学，物理学是物理学，各自独立分科，各有各的范围，不能整个混为一谈，这就是所谓科学的精神。但这种观念的是与非，却是科学与哲学的问题，又是另一命题，不在此相提并论。如果站在现代心理学与逻辑学立场来看上面佛所说的论述，它是先有了一个肯定的前提，一切都以空无自性为归趋。根据理论，认为他是先以一个主观的观念，再作客观的论证，以此而范围一切的，也许不足以服人。仅从论理学的理则来说，这种批判，也并没有错。不过心理学是否最后应该归入哲学？还是一个值得研究的问题。如果是的，哲学的最高趋向，必须要归到形而上的探讨，那么，佛所说的这些理论，就大有思辨参考的必要了。在我的想象中，未来世界的学术，终有一天会走到这条路上去的。此外，更需要附带地说一句：上面佛所作心理形态的分析，是释伽文佛在两千多年前那个时代说的，千万不要站在现代的学术立场，看到他的理论有某些地方不合于现代的逻辑思想，或他所说的名词涵义，和现代的定义有异同出入，便认为他的思想不深刻，不完备，这样未免诬蔑了古人。其次，佛法的心理观，是自成一个体系的，如果纯粹以治学术的批判态度，更不需要反身而诚去求证，当然可以各是其所是，非其所非。但是千万不要忘记，人同此心，心同此理，如果反心自究，追求佛说的自证，就要仔细谛观它的道理，不可忽视之了。）

尔时大慧菩萨摩诃萨复白佛言。世尊。惟愿为说言说妄想相心经。世尊。我及余菩萨摩诃萨，若善知言说妄想相心经。则能通达言说所说二种义。疾得阿耨多罗三藐三菩提。以言说所说二种趣，净一切众生。佛告大慧。谛听谛听。善思念之。当为汝说。大慧白佛言。善哉世尊。唯然受教。佛告大慧。有四种言说妄想相。谓相言说。梦言说。过妄想计著言说。无始妄想言说。相言说者。从自妄想色相计著生。梦言说者。先所经境界，随忆念生。从觉已，境界无性生。过妄想计著言说者。先怨所作业，随忆念生。无始妄想言说者。无始虚伪计著过，自种习气生。是名四种言说妄想相。尔时大慧菩萨摩诃萨，复以此义，劝请世尊。惟愿更说言说妄想，所现境界。世尊。何处何故，云何何因，众生妄想言说生。佛告大慧。头胸喉鼻，唇舌龂齿，和合出音声。大慧白佛言。世尊。言说妄想，为异为不异。佛告大慧。言说妄想，非异非不异。所以者何。谓彼因生相故。大慧。若言说妄想异者，妄想不应是因。若不异者，语不显义。而有显示。是故非异非不异。大慧复白佛言。世尊。为言说即是第一义。为所说者是第一义。佛告大慧。非言说是第一义。亦非所说是第一义。所以者何。谓第一义圣乐，言说所入是第一义。非言说是第一义。第一义者，圣智自觉所得。非言说妄想觉境界。是故言说妄想，不显示第一义。言说者，生灭动摇展转因缘起。若展转因缘起者，彼不显示第一义。大慧。自他相无性故，言说相不显示第一义。复次大慧。随入自心现量，故种种相外性非性，言说妄想不显示第一义。是故大慧。当离言说诸妄想相。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

诸性无自性　亦复无言说　甚深空空义

愚夫不能了　一切性自性　言说法如影

自觉圣智子　实际我所说

言语理论的真实性

这时，大慧大士又问佛说：“愿佛说出心理妄想的境界。如果我们知道了妄想的心境，就能明白言语理论的真义，和言语所表示的作用，不仅可以迅速达到正觉，同时也可以净化众生的妄念。”佛便回答说：“有四种言语的妄想境界：那就是相言说、梦言说、过妄想计著言说、无始妄想言说。（1）相言说者：是由妄想执著色相分别而生。（2）梦言说者：由于从前经验的境界，随睡眠时的忆念所生，等到梦境觉醒时，方知都无自性。（3）过妄想计著言说者：忆念执著从前的怨仇等等，由先时所作的业力而生。（4）无始妄想言说者：从无始时来，执著种种戏论和烦恼种子等的熏习而生。这就名为四种言语的妄想境界。”这时，大慧大士又请佛再加以详细的说明。佛又说：“言语是由于人们借着头、胸、喉、鼻、唇、舌、龂、齿等生理机能的和合，才发出了声音。”大慧大士又问：“言语和妄想的作用，究竟是相同的，或是不同的呢？”佛说：“言语和妄想，既非相同，又非不同。因为言语是由妄想所生而说的，如果言语和妄想是不相同的，那么言辞便不应该是思想的产物了。如果是相同的，但言语却不能完全地表情达意，只不过加以比较的说明而已。所以说言语和妄想，既非相同，又非不同。”大慧大士又问：“言语本身就是第一义（至高无上的形而上真理）呢？或是所说的是第一义呢？”佛说：“言语本身不是第一义。所说的也不是第一义。为什么呢？所谓第一义的圣乐境界，是由于言语所要指示的境界，并非言语就是第一义。所谓第一义，是进入了内圣的大智自觉境界才能了解的，并非只是口说的名词，和妄想的境界。所以说：言语妄想，不能明显地表示第一义。因为言语本身，是有生灭，变易动摇，辗转互为因缘的。如果是由于因缘互相辗转而生起的，它就不能明显地表达第一义。又因言语

本身和妄想，根本上就没有自己的固定性，所以言语哪里能够明显地表示第一义呢？其次，大慧啊！一切现象，都是由于自心的现量境所生起，外界种种现象的性能，根本就都没有自己的固定性。所以言语和妄想，并不能明显地表示第一义。因此，应当弃言语和一切妄想才能证得第一义。”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“诸性无自性。亦复无言说。甚深空空义。愚夫不能了。

一切性自性。言说法如影。自觉圣智子。实际我所说。”

（这是说：一切事理自身都没有绝对固定自性的实体，所以用言语所表示的有或无，都是一种假设的说法。至于究竟的空和空不空的道理，它的意思极为深奥，不是愚痴无智的凡夫们所能够了解的。一切事理的性能，既然没有绝对固定的自性，所有表示事物的言语和理论，也只是一种影像而已。内圣大智的正觉第一义之道，是必须由心性自觉而得，这才是我所说的身心自性的实际。）

附论（十二）

（上节佛的论说，是指出言语文字都是妄想所生，并无实性。佛法重在求证自觉圣智善乐的第一义，不可斤斤计较言语理论和文字，不然，就成为口头禅了。而且徒逞口舌之利，往往弄得是非纷然，对于真正佛法的证悟境界，却是了不相干的。何况所有的言语文字，并不能完全表示人们内在的真情实意呢！我佛早在两千多年前，已经说出语意学的最高原理，可作为研究语意学者的启示。）

尔时大慧菩萨摩诃萨复白佛言。世尊。惟愿为说离一异俱不俱，有无非有非无，常无常。一切外道所不行。自觉圣智所行。离妄想自

相共相，入于第一真实之义。诸地相续渐次，上上增进清净之相，随入如来地相。无开发本愿。譬如众色摩尼境界，无边相行，自心现趣，部分之相，一切诸法。我及余菩萨摩诃萨，离如是等妄想自性，自共相见。疾得阿耨多罗三藐三菩提。令一切众生。一切安乐，具足充满。佛告大慧。善哉善哉。汝能问我如是之义。多所安乐。多所饶益。哀愍一切诸天世人。佛告大慧。谛听谛听。善思念之。吾当为汝分别解说。大慧白佛言。善哉世尊。唯然受教。佛告大慧。不知心量愚痴凡夫，取内外性。依于一异俱不俱，有无非有非无，常无常。自性习因，计著妄想。譬如群鹿，为渴所逼。见春时焰，而作水想。迷乱驰趣，不知非水。如是愚夫，无始虚伪妄想所熏习，三毒烧心，乐色境界，见生住灭。取内外性。堕于一异俱不俱，有无非有非无，常无常想，妄见摄受。如揵闼婆城。凡愚无智，而起城想。无始习气计著相现。彼非有城非无城。如是外道，无始虚伪习气计著。依于一异俱不俱，有无非有非无，常无常见，不能了知自心现量。譬如有人，梦见男女，象马车步，城邑园林，山河浴池，种种庄严。自身入中。觉已忆念。大慧。于意云何。如是士夫，于前所梦忆念不舍，为黠慧不。大慧白佛言。不也世尊。佛告大慧。如是凡夫，恶见所噬。外道智慧。不知如梦，自心现性。依于一异俱不俱，有无非有非无，常无常见。譬如画像，不高不下。而彼凡愚作高下想。如是未来外道，恶见习气充满。依于一异俱不俱，有无非有非无，常无常见，自坏坏他。余离有无，无生之论，亦说言无。谤因果见。拔善根本。坏清净因。胜求者，当远离去。作如是说。彼堕自他俱见，有无妄想已，堕建立诽谤。以是恶见，当堕地狱。譬如翳目，见有垂发。谓众人言。汝等观此。而是垂发，毕竟非性非无性。见不见故。如是外道，妄见希望。依于一异俱不俱，有无非有非无，常无常见，诽谤正法。自陷陷他。譬如火轮非轮。愚夫轮想。非有智者。如是外道，恶见希望。依于一异俱不俱，有无非有非无，常无常想，一切性生。譬如水泡，

似摩尼珠。愚小无智，作摩尼想。计著追逐。而彼水泡，非摩尼非非摩尼。取不取故。如是外道，恶见妄想习气所熏，于无所有说有生。缘有者言灭。复次大慧。有三种量。五分论。各建立已。得圣智自觉离二自性事。而作有性妄想计著。大慧。心意意识，身心转变，自心现摄所摄，诸妄想断。如来地自觉圣智修行者，不于彼作性非性想。若复修行者，如是境界，性非性摄取相生者。彼即取长养，及取我人。大慧。若说彼性自性，自共相。一切皆是化佛所说。非法佛说。又诸言说，悉由愚夫希望见生。不为别建立趣自性法，得圣智自觉三昧乐住者，分别显示。譬如水中有树影现。彼非影非非影。非树形非非树形。如是外道，见习所熏。妄想计著。依于一异俱不俱，有无非有非无，常无常想。而不能知自心现量。譬如明镜，随缘显现一切色像，而无妄想。彼非像非非像，而见像非像。妄想愚夫，而作像想。如是外道恶见。自心像现妄想计著。依于一异俱不俱，有无非有非无，常无常见。譬如风水，和合出声。彼非性非非性。如是外道，恶见妄想。依于一异俱不俱，有无非有非无，常无常见。譬如大地，无草木处。热焰川流。洪浪云涌。彼非性非非性。贪无贪故。如是愚夫，无始虚伪习气所熏，妄想计著。依生住灭，一异俱不俱，有无非有非无，常无常。缘自住事门，亦复如彼热焰波浪。譬如有人，咒术机发。以非众生数，毗舍阇鬼，方便合成，动摇云为。凡愚妄想计著往来。如是外道恶见希望。依于一异俱不俱，有无非有非无，常无常见。戏论计著，不实建立。大慧。是故欲得自觉圣智事，当离生住灭，一异俱不俱，有无非有非无，常无常等，恶见妄想。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

幻梦水树影　垂发热时焰　如是观三有

究竟得解脱　譬如鹿渴想　动转迷乱心

鹿想谓为水　而实无水事　如是识种子

动转见境界　愚夫妄想生　如为翳所翳

于无始生死　计著摄受性　如逆楔出楔

舍离贪摄受　如幻咒机发　浮云梦电光

观是得解脱　永断三相续　于彼无有作

犹如焰虚空　如是知诸法　则为无所知

言教唯假名　彼亦无有相　于彼起妄想

阴行如垂发　如画垂发幻　梦揵闼婆城

火轮热时焰　无而现众生　常无常一异

俱不俱亦然　无始过相续　愚夫痴妄想

明镜水净眼　摩尼妙宝珠　于中现众色

而实无所有　一切性显现　如画热时焰

种种众色现　如梦无所有

复次大慧。如来说法，离如是四句。谓一异，俱不俱，有无非有非无，常无常。离于有无建立诽谤。分别结集，真谛缘起，道灭解脱。如来说法，以是为首。非性，非自在，非无因，非微尘，非时，非自性相续，而为说法。复次大慧。为净烦恼尔焰障故。譬如商主。次第建立百八句无所有，善分别诸乘，及诸地相。

关于哲学和逻辑学的几个问题：同异、真假、虚实、有无、存在和不存在的辨正

这时，大慧大士又问佛说：“希望佛再为我们说明如何才能不去执著同和异，同时俱生和不俱生，以及有和无，非有和非无，乃至常性和无常的道理呢？”佛回答说：“凡是不知道性自性心量的愚痴无智的凡夫们，才只想追求内心外境的一切事物，在这些观念理论里打圈子。其实，都是因性自性被无始以来的习气所染污，而执著这些妄想以为真实。譬如一大群的鹿，为口渴所苦，看见春天旷野里的阳光反映，误以为是一流清水，拼命地奔走追求。殊不知那只是自己错觉所生的幻象。同样的，一般无智的凡夫，被无始以来的虚伪妄想所熏习，被贪欲、嗔恚、愚痴等三毒所熏染，而乐于执著尘色世间的各种物象。看见世界上有生（生起）、住（存在）、灭（消逝）的现象，就要想把捉内心外境的各种性能，于是堕在同和异，俱生和不俱生，有和无，非有和非无，常和无常等的妄想妄见之中。事实上，尘色世间的一切事物，都如海市蜃楼，只因凡夫愚痴无智，所以误认为是真实的景物。这都是因为无始以来的习气熏染，使他们执著各种现象而显现的。例如海市蜃楼，那并非是真有城楼，可是也不能说空无所有。一般外道学者们，被自己无始以来的虚妄习气执著所迷惑，就产生那些互相对立、矛盾的见解和理论，这都是由于不能了知自心的现量所致。又譬如有人在梦中，看见了许多的男女、象马、车骑、城邑、园林、山川、池沼等等美丽的世界，觉得自己身在其中。等到醒了以后，还尽力回想追求梦中的情景，试问这个人信梦为真，究竟是聪明，还是愚昧呢？同样的，人们被习气所吞没，所以有一般无智的

外道学者们，非但不知道尘色世间虚幻如梦，而且还要探究它的同异、俱不俱、有无、非有非无、常无常的法则呢。又譬如一幅画像，只是一张平面的纸，本来就没有高下远近的存在，人们涂上了线条和颜色，看起来就有高下远近的感觉了。同样的，未来世界上的外道学者们，更充满了许多恶见的习气，在这些互相对立的矛盾观点上，各自建立一套理论，误己误人。还有的认为有无都是无生的；换言之，乃是根本上就是什么都没有的。他们诽谤因缘果报之说是无稽之谈，他们破坏善根的道德，自毁清净的正果。凡是想要证得殊胜无上正道的人，便应当远离这种观念和理论，以免自招恶果。又譬如有眼病的人，看见虚空里有像垂发似的毛轮，而且还特别指给别人看。事实上，这只是一幻境的错觉，没有眼病的人，虽然要看也看不见的。可是他们却以病态似的偏见，依据各种矛盾的理论，就来诽谤正法，自误误人。又譬如一点火光，用很快的速度来旋转它，看起来就像一个火轮圈。事实上，只是一点火光而已，但无智的愚夫们，却把它当作火轮。而且以自己的幻觉和错觉，再加上互相对立的各种矛盾理论，又说出一套法则。再譬如水上的泡沫，看起来像一颗如意宝珠。无智的愚夫与小儿们，却把它当作是真的珠宝加以追求。事实上，这种水泡，当然不是如意宝珠，但也不能说是没有宝珠的形象，只是要看人们的心里是否贪取与不贪取。可是他们被恶见的习气熏习惯了，没有的，硬说成为有。而真实的，又强说成没有。

对于因明逻辑的评价

再者，有的外道，利用先贤所创的三种量——现量、比量、非量和五分论——宗、因、喻、合、结。他们建立了这种辩证理则，来范围思想，自认为已经得到圣智的自觉境界，可以否定互相对立的矛盾

理论，自信已经得到事物绝对性的理则，他们就以这种方法为真理的最高境界。其实，这也只是执著妄想的遍计所执的作用。大慧啊！如果能够修持得到，使心意识所生的身心都转变了，使自心所显现的，能摄受和所摄受的一切妄想都断除了，由此到达如来境界的自觉圣智，就不再会对一切事物，存着性有或性无的观念了。倘使还有有无之争，而且著相不舍，那他仍然在人我寿者相的执著里。再说：凡是主张事物的性，是共通的，或各自独立的等等理论，这些都是化身佛（方便应化）对众生界的方便游戏言论，并非是法身佛（自性清净）所说。而且一切化佛所说的言语理论，都是顺应愚夫们各自的希望和自己的各别观念而产生，并不是为了显示自性，要想证得圣智自觉三昧境界的寂乐之果，这些等等，比如水中反映的树影，说它是影也可以，说它不是影也可以。说它是树形也有理，说它不是树形也有理。他们都由于观念的习惯性，妄想熏习而生执著，才来讨论同异、俱不俱、有无、非有非无、常无常等思想。却不知这些都是自心的现量境界。又譬如明镜，随缘呈现一切色像，而镜子本身并无妄想。那镜中的各种色像，可以说不是色像，也并非不是色像。而且你看见镜中的色像，并不就是那原来的色像。只因愚夫们自己生起色像的妄想观念，为恶见吞没，自心却生起色像的妄想执著，所以才有许多互相对立矛盾理论的成立。又譬如风吹空谷或流水等，和合而发出声音的。这种声响并无固定性，也并非没有声音。可是他们却以习惯性的妄想恶见，根据互相对立，矛盾理论各自建立观念。又譬如沙漠地带的尘土，受太阳光热的反射，现出川流浪涌，云起波兴的境象。那种景象当然不是真实的，但是也并非没有，只看你自己是否有贪求迷恋的心理。同样的，无智的愚夫，却执著无始以来的虚伪习气，又根据生（生起）、住（存在）、灭（消逝）以及同异、俱不俱、有无、非有非无、常无常的观念去推论它，于自心寂静境中，反而兴起热焰洪波之想。又譬如有人用咒语秘方等魔术，发动木头人或死尸去做事。这

只是一种幻术的配合，以引起动作，可是愚昧凡夫，却执著为真有一神秘往来存在的观念，于是根据互相对立的矛盾理论，去探讨它的究竟。这些都是观念理论的游戏，并无根据。所以要求得自觉圣智的境界，应当放下这些种种妄想恶见才对。”这时，佛就归纳这些道理，作了一篇偈语说：

“幻梦水树影。垂发热时焰。如是观三有。究竟得解脱。”

（这是说：世间事物，虽然似有，实在皆如梦幻。垂发是指有眼病的人，看见目前虚空中，就有毛发下垂等景象。一切众生对世间事物的观念，也都是眼病似的幻觉，并非事物的真相。三界的生死死生，也是如此。如果能够观察清楚，就可以得到究竟的解脱了。）

“譬如鹿渴想。动转迷乱心。鹿想谓为水。而实无水事。

如是识种子。动转见境界。愚夫妄想生。”

（这是说：一切众生，对世间事物的执迷不悟，犹如炎热中的渴鹿，把热气的光影，当作清水去追逐。同样的，人们平静无波的心田即如来藏，对境依他而起，被尘劳所染污。业力的种子，就因此迷妄乱动，辗转不休。这都是由于凡夫愚痴无智，从妄想而生。）

“如为翳所翳。于无始生死。计著摄受性。如逆楔出楔。

舍离贪摄受。”

（这是说：如来藏既然兴起业识的作用，于本来平静无波的心田，犹如病眼被翳所障相似，对于世间的事物，就无法看透它的真相了。所以从无始以来，流浪在生死海中，执著虚幻现象，偏偏认为它是实有的，而且牢牢地摄受在心中，所以就叫做遍计所执。佛所说的

法，犹如用楔出楔，是要凡夫们，舍离贪欲等等的执著。换言之，佛所说的法，也只是过河的筏子，只是为了使众生解脱三界，度过生死苦海的方便法门，同样地不可执著。也就是所谓“过河须用筏，到岸不须舟”。）

“如幻咒机发。浮云梦电光。观是得解脱。永断三相续。”

（这是说：人们的身心作为，都如魔术师们的机器人，他的开关，只在中心一念罢了，此念一动，就生起一切的有为。然有为法都如浮云梦幻、石火电光，随时随地地消散，始终无法把捉。但如果能够仔细地反省观察，体会其中的道理，也就可以得到解脱，永远断除了业力的相续流注，摆脱三有的系缚了。）

“于彼无有作。犹如焰虚空。如是知诸法。则为无所知。”

（这是说：宇宙万有现象，本来就没有绝对的自性存在，犹如虚空中的光影，都是暂时偶然地存在，如果能这样观察诸法，便不为幻象所惑，也不执著于诸法了。）

“言教唯假名。彼亦无有相。于彼起妄想。阴行如垂发。

如画垂发幻。梦捷闼婆城。火轮热时焰。无而现众生。

常无常一异。俱不俱亦然。无始过相续。愚夫痴妄想。”

（这是说：一切言语教化等等，也都是假立的名相而已。归根结底，又哪里有一个实际的真相可得呢？所谓言教，正如以指指月，只是表示真义的言诠。言教自身，并非就是真月。如果把言语理论，认为实法，便是一种妄想。这样，就等于凡夫，执著五阴为身心之相，犹如病眼者看见虚空里都是毛轮，和看画时的立体感，及误认海市蜃

楼为实境，或把旷野的焰影当作清流去追逐一样，都是迷真逐妄，都是凡夫们从无中生有的妄见而已。何况还有些自囿于形而上的常存和不常存，本体的一元和多元，同俱或独立等等的探讨呢？这些见解，都是无始以来的习气相续流注的错误所生，只是愚痴凡夫们的大妄想而已。）

“明镜水净眼。摩尼妙宝珠。于中现众色。而实无所有。

一切性显现。如画热时焰。种种众色相。如梦无所有。”

（这是说：宇宙间的万法，无非都是藏识的显现，虽有暂时偶然的万象存在，只是如梦似幻地显现，毕竟无有实体。如果离了心、意、识，转识成智，证入不可思议的真实自性的如如境界，那么，便如明镜照物，水净沙明，法眼便豁然清净了。也好像如意宝珠，自身清净无色，但由于角度观点的不同，随缘现出各种差别不同的色像，事实上，却毕竟没有固定不变的色像，就此可以了解世间万象的发生，都如沙漠旷野里的光影，如梦似地空无所有。）

“大慧啊！如来演说毕竟了义之法，都是离了这些互相对立矛盾的（四句）理论。那四句就是所谓一（一元）异（多元），俱（同时具在的调和论）不俱（独立），有和无，非有（似乎没有）非无（似乎不是没有），常（不变永存）无常（变易生灭）等等。为了要远离这些是非有无的诤谤，才来一一作精详的分析辨别，所以才有这许多次的演讲和佛法的结集。这无非是为了要指出真谛的实际，析明万象的存在都由于缘起而空无自性，以远离生灭的妄心妄想，而证得解脱的道果。佛的说法，是依如来究竟的境界为主，并不是说另有一个超然存在的自性，更不是说宇宙万有，都是自在天主所造。也不是说万物是无因自然而生的，尤其不是说是物质微尘所结合的。不是说时间

才是一切的主因，而且也不是说自性是连绵相续不绝的。那么究竟为了什么呢？而是为了净除人们烦恼障的人我执，和所知障的法执和智执，才有种种方便说法。犹如资本家，为了适应人们的需要和希求，因此广设各种行市和货品，以满足人们的欲求。终使各取所需，归家稳坐。佛的说法，也是如此，所以在本经开宗明义，首称提出一百零八个不同的问题，也就是表示所有问题的自身，无论是心和物，或事和理等等观念，若要究原探本，毕竟都是空无自性。唯有证得自觉的如来究竟境界，才能直探第一义，善于分别一切法，了然大小诸乘的次第，以及菩萨诸地的情状。”

复次大慧。有四种禅。云何为四。谓愚夫所行禅。观察义禅。攀缘如禅。如来禅。云何愚夫所行禅。谓声闻缘觉外道修行者，观人无我性。自相共相，骨鏁无常，苦，不净相，计著为首。如是相不异观。前后转进，相不除灭。是名愚夫所行禅。云何观察义禅。谓人无我自相共相。外道自他俱无性已。观法无我彼地相义，渐次增进。是名观察义禅。云何攀缘如禅。谓妄想。二无我妄想。如实处不生妄想。是名攀缘如禅。云何如来禅。谓入如来地，得自觉圣智相三种乐住。成办众生不思议事。是名如来禅。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

凡夫所行禅　观察相义禅　攀缘如实禅

如来清净禅　譬如日月形　钵头摩深险

如虚空火尽　修行者观察　如是种种相

外道道通禅　亦复堕声闻　及缘觉境界

舍离彼一切　则是无所有　一切刹诸佛

以不思议手　一时摩其顶　随顺入如相

禅的类别

佛又说：“大慧啊！有四种禅的类别，你应当了解。（1）愚夫所行禅。（2）观察义禅。（3）攀缘如禅。（4）如来禅。什么是愚夫所行禅呢？例如声闻缘觉以及外道的修行者，他们仔细谛观，了知人无我的道理，无论自己和大众，此身不过是肌骨联系组合所成，只是一具空洞的骨肉架子，其中藏有不净的腑脏等物而已。无奈愚夫无智，心为形役，所以有累者，为吾有身，此身原来无常，是苦痛烦恼的渊薮。可是凡夫们却执著这些不净之相，自相缠缚，所以他们观察自身空相，以解脱形骸之累为务，即此坚定不移，以为修行的目的，由如此观察和定力的修持，渐渐地逐步上进，得到灭尽定的境界，而执著定境界的相，以为究竟，这就是愚夫所行禅。什么是观察义禅呢？就是由上面所讲的禅境界，了知自己与他人，以及外道们的修法，都没有真实的自性。而且观察一切法（事与理），也本来没有固定的自我存在，由此渐渐地逐步上进，这就是观察义禅。什么是攀缘如禅呢？（又译为观真如禅，或缘真如禅。）就是推想人和法（事与理），根本都无固定的自我存在，只是人们的妄想所生而已。由此精思入寂，好像达到不生妄想，一念不起，以及心无分别，寂静安宁的境界，这就是攀缘如禅。什么是如来禅呢？那就是真实证入如来境地，得到自觉圣智的三种乐定[3]。所谓转识成智，大智慧自在。同时又能够为一切众生，造作许多不可思议的功德，这就是如来禅。”这时，佛就归纳这些道理，作了一篇偈语说：

“凡夫所行禅。观察相义禅。攀缘如实禅。如来清净禅。

譬如日月形。钵头摩深险。如虚空火尽。修行者观察。

如是种种相。外道道通禅。亦复堕声闻。及缘觉境界。”

（这是说：禅有四种，就是愚夫禅、观察义禅、攀缘如禅、如来禅等四种，内容已如上文所说。修持这些禅定的境界，有些人会在定中现出如日月光明，或红莲华，或现碧海晴空，深险无际。或一片虚空，有的如火烬烟灭。例如这些种种境界的形相，大抵都是堕在内外道共通的心外有法的境界中。即使稍具高明的，也大多仍在声闻或缘觉乘的境界之中而已。）

“舍离彼一切。则是无所有。一切刹诸佛。以不思议手。

一时摩其顶。随顺入如相。”

（这是说：要远离这些禅的境界，放下了还要放下，那就归于了无所得，一无所有。所谓不依心，不依身，不依亦不依。那么一切十方刹土中的诸佛，自然都会用不可思议的手；并非有相的手，也非无相的手，同时之间来摩其顶，他也会自然地进入如来禅的境界了。）

附论（十三）

（佛已经在本经上说了禅的四种类别，就是达摩祖师东来此土，教授传佛心印的禅宗，也明明白白说明以《楞伽》印心。为什么后世禅宗之徒，又说在如来禅外，另有一种祖师禅呢？甚至，还高推祖师禅，好像高过如来禅似的。这又是什么道理呢？其实，所谓祖师禅，又何尝离开过佛所说的如来禅呢？只因一落言诠，就如立竿见影，于是见影忘竿者，便滔滔都是。所以为求解脱，却反而法缚重重。后世

禅师，乃高张手眼，在无义理的言句上，或者在当事人的一机一境上，用杀活手段，立地指出全体大用。然后乃知“青青翠竹，悉皆法身。郁郁黄花，无非般若”。心、佛、众生，三无差别。不是心，不是佛，也不是物了。什么是祖师禅？什么是如来禅？到此就一律成为多余的了。但必须实在到达这种境界，才可以横说竖说都对。否则，误人误己，不可胜数。总之，佛说：“良马见鞭影而驰。”如果是条跛驴，就打死它吧！仍然还是绕着磨盘慢慢地转，莫说如来禅或祖师禅，要想达到愚夫禅也不容易呢！倘使但依言教，而不求心证，或虽少有所得，少有所证，而又不能彻头彻尾解脱干净，那也只如唼空吠响的韩卢，对于自己分上，有什么用处呢？假如真是一个过量的人，视吾佛所说一大藏教，也只是自己的注脚而已。不可说，不可说，又何足道哉！毕竟如何呢？年来早晚市价不同，笔墨大涨，努力用功参究去！）

尔时大慧菩萨摩诃萨复白佛言。世尊。般涅槃者，说何等法谓为涅槃。佛告大慧。一切自性习气，藏意意识见习，转变名为涅槃。诸佛及我，涅槃自性空事境界。复次大慧。涅槃者，圣智自觉境界。离断常妄想性非性。云何非常。谓自相共相妄想断，故非常。云何非断。谓一切圣，去来现在得自觉，故非断大慧。涅槃不坏不死。若涅槃死者，复应受生相续。若坏者，应堕有为相。是故涅槃离坏离死。是故修行者之所归依。复次大慧。涅槃，非舍非得非断非常。非一义。非种种义。是名涅槃。复次大慧。声闻缘觉涅槃者。觉自相共相，不习近境界。不颠倒见。妄想不生。彼等于彼，作涅槃觉。

复次大慧。二种自性相。云何为二。谓言说自性相计著。事自性相计著。言说自性相计著者。从无始言说虚伪习气计著生。事自性相计著者。从不觉自心现分齐生。

什么是涅槃的真义

这时，大慧大士又问：“什么叫做涅槃？如何才能证入涅槃呢？”佛说：“一切自性业识所生的习气，及无始以来，熏习如来藏识（阿赖耶）和意识的妄见，都彻底转了，就名为涅槃。诸佛和我证得的涅槃，就是自性诸法性空的境界。大慧啊！所谓涅槃，就是圣智自觉的境界，它是远离断见和常见等二边对立的妄想观念，也无所谓是有，也无所谓是无。为什么说它不是常见呢？因为它是远离自相（自我的存在）和共相（物我同体）等妄想，所以不是常见。为什么又说它不是断见呢？因为过去、未来、现在的一切圣贤，的确能自觉内证涅槃的境界，所以也不是断见。再说，涅槃是无生死、不灭坏的，如果涅槃的境界是灭尽一切的话，那么，也就是说灭了生死，然后涅槃才生。但生与灭是相对法，所谓入涅槃者，仍然是为另一种生灭法所缚了。如果涅槃的境界是坏灭的话，应该还在于有为的范围，因为有所坏灭，仍然是有为法的一种。所以涅槃是远离生死和坏灭等作用和现象，是一切正觉修行者之所归依的。再说，涅槃境界，虽然没有一法可得，但也没有一法可舍。既非断灭见，也非恒常见。既非有处，也非彼岸。又不是清净，或圆寂等等所可以概括，也不是其中含有若干种义理和内容，这才名为涅槃。其次，声闻缘觉等二乘的涅槃境界，只是觉悟自我和舍离贪著外境等的爱染，因此便舍离习气，再不敢生起颠倒乱动妄想等的谬见，他们只是把这种修持，作为涅槃的境界罢了。”

理和事的障碍

佛又说：“大慧啊！还有两种自性相。（1）就是言说自性相的执著。与（2）事自性相的执著。所谓言说自性相的执著，都是由于无始以来的言语理论等的习性，累积而来，因此产生虚伪的执著习气，所以就固执成见和形成先入为主的主观观念等等。所谓事自性相的执著，都是由于不觉自心妄想所现的各种差别境界，反认为这些都是事实。”

（这一段所谓的言说自性相，和事自性相两种，其所以没有和上面已经讲过的言说问题相提并论，并无其他特别意义。佛说涅槃境界以后，又跟着再说出言说和事的自性相，是为了教人勿被入涅槃等名词和观念所困惑，然后才能亲证涅槃，因此才在此处再讲解言说自性相和事自性相的原因。）

复次大慧。如来以二种神力建立，菩萨摩诃萨顶礼诸佛，听受同义。云何二种神力建立。谓三昧正受，为现一切身面言说神力。及手灌顶神力。大慧。菩萨摩诃萨初菩萨地，住佛神力。所谓入菩萨大乘照明三昧。入是三昧已。十方世界一切诸佛，以神通力，为现一切身面言说。如金刚藏菩萨摩诃萨，及余如是相功德成就菩萨摩诃萨。大慧。是名初菩萨地。菩萨摩诃萨，得菩萨三昧正受神力，于百千劫，积习善根之所成就。次第诸地对治所治相，通达究竟。至法云地。住大莲华微妙宫殿。坐大莲华宝师子座。同类菩萨摩诃萨眷属围绕。众宝璎珞庄严其身。如黄金蔔卜，日月光明。诸最胜子从十方来，就大莲华宫殿座上，而灌其顶。譬如自在转轮圣王。及天帝释太子灌顶。是名菩萨手灌顶神力。大慧。是名菩萨摩诃萨二种神力。若菩萨摩诃萨住二种神力，面见诸佛如来。若不如是，则不能见。复次大慧。菩萨摩诃萨，凡所分别，三昧神足诸法之行，是等一切，悉住如来二种神力。大慧。若菩萨摩诃萨离佛神力，能辩说者。一切凡夫亦应能

说。所以者何。谓不住神力故。大慧。山石树木，及诸乐器，城郭宫殿，以如来入城威神力故，皆自然出音乐之声。何况有心者。聋盲喑哑，无量众苦，皆得解脱。如来有如是等无量神力，利安众生。大慧菩萨复白佛言。世尊。以何因缘。如来应供等正觉，菩萨摩诃萨住三昧正受时，及胜进地灌顶时，加其神力。佛告大慧。为离魔业烦恼故。及不堕声闻地禅故。为得如来自觉地故。及增进所得法故。是故如来应供等正觉，咸以神力建立诸菩萨摩诃萨。若不以神力建立者。则堕外道恶见妄想。及诸声闻。众魔希望。不得阿耨多罗三藐三菩提。以是故，诸佛如来咸以神力摄受诸菩萨摩诃萨。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

神力人中尊　大愿悉清净　三摩提灌顶

初地及十地

如来神力和正修菩萨道的关系

佛又说：“如来以两种神力，才使一切大菩萨们的疑问得到真解。是哪两种神力呢？第一，是使众生入于三昧正受的住持之力，而显现各种形象、言语等的神力。第二，是如来法身手摩其顶，使其得自悟自证的遍身法乐，得到灌顶的住持之力。大慧啊！当大菩萨们开始证入菩萨的初地（欢喜地）的时候，就是如来的神力所住持，那时，就入于菩萨境界的大乘照明三昧。在这种三昧的境界中，十方世界的一切如来，都以神通能力，为他显现各种形象说法。例如金刚藏大菩萨们，都是如此成就各种功德的，这也就是修行菩萨们历劫累积善根所得的结果。依此上进，渐渐地逐步了解菩萨各地修法的偏差和对治法门，以及所要对治的现象。到了究竟通达，一直到菩萨第十地

的法云地时，就得到种种殊胜难得，不是世间习惯知识所能了解的神变境界。那时，就可以证得如来神力灌顶的境界了，大菩萨们得到这两种神力，才能见到诸佛如来。其次，大菩萨们，对于各种三昧和神通等的境界，凡是有所分别发扬，也都是如来的两种神力所住持。如果菩萨们，根本不需要如来的神力加持而能够辩说发扬，那么，一切凡夫，也就应该能说无上精义了。须知山石树木等无知之物，遇如来神力加持时，自然都会发出声音，何况有心的人类呢？如果他们真见如来，如有聋盲喑哑等苦，当下就可以得到解脱了，所以说如来是具有这样无量的神力，可以使一切众生安乐。”大慧大士又问：“为什么当大菩萨们住在三昧正受的时候，以及达到灌顶地时，如来就要以神力来加持他们呢？”佛回答说：“为保护他们，使他们远离魔业烦恼障的散乱心，使他们不堕在声闻等禅定中，而得到内证如来地的正觉，所以用神力来加持他们。”这时佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“神力人中尊。大愿悉清净。三摩提灌顶。初地及十地。”

附论（十四）

（这个偈语，原文文字的意义，已经说得很明白，不需要再说了。不过在讲解证入涅槃正智之后，就跟着说出如来的神力，是极有意义的。须知佛和如来的名词，具有广义和狭义两种。广义的佛和如来，是指法界的法身自性，借用现代语来说，是指宇宙万有形而上的本体。大菩萨们的修证自性，也就是内证这个形而上的本体。所以菩萨们的修持境界中，自然都是如来神力的加持。一切众生们，也都是法界自性法身如来的神变所生，所以众生从本以来，都在如来的神力

之中，也可说都是如来神力的所化。用这个道理，归到狭义的某一佛和某一如来加持其人，自然也就可以相通了。所以说：“十世古今，始终不离于当念。无边刹境，自他不隔于毫端。”所谓心佛众生，性相平等，就是同体之慈，无缘之悲。依体言用，哪里有时间的三世可得，和空间的人我之分呢？因此所谓聋盲喑哑者，若能见自性法身的如来之体，就当下一念清净，领受自性如来神力的滋润了。借用现代科学术语来说，如来神力也就是本体功能之力，它可以发生宇宙万有。其中道理，既不能作神秘主宰的神变来看，但也不是绝对没有这种神秘的力量。唯有自证知者，然后才了解平凡处即为不可思议的神变。不可思议的神变，原来是最平凡的。所谓“镜里魔军，空花佛事”。到此言说文字，皆无用处了。参！参！）

尔时大慧菩萨摩诃萨复白佛言。世尊。佛说缘起，即是说因缘。不自说道。世尊。外道亦说因缘。谓胜自在时微尘生，如是诸性生。然世尊所谓因缘生诸性言说，有间悉檀。无间悉檀。世尊。外道亦说有无有生。世尊亦说无有生，生已灭。如世尊所说无明缘行，乃至老死，此是世尊无因说。非有因说。世尊建立作如是说，此有故彼有，非建立渐生。观外道说胜，非如来也。所以者何。世尊。外道说因不从缘生，而有所生。世尊说观因有事，观事有因。如是因缘杂乱。如是展转无穷。佛告大慧。我非无因说，及因缘杂乱说。此有故彼有者。摄所摄非性，觉自心现量。大慧。若摄所摄计著，不觉自心现量，外境界性非性。彼有如是过。非我说缘起。我常说言，因缘和合而生诸法。非无因生。大慧复白佛言。世尊。非言说有性，有一切性耶。世尊。若无性者，言说不生。是故言说有性，有一切性。佛告大慧。无性而作言说。谓兔角龟毛等，世间现言说。大慧。非性非非性，但言说耳。如汝所说，言说有性，有一切性者，汝论则坏。大慧。非一切刹土有言说。言说者是作耳。或有佛刹瞻视显法。或有作

相。或有扬眉。或有动睛。或笑或欠。或謦欬。或念刹土。或动摇。大慧。如瞻视及香积世界，普贤如来国土。但以瞻视，今诸菩萨得无生法忍，及诸胜三昧。是故非言说有性，有一切性。大慧。见此世界蚊蚋虫蚁。是等众生无有言说，而各办事。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

如虚空兔角　及与槃大子　无而有言说

如是性妄想　因缘和合法　凡愚起妄想

不能如实知　轮回三有宅

缘起性空的理论实际

这时，大慧大士又问：“您所说的世间事物，都是缘起的，所谓都是因缘所生，那当然不是在说自心体相的道理。但是，外道学者们，也说世间事物，是由因缘而生。例如他们有的说是由一至高无上的自在天主所造，或时间为万有的主因，也有的说都是从微尘物质所生，这些等等，也都是强调另有一个能生之性；那么，您所谓因缘生法，诸法又无自性，是另有深义存在？或是没有义理作根据呢？并且外道学者们也说：有无相生，然后才有世间事物，您也说：本来就是无生，即使生起，当生起也已灭了；例如您所说：无明为因，所以无明缘行（活动）→行缘识→识缘名色（名相和实质）→名色缘六入（六根）→六入缘触→触缘受→受缘爱→爱缘取→取缘有→有缘生→生缘老死。就以这个道理来说：也是主张无因的理论？您的意思是说：有了这个，所以才有那个。假使不是这样的，而是说同时成立，不是逐渐地互相对待而生，那因缘的道理，就不能成立了。例如外道

学者们的说法，他们认为另有一个至高无上的胜因，当然这与佛的说法不同。因为外道们说：最初的因，并不是从缘而生，而是另有所生之处。你却说：果是和因相对待的，观因就有了事的果。但因又有因，果又有果，这样说来，因缘就杂乱无定，辗转无穷，彼此就互为因果了。那么，所谓有了这个，才有那个，就根本是无因的理论了啊！”佛回答说：“大慧啊！我不是说万法是无因而生的，也不是因缘杂乱的。所谓有了这个，才有那个，也只是根据自心而来。反观自心的能取和所取的作用，就根本没有绝对的自性。所谓因缘生法，也无非是自心的现识境界而已。如果执著能取和所取的作用，而不觉得都是根据于自心的现识境界而来，相反地却向外探求，追究外物是有自性的呢？或无自性的呢？这就是他们所犯的错误。与我所说的缘起道理绝不相同，我虽常说世间事物，都是因缘和合而生，并非说是无因而生的！”

理论言语是根据什么

大慧又问：“那么，言语和理论，都是空谈了；难道言语和理论的本身，就没有固定的性能，也不能表示万法本有的自性吗？如果根本没有自性，那言语理论的本身，也不会产生作用。但是，言语理论确实有它的性能，因此一切万法，也有它的自性啊！”佛回答说：“如果根本没有自性，就没有言语和理论的产生，但是，世间上的事物，确有许多虽无事实，却有它的抽象名词存在啊！那些抽象的名词和语句，根本就没有它绝对性的，却有它不同的理论。当然喽！如果一定要彻底探究它的本身，也无非都是徒有空言而已。你说言语和理论，一定有它的确实自性，但依据上述所说，你的理论，就没有根据了。”

一切言语理论的原始

“大慧啊！并非一切刹土世界都有言语的。所谓言语，只是人们造作出来的。在另外有些佛国的世界里，只要互相看了一眼，彼此就知道意思，并不一定需要言语。而且有的世界里，只用动作来表示，也就可以彼此互通意思了。例如人们有时只需扬眉瞬目，或微笑一下，或欠伸一下，乃至咳嗽一声，都会彼此了解意思。甚至，彼此心灵也可以互相感通，彼此身体，也可以互相感应。再说：香积世界[4]普贤如来的国土里，只需要瞻视佛身，就可以使菩萨们得无生法忍，以及一切难得的殊胜三昧。试问难道不靠言语理论，就不能了解真义吗？所以我说：不能以为言语和理论，是有它的绝对性，更不要以为必须靠言语，才能了解自性。大慧啊！你当然也看得见这个世界上，有蚊、蚋、虫、蚁等，它们虽然没有像人一样的言语，但是它们也可以互相传达心意，彼此分工合作啊！”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“如虚空兔角。及与槃大子[5]。无而有言说。如是性妄想。”

（这是说：人们的意念当中，可以产生抽象的事物。例如：兔子有角，石女生儿，明明没有的东西，却可用言语来描述它，但这无非都是人们自心的妄想所生而已。）

“因缘和合法。凡愚起妄想。不能如实知，轮回三有宅。”

（这是说：世间事物，都是因缘和合，才生起万有的道理。但它们虽然缘起却无自性。只因凡夫们，不自了解缘起性空的道理，要想

把握不能把捉的现实，所以轮回在三界的火宅之中，而受痛苦的煎熬了。）

附论（十五）

（上面这些话是从演说如来的法身神力而来，到此又引起因缘生法和言语理论的真实可靠性的辨别。殊不知法身自性虽然体空，却具有无量神力，这正说明形而上本体的功能，是具足万法的。至于物质世间的生起，就是本体功能的显现，但却依因缘和合而生，生已还灭。如果以物质世间因缘的法则，来推求形而上的本体自性，那便是大大的错误了。所以佛又提出自心现量的重点。无非提醒我们用物质世界的言语理论法则，是不能推求形而上的本体自性的。这里所说的心，也就是万法唯心的如来藏性的另一名称，不能只当作这个妄想心来看。如果一定要坚执言语理论的法则，是有绝对性的，是可以推求形而上的本体自性的，那就是一种偏差和错觉了。所以才在言语之外，提出许多不借言语而可以通有无的事实等等。到此明白指出自性体空的功能，并非言语文字可以了解，但也不是不能自觉自悟证得的。这正是通贯四种禅后，指出涅槃自性，和如来神力的总结论。归之于“缘起性空，性空缘起”的不易定则，平凡处为最奇特，奇特就是基于平凡。其中各点，如果推而广之，就可以触类旁通了，在这里也不须多费言辞，唯在学者们自己去领悟。）

尔时大慧菩萨摩诃萨复白佛言。世尊。常声者，何事说。佛告大慧。为惑乱。以彼惑乱，诸圣亦现，而非颠倒。大慧。如春时焰，火轮垂发，揵闼婆城，幻梦镜像世间颠倒，非明智也。然非不现。大慧。彼惑乱者有种种现。非惑乱作无常。所以者何。谓离性非性故。

大慧。云何离性非性惑乱。谓一切愚夫种种境界故。如彼恒河。饿鬼见不见故。无惑乱性。于余现故，非无性。如是惑乱，诸圣离颠倒，不颠倒。是故惑乱常。谓相相不坏故。大慧非惑乱种种相。妄想相坏，是故惑乱常。大慧。云何惑乱真实。若复因缘，诸圣于此惑乱，不起颠倒觉，非不颠倒觉。大慧。除诸圣于此惑乱，有少分想，非圣智事相。大慧。凡有者愚夫妄说，非圣言说。彼惑乱者。倒不倒妄想，起二种种性。谓圣种性。及愚夫种性。圣种性者，三种分别。谓声闻乘。缘觉乘。佛乘。云何愚夫妄想，起声闻乘种性。谓自共相计著，起声闻乘种性。是名妄想起声闻乘种性。大慧。即彼惑乱妄想，起缘觉乘种性。谓即彼惑乱自共相不亲计著，起缘觉乘种性。云何智者即彼惑乱，起佛乘种性。谓觉自心现量，外性非性，不妄想相，起佛乘种性。是名即彼惑乱，起佛乘种性。又种种事性，凡夫惑想，起愚夫种性。彼非有事非无事，是名种性义。大慧。即彼惑乱不妄想，诸圣心意意识，过习气，自性法，转变性，是名为如。是故说如离心。我说此句显示离想，即说离一切想。大慧白佛言。世尊。惑乱为有为无。佛告大慧。如幻，无计著相。若惑乱有计著相者，计著性不可灭。缘起应如外道，说因缘生法。大慧白佛言。世尊。若惑乱如幻者，复当与余惑作因。佛告大慧。非幻惑因，不起过故。大慧。幻不起过，无有妄想。大慧。幻者从他明处生。非自妄想过习气处生。是故不起过。大慧。此是愚夫心惑计著，非圣贤也，尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

圣不见惑乱　中间亦无实　中间若真实

惑乱即真实　舍离一切惑　若有相生者

是亦为惑乱　不净犹如翳

复次大慧。非幻无有相似，见一切法如幻。大慧白佛言。世尊。为种种幻相计著，言一切法如幻。为异相计著。若种种幻相计著，言一切性如幻者。世尊。有性不如幻者。所以者何，谓色种种相非因。世尊。无有因色种种相现，如幻。世尊。是故无种种幻相计著相似，性如幻。佛告大慧。非种种幻相计著相似，一切法如幻。大慧。然不实一切法，速灭如电，是则如幻。大慧。譬如电光刹那顷现，现已即灭，非愚夫现。如是一切性，自妄想自共相。观察无性，非现色相计著。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

非幻无有譬　说法性如幻

不实速如电　是故说如幻

大慧复白佛言。如世尊所说，一切性无生，及如幻。将无世尊前后所说，自相违耶。说无生性如幻。佛告大慧。非我说无生性如幻，前后相违过。所以者何。谓生无生，觉自心现量。有非有，外性非性，无生现。大慧。非我前后说相违过。然坏外道因生，故我说一切性无生。大慧。外道痴聚，欲令有无有生，非自妄想种种计著缘。大慧。我非有无有生。是故我以无生说而说。大慧。说性者。为摄受生死故。坏无见断见故。为我弟子摄受种种业，受生处故。以声性，说摄受生死。大慧。说幻性自性相，为离性自性相故。堕愚夫恶见相希望，不知自心现量。坏因所作生，缘自性相计著。说幻梦自性相一切法。不令愚夫恶见，希望计著，自及他一切法，如实处见，作不正论。大慧。如实处见一切法者，谓超自心现量。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

无生作非性　有性摄生死

万有现象就是唯心现量的境界

这时，大慧大士又问佛说：“有的声论学派，他们为什么说声是常住的呢？”（这是指古印度声论学派而说）佛说：“这是因为他们缺乏智慧，被宇宙物理的现象所惑乱（惑是指被外境和现象界所迷，乱是指在惑中发生的乱想），不能看见心性自体的功能。不过，已经证道的圣者，虽然也同样地处在物理现象的惑乱之中，但他们此心却不会被现象界所颠倒。大慧啊！我不是已经说过，物理世界里的万有现象，都如沙漠旷野里的炎阳反映，产生各种事物和色相的幻象吗？我已用如梦、如幻、如海市蜃楼等等譬喻来说明，现在不需再费言辞了。如果坚持物理世间的现象是真实的，那就是惑乱颠倒，没有大智慧，所以不得解脱。但不是说得到智慧解脱，现象界就不存在了。当然啰！物理界，仍然会有种种现象的发生，只有得到大智慧解脱的人，知道一切现象都是无常，不会再被它所惑乱。为什么呢？因为这些万有现象，虽然有它的各别性质，却没有它们的真实自性，只是一切凡夫愚痴，自心执著而产生种种境界的缘故。例如恒河之水，在饿鬼看来，并不是水，却是一片大火。所以智者虽能不被现象所惑，但是惑乱的现象，仍然存在，所以我们也不能否定它们的各别现象。只是已经证道的圣者，自己远离颠倒妄见，所以再不会被现象界所惑乱颠倒罢了。其所以说惑乱的现象界有常性的原因，乃是因为物理现象与心理现象的比较而来。心理现象，随时随地变易破灭；而物理现象却较为持久，所以就颠倒惑乱，认为它是有常性的了。大慧啊！怎样又说现象界的惑乱现象，是自性的真实功能呢？因为现象界的一切，都是因缘所生，缘起性空，并无自性。一切圣者，在此惑乱的现象界

中，再不生起颠倒的妄想，但并非不见颠倒的情形。如果已经证道的圣者，对于惑乱现象，还有些许的觉想存在，就不是圣者大智慧解脱的境界了。

三乘种性的基本原因

大慧啊！凡是说有法可得的，都是无智凡夫的妄言，并非圣者之说。如果对于惑乱自性，分别它的颠倒和不颠倒，就可以生起两种种性，那就是凡夫种性与圣人种性。但圣人种性也有三种不同的差别：那就是声闻乘、缘觉乘和佛乘。”

“为什么凡夫妄想分别，会引起声闻乘种性呢？因为他厌离自己经历的各种现象，与观察外境中人们的共同现象，而厌喧求静，执著于清净，所以就生起声闻乘种性。殊不知执著静相，也就是一个大妄想，所以名为妄想起声闻乘种性。为什么对这惑乱妄想，会引起缘觉乘种性呢？因为他对于内在和外界的各种惑乱现象，都避而远之，独坐孤峰，静观万化，执著于自觉境界，以为不亲因缘，便是究竟的解脱，所以名为计著起缘觉乘种性。为什么智者在惑乱现象中，也会引起佛乘种性呢？因为他证觉万法唯心，一切现象无非都是自心的现量。除此以外，内外诸法，都无自性，此心不再产生任何妄想，所以就生起佛乘的种性，这就名为即彼惑乱起佛乘种性。”

种性的定义

“再说，一切凡夫，都从自心的惑乱妄想中，来分别现象界中种种差别事物的体性，依据主观，就形成凡夫心理，他们自认为是绝对

性的见解。其实，现象界本身的存在，只有现象，并没有固定性的事实。何况主观成见，还是妄想分别所生的呢！这就名为形成种性义的道理。大慧啊！智者观察惑乱的现象界，不生起虚妄的分别心，所以能转意识的习气过患。如此自性转变，转识成智，‘即此用，离此用，离此用，即此用’就名为‘如’，或者名为‘真如’。所以说，‘如’是离一切分别妄想心的。我这样说，是显示体性真如，是离一切妄想。换言之，离一切分别妄想心，便名为‘真如’。”大慧又问：“惑乱的作用，究竟是有常性或是无常性的呢？”佛说：“现象界一切如幻地存在，根本不可以把捉它。如果惑乱是可以把捉的，那么，这个可以把捉的性能和作用，就根本不会再灭，这样就和其他外道们的说法相同，认为另有一个主宰，生起这些缘起性的因缘作用了。”大慧大士又问：“如果惑乱本身是如幻的，幻出迷恋，它将会替其他惑乱造因。”（换言之，就是其他的迷惑，是因为惑乱而生了。）佛回答说：“并非‘幻’是惑乱之因，因为它本身如幻，哪里会生起一切过患呢？大慧啊！‘幻’不会生起过患，说它是有或是无，都是因自心妄想执著所生。我所谓是幻，乃指由于已经明了一切如幻，所以才说它如幻，并非从妄想习气的过患中，认为另外有一个‘幻’的存在。所以说，既然是幻，幻哪里还会发生过患呢？这都是无智愚夫们自心惑乱，才会执著这些观念，不是证道圣贤的境界。”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“圣不见惑乱。中间亦无实。中间若真实。惑乱即真实。”

（这是说：已经证得自性的圣者，即使在惑乱的现象界中，也不起分别执著。既无所谓幻，也无所谓不幻。更没有在幻和不幻的中间，另有一个中道的真实自性。如果有一个中道的真实自性，那也等于是一种惑乱，也等于把惑乱当作真实。）

“舍离一切惑。若有相生者。是亦为惑乱。不净犹如翳。”

以上是说幻的逻辑，佛也如幻。（这是说：离幻即真。但真也是没有一种境界和现象的。如果认为断了一切惑乱，才能证得真性，那也就是一种惑乱，仍然不得清净。所谓断惑证真，仍然是法眼的翳障，等于避溺而投火，永远得不到解脱。）

幻有的现象和定义

佛又说：“大慧啊！非幻的境界，是无法描画比拟的，因为我们所见到现象界一切都是如幻的。”大慧又问：“是因为人们执著种种幻象，所以您说一切法如幻呢？还是另外有一种可以把捉的‘幻’的作用呢？如果因为人们执著种种幻的现象，因此您才说现象界的一切如幻。但现象界的自性，的确有些并不是如幻的。为什么呢？例如现象界各种物理的色相等等，它又能构成现象的另一原因存在。而且，根本就没有因为无色相，才发现现象界的种种如幻。所以说，不能认为人们执著现象界的种种幻相，就是绝对的错误的，只能说它也是一种相似性的幻罢了。”佛说：“执著现象界的种种幻相，不能认为是一种相似性的幻。因为身心内外与宇宙间一切现象，都是不实在的，并没有绝对性的存在。它的幻化生灭，刹那刹那不住，快速犹如闪电，所以说都是如幻的。譬如电光吧！刹那之间一现就灭，并非独对愚痴无智的人，才有此现象。无论智者与愚者，当他面对此境，身心内外，就同时呈现此光的。只要在这一切生灭变化的现象中，舍离如幻的妄想，观察自他内外一切现象，都是无自性的，就可以了解一切如幻的道理了，并非是专指执著现象界的色相，而说如幻。”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“非幻无有譬。说法性如幻。不实速如电。是故说如幻。”

（这是说：正觉非幻的境界，是无法可以形容比拟的。即使现在我们所说的如幻法的法性，它的本身也是如幻的，一切没有真实的存在可得。生灭变化如闪电般地一现即逝，所以说，一切法如幻。）

自性无生的真谛

大慧又问说：“您曾说一切法自性本自无生，现在又说一切法如幻。（既然无生，何以又生幻呢？倘有如幻，就不是无生了。）由此看来，岂非您前后所说自相矛盾吗？到底您是说自性无生，还是如幻的呢？”佛回答说：“并不是我前后所说的自相矛盾，为什么呢？因为一切的生灭，只是现象。现象虽生灭，而自性本不动摇，所以说自性无生。凡夫不知现象界的生灭与自性的无生，都是自心现量的事，所以却向心外求法，向外寻求有和无，有自性或非自性。其实有无和有性与无性等，也都是自性无生的现象而已。大慧啊！所以说我不是前后自相矛盾的。但是为了辨正外道学者，认为万有是另有一个创造因的理论，所以我说明一切法自性本来无生。因为他们愚痴无智，认为有生于无，或有无相生，殊不知这都是根据自己的妄想执著而成立的。我说的无生，并非著有，也不著无，只是说缘起生灭的自性本来无生，所以才说无生。”

自性的定义

“大慧啊！我说的性和自性，乃是为了辨明生死缘起的，为了纠正一般认为死后什么都没有，什么都完了的断见，为了指示我的弟子

们，确知种种业力能产生生死缘起的生命，所以我才勉强假定一个性或自性的名辞，以概括产生生死的功能和作用。”

如幻的涵义

“大慧啊！我为什么又说一切法自性如幻呢？那是为了深怕愚痴凡夫们堕入了妄想恶见，不能体认自性，不知有无都是如幻，都是自心的现量境界。而始终执著生命的缘起，是另有一个主宰，所以我明白指出一切万有性空，都是如梦似幻的存在。不要执著身心和内外一切现象，是有一个绝对的实体。要认清真如实相是了不可得的，那就不会有各种谬论了。大慧啊！所谓如实处见一切法，就是一种超自心现量的境界啊！”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“无生作非性。有性摄生死。观察如幻等。于相不妄想。”

（这是说：自性本来无生，说是自性，也只是强为之名，因此不可执著以为有一实性。说是有一自性，是为了概括业力生死流转的功能。如果观察到一切皆如幻化，便对生死和自性涅槃等，了了常知原是无相的，自然就不会再产生任何妄想了。）

复次大慧。当说名句形身相。善观名句形身菩萨摩诃萨，随入义句形身，疾得阿耨多罗三藐三菩提。如是觉已，觉一切众生。大慧。名身者。谓若依事立名，是名名身。句身者。谓句有义身，自性决定究竟，是名句身。形身者。谓显示名句，是名形身。又形身者。谓长短高下。又句身者。谓径迹，如象马人兽等所行径迹，得句身名。大慧。名及形者。谓以名说无色四阴，故说句。自相现，故说形。是名

名句形身。说名句形身相分齐，应当修学。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

名身与句身　及形身差别

凡夫愚计著　如象溺深泥

复次大慧。未来世智者。以离一异俱不俱见相，我所通义，问无智者。彼即答言，此非正问。谓色等，常无常，为异不异。如是涅槃诸行，相所相，求那所求那，造所造，见所见，尘及微尘，修与修者。如是比展转相。如是等问，而言佛说无记止论。非彼痴人之所能知。谓闻慧不具故。如来应供等正觉，令彼离恐怖句故，说言无记，不为记说。又止外道见论故，而不为说。大慧。外道作如是说，谓命即是身。如是等无记论。大慧。彼诸外道愚痴，于因作无记论，非我所说。大慧。我所说者。离摄所摄，妄想不生。云何止彼。大慧。若摄所摄计著者，不知自心现量，故止彼。大慧。如来应供等正觉，以四种记论，为众生说法。大慧。止记论者。我时时说。为根未熟，不为熟者。复次大慧。一切法，离所作因缘不生。无作者故，一切法不生。大慧。何故一切性，离自性。以自觉观时。自共性相不可得，故说一切法不生。何故一切法不可持来，不可持去。以自共相，欲持来无所来，欲持去无所去。是故一切法离持来去。大慧。何故一切诸法不灭。谓性自性相无故。一切法不可得，故一切法不灭。大慧。何故一切法无常。谓相起无常性。是故说一切法无常。大慧。何故一切法常。谓相起无生性，无常常，故说一切法常。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

记论有四种　一向反诘问　分别及止论

以制诸外道　有反非有生　僧佉毗舍师

一切悉无记　彼如是显示　正觉所分别

自性不可得　以离于言说　故说离自性

名辞章句的文字理则

佛又说：“其次，我应当为你们解说名辞和章句的理则，你们学习大乘菩萨道的人，也可以从文字义理上，去证得无上正觉的道理，既可以此自觉，又可以此开悟一切众生。大慧啊！所谓名身，就有确立名辞本身的定义，它是因事而定名，换言之，每个名辞都有它本身的涵义。所谓句身，就是每一文句当中，它所表达的义理，须有肯定或否定的绝对性作用，所谓形身，就是每篇文章，是包括了字的定义和句的意义，以表达整个思想的。例如长短、高下，它就是把名和句所表示的整个形象完全表达出来，再说，所谓句身，犹如道路的径迹。例如像象马人兽等所走过的形迹，可以由此迹象寻求到它的目标。这就是句身的要义。所谓名及形呢？有的名辞只是属于抽象的观念，但是又可以由此抽象观念来了解事实。例如说，命题和涵义，它本身就是无形色可得的。至于所谓无色，乃是从感受、思想、行动、精识的作用上，来了解它是无色的。为了表达无色的涵义，就有文句结构的需要。这就是名辞和名句形身等文字理则的作用，关于这些差别的涵义，你们应当修学，既可以由此研究义理，也可以表达义理。”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“名身与句身，及形身差别。凡夫愚计著，如象溺深泥。”

（这是说：凡夫们往往执著文字名相，以为这就是究竟，所以不能解脱，犹如大象陷于泥坑里，愈陷愈深，无法自拔，是多么地可怜啊！）

佛为什么只说出世法

佛又说：“大慧啊！未来世间的智者们，他们舍离自性的究竟实际，只询问一（如一元）、异（非一元，如二元、多元等本体论）、俱（同体或共有的形而上论等）、不俱（非同体，或非共有）、见相（知识的真实性，如认识论等）、我所（人我所作的真实性，即为人生的价值，或人生的行为论等）他们都以这些通义，来考问无智的人们。而无智的愚夫们，可能会答复他们说：这些都不是佛法中的正问。如果他们再问关于佛所谓的色等（物理的实际），它是否恒常不变？或变化无常？它是否为同体？或不同体？甚至问：涅槃自性中一切活动的现象？以及所起这些现象的状况？物理的能和物理变化的情状？能为造物主宰的是谁？和造化的根源是什么？能见和所见的作用？微尘和尘质的根本？能修行的是谁？所修行的是什么事？这些等等问题，彼此都可以互相引证，可以相互发明的。可是无智的愚夫们，可能会说：我佛向来对这些问题，是把它归属于没有穷尽的无记止论，所谓‘置答’而不说明。这样的回答，其实等于谤我，决非痴人们所能知的了。我有时对于这一类问题，为什么‘置答’（即不答）呢？因为对某一般人们，没有听闻理解的慧力，为了使他们远离深奥难知的恐怖心理，所以说这些乃没有穷尽的无记论（相同于戏论），又为了阻止外道的邪见理论，所以可以‘置答’不说。大慧啊！这些外道学者们，认为人身就是生命的根源，形体化去，生命也就随着化去了，这就属于无记论的范围。因为他们愚痴无智，不知道

生命最初的因，所以走入了无记论的范围，这当然也不是我所要说的了。我所说的，是要离能生和所生的现象，以及远离妄想分别心的能所。我哪里要用‘置答’来阻止他们的理论呢？大慧啊！如果执著另有一个能生和所生的现象，始终不肯放下，他若不知道能生都是自心（真如）的现量，我就会阻止他，或者置而不答了。佛以四种记论（见下偈中）为众生说法，‘置答’是阻止无记论的一种方法。我经常对你们说：这是用在善根还未成熟的人，假以时日，等到他们善根成熟后，才为他们说法，所以有时才会‘置答’。”

宇宙万法无主宰非自然的道理

“其次，大慧啊！宇宙万有的一切法，是因缘所生的，离了因缘以外，就根本无生。因为没有一个作为主宰的造物者的存在，所以从形而上的本体自性而言，我说一切法本自无生。因为一切法的自性，本自没有体相可得。如用自智自觉，观察诸法的自性体相，毕竟性空而不可得，所以一切法本自无生。为什么呢？一切法既不可以把捉而来，也不可以把捉得去。只因为自他妄念，想要将它把捉而来，但它却无所从来，想要将它把捉而去，但它却无所从去，所以说一切无可把捉，离了来去。可是为什么我又说诸法本自不灭的呢？因为形而上的自性，本来就没有实相可得，所以说，虽然有现象的灭，但形而上却空无自性，本自不灭。但为什么又说，一切法无常呢？因为缘起的现象，本来没有经常存在的可能性，所以说它是无常的。然而为什么又说一切法是常的呢？因为现象缘生，形而上的本体，毕竟性空无生，一切现象缘起缘灭是无常的，而自性本空却是恒常的，所以说一切法性空是常的。”这时，佛就归纳这些道理，作了一篇偈语说：

“记论有四种。一向反诘问。分别及止论。以制诸外道。”

（这是说：佛法的论理，有四种方法。那就是直答、反问、分别和置答等四种。佛是用这四种方法，以制服一切外道们的邪说。）

“有及非有生。僧伽毗舍师（注见下文解中）。一切悉无记。彼如是显示。”

（这是说：数论[6]学派与胜论[7]学派等，他们大抵都是说：有生于无，无能生有。这些义理都是无记论，都不是真理。）

“正觉所分别。自性不可得。以离于言说。故说离自性。”

（这是说：佛是大智正觉者，于无分别中分别宇宙万有，一切法的自性，都没有实体可得，也不是言语思想可以形容的，所以说是无自性。）

附论（十六）

（凡是善于说法者，必须能建而又能破。此是因明和逻辑[Logic]的共通原则。破是辩驳不同于我的谬论，破其邪见执著，建是使他在真理之前低首，归依于吾所建立的宗旨。而最善于能破和能建的说法者，可谓人间天上，莫过于佛。佛具一切智，穷万法源。明宇宙万有的空无自性，无言语可说，离思议之表。却又须以此事明白告诉众生，必须要在不可说中，用各种方法说出其中的道理，使人们在可思议里，达到不可思议的超脱境界。所以在这里说了一切法如幻，破一般论理思辨的执著以后，跟着又说出名句形身的要义，和表明吾佛说法的方法。如果人们对此了然于胸，就可以知道佛说一大藏

教的组织方法，同时也可以了然后世诸善知识接引后进的妙用了。即使不是学佛的人们，懂了这个道理，对于思辨义理文字的写作和讲说，也应该有很大的进益。）

尔时大慧菩萨摩诃萨复白佛言。世尊。惟愿为说诸须陀洹，须陀洹趣，差别通相。若菩萨摩诃萨，善解须陀洹趣差别通相，及斯陀含，阿那含，阿罗汉，方便相。分别知已。如是如是，约众生说法。谓二无我相，及二障净，度诸地相。究竟通达，得诸如来不思议究竟境界。如众色摩尼。善能饶益一切众生。以一切法境界无尽身财，摄养一切。佛告大慧。谛听谛听。善思念之。今为汝说。大慧白佛言。善哉世尊。唯然听受。佛告大慧。有三种须陀洹，须陀洹果差别。云何为三。谓下中上。下者极七有生。中者三五有生而般涅槃。上者即彼生而般涅槃。此三种有三结，下中上。云何三结。谓身见，疑，戒取。是三结差别。上上升进，得阿罗汉。大慧。身见有二种。谓俱生。及妄想。如缘起妄想。自性妄想。譬如依缘起自性，种种妄想自性计著生。以彼非有非无，非有无，无实妄想相故。愚夫妄想，种种妄想自性相计著。如热时焰，鹿渴水想。是须陀洹妄想身见。彼以人无我，摄受无性，断除久远无知计著。大慧。俱生者。须陀洹身见，自他身等，四阴无色相故。色生造及所造故。展转相因相故。大种及色不集故。须陀洹观有无品不现，身见则断。如是身见断，贪则不生。是名身见相。大慧。疑相者。谓得法善见相故。及先二种身见妄想断故。疑法不生。不于余处起大师见。为净不净。是名疑相。须陀洹断大慧戒取者云何。须陀洹不取戒。谓善见受生处苦相故，是故不取。大慧。取者谓愚夫决定受习苦行，为众具乐，故求受生。彼则不取。除回向自觉胜。离妄想，无漏法相行方便，受持戒支。是名须陀洹，取戒相断。须陀洹断三结，贪痴不生。若须陀洹作是念。此诸结我不成就者，应有二过。堕身见，及诸结不断。大慧白佛言。世尊。

世尊说众多贪欲，彼何者贪断。佛告大慧。爱乐女人。缠绵贪著种种方便，身口恶业。受现在乐，种未来苦。彼则不生。所以者何。得三昧正受乐故。是故彼断。非趣涅槃贪断。大慧。云何斯陀含相。谓顿照色相妄想。生相见相不生。善见禅趣相故。顿来此世。尽苦际，得涅槃。是故名斯陀含。大慧。云何阿那含。谓过去未来现在色相，性非性。生见过患使，妄想不生故。及结断故。名阿那含。大慧。阿罗汉者。谓诸禅三昧解脱力明。烦恼苦妄想非性故。名阿罗汉。大慧白佛言。世尊。世尊说三种阿罗汉，此说何等阿罗汉。世尊为得寂静一乘道。为菩萨摩诃萨方便示现阿罗汉。为佛化化。佛告大慧。得寂静一乘道声闻，非余。余者行菩萨行，及佛化化。巧方便本愿故，于大众中示现受生，为庄严佛眷属故。大慧。于妄想处种种说法，谓得果得禅。禅者入禅，悉远离故。示现得自心现量，得果相，说名得果。复次大慧。欲超禅无量无色界者，当离自心现量相。大慧。受想正受，超自心现量者，不然。何以故。有心量故。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

诸禅四无量　无色三摩提　一切受想灭

心量彼无有　须陀槃那果　往来及不还

及与阿罗汉　斯等心惑乱　禅者禅及缘

断知见真谛　此则妄想量　若觉得解脱

四种罗汉的果位境界

这时，大慧大士又问说：“惟愿佛再为我们解说罗汉的四个果位的境界，如果我们都能了解四种罗汉果位的方法，和其中不同的境界，我们才能为后世众生说二种无我相——人无我和法无我，使他们去了烦恼障和所知障，一直进入如来的不可思议的境界。”佛回答说：“有三种须陀洹的境界和他的不同果位。初果须陀洹有哪三种境界呢？就是下、中、上三种。下品须陀洹还须经七次返生人间。中品须陀洹还须三次返生人间，乃至五次返生人间，才能进入有余依涅槃。（残余的习气未能净断，定住在空忍的境界，即以为是究竟寂灭的果位，所以名为有余依涅槃。）至于上品须陀洹，就是不须投返人间，就能进入涅槃。在这三种果位的人，还有三结，所以不得解脱；哪三种结呢？就是身见、疑见、戒取见三结。如果能加以修持上进，就可以得到阿罗汉果。

身见

大慧啊！所谓身见，是有两种不同。（1）是与生命俱来，和生命根本同在的，名为俱生。（2）是妄想所生。什么是妄想所生呢？例如对缘起所生的现象界，分别它们的缘起自性，却执著自性是的确有一空性的存在。不过认为这个自性的境界，既不是有，也不是无，也不是非有和非无。其实这正是一种妄想所形成的观念。可是无智愚夫，只认为分别妄想是空，不知执空还是妄想，却反而执著空为自性。这仍然如热时的渴鹿，误认旷野里的阳焰光影，把它当作清净的凉水一样。这就是须陀洹们以空性为身见，他们只证得人空，乃认为无我就是无自性的境界。他们断除烦恼，久住空境，就在此处安身立命了。什么是须陀洹的俱生身见呢？他们观察自己和人们的四阴作用——受（感触）想（思想）行（本能活动）识（精神作用）——都是没有色

相形状可得，都是物理生理所造，互相辗转发生作用，彼此互为因果。四大种——地（固体）水（液体）火（热能）风（气体）——以及光色等，都不是固定性的。他们由此观察，既不执有，也不著无，断除凡夫坚认此身是我的身见之惑。因此再也不生贪欲之念，就此以断惑为证真之果，那就是须陀洹的身见相，即所谓去妄求真之流。

疑见

大慧啊！所谓疑相是什么呢？那就是对上述的两种身见妄想已经解除，但又自以为这种心得就是得法的善见相。即认为诸法断灭，都是不生的，所以对其余更有超过这种境界的上乘法，就起怀疑，认为大乘大士们虽说的清净法，恐怕是未净其意的，这就名为须陀洹的断见疑相。

戒取见

大慧啊！所谓须陀洹的戒取见，是说须陀洹们不肯守取善业的戒行，轻视它为邀得生天的福报。他们了解有生即有苦，因修善而得生天的福报，福报尽了，仍然会堕落的，仍然没有脱离苦因，所以他们既然不为恶造孽，也不守取戒行以求福，所谓取的意义，是说人们现在修习苦行，而为了求取他世或换得来生福报，或死后往生天堂的乐报，这是愚痴凡夫们的希望，所以须陀洹们在所不取。他们除了返心归向于自觉的殊胜境界，远离妄想，及断除烦恼的无漏法的清净禁戒以外，其余都不执取，这就名为须陀洹的戒取见。虽然须陀洹们已经断了贪、嗔、痴的三结，再不生起这种心理。可是他们如果有了我已断除三结的自负，就等于没有成就的凡夫。只要一有此意，便会有两

种过错。（1）是堕在身见，如上面所说的。（2）是其余诸结不断。所以真正已经成就须陀洹果位的人，是没有这种自负的心理的。”大慧又问：“您说一切众生们，本来就有很多的贪欲，须陀洹们是断了哪种贪欲呢？”佛说：“他们是断了男女之间缠绵的情、爱、欲，乃至从情、爱、欲所出发的种种身、口、行为，如打情骂俏，拥吻眄视等等。因为这些行为，虽然得到目前暂时的享受，但会博得未来无穷的苦果，所以他们已经远离不生了。但这如何能够做得到呢？他们在禅定的境界中，已经得到三昧正受之乐，就是身心内发的妙乐，所以他们能够断除男女欲乐之心，而贪著趣入涅槃境界的妙乐。大慧啊！怎样是斯陀含的境界呢？他们是对境无心，目前有色相，心中无分别，总是在禅定的乐趣境界当中。所以他们尽此一生的苦报，命终即进入有余依的涅槃境界，这就名为斯陀含。大慧啊！什么是阿那含的境界呢？他们是已经断除过去、未来、现在的三世时间的束缚，没有内外有无之心。也没有因我见而产生的偏差，所谓绝对不生妄想，究竟断除三结，这就名为阿那含，他们能住入涅槃，不再生人间而证得不还果。大慧啊！什么是阿罗汉的境界？他们已经具有世间和出世间的各种禅定三昧境界，得到解脱的能力，和神而明之的通力，不再生起烦恼苦果等妄想习性，这就名为阿罗汉。”大慧又问：“您平常不是说有三种阿罗汉吗？这里所指的是哪一种的阿罗汉呢？是得寂灭清净的一乘道果呢？或者大乘境界的菩萨们，为了方便显示，故意以阿罗汉的姿态出现呢？或是佛以化身显示的呢？”佛回答说：“这是指得到寂灭清净的一乘道的声闻众中的阿罗汉，并非其余的那两种。其余两种，都是由于慈悲的愿力，视时代和环境的需要，故意显示阿罗汉的姿态，来作佛法众中的眷属，借以相得益彰，以此庄严佛众。大慧啊！所谓得果，也无非是对凡夫众生们说，因为他们根本不能远离妄想心的希望，虽然学出世法，但总是要求取得一种地位，所以才说他得果和得禅。如果是真正的禅者们证入禅的正受三昧，就根本无所

谓有这些得果得禅的观念存在，只是借此表示而说已证得自心的现量果罢了。大慧啊！如果要超过各种禅定的无量境界，超越欲界、色界、无色界的三界外者，还应当舍离自己的心量境界。若是还有少许感受和细微妄想的存在，认为自己是超过心量的境界者，那就根本不对，为什么呢？因为还在心量的范围啊！”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“诸禅四无量。无色三摩提。一切受想灭。心量彼无有。”

（这是说：所有各种禅定，都超不出四无量的境界〔又名四梵行，十二门禅中之四禅也。一、慈无量心。二、悲无量心。三、喜无量心。四、舍无量心。此四心依四禅定而修之，则得生色界之梵天，故云梵行。〕就是空无边处定、色无边处定、识无边处定、非想非非想处定。禅定最高的境界，是无所有处定，也叫作灭尽定。但是无色定还是不出无色界的范围。总之，四无量的禅定境界，不外欲界、色界、无色界的领域，虽然，没有粗的触觉和妄想，但依然还存有细的感受和妄想。这些仍然跳不出自心的现量境界，如果能超越自心的现量，就一无所得，而解脱三界了。）

“须陀槃那果。往来及不还。及与阿罗汉。斯等心惑乱。”

（这是说：初果须陀洹，二果一往来，三果是不还，四果阿罗汉等。如果认为是有法可得，有果可证，执著果位和自己所得的禅境界而不知舍离，都是自心惑乱的证见，以大乘佛法看来，不过是比较高明一点的愚痴凡夫罢了。）

“禅者禅及缘。断知见真谛。此则妄想量。若觉得解脱。”

（这是说：真正的禅者，在禅定境界中，既无所谓能禅定的心，也无所谓得禅定的境。既断除了能知和所知的见，便没有真和妄的分别执著，依此而证得正觉的自性，自然就得到解脱了。）

复次大慧。有二种觉。谓观察觉。及妄想相摄受计著建立觉。大慧。观察觉者。谓若觉性自性相，选择离四句不可得。是名观察觉。大慧。彼四句者。谓离一异，俱不俱，有无非有非无，常无常。是名四句大慧。此四句离，是名一切法。大慧。此四句观察一切法应当修学。大慧。云何妄想相摄受计著建立觉。谓妄想相摄受计著。坚湿暖动不实妄想相，四大种。宗因相譬喻计著，不实建立而建立。是名妄想相摄受计著建立觉。是名二种觉相。若菩萨摩诃萨成就此二觉相，人法无我相究竟。善知方便无所有觉，观察行地，得初地，入百三昧。得差别三昧。见百佛及百菩萨。知前后际各百劫事。光照百刹土。知上上地相，大愿殊胜神力自在。法云灌顶。当得知来自觉地。善系心十无尽句，成熟众生。种种变化，光明庄严。得自觉圣乐三昧正受。

复次大慧。菩萨摩诃萨，当善四大造色。云何菩萨善四大造色。大慧。菩萨摩诃萨，作是觉彼真谛者，四大不生。于彼四大不生，作如是观察。观察已。觉名相妄想分齐，自心现分齐，外性非性。是名心现妄想分齐。谓三界观彼四大造色性离。四句通净。离我我所。如实相自相分段住。无生自相成。大慧。彼四大种，云何生造色。谓津润妄想大种，生内外水界。堪能妄想大种，生内外火界。飘动妄想大种，生内外风界。断截色妄想大种，生内外地界。色及虚空俱。计著邪谛。五阴集聚，四大造色生。大慧。识者，因乐种种迹境界故，余趣相续。大慧。地等四大，及造色等，有四大缘。非彼四大缘。所以者何。谓性形相处所作方便无性，大种不生。大慧。性形相，处所作

方便和合生，非无形。是故四大造色相。外道妄想，非我。复次大慧。当说诸阴自性相。云何诸阴自性相。谓五阴。云何五。谓色受想行识。彼四阴非色。谓受想行识。大慧。色者，四大及造色，各各异相。大慧。非无色。有四数如虚空。譬如虚空，过数相，离于数。而妄想言一虚空。大慧。如是阴，过数相，离于数。离性非性，离四句。数相者，愚夫言说。非圣贤也。大慧。圣者如幻。种种色像，离异不异施设。又如梦影士夫身，离异不异故。大慧。圣智趣，同阴妄想现。是名诸阴自性相，汝当除灭。灭已，说寂静法。断一切佛刹，诸外道见。大慧。说寂静时，法无我见净，及入不动地。入不动地已。无量三昧自在，及得意生身。得如幻三昧。通达究竟力明自在。救摄饶益一切众生。犹如大地，载育众生。菩萨摩诃萨，普济众生，亦复如是。

复次大慧。诸外道有四种涅槃。云何为四。谓性自性，非性涅槃。种种相性，非性涅槃。自相自性，非性觉涅槃。诸阴自共相，相续流注断涅槃。是名诸外道四种涅槃。非我所说法。大慧。我所说者，妄想识灭，名为涅槃。大慧白佛言。世尊不建立八识耶。佛言建立。大慧白佛言。若建立者，云何离意识，非七识。佛告大慧。彼因及彼攀缘故，七识不生。意识者，境界分段计著生。习气长养，藏识意俱。我所计著，思维因缘生。不坏身相，藏识因攀缘，自心现境界，计著心聚生。展转相因。譬如海浪，自心现境界风吹，若生若灭，亦如是。是故意识灭七识亦灭。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

我不涅槃性　所作及与相　妄想尔焰识

此灭我涅槃　彼因彼攀缘　意趣等成身

与因者是心　为识之所依　如水大流尽

波浪则不起　如是意识灭　种种识不生

两种智觉的境界

佛又说：“还有两种觉相：（1）是观察觉，（2）是妄想相摄受计著建立觉。所谓观察觉是人们返照自己的知觉和感觉的自性，以体认妄心的现状，毕竟是离了互相对立的‘四句’，了无自性可得，这就名为观察觉。（就是凡夫智慧境界的相似觉，并非正觉的境界。）所谓四句：就是一（一体）异（不一体）、俱（共同存在）不俱（不共同存在）、有（有实在的）无（没有实在的）、非有（好像是没有）非无（好像不是没有）以及常（永恒的存在）无常（没有永恒的存在），这些就是互相对立的四句。大慧啊！离这四句，就是离一切法的纲要，所谓离四句，绝百非。也就要以离此四句为观察一切法而得智慧的体相，所以你们应当修学。（这就是观察法无我。）大慧啊！所谓妄想相摄受计著建立觉：就是人们都在妄想境界中接受它的本能感觉，所以一般人们对于坚（地）、湿（水）、暖（火）、动（风）的生理本能状态，执著不舍，而误认此虚妄假合的四大活动，是真实的存在。而且还根据因明的——宗、因、喻三支论理方法，于虚妄不实中强认为是真实性的。智者就在此中觉知它都是虚妄不实的妄想境界，这就名为妄想相摄受计著建立觉。（这就是观察人无我。）”

菩萨境界

“大慧啊！大乘菩萨们就在此中成就二种觉相，了知人无我和法无我。由此得究竟善知方便无所有觉，又名为得入无相智的善巧观察。从此入于菩萨的初地（欢喜地）境界，‘入百三昧。得差别三昧。见百佛及百菩萨。自知前后际各百劫事。光照百刹土。知上上地相。大愿殊胜神力自在。法云灌顶。当得如来自觉地。善系心十无尽句[8]。成熟众生。种种变化。光明庄严。得自觉圣乐三昧正受。’”

形而上的心物同体观

“大慧啊！大乘菩萨们，还应当了解四大所造成的色尘（物理）作用。他们应当觉知，形而上真如自性的实际，本来没有四大种的生元，因此四大种也本自无生。若能真观察到四大无生的实际，才知道宇宙万有一切现象，都不过是名、相和妄想分别的境界，所以才感觉它的存在，无非都是自心现量的差别境象而已。其实，外界物理的性能，根本也是无自性的，这就名为心现妄想分齐（等差平等）。就是说观察三界中，所造的色尘体性自相，也本来是离四句，绝百非，究竟无一物可得，毕竟是通体清净的。它也各自离物性的自我和物我所属的作用，住在自性体相的如实法中，根本就没有物理类别的分段自相可得。因为万物一体，所谓‘是法住法位’，都住在诸法本自无生的自性体相之中。”

色尘物理形成世界的真谛

“大慧啊！那么，怎样会产生四大种，造成三界一切色尘现状呢？因为一切众生，自无始以来，妄想自性功能，具有如津液般润湿

的大种，所以就产生内外界水的成分。妄想自性功能又具有热能的大种，所以就产生内外界火的成分。妄想自性功能又具有飘动的大种，所以就产生内外界风的成分。妄想自性功能，又具有坚定的大种，所以就产生内外界地的成分。妄想自性功能，同时又具有色相和虚空的现象，所以就产生内外各种不真实的思虑。因此和合而有五阴——色、受、想、行、识的聚集，和四大——地、水、火、风的和合，造成世间色尘的种种状况。大慧啊！所谓唯识的识，乃是由内外界种种境象，依他而起作用，由此遍计所执，乐于执著种种境界的迹象，再由此贪著之心，又构成为一种力量——业力，使它相续流注而及于无穷尽的未来。大慧啊！地等四大种以及造成色尘等状况，依形器世界来说，当然是由四大种的因缘和合而生。依形而上本体自性来说，能生四大种的，却不是四大种本身的因缘和合。为什么呢？因为能形成色尘物质现状的性能，虽是偶然地、暂时地形成了各种方便，如果推穷物理性能，其所以能形成的元素，本来就没有它的自性。形而上本体的自性，虽然能生四大种的功能，生生还自无生，所以说一切万法各无自性。它形成了万象的各种形相，只是自性的功能所生的一种方便现象，靠因缘和合而生。但既借因缘和合而生，就并非没有形相。所以说：外道的学者们，只认为四大种，或认为某一大种便是造成万有色尘形相的基本原因，实在是不明究竟的真谛。他们之所以如此都是由于分别妄想所生的谬论，而和我的说法不同。”

身心的五阴原理

“大慧啊！其次，我应当为你说明诸阴的自性相，什么是诸阴的自性相呢？那就是指人们身心的五阴，也就是色、受、想、行、识等五种。除了色阴以外，那四阴并非是色。所谓色阴，是四大种所造成

的色尘现象，各有各的不同境界。至于其余不属于色尘的四阴，并非仅限于四数，譬如虚空，是超数字的，它是不能以数字来范围的。虚空的自性，是离于有无之表，也是离四句，绝百非的。如果一定执著数字来说，那是无智愚夫们的说法，并非是见道圣贤的境界，大慧啊！真正见道的圣者，处在色尘世界之中，自身和外物的境界，会亲证到都像幻梦似的存在。说它是空，并非断灭的空无。说它是有，又并非真实的存在。圣者由大智而得解脱，证到五阴都是根据妄想所显现的幻境，这就名为见到诸阴的自性体相。所以你应当消除名和数等的分别妄想，真能证得寂灭的自性，再为一切众生们谈究竟寂静之法，以断除其余外道的见解。大慧啊！说到究竟寂静法之时，是要做到法无我的清静境界，其中也没有我见到毕竟清净的理念存在。由此才能进入菩萨的第八不动地。到达此地以后，可以得无量三昧自在之力，得意生身，以及如幻三昧，和究竟通达自在之力。从此普渡一切众生，犹如大地载育万物，利益众生，大乘菩萨的境界，就是如此。”

外道学派四种涅槃的辨别

“复次，大慧啊！其他外道学者们，大体说来，有四种涅槃的境界。（1）性自性非性涅槃。（对境无心，内在独守清静，以此为涅槃的境界。）（2）种种相性非性涅槃。（认为各种现象的自性，都无存在，以此为涅槃的境界，就是所谓断见。）（3）自相自性非性觉涅槃。（对于自己身心各种色相和内在的自性，都认为根本无性，只有一灵不灭的，就是涅槃境界。）（4）诸阴自他共相相续流注不断涅槃。（认为我和人们的五阴，本来就有生生不已的功能存在，以生生不已就是涅槃的境界。）这就是外道们四种不同的涅槃境界，都不是

我所说的涅槃。大慧啊！我所说的涅槃，是妄想识灭，才名为涅槃。”

八识的互相关系和心王的能所因缘

大慧又问：“那么，也就无所谓有八种识的作用和关系了？”佛回答说：“当然有八种识的作用和关系。”大慧问：“既然有八种识的作用和关系，为什么您只说涅槃是离意识妄想，而不说离其余七种识呢？”佛说：“既然离了意识分别攀缘的妄想作用，其所以引起其余七种识作用的因就没有了，七种识又从何而生呢？所谓意识，是由五识——眼、耳、鼻、舌、身——分别对境，因依他而起遍计所执的关系，才产生意识的作用。意识既已形成了，再受种种境界的熏习，增长如来藏识的种子，便名为第八阿赖耶。藏识又同时受意识的增长熏习，和意识所生我和我所执的思维因缘等等，分别妄想也就同时执著以此身相为我。所谓如来藏阿赖耶识，是因为攀缘自心显现的各种境界，总汇妄心执著的现状所生。意识连带其他七种识，都是互相辗转，互为因果的。譬如海浪，所有的波是水，所有的水是波。如来藏识和意识妄想等，也是如此。因自心现量领受境界之风的吹荡，心波藏海就迭相生灭，便互为因果。所以说：意识灭了，其余七种识也同时灭了。”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“我不涅槃性。所作及与相。妄想尔焰识。此灭我涅槃。”

（这是说：佛法所证的涅槃，并不是有一个涅槃寂灭的境界可得。此中既无能作与所作的出入作用，也没有涅槃之相可得。只要灭除如焰影一般的妄想，现前就是涅槃了。）

“彼因彼攀缘。意趣等成身。与因者是心。为识之所依。”

（这是说：妄想意识等的生起，是因为依他而起，是由于遍计所执的互相攀缘而形成的。心念便是心王的变相作用，诸识都是心王之所生，所以也名识为心所。）

“如水大流尽。波浪则不起。如是意识灭。种种识不生。”

（这是说：意识妄想，永不停灭，心海洪流，波浪汹涌，兴起了流注相续的现象。但只要意识妄想灭了，其余诸识，也就跟着而灭，不再产生作用了。）

复次大慧。今当说妄想自性分别通相。若妄想自性分别通相，善分别。汝及余菩萨摩诃萨，离妄想。到自觉圣。外道通趣善见。觉摄所摄妄想断。缘起种种相，妄想自性行，不复妄想。大慧。云何妄想自性分别通相。谓言说妄想。所说事妄想。相妄想。利妄想。自性妄想。因妄想。见妄想。成妄想。生妄想。不生妄想。相续妄想。缚不缚妄想。是名妄想自性分别通相。大慧。云何言说妄想。谓种种妙音歌咏之声，美乐计著。是名言说妄想。大慧。云何所说事妄想。谓有所说事自性，圣智所知。依彼而生言说妄想。是名所说事妄想。大慧。云何相妄想。谓即彼所说事，如鹿渴想，种种计著而计著。谓坚湿暖动相，一切性妄想。是名相妄想。大慧。云何利妄想。谓乐种种金银珍宝。是名利妄想。大慧。云何自性妄想。谓自性持此如是。不异恶见妄想。是名自性妄想。大慧。云何因妄想。谓若因若缘，有无分别，因相生。是名因妄想。大慧。云何见妄想。谓有无一异，俱不俱恶见，外道妄想计著妄想。是名见妄想。大慧。云何成妄想。谓我我所想，成决定论。是名成妄想。大慧。云何生妄想。谓缘有无性生计著。是名生妄想。大慧。云何不生妄想。谓一切性，本无生无种，

因缘生无因身。是名不生妄想。大慧。云何相续妄想。谓彼俱相续，如金缕。是名相续妄想。大慧。云何缚不缚妄想。谓缚不缚因缘计著。如士夫方便，若缚若解。是名缚不缚妄想。于此妄想自性分别通相。一切愚夫，计著有无。大慧。计著缘起。而计著者，种种妄想计著自性。如幻示现种种之身。凡夫妄想，见种种异幻。大慧。幻与种种，非异非不异。若异者，幻非种种因。若不异者，幻与种种无差别，而见差别。是故非异非不异。是故大慧。汝及余菩萨摩诃萨，如幻缘起妄想自性，异不异有无，莫计著。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

心缚于境界　觉想智随转　无所有及胜

平等智慧生　妄想自性有　于缘起则无

妄想或摄受　缘起非妄想　种种支分生

如幻则不成　彼相有种种　妄想则不成

彼相则是过　皆从心缚生　妄想无所知

于缘起妄想　此诸妄想性　即是彼缘起

妄想有种种　于缘起妄想　世谛第一义

第三无因生　妄想说世谛　断则圣境界

譬如修行事　于一种种现　于彼无种种

妄想相如是　譬如种种翳　妄想众色现

翳无色非色　缘起不觉然　譬如炼真金

远离诸垢秽　虚空无云翳　妄想净亦然

无有妄想性　及有彼缘起　建立及诽谤

悉由妄想坏　妄想若无性　而有缘起性

无性而有性　有性无性生　依因于妄想

而得彼缘起　相名常相随　而生诸妄想

究竟不成就　则度诸妄想　然后智清净

是名第一义　妄想有十二　缘起有六种

自觉知尔焰　彼无有差别　五法为真实

自性有三种　修行分别此　不越于如如

众相及缘起　彼名起妄想　彼诸妄想相

从彼缘起生　觉慧善观察　无缘无妄想

成已无有性　云何妄想觉　彼妄想自性

建立二自性　妄想种种现　清净圣境界

妄想如画色　缘起计妄想　若异妄想者

则依外道论　妄想说所想　因见和合生

离二妄想者　如是则为成

一般思想心理的原则分类及其真义

佛又说：“现在应说分别妄想的自性和它的共通现象，如果大乘菩萨们善于了解这些道理，便可以舍离妄想，达到自觉的圣境。而且可以断除依他起的种种不同性质的妄想现象，了解外道学者们妄想的共通心理，同时也可由此断除能含藏和所含藏的妄想作用，使妄想不再生起。大慧啊！什么是妄想自性和它的分别现象，以及共通现象呢？那是指：（1）言语妄想。（2）所说事妄想。（3）相妄想。（4）利妄想。（5）自性妄想。（6）因妄想。（7）见妄想。（8）成妄想。（9）生妄想。（10）不生妄想。（11）相续妄想。（12）缚不缚妄想。这些就名为妄想自性的分别现象和共通现象。大慧啊！（1）什么是言语妄想呢？就是说：对于各种美妙的声音、歌咏和优美的音乐等等，发生贪爱不舍的心理，就叫作言语妄想。（2）什么是所说事妄想呢？就是说：所说的事物，都有一种自性，只有修行得道的圣人才能知道它的真义，这都是依他而起的言说妄想，就叫作所说事妄想。（3）什么是相妄想呢？那就是说：对于别人所说的事物，和自己内在的意识思惟，由想象而生执著，如执著于坚、湿、暖、动等的性质，就叫作相妄想。（4）什么是利妄想呢？就是：贪求种种金银珍宝，就叫作利妄想。（5）什么是自性妄想呢？就是说：把主观成见的自性理解，认为是绝对不易的真理，这和妄想恶见无异，就叫作自性妄想。（6）什么是因妄想呢？就是说：对于事理的一切因缘，虽穷其原因的有无，但只执著现象界的因，而不探究因所由出的究竟，就叫作因妄想。（7）什么是见妄想呢？就是说：推理有和无、同和异等、形而上或世界中的事物，各自形成主观理论，落于外道学者的执著妄想，就叫作见妄想。（8）什么是成妄想呢？就是说：认为我和我所得的思想，是绝对性的真理，就叫作成妄想。（9）什么是生妄想呢？就

是说：对于外缘的有无等性能，依他而发生执著的观念，就叫作生妄想。（10）什么是不生妄想呢？就是说：认为万有的性能根本就没有生，所以一切都是没有种子，都是因缘所生，就叫作不生妄想。（11）什么是相续妄想呢？就是说：这些妄想的作用，都是连接不断，由彼而生此，由此而生彼，犹如锦绣的互相连锁交织一样，就叫作相续妄想。（12）什么是缚不缚妄想呢？就是说：自认为被执著妄想烦恼等因缘所缚，自己又觉得已经解脱这些束缚了，犹如人们自打绳结，又自作解脱，就叫作缚不缚妄想。大慧啊！一般人对依他起的妄想，偏生执著，认为这些妄想都有它的各别自性。它和此身一样，明明都是自己幻化的，可是人们却认为妄想自身，却与幻化不同。其实，世间种种事物，和幻化非同非异的。如果是不同的，那幻化便不是种种事物的成因了。如果是同的，那幻化和现前的种种事物，便无差别了。可是，在万有现象之中，幻化和种种事物，形式上却是有差别的。所以我说，幻化和种种事物，是非同非异的。因此，你和一般学大乘道的菩萨们，对于幻化般依他而缘起的妄想自性，切勿执著它是有是无。总之，这些关于妄想自性的分别和共通关系的现象，便是一般愚痴凡夫们，都在梦幻似地自相缠绕，执著它的有无而形成的。”这时，佛就归纳这些道理，作了一篇偈语说：

“心缚于境界。觉想智随转。无所有及胜。平等智慧生。”

（这是说：人心被内外的境界所缚，感受和知觉等的妄想，就随着外境而转。如果住在无妄想的最难胜的寂灭境界中，就会生起一切平等性的智慧了。）

“妄想自性有。于缘起则无。妄想或摄受。缘起非妄想。”

（这是说：在妄想的本身而言，当它在分别思维的时候，是有它各别不同的特性存在。如果再仔细观察，将发现妄想的作用，都是缘起而生。因缘生法，从缘而起，从缘而灭，根本上是没有实在可以把捉的。所以要知道妄想的本身，和妄想所涵盖的各种现象和作用，都是依他而起，是缘起无生的，妄想的本身根本就是不实无根的。）

“种种支分生。如幻则不成。彼相有种种。妄想则不成。”

（这是说：妄想所生起的现象，是有种种分支差别的。它的现象虽有千差万别，但都是如梦幻似的，只是偶然、暂时的显现，根本就是不实在的。）

“彼相则是过。皆从心缚生。妄想无所知。于缘起妄想。”

（这是说：依他而起，对境而生的各种妄想，它的本身就是一种错觉，也就是心被外境所缚的一种变态的现象。妄想的本身是无知的，只不过面对诸缘，就会倏尔生起妄想。）

“此诸妄想性。即是彼缘起。妄想有种种。于缘起妄想。”

（这是说：何以说妄想本身是无知的呢？因为这些妄想本身的性质，都是依他而起，对境而生，都是缘起而无自性的。虽然有种种不同的妄想，但都是依内外诸缘倏尔生起的。只从妄想去了解内外诸缘，妄想却不能自见其妄想。）

“世谛第一义。第三无因生。妄想说世谛。断则圣境界。”

（这是说：佛所说的法，只有世谛〔世间万有的事理〕和第一义谛〔形而上的本体〕。除此以外，假使还有第三谛的话，那根本就是

空洞的名词和理论，是无因而生的。妄想是属于世谛的现象，并非第一义谛。如果能断除妄想，那就是圣人的境界了。）

“譬如修行事。于一种种现。于彼无种种。妄想相如是。

譬如种种翳。妄想众色现。翳无色非色。缘起不觉然。

譬如炼真金。远离诸垢秽。虚空无云翳。妄想净亦然。”

（这里所说的譬喻，是针对上面所说妄想缘起等等的结论。第一个譬喻，是以一般修持观想的人们来说：他们只从一心想象各种事物，就有各种事物的显现。其实，那些事物，根本就不是真的，都不过是妄想所生起的现象而已。第二个譬喻，是以一般眼有翳病的情形来说：因为人们有了翳病，眼里就现出各种色相。这些色相，既不是有，也不是没有，都不过是因为有了翳病才发生的。人们面对内外境界，所生起的色相感觉，也都是心病的变像，依他缘起所生，根本没有真实的自性，但对此幻觉，人们却不自知不自觉而已。第三个譬喻，是以炼金的情形来说：人们的清净自性，比之如金，坚固而有光辉，当它深埋在尘垢之中，就如金子埋在泥沙夹杂的矿藏里一样，必须要经过一番锻炼洗刷，才恢复到纯金原有的光辉和坚实。所以当人们的妄想净尽后，此心就如虚空，更无一些云翳的遮障了。）

“无有妄想性。及有彼缘起。建立及诽谤。悉由妄想坏。”

（这是说：妄想本身的自性，既不是有，也不是无，都是依他缘起所生。所以一般说心的自性为有为无，各自建立种种理论，互相诽谤，都不过是由于各人自己的妄想执著而已。）

“妄想若无性。而有缘起性。无性而有性。有性无性生。”

（这是说：如果认为妄想是无自性的，只是依他缘起而生，才有妄想的性质，那也就等于是说无性的却能生有性的作用，有是从无而生的了。）

“依因于妄想。而得彼缘起。相名常相随。而生诸妄想。”

（这是说：妄想本身便是因，因为妄想是依他而起的，所以才说它是缘起，也就是说它是缘起性空的。当它有了现象的时候，便有了名词，名词和现象，是互相关联而起作用的。但名和相是由妄想所生，而妄想又生起各种的名和相。因此所谓有和无，也是一种缘起的妄想而已。）

“究竟不成就。则度诸妄想。然后智清净。是名第一义。”

（这是说：所以推寻妄想的究竟，说它是有，当然是错的。说它是无，也是不对。有无都不著，然后才能得到清净智，清净智便是言语的道断，心行处灭，不可思议的第一义谛。）

“妄想有十二。缘起有六种。自觉知尔焰。彼无有差别。”

（这是说：妄想大约可分为十二种，已经在前面说过了。而依他缘起所生的妄想，却是由于六尘的作用。如果觉知那都是自己心上的焰影浮尘，又从哪里去把捉它的有无差别呢？）

“五法为真实。自性有三种。修行分别此。不越于如如。”

（这是说：由名、相、分别、正智、如如的五法，就可以了解妄想等等的真实和不真实了。至于说到妄想的自性，它有三种：那就是依他起、遍计所执、圆成实。依他起和遍计所执两种，就是妄想缘起的成因。离此两种作用，便是妄想灭了的圆成实相。所以修行的人，

能够善于分别此中道理，就可使妄想息灭，住于真如的如如之境，便“随心所欲而不逾矩”了。）

“众相及缘起。彼名起妄想。彼诸妄想相。从彼缘起生。”

（这是说：一切内外的色相和缘起的各种现象，无非都是由于人们的妄想而生。所谓妄想和色相等各种现象，又都是从缘起而生。此中道理，是彼此互为因缘，互为因果的。）

“觉慧善观察。无缘无妄想。成已无有性。云何妄想觉。”

（这是说：由自觉的智慧去精细地观察，既无所谓缘起，也无所谓妄想。在真如自性的第一义谛中，“成性存存”，好像如有它的性能。其实，缘起和妄想，都是无自性的，此中哪里还有妄想、感受和知觉的存在呢？）

“彼妄想自性。建立二自性。妄想种种现。清净圣境界。”

（这是说：妄想自性是有是无的理论，无非都是人们妄想的推测而已。人们一有了妄想，如有种种的境界发现。如果在妄想灭了的清净自性的圣境中，哪里会有这些事呢？）

“妄想如画色。缘起计妄想。若异妄想者。则依外道论。”

（这是说：妄想的生起，就同在清净的自性上，涂了尘垢似的。犹如颜色涂在素纸上，就变成了图画一样。纸上涂满了色相，犹如心上积满了尘影，人们却在其中，由依他而起，遍计所执的缘起，更加执著妄想了。如果认为其中是另有一个精神思想的主宰者，那就等于外道学者的见解和理论了。）

“妄想说所想。因见和合生。离二妄想者。如是则为成。”

（这是说：上面说了这许多妄想的道理，而这些所说的，仍然是一种妄想。妄想说妄想，都是因为分析人们的妄见，以所见和妄想和合而生，才有这些理论。总之，如果能够远离有和无的妄想二见，才是真实的圆成实性。）

大慧菩萨摩诃萨复白佛言。世尊。惟愿为说自觉圣智相，及一乘。若自觉圣智相，及一乘。我及余菩萨，善自觉圣智相，及一乘。不由于他，通达佛法。佛告大慧。谛听谛听。善思念之。当为汝说。大慧白佛言。唯然受教。佛告大慧。前圣所知。转相传授。妄想无性。菩萨摩诃萨，独一静处。自觉观察。不由于他，离见妄想。上上升进，入如来地。是名自觉圣智相。大慧。云何一乘相。谓得一乘道觉，我说一乘。云何得一乘道觉。谓摄所摄妄想。如实处不生妄想。是名一乘觉。大慧。一乘觉者。非余外道声闻缘觉，梵天王等之所能得。唯除如来以是故，说名一乘。大慧白佛言。世尊。何故说三乘，而不说一乘。佛告大慧。不自般涅槃法，故不说一切声闻缘觉一乘。以一切声闻缘觉，如来调伏，授寂静方便而得解脱，非自己力。是故不说一乘。复次大慧。烦恼障业习气不断。故不说一切声闻缘觉一乘。不觉法无我。不离分段死，故说三乘。大慧。彼诸一切起烦恼过习气断，及觉法无我。彼一切起烦恼过习气断，三昧乐味著非性。无漏界觉。觉已，复入出世间。上上无漏界满足众具。当得如来不思议自在法身。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

诸天及梵乘　声闻缘觉乘　诸佛如来乘

我说此诸乘　乃至有心转　诸乘非究竟

若彼心灭尽　无乘及乘者　无有乘建立

我说为一乘　引导众生故　分别说诸乘

解脱有三种　及与法无我　烦恼智慧等

解脱则远离　譬如海浮木　常随波浪转

声闻愚亦然　相风所漂荡　彼起烦恼灭

余习烦恼愚　味著三昧乐　安住无漏界

无有究竟趣　亦复不退还　得诸三昧身

乃至劫不觉　譬如昏醉人　酒消然后觉

彼觉法亦然　得佛无上身　（卷二终）

如何是佛法的真义和一乘道的道理

大慧大士又问：“如何是自觉圣智相的境界？如何是一乘佛法的道理？”佛说：“古佛与先圣证知的性和相的道理，历来递相传授的，无非是指示妄想无自性的真谛。在孤独静处的时候‘独一静处’，自觉观察，证知此事，并不是从他人处得来的。离一切妄想之见以后，再加以升华，便进入如来的果地，这就名为自觉圣智相。什么是佛法一乘的道理呢？就是说：扬弃能摄受，和所摄受的一切妄想，而住在一念不生的真如实际里，这样就名为一乘觉。大慧啊！一乘觉的境界，决非其余外道学者，声闻、缘觉、梵天主——天人等之所能得。只有如来，才能了解，所以名为一乘。”大慧又问：“那

么，为什么佛又说大小三乘的道理，却不说一乘呢？”佛回答说：“因为声闻、缘觉们不能证知所谓本来自在涅槃，是并无另一涅槃境界可以出入的，所以不说他们是在一乘中。他们的涅槃境界，是如来为了调伏他们的烦恼妄想，所以教授他们求得寂静的一种方便，使他们得到暂时的解脱，并非依仗自力而证得真际的究竟涅槃，所以不说他们是在一乘中。又因为他们的烦恼障和业力习气不能根本断除，所以不说他们是在一乘中。因为他们不能证知法无我，只能离于分段生死，当然还不能了解变易生死，所以才为他们说三乘的道理。”

真正的佛法不是偏重在出世的

“大慧啊！如果他们能断除一切所起的烦恼和错误的习气，便能证得法无我。便能了解寂静的三昧境界，并非是自性的究竟，从而悟入无漏[9]的境界，再不耽著禅味，而觉知自性本来元是无漏。于是，再转入世，于入世中超出世间，具足上上无漏的境界，出世入世，了然无碍，就当得如来的不可思议的自在法身了。”这时，佛就归纳这些道理，作了一篇偈语说：

“诸天及梵乘。声闻缘觉乘。诸佛如来乘。我说此诸乘。

乃至有心转。诸乘非究竟。若彼心灭尽。无乘及乘者。

无有乘建立。我说为一乘。引导众生故。分别说诸乘。”

（这是说：佛法由人本位、最初发心进修，由人乘、天乘、声闻乘、缘觉乘、大乘而到如来地，这些也便是佛所说的进德修业，次第渐进的一大阶梯。其中除如来地外，仍然都是有心地的转业相。而且

彻底来说，诸乘都不是究竟的真谛。如果一切的妄想心灭尽，无所谓有几乘，乃至某一乘的境界，所以佛说究竟只有一乘，为了开示引导众生的关系，才说出其余各乘。）

“解脱有三种。及与法无我。烦恼智慧等。解脱则远离。”

（这是说：解脱烦恼的方法和途径，约有三种，所谓：性净解脱〔证得自性本来清净〕、圆净解脱〔证得自性清净圆满〕、方便净解脱〔了知一切方便法门，是本来清净〕，更进而证得法无我，那就没有烦恼和智慧的差别存在，所谓烦恼即是菩提正觉了。这样才是大解脱，才能远离烦恼和智慧的对待偏执，而得到究竟的解脱了。）

“譬如海浮木。常随波浪转。声闻愚亦然。相风所飘荡。”

（这是说：声闻、缘觉二乘人们所得的解脱境界和果位，好比一根浮木，飘荡在无边无际的大海之中，虽然自身可以不致沉没，但是身外的风浪波涛，依然未息，自己就以此为究竟的解脱，仍然还是无智的愚夫。）

“彼起烦恼灭。余习烦恼愚。味著三昧乐。安住无漏界。

无有究竟趣。亦复不退还。得诸三昧身。乃至劫不觉。”

（这是说：二乘的人们，虽然灭了烦恼，但还不能断除余习，只是以此换彼，暂时不生而已。他们贪著三昧境界的寂乐之味，不肯放弃。他们住在无漏的境界中，并非是最究竟的成就。他们也可以在各种寂乐的三昧境界中，安身立命，再不退转。甚至，住在定中，可以经过无数世劫，即使劫火洞燃，也无所觉。）

“譬如昏醉人。酒消然后觉。彼觉法亦然。得佛无上身。”

（这是说：他们这种情形，是自己耽于三昧寂乐之中，贪著境界之味。犹如贪饮醇酒而至于沉醉的人们，昏昏然、不知不觉。等到三昧的酒力消失，幡然醒悟，才转而证得如来境界，方知本来清净，由来成佛已久矣。）

---

[1]三解脱门：解脱即自在之义也，门即能通之义。谓由此三解脱门，则能通至涅槃。三解脱门者，一曰空，二曰无相，三曰无作。又为性净解脱、圆净解脱、方便解脱。

[2]无生法忍：无生法者，远离生灭后之真如实相理体也。真智安住于此而不动，谓之无生法忍，于初地或七八九地所得之悟也。

[3]三种乐定：一天乐，修十善者生于天上，受种种之妙乐也。二禅乐，修行之人入诸禅定，一心清净，万虑俱止，得寂静之悦乐也。三涅槃乐，离生死之苦而证涅槃，究竟得无为安稳也。

[4]香积世界：众香世界，有香积佛住持。

[5]槃大子：即石女也。

[6]数论：迦毗罗仙所造之论，又名《金七十论》，立二十五谛，论生死涅槃。以数为量诸法之根本，故以立名。从数而起之论，故名数论。

[7]胜论：呕露迦仙所始称，分析宇宙万有为空间的唯物的多元论也。别为六种，谓之六句义。实为本体，德为属性，业为作用，同为共通性，异、和合为物间之固有性。

[8]十无尽句：初欢喜地菩萨，发广大之愿，以十无尽而成就。若此十句有尽，则我愿亦尽；此十句无尽，故我愿亦无尽，名为十无尽。一、众生界无尽。二、世间无尽。三、虚空界无尽。四、法界无尽。五、涅槃界无尽。六、佛出现界无尽。七、如来智界无尽。八、心所缘无尽。九、佛智所入境界无尽。十、世间转法转智转无尽。

[9]无漏：漏者，烦恼之异名，漏泄之义。贪嗔等之烦恼，日夜由眼耳等六根门漏泄流注而不止，谓之漏。又漏为漏落之义，烦恼能令人漏落于三恶道谓之漏。因之谓有烦恼之法，云有漏。离烦恼之法，云无漏。

楞伽大义今释卷第三

一切佛语心品之三

尔时世尊告大慧菩萨摩诃萨言。意生身分别通相。我今当说。谛听谛听。善思念之。大慧白佛言。善哉世尊。唯然受教。佛告大慧。有三种意生身。云何为三。所谓三昧乐正受意生身。觉法自性性意生身。种类俱生无行作意生身。修行者了知，初地上上增进相，得三种身。大慧。云何三昧乐正受意生身。谓第三第四第五地，三昧乐正受故，种种自心寂静，安住心海。起浪识相不生。知自心现境界，性非性。是名三昧乐正受意生身。大慧。云何觉法自性性意生身。谓第八地观察觉了，如幻等法悉无所有，身心转变。得如幻三昧，及余三昧门。无量相力自在明，如妙华庄严迅疾如意。犹如幻梦水月镜像，非造非所造。如造所造，一切色种种支分，具足庄严。随入一切佛刹大众，通达自性法故。是名觉法自性性意生身。大慧。云何种类俱生无行作意生身。所谓觉一切佛法，缘自得乐相。是名种类俱生无行作意生身。大慧。于彼三种身相，观察觉了，应当修学。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

非我乘大乘　非说亦非字　非谛非解脱

非无有境界　然乘摩诃衍　三摩提自在

种种意生身　自在华庄严

意生身的分类和原理

这时，佛告大慧大士说：“关于意生身的分类和共同的原理，我现在为你解说吧！大慧啊！有三种意生身。（1）三昧乐正受意生身。（2）觉法自性性意生身。（3）种类俱生无行作意生身。凡是修行者已经证得初地菩萨之位，了知初地境界，再加上上增进，便可得到三种意生身。什么是三昧乐正受意生身呢？就是说：达到菩萨道的第三发光地、第四焰慧地、第五难胜地的境界中而得到三昧乐正受。这时，自心寂静，安住在心性之海中，各种妄想的识浪不生。了知一切内外的境界，都不过是自心的现识作用，没有个别存在的自性，这就名为三昧乐正受意生身。什么是觉法自性性意生身呢？就是说：到了第八不动地的境界，观察觉知一切内外诸法，都是如梦似幻地存在，毕竟一无所有。由此身心转变，彻底变化了气质，得到如幻似的三昧境界，和其余各种三昧；那时，就可以有自发无量的色相能力，和自在神通的运用之明了，犹如绝妙莲花一样的庄严美妙。可是这种境界的情形，也是如幻似梦，如水月镜花，说它是真有的吗？它却是没有实质；说它是没有的吗？它却是真能出现。并且还具有一切的色相和美妙的肢体，能够进入一切世界，任何佛土，和各处佛国的人一样。这都是由于通达了自性法尔的原因，从自性本来具足的功能所产生，这就名为觉法自性性意生身。什么是种类俱生无行作意生身呢？就是说：已经证觉一切佛法，得到自性实际的法乐了，这就名为种类俱生无行作意生身。大慧啊！所以对于这三种意生身的情形，必须观察觉知，应当加以修学。”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“非我乘大乘。非说亦非字。非谛非解脱。非无有境界。”

（这是说：佛所说的大乘道，并非是真有一个什么乘可以度人，它不是言语文字所能表达的。说它是真谛，却无体可得，说似一物便不中。说它是解脱，却本来无缚，又解脱个什么？那么，就说它是个

无相，没有境界的吧！事实上，它又不是绝对没有体相的，也不是没有境界的。）

“然乘摩诃衍。三摩提自在。种种意生身。自在华庄严。”

（这就是说：必须由修大乘道的法门，得到三昧自在的境界，自然而然会发生种种意生身的作用，犹如莲花出于污泥而自在不染尘垢，而且具有无比的圣洁和庄严。）

尔时大慧菩萨摩诃萨白佛言。世尊。如世尊说，若男子女人，行五无间业，不入无择地狱。世尊。云何男子女人行五无间业，不入无择地狱。佛告大慧。谛听谛听。善思念之。当为汝说。大慧白佛言。善哉世尊。唯然受教。佛告大慧。云何五无间业。所谓杀父母，及害罗汉。破坏众僧。恶心出佛身血。大慧云何众生母。谓爱更受生，贪喜俱。如缘母立。无明为父。生入处聚落。断二根本。名害父母。彼诸使不现。如鼠毒发。诸法究竟断彼名害罗汉。云何破僧。谓异相诸阴和合积聚。究竟断彼。名为破僧。大慧。不觉外自共相，自心现量，七识身。以三解脱无漏恶想究竟断彼七种识佛。名为恶心出佛身血。若男子女人行此无间事者，名五无间。亦名无间等。复次大慧。有外无间今当演说。汝及余菩萨摩诃萨闻是义已，于未来世，不堕愚痴。云何五无间。谓先所说无间。若行此者。于三解脱，——不得无间等法。除此已。余化神力，现无间等。谓声闻化神力。菩萨化神力。如来化神力。为余作无间罪者，除疑悔过。为劝发故，神力变化现无间等。无有一问作无间事，不得无间等。除觉自心现量。离身财妄想，离我我所摄受。或时遇善知识，解脱余趣相续妄想。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

贪爱名为母　无明则为父　觉境识为佛

诸使为罗汉　阴集名为僧　无间次第断

谓是五无间　不入无择狱

五种无间重罪的反辞巧譬

这时，大慧大士又问：“您说有人犯了某种的五无间业（无可逃避的罪行），但却不致入于无择地狱，（不受时空的限制，而永远沉沦的痛苦。）这究竟是什么道理呢？”佛回答说：“怎样叫作五无间业呢？（1）杀父。（2）杀母。（3）杀害得道的阿罗汉。（4）破坏和合修持的清净僧众。（5）恶心蓄意出佛身血。这就叫五无间业，是无可逃避的罪行，没有时空的限度，会永堕泥犁（地狱）的。何以又说犯了五无间业，却不受地狱的苦报呢？大慧啊！你要知道，（1）什么才是众生们最亲的母性呢？那就是说：由内在的爱心引发情欲和贪著喜爱的感觉，这才是与生命同时俱来，为养育众生最亲的母性源泉。（2）那内在的一念无明，便是众生父性的根本。所以断了这两种根本的，就名为害父和母。（3）那些一切心理状态所支使的沉迷妄想等等，犹如传染病一样的可怕；如果能够把它完全断除，就名为杀害罗汉。（因为罗汉的境界，他的心中，虽然不再生起妄想的作用，但是潜在能受外界感染的习气种子，还是没有绝对的转变和断除得了。）（4）毕竟断了身心五阴——色、受、想、行、识的互为因果所累积的业力活动，就名为破坏和合僧众。（5）在凡夫心境中所不觉的内外各种境界和现象，它所发生的七种识的作用，其实都是自心的现量境界所变现的。如果能够用三解脱门（性净解脱、圆净解脱、方便净解脱）而毕竟得到解脱，以此断除七种识的作用，转第八如来藏识（阿赖耶）而变为大圆镜智，就名为恶心蓄意出佛身血。倘使有人能

够做到这样的五无间业，虽然名之为犯五无间罪，其实却是证得真如自性平等的无间善业。大慧啊！此外还有一种外在无间罪业，现在再为你解说，使你们学大乘道的人们，知道了其中的妙用，将来再不会被外境所迷惑，被愚痴所蒙蔽，因此而发生怀疑。那是什么呢？就是说，如前面所讲的五种无间罪行，有人真实犯了杀父、母，害阿罗汉，破坏清净僧众，和害佛身出血等罪，他们又不能觉知修三解脱门以得解脱。因此，为了要救度罪恶中的众生们，如来和菩萨，或已得声闻、缘觉的阿罗汉们，就以自在神力化身来做他们的同伴或同事，而示现做出五种罪行，然后示现果报，教他们必须彻底地忏悔，使他们知道解脱这种由罪行所得痛苦的方法；除了由衷地忏悔，是无法得究竟解脱的。他们以身作则，证明这些情形，都是自心现识境界所发生的。除了觉悟自心现量，舍离绝对自私的我身和妄想执著，以及灭除那些基于我身所发出的物欲要求等等的妄想；从此真能做到无我和无我执的一切外缘等等，才能得到毕竟的解脱。不然，要想解脱这些五无间的罪行，除非有了机会，遇见真正的善知识，才可能脱离妄想相续的无间苦报。”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“贪爱名为母。无明则为父。觉境识为佛。诸使为罗汉。

阴集名为僧。无间次第断。谓是五无间。不入无择狱。”

（这就是说：贪爱的欲念和无明的活动，比做长养众生的父母。能够分别内外一切的境界，都是心识之所生，倘能证得纯觉无识，便比做佛的境界。破贪欲等心念所生的八十八结使[1]，比做罗汉的境界。断身心五阴等苦恼的积集，比做清净的僧众。如果有人能够依次地断除了这五种无间之业，当然就不会堕入无间地狱了。）

尔时大慧菩萨复白佛言。世尊。惟愿为说佛之知觉。世尊。何等是佛之知觉。佛告大慧。觉人法无我，了知二障，离二种死，断二烦恼，是名佛之知觉。声闻缘觉得此法者，亦名为佛。以是因缘故，我说一乘。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

善知二无我　二障烦恼断　永离二种死

是名佛知觉

如何是佛境界的知觉

这时，大慧大士又问佛说：“如何才是佛的知觉境界？”佛回答说：“证觉了人无我和法无我（二无我），断除了烦恼障和所知障（二障），远离了分段生死和变易生死（二生死）。断灭了贪、嗔、痴的根本烦恼，和忿、恨、覆等的随烦恼（二烦恼），这就名为佛的知觉境界。如果那些修声闻、缘觉的人们，得到这种境界，他也就是佛了。所以我说佛法只有一乘之道。”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“善知二无我。二障烦恼断。永离二种死。是名佛知觉。”

（这个偈语的意义，已经如上文所说，不必再加解释。）

尔时大慧菩萨白佛言。世尊。何故世尊于大众中唱如是言。我是过去一切佛。及种种受生。我尔时作曼陀转轮圣王。六牙大象。及鹦鹉鸟。释提桓因。善眼仙人。如是等百千生经说。佛告大慧。以四等故，如来应供等正觉，于大众中唱如是言。我尔时作拘留孙，拘那含牟尼，迦叶佛。云何四等。谓字等，语等，法等，身等。是名四等。

以四种等故，如来应供等正觉，于大众中唱如是言。云何字等。若字称我为佛。彼字亦称一切诸佛。彼字自性，无有差别。是名字等。云何语等。谓我六十四种梵音，言语相生。彼诸如来应供等正觉，亦如是六十四种梵音，言语相生。无增无减，无有差别。迦陵频伽，梵音声性。云何身等。谓我与诸佛法身，及色身相好，无有差别。除为调伏彼彼诸趣差别众生故，示现种种差别色身。是名身等。云何法等。谓我及彼佛，得三十七菩提分法，略说佛法无障碍智。是名四等。是故如来应供等正觉，于大众中唱如是言。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

迦叶拘留孙　拘那含是我　以此四种等

我为佛子说

佛为什么说生前的因果事迹

这时，大慧大士又问说：“为什么您在许多经典上，说过去什么佛等就是您的前生，又说您的前生也做过天帝和人间世的转轮圣王等，又说您也做过善眼仙人，和变过六牙大象及鹦鹉等类众生，这是什么道理呢？”佛回答说：“有四个原因，我才这样说的。哪四个呢？就是所有的文字意义是平等的，所有的言语意义是平等的，所有的法门意义是平等的，所有的身命意义是平等的，因此我才这样说。什么是文字意义的平等呢？就是说：例如称得正觉之道的我，为佛陀，但无论用任何一种文字，来表示这个意义，也都是相同的意义。文字虽有不同的形态，但它表示的意义性质是平等没有差别的，这就名为文字意义的平等。什么是言语意义的平等呢？就是说：例如古印度的梵文，有六十四种不同的音韵，但用它们来说，却都是表达相同

的旨趣，这就名为言语意义的平等。什么是身命意义的平等呢？就是说：一切证得正觉者的法身（自性的本来），和色身的相，都是同等的。而且宇宙间生物的形形色色，色身虽有差别，也无非是法身佛（自性的本来），为了教化众生而随类示现，（所谓“天地与我同根，万物与我一体，会万物于己者，惟圣人能之”，便是此意。）这就名为身命意义的平等。什么是法门意义的平等呢？就是说：我和一切佛所广说的三十七菩提道品，以及略说的无障碍智，都是相同的，这就名为法门意义的平等。综合上面所说的这四种平等意义，所以我才有这种生前因果事迹的说法。”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“迦叶拘留孙。拘那含是我。以此四种等。我为佛子说。”

（这个偈语的意义，已经如上文所说，不必再加解释。）

大慧复白佛言。如世尊所说，我从某夜得最正觉。乃至某夜入般涅槃。于其中间，乃至不说一字。亦不已说当说。不说是佛说。世尊。如来应供等正觉，何因说言，不说是佛说。佛告大慧。我因二法故，作如是说。云何二法。谓缘自得法，及本住法。是名二法。因此二法故，我如是说。云何缘自得法。若彼如来所得，我亦得之。无增无减。缘自得法，究竟境界。离言说妄想。离字二趣。云何本住法。谓古先圣道，如金银等性。法界常住，若如来出世，若不出世，法界常住。如趣彼城道。譬如士夫行旷野中。见向古城平坦正道。即随入城，受如意乐。大慧。于意云何。彼作是道，及城中种种乐耶。答言不也。佛告大慧。我及过去一切诸佛，法界常住，亦复如是。是故说言，我从某夜得最正觉，乃至某夜入般涅槃，于其中间不说一字，亦不已说当说。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

我某夜成道　至某夜涅槃　于此二中间

我都无所说　缘自得法住　故我作是说

彼佛及与我　悉无有差别

佛证得什么道和说的什么法

大慧又问：“如您所说的：于某天的夜里证得正等正觉。乃至于说：在某夜进入涅槃。可是又说：在这中间，并未说过一字。而且还说：过去已说的，现在正在说的，和将来要说的，都不算是佛说的，这些道理，又是什么原因呢？”佛说：“我因为根据两种法门，才有这样的说法，这两种法门：（1）就是根据自得的内证之法。（2）就是本来常住之法。所以才有这样的说法。什么是自得的内证之法呢？就是说：过去诸如来所证觉的心法，我也同样证得了。而且过去和现在，乃至未来的证得者，都无迟早增减的分别。因为如来的心法是不增不减的，这种自得内证的心法境界，是离言语和妄想，也没有名和相可分别的。什么是本来常住之法呢？就是说：自古至今的圣道是始终不变的，犹如金银的性能，无论变成哪样的器具，它们始终不失金银的本性。（借用现代术语来说：真理只有一个，而且是亘古不变的。）如来证得的正等正觉之法，也是常住于法界而不灭。（事法界、理法界、理事无碍法界、事事无碍法界，总名为法界。）无论是有佛出世与无佛在世，此法是本来常住不灭的。譬如某一个城市，它是始终存在某一地区的，假定有一个人，当他踯躅于苍凉的旷野里，忽然看见了通向这个古城的一条大道，他就马上踏上这条正道，走向这个城市，去享受其中种种的安乐。大慧啊！你以为如来所证觉的大道，也同世间的观念和世俗的生活一样，真有一个法城，具有种种世

俗的快乐吗？”大慧说：“那当然不是这个意思。”佛又说：“我和过去诸佛一样，证得本来常住的法身，也是这个道理，（所谓撒手到家人不识，了无一物献尊堂。）所以我说：我从某夜得最上正觉，乃至到了某夜进入涅槃，但在这段过程中，不曾说著一字，也没有过去说的、现在说的和未来说的。”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“我某夜成道。至某夜涅槃。于此二中间。我都无所说。

缘自得法住。故我作是说。彼佛及与我。悉无有差别。”

（这个偈语的意义，已经如上文所说，不再加解释。）

尔时大慧菩萨复请世尊。惟愿为说一切法有无有相。令我及余菩萨摩诃萨，离有无有相。疾得阿耨多罗三藐三菩提。佛告大慧。谛听谛听。善思念之。当为汝说。大慧白佛言。善哉世尊。唯然受教。佛告大慧。此世间依有二种。谓依有及无堕性非性。欲见不离离相。大慧。云何世间依有。谓有世间因缘生。非不有从有生。非无有生。大慧。彼如是说者，是说世间无因。大慧。云何世间依无。谓受贪恚痴性已。然后妄想计著贪恚痴，性非性。大慧。若不取有性者，性相寂静故谓诸如来声闻缘觉，不取贪恚痴性，为有为无。大慧。此中何等为坏者。大慧白佛言。世尊。若彼取贪恚痴性，后不复取。佛告大慧。善哉善哉。汝如是解。大慧。非但贪恚痴性非性为坏者，于声闻缘觉及佛亦是坏者。所以者何。谓内外不可得故。烦恼性异不异故。大慧。贪恚痴，若内若外不可得，贪恚痴性，无身故，无取故，非佛声闻缘觉是坏者。佛声闻缘觉自性解脱故。缚与缚因非性故。大慧。若有缚者。应有缚是缚因故。大慧。如是说坏者。是名无有相。大慧。因是故，我说宁取人见如须弥山。不起无所有增上慢空见。大

慧。无所有增上慢者，是名为坏。堕自共相见希望，不知自心现量，见外性，无常刹那展转坏。阴界入相续，流注变灭。离文字相妄想。是名为坏者。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

有无是二边　乃至心境界　净除彼境界

平等心寂灭　无取境界性　灭非无所有

有事悉如如　如贤圣境界　无种而有生

生已而复灭　因缘有非有　不住我教法

非外道非佛　非我亦非余　因缘所集起

云何而得无　谁集因缘有　而复说言无

邪见论生法　妄想计有无　若知无所生

亦复无所灭　观此悉空寂　有无二俱离

有和无两种错误见地的分析

这时，大慧大士又请问说：“请佛为我们说明一切法的有和无的真谛，使我们与未来修大乘菩萨道的人们，能够离有离无，迅速地证得无上正等正觉。”佛回答说：“在这个世间的人们，都不离两种根本的思想，就是根据有或无的观念，来推究形而上和宇宙万有的本体。其实，他们所说的自性，就根本不是真理，因为他们都是为了想见自性才去离相，纵使无相，仍然还未离相。大慧啊！什么叫作世间思想的依于有呢？就是说：他们认为的确有这个世间的存在，而且世

间一切的事事物物，都从集合各种因缘（因素）而产生的，并非是没有的啊！这一切的事物，的确是从有而生，也并非无中生有的啊！他们这些观念，是认为形成世间的一切，根本另外没有别的原因，只是因缘（因素）的存灭，而发生有和无的现象。又，什么叫作世间思想的依于无呢？就是他们感觉到人们确有贪、嗔、痴的心理作用，但是却认为都是心理上妄想执著所发生的不同形态，根本无所谓有真实贪、嗔、痴的自性根据。所以只要不执著真实有自性的作用，那么心理上的自性和现状，就毕竟寂静无为了。所以他们认识所谓如来和声闻、缘觉等的得道人们，也不过是把这些心理上的作用扫除净尽罢了，使有归于无而已。大慧啊！你说，这种观念，其中哪里是具有彻底破坏性的断灭见解呢？它的错误在哪里呢？”大慧回答说：“就在他们先承认有一个贪、嗔、痴等的心理作用，后来又要舍弃它，不执著它，于是又否定它们有自性的根本。”佛说：“善哉！善哉！你能够有此见解。根据这种理论，不但贪、嗔、痴等心理状态是没有根本的自性，当然可以打消它。须知即使打消了它以后，变成为声闻、缘觉，甚至佛，也不过是另一心理状态而已。推而广之，这些佛的境界，也是可以打消的啊！为什么呢？因为身心内外的一切法，毕竟没有实体可得的。所谓烦恼与清净，虽然它们的作用和性质不同，可是同是心理上的性能，根本上又是相同的啊！既然贪、嗔、痴等身心内外状态是不可得的，那么这些心理作用，就根本没有本身的根据了，因为它是没有实体可把捉的啊！这样说来，就是如来和声闻、缘觉们努力修行的结果，才能破除了这些心理障碍。其实这些心理状态，自性就会自然解脱的了。所谓心理束缚和所束缚的原因，根本上就没有真实存在的性质。如果是有束缚的，应该就会有所解脱，因为束缚当然会有原因。大慧啊！这种观念，就是破坏性的断灭论据的观点，这就名为始终依于无的无相论。大慧啊！所以我说：宁取我相人见如须弥山，不可落空如芥子许。像这种观念，就是所谓产生无所有的增上

慢的空见了。这种见地，完全是彻底破坏性的断灭论，堕在自他心理现象的见相里；殊不知道这还是自心的现识境界。他只见到外界的一切现象性能，是刹那之间，互相辗转变坏，一切都是无常的。他又只看到身心内外的五阴——色、受、想、行、识等，都是心理生理的本能相续活动，虽然是不断地流注，但又随时地变灭。于是认为只要心理上离了文字和分别妄想的现象，就是对了，这就名为是彻底破坏性的断灭论。”这时，佛就归纳这些道理，作了一篇偈语说：

“有无是二边。乃至心境界。净除彼境界。平等心寂灭。”

（这是说：无论认为自性是有或是无，落空或执有，都是落在一边的境界。而且有之与无，也无非是心的现识境界的一种现象或观念而已。要净除这些落在有或无的两边境界，才能得到平等寂灭的心之自性。）

“无取境界性。灭非无所有。有事悉如如。如贤圣境界。”

（这是说：只要不执著于任何境界，如明镜当空而照见万象，于万有景象过即不留，自然会体证得本来寂灭的自性。但所谓寂灭，却不是说什么都没有，如果这样，只是一种断灭空——即顽空而已。须知寂灭无为是自性天然本色，它本来能起照应事物的妙用。当它照见事物的时候，寂灭无为的自性，就在照用事物之中。但在不照不用的时候，依然还是它本来的寂灭无为。所谓当用之时，体在用中。在体之时，用归于体。这就是如如不动，无来无去，就名为如来了，也就是大乘菩萨道的圣贤境界。）

“无种而有生。生已而复灭。因缘有非有。不住我教法。”

（这是说：如果认为宇宙万象的有，是从无而生的。所以生起万象以后，终归于灭。或者认为万物是因缘［因素］和合而生的，所以因缘离散以后，就没有了万象。这些理论和观念，毕竟不是我教法中的道理。）

“非外道非佛，非我亦非余。因缘所集起。云何而得无。”

（这是说：我所证觉的法性，其中究竟也无所谓外道，也无所谓佛，无所谓真我，无所谓非我，也无所谓另有其余的作用。可是当它生起作用的时候，它的确是由和合因缘积聚而生，怎样又可以说它是绝对的无呢？）

“谁集因缘有。而复说言无。邪见论生法。妄想计有无。”

（这是说：一切万象，都从因缘积聚而生。可是能够和合因缘的那个功能，又是谁呢？如何又说它是绝对的没有呢？如果是绝对的无，哪里会生起万象呢？所以说有说无，和执空执有之徒，都是没有彻见自性的本来。用这些谬误的见解，来讨论宇宙万有的体性，都是落于偏差，堕在执著自我主观的邪见之中。）

“若知无所生。亦复无所灭。观此悉空寂。有无二俱离。”

（这是说：如果彻底了知万有的如来自性，虽能生万象，而体自无生。万象虽灭，而体自不灭。观这一切的有无、来去、生灭等等，毕竟都是空寂的，那自然就会远离这个有无的两边邪执了。）

尔时大慧菩萨复白佛言。世尊。惟愿为我及诸菩萨，说宗通相。若善分别宗通相者。我及诸菩萨通达是相。通达是相已。速成阿耨多罗三藐三菩提。不随觉想，及众魔外道。佛告大慧。谛听谛听。善思

念之。当为汝说。大慧白佛言。唯然受教。佛告大慧。一切声闻缘觉菩萨，有二种通相。谓宗通，及说通。大慧。宗通者。谓缘自得胜进相。远离言说文字妄想趣无漏界自觉地自相。远离一切虚妄觉想。降伏一切外道众魔。缘自觉趣光明辉发。是名宗通相。云何说通相。谓说九部种种教法。离异不异有无等相。以巧方便随顺众生，如应说法，令得度脱。是名说通相。大慧。汝及余菩萨，应当修学。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

宗及说通相　缘自与教法　善见善分别

不随诸觉想　非有真实性　如愚夫妄想

云何起妄想　非性为解脱　观察诸有为

生灭等相续　增长于二见　颠倒无所知

一是为真谛　无罪为涅槃　观察世妄想

如幻梦芭蕉　虽有贪恚痴　而实无有人

从爱生诸阴　有皆如幻梦

宗通和说通

这时，大慧大士又问：“对于佛法的理论和正觉纲宗的相互关系，请您再为我们详作解释。使我们不致落于众魔和外道的知见里去。”佛回答说：“一切声闻、缘觉、菩萨们，有二种通相，那就是宗通（正觉的纲宗）和说通（说法的理论）。什么叫作宗通呢？那就

是说由于自得内证的殊胜境界，这种境界，不是文字言语妄想所能想象的。由此而进入无漏界，证得自性正觉的自相，远离一切虚妄的感觉和知觉等的妄想，于是降伏一切外道和众魔，使自性正觉的光明圆满无缺，这就名为宗通之相。什么叫作说通呢？就是说对于九部[2]种种的教法，都能够融会它的异同和空有的道理，而随顺一切众生，以各种善巧方便的言语表达出来，使他们受益得度，这就名为说通之相。大慧啊！你和其他的大乘菩萨们，都应当修学。”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“宗及说通相。缘自与教法。善见善分别。不随诸觉想。”

（这是说：所谓宗通，是由自觉内证的实相而成就的。所谓说通，是由诸佛的教法而建立的。因为自觉内证，善见法性的真谛，依此而善于分别一切法，故能对机设教，说法如云如雨了。亦如《维摩经》所说：“善能分别一切法，于第一义而不动。”所以能自觉内证而得宗通的菩萨们，他们才善于弘宗演教，并不是如一般凡夫，只是从妄想觉受来推论的。）

“非有真实性。如愚夫妄想。云何起妄想。非性为解脱。”

（这是说：自觉内证的宗通之相，并非如愚痴凡夫的妄想所想象，真有一个自性可见。诸法虚妄，了不可得，凡有所得的，都无自性，但何以反在其中生起妄想，何以要在其中求取一个解脱的境界呢？）

“观察诸有为。生灭等相续。增长于二见。颠倒无所知。

一是为真谛。无罪为涅槃。观察世妄想。如幻梦芭蕉。”

（这是说：观察一切有为诸法，都是属于生灭作用。有生就有灭，好像是相续不断，其实，它没有究竟的真际。所以从有为的生灭法中，求得的知见，只有增长同异或空有的烦恼，徒自增加颠倒而已。所以唯有远离心意识，才是达到真谛的正途。如果真正远离了心意识，此中既无罪福，也无损益，二边颠倒的妄想都不再生，毕竟无为，便是涅槃。然后观察世间各种妄想，都如梦幻的飘忽，都如芭蕉似的中空，都是虚妄不实的了。）

“虽有贪恚痴。而实无有人。从爱生诸阴。有皆如幻梦。”

（这是说：在自觉内证的涅槃境界中，看到人们虽然有贪、嗔、痴等的作用，其实也都是幻生幻灭，其中并没有一个人我的真实东西存在。身心五阴的一切有为作用，都由于一念爱欲所生。虽偶现暂有，也都只是梦幻而已。）

尔时大慧菩萨白佛言。世尊。惟愿为说不实妄想相。不实妄想，云何而生。说何等法名不实妄想。于何等法中，不实妄想。佛告大慧。善哉善哉。能问如来如是之义。多所饶益。多所安乐。哀愍世间一切天人。谛听谛听。善思念之。当为汝说。大慧白佛言。善哉世尊。唯然受教。佛告大慧。种种义。种种不实妄想计著，妄想生。大慧。摄所摄计著，不知自心现量，及堕有无见，增长外道见。妄想习气，计著外种种义。心心数妄想计著，我我所生。大慧白佛言世尊。若种种义，种种不实妄想计著，妄想生。摄所摄计著，不知自心现量，及堕有无见，增长外道见。妄想习气，计著外种种义，心心数妄想，我我所计著生。世尊。若如是，外种种义相，堕有无相，离性非性，离见相。世尊。第一义亦如是，离量根分譬因相。世尊。何故一处妄想不实义，种种性计著，妄想生。非计著第一义处相，妄想生。将无世尊说邪因论耶。说一生一不生。佛告大慧。非妄想一生一不

生。所以者何。谓有无妄想不生，故外现性非性。觉自心现量妄想不生。大慧。我说余愚夫，自心种种妄想相故，事业在前。种种妄想性相，计著生。云何愚夫，得离我我所计著见。离作所作因缘过。觉自妄想心量，身心转变，究竟明解一切地，如来自觉境界。离五法自性事见妄想。以是因缘故，我说妄想从种种不实义计著生。知如实义，得解脱自心种种妄想。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

诸因及与缘　从此生世间　妄想著四句

不知我所通　世间非有生　亦复非无生

不从有无生　亦非非有无　诸因及与缘

云何愚妄想　非有亦非无　亦复非有无

如是观世间　心转得无我　一切性不生

以从缘生故　一切缘所作　所作非自有

事不自生事　有二事过故　无二事过故

非有性可得　观诸有为法　离攀缘所缘

无心之心量　我说为心量　量者自性处

缘性二俱离　性究竟妙净　我说名心量

施设世谛我　彼则无实事　诸阴阴施设

无事亦复然　有四种平等　相及因性生

第三无我等　第四修修者　妄想习气转

有种种心生　境界于外现　是世俗心量

外现而非有　心见彼种种　建立于身财

我说为心量　离一切诸见　及离想所想

无得亦无生　我说为心量　非性非非性

性非性悉离　谓彼心解脱　我说为心量

如如与空际　涅槃及法界　种种意生身

我说为心量

心理意识妄想的原因和唯心的辨别

这时，大慧大士又请问：“什么是虚妄不实的妄想现象？这些不实虚妄的妄想是怎样生起的呢？为什么叫作不实的妄想？在什么法中才是不实的妄想？”佛说：“世间种种的道理，和种种不实的妄想，都因为执著妄想而生的。殊不知能取和所取的作用，都是自心和现识境界。因为不识自心现识，所以就堕在有或无的二边妄见之中，由此更增长了偏差的心理，增长了妄想的习气，执著心外之法，产生种种的理论。心心念念，随时随地衍生了无数的妄想，而加深了我执和法执。”大慧又问：“依照这样说来，世间种种的理论，都堕在有或无的二边妄见里。如果舍离了有和无的妄想自性，另外就没有一个什么自性可得，也没有什么可见的了。那么，所谓第一义，也应当是这个

道理。它是离心量和根尘等的范围，也不是因明理则的譬喻、分析，或归纳所可以达到的。为什么却说只要执著一处妄想，就有种种不同性质的执著妄想发生呢？那么，说一个第一义，人们也就会执著第一义，岂不也是妄想吗？若是这样，岂不是佛也等于外道们的邪说一样，说某一事理是生生不已的，某一事理是不生的哪？”佛回答说：“并不是说：有一生起的，便叫作妄想，另外一不生的，便是第一义。为什么呢？就是说：是有是无的任何妄想都不生，心外无法，离心以外，也不见有性或非性的存在。自觉内证，内外一切法，无非都是自心的现量境界，一切妄想，自然不生。大慧啊！所以我说一切无智凡夫，都是执著妄想，认为种种妄想，便是自心的现象。面对种种现前的事实，又增长发生种种妄想，更加执著它的性质和现象。那么这些愚痴凡夫们要如何才能远离我执和法执的执著呢？那就是要远离能作和所作的因和缘等的错觉，证知一切妄想，无非都是自心和现量境界。由此身心转变，就能彻底了解一切菩萨地和自觉的境界，那就可以舍离了五法——名、相、分别、正智、如如等的事理妄想自性作用。因为这个原因，所以我说妄想是从种种虚妄不实的执著所生。如果了知自性本是如实无生的义理，就能解脱自心的种种妄想了。”这时，佛就归纳这些道理，作了一篇偈语说：

“诸因及与缘。从此生世间。妄想著四句。不知我所通。”

（这是说：世间诸法，都由因和缘所生，凡夫妄想，不执著于有，便落于无，乃至非有或非无，而不知道我所开示的通相。）

“世间非有生。亦复非无生。不从有无生。亦非非有无。

诸因及与缘。云何愚妄想。非有亦非无。亦复非有无。”

（这是说：世间一切法（事物），并非从有所生处而来，也不是根本就没有生。既不是有无互相发生，也不是非有非无的辗转相生。总之，世间事物，都从因与缘的和合而生，缘起性空，何以一般凡愚们，却在此中而产生妄想呢？性空缘起之中，既不是真实的有，也不是绝对断灭的无，更不是有和无的辗转相生。）

“如是观世间。心转得无我。一切性不生。以从缘生故。”

（这是说：由此观察世间的事物，然后转变妄心意识，就会证得无我的境界。其实，一切事物的自性，都是虽生而不生；因为都是因缘所生的关系。）

“一切缘所作。所作非自有。事不自生事。有二事过故。

无二事过故。非有性可得。”

（这是说：世间一切事物，既然都从因缘和合而生万法，所以就可知道它并不是自有的。一切事物的本身，因为是因缘和合而生的，所以一切事物并不能独自发生。如果事物的自身能生自身，就发生果能生果的谬论；但因为果不能生果，所以一切事物却是仗因托缘而生，并无自性可得。）

“观诸有为法。离攀缘所缘。无心之心量。我说为心量。”

（这是说：观察世间一切有为法，能缘和所缘，都根本不可得。因缘所生法，本身是无自性可得，一切都无自性可得，都只是唯一真心的现量境界，所以我说万法唯心，只是说的这个心啊！）

“量者自性处。缘性二俱离。性究竟妙净。我说名心量。”

（这是说：这个真如的现量境界，也就是万有自性的根源，它是离一切因缘的作用，亦无自性之量可得。它的体性是究竟净妙，具足圆成，所以我称它是万法一心的真心啊！）

“施设世谛我。彼则无实事。诸阴阴施设。无事亦复然。”

（这是说：我随世间一般习惯，也说这个我字。事实上，这个我，根本不像世间观念认为另有一个我的存在。就是身心的五阴，也是虚幻不实的假名而已。）

“有四种平等。相及因性生。第三无我等。第四修修者。”

（这是说：有四种自性平等之法，就是所谓：相、因、性、生。其中第三种所谓的一切事物之自性，都是本来无我的。第四种所谓生和无生的境界，那是修行者真实修证的所得。自觉内证以后，方知这四种自性，都是平等而无自性的了。）

“妄想习气转。有种种心生。境界于外现。是世俗心量。”

（这是说：世间无智凡夫，因外境的鼓荡，就依它而起，产生种种的意识妄想和外在的境界，这就是世俗的所谓心量。）

“外现而非有。心见彼种种。建立于身财。我说为心量。”

（这是说：因为有依它而起的意识妄心的作用，才见到外境种种事物。世间一切凡夫，就在此中执著建立我身和赖以生存的一切物质资粮等等，这就是世俗的心量。）

“离一切诸见。及离想所想。无得亦无生。我说为心量。”

（这是说：远离一切意识妄心的诸见，乃至于远离能妄想和所起妄想的作用，这个世俗妄心便了无所得，也就自觉内证而无生了。这就是我所说唯心的现量。）

“非性非非性。性非性悉离。谓彼心解脱。我说为心量。”

（这是说：但离意识妄想，既无所谓自性之性，也非不是性，所谓性和非性等等意念，都要远离，才能得到自心解脱，这就是我说的唯心的现量。）

“如如与空际。涅槃及法界。种种意生身。我说为心量。”

（这是说：离意识妄心以后，所谓如如、空、涅槃、法界，乃至意生身等，都是天然本具，本自现成，本自具足的，这就是我说唯心的现量。）

尔时大慧菩萨白佛言。世尊。如世尊所说，菩萨摩诃萨，当善语义。云何为菩萨善语义。云何为语。云何为义。佛告大慧谛听谛听。善思念之。当为汝说。大慧白佛言。善哉世尊。唯然受教。佛告大慧。云何为语。谓言字妄想和合，依咽喉唇舌，齿龂颊辅，因彼我言说，妄想习气计著生。是名为语。大慧。云何为义。谓离一切妄想相，言说相。是名为义。大慧。菩萨摩诃萨，于如是义，独一静处，闻思修慧。缘自觉了，向涅槃城。习气身转变已，自觉境界。观地地中间，胜进义相。是名菩萨摩诃萨善义。复次大慧。善语义菩萨摩诃萨，观语与义，非异非不异。观义与语，亦复如是。若语异义者，则不因语辩义。而以语入义，如灯照色。复次大慧。不生不灭自性涅槃，三乘一乘，心自性等。如缘言说义计著。堕建立，及诽谤见。异

建立。异妄想。如幻种种妄想现。譬如种种幻，凡愚众生作异妄想，非圣贤也。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

彼言说妄想　建立于诸法　以彼建立故

死堕泥犁中　阴中无有我　阴非即是我

不如彼妄想　亦复非无我　一切悉有性

如凡愚妄想　若如彼所见　一切应见谛

一切法无性　净秽悉无有　不实如彼见

亦非无所有

言语和语意

这时，大慧大士又问：“如佛所说，大乘菩萨，应当善于语义而说法。什么叫作语义？怎样是语？怎样是义呢？”佛说：“所谓语：就是指声音单字言语的组合，依咽、喉、唇、舌、齿、龂、颊等而发声。这种言语的作用，是因为言语妄想习气的执著而发生，就总名它为语。所谓义：就是离妄想的作用，和言说的语意，而是另有所指者就总名为义。大慧啊！大乘菩萨们，得闻如来所指示的语义，独居静处，深思冥想，内证它的义理，而得智慧解脱。得到了内证自觉以后，便全心趣向涅槃之域。由此使习气逐渐转变了以后，在自觉的境界里，观菩萨初地以及上升入诸地的中间胜义相，是名菩萨善解义相。其次，大慧啊！真正善于语义的菩萨们，他看语和义，或义与语，虽是两个东西而所表示的却是一个义理。如果言语和义理是不同

的，那就不能因为听到言语便能够辨别它的意义了。事实上，人们都是从言语而了解它的义理。犹如灯能照色，灯虽然不就是色相，可是色相却也因灯而被照见的啊！再其次，大慧啊！如来虽然说不生不灭、自性涅槃，三乘、一乘、心、自性等等名言，如果人们只知攀缘执著言说名相和它的语意，而不亲自内证语义的究竟，那就等于堕在诽谤佛法的知见里，就不合于如来建立名言的本意，等于是另一种不同的妄想而已。这也就是凡夫妄想的境界，只是另外又生出种种佛法的名言妄想罢了。譬如愚痴凡夫们，见到幻影而产生各种幻想，并自以为实有，这都不是圣贤的境界。”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“彼言说妄想。建立于诸法。以彼建立故。死堕泥犁中。”

（这是说：一般凡夫们，执著世俗的各种言语妄想，而以为是不易的法则，随他执著而轮转生死，接受天堂和地狱的苦乐等果报。）

“阴中无有我。阴非即是我。不如彼妄想。亦复非无我。”

（这是说：身心五阴之中，就根本没有真我。也就是说：五阴并不是我。可是也不像他们所想象的，根本就没有我的存在。）

“一切悉有性。如凡愚妄想。若如彼所见。一切应见谛。”

（这是说：一般的凡夫们，除了认为根本没有我的存在以外，有些人却妄想认为一切事物，都自有它的性能的，所以认为人我也有一个自性的存在。如果真是这样的话，一切事物和人们，也应该确实见到有一个真谛的自性了。）

“一切法无性。净秽悉无有。不实如彼见。亦非无所有。”

（这是说：一切事物，从本以来，就无所谓另有一个自性的存在，净和秽，生和灭等等，毕竟都是没有实在的自性存在。诸法如幻而不实，都如水月镜花似地显现，但也不是断见，认为它是根本无所有的。）

复次大慧。智识相，今当说。若善分别智识相者。汝及诸菩萨，则能通达智识之相，疾得阿耨多罗三藐三菩提。大慧。彼智有三种。谓世间。出世间。出世间上上。云何世间智。谓一切外道凡夫，计著有无。云何出世间智。谓一切声闻缘觉，堕自共相，希望计著。云何出世间上上智。谓诸佛菩萨，观无所有法见不生不灭，离有无品。如来地，人法无我。缘自得生。大慧。彼生灭者是识。不生不灭者是智。复次堕相无相，及堕有无种种相因是识。超有无相是智。复次长养相是识。非长养相是智。复次有三种智。谓知生灭。知自共相。知不生不灭。复次无碍相是智。境界种种碍相是识。复次三事和合生，方便相是识。无事方便自性相是智。复次得相是识。不得相是智。自得圣智境界，不出不入故。如水中月。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

采集业为识　不采集为智　观察一切法

通达无所有　逮得自在力　是则名为慧

缚境界为心　觉想生为智　无所有及胜

慧则从是生　心意及与识　远离思惟想

得无思想法　佛子非声闻　寂静胜进忍

如来清净智　生于善胜义　所行悉远离

我有三种智　圣开发真实　于彼想思惟

悉摄受诸性　二乘不相应　智离诸所有

计著于自性　从诸声闻生　超度诸心量

如来智清净

识与智的差别

佛说：“我现在应当说一说智与识的不同情形，你们了解智与识的不同现象后，就容易证得无上正等正觉了。大慧啊！智有三种，所谓：世间智、出世间智、出世间上上智。什么叫做世间智呢？就是一切外道和凡夫们，执著世间一切事理的有或无的知识。什么叫作出世间智呢？就是一切声闻、缘觉们，堕在自己或随众所希求出离尘世的执著里。什么叫作出世间上上智呢？那就是诸佛菩萨们，观世间和出世间，是幻现暂有的，见到万法从本以来，就不生不灭，离有离无而入于如来果地。人无我和法无我，都本来是自性如如，不假修证的。大慧啊！那生灭的就是识，不生不灭的就是智。其次，堕在有相可得，或无相可得的，以及堕在有无种种相和因中的便是识，超有无之相的便是智。再其次，增益习气的便是识，不增益习气的便是智。复次有三种智，那就是知生灭之智，知自相和共相之智，知不生不灭之智。复次，无罣碍相的便是智，种种境界有罣碍相的便是识。复次，根、尘、识三事和合而生的作用便是识，无事于心，自性无生的便是智。复次，有所得相的便是识，无所得相便是智。智是由于修行自觉内证之法，证入自得圣智境界，不出不入，无所从来，亦无所去，所

以譬喻如水中明月的境界。”这时，佛就归纳这些道理，作了一篇偈语说：

“采集业为识。不采集为智。观察一切法。通达无所有。”

（这是说：凡是吸收采集业力习气的便是识。反之，不吸收采集业力习气的便是智。依着无所得的智境界，来观察一切万法，彻底通达它的一无所有便是解脱境界。）

“逮得自在力。是则名为慧。缚境界为心。觉想生为智。

无所有及胜。慧则从是生。”

（这是说：自觉内证智相，住于了无所得之境，渐渐得到自在无碍之力，就名为智慧之力。凡是为境界所缚的，便都是妄想心意识，而自觉内证妄想心的便是智。只要常住了无所有的殊胜境界，由此就可以发生慧力。）

“心意及与识。远离思维想。得无思想法。佛子非声闻。

寂静胜进忍。如来清净智。生于善胜义。所行悉远离。”

（这是说：有相或无相，空和有，出世和入世等境界，无非都是心意识的思想分别作用。无分别，离一切相，都无所住，才是真正的佛法，这是和一般声闻沉空住寂的法门不同的。由此得到毕竟寂静的无生法忍，成就如来的清净智慧，生起善解的胜义，远离一切烦恼的执著。）

“我有三种智。圣开发真实。于彼想思维。悉摄受诸性。”

（这是说：如来具有上述的三种智，由此而得到圣自在的真果，不仅能够普遍了解意识妄想的思维现象，而且也完全了解世间和出世间的内外诸法之自性。）

“二乘不相应。智离诸所有。计著于自性。从诸声闻生。

超度诸心量。如来智清净。”

（这是说：声闻和缘觉二乘圣人们的智慧，是不能了解这个道理的。因为他们沉空住寂，离有入无，还是著相。避有著空，便执著空为自性，还都是声闻的教法，没有真实的证觉。如果超越二乘的心量，证知万法唯心所现才是如来的清净智慧。）

复次大慧。外道有九种转变论，外道转变见生。所谓形处转变。相转变。因转变。成转变。见转变。性转变。缘分明转变。所作分明转变。事转变。大慧。是名九种转变见。一切外道，因是起有无，生转变论。云何形处转变。谓形处异见。譬如金，变作诸器物，则有种种形处显现。非金性变。一切性变，亦复如是。或有外道作如是妄想。乃至事变妄想。彼非如非异妄想故。如是一切性转变，当知如乳酪酒果等熟。外道转变妄想。彼亦无有转变。若有若无，自心现，外性非性。大慧。如是凡愚众生，自妄想修习生。大慧。无有法若生若灭，如见幻梦色生。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

形处时转变　四大种诸根　中阴渐次生

妄想非明智　最胜于缘起　非如彼妄想

然世间缘起　如捷闼婆城

世间缘起的空见

佛说：“其次，外道的学者们，有九种转变的理论，他们根据这九种转变的道理，作为生命转变的空见。那就是所谓形处转变（形体转变）、相转变（现象转变）、因转变（起因转变）、成转变（情况转变）、见转变（所见转变）、性转变（性质转变）、缘分明转变（所缘转变）、所作分明转变（作用转变）、事转变（事实转变），这就是外道学者们九种转变的见解。一切外道们，都由于这九种见解，或者说有，或者说无，用它来说明生命转变的理论。什么是形处转变呢？就是说：他们根据形体的变异，譬如金子变作一切器皿和其他的东西，从表面看来，形象是完全不同的了。但是无论形象如何转变，金子的自性还是一样的；同理，宇宙万有的一切物理，虽然形变但自性仍然是不变的。可是有些外道学者们，产生上面所说的种种妄想，乃至以此妄见妄想而概括一切事物。其实，他们的见解和理论，似通而又不通的；因为都是由于妄想而生，徒有名言，并无实义。例如乳类一变而为酥油醍醐，米麦水果等物变为酒浆，只因时节因缘成熟，它的变化是当然的。一切万有形相性质的转变，也是如此的。但是一般外道们，就在这种情形中发生妄想和妄见，却不知道它的本来自性并没有转变。所以他们说有说无，都是向自心现量境外求法，所说的一切性都非实性。大慧啊！这些都是由于愚痴凡夫们，自己妄想的熏习所生。其实，一切万法，从本以来，自性就并无生灭，只如人们在梦幻之中，生出色相形状等不同的境界，醒了以后，却是了无一物可得。”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“形处时转变。四大种诸根。中阴渐次生。妄想非明智。”

（这是说：世间一切万有的形状，是与空间、时间而和合转变的，所以有物理上的四大——地、水、火、风，和生理心理上的六根——眼、耳、鼻、舌、身、意等的根尘出现，然后身心逐渐生起，中阴识身也逐渐形成。凡夫境界的形相、时空、因果，和识身习染等作用，随时随地都在转变，但心意识本身，并未转变。因为人们不知这个道理，而作种种说法，都是妄想所生，不是廓然了澈的明智之说。）

“最胜于缘起。非如彼妄想。然世间缘起。如揵闼婆城。”

（这是说：佛为最殊胜的正觉者，他是说世间一切，都是因缘而生的，并非如一般人们执著妄想，误以为真，因为因缘互起的世间，只是如海市蜃楼，梦幻似地存在而已。）

尔时大慧菩萨复白佛言。世尊。惟愿为说，一切法相续义。解脱义。若善分别一切法，相续不相续相。我及诸菩萨善解一切相续巧方便。不堕如所说义计著相续。善于一切诸法，相续不相续相，及离言说文字妄想觉。游行一切诸佛刹土，无量大众。力自在通，总持之印。种种变化。光明照曜觉慧。善入十无尽句。无方便行。犹如日月，摩尼，四大。于一切地，离自妄想相见。见一切法如幻梦等。入佛地身。于一切众生界，随其所应而为说法，而引导之。悉令安住，一切诸法如幻梦等，离有无品。及生灭妄想，异言说义。其身转胜。佛告大慧。善哉善哉。谛听谛听。善思念之。当为汝说。大慧白佛言。唯然受教。佛告大慧。无量一切诸法，如所说义，计著相续。所谓相计著相续。缘计著相续。性非性计著相续。生不生妄想计著相续。灭不灭妄想计著相续。乘非乘妄想计著相续。有为无为妄想计著相续。地地自相妄想计著相续。自妄想无间妄想计著相续。有无品外道依妄想计著相续。三乘一乘无间妄想计著相续。复次大慧。此及

余，凡愚众生，自妄想相续。以此相续故，凡愚妄想。如蚕作茧。以妄想丝，自缠缠他。有无有相续相计著。复次大慧。彼中亦无相续，及不相续相。见一切法寂静，妄想不生故。菩萨摩诃萨，见一切法寂静。复次大慧。觉外性非性，自心现相无所有。随顺观察自心现量，有无一切性无相。见相续寂静故，于一切法，无相续不相续相。复次大慧。彼中无有若缚若解。余堕不如实觉知，有缚有解。所以者何。谓于一切法有无有，无众生可得故。复次大慧。愚夫有三相续。谓贪恚痴。及爱未来，有喜爱俱。以此相续，故有趣相续。彼相续者续五趣。大慧。相续断者。无有相续不相续相。复次大慧。三和合缘，作方便计著，识相续无间生。方便计著，则有相续。三和合缘识断，见三解脱，一切相续不生。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

不真实妄想　是说相续相　若知彼真实

相续网则断　于诸性无知　随言说摄受

譬如彼蚕虫　结网而自缠　愚夫妄想缚

相续不观察

束缚与解脱都自一心

这时，大慧大士又请佛解说：“一切法的束缚（执著相续）和解脱（不执著相续）的道理。”佛说：“有无量诸法，都会使人发生执著的。举若执著如来所说佛法深密的内义来说：例如相执著相续（名相的执著）、缘执著相续（所缘的执著）、性非性执著相续（有自性和非自性的执著）、生不生妄想执著相续（分别有生或无生的执

著）、灭不灭妄想执著相续（分别灭或不灭的执著）、乘非乘妄想执著相续（分别大小乘或非大小乘的执著）、有为无为妄想执著相续（分别有为和无为的执著）、地地自相妄想执著相续（分别大乘各地境界的执著）、自妄想无间妄想执著相续（分别自己的妄想现状的执著）、有无品外道依妄想执著相续（分别外道有无理论的执著）、三乘一乘无间妄想执著相续（分别佛法的究意是一乘或三乘的执著）。其次，这些情形，都是愚痴凡夫们自心所生的妄想执著，犹如钩锁连环，相续不断。那是自心以妄想不断之丝而自缚其心，如春蚕作茧，在无始妄想状态中相续执著难舍。复次，大慧啊！在这些执著自心妄想和如何才是不执著而得解脱的关键中，其实，并非另有一个解脱的方法，但能见到一切法是本来寂静的，自然就妄想不生了。大乘菩萨们，都亲证一切法的本来寂静。复次，证觉一切外物都无它的自性，都是自心现量的现象，本来也是一无所有的。依此而随顺观察，一切都是自心现量境，所有的有和无的一切自性，都无相可见。在此无可见相中，寂静相续，所以对于一切法，就没有相续不相续的观念了。复次，此中既无所谓有束缚，也无所谓有解脱。如果没有得到这种如实证知自觉的究竟，那就生出有所谓束缚和解脱的见解了。为什么呢？因为一切法的有和无，求其体性本来都是不可得的。因此对于众生来说，本来无缚又向何处去求解脱呢？再说：愚痴的凡夫们，有三种相续，就是贪、嗔、痴，同时又为了未来的贪欲，因此相续不断，所以就有各种各类的生命相续，流转延绵，而形成五趣[3]之身。大慧啊！所谓相续断呢？就是说没有相续和不相续的观念和现象存在。复次，因为三缘的和合[4]，有习惯性的方便执著，而识的作用，就在其中生起相续无间的生生不已了。因为有方便和习惯的执著，所以才有相续流转的作用，如果断除三和合缘中的业识，就可以见到三解脱，

一切相续和不相续的执著，得到了解脱，这就叫做相续断。”这时，佛就归纳这些道理，作一首偈语说：

“不真实妄想。是说相续相。若知彼真实。相续网则断。”

（这是说妄想是不真实的，然而人们却不能看出它是虚妄的，所以才有相续无间的业识作用，流注不绝。换言之：世间一切现象的相续无间，都是这种不真实的妄想所生。如果是证知了妄想的虚幻不实，而不去执著，那么相续无间的罗网就被切断了。）

“于诸性无知。随言说摄受。譬如彼蚕虫。结网而自缠。

愚夫妄想缚。相续不观察。”

（这是说：因为人们都不能了知一切法的自性，只是跟着言语意识而摄受一切境界，譬如春蚕作茧，自缚难解。所以愚痴无智的凡夫们，不能观察自觉，都在相续无间中，流转不已。）

大慧复白佛言。如世尊所说，以彼彼妄想，妄想彼彼性。非有彼自性，但妄想自性耳。世尊。若但妄想自性，非性自性相待者。非为世尊如是说烦恼清净，无性过耶。一切法妄想自性，非性故。佛告大慧。如是如是。如汝所说。大慧。非如愚夫性自性妄想真实。此妄想自性，非有性自性相然。大慧。如圣智有性自性。圣知，圣见，圣慧眼，如是性自性知。大慧白佛言。若使如圣，以圣知圣见圣慧眼。非天眼，非肉眼。性自性，如是知，非如愚夫妄想世尊。云何愚夫离是妄想，不觉圣性事故。世尊。彼亦非颠倒，非不颠倒。所以者何。谓不觉圣事，性自性故。不见离有无相故。世尊。圣亦不如是见，如事妄想。不以自相境界，为境界故。世尊。彼亦性自性相，妄想自性如是现。不说因无因故。谓堕性相见故。异境界，非如彼等，如是无穷

过。世尊。不觉性自性相故。世尊。亦非妄想自性，因性自性相。彼云何妄想非妄想，如实知妄想。世尊。妄想异，自性相异。世尊。不相似因，妄想自性相。彼云何各各不妄想。而愚夫不如实知。然为众生离妄想故，说如妄想相不如实有。世尊何故遮众生有无有见，事自性计著。圣智所行境界计著，堕有见。说空法非性，而说圣智自性事。佛告大慧。非我说空法非性。亦不堕有见，说圣智自性事。然为令众生离恐怖句故。众生无始以来计著性自性相。圣智事自性，计著相见。说空法。大慧。我不说性自性相。大慧。但我住自得如实空法。离惑乱相见。离自心现性非性见。得三解脱，如实印，所印于性自性。得缘自觉观察住，离有无事见相。

复次大慧。一切法不生者。菩萨摩诃萨，不应立是宗。所以者何。谓宗一切性非性故，及彼因生相故。说一切法不生宗，彼宗则坏。彼宗一切法不生。彼宗坏者，以宗有待而生故。又彼宗不生。入一切法故，不坏相不生故，立一切法不生宗者，彼说则坏。大慧。有无不生宗。彼宗入一切性，有无相不可得。大慧。若使彼宗不生，一切性不生而立宗，如是彼宗坏。以有无性相不生故，不应立宗。五分论多过故，展转因异相故，及为作故，不应立宗分。谓一切法不生。如是一切法空，如是一切法无自性，不应立宗。大慧。然菩萨摩诃萨，说一切法，如幻梦。现不现相故。及见觉过故，当说一切法，如幻梦性。除为愚夫，离恐怖句故。大慧。愚夫堕有无见。莫令彼恐怖，远离摩诃衍。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

无自性无说　无事无相续　彼愚夫妄想

如死尸恶觉　一切法不生　非彼外道宗

至竟无所生　性缘所成就　一切法不生

慧者不作想　彼宗因生故　觉者悉除灭

譬如翳目视　妄见垂发相　计著性亦然

愚夫邪妄想　施设于三有　无有事自性

施设事自性　思惟起妄想　相事设言教

意乱极震掉　佛子能超出　远离诸妄想

非水水想受　斯从渴爱生　愚夫如是惑

圣见则不然　圣人见清净　三脱三昧生

远离于生灭　游行无所有　修行无所有

亦无性非性　性非性平等　从是生圣果

云何性非性　云何为平等　谓彼心不知

内外极漂动　若能坏彼者　心则平等见

自性空有之辨

大慧大士又问：“如您所讲的，既然一切法，都是由于各种各样的妄想所生，那么，一切万物并没有自性，只是妄想本身所呈现的自性而已。如果只是妄想本身的自性，那么非自性就和自性互相对立了。但您却说烦恼和清净，是没有自性的，岂不又产生矛盾了吗？因为一切法都是妄想所生，而妄想却本无自性的啊！”佛说：“是的。是的。诚然如你所说，但我的意思，并非像一般凡愚的人们所想象

的，认为一切万法都有一个真实的自性。而这个妄想自性，并非是真有存在；它并非如实证相似的可以如实得见啊！大慧啊！如果自觉内证圣智，依此圣知、圣见、圣慧眼，就可如实得知一切法的自性体相了。”大慧又问：“这里所谓的圣知、圣见和圣慧眼，当然不是天眼，也不是肉眼，那是自性自知诸法体相，而是一种自性的睿智，并非如凡夫们的妄想；但要怎样使凡夫们离了妄想，使他们自觉内证圣智呢？所以说：那些凡夫们的妄想，既不能说是绝对的颠倒，也并非不是颠倒，为什么呢？只是说他们不能自觉内证妄想本自无性，不能远离于有无之相，所以不能证得圣位。但是，自觉的圣者们，也并没有本自无性，及远离有无之相，例如他们对境应物，也同样的会产生妄想，只是不执著自心起的妄想相，而以为是真实的境界罢了。他们也同样地会于自觉内证无生的自性中，生起分别自性的作用。因为起用便有妄想，所有妄想的自性，便是如此显现，在这里更没有另外的原因，却也不是无因而孤起的。如果有了有无之见，便堕在有性或著相的境界里了。但是没有自觉亲证自性的人，却并不如此，所以就会有无穷的过患，那都是因为他们不能自觉自性是本无性相可得的。而且也不是因为分别妄想的原因，才知妄想性的无自性，所谓妄想本身，本来便无妄想实体可得，这样才能如实得知妄想的自性。又因为人们妄想的各有不同，所以便觉得自性也各有同异之处，因为凡夫人们以各种不相似的因，用妄想来推测自性的体相。但他们却不能反省各各不同的观点，无非是各种不同的妄想所生，所以说凡夫们的不切实了知自己，有如此者。可是佛为了众生们解脱远离妄想的困扰，说这些妄想都是不实在的。为了遮止众生们落在著有著无的固执里，以或有或无为自性而生起执著。甚至还执著圣智内证所行，认为是别有一种境界，因此堕在有所见、有所得的谬执里。却说空无自性为非法，而说实有圣智自性的事相可得。”佛说：“我不是说空无自性为非法，也不是以堕在有所见、有所得中为圣智内证自性的事，而是为

了避免众生以落空为恐怖的心理，才说出这种反复的论证。因为众生自无始以来，都执著自性是有自性之相，证得自性之相，才为圣境界的事。为了劝止人们对自性的执著，我才说一切法空。大慧啊！我不说自性有自性之相，但是我安住在自得的如实空法之中，远离颠倒惑乱的相和见，离自心现量，见知外性非性，得三解脱的如实法印，以此印证所有的一切法，对于自性本来面目得到自在观察的自觉住，远离有无二见。”

佛法宗纲的说明

法本法无法　无法亦法法

“再次，大慧啊！大乘道的菩萨们，不应该立一切法不生为宗旨。为什么呢？因为所谓一切法，原来是非性的，说是不生，即已着初因之相了。所以主张此说者，所立的宗，就不成立。为什么说一切法不生，不能成立为宗呢？因为他所立的宗，还是相对待的（不生是与生生相对待）。而且他所立的不生，也还是在一切法的一切范围以内，自己却不能破除不生的观念啊！所以说立不生而为宗者，不攻而自破。再说，有一不生，或是本无而不生，那他所立的宗，也还是入于一切性的范围，况且有无之相，追根究本，就根本不可得。如果他以不生为宗，以一切性都不生而立宗，那他自宗也就不能成立。因为无论有或无的性相既然根本不生了，就不应该立宗了。即使用因明的五分论方法去辨证，也会错误多端的。总之，这些立宗之说，他的宗旨和初因，都是可以辗转为因，是非纷然的。况且既已立宗，就落在有为有作之中，所以说不应该以任何一法而立宗。由这个一切法不生为宗的道理，推而广之，所谓一切法空，乃至于一切无自性，也都不

应立宗了。然而大乘菩萨们，为什么又说一切法都如梦似幻呢？所谓似梦如幻，并不是绝对没有的，只是象征它的不实在，说明它的不永存罢了。一切法虽然出现，但不永存，所以说一切法都是如梦似幻的，这说是为了除去无智凡夫们的恐怖落空心理。因为无智凡夫们，平常都堕在有或无的见解里，如果要使他们不致对有无很难把捉而生恐怖，为此而远离大乘之道，故以梦幻来说明。”这时，佛就归纳这些道理，作了一篇偈语说：

“无自性无说。无事无相续。彼愚夫妄想。如死尸恶觉。”

（这是说：所谓自性，原来是无自性可得，所以亦无名言可说。此中既无事和相之可得，更无相续的所依和能依，只因凡夫愚痴，以妄想推测自性，犹如逐臭不舍，但于行尸走肉上而起恶觉，其愚叹为观止。）

“一切法不生。非彼外道宗。至竟无所生。性缘所成就。”

（这是说：如果认为一切法不生，便是立论的宗旨，那不是我说的法，而是外道的见解。如果一切毕竟不生，何以一切不生的自性，却有待于因缘生法呢？）

“一切法不生。慧者不作想。彼宗因生故。觉者悉除灭。”

（这是说：如果是大智慧者，决不会有一切法不生的观念。因为一切法，确借因缘而生起，这岂不与他的宗旨相违背吗？所以正觉者，应当舍除这些过失。）

“譬如翳目视。妄见垂发相。计着性亦然。愚夫邪妄想。”

（这是说：譬如有眼病的人，幻觉空中有毛轮如垂发等现象。那些执著于自性的人，也和有眼病的人一样，都只是愚痴无智，自生邪曲的想象而已。）

“施设于三有。无有事自性。施设事自性。思维起妄想。”

（这是说：即如所说的三有（欲界、色界、无色界）的情状，也是本来并无自性和事实的存在。但为了名词思辨上的设立，才描述它的作用，凡夫们却于此中生起了妄想。）

“相事设言教。意乱极震掉。佛子能超出。远离诸妄想。”

（这是说：所有的名相和名相所指的事实，都是为了思维辨证时的方便而成立的。如果执著名相，把它当作实法，便将徒乱人意，使人们意乱神迷，为妄想所摄而增加散乱了。学佛的人们，要能超出于名相的藩篱，不要分别它的有和无才对。）

“非水水想受。斯从渴爱生。愚夫如是惑。圣见则不然。”

（这是说：譬如狂渴时的麋鹿，反误以荒野里的焰影是水，拼命去追求它。无智凡夫，追逐于世间事物和执著于名相，也犹如渴鹿逐水一样。唯有圣者，方能解脱这些妄见。）

“圣人见清净。三脱三昧生。远离于生灭。游行无所有。”

（这是说：圣者的境界，是亲证一切法的本来清净，已得到了三解脱的三昧，远离了一切的生灭心，游行于无所有的寂灭境界中。）

“修行无所有。亦无性非性。性非性平等。从是生圣果。”

（这是说：若能从了无所有处修行，不要分别所谓自性和非自性等等，自然就性相平等，由此可生圣果了。）

“云何性非性。云何为平等。谓彼心不知。内外极漂动。

若能坏彼者。心则平等见。”

（这是说：所谓性和非性，以及如何是自性平等的境界呢？那就是说人们不能彻底了解身心内外诸法，都是无常而无自性可得的，所以妄想分别，漂流在内外境界现象之中如果能够破除妄想执著，自然就可以见到自性平等的境界了。）

尔时大慧菩萨复白佛言。世尊。如世尊说，如攀缘事，智慧不得。是施设量，建立施设。所摄受非性，摄受亦非性。以无摄故，智则不生。唯施设名耳。云何世尊。为不觉性自相共相，异不异故，智不得耶。为自相共相，种种性自性相，隐蔽故，智不得耶。为山岩石壁。地水火风障故，智不得耶。为极远极近故，智不得耶。为老小盲冥，诸根不具故，智不得耶。世尊。若不觉自共相异不异，智不得者。不应说智，应说无智。以有事不得故。若复种种自共相性自性相，隐蔽故智不得者。彼亦无智，非是智。世尊。有尔焰故智生，非无性会尔焰，故名为智。若山岩石壁地水火风，极远极近，老小盲冥，诸根不具，智不得者。此亦非智，应是无智。以有事不可得故。佛告大慧。不如是。无智，应是智，非非智。我不如是隐覆说攀缘事。智慧不得，是施设量建立。觉自心现量，有无有，外性非性。知而事不得，不得故，智于尔焰不生。顺三解脱，智亦不得。非妄想者，无始性非性，虚伪习智，作如是知，是知彼不知。故于外事处所，相性无性，妄想不断。自心现量建立，说我我所相，摄受计著。

不觉自心现量。于智尔焰而起妄想。妄想故，外性非性，观察不得，依于断见。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

有诸攀缘事　智慧不观察　此无智非智

是妄想者说　于不异相性　智慧不观察

障碍及远近　是名为邪智　老小诸根冥

而智慧不生　而实有尔焰　是亦说邪智

什么是智慧的实相

这时，大慧大士又问：“依您所说，这个分别攀缘的妄想心，如加以智慧观照，就都无根本可得，只是依世间的习惯，假设而形成的。事实上，假设的妄心现象，根本就没有能摄取和所摄取的自性存在。如果能够了知这些都是内心意识分别的所生，于是能摄和所摄的也都自然空了。那么，所谓的智，也同样没有能摄及所摄的境界，也只是一种表达时的假设名词而已。然而，究竟是因为人们不能感觉自他等共同性相的异同，所以不能证得智相呢？或因为自他等种种的自性相，可以自由隐蔽，所以不能证得智相呢？或因为被物质世界的山岩、石壁、地、水、火、风所障碍，不能证得智相呢？或是因为空间远近的距离，不能证得智相呢？或是因为年龄的老小以及身心诸根的聋盲，不能证得智相呢？假使是由于不能感觉自他等共同性相的同异，而不能证得智者，那就不应该说是智，而是无智，因为他连这些事都不能证得啊！假使是由于被自他等种种性相所隐蔽，而不能证得智者，也只能说是无智，而不能说是智。因为能明照一切，才说是

智，并不是不能明照一切的也算是智啊！假使由于山岩石壁地水火风，或远近距离、老小聋盲等身心诸不健全的关系，不能证得智相者，应该说是根本无智，因为也有许多事是智所不能证得啊！”佛说：“我不像你所说，这样便是无智，那样才是智，但也不是说这些就不属于智的范围，我不会这样含糊隐约其辞的。在妄想分别和攀缘执著的妄心现状中，是不能求得智慧实相的。这些都是妄心的设施量所形成的心理状态。但能自觉内证都是自心现量，了知一切外物之性都是非性，究竟是有或是没有，事实上都不可得，与其了不可得，所以在内外一切境界上，智慧朗然，幻影不生。由此顺着三解脱门而证觉所谓智，也是不可得的。这不是像普通人以妄想分别，从无始以来，就习惯于有性、无性的虚妄习气之中，以推测智相的实境，认为这样才算是知道了智，那样却不是知道智。所以人们对外界一切境象，寻求性和无性等的妄想不断发生。却不自知都是自心现量所形成，却说那是我和我所求的各种状态。而且加以执著，不能自觉内证自心现量，却推测智相而生起许多妄想，由于用妄想心以求智，所以观察外性非性而不可得，就堕入断见之中，认为根本没有自性了。”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“有诸攀缘事。智慧不观察。此无智非智。是妄想者说。”

（这是说：在有妄想分别的攀缘状态中，观察智慧实相，说这是智那不是智等等，都是妄想者所说，并不是智的实相。）

“于不异相性。智慧不观察。障碍及远近。是名为邪智。

老小诸根冥。而智慧不生。而实有尔焰。是亦说邪智。”

（这是说：如果说因为自他同异等性相的分歧，或是被物质所障碍，以及远近距离所阻隔，才得不到智相，这些观念，都是邪见。还有认为是因年龄老小，以及身心诸根不健全的关系，而明照一切的智慧境界不生，这也是邪见。）

复次大慧。愚痴凡夫，无始虚伪，恶邪妄想之所回转。回转时，自宗通，及说通，不善了知。著自心现，外性相故。著方便说，于自宗四句，清净通相，不善分别。大慧白佛言。诚如尊教。惟愿世尊，为我分别说通及宗通。我及余菩萨摩诃萨，善于二通。来世凡夫声闻缘觉，不得其短。佛告大慧。善哉善哉。谛听谛听。善思念之。当为汝说。大慧白佛言。唯然受教。佛告大慧。三世如来，有二种法通。谓说通。及自宗通。说通者。谓随众生心之所应，为说种种众具契经。是名说通。自宗通者。谓修行者，离自心现，种种妄想。谓不堕一异，俱不俱品。超度一切心意意识。自觉圣境界。离因成见相。一切外道声闻缘觉，堕二边者，所不能知。我说是名自宗通法。大慧。是名自宗通，及说通相。汝及余菩萨摩诃萨，应当修学。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

我谓二种通　宗通及言说说者授童蒙　宗为修行者

宗通和说通的意义

佛说：“大慧啊！其次，愚痴凡夫们，被无始以来的虚伪妄想所迷转，所以就不善于了知宗通和说通的真意，而迷著于自心所现的内外性相，执著方便之说，对于自宗四句[5]的清净通相，就不善于分别了。”大慧问：“诚如尊教，惟愿您为我解说宗通和说通之相，使我

和其他学大乘菩萨道的人，善于了解二通，不致堕入凡夫、声闻、缘觉们的妄知邪见。”佛回答说：“过去、现在、未来的三世如来，有两种法通，就是说通和自宗通。所谓说通，是为了适应众生心理上所希求的，为他们解说种种不同的经典，这就名为说通。所谓自宗通，就是实际修行者，离自心所现的种种妄想，不再困在一异、同俱和不同俱的知见里，超脱一切意识，远离因和果等知见，而自觉内证圣智境界。一切外道、声闻、缘觉们，堕在二边对待之见，所以不能了知这个道理。这就是我说的自宗通法。大慧啊！这种宗通和说通，你和其他一切大菩萨们，都应当修学。”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“我谓二种通。宗通及言说。说者授童蒙。宗为修行者。”

（这个偈语的意义，已详如上文所说，不须再释。）

尔时大慧菩萨白佛言。世尊。如世尊一时说言，世间诸论种种辩说，慎勿习近。若习近者。摄受贪欲，不摄受法。世尊何故作如是说。佛告大慧。世间言论，种种句味，因缘譬喻，采集庄严。诱引诳惑愚痴凡夫。不入真实自通。不觉一切法，妄想颠倒。堕于二边。凡愚痴惑而自破坏。诸趣相续不得解脱。不能觉知自心现量。不离外性自性，妄想计著。是故世间言论，种种辩说，不脱生老病死，忧悲苦恼。诳惑迷乱。大慧。释提桓因广解众论，自造声论。彼世论者，有一弟子。持龙形象，诣释天宫，建立论宗。要坏帝释千辐之轮。随我不如断一一头，以谢所屈。作是要已。即以释法，摧伏帝释。释堕负处，即坏其车。还来人间。如是大慧。世间言论，因譬庄严。乃至畜生，亦能以种种句味，惑彼诸天，及阿修罗，著生灭见。而况于人。是故大慧。世间言论，应当远离。以能招致苦生因故。慎勿习近。大慧。世论者。惟说身觉境界而已。大慧。彼世论者，乃有百千。但于

后时后五百年，当破坏结集。恶觉因见盛故，恶弟子受。如是大慧。世论破坏结集。种种句味，因譬庄严，说外道事。著自因缘，无有自通。大慧。彼诸外道，无自通论。于余世论，广说无量百千事门，无有自通。亦不自知，愚痴世论。尔时大慧白佛言。世尊。若外道世论，种种句味因譬庄严，无有自通，自事计著者。世尊亦说世论，为种种异方诸来会众，天人阿修罗，广说无量种种句味，亦非自通耶。亦入一切外道智慧，言说数耶。佛告大慧。我不说世论，亦无来去。唯说不来不去。大慧。来者趣聚会生。去者散坏。不来不去者，是不生不灭。我所说义，不堕世论妄想数中。所以者何。谓不计著外性非性，自心现处。二边妄想，所不能转。相境非性。觉自心现，则自心现妄想不生。妄想不生者，空，无相，无作，入三脱门，名为解脱。

大慧。我念一时于一处住。有世论婆罗门，来诣我所。不请空闲，便问我言。瞿昙。一切所作耶。我时答言。婆罗门。一切所作，是初世论。彼复问言。一切非所作耶。我复报言。一切非所作，是第二世论。彼复问言。一切常耶。一切无常耶。一切生耶。一切不生耶。我时报言，是六世论。大慧。彼复问我言。一切一耶。一切异耶。一切俱耶。一切不俱耶。一切因种种受生现耶。我时报言，是十一世论。大慧。彼复问言。一切无记耶。一切记耶。有我耶。无我耶。有此世耶。无此世耶。有他世耶。无他世耶。有解脱耶。无解脱耶。一切刹那耶。一切不刹那耶。虚空耶。非数灭耶。涅槃耶。瞿昙作耶。非作耶。有中阴耶。无中阴耶。大慧。我时报言，婆罗门。如是说者，悉是世论。非我所说。是汝世论。我唯说无始虚伪，妄想习气。种种诸恶。三有之因。不能觉知自心现量，而生妄想攀缘外性。如外道法，我诸根义，三合知生。我不如是。婆罗门。我不说因，不说无因。惟说妄想摄所摄性，施设缘起。非汝及余，堕受我相续者，所能觉知。大慧。涅槃，虚空，灭，非有三种。但数有三耳。复次大

慧。尔时世论婆罗门，复问我言，痴爱业因故，有三有耶。为无因耶。我时报言，此二者，亦是世论耳。彼复问言，一切性皆入自共相耶。我复报言，此亦世论婆罗门。乃至意流妄计外尘，皆是世论。复次大慧。尔时世论婆罗门，复问我言，颇有非世论者不。我是一切外道之宗。说种种句味，因缘譬喻庄严。我复报言，婆罗门。有。非汝有者。非为非宗，非说，非不说种种句味，非不因譬庄严。婆罗门言，何等为非世论，非非宗，非非说。我时报言，婆罗门。有非世论，汝诸外道所不能知。以于外性，不实妄想，虚伪计著故。谓妄想不生，觉了有无自心现量，妄想不生。不受外尘，妄想永息。是名非世论。此是我法，非汝有也。婆罗门。略说彼识，若来若去，若死若生，若乐若苦，若溺若见，若触若著，种种相。若和合相续。若爱，若因计著。婆罗门。如是比者。是汝等世论，非是我有。大慧。世论婆罗门作如是问，我如是答。彼即默然，不辞而退。思自通处，作是念言。沙门释子，出于通外，说无生，无相，无因，觉自妄想现相，妄想不生。

大慧。此即是汝向所问我，何故说习近世论，种种辩说，摄受贪欲，不摄受法。大慧白佛言。世尊。摄受贪欲及法。有何句义。佛告大慧。善哉善哉。汝乃能为未来众生，思维咨问如是句义。谛听谛听。善思念之。当为汝说。大慧白佛言。唯然受教。佛告大慧。所谓贪者，若取若舍，若触若味。系著外尘，堕二边见。复生苦阴，生老病死，忧悲苦恼。如是诸患，皆从爱起。斯由习近世论，及世论者。我及诸佛，说名为贪。是名摄受贪欲，不摄受法。大慧。云何摄受法。谓善觉知自心现量。见人无我，及法无我相，妄想不生。善知上上地。离心意意识。一切诸佛，智慧灌顶。具足摄受，十无尽句。于一切法，无开发自在。是名为法。所谓不堕一切见，一切虚伪，一切妄想，一切性，一切二边。大慧。多有外道痴人，堕于二边，若常若

断，非黠慧者。受无因论，则起常见。外因坏，因缘非性，则起断见。大慧。我不见生住灭故，说名为法。大慧。是名贪欲及法。汝及余菩萨摩诃萨，应当修学。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

一切世间论　外道虚妄说　妄见作所作

彼则无自宗　惟我一自宗　离于作所作

为诸弟子说　远离诸世论　心量不可见

不观察二心　摄所摄非性　断常二俱离

乃至心流转　是则为世论　妄想不转者

是人见自心　来者谓事生　去者事不现

明了知去来　妄想不复生　有常及无常

所作无所作　此世他世等　斯皆世论通

世间理论辩证和文词的观点

这时，大慧大士又问：“您常说，对于世间种种言论文词，以及种种辩说，慎勿习近。如果习近世间言论，只是增益摄受贪欲，却不能接受正法。这是什么道理呢？”佛回答说：“世间的种种言论文词，都是综论世间的因缘法，以巧妙的譬喻和词句来修饰，以引诱诳惑愚痴的凡夫们。但用这些言词却不能觉悟一切法的究竟，进入真实自通的境界。只是增益颠倒妄想，堕于相对的二边见解里。凡夫愚痴，反以此为乐，不求自解，所以在诸恶趣中，相续流转不止，不得

解脱，不能觉知一切都是自心现量。他们的见解都不离外性自性的虚妄分别，都在妄想和执著之中。因为世间种种论辩和文词，不脱生老病死、忧愁苦恼和诳惑迷乱。大慧啊！世间言论文词，都只说身体的感觉和知觉境界而已。而且世论有千差万别，当我寂灭以后，再五百年，因为邪见外道的盛行，将会破坏佛的遗教所结集的经典，我法中的恶弟子们，也会接受这种世论。大慧啊！就是因为以世论而破坏佛的遗教所结集的经典，以种种文词隽永的句子，和富丽堂皇的譬喻，来宣传外道的见解，徒然执著于世间因缘之法，而不能自通。这些外道们，没有自通之论，只在其余世论之中，广说无量百千事相的差别法门，既不能自觉内证自通，也不自知愚痴世论，是更为痴迷荒谬的了。”大慧又问：“如果说，外道世论种种美丽的文词譬喻，只是徒增痴迷执著，不能自觉内证自通。可是您也常说世论，也是为了各处来会的大众们，广说无量种种句义，难道您也不是自通，和他们一样从事于言说吗？”佛回答说：“我不说世论，也无来去之迹，唯说不来亦不去之法。大慧啊！所谓来，是指会集和积聚。所谓去，便是指散坏。不来也不去，就是不生不灭。我所说的义理，是不会堕在世论妄想的范围，为什么呢？就是说我不执著内外的自性，或非自性，了知一切都是自心的现量，不被相对待的二边妄想所转。一切万象有相之境，都非自性，既自觉内证一切都是自心现量，那么一切自心现量的妄想就不生。妄想不生，便得空、无相、无作之法，而入于三解脱门，方名为解脱。”

内学和外道的辨别

“大慧啊！我记得过去有一个时间，住在某处，有一位专通世论的婆罗门，到我那里来，一到马上就问我：一切是由主宰所创造的

吗？我回答说：那是第一种的世论见解。他又问：一切不是由主宰所创造的吗？我回答说：那是第二种世论的见解。他又问：一切是常存或不常存的呢？一切是有生或不生的呢？我回答说：那是第六种的世论。他又问：一切是一或是多呢？一切是同时俱在或不同时俱在的？一切是因为有种种因缘而显现受生的呢？我回答他说：那是第十一种世论。他又问：一切是无记的或是有记的呢？有我或是无我呢？有此世或是无此世呢？有他世或是无他世呢？有解脱或是无解脱呢？一切是刹那？或不是一刹那呢？一切是虚空呢？或不是缘尽而灭呢？是不生不灭呢？或有主宰或无主宰呢？有中阴身，或无中阴身呢？我回答说：你这些所说的，都是世论，都非我所说的，我只是说众生们自无始以来，因为虚妄的习气，而生起诸恶的三有（欲、色、无色）之因。人们却不能觉知自心现量，只生妄想分别，攀缘外性，如外道们的说法，说我与根（身心的机能）尘、意等三缘和合，才产生了智。我却不是如此，我既不说因，也不说无因，只说妄想的能摄和所摄作用，设施说为缘起而生诸法；却不是你和其余那些堕在我相中者所能觉知。大慧啊！涅槃、虚空和寂灭，并非是三种境界，只是名数上有三而已。当时，那个婆罗门又问我说：是由于痴爱业为因，才生三有吗？或是无因而生三有的呢？我当时回答说：你所问的二点，也是世论。他又问：一切性都能列入自他的共相吗？我又回答说：这也是世论，乃至心意流动而执著外境，都是世论。当时，他问说：又有什么不是世论的呢？我婆罗门是一切外道的正宗，说种种文句意义，因缘譬喻等，极为庄严。我回答说：婆罗门啊！有是有的，却非你们所有，既非有为，也非非宗，也非有说，但也不是不说种种句义，也非不因譬喻而得庄严。他又问：什么才是非世论、非非宗、非非说呢？我当时回答说：有非世论，但你和其他诸外道都不能知。因为你们只求心外之性，执著不实的虚伪妄想。我是说：一切妄想不生，觉了有和无，都是自心的现量。妄想既然不生，就不受外尘所染污，从此妄

想永息，就名为非世论。这就是我所说的法，却非你们所有。婆罗门啊！我再为你略说这个识，它是似来似去，似死似生，似苦似乐，似溺似见，似触似执等种种法相，似和合相续，似爱著诸因缘。例如这些相对的推论，就是你们的世论，却不是我之所说。大慧啊！这就是当时那个世论婆罗门，这样地问，我就这样的答，于是他就默然不辞而退，他心想：释迦的出世法，是出于通外，说的无生无相无因之法，已自觉内证妄想的现相，因此妄想不生。”

“大慧啊！这也就是你刚才所问我的，为什么说习近世论的种种辩说，只能摄受贪欲，却不能接受正法的道理。”大慧又问：“所谓摄受贪欲，以及正法，是有哪些不同的道理呢？”佛回答说：“所谓贪者，例如取和舍，感触和嗜味，凡是系着外尘境象，堕在或有或无的二边见解里，因此产生苦阴，乃至生老病死，忧愁苦恼等。所有这些过患，都是从爱的一念而起，这都是由于习近世论和创造世论者，所以我及诸佛称之为贪。这也就是所谓摄受贪欲，而不接受正法。大慧啊！什么是接受正法呢？就是说，善于觉知一切都是自心现量，证见人无我，及法无我相，妄想不生，善知菩萨种种上上地相，离心、意、识，得一切诸佛智慧灌顶，具足摄受十无尽句，对于一切法，无须待他力启蒙而能自在自得，这就名为法。也就是所谓不堕在一切见、一切虚妄、一切妄想、一切性、一切二边之中。大慧啊！有许多的外道痴人，堕于二边之中，例如断见、常见等的黠慧者；因为接受一切无因论就产生常见，又因为见到缘尽则灭，就起断见。我法是见本来就没有生、住、灭的，所以名为佛法。这也就是说明贪欲和佛法的不同，你和其余的大菩萨们，应当修学。”这时，佛就归纳这些道理，作了一篇偈语说：

“一切世间论。外道虚妄说。妄见作所作。彼则无自宗。

惟我一自宗。离于作所作。为诸弟子说。远离诸世论。”

（这是说：一切世间的世论学说，都是虚伪妄想所生的理论而已。他们妄见有一能作的和所作的，根本就没有自宗。佛说只有佛法一自宗，是离于所作和能作的妄想，所以佛教弟子们，必须远离一切世论之学。）

“心量不可见。不观察二心。摄所摄非性。断常二俱离。

乃至心流转。是则为世论。”

（这是说：世论之学，是不能究竟了知自心现量的，而且也观察不到妄心对待的二边，更不能了知能摄和所摄的，都是非性，也不能远离断见和常见。总之，一切在妄想心中流转不止，这就名为世论。）

“妄想不转者。是人见自心。来者谓事生。去者事不现。

明了知去来。妄想不复生。有常及无常。所作无所作。

此世他世等。斯皆世论通。”

（这是说：如果不起妄心，不随妄想流转，便可以见到自心现量了。所谓来的现象，是指自心现量境生起事相而说。去的现象，是对自心现量境事相消散而说。如果明了自心，而知无所从去，也无所从来，那妄想分别就不再生起了。至于推求事物的有常性或无常性，有主宰，或无主宰，乃至此世他世等等，这些都是世论之学，与自觉内证的宗通，都是了不相关的。）

尔时大慧菩萨复白佛言，世尊。所言涅槃者。说何等法，名为涅槃。而诸外道各起妄想。佛告大慧。谛听谛听。善思念之。当为汝说。如诸外道妄想涅槃。非彼妄想随顺涅槃。大慧白佛言，唯然受教。佛告大慧。或有外道，阴界入灭。境界离欲，见法无常，心心法品不生。不念去来现在境界，诸受阴尽。如灯火灭，如种子坏，妄想不生。斯等于此，作涅槃想。大慧。非以见坏，名为涅槃大慧。或以从方至方，名为解脱。境界想灭，犹如风止。或复以觉所觉见坏，名为解脱。或见常无常，作解脱想。或见种种相想，招致苦生因。思维是已，不善觉知自心现量，怖畏于相。而见无相，深生爱乐，作涅槃想。或有觉知内外诸法，自相共相，去来现在，有性不坏，作涅槃想。或谓我。人，众生，寿命，一切法坏，作涅槃想。或以外道，恶烧智慧见自性及士夫，彼二有间。士夫所出，名为自性，如冥初比。求那转变，求那是作者，作涅槃想。或谓福非福尽。或谓诸烦恼尽。或谓智慧。或见自在，是真实作生死者，作涅槃想。或谓展转相生，生死更无余因。如是即是计著因。而彼愚痴，不能觉知。以不知故，作涅槃想。或有外道言，得真谛道，作涅槃想。或见功德，功德所起，和合一异，俱不俱，作涅槃想。或见自性所起，孔雀文彩，种种杂宝，及利刺等性，见已作涅槃想。大慧。或有觉二十五真实。或王守护国，受六德论，作涅槃想。或见时是作者，时节世间，如是觉者，作涅槃想。或谓性。或谓非性。或谓知性非性。或见有觉，与涅槃差别，作涅槃想。有如是比，种种妄想，外道所说不成所成，智者所弃。大慧。如是一切，悉堕二边，作涅槃想。如是等，外道涅槃妄想，彼中都无，若生若灭。大慧。彼一一外道涅槃，彼等自论。智慧观察，都无所立。如彼妄想，心意来去，漂驰流动，一切无有得涅槃者。

大慧。如我所说涅槃者。谓善觉知自心现量，不著外性。离于四句，见如实处。不堕自心现，妄想二边，摄所摄不可得。一切度量，不见所成。愚于真实，不应摄受。弃舍彼已。得自觉圣法。知二无我。离二烦恼。净除二障。永离二死。上上地，如来地。如影幻等，诸深三昧。离心意意识。说名涅槃。大慧。汝等及余菩萨摩诃萨，应当修学。当疾远离一切外道，诸涅槃见。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

外道涅槃见　各各起妄想　斯从心想生

无解脱方便　愚于缚缚者　远离善方便

外道解脱想　解脱终不生　众智各异趣

外道所见通　彼悉无解脱　愚痴妄想故

一切痴外道　妄见作所作　有无有品论

彼悉无解脱　凡愚乐妄想　不闻真实慧

言语三苦本　真实灭苦因　譬如镜中像

虽现而非有　于妄想心镜　愚夫见有二

不识心及缘　则起二妄想　了心及境界

妄想则不生　心者即种种　远离相所相

事现而无现　如彼愚妄想　三有惟妄想

外义悉无有　妄想种种现　凡愚不能了

经经说妄想　终不出于名　若离于言说

亦无有所说　（卷三终）

如何是究竟涅槃和各种外道不同的见解

这时，大慧大士又问：“所谓涅槃，究竟是怎样的境界？可是一般外道们，也都有他们的涅槃妄想啊！”佛说：“一般外道所说的涅槃，都是妄想，他们并非由于妄想不生，而证得涅槃。大慧啊！有些外道们，说五阴——色、受、想、行、识，十八界，十二入等身心作用完全入于灭尽，于一切外境界上，完全离欲，见一切法是无常的，各种的心境善法不生，也不念过去未来现在等境界。一切感觉的阴影已尽，犹如火尽灯灭，也犹如种子的毁坏，说一切妄想不起，他们就把这种情形认为是涅槃境界。他们并不是见到一切法本自寂灭，而名为涅槃的。大慧啊！有的或者认为由这一方到达那一方，便名为解脱，那时，一切境界妄想都灭了，就如风平浪静。有的或者认为看不见能觉和所觉的境界生灭，便名为解脱。有的或者认为对于常和无常不起分别，便名为解脱。有的或者认为世间的种种现象，都是妄想所招来，作为生命的苦因，都只是思维意识而已，由于不善于觉知自心现量，而畏怖一切现象以求无相之境，执此深爱不舍，而以为是涅槃的境界。有的或者认为只要觉知内外诸法自他的共相，以及过去未来现在三世中，确有一不坏灭的自性，便以为这是涅槃的境界。有的认为舍弃我、人、众生、寿命等一切法，便是涅槃的境界。还有的被邪见所烧灼，认为确有一自性和人物而并存，人与万物，互相变化，只是时间空间上的间隔，但都出于自性的作用。不过他认为在最初，自

性只是许多物质元素，这些元素才是创造万物的主体，他们就以此为涅槃的境界。有的或者认为罪恶或福报都销尽了，或说一切烦恼都尽了，或说只有智慧，或自在天主，才是真实创造众生的主宰，便以此为涅槃的境界。有的说，万物是辗转相生的，生死更无其他的原因，但不知这样便是执著有因了！可是他们愚痴无智，不能自己觉知，因为不自觉知，便以此作为涅槃的境界。有的外道，说自己得到真谛之道，便以为是涅槃的境界。有的以为见到能作，和所作及所生起的和合同异，俱全和不俱全，便以为是涅槃的境界。有的见到自然界的自然力量，会生出孔雀等文采，以及种种世间杂宝，和荆棘利刺等物性，便以自然是涅槃的境界。有的说觉到二十五真实[6]，或国王守护众生，受六德论[7]，便以为是涅槃的境界。有的见到时间为创造世间的主因，便以此为涅槃的境界。或有说性，或有说非性，有的以有为为涅槃，有的以无为为涅槃，有的以有无为涅槃，甚至有的以为事事物物，或说有涅槃有知觉，或见涅槃无知觉，就是涅槃的境界。大慧啊！举例来说，有这种种的外道妄想，以不成理由的理由作为理论的根据，实在被智者所不齿了。这一切，无非都是堕在互相对待的二边见解里，自以为是涅槃的境界。像这些外道们的涅槃妄想，终不能和如实的正法相应了。大慧啊！这些外道涅槃，只是他们的自圆其说，如果以真正智慧来观察，就都是无稽之谈。就如他们自己的妄心一样，来去漂驰流动，而不能把捉，他们所说的涅槃，也是如此。”

“大慧啊！而我所说的涅槃，就是说善于觉知自心现量，不执著于心外之性，离于四句，见到本来如实之处。不堕于自心所现的相对的二边见解里，舍弃能摄和所摄，及一切妄心的推度，把愚痴和真实一起抛却，能这样舍弃，就得到自觉的圣法。同时还要了知二无我（人无我、法无我），离二烦恼（贪嗔痴等根本烦恼和忿恨覆等随烦恼），净除二障（烦恼障、所知障），永离二死（分段生死、变易生

死），证入菩提次第的上上地，乃至于如来地，证得一切如梦似幻般的各种甚深三昧，离心、意、识，便是涅槃的境界。大慧啊！你和其余的大乘菩萨们，应当赶快远离一切外道等各种涅槃的见解。”这时，佛就归纳这些道理，作了一篇偈语说：

“外道涅槃见。各各起妄想。斯从心想生。无解脱方便。

愚于缚缚者。远离善方便。外道解脱想。解脱终不生。”

（这是说：各种外道的涅槃见解，都是妄心妄想所生，没有真正解脱的方便法门。愚痴无知，愈缚愈深，不能善于运用解脱法门，虽然也是为了求得解脱，但始终得不到解脱。）

“众智各异趣。外道所见通。彼悉无解脱。愚痴妄想故。

一切痴外道。妄见作所作。有无有品论。彼悉无解脱。”

（这是说：各种外道们的旨趣，虽然各自不同，但都是心外求道的见解，在这点上却是彼此相同的。所有的外道，都不能证得究竟解脱之道，无非是由于愚痴妄想的作用。他们执迷不悟，妄认有能造作的主宰和所造作的物体，而且在有无之间，落于相对的偏见，而不能究竟解脱。）

“凡愚乐妄想。不闻真实慧。言语三苦本。真实灭苦因。

譬如镜中像。虽现而非有。于妄想心镜。愚夫见有二。”

（这是说：愚痴无智的凡夫们，只乐于执著妄心妄想，不闻真实的智慧。贪著言语理论，便是堕于三界的苦本。如果内证真实的自觉，才能灭除一切苦因。譬如镜中现像，虽然人物来照时就显现出

来，但去后却不留形迹，一切妄心妄想，对境依他而起，自心现量，也犹如镜子一样，本无来去生灭的踪迹可得，只因愚夫妄见，而产生有无等二边的妄想而已。）

“不识心及缘。则起二妄想。了心及境界。妄想则不生。

心者即种种。远离相所相。事现而无现。如彼愚妄想。”

（这是说：凡夫们因为不识自心现量，和缘起生法，所以就产生有无的二边妄想。如果了见自心和外境，就不会生起妄想分别之心了。心虽然是种种的根本，但它却是没有自相和所现的相可得。即使心中现出各种事相，也只是一现即空，而实无所现的。犹如愚迷凡夫们的妄想，也是无从把捉的。）

“三有惟妄想。外义悉无有。妄想种种现。凡愚不能了。

经经说妄想。终不出于名。若离于言说。亦无有所说。”

（这是说：三界所有的欲、无明和业等，都无非是唯心妄想所产生的。除此以外，实在没有另外一个东西的存在。妄想分别，便现出种种事相，只是凡夫愚痴，不能自知罢了。既如佛所说的种种经典，处处都指破这个妄想。所有佛经的各种不同说法，也只是名词论辩的不同而已。如果不去执著名词而实证涅槃，本来就没有什么可说的了。）

---

[1]八十八结使：八十八者，于一切烦恼中贪、嗔、痴、慢、疑、身见、边见、邪见、见取见、禁戒取见之十惑，名为本惑，余悉名随惑，比十惑就所迷之谛理而差别为八十八结使也。结与使，皆烦恼之异名，系缚心身，结成苦果，故云结。随逐众生又驱使众生，故云使。苦集灭道之四谛，为所迷之真理，迷其真理而起，于欲界为三十二，于色界为二十八，于无色界为二十八，通三界而为八十八也。欲界之三十二者，先迷于苦谛之理而起十惑，次迷于集谛之理而起七惑，前十惑中除身边戒之三见。集谛者，业因也，无以业因而迷执我体

者，故无身见，无身见故无边见，戒禁取见。次迷于灭谛之理而起七惑，如集谛下。次迷于道谛之理而起，有八惑，于前之七惑加戒禁取之一，已上总为欲界之三十二惑。然色界与无色界各有二十八者，于四谛下之惑各除瞋之一故也。上二界为定地，故不起恚之粗动烦恼。

[2]九部教法：佛经之内容分类，有九种也。一、修多罗，二、祇夜，三、和伽罗那，四、伽陀，五、优陀那，六、伊帝自多伽，七、阇陀伽，八、毗佛略，九、阿浮陀达磨。此外尚有其他分法。

[3]五趣：又曰五道。一、地狱，二、饿鬼，三、畜生，四、人，五、天。

[4]三缘和合：三和合缘等者，外道妄计根尘我三缘和合，诸识次第相续而起。三事即根尘及我三事，和合相应而生是识。

[5]四句：即四句执。一、常句。外道计过去之我，即为今我，相续不断，执之为常，即堕于常见，是名常句。二、无常句。外道计我今世始生，不由过去之因，执为无常，即堕于断见，是名无常。三、亦常亦无常句。外道于上二句，皆见有过失，便计我是常，身是无常，若尔则离身即无有我，此亦成过，此名亦常亦无常。四、非常非无常句。外道计身有异故非常，我无异，故非无常，若尔则离身亦无有我，此亦成过，是名非常非无常句。

[6]二十五真实：二十五谛真实也，二十五谛为数论外道所立，说明宇宙万有开展状况顺序之根本原理也。即自性（物质的本体）受神我（精神的本体）之作用而生大，由大生我慢，由我慢生五唯（色、声、香、味、触），五知根（眼、耳、鼻、舌、身），五作业根（口、手、足、男女、大遗），心根，又由五唯生五大（空、风、火、水、地）。而神我与自性之关系，恰如跛者与瞽者。神我虽有智的作用，然不能动，自性虽有活动作用，然不能生为其活动之源之动机，盖神我为使自性有活动者，自性为使活动动机实现者，由此二相生中间之二十三谛也。

[7]六德论：六德，梵语薄伽梵之六义也，有时亦通用于王者之六德。一自在、二炽盛、三端严、四名称、五吉祥、六尊贵。

楞伽大义今释卷第四

一切佛语心品之四

尔时大慧菩萨白佛言。世尊。惟愿为说三藐三佛陀。我及余菩萨摩诃萨，善于如来自性。自觉觉他。佛告大慧。恣所欲问，我当为汝随所问说。大慧白佛言。世尊。如来应供等正觉。为作耶。为不作耶。为事耶。为因耶。为相耶。为所相耶。为说耶。为所说耶。为觉耶。为所觉耶。如是等辞句。为异为不异。佛告大慧。如来应供等正觉，于如是等辞句，非事非因。所以者何。俱有过故。大慧。若如来是事者。或作，或无常。无常故，一切事应是如来。我及诸佛，皆所不欲。若非所作者。无所得故，方便则空。同于兔角，槃大之子。以无所有故。大慧。若无事无因者，则非有非无。若非有非无，则出于四句。四句者。是世间言说。若出四句者，则不堕四句。不堕四句故，智者所取。一切如来句义亦如是。慧者当知。如我所说一切法无我。当知此义，无我性，是无我。一切法有自性，无他性。如牛马。大慧。譬如非牛马性。非马牛性。其实非有非无。彼非无自性。如是大慧。一切诸法，非无自相，有自相。但非无我愚夫之所能知。以妄想故。如是一切法空，无生，无自性，当如是知。如是如来与阴，非异非不异。若不异阴者，应是无常。若异者，方便则空。若二者，应有异。如牛角，相似故不异。长短差别故有异。一切法亦如是。大慧。如牛右角异左角。左角异右角。如是长短种种色，各各异。大慧。如来于阴界入，非异非不异。

如是如来解脱，非异非不异。如是如来，以解脱名说。若如来异解脱者，应色相成。色相成故，应无常。若不异者，修行者得相，应无分别。而修行者见分别。是故非异非不异。

如是智及尔焰，非异非不异。大慧。智及尔焰非异非不异者，非常非无常。非作非所作。非有为非无为。非觉非所觉。非相非所相。非阴非异阴。非说非所说。非一非异。非俱非不俱。非一非异，非俱非不俱故，悉离一切量。离一切量，则无言说。无言说，则无生。无生，则无灭。无灭，则寂灭。寂灭，则自性涅槃。自性涅槃，则无事无因。无事无因，则无攀缘。无攀缘，则出过一切虚伪。出过一切虚伪，则是如来。如来则是三藐三佛陀。大慧。是名三藐三佛陀佛陀。大慧。三藐三佛陀佛陀者，离一切根量。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

悉离诸根量　无事亦无因　已离觉所觉

亦离相所相　阴缘等正觉　一异莫能见

若无有见者　云何而分别　非作非不作

非事亦非因　非阴非在阴　亦非有余杂

亦非有诸性　如彼妄想见　当知亦非无

此法法亦尔　以有故有无　以无故有有

若无不应受　若有不应想　或于我非我

言说量留连　沉溺于二边　自坏坏世间

解脱一切过　正观察我通　是名为正观

不毁大导师

证得如来和身心内外的关系

这时，大慧大士又请佛为他解说正等正觉之法，使他和其余的大乘菩萨们，善于了解如来自性，自觉觉他。于是他问：“如来证得正觉，是有所为？或无为呢？是果？或是因呢？有自相？或是所见之相呢？是说？或所说呢？是觉？或是所觉呢？而且这些问题，是异？或是同呢？”佛回答说：“如来应供等正觉，和你所说的这些问题，迥不相涉，既非事相的果，也不是因，为什么呢？因为你这些问题，都是有语病的。假使如来是事相的果，这个果，设使是被创造的，那么有作就有坏，也是无常的。设使无常就是如来的事相之果，那么，一切的事，也应该就是如来。倘使如此，我与诸佛如来，就不必去追求这个了。假使不是被创造的，就根本无所得，只是一个方便假说而已，只是一个绝对的空，正和兔子有角，石女生儿的假设相同，根本就不可能有此事的。假使是无事相之果，而且也无因，那就是非有或非无了。倘是如此，则出于相对的四句，所谓四句便是世间的言论。如果是超于四句以外的，那就不堕于四句之中，不堕在四句中，才是智者所追求的，你先须了解，一切如来的涵义，便是如此，智慧通达的人，便应当知之。大慧啊！如我所说的，一切法无我。无我的涵义，便是打破我执。一切法都是各有自己的性质，例如牛便是牛，马便是马，牛没有马性，马没有牛性，但并不是说它们没有自己的性质，牛和马只是在这两个动物上，加以命名，牛和马的名词本身，决不是牛和马自身的物性。其实呢！名词的表示和事实，既不是绝对的有，也不是绝对的无，它又并不是没有肯定的自性的。大慧啊！由此可知，诸法不是没有自相，也不是有自相，但这却不是尚未达到无我境界的愚痴凡夫们所能知的，因为他们有妄想。同样的，所谓一切法本空、无生、无自性的道理，也应当用这个观点来了解。至于所说的

如来呢？也是如此，如来与身心的五阴界是相异的，也是相同的。如果如来是和五阴相同，那便是无常了；因身心五阴，是念念无常的。如果如来是和五阴相异，那也只是方便假设而空说罢了。那么，究竟如来和五阴是异是同呢？应该说是有异又不异，犹如牛的两只角一样，因同是一只牛头上的角，总是相似的，所以是不异的。但是尽管是同一牛，两只角却有长短等不同差别，所以又是有异的。一切法也是和牛角一样，有长短色相的不同。大慧啊！如来证得正觉，它和身心的五阴、十八界、十二入的关系，也是如此，是非异非不异的。”

“同样的，如来和解脱，也是非异、非不异的，因此，如来又别名为解脱者。如果如来不是解脱者，那就有色相所形成，而色相的形成，却是无常的。如果如来是解脱者，那修行所得之相，就应无能证和所证的分别了。可是修行者的见地，确于其间见到差别之相，所以说，如来和解脱，是非异非不异的。”

“同理可以了知，智慧和妄想，也是非异非不异的，何以如此呢？因为智慧和妄想，都是非常、非无常。非作、非所作。非有为、非无为。非觉、非所觉。非相、非所相。非阴、非异阴。非说、非所说。非一、非异。非俱、非不俱的。因为是非一、非异、非俱、非不俱，所以是离一切量的，但离一切量，就无言说。无言说，就无生。无生，就无灭。无灭，就寂灭。寂灭，就自性涅槃。自性涅槃，就无事无因。无事无因，就无攀缘。无攀缘，就超过一切虚妄。超过一切虚妄，就是如来。如来就是正等正觉，所以便名为佛陀。大慧啊！证得无上正等正觉的佛陀者，是永离一切根和量的境界的。”这时，佛就归纳这些道理，作了一篇偈语说：

“悉离诸根量。无事亦无因。已离觉所觉。亦离相所相。

阴缘等正觉。一异莫能见。”

（这是说：如来正觉，是远离一切根尘境界，此中既无事亦无因，远离能觉和所觉，远离能见和所见。以及一切缘起和五阴等作用，在如来正觉中，既不是一，也不是多。）

“若无有见者。云何而分别。非作非不作。非事亦非因。

非阴非在阴。亦非有余杂。亦非有诸性。如彼妄想见。

当知亦非无。此法法亦尔。”

（这是说：但是，也不能认为如来正觉，是没有能见和所见的。如果是没有能见和所见，那如何又能善于分别一切法呢？总之，一切空、无相、无作，并非如凡夫妄想所推测的，有一真性可见，可是却也不是什么都没有的无，只是本来法尔如此，原是不增不减的。）

“以有故有无。以无故有有。若无不应受。若有不应想。”

（这是说：法尔本来如此，而生起万有的相和用。可是因为有，有复还无。因为无，无又生起万有的相和作用。如果是绝对的无，无就不可能领受一切的相和用。如果是真实的有，有就本来有在。不应该凭借妄想才能知道相和用。）

“或于我非我。言说量留连。沉溺于二边。自坏坏世间。”

（这是说：凡夫们不能亲证我和无我的道理，只是听闻言说，便妄加推测。须知执著无我，却又落于一边。凡夫们不执著于我，便执著无我，总在二边相对之中，不仅使自己沉迷沦溺，而且也破坏了世间和出世间的正法。）

“解脱一切过。正观察我通。是名为正观。不毁大导师。”

（这是说：远离这些知见的过错，观察我法，自能得到通达，这样才名为正观，否则就是毁谤世间大导师的佛法了。）

尔时大慧菩萨复白佛言。世尊。如世尊说修多罗摄受不生不灭。又世尊说，不生不灭是如来异名。云何世尊为无性故，说不生不灭。为是如来异名。佛告大慧。我说一切法不生不灭，有无品不现。大慧白佛言。世尊。若一切法不生者，则摄受法不可得。一切法不生故。若名字中有法者，惟愿为说。佛告大慧。善哉善哉，谛听谛听。善思念之。吾当为汝分别解说。大慧白佛言。唯然受教。佛告大慧。我说如来非无性，亦非不生不灭摄一切法。亦不待缘故不生不灭。亦非无义。大慧。我说意生，法身，如来名号。彼不生者。一切外道，声闻缘觉，七住菩萨，非其境界。大慧。彼不生，即如来异名。大慧。譬如因陀罗释迦，不兰陀罗。如是等诸物，一一各有多名。亦非多名而有多性。亦非无自性。如是大慧。我于此娑呵世界，有三阿僧祇，百千名号。愚夫悉闻，各说我名，而不解我如来异名。大慧。或有众生，知我如来者。有如一切智者。有知佛者。有知救世者。有知自觉者，有知导师者。有知广导者。有知一切导者。有知仙人者。有知梵者。有知毗纽者。有知自在者。有知胜者。有知迦毗罗者。有知真实边者。有知月者。有知日者。有知主者。有知无生者。有知无灭者。有知空者。有知如如者。有知谛者。有知实际者。有知法性者。有知涅槃者。有知常者，有知平等者。有知不二者。有知无相者。有知解脱者。有知道者。有知意生者。大慧。如是等三阿僧祇百千名号，不增不减。此及余世界，皆悉知我。如水中月，不出不入。彼诸愚夫，不能知我，堕二边故。然悉恭敬供养于我，而不善解知词句义趣。不分别名，不解自通。计著种种言说章句。于不生不灭，作无性想，不

知如来名号差别。如因陀罗释迦，不兰陀罗。不解自通，会归终极。于一切法，随说计著。

大慧。彼诸痴人，作如是言。义如言说，义说无异。所以者何。谓义无身故。言说之外，更无余义。惟止言说。大慧。彼恶烧智，不知言说自性。不知言说生灭，义不生灭。大慧。一切言说，堕于文字，义则不堕。离性非性故，无受生，亦无身。大慧。如来不说堕文字法。文字有无，不可得故。除不堕文字。大慧。若有说言，如来说堕文字法者。此则妄说。法离文字故。是故大慧。我等诸佛及诸菩萨，不说一字，不答一字。所以者何。法离文字故。非不饶益义说。言说者，众生妄想故。大慧。若不说一切法者，教法则坏。教法坏者，则无诸佛菩萨缘觉声闻。若无者，谁说为谁。是故大慧。菩萨摩诃萨，莫著言说。随宜方便，广说经法。以众生希望烦恼不一故，我及诸佛，为彼种种异解众生，而说诸法。令离心意意识故。不为得自觉圣智处。

大慧。于一切法，无所有，觉自心现量，离二妄想。诸菩萨摩诃萨依于义，不依文字。若善男子善女人，依文字者，自坏第一义。亦不能觉他。堕恶见相续，而为众说。不善了知，一切法，一切地，一切相，亦不知章句。若善一切法，一切地，一切相，通达章句，具足性义。彼则能以正无相乐，而自娱乐。平等大乘，建立众生。大慧。摄受大乘者，则摄受诸佛菩萨缘觉声闻。摄受诸佛菩萨缘觉声闻者，则摄受一切众生。摄受一切众生者，则摄受正法。摄受正法者，则佛种不断。佛种不断者，则能了知得殊胜入处。知得殊胜入处，菩萨摩诃萨常得化生，建立大乘十自在力。现众色像。通达众生形类希望，烦恼诸相，如实说法。如实者，不异。如实者，不来不去相，一切虚伪息。是名如实。大慧。善男子善女人，不应摄受，随说计著。真实

者，离文字故。大慧。如为愚夫，以指指物愚夫观指，不得实义。如是愚夫随言说指，摄受计著，至竟不舍。终不能得，离言说指第一实义。大慧。譬如婴儿，应食熟食，不应食生。若食生者，则令发狂。不知次第方便熟故。大慧。如是不生不灭，不方便修，则为不善。是故应当，善修方便。莫随言说，如视指端。是故大慧。于真实义，当方便修。真实义者，微妙寂静，是涅槃因。言说者，妄想合。妄想者，集生死。大慧。真实义者，从多闻者得。大慧。多闻者，谓善于义，非善言说。善义者，不随一切外道经论。身自不随。亦不令他随。是则名曰大德多闻。是故欲求义者，当亲近多闻。所谓善义。与此相违计著言说，应当远离。

尔时大慧菩萨，复承佛威神而白佛言。世尊。世尊显示不生不灭，无有奇特。所以者何。一切外道因，亦不生不灭。世尊亦说虚空，非数缘灭，及涅槃界不生不灭。世尊。外道说因，生诸世间。世尊亦说无明爱业妄想为缘，生诸世间。彼因此缘，名差别耳。外物因缘，亦如是。世尊与外道论，无有差别。微尘，胜妙，自在，众生主等，如是九物，不生不灭。世尊亦说一切性不生不灭，有无不可得。外道亦说四大不坏自性，不生不灭，四大常。是四大，乃至周流诸趣，不舍自性。世尊所说，亦复如是。是故我言无有奇特。惟愿世尊，为说差别所以奇特，胜诸外道。若无差别者，一切外道皆亦是佛。以不生不灭故。而世尊说，一世界中多佛出世者，无有是处。如向所说，一世界中应有多佛，无差别故。

佛告大慧。我说不生不灭，不同外道不生不灭。所以者何。彼诸外道有性自性，得不生不变相。我不如是堕有无品。大慧。我者离有无品，离生灭。非性，非无性。如种种幻梦现故，非无性。云何无性，谓色无自性相摄受，现不现故。摄不摄故。以是故，一切性，无

性非无性。但觉自心现量，妄想不生。安隐快乐。世事永息。愚痴凡夫妄想作事。非诸圣贤不实妄想。如揵闼婆城，及幻化人。大慧。如揵闼婆城及幻化人，种种众生，商贾出入。愚夫妄想，谓真出入。而实无有出者入者，但彼妄想故。如是大慧。愚痴凡夫，起不生不灭惑。彼亦无有有为无为。如幻人生。其实无有若生若灭。性无性，无所有故。一切法亦如是，离于生灭。愚痴凡夫堕不如实，起生灭妄想。非诸圣贤。不如实者，不尔。如性自性妄想，亦不异。若异妄想者，计著一切性自性，不见寂静。不见寂静者，终不离妄想。是故大慧。无相见胜，非相见。相见者，受生因，故不胜。大慧。无相者。妄想不生，不起不灭，我说涅槃。大慧。涅槃者。如真实义见，离先妄想心心数法。逮得如来自觉圣智，我说是涅槃。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

灭除彼生论　建立不生义　我说如是法

愚夫不能知　一切法不生　无性无所有

揵闼婆幻梦　有性者无因　不生无自性

何因空当说　以离于和合　觉知性不现

是故空不生　我说无自性　谓一一和合

性现而非有　分析无和合　非如外道见

梦幻及垂发　野马揵闼婆　世间种种事

无因而相现　折伏有因论　申畅无生义

申畅无生者　法流永不断　炽然无因论

恐怖诸外道

尔时大慧以偈问曰。

云何何所因　彼以何故生　于何处和合

而作无因论

尔时世尊复以偈答。

观察有为法　非无因有因　彼生灭论者

所见从是灭

尔时大慧说偈问曰。

云何为无生　为是无性耶　为顾视诸缘

有法名无生　名不应无义　惟为分别说

尔时世尊复以偈答。

非无性无生　亦非顾诸缘　非有性而名

名亦非无义　一切诸外道　声闻及缘觉

七住非境界　是名无生相　远离诸因缘

亦离一切事　唯有微心住　想所想俱离

其身随转变　我说是无生　无外性无性

亦无心摄受　断除一切见　我说是无生

如是无自性　空等应分别　非空故说空

无生故说空　因缘数和合　则有生有灭

离诸因缘数　无别有生灭　舍离因缘数

更无有异性　若言一异者　是外道妄想

有无性不生　非有亦非无　除其数转变

是悉不可得　但有诸俗数　展转为钩镭

离彼因缘镭　生义不可得　生无性不起

离诸外道过　但说缘钩镭　凡愚不能了

若离缘钩镭　别有生性者　是则无因论

破坏钩镭义　如灯显众像　钩镭现若然

是则离钩镭　别更有诸性　无性无有生

如虚空自性　若离于钩镭　慧无所分别

复有余无生　贤圣所得法　彼生无生者

是则无生忍　若使诸世间　观察钩镭者

一切离钩镭　从是得三昧　痴爱诸业等

是则内钩镭　钻燧泥团轮　种子等名外

若使有他性　而从因缘生　彼非钩镮义

是则不成就　若生无自性　彼为谁钩镮

展转相生故　当知因缘义　坚湿暖动法

凡愚生妄想　离数无异法　是则说无性

如医疗众病　无有若干论　以病差别故

为设种种治　我为彼众生　破坏诸烦恼

知其根优劣　为彼说度门　非烦恼根异

而有种种法　唯说一乘法　是则为大乘

真理的究竟归属是什么

这时，大慧大士又问：“在您平常所说的经典中，指示不生不灭，便是如来的别名，这个意思是说：本来就没有法性，叫作不生不灭，这样便是如来的别名吗？”佛回答说：“我所说的一切法不生不灭，是说有和无的情形都不存在。如果说是没有，已落在无的误解里了。”大慧又问：“如果一切法是不生的话，就根本不能包括一切，如果在这个不生的字义中，是有法存在的话，那么，就请您为我们说明吧。”佛回答说：“我说如来的境界，不是无性，也不是以不生不灭来包括一切法，也不待因缘的作用，才有不生不灭，更不是随便定名，而没有任何义理的。大慧啊！我是用这意生法身的如来名号。我所说的不生，却不是一切外道、声闻、缘觉，以及七地菩萨们所能够

了知的。这种不生，便是如来的别名。譬如天王帝释等等，以及世间各种物象，每一件事物，都有许多不同的名字。可是，却不是因为有许多不同的名字，便有许多不同的自性存在。不过，也不能说，每一不同的名号中，就没有特殊的意义。大慧啊！同样的，我在这个世界上，有三阿僧祇（不尽知、无量数）的名号，在一般凡愚的见闻中，都可随意地想象它，各自说出我的名字，但他们却不了解那就是我的别名。例如：有些人知我名为如来，有的知我名为一切智，有的知我名为佛，有的知为救世者，有的知为自觉者，有的知为导师者，有的知为广导者，有的知为一切导者，有的知为仙人者，有的知为梵者，有的知为毗纽者[1]，有的知为自在者，有的知为胜者，有的知为迦毗罗者[2]，有的知为真实边者，有的知为月者，有的知为日者，有的知为主者，有的知为无生者，有的知为无灭者，有的知为空者，有的知为如如者，有的知为谛者，有的知为实际者，有的知为法性者，有的知为涅槃者，有的知为常者，有的知为平等者，有的知为不二者，有的知为无相者，有的知为解脱者，有的知为道者，有的知为意生者。大慧啊！如来有这种种无量的名号，都是不增不减，遍于无际的空间和所有的世界上，大家都知道我，犹如水中明月，不出不入，无去无来。可是他们这些凡夫，都因为堕在对待的二边见解里，都不能实在了知我。可是，却都恭敬供养我，只是不善于了解词句和义理的真趣，不去分别这许多不同的名号，都是基于相通的至理而来，反而执著种种言说章句理论，于不生不灭中，而作无性之想。却不知如来名号的不同，犹如纲之于网，不解自通，最后的真际，都是归于无上的终极。无奈他们，偏要执著一切名字声音，被言语文字所迷惑。”

言语文字和真理

“大慧啊！他们这些愚痴的人，却说：真义就在言语中，真义和言论是没有两样的。为什么呢？他们认为真义本身是空无所有，除了言论以外，更没有别的真义存在。所以说：真理便在言论之中。这些都是被恶智所烧灼的见解，根本就不知道言语自性，也不知道言语是生灭的，真义是不生不灭的。总之，一切言语，都囿于文字，而真义却不然，因为真义是离于有无，在无可感受之处，也无有本身可得。所以如来说法，不会囿于文字的范围里，因为文字的若有若无，是根本不可得的。因此唯有不囿于文字言语中，才知如来的本来面目。如果有人说：如来也仍然在文字中，那便是妄说了。因为真正的佛法，是离文字相的。大慧啊！所以我等诸佛菩萨，是不说一字，不答一字。什么道理呢？因为真正的佛法，是离文字相的。并非不愿作利益众生的真义的说法，只是唯恐言说反而增加了众生的妄想。但是如果不说一切法呢？那教法就要被破坏了。教法一坏，也就无诸佛菩萨、缘觉、声闻等等了。如果连这些都没有，又有谁在说法，又为了谁说法呢？所以大乘菩萨们，切莫执著于言语相，只是方便随宜，广说一切经法，因为众生的烦恼和希望不一，所以我和诸佛，为种种见解不同的众生而说一切法，无非是为了使他们远离妄心意识，而不是为了要使他们内证圣智才成立诸法的。”

“大慧啊！如果能够了知一切法本无所有，证得唯有自心现量，而离于空有等的二边妄想，才是大乘菩萨道的依于真义，而不依于文字的道理。如果一般人，但依文字相，只执著于文字言语，那便是自坏了第一义，也就不能觉他了。这样，便将堕在恶见相续之中，便以此为众生说法，他当然就不善于了知一切法、一切地、一切相，以及不知文字章句的真义所指了。如果是善于了知一切法、一切地、一切相，乃至通达文字章句的彻底的理性和真义，他就能够以真正的无相乐而自娱，就可以在平等性的大乘之中，成就一切众生了。大慧啊！

能够摄受大乘之道，他便能够摄受诸佛菩萨和声闻缘觉，如此，就能够摄受一切众生和摄受正法。唯有摄受正法，才能使佛种不断，然后才能知道殊胜的入处。因此大乘菩萨，常化生不息，继续建立大乘的十自在力，现众色像，通达众生一切形状种类的各种希望和烦恼情形，而作如实的说法。所谓如实，便是不异，没有过去未来来去动静之相，一切虚妄就此永息，才名为如实。所以人们不要随着言语文字，便钻进在文字语言的执著里去。因为如来的真实境界，是离文字相的。大慧啊！犹如愚夫们，别人以指指物给他们看，他们却不去观物，却瞪视指头以为就是所指之物，这样便永远也不能得到真义了。同样的，一般人们，也都是执著言语文字相，犹以指为物，执著不舍，所以终不能得到离言说所指的第一实义了。又譬如婴儿，应该要吃滋养的熟食，不应该乱吃生冷，否则，消化不良，就会生病。须知做成熟食，是有其程序和方法的，同理，不生不灭之法，如果没有方便法门去修证它，就会执著不生不灭的文字相。所以应当好好修习方便法门，切莫只随着文字言语而流转，犹如愚人但视指端，不知所指之物了。大慧啊！所以你们对于如来真实之义，应当以方便法门去修证。真实义是微妙寂静的，是涅槃之因。言语文字，只是妄想的组合。而妄想，只是累积生死的根本。至于真实义，又是从多闻博知才能得到的。所谓多闻博知，便是说：善于通达真义，而不是善于言语文字。所谓善于通达真义，便是说：不随一切外道的经论在转，不但自身不随，同时也不教他人随转，这才配称为是多闻的大德。所以要求真义者，就应当亲近多闻的大德。相反的，那些与此理相违背，只执著言语文字相的，却应当远离。”

佛法和外道的基本异同

这时，大慧大士又问：“您所显示的不生不灭，并无奇特之处，为什么呢？一切外道所说的因，是不生不灭的。您也说虚空并非是随着数量和因缘等而灭的，您乃至说涅槃境界是不生不灭的。外道们说：依着许多因缘而生世间，您也说：由无明、爱、业、妄想等因缘，而生世间。外道们说：依外物和因缘，而生诸法，您也是如此说的，所以您和外道的理论是没有什么差别的。外道们说：因为微尘，或胜妙的自在天主，和大梵天主等，才是众生的主宰。共有九种事物（即为一、时。二、方。三、虚空。四、微尘。五、四大种。六、大梵天。七、胜妙天。八、大自在天。九、众生主的神我），都是不生不灭的。您也说一切诸法，是不生不灭的，有无都不可得。外道们说：四大——地、水、火、风是不坏的，它的自性也是不生不灭，四大便是永恒的，甚至周流于六道之中，仍然不会舍离自性。您所说的，也是如此。因此我说您所讲的并无特别之处。惟愿您为我们说明佛法和外道差别之处，和优于外道的地方，究竟在哪里？假使并无差别，那么，一切外道，也都是佛，因为他们也说不生不灭啊！可是您又说：一个世界之中，同时有很多的佛存在，那是错误的。假定一切外道，也和佛所说相同，那也就是在这一个世界中，有很多的佛并存，于是内外之道，也就根本没有差别了。”

一切法无自性但觉自心现量

佛说：“大慧啊！我所说的不生不灭，不同于外道的不生不灭。为什么呢？他们是说另有一性能，它是人们的自性，只有它才得到不生不变相的。我却并不如此地堕在有或无的范围。我说的，是超有无，离生灭，非有性，也非无性。譬如种种幻梦的境界一样，所以不是无性。所谓无性便是说：像一切色相，并无真正的自性形状可得，

只是有可见和不可见，有可把捉和不可把捉而已。因此我说：一切法是无自性的，但也不是绝对的没有，只是自心现量所生。那么妄想分别不生，就安隐快乐，世累永息了。可是一般愚痴的凡夫们，只是用妄想做事，并非是圣贤境界。”

“大慧啊！迷心逐物，沉湎于不实的妄想之中，犹如海市蜃楼和幻梦中的人物，看来也有种种众生，和商贾的出入，但那也只是在迷惑中的人，才认为其中确有真实世界的存在。愚痴凡夫们，自认为妄想分别，是真有出入的。但在根本上，却非真实，只是自心妄想所生而已。所以他们惑于自性，会产生不生不灭的谬解，实际上，就根本没有无为或有为的存在，也犹如幻梦中的人物，根本就没有若生若灭的；因为自性本来就非性，本来就了无所有。一切法也同样如此，离于生灭，只因愚痴凡夫，执著妄想，所以不知真如实际，便生起生灭的妄想，并非是圣贤境界。所谓不知真如实际，就是他们认为有一自性，这个自性，也就是由于妄想分别，推测而得的。所以他们所说的自性，也等于妄想无异了。如果认为这个自性，是异于妄想的，那便是执著一切万法，的确是另有一自性，而不见自心的毕竟寂静了。如果不能证见自心毕竟寂静，就始终摆脱不了妄想分别。大慧啊！所以见到无相寂静的，才名为真正见到殊胜之境。所以胜义的境界，不是有相可见的，如果是有相，就是有生灭之因，那就不是胜义了。所谓无相，便是妄想不生、不起、不灭，也就是我说的涅槃。所谓涅槃，便如真实胜义之见，是舍离妄想心，和心所生的无量数现象，由此再进而至于如来的自觉圣智，这才是我说的涅槃。”这时，佛就归纳这些道理，作了一篇偈语说：

“灭除彼生论。建立不生义。我说如是法。愚夫不能知。

一切法不生。无性无所有。捷闼婆幻梦。有性者无因。

不生无自性。何因空当说。”

（这是说：为了灭除外道们的生灭理论，才建立佛法的不生不灭的真义，这可不是一般愚痴无智的凡夫们所能了解的。万有一切诸法本自不生，也没有自性，也都是了无所有的。犹如海市蜃楼和梦境，幻化成万有的一切。如果认为它是另有一个自性的，这自性从何因而来？如果本自无因，那这自性也便是无因可得，岂非成为无因论了。就因为一切诸法，本自不生，所以我才说无自性，这也就是因为自性本空的缘故啊！）

“以离于和合。觉知性不现。是故空不生。我说无自性。

谓一一和合。性现而非有。分析无和合。非如外道见。”

（这是说：一切诸法，都从因缘和合而生，当因缘离散的时候，可以被知觉的自性，就无从得见了。所以说性是本来空而无生的，我才说无自性。因为一切诸法，一一都待因缘和合而生，当它和合生时，虽然好像有自性，可是实际上却了不可得，毕竟是没有的。因此再去分析和合的诸缘性，也根本无有自性。这就是佛所说的法，是不同于一般外道们的见解。）

“梦幻及垂发。野马揵闼婆。世间种种事。无因而相现。

折伏有因论。申畅无生义。申畅无生者。法流永不断。

炽然无因论。恐怖诸外道。”

（这是说：一切诸法，都如梦幻似地存在。世间种种事物，并无一个最初的因可得。所以若要折伏有因论的观点，必须要申述本自不生的真义。如果能够申述无生的道理，便可使法流永不断灭。说一切

诸法并无最初因的理论，是可以使外道们起惊怖的。我们在此处须特别注意，这里所说的无因，是专指无最初因的说法，切勿作无因而生诸法去理解，龙树菩萨在《中论》里讲得很明白，如：诸法不自生。亦不从他生。不共不无因。是故知无生。）

这时，大慧又以偈问佛说：

“云何何所因？彼以何故生？于何处和合？而作无因论？”

（这是问：什么是因？它是怎样生起的？在哪里和合呢？）

佛回答说：

“观察有为法。非无因有因。彼生灭论者。所见从是灭。”

（这是说：你只要观察一切有为诸法，既不是无因而来，也不是有一个最初的因而生，说有说无，都无非是从生灭法立论的。如果真能见到生灭本空，那么有无之见，便无从产生了。）

大慧又问：

“云何为无生？为是无性耶？为顾视诸缘，有法名无生？名不应无义，惟为分别说。”

（这是说：什么叫做无生？那是指根本没有自性吗？或是看到一切诸法，从因缘而生，所以就假名叫做无生吗？既然有了这个名词，不应该说是没有意义的啊，希望为我们详细说明一下。）

佛回答说：

“非无性无生。亦非顾诸缘。非有性而名。名亦非无义。一切诸外道。声闻及缘觉。七住非境界。是名无生相。”

（这是说：并非是说：根本就没有自性而能生一切诸法的。也不是说：由于因缘生法，才假立一无生的名词。而且这个名词，也不是没有意义的。这个道理，却不是一切外道、声闻、缘觉，乃至七地菩萨们所能了解，因为这不是他们的境界，所以才名为无生无相的。）

“远离诸因缘。亦离一切事。唯有微心住。想所想俱离。其身随转变。我说是无生。”

（这是说：要远离一切因缘所生法，而且也远离一切的事物，唯心而住，这时，能想和所想都要远离，渐使其身也跟着转变，我说这便是得到无生的境界。）

“无外性无性。亦无心摄受。断除一切见。我说是无生。

如是无自性。空等应分别。非空故说空。无生故说空。”

（这是说：一切外物，有性无性，都无心去领会，只要断除内外一切妄见，我说这便是得到无生。因此，对于无自性和空等诸法，都应分别了知。为什么呢？不是说有一个空的境界，或者是你去空掉它，才名为空。因为本自无生，自性本空，所以我说是空。）

“因缘数和合。则有生有灭。离诸因缘数。无别有生灭。

舍离因缘数。更无有异性。若言一异者。是外道妄想。

有无性不生。非有亦非无。除其数转变。是悉不可得。”

（这是说：因缘和数的和合，才生起一切诸法，有生便有灭，所以一切诸法，都在生灭之中。如果离了因缘和数，就别无生灭之相。而且离了因缘和数的和合，再也没有自性同异之相，如于此中还要推寻同异的理论，那都是外道们的妄想而已。何况有与无，根本就是自相对立的矛盾观念，有生于无，无生于有，那都是名言思辨的妄想。本来就没有无与有的实际可得，故说非有也非无。一切诸法，除了因缘与数的和合转变而显现外，也本来都是了不可得的。）

“但有诸俗数。展转为钩鏁。离彼因缘鏁。生义不可得。

生无性不起。离诸外道过。但说缘钩鏁。凡愚不能了。

若离缘钩鏁。别有生性者。是则无因论。破坏钩鏁义。

如灯现众像。钩鏁现若然。是则离钩鏁。别更有诸性。”

（这是说：世俗所见所知形而下的一切诸法，都只是因缘和数的和合所形成，互相辗转变化，犹如钩锁连环，除此以外，所谓能生诸法的主宰或自性，根本都了不可得。所以缘起无生，此中别无另一个自性的存在。这是和外道不同的地方，不是愚痴无智的凡夫所能了解的。如果说离了因缘互变以外，别有一个能生的自性，那便是无因论，破坏因缘生法的定理。譬如因灯而显现色像一样，灯照色显，是互为因果的，犹如钩锁连环，缺一便不能起作用，所以离了因缘互变以外，再没有另一个自性的存在了。）

“无性无有生。如虚空自性。若离于钩鏁。慧无所分别。

复有余无生。贤圣所得法。彼生无生者。是则无生忍。”

（这是说：一切诸法，都无自性，也本自无生，体如虚空，了不可得。如果离了因缘互变，如钩锁连环似的生生不已外，竭尽智慧去观察，也无从分别其极致了。此外，所谓无生的境界，便是得道贤圣所证得之法，那是他自心所生的无生境界，便是所谓无生忍了。）

“若使诸世间。观察钩鏁者。一切离钩鏁。从是得三昧。

痴爱诸业等。是则内钩鏁。钻燧泥团轮。种子等名外。”

（这是说：能够观察到世间一切事物的法则，都是因缘缘起所生，犹如钩锁连环，生生不已。如果在因缘生灭之中，不造因，不著缘，舍离钩锁连环的作用，便可在其中安身立命，自入寂灭的三昧之乐了。贪嗔痴爱等诸法，也如钩锁连环，彼此互相辗转而生，这便是内在因缘的连锁现象。钻木取火，凸镜照日引火，以及泥团轮机等物，互相辗转为用，便成陶器。稻麦种子等，从因缘而得生生不已，这些统统名为外缘的钩锁现象。）

“若使有他性。而从因缘生。彼非钩鏁义。是则不成就。

若生无自性。彼为谁钩鏁。展转相生故。当知因缘义。”

（这是说：假使另有一个自性，可是它确靠因缘而生，那个自性与因缘，有什么连带的关系呢？这个道理，显然是不成立的。如果能生诸法的，便无自性，那它又是谁来和因缘发生连锁性的作用呢？故知一切诸法，只是因缘彼此互相辗转，互为因果而相生的，这便是因缘生法的道理。）

“坚湿暖动法。凡愚生妄想。离数无异法。是则说无性。”

（这是说：物理世界中的坚（地）、湿（水）、暖（火）、动（风）等物质的法则，也都是因缘互变所生。凡夫愚痴，却在其中发生妄想。不认为有一造物者所主宰，便认为是自然界所自来。其实，离了因缘辗转互变以外，更无其他的原因，这便是诸法无自性的道理。）

“如医疗众病。无有若干论。以病差别故。为设种种治。

我为彼众生。破坏诸烦恼。知其根优劣。为彼说度门。

非烦恼根异。而有种种法。唯说一乘法。是则为大乘。”

（这是说：佛为大医王，能医众生的心病。故佛说一切法，为度一切心。种种不同的说法，无非如医者因病施药，为了破除众生妄心烦恼的心病而已。但是烦恼的根本，并非真有种种不同的差异，万别千差的烦恼，都是根源于一心，证知万法唯心，一切唯识，了知一心之法，便是唯一的大乘佛法了。）

尔时大慧菩萨摩诃萨复白佛言。世尊。一切外道，皆起无常妄想。世尊亦说一切行无常，是生灭法。此义云何。为邪为正。为有几种无常。佛告大慧。一切外道，有七种无常，非我法也。何等为七。彼有说言，作已而舍，是名无常。有说形处坏，是名无常。有说即色是无常。有说色转变中间，是名无常。无间自之散坏，如乳酪等转变，中间不可见。无常毁坏，一切性转。有说性无常。有说性无性无常。有说一切法不生无常，入一切法。大慧。性无性无常者，谓四大，及所造，自相坏。四大自性，不可得，不生。彼不生无常者，非常无常，一切法有无不生。分析乃至微尘，不可见，是不生义非生。是名不生无常相。若不觉此者，堕一切外道，生无常义。大慧。性无

常者，是自心妄想，非常无常性。所以者何。谓无常自性不坏。大慧。此是一切性无性，无常事。除无常，无有能令一切法，性无性者。如杖瓦石，破坏诸物现见各各不异，是性无常事，非作所作有差别。此是无常，此是事。作所作无异者，一切性常。无因性。大慧。一切性，无性有因，非凡愚所知。非因不相似事生。若生者，一切性，悉皆无常。是不相似事，作所作，无有别异，而悉见有异。若性无常者，堕作因性相。若堕者，一切性不究竟。一切性，作因相堕者，自无常应无常无常无常故，一切性不无常，应是常。

若无常入一切性者，应堕三世。彼过去色与坏俱。未来不生。色不生故。现在色与坏相俱。色者，四大积集差别。四大及造色，自性不坏，离异不异故。一切外道，一切四大不坏一切三有，四大及造色，在所知，有生灭。离四大造色，一切外道，于何所思维性无常，四大不生，自性相不坏故。离始造无常者，非四大，复有异四大。各各异相自相故，非差别可得。彼无差别。斯等不更造，二方便不作。当知是无常。

彼形处坏无常者，谓四大及造色不坏，至竟不坏。大慧。竟者，分析乃至微尘。观察坏四大及造色，形处异见，长短不可得非四大。四大不坏，形处坏现。堕在数论。色即无常者，谓色即是无常。彼则形处无常。非四大。若四大无常者，非俗数言说。世俗言说非性者，则堕世论。见一切性但有言说，不见自相生。转变无常者，谓色异性现，非四大。如金作庄严具，转变现，非金性坏。但庄严具处所坏。如是余性转变等，亦如是。如是等，种种外道，无常见妄想。火烧四大时，自相不烧。各各自相相坏者，四大造色应断。

大慧。我法起非常非无常。所以者何。谓外性不决定故。唯说三有微心，不说种种相，有生有灭。四大合会差别，四大及造色故。妄

想二种事摄所摄。知二种妄想，离外性无性，二种见。觉自心现量妄想者，思想作行生，非不作行。离心性无性妄想。世间，出世间，出世间上上一切法，非常非无常。不觉自心现量，堕二边恶见相续。一切外道，不觉自妄想。此凡夫无有根本。谓世间，出世间出世间上上，从说妄想生。非凡愚所觉。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

远离于始造　及与形处异　性与色无常

外道愚妄想　诸性无有坏　大大自性住

外道无常想　没在种种见　彼诸外道等

无若生若灭　大大性自常　何谓无常想

一切唯心量　二种心流转　摄受及所摄

无有我我所　梵天为树根　枝条普周遍

如是我所说　唯是彼心量

关于诸法无常的分辨

这时，大慧大士又问：“一切外道，皆起无常妄想，您也说一切有为法都是无常的，都是生灭灭生的，这是什么道理？佛和他们所说的，究竟哪一种是邪？哪一种是正？或是有几种妄想呢？”佛回答说：“一切外道，有七种无常，都非我所说的法。哪七种呢？（1）他们认为，作了便舍，就是无常。（2）有的说：有形相的，就有坏灭，这便是无常。（3）有的说：色相等法，便是无常。（4）有的说：色

法等转变了，在这转变中间，便名无常。因为一切相续之间，自然会不断地坏灭，例如乳变为酪等等，在这转变的中间，根本就不可能见到它不变的本体，所以便名为无常。（5）有的说：性是无常的。（6）有的说：所谓性，本来就是无性，所以名为无常。（7）有的说：一切法的自性不生所以是无常。这些无常之见是遍在一切法之中。大慧啊！所谓（6）性无性是无常，就是说四大物理性能，以及它所造成的物质现象，必然会毁坏的，但是四大自身物理的性能，却不可得，而且还是本来不生不灭的。所谓（7）不生无常，就是说一切法本来是不恒常存在的，这样才叫作无常。因为一切法的有和无，根本就是不生，如此加以分析直到不可见的微尘，便见虽生而不生的道理，这便名为不生无常。如果他们不知此理，便堕在一切外道的见解中，认为虽生诸法却是无常的了。所谓（5）性无常，就是由于一切都是自心妄想所推测，认为一切诸法不是常存的，都因为别有一个无常之性的关系。为什么呢？也就是说有一无常之性是不坏的。换言之，就是说一切诸法之性，除了无常的自性外，都不是恒常存在的。殊不知根本就没有一法，能够使一切法性至于无性的。如果有一无常之性，能使诸法无性的，那也只是像用杖棒等物击破瓦石，使人们能够见到它的作用啊！人们所看见的现前各种事物，都有它的同处，那所说的无常之性，就没有能作和所作的差别，却指不出来这是无常之因，那是事实之果的作用了。如果能作和所作是相同的，那一切诸法，性本是常，就没有另外一个无因而生的无常之性了。大慧啊！一切诸法的自性，何以是无自性的？那是有它的原因的，但却不是愚痴凡夫们所能了知。如果不是相同的因，却能够生成同类事实之果，那么，一切诸法之性，便都是无常，那因果就不成立，能作和所作也就没有差异。事实上，一切诸法，都可以见到它的异处。如果有一无常之性，那就堕在有一能作之因的性相之中。而且一切诸法之性，根本上都不是究竟的，那无常之性，它自身也便是无常的。既然无常之

性，它本身也是无常，那就应该另有一恒常之体，能生无常之性了。”

“如果无常也入于一切法性当中，那便堕在时间的三世律里了。那么，过去时的色相，已经随着坏灭而去，未来的还没有生，现在的，却和坏灭同时。而且色相是因为四大（地、水、火、风）累积的差别所形成，四大和所造成的色相，现象虽有不同，而能造作色相的自性，却并不变灭，它是超然于色相的异同。一切外道们，认为四大是不灭的，三界（欲界、色界、无色界）之间，都是依于四大而造作一切色相，因此才知道色相都会有生、住、灭的作用。那么，离了四大造作色相以外，外道们所说的无常之性，究竟要怎样去思维呢？如果四大本来不生不灭，那么，能生四大的自性，就根本没有坏灭啊！如果最初造作无常的，不是四大，是另有不同于四大的作用，那就各有它的不同情形。假使是各有它的自相，那就不是从差别法中所可求得的。倘使无差别，四大就不会造作色相了。有差别与无差别，都不能造作，当知四大原来是无常。”

“所谓（2）形状变灭，叫作无常。就是说四大种和所造成的色相，是不会灭的，而且是毕竟不坏的。大慧啊！你观察物质形状的究竟，分析至于微尘，毕竟还是会毁坏的。四大和所造成的色相形状变异了，长短大小便有不同，所以他说四大种不坏，只是形状的变灭，这是堕在数论中的见解。所谓（3）色相便是无常。殊不知色相只有形状和位置的变异，说名叫作无常，并非是四大种性是无常的。如果四大种性是无常的，那在普通世俗的理论里，也是说不通的。因为世俗理论所说的性和非性，只是一种空言。他们对于所说的性，但有名言理论，并不能亲自见到它的境界。所谓（4）转变便是无常。殊不知转变只是色相形状的事，种性还是现前的，并非是四大种性也跟着转变

了。例如金子做成各种东西，只是形状色相的转变，只是装饰的器具和位置坏了变了，却不是金性有了坏灭。同样的，其余四大种性的转变，也是这个道理。大慧啊！诸如此类的外道们，对于无常的见解，各有他们分别妄见的理论。他们妄认劫火洞燃，烧及四大之时，四大的自相，还是不为所烧。他们认为四大的各种自相，如有毁坏，四大创造色相的作用，便会断灭。”

三界唯心心外无法

“大慧啊！我所说的法，认为外物，既不是绝对的常，也不是绝对的无常。为什么呢？因为外物的性能，是没有绝对性的。我只说三界唯心，唯心精微，能造三有，却不说一切相是有生有灭的。四大缘合，就造成色相的差别，四大和所造的色相，它的能造和所造，都是唯心妄想能取和所取的功能。如果了知能所二种，都是妄想，就会舍离物性有无的二种妄见了。只要觉知自心现量，便知所有妄想，都是由自心所造成的行为所生，离了唯心自性，却本无妄想的自性。世间和出世间的一切诸法，同样的，既非是常，也不是无常。如果不能觉知一切诸法，都是自心现量，就会堕在有无二边的恶见里，相续不休。一切外道，不能觉知自心妄想，所以便说他们是凡夫，不知根本的了义，所以对于我所说的，世间的、出世间和出世间的上上法，都是妄想所生的话，他们就茫然无所适从，根本无法觉知真谛。”这时，佛就归纳这些意思，作了一篇偈语说：

“远离于始造。及与形处异。性与色无常。外道愚妄想。

诸性无有坏。大大自性住。外道无常想。没在种种见。”

（这是说：外道们愚妄分别，不了解四大种的性能，看到形而下万物所生的色相，形状和位置的变灭，都受另一无常之性的支配。这种见解，都是凡夫的妄想。岂不知物理四大种的性能，并无坏灭，只是色相形状的变易而已。外道们，对此而作无常之想，只是看见外物种种情形，自心就被外物现象所沉没了。）

“彼诸外道等。无若生若灭。大大性自常。何谓无常想。”

（这是说：又有些外道们，也说一切诸法，都是不生不灭的，既然四大的性能，本来是常住的，那么所谓无常的，又是什么啊！）

“一切唯心量。二种心流转。摄受及所摄。无有我我所。

梵天为树根。枝条普周遍。如是我所说。唯是彼心量。”

（这是说：须知一切诸法，只是自心现量所生，能取和所取的两种境界，都无非是此心的流转现象。此中既没有我，更没有我所作的依存。三界之中，上至梵天，乃至万有一切诸法，正如我所说，皆是心外无法，都是自心之所显现。）

尔时大慧菩萨复白佛言。世尊。惟愿为说，一切菩萨声闻缘觉，灭正受次第相续。若善于灭正受次第相续相者。我及余菩萨，终不妄舍灭正受乐门。不堕一切声闻缘觉外道愚痴。佛告大慧。谛听谛听。善思念之。当为汝说。大慧白佛言。世尊。惟愿为说。佛告大慧。六地菩萨摩诃萨，及声闻缘觉入灭正受。第七地菩萨摩诃萨，念念正受，离一切性自性相正受，非声闻缘觉。诸声闻缘觉，堕有行觉，摄所摄相，灭正受。是故七地，非念正受。得一切法，无差别相。非分得种种相性。觉一切法，善不善性相正受。是故七地，无善念正受。大慧。八地菩萨，及声闻缘觉，心意意识，妄想相灭。初地乃至七地

菩萨摩诃萨，观三界心意意识量。离我我所，自妄想修。堕外性种种相。愚夫二种自心，摄所摄，向无知。不觉无始过恶，虚伪习气所熏。大慧。八地菩萨摩诃萨，声闻缘觉涅槃。菩萨者，三昧觉所持，是故三昧门乐，不般涅槃。若不持者。如来地不满足。弃舍一切有为众生事故，佛种则应断。诸佛世尊，为示如来不可思议无量功德。声闻缘觉，三昧门，得乐所牵故，作涅槃想。大慧。我分部七地，善修心意意识相。善修我我所，摄受人法无我，生灭自共相。善四无碍，决定力三昧门地。次第相续，入道品法。不令菩萨摩诃萨，不觉自共相，不善七地，堕外道邪径，故立地次第。大慧。彼实无有若生若灭。除自心现量。所谓地次第相续，及三界种种行，愚夫所不觉。愚夫所不觉者，谓我及诸佛，说地次第相续，及说三界种种行。

复次大慧。声闻缘觉，第八菩萨地，灭三昧门乐醉所醉。不善自心现量，自共相。习气所障，堕人法无我。法摄受见，妄想涅槃想，非寂灭智慧觉。大慧。菩萨者，见灭三昧门乐。本愿哀悯大悲成就，知分别十无尽句，不妄想涅槃想。彼已涅槃妄想不生故，离摄所摄妄想。觉了自心现量，一切诸法，妄想不生。不堕心意意识。外性自性相计著妄想。非佛法因不生。随智慧生，得如来自觉地。如人梦中，方便度水。未度而觉。觉已思维，为正为邪，非正非邪。余无始见闻觉识，因想，种种习气，种种形处，堕有无想。心意意识梦现。大慧。如是菩萨摩诃萨，于第八菩萨地，见妄想生，从初地，转进至第七地，见一切法，如幻等方便，度摄所摄心，妄想行已。作佛法方便，未得者令得。大慧。此是菩萨，涅槃方便不坏。离心意意识，得无生法忍。大慧。于第一义，无次第相续，说无所有妄想寂灭法。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

心量无所有　此住及佛地　去来及现在

三世诸佛说　心量地第七　无所有第八

二地名为住　佛地名最胜　自觉智及净

此则是我地　自在最胜处　清净妙庄严

照曜如盛火　光明悉遍至　炽焰不坏目

周轮化三有　化现在三有　或有先时化

于彼演说乘　皆是如来地　十地则为初

初则为八地　第九则为七　七亦复为八

第二为第三　第四为第五　第三为第六

无所有何次

大小乘入灭尽定的差别境界

这时，大慧大士又问：“希望佛再说明菩萨和声闻、缘觉们，他们所入灭尽定的情形。”佛回答说：“大乘的六地菩萨（现前地），与声闻、缘觉们（辟支佛），他们是入灭尽定的。七地菩萨（远行地），念念之间，不离三昧正受，他们是住于远离一切有性无性的自性三昧正受之中，却不是如声闻、缘觉们境界。因为声闻、缘觉们的境界，是堕于觉有灭尽，和有所取著灭尽的三昧正受。七地菩萨的三昧正受，是得到一切诸法，都无差别之相，住于无分别之中，而且善巧了知种种诸法的性相，觉知一切法的善和不善，性相如如的三昧正受。所以说：七地菩萨，并非以一善念作为三昧正受的境界。至于八

地菩萨（不动地）的境界，更非是声闻、缘觉们的心意识等妄想所能了知的，因为他已经转了心、意、识的作用，灭尽妄想了。大乘的初地菩萨（欢喜地），乃至七地菩萨，他们已观察到三界唯心。三界一切诸法，无非是心、意、识的现量，从本以来，就是离我和我所的。如果不了解自心，而依妄想起修，便执著心外的种种相。愚夫无智，大都不执于有，即著于空的两种妄见，却从来不知这些谬见，都是无始以来的过患，被虚妄习气所熏习蒙蔽。大慧啊！八地菩萨，同于声闻、缘觉们的涅槃（寂灭无为）境界，但大乘菩萨道的三昧境界，心持正觉，所以虽得三昧之乐，而不入于涅槃。如果菩萨们不心持正觉，如来地的功德，便不能满足，那就会舍弃一切众生，不肯努力去做觉他利他的种种事业了，假使如此，佛种就会断灭。故知诸佛世尊，都为了显示如来不可思议的无量功德，所以不住涅槃。声闻、缘觉们为三昧的法乐所醉，沉湎于禅定法乐，所以他们便以此为涅槃的境界。大慧啊！大乘菩萨的七地境界，都是善于修持心、意、识，远离我与我所取的法执，了然于人法无我，觉知自他的生灭情状，且善于通达四无碍（义无碍、法无碍、辞无碍、乐说无碍），于三昧正受而得自在，以证得地地的相续次第法门，具足菩提道品。唯恐修大乘菩萨道的人们，不觉自他的境界，不善了知七地的次第，容易堕入外道邪径，所以建立菩萨地的行相次第。大慧啊！其实，各地的境界，并不是由此另生一新境界，进而灭除前一境界。所谓地地的相续次第，以及三界种种法行，都只是自心现量罢了。无奈只为了愚夫不能了知，所以我和诸佛，才说菩萨的相续次第，及说三界内外的种种法行。”

大乘菩萨道十地境界的真义

“再次，声闻、缘觉们，进入八地菩萨境界，但被三昧正受的法乐所醉，不善于了知自心现量，却被自他习气所障，堕于人无我与法无我的见取之中，住于微细妄想境界自以为涅槃境界，这不是真正的寂灭智慧正觉。大慧啊！修大乘的菩萨们，虽然自己已经得到寂灭的三昧法乐，但因为初心本愿，为了哀悯众生的愿力，所以起无尽大悲利他之心，自知分别于十无尽句，因此才不妄想涅槃的境界。换言之，他已经不生涅槃妄想之念，已经远离能取和所取的妄想，觉知自心现量的境界。所以对于一切诸法，再也不生妄想，不堕在心、意、识之中，不执著于外性自性等相的妄想。但不是使佛法的正因也不生，为了证得如来的自觉之地，只是依随智慧辗转修行。譬如一个人，在梦中设法渡河，他在将渡未渡之间便醒了，醒了以后，他才能思考梦中所做的事和境界，究竟是正是邪？或非正非邪？因此才觉得往昔这些情形，无非都是无始以来，由见闻觉知的妄想所生，种种习气，种种形状和位置的熏习，致使身在大梦之中，堕在有无的妄想境界，才有心、意、识等等的如梦似幻的现象存在。大慧啊！同样的，大乘菩萨们，在第八地境界中，得见妄想生心的现象，从初地辗转进至第七地，见到一切法皆如梦幻，在自度于能取和所取的妄心法行以后，便乘愿而起方便教化，以普度未得者。这就是菩萨在涅槃之中，既不坏于方便利他，而自己又能远离心、意、识，证得无生法忍。大慧啊！应当了知第一义谛，本无次第相续可言，无一法可得，便是妄想寂灭，法尔性空。”这时，佛又归纳这些道理，作了一篇偈语说：

“心量无所有。此住及佛地。去来及现在。三世诸佛说。”

（这是说：一切诸法，无非是自心现量之所生，所谓住涅槃的境界，和如来的果地，也是唯心而已。这便是过去现在和未来的三世诸佛的说法。）

“心量地第七。无所有第八。二地名为住。佛地名最胜。”

（这是说：自心现量，是包藏了菩萨七地（远行地）的境界。了无所得，是菩萨第八不动地。此二地便是修行者的住地。佛地便是修行者最高而最殊胜的成就。）

“自觉智及净。此则是我地。自在最胜处。清净妙庄严。

照曜如盛火。光明悉遍至。炽焰不坏目。周轮化三有。

化现在三有。或有先时化。于彼演说乘。皆是如来地。”

（这是说：内证自觉智慧圆净，这便是如来的果地，便是自在庄严，最为殊胜的佛地。在这里般若智光，照耀犹如大火，光明遍在，慧焰升腾，化度三界一切众生，使其不坏天人眼目。至于化度众生的方法，有时或先或后，方便却有多门，演说大小诸乘，无非都是如来地的变化。）

“十地则为初。初则为八地。第九则为七。七亦复为八。

第二为第三。第四为第五。第三为第六。无所有何次。”（这是说：修大乘菩萨道的十地次第境界，都是唯心现量的建立。十地（法云地）等于初地（欢喜地）。初地又等于八地（不动地）。九地（善慧地）等于七地（远行地）。七地又等于八地。二地（离垢地）等于三地（发光地）。四地（焰慧地）又等于五地（难胜地）。三地（发光地）等于六地（现前地）。因此证得无生法忍时，了无所得，于第一义谛中，毕竟一无所有，犹如觉时说梦，哪有次第的相续可言呢。）

尔时大慧菩萨复白佛言。世尊。如来应供等正觉，为常为无常。佛告大慧。如来应供等正觉，非常非无常。谓二俱有过。若常者，有作主过。常者一切外道说，作者无所作。是故如来常，非常。非作常，有过故。若如来无常者，有作无常过，阴所相。相无性阴坏，则应断。而如来不断。大慧。一切所作皆无常，如瓶衣等，一切皆无常过。一切智，众具方便，应无义，以所作故。一切所作，皆应是如来，无差别因性故。是故大慧。如来非常非无常。复次大慧。如来非如虚空常。如虚空常者，自觉圣智众具，无义过。大慧。譬如虚空，非常非无常。离常无常，一异俱不俱，常无常过，故不可说。是故如来非常。复次大慧。若如来无生常者，如兔马等角，以无生常故，方便无义。以无生常过故，如来非常。复次大慧。更有余事，知如来常。所以者何。谓无间所得智常故如来常。大慧。若如来出世，若不出世，法毕定住。声闻缘觉，诸佛如来，无间住。不住虚空。亦非愚夫之所觉知。大慧。如来所得智，是般若所熏。非心意意识，彼诸阴界入处所熏。大慧。一切三有，皆是不实妄想所生。如来不从不实虚妄想生。大慧。以二法故，有常无常，非不二。不二者寂静，一切法无二生相故。是故如来应供等正觉，非常非无常。大慧。乃至言说分别生，则有常无常过。分别觉灭者，则离愚夫常无常见。不寂静慧者，永离常无常，非常无常熏。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

众具无义者　生常无常过　若无分别觉

永离常无常　从其所立宗　则有众杂义

等观自心量　言说不可得

如来是否常住

这时，大慧大士又问：“如来应世，证得正觉之后的法身，是历劫常住？或是无常的呢？”佛回答说：“如来证得正觉的法身，不是常住，也不是无常的。倘使说它是常或无常，便落在二边的错误之中。法身若是常住的，便有所主宰了。这是所有外道们的说法，他们说另有作为万象之主者，它是无所作的。但如来法身，并非有为有作，所以乃是常而非常。如果如来法身是无常的，等同有为有作之物，例如身心五阴的能所作用，都无自性，阴境界坏灭了，作用和现象也就断灭了。但是如来法身，却非断灭的。大慧啊！一切有所作成的，都是无常，例如瓶子和衣服等物，有所作成，便有坏灭，所以无常。如果一切都是无常，那么一切智，以及一切功德方便等法，也应该都属于无常了。因为这些也都是出于有作的啊！可是一切所作，又都是如来的相和用，因为有和无，本来都无自性，也无差别之因可得。所以我说如来法身，既不是常，也不是无常。其次，如来法身，也并非如虚空一样的常住，如果像虚空一样地常住，那么，所谓圣智和功德具足，便都是没有意义的事了。譬如虚空，非常非无常，正因为它离常和无常，非同异，离俱和不俱，所以无言语可说，有说即落于边见，便成为错误。如果如来法身，是无生常住的，那么，例如兔马等角，也是无生常住的，它就不能具足方便，能生万法了。也正因为它不是无生常住的，所以如来法身是非常的。但是还有余事，可证如来法身是常住的，是什么呢？因为诸佛如来，内证自觉所得智，是无间常恒，清净不变的，所以说是常住。

佛法是否常存

大慧啊！无论如来出世或不出世，法性是毕竟常住的。声闻、缘觉们，他们不知诸佛如来都是无间常住的，而一般愚痴凡夫们更不能

觉知这道理。”

“大慧啊！如来所得智，是般若的成就，不是心、意、识和身心五阴、根尘、界处等妄想熏习所成。三界一切诸法，都是不实妄想所生，如来却不从妄想所生。所谓常和无常，是二边对待之法，既落相对，就不是一，唯有了然于不二寂静者，方知一切诸法的不二无生之旨。所以如来应世，证得正觉，既不是常，也不是无常。乃至有言语可说，妄生分别，就落在常或无常的谬误里。如果灭了分别妄觉，就远离愚痴凡夫们的常和无常的妄见，心自寂静。须知寂静之慧，是远离了常和无常，非常非无常等妄想熏习之所生。”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“众具无义者。生常无常过。若无分别觉。永离常无常。

从其所立宗。则有众杂义。等观自心量。言说不可得。”

（这是说：一般不知真义的人，就会产生常或无常的对待妄见，如果妄心不生分别觉知，就永离这些边见和执著了。无论落于何种境界和理论，既有所立，便有对待的理论纷然杂陈，这些无非都是妄心分别之所生。如果观一切诸法，无非都是自心现量的境界，本来便了不可得，也就无言语可说了。）

尔时大慧菩萨复白佛言。世尊。惟愿世尊，更为我说阴界入生灭。彼无有我，谁生谁灭。愚夫者依于生灭，不觉苦尽，不识涅槃。佛言。善哉，谛听。当为汝说。大慧白佛言。唯然受教。佛告大慧。如来之藏，是善不善因。能遍兴造一切趣生。譬如伎儿。变现诸趣，离我我所。不觉彼故，三缘和合，方便而生。外道不觉，计著作者。为无始虚伪恶习所熏，名为识藏。生无明住地，与七识俱。如海浪

身，常生不断。离无常过，离于我论。自性无垢，毕竟清净。其余诸识，有生有灭。意意识等，念念有七。因不实妄想，取诸境界，种种形处，计著名相。不觉自心，所现色相。不觉苦乐。不至解脱。名相诸缠，贪生生贪，若因若攀缘。彼诸受根灭，次第不生。余自心妄想，不知苦乐，入灭受想正受。第四禅。善真谛解脱，修行者作解脱想。不离不转，名如来藏识藏。七识流转不灭。所以者何。彼因攀缘诸识生故。非声闻缘觉修行境界。不觉无我，自共相摄受，生阴界入。见如来藏，五法自性，人法无我则灭。地次第相续转进，余外道见，不能倾动，是名住菩萨不动地。得十三昧道门乐。三昧觉所持。观察不思议佛法自愿。不受三昧门乐，及实际。向自觉圣趣。不共一切声闻缘觉，及诸外道，所修行道。得十贤圣种性道及身智意生，离三昧行。是故大慧。菩萨摩诃萨欲求胜进者，当净如来藏，及识藏名。大慧。若无识藏名，如来藏者，则无生灭。大慧。然诸凡圣，悉有生灭。修行者自觉圣趣，现法乐住，不舍方便。大慧。此如来藏识藏，一切声闻缘觉，心想所见。虽自性清净。客尘所覆故，犹见不净。非诸如来。大慧。如来者，现前境界，犹如掌中视阿摩勒果。大慧。我于此义，以神力建立。令胜鬘夫人，及利智满足诸菩萨等，宣扬演说如来藏，及识藏名，七识俱生。声闻计著，见人法无我。故胜鬘夫人承佛威神，说如来境界。非声闻缘觉，及外道境界。如来藏识藏，唯佛及余利智依义菩萨，智慧境界。是故汝及余菩萨摩诃萨，于如来藏识藏，当勤修学。莫但闻觉，作知足想。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

甚深如来藏　而与七识俱　二种摄受生

智者则远离　如镜像现心　无始习所熏

如实观察者　诸事悉无事　如愚见指月

观指不观月　计著名字者　不见我真实

心为工伎儿　意如和伎者　五识为伴侣

妄想观伎众

唯识的精义

这时，大慧大士又问：“请佛为我们解说身心五阴（色、受、想、行、识）、十二入{眼 耳 鼻 舌 身 意 / 色 声 香 味 触 法}

十八界{六根：眼 耳 鼻 舌 身 意 / 六尘：色 声 香 味 触 法}的生灭作用，既然都是无我，那又是谁在生灭呢？一切愚夫们，只依于生灭的流转，却不知尽灭苦因，所以不识涅槃，流浪于生死。”佛说：“如来藏（阿赖耶识）是善和不善的因，它能创造六道众生生死的因缘，譬如能变幻术的伎师，变化各种人物，他所变现的各种东西，却没有我和我所作的作用，一切愚夫们，因为不自觉内证其中事理，所以遇根、尘、识三缘和合，就随业力而入各种种类的生趣了。外道们不知此理，便执著另有一造物主的存在，这都是因为无始以来，被虚妄恶习所熏，才有这些妄见。其所以名为如来藏，或藏识，是由于和无明等七识同时俱生（第七识名为末那，即是俱生我执意根和异熟等作用，合眼、耳、鼻、舌、身、意六识，共为七个识）。犹如大海中的波浪，重重连续，长生不断，如果远离了生灭无常，觉知无我，便内证自性无垢，毕竟清净了。其余的诸识，是有生有灭的，意识等等的念念起灭，便形成了七个识，它们都是因为不实的妄想所生，执著各种境界，执著各种形状和名相，不能觉知诸法色相都是自心所现。

愚夫们不知此中苦乐之因，所以不得解脱，只是被各种名相所缚，由贪恋浮生尘境而生贪著。如果不起妄想攀缘的因，那些根尘觉受都灭，识相次第不生，自心妄想不起，便不生苦乐等觉受，于是就进入受想都灭了的灭尽定中，便得四禅了。”

四禅的灭尽定

“如果是善于修行真谛解脱者，他不生解脱的妄想，殊不知不离不转，才名为如来藏。识所藏者，才名为藏识。藏识含藏七识，流转不灭，其所以生起流转者，都是因为妄想的攀缘作用，才引起诸识的生灭。这就不是声闻、缘觉们所修行的境界。因为不知人无我和法无我，及自他的共相摄受，便有了身心的五阴、十二根尘、十八界的生灭。如果证见如来藏，所谓五法、三自性、人无我和法无我，（此处诸名相，详见前三卷），便寂灭清净了。由此从菩萨地依次相续转进，就不会被其余的外道谬见所动摇，便能进入菩萨的第八不动地，可以得到十种三昧的道门乐，纯粹在三昧正觉所持的境界中，观察不可思议的佛法，只缘愿力自发不愿享受三昧之乐，不住寂灭的真际，所以不趋向自觉圣趣的如来地。这种境界，是不同于一切声闻、缘觉，以及外道们所修行的途径。这是得到菩萨境界的十贤圣的种性道，及如来的意生身之智，离三昧行的无为之乐，得无功用道。所以说：修大乘菩萨道的人，要求上上胜进者，应当自觉内证清净的如来藏，转了识和藏的作用，不被名相所缚。大慧啊！如果没有藏识的现象和作用，所谓如来藏的体性，就本来了无生灭的。可是一切凡夫和圣者，都是有生灭的作用，一般大乘的修行者，因为了知识藏的关系，虽然自觉内证圣智，现前便能住于法乐境界，但他们仍然不舍功德方便，勇猛精进而不休息。一切声闻、缘觉们，虽然也知道了如来

藏和识藏的道理，但他们却只是一心要入涅槃。可是本来自性清净的如来藏，受无始以来客尘烦恼的污染，虽一再用心求证，但所见的仍是不净的识藏而已，却非如来现证的境界。大慧啊！所谓如来，只是亲证的现前境界，犹如掌中看阿摩勒果一样，历历分明。我对于这个道理，曾以神力宣扬令胜鬘夫人[3]，及利智满足菩萨等，宣扬演说如来藏。阐扬藏识等名相，和前七识是同时俱生的，为解脱声闻等的执著。使他们切实证得人无我和法无我，所以胜鬘夫人秉承佛的威神，演说如来的境界，却不是声闻、缘觉及外道们的境界。如来藏和藏识的微妙差别，唯有佛及其他的利智依义菩萨们的智慧境界，才能分明了知。所以要你和其他修大乘的菩萨们，当勤加修学，切莫但凭多闻知觉，便作知足之想。”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“甚深如来藏。而与七识俱。二种摄受生。智者则远离。”

（这是说：所谓如来藏的意义和境界，是很深奥微妙的，它是和末那（俱生我执）、眼、耳、鼻、舌、身、意识等同时俱生的。它具有产生能取和所取的两种功能，显现空无和幻有的作用。唯有大智大慧者，才能远离现象而证得如来藏。）

“如镜像现心。无始习所熏。如实观察者。诸事悉无事。”

（这是说：如来藏正像一大圆镜，依他而起，便会显现物象，我们也名它为心。其实，这个心的作用，都是无始以来，受习气染污熏习而生，如果依实相来观察，这一切都本来无事的。）

“如愚见指月。观指不观月。计著名字者。不见我真实。”

（这是说：佛所说的法，也无非都是直指本来无事的法门，犹如以手指月，只希望人们因指见月而已。无奈一般愚夫，便误认指头为月亮，只知执著名相，却不能见到名相所指的真如实际。）

“心为工伎儿。意如和伎者。五识为伴侶。妄想观伎众。”

（这是说：万法唯心，一切唯识，八个识便是妄心的分层作用，而妄心也就是八识的总名。所以依心论识，妄心犹如工于演戏的技师，意识犹如戏中的配角，而前五识的作用，犹如一群善于变演戏法的戏剧班子，由这些人物的组合以演出身心的种种现象。于是自己的妄想，又来欣赏自己，或悲叹自己，所以说妄想是演员又是观众。其实，演员和观众，幕前和幕后，堂上和堂下，都是一群剧中人，曲终人散，依旧是一片虚无。）

尔时大慧菩萨白佛言。世尊。惟愿为说，五法自性识，二种无我，究竟分别相。我及余菩萨摩诃萨，于一切地次第相续，分别此法，入一切佛法。入一切佛法者，乃至如来自觉地。佛告大慧。谛听谛听。善思念之。大慧白佛言。唯然受教。佛告大慧。五法自性识，二种无我，分别趣相者。谓名，相，妄想，正智，如如。若修行者修行，入如来自觉圣趣。离于断常有无等见。现法乐正受住，现在前。大慧。不觉彼五法自性识，二无我，自心现外性。凡夫妄想，非诸圣贤。大慧白佛言。世尊。云何愚夫妄想生，非诸圣贤。佛告大慧。愚夫计著俗数名相，随心流散。流散已，种种相像貌，堕我我所见，希望计著妙色计著已，无知覆障，故生染著。染著已贪恚痴所生业积集。积集已，妄想自缠，如蚕作茧。堕生死海，诸趣旷野，如汲井轮。以愚痴故，不能知。如幻，野马，水月，自性离我我所。起于一切不实妄想。离相所相，及生住灭。从自心妄想生。非自在，时节，微尘，胜妙生。愚痴凡夫，随名相流。大慧。彼相者。眼识所照，名

为色。耳鼻舌身意意识所照，名为声香味触法。是名为相。大慧。彼妄想者。施设众名，显示诸相。如此不异，象马车步男女等名。是名妄想。大慧。正智者，彼名相不可得。犹如过客。诸识不生，不断不常。不堕一切外道声闻缘觉之地。复次大慧。菩萨摩诃萨，以此正智，不立名相。非不立名相。舍离二见，建立及诽谤，知名相不生。是名如如。大慧。菩萨摩诃萨，住如如者，得无所有境界故，得菩萨欢喜地。得菩萨欢喜地已，永离一切外道恶趣。正住出世间趣。法相成熟，分别幻等一切法。自觉法趣相。离诸妄想。见性异相。次第乃至法云地。于其中间，三昧力自在，神通开敷。得如来地已。种种变化，圆照示现，成熟众生，如水中月。善究竟满足十无尽句。为种种意解众生，分别说法。法身离意所作。是名菩萨入如如所得。

尔时大慧菩萨白佛言。世尊。云何世尊。为三种自性入于五法，为各有自相宗。佛告大慧。三种自性，及八识，二种无我，悉入五法。大慧。彼名及相，是妄想自性。大慧。若依彼妄想。生心心法，名俱时生。如日光俱。种种相各别，分别持。是名缘起自性。大慧。正智如如者，不可坏故，名成自性。复次大慧。自心现妄想，八种分别。谓识藏，意，意识，及五识身相者。不实相妄想故。我我所，二摄受灭，二无我生，是故大慧。此五法者。声闻缘觉，菩萨如来，自觉圣智，诸地相续次第，一切佛法，悉入其中。复次大慧。五法者。相，名，妄想，如如，正智。大慧。相者，若处所，形相，色像等现。是名为相。若彼有如是相，名为瓶等，即此非余。是说为名。施设众名，显示诸相，瓶等，心心法。是名妄想。彼名彼相，毕竟不可得。始终无觉。于诸法无展转。离不实妄想。是名如如。真实决定，究竟自性不可得，彼是如相。我及诸佛，随顺入处。普为众生，如实演说，施设显示于彼，随入正觉，不断不常，妄想不起随顺自觉圣趣。一切外道声闻缘觉，所不得相。是名正智。大慧。是名五法，三

种自性，八识，二种无我，一切佛法，悉入其中。是故大慧。当自方便学，亦教他人，勿随于他。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

五法三自性　及与八种识　二种无有我

悉摄摩诃衍　名相虚妄想　自性二种相

正智及如如　是则为成相

详说“五法”等名相的内义

这时，大慧大士又问：“五法、三自性、八识、二无我的究竟道理，是怎样分别的？”佛回答说：“五法，便是名、相、分别（妄想）、正智、如如。如果修行的人，证入如来的自觉圣趣，远离有和无等常见和断见，现前证得法乐的三昧正受之时，便可见到这些法相，始终不外一心。如果不自觉五法，三自性、二无我等法，只是一心所现，却在心外追求法性，那都是凡夫的妄想，不是圣贤的境界。”大慧又问：“什么是愚夫的妄想所生，不是圣贤的境界呢？”佛回答说：“愚痴凡夫们，执著世俗的种种数字，以及名词和现象，便随妄心流浪，而不知所归。如此流散不已，便产生种种现象，堕在我和我所有的欲求里，而执著于微妙的色相。如此执著不休，就被无知无明所盖覆障碍，于是产生染著。如此染著不已，贪、嗔、痴等所生的业力，便一直累积聚集。如此积聚不已，妄想自缠，如蚕作茧，便堕在生死海里，流浪于无边无涯的旷野中，犹如汲井辘轳，轮回旋转不休。因为愚痴无智，所以不能自知这些现象，正如浮光掠影，水中明月，都无自性。其实这些现象，本来都是离我和我所的，但凡夫们妄想执著，却于其中以虚为实。殊不知离了现象和现象的变化，所

谓生、住、灭等等，也无非是自心的妄想所生，并非是自在天主，或时间，或物质，或是无比大神所产生的。无奈愚痴凡夫，只是随名著相，流转不休。大慧啊！所谓相者，当眼识所照的，便名为色，当耳、鼻、舌、身、意所照的便名为声、香、味、触、法，这些统称为相。于是自心妄想，便对境依他而起，设立各种名词，用它来表示这些现象。正如象马舟车男女等等名称，都是妄想分别所生。所谓正智呢？它不是名和相的境界，它是了知所表的名相本身，根本了不可得。名相和妄想分别等等，犹如往来过客，生灭不休，并无真实可得。如果一切识和妄想不生，本来不断不常，就不会堕入一切外道和声闻、缘觉之见了。因此，大乘菩萨们，只依此正智，而不执著于名相。可是也并非不立名相，只是要舍离有和无的二边见解，既不主观地执著，也不武断地否定，因为他们了知名相本自不生，这就名如如。大慧啊！住在如如之境的大乘菩萨们，因为已达无所有的境界，所以得到菩萨初地的欢喜地。由此永离一切外道们的恶趣，安住在出世间的善趣，使种种法相逐渐成熟，善于分别一切法，得到内证自觉法乐的境界，远离一切妄想，而见到诸法性相的差别，次第升进，乃至到达菩萨十地的法云地。在这中间，得三昧之力，开发自在神通，最后进入如来之地。从此种种变化，圆明朗照，示现世间，成熟一切众生，降伏梦里魔军，大作空花佛事，善于究竟满足十无尽句，乃为种种尚耽误在意解中的众生，分别说法。但如如法身，毕竟是远离心、意、识所起的作用，这便名为菩萨进入如如所得的境界了。”

大慧又问：“是不是三种自性，归入于五法之中呢？或是各自有它的法相宗趣呢？”佛说：“三种自性，以及八个识，和二种无我，都归入于五法之中。因为所说的那些名和相，都是妄想的自性。因为依他而起妄想的心心诸法，是和心法同时生起的。犹如日光一出，便同时照见一切万物。种种现象，虽然各别存在，但心却能同时分别它

们的差别，这就名为缘起自性。大慧啊！只有正智是如如不动，不可坏灭的，所以便名为圆成自性。复次，自心所现的各种妄想，有八种分别作用，就是藏识（阿赖耶）、末那识（俱生我执）、意识和前五识。所谓身相，只是一种不实在的现象，也是坚固妄想所形成的，只要使我和我所的二种执著和感受灭了，二无我的境界，便自然显现。大慧啊！这所谓的五法，就是声闻、缘觉，以及菩萨和如来内证自觉圣智的实际理地之相续次第，一切佛法，也都归入其中。其次，再说所谓五法的名、相、妄想（分别）、正智、如如。所谓相，便是处所和形状等等，例如色相等现象，都名为相。如果有了这个相，人们就依相立名。例如有了瓶的形状色相，所以便取名为瓶，这个瓶的名，就是指瓶而言，并非其他等物所可通用。由此类推，设立种种的名词，就是为了表示种种的现象。能够表示一切相犹如瓶等的作用，那便是心数的心法，也就是妄想。但是要追究名和相的根本，毕竟是不可得的。如果在名相的生灭界中，始终远离妄觉，便不受一切诸法的轮转缠绕。既然离了不实的妄想，那便名为如如。如如之中，真实不虚，绝对无待，而诸法自性，了不可得，那便是如如的境界。是我和诸佛随顺正理的入处，也就是我为一切众生，如实演说所显示的法门。但于如如之境，随着进入正觉，不断不常，妄想不起，便是随顺自觉圣趣，乃一切外道、声闻、缘觉所不能得的境界，所以便名为正智。因此我说，五法、三自性、八识、二无我，以及一切佛法，都入于五法之中。这便是我劝你们应当寻觅方便而学习的法门，并且也以此教导他人，使他们不为外道的教义而转。”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“五法三自性。及与八种识。二种无有我。悉摄摩诃衍。

名相虚妄想。自性二种相。正智及如如。是则为成相。”

（这是说：所谓五法、三自性、八识、二无我的道理，包括了大乘的法门。名和相，都是虚妄不实，由妄想分别所生都是无自性的。唯有正智和如如，才是圆成实相。）

尔时大慧菩萨复白佛言。世尊。如世尊所说句。过去诸佛，如恒河沙。未来现在，亦复如是。云何世尊。为如说而受，为更有余义。惟愿如来，哀愍解说。佛告大慧。莫说如受。三世诸佛量，非如恒河沙。所以者何。过世间望，非譬所譬。以凡愚计常，外道妄想，长养恶见，生死无穷。欲令厌离生死趣轮，精勤胜进故。为彼说言，诸佛易见。非如优昙钵华，难得见故，息方便求。有时复观诸受化者，作是说言，佛难值遇，如优昙钵华。优昙钵华，无已见今见当见。如来者，世间悉见。不以建立自通故，说言如来出世，如优昙钵华。大慧。自建立自通者，过世间望。彼诸凡愚，所不能信。自觉圣智境界，无以为譬。真实如来，过心意意识所见之相，不可为譬。大慧。然我说譬佛如恒河沙，无有过咎。大慧。譬如恒沙一切鱼鳖，输收魔罗，师子象马，人兽践踏。沙不念言，彼恼乱我，而生妄想。自性清净，无诸垢污。如来应供等正觉，自觉圣智恒河，大力神通自在等沙。一切外道，诸人兽等，一切恼乱。如来不念，而生妄想。如来寂然，无有念想。如来本愿，以三昧乐，安众生故，无有恼乱。犹如恒沙，等无有异。又断贪恚故。譬如恒沙，是地自性。劫尽烧时，烧一切地。而彼地大，不舍自性，与火大俱生故。其余愚夫，作地烧想，而地不烧，以火因故。如是大慧。如来法身，如恒沙不坏。大慧。譬如恒沙，无有限量。如来光明，亦复如是无有限量。为成熟众生故，普照一切诸佛大众。大慧。譬如恒沙，别求异沙，永不可得。如是大慧。如来应供等正觉，无生死生灭。有因缘断故。大慧。譬如恒沙，增减不可得知。如是大慧。如来智慧，成熟众生，不增不减，非身法故。身法者，有坏。如来法身，非是身法。如厌恒沙，油不可得。如

是一切极苦众生，逼迫如来。乃至众生，未得涅槃，不舍法界，自三昧愿乐。以大悲故。大慧。譬如恒沙，随水而流，非无水也。如是大慧。如来所说一切诸法，随涅槃流。是故说言如恒河沙。如来不随诸去流转。去是坏义故。大慧。生死本际，不可知。不知故，云何说去。大慧去者断义，而愚夫不知。

大慧白佛言。世尊。若众生生死本际，不可知者，云何解脱可知。佛告大慧。无始虚伪过恶妄想习气因灭。自心现，知外义，妄想身转解脱不灭。是故无边，非都无所有。为彼妄想，作无边等异名。观察内外，离于妄想。无异众生，智及尔焰。一切诸法，悉皆寂静。不识自心现妄想，故妄想生。若识则灭。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

观察诸导师　犹如恒河沙　不坏亦不去

亦复不究竟　是则为平等　观察诸如来

犹如恒沙等　悉离一切过　随流而性常

是则佛正觉

三世诸佛的有无

这时，大慧大士又问：“您说过去、未来、现在诸佛，犹如恒河里的沙子，多至无量无数，这个道理，是否可信，或者另有涵义呢？”佛回答说：“关于这个问题，你不要只听我说，不求语意的真谛。所谓三世诸佛的数量，并不止如恒河里的沙数那样多。为什么呢？凡是一件事情，超过了世间的见闻，便不是譬喻之所能比了。因

为凡夫们，执著希望于生命的长存，外道们又以邪见，增加他们的妄想，所以便流浪生死，轮转无穷。现在为了使他们厌离生死而得解脱，努力精进而证真谛，便向他们说，诸佛是很容易见的，并不像优昙钵华[4]一样难得看见。有时为了止息他们太过随便的心理，又说佛是很难见到的，犹如优昙钵华一样。其实，世间偶尔亦现显优昙钵华，可是世人几曾亲见此花，或者失之交臂而不能见。所以有的便认为此花在过去现在未来三世中都没有见到的可能。但如来出世，世间都能见到，只因人们不能内证自觉，所以便不能建立如来的自通境界，因此又说如来出世，犹如优昙钵华一样，千载难逢。”

佛与恒河沙的譬喻

“大慧啊！所谓建立自通的境界，那是超过世间所能想象的，也不是一般凡夫们所能够相信的。须知内证自觉的圣智境界，实在是无以为譬的。真如实际的如来境界，不是心、意、识所能见的，所以也无以为譬了。可是我所说的三世诸佛，譬如恒河沙数一样，是并无语病的啊！例如恒河里的沙吧！一切鱼鳖龙蛇，象马人兽，都可加以践踏，而沙总不会抱怨说：他们恼乱了我，因此而生妄想。须知自性清净，本来没有一切污垢，如来应世，已内证自性自觉圣智之量，譬如恒河，具有大力自在的神通，又如恒河中的沙，虽然被一切外道人兽等践踏，也不会因此而生起恼乱的妄想。如来已证自性如如，本来便自清净寂然，无有念想。但是如来的本愿，却要以三昧法乐，使一切众生安乐，所以对于无知众生的践踏，毫无恼乱，他的厚德载物，犹如恒河里的沙粒一样。这也就是说明如来是已经断了贪欲和嗔恚的原因。又譬如恒河里的沙粒，它们便是地大的自性，当劫火燃烧之时，烧尽了一切大地，可是地大并不舍离了自性，因为地大是和火大互存

的，只是一般愚痴凡夫，以为地大被烧，可是地大并不被烧，只是因火而起燃烧的作用罢了。大慧啊！如来的法身，也犹如恒河沙粒一样，是永不坏灭的啊！又譬如恒河，宽广无际，如来光明，也是无有限量的，为了成熟一切众生的善根，就普照一切诸佛大众。又譬如恒河的沙粒，更无别的沙粒。如来应世证得正觉，已了生死，也更无别的尘垢，因为他已经断了生灭的因缘了。又譬如恒河沙粒，或增或减，人却不可得而知之。如来智慧成熟众生，不增不减，却不能以世俗有为的色身之法可以推知他的究竟。因为世俗的有为色身之法是有成有坏的，如来的法身，并非有为色身之法，法身无相，所以无始终，不灭坏。又譬如恒河的沙粒，无论如何压榨，也始终压榨不出油来。一切众生，用种种极其苦恼的事来逼迫如来，但如来还是不会染污少许苦恼的，他仍然一味慈悲，济度众生。如果有一个众生未能证得涅槃，他是不会舍离法界的。因为他已经成就大悲之心，以三昧中的愿力为法乐。又譬如恒河沙粒，随水而流，并非无水。如来所说一切诸法，都从自性涅槃的法性中天真流露，所以譬喻说他如恒河之沙。但是如来随顺众生，并非是去同流合污，而是说他随宜开示，随顺众生的法性之流。而且法无来去，如果随顺而去，便是有所坏灭了。生死来去的本际，也本不可测，因为始终的边际，是毕竟不可得的。所以此中没有去来可说，如果有去，便是断见，无奈愚痴凡夫，不知其中真谛。”

生死的边际何在

大慧又问：“如果众生的生死本际，是本来不可知的，何以却说有解脱呢？”佛回答说：“如果能够将无始以来的虚伪妄想的习气之因灭了，了知自心现量，当下便知一切根尘外物的缘起真谛了。若能

转识成智，就是转妄成真，变烦恼为菩提，方知解脱的境界，是并无什么可灭的。由此应知所谓无边无际，并非是绝对的无所有，这里所谓的无边无际，是和凡夫们妄想分别的无边不同啊！如能善于观察内外，离于妄想分别的作用，便知内外妄想分别，才是众生情智的成因。虽然外表仍然无异于一切众生，但内证智慧和妄想的光影，了知一切诸法，都本自寂静无为，了不可得。如果不识自心，便现妄想，所以妄想就生灭不停。如果识得自心，妄想便灭了。”这时，佛就归纳这些道理，作了一首偈语说：

“观察诸导师。犹如恒河沙。不坏亦不去。亦复不究竟。

是则为平等。观察诸如来。犹如恒沙等。悉离一切过。

随流而性常。是则佛正觉。”

（这是说：观察一切诸佛如来，犹如恒河沙数，过去和现在，不坏也不去，未来也无穷尽时，这才是真正的平等法。如来便是自性法身，他是远离一切过患的，虽然恒随众生法性之流随缘示现，应机说法，但自性却常住不变，这便是佛的正觉法门。）

尔时大慧菩萨复白佛言。世尊。惟愿为说一切诸法，刹那坏相。世尊。云何一切法刹那。佛告大慧。谛听谛听。善思念之。当为汝说。佛告大慧。一切法者。谓善，不善，无记。有为，无为。世间，出世间。有罪，无罪。有漏，无漏。受，不受。大慧。略说心意意识，及习气，是五受阴因。是心意意识习气，长养凡愚，善不善妄想。大慧。修三昧乐。三昧正受，现法乐住。名为贤圣，善无漏。大慧。善不善者，谓八识。何等为八。谓如来藏，名识藏。心意，意识，及五识身。非外道所说。大慧。五识身者，心意，意识俱，善不

善相。展转变坏，相续流注。不坏身生。亦生亦灭。不觉自心现，次第灭，余识生。形相差别，摄受意识，五识俱，相应生刹那时不住，名为刹那。大慧。刹那者，名识藏。如来藏意俱生。识习气刹那。无漏习气非刹那，非凡愚所觉。计著刹那论，故不觉一切法刹那，非刹那。以断见，坏无为法。大慧。七识不流转，不受苦乐，非涅槃因。大慧。如来藏者，受苦乐，与因俱，若生若灭。四住地，无明住地，所醉。凡愚不觉，刹那见，妄想熏心。复次大慧。如金金刚，佛舍利，得奇特性，终不损坏。大慧。若得无间，有刹那者，圣应非圣。而圣未曾不圣。如金金刚，虽经劫数，称量不减。云何凡愚，不善于我隐覆之说，于内外一切法，作刹那想。

大慧菩萨复白佛言。世尊。如世尊说，六波罗蜜满足，得成正觉。何等为六。佛告大慧。波罗蜜有三种分别。谓世间，出世间，出世间上上。大慧。世间波罗蜜者。我我所摄受计著。摄受二边。为种种受生处。乐色声香味触故，满足檀波罗蜜。戒忍精进，禅定智慧，亦如是。凡夫神通，及生梵天。大慧。出世间波罗蜜者声闻缘觉，堕摄受涅槃故，行六波罗蜜，乐自已涅槃乐。出世间上上波罗蜜者觉自心现妄想量摄受，及自心二故，不生妄想。于诸趣摄受非分。自心色相不计著。为安乐一切众生故，生檀波罗蜜，起上上方便。即于彼缘，妄想不生戒，是尸波罗蜜。即彼妄想不生忍，知摄所摄，是羼提波罗蜜。初中后夜，精勤方便，随顺修行方便，妄想不生，是毗梨耶波罗蜜。妄想悉灭，不堕声闻涅槃摄受，是禅波罗蜜。自心妄想非性智慧观察，不堕二边，先身转胜而不可坏，得自觉圣趣，是般若波罗蜜。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

空无常刹那　愚夫妄想作　如河灯种子

而作刹那想　刹那息烦乱　寂静离所作

一切法不生　我说刹那义　物生则有灭

不为愚者说　无间相续性　妄想之所熏

无明为其因　心则从彼生　乃至色未生

中间有何分　相续次第灭　余心随彼生

不住于色时　何所缘而生　以从彼生故

不如实因生　云何无所成　而知刹那坏

修行者正受　金刚佛舍利　光音天宫殿

世间不坏事　住于正法得　如来智具足

比丘得平等　云何见刹那　揵闼婆幻等

色无有刹那　于不实色等　视之若真实

刹那空和八识的现象

这时，大慧大士又问：“什么是一切诸法刹那空的情形？什么是一切诸法的刹那？”佛回答说：“所谓一切诸法，是包括善、不善（恶）、无记。有为、无为。世间、出世间。有罪、无罪。有漏、无漏。受、不受等等。大慧啊！简略地说：心、意、识与习气，便是形成五阴（色、受、想、行、识）觉受的原因。这心、意、识的习气熏染了愚痴的凡夫，使他们产生分别善和不善的妄想。如果修行三昧法乐，得到三昧正受，现前便能住于法乐，这就是贤圣境界的无漏善

业。所谓善和不善，都是根据于八识的作用。哪八个识呢？便是指第八的如来藏识（阿赖耶）、第七的末那识（俱生我执）、第六的意识，以及眼、耳、鼻、舌、身的前五识身，这都不是外道们所了解的。所谓前五识的五识身，它和意识同时俱生，它有善和不善的现象，一方面辗转变灭，一方面又流注不绝，而又不坏五识自身的生生不已。但却是亦生亦灭的，而凡夫们却不知这都是自心所现，都是次第生灭的，此识灭时，别的识便接着生起。当它执取各种差别形相的时候，意识也和前五识同时对境依他而起，产生相应的作用。但在念念之间，刹那不停，所以便名为刹那空。大慧啊！所谓刹那，是指藏识（阿赖耶）和意识俱生的前五识等，它因习气缘起而俱生，刹那坏灭。至于无漏善果的习气，却非属于刹那空的境界，但也不是愚痴凡夫之所能觉知的。如果只执著一切法都是刹那空的理论，就根本不能了解一切法是刹那坏灭、与无漏之法并不是刹那空的真义了。如一律以念念无常，刹那坏灭概括一切法，那便堕于断见的空，以为无为法也是会坏灭的。大慧啊！第七末那识（我执）和前五识身，如果不产生流转作用，便不会有苦乐的，但这也不能当作涅槃的因。第八藏识（阿赖耶），它是能受苦乐的，而且也是苦乐之因，它有生灭，为四住地无明住地[5]所迷醉，只因愚痴凡夫不能觉知，被妄想熏心，执著偶现的刹那空相。再次：大慧啊！如来藏犹如金刚钻石，和佛的舍利子一样，具有奇特的性能，始终不会破损坏灭的。如果它是断续和间隔的刹那生灭的话，那么，已经证圣的人，也有时候会进入非圣，但这也不足以妨碍他之所以为圣啊！譬如金刚钻石，虽然历经尘劫，可是仍然不减损它原来的成分。为什么愚痴凡夫，不善于了解我的密义，却把内外有漏无漏一切法，误作刹那坏灭呢？”

六度的差别目的

大慧大士又问：“您说如果证得六波罗蜜（度到彼岸）的圆满具足，便能成正觉。请问，是哪六种呢？”佛回答说：“波罗蜜有三种分别，就是世间、出世间、出世间上上。所谓世间波罗蜜，便是执著我和我所的作用，仍然落于有无二边，为生前身后种种受生处所着想，追求色、声、香、味、触的欲乐，所以他修布施功德的满足。同样的，他修持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，也是为了同一目的。或者是以此求得凡夫的五种神通，或者是为了祈求往生梵天。所谓出世间波罗蜜，是说声闻、缘觉们执著涅槃寂灭的境界，为了自己证得涅槃寂灭之乐，而修行六波罗蜜。所谓出世间上上波罗蜜，便是说自觉内证一切法都是自心现量的妄想所生，自证此心的不二法门，便不再生分别妄想，也不在各类中执取非分之法，也不执著自心和内外色相的差别，为了使一切众生得到安乐，所以便生起布施波罗蜜。以上上的方便，而在一切外缘中不生妄想分别，这便是持戒波罗蜜。就此不生妄想分别，知道能忍和所忍皆无自性，自然随顺而能于忍，这便是忍辱波罗蜜。昼夜十二时中，精勤不懈，随顺修行于方便道，得使妄想分别不生，这便是精进波罗蜜。妄想分别都灭，而不堕在声闻、缘觉的涅槃寂灭境界，这便是禅定波罗蜜。了知自心妄想，都无自性，以智慧观察，不堕在空有二边，净化身心，辗转增胜而不致坏灭，得到内证自觉的圣趣，这便是般若波罗蜜。”这时，佛就归纳这些道理，作了一篇偈语说：

“空无常刹那。愚夫妄想作。如河灯种子。而作刹那想。

刹那息烦乱。寂静离所作。一切法不生。我说刹那义。”

（这是说：念念皆空，一切无常，这便是刹那不住的道理，愚痴凡夫，却在这里产生空的妄想。譬如河流和灯光，都由前相后相，前念后念，刹那刹那之间，相续不断而形成，粗看便有整个河流和灯光

的存在，愚夫无知，却在这里产生现有的妄想。如果能在刹那之间，自息烦恼，得到寂静的境界，远离于一切能作和所作，一切内外诸法，寂然不生，这便是我说的刹那的道理。）

“物生则有灭。不为愚者说。无间相续性。妄想之所熏。

无明为其因。心则从彼生。乃至色未生。中间有何分。”

（这是说：万物有生便会有灭，这却不是愚夫们所能知了。人们所看见的万物，生生不已，好像没有间歇性似的相续不断，其实这都是由念力妄想熏习而成，人们却习惯地以为万物是恒常存在的。人们之所以如此，都因为自心无明为它的基本初因，于是分别妄想就由此连续生起。如果世间万物色相，尚未产生之前，试问妄想又在哪儿停留，谁是我？我又在哪里呢？）

“相续次第灭。余心随彼生。不住于色时。何所缘而生。

以从彼生故。不如实因生。云何无所成。而知刹那坏。”

（这是说：妄想分别是念念相续，次第而生的，前念灭了，后念便接着生起。当色相不存在的时候，妄想又何所缘而生呢？因为妄想分别，是依他而起的，是虚妄不实的，并无另外的生因使它生起。它也本来就没有形成真实的东西，而只知它在刹那之间，必然会坏灭的。）

“修行者正受。金刚佛舍利。光音天宫殿。世间不坏事。

住于正法得。如来智具足。比丘得平等。云何见刹那。

揵闼婆幻等。色无有刹那。于不实色等。视之若真实。”

（这是说：修行人所证得的三昧正受境界，像金刚钻和佛的舍利子，及光音天上的宫殿等等，这些在世人的眼光看来，好像都是永久不坏的。但是住于如来正法，具足如来智慧，已得平等性智的佛看来，也只是随时偕进，程度的差别，实际上仍是刹那间会坏灭的。因为万物存在的久暂问题，只是时间上的比较观念，千秋和一瞬，也都是刹那间的事而已。例如海市蜃楼，刹那之间，偶然形成色相，但本来没有实在的色相可得，只是人们肉眼看来似乎有真实存在似的。）

尔时大慧菩萨复白佛言。世尊。世尊记阿罗汉，得成阿耨多罗三藐三菩提，与诸菩萨等无差别。一切众生法不涅槃，谁至佛道。从初得佛至般涅槃，于其中间不说一字，亦无所答。如来常定故，亦无虑，亦无察。化佛，化作佛事，何故说识，刹那展转坏相。金刚力士，常随侍卫。何不施设本际。现魔魔业。恶业果报。旃遮摩纳。孙陀利女。空钵而出。恶业障现。云何如来得一切种智，而不离诸过。佛告大慧。谛听谛听。善思念之。当为汝说。大慧白佛言。善哉世尊。唯然受教。佛告大慧。为无余涅槃故说，诱进没行菩萨行者故。此及余世界，修菩萨行者，乐声闻乘涅槃，为令离声闻乘，进向大乘。化佛授声闻记，非是法佛。大慧。因是故，记诸声闻，与菩萨不异。大慧。不异者。声闻缘觉，诸佛如来，烦恼障断，解脱一味。非智障断。大慧。智障者。见法无我，殊胜清净。烦恼障者。先习见人无我断，七识灭。法障解脱，识藏习灭，究竟清净。因本住法故，前后非性。无尽本愿故，如来无虑无察，而演说法。正智所化故，念不妄故，无虑无察。四住地，无明住地，习气断故，二烦恼断，离二种死，觉人法无我，及二障断。大慧。心意意识，眼识等七。刹那习气因。善无漏品离，不复轮转。大慧。如来藏者。轮转涅槃苦乐因。空乱意慧，愚痴凡夫所不能觉。大慧。金刚力士所随护者，是化佛耳。非真如来。大慧。真如来者，离一切根量。一切凡夫，声闻缘觉，及

外道根量悉灭。得现法乐住，无间法智忍故，非金刚力士所护。一切化佛，不从业生。化佛者，非佛，不离佛。因陶家轮等，众生所作相，而说法。非自通处，说自觉境界。复次大慧。愚夫依七识身灭，起断见。不觉识藏故，起常见。自妄想故，不知本际。自妄想慧灭故，解脱。四住地，无明住地，习气断故，一切过断。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

三乘亦非乘　如来不磨灭　一切佛所记

说离诸过恶　为诸无间智　及无余涅槃

诱进诸下劣　是故隐覆说　诸佛所起智

即分别说道　诸乘非为乘　彼则非涅槃

欲色有及见　说是四住地　意识之所起

识宅意所住　意及眼识等　断灭说无常

或作涅槃见　而为说常住

关于佛的存在和佛法与唯识的几个怀疑问题

这时，大慧大士又问：“您曾提示阿罗汉们[6]，说他们将来也会得到无上正等正觉，和一切诸大菩萨们平等，并无差别。而且一切众生和诸佛，本来就法尔涅槃，并不是另有一涅槃境界可以出入。然则又有谁能成佛呢？您又说：从开始成佛，到最后进入涅槃，在这中

间，并没有说过一字，也没答过一句。因为诸佛如来，本来常定，无思无虑。可是，您为什么说：有化身佛的妙用，化做种种佛事？为什么又说识的作用，是刹那辗转坏灭之相呢？您又说：如来的法身，本际难知。而且又有密迹金刚力士，经常维护如来。为什么您不现出本际的妙用，消除苦恼，自己却也遭遇魔难，还受恶业果报的困扰，例如被旃遮婆罗门女，孙陀利外道女，冤诬毁谤您玷污了她。以及您到婆罗门村中，竟乞食不到，结果空钵而出。在这个时候，为什么金刚密迹不来维护？既然如来已得一切种智，却也逃不了业障，离不了这些祸患呢？”佛回答说：“因为世间诸人，有些专志于小法，以得到声闻、缘觉二乘的有余依涅槃，便自以为满足。诸佛如来为了化度他们进入大乘的菩萨道，所以用种种诱导，使其进入佛道。至于为声闻、缘觉等人的授记，那只是说化身佛的化法之事，都不是法身佛究竟本际的事。因为这样，便告诉他们声闻和菩萨一样。所谓一样，是声闻、缘觉，和诸佛如来，都是断了烦恼障，在烦恼中得到一味解脱，但还没有断除所知障。所谓断所知障，就是见到一切诸法的本体，原来无我，转了第六意识，便得殊胜清净之果。所谓断了烦恼障（包括我执），是指无始以来的人我习气已断，证得人无我的境界。转了第七末那识（俱生我执），灭除烦恼，再进而使人法二障都得解脱，藏识（阿赖耶）的习气根本转灭，便得究竟清净。而且一切众生和诸佛如来，都本来住在自性清净之中，不增不减，不生不灭，不垢不净，法尔常住。所以这前后所说的，无非都是教化的方便，并非自性有了差别。诸佛如来，都以自发的无尽本愿之力，所以在无思无虑之中而演说一切法门，虽然在演说各种差别的法门，但仍然是正智的开示，并非妄念所生，依然住在无思无虑之中。因为诸佛如来已经断了四住地和微细顽固的无明住地的习气，根本烦恼和随烦恼的两种烦恼也已经断了，而且已经远离分段生死和变易生死，证觉人无我和法无我，这二障之业都完全断除。大慧啊！末那（俱生我执）、意和

眼、耳、鼻、舌、身等七个识，都由习气所生，念念之间，刹那不住，除了证得无漏善果，才能远离虚妄习气，再也不受轮转所苦了。至于如来藏的藏识，便是生死涅槃（寂灭），和苦乐等所依的因，只因一切凡夫们不觉不知，而且执著它是空的，谁知执空仍然是堕于虚妄颠倒之中而不自觉。大慧啊！密迹金刚力士所追随护卫的，是化身佛的事，并非指真如境中的如来法身的事。如来在真如境中的法身，远离一切根、尘、量，不是一切凡夫、声闻、缘觉以及外道们所能测度的。因为根尘识量都灭了，真实如来才得现法乐，住在无间法智法忍之中，鬼神亦难窥其境界，也非密迹金刚力士之所能维护的。并且一切化身佛，并不从业力而生，化佛并非真佛，但也不离于法身报身之所化生的。譬如陶工制器皿，只是用模型制物。同理，化身佛乃幻生众生的形相，来示现说法。大慧啊！愚痴凡夫们，依于七个识身的作用，认为七种识是有灭的，便生起空无所有的断见。或者因为不自觉知藏识的作用，便生起永恒存在的常见。这都是由于妄想的缘故，所以不能了知心识的本际。如果自身慧力灭了妄想，便得解脱，如此乃至四住地，顽固的微细无明住地等的习气也根本断灭，那才能断除一切过患。”这时，佛就归纳这些道理，作了一篇偈语说：

“三乘亦非乘。如来不磨灭。一切佛所记。说离诸过恶。

为诸无间智。及无余涅槃。诱进诸下劣。是故隐覆说。”

（这是说：佛法所说的大小三乘：声闻、缘觉、菩萨等，并非真实有乘的存在，无非都是法界自性的差别，佛就加以方便说法。自性如来，本来便是不生不灭，无物可以磨灭的。一切诸佛所说的三乘以及成佛的授记，也无非都是方便说法，为了使众生脱离一切祸患，使他们证得无间法智，以及住于无余依涅槃，由于大慈大悲，而用种种

方便法门，诱进一切下劣的众生，使他们进入佛道。所以有许多说法，便是不了义的隐覆之说。）

“诸佛所起智。即分别说道。诸乘非为乘。彼则非涅槃。”

（这是说：一切诸佛，都以缘起所生的分别智来说各种佛法。所谓三乘等等，根本就无所谓有乘的存在。即如所谓涅槃，就是本来清净，并非另有一涅槃的境界，如有境界，便是心识现象，不能算是真正的涅槃。）

“欲色有及见。说是四住地。意识之所起。识宅意所住。

意及眼识等。断灭说无常。或作涅槃见。而为说常住。”

（这是说：欲、色、有、见，这四种作用，便是四住地，所谓住地，就是存在的意义。这四种住地，都是意识所生的，也就是识的窟宅，意的住所。可是一切凡夫们，有的觉得意和眼识等等，是有断灭的作用，便在这里生起无常的感觉，执著而为断见。或者有的觉得意识清净，便认为这是涅槃的境界，就认为这是常住的，因此生起常住的常见了。）

附论（十七）

（本经到此，大慧大士又引出世间凡夫们的想法，提出对佛法的几个怀疑问题，大要已经见于上文的问答中了。唯对于释迦牟尼佛亲身的经历，仍然遭遇九难的苦恼一事，在原经解说的答案外，也许仍有申述的必要。所谓九难，如《大智度论》所说：一是梵志女孙陀利的谤佛，及五百罗汉也同时遭谤。二是旃遮婆罗门女，系木盂作腹谤

佛玷污。三是提婆达多，推山压佛，伤及佛的大趾。四是逆木刺脚。五是毗琉璃王兴兵杀诸释迦种族。六是受阿耆达多婆罗门邀请而食马麦。七是冷风发背病痛。八是雪山六年苦行。九是入婆罗门村乞食，不能得食，空钵而还。还有冬至前后，入夜寒风破竹，索三衣以御寒。又发高热，阿难在身后搧佛等等。为什么成佛者仍然遭遇世间俗事的苦恼，而不能自用神通，或遣护法金刚力士来维护？和凡夫俗子一样，遭遇种种困苦呢？佛便告诉大慧，所谓神力护法，乃属于化身神通之事，至于佛所显示世间的报身，和内证自觉真际的法身自性，既不需要护法，也根本是无法可护。既然进入如来境界，所谓逆行顺行，决不是凡人和天人们的心眼智力所能推测。即此入世之身，便足以完成出世之法，于极平常中具有极奇特的大威德，于奇特中却不抹煞平凡的本色，所以毫无标奇立异之处。何况内证自觉者的如来，心具无比法智法忍的悲愿。纵然遭逢拂逆，正好为大智忍度的功德而利他。其中意义，已完全在上段的佛如恒河沙的譬喻之中，到此何须天神维护，装妖作怪。明知其不可为而为之，明知其不可度而度之，此乃是佛心佛行。外缘魔恼，固然难忍却必须能忍，即如佛弟子中，不明正法，愠然退席，也只好默然任化。须知人间有此身时，尽为旧时报果，报身仍受善恶业力支配而必然有所缺憾。只有圆满法身的真如自性的真际，才是具足万法的全能，毕竟了然清净。至于化佛神通，被百万龙天、金刚密迹所护卫的，都为化身佛事。若直取无上菩提，内证自觉，体会第一义者，就不随便起用了。极高明而道中庸，佛法原是人生心性的极平常事，切不要仅向神秘处去钻取。南泉禅师说：“王老师修行无力，被鬼神觑见。”正好作此注脚。）

尔时大慧菩萨，以偈问曰。

彼诸菩萨等　志求佛道者　酒肉及与葱

饮食为云何　惟愿无上尊　哀愍为演说

愚夫所贪著　臭秽无名称　虎狼所甘嗜

云何而可食　食者生诸过　不食为福善

惟愿为我说　食不食罪福

大慧菩萨说偈问已，复白佛言。惟愿世尊，为我等说食不食肉，功德过恶。我及诸菩萨，于现在未来，当为种种希望食肉众生，分别说法。令彼众生，慈心相向。得慈心已，各于住地，清净明了。疾得究竟无上菩提。声闻缘觉，自地止息已，亦得速成无上菩提。恶邪论法，诸外道辈，邪见断常，颠倒计著，尚有遮法，不听食肉。况复如来，世间救护，正法成就，而食肉耶。佛告大慧。善哉善哉。谛听谛听。善思念之。当为汝说。大慧白佛言。唯然受教。佛告大慧。有无量因缘，不应食肉。然我今当为汝略说。谓一切众生，从本已来，展转因缘，尝为六亲。以亲想故，不应食肉。驴骡骆驼，狐狗牛马，人兽等肉，屠者杂卖故，不应食肉。不净气分所生长故，不应食肉。众生闻气，悉生恐怖。如旃陀罗，及谭婆等，狗见憎恶，惊怖群吠故，不应食肉。又令修行者，慈心不生故，不应食肉。凡愚所嗜，臭秽不净。无善名称故，不应食肉。令诸咒术不成就故，不应食肉。以杀生者，见形起识，深味著故，不应食肉。彼食肉者，诸天所弃故，不应食肉。令口气臭故，不应食肉。多恶梦故，不应食肉。空闲林中，虎狼闻香故，不应食肉。令饮食无节故，不应食肉。令修行者，不生厌离故，不应食肉。我尝说言，凡所饮食，作食子肉想，作服药想故，不应食肉。听食肉者，无有是处。复次大慧。过去有王，名师子苏陀娑，食种种肉，遂至食人。臣民不堪，即便谋反，断其俸禄。以食肉者，有如是过故，不应食肉。复次大慧。凡诸杀者，为财利故，杀生

屠贩。彼诸愚痴食肉众生，以钱为网，而捕诸肉。彼杀生者，若以财物。若以钩网。取彼空行水陆众生，种种杀害，屠贩求利。大慧。亦无不教，不求不想，而有鱼肉。以是义故，不应食肉。大慧。我有时说，遮五种肉，或制十种。今于此经，一切种，一切时，开除方便，一切悉断。大慧。如来应供等正觉，尚无所食，况食鱼肉。亦不教人，以大悲前行故，视一切众生，犹如一子。是故不听令食子肉。尔时世尊欲重宣此义，而说偈言。

曾悉为亲属　鄙秽不净杂　不净所生长　闻气悉恐怖

一切肉与葱　及诸韭蒜等　种种放逸酒　修行常远离

亦常离麻油　及诸穿孔床　以彼诸细虫　于中极恐怖

饮食生放逸　放逸生诸觉　从觉生贪欲　是故不应食

由食生贪欲　贪令心迷醉　迷醉长爱欲　生死不解脱

为利杀众生　以财网诸肉　二俱是恶业　死堕叫呼狱

若无教想求　则无三净肉　彼非无因有　是故不应食

彼诸修行者　由是悉远离　十方佛世尊　一切咸呵责

展转更相食　死堕虎狼类　臭秽可厌恶　所生常愚痴

多生旃陀罗　猎师谭婆种　或生陀夷尼　及诸食肉性

罗刹猫狸等　遍于是中生　缚象与大云　央掘利魔罗

及此《楞伽经》　我悉制断肉　诸佛及菩萨　声闻所呵责

食已无惭愧　生生常痴冥　先说见闻疑　已断一切肉

妄想不觉知　故生食肉处　如彼贪欲过　障碍圣解脱

酒肉葱韭蒜　悉为圣道障　未来世众生　于肉愚痴说

言此净无罪　佛听我等食　食如服药想　亦如食子肉

知足生厌离　修行行乞食　安住慈心者　我说常厌离

虎狼诸恶兽　恒可同游止　若食诸血肉　众生悉恐怖

是故修行者　慈心不食肉　食肉无慈慧　永背正解脱

及违圣表相　是故不应食　得生梵志种　及诸修行处

智慧富贵家　斯由不食肉　（卷四终）

素食的理由

这时，大慧大士又问佛说：“为什么学大乘菩萨道的人不吃酒肉和葱韭蒜等等？希望佛再告诉我们这些问题，及其中的罪福作用。”

佛回答说：“有很多因缘，不应该吃肉，我现在只简略地为你说些。（1）因为一切众生，从本以来，自性同体，而且都会辗转互为因缘，彼此做过六亲[7]眷属。所以基于亲亲同体的观念，就不应该吃

肉。（2）驴、骡、骆驼、狐、狗、牛、马、人、兽等肉，屠者互相杂卖，所以不应吃肉。（3）肉类都从吞食不洁净的气味而生长的，所以不应吃肉。（4）其余众生，闻到肉食者的气味，都生恐怖心，例如屠户与猎者，狗见到了，都生出憎恶恐怖心，群起而吠之，所以不应吃肉。（5）又肉食使修行的人，不能生起慈悲心，所以不应吃肉。（6）凡夫愚痴所嗜，以臭秽不净，当做甘香，此中无善可言，所以不应吃肉。（7）使你学一切咒术，不能成功，所以不应吃肉。（8）因此而喜欢杀生，看见了动物形状，便生起贪瞋意识，贪欲不舍，所以不应吃肉。（9）食肉的人，是被诸天人所舍弃的，所以不应吃肉。（10）食肉的人，口气很臭，所以不应吃肉。（11）食肉的人，会多做恶梦，所以不应食肉。（12）食肉的人，如果在山林之中，虎狼都会闻到他的肉香，所以不应吃肉。（13）肉食会使你对于饮食没有节制，所以不应吃肉。（14）使修行的人，没有厌离之心，所以不应吃肉。（15）我曾说过，我们对于所有饮食，都作为是自食子女的肉着想，但是为了疗饥，所以便作为服药着想，所以不应吃肉。总之，听信可以食肉的话，是绝无是处的。大慧啊！过去有一位国王，名叫师子奴，因为贪吃种种肉类，渐渐地至于吃食人肉，弄得众叛亲离，臣民谋反，最后至于国亡禄绝。吃肉的人，有这许多过患，所以不应吃肉。再者，凡一切杀生的人，其目的还是为了钱财，所以才去做杀生屠贩的事。那些愚痴的食肉者，自己虽然不亲自去杀生，却用钱来做网，使为了钱财的人，肯去捕捉一切动物。那些杀生的人们，便用财物，乃至用种种手段，如以钩网等东西，来捕取空中水陆等处种种众生，用不同的杀害方法，来达到屠贩求利的目的。但你要知道，世界上绝没有不教以食肉，不贪求食肉，不希望食肉，生而便有食鱼食肉的人。由于这些道理，所以不应食肉。我有时候，为了地理环境，与其他原因，制立遮戒[8]，允许比丘们可以食五净肉[9]，或说除了象、

马、龙、蛇、人、鬼、猕猴、猪、狗、牛等十种以外，其余的肉是可以吃的。但那是为了时间地区等等原因的不得已的说法。现在于此经中，却绝对地断除食肉，不论何种肉类，任何时间，都不可以吃它，除了疗病等不得已的原因以外，方便开遮，其余的便一切应断。佛法修行的究竟处，甚至可断一切饮食，何况食鱼食肉呢！所以佛绝不叫人食肉。因为佛是以大悲心为前提的，应该视一切众生，犹如独子，所以不令人们自食子肉。”这时，佛就归纳这些道理，作了一篇偈语说：

曾悉为亲属。鄙秽不净杂。不净所生长。闻气悉恐怖。

一切肉与葱。及诸韭蒜等。种种放逸酒。修行常远离。

亦常离麻油。及诸穿孔床。以彼诸细虫。于中极恐怖。

饮食生放逸。放逸生诸觉。从觉生贪欲。是故不应食。

由食生贪欲。贪令心迷醉。迷醉长爱欲。生死不解脱。

为利杀众生。以财网诸肉。二俱是恶业。死堕叫呼狱。

若无教想求。则无三净肉。彼非无因有。是故不应食。

彼诸修行者。由是悉远离。十方佛世尊。一切咸呵责。

展转更相食。死堕虎狼类。臭秽可厌恶。所生常愚痴。

多生旃陀罗（以屠杀为业者）。猎师谭婆种（食狗肉者）。

或生陀夷尼。及诸食肉性。罗刹猫狸等。遍于是中生。

缚象与大云。央掘利魔罗[10]。及此《楞伽经》。

我悉制断肉。

诸佛及菩萨。声闻所呵责。食已无惭愧。生生常痴冥。

先说见闻疑。已断一切肉。妄想不觉知。故生食肉处。

如彼贪欲过。障碍圣解脱。酒肉葱韭蒜。悉为圣道障。

未来世众生。于肉愚痴说。言此净无罪。佛听我等食。

食如服药想。亦如食子肉。知足生厌离。修行行乞食。

安住慈心者。我说常厌离。虎狼诸恶兽。恒可同游止。

若食诸血肉。众生悉恐怖。是故修行者。慈心不食肉。

食肉无慈慧。永背正解脱。及违圣表相。是故不应食。

得生梵志种。及诸修行处。智慧富贵家。斯由不食肉。

（这个偈语的道理，意义已由平易的文词字句中，明白地说了，而且大要已如上文所讲，所以不须再加译述。）

---

[1]毗纽：即自在天也。又为那罗延天之别名。

[2]迦毗罗：数论派之祖，立二十五谛之义。

[3]胜鬘夫人：舍卫国波斯匿王之女，嫁阿裔阇国为王妃。佛在给孤独园，波斯匿王夫人共致书于其女阿裔国王妃胜鬘夫人称扬佛德。胜鬘得书欢喜说偈，遥请佛来现，佛即现身。胜鬘说偈赞叹其德，佛为授记。胜鬘复发十弘誓愿，感天花天音，乃至说大乘了义，广明二乘不了义。佛赞印后，放光升空而还给孤独园，告阿难及天帝释结名付嘱。

[4]优昙钵华：译曰瑞应。按此花为无花果类，世称三千年开花一度，值佛出世始开。故今称不世出之物曰昙花一现。

[5]四住地无明住地：三界见思之烦恼也。一、见一切住地，三界之一切见惑也。二、欲爱住地，欲界之一切思惑也。三、色爱住地，色界之一切思惑也。四、有爱住地，无色界之一切思惑也。于此加入无明住地称为五住地。皆言住地者，以此五法为生一切之过，恒沙烦恼之根本依处故也。

[6]阿罗汉：此云无生，乃诸欲净尽，烦恼不生，为小乘之极果也。

[7]六亲：父、母、妻、子、兄、弟也。

[8]遮戒：佛所遮止之事也。

[9]五净肉：一、我眼不见其杀者。二、不闻为我杀者。三、无为我而杀之疑者。四、诸鸟兽命尽自死者。五、鸟残，鹰鹫等食他鸟兽所余之肉也。

[10]央掘利魔罗：佛陀在世时，住于舍卫城者。信奉杀人为得涅槃，乃至欲杀其母。佛怜悯之，为说正法，即改过而入佛门，后得罗汉果。有《央掘魔罗经》，说佛济度央掘魔罗事。

八识规矩颂

唐三藏沙门玄奘奉诏　撰

性境现量通三性　眼耳身三二地居

遍行别境善十一　中二大八贪嗔痴

五识同依净色根　九缘八七好相邻

合三离二观尘世　愚者难分识与根

变相观空唯后得　果中犹自不诠真

圆明初发成无漏　三类分身息苦轮

三性三量通三境　三界轮时易可知

相应心所五十一　善恶临时别配之

性界受三恒转易　根随信等总相连

动身发语独为最　引满能招业力牵

发起初心欢喜地　俱生犹自现缠眠

远行地后纯无漏　观察圆明照大千

带质有覆通情本　随缘执我量为非

八大遍行别境慧　贪痴我见慢相随

恒审思量我相随　有情日夜镇昏迷

四惑八大相应起　六转呼为染净依

极喜初心平等性　无功用行我恒摧

如来现起他受用　十地菩萨所被机

性惟无覆五遍行　界地随他业力生

二乘不了因迷执　由此能兴论主诤

浩浩三藏不可穷　渊深七浪境为风

受熏持种根身器　去后来先作主公

不动地前才舍藏　金刚道后异熟空

大圆无垢同时发　普照十方尘刹中

八识规矩颂贯珠解

范古农　述

此颂唐玄奘法师所作，将心王八识，类分为四，各作三颂。均前二颂论凡界，后一颂论圣界。注解用贯珠法，将颂句分析嵌入。

前五识颂一

性境现量通三性　眼耳身三二地居
遍行别境善十一　中二大八贪嗔痴

（首句）眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，此为五识。其所缘之境，于三境中。惟是性境，其能缘之量，于三量中，惟是现量，其业性则通乎善、恶、无记三性。

（次句）在有情界九地之中，鼻舌两识，惟第一五趣杂居地行之，二地以上则不行矣。眼耳身三识，则以第二离生喜乐地为居止之所。三地以上亦不行矣。

（三句）其相应心所，共有三十四个。为遍行五，别境五，善十一。

（末句）中随烦恼二，更有大随烦恼八个，及根本烦恼之贪嗔痴三者。

前五识颂二

五识同依净色根　九缘八七好相邻
合三离二观尘世　愚者难分识与根

（首句）此五识所依而发之根。其形状各殊者，为浮尘根。若就胜义根言，则同依于肉眼不见，天眼方见之清净色法所成之根无别异也。

（次句）识虽依根而发，苟缺他缘，亦不能显，故统论其依缘。则眼识，须藉明空等九缘。耳识，则藉除明外之八缘。鼻舌身三识，则藉除明空外之七缘。小异大同，好相邻近也。

（三句）至于对境而观五尘世间，须根境相合者，为鼻舌身三识。须根境相离者，为眼耳二识。其观察尘世之不同有如此者。

（末句）对境生情，孰为其主，彼小圣之愚于法相者，尚难分别是识与根，况凡夫耶！此五识之情状，所以日用而鲜知也。

前五识颂三

变相观空唯后得　果中犹自不诠真
圆明初发成无漏　三类分身息苦轮

（首句）凡圣之殊，系于迷悟。迷者执妄，悟者解空。执妄为识，解空为智。若诸识于所缘境，能不起迷执。而观察我空法空之理，此即转识成智之功，超凡入圣之基也。然此所观空理，即是真如。有体有相，而此能观妙智，亦遂有二种之异。能直观真如之体者，为根本智；须变起真如之相而观之者，为后得智。今五识观空之智。但能缘变起之相。故唯属后得耳。

（次句）此五识不在因地转智，而在果地中转，犹且自己不诠（证也）真如。故五识所转之智，唯属后得，不属根本智也，明矣。

（三句）云何转智，菩萨地尽，入如来地，此谓藏识转为大圆镜智。光明初发其所持之五根。转为无漏色法。则依此而发之五识，亦成为无漏五智，所谓成所作智也。

（末句）此五智，即能成就如来所作三类分身。谓对地前菩萨，作千丈胜应身。对二乘凡夫作丈六劣应身。对余道众生，作随类变化身。而此无量分身，遍十方刹。无非令诸众生，息生死苦轮，得证佛果，作利他事业也。

意识颂一

三性三量通三境　三界轮时易可知
相应心所五十一　善恶临时别配之

（首句）吾人通常思念之心，是为意识。其业性通有善性、恶性、无记性三性。其能缘量通有现量、比量、非量三量。其所缘境通有性境、带质境、独影境三境。

（次句）意识遍行于欲、色、无色之三界。故三界众生轮回未息时，此识相粗。无论升沉，显易可知。非如后二识之不易知也。

（三句）其相应心所，则具足五遍行、五别境、十一善、六根本烦恼、二十随烦恼、四不定，共有五十一个。

（末句）意识起念。或善或恶或为无记，临时即有此善恶无记心所，分别支配与之相应，不差毫厘。

意识颂二

性界受三恒转易　根随信等总相连
动身发语独为最　引满能招业力牵

（首句）意识需缘简少，故得恒时生起，而变动不居。在造因则三性恒转变易；在结果则三界恒转变易。至于触境生感，忽乐、忽苦、忽忧、忽喜、忽舍，其于五受亦恒转变易。此于性界受三者，恒常辗转变易之状也。

（次句）心王既恒转变易，心所自亦如是。时而根本烦恼与之相应。时而大中小随烦恼与之相应，时而信等善法、或不定、或别境，与之相应，总相牵连无时或离也。

（三句）意识之情状如此。所以能牵动身根，而造身业，启发口舌而造语业。较之余识，其力为独强，其用为最烈。

（末句）夫吾人所造身语等业，熏于藏识，而成来世因种者，有二类；其一能引起来世总报之果，其二能成满来世别报之果。总之六道众生，能招来世之果报者，皆此意识造业之力牵令趣生而已。故此识为凡界中最有权力者矣。

意识颂三

发起初心欢喜地　俱生犹自现缠眠
远行地后纯无漏　观察圆明照大千

（首句）意识转智，亦在不执虚妄法尘，而观达二空真如。然其转智次第，要有三位。若其发起最初与智相应心品，即在菩萨第一圣位欢喜之地。

（次句）然在初地，惟分别我法二执已断。其俱生我法二执，犹尚自然现行，缠绕于用事。种子随眠于藏识，而未伏且断也。

（三句）若至菩萨第七圣位远行地后，则俱生我执之种子已断。法执之现行已伏。此时意识，纯为无漏。即第二位转智也。

（末句）直至入如来地，则意识之法执种子亦断，为第三转智究竟成就之位。能观察诸法性相。圆满光明，遍照大千世界，无不洞澈。如来鉴机说法，端赖于此。所以称为妙观察智也。

末那识颂一（即染污识）

带质有覆通情本　随缘执我量为非
八大遍行别境慧　贪痴我见慢相随

（首句）意根谓之染污识，继意识第六，故又称为第七识。此识缘藏识之见分为带质境，其业性为无记性。然无记有二，与染法相应，能覆障净法者，谓之有覆，非是则为无覆，而此识属于有覆。

又此识所缘之为带质境者，虽仗藏识见分之本质而起，而为由自识所解之我境，故一边通乎自识，一边通乎本质，谓之通情本也。

（次句）此识随其所缘藏识见分，执之为我，是众生我执之所由致也。夫藏识之见分，原非是我，认非我为我，故其能缘之量成为非量。

（三句）其相应心所，但有十八个。为八个大随烦恼，五个遍行。而别境中一个慧。

（末句）更有贪痴我见及慢之四个根本烦恼，与之相随而不舍离。

末那识颂二

恒审思量我相随　有情日夜镇昏迷
四惑八大相应起　六转呼为染净依

（首句）此识思量之功，在八识中最为优异。其优异之点，盖在恒常详审二者。然其所以为思量者。惟此妄执之我相随逐之不舍而已。

（次句）惟此识将妄执之我相。恒常思维，详审量度，致令一切有情从无始来。日夜不息。分别人我。镇住于六道而不肯出离，昏迷于二执而未曾觉悟也。

（三句）此识即具我见、痴、贪、慢四惑与八个大随烦恼，恒相应起。自己虽不造业，令所发之意识因此染污而造作染业矣。

（末句）眼耳鼻舌身意六种辗转而起之识，皆依此识而生。此识染污。故前六转识染污。此识若还清净，则前六转识清净。此诸识缘中。所以呼此识为染净依也。

末那识颂三

极喜初心平等性　无功用行我恒摧
如来现起他受用　十地菩萨所被机

（首句）末那为意识之根，故其转智，必借意识转智之功而成。菩萨初极喜地，意识已断分别我法二执种子，初心转智，故此识亦初

心转智，而始成平等性。

（次句）至第八不动地，意识第二位转智，则此识亦于斯时第二位转智。此后借无功用行，任运将此识之我执种子。恒常摧灭，不复增长。

（三句）入如来地，妙观察智究竟圆成，则此识所转之平等性智，亦复成就。如来能现自他不二之境，起他所受用之身，即依于此智耳。

（末句）此智所现佛身。盖为教化初地至第十地诸圣位菩萨而设。亦惟此等菩萨。为所被之机而得受用。此所以为他受用也。

阿赖耶识颂一（即藏识）

性惟无覆五遍行　界地随他业力生
二乘不了因迷执　由此能兴论主诤

（首句）藏识非但不能造作善恶二业，且不与染法相应，故其业性惟是无覆无记。其相应心所，只有五个遍行心所而已。

（次句）此识是众生果报之体，故遍行于三界九地，而随他前六识造业之力，相应趣生，轮转无休。

（三句）然声闻缘觉二乘圣人，但知六识，不了更有藏识，都因小乘经中，非显露说。二乘迷于佛旨，故执为并无此识。

（末句）由此之故，能兴大乘论主广引圣教，备显正理，与之诤辨。如《成唯识论》中所载者，非得已也。

阿赖耶识颂二

浩浩三藏不可穷　渊深七浪境为风
受熏持种根身器　去后来先作主公

（首句）此识之为藏也，浩浩乎深广矣哉。一具诸法种子，持而不失，是能藏义。受诸识所熏，随熏成种，是所藏义。此识之见分为第七识所执，认以为我，是我爱执藏义。因此识体义具三藏，持种受熏执以为我，令无边有情，无始相续，甚深广大而不可穷诘也。

（次句）藏识渊深不可穷尽，喻之如海。此识海中，以前七转识为其波浪，此波浪之起，即以其所缘之境触荡为风，风浪互为因果，相续生灭，致此识海，弥失其湛寂之相，而愈形其鼓荡之态矣。

（三句）此识之在有情界也，受前七识缘境造业之所熏习，而成心色二法种子。复即执持此诸种子，从过去位运至未来位，一俟成熟，即现作正报之根身依报之器界。此根身与器界，亦为此识所执受而为其相分也。

（末句）此识既有执受根身器界之功能，故有情之死，其去也独后；有情之生，其来也独先。谓三界有情，以此识作主人公，不信然乎？

阿赖耶识颂三

不动地前才舍藏　金刚道后异熟空
大圆无垢同时发　普照十方尘刹中

（首句）藏识转智，亦以末那转智为衡。菩萨在第八不动地前，末那第二位转智，断我执种子，则此识不复为末那执以为我，而才始

舍去执藏之义。此为第一位转智，能令有情不受分段生死也。

（次句）至菩萨十地后，等觉位中，金刚道后心，即入如来地时。末那究竟转智，而藏识之异熟果相亦空，此为第二位转智，能令有情不受变易生死也。

（三句）如来地藏识究竟转智，名为大圆镜。此识之因相一切种子，尽成无漏，故名为无垢识。此无垢识成就，同时即为大圆镜智依之而发，此为第三位转智之相也。

（末句）藏识中因具有漏种子，故为生死有情之本。今无垢识漏种已尽，惟是无量功德之藏，即为诸佛法身。而大圆镜智常寂之光，普照十方世界极微尘数佛刹之中恒现报化二身，尽未来际度脱众生也。

八识规矩颂法相表

八识心王
- 前五识：眼　耳　鼻　舌　身
- 第六识：意
- 第七识：末那或云染污
- 第八识：阿赖耶或云含藏

三境：性境　独影境　带质境

三量：现量　比量　非量

三性：善性　恶性　无记性

三界九地
- 欲　界：五趣杂居地
- 色　界：离生喜乐地　定生喜乐地
  离喜妙乐地　舍念清净地
- 无色界：空无边处地　识无边处地
  无所有处地　非想非非想处地

六位心所
- 遍　行　五：作意　触　受　想　思
- 别　境　五：欲　胜解　念　定　慧
- 善　十　一：信　精进　渐　愧　无贪　无嗔
  无痴　轻安　不放逸　行舍　不害
- 烦　恼　六：贪　嗔　痴　慢　疑　恶见
- 随烦恼二十：忿　恨　恼　覆　诳　谄
  害　嫉　悭　无惭　无愧　无信
  懈怠　放逸　昏沉　掉举　失念
  不正知　散乱
- 不　定　四：悔　睡眠　寻　伺

心用四分：相分　见分　自证分　证自证分

八识缘生：
- 眼识九：空　明　根　境　作意　分别依　染净依　根本依　种子
- 耳识八：空　根　境　作意　分别依　染净依　根本依　种子
- 鼻识七：根　境　作意　分别依　染净依　根本依　种子
- 舌识七：根　境　作意　分别依　染净依　根本依　种子
- 身识七：根　境　作意　分别依　染净依　根本依　种子
- 意识五：境　作意　染净依　根本依　种子
- 末那识四：境　作意　根本依　种子
- 赖耶识四：境　作意　俱有依　种子

菩萨位：
- 地前贤位：
  - 资量位：十住　十行　十回向
  - 四加行位：暖　顶　忍　世第一
- 地上圣位：初欢喜地　二离垢地　三发光地　四焰慧地　五难胜地　六现前地　七远行地　八不动地　九善慧地　十法云地　金刚道

五受：苦　乐　忧　喜　舍

八识规矩颂总表

位	规矩	前 五 识	第六意识	第七末那识	第八阿赖耶识
凡情	境	性	性 独影 带质	真带质	无本质性
	量	现	现 比 非	非	现
	性	善 恶 无记	善 恶 无记	有覆无记	无覆无记
	界地	欲界 色界(鼻舌不行)五趣杂居 离生喜乐	欲 色 无色	欲 色 无色	欲 色 无色 (随他业力生)
	相应心所	遍行五 别境五 善十一(信 进 惭 愧 无贪 无嗔 无痴 轻安 不放逸 行舍 不害根) 根 烦 恼 三(贪 嗔 痴)	遍行五 善十一 别境五 欲 胜解 念 定 慧 根 烦 恼 六(贪 嗔 痴 慢 疑 恶见) 大随烦恼八中又二小又十(忿 恨 恼	遍行五 别境一慧 根烦恼四(贪 痴 慢 我见) 大随烦恼八(掉举 昏沉 不信 懈怠放逸 失念 散乱不正知)	遍行五(作意 触 受 想 思)

续 表

位	规矩	前 五 识	第六意识	第七末那识	第八阿赖耶识
凡情	相应心所	(无惭无愧) 大随烦恼八	覆 诳 谄 矫 害 嫉 悭) 不定四(悔 眠 寻 伺)		
	依缘	明 空 根 境作意 分别依 染净依 根本依 种子眼全 耳除明 余三更除空	境 作意 染净依 根本依 种子	境(赖耶见分)作意 根本依 种子	境(根身器界种子)作意 俱有依(末那) 种子
	体相	自性了别 与根难分	随念分别 计度分别 自性分别(易可知)	恒审思量我相随 有情日夜镇昏迷	浩浩三藏不可穷 渊深七浪境为风
	业用	眼耳离中观尘 鼻舌身合中观尘	动身发语 造引满业 招三界报 三性变易 五受轮转	为前六识转染净之依	受熏 持种子根身器 界 去来作主公
圣智	观行	变转相分而观二空真如 后得智摄	习二空(生空"破我执"法空"破法执")观行	无力断惑 借意识修观而断	

续 表

续 表

位	规矩	前 五 识	第六意识	第七末那识	第八阿赖耶识
圣智	断惑转智	第八识转智时 根成无漏 故识亦无漏而转为成所作智	资粮位中 渐伏我法二执现行 见道位 分别二执种子断 初与智相应(发起初心欢喜地) 修习位中 伏断俱生二执现行种子 远行地后 俱生我执断纯无漏等觉位 俱生法执断 妙观察智圆明矣	极喜地初心 俱生二执初伏 初与智相应无功道 (即不动地) 俱生我执断 金刚道后 俱生法执断 平等性智现前矣	不动地前(即七地) 俱生我执已断 故舍三藏之名 金刚道后 俱生法执断尽 不感生死 故异熟果空 至此一切种识之有漏种及劣无漏种永断而成无垢识 即转大圆镜智矣
	果用	如来现大化小化随类化之三类分身 教化众生永息苦轮也	智照大千内众生机宜随应说法也	现起他受用身 以十地菩萨为所被教化之机也	十方世界 微尘刹土无不圆明普照盖法界洞明真俗等观矣

南怀瑾先生著述目录

1. 禅海蠡测　（一九五五）

2. 楞严大义今释　（一九六〇）

3. 楞伽大义今释　（一九六五）

4. 禅与道概论　（一九六八）

5. 维摩精舍丛书　（一九七〇）

6. 静坐修道与长生不老　（一九七三）

7. 禅话　（一九七三）

8. 习禅录影　（一九七六）

9. 论语别裁（上）　（一九七六）

10. 论语别裁（下）　（一九七六）

11. 新旧的一代　（一九七七）

12. 定慧初修　（一九八三）

13. 金粟轩诗词楹联诗话合编　（一九八四）

14. 孟子旁通　（一九八四）

15. 历史的经验　（一九八五）

16. 道家密宗与东方神秘学　（一九八五）

17. 习禅散记　（一九八六）

18. 中国文化泛言（原名“序集”）　（一九八六）

19. 一个学佛者的基本信念　（一九八六）

20. 禅观正脉研究　（一九八六）

21. 老子他说　（一九八七）

22. 易经杂说　（一九八七）

23. 中国佛教发展史略述　（一九八七）

24. 中国道教发展史略述　（一九八七）

25. 金粟轩纪年诗初集　（一九八七）

26. 如何修证佛法　（一九八九）

27. 易经系传别讲（上传）　（一九九一）

28. 易经系传别讲（下传）　（一九九一）

29. 圆觉经略说　（一九九二）

30. 金刚经说什么　（一九九二）

31. 药师经的济世观　（一九九五）

32. 原本大学微言（上）　（一九九八）

33. 原本大学微言（下）　（一九九八）

34. 现代学佛者修证对话（上）　（二〇〇三）

35. 现代学佛者修证对话（下）　（二〇〇四）

36. 花雨满天　维摩说法（上下册）　（二〇〇五）

37. 庄子諵譅（上下册）　（二〇〇六）

38. 南怀瑾与彼得·圣吉　（二〇〇六）

39. 南怀瑾讲演录二〇〇四—二〇〇六　（二〇〇七）

40. 与国际跨领域领导人谈话　（二〇〇七）

41. 人生的起点和终站　（二〇〇七）

42. 答问青壮年参禅者　（二〇〇七）

43. 小言黄帝内经与生命科学　（二〇〇八）

44. 禅与生命的认知初讲　（二〇〇八）

45. 漫谈中国文化　（二〇〇八）

46. 我说参同契（上册）　（二〇〇九）

47. 我说参同契（中册）　（二〇〇九）

48. 我说参同契（下册）　（二〇〇九）

49. 老子他说续集　（二〇〇九）

50. 列子臆说（上册）　（二〇一〇）

51. 列子臆说（中册）　（二〇一〇）

52. 列子臆说（下册）　（二〇一〇）

53. 孟子与公孙丑　（二〇一一）

54. 瑜伽师地论　声闻地讲录（上册）　（二〇一二）

55. 瑜伽师地论　声闻地讲录（下册）　（二〇一二）

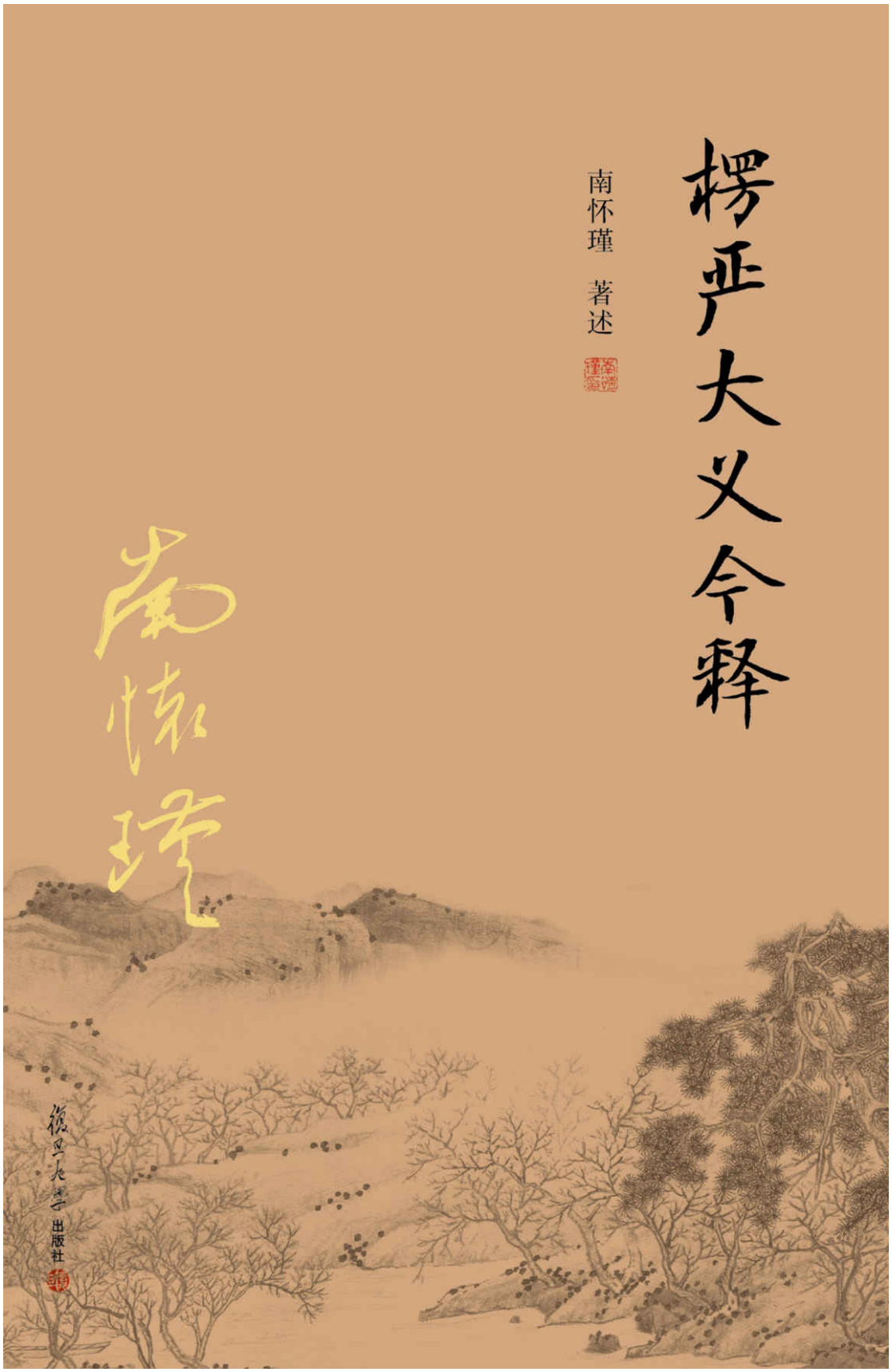
56. 廿一世纪初的前言后语（上册）　（二〇一二）

57. 廿一世纪初的前言后语（下册）　（二〇一二）

58. 孟子与离娄　（二〇一二）

59. 孟子与万章　（二〇一二）

60. 宗镜录略讲（卷一至五）　（二〇一三至二〇一五）


楞严大义今释
南怀瑾 著述
南怀瑾
复旦大学出版社

楞严大义今释

南怀瑾　著述

复旦大学出版社

目　录

出版说明
叙言
凡例
楞严大义指要
楞严大义今释
第一章　心性本体论
问题的开始
心灵存在七点认识的辨别
真心与妄心体性的辨认
心性自体的指认
第二章　宇宙心物认识论
宇宙万有自性本体的认识
自性和物理现象界的八种分析
客观的物理世界与自性能见的主观无二无别
自性本体超越自然与因缘和合
个别际遇与共同遭遇的原因
第三章　心理与生理现状为自性功能发生的互变
心理与生理的五阴作用经验的分析
心理与生理的六根作用（五官与意识）经验的分析
身心与外界作用（十二处）经验的分析
身心与外界之间（十八界）经验的分析
第四章　物理世界与精神世界同为自性功能的显现
地水火风空五大种性的剖视
心意识精神领域的透视

物理世间物质的形成
众生世界生命的成因
第五章 修习佛法实验的原理
个人解脱成佛与群体的关系
自性真心证悟的法则与原理
解脱宇宙时空与物理世间束缚的法则与原理
修证自性的法则与原理
修证自性解脱的总纲
二十五位实地修持实验方法的自述
第六章 修习佛法的程序与方法
学佛修行入门的基本戒行
修学佛法进度程序的指示
五十五位修行的圣位和境界的含义
地狱天堂的有无与人生精神心理的因果关系
十种仙道与天人间精神心理的关系
第七章 修习佛法定慧中的错误和歧路
性空正觉的基本认识
色阴区宇——生理与心理互变范畴的魔境
受阴区宇——感觉变幻范畴的魔境
想阴区宇——想念中精神幻觉范畴的魔境
行阴区宇——心理生理的本能活动与对宇宙心物认识的偏差
识阴区宇——唯识境界中所生的偏差
解脱五阴和直指明心见性的结论
楞严法要串珠
增补楞严法要串珠修证次第
跋楞严大义今释
后记

南怀瑾先生著述目录
返回总目录

出版说明

《楞严经》是我国禅宗、净土宗依奉的一部重要经典。自唐以来，仅是它的注疏就有一百多种，至于寺院内外的诵持讲习则更为普遍，有名的“楞严法会”就是据此建立的。《楞严经》全称《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》，十卷，由唐代般剌密帝译出。经中主要论述了“根尘同源，缚脱无二”的理论，以及“二十五圆通法门”。明末高僧智旭评价说：“此宗教司南，性相总要，一代法门之精髓，成佛作祖之正印也。”（《阅藏知津》卷十一）本书为著名学者南怀瑾先生撰著的《楞严经》全本的大义今释，内容包括：原文、注释、今译和串讲（用括号的方式标出）。译文力求信雅达，推陈出新，化古为今，是一部质量较高的《楞严经》白话读本。

兹经版权方台湾老古文化事业公司授权，将老古公司二〇一二年三月第二版校订出版，以供研究。

复旦大学出版社
二〇一五年十一月二十六日

叙言

（一）

在这个大时代里，一切都在变，变动之中，自然乱象纷陈。变乱使凡百俱废，因之，事事都须从头整理。专就文化而言，整理固有文化，以配合新时代的要求，实在是一件很重要的事情。那是任重而道远的，要能耐得凄凉，甘于寂寞，在默默无闻中，散播无形的种子。耕耘不问收获，成功不必在我。必须要有香象渡河，截流而过的精神，不辞辛苦地做去。

历史文化，是我们最好的宝镜，观今鉴古，可以使我们在艰苦的岁月中，增加坚毅的信心。试追溯我们的历史，就可以发现每次大变乱中，都吸收了外来的文化，融合之后，又有一种新的光芒产生。我们如果将历来变乱时代加以划分，共有春秋战国、南北朝、五代、金元、清等几次文化政治上的大变动，其间如南北朝，为佛教文化输入的阶段，在我们文化思想上，经过一段较长时期的融化以后，便产生盛唐一代的灿烂光明。五代与金元时期，在文化上，虽然没有南北朝时代那样大的变动，但欧亚文化交流的迹象却历历可寻。而且中国文化传播给西方者较西方影响及于中国者为多。自清末至今百余年间，西洋文化随武力而东来，激起我们文化政治上的一连串的变革，启发我们实验实践的欲望。科学一马当先，几乎有一种趋势，将使宗教与哲学、文学与艺术，都成为它的附庸。这乃是必然的现象。我们的固有文化，在和西洋文化相互冲突后，由冲突而交流，由交流而互相融

化，继之而来的一定是另一番照耀世界的新气象。目前的一切现象，乃是变化中的过程，而不是定局。但是在这股动荡的急流中，我们既不应随波逐流，更不要畏惧趑趄。必须认清方向，把稳船舵，此时此地，应该各安本位，无论在边缘或在核心，只有勤慎明敏地各尽所能，做些整理介绍的工作。这本书的译述，便是本着这个愿望开始，希望人们明了佛法既不是宗教的迷信，也不是哲学的思想，更不是科学的囿于现实的有限知识。但是却可因之而对于宗教哲学和科学获得较深刻的认识，由此也许可以得到一些较大的启示。

（二）

依据西洋文化史的看法，人类由原始思想而形成宗教文化，复由于对宗教的反动，而有哲学思想和科学实验的产生，哲学是依据思想理论来推断人生和宇宙，科学则系从研究实验来证明宇宙和人生。所以希腊与罗马文明，都有它划时代的千秋价值。自欧洲文艺复兴运动以后，科学支配着这个世界，形成以工商业为中心的物质文明。一般从表面看来，科学领导文明的进步，唯我独尊，宗教和哲学，将无存在的价值。事实上，科学并非万能，物质文明的进步，并不就是文化的升华。于是在这科学飞跃进步的世界中，哲学和宗教，仍有其不容忽视的价值。

佛教虽然也是宗教，但是一种具有高深的哲学理论和科学实验的宗教。它的哲学理论常常超出宗教范畴以外，所以也有人说佛教是一种哲学思想，而不是宗教。佛教具有科学的实证方法，但是因为它是从人生本位去证验宇宙，所以人们会忽略它的科学基础，而仍然将它归之于宗教。可是事实上，佛教确实有科学的证验，及哲学的论据。

它的哲学，是以科学为基础，去否定狭义的宗教；它的科学，是用哲学的论据，去为宗教做证明。《楞严经》为其最显著者。研究《楞严经》后，对于宗教、哲学和科学，都将会有更深刻的认识。

（三）

世间一切学问，大至宇宙，细至无间，都是为了解决身心性命的问题。也就是说，都是为了研究人生。离开人生身心性命的研讨，便不会有其他学问的存在。《楞严经》的开始，就是讲身心性命的问题。它从现实人生基本的身心说起，等于是一部从心理生理的实际体验，进而达致哲学最高原理的纲要。它虽然建立了一个真心自性的假设本体，以别于一般现实应用的妄心，但却非一般哲学所说的纯粹唯心论。因为佛家所说的真心，包括了形而上和万有世间的一切认识与本体论。可以从人人身心性命上去实验证得，并且可以拿得出证据，不只是一种思想论辩。举凡一切宗教的、哲学的、心理学的或生理学的矛盾隔阂，都可以自其中得到解答。

人生离不开现实世间，现实世间形形色色的物质形器，究竟从何而来？这是古今中外人人所要追寻的问题。彻底相信唯心论者，事实上并不能摆脱物质世间的束缚。相信唯物论者，事实上随时随地应用的，仍然是心的作用。哲学把理念世界与物理世界勉强分作两个，科学却认为主观的世界以外，另有一个客观世界的存在。这些理论总是互相矛盾，不能统一。可是早在两千多年前，《楞严经》便很有条理、有系统地讲明心物一元的统一原理，而且不仅是一种思想理论，乃是基于我们的实际心理生理情形，加以实验证明。《楞严经》说明物理世界的形成，是由于本体功能动力所产生。因为能与量的互变，

构成形器世间的客观存在；但是真如本体也仍然是个假名。它从身心的实验去证明物理世界的原理，又从物理的范围，指出身心解脱实验的理论和方法。现代自然科学的理论，大体都与它相吻合。若干年后，如果科学与哲学能够再加进步，对于《楞严经》上的理论，将会获得更多的了解。

《楞严经》上讲到宇宙的现象，指出时间有三位，空间有十位。普通应用，空间只取四位。三四四三，乘除变化。纵横交织，说明上下古今，成为宇宙万有现象变化程序的中心。五十五位和六十六位的圣位建立的程序，虽然只代表身心修养的过程，事实上，三位时间和四位空间的数理演变，也说明了宇宙万有，只是一个完整的数量世界。一点动随万变，相对基于绝对而来，矛盾基于统一而生，重重叠叠，所以有物理世界和人事世间错综复杂的关系存在。数理是自然科学的锁钥，从数理之中，发现很多基本原则，如果要了解宇宙，从数理中，可以得到惊人的指示。目前许多自然科学不能解释证实的问题，如果肯用科学家的态度，就《楞严经》中提出的要点，加以深思研究，必定会有所得。若是只把它看作是宗教的教义，或是一种哲学理论而加以轻视，便是所有学术文化界的一个很大的不幸了。

（四）

再从佛教的立场来讨论楞严，很久以前就有一个预言流传着。预言《楞严经》在所有佛经中是最后流传到中国的。而当佛法衰微时，它又是最先失传的。这是寓言，或是神话，姑且不去管它。但在西风东渐以后，学术界的一股疑古风气，恰与外国人处心积虑来破坏中国文化的意向相呼应。《楞严》与其他几部著名的佛经，如《圆觉

经》、《大乘起信论》等，便最先受到怀疑。民国初年，有人指出《楞严》是一部伪经。不过还只是说它是伪托佛说，对于真理内容，却没有轻议。可是近年有些新时代的佛学研究者，竟干脆认为《楞严》是一种真常唯心论的学说，和印度的一种外道的学理相同。讲学论道，一定会有争端，固然人能修养到圆融无碍，无学无争，是一种很大的解脱，但是为了本经的伟大价值，使人有不能已于言者。

说《楞严》是伪经的，近代由梁启超提出，他认为：第一，本经译文体裁的美妙，和说理的透辟，都不同于其他佛经，可能是后世禅师们所伪造。而且执笔的房融，是武则天当政时遭贬的宰相。武氏好佛，曾有伪造《大云经》的事例。房融可能为了阿附其好，所以才奉上翻译的《楞严经》，为的是重邀宠信。此经呈上武氏以后，一直被收藏于内廷，当时民间并未流通，所以说其为伪造的可能性很大。第二，《楞严经》中谈到人天境界，其中述及十种仙，梁氏认为根本就是有意驳斥道教的神仙，因为该经所说的仙道内容，与道教的神仙，非常相像。

梁氏是当时的权威学者，素为世人所崇敬。他一举此说，随声附和者，大有人在。固然反对此说者也很多，不过都是一鳞半爪的片段意见。一九五三年《学术》季刊第五卷第一期，载有罗香林先生著的《唐相房融在粤笔受首楞严经翻译考》一文。列举考证资料很多，态度与论证，也都很平实，足可为这一重学案的辩证资料。我认为梁氏的说法，事实上过于臆测与武断。因为梁氏对佛法的研究，为时较晚，并无深刻的功夫和造诣。试读《谭嗣同全集》里所载的任公对谭公诗词关于佛学的注释便知。本经译者房融，是唐初开国宰相房玄龄族系，房氏族对于佛法，素有研究，玄奘法师回国后的译经事业，唐太宗都交与房玄龄去办理。房融对于佛法的造诣和文学的修养，家学

渊源，其所译经文自较他经为优美，乃是很自然的事；倘因此就指斥他为阿谀武氏而伪造《楞严》，未免轻率入人于罪，那是万万不可的。与其说《楞严》辞句太美，有伪造的嫌疑，毋宁说译者太过重于文学修辞，不免有些地方过于古奥。

依照梁氏第一点说，我们都知道藏文的佛经，在初唐时代，也是直接由梵文翻译而成，并非取材于内地的中文佛经。藏文佛经里，却有《楞严经》的译本。西藏密宗所传的大白伞盖咒，也就是楞严咒的一部分。这对于梁氏的第一点怀疑，可以说是很有力的解答。至于说《楞严经》中所说的十种仙，相同于道教的神仙，那是因为梁氏没有研究过印度婆罗门和瑜伽术的修炼方法，中国的神仙方士之术，一部分与这两种方法和目的，完全相同。是否是殊途同归，这又是学术上的大问题，不必在此讨论。但是仙人的名称及事实，和罗汉这个名词一样，并不是释迦佛所创立。在佛教之先，印度婆罗门的沙门和瑜伽士们，已经早有阿罗汉或仙人的名称存在。译者就我们传统文化，即以仙人名之，犹如唐人译称佛为“大觉金仙”一样，绝不可以将一切具有神仙之名实者，都攫为我们文化的特产。这对于梁氏所提出的第二点，也是很有力的驳斥。

而且就治学方法来说，疑古自必须考据，但是偏重或迷信于考据，则有时会发生很大的错误和过失。考据是一种死的方法，它依赖于或然性的陈年往迹，而又根据变动无常的人心思想去推断。人们自己日常的言行和亲历的事物，因时间空间世事的变迁，还会随时随地走了样，何况要远追昔人的陈迹，以现代观念去判断环境不同的古人呢？人们可以从考据方法中求得某一种知识，但是智慧并不必从考据中得来，它是要靠理论和实验去证得的。如果拼命去钻考据的牛角尖，很可能流于矫枉过正之弊。

说《楞严经》是真常唯心论的外道理论，这是晚近二三十年中新佛学研究派的论调。持此论者只是在研究佛学，而并非实验修持佛法。他们把佛学当作学术思想来研究，却忽略了有如科学实验的修证精神。而且这些理论，大多是根据日本式的佛学思想路线而来，在日本，真正佛法的精神早已变质。学佛的人为了避重就轻，曲学取巧，竟自舍本逐末，实在是不智之甚。其中有些甚至说禅宗也是根据真常唯心论，同样属于神我外道的见解。实际上，禅宗重在证悟自性，并不是证得神我。这些不值一辩，明眼人自知审择。《楞严》的确说出一个常住真心，但是它也明白解说了那是为了有别于妄心而勉强假设的，随着假设，立刻又提醒点破，只要仔细研究，就可以明白它的真义。举一个扼要的例子来说，如本经佛说的偈语：“言妄显诸真，真妄同二妄。”岂不是很明显地证明《楞严》并不是真常唯心论吗？总之，痴慢与疑，也正是佛说为大智慧解脱积重难返的障碍；如果纯粹站在哲学研究立场，自有他的辩证、怀疑、批判的看法。如果站在佛法的立场，就有些不同了。学佛的人若不首先虚心辨别，又不肯力行证验，只是人云亦云，实在是很危险的偏差。佛说在我法中出家，却来毁我正法，那样的人才是最可怕的。

（五）

生在这个时代里，个人的遭遇，和世事的动乱，真是瞬息万变，往往使人茫然不知所之。无论是科学、哲学和宗教，都在寻求人生的真理，都想求得智慧的解脱。这本书译成于拂逆困穷的艰苦岁月中，如果读者由此而悟得真实智慧解脱的真理，使这个颠倒梦幻似的人生世界，能升华到恬静安乐的真善美之领域，就是我所馨香祷祝的了。

一九六〇年南怀瑾自叙于金粟轩

凡例

一、本书只取《楞严经》的大意，用语体述明，以供研究者的参考，并非依据每一文句而译。希望由本书而通晓原经的大意，减少文字与专门术语的困难，使一般人都能理解。

二、特有名词的解释，力求简要明白；如要详解，可自查佛学辞典。

三、原文有难舍之处，就依旧引用，加“　”号以分别之。遇到有待疏解之处，自己加以疏通的意见，就用（　）号，表明只是个人一得的见解，提供参考而已。

四、本书依照现代方式，在文中加注章节，既为了便利于一般的阅读习惯，同时也等于给《楞严经》列出一个纲要。只要一查目录，就可以明了各章节的内容要点，并且对全部《楞严》大意，也可以有一个概念了。

五、关于《楞严经》原文的精义，与修持原理方法有连带关系者，另集为《楞严法要串珠》一篇，由杨管北居士发心恭录制版附后，有如从酥酪中提炼出醍醐，尝其一滴，便得精华。

六、本书译述大意，只向自己负责，不敢说就是佛的原意。读者如有怀疑处，还请仔细研究原经。

七、为了小心求得正确的定本，本书暂时保留版权，以便于汇集海内贤智大德的指正。待经过慎审考订，决定再无疑义时，版权就不再保留，俾广流通。

附注：

本书自一九七八年春，经修订重新印行，蒙南师怀瑾指示，对照原文编排，采用昔年慧因法师《楞严经易读简注》互为对照，以免读者须查对原经文句之劳。至于未作今释部分，统用《楞严经易读简注》所分段落附入，以期持有此书，即同拥有《楞严经》一部。特此说明。

老古文化事业公司编辑室

楞严大义指要

经题之标示

佛经与世间普通书籍，标题立义，都求能以一个名词而概内容，其理并无二致。佛所说群经，顾名思义，观览经题，可窥涯量。“楞严”一词，纯系译音，具有颠扑不破，坚固不坏，自性本来清净，常在定中之意。由此则见《楞严》全经之所指者，无非是直指人心，见性成佛法门。但直指见性，可与利智者言，未足为钝根者道。是以等次以求，有修行证验之方法与次序，以及种种方便，精详分析，可谓具全部佛法之纲要矣。故于其上标名为大佛顶、修证了义、诸菩萨万行也。

本经之缘起

佛说诸经，大体皆有缘起。举众所周知者而言，如《金刚经》，但从人本位之穿衣吃饭，平平实实之人生日常生活说起。如《维摩经》，首标佛国心地境界，而以维摩之卧疾说起。人生日常生活，不离穿衣吃饭，而穿衣吃饭中正具有人生无上之大智慧，故不得不说。人生必有老病之苦，于老病卧疾之中，更有人生无上之大问题，故又不得不说。《楞严经》中，首先从吃饭说起，因为吃饭，才发生阿难之行乞城中，途遇摩登伽女，一见倾心，几乎双双落在情波欲海之中，的的由此而来，明明白白，轻轻指出食色性也之人生一大苦恼。吾佛慈悲，故又不得不说出此中奥妙，如此如彼，乃有此一本经留传

之大因缘。其中节节剖解，条理井然，由人生而宇宙，精神与物质，莫不层层分析无遗。自出生至老死，指出如何才为人生一大解脱境界。与其人生解脱之不易，而后始有修持实验方法之说明。故自阿难与摩登伽女之情天欲海始，最后结以修证解脱方法之不易原则。则曰：“生因识有，灭从色除。理则顿悟，乘悟并销。事非顿除，因次第尽。”

实则，阿难与摩登伽女，只是一个引子。茫茫人海，芸芸众生中，人不论黄白棕黑，物不论动植飞走，尽在情天欲海中头出头没，何一而非阿难与摩登伽女。“春蚕到死丝方尽，蜡炬成灰泪始干。”安得慈云法雨，洒下一滴滴清凉剂，解此尘劳烦恼！故吾佛不忍低眉独醒，不得不如此云云。此所谓如来密因也。系以诗曰：

紫陌芳尘日转斜，琵琶门巷偶停车，
枝头罗绮春无限，落尽天人一夜华。
好梦初回月上纱，碧天净挂玉钩斜，
一声萧寺空林磬，敲醒床头亿万家。
碧纱窗外月如银，宴坐焚香寄此身，
不使闲情生绮障，莫教觉海化红尘。

七处征心与八还辨见

佛问阿难，劈头一语，即询以为何出家学佛？阿难答以看见如来相好，故此出家。此所谓追赃断案，不可冤枉好人。阿难为了见相好而出家学道，心目中只因美感一念而来。美感一生，色情继起。情生欲障，叠叠而兴。无怪摩登伽女一见，加之以魔咒之力，阿难之本性全迷，定慧不力。魔从心造，妖由人兴，是摩登伽女之魔力耶？是阿

难之自堕绮障耶？是吾辈芸芸众生之自丧人天眼目耶？诚不得而辨也。阿难招供，即直吐心腹病根。佛如捉贼捕快，又节节迫进，问其能知色相之美妙者，究为何物？阿难毫不思索，即答以因目看见，心生爱好。此诚句句实情，人人如此，复有何疑。孰知佛却得寸进尺，追问能使心目发生爱好者之主人公，究乃谁为主使？只此一问，即使百万人天，一时茫然不知所对。明明是此心目，又是谁为主使？故有七处征心之往返论辩生矣。必使阿难与吾辈口服心服，然后才知吾佛之不诬不妄也。

七处征心者何？即如阿难所答：此心乃在身内，在身外，在根，在内外明暗之间，在思惟里，在中间，在无著处。此皆经佛一一辨证，无一是处，其详具如本文。即此七问七辨，阿难茫然，即举古今中外之学理，概括唯心唯物之理论，统使其抽丝剥茧净尽，无一真实存在可言。谁知阿难与吾辈之误，皆以此现在应用之心，即为心矣。佛所问心，谓此皆是妄心，只是应用之现象。如以妄心应用之现象而言，阿难所答者，并无过错。奈何此正为贼媒之窠臼，虚妄不实之尤者，并非真心自性。然则，心果有真妄之别乎？抑为话分两头，声东而击西耶？“一句合头语，千古系驴橛。”致使千秋浩浩，坐而商量断妄求真之辈，滔滔滚滚，如过江之鲫也。若然，妄缘不断，声色沉迷，不知何日是了，此岂即是真实耶？吾佛乃兴慈悲，到此无言可答，无理可申之处，强为铺排，说出真妄两相，于歧路中立碑为记，明告来者以此路不通。然后由憍陈那轻轻拈出：“憧憧往来，朋从尔思”者，尽是浮光掠影，谓之客尘烦恼。此是大块文章，若非释迦文佛之大手笔，谁能写此！林林总总众生，困扰于客尘烦恼者，多如恒河沙数，由来久矣。岂但阿难一人之左倾右倒而已。迷心逐物，疑真疑假，虽有夫子之木铎，其奈聋聩者何！系以诗曰：

羊亡几度泣多歧，错认梅花被雪迷，
疑假疑真都不是，残蕉有鹿梦成痴。
一枕沉酣杜德机，尘埃野马乱相吹，
壶中偶放偷天日，照破乾坤无是非。

世间事物，尽为心上浮尘。草草劳生，终是一团烦恼。“天地者，万物之逆旅。光阴者，百代之过客。浮生若梦。”生前身后，众说纷纭，究不知其前因后果，为何而来者？虽尊为帝王，贱如蝼蚁，迨运至老大，齿落面皱，发苍苍而视茫茫，莫不到此兴悲，无可奈何！不知身后何往，故有波斯匿王之问。此乃人生必有之境，个个如此，他人不问，唯独波斯匿王起问，恰恰点出富贵恋生，贫贱轻死之事实。话说虽为帝王，到此亦无能为力者。学佛乃大丈夫事，非帝王将相之所能为，可为暮鼓晨钟，晓谕天下。吾佛乃就其所问，当场剖解其见性之实相，三岁观河，与百年视水，同此真实。生老病死，但为形变，固有不变者在也。奈“明足以察秋毫之末，而不见舆薪！”此一伏笔，乃石破天惊，引出以下八还辨见一大堆文章，无怪大众皆嗒然似丧其偶矣。系以诗曰：

华发无知又上颠，几回揽镜奈何天，
离离莫羡春风草，落尽还生年复年。
生死无端别恨深，浪花流到去来今，
白头雾里观河见，犹是童年过后心。

生死涅槃，皆如梦幻，吾辈何须求悟？何必成佛？又何以说众生皆为自性颠倒？吾佛经此一问，乃不惜饶舌，直指真心，明白指出心性之体用，是弥纶天地，开物成务，大而无外，小而无内。放之则弥六合，退而收藏于密，只在目前而人不识耳。乃有八还辨见，明示见性之真际。尘色本不迷人，人自迷于尘色。故吾佛指出“诸可还者，

自然非汝。不汝还者，非汝而谁”，要当人自见自肯，直达心性不动之道场。无奈明理者多，实证者少。知解者多，行证者少。必须“悬崖撒手，自肯承当。绝后再苏，欺君不得”。若“心能转物，则同如来”，然后可以横身宇宙，去住自由，即佛即心，两不相涉。系以诗曰：

碎却菩提明镜台，春光秋色两无猜，
年来不用观花眼，一任繁华眼里栽。
不汝还兮更是谁，儿时门巷总依稀，
寻巢犹是重来燕，故傍空梁自在飞。

《楞严》之宇宙观与人生观

由七处征心而至八还辨见，已经明白指出尘尘逐逐，为烦恼窠臼者，都是心目为咎。然而人心，机也。目为心之开关也。如欲心目自不为咎，就要息机才对。此机究竟又从何而息？此诚为人生一大事因缘。机如不息，始终在柳暗花明处，循声逐色，依旧沉沦去也。于是佛又横说竖说，指出宇宙万象，无非物理变化之幻影。无奈众生妄见，而生个别与群见之异同。但从心物齐观，方知万象尽为能量之互变。而此能变之自性，固自寂然不动，无声无臭者也。迨感而遂通之后，即变动不居，周流六虚，困于夫妇之愚，日用而不知其至矣。因此又三科七大，详细指陈心物之真元。说出十八界因缘法则与自然之关系，指示一般见解之谬误。由此可以概括近世自然科学理论与哲学原理，了然无遗。上下古今，一串穿却。此是乾坤一只眼，直指心物同元，物我无二，涅槃生死，等是空花之境。人生到此，可以向无佛处称尊矣。然而问题至此，辨理愈精而实际愈迷。黑松林忽然闯出李逵，故有富楼那之卒然发问。若此世间之山河大地，形形色色之万有

世间相，究竟胡为而来者？于是佛又不惜眉毛拖地，说出物质世界与众生世界之形成，从时间以称世，以空间而名界。时空无际，而对待成劳，则天地一指，万物一马，由身心而透法界。从法界复入身心。视此碌碌尘劳者，无非物理之变化。但能寂然观化，本分事即不离目前，可以当下明白，归家稳坐，毋须骑牛觅牛去也。所谓第一义谛，所谓第二义门，直指明心与闻思修慧，到此皆和盘托出，不尽言诠矣。系以诗曰：

鱼龙鹏鹢互相催，瞬息千秋自往来，
小坐闲窗观万化，乾坤一马走云雷。
万物由来自不齐，南山高过北山低，
空明虚室时生白，子夜漫漫啼木鸡。

根尘解脱与二十五位圆通

到此本已言语道断，心行处灭。忽然又奇峰突起，阿难却于言思不到处，等而再求其次，望佛说明解脱之方法。佛乃以华巾作成六结，譬喻身心六根结缚之因由，指出“虎项金铃，系者解得”。花果山上孙猴子，头上本无金箍，只因未曾悟空，不见如来，自苦不知其中底蕴耳。谁知万法本闲，唯人自闹，何须种了芭蕉，又怨芭蕉！然此是无门为法门，几人到此误平生！不如饮食男女，人人本自理会得到。因此复于无法中设法，佛乃命与会诸先进，各自陈述修持解脱之行业，如验兵符，如何契合，各各印证一番，此所以有二十五位圆通之作。恰如夫子所谓：“二三子，吾无隐乎尔。”而此圆通，首由声色二尘开始，终以观音耳根圆通为结，千言万语，只是教人在声色上了，方得究竟。而色尘之结，尤较声尘为难解，如要跳出三界外，不在五阴中，仍须从解脱色尘入手，方透观音入道之要门。此乃顶门心

上一只眼，画龙点睛之笔。本是平常，奈何修之不易，苟有不能，可以一一实验将来，千生万劫磨砺去也，系以诗曰：

谁教苦自结同心，魂梦清宵带影临，
悟到息机唯一念，何须解缚度金针。
妙高峰顶路难寻，万转千回枉用心，
偶傍清溪闲处立，一声啼鸟落花深。
秋风落叶乱为堆，扫尽还来千百回，
一笑罢休闲处坐，任他着地自成灰。

教理行果

从上娓娓说来，本来大事已毕，奈何“黄河之水天上来，奔流到海不复回”。唯恐平地凡愚，可望而不可即，乃急转直下，再说出一大藏教之戒定慧三学，无非是“莫以善小而勿为，莫以恶小而为之”。此理人人都知得，叵耐个个做不到。故再三叮咛咐嘱，正是“临行密密缝，意恐迟迟归”之慈母心肠也。于是详细指出轮回六道，因果循环，地狱天堂，人间苦海与圣贤之种种境界，此即所谓修道之谓教者，亦乃全部佛法之基石也。但又复坦然指出，所谓天堂地狱与因果轮回等事，皆此一心坚固妄想之所建立。纤尘飞而翳天，一芥坠而覆地，“自净其意，为诸佛教”。临歧叮咛，唯此而已。吾佛婆心恳切，恐来人于歧路徘徊，乃复说出修持过程中五十种阴魔境界之现象，“欲知山下路，须问过来人”。善恶由心，魔佛同体，执迷处即佛亦魔，放下了何魔非佛？故必须知得在“有佛处莫留恋，无佛处急走过”，则君子坦荡荡，不做小人长戚戚矣。古德有云：“起心动念是天魔，不起是阴魔，倒起不起是烦恼魔。”乃知世人在开眼闭眼处，举足下足时，无一非心障之冤魂，其魔岂止五十种而已。但得

正身心，魔境可成趣，则赤条条来去无牵挂，何有魔佛之可得哉！菩萨之位数五十有五，阴魔之境，只说五十者，乃综合身心是称五阴。五阴错综复杂而为用，五十相生，故数仅得此。《易》曰：“天数五，地数五，天地之数，五十有五，其用四十有九。”舍此天地均数之五，故现象仅为五十。一点动随万变，故其用四十有九。如一尘不染，即万法不生。然则所谓五十五，或六十四圣位，与夫五种阴魔，都只是大衍之数，六十四卦之周天变相而已。周天之象，始于一，终于一，中通于五。故全经以情波欲海之一念始，以剖析五阴之空性为结。首尾关照，层次井然。一以贯之，等于未说一字也。系以诗曰：

游戏何妨幻亦真，莫将魔佛强疏亲，
心源自有灵珠在，洗尽人间万斛尘。
欲海情波似酒浓，清时翻笑醉时侬，
莫将粒粒菩提子，化做相思红豆红。
几年魂梦出尘寰，浊世何方乞九还，
一笑抛经高卧稳，龙归沧海虎归山。

庚子年春三月南怀瑾于净名盦
述楞严大义随笔之一

楞严大义今释[1]

南怀瑾　述著

大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经[2]

唐天竺沙门般剌密帝　译[3]

乌苌国沙门弥伽释迦　译语

菩萨戒弟子前正议大夫同中书门下

平章事清河房融[4]　笔受

---

[1]楞严：大定之总名也，自性定也。佛自释首楞严为一切事究竟坚固。经云：“常住妙明，不动周圆。”故为圆定。性自本具，天然不动，不假修成，纵在迷位，其体如故，故为妙定。凡不兼万有，独制一心者，皆非圆定。凡不即性，而别取工夫者，皆非妙定。古德称之为“彻法底源，无动无坏”之定。

[2]大佛顶：此经题全文，为“大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严”十九字。大佛之顶，至尊无上，非相可见，喻圣凡同具之妙明真心，性净明体。如来为佛果之通称。菩萨此云大士。首楞严，此云究竟坚固。意谓吾人现前一念觉了之心，即具诸佛全体大用，以

其缠诸幻妄，隐而不彰，故为如来之密因。十方如来，咸依此心，若修若证，彻底无疑，故为了义。三贤十地等觉一切菩萨，虽可九界示生，行迹不同，而此性净明体原无净垢，但除妄执，本自圆成，故曰究竟坚固也。

[3]般剌密帝：此云极量，中天竺人，即高僧传中之极量法师，唐中宗时，观方游化，来广州，住制止寺，譯译此经。

[4]房融：即房琯之父，武后时为相，后贬广州，寓制止寺，遇般剌密帝译此经，融为润文，并录而传之，故曰笔受。

第一章　心性本体论

如是我闻[1]。一时佛[2]在室罗筏（音伐）城[3]。祇（音其）桓精舍[4]。与大比丘众[5]。千二百五十人俱。皆是无漏大阿罗汉[6]。佛子住持。善超诸有。能于国土。成就威仪。从佛转轮。妙堪遗嘱。严净毗尼[7]。弘范三界。应身无量。度脱众生。拔济未来。越诸尘累。其名曰。大智舍利弗[8]。摩诃目犍（音肩）连。摩诃拘絺（音痴）罗。富楼那弥多罗尼子。须菩提。优波尼沙陀等。而为上首。复有无量辟支无学[9]。并其初心。同来佛所。属诸比丘休夏自恣。十方菩萨咨决心疑。钦奉慈严将求密义。即时如来敷座宴安。为诸会中。宣示深奥。法筵清众。得未曾有。迦陵仙音[10]。遍十方界。恒沙菩萨。来聚道场。文殊师利而为上首。时波斯匿王[11]。为其父王讳日营斋。请佛宫掖（音亦）。自迎如来。广设珍羞无上妙味。兼复亲延诸大菩萨。城中复有长者居士同时饭（音反）僧。仜（音柱，待也）佛来应（音硬）。佛敕（音饬，令也）文殊。分领菩萨及阿罗汉。应诸斋主。唯有阿难[12]。先受别请。远游未还。不遑（音皇，暇也）僧次。既无上座。及阿阇（读蛇）黎[13]。途中独归。其日无供。即时阿难。执持应器。于所游城。次第循乞。心中初求最后檀越[14]。以为斋主。无问净秽。刹利[15]尊姓。及旃（音占）陀罗[16]。方行等慈。不择微贱。发意圆成。一切众生。无量功德。阿难已知如来世尊。诃（同呵，责斥也）须菩提。及大迦叶（读摄）。为阿罗汉。心不均平。钦仰如来。开阐（音产）无遮。度诸疑谤。经彼城隍（隍城外池也）。徐步郭门。严整威仪。肃恭斋法。尔时阿难。因乞

食次。经历嫾室。遭大幻术。摩登伽女[17]。以娑毗迦罗先梵天咒[18]。摄入嫾席。嫾躬抚摩。将毁戒体。如来知彼嫾术所加。斋毕旋归。王及大臣长者居士。俱来随佛。愿闻法要。于时世尊。顶放百宝无畏光明。光中出生千叶宝莲。有佛化身。结跏趺（音加夫，盘足坐也）坐。宣说神咒。敕文殊师利将咒往护。恶咒消灭。提奖阿难。及摩登伽。归来佛所。阿难见佛。顶礼悲泣。恨无始来。一向多闻。未全道力。殷勤启请。十方如来得成菩提[19]。妙奢摩他[20]。三摩。禅那。最初方便。于时复有恒沙菩萨。及诸十方大阿罗汉。辟支佛等。俱愿乐闻。退坐默然。承受圣旨。

尔时世尊。在大众中。舒金色臂。摩阿难顶。告示阿难及诸大众。有三摩提[21]。名大佛顶首楞严王。具足万行。十方如来一门超出妙庄严路。汝今谛（音帝，详审也）听。阿难顶礼。伏受慈旨。佛告阿难。汝我同气。情均天伦。当初发心。于我法中。见何胜相。顿舍世间深重恩爱。阿难白佛。我见如来三十二相[22]。胜妙殊绝。形体映彻犹如琉璃。常自思惟。此相非是欲爱所生。何以故。欲气麤（同粗）浊。腥臊（读星，骚臭气也）交遘。脓血杂乱。不能发生胜净妙明紫金光聚。是以渴仰。从佛剃落。

问题的开始

有一天，释迦牟尼佛[23]到舍卫国[24]波斯匿王[25]的宫廷里去，为追悼王父的忌辰而应邀赴斋。佛的从弟阿难[26]早年从佛出家，那天恰恰外出未归，不能参加。回来的时候，就在城里乞食，凑巧经过娼户门口，被摩登伽[27]女看见，爱上了他，就用魔咒迷住阿难，要想加以淫污。正当情形严重的关头，佛在王宫里已有警觉，立刻率领弟子们回到精舍，波斯匿王也随佛同来。佛就教授文殊[28]大士一个咒语，去援救阿难脱离困厄。阿难见到文殊，神智恢复清醒，与摩登伽女一同来到佛前，无限惭愧，涕泪交流，祈求佛的教诲。

佛问阿难：“你以前为什么舍去了世间的恩爱，跟我出家学佛？”阿难答：“我看到佛的身体，庄严美妙而有光辉，相信这种现象，不是平常人所能做到，所以就出家，跟您学法。”

佛言。善哉阿难。汝等当知一切众生。从无始来。生死相续。皆由不知常住真心性净明体。用诸妄想。此想不真。故有轮转[29]。汝今欲研无上菩提真发明性。应当直心诎（同酬，答也）我所问。十方如来同一道故。出离生死。皆以直心。心言直故。如是乃至终始地位。中间永无诸委曲相。阿难。我今问汝。当汝发心缘于如来三十二相。将何所见。谁为爱乐。阿难白佛言。世尊。如是爱乐，用我心目。由目观见如来胜相。心生爱乐。故我发心。愿舍生死。

心灵存在七点认识的辨别

佛说：“世间的人，向来都不认识自己，更不知道自己不生不灭的常住的真心，本来是清净光明的。平常都被这种意识思惟的心理状态——妄想所支配，认为这种妄想作用，就是自己的真心。所以发生种种错误，在生死海中轮转不休。我现在要问你，希望你直心答复我的问题。你要求证得正知正觉的无上菩提，入门只有一个直径，这个直径，就是直心。你须要知道，一切正觉者成佛的基本行为，就是心口如一，绝不自欺。你因为看见了我外貌色相的美妙，就出家学佛，你用什么来看？又是哪个在爱好呢？”阿难答：“能看见的是我的眼，能爱好的是我的心。”

佛告阿难。如汝所说。真所爱乐。因于心目。若不识知心目所在。则不能得降伏尘劳。譬如国王。为贼所侵。发兵讨除。是兵要当知贼所在。使汝流转。心目为咎（音久，过失也）。吾今问汝。唯心与目。今何所在。

佛说：“你说由看见而发生爱好，是眼与心的作用。如果你不知道眼与心在哪里，就无法免除尘劳[30]颠倒的错误根本，不能消灭心理的烦恼。譬如一个国王，要用兵剿匪，倘使不知道匪在什么地方，如何去剿灭他们呢？你说，使你发生爱好的，使你在烦恼痛苦中流浪的，都是眼睛与心所指使。我现在问你，这能看的眼，与能爱好的心，究竟在哪里？”

阿难白佛言。世尊。一切世间十种异生[31]。同将识心居在身内。纵观如来青莲华眼。亦在佛面。我今观此浮根四尘[32]。祇（音支，但也）在我面。如是识心。实居身内。

阿难答：“世间上一切有灵性的生物与人，他们能够看见的眼，都在面上。他们能够识别的心，都在身内。”（阿难第一次所答的观念，认为心在身内。）

佛告阿难。汝今现坐如来讲堂。观祇（音其）陀林今何所在。世尊。此大重阁清净讲堂。在给孤园。今祇陀林实在堂外。阿难。汝今堂中先何所见。世尊。我在堂中先见如来。次观大众。如是外望。方瞩（音烛，远视也）林园。阿难。汝瞩林园。因何有见。世尊。此大讲堂。户牖（音酉，窗也）开豁（音壑，空朗也）。故我在堂得远瞻见。佛告阿难。如汝所言。身在讲堂。户牖开豁。远瞩林园。亦有众生在此堂中。不见如来。见堂外者。阿难答言。世尊。在堂不见如来。能见林泉。无有是处。阿难。汝亦如是。汝之心灵一切明了。若汝现前所明了心实在身内。尔时先合了知内身。颇有众生。先见身中。后观外物。纵不能见心肝脾胃。爪生发长。筋转脉摇。诚合明了。如何不知。必不内知。云何知外。是故应知。汝言觉了能知之心。住在身内。无有是处。

认为心在身内的辨别

佛问：“你现在坐在精舍[33]的讲堂里面，看外面的林园，在什么地方？”阿难答：“这个精舍的讲堂，在这个园地里面，园林在讲堂的外面。”佛问：“你在讲堂里面，先看到什么？”阿难答：“我

在堂内，先看到您，依次再看到大众。这样再向堂外看去，就可以看到园林。”佛问：“你看到外面的园林，凭什么可以看见？”阿难答：“这讲堂的门窗洞开，所以身在堂内，可以看见堂外远处的园林。”佛问：“依你所说，你的身体在讲堂内，窗户洞开，方能见到远处的园林。是否会有人在堂内，根本不能看到堂内的我和大众，而只能看见堂外的园林呢？”阿难答：“在堂内不能看见讲堂以内的人和景物，而只能看见外面的园林，绝无此理。”佛问：“诚然如你所说，你的心，对于当前一切事物，都是明明了了。如果这个明明了了的心，确实存在于身体里面，就应该先能看到自己身体的内部。犹如一个人住在室内，应该先能看到室内的东西一样。试问，世界上有谁能够先看到了身体内部的东西，而后再见到外面的景物呢？你说心在身体内部，在内部应该先看见身内的心肝脾胃等机能的活动，以及指爪头发在内部生长的情形，筋脉动摇的状态。纵然不可以看见，至少亦应当明明了了。事实上，有谁能够自己看得见身体内部的状况呢？在身体以内，既然找不出能知能见的心是什么样子，何以能够知道心由内部发出身外的作用呢？所以你说，心在身体内部是错误的。”（分析一般观念，认为心在身内是错误的。）

阿难稽（音启）首而白佛言。我闻如来如是法音。悟知我心实居身外。所以者何。譬如灯光然于室中。是灯必能先照室内。从其室门。后及庭际。一切众生。不见身中。独见身外。亦如灯光。居在室外。不能照室。是义必明。将无所惑。同佛了义得无妄耶。

阿难问：“听了佛的分析，我认为我和人们能知能见的心，是在身外。譬如一盏灯光，燃亮在室内，这个灯光，应该首先照到室内的一切，然后透过门窗再照到室外的庭院。世间的人，事实上不能自己看见身体内部，只能够看见身外的一切景物。犹如灯光本来就在室

外，所以不能照见室内。”（阿难第二次所答的观念，认为心在身外。）

佛告阿难。是诸比丘。适来从我室罗筏城。循乞抟（音团）食[34]。归祇陀林。我已宿斋[35]。汝观比丘。一人食时。诸人饱不。阿难答言。不也。世尊。何以故。是诸比丘。虽阿罗汉。躯命不同。云何一人能令众饱。佛告阿难。若汝觉了知见之心。实在身外。身心相外。自不相干。则心所知。身不能觉。觉在身际。心不能知。我今示汝兜罗绵[36]手。汝眼见时。心分别不。阿难答言。如是。世尊。佛告阿难。若相知者。云何在外。是故应知。汝言觉了能知之心。住在身外。无有是处。

认为心在身外的辨别

佛问：“刚才我们大家饿了，就去吃饭。试问，可否在饿时推派一个代表去吃，这个代表的人吃饱了饭，我们大家就可以不饿了呢？”阿难答：“每个人的身体各自独立，各自存在，若要一个人代表大众吃饭，而使人人能饱，绝无此理。”佛说：“你说这个明明了了，能知能觉的心，存在身外，那么身与心就应该各不相干。心所知的，身体不一定能感觉得到。如果感觉在身上，心就不能知道。我现在你身外一举手，你眼睛看见了，心内就有分别的知觉吗？”阿难答：“当然有知觉。”佛说：“既然身外一有举动，你心内在就有知觉的反应，何以认为心在身外呢？所以你说，心在身外是错误的。”（分析一般观念，认为心在身外是错误的。）

阿难白佛言。世尊。如佛所言。不见内故。不居身内。身心相知。不相离故。不在身外。我今思惟。知在一处。佛言。处今何在。阿难言。此了知心。既不知内。而能见外。如我思忖（寸上声，细思也）。潜伏根里[37]。犹如有人。取琉璃椀（同碗）。合其两眼。虽有物合。而不留碍。彼根随见。随即分别。然我觉了能知之心。不见内者。为在根故。分明瞩外。无障碍者。潜根内故。

阿难说：“依照这样辨别，在身内既见不到心，而在外面的举动，内心就有反应，确见身心事实上不能分离，所以心在身外，也是错误。我再思惟，心是潜伏在生理神经的根里。以眼睛举例来说，就如一个人戴上玻璃眼镜，虽然眼睛戴上东西，但并不障碍眼睛，眼的视线与外界接触，心就跟着起分别作用。人们不能自见身体的内部，因为心的作用在眼神经的根里，举眼能看外面而无障碍，就是眼神经根里的心向外发生的作用。”（阿难第三次所答的观念，认为心在生理神经的根里，并举眼神经视觉作用来说明。）

佛告阿难。如汝所言。潜根内者。犹如琉璃。彼人当以琉璃笼眼。当见山河。见琉璃不。如是。世尊。是人当以琉璃笼眼。实见琉璃。佛告阿难。汝心若同琉璃合者。当见山河。何不见眼。若见眼者。眼即同境。不得成随。若不能见。云何说言此了知心。潜在根内。如琉璃合。是故应知。汝言觉了能知之心。潜伏根里。如琉璃合。无有是处。

认为心在生理神经根里的辨别

佛问：“依你所说，认为心潜伏在生理神经的根里，并且举玻璃罩眼来说明。凡是戴上眼镜的人，固然可以看见外面的景物，同时也能看见自己眼睛上的玻璃啦？”阿难答：“戴上玻璃眼镜的人，固然可以看见外面的景物，同时也可以看见自己眼睛上的眼镜。”佛说：“你说心潜伏在生理神经的根里，当一个人举眼看见外面景物的时候，何以不能够同时看见自己的眼睛呢？假若能够同时看见自己的眼睛，那么你所看见的眼睛，也等于外界的景象，就不能说是眼睛跟着心起分别的作用。如果心能向外面看外界的景象，却不能够同时看见自己的眼睛，那你所说的能知能见明明了了的心，潜伏在眼神经的根里，与眼睛戴上玻璃眼镜的譬喻相比拟，根本是错误的。”（分析一般观念，认为心的作用，潜伏在生理神经根里，是错误的。）

阿难白佛言。世尊。我今又作如是思惟。是众生身。腑藏在中。窍穴[38]居外。有藏则暗。有窍则明。今我对佛。开眼见明。名为见外。闭眼见暗。名为见内。是义云何。

阿难说：“再依我的思惟，人们的身体，腑脏在身体的内部。眼睛和耳朵等有窍穴的器官，在身体的外表。凡是腑脏所在的，自然暗昧。有窍穴洞开的，自然透明。例如我现在对佛，张开眼睛，就看到光明，所以名为见外。闭上眼睛，就只见到黑暗，所以名为见内。以此例来说明，或者比较明了。”（阿难第四次所答的观念，不是针对心在何处去辨别，只根据见明见暗来说明心在内在外的现象。）

佛告阿难。汝当闭眼见暗之时。此暗境界。为与眼对。为不对眼。若与眼对。暗在眼前。云何成内。若成内者。居暗室中。无日月灯。此室暗中。皆汝焦腑[39]。若不对者。云何成见。若离外见。内对所成。合眼见暗。名为身中。开眼见明。何不见面。若不见面。内对

不成。见面若成。此了知心。及与眼根。乃在虚空。何成在内。若在虚空。自非汝体。即应如来。今见汝面。亦是汝身。汝眼已知。身合非觉。必汝执言身眼两觉。应有二知。即汝一身。应成两佛。是故应知。汝言见暗名见内者。无有是处。

认为心在见明见暗的作用上之辨别

佛对于这个问题，分举在外在内八点事实来辨别解释。佛对阿难说：“第一，当你闭上眼睛，看见黑暗的现象，这个黑暗的现象，是不是与眼睛所看见的境界对立。如果黑暗现象，对立在眼睛前面，当然不能认为在眼睛以内。那么，所说暗昧境界，名为在内，事实与理论，不能成立。第二，如果看见黑暗现象，名为见内，那么处在完全黑暗的室内，室内的黑暗，都是你的内部了，能说这种黑暗现象，就是你的腑脏吗？第三，假若说，目前黑暗的现象，不与眼睛对立，须知不相对立的境界，眼睛根本就看不见。唯有离开互相对立的外境，只剩下绝对在里面的现象，才可以说是内在的境界。那你所说在内的实际理论，才可以成立。第四，闭上眼睛，认为就是看见身体的内部，那么，开眼看见外界的光明，这个心的作用，是由内到外，何以不能先看见自己的面目呢？第五，假如由内到外，根本看不到自己的面目，你所认为内外界限对立的理论根据就不成立。假使心由内到外，可以见到自己的面目，这个明明了了，能知能觉的心，以及可以看见物象的眼，就悬挂在虚空之间，怎样可以名为在内呢？第六，如在虚空之间，自然不是你心的本能。那么，我现在坐在你的对面，可以看见你，是否我这个人也算是你自己的心与身呢？第七，我坐在你的面前，你的眼睛已经看到就知道了，你的心已经由你的眼到达我身上，同时你的身体仍然存在着有你自己的知觉。那么这个知觉作用，

与你看见外界的知觉作用，是否同是你的心呢？第八，如果你坚执地说，身体与眼睛，各有独立的知觉，那么你便是有两个知觉了。那你的一身，应该有两个心性的体才是对的。综合上述理由，你说闭上眼睛，看见暗昧的景象，就叫做见内，根本是错误的。”（分析一般观念，认为心存在于开眼见明，闭眼见暗的作用是错误的。）

阿难言。我尝闻佛开示四众[40]。由心生故。种种法生。由法生故。种种心生。我今思惟。即思惟体。实我心性。随所合处。心则随有。亦非内外中间三处。

阿难说：“我听佛说‘心生种种法[41]生，法生种种心生[42]’，我现在再加思惟推测，这个思惟的作用，就是我心的体性。当这个心的思惟体性，与外面境界事物相连合，就是心之所在，并不一定在内，在外，或者在中间三处。”（阿难第五次所答的观念，认为思惟的作用，就是心的体性。）

佛告阿难。汝今说言。由法生故。种种心生。随所合处。心随有者。是心无体。则无所合。若无有体而能合者。则十九界因七尘[43]合。是义不然。若有体者。如汝以手自挃（音至，触也）其体。汝所知心。为复内出。为从外入。若复内出。还见身中。若从外来。先合见面。阿难言。见是其眼。心知非眼。为见非义。佛言。若眼能见。汝在室中。门能见不。则诸已死。尚有眼存。应皆见物。若见物者。云何名死。阿难。又汝觉了能知之心。若必有体。为复一体。为有多体。今在汝身。为复遍体。为不遍体。若一体者。则汝以手挃一支时。四支应觉。若咸觉者。挃应无在。若挃有所。则汝一体，自不能成。若多体者。则成多人。何体为汝。若遍体者。同前所挃。若不遍

者。当汝触头。亦触其足。头有所觉。足应无知。今汝不然。是故应知。随所合处，心则随有，无有是处。

认为能思维的是心之辨别

佛说：“依你所说‘心生种种法生，法生种种心生’，思惟的意识作用，与现象界相合，就是心。那么，这个心根本就没有自己的体性，既然没有自体，就没有可以相合的。设使没有自体的东西可以相合，等于抽象与假设相合，只有名，并无事实，那还有什么道理呢！如果认为心是没有自体的，你用手扭痛自己身体某一部分，试问，你这个能够知觉疼痛的心，是你身体内部发出，还是由外界进来的呢？假若认为是从身内发出，同你第一次所讲的心在身内的观念一样，应该先能看见身内的一切。如果认为是从外界进来，同你第二次所讲的心在身外的观念一样，应该先能看见自己的面目。”阿难说：“这个所谓能看见的是眼睛，能知能觉的是心，并不是眼睛。若说必能先看见自己的面目，是不对的。”佛说：“假若认为眼睛是能见的，现在你在室内，试问这个室内所开的门窗，也能够看见东西吗？而且一般刚死的人，眼睛还在，他们的眼睛也应该看得见东西。倘使眼睛还能看见东西，就不是死人了。再说，你这个能知能觉，明明了了的心，必有一个自体。试问，它的自体是一个体呢？还是有很多个体呢？心在你的身上，是遍满的呢？还是部分的呢？假若认为只是一个体，那你用手扭痛某一部分，四肢应该同时感觉疼痛。如果扭痛在一部分，而四肢都感觉得疼痛，那么，开始被扭的那一部分的疼痛，就不局部存在了。如果扭痛的部分，必然有它固定的位置，那你认为全身只有一个心性之体，在经验上和理论上，都不能成立。倘若认为有很多的心性之体，那又成为一个有很多个心性的人了。而且究竟哪一部分的

心性之体，才是你自己真实的心呢？同样的，如果认为身内存在的心性之体，是遍满全身的，那同上面所分析的一样，不必再说。假若认为身内的能知能觉的心性，并不遍满全身，那你碰头，同时也碰到足，既然头已经感觉疼痛，足就不会再感觉到疼痛。事实上，并不如此，全身碰痛，全身都有感觉。综合上述理由，你所说的，认为心性无体，因外界现象的反应，心就相合发生作用，根本是错误的。”（分析一般观念，认为心性思惟作用，并无自体。都因外界刺激，相合反应而生是错误的。）

阿难白佛言。世尊。我亦闻佛。与文殊等诸法王子。谈实相[44]时。世尊亦言。心不在内。亦不在外。如我思惟。内无所见。外不相知。内无知故。在内不成。身心相知。在外非义。今相知故。复内无见。当在中间。（《指掌疏》身心相知下，有不相离故）

阿难说：“我常听佛与文殊大士等讲自性的实相，您说：‘心不在内，亦不在外。’我现在再加思惟研究，在内寻不到这个能知能觉的心，身外又没有一个精神知觉的东西。既然身内寻觅不到能知的心，所以不能认为心就存在身内。事实上身心又有互相知觉的关系，所以也不能认为心在身外。因为身心互相关系，才能互相感觉得到。但是向身内寻觅，又找不到心的形象。这样看来，它应该存在中间。”（阿难第六次所答的观念，认为心存在于身体中间。）

佛言。汝言中间。中必不迷。非无所在。今汝推中。中何为在。为复在处。为当在身。若在身者。在边非中。在中同内。若在处者。为有所表[45]。为无所表。无表同无。表则无定。何以故。如人以表。表为中时。东看则西。南观成北。表体既混。心应杂乱。阿难言。我所说中。非此二种。如世尊言。眼色为缘。生于眼识。眼有分别。色

尘无知。识生其中。则为心在。佛言。汝心若在根尘之中。此之心体。为复兼二。为不兼二。若兼二者。物体杂乱。物非体知。成敌两立。云何为中。兼二不成。非知不知。即无体性。中何为相。是故应知。当在中间，无有是处。

认为心在中间之辨别

佛说：“你讲的中间，中间是独立性的，当然不能迷昧，而且一定有它固定的所在。你现在推测指定的中，这个中在什么所在？你认为在某一处，或某一点，还是就在身上？假若在身体上，无论在内部或表层，就都是相对待的一边，不能认为某一边就是中间，倘若认为在身体的当中，等于你的第一观念所讲的在身体内部。如果认为在某一处，或某一点，那么，这个处或点，是实际的有一所在，还是假设的无法表示？倘若它只是一个抽象的概念，那你所讲的中，等于没有，而且是假设的，不能绝对地固定。从理论的观点上来讲，一个人假定以某一处作为标记，称它为中，那么，从其他不同的角度来看，就没有绝对的标准了。譬如以东方为基点，这个表示标记就在它的西面，以南方为基点，这个表示标记就在它的北面。如此标示的准则，因方向而不同，观点跟着也混乱了。表示中间的观点既然混乱，这个心也就会跟着杂乱无章。”阿难说：“我所讲的中，不是您所说的这两种。我的意思如您过去所讲，自身有肉体的眼神经等能看的因，就产生自己可以看见外界景象的缘，所以就形成眼睛能够看见东西的识别作用。眼睛自有分别，外界的物理现状是没有知觉的物体。因此知道这种识别的能力作用，发生在外界现象与眼睛接触的中间。这种作用现象，便是心的存在处，也就是心性的作用。”佛说：“你说心在肉体物质的眼睛与外界现象发生反应的中间，那你认为这个心性之

体，是兼带具备物质心识两种作用，还是不兼带两种作用呢？假若是兼带的，外界物质与心识就杂乱了。因为物质本身是没有知觉的，心识才具有知觉的功能。心物是两相对立的，如何能说心是在其中间呢？既然不能兼带具备这两种作用，肉体的物质是无知的，自然没有知觉，更谈不到有一知觉体性的存在，那你所说的中间是个什么状况？所以说心在中间，是绝对的错误。”（分析一般观念，认为心在物质与知觉，身体与外界现象的中间，是错误的。）

阿难白佛言。世尊。我昔见佛。与大目连。须菩提。富楼那。舍利弗。四大弟子。共转法轮。常言觉知分别心性。既不在内。亦不在外。不在中间。俱无所在。一切无著。名之为心。则我无著。名为心不。

阿难说：“我从前常听佛说，这个能知能觉能分别的心性，‘既不在内，亦不在外，亦不在中间’，一切都无所在，也不著于一切，这个作用，就叫做心。那么，我现在心里根本无著，这种现象，就是心吗？”（阿难第七次所答的观念，认为一切无著就是心。）

佛告阿难。汝言觉知分别心性。俱无在者。世间虚空。水陆飞行。诸所物象，名为一切。汝不著者。为在为无。无则同于龟毛兔角[46]。云何不著。有不著者。不可名无。无相则无。非无则相。相有则在。云何无著。是故应知。一切无著。名觉知心。无有是处。

认为无著即是心之辨别

佛说：“你说能知觉能分别的心，无著于一切，现在必须先了解一切的含义。凡是水里游的，陆上爬的，空中飞的，这些种种世间生

物，以及呈现在虚空中的物象，综合起来，叫做一切。心并不在这一切上，又无著个什么呢？其次，再说你所说的无著，究竟有一个无著的境界存在呢？还是没有无著的境界存在呢？如果没有无著境界的存在，根本就是没有。等于说，乌龟身上的毛，兔子头上的角，没有就没有，还有什么可以说无著！如果有一个无著境界的存在，那就不能认为没有，必定会有一种境界与现象。有了境界与现象，事实就有存在，怎么可以说是无著呢！所以你说一切无著，就名为能知能觉的心，是错误的。”（分析一般观念，认为一切无著就是心，是错误的。）（以上是有名的七处征心之论辨。）

尔时阿难。在大众中。即从座起。偏袒右肩。右膝著地。合掌恭敬。而白佛言。我是如来最小之弟。蒙佛慈爱。虽今出家。犹恃憍怜。所以多闻。未得无漏。不能折伏娑毗罗咒。为彼所转。溺于婬舍。当由不知真际所诣（音易，至也）。惟愿世尊。大慈哀愍。开示我等奢摩他路。令诸阐提[47]。隳（音挥，毁也）弥戾车[48]。作是语已。五体投地。及诸大众。倾渴翘仰（音乔住，仰望也）。钦闻示诲。

尔时世尊。从其面门。放种种光。其光晃（煌上声）耀。如百千日。普佛世界。六种震动[49]。如是十方微尘国土。一时开现佛之威神。令诸世界合成一界。其世界中。所有一切诸大菩萨。皆住本国。合掌承听。佛告阿难。一切众生。从无始来。种种颠倒。业种自然。如恶叉聚[50]。诸修行人。不能得成无上菩提。乃至别成声闻缘觉[51]。及成外道[52]。诸天魔王，及魔眷属。皆由不知二种根本。错乱修习。犹如煮沙。欲成嘉馔。纵经尘劫[53]。终不能得。

云何二种。阿难。一者。无始生死根本。则汝今者。与诸众生。用攀缘心[54]。为自性者。二者。无始菩提涅槃[55]元清净体。则汝今者识精元明[56]。能生诸缘[57]。缘所遗者[58]。由诸众生。遗此本明。虽终日行。而不自觉。枉入诸趣。

真心与妄心体性的辨认

心，究竟在哪里？这个问题，阿难反复地提出七点见解，经过佛的分析论辩，都被佛所否定。觉得平生所学，尽是虚妄，就非常惶惑，请求佛的指示，要求说明心性自体本来寂静的真理。

佛说：“一切含有知觉灵性的众生，自无始时期以来，（时间无始无终，故名无始。）种种错误颠倒，都受自然的业力所支配，犹如连串的果实，从一个根本发生，愈长愈多。甚至一般学习佛法追求真理的人，虽然努力修行，亦往往走入歧途，不能得成无上菩提。（自性正知正觉。）都因为不知道两种基本原理，就胡乱修习佛法，‘犹如煮沙，欲成嘉馔’，无论经过多久的时间，无论如何努力用功，终于不能得到至高无上的真实成就。”

佛又说：“所谓两种原理：第一，自无始以来，作生死根本的，一切含有灵性众生的心理作用，凭借生理的本能活动，名为攀缘心。（普通心理现状，都在感想、联想、幻想、感觉、幻觉、错觉、思惟与部分知觉的圈子里打转，总名叫做妄想，或妄心。犹如钩锁连环，互相联带发生关系，由此到彼，心里必须缘着一事一物或一理，有攀取不舍的现象，所以叫做攀缘心。）第二，这种妄心状况，只是心理生理所产生的现象，不是心性自体功能的本来。自无始以来，心性功能的自体，是超越感觉知觉的范围的，元本清净正觉，光明寂然，为了界说分别于妄心，名为真心自性。（这个所谓真，只是在名词上为了有别于妄心而假设的。在人与一切含灵众生的本位上所产生的各种心理状况的妄想，与生理本能的活动，都是这自性功能所生的动态作用。）你现在的意识精神，原来自然具有自性灵明，能够产生心理生

理各种因缘的作用。但是心理生理各种因缘现象的产生，推究其原因，各有其自己的所以然。如能将身心、物理、精神互相关系所产生的各种因缘，各自归返其所以生起攀缘的本位，这个本来清净正觉、光明寂然的自性，自会超然独立，外遗所有而得解脱。一切含灵的众生，都具有这个心性自体功能而发生种种作用。虽然终日应用，但是只能认识这个自性功能所产生的作用，而不能认识心性光明寂然的自体，所以才在生死之流当中旋转不已。”

阿难。汝今欲知奢摩他路[59]。愿出生死。今复问汝。即时如来举金色臂。屈五轮指[60]。语阿难言。汝今见不（否）。阿难言见。佛言。汝何所见。阿难言。我见如来举臂屈指。为光明拳。耀我心目。佛言。汝将谁见。阿难言。我与大众。同将眼见。佛告阿难。汝今答我。如来屈指为光明拳。耀汝心目。汝目可见。以何为心。当我拳耀。阿难言。如来现今徵心所在。而我以心推穷寻逐。即能推者[61]。我将为心。佛言。咄（音惰，呵叱也）。阿难。此非汝心。阿难矍（厥声，惊也）然。避座合掌起立白佛。此非我心。当名何等。佛告阿难。此是前尘虚妄相想。惑汝真性。由汝无始至于今生。认贼为子。失汝元常。故受轮转。

阿难白佛言。世尊。我佛宠弟。心爱佛故。令我出家。我心何独供养如来。乃至遍历恒沙国土。承事诸佛。及善知识。发大勇猛。行诸一切难行法事。皆用此心。纵令谤法。永退善根。亦因此心。若此发明不是心者。我乃无心同诸土木。离此觉知。更无所有。云何如来说此非心。我实惊怖。兼此大众。无不疑惑。惟垂大悲。开示未悟。

心性自体的指认

佛告阿难：“你现在想要了解心性寂然大定的正途，超越生死之流，必须先有正确的见解和认识。”佛于是举手成拳，再问阿难：“你现在看得见吗？”阿难答：“看见了。”佛问：“你看见什么？”阿难答：“我的眼睛看见您的拳，心里知道这是拳。”佛说：“能看见的是谁呢？”阿难答：“我同大众，用眼睛看见的。”佛又问：“我的拳，当前照耀你的眼与心，你的眼睛既然可以看见，什么是你的心呢？”阿难答：“您追问心在哪里，我现在便推测寻求。这个能够推测寻求的，大概就是我的心了。”佛说：“咄！这个不是你的真心。”阿难听了，很惊诧地发问：“这个不是我的心，该是什么呢？”佛说：“这种作用，都是外界刺激的反应，产生变幻不实的意识思想，遮障惑乱你心性的自体。自无始以来，直到现在，一般人都认为这意识思想就是真心，犹如认贼为子，丧失本元常寂的心性自体，迷惑流浪在生死的漩涡里。”

阿难说：“我是佛的宠弟，因心爱吾佛，所以出家专心学法。不但如此，对于其他善知识，我都恭敬受教，发大勇猛，凡一切求善求真的行为，不怕困难，都恳切地去实行。种种作为，事实上，都是运用这个心，才能做到。即使要反对真理，永退善根，也是这个心的运用。现在佛说这个不是心，那我等于无心，岂不等于无知的木石一样？离开这种知觉，还会有什么呢？何以佛说这个不是心？这样，不但是我，乃至在会的一般大众，恐怕都有同样的疑惑。希望佛发慈悲，再加开示我们一般未悟真心的人。”

尔时世尊。开示阿难。及诸大众。欲令心入无生法忍[62]。于师子座。摩阿难顶而告之言。如来常说诸法所生。唯心所现。一切因果。世界微尘。因心成体。阿难。若诸世界。一切所有。其中乃至草叶缕（吕平声）结。诘（音弃，责问也）其根元。咸有体性。纵令虚空。亦有名貌。何况清净妙净明心。性一切心。而自无体。若汝执恞（同吝）。分别觉观。所了知性。必为心者。此心即应离诸一切色香味触诸尘事业。别有全性。如汝今者承听我法。此则因声而有分别。纵灭一切见闻觉知。内守幽闲。犹为法尘分别影事。我非救汝。执为非心。但汝于心。微细揣（吹上声）摩。若离前尘有分别性。即真汝心。若分别性。离尘无体。斯则前尘分别影事。尘非常住。若变灭时。此心则同龟毛兔角。则汝法身同于断灭。其谁修证。无生法忍。即时阿难。与诸大众。默然自失。佛告阿难。世间一切诸修学人。现前虽成九次第定[63]。不得漏尽成阿罗汉。皆由执此生死妄想。误为真实。是故汝今虽得多闻不成圣果。

内守幽闲是心理现状

这时，佛欲使阿难及一般大众，使心境进入“无生法忍”，（无生法忍，是佛法的专门名词，也就是上面所说的心性寂然正定的实际境象。现行的心理现状，不再起妄想作用，住于寂然不动。生理活动，亦因之进入极静的状态，住于心性寂然的自体实相，是见性入道的基本要点。因为这种妄想不生的实相，有动心忍性，切断身心习惯活动的现象，所以叫作法忍。）便用慈爱的手摩阿难头顶说：“我常说，一切现象所生，都是心性自体功能所显现。一切世界的物质微尘，都因为从心性的本体功能而形成。世界上一切所有，一草一木，

一点一滴，如果要研究它的根源，都有它自己的特性。即使是虚空，也有它的名称和现象。这个清净灵妙、光明圣洁的真心，为精神、物质、心理、生理的一切中心体性，哪里没有自体的呢？假若你坚执这个意识分别、感觉观看所了知的性能，认为就是真心，那么，这个心就应该离开现象界所有的色、香、味、感触等等事实作业，另外有一个完全独立的体性。例如你现在，听我说话，因为听到声音，你才产生了意识的分别。如果没有声音，能听的心性何在呢？即使你现在能够灭掉一切观看、听闻、感觉、知觉的作用，‘内守幽闲，犹为法尘分别影事。’其实，心内什么都没有，只守着一个幽幽闲闲、空空洞洞的境界，不过是意识分别现象暂时潜伏的影像，而不是心的真实自性之体。但是，我不是说这种现象，绝对不是你的真心所具有的一种作用。你可以从这种心理的现象上，仔细地去研究揣摩。假若离开精神物质，心理生理的现象以外，另有一个超然独立能够分别的自性，那才是你的真心自性。如果这个能够分别的性能，离开外界现象与经验，就没有自体，那就可以明白这些现象，都是外界与意识经验潜伏的影像。意识经验和外界现象，时时刻刻都在变动，不能永远长存。当意识变动了，现象消灭了，这个心不是等于零吗？那么，你的自性本体，等于绝对断灭无有，还有什么可以修行证明得到‘无生法忍’呢？（换言之，假若守着一个幽闲空洞的境界，便认为是心性自体，若不守这个幽闲空洞，这种境界，也就立刻变去。这很明显地证明这样静止的境界，这是一种意识的现象而已，并不是真心自性的本体。）世间一切修行佛法的学人，即使现前可以成功九次第定，（九次第定，又名四禅八定。是佛法与外道等修行用功共通的境界。初禅，‘心一境性’，就是制心一处，心念专一的境象。二禅，‘定生喜乐’。三禅，‘离喜得乐’。四禅，‘舍念清净’。并有四种定的境界，如：空无边处定，色无边处定，识无边处定，非想非非想处定。再加灭尽定，统名九次第定。）却不能得到圆满无漏的阿罗汉

果，（所谓漏，就是烦恼的异名。无漏或漏尽，即是烦恼已尽。阿罗汉，是小乘修行人所达到的最高境界，断尽一切烦恼，完全没有了无明、欲和烦恼的渗漏，足为人天师表的果位。）都是因为执著这个生死妄想的妄心，把它当作了真心自性的本体。所以你虽然博闻强记，知识广博，记忆和听到的佛法也很多，仍然不能得到圣果，也由于这个原因。”

阿难闻已。重复悲泪。五体投地。长跪合掌。而白佛言。自我从佛发心出家。恃佛威神常自思惟。无劳我修。将谓如来惠我三昧[64]。不知身心本不相代[65]。失我本心。虽身出家。心不入道。譬如穷子。舍父逃逝。今日乃知虽有多闻。若不修行。与不闻等。如人说食。终不能饱。世尊。我等今者。二障[66]所缠。良由不知寂常心性。惟愿如来。哀愍穷露。发妙明心。开我道眼。

阿难听了佛的教诲，悲泣涕流地说：“我常想仰仗佛的威神，不必自己劳苦修行，您会惠赏给我三昧。（心性寂然不动，照用同时的境界。）不知道各人的身心，本来不能代替，所以不能见到真心自性。我现在虽然身体出家，此心并未入道，譬如富家的骄子，违背慈父，自甘流浪在外，乞食他方。今天才知道虽然博闻强记，如果不用功修行求证，结果等于愚蠢无知，‘如人说食，终不能饱’。人生现实境遇的烦恼，大体都被两种基本障碍所困惑：第一，被各种心理状态的情绪和妄想所烦恼，所谓我执，又名我障。第二，受一般世间现实的知识所障碍，所谓法执，又名所知障。都因为不能自知自见心性寂然常住的实相，希望佛哀怜我们，开发我们的妙明真心和道眼吧。”

即时如来。从胸卍字[67]。涌出宝光。其光晃昱（音育，光耀也）。有百千色。十方微尘。普佛世界。一时周遍。遍灌十方所有宝刹诸如来顶。旋至阿难。及诸大众。告阿难言。吾今为汝建大法幢。亦令十方一切众生。获妙微密。性净明心。得清净眼。阿难。汝先答我见光明拳。此拳光明。因何所有。云何成拳。汝将谁见。阿难言。由佛全体阎浮檀金[68]。赩（音吸，大赤色也）如宝山。清净所生。故有光明。我实眼观。五轮指端。屈握示人。故有拳相。佛告阿难。如来今日实言告汝。诸有智者。要以譬喻而得开悟。阿难。譬如我拳。若无我手。不成我拳。若无汝眼。不成汝见。以汝眼根。例我拳理。其义均不（否）。阿难言。唯然世尊。既无我眼。不成我见。以我眼根。例如来拳。事义相类。佛告阿难。汝言相类。是义不然。何以故。如无手人。拳毕竟灭。彼无眼者。非见全无。所以者何。汝试于途。询问盲人。汝何所见。彼诸盲人。必来答汝。我今眼前。唯见黑暗。更无他瞩。以是义观。前尘自暗。见何亏损。阿难言。诸盲眼前。唯睹黑暗。云何成见。佛告阿难。诸盲无眼。唯观黑暗。与有眼人。处于暗室。二黑有别。为无有别。如是世尊。此暗中人。与彼群盲。二黑校量。曾无有异。阿难。若无眼人全见前黑。忽得眼光。还于前尘见种种色。名眼见者。彼暗中人。全见前黑。忽获灯光。亦于前尘见种种色。应名灯见。若灯见者。灯能有见。自不名灯。又则灯观。何关汝事。是故当知。灯能显色。如是见者。是眼非灯。眼能显色。如是见性。是心非眼。

能见不是眼见

佛说：“你先前答复我，看见了这个拳，何以有这个拳的色相？怎样变成这个拳？你又凭什么而看见？”阿难答：“因为您身体自己具有色相的作用，所以才有这个拳的色相。看见的是我的眼，构成拳的是您的手。”佛说：“老实告诉你，一切有智慧的人，要悟解真理，须要譬喻才能明白。譬如这个拳，假若没有我的手，根本就不能握成拳。假若没有你的眼，你也根本看不见。用你的眼睛，比我的拳，这个理由，是相同的吗？”阿难说：“当然相同。如果没有我的眼，我哪里看得见？用我的眼，比您的拳，事实与理由都是相同的。”佛说：“你说相同，其实不同。如果没有手的人，根本没有拳可握。但是瞎了眼睛的人，并不是绝对看不见。你试问路上盲人，你看得见吗？盲人必定答复你，我现在眼前，只看见黑暗，别的什么都看不见。可见一切盲目的人，只看见黑暗，他与一般眼睛不坏的人，在完全黑暗的房间里所看见的黑暗，有什么不同呢？假使瞎了眼睛的人，看见的完全是黑暗，忽然恢复了视觉，还是可以看见眼前的种种色相和现象的。你如果认为能看见的，是眼睛的功能。那么，眼睛不坏的人，在黑暗中看见前面完全是一片黑暗，等到有了灯光，仍然可以看见前面的种种色相，那么，应该说灯光才是能看见的本能了。假若灯光是能看见的本能，灯光自身具有看见的功能，那不叫做灯，灯应该就是你的眼才对。再说：灯自有能见的功能，和你又有什么相干？要知道灯只能发光照到一切色相，在光明中，你这个能看见的是眼睛，绝不是灯。由此你更须了解，眼睛只能照显色相，自身并不具有能见能分别的知觉功能。能见的是心性自体功能，并不是眼睛本质。”

阿难。虽复得闻是言。与诸大众。口已默然。心未开悟。犹冀（音记，希望也）如来慈音宣示。合掌清心。伫佛悲诲。尔时世尊。舒兜罗绵网相光手。开五轮指。诲敕阿难。及诸大众。我初成道。于鹿园[69]

中。为阿若多五比丘[70]等。及汝四众言。一切众生。不成菩提。及阿罗汉。皆由客尘烦恼所误。汝等当时。因何开悟。今成圣果。时憍陈那。起立白佛。我今长老。于大众中。独得解名。因悟客尘二字成果。世尊。譬如行客。投寄旅亭。或宿或食。食宿事毕。俶（音促，整也）装前途。不遑安住。若实主人。自无攸（音悠，所也）往。如是思惟。不住名客。住名主人。以不住者。名为客义。又如新霁。清旸（音阳，日出也）升天。光入隙（音细，孔缝也）中。发明空中诸有尘相。尘质摇动。虚空寂然。如是思惟。澄寂名空。摇动名尘。以摇动者。名为尘义。

佛言如是。即时如来。于大众中。屈五轮指。屈已复开。开已又屈。谓阿难言。汝今何见。阿难言。我见如来百宝轮掌。众中开合。佛告阿难。汝见我手。众中开合。为是我手。有开有合。为复汝见。有开有合。阿难言。世尊宝手。众中开合。我见如来手自开合。非我见性有开有合。佛言。谁动谁静。阿难言。佛手不住。而我见性。尚无有静。谁为无住。佛言如是。如来于是从轮掌中。飞一宝光。在阿难右。即时阿难。回首右盼。又放一光在阿难左。阿难又则回首左盼。佛告阿难。汝头今日何因摇动。阿难言。我见如来出妙宝光。来我左右。故左右观。头自摇动。阿难。汝盼佛光。左右动头。为汝头动。为复见动。世尊。我头自动。而我见性尚无有止。谁为摇动。佛言如是。于是如来。普告大众。若复众生。以摇动者名之为尘。以不住者。名之为客。汝观阿难头自动摇。见无所动。又汝观我手自开合见无舒卷。云何汝今以动为身。以动为境从始洎（同及）终。念念生灭。遗失真性。颠倒行事。性心失真。认物为己。轮回是中。自取流转。**（卷一终）**

客尘为烦恼的成因

阿难与大众听了佛的解说，虽然口已默然，而心还没有开悟，仍然静待佛的教诲。佛就再向阿难和大众说：“我初成道的时候，在鹿园中[71]，对憍陈那[72]等五人以及一般弟子们说：人们与一切众生，不能开悟自性，得成正觉，都是因为被客尘烦恼所误。现在要他们当时解悟的人，亲自提出说明。于是憍陈那就说：我在佛弟子当中，身为长老，大众推为见解第一，就因为我领悟到客尘二字，所以有此成就。譬如行客，投寄旅店，暂时寄居，不会安住。如果真是主人，自然安居不动，不会往来不定。我自己思惟，变动不住的名为客，安居不动的是主人。又如晴天，灿烂的阳光照耀天空，阳光射入门户的空隙里，在门隙光线当中，可以看到虚空中尘埃飞扬的景象。这些尘埃，在虚空中飞扬飘动，而虚空自体，依旧寂然不动。我由此思惟体会，澄清寂然，是虚空的境界。飞扬飘动，是空中尘埃的状态。”

于是佛在大众中，把手掌一开一合，问阿难说：“你现在看到什么？”阿难答：“我现在看到您的手掌，一开一合。”佛说：“你看见我的手一开一合，是我的手有开有合呢？还是你的能见之性有开有合呢？”阿难答：“佛的手在大众前一开一合，我看见您的手有开有合，并不是我能见之性有开有合。”佛说：“那么谁动谁静呢？”阿难答：“佛的手不停地在动，我的能见之性，跟着没有静过，谁又是不动的呢？”佛说：“如是。”佛于是从掌中放一道光明到阿难的右方，阿难跟着转头向右方看去。佛又放一道光明到阿难的左方，阿难又跟着转头向左方看去。佛问：“你的头现在为什么动摇？”阿难答：“我看见您放光到我的左右两方，我的视线跟着光也向左右方追踪，头就跟着动摇了。”佛问：“你左右转动顾盼的，是头动，还是

能见之性在动呢？”阿难答：“我的头当然在动，我的能见之性，正在追踪左右闪动的光，未曾停止，这中间实在不明白还有谁在动摇。”佛说：“如是。”于是佛又向大众说：“人们都以动摇的名之为尘，以不停止的名之为客。你们看阿难，头自动摇，能见之性并无动摇。再者，你们看我的手当然有开有合，可是你们的能见之性，并无卷舒开合。这个道理极其明显，何以你们反认为变动的是自身，动摇的现象是自己的实境呢？自始至终，时时刻刻，认定念念变动无住的意念，生起灭了，灭了生起的作用，当作自己的心性，遗失真心自性的自体，颠倒行事。致使性心失真。反认为物理变动的现象就是自己，在心理生理的范围内打转，自入迷误。”

（以上《楞严经》第一卷竟）

---

[1]如是我闻：谓如此经中所演之法，乃我亲从佛口所闻得者，此集经人，因佛立言，一切佛经，通依此冠之。——经文中的注释为慧因《楞严经易读简注》原注。

[2]佛：梵语弗它耶，此云觉者，即释迦牟尼佛。

[3]室罗筏城：此云丰德，即舍卫国之王城也。

[4]祇桓精舍：桓，林也，乃祇陀太子所施之树林，精舍即给孤独长者为佛所建之讲堂也。

[5]比丘：此云乞士，乃受具足戒之男僧通称。

[6]阿罗汉：此云无生，乃诸欲净尽，烦恼不生，为小乘之极果也。

[7]毗尼：戒律之总称。

[8]大智舍利弗等：以下六人，皆佛之常随弟子。

[9]辟支无学：此云独觉，无师友教，修出世法，而悟道者。

[10]迦陵仙音：迦陵频伽，西方之仙禽也，其声和雅，喻佛声也。

[11]波斯匿王：此云胜军，即舍卫国王。

[12]阿难：此云庆喜，佛之从弟，从佛出家，多闻第一，佛灭之后，结集群经，受法为西天二祖，乃此经之当机人。

[13]阿阇黎：此云轨范，僧侣远行，须三人，己外一上座，一轨范师，此所以纠正行止，防过失也。

[14]檀越：此云施主。

[15]刹利：此云尊姓，即印度五族之一也。

[16]旃陀罗：此云屠者，即贱族。

[17]摩登伽：此云本性，淫女之名也。

[18]娑毗迦罗：此云黄发外道，先梵天咒，乃其所持之幻咒妖术，谓出于古之梵天也。

[19]菩提：此云觉道。

[20]奢摩他：此云止；三摩，此云观；禅那，此云静虑。俱为佛门之澄心定慧工夫也。

[21]三摩提：此云正心行处，即此经中所示之究竟坚固大定法门也。

[22]三十二相：佛身从顶至足，有三十二种殊胜妙相，乃福慧两种功德之征。

[23]释迦牟尼佛：即中天竺（印度）迦毗罗国净饭王太子，十九岁出家，三十二岁成道，译曰能仁寂默。为娑婆世界之教主。

[24]舍卫国：地名，后以为国号。在今印度西北部拉普的河南岸，乌德之东，尼泊尔之南。

[25]波斯匿：舍卫国之王名，译曰和悦，又曰月光。

[26]阿难：译曰庆喜，乃佛堂弟，斛饭王之子。于佛成道日降生，王闻太子成道，一喜也。又斛饭王入宫，报告生子，请王赐名，又一喜也。故字曰庆喜。在佛弟子中，多闻第一。

[27]摩登伽：译曰小家种，亦曰下贱种，是其母名。女名钵吉蹄，译曰本性。虽堕淫女，本性不失。今云摩登伽女者，依母彰名也。

[28]文殊：译曰妙德，又曰妙吉祥。其德微妙，曾为七佛之师。降生之时，有十种吉祥瑞相。

[29]轮转：即生死轮回也。

[30]尘劳：尘有染污义，劳有扰乱义，尘劳即本末烦恼也。

[31]十种异生：即十二类生之简称，包含胎卵湿化，一切有情动物而言。

[32]浮根四尘：即眼也，谓四种尘相，所成之粗浮眼根也。

[33]精舍：以供众僧精修梵行之舍。

[34]抟食：西竺古代习惯，以手代箸，抟取食物，故名。

[35]宿斋：宿，预也，犹言我已先食也。

[36]兜罗绵：西竺所产细软之棉，喻佛手之贵相也。

[37]根里：浮尘眼根之里，即肉眼之内也。

[38]窍穴：眼耳口鼻之孔窍也。

[39]焦腑：上中下三焦，为六腑之一。

[40]四众：出家僧尼，及在家男女居士，合称四众。

[41]法：一切事与理。

[42]“心生种种法生，法生种种心生”：诸法本无，由心故有。心亦本无，因法故有。前一句“心生法生”，明法不自生，从心而起。后一句“法生心生”，明心不自生，由法而现。正显心本不生，法无自性，二俱无体，乃心法皆空之旨也。

[43]十九界七尘：色声香味触法为六尘之定名，加六根六识，为十八界之定名，曰十九与七者，本无其实也。

[44]实相：清净心体，无相可见之相，曰实相。

[45]所表：竖物以为标识也。

[46]龟毛兔角：龟本无毛，兔本无角，以喻事之有名无实。

[47]阐提：此云断善根者。

[48]弥戾车：此云邪见。

[49]六种震动：即动、踊、起、震、吼、击，按佛经中，凡佛降生，成道入定，说法涅槃，每遇非常时，乃有此相。

[50]恶叉聚：恶叉，树名，聚其果也，一枝三果，其形如∴，喻惑业苦三者生必同聚也。

[51]声闻缘觉：声闻，由闻佛说苦集灭道，而修出世法者，缘觉，自观十二因缘，而成道者，皆非大乘也。

[52]外道：不入正理，但修邪因。

[53]尘劫：如尘沙多，不可数知之长时间也。

[54]攀缘心：由六尘缘影，所引起之第七转识也。

[55]无始菩提涅槃：菩提云觉，涅槃云无生灭，即自性清净心也。

[56]识精元明：乃八识之精元，即妙明心体也。

[57]能生诸缘：心境互生，随净缘则成佛果，随染缘则生九界。

[58]缘所遗者：诸缘既立，本明即失，缘所遗者，即元清净体。

[59]奢摩他路：奢摩他，为至静之法，即出生死到涅槃之路也。

[60]五轮指：佛之一一指端，皆有十二轮相。

[61]能推者：推穷寻逐者识也，正以攀缘妄想为心，净性则不动也。

[62]无生法忍：无生法，即真如理，忍，即智也。

[63]九次第定：四禅四空，及灭尽定，九种三昧，名俱解脱，而非无碍解脱也。

[64]三昧：此云正受。

[65]身心本不相代：出家是身，三昧为心，二事各行，无相替理。

[66]二障：一者理障，碍诸正见，二者事障，续诸生死。

[67]胸卍字：卍本非是字，佛胸前有此相，名吉祥海云，表无漏性德，武后权制此卍文，读之为万也。

[68]阎浮檀金：此金超过紫磨金色，百千万倍，用喻佛身光明。

[69]鹿园：即波罗奈国，鹿野苑也，五仙所居之修行处也。

[70]五比丘：一为阿湿波，二跋提，三拘利，四憍陈那，五十力迦叶，前三为佛父族，后二为佛母族，侍佛雪山，后相继去鹿园，别修异道，佛成道后，为先说四谛法，憍陈那最先解悟，案憍陈那，即阿若多也。

[71]鹿园：即鹿苑，在波罗奈国境，为古帝王苑囿，又为帝王养鹿之园。

[72]憍陈那：译曰火器，以先世事火命族故。名阿若多，译曰解本际。因悟客尘二字之理，得成圣果。佛成道后首度五比丘，憍陈那为五比丘之一，在佛弟子中见解第一。

第二章　宇宙心物认识论

尔时阿难。及诸大众。闻佛示诲。身心泰然。念无始来。失却本心。妄认缘尘。分别影事。今日开悟。如失乳儿。忽遇慈母。合掌礼佛。愿闻如来。显出身心。真妄虚实。现前生灭与不生灭。二发明性。时波斯匿王。起立白佛。我昔未承诸佛诲敕。见迦旃延毗罗胝（音支）子[1]。咸言此身死后断灭。名为涅槃。我虽值佛。今犹狐疑。云何发挥证知此心。不生灭地。今此大众。诸有漏者。咸皆愿闻。

佛告大王。汝身现在。今复问汝。汝此肉身。为同金刚常住不朽。为复变坏。世尊。我今此身。终从变灭。佛言大王。汝未曾灭。云何知灭。世尊。我此无常变坏之身虽未曾灭。我观现前。念念迁谢。新新不住。如火成灰。渐渐销殒（音允，灭也）。殒亡不息。决知此身。当从灭尽。佛言。如是。大王。汝今生龄。已从衰老。颜貌何如童子之时。世尊。我昔孩孺。肤腠（音甫皮，凑肉也）润泽。年至长成。血气充满。而今颓（音推，衰也）龄。迫于衰耄（音帽，惛也）。形色枯悴。精神昏昧。发白面皱（音绞奏，叠也）。逮将不久。如何见比充盛之时。佛言大王。汝之形容。应不顿朽。王言世尊。变化密移。我诚不觉。寒暑迁流。渐至于此。何以故。我年二十。虽号年少。颜貌已老初十岁时。三十之年。又衰二十。于今六十。又过于二。观五十时。宛然强壮。世尊。我见密移。虽此殂（音诸，迁也）落。其间流易。且限十年。若复令我微细思惟。其变宁唯一纪[2]二纪。实为年变。岂唯年变。亦兼月化。何直月化。兼又日迁。沈思谛观。刹那[3]（音挪）刹那。念念之间。不得停住。故知我身。终从变灭。佛告大王。汝见变

化。迁改不停。悟知汝灭。亦于灭时。汝知身中有不灭耶。波斯匿王。合掌白佛我实不知。佛言。我今示汝不生灭性。大王。汝年几时。见恒河水。王言。我生三岁。慈母携我。谒耆婆天[4]。经过此流。尔时即知是恒河水。佛言大王。如汝所说。二十之时。衰于十岁。乃至六十。日月岁时。念念迁变。则汝三岁见此河时。至年十三。其水云何。王言。如三岁时。宛然无异。乃至于今。年六十二。亦无有异。佛言。汝今自伤发白面皱。其面必定皱于童年。则汝今时。观此恒河。与昔童时。观河之见。有童耄不。王言。不也。世尊。佛言大王。汝面虽皱。而此见精。性未曾皱。皱者为变。不皱非变。变者受灭。彼不变者。元无生灭。云何于中受汝生死。而犹引彼末伽黎[5]等。都言此身死后全灭。王闻是言。信知身后舍生趣生[6]。与诸大众。踊跃欢喜。得未曾有。

阿难即从座起。礼佛合掌。长跪白佛。世尊。若此见闻。必不生灭。云何世尊。名我等辈。遗失真性。颠倒行事。愿兴慈悲。洗我尘垢。即时如来垂金色臂。轮手下指。示阿难言。汝今见我母陀罗[7]手。为正为倒。阿难言。世间众生。以此为倒。而我不知谁正谁倒。佛告阿难。若世间人。以此为倒。即世间人。将何为正。阿难言。如来竖臂。兜罗绵手。上指于空。则名为正。佛即竖臂。告阿难言。若此颠倒。首尾相换。诸世间人。一倍瞻视。则知汝身。与诸如来清净法身。比类发明。如来之身。名正遍知。汝等之身。号性颠倒。随汝谛观。汝身佛身。称颠倒者。名字何处。号为颠倒。于时阿难与诸大众。瞪瞢（音邓蒙，直视也）瞻佛。目睛不瞬（音舜，目转也）。不知身心颠倒所在。

佛兴慈悲。哀愍阿难及诸大众。发海潮音[8]。遍告同会。诸善男子。我常说言。色心诸缘[9]。及心所使诸所缘法。唯心所现。汝身汝心。皆是妙明真精妙心中所现物。云何汝等。遗失本妙。圆妙明心。宝明妙性。认悟中迷。晦昧为空。空晦暗中。结暗为色。色杂妄想。想相为身。聚缘内摇。趣外奔逸。昏扰扰相以为心性。一迷为心。决定惑为色身之内。不知色身。外洎（同及）山河虚空大地。咸是妙明真心中物。譬如澄清百千大海弃之。唯认一浮沤体。目为全潮。穷尽瀛渤。汝等即是迷中倍人（加倍之人）。如我垂手。等无差别。如来说为可怜愍者。

宇宙万有自性本体的认识

这时，波斯匿王起立问佛：“我以前听迦旃延[10]、毗罗胝[11]子们说：这个物质的身体，死后就灭亡断绝了，这样就叫做不生不灭的涅槃[12]。我现在听佛所讲，感觉非常困惑，希望佛再说明其中道理，如何证明这个真心自性，确是不生不灭的。我想在会一般初学的人，一定也都很希望知道这个道理。”

佛说：“你现在的身体，是不是渐渐地变坏了呢？”王答：“我这个身体，现在虽然还没有坏，将来一定要变坏的。”佛问：“你现在还没有衰坏灭亡，何以知道将来一定会衰坏灭亡的呢？”王答：“我这个身体，现在虽然还没有衰坏，但是当我观察现在的情形，时时刻刻都在变迁，新陈代谢，永不停留，如火成灰，渐渐地消灭，当然将来会衰坏灭尽的。”佛问：“你现在年龄已经衰老，颜貌和儿时相较，又怎样呢？”王答：“我在童年时期，皮肤组织细嫩光润。后来年龄长大，血气充满。现在年老衰退，形容憔悴，精神昏聩，头发白了，面皮皱了，距离死期，恐怕不远了，怎样可以与壮年时代相比较呢？”佛问：“你的形体与容貌，应该不是在短时期内就衰坏的罢！”王答：“变化实在是逐渐的在暗中推移，不知不觉的随着寒暑的交流和时间的变迁，慢慢地形成今天的状态。当我在二十岁的时候，虽然还算少年，实际颜貌已比十岁的时候衰老了。三十岁的时候，比二十岁又衰老得多了。现在六十二岁，回忆起来，觉得五十岁的时候，也比现在强壮得多。我看这种变化，暗中在推移，不是十年，也不是一年一月一天的迁易。实在是每分每秒，刹那刹那，念念之间，不会停止地随时变化，所以断定将来一定会衰坏灭尽的。”佛

问：“你看到变化，迁改不停，领悟到身体生命一定会衰坏灭亡。但在变灭的过程当中，你还知道有一个不灭的自性存在吗？”王答：“我不知道有这个永不坏灭的自性存在。”佛说：“我现在指示你这个不生不灭的自性。让我问你，你在几岁开始见过恒河的水？”王答：“我在三岁的时候，跟着母亲去祭天[13]，经过恒河，那个时候就知道是恒河，看见了河里的水。”佛问：“你刚才说，你的年龄随着岁月在变迁衰坏，你在三岁的时候，看见恒河，到十三岁的时候，再看见恒河，它的水又怎样了呢？”王答：“河水还同我三岁的时候一样，现在已经六十二岁，河水还是没有变样。”佛问：“你现在自悲老大，发白面皱，形貌身体，比童年的时候衰老，等于换过了一个人身。但是你观看河水的见精自性，和从前童年时代观看河水的见精自性相较，是否变动衰老了呢？”王答：“这个见精自性，并未变动。”佛说：“你的身体面貌虽然衰坏，但这个能见的见精自性，并未衰坏。会变迁，有生灭的，当然会变坏，那个不变坏的，自然不生灭、不变迁、也没有生死了。你何以引用一般断灭的观念，认为此身死后便一切完全消灭了呢？”

阿难跟着就问：“如果说：这个见闻的自性，一定是不生不灭的，何以您说我们遗失了真心自性，颠倒行事呢？”于是佛就把手垂下来，问阿难说：“现在我的手，是正的还是倒的？”阿难答：“依照一般世间习惯，都认为这样下垂的手，是倒的。而我实在不知道哪样是正，哪样是倒。”佛问：“世间一般习惯，以为这样是倒的，究竟哪样是正的呢？”阿难答：“您的手若是指向上空，就是正的了。”佛说：“同样的手，上下头尾一掉换，世间一般习惯，就发生不同的观念。你与我的身体，也同这种情形一样。佛的身体，叫做正遍知之身。你们未成道之身，就叫做颠倒自性。依你仔细的观察，你

与我的身体，所谓正倒不同原因在哪里？”阿难与大众，听了佛的问话，大家都茫然，不知所答。

心物一元的自性本体之说明

佛说：“我常说：‘汝身汝心，皆是妙明真精妙心中所现物。’物理世间的各种现象，与精神世界的各种作用，所发生心理生理的事实，都是真心自性本体所显现出来的。你的物质的身体生理与精神的心理现象，也都是心性自体功能所显现的东西。自性本体的真心实相，灵妙光明而清虚，是万有的根元。何以你们遗失了圆满的、灵妙的真心，舍弃了宝贵的、光明的自性，在灵明妙悟中，自取迷昧。迷昧中唯一所感觉的境象，是空空洞洞的。空洞暗昧是物理现象界的最初本位。由此空沿暗昧形成物质和生理的本能，于是生理的本能活动与情绪妄想相混杂，形成心理状态，而显出精神的作用。精神作用与意识妄想，又产生生理活动的情状。精神作用与生理本能，聚在一身内活动而使生命存在，因此互相发生作用，奔流向外，成为世间各种业力。在休息静止的时候，所剩余的，只有昏昏扰扰、空空洞洞的感觉。一般人就认为这种空洞昏扰的情形，就是自己心性的根本现象。‘一迷为心，决定惑为色身之内。不知色身，外洎山河虚空大地，咸是妙明真心中物。譬如澄清百千大海，弃之。唯认一浮沤体，目为全潮，穷尽瀛渤。’既然迷惑这种现象，认为是自己的心性，就坚决误认心性自体是存在于生理色身之内。殊不知身心内外，以及山河大地，乃至无边无际的虚空，都是这万有本源灵妙光明的真心自性本体功能所产生的东西。只是一般人见不到这个事理的实际，认为自己一身是我，困于这个小天地之中。譬如要见海的全貌，却抛弃了海洋不肯信任，只去看大海中所起的一点浮沤，认为已经看到了无边的

大海。所以我说，你们都是愚昧当中的迷人。画地为牢，自甘舍大而取小，迷心认物，不能游心于方之外者。例如我的手，上下交互掉换，你就不知道哪样是正的，哪样是倒的，实在太可怜悯了！”（其实上指下指都是手，由于世间的观念认识，确定它的状态有所差异，而有正和倒的不同。心、佛、众生，性相平等，人人具足，个个现成。不是心，不是佛，也不是物，只在目前人不识。）

阿难承佛悲救深诲。垂泣叉手。而白佛言。我虽承佛如是妙音。悟妙明心。元所圆满。常住心地。而我悟佛现说法音。现以缘心。允所瞻仰。徒获此心。未敢认为本元心地。愿佛哀愍。宣示圆音[14]。拔我疑根。归无上道。佛告阿难。汝等尚以缘心[15]听法。此法亦缘。非得法性。如人以手。指月示人。彼人因指。当应看月。若复观指以为月体。此人岂唯亡失月轮。亦亡其指。何以故。以所标指为明月故。岂唯亡指。亦复不识明之与暗。何以故。即以指体。为月明性。明暗二性。无所了故。汝亦如是。若以分别我说法音。为汝心者。此心自应离分别音有分别性。譬如有客。寄宿旅亭。暂止便去。终不常住。而掌亭人。都无所去。名为亭主。此亦如是。若真汝心。则无所去。云何离声。无分别性。斯则岂唯声分别心。分别我容。离诸色相。无分别性。如是乃至分别都无。非色非空。拘舍离[16]等。昧为冥谛。离诸法缘。无分别性。则汝心性。各有所还。云何为主。

阿难言。若我心性。各有所还。则如来说。妙明元心。云何无还。惟垂哀悯。为我宣说。佛告阿难。且汝见我。见精明元。此见虽非妙精明心。如第二月[17]。非是月影。汝应谛听。今当示汝无所还地。阿难。此大讲堂。洞开东方。日轮升天。则有明耀。中夜黑月。云雾晦暝。则复昏暗。户牖之隙。则复见通。墙宇之间。则复观壅。分别之处。则复见缘。顽虚之中。遍是空性。昏垔（音勃，尘起貌）之

象。则纡（音迂，萦绕也）鬱埒。澄霁（音呈济，晴明也）敛氛（音分，敛氛气净也）。又观清净。阿难。汝咸看此诸变化相。吾今各还本所因处。云何本因。阿难。此诸变化。明还日轮。何以故。无日不明。明因属日。是故还日。暗还黑月。通还户牖。壅还墙宇。缘还分别。顽虚还空。鬱埒还尘。清明还霁。则诸世间一切所有。不出斯类。汝见八种见精明性。当欲谁还。何以故。若还于明。则不明时。无复见暗。虽明暗等。种种差别。见无差别。诸可还者。自然非汝。不汝还者。非汝而谁。则知汝心。本妙明净。汝自迷闷。丧本受轮。于生死中。常被漂溺。是故如来。名可怜悯。

自性和物理现象界的八种分析

阿难听了上面的解说，就向佛说：“我听了佛的指示，虽然解悟到心地灵妙光明的真心自性本体，本来是圆满而且常住不变的。但是，我用以解悟佛所说的心性道理的心，仍然是这个攀缘不停的现在思想之心。我不敢认为这个心，就是本元的真心自性。还希望切实指示，拔除我的疑根，使我还归自性，见到无上的正道。”佛说：“你们如果以妄想攀缘的心听法，那所了解的真理，仍然是一种思想妄心，并未真实证到实际的自性。如人用手，指示月亮给人看，那要看月亮的人，应该从所指的方向去看到月亮。假若只看着这个指头当作月亮，这个看的人，岂但迷失月亮的真相，同时亦失去了这个所指的指头的作用。既不能认识月亮也错认了指头，更加失掉光明与黑暗的辨别能力。如果以现在你在听话的、用以分别理解我说道理的妄心现状，认为就是自己的真心。那么，这个心的自性，应该离开声音的分别作用以外，自己还有一个能分别独立存在的性能。譬如有客，寄住旅舍，暂时停留，就会离开，他是不会常住的。若是主人，自然不会离去。自性真心，也同这个道理一样。如果你的自性本体，本来不会变动，何以离了声音以外，你就找不到能够听声音、能够分别的自性本体呢？不但听声音的是这样，你这个能看见我的容貌的分别色相作用，离开色相影像，也没有一个能看、能分别的自性本体独立存在。由此你切实观察反省这个意识分别的妄心，既无能分别的东西，也无形状。说它是绝对的空，可是绝对的空，根本就是没有，但是事实上又确实能够发生作用，所以拘舍离（古印度十大外道师之一，译义为牛舍，氏族姓也）等人，认为八万劫以前的宇宙本体的现象，是渺冥不可知的，于是就建立一个抽象的冥谛观念，说它是宇宙万有的本

元。你假若认为知觉分别的作用，是外界现象的反应，才产生意识思想，那么，离开外缘与意识，自己真心就不存在了。那你现在心性所生的各种作用，都可以归纳返还到最初的来处和动机所在。那么，你自性的主宰又是什么呢？又在哪里呢？”

阿难问：“如果说：人们心性所生的各种作用，都可以把它归还到最初的来处和动机所在，何以您说灵妙光明的心性本元，没有可以归还的本位呢？”佛说：“例如你现在能看见我的这个作用，是由于能见的精明本元而来。这种能见的功能，虽然不是灵妙精明的真心自性，犹如第二个月亮所放射的光明，是假有的作用，并不是来自真月的光影。你要我现在指出你的心地自性无可归还的实相，可以用这个讲堂来做譬喻。这个讲堂因为有洞开的窗户，所以日出东方，阳光明耀，就可以看见光明（光明的来源）。夜是没有光明的，夜里的现象是黑暗，所以就看见黑暗（黑暗的来源）。门户与孔穴之间当然有空隙，所以就看见内外通达的空间（通达的来源）。因为墙壁与实物的阻挡，所以就看见障碍（障碍的来源）。能够观察环境的，是思想分别的作用，所以能够明白各种现象（分别观察的来源）。渺茫虚无的是虚空（空间的来源）。尘雾消散，视线又为之清明（晴朗的来源）。你所看到目前的现象，所有各种变化，大体归纳起来，不出这几类。我现在使它各归本位。光明归还于阳光，因为没有阳光，自然没有光明，所以光明来自阳光。黑暗归还于夜色。通达归还于门户。障碍归还于墙壁。观察归还于意识思想。空间归还于虚空。昏暗归还于尘雾。清明归还于晴朗。眼前宇宙各种现象，一切所有，不出这八种范围。你的能知能见这八种现象的自性本能，试问：应当归还给谁？假若认为应该属于光明，那么，没有光明的时候，黑暗到来，何以又可以看见黑暗呢？其他各种现象，依此类推，能见的自性本能，不属于任何一种现象。因此，你要了解，明暗等种种现象，各有不同

的差别。但是这个能知能见的自性本能，并不跟着一切差别的现象而有所改变。‘诸可还者，自然非汝。不汝还者，非汝而谁？’一切现象，自然都可以归还其所以然的本位，那当然不是属于你自性的功能。而这个能见能知的本元，却无可归还之处。既然没有可以归还之处，不是你的自性又是什么呢？所以说：只要你不随现象的生灭变化，生起意识的差别作用，你自己的心性自体，就可以恢复到本来灵妙光明清净的本元了。但是你自己执迷不悟，丧失了心性自体的本元，在生死大海中，浮沉不已，自受沦溺，不知反照自拔，所以我说你们是最可怜悯的。”（以上是有名的八还辨见的论辩。）

阿难言。我虽识此见性无还。云何得知是我真性。佛告阿难。吾今问汝。今汝未得无漏清净。承佛神力。见于初禅[18]。得无障碍。而阿那律[19]。见娑婆界[20]。如观掌中庵摩罗果[21]。诸菩萨等。见百千界。十方如来。穷尽微尘。清净国土。无所不瞩。众生洞视。不过分寸。阿难。且吾与汝。观四天王所住宫殿[22]。中间遍览水陆空行。虽有昏明。种种形像。无非前尘。分别留碍。汝应于此。分别自他。今吾将汝。择于见中。谁是我体。谁为物象。阿难。极汝见源。从日月宫[23]。是物非汝。至七金山。周遍谛观。虽种种光。亦物非汝。渐渐更观。云腾鸟飞。风动尘起。树木山川。草芥人畜。咸物非汝。阿难。是诸近远诸有物性。虽复差殊。同汝见精。清净所瞩。则诸物类。自有差别。见性无殊。此精妙明。诚汝见性。若见是物。则汝亦可见吾之见。若同见者。名为见吾。吾不见时。何不见吾不见之处。若见不见。自然非彼不见之相。若不见吾不见之地。自然非物。云何非汝。又则汝今见物之时。汝既见物。物亦见汝。体性纷杂。则汝与我。并诸世间。不成安立。阿难。若汝见时。是汝非我。见性周遍。非汝而谁。云何自疑汝之真性。性汝不真。取我求实。

阿难白佛言。世尊。若此见性。必我非馀。我与如来。观四天王胜藏宝殿。居日月宫。此见周圆。遍阎浮提[24]。退归精舍。祇见伽蓝[25]。清心户堂。但瞻檐庑（音武，廊也）。世尊。此见如是。其体本来周遍一界。今在室中。唯满一室。为复此见缩大为小。为当墙宇夹令断绝。我今不知斯义所在。愿垂弘慈为我敷演。佛告阿难。一切世间大小内外。诸所事业。各属前尘。不应说言见有舒缩。譬如方器。中见方空。吾复问汝。此方器中所见方空。为复定方。为不定方。若定方者。别安圆器。空应不圆。若不定者。在方器中。应无方空。汝言不知斯义所在。义性如是。云何为在。阿难。若复欲令入无方圆。但除器方。空体无方。不应说言。更除虚空方相所在。若如汝问。入室之时。缩见令小。仰观日时。汝岂挽见齐于日面。若筑墙宇。能夹见断。穿为小窦。宁无续迹。是义不然。一切众生。从无始来。迷己为物。失于本心。为物所转。故于是中。观大观小。若能转物。则同如来。身心圆明。不动道场。于一毛端。遍能含受十方国土。

阿难白佛言。世尊。若此见精。必我妙性。今此妙性。现在我前。见必我真。我今身心。复是何物。而今身心分别有实。彼见无别分辨我身。若实我心。令我今见。见性实我。而身非我。何殊如来先所难言。物能见我。惟垂大慈。开发未悟。佛告阿难。今汝所言。见在汝前。是义非实。若实汝前。汝实见者。则此见精。既有方所。非无指示。且今与汝坐祇陀林。遍观林渠。及与殿堂。上至日月。前对恒河。汝今于我师子座前。举手指陈。是种种相。阴者是林。明者是日。碍者是壁。通者是空。如是乃至草树纤毫。大小虽殊。但可有形。无不指著。若必其见。现在汝前。汝应以手确实指陈。何者是见。阿难当知。若空是见。既已成见。何者是空。若物是见。既已是见。何者为物。汝可微细披剥万象。析出精明净妙见元。指陈示我。

同彼诸物。分明无惑。阿难言。我今于此重阁讲堂。远洎（同及）恒河。上观日月。举手所指。纵目所观。指皆是物。无是见者。世尊。如佛所说。况我有漏初学声闻。乃至菩萨。亦不能于万物象前。剖出精见。离一切物。别有自性。佛言。如是如是。佛复告阿难。如汝所言。无有见精。离一切物。别有自性。则汝所指是物之中。无是见者。今复告汝。汝与如来。坐祇陀林。更观林苑。乃至日月。种种象殊。必无见精。受汝所指。汝又发明此诸物中。何者非见。阿难言。我实遍见此祇陀林。不知是中何者非见。何以故。若树非见。云何见树。若树即见。复云何树。如是乃至若空非见。云何见空。若空即见。复云何空。我又思惟。是万象中。微细发明。无非见者。佛言。如是如是。于是大众。非无学者。闻佛此言。茫然不知是义终始。一时惶悚（音耸，惊也）。失其所守。

如来知其魂虑变慴（音摺，惧也）。心生怜悯。安慰阿难。及诸大众。诸善男子。无上法王。是真实语。如所如说。不诳不妄。非末伽黎。四种不死[26]矫乱论议。汝谛思惟。无忝哀慕。是时文殊师利法王子。愍诸四众。在大众中。即从座起。顶礼佛足。合掌恭敬。而白佛言。世尊。此诸大众。不悟如来发明二种精见色空。是非是义。世尊。若此前缘色空等象。若是见者。应有所指。若非见者。应无所瞩。而今不知是义所归。故有惊怖。非是畴昔善根轻鲜。惟愿如来大慈发明。此诸物象。与此见精。元是何物。于其中间。无是非是。佛告文殊。及诸大众。十方如来。及大菩萨。于其自住三摩地中。见与见缘。并所想相。如虚空华。本无所有。此见及缘。元是菩提妙净明体。云何于中有是非是。文殊。吾今问汝。如汝文殊。更有文殊是文殊者。为无文殊。如是世尊。我真文殊。无是文殊。何以故。若有是者。则二文殊。然我今日。非无文殊。于中实无是非二相。佛言。此见妙明。与诸空尘。亦复如是。本是妙明无上菩提净圆真心。妄为色

空。及与闻见。如第二月。谁为是月。又谁非月。文殊。但一月真。中间自无是月非月。是以汝今观见与尘。种种发明。名为妄想。不能于中出是非是由是真精妙觉明性。故能令汝出指非指。

客观的物理世界与自性能见的主观无二无别

阿难说：“从这种分析，我虽然认识了这个能见的本能无所可还，但是又怎能证明它就是我自己的真性呢？”佛说：“你现在虽然没有得到清净无漏的地位，却可以靠佛的神通力量，见到初禅中、欲界天天人的境界而无障碍。阿那律[27]看这个娑婆世界[28]，犹如在手中看一个小果子。其他一般菩萨们[29]，大至可以看见虚空间无穷数的世界，小至微尘最初的本元，也无所不见。可是一般人们与众生，视线所能及的程度，近不过分寸，远也只是有限的距离。现在我与你，上下观察日月所照到的空间，其中显示着水陆空中的万物现象，虽然有昏暗光明种种形象，无非都是自然界物理的影像，反映留存在分别意识的作用以内。现在要这许多所见到的现象中间，哪样是我们自己的能见自性之体，哪样又是物理的现象呢？现在尽你的目力所及，上见太阳月亮星星，自然是物质，当然不是你心性的自体。平看到世界的边缘，乃至空间种种的光，也是物质，不是你的自性。再看到云在飘，鸟在飞，风吹草动，尘埃飘扬，树木、山川、草芥、人畜，这些种种，都是外物，不是你的自性。这些远近万物，虽然各有差别不同的现象，但在你能见的自性中都清楚地看见。可是一切万物，虽各有差别不同的性质，你能看见的自性功能，却并没有差别不同。这个能见的自性，至精至妙，明明白白，实在就是你的本能自性。假若这个能见的自性，也是物质的，那应该可以看见我这个能见自性的形状了。倘若认为这个能见的自性，同万物现象一样，可以用眼看得到，那就可以说看到我了。但是当我不起看的作用之时，何以

又见不到我这个看不见的自性在哪里呢？如果可以见到我这个看不见的能见自性，那你所看见的，并不是那个真实看不见的能见自性。假若那个能见的功能，根本看不见，那自然不是物质或现象，何以不是你的自性呢？再说：你现在看见物质现象的时候，你既然已经看见物象，相反地说，物象也应该看见你了。那么，人性与物理性能，体性杂乱，见解认识就错乱不定，你和我与一切世间万物，根本就没有秩序和标准了。如果你看见万物现象的时候，是你自己能见的功能在看，当然不是我释迦牟尼在看。那你的能见功能的自性，自然是周遍一切所在，那不是你自己是谁呢？何以你对于自己的真心自性，始终疑惑。不能认识现实的自性，反来向我口头寻求你自己实在的真性呢？”

阿难问：“假若这个能见的就是我自己的真心自性，现在我和佛放眼看到整个天地日月。回到室内，又只能看见窗前檐头。这个能见的自性，本来是周遍虚空，但是如今在一室之内，充其量，只能看见这一个室内的空间。是这个能见的功能缩小了呢？还是墙壁房屋截断了这个能见的功能呢？我实在不知道这个道理在哪里，希望佛再加以分析。”佛说：“一切世界大小，内外，所有种种事业，都是现象界反应的存留。不应该说这个自性能见的功能有收缩或放大的作用。譬如一个四方形的器具，形成方形以内的空间。你说这个四方形内的空间，是定型的呢？还是不定型的呢？假若认为是定型的，在这个四方形空间的当中，另外放一个圆形的器具进去，这当中的空间不应该又变成圆形了？倘若认为是不定型的，那在四方形器具当中的空间，何以会一定是方形的呢？你说不知道这个道理在哪里，其实这个道理是很明白的，何以还要问在哪里呢？假若你要想空的形象没有方圆，只需要除去方圆的外形。虚空的自体，本来就无所谓一定的方，或一定的圆。当然你不应该再说：除开虚空以外，四方或圆的空间又在哪里

了！你问，我们退到室内以后，能见的功能是缩小了。当你仰头看到太阳的时候，难道是你把能见的功能拉长了，到达太阳边缘吗？假若认为筑了墙壁，把能见的功能或空间截断了。那么，再把墙壁打开一个洞，何以能见的功能和空间，并没有截断和接连起来的形状呢？你问这个道理，显然不通。一切含有灵性的众生，从无始以来，迷昧了自己的心性自体。认自性为物理的，所以失掉心性真实的本体妙用，因此被外物所引诱转变，受物象的迷惑。所以在万物当中，见大见小，观念上就有大有小。‘如能转物，则同如来。身心圆明，不动道场。’如果自心能够转变万物，不被万物现象所迷惑而去造业，就和佛相同了。身心自然可以进入圆满光明、寂然不动的境界，‘于一毛端，遍能含受十方国土’。”

阿难说：“假若这个能见的精灵，一定就是我的灵妙自性。现在我眼前已经显出看见的作用，若是这个能看见的就是我的自性，那么，我的身心，又是什么呢？现在把我的身心分别加以研究，的确各有其实体。但是这个能见的自性，并没有一个自体，离开身心单独存在。如果说：是我的自心，使我现在能够看见，这个能见的功能，就是我的自性，而这个身体并非是我。那么，等于您上面所说的问题，岂不是外面的物象，也可以看见我了吗？”佛说：“现在你说：能见的功能自性，就在你的前面，这是不对的。假若就在你的前面，而且你又实在可以看得见它，那么，这个能见的精灵，自然可以指得出来在什么地方。我现在同你坐在园林里，观察外面的树木、河流、殿堂，上至日月，前对恒河。你在我的座位前面，可以一一举手指点种种现象，阴暗的是树林，光明的是太阳，阻碍的是墙壁，通达的是虚空，乃至一草一木，以及微细的尘埃毫末，大小虽然各有不同，只要有形象的，都可以指点出来。如果你的能见的自性，现在就在你的前面，你也应该用手可以确实地指出来，什么是那个能见的自性。你要

知道，假若虚空就是你能见的自性，虚空既已变成了见，什么又是虚空的自性呢？如果物象就是你能见的自性，物象即已变成了见，什么又是物象的自性呢？你既然可以精细的剖解目前的万象，那么，你也可以分析出精灵光明清净虚妙能见的本元，和普通物象一样，明明白白地指出给我看了。”阿难说：“我现在坐在讲堂里面，远及恒河，上观日月，手可以指出，眼可以看见，可指的都是万物的现象，却没有能见的自性存在。假若如佛所说，不但像我这个初学的人，即使智慧如菩萨们，也不能在万物现象的前面，剖解出精灵能见的自性。那么离开一切万物与现象，那个自性又在哪里呢？”佛说：“是的是的。如你所讲，这个能见的功能，不可能离开一切物象，另有一个自性存在。你所指出的各种物象当中，又没有那个能见功能的自性。再说：你与我坐在园林里面，观看外面的林苑，上及日月，种种现象虽然不同，可是决不能特别指出一个能见的精明。但是你又怎样能证明在一切的物象当中，哪样不是能见的自性所显现的呢？”阿难说：“我遍观这个园林与一切物象，实在没有一样不是能见的功能所显现。假若树不是所见的，怎么能够看得见树？如果树就是能见的自性，那又何以是树？由此可知，假若虚空不是所见，怎么能够看得见虚空？如果虚空就是能见的自性，那又何以是虚空？因此我又思惟，在这些万有现象当中，仔细研究，明白发挥，无一不是能见功能自性所显现的。”佛又说：“是的是的。”这时，在会大众与一般初学的人，听佛反复答说“是的”，不知这个道理要点究竟在哪里，感觉茫然惶悚。

这时，佛知道他们都在怀疑恐惧，于是又说：“我说的都是真实话，不是故意作狂言妄语。更不同于一般外道学者们的理论，认为宇宙间另有一个主宰，或自我不死的存在，希望你们仔细研究思惟。”于是文殊大士就起立向佛说：“大家不懂这个道理的原因，是因为不

了解这个能见的功能，与物理世界的万象，是否同一体性。假若现实世界中，所见到的一切现象，无论是物质或是虚空，都是能见的自性，那么，这个能见的功能，应该可以指得出来。如果这些现象，不是能见的功能所显现，就应该根本看不见这些现象。他们现在不知道这个道理的关键在哪里，所以怀疑惊异。望佛加以说明，指出物理世界的万有现象，和这个能见的精明，元来是什么东西？在物理现象与心性的中间，如何可以互相统一？”佛说：“凡是佛与一般有道的大士们，在自性寂静、微密观照的三昧境界当中，对于这个能见的自性与客观的物理世界所见的各种现象，以及心理思想的主观作用，都如同幻觉中所见的空花，本来并无实质的存在。这个能见的，以及所见的现象，其实都是灵明妙觉，光明清净的心性本体所产生的功能作用（说明心物二元本是一体的作用）。在自性本体上讲，无所谓哪个是的，哪个不是的（客观与主观，都是自己所建立的偏见执著作用）。我现在问你：你的名字叫文殊，除了你这个文殊本人以外，这个文殊的名字，还代表别的文殊吗？”文殊大士答：“文殊就是我，并不代表别人。假若这个名字还代表另外一个人，就有两个文殊了。但是文殊现在只代表我个人，这个真实的我，和名字所代表的我，就是一个。中间并不能分出哪个是真的，哪个是假的。”佛说：“这个心性能见的灵妙光明的功能，与物理自然界的虚空和物质现象，也同你刚才所说的一样。客观的物理世界，与心性自体所产生的功能，本来就是一体。都是灵妙光明，圆满的真心正觉自性，同时也具备幻有与妄想的作用。可以生出物质色相与虚空的现象，表现在人们能闻能见的作用里。譬如有第二个月亮，便有谁是真月，谁是假月的问题。但是若只有一个月亮，其间便没有真月假月的问题了（由‘千江有水千江月，万里无云万里天’的意境去体会，可以明了这个道理）。你现在观看的能见功能，与自然界的许多物理现象接触，能够感觉它的种种作用，就叫做妄想。在外界现象与感觉妄想的中间，实在不能够指出

哪个才是本体的功能作用，哪个又不是。所以你若能了解客观物理世界的自然现象，和知道妄想分别的作用，都是真心至精的灵妙光明正觉自性的功能，然后才能指出这是什么，那是什么。”

阿难白佛言。世尊。诚如法王所说。觉缘遍十方界。湛然常住。性非生灭。与先梵志[30]娑毗迦罗。所谈冥谛。及投灰[31]等诸外道种。说有真我遍满十方。有何差别。世尊亦曾于楞伽山[32]。为大慧等敷演斯义。彼外道等。常说自然。我说因缘。非彼境界。我今观此觉性自然非生非灭。远离一切虚妄颠倒。似非因缘。与彼自然。云何开示。不入群邪。获真实心妙觉明性。佛告阿难。我今如是开示方便。真实告汝。汝犹未悟。惑为自然。阿难。若必自然。自须甄（音真，鉴别也）明有自然体。汝且观此妙明见中。以何为自。此见为复以明为自。以暗为自。以空为自。以塞为自。阿难。若明为自。应不见暗。若复以空为自体者。应不见塞。如是乃至诸暗等相以为自者。则于明时。见性断灭。云何见明。阿难言。必此妙见。性非自然。我今发明。是因缘生。心犹未明。咨询如来。是义云何。合因缘性。佛言。汝言因缘。吾复问汝。汝今因见见性现前。此见为复因明有见。因暗有见。因空有见。因塞有见。阿难。若因明有。应不见暗。如因暗有。应不见明。如是乃至因空因塞。同于明暗。复次阿难。此见又复缘明有见。缘暗有见。缘空有见。缘塞有见。阿难。若缘空有。应不见塞。若缘塞有。应不见空。如是乃至缘明缘暗。同于空塞。当知如是精觉妙明。非因非缘。亦非自然。非不自然。无非不非。无是非是。离一切相。即一切法。汝今云何于中措心。以诸世间戏论名相。而得分别。如以手掌撮摩虚空。祇益自劳。虚空云何随汝执捉。阿难白佛言。世尊。必妙觉性。非因非缘。世尊云。何常与比丘。宣说见性具四种缘。所谓因空因明。因心因眼。是义云何。佛言。阿难。我说世

间诸因缘相。非第一义[33]。阿难。吾复问汝。诸世间人。说我能见。云何名见。云何不见。阿难言。世人因于日月灯光。见种种相。名之为见。若复无此三种光明。则不能见。阿难若无明时。名不见者应不见暗。若必见暗。此但无明。云何无见。阿难。若在暗时。不见明故。名为不见。今在明时。不见暗相。还名不见。如是二相。俱名不见。若复二相自相陵夺。非汝见性于中暂无。如是则知二俱名见。云何不见。是故阿难。汝今当知。见明之时。见非是明。见暗之时。见非是暗。见空之时。见非是空。见塞之时。见非是塞。四义成就。汝复应知。见见之时。见非是见。见犹离见。见不能及。云何复说因缘自然。及和合相。汝等声闻。狭劣无识。不能通达清净实相。吾今诲汝。当善思惟。无得疲怠妙菩提路。

自性本体超越自然与因缘和合

阿难问：“诚如佛说这个真心正觉自性，遍满十方虚空界，湛然清净，常住本位，没有生灭变化。那么，外道学者，如娑毗迦罗等[34]论师们的理论，认为宇宙的本体，是本无所有的冥谛。又如瑜伽学派[35]，投灰外道等[36]的理论，认为有一个大梵天[37]为万有的主宰。或说有一个真我遍满一切处，和佛现在说的，又有什么不同？并且佛曾经在楞伽山[38]与大慧大士们说：外道学者们说宇宙万有是自然界的本能。我说是因缘所生，不是外道学者们所说的境界。现在我看这个真心正觉的自性，自然存在，根本就不生不灭，在本体上并无一切虚幻颠倒。好像既不是因缘，又不是自然。这个道理究竟如何？希望明白地指示，使我们得见真心自性的真理。”佛说：“我现在已经说得很明白，你还未领悟，误认自性本体是自然的本能。如果一定是自然的本能，当然有一个自然的固定体性。你现在观察这个灵妙光明能见所及的各种现象中间，如光明、黑暗、虚空和障碍等等，究竟什么才是自然的本体呢？假若认为光明就是自然之体，应该不能看见黑暗。如果认为虚空就是自然之体，应该不能看见障碍。这些种种，究竟以什么为自然的本体呢？如果认为黑暗就是自体，光明来了，应该没有自然之体，何以又能看见光明？”阿难说：“自性本体，既非自然的本能，我现在认为是因缘所生，但是内心仍然不明白如何它是合于因缘的道理？”佛说：“你说因缘，我再问你，你现在因为能见，所以见性显现。这个见性，是因为光明而有？还是因为黑暗而有？是因为虚空而有？还是因为障碍而有？如果因为光明而有，必不能看见黑暗。如果因为虚空而有，必不能看见障碍。所以应当知道这

个真精正觉，灵妙光明的自性，既不属于因，也不属于缘。离不开自然，也不是自然。‘离一切相，即一切法。’你何以在这中间乱用心思，用世间普通的知识和一般戏论的名词，强作辨别！譬如用手撮摩虚空，终是徒劳无益，哪里可以捉得住虚空呢？”

阿难问：“佛说这个灵妙正觉自性，非因非缘。何以过去说能见的见性作用，必须要具备有四种缘：所谓因虚空，因光明，因心，因眼，这又是什么道理呢？”佛说：“我说一切是因缘所生的道理，并不是指自性本体形而上的第一义（是说后天宇宙间的万有现象，都是因缘和合所生）。人们都说我能看见，何以才叫做看见？何以叫做看不见？”阿难答：“人们因为有太阳、月亮、灯光等，才能看见种种现象和色相，所以叫做看见。假若没有这三种光明，就不能看见。”佛说：“如果说没有光明，就叫做看不见，那么光明去了，应该看不见黑暗的到来，事实上，黑暗来了，又可以看见黑暗。这只能说是没有看见光明，何以能称之为看不见呢？假若在黑暗中，看不见光明，称之为不见，那么，在光明中，看不见黑暗，也可以叫做看不见了。如果这个理论是对的，人们面对光明或黑暗的时候，都可以称为看不见。其实只是光明与黑暗两种现象互相变更交替，并不是你能见的自性在其中消失。由此可知自性能见的功能，面对光明与黑暗时，都是看见，怎样可以说是不见呢？所以你应当知道，看见光明的时候，能见的自性，并不就是光明。看见黑暗的时候，能见的自性，也并不就是黑暗。看见虚空的时候，能见的自性，也并不就是虚空。看见障碍的时候，能见的自性，也并不就是障碍。由这四种现象相对中间，可以说明能见的道理。你更应该知道，如果在眼见的作用中间，想要见到能见的自性，这个自性，并不是眼前所见的作用能够看见的。若要见到能见的自性，必须绝对离开所见与能见。因为能见自性的本体，不是所见的作用与能见的功能所能见到的。‘见见之时，见非是见，

见犹离见，见不能及。’怎样可以用因缘、自然，或者两种和合的作用，来说明自性本体的道理呢？你们因为智慧狭劣，不能明了自性的清净实相。我希望你们善自思惟，不要懒惰懈怠，才能证得灵妙正觉自性的大道。”

阿难白佛言。世尊。如佛世尊为我等辈。宣说因缘。及与自然。诸和合相。与不和合。心犹未开。而今更闻见见非见。重（去声）增迷闷。伏愿弘慈。施大慧目。开示我等觉心明净。作是语已。悲泪顶礼。承受圣旨。尔时世尊。怜悯阿难。及诸大众。将欲敷演大陀罗尼[39]。诸三摩提。妙修行路。告阿难言。汝虽强记。但益多闻。于奢摩他微密观照。心犹未了。汝今谛听。吾当为汝分别开示。亦令将来。诸有漏者。获菩提果。阿难。一切众生。轮回世间。由二颠倒分别见妄。当处发生。当业轮转。云何二见。一者。众生别业妄见。二者。众生同分妄见。

云何名为别业妄见。阿难。如世间人。目有赤眚（音省，目翳病也）。夜见灯光别有圆影。五色重叠。于意云何。此夜灯明所现圆光。为是灯色。为当见色。阿难。此若灯色。则非眚人何不同见。而此圆影。唯眚之观。若是见色。见已成色。则彼眚人见圆影者。名为何等。复次阿难。若此圆影离灯别有。则合傍观屏帐几筵。有圆影出。离见别有。应非眼瞩。云何眚人目见圆影是故当知。色实在灯。见病为影。影见俱眚。见眚非病。终不应言是灯是见。于是中有非灯非见。如第二月。非体非影。何以故。第二之观。捏所成故。诸有智者不应说言。此捏根元。是形非形。离见非见。此亦如是。目眚所成今欲名谁是灯是见。何况分别是非灯非见。

云何名为同分妄见。阿难。此阎浮提。除大海水。中间平陆。有三千洲。正中大洲东西括量。大国凡有二千三百。其馀小洲在诸海中。其间或有三两百国。或一或二至于三十四十五十。阿难。若复此中。有一小洲。祇有两国。唯一国人。同感恶缘。则彼小洲。当土众生。睹诸一切不祥境界。或见二日。或见两月。其中乃至晕适珮玦[40]。彗孛飞流[41]。负耳虹蜺[42]。种种恶相但此国见彼国众生。本所不见。亦复不闻。

阿难。吾今为汝。以此二事。进退合明。阿难。如彼众生。别业妄见。瞩灯光中所现圆影。虽现似境。终彼见者。目眚所成。眚即见劳。非色所造。然见眚者。终无见咎。例汝今日。以目观见山河国土。及诸众生。皆是无始见病所成。见与见缘。虽似前境。元我觉明见所缘眚。觉见即眚。本觉明心。觉缘非眚。觉所觉眚。觉非眚中。此实见见。云何复名觉闻知见。是故汝今见我及汝。并诸世间十类众生。皆即见眚。非见眚者。彼见真精。性非眚者。故不名见。阿难。如彼众生同分妄见。例彼妄见别业一人。一病目人。同彼一国。彼见圆影。眚妄所生。此众同分所见不祥。同见业中。瘴恶所起。俱是无始见妄所生。例阎浮提三千洲中。兼四大海。娑婆世界。并洎（同及）十方诸有漏国。及诸众生。同是觉明无漏妙心。见闻觉知虚妄病缘。和合妄生。和合妄死。若能远离诸和合缘。及不和合。则复灭除诸生死因。圆满菩提。不生灭性。清净本心。本觉常住。

个别际遇与共同遭遇的原因

阿难听了佛的指示，知道自性本体，既不是因缘，又不是自然，更不是和合与不和合的道理，内心尚未开悟。现在再听到“见见非见”的理论，越发增加迷惑，请求佛再加说明。于是佛又向阿难说：“你虽然博闻强记，只是知识增加，但缺乏心性正定中微密观照的实证工夫，所以此心始终不能明了。我现在为你分别开示，也使后世未来的人们，知道如何进入正觉三昧的道路，希望你仔细静听。一切含有灵性的众生，犹如旋轮，任随世间现实环境所播弄。被两种颠倒分别妄见的幻有感觉业力所支配，在现实的世间里，随环境业力的轮子旋转。什么是两种幻有感觉的妄见呢？第一是众生个别业力所形成的幻有感觉的妄见（包括个人的主观观念），第二是众生共同业力所形成的幻有感觉的妄见（包括大众的思想）。

什么是个别业力所形成的幻有感觉的妄见呢？犹如世间有人，眼睛患发炎或内外障的病症，夜里看见灯光的照耀，可能就会觉得另外有一个五色重叠的圆圈影子。这种现象，是灯光自身所现的形色，还是自性能见的作用所生出来的形色呢？假若认为是灯光的形色，何以没有眼病的人，不能看见同样的景象，只有患眼病的人，才能看见？如果它是能见的功能所生的形色，这个能见的作用，已经变成形色了。患眼病的人所看见的圆影颜色病象，又叫做什么呢？再说：假若这个病眼看见的圆影与颜色，离开了灯光，仍旧单独存在，那么看别的东西，也应该有圆影与颜色的出现了。如果圆影与颜色，离开了看见的作用，依然单独存在，应该不是眼睛所能见到的，何以病眼的人又能够看见呢？所以应当知道光色的显现，确实由于灯的存在。光外

色影，却是眼睛有病才发生的。事实上，光色的圆影与所见的作用，都是自性变态的病象。能够了解那是变态病象的见性，却不是病。所以不应该说这种现象，是灯光的作用，还是眼睛所见的作用。也不能说不是灯光，也不是眼睛所见的作用（因为离开了灯光，即使有病眼，也看不见这种现象，如果没有病眼，也看不见这种幻影）。犹如第二个月亮，既不是原有月亮的本身，也不是凭空的影子。为什么呢？例如用手捏住眼睛去看月亮，可以看见两个月亮。这是眼睛受障碍，视线发生分裂的作用，既不是月亮有两个，也不是月亮有影子，这完全是因为用手捏住眼睛，视线分裂所造成的。凡是有知识的人，当然不会认为这种捏住眼睛，造成视线分裂的作用，便是第二个月亮的来源。但是也不能说捏的作用，不是造成第二个月亮出现的原因。这个病眼所看见的幻影，怎能说它是灯的作用，或是见的作用呢？更何况再去分别它不是灯的作用，也不是见的作用呢？（人们见到各种不同的现象，产生各种不同的感觉，形成各种不同的主观观念，都是清净自性功能所生的变态病象。自性变态病象所见的一切，当然不正确，自然更不知道哪个是自然界的幻影，哪个是能见的自性了。人们对于现实世界的一切，完全受到个别业力所形成的幻觉妄见支使，包括个人的主观观念。在物理世界的现象当中，所看见的光景和色素以及万物形态，它的原本形状，并不一定和我们肉眼所看见的情形一样。我们所看见的情形，都是受光波振动的不同影响，而发生视线感觉的幻觉作用。并不一定是绝对的真实，也不能说所看见的并不真实。在意识思想上，人们的主观观念，都受个别认识观点的支配，经常落在错误的漩涡里，就各是其所是，非其所非了。）

第二，什么是众生共同业力所形成的幻有感觉的妄见呢？这个世界除了大海洋，中间的陆地，大约有三千洲。正中央的大洲，有大国二千三百。其余小洲在各海洋中，各有国三两百，或一，或二，或至

三十、四十、五十不等。如果在某一个小洲中，只有两个国家，其中一个国家遭遇到恶缘厄运，这个国家的人便会看见种种不祥的景象。例如看到两个太阳，或是两个月亮，或是彗星，以及天体种种不平常的现象。但是只有这一个国家的人方能看见，另一个国家的人，都看不见这些景象，而且也毫无所闻。（古代天象学的观念，认为天体日月行星的运行变化，与地球人类都有息息相关之处。所以当天象有不平常的出现或变化时，必然影响到地球上人事的大变动。因此由文学而形成一种占星术。现代天文学否认这种学说。天人关系，究竟是否如此？且待科学再进一步的证明，大可不必基于这一时代的学说去争论。）

佛又说：“现在我把上面所举出的这两种道理，归纳的，演绎的，作一比较说明：例如个别业力所形成的幻有感觉妄见，像那个眼睛有病的人，看见灯光中所现的圆光影像，虽然也同前面的现象相似，实际是看的人眼睛有病所形成。眼睛的病，就是所见影像的来源。这种影像，并非光色本身所造成。但是必须了解这个病眼人的能见自性，却并没有病态。例如人们现在眼前看见的山河国土，与形形色色自然界众生界的各种现象，也都是无始以来自性功能习惯性的变态病象作用（因为自然界各种形形色色的光色现象，本身实相，并不一定和人们眼睛所看见的情形相同）。能见的作用，与现象界接触，才有眼前的现象发生。这种作用和意识，实际上都是自性正觉光明所起的变态病象。当你感觉能见时，便是病象。但是那个正觉光明的能生感觉所缘的本元，并没有病态。因为自性能觉的功能，既然可以感觉所见的是变态病象，这能觉的自性，并不在变态病象的各种现象当中，这实在就是能见功能见到了自己的本性。诸凡感觉、闻听、知觉、所见的作用，都由这个自性出发，哪里还另外有见闻觉知的存在呢？所以你现在可以看见我同你自己，以及世间各类众生，都是自性

能见功能所生的变态病象。没有这些变态病象，便是能见的真精自性，它是没有病态的，所以不称之为妄见。其次，又如共同业力所形成的幻有感觉妄见，也同于上例。只是将一个眼病人的个别病态，扩充为一国人的共有病态。个人所见的圆光影像，是眼病所形成。一国人共同所见的灾异恶象，所遭遇的天灾人祸，都是共同业力的恶缘所发生，也都是无始以来能见作用所生的变态病象。再如这个世界上的三千洲，和四大海洋，乃至日月所照到的太阳系中各个星球国土，以及这些土地上所有含灵的众生，一切见、闻、觉、知，都是自性本体功能，受业力形成的幻有感觉妄见所生的变态病象，互相和合妄生，互相和合妄死。如果能够超越远离一切互相和合的因缘，及不和合的因缘，就可以灭除一切生死的本因，归还到圆满正觉，不生不灭的自性本体。自然得入清净本心，自性常住的本位。”

---

[1]迦旃延毗罗胝子：此二人即印度当时之九十六种外道中断见外道也，涅槃本意为无生灭，彼人邪计，谓死后断灭，无苦无乐为涅槃。

[2]一纪：十二年为一纪。

[3]刹那：一念具有九十刹那，言最短之时限也。

[4]耆婆天：耆婆，此云命，即长命天神，西竺风俗，子生三岁，即谒此庙。

[5]末伽黎：此云不见道，亦断见之外道也。

[6]舍生趣生：犹言死此而生彼也。

[7]母陀罗：此云印，即佛结印之手也。

[8]海潮音：海潮无念，至不失时，喻佛应机说法，不待请也。

[9]色心诸缘：色，指五根六尘，心，指六识八识，诸缘，即六根六识所缘诸法，心所使，即五十一心所法也，诸所缘法，即山河大地，明暗空塞，真妄邪正因果等，皆由现前一念真心所现，如镜中影，影实非镜也。

[10]迦旃延：译曰剪发，即外道六师之一。邪计一切众生，都是自在天所造作。

[11]毗罗胝：译曰不作，母名也。自名删奢夜，译曰圆胜。今从母立称，曰毗罗胝子，亦外道六师之一。邪计苦乐等报，现在无因，未来无果。

以上两种外道，皆以断见为主，故咸言此身死后断灭，无有后世，名为涅槃。

[12]涅槃：译曰不生不灭。

[13]祭天：参拜耆婆天，译曰长寿天，印度古俗，谒此天神以求长寿也。

[14]圆音：谓一切音即是一音，一音即是一切音也。

[15]缘心：即六尘缘影之妄心。如镜中影。若认此缘心为能听法。则失法性矣。

[16]拘舍离：拘舍离即前之末伽黎断见外道，谓以宿命通，知八万劫事，八万劫外则冥然不知，谓为〔冥谛〕也。

[17]第二月：以指捏目望月，则月成二轮，其第二月则非真有。

[18]初禅：为色界梵众，梵辅，大梵，三天也，阿难但证初果，超六欲天，得见色界初禅，乃承佛力也。

[19]阿那律：此云无灭，乃佛之从弟，初出家时，其性好睡，为佛所诃，因是不寝，遂失目，佛教修天眼通，得证阿罗汉果。

[20]娑婆界：此云堪忍，三毒烦恼众生所居，即吾人现居之世界也。

[21]庵摩罗果：庵摩罗树名所结之果，形似槟榔。

[22]四天王宫殿：须弥山半腹，高四万二千由旬，有四天王所居宫殿。

[23]日月宫七金山：总言至高极极远也。

[24]阎浮提：即南瞻部洲，阎浮本树名，以南赡部洲多此树，故名，即指今印度也。

[25]伽蓝：具云僧伽蓝摩，译云众园，僧伽为同居之众，蓝摩为所住之园，即今之寺庙也。

[26]四种不死：即《楞严经》第十卷中四遍常论，皆非真如随缘不变不变随缘也。

[27]阿那律：是佛从弟，随佛出家。因听法之时，常好睡眠，被佛所呵。遂生惭愧，发大精进，七日不寐，双目失明。佛悯而教之，授以乐见照明金刚三昧，遂得天眼通，而证圆通。

[28]娑婆世界：娑婆译曰堪忍。其土众生安于十恶，不肯出离。

[29]菩萨：具云菩提萨埵，译曰觉有情。是上求佛道，下化众生之意。

[30]先梵志：名劫毗罗，为外道六师之元祖，自谓其种从梵天生，自然四德，造十万偈，主张真性，冥谛，体非生灭。

[31]投灰：即苦行外道也，不知阿赖耶识，惑润轮转，妄谓身中有一神我，常在不灭，处处受生，遍十方界。

[32]楞伽山：此云不可往，山在大海中，佛为大慧菩萨在此说《楞伽经》，明诸因缘，破彼外道。

[33]第一义：谓诸法一相义也，虽分别诸法，而不乖一相，即圆成实性。

[34]娑毗迦罗：又曰劫毗罗，外道名，即数论师也。

[35]瑜伽：与物相应也。显宗多取“理相应”之义，瑜伽唯识之瑜伽是也。密教取“行相应”之义，瑜伽三密之瑜伽是也。

[36]投灰外道：有时以身投灰，有时以灰涂身，而修无益之苦行。

[37]大梵天：梵者清净之义，初禅天之王为大梵天。

[38]楞伽山：译曰不可住。非有神通者不能到故。佛依此而说《楞伽经》，表法殊胜，非二乘所能及。又说此山即在锡兰国境内。

[39]大陀罗尼：经言陀罗尼，有无字，有字，多字三种，译云总持，总一切法，持一切义，此经神咒，即多字陀罗尼也，大陀罗尼者，所谓法界大总相法门体，后文之五阴，六入，十二处，十八界，七大，等是也。

[40]晕适珮玦：晕适，皆日傍气象，日将蚀，先有黑气之变也，珮玦本玉器，妖气近日月，形如)○(为珮，形如(○)为玦。

[41]彗孛飞流：皆星变也，彗帚星，光芒遍指，形如  。孛星则光芒四射形如  。飞流即陨星也。

[42]负耳虹蜺：亦气象映日之变也，负耳形如，虹蜺即蝃蝀也，或曰雄曰虹，雌曰蜺。

第三章　心理与生理现状为自性功能发生的互变

阿难。汝虽先悟本觉妙明。性非因缘。非自然性。而犹未明如是觉元。非和合生。及不和合。阿难。吾今复以前尘问汝。汝今犹以一切世间妄想和合。诸因缘性。而自疑惑。证菩提心和合起者。则汝今者妙净见精。为与明和。为与暗和。为与通和。为与塞和。若明和者。且汝观明。当明现前。何处杂见。见相可辨。杂何形像。若非见者。云何见明。若即见者。云何见见。必见圆满。何处和明。若明圆满。不合见和。见必异明。杂则失彼性明名字。杂失明性。和明非义。彼暗与通。及诸群塞。亦复如是。复次阿难。又汝今者妙净见精。为与明合。为与暗合。为与通合。为与塞合。若明合者。至于暗时。明相已灭。此见即不与诸暗合。云何见暗。若见暗时。不与暗合。与明合者。应非见明。既不见明。云何明合。了明非暗。彼暗与通。及诸群塞。亦复如是。

阿难白佛言。世尊。如我思惟。此妙觉元。与诸缘尘。及心念虑。非和合耶。佛言。汝今又言觉非和合。吾复问汝。此妙见精非和合者。为非明和。为非暗和。为非通和。为非塞和。若非明和。则见与明。必有边畔。汝且谛观。何处是明。何处是见。在见在明。自何为畔。阿难。若明际中必无见者。则不相及。自不知其明相所在。畔云何成。彼暗与通。及诸群塞。亦复如是。又妙见精。非和合者。为非明合。为非暗合。为非通合。为非塞合。若非明合。则见与明。性

相乖角。如耳与明。了不相触。见且不知明相所在。云何甄明合非合理。彼暗与通。及诸群塞。亦复如是。

阿难。汝犹未明一切浮尘。诸幻化相。当处出生。随处灭尽。幻妄称相。其性真为妙觉明体。如是乃至五阴六入。从十二处。至十八界。因缘和合。虚妄有生。因缘别离虚妄名灭。殊不能知生灭去来本如来藏。常住妙明。不动周圆妙真如性。性真常中。求于去来迷悟生死。了无所得。

佛说：“你先前虽然解悟到本觉灵妙光明的自性，既不属于因缘所生，又不是自然的本能。但是你还没有明白这个本觉根元，既不是和合自然界的各种现象所生，但又是和合自然界各种现象才能表现其作用。自然界的现象，不外明暗通塞四种境界。在这四种互相对待互为消长的现象当中，你能见的自性，究竟与哪一作用相和呢？如果与光明相和，当你看见光明在你眼前的时候，其间何处掺杂你能见的自性？倘若能见的自性有形相可以辨别，掺杂以后又变成哪种形相呢？若是没有能见的自性作用，怎样又可以看见光明呢？如果认为看见光明的就是自性，如何又可以见到这个能见的自性呢？倘若能见的自性本来圆满，那么，何处方与光明相和呢？如果说光明本自圆满，就不需要与能见的自性相和。若能见的自性与光明有别，认为掺杂起来才发生看见光明的作用，在理论上，就失去自性与光明的意义。假若掺杂起来，便失去了光明与自性的意义，那么，所谓能见的自性与光明相和，当然也不合理了。其他如黑暗，以及通塞，都是同样的道理。倘若认为自然界的和合才产生自性功能的作用，都是错误的。从和的观点来说是这样，从合的观点去研究，也同上面所讲的道理一样，不须辨别即知。”（自然界的一切现象，都是互相对待的。能见能知各种对待现象的自性，却是超然独立的。）

阿难说：“既然这样。如我思惟：这个灵妙正觉的本元，与一切外界现象，以及心思念虑的作用，不是和合的了？”佛说：“你现在又说能知能见的自性功能，与自然界现象不相和合，便又落于偏差。假若不相和合，看见光明的时候，这个能见的自性与光明，必然各有它的边际。你仔细研究，哪里是光明？哪里是能见自性的精灵？当能见的自性与光明接触的时候，哪里是这两种边际的界限呢？如果光明的边际里，绝对没有能见自性的作用，当然各不相干，自然也不知道光明的现象在哪里，更不知道光明的边际。其他如黑暗，以及通塞，都同这个道理一样。从不和的观点来说是这样，从不合的观点去研究，假如能见的自性与光明根本不能相合，那么，能见的自性与光明就互相违背，各不相干，犹如耳朵与光明根本就各不相关一样。如果能见的自性尚且不知光明的现象在哪里，怎样可以辨别它与光明相合或不相合呢？所以也同上面所讲不和的道理是一样，不须辨别即知。”（自然界的万有物象，以及虚空，本能都有放射的功能。人们自身的精神，也具有放射的作用。自性能见能知和感觉的作用，与万象接触，自然发生感觉知觉的作用。如果二者不相和合，即不起作用。）

佛又说：“总之，你还不明了一切现象，都是自性本体上的浮尘光影。自然界一切现象的变幻形相，随时随地出现，也随时随地灭了（能量的互相变动，才有物理现状的形成。心理精神和能量互变，所以一切不定）。所有现象有形成与灭尽，都如幻变。这种幻妄变化的现象，形成自然界的形形色色。可是真心自性本体，仍然是灵妙光明，不随变幻而变化。人们心理生理的各种作用，如五阴（色、受、想、行、识）、六入（眼、耳、鼻、舌、身、意）、十二处（上面所讲的六入与外界的色、声、香、味、触、法）、十八界（上面所讲的十二处和眼、耳、鼻、舌、身、意等六识。）都是因缘和合，而生起

的心理生理的虚妄现状。因缘分离，虚妄的现状就跟着消灭。殊不知生灭去来的作用，都是自性本体功能的现象显变。这个称为如来藏，或者真如的自性却永远住于灵妙光明、如如不动的本位。周遍圆满十方，在自性本体的真常当中，求其去来生死与迷悟，也都是时间空间里的变幻现象，其实在自性本体上，根本了无所得。”

阿难。云何五阴[1]。本如来藏妙真如性。

阿难。譬如有人。以清净目。观晴明空。唯一晴虚。迥（音炯，旷也）无所有。其人无故。不动目睛。瞪以发劳。则于虚空。别见狂华。复有一切狂乱非相。色阴[2]当知亦复如是。阿难。是诸狂华。非从空来。非从目出。如是阿难。若空来者。既从空来。还从空入。若有出入。即非虚空。空若非空。自不容其华相起灭。如阿难体。不容阿难。若目出者。既从目出。还从目入。即此华性从目出故。当合有见。若有见者。去既华空。旋合见眼。若无见者。出既翳（音壹，障也）空。旋当翳眼。又见华时。目应无翳。云何晴空。号清明眼。是故当知色阴虚妄。本非因缘。非自然性。

阿难。譬如有人。手足宴安。百骸调适。忽如忘生。性无违顺。其人无故。以二手掌。于空相摩。于二手中。妄生涩滑冷热诸相。受阴[3]当知亦复如是。阿难。是诸幻触。不从空来。不从掌出。如是阿难。若空来者。既能触掌。何不触身。不应虚空。选择来触。若从掌出。应非待合。又掌出故。合则掌知。离则触入。臂腕骨髓。应亦觉知入时踪迹。必有觉心。知出知入。自有一物身中往来。何待合知。要名为触。是故当知。受阴虚妄。本非因缘。非自然性。

阿难。譬如有人。谈说酢（同醋）梅。口中水出。思蹋（音榻，足践也）悬崖。足心酸涩。想阴[4]当知。亦复如是。阿难。如是酢说。不从梅生。非从口入。如是阿难。若梅生者。梅合自谈。何待人说。若从口入。自合口闻。何须待耳。若独耳闻。此水何不耳中而出。想蹋悬崖。与说相类。是故当知。想阴虚妄。本非因缘。非自然性。

阿难。譬如瀑（音仆，悬水也）流。波浪相续。前际后际。不相逾越。行阴[5]当知。亦复如是。阿难。如是流性。不因空生。不因水有。亦非水性。非离空水。如是阿难。若因空生。则诸十方无尽虚空。成无尽流。世界自然俱受沦溺。若因水有。则此瀑流性应非水。有所有相。今应现在。若即水性。则澄清时。应非水体。若离空水。空非有外。水外无流。是故当知。行阴虚妄。本非因缘。非自然性。

阿难。譬如有人。取频伽瓶[6]。塞其两孔。满中擎空。千里远行。用饷他国。识阴[7]当知亦复如是。阿难。如是虚空。非彼方来。非此方入。如是阿难。若彼方来。则本瓶中既贮空去。于本瓶地。应少虚空。若此方入。开孔倒瓶。应见空出。是故当知。识阴虚妄。本非因缘。非自然性。**（卷二终）**

心理与生理的五阴作用经验的分析

佛说：“何以见得五阴[8]（又名五蕴），即心理与生理的本能，都是真如[9]自性的本体功能？”

“（一）色阴[10]：譬如有人，用清净的眼睛，去观看明朗的天空，自然晴空一片，渺无一物。假如这个人，始终不动的向空瞪视，眼神经便发生疲劳的变态，便会看见虚空中幻影的光华，或者其他种种不平常的景象。你要知道眼前身心所生与自然界色阴的现象，也同样是自性本体功能的变态。这种虚空中的幻象光华，既不是来自虚空，也不是出自眼睛。假若是来自虚空，当然应该还入于虚空。可是虚空若有了出入，就不成为虚空了。虚空既不成其为虚空，自然不容许有幻觉光华的起灭。犹如你的身体，不能再容纳另一个阿难一样。如果幻象的光华，是从眼睛而出，当然也应该还入于眼睛。既然光华出自眼睛，自己当然可以看见光华的出处。假若光华是可以见到的，光华出去，眼内自然清清净净，应该也可以转而见到自己眼睛的肉质形状。如果光华的存在，是不可见的，出去既然遮蔽虚空，回来应当也遮蔽眼目。再说：当眼睛看得见光华的时候，它当然是没有受到遮蔽。何以又必须要晴朗的虚空，才能现出眼睛的清净与不清净呢？所以应当知道身心交感发生的色阴，都是时间空间里的虚妄暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的性能。”

“（二）受阴[11]：譬如有人，手足没有病，四肢百骸都很舒适，并不记得身体的存在，根本没有违顺的感觉。假若这个人用两只

手掌，自己互相摩擦，心里便会发生涩滑或冷热的感觉。生理交感的受阴作用，也同是这个道理。这种感受现象，既不来自虚空，也不出自手掌。假若是来自虚空，它既能使手掌有所感触，身上其他部分又何以不能同时感触呢？难道虚空会选择感觉的处所？如果这种感触出自手掌，应该不靠摩擦便已具有。再说感觉如从手掌心里发生，两手合拢摩擦，掌心才知道有感受，那两手离开摩擦作用，感觉应该钻回身内。那么，臂、腕、骨髓等部分，应该也同时知道感受钻回的情形。如果另外还有一个知觉的心，可以知道感受作用的出入，这个知觉，自然是另外一个东西，在身中往来。更何须等到两手合拢摩擦以后，才会知道这一个感触呢？所以应当知道生理感觉的受阴，都是时间空间里的虚妄暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的性能。”

“（三）想阴[12]：譬如有人，谈说酸梅的味道，嘴里就会流出口涎。想到脚踏悬崖，足心就会发生酸涩的感觉。想阴的思想变化作用，也同是这个道理。例如说到酸梅，嘴里就流涎。这种酸涎，既不从酸梅流出，也不是无故从嘴里流出。假若是从酸梅生出，梅子应该自会说酸，何必要人来说。如果嘴里听到酸梅便会流出酸性的津液，嘴巴应该自听，何必要等到耳朵发生听觉，嘴里才流出涎来呢？如果是耳朵听到，酸涎就会流出，那么这种酸涎，为什么不从耳朵内流出来呢？又如想到脚踏悬崖，足心就会酸涩，也和嘴流酸涎的道理一样。所以应当知道想阴的知觉、感觉、幻觉、错觉等等心理思想，都是时间空间里的虚妄暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的性能。”

“（四）行阴[13]：譬如一股暴流的水，波浪一个一个互相连续。前面的波浪与后面波浪，连续不断，并不超越。从表面看去，确

是一股强有力的暴流。身心本能活动的行阴作用，也同是这个道理。水的动力流性，不从虚空而生，也不是水自身具有，更不是水性一定要流。但是又离不开空间与流水作用。假若水流从虚空而生，那么，十方无尽的虚空，都成为无尽的流水，世界自然都会受到沉沦。如果这个流性是水自身所具有的，那么，它应该另有一种性能，不属于水而单独存在，别有形相，清楚地在那里。如果这个流性就是水性，那么，静止不动的时候，应该不是水的自体了。假若暴流的形成，是离开虚空与水的自性，另外别有一种动能，可是事实上，虚空以外，更没有虚空可得，水流以外，更没有水流存在。所以当知身心本能活动的行阴，都是时间空间里的虚妄暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的性能。”

“（五）识阴[14]：譬如有人，拿一个宝贵的瓶子，塞住两头的孔穴，里面装满了空气，带去千里以外的国土。精神生命的识阴活动作用，也同是这个道理。瓶子里的虚空，既不是从那一处空间而来，也不是从这一处空间而入。假若是从那一处的空间装进了虚空，那么，这个原有的瓶子，既然带着这一处的虚空离去，在原有的地点，应该少了一瓶虚空。如果瓶子里的虚空，在到达目的地时，倾入空间，那么，打开瓶孔，倾倒的一刹那，应该可以看见瓶里的虚空倒出。（人生精神生命活动的作用，犹如空瓶状况。身体中间，除了生理的各种机能以外，并无一个精神的实质。只是自性真空功能所生的识阴，在支使身心内外的活动。）所以当知识阴所生精神意识的生命活动，都是时间空间里的虚妄暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的性能。”

（以上《楞严经》第二卷竟）

复次阿难。云何六入[15]。本如来藏妙真如性。

阿难。即彼目睛瞪发劳者。兼目与劳。同是菩提瞪发劳相[16]。因于明暗二种妄尘。发见居中。吸此尘象。名为见性。此见离彼明暗二尘。毕竟无体。如是阿难。当知是见。非明暗来。非于根出。不于空生。何以故。若从明来。暗即随灭。应非见暗。若从暗来。明即随灭。应无见明。若从根生。必无明暗。如是见精。本无自性。若于空出。前瞩尘象。归当见根。又空自观。何关汝入。是故当知眼入虚妄。本非因缘。非自然性。

阿难。譬如有人。以两手指急塞其耳。耳根劳故。头中作声。兼耳与劳。同是菩提瞪发劳相。因于动静二种妄尘。发闻居中。吸此尘象。名听闻性。此闻离彼动静二尘。毕竟无体。如是阿难。当知是闻。非动静来。非于根出。不于空生。何以故。若从静来。动即随灭。应非闻动。若从动来。静即随灭。应无觉静。若从根生。必无动静。如是闻体。本无自性。若于空出。有闻成性。即非虚空。又空自闻。何关汝入。是故当知。耳入虚妄。本非因缘。非自然性。

阿难。譬如有人。急畜（音旭，缩气也）其鼻。畜久成劳。则于鼻中。闻有冷触。因触分别。通塞虚实。如是乃至诸香臭气。兼鼻与劳。同是菩提瞪发劳相。因于通塞二种妄尘。发闻居中。吸此尘象。名臭（同嗅，吸气也）闻性。此闻离彼通塞二尘。毕竟无体。当知是闻。非通塞来。非于根出。不于空生。何以故。若从通来。塞则闻灭。云何知塞。如因塞有。通则无闻。云何发明香臭等触。若从根生。必无通塞。如是闻机。本无自性。若从空出。是闻自当回臭汝鼻。空自有闻。何关汝入。是故当知鼻入虚妄。本非因缘。非自然性。

阿难。譬如有人。以舌舐（音士，舌触也）吻（音稳，口角也），熟舐令劳。其人若病。则有苦味。无病之人。微有甜触。由甜与苦。显此舌根。不动之时。淡性常在。兼舌与劳。同是菩提瞪发劳相。因甜苦淡二种妄尘。发知居中。吸此尘象。名知味性。此知味性。离彼甜苦及淡二尘。毕竟无体。如是阿难。当知如是尝苦淡知。非甜苦来。非因淡有。又非根出。不于空生。何以故。若甜苦来。淡则知灭。云何知淡。若从淡出。甜即知亡。复云何知甜苦二相。若从舌生。必无甜淡及与苦尘。斯知味根。本无自性。若于空出。虚空自味。非汝口知。又空自知。何关汝入。是故当知。舌入虚妄。本非因缘。非自然性。

阿难。譬如有人。以一冷手。触于热手。若冷势多。热者从冷。若热功胜。冷者成热。如是以此合觉之触。显于离知。涉势若成。因于劳触。兼身与劳。同是菩提瞪发劳相。因于离合二种妄尘。发觉居中。吸此尘象。名知觉性。此知觉体。离彼离合违顺二尘。毕竟无体。如是阿难。当知是觉。非离合来。非违顺有。不于根出。又非空生。何以故。若合时来。离当已灭。云何觉离。违顺二相。亦复如是。若从根出。必无离合违顺四相。则汝身知。元无自性。必于空出。空自知觉。何关汝入。是故当知身入虚妄。本非因缘。非自然性。

阿难。譬如有人。劳倦则眠。睡熟便寤（音悟）。览尘斯忆[17]。失忆为忘。是其颠倒生住异灭[18]。吸习中归。不相逾越。称意知根。兼意与劳。同是菩提瞪发劳相。因于生灭二种妄尘。集知居中。吸撮（音辍，取也）内尘[19]。见闻逆流。流不及地。名觉知性。此觉知性。离彼寤寐生灭二尘。毕竟无体。如是阿难。当知如是觉知之根。非寤寐来。非生灭有。不于根出。亦非空生。何以故。若从寤来。寐即随灭。将何为寐。必生时有。灭即同无。令谁受灭。若从灭有。生即灭

无。谁知生者。若从根出寤寐二相。随身开合。离斯二体。此觉知者。同于空华。毕竟无性。若从空生。自是空知。何关汝入。是故当知。意入虚妄。本非因缘。非自然性。

心理与生理的六根作用（五官与意识）经验的分析

佛说：“其次，何以见得六入（即六根，包括五官与意识）的作用，都是真如自性的本体功能呢？”

“（一）眼。例如上面所说的，眼睛瞪视虚空，发生疲劳，看见虚空里幻变的光华现象。须知眼睛和疲劳所生的幻变作用，二者都是正觉自性所发生的变态。因为自然界有光明与黑暗两种现象，人们在其中发生看见的作用，吸收这种种现象，就称之为见的性能。这个看见的作用，离开明暗两种现象，毕竟没有一个固定的自体。因此当知这个看见的性能，不从明暗而来，也不由眼睛而出，更不是虚空自然所生，假若是从光明而来，遇到黑暗的时候，看见的性能，应该跟着光明消灭，何以又可以看见黑暗呢？如果是从黑暗而来，遇到光明的时候，看见的性能，应该跟着黑暗消灭。何以又可以看见光明呢？假若是从眼睛而出，眼睛并没有储备明暗两种现象。那么，这个能见的精灵，本来就无自性了。如果是从虚空所生，面前可以看到自然界的现象，反转回来，也应该可以看见眼睛。再说：如果是虚空所生，乃是虚空自己在看，与眼睛又有什么相干呢？所以当知眼睛吸收外界现象的‘眼入’，都是时间空间里的虚妄暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的性能。”

“（二）耳。譬如有人，用手指很快地塞住两个耳朵，塞久了，耳朵与听觉，就发生疲劳的变态，听到头脑里有嗡嗡声音。须知耳朵与疲劳作用，二者都是正觉自性所发生的变态。因为虚空有动静两种

境界，人们在其中发生闻听的作用，感受这种有声无声的动静现象，我们称之为听的性能。这个闻听的作用，离开动静两种境界毕竟没有一个固定的自体。因此当知闻听的性能，既不从动静的声音而来，也不由耳朵而出，更不是虚空自然所生，假若是从无声的静境而来，听到有声时，闻性应该随着静境而消灭，何以又可以听到有声的响动呢？如果是从有声的响动而来，当无声时，闻性应该跟着响动而消灭，何以又可以听到无声的静境呢？假若是从耳朵而出，耳朵并没有储备动静两种境界。那么，这个闻听的作用，本来就没有自性了。如果是虚空所生，虚空既然自有闻听的性能，就不是虚空了。再说：虚空自然能闻，与耳朵听闻又有什么相干呢？所以当知耳朵闻听感受外界有声无声动静等的‘耳入’，都是时间空间里的虚妄暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的性能。”

“（三）鼻。譬如有人，用力急搐鼻子，鼻子搐久了，发生疲劳的变态，就有冷气吸入感触。因为有这种感触，便分别出鼻子的通塞与虚实，以及香臭等气味。须知鼻子与疲劳作用，二者都是正觉自性所发生的变态。因为有通塞两种现象，人们在其中发生嗅觉的作用，感受这种通塞现象的，我们称之为嗅觉的性能。这个感受，离开通塞两种现象，毕竟没有一个固定的自体。因此应当知道这个感受的性能，既不是从通塞而来，也不是由鼻子而出，更不是虚空自然所生，假若是因畅通而来，鼻子塞住的时候，感受的性能，应该也跟着畅通而消灭，何以又可以感受堵塞呢？如果是从堵塞而来，当畅通时，应该又跟着堵塞而消灭，何以又可以了解香臭等等感触呢？假若是从鼻子而出，鼻子里并没有储备通塞等现象。那么，这个嗅觉的性能本来就无自性了。如果是由虚空所生，虚空里的嗅觉应当可以嗅到你的鼻子，并且虚空自然有嗅觉的作用，与鼻子感受又有什么相干呢？所以

当知鼻子内外感受的‘鼻入’，都是时间空间里的虚妄暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的性能。”

“（四）舌。譬如有人，用舌舐自己的嘴唇，舐久以后，嘴唇发生疲劳的变态。这个人如果有病，就感觉到有苦味。如果无病，就有甜的感觉。因为有甜与苦的不同，才显出舌头的感觉作用。当嘴唇与舌头不动的时候，应该是淡然无味的。须知口舌与味道作用，都是正觉自性所发生的变态。因为有甜苦淡等味性的变化，人们在其中发生感觉的作用，吸收各种变化的味性，我们称之为知味的性能。这个知味感觉的作用，离开甜苦淡等变化，毕竟没有一个固定的自体。因此应当知道这个会尝甜苦淡的味性，既不是从甜苦淡而来，也不是由舌头而出，更不是从虚空所生。假若是从甜苦而来，尝到无味时，这个知味感觉的作用，应该也跟着甜苦而消灭了，何以又可以感觉到淡呢？如果是由淡而出，尝到甜味时，知性就应该消灭了，何以又会感觉到甜苦二味呢？如果是从舌头而出，舌头没有储备甜淡苦的味素。那么，这个知味的感觉，本来就无自性了。如果是从虚空所生，虚空自有味性的感觉，不必经由你的口舌才知味性的变化。再说：是虚空自知尝味，与舌头知味的感觉，又有什么相干呢？所以当知舌头分别知味感觉的‘舌入’，都是时间空间里的虚妄暂有变化。既不属于因缘所生，也不是自然界的性能。”

“（五）身。譬如有人，一只手是冷的，一只手是热的，用冷的手，去接触热的手，如果冷手温度很低，热手的温度便跟着下降。如果热手温度高，冷手的温度便跟着升高。这样冷热接触与分开的作用，就发生了感触，显出知觉的作用。冷热相交流，发生感触疲劳的变化。须知身体与感触疲劳的现象，都是正觉自性所发生的变态。因为有接触与分开两种感受作用，人们在其中发生感觉的反应，吸收冷

热等各种现象，我们称之为知觉的性能。这个知觉的体性，离开接触与分开的两种感觉作用，毕竟没有一个固定的自体。因此当知这个知觉的作用，既不从接触与分开的感觉而来，也不从你合意与不合意才有。既不是由身体而生，也不从虚空所出。假若从接触的时候才有感觉，当分开的时候，感觉就跟着接触离开而消灭，何以又能够知道感觉分开了呢？合意与不合意两种作用，也是这个道理。如果是从身体而生，身体上没有储备接触分开合意与不合意的四种固定现象。那么，你身体上的这个知觉，原来就无自性了。如果是从虚空所出，虚空自有知觉，与身体的感觉又有什么相干呢？所以当知身体感觉外界冷热等的‘身入’，都是时间空间里的虚妄暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的性能。”

“（六）意。譬如有人，劳苦疲倦就要睡眠，睡够了便觉醒，看见过的事情就会记忆，失去记忆就是忘记。生命过程的各种事实与思想，生起、保存、变易、消灭的种种颠倒经验，习惯的吸收存留在心里，似乎很有次序地潜伏着。这种情形，就叫做意识知觉作用。须知意识与知觉疲劳现象，二者都是正觉自性所发生的变态。因为有生起灭了两种作用，人们自性有收集知觉的功能，在生灭两种作用中间，吸收保留，形成内在知觉思想的境界，发生能知能闻等作用。如果回转见闻功能之流，流不及地，空空洞洞，了了明明的境界。这种现象，我们称之为知觉的性能。这个知觉的性能，如果离开睡眠清醒与生灭等相对的作用，毕竟没有一个固定的自体。因此当知这个知觉的根元，不从睡眠清醒生灭作用而有，也不从身体上而出，更不是虚空所生。假若是从清醒来的，到了睡眠的时候，这个知觉的作用，已经跟着清醒的现象而消灭，何以又会睡眠呢？如果一定在思想生起的时候，才有知觉的作用，思想灭掉的时候，就不应该知道思想已经灭了，还有谁可以知觉到思想的消灭呢？如果知觉是从思想灭了而有，

那么，思想再生起时，知觉已经跟着灭了而消灭，这中间谁又知觉得思想的再生起呢？如果知道的作用，是从身体内部而出，睡眠与清醒两种现象，都凭借身体才发生作用。假若离开睡眠与清醒两种行为，这个知觉的作用，等于虚空中的花朵，毕竟没有固定的自性。如果是从虚空所生，虚空自有知觉，与人身的知觉又有什么相干呢？所以当知意识知觉思想的‘意入’，都是时间空间里的虚妄暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的性能。”

复次阿难。云何十二处[20]。本如来藏妙真如性。

阿难。汝且观此祇陀树林。及诸泉池。于意云何。此等为是色生眼见。眼生色相。阿难。若复眼根。生色相者。见空非色。色性应销。销则显发一切都无。色相既无。谁明空质。空亦如是。若复色尘。生眼见者。观空非色。见即销亡。亡则都无。谁明空色。是故当知见与色空。俱无处所。即色与见。二处虚妄。本非因缘。非自然性。

阿难。汝更听此祇陀园中。食办击鼓。众集撞钟。钟鼓音声。前后相续。于意云何。此等为是声来耳边。耳往声处。阿难。若复此声。来于耳边。如我乞食室罗筏城。在祇陀林。则无有我。此声必来阿难耳处。目连迦叶[21]。应不俱闻。何况其中一千二百五十沙门[22]。一闻钟声。同来食处。若复汝耳。往彼声边。如我归住祇陀林中。在室罗城。则无有我。汝闻鼓声。其耳已往击鼓之处。钟声齐出。应不俱闻。何况其中象马牛羊。种种音响。若无来往。亦复无闻。是故当知听与音声。俱无处所。即听与声。二处虚妄。本非因缘。非自然性。

阿难。汝又覩此鑪（同炉）中栴檀[23]。此香若复然于一铢（音朱）[24]。室罗筏城四十里内。同时闻气。于意云何。此香为复生栴檀木。生于汝鼻。为生于空。阿难。若复此香。生于汝鼻。称鼻所生。当从鼻出。鼻非栴檀。云何鼻中有栴檀气。称汝闻香。当于鼻入。鼻中出香。说闻非义。若生于空。空性常恒。香应常在。何藉鑪中。爇（读热，烧也）此枯木。若生于木。则此香质。因爇成烟。若鼻得闻。合蒙烟气。其烟腾空。未及遥远。四十里内。云何已闻。是故当知。香鼻与闻。俱无处所。即覩与香。二处虚妄。本非因缘。非自然性。

阿难。汝常二时[25]。众中持钵[26]。其间或遇酥（苏）酪（洛）醍（提）酬（胡）[27]名为上味。于意云何。此味为复生于空中。生于舌中。为生食中。阿难。若复此味。生于汝舌。在汝口中。祇有一舌。其舌尔时已成酥味。遇黑石蜜[28]。应不推移。若不变移。不名知味。若变移者。舌非多体。云何多味一舌之知。若生于食。食非有识。云何自知。又食自知。即同他食。何预于汝。名味之知。若生于空。汝啖（音淡，食也）虚空。当作何味。必其虚空。若作咸味。既咸汝舌。亦咸汝面。则此界人。同于海鱼。既常受咸。了不知淡。若不识淡。亦不觉咸。必无所知。云何名味。是故当知。味舌与尝。俱无处所。即尝与味。二俱虚妄。本非因缘。非自然性。

阿难。汝常晨朝以手摩头。于意云何。此摩所知。谁为能触。能为在手。为复在头。若在于手。头则无知。云何成触。若在于头。手则无用。云何名触。若各各有。则汝阿难。应有二身。若头与手一触所生。则手与头。当为一体。若一体者。触则无成。若二体者。触谁为在。在能非所。在所非能。不应虚空与汝成触。是故当知。觉触与身。俱无处所。即身与触。二俱虚妄。本非因缘。非自然性。

阿难。汝常意中。所缘善恶无记三性[29]。生成法则。此法为复即心所生。为当离心。别有方所。阿难。若即心者。法则非尘。非心所缘。云何成处。若离于心。别有方所。则法自性。为知非知。知则名心。异汝非尘。同他心量。即汝即心。云何汝心。更二于汝。若非知者。此尘既非色声香味。离合冷暖。及虚空相。当于何在。今于色空。都无表示。不应人间。更有空外。心非所缘。处从谁立。是故当知。法则与心。俱无处所。则意与法。二俱虚妄。本非因缘。非自然性。

身心与外界作用（十二处）经验的分析

佛又说：“何以见得十二处（身心与外界）本能，都是真如自性的本体功能呢？”

“（一）眼与色相。你现在举眼去看外面的树林，以及园中的泉池。这些色相，是因为有色相才生出眼睛看见的性能？还是因为有眼睛才生出色相的现象呢？假若是眼睛生出色相的现象，那么，当眼睛看虚空时，虚空并没有色相。色相的性能消灭，应该显出一切俱无。既然一切色相俱无，谁又明白那便是虚空呢？同样的，辨析虚空，也是这个道理。（如果虚空根本是什么色相都没有，又拿什么叫做虚空呢？）假若是外界色相生出眼睛看见的性能，那么，观看虚空没有色相，这个可以看见的性能也应该消灭。见能既然消灭，其他一切也就没有了，谁又能明白何者是虚空，何者是色相呢？所以当知，可以看见的性能，与外界色相和虚空，都没有固定的所在。也就是说见能和色相，二者都是虚妄的暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的本能。”

“（二）耳与声音。你再听这个园林里面，通知大众吃饭时，就打鼓。集合大众时，就撞钟。钟鼓声音，前后连续。试问，这是声音来到耳边？还是耳朵去到声音那里？假若是声音来到耳边，就如同我到城里去乞食，此地就没有我了。同样的，假如这个声音已经到了你的耳边，其他的人，应该都不再听到。但是何以很多的人，可以同时听到钟声，同时都来集会呢？如果是你的耳朵到达声音那边，如同我

从城里回来此地，城里就没有我了。同样的，当你听到打鼓的声音，你的耳朵已经去鼓的所在，若同时钟声发出，应该不能同时听到。更何况在同一时间，另外还有象、马、牛、羊种种动物及其他混杂声音。如果听能与声音，不是来往接触的，那么，一切声音便应该听不到了。（声音是音波振动，发出声浪，普遍传达，发生耳膜听觉的反应。音波杂乱，听觉亦可同时听到杂乱的声音。既不是耳朵去声边，也不是声音来耳际。音波达不到，耳膜就没有听觉的反应。以上所说，只是说明听觉与声音的偶然作用，并不常存。换一个例来说：例如心中有事，沉思很深。虽然有音波声浪到达耳膜。因为心不在焉，也不起听觉的反应。并且音波声浪，亦受时间空间的限制，暂有还无。听觉的作用，亦受心理与时空的限制，忽起忽灭，都没实际长存的。）所以当知，听觉与声音，都没有固定的所在。也就是说听觉与声音，二者都是虚妄的暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的本能。”

“（三）鼻与嗅觉。你现在再嗅这个炉中所燃的栴檀香气。这种香，假使燃烧很多，整个城内，都会嗅到香气。试问，这种香气，是生于栴檀木？还是出在鼻子里？抑或发生在虚空中？假若这种香气出在你的鼻子里，既然从鼻所出，那香气应当从鼻子里喷出来。鼻子不是栴檀木，何以鼻子里会有栴檀香气？再说，你嗅闻到香气，应当是从鼻子吸入，若说香气从鼻子里出来，却说是嗅闻到的，便不合理了。如果是香气生于虚空，虚空的本性是永远一样的，香气也应该永远存在，何以必须靠炉中燃烧枯木，才会有香气呢？如果香气是发生在栴檀木上，那么，这种香质，因为燃烧而变成烟，鼻子嗅到香气时，应该先受到烟气笼罩，才会闻到香味。何以烟气腾空，散布还不太远，而数十里内，都已嗅闻到了呢？（香嗅都是放射性的作用，使鼻管嗅觉发生反应。栴檀木发出的烟，并不是香，只是木质燃烧以

后，质量转变，成为烟雾，以上所讲，只是说明嗅觉与气味的偶然感应作用而已。）所以当知，鼻和嗅觉与香味，都没有固定的所在。也就是说嗅觉与香味，二者都是虚妄的暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的性能。”

“（四）舌与味觉。你要吃饭时，去托钵乞化。其中遇有酥酪醍醐，称之为上等滋味。这种滋味，是虚空中自性？还是从舌头发生？抑或是存在于食物里面呢？假若这种滋味，是从舌头发出，在你的嘴里只有一个舌头，这个舌头，已经成为酥酪味，再遇到蜜糖，应该不会再变移。如果真的不变，就不能称为知道滋味，如果变移，舌头只有一条，何以一个舌头，尝出很多种滋味呢？如果滋味存在于食物里面，食物并没有知觉分别，怎能自知滋味？再说：食物自知滋味，等于是别人在饮食，于你有何相干，又怎能称为知味呢？如果滋味是虚空中自生，那么，你啖虚空，虚空却是什么滋味？假使虚空是咸味，既然咸了你的舌头，也应该同时咸了你的脸。如果这样，这个世界的人，都和海鱼一样了，而且既然常常受到咸味，便不会知道淡味，可是若真不知道淡味，当然也就不会觉得咸味了。咸淡都不知道，怎么称之为味呢？（舌头有感觉滋味的味觉神经，因为食物本身的味素不同，吃到嘴里，舌头的味觉反应就不同，所以知道味别。上面所说的舌头只有一条，何以同时尝到很多种滋味，只是说明舌与滋味的反应作用并不常在。）所以当知，滋味和舌头与味觉，都没有固定的所在。也就是说尝性与味觉，二者都是虚妄的暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的本能。”

“（五）身体与感触。你在早晨，用手摸头，这个摸触的知觉，是谁能够感触呢？试问，能感触的是手？还是头？假若是手，头就不会有知觉，何以头也会知觉呢？如果知觉在头，手就没有用，又怎能

叫做感触呢？如果手与头，各自都有感触的知觉，那你一个人，应该有两个身体。如果头与手是一个知觉所生的感触，那么，手与头，就是一体了，真的是一体，感触究竟在哪里呢？如果是在本能内，本能没有固定所在。假定有固定所在，就不是本能了。离开本能与固定所在，虚空当然不可能与你发生感触的。所以你应当知道，身体感觉的作用和身体，都没有一个固定的处所。也就是说身体作用与感觉，二者都是虚妄的暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的本能。”

“（六）意识与思想。人们意识所生的思想，不外善的、恶的、无记的三种性能，产生种种法则。这个思想法则，是由心所生，或是离心以外，别有一个所在？若思想的就是心，那么，思想所生的法则，就不是自心抽象的影像。如果不是自心所起，那么，思想根源究竟在哪里呢？如果离开自心，另有所在，那么思想法则的性质，是有知的呢？还是无知的呢？如果是有知的，那就可以称之为心了。既是自心，这与你抽象的印象是不同的。因为那个有知的思想，同样等于你自心的能量。如果这也就是你的心，何以你的心所产生的思想，有时候又不同于你的个性呢？如果思想本自无知的，那么，这个思想作用，事实上，并不就是色、声、香、味、离合、冷暖、虚空形象等等任何哪一样物象。那么，它究竟是在哪里呢？现在的色相与虚空，实际上都没有思想的表示。不应该说，现实人间以外，还有另一个虚空存在。既然心不是可以把捉的东西，心所生的意识处所，又从何去建立呢？所以应当知道，思想与心，都没有一个固定的所在。那么，心所生的意识与思想法则，两种都是虚妄的暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的本能。”

复次阿难。云何十八界[30]。本如来藏妙真如性。

阿难。如汝所明。眼色为缘。生于眼识。此识为复因眼所生。以眼为界。因色所生。以色为界。阿难。若因眼生。既无色空。无可分别。纵有汝识。欲将何用。汝见又非青黄赤白。无所表示。从何立界。若因色生。空无色时。汝识应灭。云何识知是虚空性。若色变时。汝亦识其色相迁变。汝识不迁。界从何立。从变则变。界相自无。不变则恒。既从色生。应不识知虚空所在。若兼二种。眼色共生。合则中离。离则两合。体性杂乱。云何成界。是故当知眼色为缘。生眼识界。三处都无。则眼与色。及色界三。本非因缘。非自然性。

阿难。又汝所明。耳声为缘。生于耳识。此识为复因耳所生。以耳为界。因声所生。以声为界。阿难。若因耳生。动静二相。既不现前。根不成知。必无所知。知尚无成。识何形貌。若取耳闻。无动静故。闻无所成。云何耳形。杂色触尘。名为识界。则耳识界。复从谁立。若生于声。识因声有。则不关闻。无闻则亡声相所在。识从声生。许声因闻而有声相。闻应闻识。不闻非界。闻则同声。识已被闻。谁知闻识。若无知者。终如草木。不应声闻杂成中界。界无中位。则内外相。复从何成。是故当知。耳声为缘。生耳识界。三处都无。则耳与声。及声界三。本非因缘。非自然性。

阿难。又汝所明。鼻香为缘。生于鼻识。此识为复因鼻所生。以鼻为界。因香所生。以香为界。阿难。若因鼻生。则汝心中。以何为鼻。为取肉形双爪之相[31]。为取鼷知动摇之性。若取肉形。肉质乃身。身知即触。名身非鼻。名触即尘。鼻尚无名。云何立界。若取鼷知。又汝心中以何为知。以肉为知。则肉之知。元触非鼻。以空为知。空则自知。肉应非觉。如是则应虚空是汝。汝身非知。今日阿难。应无所在。以香为知。知自属香。何预于汝。若香臭气。必生汝

鼻。则彼香臭二种流气。不生伊兰[32]及栴檀木。二物不来。汝自鼾鼻。为香为臭。臭则非香。香则非臭。若香臭二俱能闻者。则汝一人。应有两鼻。对我问道。有二阿难。谁为汝体。若鼻是一。香臭无二。臭既为香。香复成臭。二性不有。界从谁立。若因香生。识因香有。如眼有见。不能观眼。因香有故。应不知香。知即非生。不知非识。香非知有。香界不成。识不知香。因界则非从香建立。既无中间。不成内外。彼诸闻性。毕竟虚妄。是故当知。鼻香为缘。生鼻识界。三处都无。则鼻与香。及香界三。本非因缘。非自然性。

阿难。又汝所明。舌味为缘。生于舌识。此识为复因舌所生。以舌为界。因味所生。以味为界。阿难。若因舌生。则诸世间甘蔗。乌梅。黄连。石盐。细辛。姜。桂。都无有味。汝自尝舌。为甜为苦。若舌性苦。谁来尝舌。舌不自尝。孰为知觉。舌性非苦。味自不生。云何立界。若因味生。识自为味。同于舌根。应不自尝。云何识知是味非味。又一切味。非一物生。味既多生。识应多体。识体若一。体必味生。咸淡甘辛。和合俱生。诸变异相。同为一味。应无分别。分别既无。则不名识。云何复名舌味识界。不应虚空。生汝心识。舌味和合。即于是中元无自性。云何界生。是故当知。舌味为缘。生舌识界。三处都无。则舌与味。及舌界三。本非因缘。非自然性。

阿难。又汝所明。身触为缘。生于身识。此识为复因身所生。以身为界。因触所生。以触为界。阿难。若因身生。必无合离二觉观缘。身何所识。若因触生。必无汝身。谁有非身知合离者。阿难。物不触知。身知有触。知身即触。知触。即身。即触非身。即身非触。身触二相。元无处所。合身即为身自体性。离身即是虚空等相。内外不成。中云何立。中不复立。内外性空则汝识生。从谁立界。是故当

知。身触为缘。生身识界。三处都无。则身与触。及身界三。本非因缘。非自然性。

阿难。又汝所明。意法为缘。生于意识。此识为复因意所生。以意为界。因法所生。以法为界。阿难。若因意生。于汝意中。必有所思。发明汝意。若无前法。意无所生。离缘无形。识将何用。又汝识心。与诸思量。兼了别性。为同为异。同意即意。云何所生。异意不同。应无所识。若无所识。云何意生。若有所识。云何识意。唯同与异。二性无成。界云何立。若因法生世间诸法。不离五尘。汝观色法。及诸声法。香法味法。及与触法。相状分明。以对五根。非意所摄。汝识决定依于法生。今汝谛观。法法[33]何状。若离色空。动静通塞。合离生灭。越此诸相。终无所得。生则色空诸法等生。灭则色空诸法等灭。所因既无。因生有识。作何形相。相状不有。界云何生。是故当知。意法为缘。生意识界。三处都无。则意与法。及意界三。本非因缘。非自然性。

身心与外界之间（十八界）经验的分析

佛又说：“何以见得十八界本能（身心与外界中间的边际性）都是真如自性的本体功能呢？”

“（一）眼与色相之间。如你所了解的，眼睛和色相是产生眼识的基本原因，生出眼睛识别的本能。这个识别的作用，是因眼睛而生，以眼睛为界限呢？还是因色相而生，以色相为界限呢？假若是因眼睛而生，倘若外界没有色相与虚空，便没有什么可以分别的。即使你有识别本能，又有什么用呢？并且你能见的本能，根本不是青黄赤白的色相。它既然无从表示，又从哪里去立界呢？如果认为由于外界色相而生，当虚空没有色相时，你的眼睛识别作用，就应该消灭了。又何以能够识别知道这就是虚空呢？而且当外界的色相变迁时，你也能识别色相在变迁。假如你的识别本能，不跟着变迁，那么，色相所生的界限，又怎么去建立呢？如果随同色相的变动而变迁，所谓界限的情形，自然就没有了。如果是不变的，便应该是永恒的。既然因色相而生起作用，就不应该又能识别虚空所在。如果认为眼识同时能兼有这两种作用，是由眼睛与色相相对，共同产生的，那么，当眼睛色相二者相合时，中间识性就分离了而不起作用。识性若是可以分离的，那么，识性与眼睛和色相也都能相合了。这样体性便发生杂乱，又怎么去成立界限呢？所以应当知道，眼睛是接触外界色相的基本原因，产生眼睛的识别作用，以及眼识与色相之间的界限，三处都没有固定的自性。所以眼睛与色相，以及色相之间的边际，三者既不属于因缘所生，也不是自然界的本能。”

“（二）耳与声音之间。又如你所了解的，耳朵和声音是产生耳识的基本原因，生出耳朵的识别本能。这个识别的作用，是因耳膜而生，以耳膜为界限呢？还是因声音而生，以声音为界限呢？假若是因耳而生，既然动静两种现象并不现在面前，耳膜就不会知道了。如果耳膜一无所知，知觉尚且不成立，这个识别的作用，又是什么形状呢？如果你认为是耳膜听见了声音，因为没有外界的动静，就不形成听闻的作用，怎样可以把肉质形状的耳朵，杂在色相之中，名之为识界？所谓耳识的界限，又从何建立呢？如果耳识生于声音，因为有声音，才有识别的作用，那就与能闻的听觉无关。但是没有能闻的听觉，又会亡失声音所在。如果识别的作用，从声音产生，承认声音是因能闻的听觉才有声音的现象，那么，能闻的听觉，应该也同时能闻听识别的作用。如果不能闻听识别的作用，就是没有界限。能够闻听识别的作用，这个识别，也等于是声音。而且识别的作用，既已被闻的听觉所闻，那个知道能闻的本能，已在闻听的，又是谁呢？如果根本是无知的，犹如草木土块，就不应该有声音与能闻的听觉混杂而成中间的界限了。界限既然没有中间性的固定本位，哪里再有内外现象可以成立呢？所以应当知道，耳膜是听觉声音的基本原因，产生耳膜听觉的识别作用，以及听觉与声音之间的界限，三处都没有固定的自性。所以耳膜听觉与声音，以及听觉与声音之间的边际，三者既不属于因缘所生，也不是自然界的本能。”

“（三）鼻与嗅味之间。又如你所了解的，鼻和香味是产生嗅觉的基本原因，生出鼻的嗅觉识别本能。这个识别的作用，是因为鼻而生，以鼻腔为界限的呢？还是因香味而生，以香味为界限呢？假若是因鼻子而生，那么你心里把什么当作鼻子？是那个肉质的如同两爪形状的鼻子呢？还是那个具有嗅觉作用的鼻子呢？如果认为肉质的是鼻子，肉质的只是身体一部分。那么，身体的知觉乃是感触的一种，应

该称之为身体而不能称之为鼻。这样只能说是身体的感触作用，不能认为是鼻子的单独本能。如果认为是感触作用，感触是生理本能的反应，更不应该认为一定是鼻子的作用。鼻子的名词形相，尚没有确定，所谓鼻子嗅觉与香味的界限，又从何处去建立呢？如果认为嗅觉就是鼻子的知觉，那你心里认为什么才是知觉呢？如以肉体神经的反应为知觉，那么，肉体的知觉，乃是生理神经的触觉反应，不能说是鼻子的作用。如果以虚空为知觉，既然虚空自己有知觉，肉体应该没有自己的知觉，这样，虚空应该就是你自己了。你的身体既没有知觉，那你这个也就不存在了。如果以香味为知觉，知觉既然属于香味，与你又有什么相关。假使香气和臭味是由鼻子生出，那么，香臭两种气流并不生于伊兰花和檀香，当二者没有时，你嗅自己的鼻是香的呢？是臭的呢？臭的就不是香，香的就不应该臭，如果香臭两种气味都能够同时嗅到，你一个人应该有两个鼻子了，等于有两个同时能嗅的自性。那么，目前同我问答的，也应该有两个阿难，哪个才是你自己的真体呢？如果鼻子只是一个，香臭本来没有什么两样，臭就是香，香也就是臭，香臭两种并没有个别的体性，界限又从哪里去建立呢？如果是因香味才产生识别的作用，识别作用既然因香自有，那么，同眼睛能够看东西一样，眼睛能够看东西，却不能同时看自己的眼睛。如果香味本身自有识别性能，就不应该知道自己有香味。能够知道有香味，就不可能生出香味了。不知道香味的当然不能识别香味。香味既然不是知觉自己所具备的，香味的界限也不能成立了。识别的作用自己不知道有香，气味界限也不是由香味而建立，既然没中间性存在，自然也不能形成内外。那么，鼻的嗅觉作用，毕竟是虚妄的暂有现象。所以应当知道，鼻子是闻到香味的基本原因，产生鼻子嗅觉的识别作用，以及鼻与香味之间的界限，三处都没有固定的自性。所以鼻与香味，以及嗅觉与香味之间的边际，三者既不属于因缘所生，也不是自然界的本能。”

“（四）舌与味性之间。又如你所了解的，舌和味性是产生辨味的基本原因，生出舌的辨味识别本能。这个识别的作用，是因舌而产生，以舌为界限呢？还是因滋味而生，以滋味为界限呢？假若是舌自产生，那么，世间的甘蔗、乌梅、黄连、食盐、细辛、姜桂，都没有自己的滋味了。当你自己尝舌时，是甜的，还是苦的呢？如果舌是苦的，那个尝舌的苦味的又是谁呢？舌若是不能自尝本身的滋味，那么，能知觉辨味的又是谁呢？舌的本身自性若不是苦的，便没有滋味发生，又如何去成立界限呢？如果识别的作用因味而生，它自己能成为滋味，也就等于舌头一样，应该不能自尝是什么滋味。又何以能识别，分辨这是滋味，那不是滋味呢？再说，一切不同的滋味，并不是一物所生。滋味既然从多方面产生，识别的作用，亦应该有很多的体性。识别的作用的体性如果只有一个，而滋味是从识体而生，那么，咸、淡、甘、辛混合同生，无论形相如何变异，味性却只有一个，应该没有分别不同的作用。如果没有不同的分别，就不叫做识别的本能，什么又是舌与辨味的识别之间的界限呢？当然不应该说虚空生出你的心性识别本能。如果是舌与滋味和合产生辨味的识别作用，在这和合的中间，原来就没有识别的自性，又怎样能生出界限呢？所以应当知道，舌是味性的基本原因，生出舌的辨味识别作用，以及舌与滋味之间的界限。三处都没有固定的自性。所以舌与滋味，以及舌的辨味作用与滋味之间的边际，三者既不属于因缘所生，也不是自然界的本能。”

“（五）身体与感触之间。又如你所了解的，身体和感触是产生感觉的基本原因，生出身体识别感觉的本能。这个识别感觉的作用，是身体所产生，以身体为界限呢？还是因感触而生，以感触为界限呢？假若是因身体产生的，如果身体不与其他物体接触分离，便不会有接触与分离两种感觉，身体哪里有识别作用存在呢？如果是由于和

物体接触而生，是两种物体自己接触，根本没有你的身体。事实上，哪里有没有身体的感觉，也能够知道和物体接触与离开呢？你要知道，物质是没有感触知觉的东西，身体是有知觉感触的作用的。知道身体的感觉是因为接触所生，知道接触的作用，是因为有身体。但是感触的作用，并不就是身体，身体也并不就是感触。身体的形相与感触的现象，两种本来没有一定的所在。联合所有的机能，便是身体的自己体性，身体的所有机能以及感觉离散了，形相就等于虚空。因此可知身的内外的界限，尚没有固定性可成立，所谓中间性，又如何成立呢？中间性既不成立，内外性根本是空的。那么，你识别感觉的产生，又从谁去立定界限呢？所以应当知道，身体是感触的基本原因，产生身体识别的感觉作用，以及身体与感觉之间的界限。三处都没有固定的自性。所以身体与感触，以及身体识别与感触之间的边际，三者既不属于因缘所生，也不是自然界的本能。”

“（六）意识与思想之间。又如你所了解的，意念为思想产生意识的基本原因，生起分别意识思惟法则的本能。这个分别意识思惟的作用，是由意念所生，以意念为界限呢？还是因为思惟法则而生，以思惟法则为界限呢？假若是由意念而生，在你的意念中，必有思惟的作用，才能发现表明你的意念。如果没有思惟法则，意念也就无由而生了。离开外缘与思惟法则，意念就没有形态，分别的意识又有什么用呢？再说你的分别意识心与一切思想较量的作用，以及了解辨别的性能等，和意念是同一的作用呢？还是不同的作用呢？假如是同一个作用，那也是意念，怎样又生个什么所思想的呢？若不同是一个意念，应该没有所分别的意识，如果没有所分别的意识，何以是意念所生呢？如果有所分别的意识，又何以识别这意念呢？意念与分别意识，无论是同，或是异，两个性质都没有确定成立（只是为理论名词上区别的方便），界限又如何可以绝对地定立呢？如果识别作用是因

思惟法则而生，世界一切思惟法则的产生，离不开色、声、香、味、触的作用。那么，你现在观察色法：（光、色、时、空与物质等）一切声音、香气、滋味，以及身体的感触，现象形状都很分明，都直接与五根（眼、耳、鼻、舌、身）对待，并非完全由意念所包括。你的分别意识决定要依于思惟法则所生，现在你仔细观察，各种法则是何形状？如果离开色、空、动、静、通、塞、合、离、生、灭等，超越了这一切现象，终结便没有什么可得的了。分别意识产生，色、空等等现象法则也跟着发生。分别意识消灭，色、空等等现象法则跟着消灭。所以然的根本原因既然不存在，那个因它而生的分别意识作用，是什么形相呢？假如那个形相没有，分别意识的思惟法则的界限又怎么去产生呢？所以应当知道，意念是思想的基本原因，发生分别意识思惟的法则，以及意念思想与分别意识思惟法则等之间的界限。三处都没有绝对固定的自性。所以意念与思惟法则，以及分别意识之间的边际，三者既不属于因缘所生，也不是自然界的本能。”

---

[1]五阴：阴读为荫，梵语塞犍陀，此翻为蕴，古译为阴，意谓积聚覆盖之义，积聚有为，盖覆真性，不出色心二法，阴言五者，即后之色、受、想、行、识也。

[2]色阴：色指形质而言，盖谓一切色质，盖覆真性也。

[3]受阴：受谓领纳之义，冷暖涩滑之触于身者，能生苦乐诸感，盖覆真性也。

[4]想阴：想谓结念之义，于境取像，起贪瞋痴，成十恶业，盖覆真性，要知想亦本空也。

[5]行阴：行谓妄心迁流之意，前后中间，念念相续，依虚妄缘，造有漏业，法身流转，遂成众生，若知流质无性，生机宛然，则九法界，皆佛境界也。

[6]频伽瓶：频伽或云共命之鸟，一身两头，频伽瓶者，一瓶两孔，盖形似此鸟也。

[7]识阴：识以了别为义，此识阴盖指第八阿赖耶识也，藏诸业种，随有情身，舍生受生，成于命浊，要知性色真空，性空真色，则坚穷横遍，寂光现前矣。

[8]五阴：又曰五蕴，即色阴、受阴、想阴、行阴、识阴。阴者盖覆之义，盖覆真性故，蕴者积聚之义，积聚有为故。

[9]真如：一真一切真，五阴皆真。一如一切如，五阴皆如。全相皆性，故曰真如自性。

[10]色阴：色即五根（眼耳鼻舌身）、六尘（色声香味触法）。有形质可缘曰色，变碍为义。刹那无常，终归变灭。现前形质能为障碍。

[11]受阴：受即遍行五心所中受心所，以领纳为义。领纳违（苦境）顺（乐境）俱非（不苦不乐）境相，而生苦受、乐受、舍受（苦乐双舍，即不苦不乐也）三受。

[12]想阴：想亦五遍行中想心所，以缘虑为义，能安立自境分齐。诸识虽皆能安立自境，而意识偏强，以能缘虑三世境故，即以意识为想阴。

[13]行阴：即五遍行中思心所，能驱役自心，造作善不善等业，即是业行。于百法中，摄法最多。以造作迁流为义。虽八识皆有迁流，而第七末那识，恒审思量，念念相续不断，迁流最胜。即以七识为行阴。喻如暴流，波浪相继。

[14]识阴：即阿赖耶识，以了别为义，能了别自分境故。以受想行三阴，已分配前七识，此当独指第八阿赖耶识。经文以瓶外空喻藏性，以瓶内空喻识性，只因迷执成二。

[15]六入：梵语波罗吠奢，此译云入，亦云处，有涉入吸入二义，谓眼耳鼻舌身意六根，各能吸纳所对之尘境也。

[16]瞪发劳相：目喻真智，瞪喻一念无明，劳相喻见相二分，瞪与劳相，皆依菩提净性所起，了妄即真，妄无自体，故为如来藏妙真如性也。

[17]览尘斯忆：谓当醒时，眼见外像，心中即因此像，而起联想观念也。

[18]颠倒生住异灭：生即是忆，灭即是忘，住异居中，四相迁流，无或停息，迷妄为有，故曰颠倒也。

[19]内尘：即法尘也，意根内缘，常取生灭，于中分别，非同前五，对境方生，故曰内尘也。

[20]十二处：处者方所之义，六根六尘，对成十二，总为心识起灭出入之方所，故曰十二处也。

[21]目连迦叶：即目犍连迦叶波，二人同为佛之大弟子，已见前注。

[22]沙门：此云勤息，勤修戒定慧，息灭贪嗔痴，为出家之总称也，一千二百五十人，乃佛之常随弟子。

[23]栴檀：经言牛首栴檀，生臭木业中，中秋月满之时，从地猝生，初如竹笋，成栴檀树，其味上妙，为香木中第一。

[24]一铢：铢音朱，重量名，二十四铢重为一两，言其至少也。

[25]二时：日初日中，二饭之时也。

[26]钵：梵云钵多罗，此云应器，僧人之食具也。

[27]酥酪醍醐：案《涅槃经》云，从乳出酪，从酪出生酥，从生酥出熟酥，从熟酥出醍醐，皆言上味也。

[28]黑石蜜：甘蔗之糖，其坚如石，故曰石蜜也。

[29]善恶无记三性：《会解》曰，善、恶，缘虑心也。无记，昏住心也。案：善性，即百法所谓信、精进、惭愧、无贪、无嗔、无痴、轻安、不放逸、行舍、不害，十一善心所有法也。恶性，即贪、嗔、慢、无明、疑、不正见，六位烦恼所摄也。无记性，即睡眠、恶作、寻、伺，四不定法所摄也。

[30]十八界：梵云驮都，此云界，有二种义，一者因义，谓根尘识三，和合造业，为生死因，二者限义，谓根尘识三，各有界限，不相紊乱也。

[31]双爪之相：双爪之相指鼻形状而言，即浮尘根也，取似鼻体下垂，有如两指爪甲之对叩形状。案：双爪之喻，有明诸大师多谓为

胜义根，清溥畹大师疏《楞严宝镜》，及杨仁山居士注《佛教初学课本》，皆指为浮尘根，姑依后说。

[32]伊兰：臭木名，其味恶如腐尸薰四十由旬，花红艳可爱，误食之，发狂而死，栴檀香木，生此林中。

[33]法法：谓一切法尘之法也。

第四章　物理世界与精神世界同为自性功能的显现

阿难白佛言。世尊。如来常说和合因缘。一切世间种种变化。皆因四大[1]和合发明。云何如来。因缘自然。二俱排摈（音鬢，除弃也）。我今不知。斯义所属。惟垂哀愍。开示众生。中道了义。无戏论法。

尔时世尊。告阿难言。汝先厌离声闻缘觉诸小乘法。发心勤求无上菩提。故我今时。为汝开示第一义谛。如何复将世间戏论。妄想因缘。而自缠绕。汝虽多闻。如说药人。真药现前。不能分别。如来说为真可怜愍。汝今谛听。吾当为汝。分别开示。亦令当来修大乘者。通达实相。阿难默然。承佛圣旨。阿难。如汝所言四大和合。发明世间种种变化。阿难。若彼大性。体非和合。则不能与诸大杂和。犹如虚空。不和诸色。若和合者同于变化。始终相成。生灭相续。生死死生。生生死死。如旋火轮。未有休息。阿难。如水成冰。冰还成水。

汝观地性。麤（同粗）为大地。细为微尘。至邻虚尘[2]。析彼极微色边际相[3]。七分所成。更析邻虚。即实空性。阿难。若此邻虚。析成虚空。当知虚空。出生色相。汝今问言。由和合故。出生世间诸变化相。汝且观此一邻虚尘。用几虚空。和合而有。不应邻虚。合成邻虚。又邻虚尘。析入空者。用几色相。合成虚空。若色合时。合色非空。若空合时。合空非色。色犹可析。空云何合。汝元不知如来藏中。性色真空。性空真色。清净本然。周遍法界。随众生心。应所知

量。循业发现。世间无知。惑为因缘。及自然性皆是识心。分别计度。但有言说。都无实义。

阿难。火性无我。寄于诸缘。汝观城中未食之家。欲炊爨（音吹，串煮食也）时。手执阳燧[4]。日前求火。阿难。名和合者。如我与汝。一千二百五十比丘。今为一众。众虽为一。诘（音企）其根本。各各有身。皆有所生氏族名字[5]。如舍利弗。婆罗门种。优楼频螺。迦叶波种。乃至阿难。瞿昙种姓。阿难。若此火性。因和合有。彼手执镜于日求火。此火为从镜中而出。为从艾出。为于日来。阿难。若日来者。自能烧汝手中之艾。来处林木。皆应受焚。若镜中出。自能于镜。出然于艾。镜何不镕（音容，销也）。纡汝手执。尚无热相。云何融泮。若生于艾。何藉日镜光明相接。然后火生。汝又谛观。镜因手执。日从天来。艾本地生。火从何方游历于此。日镜相远。非和非合。不应火光。无从自有。汝犹不知如来藏中。性火真空。性空真火。清净本然。周遍法界。随众生心。应所知量。阿难。当知世人。一处执镜。一处火生。遍法界执。满世间起。起遍世间。宁有方所。循业发现。世间无知。惑为因缘。及自然性。皆是识心。分别计度。但有言说。都无实义。

阿难。水性不定。流息无恒。如室罗城。迦毗罗仙。斫（音昨）迦罗仙。及钵头摩。诃萨多等。诸大幻师[6]，求太阴精[7]用和幻药[8]。是诸师等。于白月昼[9]。手执方诸[10]。承月中水。此水为复从珠中出。空中自有。为从月来。阿难。若从月来。尚能远方令珠出水。所经林木。皆应吐流。流则何待方诸所出。不流。明水非从月降。若从珠出。则此珠中。常应流水。何待中宵承白月昼。若从空生。空性无边。水当无际。从人洎天。皆同滔溺。云何复有水陆空行。汝更谛

观。月从天陟（音至，升也）。珠因手持。承珠水盘。本人敷设。水从何方。流注于此。月珠相远。非和非合。不应水精。无从自有。汝尚不知。如来藏中。性水真空。性空真水。清净本然。周遍法界。随众生心。应所知量。一处执珠。一处水出。遍法界执。满法界生。生满世间。宁有方所。循业发现。世间无知。惑为因缘。及自然性。皆是识心。分别计度。但有言说。都无实义。

阿难。风性无体。动静不常。汝常整衣入于大众。僧伽梨[11]角动及傍人。则有微风拂彼人面。此风为复出袈裟[12]角。发于虚空。生彼人面。阿难。此风若复出袈裟角。汝乃披风。其衣飞摇。应离汝体。我今说法会中垂衣。汝看我衣。风何所在。不应衣中。有藏风地。若生虚空。汝衣不动。何因无拂。空性常住。风应常生。若无风时。虚空当灭。灭风可见。灭空何状。若有生灭。不名虚空。名为虚空。云何风出。若风自生被拂之面。从彼面生。当应拂汝。自汝整衣。云何倒拂。汝审谛观。整衣在汝。面属彼人。虚空寂然。不参流动。风自谁方鼓动来此。风空性隔。非和非合。不应风性。无从自有。汝宛不知如来藏中。性风真空。性空真风。清净本然。周遍法界。随众生心。应所知量。阿难。如汝一人微动服衣。有微风出。遍法界拂。满国土生。周遍世间。宁有方所。循业发现。世间无知。惑为因缘。及自然性。皆是识心。分别计度。但有言说。都无实义。

阿难。空性无形。因色显发。如室罗城。去河遥处。诸刹利种[13]。及婆罗门。毗舍。首陀。兼颇罗堕。旃陀罗等。新立安居。凿（音酢，穿也）井求水。出土一尺。于中则有一尺虚空。如是乃至出土一丈。中间还得一丈虚空。虚空浅深。随出多少。此空为当因土所出。因凿所有。无因自生。阿难。若复此空。无因自生。未凿土前。何不无碍。唯见大地迥无通达。若因土出。则土出时。应见空入。若土先

出无空入者。云何虚空因土而出。若无出入。则应空土元无异因。无异则同。则土出时。空何不出。若因凿出。则凿出空。应非出土。不因凿出。凿自出土。云何见空。汝更审谛。谛审谛观。凿从人手。随方运转。土因地移。如是虚空。因何所出。凿空虚实。不相为用。非和非合。不应虚空。无从自出。若此虚空。性圆周遍。本不动摇。当知现前地水火风。均名五大。性真圆融。皆如来藏。本无生灭。阿难。汝心昏迷。不悟四大元如来藏。当观虚空。为出为入。为非出入。汝全不知如来藏中。性觉真空。性空真觉。清净本然。周遍法界。随众生心。应所知量。阿难。如一井空。空生一井。十方虚空。亦复如是。圆满十方。宁有方所。循业发现。世间无知。惑为因缘及自然性。皆是识心。分别计度。但有言说。都无实义。

地水火风空五大种性的剖视

阿难起立问佛：“您常说一切事物是和合与因缘所生，宇宙间种种变化，都由于物质原素四大种（地、水、火、风）的和合发生作用。何以现在又对因缘所生，以及自然而有，两种理论都加排除，我实在不知道这个理由在哪里。希望怜悯我们的愚顽，指示中道了义的真理，以免大家受世间戏论学理所迷惑。”

佛说：“你先前不愿意学习小乘道业，要求无上正觉的大道，所以我便指示你自性本体的真理第一义谛（形而上的体性）。何以又搅在世间学理的戏论圈子内，被妄想支使，认为因缘所生才是究竟的法则，而自行缠绕？你虽然博学多闻，有如一个只会谈说药性的人，真药摆在眼前时，反而不能辨别了，我说你真是个可怜悯的人。你现在仔细地听，我将为你分别指示，也好使将来修学大乘的人们，能够通达自性本体的实相。如你所说：物理世界，由于四大种的物质和合，而发生宇宙间万有的种种变化。假如物质的本能不是和合性的，就不能与其他物质相和合，犹如虚空，并不和合一切色相。如果物质的本能是和合性的，同样都是变化的作用，自始至终，都是因为互相形成而存在，互相变化而灭亡。这样生灭不常，生死死生，生生死死，犹如火炬在迅速转动，形成一个幻有的圆轮形状，永远没有休息停止的时候。譬如水结成冰，冰又化成水一样。”

“（一）固体的‘地大’种性。你观察这个地大种性，粗重的变成大地，细小的成为微尘，微尘还可以分析为邻虚尘。（邻虚尘相同于现代自然物理学所说的物质最基本的单位，佛学中指为色法中的极少分，谓其是物理的最基本元素，几乎等于虚空，所以叫做邻虚。古

印度外道学者们的学说，认为邻虚没有十方分，圆而常住。整个世界到末劫毁坏的时候，邻虚尘不坏，分散于虚空而常住，相同于物质不灭的理论。小乘佛法则说邻虚亦是因缘所作，业力尽时亦要坏的。此所以不同于一般学说，而相同于现代自然物理学说的能量互变的理论。毗昙明说邻虚，无十方分，但云具二缘生，所以也是无常的。第一，是因缘。第二，是增上缘。现代的理论科学与这一说相近。再分析到极微的元素边际，又是七分所构成。有部的佛学指七分为构成物质最基本的元素，又说与八事俱生。所谓八事，就是物理最基本的能，具备有地、水、火、风四大种的性能，本身是时具有色、香、味、触的四境，互相和融而成一极微，又叫做微聚。这种极微有六方分，等于说有六位空间，仍然以自性本体功能所生众生业力的心力为中心，所以叫做七分。只有得天眼通境界的人，才能看见，所以也叫做极微色，也可说是不可知数的物色。再把物质的邻虚尘加以分析，最后就为空性。）这个物质的邻虚尘分析到最后，便成为绝对的虚空。你应当知道就是这个绝对的虚空，才生起各种物理的色相。我现在问你，既然你认为宇宙间一切的变化现象之生起，是由于物质的和合，你且观察一下这个邻虚尘，是用几个虚空和合而成的呢？不应该是邻虚合成邻虚的罢？再说，把邻虚尘分析到最后，变成虚空，这个虚空，又是用几个不可知的光色形相和合而成的呢？如果是由色相合成，那么色相和合就不是虚空了。若是虚空合成，虚空和合就不是色相了。光色形相还可以分析，虚空怎样去分析开，知道它是和合的呢？你还不知自性本体的功能中，具备产生色相最基本元素的本能，其本体原来是空的。换言之：自性本体的真空功能，才能产生色相。自性本体，本然清净，充满周遍在宇宙间，随一切众生心力作用，依照知识学问的所知量，依循众生身心个性的业力而发生作用。世间人缺乏智慧去认识体会，误认它是因缘所生，或者是物理自然的性能。

其实，这都是用意识思想的心，去分别计算忖度，去推求其究竟真理。只是一种言语抽象的理论，却没有真实的义理。”

“（二）热能的‘火大’种性。火大种性也并没有自我固定的性能，乃是寄于其他一切因缘而生。现在你看城中没有举食之家，准备炊饭的时候，手里拿着火镜阳燧（古代用以向太阳引火的镜子）和艾草，向太阳引火。如果火性是和合而有，那个相和合的是什么呢？例如我们大众，现在和合在一起，但是各人都有各人自己的身体，和各人单独的姓名。现在这个火性假如因为和合而有，当他们手里拿镜子向太阳引起火时，这个火是从镜中出来？还是从艾草生出？还是从太阳而来呢？如果是从太阳来的，既然能够烧燃到你手中的艾草，那么，日光所经过的林木，也都应该被燃烧了。如果是从镜中出来，火既然能够出来燃烧艾草，何以镜子自己不会燃烧熔化？而且你拿着镜子的手，一些不曾受到热力的烧灼，当然不会去熔化镜子了。如果火性出生于艾草，何必一定要借太阳与镜子的光能互相接触，然后火性才发生呢？你再仔细观察，镜子拿在手里，太阳光从天上而来，艾草本来自地上产生，可是这个火性究竟从哪里来的呢？太阳与镜子，距离这样遥远，不是本来和合在一起的东西，何以能够发生燃烧的火性？但是太阳镜子如果不相和合，火光就不会无中生有。（现在电能等所发生的火性，以及火柴等发生的火性，都是依赖互相摩擦的动力才产生。如要加以分析，也同上面所讲的道理一样，说是和合而有，却都各自独立，说是自能产生火光，又必须和其他因素互相发动才能产生。）你还不知自性本体的功能中，具备产生火性光热的本能，其本体原来是空的。换言之，自性本体的真空功能，才能产生火性的光热。自性本体，是本然清净，充满周遍在宇宙间，随一切众生心力的作用，依照知识学问的所知量，这一处手拿镜子向太阳引火，此一处火便燃起。这种情形，周遍世间，都是一样火性的存在，并没有一定

的处所，只是依循身心个性的业力而发生作用。世间人缺乏智慧去认识体会，误认火性是物理作用，乃是因缘共有所生，或认为是自然界的性能。其实，都是用意识思想的心，去分别忖度，去推求其究竟真理。只是一种言语抽象的理论，却没有真实的义理。”

“（三）液体的‘水大’种性。水大种性是不定的，流动与停息，都没有固定的形态。例如一般大魔术师们，要求得太阴（月亮）的精华，拿来制药，他们在月圆之夜，手里拿着方诸（古时在月夜求水用的器具，如珠子一样，即如古代承露盘），对月光照着，自然可以流出水来。这个水是从方诸的珠子里流出？还是虚空中自有的？或是从月光那里来的呢？假若从月光而来，月亮距离我们这样远，它既然可以使珠子出水，那么，它所经过的林木，也都应该自然地流出水来。如果它是自然而流，又何必需要方诸去照才能流水？如果不是自然而流，那么，就可以明白流水不是从月亮降下的。如果水是从珠子里出来，这个珠子就应该经常流水了，又何必要等到半夜里向月光去照，才能得到水呢？假若从虚空而生，虚空没有边际，流水也应当没有边际。那么，由人间直到天上，都会受到水淹，怎样还有水里陆上和空中万物的存在呢？你再仔细观察，月亮在天空上经过，珠子是拿在手里，承接流水的盘子，本来也是人摆在那里的，水究竟从哪里流进去的呢？月光与珠子，距离这样遥远，本来不和合在一起，不应该说流水是莫明其妙地自己产生的。（如果说世界上的水，是地球上江湖河海的水蒸气发生变化，便知蒸气没有水，根本不能产生，最初的水，究竟又从哪里来的呢？）你还不知自性本体的功能中，具备产生水性流动的本能，其本体原来是空的。换言之，自性本体的真空功能，才能产生水性的流动。自性本体，本然清净，充满周遍在宇宙间，随一切众生心力的作用，依照知识学问的所知量，犹如魔术师们，此一处拿珠，彼一处就流出水来。宇宙间的人，如果各自都拿着

一颗珠，遍满宇宙间就会有流水产生。各人的意识思想也犹如珠子的流水，人人流出他所知所见，都自各别发展，生满在世间，岂有固定的方所，只是依循身心个性的业力而发生作用。世间人缺乏智慧去认识体会，误认水性的物理作用，乃是因缘共有所生。或者认为是自然界的性能。其实，都是用意识思想的心，去分别忖度，去推求其究竟真理。只是一种言语的抽象理论，却没有真实的义理。”

“（四）气体的‘风大’种性。风大种性没有固定的自体，动静不常。你平常在大众中整理衣裳，衣角振动，影响到旁人，旁人就感觉有微风拂到脸上。这个风是从衣角所发出？还是发生于虚空？抑或是发生于人面呢？假若这个风是从衣角发出，你等于浑身穿的是风，那么，你的衣裳就自会飞扬，应该离开了你的身体。我现在正在说话，衣裳穿在身上，你看我衣裳里的风是在哪里？不应该说衣裳当中另外有一个藏风的地方罢？如果是生在虚空，你的衣裳不动的时候，何以又没有风在拂动呢？而且虚空永远常住在它的本位，风也应该经常发生。如没有风的时候，虚空也应当消灭，风灭的时候，倒可以看得见。虚空灭的时候，却是一种什么形状呢？虚空如果有生有灭，就不叫做虚空。既然叫做虚空，何以会有风从里面出来呢？如果风是由被拂者的脸上自己发出，那么，从他的脸上生出后，也应当吹拂到你。其实，是你整动衣服，才有风出，何以会倒拂到自己的面上？你现在仔细观察，整动衣裳的是你自己，受到风拂的是别人的脸。虚空本自寂然不动，并未参加流动。风又从哪个方向鼓动到此呢？风与虚空的性能，两种不同，各自隔开，本来并不和合在一起。不应该说风的流动，莫明其妙地自然而有。你实在不知自性本体的功能中，具备产生风性流动的本能，其本体原来是空的。换言之，自性本体的真空功能，才能产生风性的流动。自性本体，是本然清净，充满周遍在宇宙间，随一切众生心力的作用，引发知识学问的所知量，犹如你一个

人整动衣裳，就有微风出来。遍满宇宙间大家都在整动，于是整个国土也就生起了风。风性充满整个的世间，岂有固定的方所，只是依循身心个性的业力而发生作用。世间人缺乏智慧去认识体会，误认风性是物理作用，乃是因缘共有所生，或者认为它是自然界的性能。其实都是用意识思想的心，去分别忖度，去推求其究竟真理。只是一种言语的抽象理论，却没有真实的义理。”（以上讲物理部分，须与本章物理世界物质的形成节参看，更加清楚。）

“（五）虚空的‘空大’种性。虚空的空大种性是没有形相的，因为虚空间存在的光色，显出空相。假定有一个人，凿井求水，凿出一尺的土，中间就有一尺的虚空。如果凿出一丈的土，中间就有一丈的虚空。随着凿出来的泥土多少，中间就会显出等量的虚空。这个虚空是因为土所生出来的？还是因为打凿所开出来的？抑或是无因自生的呢？假若这个虚空是无因自生的，土未打凿以前，何以虚空便有阻碍，只看得见大块的土地，虚空却无法通达。如果虚空是因为土被凿而有，那么，当土凿出时，就应该看见虚空进入了。若是土凿出来，根本没有虚空进入，何以能说虚空因土所出呢？若是本来就没有出入，虚空与大地，应该原来没有不同的。虚空与大地，如果没有什么不同，那么，二者就是相同的了。可是当土出来时，虚空何以不同时出来？如果说因为打凿才出现虚空，那么，凿土的时候，应该是打出空来，并不是凿出土来。如果不是因为凿的关系而生出虚空，打凿只是打出土，何以却见到空？你再仔细审查观察，打凿由于人手，随着方位在运转，土只是在转移地位。这样，虚空究竟从哪里出来？凿与虚空，一个是实质，一个是虚无，二者不能互相为用，两种是不能和合的。难道虚空，根本是莫明其妙，无中生有的吗？如果认识了虚空的空性，周遍圆满，本来没有动摇，就应当知道虚空和现在眼前的地、水、火、风相合，统名叫作五大种，其体本来圆满，都是自性本

体的功能所生起的作用，元本是没有生灭的。只因你自性昏迷，不能领悟四大都是自性本体的功能。你应当观察虚空是出？是入？或是没有出入？你完全不知道自性本体的功能中，其本性是虚空的，具有真觉灵知。这个自性的真觉灵知之体，才生出虚空的空性。自性本体，本然清净，充满周遍宇宙间，随一切众生心力的作用，依照知识学问的所知量，犹如打开了一个井的空洞，便只知有一个井等量的虚空。十方虚空，亦是这个道理，遍满十方俱是如此，岂有固定的方所？只是依循身心个性的业力而发生作用。世间人缺乏智慧去认识体会，误认空性是物理作用，乃因缘共有所生。或者认为虚空就是物理的自然性能。其实，都是用意识思想的心，去分别忖度，去推求其究竟真理。只是一种言语的抽象理论，却没有真实的义理。”

阿难。见觉无知。因色空有。如汝今者在祇陀林。朝明夕昏。设居中宵。白月则光黑月便暗。则明暗等。因见分析。此见为复与明暗相。并太虚空。为同一体。为非一体。或同非同。或异非异。阿难。此见若复与明与暗。及与虚空。元一体者。则明与暗。二体相亡。暗时无明。明时无暗。若与暗一。明则见亡。必一于明。暗时当灭。灭则云何。见明见暗。若明暗殊。见无生灭。一云何成。若此见精。与暗与明。非一体者。汝离明暗。及与虚空。分析见元。作何形相。离明离暗。及离虚空。是见元同。龟毛兔角。明暗虚空。三事俱异。从何立见明暗相背。云何或同。离三元无。云何或异。分空分见。本无边畔。云何非同。见暗见明。性非迁改。云何非异。汝更细审微细审详。审谛审观。明从太阳。暗随黑月。通属虚空。壅归大地。如是见精。因何所出见觉空顽。非和非合。不应见精。无从自出。若见闻知。性圆周遍。本不动摇。当知无边不动虚空。并其动摇地水火风。均名六大。性真圆融。皆如来藏。本无生灭。阿难。汝性沉沦（犹沉迷也）。不悟汝之见闻觉知。本如来藏。汝当观此见闻觉知。为生为灭。

为同为异。为非生灭。为非同异。汝曾不知如来藏中。性见觉明。觉精明见。清净本然。周遍法界。随众生心。应所知量如一见根。见周法界。听嗅尝触觉触觉知。妙德莹然。遍周法界。圆满十虚[14]。宁有方所。循业发现。世间无知。惑为因缘。及自然性。皆是识心。分别计度。但有言说。都无实义。

阿难。识性无源。因于六种根尘妄出。汝今遍观此会圣众。用目循历。其目周视。但如镜中。无别分析。汝识于中次第标指。此是文殊。此富楼那。此目犍连。此须菩提。此舍利弗。此识了知。为生于见。为生于相。为生虚空。为无所因。突然而出。阿难。若汝识性。生于见中。如无明暗及与色空。四种必无。元无汝见。见性尚无。从何发识。若汝识性。生于相中。不从见生。既不见明。亦不见暗。明暗不瞩。即无色空。彼相尚无。识从何发。若生于空。非相非见。非见无辨。自不能知。明暗色空。非相灭缘。见闻觉知。无处安立。处此二非。空则同无。有非同物。纵发汝识。欲何分别。若无所因。突然而出。何不日中。别识明月。汝更细详。微细详审。见托汝睛。相推前境。可状成有。不相成无。如是识缘。因何所出。识动见澄。非和非合。闻听觉知。亦复如是。不应识缘。无从自出。若此识心。本无所从。当知了别见闻觉知。圆满湛然。性非从所。兼彼虚空地水火风。均名七大。性真圆融。皆如来藏。本无生灭。阿难。汝心粗浮。不悟见闻。发明了知。本如来藏。汝应观此六处识心。为同为异。为空为有。为非同异。为非空有。汝元不知。如来藏中。性识明知。觉明真识。妙觉湛然。遍周法界。含吐十虚。宁有方所。循业发现。世间无知。惑为因缘。及自然性。皆是识心。分别计度。但有言说。都无实义。

心意识精神领域的透视

“（六）见觉的作用。佛又向阿难说：能见能觉的作用，并无独立的知性，都因为万有色相与虚空各种现象所引发。例如你在日常的生活中，早晨光明，傍晚昏暗。在黑夜里，有月亮就有光明，没有月亮便会昏黑。这些明暗等等，都因为有现象可看见，才知道分析。这个能见的作用，与光明黑暗的现象，以及虚空，是否同是一个体性？或者在同中存有不同？不同中又有同的存在呢？这个能见的作用，假若认为与光明、黑暗、虚空，原来都是一个体性，可是光明与黑暗二者原来是互相交代的，黑暗时就没有光明，光明时没有黑暗。如果见性与黑暗是一体，光明来了，见性应该跟黑暗丧失，同样的，黑暗来了，见性应该跟光明消失。见性既然会丧失灭亡，何以能够见明见暗呢？如果说明暗自己虽有不同，能见的作用，本来没有生灭，所谓一体又怎样能成立呢？假若认为能见的精明，与光明黑暗等现象，不是同一个体性，那么，你离去了明暗，以及虚空，去分析这个能见作用的本元，又是个什么形相？离开光明与黑暗，以及虚空，这个能见作用的本元，也就等于没有了。如果明暗与虚空，三种现象都不相同，能见的自性，却从哪里去建立？而且光明与黑暗，根本是相违背的，它又怎样能和它们是同一个体性呢？可是见性离开明暗与虚空三种现象，本来就没有，它又怎样不是和它们同一个体性呢？再说分析虚空与能见的作用，本来都没有边际，何以二者不是同一个体性呢？同时看见光明又可以看见黑暗，可知能见的自性，并没有改变，何以同明暗是一个体性呢？你再仔细观察，特别仔细去研究，光明发于太阳。黑暗是从夜色。通达属虚空。障碍属大地。这个能见的作用，究竟从哪里而出呢？能见的作用是有灵灵明明的知觉性，虚空却是冥顽的，

两种本来不能和合。难道这个能见的精明，根本是莫明其妙，无中生有的吗？如果认为能见、能闻、能知、能觉的自性，是圆满周遍的，本来没有动摇，就应当知道它和无边无际的虚空，与变动性的地、水、火、风，统名叫做六大种性。虽然种性作用，各有差别的性质，其体本来圆满。都由自性本体的功能而起用，元本是没有生灭的（物质与精神，显见不同，而都互相有关系，互相影响变化）。只因你自心沉迷，不能领悟你的见闻觉知的作用，本来都是自性本体的功能。你应当观察这个见闻觉知的功能，是有生有灭？是相同或相异？或是不生不灭？不同不异呢？你全不知自性本体的功能中，具有能见能觉的精明。这个能见能觉的精明，发起灵明见物的作用。自性本体，仍然是清净本然，充满周遍宇宙间，随一切众生心力的作用，依照知识学问的所知量，用之在眼，就能遍见虚空宇宙间的物象。在耳，就能听。在鼻，就能嗅。在舌，就能尝。在身，就能触。综合名之为心灵，又能感觉各种身心内外的作用，而能了然觉知。它是虚灵朗然，充满周遍在宇宙虚空间，岂有固定的所在？只是依循身心个性的业力而发生作用。世间人缺乏智慧去认识体会，误认是因缘所生，或认为是自然的性能。其实，都是用意识思想的心，去分别忖度，去推求其究竟真理。只是一种言语的抽象理论，却没有真实的义理。”

“（七）意识的作用。意识的性能并没有根源，都从六种根尘妄出而生（眼、耳、鼻、舌、身、意，色、声、香、味、触、法）。你现在遍观在座的大众，眼睛随便地巡转一遍。这个眼睛，犹如镜子照东西一样，没有分析辨别的作用。但是你的意识在其间，次第指出，这个是某某，那个是某某。这个明明了了的意识，是从所见而生？还是从外界的色相现象而生？是生于虚空？抑或是无因自生，突然而出的呢？假若这个意识的性能，是从所见而生，如果没有明暗与虚空色相四种现象，根本没有你的所见。所见的性能尚且没有，从哪里去发

生意识呢？假若这个意识的性能，不是因所见而生，是从外界的现象中产生。你的意识，既不能见明，又不能见暗，明暗都不能看见，就没有色相与虚空。色相现象尚且没有，意识从哪里发生呢？如果是生于虚空，便不是色相，也不是所见之性了。不因所见，就不能辨别虚空，自然不能知道明暗与色空的现象。不是色相，便没有攀缘，那个能见闻觉知的作用，就没有地方可以安立。离开见性与色相两种，绝对的虚空，等于没有。如此即使有物存在，也就不是物相了，纵然再用意识去思惟，又可以分别得到什么呢？如果认为无因自生，突然而出，何以在白天，不能看见月亮的光明？你更仔细审查观察，能见的功能，寄托你的眼睛才发生作用。凡是色相，都是目前的现象。可以指出状况的才是有，没有现象的就是无。这样你审查这个意识作用，因为什么所产生？意识的作用是活动的，能见的功能是澄清湛然的，两种本来不能和合。闻听与感觉知觉的作用，也同是这个道理。都各自有独立的性质，不能和合。难道这个意识的作用，根本是莫明其妙，无中生有的吗？假如认为意识心本来没有所从来的。就应当了解能见闻觉知的自性功能，也本来圆满湛然，它的性能并不从其他事物所生。那么，识心连同地、水、火、风、空、见的作用，统名叫做七大种性。其体本来圆融自在。都由自性本体的功能生起作用，元本是没有生灭的。只因你自心粗浮，不能领悟你的见闻自性，发明明了灵知的作用，本来都是自性本体的功能。你应当观察这（眼、耳、鼻、舌、身、意）六处的意识心，是同是异？是空是有？或不同不异？也不是空有呢？你元不知自性本体的功能中，自性具有识别虚明灵知的本能。由这个灵知虚明发起真识的作用。自性本来的虚妙灵觉，仍然湛然不变，充满周遍在宇宙虚空间。含吐十方虚空，岂有固定的所在？只是依循身心个性的业力而发生作用。世间人缺乏智慧去认识体会，误认是因缘所生，或认为是自然的性能。其实，都是用意识思想

的心，去分别忖度，去推求其究竟真理。只是一种言语的抽象理论，却没有真实的义理。”

尔时阿难。及诸大众。蒙佛如来。微妙开示。身心荡然。得无罣碍。是诸大众。各各自知。心遍十方。见十方空。如观手中所持叶物。一切世间诸所有物。皆即菩提妙明元心。心精遍圆。含裹十方。反观父母所生之身。犹彼十方。虚空之中。吹一微尘。若存若亡。如湛巨海。流一浮沤。起灭无从。了然自知。获本妙心。常住不灭。礼佛合掌。得未曾有。于如来前。说偈赞佛。

妙湛总持不动尊（赞佛三德）。

首楞严王世希有（显示大定）。

销我亿劫[15]颠倒想（顿破前迷）。

不历僧祇[16]获法身（彻见自性）。

愿今得果[17]成宝王（上求佛果）。

还度如是恒沙众（下化众生）。

将此深心奉尘刹[18]（迴向法界）。

是则名为报佛恩（报佛深恩）。

伏请世尊为证明（请佛加庇）。

五浊恶世[19]誓先入（成就大愿）。

如一众生未成佛（众生不尽）。

终不于此取泥洹[20]（誓不成佛）。

大雄大力大慈悲（仰求慈悲）。

希更审除微细惑（更加详审）。

令我早登无上觉（早成正觉）。

于十方界坐道场（遍坐道场）。

舜若多[21]性可销亡（虚空可陨）。

烁迦罗[22]心无动转（信愿无移）。**（卷三终）**

这时，阿难与大众，听了佛的微妙开示，身心空荡荡的，一点都无罣无碍。各人都自觉知，了解真心自性的本体，遍满虚空宇宙间。看见十方虚空，犹如手中所拿的树叶子一样。凡一切世间所有的物象，都是正觉灵妙光明的真心自体所变现。自性真心的精灵，含裹十方世界里的一切。于是反观父母所生的这个身体，犹如虚空当中，吹起一点微尘，若存若亡。如在澄澄湛湛无边无际大海的无尽流中，存着一点浮沤，浮沉起灭不定。都了然自知获得了本自具足的灵妙真心，才是常存不灭的。大众恭敬礼拜本师释迦牟尼佛，得未曾有。所以共同说偈，赞叹佛的崇高伟大。（偈语是古印度的歌颂体韵文。以简洁文字，包括要义。因翻译不易，变成这种体裁，有音节而无韵言。但可以歌唱，俗名叫做梵唱。）

“妙湛总持不动尊。”

（首先说佛同一切众生，共同的身心自性本体。灵妙的，澄澄湛湛的，为宇宙虚空万有的总体。寂然不动的为万象所归尊。也就是赞叹已得无上正觉的本师释迦牟尼佛，已经证入自性的法身。所谓法身，就是指自性本体。）

“首楞严王世稀有。”

（首楞严，就是指佛所讲这本经的经名。首楞严是寂然不动，坚固坚定，确然不拔，颠扑不破的意义。就是说：这《楞严经》所讲自性本体的体用真理，是颠扑不破的至理。为万法万理之王，是世间所没有的。）

“销我亿劫颠倒想。”

（既领悟到这个至理的真义了，使我们无数时劫以来，寻求宇宙与人生，心灵与物理的种种颠倒思想，都为之消灭。现在已经理得心安了。）

“不历僧祇获法身。”

（僧祇是数学上第五十二位的数名，也就是代表无量数时间劫数的意义。一个众生，由初发心而至成佛，要经三大阿僧祇劫，才能得成无上正觉。这里说：自佛说出楞严至理，使大众现在顿悟到自性本体的体用。不必经过久远时间劫数的摸索修行去求证，便获得自性本体的法身了。）

“愿今得果成宝王。”

（自说现在已获得法身，得成正果，好像得到宝中之王。因此亦同时发愿如下……）

“还度如是恒沙众。”

（回转来，还要使十方虚空中所有世间，一切仍在沉迷浊世中的苦恼众生，使其得到解脱。恒沙，是无量数的形容词，犹如恒河里的沙子一样多。）

“将此身心奉尘刹。”

（这是承接上句立志发愿的引申。说要把这种恳切坚定愿力的深心，也同时表明自性无相，深远的真心功能。点滴无存，毫不保留地贡献给尘尘刹刹的一切众生。尘刹，也就是毫末点滴，细入无间有形有相存在的形容词。）

“是则名为报佛恩。”

（唯有这样做，才可以报答佛今天给我们的开示，使我们领悟得度的慈恩。）

“伏请世尊为证明。”

（上面说明听佛说法，而得到顿悟以后，立志发大愿的深心愿望。现在并请佛证明这个愿心，并不是冒昧偶发的。）

“五浊恶世誓先入。”

（发愿教化众生，广度众生使解脱苦恼，令登寂静的圣境。不分时间，不论区域，秉此誓愿，入世度人。凡是末劫时代，五浊恶世，自己必先入世教化。五浊恶世，是指我们的世间。所谓五浊：（一）劫浊。到了末劫之世，人寿减至最低限度。（二）见浊。充满五种“利使”的思想：（1）身见：切实为自己，为自身。（2）边见：对

人对事对物，思想都有限度，不能运心广被。（3）戒取见：各自坚执定立自我的主张等。（4）见取见：以自己主观概于一切。（5）邪见：善恶是非颠倒等。（三）烦恼浊。充满五种愚钝的思想。贪心、嗔心、愚痴、我慢、多疑。（四）众生浊。肉质生命具备有五阴所生的各种痛苦与烦恼。（五）命浊。生命多苦恼，生活遭遇多恶缘等。处浊恶末世，行这种愿力，须具牺牲自我精神，不畏难，不苟安，含辛忍辱，以无限心力和血泪，写出无比慈悲的心情。语重心长，细心体会读之，使有心人，具同感者，为之泫然泪下。）

“如一众生未成佛，终不于此取泥洹。”

（一切众生，自性本来是佛境界。灵明自在。都因为心理业力与后天教育见解，迷失本性。悟则同佛，迷则终沉物欲世网。所以说不但要先入五浊恶世度人，而且如有一众生未得开悟成佛，自己始终不敢住在常乐我净的寂静安乐的果地。旧译泥洹，又译涅槃。就是寂然不动，灭尽烦恼，常乐我净的果位。）

“大雄大力大慈悲，希更审除微细惑。”

（上句是赞叹佛的颂词。唯有佛的慈悲怀抱、济世胸襟，才真是大英雄、大丈夫、大能力、大慈悲。我们大众虽然领悟自性清净的体用原则，还有很多细微枝节的疑惑未除。希望佛加以开示，以除我们的疑惑。）

“令我早登无上觉，于十方界坐道场。”

（使我们除去微细的疑惑，可以早登无上正觉，顿悟自性清净圆满的体用。于无尽虚空十方世界内，建立正知正觉的道场，坐此教化，济度未来。）

“舜若多性可销亡，烁迦罗心无动转。”

（舜若多，译为虚空性。烁迦罗，译为坚固心。这两句是说：即使虚空可以销灭，而我们这种立志发愿的真心，决不会动摇退转的。）

（以上《楞严经》第三卷竟）

尔时富楼那弥多罗尼子。在大众中。即从座起。偏袒右肩。右膝著地。合掌恭敬而白佛言。大威德世尊。善为众生敷演如来第一义谛。世尊常推说法人中。我为第一。今闻如来微妙法音。犹如聋人。逾百步外。聆（音零，听也）于蚊蚋（音锐）[23]。本所不见。何况得闻。佛虽宣明。令我除惑。今犹未详斯义究竟无疑惑地。世尊。如阿难辈。虽则开悟。习漏未除。我等会中登无漏者。虽尽诸漏。今闻如来所说法音。尚纡疑悔。世尊。若复世间一切根尘阴处界等。皆如来藏[24]清净本然。云何忽生山河大地诸有为相。次第迁流。终而复始。又如来说。地水火风。本性圆融。周遍法界。湛然常住。世尊。若地性遍。云何容水。水性周遍。火则不生。复云何明水火二性俱遍虚空。不相陵灭。世尊。地性障碍。空性虚通。云何二俱周遍法界。而我不知是义攸往。惟愿如来。宣流大慈。开我迷云。及诸大众。作是语已。五体投地[25]。钦渴如来无上慈诲。

尔时世尊告富楼那。及诸会中漏尽无学诸阿罗汉。如来今日普为此会。宣胜义中真胜义性[26]。令汝会中定性声闻[27]。及诸一切未得二空[28]回向上乘阿罗汉等。皆获一乘寂灭场地。真阿练若[29]。正修行处。汝今谛听。当为汝说。富楼那等。钦佛法音。默然承听。

佛言。富楼那。如汝所言。清净本然。云何忽生山河大地。汝常不闻如来宣说。性觉妙明。本觉明妙[30]。富楼那言。唯然。世尊。我常闻佛宣说斯义。佛言。汝（所）称觉明（者）。为复性（有所）明。（而）称名为觉。为觉（乃）不明。（者而）称为明觉（乎）。富楼那言。若此不明。名为觉者。则（此觉者乃）无所明（乎）。佛言。（汝谓）若无所明。则无明觉。（者，不知）有所（便）非觉。（性矣。若）无所（又复）非明。（而）无明又非觉湛明性（也）。性觉必（具真）明。（而念起）妄为明觉。（是故）觉（性元）非所明。因（此妄）明（遂）立（妄）所。所既妄立。（随即）生汝妄能。（于是此本）无同异（法性之）中。炽然（遂）成（能所二法之）异。（矣。）异（于）彼（之）所（谓）异。因异（复）立（妄）同。同异发明。因此复立无同无异。如是扰乱。相待生劳。劳久发尘。自相浑浊。由是引起尘劳烦恼。起为世界。

静成虚空。（当知十方）虚空（只）为（妄想心中之）同（相所成）。世界（只）为（妄想心中）异（相所成）。彼（所谓）无同（无）异。（之法者乃）真有（作有）为（之）法[31]。（实非无同异之觉性也。）觉明空昧。相待成摇[32]。故有风轮[33]执持世界。因空生摇。坚明立碍。彼金宝者明觉立坚。故有金轮保持国土。坚觉宝成。摇明风出。风金相摩。故有火光为变化性。宝明生润。火光上蒸。故有水轮含十方界。火腾水降。交发立坚。湿为巨海。乾为洲滩（音但，水边平地也）。以是义故。彼大海中火光常起。彼洲滩中江河常注。水势劣火。结为高山。是故山石。击则成焰。融则成水。土势劣水。抽为草木。是故林薮（音叟，丛聚也）遇烧成土。因绞成水。交妄发生。递相为种。以是因缘。世界相续。

物理世间物质的形成

这时，富楼那弥多罗尼子（满慈子）在大众中，起来敬礼释迦牟尼佛，向佛问说：“吾佛最善于为众生开示自性形而上第一义谛的至理。佛常说在说法人中，我是第一。但是我听了上面的微妙讲解后，犹如一个聋子，在百步之外，去听一个蚊虫的声音。根本都看不见，哪里能够听得到呢！佛虽然说得很明白，使我们除去疑惑，而我现在，还是不能详细领悟这个道理，所以不能到达绝对没有疑惑的地步。不要说阿难等人，只是从理解上有所领悟。即使在会的人，虽已得到烦恼已尽的无漏境界，现在听佛所说的道理，还是有很多纠缠不清的疑点。如果世间一切根尘阴处界等（生理、物理、心理等），都是自性本体清净本然的功能；本体既是本然清净，何以忽然生出山河大地等万有的世界物象？而且有时间空间性的次第迁流，终而复始呢？又如上面佛所说的地、水、火、风四大种性，也都是自性本体的功能，圆融无碍。充满整个虚空宇宙间，湛然常住。假若地（固体）的性能遍满虚空间，何以容纳水的存在？如果水的性能遍满虚空间，火的性能就根本生不起来。怎样可以说明水火两种性能都遍满在虚空，而且并不冲突呢？再者，地的性能是障碍的。空的性能是通达的。两种性能绝对相反，怎样都充满在宇宙间呢？我实在不知道这原理的中心在哪里？但愿我佛施予大慈大悲，开示明白。以除去我心中的迷云，同时也是大众所渴仰祈求的。”

佛说：“今天我要为在座的大众，明白开示，宇宙万有根元的原因，及如何发生万有性能的真理（佛经原称为胜义有，指自性本体能生万有的功能，又称为胜义性）。并且也使一般已定性向小乘声闻果

的人们，与一般未曾得到我法二空的人们，以及虽得小乘果而又回心向上乘的阿罗汉们，能获得只有一乘的寂灭场地，（不生不灭的心地）得达真正寂静的正修行处。希望你们仔细地听，现在将为你们讲解。”

佛要详细解释这个问题，又问满慈子说：“如你所问，自性本体，既然清净本然，何以忽然生出山河大地等万有的世界物象？你平常不是常听我讲：当你开始觉到自性的妙明时，方知自性元来是本觉不昧，具有灵明的功能吗？”满慈子答：“对的，我常听佛宣讲这个道理。”佛说：“你说，当你觉悟自性的灵明时，为是自性本来具足灵明，故名为觉性呢？还是本觉自性元来没有灵明，因为我现在觉了，才始名为得到灵明的正觉呢？”满慈子答：“如果这个称为觉性的，本来没有具足灵明的，那也就没有什么所以然可以明白的了。”佛说：“倘使没什么所以然可以明白的，就根本没有可明与可觉。如果是有所以然可以明白的，却不是原来自性的本觉。并且没有所以然可以明白的，却又不能说有所可明的了。那个无明昏浊的，又不是澄澄湛湛的本觉灵明自性。须知自性本觉，元自灵明。因为明极而生妄动，才发生照明感觉的作用。但觉照并不就是本来觉性的性明。这个后天妄动的感觉照明，就形成有所为的功用。这个有所为的妄动功用成立以后，就生出各种妄性的本能。（此处所讲，是说明形而上的体性发生形而下物理器世界的本能。必须要以最深静灵明的智慧去理解体会，文字极难说明。如借用先天与后天两个名词，又使人意识上，显然分出两半截。姑且借用来说：就是先天的自性本能，是寂然不动，灵明清虚的。灵明清虚的功能，自然妄生变动，就产生后天的性能，发出各种作用，形成物质世界的本能。）在元来自性的本体上，本觉灵明与所发出的妄动照明作用，本来是一体所生，没有同异的。但有妄动功能发生以后，就产生不同的功用，故有不同的变化。再从

各别互异的性能内，于不同中具有相同之点。同异又互相变化，因之复立无同无异。（在理则上说，互相对待的，但是又可以归纳于绝对。绝对中又有互相对待的存在。矛盾可以统一，统一又有矛盾。）在这些妄动相反相成的同异对待变化当中，互相扰乱，所以相对地产生物理的变态现象（这种变态的力量，又互相反对，互相相成）。物理的变态经过久远的时间，就发生物质本能尘劳的运动，自然互相混沌，形成昏沌混浊的状态。因此引起物理本能的变态作用，同时也引起心理知觉感觉上的尘劳烦恼，而形成了世界。”（佛所讲的自性本体，湛然明觉。因为湛然明觉的动性，发生相反相成的两种功能。互相混扰，为物理世界形成的本能。但仍不离其自性功能，所以其根本是同一体性。因为相反相成的动能，互相排荡久了。两种力量爆发，又产生对待的本能。向心力收紧到极点，就发生相反的离心力。离心力放射到极点，又产生向心力。但两种能力的分化收缩作用，都以自性功能为其中心点。这个中心点是真空无形的真性功能，是绝对的灵明独立。所以说无同异中又有同异，同异中又有无同无异的存在。此处经中常提尘劳二字。尘劳就是宇宙间物质运动的现象，物理本能将要发生尚未发生的力量，要尽未尽的有形变化现象。形容至为绝妙，实在不能以其他字句替代。现在姑且作以上妄说，试为说明，但仍依原经为确要。又佛所说的，与《易经》原理，完全一样。东方圣人，西方圣人，此心同，此理同，实不相欺。《易经》以太极为本体之表示。太极寂然不动，感而遂通。太极自具阴阳两种相生相克的功能。阴阳亦就是动能的一种代表名词。生与克，就是相反相成的作用。而太极又浑然为一体。阴阳既动以后，就生万物万汇。一事一物，又各具一太极。太极又分阴阳。如此重重叠叠，发展至于无穷无尽的万类，而总体只是一个。其中真理机趣，都是相通。但略引其理则，以作佛说的道理的参考。自性本体既然引发妄动变化的功能，就产生物理本能的作用，而形成世界。）

佛说：“所以静态的就形成虚空现象。虚空的体性都是相同的。世界万有形相，就各有不同了。这个自性本体却没有同异的差别。这个本体的功能，才是真正生起各种万类万象有为的法则。因为自性本体本来具足觉性与光明空虚的功能，相对地形成动摇现状。所以就产生风轮性的大气层的本能，执持这个世界。因为虚空形成动摇的现状，由自性本体功能的光明，坚固凝结成立固体的物质，故有金属性能的物质宝藏成为大地中心。所以大地中心与地壳，有金轮性的固体保持国土。觉性空能凝结，既变成了固体的大地物质宝藏，又在虚空光明中动摇不息，因之产生风性的空气。风性空气与固体的地质互相摩擦，所以有火性的光热发生一切变化的本能。大地中心的物质宝藏，与光热相成产生润湿的本能。因此火性的光热上蒸，故形成水轮包围于十方世界中。火性光热上腾，水性润湿下降，交互发生作用，成立坚固性的物质世间。湿的成为大海，干的变为洲陆土地。就是因为这个道理，所以大海当中经常爆发火光。洲陆土地中间，又有江河流注。水势撞击的力大。火性的热力弱，地壳就渐渐凝成，结为高山。所以当山石尽力打击时，就发出火焰。岩石融化了就成为水。土地的凝力大，水性的湿力弱，就生长草木。所以树林草木，烧掉就变成土质。尽力绞扭就成为水浆。这些物质种性的本能妄动，交互发生作用。能量递相变易，互为种因。以此因缘，物质世界便相续不断地存在。”

复次富楼那。明妄非他。觉明为咎[34]。所妄既立。明理不逾（音俞）[35]。以是因缘。听不出声。见不超色。色香味触。六妄成就。由是分开见觉闻知。同业相缠。合离成化。见明色发[36]。明见想成。异见[37]成憎。同想成爱。流爱为种。纳想为胎。交构发生。吸引同业。故有因缘生羯罗蓝遏蒲昙等[38]。胎卵湿化。随其所应。卵唯想生。胎

因情有。湿以合感。化以离应。情想合离更相变易。所有受业。逐其飞沈。以是因缘。众生相续[39]。富楼那。想爱同结。爱不能离。则诸世间父母子孙。相生不断。是等则以欲贪为本。贪爱同滋。贪不能止。则诸世间卵化湿胎。随力强弱。递相吞食。是等则以杀贪为本。以人食羊。羊死为人。人死为羊。如是乃至十生之类。死死生生。互来相啖。恶业俱生。穷未来际。是等则以盗贪为本。汝负我命。我还汝债。以是因缘。经百千劫。常在生死。汝爱我心。我怜汝色。以是因缘。经百千劫。常在缠缚。唯杀盗淫三为根本。以是因缘。业果相续。富楼那。如是三种颠倒相续。皆是觉明。明了知性。因了发相。从妄见生。山河大地诸有为相。次第迁流。因此虚妄终而复始。

众生世界生命的成因

佛说：“其次，身心照明妄动的不是别的东西，实际上就是自性本觉灵明发生的变态。变态妄动就形成有所为的作用。但是仍没有超过灵明自性的本体实际。因为这个因缘，所以一切含灵的众生们，听到的不外是声音。见到的不外是色相。而有色、声、香、味、触、法的物理现象，与眼、耳、鼻、舌、身、意相对相成，就形成六种妄动的本能。由本能分开为见、闻、觉（感觉）知的作用。业力相同的就互相缠缚。相对的结合，与相反的分离，就形成种种的变化。见性灵明遇见色相就发起作用。这个灵明的见性，看见色相就构成想念。所见不同，就互相憎恨。想念相同，就互为情爱。爱情交合，产生流质，就能做种。同时吸收想念，就成为胞胎。彼此互相交媾，吸引相同的业力，所以才有因缘的作用，生出胞胎的人类与动物。（胎生的人类与一部分动物的生长，必须具备四种因缘，以相同的业力感召为主因。①自性妄动业力所生的识心种性，是入胎的亲因缘。②交媾的精虫卵子是增上缘。③胎胞须待母体的种种营养生长，以及出生后的教育等等，是所缘缘。④由生命存在的善恶作为等，又产生增加新的善恶业力，生死死生，是等无间缘。）父母与自己识心种性的中阴身，三缘和合，才能生人。入胎初期名为羯罗蓝（译为凝滑，即精血初凝之意）。其他部分动物，也有胎生——如牛马狗羊等。也有卵生——禽鸟类。湿生——微生虫类。化生——昆虫类。各自随其业力的感应，互相吸引变化而后产生。卵生则想念的成分最多——如鸡孵卵等，多用精神想念而生。胎生则爱情的成分最重——如人们的感情作用。湿生则互相感觉的成分最多——如鱼介类眼目的相视，就可感应成孕。化生则须要分离变化的作用——如孑孓蚊虫之类。无论爱情的

生命，或变化作用的生命，都能互相变易，互相发生关系。所有生命的存在，都是受业力的支使，各自追逐着，飞潜浮沉在世间。由于这种因缘，所以众生世界相续不断地存在。因为想念爱情的力量，犹如胶结不能开解，所以相爱便不能分离。因为人类世间，父母子孙，相生不断，这些都是以欲望贪心为业力的根本。贪心与爱的力量，互相共同滋长，贪心永远不能止息。所以世间一切卵化湿胎等生物，随力量的强弱，互相吞食，用以滋养自己的生命，这些都是以杀戮贪心为业力的根本（弱肉强食，是自然业力所使然）。所以人食羊，羊死为人，人死为羊。同样的十类众生（①胎，②卵，③湿，④化，⑤有色的，⑥有想的，⑦非有色——如空幻中的物体，⑧非有想——如细微的微生物，⑨又如空散销沉的无色类，⑩精神化为土木金石的无想类）。死死生生，互相啖食。都是由于与生命俱来的恶业所生，犹如轮回旋转。穷极于未来无尽的时际，始终不断。这些都以盗取与贪心为业力的根本。（人身肉体生命的成分中，都借动植物矿物质等生存。但是动植物矿物质等，有时也需要人的物体，同时也具有人的一切。彼此互相滋养，这是一种现实世间的轮回。）于是在众生间，你欠了我的命，我再还你的债。因为有这种因缘的作用，经历百千劫的时间，经常都在生死流中旋转。人们与众生界，你爱我的心，我怜你的色。因为有这种作用，经百千劫的时间，经常都在情爱中缠绵。总之，都因为杀盗淫三种业力作为根本，所以世界上有业果相续的事实。这三种业力的作用，互相颠倒的继续，都是正觉灵明的自性本体中，所具有的明明了了了知性的变态。因为了知自性发生了变态，产生妄见的动能；这些山河大地一切万有的现象，次第循环变迁流动，都是因为这个虚妄动能的作用。所以终而复始，犹如连环不断。”

[1]四大：谓地、水、火、风。世间万法之生成，皆不外此，故曰四大也。

[2]邻虚尘：尘之细者为微尘，微之微者为极微，极微而再微者，为邻虚尘，谓尘质之微近于空无也。

[3]色边际相：邻虚之尘，虽有色相，而近于空之边际也。

[4]阳燧：古之取火具也，或云以铜为之，圆如镜，向日则火出，案今之凸面镜映日，焦点火生，盖其遗例也。

[5]氏族名字：舍利弗、优楼频螺、阿难，皆佛之弟子，婆罗门、梵志族也。迦叶波，译云龟氏，瞿昙此云日种，相传佛之始祖，日炙甘蔗而生，亦曰甘蔗族，后改姓释迦氏。

[6]诸大幻师：迦毗罗，此云黄色，斫迦罗，此云轮山，钵头摩，此云赤莲花，诃萨多，此云海水，四人皆事水之外道也，以其专修幻术，故曰大幻师也。

[7]太阴精：谓月中水也，外道自谓用以和药，服之可以长生，空说无验。

[8]幻药：谓依此药，能幻出种种境界，眩人心目也。

[9]白月昼：十五日为望，西竺望前之月，曰白月，望后之月曰黑月，月当夜午，光皎如昼，故曰白月昼也。

[10]方诸：诸，珠也，方，石也，方诸或云水精珠也，向月则水生，或言铜鉴，或云大蛤，要为古之取净水仪器，一说即古之承露盘，盖本水气遇冷，则凝结成露之原理也。

[11]僧伽黎：义云和合，亦云重复衣，以其条数多故，从用为名，为三衣中之第一衣也，僧侣入王宫聚落时著之，故亦曰大衣。

[12]袈裟：此云坏色，三衣之通名也，亦曰离尘服，取断六尘坏正色也。

[13]诸刹利种：刹利一云田主，即王族，波罗门此云净行，毗舍此云商贾，首陀此云农夫，颇罗堕此云利根，盖犹六艺之流也，约举四姓，犹此方言士农工商之四民耳。

[14]十虚：即四正四隅上下十方之虚空也。

[15]亿劫：梵语劫波，此云时分，亿劫总谓时分之久也。

[16]僧祇：此云无数，不历僧祇，谓不须经无数之久时也。

[17]得果：得证妙觉佛果，亦云无上法王。

[18]尘刹：谓如微尘多，不可数知之刹土也。

[19]五浊恶世：五浊即劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊，恶世即今之众生世界也。

[20]泥洹：即涅槃之转音，此云灭度，灭烦恼，度生死，即证法身妙性也。

[21]舜若多：此云空，空性无坏，言可销亡者，假使之词也。

[22]烁迦罗：此云坚固，谓空性无体，尚可销亡，我心坚固，终无退转。

[23]蚊蚋：蚊蚋，至小之虫也，百步之外，闻其鸣声，聪者弗能，况聋人乎，正喻声闻弟子，初未解于大乘第一义谛也。

[24]如来藏：如来藏性，不空不有，即性即相，名第一义，是佛所证也。

[25]五体投地：左右两手两膝为四肢，外兼一头为五体，投地，谓俯就至地也。

[26]胜义中真胜义性：如来常依二谛说法，一世俗谛，即小乘人天因果是，二胜义谛，即前文之阴入处界是，今之胜义中真胜义性云者，即一真法界中道实相义也。

[27]定性声闻：谓二乘小果，未知回向大乘之人。

[28]未得二空：谓但证人空，未证法空，然肯回心向大，故亦非前定性比也。

[29]真阿练若：亦云阿兰若，此云无喧杂，自性真如，本来寂净，依此为本修因地，方是真正无喧杂处，乃全性起修之正行也。

[30]性觉妙明，本觉明妙：此一段文，为最难理会，文句云，此先指出本来觉性，不属迷悟，以为迷悟之所依也，性觉本觉，只有二名，终无二体，不改名性，固有曰本，妙明明妙，不过交互言之，显其寂而常照，照而常寂，迷之所不能减，悟之所不能增也，富楼那虽曰常闻，实未达其旨趣，故世尊以明与不明两关勘之也。

[31]真有为法：彼前之无异同相，结成有情含识，此之识体，无分别性，而能变起一切之相，故曰真有为法。

[32]觉明空昧，相待成摇：《指掌疏》云，性觉加明，真空便暗，明暗相待，故曰成摇。

[33]风轮：一切世界，皆依无明妄心而得住持，《智度论》曰，三千大千世界，在虚空中，风上水，水上地，地上天，自须弥以至诸天，皆在风上，所谓轮者，取其重重环包旋动不息之义也。

[34]明妄非他，觉明为咎：言欲明知此真有为法，所以展转成妄者，非有他故，乃本觉加明之过咎也，按觉明为咎，亦犹瞪发劳相之义。

[35]所妄既立，明理不逾：所妄谓真妄合和而成所依之妄识，即业相也，业相既已成立，则妙明本觉之理，为识所障，不能逾越而知，故有后文之六妄成就。

[36]见明色发：中阴身投胎时，其无缘处大地如墨，唯于父母有缘处，见有一点明色发现，即寻之受生，此业根身遂由妄想而成。

[37]同见—异见：男子投胎，见父是男，异见故憎，见母是女，同想故爱，女子则反是。

[38]羯罗蓝遏蒲昙等：《俱舍》云，胎中凡有五位，一七，名羯罗蓝，此云凝滑，亦翻杂秽，精血相合曰杂，自体不净曰秽，二七，曰遏蒲昙，此云疱，状如疮疱，三七，曰闭户，此云软肉，四七，曰竭南，此云坚肉，五七，曰钵罗奢佉，此云形位，谓生诸身形，骨节分位，乃至十月而出胎也。

[39]众生相续：众生由无始来，情想交变，离合互易，种种不同，无不随业受报，逐其善业则四生皆有飞举之乐，循其恶业，则六

道皆有沉沦之苦，以是因缘，众生相续，明其但是明觉为咎，更无他因也。

第五章　修习佛法实验的原理

富楼那言。若此妙觉本妙觉明。与如来心不增不减。无状忽生山河大地诸有为相。如来今得妙空明觉。山河大地有为习漏何当复生。佛告富楼那。譬如迷人。于一聚落。惑南为北。此迷为复因迷而有。因悟所出。富楼那言。如是迷人。亦不因迷。又不因悟。何以故。迷本无根。云何因迷。悟非生迷。云何因悟。佛言。彼之迷人。正在迷时。倏（音叔）有悟人指示令悟。富楼那。于意云何。此人纵迷。于此聚落。更生迷不。不也世尊。富楼那。十方如来亦复如是。此迷无本。性毕竟空。昔本无迷。似有迷觉。觉迷迷灭。觉不生迷。亦如翳人见空中华。翳病若除。华于空灭。忽有愚人。于彼空华所灭空地。待华更生。汝观是人为愚为慧。富楼那言。空元无华。妄见生灭。见华灭空。已是颠倒。敕令更出。斯实狂痴。云何更名如是狂人为愚为慧。佛言。如汝所解。云何问言诸佛如来妙觉明空。何当更出山河大地。又如金矿（音拱，混金也）。杂于精金。其金一纯。更不成杂。如木成灰。不重为木。诸佛如来菩提涅槃。亦复如是。富楼那。又汝问言。地水火风。本性圆融。周遍法界。疑水火性不相陵灭。又征虚空及诸大地。俱遍法界。不合相容。富楼那。譬如虚空。体非群相。而不拒彼诸相发挥。所以者何。富楼那。彼太虚空。日照则明。云屯则暗。风摇则动。霁澄则清。气凝则浊。土积成霾（音埋，晦也）。水澄成映。于意云何。如是殊方诸有为相。为因彼生。为复空有。若彼所生。富楼那。且日照时。既是日明。十方世界同为日色。云何空中更见圆日。若是空明。空应自照。云何中宵云雾之时。不生光耀。当知是明。非日非空。不异空日。观相元妄。无可指陈。犹邀空华。结为

空果。云何诘其相陵灭义。观性元真。唯妙觉明。妙觉明心。先非水火。云何复问不相容者。真妙觉明亦复如是。汝以空明。则有空现。地水火风。各各发明。则各各现。若俱发明。则有俱现。云何俱现。富楼那。如一水中现于日影。两人同观水中之日。东西各行。则各有日随二人去。一东一西。先无准的[1]。不应难言。此日是一。云何各行。各日既双。云何现一。宛转虚妄。无可凭据。富楼那。汝以色空[2]相倾相夺于如来藏。而如来藏随为色空。周遍法界。是故于中。风动空澄。日明云暗。众生迷闷。背觉合尘。故发尘劳。有世间相。我以妙明[3]不灭不生合如来藏。而如来藏唯妙觉明圆照法界。是故于中。一为无量[4]。无量为一。小中现大。大中现小。不动道场。遍十方界。身含十方无尽虚空。于一毛端现宝王刹[5]。坐微尘里转大法轮。灭尘合觉。故发真如妙觉明性。而如来藏本妙圆心。非心非空。非地非水。非风非火（以上七大）。非眼非耳鼻舌身意（以上六入）。非色非声香味触法（上十二处）。非眼识界。如是乃至非意识界（上十八界）。非明无明。明无明尽。如是乃至非老非死。非老死尽（上十二因缘）。非苦非集非灭非道（上四谛）。非智非得。非檀那[6]。非尸罗。非毗梨耶。非羼提。非禅那。非般剌若。非波罗密多[7]（上六度）。如是乃至非怛闼阿竭。非阿罗诃。三耶三菩[8]（上十号）。非大涅槃。非常非乐非我非净[9]（上四断德）。以是俱非世出世故（上明真如藏性泯一切法，即天台之真谛理也）。即如来藏元明心妙。即心即空。即地即水。即风即火。即眼即耳鼻舌身意。即色即声香味触法。即眼识界。如是乃至即意识界。即明无明。明无明尽。如是乃至即老即死。即老死尽。即苦即集即灭即道。即智即得。即檀那。即尸罗。即毗梨耶。即羼提。即禅那。即般剌若即波罗密多。如是乃至即怛闼阿竭。即阿罗诃。三耶三菩。即大涅槃。即常即乐即我即净。以是俱即世出世故（此明真如藏性具

一切法，即台家之俗谛理也）。即如来藏妙明心元。离即离非。是即非即（此约举中道义）。如何世间三有[10]众生。及出世间声闻缘觉。以所知心测度如来无上菩提。用世语言入佛知见。譬如琴瑟箜篌（音空侯）琵琶。虽有妙音[11]。若无妙指终不能发汝与众生。亦复如是。宝觉真心各各圆满。如我按指。海印[12]发光。汝暂举心。尘劳先起。由不勤求无上觉道。爱念小乘。得少为足。

个人解脱成佛与群体的关系

满慈子问：“如果这个灵妙本觉的自性，本来就是正觉妙明的，现在佛已经证得元来的真心自性之体的正觉妙明，故名为如来。如来既已返还于不增不减的自性灵明的本体了，那么现在这些无缘无故忽然所生出的山河大地等一切万有现象，在如今佛已证得的灵妙性空光明正觉的成就中，应该一切都随着佛力而返本还原；何以山河大地万有的各种有为习惯烦恼，还是不断地生生不已呢？”佛问：“譬如一个人，在某一个地方，迷失了方向，误认南方为北方。这种迷惑，是因为迷了才有呢？还是因为觉悟而生呢？”满慈子答：“这个人的迷惑，既不是因为迷了才有，更不是因为觉悟而生。迷惑本来没有根源，怎样可以说是因为迷惑才有呢？觉悟就不会生迷惑，怎样又可以说是因为觉悟而生呢？”佛问：“当这个人正在迷惑中，忽然有一个觉悟的人，指示他方向，使他明白了。你说这个迷人，在这个地方，还生迷惑吗？”满慈子答：“当然不会再迷惑了。”佛说：“十方世界已成正觉的佛，证得了正觉的自性，也同这个人一样。这种迷惑原来没有根本，所谓迷的性能，本来是毕竟空的。从前并没有迷惑，他忽然好似有被迷惑的感觉。当他觉悟后，迷惑就消灭了，觉悟就不会再生出迷惑来。又如眼睛有翳病的人，看见虚空中有花朵。翳病如果除了，空中花朵的错觉也就没有了。假若一个愚人，眼的翳病好了以后，还要在以前那个感觉有花朵的地方，仍然等待空花出现，你看这个人，是愚蠢呢？是智慧呢？”满慈子答：“虚空中本来没有花，因为有病眼的妄见，才看见空中有花朵的生灭。看见虚空花朵消灭，便已经是迷惑颠倒。再希望空花在虚空出现，这实在是狂而且痴的人。何以还问这种狂人，是愚是慧呢？”佛说：“照你的见解，何以又问

一切佛已经证悟自性妙觉灵明的空性中，怎么还生出山河大地来呢？又如金矿里的金，夹杂在泥沙当中，把它取出锻炼成纯金以后，当然不会再杂有泥沙。又如木已成灰，当然不再是原木。已经证悟自性的佛，在其正觉寂灭圆明的境界里，也同这个道理一样。”（又自性本体，如一澄清的大海，万有物象与众生，根本都是这个海水上所变起的浮泡。证悟了自性的人，如水泡还归于大海水。海水本是海水。其他浮泡自己不肯返本还原，做他原来的大海水，佛也没有办法令其消灭。只好随它始终浮沉在海面上妄动，随波逐浪的地迁流。满慈子所问的问题，从这个譬喻，可以理解得到。）佛说：“你又问：地、水、火、风的物理性能，本性都是圆融无碍，充满在宇宙间。何以水火两种反对的性能不会互相凌灭？虚空与大地的性能，若都是充满在宇宙间，应当不会彼此相容。你要知道，譬如虚空的自体，不属于任何一种现象，但又能包容万象。所以万物在虚空中，尽量发挥它的性能。例如：日照虚空，就有光明。云雾遮障，就生昏暗。风吹就有摇动的现象。天霁就可以看到晴明。气层凝结则变昏浊。尘土积聚则成阴霾。经过雨水的澄清，又反映出晴明。你说，这一切现象，是因为现象自身所生？或是虚空所有呢？假若是现象自身所生，当太阳照耀的时候，既然是日光的光明，那么，十方世界的虚空，应该都同太阳本身的颜色才对。何以虚空中，还可以看见有一个太阳呢？如果虚空自有光明，虚空应该自己能照。何以到了夜半或云雾昏蔽的时候，又不发出光明来呢？所以当知：这种光明，既不是太阳所生，也不是虚空自出，但又离不开虚空与太阳。人们观看所得的现象，原来都是虚妄的，没有可以绝对指陈的根本。如果必定从那一种现象寻求其根本所在，犹如要求虚空中的幻花，去结空果。何以你还要诘问物理现象互相凌灭的道理呢？（物理世界现象，都是相对的相反相成。空性本能，是绝对的超然独立。）至于能观察各种现象的性能，元本是真心的妙用。它是具有妙觉灵明的。这个灵明妙觉的真心，它并不是水火

等任何物理所生。怎样又问他在宇宙间能否相容呢？自性真心的虚妙正觉灵明，也和这个道理一样。你从空与光明去看，就有空与光明的现象产生。若从地、水、火、风各种现象去观察，就另有各种现象产生。如果同时从各种现象去观察，就同时现出各种功能。何以同时都现出作用呢？譬如一潭清水，中间有太阳的影子。两个人同时都看潭中日影，然后两人又分向东西而去。于是就会各有一个太阳，分别跟随着向自己的方向移动。一个向东，一个向西，标准目的各不相同。当然不可以强辩地说，太阳是一个，何以能够分向东西同时移动呢？如果说太阳已经分成两个，何以水中所现的只有一个？这都是物理现象宛转虚妄的互相变化所生，实在并没有可以凭据的。你要知道，物质色相与虚空，互相变化生克。虽然现出千变万化，但超越不出自性本体的功能。而自性本体功能，则随同变化所生的物质色相与虚空，充满周遍于宇宙间。所以在自性本体功能的空性中，有风的吹动，虚空的晴朗，太阳的光明，云雾的昏暗等等各种现象。一切众生自己迷闷，‘背觉合尘’违背了正觉的自性，自己随合物理的变化，所以才发生种种尘劳，而形成世间相。我因为证悟得妙明不起生灭的自性，合于自性本体。这个自性本体，是妙觉圆明，圆满地普照于宇宙间。所以在自性功能中，‘一’即具足无量作用，无量也只是‘一’。小中可以现大，大中可以现小，这个自性是如如不动的，遍满十方虚空世界。‘身含十方无尽虚空，于一毛端，现宝王刹。坐微尘里，转大法轮。’如果‘灭尘合觉’，灭除了一切物理作用的束缚，使其返合于正觉自性之体，就能够发起自性本体妙觉灵明的功能了。但是这个自性本体原本是具足万有功能，而且是虚妙圆满的真心。却不是普通的心理作用，也不是物理作用，也不是知识道理的作用，也不是如佛法所说的那些崇高超越的理解可以了知。同样的，也就是能产生普通的心理作用，物理作用，知识道理的作用，也就是如佛所说的那些崇高超越的真善美的名词作用，也就是世间的一切现象与知识，以及出

世超越的理解所能了知的。所以说：自性本体虚妙灵明的真心本元，要离开一切现象作用才能够觉得。也要不离开这一切现象作用，才可见到它的功能。这个自性本体功能就是这一切现象作用所表现。这一切现象作用却不是自性本体。这个道理，只有自己亲证方知。无奈在有欲与无明和烦恼中的世间众生，以及出离世间的声闻缘觉们，用有限的知识，来测度佛无上正觉的大道。用一般世间的言语，想透入佛的所知所见呢？这譬如琴、瑟、箜篌、琵琶等乐器。虽然具备发生微妙声音的作用，如果没有妙手去弹，始终不能发出美妙的声音。你与一般众生，也同样如此。这个自性宝藏的本觉真心，各自圆满的。如果因得我指示，便风平浪静，性海心波都了然不起，心境便能稍发澄清的光明。你们只要暂起心念，便先自发生尘劳烦恼。这都是因为不努力勤求无上正觉的大道，贪爱小乘的果实，少有所得，便自满足。”

富楼那言。我与如来宝觉圆明。真妙净心。无二圆满。而我昔遭无始妄想。久在轮回。今得圣乘。犹未究竟。世尊。诸妄一切圆灭。独妙真常。敢问如来。一切众生何因有妄。自蔽妙明。受此沦溺。

佛告富楼那。汝虽除疑。余惑未尽。吾以世间现前诸事。今复问汝。汝岂不闻室罗城中。演若达多[13]。忽于晨朝以镜照面。爱镜中头眉目可见。瞋责己头不见面目。以为魑魅（音痴妹，山泽中鬼也）。无状狂走。于意云何。此人何因无故狂走。富楼那言。是人心狂。更无他故。佛言。妙觉明圆。本圆明妙。既称为妄。云何有因。若有所因。云何名妄。自诸妄想展转相因。从迷积迷以历尘劫。虽佛发明。犹不能返。如是迷因。因迷自有。识迷无因。妄无所依。尚无有生。欲何为灭。得菩提者。如寤时人说梦中事。心纵精明。欲何因缘取梦中物。况复无因本无所有。如彼城中演若达多。岂有因缘自怖头走。忽

然狂歇。头非外得。纵未歇狂。亦何遗失。富楼那。妄性如是。因何为在。汝但不随分别世间业果众生三种相续。三缘断故。三因不生。则汝心中演若达多狂性自歇。歇即菩提。胜净明心。本周法界。不从人得。何藉劬（音区）劳肯綮（音磬，肯綮用力之貌）修证。譬如有人于自衣中系如意珠。不自觉知。穷露他方。乞食驰走。虽实贫穷。珠不曾失。忽有智者指示其珠。所愿从心。致大饶富。方悟神珠非从外得。

即时阿难在大众中。顶礼佛足。起立白佛。世尊现说杀盗淫业。三缘断故。三因不生。心中达多狂性自歇。歇即菩提。不从人得。斯则因缘皎然明白。云何如来顿弃因缘。我从因缘心得开悟。世尊。此义何独我等年少有学声闻。今此会中大目揵连及舍利弗须菩提等。从老梵志闻佛因缘。发心开悟得成无漏。今说菩提不从因缘。则王舍城拘舍梨等。所说自然成第一义。惟垂大悲。开发迷闷。佛告阿难。即如城中演若达多。狂性因缘。若得灭除。则不狂性自然而出。因缘自然。理穷于是。阿难。演若达多。头本自然。本自其然。无然非自。何因缘故。怖头狂走。若自然头因缘故狂。何不自然因缘故失。本头不失。狂怖妄出。曾无变易。何藉因缘。本狂自然。本有狂怖。未狂之际。狂何所潜（音千，伏也）。不狂自然。头本无妄。何为狂走。若悟本头。识知狂走。因缘自然。俱为戏论。是故我言三缘断故即菩提心。菩提心生。生灭心灭。此但生灭。灭生俱尽。无功用道。若有自然。如是则明。自然心生。生灭心灭。此亦生灭。无生灭者。名为自然。犹如世间诸相杂和。成一体者。名和合性。非和合者。称本然性。本然非然。和合非合。合（合和）然（自然）俱离。离合俱非。此句方名无戏论法。菩提涅槃尚在遥远。非汝历劫辛勤修证。虽复忆持十方如来十二部经[14]。清净妙理如恒河沙。只益戏论。汝虽谈说因缘自然决定明了。人间称汝多闻第一。以此积劫多闻熏习。不能免离摩登伽难。何须待我佛顶神咒。摩登伽心淫火顿歇。得阿那含。于我法

中。成精进林。爱河干枯。令汝解脱。是故阿难。汝虽历劫忆持如来秘密妙严。不如一日修无漏业。远离世间憎爱二苦。如摩登伽宿为淫女。由神咒力销其爱欲。法中今名性比丘尼。与罗睺母耶输陀罗[15]同悟宿因。知历世因贪爱为苦。一念熏修无漏善故。或得出缠。或蒙授记。如何自欺。尚留观听。

自性真心证悟的法则与原理

满慈子问：“自性宝藏，正觉圆满灵明的真心，原来是灵妙清净的，我与佛本来都是一样圆满。但是因为我自无始以来即被妄想牵缠，长久在世间轮回中流转不停。现在虽少有所得，列入圣道，但是还未得到究竟的地位。佛已除灭一切妄心，圆满正觉。自性真常，朗然独妙。现在我请问：一切众生，自性本来，既然清净圆满；何以又有妄心思想的作用，自己来遮蔽虚妙灵明的真心，遭受沉沦呢？”

佛说：“你虽然相信我所讲的至理，但是还有很多疑惑没有去掉。我现在就用世间的事情问你：在我们这个城中，有一个发了狂的人，名叫演若达多（译义名叫祠接）。有一天，早晨起来，自己照镜子，忽然认为镜中的人头眉目相貌非常的可爱。痛恨自己的头，不能看见面目。越想越不对，以为受魔鬼的作祟，自己的头已经失掉。因此莫名其妙地发了狂，到处乱跑。你说，这个人为什么莫名其妙地发狂乱跑呢？”满慈子答：“这个人心里自己发狂，并没有其他的原因。”佛说：“妙觉灵明圆满的真心，本来是圆明灵妙的。现在既然称之为妄心，怎么会有原因呢？如果有个什么原因，就不叫做妄心了。自己有这许多妄想，自己互相辗转，互为因果。从痴迷当中累积迷痴，所以经历无数时劫。虽然有佛的发明指示，还是不能够迷途知返。这个痴迷的原因，是因为迷惑而有的。如果认识了痴迷本来没有什么原因，妄心还有什么可以依据呢？既然妄心本来就没有生处可得，又从哪里去灭呢？得到正觉的人，犹如醒了的人，讲述梦中的事。假使心里是明白的，有什么理由还肯去把捉梦里的东西呢？更何况妄心原来就没有原因，根本就无所谓有真实的存在了。犹如城中的

演若达多，原来并没有为什么原因，使他恐怖自己的头失掉，因而狂走。当他突然间狂心停止了，才知道自己的头原来仍在这里，哪里另外可以看到一个头呢！即使他狂心还没有休歇，他的头也从来没有遗失过啊！你要知道，妄心的性质也是如此，哪里有个固定的所在。你只要不随分别思想作用。不坚执物理的形器世界相。不再造做业果。不随狂妄的众生相去追逐不舍。这三种因缘，自然断除。世间所有的妄心作用，归纳起来，不外这三种原因。这三种原因不生起时，你心里的狂性自然便休歇。狂心一旦自歇，‘歇即菩提’了。殊胜清净灵明的真心，本来充满周遍在宇宙间，并不从别人那里得到。何必要借劳苦身心去修持，才能证得呢？又譬如有一个人，本来在自己的衣服里，系带着如意宝珠。可是自己并不知觉，反到处做乞丐，乞食奔走。当时虽然实在是贫穷，可是衣里的宝珠并没有遗失。忽然有一个明白的人，指出他自己身上的如意宝珠，他立刻就成为大富人。才明白这个神珠，并不是从外面得来的。”

这时阿难又起立请问：“刚才佛说杀盗淫三种业力不生起，三缘也就断除，心中的狂性自歇。狂性休歇就是菩提正觉。正觉自性不是从别人那里得到的。这样说来，一切由于因缘的道理，是显然明白的。何以佛在前面又忽然驳斥因缘呢？因为因缘的道理，我的心才得开悟领解。就是现在与会的前辈同学，像目犍连[16]、舍利弗[17]、须菩提[18]、老梵志[19]等，也都是因为听到佛所说的因缘道理，开发心地，有所领悟，才能达到无漏的境界。现在佛说正觉自性不从因缘所生。不但像我们年轻人，还在求学佛法的阶段，心里感到疑惑。我相信其余的人也都有同感。而且如此说来，外道学者们所说，认为宇宙一切，都是自然所生的理论，应该就是至高无上的真理了。希望佛垂大悲心，再开导我们的迷闷。”佛说：“譬如狂人演若达多的狂性因缘，如果消灭，不狂的本性，就自然而出。因缘与自然的相对理论，

就只尽于此。演若达多的头本来自然在那里。这个自然乃是自然其然的，没有任何自然不是自然的。他因为什么因缘才自己恐怖遗失了自己的头，而发狂乱走呢？如果头是自然的在那里，只是因为照镜子的因缘而发狂。何以他不自然发狂，却要等到照镜子的因缘才恐怖真头遗失呢？其实他的头并没有遗失，只是因为发狂恐怖才生出妄想。可见本来的头曾无变易，又何须等因缘显出狂性呢？如果说发狂是自然的，那么他本来就有狂怖的心了。当他没有发狂的时候，这个狂性又潜伏在哪里？若说不发狂是自然的，此头本来无恙，何以又会发狂乱跑呢？如果一旦明白了头还是本来的头，也就知道是自己无故发狂乱跑了。所谓因缘与自然，都成了儿戏的理论。所以我说三缘断除了，就是正觉的真心。正觉心生，生灭的妄心就灭了。但虽然灭了生灭，也只已经灭了生灭不停所生的妄心。如果把能灭能生的功能都彻底净尽了，才是无功用道的自性妙用。假若有一个自然，那就要等待自然的真心生起，生灭的妄心才会灭掉。这样还是属于生灭作用。要绝对没有生灭作用，才叫做自然。犹如世间的事物，各种因素混杂和合，构成一个整体的才叫做和合性。不属于和合性的，才叫做本来自然。本来自然的，就没有一个另外所以然的性质存在，那才叫做自然。可以和合的，便不是能和合的本能。和合与自然是相对性的，都要离开。能离与和合的都不是自性。这样才叫做不是儿戏的理论法则。但是这还只是一种理论，要证得正觉寂灭圆明的自性，距离还很遥远。你虽然历劫辛勤修证，能够记忆诵持十方佛的十二部经典[20]，懂得数不清的清净妙理，只是有益于你的戏论。所以你虽然谈说因缘与自然的理论，明白最高的决定真理，别人都说你是第一位博学多闻的人。像你这样累积历劫博学所得的知识，还不能免除摩登伽女的困辱。仍是要靠佛的神咒力量，才使摩登伽女淫念顿歇，得到阿那含果[21]。她现在在我法中，努力精进，爱河彻底枯竭。同时也使你得到

解脱。所以说：你虽然历劫记忆诵持佛的秘典，还不如用一天功夫去勤修无漏[22]法门，可以远离世间憎或爱的两种苦恼。即如摩登伽女，原为淫女。因为神咒力量，消灭她的爱与欲念。现在我法中，号性比丘尼。与罗睺罗母[23]，耶输陀罗[24]，都领悟到过去的因缘，知道历世生死的原因。所以要知道，只因此一念贪爱，即是一切痛苦的根本。他们能够在一念之间，熏修无漏善业，便能够超越世缘的缠缚，或者蒙受佛的授记。你现在何以还是自欺的，只在理论上观望呢？”

阿难及诸大众。闻佛示诲。疑惑销除。心悟实相。身意轻安。得未曾有。重复悲泪。顶礼佛足。长跪合掌而白佛言。无上大悲清净宝王。善开我心。能以如是种种因缘。方便提奖。引诸沈冥出于苦海。世尊。我今虽承如是法音。知如来藏妙觉明心遍十方界。含育如来十方国土。清净宝严妙觉王刹。如来复责多闻无功。不逮修习。我今犹如旅泊之人。忽蒙天王赐与华屋。虽获大宅。要因门入。惟愿如来不舍大悲。示我在会诸蒙暗者。捐舍小乘。毕获如来无余涅槃本发心路。令有学者。从何摄伏畴昔攀缘。得陀罗尼。入佛知见。作是语已。五体投地。在会一心。伫佛慈旨。尔时世尊。哀愍会中缘觉声闻。于菩提心未自在者。及为当来佛灭度后。末法众生发菩提心。开无上乘妙修行路。宣示阿难及诸大众。汝等决定发菩提心。于佛如来妙三摩提。不生疲倦。应当先明发觉初心二决定义。云何初心二义决定。

阿难。第一义者。汝等若欲捐舍声闻。修菩萨乘入佛知见。应当审观因地发心。与果地觉为同为异。阿难。若于因地以生灭心为本修因。而求佛乘不生不灭。无有是处。以是义故。汝当照明诸器世间[25]可作之法。皆从变灭。阿难。汝观世间可作之法。谁为不坏。然终不

闻烂坏虚空。何以故。空非可作。由是始终无坏灭故。则汝身中。坚相为地。润湿为水。暖触为火。动摇为风。由此四缠。分汝湛圆妙觉明心。为视为听为觉为察。从始入终。五叠浑浊。云何为浊。阿难。譬如清水清洁本然。即彼尘土灰沙之伦。本质留碍。二体法尔。性不相循。有世间人。取彼土尘。投于净水。土失留碍。水亡清洁。容貌汩（音骨）然。名之为浊。汝浊五重。亦复如是。

阿难。汝见虚空遍十方界。空见不分。有空无体。有见无觉。相织妄成。是第一重。名为劫浊。汝身现抟（音团，取也）四大为体。见闻觉知。壅令留碍。水火风土。旋令觉知。相织妄成。是第二重。名为见浊。又汝心中忆识诵习。性发知见。容现六尘。离尘无相。离觉无性。相织妄成。是第三重。名烦恼浊。又汝朝夕生灭不停。知见每欲留于世间。业运每常迁于国土。相织妄成。是第四重。名众生浊。汝等见闻元无异性。众尘隔越。无状异生。性中相知。用中相背。同异失准。相织妄成。是第五重。名为命浊。

阿难。汝今欲令见闻觉知。远契如来常乐我净。应当先择死生根本。依不生灭圆湛性成。以湛旋其虚妄灭生。伏还元觉。得元明觉无生灭性为因地心。然后圆成果地修证。如澄浊水。贮于静器。静深不动。沙土自沈。清水现前。名为初伏客尘烦恼。去泥纯水。名为永断根本无明。明相精纯。一切变现。不为烦恼。皆合涅槃清净妙德。

第二义者。汝等必欲发菩提心。于菩萨乘生大勇猛。决定弃捐诸有为相。应当审详烦恼根本。此无始来发业润生谁作谁受。阿难。汝修菩提。若不审观烦恼根本。则不能知虚妄根尘何处颠倒。处尚不知。云何降伏取如来位。阿难。汝观世间解结之人。不见所结。云何知解。不闻虚空被汝隳（音恢）裂。何以故。空无形相。无结解故。则

汝现前眼耳鼻舌。及与身心。六为贼媒。自劫家宝。由此无始众生世界。生缠缚故。于器世间不能超越。

阿难。云何名为众生世界。世为迁流。界为方位。汝今当知东。西。南。北。东南。西南。东北。西北。上。下。为界。过去。未来。现在。为世。方位有十。流数有三。一切众生织妄相成。身中贸（音茂，变也）迁。世界相涉[26]。而此界性设虽十方。定位可明。世间只目东西南北。上下无位。中无定方。四数必明。与世相涉。三四四三。宛转十二。流变三叠。一十百千[27]。总括始终。六根之中。各各功德[28]有千二百。阿难。汝复于中。克（能也）定优劣。如眼观见。后暗前明。前方全明。后方全暗。左右旁观三分之二。统论所作。功德不全。三分言功。一分无德。当知眼唯八百功德。如耳周听。十方无遗。动若迩遥。静无边际。当知耳根圆满一千二百功德。如鼻嗅闻。通出入息。有出有入。而阙（缺也）中交。验于鼻根。三分阙一。当知鼻唯八百功德。如舌宣扬。尽诸世间出世间智。言有方分。理无穷尽。当知舌根圆满一千二百功德。如身觉触。识于违顺。合时能觉。离中不知。离一合双。验于身根。三分阙一。当知身唯八百功德。如意默容。十方三世一切世间出世间法。唯圣与凡。无不包容。尽其涯际。当知意根圆满一千二百功德。

阿难。汝今欲逆生死欲流。返穷流根。至不生灭。当验此等六受用根。谁合谁离。谁深谁浅。谁为圆通。谁不圆满。若能于此悟圆通根。逆彼无始织妄业流。得循圆通。与不圆根。日劫相倍[29]。我今备显六湛圆明。本所功德。数量如是。随汝详择其可入者。吾当发明。令汝增进。十方如来。于十八界一一修行。皆得圆满无上菩提。于其中间。亦无优劣。但汝下劣。未能于中圆自在慧。故我宣扬。令汝但

于一门深入。入一无妄[30]。彼六知根。一时清净。阿难白佛言。世尊。云何逆流深入一门。能令六根一时清净。佛告阿难。汝今已得须陀洹果[31]。已灭三界众生世间见所断惑。然犹未知根中积生无始虚习。彼习要因修所断得。何况此中生住异灭。分剂（音济，配也）头数。今汝且观现前六根。为一为六。阿难。若言一者。耳何不见。目何不闻。头奚不履。足奚无语。若此六根决定成六。如我今会。与汝宣扬微妙法门。汝之六根。谁来领受。阿难言。我用耳闻。佛言。汝耳自闻。何关身口。口来问义。身起钦承。是故应知非一终六。非六终一。终不汝根元一元六。阿难当知。是根非一非六。由无始来颠倒沦替。故于圆湛一六义生。汝须陀洹。虽得六销[32]犹未亡一[33]。如太虚空参合群器[34]。由器形异。名之异空。除器观空。说空为一。彼太虚空。云何为汝成同不同。何况更名是一非一。则汝了知六受用根。亦复如是。由明暗等二种相形。于妙圆中粘湛发见。见精映色。结色成根。根元目为清净四大。因名眼体。如蒲萄朵[35]。浮根四尘。流逸奔（外向也）色。由动静等二种相击。于妙圆中粘湛发听。听精映声。卷声成根。根元目为清净四大。因名耳体。如新卷叶[36]。浮根四尘。流逸奔声。由通塞等二种相发。于妙圆中粘湛发嗅。嗅精映香。纳香成根。根元目为清净四大。因名鼻体。如双垂爪[37]。浮根四尘。流逸奔香。由恬（音甜，静也）变等二种相参于妙圆中粘湛发尝。尝精映味。绞味成根。根元目为清净四大。因名舌体。如初偃月[38]。浮根四尘。流逸奔味。由离合等二种相摩。于妙圆中粘湛发觉。觉精映触。抟（音团）触成根根元目为清净四大。因名身体。如腰鼓颡[39]（音赏）。浮根四尘。流逸奔触。由生灭等二种相续。于妙圆中粘湛发知。知精映法。揽法成根。根元目为清净四大。因名意思。如幽室见[40]。浮根四尘。流逸奔法。

解脱宇宙时空与物理世间束缚的法则与原理

阿难同大众，听了佛的开示教诲，心中的疑惑便都消除，明白了自性的实相。身意顿时感觉轻安，觉得从来所未有。他又继续问：“自性本体虚妙正觉灵明的真心，充满周遍于宇宙间。虽然能够包含孕育十方国土的佛世界中的万有，但自性还是清净庄严，依然灵妙正觉。可是佛又斥责我多学博闻是无益的，不如努力修习佛法。我今天犹如飘泊在旅途当中的人，忽蒙大王赐我富丽堂皇的大宅，但是还不知道入门的门径。希望佛的慈悲，指示我们一般在黑暗中的人，如何舍弃修学小乘，证得自性寂静的本际，开发我们明白自性真心的大道。使一般求学佛法的人，知道怎样降伏素来的攀缘心，得到总持法门，而进入佛的知见。”这时，佛哀悯在会得到小乘果，或者对于正觉真心还不能自在的人。也为了将来在佛过世以后，末法时代想要发明真心自性正觉的人。去开示一条上乘的微妙修行的道路。就向阿难说：“你们既然决定发正觉的心，对于佛境界的灵明大定，立志勤求不生疲倦，永不退转。应该首先明白，要发明正觉自性的基本初心，开始就要认清两点决定性的义理。什么是那两点基本初心决定性的义理呢？”

第一，“你们若要舍弃小乘的声闻果[41]。修学大乘的菩提[42]道。进入佛的知见境界。应该仔细观察，发心的动机，与证果时候得到正觉的真心是相同的？还是不相同的？假若最初发心修证自性的时候，是用生灭的心，作为基本修行的因素，而想要用它证得佛乘不生不灭的果位，那是绝对错误的。因为这个道理，你应该透彻观察一切

物理世间，可以造做的事物，都会变化消灭。你再观察世间可以造做的事物，哪一样是不坏的？但从来不曾听说虚空会烂坏，为什么呢？因为虚空不是可以造做的，所以始终不能变坏与消灭。你的身中坚固的（如骨骼等）是地的种性。润湿的（血液等）是水的种性。暖触的（温度暖力）是火的种性。动摇的（呼吸循环等）是风的种性。综合起来叫做四缠，构成一个人身。因为有此四大种性的四缠作用，分化了你澄澄湛湛圆妙正觉灵明的真心自性的功能，发展而成为身体各部分的作用。所以能看、能听、能感觉、能思惟观察，从始至终，受时间空间的五叠混浊所牵缠。何以叫做浊呢？譬如清水，本来是清洁的，因为含有尘土灰沙等的物质，所以本来的清洁受了障碍。清浊两种体性，是不相同的。例如一个人，拿尘土投在清洁的水里。那么，土质就失去固定留碍的作用，同时净水也失去清洁的本相，而形成混浊的状态。所以名之为浊。你的浊，共有五种。它之所以成为浊，也同是这个道理。”

精神与物理世界所缠缚的苦恼

五浊恶世的说明：“你见到虚空遍满十方界。虚空与所见的作用，不能分别。虽有虚空现象，而没有虚空自体。虽有所见的作用，而所见的性能不能知觉。虚空与诸现象，互相交织，妄成世间相，这是第一重，叫做劫浊。你的身体，组合地、水、火、风四大种而成，见、闻、觉、知的功能，受到生理的限制，被身体上有限度的本能所留碍，而地、水、火、风的变化性能，又使你有知觉，这种心理与生理的互相变化交织，妄成精神作用，这是第二重，叫做见浊。你心里有记忆、知识、诵持、习惯等作用发生所知所见的性能，包容显现外界的色、声、香、味、触、法（事物）等影像。离开外界，就没有现

象可寻。离开知觉，就没有自性可得。心里变化互相交织，妄成身心现状，这是第三重，叫做烦恼浊。你随时随地心思生灭不停，‘知见每欲留于世间，业运每常迁于国土。’意识知见，希望现实景象，永远存留于世间。但是业力自然地运行，却使一切景象，经常随时间空间而变迁。矛盾互相交织，妄成人间世事的痛苦，这是第四重，叫做众生浊。你们能见与能闻的，与本来的觉性原是没有两样。因为外界的现象不同，所以生理上的觉性作用也就互异了。而实际在心灵上又都能互相知觉，只是在应用上不一样而已。这种体用上的同异，失去准则。二者互相交织，妄成生命的历程，这是第五重，叫做命浊。”

修证的法则：“你现在要想从见闻觉知的功能上，契合自性本来常乐我净的佛境地，应当先自抉择死生的根本原因。然后依据本来不生不灭，圆满澄湛自性本能的原理。以澄澄湛湛的境界，旋转虚妄生灭的妄想作用。渐使还归于原来的本觉自性，得到元本灵明正觉没有生灭的自性本体。你应当这样来决定修学佛法的‘因地发心’。然后再精进修证，圆成佛的果地妙用。例如要想澄清浊水。初步必须先把浊水贮放在静止的器皿里面，使它要静静地深沉不动，沙土自然会沉下，清水就显出来了。这样名叫初伏客尘烦恼。由此再加精进去掉泥滓，保持水的纯清。这样名叫永断根本无明。最后复加精进，使清洁灵明的性相益发精纯，对于一切变现不再生烦恼心。而能起一切变现妙用，都能自然而然地使之合于自性本体寂灭的清净妙德。”（以上说明，如果只依据物理生理来求自性正觉，是不究竟的。）

第二，“你们如果决定抛弃一切小乘。发起勤求自性正觉的真心，对于大乘的菩萨道，以大勇猛的精神去求证。便应当详细审查烦恼的根本。这个使你在无始以来，发生业力生命的作用，究竟是谁作谁受呢？你要修证自性正觉，假若不详细观察烦恼的根本，就不能知

道心理生理的虚妄颠倒作用，是从哪里发生的。如果颠倒在哪里还不知道，却怎样去降伏它，证取佛的果位呢？你且看世上解开绳结的人，如果他看不见结的所在，却怎样知道去解开呢？谁也没有听到虚空可以被你解开的。为什么呢？因为虚空没有形象，根本没有结需要你去解。你要知道，现在的眼、耳、鼻、舌以及身、意，这六个就是你的贼媒，自己劫去自己的家宝。因此从无始以来，众生世界，就生出互相缠缚的纠结，所以不能够超脱物质世间。”

时间与空间

众生世间与时空：“怎样名叫众生世间呢？所谓世，就是时间的迁流。所谓界，就是空间的方位。你应该知道，东西南北，加上东南西南，东北西北，以及上下，都是空间的界位。过去、现在、未来，就是时间的世相。空间的方位有十位。时间迁流的数目有三个。一切众生，始终受时空的交织，构成万有的各种现象。身中的变化，与时空世界的关系，互相牵涉干扰。空间方位，虽然设立十个。它的方位，各有确定的范围，看来是很明白的。但是平常只注意东南西北四方。因为上下不能有固定的位置，中间也没有固定的地方。空间只要取四个位数，就可以明白应用了。空间四位，同时间的三位，互相配合。三四四三，宛转相乘就得十二的数字。（物理作用，只有六位。生理的六根，也只有六个。与时空世界相对，分做十二位。所以身心也只取十二根尘为基数。）这些数字用时间空间的三四数再重叠相乘，就可以得到十百千的无穷数目。因此总括始终，六根当中，各各有一千两百功德。你又当在这些作用中间，决定其本能的优劣。例如眼睛观看的本能，只可以看见前面，不能见到后方。前方完全明白，后方完全暗昧。视线旁观左右，也只能看到三分之一。综合眼睛所做

的功德并不完全，只能算得三分的功能，一分却没有德业。所以当知眼睛只有八百功德。例如耳听声的本能，可以周遍一切处所。十方所发的声音，完全没有遗漏。声音一动，无论远近，都可以听得到。静止的时候，又没有边际可穷。所以当知，耳的功能，圆满了一千两百功德。例如鼻子嗅闻的本能，可以使出入的气息流通。虽然有出有入，但缺了中间的交互作用，实际鼻子的作用三分缺一。所以当知鼻子也只有八百功德。例如舌的本能，可以发出言语，宣扬表达所有世间或超越世间的智慧和理论。言语虽然有区域分别的不同，能说各种道理的功能，却无穷尽。所以当知，舌的功能，圆满了一千两百功德。譬如身体感觉知觉的本能，知道舒适与不舒适，不能有中性的知觉。离开了外物便知道离开的作用，接触外物就有身和物的作用。因此验证身体的本能，也是三分缺一。所以当知，身体的功能，只有八百功德。例如意识的本能，能够包含十方三世，一切世间出世间的各种事物思惟的法则。无论圣人与凡夫，没有哪样不被包容，而且都可以尽其边际。所以当知，意识的功能，圆满一千两百功德。”

身心超脱的原理：“你现在想逆转生死欲海的巨流，要返还穷究生死流力的根元，达到不生不灭的自性的实际。应当体验生理的六种机能，哪个是相合的？哪个是相离的？哪个深？哪个浅？哪个圆通？哪个不圆满？如果能够在这些作用上，领悟到圆通的根本，用它来逆转无始以来互相交织的业力之流，就须要知道用哪一个修证，容易得达圆通，哪一个不容易得到圆满。如此选择比较它的优劣，对于修行证果的时间来说，等于一日与一劫数的出入。我现在完全说明了生理六根的澄湛圆明的功能，本来所具的功德数量。随你自己去详细选择一个可以入门的，我将为你再加阐发明白，使你能够增加进步的速度。十方世间的已成佛者，在十八界的身心作用上，随便用哪一门都能修行，也都能得圆满无上正觉。在这些生理机能中间，对于他们并

无优劣之分。但是你的智慧低劣，不能够在这许多作用当中，可以自在运用，自使智慧圆满。所以我才这样明白宣场，使你只选定一门深入。只要深入一门，到达真心无妄的程度，身心的六根知觉性能，也就都能一时清净了。”阿难又问：“如何逆转生死之流，一门深入，能使六根都得清净呢？”佛说：“你现在已得到须陀洹果。已经灭除欲界、色界、无色界，三界中众生世间的见解上所断的疑惑。但是你还不知道生理六根的机能当中，累积有多少生世以来的虚妄习气，这些习气，还要修证才能断得。更何况这些根境作用中间，还有生起、存在、变异、灭亡四大过程中，多少不同的数量和纷繁的头绪。现在你且观察显现在前的六根功能，究竟是一个还是六个呢？假若是一个，耳何以不能见？眼何以不能听？头何以不能走路？足何以不能说话？如果六根功能决定是六个，例如我现在为你们阐扬微妙的法门，你的六根功能，是哪个来接受？”阿难答：“我用耳来听。”佛说：“是你的耳在听，和你的身体与口，又有什么关系？何以又用口来问道理，同时身体又起来表示恭敬呢？因此你应该知道：它不是一个就是六个，不是六个就是一个。总不能随便就说你的六根也是一个，也是六个。一定要弄清楚，六根究竟只是一个功能，还是有六个功能呢？你应该要知道：六根的功能，既不是一个，也不是六个。因为无始以来，自性圆明，妄起颠倒交互变化，才有一个或六个的作用发生。你得到须陀洹果，虽然六根的外驰习气已经消除，内在还是有一清净的境界存在。犹如一个大虚空，包含各类物质的东西。因为物质的东西形状各有不同，所现的空间就不同了。如果除去了物质东西以外去看虚空，就说虚空是完整的一个。其实，大虚空，哪里可能随你去说成同的或是不同的呢？因此，当然更不能说虚空就是一个，或者不是一个了。所以你的那个能够了然明白六根根本的功能，也同是这样的道理。因为有光明与黑暗等两种相对的现状，在圆妙的自性中，胶着澄澄湛湛的灵明，发生能见的功能。能见的精灵与色相反映，生

起变化，就凝结成生理机能。这个机能，就是眼睛。它具备地、水、火、风四大种性能的微妙成分，构成如葡萄形状的眼珠。四大种微妙性能生起放射飘浮的作用，追逐着外界的色相。又因为声音响动与安静，两种现象互相激发，在妙圆的自性中，胶着澄澄湛湛的灵明，发生能闻听的功能。闻听的精灵与声音动静的反映，含藏声波的作用，就凝结成生理机能。这个机能，就是耳朵。也具备有四大种性能的微妙成分，构成耳朵犹如卷曲的树叶形状。四大种微妙性能生起放射飘动的作用，追逐着外界动静的音声，生起本能的奔流作用。又因为畅通与闭塞等两种不同的现象互相激发，在妙圆的自性中，胶着澄澄湛湛的灵明，发生能嗅的功能。嗅觉的精灵与香臭等气味的反映，吸收香臭的放射作用，就凝结成生理的机能。这个机能，就是鼻子。也具备有四大种性的微妙成分，如一双垂爪似的鼻子形状。四大种微妙生起放射飘动的作用，追逐着外界香臭等气味而起本能的奔流作用。又因为淡味与各种变味的两种现象互相参合，在妙圆的自性中，胶着澄澄湛湛的灵明，发生能尝味的功能。能尝的精灵与各种变性滋味的反映，产生能尝滋味变化性的功能就凝结成生命的机能。这个机能，就是舌头。也具备有四大种性能的微妙成分，犹如偃月形状的舌头。四大种微妙性能生起放射变化的作用，追逐着滋味的变化性而起本能的奔流作用。又因为分离与接触两种相反的现象互相摩擦，在妙圆的自性中，胶着澄澄湛湛的灵明，发生能感觉接触的功能。能感觉的精灵与接触反映，生起变化，就凝结成生理感触神经的全部机能。这个机能，就是整个身体。也具备有四大种性能的微妙成分，犹如充满空气的皮囊形状。四大种微妙性能生起放射感受作用，追逐着外界的感触而起本能的运动作用。又因为生起和变灭两种现象互相连续不断，在妙圆的自性中，胶着澄澄湛湛的灵明，发生能知觉的功能。知觉的精灵与事物的法则反映，集揽累积事物的法则，就形成身心知觉的机能。这个机能，也具备有四大种性能的微妙成分，形成意识思想，犹

如阴暗室内看影像的现状。四大种微妙性能生起放射思想作用，追逐着外界事物的法则。”

阿难。如是六根。由彼觉明。有明明觉。失彼精了。黏妄发光。是以汝今离暗离明。无有见体。离动离静。元无听质。无通无塞。嗅性不生。非变非恬。尝无所出。不离不合。觉触本无。无灭无生。了知安寄。汝但不循动静。合离恬变。通塞。生灭。明暗。如是十二诸有为相。随拔（选也）一根。脱黏内伏（潜也）伏归元真。发本明耀。耀性发明。诸余五黏[43]。应拔圆脱。不由前尘所起知见。明不循根。寄根明发。由是六根互相为用。阿难。汝岂不知今此会中。阿那律陀。无目而见（释见卷二）。跋难陀龙[44]。无耳而听。殑（音晴）伽神女[45]。非鼻闻香。骄梵钵提[46]。异舌知味。舜若多神[47]。无身觉触。如来光中。映令暂现。既为风质。其体元无。诸灭尽定[48]得寂声闻。如此会中摩诃迦叶。久灭意根。圆明了知不因心念。阿难。今汝诸根若圆拔已。内莹发光。如是浮尘及器世间诸变化相。如汤销冰。应念化成无上知觉。阿难。如彼世人聚见于眼。若令急合。暗相现前。六根黯然。头足相类。彼人以手循体外绕。彼虽不见。头足一辨。知觉是同。缘见因明。暗成无见。不明自发。则诸暗相永不能昏。根尘既销。云何觉明不成圆妙。

阿难白佛言。世尊。如佛说言。因地觉心。欲求常住。要与果位名目相应。世尊。如果位中。菩提。涅槃。真如。佛性。庵摩罗识[49]。空如来藏[50]。大圆镜智[51]。是七种名。称谓虽别。清净圆满。体性坚凝。如金刚王。常住不坏[52]。若此见听。离于明暗动静通塞。毕竟无体。犹如念心。离于前尘。本无所有。云何将此毕竟断灭以为修因。欲获如来七常住果。世尊。若离明暗。见毕竟空。如无前尘。

念自性灭。进退循环。微细推求。本无我心及我心所。将谁立因求无上觉。如来先说湛精圆常。违越诚言。终成戏论。云何如来真实语者。惟垂大慈。开我蒙悭。

佛告阿难。汝学多闻。未尽诸漏。心中徒知颠倒所因。真倒现前。实未能识。恐汝诚心犹未信伏。吾今试将尘俗诸事。当除汝疑。即时如来敕罗睺罗击钟一声。问阿难言。汝今闻不。阿难大众俱言我闻。钟歇无声。佛又问言。汝今闻不。阿难大众俱言不闻。时罗睺罗又击一声。佛又问言。汝今闻不。阿难大众。又言俱闻。佛问阿难。汝云何闻。云何不闻。阿难大众俱白佛言。钟声若击。则我得闻。击久声销。音响变绝。则名无闻。如来又敕罗睺击钟。问阿难言。汝今声不。阿难大众俱言有声。少选（历也）声销。佛又问言。尔今声不。阿难大众。答言无声。有顷罗睺更来撞钟。佛又问言尔今声不。阿难大众俱言有声。佛问阿难。汝云何声。云何无声。阿难大众俱白佛言。钟声若击。则名有声。击久声销。音响双绝。则名无声。佛语阿难及诸大众。汝今云何自语矫乱。大众阿难。俱时问佛。我今云何名为矫乱。佛言。我问汝闻。汝则言闻。又问汝声。汝则言声。唯闻与声。报答无定。如是云何不名矫乱。阿难。声销无响。汝说无闻。若实无闻。闻性已灭。同于枯木。钟声更击。汝云何知。知有知无。自是声尘或无或有。岂彼闻性为汝有无。闻实云无。谁知无者。是故阿难。声于闻中自有生灭。非为汝闻声生声灭。令汝闻性为有为无。汝尚颠倒。惑声为闻。何怪昏迷以常为断。终不应言。离诸动静闭塞开通。说闻无性。如重睡人。眠熟床枕。其家有人。于彼睡时。捣（音导）练舂（音冲）米。其人梦中闻舂捣声。别作他物。或为击鼓。或为撞钟。即于梦时自怪其钟为木石响。于时忽寤。遄知杵（音促）音。自告家人。我正梦时。惑此舂音将为鼓响。阿难。是人梦中。岂忆静摇开闭通塞。其形虽寐。闻性不昏。纵汝形销。命光迁谢。此性云何为汝

销灭。以诸众生从无始来。循诸色声。逐念流转。曾不开悟性净妙常。不循所常。逐诸生灭。由是生生杂染流转。若弃生灭。守于真常。常光现前。根尘识心应时销落。想相为尘。识情为垢。二俱远离。则汝法眼应时清明。云何不成无上知觉。**（卷四终）**

修证自性的法则与原理

佛说：“如上面所说六根的身心作用，都是由正觉灵明功能所发生。人们不能证悟自性本自具足的灵明，反而只认识现行的有为意识的明了作用，还想用它来明白这个本来灵明正觉的本性。所以才失掉精灵了然的自性功能，胶着妄想动能发生有形有相的光辉。你现在如果离开黑暗与光明，就没有可见的自体。离开有声无声的动静，根本就没有能听的实质。没有畅通与闭塞作用，嗅闻的性能就不能发生。没有变味与淡味，能尝的性能就无从发出。不离也不触，感觉的本能就没有。不灭也不生，意识的了知，便无处安寄。你只要不依循动静、合离、淡变、通塞、生灭、明暗等十二种有为的现象。‘随拔一根，脱黏内伏。伏归元真，发本明耀。耀性发明，诸余五黏，应拔圆脱。不由前尘所起知见。明不循根，寄根明发，由是六根互相为用。’任随你在哪一机能上，自己拔除它的执著习惯，脱开胶着性的黏固作用，使它内在潜伏。（此处所说的内，不是确指身体以内。内是对外说，就是无内外的内。但亦不离于身内的内，这里全在智慧的明决。）沉潜内伏久久，静定到极点，反归到自性根元的真心，就能发明本性的灵明朗耀。灵明朗耀的本性发明以后，其余五根执著习气的胶固性，也会随着拔脱，自然全体圆明自在。然后就可以不由外界影响，发起自性的知见功能。这时候的灵明，不必一定要依附于生理的机能，但也可以寄托于六根而发出灵明的作用，因此六根就可互相为用了（到这样才可谓神而通之，就是俗名叫做有神通）。你难道不知道在这个法会里的阿那律陀（译名无贫，得半头天眼），虽然盲目而能看见。跋难陀龙（佛经所称龙神之名，译名善欢喜），虽然无耳而能听声音。殑伽神女（佛经所称女河神之名，殑伽是印度的河名），虽然无鼻而能闻香臭。侨梵钵提，不需用舌头而能知味。舜若多神（佛经称虚空神），虽无身体亦能感触。虚空神本来就没有身体与接触的感觉作用，佛施予神力，在自性光明中，照映他暂时具有身体，使他领略感触的情形。因为他的性质本来和风一样，根本就没有

如同人类的身体。还有如一切得到灭尽定功力的人，到了寂灭果位境界的声闻们，例如现在在座的摩诃迦叶（金色头陀，传佛心印，又名大迦叶），很久以前，已经灭除意识的作用。不必如通常人，用思想心念，即能凭自性功能，圆满灵明，了知一切事物。你要知道，你现在的六根，如果拔除了执著的胶固性，而能够圆满归伏到自性功能。静定久久，心性内在，譬如璧玉无瑕，晶莹发光。但能如此，所有四大种性能的微妙放射作用，以及物质世间等一切变化现象，都犹如热汤销化冰雪。就可以随时随地，将一切妄念妄想化为自性无上知觉。例如一个平常的人，把注意力集中在眼睛上。如果很快地闭上眼睛，眼前就只有一片暗昧现象，六根也就看不清楚。那里，头与足，也都一样是看不明白了。但是这个人用手遍绕身体来摸，虽然看不见六根的形相，头足却有不同的区别。这个能够知觉的功能，还是依旧存在。所以应当知道能看见的自心能够发挥功用，那就不会被黑暗现象所蒙蔽了。所以你若能使生理的六根与外界的现象都销融无碍时，自然自性的本觉灵明，就发生圆融灵妙的功能了。”

阿难问：“如佛所说：最初要求证得正觉的因地之心，如果想要常住不变，必须和证得自性正觉的果地名目相应。那么，如证得自性果地中的所称的：菩提（正觉）、涅槃（寂灭）、庵摩罗识（白净识）、真如[53]、佛性[54]、空如来藏[55]、大圆镜智[56]等七种名称。名称虽然不同，其所表示的含义，都是称颂自性本体功能的清净圆满。体性坚凝，犹如金刚宝王颠扑不破的长住不坏。但是现在这个看见的，与听闻的，离开光明与黑暗，动与静，通与塞等等现象的反映，就毕竟没有一个自体。犹如意识心念，离开面前外境的作用，本来就无所有。何以用这些终将断灭的性能，做修证的基本因地，而能获得上面所说的长住的果位呢？如果离开光明与黑暗，所看的就是绝对的虚空。如果没有面前的外景，意念的自性就自然消灭。这样进退

循环去研究，加以微细的去推寻，本来就没有一个是我真心的自体，也没有一个是我真心的所在处。这样一来，用什么做修证的因地，去求得无上正觉呢？佛在前面所说的自性本体，澄澄湛湛的精明，是圆满长住的。我们既然把握不住，好像并不是真诚的实话，结果犹如儿戏的理论。究竟怎样才是佛的真实道理，希望再赐慈悲，开发我们的愚昧！”

佛说：“你虽然博学多闻，还未灭尽一切习漏，你心里只是知道有一个颠倒的原因。但是真实颠倒摆在你的前面时，你实在并不认识。我恐怕你虽然有诚心，还是没有信我的话。我现在姑且拿尘俗的事实，来解除你的疑惑。”这时，佛叫罗睺罗（佛之子，译名覆障）打钟一声。佛问阿难道：“你现在听到了吗？”阿难与大众都答说：“我听到了。”过了一会，钟声停止了，佛又问道：“你现在听到了吗？”阿难与大众都答说：“现在听不到了。”这时，罗睺罗又打钟一声，佛又问道：“你现在听到了吗？”阿难与大众又答道：“都听到了。”佛又问阿难：“你怎样能听到？怎样听不到的？”阿难与大众都答道：“如果打钟发声，我们就听得到。打过了很久，声音消灭了，声音与响动都没有了，就叫做听不到。”这时，佛又叫罗睺罗打钟一声，问阿难道：“你现在有声音吗？”阿难与大众都答说：“有声。”过了一会，声音消灭了，佛又问道：“你现在有声音吗？”阿难与大众都答说：“没有声。”再过一会，罗睺罗又来打钟，佛又问道：“你现在有声音吗？”阿难与大众都答说：“有声。”佛问阿难：“你怎样才叫它是有声？怎样才是无声？”阿难与大众都答说：“如果打钟发声，就叫做有声。钟打过了很久，声音消灭了，声音与响动都没有了，就叫做无声。”佛说：“你们现在何以这样胡乱说话，毫无标准？”大众与阿难，听佛这样说，就问道：“我们怎样是胡乱说话，毫无标准呢？”佛说：“我问你们听到吗？你们就说听到

了。又问你们有声吗？你们就说有声。一忽儿答的是听到了，一忽儿答的是有声，这样如何不是胡乱说话呢？声音消灭了，没有响动，你就说听不到。如果实在听不到，能听闻的自性已经消灭，等于是枯木。那么，钟声再打的时候，你何以又知道有声音或没有声音呢？有声音或没有声音，自然是声响的作用。能听闻声响的自性，与有声无声又有什么关系呢？难道那个能闻的自性为你的需要而有无吗？能听闻的自性，如果实在绝对没有，知道绝对没有的又是谁呢？所以你要知道，声在能听闻的自性功能中，只是声音自己生起灭了。并不是因为你听见声生声灭而使你那个能听能闻的自性功能，随着而有而无。你既然还不清楚哪个是声响，哪个是能闻的自性。难怪你昏迷不悟，认为真常的自性将会断灭了。你更不应说：离开动与静，闭塞与开通，就没有能听闻的自性。为什么呢？譬如一个睡熟了的人，在他睡眠的时候，家里有一个人，就在那时，槌布或者舂米。这个睡熟了的人，在梦中听到这种舂米的声音，幻觉成为其他东西的响声。或者以为是打鼓，或者以为是在撞钟。他在做梦当中，就自奇怪这个钟的声音不够响亮，很像木石的声响。等到醒来一看，才知道是槌杵的舂捣声音。他告诉家人说：我刚才在做梦，把这个舂臼的声音，当做鼓响了。这个人在做梦当中，难道不记得动与静，开闭或通塞吗？由此可见他的身体虽然睡眠了，他能听闻的自性，并没有昏迷。再进一步来说：即使你的形体完全消灭，生命光辉的本能变迁了。这个能闻的自性，怎样能说会随你的形体而消灭呢？都因为一切众生，从无始以来，追逐一切声色，跟着意识心念的变迁而流转不停。从来就不能自己开悟自性是清净的，灵妙的，常住不变的。他们不去依循常住自性，只随外缘的变迁，追逐一切生灭的作用与现实。所以生生不已，习染杂乱，因而流转不息了。‘若弃生灭，守于真常。常光现前，根尘识心，应时销落。’如果舍弃生灭的作用，守住真常不变的自性。定止久了，自性真常的光明便会现前。生理机能的六根本能，与相对

的外境六尘现象，以及意识心念的作用，就会顿时消除。思想的现状，就是清净自性的渣尘。意识情念的作用，就是清净自性的污垢。如果这两种都远离了，你的法眼（具见佛法所指自性的心眼）就会顿时了然清明，岂有不成无上正觉的道理。”

（以上《楞严经》第四卷竟）

阿难白佛言。世尊。如来虽说第二义门[57]。今观世间解结之人。若不知其所结之元。我信是人终不能解。世尊。我及会中有学声闻。亦复如是。从无始际与诸无明。俱灭俱生。虽得如是多闻善根。名为出家。犹隔日疟[58]。惟愿大慈。哀悯沦溺。今日身心。云何是结。从何名解。亦令未来苦难众生。得免轮回。不落三有。作是语已。普及大众五体投地。雨泪翘诚。伫佛如来无上开示。

尔时世尊怜悯阿难。及诸会中诸有学者。亦为未来一切众生。为出世因作将来眼。以阎浮檀紫金光手。摩阿难顶。即时十方普佛世界。六种震动。微尘如来住世界者。各有宝光从其顶出。其光同时于彼世界。来祇陀林。灌如来顶[59]。是诸大众。得未曾有。于是阿难及诸大众。俱闻十方微尘如来。异口同音。告阿难言。善哉阿难。汝欲识知俱生无明。使汝轮转生死结根。唯汝六根。更无他物。汝复欲知无上菩提。令汝速证安乐解脱寂静妙常。亦汝六根。更非他物。

阿难虽闻如是法音。心犹未明。稽首白佛。云何令我生死轮回。安乐妙常。同是六根。更非他物。

佛告阿难。根尘同源。缚脱无二。识性虚妄。犹如空华。阿难。由尘发知。因根有相。相见无性。同于交芦[60]。是故汝今知见立知

[61]。即无明本。知见无见。斯即涅槃无漏真净。云何是中更容他物。尔时世尊。欲重宣此义。而说偈言。

真性有为空（空观）

缘生故如幻（假观）

无为无起灭

不实如空华（中观）

言妄显诸真

妄真同二妄（真妄双绝）

犹非真非真

云何见所见（根境两忘）

中间无实性

是故若交芦（无明体空）

结解同所因（迷悟同源）

圣凡无二路（归源无二）

汝观交中性

空有二俱非（真观中道）

迷晦即无明

发明便解脱（直指所以）

解结因次第

六解一亦亡

根选择圆通

入流成正觉

陀那[62]微细识

习气成瀑流

真非真恐迷

我常不开演

自心取自心

非幻成幻法（真妄互立）

不取无非幻（真妄互泯）

非幻尚不生

幻法云何立（真穷或尽）

是名妙莲华

金刚王宝觉

如幻三摩提

弹指超无学

此阿毗达磨[63]

十方薄伽梵[64]

一路涅槃门

修证自性解脱的总纲

这时，阿难又说：“佛虽然讲了第二义门（修证的法则与原理），但是世间的人，如想解开此结，而不知道所结的中心在哪里，我相信这个结始终不能解开。就是我与在会一般还在求学的声闻，也是这样。由无始际以来，随同这些无明，俱生俱灭。虽然得到博学多闻的善根，出了家，专门来修学佛法，犹如患隔日疟病的人，有时好些，有时又病了。希望佛发大慈，怜悯我们这般陷溺太深的人，指示我们的身心所结在哪里，如何才可以解开？并且亦使将来的苦难众生，免得在生死海中旋转轮回，始终堕落于无明与欲和烦恼的三有中。”

佛听了阿难的请求，就说：“你要想认识明白与生命俱来的无明，须知那个使你轮转在生死之流中的结根，并不是其他东西，就是你的六根。你现在想知道无上正觉，想从速证得解脱的安乐法门，要求得到寂静灵妙真常的果地，也不靠其他的东西，依然还是你的六根。”

阿难听了佛的开示，心里还是不明白。又问：“佛说我们在生死海中轮回的，以及得到安乐妙常的，并不是其他的东西，都是这六根的作用，那是什么道理呢？”

佛说：“生理机能的六根，与自然界的各种物理性能，从同一根源所发生。所以结缚与解脱，在根本体性上，并没有两样。这个分别意识的性能，只是虚妄暂时的现象，犹如虚空中的华文，幻出幻灭。你要知道，因为物理的作用，引发知觉的性能。因为生理的机能，才

有六根的形相。六根形相与所知所见的这个作用，都没有自性，就像交芦一样。（交芦是一种植物，不同于普通的芦苇。生长的时候，必须二茎交相并立，根处盘结相连。单独就会扑地，不能自立。外形实而中心虚。譬如心物与身心，都是相依为用，却又是一个体性所生。同时虽有而中间实空，因中空而能显有的作用。）所以你现在应该知道，若把这个所知所见的作用，认定是一个可以能知的东西，那就是无明的根本。如果明了这个所知所见的作用，它的自性功能，本来是不可见的，无形相的。那便是无烦恼的寂灭清净真心。你何以在这中间，误认为再有其他东西存在？”这时，佛要把这种至理，以扼要简捷的词句说出，综合起来，作一个偈语与阿难说：

“真性有为空，缘生故如幻。”

（真心自性的自体是空无形相的，没有任何一点东西存在。但却有生起一切万有（有为）的作用。万有之能生起作用，都是因缘的会聚。因缘聚合则生，因缘离散则灭。万有的存在，只是时间空间里的暂有现象，暂有的存在是如幻的。须知自性以空为体，以一切相为相，以一切用为用。）

“无为无起灭，不实如空华。”

（自性以空为体。体性的空，是澄澄湛湛，寂灭无为的。既无一物存在，又是不生不灭。虽然因缘聚合，生起万有的作用，可是这一切万有，并不能实在固定地存在着。犹如虚空里的华文，倏起倏灭。）

“言妄显诸真，妄真同二妄。”

（提出一个妄心的名词，只是为了显出真心的理性。其实不但妄心是妄有的；如果你执著认为有一个真心的存在，那么，这个真心的观念，也等于是一个妄心。）

“犹非真非真，云何见所见。”

（真心自性，并不是真的另有一个真心单独存在。但也不可以执著真心就没有一个自性存在。要离妄心意识的作用，才能悟证得到。所以在这个理性中间，你如何可以坚执地认为有一个能见的功能，或者把捉一个所见的作用呢？）

“中间无实性，是故若交芦。”

（在本能与所发的作用中间，以及空与有的中间，真与妄的中间，体与用的中间，都没有一个固定的真实自性。所以说自性的体用之间，像交芦一样，都是一体的两面。空有同源，而又不著于空有。）

“结解同所因，圣凡无二路。”

（空有本来同源，只是一体的二用。万有一切都从因缘所生而起，它的体性本来是空的。所以缘生性空，性空缘生。有复归空，空能生有。凡夫众生被缘生的幻有所迷惑，六根所起的结缚，不能开解，所以追逐轮旋于生死的巨流里。若能超越幻有的缘生而证得真空自性，就是解脱，名为圣人。其实，以自性本体而言，在根本上，圣人与凡夫，都没有两样，本来是相同的。）

“汝观交中性，空有二俱非。”

（根据上面所引用的交芦譬喻，便知自性体用一体两面的原理。你观察这个交芦的中间性能，说它是两个支干吧，它又本来同根。说它是一个根本吧，又发生两支的现状。说它的形状是一根实根吧，它的中心又是空的。说它的中心是空的吧，它又能产生实质的支干形状。无论事实上与理论上，都不能坚执地将任何一面作为定论。如果坚执地说它是空，或是有，便是错误的偏见。）

“迷晦即无明，发明便解脱。”

（如果坚执著空有任何一面的道理即是究竟。或误认有与空的一边，就是自性的根本。这样就被昏晦所迷，就叫做无明。觉悟无明是空的，无明就会涣然消失。无明妄想，便一转而为灵明正觉，这样即达到解脱的境界。）

“解结因次第，六解一亦亡。”

（但是要达到圆满解脱的果地，能够解除无始以来，生死习气的六根缠缚，必须先从某一根源开始修证，然后六根缠缚，依次解除。六根既经解脱，连那一个清净的境界也随着消失，而返还于自性本来。）

“根选择圆通，入流成正觉。”

（所以要达到解脱圆通的境界，在开始着手修证的时候。对于六根门头的选择，就要审察注意。从哪一根着手修证，才能适合于自己，而能有所成就。选择确定以后，精进修持，得入本体功能之流，修成正觉的果位。）

“陀那微细识，习气成瀑流，真非真恐迷，我常不开演。”

（阿陀那识，又名阿赖耶识。佛法将身心见闻觉知的分别思惟意识作用，仔细剖析，说明它的现象，叫做法相，又称为唯识。大体区别识共有八种，所以也叫做八识。眼、耳、鼻、舌、身的个别作用，是前五识。第六是分别思惟的意识。第七是与生命俱来的我执，叫末那识。第八阿赖耶识，是身心一体，心物一元，含藏前七识和一切种子功能的总机枢。阿赖耶识的含藏一切种性功能，本来也是空有互相为体用的。它所以形成阿赖耶识的功能，并不是真有一个阿赖耶的存在。它是无始以来的无明习气的种子，刹那刹那，生灭不停的，所以显出作用。犹如一股暴流，生生不已，运行不息，绵绵密密，宛然形成它的现象。说它是自性真心的功能，可是它的自体却是空的；说它不是真心的功能，可是离开作用，真心的功能，又无从产生。一般人很难了解其中空有是一体二用的道理。说空就执著一个空，说有又执著一个有。佛说恐怕世人容易迷惑，所以平常不肯开示演说这个道理。）

“自心取自心，非幻成幻法。不取无非幻。非幻尚不生，幻法云何立。”

（所谓理性上的真与妄。事实上的空与有。现象上的实与幻等等。以及宇宙万有的一切现象，其实，都是自性真心的功能所发生的作用。它的真心体性，元本是空无形相的。现在想要明白真心的空性和一切现象的本元，都是以自心求取自心的体用。为了要辩驳幻有，因此说它是幻法，其实何曾有一个东西可以把捉。所以就真心空性的体上来说，根本无所谓幻有的存在。但是性空自体，遇因缘聚合，生起作用，就形成幻有的一切现象。不执著幻有的作用，虽然有幻有的现象，根本并不相干。但是如果执著以不取幻有才是究竟，这个不取的作用，还是幻的。自性真心的体性，无所谓非幻的现象。非幻尚且

不存在，一切幻有的法则，不过都是为了剖析性空的本体所建立，哪里有个幻法可得呢？）

“是名妙莲华，金刚王宝觉。如幻三摩提[65]，弹指超无学[66]。”

（上面所说的直指自性真心的理性，是究竟的了义教，是无门的法门。犹如妙莲华出于污泥，而不沾染丝毫泥渣。犹如颠扑不破的金刚王宝，是无上的正觉。也就是达到如幻三昧境界的捷径，弹指之间，就可以超过无学的果位。）

“此阿毗达磨，十方薄伽梵[67]，一路涅槃门。”

（阿毗达磨，简译作论藏，就是真理的最究竟的理论。薄伽梵，也就是正觉成佛者的另一称呼。这三句是本偈语全篇的结论。说明上面所说的理性，就是最高深的理论。十方一切佛，都是从这一门而得入自性寂灭海（涅槃）的果地。通常认为理性的理论，与事实的实证是两回事。其实不知事与理本来合一。对理性真能透彻了解，也就可以达到实证的果地。如果只知道理性，事实证验不能到达，也就是对理性没有彻底地了解。须知最后解脱，乃是般若智慧的解脱。般若智慧，就是理性与实证泯然一体的究竟正觉。既不是有相，也不是无相。而历历不昧。所谓非生因之所生，实了因之所了。）

于是阿难及诸大众。闻佛如来无上慈诲。祇夜伽陀[68]。杂糅（音柔，杂合也）精莹。妙理清彻。心目开明。叹未曾有。阿难合掌顶礼白佛。我今闻佛无遮大悲[69]。性净妙常真实法句。心犹未达六解一亡。舒结伦次（次第也）。惟垂大慈。再悯斯会及与将来。施以法音。洗涤

沈垢。即时如来于师子座。整涅槃僧[70]。敛僧伽梨。揽（音览，近也）七宝几。引（伸也）手于几。取劫波罗天[71]所奉华巾。于大众前绾（音宛，结系也）成一结。示阿难言。此名何等。阿难大众俱白佛言。此名为结。于是如来绾叠华巾。又成一结。重问阿难。此名何等。阿难大众。又白佛言。此亦名结。如是伦次绾叠华巾。总成六结。一一结成。皆取手中所成之结。持问阿难。此名何等。阿难大众亦复如是次第酬（答也）佛。此名为结。佛告阿难。我初绾巾。汝名为结。此叠华巾。先实一条。第二第三。云何汝曹复名为结。阿难白佛言。世尊。此宝叠华缉绩（二同音，绩犹纺织也）成巾。虽本一体。如我思惟。如来一绾。得一结名。若百绾成。终名百结。何况此巾只有六结。终不至七。亦不停五。云何如来只许初时。第二第三不名为结。佛告阿难。此宝华巾。汝知此巾元止一条。我六绾时。名有六结。汝审观察。巾体是同。因结有异。于意云何。初绾结成。名为第一。如是乃至第六结生。吾今欲将第六结名。成第一不。不也。世尊。六结若存。斯第六名。终非第一。纵我历生尽其明辩。如何令是六结乱名。佛言。如是。六结不同。循顾本因。一巾所造。令其杂乱。终不得成。则汝六根。亦复如是。毕竟同中。生毕竟异。佛告阿难。汝必嫌（音闲，厌也）此六结[72]不成。愿乐一成。复云何得。阿难言。此结若存。是非锋起[73]。于中自生此结非彼。彼结非此。如来今日若总解除。结若不生。则无彼此。尚不名一。六云何成。佛言。六解一亡。亦复如是。由汝无始心性狂乱。知见妄发。发妄不息。劳见发尘。如劳目睛。则有狂华。于湛精明。无因乱起。一切世间山河大地生死涅槃。皆即狂劳颠倒华相。

阿难言。此劳同结。云何解除。如来以手将所结巾偏掣（音撤）其左。问阿难言。如是解不。不也。世尊。旋复以手偏牵右边。又问阿

难。如是解不。不也。世尊。佛告阿难。吾今以手左右各牵。竟不能解。汝设方便。云何解成。阿难白佛言。世尊。当于结心解即分散。佛告阿难。如是如是。若欲除结。当于结心。阿难。我说佛法从因缘生。非取世间和合粗相。如来发明世出世法。知其本因随所缘出。如是乃至恒沙界外一滴之雨。亦知头数。现前种种。松直棘（音亟）曲。鹆（读斛）白乌玄（黑也）。皆了元由。是故阿难。随汝心中选择六根。根结若除。尘相自灭。诸妄销亡。不真何待。阿难。吾今问汝。此劫波罗巾六结现前。同时解萦（音荣，缠也）。得同除不。不也。世尊。是结本以次第绾生。今日当须次第而解。六结同体。结不同时。则结解时。云何同除。佛言。六根解除。亦复如是。此根初解。先得人空。空性圆明。成法解脱。解脱法已。俱空不生。是名菩萨从三摩地。得无生忍。

阿难与大众，听了佛总结的开示偈语。对于自性灵明的妙理，已有所领悟。心目开明，焕然一新。但是对于开解六结，一亦不守的道理与次序，还不能彻底了解。请求佛再加说明。于是佛拿起一条华巾，打了一个结。问阿难说：“这是什么？”阿难与大众答道：“这个叫做结。”佛又连续在这条华巾上打了五个结。每次都问：“这是什么？”阿难与大众都答说：“这些也都叫做结。”佛说：“这一条华巾，我最初打了一个结，你们就说是结。以后我连续每打一结，何以你们也都说是结？”阿难答：“这一华巾，本来只是一体。佛打一个结，就叫做一结。如果打了一百个结，就叫做百个结。现在佛不多也不少，只打了六个结，就不能说是五个，也不能说它是七个。”佛说：“这条华巾，只是一条整的，我打了六个结，就叫做六结。你看，华巾是一条整体，因为打成了结，就有不同的差别。最初一个结，就定名叫做第一个结。最后一个结，就定名叫做第六个结。第一与第六之间，可否随便变更它的次序？”阿难说：“一条华巾，既然

打成了六个结。它的先后次序，迥然不同，决不能把六结的首尾倒置。即使尽我一生的聪明来推理，也不能把这六结胡乱定名。”佛说：“这六个结，虽然不同，但是它的根本来源，都由一条华巾做成。若要把六结的次序搅乱，却是不可能的。你的六根，也同这个道理一样。它的本体究竟原是同一体性的，产生了作用，构成六个形态，于是它就毕竟不同了。你如果认为六结是多余的，只想守一才对，那如何可能呢？”阿难说：“有结的存在，是非才会发生，才会有这个结与那个结不同的争执。佛如果把所有的结都解除了，结的本身既然不生，自然就没有了彼此。一个结的名都没有，更何况六个呢？”佛说：“六根解脱，一也不守的道理，正同这个一样。你要知道，你从无始以来，因为自性真心变态的妄动，发生了狂乱的知见。妄心狂见发动以后，就不止息。变态妄动的功能，产生了物理尘劳的作用。犹如眼睛极力注视虚空，因劳倦而发生变态的现象，便看到空中狂华乱舞。自性本来是澄湛精明的。一切世间山河大地等物质，以及众生的生死涅槃，也都是自性本体功能变态妄动的狂劳颠倒现象。犹如空华无因而生，自然而灭。”

阿难问：“这种变态妄动的尘劳作用，既是结习难除，怎样才可以解脱呢？”佛就将手中所结的华巾，左右旋转牵动。问阿难说：“我这样左右牵制手中的华巾，都不能解开这些结。究竟要怎样才可以解开结呢？”阿难答：“要想解开这些结，必须从结的中心去着手。”佛说：“一点也不错。要想解结，必须从中心下手。我所说的佛法，是讲一切万有现象，都从因缘所生。扩而充之，便可明白一切世间出世间的各种事物的法则，便能知道它的本来原因。甚至点点滴滴的雨水，也都可以知道它的数量。如目前的种种现象：松树如何是直长的？荆棘如何是弯曲的？鹄如何会长白的羽毛？乌鸦如何是玄黑的？这些现象，佛都能了解它的根源。所以你心里想选择六根门头，

由此求得解脱。只要解除六根的结根，外界尘劳的现象，自然就消灭了。既然一切妄心妄想消亡了，余下的不是自性的真心，还是什么呢？我现在再问你这一条打了六个结的华巾，可不可能在同一时间里，一齐都解除了呢？”阿难答：“这些个结，本来是依次绾结成功的，现在也应当次第解开。因为这六个结，虽然同是一条整体所成，但绾结的先后时间次序都不同，如何能够同时解除呢？”佛说：“你想要解脱六根，也是同样的道理。生理上六根的本能活动，如果先得到解脱，就可以先得到人空[74]我空的境界。进一步，使空性圆明自在，就达到法解脱（智慧的解脱）。既达到法解脱的境界，所谓空的境界，也自然不生，这样才叫做菩萨从三摩地（定慧双融的三昧正定境界）得到无生法忍[75]。”

阿难及诸大众。蒙佛开示。慧觉圆通。得无疑惑。一时合掌。顶礼双足。而白佛言。我等今日身心皎然。快得无碍。虽复悟知一六亡义。然犹未达圆通本根。世尊。我辈飘零。积劫孤露[76]。何心何虑。预佛天伦。如失乳儿。忽遇慈母。若复因此际会道成。所得密言。还同本悟。则与未闻无有差别。惟垂大悲。惠我秘严[77]。成就如来最后开示。作是语已。五体投地。退藏密机冀佛冥授。

尔时世尊。普告众中诸大菩萨。及诸漏尽大阿罗汉。汝等菩萨及阿罗汉。生我法中。得成无学。吾今问汝。最初发心悟十八界。谁为圆通。从何方便入三摩地。

憍陈那五比丘。即从座起。顶礼佛足。而白佛言。我在鹿苑。及于鸡园[78]。观见如来最初成道。于佛音声。悟明四谛。佛问比丘。我初称解。如来印我名阿若多。妙音密圆。我于音声得阿罗汉。佛问圆通。如我所证。音声为上。

二十五位实地修持实验方法的自述

阿难与大众，蒙佛不厌其详的开示，慧性觉悟，忽然圆通，得到再无疑惑的地步。虽然领悟到一六解脱的道理，但是还没有达到圆通的本根。于是又请求道：“我们历劫飘零在生死苦海里，犹如苦儿一样，孤零地飘泊他方。我自己何心何虑，与佛谊属天伦血统。好像失乳孤儿，忽然遇着慈母。如果因此际会而能够成道，今天所听到的妙密法语的开示，就应该等于本悟。否则，同没有听到是一样的。唯有希望佛再发慈悲，教导我妙密庄严修持的法门，以完成佛开示的最终愿望。”

这时，佛普告在会大众中的诸大菩萨，以及诸漏已尽的大阿罗汉们说：“你们菩萨及阿罗汉们，在我教导的佛法当中，已经得成无学的果位。我现在问你们，大家最初发心的动机，以及悟到十八界的功用，哪一样是最圆满通达的？怎样才是进入了三摩地的方便法门？”

（一）声。闻听妙理的修法：首先起立发言自述的，是憍陈那（译名了本际）等五位比丘。（比丘，是佛弟子出家男众的名称，具乞化破魔等意义。憍陈那等五人，是从佛最初出家的弟子，也就是佛成道后最先听佛说法得度的人。）他说：“我是最初见佛成道的人，佛成道后，也是对我五人最先说法得度的。佛为我们宣讲三转四谛法轮，我们就悟明四谛的道理。（四谛是苦、集、灭、道。说世界一切皆苦。苦是生死的果实，世间是纯苦无乐。世人所认为的乐，只是偶然暂时相对性的另一苦因而已。但是世人偏认苦为乐，并且还要去积

极追逐苦果，自招种种烦恼。唯有自心灭除烦恼，不再造作苦果，才得寂灭的乐果。若能随时随地观察思惟，息灭自己的烦恼，就是修持正道。）佛问我们理解与否时，我首先说理解到了。佛就印证认可，说我是得最初解的人。我当时理解得到的，并没有别的方法，只是听到佛说微妙道理的声音。由这声音使我理解到微妙的道理，心领神会。息灭烦恼的苦果而得寂灭至乐的正道，证得阿罗汉[79]的果位。佛现在要问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果位。如我所实验得到的，还是以多听妙理为最好。从听妙理的声音悟道，乃是最上乘的修法。”

优波尼沙陀[80]。即从座起。顶礼佛足。而白佛言。我亦观佛最初成道。观不净相。生大厌离。悟诸色性。以从不净白骨微尘。归于虚空。空色二无。成无学道。如来印我名尼沙陀。尘色既尽。妙色密圆。我从色相。得阿罗汉。佛问圆通。如我所证。色因为上。

（二）色。观察色相的修法：优波尼沙陀（译名色性空）起立自述说：“我也是最初看见佛成道的人。佛教我观察身体内外的不净相，生起极大的厌离心。悟到一切色相的性能，都从不清净而来。身体的色质，终由白骨化为微尘。最后终归于虚空。推穷其究竟，虚空与色相，两种都没有自性，因此得成无学果位的道业。（不净观是一种修持的方法。对于烦恼障很重，贪欲心很盛的人，修之较为适当。观的入手方法，是运用思惟去观看，观察，观想的意义。不净观包括九种想：①胖胀想，②青淤想，③坏想，④血涂想，⑤脓烂想，⑥虫啖想，⑦分散想，⑧白骨想，⑨烧想。人身是个臭皮囊，由死亡而到坏灭，自然地都会现出这九种现象。臭皮囊先发胖胀，跟着就起青淤的颜色，开始一块一块地败坏。然后血化为脓，开始腐烂，生出蛆虫。皮肉毛血渐渐分散完了，只剩下白骨一具。渐渐久了，白骨也就

随风化为飞尘。无论富贵贫贱，智愚贤不肖，男女老幼，美的丑的，到头来都是一样。所以修习这种方法，最容易生起离尘出俗的观念。同时也很容易解脱人我的执著，和身体生理的障碍。这种修法，最好先由禅坐去思量观察。他人与自己，都是一个臭皮囊包装着一身内外不洁净的东西。什么是美的与丑的，皮包骨头以内，都是肚肠屎尿，有什么值得贪恋可爱呢！渐渐观察清楚，构成了一个观念。就觉得此身不值得留恋，心境非常平静，妄想杂念渐渐冲淡，归于平静。到了这个程度，不净观即成就了。然后产生两种现象，但是有的人可能会有，有的人并不一定会有。第一种现象：举目观看人们，无论男女老幼，都是一具白骨骷髅架子。这种现象既已形成，就不必再继续做不净观或白骨观。只需要守住眉心中间一点白，制心一处，专精不乱。久而久之，就会发生第二种现象：并此一念亦自然而空，可以得入正定。由此精进不懈，逐步上进，即可以证果。）因此佛就印证认可，说我是得到了色性空的人。身体色质既已空尽，对于自性妙有功能，生起色质的作用，达到妙密圆通的果地。我从色相上证得阿罗汉的果位。佛现在要问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。如我所实验得到的，从观想色相上起修，乃是最上乘的修法。”

香严童子[81]。即从座起。顶礼佛足。而白佛言。我闻如来教我谛观诸有为相。我时辞佛。宴晦清斋[82]。见诸比丘烧沈水香[83]。香气寂然来入鼻中。我观此气。非木非空。非烟非火。去无所著。来无所从。由是意销。发明无漏。如来印我得香严号。尘气攸灭。妙香密圆。我从香严。得阿罗汉。佛问圆通。如我所证。香严为上。

（三）香。嗅觉的修法：香严童子起立自述说：“我最初听佛教我仔细观察一切有为法的现象。那时我就辞佛独居，宴息清心，寂然安处。扫除心理一切妄念。忽然看到比丘们燃烧沉水香，香气悠然进

入我的鼻孔里。我就观察这香的气味，既不是沉水香木所发生，也不是虚空所发出。既不是烟，又不是火。它进了鼻孔，不知香味究竟是从哪里来的，它无影无踪地去了，又不知道香味归到哪里，因此发现这个分别思惟的意识，也是如此。妄想意识消散，就归于空寂。由此证得无烦恼的无漏果位。（说明意识妄想，犹如烟雾，时生时灭，来去都没有踪迹可寻。自然不必追寻执著，也不必去扫除清理，因此可得安然休息的境地。）佛就印证认可，赐给我香严的名号。妄想意识的心理状态，与自然界物理现象的能量互变，都如尘氛气流一样，时起时灭。从燃烧香气的道理，可以证到万有现象的微妙作用，悟澈自性的密圆功能。我是从香气庄严证得阿罗汉的果位。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。如我实验得到的，以鼻观香气庄严，乃是最上乘的修法。（佛法中教人烧燃好香，不仅是庄严道场，同时也具有从鼻观而得清心的妙用。至于可以解秽驱虫，变更空气的洁净，还是其末节的作用而已。）

药王药上[84]二法王子。并在会中五百梵天。即从座起。顶礼佛足。而白佛言。我无始劫。为世良医。口中尝此娑婆世界草木金石。名数凡有十万八千。如是悉知苦酢咸淡甘辛等味。并诸和合俱生变异。是冷是热。有毒无毒。悉能遍知。承事如来。了知味性。非空非有。非即身心。非离身心。分别味因。从是开悟。蒙佛如来印我昆季（兄弟也）。药王药上二菩萨名。今于会中为法王子。因味觉明。位登菩萨。佛问圆通。如我所证。味因为上。

（四）味。舌观味性的修法：药王药上两位菩萨，及同行眷属五百天人们，起立自述说：“我从无始劫数以来，便是世上的良医。口里亲尝这个娑婆世界各种药物，草本的、木本的、金石等矿物，名称数量约有十万八千之多。这些物理性能，完全知道。所有药物的咸、

甜、苦、辣、酸、淡等味性，以及它的变化作用，冷热、有毒、无毒的性格，我也完全了解。我因为从佛修学佛法，了知这一切味性，它的根本自性，既不是绝对不存在的空，也不是永远固定的有。既不是依赖身心的关系，才显见它的功能。但是离开身心，又不能表达它的作用。因为分别药物味性的初因，而得开悟自性本体的功能。因此佛就印证认可，许我两弟兄是菩萨位中的人。现在佛的法会中，为传承佛法的法王子。（药王药上两昆仲，从久远劫数以来，遇琉璃光佛前身的教化，自己便发心历世为良医，做济世救人的功德事业，遍尝世间的药物性能。如以现代语来说，等于是个大医师，并且是研究物理化学的大药剂师。从真实的慈悲救济的动机出发，由尽知物理的性能，而悟得万物与人性的本体。）我因为由了解味性而觉悟，发明自性，跻登于大乘菩萨的果位。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。如我所实验得到的，以研究亲尝物理的味性去体会，乃是最上乘的修法。”

跋陀婆罗[85]。并其同伴十六开士[86]。即从座起。顶礼佛足。而白佛言。我等先于威音王佛[87]。闻法出家。于浴僧时[88]。随例入室。忽悟水因。既不洗尘。亦不洗体。中间安然。得无所有。宿习无忘。乃至今时从佛出家。令得无学。彼佛名我跋陀婆罗。妙触宣明。成佛子住。佛问圆通如我所证。触因为上。

（五）触。观察身体感触的修法：贤首菩萨及其同伴道侣等十六位开士，起立自述说：“我们从前在威音王佛的时候，听闻到佛法，就发心出家了。因为随例跟着僧众入浴，忽然悟到水的因缘。它既不能洗涤尘垢，也不能洗净身体，水始终是中性的。无论洁净与污垢，它都不沾滞，自性得无所有。这种过去世所了解的记忆，直到今生都不会忘记。从那个时候起，佛就称我为贤首。现在从佛出家，到达无

学的果位。（水性永远是清净的，无论污秽或干净的东西，它都不容纳。轻微的使它漂流而去，粗重的使它沉埋下去，水性自己还是不垢不净。自性真心犹如水性。微细的，好的妄想，犹如水上的浮尘，轻轻地随时溜去。粗重的，恶的情欲，犹如水中的沉淀，深深地沉埋下来。但是能知能觉的自性，却始终不变。由此体会，可以领悟到自性的实相。再说：心上的妄念，犹如水上的浮尘与波纹。沤生沤灭，以及浮尘与波纹的变化，始终变不了水性。但能心如止水，静观心波浮尘的变化，皆如梦幻，自然可以领悟到自性的实际。贤首菩萨，过去世虽然从佛出家，但常以轻慢的心，傲视别人，因此堕落尘劫。后来转从常不轻菩萨的教化，对一切众生，决不轻视。对任何人，都很恭敬。所以得到贤首的名号。）我因为微妙的感触，明白了自性有如止水的道理，得到佛的法要，成为继承佛道统的法王子。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。如我所经验得到的，从微妙感触作用去体会，乃是最上乘的妙法。”

摩诃迦叶[89]。及紫金光比丘尼等。即从座起。顶礼佛足。而白佛言。我于往劫。于此界中。有佛出世。名日月灯。我得亲近。闻法修学。佛灭度后。供养舍利[90]。然灯续明。以紫光金涂佛形像。自尔已来。世世生生。身常圆满紫金光聚。此紫金光比丘尼等。即我眷属。同时发心。我观世间六尘变坏。唯以空寂修于灭尽。身心乃能度百千劫。犹如弹指。我以空法成阿罗汉。世尊说我头陀[91]为最。妙法开明。销灭诸漏。佛问圆通。如我所证。法因为上。

（六）法。心空意念的修法：摩诃迦叶（译名大饮光）与紫金光比丘尼（紫金光原来是迦叶尊者的夫人，出家后便称比丘尼。比丘尼是佛弟子中出家女众的名称）同时起立自述说：“若干劫前，在这个娑婆世界上，有一位佛出世，名字叫做日月灯。我有机缘亲近他，得

闻佛的法要，依法学习修持。等到日月灯佛灭度过世以后，我就供养他的舍利子[92]。在佛像与舍利子前面，常时燃灯供养，永远继续着这一点光明。并且用紫金色的光质，涂在佛的形象上面。从此世世生生，身体经常充满着紫金色的光华。这位紫金光比丘尼，就是我生生世世的眷属，与我同时发心。（过去在毗婆尸佛[93]灭度过世以后，佛的塔像金色毁坏了。有一位贫家的少女，对着佛像发生无限的伤感，心里很想为之修治完整。可是自己没有资财，便去乞讨。得到了金钱，就请来匠人为佛装金。这位装金的匠人，很欢喜地和她共同完成了这件功德。功德完成以后，两人结为夫妇，生生世世，永不分离。经过九十一劫，虽然生在人间天上，身体经常都得紫金光色。当释迦佛出世的时候，夫妇又同时发心出家。这个少女的前身，就是紫金光比丘尼。）我观察世间六尘（生理的五官与心理意识的各种现象），种种的作用，一切都似变幻中显现出的幻象，最后终归于坏灭。唯有心空一念，寂然不动，才可以修到身心寂灭的境地，这样始能在定中度过百千劫的时间，犹如一弹指的刹那。（心空一念，就是意根上解脱的无上妙法。天台宗与密宗的修止观等方法，就是依这个道理修持的。心意识是最难空寂的。迦叶尊者所述的方法，就是观心的一门。静坐观心，识知心意识各种现象，思惟分别妄念等相，都如空中鸟迹。又如浮光幻影掠过长空，倏起倏灭，随时变幻化去。若能不随变化，不去追逐不舍。只任其自生自灭，不排除，不执著，自然现出自心一段空相。然后即此心空一念，还要放去。到了空空的境界亦空时，就可悟明这一段妙用。）我因为修习心空一念的方法，与严守苦行头陀[94]的规范，得成阿罗汉的果位。佛就说我是头陀中最成功的人。因为从这个了解心意妙法而开悟明白，消灭一切有漏的烦恼。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。如我所经验得到的，从观察心意识的方法去体会修证，乃是最上乘的方法。”

阿那律陀（解见卷二）。即从座起。顶礼佛足。而白佛言。我初出家。常乐睡眠。如来诃我为畜生类。我闻佛诃。啼泣自责。七日不眠。失其双目。世尊示我乐见照明金刚三昧。我不因眼。观见十方。精真洞然。如观掌果。如来印我成阿罗汉。佛问圆通。如我所证。旋见循元。斯为第一。

（七）眼。眼的见精修法：阿那律陀（译名无贫）起立自述说："我最初出家的时候，经常喜欢睡眠。佛责备我犹如畜生一样。我听了佛的申斥，惭愧反省。涕泪自责。自己发愤精进。七天当中，昼夜不眠不休。因此双目失明。佛就教我乐见照明金刚三昧的修法。我因此可以不需肉眼，只凭自性的真精洞然焕发，看十方世界中的一切，犹如看到手掌中的果子一样。佛印证我已经得到阿罗汉的果位。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。如我所经验得到的，旋转能见的根元，回光返照以至于无，就是第一妙法。"（乐见照明三昧，经教中但有其名，究竟不知道是如何修法，自阿难教授提婆达多修习天眼，得到眼通等神力以后，提婆达多反因神通狂妄自用而成魔障。以后显教经论，就没有修法的记述了。密教所授眼通及观光的修法，也是利害参半。而且没有得到正定的人习之，不但无益，反容易受害。所以对于这一修法，不需详细补充说明。本经所载阿那律陀的自述里，对于这个原理原则，也已很明显地说出。眼的见精，分为能见与所见的两种。眼见到外界的一切境象，都是所见的作用。即使双目失明，心里还是看得见眼前是一片昏暗。这种昏暗的境象，依然是所见的作用。它是从自性能见的功能上所发出。由此体会，返还所见的作用，追寻这个能见眼前现象的自性功能。久而久之，所见作用，就完全返还潜伏到能见的功能上。然后并此能见的功能，也涣然空寂。在道理上，就叫做能所双忘。在事相上，完全入于性空实相。旋见，就是返观返照的意义。循元，就是依止自性本元的意义。由自

性空实相，泊然定住在常寂的无相光中，洞彻十方的天眼作用，就自然发起。但切须记得，如为求得天眼而修，不依性空而定。不但能所不能去，纵使能够得到部分天眼，都是浮光幻影，便为魔障。再说：所谓眼通，并不是有如肉眼的眼。到了那时，由自性定相所发生的功能，与虚空会为一体。无尽的虚空，和能观的作用，浑然合一。虚空与我，只是一双眼而已。）

周利槃特迦[95]。即从座起。顶礼佛足。而白佛言。我阙诵持。无多闻性。最初值佛。闻法出家。忆持如来一句伽陀[96]。于一百日。得前遗后。得后遗前。佛悯我愚。教我安居调[97]出入息。我时观息。微细穷尽。生住异灭。诸行刹那。其心豁然。得大无碍。乃至漏尽成阿罗汉。住佛座下。印成无学。佛问圆通。如我所证。反息循空。斯为第一。

（八）鼻。调伏气息的法门：周利槃特迦（译名道生）起立自述说：“我缺乏诵持多闻记忆的能力。最初遇到佛的时候，听闻到佛法就出家了。佛教我记忆四句偈语。在一百天以内，记后忘前，始终不能背诵。（道生在过去迦叶佛[98]的时候，为经、律、论三藏都通的沙门[99]。有五百个弟子。但是道生非常吝惜经义，不肯尽心教导，所以得如此愚钝的果报。他的哥哥出家在先，因为他太愚钝，叫他还俗。道生就拿了一条绳子，到后园树下去自杀。佛以神力解救了他。指着扫帚，叫他专念扫帚二字。他忽然领悟到佛是教他把心地上的尘垢扫除干净，由此而悟道。）因此佛又怜悯我的愚钝，教我安居自修，调摄出入的气息。我那时观察气息，由微细而到穷尽。了解它的生起、存在、变易、消灭的一切经过，刹那之间，也不得固定常存。因此心境豁然开朗，得到大无碍的境界。再加进修，到达烦恼漏尽，

完成阿罗汉的果位。现在佛的座下，印证我已经得无学的果位。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。如我所经验得到的，从调气到反息。息止心空，依空取证，就是第一妙法。”（修习调伏气息法门，有很多种方法。天台宗六妙门的止观修法，也是着重在调息的修法。生命存在的生理机能活动，就靠气机的往来。气息有四种现象：有声的叫做风，结滞的叫做气，出入有力的叫做喘，绵绵不绝、无声不滞的叫做息。妄心想念的心盛，气就粗浮。换言之：气息静止时，想念妄心就比较轻微。心息二者，是互相为用，互为因缘的。在各种调息的方法中，还有一种简捷修法。首先回转眼光，摄念合于气息。然后返用耳根听觉，听自己的出入气息。先只听到出入气粗重有声，这都属于风与气或喘的阶段。久而久之，心息合一相依，绵绵不绝，这才叫做止于息上。而且这时候的气息，若有若无，身心轻快无比。由此再加进修，气息不起呼吸的作用。听闻与感觉，也不能觉察。妄想杂念，就涣然冰消，心息都入于空寂大定的境界。再加向上精进，就得果无疑了。）

侥梵钵提。即从座起。顶礼佛足。而白佛言。我有口业。于过去劫轻弄沙门。世世生生有牛呵病。如来示我一味清净心地法门。我得灭心入三摩地。观味之知。非体非物。应念得超世间诸漏。内脱身心。外遗世界。远离三有。如鸟出笼。离垢销尘。法眼清净。成阿罗汉。如来亲印登无学道。佛问圆通。如我所证。还味旋知。斯为第一。

（九）舌。舌的味性修法：㑹梵钵提（译名牛呵）起立自述说：“我因为在过去世造有口业。看到一个老年比丘，没有牙齿，吃东西时像牛吃草一样，我就轻慢侮辱他。所以生生世世，得牛呵病的果报（犹如牛的反刍，是食管与胃部的病）。佛就教我一味清净心地的法门。我因此得断灭一切妄心，进入正定三昧的境界。观察滋味的知性功能，既不属于身上，也不属于物质。一念之间，就超越世间所有烦恼的习漏。从此内脱身心，外遗世界。远离欲、无明、烦恼的三有束缚。犹如飞鸟出笼，离开一切尘垢，妄心自然销灭，得以认识正道的法眼清净，成就阿罗汉的果位。佛就亲自印证认可我已经登无学的道果。（舌观的修法，比较不容易普遍，并且也很难修。通常人对于滋味的食欲都很深切。首先要能不贪浓厚的食物，渐使淡薄。再渐渐减少饮食，归到平淡无味，进而达到没有食欲的贪恋。由此生理发生转变，心境妄念也随之皆空，自然进入正定的三昧。所以佛法制度中的头陀行，教人日中一食，而且必须淡薄。禁绝浓甘的饮食，实在有很深的作用存在。道生尊者由舌根悟道，亦只在一念之间的转变。心不在焉，食而不知其味，可以了然于胸了。）佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。如我所经验得到的，从返还追究能知味性的自性功能，就是第一妙法。”

毕陵伽婆蹉[100]。即从座起。顶礼佛足。而白佛言。我初发心从佛入道。数闻如来说诸世间不可乐事。乞食城中。心思法门。不觉路中毒刺伤足。举身疼痛。我念有知。知此深痛。虽觉觉痛。觉清净心。无痛痛觉。我又思惟。如是一身。宁有双觉。摄念未久。身心忽空。三七日中。诸漏虚尽。成阿罗汉。得亲印记。发明无学。佛问圆通。如我所证。纯觉遗身。斯为第一。

（十）身。身体感觉的修法：毕陵伽婆蹉（译名余习）起立自述说：“我最初发心，跟佛学道。经常听佛说世间一切事物，是纯苦无乐。有一天，到城里去乞食，心里却在思惟佛法的精义。不知不觉间，脚上被毒刺刺伤，立刻觉得全身都发生疼痛。就在这个时候，我想到因为有一个知觉的作用，所以才能够知道这种疼痛的感觉。这个知觉虽然知道有了疼痛的感觉。返照追寻这个知道疼痛感觉的知觉自性功能，却本来清净无物，并不受疼痛的影响，也没有感觉的存在。于是我又再加思惟。我这个身体上，难道有两个觉性的存在吗？这样一寻根究底，所有妄想杂念，就都归摄到一念。再一追寻这一念的根本，身心忽然空寂。这样住在空寂当中，经过三七二十一日。一切烦恼习漏就都空尽，成就阿罗汉的果位。得到佛的亲自印证。认为已经发明了自性，登达无学的果地。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。如我所经验得到的，返还止住在自性本觉上，遗忘了身心感觉知觉的作用，就是第一妙法。”

须菩提[101]。即从座起。顶礼佛足。而白佛言。我旷劫来。心得无碍。自忆受生如恒河沙。初在母胎。即知空寂。如是乃至十方成空。亦令众生证得空性。蒙如来发性觉真空。空性圆明。得阿罗汉。顿入如来宝明空海。同佛知见。印成无学。解脱性空。我为无上。佛问圆通。如我所证。诸相入非。非所非尽[102]。旋法归无。斯为第一。

（十一）意。意念空寂的修法：须菩提（译名空生）起立自述说：“我从很久远世历劫以来，心已得到无碍的境界。自己能够回忆到过去的受生经过，和历劫中无数次的生生死死。当我初在母胎时，就知道空寂的境界。这样乃至使十方世界，都成空相。同时也可使一切众生，证得空性。现在蒙佛开示启发，了然自知自性正觉的真空无

相。证得空性的圆满光明，得到阿罗汉的果位。顿时进入佛性宝明空海的境界，相同于佛的能知能见。佛就印证我已成无学的果地。认为解脱性空，以我为最上乘。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。如我所经验得到的，使身心世界一切心物和事理等所有现象，了然不留于心中。放下一切意念的染著，入于空寂无相的境界。最后将空寂无相的境界也一并空去，到了空无可空的实际。那时万缘都寂，万法皆空，归于无所得的大定，就是第一妙法。”

舍利弗[103]。即从座起。顶礼佛足。而白佛言。我旷劫来。心见清净。如是受生如恒河沙。世出世间种种变化。一见则通获无障碍。我于路中。逢迦叶波兄弟相逐。宣说因缘。悟心无际。从佛出家。见觉明圆。得大无畏。成阿罗汉。为佛长子。从佛口生。从法化生。佛问圆通。如我所证。心见发光。光极知见。斯为第一。

（十二）眼识界。心眼观照的修法：舍利弗（译名鹙子）起立自述说：“我从久远世历劫以来，就观照自心的清净境相。这样历劫受生，所经历的生生死死的次数，已如恒河中的无量沙数。对于世间及出世间种种事物变化的道理，一见就通。获得无障碍的境界。有一天，我在路上遇到迦叶波三位弟兄[104]，听他们互相讲论佛说：‘因缘所生法，我说即是空。亦名为假名，亦名中道义。’他们说就是佛法大乘的要义。我听了，就悟到心念本来是空无实际的道理，于是就从佛出家。见到自性正觉的光明圆满之体，得大自在大无畏的智慧，成就阿罗汉的果位。现在做佛法传统中的长子，乃从佛口说法开示所化生。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。如我所经验证得的，由观照自心。久而久之，照见自心本来的清净实相，心境发出自性的光明。待光明圆满到了极点，自然能知能见自性是佛的体用，才是第一妙法。”

普贤菩萨。即从座起。顶礼佛足。而白佛言。我已会与恒沙如来为法王子。十方如来。教其弟子菩萨根者。修普贤行[105]。从我立名。世尊。我用心闻[106]。分别众生所有知见。若于他方恒沙界外。有一众生。心中发明普贤行者。我于尔时乘六牙象。分身百千。皆至其处。纵彼障深。未得见我。我与其人暗中摩顶。拥让安慰。令其成就。佛问圆通。我说本因。心闻发明。分别自在。斯为第一。

（十三）耳识界。心声闻听的修法：普贤菩萨起立自述说：“我已经为过去无量数佛的法王子。一切十方世界的佛，教授他们的弟子修大乘菩萨道的根本时，都教他们修习普贤的行持。这种普贤的法门，乃由我而建立。（普贤菩萨，旧译又名普现。顾名思义，就是在一切处显现的意义。普贤菩萨的修法，是代表大乘菩萨道的大行。有显教、密教修法的异同。但都是根据《华严经》的《普贤行愿品》为基础。密教修法，如金刚萨埵大法等，以咒语配合瑜伽观想作行持。显教修法，以身体力行为主。但一般修习念诵者，大多都是口里念过去，没有深思力行他的功用。为了发心修习大乘道的人，有合法的修持。现在融会显密修法的道理，述说他简单的规范。凡是真实发心修习大乘佛道的人，首先要熟读《普贤行愿品》。当念习纯熟以后，要深思他的意义与意境。然后把他所述说的十大行愿，构成一种意境上的境界。例如以第一行愿礼敬十方诸佛的法门来说：当你起身礼佛，或者在禅静中，起意礼敬十方诸佛的时候。自己忘记身心的感觉，在意境上，构成一个没有时间空间的广大无边的境界。意想十方诸佛都一一显现在面前。每位佛前，都有一意境上化身的我，在佛前恭敬礼拜。依次如启请、供养，一一都有我在前面，发声赞叹，或者念诵，每一行愿，都要构成一种意境上实际的境像。这样久而久之，意境形成妙有的实相。即有如普贤菩萨的实相庄严，乘坐六牙白象，也宛然显现，如在目前。可以参看《法华经》上的记述。但是意境上一念收

回，即如这些所有现象，也完全寂灭不生。身心都不执著，自然归于了无所有的寂灭性相之中。至于其中的真空妙有，缘起性空的至理，也就可以在这种修法上去体会印证了。）普贤菩萨又说：“我用这种心闻修法的结果，能够分别一切众生的所有知见与意念。纵使在无量数的远方世界以外，有一个众生，他的心理能够发心修习此法，我就在那时，乘六牙白象，分出百千个化身，到他的前面。即使他们业障深重，一时不能够见到我，我也为他们暗中摩顶，爱护他，辅助他，使他渐渐的有所成就。佛现在要问我们修什么方法，方能圆满通达佛的果地。我现在说出从前开始学佛，是用这心声闻法的方法，发明悟了澄澈的自性，并且能够发生妙用，可以自在地运用分别心，才是第一妙法。”（心声等于是说心理电波的交感作用，可与现在心灵交感来参考研究。）

孙陀罗难陀[107]。即从座起。顶礼佛足。而白佛言。我初出家从佛入道。虽具戒律。于三摩地心常散动未获无漏。世尊教我。及拘绨罗[108]观鼻端白[109]。我初谛观。经三七日。见鼻中气出入如烟。身心内明。圆洞世界。遍成虚净。犹如琉璃。烟相渐销。鼻息成白。心开漏尽。诸出入息化为光明。照十方界。得阿罗汉。世尊记我当得菩提。佛问圆通。我以销息。息久发明。明圆灭漏。斯为第一。

（十四）鼻识界。鼻息调气的修法：孙陀罗难陀（译名艳喜）起立自述说：“我从前出家，跟着佛学道。虽然受过形式上的戒律，但是始终不能够达到正定的三昧境界。心里经常散乱浮动，没有获得烦恼漏尽的无漏果地。因此佛就教我与拘绨罗（大膝氏）二人，先制心一处，专守一点。我制念在鼻端上，开始仔细观想注视。用这种修法，经过了三七二十一天。就看见了鼻子里呼吸的气息，一出一入，犹如烟雾一样（能到达这个程度，身心的感觉，就由轻安而渐至于空无感觉）。因此身心就由内在自然发出光明的境界。再扩而充之，光明渐渐地圆满，遍满所有的空间。整个世界，都普遍地成为净裸裸的清虚境界，好像一个整体的玻璃体。再进一步，烟雾的现象也渐渐消散。鼻子的出入气息，完全变成一片纯白的光相。由此心开意解，一切烦恼习漏净尽。所有出入的气息，化作一片光明，可以照到十方世界，就得到阿罗汉的果位。佛就预记我将来会得证自性的正觉。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。我认为从消融气息，达到气住脉停。使气息止伏久住以后，发出心性的光明。最后使光明净裸圆满，灭尽一切烦恼的习漏，才是第一妙法。”

富楼那弥多罗尼子[110]。即从座起。顶礼佛足。而白佛言。我旷劫来。辩才无碍。宣说苦空。深达实相。如是乃至恒沙如来秘密法门。我于众中微妙开示。得无所畏。世尊知我有大辩才。以音声轮教我发扬。我于佛前助佛转轮。因师子吼。成阿罗汉。世尊印我说法无上。佛问圆通。我以法音降伏魔怨。销灭诸漏。斯为第一。

（十五）舌识界。说法的修法：富楼那弥多罗尼子（译名满慈子）起立自述说：“我从很久远世历劫以来，就已得辩才，宣扬佛的苦空妙理（众生世界，只有苦境，没有绝对的乐事。世界一切，始终总归于空的）。因此深深通达自性的实相，毕竟是空的。并且对于十

方三世无量数佛的秘密法门，我都能为他在众生界里，作微妙的开示和宣扬，得大无畏的功德能力。佛知道我有大辩才，就教我以言语声音来宣扬佛教。我所以就在佛前帮助佛旋转法轮。因为如狮子吼似的弘扬佛法，就在说法之中，自悟妙谛，得成阿罗汉的果位。佛就印证认可我，是善于说法的第一人。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。我认为用言语声音来说法，降伏一切魔怨，消灭一切烦恼习漏，才是第一妙法。”

优波离[111]。即从座起。顶礼佛足。而白佛言。我亲随佛逾城出家。亲观如来六年勤苦。亲见如来降伏诸魔。制诸外道。解脱世间贪欲诸漏。承佛教戒。如是乃至三千威仪[112]。八万微细[113]。性业遮业。悉皆清净。身心寂灭。成阿罗汉。我是如来众中纲纪。亲印我心。持戒修身。众推为上。佛问圆通。我以执身。身得自在。次第执心。心得通达。然后身心一切通利。斯为第一。

（十六）身识界。执身持戒的修法：优婆离（译名上首，原名车匿）起立自述说：“我亲自追随着佛，半夜里越城出家。又亲自看见佛修苦行六年，降伏一切的魔障。制服所有的外道。解脱世间的爱网。使烦恼和贪欲净尽，得到无漏的果位。蒙佛教我严守戒律。由这样执身持戒，乃至三千威仪，八万细行，性业（与生俱来先天性的贪嗔痴等）、遮业（因时因地制宜的戒律等）都完全清净。身心进入寂灭的境界，得成阿罗汉的果位。因此我就成为佛弟子中统领纲纪的上首。佛亲自印证我心，持戒修身，是佛全体弟子中的第一人。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。我是择善固执，严格修身，先使人格净化。得以身体力行都能净化以后，从外而内，再使心念净化。净化到了极点，心得通达无碍，然后身心就一切通利。我认为由这样圆满菩提正觉，才是第一妙法。”

大目犍连。即从座起。顶礼佛足。而白佛言。我初于路乞食。逢遇优楼频螺。伽耶。那提。三迦叶波。宣说如来因缘深义。我顿发心。得大通达。如来惠我袈裟着身。须发自落。我游十方。得无罣碍。神通发明。推为无上。成阿罗汉。宁唯世尊。十方如来叹我神力。圆明清净。自在无畏。佛问圆通。我以旋湛。心光发宣。如澄浊流。久成清莹。斯为第一。

（十七）意识界。意念观照的修法：大目犍连（译名大采菽氏）起立自述说：“我当初在路上乞食化缘的时候，遇到迦叶波三兄弟，宣讲佛法因缘的道理。因此我顿时明白自心的实相，得到大通达。（意识所起的妄想心念，都从因缘所生。缘生缘灭，俱皆依他而起。由此在定静的境界中，仔细观察妄想心念的缘生缘灭，有如幻化，都是意识妄动的现象。如此去观察每一意念的根本，都了不可得。那个能生妄想的心意识自体，却是本来清净不变的。在此清净不变的净境上，愈定久愈好。等到定力坚强，一念起用，就可以得神通自在的妙用了。）因此佛就嘉惠我，命我做比丘。我就自动地袈裟着身。自动的剃落须发。能够无挂无碍远游十方世界，发明神通自在的大能力。在佛弟子众中，推许我是神通无上，得成阿罗汉的果位。不但吾佛释迦，就是十方一切佛，也都赞叹我的神通能力，已经达到圆明清净，可以自在无畏。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。我是从追寻妄想的起灭，得到妄念不生，返还到澄澄湛湛的心境实相。这样定力愈久，自性心光发生朗耀。一切妄想妄念，犹如一股混浊的流水，渐渐得到澄清。定力愈久，心境便愈达到清净无波，光明无瑕的状态，才是第一妙法。”

乌刍瑟摩[114]。于如来前。合掌顶礼佛之双足。而白佛言。我常先忆久远劫前。性多贪欲。有佛出世。名曰空王。说多淫人。成猛火

聚。教我遍观百骸四肢诸冷暖气。神光内凝。化多淫心成智慧火。从是诸佛皆呼召我。名为火头。我以火光三昧力故。成阿罗汉。心发大愿。诸佛成道。我为力士。亲伏魔怨。佛问圆通。我以谛观身心暖触。无碍流通。诸漏既销。生大宝焰。登无上觉。斯为第一。

（十八）依火大种性修自身欲乐暖触的修法：乌刍瑟摩（译名火头金刚）起立自述说：“我记得在很久远世历劫以来，我的秉性贪爱淫欲。遇到空王佛出世，说喜欢贪淫的人，这淫欲的心念，会引发身体上的邪火。淫心越来越盛，欲火越来越旺。邪火积聚，犹如一团销魂蚀骨的烈焰，使心性昏迷堕落而不自觉。终将被欲火焚化身体，并使神识沉沦而不能自拔。空王佛就教我返观自身内在的动能，以及往来流行的冷暖气质等现象。我从内观返照的方法，着手修持。神光内凝，化去多生积习的淫心，转为大火炬似的智慧光焰。所以一切诸佛，都叫我是火头金刚。我从自性功能所具足，引起生理本能所生火光三昧的力量，得成阿罗汉的果位。从此我心发大愿力。如果一切诸佛成道的时候，我就做一大力勇士，亲自为诸佛护法，降伏一切魔怨。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。我是从内观返照身心的暖触，得到无碍流通的境地，消除一切烦恼习漏。生起智慧的大宝焰，得登无上大觉，才是第一妙法。”（这种修持的方法，分为多门。其他异宗外道，也有这种修法。可是有究竟与不究竟的差别。但都是专依身体上的生理本能着手，引发火力暖气本能的流行。西传西藏密宗有专门的修法。又有从配合欲界的欲乐定着手的。可是流弊也的确很大。因为修习这种方法，有迅速的大效力。但是形式容易，彻底了解它的道理与真实经验却很难。虽然速效的利益大，相反的，也会很容易发生弊窦。所以后世修持者，必须依有经验、有成就的良师，方可修习。这种暖触的产生，只是达到内触妙乐，化去欲念习气的第一步，并非究竟。如著于内乐，还是不离微细的欲界。在密

宗与瑜伽术，把这暖触，名为拙火，或名灵热与灵力，道家叫做元炁。修习这种方法，有它的专门程序与阶层。如似是而非，稍有差错，就发生相反的害处。但要知道，我们生命的来源，是先从色欲爱乐所生。要了脱生死之流，证得菩提，必须也要从此而了。如经所说：“生因识有，灭从色除。”如果不从这种根本无明着手解脱，徒使压制于一时。终归还会遇缘而爆发，难以得到最后的圆满成就。至于这种修法的原理，如火头金刚的自述中，已略具端倪。详细方法，可参访真有成就的明师而求之。）

持地菩萨[115]。即从座起。顶礼佛足。而白佛言。我念往昔。普光如来[116]出现于世。我为比丘。常于一切要路津口。田地险隘（倚爱切）。有不如法。妨损车马。我皆平填（音田）。或作桥梁。或负沙土。如是勤苦。经无量佛出现于世。或有众生于阛阓（音环绘，市井也）处。要人擎物。我先为擎。至其所诣。放物即行。不取其直。毗舍浮佛[117]现在世时。世多饥荒。我为负人。无问远近。唯取一钱。或有车牛被于泥溺。我有神力。为其推轮。拔其苦。恼时国大王延佛设斋。我于尔时平地待佛。毗舍如来。摩顶谓我。当平心地。则世界地一切皆平。我即心开。见身微尘。与造世界所有微尘等无差别。微尘自性。不相触摩。乃至刀兵亦无所触。我于法性。悟无生忍。成阿罗汉。回心今入菩萨位中。闻诸如来宣妙莲华佛知见地。我先证明而为上首。佛问圆通。我以谛观身界二尘。等无差别。本如来藏。虚妄发尘。尘销智圆。成无上道。斯为第一。

（十九）依地大种性悟到治平心地的修法：持地菩萨起立自述说：“我记得过去世，历劫无数，曾有一位普光佛出世。我当时为普光佛座下的出家比丘。常在一切要津和路口，或者田地险隘的所在，若有不平或妨碍车马行走的地方。我都为它修补或架造桥梁，或负沙

土来填补它。这样勤苦精进的行持，经过无数次的佛出世，我都依旧如此做去。或者有些人在热闹拥挤的地方，需要他人代劳负担物件。我就先去为他们挑负，送到他的目的地。放了东西就走，决不要他的代价。后来遇到毗舍浮佛（译名一切自在）出世。那时世上正患饥荒，我还是做一个出卖劳力的人，替人帮忙。无论远近，只拿他们一个钱的报酬。如有车子与牛马，被困陷在泥淖里。我就尽我的神力，为他们推轮，救拔他们的苦恼。那时国里的大王，办设斋筵，请佛到宫廷来应供。我就在这个时候，预先整治佛所经过的地方，接待佛的降临。这时，毗舍浮佛[118]摩着我的头顶向我说：你应当平治自己的心地。如果你心地平了，世界上一切险巇的坎坷，也就平了。我听了佛的开示，自悟心开。照见身体上的体质极微的分子，与组成物质世界的微细分子，都是一样的没有什么差别。而且这种物质分子的微尘自性，推寻他的根本，都是空的，都没有感触的实体。因此乃至于刀兵水火，也没有什么实体的感触。所以我就从一切事物的法则与性能上，悟得无生法忍，得成阿罗汉的果位。现在又回心转求大乘之道，入于菩萨位中。自听了诸佛宣扬妙法，对于佛的知见和实际理论。我首先认为应从治平心地来证明它。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。我认为仔细观察身体与物质世界的两种微尘，其自性都是平等的，根本没有差别。其实，都是自性本体的功能，虚妄乱动，发生尘质。若使尘垢消除，智慧自得圆满，便成无上大道，才是第一妙法。”

月光童子。即从座起。顶礼佛足。而白佛言。我忆往昔恒河沙劫。有佛出世。名为水天。教诸菩萨修习水观。入三摩地。观于身中。水性无夺。初从涕唾（土卧切，口液也）。如是穷尽津液精血。大小便利。身中旋复。水性一同。见水身中与世界外浮幢王刹。诸香水海[119]。等无差别。我于是时。初成此观。但见其水未得无身。当为比

丘。室中安禅。我有弟子。窥（同窥）窗观室。唯见清水遍在室中。了无所见。童稚（音至，幼也）无知。取一瓦砾（音历，小石也）投于水内。激水作声。顾盼而去。我出定后。顿觉心痛。如舍利弗遭违害鬼[120]。我自思惟。今我已得阿罗汉道。久离病缘。云何今日忽生心痛。将无退失。尔时童子捷（急也）来我前。说如上事。我则告言。汝更见水。可即开门。入此水中。除去瓦砾。童子奉教。后入定时。还复见水。瓦砾宛然。开门除出。我后出定。身质如初。逢无量佛。如是至于山海自在通王如来[121]。方得亡身。与十方界诸香水海。性合真空。无二无别。今于如来得童真名。预菩萨会。佛问圆通。我以水性一味流通。得无生忍。圆满菩提。斯为第一。

（二十）依水大种性悟到自性清净的修法：月光童子起立自述说：“我记得在过去无数劫以前，有一位佛出世，名为水天佛。他教授一切菩萨，修习水观的方法，进入正定三昧的境界。（有一类修行的方法，先须配合环境。或在山之巅，或在水之涯，专修禅定，妄念自然容易清净。因为水边林下，能使心境自然安静。修习水观的人，常在澄潭清水边去禅坐。摄念注视澄清冷寂的一潭清水，心境会很容易地寂静下去。渐渐地忘其所以，得到心空境寂，忽然犹如忘身。到了那时，只有水天一色，物我两忘，浑然成为一片。这是水观的初步。再进而忘其所忘，空其所空。水色清光，都了不可得。自然进入了水观的三昧。但与无上正觉，还了不相关。）我当时观照身内的水大种性，都是一样的。如涕泪唾液，大小便与精血等。推寻它的究竟，那不过是水大性能的变化。而且身体内部的水，与世界内外所有的水分和海水等，都是同一性能，没有什么差别。我在开始成功这种水观的时候，只能使心水融化为一。水即我身，我即是水。却不能忘去澄波止水的这一境界。那时，当我做出家比丘的时候，有一次在室

内安然坐禅。我有一个小弟子，从窗隙里偷看。他只见室内满是清水，其他什么都没有看见。就拿了一块瓦片，丁冬一声，投到水里去。看了一会儿，便自去了。我出定以后，顿时觉得心里很痛。好像舍利弗那一次在山中入定的时候，被鬼打了一样。我自己研究，我已经得到阿罗汉道，好久都没有疾病的事，何以今天忽然心痛？难道是道力退失了吗？这时我的那个小弟子来了，告诉我刚才的事。我就同他说：你再等我闭门入定之时，看到了室内的水，就立刻开门入内，拿出这块瓦片。这个孩子听了以后，当我再度入定之时，果然又看到了满室是水，那块瓦片清楚地在里面，他就开门把瓦片拿走。我出定以后，身体也就恢复如初。后来又跟着很多位佛学习。到了山海自在通王佛出世，才能够忘去身见（感觉）的作用。与十方世界所有的水分与大海水，完全合一，证入真空的自性。悟彻水大种性的自性功能，与人我自性真空妙有的功能，都是同样没有分别的。现在遇到吾佛，得到童真菩萨的名号，入于菩萨之林。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。我是从观察水性一味流通的自在功能，得入无生法忍的境界。我认为要求得圆满无上正觉，修谛观水性法门，才是第一妙法。”

琉璃光法王子[122]。即从座起。顶礼佛足。而白佛言。我忆往昔经恒沙劫。有佛出世。名无量声。开示菩萨本觉妙明。观此世界及众生身。皆是妄缘风力所转。我于尔时。观界安立。观世动时。观身动止。观心动念。诸动无二。等无差别。我时觉了此群动性。来无所从。去无所至。十方微尘颠倒众生。同一虚妄。如是乃至三千大千一世界内。所有众生。如一器中。贮（音住）百蚊蚋。啾啾（音鸠，细声也）乱鸣。于分寸中鼓发狂闹。逢佛未几。得无生忍。尔时心开。乃见东方不动佛国[123]。为法王子。事十方佛。身心发光。洞彻无碍。佛问

圆通。我以观察风力无依。悟菩提心。入三摩地。合十方佛传一妙心。斯为第一。

（二十一）依风大种性悟明自性无碍的修法：琉璃光菩萨起立自述说：“我记得在过去很久远劫以前，有一位无量声佛出世。开示菩萨本觉自性的妙明真心。观察这个形成世界种性，以及形成一切众生身体种性的，都是妄缘搅乱的风力所生。我就在这个时候，观察空间时间里的运动，以及身体与心念的活动，都同是这个风力的作用，其中并没有什么不同。那时，我就觉悟得，这一切动力功能的自性，来时既无固定的方所，去了也无固定的所在。尽十方世界所有的物质微尘的动力，以及众生颠倒妄动的本能，都是这种风力的虚妄作用。大而言之，由三千大千世界以外，而至于这个世界以内。所有一切众生，好像在一个瓶子里面，装了很多的蚊虫，啾啾乱叫。那都是身体以内的方寸之地，鼓动着一股风力气机，狂乱嘈闹。（世界与众生生命存在的动能，都是一股气的作用。天地在大气中运行不息，才有古往今来的存在。众生也依大气而生存。人身犹如一个小天地。生命的存在，全凭方寸之间一点气机的往来。一气不来，生命就告死亡。妄念之动，必与气息相依，念动之时气必动。换言之，气动念也跟着就动。修持的人，有时虽要求念静或念止。但因气息不得静止，所以妄心也不能止息。譬如树欲静而风不止。并非是树不能静，只因树是依风而动。风不止时，所以树也不能自静。因此西传密宗或他家的修持方法，有专依气息来修持。先使气脉开解。心息相依。然后到达气住脉停，心空境寂的境界。这一类的修持法门，都是依止风大种性而修的方法。）我遇到无量声佛的教诲，不久就得到无生法忍。当时心开意解，就见到东方不动佛国（亲见自性本觉不动的真佛）国，就为不动佛座下的法王子。并且能够同时事奉十方一切诸佛。身心朗然洞澈，内外无碍而光明自发。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达

佛的果地。我从观察风力气息无依的性能，悟到无上正觉自性的真心，证入正定的三昧境界，合于十方诸佛所传的微妙心法，才是第一妙法。”

虚空藏菩萨[124]。即从座起。顶礼佛足。而白佛言。我与如来。（同在）定光佛[125]所。得无边身。尔时手执四大宝珠。照明十方微尘佛刹。化成虚空。又于自心现大圆镜。内放十种微妙宝光。流灌十方尽虚空际。诸幢王刹。来入镜内。涉入我身。身同虚空。不相妨碍。身能善入微尘国土。广行佛事。得大随顺。此大神力。由我谛观四大无依。妄想生灭。虚空无二。佛国本同。于同发明。得无生忍。佛问圆通。我以观察虚空无边。入三摩地。妙力圆明。斯为第一。

（二十二）依虚空而悟到性空的修法：虚空藏菩萨起立自述说：“我与释迦牟尼佛，同时在过去劫定光佛[126]前，证得无边无际的性空法身。那时手里拿着四个透体通明的大宝珠，照明了十方世界。所有微尘佛国，在这光中，化为虚空。并且又在自己心中，观想显现出一个大的圆镜。从这个大圆镜内，放出十种微妙的宝光，照耀于十方世界的虚空中。所有一切世界中的佛国刹土，同时也都反射到这个大圆镜中，参入我的身内。我的身体，与虚空合成一片，彼此不相妨碍。这个身体，就能够通过任何微尘国土，广做一切佛事，都可随意自在。（这是一种用镜坛的修法。在西传密宗修法里，叫做幻观成就。效力最大，成就也很快。楞严咒坛的修法，也同此理。但有一点必须注意的。这种修法，很容易生出实际的解脱觉受。如果没有经验过来的人的指点，也很可能入魔。这点须要特别注意。）我修得这种大神力，是由于我仔细观察地、水、火、风的四大种性，并无固定的性能可资依止。妄想生灭的现象，也没有实体可得，等于虚空一样。一切佛国，也都是同一自性的本体。因此发明，悟得自性，得到无生

法忍的境界。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。我从观察虚空自性的无边际，证入正定的三昧。若要求得神通妙力和圆满自性光明，这才是第一妙法。”

弥勒菩萨[127]。即从座起。顶礼佛足。而白佛言。我忆往昔经微尘劫。有佛出世。名日月灯明。我从彼佛而得出家。心重世名。好游族姓。尔时世尊。教我修习唯心识定[128]。入三摩也。历劫已来。以此三昧事恒沙佛。求世名心歇灭无有。至然灯佛出现于世。我乃得成无上妙圆识心三昧[129]。乃至尽空如来国土净秽有无。皆是我心变化所现。世尊。我了如是唯心识故。识性流出无量如来。今得授记。次补佛处[130]。佛问圆通。我以谛观十方唯识。识心圆明。入圆成实[131]。远离依他及遍计执。得无生忍。斯为第一。

（二十三）依心识见觉悟彻自性的修法：弥勒菩萨[132]起立自述说：“我记得在很久远的劫数以前，有一位日月灯明佛出世。我从他出家。但是我心里还重视世间名声，喜欢在贵族或士大夫中往来。那时日月灯明佛就教我修习唯心识定，证入正定的三昧。（唯识观法。先须理解三界唯心、万法唯识的原理。然后认识见觉心识的生起作用，都是依他而起的。心意识的作用，是因外界所引发的，又说是胜义法相的幻有。外界引起心意识以后，一般人就坚执我意，以为那是实在的。故简称这种作用，叫做遍计所执。如果不执著这种遍计所执，也不再依他而起，空无所有，就是法性的毕竟空。然后空有都不执著，就是心识自性寂然不动的圆成实相。这种方法，完全先利用思惟观察而修，不必再依止别的作用。）我就依这三种事理来思惟观察。历劫以来，事奉过无数的佛，渐使追求世间虚名的心，完全歇灭。这样修持，等到燃灯佛出世，我才得成无上妙圆的识心三昧。证

得虚空无尽中的佛国刹土，所有的净与秽，有与无，种种现象，都是我的自心功能所变化显现的境像。由此了解万有功能，都是唯心识的变现。就是一切诸佛，也都是从心识的自性所产生。因此现在得到吾佛的认可证明，预记我递补下一次的劫初，在这个世界上成佛，住持教法。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。我从观察十方世界的万有现象，都是意识所变。证到识心自性，本来圆满光明，因而进入圆成实相的境界。远离依他而起的心意作用。灭除遍计所执的执著习惯，得到无生法忍，才是第一妙法。”

大势至[133]法王子，与其同伦五十二菩萨，即从座起，顶礼佛足，而白佛言。我忆往昔恒河沙劫，有佛出世，名无量光[134]。十二如来，相继一劫。其最后佛名超日月光。彼佛教我念佛三昧[135]。譬如有人，一（人则）专为忆，（想）一人（则）专忘，如是二人，若逢不逢，或见非见。二人相忆，二忆念深，如是乃至从生至生，同于形影，不相乖异。十方如来怜念众生，如母忆子。若子逃逝，虽忆何为。子若忆母。如母忆时，母子历生。不相违远。若众生心忆佛念佛，现前当来必定见佛。去佛不远，不假方便自得心开。如染香人，身有香气。此则名曰香光庄严。我本因地以念佛心，入无生忍。今于此界，摄念佛人归于净土。佛问圆通，我无选择，都摄六根。净念相继，得三摩地，斯为第一。**（卷五终）**

（二十四）念佛圆通的修法：大势至菩萨[136]，与他共修的同伴五十二位菩萨起立自述说：“我记得过去无量数劫以前，有一位无量光佛出世。先后十二位佛，都用同一的名号，相继住世教化，达一大劫之久。最后的佛，名为超日月光。他教我修习念佛三昧。如何叫做念呢？譬如人们，有一个人专心忆念思想他；另一个人，却总是忘怀不想这个想念的人。这样两个人，虽然遇见了，也等于没有相逢。必

须要这两个人，彼此都互相忆念，彼此都相思不忘。日久功深，忆念愈切。不但一生一世，就是经过无数次生死转世，也就同形影一般，不能分离。你要知道，十方一切佛，怜惜忆念一切众生，犹如慈母忆念子女一样。如果儿子违背了慈母，自己逃避母爱，远走他方。慈母尽管在想念儿子，又有什么用处呢？如果这个儿子想念母亲，也同他的慈母想念他一样。如此母子二人，虽然历劫多生，也不会远离散失了。如果众生心里真切的在忆佛念佛。即生现在，或者将来，必定可以见佛。自性真心的自性佛，和我们众生，并无远近的距离，用不着假借其他方法。只要自心得到开悟，见到自性的真心，自然就心开见佛了。所以念佛法门，必须要随时随地念念不忘。犹如做染香工作的人，日积月累，自然就身有香气。所以这种方法，也叫做香光庄严。我开始修习的方法，便是从一心念佛，得入无生法忍的境界。现在转来在这个世界上，教化普摄一般念佛的人，归到清净光明的净土。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。我对于六根门头的修法，并无选择其利钝的分别心。只要将六根作用，都归摄在念佛的一念。不妄想散乱，也不昏沉迷昧，就是自性的净念。这样念念相继无间，自然就可得到念佛的三昧，才是第一妙法。”

（以上《楞严经》第五卷竟）

尔时观世音菩萨[137]。即从座起。顶礼佛足。而白佛言。世尊。忆念我昔无数恒河沙劫。于时有佛出现于世。名观世音。我于彼佛发菩提心。彼佛教我从闻思修[138]。入三摩地。初于闻中。入流亡所[139]。所入既寂。动静二相了然不生。如是渐增。闻所闻尽。尽闻不住。觉所觉空。空觉极圆。空所空灭。生灭既灭。寂灭现前。忽然超越世出世间。十方圆明。获二殊胜。一者。上合十方诸佛本妙觉心。与佛如来同一慈力。二者。下合十方一切六道众生。与诸众生同一悲

仰。世尊。由我供养观音如来。蒙彼如来。授我如幻闻熏闻修金刚三昧。与佛如来同慈力故。令我身成三十二应[140]。入诸国土。

世尊。若诸菩萨。入三摩地。进修无漏。胜解现圆[141]。我现佛身而为说法。令其解脱。

若诸有学。寂静妙明。胜妙现圆。我于彼前现独觉[142]身。而为说法。令其解脱。

若诸有学。断十二缘[143]。缘断胜性。胜妙现圆。我于彼前现缘觉身。而为说法。令其解脱。

若诸有学。得四谛空[144]。修道入灭。胜性现圆。我于彼前现声闻身。而为说法。令其解脱。

若诸众生。欲心明悟。不犯欲尘。欲身清净。我于彼前现梵王[145]身。而为说法。令其解脱。

若诸众生。欲为天主。统领诸天。我于彼前现帝释[146]身。而为说法。令其成就。

若诸众生。欲身自在游行十方。我于彼前现自在天[147]身。而为说法。令其成就。

若诸众生。欲身自在飞行虚空。我于彼前现大自在天[148]身。而为说法。令其成就。

若诸众生。爱统鬼神。救护国土。我于彼前现天大将军[149]身。而为说法。令其成就。

若诸众生。爱统世界。保护众生。我于彼前现四天王身。而为说法。令其成就。

若诸众生。爱生天宫。驱使鬼神。我于彼前现四天王国太子身。而为说法。令其成就。

若诸众生。乐为人王。我于彼前现人王[150]身。而为说法。令其成就。

若诸众生。爱主族姓。世间推让。我于彼前现长者[151]身。而为说法。令其成就。

若诸众生。爱谈名言。清净自居。我于彼前现居士[152]身。而为说法。令其成就。

若诸众生。爱治国土。剖断邦邑。我于彼前现宰官身。而为说法。令其成就。

若诸众生。爱诸数术[153]。摄卫自居。我于彼前现婆罗门[154]身。而为说法。令其成就。

若有男子。好学出家。持诸戒律。我于彼前现比丘身。而为说法。令其成就。

若有女人。好学出家。持诸禁戒。我于彼前现比丘尼身。而为说法。令其成就。

若有男子。乐持五戒[155]。我于彼前现优婆塞[156]身。而为说法。令其成就。

若有女子。五戒自居。我于彼前现优婆夷[157]身。而为说法。令其成就。

若有女人。内政立身。以修家国。我于彼前现女主身。及国夫人命妇大家（音姑）。而为说法。令其成就。

若有众生。不坏男根。我于彼前现童男身。而为说法。令其成就。

若有处女。爱乐处身。不求侵暴。我于彼前现童女身。而为说法。令其成就。

若有诸天[158]。乐出天伦。我现天身而为说法。令其成就。

若有诸龙[159]。乐出龙伦。我现龙身而为说法。令其成就。

若有药叉[160]。乐度本伦。我于彼前现药叉身。而为说法。令其成就。

若乾闼婆[161]。乐脱其伦。我于彼前现乾闼婆身。而为说法。令其成就。

若阿修罗[162]。乐脱其伦。我于彼前现阿修罗身。而为说法。令其成就。

若紧那罗[163]。乐脱其伦。我于彼前现紧那罗身。而为说法。令其成就。

若摩呼罗伽[164]。乐脱其伦。我于彼前现摩呼罗伽身。而为说法。令其成就。（《正脉疏》云：天龙八部，今但七部，阙迦楼罗即金翅鸟）

若诸众生。乐人修人。我现人身而为说法。令其成就。

若诸非人。有形无形。有想无想[165]。乐度其伦。我于彼前皆现其身。而为说法。令其成就。

是名妙净三十二应。入国土身。皆以三昧闻熏闻修。无作妙力。自在成就[166]。

世尊。我复以此闻熏闻修。金刚三昧无作妙力。与诸十方三世六道一切众生。同悲仰故。令诸众生。于我身心。获十四种无畏功德。

一者。由我不自观音以观（去声）观[167]者。令彼十方苦恼众生。观其音声。即得解脱。

二者。知见旋复[168]。令诸众生。设入大火。火不能烧。

三者。观听旋复[169]。令诸众生。大水所漂。水不能溺。

四者。断灭妄想。心无杀害。令诸众生。入诸鬼国。鬼不能害。

五者。熏闻成闻[170]。六根销复。同于声听。能令众生。临当被害。刀段段坏。使其兵戈。犹如割水。亦如吹光。性无摇动。

六者。闻熏精明。明遍法界。则诸幽暗性不能全。能令众生。药叉。罗刹。鸠槃茶鬼。及毗舍遮。富单那[171]等。虽近其傍。目不能视。

七者。音性圆销。观听返入[172]。离诸尘妄。能令众生。禁系枷锁。所不能著。

八者。灭音圆闻[173]。遍生慈力。能令众生。经过险路。贼不能劫。

九者。熏闻离尘。色所不劫。能令一切多淫众生。远离贪欲。

十者。纯音无尘。根境圆融。无对所对。能令一切忿恨众生。离诸瞋恚。

十一者。销尘旋明。法界身心。犹如琉璃。朗彻无碍。能令一切昏钝性障诸阿颠迦[174]。永离痴暗。

十二者。融形复闻。不动道场。涉入世间。不坏世界。能遍十方。供养微尘诸佛如来[175]。各各佛边为法王子。能令法界无子众生。欲求男者。诞（音旦）生福德智慧之男。

十三者。六根圆通。明照无二。含十方界。立大圆镜空如来藏。承顺十方微尘如来[176]。秘密法门。受领无失。能令法界无子众生。欲求女者。诞生端正福德柔顺。众人爱敬有相之女。

十四者。此三千大千世界。百亿日月。现住世间诸法王子。有六十二恒河沙数。修法垂范。教化众生。随顺众生。方便智慧。各各不同。由我所得圆通本根。发妙耳门。然后身心微妙含容。周遍法界。

能令众生持我名号。与彼共持六十二恒河沙诸法王子。二人福德。正等无异。世尊。我一名号。与彼众多名号无异。由我修习得真圆通。

是名十四施无畏力。福备众生。

世尊。我又获是圆通。修证无上道故。又能善获四不思议无作妙德。

一者。由我初获妙妙闻心。心精遗闻。见闻觉知不能分隔。成一圆融清净宝觉。故我能现众多妙容。能说无边秘密神咒。其中或现一首三首[177]五首七首九首十一首。如是乃至一百八首。千首万首。八万四千烁迦罗[178]首。二臂四臂六臂八臂十臂十二臂十四十六十八二十至二十四。如是乃至一百八臂。千臂万臂。八万四千母陀罗臂[179]。二目三目四目九目。如是乃至一百八目。千目万目。八万四千清净宝目。或慈或威。或定或慧。救护众生。得大自在。

二者。由我闻思。脱出六尘。如声度垣。不能为碍。故我妙能现一一形。诵一一咒。其形其咒。能以无畏施诸众生。是故十方微尘国土。皆名我为施无畏者。

三者。由我修习本妙圆通清净本根。所游世界。皆令众生舍身珍宝。求我哀悯。

四者。我得佛心。证于究竟。能以珍宝种种。供养十方如来。傍及法界六道众生。求妻得妻。求子得子。求三昧得三昧。求长寿得长寿。如是乃至求大涅槃得大涅槃。

佛问圆通。我从耳门圆照三昧。缘心自在。因入流相。得三摩提。成就菩提。斯为第一。世尊。彼佛如来。叹我善得圆通法门。于

大会中。授记[180]我为观世音号。由我观听十方圆明。故观音名遍十方界。

（二十五）依音声而证耳根圆通的修法：观世音[181]菩萨起立自述说：“我记得过去无量数劫以前，那时有一位观世音佛出现世间。我就在佛前，发起求证自性正觉的菩提心。观世音佛就教我，从闻、思、修（闻声、思惟、修证）三个阶段去修持，证入如来的正定三昧。我最初在耳根闻声的境界中，就入于能闻的自性之流，亡去所闻的声音之相。再由这了无所闻的寂灭中进修。有声与无声的动静两种境象，虽都了然无碍，而却一念不生。如此渐加精进，能闻与所闻的作用功能，都涣然冰释净尽。至于能所双忘，尽闻无相的境界也无所住。从此所觉与能觉也都空了，空与觉性就浑然一体，至极于圆明之境。由此空与所空都灭，自然就灭尽生灭的作用。于是绝对真空的寂灭自性，就当下现前。由此忽然超越世间与出世间所有的境界。十方世界，立即洞澈圆明，获得两种特殊妙胜的功能。一、上合十方一切诸佛，本元自性的妙觉真心。所以与一切诸佛，同样具有大慈的能力。二、下合十方一切六道（天、魔、人、畜生、饿鬼、地狱）中众生的心虑。故与一切众生，同样具有悲心的仰止。因为我诚心供养观世音佛，所以蒙佛教授我修如幻梦似的由耳根闻声熏习能闻性空的金刚三昧。我因为修得与佛具有同样的慈力。所以此身能够成为三十二类变化身。随时随地，为救度众生，应化显现于人间世。（观世音菩萨三十二应化身的妙用，具如原文不译。若用现世间有限的智识去忖度，也许觉得是宗教上神话的说法。其实，都是真实不虚的，自有他的至理存在。从理论上说，三十二应化身，都不外身口意三门所发生的神通妙用。一是身能得到神而通之的妙用，能对机设教，变现各种不同的身教法门。二是口能讲说无量不同的法门，都能契机契理，使人领悟受益。三是意得神而化之的妙用，能够观察一切众生的根机，

设立各种不同的教法，使其都得利益。）又因为从耳根闻薰，得能闻性空的金刚三昧，得到无为而生起作用的妙力。与诸十方三世，六道一切众生，生起同一悲仰的心情。能令一切众生，于我身心中，获得十四种无畏功德。（具如原文不译。）又因为我获得这种耳根圆通法门，修证而得无上大道。所以又能获得四种不可思议的无为而作的妙法。（具如原文不译。）佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。我从耳根圆通的圆照三昧，得到缘心自在。因此入于自性实相[182]的法性之流，得到正定的三昧。成就菩提正觉，这才是第一妙法。过去观世音佛也赞叹我善能得入耳根圆通的法门，就在大会中，授记我为观世音菩萨的名号。因为我成就观听的神妙法门，十方世界，都能圆明自在。所以观世音的名号，也就遍闻于十方世界。”

尔时世尊于师子座。从其五体同放宝光。远灌十方微尘如来。及法王子诸菩萨顶。彼诸如来亦于五体同放宝光。从微尘方来灌佛顶。并灌会中诸大菩萨及阿罗汉。林木池沼。皆演法音。交光相罗如宝丝网。是诸大众。得未曾有。一切普获金刚三昧。即时天雨百宝莲华。青黄赤白。间错纷糅。十方虚空。成七宝色。此娑婆界大地山河。俱时不现。唯见十方微尘国土。合成一界。梵呗（音拜）咏歌。自然敷奏。

于是如来。告文殊师利法王子。汝今观此二十五无学诸大菩萨。及阿罗汉。各说最初成道方便。皆言修习真实圆通。彼等修行。实无优劣前后差别。我今欲令阿难开悟。二十五行谁当其根。兼我灭后。此界众生。入菩萨乘求无上道。何方便门得易成就。文殊师利法王子。奉佛慈旨。即从座起。顶礼佛足。承佛威神说偈对佛。

觉海性澄圆

圆澄觉元妙（一心真源）

元明照生所

所立照性亡

迷妄有虚空

依空立世界

想澄成国土

知觉乃众生（依真起妄）

空生大觉中

如海一沤发

有漏微尘国

皆依空所生

沤灭空本无

况复诸三有（返妄归真）

归元性无二

方便有多门（归源无二）

圣性无不通

顺逆皆方便

初心入三昧

迟速不同伦（拣选所因）

色想结成尘

精了不能彻

如何不明彻

于是获圆通（优波色尘）

音声杂语言

但伊名句味

一非含一切

云何获圆通（忼陈声尘）

香以合中知

离则元无有

不恒其所觉

云何获圆通（香严香尘）

味性非本然

要以味时有

其觉不恒一

云何获圆通（药王味尘）

触以所触明

无所不明触

合离性非定

云何获圆通（跋陀触尘）

法称为内尘

凭尘必有所

能所非遍涉

云何获圆通（迦叶法尘）

见性虽洞然

明前不明后

四维亏一半

云何获圆通（那律眼根）

鼻息出入通

现前无交气

支离匪涉入

云何获圆通（周利鼻根）

舌非入无端

因味生觉了

味亡了无有

云何获圆通（侨梵舌根）

身与所触同

各非圆觉观

涯量不冥会

云何获圆通（毕陵身根）

知根杂乱思

湛了终无见

想念不可脱

云何获圆通（空生意根）

识见杂三和

诘本称非相

自体先无定

云何获圆通（舍利眼识）

心闻洞十方

生于大因力

初心不能入

云何获圆通（普贤耳识）

鼻想本权机

只令摄心住

住成心所住

云何获圆通（孙陀鼻识）

说法弄音文

开悟先成者

名句非无漏

云何获圆通（富那舌识）

持犯但束身

非身无所束

元非遍一切

云何获圆通（波离身识）

神通本宿因

何关法分别

念缘非离物

云何获圆通（目连意识）

若以地性观

坚碍非通达

有为非圣性

云何获圆通（持地地大）

若以水性观

想念非真实

如如非觉观

云何获圆通（月光水大）

若以火性观

厌有非真离

非初心方便

云何获圆通（乌刍火大）

若以风性观

动寂非无对

对非无上觉

云何获圆通（琉璃风大）

若以空性观

昏钝先非觉

无觉异菩提

云何获圆通（空藏空大）

若以识性观

观识非常住

存心乃虚妄

云何获圆通（弥勒识大）

诸行是无常

念性元生灭

因果今殊感

云何获圆通（势至根大）

我今白世尊

佛出娑婆界

此方真教体

清净在音闻

欲取三摩提

实以闻中入（随方定门）

离苦得解脱

良哉观世音（叹人显法）

于恒沙劫中

入微尘佛国

得大自在力

无畏施众生（叹人殊胜）

妙音观世音

梵音海潮音

救世悉安宁

出世获常住（显法真实）

我今启如来

如观音所说

譬如人静居

十方俱击鼓

十处一时闻

此则圆真实（圆真实）

目非观障外

口鼻亦复然

身以合方知

心念纷无绪

隔垣听音响

遐迩俱可闻

五根所不齐

是则通真实（通真实）

音声性动静

闻中为有无

无声号无闻

非实闻无性

声无既无灭

声有亦非生

生灭二圆离

是则常真实（常真实）

纵令在梦想

不为不思无

觉观出思惟

身心不能及（余根不及）

今此娑婆国

声论得宣明

众生迷本闻

循声故流转

阿难纵强记

不免落邪思

岂非随所沦

旋流获无妄（迷悟因依）

阿难汝谛听

我承佛威力

宣说金刚王

如幻不思议

佛母真三昧（指定修门）

汝闻微尘佛

一切秘密门

欲漏不先除

畜闻成过误（多闻无益）

将闻持佛佛

何不自闻闻

闻非自然生

因声有名字

旋闻与声脱

能脱欲谁名

一根既返源

六根成解脱（正劝真修）

见闻如幻翳

三界若空华

闻复翳根除

尘销觉圆净（从假入空）

净极光通达

寂照含虚空

却来观世间

犹如梦中事

摩登伽在梦

谁能留汝形（从空入假）

如世巧幻师

幻作诸男女

虽见诸根动

要以一机抽

息机归寂然

诸幻成无性

六根亦如是

元依一精明

分成六和合

一处成休复

六用皆不成

尘垢应念销

成圆明净妙（一心中道）

余尘尚诸学（余尘则凡）

明极即如来（明极则圣）

大众及阿难

旋汝倒闻机

反闻闻自性

性成无上道

圆通实如是（解结之方）

此是微尘佛

一路涅槃门

过去诸如来

斯门已成就

现在诸菩萨

今各入圆明

未来修学人

当依如是法

我亦从中证

非唯观世音（诸佛同证）

诚如佛世尊

询我诸方便

以救诸末劫

求出世间人

成就涅槃心

观世音为最

自余诸方便

皆是佛威神

即事舍尘劳

非是长修学

浅深同说法（独选耳根）

顶礼如来藏

无漏不思议

愿加被未来

于此门无惑

方便易成就

堪以教阿难

及末劫沉沦

但以此根修

圆通超余者

真实心如是（请佛加被）

于是阿难及诸大众。身心了然。得大开示。观佛菩提及大涅槃。犹如有人因事远游。未得归还。明了其家所归道路。普会大众。天龙八部[183]。有学二乘。及诸一切新发心菩萨。其数凡有十恒河沙。皆得本心[184]。远尘离垢。获法眼净[185]。性比丘尼[186]闻说偈已。成阿罗汉。无量众生。皆发无等等[187]阿耨多罗三藐三菩提心。

这时，佛以神通能力，显现出神妙不可思议的境界。然后向文殊师利菩萨说：“你现在看上面二十五位达到无学果位的阿罗汉们，以及诸大菩萨们的自述，各自说出他们个人最初成道修持的方法，达到真心实相的圆通法门。他们的修行方法，实在没有什么好坏优劣可评论，也没有前后差别可分。但是我现在要使阿难开悟证得自性，在这二十五位的修行方法中，哪样才与他的根器相宜？而且从我灭度以后，这个世界上的众生，若要进修大乘菩萨道，勤求无上正道，应该依哪种方便法门，才能使他们容易成就？”文殊菩萨就遵照佛的慈旨，起立说偈，作为结论说：

“觉海性澄圆，圆澄觉元妙。”

（文殊菩萨首先指出妙觉灵明真心自性的本元，譬如澄静无波的大海水一样。圆融遍满，寂然无相。在圆澄的寂灭性中，又元自具足灵明妙觉的。所谓本觉之性，不假修证而得。）

“元明照生所，所立照性亡。”

（自性本元的妙觉，是灵光独耀，朗然常照，了了明明，元无尘垢。照性至极，就产生相反的妄动功能。在理则上，就叫做有所动了。既有妄动功能的产生，朗然灵明常照的自性，就亡失它本觉圆澄的真相。等于平静无波的大海中，忽然起了波浪。波涛汹涌，反而遮障了大海平静的本来面目。）

“迷妄有虚空，依空立世界。”

（自性本觉圆澄的功能既已亡失，就依迷于妄动功能的轮转，开始一变而发生心灵与物理上的虚空境界。虚空的形成，是宇宙世界成因的根本。所以世界宇宙，都是依于虚空而存在的。）

“想澄成国土，知觉乃众生。”

（本觉自性，一经变动而产生妄能，迷妄就形成虚空世界。由于坚固妄想，就形成国土世间的存在。复由于灵明妙觉的转变，所以有一切具有知觉众生的生存。）

“空生大觉中，如海一沤发。”

（我们所看到的虚空虽然是无边无际，广大无垠。但是虚空还是自性本觉中所生起的第一现象。自性本觉，犹如一大海水。无边无尽的虚空，还只如大海中所发现的一个小浮沤。）

“有漏微尘国，皆依空所生；沤灭空本无，况复诸三有。”

（这些物理世界，凭无量数微尘构造所成的物质世间，都是依于虚空而生起。然后又存在于虚空之间。须知虚空在本觉自性中，犹如大海中的一小浮沤。如果觉性中的浮泡消灭了，自性就归还到本来清净的本位。若能把现象界中的虚空妄觉灭除了，无边无际的境界，也

就复归于虚空。虚空都不存在，哪里还有三有的世间可得呢？所谓三有与有漏，都是佛法中指世间现象界的专有名词。三有是指欲有、无明有、烦恼有〔或说是业有〕，这三种现象，都是有生有灭的，名为生灭法。有生灭就有缺漏。所以说精神世间与物理世间，都是有漏的成因。）

“归元性无二，方便有多门。”

（要灭除三有，还归于本元自性，却有很多种不同的方法。虽然方法不同，但都是为了要复还于自性的途径。）

“圣性无不通，顺逆皆方便。”

（在已证本觉自性的圣境中来看，任何一种方法，都可融会贯通，发明自性。无所谓哪一法是顺的，哪一法是逆的。其实都是为了修证的方便所设立。再说：在已证本觉自性圣境的人看来，环境与方法的顺逆，也都是助道的方便。并无一定的执著。）

“初心入三昧，迟速不同伦。”

（但是最初发心修习佛法，要证悟自性，进入本觉真心楞严大定的境界。对于入门方法的选择，与成佛的难易，的确必须要审慎为之。因为方法的适合与否，关系成功的迟速至为深切，这又应当不得不知的。）

“色想结成尘，精了不能彻；如何不明彻，于是获圆通。”

（二十五位圆通法门，是根据六尘五根以及七大种性，与观音耳根圆通共成二十五位。但文殊菩萨的总评，却首先评述色尘入手修持的方法，是有深意的。须知圆澄元妙真心的本觉自性，既因迷妄而有

虚空。复从妄想凝结而形成色尘的物质。色尘物质是自性功能所现的真精妙有。凡夫迷妄不悟，就认为是实有的。如果悟彻色尘妄想的本性真空，就可以证入尘销觉净的自性本觉。但从色尘入手，虽然可以精了，可是不能明彻。何以不能明彻呢？因为色尘虽然精了，但是容易著于妙有，所以不能明彻圆通。如果能够透彻色尘，也就可以真正获得圆通了。恰如本经佛的结论所说：“生因识有，灭从色除。”是同一意义。所以二十五位圆通的结论评述，先从色尘开始，以观世音的因声证果为结。指出世间所有现象，自始至终，不外声色两种妄尘的缠缚和变化。虽然变出多门，主要还须向声色上了。）

“音声杂语言，但伊名句味；一非合一切，云何获圆通。”

（第二说从听闻道理，研究理论入手的修法，是不容易达到究竟的。因为言语文字，都是抽象的表示，不能从一枝一节上，证入本觉真心的自性，这样怎么可以获得圆通呢？）

“香以合中知，离则元无有；不恒其所觉，云何获圆通。”

（第三说从鼻观闻香的修法，是不容易达到究竟的。鼻与香气相合，才产生中间的知觉性能。香气本身，又是游离不定的。香气离散了，就一无所有。香味的感觉，并不永远存在，这样怎么可以获得圆通呢？）

“味性非本然，要以味时有；其觉不恒一，云何获圆通。”

（第四说从舌性尝味的修法，是不容易达到究竟的。舌头尝味的性能，并不是本来常有，必须要在尝到滋味的时候才有。味觉的性能，又不一定，因滋味不同而变异，这样怎么可以获得圆通呢？）

“触以所触明，无所不明触；合离性非定，云何获圆通。”

（第五说从身体的感触修法，是不容易达到究竟的。感触的作用，是因为与外界有所接触才发生明了的觉知性。如果没有所可感触的，就没有什么可明了。时合时离，并没有一定的性能，这样怎么可以获得圆通呢？）

“法称为内尘，凭尘必有所；能所非遍涉，云何获圆通。”

（第六说从意识思惟法则的修法，是不容易达到究竟的。思惟法则，就是意识内在所生的妄想尘障。而且内尘妄想，必定是有所执的。无论是能执的，或者是所执的。只要有能有所，就不能普遍涉入，这样怎么可以获得圆通呢？）

“见性虽洞然，明前不明后；四维亏一半，云何获圆通。”

（第七说从眼睛见到光明的修法，是不容易达到究竟的。眼的观见性能，虽然洞然明白。但是眼睛只能明见前方，旁观左右，只能看见一半。以四维四方来说，它的功能亏欠了四分之一，这样怎么可以获得圆通呢？）

“鼻息出入通，现前无交气；支离匪涉入，云何获圆通。”

（第八说从依鼻子呼吸的修法，是不容易究竟的。因为鼻子的呼吸，是一出一入，出入的中间，不能互相交接，也没有中间性的存在。出入支离，不可能互相连绵不断，这样怎么可以获得圆通呢？）

“舌非入无端，因味生觉了；味亡了无有，云何获圆通。”

（第九说从舌根尝味的修法，是不容易达到究竟的。因为舌头的作用，在尝到滋味的时候，才发生明了的觉知性。失去了滋味，能尝滋味的知性就不常在，这样怎么可以获得圆通呢？）

“身与所触同，各非圆觉观；涯量不冥会，云何获圆通。”

（第十说从身体感触的修法，是不容易达到究竟的。身体的本身与感触的作用，都同样是不能普遍圆满的。因为身体与感触的边际关系，很不容易冥然体会，这样怎么可以获得圆通呢？）

“知根杂乱想，湛了终无见；想念不可脱，云何获圆通。”

（第十一说从意识了知的修法，是不容易达到究竟的。因为意识的了知作用，始终是混合了杂乱的思想，才显见意识的现象。如果意识到了澄清湛然的境界，就是想念的一种最基本现象，这样怎么可以获得圆通呢？）

“识见杂三和，诘本称非相；自体先无定，云何获圆通。”

（第十二说从眼所能见的见识的修法，是不容易达到究竟的。因为眼所能见的见识，必须因有眼根与外境相对，才引发眼识依他起的见相。眼根与外境，以及依他起的万有识见，三种缺一，都不能显出眼所能见的见识作用。如果追寻他的根本，并没有一个固定的自性现象，自体的性能既然不定，这样怎么可以获得圆通呢？）

“心闻洞十方，生于大因力；初心不能入，云何获圆通。”

（第十三说从心声能闻的修法，是不容易达到究竟的。因为心声虽有洞闻十方的功能，但是必须有很深的修持功力，才能发起它的妙

用。初学的人，很不容易进入这种境界，这样怎么可以获得圆通呢？）

“鼻想本权机，只令摄心住；住成心所住，云何获圆通。”

（第十四说从观想鼻息调气的修法，是不容易达到究竟的。因为观想鼻息的方法，本来只是一种巧妙的权宜，不过为了收摄妄念纷飞的妄想，使它专一系在一点上安然而住。其实，那安然而住的，还是妄心所造成的境界，这样怎么可以获得圆通呢？）

“说法弄音文，开悟先成者；名句非无漏，云何获圆通。”

（第十五说从文字言语的说法修法，是不容易达到究竟的。言语讲解的说法，只是播弄声音文字。如果从前修持已有成就的人，或者可以在言下顿悟，否则是很难的。因为名词和文句的本身，这是生灭不定的象征作用，是属于有为法，并不是清净无为的无漏法，这样怎么可以获得圆通呢？）

“持犯但束身，非身无所束；元非遍一切，云何获圆通。”

（第十六说从持戒的修法，是不容易达到究竟的。因为持戒与犯戒的作用，大体是约束管理身心行为的作用，由修身而进入治心。如果不属于身体的行为，或达到无身境界以后所发生的错误，现行的戒律，就不能约束。所以现行有相的戒律范围，仍因时空而异，并不完全相同，不能普遍引用于一切处所，这样怎么可以获得圆通呢？）

“神通本宿因，何关法分别；念缘非离物，云何获圆通。”

（第十七说从神通的修法，是不容易达到究竟的。意识思想测度推寻所不能理解的叫做神，如意自在而无障碍的叫做通。有的神通从

修持定力而得，有的神通从历劫功德福报而得。但是神通还是定境中的妄念所生，所以说神通是本于宿世的因缘，和那个无分别的真心正法无关。而且神通始终是依于妄念所缘，妄念所缘仍然不离于物理的作用，这样怎么可以获得圆通呢？）

“若以地性观，坚碍非通达；有为非圣性，云何获圆通。”

（第十八说从地大种性的修法，是不容易达到究竟的。观察身的内外地大的种性，物理的有为法，始终是有障碍，不能自在通达的。从有为法起修，不是直接通明自性至圣的境界，这样怎么可以获得圆通呢？）

“若以水性观，想念非真实；如如非觉观，云何获圆通。”

（第十九说从水大种性的修法，是不容易达到究竟的。念力观想而成水大的境界，完全靠想念的力量所形成，并不是真实的水性。而且观想所形成的境界，只是一种如如不动的现象，不是正觉正智所观照，这样怎么可以获得圆通呢？）

“若以火性观，厌有非真离；非初心方便，云何获圆通。”

（第二十说从火大种性的修法，是不容易达到究竟的。观想本身火力性能的发起，虽然可以厌离有欲的妄情，但并不是真正的离欲。而且这种方法，更不是发心初学者的方便法门，这样怎么可以获得圆通呢？）

“若以风性观，动寂非无对；对非无上觉，云何获圆通。”

（第二十一说从风大种性的修法，是不容易达到究竟的。观察身体内外风大种性，有时候是动摇的，有时候是寂静的，并非是绝对的

无对待。既然动静有了互相对待的作用，就不是无上正觉的大道，这样怎么可以获得圆通呢？）

“若以空性观，昏钝先非觉；无觉异菩提，云何获圆通。”

（第二十二说从观空的修法，是不容易达到究竟的。人们眼前可以观察到的虚空，是一种昏钝晦昧的境界，这就不是正觉的空性，也不是觉性的空。这个虚空现象，根本不同于菩提正觉的性空，这样怎么可以获得圆通呢？）

“若以识性观，观识非常住；存心乃虚妄，云何获圆通。”

（第二十三说从唯识观的修法，是不容易达到究竟的。观察识性的作用，能观察与所观察的都是心识的现象。这个能观与所观的识性，又不是经常永住的。存心去观察识性，这个有存心的观察作用，也是一种虚妄的现象，这样怎么可以获得圆通呢？）

“诸行是无常，念性元生灭；因果今殊感，云何获圆通。”

（第二十四说从念性的修法，是不容易达到究竟的。因为心念的业力，是念念迁流，本来无常的。心念的性能，元来生灭不停。前念的因，引来后念的果。后念又成因。前念为更前念的果。所感受的果报，各自不同，这样怎么可以获得圆通呢？）

“我今白世尊，佛出娑婆界；此方真教体，清净在音闻；欲取三摩提，实以闻中入。”

（文殊菩萨又向佛作结论说：佛法出现在这个娑婆世界里，娑婆是堪忍的意思，也可以说这个世界多缺憾，能忍受诸多缺憾的意思。

这世界上真实教化的体系，在于听闻音声的清净功能。如果直取如来正定的三昧，实在要从清净能闻的自性入门。）

“离苦得解脱，良哉观世音；于恒沙劫中，入微尘佛国；得大自在力，无畏施众生。”

（要求达到离苦而得解脱的法门，最好的就是观世音菩萨的修法。观音菩萨具备两种意义，一是代表观世音其人的名号。二是代表观察观照世界上的音声法门。这个观世音菩萨与他的修持法门。经过如恒河沙数之多的时劫，和像微尘数之多的诸佛国土，都已得到大自在的力量，以大无畏做布施，给一切众生以安乐的境界。）

“妙音观世音，梵音海潮音；救世悉安宁，出世获常住。”

（观世音菩萨与他的修持法门，第一就是他与一切众生的自性妙音，即如天籁清越的梵音，与海潮等相似的大声音。第二如果能够信心勤修，加以体验，依观世音修持之力，用之入世，就可以救世，而悉得安宁。用之出世，就可以获得自性真心常住的果位。）

“我今启如来，如观音所说；譬如人静居，十方俱击鼓，十处一时闻，此则圆真实。”

（文殊菩萨重加证明地说：正如观世音菩萨所说的，譬如一个人清净闲居的时候，十方同时打鼓。这十处的声音，同时都可以听得到。这证明能闻声音的功能，是真实普遍圆满。）

“目非观障外，口鼻亦复然；身以合方知，心念纷无绪。”

（眼睛虽然有能看的作用，但受到障碍，就看不见了。口与鼻的作用，也同眼睛一样，都有一定的限度，也有一定的范围。身体是须

要接触，才发生感触的觉受作用，离了感触，就没有觉受。心思念虑，则憧憧往来，纷繁复杂，极不容易整理出它的头绪。所以整个身心的六根，除了耳根的能闻以外，其他的功能都是不完全的。）

“隔垣听音响，遐迩俱可闻；五根所不齐，是则通真实。”

（就是隔着墙垣听一切的声音响动，无论远近，都可以听得到。这种作用，是其他五根，眼鼻舌身意所不能具备的。因为这样，所以说，只有耳根的闻性，才能通达真实的自性境地。）

“音声性动静，闻中为有无；无声号无闻，非实闻无性。”

（声音的性能，在有声的时候，就有响动作用的动相。无声的时候，就是寂静无音的静相。能闻的自性，闻到有声的响动，就叫做有。闻到无声可闻的静境，就叫做无。在无声的静境里，虽然叫做无闻，但是能闻寂静无声的自性，并不是绝对地灭了。）

“声无既无灭，声有亦非生；生灭二圆离，是则常真实。”

（在无声的寂静境里，能闻的自性，既然并不是绝对的灭了。就在闻到有声音的响动的时候，能闻的自性，也并没有因为有声音才生起来的。因此了知能闻的自性，本自远离生灭的两种作用，就可以证到自性是真实常存的了。）

“纵令在梦想，不为不思无；觉观出思惟，身心不能及。今此娑婆国，声论得宣明。”

（即使人在梦境中，还是有想念的存在。而且能闻的作用，并不因为不思想而不存在。例如人在梦中，呼之就醒。等到醒了以后，能生起思惟的作用，才有知觉观察的作用生起。所以证明能闻的自性，

是超越于身心以外，不是身心所能及的。就是现在这个娑婆世界上所有国土的众生，都是靠声音去明白宣扬它的理论，才能使人了解一切深奥不可思议的妙理。）

“众生迷本闻，循声故流转；阿难纵强记，不免落邪思。岂非随所沦，旋流获无妄。”

（一切众生，都迷了本来能闻的自性，只依循追逐声音的作用，所以就流转循环，不能超越，阿难虽然博闻强记，即使学通万理，依正觉本来自性的至理来说，不免仍然落在邪思之中。岂不也是因为追逐声音，便至沦溺吗？如果能够回旋闻听业力之流，归返旋复的自性，就可以获得无妄常住真心的实性了。）

“阿难汝谛听，我承佛威力；宣说金刚王，如幻不思议，佛母真三昧。汝闻微尘佛，一切秘密门，欲漏不先除，蓄闻成过误。”

（文殊菩萨又向阿难说：我现在承受佛的威力，明白宣说佛的至理，犹如颠扑不破的金刚宝石之王，如幻化的不可思议的法门，出生一切诸佛之母的真正三昧境界。你虽然听过如微尘数之多的一切佛说法，记得佛的一切法门，如果不先除了有漏的欲念，纵然蓄积多闻，那反而变为过误与障碍。）

“将闻持佛佛，何不自闻闻。”

（如果把自性能闻的功能，专门来记忆诵持诸佛的佛法，要求他佛来成就你的自性的佛果；何以不向自己能闻的功能上，返照追寻能闻的自性，从闻听法门以返闻自性呢？）

“闻非自然生，因声有名字。”

（闻听的作用，并不是自然而生。因为有声音的动相，才有闻听这一个名词的形成。）

“旋闻与声脱，能脱欲谁名。一根既返源，六根成解脱。”

（如果不依循追逐声音的动静二相，只回旋返闻那个能闻功能的自性，日久功深，就脱离动静有无的声音羁绊。能闻的自性，与声音既然脱离关系，试问：能脱的那个又是谁呢？倘使能闻的自性，与声音的动静有无脱离了关系，返回本然清净的根源，那就是耳根一源，返还本原了，这一根上，既然得到返本还原，所有六根，也就解脱完成了。）

“见闻如幻翳，三界若空华。闻复翳根除，尘消觉圆净。”

（眼的看见，与耳的闻听等作用，都是自性功能上的变态，犹如澄清虚空中的幻翳。三界〔欲界、色界、无色界〕中所有的暂有现象，也都是清净自体的幻变，犹如清净虚空中的花朵。如果能闻的自性，复返本来清净的自体，一切六根幻有妄动的尘翳，自然消除。浮尘幻翳一经消除，本觉的自性就圆满清净了。）

“静极光通达，寂照含虚空；欲来观世间，犹如梦中事。”

（圆满清净到极点，自性的光明，就自然通达。在自性光明中寂然不动，包含朗照十方世界所有的虚空。由此再来观照，这个世间所有一切的事事物物，都犹如在一场大梦之中了。）

“摩登伽在梦，谁能留汝形。”

（如果达到这种境界，摩登伽女也是大梦中的一个梦影，她又怎能留得住你的身形呢？）

“如世巧幻师，幻作诸男女；虽然诸根动，要以一机抽。”

（清净本然的自性本体，变态幻化而生出世间的万有，犹如这个世间上的魔术师们，变化幻作许多男男女女的存在。虽然每个人能运用六根，事实上，只是如机器人一样，根本只有一个机关在抽掣不息，才发生人生的各种作用。）

“息机归寂然，诸幻成无性。”

（如果能止息一机的动能，归返于自性寂然的本位，所有一切幻象，就都没有单独存在的自性了。）

“六根亦如是，元依一精明，分成六和合。一处成休复，六用皆不成。尘垢应念消，成圆明净妙。”

（人的六根作用，也和这个道理一样，元来都只是依于心性的一点精明所生，分散功能，变成六根的单独作用。总合起来，才叫做一个人的全能。所以在六根作用上。只要有一处休息，复返于自性功能，所有六根的作用，就完全不成其为障碍。到了这个时候，一切六根的尘垢，就当下应念消除，成为圆满光明的清净妙觉了。）

“余尘尚诸学，明极即如来。”

（如果还有少许的尘境不能消尽，就叫做二乘声闻等，还在有学的阶段。到了光明圆满之极，那就是佛的境界。）

“大众及阿难，旋汝倒闻机，反闻闻自性，性成无上道，圆通实如是。”

（文殊菩萨再告阿难与大众说：修行的法门，只要你倒转来，回旋复返你能闻听的机能，反转闻听的作用，去听闻自性，明见了真心自性的寂然自体，才得完成无上大道。所说的修行圆通法门，最真实的莫过于这样了。）

“此是微尘佛，一路涅槃门，过去诸如来，斯门已成就，现在诸菩萨，今各入圆明。未来修学人，当依如是法。我亦从中证，非惟观世音。”

（所有无量数的佛，都同修这一路的法门，而证入涅槃〔圆寂〕。过去所有已经成佛的人，也是修这一法门，而得到成就。现在的一切菩萨，也正在修这一法门，已经各自入于圆满光明的境界。未来一般修学佛法的人，也应当依这个法门而修。我也是从这个法门中证得佛道，不只是观世音菩萨一人而已。）

“诚如佛世尊，询我诸方便，以救诸末劫，求出世间人，成就涅槃心，观世音为最。”

（诚如佛所询问我修行方便的法门，为了救度末劫时期，想要出离世间苦海的人，使他成就证得寂静真心的，只有修观世音所开示的观察世间音声的法门，才是最好的修法。）

“自余诸方便，皆是佛威神，即事舍尘劳，非是常修学，浅深同说法。”

（至于其他各种的修持方法，都是因佛的威德神力，为了救度众生，叫他出离苦海，姑且设立各种权宜的方法。针对各种世间的世俗希求，使人们即此用，离此用，而舍弃世间尘劳的束缚，并不是菩萨

或佛境界的人所经常修学的。至于这些许多不同方法的深浅关系，和每位自己所叙述的情形一样，不需再加详细的分析。）

“顶礼如来藏，无漏不思议。愿加被未来，于此门无惑。方便易成就。堪以教阿难，及末劫沉沦。但以此根修，圆通超余者，真实心如是。”

（文殊菩萨最后又郑重地表示，起立敬礼说：顶礼无漏不可思议的果位境界，法身本体自性佛。唯愿十方三世诸佛的加被，对于观世音菩萨所说的这一圆通法门，不要再生疑惑。它是一切修持方法中的最方便、最容易成就的法门。不但可以教化阿难，并且也可以教化末劫时期在沉沦中的众生。只要依耳根法门修持，自然可以进入圆通，可以超过其余的方法以证得真心实相。）

阿难与大众，听了文殊菩萨的广大开示，当下觉得身心了然明朗。依此观想佛的正觉自性大道，以及真心寂灭的境界，犹如游子远游他乡，虽然还未回家，可是已经明白归家稳坐的道路。所有在会的大众，也都得悟本心。远离尘劳世事的染污，获得拣择正法的法眼净[188]。性比丘尼（就是摩登伽女）听说这段话以后，也就成为阿罗汉。还有很多的众生，亦同时发起无上正觉的道心。

---

[1]准的：目标也，案二皆物名，匠人之法，平物以水，其盛水具曰水准，习射之法，预悬丹面白的之标于前，名之曰的。

[2]色空：即世间之妄相也。

[3]妙明：即真如妙性也。

[4]一为无量：即华严经中一多相容之义，喻如一虚空中有无量微尘，无量微尘为一虚空也。

[5]宝王刹：即诸佛国土，大法轮，即说法道场，此喻小中现大。

[6]檀那等：一檀那，此云布施，有财、法、无畏三种，二尸罗，此云戒，包括在家出家大小乘等一切律仪，三毗黎耶，此云精进，精励身心，进修三学，四羼提，此云忍辱，忍受一切有情无情之触逆而不生怨报心，五禅那，此云静虑，思惟真理，定止散乱之心，六般剌若，此云智慧，此菩萨自利利他，行诣涅槃彼岸之六法也。

[7]波罗密多：此云度，亦云到彼岸，彼岸之义，以吾人在生死海中，从生死之此岸，到涅槃不死之彼岸也。

[8]怛闼阿竭……阿罗诃，……三耶三菩：怛闼阿竭，此云如来，阿罗诃，此云应供，三耶三菩此云正遍知，以上佛之十号约举其三号也。

[9]常……乐……我……净：此涅槃断德之四无量心，二死永亡曰常，解脱受用曰乐，证真法身曰我，绝无染障曰净，乃诸佛所证也。

[10]三有：三界有情，各随所作善恶，因果不亡，故名为有，一欲有，约六道凡夫，二色有，约四禅天，三无色有，约四空天。

[11]妙音：琴瑟等喻众生身，妙音喻所具如来藏性，妙指喻般若智。

[12]海印：海印为三昧之名，证此三昧，照见世出世间一切诸法，犹如大海湛然，色象悉印其中也。

[13]演若达多：此云祠受，其母从邪神祈祷而生者，乃城中之狂人，此喻一切众生，依真成迷，不见本性也。

[14]十二部经：一长行，二重颂，三授记，四孤起，五无问自说，六因缘，七譬喻，八本事，九本生，十方广，十一未曾有，十二随分别说，十二部别，各有类从，即泛举一切经言也。

[15]罗睺母耶输陀罗：罗睺罗母耶输陀罗者，以子标母，此云华色，即世尊未出家时之夫人也，《法华经》中授记为具足千万光明如来。

[16]目犍连：又名目连，译曰采菽氏，佛十大弟子中神通第一。

[17]舍利弗：译曰鹙子，佛十大弟子中智慧第一。

[18]须菩提：译曰空生，或善现，佛十大弟子中解空第一。

[19]梵志：一切外道之出家者名梵志。

[20]十二部经典：一、契经。二、重颂。三、讽颂。四、因缘。五、本事。六、本生。七、未曾有。八、譬喻。九、论议。十、自说。十一、方广。十二、授记。此十二部中契经、重颂、讽颂三者为经文上之体裁。余九部从其经文所载之别事而立名。

[21]阿那含：译曰不来，断尽欲界烦恼之圣者，为小乘四果中之第三果。

[22]无漏：漏者烦恼之异名。漏泄之义。贪瞋等烦恼日夜由眼耳等六根门头漏泄流注而不止，谓之漏。又漏为漏落之义，烦恼能令人

漏落于三恶道，谓之漏。因之谓有烦恼之法云有漏，离烦恼之法云无漏。

[23]罗睺罗：译曰执月，或障蔽，为释迦佛之嫡子。十五岁出家，佛十大弟子中密行第一。

[24]耶输陀罗：译曰持誉，罗睺罗之母，后随摩诃波阇婆提出家。

[25]器世间：案华严三种世间，一器世间，即山河大地一切众生，所依止之国土世界。

[26]身中贸迁，世界相涉：众生无始以来，织妄相成于一身中，贸易迁流，遂令世界互相涉入。

[27]流变三叠，一十百千：三叠之说，古今多解，往往反易为难，令人益晦，文句云，一身成十二，即是流变一叠而为十二，十二之中，必各具十，即是流变二叠，为百二十，百二十中，又各具十，即是流变三叠为千二百，言一十百千者，举大数耳。

[28]六根之中，各各功德：一身之前后左右为四方，过去现在未来为三世，三世四方，互成十二，迁流变易，共成三叠，一十百千，次而增之，六根功德，各千二百，总为七千二百之数，除眼鼻身三根各亏四百，六根功德，实为六千也。

[29]日劫相倍：倍与背同，谓由圆通根修如一日之速，由不圆通根修如长劫之迟，迟速相背，莫可较量矣。

[30]入一无妄：即一根返源。六根清净，详见后二十五圆通章。

[31]须陀洹果：此云逆流，言已逆生死之流，而为初见道位，乃声闻四果之初果也。

[32]六销：言阿难虽证初果，能销色声香味触法之六外缘尘，而不随之造业。

[33]亡一：然犹未能蠲除一念涅槃佛果之我执，一念我执未空，故未能信及一门深入六根同净之理也。

[34]群器：即宇宙间山林城郭群品森罗是也。

[35]蒲萄朵：朵，花苞也，蒲萄朵盖初胎之葡萄宝也，眼浮尘根，取像乎此，虽非胜义眼根，实为胜义所依之体。

[36]新卷叶：新卷叶，新出水之莲叶也，耳浮尘根，取像乎此。

[37]双垂爪：《俱舍》云，鼻根极微，居鼻颃内，背上面下，如双爪甲，已见前解。

[38]初偃月：偃仰卧也，初旬之月其形如  。《俱舍》云，舌根极微，形如半月，当舌形中，舌浮尘根取像乎此。

[39]腰鼓颡：《正脉》云“腰鼓俗名杖鼓，颡腔也，细腰而以革瞒其两头，状似人身，”未知确否。

[40]幽室见：意根无体，不可说形，居肉团内，外缘法尘，引发意思，如处幽室而能见外也。

[41]声闻果：梵语舍罗婆迦，为佛之小乘法中弟子。闻佛之声教，悟四谛（苦、集、灭、道）之理，断见思二惑，而入于涅槃者

也，是为佛道中之最下根。

[42]菩提：旧译为道，新译为觉。道者通义，觉者觉悟之义，觉法性故。

[43]五黏：五黏者，即六根黏尘，已证一根圆通所余之五黏尘根也。

[44]跋难陀龙：此云善欢喜，摩竭陀国之龙无耳能听，按聋字从龙从耳，故知龙非无耳，但不能闻声，如无耳也。

[45]殑伽神女：殑伽此云天堂来，按即恒河也，源出雪山，神女为主河之神。

[46]骄梵钵提：此云牛呵，食后虚呵如牛，佛恐世人生谤，敕令久住天上，异舌知味者，离于舌而知味也。

[47]舜若多神：舜若多此云空，舜若多神，即主空之神，其质如风，无形有觉。

[48]灭尽定：又名灭受想定，言虽灭尽意根，而了知不亡，以上皆不依根而能发觉也。

[49]庵摩罗识：此云无垢，虽能分别一切，而无染著，乃佛性纯净之相。

[50]空如来藏：意显离染，乃真如纯净，惟一真心更非他物，故曰空如来藏也。

[51]大圆镜智：乃转第八识相应心品、与无垢识同时而发，普照十方，圆现尘刹，为果位之胜用，以上为如来七常住果。

[52]金刚王，常住不坏：金刚王即首楞严王，常住不坏，即究竟坚固常住真心也。

[53]真如：真者真实之义，如者如常之义。诸法之体性，离虚妄而真实，故云真。常住而不改，故云如。

[54]佛性：佛者觉悟也。一切众生皆有觉悟之性，名为佛性。性者不改之义也，通因果而不改自体是云性。如麦之因、麦之果、麦之性不改。

[55]空如来藏：如来藏者，真如之德名，真如之体性，毕竟空寂。不止一切染净之法，如明镜内，无一实质，故谓为空，非谓真如之体是无也。

[56]大圆镜智：大圆镜者，喻也。其智体清净，离有漏杂染之法，自众生善恶之业报，显现万德之境界，如大圆镜，故名大圆镜智。凡夫之第八识（阿赖耶识）至成佛时转为大圆镜智。

[57]第二义门：即前二决定义中之第二义。

[58]隔日疟：疟病隔日一发，此喻初果有学之人，见惑已断，思惑未除，说时似悟，对境还迷，故云犹隔日疟也。

[59]灌如来顶：《文句》云，摩阿难顶者，欲就阿难现在身中，显出无上大佛顶法也，十方如来放顶光同灌佛顶者，显阿难所具大佛顶法，即一切佛所证顶法，更无差别也。

[60]交芦：憨山曰，见相二分，原是无明所成无明既是本空，则此见相，亦了无自性，故喻若交芦，盖芦体本空，而交节处亦空，此明妄原无体也。

[61]知见立知：知见，指性觉妙明，立知，即妄为明觉，此世尊直示阿难返妄归真，但于知见不起妄见，即是涅槃无漏真净矣。

[62]陀那：此云执持，谓执持种子，发起现行，即第八识含岁种子，发为习气，乃真妄同依之本。

[63]阿毗达磨：此云无比法，谓偈中所示之如幻三昧法门也。

[64]薄伽梵：薄伽梵者，义云破烦恼，乃佛字之本音，具含六义，密部诸经，多存原音，十方薄伽梵，犹言十方一切佛也。

[65]三摩提：即三昧，译曰定、等持、心一境性。心念定止故云定，离掉举故云等，心不散乱故云持。

[66]无学：声闻乘四果中，前三果为有学，第四阿罗汉果为无学。学道圆满，不更修学也。

[67]薄伽梵：又曰婆伽婆，译曰世尊，即佛之十种名号之一。

[68]祇夜伽陀：祇夜此云重颂，伽陀此云孤起，通指前偈而言。

[69]无遮：遮者隐障之义，言无遮大悲，则于人不择胜劣，普施上法，于法不恪秘妙，和盘托出。

[70]涅槃僧—僧伽黎：涅槃僧，此翻内衣，亦言裙，即下裳也。僧伽黎，此云大衣，解见前。

[71]劫波罗天：劫波此云时分，劫波罗天，或云即夜摩天，彼天之人，赠奉佛之华巾，适在几上，故佛伸手取之以作结也。

[72]六结不成，愿乐一成：六结不成者，嫌此六根妄隔，不欲其成也，愿乐一成者，乐成真净一体，如成一净巾也。

[73]锋起：谓是非对待，如锋刃齐起，锐而难拒也。

[74]人空：二空（人空、法空）之一，又名生空、我空。观人为五蕴（色、受、想、行、识）之假合，又为因缘所生，其中无常、一之我体，故云人空。

[75]无生法忍：略云无生忍。无生法者，远离生灭后之真如实相理体也。真智安住于此理而不动，谓之无生法忍，于初地或七八九地所得之悟也。

[76]积劫孤露：犹言累世孤寒也，用喻一向背觉合尘，萍游六道，不意今生得预为佛眷属也。

[77]秘严：秘谓秘密深奥，严谓微妙庄严，即前示之首楞严定妙庄严路也。

[78]鸡园：鸡园精舍名，无忧王造以迎佛者，或云与鹿苑，皆为古王养畜之所，五比丘修苦行时，尝居此处，去佛成道甚近也。

[79]阿罗汉：为小乘极悟之果位名，一译杀贼，杀烦恼贼之意。二译应供，当受人天供养之意。三译不生，永住涅槃不再受生死果报之意。

[80]优波尼沙陀：亦云邬波尼沙昙，此翻近少，或言尘性，谓谛观微尘，近于虚空，余有少分色性，析则成无，以此悟道，故以为名。

[81]香严童子：由悟香尘，严净心地，得童真行，故曰香严童子也。

[82]晏晦清斋：晏安也，晦藏也，晏晦清斋，犹言安居净室之时。

[83]沈水香：灌顶曰，有等香树，斫著地久，外朽心坚，置水则沈，故曰沈水香。

[84]药王药上：《观药王经》云，过去有佛，号琉璃光，有比丘名日藏，宣布正法，有长者名星宿光，闻说法故，以诸药奉日藏大众，愿我未来，能治众生身心两病，举世欢喜，立名药王，其弟名电光明，以醍醐上妙之药供养，立名药上，经引二人，用显味尘圆通也。

[85]跋陀婆罗：此云贤护，言自守护贤德，亦守护众生，按即法华经中于威音王时，毁常不轻菩萨之上慢者。

[86]开士：开心悟理之大士也。

[87]威音王佛：过去之佛也，要解云，以大音声普遍世界，为诸法王，说法无畏故也。

[88]浴僧时：即佛制半月众僧用浴之时也。

[89]摩诃迦叶——紫金光比丘尼：摩诃此云大，迦叶此云饮光，乃佛之大弟子，苦行第一，紫金光比丘尼，为迦叶在家时妇因昔为贫女，丐金饰塔像，匠师欢喜，立誓为夫妇，九十一劫，人间天上，身恒金色，今则出家为比丘尼也。

[90]舍利：即佛之身骨也。

[91]头陀：此云抖擞，以能抖擞法尘为号故。

[92]舍利子：释迦既卒，弟子阿难等焚其身，得五色珠，光莹坚固，名曰舍利子，因造塔以藏之。

[93]毗婆尸佛：译曰胜观，过去七佛之第一佛，在释迦牟尼佛出世九十一大劫前。

[94]头陀：译曰抖擞、浣洗等，谓抖擞衣服饮食住处三种贪著之行法也。按俗称僧人之行脚乞食者为头陀，亦称行者。苦行之意。

[95]周利槃特迦：《纂注》谓即诵帚比丘，以其心多散乱，故佛教以调息也。

[96]伽陀：此云孤起颂，文句引云，身语意业不造恶，不恼世间诸有情，正念观知诸境空，无盆之苦当远离，槃特则诵前遗后，记后失前。

[97]调息：调出入息，亦云安般三昧，息出知出，息入知入，愚痴无智之人，守此鼻息，了了常知，可以破愚暗也。

[98]迦叶佛：过去七佛之一，译曰饮光。

[99]沙门：译曰息、息心、静志、净志、乏道、贫道等，又译曰攻劳、勤息。劳劬修佛道之义也。又勤修息烦恼之义也。原不论外道佛徒，盖为出家者之总名也。

[100]毕陵伽婆蹉：此云余习，五百世生婆罗门家，常自憍贵，最初，人道，闻佛说苦空无常不净，都不可乐，因行乞，食忽过苦缘，思入此观。

[101]须菩提：此云空生，为佛弟子，观空悟道，得无诤三昧，与般若波罗密相应，故为解空第一。

[102]诸相入非，非所非尽：非即空也，诸相入非，即人法双空也，非所非尽，谓能空之执与所空之相，二俱尽也。

[103]舍利弗：此云鹙鹭子、初与目连共事外道、佛成道后、归依于佛智慧第一。

[104]迦叶波三位弟兄：长云优楼频螺迦叶，译曰木瓜林。次云伽耶迦叶，译曰城。次云那提迦叶，译曰河。皆为释迦佛之弟子。

[105]普贤行：行弥法界曰普，位邻极圣曰贤，凡具大根修菩萨行，皆名普贤行也。

[106]心闻：耳识也。

[107]孙陀罗难陀：此云艳喜，兼妻得名，乃佛亲弟，出家之初，因心散动，佛教观鼻端白，所以住心不涉攀缘也。

[108]拘绨罗：摩诃拘绨罗，此云大膝，乃舍利弗母舅，世呼长爪梵志，为佛弟子答问第一。

[109]观鼻端白：即屏息垂目，返观鼻头，住心凝视，久久若生白光，以离识故，照澈十方，此因鼻识而修也。

[110]富楼那弥多罗尼子：富楼那，此云满，弥多罗，此云慈，尼子，称其母也，宣说四谛之法，辩才无碍。

[111]优波离：或云译为近执，即如来为太子时，亲近执事之臣，随佛出家，严持戒律。

[112]三千威仪：有威可畏，有仪可象，约二百五十戒，各具行住坐卧四种威仪，合为一千，复摄善法，威仪，众生，三聚为三千。

[113]八万微细：以上三千威仪，配身三口四七支，成二万一千，复配四分烦恼，成八万四千微细也。

[114]乌刍瑟摩：此云火头，即火头金刚也。

[115]持地菩萨：盖取持心如地之意。

[116]普光如来：谓身光智光，二俱周普，乃过去五十三佛之首佛也。

[117]毗舍浮佛：毗舍浮此云遍一切自在，乃过去庄严劫千佛之最后一佛也。

[118]毗舍浮佛：译曰遍一切自在，为第三十劫中第二佛之名。

[119]浮幢王刹诸香水海：案《华严经》华藏海中，有大莲花，其莲花中，有诸香水海，一一香水海，为诸佛刹世界之种，今观身水，与彼海同。

[120]违害鬼：舍利弗于耆阇崛山入金刚三昧，出定后，忽患头疼，佛告有伽罗鬼，手打汝头，彼鬼有大力，若手击须弥山，便应为二分，此金刚三昧力，正使须弥山打头无能损害其毛发也。

[121]山海自在通王如来：为过去三十五佛中之第三十三佛。

[122]琉璃光法王子：梵语吠琉璃，此云青色宝，由此菩萨，常放青色光明，同彼琉璃，故以为号也。

[123]不动佛国：梵语阿鞞，此云不动。案：不动佛国，即东方阿  佛国，妙喜世界也。

[124]虚空藏菩萨：指掌云，因观四大无依，销碍入空，得无边身，故以虚空为名，依此出生无边神力，故名为藏。

[125]定光佛：即然（燃）灯佛也，瑞应经翻为锭光，定应作锭，有足曰灯，无足曰锭，锭音定。

[126]定光佛：即燃灯佛。此佛出世之时，释迦牟尼买五茎之莲奉佛，因而得未来成佛之记别。

[127]弥勒菩萨：亦云迷帝隶，正云梅怛利曳那，此云慈氏，姓也，名阿逸多，此云无能胜，谓依唯识观，起同体慈，力最强故。

[128]唯心识定：《蒙钞》引云，唯心识定者，唯遮境有，识简心空，唯有自心，心外无法也。

[129]识心三昧：藕益云，即是初欢喜地通达之位，此则证道同圆，是故了知一切唯识，四土三身，皆是识心变化流出，所谓心、佛、众生，三无差别也。

[130]次补佛处：《教乘》云，补处者止此一生，次补佛位，即等觉菩萨也。案：即当来下生此土，罢华会上继释迦而成佛者。

[131]入圆成实：按唯识三性，一遍计所执性，二依他起性，三圆成实性。入圆成实者，盖由识心妙圆，不复迷识逐境种种计著，故能远离依他及遍计执，而得无生忍也。依他，谓依他众缘，合和互起，如麻上见绳。遍计，谓遍于一切染净法上，计实我法，如认绳作蛇。依他起性，是唯识体，从依他起分别，即遍计执，从依他悟真空，即圆成实，唯一真空，圆满成实，则如麻独存也。

[132]弥勒菩萨：译曰慈氏（姓也），名曰阿逸多，译曰无能胜，修得慈心三昧，故称为慈氏。生于南天竺婆罗门家，绍释迦如来之佛位，为补处之菩萨。先佛入灭，生于兜率天内院。

[133]大势至：梵语摩诃那钵，此云大势至，亦名无量光，观经云，以智慧光，普照一切，令离三途，得无上力，名大势至。

[134]无量光：梵语阿弥陀，此云无量光，亦云无量寿。

[135]念佛三昧：念佛三昧，有事有理，事念则专注一佛，念念相续，念久成定，名曰三昧，理念则正念佛时，反观自心，观久心开，名曰三昧。

[136]大势至菩萨：以智慧光，普照一切，令离三涂，得无上力，是故号此菩萨名大势至。

[137]观世音菩萨：梵云阿那婆娄吉低输，此云观世音，从能所境智以立名也。万象流动，隔别不同，异言殊唱，俱蒙离苦，其宏慈威

神，不可思议，于过去无量劫中，已成佛竟，为正法明如来，以大悲愿力，安乐众生，故现作菩萨也。

[138]从闻思修：温陵曰，达耳之谓闻，著心之谓思，治习之谓修，无有一佛不以音声而化群品，无有一机不从耳根闻教解脱，此观音耳根圆通，所以殿于二十五圣也。

[139]入流亡所：入流亡所者，不随声尘，顿入法流，而亡所闻相，以入于寂灭本妙觉心地也。

[140]三十二应：现十法界身，圆应群机，开之有三十二，合之唯四圣六凡，摄尽群类矣。

[141]胜解现圆：无明垂尽，种智将圆，曰胜解现圆，斯可以证佛果，故现佛身为说果法也。

[142]独觉：梵云毕勒支低劫，此云独觉，独觉者，出无佛世，观物变易自觉无生，故号独觉也。

[143]十二缘：十二缘，亦曰十二缘起，又曰十二支，十二者，1. 无明，2. 行，二者为过去因，3. 识，4. 名色，5. 六入，6. 触，7. 受，此五者为现在果，8. 爱，9. 取，10. 有，三者为现在因，11. 生，12. 老死，此二者为未来果，顺此则漂流六道，逆之则成辟支佛果，所谓断者，不再续流于生死也。

[144]四谛空：三果以前，贤位圣位皆为有学，四谛者，即苦集灭道，四声闻法也。苦，即生死苦果，集，是惑业苦因，此为世间因果，灭，即涅槃乐果，道，是道品乐因，此为出世间因果，声闻得闻空无我理，修道入灭，故曰四谛空也。

[145]梵王：即初禅天王，以上品十善根本禅定为因，持清净行，高超欲界，爱染不生，乃色界天主也。

[146]帝释：梵云释提桓因，即忉利天王也，以上品十善化他为因，统领诸天，说种种善论，应众生机，成就梵行，故现此身为说法也。

[147]自在天：居欲界天顶，以十善及未到地定为因，受五欲乐，随意变化，得自在故。

[148]大自在天：居色界天顶，以四禅及四无量心为因，或云即摩醯首罗天王，三目八臂，骑白牛，执白拂尘，乘云御风，飞行自在。

[149]天大将军：天大将军，及后之四天王，天太子等，皆以五戒十善摧邪辅正为因，率领诸部，驱役鬼神，除妖孽，降福祥，巡游世间，保护国土。

[150]人王：即世间之诸侯王也，同以五戒十善化他为因，有德怀仁，不忍世乱，发为有道之君，以理邦国也。

[151]长者：西竺言长者，须具十德，一姓贵，二位高，三大富，四威猛，五智深，六年耆，七行净，八礼备，九上所称，十下所归。

[152]居士：居士者，隐居求志之士也。

[153]数术：指掌云，天文地理，阴阳度算，曰数，巫医相卜，符水咒印曰术，炼神调气，爱好长生，曰摄卫自居。

[154]婆罗门：此云净裔，亦云净行，其种自有经书，世世相承，以道学为业。

[155]五戒：五戒者，一不杀生，二不偷盗，三不邪淫，四不妄语，五不饮酒也，前四属性罪，性即是罪故，后一是遮罪，遮违成罪故。

[156]优婆塞：此云近事男，言亲近承事佛法之善男子也。

[157]优婆夷：此云近事女，亦云清信女，言堪近修佛法之在家女子也。

[158]诸天：诸天，天界之人也，天虽受乐，亦有二苦，一者为乐所醉，不得见佛闻法，二者虽受天身，而别业福微，尚有饥渴，故有乐脱出天类也。

[159]诸龙：龙有三苦，一热沙炙身，二风坏宫衣，三金翅鸟啖，因有多苦，故乐出龙伦也。

[160]药叉：亦名夜叉，此云轻捷，其行捷疾故，或翻暴恶，其形丑恶故，有地行、空行、飞行之不同。

[161]乾闼婆：此云寻香，以香为食，亦云香阴，其身出香，亦陵空之神，或云天帝俗乐之神。

[162]阿修罗：正言阿素洛，此云非天，以其类有天福，无天德，以怀慢心，乐胜他故，作下品十善，成修罗身。

[163]紧那罗：此云疑神，其形似人，头有一角，见者生疑，唐译歌神，谓帝释法乐之神也。

[164]摩呼罗伽：摩呼罗伽，亦云莫呼落伽，此云大腹行，即大蟒神之类。

[165]有形无形，有想无想：《文句》曰，有形者，休咎精明之类，无形者，空散消沉之类，有想者，神鬼精灵之类，无想者，精神化为土木金石之类，此皆八难中摄。

[166]闻熏闻修，无作妙力，自在成就：《指掌》曰，熏变执习，修治自性，唯用反闻也，六结既解，妙用现前，不假造作，故曰无作妙力，任运而应，故曰自在成就。

[167]不自观音以观观者：不自观音者，不似众生一向循尘也，以观观者，谓就彼能观，反观自性也，自能如是修习，亦令彼苦恼众生，闻名感发，悉得解脱。

[168]知见旋复：见根属火，与一切火性相通，知见旋复，心体内寂，是故果报大火，恶业大火，烦恼大火，悉不能烧也。

[169]观听旋复：闻根属水，与一切水性相通，观听旋复，虚明湛寂，是故果报水，恶业水，烦恼水，悉不能溺，灭除九界妄水，而登佛彼岸也。

[170]熏闻成闻：《正脉》曰，熏闻者，当反闻时，则本觉真闻，内熏妄闻，成纯真闻性也，一根反源，六根解脱，全身泯于无形，故业果刀兵，譬犹吹光割水，自无能伤矣。

[171]罗刹、鸠槃茶鬼、毗舍遮、富单那：罗刹，此云可畏，鸠槃茶，此云魇魅鬼，毗舍遮，此云噉精气鬼，富单那，此云热病鬼，性皆幽暗，闻熏精明，譬之烈日，幽暗繁霜，遇之自销也。

[172]音性圆销，观听返入：《纂注》云，音性圆销，则内无所系，观听返入，则外无所累，故枷锁自脱也。

[173]灭音圆闻：《正脉》曰，灭音即外脱声尘，圆闻即证极根性，遍融一切也，灭尘则无复外敌，圆性则咸使内融，故遍生慈力，能令惨心毒人，悉化慈悲眷属也。

[174]昏钝性障诸阿颠迦：《正脉》曰，具足见惑为昏，具足思惑为钝，具足无明为性障，阿颠迦，此云无善心，又痴之最重者也。

[175]供养—诸佛：供佛足福，禀法足慧，而能绍继法王，有男子之道，故能感而生男也。

[176]承顺—如来：承顺法门，受领无失，承顺即坤仪柔德，有女子之道，故能感而生女也。

[177]一首三首：一首三首，长水云，首出众圣，法身也，臂能提接，化身也，目照导明，智身也，此亦表法或少或多，总见六根圆通，随感而应，极之八万四千者，由众生有八万四千尘劳也。

[178]烁迦罗：亦作拔折罗，此云具足，或云即金刚也。

[179]母陀罗臂：母陀罗，此云印，言手手各结妙印也。

[180]授记：佛对于发心之众生，授予将来必当作佛之记莂，曰授记。

[181]观世音：略称观音，新译观自在。观世音者，观世人称彼菩萨名之音而垂救，故云观世音。观自在者，观世界而自在拔苦与乐也。

[182]实相：实者，非虚妄之义。相者无相也。是指称万有本体之语。曰法性、曰真如、曰实相，其体一也。就其为万法体性之义言

之。则为法性。就其体真实常住之义言之，则为真如。就此真实常住为万法实相之义言之，则为实相。又依名随德用之三谛言之，则空谛为真如。假谛为实相。中谛为法界。大乘以我法二空之涅槃为实相。《顿悟入道要门论》上曰：“法性空者，即一切处无心是。若得一切处无心时，即无有一相可得。何以故，为自性空故，无一相可得。无一相可得者，即是实相。实相者，即是如来妙色身相也。”

[183]天龙八部：一天众，二龙众，三夜叉，四乾闼婆，五阿修罗，六迦楼罗，七紧那罗，八摩睺罗伽。

[184]得本心：得本心者，达此现前一念之本体也。

[185]法眼净：肇公曰，即须陀洹道，始见道迹，故得法眼名。

[186]性比丘尼：即摩登伽女也。

[187]无等等：心之与理，俱不可得，曰无等等，阿耨多罗三藐三菩提，此云无上正遍知，亦言无上正等正觉。

[188]法眼净：分明见真谛谓之法眼净，通于大小乘言之。《注维摩经》嘉祥疏曰：“云法眼净者：小乘亦法眼，大乘亦法眼。小乘法眼即初果见四谛法（苦、集、灭、道）名法眼。大乘法眼，初地得真无生法，故云法眼。”

第六章　修习佛法的程序与方法

阿难整衣服。于大众中合掌顶礼。心迹圆明。悲欣交集。欲益未来诸众生故。稽首白佛。大悲世尊。我今已悟成佛法门。是中修行得无疑惑。常闻如来说如是言。自未得度先度人者。菩萨发心。自觉已圆能觉他者。如来应世。我虽未度。愿度末劫[1]一切众生。世尊。此诸众生。去佛渐远。邪师说法。如恒河沙。欲摄其心入三摩地。云何令其安立道场。远诸魔事。于菩提心得无退屈。

尔时世尊于大众中。称赞阿难。善哉善哉。如汝所问安立道场。救护众生末劫沉溺。汝今谛听。当为汝说。阿难大众。唯然奉教。佛告阿难。汝常闻我毗奈耶[2]中。宣说修行三决定义。所谓摄心为（由也）戒。因戒生定。因定发慧。是则名为三无漏学。

阿难。云何摄心我名为戒。若诸世界六道众生。其心不淫。则不随其生死相续。汝修三昧。本（为）出尘劳。淫心不除。尘不可出。纵有多智。禅定现前。如不断淫。必落魔道。上品魔王。中品魔民。下品魔女[3]。彼等诸魔。亦有徒众。各各自谓成无上道。我灭度后。末法之中。多此魔民。炽盛世间。广行贪淫。（伪）为善知识。令诸众生落爱见坑。失菩提路。汝教世人修三摩地。先断心淫。是名如来先佛世尊。第一决定清净明诲。是故阿难。若不断淫修禅定者。如蒸砂石。欲其成饭。经百千劫只名热砂。何以故。此非饭本砂石成故。汝以淫身。求佛妙果。纵得妙悟。皆是淫根。根本成淫。轮转三途[4]。

必不能出。如来涅槃。何路修证。必使淫机身心俱断。断性亦无。于佛菩提斯可希冀。如我此说。名为佛说。不如此说。即波旬[5]说。

阿难。又诸世界六道众生。其心不杀。则不随其生死相续。汝修三昧。本出尘劳。杀心不除。尘不可出。纵有多智。禅定现前。如不断杀。必落神道[6]。上品之人为大力鬼。中品则为飞行夜叉诸鬼帅等。下品当为地行罗刹。彼诸鬼神亦有徒众。各各自谓成无上道。我灭度后末法之中。多此鬼神。炽盛世间。自言食肉得菩提路。阿难。我令比丘食五净肉[7]。此肉皆我神力化生。本无命根。汝婆罗门。地多蒸湿。加以砂石。草菜不生。我以大悲神力所加。因大慈悲假名为肉。汝得其味。奈何如来灭度之后。食众生肉。名为释子。汝等当知。是食肉人。纵得心开似三摩地。皆大罗刹。报终必沈生死苦海。非佛弟子。如是之人。相杀相吞。相食未已。云何是人得出三界。汝教世人修三摩地。次断杀生。是名如来先佛世尊。第二决定清净明诲。是故阿难。若不断杀修禅定者。譬如有人自塞其耳。高声大叫。求人不闻。此等名为欲隐弥露。清净比丘及诸菩萨。于歧路行。不蹋（音塔，践也）生草。况以手拔。云何大悲。取诸众生血肉充食。若诸比丘。不服东方丝绵绢帛。（蚕丝类也）及是此土靴履（皮革类也）裘毳（音粹，褐衣也）。乳酪醍醐。如是比丘。于世真脱。酬还宿债。不游三界。何以故。服（食也）其身分。皆为彼缘。如人食其地中百穀。足不离地。必使身心。于诸众生若身身分。身心二涂。不服不食。我说是人真解脱者。如我此说。名为佛说。不如此说。即波旬说。

阿难。又复世界六道众生。其心不偷。则不随其生死相续。汝修三昧。本出尘劳。偷心不除。尘不可出。纵有多智。禅定现前。如不断偷。必落邪道[8]。上品精灵。中品妖魅。下品邪人。诸魅所著。彼

等群邪亦有徒众。各各自谓成无上道。我灭度后末法之中。多此妖邪。炽盛世间。潜匿奸欺。称善知识。各自谓已得上人法。詨（音玄，诱也）惑无识。恐令失心。所过之处。其家耗散。我教比丘循方乞食。令其舍贪。成菩提道。诸比丘等。不自熟食。寄于残生。旅泊三界。示一往还。去已无返。云何贼人假我衣服。裨（音卑）贩如来。造种种业。皆言佛法。却非出家具戒比丘。为小乘道。由是疑误无量众生。堕无间狱。若我灭后。其有比丘发心决定修三摩提。能于如来形像之前。身然一灯。烧一指节。及于身上热一香炷。我说是人无始宿债。一时酬毕。长揖（谢去也）世间。永脱诸漏。虽未即明无上觉路。是人于法已决定心。若不为此舍身微因。纵成无为。必还生人。酬其宿债。如我马麦[9]正等无异。汝教世人修三摩地。后断偷盗。是名如来先佛世尊。第三决定清净明诲。是故阿难。若不断偷修禅定者。譬如有人水灌漏卮（音支，漏卮，注酒器也）。欲求其满。纵经尘劫。终无平复。若诸比丘。衣钵之余。分寸不畜。乞食余分。施饿众生。于大集会。合掌礼众。有人捶（音锤，上声，杖击也）詈（音立，骂也）。同于称赞。必使身心。二俱捐舍。身肉骨血。与众生共。不将如来不了义说。回为己解。以误初学。佛印是人得真三昧。如我所说。名为佛说。不如此说。即波旬说。

阿难。如是世界六道众生。虽则身心无杀盗淫。三行已圆。若大妄语。即三摩地不得清净。成爱见魔。失如来种。所谓未得谓得。未证言证。或求世间尊胜第一。谓前人言。我今已得须陀洹果。斯陀含果。阿那含果。阿罗汉道。辟支佛乘。十地[10]地前诸位菩萨。求彼礼忏。贪其供养。是一颠迦：销灭佛种。如人以刀断多罗木[11]。佛记是人永殒善根。无复知见。沈三苦海。不成三昧。我灭度后。敕诸菩萨及阿罗汉。应身生彼末法之中。作种种形。度诸轮转。或作沙门白衣

居士。人王宰官。童男童女。如是乃至淫女寡妇。奸偷屠贩。与其同事。称赞佛乘。令其身心入三摩地。终不自言我真菩萨。真阿罗汉。泄佛密因。轻言末学。唯除命终。阴有遗付。云何是人惑乱众生。成大妄语。汝教世人修三摩地。后复断除诸大妄语。是名如来先佛世尊。第四决定清净明诲。是故阿难。若不断其大妄语者。如刻人粪为栴檀形。欲求香气。无有是处。我教比丘直心道场。于四威仪一切行中。尚无虚假。云何自称得上人法。譬如穷人妄号帝王。自取诛灭。况复法王。如何妄窃。因地不真。果招纡曲。求佛菩提。如噬（音视，咬也）脐[12]人欲谁成就。若诸比丘。心如直弦。一切真实。入三摩地永无魔事。我印是人成就菩萨无上知觉。如我所说。名为佛说。不如此说。即波旬说。**（卷六终）**

学佛修行入门的基本戒行

阿难随又起立请问说：“我常听佛说：‘自未得度，先度人者，菩萨发心。自觉已圆，能觉他者，如来应世。’意思是说自己并未度脱苦海，要发心先度他人的人，这就是菩萨心肠的发心。如果自己已经证得本性，圆满解脱以后，再依照自己所证的，使别人亦得证自性正觉，那就是等于佛来应化世间。我现在虽然还没有得度，但是要发愿去度末劫时期的众生。将来的人们，距离佛在世的时期渐远，必定会有很多的邪师外道说法。如何才可以使他们摄伏妄心，证得真实佛境界的三昧？怎样才可以建立一个安心修道的场所，远离一切的魔事。使他们对于要求悟得正觉的真心，永远不会退转呢？”

佛说：“你不是经常听我讲说修行所依持的戒律吗？我常说修行的入门基本要点，有三个决定不易的程序：首先要守戒。因戒可以生定。因定可以发慧。这是达成无漏果位的三无漏学。”

何以称摄伏妄心为戒呢？“如果这个世界上的六道众生（天、人、魔、畜生、饿鬼、地狱），他们的心里根本没有淫根，自然就不跟着生死之流去连续不断地轮转。你要修习定慧等持[13]的正三昧，本来是要求出离尘劳烦恼。如果淫心不除，根本就不能出离尘劳之累。即使有很渊博的世间知识，或者得到少许的禅定境界，如果不断淫根，必定堕落在魔道之中，与群魔为伍。他们也有很多信徒，也都自称已经成就了无上大道。我去世以后，末法时期之中，将有很多魔民，盛行在世间，广作贪淫的行为。并且还自任善知识去教化他人，使一切众生，堕落在爱欲第一的主观深坑里，丧失正觉的道路。你将来教导世人，修学定慧等持的正三昧。必须要先断心里的淫根。这就

是过去一切佛教所建立的第一个具有的决定性的清净教化。如果不除淫欲，修习禅定，犹如蒸煮沙石，要想它变成了香饭，即使经过百千劫的时间，也只能成为热沙。因为沙子根本永远做不成米饭。如果以淫欲之身来求证佛果，即使稍有所悟，也都是淫根。根本基于淫欲所发出，始终还在三途（畜生、饿鬼、地狱）中轮转不休，必定不能超越。要求圆满达成佛果的寂灭境界，必定要使身心淫机之根完全断除。最后连压制断除的心念也化为乌有。然后对于佛的正觉大道，才有希望证得。和我这样说法相同的，便是真正的佛说。不是这样说的，就是魔的说法。”

（一）杀戒：“再者，一切世界上的六道众生，他的心里没有杀机，就可以了生脱死。修行的最高三昧，本来要求超越尘劳烦恼。如果杀心不除，根本就不能出离尘劳之累。即使有很多的世间智识，或者得到少许的禅定境界，如果不断杀机，必定堕落在神道之中，与鬼神为伍。他们也有很多信徒，也都自称已经成就了无上大道。我去世以后，末法时期之中，有很多的鬼神之徒，盛行在世间，自称必须肉食，才能证得正觉大道。须知我许可有些出家的比丘们，可以吃食五净肉（1. 不见杀2. 不闻杀3. 不疑杀4. 自死5. 鸟残），是因为在有些偏僻的地方，地质不佳，不能生长草木菜蔬。所以在没有办法中，才方便许可他们食肉，用来疗饥延命。但是吃它们的肉，应该看做是它们的慈悲布施，应当具有感恩的观念。岂可在我灭度以后，贪求口腹之欲，食众生的肉体，还自称为释迦的法子呢？你们应当知道，这种肉食的人，即使心开悟解，有点相类似的三昧境界，其实还是大罗刹（恶鬼之流）。等到福报完了，必定沉沦在苦海之中，不算是佛弟子。这一类的人，互相杀戮吞吃，没有了期。不能跳出三界。你将来教导世人，修习三昧，其次就要断除杀生。这就是过去一切佛教所建立的第二个具有决定性的清净教化。如果不断除杀机，修习禅定，犹

如掩耳盗铃，欲盖弥彰。所以出家比丘，不但不食肉，乃至护惜草木的生机，犹如自家生命一样。更不能穿着服用血肉之躯的众生们的皮革丝毛之属。能够守住这样清净戒律的出家比丘，对于现实世界，才得真正的解脱。只是‘随缘消旧业，不更造新殃’。而偿还宿世业债，更不浮游于三界（欲界、色界、无色界）之间。为什么不去服用血肉众生的毛革呢？因为服用它的身体某一部分，仍然有残害它生命的因缘作用。等于人要吃地上生长的百谷，同时足也不能离地。如果对一切众生身心的部分，都不用不食。我说这个人，才是真正的解脱。和我这样说法相同的，便是真正的佛说。不是这样说的，就是魔的说法。”

（二）盗戒：“再者，一切世界的六道众生，灭除心里的盗机与偷心，就可以了生脱死。修习正三昧，本来要求超越尘劳烦恼，如果偷心不除，根本就不能出离尘劳之累。即使有很多的世间知识，或者得到少许的禅定境界。如果不断偷心，必定堕落在邪道之中，与精怪妖魅为伍。他们也有很多信徒，也都自称已经成就了无上大道。我去世以后，末法时期之中，有很多的妖孽之流，盛行在世间，居心奸险，自称为善知识。都宣说已经得到无上大道，欺骗无知无识之流，恐吓他们使之丧失真心自性。所过之处，令人家财耗尽。我教导出家比丘们，随时随地乞食延命。是要他们舍弃贪求的心，成功无上正觉之道。甚之，要比丘们不自做熟食。‘寄于残生，旅泊三界。’表示今生必须了道，只在人间尽此一度的往来，从此去而不返。有些具有盗贼其心的人，都假借我的衣服，稗贩如来，自造种种罪业。虽然口里都在说着佛法，却非真正出家。即使受过全部的具足戒律，也是只行小乘的道路。由此而使很多的众生怀疑误会，实在是罪过无边。如果在我灭度以后，有的出家比丘，决定发心修学正三昧。能够在佛像之前，为法忘身，我说这个人，无始以来的宿债，都在那一刹那间偿

还了。必定可以‘长揖世间，永脱诸漏’。（此处可参看本经第六卷原文。因为所说的，为现实世间一般人们难以置信，故部分保留不译。）你将来教导世人，修学三昧，须要断除偷心，这就是过去一切佛教所建立的第三个具有决定性的清净教化。如果不断除偷心，修习禅定，犹如水灌漏卮，永远不会装满。若是出家比丘，对于自己基本必需的衣食之外，分毫没有私蓄。乞食所得，若有剩余，也要布施与其他的众生。假如有人无理来打我骂我，也要以礼相待。必须做到身心两舍，使这个身体骨肉，亦与众生共之。决不把佛的不了义说，作为自己究竟的见解，以贻误初学。能够做到这样的人，我认为他已得真正的三昧。和我这样说法相同的，才是真正的佛说。不是这样说的，就是魔的说法。”

（三）大妄语戒：“再者，一切世界的六道众生，虽然身心已经没有杀盗淫的三业。如果犯大妄语，他在正三昧的境界中，也不能得到清净，而成为贪爱主观之魔，失却佛果的种性。所谓大妄语，就是‘未得言得，未证言证’。或者为了求得世间人的尊敬，争取唯我至上第一的地位。向别人说：我已得到须陀洹[14]的果位。或大阿罗汉的果位，或独觉[15]辟支佛[16]的果位。甚之是菩萨的果位。只为了贪求别人的敬礼和供养，不知已得无边罪过，消灭佛性种子。等于用刀断木，自甘断除佛种。我可预记这一种人，会永断善根，再没有进益的知见，永远沉沦苦海，不能成就正三昧。我去世以后，常教一般菩萨和罗汉们，化身应现世间。在末法时期中，做种种形态的人，去救度在生死海中轮转的众生。他们或者做沙门（出家者）、白衣、居士[17]、人王、宰官、童男、童女，乃至做淫女、小寡妇、奸偷屠贩，与一般众生共同生活。而在这种种的人生之中，称赞佛法，使他们的身心，进入佛法正三昧的境地。但是他们决不自说我是真菩萨，

或真阿罗汉，故意泄漏密行，轻示于末学后进，借以自相夸耀。除非世寿命终，方才暗中有所遗嘱。只有那一般妄人，才妖言惑众，甘犯大妄语戒。你将来教导世人，修学三昧，还须要他们断除大妄语。这就是过去一切佛教所建立的第四个具有决定性的教化。如果不断除大妄语，犹如要雕刻人粪作檀香木状，想在其中求得香气，那是决定不可能的。我教诲一切比丘，直心是道场。在日常生活的四威仪（行、居、坐、卧）中，一切行为，都不能虚假。怎么可以自己谬称已得至高无上的道法呢？这譬如乞丐称王，终会自取杀戮的。更何况自己谬称为人天三界之师的法王呢！须知‘因地不真，果遭纡曲。求佛菩提，如噬脐人，欲谁成就’。如果一般出家比丘，调正此心，犹如直弦。一切言行，都绝对的真实，便可进入正三昧的境界，永远不会遭遇魔事。我将印许这种修行的人，决定可以成就菩萨的果地，得到无上正觉。和我这样说法相同的，才是真正的佛说。不是这样说的，就是魔的说法。”

（以上《楞严经》第六卷竟）

阿难。汝问摄心。我今先说入三摩地。修学妙门。求菩萨道。要先持此四种律仪。皎如冰霜。自不能生一切枝叶。心三口四[18]。生必无因。阿难。如是四事。若不遗失。心尚不缘色香味触。一切魔事。云何发生。若有宿习不能灭除。汝教是人。一心诵我佛顶光明摩诃萨怛多般怛啰[19]无上神咒。斯是如来无见顶相。无为心佛[20]从顶发辉。坐宝莲华所说心咒。且汝宿世与摩登伽。历劫因缘[21]恩爱习气。非是一生及与一劫。我一宣扬。爱心永脱。成阿罗汉。彼尚淫女无心修行。神力冥资速证无学。云何汝等在会声闻。求最上乘决定成佛。譬如以尘扬于顺风。有何艰险。若有末世欲坐道场。先持比丘清净禁戒。要当选择戒清净者。第一沙门。以为其师。若其不遇真清净僧。

汝戒律仪必不成就。戒成已后。著新净衣。然香闲居。诵此心佛所说神咒一百八遍。然后结界[22]。建立道场。求于十方现住国土无上如来。放大悲光来灌其顶。阿难。如是末世清净比丘。若比丘尼。白衣檀越。心灭贪淫。持佛净戒。于道场中发菩萨愿。出入澡浴。六时行道。如是不寐。经三七日。我自现身至其人前。摩顶安慰。令其开悟。

阿难白佛言。世尊。我蒙如来无上悲诲。心已开悟。自知修证无学道成。末法修行建立道场[23]。云何结界。合佛世尊清净轨则。

佛告阿难。若末世人愿立道场。先取雪山大力白牛。食其山中肥腻香草。此牛唯饮雪山清水。其粪微细。可取其粪。和合栴檀。以泥其地。若非雪山。其牛臭秽。不堪涂地。别于平原。穿去地皮五尺已下。取其黄土。和上栴檀。沈水。苏合。薰陆。郁金。白胶。青木。零陵。甘松。及鸡舌香。以此十种细罗为粉。合土成泥。以涂场地。

方圆丈六。为八角坛。坛心置一金银铜木所造莲华。华中安钵。钵中先盛八月露水。水中随安所有华叶。取八圆镜。各安其方。围绕华钵。镜外建立十六莲华。十六香炉。间华铺设。庄严香炉。纯烧沈水。无令见火。

取白牛乳。置十六器。乳为煎饼。并诸砂糖。油饼。乳糜。苏合。蜜姜。纯酥。纯蜜。于莲华外。各各十六围绕华外。以奉诸佛及大菩萨。每以食时。若在中夜。取蜜半升。用酥三合。坛前别安一小火炉。以兜楼婆香。煎取香水。沐浴其炭。然令猛炽。投是酥蜜于炎炉内。烧令烟尽。享佛菩萨。

令其四外遍悬幡华。于坛室中。四壁敷设十方如来及诸菩萨所有形像。应于当阳。张卢舍那。释迦。弥勒。阿闳。弥陀。诸大变化观音形像。兼金刚藏。安其左右。帝释。梵王。乌刍瑟摩。并蓝地迦[24]。诸军荼利。与毗俱胝。四天王等。频那夜迦[25]。张于门侧。左右安置。

又取八镜覆悬虚空。与坛场中所安之镜。方面相对。使其形影重重相涉。

于初七中。至诚顶礼十方如来。诸大菩萨。阿罗汉号。恒于六时诵咒围坛。至心行道。一时常行一百八遍。第二七中。一向专心发菩萨愿。心无间断。我毗奈耶先有愿教。第三七中。于十二时。一向持佛般怛啰咒。

至第七日。十方如来一时出现。镜交光处。承佛摩顶。即于道场修三摩地。能令如是末世修学。身心明净犹如琉璃。阿难。若此比丘本受戒师。及同会中十比丘等。其中有一不清净者。如是道场多不成就。

从三七后。端坐安居。经一百日。有利根者。不起于座。得须陀洹。纵其身心圣果未成。决定自知成佛不谬。汝问道场。建立如是。

阿难顶礼佛足。而白佛言。自我出家。恃佛怙爱。求多闻故。未证无为。遭彼梵天邪术所禁。心虽明了。力不自由。赖遇文殊。令我解脱。虽蒙如来佛顶神咒。冥获其力。尚未亲闻。惟愿大慈重为宣说。悲救此会诸修行辈。末及当来在轮回者。承佛密音。身意解脱。于时会中一切大众。普皆作礼。伫闻如来秘密章句。尔时世尊从肉髻中。涌百宝光。光中涌出千叶宝莲。有化如来。坐宝华中。顶放十道百宝光明。一一光明。皆遍示现十恒河沙金刚密迹。擎山持杵。遍虚空界。大众仰观。畏爱兼抱。求佛哀祐。一心听佛无见顶相放光如来宣说神咒。

（第一会名为毗卢真法会。谓下十二法门密言，皆一毗卢真心法身所流演也。）

南无萨怛他　苏伽多耶　阿啰诃帝　三藐三菩陀写萨怛他　佛陀俱胝　瑟尼钐　南无萨婆　勃陀勃地　萨哆鞞弊　南无萨多南　三藐三菩陀　俱知喃　娑舍啰　婆迦　僧伽喃　南无卢鸡　阿罗汉　跢喃　南无苏卢多、波那喃　南无娑羯唎陁　伽弥喃　南无卢鸡、三藐、伽跢喃　三藐、伽波啰　底波、多那喃　南无提婆、离瑟赧　南无悉陁耶　毗地耶　陀啰离瑟赧　舍波奴　揭啰诃　娑诃娑啰、摩他喃　南无跋啰诃　摩泥　南无因陀啰耶　南无婆伽婆帝　卢陀啰耶　乌摩般帝　娑醯夜耶　南无婆伽婆帝　那啰野　拏耶　槃遮摩诃、三慕陀啰　南无悉羯唎多耶　南无婆伽婆帝　摩诃迦啰耶　地唎、般剌那　伽啰毗陀啰　波拏　迦啰耶　阿地目帝　尸摩舍那泥　婆悉泥　摩怛唎伽拏　南无、悉羯唎多耶　南无婆伽婆帝　多他伽跢、俱啰耶　南无般头摩、俱啰耶　南无跋阇啰、俱啰耶　南无摩尼、俱啰耶　南无伽阇、俱啰耶　南无婆伽婆帝　帝唎茶　输啰西那　波啰诃啰、拏啰阇耶　跢他伽多耶　南无婆伽婆帝　南无阿弥、多婆耶　跢

他伽多耶　阿啰诃帝　三藐三菩陀耶　南无婆伽婆帝　阿刍鞞耶　跺他伽多耶　阿啰诃帝　三藐三菩陀耶　南无婆伽婆帝　鞞沙阇耶　俱卢、吠柱唎耶　般啰婆、啰阇耶　跺他伽多耶　南无婆伽婆帝　三补师、毖多　萨怜捺啰　剌阇耶　跺他伽多耶　阿啰诃帝　三藐三菩陀耶　南无婆伽婆帝　舍鸡野、母那曳　跺他伽多耶　阿啰诃帝　三藐三菩陀耶　南无婆伽婆帝　剌怛那、鸡都、啰阇耶　跺他伽多耶　阿啰诃帝　三藐三菩陀耶　帝瓢　南无萨羯唎多　翳昙、婆伽婆多　萨怛他、伽都瑟尼钐　萨怛多、般怛嚂　南无阿婆啰视舨　般啰帝　扬岐啰　萨啰婆　部多、揭啰诃　尼揭啰诃　羯迦啰诃尼　跋啰　毖地耶　叱陀你　阿迦啰　密唎柱　般唎　怛啰耶　伫揭唎　萨啰婆　槃陀那　目叉尼　萨啰婆　突瑟吒　突悉乏般那你　伐啰尼　赭都啰　失帝南　羯啰诃　娑诃萨啰、若阇　毗多崩娑那、羯唎　阿瑟吒冰、舍帝南　那叉、刹怛啰　若阇、波啰、萨陀那、羯唎　阿瑟吒南　摩诃羯啰诃、若阇　毗多崩、萨那羯唎　萨婆、舍都呫你婆啰　若阇　呼蓝、突悉乏　难遮那舍尼　毖沙舍悉怛啰　阿吉尼　乌陀迦啰　若阇　阿般啰视多、具啰　摩诃般啰、战持　摩诃叠多　摩诃帝阇　摩诃税多、阇婆啰　摩诃跋啰、槃陀啰　婆悉你　阿唎耶、多啰　毗唎俱知　誓婆、毗阇耶　跋阇啰、摩礼底　毗舍呫多　勃腾罔迦　跋阇啰、制喝那、阿遮　摩啰制婆　般啰质多　跋阇啰、擅持　毗舍啰遮　扇多舍　鞞提婆　补视多　苏摩呫波　摩诃税多　阿唎耶、多啰　摩诃婆啰、阿般啰　跋阇啰、商羯啰、制婆　跋阇啰、俱摩唎　俱蓝陀唎　跋阇啰、喝萨多遮　毗地耶　乾遮那　摩唎迦　啒苏母　婆羯啰跺那　鞞呫遮那　俱唎耶　夜啰菟　瑟尼钐　毗折蓝婆、摩尼遮　跋阇啰、迦那、迦波啰婆　呫阇那　跋阇啰、顿稚遮　税多遮　迦摩啰　刹奢尸　波啰婆　翳帝夷帝　母陀啰　羯拏　婆鞞啰忏　掘梵都　印兔那、麽麽写

（第二会名为释尊应化会［又名楞严教主会］。下之五部三宝，夜叉神王金刚密迹，八种法门，悉为释迦示现者也。）

乌饼　唎瑟、揭拏　般剌、舍悉多　萨怛他　伽都瑟尼钐　虎饼都卢雍　瞻婆那　虎饼都卢雍　悉躭婆那　虎饼都卢雍　波啰瑟地耶　三般叉　拏羯啰　虎饼都卢雍　萨婆药叉　喝啰刹娑　揭啰诃、若阇　毗腾崩、萨那羯啰　虎饼都卢雍　者都啰　尸底南　揭啰诃　娑诃萨啰南　毗腾崩、萨那啰　虎饼都卢雍　啰叉　婆伽梵　萨怛他　伽都瑟尼钐　波啰点　阇吉唎　摩诃、娑诃萨啰　勃树、娑诃萨啰　室唎沙　俱知、娑诃萨泥　帝嚩、阿弊提视、婆唎多　吒吒罌迦　摩诃跋阇卢陀啰　帝唎　菩婆那　曼荼啰　乌饼　娑悉帝薄婆都　麽麽　印兔那、麽麽写

（第三会名为观音合同会。下之四门，皆如观音上同下合，圆通修证；四不思议、无作妙德、自在成就也。）

啰阇婆夜　主啰跋夜　阿祇尼、婆夜　乌陀迦、婆夜毗沙、婆夜　舍萨多啰、婆夜　婆啰、斫羯啰、婆夜　突瑟叉、婆夜　阿舍你、婆夜　阿迦啰　密唎柱、婆夜陀罗尼、部弥剑　波伽波陁、婆夜　乌啰迦、婆多、婆夜剌阇檀茶、婆夜　那伽婆夜　毗条怛、婆夜　苏波啰拏、婆夜　药叉、揭啰诃　啰叉私、揭啰诃　毕唎多、揭啰诃　毗舍遮、揭啰诃　部多、揭啰诃　鸠槃茶、揭啰诃　补丹那、揭啰诃　迦吒补丹那、揭啰诃　悉乾度、揭啰诃　阿播悉摩啰、揭啰诃　乌檀摩陀、揭啰诃　车夜揭啰诃　醯唎婆帝、揭啰诃　社多、诃唎南　揭婆　诃唎南　卢地啰、诃唎南　忙娑　诃唎南　谜陀、诃唎南　摩阇、诃唎南　阇多、诃唎女　视比多、诃唎南　毗多、诃唎南　婆多　诃唎南　阿输遮、诃唎女　质多、诃唎女　帝钐、萨鞞钐　萨婆、揭啰诃南　毗陀、夜阇　瞋陀、夜弥鸡啰、夜弥　波唎、

跋啰、者迦　讫唎担　毗陀、夜阇瞋陀、夜弥　鸡啰夜弥　茶演尼　讫唎担　毗陀夜阇　瞋陀、夜弥　鸡啰夜弥　摩诃般输、般怛夜　呾陀啰　讫唎担　毗陀夜阇　瞋陀夜弥　鸡啰夜弥　那啰夜拏　讫唎担　毗陀夜阇　瞋陀夜弥　鸡啰夜弥　怛埵伽呾茶西　讫唎担　毗陀夜阇　瞋陀夜弥　鸡啰夜弥　摩诃迦啰　摩怛唎伽拏　讫唎担　毗陀夜阇　瞋陀夜弥　鸡啰夜弥　迦波唎迦　讫唎担　毗陀夜阇　瞋陀夜弥鸡啰夜弥　阇夜羯啰　摩度、羯啰　萨婆、啰他、娑达那　讫唎担　毗陀夜阇　瞋陀夜弥　鸡啰夜弥　赭咄啰　婆耆你　讫唎担　毗陀夜阇　瞋陀夜弥　鸡啰夜弥　毗唎羊、讫唎知　难陀、鸡沙啰　伽拏、般帝　索醯夜　讫唎担　毗陀夜阇　瞋陀夜弥　鸡啰夜弥　那揭、那舍啰、婆拏　讫唎担　毗陀夜阇　瞋陀夜弥　鸡啰夜弥　阿罗汉　讫唎担　毗陀夜阇　瞋陀夜弥　鸡啰夜弥　毗多啰伽　讫唎担　毗陀夜阇　瞋陀夜弥鸡啰夜弥　跋阇啰波你　具醯夜、具醯夜　迦地、般帝讫唎担　毗陀夜阇　瞋陀夜弥　鸡啰夜弥　啰叉罔婆伽梵　印兔那、麽麽写

（第四会名为刚藏折摄会。火首、圆通开显；藏王、咒后敕护；金刚、三五部主、降伏五法门一。下之六义，恶则折伏，善则摄授；皆是刚王密迹，力士显本者也。）

婆伽梵　萨怛多、般怛啰　南无粹都帝　阿悉多、那啰剌迦　波啰婆　悉普吒　毗迦、萨怛多、钵帝唎　什佛啰、什佛啰　陀啰陀啰　频陀啰、频陀啰　瞋陀瞋陀　虎饼虎饼　泮吒、泮吒、泮吒、泮吒、泮吒　婆诃　醯醯泮　阿牟迦耶泮　阿波啰、提诃多泮　婆啰、婆啰陀泮　阿素啰　毗陀啰　波迦泮　萨婆、提鞞、弊泮　萨婆、那伽、弊泮　萨婆、药叉、弊泮　萨婆、乾闼婆、弊泮　萨婆、补丹那、弊泮　迦吒补丹那、弊泮　萨婆、突狼枳帝、弊泮　萨婆、突涩

比嚓　讫瑟帝、弊泮　萨婆、什婆利、弊泮　萨婆、阿播悉摩嚓　弊泮　萨婆　舍啰、婆拏、弊泮　萨婆、地帝鸡、弊泮　萨婆、恒摩陀继、弊泮萨婆、毗陀耶　啰誓、遮嚓、弊泮　阇夜羯啰　摩度羯啰　萨婆、啰他娑陀鸡、弊泮　毗地夜　遮咧、弊泮者都啰　缚耆你、弊泮　跋阇啰　俱摩咧　毗陀夜啰誓、弊泮　摩诃波啰、丁羊　乂耆咧、弊泮、跋阇啰、商羯啰夜　波啰丈耆、啰阇耶泮　摩诃迦啰夜　摩诃、末怛咧迦拏　南无、娑羯咧多、夜泮　毖瑟拏婢、曳泮　勃啰诃　牟尼、曳泮　阿耆尼、曳泮　摩诃羯咧、曳泮　羯啰檀迟、曳泮　蔑怛咧、曳泮　唠怛咧、曳泮遮文茶、曳泮　羯逻啰怛咧、曳泮　迦般咧、曳泮　阿地目、质多　迦尸摩、舍那　婆私你、曳泮　演吉质　萨埵、婆写　麽麽、印兔那、麽麽写

（第五会名为文殊弘传会。自初分领、往护、代问、拣选、及后请名，非大智德首则不能也。）

突瑟吒、质多　阿末怛咧、质多　乌阇、诃啰　伽婆、诃啰　卢地啰、诃啰　婆娑、诃啰　摩阇、诃啰　阇多、诃啰　视毖多、诃啰　跋略夜、诃啰　乾陀、诃啰　布史波、诃啰　颇啰、诃啰　婆写、诃啰　般波、质多　突瑟吒、质多　唠陀啰、质多　药叉、揭啰诃　啰刹娑、揭啰诃闭嚩多、揭啰诃　毗舍遮、揭啰诃　部多、揭啰诃　鸠槃茶、揭啰诃　悉乾陀、揭啰诃　乌怛摩陀、揭啰诃　车夜、揭啰诃　阿播萨摩啰、揭啰诃　宅祛革　茶耆尼、揭啰诃　咧佛帝、揭啰诃　阇弥迦、揭啰诃　舍俱尼、揭啰诃　姥陀啰　难地迦、揭啰诃　阿蓝婆、揭啰诃　乾度波尼、揭啰诃　什佛啰　堙迦醢迦　坠帝药迦　怛隶帝药迦　者突托迦　昵提、什伐啰　毖钐摩、什伐啰　薄底迦　鼻底迦　室隶、瑟密迦　娑你、般帝迦　萨婆、什伐啰　室卢吉帝　末陀、鞞达、卢制剑　阿绮卢钳　目佉卢钳　羯咧突卢钳　揭

啰诃　揭蓝、羯拏、输蓝　惮多、输蓝　迄唎夜、输蓝　末麽、输蓝　跋唎室婆、输蓝　毖栗瑟吒、输蓝　乌陀啰、输蓝　羯知输蓝　跋悉帝输蓝　邬卢输蓝　常伽输蓝　喝悉多输蓝　跋陀输蓝　娑房盎伽般啰、丈伽、输蓝　部多、毖跢茶　茶耆尼　什婆啰　陀突卢迦　建咄卢吉知　婆路多毗　萨般卢　诃凌伽输沙怛啰　娑那羯啰　毗沙喻迦　阿耆尼　乌陀迦末啰、鞞啰　建多啰　阿迦啰　密唎咄　怛敛部迦　地栗剌吒　毖唎瑟质迦　萨婆那俱啰　肆引伽弊　揭啰唎、药叉　怛啰刍　末啰视　吠帝钐　娑鞞钐　悉怛多、钵怛啰　摩诃跋阇卢　瑟尼钐　摩诃般赖、丈耆蓝　夜波突陀　舍喻阇那　辫怛隶拏毗陀耶　槃昙迦卢弥　帝殊　槃昙迦卢弥　般啰毗陀　槃昙迦卢弥　跢侄他　唵　阿那隶　毗舍提　鞞啰　跋阇啰　陀唎　槃陀槃陀你　跋阇啰　谤尼泮　虎饼都卢瓮泮　莎婆诃

阿难。是佛顶光聚。悉怛多般怛罗。秘密伽陀。微妙章句。出生十方一切诸佛。

十方如来。因此咒心。得成无上正遍知觉。

十方如来。执此咒心。降伏诸魔制诸外道。

十方如来。乘此咒心。坐宝莲华。应微尘国。

十方如来。含此咒心。于微尘国转大法轮。

十方如来。持此咒心。能于十方摩顶授记。自果未成。亦于十方蒙佛授记。

十方如来。依此咒心。能于十方拔济群苦。所谓地狱饿鬼畜生。盲聋瘖瘂。怨憎会苦。爱别离苦。求不得苦。五阴炽盛。大小诸横（去

声，祸逆也）同时解脱。贼难兵难。王难狱难。风火水难。饥渴贫穷。应念销散。

十方如来。随此咒心。能于十方事善知识。四威仪中供养如意。恒沙如来会中。推为大法王子。

十方如来。行此咒心。能于十方摄受亲因[26]。令诸小乘闻秘密藏。不生惊怖。

十方如来。诵此咒心。成无上觉。坐菩提树。入大涅槃。

十方如来。传此咒心。于灭度后付佛法事。究竟住持。严净戒律。悉得清净。

若我说是佛顶光聚般怛罗咒。从旦至暮。音声相联。字句中间。亦不重叠。经恒沙劫终不能尽。亦说此咒名如来顶。汝等有学。未尽轮回。发心至诚取阿罗汉。不持此咒而坐道场。令其身心远诸魔事。无有是处。

阿难。若诸世界。随所国土所有众生。随国所生桦（音话）皮贝叶纸素白氎[27]（音牒）。书写此咒。贮于香囊。是人心昏。未能诵忆。或带身上。或书宅中。当知是人尽其生年。一切诸毒所不能害。

阿难。我今为汝更说此咒。救护世间得大无畏。成就众生出世间智。若我灭后。末世众生。有能自诵。若教他诵。当知如是诵持众生。火不能烧。水不能溺。大毒小毒所不能害。如是乃至天龙鬼神。精祇魔魅。所有恶咒。皆不能著。心得正受。一切咒诅（音阻）厌蛊毒药[28]。金毒银毒。草木虫蛇万物毒气。入此人口。成甘露味。一切恶

星并诸鬼神。磉（沉上声）心毒人。于如是人不能起恶。频那夜迦诸恶鬼王。并其眷属。皆领深恩。常加守护。

阿难当知。是咒常有八万四千那由他恒河沙俱胝金刚藏王菩萨种族。一一皆有诸金刚众而为眷属。昼夜随侍。设有众生。于散乱心。非三摩地。心忆口持。是金刚王。常随从彼诸善男子。何况决定菩提心者。此诸金刚菩萨藏王。精心阴速[29]。发彼神识。是人应时心能记忆八万四千恒河沙劫。周遍了知。得无疑惑。

从第一劫乃至后身。生生不生药叉罗刹。及富单那[30]。迦吒富单那。鸠槃茶。毗舍遮等。并诸饿鬼。有形无形。有想无想。如是恶处。是善男子。若读若诵。若书若写。若带若藏。诸色供养。劫劫不生贫穷下贱不可乐处。此诸众生。纵其自身不作福业。十方如来所有功德。悉与此人。由是得于恒河沙阿僧祇不可说不可说劫。常与诸佛同生一处。无量功德。如恶叉聚[31]。同处熏修。永无分散。

是故能令破戒之人。戒根清净。未得戒者。令其得戒。未精进者。令得精进。无智慧者。令得智慧。不清净者。速得清净。不持斋戒。自成斋戒。

阿难。是善男子持此咒时。设犯禁戒于未受时。持咒之后。众破戒罪。无问轻重。一时销灭。纵经饮酒。食噉五辛[32]。种种不净。一切诸佛菩萨金刚天仙鬼神不将为过。设著不净破弊衣服。一行一住悉同清净。纵不作坛。不入道场。亦不行道。诵持此咒。还同入坛行道功德。无有异也。若造五逆无间[33]重罪。及诸比丘比丘尼四弃八弃[34]。诵此咒已。如是重业。犹如猛风吹散沙聚悉皆灭除。更无毫发。阿难。若有众生。从无量无数劫来。所有一切轻重罪障。从前世来未

及忏悔。若能读诵书写此咒。身上带持。若安住处庄宅园馆。如是积业。犹汤销雪。不久皆得悟无生忍。

复次阿难。若有女人。未生男女。欲求孕者。若能至心忆念斯咒。或能身上带此悉怛多般怛啰者。便生福德智慧男女。求长命者。即得长命。欲求果报速圆满者。速得圆满。身命色力。亦复如是。命终之后。随愿往生十方国土。必定不生边地下贱。何况杂形。

阿难。若诸国土州县聚落。饥荒疫疠（音力）。或复刀兵贼难斗诤。兼余一切厄难之地。写此神咒。安城四门。并诸支提[35]。或脱阇[36]（音都）上。令其国土所有众生。奉迎斯咒。礼拜恭敬。一心供养。令其人民各各身佩。或各各安所居宅地。一切灾厄悉皆销灭。

阿难。在在处处。国土众生。随有此咒。天龙欢喜。风雨顺时。五谷丰殷。兆庶安乐。亦复能镇一切恶星。随方变怪。灾障不起。人无横夭。杻械枷锁不著其身。昼夜安眠。常无恶梦。阿难。是娑婆界。有八万四千灾变[37]恶星。二十八大恶星而为上首。复有八大恶星以为其主。作种种形出现世时。能生众生种种灾异。有此咒地。悉皆销灭。十二由旬成结界地。诸恶灾祥永不能入。

是故如来宣示此咒。于未来世。保护初学诸修行者。入三摩提。身心泰然。得大安隐。更无一切诸魔鬼神。及无始来冤横宿殃。旧业陈债。来相恼害。汝及众中诸有学人。及未来世诸修行者。依我坛场如法持戒。所受戒主。逢清净僧。持此咒心。不生疑悔。是善男子。于此父母所生之身。不得心通。十方如来便为妄语。

说是语已。会中无量百千金刚。一时佛前合掌顶礼。而白佛言。如佛所说。我当诚心保护如是修菩提者。

尔时梵王。并天帝释。四天大王。亦于佛前同时顶礼。而白佛言。审有如是修学善人。我当尽心至诚保护。令其一生所作如愿。

复有无量药叉大将。诸罗刹王。富单那王。鸠槃茶王。毗舍遮王。频那夜迦。诸大鬼王。及诸鬼帅。亦于佛前合掌顶礼。我亦誓愿护持是人。令菩提心速得圆满。

复有无量日月天子。风师雨师。云师雷师。并电伯等。年岁巡官。诸星眷属。亦于会中顶礼佛足。而白佛言。我亦保护是修行人。安立道场。得无所畏。

复有无量山神海神。一切土地水陆空行。万物精祇。并风神王。无色界天。于如来前。同时稽首而白佛言。我亦保护是修行人。得成菩提。永无魔事。

尔时八万四千那由他恒河沙俱胝金刚藏王菩萨。在大会中。即从座起。顶礼佛足而白佛言。世尊。如我等辈所修功业。久成菩提。不取涅槃。常随此咒。救护末世修三摩提正修行者。世尊。如是修心求正定人。若在道场及余经行。乃至散心游戏聚落。我等徒众。常当随从侍卫此人。纵令魔王大自在天。求其方便。终不可得。诸小鬼神。去此善人十由旬外。除彼发心乐修禅者。世尊。如是恶魔若魔眷属。欲来侵扰是善人者。我以宝杵殒碎其首。犹如微尘。恒令此人。所作如愿。

佛又说：“阿难，你问如何摄伏妄心，我现在已先说佛法入门的正三昧，与修学菩萨道的微妙法门。要先能行持这四种戒律仪范，‘皎如冰雪’，自然就不会另生过犯的枝节。所谓一切过犯，不外心三（贪、嗔、痴），口四（妄语、两舌、恶口、绮语）。如果谨

严敬持戒行来自修，这些过犯，就不会有发生的可能了。若能永不遗失这四种戒心，心里根本不染著外界的色香味触等境，一切魔事，哪里再会发生。若是还有宿世的罪过不能除灭，你可以教他们，一心念诵我佛顶光明摩诃萨怛多般怛罗[38]无上神咒。”（本节原文已经说得很明白，如有真心修学的人，可自研读本经第七卷的记述）。

阿难即从座起。顶礼佛足而白佛言。我辈愚钝。好为多闻。于诸漏心未求出离。蒙佛慈诲。得正熏修。身心快然。获大饶益。世尊。如是修证佛三摩提。未到涅槃。云何名为乾（音干）慧之地[39]。四十四心。至何渐次。得修行目。诣何方所。名入地中[40]。云何名为等觉菩萨[41]。作是语已。五体投地。大众一心。仰佛慈音。瞪瞢瞻仰。

尔时世尊赞阿难言。善哉善哉。汝等乃能普为大众。及诸末世一切众生。修三摩提求大乘者。从于凡夫终大涅槃悬示无上正修行路。汝今谛听。当为汝说。阿难大众。合掌刳（音枯）心（剖除妄心）。默然受教。佛言。阿难当知。妙性圆明。离诸名相。本来无有世界众生。因妄有生。因生有灭。生灭名妄。灭妄名真。是称如来无上菩提。及大涅槃二转依号[42]。阿难。汝今欲修真三摩地。直诣如来大涅槃者。先当识此众生世界二颠倒因。颠倒不生。斯则如来真三摩地。

阿难。云何名为众生颠倒。阿难。由性明心。性明圆故。因明发性。性妄见生。从毕竟无成究竟有。此有所有。非因所因[43]。住所住相。了无根本。本此无住。建立世界。及诸众生。迷本圆明。是生虚妄。妄性无体。非有所依。将欲复真。欲真已非真真如性。非真求复。宛成非相。非生非住[44]。非心非法。展转发生。生力发明。熏以成业。同业相感。因有感业相灭相生。由是故有众生颠倒。

阿难。云何名为世界颠倒。是有所有。分段妄生。因此界立。非因所因。无住所住。迁流不住。因此世成。三世四方。和合相涉。变化众生成十二类。是故世界因动有声。因声有色。因色有香。因香有触。因触有味。因味知法。六乱妄想成业性故。十二区分由此轮转。

是故世间声香味触。穷十二变为一旋复。乘此轮转颠倒相故。是有世界卵生。胎生。湿生。化生。有色。无色。有想。无想。若非有色。若非无色。若非有想。若非无想。

阿难。由因世界虚妄轮回。动颠倒[45]故。和合气成八万四千飞沉乱想。如是故有卵羯逻蓝（此云凝滑）。流转国土。鱼鸟龟蛇。其类充塞。

由因世界杂染轮回。欲颠倒[46]故。和合滋成八万四千横竖乱想。如是故有胎遏蒲昙（此云皰）。流转国土。人畜龙仙。其类充塞。

由因世界执著轮回。趣颠倒[47]故。和合暖成八万四千翻覆乱想。如是故有湿相蔽尸（此云软肉）。流转国土。含蠢蠕动。其类充塞。

由因世界变易轮回。假颠倒[48]故。和合触成八万四千新故乱想。如是故有化相羯南（此云硬肉）。流转国土。转蜕飞行。其类充塞。

由因世界留碍轮回。障颠倒[49]故。和合著成八万四千精耀乱想。如是故有色相羯南。流转国土。休咎精明。其类充塞。

由因世界销散轮回。惑颠倒[50]故。和合暗成八万四千阴隐乱想。如是故有色相羯南。流转国土。休咎精明其类充塞。

由因世界罔象轮回。影颠倒[51]故。和合忆成八万四千潜结乱想。如是故有想相羯南。流转国土。神鬼[52]精灵。其类充塞。

由因世界愚钝轮回。痴颠倒[53]故。和合顽成八万四千枯槁乱想。如是故有无想羯南。流转国土。精神化为土木金石。其类充塞。

由因世界相待轮回。伪颠倒[54]故。和合染成八万四千因依乱想。如是故有非有色相。成色羯南。流转国土。诸水母[55]等。以虾为目。其类充塞。

由因世界相引轮回。性颠倒[56]故。和合咒成八万四千呼召乱想。由是故有非无色相。无色羯南。流转国土。咒诅厌生。其类充塞。

由因世界合妄轮回。罔颠倒[57]故。和合异成八万四千回互乱想。如是故有非有想相。成想羯南。流转国土。彼蒲卢[58]等异质相成。其类充塞。

由因世界怨害轮回。杀颠倒[59]故。和合怪成八万四千食父母想。如是故有非无想相。无想羯南。流转国土。如土枭[60]等附块为儿。及破镜鸟以毒树果。抱为其子。子成。父母皆遭其食。其类充塞。

是名众生十二种类[61]。**（卷七终）**

（大乘道的四十位的心行，和四种加行的功用境界，是一切众生从凡夫地直达菩萨境界的十地，至于成佛的共通途径。所以仍从众生颠倒和世界颠倒说起。）

修学佛法进度程序的指示

阿难又问：“这样修证佛地正三昧境界的人，如果还未达到涅槃（圆寂），何以只能称他是乾慧地？由乾慧地再求进步，身心善行渐次增益所发现的四十四位心境现象，与它的界说和目的。以及菩萨的十地[62]境界。乃至等觉（相等于佛地的正觉）菩萨的果地。究竟是如何情形？希望佛再加说明。”

佛说：“自性本来是灵妙圆明的。既非任何一个名词可以形容，更非任何一种现象可以比拟。就其形而上的本位而言，本体自性中，本来没有物理世界与众生界的存在。因为妄动，然后才有物理世界和众生界的生起。既然有生，一定就有相对待的作用，跟着就会灭了。有了生灭，就称为妄心。如果生灭不停的妄心消灭了，就名真如，或称为真心，或叫做真性。悟得其理，证到其事的，便称作无上菩提，已得无上正等正觉[63]。以其现象而言，就称之为大涅槃（圆寂）。其实，这两个名词，只是互相说明表示的名号。你现在要修佛的真正三昧，直入佛的大涅槃境界，首先应当认识这众生界和物理世界两种颠倒的原因。如果再不生起颠倒，就可以达到佛的真正三昧的境地。”

“如何叫做众生颠倒呢？由于真心自性是本来灵明圆满的。灵明至极，于是发起自性功能的妄动。自性妄动不息，就有了生灭不停的作用。于是从自性本体的毕竟虚无空寂的本位中，生起胜妙实有的有为作用。这个有所为的有为作用，原来并不因为有个什么原因才发生。只是当自性功能妄动的时候，突然发生，暂时存在，偶然停留而

形成一种现象，其实并无固定的根本。从这个无所住但有现象的有为作用，而形成了物理世界和一切众生界。无奈一切众生反而迷失了自性本来的圆满光明，便发生虚妄的知见，误以为那些有为现象为真实的存在。其实，不知道这个虚妄的作用和现象，并无一个固定的自体，更没有实在存在的东西可以依持。可是如果要想返复归还到真如的本性，有这个要想求得真如的心，就不是真的真如自性了。如用这个并非真心自体来求得返本还元之道，显然又成为一种错误的现象。‘非生非住，非心非法’，无生之中求生。不可住之中求住。依妄心而求真如，用谬误的理则而求真理，辗转发生心理连属不休的力量，形成业力的作用。因此，业力相同的就互相感应，产生交感的作用，彼此相生相灭，所以才有众生的种种颠倒的存在。”

“如何叫做世界颠倒呢？这些有为的万有现象，既已形成有所为以后，便自然的成为分段的妄有妄生，因此成立空间的界限与方位。其实，那都不是万有自作或者是人为的造成，也不由于先天有个决定性的原因，更没有一个必然性的果然存在。因此时间的三世（过去、现在、未来的作用）和空间的四个方位，互相和合干涉，互相分化又互相统一。（宇宙犹如一个大而无比的自然物理化学的洪炉。）变化生出一切众生的种类（参看本书第四章）。因此世界上因有动力的妄能而有声音，因有声音而有物理的色相，因物理的色相而有香臭，因香臭而有感触，因感触而有味性，因味性而有思惟意识。（这六种作用，如连环联圈不断，互为因果，互为起灭。）由此六种现象，构成杂乱的妄想，形成业力性能。（有正反和排吸，统一和分化的相对作用。）成立内外正反的十二种区分。由此如轮圈一样地旋转不停，所以世间上有声音香臭味性感触等变化。但无论如何变化，都由六位的能所互变，自始至终，终复为始。充其量的反复变动，都穷极于十二变之中，形成一个轮周似的旋复作用。依据这种轮转似的颠倒变化作

用，构成众生界的现象，所以世界上有卵生、胎生、湿生、化生、有色（有色相和情想的）、无色（没有色相和情想的）、有想（有精神存在而无形相可见，如鬼神精灵之类）、无想（没有精神作用而有形相可见，如精神化做土木金石矿物等的物质之类）、非有色（无坚固的色情而有形象的存在，如水母浮石等）、非无色（偶然暂有色情作用，而没有长存的形象可得）、非有想（好像似有知觉，而其实没有情想的作用，如蒲卢、向日葵、含羞草等）、非无想（好像没有情想，而其实也有情想，如土枭、破镜鸟等恶毒禽兽之类），如此等等，共有十二种类的众生。”（此处原文是解释十二种类众生的生命本元，依原文研读即知。）

（以上《楞严经》第七卷竟）

阿难。如是众生一一类中。亦各各具十二颠倒[64]。犹如捏目。乱华发生。颠倒妙圆真净明心。具足如斯虚妄乱想。汝今修证佛三摩提。于是本因元所乱想。立三渐次。方得除灭。如净器中除去毒蜜。以诸汤水并杂灰香。洗涤其器。后贮甘露。云何名为三种渐次。一者修习。除其助因。二者真修。刳（音枯，剜去也）其正性[65]。三者增进。违其现业[66]。

云何助因。阿难。如是世界十二类生。不能自全。依四食[67]住。所谓段食。触食。思食。识食。是故佛说一切众生皆依食住。阿难。一切众生。食甘故生。食毒故死。是诸众生求三摩提。当断世间五种辛菜。是五种辛。熟食发淫。生啖增恚。如是世界食辛之人。纵能宣说十二部经。十方天仙。嫌其臭秽。咸皆远离。诸饿鬼等。因彼食次。舐（音示）其唇吻。常与鬼住。福德日销。长无利益。是食辛人修三摩地。菩萨天仙。十方善神。不来守护。大力魔王得其方便。现作

佛身。来为说法。非毁禁戒。赞淫怒痴。命终自为魔王眷属。受魔福尽。堕无间狱。阿难。修菩提者永断五辛。是则名为第一增进修行渐次。

云何正性。阿难。如是众生入三摩地。要先严持清净戒律。永断淫心。不餐酒肉。以火净食。无啖生气。阿难。是修行人。若不断淫及与杀生。出三界者。无有是处。当观淫欲。犹如毒蛇。如见怨贼。先持声闻四弃八弃。执身不动。后行菩萨清净律仪。执心不起。禁戒成就。则于世间永无相生相杀之业。偷劫不行。无相负累。亦于世间不还宿债。是清净人修三摩地。父母（所生）肉身。不须天眼。自然（能）观见十方世界。睹佛闻法。亲奉圣旨。得大神通。游十方界。宿命清净。得无艰险。是则名为第二增进修行渐次。

云何现业。阿难。如是清净持禁戒人。心无贪淫。于外六尘不多流逸。因不流逸。旋元自归。（外）尘既不（内）缘。（六则）根无所偶（对也）。反流全一。六用不行。十方国土。皎然清净。譬如琉璃。内悬明月。身心快然。妙圆平等。获大安隐。一切如来密圆净妙。皆现其中。是人即获无生法忍。从是渐修。随所发行。安立圣位。是则名为第三增进修行渐次。

佛告阿难：“这些每一种类的众生之中，也同时各自具有十二种生命轮转颠倒的因缘。（换言之，人亦具有兽欲，兽也具有人心。民胞物与，心物是没有绝对可分的界限的。）犹如一个人自捏其目，就会本能地眼前看到许多乱起的光华。须知灵妙圆明的真心自性，本自具足所有的虚妄乱想的功能。你现在要修证佛的正法三昧，对于发生虚妄乱想的根本原因，设立三个渐修的次第步骤，才能灭除其根。好像一个洁净的宝瓶，久装毒药。现在要想除去毒汁，恢复原有的洁

净。必须先用汤水香灰洗涤，还它本来的洁净，然后才可以储藏甘露。如何名为三种渐修的次序呢？第一，是修习助因。修习一切善业，薰习一切善心，以消除它的助因。第二，是真修正性。培养善根，从事真正的修行，以剖出圆明灵妙的正性。第三，是增进善业。在行为上，为善无止境。在治心性的功用上，百尺竿头，更求进步。如此增进修持，使与现行业力相反而行。所谓随缘消旧业，不再造新殃了。”

“（一）如何是修习助因？这个世界上十二种类的众生[68]，都依赖饮食而生存，所谓抟食，又名段食。就是众生们依时间的分段，用肢体帮忙来吃食。触食，依靠感觉而食，如日光空气等。思食，精神上的食粮。识食，心理上的享受。因此众生们，食甘甜的食物而能生存，食毒素食物便会死亡。所以一切众生，要求得佛正法的三昧，应当断除世间的五种辛菜（葱、蒜、韭、薤、兴渠，兴渠——此物中土所无）。这五种辛菜，熟食使人容易发生淫欲，生吃使人容易发生嗔恨。如不戒除，即使善能讲说一切经典，一切天仙圣贤，也都嫌其臭秽，和他远离。鬼魅却喜与其为伍，不知不觉间，就堕落在魔道之中。所以一般修习菩提，而求无上正觉者，必要永断五辛，这就是第一项的修行次序。”

“（二）如何是真修正性？一般众生要求证入佛正法的三昧，必须先要严持清净的戒律，永断淫欲的习气。不饮酒、不食肉，以火净食，不吃生物。如果修行的人，不断淫欲和杀生的心，想超出三界外，是不可能的。所以人们应当看破淫欲的事，犹如毒蛇，视同冤家盗贼一样。首先要守持声闻乘的执身不动的戒律。以后再行持菩萨乘的清净戒律和仪轨，再使执心不起。若得禁戒成就，在此世间，便永远没有相生相杀的恶业。又能永不再起偷盗的心理和行为，就没有互

相负累的果报。在此世间，就不需偿还宿债。能够做到这样清净的修行人，如果修习佛正法的三昧，不需要另得天眼通，就以这个父母所生的肉身，也自然可以看见十方世界，亲见诸佛而听法。能够得大神通，游于十方世界。可使宿命清净，再无艰难险阻，这是第二项的修行次序。”

“（三）如何是增进善业，转变现在所行的业力？能够这样严肃持守戒律，没有贪淫的心。对于外界六尘物欲的现象，渐渐不会奔放流逸。因此收摄逸心，回复归还到自性的本元。对于外界物欲现象的诱惑，既然不去追逐它、攀缘它，那么，六根的生理本能，自然就没有对象。这样便会使奔流放逸的狂心休息了，返还到一灵不昧，纯真无漏的境地。六根六尘的作用，既然能够不再生起行动的业力。十方国土的物质障碍，就一齐消除，皎然清净。‘譬如琉璃，内悬明月。身心快然，妙圆平等，获大安隐。’一切佛圆明清净微妙的密意，都会在这种境界中明白显现，如此就可以获得无生法忍。由此再加渐修，随他所发现的行持境界的过程，安立各种次序的圣位名称和含义，这是第三项的修行次序。”

阿难。是善男子。欲爱干枯。根境不偶。现前残质[69]。不复续生。执心虚明[70]。纯是智慧。慧性明圆。鉴（音莹，明也）十方界。乾有其慧。名乾慧[71]地。

欲习初乾。未与如来法流水接。即以此心。中中流入[72]。圆妙开敷。从真妙圆。重发真妙。妙信常住。一切妄想灭尽无余。中道纯真。名信心[73]住。

真信明了。一切圆通。（五）阴（十二）处（十八）界三不能为碍。如是乃至过去未来。无数劫中。舍身受身一切习气。皆现在前。是善男子。皆能忆念。得无遗忘。名念心住。

妙圆纯真。真精发化。无始习气通一精明。唯以精明进趣真净。名精进心。

心精现前。纯以智慧。名慧心住。

执持智明。周遍寂湛。寂妙常凝。名定心住。

定光发明。明性深入。唯进无退。名不退心。

心进安然保持不失。十方如来气分交接。名护法心。

觉明保持。能以妙力。回佛慈光。向佛安住。犹如双镜。光明相对。其中妙影重重相入。名回向心。

心光密回。获佛常凝无上妙净。安住无为。得无遗失。名戒心住。

住戒自在。能游十方。所去随愿。名愿心住。

阿难。是善男子。以真方便发此十心。心精发晖。十用涉入。圆成一心。名发心住[74]。

心中发明。如净琉璃内现精金。以前妙心。履以成地。名治地住。

心地涉知。俱得明了。游履十方。得无留碍。名修行住。

行与佛同。受佛气分。如中阴身自求父母。阴信冥通。入如来种。名生贵住。

既游道胎。亲奉觉胤（音闰）。如胎已成。人相不缺。名方便具足住。

容貌如佛。心相亦同。名正心住。

身心合成。日益增长。名不退住。

十身[75]灵相。一时具足。名童真住。

形成出胎。亲为佛子。名法王子住。

表以成人。如国大王以诸国事分委太子。彼刹利王世子长成。陈列灌顶[76]。名灌顶住。

阿难。是善男子成佛子已。具足无量如来妙德。十方随顺。名欢喜行[77]。

善能利益一切众生。名饶益行。

自觉觉他。得无违拒。名无瞋恨行。

种类出生。穷未来际。三世平等。十方通达。名无尽行。

一切合同。种种法门。得无差误。名离痴乱行。

则于同中。显现群异。一一异相。各各见同。名善现行。

如是乃至十方虚空满足微尘。一一尘中现十方界。现尘现界。不相留碍。名无著行。

种种现前。咸是第一波罗密多。名尊重行。

如是圆融。能成十方诸佛轨则。名善法行。

一一皆是清净无漏。一真无为。性本然故。名真实行。

阿难。是善男子。满足神通。成佛事已。纯洁精真。远诸留患。当度众生。灭除度相。回无为心。向涅槃路。名救护一切众生离众生相回向[78]。

坏其可坏。远离诸离[79]。名不坏回向。

本觉湛然。觉齐佛觉。名等一切佛回向。

精真发明。地如佛地[80]。名至一切处回向。

世界如来。互相涉入。得无罣碍。名无尽功德藏回向。

于同佛地[81]。地中各各生清净因。依因发挥。取涅槃道。名随顺平等善根回向。

真根[82]既成。十方众生皆我本性。性圆成就。不失众生。名随顺等观一切众生回向。

即一切法。离一切相。唯即与离。二无所著。名真如相回向。

真得所如。十方无碍。名无缚解脱回向。

性德圆成。法界量灭[83]。名法界无量回向。

阿难。是善男子。尽是清净四十一心[84]。次成四种妙圆加行。

即以佛觉用为己心。若出未出。犹如钻火。欲然其木。名为暖地。

又以己心成佛所履。若依非依。如登高山。身入虚空。下有微碍。名为顶地。

心佛二同。善得中道。如忍事人。非怀非出。名为忍地。

数量销灭。迷觉中道。二无所目。名世第一地。

阿难。是善男子。于大菩提善得通达。觉通如来。尽佛境界。名欢喜地[85]。

异性入同。同性亦灭。名离垢地。

净极明生。名发光地。

明极觉满。名焰慧地。

一切同异所不能至。名难胜地。

无为真如性净明露。名现前地。

尽真如际。名远行地。

一真如心。名不动地。

发真如用。名善慧地。

阿难。是诸菩萨。从此已往。修习毕功。功德圆满。亦自此地名修习位。慈阴妙云。覆涅槃海。名法云地。

如来逆流[86]。如是菩萨顺行而至。觉际入交[87]。名为等觉。

阿难。从乾慧心至等觉已。是觉始获金刚心中初乾慧地。如是重重单复十二[88]。方尽妙觉。成无上道。

是种种地[89]。皆以金刚观察如幻十种深喻[90]。奢摩他中。用诸如来毗婆舍那[91]。清净修证。渐次深入。阿难。如是皆以三增进[92]故。善能成就五十五位[93]真菩提路。作是观者。名为正观。若他观者。名为邪观。

五十五位修行的圣位和境界的含义

（一）乾慧地：欲爱之念已经干枯了，六根与外界物欲就不互相偶合。目前的有限残生，气质已经变化，不再继续发生业习。执心虚明不昧，完全是清明在躬的智慧。修持渐久，智慧的性能，光明圆满，照耀十方世界。因为只是乾有其慧而已，未能发生自性大定的功德，所以名为乾慧地。

（二）十信[94]

（1）信心住：乾慧地中，只是欲习初乾，还未与真如自性的法流相接，就以这初得乾有智慧的心，心心念念之中，如箭箭中的，中入法性之流，渐渐使真心开展圆妙。从此在真心妙圆的境界里，重新发生至真绝妙的知见，证得真心元是常住不变，深具真实的信心。一切妄想，自然灭尽无余，完全在中道纯真中行，名为信心住。

（2）念心住：证得真实的信心，明了一切都能圆通自在。身心内外和中间三处，再不会受到障碍。乃至对于过去未来，无数劫中舍身受身的一切习气，都在一念之间，现在目前，自然记忆不失，名为念心住。

（3）精进心：真心灵妙圆满，真精发生变化。无始以来的习气，都融化成为一体的精明妙用。只用这种精明再求进步，入于真净之境，名为精进心。

（4）慧心住：真心的精明现前，一切作为，纯为智慧，名慧心住。

（5）定心住：执持智慧光明之境，身心内外，周遍寂湛。在寂静灵妙之中，有如止水澄波，经常凝定不动，名为定心住。

（6）不退心：在定境中，发现清净光明。由定境的光明中，深入自性，有进而无退，名为不退心。

（7）护法心：此心进入轻安泰然之境，始终保持不失，和十方诸佛的气分相交接，名为护法心。

（8）回向心：保持真心寂照的觉明境界，能够生起妙有的力量，回光返照到佛力的慈光。转向佛的境界中安然而住犹如一对明镜，光明互相映照。其中的妙影，互相重重映入，名为回向心。

（9）戒心住：心光绵密返还，获得佛的常凝无上妙净之力。安住在无为之境中，永远不会遗失，名为戒心住。

（10）愿心住：住于自在无碍的戒心境中，能够游于十方世界，所去都可随愿，名为愿心住。

（三）十住[95]

（1）发心住：若有人用此真实的法门，发起以上的十心。心精发生光辉，所举的十心功用，都互相涉入，圆成为唯一真心，名为发心住。

（2）治地住：心中所发的明净境界，犹如在清净的琉璃之中，现出内在的精金，前面所发的妙心，随时随地都在妙明的心地中行履，

名为治地住。

（3）修行住：发心与治地所涉及的一切知见，都得明明了了。遍游十方世界，都无留碍，名为修行住。

（4）生贵住：所行与佛相同，感受佛的气分。犹如中阴身一样，能够自由求得转生的父母，互相感应，入于佛的种性，名为生贵住。

（5）方便具足住：既能随时游心于道，犹如初得人身而入胎，已经亲承佛的法统。由此再加修行，如胎儿的完成人形，名为方便具足住。

（6）正心住：再进而形容如佛，道心也和佛相同，名正心住。

（7）不退住：身心圆明，打成一片，日日增长，名为不退住。

（8）童真住：再此增进，佛所具有的十身[96]灵相，一时都得具足，名为童真住。

（9）法王子住：逐渐人形完全长成，出胎在世，亲为佛的得法之子，名为法王子住。

（10）灌顶住：已经长养成人，犹如国之太子，成年以后，行将继承王位，得到灌顶，名为灌顶住。

（以上由生贵住至灌顶住，以入胎成人为譬喻。在功用上，确很实在。不过有些人，却把它当成实相来做，坚执为实有的境界，实在贻误不浅。此中妙用，唯证方知，要到空有双融、智悲双运的实际理地，才解此语。）

（四）十行[97]

（1）欢喜行：既已成为佛的法子，就具足有无量如来的妙德。在十方世界中，一切随顺众生，随缘而度，名为欢喜行。

（2）饶益行：善于为一切众生造福利，名为饶益行。

（3）无瞋恨行：不但自觉，且能觉他。对于所遭遇的一切烦恼，皆无违拒，名为无嗔恨行。

（4）无尽行：于未来无穷的时际里，出生于任何种类的众生之中，不受时间空间的影响，名为无尽行。

（5）离痴乱行：或演绎、或综合一切各种法门，始终没有差误，名为离痴乱行。

（6）善现行：在一切根本同一的法性中，显示各种不同的差异作用不同。在每一差异的现象上，又能见到它根本的同处，名为善现行。

（7）无著行：进而至于十方虚空界的所有微尘里，在任何一粒尘中，又可以现出另一个十方世界。如此互相变现，无论现尘或现出世界，都能彼此不相留碍，名为无著行。

（8）尊重行：种种现前的作为，都是为了救度众生，使其解脱到达彼岸[98]的第一义，名为尊重行。

（9）善法行：如此圆融通达，能够完成十方诸佛的仪轨和法则，名为善法行。

（10）真实行：如上所说的各种次序和境界，一一都是清净无漏中的行业。也都是一真无为自性中本然的流露，名为真实行。

（五）十回向[99]

（1）救护一切众生离众生相回向：此人如果已经满足得到神通妙用，成就佛事，绝对的纯洁精真，远离了一切残留的过患，当然就要救度一切众生。但是自己又须灭除心中表示足以度他，或我已度他的观念和现象。回此无为之心，都归向于涅槃（圆寂）之路，名为救护一切众生离众生相回向。

（2）不坏回向：空坏了一切可以空坏的，远离了一切可以远离的，连能坏能离之相都不存在，名为不坏回向。

（3）等一切佛回向：自性本觉之体，湛然现前。觉性已并齐于佛的正觉，名为等一切佛回向。

（4）至一切处回向：真心至精发出光明，心地等于佛的心地，名为至一切处回向。

（5）无尽功德藏回向：万有世界，与真如自性，可以互相涉入，一点没有挂碍，名为无尽功德藏回向。

（6）随顺平等善根回向：在佛与众生平等的性地中，而发生各各不同的清净之因。依此因而发挥它的妙用，取得涅槃（圆寂）的道果，名为随顺平等善根回向。

（7）随顺等观一切众生回向：真实的道根既已成就，视十方世界里的众生，都是我本性的同体。自性虽然已经圆满成就，同时亦不忘

失救度任何一个众生，名为随顺等观一切众生回向。

（8）真如相回向：“即一切法，离一切相。”于不即不离，亦离亦即之中，两者都没有执著的心，名为真如相回向。

（9）无缚解脱回向：真心得到如所如如的境界，十方世界，一切无碍，名为无缚解脱回向。

（10）法界无量回向：本来自性的妙德圆成了，所谓法界的边际和数量的观念也灭除了，名为法界无量回向。

以上就是心性修行过程中，所立四十一位清净心地境界的含义。其次还要成功四种微妙圆满的加行。（这里所谓加行，是针对以上修治心性的心地法门而言。因为四十一位的修行次序，大部分是专指心性的境界而建立它的名称和次序。心地虽然已经得到极高明之境，而在行持的工夫上，还得注意它的功用。这种工夫的功用境界，就名为四加行。如果将四加行也作为心性的法则来看，似乎失于切实。所以下面就基于这个体验，来说四加行的妙用。）

（六）四加行[100]

（1）暖地：既已得到如佛的觉性妙用，在自己心地上用功夫，好像欲出未出，有如钻木取火。火光虽未燃发，而暖气已经流布，就名为暖地。

（2）顶地：自己心地上，已经成就，和佛的所行所履一样。对于这个气质残留尘色的生理之身，外表像是依靠它。其实内在又并不一定依靠它。犹如人登到高山的峰顶上，身体虽然已经上接虚空，入于虚空之中，但是下面还有些障碍，不能完全离开，就名为顶地。

（3）忍地：即心即佛，心就是佛。已经证得这个真心不二的绝对真理之实境。此心已同于佛道，并且善能得到中道不二的妙用。犹如忍住某一种事的人，心中如有如无，大有忍住不动的意味，就名为忍地。

（4）世第一地：一切境界和名称数量，完全消灭。既无所谓迷，也无所谓觉。迷觉乃二边对待的名词和作用，现在都成为未悟以前的过去剩语。只有在不二的中道第一义谛中行，其余都成为无所谓的名词，就名为世第一法。

（七）十地[101]

（1）欢喜地：在大菩提中（无上正知正觉），善得通达，觉心已通达于真如自性，尽能了解佛的境界，名为欢喜地。

（2）离垢地：一切世间出世间诸法差异的性能，都能明了它的同一根源。后来并同一之性也灭除不住，名为离垢地。

（3）发光地：内心净极，自性光明发生，名为发光地。

（4）焰慧地：自性光明已极，正觉圆满，名焰慧地。

（5）难胜地：一切诸法的同异，都不可得，名为难胜地。

（6）现前地：无为真如自性，自然发露净明妙德，名为现前地。

（7）远行地：穷尽真如自性的边际，名为远行地。

（8）不动地：一心真如，如如不动，名为不动地。

（9）善慧地：发起真如心的妙用，名为善慧地。

（10）法云地：在修习菩萨道的过程中，从此以往，修习的功用已毕，功德已经圆满。也有认为到此才是真正修习佛法的正位，所谓慈荫妙云，覆涅槃海，名为法云地。

（以上为修习大乘菩萨道的五十五位次序竟。）

等觉：由凡夫境界，要求返本还元，证得自性真如。必须要逆转生死海中的妄想之流。如有一修习行持者，依照上面所说的次序，顺行而至于正觉的性海，与诸佛法性相交，名为等觉之位，便和诸佛的菩提正觉相等了。

妙觉：到了等觉位以后，觉性才获得金刚喻心中的大定。由最初的乾慧地，如是重重单复十二，方尽妙觉，成无上道。（例如以每一位为单数，加积成为十位，十位即是五位的二数的复数，此为一重单复。众生世界因有时间的三位，空间的四位，三四四三，乘得十二。所以众生界得形成六根六尘，统名为十二根尘。如果修返本还元之道，也得依十二根尘而修持，此为第二重单复。从乾慧地，至暖、顶、忍、世第一法、等觉、妙觉，七个单位，加上十地等五十位的五数，七五相加得十二。此为第三重单复。天数五、地数五、天地之数五十又五，其用四十有九。五是一至十的中数，与十交叉，顺行推演至于无穷数，逆行复归于一。所以修行佛道，建立五十五位，此为第四重单复。形而下的有数，都始于一。十百千万亿而至于无量之数，还都只是一位。形而上的数，也由一而逆返。返一以还，进于形而上的不可知之数。古今中外，东西方的圣凡，对于名数的道理，并无两样，实为不可思议的至理。此中妙理无穷，由此贯通，佛法名数之理，可以了然矣。）

以上所说的种种地位，都是用不变如金刚的智慧去观察。认识世间事物，皆是如梦、如幻、如露、如电、如镜花、如水月、如阳焰、如空花、如海市蜃楼、如芭蕉。观察认识清楚了，在奢摩他（止定的境界）中，用诸佛所教毗婆舍那（慧观）。双融双运，而清净修证之。渐次深入，从步步精进的程序上，立此位数。但都是用上述三种渐次增进的方法，修成五十五位的真正菩提正觉之路。如果能够依此去修观，才名为正观。若做其他观的，就名为邪观。

尔时文殊师利法王子。在大众中。即从座起。顶礼佛足。而白佛言。当何名是经。我及众生云何奉持。佛告文殊师利。是经名大佛顶悉怛多般怛罗无上宝印。十方如来清净海眼。亦名救护亲因。度脱阿难。及此会中性比丘尼。得菩提心。入遍知海。亦名如来密因修证了义。亦名大方广妙莲华王。十方佛母陀罗尼咒。亦名灌顶章句。诸菩萨万行首楞严。汝当奉持。

说是语已。即时阿难及诸大众。得蒙如来开示密印般怛罗义。兼闻此经了义名目。顿悟禅那修进圣位。增上妙理。心虑虚凝。断除三界[102]修心六品微细烦恼。即从座起。顶礼佛足。合掌恭敬而白佛言。大威德世尊。慈音无遮。善开众生微细沈惑。令我今日身心快然。得大饶益。世尊。若此妙明真净妙心。本来遍圆。如是乃至大地草木。蠕（音孺）动含灵。本元真如。即是如来成佛真体。佛体真实。云何复有地狱。饿鬼。畜生。修罗。人。天。等道。世尊。此道为复本来自有。为是众生妄习生起。世尊。如宝莲香[103]比丘尼。持菩萨戒。私行淫欲。妄言行淫非杀非偷。无有业报。发是语已。先于女根生大猛火。后于节节猛火烧然。堕无间狱。琉璃大王[104]。善星比丘[105]。琉璃为诛瞿昙族姓。善星妄说一切法空。生身陷入阿鼻地狱。

此诸地狱。为有定处。为复自然。彼彼发业。各各私受。惟垂大慈。开发童蒙。令诸一切持戒众生。闻决定义。欢喜顶戴。谨洁无犯。

佛告阿难。快哉此问。令诸众生不入邪见。汝今谛听。当为汝说。阿难。一切众生实本真净。因彼妄见。有妄习[106]生。因此分开内分（去声）外分。阿难。内分即是众生分内。因诸爱染。发起妄情。情积不休。能生爱水。是故众生。心忆珍羞。口中水出。心忆前人。或怜或恨。目中泪盈。贪求财宝。心发爱涎。举体光润。心著行淫。男女二根。自然流液。阿难。诸爱虽别。流结是同。润湿不升。自然从坠。此名内分。阿难。外分即是众生分外。因诸渴仰。发明虚想。想积不休能生胜气[107]。是故众生。心持禁戒。举身轻清。心持咒印。顾盼雄毅。心欲生天。梦想飞举。心存佛国。圣境冥现。事善知识。自轻身命。阿难。诸想虽别。轻举是同。飞动不沈。自然超越。此名外分。

阿难。一切世间生死相续。生从顺习。死从变流。临命终时。未舍暖触。一生善恶俱时顿现。死逆生顺。二习相交。（《正脉》云，死逆生顺二习相交，当在暖触下。）

纯想即飞。必生天上。若飞心中[108]。兼福兼慧。及与净愿。自然心开。见十方佛。一切净土。随愿往生。情少想多。轻举非远。即为飞仙。大力鬼王。飞行夜叉。地行罗刹。游于四天。所去无碍。其中若有善愿善心。护持我法。或护禁戒。随持戒人。或护神咒。随持咒者。或护禅定。保绥法忍。是等亲住如来座下。情想均等。不飞不坠。生于人间。想明斯聪。情幽斯钝。情多想少。流入横生。重为毛群。轻为羽族。七情三想。沈下水轮。生于火际。受气猛火。身为饿鬼。常被焚烧。水能害己。无食无饮。经百千劫。九情一想。下洞火

轮。身入风火二交过地。轻生有间。重生无间。二种地狱。纯情即沈。入阿鼻狱。若沈心中。有谤大乘。毁佛禁戒。诳妄说法。虚贪信施。滥（音乱）膺（音应）恭敬。五逆十重。更生十方阿鼻地狱。循造恶业。虽则自招。众同分中。兼有元地[109]。

阿难。此等皆是彼诸众生自业所感。造十习因。受六交报。

云何十因。阿难。一者。淫习交接。发于相磨。研磨不休。如是故有大猛火光。于中发动。如人以手自相摩触。暖相现前。二习相然。故有铁床铜柱诸事。是故十方一切如来。色目[110]行淫。同名欲火。菩萨见欲。如避火坑。二者。贪习交计。发于相吸。吸揽（音览，取也）不止。如是故有积寒坚冰。于中冻冽（音烈）。如人以口吸缩风气。有冷触生。二习相陵。故有吒吒[111]（音乍）。波波。罗罗。青赤白莲。寒冰。等事。是故十方一切如来。色目多求。同名贪水。菩萨见贪。如避瘴（音障，毒也）海。

三者。慢习交陵。发于相恃。驰流不息。如是故有腾逸奔波。积波为水。如人口舌自相绵味[112]。因而水发。二习相鼓。故有血河。灰河。热沙。毒海。融铜。灌吞诸事。是故十方一切如来。色目我慢。名饮痴水。菩萨见慢。如避巨溺。

四者。瞋习交冲。发于相忤。忤结不息。心热发火。铸（音柱）气为金。如是故有刀山。铁橛（音厥）剑树。剑轮。斧钺（音月）铦锯。如人衔冤。杀气飞动。二习相击。故有宫割斩斫（音昨）。剉（音错）刺槌（音追）击[113]诸事。是故十方一切如来。色目瞋恚。名利刀剑。菩萨见瞋。如避诛戮。

五者。诈习交诱。发于相调。引起不住。如是故有绳木绞校（音教）。如水浸田。草木生长。二习相延。故有杻（音钮）械（音谢）枷锁鞭杖梶（音挝）棒诸事。是故十方一切如来。色目奸伪。同名谗贼。菩萨见诈。如畏豺狼。

六者。诳习交欺。发于相罔。诬罔不止。飞心造奸。如是故有尘土屎尿。秽污不净。如尘随风。各无所见。二习相加。故有没溺腾掷。飞坠漂沦诸事。是故十方一切如来。色目欺诳。同名劫杀。菩萨见诳。如践蛇虺（音卉）。

七者。怨习交嫌。发于衔恨。如是故有飞石投砾[114]（音历）。匣贮车槛。甕盛囊扑。如阴毒人。怀抱畜恶。二习相吞。故有投掷擒捉。击射抛撮诸事。是故十方一切如来。色目怨家。名违害鬼。菩萨见怨。如饮鸩（音趁）酒[115]。

八者。见习[116]交明。如萨迦耶[117]。见戒禁取。邪悟诸业。发于违拒。出生相反。如是故有王使主吏。证执交籍。如行路人。来往相见。二习相交。故有勘（音刊，考对也）问权诈。考讯推鞫（音菊，穷诘也）。察访。披究。照明。善恶童子。手执文簿辞辩诸事。是故十方一切如来。色目恶见。同名见坑。菩萨见诸虚妄遍执。如临毒壑。

九者。枉习交加。发于诬谤。如是故有合山合石[118]。碾（音拈，轧也）硙（音挨）耕磨。如谗贼人。逼枉良善。二习相排。故有押（压）捺捶（槌）按。蹙（音促）漉（音鹿）衡度诸事。是故十方一切如来。色目怨谤。同名谗虎。菩萨见枉。如遭霹雳（音辟历，雷震也）。

十者。讼习交谊。发于藏覆[119]。如是故有鉴见照烛。如于日中。不能藏影。二习相陈。故有恶友。业镜。火珠。披露宿业。对验诸事。是故十方一切如来。色目覆藏。同名阴贼。菩萨观覆。如戴高山。履于巨海。

云何六报。阿难。一切众生六识造业。所招恶报。从六根出。

云何恶报从六根出。一者见报招引恶果。此见业交。则临终时。先见猛火满十方界。亡者神识。飞坠乘烟。入无间狱。发明二相。一者明见。则能遍见种种恶物。生无量畏。二者暗见。寂然不见。生无量恐。如是见火。（眼根）烧听。（耳根）能为镬（音户，釜也）汤烊铜。烧息。（鼻根）能为黑烟紫焰。烧味。（舌根）能为焦丸铁糜。烧触（身根）能为热灰炉炭。烧心。（意根）能生星火迸（音并，散也）洒。煽（扇）鼓空界。

二者。闻报招引恶果。此闻业交。则临终时。先见波涛没溺天地。亡者神识。降注乘流。入无间狱。发明二相。一者开听。听种种闹。精神愁（音茅，昏也）乱。二者闭听。寂无所闻。幽魄沈没。如是闻波。注闻。（耳）则能为责为诘。注见。（目）则能为雷为吼。为恶毒气。注息。（鼻）则能为雨为雾。洒诸毒虫周满身体。注味。（舌）则能为脓为血。种种杂秽。注触。（身）则能为畜为鬼。为粪为尿。注意。则能为电为雹。推碎心魄。

三者嗅报招引恶果。此嗅业交。则临终时。先见毒气充塞远近。亡者神识。从地踊出。入无间狱。发明二相。一者通闻。被诸恶气熏极心扰。二者塞闻。气掩不通。闷绝于地。如是嗅气。冲息。则能为质为履冲见。则能为火为炬。冲听。则能为没为溺。为洋为沸。冲

味。则能为铦（音蚋，创也）为爽。冲触。则能为绽（音占，破也）为烂。为大肉山。有百千眼。无量咂（音札，吸也）食。冲思。则能为灰为瘴。为飞砂砺。击碎身体。

四者味报招引恶果。此味业交。则临终时。先见铁网猛焰炽烈。周覆世界。亡者神识。下透挂网。倒悬其头。入无间狱。发明二相。一者吸气。结成寒冰。冻裂身肉。二者吐气。飞为猛火。焦烂骨髓。如是尝味。历尝。则能为承（领纳也）为忍（受也）历见。则能为然金石。历听。则能为利兵刃。历息。则能为大铁笼。弥覆国土。历触。则能为弓为箭为弩为射。历思。则能为飞热铁从空雨下。

五者触报招引恶果。此触业交。则临终时。先见大山四面来合。无复出路。亡者神识。见大铁城。火蛇火狗。虎狼师子。牛头狱卒。马头罗刹。手执铦矟（音朔）。驱入城门。向无间狱。发明二相。一者合触。合山逼体。骨肉血溃。二者离触。刀剑触身。心肝屠裂。如是合触。历触。则能为道为观。为听为案。历见。则能为烧为爇。历听。则能为撞为击。为剌（音剌）为射。历息。则能为括为袋。为考为缚。历尝则能为耕为钳。为斩为截。历思则能为坠为飞。为煎为炙（音炽）。

六者思报招引恶果。此思业交。则临终时。先见恶风吹坏国土。亡者神识。被吹上空。旋落乘风。堕无间狱。发明二相。一者不觉。迷极则荒。奔走不息。二者不迷。觉知则苦。无量煎烧。痛深难忍。如是邪思。结思。则能为方为所。结见。则能为鉴为证。结听。则能为大合石。为冰为霜。为土为雾。结息。则能为大火车。火船火槛。结尝。则能为大叫唤。为悔为泣。结触。则能为大为小。为一日中万生万死。为偃为仰。

阿难。是名地狱十因六果。皆是众生迷妄所造。若诸众生。恶业圆造。入阿鼻狱。受无量苦。经无量劫。六根各造。及彼所作兼境兼根。是人则入八无间狱。身口意三。作杀盗淫。是人则入十八地狱。三业不兼。中间或为一杀一盗。是人则入三十六地狱。见见一根。单犯一业。是人则入一百八地狱。由是众生别作别造。于世界中入同分地。妄想发生。非本来有。

复次阿难。是诸众生。非破律仪。犯菩萨戒。毁佛涅槃。诸余杂业。历劫烧然。后还罪毕。受诸鬼形。

若于本因贪物为罪。是人罪毕。遇物成形。名为怪鬼。

贪色为罪。是人罪毕。遇风成形。名为魃（音跋，旱鬼也）鬼。

贪惑为罪。是人罪毕。遇畜成形。名为魅鬼。

贪恨为罪。是人罪毕。遇虫成形。名蛊毒鬼。

贪忆为罪。是人罪毕。遇衰成形。名为疠鬼。

贪傲为罪。是人罪毕。遇气成形。名为饿鬼。

贪罔为罪。是人罪毕。遇幽为形。名为魇（音掩）鬼。

贪明为罪。是人罪毕。遇精为形。名魍魉鬼。

贪成为罪。是人罪毕。遇明为形。名役使鬼。

贪党为罪。是人罪毕。遇人为形。名传送鬼。

阿难。是人皆以纯情坠落。业火烧干。上出为鬼。此等皆是自妄想业之所招引。若悟菩提。则妙圆明本无所有。

复次阿难。鬼业既尽。则情与想二俱成空。方于世间与元负人。怨对相值。身为畜生。酬其宿债。

物怪之鬼。物销报尽。生于世间。多为枭类。

风魃之鬼。风销报尽。生于世间。多为咎徵一切异类。

畜魅之鬼。畜死报尽。生于世间。多为狐类。

虫蛊之鬼。蛊灭报尽。生于世间。多为毒类。

衰疠之鬼。衰穷报尽。生于世间。多为蛔（音回，腹内虫也）类。

受气之鬼。气销报尽。生于世间。多为（供人所）食（之）类。

绵幽之鬼。幽销报尽。生于世间。多为（供人）服用（之用）类。

和精之鬼。和销报尽。生于世间。多为应（时而至之）类。

明灵之鬼。明灭报尽。生于世间。多为休徵（麟凤之类）一切诸类。

依人之鬼。人亡报尽。生于世间。多为循（善也）类。

阿难。是等皆以业火干枯。酬其宿债。傍为畜生。此等亦皆自虚妄业之所招引。若悟菩提。则此妄缘本无所有。如汝所言宝莲香等。及琉璃王。善星比丘。如是恶业。本自发明。非从天降。亦非地出。亦非人与。自妄所招。还自来受。菩提心中。皆为浮虚妄想凝结。

复次阿难。从是畜生酬偿先债。若彼酬者分（去声）越所酬。此等众生。还复为人。反征其剩。如彼有力兼有福德。则于人中不舍人身。酬还彼力。若无福者。还为畜生。偿彼余直。阿难当知。若用钱物。或役其力。偿足自停。如于中间。杀彼身命。或食其肉。如是乃至经微尘劫。相食相诛。犹如转轮。互为高下。无有休息。除奢摩他及佛出世。不可停寝（止也）。

汝今应知。彼枭伦者。酬足复形。生人道中。参合[120]顽（心忘德义之人）类。

彼咎征者。酬足复形。生人道中。参合（妖）异（之）类（异类他本有作愚类者）。

彼狐伦者。酬足复形。生人道中。参于庸（鄙之）类。

彼毒伦者（蛇蝎之属）。酬足复形。生人道中。参合很（戾之）类。

彼蛔伦者。酬足复形。生人道中。参合微（贱之）类。

彼食伦者。酬足复形。生人道中。参合柔（弱之）类。

彼服伦者。酬足复形。生人道中。参合劳（役之）类。

彼应伦者。酬足复形。生人道中。参于文（彩之）类。

彼休徵者。酬足复形。生人道中。参合（聪）明（之）类。

彼诸循伦。酬足复形。生人道中。参于（豁）达（之）类。

阿难。是等皆以宿债毕酬。复形人道。皆无始来业计颠倒。相生相杀。不遇如来。不闻正法。于尘劳中法尔轮转。此辈名为可怜悯者。

阿难。复有从人。不依正觉修三摩地。别修妄念。存想固形。游于山林人不及处。有十种仙。

阿难。彼诸众生。坚固服饵[121]而不休息。食道圆成[122]。名地行仙。

坚固草木而不休息。药道圆成。名飞行仙。

坚固金石而不休息。化道圆成。名游行仙。

坚固动止而不休息。气精圆成。名空行仙。

坚固津液而不休息。润德圆成。名天行仙。

坚固精色而不休息。吸粹圆成。名通行仙。

坚固咒禁而不休息。术法圆成。名道行仙。

坚固思念而不休息。思忆圆成。名照行仙。

坚固交遘而不休息。感应圆成。名精行仙。

坚固变化而不休息。觉悟圆成。名绝行仙。

阿难。是等皆于人中炼心。不修正觉。别得生理。寿千万岁。休止深山或大海岛。绝于人境。斯亦轮回。妄想流转。不修三昧。报尽还来。散入诸趣。阿难。诸世间人。不求常住。未能舍诸妻妾恩爱。

于邪淫中。心不流逸。澄莹生明。命终之后。邻于日月。如是一类。名四天王天。

于己妻房。淫爱微薄。于净居时。不得全味[123]。命终之后。超日月明。居人间顶。如是一类。名忉利天[124]。

逢欲暂交。去无思忆。于人间世。动少静多。命终之后。于虚空中朗然安住。日月光明。上照不及。是诸人等。自有光明。如是一类。名须焰摩天[125]。一切时静有应触来。未能违戾[126]。命终之后。上升精微。不接下界诸人天境。乃至劫坏。三灾不及。如是一类。名兜率陀天[127]。

我无欲心。应汝行事。于横陈[128]时。味如嚼蜡[129]。命终之后。生越化地。如是一类。名乐变化天。

无世间心。同世行事。于行事交。了然超越。命终之后。遍能出超化无化境。如是一类。名他化自在天。

阿难。如是六天。形虽出动。心迹尚交。自此已还。名为欲界[130]。（卷八终）

地狱天堂的有无与人生精神心理的因果关系

阿难问：“如果这灵妙光明真如清净的妙心，本来是遍满圆明的。那么，所有山河大地，与草木含灵等等，都是真如自性本元的变化作用，和佛得成正觉的自性同是一体。佛的性体既然真实不变，何以其中又有地狱、饿鬼、畜生、修罗、人、天等道，各自差别不同的存在呢？这些差别不同的种类，还是本来自然就有的呢？或是一切众生的虚妄习气所生起的呢？所谓地狱等，还是有一定的所在？或是基于各自的业力所生，又各自自然地去感受它呢？希望加以说明，使将来的众生，知道谨慎守戒，纯洁不犯。”

佛说：“一切众生，自性本体，本来实在都是清净的真如。因为妄心动生知见，才发生有虚妄习气的作用。因此就分成有内分外分的现象。所谓内分，就是众生的分内之事。由于爱染一切，发生妄有的情意。情意累积不休，能够产生内在的爱水（犹如现代医学所说的内分泌作用）。所以众生们，心里忆想珍馐妙味，就会流出口水。心里忆想某一个人，或怜或恨，就会眼泪盈眶。如果贪恋追求财宝，心里就发生一种爱涎，久久使身体光润。心里坚想淫欲，男女二根，自然流出液体。爱的心理，虽然有各种差别，却同是业力之流，连绵不断所致。心中之结，同样地无法开解。内在被爱水润湿，始终不能升华。愈陷愈深，自然从此堕落，这就叫做内分。所谓外分，就是众生的分外之事。因为追求一切外物与外务，发生虚妄的想念。想念累积不休，就能够产生胜气（犹如现代物理学所说的原子电子的放射作用）。所以众生们，心里严守清净的戒律，全身都会轻安清快。心里

信仰坚定，专一信仰某一形而上的一尊，或咒印，就会顾盼自豪，有毅然出众的气概。心里要想生天，梦里就觉得自己在飞升远举。心里存念佛国，圣境就会突然出现。一心事奉善知识，就会自轻其身体与生命。一切想念的心理，虽然不同，但是妄想的功能，却同是轻清上升的（所以现代心理学认为思想是脑神经的波动作用）。想念继续不止，向上飞动而不下沉，自然有超越的知觉发生。所以叫做外分。”

“一切世间的生死相续，生从习惯性的顺路而来，死从变化之流而灭亡。当生命将要终了时，这个人还未完全舍灭了暖气的感触，那时一生的善恶行为，在意识境象中，就会一齐显现。死逆生顺，两种习气，互相交战。如果平生纯粹落在思想中的人，神识就会上升，必定生于天上（此处所谓天，也就是代表上升的界说）。如果只有心中的升华意境，一生兼有福德与智慧，以及具有净愿的，自然心境开豁，可以见到十方佛的境界，便可随愿往生任何一个佛国的净土。如果是情少想多，即使轻举，也不会很高远的。就会成为鬼仙，大力鬼王，飞行夜叉，地行罗刹等，仍然游行于日月所照临的天下，所去都无障碍。其中若是有人曾发善愿，善心护持佛法戒律神咒禅定等，便能亲住如来的座下。情想平均的，不飞也不坠，就生在人间。于是思想清明的，就是聪明的人。情意幽郁的，就是愚钝的人，情多想少，就流入畜生，重为毛群，轻为羽族。七分情，三分想，就沉下到水轮，生在火边，受猛火炙烤。或身为饿鬼，常被焚烧。同时水也能够伤害它。而且没有饮食，如此要经历百千劫的时间（例如深海水中的庞大生物等）。九分情，一分想，就会下洞火轮，身入风火二交过地。轻的生在有间地狱，重的生在无间地狱[131]。至于纯情无想的，便即沉入阿鼻地狱（所谓永堕泥犁，不得转生）。如果在沉心之中，有诽谤大乘，诬毁佛的禁戒，以诳妄而演说佛法，虚贪别人的信施，滥得他人的恭敬，乃至犯了五逆[132]、十重[133]，就会更番生于十方

阿鼻地狱。这些所造的恶业，虽然说都是自作自受，在共同的业力果报当中，各自兼有它的原因和境地。也都是众生自心所造的业力，由自己感召而形成的。”（此处说明地狱、饿鬼、畜生等业力果报的各种情形，研读原经即知。）

“这些恶业所形成的果报，都是自性中所起的业力作用。既不从天而降，也不是从地而出，亦不是他人所授予。完全是根于自己妄心所招引，也由自己去感受。假使能够证得菩提正觉，这些妄缘，都成为一种虚浮不实的幻象，才知道都是由妄想凝结所形成。”（倘若还未澈悟证得菩提正觉，明见真心自性，尽管人们不相信地狱报应之说，果报来时，还须自受。不妨细心观察现实世间的事，就可以知其大半了。）

十种仙道与天人间精神心理的关系

佛说：“又有一种从人本位，不依自性正觉而修习定慧的正三昧，却怀有妄念而别修一种法门。他们借着精神存想，以坚固自身的形骸，而逍遥游乐于山林之中，或者人迹所不能到的地方。这样的共有十种仙道。

（一）地行仙：修习服食的法门。坚固形骸而不休息，由食物上达到目的，名为地行仙。

（二）飞行仙：修习烹炼草木药物的法门。坚固形骸而不休息，由药物上达到目的，名为飞行仙。

（三）游行仙：修习化炼五金八石，用以服食的法门。坚固形骸而不休息，由化验烹炼上达到目的，名为游行仙。

（四）空行仙：修习吐纳，导引，运行气脉的法门。坚固形骸而不休息，由锻炼本身精气达到目的，名为空行仙。

（五）天行仙：修习咽纳，吞服津液，或服用净水的法门。坚固形骸而不休息，由水德润泽的功能而达到目的，名为天行仙。

（六）通行仙：修习日月精气，采纳天地精华的法门。坚固形骸而不休息，由吸收天地间物理精华而达到目的，名为通行仙。

（七）道行仙：修习梵咒的法门。坚固形骸而不休息，依咒语法术上而达到目的，名为道行仙。

（八）照行仙：修习精神思念，存一注想的法门。坚固形骸而不休息，用精神思惟忆念而达到目的，名为照行仙。

（九）精行仙：修习交遘的法门。坚固形骸而不休息，在互相交感相应而达到目的，名为精行仙。

（十）绝行仙：修习天地变化物理的玄妙法门。坚固形骸而不休息，从觉悟天地变化妙理而达到目的，名为绝行仙。

他们都从人本位中，只求修炼此心，不修自性正觉。另外别求长生之理，可以使寿命维持千万岁。休止在深山茂林，或者大海岛之间，自与人世隔绝。其实还是没有离开妄想轮回的流转作用。如果不再进修正知正觉的如来三昧，福报完时，还会轮转堕落。”

（以上《楞严经》第八卷竟）

阿难。世间一切所修心人。不假禅那。无有智慧。但能执身不行淫欲。若行若坐。想念俱无。爱染不生。无留欲界。是人应念身为梵侣。如是一类。名梵众天。

欲习既除。离欲心现。于诸律仪。爱乐随顺。是人应时能行梵德。如是一类。名梵辅天。

身心妙圆。威仪不缺。清净禁戒。加以明悟。是人应时能统梵众。为大梵王。如是一类。名大梵天。

阿难。此三胜流。一切苦恼所不能逼。虽非正修真三摩地。清净心中。诸漏不动。名为初禅。

阿难。其次梵天。统摄梵人。圆满梵行。澄心不动。寂湛生光。如是一类。名少光天。

光光相然。照耀无尽。映十方界。遍成琉璃。如是一类。名无量光天。

吸持圆光。成就教体。发化清净。应用无尽。如是一类。名光音天。

阿难。此三胜流。一切忧悬所不能逼。虽非正修真三摩地。清净心中。粗漏已伏[134]。名为二禅。

阿难。如是天人。圆光成音。披音露妙。发成精行。通寂灭乐。如是一类。名少净天。

净空现前。引发无际。身心轻安。成寂灭乐。如是一类。名无量净天。世界身心。一切圆净。净德成就。胜托现前[135]。归寂灭乐。如是一类。名遍净天。

阿难。此三胜流。具大随顺。身心安隐。得无量乐。虽非正得真三摩地。安隐心中。欢喜毕具。名为三禅。

阿难。复次天人。不逼身心。苦因已尽。乐非常住。久必坏生。苦乐二心。俱时顿舍。粗重相灭。净福性生。如是一类。名福生天。

舍心圆融。胜解清净。福无遮中。得妙随顺。穷未来际。如是一类。名福爱天。

阿难。从是天中。有二歧（音奇，分也）路。若于先心。无量净光。福德圆明。修证而住。如是一类。名广果天。

若于先心。双厌苦乐。精研舍心。相续不断。圆穷舍道。身心俱灭。心虑灰凝[136]。经五百劫。是人既以生灭为因。不能发明不生灭性。初半劫灭。后半劫生。[137]如是一类。名无想天。

阿难。此四胜流。一切世间诸苦乐境所不能动。虽非无为真不动地。有所得心。功用纯熟。名为四禅。

阿难。此中复有五不还天[138]。于下界中九品习气[139]。俱时灭尽。苦乐双亡。下无卜居。故于舍心众同分中。安立居处。

阿难。苦乐两灭。研心不交。如是一类。名无烦天。

机括独行[140]。研交无地。如是一类。名无热天。

十方世界。妙见圆澄。更无尘象一切沈垢。如是一类。名善见天。

精见现前。陶铸无碍[141]。如是一类。名善现天。

究竟群几。穷色性性。入无边际。如是一类。名色究竟天。

阿难。此不还天。彼诸四禅四位天王。独有钦闻。不能知见。如今世间旷野深山。圣道场地。皆阿罗汉所住持故。世间粗人所不能见。

阿难。是十八天。独行无交。未尽形累。自此已还。名为色界[142]。

复次阿难。从是有顶色边际中。其间复有二种歧路。若于舍心发明智慧。慧光圆通。便出尘界。成阿罗汉。入菩萨乘。如是一类。名为回心大阿罗汉。

若在舍心。舍厌成就。觉身为碍。销碍入空。如是一类。名为空处。

诸碍既销。无碍无灭。其中唯留阿赖耶识。全于末那半分微细。如是一类。名为识处。

空色既亡。识心都灭。十方寂然。迥无攸往。如是一类。名无所有处。

识性不动。以灭穷研。于无尽中发宣尽性。如存不存。若尽非尽。如是一类。名为非想非非想处。

此等穷（追究也）空。不尽（得也）空理。从不还天圣道穷者。如是一类。名不回心钝阿罗汉。若从无想诸外道天。穷空不归。迷漏无闻。便入轮转。

阿难。是诸天上各各天人。则是凡夫业果酬答。答尽入轮。彼之天王。即是菩萨游三摩提。渐次增进。回向圣伦所修行路。（《正脉疏》云，此节当在四空天节之下）

阿难。是天四空。身心灭尽。定性现前。无业果色。从此逮终。名无色界。此皆不了妙觉明心。积妄发生。妄有三界。中间妄随七趣

沈溺。补特伽罗[143]各从其类。

复次阿难。是三界中。复有四种阿修罗类。

若于鬼道以护法力。乘通入空。此阿修罗从卵而生。鬼趣所摄。

若于天中降德贬坠。其所卜居邻于日月。此阿修罗从胎而出。人趣所摄。

有修罗王执持世界。力洞（贯也）无畏。能与梵王及天帝释四天争权。此阿修罗因变化有。天趣所摄。

阿难。别有一分下劣修罗。生大海心。沈水穴口。旦游虚空。暮归水宿。此阿修罗因湿气有。畜生趣摄。

（此段有述说三界（欲界、色界、无色界），天人境界的修行果报，以四禅[144]九定[145]的功用境界，配合心地修养，形成三界天人的差别本位。人天之事，道理深秘，恐非一般所能信解。但择要述说，故不详译。研读原经可知。至于天堂地狱的变相，以及其如何形成的问题，却有其扼要的结论如下。）

阿难。如是地狱。饿鬼。畜生。人及神仙。天洎修罗。精研七趣。皆是昏沉诸有为相。妄想受生。妄想随业。于妙圆明无作本心。皆如空华。元无所著。但一虚妄。更无根绪。阿难。此等众生。不识本心。受此轮回。经无量劫。不得真净。皆由随顺杀盗淫故。反此三种。又则出生无杀盗淫。有名鬼伦。无名天趣。有无相倾。起轮回性。若得妙发三摩提者。则妙常寂。有无二无。无二亦灭。尚无不杀不偷不淫。云何更随杀盗淫事。阿难。不断三业。各各有私。因各各私。众私同分。非无定处。自妄发生。生妄无因。无可寻究。汝勗（音

旭，勉也）修行。欲得菩提。要除三惑。不尽三惑。纵得神通。皆是世间有为功用。习气不灭。落于魔道。虽欲除妄。倍加虚伪。如来说为可哀怜者。汝妄自造。非菩提咎。作是说者。名为正说。若他说者。即魔王说。

天堂地狱的原理

佛说：“以上所说的地狱天堂，人及神仙和魔等情形，如果精细研究其根本，都因为众生自己昏迷沉醉于一切有为的现象当中，因为有了妄想而感受各类不同的生命。妄想随着业力的旋转，在元来圆明无作的本觉真心中，自作自受。都像空华乱发，元本是没有所著。其实一切都是虚妄，哪里有它的根本。因为一切众生，不认识圆明灵妙的本觉真心，所以感受轮回的作用。虽然经过无量劫来，也不能够得到真净。基本原因，都因为随顺着杀盗淫三业去造作一切。反此三者，就生出没有杀盗淫的意境。有此三业的恶念就成为鬼类。没有此三业的善念就成为天人境界。或有或无，互相扰乱，就生起轮回旋复的性能。如果能得发生定慧妙觉的性境，就可常住在妙圆常寂的圣境。到此有与无两种都不存在，乃至不存在也归寂灭。如此，连不杀不盗不淫的善境也没有，哪里还会随着杀盗淫的恶念去行事呢？你要知道，如果不能断了这三业的根本，一切众生，人人必然各自有他的自私之心存在。因为各有各的自私之心，所以又有集合大众的自私之心，就成为一个共同的大我之私。大我的私心与个人的自私，自有人为的一定界限，形成人生各种不同的意境。因此可以了解天堂地狱，实在是有它固定的处所。但是仍然根源于自心的妄念业力所形成。至于妄念的发生，根本是无因而自起，实在无可寻究（如切见妄念是空，当下可以释然冰消）。所以你努力修行，要求证得无上正觉的菩

提，必须先要断除这三业之惑。如果不断尽这三惑，即使得到神通，也都是世间的有为功用。习气不能灭尽，结果落于魔道之中。虽然要想灭除妄想，反而倍加虚伪，我说为最可怜悯的了！你要知道，业力妄念，都是因为不了自心所造成，并非自性菩提有此必然的过咎。‘作是说者，名为正说，若他说者，即魔王说。’”

---

[1]末劫：即未来时也。

[2]毗奈耶：此云律藏，又翻善治，谓能自治淫怒痴，亦能治众生恶也，合兹定慧名三无漏学，摄尽万行，决定当依，乃千经万论流出之本源，首楞严大定之所由生也。

[3]魔王……魔民……魔女：《指掌》云，魔王者，欲顶天主，禅智胜于淫心所感，魔民者，魔王所属，禅智与淫欲正等所摄，魔女者，王民所御，淫心胜于禅智所感。

[4]三途：一火途，二血途，三刀途，即地狱，畜生，饿鬼也。

[5]波旬：魔之异称，此云杀者，谓恼乱正修，杀法身，伤慧命也。

[6]神道：指掌云，神道血食，以杀业为堕缘，神通福德，以禅智为生因，今以禅智助杀，故必堕神道也，上中下品，则以其禅智福德，与杀业等次而比也。

[7]五净肉：五净肉，谓五不见杀之肉也，除人蛇象马等外，以不见杀，不闻杀，不疑为我杀，自死，鸟残，为五净。

[8]邪道：指掌云，邪道潜取，以偷心为堕缘，上品精灵，附山托水惑人祭祀，邪神类也，中品妖魅，盗人物之精华，窃山川之气润，伺便作祟，邪鬼之类也，下品邪人，赋性险曲，居心邪僻，妄言欺世，外道之类也。

[9]马麦：释迦于过去劫中，为梵志时，曾骂一病比丘，应食马麦，今世果成，于毗兰邑，乞食不得，食马麦八十四日，自言受宿报也。

[10]十地：十地之位，有种种不同，此处应说缘觉乘之十地，即由第一苦行具足地，至第十习气渐薄地也。

[11]多罗木：南印度建那补罗国北，有多罗林，树叶长广光润，诸国书写，莫不采用，其树若以刀断，不复再生，用喻断善根人，自灭佛种也。

[12]噬脐：《左传》若不早图，后君噬脐，杜注云，喻不可及。藕益曰，人不能自噬其脐，喻悔无所及，案麝被人逐，自噬其脐，虽复噬脐，终不免难也。

[13]等持：定之别名，梵语旧称三昧，译曰定。新称三摩地。译曰等持。谓心住于一境而起慧观，定慧平等维持也。

[14]须陀洹：译曰预流。声闻四果中初果之名也。预流者，初入圣道之义。断三界之见惑，即得此果。又须译曰无漏，陀洹译曰修。以修无漏故，名须陀洹。

[15]独觉：常乐寂静，独自修行。修行功成，于无佛之世，自己觉悟，而离生死者，谓之独觉。

[16]辟支佛：辟支佛有两种：一名独觉；二名缘觉。缘觉者，观待内外之缘见十二因缘——无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死，而悟圣果，故名缘觉。

[17]居士：在家学佛之士也。

[18]心三口四：心三者，即贪瞋痴也，口四者，即妄言，两舌，绮语，恶口是也。

[19]摩诃萨怛多般怛啰：此云大白伞盖，《文句》曰，体无对待曰大，相绝尘染曰白，用覆一切曰伞盖，乃五会神咒之总名，亦即大佛顶三德秘藏之异称也。

[20]无为心佛：无为心佛，乃从佛顶光所化之佛也。

[21]历劫因缘：案：阿含《摩登伽女经》中，佛说摩登伽女与阿难，在过去生中，有五百世夫妇因缘。

[22]结界：结界者，遮恶持善之义，分迷悟善恶之界畔，退恶类住善者之法也，密教于每一修法之先则行之。

[23]建立道场：即建坛方式也，以下至咒前各种仪式，以《楞严蒙钞》引证最为详博，兹皆不注。

[24]蓝地迦等：大孔雀明王经，有蓝毗迦，或曰即蓝地迦也，具大光明，有大神力，乃青面金刚也，军荼利，毗俱胝，俱为护坛菩萨。

[25]频那夜迦：苏悉地经，有频那夜迦，障碍神也，或云频那，猪首，夜迦，象鼻，护坛神将也。

[26]摄受亲因：言如来与历劫亲眷，互相因依，自虽成佛，念彼等散在十方，亦常持此摄受。

[27]桦皮、贝叶、纸素、白氎：桦皮，桦树之皮也，此土即有，治令薄软，可以作书，贝叶，西竺所出，其叶长广，可以写字，纸素，纸之素者，白氎，灌顶曰，高昌国有草实如茧，其中丝如细缕，名曰氎子，取织为细毛布，柔软白净，可以作书。

[28]咒诅厌蛊毒药：厌蛊者，虫毒也，毒药者，物毒也，皆能害人，咒诅厌蛊毒药，谓用恶咒诅祷二毒，以暗害于人也，案《左传》皿虫为蛊，疏谓以毒药药人，令人不自知者，谓之蛊毒，相传苗瑶之地，民以百虫置一器中，令其相啖食，最后存者则为蛊，放之可以杀人。

[29]精心阴速：精心者，纯真之心也，护咒菩萨，以纯真之心，于阴暗中，速疾启发彼持咒人，神识通明，周遍了知，得无疑惑。

[30]富单那等：富单那，此云臭恶鬼，迦吒富单那，此云奇臭恶鬼，鸠槃茶，此云瓮形鬼，毗舍遮，此云啖精气鬼。

[31]恶叉聚：恶叉聚果，三颗一带，不相分离，用喻佛德咒德己德，三永相依。

[32]五辛：五种辛辣之菜，即蒜、葱、韭、薤、兴渠，等其味极臭。

[33]五逆无间：五逆者，杀父、杀母、杀阿罗汉，破合和僧，出佛身血，罪之重者，无过于此，犯者堕无间狱。

[34]四弃八弃：四弃，即淫杀盗妄四根本重罪，犯此四者，则永见弃于佛法之外，清净僧中不共住故，八弃，则为比丘尼戒，前四重罪外，加触、入、覆、随四者，详《四诵律》。

[35]支提：此云可供养处，又翻灵庙，或云有佛舍利者曰塔，无舍利者曰支提。

[36]脱阇：或译为幢，或云阇训为都字，脱阇，即城台高显处也。

[37]八万四千灾变：星言八万四千者，应众生尘劳之数也，二十八为四方之纪，八为五行之经，佛经阿含方等中，言星象者，不一而足，与此方三垣七耀二十八宿，分野变异之说，比比小异而大同，可参看史记天官书。

[38]摩诃萨怛多般怛罗咒：摩诃译曰大，萨怛多译曰白，般怛罗译曰伞盖。体无对待曰大，即如来藏本妙圆心，如实空义。相离染垢曰白，即如来藏，妙元明心，如实不空义。用覆一切曰伞盖，即如来藏，妙明心元，如实空不空义。

[39]乾慧地：涅槃者，末后圆极之果，乾慧者，最初发觉之因，而于中间四十四心，即十信，十住，十行，十向，及暖，顶，忍，世，之四加行也。

[40]地中：地中者，即十地之中也，地地分齐，不相逾趣，断惑证真，由此可跻于等觉也。

[41]等觉菩萨：此乃地上之菩萨，其觉已与佛等，而未入佛之妙觉果海。

[42]二转依号：菩萨智果，乃转众生所依之烦恼所成，涅槃断果，乃转众生所依之生死所成，故曰二转依号也。

[43]此有所有，非因所因：《文句》云，此段文意，与前四卷中性觉必明妄为明觉一段，正相仿佛，言祇由本性真明之心，其性本明圆故，然但有性德，未有修德，故因而明发于性，性中之妄见忽生，遂从毕竟无中，妄成究竟有相，然而此有所有，当体虚妄，如空中花，如梦中物，实非因于所因，即今住所住相，亦复了无根本，不过本此无住，建立世界及诸众生耳，此明众生颠倒，而兼及世界者，正显世界与众生，祇因一迷，更无二法也。

[44]非生非住：生住心法，本无自性，而三乘魔外等，于此非生非住非心非法，而妄见有生有住有心有法，从此虚妄展转发生，熏以成业，同业相感，而九界众生颠倒，从此非有，妄成有矣。

[45]动颠倒：《正脉》曰，卵唯想生，虚妄即想也，想体轻举，名动颠倒，卵以气交，名和合气成，想多升沉，名飞沉乱想，故感鱼鸟飞沉之类也。

[46]欲颠倒：《正脉》曰，胎因情有，杂染即情也，情生于爱，名欲颠倒，胎以精交，名和合滋成，情有偏正，名横竖乱想，故感人畜横竖之类也。

[47]趣颠倒：《正脉》曰，湿以合成，执著即合也，合由爱滞，触境趣附，名趣颠倒，湿以阳生，名和合暖成，所趣无定，名翻覆乱想，故感蠢蠕翻覆之类也。

[48]假颠倒：《正脉》曰，化以离应，变易即离也，离此托彼，名假颠倒，触类而变，名合和触成，转故趣新，名新故乱想，故感蝶

蛤蜕变之类也。

[49]障颠倒：《正脉》曰，坚执不舍，名为留滞，障隔不通，名障颠倒，其想结成精耀，但有色相，故感休咎精明之类也。

[50]惑颠倒：《正脉》曰，厌有著空，灭身归无，名销散轮回，迷漏无闻，名惑颠倒，依晦昧空，和合暗成，故曰阴隐乱想，即无色界外道类也。

[51]影颠倒：《正脉》曰，虚妄失真，邪著影像，无所托阴，从忆想生，其神不明而幽为鬼，其精不全而散为灵，名潜结乱想，故感鬼神阴隐之类。

[52]神鬼精灵：神鬼精灵，相不可见，阴隐潜结，众生邪慕灵通，逐影忆想，时或恍忽见之，久当堕其类也。

[53]痴颠倒：《正脉》曰，不了谛理，固守愚痴，痴钝之极，则顽冥无知，而精神化为土木金石也。

[54]伪颠倒：《正脉》曰，迷失天真，绵著浮伪，彼此异质，染缘相合，故曰因依乱想也。

[55]水母：一名海蜇，温陵曰，水母以水沫为体，以虾为目，本非有色，待物成色，本非有用，待物成用。

[56]性颠倒：《正脉》曰，邪业相引，使性情颠倒，而乘咒托识，不由生理，妄随召呼，即世间邪术咒诅精魅魇物，因而有生者也。

[57]罔颠倒：诬罔取他，纳为己有，名罔颠倒，此必因中好取他物，纳为己有，故果中亦被他物取为己有也。

[58]蒲芦：细腰蜂也，取青虫伏之可以化为己子。

[59]杀颠倒：长水曰，冤对相雠，连环不止，托至亲之父子，发至冤之杀害，岂不怪哉。

[60]土枭—破镜：土枭，鸟名，食母，破镜，兽名，食父，今言鸟者，《正脉》以为等字之悞。

[61]十二种类：憨山曰，妙净明心，离诸名相，本来无有世界众生，是故世界众生，但因妄想而有也。

[62]十地：《华严》、《仁王》等诸大乘经所明大乘菩萨之十地也。一欢喜地，二离垢地，三发光地，四焰慧地，五极难胜地，六现前地，七远行地，八不动地，九善慧地，十法云地。

[63]无上正等正觉：阿耨多罗三藐三菩提之译文，阿云无，耨多罗云上，三云正，藐云等，三云正，菩提云觉，即是无上正等正觉。真正平等觉知一切真理之无上智慧也。

[64]十二颠倒：十二类生，皆由真如不觉，妄颠倒成，一则现起名事造，余则冥伏为理具，故言各各互具十二颠倒也，然妙圆真心，本自明净，虽在颠倒乱想之中，体仍如故，譬犹捏目生华，一停其捏，依然清净，后文三种渐次，即明示反染还净，从浅至深之进修法门也。

[65]刳其正性：藕益曰，正性者，业果相续之根本也，刳者剜去之也，淫杀与盗，皆为杀害法身之劫贼，故须刳而去之，方能执身不

动，执心不起，心身俱净，得大神通也。

[66]违其现业：蔼益曰，违现业者，即前第二决定义中之“逆彼无始织妄业流”也，戒行精严，背尘合觉，六根内净，五蕴顿超，即是无灭无生之真如理智，此由戒生定，由定发慧，所以渐进于圣位也。

[67]四食：一段食，谓人间食必有分段，二触食，谓鬼神等触气而饱，三思食，禅天但以禅思为食，四识食，则四空天中唯以识定续命也，法身经于幻质，幻质依于食住，故食不净为助真成妄之初因也。

[68]十二种类的众生：梵语萨埵，旧译曰众生，新译曰有情。众生有三义：一、众人共生之义。二、众多之法，假和合而生，故名众生。三、经众多之生死故名众生。十二类生者：1. 卵生，2. 胎生，3. 湿生，4. 化生，5. 有色，6. 无色，7. 有想，8. 无想，9. 非有色，10. 非无色，11. 非有想，12. 非无想也。

[69]残质：《正脉》曰，果缚仅存也。案残质即多生之习气尚有残存，而不更造新业也。

[70]执心虚明：即我法二执之心，已离欲染，无烦恼障，故慧性圆明，鉴十方界。

[71]乾慧：此乾慧即圣位也，四教仪言三贤为外凡，四加行为内凡，地上方名圣位，《楞严经》中以获无生忍即入三摩地，由入三摩地即阶乾慧，故知乾慧即圣位也。

[72]中中流入：长水曰，即用此乾慧中智，合中道理，智理具中，故名中中，此中智念念相续而进上位，故言中中流入，意显无功用道，任运而修也。

[73]信心：信者，纯真无妄之谓也，以中道心纯真无妄，则因心与果觉相应，故三贤十地等妙果海之直入，必依此十心为发轫之始也。

[74]发心住：住者，永不退还之意，从上十心一超直入，依无住智，生如来家，永不退转也。

[75]十身：十身者，谓一菩提身，二愿身，三化身，四力持身，五庄严身，六威势身，七意生身，八福身，九法身，十智身。

[76]陈列灌顶：西竺礼习，国王之太子即王位时，须陈取四大海水，贮金瓶内，王持此水灌太子顶，为受王职位，表示为王当用众智也，菩萨受职，亦复如是，诸佛智水灌其顶故，乃住位之极顶也。

[77]欢喜行：行者，具有修行、施行两种意义，前之十住，方生佛家受菩萨职，此十行乃摄行佛事，学习诸佛本所修行，讲说诸佛本所修行，繁兴妙行，自利利他，普令众生欢喜满足，故拣欢喜为初行也。

[78]回向：回向，即是发愿，前十住十行，出俗心多，大悲行劣，此须济以悲愿，处俗利生，回真向俗，回智向悲，使真俗圆融，智悲不二，是名十回向位。

[79]坏其可坏，远离诸离：坏其可坏，即离众生相，远离诸离，即离相亦离，能所俱空，则本觉湛然，故名不坏也。

[80]地如佛地：《正脉》曰，地如佛地者，正表发挥自己因地心中所含无边境界，全同诸佛果地理上所现无边刹土也。

[81]同佛地：同佛地，即前之地如佛地也，以此藏中功德无尽，如六度万行万德庄严，皆其本有，故言各各生清净也。

[82]真根：平等善根，性真圆融，周遍法界，故名真根，此根全修即性，而此性摄尽众生，故曰皆我本性，然我根既成，众生齐成，故曰性圆成就，盖成就真根，即成就佛道也。

[83]法界量灭：《正脉》曰，法界量灭者，良由体无不遍而用无不周，是以一尘一毛，皆等法界无复限量，是则量灭者即无量也。

[84]四十一心：温陵曰，四十一心者，乾慧一，信住行向各十，小乘通教皆有四加，而非妙非圆，故此特标妙圆加行，融前四十一心，加功用行，以为登地之胜进，但泯前心，非离前位，别有四行也。

[85]欢喜地：地有二义，一者成实义，盖地以坚实为体也，二者发生意，盖地以发生为用也，温陵曰，十地者，蕴积前法至于成实，一切佛法依此发生，故谓之地也。

[86]如来逆流：言逆流者，谓诸佛已至果海，而倒驾慈航出涅槃入生死也，菩萨顺行而至者，谓菩萨将穷果海，方违生死趋向涅槃也。

[87]觉际入交：觉际入交者，言佛出菩提觉际，菩萨入菩提觉际，彼此正相交会，故云入交，《正脉》云，譬如入海采宝者，前人

已得众宝，逆流而出到于海门，后人方以进取，顺流而入，亦到海门，是二船恰齐，但船头向外向内为不同耳。

[88]重重单复十二：重重犹言位位也，自乾慧以来，如是一重一重有单有复，至十二重方尽妙觉，温陵谓一乾慧为单，二信三住四行五向为复，六暖七顶八忍九世为单，十地为复，十一等觉十二金刚心为单，故曰重重单复十二也。

[89]种种地：种种地，指由乾慧以至妙觉也，金刚喻能观之智，如幻喻所观之境。

[90]十种深喻：《大品经》云，解了诸法如幻，如焰，如水中月，如虚空，如响，如乾闼婆城，如梦，如影，如镜中像，如化，为十喻。

[91]毗婆舍那：此云差别观。案：奢摩他为止，此观则依止所成之观行也。

[92]三增进：即前之第三渐次也。

[93]五十五位：信，住，行，向，地，为五十，四加行及等觉为五，共成五十五位，《正脉》云，既言真菩提路，则显乾慧非真，妙觉非路也。

[94]十信：菩萨五十五位修行中之第十位也。

[95]十住：菩萨五十五位修行中之第二十位也。

[96]十身：1. 菩提身，2. 愿身，3. 化身，4. 住持身，5. 相好庄严身，6. 势力身，7. 如意身，8. 福德身，9. 智身，10. 法身。

[97]十行：菩萨五十五位修行中之第三十位也。菩萨于十信十住满足自利，又复为利他之行也。

[98]彼岸：生死之境界，譬之此岸。业烦恼，譬之中流。涅槃，譬之彼岸也。

[99]十回向：菩萨五十五位修行中之第四十位也。以大悲心救护一切众生，谓之回向。

[100]四加行：于大乘法相宗以暖地、顶地、忍地、世第一地等四善根为五位中加行位，故以四加行为四善根之异名。

[101]十地：菩萨五十五位修行中之第五十位也。

[102]断除三界：断除三界修道位中前六品细惑，以实证二果也。

[103]宝莲香：长水曰，宝莲香事，未检所出。

[104]琉璃大王：琉璃王，舍卫国之太子也，以私怨诛释族，佛谓其七日当入地狱，王怖乘舟浮海以避，水中出火烧王死。

[105]善星比丘：善星比丘，即调达之子也，善说十二部经，以近恶友故，妄说诸法断灭，生陷无间地狱。案：上三人，皆谬执圆妙，拨无因果，毁律误人，故循业受报也。

[106]妄习：习妄成执，惑为性具，生佛之趣，实由此判也。

[107]胜气：胜气，由积想生，想久观成即超举之妙因也。

[108]若飞心中：飞者纯想之所现，言若纯想自己心中所作福业慧业，及净愿等，自得见佛净土也。

[109]元地：元地者，各随原由因地，造业受报也。

[110]色目：《指掌》曰，向人形容曰色，自己观察曰目，故如来向人形容自己观察皆名欲火也。

[111]吒吒、婆婆、罗罗、青赤白莲等：吒吒婆婆罗罗，酷寒逼人之声也，青赤白莲，寒气冻结之相也。

[112]绵味：《指掌》曰，绵味者，舌挂上颚，深取其味也。

[113]宫割斩斫剉刺槌击：皆刑名也。

[114]飞石投砺，柙贮车槛，甕盛囊扑：飞以石块，投以碎石，柙牢盛贮，车中槛禁，盛人甕中以火炙之，收入于囊举以扑之，皆害人事也。

[115]鸩酒：鸩鸟最毒，忌毛沥酒饮之，则肠寸寸断也。

[116]见习：见习有五，一身见，二边见，三邪见，四见取，五戒禁取，此五总名恶见，互相违反，皆能陷法身致业苦也。

[117]萨迦耶：此云有身，即是众生身见，谓执身有我，种种计著也。

[118]合山合石，碾硙耕磨：两山竖夹，两石横夹，碾轧石研，耕舌磨顶，皆苦惨罪刑也。

[119]藏覆：谓藏覆己过也，人虽不知，自心难昧，故于自心预现其相也。

[120]参合：参者，杂也，杂合其中，似纯而非纯也。

[121]坚固服饵：坚固谓立志不退，服饵谓服食药饵。

[122]食道圆成：谓服食既久，道理相应也。

[123]全味：谓净心不纯，间有念起，禅思之味，不得全也。

[124]忉利天：此云三十三，居须弥山顶，四周各八天，中为善见城，乃帝释所居。

[125]须焰摩天：此云善时分，以日月不及，应无昼夜，唯视莲花开合为昼夜耳。

[126]违戾：犹拒绝也。

[127]兜率陀天：此云喜足，菩萨住此，多修喜足行故也。

[128]横陈：谓横放其身，陈献于旁也。

[129]嚼蜡：以蜡味膻腻，嚼之无味，反欲呕也。

[130]欲界：以前六天，虽出尘扰，而未能绝欲，故通名曰欲界。

[131]无间地狱：地狱，梵语曰泥犁，其依处界说在地下，因谓之地狱。无间地狱，梵语曰阿鼻旨，造五逆罪之一者，即堕于此，一劫之间，受苦无间，故名无间地狱。

[132]五逆：又曰五无间业，罪恶极逆于理，故谓之逆。是为感无间地狱苦果之恶业，故谓之无间业。一、杀父，二、杀母，三、杀阿罗汉，四、由佛身出血，五、破和合僧。

[133]十重：又曰十恶，一、杀生，二、偷盗，三、邪淫，四、妄语，五、两舌，六、恶口，七、绮语，八、贪欲，九、瞋恚，十、邪见拨无因果求僻信福者。此十者并乖理而起，故名恶。

[134]粗漏已伏：漏者，欲染之谓也，粗漏已伏，即初禅中爱染虽不能断，而于二禅清净心中，亦能无所由起，故曰已伏也。

[135]胜托现前：有漏之乐，至此已极，自觉殊胜可托，故曰胜托现前。

[136]灰凝：此即无想定也。

[137]初半劫灭，后半劫生：指掌云，初半劫灭者，谓初生此天，宿定暂坏，半劫渐灭想心，宿定乃成故也，后半劫生者，谓后将报终，现定未失，半劫渐生想心，现定乃坏故也。

[138]五不还天：第三果人，断欲界九品思惑尽，即生此天，不复欲界受生，故曰不还也。

[139]下界九品习气：下界即欲界，习气即指思惑，与生俱来，积习难除，分九品断，断前六品证二果，断后三品证三果。

[140]机括独行：斗心发动曰机，收摄不交曰括，唯余一念，故曰独行。

[141]陶铸无碍：如陶师之范土为瓦，铸人之模金成像，心之所至，手之所到，任运成就，得自在故，曰无碍。

[142]色界：以上十八天，虽离欲染，尚有色质，故通名色界，又通名梵世，为已离欲染也，又号四禅天，谓已离散动也，欲界六天，

为十善感生，此界兼禅定感生，然特有漏禅观也。

[143]补特伽罗：此云有情，亦云数取趣，谓诸有情，起惑造业，随趣受生，于三界中数数有所取著也。

[144]四禅：初禅：不须分段而食，故无鼻舌二识。二禅：无前五识，仅有意识。三禅：亦仅有意识，怡悦之相，至极净妙。四禅：亦仅有意识，唯有舍受与之相应。

[145]九定：上述四禅加四空及灭尽定，是谓九定。四空，又曰四无色定：一、空无边处定，舍色想而缘无边之虚空。二、识无边处定，心识无边之意。三、无所有处定，观心识无所有。四、非想非非想处定，舍前之有想故曰非想，复舍前之无想故曰非非想。灭尽定：又名灭受想定，灭尽六识心、心所而不使起之禅定也。

第七章　修习佛法定慧中的错误和歧路

即时如来将罢法座。于师子床。揽七宝几。回紫金山[1]。再来凭倚。普告大众及阿难言。汝等有学缘觉声闻。今日回心趣大菩提无上妙觉。吾今已说真修行法。汝犹未识修奢摩他毗婆舍那微细魔事。魔境现前。汝不能识。洗心非正。落于邪见。或汝阴魔。或复天魔。或著鬼神。或遭魑魅。心中不明。认贼为子。又复于中得少为足。如第四禅。无闻比丘[2]妄言证圣。天报已毕。衰相现前。谤阿罗汉身遭后有。堕阿鼻狱。汝应谛听。吾今为汝子细分别。阿难起立。并其会中同有学者。欢喜顶礼。伏听慈诲。佛告阿难及诸大众。汝等当知。有漏世界十二类生。本觉妙明觉圆心体。与十方佛无二无别。由汝妄想迷理为咎。痴爱发生。生发遍迷。故有空性。化迷不息。有世界生。则此十方微尘国土。非无漏者。皆是迷顽妄想安立。当知虚空生汝心内。犹如片云点太清里。况诸世界在虚空耶。汝等一人发真归元。此十方空皆悉销殒。云何空中所有国土而不振裂。汝辈修禅饰三摩地。十方菩萨。及诸无漏大阿罗汉。心精通吻（同吻合也）。当处湛然。一切魔王及与鬼神诸凡夫天。见其宫殿无故崩裂。大地振坼（音策，裂也）水陆飞腾。无不惊慴（音摺）。凡夫昏暗。不觉迁讹（音俄）彼等咸得五种神通。唯除漏尽。恋此尘劳。如何令汝摧裂其处。是故鬼神。及诸天魔。魍魉妖精。于三昧时。佥（音千，皆也）来恼汝。然彼诸魔虽有大怒。彼尘劳内。汝妙觉中。如风吹光。如刀断水。了不相触。汝如沸汤。彼如坚冰。暖气渐邻。不日销殒。徒恃神力。但为其客。成就破

乱。由汝心中五阴主人。主人若迷。客得其便。当处禅那。觉悟无惑。则彼魔事无奈汝何。阴销入明。则彼群邪咸受幽气。明能破暗。近自销殒。如何敢留。扰乱禅定。若不明悟。被阴所迷。则汝阿难必为魔子。成就魔人。如摩登伽。殊为眇（音杪，微也）劣。彼唯咒汝。破佛律仪。八万行中。只毁一戒。心清净故。尚未沦溺。此乃隳汝宝觉全身。如宰臣家。忽逢籍没。宛转零落。无可哀救。

性空正觉的基本认识

佛说：“一切众生灵妙光明的自性本觉真心，本来是圆满的。与十方诸佛，无二无别。众生们因为迷此真理，才有变相作用的妄心，发生痴迷与贪爱。生了痴爱以后，就普遍地遮障了自性本觉的光明。于是自性真空，迷妄变化不息，形成世界万有形形色色种种的存在。所以这十方世界之内，所有物质和精神的存在，凡是未得到无漏果的人，都是痴迷于顽固性的妄想而生存成长。应当知道：‘虚空生汝心内，（自性本觉的真心）犹如片云点太清里，况诸世界在虚空耶！’如果有一个人能够证悟到真心自性，返还自性本无之体。这十方虚空，就完全销殒。所谓虚空粉碎，大地平沉。只因一切凡夫智慧昏暗，所以觉不到它变迁的迹象。如果是已经证得果位的大菩萨、阿罗汉等，彼此心精相通，当处湛然清净。其他鬼神天魔精怪之流，自然会感觉不安，便要向你扰乱不休。”

“他们虽然震怒，向你扰乱，但是他们在尘劳烦恼里，你若能住灵明妙觉的自性寂照中，好像‘如风吹光，如刀断水，了不相触。汝如沸汤，彼如坚冰。暖气渐邻，不日销殒’。他们虽然依靠神通之力，等于外客想来喧宾夺主，是否能够成就破乱，全在你心中的五阴主人。如果自己心中着迷，不能自主，外来的客邪，就得到方便了。若是能够在禅定境界中，当下不迷，即使群魔乱舞，也就无奈你何。否则，就会为之迷惑，堕入魔道，以致形神俱灭，无可哀救。”（以下说明修习禅定的功用过程中，精神发生心理生理的变化，自己误认为已经得道，著于幻觉错觉的魔境，吾佛慈悲，故一一加以分析。）

阿难当知。汝坐道场。销落诸念。其念若尽。则诸离念一切精明。动静不移。忆忘如一。当住此处入三摩提。如明目人。处大幽暗。精性妙净。心未发光。此则名为色阴区宇[3]。若目明朗。十方洞开。无复幽黯。名色阴尽。是人则能超越劫浊。观其所由。坚固妄想以为其本。

阿难。当在此中精研妙明。四大不织[4]。少选[5]之间。身能出碍[6]。此名精明流溢前境。斯但功用暂得如是。非为圣证。不作圣心。名善境界。若作圣解。即受群邪。

阿难。复以此心精研妙明。其身内彻。是人忽然于其身内。拾出蛲（音饶）蛔[7]。身相宛然。亦无伤毁。此名精明流溢形体。斯但精行暂得如是。非为圣证。不作圣心。名善境界。若作圣解。即受群邪。

又以此心内外精研。其时魂魄意志精神[8]。除执受身。余皆涉入。互为宾主[9]。忽于空中闻说法声。或闻十方同敷密义。此名精魄递相离合。成就善种。暂得如是。非为圣证。不作圣心。名善境界。若作圣解。即受群邪。

又以此心澄露皎彻。内光发明。十方遍作阎浮檀色。一切种类化为如来。于时忽见毗卢遮那[10]。踞天光台[11]。千佛围绕。百亿国土及与莲华。俱时出现。此名心魂灵悟所染。心光研明。照诸世界。暂得如是。非为圣证。不作圣心。名善境界。若作圣解。即受群邪。

又以此心精研妙明。观察不停。抑按降伏。制止超越[12]。于时忽然十方虚空。成七宝色。或百宝色。同时遍满。不相留碍。青黄赤

白。各各纯现。此名抑按功力逾分。暂得如是。非为圣证。不作圣心。名善境界。若作圣解。即受群邪。

又以此心研究澄彻。精光不乱。忽于夜半。在暗室内。见种种物。不殊白昼。而暗室物。亦不除灭。此名心细。密澄其见。所视洞幽。暂得如是。非为圣证。不作圣心。名善境界。若作圣解。即受群邪。

又以此心圆入虚融。四肢忽然同于草木。火烧刀斫。曾无所觉。又则火光不能烧爇。纵割其肉。犹如削木。此名尘并[13]。排四大性。一向入纯。暂得如是。非为圣证。不作圣心。名善境界。若作圣解。即受群邪。

又以此心成就清净。净心功极。忽见大地十方山河皆成佛国。具足七宝。光明遍满。又见恒沙诸佛如来遍满空界。楼殿华丽。下见地狱。上观天宫。得无障碍。此名欣厌[14]凝想日深。想久化成。非为圣证。不作圣心。名善境界。若作圣解。即受群邪。

又以此心研究深远。忽于中夜。遥见远方市井街巷。亲族眷属。或闻其语。此名迫心[15]逼极飞出。故多隔见。非为圣证。不作圣心。名善境界。若作圣解即受群邪。

又以此心研究精极。见善知识。形体变移。少选无端种种迁改。此名邪心含受魑魅。或遭天魔入其心腹。无端说法。通达妙义。非为圣证。不作圣心。魔事销歇。若作圣解。即受群邪。

阿难。如是十种禅那现境。皆是色阴用心交互。故现斯事。众生顽迷。不自忖量。逢此因缘。迷不自识。谓言登圣。大妄语成。堕无

间狱。汝等当依如来灭后。于末法中宣示斯义。无令天魔得其方便。保持覆护。成无上道。

色阴区宇——生理与心理互变范畴的魔境

佛说：“在禅定静虑的当中，消灭一切杂念。如果杂念真能舍离无存，一切精明了然，动中静中，自然都不变移。忆念妄念，还是一样。当你停留在这种禅定的境界上，正像一个开着眼的人，处在很幽暗的房间里。虽然自性心精灵妙清净，但是真心还未发生光明。这种境界，名为色阴区宇。如果像开眼去看晴明，十方洞开无遮，再也没有幽暗的存在，就名为色阴尽。这个人就能够超越劫浊[16]。可是若仔细观察这种来由，还是因为坚固妄想为它的根本作用。”（以下列举色阴区宇的十项魔境，佛都说：并非已经得证圣道，如果心里不认为是证圣境，那是很好的境界。假使认为这就是证得圣境，就会落于群邪。）

“（一）在色阴区宇里，精诚研究它的玄妙灵明。觉得自己这个四大之身，忽然脱离羁绊似的。顷刻之间，身体能够脱离了障碍，优游自在。这是精明流溢到眼前的境界。只是功用的现象。暂时得到如此，不可以执著为是。”

“（二）又因为此心精诚研究它的玄妙灵明，可以彻见身内的一切。自己竟能在身体的内部，捡拾出蛲蛔等虫。可是自身仍旧安然无恙，也不会受到伤毁。这是精明流溢到身体上去，只是精诚专一修行所致。暂时得到如此，不可以执著为是。”

“（三）又因为此心向内外精诚研究，那时候的魂魄意志和精神，除了还把握住有这个身体以外，其余的地方，都可以互相涉入，而且还可以互为宾主。这时，忽然听到空中说法的声音，或者听到十方虚空中，同时有人在演讲奥妙的至理。这是精神魂魄互相分离，却与别的精神魂魄互相和合的作用，也可以成就一种善根。暂时得到如此，不可以执著为是。”

“（四）又因为此心的澄清皎洁，发露出自心的光明。看见了十方世界，都变成紫金色的光明。一切物件，都化为佛身。或者在那个时候，忽然看到毗卢遮那佛踞坐在天空中的光台上面。还有千佛围绕着，虚空中的无数国土和莲花，都同时出现。这是心魂灵悟，引发平时闻听所习染的境界。因为自心光明的发起，照到一切世界。暂时得到如此，不可以执著为是。”

“（五）又因为此心精诚研究它的灵明虚妙，一直不停地在起观察作用。过分地抑制按捺，想要降伏妄念，自然会引起超越制止作用的相反力量。于是，忽然之间，看见十方的虚空，同时都变成七宝或百宝的光色，青黄赤白，各自显现，彼此不相障碍。这是抑制按捺的功力太过于用力所致的现象。暂时得到如此，不可以执著为是。”

“（六）又因为此心研究到澄清透澈的境界，自心的精光，再不散乱妄动。在夜半暗室之中，犹如白天一样，忽然可以看见种种的物象。而且暗室中的东西，依旧照样存在。这是此心功用细密所致。因此使能见的功能澄清，可以使它洞见幽暗中的现象。暂时得到如此，不可以执著为是。”

“（七）又因为此心契合圆通，与虚无相融化，觉得四肢同于草木一样，就用火烧刀斫，也没有感觉。用火烧他的身体，不能着热，

用刀割他的肢肉，犹如削劈木头。这是生理本能的物理尘性的并合，排除了四大（地、水、火、风）的种性。一直趋向而入于纯一的现象。暂时得到如此，不可以执著为是。”

“（八）又因为此心力求成就清净之果，净心的功力达到极点，忽然看见十方大地山河，都变成了佛国。并且具足七宝，各色的光明又遍满在虚空之间。同时又看见无数的佛，遍满在虚空之间，都有非常华丽的楼殿。而且下见地狱，上观天堂，都没有障碍。这是平常欣慕佛国胜景，厌恶人间浊世的思想所凝结。日累月积，凝想久了，精神就变化成功这种现象。暂时得到如此，不可以执著为是。”

“（九）又因为此心研究至于深远之极，忽然在夜半，可以看见远方的市井街巷，或者亲族眷属等人。甚之，还可以听到他们的说话。这是用功急切，迫逼此心太过，使令心神飞出，所以不受障碍远隔，也能够看见一切。暂时得到如此，不可以执著为是。”

“（十）又因为此心研究到精细之极，看见善知识的形体变移不定，刹那之间，无端有种种迁改。这是邪心含受了魑魅，或者是遭遇天魔入于心腹。甚之，会无端说法，通达一切妙义。自己若不认做已经证得圣心，这种魔事，就会渐渐销歇，不可以执著为是。”

“以上所说的这十种禅定中的境界现象，都是色阴的生理与心理，和物理的交感互变，所以显现这种情形。因为众生迷顽无知，不自加忖量，遇到这种现象，就迷不自识，自己说是已经跻登圣人的地位。于是便成为大妄语，结果堕于无间地狱。当我灭度以后，你们应当依我所教，在末法时期中，宣扬其中义理。莫使天魔得其方便，保护扶持一般修学的人，得成无上大道。”

阿难。彼善男子。修三摩提奢摩他中色阴尽者。见诸佛心。如明镜中显现其像。若有所得而未能用。犹如魇人。手足宛然。见闻不惑。心触客邪而不能动。此则名为受阴区宇[17]。若魇咎歇。其心离身。返观其面。去住自由。无复留碍。名受阴尽。是人则能超越见浊。观其所由。虚明妄想以为其本。

阿难。彼善男子。当在此中[18]得大光耀。其心发明。内抑过分。忽于其处发无穷悲。如是乃至观见蚊虻。犹如赤子。心生怜愍。不觉流泪。此名功用抑摧过越。悟则无咎。非为圣证。觉了不迷。久自销歇。若作圣解。则有悲魔入其心腑。见人则悲。啼泣无限。失于正受。当从沦坠。

阿难。又彼定中诸善男子。见色阴销。受阴明白。胜相现前。感激过分。忽于其中生无限勇。其心猛利。志齐诸佛谓三僧祇[19]。一念能越。此名功用陵率过越[20]。悟则无咎。非为圣证。觉了不迷。久自销歇。若作圣解。则有狂魔入其心腑。见人则夸。我慢无比。其心乃至上不见佛。下不见人。失于正受。当从沦坠。

又彼定中诸善男子。见色阴销。受阴明白。前无新证。归失故居。智力衰微。入中隳地[21]。迥无所见。心中忽然生大枯渴。于一切时沈忆不散。将此以为勤精进相。此名修心无慧自失。悟则无咎。非为圣证。若作圣解。则有忆魔入其心腑。旦夕撮（执也）心[22]。悬在一处。失于正受。当从沦坠。

又彼定中诸善男子。见色阴销。受阴明白。慧力过定。失于猛利。以诸胜性怀于心中。自心已疑是卢舍那[23]。得少为足。此名用心亡失恒审[24]溺于知见。悟则无咎。非为圣证。若作圣解。则有下劣易

知足魔。入其心腑。见人自言我得无上第一义谛。失于正受。当从沦坠。

又彼定中诸善男子。见色阴销。受阴明白。新证未获。故心已亡。历览二际。自生艰险。于心忽然生无尽忧。如坐铁床。如饮毒药。心不欲活。常求于人令害其命。早取解脱。此名修行失于方便。悟则无咎。非为圣证。若作圣解。则有一分常忧愁魔。入其心腑。手执刀剑。自割其肉。欣其舍寿。或常忧愁。走入山林。不耐见人。失于正受。当从沦坠。

又彼定中诸善男子。见色阴销。受阴明白。处清净中。心安隐后。忽然自有无限喜生。心中欢悦。不能自止。此名轻安无慧自禁。悟则无咎。非为圣证。若作圣解。则有一分好喜乐魔。入其心腑。见人则笑。于衢路傍自歌自舞。自谓已得无碍解脱。失于正受。当从沦坠。

又彼定中诸善男子。见色阴销。受阴明白。自谓已足。忽有无端大我慢起。如是乃至慢与过慢。及慢过慢。或增上慢。或卑劣慢。一时俱发。心中尚轻十方如来。何况下位声闻缘觉。此名见胜无慧自救。悟则无咎。非为圣证。若作圣解。则有一分大我慢魔。入其心腑。不礼塔庙。摧毁经像。谓檀越言。此是金铜。或是土木。经是树叶。或是氎华。肉身真常。不自恭敬。却崇土木。实为颠倒。其深信者。从其毁碎。埋弃地中。疑误众生入无间狱。失于正受。当从沦坠。

又彼定中诸善男子见色阴销。受阴明白。于精明中。圆悟精理。得大随顺。其心忽生无量轻安。己言成圣得大自在。此名因慧获诸轻清。悟则无咎。非为圣证。若作圣解。则有一分好轻清魔。入其心

腑。自谓满足。更不求进。此等多作无闻比丘。疑误众生。堕阿鼻狱。失于正受。当从沦坠。又彼定中诸善男子。见色阴销。受阴明白。于明悟中得虚明性。其中忽然归向永灭。拨无因果。一向入空。空心现前。乃至心生长断灭解。悟则无咎。非为圣证。若作圣解。则有空魔入其心腑。乃谤持戒。名为小乘。菩萨悟空。有何持犯。其人常于信心檀越。饮酒啖肉。广行淫秽。因魔力故。摄其（面）前（之）人不生疑谤。鬼心久入。或食屎尿与酒肉等。一种俱空。破佛律仪。误入人罪。失于正受。当从沦坠。（长断灭解下有脱落，《楞严指掌》补云：此名定心，沈没失于照应。）

又彼定中诸善男子。见色阴销。受阴明白。味其虚明深入心骨。其心忽有无限爱生。爱极发狂。便为贪欲。此名定境安顺入心。无慧自持。误入诸欲。悟则无咎。非为圣证。若作圣解。则有欲魔入其心腑。一向说欲为菩提道。化诸白衣平等行欲。其行淫者。名持法子。神鬼力故。于末世中摄其凡愚。其数至百。如是乃至一百二百。或五六百多满千万。魔心生厌。离其身体。威德既无。陷于王难。疑误众生。入无间狱。失于正受。当从沦坠。

阿难。如是十种禅那现境。皆是受阴用心交互。故现斯事。众生顽迷。不自忖量。逢此因缘。迷不自识。谓言登圣。大妄语成。堕无间狱。汝等亦当将如来语。于我灭后传示末法。遍令众生开悟斯义。无令天魔得其方便。保持覆护。成无上道。

受阴区宇——感觉变幻范畴的魔境

佛说：“在修止观、禅定的止定境界中，色阴已尽者。身心的物理互变净尽了，就见到一切佛心，宛如明镜当中，显现出影像，如像似有所得而未能生起作用。犹如睡梦中被魔魇的人，手足宛然存在，见闻之性也不迷惑。只是此心被客邪所魇触而不能动。这种境界，名为受阴区宇。例如被魔魇的人，如果魇力销歇。其心就可离身，可以返观其面，来往去住自由，再无留碍之处，就名为受阴尽。这个人就可以超越见浊。可是若仔细观察这种来由，还是因为妄想虚明为它的根本作用。”

“（一）在这种禅定境界中的人，得到大光明的照耀，其心有所发明。因为内心抑制过分，就在这境界上，发起无穷的悲心，乃至看见了蠢动蚊虻，都犹如自己的赤子，心里发生怜悯，不觉泪流。这是功用摧抑过度。悟则无咎，并非真正证得圣果。只要觉了不迷，久之自会销歇。如果见解上，认为这便是已经得道的圣人境界，就有悲魔入其心腑，见人就悲，啼泣无限，从此就失于正受而致沦坠。”

“（二）又在禅定中的人，自见色阴销尽，受阴明白。胜相现前，感激过分。忽然在这中间，生起无限的勇气，其心猛利无比，志齐诸佛，认为三大阿僧祇劫，自己已经在一念之间，就能超越。这种境界，名为功用陵越，草率过分。悟则无咎。就可明白这种境界，并非真正证得圣果。只要觉了不迷，久久自会销歇。如果见解上，认为

这便是已经得道的圣人境界，就有狂魔入其心腑，见人就夸，我慢无比。其心乃至上不见佛，下不见人，从此就失去正受，而致沦坠。”

“（三）又在禅定中的人，自见色阴销尽，受阴明白。前进得不到新的证验，退后又遗失了原来已经得到的境界。以致智力日益衰微，而堕入不进不退的中禀之地，再无新的见地，心中忽然发生一种大枯竭的境界。在一切时，沉忆不散，自己竟认为这就是勤精进的现象。这种境界，名为修心无慧而自失其心。悟则无咎，就可明白那并非真正证得圣果。如果见解上，认为这便是已经得道的圣人境界，就有忆魔入其心腑，时刻撮紧此心，悬在一处，从此失于正受而致沦坠。”

“（四）又在禅定中的人，自见色阴销尽，受阴明白，慧解过于定力，因此失于猛利，落在智者过之之病。以驾陵一切好胜的个性，怀在心中。疑心自己就是报身佛，因此就得少为足。这种境界，名为用心修行，而亡失恒常反省审察之过。溺于少得的知见，就自命为究竟。悟则无咎，就可明白那并非真正证得圣果。如果见解上，认为这便是已经得道的圣人境界，就有下劣易知足魔入其心腑，见人自言，我已证得无上第一义谛，从此失于正受而致沦坠。”

“（五）又在禅定中的人，自见色阴销尽，受阴明白，新的证验未能获得，从前的心得又已亡失，历览过去现在与未来的三际，自己就发生求道多艰难阻的想法。心上忽然发生无尽忧愁。如坐铁床，如饮毒药，心不欲活，常求他人令害其命，以便早得解脱。这种境界，名为失却修行方便对治的法门。悟则无咎，就可明白那并非真正证得圣果。如果见解上，认为这便是已经得道的圣人境界，就有一分常忧愁魔入其心腑，手执刀剑，自割其肉，喜欢舍断自己的寿命。或者常怀忧愁，走入山林，不耐见人，从此失却正受而致沦坠。”

“（六）又在禅定中的人，自见色阴销尽，受阴明白。处在清净的境界中，此心得到安隐以后，忽然自有无限的喜悦产生。心中的欢悦，不能自止。这种境界，名为在轻安境中，却无智慧以自禁。悟则无咎，就可明白那并非真正证得圣果。如果见解上，认为这便是已经得道的圣人境界，就有一分好喜乐魔入其心腑，见人就笑，在衢路旁自歌自舞，自谓已经证得无碍解脱，从此失去正受而致沦坠。”

“（七）又在禅定中的人，自见色阴销尽，受阴明白。自谓菩提道业，已经满足，无端生起大我慢（谓我已成佛），这样乃至生起慢与过慢（谓自计自己胜于一切），及慢过慢（谓在胜中更自计已胜），或增上慢（稍见其理，即未得言得，未证言证），或卑劣慢（在有道的贤者前，却自甘卑劣，不肯去求学上进），这些慢心，同时发起，对于十方如来，却加轻视。更何况下位声闻缘觉之流。这种境界，虽略有殊胜的见地，但又无智慧可以自救。悟则无咎，就可明白那并非真正证得圣果。如果见解上，认为这便是已经得道的圣人境界，就有一分大我慢魔入其心腑，不礼塔庙，摧毁经像。向他人说：这些都是泥塑木雕，或者金铜打造的偶像。只有此现在的肉身，方是常住的真佛。为什么不崇拜自己，却来崇敬土木之流。实在是一大颠倒等云云。有些人也深信其言，也跟着他毁碎佛像，埋弃地下。因此使一般众生，自取疑误，入于无间地狱，从此失于正受而致沦坠。”

“（八）又在禅定中的人，自见色阴销尽，受阴明白。在一灵不昧的精明境界当中，圆满地悟到真理，得到一切大随顺的感觉。其心就忽然生起无量的轻安，自言已经成圣，得到了大自在了。这种境界，名为因慧解而获得轻清。悟则无咎，就可明白那并非真正证得圣果。如果见解上，认为这便是已经得道的圣人境界，就有好轻清魔入

其心腑。自谓已经满足，更不再求进步。这些人多做无闻的比丘，自误误人，因此堕入无间地狱，从此失于正受而致沦坠。”

“（九）又在禅定中的人，自见色阴销尽，受阴明白。在明悟的境界中，得悟虚明之性。就在悟中归向永灭，认为世间根本没有因果作用的存在。一直认为什么都空了，就是最高的成就。因此空心现前，内心生出断灭的见解。悟则无咎，就可明白那并非真正证得圣果。如果见解上，认为这便是已经得道的圣人境界，就有空魔入其心腑，反而毁谤持戒的人，称他们为小乘。自谓是修菩萨道的人，只要悟到了空就是了。在空的中间，有什么戒可持，又有什么叫做犯戒呢？这种人就经常在信仰他的人家，饮酒啖肉，广行淫秽。因为魔力的缘故，震慑住信仰他的人们，对他不生怀疑毁谤的心。如此鬼心久入，或者自吃屎尿，也会同酒肉一样。认为同样都是空的，又何必有香臭之别。破了佛所教导的戒律和威仪，引致他人入于罪行，从此失于正受而致沦坠。”

“（十）又在禅定中的人，自见色阴销尽，受阴明白。尝到虚明的感觉，深入身心骨髓之间。他的内心忽有无限的爱念生起。爱极发狂，便成为贪恋淫欲。这种境界，名为定境安顺入心，缺乏智慧的行持，误入于一切欲念之中。悟则无咎，就可明白那并非真正证得圣果。如果见解上，认为这便是已经得道的圣人境界，就会有贪欲之魔入其心腑。便一向说贪欲就是菩提大道，不修欲事反不能成功无上正道。于是教化一般人们，平等行欲。能多行淫欲者，就名为修持正法的王子。他们因为受神鬼之力的支持，所以在末世之中能够摄收凡愚等人，多至百千万众，等到魔心生厌，离开了他的身体，魔境中的威德一日丧失，就身陷国法王难。这样去疑误众生，必入无间地狱，从此失于正受而致沦坠。”

“以上所说十种禅定中的境界现象，都是受阴的感觉作用。用心太过，与外魔的交感互变，所以显现这种情形。因为众生迷顽无知，不自加忖量，遇到这种现象，就迷不自识。自称已经跻登圣人的地位。实在都是大妄语，结果堕于无间地狱。当我灭度以后，你们也应当依我所教，在末法时期中，宣扬其中义理，使一切众生，都能明白这种道理。莫使天魔得其方便。保护扶持一般修学的人，使其得成无上大道。”

阿难。彼善男子修三摩提受阴尽者。虽未漏尽。心离其形。如鸟出笼。已能成就。从是凡身。上历菩萨六十圣位[25]。得意生身[26]。随往无碍。譬如有人熟寐嚏（音益，梦中语也）言。是人虽则无别所知。其言已成音韵伦次。令不寐者咸悟其语。此则名为想阴区宇。若动念尽。浮想销除。于觉明心。如去尘垢。一伦生死。首尾圆照。名想阴尽。是人则能超烦恼浊。观其所由。融通妄想以为其本。

阿难。彼善男子受阴虚妙。不遭邪虑。圆定发明。三摩地中。心爱圆明。锐其精思贪求善巧。尔时天魔候得其便。飞（其）精（气）附（于旁）人。口说经法。其人（魔附之人）不觉是其魔著。自言谓得无上涅槃。来彼求巧善男子处。敷座说法。其形斯须（少许时也）。或作比丘。令彼（求巧之）人见。或为帝释。或为妇女。或比丘尼。或寝暗室身有光明。是人愚迷。惑为菩萨。信其教化。摇荡其心。破佛律仪。潜行贪欲。口中好言灾祥变异。或言如来某处出世。或言劫火。或说刀兵。恐怖于人。令其家资。无故耗散。此名怪鬼年老成魔。恼乱是（求巧）人。厌足心生。（谓魔）去彼人体。弟子与师。（信者说者）俱陷王难。汝当先觉。不入轮回。迷惑不知。堕无间狱。

阿难。又善男子。受阴虚妙。不遭邪虑。圆定发明。三摩地中。心爱游荡。飞其精思。贪求经历。尔时天魔候得其便。飞精附人。口说经法。其人亦不觉知魔著。亦言自得无上涅槃。来彼求游善男子处。敷座说法。自形无变。其听法者。忽自见身坐宝莲华。全体化成紫金光聚。一众听人。各各如是。得未曾有。是人愚迷。或为菩萨。淫逸其心。破佛律仪。潜行贪欲。口中好言诸佛应世。某处某人。当是某佛化身来此。某人即是某菩萨等。来化人间。其人见故。心生倾渴。邪见密兴。种智销灭。此名魅鬼年老成魔。恼乱是人。厌足心生。去彼人体。弟子与师。俱陷王难。汝当先觉。不入轮回。迷惑不知。堕无间狱。

又善男子。受阴虚妙。不遭邪虑。圆定发明。三摩地中。心爱绵溈[27]（音虎，合也）。澄其精思。贪求契合。尔时天魔候得其便。飞精附人。口说经法。其人实不觉知魔著。亦言自得无上涅槃。来彼求合善男子处。敷座说法。其形及彼听法之人。外无迁变。令其听者。未闻法前。心自开悟。念念移易。或得宿命（忆知过去事）。或有他心（亦知他人事）。或见地狱。或知人间好恶诸事。或口说偈。或自诵经。各各欢娛（音于）。得未曾有。是人愚迷。惑为菩萨。绵爱其心。破佛律仪。潜行贪欲。口中好言佛有大小。某佛先佛。某佛后佛。其中亦有真佛假佛。男佛女佛。菩萨亦然。其人见故洗涤本心。易入邪悟。此名魅鬼年老成魔。恼乱是人。厌足心生。去彼人体。弟子与师。俱陷王难。汝当先觉。不入轮回。迷惑不知。堕无间狱。

又善男子。受阴虚妙。不遭邪虑。圆定发明。三摩地中。心爱根本[28]。穷览物化性之终始。精爽其心。贪求辨析。尔时天魔候得其便。飞精附人。口说经法。其人先不觉知魔著。亦言自得无上涅槃。来彼求元善男子处。敷座说法。身有威神。摧伏求者。令其座下。虽

未闻法。自然心伏。是诸人等。将佛涅槃菩提法身。即是现前我肉身上。父父子子。递代相生。即是法身常住不绝。都指现在即为佛国。无别净居及金色相。其人信受。亡失先心。身命归依。得未曾有。是等愚迷。惑为菩萨。推究其心。破佛律仪。潜行贪欲。口中好言眼耳鼻舌。皆为净土。男女二根。即是菩提涅槃真处。彼无知者。信是秽言。此名蛊毒魔胜恶鬼年老成魔。恼乱是人。厌足心生。去彼人体。弟子与师。俱陷王难。汝当先觉。不入轮回。迷惑不知。堕无间狱。

又善男子。受阴虚妙。不遭邪虑。圆定发明。三摩地中。心爱悬应[29]。周流精研。贪求冥感。尔时天魔候得其便。飞精附人。口说经法。其人元不觉知魔著。亦言自得无上涅槃。来彼求应善男子处。敷座说法。能令听众。暂见其身如百千岁。心生爱染。不能舍离。身为奴仆。四事供养[30]。不觉疲劳。各各令其座下人心。知是先师本善知识。别生法爱。黏（音年）如胶漆。得未曾有。是人愚迷。惑为菩萨。亲近其心。破佛律仪。潜行贪欲。口中好言。我于前世于某生中。先度某人。当时是我妻妾兄弟。今来相度。与汝相随归某世界。供养某佛。或言别有大光明天。佛于中住。一切如来所休居地。彼无知者。信是虚诳。遗失本心。此名疠鬼年老成魔。恼乱是人。厌足心生。去彼人体。弟子与师。俱陷王难。汝当先觉。不入轮回。迷惑不知。堕无间狱。

又善男子。受阴虚妙。不遭邪虑。圆定发明。三摩地中。心爱知见（《文句》作深入）。勤苦研寻（《文句》作克己辛勤乐处阴寂）。贪求宿命（《文句》作静谧）。尔时天魔候得其便。飞精附人。口说经法。其人殊不觉知魔著。亦言自得无上涅槃。来彼求知善男子处。敷座说法。令其听人。各知本业[31]。或于其处语一人言。汝今未死。已作畜生。敕使一人于后蹋（音塔，足践也）尾。顿令其人起不能得。于是一众倾心敛

伏。有人起心。已知其肇（始也）。佛律仪外。重加精苦。诽谤比丘。骂詈（音立）徒众。讦（音揭，攻也）露人（私）事。不避讥嫌。口中好言未然祸福。及至其时。毫发无失。此大力鬼年老成魔。恼乱是人。厌足心生。去彼人体。弟子与师。俱陷王难。汝当先觉。不入轮回。迷惑不知。堕无间狱。

又善男子。受阴虚妙。不遭邪虑。圆定发明。三摩地中。心爱深入[32]（《文句》此作知见）。克（苦也）己辛勤。乐处阴寂（《文句》作勤苦研寻）。贪求静谧（音密，安也。《文句》作贪求宿命）。尔时天魔候得其便。飞精附人。口说经法。其人本不觉知魔著。亦言自得无上涅槃。来彼求阴善男子处。敷座说法。是人无端于说法处。得大宝珠。其魔或时化为畜生。口衔其珠。及杂珍宝简册符牒[33]诸奇异物。先授彼人。后著其体。或诱听人藏于地下。有明月珠照耀其处。是诸听者。得未曾有。多食药草。不餐嘉馔。或时日餐一麻一麦。其形肥充。魔力持故。诽谤比丘。骂詈徒众。不避讥嫌。口中好言他方宝藏。十方圣贤潜匿之处。随其后者。往往见有奇异之人。此名山林土地城隍川岳鬼神。年老成魔。或有宣淫破佛戒律。与承事者潜行五欲。或有精进纯食草木。无定行事。恼乱是人。厌足心生。去彼人体。弟子与师。俱陷王难。汝当先觉。不入轮回。迷惑不知。堕无间狱。

又善男子。受阴虚妙。不遭邪虑圆定发明。三摩地中。心爱神通。种种变化。研究化元。贪取神力。尔时天魔候得其便。飞精附人。口说经法。其人诚不觉知魔著。亦言自得无上涅槃。来彼求通善男子处。敷座说法。是人或复手执火光。手撮其光。分于所听四众头上。是诸听人顶上火光。皆长数尺。亦无热性。曾不焚烧。或水上行。如履平地。或于空中安坐不动。或入瓶内。或处囊中。越牖透垣。曾无障碍。唯于刀兵不得自在。自言是佛。身着白衣。受比丘

礼。诽谤禅律。骂詈徒众。讦露人事。不避讥嫌。口中常说神通自在。或复令人傍见佛土。鬼力惑人。非有真实。赞叹行淫（为）不毁粗行。将诸猥（音委，鄙也）媟（音屑，狎也）。以为传法。此名天地大力山精。海精风精河精土精。一切草木积劫精魅。或复龙魅。或寿终仙。再活为魅。或仙期终。计年应死。其形不化。他怪所附。年老成魔。恼乱是人。厌足心生。去彼人体。弟子与师。多陷王难。汝当先觉。不入轮回。迷惑不知。堕无间狱。

又善男子。受阴虚妙。不遭邪虑。圆定发明。三摩地中。心爱入灭。研究化性。贪求深空。尔时天魔候得其便。飞精附人。口说经法。其人终不觉知魔著。亦言自得无上涅槃。来彼求空善男子处。敷座说法。于大众内。其形忽空众无所见。还从虚空突然而出存没自在。或现其身洞如琉璃。或垂手足作旃檀气。或大小便如厚石蜜。诽毁戒律。轻贱出家。口中常说无因无果。一死永灭。无复后身。及诸凡圣。虽得空寂。潜行贪欲。受其欲者。亦得空心。拨无因果。此名日月薄蚀精气。金玉芝草。麟凤龟鹤。经千万年不死为灵。出生国土。年老成魔。恼乱是人。厌足心生。去彼人体。弟子与师。多陷王难。汝当先觉。不入轮回。迷惑不知。堕无间狱。

又善男子。受阴虚妙。不遭邪虑。圆定发明。三摩地中。心爱长寿。辛苦研几（微也）。贪求永岁。弃分段生。顿希变易[34]。细相常住。尔时天魔候得其便。飞精附人。口说经法。其人竟不觉知魔著。亦言自得无上涅槃。来彼求生善男子处。敷座说法。好言他方往还无滞。或经万里。瞬息再来。皆于彼方取得其物。或于一处。在一宅中。数步之间。令其从东诣至西壁是人急行。累年不到。因此心信。疑佛现前。口中常说。十方众生皆是吾子。我生诸佛。我出世界。我是元佛。出世自然。不因修得。此名住世自在天魔[35]。使其眷属。如遮文

茶。及四天王毗舍[36]童子。未发心者。利其虚明。食彼精气。或不因师。其修行人亲自观见。称执金刚与汝长命。现美女身。盛行贪欲。未逾年岁。肝脑枯竭。口兼独言。听若妖魅。前人未详。多陷王难。未及遇刑。先已干死。恼乱彼人。以至殂殒。汝当先觉。不入轮回。迷惑不知。堕无间狱。

阿难当知。是十种魔。于末世时。在我法中出家修道。或附人体。或自现形。皆言已成正遍知觉。赞叹淫欲。破佛律仪。先恶魔师。与魔弟子。淫淫相传。如是邪精魅其心腑。近则九生。多逾百世。令真修行。总为魔眷。命终之后。必为魔民。失正遍知。堕无间狱。汝今未须先取寂灭。纵得无学留愿入彼末法之中。起大慈悲。救度正心深信众生。令不著魔。得正知见。我今度汝已出生死。汝遵佛语。名报佛恩。阿难。如是十种禅那现境。皆是想阴。用心交互。故现斯事。众生顽迷。不自忖量。逢此因缘。迷不自识。谓言登圣。大妄语成。堕无间狱。汝等必须将如来语。于我灭后。传示末法。遍令众生。开悟斯义。无令天魔得其方便。保持覆护。成无上道。**（卷九终）**

想阴区宇——想念中精神幻觉范畴的魔境

佛说：“在修止观、禅定的止定境界中，受阴已尽者。虽然没有达到烦恼漏尽的果位，而此心可以离开形体以外。犹如飞鸟出笼，顿时已能由此凡夫肉体之身，刹那之间，上历菩萨道六十圣位的阶梯。得成意生身，随往他方，一切无碍。譬如在熟睡中说梦话的人，虽然他对于其他一切并无知觉，但是他说的话，却是音韵清晰可辨，使在旁不睡的人，都能懂得他的语意。（换词言之，即使不利用这个肉质形体机能，也能够做到想象中所要做到的事情。）这种境界名为想阴区宇。如果妄自起心动念的妄心净尽了，乃至轻微飘忽的浮想也消除了，自性本觉的光明，就会自然显现。犹如久受沉埋的明镜，一时之间，去掉尘垢一般。视一切众生死生始终来去之迹，都如明镜似的了然圆照。这种境界，名为想阴已尽，这个人就能超越烦恼浊[37]。可是若仔细观察这种来由，还是以粗浮妄想为其根本，使身心内外发起融通自在的作用。”

“（一）当受阴已很清虚灵妙，再不至于被感觉所惑而遭受邪虑。在明朗而圆融的定境中，如果心里贪爱圆明的境界，使精微的思想更为敏锐，借以贪求善巧方便。那时天魔就候得其便，飞精附人。自己不知不觉之间，口说经法。而且并不觉得为魔所着，反自说已经得达无上涅槃（自性圆寂）之境。就到一般有此同好的人那里，敷座说法。他的形体，由别人看来，在顷刻之间，有时会变为出家比丘的形状，有时变为天主，或者妇女，或者出家的比丘尼等。有时他身卧暗室之中，会放出光明。一般愚昧无知的人，就迷信他是菩萨化身，

至诚地相信他的教化。他摇荡了人心，破坏了佛所教的戒律和威仪，暗中实行贪欲之事。口中又好说些灾祥祸福变异的事实，或者说某佛在某处出世，或说世界的劫数到了，某时某地要有刀兵战祸的灾难。以种种耸人听闻的危言，使人自相恐怖，致使他们的家财，无故耗散完了。这种境界，是被年老成魔的怪鬼所恼乱。等到魔心满足讨厌了，就离开了他的身体。他自己与弟子们，都会陷于国法王难。所以你应当先知先觉，便不致堕入轮回。倘若迷惑不知，便会随之堕在无间地狱。”

“（二）当受阴已很清虚灵妙，再不至于被感觉所惑而遭受邪魔。在明朗而圆融的定境中，如果心里贪求游历，那时天魔就候得其便，飞精附人。自己不知不觉间，宣说经法。而且并不觉得为魔所着，反自说已经得达无上涅槃（自性圆寂）之境。就到一般有此同好的人那里，敷座说法。他自己的形体不变，而听他说法的人，会忽然看见自身坐在宝色的莲花上面，觉得自己整体化为紫金光团一样。一般在座听法的人，也都是如此，得到平常所未曾有的经验。那些愚昧无知的人，就迷信他是菩萨化身。淫逸其心，破佛律仪，暗地里实行贪欲的事。而又好说诸佛应化等事迹。指出某处某人，就是某佛化身来的，某人就是某菩萨化生人间。于是使见到他们的人，就从内心发生虔诚的信仰，渐使邪见秘密兴起，消灭了佛性的种子。这种境界，是被年老成魔的魅鬼所恼乱。等到魔心满足讨厌了，就离开了他的身体。他自己和弟子们，都会陷于国法王难。所以你应当先知先觉，才不致堕入轮回。倘若迷惑不知，便会随之堕入无间地狱。”

“（三）当受阴已很清虚灵妙，再不至于被感觉所惑而遭受邪虑。在明朗而圆融的定境中，如果心里爱着绵密的妙境，殚精竭虑，去澄清他的精思，贪求契合于佛心或菩萨境界中的妙用。那时天魔就

候得其便，飞精附人。自己不知不觉间，宣说经法。而且并不觉得为魔所着，反自说已经得达无上涅槃（自性圆寂）之境。就到一般有此同好的人那里，敷座说法。他自己的形体和听他说法的人们，在外表上都没有什么两样。但使一般来听他说法的人，还未闻听他的说法以前，心里就自有所悟似的。念念之间，密密移易。或者得宿命通，知道自己前生的事情。或得他心通，知道别人心里所想的事情。或看见地狱的现象。或知道人间好恶等事情，或口里出言便成为绝妙的诗词偈语。或自会诵出一部很好而有道理的经文。大家都各自欢喜，觉得是从来所未曾有。一般愚昧无知的人，就迷信他是菩萨化身，生起迷恋他的心理。破坏了佛的戒律和威仪，暗中实行贪欲的事。口里好说佛有大小之别。某佛是先佛，某佛是后佛。其中还有真佛假佛，男佛女佛的分别。又说菩萨也是如此的。使见了他的人，抛弃了本心，跟着入于邪悟的境界里去。这种境界，是被年老成魔的魅鬼所恼乱。等到魔心满足讨厌了，就离开了他的身体。他自己和弟子们，都会陷于国法王难。所以你应当先知先觉，才不致堕入轮回。倘若迷惑不知，便会随之堕入无间地狱。”

“（四）当受阴清虚灵妙，再不至于被感觉所惑而遭受邪虑。在明朗而圆融的定境中，如果心里爱想追究万物的根本的知识，深深观察万物的变化性能的究竟原因，自心精明开爽，贪求辨别和分析。那时天魔就候得其便，飞精附人。自己不知不觉之间，口说经法。而且不觉得为魔所着，反自说已经得达无上涅槃（自性圆寂）之境。就到了一般有此同好的人那里，敷座说法。他的身体自然地具有一种神秘的威力，可以摧伏一般来求法的人。他们虽然还没有听到什么，却自然地就心里佩服他。他们认为佛法所说的涅槃、菩提、法身，就在现在我们的肉身上。父父子子，历代相生不绝，就是法身常住不绝了。并且指称现在的世界，就是佛国。另外并没有别的净土，也别无光明

相好的金色佛身。于是使一般接受相信的人，亡失了以先的信心。竭其身命去归依他，觉得是从来所未曾有。一般愚昧无知的人，就迷信他是菩萨化身。研究追寻他的心意所喜，破坏了佛所教的戒律和威仪，暗中实行贪欲的事。口里好说眼耳鼻舌等，都是净土。男女的两根，就是菩提涅槃的真实所在。他们一般无智慧的人，就相信这些谬论。这种境界，是被年老成魔的蛊毒魔胜恶鬼所恼乱。等到魔心满足讨厌了，就离开了他的身体。他自己和弟子们，都会陷于国法王难。所以你应当先知先觉，才不致堕入轮回。倘若迷惑不知，便会随之堕入无间地狱。”

“（五）当受阴清虚灵妙，再不至于被感觉所惑而遭受邪魔。在明朗而圆融的定境中，如果心里爱好预知与遥远的感应之妙。精细去周流研究，贪求冥感作用。那时天魔就候得其便，飞精附人。自己不知不觉间，口说经法。而且并不觉得为魔所着，反自说已经得证无上涅槃（自性圆寂）之境。就到一般有此同好的人那里，敷座说法。他能够使一般听众，暂时看见他的身体犹如百千岁以上的人。心里就生出爱慕之念，不能舍离。自己愿意献身为其奴仆，诸般供养，不觉疲劳。并且会使其在座的各人心里，觉得他就是前生的先师，本来就是他的善知识。特别生出一种法爱，如胶如漆般黏着不舍，觉得是从来所未曾有的。一般愚昧无知的人，就迷信他是菩萨化身去亲近他。破坏了佛所教的戒律和威仪，暗中实行贪欲之事。他的口里好说我在前世，在某一年中，先度某某人。某某人又是我的妻妾或兄弟，所以我今世再来度他。现在与你相随不舍，回到某世界去供养某佛。或者说另外有一个大光明天，佛就住在那里。一切如来也都长期在那里休息。一般无知的人，相信他这种虚诳之言，就遗失了自己本心。这种境界，是被年老成魔的疠鬼所恼乱。等到魔心满足讨厌了，就离开了

他的身体，他自己和弟子们都会陷于国法王难。所以你应当先知先觉，才不致堕入轮回。倘若迷惑不知，便会随之堕入无间地狱。”

“（六）当受阴清虚灵妙，再不至于被感觉所惑而遭受邪虑。在明朗而圆融的定境中，如果贪爱知见，勤苦研究寻求宿命的来源。那时候天魔便候得其便，飞精附人。自己不知不觉间，口说经法。而且并不觉得为魔所着，反自说已经证得无上涅槃（自性圆寂）之境。就到一般有此同好的人那里，敷座说法。他能够使一般听众，自知前生的本业。或者就在那里，告诉某一个人说：你现在虽然还没有死，但是已经变了畜生。同时又命令另一个人，在他的后面，凭空地可以踏住他的尾巴，前面这个人果然就站不起来了。于是大家都自然而然会衷心敬仰他。或者有人偶然在心里起了一个心念，他当下就会知道他的意思。他们除了在佛所说的戒律和威仪以外，却更加多做许多难能的苦行。诽谤出家的比丘，骂詈他的徒众。揭发别人的阴私，不避任何讥嫌。口里好说还未发生的祸福事情。到时果然如其所说，毫厘不差。这是被年老成魔的大力鬼所恼乱。等到魔心满足讨厌了，就离开了他的身体。他自己和弟子们，都会陷于国法王难。所以你应当先知先觉，才不致堕入轮回。倘若迷惑不知，便会随之堕入无间地狱。”

“（七）当受阴清虚灵妙，再不至于被感觉所惑而遭受邪虑。在明朗而圆融的定境中，如果心里爱求更深的定境，严格克制自己，辛勤求道，喜欢住在阴寂的地方，贪求静谧的境界。那时天魔就候得其便，飞精附人。自己不知不觉间，口说经法。而且并不觉得为魔所着，反自说已经证得无上涅槃（自性圆寂）之境。就到一般有此同好的人那里，敷座说法。在他说法的地方，会忽然无端的得到大宝珠。或者在那时候，魔鬼变化成一个畜生，口里衔着宝珠，掺杂着其他珍宝或简册符牍等奇珍异物。先将这些东西授予他们，后来再附着在他

身上。或者诱惑一般听众，令其藏在地下，果然看见地下明月珠在照耀着。使这些听众们，觉得是从来所没有的奇迹。他们多服食药草。平常不大肯吃常人们的好饮食。或者每天只吃一麻一麦，可是他的身体，还很强壮。这些现象，都因为是魔力所支持而形成的。他诽谤出家比丘，随意骂詈徒众，不避任何讥嫌。口里好说各地的矿藏所在，乃至十方得道圣贤潜迹的地方。如果跟着他去看，往往也会看见些奇异的人在那里。这是被年老成魔的山林土地城隍山岳鬼神等所恼乱。或者宣讲淫秽之行，破了佛的戒律，与一般跟他学习的人，暗中实行五欲的事情。或者也能很精进地修道，完全吃食草木，做事没有定则。等到魔心满足讨厌了，就离开他的身体。他自己和弟子们，都会陷于国法王难。所以人应当先知先觉，才不致堕入轮回。倘若迷惑不知，便会随之堕入无间地狱。”

“（八）当受阴清虚灵妙，再不致被感觉所惑而遭受邪虑。在明朗而圆融的定境中，如果心里爱求神通的种种变化，而研究变化之元，贪求神力。那时天魔就候得其便，飞精附人。自己不知不觉间，口说经法。而且并不觉得为魔所着，反自说已经证得无上涅槃（自性圆寂）之境。就到一般有此同好的人那里，敷座说法。他或者拿着火把，用手撮弄，将火光分放于在场听众们的头上。这些听众们的头顶火光，都会自长数尺，可是既不觉得热得难受，也不会焚烧到身上，他或者在水面上行走，如履平地。或坐在空中，安然不动。或钻入瓶内。或住在囊中。乃至隔着窗户与墙垣，都可自由出入而没有障碍。只有对于兵器，还不能自在不怕。自说已经是佛，身着普通人的衣裳，接受出家比丘的礼拜。诽谤禅静和戒律，随意骂詈徒众。揭发他人的阴私，不避任何讥嫌。口里常说神通自在。或者也可使人们旁见佛国。这些都是被鬼力所迷惑着的人，其事并不真实。他们赞叹行淫，并不要你戒掉粗秽的行为。而且把猥亵的事，作为传法之用。这

是天地间大力的山精、海精、风精、河精、土精。或是一切草木等的积劫精魅，或是龙魅，或是寿终之仙，复活成魅。或者仙寿将终，自己计算将应死亡，他的形体不化，被其他精怪所附。年老成魔，来恼乱这些人。等到魔心满足讨厌了，就离开了他的身体。他自己和弟子们，都会陷于国法王难。所以你应当先知先觉，才不致堕入轮回。倘若迷惑不知，便会随之堕入无间地狱。”

“（九）当受阴清虚灵妙，再不至于被感觉所惑而遭受邪虑。在明朗而圆融的定境中，如果心里爱着寂灭，研究变化之性，贪求入于寂灭深空的定境。那时天魔就候得其便，飞精附人。自己不知不觉间，口说经法。而且并不觉得为魔所着，反自说已经证得无上涅槃（自性圆寂）之境。就到一般有此同好的人那里，敷座说法。在大众之中，他的形体忽然空了，大家都不能看见他。再从虚空里，突然现出。如此存没可以自在。有时或显现出他的身体，空空洞洞的犹如琉璃一样。或者垂下他的手足，发出一种旃檀的香气。或者他的大小便，犹如厚石蜜一般。他诽毁一切戒律，轻贱一般出家人。口里常说无因无果，一死就永远寂灭。根本没有转世后身的事，更没有什么凡夫与圣贤之分。他虽然得到空寂的功力，而仍然在暗中实行贪欲。并且使一般接受了他共同行欲的人，也能够得到空心的感觉和享受，拨置因果的道理。这是日蚀月蚀的时候。或是植物中的金玉芝草，或是动物中的麟凤龟鹤，偶然得到日月的天然精气，经过千万年而不死。变化成为精灵，存在于人世之间。年老成魔，来恼乱这些人。等到魔心满足讨厌了，就离开了他的身体。他自己和弟子们，都会陷于国法王难。你应当先知先觉，才不致堕入轮回。倘若迷惑不知，便会随之堕入无间地狱。”

“（十）当受阴清虚灵妙，再不至于被感觉所惑而遭受邪虑。在明朗而圆融的定境中，如果心里爱求长寿，辛苦研究，贪求长生永岁之道，想避免转世的分段生死。希望从变易生死中，使细微的寿命之相常住。那时天魔就候得其便，飞精附人。自己不知不觉之间，口说经法。而且并不觉得为魔所着，反说自己已经证得无上涅槃（自性圆寂）之境。就到一般有此同好的人那里，敷座说法。他好说在各方世界，可以往返无阻。或者经历万里，瞬息之间，便再转来。而且果然在那边取得足资征信的东西。或者在一个地方，一间屋里。几步之内，要你从东边走到西边，你就是拼命快走，经年累月也不能走到。因此使人心里发生信仰，疑心他是真佛在前。他口里常说：十方众生，都是我的孩子。我出生一切佛，我出生这个世界。我是最初的元佛。我的出世，是自然而来。并不是靠修行而得到的。这是住世的自在天魔，使令他的眷属，如遮文荼（奴神、嫉妒女）以及四天王所管属的毗舍童子（啖精气鬼神）等，候得尚未发心的人们利用他的虚明清净，盗食他的精气。或者不因师教，使修行人自己可以亲见虚空中有佛现身，与他说法。自称为持有如金刚坚固的长生不死之术，可以传你，使你长命。或现出美女之身，与他盛行贪欲之事。如此不到一年，就会使他肝脑枯竭。只听他口里自言自语，不知说些什么。旁人听起来，好像与妖魅对话。这个被魔魅的人，自己根本不知道原因。多半会陷于国法王难。而且不等遭到刑戮，就先已干死。如此被魔所困恼，以至于殂殒。你应当先知先觉，才不致堕入轮回。倘若迷惑不知，便会随之堕入无间地狱。”

“以上所说的十种魔。时当末世的时候。在我的佛法中，出家修道。或附在人身上，或自己现形。都说已成正遍知觉。赞叹淫欲，破了佛所教的戒律和威仪。先由魔师与魔弟子们，以淫欲为修持的方法，彼此相传。都被这些邪精之类，魅惑了他的心腑。近则九生，多

至百世。使令一般真实跟他修行的人，都成为他的魔眷。等到命终之后，心为魔民。丧失了正遍知，堕入无间地狱。你现在不需要先取寂灭。即使得到无学的果位，也应当发愿留住世间，入于末法之中，发起大慈大悲之心，救度一般具有正心的深信众生。使他们不要着魔，而能得到正知见。我现在已经度你跳出生死。你应当依我所教，才是报佛之恩。这十种禅定中的境界现象，都是想阴的欲求太过，与外魔的交感互变，所以显现这种情形。因为众生迷顽无知，不自加忖量，遇到这种现象，就迷不自识。反说已经跻登圣人的地位，实在是大妄语，结果堕于无间地狱。当我灭度以后，要把这种道理，传示于末法时期。普遍地使大家开悟其中义理。莫使天魔得其方便。保护扶持一般修学的人，使其得成无上大道。”

（以上《楞严经》第九卷竟）

阿难。彼善男子。修三摩提想阴尽者。是人平常梦想销灭。寤寐恒一。觉明虚静。犹如晴空。无复粗重。前尘影事。观诸世间大地山河。如镜鉴明。来无所黏。过无踪迹。虚受照应。了罔（无也）陈（旧也）习。唯一精真。生灭根元。从此披露。见诸十方十二众生。毕殚（音丹，尽也）其类。虽未通（知）其各（类受）命（原）由（头）绪。（而）见（其各类共）同（受）生（之根）基。犹如野马[38]。熠熠（音育，光不定也）清扰。为浮根尘（之）究竟枢穴[39]。此则名为行阴区宇。若（以）此清扰熠熠（者为）元性。（此）性（一）入元澄。一澄元习[40]。如波澜灭。化为澄水。名行阴尽。是人则能超众生浊。观其所由。幽隐妄想以为其本。阿难当知。是得正知奢摩他中诸善男子。凝明正心[41]。十类天魔不得其便。方得精研穷（究众）生（各）类（根）本。于（一一）本类（之）中（见其）生（灭根）元（显）露者（即行阴也）。观彼幽清圆扰动元[42]。于

圆元中起（邪）计（妄）度者。是人坠入二无因论[43]。一者。是人见本无因。何以故。是人既得生机（行阴）全破。（显也）乘于眼根八百功德。见八万劫所有众生。业流湾环。死此生彼。只见众生轮回其处。八万劫外。冥无所观。便作是解。此等世间十方众生。八万劫来。无因自有。由此计度。亡正遍知。堕落外道。惑菩提性。二者。是人见末无因。何以故。是人于生既见其根。知人生人。悟鸟生鸟。乌从来黑。鹄从来白。人天本竖。畜生本横。白非洗成。黑非染造。从八万劫无复改移。今尽此形。亦复如是。而我本来不见菩提。云何更有成菩提事。当知今日一切物象。皆本无因。由此计度。亡正遍知。堕落外道。惑菩提性。是则名为第一外道。立无因论。

阿难。是三摩中诸善男子。凝明正心。魔不得便。穷生类本。观彼幽清常扰动元。于圆常中起计度者。是人坠入四遍常论。一者。是人穷心境性。二处无因。修习能知二万劫中。十方众生。所有生灭。咸皆循环。不曾散失。计以为常。二者。是人穷四大元。四性常住。修习能知四万劫中。十方众生。所有生灭。咸皆体恒。不曾散失。计以为常。三者。是人穷尽六根（《正脉》作识）末那执受[44]。心意识中本元由处。性常恒故。修习能知八万劫中。一切众生。循环不失。本来常住。穷不失性。计以为常。四者。是人既尽想元。生理更无流止运转。生灭想心。今已永灭。理中自然成不生灭。因心所度。计以为常。由此计常。亡正遍知。堕落外道。惑菩提性。是则名为第二外道。立圆常论。

又三摩中诸善男子。坚凝正心。魔不得便。穷生类本。观彼幽清常扰动元。于自他中起计度者。是人坠入四颠倒见。一分无常。一分常论[45]。一者。是人观妙明心遍十方界。湛然以为究竟神我。从是则计我遍十方。凝明不动。一切众生。于我心中自生自死。则我心性名

之为常。彼生灭者。真无常性。二者。是人不观其心。遍观十方恒沙国土。见劫坏处。名为究竟无常种性。劫不坏处。名究竟常。三者。是人别观我心。精细微密。犹如微尘。流转十方。性无移考。能令此身即生即灭。其不坏性。名我性常。一切死生从我流出。名无常性。四者。是人知想阴尽。见行阴流。行阴常流。计为常性。色受想等。今已灭尽。名为无常。由此计度一分无常一分常故。堕落外道。惑菩提性。是则名为第三外道。一分常论。

又三摩中诸善男子。坚凝正心。魔不得便。穷生类本。观彼幽清常扰动元。于分位[46]中生计度者。是人坠入四有边论。一者。是人心计生元。流用不息。计过（去）未（来）者。名为有边。计（现在）相续心。名为无边。二者。是人观八万劫。则见众生。八万劫前。寂无闻见。无闻见处。名为无边。有众生处。名为有边。三者。是人计我遍知。得无边性。彼一切人现我知中。我曾不知彼之知性。名彼不得无边之心。但有边性。四者。是人穷行阴空[47]。以其所见心路筹度一切众生。一身之中。计其咸皆半生半灭。明其世界一切所有。一半有边。一半无边。由此计度有边无边。堕落外道。惑菩提性。是则名为第四外道。立有边论。

又三摩中诸善男子。坚凝正心。魔不得便。穷生类本。观彼幽清。常扰动元。于知见中生计度者。是人坠入四种颠倒。不死矫乱。遍计虚论[48]。一者。是人观变化元。见迁流处。名之为变。见相续处。名之为恒。见所见处。名之为生。不见见处。名之为灭。相续之因。性不断处。名之为增。正相续中。中所离处。名之为减。各各生处。名之为有。互互亡处。名之为无。以理都观。用心别见。有求法人。来问其义。答言。我今亦生亦灭。亦有亦无。亦增亦减。于一切时皆乱其语。令彼前人遗失章句。二者。是人谛观其心。互互无处。

因无得证。有人来问。唯答一字。但言其无。除无之余。无所言说。三者。是人谛观其心。各各有处。因有得证。有人来问。唯答一字。但言其是。除是之余。无所言说。四者。是人有无俱见。其境枝（分也）故。其心亦乱。有人来问。答言。亦有即是亦无。亦无之中。不是亦有。一切矫乱。无容穷诘。由此计度矫乱虚无。堕落外道。惑菩提性。是则名为第五外道。四颠倒性。不死矫乱。遍计虚论。

又三摩中诸善男子。坚凝正心。魔不得便。穷生类本。观彼幽清常扰动元。于无尽流[49]生计度者。是人坠入死后有相[50]发心颠倒。或自固身。云色是我。或见我圆。含遍国土。云我有色。或彼前缘随我回复。云色属我。或复我依行中相续。云我在色。皆计度言死后有相。如是循环。有十六相[51]。从此或计毕竟烦恼。毕竟菩提。两性并驱。各不相触。由此计度死后有故。堕落外道。惑菩提性。是则名为第六外道。立五阴中死后有相。心颠倒论。

又三摩中诸善男子。坚凝正心。魔不得便。穷生类本。观彼幽清常扰动元。于先除灭色受想中。生计度者。是人坠入死后无相[52]发心颠倒。见其色灭。形无所因。观其想灭。心无所系。知其受灭。无复连缀。阴性销散。纵有生理。而无受想。与草木同。此质现前犹不可得。死后云何更有诸相。因之勘（音刊）校死后相无。如是循环。有八无相[53]。从此或计涅槃因果。一切皆空。徒有名字。究竟断灭。由此计度死后无故。堕落外道。惑菩提性。是则名为第七外道。立五阴中死后无相。心颠倒论。

又三摩中诸善男子。坚凝正心。魔不得便。穷生类本。观彼幽清常扰动元。于行存中。兼受想灭。双计有无[54]。自体相破。是人坠入死后俱非。起颠倒论。色受想中。见有非有。行迁流内。观无不无。

如是循环。穷尽阴界。八俱非相[55]。随得一缘。皆言死后有相无相。又计诸行性迁（变）讹（错）故。心发通悟。有无俱非。虚实失措。由此计度死后俱非。后际昏瞢无可道故。堕落外道。惑菩提性。是则名为第八外道。立五阴中死后俱非。心颠倒论。

又三摩中诸善男子。坚凝正心。魔不得便。穷生类本。观彼幽清常扰动元。于后后无[56]生计度者。是人坠入七断灭论。或计身灭。或欲尽灭。或苦尽灭。或极乐灭。或极舍灭。如是循环。穷尽七际[57]。现前销灭。灭已无复。由此计度死后断灭。堕落外道。惑菩提性。是则名为第九外道。立五阴中死后断灭。心颠倒论。

又三摩中诸善男子坚凝正心。魔不得便。穷生类本。观彼幽清常扰动元。于后后有[58]生计度者。是人坠入五涅槃论。或以欲界为正转依[59]。观见（六欲天上境界）圆明生爱慕故。或以初禅。性无忧故。或以二禅。心无苦故。或以三禅。极悦随故。或以四禅。苦乐二亡。不受轮回生灭性故。迷有漏天[60]。作无为解。（计此）五处（暂时）安隐（以）为（便是）胜净（转）依。如是循环。五处究竟。由此计度五现涅槃。堕落外道。惑菩提性。是则名为第十外道。立五阴中五现涅槃。心颠倒论。

阿难。如是十种禅那狂解。皆是行阴用心交互。故现斯悟。众生顽迷。不自忖量。逢此现前。以迷为解。自言登圣。大妄语成。堕无间狱。汝等必须将如来语。于我灭后。传示末法。遍令众生觉了斯义。无令心魔自起深孽。保持覆护。销息邪见。教其身心。开觉真义。于无上道不遭枝歧。勿令心祈得少为足。作大觉王清净标指。

行阴区宇——心理生理的本能活动与对宇宙心物认识的偏差

佛说：“在修止观、禅定的止定境界中，想阴已尽者。此人平常的梦想消灭，寤寐一如，昼夜都住在光明虚静的境界中。犹如晴空无障，朗然清明，再没有粗重的前尘影事来往心中。看一切世间的山河大地，犹如明镜照映物象。来了无所黏，过了也无踪迹。只是一片清虚，照了一切事物。当下适应，了然无碍。再没有过去存留的习气。唯有那至真之精灵，了了常明。因此一切万有的生灭根元，都披露无遗。见到了十方世界中的十二类众生，都能够了解他的种类。虽然还不能够通晓他的每一个生命根本的由来，但是已经看到了其共通的生命本能。这个生机犹如游动不定的微明光体，像太阳里的焰影光照一样。捉摸不定而又清明存在有扰扰摇曳的现象。这就是为生理心理活动本能究竟机枢的窍穴。这种境界，名为行阴区宇。如果经由这个既清明而扰扰微明发光的本元性能，再进而入于自性元本澄清之境。元来习性一经澄清，有如波澜平息，化为一道清流。这种境界，名为行阴尽。这个人就能超越众生浊[61]。可是若仔细观察这种来由，还是因为妄想潜伏为其根本作用。”

“（一）在这种正知的禅定境界中的人，凝明正心。以上所说的十类天魔，就不能候得缠绕的机会。因此才能在这种禅定境界中，精细研究，穷究各类生命的本元。在本类之中，他看到生命的本元，始终是幽清圆扰，永远不息地在活动。于是在这圆常之中，妄自生起计（推理）度（想象）。这个人就会堕入两种无因论：（1）这个人见到一切万物，本来是无因而自生的。那是什么原因呢？因为他到此程

度，生机已经完全破了。由于眼根本来具有的八百功德。看见了八万劫内，所有的众生，在生命业力之流中，犹如一湾流水的回环往复。死于此而后复生于彼。只见一切众生，如轮转一样回旋其处。而对于八万劫外，都渺冥无有所见。因此便有了这种见解。认为这个世间，十方所有的众生，八万劫以来，本来是无因而自有的。由推理想象，忘失了正遍知。堕落成为外道，迷惑了菩提正觉的真性。（2）这个人见到一切结果都是无因而来的。那是什么原因呢？因为这个人对于生命的来源，自己认为既已见到它的根本。知道了人本来生人。鸟本来生鸟。老鸦本来是黑的。鹄鸟本来是白的。人与天人们本来是站立起来的。畜生们本来是横伏行走的。白的既不是靠洗成，黑的也不是靠染造。自从八万劫来，根本就没有改变过。等到这个形体寿命完了，也依旧还是这个样子。我本来就见不到什么菩提正觉之性，哪里更有什么成菩提的事实呢？他认为应当知道现在的一切物象，本来都是无因而来的。由此种推理想象，他就亡失了正遍知[62]，堕落成外道，迷惑了菩提正觉真性。像这样的人，就名为第一外道。建立无因的理论。”（这种理论，认为宇宙万有的根本，是冥然无因而自生的。万有现象，都是自然的规律。起初既无为什么目的之因，终亦无有因之果，相同于自然物理论者的一部分理论。）

“（二）又在这种正知的禅定境界中的人，凝明正心，外魔不能候得缠绕的机会。因此才能在这种禅定境界中，精细研究，穷究各类生命的本元。他看到生命的本元。始终是幽清圆扰，永远不息地在活动。于是在这圆常之中，妄自生起推理和想象。这个人就会堕入四种遍常论：（1）这个人穷究心和心境所生的性能，两处都是无因的。由此修习心空，能够知道两万劫当中、十方空间里所有众生的生灭现象，都是死此生彼循环不息的作用，根本未曾散失。因此就推想心境性是经常存在的（这种理论，相同于精神不灭论）。（2）这个人穷究

四大的本元，认为地、水、火、风，物质四大种类的本元性能是经常存在的。由此修习物元，能够知道四万劫当中，十方空间里所有众生的生灭现象。四大性能之体，本来都是经常存在，根本未曾散失。因此就推想四大的性能，是经常存在的（这种理论，相同于物质不灭论）。（3）这个人穷究六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）、末那（与生命俱生的我执）和所有身心的执受作用。执著心意识初动之处的本元来源，认为它的性能就本来经常存在。由此修习此本元，能够知道八万劫当中，一切众生都是循环不已。本来就永远存在，始终未失。因此就推想本元性能是经常存在的。（4）这个人既已灭尽妄想的本元，生理上再没有流动运转的作用。生灭的妄想心，已经永远消灭。所以认为在理性中，自然也会是不生不灭。因为他们以为心的推理，设想一个超越妄想的理性，却是经常存在的。总之，他们因为推理想象某一事物的经常存在，而亡失了正遍知，堕落成为外道，迷惑了菩提正觉的真性。像这样的人，就名为第二外道，建立圆常的理论。”

“（三）又在这种正知的禅定境界中的人，坚凝正心，外魔不能候得缠绕的机会。因此才能在这种禅定境中，精细研究，穷究各类生命的本元。他看到生命的本元，始终是幽清圆扰，永远不息地在活动。于是对于自他之间（主观的我和客观的外境），生起推理和想象。这个人就会堕入四种颠倒的见解，生出一分无常，一分常论：（1）这个人观察自己的灵妙灵明之心，遍满于十方世界。就以这个澄澄湛湛的便是最究竟的神我。由此推想，我本来遍满十方空间里的一切处，无所不在，凝明不动。一切众生都在我心中自生自死，唯有我的心性，才是常存的。其他一切，则有生有灭的，是毕竟无常性的（这种理论，是瑜伽学术的根源）。（2）这个人不肯反省观察自心，只遍观十方无数无量的国土世间，见到劫运毁坏的时候，无一物可以存在，名之为毕竟是无常的种性。那个空界的性能，却不受劫运影响

而毁坏的了，所以就名之为究竟的常存之性。（3）这个人别自反省观察自心，确是精细微密，犹如物质的微尘（相同于物质的原子能）一样，虽然周流六虚，变动不居，天然的性能，根本没有移改。它却能够使这个身体，即生即灭。它自己本来是不坏的，因此名我性是常存的。那个从我天然之性流出的生死作用，就名为无常之性。（4）这个人自己知道想阴尽了，见到生命本能活动的行阴的流行不息，就推理行阴就是经常存在的常性。色（心物的光和能）受（感觉）想（思想）现在都已经灭尽，可以就名这些都是无常性的。总之，他们就由此推理想象：一部分无常，一部分是常存的（这种理论，大体相同于现代自然科学和部分哲学中所说的理论，认为主观的物理世界是不存在的，客观的宇宙是存在的）。由此堕落成为外道，迷惑了菩提正觉的真性。像这样的人，就名为第三外道，一分常存的理论。”

“（四）又在这种正知的禅定境界中的人，坚凝正心，外魔不能候得缠绕的机会。因此才能在这种禅定境界中，精细研究，穷究各类生命的本元。他看到生命的本元，始终是幽清圆扰，永远不息地在活动。于是对于时间和人我，生起推理和想象。这个人就会堕入四种有边论：（1）这个人心里推想生命活动的本元，是本能地流行不息，可以推测到过去和未来的，就名为有边。推测现在的心，是念念相续不断的，就名为无边。（2）这个人可以看到八万劫初，就有众生存在。对于八万劫以前，寂然不闻不见。认为八万劫以前无闻无见处，就名为无边。当八万劫开始有众生时，就名为有边。（3）这个人认为自己遍知一切，已经证得无边性。其他一切的人，都显在我的能知性之中。但是我却不知其他人等能知之性的边际。于是认为别人都不能得无边之心，只是具有有边之性而已。（4）这个人穷究行阴的空性，就依他所见到的，自心加以计算和想象。认为一切众生的一身之中，都有两面的作用。一半是生起作用的，一半是空的。因此认为世界上一

切所有，也是一半有边，一半无边。总之，他们都由此去推理想象有边与无边，堕落成为外道，迷惑了菩提正觉的真理。像这样的人，就名为第四外道，建立有边际的理论。”

“（五）又在这种正知的禅定境界中的人，坚凝正心，外魔不能候得缠绕的机会。因此才能在这种禅定境界中，精细研究，穷究各类生命的本元。他看到生命的本元，始终是幽清圆扰，永远不息地在活动。于是在他所知所见的境界当中，生起推理和想象。这个人就会坠入四种颠倒的见解。就矫说另有一不死的存在。随便建立四种矛盾对立的理论，自己反遍计其所执的谬论：（1）这个人观察生命本能活动中的变化之元，见到迁流不息的，就名之为变。见到相续运行的现象，便名之为恒。见到自己所见之处，就名之为生。见不到能见的根本，便名之为灭。在相续运行的基本原因中，认为另有一个不断的性能，就名之为增。正在相续运行之中，其间有空隙隔离之处，便名之为减。见到其各个存在处，就名之为有。见到其各个亡失处，便名之为无。这些道理，都由用心观察所得而发生差别的知见。如果有求法的人来问他的义理，他就答说：我现在亦生亦灭，亦有亦无，亦增亦减。在一切时，都乱其言语，模棱两可，使得来问的人，茫然不解，反而遗失其本来要问的问题。（2）这个人仔细观察其心，都各自没有固定的存在，认为自己因无而得证。如果有人来问，就只答他一个无字，除了无之外，就没有其他言语可说了。（3）这个人仔细观察其心，都各自有他动念的起点处所，认为自己因有而得证，如果有人来问，就只答一个是字，除了是之外，就没有其他言语可说了。（4）这个人见到了有与无，但是他的境界，却陷于矛盾之中，其心也因之而乱。如果有人来问，他就答说亦有就是亦无，亦无之中，不是亦有。一切矫乱其辞，使人无法穷诘。总之，他们都是由推理和想象，矫揉乱立虚无的谬论，堕落成为外道，迷惑了菩提正觉的真性。像这样的

人，就名为第五外道，四种颠倒矛盾性的不死矫乱，自己遍计他的虚谬理论为是。”

“（六）又在这种正知的禅定境界中的人，坚凝正心，外魔不能候得缠绕的机会。因此才能在这种禅定境界中，精细研究，穷究各类生命的本元。他看到生命的本元，始终是幽清圆扰，永远不息地在活动，运行不息，犹如无尽之流，于是生起推理和想象，这个人就会坠入死后有相，心里发生颠倒的知见。或者自己坚意固守此身，说四大（地、水、火、风）种性之色就是我。或者认为我的自性圆融，普遍包含着一切的国土世间。说我之中，本自包括了物理的成分。或者认为眼前的物理光色，跟着我的运用，起循环往复的作用。又说光色本来就是我的附属，一切物理的现象，都是我所显现的。或者认为我依附在生命本能活动的中间，我就在物理色相之中。总之，这些人都推想死后是有相的。便从这四种循环相对现象中，重重反复，可以发展为四四十六种相。或者因此推想，认为烦恼毕竟就是烦恼。菩提（正觉自性）毕竟就是菩提。菩提和烦恼，两种性能，可以并驾齐驱，互不相触。他们都由这种推理和想象，认为死后有相的缘故，而堕落成为外道，迷惑了菩提正觉的真性。像这样的人，就名为第六外道，建立了五阴（色、受、想、行、识）中的我死后有相，心里发生颠倒的理论。”

“（七）又在这种正知的禅定境界中的人，坚凝正心，外魔不能候得缠绕的机会。因此才能在这种禅定境界中，精细研究，穷究各类生命的本元。他看到生命的本元，始终是幽清圆扰，永远不息地在活动。对于先前已经除灭了色受想的阴境中，生起推理和想象。这个人就会坠入死后无相，心里发生颠倒的见解。他见到色相终归消灭，心念本来就无所系。他认为受的感触作用也会消灭，一切并无所缀。感

觉作用的性能消散了，即使还有生理，如果没有领受感触的想念之心，等于草木一样。现在这个生理实质犹在，尚且无相可得，死后哪里更有相可得。因此推寻，认为死后无相。如此循环研探，由色受想行四阴的互相反复，所以有八无相的理论。从此推理，认为涅槃（自性圆寂）因果，一切皆空。徒有名字，并无实义，都是究竟断灭的。总之，他们由此推理和想象，认为死后就什么都完了，堕落成为外道，迷惑了菩提正觉的真性。像这样的人，就名为第七外道，建立了五阴（身心的色、受、想、行、识）中，死后根本无相，心里发生颠倒的理论。”

“（八）又在这种正知的禅定境界中的人，坚凝正心，外魔不能候得缠绕的机会。因此才能在这种禅定境界中，精细研究，穷究各类生命的本元。他看到生命的本元，始终是幽清圆扰，永远不息地在活动。他在行阴还存在的境界里，见到色受想三阴已经灭了，于是就双计有无，认为行阴是有，色受想三阴是无，自体互相矛盾。这个人就会坠入死后一切皆非，生起颠倒的理论。他在色受想的作用之中，看它好像是有，仔细追寻，又是没有。他在本能活动的行阴迁流不息的境界之中，仔细观察它好像是没有，事实上又并不是没有。这样循环往复，穷究以上四阴互相对待的八相，都不是固定的现象。只是随便把住一点，就说死后也是有相存在，也是无相可得。复又推想一切本能活动的作用，都无固定的性能，都是在虚妄的变迁。因此自己心里觉得已经通达大道，已经领悟到真理。认为有无都不是。以致虚实失措，茫然没有把握。总之，他们都由此推理想象，死后一切俱非。身后是昏昏渺渺，没有什么可把握的，堕落成为外道，迷惑了菩提正觉的真性。像这样的人，就名为第八外道，建立五阴（身心的色、受、想、行、识）中，死后万事皆非，心里发生颠倒矛盾的理论。”

“（九）又在这种正知的禅定境界中的人，坚凝正心，外魔不能候得缠绕的机会。因此才能在这种禅定境界中，精细研究，穷究各类生命的本元。他看到生命的本元，始终是幽清圆扰，永远不息地在活动，却认为身死以后什么都虚无，生起推理和想象，这个人就会坠入七种断灭的理论。他们或认为死后身体断灭，或欲念灭尽，或痛苦灭尽，或极乐灭尽，或极舍灭尽，这样就是毕竟的无。如此循环推求，穷尽七际（地、水、火、风、空、识、觉的七种边际，又有说是四禅和四空天等），现前一切终归于消灭，灭了便不会再有。总之，他们都由此推理和想象死后就断灭完了。堕落成为外道，迷惑了菩提正觉的真性。像这样的人，就名为第九外道，建立五阴（身心的色、受、想、行、识）中死后都归断灭、心里发生颠倒矛盾的理论。”

“（十）又在这种正知的禅定境界中的人，坚凝正心，外魔不能候得缠绕的机会。因此才能在这种禅定境界中，精细研究，穷究各类生命的本元。他看到生命的本元，始终是幽清圆扰，永远不息地在活动，就认为身死以后，决定是另有存在。于是生起推理和想象，这个人就会坠入有五种涅槃（寂灭）的理论。或以欲界的天人境界，认为就是真正涅槃所依的境界。因为他们看见天人境界的光明清净，就发生爱慕。或以初禅离生喜乐的境界，不受忧虑所逼，认为就是涅槃的境界。或以二禅定生喜乐的境界，不为苦痛所逼，认为就是涅槃的境界。或以三禅离喜得乐的境界，唯有极悦随顺而住，认为就是涅槃的境界。或以四禅舍念清净的境界，苦乐双亡，再不受轮回生灭性的影响，认为就是涅槃的境界。总之，他们迷于这五种天人有漏境界，认为就是真正清净无为的极致，视这五处是绝对安隐，是最难超胜的清净所依之处。这样循环往复，都以这五处为究竟，堕落成为外道，迷惑了菩提正觉的真性。像这样的人，就名为第十外道，建立五阴（身

心的色、受、想、行、识）境中现出五种的涅槃境界，心里发生颠倒矛盾的理论。”

“以上所说的十种禅定中的狂妄知解，皆是自心行阴在生命本能活动中的用心交互作用，所以显现这些狂妄知解的悟境。众生顽迷不识，自己不肯反省忖量，遇到这种境界现前，就以此愚迷作为正知解，自称已经跻登圣人的地位，实在是大妄语，结果堕落无间地狱。当我灭度以后，你们必须将我所说的话，传示于末法时期。普遍地使一切众生，觉了其中义理。莫令心魔，自起深孽。保持覆护一般真正修行的人，消除此等邪见。使他的身心，开悟真义，对于求无上正觉之道，不遭受枝节歧路之误。不要使自心生起得少为足的偏见，以此作为大觉法王的清净指标。”

阿难。彼善男子修三摩提行阴尽者。诸世间性[63]。幽清扰动同分生机。倏然隳裂沈细纲纽[64]。补特伽罗。酬业深脉[65]。感应悬绝。于涅槃天将大明悟。如鸡后鸣[66]。瞻顾东方。已（现）有精（白之）色。六根虚静。无复驰逸。内外湛明。入无所入[67]。深达十方十二种类。受命（投胎之）元由。观由执元。诸类不召[68]。于十方界。已获其同[69]。精色不沈。发现幽秘[70]。此则名为识阴区宇。若于群召。已获同中销磨六门。合开成就[71]。见闻通邻[72]。互用清净。十方世界及与身心。如吠琉璃。内外明彻[73]。名识阴尽。是人则能超越命浊。观其所由。罔象虚无[74]。颠倒妄想。以为其本。（内外湛明，《长水疏》及《要解纂注》皆作内内湛明。）

阿难。当知是善男子穷诸行空。于识还元[75]。已灭生灭。而于寂灭精妙未圆。能令已身根隔合开[76]。亦与十方诸类通觉。觉知通溟。

能入圆元。若于所归。立真常因。生胜解者。是人则堕因所因执[77]。娑毗迦罗[78]所归冥谛。成其伴侣。迷佛菩提。亡失知见。是名第一立所得心。成所归果。违远圆通。背涅槃城。生外道种。

阿难。又善男子穷诸行空。已灭生灭。而于寂灭精妙未圆。若于所归览为自体。尽虚空界十二类内所有众生。皆我身中一类流出。生胜解者。是人则堕能非能执[79]。摩醯首罗[80]。现无边身。成其伴侣。迷佛菩提。亡失知见。是名第二立能为心。成能事果。违远圆通。背涅槃城。生大慢天[81]我遍圆种。

又善男子穷诸行空。已灭生灭。而于寂灭精妙未圆。若于所归有所归依。自疑身心从彼流出。十方虚空。咸其生起。即于都起所宣流地。作真常身无生灭解。在生灭中。早计常住。既惑不生。亦迷生灭。安住沈迷生胜解者。是人则堕常非常执[82]。计自在天。成其伴侣。迷佛菩提。亡失知见。是名第三立因依心。成妄计果。违远圆通。背涅槃城。生倒圆种[83]。

又善男子穷诸行空。已灭生灭。而于寂灭精妙未圆。若于所知。知遍圆故。因知立解。十方草木皆称有情。与人无异。草木为人。人死还成十方草树。无择遍知。生胜解者。是人则堕知无知执[84]。婆吒霰（音现）尼[85]。执一切觉。成其伴侣。迷佛菩提。亡失知见。是名第四计圆知心。成虚谬果。违远圆通。背涅槃城。生倒知种。

又善男子穷诸行空。已灭生灭。而于寂灭精妙未圆。若（但）于圆融根互用中。（虽）已（略）得随顺。便（谓）于（此）圆（融变）化[86]一切（皆能）发生。（因之或）求火光明。（或）乐水清净。（或）爱风周流。

（或）观尘（能）成就。各各（而）崇事[87]（之遂妄）。以此（地水火风之）群尘。（皆为）发（生造）作（之）本因。（即）立（此群尘为）常住解。是人则堕生无生执[88]。诸迦叶波[89]并婆罗门。勤心役身。事火崇水。求出生死。成其伴侣。迷佛菩提。亡失知见。是名第五计著崇事。迷心从物。立妄求因。求妄冀果。违远圆通。背涅槃城。生颠化种[90]。

又善男子穷诸行空。已灭生灭。而于寂灭精妙未圆。若于圆明。计（此）明中（本自）虚。（寂遂欲）。非灭群化。以永灭依。为所归依生胜解者。是人则堕归无归执[91]。无想天中[92]（及四空天）诸舜若多。成其伴侣。迷佛菩提。亡失知见。是名第六圆虚无心。成空亡果。违远圆通。背涅槃城。生断灭种。

又善男子穷诸行空。已灭生灭。而于寂灭精妙未圆。若于圆常。（之中即欲）固身常住。（使其）同于精圆。长不倾逝。生胜解者。是人则堕贪非贪执[93]。诸阿斯陀[94]求长命者。成其伴侣。迷佛菩提。亡失知见。是名第七执著命元。立固妄因。趣长劳果[95]。违远圆通。背涅槃城。生妄延种。

又善男子穷诸行空。已灭生灭。而于寂灭精妙未圆。（若）观（此）命（元）互通。（继乃）却留尘劳[96]。恐其销尽。便于此际坐莲华宫。广化七珍。多增宝媛（音员，美女也）。恣纵其心生胜解者。是人则堕真无真执[97]。吒枳迦罗[98]成其伴侣。迷佛菩提。亡失知见。是名第八发邪思因。立炽尘果[99]。违远圆通。背涅槃城。生天魔种。又善男子穷诸行空。已灭生灭。而于寂灭精妙未圆。于命明[100]中分别精粗。疏决真伪[101]。因果相酬。唯求感应[102]。背清净道。所谓见苦断

集。证灭修道。居灭已休[103]。更不前进。生胜解者。是人则堕定性声闻。诸无闻僧[104]。增上慢者。成其伴侣。迷佛菩提。亡失知见。是名第九圆精应心。成趣寂果[105]。违远圆通。背涅槃城。生缠空种[106]。

又善男子穷诸行空。已灭生灭。而于寂灭精妙未圆。若于圆融清净觉明。发研深妙[107]。即立涅槃而不前进。生胜解者。是人则堕定性辟支。诸缘独伦[108]不回心者。成其伴侣。迷佛菩提。亡失知见。是名第十圆觉㵎心。成湛明果。违远圆通。背涅槃城。生觉圆明不化圆种[109]。

阿难。如是十种禅那。中涂成狂。因依迷惑。于未足中生满足证。皆是识阴用心交互。故生斯位。众生顽迷。不自忖量。逢此现前。各以所爱先习迷心。而自休息。将为毕竟所归宁地。自言满足无上菩提。大妄语成。外道邪魔。所感业终。堕无间狱。声闻缘觉。不成增进。汝等存心秉如来道。将此法门。于我灭后。传示末世。普令众生。觉了斯义。无令见魔。自作沈孽。保绥哀救。销息邪缘。令其身心入佛知见。从始成就。不遭歧路。

如是法门。先过去世恒沙劫中。微尘如来。乘此心开。得无上道。识阴若尽。则汝现前。诸根互用。从互用中。能入菩萨金刚乾慧。圆明精心。于中发化。如净琉璃。内含宝月。如是乃超十信。十住。十行。十回向。四加行心。菩萨所行金刚十地。等觉圆明。入于如来妙庄严海。圆满菩提。归无所得。此是过去先佛世尊。奢摩他中。毗婆舍那。觉明分析微细魔事。魔境现前。汝能谙（音庵，熟也）识。心垢洗除。不落邪见。阴魔销灭。天魔摧碎。大力鬼神。褫（音

驰，丧也）魄逃逝。魑魅魍魉。无复出生。直至菩提。无诸少乏。下劣增进。于大涅槃心不迷闷。若诸末世愚钝众生。未识禅那。不知说法。乐修三昧。汝恐同邪。一心劝令持我佛顶陀罗尼咒。若未能诵。写于禅堂。或带身上。一切诸魔。所不能动。汝当恭钦十方如来。究竟修进最后垂范。

识阴区宇——唯识境界中所生的偏差

佛说：“当在正定三昧中的人，行阴已经灭尽者。对于一切世间生命活动的本能，那幽清扰动的共同的生机的根本，已经倏然毁裂。向来为生命纲纽的中阴身，在轮回中生生不已的深细命脉，就可以断除它业力的感应而虚悬不著。对于涅槃寂灭的性天之境，将要得到大彻大悟。犹如鸡鸣报晓之后，瞻顾东方，天色已有精光显露。光明的曙色，就要展开了。这时六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）虚静之极，再不向外奔驰放逸，内外都是一片湛然清明，入于无所入之境。因此能够深切明白十方虚空中十二种类的众生，所以感受生命根源的由来。但是他虽然看到了生命由来所执的根源，自己却不受一切种类业力的感召。对于十方世界，已经获得它共同的根源。这种境界，名为识阴区宇。如果在一切业力感召之中，已经把握住它共同的根源，自己再不起反应的作用，再加用功，消磨六根[110]门头的习气障碍。要用时，仍可分而为六。不用时，就可合而为一。看见与闻听的功能，可以互相随意掉换。在互用之中，而又清净自在。十方世界的物质世间，以及身心，都犹如玻璃一样，内外透体明澈。这种境界，就名为识阴尽。这个人就能够超越命浊[111]。可是若仔细观察这种来由，还是因为在虚无无象中的颠倒妄想为其根本作用。”

“（一）有人穷尽行阴的空性，返还到唯识[112]的境界。虽然已经灭了生灭的作用，但是对于寂灭精妙，还是未能圆满。他能够使自己的六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）合而为一，或分而可起多种作

用，也能够与十方一切种类众生的见闻觉知，融通会合于一，都入于一个圆元的境界中。如果他认为这个还归唯识的境界，就是至真常存的本元因地，因此生出自己以为了不起的见解，这个人就会堕入因有所执之因。等于师事梵天的黄发外道们，认为渺渺冥冥的冥谛，就是道的本元，是同样的错误。因此冥谛外道们成其伴侣，迷却菩提正觉的佛性。这名第一偏差，建立了以有所得的心，成有所归的果。违背圆通之智，自远涅槃圣境，生于外道种中。”

“（二）又有人穷尽行阴的空性，已经灭了生灭的作用。但于寂灭精妙，还是未能圆满。如果在这还归唯识的境界中，观察万象，认为都是我的自体，所有尽虚空界的十二类内的众生，都是从我一身变化分流而出，因此生出自己以为了不起的见解，这个人就会堕入能非能执，认为唯有那个才是全能的主宰，其他就都有所不能。因此大自在天主现无边各类之身，成其伴侣。迷却菩提正觉的佛性，亡失了正知正见。这名第二偏差，建立全能有为的心，成能生万事的果。违背圆通之智，自远涅槃圣境，生在大我慢的大自在天主领域，成为我执遍圆之种。”

“（三）又有人穷尽行阴的空性，已经灭了生灭的作用，但于寂灭精妙，还是未能圆满。如果对于这还归的唯识之境，认为这个就是我所归依的本元。并且自疑我的身心，也是从这个境界里流出，十方虚空，也都从它所生起，就把这个生起万有的唯识境地，作为是至真常住的真身，以为他是没有生灭的。所以在一切有生灭之中，只有这个是常住不变的。他既不认识不生的实相，同时也不认识生灭的本原。但是他就安住沉迷其中，生起自己以为了不起的见解。这个人就堕在常非常执，认为另外有一真常的存在，其他一切则有生有灭，是不常住的。他的这种推理，同于自在天人的境界，因此成其伴侣，迷

却菩提正觉的佛性，亡失了正知正见。这名第三偏差，建立了因有所依的心，形成虚妄推理的果，违背圆通之智，自远涅槃圣境，于圆满中生颠倒之解，名为生倒圆种。”

“（四）又有人穷尽行阴的空性，已经灭了生灭的作用，但于寂灭精妙，还是未能圆满。如果认为这个所知性，就是普遍圆满的能知之性，于是就因知立解，认为十方草木，都是有情，与人无异。草木可以变为人，人死还成为草木。十方草树与人，并无分别，都是有知的。因此发生自己以为了不起的见解，这个人就堕入知无知执，认为一切有情的生物，与无情的草木相等，都有知觉的存在。这样他便和执一切觉的外道们，成其伴侣，迷却菩提正觉的佛性，亡失了正知正见。这名第四偏差，推测知觉之心是圆满遍及的，形成虚谬不实的果，违背圆通之智，自远涅槃圣境，于正知中生颠倒见，名为生倒知种。”

“（五）又有人穷尽行阴的空性，已经灭了生灭的作用，但于寂灭精妙，还是未能圆满。如果在圆融无碍的境界中，可以使六根随便互相为用。他在圆融变化之中，对于一切，都发现了它的本能。所以就求火的光明，乐水的清净，爱风的周流，观尘的成就。这些四大物能，他都各各崇拜敬事，认为这四大的物能，就是生成世界的本因，建立本能便是常住不变的见解。这个人就堕入生无生执。认为世间种种万象，都由此本能所生，万象都是无常，唯有这本能常住，以为那就是造化的真宰，和一切婆罗门的勤苦锻炼身心，专诚拜火，或者拜水，自求出离生死的人们，成其伴侣，迷却菩提正觉的佛性，亡失了正知正见。这名第五偏差，执著崇拜物事，迷心从物，建立妄求之因，妄冀求得其果，违背圆通之智，自远涅槃圣境，认为可以颠倒化理，名为生颠化种。”

“（六）又有人穷尽行阴的空性，已经灭了生灭的作用，但于寂灭精妙，还是未能圆满。如果在圆明的境界之中，认为圆明也是子虚，不但群化幻灭，即使这个虚空，也是永灭无依。就以此理为其毕竟的归依，因此生出自己以为了不起的见解。这个人就堕入归无归执。以一切皆空，都无所归的境界为其毕竟归依，和一切空无想天等，成其伴侣，迷却菩提正觉的佛性，亡失了正知正见。这名第六偏差，认为圆虚无心，就是道的究竟，因此终究成为空亡之果，违背圆通之智，自远涅槃圣境，以一切皆空，断灭生灭就是正果，名为生断灭种。”

“（七）又有人穷尽行阴的空性，已经灭了生灭的作用，但于寂灭精妙，还是未能圆满。如果认为在这个圆满常住的境界中，勤修坚固色身的法门，使此身形常住，就等于是精灵圆满，长生常住永不消逝，因此生出自己以为了不起的见解。这个人就堕入贪非贪执，以一切皆不可贪著，只取此精灵不昧以为究竟，和那些自称无比仙们，但求长寿的仙道，成其伴侣，迷却菩提正觉的佛性，亡失了正知正见。这名第七偏差，执著生命本元，建立坚固妄想之因，不辞劳苦，趋修长生之果，违背圆通之智，自远涅槃圣境，以坚固妄念而延续生命，名为生妄延种。”

“（八）又有人穷尽行阴的空性，已经灭了生灭的作用，但于寂灭精妙，还是未能圆满。如果看到生命的本元，本来都是一体，可以互相通达，只是殊途同归，因此不舍世间尘劳等事，反而恐其消灭净尽。就在此时，以神通力，坐莲花宫，多方变化七宝以庄严自己。多增美女仙媛，恣纵其心，以图享乐，因此生出自己以为了不起的见解，这个人就堕入真无真执，以不真实常住的生命本元，却认为真实常住，和天魔成其伴侣，迷惑菩提正觉的佛性，亡失了正知正见。这

名第八偏差，发生邪思之因，成立尘劳炽盛的苦果，违背圆通之智，自远涅槃圣境，以天魔境界为至道，名为生天魔种。”

“（九）又有人穷尽行阴的空性，已经灭了生灭的作用，但于寂灭精妙，还是未能圆满。如果在明白生命本来的境界中，由此分别出圣凡，确有精微粗浅的差别，在其中通疏辨决它的真伪，知道世出世间，都是因果的关系。如果因缘会合，业力感应，犹如磁石吸铁，互相酬还他们的夙业。众生一切作为，都是与清净大道，背道而驰。所谓见到世间一切皆苦，如能断除烦恼，不再去积集苦因，只求灭除烦恼，便是修道的究竟法门，住在已灭生灭心，休止在不生灭的境中，更不再求进步，因此生出自己以为了不起的见解，这个人就堕入定性的声闻乘，和所有不求智慧多闻的僧众、具有增上慢的人（自以为已得无上大道，而生起㤭慢心的，叫做增上慢）成其伴侣，迷惑菩提正觉的佛性，亡失了正知正见。这名第九偏差，以圆明精妙不生灭的心境，作为趋向寂灭之果。违背圆通之智，自远涅槃圣境，以空为究竟，名为生缠空种。”

“（十）又有人穷尽行阴的空性，已经灭了生灭的作用，但于寂灭精妙，还是未能圆满。如果在圆融无碍，清净觉明的境界中，发生研求深妙之心，认为这样就是涅槃的境界，再也不求上进。因此生出自己以为了不起的见解。这个人就堕入定性的独觉乘，和一切从因缘法而悟圣果的缘觉等，不肯回心转向大乘的人们，成其伴侣，迷惑了菩提正觉的佛性，亡失了正知正见。这名第十偏差，以泯心无念，入于圆觉，成就湛然清净的湛明果，违背圆通之智，自远涅槃圣境，生于自觉圆明境界，执著圆明而不化众生，名为生觉圆明不化圆种。”

“以上所说的十种禅定中的人，都因为中途偏差而成狂见，自己迷惑无知，在未到圆满菩提正觉的中途，便发生已经证得满足的知

解。其实，都是识心的用心交互作用，唯识所变，所以就成这些果位。无奈众生顽迷不识，自己不肯反省忖量，遇到这种境界现前，各自就其多生历劫以来所爱好的习气，迷惑了真心，就此休息，认为那就是道果所归的究竟之地，自称已经满足了无上菩提，成为大妄语。或受外道邪魔所感应，等到业果终了，便堕入无间地狱。或者成为声闻缘觉二乘之果，不再增进上进。你们要存心秉持吾佛之道，把这种法门，在我灭度以后，传示于末法时期，普遍地使一切众生，觉了其中义理，莫令知见之魔，自造沉迷之孽，保护修行的人。他如果在中途偶有偏差，应当哀悯救助其心，消灭他的邪缘，使其身心进入佛的正知见。最好使修行人从开始至于成就，都不走入歧路。这个法门，是过去世无数先佛，都乘此道而心得开悟，由此证取无上菩提的。”

“如果识阴尽了，你现在的生理心理诸根，就可以互相替代，交换应用。在互用当中，能够进入菩萨道最终的金刚乾慧，圆明精妙的真心，就能在此中发生变化的妙用。‘如净琉璃，内含宝月。’这样才能超越前面所说的十信、十住、十行、十回向、四加行心，菩萨所行的金刚十地，至于等觉圆明的果地，进入于自性如来的‘妙庄严海，圆满菩提，归无所得’。这就是过去先佛世尊们，在奢摩他（止定）毗婆舍那（观慧）的如来大定中，圆觉妙明所分析的魔事。若是魔境现前，只要你能当时认识明白，反求自心，使心垢洗除清净，自然就不落于邪见。那么，五阴心魔消灭了，天魔外境也会摧碎。大力鬼神等，当然褫魄逃逝。魑魅魍魉，也就无法出生。由此而直至菩提，始知本来现成具足，决定不会缺少了哪一点。就是下劣浅智的人，由此增进修行，也会进于自性真心涅槃之境，不再迷闷。”

阿难即从座起。闻佛示诲。顶礼钦奉。忆持无失。于大众中重复白佛。如佛所言五阴相中。五种虚妄为本想心。我等平常。未蒙如来

微细开示。又此五阴。为并销除。为次第尽。如是五重。诣何为界。惟愿如来发宣大慈。为此大众清净心目。以为末世一切众生。作将来眼。

佛告阿难。精真妙明本觉圆净。非留死生及诸尘垢。乃至虚空。皆因妄想之所生起。斯元本觉妙明真精。妄以发生诸器世间。如演若多。迷头认影。妄元无因。于妄想中立因缘性。迷因缘者。称为自然。彼虚空性。犹实幻生。因缘自然。皆是众生妄心计度。

阿难。知妄所起。说妄因缘。若妄元无。说妄因缘元无所有。何况不知。推自然者。是故如来与汝发明。五阴本因。同是妄想。

汝体先因父母想生。汝心非想。则不能来想中传命。如我先言心想醋味。口中涎生。心想登高。足心酸起。悬崖不有。醋物未来。汝体必非虚妄通伦。口水如何因谈醋出。是故当知。汝现色身。名为坚固第一妄想。

即此所说临高想心。能令汝形真受酸涩。由因受生。能动色体。汝今现前顺益违损。二现驱驰。名为虚明第二妄想。

由汝念虑。使汝色身。身非念伦。汝身何因随念所使。种种取像。心生形取。与念相应。寤即想心。寐为诸梦。则汝想念摇动妄情。名为融通第三妄想。

化理不住。运运密移。甲长发生。气销容皱。日夜相代。曾无觉悟。阿难。此若非汝。云何体迁。如必是真。汝何无觉。则汝诸行念念不停。名为幽隐第四妄想。

又汝精明湛不摇处。名恒常者。于身不出见闻觉知。若实精真。不容习妄。何因汝等。曾于昔年睹一奇物。经历年岁。忆忘俱无。于后忽然覆睹前异。记忆宛然。曾不遗失。则此精了湛不摇中。念念受熏。有何筹算。阿难。当知此湛非真。如急流水。望如恬（音甜，安也）静。流急不见。非是无流。若非想元。宁受妄习。非汝六根互用开合。此之妄想无时得灭。故汝现在，见闻觉知，中串习几[113]。则湛了内罔象虚无。第五颠倒微细精想。

阿难。是五受阴五妄想成。汝今欲知因界浅深。唯色与空。是色边际。唯触及离。是受边际。唯记与忘。是想边际。唯灭与生。是行边际。湛入合湛。归识边际。此五阴元。重叠生起。生因识有。灭从色除。理则顿悟。乘悟并销。事非顿除。因次第尽。我已示汝劫波巾结。何所不明。再此询问。汝应将此妄想根元。心得开通。传示将来末法之中诸修行者。令识虚妄。深厌自生。知有涅槃不恋三界。

阿难。若复有人。遍满十方所有虚空。盈满七宝。持以奉上微尘诸佛。承事供养。心无虚度。于意云何。是人以此施佛因缘。得福多不。阿难答言。虚空无尽。珍宝无边。昔有众生施佛七钱。舍身犹获转轮王位。况复现前虚空既穷。佛土充遍。皆施珍宝。穷劫思议。尚不能及。是福云何更有边际。佛告阿难。诸佛如来。语无虚妄。若复有人。身具四重十波罗夷[114]。瞬息即经此方他方阿鼻地狱。乃至穷尽十方无间。靡不经历。能以一念将此法门。于末劫中开示未学。是人罪障。应念销灭。变其所受地狱苦因。成安乐国。得福超越前之施人。百倍千倍千万亿倍。如是乃至算数譬喻所不能及。

阿难。若有众生。能诵此经。能持此咒。如我广说。穷劫不尽。依我教言。如教行道。直成菩提。无复魔业。

佛说此经已。比丘。比丘尼。优婆塞。优婆夷。一切世间天人阿修罗。及诸他方菩萨二乘。圣仙童子。并初发心大力鬼神。皆大欢喜。作礼而去。（卷十终）

解脱五阴和直指明心见性的结论

阿难问：“如果据佛所说的，五阴（色、受、想、行、识）的现象，只是五种虚妄的作用，都是自性妄想心所生的差别关系。我们平常未蒙佛的微细开示，现在请问：在修行进境中，这五阴是一齐消除的呢？还是要次第逐渐来灭尽呢？并且这五种阴境，以什么为界限呢？希望大发慈悲，再加详细的开示。”

佛说：“自性真心的‘精真妙明，本觉圆净’，本来就不滞留于生死和尘垢之间。你要知道，就是这个无尽的虚空，也都是自性妄想所生的境界。一切物理的器世间现象，元本都是自性本觉妙明精真中的妄动作用。犹如前面所说的狂人演若达多，自己迷却本来原有的真头，妄自认影，发生妄想的本元，根本无所谓为什么原因而发生。只是在妄想当中，建立它的因缘[115]性。迷于这个因缘性者，就称宇宙间的事物，是自然的法则。其实，那个无尽的虚空，尚且还是幻有所生的现象。何况寄存于虚空间的事物，说它是因缘的，或是自然的，更是众生妄心的推理想象而已。”

“人们可以知道自己妄想所起的法则，由此才说妄想是因缘所生的。如果根本没有妄想，去说妄想和因缘，也根本元无所有。何况还不知最初的真谛[116]究竟是个什么，便推测它说是自然的呢？所以我再为你发明五阴的本来原因，都同是妄想所生。”

“首先你要了解，你的身体原是因你的父母妄想所生。你的心，如果不是妄想，就不能够配合他们的妄想而有此身，用以传续生命。如我以前所说的，想到醋酸的味道，口里就会生涎。心想登高，足心

就会酸起。可是眼前既没有悬崖，也没有酸醋，你的身体如果不同于虚妄的妄想一样，何以口里会因讲说酸性就流涎水呢？所以你应当知道，你现在色身的存在，就名为第一重极坚固的大妄想。（色）”

“就如上面所说的：心想登临很高的悬崖，就能够使你的身形真能感受到酸涩。因为有了感受，就能够使你的色身起变化的作用。那么你现在的顺益性的快感与违损性的痛苦，两种现象互相交换奔腾，就名为第二重虚而明的妄想。（受）”

“由于你有思想念虑，指使你的色身起一切作用。你的身体如果不属于思虑之类，那么，你的色身，何以会随念虑所指使呢？何以会在种种吸取外界境象当中，心里发生各种作用，形体就会跟着去取得，与你的思念相应配合呢？醒了就成为思想的心，睡中就形成一切梦境。那么，你的想念摇动妄情，就名为第三重融通的妄想。（想）”

“生理上的变化，念念不得停住，随时随地在运动密移。指甲在长，头发在生，气机在消息往来，容貌在改变衰老。新陈代谢，日夜互相更代，你却没有觉察。如果这些变化不是你自己，何以你的身体会变迁？如果那就是你的本来真心，你何以又不觉不知呢？所以说你的一切行动，都随念念迁流而不停，就名为第四重幽隐的妄想。（行）”

“你在精明清净、湛然不动的境界中，就认这个是永恒不变的心性。那么，它在身上所起的作用，不外见闻觉知四种现象。如果这个实在就是你精明的真心，就不应该容它受外界熏习染污的妄习进来。何以你们在多年前看到一件奇物，经历若干年后，对于它记忆和遗忘都不存在了。后来忽然重新再看到那件奇物时，就会宛然记忆起来。

那个记忆一点也不曾遗失呢？那么，在这个明白精了、湛然不动的境界中，念念俱受外界外物的熏染，无法可以计算它究竟有了多少。因此你应当知道，这个湛然不动的心境，并不是真心。它犹如一股急快的流水一样，从表面粗看起来是很恬静的，其实只是流动太急，所以你看不见它在流，并不是真实不流。如果这个境界，不是妄想的根源，它哪里会受外界事物妄境的熏习呢？除非你的六根，修到随心所欲，可以互相开合的时候，这个妄想，是无时消灭的。所以你现在的见闻觉知的作用，其实都是一连串的几微妄习所生。就是那个湛然明了的境界，也还是虚无无象的一种境界。就名为第五重颠倒微细的精想。（识）”

“这五重感受的阴境，就是五种妄想所形成。你现在要想知道它的原因与界限的浅深关系，必须明白色与空，就是色阴的范围。感触与离了感觉，就是受阴的范围。记忆与遗忘，就是想阴的范围。生起灭了，灭了还生，就是行阴的范围。湛然不动，入合于湛然清净，就是识阴的范围。这五阴的本元，是重重叠叠所生起的。生起时，是因为识阴的作用而先有。灭除时，须先从色阴去除灭，‘理则顿悟，乘悟并销。事非顿除，因次第尽’，我已经在前面示知你一条华巾上打成六个结的譬喻，何以依然还不明白，再发出这个疑问呢？你应当把这个妄想根源，心得开通的道理，传示将来末法之中。使一切修行的人们，令其认识一切都是虚妄的作用。对于这个妄想自生深厌，便会知道有涅槃之存在，再不留恋于三界（欲界、色界、无色界）之中了。”

（以上《楞严经》第十卷竟）

---

[1]紫金山：喻佛身也。

[2]无闻比丘：《智度论》言，此比丘不广寻经论，师心修行，无广闻慧，不识诸禅三界地位，但精勤不息，证得初禅，谓是初果，乃至四禅，便谓已证四果罗汉，更不进修，无常至时，忽然起谤，谓佛说罗汉无生，是大妄语，由此生谤，堕阿鼻狱。

[3]色阴区宇：区宇犹小屋也，精性妙净之心，本自周遍，因受色阴局蔽，其光不能普照，故为区宇也。

[4]四大不织：织者，彼此相入之意，一切众生，妄认地水火风为自身相，今既不织，则身不有也。

[5]少选：谓须臾之间。

[6]出碍：出碍者，不是肉身出碍，盖以四大不织，另觉有清虚之身，出离四大也。

[7]蛲蛔：蛲蛔肠胃中虫、此身乃清虚之身，盖以精明从外向内，观肉身如木偶，故得拾出蛲虫，而宛然无伤也。

[8]魂魄意志精神：《指掌》曰，天地之气有六，所谓阴阳晦明风雨，人亦应有，所谓魂魄意志精神，气之上升为魂，下沉为魄，宛似天地阴阳二气，气敛静者为志，散动者为意，宛似天地晦明二气，气之充和者为神，气之浸润者为精，宛似天地风雨二气，但唯约一身言之，是六气为所执受，身为能执受，即色质总相也。

[9]互为宾主：言魂本上升，而亦能下沉，魄本下沉而亦能上升，余四例此，故曰互为宾主也。

[10]毗卢遮那：此云遍一切处，法身佛也。

[11]天光台：《梵网经》云，尔时莲花台藏世界，赫赫天光师子座上，盖台依于座，故曰天光台也。

[12]抑按降伏，制止超越：抑按者，不得抑按前境，但唯抑止自心，按定不动，以此对治，前境销灭即是降伏，若一味抑按，即是制止超越观慧，故有以下之现象也。

[13]尘并：尘并者，身界俱忘，内尘外尘，合为一体也，虽合为一体，而四大之性，犹未全忘，若复以研究之力，排遣四大之性，以致空洞无碍，则是一向入纯。

[14]欣厌：欣者欣求净心，厌者厌弃染境也。

[15]迫心：迫心者，谓研究妙明以求深远，功力逼迫之极，似觉妄理相应，有飞出之相。

[16]劫浊：从灭劫人寿二万岁时为劫浊。五浊之一，言时之浊乱也，指五浊（劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊）中烦恼浊等四浊之兴时。《法华经·方便品》曰：“劫浊乱时，众生垢重。”

[17]受阴区宇：行人修三摩提，色阴既尽，空色俱忘，心光遍圆，虽自心本具佛心功德，昭昭不昧，然而蔽于受阴，不能随缘显现，如才出一屋，又进一屋，故名受阴区宇也。

[18]此中：指受阴将破未破之时。

[19]三僧祇：僧祇，此云无量数，三则包含过现未来之无央长时劫也。

[20]陵率过越：意谓陵跨佛乘，率尔自任，未免过越其分。

[21]中隳地：色阴已消，受阴未尽，两者中间，杳无所依，灰心泯志，曰中隳地。

[22]撮心：谓从朝至暮，拘促其心，系于方寸，丝毫不敢纵放，故全失于正受也。

[23]卢舍那：圆满报身佛也。

[24]恒审：恒常审察自己身份也。

[25]六十圣位：由乾慧至妙觉，五十七位外加三渐次也，《文句》曰，三渐次为能增进，五十七位为所增进，能所合称，共成六十。

[26]意生身：意生身者，随意所想，身即能到，乃第八本识所变现，初十信位，即能获得，为如来十身相好之一，彼外道邪宗，以默坐出神为胜事，不知佛门初位，即有此工夫也。

[27]绵溷：自觉定心绵密，妙用溷合，是心虽善，然若一有欣爱贪求，是自开其衅，宜乎魔得其便也。

[28]根本：心爱穷究万化根本，逐物析心，求契全体大用，此机一发，便易招魔也。

[29]悬应：《正脉》曰，悬应即多生有缘诸圣来应化也，周流精研，竭诚求于四方，以求冥冥中来相感悟于己也。

[30]四事供养：谓饮食、衣服、卧具、汤药也。

[31]各知本业：温陵曰，邪定能具五通，本业即宿业也，畜生后报也，此二宿命通也，起心知肇，他心通也，讦露眼耳通也。

[32]深入：《指掌》曰，自觉想阴未破，胜用未圆，心爱深入圆通境故。

[33]简册符牒：天书符录、神碑谶语之类，皆预示国家兴亡、圣人出世之事。

[34]分段……变易：长水曰，分段生死，三界惑尽，方始得离，二乘无学登地菩萨，乃得变易，今未离染，顿欲于此分段身上，变粗身为细质，易短命为长年，过分希求，故为魔著也。

[35]住世自在天魔：即欲界第六天上大魔王也，以其无出离心。故曰住世也。

[36]毗舍：此云啖人精气。

[37]烦恼浊：五浊之一，贪欲、瞋恚、愚痴等诸惑，烦心恼身，谓为烦恼。

[38]野马：阳焰也。《庄子·逍遥游》：野马也，尘埃也，生物之以息相吹也。案：即春日远望，田野中所生之白气，望之似水，而即之则不可得。

[39]枢穴：《宝镜》曰，枢为门轴，穴乃门臼，由枢穴故，门得开关，喻由行阴故，根尘妄有生灭也。

[40]元性……元澄……元习：元性，即行阴，乃无始生灭之根元性体也，元澄即识阴，元习即为识阴之种子，言想阴如洪波，行阴如

细浪，识阴如流水，本觉如止水。

[41]凝明正心：凝则不动摇，明则不疑惑，正则不邪念，如此用心，即为定慧相资，故外魔不得其便也。

[42]幽清圆扰动元：《文句》曰，动元即指行阴为群动之元也，此之行阴，境界难可了知、知名为幽，非是粗重前尘，故名为清，互含互具，故名曰圆，于真常中妄有流注，故名为扰也。

[43]二无因论：《正脉》云，二无因论，乃先世外道修心邪解所立，违理背正之恶见耳，今行现之解，适与彼同，故即堕彼论中，如后车踏前车之覆辙，故即同堕一坑堑也。

[44]末那执受：《指掌》云，末那即是七识，此云思量，恒审思量故，执受即是八识，执持根器种子，领以为境，令生觉受故。

[45]一分无常，一分常论：憨山大师云，以七识执第八识见分为我，故或执我能生他，则我常他无常，或执我从他生，则他常我无常，谬执断常，妄计自他，依后文之四种颠倒而立论也。

[46]分位：温陵曰，分位有四，谓三际分位、见闻分位、彼我分位、生灭分位。

[47]穷行阴空：《正脉》曰，穷行阴空者，盖斯人穷至行阴，不了区宇未空，而遂谓为真空寂灭之性也。

[48]不死矫乱，遍计虚论：执拗而不顺理为矫，心无主正为乱，《婆沙论》云，“外道计天常住，名为不死，计不乱答得生彼天，若实不知而辄答者，恐成矫乱，故有问时，答言秘密言辞，不应皆说，或不定答，佛法诃为此真矫乱。”故名不死矫乱虚论也。

[49]无尽流：《文句》曰，行阴，名无尽流，以其无始以来，恒相续转故也。

[50]死后有相：《蒙钞》引融室云，于行阴无穷迁流而生计度，计其身后而流不断，故落死后有相之十六颠倒也。

[51]十六相：十六相者，一即色是我，二我大色小，色在我中，三离色是我，四色大我小，我在色中，受想行三，亦复如是，四阴循环，互成十六，烦恼菩提，不相凌夺，两性并驱，毕竟后有，此则错解性具圆宗，差之毫厘，谬逾天壤也。

[52]死后无相：长水曰，见前三阴已灭，当知行阴亦应还灭，即计死后断灭，总名无相。

[53]八无相：憨山大师云，此约四阴现在因亡，未来果丧，故成八无相，由此便计涅槃因果，一切皆空，成断灭见颠倒论也。

[54]双计有无：即计为非有非无也。

[55]八俱非相：谓于现存之识阴中，计为非有非无，过去三阴，亦复如是，前后相望，成四俱非，现在既尔，死亦必然，故成八俱非。

[56]后后无：行阴念念生灭处，名后后无，设生七处，后皆断灭。

[57]七际：七际即前之七处断灭论也。诸家说各不同，《文句》谓一者人道身死即灭，二者欲天身寿尽即灭，三与四者，初禅二禅苦尽皆归死灭，五者三禅极乐，亦归死灭，六与七者，四禅双舍苦乐，四空并舍色阴，亦归死灭，故曰穷尽七际皆销灭也。

[58]后后有：谓行阴念念生起也。《正脉》曰，观见行阴，念念相续，新新成有，故解其当有实果，必不灭无也。

[59]转依：转依者，谓转有漏之生死，而依于无漏之涅槃也。

[60]有漏天：诸天皆为有漏，而妄计为真常不灭之涅槃现前，此正于无常苦空无我不净之中，而误为常乐我净，所谓前四颠倒也。

[61]众生浊：五浊之一。

[62]正遍知：真正遍知一切法也，即三藐三菩提之旧译，新译曰正等正觉。

[63]诸世间性：憨山大师曰，世间性，谓行阴为世间生死之体也，以众生生死，皆因行阴生灭，故成同分生机，前言基乃其本，今言机乃机枢也。

[64]沈细纲纽：网上大绳曰纲，衣领结处曰纽，皆喻其要也。《宝镜疏》曰，以一切世间，十二类生，如网如衣，而此行阴，生灭相续，始终贯串，如网衣之纲纽，言沈细者，谓幽沈微细乃行阴之相，故行阴尽，则生机纲纽自必忽然隳坏而毁裂也。

[65]补特伽罗，酬业深脉：补特伽罗，为循业受生之中阴身，义见前解，以生死纲纽，既已揭破，则彼十二类生之酬偿宿业，深远命脉，由业感而受报者，皆悬远而断绝也。

[66]如鸡后鸣：温陵曰，涅槃性天，为五阴所覆，昏如长夜，前三阴尽如鸡初鸣，虽为曙兆犹沈二阴，精色未分，此行阴尽，如鸡后鸣，惟余一阴，故将大明也。

[67]入无所入：憨山大师曰，行阴既尽，意根已消，则六识无体，故六根虚静不驰，内照识体，通一湛明，湛入合湛更无可入，故曰内外湛明入无所入也。

[68]观由执元，诸类不召：召犹牵引也。《正脉》曰，既已观见受命由绪，必能执守受生元本，令不流逸，则尽十二类皆不能牵引受生矣。

[69]已获其同：《正脉》曰，同者空也，言其根尘既尽，惟一空性也。

[70]精色不沈，发现幽秘：发现幽秘，即四阴已尽，精色不沈，如晓天可辨色也。

[71]合开成就：《文句》曰，以六根为一根用，名合成就，以一根为六根用，名开成就。

[72]见闻通邻：此六根以分位言，虽似比邻，以性体言原无彼此，皆互通而互用也。

[73]如吠琉璃，内外明彻：世界身心，如吠琉璃内外明彻，唯清净本然如来藏性，更无他物，此识阴已尽之相也。

[74]罔象虚无：《开蒙》曰，罔者若无，象者若有，若有若无，名为罔象，即恍惚不真识中生灭影子也，执影迷真，故曰颠倒妄想也。

[75]于识还元：识由行流，故行空则识还元，既空行阴，则已灭生灭，尚依识元，故寂灭未圆也。

[76]根隔合开：渐破识阴，消磨六门，故能令己六知根，溷合无隔，诸类觉性，通融不二，能入元圆，即识元也。

[77]因所因执：若于所归圆元识阴，而立为真因，则堕因所因执，盖真因非所，有所皆妄也。

[78]娑毗迦罗：娑毗外道，执冥初主谛，从冥生觉等二十五法，故以冥谛为生法因，非因计因，谬起斯计，故亡正知见，成外道种也。

[79]能非能执：温陵曰，认识元为自体，而谓一切众生，皆自此流出，遂执我能生彼，而实不能，故曰能非能执。

[80]摩醯首罗：摩醯首罗，即色顶天王也，妄计我能生起无边众生，亦能非能类也。

[81]大慢天：大慢天，即摩醯首罗天，不能谓能，故曰大慢。

[82]常非常执：温陵曰，以识元为所归依，故疑彼能生我及一切法，遂计生起流出之处，为真常无生之体，此则在生灭中，妄计常住，既惑其不生性，又迷现生灭法，以非常为常，故名常非常执。

[83]倒圆种：温陵曰，由依识元，妄计常住，故曰立因依心，成妄计果，前计我圆生物，此计彼圆生我，故名倒圆种也。

[84]知无知执：温陵曰，所知即所观识阴也，谓识有知，而一切法由知变起，因计知体遍圆诸法，遂立异解，谓诸无情，遍皆有知。

[85]婆吒霰尼：婆吒此云避去，霰尼此云有军，二外道名，妄执一切有情无情皆有觉知者。

[86]圆化：即指隔根合开略具圆融变化之义。

[87]各各崇事：《正脉》曰，崇，尊尚也，事，供养也，而言各各者，如尊火供地，各随所见，而遍执也。

[88]生无生执：妄计群尘为生物之原，能成圣果，而群尘实不能生，故曰生无生执也。

[89]诸迦叶波：即指优楼频螺等，其先事火，后归佛化，婆罗门则总该事水外道等。

[90]颠化种：因果皆妄，颠倒化理，故曰颠化种也。

[91]归无归执：《纂注》云，观理不谛，误堕虚无，故于圆明识性之中，计皆虚无，于是绝灭群化，归于永灭，而不知其非，名归无归执。

[92]无想天中：即四空天中诸外道天也，诸外道天，类多穷空不归，故又以舜若多名之。

[93]贪非贪执：非所应贪而妄贪，故曰贪非贪执。

[94]阿斯陀：阿斯陀，此云无比，长寿仙人名也，彼虽延长，终归坏灭。

[95]长劳果：虚妄色身全属尘劳，今欲固而长生，岂非自趣劳果耶。

[96]观命互通，却留尘劳：以识阴为十二类生之命元，彼我互通，识阴若尽，众生命尽，我亦与之俱尽，纵能证得真常，已无所乐

之境，亦何贵乎，遂欲屏出世智，栖心声色，华宫宝女，五欲自恣，故卒生为天魔种也。

[97]真无真执：妄执命元为己真宰，而实非真也。

[98]吒枳迦罗：温陵曰，吒枳迦罗，即欲顶自在天类也。

[99]炽尘果：谓以邪思纵欲为因心，以尘劳炽盛为果觉也。

[100]命明：《要解》曰，命明者，因穷识阴，深明累生受命原由，遂起分别决择之心。

[101]精粗……真伪：以四谛之苦集有漏为粗伪，灭道无漏为精真。

[102]因果……感应：以专修道因为感，求证灭果为应。

[103]居灭已休：居于寂灭，心满志足，更不前进求菩提道，故成定性声闻之钝根阿罗汉也。

[104]无闻僧：无闻僧者不了识阴，迷为涅槃之一流僧众也。

[105]圆精应心，成趣寂果：圆满也，精专也，《正脉》曰，满其专求取证之因心，成其偏趣冥寂之断果也。

[106]缠空种：为空所缚曰缠空。

[107]发研深妙：谓独觉则寂居观化，缘觉则观十二因缘，皆依识阴，精研穷究以发深妙之悟，即以所悟之境立为涅槃也。

[108]诸缘独伦：伦等也即缘觉独觉之同等也，所觉止于圆融，不知回心向慕于大乘也。

[109]生觉圆明不化圆种：谓见闻觉知已得圆融互用，但其精真妙明尚不发化以圆照也，住此则障真寂灭，碍圆通用，终不达于宝所矣，声闻辟支为正乘小圣，今皆列之魔数者。《正脉》曰，此经大定，以顺圆通向涅槃为益，以违圆通背涅槃为损，二乘宛然违背，非魔而何，然以定性简之而能回心者固不堕斯数也。

[110]六根：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根。

[111]命浊：五浊之一，谓至末世而寿命短缩也，是为烦恼与邪见之结果。浊者秽浊，以烦恼与邪见为浊之根本，命之短缩，为其结果，故曰命浊。

[112]唯识：唯者简别之义，简别识外无法，谓之唯。识者了别之义。识，五阴之一。

[113]中串习几：盖言于见圆觉知性中，能念念串穿几微习气，虽罔象虚无，犹为妙觉湛然中之微细颠倒也。

[114]四重十波罗夷：梵语婆罗夷，此云弃，亦云极恶，小乘四重，谓杀盗淫妄，大乘十弃，于四重外，更加五酤酒，六说出家在家人过，七自赞毁他，八悭吝，九瞋恚，十自谤三宝不信因果也，以上十波罗夷，准之佛律为极重罪，然若一念宏经，亦得前业清净，转极苦因，成极乐果，盖七宝盈空仅止供佛，若此大佛顶法，乃能出生十方诸佛一切如来也。

[115]因缘：一物之生，亲与强力者为因，疏添弱力者为缘。例如稻种为因，雨露农夫等为缘，此因缘和合而生米。

[116]真谛：二谛（真谛、俗谛）之一，真谓真实无妄，谛犹义也。对俗谛言，如谓世间法为俗谛，出世间法为真谛是也。

楞严法要串珠

当知一切众生。从无始来。生死相续。皆由不知常住真心。性净明体。用诸妄想。此想不真。故有轮转。内守幽闲。犹为法尘分别影事。昏扰扰相。以为心性。一迷为心。决定惑为色身之内。不知色身外洎山河虚空大地。咸是妙明真心中物。譬如澄清百千大海。弃之。唯认一浮沤体。目为全潮。穷尽瀛渤。若能转物。则同如来。身心圆明。不动道场。于一毫端。遍能含受十方国土。离一切相。即一切法。见见之时。见非是见。见犹离见。见不能及。殊不能知生灭去来。本如来藏。常住妙明。不动周圆。妙真如性。性真常中。求于去来迷悟生死。了无所得。当知了别见闻觉知。圆满湛然。性非所从。兼彼虚空地水火风。均名七大。性真圆融。皆如来藏。本无生灭。一切世间诸所有物。皆即菩提妙明元心。心精遍圆。含裹十方。反观父母所生之身。犹彼十方虚空之中。吹一微尘。若存若亡。如湛巨海。流一浮沤。起灭无从。背觉合尘。故发尘劳。有世间相。而如来藏唯妙觉明。圆照法界。是故于中一为无量。无量为一。小中现大。大中现小。不动道场。遍十方界。身含十方无尽虚空。于一毫端。现宝王刹。坐微尘里。转大法轮。灭尘合觉。故发真如妙觉明性。心中狂性自歇。歇即菩提。胜净明心。本周法界，不从人得。随拔一根。脱黏内伏。伏归元真。发本明耀。诸余五黏。应拔圆脱。不由前尘所起知见。明不循根。寄根明发。由是六根互相为用。若弃生灭。守于真常。常光现前。根尘识心。应时销落。想相为尘。识情为垢。二俱远离。则汝法眼应时清明。云何不成无上知觉。知见立知。即无明本。知见无见。斯即涅槃无漏真净。于外六尘。不多流逸。因不流逸。旋

元自归。尘既不缘。根无所偶。反流全一。六用不行。十方国土。皎然清净。譬如琉璃。内悬明月。身心快然。获大安稳。一切如来密圆净妙。皆现其中。是人即获无生法忍。当知虚空生汝心内。犹如片云点太清里。况诸世界。在虚空耶。汝等一人发真归元。此十方空。皆悉销殒。圆明精心。于中发化。如净琉璃。内含宝月。圆满菩提。归无所得。生因识有。灭从色除。理则顿悟。乘悟并销。事非顿除。因次第尽。

增补楞严法要串珠修证次第

汝坐道场。销落诸念。其念若尽。则诸离念一切精明。动静不移。忆忘如一。当住此处。入三摩提。如明目人。处大幽暗。精性妙净。心未发光。此则名为色阴区宇。若目明朗。十方洞开。无复幽黯。名色阴尽。是人则能超越劫浊。观其所由。坚固妄想以为其本。

彼善男子。修三摩提。奢摩他中。色阴尽者。见诸佛心。如明镜中。显现其像。若有所得而未能用。犹如魇人。手足宛然。见闻不惑。心触客邪而不能动。此则名为受阴区宇。若魇咎歇。其心离身。返观其面。去住自由。无复留碍。名受阴尽。是人则能超越见浊。观其所由。虚明妄想以为其本。

彼善男子。修三摩提。受阴尽者。虽未漏尽。心离其形。如鸟出笼。已能成就。从是凡身。上历菩萨六十圣位。得意生身。随往无碍。譬如有人。熟寐寤言。是人虽则无别所知。其言已成音韵伦次。令不寐者。咸悟其语。此则名为想阴区宇。若动念尽。浮想销除。于觉明心。如去尘垢。一伦生死。首尾圆照。名想阴尽。是人则能超烦恼浊。观其所由。融通妄想以为其本。

彼善男子。修三摩提。想阴尽者。是人平常梦想消灭。寤寐恒一。觉明虚静。犹如晴空。无复粗重。前尘影事。观诸世间大地山河。如镜鉴明。来无所黏。过无踪迹。虚受照应。了罔陈习。唯一精真。生灭根元。从此披露。见诸十方十二众生。毕殚其类。虽未通其各命由绪。见同生基。犹如野马。熠熠清扰。为浮根尘究竟枢穴。此

则名为行阴区宇。若此清扰熘熘元性。性入元澄。一澄元习。如波澜灭。化为澄水。名行阴尽。是人则能超众生浊。观其所由。幽隐妄想以为其本。

彼善男子。修三摩提。行阴尽者。诸世间性。幽清扰动。同分生机。倏然隳裂。沉细纲纽。补特伽罗。酬业深脉。感应悬绝。于涅槃天。将大明悟。如鸡后鸣。瞻顾东方。已有精色。六根虚静。无复驰逸。内外湛明。入无所入。深达十方十二种类。受命元由。观由执元。诸类不召。于十方界。已获其同。精色不沉。发现幽秘。此则名为识阴区宇。若于群召已获同中。销磨六门。合开成就。见闻通邻。互用清净。十方世界。及与身心。如吠琉璃。内外明彻。名识阴尽。是人则能超越命浊。观其所由。罔象虚无。颠倒妄想以为其本。

汝等存心。秉如来道。将此法门。于我灭后。传示末世。普令众生觉了斯义。无令见魔。自作沉孽。保绥哀救。销息邪缘。令其身心入佛知见。从始成就。不遭歧路。

精真妙明。本觉圆净。非留死生。及诸尘垢。乃至虚空。皆因妄想之所生起。斯元本觉妙明精真。妄以发生诸器世间。如演若多。迷头认影。妄元无因。于妄想中。立因缘性。迷因缘者。称为自然。彼虚空性。犹实幻生。因缘自然。皆是众生妄心计度。阿难。知妄所起。说妄因缘。若妄元无。说妄因缘。元无所有。何况不知。推自然者。是故如来与汝发明。五阴本因。同是妄想。

是五受阴。五妄想成。汝今欲知因界浅深。唯色与空。是色边际。唯触及离。是受边际。唯记与忘。是想边际。唯灭与生。是行边际。湛入合湛。归识边际。此五阴元。重叠生起。生因识有。灭从色除。理则顿悟。乘悟并销。事非顿除。因次第尽。

跋楞严大义今释

南居士怀瑾出示其近著《楞严大义今释》十卷，属为校阅。费十日之力，为之审读一过。曰：此佛学历史上一大贡献，亦我学术界一大开创事业也。佛教于我国，犹之基督教于欧美，同为外来之学。经典文学，托命于翻译，盖自然之数。佛教自东汉传入中土，译经随之而起。自晚汉迄中唐，凡七百年间，译经在中国实为民族学术史上辉煌之阶段，译经极盛于中唐。至宋元仅为补苴之工作。其在西历，此一事业之弘扬发达，盖在纪元后六十余年至第八世纪。故今日吾人所研诵之经文，大抵其译作在千年以前，少亦在数百年以上。故今日流行之经文，各种译本即使尽得信达与雅。则时隔千百年，文义亦随时空而变迁，其有待于修正与重译，其理至明。尝考中国译经历史，隋以前诸经主持译务之人，多为梵僧。口授经义与涉笔翻译之人，截然不同。大抵授经者只通梵语，而涉笔者仅谙华文。口笔分歧，不能通会，《玄奘传》云：“前代已来，所译经教，初从梵语，倒写本文，次乃回之。顺同此俗，然后笔人观理文句，中间增损，多坠全言。今所翻译，都由奘旨，意思独断。出语成章。词人随写，即可披玩。”由此可知译经事业，自晚汉至于中唐，中经一大变改。此一变革之枢纽，盖前于此一时期，则译事主者为梵僧。口传与操笔之人，各不互通其语文。逮鸠摩罗什西来，及于玄奘大师。译事主者乃为本国之高僧或梵僧中精通华文者。中唐所以为中国佛经译作之最高峰，玄奘大师之造诣实为其主因。玄奘大师出而佛经之译述，悉操之于华梵精通之本国高僧，文化事业之发扬。不能依恃外人与外力，此其明证矣。景教流传中国垂及千年，然耶经中文译本，其佶屈俚俗，久为识者所

诟病。予尝深考耶经在中国译述之史实，乃知耶经在中国之译述，主其事者悉为西人，数百年来，彼土无鸠摩罗什其人，远来中国。而我国亦无玄奘其人，融会中西之精英，舍身于弘扬耶教之述作。此中西文化交流史上莫大之缺陷，至今尚不知何自弥补。英语民族崇奉之耶经，名曰英王杰姆斯钦定本者。自一六一一年以来，英语民族中不仅奉为圣教之津梁，且视为文学之典谟。其庄严典雅，简洁威重，与其铿锵之音韵，数百年来，其精神交织于英语民族之每个人及其制度，此钦定本《圣经》至成为英语民族之瑰宝。若以佛学名词言之，则此文字般若之力量，其伟大深远，有不可思议者如此。虽然，自十九世纪中叶以后，欧洲研究耶经之风大盛，考古学上之考证，发现钦定本实质上之错误不少，而三百余年之时境迁易，文字之变化亦多，英格兰教会于一八七〇年开始从事修正。一八八一至一八八五年《圣经》英文修正本The English Revised Version of the Bible 正式刊行。而美国修正本The American Standard Version则于一九〇一年印行。美利坚与加拿大两国教会，联合成立修订《圣经》委员会，从事再修订一九〇一年之本，费时二十余年，今日流行之标准修正版《圣经》，Revised Standard Version of Bible卒于一九五一年经过美国全国教会联合会之投票通过而正式印行。英国近人斐立浦斯J.B.Phillips八年前再取《新约》全部重译为现代之英文。其方法乃将《新约》各章旧有之节目次序，重为厘正写译。故纲要内容以及文体语句，莫不焕然一新，斐立浦斯先生在自序中反复重译之方法有二，一为尽弃尽忘杰姆斯钦定本美妙庄严之原文原句，二为忠实而自由显示原文之格调与语意。今日英语世界中，标准修正版《圣经》与斐立浦斯重译《新约》，几乎取昔日之钦定本而代之。文化之日新益新，典章文物，乃至语言文字，迁变无常。其世间之共相也欤。南居士怀瑾《楞严大义今释》之作，综予所闻于居士及其自序所述，方之西土，其犹杰姆斯钦定本之辗转而成标准修订本与斐立浦斯书之意

乎。昔憨山大师有言：“不知《法华》，则不知如来救世之苦心。不知《楞严》，则不知修心迷悟之关键，不知《楞伽》，则不辨知见邪正之是非。”予尝谓佛学者，实践之宗教哲学也，故学佛不仅研究理论，还在苦心修持。《楞严经》为修心迷悟之关键，其在佛典中之重要可知。《楞严经》译在唐时。据近时印本，均载唐天竺沙门般剌密帝译，乌苌国沙门弥伽释迦译语，清河房融笔受。揆之本文首段所论译经史实，本经口笔分歧，不能通会之处，必复不少。何况时历千载，理解释喻，完全异趣。苟欲弘扬圣教，实非广设译场，取重要经论，重为移译诠释，盖无由通晓末学，开示来兹。南居士以一人之力，穷半岁之昼夜，成此《今释》十卷。不仅文体尽采语体，即喻释取譬，亦全用现代事物理则。此书之出，能否使佛学大义，家喻户晓，虽不敢必，然由陈入新，变古到今，则今日释经译经之大势所趋，盖无可疑者。居士此书，其将为震旦佛学开一新机，此吾国文化上一大事因缘，百千万劫中所难遭遇。《法华经》云：“能为一人说法华经，乃至一句，是人则为如来所遣，行如来事。”南居士今发大心，成此《楞严大义今释》，到处随说是经。为如来所遣，行如来事，其法施于众生，功德宁有涯量！稽首顶礼。敬以此愿，普皆回向。

一九六〇年六月沧波程中行于台北寓庐

后记

芸芸众生，茫茫世界，无论入世或出世的。一切宗教、哲学，乃至科学等，其最高目的，都是为了追求人生和宇宙的真理。但真理必是绝对的，真实不虚的，并且是可以由智慧而寻思求证得到的。因此世人才去探寻宗教的义理，追求哲学的睿思。我也曾经为此努力多年，涉猎得愈多，怀疑也因之愈甚。最后，终于在佛法里，解决了知识欲求的疑惑，才算心安理得。但佛经浩如烟海，初涉佛学，要求得佛法中心要领，实在无从着手。有条理，有系统，而且能够概括佛法精要的，只有《楞严经》，可算是一部综合佛法要领的经典。明儒推崇此经，曾有“自从一读《楞严》后，不看人间糟粕书”的颂词，其伟大价值可以概见。然因译者的文词古奥，使佛法义理，愈形晦涩，学者往往望而却步。多年以来，我一直期望有人把它译为语体，普利大众。为此每每鼓励朋辈，发愤为之。但以高明者既不屑为，要做的又力有未逮，这个期望遂始终没有实现。

避世东来，匆匆十一寒暑，其间曾开《楞严》讲席五次，愈觉此举的迫切需要。去年秋末的一个晚上，讲罢《楞严》，台湾大学助教徐玉标先生，与师范大学巫文芳同学，同在我斗室内闲谈，又讲到这个问题。他们希望我亲自动手译述，我说自己有三个心戒，所以迟延至今。第一，译述经文，不可冒昧恃才。尤其佛法，首先重在实证，不能但作学术思想来看。即或证得实相，又须仰仗文字以达意。所以古人对于此事，曾有一句名言，谓“依文解义，三世佛冤。离经一字，允为魔说。”如唐代宗时，一供奉谒慧宗国师，自云要注《思益经》。国师说：要注经必须会得佛意。他说：不会佛意，何以注经。

国师就命侍者盛一碗水，中间放七粒米，碗面安一支箸，问他是什么意？他无语可对。国师说：你连老僧意都不会，何况佛意？由此可见注经的不易。我也唯恐佛头著粪，不敢率尔操觚。第二，从前受蜀中一前辈学者嘱咐云：人心世道，都由学术思想而转移。文字是表达学术思想的利器，可以利人，亦可以害人。聪明的思想，配合动人的文词，足可鼓舞视听，成名一时。但现在世界上邪说横行，思想紊乱，推原祸始，都是学术思想制造出来的。如果没有真知灼见，切勿只图一时快意，舞文弄墨。从此我对文字就非常戒惧，二十年来，无论处在何种境遇，总是只求浅修默行。中间一度，几乎完全摒弃文字而不用，至于胸无点墨之境。现在前人虽已作古，但言犹在耳，还是拳拳服膺，不敢孟浪。第三，向来处事习惯，既经决定方针，必竭全力以赴。自参究心宗以后，常觉行业不足。习静既久，耽嗜疏懒为乐。偶或动写作兴趣，就会想到德山说的：“穷诸玄辩，如一毫置于太虚。彻世机枢，似一滴投于巨壑。”便又默然搁笔了。徐巫二位听了，认为是搪塞的遁词，遂说但要我来口述，他们当下记录，以免我写作的麻烦。我想这样可以试而为之，就随便答应下来。起初是把每句文词意义，逐字逐句翻成白话，所以字斟句酌，不胜其烦。过了三天，萧正之先生来访，又谈到此事。他认为佛法被人误解，也正如其他宗教一样，病在不肯脱掉宗教神秘的色彩，所以不能学术化，大众化。不如撷取其精华，发挥其要义，比较容易使人了解。我同意他的意见，为切合时代的要求，就改了方式，但用语体来述说它的大义，而且尽可能纯粹保留原文字句的意义，糅合翻译和解释两种作用，定名为《楞严大义讲话》。而徐巫二位，因学校开学事忙，不能兼顾，我只有自己担起这副担子。起初预计三个月可以全部完成，不料日间忙于俗务和宾客酬应。必须到深夜更阑，方能灯前执笔。虽然每至连宵不寐，仍然拖到今年初夏，才得完成全稿。

每一事的成功，却须仰仗许多助缘。这本书的完成，也不外此例。当我写了一半的时候，杨管北居士闻知此事，即发心共同完成此一愿望，预定由他集资印出赠送，以广弘扬。对篇章编排方面，他并且提供了若干意见，这对于本书顺利问世，是一有力的助缘。刘世纶（叶曼）也立志襄助此事，在此半年期间，朝夕为之校阅原经和译稿，虽风雨而无阻。每因一字一句的斟酌，往返商量数次方定。虽值出国行期匆促，仍于百忙中竟成其事。其他如杨啸伊夫妇为之安排稿纸。韩长沂居士为之誊清全稿，查考注释，并自动发心负总校对之责。所以在印刷校对方面，我可以省却许多心力。有这许多自发的至诚，乃益增加我的努力。程沧波先生又为总阅原稿一遍，并为文跋其后，且提议改为今名，在此同志谢意。此外，去年秋间，张起钧教授赴美国华盛顿大学讲学之先，曾留赠名笔一枝，希望他返国之时，能够看到我一部著作。虽然没有写出如他所预期的那本书，但这本书的完成，曾数易其稿，都用这支笔来写成，也可说是不负其所望，故志之以为纪念。张翰书教授、朱亚贤居士、巫文芳小友、邵君圆舫、龚君健群，有的协助抄写，有的分神校阅，或多或少，都贡献过心力，并笔之以志胜缘之难得。萧天石、鲁宽缘两位居士，曾提议要附印原经，以便读者对照研究。但因印刷不便，所以未能依照他的雅教，谨致歉意。最后，接洽印刷事务，多蒙妙然、悟一两位法师的帮忙，感谢无量。

这本书的译述，只能算是一得之见，一家之言，不敢说是完全符合原经意旨。但开此风气之先，作为抛砖引玉。希望海内外积学有道之士，因此而有更完善的译本出现，以阐扬内典的精英，为新时代的明灯，庶可减少我狂妄的罪责。这诚是我薰香沐祷、衷心引领企望的。乃说偈曰：

白话出，楞严没。愿其不灭，故作此说。

为世明灯，照百千劫。无尽众生，同登觉阙。

一九六〇年（岁次庚子）孟秋南怀瑾记于台北

南怀瑾先生著述目录

1. 禅海蠡测　（一九五五）

2. 楞严大义今释　（一九六〇）

3. 楞伽大义今释　（一九六五）

4. 禅与道概论　（一九六八）

5. 维摩精舍丛书　（一九七〇）

6. 静坐修道与长生不老　（一九七三）

7. 禅话　（一九七三）

8. 习禅录影　（一九七六）

9. 论语别裁　（上）　（一九七六）

10. 论语别裁　（下）　（一九七六）

11. 新旧的一代　（一九七七）

12. 定慧初修　（一九八三）

13. 金粟轩诗词楹联诗话合编　（一九八四）

14. 孟子旁通　（一九八四）

15. 历史的经验　（一九八五）

16. 道家密宗与东方神秘学　（一九八五）

17. 习禅散记　（一九八六）

18. 中国文化泛言　（原名“序集”）　（一九八六）

19. 一个学佛者的基本信念　（一九八六）

20. 禅观正脉研究　（一九八六）

21. 老子他说　（一九八七）

22. 易经杂说　（一九八七）

23. 中国佛教发展史略述　（一九八七）

24. 中国道教发展史略述　（一九八七）

25. 金粟轩纪年诗初集　（一九八七）

26. 如何修证佛法　（一九八九）

27. 易经系传别讲（上传）　（一九九一）

28. 易经系传别讲（下传）　（一九九一）

29. 圆觉经略说　（一九九二）

30. 金刚经说什么　（一九九二）

31. 药师经的济世观　（一九九五）

32. 原本大学微言（上）　（一九九八）

33. 原本大学微言（下）　（一九九八）

34. 现代学佛者修证对话（上）　（二〇〇三）

35. 现代学佛者修证对话（下）　（二〇〇四）

36. 花雨满天　维摩说法（上下册）　（二〇〇五）

37. 庄子諵譅（上下册）　（二〇〇六）

38. 南怀瑾与彼得·圣吉　（二〇〇六）

39. 南怀瑾讲演录二〇〇四—二〇〇六　（二〇〇七）

40. 与国际跨领域领导人谈话　（二〇〇七）

41. 人生的起点和终站　（二〇〇七）

42. 答问青壮年参禅者　（二〇〇七）

43. 小言黄帝内经与生命科学　（二〇〇八）

44. 禅与生命的认知初讲　（二〇〇八）

45. 漫谈中国文化　（二〇〇八）

46. 我说参同契（上册）　（二〇〇九）

47. 我说参同契（中册）　（二〇〇九）

48. 我说参同契（下册）　（二〇〇九）

49. 老子他说续集　（二〇〇九）

50. 列子臆说（上册）　（二〇一〇）

51. 列子臆说（中册）　（二〇一〇）

52. 列子臆说（下册）　（二〇一〇）

53. 孟子与公孙丑　（二〇一一）

54. 瑜伽师地论　声闻地讲录（上册）　（二〇一二）

55. 瑜伽师地论　声闻地讲录（下册）　（二〇一二）

56. 廿一世纪初的前言后语（上册）　（二〇一二）

57. 廿一世纪初的前言后语（下册）　（二〇一二）

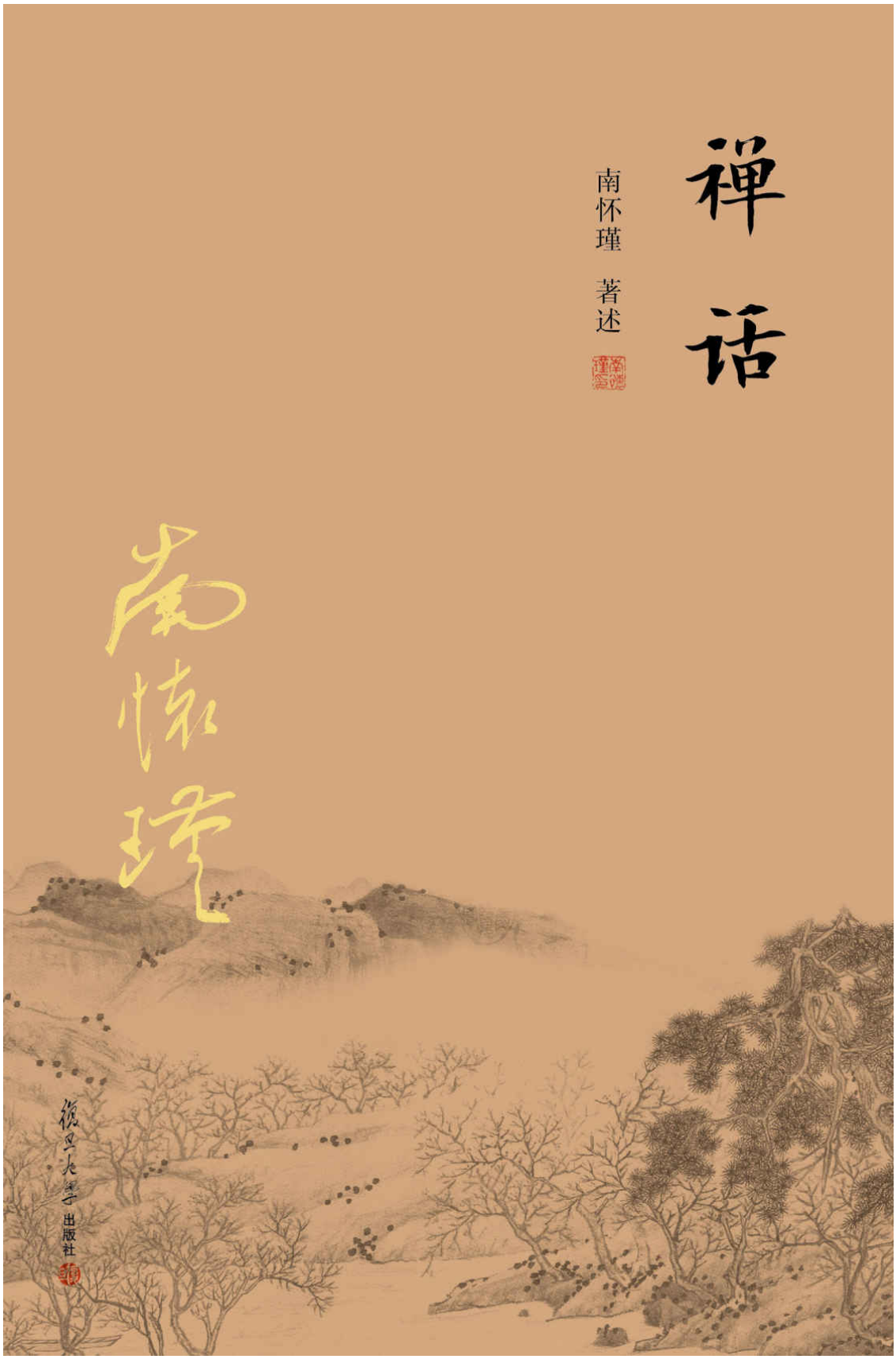
58. 孟子与离娄　（二〇一二）

59. 孟子与万章　（二〇一二）

60. 宗镜录略讲（卷一至五）　（二〇一三至二〇一五）

禅话

南怀瑾 著述



禅话

南怀瑾　著述

复旦大学出版社

出版说明

禅宗，是中国佛教的一大宗派，其独特的人生态度、价值观念、审美情趣和思维方式，曾对中国古代社会的朝野人士，尤其是士大夫阶层产生了极为深广的影响，使之与中国思想文化史结下了不解之缘。研究禅宗的形成、发展和演化，探求它在各个时期的特点，也因此成为学术研究领域的一大课题。本书是著名学者南怀瑾先生撰写的一部介绍早期禅宗的人物和史事的著作，通俗易懂，简明扼要，甚便初学者阅读。

兹经版权方台湾老古文化事业公司授权，将老古公司二〇〇九年六月版校订出版，以供研究。

复旦大学出版社

二〇一五年十一月二十六日

目　录

出版说明
话头——答叔、珍两位质疑的信
中国禅宗的初祖——达摩大师
对我是谁人不识
面壁而坐　终日默然
为求真理而出家的少年学僧——神光
神光的断臂
达摩禅
了不可得安心法
禅宗开始有了衣法的传承
达摩所传的禅宗一悟便了吗
达摩禅的二入与四行
五度中毒　只屡西归
南北朝时代之中国禅与达摩禅
北魏齐梁之间佛学与佛教发展的大势
齐梁之间中国的大乘禅
中国大乘禅的初期大师
南朝的奇人奇事——中国维摩禅大师傅大士
平实身世
照影顿悟
被诬入狱
舍己为人
名动朝野

帝廷论义
撒手还源
附：有关傅大士的传记资料
还珠留书记
禅宗三祖其人其事
从禅宗四祖的传记中追寻三祖的踪迹
向居士与僧璨的形影
关于向居士与神光大师的短简名书
僧璨大师的时代和历史
《信心铭》的价值
达摩禅与二、三祖的疑案
二祖慧可与三祖僧璨
二祖晚年的混俗问题
有关二祖传记的疑案
中国佛教原始的禅与禅宗四祖的风格
南北朝至隋唐间禅道的发展与影响
汉末有关习禅的初期发展史料
东晋以后有关习禅的史料与论评
禅宗四祖道信的笃实禅风
轻生死重去就的道信大师的风格
五祖弘忍大师
破头山上的栽松老道
平凡的神奇充满了初唐以前的禅门
隋唐以后盛传的三生再世之说
道信大师与弘忍大师的授受祖位与其他
懒融其人
隋唐间达摩禅的分布

破头山与牛头山
赚得百鸟衔花的懒融
善恶一心都可怕
在山的悟对和出山的行为
法融一系的禅心与文佛
诗境与禅语
吹布毛的启发
老难为善
至圣独照的隽语
法融一系的禅心与文佛索引表
马祖不是妈祖
一段民间传说的插曲
马大师活用了教学法
一颗大明珠
猎到一个弓箭手
不离本行的猎手
又是一颗明珠
唐宋间与湖南有关的禅宗大德
南宗禅在唐初的茁壮
南行禅道落在江湖
奠基南宗的两大柱石
行思禅师
初唐时期的文化大势
唐初中国佛学的茁壮
一砖头打出来的宗师
附录
禅的幽默

南怀瑾先生著述目录
返回总目录

话头
——答叔、珍两位质疑的信

清人舒位诗谓：“秀才文选半饥驱。”龚自珍的诗也说：“著书都为稻粱谋。”其然乎！其不然乎？二十多年来，随时随地都需要为驱饥而作稻粱的打算，但从来不厚此薄彼，动用头脑来安抚肚子。虽然中年以来，曾有几次从无想天中离位，写作过几本书，也都是被朋友们逼出来的，并非自认为确有精到的作品。

况且平生自认为不可救药的缺点有二：粗鄙不文，无论新旧文学，都缺乏素养，不够水准，此所以不敢写作者一。秉性奇懒，但愿“饱食终日，无所用心”，视为人生最大享受。一旦从事写作，势必劳神费力，不胜惶恐之至，此其不敢写作者二。

无奈始终为饥饿所驱策。因此，只好信口雌黄，滥充讲学以糊口。为了讲说，难免必须动笔写些稿子。因此而受一般青年同好者所喜，自己翻觉脸红。此岂真如破山明所谓：“山迥迥，水潺潺，片片白云催犊返。风萧萧，雨洒洒，飘飘黄叶止儿啼。”如斯而已矣乎！

但能了解此意，则对我写作、讲说，每每中途而废之疑，即可谅之于心。其余诸点，暂且拈出一些古人的诗，借作“话题”一参，当可会之于心，哑然失笑了！

关于第一问者：

中路因循我所长，由来才命两相妨。
劝君莫更添蛇足，一盏醇醪不得尝。

（杜牧）

促柱危弦太觉孤，琴边倦眼眄平芜。
香兰自判前因误，生不当门也要锄。

（龚自珍）

关于第二问者：

饱食终何用，难全不朽名。
秦灰招鼠盗，鲁壁窜鳅生。
刀笔偏无害，神仙岂易成。
却留残阙处，付与竖儒争。

（吴梅村）

关于第三问者：

一钵千家饭，孤身万里游。
睹人青眼少，问路白云头。

（布袋和尚）

勘破浮生一也无，单身只影走江湖。
鸢飞鱼跃藏真趣，绿水青山是道图。
大梦场中谁觉我，千峰顶上视迷徒。
终朝睡在鸿蒙窍，一任时人牛马呼。

（刘悟元）

南怀瑾

一九七三年孟春

中国禅宗的初祖
——达摩大师

据禅宗史料的记载，菩提达摩秉着他师父（印度禅宗第二十七祖般若多罗）的遗教，正当中国南朝梁武帝普通元年、北魏孝明帝正光元年（公元五二〇年）期间[(1)]到达了中国。他师父的遗言说：“路行跨水复逢羊，独自栖栖暗渡江。”便是指他由南印度渡海东来，先到南朝与梁武帝见面，话不投机，因此就栖栖惶惶地暗渡长江，到了北朝的辖区河南的嵩山少林寺。佛典中对于杰出的人才，向来比之为龙象。达摩大师在南北朝时代，传授了禅宗的心法，虽然有了二祖慧可（神光）接承了他的衣钵，但是道育和尚与道副和尚以及比丘尼总持，也都是他的入门弟子。尤其是神光与道育，更为杰出。但是他们遭遇的时势，与传教的阻力也更为艰难。这便是他师父遗言所谓“日下可怜双象马，二株嫩桂久昌昌”的影射了。

中国的画家，在元、明以后，经常喜欢画一个环眼碧睛而虬髯的胡僧，足踏一枝芦苇，站在滔滔的波浪间，作前进的姿态，那便是描写达摩大师由南朝暗渡长江而到后魏的典故。达摩偷渡过江到北方去是不错，是否用一枝芦苇来渡江，却无法稽考。这很可能是把神僧“杯渡和尚”的故事，纳入“独自栖栖暗渡江”的诗情画意中，以增添达摩的神异色彩。

对我是谁人不识

达摩大师由南印度航海东来，先到了广州。那时，距离唐太宗时代大约还差一百年，玄奘法师还没有出生。而在这以前，印度的佛教与印度的文化传入中国，都是从西域经过中国西北部而来的。中国历史上所称的北魏（或称后魏），便是佛教文化的鼎盛地区，也是南北朝期间佛教最发达的时期。同时，也是中国佛教从事翻译，讲解佛经义理，寻思研探般若（慧学）等佛学文化的中心重镇。

同此时期，南朝的梁武帝也是笃信宗教的统治者，他以宗教家的资质，虔诚地相信佛教与道教。曾经亲自讲解佛经与《老子》，又持斋信佛，舍身在佛寺里做工。作为一个政治上的统治人物，以帝王之尊，舍身佛寺为奴，又充当传教师，讲解道书，过一过传教师与学者的瘾，这已是违背大政治家的法则，没有做到无偏党而“允执厥中”，也可以说，因此便注定他要失败的后果。所以达摩大师的师父（般若多罗），六十年前远在印度时，便预言他会失败。他告诉达摩说：“你到中国传道，将来悟道之士，多不胜数。但在我去世后六十多年，那一个将有灾难，犹如‘水中文布’（指梁武帝），你须好自为之。最好不要在南方久耽，因为南方的领导者，只是喜欢世俗有所为而为的佛教功德，对于佛法的真谛，并没有真正的认识。”

达摩大师又问他师父，中国佛教以后发展的情形。他师父说：“从此以后再过一百五十年，会有个小灾难。”同时告诉他另一预言：“心中虽吉外头凶，川下僧房名不中。如遇毒龙生武子，忽逢小鼠寂无穷。”这便是指中国佛教僧众中有些不自检点，因此招来北周

武帝的废佛教、废僧尼的灾难，也就是中国佛教史上有名的“三武之难”之一。

预言的偶中也罢，不幸而言中也罢，这是禅的零星小火花，而非禅的重心，并不足为奇。后来达摩大师初到南方与梁武帝见了面，梁武帝果然问他：“朕（我）登位以来，造佛寺、写佛经，引度人们出家为僧，多得不可胜记。我这样作功德，请问会有什么结果？”大师说：“这些并无功德。”梁武帝问：“何以没有功德？”大师说：“这些事，只是人们想求升天的果报，终归是有渗漏的因果关系。犹如影子跟着形体，虽然是有，毕竟不是真实的事。”梁武帝又问：“怎样才是真的功德呢？”大师说：“真正智慧的解脱，是证悟到智慧的体性，本来便是空寂、圆明、清净、妙密的实相无相。这种智慧成就的真功德，不是以世俗的观念求得的。”梁武帝问：“怎样是圣道最高的第一义呢？”大师说：“空廓无相，并无圣道的境界。”梁武帝问：“那么，与我相对的是谁呢？”大师说：“不知道。”

新语云[(2)]：原文记载：“帝问：‘如何是圣谛第一义？’师曰：‘廓然无圣。’帝问：‘对朕者谁？’师曰：‘不识。’”今皆擅加语体新译，以便此时此地的读者容易晓了。如要求准确，仍须读原文为准，不必随便阿从。

唯“不识”一句，应照唐音读之。相当于现在的广东话、闽南语。盖广东话及闽南语，还能直接唐音。如照现代语读之，认为“不识”，就是不认识的意思，大体固然可通，究竟离禅宗语录的原意甚远了。

又：禅宗教人直接认识“我”是什么？什么是“我”？元、明以后的禅师，教人参“念佛是谁？”也便是这个意思。梁武帝

被达摩大师迫得窘了，问到得道圣人们至高无上的真理，第一义谛的境界是什么？大师便说那是空廓无相，也无圣道存在的境界。因此使梁武帝更窘，所以他便直截了当用责问的口吻说："对朕者谁？"这等于说：既然没有境界，也没有圣道和圣人的存在，那么，你不是得道的祖师吗？得道的祖师岂不就是圣人吗？那你此刻和我相对，你又是谁呢？这一句，真问到关节上去了。大师就抓住这个机会说："莫知"啊！这等于说：不要说我本非我，你梁武帝若能真正懂得我本非我，现在相对之你我，毕竟无"我"可得时，你便成了！可惜梁武帝真"莫知"啊！所以大师也只好溜之大吉，偷偷地暗自渡江北去了！

关于"廓然无圣"一语，解释得最透彻的莫过于明末禅宗大师密云圆悟的答问《中庸》"虽夫妇之愚，可以与知焉。及其至也，虽圣人亦有所不知焉"的话了。密云圆悟禅师说："具足凡夫法，凡夫不知。具足圣人法，圣人不知。凡夫若知，即是圣人。圣人若知，即是凡夫。"《尚书》多方说："唯狂克念作圣，唯圣罔念作狂。"皆作如是观。

面壁而坐　终日默然

达摩大师渡过长江，到达少林寺后，便一天到晚默然不语，面对石壁跏趺而坐（俗名打坐）。他本来是从印度过来的外国和尚，可能当时言语不太通。同时，那个时代的人们，除了讲论佛学经典的义理以外，只有极少数的人学习小乘禅定的法门，根本就不知道什么是禅宗。因此，一般人对于大师的“终日默然，面壁而坐”就莫名其所以然了。所以大家便替他取了一个代号，叫他“壁观婆罗门”。当此之时，举世滔滔，哪里找到明眼人？哪里找个知心人？又向哪里找个“举世非之而不加沮，举世誉之而不加劝”，立志以天下为己任的继承人呢？所以他只有独坐孤峰，面壁相对，沉潜在寂默无言的心境里，慢慢地等待着后起之秀的来临了！

新语云：后世学禅的人，有的“拿到鸡毛当令箭”认为要学禅宗，便须面对墙壁打坐，才是禅门的心法。而且这种情景，愈传愈久，流入唐、宋以后的道家，修炼神仙丹法者的手里，就变成“百日筑基，三年哺乳，九年面壁”的修道程序了。换言之，只要花上十二三年的修炼代价，便可“立地成仙”而“白日飞升”。比起六岁开始读书求学，花上十二三年的时间，才拿到一个学位，然后谋得一个职业，也仅得温饱而已。如此两相比较，学仙实在太划得来。究竟是耶？非耶？或仅为梦寐求之的呓语耶？暂时保留意见，姑不具论。但把达摩大师初到中国，在少林寺“面壁而坐”的故事，变成修道或学佛的刻板工夫，实在令人哑然失笑。因为在大师传授的教法中，实在找不出要人们都去面对墙壁而坐的指示啊！

为求真理而出家的少年学僧——神光

中国的文化思想，到了南北朝时代，承接魏、晋以来的“玄学”和“清谈”之后，翻译佛经与精思佛学的风气，空前兴盛。那种盛况，犹如现代追求科学的风气一样。于是，有一位杰出的青年，便在这个时代潮流中冲进了禅宗的传统，打破了大师“终日默然，面壁而坐”的岑寂。这就是后来中国禅宗尊为第二代祖师的神光大师。

神光大师，正式的法名叫慧可。他是河南武牢人，俗家姓姬。据说，他父亲姬寂先生在没有生他的时候，常常自己反省检讨，认为他的家庭，素来是积善之家，哪里会没有儿子呢？因此他开始祈祷求子。有一夜，他感觉到空中有一道特别的光明照到他们家，随后他的妻子就怀孕而生了神光。因此就以光命名，纪念这段祥瑞的征兆。这些都无关紧要，但照本直讲，略一叙说而已。

神光在幼童时代，他的志气就不同于一般儿童。长大以后，博览诗书，尤其精通“玄学”。可是他对家人的生产事业并无兴趣，而只喜欢游山玩水，过着适性的生活，因此他经常来往于伊川与洛阳一带。这在古代的农业社会里，也并不算是太奢侈的事。

后来他对于“玄学”的道理，愈加深入了，结果反而感觉到空谈“玄学”的乏味。并且常常感叹地说：“孔子、老子的教义，只是人文礼法的学术，树立了人伦的风气与规范。《庄子》、《易经》等书籍，也不能尽穷宇宙人生奥妙的真理。”由此可见他研究得愈深入，对形而上道愈抱有更大的怀疑了。后来他读佛经，觉得还可以超然自

得，因此他便到洛阳龙门的香山，皈依宝静禅师，出家做了和尚。又在永穆寺受了佛教所有的戒律，于是便优哉游哉，往来于各处佛学的讲座之间，遍学大乘与小乘所有的佛学。

到了三十二岁的时候，他又倦游归来，回到香山。一天到晚，只是静坐。这样经过了八年的苦行，有一天，在他默然静坐到极寂静的时候，忽然在定境中看见一个神人对他说：“你想求得成就的果位，何必停留在这里呢？光明的大道并不太远，你可以再向南去。”他听了以后，知道这是神异的助力，因此，便自己改名叫神光。但到了第二天，便觉得头部犹如刀刺一样的疼痛。他的师父宝静法师知道了，想要叫他去治病。但空中又忽然有一个声音说：“这是脱胎换骨，并非普通的头痛。”于是神光便把自己先后两次奇异的经过告诉了师父。他师父一看他的头顶，真的变了样，长出了五个峥嵘的头骨，犹如五个山峰挺立而出一样。因此便说：“你的相的确改变了，这是吉祥的兆头，是可以证果的证明。你听到神奇的声音，叫你再向南去，我想在少林寺住着的达摩大师，可能就是你的得法师父。你最好到少林寺去探访他，听说他是一位得道的‘至人’呢！”神光听了他剃度师宝静法师的教导，便到少林寺去找达摩大师。

新语云：后世讲解禅宗或禅学的人，一提到二祖神光悟道的公案，便将神光向达摩大师求乞“安心”法门一节，认为是禅的重心。殊不知“安心”法门的一段记载，只是记述达摩大师在那个时候当机对境，借此接引神光悟入心地境界，一时所用权巧方便的教授法，而并非禅宗的究竟，即止于如此。其次，大家除了追述神光因问取“安心”法门而悟道以外，完全忽略了二祖在未见达摩大师以前的个人经历，和他修习佛学的用功，以及他未见达摩以前，曾经在香山“终日宴坐”修习禅定工夫达八年之久的

经过。同时更忽略了达摩大师从般若多罗尊者处得法之后，以他的睿智贤达，还自依止其师执役服勤，侍奉了四十年之久。直到他师父逝世以后，他才展开弘法的任务。现在人习禅学道，不切实际，不肯脚踏实地去做工夫，而且只以主观的成见，作客观的比较。自己不知慧力和慧根有多少，不明是非的究竟，而以极端傲慢自是之心，只知诛求别人或禅人们的过错，却不肯反躬而诚，但在口头上随便谈禅论道，在书本上求取皮毛的知识，便以此为禅，真使人油然生起“终日默然”之思了！

神光的断臂

神光到达嵩山少林寺，见到达摩大师以后，一天到晚跟着他，向他求教。可是大师却经常地“面壁”而坐，等于没有看见他一样，当然更没有教导他什么。但是神光并不因此而灰心退志，他自己反省思维，认为古人为了求道，可以为法忘身；甚至，有的敲出了骨髓来作布施；还有的输血救人；或者把自己的头发铺在地上，掩盖污泥而让佛走过；也有为了怜悯饿虎而舍身投崖自绝，布施它们去充饥（这些都是佛经上叙说修道人的故事）。在过去有圣贤住世的时代，古人们尚且这样恭敬求法，现在我有什么了不起呢？因此，他在那年十二月九日的夜里，当黄河流域最冷的季节，又碰到天气变化，在大风大雪交加之夜，他仍然站着侍候达摩大师而不稍动。等到天亮之后，他身边堆积的冰雪，已经超过了膝盖（后来宋儒程门立雪的故事，便是学习神光二祖恭敬求道的翻版文章）。

经过这样的一幕，达摩大师颇为怜悯他的苦志。因此便问他：“你这样长久地站在雪地中侍候我，究竟为了什么？”神光被他一问，不觉悲从中来，因此便说：“我希望大和尚（和尚是梵文译音，是佛教中最尊敬的称呼，等于大师，也有相同于活佛的意义）发发慈悲，开放你甘露一样的法门，普遍地广度一般人吧！”我们读了神光这一节答话的语气，便可看出他在求达摩大师不要缄默不言地保守禅的奥秘，而希望他能公开出来，多教化救济些人。虽然每句话都很平和，但骨子里稍有不满。达摩大师听了以后，更加严厉地对神光说：“过去诸佛至高无上的妙道，都要从远古以来，经过多生累劫勤苦精进的修持。行一般人所不能行的善行功德，忍一般人所不能忍的艰难

困苦，哪里可以利用一些小小的德行、小小的心机，以轻易和自高自慢的心思，就想求得大乘道果的真谛。算了罢！你不要为了这个念头，徒然自己过不去，空劳勤苦了。”神光听了达摩大师这样一说，便偷偷地找到一把快刀，自己砍断了左手的臂膀，拿来放在大师的前面。

新语云：这是中国禅宗二祖神光有名的断臂求道的公案。我们在前面读了神光大师求法经历的记载，便可知道神光的聪明智慧，绝不是那种笨呆瓜。再明白地说，他的智慧学问，只有超过我们而并不亚于我们。像我们现在所讲的佛学之理，与口头禅等花样，他绝不是不知道。那么他何以为了求得这样一个虚无缥缈而不切实际的禅道，肯作如此的牺牲，除非他发疯了，有了精神病，才肯那么做，对吗？世间多少聪明的人，都被聪明所误，真是可惜可叹！何况现代的人们，只知讲究利害价值，专门喜欢剽窃学问，而自以为是呢！其次，更为奇怪的是神光为了求道，为什么硬要砍断一条臂膀？多叩几个头，跪在地上，加上眼泪鼻涕的苦苦哀求不就得了吗？再不然送些黄金美钞，多加些价钱也该差不多了。岂不闻钱可通神吗？为什么偏要断臂呢？这真是千古呆事，也是千古奇事。神光既不是出卖人肉的人，达摩也不是吃人肉的人，为什么硬要断去一条臂膀呢？姑且不说追求出世法的大道吧，世间历史上许多的忠臣孝子、节妇义夫，他们也都和神光一样是呆子吗？宁可为了一个不着边际的信念，不肯低头，不肯屈膝，不肯自损人格而视死如归；从容地走上断头台，从容地钉上十字架。这又是为了什么呢？儒家教诲对人对事无不竭尽心力者谓之忠，敬事父母无不竭尽心力者谓之孝。如果以凡夫看来，应当也是呆事。“千古难能唯此呆”，我愿世人“尽回大地

花千万，供养宗门一臂禅”。那么，世间与出世间的事，尽于此矣。

此外，达摩大师的运气真好，到了中国，恰巧就碰上了神光这个老好人。如果他迟到现在才来，还是用这种教授法来教人，不被人按铃控告到法院里去吃官司，背上种种的罪名才怪呢！更有可能会挨揍一顿，或者被人捅一短刀或扁钻。如果只是生闷气地走开算了，那还算是当今天底下的第一等好人呢。后来禅宗的南泉禅师便悟出了这个道理，所以他晚年时，厌倦了“得天下之蠢材而教之”的痛苦，便故意开斋吃荤，赶跑了许多围绕他的群众。然后他便说：“你看，只要一盘肉，就赶跑了这些闲神野鬼。”多痛快啊！

---

(1) 据《景德传灯录》（宋本）的西来年表。

(2) 本书作者的案语。

达摩禅

了不可得安心法

神光为了求法斩断了一条左臂，因此赢得了达摩大师严格到不近人情的考验，认为他是一个可以担当佛门重任，足以传授心法的大器。便对他说：“过去一切诸佛，最初求道的时候，为了求法而忘记了自己形骸肉体的生命。你现在为了求法，宁肯斩断了一条左臂，实在也可以了。”于是就替他更换一个法名，叫慧可。神光便问：“一切诸佛法印，可不可以明白地讲出来听一听呢？”达摩大师说：“一切诸佛的法印，并不是向别人那里求得的啊！”因此神光又说：“但是我的心始终不能安宁，求师父给我一个安心的法门吧！”达摩大师说：“你拿心来，我就给你安。”神光过了好一阵子才说：“要我把心找出来，实在了不可得。”达摩大师便说：“那么，我已经为你安心了！”

新语云：这便是中国禅宗里有名的二祖神光求乞“安心”法门的公案。一般都认为神光就在这次与达摩大师的对话中，悟得了道。其实，禅宗语录中，只记叙这段对话，并没有说这便是二祖神光悟道的关键。如果说神光便因此而大彻大悟，那实在是自误误人了。根据语录的记载，神光问：“诸佛法印，可得闻乎？”达摩大师只是告诉他“诸佛法印，匪从人得”。也就是说：佛法并不是向别人那里求得一个东西的。因此启发了神光的反躬自省，才坦白说出“反求诸己”以后，总是觉得此心无法能安，所以求大师给他一个安心的法门。于是便惹得达摩大师运用启发式的教授法，对他说：“只要你把心拿出来，我就给你

安。”不要说是神光，谁也知道此心无形相可得，无定位可求，向哪里找得出呢？因此神光只好老实地说：“要把心拿出来，那根本是了无迹象可得的啊！”大师便说：“我为汝安心竟。”这等于说：此心既无迹象可得，岂不是不必求安，就自然安了吗？换言之，你有一个求得安心的念头存在，早就不能安了。只要你放心任运，没有任何善恶是非的要求，此心何必求安？它本来就自安了。虽然如此，假使真能做到安心，也只是禅门入手的方法而已。如果认为这样便是禅，那就未必尽然了。

除此以外，其他的记载，说达摩大师曾经对神光说过：“外息诸缘，内心无喘。心如墙壁，可以入道。”神光依此做工夫以后，曾经以种种见解说明心性的道理，始终不得大师的认可。但是大师只说他讲得不对，也并没有对他说“无念便是心体”的道理。有一次，神光说：“我已经休息了一切的外缘了。”大师说：“不是一切都断灭的空无吧？”神光说：“不是断灭的境界。”大师说：“你凭什么考验自己，认为并不断灭呢？”神光说：“外息诸缘以后，还是了了常知的嘛！这个境界，不是言语文字能讲得出来的。”大师说：“这便是一切诸佛所传心地的体性之法，你不必再有怀疑了。”有些人认为这才是禅宗的切实法门，也有人以为这一段的真实性，值得怀疑。因为这种方法，近于小乘佛法的“禅观”修习，和后来宗师们的方法，大有出入，而达摩大师所传的禅，是大乘佛法的直接心法，绝不会说出近于小乘“禅观”的法语。其实，真能做到“外息诸缘，内心无喘”，就当然会内外隔绝，而“心如墙壁”了。反之，真能做到“心如墙壁”，那么“外息诸缘，内心无喘”自然就是“安心”的法门了。所以神光的“觅心了不可得”，和达摩的“我为汝安心竟”，虽然是启发性的教授法，它与“外息诸缘”等四句教诫

性的方法，表面看来，好像大不相同。事实上，无论这两者有何不同，都只是禅宗“可以入道”的方法，而非禅的真髓。换言之，这都是宗不离教，教不离宗的如来禅，也就是达摩大师初来中国所传的如理如实的禅宗法门，地道笃实，绝不虚晃花枪。这也正和大师嘱咐神光以四卷《楞伽经》来印证修行的道理，完全契合而无疑问了。现在人谈禅，“外着诸缘，内心多欲”，心如乱麻，哪能入道呢！

禅宗开始有了衣法的传承

达摩大师在少林寺耽搁了九年，将要回国之前，便对门人们说：“我要回国的时间快到了，你们都各自说说自己的心得吧！”

道副说：“依我的见解，不要执著于文字，但也不离于文字，这便是道的妙用。”

大师说：“你得到我的皮毛了。”

总持比丘尼说：“依我现在的见解，犹如庆喜看见阿闪佛国（佛说东方另一佛之国土）的情景一样。见过了一次，认识实相以后，更不须再见了。”

大师说：“你得到我的肉了。”

道育说：“四大（地、水、火、风）本来是空的，五阴（色、受、想、行、识）并非是实有的。依我所见，并无一法可得。”

大师说：“你得到我的骨了。”

最后轮到神光（慧可）报告，他只是作礼叩拜，而后依然站在原位，并未说话。

大师说：“你得到我的真髓了！”

因此又说：“从前佛以‘正法眼’交付给摩诃迦叶大士，历代辗转嘱咐，累积至今，而到了我这一代。我现在交付给你了，你应当好

好地护持它。同时我把我的袈裟（僧衣）一件传授给你，以为传法的凭信。我这样做，表示了什么意义，你可知道吧？”神光说：“请师父明白指示。”大师说：“内在传授法印，以实证心地的法门。外加传付袈裟，表示建立禅宗的宗旨。因为后代的人们，心地愈来愈狭窄，多疑多虑，或许认为我是印度人，你是中国人，凭什么说你已经得法了呢？有什么证明呢？你现在接受了我传授衣法的责任，以后可能会有阻难。届时，只要拿出这件征信的僧衣和我传法的偈语，表明事实，对于将来的教化，便无多大妨碍了。在我逝灭后两百年，这件僧衣就停止不传了。那个时候，禅宗的法门，周遍到各处。不过明道的人多，真正行道的人很少。讲道理的人多，通道理的人太少。但在千万人中，沉潜隐秘地修行，因此而证得道果的人也会有的。你应当阐扬此道，不可轻视没有开悟的人。你要知道，任何一个人，只要在一念之间，回转了向外驰求的心机，便会等同于本来已自得道的境界一样。现在，我把传法偈语交代给你：”

吾本来兹土，传法救迷情。
一花开五叶，结果自然成。

同时引述《楞伽经》四卷的要义，印证修持心地法门的道理。接着大师又说：“《楞伽经》便是直指众生心地法门的要典，开示一切众生，由此悟入。我到中国以后，有人在暗中谋害我，曾经五次用毒。我也曾经亲自排吐出毒药来试验，把它放在石头上，石头就裂了。其实我离开南印度，东渡到中国来，是因为中国有大乘的气象，所以才跨海而来，以求得继承心法的人。到了中国以后，因为机缘际遇还没到，只好装聋作哑、如愚若讷地等待时机。现在得到你，传授了心法，我此行的本意总算有了结果了。”

新语云：除此以外，其他的事理应该去研读原文，如《传灯录》、《五灯会元》、《指月录》等禅宗史书，不必多加细说。

达摩所传的禅宗一悟便了吗

看了以上所列举的达摩大师初到中国传授禅宗心法的史料故事，根本找不出一悟就了，便是禅的重心的说法。所谓“安心”法门，所谓“外息诸缘，内心无喘”等的教法，也不过是“可以入道”的指示而已。尤其由“外息诸缘，内心无喘”与“安心”而到达证悟的境界，实在需要一大段切实工夫的程序，而且更离不开佛学经论教义中所有的教理。达摩大师最初指出要以四卷《楞伽经》的义理来印证心地用功法门，那便是切实指示修行的重要。

在佛学的要义里，所谓“修行”的“行”字，它是包括“心行”（心理思想活动的状况）和“行为”两方面的自我省察、自我修正的实证经验。如果只注重禅定的工夫以求自了，这就偏向于小乘的极果，欠缺“心行”和“行为”上的功德，而不能达到觉行圆满的佛果境界。其次，倘使只在一机一境、一言一语上悟了些道理，认为稍有会心的情景就是禅，因此便逍遥任运，放旷自在，自信这就是道，这就是禅的悟境，那不变为“狂禅”和“口头禅”才怪呢！这样的禅悟，应该只能说是“禅误”，才比较恰当。可是后世的禅风，滔滔者多属此辈，到了现在，此风尤烈，哪里真有禅的影子呢！

达摩大师所传的禅宗，除了接引二祖神光一段特殊教授法的记载以外，对于学禅的重点，着重在修正“心念”和“行为”的要义，曾经有最恳切的指示。可是人们都避重就轻，忽略了“安心”而“可以入道”以后，如何发起慈悲的“心行”，与如何“待人接物”的“方便”。

达摩禅的二入与四行

新语云：达摩大师东来中国以后，他所传授的原始禅宗，我们暂且命名它为“达摩禅”。现在概括“达摩禅”的要义，是以“二入”、“四行”为主。所谓“二入”，就是“理入”与“行入”二门。所谓“四行”，就是“报冤行、随缘行、无所求行、称法行”四行。

“理入”并不离于大小乘佛经所有的教理，由于圆融通达所有“了义教”的教理，深信一切众生本自具足同一的真性，只因客尘烦恼的障碍，所以不能明显地自证自了。如果能够舍除妄想而归真返璞，凝定在内外隔绝“心如墙壁”的“壁观”境界上，由此坚定不变，更不依文解义，妄生枝节，但自与“了义”的教理冥相符契，住于寂然无为之境，由此而契悟宗旨，便是真正的“理入”法门。这也就是后来天台、华严等宗派所标榜的“闻、思、修、慧”“教、理、行、果”“信、解、行、证”等的滥觞。

换言之，达摩大师原始所传的禅，是不离以禅定为入门方法的禅。但禅定（包括四禅八定）也只是求证教理，而进入佛法心要的一种必经的方法而已。如“壁观”之类的禅定最多只能算是小乘“禅观”的极果，而不能认为禅定便是禅宗的宗旨。同时如“壁观”一样在禅定的境界上，没有向上一悟而证入宗旨的，更不是达摩禅的用心了。例如二祖神光在未见达摩以前，已经在香山宴坐八年。既然能够八年宴然静坐，难道就不能片刻“安心”吗？何以他后来又有求乞“安心”法门的一段，而得到达摩大师

的启发呢？这便是在禅定中，还必须有向上一悟的明证。因此，后来禅师们常有譬喻，说它如“狮子一滴乳，能迸散八斛驴乳”。

“行入”达摩大师以“四行”而概括大小乘佛学经论的要义，不但为中国禅宗精义的所在，而且也是隋、唐以后中国佛教与中国文化融会为一的精神之所系。可惜后来一般学禅的人，看祖师的语录、读禅宗的史书等，只喜欢看公案、参机锋、转语，而以为禅宗的宗旨，尽在此矣。殊不知错认方向，忽略禅宗祖师们的真正言行。因此，失却禅宗的精神，而早已走入禅的魔境，古德们所谓“杜撰禅和，如麻似粟”，的确到处都是。

（一）所谓“报冤行”

这就是说，凡是学佛学禅的人，首先要建立一个确定的人生观。认为我这一生，来到这个世界，根本就是来偿还欠债，报答所有与我有关之人的冤缘的。因为我们赤手空拳、赤条条地来到这个世界上，本来就一无所有。长大成人，吃的穿的，所有的一切，都是众生、国家、父母、师友们给予的恩惠。我只有负人，别人并无负我之处。因此，要尽我之所有，尽我之所能，贡献给世界的人们，以报谢他们的恩惠，还清我多生累劫自有生命以来的旧债。甚至不惜牺牲自己而为世为人，济世利物。大乘佛学所说首重布施的要点，也即由此而出发。这种精神不但与孔子的“忠恕之道”，以及“躬自厚，而薄责于人”的入世之教互相吻合，而且与老子的“生而不有，为而不恃”的效法天道自然的观念，以及“以德报怨”的精神完全相同。达摩大师自到中国以后，被人所嫉，曾经被五次施毒，他既不还报，也无怨言。最后找到了传人，所愿已达，为了满足妒嫉者仇视的愿望，才中毒而

终。这便是他以身教示范的宗风。以现代语来讲，这是真正的宗教家、哲学家的精神所在。苏格拉底的从容自饮毒药；耶稣的被钉上十字架；子路的正其衣冠，引颈就戮；文天祥的从容走上断头台等事迹，也都同此道义而无二致。只是其间的出发点与目的，各有不同。原始在印度修习小乘佛学有成就的阿罗汉们，到了最后的生死之际，便说："我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有。"然后便溘然而逝，从容而终。后来禅宗六祖的弟子，永嘉大师在《证道歌》中说："了即业障本来空，未了先须偿宿债。"都是这个宗旨的引申。所以真正的禅宗，并不是只以梅花明月，洁身自好便为究竟。后世学禅的人，只重理悟而不重行持，早已大错而特错。因此达摩大师在遗言中，便早已说过："至吾灭后二百年，衣止不传，法周沙界。明道者多，行道者少。说理者多，通理者少。"深可慨然！

僧昙琳序记达摩大师《略辨大乘入道四行》云：

"谓修道行人若受苦时，当自念言：我从往昔无数劫中，弃本从末，流浪诸有，多起冤憎，违害无限。今虽无犯，是我宿殃，恶业果熟，非天非人所能见与。甘心忍受，都无冤诉。经云：逢苦不忧。何以故？识达故。此心生时，与理相应，体冤进道，故说言报冤行。"

（二）所谓"随缘行"

佛学要旨，标出世间一切人、事，都是因缘聚散无常的变化现象。"缘起性空，性空缘起"，此中本来无我、无人，也无一仍不变之物的存在。因此对苦乐、顺逆、荣辱等境，皆视为等同如梦如幻的变现，而了无实义可得。后世禅师们所谓的"放下"、"不执著"、"随缘销旧业，不必造新殃"，也便由这种

要旨的扼要归纳而来。这些观念，便是“淡泊明志，宁静致远”的更深一层的精义。它与《易经·系辞传》所谓“君子所居而安者，易之序也。所乐而玩者，爻之辞也”，“居易以俟命”，以及老子的“少私寡欲”法天之道，孔子的“饭蔬食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于吾如浮云”等教诫，完全吻合。由此观念，而促使佛家许多高僧大德们“入山唯恐不深”、“遁世唯恐不密”。由此观念，而培植出道、儒两家许多隐士、神仙、高士和处士们“清风亮节”的高行。但如以“攀缘”为“随缘”，则离道日远，虽然暂时求静，又有何益？

僧昙琳序记云：

“众生无我，并缘业所转。苦乐齐受，皆从缘生。若得胜报荣誉等事，是我过去宿因所感，今方得之。缘尽还无，何喜之有。得失从缘，心无增减。喜风不动，冥顺于道，是故说言随缘行也。”

（三）所谓“无所求行”

就是大乘佛法心超尘累、离群出世的精义。凡是人，处世都有所求。有了所求，就有所欲。换言之，有了所欲，必有所求。有求就有得失、荣辱之患；有了得失、荣辱之患，便有佛说“求不得苦”的苦恼悲忧了。所以孔子也说：“吾未见刚者。”或对曰：“申枨。”子曰：“枨也欲，焉得刚。”如果把孔子所指的这个意义，与佛法的精义衔接并立起来，便可得出“有求皆苦，无欲则刚”的结论了。倘使真正诚心学佛修禅的人，则必有一基本的人生观，认为尽其所有，都是为了偿还宿世的业债，而酬谢现有世间的一切。因此，立身处世在现有的世间，只是随缘度日以销旧业，而无其他的所求了。这与老子的“道法自然”以及

“不自伐，故有功。不自矜，故长。夫唯不争，故天下莫能与之争”；乃至孔子所谓“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。如不可求，从吾所好”都是本着同一精神，而从不同的立场说法。但是后世学禅的人，却以有所得的交易之心，要求无相、无为而无所得的道果，如此恰恰背道而驰，于是适得其反的效果，当然就难以避免了。

僧昙琳序记云：

“世人长迷，处处贪着，名之为求。智者悟真，理将俗反。安心无为，形随运转。万有斯空，无所愿乐。功德黑暗，常相随逐。三界久居，犹如火宅。有身皆苦，谁得而安。了达此处，故舍诸有，息想无求。经云：有求皆苦，无求乃乐。判知无求，真为道行。故言无所求行也。”

（四）所谓“称法行”

这是归纳性的包括大小乘佛法全部行止的要义。主要的精神，在于了解人空、法空之理，而得大智慧解脱道果以后，仍须以利世济物为行为的准则。始终建立在大乘佛法以布施为先的基础之上，并非专门注重在“榔槺横担不见人，直入千峰万峰去”，而认为它就是禅宗的正行。

僧昙琳序记云：

“性净之理，目之为法。此理，众相斯空，无染无着，无此无彼。经云：法无众生，离众生垢故。法无有我，离我垢故。智者若能信解此理，应当称法而行。法体无悭，于身命财，行檀舍施，心无吝惜。达解二空，不倚不着。但为去垢，称化众生，而不取相。此为自

行，复能利他，亦能庄严菩提之道。檀施既尔，余五亦然。为除妄想，修行六度而无所行，是为称法行。”

以上所说的，这是达摩禅的“正行”，也便是真正学佛、学禅的“正行”。无论中唐以后的南北二宗是如何的异同，但可以肯定地说一句：凡不合于达摩大师初传禅宗的“四行”者，统为误谬，那是毫无疑义的。如果确能依此而修心行，则大小乘佛学所说的戒、定、慧学，统在其中矣。

达摩大师曾经住过禹门千圣寺三天，答复期城太守杨衒之的问题，其原文如下：

杨问师曰：“西天五印师承为祖，其道如何？”师曰：“明佛心宗，行解相应，名之曰祖。”又问：“此外如何？”师曰：“须明他心，知其今古。不厌有无，于法无取。不贤不愚，无迷无悟。若能是解，故称为祖。”又曰：“弟子归心三宝，亦有年矣。而智慧昏蒙，尚迷真理。适听师言，罔知攸措。愿师慈悲，开示宗旨。”师知恳到，即说偈曰：“亦不观恶而生嫌，亦不劝善而勤措。亦不舍智而近愚，亦不抛迷而就悟。达大道兮过量，通佛心兮出度。不与凡圣同躔，超然名之曰祖。”衒之闻偈，悲善交并。曰：“愿师久住世间，化导群有。”师曰：“吾即逝矣，不可久留。根性万差，多逢患难。”

五度中毒　只屧西归

圣贤的应世，都为济物利生而立志。但圣贤的事业，都从艰危困苦中而树立，甚至赔上自己的性命，也是意料中事。达摩大师看到当时印度佛教文化，已经不可救药，看到中国有大乘气象，可以传佛心法，所以他便航海东来，在中国住了九年。而且在短短的九年之中，大半时间还是终日默然在少林寺面壁而坐。如此与世无争，为什么还有些人想尽办法要谋害他？这是所为何来呢？

有一次，某大学一位哲学研究所的学生问我：“学禅学佛的人，起码应该是看空一切。为什么禅宗六祖慧能大师为了衣钵，还要犹如避仇一样地逃避争夺的敌对派？这样看来，又何必学佛修禅呢？”这与达摩大师来传禅宗心法，为什么还有人要五、六次谋害他，都是同一性质的问题。

如果从这个角度来看，我们号称为万物之灵的人类，本来就有这样丑陋而可怕的一面。古语说“文章是自己的好”，所以“文人千古相轻”，争端永远不息。这所谓的文人，同时还包括了艺术等近于文学的人和事。其实，岂但“文人千古相轻”，各界各业，乃至人与人之间，谁又真能和平地谦虚礼让呢？所以“宗教中千古互相敌视”，“社会间千古互相嫉恨”，都是司空见惯，中外一例的事。人就是这样可怜的动物，它天生具有妒嫉、仇视别人的恶根。倘使不经道德学问的深切锻炼与修养，它是永远存在的，只是有时候并未遇缘爆发而已。况且还有些专讲仁义道德和宗教的人，学识愈深，心胸愈窄，往往为了意见同异之争，动辄意气用事，乃至非置人于死地不可。佛说“贪、嗔、痴、慢、疑”五毒，是为众生业障的根本。妒嫉、残害等

心理，都是随五毒而来的无明烦恼。道行德业愈高，愈容易成为众矢之的。所谓“高明之家，鬼瞰其室”，也包括了这个道理。印度的禅宗二十四代祖师师子尊者，预知宿报而应劫被杀。后世密宗的木讷尊者，具足六通，也自甘为嫉者饮毒而亡。此外，如耶稣的被钉十字架；希腊的大哲学家苏格拉底饮毒受刑；孔子困于陈、蔡，厄于鲁、卫之间，其所遭遇的艰危困顿，唯仅免于死而已。达摩大师最后的自愿饮毒，对证他所昭示的“四行”的道理，可以说他是“心安理得”，言行如一。后来二祖神光的临终受害，也是依样画葫芦。

其次，关于达摩大师的下落，在中国禅宗的史料上，就有好几种不同的传说，最有名的便是“只履西归”的故事。据宋本《传灯录》祖师及西来年表的记载，当梁大通二年，即北魏孝明武泰元年，达摩大师以“化缘已毕，传法得人”，遂自甘中毒而逝，葬熊耳山，起塔（即世俗人之坟墓）于定林寺。记云：

“北魏宋云，奉使西域回。遇师于葱岭，见手携只履，翩翩独逝。云问师何往？师曰：西天去。又谓云曰：汝主已厌世。云闻之茫然，别师东迈。暨复命，即明帝已登遐矣。迨孝庄即位，云具奏其事。帝令启圹，唯空棺，一只草履存焉。”

其次，僧念常著《佛祖历代通载》，关于达摩大师的死生问题，曾有论曰：“契嵩明教著《传法正宗记》，称达摩住世凡数百年，谅其已登圣果，得意生身，非分段生死所拘。及来此土，示终葬毕，乃复全身以归，则其寿固不可以世情测也……”但念常的结论，对于明教法师的论述，并不谓然。如云：“故二祖礼三拜后依位而立，当尔之际，印尘劫于瞬息，洞刹海于毫端，直下承当，全身负荷，正所谓‘通玄峰顶，不是人间’。入此门来，不存知解者也。乌有动静去来彼此时分而可辩哉！”

又：盛唐以后，西藏密教兴盛。传到宋、元之间，密宗“大手印”的法门，普遍弘开。而且传说达摩大师在中国“只履西归”以后，又转入西藏传授了“大手印”的法门。所以认为“大手印”也就是达摩禅。禅宗也就是大密教。

至于《高僧传》，则只写出了达摩大师自称当时活了一百五十岁。

总之，这些有关神通的事情，是属于禅与宗教之间的神秘问题，姑且存而不论。因为禅宗的重心“只贵子见正，不贵子行履”。神通的神秘性，与修持禅定工夫的行履有关，所以暂且略而不谈。

南北朝时代之中国禅与达摩禅

北魏齐梁之间佛学与佛教发展的大势

中国的历史，继魏晋以后，就是史书上所称的南北朝时代。这个时代从东晋开始，到李唐帝业的兴起，先后约经三百年左右，在这三百年间，从历史的角度和以统一为主的史学观念来说，我们也可称之为中国中古的“黑暗时期”，或“变乱时期”。而从人类世界历史文化的发展来说，每个变乱的时代，往往就是文化、学术思想最发达的时代。或是时代刺激思想而发展学术；或由思想学术而反激出时代的变乱，实在很难遽下定论。因为错综复杂的因素太多，不能单从某一角度而以偏概全。现在仅从禅宗的发展史而立论，除了已经提出在北魏与梁武帝时代的达摩禅传入中国以外，还必须先了解当时在中国佛教中的中国禅等情形，然后综合清理其间的种种脉络，才能了解隋、唐以后中国禅宗兴起的史实。

人尽皆知达摩大师初来中国的动机，是他认为“东土震旦，有大乘气象”。因此渡海东来，传授了禅宗。我们从历史上回顾一下那个时期中国佛教的情形，究竟是如何的有大乘气象呢？现在先从东晋前后的情势来讲。

关于翻译佛经：著名的有鸠摩罗什、佛陀耶舍、佛驮跋陀罗、法显、昙无谶等声势浩大的译经事业。由东晋到齐、梁之间，后先相继，其中约有三十多位大师为其中心，尽心致力其事。

关于佛学义理的高深造诣：著名的有朱士行、康僧渊、支遁、道安、昙翼、僧睿、僧肇、竺道生、玄畅等，而先后相互辉映的辅佐人士，约三百人左右。

至于其中首先开创宗派，成为中国佛教的特征的，就是慧远法师在庐山结立白莲社，为后世中国净土宗的初祖。

此外，以神异（神通）作为教化的，先后约三十人左右。其中东晋时期的佛图澄、刘宋的神僧杯度等，对于当代匡时救世之功，实有多者。至于其他以习禅、守戒，以及以从事宣扬佛教的各种活动而著名于当世的，先后约有一百二三十人。但以上所说，只是对当时佛教中的西域客僧与中国的出家僧人而言。有关比丘尼（出家的女众）、帝王、将相、长者、居士，以及一般林林总总的信奉者，当然无法统计。唯据史称梁天监八年，即北魏永平二年间（公元五〇九年）的记载，可以窥其大略：

“时佛教盛于洛阳（魏都）。沙门自西域来者，三千余人。魏主别为之立永明寺千余间以居之。处士冯亮有巧思，魏主使择嵩山形胜之地，立闲居寺，极岩壑土木之美。由是远近承风，无不事佛。比及延昌（北魏宣武帝年号），州郡共有一万三千余寺，僧众二百万。”

但是南朝由宋、齐、梁所建立的佛寺，以及度僧出家的人数，还不在此限，也无法详细统计，如据《高僧传》等所载，梁武帝对达摩大师所说：“朕即位已来，造寺、写经、度僧，不可胜记。”虽然言之过甚，但以梁武帝的作风来说，当然是很多很多。后来中唐时代诗人杜牧诗云：“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中。”也只是指出邻近于金陵、扬州一带，江南的一角而已，并不涉及黄河南北与大江南

北等地。从以上所列举的情形，对于当时的佛教和佛学文化的发展趋势，足以看出它声势的浩大，影响朝野上下，无所不至。

总之，魏晋南北朝时代三百年间，由五胡乱华而形成变乱相仍，战伐不已的局面，凡有才识之士，大都倾向于当时名士陶渊明的高蹈避世路线。同时又适逢佛学开始昌明，因此就将悲天悯人的情绪，统统趋向于形而上道的思想领域。所以佛教中的人才，大多都是当时英华秀出的俊彦之士。次如立身从政，而又“危行言逊”的文人学士，名重当时而足以影响学术思想者，如齐、梁之间的范云、沈约、任昉、陶弘景、谢朏、何点、何胤、刘勰等人，都与佛学结有不解之缘。

齐梁之间中国的大乘禅

佛学的主旨，重在修证。而修证的方法，都以禅定为其中心。自东晋以来，因佛图澄等人屡示神异为教化，并又传译小乘禅观等的修持方法。修习禅定，对于一般从事佛学研究和信仰佛教者，已经成为时髦的风气。后来又因译经事业的发达，许多英华才智之士，吸收佛学的精义，融会中国固有文化的精华，渐渐形成中国大乘佛学的新面目，因此达摩大师从印度东来之前曾说：“东土震旦，有大乘气象。”这并非完全是凭空臆测之语。即使达摩大师不来中国传授禅宗，如果假以时日，中国的禅道亦将独自形成为另一新兴的宗派，犹如东晋时期的慧远法师，独立开创净土宗一样。这也是事有必至、理有固然的道理。例如在齐、梁之际，当达摩大师东来之前，中国本土大乘禅的代表人物，最著名的便有宝志和尚、傅大士、慧文法师等三人，而且他们的言行，对于隋、唐以后新兴的禅宗与其他宗派——如天台、华严宗等，都有莫大的影响。

中国大乘禅的初期大师

宝志禅师，世称志公和尚，据梁释慧皎所撰《高僧传》的记载：

“保志，本姓朱，金城人。少出家，师事沙门僧俭为和尚，修习禅业。至宋太始初，忽如僻异，居止无定，饮食无时，发长数寸，常跣行街巷，执一锡杖，杖头挂剪刀及镜，或挂一两匹帛。齐建元中，稍见异迹，数日不食，亦无饥容。与人言，始若难晓，后皆效验。时或赋诗，言如谶记。京土士庶，皆敬事之。”

又据《五灯会元》等所载：

“初，东阳民朱氏之妇，上巳日，闻儿啼鹰巢中，梯树得之，举以为子。七岁，依钟山沙门僧俭出家，专修禅观。宋太始二年，发而徒跣，着锦袍，往来皖山剑水之下，以剪尺拂子挂杖头，负之而行。天监二年，梁武帝诏问：弟子烦惑未除，何以治之？答曰：十二。帝问其旨如何？答曰：在书字时节刻漏中。帝益不晓。”

总之，志公在齐、梁之际，以神异的行径，行使教化，这是他处乱世行正道，和光同尘的逆行方式，正如老子所说“正言若反”的意义一样。而他对于大乘佛法的正面真义，却有《大乘赞》十首、《十二时颂》与《十四科颂》等名篇流传后世。尤其《十四科颂》中，对于当时以及后世的佛学思想与佛法修证的精义，充分发挥了中国佛学的大乘精神。我们在千载以后读之，已经习惯成自然，并不觉得怎样特别，但对当时的学术思想界和佛学的观念来说，却是非常大胆而富有创见的著作，的确不同凡响。其中他所提出的十四项“不二法门”

的观点，影响隋、唐以后的佛学和学术思想，实在非常有力。也可以说，唐代以后的禅宗，与其说是达摩禅，毋宁说是混合达摩、志公、傅大士的禅宗思想，更为恰当。因文繁不录，但就志公《十四科颂》的提示，便可由此一斑而得窥全豹：

（一）菩提烦恼不二。（二）持犯不二。（三）佛与众生不二。（四）事理不二。（五）静乱不二。（六）善恶不二。（七）色空不二。（八）生死不二。（九）断除不二。（十）真俗不二。（十一）解缚不二。（十二）境照不二。（十三）运用无碍不二。（十四）迷悟不二。

以上所举志公《十四科颂》的提纲，虽然没有完全抄录内容，但他所提出的问题，都是当时佛学界的重要问题。因为汉末到齐梁之间，大乘佛学的内容，没有完全翻译过来，大多都是根据小乘佛学的观点，还未融会大小乘佛学的真谛。总之，当齐、梁之际，在志公之前，中国本土的学者，极少有人能融会佛学的大乘义理与禅定的修证工夫，而知行合一的。但从志公、傅大士、慧文法师以后，那就大有不同了。

因此，如果要讲中国禅的开始和禅宗的发展史，就应当从志公等人说起。但志公遭逢乱世，同时中国禅的风气尚未建立，因故意装疯卖傻，而以神秘的姿态出现。就如他的出生与身世，也都是充满了神秘的疑案。到了南宋以后，杭州灵隐寺的道济禅师，他的作风行径，也走此路线，世称“济公”。后人景慕他的为人，把他的传闻事迹，在明、清以后，还编成了小说，称为《济公传》，普遍流行，深受一般社会的欢迎。《济公传》中许多故事，就是套用志公的事迹，混合构想而编成的。至于以神异行化的作用何在，我认为梁释慧皎法师著作《高僧传》的评论，最为恰当。如云：

“论曰：神道之为化也，盖以抑夸强、摧侮慢、挫凶锐、解尘纷。至若飞轮御宝，则善信归降；竦石参烟，则力士潜伏。当知至治无心，刚柔在化，自晋惠失政，怀愍播迁，中州寇荡，窦羯乱交，渊曜篡虐于前，勒虎潜凶于后，郡国分崩，民遭涂炭。澄公悯锋镝之方始，痛刑害之未央，遂彰神化于葛陂，骋悬记于襄邺，借秘咒而济将尽，拟香气而拔临危，瞻铃映掌，坐定凶吉，终令二石稽首，荒裔子来，泽润苍生，固无以校也。其后佛调、耆域、涉公、杯度等，或韬光晦影，俯同迷俗；或显现神奇，遥记方兆；或死而更生；或窆后空椁；灵迹怪诡，莫测其然！但典章不同，去取亦异，至如刘安、李脱，书史则以为谋僭妖荡，仙录则以为羽化云翔。夫理之所贵者，合道也，事之所贵者，济物也，故权者反常而合道，利用以成务。然前传所记，其详莫究，或由法身应感，或是遁仙高逸，但使一分兼人，便足高矣。至如慧则之感香瓮，能致痼疾消瘳；史宗之过渔梁，乃令潜鳞得命；白足临刃不伤，遗法为之更始；保志分身圆户，帝王以之加信；光虽和而弗污其体，尘虽同而弗渝其真，故先代文纪，并见宗录。若其夸炫方伎，左道乱时，因神药而高飞，借芳芝而寿考，与夫鸡鸣云中，狗吠天上，蛇鹄不死，龟灵千年，曾是为异乎！”

南朝的奇人奇事
——中国维摩禅大师傅大士

平实身世

傅大士，又称善慧大士。这都是后世禅宗和佛教中人对他的尊称（大士或开士，都是佛教对菩萨一辞意译的简称）。他是浙江东阳郡义乌县双林乡人，父名傅宣慈，母王氏。大士生于齐建武四年（公元四九七年），禅宗初祖达摩到中国时，他已二十三岁。本名翕，又说名弘，十六岁，娶刘妙光为妻。生二子，一名普建，一名普成。他在二十四岁时，和乡里中人同在稽亭浦捕鱼，捕到鱼后，他又把鱼笼沉入水中，一边祷祝着说：“去者适，止者留。”大家都笑他是“愚人”。

照影顿悟

当时，有一位印度来的高僧，他的名字也叫达摩（与禅宗初祖的达摩同音，不知是同是别），也住在嵩山，所以一般人都叫他为嵩头陀。有一天，嵩头陀来和傅大士说：“我与你过去在毗婆尸佛（在释迦牟尼佛前六佛之首，即是本劫——贤圣劫中的第一尊佛）前面同有誓愿。现在兜率天宫中，还存有你我的衣钵，你到哪一天才回头啊？”大士听后，瞪目茫然，不知所对。因此嵩头陀便教他临水观影，他看见自己的头上有圆光宝盖等的祥瑞现象，因此而顿悟前缘。他笑着对嵩头陀说：“炉鞴之所多钝铁，良医之门多病人。救度众生，才是急事，何必只想天堂佛国之乐呢！”

新语云：傅大士因受嵩头陀之教，临水照影而顿悟前缘，这与“释迦拈花，迦叶微笑”，同是“不立文字，教外别传”的宗门作略。但傅大士悟到前缘之后，便发大乘愿行，不走避世出家的高蹈路线，所以他说出“炉鞴之所多钝铁，良医之门多病人。度生为急，何思彼乐乎”的话。这话真如狮子吼，是参禅学佛的精要所在，不可等闲视之。以后傅大士的作为，都依此愿而行，大家须于此处特别着眼。

被诬入狱

他悟到前缘之后，便问嵩头陀哪个地方可以修道？嵩头陀指示松山山顶说：“此可栖矣。”这便是后来的双林寺。山顶有黄云盘旋不散，因此便叫它为黄云山。从此，大士就偕同他的妻子“躬耕而居之”。有一天，有人来偷他种的菽麦瓜果，他便给他装满了篮子和笼子，叫他拿回去。他和妻子，白天耕作，夜里修行佛事。有时，也和妻子替人帮佣，昼出夜归。这样修炼苦行过了七年。有一天，他在定中，看见释迦、金粟、定光三位先佛放光照到他的身上，他便明白自己已得首楞严的定境了。于是，他自号为“双林树下当来解脱善慧大士”，经常讲演佛法。从此“四众（僧尼男女）常集”，听他讲论佛法。因此，郡守王杰认为他有妖言惑众的嫌疑，就把他拘囚起来。他在狱中经过了几十天，不饮也不食，使人愈加钦仰，王杰只好放了他。还山以后，愈加精进，远近的人，都来师事大士。从此，他经常开建供养布施的法会。

新语云：历来从事教化的圣贤事业，都会遭逢无妄之灾的苦难，这几乎成为天经地义的事。俗语说：“道高一尺，魔高一丈。”并非完全虚语。就以南北朝时代禅宗初期的祖师们来说，志公与傅大士，都遭遇到入狱的灾难。至于达摩大师，却遭人毒药的谋害。二祖神光，结果是受刑被戮。如果是不明因果、因缘的至理，不识偿业了债的至诚，谁能堪此。所以《宝王三昧论》说：“修行不求无魔，行无魔则誓愿不坚。”世出世间，同此一例。以此视苏格拉底、耶稣等的遭遇，也是“事有必至，理有固然”。又何悲哉！

舍己为人

傅大士为了化导大众，便先来劝化他的妻子，发起道心，施舍了田地产业，设大法会来供养诸佛与大众。他作偈说：“舍抱现天心，倾资为善会。愿度群生尽，俱翔三界外。归投无上士，仰恩普令盖。”刚好，那一年又碰到了大荒年，大家都普遍在饥饿中。他从设立大会之后，家中已无隔宿之粮，当他的同里人傅昉、傅子良等入山来作供养时，他便劝导妻子，发愿卖身救助会费。他的妻子刘妙光听了以后，并不反对，就说：“但愿一切众生，因此同得解脱。”大通二年（公元五二八年）三月，同里傅重昌、傅僧举的母亲，就出钱五万，买了他的妻子。大士拿到了钱，就开大会，办供养（赈济），他发愿说：“弟子善慧，稽首释迦世尊，十方三世诸佛，尽虚空，遍法界，常住三宝。今舍妻子，普为三界苦趣众生，消灾集福，灭除罪垢，同证菩提。”过了一个月后，那位同里的傅母，又把他的妻子妙光送回山中来了。

从此以后，傅大士的同里中人，受到他的感化，也有人学他的行径，质卖妻子来作布施，也有人捐供全部财产来作布施，大士都为他们转赠与别人或修道的人。他的灵异事迹，由此而日渐增加，然“谤随名高”，毁蔑他的谣言也愈来愈多。但大士不以为忤，反而倍增怜悯众生的悲心。当时，有一位出家的和尚，法名慧集，前来山中求法，大士便为他讲解无上菩提的大道，慧集自愿列为弟子，经常出外宣扬教化，证明大士便是弥勒菩萨的化身。大士每次讲说佛法，或做布施功德的时候，往往凝定神光在两眼之间，诸佛加庇，互相感通，所以他的眼中常现金色光明之相。他对大众说：“学道若不值无生

师，终不得道。我是现前得无生人，昔隐此事，今不复藏，以示汝等。”云云。

新语云：梁武帝身为帝王之尊，为了学佛求福，曾经舍身佛寺为奴，留为千古笑谈。傅大士身为平民，为了赈灾，为了供养众生，舍卖了妻子，他是为众生消灾集福，灭除罪垢，同证菩提，而并不是为了自己。这与梁武帝的作为相同，而动机大有不同。佛经上说：大乘菩萨的行道，为了众生，可以施舍资财、眷属、妻子，乃至自己的头目脑髓。呜呼！禅之与佛，岂可随便易学哉！孔子曰：“博施济众，尧舜犹病诸！”戛戛难矣哉！

其次，我们由于傅大士的卖妻子，集资财，作布施的故事，便可了解世间法和出世间法事难两全的道理。世间法以富贵功名为极致，所以《洪范》五福，富居其一。出世法以成道的智慧为成就，所以佛学以般若（智慧）解脱为依归。但作法施（慧学的施舍）者，又非资财而不办，自古至今，从事宗教与学术思想者，莫不因此困厄而寂寞终身，否则，必依赖于权势和财力，方能施行其道。傅大士为了要弘法利生，先自化及平民，终至影响朝野，须知大士当时的经过，在彼时期，其发心行愿，尤有甚于舍卖妻子的艰苦，岂独只以先前的躬耕修道方为苦行？其实，修菩萨行者，终其一生的作为，无一而不在苦行中。佛说以苦为师，苦行也就是功德之本。其然乎？其不然乎？

名动朝野

此后，大士认为行化一方，法不广被，必须感动人主，才能普及，他就命其弟子傅昶奉书梁武帝，条陈上中下善，希望梁武帝能够接受：“其上善，以虚怀为本，不着为宗，无相为因，涅槃为果。其中善，以治身为本，治国为宗，天上人间，果报安乐。其下善，以护养众生，胜残去杀，普令百姓，俱禀六斋。”傅昶抵达金陵，通过大乐令何昌和同泰寺的浩法师，才得送达此书。梁武帝虽欣然接见，但为了好奇，也要试他的灵异，便叫人预先锁住所有的宫门。大士早已预备了大木槌，扣门直入善言殿。梁武帝不要他叩拜，他便直接坐上西域进贡的宝榻。梁武帝问他：“师事从谁？”大士答：“从无所从，师无所师，事无所事。”后来，大士经常往来于帝都及山间。有一次梁武帝自讲《般若经》，“公卿连席，貂绂满座。特为大士别设一榻，四人侍接。”刘中丞问大士：“何以不臣天子，不友诸侯？”大士答：“敬中无敬性，不敬无不敬心。”梁武帝讲毕，所有王公都请大众诵经，唯有大士默然不语。人问其故，大士便说：“语默皆佛事。”昭明太子问：“何不论议？”大士答：“当知所说非长、非短、非广、非狭、非有边、非无边，如如正理，夫复何言。”

有一次，梁武帝请大士讲《金刚经》，才升座，以尺挥案一下，便下座。武帝愕然。志公曰：陛下会么？帝曰：不会。志公曰：大士讲经竟。有一日，大士朝见，披衲衣（僧衣）、顶冠（道冠）、靸屣（儒屣）。帝问：是僧耶？大士以手指冠。帝曰：是道耶？大士以手指靸屣。帝曰：是俗耶？大士以手指衲衣。

新语云：傅大士和志公，都是同时代的人物，但志公比傅大士年长，而且声望之隆，也在傅大士之先。达摩大师到中国的时期，也正在志公与傅大士之间。达摩大师虽然传授了禅宗的衣钵给二祖神光，但当时他们之间的授受作略（教授方法与作风），仍然非常平实，的确是走定慧等持，“直指人心，见性成佛”的如来禅的路线。唯有志公、傅大士等的中国禅，可称为中国大乘禅的作略，才有透脱佛教的形式，滤过佛学的名相，潇洒诙谐，信手拈来，都成妙谛，开启唐、宋以后中国禅的禅趣——“机锋”、“转语”。尤其以傅大士的作略，影响更大。因为自东汉末期，佛教传入中国以后，儒道两家的固有思想，始终与佛学思想，保持有相当距离的抗拒。在东汉末期，牟融著作《理惑论》，融会儒佛道三家为一贯。可是历魏、晋、南北朝以后，虽然佛学已经普遍地深入人心，但这种情形，依然存在。傅大士不现出家相，特立独行维摩大士的路线，弘扬释迦如来的教化。而且“现身说法”，以道冠僧服儒屣的表相，表示中国禅的法相，是以“儒行为基，道学为首，佛法为中心”的真正精神。他的这一举动，配上他一生的行径，等于是以身设教，亲自写出一篇“三教合一”的绝妙好文。大家于此应须特别着眼。今时一般学人，研究中国禅宗思想和中国禅宗史者，学问见解，智不及此；对于禅宗的修证，又未下过切实工夫，但随口阿附，认为中国的禅学，是受老庄思想的影响，岂但是隔靴搔痒，简直是“两个黄鹂鸣翠柳，一行白鹭上青天”，不知所云地愈飞愈远了。

帝廷论义

大同五年（公元五三九年）春，傅大士再度到金陵帝都，与梁武帝论佛学的真谛。大士曰：“帝岂有心而欲辩？大士岂有义而欲论耶？”帝答曰：“有心与无心，俱入于实相，实相离言说，无辩亦无论。”有一天，梁武帝问：“何为真谛？”大士答：“息而不灭。”实在是寓讽谏于佛法的主意，以诱导梁武帝的悟道，可惜梁武帝仍然不明究竟。梁武帝问：“若息而不灭，此则有色故钝。如此则未免流俗。”答曰：“临财毋苟得，临难毋苟免。”帝曰：“居士大识礼。”大士曰：“一切诸法，不有不无。”帝曰：“谨受旨矣。”大士曰：“一切色相，莫不归空，百川不过于大海，万法不出于真如。如来于三界九十六道中，独超其最，普视众生，有若自身，有若赤子。天下非道不安，非理不乐。”帝默然。大士退而作偈，反复说明“息而不灭”的道理。原偈如下：

“若息而灭。见若断集。如趣涅槃。则有我所。亦无平等。不会大悲。既无大悲。犹有放逸。修学无住。不趣涅槃。若趣涅槃。障于悉达。为有相人。令趣涅槃。息而不灭。但息攀缘。不息本无。本无不生。今则不灭。不趣涅槃。不著世间。名大慈悲。乃无我所。亦无彼我。遍一切色。而无色性。名不放逸。何不放逸。一切众生。有若赤子。有若自身。常欲利安。云何能安。无过去有。无现在有。无未来有。三世清净。饶益一切。共同解脱。又观一乘。入一切乘。观一切乘。还入一乘。又观修行。无量道品。普济群生。而不取我。不缚不脱。尽于未来。乃名精进。”

新语云：这与僧肇作《涅槃无名论》进秦王（姚兴），是同一主旨与精义，但各有不同的表达。

撒手还源

大士屡次施舍财物，建立法会。及门弟子也愈来愈多，而流行于南北朝时代佛法中的舍身火化以奉施佛恩的事情，在傅大士的门下，也屡见不鲜。到了大同十年（公元五四四年），大士以佛像及手书经文，悉数委托大众，又以屋宇田地资生什物等，完全捐舍，营建精舍，设大法会，自己至于无立锥之地，又与他的夫人刘妙光各自创建草庵以居。他的夫人也“草衣木食，昼夜勤苦，仅得少足”。“俄有劫贼群至，以刀驱胁，大士初无惧色，徐谓之曰：若要财物，任意取去，何为怒耶？贼去，家空，宴如也。”

先时，弟子问曰：“若复有人深障，大士还先知否？”大士答曰：“补处菩萨，有所不知耶？我当坐道场时，此人是魔使，为我作障碍，我当用此为法门。汝等但看我遭恼乱，不生嗔恚。汝等云何小小被障而便欲分天隔地殊。我亦平等度之，无有差也。”弟子又问：“师既如是，何故无六通？”大士答曰：“声闻、辟支，尚有六通，汝视我行业缘起若此，岂无六通，今我但示同凡耳。”

太清三年（公元五四九年），“梁运将终，灾祸竞兴。大士乡邑逢灾。所有资财，散与饥贫。课励徒侣，共拾野菜煮粥，人人割食，以济闾里。”

天嘉二年（公元五六一年），他在定中感应到过去的七佛和他同在，释迦在前，维摩在后。唯有释迦屡次回头对他说：“你要递补我的位置。”

陈太建元年（公元五六九年），大士示疾，入于寂灭。世寿七十三岁。当时，嵩头陀已先大士入灭，大士心自知之，乃集诸弟子曰：“嵩公已还兜率天宫待我。我同度众生之人，去已尽矣！我决不久住于世。”乃作《还源诗》十二章。

傅大士《还源诗》：

“还源去，生死涅槃齐。由心不平等，法性有高低。
还源去，说易运心难。般若无形相，教作若为观。
还源去，欲求般若易。但息是非心，自然成大智。
还源去，触处可幽栖。涅槃生死是，烦恼即菩提。
还源去，依见莫随情。法性无增减，妄说有亏盈。
还源去，何须更远寻。欲求真解脱，端正自观心。
还源去，心性不思议。志小无为大，芥子纳须弥。
还源去，解脱无边际。和光与物同，如空不染世。
还源去，何须次第求。法性无前后，一念一时修。
还源去，心性不沉浮。安住王三昧，万行悉圆修。
还源去，生死本纷纶。横计虚为实，六情常自昏。
还源去，般若酒澄清。能治烦恼病，自饮劝众生。”

新语云：傅大士生于齐、梁之际，悟道以后，精进修持，及其壮盛之年，方显知于梁武帝，备受敬重。而终梁、陈之间，数十年中，始终在世变频仍、生灵涂炭、民生不安中度过他的一生。但他不但在东南半壁江山中，弘扬正法而建立教化，而且极尽所能，施行大乘菩萨道的愿力，救灾济贫，不遗余力。当时江左的偏安局面，有他一人的德行，作为平民大众安度乱离的屏障，其功实有多者。至于见地超人，修行真实，虽游心于佛学经论之内，而又超然于教外别传之旨，如非再来人，岂能如此。中

国禅自齐、梁之间，有了志公和傅大士的影响，因此而开启唐、宋以后中国禅宗的知见。如傅大士者，实亦旷代一人。齐、梁之间禅宗的兴起，受其影响最大，而形成唐、宋禅宗的作略，除了以达摩禅为主体之外，便是志公的大乘禅，傅大士的维摩禅。也可以说，中国禅宗原始的宗风，实由于达摩、志公、傅大士“三大士”的总汇而成。僧肇与竺道生的佛学义理思想，但为中国佛学思想超颖的造诣，与习禅的关系不大，学者不可不察也。后世修习禅宗者，如欲以居士身而作世出世间的千秋事业，应对于傅大士的维摩禅神而明之，留心效法，或可有望。如以有所得心，求无为之道，我实不知其可也。

附：有关傅大士的传记资料

太建元年，岁次己丑，夏四月丙申，朔，大士寝疾，告其子普建、普成二法师曰：我从第四天来，为度众生。故汝等慎护三业，精勤六度，行忏悔法免堕三涂。二师因问曰：脱不住世，众或离散，佛殿不成，若何？大士曰：我去世后，可现相至二十四日。乙卯，大士入涅槃，时年七十三，肉色不变，至三日，举身还暖，形相端洁，转手柔软。更七日，乌伤县令陈钟耆来求香火结缘，因取香火及四众次第传之，次及大士，大士犹反手受香。沙门法璿等曰：我等有幸，预蒙菩萨示还源相，手自传香，表存非异，使后世知圣化余芳。初，大士之未亡也，语弟子曰：我灭度后，莫移我卧床，后七日，当有法猛上人将织成弥勒佛像来，长镇我床上，用标形相也。及至七日，果有法猛上人，将织成弥勒佛像，并一小铜钟子，安大士床上。猛时作礼流泪，须臾，忽然不见……太建四年（公元五七三年）九月十九日，弟子沙门法璿、菩提智瓒等，为双林寺启陈宣帝，请立大士，并慧集法师、慧和阇梨等碑。于是，诏侍中尚书左仆射领大著作建昌县开国侯东海徐陵为大士碑。尚书左仆射领国子祭酒豫州大中正汝南周弘正为慧和阇梨碑（以上资料，皆取自唐进士楼颖撰述。徐陵碑文，取材略同，并无多大出入，均为可信）。

还珠留书记

浙江东道都团练观察处置等使、正议大夫、使持节都督越州诸军事、守越州刺史、兼御史大夫上柱国赐紫金鱼袋元稹述：梁陈以上，号婺州义乌县为东阳乌伤县。县民傅翕，字玄风，娶刘妙光为妻，生二子。年二十四，犹为渔。因异僧嵩谓曰：尔弥勒化身，何为渔？遂令自鉴于水，乃见圆光异状；夫西人所谓为佛者，始自异。一旦，入松山，坐两大树下，自号为双林树下当来解脱善慧大士。久之，卖妻子以充僧施，远近多归之。梁大通中，移书武帝，召至都下；闻其多诡异，因敕诸城吏，翕至辄扃闭其门户。翕先是持大椎以往，人不之测，至是挝一门，而诸门尽启。帝异之。他日坐法榻上，帝至不起。翕不知书，而言语辩论，皆可奇。帝尝赐大珠，能出水火于日月。陈太建初，卒于双林寺，寺在翕所坐两大树之山下，故名焉。凡翕有神异变现，若佛书之所云，不可思议者，前进士楼颖为之实录凡七卷。而侍中徐陵亦为文于碑。翕卒后，弟子菩提等，多请王公大臣为护法檀越。陈后主为王时，亦尝益其请。而司空侯安都，以至有唐卢熙，凡一百七十五人，皆手字名姓，殷勤愿言。宝历中，余莅越。婺，余所刺郡，因出教义乌，索其事实。双林僧挈梁陈以来书诏，洎碑录十三轴，与水火珠，扣门椎，织成佛，大水突，偕至焉。余因返其珠椎佛突，取其萧陈二主书，洎侯安都等名氏，治背装剪，异日将广之于好古者，亦所以大翕遗事于天下也，与夫委弃残烂于空山，益不侔矣，固无让于义取焉。而又偿以束帛，且为书其事于寺石以相当之，取其复还之最重者为名，故曰还珠留书记。三年十月二十日（开成二年十二月，内供奉大德慧元、清涔，令弘深禅师及永庆送归）。

禅宗三祖其人其事

有关中国禅宗史料的专书，和历代禅师的语录，乃至禅宗公案的史书等，记述达摩大师“教外别传”一系的传承中，谈到二祖神光传授道统衣钵给三祖僧璨大师的事，又是一段扑朔迷离的疑案。据唐代高僧道宣律师所撰的《续高僧传》，和禅宗史书的《景德传灯录》、《五灯会元》等相互对照，关于禅宗三祖僧璨的传述，疑窦甚多。在宣师所著的《续高僧传》中，就根本没有提到僧璨其人其事。虽然《景德传灯录》、《五灯会元》等书，一再记载他和二祖神光之间的悟道因缘和付法授受的经过，但毕竟语焉不详，犹如司马迁作《伯夷列传》所谓：“其文辞不少概见，何哉？”后来到了唐代天宝年间，因河南尹李常问荷泽（神会）大师关于三祖归宿的事，才由荷泽说出：“璨大师自罗浮（广东）归山谷，得月余方示灭，今舒州见有三祖墓。”云云。这种述说，又如司马迁在《伯夷列传》中所称：“太史公云：‘余登箕山，其上盖有许由冢云。’”同样都是“于史无据，于事有之”的旁证。至于历来传述三祖的《信心铭》一篇，则又如司马迁在《伯夷列传》中所引用《采薇》之歌一样，都是对某一人某一事唯一值得徵信的史料，可资存疑者的参考而已。

从禅宗四祖的传记中追寻三祖的踪迹

现在根据《传灯录》与《续高僧传》的记载，提出有关三祖僧璨与四祖道信之间的授受事迹，再作研究的参考。如云：“僧璨大师者，不知何许人也。初以白衣（未出家）谒二祖。既受度传法，隐于舒州之皖公山。属后周武帝破灭佛法，师往来太湖县司空山，居无常处，积十余载，时人无能知者。至隋开皇十二年壬子岁（公元五九二年），有沙弥道信，年始十四，来礼师曰：愿和尚慈悲，乞与解脱法门。师曰：谁缚汝？曰：无人缚。师曰：何更求解脱？信于言下大悟。服勤九载，后于吉州受戒，侍奉尤谨。师屡试以玄微，知其缘熟，乃付衣法偈曰：华种虽因地，从地种华生。若无人下种，华地尽无生。师又曰：昔可大师付吾法后，往邺都行化三十年方终，今吾得汝，何滞此乎？即适罗浮山，优游三载，却旋旧址，逾月，士民奔趋，大设檀供，师为四众广宣心要讫，于法会大树下合掌立终。即隋炀帝大业二年（公元六〇六年）丙寅十月十五日也。”

《续高僧传》云：

“释道信，姓司马，未详何（此处应有一许字，但原文脱略）人。初七岁时，经事一师，戒行不纯。信每陈谏，以不见从，密怀斋检，经五载而师不知。又有二僧，莫知何来，入舒州皖公山静修禅业，闻而往赴，便蒙受业。随逐依学，遂经十年。师往罗浮，不许相逐。但于后住，必大宏益。国访贤良，许度出家，因此附名住吉州寺。”

根据以上所录《五灯会元》，以及《续高僧传》记载，禅宗四祖道信大师与三祖僧璨大师之间的史料，可见僧璨大师确有其人其事。问题只在当时的僧璨大师，常以避世高蹈，隐姓埋名的姿态出现，犹如神龙见首而不见其尾，留给后人以无法捉摸的一段史料，而留下太多的疑窦。如果另从禅宗记载文辞的资料研究，并探索北齐和梁、陈、隋间南北朝历史时代的环境，便可了解当时禅宗大师和佛教徒们的处境，以及他们所处时代背景的紊乱。而三祖僧璨大师的其人其事，也便可隐隐约约地呼之欲出了。

向居士与僧璨的形影

首先从禅宗资料中，记载二祖神光得法有关的人物来研究，除了禅宗传统观念所称的三祖僧璨以外，其他从二祖神光得的法，共计有十七人。在此十七人中，又有旁出支派相传五、六世者。至于直接从神光大师得法的，尤以僧那、向居士、慧满三人为其上首。而僧那、慧满两位都是早已出家的人，资料确实，不必讨论。唯向居士一人的悟道机缘与所保留的文辞记载，与僧璨大师的事迹、文辞，极其相似，因此我常认为向居士便是悟道出家以前的僧璨，僧璨大师便是悟道出家以后的向居士。

很可能是向居士初慕二祖之名，仅仅写了一封信向二祖问道，而此信的内容重点是从他对形与影、声与响、迷与悟、名与理、得与失等见解，进而讨论涅槃与烦恼的真谛。它与禅宗史料所记载僧璨大师初见三祖时，请问如何忏罪以去缠身风病的话，脉络相关。同时，他的辞章文气，正与后来三祖僧璨所著的《信心铭》完全一样。并且在向居士的记载中，称他本来就习惯于“幽栖林野，木食涧饮”，和僧璨大师悟道得法以后，又隐居于舒州皖公山，隐姓埋名的作风完全相同。而且向居士与二祖神光通书问道的时间，在北齐天保之初，三祖僧璨见二祖神光的时间，也正在北齐天保二年，时间又如此巧合！向居士因为和二祖通了一次信，得到了二祖的回信，便来亲见二祖，这都是合情合理的事。《续高僧传》所述二祖神光传记的内容，也与《传灯录》等所记的资料相同，足可参考以资研究。从这些迹象上看来，认为僧璨大师与向居士本来就是一人，极为可能，只因禅宗的史

料经过历史时代的变乱，和佛教的隆替而散失，便误作两人，也未可知。

关于向居士与神光大师的短简名书

《传灯录》所载向居士的史料云：

“向居士，幽栖林野，木食涧饮。北齐天保初，闻二祖盛化，乃致书通好。书曰：影由形起，响逐声来。弄影劳形，不识形为影本。扬声止响，不知声是响根。除烦恼而趣涅槃，喻去形而觅影。离众生而求佛果，喻默声而寻响。故知迷悟一途，愚智非别。无名作名，因其名则是非生矣。无理作理，因其理则争论起矣。幻化非真，谁是谁非。虚妄无实，何空何有。将知得无所得，失无所失。未及造谒，聊申此意。伏望答之。”

二祖神光回示云：

“备观来意皆如实，真幽之理竟不殊。本迷摩尼谓瓦砾，豁然自觉是真珠。无明智慧等无异，当知万法即皆如。悯此二见之徒辈，申辞措笔作斯书。观身与佛不差别，何须更觅彼无余。”

附记云：居士捧披祖偈，乃伸礼觐，密承印记。

僧璨大师的时代和历史

根据禅宗史书和《续高僧传》记载，僧璨大师初见二祖的事略，都以北齐天保年间为准，其时正当“梁简文帝（武帝第三子）在位二年，为侯景所弒。值大宝二年，魏大统十七年，北齐天保二年之间”。后四年，即梁孝元帝（武帝第七子，文帝被弒，即位于江陵，在位三年，西魏兵入被弒）承圣三年，魏恭帝廓元年，北齐天保五年，梁元帝被西魏兵入所弒之后，梁亡。继起而称王称帝者，又计有梁敬帝方智（绍泰元年）、魏（恭帝二年）、北齐（天保六年），后梁中宗宣帝萧詧（天定元年），凡分为四国，天下纷纷，极尽紊乱。

当西魏兵入樊城时，梁主萧绎还在津津有味地讲《老子》于龙光殿，“百官戎服以听”。魏军进据汉口，梁主巡城，犹口占为诗，群臣亦有和者。同时他又好整以暇地裂帛为书，趣（促）王僧辩曰：“吾忍死待公，可以至矣。”到了天明，闻城陷，梁主乃焚古今图书十四万卷，以宝剑击柱折之，叹曰：“文武之道，今夜尽矣。”命御史中丞王孝嗣作降文。梁主遂白马素衣出门而降，或问梁主何意焚书？梁主曰：“读书万卷，犹有今日，故焚之。”终被杀。

齐发民兵一百八十万筑长城，东自幽州夏口（河北），西至恒州（山西）九百余里（齐天保六年间事）。

又：“齐主以佛道二教不同，欲去其一，集二家学者，论难于前。遂敕道士皆剃发为沙门（僧）。有不从者，杀四人，乃奉命（齐天保六年间事）。明年（天保七年）发丁匠三十余万，修广三台宫殿。”

从此以后，到了陈太建六年，齐武平五年，周建德三年（亦即公元五七四年），北周武宗遂废禁佛道二教，经像悉毁，沙门（僧）道士并还俗，诸淫祠，非祀典所载者，尽除之，“立通道观，以一圣贤（儒）之教”。

根据以上所录南北朝有关本案的简略史料，便可了解三祖僧璨所处时代背景的紊乱，干戈扰攘，民不聊生。到了北周武宗废灭佛道二教，禁止出家为僧阶段，他已过了中年，但以负荷禅宗衣钵传统之身，任重而道远，必须明哲保身而隐姓埋名，以待来者。等到他传付道统衣钵给四祖道信以后，也正当隋朝的初期，天下渐见平定，他才放下重担，过着优游卒岁的暮年晚景了。

《信心铭》的价值

关于禅宗三祖僧璨大师其人其事的史传疑案，已概如上述。达摩禅自梁武帝时期开始，在中国初期秘密传授，到了陈、隋之际，正当僧璨大师时期，已有一百二十多年的历史。但自僧璨著作了一篇《信心铭》以后，它与中国禅祖师志公大士所作的《大乘赞》等词章，以及中国维摩禅祖师傅翕大士所作的《心王铭》等汇流，才开始奠定隋、唐以后中国禅宗“直指人心，见性成佛”的正信资料。特别是《信心铭》的开场，便首先肯定地提出“至道无难，唯嫌拣择”的警语，明指世人不能自肯自信其“心”的疑病。至于其中引用辨别佛学理念之处，不一而足。最后他又归结为“信心不二，不二信心。言语道断，非去来今”为结论。禅宗自此开始，才完全呈现出中国文化的光芒与精神，学者不可不察也。

附录《信心铭》与《心王铭》以资参考。

信心铭（僧璨作）

至道无难，唯嫌拣择。但莫憎爱，洞然明白。
毫厘有差，天地悬隔。欲得现前，莫存顺逆，
违顺相争，是为心病。不识玄旨，徒劳念静。
圆同太虚，无欠无余。良由取舍，所以不如。
莫逐有缘，勿住空忍。一种平怀，泯然自尽。
止动归止，止更弥动。唯滞两边，宁知一种。
一种不通，两处失功。遣有没有，从空背空。
多言多虑，转不相应。绝言绝虑，无处不通。

归根得旨，随照失宗。须臾返照，胜却前空。
前空转变，皆由妄见。不用求真，唯须息见。
二见不住，慎莫追寻。才有是非，纷然失心。
二由一有，一亦莫守。一心不生，万法无咎。
无咎无法，不生不心。能随境灭，境逐能沉。
境由能境，能由境能。欲知两段，元是一空。
一空同两，齐含万象。不见精粗，宁有偏党。
大道体宽，无易无难。小见狐疑，转急转迟。
执之失度，必入邪路。放之自然，体无去住。
任性合道，逍遥绝恼。系念乖真，昏沉不好。
不好劳神，何用疏亲。欲取一乘，勿恶六尘。
六尘不恶，还同正觉。智者无为，愚人自缚。
法无异法，妄自爱著。将心用心，岂非大错。
迷生寂乱，悟无好恶。一切二边，良由斟酌。
梦幻虚华，何劳把捉。得失是非，一时放却。
眼若不寐，诸梦自除。心若不异，万法一如。
一如体玄，兀尔忘缘。万法齐观，复归自然。
泯其所以，不可方比。止动无动，动止无止。
两既不成，一何有尔。究竟穷极，不存轨则。
契心平等，所作俱息。狐疑尽净，正信调直。
一切不留，无可记忆。虚明自照，不劳心力。
非思量处，识情难测。真如法界，无他无自。
要急相应，唯言不二。不二皆同，无不包容。
十方智者，皆入此宗。宗非促延，一念万年。
无在不在，十方目前。极小同大，忘绝境界。
极大同小，不见边表。有即是无，无即是有。
若不如此，必不须守。一即一切，一切即一。

但能如是，何虑不毕。信心不二，不二信心。
言语道断，非去来今。

心王铭（傅翕作）

观心空王，玄妙难测。无形无相，有大神力。
能灭千灾，成就万德。体性虚空，能施法则。
观之无形，呼之有声。为大法将，心戒传经。
水中盐味，色里胶清。决定是有，不见其形。
心王亦尔，身内居停。面门出入，应物随情。
自在无碍，所作皆成。了本识心，识心见佛。
是心是佛，是佛是心。念念佛心，佛心念佛。
欲得早成，戒心自律。净律净心，心即是佛。
除此心王，更无别佛。欲求成佛，莫染一物。
心性虽空，贪嗔体实。入此法门，端坐成佛。
到彼岸已，得波罗蜜。慕道真士，自观自心。
知佛在内，不向外寻。即心即佛，即佛即心。
心明识佛，晓了识心。离心非佛，离佛非心。
非佛莫测，无所堪任。执空滞寂，于此漂沉。
诸佛菩萨，非此安心。明心大士，悟此玄音。
身心性妙，用无更改。是故智者，放心自在。
莫言心王，空言体性。能使色身，作邪作正。
非有非无，隐显不定。心性离空，能凡能圣。
是故相劝，好自防慎。刹那造作，还复漂沉。
清净心智，如世万金。般若法藏，并在身心。
无为法宝，非浅非深。诸佛菩萨，了此本心。
有缘遇者，非去来今。

达摩禅与二、三祖的疑案

禅宗起源于印度，发扬在中国。因此，常称中国是禅宗的宗祖国。但要讲到禅宗初期的发展史，疑案重重，真使人有迷离惝恍的感觉。属于禅宗创建史的疑案，便是释迦在灵山会上拈花示众，大家不得要领，只有他的大弟子摩诃迦叶尊者破颜微笑，因此而有“教外别传”的心法开始之第一疑案，向来便为宗门以外的学者所怀疑。其次，关于达摩大师东来的生卒年代，以及他的存殁去留等问题，也是一般学者所诤辩的疑案。再其次，便是二祖传法于三祖之间的公案，其中缺乏史料的证据。到了初唐之际，便有六祖慧能与神秀禅师南北两宗的争执问题，以及现代一般学者对于《六祖坛经》与神会（荷泽）之间的节外生枝的疑案等等，足够一般学者去游心妄想，搜罗考证。

其实，禅宗的本身，它与密宗有同源异脉的关系。如果禅宗的教授法，不走公开传法的路线，几乎也会成为另一密宗的派系。倘使我们对密宗的传承史料，也想一一加以一般学术性的考据，那就保证你穷尽毕生精力，也难找出它的确实结果。这个根本问题，倒不是他们不肯注重史料的关系，实在是他们的修养和见解，只重传道精神的信仰，早已薄视世俗的留芳与扬名的观念，因此而忽略这些史料的记载。禅宗在隋、唐以后，已经融入中国文化深厚的气息，对于历史和传统的观念，也和其他佛学的各宗派一样，注重“史迹”的记载，所以才形成唐、宋以后中国禅宗的风格。初唐以后中国的密宗（包括西藏的密宗），也才开始注重师授传承的历史资料。不过，密宗传承的资料，始终还是保持秘密的作风不公开。

二祖慧可与三祖僧璨

禅宗自达摩大师到三祖僧璨之间，正值南北朝的齐、梁变乱，以及北周武宗的灭佛灭僧的风暴中。他们不但先有避世高蹈的志向蕴存心中，同时又加上南北朝时代世风的紊乱，士风的颓丧，于是更加强他们“邦无道，危行言逊”的情操，因此“入山唯恐不深”，“逃名唯恐不彻”。虽然如此，如果从学术发展史的立场而言，在禅宗有关的史料中，对于二祖三祖之间传承事迹的记载，实在有很多矛盾与疏忽之处，确也耐人寻味。

自达摩大师将心法与衣钵传授二祖神光（慧可）以后，神光的事迹以及二祖传授三祖僧璨之间的史实，根据禅宗初期的史书《景德传灯录》与《五灯会元》等的记载，与唐代高僧道宣所著《续高僧传》的资料，其中出入之处，就大有问题。

《传灯录》记载二祖神光（慧可）的事迹云：

“大师继阐玄风，博求法嗣。至北齐天保二年（梁简文帝大宝二年，公元五五一年），有一居士，年逾四十，不言名氏，聿来设礼而问师曰：弟子身缠风恙，请和尚忏罪。师曰：将罪来与汝忏。居士良久云：觅罪不可得。师曰：我与汝忏罪竟。宜依佛法僧住。曰：今见和尚，已知是僧，未审何名佛法？师曰：是心是佛，是心是法。法佛无二，僧宝亦然。曰：今日始知罪性不在内，不在外，不在中间，如其心然，佛法无二也。大师深器之，即为剃发，云：是吾宝也，宜名僧璨。其年三月十八日于光福寺受具。自兹疾渐愈，执侍经二载，大师乃告曰：菩提达摩，远自竺乾以正法眼藏密付于吾，吾今授汝并达

摩信衣，汝当守护，无令断绝。听吾偈曰：‘本来缘有地，因地种华生。本来无有种，华亦不曾生。’大师付衣法已，又曰：汝受吾教，宜处深山，未可行化，当有国难。璨曰：师既预知，愿垂示诲。师曰：非吾知也，斯乃达摩传般若多罗悬记云‘心中虽吉外头凶’是也。吾校年代，正在于兹，当谛思前言，勿罹世难。然吾亦有宿累，今要酬之，善去善行，俟时传付。”

新语云：我们读了上述的公案以后，便知三祖僧璨初向二祖神光求法的时候，也正同二祖向达摩大师求乞“安心”法门的故事一样，好像是同一模子的翻版。只是神光所求的目的，在于如何的“安心”，僧璨所求的目的，却是如何的忏罪，才能去掉缠身的风恙。一个是求“安心”，一个是求“安身”。但是当神光向达摩大师求乞“安心”的法门时，达摩却对他说：“将心来为汝安。”神光答说：“觅心了不可得。”达摩便说：“我与汝安心竟。”现在到了僧璨向神光求乞安身的法门时，神光也说：“将罪来与汝忏。”僧璨答说：“觅罪不可得。”神光便说：“我与汝忏罪竟，宜依佛法僧住。”岂非是依样画葫芦，简直像是纯出臆造似的。其实，此中大有文章，不可轻易放过。第一，心身是二是一？这是第一个问题。第二，“身缠风恙”，是身之病，根据佛学道理，病由业生，业由心造。再进一步来说，此身也由业识而来，而业识则由一心所造，如果真能转心去业，则亦当可回心转身了。这是第二个问题。关于以上所提出的两个问题，不想为大家画蛇添足地下注解，暂时留待诸位自己去寻答案，较为切实。

二祖晚年的混俗问题

现在我们再回转来研究禅宗的二祖神光（慧可），在悟道传法以后，他又如何地自去忏罪消业呢？

《传灯录》记载云：

“大师付嘱已，即于邺都随宜说法，一音演畅，四众归依，如是积三十四载。遂韬光混迹，变易仪相，或入诸酒肆，或过于屠门，或习街谈，或随厮役。人问之曰：师是道人，何故如是？师曰：我自调心，何关汝事。又于筦城县匡救寺三门下谈无上道，听者林会。时有辩和法师者，于寺中讲《涅槃经》，学徒闻师阐法，稍稍引去。辩和不胜其愤，兴谤于邑宰翟仲侃，仲侃惑其邪说，加师以非法。师怡然委顺。识真者谓之偿债。时年一百七岁。即隋文帝开皇十三年癸丑岁三月十六日也。后葬于磁州滏阳县东北七十里，唐德宗谥大祖禅师。”

新语云：根据以上的记载，我们从世俗的观念来说，二祖神光，由四十岁左右得法开悟以后，又在邺都（河南临漳县西）弘扬禅道达三十四年，应该已经到了七十多岁的高龄。而且“四众归依”，也可以说正是年高德劭了。何以在这样的年龄，这样的环境中，他又忽然“变易仪相”而还俗，有时候进酒店，有时候在屠门，还常到闹市街上，与一般下层社会的人去瞎混呢？难道他是动了凡心，真个要还俗了吗？可是有人问他：“师是道人，何故如此？”他又说：“我自调心，何关汝事？”那么，他在三十多年前，在达摩大师处所得的“安心”法门，仍然是靠不住

了！经过了三十多年，此心仍不能安吗？不能安心，必须要到闹市、酒店、屠门，才能“安心”吗？由此，使人怀疑：禅宗真的是“言下顿悟”，“一悟便休”吗？悟后就不要起修吗？而修又修个什么呢？凡此种种，都是一个个很大的问题，实在值得探寻，不可随便忽略过去。

其次，二祖由三十多岁舍俗出家开始，到了七十多岁又去混俗和光，一混便混到了筦城（筦即管，管城今之河南郑县）。混混便混混，为什么到了一百多岁的人，还童心未泯，又在匡救寺的三门外讲什么“无上道”，硬要挡了当时在寺中讲经的辩和法师的财路呢？这又所为何来？难道说真的活得不耐烦，非要自寻死路不可吗？结果由此得罪了讲经的法师，因而被害。而记载上却轻轻松松地说：“怡然委顺，识真者谓之偿债。”那么，不识真而识假的，又叫他是什么呢？我想，一定都会叫他是“活该”，对吗？我们研究二祖的一生，由少年阶段的“志气不群，博涉诗书，尤精玄理”开始，一直看到他在青年阶段的出家，中年阶段的得法悟道，晚年阶段的还俗混混，老年阶段的受罪被害，真是一个充满个性的悲喜闹剧。他的一生，还的是什么债？玩的是什么把戏？处处充满了问题，处处值得参究。有人说：“剑树刀山为宝座，龙潭虎穴作禅床。道人活计原如此，劫火烧来也不忙。”恐怕这种情形，还不是他的境界。对吗？

有关二祖传记的疑案

道宣法师所著的《续高僧传》，关于二祖事迹的记载，便与《传灯录》大有出入。道宣法师的《续高僧传》，太过重视文藻，完全如南北朝末期的文体，几乎有言不及义之嫌，有失史传的核实和精要之处，实是一大遗憾。不过宣师距离梁、隋之际不远，所传所闻的不同，也正有补二祖神光的资料之不足。

如其传中有云：“时有道恒禅师，先有定学，匡宗邺下，徒侣千计。承可说法，情事无寄，谓是魔话。乃遣众中通明者，来殄可门。既至，闻法泰然心服，悲感盈怀，无心返告。恒又重唤，亦不闻命。相从多使，皆无返者。他日遇恒，恒曰：我用尔许功夫，开汝眼目，何因致此诸使。答曰：眼本自正，因师故邪耳！恒遂深恨，谤恼于可。货赇俗府，非理屠害。初无一恨，几其至死。恒众庆快，遂使了本者绝学浮华，谤黩者操刀自拟。始悟一音所演，欣布交怀。海迹蹄滢，浅深斯在。可乃俗容顺俗，时惠清猷，乍托吟谣，或因情事，澄伏恒抱，写剖烦芜。故正道远而难希，封滞近而易结，斯有由矣。遂流离邺卫，亟展寒温。道竟幽而且玄，故末绪率无荣嗣。”

又云：“时有林法师，在邺盛讲《胜鬘》，并制文义。每讲人聚，乃选通三部经者，得七百人，预在其席。又周灭法，与可同学，共护经像。初，达摩禅师以四卷《楞伽》授可曰：我观汉地，唯有此经，仁者依行，自得度世。可专附玄理，如前所陈。遭贼斫臂，以法御心，不觉痛苦，火烧斫处，血断帛裹，乞食如故，曾不告人。后林又被贼斫其臂，叫号通夕，可为治裹，乞食供林。林怪可手不便，怒之。可曰：饼食在前，何不可裹。林曰：我无臂也，可不知耶？可

曰：我亦无臂，复何可怒。因相委问，方知有功。世云无臂林矣。每可说法竟曰：此经四世之后，变成名相，一何可悲。”

新语云：根据道宣法师所著《续高僧传》的记载，二祖的遭怨获罪，除了辩和法师的诬告，致其死命以外，还有一位道恒法师，也同样地为了妒嫉而害过他。究竟道恒、辩和，是否同为一人，或另有一事，都很难考证了。总之，二祖在当时遭嫉而致死的际遇，尤有过于达摩大师的惨痛。千古学术意见之争，尤甚于干戈战伐之毒。人究竟是为了什么呢？

此外宣师所记二祖与林法师的一段，好像说：二祖后来在乱世的变局中，又遭贼斫过膀子。那么，他除了在求法时，斫了一条膀子以外，后来再斫一次，岂不成为“两膀都无”的大师了吗？如果真正如此，而犹仍为弘扬禅道，尽其一生而孜孜不倦，这与“杀身成仁”的精神相较，又别有千秋，令人顶礼膜拜不已了。但很可惜，宣师的记载，语焉不详，又是一大憾事。也许二祖在当时的变乱中，又被贼斫伤了他的另一条臂，并未再被斫断。因此道宣法师的传述中，便写成“火烧斫处，血断帛裹，乞食如故”。这些地方，实在是舞文弄墨的短处，华辞害意，徒唤奈何！

中国佛教原始的禅与禅宗四祖的风格

南北朝至隋唐间禅道的发展与影响

由达摩一系传承的禅宗，虽然密相付授而到三祖僧璨及四祖道信，经历梁、隋而到李唐开国之初，先后相承，大约已有一百五十余年之久。但是在此时期，除了达摩禅一系的单传衣钵之外，其初由汉末安世高、三国康僧会、西晋竺法护，与东晋佛图澄、姚秦时期鸠摩罗什等所传的禅定止观修法，普及当时三百年来的整个佛教界与朝野之间，极为流行。因修习禅定止观的实验方法而得证佛法果位的人，也远较达摩一系的为多。至于有关禅佛的最高见地和成就，其间的优劣得失，应当另属专题，今且略而不论。但无论宗教、学术思想，以及人类历史的演变，推其前因后果，必有互相更迭的演变作用。以此而例，初唐时代兴起的禅宗，从四祖以后的隆盛情况，穷源溯本，仍由于种因于前代风尚的趋势而来。现在为要讲述四祖以后禅宗的发展与演变，必须要追溯隋、唐以前禅道发展的情形，以资了解。

汉末有关习禅的初期发展史料

安息国沙门安清，字世高。本世子，当嗣位。让之叔父，舍国出家。既至洛阳，译经二十九部，一百七十六卷。绝笔于灵帝建宁三年（公元一七〇年）。月支国沙门支谶，亦于同时至洛阳，开始译经。由是百姓向化，事佛弥盛。至于与禅定有密切关系的“般舟三昧”的苦行修法，早在东汉灵帝熹平二年（一七三年）就译出了。

“癸丑，是年天竺沙门竺佛朔至洛阳，译《道行般若经》。弃文存质，深得经意。至光和中，同支谶译《般舟三昧经》共三卷。”

到东晋安帝义熙二年丙午（公元四〇六年），天竺尊者佛驮跋陀至长安传译有关禅定的修证方法。从此禅修的法门，更加通盛。佛驮跋陀初来中国的时候，鸠摩罗什备极欢迎。当时跋陀与罗什，曾经有过一段极风趣的交谈。如云：

“佛驮跋陀至长安，什公倒屣迎之，以相得迟暮为恨，议论多发药。跋陀曰：公所译未出人意，乃有高名何耶？什曰：吾以年运已往，为学者妄相粉饰，公雷同以为高乎？从容决未了之义，弥增诚敬。”（以上均见于《佛祖历代通载》）又如梁释慧皎著《高僧传》有关习禅者的论评说：

“禅也者，妙万物而为言。故能无法不缘，无境不察。然后缘法察境，唯寂乃明。其犹渊池息浪，则彻见鱼石。心水既澄，则凝照无隐。《老子》云：‘重为轻根，静为躁君。’故轻必以重为本，躁必以静为基。《大智度论》云：‘譬如服药将身，权息家务。气力平

健，则还修家业。如是以禅定力，服智慧药。得其力已，还化众生。’是以四等六通，由禅而起。八除十入，借定方成。故知禅之为用大矣哉！”

这是从专精佛教学理的立场，评论禅定在佛法修证上的价值与重要性。但不是专指唐代以后的禅宗而言。又云：

“自遗教东移，禅道亦授。先是世高、法护，译出禅经。僧光、昙猷等并依教修心，终成胜业。故能内逾喜乐，外折妖祥，摈鬼魅于重岩，赌神僧于绝石。及沙门智严，躬履西域，请罽宾禅师佛驮跋陀，更传业东土。玄高、玄绍等，亦并亲受仪则。出入尽于数随，往返穷乎还净。……”

“然禅用为显，属在神通。故使三千宅乎毛孔，四海结为凝酥，过石壁而无壅，擎大众而弗遗。”

这是说明由东汉安世高、西晋法护翻译禅经，以及晋代佛驮跋陀的再传禅定的修法以来，因修禅定而证得神异等的奇迹，遂使佛教在中国的传播事业，影响大增。

东晋以后有关习禅的史料与论评

在东晋的时期，除了佛驮跋陀的传译禅定修法与译出六十卷《华严经》以外，鸠摩罗什也同时传授禅法。唐代高僧道宣律师著《续高僧传》，他对于有关习禅者的论评说：

“自释教道东，心学唯鲜。逮于晋世，方闻睿公（僧睿）……时译《大论》（《大智度论》）有涉禅门。因以情求，广其行务。童寿（鸠摩罗什）宏其博施，乃为出《禅法要解》等经。”

“自斯厥后，祖习逾繁。昙影、道融，厉精于淮北；智严、慧观，勤心于江东。山栖结众，则慧远标宗（净土宗）；独往孤征，则僧群显异。”

这是概论东晋以后的风气所扇，习禅者愈来愈多的情形。从此以后，历经宋、齐、梁、陈，佛教的弘开和修习禅定的风尚，更加普及，上至帝王大臣，均偃然从风。至于北魏情形，《魏书·释老志》及司马温公所论甚详，不及备录。

其次有关北齐、北周修禅风气的情形，如论评说：

“高齐河北，独盛僧稠。周氏关中，专登僧宝。僧宝之冠，方驾澄安。神道所通，制伏强御。致令宣帝担负，倾府藏于云门。冢宰降阶，展归心于福寺。诚有图矣。”

有关梁朝禅修的发展，以及达摩大师东来传授禅宗心法以后的情形，论评说：“逮于梁祖，广辟定门，搜扬寓内。有心学者，总集扬

都。校量浅深，自为部类。又于钟阳上下，双建定林（寺名），夫息心之侣，栖闲综业。”

“属有菩提达摩者，神化居宗，阐导河洛。大乘壁观，功业最高。在世学流，归仰如市。”

有关陈朝和修习天台宗禅法（止观）的情形，论评说：

“有陈智璀，师仰慧思。思实深解玄微，行德难测。璀亦颇怀亲定，声闻于天。致使陈氏帝宗，咸承归戒。图像营供，逸听南都。然而得在开宏，失在对治。宗仰之最，世莫有加。会谒衡岳，方陈过隙。未及断除，遂终身世。”

有关隋朝的习禅及其流弊的论评说：

“隋祖创业，偏宗定门。下诏述之，具广如传。京邑西南，置禅定寺。四海征引，百司供给。来仪名德，咸悉暮年。有终世者，无非坐化。具以奏闻，帝倍归依。二世缵历，又同置寺。初虽诏募，终杂讲徒，故无取矣。”

有关天台宗禅定（止观）情形的论评说：

“当朝智顗，亦时禅望。锋辩所指，靡不倒戈。师匠天廷，荣冠朝列，不可轻矣。”

禅宗四祖道信的笃实禅风

由以上简录记载传述的史料，便可了解自汉末、魏、晋、南北朝以来习禅风气的普及情形。同时亦由此可知齐、梁之间志公（宝志禅师）与傅大士（傅翕）的发明禅悟，与达摩禅的一系，并无密切的关系。

总之，自汉末、魏、晋到梁、隋之间的佛法修证，完全侧重于修习禅定的行门，并非即如达摩禅“直指人心，见性成佛”的“教外别传”法门。所以由二祖神光、三祖僧璨，直到四祖道信时期，由达摩大师传承佛法心宗的一脉，才逐渐演变为中国禅宗的风格。到了五祖弘忍与六祖慧能、神秀手里，才又别开生面成为中国禅宗的特殊面目与精神。

但四祖道信大师的禅风，非常笃实。除了见地方面，纯以达摩禅的一脉为宗旨。至于修证方面，躬亲实践，仍然注重修习禅定。一如魏、晋、南北朝以来的精神，极其庄严正确。如《传灯录》与其他有关资料的记载，四祖六十年来习于长坐不卧而修禅定，这便是他“现身说法”的示相，也才是真正承接达摩大师“壁观”的榜样。如《传灯录》所载云：

“道信大师者，姓司马氏。世居河内，后徙于荆州之广济县。师生而超异，幼慕空宗诸解脱门，宛如宿习。既嗣祖风，摄心无寐，胁不至席者，仅六十年。”

新语云：读了这段史传的记载，我们应当反省近代与现代人的谈禅学道。一天禅定的工夫也不学习，仅从口头禅上拾人牙慧，会之于妄心意识，便恣逞快口利嘴以欺人，也自称为禅宗悟道之徒，殊可悲愍。虽然，事起弊生，无论世出世间诸事，莫不如此。故唐代道宣律师论述当时习禅者的情形，也便早已发现有如现在的现象。人事代谢，风月依然。借古鉴今，抑乎可叹。

“顷世定士，多削义门。随闻道听，即而依学，未曾思择，扈背了经。每缘极旨，多亏声望。吐言来诮，往往繁焉。（辟驳不通佛经教义而妄修禅定者）

或复耽著世定，谓习真空。诵念西方，志图灭惑。肩颈挂珠，乱掐而称禅数。衲衣乞食，综计以为心道。（辟驳妄心念佛与从事攀缘自以为即是禅修者）

又有倚托堂殿，绕旋竭诚。邪仰安形，苟在曲计，执以为是，余学并非。（辟驳盲目信仰求佛修福以为禅修者）

冰想铿然，我倒谁识。斯并戒见二取，正使现行。封附不除，用增愚鲁。（总辟妄见）

向若才割世网，始预法门。博听论经，明闲慧戒。然后归神摄虑，凭准圣言。动则随戒策修，静则不忘前智。固当人法两镜，真俗四依。达智未知，宁存亡识。如斯习定，非智不禅。则衡岭台崖，扇其风也。（赞扬南岳天台的禅定修法）

复有相述同好，聚结山门，持犯蒙然，动挂形网。运斤挥刃，无避种生。炊爨饮啖，静惭宿触。（辟驳经营生计不守戒律而如俗人者）

或有立性刚猛，志尚下流。善友莫寻，正经罕读。瞥闻一句，即谓司南。昌言五住久倾，十地将满。法性早见，佛智已明。此并约境住心，妄言澄净。还缘心住，附相转心。不觉心移，故怀虚托。生心念净，岂得会真。故经陈心相，飘鼓不停。蛇舌灯焰，住山流水，念念生灭，变变常新。不识乱念，翻怀见网，相命禅宗，未闲禅字，如斯般辈，其量甚多，致使讲徒倒轻此类。故世谚曰：无知之叟，义指禅师。乱识之夫，共归明德。返迷皆已大照，随妄普翳真科。不思此言，互谈名实。（双边辟驳狂禅之流与枉事佛学义理的研究者）

考夫定慧之学，谅在观门。诸论所陈，良为明证。通斯致也，则离乱定学之功，见惑慧明之业，苦双轮之迷涉，等真俗之同游。所以想远振于清风，稠实标于华望。贻厥后寄，其源可寻。斯并古人之所录，岂虚也哉！”（总论禅修的重要）

轻生死重去就的道信大师的风格

禅宗四祖道信大师，即以“摄心无寐，胁不至席者六十年”的笃实禅修，为行持的宗风。到了隋大业十二年（公元六一六年），为了躲避世乱，便率领他的徒众来到吉州（江西），恰好又碰到群盗围城的事，他就稍微显露一点神奇的事迹。到了唐武德七年甲申岁（公元六三四年）他又回到蕲春，住在破头山，跟他习禅的人也就愈来愈多了。综览《传灯录》、《五灯会元》、《指月录》、《续高僧传》等资料，都有同样的记载如次云：

“隋大业十三载，领徒众抵吉州。值群盗围城，七旬不解，万众惶怖。祖悯之，教念摩诃般若。时贼众望雉堞间，若有神兵，乃相谓曰：城内必有异人。稍稍引去。唐武德甲申岁，师却返蕲春，住破头山，学侣云臻。”

新语云：由以上的记载，便可发现自四祖道信大师开始，已经逐渐变更达摩初传禅宗于二祖神光时，以《楞伽经》印心的传统了。四祖教人念摩诃般若（《大般若经》是佛法中阐言体性空的要典），从此，自五祖弘忍付授六祖慧能以来，便改用《金刚般若波罗蜜经》以印心，因此而开启初唐以后中国禅宗的特色。除此以外，四祖道信大师，又为后世学者留下不慕虚荣，轻生死，重去就的清风亮节，作为世出世间的典范。唐、宋以后许多儒家的“高士”、“处士”和道家的神仙们，亦多有相同的志趣。这是中国文化另一面的精神，也是中华民族的血统中特别强烈的一种特殊精神，应当尊重注意，然后才能谈——中国文化的气节。

“贞观癸卯岁（公元六四三年）太宗向师道味，欲瞻风采。诏赴京，祖上表逊谢，前后三返。第四度命使曰：如果不起，取首来。使至山谕旨，祖乃引颈就刃，神色俨然。使回，以状闻，帝弥钦重。

高宗永徽二年辛亥岁（公元六五一年）闰九月四日，忽垂诫门人曰：一切诸法，悉皆解脱。汝等各自护念，流化未来。言讫，安坐而逝。寿七十四岁，塔于本山。明年四月八日，塔户自开，仪相如生，尔后门人遂不敢复闭焉。”

五祖弘忍大师

达摩禅的一系，自梁、隋而至初唐之际，经一百五十余年，都以秘密授受的方式，递相传法。到了四祖道信与五祖弘忍手里，才逐渐公开阐扬，崭露头角。上文曾经讲到三祖僧璨大师其人其事的疑案，已足为反对禅宗或持怀疑论者所借口，故《宋高僧传》、《景德传灯录》，及《佛祖历代通载》等的记述，有关五祖弘忍大师的来历与悟缘，都语焉不详，有意避开其他记载中关于五祖生前身后的传说，免滋后世学者的疑窦。

事实上，无论佛教的宗旨和佛学的原理，乃至禅宗求证之目的，它的整个体系最基本和最高的要求，都建立在解脱“三世因果”和“六道轮回”的基础上。唐、宋以后的禅宗宗徒们，大部分都直接以“了生死”为着眼点，便是针对解脱“三世因果”而发。庄子所谓“死生亦大矣”的问题，也正是古今中外所有宗教、哲学、科学等探讨生命问题的重点所在。何况佛法中的禅宗，尤其重视此事，大可不必“曲学阿世”，讳莫如深略而不谈。《五灯会元》与《指月录》等禅宗史书却赫然具录此事的资料，以补《宋高僧传》和《景德传灯录》的失漏之处，颇堪提供重视真参实悟的参禅者玩索深思。

破头山上的栽松老道

当四祖道信在湖北荆州黄梅破头山建立禅宗门庭时，一位多年在山上种植松树的老道人，有一天来对四祖说：“禅示的道法，可以说给我听吗？”道信大师说：“你太老了，即使听了悟了道，也只能自了而已，哪里能够担当大事以弘扬教化呢？如果你能够转身再来，我还可以等你。”老道人听四祖这样说，便扬长自去了。

他独自走到江边，看见一个正在洗衣服的少女，便向她作个揖说：“我能够在你这里暂时寄住吗？”那个女子说：“我有父兄在家，不能自己妄作主张。你可以到我家去求他们收留你。”老道人便说：“只要你答应了，我便敢到你家里去。”那个女子点点头，同意他去求宿。于是老道人就托着拐杖走了。

这位在江边洗衣服的女子，是当地周家的幼女。从此以后，就无缘无故地怀孕了。因此，她的父母非常厌恶她，便把她赶出门去，流落在外，她诉冤无门，有苦难言，每天为别人作纺织，佣工度日，夜里便随便睡在驿馆的廊檐下。到了时间，生了一个男孩。她认为无夫而孕，极其不祥，就把他抛在浊水港里。到了第二天，这个男婴又随流上行，面色体肤更加鲜明可爱。她非常惊奇地又抱他回来，把他抚养长大。到了幼童的时期，便跟着母亲到处去乞食为生。地方上的人，都叫他“无姓儿”。后来碰到一位有道的人说：“可惜这个孩子缺少了七种相，所以不及释迦牟尼。”

到了唐高祖武德七年（公元六二四年）以后，道信大师从江西吉州回到蕲春，定居在破头山。有一天，大师到黄梅县去，路上碰到了

他。大师看他的“骨相奇秀，异乎常童”。便问他说：“你姓什么？”他回说：“姓即有，不是常姓。”大师说：“是何姓？”他说：“是佛性。”大师说：“你没有姓吗？”他说：“性空故无。”大师心中默然，已经知道便是前约的再来人，确是一个足以传法的根器。便和侍从的人们找到他的家里，乞化出家。他“父母以宿缘故，殊无难色，遂舍为弟子”。道信大师便为他取名叫弘忍。

这一段五祖出身来历的公案，综合《景德传灯录》、《五灯会元》、《指月录》等的资料，备如上述。原文可查上列各书中有关四祖道信与五祖弘忍的两段记载，不再重录。

但《宋高僧传》和其他的记载，便略去这些奇异事迹而不谈。宋《高僧传》云：

释弘忍，姓周氏，家寓淮左浔阳，一云黄梅人也。王父暨考，皆不干名利，贲于丘园。其母始娠移月，而光照庭室，终夕若昼。其生也灼烁如初，异香袭人，举家欣骇。迨能言，辞气与邻儿弗类。既成童丱，绝其游弄，厥父偏爱，因令诵书。无记应阻其宿薰，真心早萌其成现，一旦，出门徙倚闲，如有所待。时东山信禅师邂逅至焉，问之曰：“何姓名乎？”对问朗畅，区别有归，理逐言分，声随响答。信熟视之，叹曰：“此非凡童也。”具体占之，止阙七大人之相，不及佛矣。苟预法流，二十年后必大作佛事，胜任荷寄。乃遣人随其归舍，具告所亲，喻之出家，父母欣然，乃曰：禅师佛法大龙，光被遐迩，缁门俊秀归者如云，岂伊小棄那堪击训。若垂虚受，固无留吝。时年七岁也。至双峰习乎僧业，不逭艰辛，夜则敛容而坐，恬澹自居，洎受形具，戒检精厉。信每以顿渐之旨，日省月试之，忍闻言察理，触事忘情，哑正受尘，渴方饮水，恬如也。信知其可教，悉以其道授之，复命建浮图功毕，密付法衣以为质。要将知乾雪山之肥腻，

构作醍醐。餐海底之金刚，栖倾巨树。掖纳之侣，麕至蝉联。商人不入于化城，贫女大开于宝藏。入其趣者，号东山法欤！以高宗上元二年十月二十三日告灭。报龄七十有四。

平凡的神奇充满了初唐以前的禅门

人类文化，无论如何的昌明发达，但对于生命的神奇，一般人始终无法知其究竟。而且在下意识中多多少少总想保留最后的神秘，以自我陶醉或自我幻想。古今中外一例，岂独宗教中人方以神奇相尚而已。释迦牟尼、老子、孔子、耶稣、穆罕默德等教主的诞生，以及一般历史上英雄的出生，都附有许多奇异的传说，以陪衬其伟大和非凡。是真实？是幻觉？暂时不作论断。

禅宗的大师们，在初唐之前，大半都是富有传奇性的人物。我所谓隋唐以前中国禅宗的大师志公和尚，他便是一个从鹰巢中捡得的孤儿。中国维摩禅的大师傅翕，也是一位富有传奇性身世的人物。他如达摩禅的三祖僧璨，毕生来历是一大疑案。五祖弘忍则平凡中更充满了神奇。如果照某些学者的偏激观念来说，大圣人们多半都是“私生子”，则又未免言之过诡。但弘忍大师的出生，记传事实大多都承认他是无父而生的孤儿，因此照一般常理来说，就很可能被人指为“私生子”了。当然喽！如果引用现代科学人工受孕的理论，倒可作一番漂亮的解释，但是距离事实太远，大可不必强作此说。同时，有关这一类的“生死问题”是佛法的重心所在，自有一套较为完整、精凿的理论根据，一时难以说明。

关于生命的延续，牵涉到前生后世的问题，无论在中国文化、埃及文化、大西洋文化（包括希腊文化）中，都自古存在。但从中国文化来说，秦、汉以前，对于生死问题，虽然早已有了“精气为物，游

魂为变”的解说，认为人死之后，便可化为鬼魅或神祇，但并无“转生再世”的确论。自东汉以后，佛教传入中国，“三世因果”和“六道轮回”之说，才与中国固有的游魂之变等鬼神思想合流。自魏、晋以后，“转身再世”的观念，就一直普植人心，而且广泛地为佛道两家所引用，永为生命延续的牢固观念。例如净土宗的“迁识往生极乐世界”，禅宗的“了生脱死”等思想，都由此而建立其基础和究竟的目的。唐以后“三生再世”的观念，和忠臣、孝子、节妇、义夫等，以及“生而为英，死而为灵”、“神鬼神帝”的思想，也便由于佛法的生命延续的观念作基础，确立了中华民族但求正义的至善至真，而“不畏生死”的大无畏精神的牢固基础了。

如果根据《宋高僧传》的文字记载，堂堂一代宗师的四祖道信，路上碰到一个七岁小孩，简简单单地问答了几句双关妙语以后，便轻轻易易地交付了传统衣钵，未免太过草率，等同儿戏。禅宗的授受果真如此，何以“其重若彼，而其轻若此”！如果旁求记传，对于四祖道信大师的“默识其为非凡童”等语意，便有所了解了。总之，关于生命的轮回转世之说，在佛教和正统禅宗的立场而言，那是根本的要点所在。信者自信，非者自非，此须真正智慧的抉择。到目前为止，“灵魂”学说未得实证以前，实在难以强人所难去肯定相信。现在世界各国“神秘学”虽然发达，同时也普遍强调“灵魂”与“轮回”之说的可信性，但是毕竟还没有拿出现代科学的证据，不能使这一代倾心科学的崇拜者相信。

隋唐以后盛传的三生再世之说

与五祖弘忍大师“转身再世”之说相辉映，而经常见之于中国人生思想与文学之意境的，便是唐人传说中的“三生因缘”，记叙李源和圆泽大师的一段故事。如云：

“唐僧圆泽（有作圆观），与李源善。约游峨嵋，舟次南浦，见妇人锦裆贞瓮而汲。泽曰：此妇孕三年，迟吾为子。今已见难逃，三日顾临，一笑为信。后十三年中秋月夜，杭州天竺寺当相见。及暮，泽亡。而妇乳三日，往果一笑。李后如期至杭州葛洪井畔，见一童牵牛踏歌而来。其词曰：‘三生石上旧精魂，赏月吟风莫要论。惭愧情人远相访，此身虽异性长存’，‘身前身后事茫茫，欲话因缘恐断肠。吴越江山寻已遍，却回烟棹上瞿塘。’欲与之语，牵牛冉冉而逝，李嗟叹而返。”（事见于《甘泽谣》）

唐、宋以后，由于这段故事的普遍流传，不但平添中国文学与言情小说中许多旖旎风光，同时也为中国文化确立了因果报应的伦理道德观，以及特别注重人格修养的浓厚风气。

道信大师与弘忍大师的授受祖位与其他

根据《宋高僧传》与《景德传灯录》的资料，弘忍大师自七岁依止四祖道信大师开始，接受四祖多年的教育陶融，才得承受衣钵与禅宗的心法。从此以后遂替代道信大师领导学徒。但达摩禅的一脉，自五祖弘忍继承亲传衣钵以后，又同时旁出金陵（南京）牛头山法融禅师一系。递相传授到初唐和盛唐之际。流风所及，地区则遍于安徽、江、浙与长江下游一带，声望则影响到唐朝的宫廷，尤有过于五祖以后的北宗神秀之声势。因此研究唐代的文化思想史，及隋、唐以后的禅宗发展史，倘若只以六祖慧能一系，涵盖一切，便有以偏概全之失，实在不明隋、唐以后文化思想发展的趋势。《传灯录》记载四祖与五祖对话中的预言，早已提出这一问题。如云：

“四祖一日告众曰：吾武德中游庐山，登绝顶，望破头山，见紫云层盖，下有白气，横分六道。汝等会否？众皆默然。忍（弘忍）曰：莫是和尚他后横出一枝佛法否？师曰：善。”

达摩禅的四祖道信大师，除了荷担禅宗心法和衣钵的传授以外，从他一生的行径来看，尤其注重全部佛法与禅定的修证工夫。所谓“摄心无寐，胁不至席者，仅六十年”，何尝如后世的禅僧们，仅以机锋转语的口头禅为能事。五祖绍承四祖的宗风，为《宋高僧传》所记述，亦极重禅定修证的行持；并非专以“无姓”或“性本空”等三两句奇言妙语，便可侥幸而得祖位。至于五祖弘忍的禅宗法要，则见于他的门弟子所记述的《最上乘论》。我们必须读了《最上乘论》，

参考研究达摩大师的《血脉论》和《破相论》，以及三祖僧璨大师的《信心铭》等，然后再来研读六祖慧能的《坛经》。那么，对于达摩禅一系的禅宗理论，或可有一套完整体系的概念。以此学禅，配合禅定修证的工夫，也许可得入道之门。读了这些禅宗的要典，再来研究禅宗思想的发展史，才可能了解自梁、隋、唐以后禅宗文化思想中“随时偕行”的演变因缘，学者不可不察也。

懒融其人

观是何人心何物，本来这个不须寻。
百花落尽春无尽，山自高兮水自深。

隋唐间达摩禅的分布

上文曾经讲过中国禅宗在南北朝间兴起和发展的史料，约有三途：一为中国大乘禅的志公大师，一为中国维摩禅的傅大士，一为隋、唐以后禅宗所推尊的达摩大师。但这三家的禅旨，它所表达的方式虽各不同，其实质却完全吻合。换言之，都以禅定为根本，进而透脱大小乘全部佛法的心要。其中达摩禅的一支，自南朝梁武帝时期开始，秘密付授，代相递传，到了隋、唐之间，已经有了五代的传承。继之而起的六祖慧能与神秀的禅宗，已是初唐以后的事了。事不孤起，无论出世和入世的事，它的来龙去脉，也绝非无因突变而来。禅宗在隋、唐以后，形成中国文化的主流，除了上述的志公和傅大士之外，再要追溯它渐变而来的原因，便须研究南北朝到唐初两百年间，佛法的禅定之学在中国的演变情形。

“禅定”，本来就是佛法求证的实际工夫，并非徒凭经典的义理和文字就可知其究竟。南北朝两百年来禅定的发展与演变，不但有历史时代的因素，同时它在南北朝间所传布的地区，也是形成唐代以后禅宗的主要原因之一。至于隋、唐以后禅宗的学术思想和风格，它是综合大小乘佛学的要旨，并融通老、庄、儒家等思想的精华所形成的。这又是另一重大而繁复的论题，须从魏、晋时期开始说起，概括四五百年来中国思想史的精神，所以只好另作别论了。

破头山与牛头山

现在只就南北朝到隋、唐两百年来中国禅的发展和演变来说。南朝的宋、齐、梁、陈、隋归作一个系统。北魏又是另作一个系统。北魏在佛教和佛学的发展史上，固然非常重要，但地近西陲，受西域传入佛教的影响，偏向教义和译经方面。至于南朝的文化和佛学是继承魏、晋学术思想的流风遗韵，偏向于玄奥的探讨，着重在机辩的敏捷。

东晋渡江以后，俊彦、名士大多联袂而到江左。即如出世为僧的佛教徒们，亦多过江南渡，寻幽探胜，而自觅其栖心禅静的山林作为道场。这种情形虽说是时运使然，其实亦多有人事的因素。当时的北魏，虽然雄踞中原，但氏族系出胡人，绝非南渡君臣与士大夫所愿臣服。出家人固然不干朝政，而故国禾黍之思，总亦难免起伏于禅心的鉴觉。例如东晋之初，提倡净土念佛为专修禅观法门的慧远法师，此时便宁自南到庐山结社以修净业，其间的初衷心迹，亦未尝不受这种因素的影响。至于达摩禅的一系，自二、三祖以后，衣钵逐渐南来，同样也是顺时应变的必然现象。

此外，当从“地缘政治”来看文化的发展，时不分今古，地不论中外，凡有人文的区域，总有南北、东西人物与精神的优劣异同现象。总之，北方文化重实际、善笃行；南方文化重旷达、善玄思。例如春秋时代，孔孟精神便是北方文化的代表；老庄思想便是南方文化的特色。依此例以概南北朝以后，禅宗发展于南朝的情形，也确然如合符节而绝少不然。

根据禅宗史料的记载，达摩大师传授衣钵与二祖神光以外，同时承接他的禅道心要者还有道副、道育、比丘尼总持、居士杨衒之等数人，他们在当时虽未登堂入室而承受衣钵的嘱咐，但禅风的阐扬，散之四方，可想而知已经启其端倪。此后，二祖传付衣钵与宗旨于僧璨以外，旁出亦有多人。由此传到四祖道信时期，禅宗的风气已开，又大非二、三祖时可比。他先时行脚江西，后来又在湖北蕲春的破头山上，正式建立了道场，公开阐扬宗旨。此时正当隋、唐之间，地区则偏在长江南北。

一直到他传付衣钵于五祖弘忍以后，他又飘然远行，到长江下游的牛头山（金陵）上，找到了法融禅师，传授禅宗心法，再又开启了牛头法融的一脉。历传到中唐以后，人才辈出，颇多名动朝野、望重当时的哲匠。如杭州径山寺的道钦禅师，备受唐代宗的尊重，就是其中之一。如果隋唐以后的禅宗，真有南北之分，则牛头山法融禅师的一系，早已开启了北宗的风格，岂待神秀与荷泽（神会）之时，方起纷争。

赚得百鸟衔花的懒融

法融禅师，润州（镇江）延陵（武进）人。姓韦。十九岁时，便学通经史。后来读到《大般若经》，了解真空的玄奥。有一天，他感慨地说：“儒家与道家的典籍，到底不是最究竟的道理，看来只有般若正观，才能作为出世的舟航。”因此，他就隐遁到茅山（今在句容县境）出家去了。后来他独自一个人，到牛头山幽栖寺的北岩石室中专修禅定。相传有百鸟衔花来供养他的奇迹。

到了初唐贞观时期，四祖道信大师传付衣钵与五祖弘忍以后，遥远地看到牛头山上的气象，便知此山中必有不平常的人物。因此，便亲到牛头山来寻访究竟。他向幽栖寺的一位和尚打听说：“这里有修道的人吗？”那个和尚便说：“出家人哪个不是修道的人啊！”四祖说：“啊！哪个是修道的人？”这个和尚被问得哑口无言了。旁边另一个和尚便说：“从这里再去山中，约十里左右，有一个和尚住在那里。他叫法融。但非常的‘懒’，看见别人也不起来迎接，更不合掌作礼，所以大家都叫他‘懒融’，也许他是一个道人吧！”四祖听了，便再进山去寻访。

善恶一心都可怕

四祖到了山中，看见法融禅师端坐习禅，旁若无人，绝不回头来看他一眼，便只好问他：“你在这里做什么？”他说：“观心。”四祖便说：“观是何人？心是何物？”他无法对答，便起来向四祖作礼，一边就问：“大德高栖何所？”四祖说：“贫道不决所止，或东或西。”他说：“那么，你认识道信禅师吗？”四祖说：“你问他做什么？”他说：“响德滋久，冀一礼谒。”四祖便说：“我就是。”他说：“因何降此？”四祖说：“我特意来访你的。除了这里以外，还有哪里可以‘宴息’的地方吗？”他就指指山后说：“另外还有一个小庵。”四祖便叫他带路。到了那里，看到茅庵四周，有许多虎狼之类的脚印，四祖便举起两手作恐怖的状态。法融禅师看到了，便说：“你还有这个在吗？”四祖便说：“你刚才看见了什么？”他又无法对答，便请四祖坐下。四祖就在他坐禅的大石头上写了一个“佛”字。他看了竦然震惊，认为这是大不敬的事。四祖便笑着说：“你还有这个在吗？”他听了依旧茫然未晓。

新语云：看了这段禅宗的公案，首先须要注意法融禅师，在未出家，未学禅之先，便已是“学通经史”，深通儒、道的学者。出家以后，他的行径，以“懒”出了名。其实，他全副精神用在“观心”修禅上，所以便“懒”于一切外务。

其中最为有趣而且有高度“机锋”的幽默对话，便是四祖问幽栖寺和尚：“此间有道人否？”僧答：“出家人哪个不是道人。”四祖又说：“啊！哪个是道人？”聆此，殊堪发人深省。

后来他问法融禅师：“观是何人？心是何物？”便是参禅学佛最重要的话头，也是一般要学道静修的人，最值得深深省察的要点，不可轻易放过。

其次，山中已够清静，而四祖还要追问法融禅师，在此清静境中，“莫更有宴息之处否？”岂非奇特之至？须知日夜落在清静中者，正自忙得不亦乐乎，闹得非凡，哪里是真宴息之处？真宴息处，不在于清静与热闹中啊！最后，法融禅师带着四祖进入后山小庵处，看见了虎狼之类，四祖便作恐怖的状态，因此引起法融禅师的疑问：“既然你是悟道的大禅师，还有惧怕虎狼的恐怖心吗？”四祖因此便问他：“你看到了什么？”到这里，学者大须注意，这一恐怖之心，与“观是何人？心是何物？”有何差别？必须要检点得出来。再说：见虎狼即恐怖，与“喜、怒、哀、乐，发而皆中节”之心，又有何差别？亦须一一检点来看。可惜法融禅师当时不悟，所以四祖便在他打坐的石头上，写了一个“佛”字，引起他的震惊与竦惧，因此反问他：“你还有这个在吗？”这便是宗门的作略，处处运用“不愤不启，不悱不发”的启发式教授法，颇堪玩味。同时，也显示出禅宗佛法在佛教中，的确是入乎其内，出乎其外的真解脱，绝非小根小器的人所可了知。且听偈曰：“观是何人心何物，本来这个不须寻。百花落尽春无尽，山自高兮水自深。”

在山的悟对和出山的行为

因此，法融禅师便请示心法的真要。四祖说：“百千法门，同归方寸。河沙妙德，总在心源。一切戒门、定门、慧门，神通变化，悉自具足，不离汝心。一切烦恼业障，本来空寂。一切因果皆如梦幻。无三界可出，无菩提可求。人与非人，性相平等。大道虚旷，绝思绝虑。如是之法，汝今已得，更无阙少，与佛何殊！更无别法。但任心自在，莫作观行，亦莫澄心。莫起贪嗔，莫怀愁虑。荡荡无碍，任意纵横。不作诸善，不作诸恶。行住坐卧，触目遇缘，总是佛之妙用，快乐无忧，故名为佛。”

法融禅师听到这里，又问：“此心既然具足一切，什么是佛？什么是心？”四祖便说：“不是心，哪里能问什么是佛。能问佛的是什么？当然不会不是你的心啊！”法融禅师又问：“既然不许此心作观想修行的工夫，对境生心时，又如何去对治它呢？”四祖说：“外境本来就没有好丑美恶的差异，所有好丑美恶，都由自心而起，此心既不强生起名言和境相的作用，那妄情又从哪里生起呢？妄情既然不起，真心就可任运自在而遍知无遗了。你要随心自在，不要再加任何对治的方法，就叫做常住法身，更没有别的变异了！”

法融禅师自受四祖的心法以后，入山从他学道的人更多了。到了唐高宗永徽年间，因徒众乏粮，他就亲自到丹阳去募化。早出晚归，往来山中八十里，亲自背米一石八斗，供养僧众三百人。又屡次应邑宰萧元善和博陵王之请，讲演《大般若经》。

新语云：四祖对法融禅师所说的禅宗心法，极为平实而扼要，他把大小乘佛学经典的要义，透过“般若”（智慧）的抉择而会归一心，绝不拖泥带水，更无神秘的气氛。他与达摩大师、志公、傅大士的禅语，完全类同。学者应当和五祖弘忍所作的《最上乘论》互相比照来读，然后就可了解六祖《坛经》的渊源所在了。

其次，达摩的一系，其初以《楞伽经》为印证的要典。自四祖开始，便改为以《般若经》为主。五祖和六祖均秉承师法，亦都弘扬“般若”。法融禅师的一支，也不例外。这是达摩禅到隋、唐之间的一变，虽然无关宗旨，但对于禅宗思想史的演变，却是一个关键所在。

禅宗以“无门为法门”，但主悟明心地，彻见性源而已。虽然，由持戒、修定而最后得其慧悟的，便叫作“渐修”。因敏慧而透脱心地法门的究竟者，便叫作“顿悟”。“顿悟”以后，虽修一切善行而不执著于修。看来形迹似乎不重修行，实则随时都在自修心地，只是不拘小乘形式上的禅定，而特别着重于明心返照。以上所记法融禅师、四祖的问答，便是禅宗修法的要点，必须会归一心而体味玩索。

同时可由此了知，法融禅师在未见四祖之前，修习禅定的观心法门于牛头山上，真是“独坐大雄峰”，玩弄一段非常奇特的大事。但自见到四祖以后，反而没有如此悠闲自在，却要为大家讲经说法，又要为大众谋饭吃，亲自往来负米山中，这又为了什么？不是真达明心之境的，实不懂此禅要。不知持心而行修布施的，更不知此禅要。总之，真正禅的精神，不是只图意境上的独自清闲享受，它是注重心地行为的舍施，而不企望有什么图报

的。法融禅师，便是“在山泉水清，出山泉水清”的一格，你说对吗？

法融一系的禅心与文佛

牛头山法融禅师一系的禅门，自隋、唐之际（约当公元六〇〇年间），传承六世到唐穆宗长庆（公元八二四年）之后，经过两三百年，风气所及，影响唐初的朝野与士风，颇为有力，其中人才辈出，清亮可风，如道钦禅师见重于唐代宗，慧忠禅师以伏虎而显现神迹等，自唐以后，素为僧俗所钦敬。这一系禅门的风格，以注重笃实的行持与禅定相契为根本。而其说法的方式与教授法，却与唐代的文学，结了不解之缘，此为其特色。但其行化的主要地区，却偏在江南一带，如江苏与浙江的通都大邑或名山胜水之间。约略有如后面的附表。

诗境与禅语

有关牛头山法融禅师的精辟法语，莫过于他对博陵王的答问（文繁不录）。尤其对于心性体用之间的警语，如“恰恰用心时，恰恰无心用，无心恰恰用，常用恰恰无”等至理名言，传颂千古。同时亦为南宗六祖以下的禅门所服膺。后来他传法于第二世的智严禅师时，便说：“吾受信大师真诀，所得都亡。设有一法胜过涅槃，吾说亦如梦幻。夫一尘飞而翳天，一芥堕而覆地。”诸语不但是“文以载道”的名言，而且也是禅与文学相结合的特别之处，因此，多为南宗六祖一系的禅者所乐道。

自融师之后，以文词妙句达禅道心要的，莫如舒州天柱山的崇慧禅师。例如僧问：“如何是天柱境？”答：“主簿山高难见日，玉镜峰前易晓人。”问：“如何是天柱家风？”答：“时有白云来闭户，更无风月四山流。”问：“亡僧迁化向什么处去？”答：“潜岳峰高长积翠，舒光明月色光辉。”问：“如何是道？”答：“白云覆青嶂，峰鸟步庭华。”问：“宗门中请师举唱。”答：“石牛长吼真空外，木马嘶时月隐山。”问：“如何是西来意？”答：“白猿抱子来青嶂，蜂蝶衔花绿叶间。”

新语云：诸如此类的语句，都是以文学的意境，平实地表达本地风光，开启了唐末五代与宋初禅门的法语风格。

吹布毛的启发

以机辩渊默显示平实的法要者，则为杭州鸟窠的道林禅师。他的启发式教授法尤为千古禅门所乐道。

例一如：

道林禅师自得法于道钦禅师以后，见“秦望山有长松，枝叶繁茂，盘屈如盖”，遂栖止其上，故时人谓之鸟窠禅师。复有鹊，巢于其侧，自然驯狎，人亦目为“鹊巢和尚”。当时有一小侍者名会通者，在俗本名为吴元卿，原任唐德宗“六宫使”（宫廷王室的联络官）。“形相端严，王族咸美之。”唯志厌世俗，力求出家。德宗常劝谕之曰：“朕视卿若昆仲，但富贵欲出于人表者，不违卿，唯出家不可。”然德宗终难挽其初心，而奉准出家为僧，依鸟窠禅师为侍者。“昼夜精进，诵大乘经而习安般三昧（即修禅定之另一方法）。”

一日，欲辞鸟窠禅师他去，师问曰：“汝今何往？”答：“会通为法出家，不蒙和尚垂慈诲，今往诸方学佛法去。”

师曰：“若是佛法，吾此间亦有少许。”会通即问：“如何是和尚佛法？”

鸟窠禅师即于身上拈起布毛，吹之。

会通因此而领悟玄旨，当时人称之为“布毛侍者”。

迨唐武宗废佛寺时，师与众僧礼辞灵塔（拜别鸟窠禅师的墓塔）而迈，不知所终。

例二如：

老难为善

元和中，白居易出守杭州，因慕鸟窠禅师之名而入山礼谒。

白问：“禅师住处甚为危险。”

师曰：“太守危险尤甚！”

白问：“弟子位镇江山，何险之有？”

师曰：“薪火相交，识性不停，得非险乎？”

白问：“如何是佛法大意？”

师曰：“诸恶莫作，众善奉行。”

白说：“三岁孩儿也解恁么道。”

师曰：“三岁孩儿虽道得，八十老人行不得。”

白居易终生栖心禅观与净土，得力于鸟窠禅师的开示颇为有力。

至圣独照的隽语

又如得法于牛头山慧忠禅师的惟则禅师。隐于天台山瀑布之西岩，后自名其岩为佛窟。一日示众曰：“天地无物也，我无物也，然未尝无物。斯则圣人如影，百年如梦。孰为生死哉！至人以是独照，能为万物之主，吾知之矣。汝等知之乎？”

新语云：总之，牛头山法融一系的禅风，既平易，又奇特，有机锋，有实语，与南宗六祖以后的禅，同而不同。他与五祖弘忍大师旁出的北宗神秀之禅，互相辉映于唐代的文化思想之间，颇有影响之力，学者不可不加注意。

法融一系的禅心与文佛索引表

（初稿一）

法号	出生年		卒　年		出生地	归终地	享年	备　注
法融禅师	594	隋文帝开皇十四年甲寅	657	唐高宗显庆二年丁巳	润州延陵（江苏武进）	建初（未详）	64	第一世

（续表）

法号	出生年		卒　年		出生地	归终地	享年	备　注
智严禅师	599	隋文帝开皇十九年己未	676	唐高宗仪凤元年丙子	曲阿（江苏丹阳）	南京石头城	78	第二世
慧方禅师	629	唐太宗贞观三年己丑	695	唐武则天天册元年乙未	润州延陵	茅山（江苏句容）	67	第三世
法持禅师	635	唐太宗贞观九年乙未	702	唐武则天长安二年壬寅	润州江宁（南京）	金陵	68	第四世
智威禅师	653	唐高宗永徽四年癸丑	729	唐玄宗开元十七年己巳	江宁（南京）	金陵延祚寺	77	第五世
慧忠禅师	683	唐高宗弘道元年癸未	769	唐代宗大历四年己酉	润州上元（江苏江宁）	金陵延祚寺	87	第六世
昙璀禅师	631	唐太宗贞观五年辛卯	692	唐武则天天授三年壬辰	吴郡（江苏吴县）	钟山（江苏江宁）	62	法融禅师旁出
玄素禅师	668	唐高宗总章元年戊辰	752	唐玄宗天宝十一年壬辰	润州延陵	京口鹤林寺（江苏镇江）	85	智威禅师下旁出
崇慧禅师			779	唐代宗大历十四年己未	彭州（江苏铜山）	舒州天柱山（安徽）		同上
道钦禅师	714	唐玄宗开元二年甲寅	792	唐德宗贞元八年壬申	苏州昆山	杭州径山	79	智威禅师下旁出
道林禅师	741	唐开元二十九年辛巳	824	唐穆宗长庆四年甲辰	本郡富阳（浙江杭县）	杭州秦望山	84	同上
玄挺禅师								同上
会通禅师					本郡			同上
唯则禅师					京兆（陕西长安）		80	慧忠禅师下旁出
云居至禅师								同上

（初稿二）

智严禅师下旁出八人	
法号	弘法之地
镜潭禅师	东都（洛阳）
志长禅师	襄州（湖北襄阳）
义真禅师	湖州（浙江）
端伏禅师	益州（四川）
龟仁禅师	龙光（未详）
辩才禅师	襄州（湖北襄阳）
法俊禅师	汉南（湖北南部）
敏右禅师	西川（四川成都）
法持禅师下旁出二人	
玄素禅师	牛头山（金陵）
弘仁禅师	天柱（未详）
玄素禅师下旁出二人	
昙益禅师	金华（浙江金华）
圆镜禅师	吴门（江苏吴县）
道钦禅师复出三人	

山悟禅师	木渚（未详）
广敷禅师	青阳（安徽贵池）
中子禅师	杭州
道林禅师复出一人	
宝观禅师	灵岩
法融禅师下三世一十二人，只有昙璀禅师见录，其他十一人则不录	
昙璀禅师	金陵钟山
大素禅师	荆州
月空禅师	幽栖（未详）
通演禅师	白马（河南滑县）
定庄禅师	新安（未详）
智瑾禅师	彭城（江苏铜山）
通树禅师	广州
智爽禅师	湖州（浙江）
杜默禅师	新州（未详）
智诚禅师	上元（江苏江宁）
定真禅师	
如度禅师	

慧忠禅师下旁出三十六人，二人见录，三十四人无机缘语句不录	
惟则禅师	浙江天台山
云居禅师	浙江天台山
道性禅师	金陵牛头山
智灯禅师	江宁
怀信禅师	解县（山西安邑西南）
鹤林全禅师	
怀古禅师	北山（未详）
观宗禅师	浙江明州
大智禅师	牛头山
善道禅师	白马
智真禅师	牛头山
谭颙禅师	牛头山
云韬禅师	牛头山
牛头山凝禅师	牛头山
法梁禅师	牛头山
行应禅师	江宁
惠良禅师	牛头山

道融禅师	兴善
照明禅师	南京蒋山
法灯禅师	牛头山
定空禅师	牛头山
慧涉禅师	牛头山
道遇禅师	幽栖（未详）
凝空禅师	牛头山
道初禅师	蒋山
幽栖藏禅师	
灵晖禅师	牛头山
道颖禅师	幽栖
巨英禅师	牛头山
法常禅师	释山（未详）
凝寂禅师	龙门（未详）
庄严禅师	
道坚禅师	襄州（湖北襄阳）
尼明悟禅师	
清源禅师	润州栖霞寺

居士殷浄	

马祖不是妈祖

马祖，这是中唐以后弟子们对他私谥的尊称。因为由达摩所传的禅宗，到了六祖慧能之后，谁也不敢擅自称“祖”，所以便有这种私底下的称呼。也可以说是平民式、自由式的尊称，既不尽同于佛教的教仪，也不合于当时的官式法定。但是，的确表示了他的弟子们由衷的敬意。

他俗姓马，四川什邡县人，出家的法名叫“道一”。可是后来提到“道一”禅师，反而很少有人知道，提到马祖，谁都清楚就是他。不过他是唐代的和尚，是男人。并非民间相传宋代以后福建的“妈祖”，那是一位由行孝而成神的孝女。在民俗的信仰中，颇为威灵显赫，声震朝野。有的地方，还建庙祀奉她，称为天后宫的天后娘娘呢！

据禅宗资料的记载，马祖生具异相，大有王者之概。“牛行虎视，引舌过鼻，足下有二轮文。”这样一位堂堂的大丈夫，后来成就为南宗禅门的大宗师，声名教化隆盛一时，这与他生具的威仪禀赋，也有极密切的关系。

他从小出家，依四川资州唐（俗姓）和尚落发。后来在重庆圆律师处受戒，正式为僧。

前文（《人文世界》第三卷第二期）说过他在湖南南岳衡山习定碰到怀让大师的事，那正是唐玄宗开元间事。据《传灯录》的记载，当时一起跟怀让大师学禅的，共有九人。够得上称为入室弟子的，只有六人，其中唯有马祖的成就最大，得密授心印。

他后来自建阳（福建）佛迹岭迁到临川（江西），再迁南康（江西）的龚公山。一直到了唐代宗的大历中（766—775）隶名于开元精舍。

南宗禅由马祖手里开始大盛，在中国文化史上，应该算是中唐到晚唐间事。那时唐代的宗室内部，已渐趋衰退，藩镇的权力日益增强。南宗禅马祖宗风的振兴，应该说是得力于他的藩镇弟子，岭南的连帅路嗣恭之力。但路嗣恭在唐代的政治舞台上却不是什么“清风亮节”的人物，只是当时的权势，足可影响南方的政局，因此之故，对马祖的声望而言，实有锦上添花的作用。

凡是宗教，由教主们白手建立起来以后，后代的兴隆，往往都要凭借权力来陪衬，由此互为因果，政教两者便不可或分了。至少在过去的中外史上，都是如此。以后在人类史上究竟如何，暂且不作讨论。

马祖一生的教化，盘根落在江西。与他同时齐名的石头希迁和尚，也在江西。当此时也，佛教与禅宗的中心，统统在湖南、江西之间。而且当时的时局，北方颇为不稳，南方较为安定。禅定，更需要世局的安定。因此，对当时赣、湘之间禅风的盛行，可以思过半矣。

一段民间传说的插曲

马祖的故乡，虽说在唐代的什邡县，但三十年前，我在成都的时候，成都北门有一条街，叫簸箕街。据当地的朋友告诉我说，马祖的家乡，便在此处。当时，他的家里是以编卖簸箕为生的。

马祖自南岳得道以后，曾想回到四川弘扬佛法——禅宗。四川人听说有一位得道的高僧到了成都，大家争相膜拜。结果一看是马簸箕的儿子，便一哄而散，没有人相信。因此马祖很感慨地说：“学道不还乡，还乡道不香。”

他决心再度离开故乡，要到下江去了（四川朋友通称长江下游各地的惯语）。只有他的一位嫂嫂很相信他，求他传授佛法。

他笑着说：“你真的信我啊！那你拿一个鸡蛋，把它悬空挂起来，每天早晚把耳朵贴到鸡蛋去听，等到它出声音和你讲话时，你就会得道了。”

他的嫂嫂深信不疑，一切遵办。马祖走了，她听了多年，也听不到那个鸡蛋出声音。可是并不灰心，照听不误。有一天正当她在听的时候，细绳子断了，鸡蛋打破了，他的嫂嫂因此大彻大悟而得道了。

这个故事，虽说只是一个民俗寓言，哈哈大笑以外，在我觉得，好像亲见马祖一样，启发我太多的道理。可惜聪明而可怜的世上人啊！谁真能领会其意呢？“智者过之，愚者不及焉！”其奈禅道何！

其次，当时又使我生起一个很可笑的感想。

人，毕竟就是那么平凡。多少宗教上的大师，都受到得道还乡的苦果。只有项羽、刘邦这种人物，才有条件说：“富贵不归故乡，如衣锦夜行。”可是当亭长还乡高唱“大风起兮”的歌声之后，何以他又慷慨悲凉，怆然泪下呢？这真使人低徊惆怅，欲语无言了。这也正是世人平凡的可爱！你说对吗？

马大师活用了教学法

南宗禅自慧能六祖以下，经青原行思和南岳怀让两位杰出弟子的作育，已经一反历来死困在经论义理中的传统，渐启中国佛法的光芒。自怀让大师再传到马祖的手里，以他禀赋博大闳深的气度，充分发挥了活用的教学法，更使极其高明深奥的佛法妙理，显现在平实无奇的日常应用之间，开放了中国文化特殊光芒的异彩。

《中庸》所说的“极高明而道中庸”。

《庄子》所谓的“道在矢溺”。

《维摩经》所说的“譬如高原陆地，不生莲花，卑湿淤泥，乃生此花”。

所谓中国文化儒、佛、道三家的密意，统统都在马祖的言行和举止中表达无遗了。

以下所说的，便是马祖教学法的机趣，由此可见中唐以后南宗禅在风格上的演变。

一颗大明珠

越州（广东省合浦县）大珠慧海禅师，俗姓朱，建州（福建省建瓯县）人，依越州大云寺道智和尚受业。

他初到江西，见了马祖，马祖便问他：“从哪里来？”“越州大云寺来。”大珠答。“到这里准备做什么？”马祖问。“来求佛法。”大珠直截了当地说出来意。“你不肯回顾自己家里的宝藏，偏要抛家乱走到外面做什么？”“我这里一样东西都没有，你要求什么佛法哪？”马祖一脸严肃的神气，嘴里说着话，目不转睛地看着他。年轻的大珠和尚愣住了，不知不觉地跪拜在马祖的面前说：“啊！什么是我慧海自己家里的宝藏呢？”

马祖的眼光更锐利地瞪着他说：

“就是你现在能够问我的。这本来就具足一切的，从不缺少什么，你要怎样使用它，不是都很自在吗？又何必向外面寻求个什么东西呢？”

大珠听了反躬自省，当下便体认了自己本来的心地，并不由于知觉和感觉，以及外界的反应而生。他心花怒放，高兴得跳起来，又很感激地跪下来多谢马祖指点迷津。

从此他心安理得，跟着马祖大师，侍奉了六年之久。因为他原来的受业师道智老和尚老迈年高，他不忍心不管他，就禀明了马祖，回到越州去奉养他的业师。

在这一段时间，大珠和尚深深韬晦他的成就，并不显露锋芒，从外表上看来，好像一个痴痴呆呆的大呆瓜似的。他默默地写出一篇心得报告的文章，命名为《顿悟入道要门论》。他的这一篇著作，被他的师侄玄晏偷走，拿到江西来给马祖看过了后，很高兴地告诉大家说：“哈哈！越州有一颗大珠，圆光明透，自在无遮障处也！”

同学们听了有人知道大珠慧海和尚，俗家姓朱。马大师说大珠便是他。渐渐地就有许多人向他那里来找佛法了。大珠说：“禅客们，我不会禅，没有一法可以告诉你们。不必要长久地站着等我传授些什么，大家还是自己去安歇吧！”

新语云：大珠和尚见马祖，只被他点出一语，便找到了自己本有的用之不尽、取之不竭的宝库。如此而已，他就写了一篇文章来消遣。无奈后世的学禅者，却捧着大珠的《顿悟入道要门论》死啃，咬文嚼字，一字一句地叫好连天，死死不放。真是使人笑掉了大牙。即使你能把《顿悟要门》倒背如流，其奈你的大珠早已漏到海底去了，有何用处？

虽然如此，大珠和尚真是一悟便休吗？不对！不对！你要知道，他还依止马大师六年，细细琢磨透了，才包裹起来，回到广东，装聋卖呆，老老实实地告诉人并没有什么东西。如果不能如此，你还是去读《顿悟入道要门论》吧！

不过，千万要记得，那只是一篇要走向禅门顿悟的“入道要门”，指出“心即是道”、“心即是佛”的前导。一落言诠，即非究竟。后世有些人，硬将此书抱本参禅，反把一颗明珠，碎成泥浆。可惜！可惜！

猎到一个弓箭手

马祖活用了机会教育法，就像唐代文化中诗的文学一样，充满了淳朴、弘大、性灵的美，一反历来宗教上呆板拘执的陈腐气息。他弘扬禅道的教育法真像一个大猎户，随处可以猎到人才，造就人才。例如：

抚州（江西）石巩慧藏禅师，未出家以前，是以打猎为生，素来最讨厌看到出家的人。有一天，追赶一队鹿群，经过马祖的住庵门口，马祖特地来堵着他。他问：

“和尚，你看到一群鹿过去吗？”

“你是什么人？”

“打猎的。”

马祖不答他的话，却反问说：

“那你会射箭吗？”

“当然会。”

“你一箭射几个？”

“一箭一个”。

马祖一副满不在乎的样子说：

“那你并不会射箭啊！”

“和尚，你也懂得射箭吗？”慧藏问。

“当然会。”

“那你一箭可以射几个呢？”

“一箭可以射一群。”马祖说得轻松自然。

慧藏便说：

“彼此都是生命，又何必一箭射它一群？”

马祖笑了：

“你既然知道彼此都是生命，那么，你为什么自己不射自己呢？”

慧藏说：

“如果要我自己射自己，实在无法下手！”

马祖看着他，哈哈大笑，笑得慧藏莫名其妙，只有呆呵呵地望着他笑。

他笑过了一阵，自言自语地对着慧藏说：

“这家伙！旷劫的无明、烦恼，今天总算顿时休息去了吧！”

慧藏被他一语惊醒了梦中人，当时就毁弃了弓箭，自己用刀来割断了头发，跟着马祖进庵，自求出家为僧了。

出家以后，他在厨房打杂。有一天，被马祖看到了，便问：

“你在做什么？”

慧藏说：

“牧牛么！”

“你怎样牧牛啊？”

“只要觉得它落草去了，便把它的鼻子扭转来。”慧藏答。

马祖说：“好！你会牧牛。”

慧藏听了，一句话也不说，自顾自地休息去了。

不离本行的猎手

有一次石巩慧藏问他的师兄西堂和尚：

“你还知道怎样捉住虚空吗？”

“知道。”西堂答。

“你怎样捉？”石巩问。

西堂便伸手作出捉虚空的姿势。

石巩说：“这样，哪里能捉得住虚空呢？”

“师兄！你怎样捉呢？”西堂问。

石巩便把西堂的鼻子用力地扭住，拖他过一边去。痛得西堂忍不住了，大声地说：

“太煞用力了，会把鼻子扭脱了的！”

“必须要这样捉虚空才得！”石巩笑着对西堂说。

新语云：现在一般学禅的人，只以为闭目默然，空心静坐便是禅，对此应痛自体会才对。

他追随马祖多年以后，才辞师独立，住在石巩，因此后世禅门，便称他为石巩禅师。他平常教人，什么佛啊！道啊！禅啊！都不用。

只是张弓架箭接待来学的人。后来，年轻的三平和尚来看他。他架起了弓箭，大声地叫着，“看箭！”三平若无其事地敞开了胸膛说：

“这只是杀人之箭，还有活人的箭，怎样射呢？”

石巩不答他的问题，只扣了弓弦三下。三平当下便礼拜了下去。石巩却慨叹地说：

“三十年了！一张弓，两支箭，到如今，只射得了半个圣人。”他说完了，便把弓箭都拗断不用了。

后来三平再从大颠处参学，才有成就。所以石巩当时说他还只懂了一半。三平以后对人说：“当时以为得便宜，现在才知道却输了便宜。”

新语云：试问，活人之箭，与扣弓弦三响，有何关系呢？

有一次，他问一个新到来学的和尚：

“你还带得那个来吗？”

“带来了。”

“在哪里？”石巩又问。

新来的和尚便弹指三声，石巩不再说什么。新来的和尚忍不住了，想一下再问：

“怎样可以免了生死呢？”

“要免做什么？”石巩答。

“那么怎样才能免得过呢？”新来的和尚再问。

“这个本来就是不生不死的嘛！”石巩答。

又是一颗明珠

由马祖造就出来的石巩慧藏禅师，真的只是个拉弓射箭的粗人吗？他还是一个文学的高手呢！他作了一首有名的诗《弄珠吟》：

“落落明珠耀百千，森罗万象镜中悬。光透三千越大千，四生六类一灵源。凡圣闻珠谁不羡，瞥起心求浑不见。对面看珠不动珠，寻珠逐物当时变。千般万般况珠喻，珠离百非超四句。只这珠生是不生，非为无生珠始住。如意珠，大圆镜，亦有人中唤作性。分身百亿我珠今，无始本净如今净。日用真珠是佛陀，何劳逐动浪波波。隐现到今无二相，对面看珠识得么？”

新语云：这便是禅宗祖师们，早已预言由“马驹”足下踏出来英才的一斑。作诗、弄文，固然无关禅道，但如果从性上自然地流露，也正与弹指之事相同，何妨起用。能文的便文，能武的便武，各守本分可也。如果说自己不会的，看了别人会的，硬说修禅的人，为什么还要作诗，这种观念如果不是器小量狭，那便是屙屎见解。换言之，学禅的人就不可以说话吗？

唐宋间与湖南有关的禅宗大德

近年以来，各地旅台人士，因思乡情切，发起刊行地方文献的运动。老友萧天石兄夫妇，寄给我四川文献与湖南文献各一份，并且还要催索文稿。

天石兄是湖南人，他的夫人是四川人。抗日期间，各地人士旅居四川的，大都有好几年的时间，比较居留长久一点的，对四川地方就有第二故乡之感。蜀中山水，经常会使人梦魂颠倒，我也便是其中的一个。对于湖南，在我而言，比较生疏得多。但是湖南的少数地方，总有些萍踪偶迹，留有少许的雪鸿爪印。至于湖南籍的朋友，几十年来，萍水他乡，虽然认识的也不少，但说到与地方文献有关的事，实在不多。因此天石兄要我写些有关湖南文献的资料，就无法应命。

但天石兄逼稿的本事真大，而且会派题目。今年春天，他来和我闲谈禅宗的史地关系。我说：隋、唐以后的南宗，除了广东曹溪以外，湖南与江西，应该算是禅宗的发祥地。而且它与唐宋间南方文化思想的因缘，正如春秋、战国时期南方文化的老、庄思想一样，影响之大，流传之广，实在惊人。他听了以后，硬要我写一篇有关“禅宗大德与湖南”的文章。并且约定一定要交卷。当时我就想到老子说的“多言数穷，不如守中”的名训，深悔自己的一时多言，被他抓到话柄。

我的俗事多，惰性又大，一拖再拖。始终未能下笔而且有关搜集资料，牵涉考据的事，更是平生最怕的事，所以始终没有提笔。天石兄下笔快，催稿的本事又大，而且优游林下，闲情逸致又多，加以左耳重听有年，装聋卖呆，常常上门催稿犹同逼债。因此，只好叫学生

们相助，先行整辑有关湘中禅德的索引，予以发表。暂时定名为《唐宋间与湖南有关的禅宗大德索引表》。

本表系初步统计，暂从隋、唐间开始，到南宋绍兴间为止。包括五百余年间禅宗史事的要略。至于内容与说明，只好留待整理禅宗发展史或中国文化时再来补充了。

唐宋间与湖南有关的禅宗大德索引表

禅德名号	时代		与湖南有关者	法系
	年号	公元		
南岳慧思禅师	梁天监十二年至陈太建九年	513—577	陈光大元年丁亥，公元567年自光州大苏山（今河南潢川县）将40余僧，径趋南岳，寄止十载，以迄入灭。	三祖天台宗
天台智禅师	梁大同三年至隋开皇十七年	537—597	荆州华容（今湖南华容县）陈氏子，得法于南岳慧思。	四祖
懒残禅师	唐天宝初	740前后	湖南衡岳寺执役僧。	未详
南岳怀让禅师	唐仪凤二年至天宝三年	677—744	开元元年，公元717年始往衡岳，居般若寺，金州（今陕西安康）杜氏子。	六祖下第一世
马祖道一禅师	唐景龙元年至贞元四年	708—788	开元中习定于衡岳传法院，遇让和尚发明大事。	南岳第一世
南岳石头希迁禅师	唐（周）圣历二年至贞元六年	699—790	天宝初荐之衡山南寺，寺之东有石状如台，乃结庵其上，时号石头和尚，端州高要（今江西高要）陈氏子。	六祖下第二世，青原第一世
湖南东寺如会禅师	唐天宝二年至长庆三年	743—823	居湖南东寺	以上皆为南岳第二世
沣州苔溪道行禅师			沣州（今湖南沣县）	
潭州三角山总印禅师			潭州（今湖南长沙）	
五台山隐峰禅师			冬居衡岳，夏止清凉。	
南岳西园昙藏禅师			唐贞元二年遁居衡岳之绝顶，寻以足疾移止西园。	
潭州华林善觉禅师			潭州（今湖南长沙）	
潭州秀溪和尚			潭州（今湖南长沙）	
潭州龙山和尚			同上	
襄州居士庞蕴			衡州衡阳县人	
沣州药山唯俨禅师	唐天宝九年至太和八年	750—834	绛州（今山西省新绛县）韩氏子，年十七出家，唐大历八年纳戒于衡岳希操律师，后谒石头密领玄旨，居沣州药山。	以上皆为青原第二世

（续表）

禅德名号	时代		与湖南有关者	法系
	年号	公元		
潭州大川和尚			潭州（今湖南长沙）	
潭州长髭旷禅师			同上	
潭州抬提			同上	以上皆为青原

慧朗禅师			同上	以上皆为青原第二世
长沙兴国寺振朗禅师			同上	
潭州大同济禅师			潭州（今湖南长沙）	
潭州石霜性空禅师			同上	以上皆南岳第三世
湖南长沙景岑抬贤禅师			同上	
湖南上林戒灵禅师			同上	
湖南祇林和尚			湖南	
潭州沩山灵佑禅师	唐大历五年至大中七年	770—853	沩山在湖南宁乡县西	南岳三世南岳四世（合称沩仰宗）
袁州仰山慧寂通智禅师	唐大历五年至大中七年	770—853	得法于沩山灵佑禅师	
潭州道吾山宗（圆）智禅师	唐大历三年至太和九年	768—835	潭州（今湖南长沙）	青原第三世
潭州灵岩昙晟禅师	唐建中二年至会昌元年	781—841	潭州（今湖南长沙）	以上皆青原三世长髭旷嗣
沣州高沙弥			沣州（今湖南沣县）	
潭州石室善道禅师			潭州（今湖南长沙）	
潭州石霜庆诸禅师	唐元和元年至文德元年	806—888	潭州石霜山（今湖南长沙境）师庐陵新淦陈氏子	道吾山圆智嗣
潭州渐源仲兴禅师			潭州（今湖南长沙）	
鼎州德山宣鉴禅师	唐大历十四年至咸通六年	779—865	鼎州（今湖南常德县）	青原四世龙潭崇信嗣
沣州龙潭崇信禅师			沣州（今湖南沣县）	青南三世天皇嗣

（续表）

禅德名号	时代		与湖南有关者	法系
	年号	公元		
沣州夹山善会禅师	唐贞元二十年至中和元年	804—881	出家受戒于潭州龙山	青原四世船子诚嗣
沣州洛浦山元安禅师	唐太和七年至光化元年	833—893	沣州（今湖南沣县）	青原五世夹山善会嗣
沣州钦山文邃禅师			同上	洞山嗣
潭州云盖山志元圆净禅师			潭州（今湖南长沙）	石霜嗣
潭州龙牙山居遁证空禅师	唐太和八年至五代梁龙德三年	834—923	受湖南马氏之请住龙牙山妙济禅苑	洞山嗣
鼎州德山缘密禅师			鼎州（今湖南常德县）	黄龙
岳州巴陵新开院颢鉴禅师			岳州巴陵（今湖南岳阳县）	以上皆为黄龙法系
潭州神鼎洪諲禅师			潭州（今湖南长沙）	
潭州北禅智贤禅师			同上	以上皆为黄龙法系
潭州石霜楚圆慈明禅师			潭州（今湖南长沙）	
南岳芭蕉庵大道谷泉禅师			南岳	
潭州兴化绍铣禅师			潭州兴化（今湖南兴化县）	
潭州道吾悟真禅师			湖南境内	
南岳云峰文悦禅师			湖南境内南昌徐氏子	
潭州云盖守智禅师	生年未详至政和五年		湖南境内	
潭州隆兴府泐潭洪英禅师			同上	
舒州白云守端禅师			衡阳葛氏子幼事翰墨，依茶陵郁禅师披剃。	

（续表）

禅德名号	时代		与湖南有关者	法系
	年号	公元		
潭州大沩慕吉真如禅师			潭州（今湖南境内）	以上皆为黄龙法系
南岳石头怀志庵主			南岳（湖南境内）	
衡州华药智朋禅师			衡州（今湖南境内辖衡阳、清泉等七县）	
潭州上封佛心才禅师			潭州（今湖南境内）	
潭州法轮应端禅师			同上	
潭州大沩佛性法泰禅师			同上	
潭州龙牙智才禅师	生年未详至宋绍兴八年	？—1138	同上	
鼎州梁山缘观禅师			鼎州（今湖南常德县）	

南宗禅在唐初的茁壮

人地固分南北，佛性岂有东西？这是南宗六祖慧能大师对答五祖的语意。形而上的体性，固然没有东西之别，但当它形成现象，与时间、空间发生了关系，自然便有东西南北的差异了。由此看世界文化的分野，也自然有南北之别了，每个大小区域的文化，乃至宗教的文化，均难以超越此例。

佛教原在印度的本土，也不例外。早期的佛法，生根发扬于印度的中部和北部。自释迦寂灭以后，宗派异说分歧，各自建立门庭，区域畛分，也是当然的现象。到了后期佛学时期，吾道南行，便有流传于南印一带的南传佛法了。

自汉末传入中国的佛教，初由印度北部经天山南北进入中国境内，经历魏、晋、南北朝四五百年之间，犹如当时中国的割据局面一样，盘踞要津，也都在黄河上游的南北区域。

自东晋南渡以后，经宋、齐、梁、陈而到隋代，才逐渐推广到长江以南。

至于南印佛法的传入广东，则是初唐以后的事。

可是，当时中国的文化重心和佛教的中心区域，仍然汇聚在中原地带，尤以唐代的首都长安为最盛。

从地缘关系看文化气运的发展，无论任何地区，任何时代，都有南北东西的异同。

大致说来，北方的文化气质，多半偏向于质朴、雄浑，南方则偏向于虚灵、飘逸。

隋、唐以后，中国文化由北向南开展，所以佛教文化的机运，也随例而南。这恰如庄子所谓：北溟有鱼，化而为鹏，“海运则将徙于南溟也”，非常巧合而有趣。

南行禅道落在江湖

初唐时代的佛教与佛学，经过唐太宗、高宗两代之后，正是禅宗五祖与六祖的衔接时期。

同时又正当玄奘法师从印度留学回国，大量翻译佛经，大事弘扬唯识法相之学，因此佛教的义理之学，在此时期，已达巅峰。风气所及的重要区域，如唐代政治中心的长安及中原地带，上至名公巨卿，下及贩夫走卒，都融会于东晋以来鸠摩罗什般若佛学的体系，与玄奘法师所传法相学说的义海。

中国佛学十宗派的崛起，也正在此际鼎盛一时。

但其中注重真修实证的宗门，别如天台、华严两大家，都受到禅宗的影响，大多避开名利的竞争与尘嚣的烦扰，而向长江以南较为隐僻的地方延伸发展。禅宗的五祖弘忍大师当时说：“吾道南矣。”把他的语意推广来讲，岂止禅道南行，其他的佛法，又何尝不如此呢！

一个真正学禅的人，对于名利嗜欲，毕竟是味同嚼蜡，假使他还有钟鼎朝市的贪恋，恐怕除了神会和尚的别有用意以外，谁都没有这种多余的心情。

禅的境界中别有天地，绝非俗情所能推想得到。

游心禅境，既然需要有清闲寂然的环境，因此六祖便有“叶落归根”的安排，始终安老于岭南的清静境中。但他门下的再传弟子，便

多散处于江（西）湖（南）的崇山峻岭之间，自取世外之乐。尤以当时的南岳衡山，为最理想的环境。

奠基南宗的两大柱石

如果说自唐代以后，中国的禅宗，真有南北顿渐两宗的分别，问题并不在慧能六祖与神秀大师两人。

硬要加在六祖的最小弟子神会（荷泽）身上，那也是后世乱加推测的事。所谓“欲加之罪，何患无辞”。

严格地讨论这个问题，唐代的禅，有南北顿渐两宗之分，应该从六祖的得意弟子，南岳怀让和吉州（江西）青原行思两人开始。

可是南岳怀让和青原行思两人，起初又都是嵩山（河南）慧安国师的及门弟子。慧安禅师又是黄梅（湖北）五祖弘忍大师的得法弟子，算起来还正是六祖的师兄呢！

由慧安国师与六祖两位大匠作育出来的不世之才，不但深得禅的精髓，同时又更发挥作育人才的高明教授法，因此造就了后来马祖道一禅师——怀让大师的得意弟子。

南岳怀让禅师本姓杜，金州（陕西安康县）人。唐高宗仪凤二年（公元六七七年）生。

他在幼童的时期，从十岁开始，便只喜欢读佛学的经典。当时有位玄静三藏和尚，对他的父母说：此子若出家，必定能获得最上乘的佛法。

到了唐武后垂拱四年（公元六八八年）以后，十五岁时，他便依荆州玉泉寺的恒景律师出家了。过了十年，正当通天元年（公元六九

六年）正式受了戒，专心学习佛教的戒律。

到了武后久视元年（公元七〇〇年），有一天他很感慨地说：“我受戒，今经五夏，广学威仪而严有表，欲思真理而难契当”，“夫出家者，当为无为法，天上人间，无有胜者。”因此便与同学僧坦然和尚，作伴到嵩山去见慧安国师。

让师与坦然见到了安国师，国师那时已经很老了。有一次，他们问安国师说：“如何是祖师（达摩）西来意？”安国师说：“何不问自己意？”因此又问：“如何是自己意？”安国师说：“当观密作用。”又问：“如何是密作用？”

安国师把眼睛对他们一开一合。

坦然和尚当下就有所明白，得到了究竟的归宿之处。（当心，明白什么？）

怀让禅师则到广东曹溪去见六祖。六祖便问他：“哪里来？”他说：“从嵩山来。”六祖说：“什么物？恁么（怎样）来？”他答不出来。从六祖处学了八年，才恍然有省。他对六祖说：“说似一物即不中（说它像一个东西便不对了）。”六祖：“还可修证否？”他说：“修证即不无（不能说不用修证），污染即不得（但不修证，就说被染污了，那也是不对的）。”六祖说：“只此不污染，诸佛之所护念。汝既如是。吾亦如是。西方般若多罗祖师的预言说：从你的足下，出一马驹，踏杀天下人。应在汝心，不须速说。”

在曹溪侍奉六祖又过了十五年，到了唐玄宗的开元二年（公元七一四年），他才又到南岳衡山，寄住在般若寺。那时，距离安国师寂

灭后七年——安国师活到一百二十八岁才寂灭。——以上年代，各种资料，均有出入，现在姑以《祖堂集》作根据，参合来讲。

行思禅师

从小就出家为僧的行思禅师，俗姓刘，庐陵（江西）人。自从曹溪得意以后，便住在江西吉州青原山的静居寺，因此又叫他为青原禅师。他初见六祖的时候，有一天问六祖说：“应当怎样做，才不落在级次中（佛学显教中进修圣贤程序的阶次）？”六祖说：“你曾作什么来？”他说：“圣谛亦不为（圣人的境界也不为）。”六祖便说：“那么，你落在什么阶级？”他说：“圣谛尚不为，何阶级之有？”六祖因此便深深地器重他，叫他带领大众，作弟子们的首座。他在开元二十八年（公元七四〇年）圆寂。

新语云：看了这两则公案的故事，要注意两点。

（一）慧安国师的教育态度：怀让与坦然二师同时向他参究，坦然能够当下领会到，便知归休。当时怀让还没有懂，他便叫他去曹溪见六祖慧能大师。因材施教，各有因缘，绝不加以丝毫的勉强。

（二）怀让禅师，自十五岁出家学道，在年轻的时候，即努力苦修戒定，绝非一日也未治心修学，便得到言下顿悟的狂禅可比。后来见到六祖，从他参学了八年。在这八年中，更非只是悠悠荡荡，空闲地过日子，便可叫做学禅。到了他有所领悟以后，还依止六祖侍从了十五年，才离开住在南岳的般若寺。在这样漫长的三十年来的修学时光，他并非毫无修证就说已能禅道了。

现在一般研究禅宗的人，看看公案、语录，欣赏一下那些机锋上的奇言妙语，认为禅便是如此而已，真有不知所云之感。

再说，行思禅师从小出家学道，经过六祖的作育以后，在曹溪作首座弟子多年，才有后来的成就。总之，禅重在真参实证，真参实悟。如果在意识心境上，约略有些浮光掠影，便自认为是悟道了，那只好让你去自误了！

初唐时期的文化大势

自唐太宗贞观初期（公元六四〇年），直到玄宗天宝（公元七五〇年）前后的一百多年间，正是唐代文化的奠基和建立时期。大体说来，政治走上轨道，社会安定，农业社会的良好经济制度，也已有了稳定的基础。对外虽有部分的战争，但都在边陲一带，因为交通不便，音闻困难，所以并未影响国内。一个资源丰富、幅员辽阔的大陆国家，如有半个世纪以上的安定，每户人家经三代的勤劳努力，个个安居乐业，自然可想而知它的繁荣状况。王摩诘所谓的“九天阊阖开宫殿，万国衣冠拜冕旒”，那应该是初唐盛世的写实，并非虚构。

在这样的一个时代中，同时经唐太宗采用隋朝以来的考试取士规模，确立了“进士”出身的考试制度，他自诩谓“天下英雄，尽入彀中”，洋洋得意。事实上，也值得他得意，因为天下安定，第一流智力的人才，只有趋向于文学的造诣而求取功名富贵了。

唐代文运的发达，与两汉的成就，又有不同的精神。甚至，还可以说远胜两汉。但无论在任何时代中，智力才勇之士满足或不满足与生活攸关的功名富贵以外，只要一安静下来，或受到某种因素的刺激，就进而有在现实思想学术之中，追求形而上的要求，这是必然的趋势。尤其在安定的社会中，更会产生追求现实世界以外的遐思。因此初唐时期，除了文运的发展，佛学风气的勃兴，取代两晋南北朝以来“玄学”的研究，也是事有必至，势有固然。

其中自高宗以后，虽有武后掌握政权的一段变故，只是属于宫闱内政的变乱，并未动摇国本。到了玄宗时代，又有安禄山一段变乱，

好在为时不久，又告平定。而且武后与玄宗的性格，不但爱好文学，又都是倾向于形上学和神秘学的好奇者。直接或间接对于佛学的培养，都是莫大的助缘。

唐初中国佛学的茁壮

律宗：有南山道宣律师为其翘楚。

天台宗：盛行于初唐到中唐时期。

华严宗：贤首（法藏）和尚与清凉（澄观）国师，先后相继执持牛耳。约自显庆时期（公元六六〇年）到开成（公元八四〇年）年间。至于圭峰（宗密）大师，已属晚唐间事。

密宗：号称开元三大士的善无畏、金刚智、不空三藏，都在此时跃登宝座，深受玄宗的信仰。这时善无畏和金刚智的东来，都从南海的广东方面登陆。

净土宗：由东晋以来，一直普入民间。

禅宗：南能北秀的顿渐之说，也普遍流传，已非梁、隋时代的隐隐约约，欲说还休的情况。

此外，在佛学方面，为禅净各宗所信奉的《楞严经》，也自初唐时期，从广东方面传译到中国。

中国佛学的著作和分科判教（分析和归纳）的研究方法，也从此建立而兴盛。

这时，韩愈的辟佛，李翱著的《复性书》都还没有开始。

讲学的讲学，修证的修证，佛教和佛学的光芒，真是普遍盖覆了东方的天下。

后世中国佛教源远流长的功德，也可以说都是靠唐代佛教大师们的力量。前人种树，后人乘凉。今天凡是讲中国文化的，大致仍是托庇于祖宗的余荫，真是无限感慨系之。

一砖头打出来的宗师

在这样的文化潮流中，有人摆脱了文字学术的缰锁，融会了中印文化的大系，陶铸了浩如烟海的经谕和疏钞，脱开文人学士的习气，只以民间平凡的语句动作，沟通了形上形下的妙谛，综合了儒、道、佛三家的要旨，这实在是南宗禅的创作。

这个创作，固然由慧能六祖开其先河，但继之而来的，应该便是怀让禅师的杰作了。他用一块砖头塑造出一个旷代的宗师——马祖。

事情的经过是这样的：

怀让禅师退居到南岳以后，看到山中一个年轻的和尚，天天在坐禅——那个时候，并没有什么参话头的事。所谓坐禅，是小乘禅观的传统方法和止观法门的流绪。

怀让禅师大概是把六祖转告他印度般若多罗祖师的预言，牢记在心。所以也一心一意在找要经他手造就出来的得意弟子。

他看了这个年轻和尚一表人才，专心向道的志气可嘉，认为他就是可造之才了。因此拿了一块砖头，当着他打坐的地方，天天去磨砖。

年轻的马祖和尚好奇了，他看了几天，觉得这个老和尚很奇怪，为什么要天天来磨砖头呢？便开口问他说：“老和尚，你磨砖做什么啊？”

“磨砖为了做个镜子用。”老和尚答。

“真好玩！砖头哪里可能磨成镜子用呢？”马祖有点怜悯老和尚的愚痴了。

老和尚说：“噢！你在这里做什么啊？”“打坐。”年轻的马祖，很干脆地回答。

“打坐做什么啊？”老和尚问。

马祖说：“打坐为了要成佛。”

老和尚笑了，笑得很开心。马祖被他笑得莫名其妙，瞪着眼睛看老和尚。

老和尚说：“你既然说磨砖不能做镜，那么打坐怎么可以成佛呢？”

马祖迷惘了！便很恭敬地问老和尚：“那么，怎样才对呢？”

老和尚说：“譬如一辆牛车，要走要停的时候，你说：应该打牛？应该打车？”

这一棒，打醒了年轻马祖的迷梦。

身子等于是一部车，心里的思想等于是拖车的牛。打坐不动，好像车子是刹住了，可是牛还是不就范地在心中乱跳。那坐死了有什么用？

在这里，附带说一个同样性质，不同作用的故事，也便是怀让禅师磨砖作镜的翻版文章，在中国的花边文学上，也是一个著名的公案。《潜确类书》记载：李白少年的时候，路上碰到一个老太婆，很

专心地磨一支铁杵。他好奇地问她作什么用？老太婆告诉他是为了作针用。李白因此心有所感，便发愤求学，才有后来的成就。俗话所谓：“只要工夫深，铁杵磨成针。”便由此而来。

南岳怀让轻轻易易地运用了“磨砖作镜”，表达了南宗禅的教授法和佛学精要的革新作风，开启了后来马祖一生的“直指人心，见性成佛”的特殊风格。真是妙绝。你说他是启发式的教育也好，刺激也好，教训也好，那都由人自闹，自去加盐加醋吧！

马祖的悟道，真的只凭这样一个譬喻就行吗？不然！怀让大师这一作为，只是点醒他当头棒喝的开始。接着，他更进一步，要唤醒他的执迷不悟，便又向马祖说：“你为学坐禅？为学坐佛？若学坐禅，禅非坐卧。若学坐佛，佛非定相。于法无住，不可取舍，何为之乎（你要怎么办）？汝若坐佛，却是杀佛。佛若执坐相，非解脱理也。”

让大师说到这里，青年的马祖和尚实在坐不住了，便从座位上站起来，正式礼拜请问：“怎样用心，才契合于无相三昧？”

让大师说：“你学心地法门，犹如下种。我说法譬如下雨。你缘合，故当见道。”

马祖问：“老和尚，你说的见道，见个什么道啊？道并非色相，怎样才见得到呢？”

让大师说：“心地法眼，能见于道，道本来便是无相三昧，也是从心地法门自见其道的。”

“那有成有坏吗？”

让大师说：“若契于道，无始无终，不成不坏，不聚不散，不长不短，不静不乱，不急不缓。如果由此理会得透彻，应当名之为道。”

同时，他又说了一个偈语：“心地含诸种，遇泽悉皆萌。三昧花无相，何坏复何成！”

新语云：自汉末、魏、晋、南北朝到盛唐之间四五百年来的佛教，无论哪个宗派，只要注重实证的佛法，唯一的法门，都是以“制心一处”、“心缘一念”的禅观为主。

但一念专一，是不是治心的究竟？清净是否就是心的本然？还是一个极大的问题。虽然有了后来“般若”、“唯识”等大乘的经论教理加以解说，但要融汇大小乘的实证法门，在当时，除了达摩禅以外，实在还无其他更好的捷径。

马祖的出家学佛，也是从学习禅静而求佛道，那是正常的风规，一点没错。但一涉及融会大小乘佛法的心印，就需要有让大师“点铁成金”的一着而后可。让大师力辟以静坐为禅道的错误，完全和六祖的作风一样，这是对当时求道修证之徒的针砭，可是后世的学者，一点静坐工夫都没有，便拿坐禅非道的口头禅以自解嘲，绝对是自误而非自悟。俗语说“莫把鸡毛当令箭”固然不错。但把令箭当鸡毛的结果，尤其糟糕。

至于究竟如何，才如马祖所问“契合于无相三昧的真谛”呢？且看下面一段问答。

另有一位大德问怀让大师说：“如果把铜镜熔铸成人像以后，镜的原来光明到哪里去了？”

让大师答：“譬如你作童子时候的相貌，现在到哪里去了？”

又问：“那么，何以铸成了人像以后，不如以前那样，可照明了呢？”让大师答：“虽然不会照明，但一点也谩他不得！”

附录

禅的幽默

禅的幽默系译自《笑禅录》。潘游龙原著的《笑禅录》，是用禅家的手法，列举古代的公案，重新参证。他用“笑”字的标题，是以轻松诙谐的姿态出现，要使人在一笑之间，悟到理趣，与金圣叹的谈禅方式，又别成一格。可惜胡适之不懂禅学，结果误会《笑禅录》是一部鄙视禅宗的书，所以引用它“打即不打，不打即打”来诬蔑禅宗，反倒值得一笑了。

一

有一天，遵布衲师在清洗佛像，有人问：“这个被你这么清洗，能洗出那个（指佛性）来么？”遵布衲从容答说：“你把那个拿来我瞧瞧。”

《笑禅录》云：

有一个人走在路上，肚子饿了，想骗碗饭吃，就到一家门口说：“我能把破了的针鼻孔补起来，只要你们给我些饭吃就好。”那家人听了，就端出饭菜，又找了好些针孔破缺了的针出来。这位过路人安安稳稳地吃饱后，就一本正经地说：“你们把缺了的那边针鼻子拿来，我要动手补了。”

颂曰：

那个那个，快去寻取，有垢则浴，有破则补。
若还寻不出来，我亦茫茫无主。

二

有一回舍多那尊者正要进鸠摩罗多的房间，罗多把门关了起来。舍多那在门外站了半天，房门还没打开，于是在门上敲几下，罗多说：“屋里没人。”舍多那问：“说没人的是谁？”

《笑禅录》云：黄昏时分，有个秀才，看看附近没有旅店可以过夜，就到路边一户人家，想借宿一夜。那家正好只有一个妇人，站在门内说：“对不起，我们家没有人。”秀才说：“有你！”妇人急着说：“我家没男人。”秀才说：“有我！”

颂曰：

舍内分明有个人，无端答应自相亲。
扣门借宿非他也，尔我原来是一身。

三

临济对大众说：“在我们这个肉团身上，有个居止无定位的真人，常常从头面上出入，你们没见过的，好好瞧瞧。”

有个出家人问：“居止无定位的真人是什么？”临济从禅床上下来，一把抓住这个人说：“说！说！”出家人正想开口，临济把手一放说：“没有一定方位的真人是什么干矢橛。”

《笑禅录》云：有个人晚上想在庙里借宿，就对里面的出家人说：“我有个世世用不尽的宝物，想送给贵寺，但愿你们不会嫌弃。”出家人便很热诚地留此人过夜，而且非常恭敬地招待他。第二天早上庙里的出家人找个话题，试探地问：“您那个世世用不尽的是什么东西？”这位仁兄慢条斯理地指着佛前一挂破竹帘：“用这个做剔油灯的棒子，可以世世用不尽。”

颂曰：

人人有个用不尽，说出那值半文钱。
无位真人何处是，一灯不灭最玄玄。

四

《楞严经》云：“纵灭一切见闻觉知，内守幽闲，犹为法尘分别影事。”

《笑禅录》云：

有个禅师教一斋公，摒除所有外缘，闭目静心打坐。结果，有一次坐到五更天快亮时，忽然想起某人某天借了一斗大麦没还。于是就叫醒斋婆说：“果然不错，禅师教我打坐太好了，否则这斗大麦就被人骗走了。”

颂曰：

兀坐静思陈麦帐，何曾讨得自如如。
若知诸相原非相，应物如同井辘轳。

五

《圆觉经》云：“此无明者非实有体，如梦中人梦时非无，及至于醒，了无所得。”

《笑禅录》云：

有个呆子，梦见拾到一匹白布，紧紧地抱着。天一亮，头没梳，脸没洗，就赶到染匠家，急急地嚷：“我有匹布，请你们染颜色。”染匠说：“你把布拿来。”这个呆子低头一看，才恍然大悟地说：“唉呀！不对，原来是我昨晚做的梦。”

颂曰：

这个人痴不当痴，有人梦布便缝衣。
更嗔布恶思罗绮，问是梦么答曰非。

六

《金刚经》云：“如来说有我者，则非有我。而凡夫之人以为有我。”

《笑禅录》云：

有个夏天，一个秀才到庙中参拜某禅师，禅师坐着不起，秀才不以为然地问他是何道理，这位禅师答：“我不起身便是起身。”秀才听后，拿扇子往禅师头上打了下去。禅师挨这一打，极为懊恼，责问秀才。秀才面有得色地说：“我打你就是不打你。”

颂曰：

有我即无我，不起即是起。起来相见有何妨，而我见性尚无止。

秀才们，禅和子，那个真是自如如，莫弄嘴头禅而已。

七

有人问药山禅师：“怎么样才能不被外境迷惑？”药山说：“任由外境来去，有什么关系？”回说：“不会。”药山就说：“什么外境使你迷惑？”

《笑禅录》云：

许多少年聚在一块儿喝酒，同时还有歌妓陪坐，其中只有首座上的一位长者，闭眉闭眼，规规矩矩地正襟危坐，不理会周围的嬉闹。酒会散后，歌妓向他索取酬赏，长者拂衣而起，生气地说：“我根本连正眼都没有看你呀！”歌妓一听，用手抓着他说：“眼睛看的算什么？闭着眼睛想的，才更厉害！”

颂曰：

水浇鸭背风过树，佛子宜作如是观。
何妨对境心数起，闭目不窥一公案。

八

《起信论》云：“迷人依方故迷，若离于方，则无有迷，众生亦尔。”

《笑禅录》云：

某县里有个罗文学，想坐船顺流到荆州，于是叫一个傻佣人摇桨，但是这个佣人却说：“我不摇第一把桨。”文学听了觉得非常不解，傻佣人解释道：“我怕不认得路。”

颂曰：

岸夹轻舟行似驰，只因方所自生疑。
海天空阔无人境，星落风平去问谁。

又曰：

但得梢公把柁正，何愁荡桨不悠悠。
任他风雨和江涌，稳坐船头看浪头。

九

有位比丘问大隋：“什么是我自己？”隋说：“就是我自己呀！”比丘又追问：“什么是和尚您自己的呢？”答道：“就是你自己。”

《笑禅录》云：

有位少年喜欢说反话，一天，骑着马向隔壁的老先生讨酒喝，这位老先生说：“我有斗酒，可惜没有下酒的菜。”少年说：“把我的

马杀掉不就行了。”老先生关心地问：“那您骑什么呢？”少年胸有成竹地指指地下的鸡说：“骑它。”老先生颇觉尴尬地说：“唉！有鸡可杀，可惜没柴可煮。”少年又洒脱地说：“把我这件布衫脱去当柴烧！”老先生又奇怪地问：“那您穿什么呢？”少年从容地指着篱笆道：“穿它！”

颂曰：

指鸡说马，指衫说篱。谁穿谁煮，谁杀谁骑。参！参！如何是自己？当面不语时。

十

《坛经》云：“诸佛妙理，非关文字。”

《笑禅录》云：

有位道学先生教人家，只要深切体会得一两句孔子的话，便终生受用不尽。有位少年一听，就向前对这位先生作礼说道：“我对孔子的两句话有会于心，念念于怀，觉得非常贴切，而大有心广体胖之效。”先生问：“是哪两句？”答道：“食不厌精，脍不厌细。”

颂曰：

自有诸佛妙义，莫拘孔子定本。
若问言下参求，非徒无益反损。

十一

睦州禅师曾问一秀才：“您研究哪一种经论？”秀才答：“《易经》。”睦州于是说：“《易经》中说‘百姓日用而不知’，请问您到底不知什么？”秀才：“不知其道。”睦州：“那么道又是什么？”

《笑禅录》云：

有个和尚和许多朋友聚在一块儿谈心，和尚问：“音字底下加一个心字，是什么？”座中有人说：“我生平从来没见过这个字。”另有人说：“曾经在一本古书上看过。”还有人说：“常看到这个字，只是现在怎么也想不起来了。”也有人用手在桌上画着说：“一定没有这个字。”后来这位和尚将谜底揭穿，引起哄堂大笑。

颂曰：

最平常是最神奇，说出悬空人不知。
好笑纷纷求道者，意中疑是又疑非。

十二

云芝再度拜见翠岩，恳请准予入室求道。翠岩说：“佛法是不怕烂坏的。现在天气这么冷，你烧炭去吧！”

《笑禅录》云：

老山宁长者离城有两百多里。有一个冬天，大雪纷飞，他一大清早就起身，披着皮裘准备上马。有个叫供耕的老佣人，蓬散着头发，拉着马走上前来，舌头僵硬地问：“天气这么冷，您今天又打算到哪

儿去呀？”长者：“我要去两程祠堂的大会上讲学。”老佣人说：“那我也要去听听。”长者斥责道：“你懂得听什么学？”老佣人就用手指指腰下面说：“我也去听听道理，到了冬天腊月时，该有裤子穿了吧？”

颂曰：

冷时烧炭并穿裩，这是修行吃紧人。
朴朴桔桔何为也，空向丛林走一生。

十三

桂琛禅师看见一个和尚走来，便举起拂麈，和尚一见，作礼赞叹：“谢谢和尚指示。”桂琛说：“我成天用它扫床扫地。为什么你就不说谢谢和尚指示？”

《笑禅录》云：

有个老学究训诫学生，不可出门乱跑，有一天又对学生们说：“你们别乱跑着玩，我去讲学给后生们听。”有个学生就出来问：“先生每天在学堂里到底讲的是什么？现在怎么又要出门去讲学呢？”

颂曰：

那时不在指禅机，何必赞礼竖拂子。
好笑峨冠赴讲堂，良知良知而已矣。

十四

崔相国走入大殿，看见一只小鸟在佛的头上拉屎，于是问如会禅师：“一切众生都有佛性，为什么这只鸟在佛头上拉屎？”如会答：“你放心，它再怎么也不会到鹞子头上拉屎。”

《笑禅录》云：

有批大盗晚上去抢劫一家人，那家人害怕得跪在地上连连磕头，请“大王”饶命。大盗说：“什么大王！叫我们好汉才是。”话没说完，远远传来几声鸡鸣，众好汉忙不迭地骑马而逃。一个家人站起身来，拍拍衣服，朝外喊着：“好汉，好汉，吃了早饭再走罢！”

颂曰：

盗怕天明雀怕鹞，可知佛性通诸窍。
若分恶类与禽兽，大地众生皆不肖。

十五

《楞伽经》云：“观察世妄想，如幻梦芭蕉，虽有贪嗔痴，而实无有。人从爱生，诸阴有皆如幻梦。”

《笑禅录》云：

有个人忧心忡忡地对朋友说：“我昨晚在梦里大哭，这一定是个不吉祥的兆头。”他朋友打哈哈地说：“没关系，晚上在梦里大哭，

白天就会大笑。”那人一听，反问：“果真如此，那么，晚上梦见有我在哭，白天岂不就无我在笑了吗？”

颂曰：

梦时有我哭，醒时无我笑。
贪嗔痴何在，正好自观照。

十六

有个和尚对雪峰禅师说：“请师父将佛法指示给我。”雪峰说：“你说什么东西？”

《笑禅录》云：

甲、乙两个朋友，交情很好。有一天，甲忽然病了，痛苦万分。乙焦急万状，关切地问：“你得了什么病？需要点什么？我一定尽力而为。”甲说：“我得了缺钱病，只要一些钱，就行了。”乙听后，满脸没听清楚的样子，停了一会儿说：“你说什么？”

颂曰：

黄金贵似佛法，佛法贵似黄金。
觅时了不可得，吾已与汝安心。

十七

盘山宝积禅师走在市场上，看到一个人买猪肉时对屠夫说：“精的割一斤来。”屠夫一听，放下屠刀，叉着手说：“长史，哪个不是精的？”

《笑禅录》云：

有位朋友劝一个监生读书，这位监生因此就关着门用功。几天后，出来向这位朋友道谢说：“果然书是该读的，从前我一直以为书是写的，现在才知道原来是印的。”

颂曰：

个个是精，心心有印。放下屠刀证菩提，揭开书本悟性命。咄！不烦阅藏参禅，即此授记已竟。

十八

有人问龙牙禅师：“古人得到个什么，就休去了呢？”龙牙回道：“好比一个小偷进了一间空屋。”

《笑禅录》云：

有个小偷晚上钻进一户穷人家，结果没东西可拿，正开门准备出去。这时睡在床上的穷人叫起来了：“喂！那个家伙，给我关上门再走。”小偷说：“你这家伙怎么这么懒，难怪你家里一点东西都没有。”穷人说：“难道要我辛辛苦苦，赚来让你偷吗？”

颂曰：

本来无一物，何事惹贼入。
纵使多珍宝，劫去还空室。

南怀瑾先生著述目录

1．禅海蠡测　（一九五五）

2．楞严大义今释　（一九六〇）

3．楞伽大义今释　（一九六五）

4．禅与道概论　（一九六八）

5．维摩精舍丛书　（一九七〇）

6．静坐修道与长生不老　（一九七三）

7．禅话　（一九七三）

8．习禅录影　（一九七六）

9．论语别裁（上）　（一九七六）

10．论语别裁（下）　（一九七六）

11．新旧的一代　（一九七七）

12．定慧初修　（一九八三）

13．金粟轩诗词楹联诗话合编　（一九八四）

14．孟子旁通　（一九八四）

15．历史的经验　（一九八五）

16．道家密宗与东方神秘学　（一九八五）

17．习禅散记　（一九八六）

18．中国文化泛言（原名“序集”）　（一九八六）

19．一个学佛者的基本信念　（一九八六）

20．禅观正脉研究　（一九八六）

21．老子他说　（一九八七）

22．易经杂说　（一九八七）

23．中国佛教发展史略述　（一九八七）

24．中国道教发展史略述　（一九八七）

25．金粟轩纪年诗初集　（一九八七）

26．如何修证佛法　（一九八九）

27．易经系传别讲（上传）　（一九九一）

28．易经系传别讲（下传）　（一九九一）

29．圆觉经略说　（一九九二）

30．金刚经说什么　（一九九二）

31．药师经的济世观　（一九九五）

32．原本大学微言（上）　（一九九八）

33．原本大学微言（下）　（一九九八）

34．现代学佛者修证对话（上）　（二〇〇三）

35．现代学佛者修证对话（下）　（二〇〇四）

36．花雨满天维摩说法（上下册）　（二〇〇五）

37．庄子諵譅（上下册）　（二〇〇六）

38．南怀瑾与彼得·圣吉　（二〇〇六）

39．南怀瑾讲演录　二〇〇四—二〇〇六　（二〇〇七）

40．与国际跨领域领导人谈话　（二〇〇七）

41．人生的起点和终站　（二〇〇七）

42．答问青壮年参禅者　（二〇〇七）

43．小言黄帝内经与生命科学　（二〇〇八）

44．禅与生命的认知初讲　（二〇〇八）

45．漫谈中国文化　（二〇〇八）

46．我说参同契（上册）　（二〇〇九）

47．我说参同契（中册）　（二〇〇九）

48．我说参同契（下册）　（二〇〇九）

49．老子他说续集　（二〇〇九）

50．列子臆说（上册）　（二〇一〇）

51．列子臆说（中册）　（二〇一〇）

52．列子臆说（下册）　（二〇一〇）

53．孟子与公孙丑　（二〇一一）

54．瑜伽师地论　声闻地讲录（上册）　（二〇一二）

55．瑜伽师地论　声闻地讲录（下册）　（二〇一二）

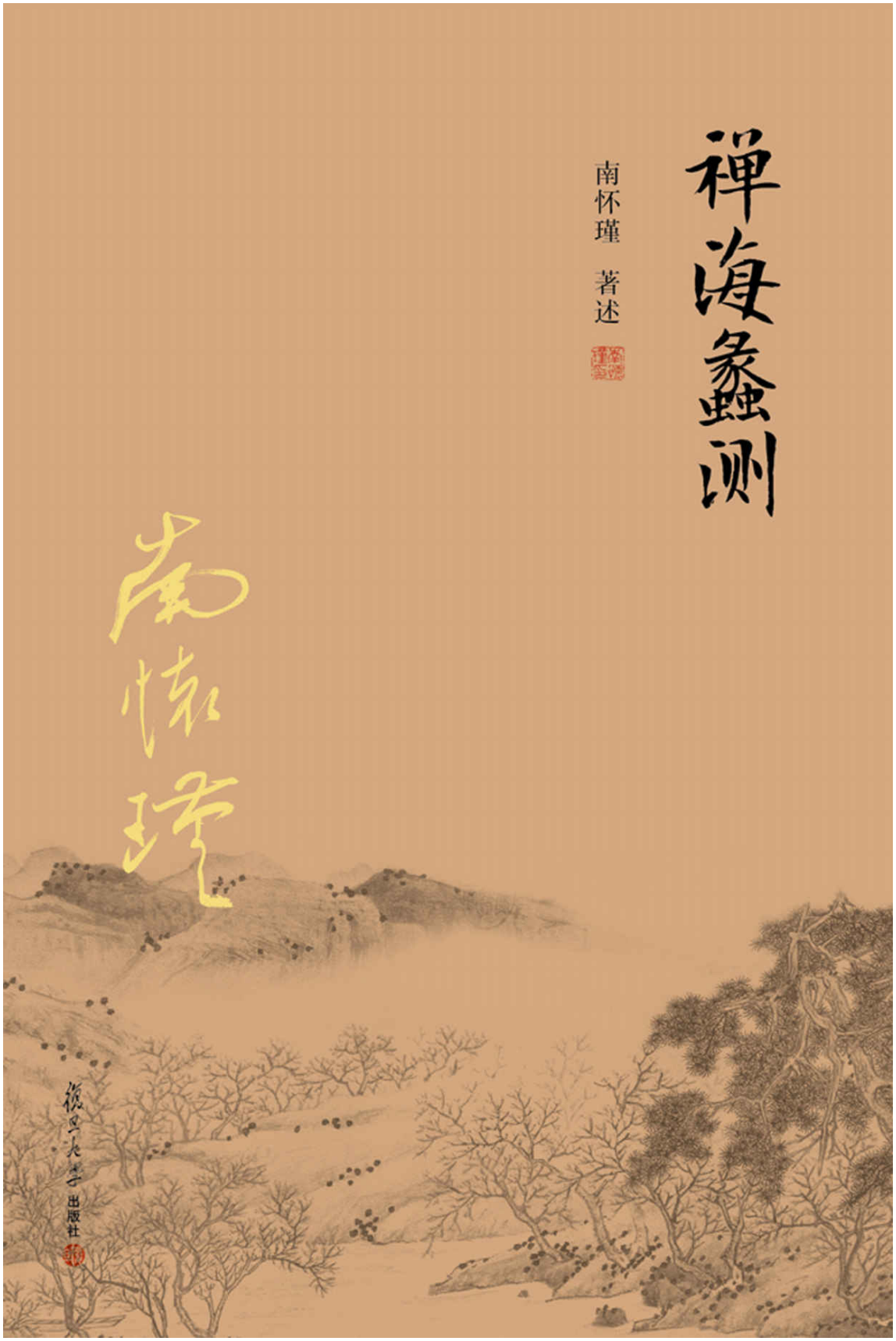
56．廿一世纪初的前言后语（上册）　（二〇一二）

57．廿一世纪初的前言后语（下册）　（二〇一二）

58．孟子与离娄　（二〇一二）

59．孟子与万章　（二〇一二）

60．宗镜录略讲（卷一至五）　（二〇一三至二〇一五）


禅海蠡测
南怀瑾 著述

禅海蠡测

南怀瑾　著述

复旦大学出版社

出版说明

禅宗，初创于北魏，盛行于唐宋。独特的禅宗理论和修持风格，曾对世人的价值取向、思想情感和思维方式产生深刻的影响，以至于从一定意义上来说，不了解禅宗，也就不了解中国佛教的特质，也无法了解千百年流传下来的许许多多的文化艺术作品的思想内涵。本书是著名学者南怀瑾先生亲笔撰作的一部禅宗研究著作。作者通过纵向的叙述和横向的比较，对禅宗的演变、宗旨、传授和修行实践，禅宗与净土宗、密宗、丹道、理学和西方哲学的异同等，做了分门别类的论述，提出了不少独到的见识。

兹经版权方台湾老古文化事业公司授权，将老古公司二〇一〇年十月版校订出版，以供研究。

复旦大学出版社

二〇一五年十一月二十六日

初版自序

运厄阳九，窜伏海疆，矮屋风檐，尘生釜甑。客来自远，顾而让之曰：子脱屣圭缨，栖情衡泌有日矣；曩者掩室岷峨，行脚康藏，风霜凋其短鬓，烟水历乎百城，矻矻穷年，究此一事；虽梦宅虚无，本乏可留之迹，而空书斐亹，终成不著之文，际兹慧命丝悬，魔言鼎沸，同舟俨分乎楚汉，一室而判若参商，正法衰微，乾坤几息，不有津梁，罔克攸济，金针密固，庸所安乎？闻已而思，瞿然有省。夫妙契匪意，真证难言，动念已乖，况涉文字。然无说自说，瓶泻云兴，从上祖师，皆非得已，矧余末学，粗具见闻，窥测之谈，不离知解，揆诸先圣盍各之义，窃比昔贤就正之情，砖石之投，连城或致，则亦何妨著佛头粪，大作窠臼语耶！爰濡秃管，率成斯编，所涉虽繁，要仍以禅为主，如叶归根，如水赴海。倘阅者因筌得鱼，见月废指，形山打破，会即不疑，是吾心也。若遇明眼，烁破面门，此中廓然，徒添络索，一场懡㦬，转见败阙，则余知过矣。

一九五五年七月一日

净名庵主南怀瑾识于台湾

二版自序

时轮劫浊，物欲攫人，举世纷纭，钝置心法，况禅道深邃，剋证难期；余以默契宿因，嗜痂个事，觅衣珠于壮岁，虑魔焰之张狂，故不辞饶舌，缀拾斯文。然投滴巨壑，吹毫太虚，沉沉无补时艰，复将廿载。顷者，莘莘学子，惊顾域外之谈禅，攘攘士林，欲振中华之堕绪，再请重铸斯编，冀复燃灯暗室。固知旧铅新椠，尽同梦里尘劳；接响撩虚，等是狂思玄辩。禅非言说，旨绝文词。拈花微笑，能仁已自多余；渡海传衣，少室徒添渗漏。五家七派，无非自碎家珍；万别千差，透澈何劳竖指。斯编之作，为无为，何有于我哉？

一九七三年仲夏
南怀瑾再序于台北

目　录

出版说明
初版自序
二版自序
禅宗之演变
印度原来情形
中国初期情形
唐宋间之发展
元明清之趋向
与中国文化因缘
对佛教之功绩
禅宗之宗旨
公案语录
机锋转语
证悟知解
祖师禅与如来禅
三关与顿渐
闭关与打七
宗师授受
参话头
神通妙用
幻境相似神通之错误
正定所发之通明
生死之间

中阴身略述
三世因果——六道轮回——了生脱死之简说
临命终时
中阴身缘起
生死决疑
了生脱死
醒与梦
禅宗与教理
由教入禅
禅须通教
禅宗与禅定
禅定之学
禅宗与禅定之间
禅宗与净土
净土究竟论
禅宗究竟论
禅净双修调和论
禅宗与密宗
西藏佛学渊源
西藏佛法之崛起
西藏后期佛法及派系
西藏之显教
西藏之密法
藏密之特点
显密优劣之商榷
禅宗与丹道
周秦时代之道家

汉晋南北朝之道教
唐宋元明清情形
道教之经籍
丹道之类别
佛道优劣之辨
禅宗与理学
理学之先声
北宋理学之崛起
佛化儒家之踪迹
禅宗与理学之渊源
理学与禅宗之异同
佛道儒化之教
心物一元之佛法概论
心法与力学
心法与声音
心法与光
心法与电磁
心理与生理
佛法与西洋哲学
希腊哲学初期心物之诤
希腊盛时心物之诤
希腊末期哲学
希腊哲学合论
欧洲中世纪哲学
阿拉伯哲学
近代哲学之变革及影响
西洋哲学之批判

修定与参禅法要
初修禅定入门方法
定慧影像
参禅指月
跋
禅海蠡测剩语
南怀瑾先生著述目录
返回总目录

禅宗之演变

释迦一代时教，弘开于印度，流传遍亚洲。印度后期大乘兴盛，以世亲时代之汇集阐扬，开后世显密通途之学。世亲年代，假定在西历第五世纪之初（东晋时），印度本土佛教之灭亡，则在西历第十二世纪之末（南宋时），历时约八百年之久，其间学说嬗变，初后期中，又多不同。初期二百余年，派别纷纭，显密异趣，大变从来学说之一贯面目。其后五百余年，大师零落，任运敷衍，灿烂余葩，遂归萎谢。印度素乏历史观念，佛教发源于印度，经典记述，史迹阙如。后贤考证虽精，片羽吉光，不无罅漏。在中国开创之十宗，通途皆归于佛，后先辉映，弥增光彩，禅宗当为其首。有谓禅宗乃后期大乘佛法流行时所开创，臆测之说，殆难徵信，姑予存疑可也。

印度原来情形

佛所说法，若显若密，皆有典籍可据。唯禅宗传承，缺乏考证资料，学者视为疑案，且有指为伪造者。历来禅宗学者，对此问题，谓为教外别传之旨，皆舍而不论；宗门所传，则以灵山会上，拈花微笑一则公案，为其开端。

世尊在灵山会上，拈花示众，是时众皆默然。惟迦叶尊者，破颜微笑。世尊曰：吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶。

又云：

世尊至多子塔前，命摩诃迦叶分座令坐，以僧伽黎围之。遂告曰：“吾有正法眼藏，密付于汝，汝当护持。”并敕阿难副贰传化，无令断绝。而说偈曰：“法本法无法，无法法亦法。今付无法时，法法何曾法。”尔时，世尊说是偈已，复告迦叶：“吾将金缕僧伽黎，传付于汝，转授补处，至慈氏佛出世，勿令朽坏。”迦叶闻偈，头面礼足曰：“善哉善哉！我当依敕，恭顺佛故。”

据此二说，后则经典有据，前则载籍无徵。唯宋王安石曾谓于内廷校阅秘阁图书，得读未经颁行之《般若大梵王问决经》，记述此事，实可徵信。并谓经内涉及国运转变之预言颇多，故历代帝王，皆藏之秘府。说者如此，而终乏实证，姑从阙疑而已。

宗门记其传承，溯自释迦以前，历传七佛。迹其七佛名号，于经有据。唯单传付法之事，则又属禅宗传说，群疑繁兴，自释迦以次，

迦叶、阿难，递传至二十七代，而有达摩，为印度二十八祖，复为中国禅宗初祖。达摩东来传法，事迹可徵，论者崇之。

稽之宗门记载，印度二十八代传承，诸祖行迹，与中国后代禅师，大异其趣。印度祖师，多为三藏大师，经、律、论，靡所不通，戒、定、慧，尤为殊胜。迨其临终迁化，踊身虚空，显现神变，然后付法而寂。其间如龙树、马鸣皆名称普闻，为佛门柱石。若龙树大师，为中国所有八宗之祖，开来继往，德业崇隆，事迹斑斑，众所习知。唯二十四代师子比丘，被罽宾国王所杀，故有谓禅宗在印度传承，于兹已斩，后之传统，多所置疑。据此而论，则中国二祖亦于邺都偿债，事有类同。岂后代传法，都为伪造。凡禅宗大德之有成就者，皆能预知，如二祖所遭遇之事，已先期自晓。师子比丘被害时，断头无血，唯白乳涌高数尺，其功用成就如此，岂仓皇殉道者可比。复有其师悬记，预期付法，早已得人，诚未可以世俗之见，测量之也。

中国初期情形

印度本土禅宗，既乏史料，考证无由。达摩东来，信史可据。梁武帝普通七年，达摩祖师自印度渡海至广州，同年十月至金陵，与帝说法不契，于十一月至洛阳，寓止嵩山少林寺，“面壁而坐，终日默然，人莫之测，谓之壁观”，共历九年。相传面壁九年之说，讹矣。又谓其在中国时间，历五十余年之久。如《传灯录》载师示寂之日，为魏庄永安元年戊申十月五日。通论据史辨其讹，故终为疑案也。当时从其学法者颇不乏人，如道副、道育、尼总持等；唯慧可（神光），得其心要，是为此土之二祖。自此以后，递至六祖，恰在初唐高宗，至开元时代，此为禅宗之初期。

达摩传法慧可，师徒授受之际，犹付《楞伽经》以印心。虽曰“教外别传”，实须符证教典，绝非凭空臆造。迨黄梅五祖，以至曹溪六祖，皆提倡《金刚经》，故后贤亦有谓禅宗为般若宗者。六祖示现不识文字，提持心印，为禅宗正统。说法极其平实，浅出深入，智泉喷涌，其门人录成宝典，号曰《坛经》。其中语不离宗，皆归于教，于释迦之文字教义，多所阐发。因其在广州、韶州之曹溪，开堂说法，后世溯禅宗正脉，咸归曹溪，故称之曰“南宗”。而与六祖同时弘化者，尚有“北宗”神秀，学者归仰，数亦不少。神秀以渐修为尚，六祖以顿悟为门，宗旨方法迥异。故言禅宗者，当以曹溪为归。六祖以下，得其心要者，颇不乏人，而言其正脉，以南岳怀让与青原行思二师为首。南岳一系，至马祖道一，而宗风大振，后贤之言禅宗者尤重南岳单传。所谓嗣法传承，主嫡传正统者，非谓法嗣之外，皆

所不取，惟择学众之中，成就至高，见地透脱，足当承先启后者，为其嗣长耳。

禅宗初期，不但南北二宗，俨然对峙，即六祖门下，亦渐分途。荷泽（神会）擅改《坛经》，深为同门所不满。如南阳忠国师（六祖得法弟子）曰：

> 吾比游方，多见此色，近尤盛矣。聚却三五百众，目视云汉，云是南方宗旨。把他《坛经》改换，添糅鄙谈，削除圣意，惑乱后徒，岂成言教？苦哉！吾宗丧矣！

今之言禅宗者，舍正脉而不谈，以荷泽为宗门正统，诚非笃论。稽之《坛经》有云：

> 一日，祖告众曰：我有一物，无头无尾，无名无字，无背无面，诸人还识否？神会（荷泽）出曰：是诸佛之本源，神会之佛性。祖曰：向汝道无名无字，汝便唤作本源佛性。汝向去有把茅盖头，也只成个知解宗徒。

荷泽于六祖门下，见解如此，已为六祖所斥。后之卖度牒，提倡南方宗旨者，已如六祖悬记，事所必然。学者推重荷泽，谓得禅宗之的旨，实为未可。

唐宋间之发展

自南岳青原以后，有马祖道一、药山惟俨。二师出世，宗风丕变。尤以马祖见地超越，接引机用，不重讲解，门下出八十四员善知识，咸为出格高人。彼此论道，逸趣盎然，且皆隽永有味，义蕴无穷。如百丈、南泉、丹霞、归宗、庞居士等，或擎拳竖拂，或瞬目扬眉，或棒喝以示宗旨，或默然以符心要。其用意必须聪明绝顶，度金针而不落言诠，甘苦到头，睹棒喝而豁开灵镜者，方可当下知归，契入宗旨。禅宗至此时期，五家宗派兴盛，已大异昔趣，创中国禅宗特有之典范矣。此后所谓德山棒、临济喝、云门饼、赵州茶，皆承其绪而别开生面。虽然，弊随迹生，若颠狂放浪、圆滑幽默等风气，以谓不教而得，形虽近似，而实乱真。故至宋代宗门大匠，如圆悟勤、大慧杲师弟，力辟棒喝作略，而以理事并行。大慧住径山日，约定下喝者罚钱罚斋，盖深知其弊，故痛惩而力挽之也。比附此等风气而兴者，即用四言八句，以诗词格调而唱宗旨，于是宗师授受，用此谓付法。大慧杲临灭时，侍僧了贤请偈，师厉声曰：无偈便死不得吗？援笔曰：“生也恁么，死也恁么，有偈无偈，是什么热大？”掷笔而逝。继此之后，棒喝机锋，为之稍遏。而以四韵八句付法，代之而兴。历至近代丛席，佛之心法不问，徒以红绫书上偈语，作为接方丈法位之事，早于彼时阶之厉矣。

元明清之趋向

元代宗门，颇乏大匠，且在蒙族统治之下，受喇嘛教威胁，心灯光焰，摇摇欲坠。禅者虽亦散处四方，而皆晦迹韬光，如时人推重之高峰、中峰师弟，皆入山唯恐不深，逃名若将不及。当此之时，禅宗兢尚修持，居山闭关打七之事，相率成风。昔日之直指见性者，转于行履门头，见其鹄的。所谓起疑情参话头之学，成为宗门下手定式。历明至清，一是无变，中间如密云、破山辈，皆遭世多难，一仍旧规。若憨山者，岂敢认为禅宗正统，但为卫教功臣耳。清初雍正以人主身，提持宗旨，独显威重，天下禅和，咸皆钳口，虽护法有功，而亦从此扼杀天下老和尚之口舌者矣。等次以下，禅宗所存者，唯打坐、参话头等形式而已。宗师既无接引后进手眼如唐宋大匠者，参禅之徒，多有老死语下，不落入担板窠臼，即堕在禅定功勋。抚今追昔，吾谁与归！

禅宗在中国之演变情形，概如上述，约分为初、中、后三个时期，譬例可明。南朝至初唐为初期：此时禅宗，方值萌芽，如平地闻隐约轻雷，夹和风化雨而来，有大地阳和、春满人间之象；中唐至南宋末，为中期：大德辈出，已枝条坚固，花叶缤纷，如夏日迅雷，声震寰宇，黄河长江，急流汹涌，夹泥沙而俱下，其源流所及，“到江送客棹，出岳润民田”，而犯人苗稼，势亦难免；元、明、清间为后期：如寒冬入幽壑，清冷逼人，雾迷山径，林峰隐约，虽面目朦胧，而其中幽趣，引人入胜，令游者欲罢不能。时至现代，则几趋衰落，其情形如古德有言：“百花落尽啼无尽，更向乱峰深处啼。”

与中国文化因缘

中国文化，儒道二家之学为二大主流，如黄河长江，灌溉全国，久已根深蒂固。佛法在后汉、两晋、南北朝间，陆续输入。初期翻译教典经文，名辞语句，多援引老庄或儒书。外来法师如鸠摩罗什，翻译名言，必与此土思想文字，比类发明。什师门下高弟，如僧肇、僧睿辈，名僧道安师弟，以及慧远诸公，皆学问渊博，贯串古今。影响所及，梵语佛法，形成中国化者，势所必至。禅宗本为教外别传，不立语言文字，直指见性之学，一变再变，而成中国特有之宗风，亦理之所必然者。

两晋以还，谈玄风气，相率成习，士大夫间，厌惮世乱，率逃虚无。如刘遗民曰：“晋室无磐石之固，物情有垒卵之危，我复何为？”此足为当时知识阶级间颓废思想之代表。而玄谈冥渺，旨无所归，佛法东来，适救其弊。大乘救世思想，挈儒家而同途；涅槃寂净之说，掖道家而并驾，故得上下响风，趋之如鹜。修习禅观之学，于以大兴。然习禅观以证真如性海，事非不能，第滞情化境，易落小果。迨达摩东至，契理契机，于言诠以外，传授心法，简捷提示，深合中国民族文化特性。南朝至唐宋间，僧俗习禅宗者，遍于全国。禅师辈说法开示，摆脱教义，用一机一境，或以富于趣味之文学词句，指出空有真诠，比比皆是。因当时师僧，素质至高，多有博学名儒，披缁其间。影响所及，举凡思想、文学、艺术、建筑等，皆以具有出世神韵，富有禅意为高。历代名人，直接参禅，指不胜屈，出此入彼，于儒家开理学门庭，于道家启丹道各派。佛法在中国之有禅宗，非但为佛教之光，亦为东方文明大放异彩矣。

对佛教之功绩

佛教入中国，自两晋至五代间，学说传布，虽有日兴月盛之趋，而左儒右道，其在学术及宗教竞争上，常受挫折。佛教史上所称之“三武一宗之难”（即北魏太武帝、北周武帝、唐武宗，及后周世宗等四次排佛）皆赖禅宗师僧得以保存规范。盖禅者简易，遭逢斯世，只须一瓶一钵，遁迹空山，即足避祸。迨事后出世，名望倍增，此为其对佛教功绩之一。佛教在印度，因习惯已成，出家比丘，可以乞食自修；中国国情既异，长此以往，势难继续。百丈禅师师徒有鉴及此，乃兴丛林制度，集中僧团，自力谋生，共修佛法，订立清规，以资公守。且以身作则，“凡作务执劳，必先于众。主者不忍，密收作具而请息之。师曰：我无德，争合劳于人？即遍求作具，不获，则亦不食。故有‘一日不作，一日不食’之语，流播四方”。及宋代程伊川见僧出堂威仪，叹曰：“三代礼乐，尽在是矣！”而在当时，佛教之徒，认为非佛之制，谤百丈为破戒比丘。及今观之，其所立制，管理严于军事部勒，计划胜于社会组织，不图百丈禅师，早创之于千载以上，终赖此制得以保存佛教于不堕，此为其对佛教功绩之二。佛法重在行证，依诸教理，须经三大阿僧祇劫，遥遥岁月，伫望兴悲！何期有此教外方便，使“不历僧祇获法身”。娑婆众生，得此心法要门，皆可见性而立地成佛，其直截了当如此，其功勋德业，诚欲赞而无辞焉！

禅宗之宗旨

佛法十宗，各有教典可据，依教奉行，可证果地。唯禅门一宗，既不据于教典，又无轨则可循，摒弃文字，壁立万仞，如一个铁馒头，叫人无下嘴处。诸方浩浩，商榷宗旨者，终如寒潭月影，捞摝无踪。虽然如此，而其文采亦自然而彰，如旃檀刻佛，惟妙惟肖矣。宗旨之难言既若此，今欲强言之，亦若佛头着粪，罪过无比。尝言此事必至臻“手挥五弦，目送飞鸿”之妙，方有少分相应。否则，如在“冰凌上走，剑刃上行”，一有放浪，即丧身失命矣。

宗门之始，即灵山会上，世尊拈花，迦叶微笑，滴髓一脉，永传慧命。言其理则，佛说三藏十二分教，皆为所依。推其极致，则一字不立，扬眉瞬目，已是第二义事矣。故佛说一大藏教，如僧繇画龙，鳞甲爪角毕俱，栩栩欲动。宗门工夫，则如双睛一点，立即破壁飞去。故灵山一会，世尊以不说而说，尊者以不听而听，无上甚深之旨，尽在默然中矣。

今世学者，有言禅宗者，极尽幽默讥讽之能事，例如谓：“打即不打，不打即打。”是禅门之宗旨。噫！是何言欤！若认此为禅宗者，譬如有一盲人，问人曰：白色者何状？答曰：如白雪之白。盲人又曰：白雪又是何状？曰：如白马之白。盲人复曰：白马何状？曰：如白鹅之白。盲人再曰：白鹅何状？答者无奈，取盲人之手而比画之曰：白鹅者，其头颈细长而能伸曲，有两翼，其鸣也呷呷然。盲人乃曰：汝何不早说？如此，我已知乎所谓白者，颈细而长，有两翼，其鸣呷呷。客之所谓禅宗者，亦犹是耳！安可相与论禅？昔闻某教授论

禅曰：禅宗乃冥想之极则耳。因笑谓曰：公之论禅，犹村里小儿，论庙堂中事，何能不作门外语哉！

达摩东来，传吾佛心宗以外，并付《楞伽经》以印心。但此经非禅宗独据之内典，大乘各宗亦祖述之。理赅三藏，微妙幽深。《楞伽经》云："佛语心为宗，无门为法门。"然则，佛之心毕竟如何？恐虽析须弥以为笔，蘸四大海水以为墨，尽大地微尘以为舌，亦难以言语文字明之矣。既不可明，自然无门可入此心法之宗，只此千回万转，无路可通，无门可入，即可入得此门。一弹指间，开见弥勒楼阁，即有无数无量之弥勒，一一弥勒各坐宝阁中，重重无尽，放大宝光，转妙法轮。故佛曰："止，止，不须说，我法妙难思。"又曰："奇哉！一切众生，皆具如来智慧德相，只因妄想执著，不能证得。"既不可说，又不可妄想执著，皆是无门可入。即此无门，是为法门。无以明之，且画其影曰："满地江湖难放棹，渔郎何得下金钩？"兹简禅宗古德之略言宗旨者如次：

达摩祖师谓神光曰："内传法印，以契证心。外付袈裟，以定宗旨。"

三祖僧璨作《信心铭》有曰："真如法界，无他无自。要急相应，惟言不二。不二皆同，无不包容。十方智者，皆入此宗。"

印宗法师问六祖惠能："黄梅咐嘱，如何指授？"祖曰："指授即无，唯论见性，不论禅定解脱。"宗曰："何不论禅定解脱？"祖曰："为是二法，不是佛法。佛法是不二之法。"又曰："无二之性，即是佛性。"又立无念为宗。复曰："无者，无二相，无诸尘劳之心；念者，念真如本性。"且引经明无念之旨曰："善能分别诸法相，于第一义而不动。"

黄檗禅师曰：“我此禅宗，从上相承以来，不会教人求知求解，只云学道，早属接引之辞。然道亦不可学，情存学解，却是迷道。道无方所，名大乘心。此心不在内外中间，实无方所。第一不得作知解。只是说汝如今情量处，情量若尽，心无方所，此道天真，本无名字。”

初期禅师之言宗旨者，大抵如此。有曰：灵山会上，佛告迦叶：“吾有正法眼藏、涅槃妙心、实相无相法门。”此之数语，即为心宗禅门之宗旨。持此说者，约分二途。其一谓：“正法眼藏”一句，即为全提。而且着重在“眼藏”二字，若能将此双眼，藏于无相实相之境，则涅槃妙心自然现前。并取密宗之“看光”、“观空”，及习用之“回光反照”等用工之事相法门为证。持之有故，言之成理。然法执深固，如灵龟扫迹，愈扫而迹愈彰，于直指心性之门，不觉愈驰愈远，终至向外驰求，不自知其落于窠臼。岂吾佛心宗之旨乎？玄沙禅师曰：“西天外道，入得八万劫定，凝神寂静，闭目藏睛，灰身灭智，劫数满后，不免轮回。盖为道眼不明，生死根源不破。”其二谓：此之数句，非关用工之相事，乃标至理而明宗。所谓“正法眼藏”者，乃称佛之正法，只有此心法为正。眼者，如人有目之为至尊至贵。藏者，若如来藏性之无尽无际。质言之，如其云此为无上第一正统，别无遗蕴。然而“涅槃妙心，实相无相”之说，岂纯为言理？须知理极即事，事显其理。只如此说，了无实义；岂吾佛亦说口头禅，作门面语乎？诚然，此之数语，于心宗要旨，已开其门。悟之者，是则全是，非则全非。若不明见此心，洞达法性，皆为堕负之言耳。故后之禅门大德，舍此不言，唯以“麻三斤”、“庭前柏树子”等句，全提正印，要君自肯。所谓“鸳鸯绣出从君看，不把金针度与人”。诚为大机大用，无上慈悲；否则，终日说禅论道，论理则细析玄微，行证则妄心庞杂，乌足以语乎此。

自马祖以后，参宗之徒，皆以究问“祖师西来意”为尚。此之所称祖师，即指达摩初祖而言。问“祖师西来意”，即与问“佛法大意”是同一目的。若明乎祖师西来意旨，宗门心法之要，可以释然自得。而诸禅师之答此问者，咸以一无义味语句，令彼自参。此非故弄玄虚，神秘莫测。如语人宝藏在彼，不指方向，仅示一锁钥之形，由当人自制自寻，必须历尽万苦千辛，一旦豁然觅得，方知原是自家故物。苟不历尽此中艰苦，纵饶辩若悬河，义穷渊海，仍是承虚接响，终至流为口头禅。故曰：“莫将闲学解，埋没祖师心。”

迨乎百丈临济以后，五家宗派兴盛。如临济有三玄三要、四料简、棒喝等机要，各标一门宗旨，称为纲宗。学者透不得纲宗，终似“透网金鳞犹滞水”，“猿猴化去尾难逃”。不能透脱般若，法身难圆。有曰：纲宗之兴，实为禅门病态，举一赅万，若佛之言教，祖师之开示，无一而非纲宗，何待别立纲宗，岂非头上安头之举？殊不知禅宗至唐宋间，天下善知识如林，大匠处处皆是，“言前荐得，终是滞壳迷封，句后精通，犹复触途成滞”。禅门活法，至此已成死语。故诸家宗祖，不得不别标心法，以勘验学人，锤炼其知见。云居戒禅师有言曰：

五家宗法，各有门庭，各有阃奥。玄关金锁，百匝千重。陷虎迷狮，当机纵夺。如阴符太公之书，不可窥也。如五花八门之阵，不可破也。不如是，不足以断人命根，而绝人知解也。不知是，则学家情关未透，识锁难开，法见不消，而通身窠臼也。岂佛祖正法眼藏也哉？或曰：所贵乎禅者，以不立文字，不涉名言，超然独脱也。今纲宗一立，则名相纷繁。楷成格则，是增人情识，益人知见，而有实法可求也。聪明者，必穿凿，愚鲁者，益懵懂矣。真悟道者，何贵于此乎？曰：诸祖所以立纲宗者，正

为此也。主人公禅，自谓无情识，而浑乎情识也。自谓绝知见，而纯是知见也。自谓无实法，而认定一机一境，恰堕实法也。有临济七事，五宗宗旨，用妙密钳锤以钩锥之，料拣之，划削之，而知见始消，情识始破，实法始忘矣。穷尽万法，而不留一法，是真直捷。透尽诸门，而不滞一门，是真孤峻。彻尽大法小法，一切纲宗而罢除纲宗，是真独脱。而岂守系驴橛，倚断贯索，弄无尾巴猢狲之谓哉？譬之行路者，历九洲四海，遍名山大川而仍归本处，忘尽途中影子，是真到家矣。又譬之广学者，穷尽二酉，搜尽四库，贯穿天禄石渠之藏，而胸不留一字，是谓博通矣。使足未离跬步，而眼空四海，毁天下之行远者；目未涉经书，而空腹高心，呵天下之读书者，虽三尺童子，亦知其背谬矣。但重根本而疑纲宗者，为葛藤，为知见，为实法者，何以异是哉！夫抹去纲宗者，不但自己宗眼不明，一当为人，动便犯锋伤手。机境当前，而不知踞头收尾。节角肴讹，而不知抽爻换象。掠虚弄滑，而不能勘辨。到对打还拳，而无法剪除。徒恃鉴觉，以为极则。法门窠臼，不可言矣。（《禅宗锻炼说》第九）

观乎此，禅门之宗旨，与夫诸祖之所立纲宗者，如掣电吹毛，犯之即丧身失命。如漫天帝网，处处漏洞，处处条贯。若执一端实法以为无意义，以为是幽默，徒成其井蛙之见耳！禅宗为佛法画龙点睛心髓之学，而所谓宗旨者，尤为画龙而非点睛之事。如龙牙遁禅师颂曰：

学道无端学画龙，元来未得笔头踪；一朝体得真龙后，方觉从前枉用功。

有谓禅宗者，以“无念为宗”。独取六祖一语，标为极则。诚哉！“一句合头语，千古系驴橛。”设以无念为吾佛心法宗旨，直教大地平沉，活埋无数苍生矣。石头瓦块，棺内眠尸，皆无念也。岂皆已明心见性而成佛耶？永嘉不云乎：“唤取机关木人问，求佛施功早晚成？”曰：非谓此也。谓此心寂静，对境无心耳。然则，寂静与无心者，唯以我对待外境而言，但使外不入内，心不外驰，固能若是，境仍自境，心仍自心，人法二执，依然如故，云何得谓无念哉？《楞严经》云：“内守幽闲，犹为法尘分别影事。”此内守寂静无心者，非即法尘缘影耶？昔在昆明，遇月溪僧，亦曰：“涅槃为究竟，证得涅槃即不再起生缘。”乃请问曰：《楞伽经》云：“无有佛涅槃，亦无涅槃佛。”古德复有言：“涅槃生死等空花。”乃至“不畏生死，不住涅槃”等法语，又何说耶？事隔十年，橛棒如故，自称禅德，褒贬诸方，诤心未止，我见难除，抑何可叹！此所谓涅槃，所谓无念，如出一辙。有曰：初祖云：“汝但外息诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道。”此可证也。曰：初祖所谓，乃示神光入室之径耳，非极则事也。依语论义，其末句曰：“可以入道。”谓苟能如此，可以入道矣。六祖亦自释无念之意云：无者，无妄想。念者，念真如。此解无念之说，为合二义于一的，犹未可执名著相也。百尺竿头，希更进步，一翳著目，终至失明。执无念，不起分别，无生之贤，尤当猛省。永嘉曰：“谁无念，谁无生，若实无生无不生。”然则，无念、无分别、无生者，皆非乎？曰：孰可云非，第未达耳。兹录同安察禅师二偈，以备参考：

心印

问君心印作何颜？心印谁人敢授传。历劫坦然无异色，呼为心印早虚言。须知本自灵空性，将喻红炉焰里莲。莫道无心便是

道，无心犹隔一重关。

祖意

祖意如空不是空，尽机争堕有无功。三贤尚未明斯旨，十圣哪能达此宗。透网金鳞犹滞水，回涂石马出纱笼。殷勤为说西来意，莫问西来及与东。

公案语录

佛法东来，自禅宗兴盛，语录之作，于是大行。语录者，乃往昔禅师，就其平生说法开示，门弟子记辑而成编者也。自六祖有《坛经》以后，诸方记录，渐成巨帙。五代宋元以后，禅宗丛林制度，已成习惯，凡知名禅师，大多出任方丈。为方丈者，依诸禅制，必有书记一席之设。书记者，如古之记室文案，今之幕府秘书，而其责任，又如专制时代帝室之史官，若左史记言，右史记行。禅林书记，记述禅师之言行，并此记述，辑成语录。宋元以后，语录大行，并影响于儒家矣。后世法道衰敝，一般大德，或为求誉，或门弟子为光耀师名，虽了无见地，亦皆杜门编造语录，或出资雇文人学士撰造，以事流布。凡此之徒，不知凡几。甚矣！名闻恭敬利养心之难除也！或有谓儒家语录，非自禅门偷袭，实早肇于先圣。主此说者，大有人在，孰是孰非，属于考证学范围，论之无益。总之，佛儒二家之有语录，息息相关，暗通声气。亦犹如宋儒学禅，归而言理，转复诽诬佛说。明修栈道，暗度陈仓，入主出奴，古今一例耳。

古禅师语录，遗留传刻者，类皆精心之作。而有清高隐逸之流，毕生无语传世，寂寞山林，默然缄口者，此尤为语录中之最高尚者。复有其人，声名不彰，湮没无闻，虽有述作，散佚未收者，当亦不少。而古禅德中，间有语录传世，虽其词藻纷披，令人悦目，但其见地，确未透彻者，亦属不鲜。此中拣择，大须眼明。尝谓读古人书，须在顶门上另具只眼，庶不致尽被双睛瞒过。此则无论世间出世间，治学之道，皆同一揆焉。

例如洪觉范，以一代禅德，名垂千秋，著作甚多，有《法华合论》等作行世，其文章都丽，众所崇仰。孰知其见地犹滞化境，后之学者，从其说入，岂不永为世误！故知读书实难，著书更难，误人千古，罪过不浅。忝居浅学，不敢褒贬诸方，且引明时永觉和尚之评，以为证明：

洪觉范书，有六种，达观老人深喜而刻行之。余所喜者，文字禅而已。此老文字，的是名家，僧中稀有。若论佛法，则醇疵相半。世人爱其文字，并重其佛法，非余所敢知也。

当其时，觉范才名大著，任意贬叱诸方。诸方多惮之。唯灵源深知其未悟，尝有书诫之曰：闻在南中，时究《楞严》，特加笺释，非不肖所望；盖文字之学，不能洞当人之性源，徒为后学障先佛之智眼。病在依他作解，塞自悟门。资口舌则可胜浅闻，廓神机则难极妙证。故于行解，多致参差，而日用见闻，尤增隐昧也。余喜觉范慧识英利，足以鉴此，倘损之又损，他时相见，定别有妙处矣。灵源此书，大为觉范药石，然其痼疾弗瘳，亦且奈之何哉！（《永觉和尚呓言》）

又何以见其未能彻悟，兹更录《指月录·灵源清案》如下：

洪觉范与师（灵源清），为法门昆仲。尝闻灵源论曰：今之学者，未脱生死，病在什么处？在偷心未死耳！然非其罪，为师者之罪耳！如汉高绐韩信而杀之，信虽曰死，其心果死乎？古之学者，言下脱生死，效在什么处？在偷心已死。然非学者自能尔，实为师者，钳锤妙密也。如梁武帝御大殿，见侯景，不动声

气，而景之心已枯竭无余矣。诸方所说，非不美丽。要之，如赵昌画花逼真，非真花也。

又，《指月录·洪觉范案》：

洪觉范曰：灵源禅师谓余曰：道人保养，如人病须服药，药之灵验易见，要须忌口乃可。不然，服药何益？生死是大病，佛祖言教是良药。污染心是杂毒，不能忌之，生死之病无时而损也。余爱其言。

灵源叟与觉范二师，为法门昆弟。观灵师之屡挫觉范，其时其人，见处已可知矣。又，大慧杲未悟以前，亦以文字禅名震诸方，走见觉范，师惊为奇特，自谓二十年用工，亦仅至此耳（事见机锋转语节）。故大慧在当时，疑禅宗之为学，皆脱空妄语也。若非经圆悟勤之锻炼，几失禅宗一硕果矣。

复如明末之汉月藏（三峰藏），未出家前，自谓已悟。披缁以后，从密云悟处得法，未臻玄奥，即以文字禅名满天下。于是汉月一支，就是这个三峰之禅，流布极广。密云无奈，著《辟妄》一书以斥之。而汉月弟子，皆擅长翰墨，又著《辟妄救》一书以匡扶师说。密云乃一笃行禅师，文字不胜，亦不欲多辩。迨雍正出而大辟汉月一系，屡下诏书，敕令汉月宗徒，改归临济正统，否则，皆令还俗。并烧毁汉月著作（见《雍正御制语录序》等），清理宗门，为密云悟吐气不少。时至现代，学术之禁大开，汉月宗系，有湛愚老人所著之《心灯录》者，流布刊行至广，禅者亦多奉为宝典。心灯暗淡，宗眼不明，误己误人，莫此为甚！

名利二途，贤者难免，身居世间，孰能免此？如坚志逃名，必已遁迹无闻矣。如隐山和尚，偶被洞山与密师伯寻见，即烧庵避去。述偈曰：

三间茅屋从来住，一道神光万境闲。莫把是非来辨我，浮生穿凿不相关。一池荷叶衣无数，满地松花食有余。刚被世人知住处，又移茅屋入深居。

又如南岳怀志庵主，初预讲席十二年，宿学争下之。后得法于真净。净曰：子所造虽逸格，惜缘不胜耳！师识其意，拜赐而行。诸方挽之出世，师不应。庵居于衡岳石头，二十年不与世接。有偈曰：

万机休罢付痴憨，踪迹时容野鹿参。不脱麻衣拳作枕，几生梦在绿萝庵。

尝谓富贵利禄，皆为人爵，名乃天爵，妄求招祸。曾以身试，然后知后世禅者，有偶于工用见地上，稍得入处，或抄袭前贤遗著，或杜撰学名，或为自作，或请人代为著书名世，何其好名之甚耶！虽然，此事古已有之。如宋人郑昂跋《景德传灯录》曰：

《景德传灯录》，本为湖州铁观音院僧拱辰所撰。书成，将游京师投进，途中与一僧同舟，因出示之。一夕，其僧负之而走。及至都，则道原者已进而被赏矣。此事与郭象窃向秀《庄子注》同。拱辰谓：吾之意欲明佛祖之道耳。夫既已行矣，在彼在

此同。吾其为名利乎？绝不复言。拱辰之用心如此，与吾孔子人亡弓，人得之之意同，其取与必无容私。

由独家语录而汇辑成为公案之书者：如《正法眼藏》、《景德传灯录》、《人天眼目》（此书错谬处甚多）、《五灯会元》、《指月录》等。而尤以《指月录》一书，成于明代，乃居士瞿汝稷所选辑。自后凡僧俗学禅者，莫不人手一编，侈谈公案，以相敲击。所谓："斗大茅棚，亦皆供奉。腰包衲子，无不肩携。"甚之，公案成为讲经说法者之点缀品，多志前言往行，穿插公案愈多者，即善讲之名愈大。公案之用，末流至此，亦禅门不幸中之幸矣。瞿汝稷初成此书，僧众中谓其不然者，大有人在。亦与时下所谓佛法，仅属于出家人事，居士不当荷担大法者正同。云门僧宏礼为瞿著之叙曰：

当时老宿有异议，谓俗汉之书，学者不当经目。先师哂之曰：此殆如以峨嵋之月，只落锦江，不经吴会也。

孰知法流势末，禅门寥落，而世人尚知有禅宗者，端赖此书护法，其功非浅。康熙间，儒者聂先乐，复继瞿汝稷之后，编《续指月录》一书，虽较瞿著稍次，而其"竭三十年血力，手胼足胝，而为此书"。且续瞿录"南宋隆兴以后三十八世之宗派，上下五百年之慧灯"（见原书余怀序），其功岂浅鲜哉！聂著虽成，复受时贤儒士之非议。人我是非之诤，古今一辙，可叹也已。

公案者，亦如儒家所称学案。非徒为讲述典故记事之学，实为前贤力学心得之叙述，使后世学者，得以观摩奋发，印证心得也。然读公案，亦如语录，真伪互杂，深浅难量，未可以刊在遗书，尽是大悟

也。复以禅门古德言句，多用语体，与诸经教，不无出入。乌舄之言，马焉之说，亦随处可见。当抉择互印，方可通会。否则，离经之误，洵非允当。且诸师常用本乡土音说法，读其遗言，当先求了解其为何处人？在何处说？取其方言之旨，则可通矣。凡此诸事，皆读古德公案之先决条件也。兹试论之。

严澂尝序瞿汝稷《指月录》，称公案为如兵符，使后世学者，如用兵之征于印符，诚为善譬。今复节录余怀之序《续指月录》，以广明其义：

> 魏公子无忌矫窃兵符，椎杀晋鄙，夺其兵救赵。李光弼为大将，御史崔众犯军法，勒兵欲斩之。适中丞之命至，光弼曰：为御史则斩御史，为中丞则斩中丞。竟斩之，而后以闻。有如此胆力，方可以辩纲宗之绝续也。韩信在汉，为治粟都尉。道亡，萧何追之，言之汉王，拜为大将，一军皆惊。韩琦驻延安，有刺客入帐行刺，琦起坐问曰：谁遣汝来，携吾首去？有如此识度，方可定纲宗之品位也。苻坚率兵百万，次于淮淝。谢玄入请，谢安了无惧容，曰：已别有旨。及玄破坚，安亦无喜色。曰：小儿辈遂已破贼。澶渊之役，寇准劝真宗渡河，真宗使人觇准何为，方闭门纵僮仆饮博欢呼。契丹惧而请盟。有如此襟器，方可分纲宗之语句也。呜呼！岂不难哉！近世魔外盛行，宗风衰落，盲棒瞎喝，予圣自雄。究其所学，下者目不识丁，高者不过携《指月录》一部而已！以此诳人，实以自诳，以此欺人，实以自欺。惟诳与欺，不可以为人，而可以学道乎？不可以学道，而可以踞法王座，秉金刚剑，称西来之嫡子，提如来之正印乎？故吾尝以谓习儒者，不读“四库”、“七略”之书，不睹“经史典籍”之大全，止以“通鉴”、“集要”、“史断”、“史钞”为博古，遂

自命曰通儒；犹之习禅者，不读一大藏教契经，不睹经论撰述之大全，止以《指月录》一部为谈柄，遂自命曰善知识，皆自诳自欺者也。故使从上纲宗，源远流长，如水归壑者，固瞿子之功；使盲棒瞎喝，一知半解，如萤窃火者，亦瞿子之过也。……夫聂子固儒者也，乃不辞呵斥，不顾诟骂，犯众怒，婴大难，手胼足胝而为此书，譬程婴公孙杵臼之立孤，南霁云雷万春之捍贼，但欲使隆兴以后三十八世之宗派，上下五百年之慧灯，了然明白，即遭明眼之呵斥，诸方之诟厉，亦怡然受之矣。

清人金圣叹钻研佛学至深，常以易理诠释佛法。且留心禅宗，曾批判古德公案，颜曰：“圣人千案”，载于《唱经堂汇稿》，称为《圣叹内书》。见解尖新，出语奇特，而仍为慧业文人之文字禅，可与其批诸才子书同观，终未入流也。唯其序“圣人千案”之语，颇多慧解，节录以供把玩。如云：

考死囚者，取官与囚一一往复语，备书而刀刻之曰案。治笃疾之医，亦取病之第几日，见何症，投何药，备书之曰案。案只是人家几案之属，特以死囚笃疾，其事重大，非可以一人之见为定，又不可以后之人，且有他议，于是先作为出入移换之地，故不得书之于楮。而必以案者，明一成而不可更动也。近世不知何贤，取历代圣人垂机接物之云为，凡若干章，辑而成书，名曰公案，是甚得用案字之法。譬诸死囚，则圣人与学人，只是两造对质，理长则听，其词俱在，并无旁人上下一字，一听后官依科判决。又譬诸笃疾，则学人是病，圣人是药，如是病，如是药，医人胸中，本无奇特，病有千变，药即随之。因药病愈，药不任恩，执药病增，药亦非怨。纵彼服药，遂反致死，是人自死，药

不死人。心不负人，面有何惭？其又冠以公云者，言此事大道为公，并非圣人之所独得而私也。己丑夏日，日长心闲，与道树坐四依楼下，啜茶吃饭，更无别事。忽念虫飞草长，俱复劳劳，我不耽空，胡为兀坐？因据其书次第看之，看老吏手下，无得生之囚，不胜快活。看良医手下，无误用之药，又不胜快活。同其事者，家兄长文友刘逸民，皆所谓不有博弈，贤于饱食群居者也。圣叹书。

《续指月录》记载颇杂，且宋元以后，禅门已临衰途，可取者不甚多。若如《五灯会元》、《指月录》所载，古之禅师，未彻者，亦大有人在，未可概以已悟视之也。黄檗曰："阇黎，不见马大师下有八十四人坐道场，得马祖正法眼者，止两三人。……但知学言语，念向皮袋里安著，到处称我会禅，还替得生死么？轻忽老宿，入地狱如箭！"兹特简数则，以资鉴别。如：

灵默禅师初谒马祖，次谒石头，便问：一言相契即住，不契即去。石头据坐，师便行。头随后召曰：阇黎。师回首。头曰：从生至死，只是这个，回头转脑作么？师言下大悟。

按：若只是认得这个就是，实不敢言已是彻悟。灵默禅师见处固大悟否？或是以后再臻玄奥，实不敢断定。后世之误于这个就是，所谓主公禅者多矣。

宝积禅师因于市肆行，见一客人买猪肉，语屠家曰：精底割一片来。屠家放下刀，叉手曰：长史！那个不是精底？师于此有省。

按：此也是只认得这个。

又一日，出门，见人舁丧。歌郎振铃云：红轮决定沉西去，未审魂灵往哪方？幕下孝子哭曰：哀！哀！师身心踊跃，归举似马祖，祖印可之。往盘山宝积。

按：宝积到此方悟也。

赵州从谂禅师，参南泉，许其入室。他日，问泉曰：如何是道？泉曰：平常心是道。师曰：还可趣向也无？泉曰：拟向即乖。师曰：不拟争知是道？泉曰：道不属知，不属不知，知是妄觉，不知是无记；若真达不疑之道，犹如太虚，廓然荡豁，岂可强是非耶！师于言下悟理。

按：人但知赵州八十犹行脚，动辄为参禅人做话柄。孰知赵州悟入，只是理上得其知解，非顿悟证入之门也。“理虽顿悟，事资渐修。”行解相应，必须用数十年苦工方得实地。八十岁犹行脚，只为炼此一着子耳。

沩山参百丈，侍立次，丈问：谁？师曰：某甲。丈曰：汝拨炉中有火否？师拨之，曰：无火。丈躬起，深拨得少火，举以示之曰：汝道无这个聱。师由是发悟，礼谢，陈其所解。丈曰：此乃暂时歧路耳。经云：欲识佛性义，当观时节因缘，时节既至，如迷忽悟，如忘忽忆，方省己物，不从外得。故祖师云：悟了同未悟，无心亦无法。只是无虚妄凡圣等心，本来心法，元自备

足，汝今既尔，善自护持。次日，同百丈入山作务。丈曰：将得火来么？师曰：将得来。丈曰：在甚么处？师拈一枝柴，吹两次，度与百丈。丈曰：如虫御木。

按：沩山初亦只认得这个，以后渐入玄阃，方了大事。故百丈亦谓：如虫御木，偶尔成文。若是之类，不胜枚举，大须着眼，未可一味乱读乱肯也。如：

灵云因见桃花而悟道，有偈曰：三十年来寻剑客，几回落叶又抽枝。自从一见桃花后，直至如今更不疑。沩山览偈，诘其所悟，与之符契。嘱曰：从缘悟达，永无退失，善自护持。

按：灵云所悟，非为解悟，实证悟也，然犹是前之一截耳。故沩山嘱曰：善自护持，即保任长养之义也。

五台山智通禅师，初在归宗会下，忽一夜连叫曰：我大悟也！众骇之。明日上堂，众集，宗曰：昨大悟底僧出来！师出曰：某甲。宗曰：汝见甚么道理，便言大悟？试说看。师曰：师姑原是女人做。宗异之。师便辞去。宗门送，与提笠子，师接得笠子戴头上便行，更不回顾。后居五台山法华寺。临终有偈曰：举手攀南斗，回身倚北辰。出头天外看，谁是我般人？

按：若斯大彻证悟者，往古及今，数不多见。然其大悟者何事，必须细拣，未可妄学也。

故知看读公案，大需智力，未可徒记言行，以资谈柄。《五灯》、《指月》诸书，搜集诸禅终生未彻者，确亦不少。岂容妄窃兵符，乱杀晋鄙乎！纵饶坐脱立亡于指顾之间，亦只许其修行得力；必论见地透彻，犹有事焉。即或舍利无数，肉身不坏，亦只可称法门式范，切莫被其瞒却人天正眼也。今者，不惜眉毛拖地，略一检点古人。虽是孟浪，实具深心，狂妄之过，果报自甘。观今鉴古，希世之参禅者，勿以我狂而自落陷阱。众生皆成佛，我愿追随地藏菩萨于后。若知见不正，妄自为是，装模作样，以爱恶心为褒贬者，轻人适为自轻，何如努力修行，严守语戒之为得乎！

机锋转语

禅宗之有机锋转语，为宗门勘验见地造诣，问答辩论之特别作风。虽有时引用俗语村言，或风马牛不相及之语；乃至扬眉瞬目，行棒行喝，皆有深意存焉。且皆深合因明论理之学，非无根妄作。后世宗徒，见地未实，工用毫无，强学古人机锋转语，驰骋宗门，以争胜负，直同画虎类犬，嫫母效颦，名之曰口头禅，尚为雅号，实则狂妄乱统，自误误人，适自成为禅魔耳！古德机用，亦有在同参道友相见，偶或游戏三昧，言笑之余，稍涉机趣，事同幽默，实出有因，此类事固堪供后人把玩，然不可以为训也。

机锋者，乃具眼宗师，勘验学者见地工用之造诣。如上阵交锋，短兵相接，当机不让，犀利无比。或面对来机，权试接引，如以锋刃切器，当下斩断其意识情根，令其透脱根尘，发明心地。或两者相当，未探深浅，故设陷虎迷阵，竹竿探水，以勘其见地工用之深浅。一句转语，拨尽疑云，相与会心一笑。故机锋非无意义，更非随便作为。禅门古德机用，大都出言隽永，不同凡响，而格调新奇，迥非习闻。后之言机锋者，往往预先构思，编出奇特言句，以当机用者，斯则陋矣！古德云：“掣电之机，不劳伫思”，“言思即错，拟议即乖”，“思而知，虑而得，乃鬼家活计。”应机接物，语语从自己心中实相天然流出，岂可妄加意识卜度之词哉！如佛说一大藏教，皆为应机而说，亦即为佛之机锋转语也。禅门古德开示，语多平实，直显明心，亦即机锋转语也。岂尽须奇言妙句，或作女人拜，或作鹁鸪鸣，或掀禅床，或画圆相，方为机锋乎？此诚所谓三世佛冤，为宗门流弊之大者焉！

兹拣机锋作略，简为六类，姑为论之。虽然，言诠实法，已是刻舟求剑，图形妙用，事同吠影掠虚，若逢临济，必棒下无生矣。为弊为利，非关我事，见仁见智，惟有自知，“不惜师子弦，为君千万弹”也。

简机锋六类者：如“接引学人”、“勘验见地”、“辨器搜括”、“锻炼盘桓”、“换互开眼”、“简练操履”，试分述之。

接引学人如：

百丈参马祖为侍者，经三年，一日，侍马祖行次，见一群野鸭子飞过，祖曰：是甚么？师曰：野鸭子。祖曰：甚处去也？师曰：飞过去也。祖遂把师鼻扭，负痛失声，祖曰：又道飞过去也？师于言下有省。师再参，侍立次，祖目视绳床角拂子，师曰：即此用，离此用。祖曰：汝向后开两片皮，将何为人？师取拂子竖起。祖曰：即此用，离此用。师挂拂子于旧处。祖振威一喝，师直得三日耳聋。

按：此则公案，初即马祖接引机用，次即机锋转语，但不可轻易读过。试问：马祖在三年中，何独于野鸭子飞来，方接引百丈？又，何独扭其鼻子，不用他法？百丈于负痛后，即有省，省的什么？所得程度何如？百丈侍立，马祖又何以目视拂子？师弟同言“即此用，离此用”，而马祖何以不许可百丈？何以又振威一喝，曰：“即此用，离此用。”百丈又何以三日耳聋？

水潦和尚问马祖，如何是西来的意？祖乃当胸踏倒。师大悟。起来拊掌呵呵大笑云：也大奇，也大奇，百千三昧，无量妙

义，只向一毛头上，一时识得根源去。乃作礼而退。师后告众云：自从一吃马祖踏，直至如今笑不休。

按：水潦问法，马祖何必用当胸踏倒而后悟去？悟者何事？所得程度如何？如何是直至如今笑不休？他如鸟窠吹布毛，何其轻松。云门损一足，何其刻毒；圆悟闻艳诗而悟，何其风趣；慈明以谩骂接引，何其鄙俚。诸师悟入因缘，各有不同，而莫不仗宗师之心狠手辣，于其病根深处，毒下一刀，令彼自明自肯方休。然此观机应接，施设机锋，诚如陷阱机关，触着便丧身失命，非易事也。若无此通天手眼，自称宗师，从学千人，百无一悟，机权接引，死守成规，岂但误人，实亦自误。宁不自念度众生者，果为何事？所度者，究为如何？斋心自省，岂可护短。

勘验见地如：

夹山上堂，僧问如何是法身？山曰：法身无相。曰：如何是法眼？山曰：法眼无瑕。道吾不觉失笑。山便下座，请问道吾：某甲适来只对这僧话，必有不是，致令上座失笑，望上座不吝慈悲。吾曰：和尚一等是出世，未有师在。山曰：某甲甚么不是，望为指破。吾曰：某甲终不说，请和尚即往华亭船子处去。山曰：此人如何？吾曰：此人上无片瓦，下无卓锥，和尚若去，须易服而往。山乃散众束装，直造华亭。船子才见，便问：大德住甚么寺？山曰：寺即不住，住即不似。师曰：不似似个甚么？山曰：不是目前法。师曰：甚处学得来？山曰：非耳目之所到。师曰：一句合头语，千古系驴橛。师又问：垂丝千尺，意在深潭，离钩三寸，子何不道？山拟开口，被师一桡打落水中。山才上

船，师又曰：道！道！山拟开口，师又打。山豁然大悟，乃点头三下。师曰：竿头丝线从君弄，不犯清波意自殊。山遂问：抛纶掷钓，师意如何？师曰：丝悬绿水，浮定有无之意。山曰：语带玄而无路，舌头谈而不谈。师曰：如是，如是。遂嘱曰：汝向去直须藏身处没踪迹，没踪迹处莫藏身，吾三十年在药山，只明斯事，汝今已得，他后莫住城隍聚落，但向深山里，镵头边，觅取一个半个接续，无令断绝。山乃辞行，频频回顾。师遂唤阇黎，山乃回首。师竖起桡子曰：汝将谓别有？乃覆船入水而逝。

按：夹山答僧问语，错在何处？大悟以后，出世上堂，道吾再理此问，夹山仍如前答。道吾曰：这番彻也。同是此语，何以前后有别？此勘验学人之显微镜法也。夹山不耻下问，求道心真，大可效法。船子勘验来学，接引机用，何其眼明手狠，其关键又何在？夹山以后上堂，仍说：“目前无法，非耳目之所到。”其故何在？复次，夹山未见船子以前，确已有得，唯无师在耳。其前所得到何程度？须师再炼，原因何在？

洛浦乃临济得意弟子，因临济谓其见地未彻，妄自尊大，负气而走。济明日升堂曰：临济门下，有个赤梢鲤鱼，摇头摆尾向南方去，不知向谁家斋瓮里淹杀！师游历罢，直往夹山卓庵，经年不访夹山。山乃修书，令僧驰往。师接得，便坐却，再展手索。僧无对，师便打。曰：归去举似和尚。僧回举似。山曰：这僧开书，三日内必来，若不开书，斯人救不得也！夹山却令人伺师出庵，便与烧却。越三日，师果出庵，人报曰：庵中火起！师亦不顾。直到夹山，不礼拜，乃当面叉手而立。山曰：鸡栖凤巢，非其同类，出去！师曰：自远趋风，请师一接。山曰：目前

无阇黎，此间无老僧。师便喝，山曰：住！住！且莫草草葱葱，云月是同，溪山各异，截断天下人舌头，既不无阇黎，争教无舌人解语？师伫思，山便打。因兹服膺。一日问山，佛魔不到处如何体会？山曰：烛明千里像，暗室老僧迷。又问：朝阳已升，夜月不现时如何？山曰：龙衔海珠，游鱼不顾。师于言下大悟。山将示寂，垂语曰：石头一枝，看看即灭矣！师曰：不然！山曰：何也？师曰：他家自有青山在。山曰：苟如是，即吾宗不坠矣。

按：洛浦得少为足，妄自尊大，以临济之明，终难收拾，待至夹山，目视云汉，高自位置，夹山故设迷阵，慈悲接引。及见面时，洛浦将在临济门下学得来之棒喝方便，大肆咆哮，夹山不动声色，斯斯文文，轻轻阻止，直问得洛浦无言可答，无理可伸，仍然用棒打之。同为用棒，何其不同如此？洛浦因此得大悟去，终为夹山法嗣。宗师用心度人之苦，勘验接引悟缘之奇，究为如何？

若斯勘验来机，设施接引，宗门公案，比比皆是。莫不眼明手快，迅示旨归，岂真有法与人，终生自居师位。无些子接引方便者，所可妄冀，自称宗师大德者，宜深自省鉴焉。

辨器搜括如：

雪峰与岩头至沣州鳌山镇，阻雪。头每日只是打睡，师一向坐禅。一日唤曰：师兄！师兄！且起来！头曰：作甚么？师曰：今生不著便，共文邃（雪峰名）个汉行脚，到处被他带累，今日到此，又只管打睡。头喝曰：噇！眠去！每日床上坐，恰似七村里土地，他时后日，魔魅人家男女去在。师自点胸曰：我这里未稳在，不敢自谩。头曰：我将谓你他日向孤峰顶上，盘结草庵，

播扬大教，犹有这个语话？师曰：我实未稳在！头曰：你若实如此，据你见处，一一道来，是处当为你证明，不是处为你划却。师曰：我初到盐官，见上堂举色空义，得个入处。头曰：此去三十年，切忌举着。又见洞山过水偈曰："切忌从他觅，迢迢与我疏。渠今正是我，我今不是渠。"头曰：若与么，自救也未彻在！师又曰：后问德山，从上宗乘中事，学人还有分也无？德山打一棒，曰：道甚么？我当时如桶底脱相似。头喝曰：你不闻道：从门入者，不是家珍。师曰：他后如何即是？头曰：他后若欲播扬大教，一一从自己胸襟流出，将来与我盖天盖地去！师于言下大悟，便作礼起，连声叫曰：师兄！今日始是鳌山成道。

太原孚上座，初在扬州光孝寺讲《涅槃经》。有禅者阻雪，因往听讲。至三因佛性、三德法身，广谈法身妙理。禅者失笑。师讲罢，请禅者吃茶。白曰：某甲素志狭劣，依文解义，适蒙见笑，且望见教。禅者曰：实笑座主不识法身。师曰：如此解说，何处不是？曰：请座主更说一遍。师曰：法身之理，犹若太虚，竖穷三际，横亘十方，弥纶八极，包括二仪，随缘赴感，靡不周遍。曰：不道座主说不是，只是说得法身量边事，实未识法身在！师曰：既然如是，禅德当为代说。曰：座主还信否？师曰：焉敢不信。曰：若如是，座主辍教旬日，于室内端坐静虑，收心摄念，善恶诸缘，一时放却。师一依所教，从初夜至五更，闻鼓角声，忽然契悟，便去扣门。禅者曰：阿谁？师曰：某甲！禅者咄曰：教汝传持大教，代佛说法，夜来为甚么醉酒卧街？师曰：禅德，自来讲经，将生身父母鼻孔扭捏，从今已去，更不敢如是。禅者曰：且去，来日相见。师遂罢教，遍历诸方，名闻宇内。

按：上列二公案，为辨器搜括之一端，其他类似者，尤多险峻，不尽历举。须知大匠为人，处处设置方便，慈悲无尽，说法无方，非徒为口头语也。必视人根器如何，当机接引，将其平生执处，尽量搜括无遗，方能自信自肯。经曰：“应以何身得度，即现何身而为说法。”岂易事哉！

锻炼盘桓如：

慈明闻汾阳昭禅师，道望为天下第一，决志亲依。时朝廷方问罪河东，潞泽皆屯重兵，多劝其无行，师不顾。渡大河，登太行，易衣类厮养，窜名火队中，露眠草宿。至龙川，遂造汾阳。昭公壮之。经二年，未许入室。师诣昭，昭揣其志，必诟骂使令者，或毁诋诸方，及有所训，皆流俗鄙事，一夕诉曰：自至法席，再夏，不蒙指示，但增世俗尘劳，念岁月飘忽，己事不明！夫出家之利……语未卒，昭公熟视骂曰：是鸟知识，敢稗贩我？怒举杖逐之。师拟伸救，昭公掩其口，师乃大悟。曰：乃知临济道出常情。服役七年，辞去。

太史山谷居士黄庭坚，既依晦堂，乞指捷径处。堂曰：只如仲尼道：二三子，以我为隐乎？吾无隐乎尔者！太史居常如何理论？公拟对，堂曰：不是！不是！公迷闷不已。一日，侍堂山行次。时岩桂盛开，堂曰：闻木樨花香么？公曰：闻。堂曰：吾无隐乎尔！公释然。即拜之曰：和尚得恁么老婆心切？堂笑曰：只要公到家耳。久之，谒死心新禅师，随众入室。心见，张目问曰：新长老死，学士死，烧作两堆灰，向甚么处相见？公无语。心约出曰：晦堂处参得底，使未著在！后贬官黔南，道力愈胜，于无思念中，顿明死心所问。报以书曰：往年尝蒙苦苦提撕，长

如醉梦，依稀在光影中。盖疑情不尽，命根不断，故望崖而退耳！谪官在黔南道中，昼卧觉来，忽尔寻思，被天下老和尚瞒了不少，惟有死心道人不肯，乃是第一相为也。

湛堂准禅师，初谒梁山乘禅师。乘曰：驱乌未受戒，敢学佛乘乎？师捧手曰：坛场是戒耶？三羯磨、梵行、阿阇黎，是戒耶？乘大惊。师笑曰：虽然，敢不受教。遂受具足戒于唐安律师。既谒真净。净问：近离何处？师曰：大仰。曰：夏住甚处？师曰：大沩。曰：甚么人？曰：兴元府。净展手曰：我手何似佛手？师罔测。净曰：适来只对，一一天真，及乎道个我手何似佛手，便成窒碍，且道病在甚么处？师曰：某甲不会。曰：一切现成，更教谁会？师服膺，就弟子之列。十余年，所至必随。绍圣三年，真净移居石门，衲子益盛。凡入室扣问，必瞑目危坐，无所示。见来学，则令往治蔬圃，率以为常。师谓同行恭上座曰：老汉无意于法道乎？一日，举杖决渠，水溅衣，忽大悟，走叙其事。净诟曰：此乃敢尔苴耶？自此迹愈晦，名益著。大慧杲，人尝谓是云峰悦后身，遍历诸方，尝参湛堂准。说亦说得，会亦会得。湛堂屡呵为杜撰禅和。其性俊逸不羁。湛堂一日视师指爪曰：想东司头（厕所）筹子（大便时用），不是汝洗？师承训，即代黄龙忠道者作净头（清扫厕所）。九月，湛堂疾亟，师问曰：倘和尚不复起，某甲依谁可了此大事？堂曰：有个勤巴子，我虽不识渠，然汝必依之，可了汝事。若见渠不了，便修行去，后世出来参禅。堂寂后，复谒灵源草堂诸大老，咸被赏识。与洪觉范游，觉范尝见其十智同真颂云：兔角龟毛眼里栽，铁山当面势崔巍。东西南北无门入，旷劫无明当下灰。叹曰：作怪！我二十年做工夫，也只到得这里！又过无尽（宋相张商英居士），无尽与论百丈再参马祖因缘，无尽亟赏之，促师见圆悟。及悟住天

宁，师往依之。自惟曰：当以九夏为期，其禅若不异诸方，妄以余为是，我则造无禅论去也。枉费精神，蹉跎岁月，不若宏一经一论，把本修行，使他生后世，不失为佛法中人。暨见悟，晨夕参请，悟举云门东山水上行语令参。师凡呈四十九转语，悟不肯。悟一日升座，举云门语曰：天宁即不然，若有人问：如何是诸佛出身处，但向他道：薰风自南来，殿角生微凉。师闻举豁然，以白悟。悟察师虽得前后际断，动相不生，却坐净裸裸处。语师曰：也不易，你到这个田地，可惜死了不能得活。不疑言句，是为大病，不见道：悬崖撒手，自肯承当，绝后再苏，欺君不得，须知有这个道理。师言：某甲只据如今得处，已是快活，更不须理会得也。悟令居择木堂，为不鳌务侍者，日同士大夫闲话。入室日不下三四。每举有句无句，如藤倚树问之。师才开口，悟便曰：不是！经半载，念念不忘于心。一日同诸客饭，师把箸在手，都忘下口。悟笑曰：这汉参黄杨木禅，却倒缩去。师曰：这个道理，恰似狗看热油铛，欲舐舐不得，欲舍舍不得。悟曰：你喻得极好。这便是金刚圈、栗棘蓬也。一日问曰：闻和尚当时在五祖，曾问是话，不知五祖道甚么？悟笑而不答。师曰：当时须对众问，如今说亦何妨？悟曰：我问：有句无句，如藤倚树意旨如何？祖曰：描也描不成，画也画不就。又问树倒藤枯时如何？祖曰：相随来也！师当下释然。曰：我会也。悟遂举数肴讹因缘诘之，师酬对无滞。悟曰：始知我不汝欺。遂著临济正宗记付之。

若此种种，举亦难尽，故云居戒禅师曰：

不锻炼得法，虽龙象当前，尽成废器，积数十年而不得一人省发也。即有一个半个，皆垒著嗑著，如虫御木，偶尔成文，而非锻炼之功也。苟明锻炼，虽中下资器，逼拶有方，如一期人广，可以省发数十人也。妙喜（大慧杲）锻五十三人而悟十三辈。圆悟金山一夕而省十八人。虽语惊时听，而古今实有此事也。何地无水，不凿则不溢。何木石无火，不钻不击则不发。……工夫未极头，则千锤而千炼。偷心未死尽，则百纵而百擒。务将学人旷大劫来，识情影子，知见葛藤，搂其窟穴，斩其根株，使其无地躲根，渐至悬崖撒手，一锥一跲，机候到者，不难啐地断，嚼地折矣。……炉鞴雄强，人材奋起，不惟师承之担子得脱，而慧命有传，法门光大。（《禅宗锻炼说·垂手锻炼第五》）

故知古德宗师，常时行棒行喝，大慧杲手提三尺竹篾，接打诸方，非为故装门面，实为锻炼倚仗也。但后世禅林，改用香板，或在禅堂，或在打七，专用香板打人，称为锻炼，名曰消业。钳锤乱下，不知学人工用见地，病在何处，更不知机缘时节，应如何啐啄，一味乱为，棒头下活埋菩萨，不知凡几？诚为佛门罪人矣！

换互开眼如：

德山示众，道得也三十棒，道不得也三十棒。临济闻得，谓洛浦曰：汝去问他，道得为什么三十棒？待伊打汝，接住棒送一送，看伊作么生？浦如教而问，师便打，浦接住送一送，师便归方丈。浦回举似临济。济曰：我从来疑着这汉，虽然如是，你还识德山么？浦拟议，济便打。

雪峰在德山作饭头，一日，饭迟，德山擎钵下法堂。峰晒饭巾次，见德山，乃曰：钟未鸣，鼓未响，托钵向甚么处去？德山便归方丈。峰举似岩头。头曰：大小德山，未会末后句在！山闻，令侍者唤师去问：汝不肯老僧耶？师密启其意，山乃休。明日升堂，果与寻常不同。头至僧堂前拊掌大笑曰：且喜堂头老汉会末后句，他后天下人不奈伊何，虽然，也只得三年活！山果三年后示寂。

黄龙南初依泐潭，及至慈明，明呵责诸方，泐潭密付之旨，皆在斥中，师为之气索，遂造其室。明曰：书记已领徒游方，借使有疑，可坐而商略。师哀恳愈切。明曰：公学云门禅，必善其旨，如云：放洞山三顿棒，是有吃棒分？无吃棒分？师曰：有吃棒分。明色庄曰：从朝至暮，鹊噪鸦鸣，皆应吃棒。明即端坐，受师炷香作礼。明复问：脱如会云门意旨，则赵州道：台山婆子，我已与汝勘破了也。且哪里是他勘破处？师汗下不能答。次日又诣，明诟骂不已。师曰：骂岂慈悲法施耶？明曰：你作骂会耶！师于言下大悟。

云峰悦初谒大愚，值愚升座，曰：大家相聚吃茎齑，若唤作一茎齑，入地狱如箭射。便下座。师大骇，夜造方丈。愚问：来何所求？曰：求心法。曰：法轮未转，食轮先转，后生趁色力健，何不为众乞食？我忍饥不暇，何暇为汝说禅乎！师不敢违。未几，愚移翠岩。师纳疏罢，复过翠岩求指示。岩曰：汝不念乍住，屋壁疏漏，又寒雪，宜为众乞炭。师亦奉命。事罢，复造丈室。岩曰：佛法不怕烂却，堂司阙人，今以烦汝。师受之，颇不乐岩，一日地坐后架，桶箍忽散，自架堕落，师忽开悟，顿见岩用处。走搭伽黎，上寝堂，岩笑迎曰：维那，且喜大事了毕。师

再拜，不及吐一词而出，服勤八年。后出世翠岩，时首座领众出迎。问曰：德山宗乘即不问，如何是临济大用？师曰：你甚么去来？座拟议，师便掌，座拟对，师喝曰：领众归去。一众畏服。

略如上举数则，换互开眼，只在事上理上，轻轻点缀，即启机栝。己眼未明，何以开人之法眼？以盲引盲，阖中称佛，至可慨矣！必也，气宇如王，夺其人境，斩关开眼，使用顶上针锤。骅骝须调御于伯乐，岂可妄为哉！

简练操履如：

赵州自受南泉印可，乃归曹州，省受业师。亲属闻师归，咸欲来会。师闻曰：俗尘爱网，无有了期，已辞出家，不愿再见。遂携瓶锡，遍历诸方。常谓：七岁儿童胜我者，我即问伊；百岁老翁不及我者，我即教他。及住赵州观音院，燕赵二王同至院见师。师端坐不起。燕王问曰：人王尊耶？法王尊耶？师曰：若在人王，人王中尊。若在法王，法王中尊。二王闻之，欢然敬服，乃同供养。师志效古人，住持枯槁，僧堂无前后架。旋营斋食，绳床一角折，以绳系残薪支之。屡有愿为制新者，师不许也。住持四十余年，未曾以一书告檀越。

陈睦州尊宿，持戒精严，学通三藏，游方契旨于黄檗。诸方归慕，咸以尊宿称。后居开元，恒织蒲鞋，资以养母，故复有陈蒲鞋之称。巢寇入境，师标大草履于城门。巢欲弃之，竭力不能举，叹曰：睦州有大圣人。舍城而去。

汾阳昭得法首山后，游湘衡间。长沙太守张公茂宗，以四名刹，请师择之而居。师笑，一夕遁去。北抵襄沔，太守刘公昌言，憾见之晚。时，洞山谷隐皆虚席，太守敦请，辞之。前后八请，坚卧不答。淳化四年，首山殁，西河道俗千余人，协心削牍，遣沙门契聪迎请，住持汾州太平寺太子院。师闭关高枕。聪排闼而入，让之曰：佛法大事，静退小节。风穴惧应谶，忧宗旨坠灭，幸而有先师；先师已弃世，汝有力荷担如来大法者，今何时，而欲安眠哉？师矍起，握聪手曰：非公不闻此语！促办严，吾行矣。既至，宴坐一榻，足不越阃者三十年，天下道俗仰慕，不敢名，同曰汾州。

黄龙南住归宗时，一夕火起，大众哗动山谷，而师安坐如平时。僧洪准欲掖之走，师叱之。准曰：和尚纵厌世相，慈明法道何所赖耶？因整衣起，而火已及榻。坐抵狱，为吏者拷掠百至，师怡然引咎，不以累人，惟不食而已。两月而后得释，须发不剪，皮骨仅存。真点胸迎于中途，见之，不自知泣下。曰：师兄何至是也！师叱之曰：这俗汉！真不觉下拜。

太保刘秉忠居士，瑞州人，字仲晦，初名侃，法号子聪。年十七，为邢台节度使府令史，以养其亲。居常郁郁不乐，一日投笔叹曰：吾家累世衣冠，乃汩没刀笔吏耶！即弃去，隐安武山中，投天宁照禅师为僧。力参有省，俾掌书记。元世祖征云南，渡江攻鄂，每赞以不杀为德。凡克城擒敌，全活无算。虽位极人臣，而犹斋居蔬食，不改旧服。一时通称为聪书记。至元十一年八月，索笔书偈曰：吾不负世，世不负我。吾之于世，如水中月，如空中花，花沉月落，是个甚么？咄！掷笔趺坐而逝。

上列诸师，皆以自身为机用，以炼锻学人操履。其为身教，亦至严矣。他若禅门大德居士等，操履精严，不尽举及。至若杨岐油盏，保寿灯芯，高峰妙破衲残铛，终生不履尘世，憨山清却赐封金，逃名而行布施。皆琼绝千古，足为世出世间风范。何能谓禅者皆狂、佛门无益世道哉！若丹霞烧佛，南泉斩猫，济颠酒肉，大道疏狂，皆为对机而发，并非偶然。且诸师皆果位中人，故敢如此。因果历然，谁能拨置！今之耳闻禅者之名，概以狂论。或视其表行，目为拨无因果。孰知愚夫心行，贤者不知，况妙密行化，谁能彻见。遽以诬人，何如自勉。苦心刻意，力踵前贤，不宜执是非以绳人也。此相不除，终为自累。

世之论禅，常咎棒喝，孰知此弊，圆悟大慧师弟，已力辟之矣。今之禅者，谁在行棒行喝耶？不过徒有此名耳！棒喝交驰，正是宗门大匠无量慈悲作用，或以之接引后学，或故意撩拨无明根本，如楔出楔，方得解脱。古德有言：我有时是罚棒，有时是赏棒，有时一棒不作一棒用。临济有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境俱夺，有时人境俱不夺。若斯深义，与夫大机大用，岂草草者所可妄学，所可妄诽耶！棒下无生忍，临机不让师。此中有真意，欲辩已忘言。究竟是我错，你错，他错，留待明眼人仔细摩挲。

此外，古德作用，有仅为一种机趣，未可一律视为奇妙，如：

庞居士与女灵照卖竹漉篱。下桥吃扑。灵照见，亦去爷边倒。士曰：你作甚么？照曰：见爷倒地，某甲相扶。士曰：赖是无人见。

赵州与文远论义。曰：斗劣不斗胜。胜者输果子。远曰：请和尚立义。师曰：我是一头驴。远曰：我是驴胃。师曰：我是驴粪。远曰：我是粪中虫。师曰：你在彼中作甚么？远曰：我在彼中过夏。师曰：把将果子来。又：师在东司上（厕所），见远侍者过。蓦召文远，远应诺。师曰：东司上不可与汝说佛法。

慈明谒神鼎谭禅师。鼎首山高弟，望尊一时。衲子非人类精奇，无敢登其门者。住山三十年，门弟子气吞诸方。师发长不剪，敝衣楚音，通谒请法侄，一众大笑。鼎遣童子问：长老谁之嗣？师仰首视屋曰：亲见汾阳来。鼎杖而出，顾见颀然。问曰：汾州有西河师子，是否？师指其后绝叫曰：屋倒矣！童子返走，鼎回顾相矍铄，师地坐，脱只履而示之。鼎老忘所问，又失师所在。师徐起整衣，且行且语：见面不如闻名！遂去。鼎遣人追之，不可。叹曰：汾州乃有此儿耶！

按：慈明临机不让，机用超绝，盖因神鼎选众精奇，门下弟子，又气吞诸方；善知识自落骄贵堕、轻慢病，故慈明游戏而折之。救其弊也。如济颠、泉大道，生当诸方严整，禅林皆入死寂境中，乃以游戏三昧，解众人之缚。若使处于法末世乱者，必精严持律，不作斯类举动矣。又如：

慈明忽得风痹疾，视之，口吻已歪斜。侍者以足顿地曰：当奈何！平生呵佛骂祖，今乃尔！师曰：无忧，为汝正之。以手整之如故。曰：而今以后，不钝置汝。又：师初在汾阳时，阳一日托以梦亡父母，命库堂设酒肉为祀。祀毕，集僧众令食，咸不听。阳因独自饮啖。众曰：酒肉僧，岂堪师法！尽散去，惟师与

大愚六七人存。阳翌日上堂云：许多闲神野鬼，只消一盘酒肉，断送去了也。《法华经》云：“此众无枝叶，惟有诸真实。”下座。

上举略仅数则，此类犹多。凡此皆当简为机趣一流，或朋辈往还，或别有用意，以游戏语句，幽默行为出之，不可取为师法也。他如与人问答，终以“休去”结束。“休去”者，有三义：一则为不值申辩，置之不答。一则表示许可，无须再说。一则以来人不当机，徒劳开示，无理可喻耳。若此类“休去”机趣，不定属于何者，但亦无须深求。如必欲知其彻底，须了解当时情况、人物环境，方可抉择。而古人不来今，今人不及古，枯竭心思，徒劳无益，毋庸必穷其致也。故曰：“若向言中取则，句里明机，也似迷头恋影。”

证悟知解

祖师禅与如来禅——三关与顿渐
——闭关与打七

凡言禅宗者，上焉者，即联想及于开悟，下焉者，则联想及于狂妄。禅宗与开悟，开悟与狂妄，一般习惯，殆成为因明学上之三支论式。比类不伦，谬解殊甚，非但轻人，抑且自轻己。

首拣悟者，乃禅宗传入吾国后，特有之一名词。独言悟之一名词，通常习知，即为有会于心，有所理解。例如：水有解渴之功。茶亦水煮，故能解渴。未饮茶者，因此而悟知。若此之悟，非禅宗所宗，但为知解。禅所谓悟，乃属证悟。证悟者，乃我患渴，取水而饮，饮毕渴解，所有水之与渴，理事全消，故曰：“亡言绝虑”。水渴全消之后，但自清凉，永不再起烦渴者，则禅之工用，故曰：“言语道断，心行处灭。”水渴既消，起而研究水与渴之理与事，及乎事彻理圆，了了无滞。则悟后起用。如教所云：既得根本智，复须明诸差别智也。但终则仍归于言语道断，无去无来。全部佛法，乃超玄学哲学之一大实验事也。非如世间浅知者，认佛法亦不过为一种学术而已。然此实验之方法虽多，惟以禅宗为特胜耳！

禅宗所言证悟者，重事至理圆，以行修事至为首。若先从穷理而终至于道者，乃自知解入门。如《楞严经》云：“理须顿悟，乘悟并销。事非顿除，因次第尽。”盖由理悟知解，然后求行解相应，而至

于圆极也。《法华经》云：“大通智胜佛，十劫坐道场，佛法不现前，不得成佛道。”证悟者，重此现前之佛法也。有谓儒者所说体会，亦即证悟，此实不然！体会为知行合一，即知而行，即行而知，如佛说行解相应，非证悟也。证悟乃顿超之大实验事，不从渐入之行解而至。体会乃理通于事之学，与证悟顿超之说有异。然则孰为优劣？曰：此非诤胜负者，但辨其所证悟者，意固何居耳！或曰：若此证悟顿超，谁能至哉！曰：能至与否在人，而证悟顿超，则确有其人其事在也。故祖师有言：“我所说法，为度上上根人。汝师所说，为度大乘人。”虽法与根器，固有差别，其得度而至彼岸则一也。

古德有言曰：“参要真参，悟要实悟”，“大疑则大悟，小疑则小悟，不疑则不悟”。此皆教参禅人，要从真实疑情着手，勿凭知解为是。若知解得，理会得，有体会处，忽有会心，皆理边之事，文人学士，善说文字禅者，亦皆此耳。如说食不饱，终是空言，乃至狂慧并发，说亦说得，明亦明得，只是行不得，则理仍是理，事仍是事，有何益处？例如悟得就是这个，动也不离这个，静也不离这个，生也是这个，死也是这个，善恶是非，一切不离这个，假定就算是悟了，何以他动时，自己要静而不能？顺流随用容易，要止于至善，要常定现前，更所不能，则明得这个有何益处？纵饶动静由我，自可做得主了，犹有大事在后，未可得少为足。狂慧者，即教理所说之干慧。慧而曰干，如枯木无根，终为废物，故须藉定水滋润。若定慧等持，则根深叶茂，果熟香浓。有曰：普庵主性空禅师曰：“十二时中莫住工，穷来穷去到无穷。直须洞彻无穷底，踏倒须弥第一峰。”此岂非教人穷理？曰：诚然！故其偈曰：“莫住工”，“到无穷”，“洞彻底”，“踏倒第一峰”，明白教人以证，但自穷理入手耳！不见其又有偈乎？曰：“心法双忘犹隔妄，色空不二尚余尘。百鸟不来春又过，不知谁是住庵人。”此是何等境界，岂静坐穷理之事耶！

禅门重证悟，提持真参实悟，必须当人于一切时，一切处，锻炼纯熟，工夫深入，定力已稳，忽地“囚”的一声，涣然冰释。如仰首枝头，顿见果熟，心月孤悬，光吞万象。此顿者，顿此之一悟，是谓证悟。所谓“囚”的一声，乃形容之词，如“一声霹雳顶门开”，俱为表诠之言。若必执有“囚”的一声、“顶上震开”，作为实法会，则为事象，此为工夫过程中之境界；认斯为实，又被境瞒矣。故所称顿悟证得者，实自渐修而来，顿者，指渐修之最后一刹那也。若非此顿，而顿悟其理，或顿见空性，终须渐修而圆，所谓“万古碧潭空界月，再三捞摝始应知”。古德禅师，虽有于言下顿悟者，但在未悟之前，固皆用功有年，或悟之后，又依止宗师，水边林下，保任涵养多年，方能透彻。未可只执彼当时一顿，置未顿以前，既顿以后，一概不言也。故曰：“不经一番寒彻骨，哪得梅花扑鼻香。”今简诸师所言，以为参证。

达摩初祖曰：“至吾灭后二百年，衣止不传，法周沙界，明道者多，行道者少，说理者多，通理者少，潜符密证，千万有余。”

南泉禅师曰：“心如枯木，始有少许相应。”

无业禅师曰：“学般若菩萨，不得自谩，如冰凌上行，似剑刃上走。临终之时，一毫凡情圣量不尽，纤尘思虑未忘，随念受生；轻重五阴，向驴胎马腹里托质，泥犁镬汤里煮炸一遍了，从前记持忆想，见解智慧，都卢一时失却；依前再为蝼蚁，从头再做蚊虻，虽是善因，而遭恶果。且图甚么？”

裴休一日请黄檗禅师至郡，以所解一篇示师。师接置于座，略不披阅。良久，曰：会么？裴曰：未测。师曰：若便恁么会去，犹较些子，若也形于纸墨，何有吾宗！裴乃赠诗一章曰：“自从大士传心印，额有圆珠七尺身。挂锡十年栖蜀水，浮杯今日渡江滨。一千龙众随高步，万里香花结胜因。拟欲事师为弟子，不知将法付何人？”师亦无喜色。

按：裴休博综教相，以弟子礼事师，以昆仲友圭峰。尝亲书《大藏经》五百函，所制法苑文字，诸方重之，黄檗不因其为权贵，有所姑息，教令放下文字禅，要其当下会取也。

沩山曰：今时人，但直下体取不会的，正是汝心，正是汝佛。若向外得一知一解，将为禅道，且没交涉，名运粪入，不名运粪出。污汝心田，所以道不是道。

洞山曰：末法时代，人多干慧，若要辨验真伪，有三种渗漏：一曰见渗漏。机不离位，堕在毒海。二曰情渗漏。滞在向背，见处偏枯。三曰语渗漏。究妙失宗，机昧终始，浊智流转。于此三种，子宜知之。

首山念初在风穴会中，充知客。一日，侍立次，穴乃垂涕告之曰：不幸临济之道，至吾将坠于地矣！师曰：观此一众，岂无人耶？穴曰：聪明者多，见性者少。

黄龙新谒晦堂。堂擎拳问曰：唤作拳头则触，不唤作拳头则背，汝唤作甚么？师罔测。经二年，方领解（知解也）。然尚谈辩，无所抵牾。堂患之，偶与语，至其锐；堂遽曰：住！说食岂

能饱人？师窘，乃曰：某到此弓折箭尽，望和尚慈悲，指个安乐处。堂曰：一尘飞而翳天，一芥堕而覆地，安乐处正忌上座许多骨董。直须死却无量劫来全心，乃可耳。师趋出。一日，闻知事捶行者，而迅雷忽惊，即大悟。趋见晦堂，忘纳其履。即自誉曰：天下人总是参得底禅，某是悟得底！堂笑曰：选佛得科甲，何可当也！因号死心叟。

此类开示公案，古德语录中至多，文繁不引。皆斥文字禅、知解禅、口头禅，但于一文一言、一机一境上，偶有解会者之为非也。“但贵子见正，不说子行履。”乃沩山对仰山一时权巧之名言，未可执为实法。必须行履正，知见亦正，方是顿超证悟之极则。丹霞禅师云：“去圣时遥，人多懈怠！”时至今日，法门衰落，世智辩聪过人者甚多，宁可侧重行履工用，不可取于狂知干慧。否则，紧抱一句弥陀，犹可往生极乐，何必习禅而不成，饮露栖风，终与草木同腐，而徒成蝉蜕哉！

祖师禅与如来禅

有曰：或谓顿悟为祖师禅，渐修为如来禅，今言并重，究为何宗？曰：若谓祖师禅乃顿悟，如来禅乃渐修者，相似而实非之言也。尽一大藏教，统诸修行法门，皆渐法耳。即禅宗祖师，于言下顿悟者，亦由薰修渐积而来。既或素未薰修，如石巩禅师，原为猎人，因见马祖，言下顿悟；又如屠刀放下，立地成佛之诸师等，或为往劫修持，至今缘会，或为悟后起修，渐至成熟，安可认言下即悟之一著子，为超前绝后哉！然则，祖师禅与如来禅，究有何别？曰：凡由博地凡夫起修，乃至渐入圣众，皆如来禅也。纵饶人法两空，而有一毫悟迹未扫，皆不能与入祖师禅之门。祖师禅者，只是人人具足，个个圆成，大地山河，本无寸物，性相平等，物我一如，不待修证。自无始以来，本未曾迷，云何说悟。法见、佛见、众生见、悟见、禅见，一时扫却，原来还是旧时人；只是饥来吃饭，困至即眠，荡荡无碍，做一无事闲人。净法固是，染法亦不恶。虽然如此，为此说者，早已白云万里矣！毕竟如何才是？曰：“二十四桥明月夜，玉人何处教吹箫！”兹简二者之别语，如：

如来禅者，经论所说，秦罗什初传之，至天台而极详尽。祖师禅者，经论之外，祖师以心印心，魏达摩初传之。（《佛学辞典》）

有问黄檗，诸方宗师相承，参禅学道，如何？檗云：接引钝根人语，未可依凭。……未审接上根人，复说何法？师云：若是上根人，何处更就人觅，他自己尚不可得，何况更有法当情。

慈明以拄杖击禅床一下云：大众，还会么？不见道“一击忘所知，更不假修持，诸方达道者，咸言上上机”。香严凭么悟去，分明悟得如来禅，祖师禅犹未梦见在！且道祖师禅有甚长处？若向言中取则，误赚后人，直饶棒下承当，辜负先圣。万法本闲，惟人自闹，所以山僧居福严，只见福严境界；宴起早眠，有时云生碧嶂，有时月落寒潭。音声鸟飞鸣般若台前，娑罗花香散祝融峰畔。把瘦笻，坐盘陀石，与五湖衲子，时话玄微，灰头土面。住兴化，只见兴化家风，迎来送去，门连城市，车马骈阗，渔唱潇湘，猿啼岳麓，丝竹歌谣，时时入耳。复与四海高人，日谈禅道，岁月都忘。且道居深山，住城郭，还有优劣也无？试道看！良久。云：是处是慈氏，无门无善财。

三关与顿渐

宗门之徒，约有三说：一谓先修后悟；二谓修悟同时；三谓悟后起修。第一说者：主不做工夫，不依教奉行，纵有所悟，皆是狂见，工夫到处，大悟自易。第二说者：主说得一尺，不如行得一寸，即行即悟，事至理圆，方为稳当。第三说者：主《楞严》所谓：“生因识有，灭从色除。理则顿悟，乘悟并销，事非顿除，因次第尽。”五祖所谓：“不悟本性，修法无益。”凡此三说，各主一理。如欲发心求悟，自然已入薰修之林，即入门矣，渐渐薰习，必有所益，渐至“开佛知见”，日久工深，一旦豁然，了了无物；然后不修而修，修而不修，乃“入佛知见”。到得此时，若欲不修，自不能已也。故曰：“不异旧时人，只异旧时行履处。”当人到此自知，必于其平常心行习气上，痛下针砭，自知转处。从朝到暮，自夜达旦，“宴坐水月道场，修习空花万行。降伏镜里魔军，大作梦中佛事。”三说虽异，通途是一，根器各异，自知适应，何有立说差途，反生诤论哉！或谓此即三关之旨耶？曰：未敢妄下断语也！

三关之说，起于何时何人，未经考定。百丈诸师各有三句，反复盘诘学人，难过其关也。然犹未如后世立工用见地之合一，定为三关者。又黄龙南禅师，室中常问僧曰：人人尽有生缘，上座生缘在何处？正当问答交锋，却复伸手曰：我手何似佛手？又问诸方参请宗师所得，却复垂脚曰：我脚何似驴脚？三十余年，示此三问，学者莫能契旨，天下丛林，目为三关。脱有酬者，师无可否，敛目危坐，人莫测其意。南州潘兴嗣，尝问其故？师曰：已过关者，掉臂迳去，安知有关吏，从关吏问可否，此未透关者也。师自颂曰：“生缘有语人皆

识，水母何尝离得虾。但见日头东边上，谁能更吃赵州茶。我手佛手兼举，禅人直下荐取。不动干戈道出，当处超佛越祖。我脚驴脚并行，步步踏着无生。直待云开日现，方知此道纵横。”总颂曰：“生缘断处伸驴脚，驴脚伸时佛手开。为报五湖参学者，三关一一透将来。”高峰妙禅师室中垂问学人，常设六则，人称为高峰六关。中峰亦有三关之说。此皆祖师方便权巧，设置机关也。

后世之言三关者，立“破参”为初关，复有“重关”，及末后“牢关”之次序。等而下之，杜撰禅和，却立“山海关”、“雁门关”等巧名。禅门倒却，粪着佛头，直笑脱明眼人牙臼矣！有曰：山海、雁门等关名，乃祖源禅师所立，岂有错谬？呜呼！是何言哉！人情通病有三：重难而轻易，重死而轻生，重远而轻近。故于古德一言，不问精粗，一味吞咽。祖源禅师，既为古德，错讹处亦是妙法乎？源师乃鼓山禅德，著作刻板在闽中者有之。如《万法归心录》，确亦善品。度师见处，不至有此种谬误也。若谓此乃孤本，流传日本，辗转由高丽取还，安知非人伪托哉！日人善于伪托，况又经翻版，钝刀割锦，指鹿为马，诚为不经之误，无稽之谈。以此论正法眼藏，信有未可也！

三关之名虽立，而三关之实，各无定论。有曰：未得破参，确信有此一事，或先能认得这个，所谓主人公禅者，曰：“知有”，或曰：“有省”。破本参后，见得空性，意识不起，分别不行，“见山不是山，见水不是水”，是谓“初关”。由空性起用，识得妙有，“见山还是山，见水还是水”，是谓“重关”。人法皆空，顿超佛地，是名末后“牢关”。又曰：“初关”乃破第六意识。“重关”乃破第七末那识（我执），人空之境也。末后“牢关”方破第八阿赖耶识，人法双空矣。又曰破“初关”乃菩萨登初地（欢喜地）。破“重

关”，乃至八地（不动地）。破末后“牢关”，方超十地（法云地）。是则不谙教理，未悉菩萨道福智二严之理也。雍正于三关之说，自立一格，然非的论。有例于天台宗之三止三观，以有、空、中为三关之别，误矣。盖证得中观正见时，以禅宗观之，适破本参耳。向后大有事在。古德有言：“向上一路，密不通风。”又曰：“末后一句，始到牢关，把断要津，不通凡圣。”不知后贤之步步破关者，从何着力也！岂不闻“一簇破三关，犹是箭后路”乎？始作此说者，或有功于修行，或有过于宗门，诚难衡论。依三关之说，定宗门阶梯，则禅宗自称为直指人心、见性成佛、圆顿之教者，又何所据？由破“初参”而至末后“牢关”，方是见性，则为有定则之渐法耳，何有于顿哉！

闭关与打七

闭关之事，不知所始，意谓杜门谢事、励志专修也。“闭关”一名词，远见于吾国之《易经》复卦象辞，曰：“先王以至曰闭关，商旅不行，后不省方。”乃斋戒安身静养之义。后世言此者，皆引释迦掩室于摩竭、维摩缄口于毗耶等事为说。禅宗之徒，盛行此风。及至后世，无论何宗，动辄闭关者，比比皆是，其名曰：“拜经关”、“念佛关”，种种名目，事同号召矣。宗门相传曰：“不破本参不入山，不到重关不闭关。”其言闭关之事，抑何其严！此意不知始于何时？唯永嘉禅师劝阻左溪朗法师书，极言未明心地，切勿入山，若泉石奔腾，奇岩怪壑，皆为引生烦恼之境。境虽清，心不净，终无益也。设自心清净，虽处阛阓之中，喧阗聩闹，亦如山林，何必入山觅道哉！后世言到得“重关”方闭关者，其师此意欤？迨金元时，高峰中峰师弟，皆入山不出，尤以高峰妙缚柴为龛，风穿日炙，冬夏一衲，不扇不炉，日捣松和糜延息而已，标示死关，以终其生。虽曰佛法孤峻清绝之风，殆亦遭逢世变，遵养时晦之道耶！

禅者闭关，不同常格，即“榔㮾横担不见人，直入千峰万峰去”。此须初得门户，入关大休大歇去。了此一段大事因缘之举，未可草草。否则，劳人岁月，无故虚度，人间世事，亟待人为，自利利他之业，处处皆有，何必从事于此哉！若心地未明，掩室禁语，浮游妄想，极力压持，浅则成病成狂，深则自戕性命，此皆随时可见也。至于耽关中乐，别有所取，丰衣美食，借此高枕栖身，则又当别论矣。

唯西藏密宗，与道家闭关，则不同禅关之简易。密宗有“黑关”、“白关”之别，关中修持者，皆须供养丰足，使无虑累，俾其一志专修。道家则名曰“入圜办道”，须具借法、财、侣、地四种条件，方法各异，皆为别格，并录以为参考。

无论闭关之方式为何，要当皆为苦行难行之事。至若关中行“般舟三昧”，或“长坐不卧”，统为苦行功勋德业，苟不明心地，事此无益。然亦难能可贵矣！但须知苦行非道，唯为助道之一端耳。举古德行迹，如：

> 僧那禅师，姓马氏，少而神隽，年二十一，讲《礼》《易》于东海，听者如市。一遇二祖，遂投出家。自是手不执笔，尽弃世典，惟一衣一钵，一坐一食，奉头陀行。后谓门人慧满曰：祖师心印，非专苦行，但助道耳。若契本心，发随意真光之用，则苦行如握土成金。若惟务苦行，而不明本心，为憎爱所缚，则苦行如黑月夜，履于险道。……满后亦奉头陀行，惟蓄二针，冬则乞补，夏则舍之，心无怖畏，睡而不梦。常行乞食，所至伽蓝，则破柴做履，住无再宿。贞观十六年，于洛阳善会寺侧，宿古墓中，遇大雪，旦入寺见昙旷法师，旷怪所从来？满曰：法有来去耶！旷遣寻来处，四边雪积五尺许。旷曰：不可测也！

他如向居士幽栖林野，木食涧饮。北齐天保初，闻二祖盛化，乃致书乞证，密承印记。牛头融，未见四祖时，幽栖岩之石室，有百鸟衔花之异。及乎得法以后，法席之盛，拟于黄梅。唐永徽中，徒众乏粮，师往丹阳缘化。去山八十里，躬负一石八斗，朝往暮返，供僧三百，二时不阙。若融禅师者，初栖岩穴，后而负米供众！负米与穴

居，皆为苦行，何前后判若两人耶？菩萨度人，自捐头目，难行苦行，密迹不同，但随各人发心愿力之如何耳！

次言打七，亦不知始于何时？后世天下丛席，常行静七，有至七期，或九期者，比比皆是。影响所及，各宗亦有打七之举。如净土之“念佛七”，乃至“观音七”等等，名目繁多，为佛门大用矣。打七乃俗名也。七而曰打，随口语之便耳！吾佛以菩提树下，七日证道，其为打七之滥觞乎？或曰：打七者，打破七识之谓也。然何不名打八？打七为破七识，打八可破八识，岂不更有进乎？须知七之数，义蕴深奥，《弥陀经》念佛法门，一心不乱，以七日为期。婴孩处胎，以七日一变。中阴之身，亦以七日而转。其他宗教，如定星期之以七日为期。此类深义，易数可通，今不具论。唯禅宗古德，创静七之举，则为用工积力有年，未开悟者，开此一方便法门，标曰“克期取证”。然克期七日之中，固能取证乎？曰：斯则立愿之通称也，此须仗古德宗师、禅门大匠，具有通天手眼，杀活手段，棒喝交施，心光普照，透脱学者情根识锁，拨出灵明，或有少分相应。时至于今，宗门龙象寥落，恐徒有形式耳！否则，天下丛席，陶冶出格禅师者，不知凡几矣！此事初创始于佛灯珣、破山明二师，兹录其事，以为考焉。

守珣禅师，参佛鉴，随众咨请，退无所入。乃封其衾曰：此生若不彻，誓不展此。于是昼坐宵立，如丧考妣。逾七七日，忽佛鉴上堂曰：森罗及万象，一法之所印。师闻顿悟，往见鉴。鉴曰：可惜一颗明珠，被这风颠汉拾得。乃诘之曰：灵云道：自从一见桃花后，直至如今更不疑。如何是他不疑之处？师曰：莫道灵云不疑。只今觅个疑处，了不可得！鉴曰：玄沙道：谛当甚谛当，敢保老兄未彻在。哪里是他未彻处？师曰：深知和尚老婆心

切。鉴然之。师拜起。呈偈曰：终日看天不举头，桃花烂漫始抬眸。饶君更有透天网，透得牢关即便休。鉴嘱令护持。是夕厉声谓众曰：这回珣上座稳睡去也。圆悟闻得，疑其未然。乃曰：我须勘过始得。遂令人召至。因与游山，偶到一水潭，悟推师入水。遽问曰：牛头未见四祖时如何？师曰：潭深鱼聚。悟曰：见后如何？师曰：树高招风。悟曰：见与未见时如何？师曰：伸脚在缩脚里。悟大称之。

破山海明禅师，号旭东，因听慧然禅师讲《楞严经》至“一切众生，皆由不知常住真心，性净明体，用诸妄想，此想不真，故有轮转”。终日疑闷。每阅古人公案，如银山铁壁。遂出蜀，见数耆宿，罔决其疑。住楚之破头山，“剋期取证”，以七日为限。至第五日，发急，到万丈悬崖，誓曰：悟不悟，性命在今日了。将及未时之际，人境双忘，眼前惟见一平世界，举足经行，不觉堕于崖下，跌损左足，顿觉从前碍膺之物，泮然冰释。遂高声曰：屈！屈！自此南行，遍参尊宿。

宗门打七，如置洪炉大冶，欲于短期间锻炼人物，继续佛祖慧命，非泛泛事也。学者是否其人，主七者是否能有此权衡，皆须自审。好高自慢者，乌乎可！尝颂其事曰：

“繁华丛里一闲身，却向他途别觅春。千丈悬崖能撒手，不知谁是个中人。”

宗师授受

宗门相传有云：“威音王以前，无师自通则可；威音王后，无师自通，即名天然外道。”故宗门特重师承印证，亦如密宗至重传法师承，同出一辙。何以“威音王”以前，无师自通则可？盖“威音”者，宗门立为空劫以前第一佛也，于经无据。既属空劫以前，本无众生，云何有佛？无佛无众生，谁求解脱证觉哉！故曰：无师自通则可，盖密意之言也。密宗之于师承、师弟之间，咸有戒律，弟子择师，不可妄从；妄依邪见，学者堕戒。而为师者，或妄传非器，或得人而不传，亦为犯戒。禅宗传承，虽不如密乘之见诸明文，而其授受之际，綦严尤著，虽曰：门庭施设，别具深心，而师道以尊，付授严谨，非妄为也。父母生身，恩逾山岳，法身自佛师口生，永劫长存，尤胜数十年生命之形躯。故宗门师弟之间，虽无礼法规定，而自心肯服，逾于常情。永嘉云：“粉骨碎身未足酬，一句了然超百亿。”至性流露，有不能已于言者。故古德禅师参学之师虽多，而得法师，终承一绪，以发明心地，印取见地者为宗，或有昧己变心，背师承受者，终遭果报。此皆见于宗门语录公案者，历然可考。

首言指授宗徒，事非草草，历观诸祖付授，虽门下众多，而命其荷担大法、继续慧命者，必择其福智二严，堪为龙象，有如王气宇、旷远襟怀，方堪受授。且复郑重其事，臂香咐嘱，其所望于继往开来、承先启后之人者，何其殷勤，故离师自立以后，犹不免舐犊情深，常复令人探视指授，如马祖之于百丈等。至于通常及门闻道者，皆所不及焉。百丈禅师曰：“见与师齐，减师半德，见过于师，方堪传授。”历来禅门大德，既得法后，皆复依止其师，或数年，或十数

年，执侍作役，日臻玄奥。足见非一悟之后，别无余事。依止之间，昼夜搜括，指析精微。宗门所谓印证者，以心印心也。以心印心者，非知解理会边事。必其师为过来人，手眼通明，见行皆圆，凡学人之机用、境界、见地，如何凑泊，如何进步，一望而知，不待言喻。然后以师之心，印证其心，如印印泥，印去影存，文彩毕露，亦无印泥之迹，故曰印证。若驴前马后，不能鉴器识别，寻思知解，徒乱心意，自救不暇，安可为人！若斯之类，痴迷师心，诚如孟子所谓："人之患在好为人师！"久据此座，渐陷泥淖，终至不可自拔，殊可愍也！尝见此辈至众，深引为戒，愿毕生长居学人位，不串演斯剧，免自陷堕。苟平实商量，当知无不言，言无不尽，方不违于行愿矣。

然则，宗门既以一师承为可，称杨称郑，闭户自尊，不知天地间何者为学术耶！曰：恶！是何言！学通五明，知周沙界，吾佛所遗教诫具在。既明斯旨，正好遍求差别智。《华严》标善财烟水南巡，五十三参，所见一百八员大善知识，或为外道，或为妓女，或为童子，或为沙门，皆已发菩提之心，成就无边智愿，乃以菩萨身示现，遍于众类；终入弥勒楼阁，方知法界重重，头头是道。若斯之学，皆为参学师，多而无碍，适成其贤，根本深恩，不昧得法。唯具大愿大智大度者，能为是行。若得少为足，我慢先立，何有于入道哉！初祖诫神光曰："勿轻未悟。"轻人者，适亦自慢耳。慢为道障，未能除斯，云何得度，慎之！戒之！

怀琏禅师，持律严甚，仁庙尝赐以龙脑钵盂，师对使者焚之。曰：吾法以坏色衣，以瓦钵食，此钵非法。仁庙益嘉叹。舜老夫为郡吏横，民其衣，走依师。师馆之正寝，自处偏堂，执弟子礼甚恭。贵人过师，见咸怪之。师曰：吾少尝问道焉，其可以像服二吾心哉？仁庙闻之，赐舜再落发，居栖贤。

按：若此事迹，儒家甚多，事师如父，盛德事也。今者，师道不尊，无与伦比！尝观欧美学者，于师承只敬亦重，安可谓此乃时代新风尚哉！虽然，师资足范，道可印心者，亦不易见。为人师表，但励自行，可以律己者，不必尽以律人，言虽不出，教已大彰，若求人尊之，洵为未可。摩顶放踵，以利天下，自不求尊，实至名归，尚自戒惕，安可有事于求哉！

兜率悦禅师，初谒真净，后出世鹿苑。有清素者，久参慈明，寓居一室，未始与人交。师因食蜜渍荔枝，偶素过门，师呼曰：此老人乡果也，可同食之。素曰：自先师亡后，不得此食久矣！师曰：先师为谁？素曰：慈明也。某忝执事十三年耳！师乃疑骇。曰：十三年堪忍执事，非得其道而何？遂馈以遗果，稍稍亲之。素问：师所见者何人？曰：洞山文。素曰：文见何人？师曰：黄龙南。素曰：南匾头见先师不久，道法大振如此！师益疑骇。遂袖香诣素作礼。素起避之。曰：吾以福薄，先师授记，不许为人，师益恭。素乃曰：怜子之诚，违先师之记，子平生所得，试语我。师具通所见。素曰：可以入佛，而不能入魔！师曰：何谓也？素曰：岂不见古人道：末后一句始到牢关。如是累日，素乃印可。仍戒之曰：文示子者，皆正知正见，然子离师太早，不能尽其妙，吾今为子点破，使子受用，得大自在，他日勿嗣吾也。师后嗣真净，如素所戒。

开圣觉，初修长芦夫铁脚，久无所得。闻五祖演法道，径造席下。一日，室中问云：释迦弥勒，犹是他奴，且道他是阿谁？觉云：胡张三，黑李四。师然其语。时圆悟和尚为座元，师举此语似之。悟云：好则好，恐未实，不可放过，更于言下搜看。次日入室，垂问如前。觉云：昨日向和尚道了。师云：道甚么？觉

云：胡张三，黑李四。师云：不是！不是！觉云：和尚为甚昨日道是？师云：昨日是，今日不是。觉于言下大悟。觉后出世，住开圣。见长芦法席大盛，乃嗣夫，不原所得。拈香时，忽觉胸前如捣，遂于痛处发痈成窍，以乳香作饼塞之，久而不愈，竟卒。

按：有儒者曰：大悟后，犹犯此病，可见私欲净尽之难！曰：理须顿悟，事资渐修。此乃冰凌上走，剑刃上行事也，孰谓一悟便休，孰谓无因果哉！曰：涅槃当无因果矣！曰：唯唯，否否，不然！不然！正觉是因，涅槃是果，涅槃是因，无为是果。因果历然，谁曰不是。斯之二则，足为人师及弟子者鉴矣。

香严出世，疏山仁不爽前约，遂往访之。严上堂，僧问：不求诸圣，不重己灵时如何？严曰：万机休罢，千圣不携。疏山在众作呕声，曰：是何言欤！严闻便下座。曰：适来对此僧语，必有不是，致招师叔如是，未审过在甚么处？师曰：万机休罢，犹有物在，千圣不携，亦从人得，如何无过？严曰：却请师叔道。疏山曰：若教某甲道，须还师资礼始得。严乃礼拜，蹑前问。疏山曰：何不道肯诺不得全。严曰：肯又肯个甚么？诺又诺于阿谁？疏山曰：肯即肯他诸圣，诺即诺于己灵。严曰：师叔恁么道，向去倒扃三十年在！疏山住后，果病吐二十七年而愈。却每于食后抉口令吐曰：香严师兄记我三十年倒扃，尚欠三年在！

按：此则公案，示贡高我慢、好为人师之失，岂可游戏哉！

古灵神赞禅师，遇百丈开悟，却回。受业本师问曰：汝离吾在外，得何事业？曰：并无事业。遂遣执役。一日，因澡身，命

师去垢。师乃拊背曰：好所佛堂，而佛不圣。本师回首视之。师曰：佛虽不圣，且能放光。本师又一日在窗下看经，蜂子投窗纸求出，师睹之，曰：世界如许广阔，不肯出，钻他故纸驴年去？遂有偈曰：空门不肯出，投窗也大痴。百年钻故纸，何日出头时？本师置经问曰：汝行脚遇何人？吾前后见汝，发言异常！师曰：某蒙百丈和尚，指个歇处，今欲报慈德耳！本师于是告众致斋，请师说法。师乃登座，举唱百丈门风曰：灵光独耀，迥脱根尘。体露真常，不拘文字。心性无染，本自圆成。但离妄缘，即如如佛。本师于言下感悟。曰：何期垂老，得闻极则事！师后住古灵，聚徒数载。临迁化，剃浴声钟告众曰：汝等诸人，还识无声三昧否？众曰：不识。师曰：汝等诸人静听，莫别思维。众皆侧听，师俨然顺寂。

按：此则所举，古灵本师，诚为出格丈夫，学佛出家，为了本分事，未可以迹拘也。如能若此，师仍不失于师，惟益见其达耳！不耻下问，圣贤所重。若师见横心，先塞聪户，何得垂暮之年，闻此极则事耶！

然则，孰为真善知识，孰非善知识，亦难辨矣。曰：此诚难言，但在当人发真道心，修诸法行，勤行福德，专志菩提，但能自成法器，因地既真，果自调直，愿力积至，因缘可凑。如己非法器，纵饶遇得善知识，如一滴狮乳，可迸散驴乳数斛，反引为过失矣。异道有言曰：“弟子觅师难，师觅弟子更不易！”诚哉斯言！

复次，宗师者，何谓耶？曰：宗师者，乃禅宗门下，足堪依止之大德，堪为人善知识者之称谓，非取于庄子所谓“大宗师”之义也。禅门具足为宗师之条件者，殊非易事，必也气吞环宇，胸罗百代，胡

来胡现，汉来汉现，望之俨然，即之也温，如寒潭秋月，无物可方者，庶几近之。

临济祖师曰：“有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境两俱夺，有时人境俱不夺。”又尝示众曰：“如诸方学人来，山僧此间作三种根器断。”如中下根器来，我便夺其境而不除其法。或中上根器来，我便境法俱夺。如上上根器来，我便境法人俱夺。如有出格见解人来，山僧此间，便全体作用，不历根器。大德！到这里，学人着力处不通风，石火电光，即过了也！学人若眼定动，即没交涉，拟心即差，动念即乖，有人解者，不离目前。

宗慧禅师曰：举唱宗乘，阐扬大教，须法眼精明，方能鉴别缁素。切忌真妄同源，水乳同器，到此难分。洞山寻常以心中眼，观身外相，观之又观，乃辨真伪。若不如是，何名善知识。夫善知识者，驱耕夫之牛，夺饥人之食，方名善知识。即今天下，哪个是真善知识！诸德，参得几个善知识来也？不是等闲，直须参教彻，觑教透，千圣莫能证明，方显大丈夫儿。

故黄檗禅师曰：大唐国里无禅师！时有僧问：诸方尊宿，尽聚众开化，为甚么却道无禅师？师曰：不道无禅，只是无师！时在宗门鼎盛之时，马祖门下，出八十四员善知识，而黄檗犹兴此叹，盖亦睹之机先，惜师资之难，为宗门之师资更难也！明云居戒禅师有鉴于此，著《禅门锻炼说》十三篇，仿《孙子兵法》而作。意谓禅门宗师者，若用兵之神妙难测，非具奇才，曷克当此。禅客张无诤尝谓：天下有三事，皆妙入精微，而其道相当。三者谓何？曰：禅师妙用，兵家奇

计，诗人灵感也。此语颇当。戒禅师立十三篇之目，曰：“坚誓忍苦、辨器授话、入室搜括、落堂开导、垂手锻炼、机权策发、奇巧换回、斩关开眼、研究纲宗、精严操履、磨治学业、简练才能、谨严付授。”其立意专为宗师者之典范也。虽然，此须天纵之资，多生累劫，勤修德行，乘愿所至，非勉学可及也。戒师之作，徒为狡者自饰，增其行业，愚者却步，望涯兴叹，功过之间，允为难言矣。但赖有斯存，方识宗门之所为者为何，要非笼统真如、颟顸佛性者，所可比也。兹录云居戒《禅门锻炼说》十三篇自序及跋，为禅门宗师之鉴焉。

《禅门锻炼说》十三篇自序

锻炼说而拟之孙武子，何也？以正治国，以奇用兵，柱下之言确矣。佛法中据位者，治丛林如治国，用机法以锻炼众如用兵，奇正相因，不易之道也。拈华一著，兵法之祖。西天四七，东土二三，虽显理教，暗会孙吴。至马驹蹴踏，如光弼军壁垒一变。嗣后黄檗、临济、睦州、云门、汾阳、慈明、东山、圆悟诸老，虚实杀活，纯用兵机。逮乎妙喜，专握竹篾，大肆奇兵，得人最盛。五家建法，各立纲宗，韬略精严，坚不可破，而兵法全矣。自元及明中叶，锻炼法废，寒灰枯木，坑陷杀人。幸天童悟老人，提三尺法剑，开宗门疆土，三峰藏老人继之，恢复纲宗，重拈竹篾而锻炼复行，陷阵冲锋，出众龙象。灵隐本师，复加变通，啐啄多方，五花八门，奇计错出，兵书益大备矣。余昔居板首，颇悟其法。卜静匡山，逼住欧阜，空拳赤手，卒伍全无；乃不辞杜撰，创为随众经行、敲击移换、擒啄斩劈之法，一时大验。虽当场苦战，而奏凯多俘，用兵离奇，毒辣盖至尽矣！因思根无利钝，苟得锻法，皆可省悟。以人多执死法，不垂手险崖，

虽有人材，多悲钝置。遂不敢秘，著为锻炼之说，流布宗门。老师宿衲，虽得此说，未必能行矣！岂惟不行，或反嗤议。初居曲相者，其身英强，其气猛利，依此兵符，勤加操练，必然省悟多人，出大法将。所愿三玄戈甲，永见雄强，五位旌旗，不致偃息，知我罪我，所弗惜焉！则虽谓之禅门孙武子可也。

《禅门锻炼说》跋

余实见晚近禅门，死守成规，不谙烹锻；每致真宗寂寥，法流断绝，万不获已，立为新法，且作死马医。若论本分一著，言前荐得，犹为滞壳迷封，句下精通，已是触途狂见。悟即不无，争奈落在第二头。汲汲乎讲钳锤，论锻炼，岂非头上安头，梦中说梦。弄泥团汉，将来认为实法，不知变通，带累山僧，生陷铁围矣！耽源圆相，倘遇仰山，一火焚之。僧合掌云：作家！作家！是真能善用孙武子而不为赵括谈兵矣。果有此人，殆斫额望之也。

参话头

今之言禅宗者，动辄便言参话头，大有禅宗即是参话头、参话头即是禅宗之概。古德有言：“正法眼藏，向这瞎驴边灭却！”禅门宗旨衰弱，莫此为甚，可胜慨叹！

唐宋诸师，指示法要，莫不别具手眼。单传直指，如空手夺刃，于言语动作间，立断学者情根意识，开示旨归。所谓有杀人剑，还须有活人刀。既或未通，令彼自参。此所谓参者，要人在事上、理上，足踏实地去证。即如教下所说思惟修，而又非纯为思惟。盖思惟者，犹可用意识寻伺觉察。参者，非思量意识之可及。所谓“离心意识参去”。若能离了心意识之作用，了了无事存心，无境当前，无物碍膺，到得此时，正好一参。故所谓参者，不专指话头而言。及乎宋元之间，禅门已见衰落。中峰以后，参话头之学，于是大行。初则救诸狂禅之弊，继则立橛实地，千古难拔。直至于今，老死话下，永无出期者，不知凡几矣！

话头者，后世解说为一句话之头。即一句未起时，着力一觑，即看此话头也。如此参话头，实为看话头之方法，非参宗之学，乃观心之法门也。话头者，其原意即谓“话题”也，即此一话，何以如此？为何如此？禅门话头约分二种：一为有义味语，一为无义味语。如问：“如何是祖师西来意？”答曰：“镇州大萝卜头”，“青州布衫重七斤”，“麻三斤”，“干矢橛”，“庭前柏树子”，等等，皆无义味语也。如“僧问赵州：狗子还有佛性也无？州曰：无！”，“无梦无想时，主人公何在？”，“万法归一，一归何处？”，“谁教你

拖这死尸来？”，“念佛是谁？”，等等，皆有义味语也。或有不用一句话头，唯单参一则古人可疑公案，如蚊子咬铁牛，死死啃去，此则名为参公案。亦与参有义味话头相类矣。往昔禅门古德，于参究之事，简其扼要中肯者，摘之如次。而以大慧杲之开示，为尤亲切。

黄龙示草堂清语曰：“要如灵猫捕鼠，目睛不瞬，四足据地，诸根顺向，首尾一直，拟无不中。子诚能如是，心无异缘，六根自静，默然而究，万无一失也。”

大慧杲语：

常以生不知来处，死不知去处二事，贴在鼻孔尖上。茶里、饭里、静处、闹处，念念孜孜，常似欠人百万贯钱，无所从出。心胸烦闷，回避无门，求生不得，求死不得，当恁么时，善恶路头，相次绝也。觉得如此时，正好着力，只就这里看个话头。僧问赵州：“狗子还有佛性也无？”州曰：“无！”看时不用博量，不用注解，不用要得分晓，不用向开口处承当，不用向举起处作道理，不用堕在空寂处，不用将心等悟，不用向宗师说处领略，不用掉在无事甲里。但行住坐卧，时时提撕，狗子还有佛性也无？无！提撕得熟，口议心思不及，方寸里七上八下，如咬生铁橛，没滋味时，切莫退志。得如此时，正是好底消息。（示吕舜元）

僧问赵州：狗子还有佛性也无？州云：无！此一字，便是个破生死疑心底刀子也。这刀子把柄，只在当人手中，教别人下手不得，须是自家下手始得。若舍得性命，方肯自下手。若舍性命

不得，且只管在疑不破处捱将去。蓦然自得，舍命一下便了。那时方信静时便是闹时底，闹时便是静时底，语时便是默时底，默时便是语时底。不著问人，亦自然不受邪师胡说乱道也。又云：日用二六时中，不得执生死佛道是有，不得拨生死佛道是无。但只看个狗子有佛性也无？赵州曰：无！（答陈季仕）

士大夫学道，与我出家大不同。出家儿，父母不供甘旨，六亲固已弃离，一瓶一钵，日用应缘处，无许多障道的冤家，一心一意，体究此事而已。士大夫开眼合眼处，无非障道的冤魂。若是个有智慧者，只就里许做工夫。净名所谓："尘劳之俦，为如来种。"怕人坏世间相而求实相。又设个喻云："譬如高原陆地，不生莲花，卑湿污泥，乃生此花。"若就里许，如杨文公（大年）、李文和、张无尽（商英）三大老，打得透，其力胜我出家儿二十倍。何以故？我出家儿在外打入，士大夫在内打出。在外打入者其力弱，在内打出者，其力强；强者谓所乘处重，而转处有力；弱者，谓所乘处轻，而转处少力。虽力有强弱，而所乘则一也。

万峰蔚禅师语：

大凡参禅做工夫者，不得安然静坐，忘形死心，沉空守寂，昏沉散乱。须是抖擞精神，猛著精彩，急下手脚，剔起眉毛，咬定牙关，提起话头，立地要知。分晓不得，今日也恁么，明日也恁么，便就万法归一，一归何处上大起疑情，疑个一归何处。即将此一则公案，尽平生气力，提在手中，如一柄铁扫帚相似；佛来也扫，魔来也扫，邪来也扫，正来也扫，是也扫，非也扫，有

也扫，无也扫，扫来扫去，扫到无下手处，无著力处，正好著力，无扫荡处，正好扫荡；忽然扫破虚空，突出一个扫帚柄来，囫！原来却在这里；在这里，依然是个张上座。一翻翻转，山河大地，明暗色空，尽是自家珍宝。草木砂砾，尽是自己法身。到这里，说甚么一归何处。只这一柄铁扫帚，亦乃和身放下。坐断常寂光，超出无生界，唤作无为无事人也。若是打不彻，透不过，切莫匆匆草草，道我会禅会道，不用参疑。问你腊月三十日到来，从前会得的道禅，用得着么？所以参须真参，悟须实悟。不可弄虚头，认光影，不求正悟。须向这里将本参公案、三百六十骨节、八万四千毫窍，并作一个疑团，并在眉毛眼睫上，看定通身是个万法归一，一归何处？行也如是参，坐也如是参，静也如是参，动也如是参，参来参去，通身是个话头，物我俱忘，心识路绝，澄澄湛湛，寂静无为；蓦然疑团子，爆地一声，直得须弥粉碎，大地平沉，迸出一轮杲日，照耀山川，遮藏不得。那时却来嵩山门下，吃痛棒。（《续指月录》卷九之五）

观此数则话，则知宋元以来，参禅方法之渐变，终至成参话头一途。参话头之学兴，禅宗真面目灭矣！宗门与禅定已不可分。大慧杲只教人参话头，如何用工，无别指示。万峰蔚之说，则有参禅做工夫，并发疑情之事。自是以后，参话头、做工夫、疑情之说，常混为一谈。历传至今，遍据丛席。试略论之。

一、参话头，约分二类：（一）单提一念，看个话头，于此念未起时，内观返究，看从何处来？灭向何处去？（此法亦可谓看话尾）或看其是有是无（空），如此用工，实为观心别法，乃参话头之变相耳。但能用志不纷，收拾六根，归此一念，久而久之，偶或见得前念已灭，后念未生，当体一念，了无一物。此心此身，忽焉皆寂。心光

透发，三际空悬。到了此时，外对六尘情境，如镜里梦中，一切是幻非实，妄想亦起不来；即或有起，亦如游丝易断，无碍此心寂止。学人到此，往往自以为悟，已明得此心。倘一著此境，慧力勃发，所谓自心常生智慧。或有平素不善文字，亦能吟诗作偈，心身轻快，无与伦比。甚之，或踊跃欢喜，不知所以。或涕泪悲泣，不知何由。更有甚者，眼通迸发，彻见山河大地，如琉璃，如水月，如观掌中果。乃至耳闻虫鸣，如听雷震，彻闻千里，不隔毫端。凡此等等，一有执著，即入魔境，此所谓禅病也。此时若无明师，往往不堪救药，但熟睡可治。须知此乃用心致力既久，念体忽空，光影焕发，孤光偶露也。到得此时，应觑面不觑，更令放下，不必再起观心看念头作用。若有光明影像，乃至喜笑悲啼、吟诗作偈等，皆为妄念所生，唯微细难察耳。苟无妄念，谁起觉受见闻耶？毫厘之差，千里之失，不可不审。（二）提起一句话头，迸发疑情（所谓疑情者，心思不可解，疑问究竟其事，并非揣摩猜度也）。初则话头时断时续，妄想纷飞，疑情亦似有似无，不生紧切关系。渐渐久之，话头得力，疑情发起，心胸闷作一团，如有物碍膺，欲吐不出，欲罢不能，茶里饭里，行时坐时，终如有事不了，对境无心，如痴如憨。若在此时，身有不适，面带病容，切忌著力，应须放松此念，调摄此身，教令自在，亦可稍放此心，不再参究。否则，易得禅病，或至呕血，或至发狂。必使身安神爽，直参疑下去，忽然话头提亦提不起，疑情说有似无，说无似有，身止不动，六根无用，只有一些子管带。参如不参，放亦放不下，忽尔心身如忘，久坐不知时间。到得此时，有谓正是工夫落堂，是疑情的好时节。一般说法，要人于此时努力提起话头再参。有则要人就此放下去。后者，往往掉在无事甲里。前者，往往箭过西天，又复十万八千里也。若有明眼宗师，当时一展手眼，即可令其自明自肯。或有大根器者，忽然触物遇缘，打开漆桶，认得从前。但今时禅人，陷于此中者，确实不少。莫说不能悟，即此打翻漆桶，纵饶悟

去，亦只是澄澄湛湛，灵明自在。认得这个而已。要说明心见性，透顶透底，前途九九八十一难，大有事在。不可笼统颟顸，妄自肯许，欺人固非，自欺何苦！

二、做工夫。本为修定修观之俗语别名也。今与参禅合一而言，颇有说焉。工夫一途，在禅门即谓行履，或称工用，亦称日用事；若在未明心地以前，皆属于参话头之事，已简如上述。今言其已明心者，初见之时，心身空寂，了无一物，山河大地，人我众生，皆成一片，如在大圆镜中。虽不起分别念虑，而于见闻觉知，了了分明，如飞鸟行空，清风疏竹，了无挂碍。心明境寂，如万里晴空，身轻愉快，如春风吹絮。此时须保任（保任者，保护任运自在之意）。有者，即于山边林下，涵养腾腾。或有掩空入关，杜绝外缘。凡此皆为顺缘直道，尚易着力。若处尘世中，行平常事，于热闹场中，灯红酒绿处，着力保任，事实为难。稍有不慎，反为境牵。一回放将去，再转殊不易。然道力坚固，智慧极顶者，觌面相逢，随时认得。虽然，到得此时，直须如丧考妣，潜符密行，只许自行将养，缄默自修，久而久之，忽焉有一日，或一时，此境放去，心身顿寂，兀尔若忘，人我天地，皆已抛向那边，更无一法存在。如冰消于水，踪迹全无。所谓“羚羊挂角无踪迹，一任东风满太空”。此时住定，或经短时，或经数日，乃至更久。忽复觉来，如雨过天青，昔之扰扰者，皆如昨梦，此心此身，语默动静，皆如在梦中镜里。“我自无心于万物，何妨万物常围绕。”但初则于不知不觉间，偶然碰到，自己无能作主。偶或一次，或时常碰到，皆是幸值。譬如瞎猫撞着死老鼠，一点无自力可用处。久久工深，捉住关捩子，随时随地，要抛向那边，即离此界。要翻身入此，即出彼中。到此可见来去空有之实义，佛法现前矣。虽然，犹未也，直待脉解心开，六般神用，无不自在。凡悟性之人，自解作活计，更不须乎显说。此正三昧耶所戒处也。至此即可谓

悟乎？曰：非关悟与不悟，仍所谓工夫边事耳！沩山云：“只贵子见正，不说子行履。”上根利器者，凡此种种，皆是剩语，一堆老烂葛藤，何须把捉。须顶天立地，本来平常，一个大丈夫，何有于此哉！然“高高山顶立，深深海底行”。花样翻新，无妨旧版。但切记取，最初的，即是最后的，最后的，即是最初的。佛法之基础处，为小乘说处，尽是上上大乘妙密之行，并无奇特玄妙存在。如执此等工夫为实者，法执未脱，痴狂正甚。以禅门正眼观来，终是钝根小智耳！固真是过来人，具眼宗匠，不待学人开口问答，一望而知，已识其住在何境。学人命根，咸在自手，巧施锻炼，无不相应。倘为知解宗徒，只知说道理，如能言鹦鹉，中心无物，学人已到前站，请教指示，往往又作马后语，误人子弟，过不自知，滔滔者大多如此。殊可叹矣！真为善知识，逢学人入室请示，必须审慎观察，在定当机，视其根器差别，然后授以何种话头，方能相应。譬如学者病在大寒，应投以热药。病在大热，应施凉剂。若一味笼统，无论其相应不相应，只教人参一话头，此如万病一方，必至误人性命不少矣！

复如古德有言：“三条篾箍住肚皮，香炉古庙，冷湫湫底去，寒灰枯木，一念万年去，一条白练去”，“欲明此事，必须大死一番始得”，“此事如枯木生花，如冷灰爆豆”，“悬崖撒手，自肯承当。绝后再苏，欺君不得”，等等言语，皆禅师当机之开示。以实地工用与见悟同超，并非泛泛口头之事。但须视学人已到何种程度，因病施药，未可草草匆匆，拾古人牙慧而冒充善知识，如陈列古董死语，一味铺排，概无用也。若然，上来诸说，皆为寐语，亦切莫作为实法会。然则，又何须作此说耶？譬若有人于用铁板铜琶，高唱“大江东去”之余，不妨再取红牙檀板，低唱“杨柳岸，晓风残月”也。何以如此？曰：“纵然一夜风吹去，只在芦花浅水边”故耳！

神通妙用

一般学佛习道者，最初或存有一神秘观念，亦可由此为入道之动机焉。常人对此问题，或为不信，或为存疑。无论信之与疑，而神秘心理之存在，乃随之俱来。盖宇宙间有若干事理与知识，终难凭见、闻、觉、知可思量而尽知者。此不可知者，即为神秘之泉源也。佛法原尚平实，极言心性之理、空有之义，为学为道，皆至矣尽矣！唯佛经记述，大部分掺杂神通之说，而烘托之，言之凿凿，直同演义小说中之神话然。卫教者力持其说为实，毁之者力辟其说为诞。不独佛经若此，凡宗教之学，莫不皆有其神秘性。佛法之言神通与鬼神者，皆有权实两种涵义，其中抉择，为说不一。禅宗在吾国，为佛法之中坚宗乘，曰心佛众生，三无差别，似已完全摆脱神秘色彩，崇尚真理之学。但言心法者，皆以悟心即佛；而佛具足神通，禅者固具足此乎？且往昔禅门大德，神通自在者，亦颇有人，今有能之者乎？复以佛法为学术思想者，则认神通，为另一种权说法门，不足论也。且佛戒神通甚力，律有明文，苟言神通者，不为病态，即为魔外之见，群以白眼加之矣。近有某大德，辟禅宗甚力。唱言：孰能见性？如有真见性者，请其一试神通，曾不见其顶有圆光，身长丈六，具足六通，及人与言学，则力斥神通之谬。若此之说，极尽模棱。若有神通，即为荒诞，若无神通，即为未悟。大德之言，固如是乎？此如戏言者，若日出，则曰慧日增辉，若阴雨，则曰慈云法雨。两可之词，佛法固若此乎？恰如顾亭林《日知录》中有言：佛说如有两桶，一则盛水，一则中空，彼此互注，总是此一桶水耳。彼大德之言，实乃以好恶心诋学禅人，我见横胸，言下辞误，辟禅人而误诋禅宗，不足辩矣。

如习密宗及道家者，虽曰及其至也，唯道而不言通。然莫不以神通之有无，断其人道之成就。知见传习，谬实千里。密宗谓禅宗及显教诸宗，不修气脉，终不能“即身成就”，故神通功德不能发生。道家则言：佛法只知修性，不知修命，故不能“形神俱妙，与道合真”，是以无通。二说如出一辙。甚矣！穷理而证如来藏性之难也！近年欧美学者，重视印度瑜伽学术（常见于各报纸及刊物），并催眠术等。因疑神通固有，学佛者特未能耳。凡此诸说，益滋群疑，姑妄言之：

神通云者，先须顾名而思义，佛法术语，含义皆有定则，非可妄拟。神通又别曰神通力，神为妙用不测之义，通为通融自在之义，力为力用之义；全之，即谓有不测妙力能变融通自在也。是乃定慧之所生。《法华经》序品偈曰：“诸佛神通，智慧希有。”佛经说神通者，有谓十种神通，有谓六种神通（简曰六通），皆此名数也。今但言六通，即概余矣（天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神足通、漏尽通）。《法华文句》三之一，言神变曰：“神变者，神，内也。变，外也。神名天心，即是天然内慧。变名变动，即是六瑞外彰。”《法华义疏》三曰：“神变者，阴阳不测为神，改常之事曰变。”《法华玄赞》二曰：“妙用无方曰神。神通变易曰变。”此所言神言变，言阴阳不测，皆取义于《易经》也明甚。天心之说，乃道家语。《孟子》曰：“大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”若神而通之，则可以明阴阳之变，参赞天地之化育矣。以上诸说，简纳其意，为神通之定义，曰：使神能通达无碍，善通诸变化者，则为神通。佛法言神通，有二种事理：一、为法身神通。二、为报应身神通。何谓法身？即佛之法性身也。何者为法性身？佛与众生宇宙万有

同一之如来藏性（即本体）。然则法身神通，不但佛为具足，一切众生心物之现，皆具神通神变者也。何以故？本体为空寂不可见，不可知，不可思议（即不可以用心思想，不可以言语彰之之谓）。及其发而为用，则能生万物，变易莫测，岂非神而通之神变乎？故曰：一切众生，本皆具足，何待外求。若人之见、闻、觉、知，能役使身心外物，而终不知其主此者为何？岂非神通变化之不可测者乎？故经言：佛菩萨之神通不可思议，其为法身神通者若此。佛之神通诚不可思议，孰知众生之业力，亦不可思议。众生若能转业力而证入自性法身，即为法身之神通矣。故古德曰：“青青翠竹，悉是法身。郁郁黄花，无非般若。”庞居士曰：“神通与妙用，运水及搬柴。”此诚实语者、如语者、不妄语者也。然又何谓报身神通耶？人之有生，即有身心，此身即报得也。此身此心之用，五官百骸之所能及，为有限也。人即为宇宙万有本体而同一体性功能，何以徒限于形躯？心欲飞腾，足不能离于跬步，思可入于风云，身终陷于咫尺。不能返与本体合一而起诸妙用者，果何故耶？临济祖师曰：“人人赤肉团上，有一无位真人，常从汝等面门出入，未证据者看看？”云门禅师曰：“乾坤之内，宇宙之间，中有一宝，秘在形山”。又自代云：“逐物意移，云起雷兴。”皆言其局限于形质也。道家有言，陷于五行中者，当亦同此意。若欲破此形质之限，而返同于本体自然功能之妙用者，须得其天心灵明之神，以内慧而照大千，以定力充其用。故佛示为通从定发，无定慧之力，不能神通于万变。为此身心，作定慧之主者，即法身也，性也，亦本体法尔之功能也。

报身神通，何以能发起？佛说有五。曰：修通、报通、依通、妖通、鬼通。报通者：自然而有，天神所能。人亦有之，中阴身即具五通。或多生修定修通，功德庄严之所生也。依通者：如用符咒法术之所起，依仗他力而起用也。妖通者：因魔附身所得也。鬼通者：因鬼附身而起，其力有限。修通者：乃定慧薰修之力所生，可以力学而得。但皆限于五通而言。第六漏尽通者，即证正觉之道也。如罗汉或有神通，而不能圆满具足如佛也。须知神通乃幻法耳，妄意之所生，终非究竟道。故佛具足神通，而复力辟神通，以其虚妄不可执耳！如佛弟子目犍连尊者，神通第一，及无常到来，避入天堂地狱，乃至入二铁围山中，尽其神力，不可避免。佛乃告曰：神通不足恃也，幻法耳！唯法身寂灭，性空缘起为真实法耳！此又何故耶？若以法性本体而言，一切宇宙万有，人物众生，皆变化之偶存耳！偶存终坏，假借而有一期之形质，终归于空，岂非幻乎？心力形器，尚不可能长存而终幻灭，况神通之变现，岂可为实而足恃哉！此理也，须参明之。然后知神通非无，乃幻变而有。今论定慧所生修得神通之概：

欲明此理此事，须知心物本为一元。心为其主，通灵明妙性之功能。物为其用，依附妙性之形质。然实二即一，一即二也。《楞严经》云：“不知色身，外洎山河虚空大地，咸是妙明真心中物。”故知山河大地（物质）与此身心（身亦物质），同为一体之所生。唯识之理，亦同此说，谓皆为第八阿赖耶识所变生者。姑置宇宙万有山河大地而不言，此之心身，实为心物一元体性之二用也。今修定者，不徒以治心得定为可；若身不调，心何能定？换言之，若心不定，身岂能调哉！故修定慧者，首当调此心身，心身初既得调，定力已生，工力日久，此心此身，打成一片，与虚空相同，进而返合于本体，起而用之，与本体功能相应，既感而通，即可得神而通之之妙用矣。

幻境相似神通之错误

举凡学佛参禅，或其他宗教，乃至各类外道，原其用工之基，无不从事禅定。但此所谓禅定，即通常所谓静也。如练习打坐者，乃禅定工用之一种姿势，非打坐即禅定也。即事禅定矣，初则不易宁静，及其稍得静相，有二种现象，最易发生。

一、感觉身体起变化，如气血流通，丹田发暖，或一身发冷发热、发痒发汗，或不知不觉中，自起动摇，或感轻松愉快，或如有物流动，如此状态，不定何种，或有规律，或无定则，随时发生。身体胜常，似感健康增进，头脑清利，耳目聪明，色气光润。凡此种种，皆静中发生之必然现象。何以有此状态之发现？须知吾人身体，潜在功能，有一种生机不绝之力量，在生理学上，称之曰本能活动。此本能活动，通常人于不知不觉间，皆起作用。试举二例：如人睡眠，右侧卧久，不待知觉另起作用，自然向左翻卧睡。当左右调换时，意识不知也。如人骤然跌倒，两手两足，于刹那紧急之顷，自然据地支身。此即本能活动之显著现状也。此种本能，即为身体新生力量之生机，不待意识作用而起。如以意识作用，反而障碍此本能之活动矣。故思虑劳动过多，则损伤健康而感疲劳。故病人须休息，以恢复健康，休息与睡眠，医称为不要钱之多种维他命。因人在休息睡眠之时意识潜伏，可使生理本能活动，自然起作用，故健康可复，精神骤长。人在习静禅定中，自然走入宁静状态，故本能活动作用，渐感恢复。因静中意识之感觉未尽灭也，故本能之种种现象，发生知觉。一般人以为吾有工夫，有道行，自己不同于常人，即生胜解，自以为通

矣。执著此事，即生种种幻觉境界，即佛所说之魔境，当知此乃自然静相中之自然、必然、当然现象，不足为奇。

二、静中忽感光明显现，或眼闭时，感觉头上，或目前，或全身，或内部发光。甚之，暗室见物，夜视如昼。如贪著其事，渐于此光中，显现许多幻境。初则如云雾，如梦影，乃至一切人物鲜明，随心可现。念见菩萨，菩萨即至。念见上帝，上帝即现。念见鬼神，鬼神即出。不但见之，且可闻其声，日久工深，乃至可见人事上之种种事实，试之亦验。于是自谓得道得通，位入仙佛，不同凡人。甚之，如另有一身，完全同我，可自由出入于此身之外，神游远近，一切如意，称为出神。若此等等，乃静境中偶与本体功能宇宙之光与电磁，骤起一种变幻相似之通。贪著其事，即入魔境。何以静中有此现象发生耶？此乃心理与生理自然功能之一种变幻现象也。静中之时，心理上明了意识，渐渐沉寂不起，思虑作用，陷入昏迷状态，其潜意识（唯识学称独头意识，亦名独影意识）忽起作用，可发生以上种种现象。然不尽为心理作用，人之生理，纯为物质，此物质与宇宙间之声光电化等功能，同一活动，互相感通。故道家称人身乃一小天地，盖谓人之身体，为一具体而微之大宇宙也。平常吾人，都在运动中，与万物相同，皆在放射，皆在消散。忽在静中，生理之自然功能，偶感外光外力之交互作用，由动至静，如两力摩擦，忽然发声、发热、发光，于是引起心理上之幻觉。渐至心理久习于变态幻觉，生理亦入于变态幻觉。自以为道为通，不智孰甚！凡此之类，上者终日在幻觉幻想中过其生活，下者因习此而使生理上之消耗过甚，终至夭折而亡。若发狂，或至脑充血，皆当然现象，必然结果也。以前香港有一小僧，在打坐时，用小电泡安放手中，可使发光，众以为神，常作表演，一二年后，即告夭折，其愚可愍！凡静中感种种魔境事，《楞严经》言之极详，不待赘说。佛经初期翻译，“魔”之一字，译为

“磨”，磨者，有磨炼磨折之义。后译佛经，改为魔字，乃与魔鬼妖精发生联想，走入神秘范围矣。学者当以智勘慧察，不可妄从，否则，即为精神症，或精神分裂症，实非得道，切勿自误。

凡习禅定静行者，发生第二类光幻现象，以女性较多，幼童亦易。此外，以生理有病态，心理多幻想，或智虑暗昧者，最易发生。何以如此？皆与生理心理有关，剖析至繁，姑不具论。唯女性与幼童，定力易至，慧力稍差，男性以慧力易得，定力难坚，此二种不能调和，亦心理与生理上天然之等差，非修持有素，殊不易得定慧等持之正三昧也。禅定习静者，发生以上光影幻觉作用，大抵皆在昏沉（迷惘）状态，犹如催眠时之昏迷情状，自不觉察，潜意识发起作用，习此用力既久，贪著其事，心理意识，完全趋入幻觉、错觉之中，即为魔事矣。若能当此现状发生时，智照了然，不随任感觉、幻觉、错觉之转移，于一切光色音声幻境而不著，终至灭尽感觉，不落昏沉，亦不散乱，灵明无物，方可得正定也。《金刚经》云：“凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，即见如来。”又云：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不得见如来。”故知一切幻境，即皆是虚妄，不可取著。不但幻境不可取，即定相现前，亦不可取。如有定相，亦在一切凡所有相，即皆虚妄之中。世之习佛道者，闭目藏睛，贪看光景，为人判断祸福，自以为得道，其慎戒哉！

若能不取著此种现象，于静中生理上起任何变相，了知其不过是心意识所起之感觉，即猛自检查，使心念不动，自然如雨过天青，终归平静宁谧之境矣。

正定所发之通明

经谓“通自定发”。此所谓定，乃正三昧，非相似静境。若至九次第定之第四禅定，久住功深，然后起用，依诸教授方法修持，渐使色身气脉一一转变，终使心身融合无间，心息自由控制，迅即入定，觉受尽灭，如欲出定，随意发用，常光现前，与本体合其功能，然后通明之力，可随意发起。《楞严经》云：“随拔一根，脱粘内伏。伏归元真，发本明耀。耀性发明，诸余五粘，应拔圆脱，不由前尘所起知见；明不循根，寄根明发，由是六根互相为用。”此所谓伏归元真者，即心身寂定，返伏体性。住此定久，体性功能，自在发耀光明。此中事相理趣，未可尽以言语文字传之，恐落筌蹄。要之，能了一心，不再随妄流转，仍是一色边事，必再能转得此身（物），则心物同返于法尔本性，体用皆可自由矣。习密宗者谓：显教与禅宗，不修气脉，终不能即身成就，故神通不得发起。孰知禅宗法门，以直见本性为学，若果能彻见本性，则神通妙用，自然具足。岂不见《楞严经》云：“性火真空，性空真火。”地、水、风等，亦复如是。得见本性者，自然应用无碍，自家故物，不待外求。苟有未能，以其功未齐于诸圣，力不充也。唯神通虽是妙用，终为幻妄；未得漏尽通者，如偶发神通（五通），必至随妄流转，堕于魔外数中。佛法以正知正见教导世间，使一切众生，皆得般若，度为究竟，若以神通设教，反使众生易着幻秘，难入正觉之途。故吾佛遗教，制戒神通，经谓大阿罗汉，亦有神通，亦无神通，而其得漏尽通者一也（义见《大智度论》）。禅宗正见，尤不重此，丛林规范，以神通惑众者，迁单（放逐）。佛之正法眼藏，不至入于外道之流，端赖有此戒制。故禅门宗师，或有以神通示迹者，必故示狂颠，不提持正印。荷担慧命者，则

不言神通，以平实为人，作人天表率。今录禅门古德行迹，有关于神通者数则附后，以见禅宗非不能即身成佛，形神俱妙，第所不取耳。

隐峰禅师……冬居衡岳，夏止清凉。唐元和中，荐登五台。路出淮泗，属吴元济阻兵，违拒王命。官军与贼交锋，未决胜负。师曰：吾当去解其患。乃掷锡空中，飞身而过。两军将士仰视，事符预梦，斗心顿息。师既显神异，虑成惑众，遂入五台示灭。

普化禅师。临济初开堂，师首往赞佐。唐咸通初，将示灭，乃入市谓人曰：乞我一个直裰！人或与披袄，或为布裘，皆不受，振铎而去。临济令人送与一棺。师笑曰：临济厮儿饶舌，便受之。乃辞众曰：普化明日去东门死也。郡人相率送出城。师厉声曰：今日葬不合青乌。乃曰：明日南门迁化。人亦随之。又曰：明日出西门方吉。人出渐稀。出已复还，人意稍怠。第四日，自擎棺出北门外，振铎入棺而逝。郡人奔走出城，揭棺视之，已不见。惟闻空中铎声渐远，莫测其由。

瑞岩彦禅师。尝有三僧，胡形清峭，目若流电，差肩并足致礼。师问曰：子从何来？曰：天竺。曰：何时发？曰：朝行适至。曰：得无劳乎？曰：为法忘劳。谛视之，足皆不踏地。师令入堂，上位安置。明旦，忽焉不见。又尝有村媪来礼，师曰：汝莫拜，急归救取数百物命。媪归，见其妇方拾田螺归，媪因亟投水中。又数家召斋，一一同时见师来赴。生平神异之迹，不可胜述云。

大道谷泉禅师，性耐垢污，拨置戒律，眼盖衲子；所至丛林辄删去，师不以介意。得法于汾阳昭禅师。……山有湫，毒龙所蛰；堕叶触波，必雷雨连日，过者不敢喘。师与慈明暮归，时，秋暑。捉明衣曰：可同浴。明掣肘迳去。于是师解衣跃入，霹雳随至，腥风吹雨，林木振摇。明蹲草中，意师死矣！须臾，晴霁，忽引颈出波间曰：囚！明尝遣南公谒师，师与语，惊曰：五州管内，乃有此南扁头道人耶！及南公住法轮，师复以偈招之。南公以师坦荡忽绳墨，戏酬以偈曰：饮光论劫坐禅，布袋经年落魄。疥狗不愿生天，却笑云中白鹤。后住保真庵，盖衡湘最险绝处。夜地坐祝融峰下，有大蟒盘绕之。师解衣带缚其腰，中夜不见。明日，策杖遍山寻之，衣带缠枯松上，盖松妖也。……尝过衡山县，见屠者斫肉，立其旁，作可怜态，指其肉，又指其口，屠问曰：汝哑耶？即首肯。屠怜之，割巨脔置钵中，师喜出望外，发谢而去；一市大笑，而师自若。以杖荷大酒瓢，往来山中，人问瓢中何物？曰：大道浆也。……嘉祐中，男子冷清，妖言诛。师坐清曾经由庵中，决杖配郴州牢城。盛暑负土经衢，弛担作偈曰：今朝六月六，谷泉被气。不是上天堂，便是入地狱。言讫，微笑，泊然如委蜕。阇维，舍利不可胜数，郴人塔之，至今祠焉。

云居膺禅师，结庵于三峰，经旬不赴堂。洞山问：子近日何不赴斋？师曰：每日自有天神送食。山曰：我将谓汝是个人，犹作这个见解在！汝晚间来。师晚至，山召膺庵主，师应诺。山曰：不思善，不思恶，是甚么？师回庵，寂然宴坐，天神自此觅寻不见。如是三日乃绝。

仰山禅师。有梵僧从空而至。师曰：近离甚处？曰：西天。师曰：几时离彼？曰：今早。师曰：何太迟？曰：游山玩水。师曰：神通游戏则不无阇黎，佛法须还老僧始得！曰：特来东土礼文殊，却遇小释迦。遂出梵书贝多页与师，作礼乘空而去。自此号小释迦。

黄檗禅师，闽人也。幼于本州黄檗山出家。额间隆起如珠，音辞朗润，志意冲澹。后游天台，逢一僧，与之言笑，如旧相识。熟视之，目光射人，乃偕行。属涧水暴涨，捐笠植杖而止，其僧率师同渡。师曰：兄要渡自渡。彼即蹇衣蹑波，若履平地。回顾曰：渡来！渡来！师曰：咄！这自了汉，吾早知，当斫汝胫。其僧叹曰：真大乘法器，我所不及！言讫不见。

生死之间

凡诸哲学，皆以探讨宇宙万有之真理为极则。凡诸宗教，皆以可作生死依归相号召。人孰恶生而祈死，求不死者，皆有望于永生，故曰死生亦大矣！世之学佛者，尤其禅宗，咸曰为“了生脱死”。综诸哲学与宗教之言死生者，约有三说：（一）谓死后即灭，与草木同腐，持唯物论者，大抵主此。此在佛法，目为断见。（二）谓死乃形器消灭，精神长存。此复有二说：一则精神长存，存而不论。二则精神随善恶等差别，或升天堂，或入地狱。前者为通常之见，后者为宗教之言，此在佛法，目为常见。（三）谓死后生前，渺不可知，但重现实人生，尽其人生本位之分，或主追求人世幸福，或主顺其自然，故庄子有目生死于一条之说。

独佛教于生死理趣，迥异如上诸说，佛言宇宙万有之本体为一元，以空为体（空非虚空之义），以一切用为用，以一切相为相，心物二者，为其二有之用。人有生命存在，乃本体之一环耳。故常以海水喻其体，以水泡喻生命之存在。生命有变迁，如轮之回转不停（简曰轮回），不见其端。而此轮转变易生命，此死彼生，大体分为六类（六道）。生死之间，归纳则曰三世。三世者，过去、现在、未来之三时也。言时间则无始无终，言空间则无量无边。生死如轮之旋转于时空之间，生之与死，为生命之一变迁耳。言其整体，则与天地同根，万物一体。生命变迁，如波分水合。故称生死者，为分段式之变迁也。然当此生命旋转不停于轮回之间，谁为之主宰欤？曰：无主宰，非自然，乃因缘之所生。因缘者，由各种条件与因素，彼此如钩锁连环，相排相吸，而互发为矛盾之结合也。生命之存在，以自己心

识为“亲因缘”（种子）。以依凭物质形器为“增上缘”（父精母血），聚合而成。以生命之有存在，而继续不断者为“所缘之缘”（所缘缘）。以生生不已为“等遍无间”之缘（等无间缘）。故非自然而有。未见天地间生物之无因而来者，因皆乃自有与依他共同存在，非另有不可知之神，或同人格之命运可自由制造者。若果如此，主宰者何以不能不借各种因素之结合，而独立创出另一生命之存在乎？故佛谓生命存在，为一种“力”之表现，此力者，由心识所成，名曰：“业力”。业者如作用运动之意。凡有作用运动，必起力之存在，其间力有强弱之不同，有时间久暂之区别，有相排（如离心力），有相吸（如向心力）之矛盾。基于心与力言，比类可明，心力相荡，物质以生，其间微妙甚深（参看《心物一元之佛法概论》篇）。而心理有善恶念力之不同，因此不同之力，发生同类易感之用。故有天堂地狱六道异生之分途。聚其因缘之总和，得其果报之应得。故忠臣孝子，义士仁人，宁舍非理性之生，而趋理性之死。使此另一存在之生命，迁住于胜善之理性境域，此一切圣贤立足之点也。佛法尚了生脱死者，使能外其形器，超脱分段生命之变迁，永返于寂然不动、常寂光明之本性，与本体合一，处于无为之域。如波返于水，力止不流。然此犹为小乘之造诣。大乘者，了知全波是水，全水是波。波水之成坏，虽曰借因缘之所生，而缘生终灭，灭返于空。故曰：既非因缘，又非自然。此乃法尔（天然）之运动。随此运动而轮转无穷者，即众庶之徇生趣也。止此运动之流，而归还寂然，空无一物一法之本体者，二乘之极果。而沉空住寂，非究竟也。何以非究竟？盖本体常有而常空，虽生而无生，有成者如水之波，乃一期之幻质，动态也。空之寂者，如还波之全水，静态也。动、静、空、有，皆为本体法尔天然之用相，如阴阳翕辟之交互往来。当其运动之时，静止之体已在动中，动极则终于静。当其静止之时，动向之用，已在静止之中，静极则必动。本体之于动静，均为体相之二用。故大乘菩

萨道中，旷观生死与涅槃，皆如梦幻之不可住，不可得，不可把握。唯众生痴迷，智慧暗钝，不能了知此理，不能证入此事，乃兴同体之悲、无缘之慈，往来于生死轮转之流，牺牲自我，救度群迷。虽曰住于有生，而实无生，虽曰入灭，而实无灭。故曰：涅槃与生死，如梦幻空花，两不可执，执则终为病态耳。知此病态，见及本体，证入不生不灭。往来自由，去住由我，则非唯理可了，须理事双致，此吾佛之教也。

此土圣人孔子之教，则曰：“未知生，焉知死？”释其义者众矣，若以上述理观，孔子之意，亦谓生与死乃一事。换言之，即为若知生从何处来？即知死向何处去矣！孔子又曰：“逝者如斯夫，不舍昼夜！”若以此观，皆比类可明。道家以“生者寄也，死者归也”。道家所谓：“即生即死，即死即生。”则皆于生死之道，别有会心之见也。是同是别，在仁智所见各异，留为参详。至若诗人所谓：“悟到往来唯一气，不妨胡越与同丘。”此乃文人学士，旷达之辞，笔墨游戏，偶合于道耳。若文天祥之《正气歌》，则极尽死生之义，非平常学养有得于心，曷能至此哉！其从容就义，炳耀千秋者，岂偶然乎！

佛说生死，极尽精详，如为阿难所说《住胎经》等，剖析人之入胎，七日一变化，十月而胎全，方得其生。远在二千余年前，绝无现代科学知识，而其精辟独到，超乎新说，非今日生理学所可几及，岂不奇哉！由生而至死，由死而至生，则有《唯识》、《瑜伽师地》诸论，阐说其理。密宗之中阴身救度密法、六成就之“颇哇”法等，显说其事。集生死学说之大成者，莫胜于此矣。以理事过繁，兹不具说。

佛法之言人生者，则以现实人生为本位。我为正业之存在。形器与人间世，乃我相依之存在。物我同体，如儒家所谓“民胞物与”同一观念，且皆具仁慈之大悲。既有生矣，则如《法华经》所云：“是法住法位，世间相常住。”又云：“一切治生产业，皆与实相不相违背。”六祖所谓：“佛法在世间，不离世间觉。出世觅菩提，犹如求兔角。”近如太虚法师有言：“仰止唯佛陀，完成在人格。人成即佛成，是名真现实。”故佛说人生阶段，则以针对现实，牺牲自我，救度大我中之众生。说大乘六度万行，乃充伦理之极致，使行为人格，完成至真至善至美之大成。说“缘生性空，性空缘生”之理性，使精神超拔于现实形器之世间，升华于真善美光明之域。而入世较之出世，犹为难甚！乃教诫行于菩萨道者，须具大慈、大悲、大愿、大行之精神，难行能行，难忍能忍，若地藏菩萨之愿，度尽地狱众生，我方成佛。南泉禅师曰：“所以那边会了，却来这边行履，始得自由分。今时学人，多分出家，好处即认，恶处即不认，争得！所以菩萨行于非道，是为通达佛道。”其意亦极言入世之难。药山禅师所谓：“高高山顶立，深深海底行。”岂非皆教人要“极高明而道中庸”乎？宗门古德，无论在家出家，观其临生死患难之际，类皆从容不迫。至若坐脱立亡于指顾之间，尤难枚举。平生行迹，取义成仁，尤为至伙。苟或事不得已，宁以身殉道，高山景仰，殊增企慕之思。如古德临危之际，有偈曰：“四大原无我，五蕴本来空。将头临白刃，犹似斩春风。”寥寥二十字，足与《正气歌》互相媲美。他如高僧大德，谈笑脱去，指不胜屈。永觉和尚有言：“欧阳修作《五代史》，谓五代无人物。余谓非无人物，乃厄于时也。至若隐于山林，如五宗诸哲，则耀古腾今，后世鲜能及者。余故曰：非无人物，乃厄于时也。”此论极是。凡禅门大德，足为宗师者，类皆气宇如王，见识学问，人品修养，皆足彪炳千秋。以无意用世，恬退山林，苟时会所际，欲其舍出世之业，入世而成人成物者，必能临危授命，而为忠贞

伟烈人物矣。今简禅宗居士中，死生之际，足为道范者，略举数人，以为景行之资。

都尉李遵勗居士，谒谷隐，问出家事。隐以崔赵公问径山公案答之。公于言下大悟，作偈曰：学道须是铁汉，著手心头便判。直趋无上菩提，一切是非莫管。宝元戊寅，遣使邀慈明曰：海内法友，惟师与杨大年耳。大年弃我而先，仆年来顿觉衰落，忍死以一见公。乃书以抵潭帅邀之。慈明恻然！与侍者舟而东下，舟中作偈曰：长江行不尽，帝里到何时？既得凉风便，休将橹棹施。至京师与李公会。月余而李公果殁。临终画一圆相。又作偈献师：世界无依，山河非碍，大海微尘，须弥纳芥，拈起幞头，解下腰带，欲觅生死，问取皮袋？慈明曰：如何是本来佛性？公曰：今日热如昨日。即随声便问临行一句作么生，慈曰：本来无挂碍，随处任方圆。公曰：晚来倦甚。更不答话。慈曰：无佛处作佛。公于是泊然而逝。仁宗皇帝，尤留心空宗，闻李公之化，与慈明问答，嘉叹久之。师哭之恸，临圹而别，有旨赐官舟南归。

文公杨亿居士，字大年。于广慧禅师处得法。有偈曰：八角磨盘空里走，金毛狮子变作狗。拟欲将身北斗藏，须应合掌南辰后。临终书偈遗李都尉曰：沤生与沤灭，二法本来齐。欲识真归处，赵州东院西。尉见遂曰：泰山庙里卖纸钱。尉既至，公已逝矣。

丞相张商英居士，字天觉，号无尽。得法于云峰悦（事具详《指月录》）。公尝云：先佛所说：于一毛端现宝王刹，坐微尘里转大法轮，是真实义。法华会上，多宝如来，在宝塔中，分半

座与释迦文佛，过去佛，与现在佛，同坐一处，实有如是事，非谓表法。公于宣和四十年十一月黎明，口占遗表，命子弟书之。俄取枕掷门窗上，声如雷震，众视之，已薨矣。（以上皆载《指月录》）

参政李邴居士，字汉老。参大慧杲得悟。疾革，以偈寄教忠晦庵禅师，偈和毕，怡然而寂。

参政钱端礼居士，字处和，号松窗，从此庵净发明己事。丁酉秋示疾，修书延简堂机，及国清瑞岩主僧，有诀别之语。机与二禅师诣榻次，公起趺坐，言笑移时而书曰：浮世虚幻，本无去来。四大五蕴，必归终尽。虽佛祖具大威力，亦不能免这一著子。天下老和尚，一切善知识，还有跳得过者无？盖为地、水、火、风，因缘和合，暂时凑泊，不可错认为己。有大丈夫磊磊落落，当用处把定，如顺风使帆，上下水皆可。今吾如是，岂不快哉！尘劳外缘，一时扫尽。荷诸山垂顾，咸赐证明，伏维珍重。置笔顾机曰：某坐去好？卧去好？堂曰：相公去便了，理会甚坐与卧！公笑曰：法兄当为祖道自爱。遂敛目而逝。

知府葛郯居士，字谦问，号信斋。得法于灵隐远。宋孝宗淳熙六年，守临川，有仁政。至八年，感疾。一日忽索笔书偈曰：大洋海里打鼓，须弥山上闻钟。业镜忽然扑破，翻身透出虚空。召僚属示之曰：生之与死，如昼与夜，无足怪者。若以道论，安得生死！若作生死会，则去道远矣。语毕，端坐而化。

扬州素庵田居士，世为江都名族。以弟子员屡试不第，遂一意空宗，猛力参究。时何密庵太守，唱道东南，士为入室高弟。钳锤久之，顿付心印。士乃手握竹篾，勘验僧徒。四方来学，无

不仰其为现在古佛，通国称田大士而不名。士居城之田家巷，以宅为庵，四方参叩之士，日拥座下。一日与众禅人茶话，忽然掷杯合掌，别众而逝（聂先乐按语，谓嘉隆以前，临济有杨州田大士一宗，盛行大江南北云）。

江阴黄毓祺介子居士，久依密云悟和尚，大有入处。悟化后，同门法嗣诸士，结集《悟和尚语录》，书问行世。后鼎迁（清兵入关），士被执石头城狱，越三日，将决矣，作绝命诗曰：剑树刀山掉臂过，长伸两脚自为摩。三千善逝原非佛，百万波旬岂是魔？潦倒不妨天外醉，掀翻一任水生波！夜来梦作修罗手，其奈双丸忽跳何！以破箑书寄牧云门禅师，然后坐脱圜中（即狱中也）。

太史蒋超虎臣居士，悟缘于金山铁舟海禅师。后入都，寄书于孝则居士曰：此行良苦，幸早为我赋招魂也！孝复曰：安得便心动，北风有何恶？士请告归，道经高邮，乃别孝曰：予将浪荡了此一生！孝曰：何处去？士曰：过得庐山，又峨岭矣！后果终于峨眉伏虎寺。临寂留诗一律云：悠然猿鹤自相亲，老衲无端堕业尘。直向镬汤求避热，又从大海去翻身。功名傀儡场中物，妻子骷髅队里人。只有君亲无报答，生生一念祝能仁。题毕，趺坐掷笔而逝。（以上皆载《续指月录》）

张钰居士，字凤篪，广西人（待考）。因父母皆参学禅宗，八岁即有入处。前清时，随父宦游，后为某县令主幕。有寡妇受欺于族，讼涉冤诬，某令因受赂，拟曲断。鞫审次，士坐内室，愤然不平，以手击桌厉声曰：天下有此等冤屈事，岂神明所许哉！言甫毕，天际忽起霹雳，击断公堂梁木。令惊悸木然，冤赖以白。从此终生无疾言怒色。常云：学般若菩萨，不可妄动嗔

心。旋出任川南某县令（待考），有仁政。一日坐堂审案，吏报夷人反，兵已临南门。士曰：无恐，我已有却敌策矣。即亲出率勇卒与夷人战，败之，追逐数十里。众返城，而士犹坐堂问案未辍，人惊为神。自显神通后，不肯留任，即辞官遁去。晚年，隐于蜀之新都桂湖畔，茅屋三椽，破釜啜粥，优游卒岁。新都距成都四十里，常徒步晋省，访诸禅人。一日暮归，出成都北门，过毗河；河阔甚，误堕水中。及旦，有舟过，见河中有人，顶出水面，从容而动。亟拯之。见是居士，手持念珠，口喃喃宣佛号不辍。询之何以在水中？曰：不知也！我惟觉仍在坦途中行耳！有法国神父某，慕名访之，与论义，折服甚。一日，某神父携西药“杀虫剂”一瓶过士。曰：服之必戕命。士曰：有是哉？我愿尝之。坚阻不顾。饮尽一瓶，谈笑自若，唯略感倦容，移时如故。神父惊异赞叹久之。民国肇建，士喜甚，趋成都，行市中，左右顾盼，中途即洒泪而返。曰：今后世将大变，苍生苦甚！我必再来也！不一月果殁。其著作，成都志古堂有刻板。抗战初，其长公子任成都高等法院首席检察官。当访问士之遗事，曰：家父在日，视一切众生如子女，唯视我辈子女如一切众生，他不悉也。又闻士于其长子，不惟钟爱，且常敬之如对大宾。人询其故，曰：其为我祖再来身也，不敢以异世易之（士之事迹，常闻吾师盐亭袁公，及成都谢子厚老居士，言之极详。盖皆亲沐法化者。今以时变，士之遗书散佚殆尽，附志之，以备他日参考）。

上举诸公案，皆为禅门之居士兼宰官身，其生死之际事迹之大略也。《易经》示人生责任，为“裁成辅相”，“参赞天地之化育”。其意盖谓此娑婆世界（娑婆有堪忍缺陷意），人之为人，应尽人事以救此本然之缺憾耳。故无论出世入世，出家在家，各须尽一己之分，

以求利他者。况幸而学佛，更幸而参禅，参禅而有成者，安可自遁以求适了乎！唯在家入世，较出家出世尤难。因缘时节，步步维艰。福德资粮，积修不易。妻儿宾客，晋接周旋，处处动心拂志，开眼闭眼，尽是障道冤魂。能于此中行得过，打得透，其力大难。永嘉曰："在欲行禅知见力，火中生莲终不坏。"夫在欲行禅，如火里栽莲，岂易事哉！当此国家多难，修罗攘据大地，时会澍屯，莫此为甚。望诸学者，进德修业，以待天心之转换。此处所谓在家尤难者，非指在家学佛，胜于出家，但谓在家修行为更难耳！何则？既已出家，身为人天师表，一意专修，坚心向道，时时处处念念皆在定慧中，迨其生死之际，悠然脱去，已于平素积力有成矣。较之在家之众，工深力锐，必当有进焉。例如：

隐峰禅师，邓氏子，相传皆呼为邓隐峰。临化时，先问众曰：诸方迁化，坐去卧去，吾尝见之，还有立化也无？曰：有。师曰：还有倒立者否？曰：未尝见有！师乃倒立而化。亭亭然其衣顺体。时众议舁就荼毗（火化），屹然不动，远近瞻视，惊叹无已。师有妹为尼，时亦在彼。乃拊而咄曰：老兄畴昔不循法律，死更荧惑于人。于是以手推之，偾然而踣。遂就阇维（火化），收舍利建塔。

华亭性空妙普庵主，得法于死心新禅师。尝有偈警众曰：学道犹如守禁城，朝防六贼夜惺惺。中军主将能行令，不动干戈致太平。绍兴甲子冬，造大盆，穴而塞之，修书寄雪窦持禅师曰：吾将水葬矣。壬戌岁，持至，见其尚存，作偈嘲之曰：咄哉老性空，刚要喂鱼鳖。去不索性去，只管向人说。师阅偈笑曰：待兄来证明耳。令遍告四众，众集，师为说法要，乃说偈曰：坐脱立亡，不若水葬。一省烧柴，二省开圹。撒手便行，不妨快畅。谁

是知音，船子和尚。高风难继百千年，一曲渔歌少人唱。遂盘坐盆中，顺流而下。众皆随至海滨，望欲断目，师取塞卑水而回。众拥视，水无所入。复乘流而往。唱曰：船子当年返故乡，没踪迹处妙难量。真风遍寄知音者，铁笛横吹作散场。其笛声呜咽。顷于苍茫间，见以笛掷空而没。众号慕，图像事之。后三日，于沙上趺坐，颜色如生，道俗争往迎归。留五日，阇维，舍利大如菽者莫计。二鹤徘徊空中，火尽始去。塔于青龙。

上举两则，为诸禅德坐脱立亡之尤具奇特风趣者，余多未引。虽然，禅宗尚正知正见，不斤斤于生死间以坐脱立亡为极则也。若预知时至，悠然坐化，不唯专事参禅者始能之。通常修行念佛之人，临终若此者众矣。其故何在？此但能一心不乱，专志在定，用工既久，自可达矣。但问耕耘，莫问收获。此乃工用，于见地不尽攸关。惟见行俱圆，尤为殊胜。有医者曰：此类人临殁，殆皆为脑溢血耳！曰：不尽然也，凡溢血症亡者，必皆昏迷。临殁前，谈笑自若，从容而去，岂病态乎？至已神迁形遗，事后验之，皆有溢血症状，盖亦形躯委蜕后之当然事耳！况复有不尽如此者。夫死亡于顷刻之间，毫无疾苦，即为溢血症，亦人生最后阶段之得大自在者，胜于通常之呻吟迷乱者多矣，庸何伤哉！

复次，深于禅定工夫者，有时偶入空定，或忽气住脉停，如大死者，实非死亡，乃定相耳。旁人不知，往往认为已死，即为之火化或埋葬者，此大误也。凡此之类，不知埋没几多道人，深可太息！当视其平生定力行径，仔细判断，且须常备击子（俗名引磬），平常嘱咐道侣，于入定时，向其耳边敲击，徐徐轻呼之，即可出定。倘仍不出，久而发生异相，则为真寂矣。此事亟须注意也。

或问：通常言生死之间，皆为鬼神之说，系合为一，意谓如何？曰：佛法言鬼神者，乃天道，或修罗，或鬼道所摄，非如俗所言人死即为鬼。人死之灵魂，在佛法曰中阴身，或称中有身。中有者，由舍此而未取彼，中间所有之存在也。俗称为鬼，习惯之观念耳。佛法至极处，实为破除迷信之至理。虽设六道轮回，有天堂、地狱之说，而皆剖明为三界万有之本体所变化。此本体之功能，在人含义于心性中，故曰“三界惟心，一切唯识”。《华严经》曰：“若人欲了知，三世一切佛。应观法界性，一切惟心造。”三途六趣，九幽十二有之分析，总归纳于自他同体之心性所变化耳！明乎此，则知生死之说、鬼神之情状。如《易经·系辞传》所谓：“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知生死之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”然则，既皆唯心所造，所谓鬼神六道之说，皆虚妄耳！曰：是又不然！此理至繁，且录智藏禅师之言以明之：

有一士人，问智藏禅师曰：有天堂地狱否？师曰：有。曰：有佛、法、僧三宝否？曰：有。更有多问，尽答：有。曰：和尚恁么道，莫错否？师曰：汝曾见尊宿来耶？曰：某甲尝参径山和尚来！师曰：径山向汝道作么？生曰：他道一切总无。师曰：汝有妻否？曰：有。师曰：径山和尚有妻否？曰：无。师曰：径山和尚道无即得。俗士礼谢而去。此则问答虽简，理实至邃。

复曰：既有此说，则一切迷信者，求神拜佛、祈祷冥佑者，皆为合理乎？曰：此有说也。所谓迷信，以迷其真理所在而即妄信者，斯为迷信。岂但诸宗教之说，凡事之未至，理之未明，遽加相信，皆迷信也。例如曰：前途有梅可止渴，众信其说，而实不知前途有梅否？

类此之信，世间事例多矣，皆迷信也。故佛法尚理明事圆，有隐而不明示者，为愚昧众生，入此一信之途。若精神信仰有托，则渐可离非向善矣，不尽求必知可矣。况知亦不能尽者，庄子有言曰：“生也有涯，知也无涯。以有涯之生，穷无涯之知，殆矣！”诚哉言乎！培养功德，敬事鬼神之说，以人间世本位而言，即“居敬存诚”励德之阶也。及其至也，当不可自我执著此事。若有一毫染著，何得自在无为哉！为道为学者，既不能染著，则于功名富贵等诸行业，皆一视为幻境，但为成德权宜之用耳！即功满人寰，德遍沙界，亦当空其所有。名立而退，功成不居，方得至乎灵光独耀，迥脱根尘。若心系此事物之中，佞于功德而为道者，适为害道种子。故于立德、立功、立言，三不朽之业，功参造化，德配天地者，亦只为仁心仁行之当然事。夫然后可以亲民，可以入道，外王而内圣矣。须知以道体而言，功德原为外事，非关本分，但堪为尽性至命之基，作后世之楷模也。而道体亦非德行无以明，德业非体道而成滞，取舍之间，智者方达。鬼神无亲，唯德是辅。德业既至，诸为顺缘矣。儒家“慎独”，不欺暗室，懔十手十目之指视者，恰如禅门古德所谓“无边刹境，自他不隔于毫端”也。十方圣者，同此明示，无可疑矣。“居敬存诚”者，亦即为禅定之一端。积久工深，自通于神明，其于生死之间洒然矣，何独有于鬼神哉！曰：吾已明矣！故达摩祖师对梁武帝论功德之事曰：此乃“人天小果，有漏之因”耳！曰：此又不然！人天小果，尚未能至，更何能透脱而入于大道哉！故由人天乘至二乘，以及大乘佛果，步步上进，未可遗前而失后。祖师之答，为对一时之机耳，不可刻豆腐为宝印也。

中阴身略述

三世因果——六道轮回——了生脱死之简说

佛法基本，在说明三世因果、六道轮回之可畏，故所期在了生脱死，而修解脱道。三世者，指过去、现在、未来之时间言。六道者，指分段生死之种类言。而空间则无量无边，涵在其中矣。今论死生之际，为便于说明，使易于了解，顺现实人生由生而至于老死，首先说明死之现状与过程。夫人之由生而至于死，古人谓之大事。致死之由，约为二类：一、顺天年而老死；二、遭意外而暴亡。前者谓之善终，后者谓之横折。兹分述其情状。

临命终时

临命终时，经谓先由地大分离，所谓地大，即筋、骨、肢体等生理固体之机能。此时临终之人，必感觉身体之骨节四肢，初如重物下压，痛楚难言，或麻木不仁，渐失其知觉运用之功能。眼之瞳孔放大，耳之听觉渐失，视目前物，或分裂为二为多，或大而为小，小而为大，渐离渐远。耳边之声，虽近如远，或骤闻崩裂之巨声，极为惊怖，此即地大分离现状。然如业命未断，犹可为医药所强支，如业命临断，则非医药所能为力矣。次则水大分离，所谓水大者，即血、汗、涕、唾、便、溺等。此时身发冷汗，或任意便溺，一切知觉已渐丧失；或闻波涛巨浪汹涌之声。再次，乃火大与风大分离。所谓火者，即身中暖热。风者，即呼吸气息。此之二者，相依为命。息之所在，热亦随之，气息一断，暖热顿消，发生冷觉，或感风骤寒生，异常懔悸。火大分离时，与气息同时消失。常言所谓人在命终时，叹出最后一口气，全身之热力亦失。死之情状，约略如此。

中阴身缘起

唯死者，神识至临死一刹那间，其与躯体之关系，有如遗蜕者然。觉一切痛苦消失，轻快安乐无比。但如石火电光，刹那即逝，完全入于不知不觉死寂之境。忽尔如梦初觉，如醉方醒，有如梦中身之存在。一切见、闻、觉、知，皆历历如故。闻人之哭泣呼号，或自发回忆感觉，乃知吾身已死。虽亦如人之有声音笑貌，但非生人所可感知，此即所谓中阴身，亦有称为中有身者，即俗所谓人死为鬼之鬼身也。所谓中有者，即舍此而未入彼，中间存在之身，乃意识所生也。经云：由死寂境而至中阴身之生起，约人间时计一昼夜。有云：约人世三日又半，或四日。此中时间之长短，殆无一定之计数。而由临终死寂境至中阴身生起阶段，其中有几种现象：当此之时，忽有一道强烈之光明现前，其光非如世间日月电灯等可比，其强度甚大，晃耀至烈。当此光明现前时，必生起一极度恐怖之感觉，由此感觉，复入于一昏迷状态，经时不久。如素习佛法，或平生修持于戒定慧之力有成就者，认知一切色象之光明现前，皆如定中所习见之自性所生幻想光明。一念灵明照了，迅断念力之流，寂然入此光明本体之无相定中，即可顿断生死。然去究竟菩提、无上之果，尚不可以道里计。但常人之中阴身，未有不随此强烈之光明而旋转者。或有于此种光明照耀之中，回忆生前或往世所为善恶等事，一如世间之影戏然，则于此中自起理性之审判，随业转身矣。然此所述，犹为平生修善道，或稍具定力现象。如为通常之人，当临终各种痛苦恐怖之现象发生时，意识完全慌乱，或奔驰逃逸，即受他道之轮转。如遇险峻之峭壁，或见各种颜色之境象，俯视莫穷其底，偶一不慎，即坠于中，即入三恶道之轮回中矣。堕白色峭壁者，生于天趣。红色者，生于饿鬼趣。黑色者，

生于地狱趣。或谓此之三色道，即由于贪、嗔、痴三业力之所感。又或现五种光明径道，如平生修习有素者，此时现前，即知了别。如白色光径，乃导入天道者。如烟雾光径，乃导入地狱道者。黄色光径，乃导入人道者。红色光径，乃导入饿鬼道者。绿色光径，乃导入阿修罗（魔）道者。此外，尚有其他种种现象，亦常发生，如见强烈之巨光，夹杂无边之火焰，喷射炽烈。或见闻中有极可怖之狂风暴雨，交迫而至。或出现狰狞丑恶之鬼物，来相攫啖。或见地狱境相中，阎罗恶鬼，惨刑迫害。或见种种极可怖恶之地狱现相，一生恐惧、避免之情，即不期然而随业往生。如堕湖中，水面有雁类游行者，即生“东胜神洲”。若湖岸有牛啮草而食者，即生“西牛贺洲”。若岸际有马啮草者，即生“北俱卢洲”。若见有房舍，其中有男女正行房事者，即生“南赡部洲”。若见天宫辉煌庄严，喜爱而入者，即得生天趣矣。凡此之类，皆根于自心三世业力所现，随因缘业力而生（具如经说）。

中阴至此时期，求生之趣，极为炽盛。若独简人中趣生者，则于此时，随其光象因缘业力之所牵引，见有男女房事，如磁电吸力，骤尔亲近，不见男女之相，唯见二根。于男生贪，即自感为女身。反之，即为男身。以此中阴凝合男女精血，三缘和合，即尔入胎。初入胎时，又入极昏迷状态。将满十月而出产门，又经一极大痛苦。且住胎期间，七日一变，种种现象，具如佛为阿难所说《入胎经》所述。唯人中趣生，或不定现此种景象。如忽于中阴境时，感狂风暴雨而避，或见天日晴和而游林园等境，亦即可托生。或当生畜生道者，见彼欲事，亦同人间，随业感召，即入斯类；种种现象，不一而足。穷通富贵，随业而转。既无主宰之者，又非自然之力，乃因缘力之所生。业由心造，心赅时间之三世、空间之无边，六道生趣，皆自心体

性之所变现。随累积之业力而自个别于果报之不同。业力为因，趣生为果也。

善根至熟，当生天道。恶业至深，当入地狱。皆无中阴身阶段。当此命终，即往生彼。如修净土法门，或专志往生他方佛土者，临终即应念而生。中阴身者，乃意识所生之身。经七日一生死，至多为七个七日，未有不转生者。若生于鬼趣，或属修罗道中所摄，或属饿鬼道中所摄，则于多生之事，仍可记忆。故俗称鬼神者，能记前生，非无因也。中阴身不若吾人为色身业力所囿，一得其身，即具五通之力。唯力有强弱，独无漏尽通耳。故曰：中阴身可自在至一切处，唯有二处不能入，一者菩提道中，一者产门。盖中阴若入菩提道中，即正觉无漏。若入产门，即生他趣矣。中阴之神识力量，自由自在，山河金石，所不能阻碍。倘一时尚未能转胎，往来一大千世界，随其念力，随想即能。且在中阴境中，彼此之因缘业力相同者，亦可相见，如人间世之对晤然。若生天趣，自然报得神通，于其宿命，更所知晓。唯是有限神通，非为无限。中阴境中，唯以香嗅为食，界中日月不见，故无昼夜，常处于似明似暗中，如天之将曙，或黄昏时之景象。

人当临命终时，乃至中阴将生未生时期，依诸经教，其所趣生，可以验知。如由下部渐冷至头面，或眼部热力最后灭者，即生天道或阿修罗道。唯此中有别，生于天道者，死状吉祥，临终洁净，或无疾而终。若入修罗道者，则临终有起嗔恚忿怒之容。如心胸部分，热力最后灭者，即生人中，且现象亦佳，于人世间事，大多有留恋意者。如腹部热力后灭者，则生饿鬼。膝部如此，则至旁生（畜生）。足心如此，即入地狱。而下三道现象，极为丑恶，或昏迷狂号，屎溺满身。至若暴横夭折，虽急骤无此现象，趣生与中阴之理，应无异也。

故佛诫在临命终时，切勿骤为沐浴移动。因其余命未断，知觉尚未全失，一遇动触，痛苦难言，必使其起嗔恨之念。复诫人对于死者，不可悲号。盖生死乃必然之事，悲泣何益。但在耳边或顶上，为说法要，最好嘱其提起正念，念佛求生西方。因此时悲号，中阴之见、闻、觉、知依然，徒增其意念之乱。若平时于佛法薰修有素，或念佛志专者，临终由顶超出，即随念往生佛国，不在此例矣。凡此生死之间，与中阴现状，可参究“唯识”诸论，及藏密中之中阴身救度密法，及六种成就法（此二种皆有美国伊文思温慈博士纂集，张妙定居士译本），佛与阿难所说《入胎经》等。

生死决疑

俗谓人死如灯灭，他生来世，因果业报之说，皆诞言也。佛称此为断见。今世迷信唯物论者，率皆类此。或有问曰：果有三世轮回之说，人何不自知耶？曰：转世不迷，世间此类事实亦随在而有。唯言之者，人非目为诞而不言，即一人一时一地见之闻之，亦无法使千万人同时得见得闻。兹依理而言，科学犹称质量互变。唯今日科学尚在进步，未可遽以为确定之真理；况现代学者，亦有灵魂不灭之说。欲明乎此，首当了解佛法所称业力之究为何物？佛说业而曰力，亦曰念力。所谓业者，若善若恶，或非善非恶，凡有意识思维之言行动作，皆谓之业。业者，事也，由心意识之所生。西洋哲学家笛卡儿见仅及此，故曰：“吾思则吾存。”此吾思吾存者，业力也，念力也。吾人与宇宙万有同体，此之谓体，即心物一元本体之体性也。在人具于一心。身者，心之附庸，佛说为依报，物也。体性能生万法，具足一切。故心身亦具足一切，亦能生万法。人之所不能者，心意识之念力，如轮之旋转，无时或已，率染于外境他物之力而囿于物矣。故此心念之业力，即同电磁之力。唯电磁为物质，异性相吸，同性相排，人之于男女亦然。人之于事物，有同具电磁为力之用，其现象不仅止于同异性之相吸排。或有心念业力之强者，排时同异性俱排，吸时同异性俱吸。世间事物之例如此者固多。凡此业力，亦如电磁之在空间，虽不见其形，实能起用，不受时空所限。当因缘遇会之时，即随业生矣。中阴之存在，如强以科学名词解释，殆如纯为阴性磁电乎？唯昔时英国有菩提学会，有根据佛法所说，研究中阴问题者，名曰“死的科学之研究”。终经证明中阴存在之有。且谓男女精血若无中阴神识之加入，不能受胎云云。唯彼另取以名曰：此非物质，亦非精

神，姑名之曰“超等的电磁波”。今于此学，当尚在继续研究之中，姑俟其新说。然则人之生死，何以不能自知耶？曰：吾人昨日所为之事，今日尚忘。不但经昼夜而忘，且时刻而忘。人于过去之事，能历历分明，如对当前之境者，能有几耶？且人受刺激，或遭外境之大变故者，往往变易心理，如痴如呆。现代心理学所谓之人格变换者，其故又安在？故佛说善恶二性外，尚有无记性也。神识于生死间，中阴几度昏迷，入胎长住十月，出胎又经剧烈之痛苦，皆能使记忆丧失，人于无记，庸有何疑！故经称罗汉有隔阴之迷，圣者如斯，其他何论。欲有转生而不迷，非仗戒、定、慧薰修之力，终不可得。此中禅定法门，犹须依特别教授，非浅见所知也。又曰：依诸科学，人从物种嬗变而生，遗传所禀，今乃云有中阴神识之加入，殊难置信。曰：若纯为遗传，则尧之子何以有丹朱，舜之何以有父瞽瞍。谚云：“一娘生九子，九子各不同。”此又何故耶？何其遗传之各别如此。曰：此视受胎时之环境思想等等，以为区别也。曰：理虽近似，终非究竟之旨。佛说入胎时，即第八阿赖耶识（种子识）和合男女精血而成。如无此神识持种住胎，胎必死坠。婴儿初生，唯有赖耶与第七末那识（俱生我执）。色身日长，六根之用日具，方渐有意识及前五识分别起用。故曰：赖耶种子本识，为“亲因缘”；男女精血合成形身，为“所缘缘”；遗传影响等为“增上缘”；生生不已，为“等无间缘”。万事万物，相资为生者，因缘互为因果，统名之曰因缘所生。故极称无主宰，非自然。人也，物也，固皆如此。唯其体性功能，如来藏性之本然，则非自然、非因缘之所及，强名之曰真如。顺世俗之见而谓其为宇宙万有之主者。理析玄微，事通幽奥，宁非至理乎？又曰：道家所谓，人在母胎，犹为一囫囵先天之太极全体。一出娘胎，脐带剪断，一点灵光，方入其窍，岂不近于科学耶？曰：科学之为学，今尚在未定之天，何必以近似科学为真耶？其迷也孰甚！即依此论，先天之性与后天之性，宁非一体乎？若为二者，各不相干。若为

一者，分而为二之阶段，体宁非同？其说含糊，不值一辩。此皆后世方士之托言，非至论也。

了生脱死

如来藏性，常寂光住。耀明力久，动而暗生。灵知之性，本了明耀。一念之动，变易而为无明。无明为用，不知返于本然体性，随念力而行，故曰无明缘行。行者，念也，亦名为识，故曰行缘识。心识遇缘，即住生趣。生之为用，依附于物体而得。即依附于物体，有其名，即有色。色者，物之总称也。故曰识缘名色。名色既得，六根以生。故曰名色缘六入。六入所用，即发感触，故曰六入缘触。触之感者，必有受，故曰触缘受。受之贪者，必有爱，故曰受缘爱。爱难以舍，数取不失，故曰爱缘取。有取因有物，故曰取缘有。有则方生，故曰有缘生。有生则有老死，故曰生缘老死。此佛说十二因缘。凡人与物之生住异灭，皆可循此因缘旋转不息之定律以说明之。老死而又缘无明而至生，故见人世之生生不已。今欲脱此生之力，必须了其死之阶段。故曰了生脱死。若得不生，何死之有？如前述生死中阴之义，例彼可知。故谓无明缘行为过去阶段之“因”。识至受为现阶段之“果”。爱至有为现阶段之因。生缘老死为未来世之果。故云：“欲知前世因，今生受者是，欲知来世果，今生作者是。”不但三世因缘、生死之间若此，即吾人日常之间，念念迁流，皆可以例此而观。若依佛所教，奉行修习，即此之生，渐薄生缘，断念力之流，住于寂灭之定，则现前即得不生。现前念力不生，寂灭现前。依此定力薰习既久，业力习气，渐可自在控制。待报尽身离，现前寂然，即入不生之常住定矣。纵有如中阴光色发现，概知为体性自心所变化，性光寂现，不循无明业力，顿断念流，则不循业以生，顿时近其寂灭矣。故曰：“诸行无常，为生灭法，生灭灭已，寂灭现前。”此即二乘极果之工用见地。然犹非究竟也。若大乘道者，证知本自无生，虽

生而常寂。本自无灭，虽灭而犹生，生灭之间，了无一法可得。万象森罗，既不可舍，又不可取。不属死生涅槃之羁锁，故能不畏生死，不入涅槃。行于梦幻生死之道，随流不止，而常流归性海。广度众生，作彼佛事。固已自证自知其生死涅槃皆如昨梦矣！虽然，此岂思议中事，稍有未实，是谓自欺。若为出格超人，冷暖自知，则虚空有尽，我愿无穷。大地众生，亟待援手，此之所云，皆如呓语耳！

醒与梦

昔人云：“浮生若梦”。然则人生而有梦，殆乃梦中说梦耳。佛法常引梦以为喻，古今论此者，多矣。《礼记》列梦为数十种，《列子》亦为梦作分类。《黄帝内经》亦有梦与病之分类。现代心理学，谓梦乃潜意识之作用。亦有谓乃心理病态之现象，如“梦游症”、“离魂症”等，皆属梦之所摄。

洪迈《容斋随笔》曰：“汉《艺文志·七略》杂占十八家，以黄帝、甘德占梦二书为首。其说曰：杂占者，纪百家之象，候善恶之证，众占非一，而梦为大，故周有其官。周礼太卜掌三梦之法：一曰致梦，二曰觭梦，三曰咸陟。郑氏以为，致梦夏后氏所作，觭梦商人所作，咸陟者，言梦皆得，周人作焉。而占梦专为一官，以日月星辰占六梦之吉凶，其别曰正，曰噩，曰思，曰寤，曰喜，曰惧。季冬聘王梦献吉梦于王，王拜而受之，乃舍萌于四方，以赠噩梦。舍萌者，犹释菜也。赠者，送之也。《诗》、《书》、《礼经》所载，高宗梦得说。周武王梦帝与九龄，伐纣梦叶朕卜宣王考牧，牧人有熊罴虺蛇之梦，召彼故老，讯之占梦。《左传》所书尤多。孔子梦坐奠于两楹。然则古之圣贤未尝不以梦为大，是以见于《七略》者如此。魏晋方技，犹时时或有之，今人不复留意，此卜虽市井妄术，所在如林，亦无以占梦自名者，其学殆绝矣。”

佛法论梦之起缘，约分为五：一想，二忆，三病，四曾更（经验影像），五行引起（未来事实）。梦之起作用者，乃独头意识，亦称独影意识。相当于心理学上之潜意识。意识具分别明了功能，独头意

识乃意识之影子。独于睡眠昏迷，乃至静定境中，自起作用。兹分论五种梦缘。

一、想梦者：如思想专精，意思胶着于人事物欲等，于睡眠时即现梦境。但只能影射事物，或梦境独影中，联合生理病态，以及过去经验等，支离破碎之残存记忆，而构成梦境。其最明显之例，如男女相思，易形梦寐。此皆想之成梦也。

二、忆梦者：亦近于想，而忆之与想，功能不同。想者，意识起思想作用；忆者，于人事物欲，或见、闻、觉、知之事，习惯已深，无须意识运思，不期然如有事存心。例如陆放翁诗云：“死去原知万事空，但悲不见九州同。王师北定中原日，家祭无忘告乃翁。”唐人诗云：“行过疏篱到小桥，绿杨阴里有红娇。分明眼界无分别，安置心头未肯消。”此等所谓心头未肯消者，即忆念现象也。复如李后主词云：“剪不断，理还乱，是离愁，别是一般滋味在心头。”皆忆念至深之现象也，凡此形梦寐者，忆梦也。

三、病梦者：如饮食停滞，生理障碍而梦重魇，或被人追逐而足步艰难。又如血液不清、湿盛者，则梦水。生理发炎、火盛者，则梦火。血液循环太速、风气盛者，则梦飞翔。如血压高而梦冲举，血压低而梦下堕，肝病梦色青蓝，心病梦色红紫，脾病梦色黄，肺病梦色白，肾病梦色黑，乃至恐怖惊悸而梦恶，喜悦欢欣而梦祥，皆可统摄于病。亦可通于前之二者。

四、曾更梦者：即于前三种梦象，或牵连过去经验而成梦，或前尘影事，于梦中重温，故梦中之见、闻、觉、知，绝少有超过平常知识经验之印象者。有之，则非梦所诠矣。

五、引起梦者：非常情所可测，如梦入素未历之境，素不相识之人，素无经验之事等，但经若干时日，身之所接，悉与梦符，此即梦有引起之作用也。此种梦理，须研究佛法，知夫“三界唯心，一切唯识”，“十世古今，始终不离于当念，无边刹境，自他不隔于毫端”。究明此理，方知心意识与如来藏性之用，具足一切，遍含三际，含裹十方矣。

知梦之成因若此，然后可知吉祥善梦与惊怖噩梦，皆属意识之变现，来因去果，自有蛛丝马迹可寻，实无奇特之处。观乎世人常有因吉梦而欣悦，或凶梦而忧惧，其实同一颠倒也。庄子不云乎：“吾固不知蝶之梦周？抑周之梦蝶？”岂非一大痴事乎！既知为梦，早成过去之幻影，执此以求验，其与刻舟求剑，事将毋同。藏密中有修梦成就之法，以梦为入道之门。又如判刑待决之囚，一切希望已绝，当亦无梦。佛道中人，知见工用有得者，夜眠往往无梦；或虽在梦中，仍历历耳，盖已达醒梦一如之境地矣。有谓庄子曰：“至人无梦”，即误谓圣人皆无梦；实则，非无梦也，醒梦一如耳！苟绝无梦，何以释迦犹梦金鼓，宣尼犹梦周公、奠两楹。庄周梦蝴蝶，此岂非至人之梦欤！其义可深长思也。寻常所谓梦者，皆在睡眠昏迷状态中。梦境所起作用，现代生理学者，谓乃脑神经尚未全部休息所致。唯心唯物，姑置勿辩。其所谓梦者，乃人于醒后，五官感觉依然起用，意识分明时，能记昨梦。凡梦中一切，不可捉摸，不可控制，故称之曰梦。孰知我人日常生活，六根运用，迁流不停，例如眼之视色，一转动间，刹那即逝，与梦无别也；耳之闻声，鼻之辨气，舌之尝味，身之运动，意之思惟，皆无常存之可把捉，其与梦也何别？一日作为既毕，双眼闭而入睡，一切了不可得，则日间之所为，非即所谓梦乎！已去者不复来，未来者尚未至，年之与月，日之与时，分之与秒，刹那变

易，安有一事一法之可得；所谓现实者，不过一刹那间之缘会，缘灭即散矣！若能仔细观察，昼之与夜，梦固无别也。

人如能常空其意念，如庞居士所云：“但愿空诸所有，慎勿实诸所无。”念念之间，于过去不留，未来不逆，现在不住，忽然三际托空，意识不行，则于应缘动作间，但前五识（即五官直接感觉，不再缘意识分别之知觉），对境起用，则此心如无，此身如一真空之球或瓶等，即唯识学所谓之现量境，小乘之人空境，可得现前。此时对缘外境，一切皆如梦中。视山河大地人物动作声音等，皆如活动影像。不但对外境他物觉其如梦、如幻、如影，即我此身心亦同于诸梦。动静行为，皆能行所无事，如永嘉云：“恰恰用心时，恰恰无心用。无心恰恰用，常用恰恰无。”岂不乐哉！虽然，此犹梦语。必曰“百尺竿头须进步，空花镜里莫藏身。”迨至远离颠倒梦想，得究竟涅槃，方可出世入世，一切自在矣。但于圣凡情断、超佛越祖之地，尚须痛吃辣棒。云门云：“此即为慈悲之故，有落草之谈。”若欲究明斯事，当复观云门语：“扇子跸跳上三十三天，触着帝释鼻孔。东海鲤鱼打一棒，雨如倾盆。”毕竟如何？曰：参！

禅宗与教理

佛法之在吾国，大致有十宗之分途，禅宗以外各宗皆依教理经、律、论而言修证，独禅宗标旨为佛之心宗，“不立文字，直指人心，见性成佛。”似与教下诸宗，了不相关。禅宗之徒，并有斥究心教理者为非，岂知佛心者，宁独能自外于文字，教下经藏之学，果非佛说耶？若为佛说，说岂非心，心生万法，文字岂非万法所涵耶？若不依文字，则凡人之言语及动作表示，乃至默默无语等，皆为未成文之文字也；记之则为文字，弃之皆无所立。纵禅宗仅以动作（如吹布毛、瞬目扬眉等）示法，亦仍未离文字窠臼也。况宗者，乃教理之纲宗；教者，乃宗旨之阐演，离宗旨以何为教，离教理安可标宗。初祖达摩付法，亦授《楞伽》以印心，五祖六祖传心之际，以《金刚经》为依据，永嘉禅师云：“宗亦通，说亦通，定慧圆明不滞空。”宗门古德言：“依文解义，三世佛冤；离经一字，允为魔说。”若六祖之不识文字而解诠义理，靡不深入经藏。禅宗之徒，排弃教理，视为不屑为者，唯恐其笼统真如，颟顸佛性，又如此郎当去也！故曰：“通宗不通教，开口便乱道。通教不通宗，好比独眼龙。”岂止教理而已，若果明心，一通百通，五明（内明、因明、声明、医方明、工巧明）之学，凡外诸说，无不通达。何则？明心同佛，森罗万法，岂非一法之所印，如其未能，切勿空疏狂妄，以自己罔也。

由教入禅

从上宗门古德，虽非尽皆先由学习教理而入禅，大抵皆于悟前或悟后通晓义理，融会心宗。凡著名宗匠，靡不贯通宗教，岂局守偏隅，闭户称尊者可比。然则，既悟之后，何不起而讲教，而独唱宗旨耶？宗门鼎盛时期，在唐宋之际，义学座主（如今称讲经法师），如麻如粟，佛法宣明，普及社会，修持行人，亦复不少，故悟后宗师，单提向上一著，不预讲座，亦足多矣。若际末法，明心宗师，必肩此责任，宁有别于他途乎！如药山禅师曰：“经有经师，律有律师，争怪得老僧！”兹略举古德之由教入禅者，以资省发。

药山惟俨禅师，绛州韩氏子。年十七出家，纳戒衡岳，博通经论，严持戒律。一日叹曰：大丈夫当离法自净，谁能屑屑事细行于布巾耶！后见马祖而悟。

德山宣鉴禅师，简州周氏子，早岁出家，依年受具，精究律藏，于性相诸经，贯通旨趣，常讲《金刚般若经》，时谓之周金刚，后于龙潭得悟。

洛浦山元安禅师，早岁出家，通经论，具戒，为临济侍者。济尝称曰：此临济门下一支箭，谁敢当锋。

疏山匡仁禅师，吉州新淦人，投本州元证禅师出家。一日告其师，往东都听习，未经岁月，忽曰：寻行数墨，语不如默，舍己求家，假不如真，遂造洞山。

风穴延沼禅师，余杭刘氏子，少魁磊，有英气，于书无所不观，然无经世意。父兄强之仕，一应举，至京师，即东归，从开元寺智恭律师剃发受具。游讲肆，玩《法华》玄义，修止观定慧，宿师争下之，弃去。

投子义青禅师，青社李氏子，七龄，颖异非常，往妙相寺出家，试经得度，习《百法论》。未几，叹曰：三祇途远，自困何益！乃入洛听《华严》，五年，反观文字，一切如肉受串，处处同其义味；尝讲至诸林菩萨偈曰：即心自性。忽猛省曰：法离文字，宁可讲乎？即弃去游方，后于浮山远禅师处得法。

五祖法演禅师，绵州邓氏子，年三十五，始弃家祝发受具，往成都习《唯识》《百法论》。因闻菩萨入见道时，智与理冥，境与神会，不分能证所证。西天外道，尝难比丘曰：既不分能证所证，却以何为证？无能对者，外道贬之，令不鸣钟鼓，反披袈裟。三藏玄奘法师至彼，救此义曰：如人饮水，冷暖自知。乃通其难。师曰：冷暖则可知矣，如何是自知底事？遂往质本讲曰：不知自知之理如何？讲莫疏其问，但诱曰：汝欲明此，当往南方扣传佛心宗者。师即负笈出关。

凡此诸师，皆弃教入禅，得乎心法。往昔居士之参禅者，多皆宿学俊彦，不待记摘。然则，习教者，终不得悟佛之心要耶？岂宗门既悟之后，法竟超于教理耶？如作此见，允为魔说。须知悟者，益见其深入经藏，其所得法，固未离于教理之外也。且由经教而悟入心法，而后阐宏教理者，亦大有人。略举如下：

玄沙师备宗一禅师，福州闽县谢氏子，少渔于南台江上，及壮，忽弃舟从芙蓉山灵训禅师断发，诣南昌开元通玄律师所受具足戒，芒鞋布衲，食才接气，宴坐终日，众异之。初，兄事雪峰，既而师承之，峰以其苦行，呼为备头陀。一日，峰问：啊！哪个是备头陀？师曰：终不敢诳于人。异日，峰召曰：备头陀，何不遍参去？师曰：达摩不来东土，二祖不往西天。峰然之，暨登象骨山，乃与师同力缔构，玄徒臻萃，师入室咨决，罔替晨昏。又阅《楞严》，发明心地，由是应机敏捷，与修多罗（经藏）冥契，诸方玄学，有所未决，必从之请益。至与雪峰征诘，亦当仁不让，峰曰：备头陀再来人也。

圆通居讷禅师，生而英特，读书过目成诵，初以义学冠两川，耆年多下之。会有禅者自南方来，以祖道相策发，因出蜀，放浪荆楚，久之无所得。复西至襄州洞山，留止十年，读《华严论》至“须弥在大海中，高八万四千由旬，非手足攀揽可及，以明八万四千尘劳山，住烦恼大海。众生有能于一切法无思无为，即烦恼自然枯竭，尘劳成一切智之山，烦恼成一切智之海。若更起心思虑，即有攀缘，即尘劳愈高，烦恼愈深，不能以至诸佛智顶也”。三复叹曰：石巩云：无下手处。而马祖曰：这汉旷劫无明，今日一切消灭。非虚语也。

温州瑞鹿寺上方遇安禅师，师事天台，阅《首楞严经》到“知见立知，即无明本，知见无见，斯即涅槃”。师乃破句读曰：知见立，知即无明本，知见无，见斯即涅槃。于此有省。有人语师曰：破句了也！师曰：此是我悟处。毕生不易，时谓之安楞严。

西蜀鉴法师，通大小乘。佛照谢事，居景德，师问照曰：禅家言多不根何也？照曰：汝习何经论？曰：诸经粗知，颇通《百法》。照曰：只如昨日雨，今日晴，是甚么法中收？师瞢然，照据痒和子击曰：莫道禅家所言不根好！师愤曰：昨日雨，今日晴，毕竟是甚么法中收？照曰：第二十四时分不相应法中收。师恍悟，即礼谢。后归蜀，居讲会，以直道示徒，不泥名相。

建康府华藏安民禅师，初讲《楞严》有声，谒圆悟，闻举国师三唤侍者因缘，赵州拈云：如人暗中书字，字虽不成，文彩已彰，哪里是文彩已彰处？师心疑之，告香入室。悟问座主讲何经？师曰：《楞严》。悟曰：《楞严经》有七处徵心，八还辨见，毕竟心在什么处？师多呈解。悟皆不肯。师复请益，悟令一切处作文彩已彰会。偶僧请益十玄谈，方举“问君心印作何颜？”悟厲声曰：文彩已彰！师闻而有省，遂求印证，悟示以本色钳锤，师则罔测。一日，白悟曰：和尚休举话，待某说看，悟诺。师曰：寻常拈槌竖拂，岂不是经中道：一切世界，诸所有相，皆即菩提妙明真心？悟笑曰：你元来在这里作活计？师又曰：喝敲床时，岂不是返闻闻自性，性成无上道？悟曰：你岂不见经中道：妙性圆明，离诸名相。师于言下大释然。

嘉兴府报恩法常首座，于《楞严经》深入义海，谒雪窦，机契，命掌笺翰，首众报恩室中；惟有矮榻，余无长物。宣和庚子九月中，语寺僧曰：一月后不复留此。十月二十一，往方丈谒饭，将晓，书渔父词于室门，就榻收足而逝。词曰：此事楞严曾露布，梅花雪月交光处，一笑寥寥空万古。风瓯语，迥然银汉横天宇，蝶梦南华方栩栩，斑斑谁跨丰干虎？而今忘却来时路。江山暮，天涯目送飞鸿去。

除上述诸师外，若行思、圭峰、永嘉、本净、子浚，皆研习教理，契证行果，而复阐扬教乘者，多不备载。禅宗之所以呵斥研习教理者，乃以其寻行数墨，浮于义海而忘返归航，则于行证之事，终不相应；致使青春数典，白首空劳！禅宗之徒，首重事入，如空手夺刃，直探骊珠，及其事至，则理自圆通，此诚佛所教诫，以修证为上也。故德山悟后，举其平生《疏钞》，投之一火，且复叹曰："穷诸玄辩，似一毫置于太虚。彻世机枢，如一滴投于巨壑。"世之知解宗徒，不尚行证，徒于只字片语，文字理趣中，偶有会心，自夸为得；终日缘心不息，称谓思维之修，视人皆狂，不知自狂之甚也，殊为可叹！若能息心澄虑，照见真头，则当下理事圆融，不落筌象矣。如净因禅师论宗与教云：

东京净因继成禅师，同圆悟、法真、慈受，并十大法师，禅讲千僧，赴大尉陈公良弼府斋。时徽宗私幸观之。有善《华严》者，贤首宗之义虎也。对众问曰：吾佛设教，自小乘至圆顿，扫除空有，独证真常，然后万德庄严，方名为佛。常闻禅宗一喝能转凡成圣，与诸经论，似相违背。今一喝若能入吾宗五教，是为正说，若不能入，是为邪说！诸禅视师，师曰：如法师所问，不足三大禅师之酬，净因小长老，可以使法师无惑也。师召善，善方应诺。师曰：法师所谓愚法小乘教者，乃有义也。大乘始教者，乃空义也。大乘终教者，乃不有不空义也。大乘顿教者，乃即有即空义也。一乘圆教者，乃不有而有，不空而不空义也。如我一喝，非唯能入五教，至于工巧技艺，诸子百家，悉皆能入。师震声喝一喝，问善曰：闻么？曰：闻！师曰：汝既闻此一喝，是有，能入小乘教。须臾又问善曰：闻么？曰：不闻。师曰：汝既不闻，适来一喝，是无，能入始教。遂顾善曰：我初一喝，汝

既道有，喝久声消，汝既道无，道无，则原初实有，道有，则而今实无，不有不无，能入终教。我有一喝之时，有非是有，因无故有，无一喝之时，无非是无，因有故无，即有即无，能入顿教。须知我此一喝，不作一喝用，有无不及，情解俱忘，道有之时，纤尘不立，道无之时，横遍虚空，即此一喝，入百千万亿喝，百千万亿喝，入此一喝，是故能入圆教。善乃起再拜。师复谓曰：非唯一喝为然，乃至一语一默，一动一静，从古至今，十方虚空，万象森罗，六趣四生，三世诸佛，一切圣贤，八万四千法门，百千三昧，无量妙义，契理契机，与天地万物一体，谓之法身。三界唯心，万法唯识，四时八节，阴阳一致，谓之法性。是故《华严经》云：“法性遍在一切处。”有相无相，一声一色，全在一尘中含四义，事理无边，周遍无余，参而不杂，混而不一，于此一喝中，皆悉具足，犹是建化门庭，随机方便，谓之小歇场，未至宝所。殊不知吾祖师门下，以心传心，以法印法，不立文字，见性成佛，有千圣不传底向上一路在！善又问曰：如何是向上一路？师曰：汝且向下会取。善曰：如何是宝所？师曰：非汝境界。善曰：望禅师慈悲！师曰：任从沧海变，终不为君通！善胶口而出，闻者靡不叹仰。

此则因缘，必有人谓禅师太不慈悲，吝于说法，否则，何以说“任从沧海变，终不为君通。”殊不知此正为宗门机用，早已于此言句下通了矣。奈迷悟由人，不识其旨。有曰：通即不通，不通即通，此即禅宗之意。苟作此解，则止能瞒尽无识苍生，若以宗门正眼观之，不值嗤之以鼻也！何则？且观渺潭英禅师与南昌潘居士同宿双岭讲论之言，可通其解矣。

居士曰：龙潭见天皇时节，冥合孔子。师惊问：何以验之？孔子曰：“二三子以吾为隐乎？吾无隐乎尔！吾无行而不与二三子者，是丘也！”师以为如何？师笑曰：楚人以山鸡为凤，世传以为笑。不意居士此言相类，“汝擎茶来，我为汝接，汝行香来，我为汝受，汝问讯，我起手。”若言是说，说个甚么？若言不说，龙潭何以便悟？此所谓无法可说，是名说法。以世尊之辩，亦不能如此两句耳。学者但求解会，譬如以五色图画虚空。鸟巢无佛法可传授，不可默坐，闲拈布毛吹之，侍者便悟。学者乃曰：拈起布毛，全体发露，似此见解，未出教乘，其可称祖师门下客哉！九峰被人问深山里有佛法也无？不得已曰：有。及被穷诘无可有，乃曰：石头大者大，小者小，学者卜度曰：“刹说众生说，三世炽然说。”审如是，何必更问祖师意旨耶？要得脱体明去，譬如眼病人，求医治之，医者但能去翳膜，不会以光明与之。居士推床惊曰：吾忧积翠法道未有继者，今知尽在子躬，厚自爱！

禅须通教

参禅之辈，甚有蔑视教理，视三藏十二分教，皆为剩语，摭拾谚语村言，巧立名目，如以三关称之曰：“雁门关、山海关”等类，惊世骇俗，借以鸣高。若斯之徒，落知见愚，殊足叹惜！后世宗门竞相传习曰：《法华》、《楞严》，把本参禅，以此二经，为禅宗所据宝典，与初祖之授《楞伽》，六祖之授《金刚经》，尤有进焉。既或熟习之矣，而与三论、成实之言，唯识华严天台之学，诸多未解。然则纵悟此心，便同于佛，而三祇劫论，菩萨五十三位，天台之三止三观，华严十重玄义，唯识家五法三自性、八识二无我，其中如帝网重重，如何同异？如何相印？皆当一一透过，一有滞碍，何得云然。如笼统颟顸，自招罪过，反不如依教奉行，踏实修行为是，何事参禅。尤其当今之世，百家学说争鸣，甚于印度佛在世时，与吾国春秋战国时代。不能温故而知新，融通诸说，徒知“干矢橛”、“麻三斤”、“云门饼”、“赵州茶”，老死语下，称佛山中，则吾佛之所寄望于荷担大法，嘱咐正法眼藏者，又何益于众生耶！多闻慧解，固为所知障，但根本智易得，差别智难求，文字因缘，虽曰习气，而亦通于般若，彰明文彩，舍此谁寄！

例如六祖云：“不是风动，不是幡动，乃仁者心动。”宗门风行此语，传诵千古。今试思六祖所谓心动，为指此意识之心，抑另有其义？如指此心，禅宗之徒，用功得至身定心空，万缘都寂，其他外境之风动也好，幡动也好，与我了不相关，即自肯曰：我已明得六祖之意，已明此心矣。苟如此，禅宗之所谓心，只为第六意识之识心耳。纵饶此心无念无动，而外境外物之风幡，依然在动，与我又有何涉？

如曰本不相涉，则万物一体之说，山河大地，宇宙万法皆为阿赖耶识所变。《楞严经》云：“不知色身，外洎山河虚空大地，咸是妙明真心中物。”又是何解？风幡既未外于宇宙，此心纵然不动，风幡仍在飞扬，如认到此为是，则禅宗之所谓心法者，止属现代心理学之一部分，又何得为超三界外之无上妙法耶！此时风幡与心，与华严法界、涅槃妙心、唯识法性等学，又如何沟通？即使理无碍矣，又须事理无碍，证此风幡心动之极，又复如何？若此类课题，宗门中公案，比比皆是，一有未透，且莫妄说明心。

佛语心者，有时指宇宙万法本体，称谓心名。有时指此妄念，亦名为心。此因翻译名言，偶有疏忽。且文字语言，往往不能表达深意，故贻淆讹之误。例如马祖有时云：“即心即佛。”有时云：“非心非佛。”或云：“不是心，不是佛，亦不是物。”复云：“心佛众生，三无差别。”凡此等等，如以知解诠通，则可用几何算法，求出答案，亦知此所谓心者，非指第六意识之心也。所谓此心，实心物一元之本体心也。悟者，悟此心之用，证者，证此心之体。体用皆如矣，然后或摄用归体，或摄体归用，任运作为，终合于道。故云：修行法门有二种：一从法界归摄色身。一从色身透出法界。从法界摄色身，《华严》尚矣。从色身出法界，《楞严》诸经有焉。虽然用此求知，仍为解悟，与宗门之证悟，相距岂止十万八千里而已。

三藏十二分教，论为疏释经律之学。主于论者，未可数典忘祖，若独以此如海经藏，分类排列，融通诸经语句，取以经注经方法，则求得知解总和，足可通诠诸法矣。何待创立知见，别尚玄奇乎！

佛法本体之论，借用名词言之，略如《华严经》以本体为真善美之极致。宇宙万有，皆为本体起用中生生不已，互为因缘，法尔（自然）如此，涵盖无遗。《涅槃经》以本体为真常寂住，原始返终，不

出其位，宇宙万有生灭不停，皆涅槃寂静中之如性，本无来去也。《起信论》则以真如本体，起用为生灭，生灭迁流，真如泊然，一切真妄皆为如来藏中之同体。《楞严经》则以本体圆明，含裹十方，宇宙万有之起用，为本体之病态，如空花翳眼，须教返本还元。他如唯识唯心，则言认识之变态。根尘色法，以指心理之愚妄。真如本性、涅槃妙心，统称本体之别名。般若菩提、转识成智，或谓正觉之了了。凡此之类，不尽列举。

禅宗之证悟本性者，即证心物一元之本体也。及其至也，方得心能转物，即同如来。然有一体性可立，已属教乘所摄，能立则能破，循因明辩法可诤，见滞筌象，则非宗旨。及乎心超象外，知有机先，物我两忘，人法透脱，如如亦扫，非言语文字表示动静之可及，亦不离一心，“即一切法，离一切相”。终使释迦掩室于摩竭，维摩杜口于毗耶，一会拈花，只当游戏耳！复何言教之可资哉！金圣叹云：“达摩大师，用条短秤，一喝便了；六十四卦钉作长秤，这句在我此卦前，这句在我此卦后，花拳绣腿，一路短打，又手松脚快，捉摸不定，大易之文也。”可谓深得禅宗与教相之妙评矣。

禅宗与禅定

“禅”一名词，即为梵语“禅那”转音，通常谓之“禅定”。凡“禅观”、“止观”、“瑜伽”等学，皆摄于其中。由博地凡夫而至成佛，皆以禅定为阶。小乘之析有入空，断惑证真，非禅莫属。即大乘六度，亦必经禅定而入般若智海。故禅定之学，实佛法辎基也。但禅定为世间、出世间、凡夫、外道之共法，佛法虽不离于禅定，而亦不依于禅定。佛之不共法，为“缘起性空，性空缘起”与“实相无相”之中道正知正见，非以禅定为极则也。外道为生天而修禅定，佛法则为依此而发无漏智以修之。若欲成就禅定，必须超脱欲界生得之散心妄念。故外道与佛法，其始虽一，其终则大不相同。禅宗虽以禅为名，实非禅定之旨，此乃佛之心法，证取涅槃妙心之极致，非以禅定之果为其宗旨。故禅宗者，乃佛之心宗也。而以与禅定混为一谈，其谬误岂止毫厘千里之差。虽然，“即一切相，离一切法”，固亦未尝尽斥禅定为外也。

禅定之学

“禅那”原为梵语，简译为禅，或译为弃恶、功德丛林、思维修、静虑等名。《大乘义章》十三曰：“禅定者，别名不同，略有七种：一名禅，二名定，三名三昧，四名正受，五名三摩提，六名奢摩他，七名解脱，亦名背舍。禅者，是其中国之言。”类其迹相，大抵有三种禅（如世间禅、出世禅、出世间上上禅），四禅（色界四天之四禅定），五种禅（四念处、八背舍、九次第定、师子奋迅三昧、超越三昧），九种大禅（即出世间上上禅、如自性禅、一切禅、难禅、一切门禅、善人禅、一切行禅、除烦恼禅、此世他世乐禅、清净净禅）。凡此种种，立名别相，同中有异，一可成万。异纳于同，止是一定。或以定之缘境，为分齐之差，或以定之程度，为等次之别。如修“止观”者之“六妙门”、“十六特胜”、“通明禅”等，各应根机不同，以适为宜。“瑜伽”诸多观行，循其相应而任抉择。又若《菩提道次第广论》，依中观法行而立“奢摩他”（止）、“毗钵舍那”（观）之宗。方便虽多，归于一致。既不散乱，又不昏沉，定心澄止，则诸异名别意，皆当如箭中的，不必寻弦矣。

若简其定序，则四禅九次第定之学，通而明之，普于世出世间，外凡大小乘者，无不相应。所谓四禅者：即心一境性、离生喜乐（初禅），定生喜乐（二禅），离喜妙乐（三禅），舍念清净（四禅）。复以空无边处定、识无边处定、无所有处定、非想非非想处定，合四禅为八定。及至灭尽处定，统之曰九次第定。然所谓次第者，虽有阶梯渐进之义，但亦非为定法。惟视修学行人，根性相应，或为历阶上进，或为一时之中，出此入彼，或止于一禅，终难进步，或立及于灭

尽，而不复返。及夫得至灭尽定者，积久熟练，工力自在，如灰身灭智，入于空寂，则小乘极果于是具矣。但灭尽者，亦唯依住定时间而言其迹象，盖真如自性，本非断灭。真如可灭，即落断见，况自性本非断常之可及。故修定至于灭尽者，犹为中途化迹。出灭尽定，发菩提心，福智二圆，方成正觉。若初发菩提心，即修此定门，则九次第者，适为菩萨地地升进之基，自无大小之别矣。

何谓定学共于凡外？如世间凡夫，精勤一艺一事，或注想一机一境，皆须专精不易。所谓“精诚所至，金石为开”。佛云：“制心一处，无事不办。”人如无专精坚定之毅力，终不能成就世间人事，此即凡夫粗犷定也。复如科学家专心研究一事，思入玄微，虽泰山崩于前，麋鹿兴于左，无稍顾盼。理学家之“思入风云变幻中”时，更不知天地间复有何事何物。他如读书作画，寻诗觅句，皆须与定心相应，方得佳构。至若宗教家由统一意志，专精信仰，或为祈祷，或作存想，及其至也，靡不忘我忘身，自觉已超拔于性灵之中，发生无比欣悦，此皆为定境所生之现象也。故思想专极，倩女离魂。注想功深，水火可入。举凡画符念咒，种种技术，乃至如催眠、瑜伽之学，皆以专一境性而奏其功。故曰：定为一切共法，非独家之学。凡外诸道，虽不明定理，或不知定之深微差别理趣，而于定之功用，并不依赖于知与不知间也。

佛法之修定，初亦通诸定法，最后以得无漏根本智为归，则非常定所及。修定亦如作诸事业，必得依仗工具而成。人之生存于世间，造作种种善恶诸事业，均仗五官心身而为之，佛法统此心身内外诸法，归纳为六根（眼、耳、鼻、舌、身、意），触对外之六尘（色、声、香、味、触、法），以及实质地、水、火、风，乃至空等。从此演绎，一一法中，产生若干差别不同之法。定其名目，次为分类，共

称为八万四千法门。以此尘尘驰逐，如轮之旋转，无有已时。凡修定法，即从此根尘中任取一项，先使其宁静专一，不使散乱，不令昏沉。初则勉强令返，久则不加工力，得纯熟自然，而住于专一之境，此身渐得宁静安谧，此心渐至专精不散。如儒家之先由知止而得定静之境，终以虑（思维修）而后得致知，进于明德之域。佛法亦有同于此历阶上进达于究竟，唯较之更精微耳。

无论入定之门，取何依持，用何方法，而其程序，大体有一定通例。此之通例，若取四禅八定（九次第定）而言，亦可赅而无遗。初禅者，心一境性，离生喜乐。凡修定行人，专精一念，百骸宁谧，制心一处，此外一切尘尘色色，均不足引散此一专精之念，即可得心一境性。住此境久，心身必另有一转变，例如心境不散，寂止清快，如云开日出，天朗气清，自然有无比欢喜发生。但须知欢喜之来，亦是此心觉受所生，不可随之，任其自然，自归消散。如循欢喜而转，则心已不能专一境性矣。如此专一定止，先发轻安。所谓轻安者，此心此身，轻清安适，无与伦比。发起轻安时，身宜调直，忽由顶上微生清凉感觉，贯及全身，暖软如春。当此之时，身体之累，忽然如忘。心一境性，不加工力，自然而至。修定初阶，于是乎立。轻安久久，由粗入细，不若初发时之感觉。但一念专精，色身业力习气，渐渐减薄，六根明利，逾于平时，气质之性，渐渐转变，轻安之力，忽焉增强，转入乐境。此之谓乐，尤胜轻安。如经所云“菩萨内触妙乐”，非世间心身安乐所可比拟。如醉如痴，犹不足形容其万一。言之恐落筌蹄，令人耽著，故佛有所戒也。所谓离者，于心身世间善恶、是非、人我、烦恼诸法，自然厌离，不恋世味，心身超脱，胜乐难言；久久功深，乐久明生，即进入二禅定生喜乐。专精一念，忽如弦断，犹截众流，空无边颇，与明显现，进入三禅。空明亦舍，唯此识，似想亦复非想，觉受尚在，心身触乐，入于极微细轻妙之境，安静宁

谧，譬如高峰绝顶，万籁无声，晴空万里，片云不滓，由此进入四禅。舍此等等胜境，得清净住，心身两忘，万境顿闲，以往之扰扰胜境，到此皆寂，皆如昨日梦中之事。再舍于此，入于灭尽定境，寂然不动，长劫可超，坐脱立亡，已成剩法。凡此定之次第，若与菩萨明智相应，阶阶进取，即为菩萨地地上升之功德。如唯耽于定，未发智明，纵饶住灭尽定，经八万大劫，仍须转出无生，发菩提心，入正觉智，方得究境。又有以念住为初禅，气住为二禅，脉住为三禅，舍念清净为四禅者，殆为不经之论，乃以功用现得境象，据实验而言之，并可资为参考，未可泥之。

复于定中，易起境界。种种魔境，具如《楞严经》等所说，不及细述。须知魔境之来，皆为六根六尘磨荡，引发心气之抟击，如石击火，发此光影，若执为实，或自谓已得胜法，则忘失本心，执著成魔矣。既有外境实在魔障之来，但使此心坚定，不忘本念，不起爱怖诸心，自燃自熄。若逢此等事，著之成魔，搬弄光影，自以为已得神通，终堕魔道矣。修定行人，到此切记《金刚经》云：“凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，即见如来。”《华严经》云：“若人欲了知，三世一切佛，应观法界性，一切唯心造。”禅宗古德之言：“起心动念是天魔，不起是阴魔，倒起不起是烦恼魔。”简之，若能实验明了一切唯心所造，此心不著任何根尘色空诸法，自然当此魔境，即入清凉地，转魔成佛，则怨亲皆成平等善眷矣，于魔何有哉！

佛法教人，由博地凡夫而至成佛，以教理行果为其一定次第。教须由多闻而坚此信，理须由思而解，行果须由修慧而证得，仅事佛学解诠注疏于义理之间，终如数他人财宝，非自我家珍。故学佛行人，应取知行合一，努力修证，佛法非仅是一种学术思想，乃离于思议，重在证得，实超科学哲学之一大实验事也。学佛行人，动斥魔外之学

为非，殊不知魔外之道，皆从定中而误入歧途。矫枉过正，疾恶如仇，安知彼之视我，亦不犹我之视彼哉！况戒、定、慧三学，为佛遗教之准则。戒德非定难圆，定慧非戒不发。佛经赞叹定德者，亦至多矣。何哉？心如昏散，所持之戒，只乃相似。心一境性，戒德庄严，相用俱足。心空境寂，戒体现前，智慧自发。“净土”之持名念佛，“天台”之止观双运，“禅宗”之观心参究，“密乘”之观想持明，“华严”法界澄观，“唯识”现量趣入，凡此等等，理虽罄竹难书，而其入门方法，要皆以择善而固执，由一门而深入，莫非以定为拄杖，理入于事为梯航也。若不此之求，狂心未歇，自云为正知正见者，不知其可矣！欲修禅定，须广读大小乘及诸禅定经论，及天台、唯识、密乘等法要，兹不繁引。

禅宗与禅定之间

宗门之禅，并非修定之“禅那”。六祖曰：“吾宗以直指人心，见性成佛，不论禅定解脱。”曹溪以下，破斥禅定谓非宗旨者，明且多矣。他如马祖道一禅师，未见南岳让禅师时，在山中习定，让师问曰：大德坐禅，图作甚么？一曰：图作佛。师乃取一砖，于彼庵前石上磨。一曰：磨作甚么？师曰：磨作镜。一曰：磨砖岂得成镜耶？师曰：磨砖既不成镜，坐禅岂得成佛？一曰：如何即是？师曰：如牛驾车，车若不行，打车即是，打牛即是？一无对。师又曰：汝学坐禅？为学坐佛？若学坐禅，禅非坐卧，若学坐佛，佛非定相，于无住法，不应取舍。是以论者，谓禅宗法门，不须坐禅。往昔宗师，皆只须于一机一境上，骤然悟得，即便休去。孰知古人之顿悟去者，在彼未悟以前，都已修习禅定久矣。但观马祖、牛头融诸师公案，如四祖道信、南岳二师之所示者，皆于其久已薰习禅定深处，拨机一点，透出重围。既已悟去，故能得之而休去。休者，一切都息，非泛泛之辞也。后之学者，偶于光影门头，瞥尔一闪，如石火电光，稍纵即逝。或偶得片刻清净之念，便谓是无念之门。从此狂慧（经称干慧，见《楞严》、《楞伽》等经）勃发，不得定力灌溉，郎当癫狂，丑状毕陈。正如古德所谓：孟八郎（狂妄之意）汉，又如此去也！须知古人言下顿悟者，皆积数十年修持之力，如永明寿禅师所言：“灵丹九转，点铁成金。至理一言，转凡成圣。”即或偶有上根利器，一日之禅定未修，言下顿悟者，亦其宿根深厚，多劫薰修，因缘时熟，立地顿超，安可以泛泛视之？当人于己，是否为上根利器，如人饮水，冷暖自知，德行未圆，切毋自误。古德宗师，如长庆二十年中，坐破七

个蒲团，方得一悟。雪峰三上投子，九到洞山。此外数十年胁不至席者，如麻似粟。岂可谓禅宗不注重于修定耶！

既已见地廓彻，定与不定，已成剩语。而佛法威仪，非定莫属。况见地工用。尚有走作者，安能忽此。如仪宴禅师，乘多生修力，悟于现世，犹示常定之迹。《指月录》载云：

衢州乌巨山仪宴开明禅师，吴兴许氏子，于唐乾符三年生，诞之夕异香满室，红光如昼。光启中随父镇信安，强为娶。师不愿，遂游历诸方，机契镜清。归省父母，乃于郭南勋别舍以遂师志。舍旁陈司徒庙有凛禅师像，师往瞻礼，失师所之，后郡守展祀祠下，见师入定于庙后丛竹间。蚁蠹其衣，败叶没胫，或者云是许镇将之子也。自此三昧忽出忽入。子湖讷禅师未知师所造浅深，问曰：子所住定，盖小乘定耳？时方啜茶，师呈起橐曰：是大？是小？讷骇然。寻谒括苍唐山德严禅师，严问：汝何姓？曰：姓许。严曰：谁许汝？曰：不别。严默识之，遂与薙染。尝令摘桃，浃旬不归。往寻，见师攀桃倚石泊然在定，严鸣指出之。开运中，游江郎岩，睹石龛，谓弟子慧兴曰：予入定此中，汝当垒石塞门，勿以吾为念。兴如所戒。明年兴意师长往，启龛视师，素发披肩，胸臆尚暖。徐自定起，了无异容。复回乌巨。侍郎慎公镇信安，馥师之道，命义学僧守荣诘其定相。师不与之辩，荣意轻之。时信安人竞图师像而尊事，皆获舍利，荣因愧服，礼像谢风土人僿，亦获舍利。叹曰：此后不敢以浅解浅度矣。钱忠懿王感师见梦，遣使图像至，适王患目疾，展像作礼，如梦所见，随雨舍利，目疾顿瘳，因锡号开明。宋太宗闻师定力，加礼延师，师不赴。特以肩舆迎至便殿咨对，太宗深契。寻

即乞归。淳化元年示寂，寿一百十五，腊五十七。阇维白光烛天。舍利五色。

然则，禅宗即禅定下事耶？曰：唯唯，否否，不然！不然！若禅定即禅宗，则禅宗仅为定学中事，何得云为佛之心宗耶！故宗师之破斥禅定，盖为执著禅定者，解粘去缚耳。若知见透脱，凡此两头话，皆非中道言也。故沩山禅师曰："但贵子见正，不贵子行履。"定与不定，皆行履（工夫日用也，亦简称工用）中事耳；如若未然，能于弹指间坐脱立亡，或驻世不老，皆为外学矣。例如《指月录》载：

瑞州九峰道虔禅师，为石霜侍者。洎霜归寂，众请首座继住持。师白众曰：须明得先师意始可。座曰：先师有甚么意？师曰：先师道：休去歇去，冷湫湫地去，一念万年去，寒灰枯木去，古庙香炉去，一条白练去。其余则不问，如何是一条白练去？座曰：这个只是明一色边事！师曰：原来未会先师意在！座曰：你不肯我耶？但装香来，香烟断处，若去不得，即不会先师意。遂焚香，香烟未断，座已脱去。师抚座背曰：坐脱立亡即不无，先师意未梦见在！

云居膺禅师，曾令侍者，送袴与一住庵道者。道者曰：自有娘生袴。竟不受。师再令侍者问：娘未生时，著个甚么？道者无语。后迁化，有舍利，持似于师。师曰：直饶得八斛四斗，不如当时下得一转语好！

欧阳文忠公，昔官洛中，一日游嵩山，却去仆吏，放意而往。至一山寺，入门，修竹满轩，霜清鸟啼，风物鲜明。文忠休于殿陛，旁有老僧，阅经自若，与语不尽顾答。文忠异之，问

曰：道人住山久如？对曰：甚久。又问诵何经？对曰：《法华经》。文忠曰：古之高僧，临生死之际，类皆谈笑脱去，何道致之耶？对曰：定慧力耳。又问：今乃寥寥无有，何哉？老僧笑曰：古之人，念念在定慧，临终安得乱？今之人，念念在散乱，临终安得定？文忠大喜，不自知膝之屈也。（谢希深有文记其事）

如斯等等，禅宗之定门，又复如何？曰：不离禅定，亦不取于禅定也。《大智度论》云：“不依心，不依身，不依亦不依。”永嘉云：“恰恰用心时，恰恰无心用。无心恰恰用，常用恰恰无。”《顿悟入道要门论》上曰：“问：云何为禅？云何为定？答：妄念不生为禅，坐见本性为定。本性者，是汝无生心。定者，对境无心，八风不能动。八风者，利、衰、毁、誉、称、讥、苦、乐是。若得如是定者，虽是凡夫，即入佛位。”若此之定，已非定相可迹。又古德云：“有佛处莫留恋，无佛处急走过。”如船子诚示夹山曰：“藏身处没踪迹，没踪迹处莫藏身。”参此自可通悟，故如古来大德，六祖以次，诸多宗师，平时行仪，咸不以执著禅定为尚也。

又复所谓禅定者，非独指跏趺禅坐而言，如执跏趺禅坐而言定，则四威仪中，独以坐相为法矣。无论宗门或修止观禅定者，要当于行、住、坐、卧四威仪中，处处薰习。宗门则有诸祖语录，教下则有经藏诸修定经典（大小乘中，无不具载），毋待赘言。

近人言及禅宗，动辄以坐禅坐得多少时间，为定其造诣之深浅。则所谓宗门者，乃禅定耳，于宗旨何关耶！此风自元代以来，至今犹未少戢。天下丛席，聚得数十百众，群居禅堂，长年打坐，或垂头丧气，或勾背驼腰，或借此为安闲休息之区，或借以作逃避现实之薮，

调身无法，百病丛生，观心无门，永抱话头以终老，方沾沾以此为禅之极则。不知达摩一脉，慧命坐杀为可叹矣！

禅宗与净土

净土一宗，为佛法入吾国后，最早创建之宗派。自晋时慧远法师创设白莲社于庐山，历代相继，虽无法统之传承，而已普及于社会。本宗祖师，多为世人公认修持确有成就之大德名僧。千余年来，于弘扬佛法及维系吾佛之教，其功至巨。自禅宗之兴，其修持教迹，俨若相违。盖净土以信、愿、行为彻始彻终之法则。禅宗则扫除诸法，佛亦不取。表面观之，有如泾渭之分，实则尽为未了宗徒，自作担板汉之见耳！其互相作短长之见者，大抵可纳于三途：

一、主禅宗者：谓净土为愚见，徒仗他力，冀得往生，终为未了。法界同体，自性是佛，借他力而往生，非为究竟。

二、主净土者：谓禅宗徒恃自力，称即生成佛，非魔即狂。众生自无始以来，业习深重，功未齐于诸圣，云何能得顿悟成佛？不若持名乘愿，带业往生，亲近弥陀，修成正觉，为万稳万当之事。

三、调和论者：主禅净双修，最为稳当切实，其所立见，约有两说：（一）念佛念至无念而念，念而无念，可见自性弥陀，成就唯心净土。（二）即或不然，必可乘愿力以往生，花开见佛，立证菩提。

主禅宗者，执著古德“念佛一声，担水洗三日禅堂”，“佛之一字，吾不喜闻”等语，食古不化，死死认定。主净土者，闻禅者之言，即心即佛，怖而却步，如对仇雠。迨宋时永明寿禅师提倡禅净双修，作四料简偈语，调和之说，于以大行。元代之后，禅林提倡参

“念佛是谁”话头，于禅净双修之外，别创一格，永为禅林规范。凡此诸见，且试论之。

净土究竟论

大藏之中，专言弥陀净土者，有三部经、一部论。即《无量寿经》、《阿弥陀经》、《观无量寿佛经》、《往生论》是也。《无量寿经》人称大本，说弥陀因地法行，果满成佛，摄受十方念佛众生，往生彼国。所摄之机，通于凡圣。凡位具摄三辈，唯除五逆诽谤正法，其余均为所摄。《阿弥陀经》，人称小本，略说西方净土依正庄严等事，令人执持名号，一心不乱，即得往生，最为切要。此经所摄，拣除小善根福德因缘，唯摄一类纯笃之机。《观无量寿佛经》摄机最广，十恶五逆，临终苦逼，十声称名，即得往生。或者疑十恶五逆之人，善根全无，何能感佛接引？且亦与本宗教义相违。须知《华严经·随好光明功德品》有言：阿鼻狱中，夙根成熟，蒙光顿超之说。且经称“三界唯心”，“心生种种法生，心灭种种法灭”。恶逆之人，临苦改悔，一念回心，已与佛心相应，其蒙光接，了了何疑。

净土一宗，确属三根普被。极乐国土，多为一生补处之不退转菩萨。华严会上，菩萨如云，等妙二觉如雨，最终一会，普皆回向净土。如云：此为方便表法，则佛为不妄语者，安得诳言！须知净土因缘，确为无上甚深微妙，多劫薰修菩萨道者，亦不能知，况可以凡情而测圣量乎！欲明此事，略析如后。

一、极乐净土何以实有？此须明乎天文之学，参酌佛法，自能通之。以太虚之间，星云群聚，每一星云，附诸星球，星球之间，即为形器世界。如此地球，乃太阳系星云中面积最小、寿数最低之一星球。凡此无量无数无边星云，佛说绕须弥山而行。须弥山者，旧称非实，有邃于天文学者之阮印长所著《造化通》，谓须弥山乃是太空之

银河；有谓此乃一假设之宇宙中心，顺世俗之说，以山名之，如科学称地轴，地岂实有轴耶！凡诸星云，依住于太空，太空依本体（佛教称如来藏）而存在。则所谓极乐净土，若以实有言之，准此义可明其为另有存在之世界。人智有限，本土所在之地球，其国土疆宇，是否完全已经发现，现尚不能无疑，何况超此形器以外，另有世界存在，而可言其为必无非有耶！

二、何以持名念佛，一心不乱，即可往生净土？又何以佛光能来接引？欲明此义，须先取自然科学中之光学、力学，参酌佛法，自可会通。首须了解，佛之一名，涵有体用之义。佛之体，乃法身如来藏性，即宇宙万有之本体。佛之用，即报身、化身，如释迦、弥陀之各别应身。次须了解，如来藏性之为力为明。初有常寂光，此光无相无形，具含于宇宙万有法界之尘尘物物。世界形器有坏，此光不灭（参看《心法与光》篇）。净明初动，快速无比，乃发光明，于是有色之光得以生起。粗看无形，实则光波随时自在振动。其速度之快，科学家称之为光年。地球高空以外进入黑暗，然黑暗亦为有色光之一种，其振动当亦存在。唯速度之快，尚非今日科学所知。过此黑暗光层，必另有一色光之境。太虚之间，纯为光照。无论光色不同，其为光则一。光能发热，同时与力并具，而光与力，皆依本体这法尔（自然）功能所生，涵于常寂光中。万有众生之心身性命，皆为如来藏中之一环。此心具足力之与光（参看《心法与力学》篇）。念念专精得至一心不乱，则光力专精统一，自可与佛之常寂光接流。加以自他二力互相忆引，临命终时，形器毁坏，常光现前。复有弥陀愿力，与行者之往生愿力相应，自然不消弹指之间，乘彼常寂心光之无比速度，往生净土矣。故“阿弥陀”译义为无量寿光也。

三、如来藏性中，光之与力，犹为物之极微。原子、电子，犹非极微之极，仅为体性具足万有之一点。觉性心光，灵知昭昭，无相无形，遍含万类，往来翕辟，为万物之主宰者此也。姑名曰心。而此心物二者，实同一体。所谓体者，谓其往来翕辟而互为因果，相成相灭，轮转不易，实相无相，体亦强名。当心之用，具带质而生。所谓带质者，即具光与力之功能。愿念之起，为心之动用，用之所至，光与力皆具矣。故愿力存在，世界形器得以成住（佛经称娑婆世界，为众生业力所成，极乐世界，为弥陀愿力所现）。故发愿往生，信心不二，自他力固，胶结为一，其终也必生，不复有疑。

四、如来藏性，本以空为体，以有为用。而用时，体在有中；空时，有在体中。不易之理，如翕辟之称阴阳。华严所谓法界重重无尽者，法性功能之起用也，即为真空之妙有。全体纯真，体入于用，地上菩萨，未尽其义，当有疑矣。若已入妙觉之海，则观空无有，仍为半截之言。故念佛者，无论凡圣，单提一念，专心不乱，必可成办。故曰：“凡念佛者，千句万句，即是一句。前句已灭，后句未生，当念一句，刹那不住。念佛之心，不缘过去，不缘未来，但缘现前一念，以为往生正因。此是万修万人去之法也。”

五、一心不乱，缘现前一念，即制心一处、心一境性之禅定要法。所谓：“一念万年，万年一念。”能作是观，必可得无上殊胜之定。但恐修学行人，住空则散乱如雨，执有则不得专精。无论净土禅宗，皆非所企。须知临终之时，众苦逼临，平常无熟练之功，此时必身苦心乱，丝毫不能得力。若能念念专一，而谓不得往生净土，必无是理。

禅宗究竟论

禅宗修行，从参究自心入门。“三界唯心，万法唯识”，犹如擒贼，必先擒贼之王。心识之王，一旦成擒，则本体自性，顿时显露，如久客还家，依然故主。众生与佛，无始以来，原本同体，念念不觉，忘失本妙明净，随无明以迁流，沉沦难拔。一旦尘尽光还，从本以来，性心依然未动。故禅者曰“明心见性”。明者，明此心之妙用灵光，见者，见此性之寂然本体。既得见性，则十方三世诸佛，与一切众生，原皆同体，何来何去，一道如如。故曰：“诸佛法身入我性，我性还共如来合。”如曰：佛道远旷，经有明文，须薰修无量功德，经三大阿僧祇劫，历四十一位，登菩萨十地，方能成佛。即生成佛之说，抑何狂妄！孰知此皆泥相滞教，未透吾佛全部教法圆极之理。佛谓一句弥陀，能灭八十亿劫生死重罪。又常赞叹定德，为功德丛林，能消多劫之业，此岂皆非佛言耶！经复有云“劫数无定”，足见非为泥执之论。又云：地位互通，如“初地即通十地”。昧于此者，缘皆未明佛所说时间空间等法，皆为心法之所内涵也。若心念专诚，立心向道，即生成办之事，纵我有不能，人或能之，安得以偏概全乎！

禅宗之徒有云：抱定一句话头，死死不放，今生纵不悟去，临命终时，天上人间，任意寄居，岂非同于一心念佛，乘愿往生之说。须知十方三世，成佛者无数，既成佛已，则皆有其愿力所成之国土。如此十方三世，佛之国土无量。我愿生西，彼愿东迈，其愿力不同，亦犹众生之欲乐不一。安得以此佛国土为是，他佛国土为非耶！抱定话头，死死不放，亦即一心不乱，无上定也。如能一心不乱，临命终

时，遂愿往生，必然可至。如密乘行人，专持一本尊咒，亦乘愿力而生彼土。人同此心，心同此理，若云：只说天上人间，随意寄居，非指佛土。孰知天上一词，非独谓三界之天，乃为经说国土同义。不可泥相执文，顽固不化。

既悟本性之辈，见地廓彻，自同于佛。本性体用齐彰，光含万有。徒知空为胜缘，性我自性，即为成佛；则性空缘生，妙有之旨，何所立耶！苟知见透彻，则佛佛道同，自他不二，必知弥陀愿力，确为佛之无上大悲，甚深微妙之事。释迦教主，赞叹极乐，咐嘱众生，发愿往生。亦犹他方佛土，赞叹释迦。岂悟后见性者，犹有彼此人我分别心之存在乎？李长者云：“十世古今，始终不离于当念。无边刹境，自他不隔于毫端。”弥陀自性，非一非异，为后进众生，开此方便法门，岂止大悲愿力所必具，亦维系慧命之要著也。况一心念佛，遍含百千法门于一乘。无念一心，正是如来所加护。禅宗见性之人，正好念佛，一则自为钳锤拄杖，一则澄潭月影，捞摝再三，方见大事原来如此。永嘉云：“弃有著空病亦然，还如避溺而投火。”赵州云：“念佛一声，罚令担水洗三日禅堂。”又云：“佛之一字，我不喜闻。”乃宗师锻炼为人，婆子心切之语。盖欲其专一参究之中，用志不纷，自信不二，努力参禅。岂若末学之辈，执著古人牙慧为金，死守成语，枉生诤议，致成自智自德之累也。古德有曰：“如此事不明，专办一心，速去修行。”岂谓参禅非修行事耶！盖谓其顿悟不能，速去依教奉行。故禅门课诵，有《弥陀经》及念佛法门，祖师之用心，亦良苦矣！

禅净双修调和论

禅净双修，自宋时永明寿禅师提持以来，由来久矣。及禅门衰落后，用“念佛是谁”话头，天下丛林，入此话中，终至滞壳迷封者，如麻如粟，于是使参话头者，如念佛号，持名念佛者，亦有如参话头。虽使二者合流，别创一格，参究不通，可以往生，免至流落娑婆，永沉苦海。然禅门参究之旨与方法，势将永沦丧失矣（参看《参话头》篇）。今专言调和之修法。先当明夫《楞严经》中大势至菩萨念佛圆通章。节云：

> 彼佛教我，念佛三昧。譬如有人，一专为忆，一人专忘。如是二人，若逢不逢，或见非见。二人相忆，二忆念深。如是乃至从生至生，同于形影，不相乖异。十方如来，怜念众生，如母忆子。若子逃逝，虽忆何为。子若忆母，如母忆时，母子历生，不相违远。若众生心，忆佛念佛，现前当来，必定见佛，去佛不远，不假方便，自得心开。如染香人，身有香气，此则名曰香光庄严（一）。我本因地，以念佛心，入无生忍。今于此界，摄念佛人，归于净土（二）。佛问圆通，我无选择。都摄六根，净念相继，得三摩地，斯为第一（三）。

本章此节，试分作三段：第一段，说念佛入门之方法。第二段，说念佛之成果。第三段，说念佛最高方法，净念与净土之关系。必先解决此三前提，而后禅净双修之事与理，于以完备。

第一，方法，分念与忆之二途，皆为定止之学。念又分为持名与默念二门。先说念法：（一）十方如来之与众生，皆具“无缘慈”、“同体悲”之忆念。非独阿弥陀为如此。今简极乐净土一尊而言，以符净土宗之旨。修习净土行者，此心执持阿弥陀佛名号，出声念之，耳返闻闻其声，眼返观观此念，得使念念不间断，视而不见，听而不闻，一切言语动作，皆了不相关，如死如痴，专此一念。（二）念得专一，用功既久，此心念佛之一念，默然在心，虽不着意起念，而自然在念。到得此时，修学行人，往往心虽在念，六根缘外之境，仍可作为。如此佛亦在念，其他散心，亦可为用。自以为至于胜境，实则已成“老婆念”，不足论也。何以故？因此时在念佛之念，为独头意识发起作用。第六意识，仍然波动，有何用处！必须要将六根收摄，归此一念，意识不行，念方专一而得真纯，此为念佛法门之要髓也。如何称为忆佛？忆者，与念有别。念犹是粗，忆则为细。念是第六意识在用。忆则此之种子，已种于八识（阿赖耶）田中，根深柢固。故大势至菩萨，以母之忆子为喻。世人母之忆子，虽无口号心思，而此心耿耿，坐卧不安，片刻难忘。如儒家所谓：“必有事焉！”诚敬之极也。忆之为象，菩萨已用善法言之矣。今复不惜眉毛，以众所习知之恶法为喻。此事必要如求名求利，念念孜孜，片刻不忘；乃至如男女恋爱，永绾相思之结，心心相印，灵感互通。如第六代达赖喇嘛之情歌云：“入定修观法眼开，启求三宝降灵台；观中诸圣何曾见，不请情人却自来！”又云：“静时修止动修观，历历情人挂眼前；若把此心移学道，即生成佛有何难？”（民国廿八年四月载于《康导月刊》，前蒙藏委员曾缄译）若能如此如此，依法深入，则由念而入忆，即由粗而入细。如此久久，念忆工深，不必着力，自如有事拳拳服膺，若有物在心，团团不化。或在现在，或在未来，忽尔此忆之一念，顿时开发，如洞开无物。此心此身，脱焉如忘，所谓花开见佛，自然不假方便，常光互接，入于净土佛之心中。此中微妙，非言可

诠，惟到时自知耳。若以散心念佛一声，或唯具一信愿深心，临终亦必可往生，惟品位有别耳。

第二，念佛成果，以净土为极则。净土亦分为二门：（一）唯心净土门。（二）实有净土门，皆为观慧之学。先释净土：土之与地，在理为表持种之义，在事为实质土地。净者，为对染说。粗则一切恶法，如贪嗔痴，人我是非之念（具如《百法明门论》所云），皆为染污之法；细则善见法执，亦为染法。如得至上节所述心开念寂，心身两忘，忘亦不立，空亦不见。无物无心，离诸二边对待之见。对待不立，绝待之体现前。了了分明，常寂圆明。到得此时，自己此心，合于如来藏体。唯心净土，不待他求。反观世间，犹如梦中事。即此秽土世界，亦立转成净，无一而不自在也。到得此时，此心净土现前，与十方如来接法性流矣。方能切实正知正见，西方极乐净土，亦同此性。且复知确有实在国土之存在。欲愿往生，即不移一步到西天，如壮士伸臂顷，即生彼土，与诸佛菩萨，同游寂止之门。不但往生可必，净土西方，亦可应念就我，因法本无来去也。

心体离念，为无生法忍。念佛入于佛心，相接合流，专一精诚，是谓因地。心开意解，一念不生，入无生忍。大势至菩萨，以此行门成就，复来此土，传兹胜法，摄一切众生，归于净土者，具如上述。

第三，最高净土方法。修习行人，到得此境，犹未为圆。必须不稍放逸，莫自得少为足。于一切时、一切处，收摄六根，不使外驰。保养前之净念，心心无间，长住净土之境。“一念万年，万年一念”，即为入净念之三摩地（大定）。故菩萨之于圆通法门，无有选择，而亦不必选择矣。

如净念现前，不加精进，如击石火，如闪电光，稍纵即逝，故曰不放逸心所。精进无间，此之谓也。到得行满功圆，不修亦修，修亦不修，佛佛心同，了了无可说矣。

此义既明，参禅与念佛，何以能调和耶？若念佛人，持现前一念，往生净土，则念佛参禅，于此分途。若念佛与参禅，无论提一句话头，或持一句佛号，但于一念过去，后念未起，此之中间，一觑觑定，即二者同途，了无差别。所谓前念已灭，灭不追往，后念未生，未生不引，当前一念，既前不着边，后不落际，当下即空。此之境界（此无一空之境界，姑以境界名之），在净土为唯心净念之开端；在参禅为三际断空，明见此心之初曙。到此无论参禅或念佛，即心即佛之事理，于是可明。然尚未尽其妙，以佛具如来藏全体之大用，若止于此境，犹为小果所诠。参禅者，若以此为至，更无余事，无怪其不知如来藏中，妙有愿力之全体功能也。念佛者，止守此净心一念，不知如来藏中之大机大用，无怪其不识法界无边，头头是道。

虽然，一落言诠，法身亦堕，唠叨多嘴，不若珍惜眉毛。“尽回大地花千万，供养弥陀净土身！”我愿如斯，复何言已。

金圣叹有《念佛三昧》一文，虽为慧业文人之知见，而皆不随一般口头禅语。文字原通般若，盖亦有得于心者也。附录参考，可发深省：

> 娑婆世界，释尊住持。华藏世界，卢舍那世尊住持。释尊新成佛，卢舍那本成佛也。他方世界，有阿弥陀佛，住于极乐国土。一花一世尊，非算数譬喻之所能及。所以《阿弥陀经》，为无问自说经。首题佛说阿弥陀，下加不得一佛字。

燃灯佛者，一微尘佛也。释迦佛者，无量微尘佛也。释迦佛者，名为病愈。阿弥陀者，名本无病。世尊说《阿弥陀经》，另一设施，与诸经不同。乃是为一切众生，毕竟不能破我故，特地全举法界，说你本在极乐国土中，各各莲花化生，有甚不好。譬如丑妇人一般，贮之洞房深宫，亦自觉标致也。喜怒哀乐四字，以乐为极，所以知之学者，好之圣人，乐之即天地也。莲花取相连义曰莲（三世相连，花有房，房有蕊），因非实相曰花。一一众生，各坐一花，花开见佛，则见释迦佛也。极乐国土，九品化生。上品上生者，乃是弥勒一生补处，于此成佛。下品下生者，乃是阿鼻大地狱罪人，于此成佛。是人因犯极恶大罪，下阿鼻狱，有善知识，以种种因缘，唱阿弥陀佛，如千年暗室，一灯照之。而此罪人闻此名字，地狱即生莲花中。而此莲花，即在极乐国土中。而此极乐国土，在阿弥陀佛世界中。此阿弥陀佛世界，乃即在无量大地狱内一罪人之八识田中。是人纵犯极恶大罪，不敌阿弥陀名字，所以地狱应时粉碎，此谓下品下生也。

菩萨不愿住于恶浊世界，则不得不求生极乐。然而生极乐，乃是果事。欲获果者，先须造因。云何造因？念佛三昧是也。念佛之法，不可以妄心念于遥佛，亦不可以妄心念于妄心。何以故？妄心者，是生死因，不能感通于本际故；以生死因不能感通故，故佛本不遥而遂遥也。复次，妄心念于妄心者，凡夫正以妄心连持，至堕地狱。今复教以如是念佛，彼即以前妄心为念，后妄心为佛，或以前妄心为佛，后妄心为念，如是即与世间流浪何异！是故此法所不应用。夫念佛之法，不应先见佛，次作念，正应先念成，次见佛。所以者何？若先见佛，佛是何事？如是名为大妄语人。又即使感应道交，佛或示现，然佛来寻念，佛去久矣。又况能念，正是妄心，妄心何可唐突于佛？所谓先念成，次

见佛者，念是实，佛是假。菩萨以本际为念，而以妄心为佛。问：何故不以妄心为念，本际为佛？答：本际者不可见，不可见则不能令行人发欢喜心。又本际纤尘不立，若行人于念处用力，即大不应。又师子乳用玻璃盏盛，他器不受。若行人欲以妄心念本际，譬如毒器，盛师子乳，终竟不受。又念佛三昧，对治生死，若用妄心追逐，终入生死海无疑也。（《唱经堂才子书汇稿》）

禅宗与密宗

近代治佛学或专事修证者，颇有重视西藏佛学及密宗之势。甚之谓西藏密宗，乃为纯正完美之学，堪依修证。藏译经典，文义湛深，足资式范。汉土佛学，乏一贯传承，修证方法，皆不足取；禅宗亦为邪见。欲沟通学术，互资观摩，时代虽同，山川各异。一门深入，各擅胜场，容有可供审别抉择于其间，未可率尔妄断，遽分轩轾也。

西藏佛学渊源

密宗在中国分为两类：盛唐时，印度密宗大德善无畏、金刚智、不空三藏，世称开元三大士，传入中国之密宗，至明永乐时被放逐至日本者，统称东密。初唐贞观时，西藏王松赞干布（王当西藏王统第三十世）遣僧留学印度，首有寂护师弟，及莲花生大师之入藏，密乘道遍及于西藏全部，先后再传至汉地者统称藏密。无论东藏二密，通途皆祖于龙树（龙树又称龙猛，是一是二？已不可别，近代学者考证，又谓名龙树者有二人：一为创大乘之学者，一为始学于婆罗门而创密乘之学者）。而龙树之于密乘，纪述渺茫，无可证信，因舍而推论其源。

藏密亦渊源于印度，初为显密通途之学。印度后期大乘佛学，由龙树、提婆，递至世亲，主毗昙、俱舍诸论之学者为一系。陈那法称、护法等，主因明、唯识之学者为一系。德光主毗奈耶律学者为一系。解脱军主般若之学者为一系。复有提婆者，直承龙树，再传至僧护复分二派：一为佛护，至月称等；一为清辨，皆主中观之学。此外又有兼涉龙树、无著两家之学，而不入其系统，即为寂天。此为印度后期大乘显学，皆本龙树、世亲之学以各主其说者。世亲学系，传承愈趋愈繁，且学风亦为大变。在昔大乘教法，以经文为主，义疏注释之论学为其附庸，此时皆已全恃论注为准。后贤于此事当特别注意，仍当以经学为归，方为正途。无著、世亲之学，数传于月称。龙树、提婆之学，数传至佛护、清辨。门户对峙，诤论时兴。佛护、清辨二家注释龙树中观论，皆立无自性中道之说，自谓得不传之秘。而于世亲之徒，染指中观，有所谓唯识中道者，痛加抨击。二师殁后，大乘

学徒，依违于无自性及唯识之间，争端不绝。瑜伽、中观分河饮水，显密亦复异趣矣。西藏显教，般若唯识中观之学，皆由上来传承，及藏土后贤著述，加以发扬者。

至于密乘，在印度有可据者，弘开于僧护。在波罗王朝第四世达摩波罗王时，密乘益见发达。王专信师子贤，及智足二师，建超岩寺成为密乘教学中心。智足为师子贤之弟子，后得金刚阿阇黎之传而弘密乘，遍及作、修、瑜伽三部本典。密集、幻网、佛平等行、月明点、忿怒文殊等，皆广事流布，而于密集解释尤工。其后继为上座者，为燃灯智、楞伽胜贤（弘上乐轮）、吉祥持（弘夜摩）、现贤（弘明点等）、善胜、游戏金刚、难胜月、本誓金刚（弘喜金刚）、如来护、觉贤（弘夜摩上乐）、莲花护（弘密集夜摩）。此外在超岩寺同时弘此宗者尚多。如寂友，则通般若、俱舍，及作、修、瑜伽三部。又如觉密、觉寂，则精三部又特精瑜伽，著作金刚界仪轨、瑜伽入门，及《大日经》集释等。又如喜藏亦弘瑜伽密部。又如甚深金刚、甘露密等，始传甘露金刚之法，而弘无上瑜伽。若时轮之学，似为后出。

据史而论，印度后期大乘佛学，一变再变，有密乘之兴，此时印度本土，波罗王朝岌岌已危，其最甚者，即为回教徒之侵入，使王朝终亡。佛教本身，在此以前，多受异学外道所侵，几不能保其余绪。密乘之兴，本以对待波罗门教，而图挽回世俗之信仰。至后独立发展，支蔓纷繁，集收愈多，创作愈紊，亦时势使然也。

西藏佛法之崛起

藏人称远在东晋时，已有佛典输入，其说自不足信。藏土开化较迟，其初流行一种拜物神教，名曰笨教（俗称乌教），以禁咒役神，示人祸福。至松赞干布王，先与尼泊尔通婚媾，娶其公主，据云携有佛经。次于唐贞观十五年，娶唐文成公主，公主素信佛教，由是佛法经像，随以传播。唐太宗时，藏王遣兵威胁边陲，以天下初定，用和亲策略而羁縻之。藏王条件，须得公主为偶，并请儒书等入藏。太宗商之宰相房玄龄，有谓圣人经史之教，不可传之番夷。太宗乃选宗女，号之曰文成公主，遣嫁于藏。侍从有儒士数人，道士五人。故西藏内地，及今可见太极图、八卦等标记。后世神庙，更有祀关羽之祠（喇嘛大德，有以念卜课，法同汉地之占卜）。藏王受二妃信佛影响，又以接壤印度边境，诚信骤隆，乃派选大臣子弟端美三菩提等十七人，赴西北印度迦湿弥罗求佛典。七年乃归，仿“笈多”字体制定西藏文字，并译《宝云》、《宝箧》等经，实为佛学传播之始。史称此为前期佛学，迄今无存矣。中间亦经一次排佛灭僧时期，如汉土之厄。自此役后，佛学再兴，史称后期佛学。后先之间，事实多有不同，初期尚翻译整理，后期则事弘化矣。

西藏王统，至三十五世，当唐玄宗、肃宗之时，其王乞里双提赞王在位，力排朝臣异议，从印度聘致阿难陀等从事翻译。又遣巴沙南，赴尼泊尔，访求大德，遇寂护，即延入藏弘化。寂护以藏土信仰迷离，复返印度，再复重致，住藏达十五年之久，其学属中观清辨学派一系。秉律行持，悉从旧范。于藏都拉萨，建立三姆耶寺。聘印度比丘二十人居之，始建僧伽制度。此时有汉地僧徒，在藏讲学，其中

领袖，名大乘和尚，说颇近似禅宗。以直指人心，乃得开悟佛性，依教修行，均为徒劳。被寂护弟子莲花戒驳斥无余，乃放逐出藏。故后世藏密之徒，谓中国无真正佛法，禅宗为外道知见，盖源于此。斯时一般藏人，以素奉神道，佛法传播，颇受阻碍。寂护请之于王，请乌仗那延的莲花生入藏弘法。莲花生大师，偕其弟子二十五人入藏。约经数月，以密咒法力，摧伏外道，为佛教护法，厥功至巨。莲师自无著述，其学说无从考证。藏中传其史传，谓为释迦化身、密宗教主，谓释迦灭后八年，不经母胎自莲花化生。并谓西藏佛法，皆传自莲师，故为旧派密乘之祖。此说多可议者，且存勿论。盖斯时印度佛教，已渐北移，后期名僧大德，以壤连西藏，皆由西北部逐渐入藏。如法称、净友、觉寂、觉贤等，皆入藏传密乘道者。

此后王统三传，至徠巴瞻王（西藏王统三十八世，当唐宪宗至唐文宗时），大弘佛法，翻译经典，于以完备。定立僧制，称师僧谓喇嘛，各给俸禄。旋王本身被其弟朗达玛王所弒。弟既嗣位，五年间，破坏佛法，杀戮僧众。几举提赞王百年来之培养，及徠巴瞻王廿载之盛业，毁之一旦。朗达玛王又被喇嘛吉祥金刚暗杀。王之党羽复仇杀喇嘛不稍宽假。僧众逃亡，国内分裂，全藏陷入黑暗期约及百年。此与唐武宗会昌之厄，先后相似。唯西藏佛教之受摧毁者，较会昌尤甚耳！

西藏后期佛法及派系

朗达玛王毁佛灭僧之际，拉萨西南翠葆山间，有修行僧三人，出亡甘肃西南之安土，师事大喇嘛思明得具足戒。复有西藏梅鲁之僧众十人来学，复得具戒。后此诸人偕还藏土，恢复旧观。但秉持密法，掺杂神道，未为纯善。时有藏地额利王智光者，热情兴学，从东印度聘致大德法护及其弟子辈，广事译订，密乘复兴。其间密乘经典增译者，较昔为多，史称此谓后期佛学。

智光之嗣菩提光，延致阿底峡入藏弘法，尤为胜事。阿底峡尊者，一名吉祥燃灯智，东印度奔迦布人，博通显密，德重当时，曾为超岩寺上座。于公元一〇三七年（宋仁宗景佑四年）入藏，巡化各地，凡经廿载。德行所感，上下归依。藏土佛学，为之一新。中间多事翻译，并著述《菩提道炬论》，极力弘扬显密贯通之学。尊者示寂（七十三岁，公元一〇五二年），其弟子冬顿等益阐其说，针对旧传密法专尚咒术者，别立一切圣教，皆资教诫为宗。判三士道（下士人天乘、中士声闻缘觉乘、上士菩萨大乘）。摄一切法，又奉四尊（释迦、观音、救度母、不动明王），习六论（菩萨地、经庄严、集菩萨学、入菩萨行、本生鬘、法句集）。次第四密（作、修、瑜伽、无上瑜伽）。而以上乐密集为最。组织精严，迈于昔贤。遂称为甘丹派（甘丹之义，为圣教教诫之意）。藏土后之分立四派，于是兴矣。

宁玛派（意即古派，俗称红教）。此即旧传前期密乘之学，大要分九乘道。应身佛释迦所说者：声闻、缘觉、菩萨三乘。报身佛金刚萨埵所说者：密乘、外道、作修瑜伽三乘。法身佛普贤所说者：内道大瑜伽、无比瑜伽、无上瑜伽三乘。而复以无上瑜伽中之喜金刚为最

究竟。行持随俗，不事律仪，但观修现显契证明空智，即得解脱云云。

迦尔居派（意云教敕传承，俗称白教）。创自摩尔瓦。其人曾三度游学于印度，师事阿底峡，复受密乘学于超岩寺诺罗巴之门。得金刚萨埵、娑罗诃、龙树以来之真传，精通瑜伽密中之密集，及无上瑜伽中之喜金刚、四吉祥座、大神变母等法。尤于空智双融解脱大手印等法，通达底蕴。归藏以后，授其学于弥拉莱巴。再传至达保哈解，取阿底峡《菩提道炬论》，与弥拉莱巴之大手印法，著《菩提道次第随破宗庄严论》，盖有取乎佛护中观之说以为诠释也。后因流传渐广，更分九小派，不一其说。九派中杜普派，于元初有大学者布顿者出，博贯五明，精通显密，整理注解大藏要典，创护律学密乘道甚多。立说平允，后世推重。

萨迦派（俗称花教）。创自藏王族兗曲爵保。后自藏州西百余里萨迦地方建寺聚徒教学，故得名焉。此派学说，融会显密，取清辨一系中观为密乘本义作解释。又以显教之菩萨五位（资粮、加行、见、修、究竟）与密乘四部对合而修，以彼此互相因果。以加行位中暖、顶、忍三昧耶断所取惑，世第一法三昧耶断能取惑，同时以菩萨智慧本性光明而入大乐定，则已达显密融合之境地矣。此说与宁玛派之学径庭，故又谓之新学也。

希解派（意即能灭）。以元初南印度阿阇黎敦巴桑结为始祖。其学出于超岩寺，要以密乘四种断法除灭苦恼，极其通俗。有除灭三灯、夜摩帝成就法等。敦巴五度入藏行化，三传至玛齐莱冬尼，行脚一生，开化至盛云。

此外尚有爵南派。迄明万历间，此派有大学者多罗那他，博学能文，深通梵语，为译经之殿军。但此派至清初已改宗，今已无传。

上述诸派，除甘丹派专事教化以外，余均与政治有关，援引势力，施行威福。迦尔居派曾握揽藏中政治大权。萨迦派第二世孔迦宁保，尝由元成吉思汗予以西藏统治权。复受命开教于蒙古，至第四世孔迦嘉赞，学尤精博，应元库腾汗之召入朝，依用“兰查”字体，改定蒙文，受帝师尊号。其侄第五世炉思巴，更大得元帝信任，入朝为帝灌顶，亦受帝师之号，王公后妃，踊跃参加灌顶，秽迹流言，传之史乘。既而归藏统一久事纷争之十三州，悉举以臣事于元。西藏之喇嘛教者，即随之遍行汉土内地，僧众骄奢淫逸，久而愈甚，汉地佛教各宗，皆颓废不张矣。内廷供养喇嘛费用，耗国库十之六七，其声势之大，岂可想象！明代永乐时，逐密宗而放之日本，岂偶然哉！

黄衣士派。降及明代，鉴于元代纵容喇嘛之弊，册封各派喇嘛为王，以杀萨迦派专横之势。迨永乐年间，西宁西南，有宗喀巴者出，游学全藏，目击颓败，慨然有改革之志。乃秉阿底峡之宗，采布顿之说，励行律仪，采诸派之长，而合一经咒之教融为一说。宗喀巴学行优越，德重当时，教化所及，靡然从风。门人学者，皆染黄衣冠，以别于旧时各派，故世称为黄衣派。于拉萨东南，建甘丹寺，弘传其学。后又建色拉、哲蚌二寺，为著名之三大寺焉。藏土久衰之佛法，焕然昭苏矣。

宗喀巴弟子有嘉察伯，及开珠伯二大家，均能传承其学。其在甘丹住持，而传宗师之衣钵者，为大弟子法宝，遂成后世甘丹座主传承之法统。后其高弟根敦、珠巴二人，创历世转生之说，班禅（梵语意谓大宝师）、达赖（蒙语意谓大海）二人，以师弟而相约，世世互为师长，弘传教法（班禅为其师转生，达赖为其弟也）。及明宪宗加以

册封，势力更盛。清初达赖五世罗赞嘉错，博学多才，蜚声学界，而复借蒙古和硕部（青海附近）固始汗及清朝武力，底定全藏，即置班禅于后藏，自居前藏，分揽统治之权。于是政教合一，悉掌于达赖。及至近世，班禅来汉，彼此纷争不已，权利争夺，自启纷争，岂佛法之本意，良可慨也！故后之言西藏佛学显密完整者，咸以宗喀巴之传承为宗。

西藏之显教

西藏经典及佛学之传播，直承印度晚出之后起大乘佛学。般若、唯识、中观之说，月称、护法之论，蔚然罗列，经阿底峡、布顿、宗喀巴之组织，蔚成一条贯系统完美之大乘次第之学。尤以宗喀巴之著作，主阿底峡《菩提道炬论》，而广集成《菩提道次第广论》，为其中坚代表。于五乘佛学，次第进修，系统条理，井然不紊，诚千秋杰作也。但其立说，取显密圆融，以后贤之论说为宗，学者当有所审慎抉择于其间也。

西藏大藏经，翻译典籍，较之汉地三藏，少有出入。印度后期诸贤之论著，及密乘经典，则较汉地为多。明代永乐间，曾取其经藏，翻刻成永乐版（见永乐八年御制经赞）。万历间，又翻刻为万历版。清康熙、雍正间，又翻刻为北京版（见雍正二年御制序。有云雍正曾自译大威德金刚修法仪轨，较之后世诸译为佳）。其中密乘经典，较之东密，尤有胜焉。惟汉地经藏，西藏所缺者亦多，如龙树所著《大智度论》、《十住毗婆沙论》，皆于戒学多所阐明，而其籍印度失传，藏中亦付缺如。仅知无著、寂天之书而已。又如无著组织瑜伽之作，有《显扬论》，广陈空与无性，阐发现观瑜伽，实为此宗根本典籍，藏土亦缺。至如唐代善无畏、金刚智、不空三藏，传自西南印度之密乘学术，两界仪轨，既具规模，多非北印学宗所及者（即作、修、瑜伽三部密法）。若概纳于外道，岂非主观武断者耶！

佛学而宗注疏论说，衡以佛说“依经不依论”之旨，不无乳酥掺水之憾！精密可能过之，近似之言，常可变易原旨，以之参证则可，以之衡量其他，容有不当。唯宗喀巴之学，自明迄今，流传六百余年

未替，而试举与汉地流行佛学相较，得失短长，不易轻议。如“华严”、“天台”、“三论”、“唯识”，诸宗之学，精深博大，各有独到。而云汉地无真正佛法，何其见之浅陋！华严诸疏、天台之《摩诃止观》诸论，岂无创见？尤以汉地唯识之学，则非藏土所及矣！若云藏密学者，必先习显教十余年，较之汉地学佛法者为胜，殊不知汉地宗师大德，皆有好学一生而少怠者，因名匠辈出，互相赞许，不事文字之诤耳。

西藏之密法

西藏佛法，固皆显密相共以行，至谓密乘，则谓不共之行，称能疾速圆满菩提，非余宗可比云云。由显入密，无别有发心，但始从一切共同陀罗尼仪轨（即息灾、增益、降伏、诛降等八种仪轨），及密咒经典所说种种，进而修证两俱瑜伽、大瑜伽等本续，以各种真言之力，而得宝瓶、宝剑、隐身、如意树等八大悉地，则能疾具资粮而登正觉。而此种修行，悉待阿阇黎之灌顶加被而后能入，故其始应竭财物以供养阿阇黎，得其欣悦而蒙灌顶，则罪业清净，堪任悉地矣。至以修行之实，应待亲承教授，非文字所可诠也（此种意义，《炬论》及《释论》中甚详，不再繁述）。

藏中密法，大体汇为四部：即作、修、瑜伽、无上瑜伽。作修之部，为资粮之修集，积福德基。瑜伽之部，已会福德智慧二种资粮而并修迈进。仪轨修法，均有一共通组织，即生起次第，与圆满次第。所谓生起、圆满二次第者，于密乘仪轨程序而言，似乎有异于显教种种修学法门。然依佛法之信、解、行、证，次第而言，一切众生，由初发心而登正觉，无论何地何时，若因若果，固皆循此生圆二次第而修者。即如净土一宗，单以持名念佛法门而论，亦已具备生圆之序，而不别列其次第名目者，正为诸佛菩萨之密因密意耳，岂独于密宗而后有此奇特事乎！无上瑜伽之部，以喜金刚、上乐、忿怒文殊、时轮，乃至大圆满、大圆胜慧、各种大手印等法，为其宗之最殊胜者。由瑜伽而进修至无上瑜伽，视密法所特具之气脉明点诸法，又已视为余事。若大圆满、大圆胜慧、大手印，其所标旨，即有弹指成佛、立地见性之方便。故以无上瑜伽而论作、修、瑜伽诸部，乃为资粮位上修集之事。此中理趣方便，行持修证，渐近于禅宗，故有谓大手印等诸法，实同于禅宗。且谓达摩祖师只履西归之时，显化于西藏而传大手印法云云。然欤？否欤？乃历来心口之传说，无足为据。要之，大手印等之与禅宗比较，同异短长，显然不一。方法既殊，宗纲各别，若以之拟于北宗渐禅之法，恰尽相似。至于南宗正脉，则非上述密法所可窥测也！大圆满大手印等法，固已殊胜，然以禅宗“正法眼藏”观之，则迷封滞壳，摩挲光影，仍易滞于法执。所谓仗金刚王宝剑，踏毗卢顶顶上行者，舍禅宗正法以外，其孰与归？

藏密之特点

通常一般异宗异学之于密宗，或赞或毁者，统皆以密宗修持方法中若干特殊之事，作为雌黄月旦，隔靴搔痒，言不中的，且于密宗显教理趣，大抵茫然。密乘之所谓密者，究其极则，非自谓其行怪索隐，盖菩提心印，妙密难明也。若言下顿悟，法外忘象，正如曹溪六祖所云“密在汝边”，复何秘密之有？然后返观一切世间出世间等等诸法，无非佛法。如实如是证入华严海藏境界，显密妙言，无一而不平实。

密乘中若干特殊方法，显而习见者，如礼拜、供养、护摩、念诵等法，似有异于显教各宗修持之趣。实则，如诸宗所习之禅门课诵、十小咒、蒙山、焰口等等，念诵法器，礼仪诸法，靡不来自密乘。原始佛法，以三十六道品、禅观、戒、定、慧等正统修持外，何尝有此科仪？方便权化，归元无二，未可是此非彼。若论密宗之注重气脉、明点、双身等法，视为外道，则正不知菩萨道中密因法行。双身法者，乃诸佛菩萨，为诱导多欲众生，设此一方便。《法华经》云：“先以欲钩牵，后令入佛智。”有谓即吾国古代之房中术，则有毫厘千里之谬，谓其流弊为祸，自毋庸讳！气脉、明点之术，因为密乘所特尚，而言无上瑜伽者，视此仍为方便，未可与论究竟。气脉、明点，持为调身，血气之障未除，不能变化气质，而径言证悟菩提，非狂即魔。密乘学者有言：“气不入中脉，而云得证菩提者，绝无是处。”以此视一般修持学者，盲修瞎炼，终至身病心执，愈求解脱，而愈被法缚，诚多优胜矣。他如密乘典籍中，有《甚深内义根本颂》一书，剖析人身气脉至详，取与吾国内经等书参读，精微奥妙，迥非

现代解剖生理学、医学等可及。惜乎世之学者，心粗气浮，未能身证其实验堂奥，玩忽弃之，浅陋轻狂，岂容回护！稽之显教各宗，以及教外别传之禅宗，若禅观诸经、止观修法、宗门参究工夫，虽不特别注重气脉，而调柔身心之妙，皆寓气脉于其中矣，唯后世学者未能深入耳！

密法特点，探其原委，气脉、明点等，事非奇特。若藏密融合显密共通，罗致一切魔外诸法，投之一炉，应众生心，遍所知量，对症下药，别开生面，综罗组织，蔚成奇观，洵为密乘特异之学。然无论其应用何种修法，统皆循有一定的五种次序，其次序谓何？曰“加行瑜伽、专一瑜伽、离戏瑜伽、一味瑜伽、无修无证”。如礼拜、供养、护摩、念诵、研习教理等等，皆为“加行”之事。专精观想，住于禅观等等，皆为“专一”之事。定久慧生，待至脉解心开，如“仰首枝头，即见熟果”，如“拔矛刺背，顿脱苦厄”，证悟菩提，还同本得，皆为“离戏”之事（所谓离戏者，谓诸离四句、绝百非之戏论法也）。入此“离戏”三昧，向上精进，打成一片，即是“一味瑜伽”。再进而得到“无修无证”果位，方入圆满菩提之域。密法中此种组织，钩索一切修法之要，次第井然，允为特点矣。亦有以前修加行瑜伽，而立四瑜伽之说。

显密优劣之商榷

西藏密宗，传入汉地，早在宋末。而以元室入帝，为鼎盛时期。明代表面上，虽已销声匿迹，而流行于社会间，仍未根绝。清室入关，复挟之俱来。现代开藏密先声者，即以民初西藏大德，多杰格西、白尊者等，来北京弘法开其端。汉僧相率留学西藏者，为僧大勇等随多杰入藏为始。此后康藏各派大喇嘛，若诺那、贡噶、根桑、班禅、阿旺堪布、东本格西等，先后相率来汉地弘化。各地僧俗随之入藏者，风起云涌，形成一种佛学界之时髦风气。回内地传法，而专门提倡密宗者，如蜀僧能海、超一等，为其中翘楚。译经则有法尊、满空、居士张心若等。欧美方面学者，因英人势力入藏探奇者，亦络绎于道。一般知识人士，学得密法以后，翻译经典甚多，例如密法中之六种成就法，汉文译本，远不如美国伊文思温慈博士之佳。一般欧美学者，常有以密法与印度瑜伽学互混研究，几已成为一种新兴之术，渐距佛法而独立一系矣。如欧美流行之催眠术，乃瑜伽术之支流也。抗战末期，有一法国女士（中文名戴维娜），寓居成都学习禅宗，据云：学佛二十多年，曾游学于印度、缅甸、日本等地，住藏中习密法，将近十年，且遣其子随贡噶上师已达六年。以其个人游学各国所得结论，称真正佛法，唯在中国，且以达摩宗（即禅宗）为最胜云。

藏密在现代崛然兴起，治佛学或专事修行者，耳目为之一新，优劣诤辩，于以支蔓。崇密宗者，则云修习密法，必可“即身成佛”，次亦可“即生成就”，最迟或三生至七生。复云：密宗学者，“即身成佛”，神通可徵。又云：密宗之方便殊胜，显密双融，皆非各宗所及，中国无完美佛法，禅宗乃邪见，且引宋代在藏弘法汉僧大乘和尚

为证。毁密宗者，则云：密宗之法，乃魔外之说，托依佛教而立足。复云：密法乃偷袭中国道家方术而改头换面者。口给干戈，均为智者所笑。佛于显教，虽云由博地凡夫而至成佛，须经三大阿僧祇劫，而经云“劫数无定”。且今生修持，孰知又非三大劫来，唯欠此一生？稽之中国历代大德，尤其禅宗，能“即生成就”，或“即身成就”者，代不乏人，而皆持律綦严，不以神通为尚。记载所传，历历可数，择其彰明较著者，如六祖展衣布山，有四天王坐镇四方。复如引头就刃，如击木石。邓隐峰禅师，飞锡腾空，倒身立化。普化禅师，振铎归空，即身超脱。元圭之服岳神。破灶之度土地。黄龙师弟，皆具神通。普庵师徒，神变莫测（相传之普庵咒，灵验殊胜）。唯禅宗风尚，不以神通为胜，恐乱世人知见，其密行密意，有非密法可测，岂地前菩萨所可妄议！故有赞禅宗实为大密宗也。若谓气脉、明点、双身等法，可得“即身成就”，事非显教及禅宗所能；稽之密典，修此等法，仍易落于欲界、色界之中。于光影门头事多胜境，直超圣量，立地成就，仍须有审慎抉择于其间。禅宗大德，见性之后，此等功用，不期自生，唯皆不作圣解耳。视密宗之执著胜法，又有过焉！至谓大乘和尚，宋时在藏传化，其人立说，近似禅宗，以为直指人心，乃得开悟佛性，依教修行，均徒劳耳；以是流于放逸，全无操持，后因莲花戒来自印度，陈词破难，和尚无以应答，遂放还汉土。观大乘和尚所说，尚未及禅宗所谓之知解宗徒，何论实证？以之概汉土禅宗及各宗佛法，皆纳于大乘和尚之流，实无异因噎废食耳。

论者谓密宗皆为魔外之说，拟托佛教，立言亦嫌过于草率！密宗诸法，诚为纳诸魔外之学，熔之一炉，权设普门广度，既为对待诸异学魔外之说，亦复遍逗群机，导之入大觉智海，终结与第一义而不违背，则于魔外何有哉！佛所说法，五蕴、八识、天人之际、因明之说，皆非初创，亦如中土圣人，述而不作，删集以成。考之印度婆罗

门及诸异学等，原有吠陀诸典，皆显见易明。岂可尽举佛法而付之魔外乎！佛所证悟之不共法行，独为第一义谛之不可说、不可思议之“性空缘起，缘起性空”。中道不二法门，此非诸异学魔外所可妄自希冀者。密法极则，以佛之正知正见为归，途中化境，皆为权巧方便。若未见本性，而言证悟菩提者，心法未明，统为魔外亦可，何独于密法而斥为魔外乎！至谓密法乃偷袭中国道家方术，或谓道家乃学习密宗法门，此二争端，千古无据。要之，方法相似，且几不可分，门庭设立，各有差别，姑存而不论。或疑为远古法源，皆出于一途，源流支蔓，因时间空间而独立发展。道家修法，常有崇密咒，及作、修、瑜伽部分之术。而密宗祖师，身为汉人者，亦大有人。如大圆胜慧法中，“澈却”、“妥噶”二法，据云原由普贤王如来证得本具五智体性，显现五方佛，传金刚萨埵，递传极喜金刚（嘎拉多杰）至妙法喜，复传与希立省（汉人），递传住罗叔札、婆妈拉别札，至莲花生大师云云。唯密宗传法上师，不限于僧俗，而严于得法，此尤与显教各宗不同耳。观音以三十二身，而应化世间，华严以万行庄严，纳诸圆觉，事非佛智，难以窥测。疑谤互从，不如自省，偏执之争，正见其未达也。东密盛行于唐宋，早已与显教合流，如禅门日诵中，密咒部分、瑜伽焰口等，随处皆是。诸部密法，大致在藏经中可见，不再繁述。

学佛乃大丈夫之事，非帝王将相之所能为，无论志学何宗，要当以证悟无上菩提为归。若欲达此，首当自廓其胸襟，广其识见，穷理于诸说，行脚遍天下，然后以教乘戒行，滋茂福德，使能自成法器，方有相应之分。唐太宗所谓：“松风水月，未足比其清华！仙露明珠，讵能方其朗润。”有此气度，方能会万物于己。若目光如豆，心仄似拳，先入之见塞其胸中，门户之诤堵其智思，无论习教学禅，若

显若密，皆非所望矣！何则？佛能通一切智，穷万法源，心等太空，悲无缘起，岂跼促一隅者，所可妄冀乎！

禅宗与丹道

道家渊源远古，穷源探本，上古时期，乏文献可徵。原始道家、学者皆裁自东周时代与孔子并世而生之老子为代表。道家者流，则高推圣迹，相传发轫于黄帝，通常皆以黄老并称。周代前，儒道本不分家，儒术亦属道之一种学问，道即儒之全体。迨周秦间，儒道始分为二。历汉至南北朝间，始成宗教之道教，与儒佛鼎足而三。三教思想学术，领导吾国文化二千余年，人才辈出，派衍支流；道教文化，亦遍及东亚各地。其间各有短长优劣，立说圆通者固不少，而偏执己见、互争上下者，由来亦久。稽其变迁，共分为三个时期，其思想学术，与佛法禅宗沟通处，颇值探讨。

周秦时代之道家

春秋战国时期，吾国社会政治，由上古至此起一大变动，诸侯征伐，人心动乱，百家异说争鸣，各持所见，思有以措天下于治平，儒墨名法等外，老庄之说，亦为当时思想之一大主流。老子学说，主“清净无为”为道之宗旨，以“无为而无不为”为道之用，以“虚心实腹”、“专气致柔”为养生入道之方，以“以正治国”、“以奇用兵”、“以无事取天下”为治世之则。庄子思想学术，不若老子之严整，其逍遥博大，思入玄微，则与老氏之说，格调又多不同。其主“养生适性”、“忘我复外天地”，视人间世尘尘逐逐，一皆平等齐观，归于乌有！宗主于“归真返璞”，处世如游戏，胸怀无物，遗世如脱。世奉二氏之说为道家宗主，举与儒佛之说并驱天下，非无因也。老庄之说，在当时亦如诸家学术，代表某一种学问造诣与其治世主张，初非具有为百代宗师之意，后世奉为宗教之主者，乃学者钦仰其崇高而相与尊之耳。

世传孔子曾问礼于老子，道教之徒，据以自夸，或非其说为伪造，千秋疑案，考证无从。司马迁著《史记》，亦述其事云：

> 老子者，楚苦县原乡曲仁里人也。名耳，字聃，姓李氏。周守藏之史也。……孔子适周，将问礼于老子。老子曰：子所言者，其人与骨皆已朽矣，独其言在耳！且君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。吾闻之：良贾深藏若虚，君子盛德容貌若愚；去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益于子之身！吾所告子者，若是而已。孔子去，谓弟子曰：鸟，吾知其能飞；鱼，吾知

其能游；兽，吾知其能走；走者可以为罔，游者可以为纶，飞者可以为缯；至于龙，吾不知其乘风云而上天。吾今日见老子，其犹龙耶！……自孔子死后，百二十五年，而史记周太史儋见秦献公曰：始皇与周合而离，离五百年后而复合，合七十岁而霸王者出焉。或曰：儋即老子。或曰：非也。世莫知其然否！

史迁所述，迷离若此，抑其抱“整齐百家什语”态度，兼蓄并存，无与考证之事耶！然则，老子之东出函谷，西至流沙，不知所终者，又何说耶？此皆阙疑可耳。孔子之问礼于老子，事固足信，当时儒道之学，本不分家，老子既为周守藏史者，其学问渊博，识养皆深，亦无足异。以孔子学无常师，从而问礼，既不足增老氏之华，自亦非孔子之陋，学术探求，理应如是。而老氏告诫之语，与乎孔子赞叹之词，其人其行，均可想见其高远。唯孔老之间，仁慈济世目的虽同，所取途径各异，此老氏终成为道家之宗主，孔子永为入世之圣人。若后世道儒两家，执此互为毁赞者，固乖二氏之旨，信非二氏之徒矣！

庄周养生之说，与老子所言者，已渐差异，为后世道家，初启其萌蘖矣。若庄子之依乎天理，固其自然，吐故纳新，导引为寿。乃谓姑射仙人，不食五谷，吸风饮露，乘云气御飞龙而游乎四海之外。广成子自云：修身千二百岁，而形未尝衰。华封人云：千岁厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡。如此之言，皆于清静无为之道外，别具一种神秘色彩矣。然老庄之说，在当时之地位，仅亦为百家学术中之一流耳。

迨战国末年，燕齐之间，忽有所谓方士者流（饵丹药服食成仙之术士），称为道家，宗奉老庄而别成为丹道一途者，颇为社会所信

奉。且自齐人邹衍倡五行之说，为阴阳家之大者。其学术内容，渐渐与方士之流接撰，亦复浸濡及于儒家之言，启后世以阴阳五行之说而言道术，并成为春秋图谶之学，直至于今。则为道家广汇众流，臻于博大之始矣。

秦始皇统一天下，妄求万世基业于不坠，希冀长生不死，信任方士，百计以求神仙丹药于海外，终至身死沙丘而不悔。方士者流，声名因得以大起，而于原始道家及老庄之道无与焉。盖以心劳日拙于穷兵黩武，而欲希冀长生不死，其于清静无为之道，岂非背道而驰！非始皇之误于方士，实方士之故误始皇耳！但在此时，印度之婆罗门教，已有至吾国传教者。佛家史籍称秦始皇时，有沙门至者，当非佛教之比丘，应为婆罗门教之沙门。“沙门”一名，在印度乃是出家人之统称。若以此观，秦时方士之术，与婆罗门瑜伽术等，似已早有沟通因缘。抑东亚诸神秘之术，大抵皆同出一源，亦未敢遽断。

汉晋南北朝之道教

自秦始皇混一海内，划分郡县，自以功德迈于往古，乃思求长生不死之术，遣徐市（括地志谓即徐福）发童男女数千人，入海求仙人。影响所及，丹道之声势渐普。汉兴虽尊儒家为治世正道，然一种学术，既已深入民间，自有其深固地位，况人谁不欲长生。丹道之说，既可超脱现实世间，复得乘云凌虚，而遨游于八荒之表，于现实而外，另有一神秘莫测之境可以追求，乃人类思想心理所向往。刘汉断秦而有天下，上至帝王，下及皂隶，此种传说与观念，更属普及。迄汉文帝用黄老之学施于政治，使人民于厌战之余，得以休养生息，一时大收功效，道家之说，尤征绩效。然文帝之尊奉黄老者，非方士之术，乃取法黄老之内主清静无为，外除多欲之治道，非求神仙不死之方。汉武帝则求仙之心特切，《史记·封禅书》记其礼李少君，信祠灶谷道却老方，遣方士入海，求蓬莱安期生之属，封禅以事鬼神，感黄帝鼎湖升天之事。又如《神仙传》等书，载其礼栾大，筑承露台，感西王母降神之事，异说神秘，迷离莫测，内宫巫蛊之祸，实自启其端也。

后汉桓帝信道亦笃，沛人张道陵客蜀，学道于鹄鸣山中，造作道书，传流各地，创“五斗米教”（从之学道者出米五斗）。其弟子中有鬼卒祭酒等名号，以符水咒术治病，百姓信尚至多。陵死子衡行其道。衡死，张鲁复行之，乃启汉末黄巾张角等借术倡乱之渐。实则，黄巾张角之徒，所谓“太平道”者，第如清代之“太平天国”，借天主教而笼络人心，与张道陵之五斗米道，并无直接关系。后世之混为一谈者，误矣（事见《三国志·张鲁传》、《后汉书》皇甫嵩、刘焉

二传）。张道陵之教，自张鲁修其祖之术，称天师君，其子盛移居江西龙虎山后，遂代袭其职。直至元顺帝至元间，策封其后裔张宗演为“辅汉天师”，遂成后世所称之张天师道，为历代王朝及民间公私默认之道教领袖。其实此派道术，崇尚符箓术法，既不同于方士之服炼，更非原始道教及老庄道家之道。后之并入为道教，称之谓“正一派”，乃时势使然耳。三国时，异人辈起，如于吉、管辂、左慈等，或以卜筮占验，或以方术炫奇，则又为道教之另一派系矣。若费长房，与佛教初期入吾国时，已早结有因缘，后著有佛经目录之事，另有其人，异代而同名也。

晋时葛洪崛起，已渐开道教之通途。洪著之《抱朴子》中，已有汇集玄道、炼服、符箓、占验等于一家之趣。后代学者考证，谓《列子》、《淮南子》等书，皆两晋时人托古之作。审如是，此时之道家思想，启后世继往开来之作，皆肇于斯矣。梁代为道家卓荦代表者，则为陶弘景，世称陶隐居，隐居以清才绝世，博学能文，怀王佐之才，隐山林之中，被尊为山中宰相，虽名尊位重，而终身以修道为务，诚为千古高人。平生著述甚富，然大半皆为道家立说，因其精于烧炼服食，故于医学尤有特长，所著《肘后百一方》等，为医学界所崇。卜筮略要、七曜新旧术数等为占验所宗，而以《登真要诀》、《真诰》二书为道家不易之旨。其博学多能，会通诸说，较之葛稚川（洪）言丹道学术者，尤多扩充矣。

齐梁间，王侯公卿，从先生受业者数百人，一皆拒绝。唯徐勉、江祏、丘迟、范云、江淹、任昉、萧子云、沈约、谢淪、谢览、谢举等，在世日，早申拥彗之礼。绝迹之后，提引不已。沈约尝疾，遂有挂冠志。疾愈，复留连簪绂，先生封前书以激其

志。约启云：上不许陈乞。先生叹曰：此公乃尔蹇薄。（《华阳陶隐居内传》）

陶隐居毕生致力于道，而当时佛法在吾国，已有风雷日盛之势，隐居博学穷究，已留心及此，且推佛法终为究竟之意。窥其踪迹，时之佛道二家，似已互排复互渗矣。隐居《答朝士访仙佛两法体相书》有云：

至哉嘉讯，岂蒙生所辩。虽然，试言之：若直推竹柏之匹桐柳者，此本性有殊，非今日所论。若引庖刀汤稼从养溉之功者，此又止其所从，终无永固之期。但斯族复有数种，今且谈其正体。凡质象所结，不过形神，形神合时，则是人是物，形神若离，则是灵是鬼，其非离非合，佛法所摄，亦离亦合，仙道所依。今问以何能而致此仙？是铸炼之事，感受之理通也。当埏埴以为器之时，是土而异于土，虽燥未烧，遇湿犹坏，烧而未熟，不久尚毁，火力既足，表里坚固，河山可尽，此形无灭。假令为仙者，以药石炼其形，以精灵莹其神，以和气濯其质，以善德解其缠，众法共通，无碍无滞，欲合则乘云驾龙，欲离则尸解化质，不离不合，则或存或亡。于是各随所业，修道进学，渐阶无穷，教功令满，亦毕竟寂灭矣。（《艺文类聚》七十八）

由后汉至南北朝间，佛教东来，势如风偃。其与儒家之间，摩擦尚少，而与道家之间，在南方者，尚骖靳相安，在北方者，则抵触颇大。在此四百年间，吾国道教，已由原始道家老庄之学，渐收罗方士之烧炼养生、服食、医药、占验、符箓等术，而形成一宗教，与佛教互争短长矣。道教初起之时，如奉诵经典，建筑寺观，和各种礼拜仪

式等，吾国原无创制，多皆仿模佛教而来。渐至内容如“无极”、“太极”之说，又与佛法“空”、“有”之义，互相渗通。既成宗教以后，彼此间应具宗教之仁慈宽容大度者，往往惑于主观形式之见，致成水火。自东晋道士王符，伪造《老子化胡经》以自托其高远，至北魏太武帝时，权臣崔浩信寇谦之之辈，怂恿武帝灭僧排佛，至北周武帝，又有灭佛之事，此皆佛道互争地位之惨史。正如唐高祖时，傅奕请除佛法，萧瑀与其互争于朝，云“地狱正为此人设也”。但此所争者，乃宗教之事，由于自我私心所驱使，与仙学之丹道无与焉。

唐宋元明清情形

自唐一天下，尊崇道教，不逊儒佛，三教并驱局面，于以大定。以老子同为李姓，基于宗族观念，推尊为“太上玄元皇帝”。庄子封号“南华真人”。列子号“冲虚真人”（将《庄子》一书改为《南华真经》，《列子》一书改为《冲虚真经》）。两京崇玄学，各置博士助教，又置学士一百员（事见《旧唐书·礼仪志》）。唐室历代帝王，求长生服丹药者，屡见不鲜。羽客女冠，遍于州郡。武则天、杨贵妃、至真公主等，一代妃主，凡为女道士，可考者约四十余人。诗人墨客，尝见刺于辞句，如韩愈：“云窗雾阁事窈窕？”李义山之《圣女祠》诗：“绛节飘香动地来”等，皆其讽刺女道士之作；琳宫鹤观之多，亦遍布寰宇，义山《题中条山道静院》诗云：“紫府丹成化鹤群，青松手植变龙文。壶中别有仙家日，岭上犹多处士云。独坐遗芳成故事，褰帷旧貌似元君。自怜筑室灵山下，徒望朝岚与夕曛。”直至武宗，又成一度灭僧毁佛之事。佛道二教，至此时代，皆臻鼎盛时期，道教典籍，亦至繁赜。若僖宗时之道士杜光庭，著述尤多，如《道教灵验记》、《神仙感遇传》、《墉城集仙录》、《洞天福地岳渎名山记》等，皆出诸其手。杜后入蜀，复为王建宠遇，历官至谏议大夫、户部侍郎，而杜复伪造佛经及道经多种，故后世之称伪书之无据者，皆曰“杜撰”。

然在唐末，有直承原始道家，祖法老庄之神仙丹道一派，已隐然特立，与禅宗渐至合流。为其彰著之代表者，厥为吕岩真人号洞宾者。

迨乎宋代，徽宗笃重道教，崇奉道士林灵素，事以师礼。而尤以降鸾扶乩之术，昌盛一时，愚昧迷惑，招致父子北狩，身为臣虏，老死他邦，抑何可叹！虽然，此非道教之过，其国破家亡之祸，亦不全系于信奉道教一事。徽宗虽未排佛，其崇信道教殊力，曾屡废佛寺改为道观。时之禅师，以身殉道，或以道行感悟之者，颇不乏人，如：

处州法海立禅师，因徽宗革本寺作神霄宫，师升座告众曰："都缘未彻，所以说是说非，盖为不真，便乃分彼分此。我身尚且不有，身外乌足道哉！正眼观来，一场笑具！今则圣君垂旨，更僧寺作神霄，佛头添个冠儿，算来有何不可！山僧今日不免横担拄杖，高挂钵囊，向无缝塔中安身立命，于无根树下弄月吟风。一任乘云仙客，来此咒水书符，叩牙作法，他年成道，白日上升，堪报不报之恩，以助无为之化。只恐不是玉，是玉也大奇！虽然如是，且道山僧转身一句作么生道？还委悉么？"掷下拂子，竟尔趋寂。郡守具奏，诏仍改寺额曰真身。

又汝州天宁明禅师，改德士（即道士）日，登座谢恩毕。乃曰："木简信手拈来，坐具乘时放下。云散水流去，寂然天地空。"即敛目而逝。

道家学术，由秦汉方士类变为道教，至唐宋间，受禅宗影响，渐有摆脱支离驳杂之道教趋势，直承原始道家及老庄之言，而产生金丹大道之说。其代表人物，当以唐之吕纯阳，宋之张紫阳（伯端）、白紫清（玉蟾）等数人为最。此后，丹道学术，与道教原来面目，不无改头换面之处。后之言道家者，皆以丹道为道教中心，亦如唐宋后之

言佛教者，统以禅宗概观佛法之全，实有异曲同工之妙。清人方维甸于其《校勘抱朴子内篇序》中有言云：

余尝谓汉之仙术，元与黄老分途。魏晋之世，玄言日盛，经术多歧，道家自诡于儒，神仙遂溷于道，然第假借其名，不变其实也。迨及宋元，乃录参同炉火而言内丹，炼养阴阳，混合元气。斥服食胎息为小道，金石符咒为旁门，黄白元素为邪术，惟以性命交修为谷神不死羽化登真之诀。其说旁涉禅宗，兼附易理，袭微重妙，且欲并儒释而一之。自是汉晋相传神仙之说，尽变无余，名实交溷矣。

唐宋间丹道学术，已由原始道家出入于儒佛禅宗之间，有直取禅理而言炉鼎丹药之道者，如张紫阳、白紫清二人，尤为显著。至宋室末造，北方崛起一邱长春（处机）真人，学问道德，冠迈群伦，乃奠定道教“龙门派”之基础。邱长春原与马丹阳、孙不二等七人，同学于重阳真人王嚞之门，其年事道力较幼，唯力学精勤，终成大器。金人慕其德行，屡聘不赴，而应元太祖之隆重礼聘，兵骑维护，间关至于雪山。应对之间，劝以戒杀，且谈玄论道，至为平实，崇尚清虚之旨，一洗历来方士习气，丹道门庭，焕然一新。其于西行经历，著有《西游记》一书，以纪其实（非小说之《西游记》也）。长春之学术务实，有会三教一元之趣，时之儒者，有曾接近其人，咸叹为一代之圣，足见其感人之深。而此派又有称之谓“全真教”者，盖隐谓其有别于方士之道术，全三教之真也。金元好问《离峰子墓铭》云：

全真道有取于老佛家之间，故其寒饿憔悴，痛自黔劓，若枯寂头陀然。及其得也，树林水鸟，竹木瓦石之所感触，则能颖

脱，缚律自解，心光晔然，普照六合，亦与头陀得道者无异（《元遗山文集》）。

又，元代元和子《长春观碑记》云：

全真之教，微妙玄通，广大悉备，在人贤者识其大，不贤者识其小。大抵绝贪去欲，返璞还淳，屈己从人，懋功崇德，则为游藩之渐。若乃游心于澹，合气于漠，不以是非好恶，内伤其生，可以探其堂奥矣。

宋元以后，所谓道家者，大抵皆举南（张紫阳）北（邱长春）二派丹道之学。然丹道学术，与昔来道家或道教，迥然有别，学者不能不察。及乎明清二代，于南北二派以外，异宗突起，诸说纷纭，其中较著者，乃有西派东派之谓。或主单修性命以为宗，或主双修阴阳以为旨，要皆祖崇吕纯阳，合四派之流，统不外于吕祖之支分焉。清代学者颇多，而以乾嘉道学之著者刘悟元、朱云阳二人为其翘楚。刘朱道学，皆出入于禅，尤以刘悟元之说理修炼，纯主清静，力排方士诸说，参合佛理要旨，于丹道法中，又别创一格。其人羽化以后，肉身尚留于甘肃成陵朝元观。此外，成都双流刘沅（止唐）为乾嘉时之大儒，讲道学于西蜀，世称为“刘门”，传为亲受老子口诀，边居青城八年而道成。著作丰富，立论平允，于三教均多阐发。其授受方法之间，颇有藏密成分，抑其地居近于康藏，其学术思想，不无挹此注彼之处，此一系，相当于元之“全真教”、明之“理教”，亦为三教之变焉。

道家学术，在晋宋元三个时期，另有三家，均为诸家所重视，而不入派系之列者：即汉之魏伯阳，著有《参同契》，以阴阳五行炉火丹鼎之说而言道者。宋之陈抟，以易理无极太极之学，而言丹道，数传至邵康节，发挥易数之学，至于鼎极，并渐变溷入儒家之理学。宋元之间张三丰，以烧炼丹法修气调御为主者。此之三者，当以魏伯阳为丹道正统之宗祖，陈抟不失为道家之真，张三丰则为方士中之卓越仙才。

此外，明代万历时，有伍冲虚、柳华阳师弟，传授性命双修之学，独成丹道之特别一派，世称之谓“伍柳派”，其学术思想，浸淫于佛道之间，而皆错解经义，附之异说。以修气修脉，锻炼精神为主。方法不外于服气之域，理论则为佛道糟粕，于养生祛病，或稍有助，以之探求大道，殊有旁驱歧路之虞！但此之一派，盛行各地，以及于今，世之言丹道者，竞以为归。学术之惑乱人心者，实亦甚矣！

道教之经籍

古代儒道不分，南宋陆九渊（象山）、清初崔述，早曾有见及此。如战国末年《吕氏春秋》、西汉初年《淮南子》、《韩诗外传》、《春秋繁露》，他如《论语》、《礼记》，皆掺入道家议论。驺衍援《尚书》洪范九畴之篇，创五行学说，使吾国二千余年学术思想，均未离于阴阳五行之藩篱。西汉末年所出《纬书》，启两汉乃至后代图谶学说之门，阴阳术数之学，掺变于儒道中心思想者，其由来已久且固矣。宋明之间，道教经典，仿佛教藏经之例，亦汇编为《道藏》，经历代增添，全藏共有五千四百八十五卷。其他丹经旁说，散佚流通者，亦复不少。《道藏》收集至广且杂，举凡儒家、阴阳家、兵家、医家诸书，统为罗致。例如成都青羊宫兼收《诸葛武侯全集》而入《道藏》，学者有谓其“综罗百代，极尽精微广大”者，亦非过誉之言。

宋真宗时，张君房奉敕校正秘阁道书，撮其精要而成《云笈七籤》，为道教经籍丛编之宗典，道家之言，于以大备。其书以天宝君说洞真、灵宝君说洞元、神宝君说洞神，为上中下三乘。以太元太平太清三部为辅经，又以正一法文遍陈三乘别为一部。统称三洞真文，总为七部，凡一百二十二卷。凡经教宗旨及仙真位籍之事，服食、炼气、内丹、外丹、方药、符图、守庚申、尸解诸术，以及前人诗歌、文字、传记之属，涉及于仙道者，均悉编入（有商务印书馆《四部丛刊》影印本）。

《道藏》编辑，全仿佛经，有三洞十二类。洞真、洞元、洞神，为三洞。以太元部辅于洞真，太平部辅于洞元，太清部辅于洞神，而

统会于正一部，共为七部大纲，与《云笈七籤》编汇相合。复以本文、神符、玉诀、灵图、谱录、戒律、威仪、方法、众术、记传、赞颂、表奏，为十二类子目。明正统中，宋披雪雕印《道藏》四百八十函，五千三百零五卷。万历三十五年，天师张国祥复编辑《道经》，续加三十二函，百八十卷，粲然备陈，都成今藏。中所收罗，多有周秦诸子、晋唐佚书，于保存吾国文化，功实非细。天启间，上元道人白云霁（字明之，道号在虚子）作《道藏目录详注》四卷，考证颇具崖略，足资研究。通常流通，尚有《道藏辑要》二百册，另有《道藏精华录》一百种，皆钩元提要之作。

道家学术，有特立独行，摆脱道教方术范畴而直指丹法者，凡此著述，统名之曰“丹经”。自魏伯阳援《易》作《参同契》后，历世之所言丹道者，皆祖述其旨。自宋张紫阳《悟真篇》以次，如《入药镜》、《翠虚篇》、《指玄集》、《性命圭旨》、《规中指南》、《中和集》等著作，皆为丹道正统之言。清人著作若朱云阳之《参同契阐幽》、《悟真篇阐幽》，以禅理而溶入于丹道，别有会心，允为伟著。刘悟元著书十二种，清虚平实，力扫方士积习，俨然开佛知见。尤以其名著《修真辨难》一书，特论笃实，足为丹道式范。至若闵一得（小良）《古隐楼丛书》，则驳杂无归，离道尚远。清人黄元吉著有《乐育堂语录》，乃儒化道家之正者，言多隽永。复外如伍柳著作《天仙正理》、《仙佛合宗》、《金仙证论》、《慧命经》等，则为丹道之歧，不能视为正途。依道家而言道家之正者，除上述诸书外，若吕祖之《百字铭》、曹文逸之《灵源大道歌》、孙不二之《女丹诗》等，已简摄玄微，直指窍妙，丹道之旨尽在其中矣。依经而论，则太上十三经（《道德经》、《阴符经》、《清净经》、《玉枢经》、《日用经》、《洞古经》、《五厨经》、《金谷经》、《循途经》、《护命经》、《大道经》、《定观经》、《明镜经》、《文终

经》、《老子真传》、《辨惑论》），已尽其大。若《黄庭内外景经》，当与《黄帝内经》（灵枢素问）参研，再参合于藏密之甚深内义根本颂，于养生服气修气修脉之术、中西医学生理学等，必另有汇通与新知，贡献于世界人类者，更为有功。至若陆潜虚之《方壶外史》、张三峰（三峰言阴阳双修之术，另有其人，非张三丰也）《丹诀》等作，皆当别列一类，入于双修之宗。上焉者，同于密宗无上瑜伽双身修法之欲乐大定，而潜虚之术，或有过于此矣。其次，皆不外于《素女经》、《玉房秘诀》等房中术之流亚，邪见谬术，无足言者。唐代帝室宫廷，乱于此道，亦如元代内廷，乱于密宗之双修，皆为佛道之大不幸者。

其他或托乩笔，或借伪名，或假古仙遗著，或演寓言隐秘；若创作，若注释，玉石并陈，真伪莫辨，皆不足观矣。此之一类。无以名之，姑称之谓“道瘤部”。

要之，道家学术，再变而为道教，复演而成丹道，历代罗致，驳杂已极。纪昀尝论之云：

> 后世神怪之迹，多附于道家，道家亦自矜其异，如《神仙传》、《道教灵验记》是也。要其本始，则主于清静自持，而济以坚忍之力，以柔制刚，以退为进，故申子韩子，流为刑名之学。而《阴符经》可通于兵。其后长生之说，与神仙家合一，而服饵导引入之。房中一家，近于神仙者，亦入之。鸿宝有书，烧炼入之。张鲁立教，符箓入之。北魏寇谦之等，又以斋醮章咒入之。世所传述，大抵多后附之文，非其本旨。彼教自不能别，今亦无事于区分。然观其遗书，源流变迁之故，尚一一可稽也。（《四库全书总目提要》子部道家类）

道教典籍，名辞闪烁，寓言法象，如阴阳、炉火、坎离、龙虎、男女、黄白之类，各师其说，定义不一。且文辞理则，大抵诡诞浅陋，以至学者茫无所归，愈入愈迷。至若琼寰玉宇，芝阁琳宫，缥缈清虚，读之令人有翩翩霞举之概！此为文辞之另一境界。

丹道之类别

道家学术，内容罗致极广，举凡天文、地理、阴阳、术数、医药、星相、符箓、技击等学，皆其所尚；以之配合服气、炼养、服饵、烧炼等而归入于玄微。地理之有堪舆，术数之有卜筮，符箓之有驱遣，技击之有剑术与外功（炼形气合一为剑术之最高造诣，以炼气炼筋骨为内外功之分途）。无论为学为术，要皆归合于道，汪洋博大，确非浅见可窥。梁启超论道家学术，曾分为四派：以丹鼎为一派，符箓为一派，卜筮占吉凶为占验一派，以何晏、王弼、向秀、郭象等为道家玄学之正派。此犹以道家整体而为类别者也。符箓之学，在道家称为正一派，皆归入“南宫”一途。“南宫”者，谓其司天人祸福之际，非道之宗主也。

道家之言，修仙皆以丹法为主。金丹之事，又有内外之别。以守一、服气、炼养，为内丹之学。以服饵、烧炼，为外丹之术。而内外丹皆有上中下三品之说，以别其成就之等差。复有天元、地元、人元之分，单修、双修方法之不同，而要皆须具备法、财、侣、地为修道之基本条件。及其成就，复有神仙、天仙、地仙、人仙、鬼仙，种种差别。略举如薛道光注《悟真篇》所云（按：《四库全书总目提要》谓薛注实乃翁葆光注之误）：

> 仙有数等，阴神至灵而无形者，鬼仙也。处世无疾而寿者，人仙也。飞空走雾，不饿不渴，寒暑不侵，遨游海岛，长生不死者，地仙也。形神俱妙，与道合真，步日月无影，入金石无碍，变化无穷，隐显莫测，或老或少，至圣如神，鬼神莫能知，蓍龟

莫能测者，天仙也。阴真君曰：若能绝嗜欲，修胎息，存神入定，脱壳投胎，托阴阳化生而不坏者，可为下品鬼仙也。若受三甲符箓、正一盟威、上清三洞妙法及剑术尸解之法而得道者，皆为“南宫”列仙。在诸洞府修真得道，乃中品仙也。若修金丹大药成道，或脱壳或冲举者，乃无上九极上品也。

若此之说，各宗其传，大体无多出入。唯至朱云阳注《悟真篇》，则述天仙之义，迹中为仙，事则入佛矣。如云：

世人才说学仙二字，除却黄白男女，便以吐纳导引，搬精运气者当之。至为浅陋可笑，不必言矣。又闻道家说有五等仙，天地神鬼，优劣判然。佛家说有十种仙，寿千万岁，报尽还堕。学道之士，茫茫多歧，莫知适从。岂知无上至真之道，只有天仙一路而已。此非五等仙中留形住世、十洲三岛之仙，亦非十种仙中，不修正觉、报尽还堕之仙，乃无上仙也。此天非凡夫欲界、色界有漏之天，并非外道非想非非想定无色界，销碍入空；与夫穷空不归，八万劫终，毕竟轮转之天，乃第一义天也。

正统之天仙丹道，其学术思想，至此为极，一变再变，已纯入于禅。至若旁门左道、邪僻之说，统皆不足观矣。

丹道门庭，共衍为四派，有南北东西四者之分。南宗丹道，以东华帝君授丹法与钟离权，权授吕洞宾，宾授刘海蟾，蟾授张紫阳，递传至石杏林、薛道光、陈泥丸、白紫清、彭鹤林为南派。张紫阳、白紫清之最高指授纯以禅语而言丹道。如紫阳之《悟真篇外集》、紫清之《指玄集》，皆力扫寓言法象而直陈心法。北派丹道，复以钟吕传

授王重阳，王传邱长春等七人，而以邱大其阐扬，成为北宗之“龙门”一派，邱祖授受之际，亦复归于平实，无诸怪诡之言。迄明隆庆时，陆潜虚亲感吕祖降于其家，留于“北海草堂”二十日，得其丹法，而成东派云云。陆之丹法，以双修为宗，迷离莫测，后世借附致成邪说者亦多。清咸丰间，李涵虚曾于蜀之峨眉山亲遇吕祖于禅院，密付玄旨，李著有《道窍谈》等书传世，公推为西派之祖云云。四派丹法，通途皆祖述吕纯阳、上溯东华帝君而云直接于“老君”。老子之学，清静无为之旨，见于遗文，而以炉鼎、水火、阴阳、五行之说言丹道者，当以汉之魏伯阳为始。吕祖实此中集大成者。若四派之学，皆自吕祖而分途，穷源探本，自可悉其旨归。伍柳一系，当在例外。

至若旁门左道，乃流为邪魔之说者，即道家自宗，亦力加排斥，如称旁门八百，左道三千，种种名目，各标邪说者，屈指难数。道家学术，易入神秘邪说者，不但现在如此，晋时葛洪《抱朴子》，已详列当时妖妄之言甚众。若今世之相传某某道、某某社、某某会者，大抵多为元代白莲教之遗流，复采集佛道之言，牵强附会，自命为道之宗，历传久远，蛊惑已深，自亦不明其本矣。凡此之类，亦多小善可风，唯借道学而淆惑人心，不入正途，且易被狡黠者所利用，具有政治野心而复不明人文政教之本，终至身罹刑辟，神堕泥犁，殊为可悯！虽然，有地藏菩萨相待于地狱之中，当可拯斯族类之痴迷矣！

佛道优劣之辨

道家以金丹为方便，以登真而证仙位为极则。内丹以一己心身为起修基础，所谓炉鼎、坎离，不外此一心身止观之异名寓象。守窍存神，初以调和气脉，解脱身执，终使制心一处，渐达禅定阶梯。外丹则以药物服饵，初以变此气质之躯，使归于心定神闲，趣入禅定解脱。要之，正统丹道学术，所谓寓言法象，皆指禅定过程中种种觉受境界而言。其中以禅定解脱程度深浅之不同，而定其地位之等差，别无神秘可言。若上品丹法，以心身为鼎，天地为炉，则冥合顿超之趣。进而接触佛法，与禅宗接流，则于昔来丹法以外，终以禅宗圆顿之旨为其旨皈矣。禅宗知解宗徒，与乎狂禅之流，舍弃禅定工夫者，比之丹道尚犹未足。若具正知正见，透顶透底，涣然解脱者，则视丹道之言，皆为有过，凡所说法，尽成多余矣。

众生心行，有种种不同积习，故从上诸佛圣贤，设许多方便，循其所欲，导登无上正觉之道。如《普门品》所谓：“应以何身得度者，即现何身而为说法。”奈吾佛之徒，一触异说他宗，即嗤之以鼻，目为外道。殊不知“外道”一名词，凡诸宗教，指他宗异学，统皆称为外道。此所谓外道者，实乃外于我之道也。以彼之视我，亦犹我之视彼，“才有是非，纷然失心”。徒以自形其隘耳。佛所谓外道，指“心外觅法”、“向外驰求”之事也。如此则纵依正教，未见自心，虽行埒圣贤，说超佛祖，安得谓独非外学哉！若以正智视之，只觉可愍，须谋拯救，视之为仇，亦乌乎可！况左道亦道也，唯左于直道耳。旁门亦门也，惜旁于正门耳。不能拨乱而反正，愚在众生，过在圣贤，于人何尤乎！道家之徒，大抵皆推崇佛法，唯所崇拜者，

独为佛及菩萨，且极尊禅宗六代以前诸祖，盖言佛及祖，皆为“大觉金仙”。而云自六祖以后，法已不传，故佛之徒，仅知修性而不修命，但能证解脱之鬼仙，未能得形神俱妙之无上大道；殊不知彼所谓性者，事非真性，所谓命者，亦乃形质之滓耳。真能证悟真如本性，自体本具万法，所谓命者，咸在其中矣，岂假造作而后得哉！

凡此之论，皆为成见碍膺，未达诸学之圆极也。穷诸万变，不出一心，试举丹道家言，自可明其梗概。张紫阳真人《悟真篇》原序有云：

> 故先圣设教，开方便门，教人了性命以脱生死。释氏以了性为宗，顿悟圆通，则直超彼岸；如习漏未尽，尚徇生趣。老氏以了命为本，得其枢要，即跻圣位；如未明本性，又滞幻形。……根性猛利者，一见此篇，便知仆得达摩西来最上一乘妙法。如其夙业尚存，自堕中小之见，则岂仆之咎也哉！

原著后序复云：

> 欲体至道，莫若明乎本心。心者，道之枢也。人能时时观心，则妄想自消，圆明自见，不假施功，顿超彼岸，乃无上至真妙觉之道也。此道直截了当，人人具足，只因世间凡夫，业根深重，种种迷惑，以致贪著幻身，恶死悦生，卒难了悟。黄老悲其贪著，先以修命之术，顺其所欲，渐次导之了道。
>
> 又其诗曰：不移一步到西天，端坐西方在目前。顶后有光犹是幻，云生足下未为仙。

白紫清《指玄集》中，论药物、炉鼎、火候，皆是一心，丹道之旨，于斯毕露。三复其吟“金丹”、“冲举”诸诗，尤为亲切。如：

佛与众生共一家，一毫头上现河沙。九还七返鱼游网，四谛三空兔入罝。混沌何年曾结子？虚空昨夜复生花。阿谁鼎内寻丹药，枯木岩前月影斜。（金丹）

自从踏著涅槃门，一枕清风几万年。弱水蓬莱虽有路，释迦弥勒正参禅。谁将枯木岩前地，放出落花雨后天。两个泥牛斗入海，至今消息尚茫然。（冲举）

凡此之说，仅举其略。如吕纯阳见黄龙而明最后一著子，薛道光遇杏林而成丹，禅定与丹道，又各据为长短之争。究为如何，略复论之。

吕岩真人，字洞宾，京川人也。唐末，三举进士不第，偶于长安酒肆遇钟离权，授以延命术，自尔人莫之究。尝游庐山归宗，书钟楼壁曰：一日清闲自在仙，六神和合报平安。丹田有宝休寻道，对境无心莫问禅。未几，道经黄龙山，睹紫云成盖，疑有异人，乃入谒。值龙击鼓陞座。龙见，意必吕公也。欲诱而进，厉声曰：座旁有窃法者。吕毅然出问：“一粒粟中藏世界，半升铛内煮山川。”且道此意如何？龙指曰：这守尸鬼。吕曰：争奈囊有长生不死药？龙曰：饶经八万劫，终是落空亡！吕薄讶，飞剑胁之，剑不能入。遂再拜求指归。龙诘曰：“半升铛内煮山川”即不问，如何是“一粒粟中藏世界”？吕于言下顿契，

作偈曰：弃却瓢囊撼碎琴，如今不恋汞中金。自从一见黄龙后，始觉从前错用心！龙嘱令加护。（事载《指月录》）

说者有谓此则公案，疑为后人所诬。以吕祖之贤，岂必待黄龙方能见道乎？殊不知大道平易，愚者不及，智者过之。吕之工用见地，已臻玄境，唯此向上一路，待黄龙一指方破，盖亦时节因缘，触此机境耳。未见黄龙时，正此一著子，见亦见得，明亦明得，用亦用得，只是不能放舍。待黄龙点破而大休大歇去，方见本具之性，不因工夫修证而有增减取舍于其间也，容复何疑！

丹道学者则谓南宗祖师薛道光，虽参禅已悟，不得究竟，乃转而学道，故谓禅宗只是修性，未得修命之诀，非为究竟。如云：

紫贤真人，名式，字道源，一字道光，陕西鸡足山人也。尝为僧，云游长安，参开佛寺长老修岩，岩示以道眼因缘：金鸡未明时，如何没这音响？又参僧如环，问：如何是超佛越祖之谈？环曰：胡饼圆陀陀地。参讯有年，一夕，闻桔槔有省，作颂曰：轧轧相从响发时，不从他得豁然知。桔槔说尽无生曲，井底泥蛇舞柘枝。二老然之。自是顿悟无上秘密圆明法要，机锋迅速，宗说皆通，积有年矣。一日，复悟如上皆这边事，辩论纵如悬河，不过是谈禅说道，尚未了手。遂有志金丹修命之道，竭力参访。崇宁丙戌冬，寓鄜县佛寺，适遇杏林（陵）道人石泰得之，时年八十五矣；绿鬓朱颜，夜事缝纫，紫贤密察焉，心窃异之。偶举张平叔（紫阳）诗句为问，石矍然曰：识斯人乎？吾师也。紫贤闻其语，即发信心，稽首皈依，请卒业大丹。得之悉以口诀授之。且戒之曰：此非有巨公外护，易生谤毁，可疾往通都大邑，

依有德有力者图之。紫贤遂弃僧伽黎，幅巾缝掖来京师，混俗和光，方了此事。薛成道后，以丹法授陈楠（翠虚），陈授白玉蟾（紫清），总是南方人，并紫阳、杏林，共五代，所谓南宗五祖也。（《石薛二真人纪略》）

稽此一则公案，薛道光于宗门所悟处，实为解悟，非力透三关之证悟也。充其极，亦只于光影门头，觌面一见，即干慧勃发，茫无旨归，复发真疑，事所必至。若僧如环示以“胡饼圆陀陀地”，为超佛越祖之言，实为颟顸般若，于佛祖心印，迥没交涉。及见紫贤一偈，许以见道，骤加印证，不知其仅在声色门头，领会境界而已。紫贤转而学道，适见其参学之诚，于禅宗无咎！此皆误于无目宗师，盲人瞎己，与禅宗圆顿旨归，所距至远。禅而无师，过复谁属！石杏林乃直承张紫阳之学，紫阳自称得达摩无上之诀，紫贤终复入于丹道家传承之禅矣。

朱云阳注《悟真篇》有云：

金者，不坏之法身，丹者，圆成之实相。复云：言其真，则性命在其中矣。以此视世之妄指肉团身中而修性命者，当可猛省。

又：大抵是恐泄天机，不敢直说，故有药物、炉鼎、火候之法象，有乾坤、坎离、龙虎、铅汞之寓言。奈何言之愈淳，世人愈加茫昧。孰知真者，即人人具足之真性命也。……篇中种种法象寓言，迷之则一切皆妄，悟之即一切皆真。盖言真，则性命在其中矣。言性，则穷理尽性以至于命，悉在其中矣。（注《悟真篇》前言）

清帝雍正，以帝王身入道，自命为禅宗宗师，褒贬诸方，以圆明大觉而自号，独于丹道张紫阳真人法语，备加推崇。且其论仙佛之道，尤为允当。世之言性命双修者，参究雍正之言，当可知所旨归矣。如云：

紫阳真人，作《悟真篇》以明玄门秘要。复作《颂偈》等三十二篇，一一从性地演出西来最上一乘之妙旨。自叙云：此无上妙觉之至道也，标为外集。审如是，真人止应专事元教，又何必旁及于宗说，且又何谓此为最上？岂非以其超乎三界，真亦不立，故为“悟真”之外也欤！真人云：世人根性迷钝，执其有身，恶死悦生，卒难了悟。黄老悲其贪著，乃以修生之术，顺其所欲，渐次导之。观乎斯言，则长生不死，虽经八万劫，究是杨叶止啼，非为了义，信矣。若此事，虽超三界之外，仍不离乎一毛孔之中，特以不自了证，则非人所可代。学者将个无义味语，放在八识田中，奋起根本无用，发大疑情，猛利无间，纵丧身失命，亦不放舍，久之久之，人法空，心境寂，能所亡，情识灭，并此无义味语，一时忘却，当下百杂粉碎，觌体纯真。此从上古德所谓：绝不相赚者！真人以华池神水，温养子珠，会三界于一身之后，能以金丹作无义味语用，忽地翻身一掷，抛过太虚，脱体无依，随处自在，仙俊哉！大丈夫也！篇中言句，真证了彻，直指妙圆，即禅门古德中如此自利利他，不可思议者，犹为希有！如禅师薛道光，皆皈依为弟子，不亦宜乎！刊示来今，使学元门者，知有真宗，学宗门者，知惟此一事实，余二即非真焉。是为序。（雍正御制《悟真篇·序》）

雍正一序，所谓金丹大道，与乎禅宗圆顿之旨，皆已回互阐出，而无余蕴。丹道之学，终入于禅，于兹可证。虽然习丹道者，亦如密宗学人，终执幻形，易滞法执。不若自心法入门，了则透体放下，提则拄杖可依。此中微细差别，学者不能不察也。

丹道入禅，已臻化境。唯禅宗以及佛法诸宗，受老庄道家影响者，亦复不少。如傅大士之偈云：“有物先天地，无形本寂寥。能为万象主，不逐四时凋。”此所谓“先天地”、“本寂寥”，非老子之“有物混成，先天地生。”“寂兮！寥兮！”之脱胎乎？昔来宗师，斥狂禅之说，为“空腹高心”，非取老子之言“虚其心，实其腹”之为是乎？又若“回光返照”、“无位真人”等等名言，借引之处，亦至多矣。

虽然，圣贤仙佛，要皆具大悲愿，以自觉觉他为本行。但能救度众生，解脱苦海，证登正觉，不论其化迹为何，当勿以门户之异而兴诤讼。唐代仙人谭峭有言曰：

> 线作长江扇作天，靸鞋抛向海东边。蓬莱此去无多路，只在谭生拄杖前。

世之学道者，应须速抛靸鞋，急觅拄杖，得失短长，是非人我之见，绝不可萦于胸中。不然，无论学佛学仙，均非用心之所宜矣。

禅宗与理学

中国文化，渊源深远，周秦之际，百家争鸣。迨汉武帝尚儒术，诸子百家之流，如百川之汇海，而一尊于儒，皆讲习六经，明体达用，于人文政教之道外，初非有标新立异，自命得孔孟心学不传之秘者。自董仲舒以下，精疏博证，浸成为训诂之学，历代传习，固无所谓心性理气等玄妙之旨。时至北宋，儒家之学，忽有理学崛起，谓得孔孟以来心法，大变从来讲学之趣，遂成儒家道学一途。儒者之言，别开生面，产生心性、理气、性情、中和、形上、形下、已发、未发诸问题；初则自分四派（濂、洛、关、闽），后惟朱（熹）陆（象山）是争。在君子，只是讲明正学，互诤意见之不同，在小人，终窃师儒之道，而成门户之私，援讲学之名，而滋朋党之祸。乃酿成元祐庆历二次之党禁，欲求至善而反流于狭隘，洵足为学术之悲也。清儒纪昀有云：

> 儒者本六艺之支流，虽其间依草附木，不能免门户之私，而数大儒明道立言，炳然具在，要可与经史旁参。

> 古之儒者，立身行己，诵法先王，务以通经适用而已，无敢自命圣贤者。王通教授河汾，始摹拟尼山，递相标榜，此亦世变之渐矣。迨托克托等修宋史，以道学、儒林，分为两传。而当时所谓道学者，又自分二派，笔舌交攻。自时厥后，天下惟朱陆是争，门户别而朋党起，恩仇报复，蔓延者垂数百年。明之末叶，其祸遂及于宗社。惟好名好胜之私心，不能自克，故相激而至是

也。圣门设教之意，其果若是乎！（《四库全书总目提要·子部·儒家类序言》）

儒家至北宋间，理学之异军突起，并非偶然之事。一种学术之成衰，必然有其社会环境之背景，及为当时文化潮流所驱使。理学之兴，亦循此例。其故为何？断言之曰：受禅宗之影响也。

理学之先声

汉代诸儒，于义理上既无新见地，唯致力于注疏考证，末流余习，渐趋于词章小道之学。两晋以还，天下大势，继承平而渐肇变乱，吾国民族文化精神，乃有一新的嬗变。士大夫间谈玄风气，与佛法传播，同时称盛。当时学者，以三玄（《易经》、《老子》、《庄子》）之学为哲学思想归趋，已渐疏忽经世之学而趋向于虚渺幽玄之域。自时厥后，西域高僧，如鸠摩罗什等远来东土，大阐佛法，国中大师蔚起，如道安、道生、慧远者，皆毕生尽瘁弘法。如慧远之入庐山结“白莲社”，一时名士若刘遗民等，皆依习净业，陶渊明亦时相过从。足见当时知识阶级之思想风气，不免随政治及社会环境而转移。迨隋唐之间，王通起而讲经世之学于河汾，继之天下升平，贞观间多数文武将相，均出于王氏之门，儒学至此，复臻昌明。

南北朝间，禅宗初祖菩提达摩，已由印度渡海至梁，传佛心法。至初唐有六祖惠能与神秀者出，南北宗徒，风起云涌，上至帝王，下及妇孺，靡不涵濡沾被，因之佛教文化，与盛唐治绩，并烛寰宇。禅师辈之膺封国师者，屡见不鲜，朝野趋向，风靡可知。肃宗时，韩愈为迎佛骨一事，上表谏阻，而排斥释道为异端之说，于以滋兴。其时儒者为卫道（儒道）而非诋佛法者，不乏其人，然皆不若韩愈之立言激烈。其《原道》、《原性》诸篇之作，实欲高张儒家道统之说，揭儒门之帜，以凌驾于佛老之上。实则受禅宗传心之影响，而目儒学为道统一贯之传。次则，李翱著《复性书》阐发性情之说，为北宋理学滥觞。其后理学崛起，当以韩李之说，启其端倪。然韩李生平之学术思想，亦终不能自固封畛，丝毫不受佛老影响。亦如南北宋诸大儒，

固皆出入于佛老之间，而别倡理学之说。韩愈贬潮州后，常问道于大颠禅师。故其在潮州，有三简大颠，在袁州时，曾布施二衣。周濂溪《题大颠壁》云：“退之自谓如夫子，原道深排佛老非。不识大颠何似者？数书珍重寄寒衣。”《五灯会元》、《指月录》等书，则有记云：

> 韩愈一日白师曰：弟子军州事繁，佛法省要处，乞师一语？师良久。公罔措。时三平为侍者，乃敲禅床三下。师曰：作么？平曰：先以定动，后以智拔。公乃曰：和尚门风高峻，弟子于侍者边得个入处。

李翱曾屡问道于当时名僧，且数向禅师药山惟俨问法。金儒李屏山则云：“李翱见药山，因著《复性书》。”《传灯录》载之甚详：

> 朗州刺史李翱，初向师玄化，屡请不赴。乃躬谒师，师执经卷不顾。侍者曰：太守在此。李性褊急，乃曰：见面不如闻名！拂袖便出。师曰：太守何得贵耳而贱目？李回拱谢，问曰：如何是道？师以手指上下。曰：会么？曰：不会。师曰：云在青天水在瓶。李欣然作礼。述偈曰：炼得身形似鹤形，千株松下两函经。我来问道无余话，云在青天水在瓶。李又问如何是戒定慧？师曰：贫道这里，无此闲家具。李罔测玄旨。师曰：太守欲保任此事，须向高高山顶立，深深海底行，闺阁中物舍不得，便为渗漏。宋相张商英曾颂其事曰：云在青天水在瓶，眼光随指落深坑。溪花不耐风霜苦，说甚深深海底行？

按：张颂之意，盖谓其未见道也。李翱曾受知于梁肃，为作感知遇赋。而梁肃为天台宗之龙象，《大藏经》中有梁肃之《止观统例》。

《复性书》认为性本明净，为七情惑而受昏浊，故为“制情复性”之言。如云：“人所以为圣人者，性也。人之所以惑其性者，情也。喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲七者，皆情之所为也。情既昏，性斯溺矣，非性之过也。七情循环而交来，故性不能充也。水之滓也，其流不清。火之烟也，其光不明。非水火清明之过。沙不滓，流斯清矣。烟不郁，光斯明矣。情不作，性斯充矣。”又云：“性与情，不相无也。虽然，无性则情无所生矣。是情由性生，情不自情，因性而情。性不自性，由情而明。”

张商英之颂，嗤李翱之未见性，颟顸承当，自以为是，适成其非。观《复性书》之所言，学者谓其含有佛学成分，依梁肃止观之说，而变易其名辞而作。实则，李氏出入佛学，仍未彻底。诚如李氏之言，性本圣洁，因情生而惑乱，此圣洁净明之性，何因而起情之作用？岂谓性不自生，因情故明。则情返而性复，复性而当复生情矣。若谓置制此情而后复性，则制之一著，岂亦非情乎？性能自制，情何以生？制亦情生，终非性明自体。此则自语相违，矛盾未定。所以然者，盖其自未见性，但认得清明在躬，性净明体者，即为自性。殊不知此乃心理上意识明了，澄澄湛湛觉明之境，以之言性，谬实千里。明亦性境，情亦性境。此性不住于明暗昏清，亦未离于明暗昏清，则非李氏之所知欤？以此见地，而李氏于《大学》之“至善”，《易》之“无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故”均有未彻。后世之言理学者，大抵亦如李翱之徒耶！若有透此藩篱者，皆入于禅矣。

北宋理学之崛起

唐祚既移，历五代而至宋，禅宗声教，渐被上下，五家宗派兴盛，而与吾国原有政教，并无磨擦。佛法解脱之学，纯为出世，其超哲学之精神领域，坠裂世谛。而大乘之慈悲济物精神，与圣人王道大同思想，蕲向吻合，功成辅翊，故儒佛之间，融合无间。唯少数偏执之人，笃于守旧，以卫道自任，出而排斥，立言之间，仍不免此疆彼界，比长挈短。此类儒家之激进者，盖为韩愈、李翱、欧阳修数人而已。然其所以辟佛者，大抵摭拾形迹，指为异端，非圣人之教。且力诋其教徒（出家比丘）之弃家披剃，为无父无君，不忠不孝。然于佛法之中心奥义，固多茫然。

时至北宋，有世所称五大儒者出，于儒家道学（理学）门庭，创立端绪，学校渐遍于四方，师儒之道于以奠立。学者所谓相与讲明正学，自拔于尘俗之中。五人皆并世而生，且均交好，吾国学术思想，遂呈云蒸霞蔚之观，故后世谓为聚奎之占验。五大儒者，即周敦颐、邵雍、程灏、程颐、张载。厥后，加朱熹、陆象山、吕祖谦，并为继往开来南北宋间八大儒。虽中间魁儒硕彦颇多，要以此为其宗主。八大儒之学说，异同之处，颇多争论。要皆以祖述尧舜禹汤、文武周公、孔孟之言，为圣贤授受一贯之心学，阐明仁义之说，演绎心性之际，为远承先圣之道统。与历来儒者唯知讲经注疏之因袭风气，大相径庭。其中思想之嬗变，学说之创获，探其蛛丝马迹，颇多耐人寻味之处。而其启导后世道统之争，门户之战者，当非其初心所及也。纪昀于《四库全书总目提要·子部·儒家类》案语云：

王开祖以上诸儒，皆在濂洛未出以前，其学在于修己治人，无所谓理气心性之微妙也。其说不过诵法圣人，未尝别尊一先生号召天下也。中唯王通师弟，私相标榜，而亦尚无门户相攻之事。今并录之，以见儒家初轨与其渐变之萌蘖焉。

吾国学术，历来自儒道两家并驱以来，至后汉历南北朝而至唐，突然而有佛家加入，实质渐变，至北宋为一大转纽。而承先启后，一直支配东方学术思想者，亦始终不离儒、佛、道三家之学。宋代大儒，学者认为佛化儒家，以禅论道者之领袖如陆九渊，亦公认其事。《象山全集》卷二《与王顺伯书》中尝云：

大抵学术，有说有实，儒者有儒者之说，老氏有老氏之说，释氏有释氏之说，天下之学术众矣，而大门则此三家也。

儒家至北宋，八大儒讲道论学，而构成理学一派。时之学者，循此一思潮而向前发展，为数颇众。发其轫者，厥为学者所称之安定（胡瑗）、泰山（孙复）、徂徕（石介）三先生。黄震曾云：

宋兴八十年，安定胡先生、泰山孙先生、徂徕石先生，始以师道明正学，继而濂洛兴矣。故本朝理学，虽至伊洛而精，实自三先生始也。（《宋元学案卷二·泰山学案》黄百家案语引）

此外门户攻伐，学术异趣，与程朱对立者，厥为苏学（即苏洵父子三人之说）。而苏东坡、黄庭坚辈于从政以外，为学途径，尝直认游心佛老门庭而不讳，视一般理学家之高立崖岸，排斥异说，夐然不

侔。故于政见之争外，即学术主旨，亦大相径庭。而后世正统儒家，以其说之不洽于程朱，亦相与摈之于度外。

所谓承儒家道统之正者，学者皆以程朱并提，夷考其实，则所谓八大儒者，思想学术，殊多不同。二程学于周敦颐，而复自成一系。后之承其的绪者，为婺学（金华）永嘉二派，变为史学及事功之途。朱熹之说，初承二程，后复创见颇多，非但不尽同于程学，有时且大异其趣。后贤有谓朱子之学，出入佛老，终为一道化之儒家，朱子自亦直认与程子意见有不同者。《朱子全集》卷二十三有云：

伊川之学，于大体上莹彻，于小小节目上，犹有疏处。

某说大处，自与伊川合，小处却时有意见不同。

论程朱不同之说者，明末有刘宗周，清代有黄宗羲、纪昀、皮锡瑞，及现代学者何炳松等，皆主此说。

程朱以外，张载有张氏之见，邵雍有邵氏之学，吕祖谦则有吕氏独特见地，主经世实用之史学，而于朱陆异同，尝作调和之努力者。而邵雍则主易数之学，迥然不同于众，但出处仍一准于儒，唯与二程之间，仍难协调。邵氏与程子居处相邻，交往甚密，但相见虽频，而不语及于道与学也。朱熹则于其易数之学，大加推重，有异其师承观念者巨矣。

儒家理学初兴，数十年间，门户异见，终成攻伐之党祸者，略陈其梗概如此。内容出入，罄竹书劳。见地未臻圆通，致使末流推荡，愈演愈烈，良用致慨！清初诸儒，重返汉学路线，盖深有感于此。论

者有云：“宋儒好附门墙，明儒喜争同异，语录学案，动辄灾梨。”纪昀谓其“是率天下而斗也，于学问何有焉！”又云：

> 门户深固者，大抵以异同为爱憎，以爱憎为是非，不必尽协于公道也。（《四库全书总目·史部·传记类》存目孙承泽《益智录》提要）

理学初兴，志在阐明儒家正道，排斥佛老异端之说。孰知出入佛老之间，用以驳入佛老者，终成为佛化儒家，或道化儒家。且所立说，排斥佛老者，仍不能摧撼其中心。唯此一相激相荡之局，却开拓一代学术之领域，以创兴理学门庭，洵为奇特，至其外排佛老则不足，内起戈矛而有余，卒至于伤残相及者，则洵为学术之大不幸焉！

佛化儒家之踪迹

东方文明，在中国独有儒佛道三家之说互相异趣而复殊途同归者，诚非偶然。历来学者，努力于三教合辙，代不乏人。偏执者，虽互相排斥，博达者，仍力主沟通。其中要以东汉末年《牟子理惑论》为最早。历唐宋元明清各代，高僧大德，尤以禅门宗匠辈，烛照群像，洞穷法源，大抵皆淹博世典，出儒而归于佛。其中之彰明较著者，厥为北宋名僧契嵩，以沙门立场，大唱佛儒一家之论。永明延寿禅师，在其巨著《宗镜录》中，每引儒老之言，通诠佛法。宋金居士李纯甫体道最深，其所议论，常分润于佛老二家，阐发其蕴义。南宋诸儒受其影响，亦复不浅。《续指月录》中亦曾载述其事云：

屏山李纯甫居士，初恃文誉，好排释老。偶遇万松秀和尚于邢台，一言之下，遂获契证。乃尽翻内典，遍究禅宗，注《金刚》、《楞严》等经，序《辅教》、《原教》等论。尝著《少室面壁记》。略曰：达摩大师西来，孤唱教外别传之旨，岂吾佛教外，复有所传乎？特不泥于名相耳！真传教者，非别传也。自师之至，其子孙遍天下，渐于义学沙门，以及学士大夫，潜符密证，不可胜数。其著而成书者，清凉得之以疏《华严》，圭峰得之以钞《圆觉》，无尽得之以解《法华》，颖滨得之以释《老子》，吉甫得之以论《周易》，伊川兄弟得之以训《诗》《书》，东莱得之以议《左氏》，无垢得之以说《语》《孟》。使圣人之道，不堕于寂灭，不死于虚无，不缚于形器，相与表里，如符券然。虽狂夫愚妇，可以立悟于便旋顾盼之间，如分余灯，以烛冥室，顾不快哉！士著述甚多，开发后学，大有功于宗

乘。临终无疾，趺坐合掌面西而逝。（《续指月录》卷八“曹洞宗”报恩秀嗣）

李纯甫以居士身，偶遇万松秀，言下契悟，著述弘化，普及僧俗。若二程兄弟、吕祖谦等大儒，均逊其智量。学者得其片羽吉光，而阐明体道者，事当甚多，皆源流淹没，师承不彰，殆以李氏中心致学于佛，为门户之见所囿耳！《宋元学案》原列屏山之学为殿，后儒疑其学无师承，并予删去，益见其浅陋也。

初期理学大儒周敦颐，著《太极图说》启发诸家思想，厥功甚巨。而濂溪（敦颐）曾师事鹤林寺僧寿崖，得太极图，自加阐说。此图原出于道家之陈图南（陈抟），本原易理，汇通儒道之产品。僧寿崖得而藏之，以授濂溪，不啻还其故物。故濂溪之受学，不能无丝毫之影响，世传濂溪参禅于黄龙南，问道于晦堂，谒佛印、了元于归宗。太极图经此三家授受，其思想必有会三为一之旨，况南北宋百余年间，正禅宗鼎盛时期，名匠如林，士庶争趋，其间之思想沟通，错综互摄者，尤属显而易见。

宋至南渡以后，儒家外排佛老之事，已成习见之举。然惟见之于思想上之攻击，尚无实际上之行动。其朱陆门户之争，则势成水火。自佛教中人视之，则一任其自然发展，不惟不加抨击，且常疏释理实一致之说。南宋禅师如名震一时之大慧杲，绎其言行，力主息争。杲师于南渡以后，诏主径山法席，门下问道者，达官名士、博学鸿儒至多。秦桧忌其与岳飞、张九成等交往，贬之衡阳十年，复移梅阳五年。而僧俗间关相从，常至数千。其论儒佛一致之言，往往超人意表。如云：

博及群书，只要知圣人所用心处。知得了，自家心术即正，心术正，则种种杂毒，种种邪说，不相染污矣。

为学为道一也，为学则未至于圣人，而期以必至。为道则求其放心于物，物我一如，则道学双备矣。（示莫润甫）

予虽学佛者，然爱君爱国之心，与忠义士大夫等。但力所不能，而年运往矣！喜正恶邪之志，与生俱生。永嘉所谓：假使铁轮顶上旋，定慧圆明终不失。予虽不敏，敢直下自信不疑。（示成机宜季恭）

杲师之时，朱陆之争方盛。“尊德性”与“道问学”方兴未艾。杲师以片言匡救而成之。至其忠君忧国之言，原非为辩护佛教徒之无父无君、不忠不孝而发，实杲师之目击时艰，恻然心悯，为佛门吐其不平之气。大权应化，固应如此。观其辩三教一致之主张，尤为明显。如云：

士大夫不曾向佛乘中留心者，往往以佛乘为空寂之教，恋着这个皮袋子。闻人说空说寂，则生怕怖。殊不知只这怕怖底心，便是生死根本。佛自有言，不坏世间相而谈实相。又云：是法住法位，世间相常住。《宝藏论》云：寂兮寥兮！宽兮廓兮！上则有君下则有臣，父子亲其居，尊卑异其位。以是观之，吾佛之教，密密助扬至尊圣化者亦多矣！又何尝只谈空寂而已！如俗谓李老君说长生之术，正如硬差排佛谈空寂无异。老子之书，原不曾说留形住世，亦以清净无为为自然归宿之处。自是不学佛老者，以好恶心相诬谤尔，不可不察也。愚谓三教圣人，立教虽

异，而其道同归一致，此万古不易之义。然虽如是，无智人前莫说，打你头破额裂（示张太蔚书）。又云：

在儒教，则以正心术为先。心术既正，则造次颠沛，无不与此道相契。前所云：为学为道一之义也。在吾教，则曰：若能转物，即同如来。老氏则曰慈，曰俭，曰不敢为天下先。能如是学，不须求与此道合，自然默默与之相投矣。佛说一切法，为度一切心，我无一切心，何用一切法？当知读经看教，博及群书，以见月忘指，得鱼忘筌为第一义，则不为文字言语所转，而能转得语言文字矣。（示人）

南北宋间之名僧古德，世称宗门大匠者，其讲论主张如此。而儒家学者，往往先多问道受学其间，启发新机，归温故物，使东土圣人言教，昔疏难明者，今乃焕然大彰。奈何始终局于门户之见，不得不于佛法故作贬词。惟佛教之智者则不然，如元代禅师高峰中峰师弟，于三教一致主张，尤为著力。明代憨山大师，学通坟典，常以佛理疏注学庸老庄。藕益大师则以易义释禅，固无所谓内外之见，横梗于胸，而避讳之也。近代之印光法师，则常以儒理诠佛，可称卓识。梁武时之傅大士，据《五灯会元》记载中有云：

傅大士一日披衲顶冠靸鞋朝见。帝（梁武帝）问：是僧耶？士以手指冠。帝曰：是道耶？士以手指靸鞋。帝曰：是俗耶？士以手指衲衣。

四朝儒者以道统自命之理学家，乏此包罗万象之量。否则，不入于佛，即入于道，却为儒者所斥。唐宋间较为彰著者，如裴休、房

融、富弼、赵忭、王安石、苏东坡、黄山谷、陆游、张商英、杨大年辈，皆游心禅观。影响所及，历代之文人学士，凡其著作，以具有文字禅之隽永有味者为高。理学家讲学，亦多剿袭禅师辈之法语。北宋以前诸儒，著述流传，一仍旧贯。自理学家兴，动有“语录”、“学案”，以绵其世泽，大反昔儒方式，盖多取则于禅宗也。禅师辈平生法语，门弟子记载之者，统称“语录”，且皆为当时之平实语体，不事藻饰。凡其致力体道，参究事迹，记述之者，统称曰“公案”。宗门之“语录”、“公案”，搜罗至广，儒者学之，以产生“语录”、“学案”之体例，复撷其精华，诩为创见，自张门户，以遂其推排，殆不足法。若赵忭以北宋名臣，高风亮节，昭垂史册，并未尝以学佛为讳，《指月录》载其事云：

清献公赵忭，字阅道。年四十余，摈去声色，系心宗教，会佛慧来居衢之南禅，公日亲之。慧未尝容措一词。后典青州，政事之余，多宴坐。忽大雷震惊，即契悟。作偈曰：默坐公堂虚隐几，心源不动湛如水。一声霹雳顶门开，唤起从前自家底。慧闻笑曰：赵阅道撞彩耳！公尝自题偈斋中曰：腰佩黄金已退藏，个中消息也寻常。世人欲识高斋老，只是柯村赵四郎。复曰：切忌错认！临终遗书佛慧曰：非师平日警诲，至此必不得力矣。

赵阅道进士及第，累荐殿中侍御史，弹劾不避权倖，京师目为“铁面御史”。知成都，匹马入蜀，以一琴一鹤自随，擢参政知事。王介甫用事，屡斥其不便，乞去位……以太子少保致仕，卒年七十七。他如此类之儒者尚多，未尽据引。

老氏有言：“为学日益，为道日损。”日益为“道问学”，日损为“尊德性”。“道问学”须广其知见，“尊德性”须放心旷寂。放心必要空其所有，广知见则须实其所无。日益不已，则自我伟大之见愈高，宋儒之大抵陷于此微细习气者，殆不自省耳！若蒋山元禅师之于王安石，直规其过，可谓理学家共通之病。《指月录》载云：

荆公原与蒋山元禅师，少时游如昆弟。荆公尝问祖师意旨于师，不答。公益扣之。师曰：公般若有障三，有近道之质一，更一两生来，或得纯熟。公曰：愿闻其说。师曰：公受气刚大，世缘深。以刚大气，遭深世缘，必以身任天下之重。怀经济之志，用舍不能必，则心未平。以未平之心，持经济之志，何时能一念万年哉？此其一。又多怒，此其二。而学问尚理，于道为所知愚，此其三。特视名利如脱发，甘淡泊如头陀，此为近道。且当以教乘滋茂之可也。公再拜受教。及公名震天下，无月无耗，师未尝发现。公罢政府，舟至石头，入室已三鼓。师出迎，一揖而退，公坐东偏，从官宾客满座。公环视问师所在，侍者对曰：已寝久矣。公结屋定林，往来山中，稍觉烦动，即造师相向，默坐终日而去。公弟平甫，素豪纵，但甚畏师。请问法要，师勉为说之。……且戒之曰：申公论治世之法，犹谓为治者不在多言，顾力行何如耳？况出世间法乎！

儒者论心性之学，原非所尚，纪昀论之甚力。宋代理学，统由禅宗蜕变而来。南宋以来，朱熹集理学之大成，而其立论，颇多躲闪。朱氏虽继承程门，而于尧夫（邵雍）之数理，张载之性气二元之说，濂溪之“太极图”，彼此常为畛域者，朱氏皆并宗之。复尝于武夷山中，与道家南宗祖师白紫清（玉蟾）交往颇切，欲随之学道而不得请。且化名崆峒道士邹訢，注《参同契》。纪昀曾力证其事。有曰：

殆以究心丹诀，非儒者之本务，故托诸虔辞欤？考《朱子语录》论《参同契》诸条，颇为详尽。年谱亦载有庆元三年，蔡元定将编管道州，与朱子会宿寒泉精舍，夜论《参同契》一事。文集又有蔡季通书曰：《参同契》更无缝隙，亦无心思量，但望他日为刘安之鸡犬耳云云。盖遭逢世难，不得已而托诸神仙，殆与韩愈贬潮州时邀大颠同游之意相类。（《四库全书总目提要·子部·道家类》朱子撰《周易参同契考异》按语）

复次，明代大儒如王阳明，亦初习佛法天台止观，且曾于定中得相似神通，后复失之。又三度求道于道人蔡蓬头，不遂而罢。终成一代儒宗，《王文成公年谱·辛酉事》有云：

先生录囚，多所平反。事竣，遂游九华，作《游九华赋》，宿无相化城诸寺。是时，道者蔡蓬头，善谈仙，待以客礼，请问，蔡曰：尚未。有顷，屏左右引至后亭，再拜请问，蔡曰：尚未。问至再三，蔡曰：汝后堂后亭，礼虽隆，终不忘官相！一笑而别。闻地藏洞有异人，坐卧松毛，不火食，历岩险访之，正熟睡，先生坐旁抚其足。有顷醒，惊曰：路险何得至此？因论最上

乘。曰：周濂溪、程明道是儒家两个好秀才。后再至，其人已他移。故有会心人远之叹！

宋明诸儒，固皆出入佛老，尤多取自禅宗，而复排斥之者。而究之取者或为糟粕，舍者皆为精华，其见地诚多罅漏！近世梁启超评之甚当。《清代学术概论》三中有云：

唐代佛学极倡之后，宋儒采之，以建设一种“儒表佛里”的新哲学；至明而全盛。此派新哲学，在历史上有极大之价值，自无待言。顾吾辈所最不慊者，其一：既采取佛说而损益之，何可讳其所自出，而反加以丑诋？其二：所创新派，既非孔孟本来面目，何必附其名而淆其实？是故吾于宋明之学，认其独到且有益之处确不少；但对于建设表示之形式，不能曲恕；谓其既诬孔，且诬佛，而并以自诬也。明王守仁为兹派晚出之杰，而其中此习气也亦更甚；即如彼所作《朱子晚年定论》，强指不同之朱陆为同，实则自附于朱，且诬朱从我。

又云：

进而考其思想之本质，则所研究之对象，乃纯在昭昭灵灵不可捉摸之一物；少数俊拔笃挚之士，曷尝不循此道而求得身心安宅，然效之及于世者已鲜；而浮伪之辈，摭拾虚词以相夸煽，乃甚易易；故晚明狂禅一派，至于“满街皆是圣人”，“酒色财气不碍菩提路”，道德且堕落极矣。重以制科帖括，笼罩天下；学者但习此种影响因袭之谈，便足以取富贵，弋名誉；举国靡然从

之，则相率于不学，且无所用心。故晚明理学之弊，恰如欧洲中世纪黑暗时代之景教。

禅宗与理学之渊源

两宋学术，既受禅宗影响而兴，其工夫见地，又不能深入禅宗心法之奥，灯分余焰，以立理学一门，而成一家之言；其来龙去脉，略如上述。若其讲明心性之理，参究天人之际，罅漏至多，不及详矣。清初诸儒，如黄梨洲、顾亭林、李二曲、颜习斋、王船山辈，以遭逢世乱，鉴于宋明诸儒空疏迂阔之弊，力图矫正；以四朝之“平时静坐谈心性”，无补时艰者，欲悉举而反之。且目宋明诸儒，均为怪物，若谈虎而色变者然，亦已过矣。以学术而言学术，但论其内容之价值，至措之以收效于治平，而非治学者之责；衡之史乘，千百年间，学为圣贤仙佛者，代不乏人，而治臻上理，比隆前古，反多不觏，此岂为学者所能悉任其咎乎？

无论理学家学术思想之造诣如何，其一己之律己持躬，大都淡泊自甘，不求温饱，善恶之际，辨别尤严，岩岩行履，深有合于佛家之大乘行道，或同于比丘之戒律精严者，此皆足资矜式。宋末如文天祥，虽未标于理学之门，然观其所作《正气歌》，足为其人格之崇高代表，从容就义，殉道以终，非学究天人之际者，其孰能之？明代如王阳明之功业彪炳史册；此外，如李二曲、黄宗羲、顾炎武辈，其学养多从理学中陶冶而来，以成其充实光辉之美；故理学之陶钧万类，鼓铸群伦，其功实不可及。

综观理学之整个体系，可析为一大纲、两宗旨、三方法：一大纲者，要使学问与道体合一，至于“极高明而道中庸”，此为朱陆及各派之所同；两宗旨者，即朱子以“道问学”为尚，陆子以“尊德性”为主。“道问学”须多识前言往行，以博识弘文为务；“尊德性”则

以体会得心性本然，则本立而后道生，其余皆在其中矣，此朱陆之所以异也。然其宗旨虽异，但皆主张从用工夫入手，至用工夫之方法，则有主“敬”、主“诚”、主“静”之不同；不论其用工夫方法以何者为是，而此所称用工夫之实，稽之先儒，均乏前轨，《语》《孟》之教，未尝及斯，《大学》所举之止、定、静、安、虑、得之次第，不过提示其要略耳。夫用工夫之说，本起源于佛法中之禅定，唐宋间禅宗之辈，不论僧俗，统皆于此致力，儒者效之，乃倡致学之道，必须于静中养其端倪，所谓“主敬”、“存诚”，皆止静工夫之一端耳。禅定所诣，差别多途，毫厘有差，谬隔千里；况禅定之极，仅为佛法中一种“定解脱”之学，至于“慧解脱”，则当尤有进焉。理学儒者于静定工夫，确有一番心得，但论其极致，大抵至于初禅二禅境地者为多，若言圣凡迴脱，如肇法师所云：“能天能人者，岂天人之所能。”非其所诣矣。禅宗三祖有言：“才有是非，纷然失心。”理学家者，尤皆未脱此一圈套，如能进而超越乎此，则两宋理学，当别有一番面目矣。

宋明诸儒之论心性、理气、性情、中和、形上、形下、已发、未发之理，皆有其独到之处，故认心身性命之学，宇宙万有本体之元，都已透彻见到，只从此一理上出发，未免有草率之嫌。充其所学，只是心理学上最高修养，使妄心意识，磨砻干净，留个荡荡无碍，清明在躬，即认为是妄心净尽，天理流行，衡之唯识家言，正是澄明湛寂之处，尚为第七末那识（意根）窠臼也。以言禅宗门下，正好痛吃辣棒，此中理则，比引繁多，姑置毋论。

以去人欲之私，存天理之正，为理学家修养之鹄的，如程明道云：“天理二字，是我自家体贴出来。”程伊川云：“人只有个天理，却不能存得，更做甚圣人。”周敦颐主“诚”，平生以默坐澄

心，体认天理。伊川及朱晦庵（熹）则主“敬”，上蔡之“常惺”，龟山主“静”中观喜怒哀乐未发前，作为气象。和靖之使其心收至不容一物。虽皆精辟独到，要之不外乎有个澄澄湛湛境象，都是识阴区宇，若到禅宗门下，首须痛棒一顿，教令放下，直叫大死一番，贬轧得无地可容，而后转身一路，方可认得从来门户；若此之不落凡情，即取圣量，尚非知解宗徒所取，以言证悟，戛戛乎难矣。以此而论宇宙万有本体，终不外以思量分别之心，从我此心内之宇宙，比拟万有之宇宙，以推测其似，非究竟之理也。禅宗心法则超于是；故理学家言，若引之哲学思想范畴，则有可取，谓其进乎道矣，实为大有问题。

明儒王阳明，远绍陆象山心法，世称其已近于禅，其著名之四句教，为毕生学术思想中心，至有以之与禅宗心法并提者，实则大误。四句教云：“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶为良知，为善去恶是格物。”若心之体，本无善恶，则此体为一废物，意动而忽生善恶，此善恶之来，纯出无根，而其于心体两不相关，何须为善去恶；为善去恶又与心之体有何关系？纵不为善去恶，心之体亦自无善无恶也，此其误一。心既有体，在善恶之意未动以前，非绝无善恶，为潜伏于体中耳；此心可称之曰性善，亦可称之曰性恶；因善恶两俱潜伏。如心之体，在意未动前，是净明无过；则应准《大学》之义称之曰“至善”；否则当用《荀子》之意，称之曰“本恶”；何得言无善无恶。无与有乃相对意义，各代表绝对之词；天下之无，何能生有，既认有心之体，而云无善无恶；于辩正名词上，不免过失；不若以“无”易“非”之为有当矣，此其误二。四句教中，为学得力处，只是一个“知”字；“良知”得辨其善恶，是以用为善去恶工夫，返此动意之初；如返之于无，则终成一个废物，明此心性何用？最不解者，此“知”之一字，又从何处生起？“良知”若从心体自

生，心体绝非无物，“良知”若从外来，于心体绝无交涉；况此一知者，为是意动，为非意动？若为意动，落在善恶中矣；若非意动，“知”之一字，即为心之体，何云无善无恶为心之体，此其误三。阳明以一代儒宗，其四句教纲领，大误如此，世不之察，推为心性理学之极则，殊为识者所惜！儒师针石老人者，尝为文辨之，论说颇当。大慧杲禅师有言曰：

而今学者，往往以仁义理智信为学，以格物忠恕一以贯之类为道；只管如博谜子相似；又如众盲摸象，各说异端。释不云乎！以思惟心测度如来圆觉境界，如取萤火，烧须弥山，临生死祸福之际，却不得力，盖由此也。杨子曰：学者所言复性，性即道也。黄面老子云：性成无上道。圭峰云：作有义事，是惺悟心，作无义事，是狂乱心；狂乱由情念，临终被业牵，惺悟不由情，临终能转业。所谓义者，是义理之义，非仁义之义；而今看来，这老子亦未免析虚空为两处；仁为性之仁，义乃性之义，礼乃性之礼，智乃性之智，信乃性之信；义理之义，亦性也；作无义事，即背此性，作有义事，即顺此性，然顺背在人，不在性也；仁义礼智信在性，不在人也；人有贤愚，性即无也；若仁义礼智信在贤而不在愚，则圣人之道，有拣择取舍矣；如天降雨，择地则下矣。所以云：仁义礼智信，在性不在人也；贤愚顺背在人，而不在性也。杨子所谓修性，性亦不可修，亦顺背贤愚而已矣；圭峰所谓惺悟狂乱是也；赵州所谓使得十二时，不被十二时使也。若识得仁义礼智信之性起处，则格物忠恕一以贯之在其中矣。肇法师云：能天能人者，岂天人之所能哉！所以云：为学为道一也。（示人）

儒者之见，若能进而体会于善恶、心物、理气之外，打破漆桶，则知佛出世入世之言，与乎心性“修齐治平”之道，悉在其中，何被滞于化迹，析虚空为两橛哉！

理学与禅宗之异同

宋兴七十余年，学术黯淡，至安定、泰山、徂徕、古灵兴起，始以师儒之道明正学，而范高平（仲淹）、欧阳庐陵（修）实左右培掖以成。逮仁宗末年，五大儒并世而生，理学门庭，于以建立；厥时禅宗声教，正方兴未艾也。

百源（邵雍）濂溪之学，皆源出道家。宋初道士陈抟之“先天图”四传而有百源，衍为象数术之宗主；“太极图”亦三传而有濂溪，濂溪复于僧寿崖处得先天地偈，乃互参而明性命之理；二程于此二者，素皆不喜。横渠（张载）之学，主于论气，以变化气质为穷理尽性至命之道；及朱晦庵则统集诸说，以集其大成。陆象山有谓其学无师承，有谓其源出上蔡（谢良佐）；后有谓学于僧德光。至若洛（伊川）学后人，多归于佛；程门高弟，如荐山（游酢）等终入于禅；横浦（张九成）实问道于大慧杲禅师，而识旨归，此皆显明可徵者，余犹未尽。百源之学，纯出道家外，诸儒初皆出入佛老固无疑矣。

在儒言儒，宋代理学，自有二程出，方揭示宗旨而立门户。其初如高平之《潜虚》，百源之《皇极经世》，濂溪之“太极图”，固皆宗于易学象数，以窥天人之秘者。迄濂溪之《通书》始括《语》《孟》《学》《庸》之要，以阐述性命根源。同时横渠著《正蒙·西铭》，以训示学者，理学根基，实植于此。诸儒之学，要皆宗于孔孟，汇于五经方为其道统之正者。

而宋代诸儒，大抵于禅道之学，有所参悟，方得启发其真知，只可论其成分多少，实不能别其掺杂有无。盖自唐代禅宗兴盛以来，道家学术，亦受其影响，而起一大变，融会圆通，大有人在，亦学术潮流之必然趋势也。及宋代禅宗特盛，禅师兼通儒学，以佛理说《中庸》《周易》及《老》《庄》之学者，著述颇多。而佛学说理，采用名言，多有取于儒书，固皆参研启发互资证明。儒者参禅，一变而有性理之学产生，实亦时会使然。其后之辟佛诽禅者，皆囿于道统观念，限于社会风气。而明达之士，犹多缄默。综其原因，厥有二者：一、为学目的与方法之不同。二、见地造诣之不同。儒者为学目的，学究天人之际，而以立人极（人本位）为宗；故学须致用，用世而以人文政教，为儒者之务；故以“诚意”、“正心”、“修身”、“齐家”、“治国”、“平天下”为入世准绳。佛学目的，以学通天人造化，但初以立人极为行道辎基，终至于超越人天，出入有无之表，应物无方，神变莫测。故以佛之徒视儒者，犹为大乘菩萨道中人；而以儒者视佛，则为离世荒诞者矣。复次，儒者为学之方法，以“闲邪存诚”、“存心养性”、“民胞物与”尽其伦常之极为归。佛者则以不废伦常，但尽人分为入道之阶梯；形而上者，尤有超越形器世间之向上一路，则非儒可知矣。有善喻者曰：譬如治水，儒者但从防洪筑堤疏导为工，佛者更及于植树培壤等事宜。远近深浅，方法迥异，此其为学目的与方法之不同者，一也。儒者出入于禅道，从诚敬用工入手，于静一境中，体会得此心之理，现见心空物如之象，即起而应物，谓“内圣外王”之道，尽在斯矣。而禅者视此，充其极致，犹只明得空体离念之事（亦可谓之但知治标），向上一著，大有事在（方可谓之治本）。而儒者于此，多皆泛滥无归也；若有进者，如洛学后人、象山门人，多遁入禅门矣。此其见地造诣之不同者，二也。至如理学而至于如狂禅一流，此皆二家所病诟，何独有于禅哉。

伊川十字之教云：“涵养须用敬，进学在致知。”又以“敬”与“致知”之不可分，云：“入道莫如敬，未有能致知而不在敬者”，“诚，然后敬，未及诚时，却须敬而后能诚”，“君子之遇事无巨细，一于敬而已”，“唯上下一于恭敬，则天地自立，万物自育”，“所谓敬者，主一之谓敬，一者，无适之谓一”。故其工夫从敬入手，而主于专一；而其所谓一者，无适无莫之谓；即实此意念，而无一物存胸之境也，以此起而应物用世，则近于道矣。孰知至此，但为佛法之见空、禅宗之初悟一著子也。伊川又云：“性即理也”，且单提理字，又云：“天之赋予谓之命，禀之在我谓之性，见于事业谓之理”，“自理言之谓之天，自禀受言谓之性，自存之人言之谓之心”。于此而见伊川之言心者，即指此意识心也。由诚敬入手，至于主一，而无适也，无莫也，即明此心。明此心而体会天命、性理，皆具于我矣。具于我，乃有诸己也，要须保任得，应用得，如明道所言：“有诸己，只要义理栽培。”理学家明体而达用，未有出此藩篱也。故晦庵尝曰：“才主一，便觉意思好，卓然精神，不然，便散漫消索了。”又云：“以敬为主，则内外肃然，不忘不助，而心自存”，“整齐收敛这身心，不敢放纵，便是敬”，“当使截断严正之时多，胶胶扰扰之时少，方好”，“惺惺乃心不昏昧之谓，只此便是敬”。凡此皆近习禅定，于静中体会得一念在，清明之象也。静坐之说，则始于洛学，静非冥然无知之谓。故曰：“所谓静坐，只是打叠心下无事，则道理始出，今人都是讨静坐以省事，则不可。”乃主动中静中，都须用工夫，及会得道时，亦有同于参禅者之初悟境象。如赵宝峰（偕）读慈湖遗书，静然省悟，有见“万象森罗，浑为一体”。曰：“道在是矣！何他求为！”理学家见地，类皆至此为极。见此之后，发为圣解，析理出语，迥然超群者，盖儒者得文字便宜，由此而发知解，不可一世矣。

象山一脉，世称为佛化儒家，乃理学之禅者，但亦只认得此心。陆门巨子，甬上四先生中，有袁洁斋（燮）者，象山教以直指本心，初未之信，一日，始豁然大悟，笔于书曰：“以心求道，万别千差，通体吾道，道不在他。”又曰：“大哉心乎！与天地一本”，“道不远人，本心即道”，“人生天地间，所以超然独贵于物者，以是心耳，心者，人之大本也”。其于心法所明者若此，亦只明得吾人心中这一著子也。复如杨慈湖（简）谓“人心自明，人心自灵，意起我立，必固碍塞，始丧其明，始失其灵”。学者称其言直截洞彻，谓慈湖以不起意为宗，复议其为禅。若以不起意与禅之无念为宗，相提并论，无怪儒者所知之禅，止此而已，其于佛也，禅也，实未梦见。故谓理学家之见地造诣，只明得意识心念清净，起而应用为极则，其于用工夫，则只入于冥坐澄心之途，余犹非所及。

至于立言悬解，如濂溪之《太极图说》，“实足以阐性命之根源，作人生之准则”，当之无愧。明道之《定性书》，价值亦足千秋。横渠之《正蒙·西铭》，阐说“民胞物与”同体之理，无欲之仁实云至矣，固亦可为禅者之参考也。宋元明清四朝理学，要皆不能超越于此，若治平事业之说，义不干此，所不及论。

儒家至宋而有理学崛起，远迈往昔，传述千秋，至为盛矣，固为其治学精严，足堪淑世。而儒者有硕德崇望，大抵皆得居高位，学以致用，以立身廊庙，以行道要务，实亦有政治之栽培使然也。若禅宗虽亦有依附于帝王卿相，为之倡率，大致皆由民间自由推戴而成，价值重轻，亦有轩轾。至于理学末流于空疏迂阔，禅宗末流于知解狂禅，亦势所使然，可谓同病相怜者也。今而后，禅亦以学名，禅亦理之禅矣；二家志士，固当勖之。

佛道儒化之教

儒佛道三家学术思想，二千余年间，迹虽相距，理常会通；外则各呈不同之衣冠，内容早已汇归一途，共阐真理。尝谓三家学术，论其端绪，则各有偏重。所谓偏重者，第言其入门途径之所取尚，非谓整体皆然。如儒家则偏重伦理，留心入世，善则有侠气，弊易入霸道。佛家则偏重心理，志求解脱，善则无可非议，弊则流于疏狂，而皆以心法入门，超拔精神进于“形而上”者。道家则偏重生理，从形质入门，善则出神入化，弊则易落私吝，而亦终外形器，而达“形而上”者。入门方法既有不同之等差，故为学为道之始，不期然而见偏重之异迹，及其终皆归于道。佛说“一切贤圣，皆以无为法而有差别”。旨哉言乎！“会万物于己者，其唯圣人乎！”故为学为道之极致，皆以“无缘慈”、“同体悲”而兴“民胞物与”之思，此皆三家之同一出发点也。

历来三家之徒，欲调和偏执而会归一致，代不乏人，然终不能化其迹象；盖亦如形器名相之难脱也。明社将屋，有“理教”者崛起山东，仿元代“全真教”之迹，而成新兴宗教之一门，风行草偃，遍及南北，尤以北方为盛。理教之为学为道，一则为化易人心，一则为保存民族正气，虽不足语正大之宗教，实亦有可取之处。且其汇合三教，宗奉一尊，为“圣宗古佛”（即观世音菩萨），而以四维八德为入德戒持之门，工夫日用，则以道家之修炼为法则；教以理名，即儒家理学之义，“理即是道，道即是理，理外无道，道外无理。”理学至有“理教”产生，遂化佛道之迹，而别成一教矣。

“理教”创自崇祯末造之杨来如（教中尊称为羊祖，或杨祖）。登进士第时，适逢李自成、张献忠之乱，继遭亡国之痛，乃归里养亲，日诵观音圣号及诸佛经，效善财童子之五十三参，自称得感悟而成道。出而度世，终清之季，遍及朝野，风行南北，自为应此一时代之机而勃兴者。

乾嘉间，西蜀双流，有刘沅（字止唐）者出，初以博学鸿儒，不猎功名，归而学道，相传得老子亲传，居山八年而成道。以儒者而兼弘佛道之学，著作等身，名震当世，世称其教曰“刘门”。长江南北，支衍甚多，而尤以闽浙为盛；其学以“沉潜静定”为旨，工夫口诀，采于道家，说理传心，皆撮三教之长；而其实质，亦为儒化佛道之另一教门，虽其标榜为调和三家之业，然亦“断崖无路只飞梯”耳。

心物一元之佛法概论

佛法言心，厥有二义：一指妄念意识之心，亦曰妄心。一指如来藏性之心，亦曰真心，复名为性。此二义之所示，研习佛法者，首当抉择；须视其经文全部教理，而审辨其所标之义别。若断章取义，以偏概全，则佛法与近代心理学所不同者几希。故视佛法为唯心论者诚误矣；然则，同于唯物论乎？斯尤误矣，盖佛法认心物二者，皆一体所生之用，亦即一元之二面也。故禅宗古德之言性，有时曰“即心即佛”，有时曰“不是心，不是物，亦不是佛”。以人智易执，一落言诠，即便迷头认影，故须种种巧设权言，以透脱滞见，独露真如。《楞严经》云：“不知色身外洎山河大地，咸是妙明真心中物。”唯识概八识于心王，第八阿赖耶识，含藏宇宙万有心物之种子，皆标明佛法之言心，即谓心物一元之体性。又曰如来藏性，亦曰真如。如者，如其真耳，非离诸妄以外，而别有一真如独立常存。苟其若此，则真如为常，常见者，佛所呵斥。盖真与妄对，凡有对待，真亦成妄，同遣真妄对待二边之见，故曰真如，乃无以名之强立之名也。

本体之性，心物一如。寂然空净，能生万法。所谓法者，概心物等一切之理事而言。故谓自性具足一切法，不因修证而有增减，不因聚散而有生灭，不因动静善恶而有净染。虽能生万有，而不随万有迁流，故生生不已而实无生。万有虽灭而不随之断绝，故生灭轮旋而终无生灭处。夫既寂然不动，从何而得万有之生灭往来？盖体性功能，本然运行不息；运行者，体性无始功能之力，亦曰风，亦曰气，而非习知之风与气，故以功能之力言。功能之力，运行不息，常寂而常动。空寂之性，性自功能，无有主宰之者。唯动静二方，互为循环，运动发光。光明常寂而常照，明照极而暗生，明暗代谢，亦如动静之往复，皆为体性功能性自本然之力。光与热俱，光热炽然，电磁物质之极微，涵缊而成，热极而为溶液。复随力与光热电磁液体等物之互相化合，地质物质，于以形成。故谓万有之成，非自然而有，乃因缘所生。因缘者，多种生元之互为化合也。唯体性功能，既非自然，又非因缘所生，能生万有者，非万有所能。非生因之所生，乃自性之所现。故力者光电等之互为化合，万有得以滋生，天地由是乎分。然此地质物质总依虚空而住，虚空犹为体性功能之一现相，空间无际无量无边，与体性合其寂然。而虚空非即体性，乃真如本然一相也。

于体性寂然空净之中，含有一灵明妙觉之知性。性净妙明，含裹十方，光耀独朗，能用于物，非物所容。灵明之光，为常寂无相之光，不倚物而常存，及其起用，须依物而相应。虽灵光独耀，而与体性功能力之运行，同其动静明暗，循环往复，运动力强；强力妄行，动极生乱，则灵明觉知，变易为动乱之无明矣。无明者，变易其明而不明也，虽然无明，而其为灵知之性光者一也。徇无明以依附于物体，带质而生我人之生命色身；身之生理，与物理同其功用，心之性理，则不同于物而异于本性之妙明寂净矣。然所谓异者，变异也，若力能反此变异，虽动而固常静，虽明暗生灭而不失其灵明妙觉，虽依

附于物而常离，则复于体性寂然之功能，至此则灵光独耀，迥脱根尘矣。迥脱根尘者，非物所能拘也。而体性功能者，以空为体，其起用也，以万有一切之用为用，以一切相为相，本即空寂，故灵明妙觉亦空寂，物亦空寂，虽有相之与用，皆一时间空间上之偶然缘合。故万有之有，乃一时假聚化合而有，非有一常存者。唯体性能生空有，而非空有之所能。故曰：“缘生性空，性空缘生。”妙矣哉！诚非心思口议所可及矣。

佛法于体性之颂名别号甚多，略举如曰“真如”，以其真而复如；如曰“涅槃”，状其寂然本净而圆寂；曰“法身”，为体性之自身；曰“如来藏”，表其含藏万有而本无去来；又曰“般若”，示灵明妙觉本空之灵知。凡此之类，异名罗列，皆体性一心之多名也。异学立为别名，尤多不胜收，如涵义同斯，则皆一法之所印，等无差别，否则，概非正见也。复如曰“佛陀”，曰“正觉”，曰“见性明心”等，亦皆表诠证悟体性之极果耳。等次以还，名、相、理，皆可汇推；要皆标示治心之学，或为心法之分析，不尽繁列矣。

是知心物为一元之体性，证知体性者，乃明此心不复逐妄而迷真。而此非生因之所生，乃了因之所了，非徒为理知可及，乃心物之证验可圆。故华严宗立四法界，曰“理无碍”、“事无碍”、“理事无碍”、“事事无碍”，若透彻事之与理，证得真如，则心能转物，即同如来。倘逐物而迷心，认心而非物，则皆见未圆融，自生障碍也。

心法与力学

心理现象，与力学运动，其原理与事实，完全相通，心理现象所生之见、闻、觉、知，归纳称之曰念。当一意念生起作用，即发生联想，或忆念之过程，亦如力学之圆周运动。所以然者，即如一意念初起时，刹那之间，即循此一意念而联想，或忆及其他；当次一意念生时，前之初生意念，早已消逝。如此络绎不断，犹如一星之火，旋转而有轮圈现状，亦如波浪之相续，而见不断之瀑流。实则，水流乃波波相续而成，轮圈乃火星联转而有。此心之意念，虽自觉如流之不息、轮之无端，实亦始于一念，虽其中间经过无数其他意念，而终归于初生意念之流转。

意念生起，或引发回忆，或引起联想。细者为思，粗者为想，一刹那间，速率频繁，不可捉摸。纵使捉摸得意念，已非初一意念。盖心理现象，亦如物体运动之力，一意念之生起，即为“向心力”，由内外界交感之“向心力”而构成一意念。但当一意念生时，同时即起“离心力”作用，“离心力”起作用，“向心力”即随之而生，故意念终不能停止于一，如此旋转不停，人之思想，永在变动，不得停止。试以念起之“向心力”生时，称之曰生，念起“离心力”散时，称之曰灭，如此生灭不已，交互循环，终无已时。即使在睡眠状态，所起梦境，仍为思想意念之一种，即心脑思维，亦未稍减，虽睡眠住在一种极度昏迷状态，亦有意念，自不觉察耳。即使完全停止意念而不起作用，谓之静力之境。所谓静力者，力之动向与功能，潜在未发也。如静极而动，亦可谓乃“向心”、“离心”二力之交互作用，何则？以静极为“离心力”之极致境界，变动为力之起用现象，故以

“离心”、“向心”二力之交互往返，而见人生日常意识与生活动态；如强以“离心力”名之曰空，则“向心力”名之曰有，或代名谓之阴阳，均可象征表示其体用。“离心力”中，含有“向心力”之能，“向心力”中，亦即具“离心力”之能；故空有阴阳动静，交互为用，心理生理，互为消长，心理之悲欢喜怒，精神之衰旺，衡以力学，莫不皆如。故物极必反，乐极悲生，心雄万夫，身力不及，身欲冲举，力不从心，疲劳而思休息，休息复又思动，个人心身，终如二力之生灭，天地昼夜、风雨晦明，亦皆二力之盈虚消长。推而观之，人与人间，人与社会间，人与宇宙间，亦复如是。如喜爱一物一人，久则生厌。久雨思晴，久旱祈雨，静极思动，常动欲静，皆同此离向二力之往复也。

故佛法名心意识之力，而曰念力，曰业力，曰通力，曰不可思议力等，总之为一心之力也。此心力乃妙不可思议之物，视而不见，听而不闻。其静也，动力潜能于静，故静极而必动；其动也，静力亦含于动，故动极而必静。盖心力亦如物力，有波动作用，其频率至速。故人与人间，人与物间，心力坚强者，可互通，所谓心灵感应是也。如力之波率方向相同，由二而合于一，共成为“向心力”，反之，复亦相排相荡，心力速率方向各异，而互成其“离心力”。故“三人同心，其利断金”。同为“向心力”也，“一人一心，各奔西东”，各为“离心力”也。个人之心力，名为别业之力，合众人之心力，则成共业之力，其相同相反，而生共别业力之等差平等。由个体心力物力之单位，而与群体共力为相推相荡，互为吸引，乃合于宇宙万有功能之共力。复由本体功能而产生“离心”、“向心”之功，于是“地心吸力”引聚万类，“万有引力”引聚地球，及诸星球，而运行不息。其理不易，可通万汇。旷观宇宙，唯一力之世界耳。

佛法治心，深明力之作用，以其“离心”、“向心”之力交互往还，旋转不停，生灭无已，不能自主其控制，又无一实体之存在。故喻此变易不定，如猿猴之不可捉摸，而又谓此心无一实体，只是空有盈虚消长，名之曰虚妄。《金刚经》云：“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。”即极言此心无一永恒常止之“向心力”可得，亦无一永恒终止之“离心力”可得，但能互为变易。而此力能实非生灭，生者，为力之动，灭者，为力之静，动静往返，互为消长。然当其力之波动功能起作用现象时，在个体与共体之力与力间，其相排相吸，互为摩荡，而形成因果关系，故因果律乃心力作用之不易原则也。然则，力之原起，又何自来耶？曰：本体之功能，本然具足也。然则，本体何状？曰：非状可及，姑谓之以空为体。然则，力之原起亦空耶？曰：诚然！诚然！性空真力，性力真空。姑举一相类似的譬喻，若吾人持一真空球，以其无一切之存在，故轻而易举，及其真空爆破，则其力至巨，故本体虽空，而真空中所含蕴之力源乃无穷也。

故治心法则，乃循于力学原理，导之使返于真空体性，如修止修观等禅定方法；初则使心意识先能单提一念，止于一点，止者，乃求力之支点集中“向心力”也。然愈求止，愈益纷扰，愈见其止向之难，于此中方见离向二力之交互迅速刹那不停。用志不纷，工力渐熟，迨能止于一念，已渐习渐凝，或出于自动，或出于自然，止之一念，骤然离舍，乃见“离心力”之现象。及乎此也，“离心力”现，“向心力”泯，远离离向之二边，而呈现心境一段空之现象；唯此中空如有境（即有一空之境界），尚为念之觉受，空亦为微细之念。及舍此空，心身两忘，住于非思议之体性真空，则了无一物可得，常寂常惺之性现前，返合于体性功能矣。然犹未也，迨真空呈现妙有，习知空有离向之为用，然后自主自在，控制操纵总由一心而应用，返其

自然之力，而约之在我，则治心程度，可臻玄奥矣。此循“向心力”之途径所立之法则也。心法谓之止念，谓之收心，谓之内观等，皆此例也。反之，但不随念起止，唯静观念之生灭；其生也，知为“向心力”所聚集；其灭也，知为“离心力”所消散。或住于离散之有相空境，渐求进步。或于离向二力之往返，概放任其自然，而不制止，唯住于无静境之静，观其变易，不加造作。久而久之，生灭二力之交还，皆消失于无形，唯一静极呈现，亦无静相之可得，然后离静离动，能静能动，皆操持由我。但须知动静犹皆为自性境也。如此顺习，亦可入于玄阃。此循“离心力”之途径所立之法则也。心法谓之空，谓之放心，或谓之放下等，皆此例也。如禅宗有言：放下，放下的亦放下。又曰：放不下提起走。此皆指示治心之善巧矣。

综上所述，本体功能运行而为力，力有动静离向等作用，生灭于万有，而本体功能非动静离向所能也。于此观察，透彻证入性真，则于心物力之为用了然矣。

心法与声音

佛法于声音之学，虽未详说有如物理之声学，而于人类心身与声学之关系，特多阐发，并应用于心法之起修，约分为二：

（一）寻求闻性之根源。

（二）自发声音之缘起。

二者统为观世音菩萨法门，亦曰耳根圆通。

凡耳之于声，以闻性为用也。今首言前之一者：但择钟鼓铃铎风声水声等任何一种或多种，专意于耳根，以听闻其声。于此，又姑分为内外二法：（1）外闻者，当听觉缘此声时，闻有声时，此谓之动相。而声终无常，不能久住，当前声已灭，后声未生，此中间无声可闻，虽有听觉，亦了无用处，此谓之静相。夫声有断续之相，听缘可知，复乃追寻返闻，我之闻性，究有断续否？当其闻声闻性，是有忽无，闻时闻性何存？如是心观，追寻闻性，有声时不因静性而不闻，无声时不因有声而常存。如是久久渐纯，方知声有断续来去有无，而我此闻性，终未有变。或有习此者，虽无外声，而耳根似有声存，此乃意识自生影响，非真声也，未可自认为奇特。倘有迷恋，即成心理幻觉之精神变态矣。（2）内闻者，即于闻性听觉有声时，谓之动相，声无闻时，谓之静相，于动相闻时，不住于动，无闻静相时，亦复离舍，不住于静，于此动静二相之来去，了了分明，此了了者，亦复舍离，离至于无时，知得动静二相，皆为外缘所引发，我此闻性，非属动静，亦复当舍，舍之又舍，忽尔心身两忘，了不可得；于不可得

中，无有内外动静诸相；经称此谓返闻闻自性，远离动静二相之法门。然犹未也，即此心身不可得中，又为静相，尚当舍离，迨至舍无可舍，动静如一，虽有二相，了然不生，则于闻性法门，可以入道矣。

次言后者：今日我人所居之世界，其已为科学知识实验所了知者，为万物及人类所发之声，谓之动声也。然声亦如光，尚有非我人听觉及科学知识所及知者，姑名为静声。何谓静声？试为例证：如修习禅定之人，至极静境，其所闻声，无远弗届，无微不至。以其静也，故能闻虫鸣如雷震，闻远处声音如在耳边，同时可闻十方之声。此即闻性功能凝聚于静定境中，故不因物而阻隔；及其至也，虽在万籁无声之高峰绝顶，亦可得闻空中旋律清绝之声；此声也，夐非世间之声，或曰：此即“天乐”也，或曰：此即庄子所谓“天籁之音”也，此说容亦有之。唯本体自性功能，具足一切法，体性之运行，声随光起，此体性功能自发之声，要非心身常在动乱者可闻，必至此心如空，接近于自性空体，方得知之。唯光之与声，自性均具，亦以空为自性也，其受干扰于万有之动乱，故通常所不能闻，唯自空其念力，能渐空清，接近于体性功能之波率者，即得闻知。如婴儿初生，首能闻声，动物无思维意识亦能辨声，五官感觉作用，唯以耳之听觉，其应用力所及程度，为最远而普遍，故有耳通性海之说。复次，五官为用，专事于一，易感疲劳，唯事听觉者，可以持久，如闻音乐，可以移人性情。靡靡郑声，令人心荡，易水悲歌，令人慨慷；以音乐训练动物，功效亦著，凡此之类，皆足见声之功能。

故佛法教人，造作自发之音声，如持咒、念经、念佛号，以极和谐之旋律，先自怡悦，开廓其心情，然后依此音声，又自返闻其声，观察此声之缘起，乃喉、舌、口、齿、气、鼻之交作；主之者，意

也，因此诸缘和合，乃有声音。有声之起用也，谓之动相，其无此声，谓之静相，并复追寻，虽无声音可闻，而心意识习惯已久，口虽无声，心声历然。迨至动静相灭，心声不生，静极无声，内外皆寂，寂与性合，了然于声之动静有无。缘声之动静有无，易现空寂之境，空寂境界，接近于体性本然之真空；则知经称“此方真教体，清净在音闻”者，义究何指。声以阻碍干扰而无，因空而传播，闻性以寂时而无，因有而起闻，由此声与闻二者之间，可明心法之理矣。

心法与光

现代物理学之言光，凡发光之体，谓之光能，光有辐射折射等，光波互为干扰，光速至快，科学计程称谓光年，凡物皆在发光，只因光波振动，而使光波之长短不同，乃有种种颜色不同，其为光者一也。复谓自然光则遍满空间，本此等原理，应用于事物者，洋洋乎大观矣。

自然光者，遍满空间，红、橙、黄、绿、蓝、靛、紫，皆光之色相，亦光波振动所变现。自然光之光能，即为本体功能显现，与力俱生，含照万有，日月星辰等发光体，皆借本体功能自然之力而放射光能，其力尽时，光亦消散。万有亦秉此事理而存在，亦随时在振动，我人心身，亦复如此。光之在人，曰神。心意识生起念力时，即有光之放射，唯非肉眼形器所能见。而眼之与心，互通作用，故心念静定，精神强盛者，目光炯炯，心邪则目邪，衰老则目昏，孟子所谓观眸子而知心者，良有以也。故佛法教修习禅定之人，“回光返照”，“内观其心”，皆借光之作用，而使渐返于本体之方法也。密宗“妥噶”（看光）、“光明成就”等法，亦即用此方便。禅定法门，初以两目垂睑，先使目光凝定，目光宁静，即不攀缘外物而逐色相，心念虽动，力渐薄弱，迨心目之光凝定于一，即至心无念可起，目无相可见，住于初禅。如初得定者，用功至力既久，必色泽光鲜，目光定而有神。盖心目静定于无念境上，心身念力少有波动，既少波动，乃保持其饱和状态，若能保持饱和状态，自然减少放射。故得精神充沛，色泽光润，此乃自然之理，不足为异。若在禅定过程境中，心身内外，发现种种幻相之光，即为念力未定，心力交互于动静之间，摩荡

发光，统为幻相。禅宗名为“光影门头”，“弄识神影子”。此如人以手揉目，可见面前点点星光，体弱力衰，亦可见空中光或圆圈。此皆心身病态，未可认为奇迹，若一著此等，即成魔事，被幻觉错觉所转，而成心理变态之精神病象矣。凡修习禅定有经验者，初则目光最不易定，心念亦随之不止，迨将定时，目之与光，必如有外力骤使之返，乃入于宁静之境，心身两安矣。然虽至目光静定，心念无起时，亦但属初禅境象，及乎外观无相，人物天地，皆如在梦幻光中而观，一切觉无实体之存在；此时心身愉悦，无与伦比，虽视而不视，心而无心，用功至此，往往自谓已见本性，孰知此犹为“光影门头”事也。心身二者，已稍接近本体光力功能，犹为未是。然后心身内外，与自然光能同成一片，久久定深，返于本体无相光境，则常寂光现，实相无相之体以见。而此中过程，微细难言，要在学者之实验体会。苟至于此，与见性明心之事，犹迥无交涉，必如《楞严经》云：“见见之时，见非是见，见犹离见，非见所及。”若能如此，方许有少分相应矣。

故以佛法而观空间之自然光，及物体个别之光；在物言物，则今日物理学所谓之光学知识，洵有所见；若以光透心物一元之本体而言，尚未能确为究竟之论。盖如来藏性，性自发光。唯体性之光，寂然无象，非视觉仪器可见，名曰常寂光，亦曰法身之光。其体空而常寂，以光名者，顺世间之习称也。然此实非通常光明之光，常光寂然，先宇宙万有而常住，唯常光流注，静力饱和而忽动；动力与光热俱生，此之光明，即我人视觉仪器而测可见者；明暗代谢，昼夜往来，皆自然光之盈虚消长。而明暗皆为光也，以光波振动不同，复生种种光色；万物借之以资生，非光能生万物，实为同体而互为用也。个别光体，振动放射，力尽时即消灭归于自然之光，自然光则返于空

之体性。生灭旋轮，只是本体功能运行不息之现象也。以此旷观宇宙，真有“身世蜩双翼，乾坤马一毛”之感矣！

人之心目为咎，念念生灭不休，目如照相机，心如摄影师，以机照相，留影而起分别者，我人心意识之作用也。如是念念旋流，心光振动频繁，从朝至暮，无有已时，使心光放射消耗而终归于无。迨生命灭时，即沦于黑暗状态，此明暗代谢，如旦暮往返，永无停日。故须假定慧之力以凝之，使返于常寂光体，则可不随生灭明暗之迁流，而能自为之主矣。经云：“静极光通达，寂照含虚空，却来观世间，犹如梦中事。”通乎其理，明乎其事，则于物理学所言光学，可推究其未及知者矣。

心法与电磁

盈天地间，万物之生，皆一本体功能，性自运行，凝结而成，既成而住，又不断放射其功能，乃至消散坏灭，于是复变易互入于他物。物质不灭之说，以此现象，为其根据，迷于唯物论者，持之有故，言之成理。盖天地万物之生灭，乃本体自性功能变易之现象，其光力热电等物，互为化合，互为消长，入此出彼，无有穷尽，虽生生不已，有世界之成住坏空，而本体寂然无生，无丝毫动静往来；其有动静往来，成为宇宙间一切变化者，皆为本体功能起用之相状也。体性功能，动含于心物，其动也，即本然运行之力，力之运行，即具足声光电化之变化。本体功能力之运行，本自具足电磁作用，空静时，电力之用，潜蓄于空静中，有向心吸引之能，运动时，电力放射，可生声光化合之变化现象，有离心排外之力。天地之中心空静，而有子午线与南北极之互为吸引，故见天体为一电组织，大地为一电磁场。电磁之为体，亦空静如无物，迨其互为摩荡而起用，方见有迹象之可循。佛法所说“真空妙有，妙有真空”之原理，比类可通。而电磁之为用，又与太阳放射之光热有密切关系，不但依年月而变，亦且随时日分秒而变，由点而面，由面而体，随时皆在放射其功能；其生成于万有，亦复随万有而归灭。故人与人间，人与物间，人与宇宙万有间，其电磁可以互通，心灵可以交感，悉循其自然之生灭轮转而无已时。

人之为人，为有心身，心身生存于天地间，亦如天地同为一电磁组合，具放射与吸收作用，人物自然间，彼此互为排吸，互为因缘，而为其枢纽者，乃即此心，故须修定慧以凝固其功能，使返于体性相

应。初修定慧，为求止念，念止，则使心身放射者凝固。外物皆在放射，而我能凝固，则彼之放射者，即皆被吸收于我，渐得与外缘隔绝。复而心空一念，如磁针“中和区”现象，两端虽有感应之用，而“中和区”终不能起感缘作用矣。终进而复返于体性，无我无物，同其一如，然后能使用生灭，转心转物，不为生灭心物之所转。常人心身，循声逐响，遇色追形，心识纷驰，骛于外境，如光电之放射无已，力难自主控制，强加制之，反生阻碍；若依定慧法门，久久修习，一旦豁然感通，则此心身，自与自然界之声光电化之力，同其作用，自可得神通之妙用矣。此中微妙，实验方知，略发其端，用供体究。

心理与生理

世出世间，一切事物之理，统摄于一心。而分析心法之最详尽者，莫过于佛法。如唯识学析心之法相，般若学辨心之法性，《楞伽》、《密严》、《大乘起信论》等，世称为如来藏宗者，详论心性之体用，渊深博大，迥非现代心理学所可几及。今之心理学，所牵涉范围，有生理、遗传、社会、病理等学，施之于实用。复有教育心理、群众心理二者，用之于政教。犯罪心理，用之于侦讯；变态心理，用之于医疗；而皆以心理现状为讨究之对象，用以培养人格，范围伦理，功能至巨。但其为学内容，则以人类有生命存在，依此意识心活动现状为依据。故其所谓心理者，即现实人生意识活动之现象与变化也。现实人生，当不能离生理而独存，故学之造诣，亦止于意识而已。若离五官感觉与思想运用之明了意识，惟认知有一潜意识（或称下意识），以之比观唯识学之说，终不出第六意识范围。即所谓潜意识者，仅当唯识之独头意识（或称独影意识）。若唯识所说第七末那识（我执），第八阿赖耶识（含藏持种之义），固非今时心理学所知。故说如来藏性，乃心物一体，天地同根，万物一如，此中事之与理，若以心理学说观点视之，则幽玄而不切实际，几同于变态心理者知觉上之病态。复若般若学之说心识虚妄，体性空寂，意识运思，无一而非如空花梦幻，终无一实法可得，则尤为心理学所未知者。故以佛法视之，今时心理学者，实乃唯识法相学中之一分耳。苟谓佛法即心理学，或谓佛法乃一种学术思想者，其去佛法诚远矣。以此观念，谓之研究佛学则可，谓之学佛或深入佛法，诚有严格之辨别矣！佛法之言心言性，皆切就其通乎本体而论，虽亦有侈言法相，析说妄心意识现象，皆非究竟之第一义事。所谓第一义者，“言语道断，心行处

灭”，不可思议者也。佛法实乃超科学、哲学之一大实验事，一切学理寻绎，但为其入门之准备，若滞情于此，则迷化城为宝所矣。

不但一般学者，谓佛法乃心理之学，即学佛法者，在概念上，亦多落此窠臼，故于身心二者，在思想上，常截分为二。孰知心理与生理，亦即心物二事之交互作用，皆属一体之所生，《楞严经》及诸大乘经论，多涵此义。唯识学谓第八阿赖耶识，通含山河大地之种子。《大乘起信论》立一心真如生灭二门，而皆极论此二者一元之变。人而具有心身，心识之为用，名之曰心理，身体之为用，曰生理，心识强盛者，力可转变生理，例之精神治疗，及催眠瑜伽等术可知。但生理实足影响心理，如人有病，心理反常，事例尤多，若仔细实验观察，固知心身实为一体之所生。身同物理世界，气候之变化，通生理周期性之觉受，物质之转移，刺激心理变态之现象，此皆人所习知者。若人身之精气神同自然界之光热电，主其中枢者，寂然应物之心性也。明体达用，须融会而贯通，直入顿超，舍心宗而莫属。

然佛法心宗，禅门古德，均不言及此者何也？盖祖意隐晦，蕴之工用之中，言之则恐落筌蹄，易滞迹象。至若密宗，则以调色身气脉为其首当要基（他如正统道家，除旁门左道外，则依身根而起修）。欲实验修证佛法戒定慧，而不明斯理，轻心掉之，虽尽形寿，恐终难有成矣。盖调摄气脉，为对治生理之缺陷，色身既调，通于自然，影响心理，得至空忍，二者之间，如风静浪平，晴空无翳，则永住安谧晴暘之境，得于胜定。然后逆其变化之流，复返于体性本然之域，则于四大假合之身，六尘缘影之心，取舍由人，可得自在矣。故身在动者，心随之移，心常乱者，色随之变。故曰“心能转物，则同如来”。鸦片、吗啡之为物，吸之可转移人心理性情，砒霜、草乌之为物，食之戕人之生命。不能转物，即为物转，事理至明。而心能转物

者，如来藏性之本体真心也，妄心意识力弱，仅可移易小变耳。而言生理，则今时物理世界，声光电化等学，略可通悟，善用之者，以之化物成性，不善用之者，随流乘化以归尽，波靡轮转，终无已时矣。此义深窅，冀毋以人而废其言，当今科学日进无疆，无数崭新之创获，正好为佛法作注脚，而益资证明，世有高明，必肯斯语。

附注：本篇匆促完成，未尽阐说，容后补充。

佛法与西洋哲学

西洋哲学，渊源于古希腊，流衍而成近代各学派之思想；有谓佛法亦系其中哲学思想之一派者，此实似是而非之论，须加辨正。按古代西洋之民族思想，多为神话所笼罩，希腊诸哲学家酷爱真理，探讨寻求，不遗余力，渐使神话理性化，而奠定哲学之基础，影响欧洲数千年之文化，其在西洋哲学之功勋，洵有足多者；盖希腊人生活简朴，蔬食饮水，芒鞋布褐，乐其天年，其政治则早已创立民主制度，思想自由，学说争鸣，故能孕育其哲学思想而发皇光大之，实非偶然事也。

希腊古代之宗教雏形，初亦为庶物之崇拜，而演进为多神教，终至成一有系统之神。如希西阿（Hesiod）之神统记（Theogony），阿斐克之宇宙开辟说（Orphic Cosmogonies），皆说明众神有一定之系统；而其神亦为人格化，人间亦必须神化。至若神自何来？与宇宙万有始末之关系为何？则又须哲学理论为之解释。哲学初起，皆为“宇宙论”（Cosmology），其求证真理之方法，则多为“辩证法”（Dialectic），苏格拉底（Socrates）建立“知识论”（Epistemology）之基础，及黑格尔（G.W.F.Hegel）乃集辩证法之大成，溯至康德（Immanuel Kant）时代为止，常与科学相混合，无严格之区分；及后科学大兴，始渐脱其范围，二者俨然异趣。科学专重证验，哲学概属想像，门庭各别，愈离愈远，竟不知二者之本为一体，各执一端，而相水火，无有融会而贯通之者，实为学术上一大缺憾！

希腊哲学初期心物之诤

希腊最古学者泰勒斯（Thales），即为“唯物论”者，史称其为米勒都（Miletus）学派之基石。彼认万有一切根源，发端于水，否认神为“造物主”。但承认世界有精神之存在，磁能吸铁，因磁最富于精神；且谓知识为固具，非外力所加附。其门人亚拿其孟特（Anaximander），以万有之根本为无限；无限之为物，充塞宇宙之间，既无一定性质，亦无一定界限。世界具体事物之形成，由于无定形之物质自身发冷发热，交互分化；先则为水，继复凝固而引导火气土之出现。一切万有，均生发于无限，终复归于无限。虽有消灭形成之过程，只如旧变为新，但不否认神之存在，唯神乃不参与世界之生灭；精神存在，同其师说。亚氏门人亚拿其孟斯（Anaximenes）放弃其师门之抽象物质论据，而以具体之物质空气，为万有之根本；谓人生与宇宙，皆假空气以维持其运行，空气之稀薄者变为火，浓厚者成风云水地，甚至谓神亦由空气所产生，但不直接否认神之存在；此皆为米利都学派哲学论说之特征，依违于心物二者之间，终不能化矛盾为统一；以现代科学进步之观点视之，不待辩而知其误矣。凡此诸说，与印度原有诸学派佛称为外道者，各家义理，大体甚为相近。

有赫拉克利特（Heraclitus）者，其立说不同于米利都学派之所云，更接近于近代之思想。如云：世界上无不动之实体，亦无不变之实体，万有一切，皆不断在变化和运动，固无片刻之停止；人生亦然，如火燃焰而复熄灭。所谓宇宙，即为生灭流转之过程，无始无终之大变化；如火灭而形现，形消复归于火。在此不断创造变化之世界中，所谓“固定”、“休止”、“存在”等等，仅为功能之幻觉耳。

复谓事物都有内在矛盾而发生斗争，而又同时并存于统一之整体内，此种现象，不但为自然发展之根源，且亦为社会发展之根本，此皆为规律的，乃自身所固具，绝非神之所赋予，故云：“生即是死，壮即是弱，少即是老。”而复反对调和矛盾之说，以为唯有斗争力量，方能使物质世界存在和发展。赫氏为当时“唯物论”者之巨擘，其思想不惟影响于当时，且波及于后代，成为“辩证法”（Dialectic）之先导；此皆统一于“唯物论”，但亦认精神现象为万物之要素。

复有毕达哥拉斯（Pythagoras）者，为“数论”之创说者。其本人毕生无著述，唯门徒记载其理论，推崇备至，称之曰“神人”。彼谓万有根本，即是“数”，“数”乃抽象的，脱离一切感觉性，合理而支配整个世界。人能认识万物，即是认识“数”，盖万物由面而成，面由线成，线由点而成，“点”和“数”，即为物之起源。能谐和世界秩序之存在，皆基于“数”，人类社会生活亦然。对于“十”之一数，推崇备至，乃由“唯物论”（Materialism）而进入“唯心论”（Idealism）矣。其于矛盾斗争之说，则斥为无秩序而破坏均衡；故谓善之与恶，静之与动，凡矛盾事实，但为外表而非内在，矛盾乃彼此对立转化之现象耳。此派学说，影响亦巨，学者争趋其所立说，有相同于印度之“数论”，而犹不知点之从来，故于“数”之学，终未能臻化境。吾国古人，讲《易经》“理”、“象”、“数”之学者，亦以太极始于一画，一始于点，点之连接为线，为一阳之初爻；而一犹非太极之究竟，必须知乎“画前一卦”，方合于道矣；比之数论，较远胜矣。

及至埃利亚（Elea）学派诸人，则宣称一切存在，皆属于“静止”，本无矛盾可言，万有根本，为非感觉之物质，而为唯一“静止”不变不易之实在；其实在之特征，唯理性才为真知之渊源，一切

多种变化，咸为感官之幻觉；彼依“唯心论”（Idealism）而诠释实在，但又否认“造物者”之存在，复否认矛盾与运动，以万物虽有运动，而每以一瞬间皆存在于空间一定之位置上，并未转移于他方，唯不在于原定之位置。即使运动存在，亦不外于感性；感性者，乃虚幻无常，自为变化耳；其思想已接近于“形而上”者，故黑格尔（Hegel）诋之为“消极辩证法”（Negative Dialectic）。

希腊盛时心物之诤

迨纪元前五世纪至四世纪之前半期，希腊哲学已由“宇宙论”（Cosmology）而转入于“人事论”，前后百年之间，名人辈出，学术文化，达于鼎盛。为“宇宙论”（Cosmology）者，皆依据其自发之“辩证法”（Dialectic），竞以论证其主张。而为“物质原子论”者，则开十八世纪“机械唯物论”（Mechanical Materialism）之先河，例如阿那克萨哥拉和恩培多克勒（Empedocles）二人，即为德谟克利特（Democritus）“原子论”之最前驱。阿那克萨哥（Anaxagoras）对于宇宙万有，认为必须有无数之元素，始足以说明其万变之形状，彼谓元素为种子，以种子乃无始无终，不灭不变之微分子，生灭乃种子之离合聚散于空间；但为外形之转移，本质并无出入，而宇宙之运行，又非种子自能。假定物质以外，别有精神之存在，此精神具有伟大之能力，完全自由，而为一切运动及生命之根源，且能洞悉万物而支配宇宙。而复谓精神自体亦为一至精微巧妙之物质。

恩培多克勒（Empedocles）亦为当时“唯物论”（Materialism）者，彼谓“地水风火”，为宇宙之根本要素，一切生灭变化，皆此四种元素离合之现象；而其所以有离合者，则因有爱憎之存在。爱为结合之因，憎为离散之因；宇宙间一切事物之生灭，即此爱憎交叠而生。彼反对埃利亚学派不生不灭之“静止”说，而认伊奥尼亚派之运动说为真。及德谟克利特，乃集“唯物论”者之大成。彼坚决反对苏格拉底（Socrates）、柏拉图（Plato）之“唯心论”（Idealism）及其政治观。谓世界根源，乃原子之结合。然原子不变化、不可分之

说，经后世科学证明，而非真见；且于原子根本之所由来，终未探溯其究竟。

其时有苏格拉底，为当世唯心思想之大哲，彼谓宇宙为“神”所创造，研究宇宙，乃违反“神”之意志，一切善之观念知识，即乃人类认识自体。人之理性，谓之“普遍观念”（Universal Concept），道德为人类唯一之认识对象。依此，观念即是世界根源，产生万物，观念非自然界事物之反映，亦非知觉与感性之产物。彼为矫正“雄辩”（Sophist）、“怀疑论”（Skepticism）等学说，鄙弃个人利益，提出人类普遍善良、公正、永久道德等观念，奠定后世遵循之一般理性。其于“伦理”（Ethics）、“形而上”（Metaphysics）学等，均大有阐发；有拟之为西方孔子者。然自然之反映，与理性之“普遍观念”（Universal Concept），其间关系，要不能尽洽其理，岂天命与性，亦夫子所罕言乎？而其学说，经门人柏拉图为之修正而益著。

柏拉图（Plato）者，乃当时“唯心论”之泰斗，少游于苏氏之门，由其师之“普遍观念”，进而探寻宇宙根本之实在。彼分世界为二：一为理念世界，一为物质世界，而以前者为万有之根源，后者为理念世界之摹写；故前者能杂物而存在，后者仅为生灭虚幻之变化；且谓观念唯理性可知，非感觉所及。盖彼之思想，于一切存在之上，确立一永恒不变之理性，实为“唯心论”者“形而上学”之总归，影响古今唯心思想者至巨，其著述又全部留存，有拟之为西方之孟子，彼之学说，较其师尤备。

亚里士多德（Aristotle）为柏氏门人，学问至博，其于哲学（Philosophy）、伦理（Ethics）、艺术（Aesthetics）、自然科学之著作均多，可谓集希腊哲学之大成。凡其认为合理者，兼收而并蓄

之，认为错误者，则删之务尽。其于中世纪哲学之思潮影响至巨；但其基本观念，终徘徊于“唯心”、“唯物”二者之间。对其师理念一说，则持反对态度；谓天体之运行，乃“神”力所引起，依“神”而有存在。综其学说，殆为本体一元之“神我论”，虽思想闪烁，理实糊模，盖一博学之儒耳。

希腊末期哲学

公元前三三六年，马其顿王亚历山大统治希腊，至公元前一四六年，马其顿与希腊，又为罗马所灭亡。随此政治之变动，希腊文化，相随分解，由“唯心论”（Idealism）、“形而上学”（Metaphysics），转入于“唯物论”（Materialism），注重自然界及社会生活之研究。

伊壁鸠鲁在雅典创立自己学派，拥护德谟克利特之“原子论”（Atomism），分哲学为三部，一为物理学（Physics），二为论理学（Logic），三为伦理学（Ethics）。其于“认识论”（Epistemology），则又带有“唯心论”（Idealism）之说，主张感觉之存在，而以精神为特殊之运动，系圆形原子所构成，随人体而毁灭。其于“伦理”则认内心之闲静安逸，为人生之至乐，理想人格，即为澹泊宁静之智者，较昔勒尼学派（The Cyrenaics）之肉体快乐主义，更重真知之追求。继其后者，为罗马之卢克莱修（Lucretias），主张“无神唯物论”（Atheistic Materialism），此外，尚有斯多亚学派、怀疑派、折衷派，及新柏拉图学派等。

斯多亚学派（Stoic School）：乃芝诺（Zeno）所创，后继者大有人在，渐传至罗马森内加等处（当公元前三年至公元六五年间），人才辈起，学说纷陈，大抵皆为理性主义之倡导者。其早期学说，多接近于“唯物”思想，而非如“唯物论”者之偏执。彼谓火为世界之根源，与“神”同一重要。而于“认识论”，多有同于亚里士多德（Aristotle）。于“伦理”，则立足于先天之理性，以人有天赋之理性，但能循理而行，即为有德之士，而合乎自然之理，若德与不德，

善与恶，皆存于内心，且无中和可以缓冲者，故以从自然而生活，为人生之最高目的；而此自然者，谓之曰“神”，谓之曰“理性”，即充塞天地间之“天道”，亦即为存在于人性间之法则。故以物欲乃反乎道者，顺从理性，弃欲绝物，隐遁山林，遨游湖海，以度其安逸之人生。可谓西洋出世学派之先导者，相当于佛法所称之自然外道。

怀疑派（Sceptics）：乃皮浪（Pyrrho）所创，继之者有埃奈西德穆（Arcesilaus）、恩培里柯（Empiricus）。彼认“知识”为相对性，凡对一切事物之认识，如是非、真伪、善恶、妍媸之判断，皆是人以不同感觉之特点，遽下之“特称盖然判断”，尽不可靠；当弃智绝欲，实践伦理道德，乐其安适之人生。盖乃达观一流，游心物外，浮沉于世者。

新柏拉图主义（Neo-Platonism）为基督教“神”学之创始，其中代表人物，如埃及之普罗提诺（Plotinus），极力反对“唯物论”；谓物质为反统一，不协和，最丑陋；“神”为一切存在之根源，乃尽善尽美之精神实体；“神”以自身之“发放物”创造世界理性，理性依其顺序产生世界精神，此世界精神，复产生可感觉之形体，形体之后，始有纯粹之物质。故物质非为实体，乃神造一切中最低级之物，人体同于物体，固当为邪恶者；故能引导人之精神，走向罪恶途径，我人必须摈弃一切肉体物质之诱惑，救出精神，归于超感觉的“神”之世界，乃得与“神”相接。若沉湎感觉，其终将贬为物质之奴隶，或成动物，或成植物，此其所以异于柏拉图之学说者。盖柏氏论“神”，仅能高于实在，而不能高于理念；新派之“神”，则超越一世，尤非理念之可及，“神我论”之宗教学说，实植基于此。

希腊哲学合论

综观希腊哲学，归纳其类，不外于本体之寻求，称之曰“本体论”。知识之研究，称之曰“认识论”。“伦理”之建立，亦曰“人生哲学”。“本体论”者，大抵归于一元、二元、多元之别；为其根本者，或谓“精神”（Spirit），或谓“物质”（Matter），或谓“神”（Deus）。“知识论”者，大抵皆取证于“论理学”，且极重“辩证法”（Dialectic）。“伦理”之说，大抵皆求世界人生之真善美，唯观点不同，方法有异。综合各家学说，如主张“唯物”者，至德谟克利特而极盛；主张“唯心”者，至柏拉图而大成，渊源远溯于先民神秘之寻求，终以学者之观察，而为哲学之解释。其求证之方法与工具，端借聪明睿智之思想；故哲学者，实至高深之思想也。吾国宋儒程明道所谓：“思入风云变态中。”实极状邃于思想者之善变。当西方哲学之初入吾国，学术思想，均激而一变，甚之，有谓吾国文明，亦来自希腊，且周秦百家学说，皆系受其影响而产生，愚昧无知，曷胜感喟！世界文明古国，如中国、希腊、印度、埃及，源远流长，各有其独立之文化思想，虽略有出入，而亦互相形似者，盖人类思想智慧，大体均同，所谓“人同此心，心同此理”也。虽东西疆域各别，而其知见所及，终不越乎人心思想之范围，各以种种不同之名言理趣，阐说其理耳。至若取希腊哲学与吾国先哲学术思想，较其短长，此中轩轾，大须甄别，安可笼统而混为一谈。复推西洋宗教神学理趣，其内容罗致殊博，追溯渊源，皆由希腊哲学渐变而来，乃有中世纪“经院哲学”之产生，此实希腊哲学之结晶也。

欧洲中世纪哲学

中世纪一名，史家所言，各不一致。以政治史言，则自公元四六七年西罗马帝国灭亡，至公元一四五四年，东罗马帝国之灭亡止，前后约千年。以文化史言，则自公元五二九年罗马帝封闭雅典大学，及其他世俗学校，令文化事业，全归基督教会起，迄十五世纪欧洲人文运动之勃兴止，亦约一千年。以哲学史言，断自公元五世纪至十五世纪中叶止，由于基督教教权之伸张，迄至文艺复兴，创开世界思想自由之先河，为属此一时期。

当此时期，政治文化，变迁均大，罗马人起于意大利中部泰北河岸之罗马市，以智勇征服四邻，建设一大帝国，后复分为东西二罗马，渐以式微，先后继亡，代之而兴者，为日耳曼民族与沙拉逊帝国。日耳曼民族征服罗马，即吸收其文化（五世纪至十二世纪之间），其别支盎格鲁撒克逊人，和哥尔人，则在英法等地，分途建立王国，后复为英法德诸国发展之基。故此时实为基督教文化鼎盛时期，一切文化思想，皆以宗教信仰为主，于先哲遗训，教会特权，奉之惟谨。哲学思想中心，皆依从“教会”及“经院”，以奥古斯丁（Augustine）、柏拉图（Plato）、亚里士多德（Aristotle）之哲学为理据，尽其智能，以哲学解释其教义；复以信仰归纳其哲学之思维，一切皆假定宗教之真理为合理；理智与信仰，上帝启示与人类思维，皆当一致。故斯时之哲学，但努力与宗教信仰沟通，调和了解，以成“经院哲学”（Scholastic Philosophy）之大成；学者有称谓“神父哲学”云。其开创巨子，当推奥古斯丁，奥氏致力于证实已所习知之定论，范围宗教真理，不遗余力。其方法概用演绎法，依思维

运用之三段论法，作为研究之资；其兴趣对象之所在，亦非“认识论”，而为超越世界之“真神”。故于自然科学及精神科学，皆所忽略。谓心灵不能用分析而知，伦理未可以经验而论，人间至善，皆上帝所赐福。故于昔来希腊之人本人文主张，皆易而为“神本”观念，一切以依靠于“神”之信仰为中心。

“经院哲学”之“宇宙观”，认为世界乃上帝所创造，而非上帝本质中所产生。因上帝不断在创造，故宇宙不至于支离破碎；时间和空间，亦上帝所创造，而上帝自身，则无时间空间之限制。被创造之宇宙，则非永久存在，乃有限而为变化消灭者。又：上帝乃一全智全能全德之神，且可以设想之事物，皆可表示于其中；上帝所创造之事物，本为绝对之善，故于“人生观”完全以至善之道德观念为归；并以恶非真实之恶，乃善之缺乏，而善之缺乏，乃由人自身之所为，故人须避恶迁善，以返于上帝之至善意志。

当罗马帝国时代，因知识阶级之改变，教会组织之发展，基督教之僧侣，已渐起而替代往日之哲学家而掌握学问特权；及至日耳曼民族勃兴，其所有僧侣，殆尽为野蛮民族之子弟加入，知识浅陋，兴趣低级，对于古希腊之哲学精神，渐已消灭于无形。故当第七八世纪之际，实为欧洲文明最黑暗之时期，及至九世纪中叶，始复有埃里金纳之著作，公之于世，可称为“神父哲学”（Patristic Philosophy）之继承者，于基督教之哲学史上，作为一种革新之先驱。此一阶段，如是持续，约五世纪半之久，统称为“经院哲学”时期；及至十三世纪，而亚里士多德之哲学复兴，基督教学者，依其学说为背景，渐为开明之说。虽承认绝对为实在，而不承认超越万有而存在，谓即在万有之中。此种思潮运动，以大阿尔伯特（Albert the Great）与托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）为其中大师，盛于十三世纪，衰于十

四世纪。厥后思想家遂认共相之“普遍观念”，非为万有之本质，乃为我人心中之一般概念，或一名词而已。此与十一世纪之“唯名论”（Nominalism）如出一辙，终至打破“经院哲学”设想信念之说，而摧毁其权威。

按：此一时期哲学与宗教之神学，若水乳交溶，成为一宗教“经院哲学”之特色；而以学术观点仔细观察，则二者之间，仍各有其藩篱，如泾渭之分清。盖宗教但使专于信仰，则应放弃理智，一切皆为多余之说；若欲依绝对真实之理性，依理智而入于信仰，则其中罅漏殊多，仍不得不有所审辨。唯经院学派之集思广益，汇诸异学他宗之说，而阐扬神学之教义，此种努力精神，至现代而弥坚，洵足嘉佩。即如一九四二年间，外国教会，尝以数百美元之代价，请燕京大学教授郭某，在西蜀灌县灵岩寺，译搜吾国道藏经典，以供参酌。我曾目击其事，深佩其存有中世纪经院集成学术之精神。复若香港道风山之基督教丛林，罗致他宗人物及其学术著作，亦至努力。故其教义常能随各国之人情文化，而求适合于时代，非偶然也。至若神之存在，神之体用等辨，义关宗教学术，姑置勿论。

阿拉伯哲学

初，穆罕默德（Mohammeds）之信徒，由于传教之热情，于公元六百三十二年起，至七百十一年间，竞以武力征服四邻，建立一地跨欧亚非之大帝国（即沙拉逊帝国）。斯时，叙利亚、埃及、波斯、阿非利加及西班牙，皆并入于东方大帝国之领域内，于是阿拉伯之学者，得有机会，认识亚里士多德之哲学。首由叙利亚文翻译，后由希腊文翻译，更进而究柏拉图之“共和国”（The Republic）之说；凡法律、数学、天文、医学，以及其他自然科学，皆得而研究发扬，于后世学术上之贡献颇大。

西欧学者，本带有新柏拉图学派之精神，回教学者自得希腊学术之助，乃将其宗教奠基于哲学之上，而创一不同于西欧之宗教哲学。其研究中心，为神之默示，以及人类之知识与行为有何关系，其目的在注释《可兰经》（Koran），使信仰合于理性。阿拉伯哲学之典范，乃一部“百科全书”，此书由五十篇论文组织而成，乃十世纪“伊斯兰胞教团”之产品，对伊斯兰教信仰，贡献至大。谓一切现象，皆由于“神”之一统而流露，终复归之于“神”。人生乃宇宙之缩影，必须脱离物质羁绊，自洁圣明，而后能返乎其所自出。

然伊斯兰教学者之间，争论亦多，如“神”之预言，与“人”之自由关系，“神”之统一和“神”之属性关系等问题。其正统派则认《可兰经》教义，确定有一全知全能之真“神”，支配万事万物。而自由思想家，则反对其说，以理性为真理之标准，取哲学见解，以维持其理论。而至十一世纪末，阿尔格泽又一面攻击哲学，一面并反对正统派所持之理论，对于前此之创造说、人格不灭说、神为绝对预知

之信仰等，皆加以诋诽。遂使阿拉伯之哲学，一趋于衰微。及至十四世纪间，又得有一派起而反对哲学，同情于正统派。此外如伊斯兰教高等神秘派，则侧重于新柏拉图派之神秘说，谓现实为幻象，物质是神所遗留之最低级产物；人能修炼至无我无欲境界，则灵魂可远离迷梦，而得入于神之怀抱。而对此持反对论者，又有理性派，如阿尔发拉比（Alfarabi）、阿非散拿（Avicenna）等，皆注重“论理学”为哲学之入门。

东方阿拉伯之哲学，在十一世纪之末，固已式微，而西方阿拉伯之哲学，则依然盛行于西班牙之穆尔地方，尤其在科多华，乃有名学校之所在地；犹太教徒基督教徒，皆自由研究学问于其中，各自相安而无忤。其中代表人物，如阿温柏斯（Avempace）、阿布巴塞（Abubacer）、阿维罗斯（Averroes）等，皆为物理学者兼哲学家，其思想影响于基督教经院学者亦巨。阿温柏斯（Avempace）之学说，谓各人心中之“普遍智慧”为不灭，人生理想，可超出心灵之低级阶段，而入于完全“自我意识”；在“自我意识”中，思想与对象，能为合一；而此种状态，可由各人之精神机能逐渐发展，而达到其境界。其实践理论，稍似于禅观初修行者。唯以“自我意识”为极则，正落在识神境上，距离究竟尚远。阿布巴塞（Abubacer）赞成其说，曾在哲学小说中，描写一人独居荒岛，其自然能力逐渐发展，因禁欲与无我修养，而得与神相接。阿维罗斯（Averroes）亦认人类心理，有共通现象，故曰：“灵魂不死”；复谓宗教中所说之真理，乃系象征性者，哲学家以比喻说明之，常人则于字面讲究之，故宗教与哲学，皆彼此否认而异趣。以此见解，终被伊斯兰教逐出教廷。

按：伊斯兰教受希腊哲学之影响，故其宗教哲学，亦植基于此，不但与基督教关系密切，即受吾国道家思想，及北印度后期密宗之影

响亦巨。近代学者，有谓基督教与印度教有关，且谓伊斯兰教亦复如此。盖穆罕默德其初商旅于欧亚各地，复隐居专修于青海边境山中数年，故其论教义与哲学，可能为东西哲学宗教文化交织之产品。

近代哲学之变革及影响

当十五世纪至十八世纪三百四十余年之间，史称近代，实为人类思想之一大转变时期。其时交通发达，经济繁荣，东西各国，往返频仍，物质文明，日新月盛，而“新大陆”之发现，尤使人之眼界扩充，自尊心理增强，于往昔之圣哲遗训、宗教道德，悉皆怀疑而毁弃之。所有谦让、退隐、顺从、皈依、信仰等观念，几尽视为变态之心理。而于一切政治、经济、知识等等，亦皆起一大变革运动。故其时西洋之宗教哲学，亦渐由“神本”思想而转为“人本”主张，一反过去之“经院哲学”，而脱离其羁绊。然无论如欧陆之“唯理论”（Rationalism）与英伦之“经验论”（Empiricism），人才辈起，学说缤纷，而大抵皆承认其基督教之教义，并未能超出“神学”之范围，故学者谓西洋哲学家，都有“神”之观念存在，允为可信。

降至现代，各种新兴哲学，其精辟独到之论固多，而穷源溯本，亦皆远绍于希腊哲学之固有精神。虽因时代推移，人类思想进化，科学知识发达，理论依据虽新，要皆尽为支离之扩充，并无崭新高远之识见。

西洋哲学之批判

今者，综合以希腊为渊源，演变而成西洋哲学，古今诸家之知见缤纷综错，如网交织。无论其所立宗旨为何，要皆不能出于思想之范围。哲学者，以聪明睿智之思维，各言其是，作为人类思想之一类则可，若欲于此中寻求人生真谛，解决宇宙万有根源者，终见其有未可。如希腊时代各说，与印度各派主张，与佛称之谓外道者相同之处颇多。印度自释迦出世，遍习外道异学，终于菩提树下，证悟大觉；乃起而扫除邪说，建立法幢，如赫日经天，群阴扫迹；其所驳斥诸外道异学之见者，约纳为五类：曰身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见。

所谓身见者：即执我有身，而以我身为主，观察万法。西洋哲学皆以执我之见，立主观之论。即使力避主观，自称客观者，孰知其所谓客观一观念，亦正为意识思维之主观也。

边见者：如执一元、二元、多元、唯心、唯物、唯神等，皆属于斯，何则？皆依有一体而立，有边际之可循也。

邪见者：如肉体快乐之主张。以物质经济决定一切等，皆属于斯。

见取见者：即以我所见者为真，此之思想理念知见为最高，一切皆非，独取此见之极则为是。

戒禁取见者：自立此观念为真，立有禁犯范围，一切宗教之说，皆属于斯。

以此五见，例彼西洋哲学，实皆未脱此窠臼。佛说“如来藏性”，姑顺学名，谓之“本体”，然体非实相，体自性空，一既不立，多自何居？主宰为神，神从何立？神若非属本体，则本体与神析而为二；若谓是一，一则何独灵于其神？论万有之生灭，以因缘缘起为妙有之用，故非自然能生。然依体性自空之如来藏性而言，则又非因缘，更非自然所能。论万有之生灭过程，皆是无常。无常者，即一切均在变化运动迁流而不常在也。体性真常，常亦名言方便之设词。故说本体为一“真如”，如者，即如其万物之如。《楞严经》所谓：“离一切相，即一切法。”但有名言，都无实义。至若求证此体性之方法，在思维法则上，仍采用论理之“因明”。在实验证觉上，则采用思维禅定次序，而终趋智慧之性海。而“因明”三段论法，则以“中观”正见为依。“中观”者，不但舍二边而立“中道”，即“中道”亦属空名，如有中可立，中亦同边矣。且力言意识运用之思维，终不能求证体性。盖体性正以思维而起自障也。故说认识之知识，终为虚妄，何则？若有所见则见仍非实；以无见为真见，而无又非冥顽断灭之无。其论人生以无常苦空为警戒；而生命虽幻而实有，世界虽幻而实存在；此过程以人为本位，范围于伦理，与物同如其一体，故兴“无缘之慈，同体之悲”，牺牲自我，救度众生。复以生未可尽，而不以厌离。起无尽无量之大愿大行，以尽其至真至善至美之人事，且不以之为我之德，乃顺性为当然之行。

复以体性空而无相，一切之立皆为假有。而立假即真，以假妄而显真如之实相；故又不舍名言，示此真旨。空自性能，即生万法，心物二者，皆自性之所生。虽生终灭，真亦同妄，形似矛盾，其终统一矛盾而析入于空。空亦不立，权假中说，但皆非思维意识之可达，唯证方知。故极称“不可思议”，以显体非思想可即。若如唯识所立：相分、见分、自证分、证自证分四者，衡诸哲学思想之旨归，则但为

识见之一端耳。相分者，约一切万有现象存在之谓相。见分者，约以我之见而见相分。自证分者，复进而能证自见之体。证自证分者，即此自证之体，究竟为何，仍当再一返证。如此由外物现象而返证自心于知，终而空无实相。故遍观哲学思想之理趣，只在见分上立足，学者自身，大抵皆未返自证分之知见，故罅漏百出，罄竹难书。若知自心不得见乎自心，思而得者未必实，识所见者未必真，可入圣道矣。虽然，以《华严》十玄门之义，综合西洋哲学，亦可视为佛法之一门。若世称佛法，亦为一种哲学思想，实谬不可以千里计。今依佛法立场观点而言哲学，略如上述，此篇草就，为时过促，未暇详评；若以禅宗之祖师禅论之，则统为闲学解，亦何有于道哉！至如西方哲学与宗教哲学中之神秘学派等说，皆未涉及，统俟他日稍得从容，另作专论。

修定与参禅法要

佛说戒定慧，为三无漏学。即定言定，实为戒慧二法之中心，且亦为全部佛法修证实验之基础；盖由定而使戒体庄严，慧发通明，八万四千方便法门，皆乘定力而入菩提果海，各宗修法，皆定所摄。唯定并非专指跏趺坐（俗称打坐）而言，坐与行住卧等，各为四威仪之一，且坐有多种姿势，修定门中，约为七十二种；诸佛所说，以跏趺坐为最殊胜。跏趺坐中，既得定已，而后于行住卧中锻炼如一，乃至应事接物，定力不失，方为坚固。以此证取菩提，如攀枝取果，无不得心应手；然知见不正不彻，修法易歧，摄其理趣法要，略陈端绪，广探其奥，须遍习诸经论，尤于禅观等经，如天台止观、密宗法要等学，详为会通。

兹略述坐法——毗卢遮那佛七支坐法。

一、双足跏趺（俗名双盘），不能者或金刚坐（右脚放在左腿上），或如意坐（左脚放右腿上）。

二、两手结三昧印（右手掌仰放左手掌上，两大拇指相拄）。

三、背脊直立如串铜钱（身体不健康者，初任其自然，定久自直）。

四、肩平（不可斜塌拖压）。

五、头正颚收（后脑略向后收，下颚收压左右两大动脉）。

六、舌抵上颚（使舌轻接于上龈唾腺中心点）。

七、两目半敛（即半开半闭状，或开而易定则开，但不可全开，稍带敛意，或闭而易定则闭，但不可昏睡）。

附注事项：

1. 坐时裤带等束身之物，一并放松，使身体松弛，完全休息。

2. 气候凉冷时，必使两膝及后颈包裹暖和，否则，风寒侵入，非药可治，须特别注意。

3. 初习定者，空气光线应须调节，不可使光线太强或太暗；因光强易散乱，光暗易昏沉。座前三尺，空气务使对流。

4. 过饱不可即坐，昏睡过甚不可强坐，待睡足再坐，方易于静定。

5. 无论初习或久习，臀部必须稍垫高二三寸。初习者，两腿生硬，可垫高至四五寸，渐熟渐低（臀部不垫，身体重心必至后仰，气脉壅塞，劳而无功）。

6. 下座时，两手搓揉面部及两脚，使其气血活动，然后离座，且当作适度运动。

7. 坐时面带微笑，使面部神经松弛，慈容可掬，不可枯槁，免使面容趋于峻冷矣。

8. 初习坐时，时间少坐，以适为度，次数多坐，以勤为用，如初练时，强之久坐，必生烦厌。

初习禅坐时，务须极力注意姿势，如渐久成习，无法改正，影响生理心理，反易成病。此七支坐法，所以必须如此规定，其中皆涵有深义，极合于生理心理之自然法则，不宜或违。

人之生命，首赖精神之充溢，故精神须加培养；培养之法，但使心空身宁，使生理机能，生生不已；生之不绝，耗之日少，自然充沛胜常。精神随色身气血之衰旺而见盈亏，气血以思虑劳疲而渐消失；故安身可以立命，绝虑弃欲，可以养神。古医者谓生机藉于气化，气运流动，循脉以行；脉非血管，谓身体内部气机运行必循此一规则之脉路；惟此事微妙，非粗浅所可知。内经言奇经八脉，当从古代道家脱胎；道家以任督冲三脉为养生修仙之要，西藏密宗亦以三脉四轮为即身成佛要法。密典如甚深内义根本颂，论气脉之学，较之《内经》《黄庭》诸书，各有其独到之处。唯藏密与道家，虽皆修三脉，而道家主前后，藏密主左右，此为修法之大不同者。但均重中脉（冲脉）为枢纽，两家之见皆同。坐禅姿势，采取毗卢遮那佛七支坐法，虽不明言专注气脉，而其功效，已涵蕴于中。两足跏趺，使气不浮，易沉丹田，气息安宁，心易静止，气不乱行，渐循诸脉流动，反归中脉，迨其脉解心开，妄念不生，心身两忘，斯入于大寂之境。如其气脉不宁，而云能得定，绝无是事。例如常人身体，健康正常，心感愉快，脑力思虑亦少；如有病态，则属相反。又如得定至初见心空者，必感身体轻安愉快，神清气爽，无可言喻。足见心理、生理二者，交互影响，元是一体也。人身神经脉络，由中枢神经左右发展，而相反交叉，故两手结定印，两大拇指相拄，成一圆相，左右气血，起交流作用。体内腑脏，皆挂附于脊椎，若曲脊弯背，五脏不能自然舒畅，必易致病，故竖直脊梁，可使腑脏气舒。肋骨压垂，肺即收缩，故肩平胸张，可使肺量自由扩张。后脑为思虑记忆机枢，颈间两动脉之活动，运输血液至脑，增加脑神经活动，故后脑稍向后收，下颚略压二

动脉，使气血运行和缓，减少思虑，易得宁静。两齿唾腺间产生津液，可助胃肠消化，故舌接唾腺，以顺其自然。心目为起心动念之机括，见色而动，闻声逐象，皆目为之机，心乱则转动不止；傲而散者则上视，阴而沉思者则下视，邪险者常左右侧视，故敛视半闭，可凝止散乱之心。松解束缚，使身安适，常带笑容，使精神愉悦，皆为静定之要。故禅坐姿势，皆有关于气脉，虽不专言调和气脉，而已存摄于其中。若专修气脉，身见历然，我执难去，反为正觉之碍矣。倘不调正姿势，随意而坐，曲背弯腰，久必成病，故修禅习坐者，或致气壅，或致呕血，色身禅病，坐是丛生，可不慎哉！如依法修持，身体本能活动发生作用，气机流行，机能活泼，大乐现前，光明流露，皆为禅定过程，乃心身动静交互摩荡所生现象，概不可著，执之即为魔境，致成向外驰求。若修定合法，心身必得利益，如头脑清凉，目明耳聪，呼吸深沉，四肢柔畅，甘粗粝若珍馐，宿病消除，精力充沛。至此，须力戒消耗，若一著淫欲，则气塞脉闭，心身皆病矣。

初修禅定入门方法

定慧入门，首重发心，次当修诸福德资粮，方能入道。显密修法，各以四无量心为重，若无大愿大行，终入歧途。夫工欲善其事，必先利其器，吾人六根外对六尘，逐妄迷真，随流不止，《楞严经》中称谓六贼，如云：“现前眼耳鼻舌及与身心。六为贼媒，自劫家宝。由此无始众生世界生缠缚故，于器世间不能超越。”今欲依禅定之力，而返还性真，亦当如世俗成事，而有藉于工具。修定工具，不待外求，即吾人六根是也。无论眼耳鼻舌身意任取何种，系心一缘，熟练渐纯，即可得初止境。但每一根尘，可产生若干差别法门，分析难尽。佛说一念之间，有八万四千烦恼，故云：“佛说一切法，为度一切心，我无一切心，何用一切法。”今言修定入门方法，亦随吾人根器相契者，任择其一，为所依止。试列通常习知者数种言之，广则应习显密诸经论（《楞严经》二十五位菩萨圆通法门，已多汇列）。

眼色法门：纳为二类，系缘于物，与系缘光明。缘物者：如于眼可见处，平放一物，或为佛菩萨像，或其他任何物件，但以稍能发光者为宜，而于光色选择，亦须配合个人心理生理。例如：神经过敏，或脑充血者，用绿色光，神经衰弱者，用红色光，个性暴躁者，用青色柔和光体；凡此须视现实情况而定，未可执泥一端，既选定一种，即不变更，若时常变易，反为累矣。

系缘光明者：如对一小灯光（限用清油灯），或香烛光、日月星光等（催眠术家用水银晶球光），此可纳为一类；但以光对视线，稍偏为宜。此外如观虚空，或空中自然光色，或观明镜，或观水火等物

光色，亦统纳一类。唯鉴镜观形，习之纯熟，未达理趣，可致神离，幸勿轻试。

若斯诸法，内外诸道通用；其在佛法，首须知为尽是权设，不过初用系心，为入门方便耳。若执著为实，即落魔外，因心不能止于一缘，用作制止。而修定过程中，有种种差别境象，光色境中，易生幻象，或发眼通，不依明师，终为险道。而有上根利器，不即不离，于色尘境中，豁然而悟者，则非常例可拘；如睹明星，或瞥见物，即洞见本性。禅宗古德，灵云禅师，睹桃花而悟道，甚为奇特。悟后有偈曰：“三十年来寻剑客，几回落叶又抽枝。自从一见桃花后，直至如今更不疑。”后贤有步其后尘，复颂曰：“灵云一见不再见，红白枝枝不著花。叵耐钓鱼船上客，却来平地摝鱼虾。”诚能如是，自非诸小法所可囿矣。

耳声法门：约有内外二种：内则自作声音，如念佛念各种经咒等；此复分为三：有大声念、微声念（经称金刚念）、心声念（经称瑜伽念）。当念此声，即用耳根返闻其声。初则声声念念，渐渐收摄，终归于专心一念一声，即得系心初止。外则任缘何种音声皆可，但最好以流水声、瀑布声、风吹铃铎声、梵唱声等。凡缘音声，最易得定，《楞严》二十五位菩萨圆通法门，独以观音为最，故云：“此方真教体，清净在音闻。”当初专一声音，不沉不散。已得定矣，持此有恒，忽入寂境，于一切声，皆不闻矣。此乃静极境象，定相现前，经称“静结”，不可贪著。当离动静二相，不住不离，证知中道，了然不生，则已由定而进于观慧之域矣。慧观闻性，非属动静，不断不常，体自无生。然此犹为次第渐法。若禅宗古德，不历阶梯，一句了然，言下顿悟，闻声解脱，忘其筌象者，为数至多，故禅门入道者，统皆谓观世音法门可也。如百丈会中，有僧闻钟声而悟，百丈

即曰：“俊哉！此乃观音入道之门也。”他如香严击竹而了，圆悟见雉飞而知声，又若圆悟勤之“薰风自南来，殿角生微凉”。又如举唐人艳体诗“频呼小玉原无事，只要檀郎认得声”等，皆于言下证入，伟哉胜矣！世之修习耳根圆通者多矣，于动静二相，了然不生句下死者，亦复甚众。纵然离外境音声，了不相关，自能寂然入定；孰知定相现前，仍为静境，不了自心自身，皆本来在于动静二相之中，犹为外见，若能超越于此，可许入门矣。

鼻息法门：统纳一类，即缘呼吸之气也。进而呼吸细止，即谓是息。凡修气修脉，练各种气功数息随息等法，皆摄此门；天台藏密二家，尤所注重。其最高法则，即为心息相依。凡思虑过多，散乱心盛者，依息缘心，易见功效，既得止已，细微体察，可见心息本来相依为命。念虑非缘息而不生，气息以念虑而起作，气定念寂，泊然大静。然斯二者，皆为本性功能之用，非道体也。道家之言，有先天一气（气或作炁），散而为气，聚而成形之说。一般外道，误执气为性命之根本，认物迷心，不知体性为用，内外之道，于是分歧。若了自性，工用日深，得心息自在之用，则归元无二，一切皆为权法矣。

身触法门：此分广狭两类。广义者，如上所述诸法，莫不依身根而修，苟我无身，六根何附？狭义者，如专注想色身一处，如眉间、顶上、脐下、足心、尾闾、会阴等；或作观想，或守气息，修气修脉之类，统摄于此。依身修法，易见感受、触觉、凉暖、和软、光滑、细涩等，不一而足。执此者，常视气脉现象等见，以定道力之深浅，终至陷于人相、我相、众生相、寿者相。密宗道家，易陷此过，终不易脱法执。身见难忘，黄檗禅师尝以为叹。《圆觉经》云：“妄认四大为自身相，六尘缘影为自心相。”古今愚昧，同此一例。故永嘉云：“放四大，莫把捉，寂灭性中随饮啄。”或曰：功未齐于诸圣，

何能如此？要当借假修真，以此为方便，岂非入德之门耶？曰：苟知如此则可，唯恐迷头认影，终难自拔耳！老子曰：“吾所以有大患者，为吾有身！”至哉言乎！从知禅宗古德，绝口不言气脉者，信有以也。

意识法门：统摄诸类，广绎如八万四千，大体如《百法明门论》之所具。若上来诸法，虽有五根尘境，五识之所对摄，而五识由意识为主，如傀儡登场，中藉一线牵系。意识如统牵诸线之主力，心王为牵线之主人公，凡诸法相，无非心之所生。故一切法门，皆意识所造作也。独指意识自性，强为规范，则观心止观参禅等法，当属此门所摄。所谓观心，入门之初，非指具体真心，乃谓念头生灭之妄识心也。静坐观心，唯内观返照，觅此生灭妄心，来踪去迹，相续生灭之流顿断，前念已灭，灭而不追，后念未生，未生不引，当体空寂。喻如香象渡河，截断众流，当体此境，即为“奢摩他”之止。然犹未也，此犹住空，非为究竟，当体观有自空起，空自有立，生灭为真如之用，真如为生灭之体，不住二边，而见中道，中亦不立，边见舍除，即为“毗钵舍那”之观慧。由此而止观双运为因，得定慧等持之果，地地上进，可证圆满菩提。天台之学，与藏密黄教《菩提道炬论》，中观正见等学，不出斯门也。至于参禅，初期禅宗，不立一法示人，言语道断，心行处灭，何有于斯。后代参禅，以参话头，起疑情，做工夫，非意识而何？唯其用意识入门，而不同于他法者，即疑情之为用也。所谓疑情，非如止观之观心慧学，亦非百法所摄之疑，疑而曰情，实彻第八阿赖耶本识，带质而生。此心此身，互和而凝为一，如有物横胸，不可拔锲。必待遇缘触物，豁然顿破。故曰：“灵光独耀，迥脱根尘。”“凡所有相，皆是虚妄”矣。若“末后一句，始到牢关，把断要津，不通凡圣。”此为踏破“毗卢”顶上，抛向“威音”那畔，千圣聚议，难措一词，岂是思知虑得，拟议所及哉！

定慧影像

佛法小乘之学，由戒而定，得乎慧而解脱，终至解脱知见。大乘由布施、持戒、忍辱、精进，而禅定，终至般若之果海。曰止曰观，皆为定慧之因，言其初象耳。凡六根为用，演出八万四千方便法门，初皆为止此意念之用。念止为定，以功力之深浅，分别其次序。其方法则或先以有为之有而入空，或以空其所有而知妙有之用。方便多门，归元无二也。今拣修定，首明其定相。系心一缘，制心一处，即为止境，入定之基也。何谓定？即不散乱，又不昏沉，惺惺而复寂寂，寂寂而亦惺惺，定也。“不依心，不依身，不依亦不依。”定也。修法之初，不为散乱，即为昏沉，此二者交相往来，吾人竟日毕生于此中讨生活而不觉耳！今析此二法之象。

（1）散乱。

粗名散乱，细名掉举。若心不能系止于一缘，妄想纷飞，思想、联想、回忆、攀缘等等形状，不能制心一处，此为粗散乱。若心似已系住一缘，而有若干轻微妄念，如游丝尘埃，犹在往来，虽不干扰，而终为缠眠，此如“多少游丝羁不住，卷帘人在画图中”之概，此为掉举。用工夫者，住此境中者至多，不识不知，自谓已得定矣。孰知其大谬不然！初用心人，先则妄念不止，心乱气浮，不得安静，可先劳其身，若运动，若礼拜，使其身调气柔，再行上座，但不随妄念，只住一缘，久久自熟。换言之，视妄念乱心，如宾客往来，我但专作一主，不迎不拒，渐渐可止。唯将止时，自心忽又觉此止境，即又起妄。再复去妄，妄去又止。如此周旋，终难止矣。须不作修止修定之想，止象现前，不必耽著，方可渐入。倘觉禅坐时，妄念反较平时为

多，此乃进步之象，不必厌烦。喻如明矾投水，方见秽浊之质；又如日光过隙，方见飞尘之扬，不足为累。如散乱力大，不可停止，对治之法，可作数息随息等法，或观想脐下或足心，有一黑色光点。又出声念阿弥陀佛，念至佛时，使此最后声音，拖长下沉，好像心身皆沉至无底处。此皆为对治散乱之有效方法也。

（2）昏沉。

粗名睡眠，细名昏沉，睡眠乃身疲劳，或心疲劳所致，有此情形，不可强坐。先令睡足，方再上座，如借禅坐而睡，习惯一成，终无得定之望矣。昏沉者，心似寂寂，既不能系心一缘，亦不复起粗妄想，唯昏昏迷迷，乃至亦无心身感觉，此种现象初起时，或有幻境，如梦相似。换言之，幻境之来，必在昏沉状态中者。因在此境界时，意识不能明了，独影意识，生起作用也。修定者，最易落在昏沉状态，若自以为定，堕落可悲。宗喀巴大师尝云：“若认此种昏沉为定，命终堕入畜生道。可不慎哉！”对治之法，观想脐中有一红色光明点，直冲上顶而散。或极力提全身力量，大呼一声呸，或捏闭两鼻，忍住气息，至无可忍时，极力用鼻射出，或用冷水沐浴，或作适度运动，如练习气功者，可能少有此种现象（又有认昏沉即顽空，非也，顽空乃木然无思念，类似白痴）。

散乱昏沉，若得离已，忽于一念之间，心止一缘，不动不摇，必生轻安现象。轻安生起，亦有二途：若初自顶上有清凉感觉，如醍醐灌顶，遍贯全身，心止身轻，柔若无骨，身直如松，所缘境念，历历分明，了无动静昏散之相，自必喜悦无量，但或久或暂，犹易消失。若初自足心发起，或暖若凉，渐上至顶，如洞穿天宇，则较易为保持。儒家称静中觉物，皆有春意，如云：“万物静观皆自得”，即由此境中体会得来。轻安现象发后，最好独居静室，直道上进。倘复攀

缘，终至消逝。如精进无间，轻安觉受渐薄，此非失去，亦如惯食其味，渐失初时异感耳。

由此精进不断，定力坚固，清明在躬，色身气脉，有种种变化，发暖发乐，微妙莫名，即得内触妙乐之趣，方可断除世间欲根。而初机发动，生机活泼，阳气周流，如忘系缘一境，必使欲念炽然，如履险道，可不慎乎！过此以往，发生顶相，气息归元，心止寂境，三昧所戒，难用言传。且此中过程，心身变化百端，皆须知其对治，方克有济，戒所遮止，姑置勿论。

止定之道，至此或有气住脉停现象，他家言其境象至详。邵康节诗云：“天根月窟常来往，三十六宫都是春。”但言之甚易，行之维艰。至此仍住定境，可发五种神通，神通以眼通最难发，如眼通发起，其余可相继而发。亦有根器不同，或发一通，或为并发，并无一定。眼通发时，无论闭目开目，彻见十方虚空，山河大地，微细尘中，一一如透明琉璃之体，不隔毫端。凡所欲睹，应念可见；其余四通，例彼可知。然当此时，定心未臻上乘，智慧未开，既随妄流转，失却本心矣。至若以此惑人，即成魔事。故以定为止境者，如履黑夜，最易落险。魔外分途，正在于此，不可不察。或不发通，而定心坚固有力，随意可控制心身，停止气息心脏活动，若印度婆罗门、瑜伽术、吾国之炼形器合一之剑术等，皆得此而用，以惊世骇俗。唯笃行至此，非摒除外务，穷年累月，专心致力，亦不可幸得也。

佛法内明定慧之学，以定为基，得此定已，终复舍此一念，住于“生灭灭已，寂灭现前”。此心此身，皆所不取，何况心身所发现之诸境界。一有境界可得，即为心所之所生，仍属生灭之念，终为虚妄。《楞严经》云：“现前虽得九次第定，不得漏尽成阿罗汉，皆由执此生死妄想，误为真实。”若舍定相，住于寂灭，性空现前，为小

乘所宗之果，破了我执得人空耳。修大乘菩萨道者，犹舍空寂，转观假有实幻之生灭往来，缘起无生，成为妙有之用。终复不住不著，不执空有二边，舍离中道，不即不离，以证等妙二觉果海，方知一切众生，本来在定，不假修证也。其中理趣，佛说一大藏教，反复详论，毋待赘言。虽然舍定无基，徒知其理，未证其事，终为干慧狂见，随流不返，不能主持由我，亦属虚妄耳。世之学贯古今，舌粲莲花者多矣，工用毫无，徒逞口说者，任从说得顽石点头，终见其无济于事，徒逞人我，毁他自赞，宁为佛心耶！古德云：“说得一尺，不如行得一寸。”必当猛自反省，痛砭斯病，循五乘阶梯之学，为不易之理，相期同勉之。

参禅指月

参禅法门，不同禅定，亦不离禅定，其中关系（见禅宗与禅定，参话头各节），已略言之矣。今复画蛇添足，且作落草之谈。夫参禅者，首当发心。且须知直趋无上菩提，应非小福德因缘可办，由人天二乘而至大乘，五乘道所摄六度万行，修积福德资粮诸善法，均须切实奉行。达摩初祖曰：“诸佛无上妙道，旷劫精勤，难行能行，非忍而忍，岂以小德小智，轻心慢心，欲冀真乘，徒劳勤苦。”发心真切，福德圆具，自然时节因缘易熟，择法智慧分明，故曰：“学道须是铁汉，著手心头便判，直取无上菩提，一切是非莫管。”既具办此心胸见识已，须觅真善知识，依止明眼过来人，急觅拄杖，直趋大道，不生退悔心，今生不了，期之来生，坚志三生，无有不成者。古德有谓：“抱定一句话头，坚挺不移，若不即得开悟，临命终时，不堕恶道，天上人间，任意寄居。”须知古德中之真善知识，深明因果，绝非自欺欺人者，其所立言，宁不可信！话头者，即为入道之拄杖，善知识者，犹如识途老马，手握拄杖，乘彼良驹，见鞭影而绝尘，闻号角而脱锁，自他互重，子啄母啐，一旦豁然，方知本未曾迷，云何有悟耶！

若以起疑情、提话头、作工夫，而并论参禅，其中过程，可作影响之谈。须知此所言者，实为影响，非实法也，“与人有法还同妄，执我无心总是痴！”如执以为鉴，印己勘人，皆变醍醐成毒药，丧身失命，过在当人。倘轻以为非，则龙见叶公，顿时远避。是法非法，交代清楚，不任其咎矣。

青原惟信禅师。上堂法语云：“老僧三十年前，未参禅时，见山是山，见水是水。及至后来，亲见知识，有个入处，见山不是山，见水不是水。而今得个休歇处，依前见山只是山，见水只是水。大众，这三般见解，是同是别？有人缁素得出，许汝亲见老僧。”

故曰：“参要真参，悟要实悟。”若大死一番，忽然大活，初见悟境现前，心目定动，觅此身心，了不可得，古德所谓：“如在灯影中行”，乃实事境象。到得此时，夜睡无梦，而可证得醒梦一如之境。三祖所谓：“心如不异，万法一如。眼如不寐，诸梦自除。”方乃亲见实信，纯为实语，非表诠法相。故陆大夫向南泉禅师曰：“肇法师也甚奇特，解道天地与我同根，万物与我一体。”师指庭前牡丹花曰：“大夫，时人见此一株花，如梦相似！”此所指梦相似，以及经教所示如幻如梦之喻，皆与事合。及乎至此，亦视力有深浅，须加保任。云岩示道吾以笠，嘱盖覆，庶免渗漏，正为此也。而盖覆保任之功，如百丈示长庆，曰：“如牧牛人执杖视之，令不犯人苗稼。”否则，仍复退失。世之禅人，亦多经此境，究乃“如虫御木，偶尔成文。”俗谓瞎猫撞着死老鼠，自无把握。若明得见得，如牧牛保任之功，自然复能深入。但初得此象，易发禅病。韶山示刘经臣居士曰：“尔后或有非常境界，无限欢喜，宜急收拾，即成佛器。收拾不得，或致失心。”黄龙新示灵源清曰：“新得法空者，多喜悦，或致乱，令就侍者房熟寐。”若到得此已，能随处茅茨石室，长养圣胎，只待道果成熟，然后向世出世间，两边行履，“一切治生产业，与诸实相不相违背。”说得的即是行得的，悟行合一，不落边际，大义当为之事，虽镬汤炭火在前，应无分别而行。久久锻炼，于念而无念之间，自在运用矣。

然犹未也，于此无实相境象，仍要舍离，著此即落法身边事，涅槃果海，犹隔重关。仍须死活几番，打得心物一如，方得心能转物。苟以前境纯熟，得如圆满月时，恰为初悟。曹山所谓："初心悟者，悟了同未悟。"于此语中，须细检点。故南泉玩月时，有僧问："几时得似这个去？"师曰："王老师二十年前，亦恁么来！"曰："即今作么生？"师便归方丈。何以谓至此须打得心物一如，方可转此重关？归宗曰："光不透脱，只为目前有物。"南泉曰："这个物，不是闻不闻。"又云："妙用自通，不依傍物，所以道通不是依通。事须假物，方始得见。"又云："不从生因之所生。"文殊云："惟从了因之所了。"夹山曰："目前无法，意在目前，不是目前法，非耳目之所到。"凡此等等，难以枚举，皆有事相，非徒为理边事也。既到此已，又须抛向那边，如灵云法语，可通斯旨。

长生问：混沌未分时，含生何来？师曰：如露柱怀胎。曰：分后如何？师曰：如片云点太清。曰：未审太清还受点也无？师不答。曰：恁么含生不来也？师亦不答。曰：直得纯清绝点时如何？师曰：犹是真常流注。曰：如何是真常流注？师曰：似镜长明。曰：向上更有事也无？师曰：有。曰：如何是向上事？师曰：打破镜来与汝相见。

然则打破镜来，已是到家否？曰：未也。到家事毕竟如何耶？曰：岂不闻乎："向上一路，千圣不传。"虽然如此，姑且指个去路，曰：最初的即是最末的，最浅的就是最高深的，诸恶莫作，众善奉行。

如上简述，皆是事理并至，实相无相，影响之谈。是法非法，由人自拣。倘是上根利器，早已不受他人惑乱之言。但切勿轻率口说禅道，事相毫无证得，知解自重，狂言吞人。曰：古德云：大悟十八回，小悟无数回。我已身心皆忘，不识不知，顿然入寂，大死大活过几回，犹未在也，何得言之极简？曰：古德此说大悟小悟，非证事相之言，谓悟理入之门耳。此语固可激励后学，而误人亦匪浅矣。若言顿寂与大死大活无数回，统属工用边事，如曹洞师弟所称功勋位上事，不尽关于吾宗门之实悟事也。惟悟后行履，“不异旧时人，只异旧时行履处。”不执功勋，亦重功勋耳。利智之士，直探根源，但如贼入空室，赤条条来去无牵挂，何有于理于事哉！虽然，也须出一身白汗始得，非如画眉点额事，轻浅可及也。所言出一身汗，终亦不可执相，不出汗而悟者，亦大有人在。但示非甘苦到头，终不踏实耳。如：

龙湖普闻禅师，唐僖宗太子。眉目风骨，清朗如画，生而不茹荤，僖宗百计移之，终不得。及僖宗幸蜀，遂断发逸游，人不知者。造石霜，一夕，入室恳曰：祖师别传事，肯以相付乎？霜曰：莫谤祖师。师曰：天下宗旨盛传，岂妄为之耶？霜曰：是实事耶。师曰：师意如何？霜曰：待案山点头，即向汝道。师闻俯而惟曰：大奇！汗下。遂拜辞。后住龙湖，神异行迹颇多。

灵云铁牛持定禅师，太和磻溪王氏子。故宋尚书赞九世孙也。自幼清苦刚介，有尘外志，年三十，谒西峰肯庵剪发，得闻别传之旨。寻依雪岩钦，居槽厂，服杜多（头陀）行。一日，钦示众曰：兄弟家！做工夫，若也七昼夜一念无间，无个入处，斫取老僧头做舀屎杓。师默领，励精奋发，因患痢，药石浆饮皆禁绝，单持正念，目不交睫者七日。至夜半，忽觉山河大地，遍界

如雪，堂堂一身，乾坤包不得。有顷，闻击木声，豁然开悟，遍体汗流，其疾亦愈。且诣方丈举似钦，反复诘之，遂命为僧。

五祖演参白云端。遂举僧问南泉摩尼珠语请问。云叱之，师领悟。献投机偈曰：山前一片闲田地，叉手叮咛问祖翁。几度卖来还自买，为怜松竹引清风。云特印可。……云语师曰：有数禅客自庐山来，皆有悟入处；教伊说亦说得有来由；举因缘问伊，亦明得；教伊下语，亦下得，只是未在！师于是大疑，私自计曰：既悟了，说亦说得，明亦明得，如何却未在？遂参究累日，忽然省悟，从前宝惜，一时放下。走见白云，云为手舞足蹈。师亦一笑而已。师后曰：吾因兹出一身白汗，便明得下截清风。

若斯之类，方为亲切，而又何其便捷，倘执“大死大活”、“枯木生花”、“冷灰爆豆”、“囚的一声”、“普化一声雷”等。形容譬喻字句，认为实法，必有事相，则于宗门无上心法，永未梦见在，不值识者一笑。如认此皆是譬喻语，非关事相，亦如痴人说梦，不知梦是痴人也。

然则，参禅悟后人，复修定否？曰：修与不修，乃两头语。“不擒不纵坦然住，无来无去任纵横。”终日著衣吃饭，未曾咬着一粒米，未曾穿着一条线，如飞鸟行空，寒潭捞月，终无事相之可得。若犹未稳，一切法门，皆同实相，自可任意摩挲，不妨从头做起。临济示寂时有偈曰：“沿流不止问如何？真照无边说似他，离相离名人不禀，吹毛用了急须磨。”曰：还须坐禅否？曰：是何言哉！行住坐卧四威仪中，自然处处会得方可，未可独谓坐禅方是，亦不可谓坐禅不是，如是悟道人，自解作活计，“长伸两足眠一寤，醒来天地还依

旧。”又有何处不是耶？黄龙心称虎丘隆为瞌睡虎，岂偶然哉！又如：

临济悟后，在僧堂里睡，黄檗入堂，见，以拄杖打板头一下。师举首见是檗，却又睡。檗又打板头一下。却往上间，见首座坐禅。乃曰：下间后生却坐禅，汝在这里妄想作么？

铁牛定悟后，值雪岩钦巡堂次。师以楮被裹身而卧。钦召至方丈，厉声曰：我巡堂，汝打睡，若道得即放过，道不得即趁下山。师随口答曰：铁牛无力懒耕田，带索和犁就雪眠。大地白银都盖覆，德山无处下金鞭。钦曰：好个铁牛也。因以为号。

但石霜会中，二十年间，学众多有“常坐不卧，屹若株杌”。天下谓之枯木众。亦非独谓睡方是道也。玄沙见亡僧谓众曰：“亡僧面前，正是触目菩提，万里神光顶后相。学者多溟滓其语。”复有偈曰：“万里神光顶后相，没顶之时何处望？事已成，意亦休！此个来踪触处周，智者撩着便提取，莫待须臾失却头。”此之所举，须切实参究，不可草草，落在断常二见。至若禅门之禅定，《六祖坛经》、诸祖语录，言之甚众，文繁不引，且录南泉语，以殿其后。

据说十地菩萨，住首楞严三昧，得诸佛秘密法藏，自然得一切禅定解脱，禅通妙用，至一切世界，普现色身，或示现成等正觉，转大法轮，入涅槃。使无量入毛孔，演一句经，无量劫其义不尽。教化无量千亿众生，得无生忍，尚唤作所知愚，极微细所知愚，与道全乖。大难！大难！珍重。

《金刚经》云：“我所说法，如筏喻者；法尚应舍，何况非法。”然则上来所述种种，皆作梦语观可也。若有作实法会取，即化醍醐成毒药，言者无心，听者受过矣。

跋

心地法门，单提直指，向上一路，密不通风。盖直下即会，箭过新罗，竖拂擎拳，皆成话堕。惟离心意识参，绝圣凡路学，将一句无义味语，含裹识田，如金刚圈、栗棘蓬，吐吞不得，直饶到坐地断，爆地折，方许少分相应。其或顶上闻雷，豁开正眼，彻底掀翻，失声一笑，始知截流一句，不涉唇吻，堂堂岁月，空费草鞋。从此虚空为口，万象为舌，灯笼露柱，昼夜常说，刹竿倒却，处处逢渠矣。乐清南怀瑾先生，诞邻玄觉之乡，密契曹溪之要，具透关眼，现居士身，髫龄誓志，遍历诸方，禅教道密，不舍一法，以道无内外，法泯中边，语其究竟，靡不涵盖，真为佛子，作丈夫事，横流泛滥，仅觏斯人。所撰《禅海蠡测》一书，包孕群品，翕纳众流，百川虽殊，海水味一，于无说中，炽然有说，举从上祖师缄封密固，不肯与人道破者，不惜拈出龟毛，显透消息，洵可谓婆心片片，痛切肺肝者矣。此事如粉雪煤墨，毫厘千里，未明者个，皆在骑牛觅牛，直须毒手一击，顿教伎俩都尽，然后太虚迸裂，千山独露，经尘点劫，何曾暂离！宝兹妙药，普愈喑聋，无米油糍，尝者有分。以如是眼，读如是书，作者苦心，庶不唐丧。

佛历二五二〇年岁次乙未仲夏月

优婆塞菩萨戒弟子张无诤谨跋

禅海蠡测剩语

萧天石

禅宗一门，为我国佛教中之一革新派，旨在传佛心印。自释迦牟尼传大迦叶，递至二十八代菩提达摩，东来震旦，是为此土初祖。复自二祖僧璨递传至六祖惠能，弘开五叶，宗风大振。虽所提倡以“不立文字，直指人心，见性成佛”为宗旨，惟文字语言，亦未始非心传方便法门。故达摩初亦曾用《楞伽经》四卷以印心。惠能于黄梅，刚道得“本来无一物”一偈，便得衣钵，惟当授受之际，犹为说《金刚经》。其在曹溪弟子亦有《坛经》之记。厥后二派五宗，无不直指向上，皆令自求、自行、自悟、自解；然终究不能无说，说不能无文。盖借语传心，因指见月，语言文字，有时亦不失为接引开示之方便也。

世谓禅宗为教外别传，实则谓之别传固可，谓之非别传而为嫡传亦可。盖真谛不二，以教证宗，以宗举教，教实有言之宗，宗本无言之教。三藏十二部，默契之则皆宗；千七百公案，举扬之则皆教。佛说法数十年，未尝说得一字，以法尚应舍也。故究竟言之，教原未尝有言，而宗亦未尝无言也。天下同归而殊途，百虑而一致。归元无二路，方便有多门。能彻悟自心是圣，自心是佛，则触著便了，更无余事。天地与我同根，万物与我一体，岂可因门庭施设，而分宗分教，俨然门户峥嵘，自生差别哉！

南君怀瑾，顷以所著《禅海蠡测》书稿见寄。细读之，深觉其超情离见，迥出格量。君虽深契禅宗，然不以话头为实法，不以棒喝作家风；横说竖说，语语由自性心田中流出，绝非如优人俳语者可比。其中冶儒释道各家之言，而综诸一贯，会归一旨，倘非能如大海之纳百川者，曷克臻此？是书虽累十余万言，要亦只道得一字。若会时，看固得，不看亦得；不会时，不看固不得，看亦不得。洛浦安答僧云：“一片白云横谷口，几多飞鸟尽迷巢。”是佛固着不得，经典公案亦着不得。读者于此书所示，一字一句，又岂能着得？“不离文字难为道，尽舍语言始是经。”读者切勿泥于语句，堕入文字禅中，而宜独超冥造乎语言文字之外，是为近之。否则依然陷在妄想知见网中，虽一辈子学佛，一辈子参禅，一辈子求道，骑驴觅驴，与自己本来面目，毫没干涉，而终归是凡夫。余昔赠灵岩寺僧传西有句云：“不学佛时方成佛，非参禅处即参禅。”此与张拙《见道偈》之“断除烦恼重增病，趋向真如亦是邪”及憨山大师所谓“妄想兴而涅槃现，烦恼起而佛道成”，其义一也。

余与怀瑾，论交十余年矣。抗战初起时，君甫逾弱冠。殚力垦殖，深入夷区，部勒戍卒，蛮烟瘴雨，跃马边陲，气宇如王，高自期许。卒以囿于环境，单骑返蜀，复事铅椠。曾述其经历，著《西南夷区实录》一书，则又恂恂儒者，非复向日马上豪雄矣。无何，任教军校，时余主持日报，每相与论天下事，壮怀激烈，慨然有澄清之志。惟以资禀超脱，不为物羁，故每尝芒鞋竹杖，遍历名山大川，友天下奇士，不知者辄目为痴狂，而君则恬然乐之。尝曰：“钟鼎山林，固皆夙愿，苟顿脱可企，则视天下犹敝屣耳！”一九四三年，余以婴疾，药炉禅榻，时益相亲；曾与遍访高僧，并同师事光厚老和尚。不期年，君辞军校事，而致学于金陵大学研究院社会福利系。后又弃隐于青城之灵岩寺，霜枫红叶，日伍禅流。旋从禅德袁焕仙居士游，契

入心要。嗣即不知踪迹者久之。一日，忽有客自峨嵋来，始知闭关于中峰绝顶之大坪寺，西川旧好，相顾愕然！耆年如谢子厚、傅真吾，及君师袁焕仙等，相约入山访之，始知由名僧普钦之介，悄然至峨嵋，初于龙门洞猴子坡等处，叠示灵异之迹，乃获寄迹该寺。在此期中，并曾折服当时负有盛名之唯识学者王某。龙门寺僧演观，曾记其事与对话，刊有专册行世，不胫而走。龙泉在匣，光芒不掩，真性情人，行事大抵固如是也。

后三年，余宰灌县，君飘然莅止，美髯拂胸，衲衣杖策，神采奕奕。问从甚处来？答谓："前从灵岩去，今自金顶回。"问：在峨嵋山何为？曰："三年闭关，阅全藏竟。"复问其今后拟往何处？则曰："到处不住到处住，处处无家处处家。"相视而失笑者久之。憩夏青城后，即远游康藏，穷探密宗之奥，行迹遍荒山绝嶼，丛林古刹。行脚愈远，所接大德高僧奇人异士亦愈众，而迹亦愈晦。盖所谓"就万行以彰一心，即尘劳而作佛事"者也。嗣闻其经康藏至昆明后，曾讲学于云南大学。折返锦城，并一度应川大哲学教授傅养恬之邀，讲学于哲学研究会。斯时已声光并耀，缁白闻风问道者络绎。迨抗战胜利后二年，君即返里省亲，嗣复深隐于天竺灵隐山中，栖心玄秘。尔时，余适于役京畿，彼此不相闻问矣。

一九四九年夏，余自沪来台。一夕，君忽枉访于台北寓所，始悉其方有所营为。越明年，事与愿违，忽尔晦迹，行藏莫卜者久矣。迄去冬，因某居士之约而复聚于海滨一陋巷中，破窗尘几，意趣萧然。当力促以重亲笔砚，初不谓然，几劝始诺。曾未数月，遂成斯篇，都凡二十章，钩元提要，探幽阐微，手眼别具，发前人之所未发。全书以禅宗为主眼，而融会众流，归趣大海，虽于从上各家之说，略有损益，要皆言必有宗，指归至当。至若《参话头》、《中阴身》，及

《修定与参禅法要》诸篇，则皆古人隐秘缄固不肯为人说破者，今皆不惜眉毛，金针巧度。虽小出作略，而其资益于真心向道者，宁为浅鲜？至其提持纲要，语不滞物，思泉坌涌，如山出云，殆今日之《广陵散》矣。余初识怀瑾，英年挺拔，跌宕磊落，前途正未可量；卒之鄙弃功名，参伍猿鹤，得以博览法藏，独契心源，返朴还淳，泥涂轩冕，所谓游于方之外者，非欤？又君髫年曾习武技与方术，卒致力于佛法，深入禅教密各宗之堂奥。今后究将以何者为其归止，则又未可逆测。其殆游戏人间，应物无朕者耶？爰因其书成，略缀其生平行履一斑以附，庶读其书者，亦得略知其人。余虽早岁皈命瞿昙，然放逸怠荒，惮于精进，似草野人，为廊庙语，门外之诮，宁能幸免？惟承命为校订，于义不能无言，拉杂书之，亦自哂也。

一九五五年六月于台中草庐

南怀瑾先生著述目录

1. 禅海蠡测　（一九五五）

2. 楞严大义今释　（一九六〇）

3. 楞伽大义今释　（一九六五）

4. 禅与道概论　（一九六八）

5. 维摩精舍丛书　（一九七〇）

6. 静坐修道与长生不老　（一九七三）

7. 禅话　（一九七三）

8. 习禅录影　（一九七六）

9. 论语别裁（上）　（一九七六）

10. 论语别裁（下）　（一九七六）

11. 新旧的一代　（一九七七）

12. 定慧初修　（一九八三）

13. 金粟轩诗词楹联诗话合编　（一九八四）

14. 孟子旁通　（一九八四）

15. 历史的经验　（一九八五）

16. 道家密宗与东方神秘学　（一九八五）

17. 习禅散记　（一九八六）

18. 中国文化泛言（原名“序集”）　（一九八六）

19. 一个学佛者的基本信念　（一九八六）

20. 禅观正脉研究　（一九八六）

21. 老子他说　（一九八七）

22. 易经杂说　（一九八七）

23. 中国佛教发展史略述　（一九八七）

24. 中国道教发展史略述　（一九八七）

25. 金粟轩纪年诗初集　（一九八七）

26. 如何修证佛法　（一九八九）

27. 易经系传别讲（上传）　（一九九一）

28. 易经系传别讲（下传）　（一九九一）

29. 圆觉经略说　（一九九二）

30. 金刚经说什么　（一九九二）

31. 药师经的济世观　（一九九五）

32. 原本大学微言（上）　（一九九八）

33. 原本大学微言（下）　（一九九八）

34. 现代学佛者修证对话（上）　（二〇〇三）

35. 现代学佛者修证对话（下）　（二〇〇四）

36. 花雨满天　维摩说法（上下册）　（二〇〇五）

37. 庄子諵譅（上下册）　（二〇〇六）

38. 南怀瑾与彼得·圣吉　（二〇〇六）

39. 南怀瑾讲演录二〇〇四—二〇〇六　（二〇〇七）

40. 与国际跨领域领导人谈话　（二〇〇七）

41. 人生的起点和终站　（二〇〇七）

42. 答问青壮年参禅者　（二〇〇七）

43. 小言黄帝内经与生命科学　（二〇〇八）

44. 禅与生命的认知初讲　（二〇〇八）

45. 漫谈中国文化　（二〇〇八）

46. 我说参同契（上册）　（二〇〇九）

47. 我说参同契（中册）　（二〇〇九）

48. 我说参同契（下册）　（二〇〇九）

49. 老子他说续集　（二〇〇九）

50. 列子臆说（上册）　（二〇一〇）

51. 列子臆说（中册）　（二〇一〇）

52. 列子臆说（下册）　（二〇一〇）

53. 孟子与公孙丑　（二〇一一）

54. 瑜伽师地论　声闻地讲录（上册）　（二〇一二）

55. 瑜伽师地论　声闻地讲录（下册）　（二〇一二）

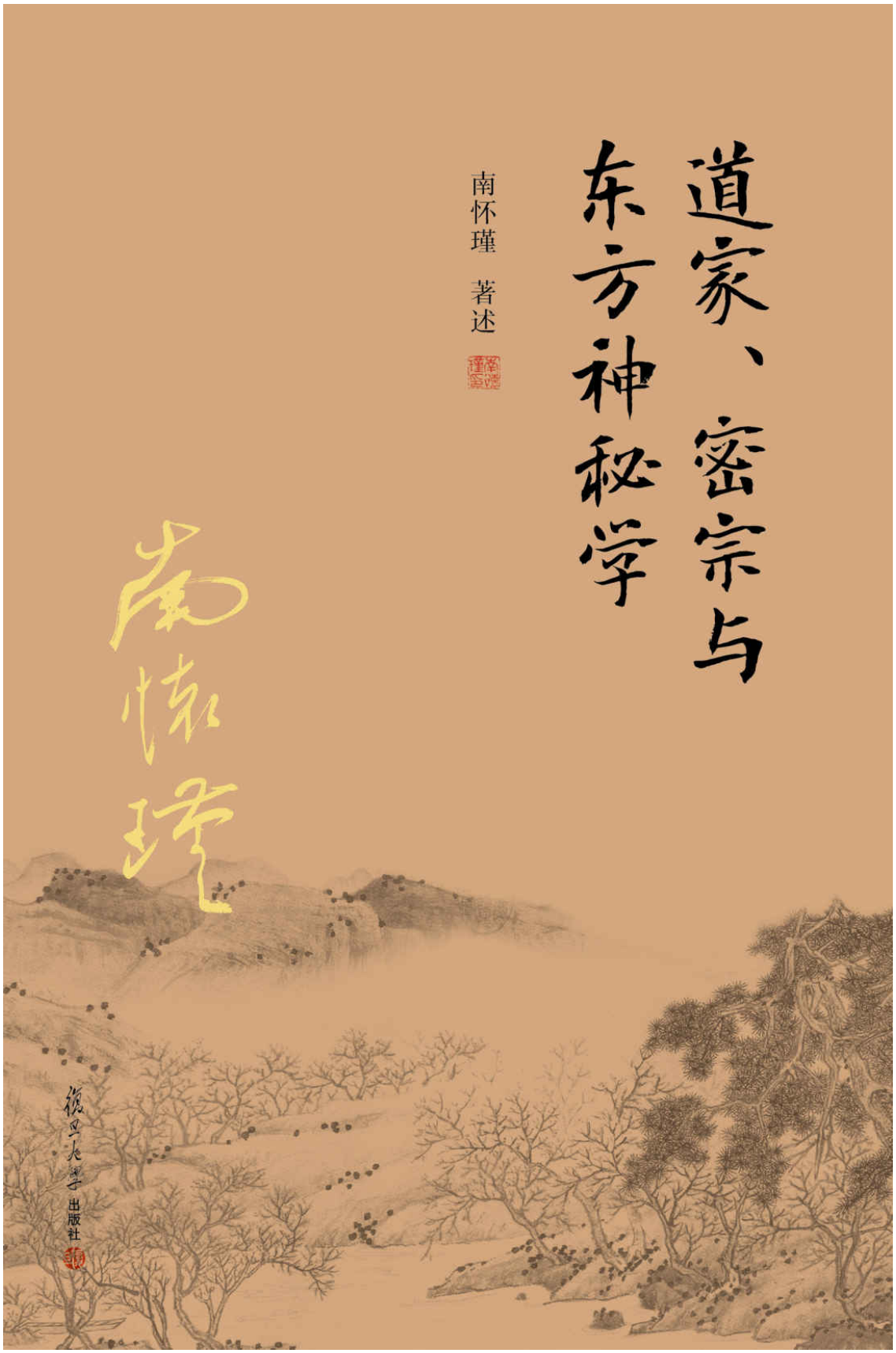
56. 廿一世纪初的前言后语（上册）　（二〇一二）

57. 廿一世纪初的前言后语（下册）　（二〇一二）

58. 孟子与离娄　（二〇一二）

59. 孟子与万章　（二〇一二）

60. 宗镜录略讲（卷一至五）　（二〇一三至二〇一五）


道家、密宗与
东方神秘学
南怀瑾 著述
南怀瑾
复旦大学出版社

道家、密宗与东方神秘学

南怀瑾　著述

复旦大学出版社

目　录

出版说明
前言
第一部分 道家、密宗与东方神秘学
第一章 道家、密宗与东方神秘学
第二章 密宗的神秘、神秘的密宗
第三章 密宗的神秘——近于神人之间的龙树
第四章 密宗理论之依据
大日如来与宇宙万有的本体论
心向往之的即身成佛
密宗三密中的身密
第五章 人身的内密
关于密宗手印的神秘
有关人体气脉的奥秘
佛学显教与密宗在学理上的异同
第六章 声音的奥妙
有关身密的论辩
三密之一的“声密”
重视咒语的神奇早在佛教之先
人类的知识真已了解音声的神秘吗
密宗咒语的根据
第七章 声音对人体神妙的作用
声音的妙密
三字根本咒与人体气机的关系
第八章 意密与佛学理论之依据

意密与唯识
有关心意识修法的粗浅说明
第九章 意识的神秘之研究
再论“意密”
与现代心理学有密切关系的意识
建立在唯识学上的意密
第十章 从世俗到出世——谈意密与观想
生圆二次与观想成就
观想成就的测验
第二部 道家《易经》与中医医理
第一章
易学与中国医理
道家与中国医理
汉易
卦是什么
画卦与爻
如何画卦
八卦所代表的现象
八卦“数”的问题
先天八卦方位、气候与医疗
道家观念中的人类
道家对宇宙万象的研究
山泽通气与气
卦之体用与道家哲学
第二章
《易》之体用
三家村与来知德

后天卦之用
《易》的三要点
六十四卦及六爻
错综复杂的变化
辩证法与微积分
方圆图与气候
中医的基本书及其他
可爱的巫医
道家的生命学说
可笑的采阴补阳
大师邵康节
第三章
魏伯阳和《参同契》
《易》是研究两性之学吗
十二辟卦
音乐历法和律吕
孔子的《春秋》
五行是什么
五行的意义和作用
头痛医脚
天干地支
气脉与穴道
读书人的三理
第四章
驺衍是否胡诌
我们的小天地
十个太阳的故事

彩色有声有味电影
气功是什么玩意儿
音乐可以治病吗
颜色对病人如何
青菜萝卜和《本草》
谁认识“人”字
望闻问切
医案的奇谈
三指禅
第五章
唯心与唯物之论
孙大夫和老虎
印度医学的说法
生命的构成
孔子与释迦的会议
什么是气脉
奇经八脉
气脉之争
三脉是什么
七轮在哪里
七天的变化
你的鼻子通不通
生命的来源问题
第六章
碧眼方瞳是神仙
《易经》六十四卦与七轮
脏和脉

血是什么
奇经八脉和十二经脉
食气者寿
不要被八卦所困
星棋遍布的八脉
子午流注和灵龟八法的节气问题
子午卯酉
道家的活子时
针灸与活子时
第七章
五星联珠
汉代的京房先生
宋元时代的医学
火神爷的附子汤
一天呼吸多少次
两个宇宙
点穴和气脉
气脉穴道的求证
再说活子时
第八章
你听过精神讲话吗
王羲之写上药三品精、气、神
阴阳怪气
肾是不是腰子
心在何处
你常失眠吗
神秘的间脑

再谈活子时
找你自己的活子时
午时茶
老年人的五反和养生
如何学通奇经八脉及十二经脉
学剑不成，看花
第九章
人老原来有药医
如何借花修我
光、神与灵魂
超越的冥想治疗
头和神
两条腿的重要
鬼神的气魄
浩然之气
大鼻孔的好处
气功治疗肺病的方法
精的困惑
第三部分 道家学术思想与佛家密宗文化
道家神仙修炼的学术思想
汉魏以后的神仙丹道派
（一）丹经鼻祖的作者魏伯阳
（二）方士医学与易象数合流的炼气养生术的丹道
禅宗与密宗
西藏佛学渊源
西藏佛法之崛起
西藏后期佛法及派系

西藏之显教
西藏之密法
藏密之特点
显密优劣之商榷
影印《雍正御选语录》暨《心灯录》序
西藏佛教密宗文化简述
西藏密宗艺术新论
影印密宗法本前叙
（一）《密宗六成就法》前叙
（二）《大圆满禅定休息清净车解》前序
（三）密宗《恒河大手印》《椎击三要诀》合刊序
（四）影印《大乘要道密集》跋
谢译《印度瑜伽健身术》序
《印度军荼利瑜伽术》前言
南怀瑾先生著述目录
返回总目录

出版说明

宇宙何以生成天地万物，人的心灵究竟具有多大的功能，修炼养生能否延年益寿？古往今来，人们一直对这些问题进行着孜孜不倦的探求。古代中国、印度、埃及出现的神秘学也莫不是以此为主题展开的。本书是南怀瑾先生从文化和医学的角度，论述道家、密宗和东方神秘学的著作。全书分为三部分。第一部分，主要论述密宗的历史、理论和修持，尤其是身密、口密、意密“三密”的修法；第二部分，主要讲解易学与中医医理，尤其是气脉问题；第三部分，收录有关的专论和序跋。

兹经版权方台湾老古文化事业公司授权，将老古公司二〇一〇年十月版校订出版，以供研究。

复旦大学出版社

二〇一五年十一月二十六日

前言

密义深奥，丹诀难解，数千年来参究内宗专一修行之士，每每望之兴叹，或滞壳迷封，或误入歧途。盖皆以不得名师指点，盲修瞎炼，妄自徒劳为憾。然宗教神秘之学，并未因此而泯灭，反而以其神秘莫解而轰动流行于末法之近世。牵强附会，妄引仙诀法要，与人实法，甚或假之聚众敛财，其流弊所及亦大矣！此殆非先贤密法传世之本义哉！

有云：二十一世纪将为精神病笼罩之时代。近年来因宗教之误而精神失常，求药于南师处之患者亦多矣！大抵皆以不明密法之真义，缺乏正知正见，以勘破宗教神秘仪式之假相，遂陷入思想混乱分裂状态而不能自拔，悲哉！殊可怜，复可愍也。

敝公司有感于此，遂搜集历年来南师有关神仙丹道及密法理事相关之著作及讲记，编辑成册，再三求请，终获南师恩准，排印出书，但愿有利于真诚向道修行之士，获正知见，证无所得，知所归依，是为心馨所祷者也。

老古文化事业公司　谨志

一九八五年七月十五日

第一部分
道家、密宗与东方神秘学

第一章　道家、密宗与东方神秘学

宇宙是一大奥秘，人生是一大奥秘，宇宙何以生成天地万有？更是大奥秘中的奥秘！宇宙的生命，何以有人类？人是怎样生成？为何会死去？死去以后有无灵魂？生前心灵的功能和精神的作用，究竟有多大力量？人的寿命和现有的肉体生命，能否有方法长久地活下去？这些都是宇宙和人生奥秘的问题，也是古今中外人人迫切想要知道的学问。

人类在上古时代，知识并未普遍发达，无论东方与西方，人们想要寻求这些问题的答案，只有投向宗教的解释和信仰，把心灵付托于坚定的信念而不必再求深究。可是信念大体是偏重于感情的作用，求知究竟是偏向于理智的要求。感情与理智，在人类的心理中，往往自相矛盾，理智的求知常会怀疑感情信仰的可靠性。因此，运用思想之慧思以求知的要求，便如脱羁之马，自动跳出宗教的范围，走向运用自己的知识去探寻宇宙与人生奥秘的究竟。于是，哲学求知的领域，便由此而建立起它的权威。宗教的教义，也需运用哲学的解释来增加它的真实，人生的思想方向、行为道德、生活意义，同样需要哲学来确定它的善恶标准。但是推崇爱好思想的玩意久了，人们对于思想本身的可靠性，又发生了怀疑。因此先要缩小范围，研究思想本身和运用思想方法的逻辑学问，便由此产生而成为专门的学识。可是，宇宙与人生的种种奥秘，并不因为有了逻辑的运用而求得了明确的答案，所以科学便从哲学的口袋里脱颖而出，到自然的物理世界与现有实际的物质中，去探求究竟。

到目前为止，科学研究的结果，比古人更加进步，而懂得自然与物理世界的知识，而且可以部分把握物质和运用物质，的确有了空前的成绩。但是，累积古今中外几千年的文化，由宗教而到哲学，由哲学而到科学的今天，人类知识的范畴，可以远上太空，细入无间，仍然不能明白切身生命的奥秘，并未寻求到宇宙生命奥秘的结论。从这个角度看来，可以说，芸芸众生，熙熙攘攘，依然还在浑浑噩噩，无识无知地过着莫名其妙的人生。所以东西方的文化中，自古相传迄今，似宗教非宗教，似哲学非哲学，亦宗教亦哲学。同时，也有它自己的科学精神作用的神秘学，照样屹立不倒，仍然被人们所乐于接受，乐于追求。甚至，在物质文明高速发达的今天，更为吃香，更为人们所倾倒。这是什么原因呢？因为物质文明发达的结果。这个世界，几乎成为机械的世界，距离自然愈来愈远；这个世界上的人生，几乎成为机械的人生，枯燥乏味。而神秘学所讲究的，虽然还没有离开人体和自然物理的关系，但它是讲究精神生命的学问，它在追求精神生命和宇宙生命综合的究竟。

从神秘学的立场来讲，有悠久历史文化的东方古国，如：中国、印度、埃及，都是神秘学的古老泉源，也可以说，东方的中国，极富有神秘的奥秘，已经引起西方人的兴趣，而且非常注意地开始追求。但是现在流行在美国方面来自欧洲的神秘学，却多是承认从埃及文化的系统而来。他们研究人体潜在的功能，倾向追求人自己具有超越现实力量的神通妙用，相似于科学幻想小说中的境界。有相当的道理，但并不知究竟，同时保存了埃及和希腊文化综合的天文星象学与人类生命的关系。由此可以看出，它与中国上古文化互有共通之处的特色。因为有了这种趋向，在西方的文化思想中，人们逐渐相信有前生和后世循环因果的关系，相信有灵魂的存在，而且正在开始追求灵魂存在的证明，渐渐形成为灵魂学的专门学问。从表面看来，它与中国

传统流传的道家，以及佛教的密宗，有些相同之处，实际上，其间的差别异同，大有问题。至于对中国道家方面的学术，并不了解，虽然已经有人把道家丹道方面的书籍《太乙金华宗旨》译成英文；暂且不管它的翻译是否准确，到底还如弱水三千，但只取得一瓢而饮的微渺。

近年来，也有人想把中国的道教和神仙丹道的学术，传向美国，其志固然可嘉，其学可惜未充。那些拉杂繁芜的道家表皮之学，并不足以真能代表道家学术而引人入胜。倒是佛教在西藏流传的密宗书籍与部分方法，自十九世纪开始，经过英国、法国学者和传教士们的研究和翻译，有几种精要的法典，都有法文和英文精确的译本，而且一部分被西方流行的神秘学派，吸收融化而别出心裁，另行树立格调，更加深了西方神秘学的神秘性。但很可惜，西方的文化思想，它的原始根本存有极大的障碍，始终挡住了趋向形而上道真正解脱的道路。（一）因为西方的文化思想，基本上是偏向于唯物的，所以它把精神领域的奥秘和形而上道的结论，非常自然地都会归向于物理的作用，不能彻底明白和求证到超越心物的究竟。（二）西方文化的基本精神，始终包藏在“新旧约”的怀抱里，到了追求神秘到无法用人类惯性的思想知识去解释时，仍然把它推向宗教的领域里，寻找答案。

因此，我们现在要发扬中国传统文化自古相承的人生与宇宙奥秘之学，必须要从学术的整理而寻求配合科学的求证，才能光前而裕后。此外，有些西方人，把禅宗也掺进神秘学里，那更是严重的问题，岂止嬉皮们歪称渊源于东方中国的禅与道的风格呢！

第二章　密宗的神秘、神秘的密宗

密宗，在中国佛教中，被列为十大宗派之一，又称为秘密教，或简称密教，其别称为喇嘛教，是从西藏语的习惯而来，因为西藏流行密教的出家僧徒，称为喇嘛，所以便以喇嘛而名教，实以人事作为教派的代名。密宗起源的传说，约有两途：

（一）从传统佛教的观念，认为释迦牟尼入涅槃以后几百年间（公元一五〇—公元二五〇年间），印度佛教中，出了一位龙树菩萨（又一说是龙猛菩萨），打开了释迦佛留在南印度的一座铁塔，取出密宗的经典，从此世上便有了密宗的流传。到了中国唐朝玄宗时代，有三位印度的密宗大师来到中国——善无畏、金刚智、不空三藏——便传下了密宗的教门。再到宋末元初，由蒙古人带入了西藏的密教，经过融会以后，到了明朝永乐时期，认为密宗过于怪异，便下令废逐，以后就一直流传在日本，这在中国佛学史上，后来便称它为东密。

（二）从西藏密教的传说，认为释迦佛的一生，所传授说法的重点，都是可以公开讲说的，所以便叫它为“显教”。至于具有快速成佛的秘密修法，释迦恐怕说出来了，会惊世骇俗，所以终他的一生，便不肯明言。到他涅槃后的八年，为了度世的心愿，需要传授密法。因此，他以神通显化，不再经过母胎而出世，又在南印度的一个国度里，正当国王夫妇在后园闲游时，看见池中巨莲中间的一朵忽然放大得异乎寻常，顷刻之间，又从这巨莲的花蕊中跳出了一个婴儿，就是

后来密教的教主——莲花生大师。长大以后，娶妻生子，继承王位，以种种神通威德治理国政。以后舍弃王位周游传法，到过尼泊尔，发现国王残暴失德，他便取而代之，为尼泊尔治理好了国家，飘然而去。当中国唐太宗时代，他便进入西藏传授密宗的教法，从此使西藏成为佛国。他的传法任务完了，在西藏乘白马升空而去，返回他的世外佛土。据说，莲花生大师永远以十八岁少年的色相住世，始终不老，偶然嘴唇上留一撮小胡子，点缀他的庄严宝相。西藏密教徒们集会，虔诚修习一种密法“护摩”，以火焚许多供养的物品，有时感通了莲师，亲自现身在火光中，如昙花一现，与大家相见云云。这一路的密宗，在中国佛教史上，后来便称为藏密。

过去藏密很秘密地固守在西藏的封疆，在元朝，曾一度传入内地，但不久也随元朝的势力而消失。清初又一度传入，但大半都限于清朝的宫廷、王室。藏密部分流传到欧洲，被掺入西方神秘学派的事，是十八世纪，英国在印度建立起殖民地的统治权之后，又想侵吞西藏，极力挑拨汉、藏之间的民族感情，煽动地方情绪，英国的学者与传教士们，便又辗转进入西藏学习密法。同时法国的传教士和学者们，有些从越南通过云南边境进入西藏学习，有些通过英国，也从印度入藏。

一直到一九二四年以后，汉、藏之间，互通款曲，显教与密教的学人，才有了往来，而藏密各宗若干知名的喇嘛大师们——俗称为活佛的，也就亲自来内地传教，于是藏密便在内地渐渐流传。尤因佛教各宗的衰落，听到密宗有秘密的法门，可以快速成佛。而且要发财的，它有财神法。要不舍世俗的男女夫妇关系，而又可立地成佛“不负如来不负卿”的，它有双修法。要求官求名的，它有增益法。总之，密宗几乎以有求必应，无所不能的姿态出现，而且以神通相炫

耀，幻弄玄虚。不管是真是假，这些陪衬密宗外表的作用，便不知赢得多少善男信女们的倾心膜拜！

但从人类文化的发展史来研究，或从佛教文化发展史来看，无论东密与藏密，原始起源的传统说法，实在过于神秘，令人无法置喙。如果站在宗教性的立场，只有“信”便是，稍涉怀疑，即是渗漏。可是时代到了今天，科学的文明，到处都向神秘的壁垒钻研透视，固守旧封，并非上策。密宗的方法，倘使真有利于世人的，何妨再度开放南天铁塔的锁钥，把它的无上威德，多给世人沾些利益。如果打开神秘的大门以后，原来并无其他东西，那又何必抱残守阙，敝帚自珍呢！因此，我来说密。

第三章　密宗的神秘
——近于神人之间的龙树

密宗的历史渊源，已如上文所说，有“东密”与“藏密”两种不同的传述。但都是扑朔迷离，更增加了密宗的神秘。笃信现实资料的学者，对此“莫须有”之说，益加不信，甚至讥笑它为愚妄的迷信。虔诚信仰密教的人，对此神秘而难明其所以然的说法，则更加肃然起敬，视为神奇尊贵。其实，两是两非都非定论。密宗之密，经过智慧的透视，究源溯本，也并非完全不能使之明朗化。总之，从现代学术的立场来研究密宗，首先要把握它的关键，从早期的东密传述中开出南天铁塔的龙树菩萨（菩萨，是梵文“菩提萨埵”译音的简称，意义即是得道的觉者，但又留情入世而广度众生的慈悲大士）说起。

龙树，迟于释迦牟尼五六百年，出生在印度。幼时聪敏过人，而且喜爱神秘的学术。在少年时代，与同学二人，曾经遍学印度的神秘学。据说，已经练成隐身的法术，便与他的同学，行为不轨，夜入王宫，戏弄宫女，有些宫女们因此而怀孕，震惊了整个宫廷。国王用尽种种方法，甚至请术士入宫捉妖，但都无可奈何。后来接受大臣的建议，认为如非鬼怪，必是人为。就连夜在宫中布防，使每一角落，都遍布武士，随意向空握戈刺杀，只有国王周围一丈以内，不准侵入。结果，他的两个同学都被杀死，失去了法术的灵效，而显现人身。只有龙树，屏闭呼吸，躲在国王的身后，虔诚向佛祷告，许下忏悔罪恶的心愿，立誓过此一关，即出家为僧，方免于死。

龙树出家以后，潜心佛法，不久，即遍习大小乘的佛经，而且融会贯通，毫无疑义。于是就认为佛法不过如此，而释迦既然能够创

教，当然他也可以独创一格。据说因此而感动了龙王现身，欢迎他到龙宫的藏经处参观收藏的真正佛学经典。他在龙宫的“图书馆”中，骑着白马，走马看佛经的题目，三个月还没有全部看完。因此，大为折服，放弃他的傲慢思想，便向龙王商量，取来人世尚未流传的《华严经》一部。据说，龙树自龙宫取出的《华严经》，一共有十万偈（印度上古原始的佛学，喜欢用长短句的诗歌方式记述，后来翻成中文，经文之外，又有长短句的韵语，便称它为偈语）。中国佛经中，由梵文翻译出来的三种《华严经》，最完备的一部，也只有八十卷。据说，龙树仅只取出原经的万分之一而已。后来龙树登台说法，也时常显现神通，使听众们只见座上有一圆满的光轮，但闻其声而不见其人云云。

关于龙树菩萨个人的历史故事，在佛教《大藏经》中，另有他的传记资料，译文虽然不大典雅，但大体可读，足资参考。而龙树所著的《中论》，以及与《般若经》有关《大智度论》等的佛教要典，确是佛学的重镇，思精义深，绝不可以轻视。后来传入中国的佛教，经过四五百年的吸收融会，到唐代为止，建立了中国佛教的十大宗派。而龙树菩萨，却成为中国佛教的八宗之祖，如：禅宗、密宗、唯识（法相）、天台、华严、三论、成实、净土等。可以说他真是佛教中的主药，方方有份，实在不太简单，也并非偶然的事。

知道了这些比较简要的龙树菩萨的历史资料，如果也用考证的方法来求证，实在无此必要。例如龙王是否代表某一人名等等问题，都是无法解决的事实。

（一）因为上古到中古的印度文化，已经没有文献可征。过去的印度人，自己并不注重历史。后世的印度文化史，是十九世纪以来，自英国的东印度公司成立以后，才由欧洲的学者们开始搜集中古以后

的残余资料，以推测为考证，处心积虑地建立它的体系，此需再加小心地求证于中国佛经中所保藏的资料才对。因为大乘佛教在印度，当中国的宋朝中叶，早已销声绝迹，完全从南北印度传入中国，成为中国的佛教了。

（二）世界上的神秘之学，如果都可一一考证得出来，它就失去了神秘的价值而不神秘了。

但中国近世和现代研究佛学的学者们，也稍微注重考证，重新估价，认为佛教史上所称开启“南天铁塔”、传承密宗的大师，不是龙树，而另有其人，名为龙猛。于是龙猛与龙树，又二即为一，一又为二的迷离两可之说，更无定论了！然而无论如何，密宗与唯识学一样，大体说来，都是释迦牟尼涅槃（灭度）以后五百年间开始，到八百年间而集其大成的印度后期佛学，应无疑问。

把握住以龙树菩萨为密宗中心的关键，暂时撇开佛教，再来研究印度文化发展史的另一关键，就应当了解古印度的文化思想向来就偏重于宗教和神秘的学术。尤其南印度方面，是古代世界上神秘学术的发祥地，它与埃及、中国、希腊、大西洋文化系统等神秘学，都有一脉相通的关联之处。至于印度的宗教学方面，强调一点来说，它与中古以来，流传各地所创的宗教，都有亲切和秘密的关联，犹如古印度的香料一样，东西双方，都从那里输入。如果说，在这方面，就说是印度传统文化的光荣，当可受之而无愧。除此之外，又须另当别论了！

释迦牟尼创立佛教以前，印度原有存在的宗教，便有婆罗门教，而且他的教士们，还是印度历史上第一等阶级的人物。与婆罗门同时存在，先后流传，甚至与释迦创立佛教时，也同时盛行，比较庞大而

有力量的，还有瑜伽士派等许多派别，也就是佛经上常常提到的外道六师们。他们都与婆罗门教一样，在佛教以前，就有出家修行、吃素苦行的制度和习惯。中国佛学翻译梵文的“沙门”这个名词，在古代的印度便是一切出家修行人的通称。自释迦创建佛教的理论与行证以后，虽然他毕生说法四十九年，弘扬正理，驳斥盛行于当时印度的许多宗派和哲学理论——包括有唯物思想的，有放任主义的，有以苦行为道的，以及婆罗门教的宗教哲学，主张“神我”独尊的观念。但真正服膺释迦佛教，笃信“缘生性空”、“性空缘起”的“般若”正观的，为数并不太多。而且他当时教化所及的地区，多在中印度和邻近北印度一带，并未完全到达南印度的区域。

释迦涅槃以后，他的弟子，又因戒律（制度）和所闻心得的见地不同，逐渐分成二十多个派别，而且多半属于小乘的佛学思想，互相争论见解，达四五百年之久。至于奠定大乘佛学的根基，实由马鸣菩萨开其先河。但使释迦尚未完成的传教大业得以完成“般若空观”与“非空非有”的“中观”体系，实自释迦过后四五百年之间，由于龙树的兴起，确有密切的关系。换言之，龙树曾经遍学佛教以外的各宗各派的外道，就利用他们的习惯方法，糅集而成为另一系统。但将佛学的中心见地与思想，灌注其中，并不违反人们固有信仰的习惯，而乐于接受，使得佛法普遍弘开，厥功甚伟。因此可知，密宗，实在便是印度各宗派神秘学术的总集成，而它的中心见地与思想，却皆归于佛的大教。至于显教和密教的佛法，真正开张推广的，却是后来印度名王，笃信佛教的阿育王之力。但这种演播，只是限于原始的东密而言。有关后来藏密建立大小乘佛学完整体系的理论，使释迦与龙树尚未尽臻美满的教理，完成“唯识”心学的体系和程序，则归功于距释迦八百年后，弘扬“弥勒”法统的无著、世亲两兄弟。因此而使后来的藏密学理，贯串显密的学术而成为通途的条贯。融通“般若”的

“毕竟空”，与“唯识”的“胜义有”为一体两用，使佛学的奥义，更上一层楼而目极霄汉，诚有莫大的功勋。

第四章　密宗理论之依据

无论东密与藏密所标榜的历史渊源如何久远，但它的佛学和修法理论的完整体系，虽自释迦过后八九百年间无著、世亲两兄弟完成“唯识”法相学后，为密宗的修法，建立了一套完整精详的理论，但根据“唯识”与“般若中观”的精义而确立密宗“即身成佛”的奥义，在藏密的发展系统中，由初唐开始一直到明代，从阿底峡尊者著《菩提道炬论》，再到宗喀巴大师著《菩提道次第论》止，才是正式的完成。其次，由初唐到元明之间，如红教的“大圆满”，花教的“大圆胜慧”，白教的“大手印”等等修法，虽然也本于“唯识”与“般若”的见地，但与其说是“中观”的修法，毋宁说是禅宗心法的同源异派，较为适当。再其次，东密修法的理论，唯未完全采用“唯识”的大系，但其主要重心，实不离于“唯识”的“胜义有”观。有关这些学理依据的理由，牵涉太广，暂且不谈。

大日如来与宇宙万有的本体论

东密最基本的大经，便是《大日经》、《金刚顶经》。《大日经》以“毗卢遮那佛”为密教的本尊，也别称为“大日如来”。他是法界独一无二的一尊，借用哲学的术语来说，他便是超越于宇宙独一无二的本体。用佛学的名词，他便是“法身佛”。他与自性成为眷属，也等于说，宇宙万有，都是他自性本能的附属品，他在秘密性的金刚界的心殿之中，永恒不断地自受所有的法乐。《大日经》所说的道理和境界，便是他说出自身所证到的圣智境界。

透过《大日经》所说的这些基本原理，我们便可知道人类本自具备超越于宇宙万有的自性本能，根本上，便自具有无比的纯真、至善、至美的万有功能。它便是法界宇宙万有和人类本性自我的主宰。除此以外，再无其他另有的第一个因，更不是人类所奉献给他的成果。它便是由小我归还到本有的大我，而且无所谓有你、我、他的分别之真我。那么，他与显教、密宗互相共同的《华严经》上所说的“毗卢遮那佛”的原理完全一致。同时，也和唯识学所标榜的人性与众生共有同体的“阿赖耶”藏识的正反面，本自具有“真如”性体的理论和原则，完全相契。而且《华严经》由龙树大士所出，《大日经》也由龙树（又说为是龙猛）所出。《华严》为唯识学的基本要典，同时也通为密宗的大经。由此而知，后期佛学之有密教，它与龙树菩萨关系的来龙去脉，就不难探索可知。

心向往之的即身成佛

但是，一般显教的佛学，无论大乘和小乘的理论和修法，都说由一个普通平凡的凡夫，要修证到成佛成圣的阶段，实在非常之难。在小乘的佛学中，认为至少要死后重生人生，连续修持好几生才能证果。到了大乘佛学的唯识法相宗，认为由凡夫到成佛之路，必须要经过三大劫。等于说，要经过无数次的世界成坏，才有成就的可能。一般人在开始学佛学道时，总带有多多少少，或潜在而不自知的功利观念，对于多生累劫修持成佛的说法，和遥远而不能把握的道德升华和善行的结果，不是望而却步，就是多数半途而废。极难至诚修学，遭遇曲折困难而永无退志。只有禅宗，标榜出“明心见性，顿悟成佛”，比较富于吸引力，会使一般人生起追求的渴望。除此之外，密宗“即身成佛”的号召，则更能引人入胜。

此外，在佛学的修法中，无论显教的任何一宗，乃至禅宗，除了采用禅定的静虑——止观等方法，作为修持的凭借以外，其余的学理，大体上都是智慧思维所得的成果。而且汪洋恣恍，难穷边际，使一般浅智的人，感觉到难以凭借，更无绝对的把握。而在密宗呢？提出有“三密”的加持功德，使人容易得到“即身成佛”的效果。而且花样百出，可使修学密宗的人，昼夜忙着“有为”而求达“无为”涅槃的成果。这是人们多么喜欢的事，也可以说，它是经济价值高而成本较为低廉的成佛捷径。所以释迦牟尼遗言中提到，后代末世的时期，大乘佛学的智慧成就之学，一一衰落，唯独密宗与具有宗教性信仰的净土宗，才能流布不息。以此证之于现代的趋势和事实，却甚为相似。

密宗三密中的身密

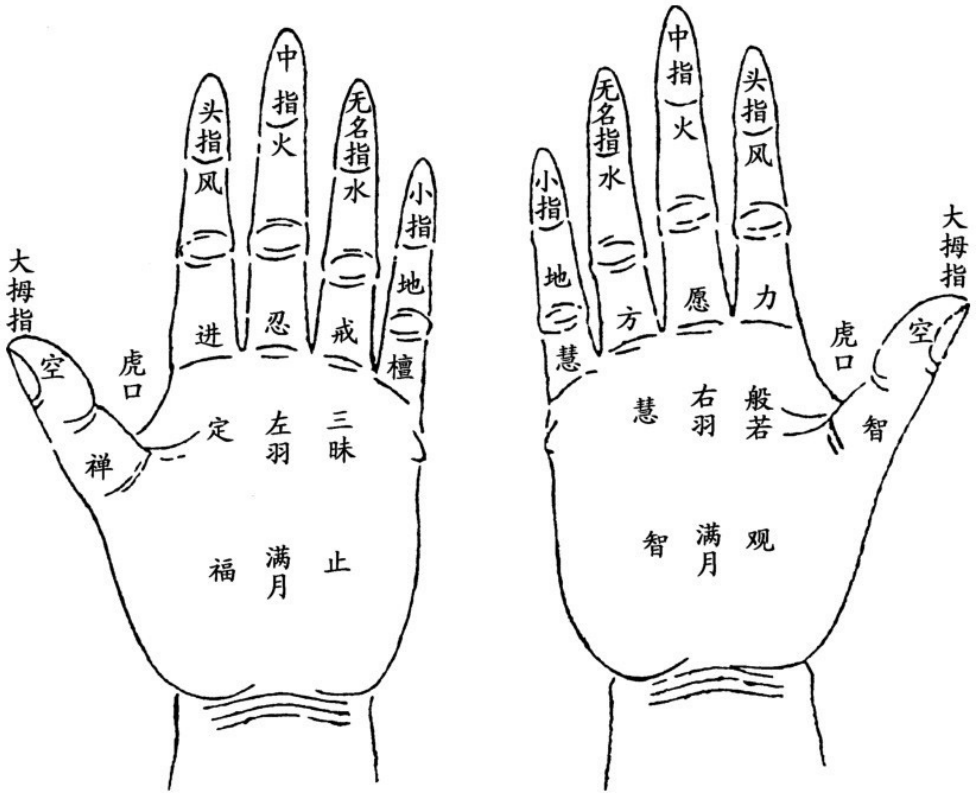
密宗所谓的“三密”，就是身、口、意的三重内涵的秘密。所谓身密，归纳起来，应有两种意义：（1）人体本有的奥秘，它与天地宇宙的功能，本来便具有互相沟通的作用，只是人们没有通过大智慧的理解，没有经过合理方法的修持，所以永远没有发挥伟大的作用。（2）密宗认为有各种传统渊源于远古的方法，加持到修学密法的人身上，便可使他有事半功倍的效果，可以迅速地与神人互通，天人一体，进而至于成佛成圣。

但是，从东密与藏密的范围来讲，关于身密的道理和修法，却各有不同的基础。以东密来讲，透过人体两手十个指头，配上心理想象的意念，契合某一修法，便互相挽成各个不同的“手印”（中国的道教，叫作捻诀），便可产生加持修学密法者的效力。因此，对于人体

十指具有无比潜能的奥秘，实在有值得研究的必要。而以藏密来讲，认为除了“手印”的威力以外，关于人身气（气机）脉（内腺）的作用，便本自具有“即身成佛”与天人互通的奥秘，几乎与中国道家的气脉之说，可以互相辉映，益增光华。（有关密宗“手印”的部分图）

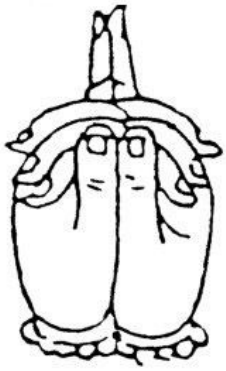
手指秘名

轻轨之中手指密号多矣。今且出行记中所用示之。谓两手名二羽，亦名满月。两臂亦称两翼。又十指名十度，亦名十轮十峰。右手名般若。亦名观、慧、智等。左手名三昧。亦名止、定、福等。

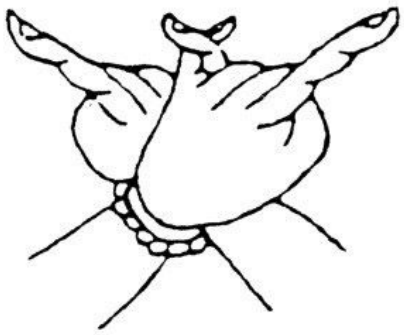


十度号。从左小指起以次数之上，即檀戒忍进禅。从右小指起以次数上，即慧方愿力智。五轮密号亦然。从左右小指起次第向上数之，即地水火风空也。如图须知。

看了这些密宗的“手印”，浅见者流，也许就会轻易地认为它是“玩魔术”，或者等同儿戏地变戏法。其实，这是“人体光学”和“人体电学”的奥秘。需要将来科学再发展的配合，或许可以慢慢了解它的内容。现在还没有时间详说，而且也非片言可尽，暂且留待以后专论。



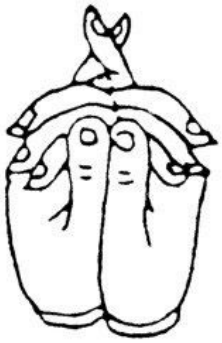
莲华三昧耶



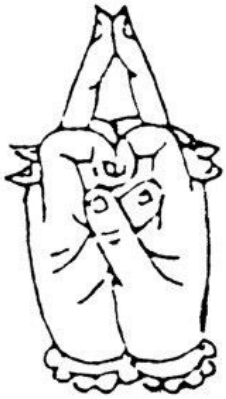
降三世



大欲



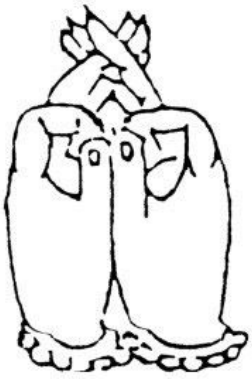
法轮



召罪



大乐



净业



摧罪

第五章　人身的内密

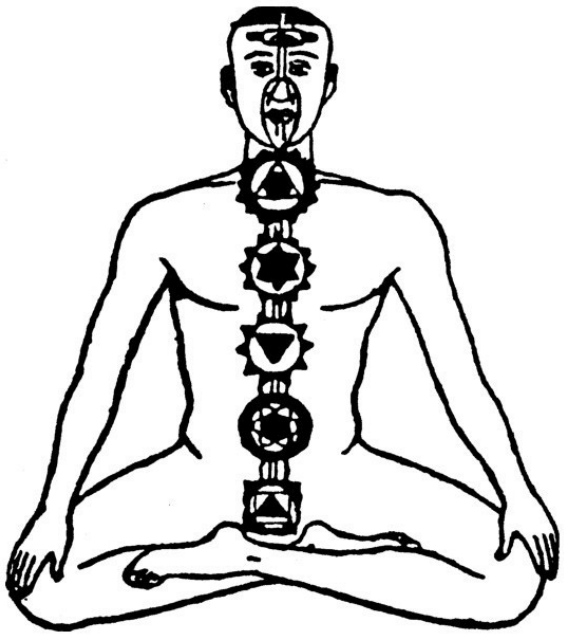
关于密宗手印的神秘

东密的身密，注重在“手印”的结合，而前图所列举的图式，只是有关“手印”的一部分姿态而已。因为密宗“手印”的种类过于繁多，暂时从略。总之，在密宗的理论里，认为双手的十指，对外则与法界佛性（宇宙本体的功能）相通，对内则与五脏六腑相通。所以修习密法时，结成“手印”，便可与法界中已经成就的诸佛菩萨的身密互相感召，增加速成的效果，同时自身也就等同有佛菩萨的神通功能。

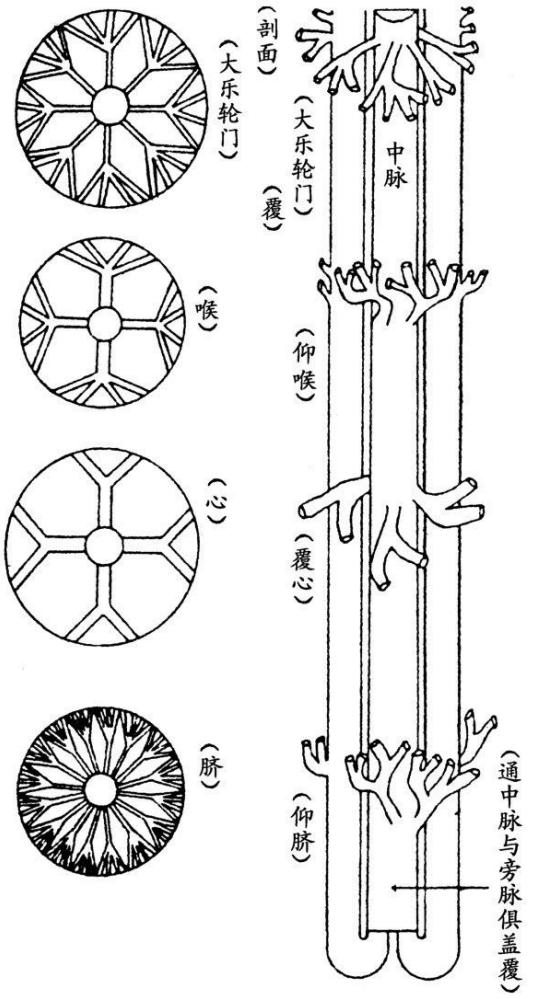
其实，对于“手印”具有神秘效力的观念，并非佛法之密宗开始创此理论，它在印度固有的婆罗门教中，早已流行着重视“手印”的作用。中国秦汉以后的道家符箓派的方士们，也已有了“捻诀”结“手印”的玩意。甚至，有些特别崇拜道家，爱护中国文化的人士，还认为密宗的“手印”与气脉之学，乃至印度的瑜伽术，都是从中国传过去的。这就相当于北魏以后和唐末五代的道教之徒，杜撰道书经典名为《老子化胡经》，说老子骑青牛出函谷关，西渡流沙，到了印度，摇身一变，便成为释迦牟尼。同时佛教之中，也互不相让，杜撰佛经，说迦叶尊者行化中国时，便摇身一变而为老子。儒童菩萨，乘愿而来，化为孔子。这些都是基于狭隘的宗教情绪和宗教心理的作祟，自找麻烦而自成不经之谈，徒为有识者之所讥嫌。

有关人体气脉的奥秘

但到了初唐时代，从莲花生大师由北印度进入西藏，传授了流布在西藏的密宗开始，对于人体身密的奥秘，忽又突出三脉七轮，或简称为三脉四轮的学说，涵盖了密宗和瑜伽术等一切修法的内容。由此发展，便构成由莲花生大师传统的藏密，对于色身（现有的身体）的修持方法，综合起来，便有“修气，修脉，修明点，修拙火（或称为灵热和灵能）”等的成就步骤。同时，对于修心的心法，综合起来，就有“加行瑜伽、专一瑜伽、离戏（戏论）瑜伽、无修无证”等的成就程序。再从色身修法部分，详细剖析气脉，由三脉四轮开始，顶轮概括三十二脉，喉轮概括十六脉，心轮概括八脉，脐轮概括六十四脉等共计有一百二十脉有关生命奥秘的精辟理论，而且认为人体气脉与宇宙的功能，实有直接关联的奥妙。



三脉六轮图



三脉四轮图（此等脉轮空通全身并通中脉旁脉）

了解了东密与藏密对于人体气脉的观念以后，由此与道家的气脉（奇经八脉）理论互相对照，配合中国固有的医理学——《黄帝内经》、《难经》等学理，再和现代生理解剖学、神经学、内分泌学等相互发明，则不但对于人体生命神秘的研究有更为深入的新发现，同时对于人类医学也必有更为重要的贡献。无奈现代的科学研究，只求科别分工的精细，不管分析以后归纳的综合研究。因此，使通于此者不能通于彼，而互以先入为主的主观成见，深闭固拒，争相攻讥，甚为可惜。可是在欧美研究神秘学者，经过一二百年的辗转传习，已把藏密部分的要义，吸收融会而变为神秘学的内容，却又自行号称来自

大西洋或埃及文化的远古渊源。如今逐渐发展，已进入科学中“超心理学”范围，若更求深入的研究，其前途演变，势必大有可观之处，绝非目前闭塞于自然科学者所能推论。

佛学显教与密宗在学理上的异同

此外，在佛学的范围来讲，一般修习显教各宗（当然包括禅宗）的见解，不但认为密宗之学，几乎有等同邪魔外道的嫌疑。甚至，认为学习密宗的人，便是专搞男女关系，或者是不可救药的坏种。而且根据佛学大小乘经典的学理，都认为人们的身体，只是“四大”（地：身体的骨骼等；水：血液涕唾等；火：暖力；风：气。）假合之身，仅为我暂时偶有的所属，并非真的为我之所有。而一切众生，却“妄认四大为自身相，妄认六尘缘影为自心相”，不知“四大”从缘而合，暂有还无，本自性空。而密宗的修法，恰恰与此相反，不但重视人体的气机，并且注重修炼身体，认为它是成佛的妙道。于是一般显教便视之为不经之谈。这种理论形成的观念，严格说来，对于全部佛学中，经、律、论三藏的奥义，并未透彻。而且，对于后期佛学性宗“般若学”“中观”的毕竟空，与相宗“唯识学”的胜义有，更未融会贯通，所以便不能汇通学理而造成误解。

其实，密宗的依身起修，认为“五大”（地、水、火、风、空）的自体，就是五方佛的自性，其中最高义理，并无丝毫与显教的经典相违之处。因为属于色法（物理世界的一切种子）的“四大”，它的自体本性，也就是“阿赖耶识”所属的附起功能，心物同源，互相依附而发挥它美丽的光辉。所以先从“四大”起修而了却身业的根本，进而转此心物一元而返还为大圆镜的光明清净。准此学理依据，确是

契合佛学最高原理的深密。玄奘大师所著的《八识规矩颂》中，便已指出“阿赖耶识”具有“受熏持种根（人体生理的六根）、身、器（物质世界），去后来先做主公”的作用，充分显示物理世界的一切和人体生理的功能，本来便是一个同体的分歧变化。所谓“四大”本空的理论，只是从心物现象的分析而契合于实际本体的观念，并非完全推翻妙有的缘起而成为断灭论的空观。可惜一般学者，只注重“去后来先做主公”的一句，而忽略了“受熏持种”以及它能生起人类生命的生理（根和身）与物质世界（器世界）等等的作用。而且显教经论所讲的，大多都是着重在形而上本体论的辨正，以彼破除凡夫执著现象为实体的观念。如果依佛学全部的真义而论，这些都是注重于“法身”的修持，而不管“报身”与“变化身”的实证。况且一般的人，又忽略了经论所指出离欲界以后，还必须住于色界方能成就的重点，所谓“卢舍那佛”（报身佛），有必须住于色界而后方能成佛的内义。

但是这种理论，流传夹杂在中国的道家思想中，便一变再变而成为道家神仙丹法的学术。所谓修成大罗金仙以后，可以散而为气，聚而成形的随心所欲。至少亦可修到现在脱胎换骨而白日飞升。近世以来，再由藏密与道家方面，辗转流传，被欧、美的神秘学所吸引，几乎完全抹去了形而上（法身）的性空原理，而只一味追求生理本质的自性功能，特别注重神通与物理关系的实验，并且有突飞猛进，日臻玄妙的趋势。但是停留在十九世纪末期思想阶段的密宗与道家方面，却仍故步自封，闭户称尊而日趋凋零破碎，岂非东方文化的一大劫运，自取没落之道。

第六章　声音的奥妙

有关身密的论辩

东密与藏密最大的差别，就是对身密修持方法的不同。东密所传对身密修持的方法，大多都是配合梵文字轮的观想，布满身体内外的各部分，它仍是利用心意识趋向“专一”的定境。藏密对于身密修持的方法，除了一部分仍然保持字轮的观想，配合身体内外各部分的作用以外，它唯一的特点，就是特别注重气脉的修持。这在原始密教所传的经典文献中，几乎是找不出同样的根据，显见它与东密是另一传承。所以东密原始传统尊重龙树或龙猛。藏密的原始传统，却别树一帜，推尊莲花生大师。但因藏密传承，特别注重气脉的关系，它与中国道家的修炼方法，有许多地方非常相似。因此便有人怀疑藏密的修法，实含有道家的成分。甚至，也有人干脆认为藏密之中的有关身密的修法，便是道家丹道方术的变相。并且因藏密的弘开，以及传说莲花生大师入藏传授密教的时期，正当初唐的时代，也便是唐文成公主下嫁藏王松赞干布和蕃之后。而当文成公主入藏的时期，她曾经带去道士及儒生各若干人。于是就以此事作为有力的证据，认为藏密对于身密的修法，实在是与道家的丹法有关。相反的，有人认为道家丹法的修炼方法，实含有佛教密宗的成分。甚至，还有人认为道家大部分的方术，都从印度神秘学派等传进来的。因为在秦、汉以前的道家修炼方法，与汉、魏以后，显然是有区别的。但在秦始皇时代，所谓梵僧——婆罗门，已经有人到过中国。这事在《佛祖历代通载》上，也曾经有过记载，因此特别提出作为证明。

这些有关文化历史考证的事故，确实很难断定，在此只列举双方的论据要点，稍加牵涉而不愿再作深入的探讨。不过，在过去的西藏，的确早有“太极图”的标记，而且喇嘛们运用念佛珠等的占卜方法，大体上，与中国的天干、地支的占卜方术，也实有相同之处。究竟是“老子化胡”，或“迦叶变老子”，我认为与真正修持的经验谈，都不关紧要。关于这些问题，正如清初诗人吴梅村所谓：“故留残阙处，付与竖儒争。”所谓“古今多少事，都付笑谈中”而已。

三密之一的“声密”

无论东密或藏密，对于身密做如何的争辩，但密宗之所以成为神秘的特点，它最重要的部分，便是神咒“声密”的秘密。这里所谓的“声密”，就是密宗所称三密之一的“口密”，也便是一般人所谓的“咒语”。

关于神秘的咒语问题，这是人类文化史上非常有趣，而且也很重要的事实。世界上富有历史性的神秘古国，如埃及、印度与中国的文化中，都认为它与原始的语言、文字，几乎是不可分离的文化重心。甚至，还有人认为它的历史重要性，也早在文字语言之前。但因为人类有了实用文字的进步之后，对于音声的研究，除了应用在文字言语的结构以外，便把有关于音声的神秘部分，轻轻松松地归到神秘的迷信里去，而留给巫师们作为巫术的神奇运用了！只有佛教的密宗，还比较有系统地保留了印度神秘的传说，特别形成了密教的中心。但随时代的推进，就此残余仅有的密教，也将随历史文化的变迁，快要成为过去，而只有留待未来的科学去研究了。

重视咒语的神奇早在佛教之先

早在释迦牟尼之前，印度传统文化的重心——婆罗门教，素来便很重视咒语的神秘性。他们也和密教瑜伽士们的信念一样，认为咒语的作用，可以与形而上天神的心灵，直接感应而发生效力。等于修持密法念诵咒语的人，认为咒语便与佛菩萨的电报密码相似，可以呼应通灵，互相感召。因此，念诵咒语，绝对用不着去运用思维，只须深具信念，专心一志去念就好了。上古的印度，不但婆罗门教，佛教如此，其他如瑜伽术以及任何教派，大体上也都相信咒语具有神奇的能力。如果从释迦牟尼所传“显教”的经典而言，他是极力破除迷信，提倡智慧上的正思维。但是积重难返，因此大乘的经典中，有时也利用梵文字母音声的作用，阐扬教义的重点。例如，在中国佛教的显教中，普通最为流行的观世音菩萨所说的《心经》，其末了的一段，便是采用这种方法，利用一般人习惯的观念，强调地宣说般若（智慧）的解脱法门，就是至高无上的咒语。如云：

> 故知般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无上等等咒，能除一切苦，真实不虚。故说般若波罗蜜多咒。即说咒曰：揭谛。揭谛。波罗揭谛。波罗僧揭谛。菩提娑婆诃。

其实，最后的咒语自“揭谛”开始，它的内容，并非是不可明说的密意。只是不加说明，反而更为有效。这如同孔子所说“民可使由之，不可使知之”的道理一样，有时反而更有效果。但是人们的心理总很难说，永远就像一个小孩，愈是不让他知道，愈要迫切地求知。因此也有人强作解人，硬把它的内义很简单地译出说明了。所谓“揭谛”以下的意义，便是包括“自度啊！自度啊！快求自度到彼岸啊！而且要快来救度大众到彼岸啊！快快地觉悟自救吧！”等道理。但由

此也可说明了印度文化中重视咒语“声密”的神奇，便早在佛教以先就已存在的有力证明。

人类的知识真已了解音声的神秘吗

密宗既然如此重视音声的神秘，难道音声的本身，真正具有神秘的作用吗？事实上，这是真的。综合东西双方的学问知识，人类的文化虽然有了上下五千年的成就，但对于音声的神秘功能，直到目前为止仍然还没有穷其究竟。古今中外所有的音声之学，也只是为了文字言语上的应用而加以研究，并未真能做到更进一步的探讨。在物理科学上，虽然对声学与光学的研究，已经有了超过前人的成就，但是也只应用在传播人类文化、思想、情感的作用。甚至，最新的科学，正在追求银河系统的音波作用，但所研究的目标，也还没有转移到探讨音声与宇宙万有生命关系的神秘功能。可是至少比过去大有进步，在人类的知识范围里，总算已经知道宇宙间还有许多音声的存在，而且用人类的耳朵，绝对是无法听见的事实。例如频率过高与频率太低的音波，人们都无法听到，这已是大家知道的事实。所以老子所说：“大音希声”，也很自然地恰合于科学的道理了。但是透过有形音声的作用与功能，在人类的知识范围里，已经有如上述许多的无知，更何况还有无形象可得的心声的神秘呢！

密宗咒语的根据

至于密宗所谓三密之一的“口密”——“声密”，就东密而言，它所根据的，是印度上古梵文字母的声母与韵母的组合（印度自古至

今，始终流传着几十种文字与语言。梵文，仅是其中之一。而且梵文还有古今音声的不同。就是古代印度的梵文，约到中国唐、宋时代为止，还有东南西北中五印度发音的差别，与字体形声的不同。所以，现在世界各国有许多研究梵文，或者透过印度其他文字而研究梵文，以便了解古印度密宗所传梵文密咒的神秘，以及唐、宋以前传译过来佛学经典的真相。这种想法，我们几乎可以说它是不可思议的自我陶醉）。至于藏密方面，自初唐开始，依梵文而创造了藏文以后，它所传授的咒语，也便以藏文为根据。东密在盛唐开元时期（公元七一三—七四一年）传入中国，直到明代永乐年间（公元一四〇三—一四二四年），才被放逐出国而流传在日本，便有了东密的称呼。但是在日本高野山东密大道场所传出的咒语，大体上都已变成带有日本音的梵语了。所以现在要详实地研究密宗咒语的音韵，实在是一件非常复杂的问题。如同中国流传最久而最普遍的《大悲咒》，便有南方北方音声上的少许差别。至于密宗所观想的梵文，或藏文，同咒语的音声一样，也有古今书写方法的相异之处。

第七章　声音对人体神妙的作用

声音的妙密

密宗所标榜的“口密”，就是修习密宗的人口里所念诵密咒的奥秘，有时又称为“真言”。这是具有信仰的作用，由于尊敬修法的观念而来，认为世界的文字言语，都是虚妄不实、变动不拘的假法，只有佛菩萨等神秘的咒语，才是真实不虚，通于人天之间极为奥秘的至言。是否果真如此，那是一个非常复杂的问题，留待将来神秘科学去研究探讨。现在要讲的，便是音声对有关人体妙密的问题。

音声在物理世界中的作用，到目前为止，除了自然科学已经了解声学的原理和应用以外，至于宇宙间的生命与音声的关系，以及植物和矿物等有无音波辐射和反应等问题，都还是尚未发掘的领域。音声对于人类和其他动物的作用，早已被世人所知。但人类对于音声的学识，耳熟能详的，还只知其能沟通人与人之间，人与动物之间的思想、情感等。至于利用音声促使人与动物等的生命，得以启发生机，或者感受死亡的秘密等，在目前的科学知识范围里，还是一片空白，尚须有待新的研究和努力。

如果从密宗念诵咒语的修习方法来讲，它是利用一种特别的音符，震动身体内部的气脉，使它发出生命的潜能，变为超越惯有现象界中的作用，而进入神妙的领域，乃至可以启发神通与高度的智慧等。所以在东密的三部密法中，如金刚部、胎藏部、莲花部，便各有不同的咒语，使修习者为不同之目的而达到不同的效果。如果从这一

观点的立场来说，密宗咒语的音声秘密的最大重心是音声与人体气脉的关系，纯粹是一种超越宇宙中物理的神秘作用。一方面可以摆脱对另一超人信仰的神秘观念，而完全从理性中去寻求真义，但另一方面也可以透过纯理智的了解，而毕竟归向于坚定的恭敬信仰。

据密宗的说法与显教经论的教义来说，咒语的秘密只有八地以上的菩萨可以了解，而证到八地以上的菩萨，也能自说咒语。在中国佛教的禅宗里，就有普庵印肃禅师，曾经自说一种咒言传给后人。因此，一般习惯叫它为“普庵咒”。这个咒语的本身非常单调而复杂，但念诵起来却很灵验。所谓单调，它是许多单音的组合，犹如虫鸣鸟叫，或如密雨淋淋，但闻一片淅沥哗啦之声，洋洋洒洒。所谓复杂，它把这许多单音参差组合，构成一个自然的旋律，犹如天籁与地籁的悠扬肃穆，听了使人自然进入清净空灵的境界。由此可知，真正的悟道证道者，能够了解密咒的作用，并自能宣说密咒的说法，并非是子虚乌有的事。

三字根本咒与人体气机的关系

东密与藏密所念诵咒语的原始根据，都是从印度中古时期的梵文发音而来。据玄奘大师留学印度时代的考察，梵文有南印度与北印度等不同的差别，《大唐西域记》卷二曰：“详其文字，梵天所制。原始垂则，四十七言也。……因地随人，微有改变。语其大较，未异本源。而中印度特为详正，辞调和雅，与天同音。”梵文书体右行，为古今印度文字之本源。南北发展各异，行于北者多方形，行于南者多圆形。但唵（读如嗡音）、啊（读如阿音）、吽（读如哄音）三个字，却是梵文声母的总纲。因此只用此三个字的发音，组合成为一个

咒语，便是普贤如来的三字根本咒了。普贤如来，是意译的妙密，也有意译为普现的。普贤就是普遍而贤善地充满一切处所，无时无处而不存在的意思。

唵字，也就是宇宙原始生命能量的根本音。它含有无穷、无尽的功能。在人体而言，它是头顶内部的音声。和人们掩盖耳朵时，自己所听到心脏与血脉流动的声音相近。所以凡念诵唵字部发音的咒语，必须要懂得它发音机括的妙用。最低效果，它可以使头脑清醒、精神振发。如是伤风感冒，连续不断地念此字音，可以使头部发汗，得到不药而愈的效果。

阿字，是宇宙开辟，万有生命生发的根本音。它具有无量、无际的功能。同时，阿字是开口音，是世界一切生命，开始散发的音声。例如中国佛教净土宗的念诵“阿弥陀佛”，便是属于密宗阿部的开口音。也可以说，它是莲花部基本的声密。如果能够懂得运用阿部音的妙用，就可以打开身体内脏的脉结，同时可以清理腑脏之间的各种宿疾。真能了解而合法修习，久而久之，自然可以体会到内脏气脉震动的效果。

吽字，是万有生命潜藏生发的根本音。也可以说，唵字，是形而上天部的音声；吽字，是物理世间的地部的音声；阿字，是人部的音声，是人与动物生命之间的开口音。在人体而言，吽字是丹田的音声。如果懂得以吽部音来念诵，可以震开脉结，启永发新的生机。最低限度，也可以达到健康长寿的效果。例如东密藏密共同所传的观世音菩萨的六字大明咒：“唵、嘛、呢、叭、咪、吽。”它便概括了唵字与吽字的咒身，至于其中“嘛、呢、叭、咪”四字之音，都是阿部音的变化妙用。

总之，有关密宗咒语与音声的神秘作用，以及咒语的音声与人体的奥秘关系，的确不是片言可尽其妙。而且以上所说念诵方法的巧妙，也无法以我笨拙的文字表达它的究竟。一切均需自己潜心钻研，同时求乞名师经验的教导，以身体力行加以求证的结果，或者可以了解它的奥妙于万一。

除此以外，中国的文字语言，在魏、晋以后，有了“切音”（拼音）方法的出现，实亦是当时从西域过来的和尚们，为了翻译之便，根据梵文拼切的作用而创造了“反切”拼音的方法。演变到现在，有了汉语拼音，它的源流渊源，实亦由此而来。有关密宗的“声密”，暂时到此为止，以下应当转入“意密”的研究了。

第八章　意密与佛学理论之依据

意密，是东密与藏密身、口、意“三密”之一，同时也是密宗“三密”中最主要的一环。因为身体的内密与音声的妙密，都凭借意念（意识）而发挥作用。在佛学显教的经论中，无论大小乘任何宗派的修法，都以清静其意，空了意念（意识）的妄想为主旨。唯有密宗的修持方法，独以运用“意念”的观想，作为“即身成佛”的方法，它的确与各个宗派与大小乘的理论，迥然不同，此中奥妙也当然自有它密意的存在，实在需要深入寻探。

人类之所以自称为万物之灵的主要原因，就是人类具有思想和情感的关系。人与动物的分野，也由此而别。情多想少，智力便低。情少想多，智力就高。思想愈高者，由于智力的升华而进入超人境界。情欲浓重者，由于智力的减退而堕落到动物的意识状态。思想和情欲，虽然话分两头，作用也不一样，但是它都凭借“意识”的功能，而发挥它的应用与效果。无论在大小乘佛学的范围，或是通俗世间的一切学识，对于知觉和感觉的关系，叫它是“心”、是“性”，或认为它是“心理”的作用等等，如果把它归纳起来，也可以强调地说，都是“意识”作用同质的异名而已。

在人类的文化中，不论东方或西方，许多宗教和哲学，只要重视实际的修炼方法，都是依靠人类天赋本能的“意识”思想去做功夫，这是一致不易的原则，也是东西共通的事实。即如佛教大小乘各宗的修法，虽以达到“有余涅槃”或“无余涅槃”为目的，但都是以“自净其意，是诸佛教”作为守则，这是毫无疑问的。小乘道果的“偏空”，和大乘佛果的其空亦空而至于“毕竟空”的原理，其所谓

“空”的境界，基本上也就是利用自己心意识的作用而使意识升华，犹如以楔子锲入无比空灵的领域，不依身、不依物，而住于不同凡俗的境界，然后勉强说明它的状况，叫它是“空”而已。因此，可知大小乘佛学和佛法所谓的“空”，也只是抽象地指出另一现象的不同观念。如果从密宗和唯识学的理论来说，无论是有境界的“空”（有余依的空），或是境界亦无的“空”（无余依的空），它都是一个真实不虚的大“有”。所谓“空”，只是意识达到平静的现象。所谓“不空”，便是意识平静的实体本来如是而已。

意密与唯识

其次，大小乘佛学最大最高的课题，便是对于形而上本际的究竟，是“空”是“有”的认识，并不如一般哲学所探讨本际是“心”是“物”的争论。自释迦灭度以后，由印度佛学的“结集”开始，以至小乘佛学发生分宗分派之争，后期佛学转入大小乘之争以后，曼衍流变，便有“般若”的“毕竟空”与“唯识”的“胜义有”之辩。由此传入中国的西藏之后，仍然还有“般若”的“空观”，与“唯识”的“胜义有”孰先孰后之争的存在。其中关于中国佛学的科判佛说经典的先后次序，姑且不论。例如有关密宗修法与佛学理论的依据来讲，无论东密与藏密，大体上都认为“唯识”的“胜义有”，才是释迦最后所出的究竟定论。换言之，佛说“般若”的“空观”，还只是一时之方便。由“真空”而再证“妙有”，才是最后的究竟。至于空非真空，有非实有，即空即有与非空非有等，双边对等互破而建立“中观”的理论，那都是净化对本际知见的理念问题，在此也暂且不谈。但因此可知密宗修法的理论依据，实以唯识学的体系作为基础，和达摩禅有同出而异名，目标一致而方法运用各别的微妙关系。

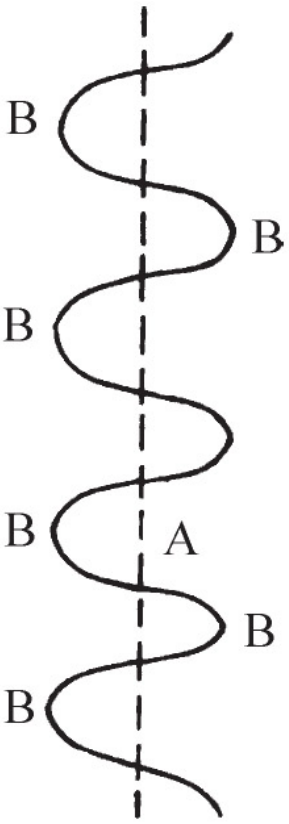
总之，大小乘的佛学，大体上，都以净化意念（意识）入手，最后达到无得无依为依归。因此必须空了心念，舍妄归真。而密宗的知见，依据“唯识”的“识变”理论，认为“空”与“有”的境界，也都是“唯识”的净与污的变化现象，而此心、意、识的究竟体相，“有”即是“幻”，“空”亦非“真”，而且即此意念，也便是心识的本体实际的妙密功能，所以只要直接去“转识成智”，便可“超凡入圣”，甚至便可“即身成佛”了。老实说，不但密宗理论的基本依据是如此，即如中国佛教所创立的净土宗之基本依据，也并不外乎此例。

有关心意识修法的粗浅说明

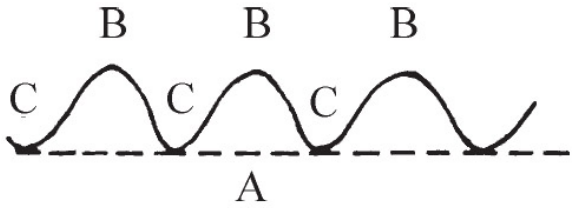
如果我们推开佛学的理论，但从现在通常易懂的方法来说明，首先便须了解我们这个现有的心、意、识的状况，也可以说先要明了这个“心波”的现状。便如一、二两图的表示。图一显示通常人心意识活动的状态。图二则为修习佛法人观察心意识波动的状态（A虚线表示“心体”，B波线表示“意念”，C波线中间的凹点表示“意静心空”）。

了解了这两图以后，便可知中国佛学，综合大小乘与显教、密教的理论，认为“全波是水”、“全水即波”的简要原理了。由此原理的推衍，便可知道密宗运用意念（意识）作观想的修法，与禅定“心一境性”修法的原则，以及般若空观的作用，完全不二。显教是以“波平境净”为教理的究竟；密宗是以“净化心波”为教理的极果。如果独以“波平境净”为究竟，偏之毫厘，便成一潭死水，再不能繁兴大用，而建立升华生生不已的功用。如果只认为“净化心波”，无

妨起用为究竟，倘有丝毫偏差，习染于有，也会至于“动则易乱”之迷。因此藏密修法的系统，便有不同于东密之处，以“生起次第”与“圆满次第”作为密法的旨归。“生起次第”，以净化意念而繁兴幻有的大用。“圆满次第”，以止息心波为归真返璞的究竟。其实，这与天台的三种止观，“空、假、中”的修法次序，也只是名异实同，理论的着眼点与修法入手的起点略有差别而已。归根究底，毕竟无异也。



图一　通常人心意识活动的状态



图二　修习佛法人观察心意识波动的状态

第九章　意识的神秘之研究

再论“意密”

“意密”，这是密宗的特有名称，无论“东密”或“藏密”，都是它列为三密之一的主要因素。这个名称的内涵，究竟是指人们的意念具有无上的神秘力量呢？还是说密宗利用意识作观想的修法，具有另外秘密的道理呢？倘使从一般修学密宗的习惯来说，提到意密，自然就会生起神秘恭敬的心理，不敢去碰它，也不敢去多想它。认为依照上师们的传法去作“观想”，就是“意密”的道理。至于意念的本质，是否具有神秘的功能？或者另有密意而叫它作“意密”？那都不去管它，只自根据密宗传统的习惯，而不敢多事研究。现在为了介绍密宗和西方神秘学的微妙关系，同时也因时代文化的观念不同，必须要剖析“意密”真正的内涵意义，因而改头换面，从一般世俗知识对于“意念”的认识说起，进而探索密宗的佛学内涵。这样不但容易了解“意密”的道理，而且对修学密宗的人，可能也有切实的帮助。

与现代心理学有密切关系的意识

意识、意念、意想、思想、思维、灵感、心灵、第六感等等的名称，在现代科学观念的分类方法上，和确定名词内涵的逻辑（Logic）观念上，应该各有各的定义，各有各的所属范围。如果从普通一般心理学的立场来说，所有这些名词，统而言之，都是心理作用的不同观念，同为心理上主要作用的一种功能而已。我们都知道从现代的机械

心理学，和唯物思想——物质和物理的实验结果的生理学与医学来讲，由身体感官对外界事物所反应的知觉和思维作用，便叫做意识。但从现代机械心理学的观点来说，这种心理所产生的意识状态，都由机械式的反应习惯所构成，如果离开生理感觉上的反应作用以外，就没有一个超越生理、超越特质作用的意识和精神。就以精神这个名词本身来讲，它也只是生理机能的抽象名称而已，同神经和内分泌（Endocrine）等等的总和，而另命名它是“精神”。这便是现代科学对于意识的认识和定义，包括心理学、生理学、医学、精神学等等的综合观念，可以说也都是偏向于唯物思想的路线的。也许明天科学的发现又有进步而不止于此，那又另当别论了。由于这些理论观念作基础，反观有关宗教和神秘学的信念，都可以说是精神变态，或心理变态，自然而然就不受重视了。甚至，认为哲学上的唯心思想，也只是心理作用上一种不同的观念而已，并无真实的证据可言。直到现在，举世滔滔，一般的科学立场，无论是人文科学或自然科学，大体上都是倾向于这种思想和理论的。只有笃信宗教和神秘学的人，才墨守成规，一成不变地固守一隅。

此外，正在世界科学暗潮中新兴的一门学科——灵魂学，它的基本信念，绝对是超越唯物思想的。可是灵魂存在的理论和信念，也正想利用许多科学的方法来求证明，并未完全确定。而且灵魂的存在，它与意识究竟有什么关系？目前，一般研究灵魂学者，还没有注意及此。因此灵魂学的研究，在现代的科学观念中，它同神秘学一样还都是科学的外围科学，并没有被纯粹的科学研究所接受。

我们现在既由意密的开端而牵涉到现代心理学等的认识，就必须把密宗所依据的佛学心理学的基本概念，首先作一番介绍。无论东密与藏密，它的基本学理依据，就是印度后期佛学的唯识学。所以过去

在西藏修学密宗的严格规定，必须先要花十多年的时间，研究精通了大小乘全部佛学以后，才能正式修习密法。

有人认为佛教的唯识学才是真正的佛学心理学，这个观念实在不敢苟同。因为唯识学虽然是从心理的体验开始入手，但它的终极理论，却是透过人们的心理现状而笼罩身心一体，进入心物一元的形而上的本体论。它与发展到现代为止的心理学，大有相互径庭之处，绝对不可以混为一谈。从唯识学的观点来说，现代的心理学仅能了解“第六意识”的正反两面作用，至于作为人我生命中枢的“第七识”，以及能为宇宙万有自主的“第八识”，也就是精神世界和物质世界根据的“阿赖耶识”，绝非现代心理学所能认识了解的。

建立在唯识学上的意密

唯识学所谓的识，依一般传统观念的解释，它是具有“识别”的作用。其实，这也只是从名词上所作的注解。如果真实了解全部唯识学的道理，它之所以称谓“识”者，是有别于一般“唯心”的笼统观念。因为它的基本功能，便自具备有造作“意识”的分别作用；同时又具备与物质感应的触觉，而构成心理状态的感受，以及生起粗浅浮动的思想作用，和静止清寂的思维等功能。

因此，它指出一般所谓的生理感官如眼睛、耳朵、鼻子、口舌以及整个的身体，都各自具有各别对外界反应接触的识别作用，而以“前五识”称之。也可以说，在生理感官的本身上，还没有与“第六意识”配合而生起作用时，这种“前五识”的本身，它本自具有反应事物的鉴觉功能。它是造作“意识”分别的先驱，同时也自具有感受的连带功能。例如一个人碰到特别的遭遇，心理有所专注时，虽然他

的眼睛面对事物，耳朵听到周围的声音，但却不会像平时一样，由于声色的反应而立刻引发心理“意识”的思维分别作用。虽然当时他对现实在前的声色，是有反应感受的，但是因为心不在焉，所以没有像平时一样，立刻和“意识”作用配合起来，而对境思维分别，引起情绪上的种种变化。因此，也可了解当一个人在刚刚死亡的刹那间，其时“意识”的作用丧失，而将生理官能某一部分另加移植，仍然会有延续复活的生命功能，便是这个原因。

“前五识”是“第六意识”的先驱，譬如用兵，“意识”是全权的指挥官，“前五识”犹如各个不同兵种的前哨。“第六意识”主要的任务是前通于“前五识”，后接于“第七识”、“第八识”。一切思维分别和情绪等等的作用，都受它的支配左右。它也相当于现代公司组织的总经理，上面接受董事会（第八识）和常务董事（第七识）的决策，下面指导督促“前五识”达成各种业务。一个婴儿的入胎之初，和生下来成为婴儿的时候，“第六意识”的功能虽然存在，但并未成长而发生作用。到了成童以后，“意识”受“前五识”的影响逐渐形成，而且愈老愈形坚固，便构成为固定心理形态的一种力量——“业力”。

“第六意识”在清醒的时候，它便代行“第八识”、“第七识”的权能而起思维分别等等的作用。如果进入睡梦的时候，它就发起“意识”反面的潜在功能，不需“前五识”的现场工作，只凭借“前五识”原本收集的资料，就可生起“独立”的潜在作用。因此，唯识学把“第六意识”的这种潜在功能，命名为“独影意识”，又叫做“独头意识”。这种“独影意识”的作用，可以脱离“前五识”而单独活动。它活动的最显著的范围，归纳起来有三种情况：（一）作梦时；（二）神经病、精神病，乃至因其他的病症而进入昏迷的情况

时；（三）禅定中某种境界时。所以从唯识学的立场来看，现代心理学所了解的“潜意识”，又名“下意识”，以及“第六感”等，仅是知道了“独影意识”的作用。

但是“第六意识”，它还不是真正的主人，它只是活人的一个账房总管而已。它的后台老板，便是“第七识”。在唯识学上的译名，叫作“末那识”。这个名词包括了很多意义，在此暂时不多作解释，普通一般人叫它作“我执”，或“具生我执”，也并无太不妥当之处。它是“第六意识”之根，也可以说便是真正“意识”的泉源。例如一个人天生的个性（秉赋的特性），以及与生命俱来而莫名其妙的习惯、思想、天才等，就是它的作用。它既不是纯粹“心理”的，也不是纯粹“生理”的，它与生来的身心本质，有密切的关系。因此可知当某一个在清醒的时候，在“意识”理智上，明知道自己的“个性”太坏或不好，要想立刻改变自己，却往往不可能而失败。这个作为“意识”之根的“第七识”，便是人之所以为“我”，也是“我”的真正的“意”根，佛学所谓生命的“业力”，也便是由它而呈现其显著的作用。

但是，“第七识”还是连根的分支，譬如一丛蔓草，它只是原始丛中连根分支的一脉而已。它的真正的主人翁，就是“第八识”，唯识学称它为“阿赖耶识”，这个名词的意义也很多，暂时不去详讲。总之，它是心物一元，宇宙万有同根的一本。它是精神世界与物理世界混合的同一渊源。宇宙万有由此而出生，也还灭而归化于它。它是一个“生生不已”、“生灭不停”无止尽的仓库。

第十章　从世俗到出世
——谈意密与观想

大体了解了唯识学上对于“意识”的认识和作用以后，进一步，便须讨论“意识”的本身，它究竟是实际存在的，或是虚幻不实的呢？它是否具有神秘的功能？它与灵魂的作用有何关系？

根据现代一般学识的观念——包括心理学等的知识，所谓“意识”只是人们活着有生命存在时的主要作用。在特别心理学的范围，有时提到“灵感”、“第六感”等的名词。严格说，那也都是“意识”的一种特别功能而已。人死以后，“意识”涣散，是否“意识”转为“灵魂”，那是灵魂学的问题，从现代心理学的立场来说，根本是两回事，毫不相关。而且灵魂学还正在萌芽阶段，尚未在学术界占一正式的席位。“意识”在活人的生命中，是思想、感觉、知觉的泉源，也是人们感觉我的存在之根本。所谓“我思则我存”便是认定意识的思维作用，就是人我生命的主要中心。至少，在现实的生活中，一般都认为它是实际的存在。

但从大小乘佛学的基本观点来说：大致都认为“意识”，只是虚幻不实的妄想思维所形成；它如平静无波的水面上偶然起灭的浪花，根本上并无什么实质的存在，也没有什么实体可得。因此，所有大小乘佛学修证的方法，大致都以破除妄想，空了“意识”为究竟。所以如果借着执行虚幻不实的意念来修习佛法，大体都认为是不对的。

但是密宗修法中的“意密”，主要是运用“意识”来作“观想”。要从“本无”而构成“现有”的观想境界，这是全凭“意念”

的功能。如果依照显教大小乘的理论，简直有离经叛教的嫌疑。因为一般学习显教的人，不明白密宗学理的根据，不了解“空”“有”双融和唯识学的真义，当然便误会密宗是近于魔道或外道的修法。殊不知印度后期的佛学，以及西藏密教的学理，早在一千多年前，便有性宗的“毕竟空”和相宗的“胜义有”之论辩，也正是关于佛法修证方法的辨正。

唯识学将“心”的作用和功能，分作八个部门来解释，虽然说“识”的作用，只是虚幻不实的分别妄想，但是追究八个识的本身根源，却都是超现实的存在。所谓“胜义有”，也便是这种意思。“意识”是八识的中坚分子，当然更不例外。只要把分别妄想的作用，扭转返还于原始静态的如如不动的功能，这便是“转识成智”修证成佛的基本效果了。

生圆二次与观想成就

了解了以上所说一般世俗的学理和大小乘佛学的简要理论之后，推开这些不谈，但从“三界唯心”、“一切唯识”和意念的现存作用谈起，便可知道密宗三密的“意密”，它确是具有很深奥的秘密内义。同时也可由此而了解西方神秘学的路线，正与此相通。显教所包括一般大小乘佛学的空相，大体上都是注重把“意识”所生起的妄想幻灭以后，遗留下的那段状如无物无思的空灵境界，而自认为如此即是“空”相。殊不知这个空灵无物无思的情况，正是平静“意识”的一个基本境界。换言之，自己了知即此一念的平静无波，这便是“意识”真正的“现量”境界。自己认为这就是“空”，其实，此“空”也正是一种“幻有”的现象，也只是“意识”幻现的空灵感觉而已。

除此以外，又何尝真有超越“现量”以外的“空”相可得呢？如果坚执这种空灵的境界就是究竟，而尽力保持修证，充其量，也只是小乘偏空的果位，并非真正的究竟解脱。

因此可知密宗的修法（包括东密和藏密），便是直接运用“转识成智”的原理，引发“意识”潜藏的无比功能，转变世俗的习染而更换为超然物外的境界。初由“意识”的一念专精而作“观想”开始，再渐渐地转变固有的习气，构成自我超越现实的精神世界，中国佛法的宗派中，由晋代慧远法师所创立的“净土”修法，也便是同此原理。但是藏密自中唐以后，又更进一步，把密宗观想成就的方法，划分为两部分，初由“观想”成就开始，作为密宗修法的“生起次第”。再由“观想”成就而返还于“性空自在”，才是密宗修法的“圆满次第”。后来藏密不同于东密的最大特点之一，便是把每一个修法，都区分为“生起次第”和“圆满次第”。因此而使“空”“有”双融，贯通了“胜义有”与“毕竟空”，而成为“中道观”的“不二法门”。这也可说是密宗由印度传到西藏以后，在修证方法和佛学理论上的一大进步，决非东密的同一路线。

观想成就的测验

但无论修习东密或藏密的人，能否真正在一念之间，便自作到“观想”的成就呢？那就是大问题了。东密的修法，说“观想”只是“观想”而已。关于“观想”的时效，并无严格的说明，不像有些藏密修法，谨严的规定，要在一念之间便须完全“观想”得起来。

例如黄教修法之一的“十三尊大威德金刚”仪轨，要学者在一念之间，便“观想”成就为九个头、十八只手、三十六只足。每头又有

三眼，两角和项、臂、腕等所带的钏、镯及璎珞，乃至足下所蹴踏的毒蛇、猛兽、人、鬼、罗刹等等，不一而足。因此，有些人虽然学习密宗修法多年，甚至，修了一辈子，也没有“观想”完全，哪里还谈得到只在一念之间，便能完成“观想”成就呢？这便是学者的不明学理，不通禅定“止”“观”的真实境界，所以往往徒劳无功，反而陷于矛盾，甚至落入神秘的魔障，变成类似神经病和精神病态，或者可说是宗教性变态心理病的症状，实在深可叹息。

又例如白教修法之一的“亥母”之仪轨，倘使根据严谨的传授法则，也必须在一念之间，便“观想”自己转成为“亥母”之身，三脉（中蓝、左红、右白）四轮（或七轮），以及各个轮位之间连带的气脉；如顶轮三十二脉的向下盖垂，喉轮十六脉的向上承张，心轮八脉的垂苏下向，脐轮六十四脉的自下承上，必须一一分明，色相明白。同时海底与脐轮的“拙火”灵能，亦须同时燃起，配合意念和气脉，用到“心气”合一的境界。如此这般，又有多少学者真能在一念之间，“观想”成就而得如愿以偿呢？当然，如果修学密宗的修法，在一念之间的“观想”成就还不能做到，那就根本谈不到有“生起次第”的成就了。换言之，对于这种“生起次第”的效验不能出现，当然是由于不能做到真正“止观双运”的初步基础。譬如读书，不能做到“过目不忘”，或“博闻强记”，不是脑力不够，缺乏记忆力的训练，便是心思散乱，意志不能集中的关系。此外，又如一般学习道家的“符箓”，以及神秘学的基本修法，也是同这样的初步原则一样，如果不能做到意念绝对专一的境界，那也只是一种魔术的游戏而已，绝对不能体验到“心”“意”“识”确是具有无限的神秘功能，和它实存“现量”的“意密”的“密意”了。

第二部
道家《易经》与中医医理

第一章

关于中国道家易学与医理的研究，是中国文化之宝藏，我早已希望集合中医西医及科学界等合并研究，一方面是将中国固有的、伟大的应用哲学加以阐扬，另一方面也是对人类的一种贡献。

易学与中国医理

究竟《易经》的道理与中国医理有多大关系？这是一个很奇妙的问题，要说起来，医理与易学是没有太大的直接关系。

诸位一定会说，既无什么太大的关系，还研究什么呢？这就要说到道家了。

在秦汉以前，春秋战国时代，道家有所谓“方士”之流，他们讲求修道炼丹。这些丹道派思想的发展，是由《易经》的原理演绎出来的，也就是说，他们的思想是与《易经》配合的。

到了汉代以后，中医的哲学思想，也经过演变，外加道家的影响，而使得医理以《易经》的道理来诠释了。也就是说，透过间接的关系，中国医理哲学思想，却建立在《易经》的基础上了。

中国文化的特色是偏重于抽象，偏向于玄妙，这正是智慧之学，但也在学习研究及了解方面，增加了许多的困难。

中国五千年的医学历史，许多学派发展下来愈来愈为神奇，似乎是走入纯哲学的范围，但其实际应用的价值，却很令人怀疑。

所以，我们可以说，易学与医理之间，只是形而上的哲理的关系，至于形而下的法则方面的运用，却是大有问题的。

道家与中国医理

如果要问什么与中国医理关系最密切的话，道家方术思想对医理影响的重大，是远远超过易学的。

谈到这个问题，我们又不能不承认中国上古文化的特殊气质与雄伟气魄了。

上古中国文化的特点是：敢于假想，敢于追求。

道家认为所谓“人”这个生命，是可以经过修炼，使肉体的人身长生不死，而达到神仙的境界：“与天地同休，与日月同寿。”

试看，这种想法是多么的雄壮，有多么大的气魄与胸襟。不论人类是否真正可以达到与日月同寿的目的，仅仅是这种假想，已够得上伟大了，除了中国人，世界上又有哪一个种族敢作此想呢？

是的，西方文化宗教中提到了“永生”，但那仍是精神的、死后的事，与道家的假想是不可同日而语的。

道家的这种想法，正是像他们自己所说的：“宇宙在手，万化由心。”

事实上，道家并不只是想，并不只是敢于说说而已，他们真正致力于方法的寻求，真要征服人类的躯体，真要控制人类的生命，在他们努力的过程中，所得到的成就，与中国医理关系至为深切。

汉易

提起《易经》来，很多人称其为群经之首，称其为经中之经，称其为哲学中之哲学。

这话实在具有相当的道理，在所有的经典之中，似乎《易经》是包括了一切，《易经》就是智慧的结晶。

在中国五千年文化历史中，关于《易经》方面，可以分为两个阶段。

第一个阶段是汉易，第二个阶段是宋易。

简单地讲，易学包含了理、象、数三种学问。

理——是以哲学的方式，解释宇宙间的万事万理。

象——是以理论科学方式，解释宇宙间事物的现象。

数——每一个现象都有数在其中，也是属于科学的。

汉易偏重象及数，是属于科学性的，也是与道家关联最深切的，所以也有称汉易为道易的。

而宋易所讲求的是理，属于儒易，与道家关系较浅（邵康节则走的汉易道家路线）。所以与中医原始有关的也就是汉易了。

卦是什么

提到《易经》，大家都会想到伏羲画八卦，究竟什么是卦呢？

卦者，挂也。是一种现象挂在我们的眼前，故而称其为卦。

《易经》所说的卦，是宇宙间的现象，是我们肉眼可以看见的现象，宇宙间共有八个基本的大现象，而宇宙间的万有、万事、万物，皆依这八个现象而变化，这就是八卦法则的起源。

能够观察到宇宙的现象，将之归纳成八大类，画成八卦，这岂非是超人的智慧？所以八卦是智慧之学，我们看到京戏中孔明出场，身穿阴阳八卦袍，就是说明高度的智慧，是以八卦为代表的。

画卦与爻

卦即是宇宙间的现象，欲把这个形象记录下来就要画，所以卦是画出来的，不是写出来的。

卦是抽象的代表，也可以说是图案的符号，八卦也就是一种逻辑符号。

卦的组成为“爻”。

什么叫做“爻”呢？一直线为一爻，称为“阳爻”，一直线中间隔断也为一爻，称为“阴爻”。

卦就是由“阴爻”、“阳爻”所组成的。

我们再看“爻”字，是由两个斜的十字所构成。

照地球物理的解说，地球磁场与经度及纬度呈斜交，这两个斜交也就代表宇宙间的一种形态，万物皆系交错而成。

而这两个交错，恰成为两个十字架，爻字也正是两个十字架的代表。

我们的祖先伏羲氏，是否真的这样画卦，可能还是疑问，但中国文字的起源，却是由象形而始，也就是说由画现象开始的，好像画卦一样。

如何画卦

写字多半是由上而下的，可是画卦却是由下而上的，也就是画卦是由内向外一爻一爻地画。这是画卦的一个基本常识。

虽然可以从上而下，从外而内地画卦，但是最初画卦的方法，是由内而外，是由下而上，这是有其重要道理在的。

我们生活在地球上，地球生命的功能，是由地球中心向外散发所产生的。

以一个人为单位来说，个人的行为能力，也是由内而外的。

这是《易经》的基本思想，也就是画卦由内而外，由下而上的原因。

下图是伏羲所画的先天八卦方位图，可是这个八卦图，在唐以前未见流传，是在唐宋以后才出现的。是否是伏羲氏所画，我们不作考据，在此不加讨论，现在让我们看看先天八卦所表现的意义。



伏羲先天八卦

乾卦——代表天体。

坤卦——代表大地。

离卦——卦象是圆中一点，代表太阳。

坎卦——上下外围都是阴，

中间一画阳爻象征光明，代表月亮。

巽卦——正面下面破碎，代表风。

震卦——下面阳，上面破碎，

代表了震动，为雷。

艮卦——地上有突出的高山，代表了山。

兑卦——上面的缺口，表示了湖泽、海洋。

大家看了这些阴爻阳爻，也许难以了解为什么会代表了日月天地、山泽风雷。但是我们要知道，最初所画的这些卦，并不是像今天所画的这样直，这样整齐，原始的画法，阴爻可能只是两点而已，所谓阳爻，不过是一块整的而已。它的形状也不一定是整齐的，而且卦是立体的。

所以，离卦的形状，只是一个圆圈，中间一个黑点，用来表示太阳。其他各卦，也是如此演变的。

八卦所代表的现象

看了先天八卦，我们清楚地了解到八卦已经将全部宇宙的现象画下来了。

这宇宙间的八种现象，就是天、地、日、月、风、雷、山、泽。

请问，除了这八种现象构成了宇宙自然界外，另外还会有什么东西呢？八卦的归纳真是太伟大了。

孔子在《易经》的《说卦传》上说：

“天地定位”，从任何方向望去，都是天。

“雷风相薄”，大气摩擦发为雷电，雷电的震荡成为气流。

“山泽通气”，这个道理与针灸的应用，是完全相同的，此点留在后面再说。

“水火不相射”，火多则水干，水多则火熄，极难达到均衡。

至于八卦所代表的人体部位如下，这是丹道派的观念：

乾——头部	1
坤——腹部	8
离——眼睛	3
坎——耳朵	6
震——丹田（生命能）	4
巽——鼻子	5
艮——背部	7
兑——口部	2

八卦“数”的问题

我们看到八卦上的数字（见此处图），真觉得有趣，一二三四是向左旋转，五六七八是向右旋转。

这是《易经》的基本原理：“天道左旋，地道右旋。”

我们再看这些数字，对面相加皆成为九，所以先天八卦中虽然没有九，但九实在存在于其中，称为九在其中矣！

西洋的微积分，据说深受易理的启示而发明的。

但是《易经》“数”的观念，却认为天地间只有一个数，那就是“一”，这是《易经》的数理观念，这个所谓数理，也并不一定是今天数学上的意义，大家不可混为一谈。

这个“一”，如果加一则等于二，再加一则等于三，最高为九，再加一则又回到了一。

这个思想方法是归纳的逻辑，与西方分析的逻辑，是完全不同的。

在这些数字中，一三五七九，至九为最高数，九代表至阳，阳能至九之数为顶点。二四六八十为阴数，六在中间，代表至阴。

先天八卦方位、气候与医疗

兑为泽，它在八卦上的方位为东南，可以说东南多水，以现在来说，台湾正处于先天八卦兑卦的位置上，正好在海洋的地方。

巽卦为西南，巽为风，那么西南是多风的区域。云南下关的风最大，卡车经过的时候，可以关了油门，任风吹驰而行，其风大可想而知。有人说：此之所谓巽为风也。

各地因气候不同，地理环境有异，造成医疗方面的偏差。比如说，北方多温病，因此《伤寒论》只能适用于南方了；台湾是海洋亚热带的气候，用药的方法与大陆上完全不同。所以，如果将一样的药，一样的方法，应用到世界各地，忽略了气候的因素，那是绝对不正确的。

谈到这里，我想起了二十年前的一桩事，一个朋友害了一身黄肿的病，由另一个中医朋友治疗，在他所开的药方中，使用了麻黄六钱，当时我大吃一惊，因为在大陆上用麻黄非常慎重，绝对不敢用这样多的。这个病友吃了一两剂药未见效，这位中医朋友又增加麻黄为一两。那时我实在忍不住要问他了，他解释说，台湾药品质欠佳，成分有问题，再加上气候的因素，一两等于大陆上的两钱而已，岂知照他的处方服用后不久，病就好了，由此证明，中医最重视的是气候。

道家观念中的人类

我们前面说过，八卦代表宇宙间八大现象，大家一定会怀疑，我们这万物之灵的人类，怎么没有包括在内啊！

关于这一点，道家的观念最为有趣，他们认为地球是一个有生命的东西，而我们人类，只不过是地球上的寄生虫而已。

说寄生虫还好听一点，实际上，道家称人类为“倮虫”，也就是裸体之虫，生下来赤裸裸的裸虫而已。

我们能说道家的比喻胡闹吗？试看看地球上的人口问题吧！人口在不断地增加，依照道家的推论，人口仍要增加，说像苹果里面生了虫一样，一旦生了虫，必定愈生愈多，直到完全把苹果蚀坏吃光为止，那时虫也完了。

地球上自从不幸生长了倮虫——人类，他们就不断发展所谓科学。挖矿、海底钻油，物质文明越来越发达，破坏性越来越高，直到我们这些倮虫把地球毁灭为止。

道家对宇宙万象的研究

太空人登陆月球的时候，美国朋友曾说到月球的主权应属美国，但是我却说了一个笑话，认为月球的主权应属中国，因为中国的“嫦娥”，早已在数千年前奔向月亮了。这虽然是笑话，但是却真是有点真实的意义，因为我们的道家，早已开始了对月球和太阳的研究。《道藏》里早已有过一本《日月奔燐经》，设想登陆月球和太阳的道书。

在道家的文献《道藏》中，除了有对月球的研究外，还有一幅极为复杂的图，称为《五岳真形图》，是以中国为中心，画出五岳的地下，认为皆有地下道相通，道家的传说，由陕西省的黄帝陵之下开始有一地洞，沿洞中地道前行，三个月后走出来就是南京。

《道藏》中又把中国大陆像内脏一样地分类，地肺在陕西省。

又在前人笔记中，记载天山以北的地方，有一个洞，每到清明的时候，这个洞就冒出大气，说是地球的呼吸，在出气的时候，沙漠上的人都闻其声，人畜早就逃得远远的，以免被气吹得渺散无方，等到二十四小时以后，又可以听到吸气的声音。纪晓岚的笔记，曾经提过到过这个地方。

在沙漠中，湖泊可以受地气的影响而自己搬家，他们像大冰块一样，移动到另外一个地方就停住了。有些蒙古朋友，还说曾经亲历过这种情景。

这些现象是什么呢？它们就是《易经》上的山泽通气。

山泽通气与气

道家把天地视为大宇宙，把地球上的人体视为一个小宇宙。

道家在修丹道的时候，首先是注重人体的气。

地球在道家的心目中既是有生命的，当然也是有“气”的，这就是《易经》上“山泽通气”的原理，被道家所加以应用的原因。

气是什么？在道家学说上的“气”是一个很神妙的问题，在中医学上的“气”，也是一个神秘的问题。

八卦上的艮为山，如果把艮错过来，则是兑卦，就是海洋，这就说明了山下是海，海下是山。

山的最下面与海的最下面是相连接的。

但是，山泽为什么通气呢？

道家的兵学，本是秘而不传的，现在说到了“山泽通气”，先让我们看一遍古代道家兵学上出征塞外的情形吧。

在千百年以前的中国社会里，带领万千大军出塞，既没有现在的通讯设备及补给，单是水源问题，就是不得了的大事。

可是道家却有办法，在行军时，携带许多的蓬艾，到了西北高原或沙漠地带，先挖一个约一丈见方的坑井，把蓬艾放在坑中烧，这时注意遥远的四周，不久就会看见别的地方冒出烟来，从冒气的地方打井，必可得水。

这也就是“山泽通气”的应用和证明。

但是为什么用艾草呢？

据道家和中国药物学的研究，艾草是通气的，这点要留待植物专家和科学家去作进一步的研究了。

不过针灸所用的艾草，也正是这种艾草。

卦之体用与道家哲学

我们已经概略地谈了先天卦和中国医学的关系，下次可以介绍文王的后天卦，在唐宋以后，《易》的体用已有明白的分野。

先天卦所代表的是本体，是宇宙的法则。

后天卦所代表的是应用，是根据宇宙的法则，应用于万事万物。

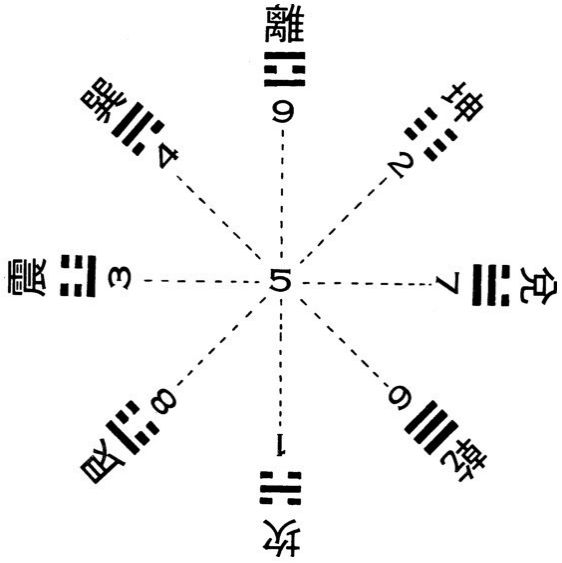
在《易》学的基本观念中，有一种阴阳消长的道理，就是阴极则阳生，阳极则阴生。

如果根据这一点来说，中国的文化，基本上都是以易学作基础，例如以易理来讲历史哲学，便有“话说天下大事，合久必分，分久必合”这种由阴阳消长的道理发挥而来的论调。

阴极则阳生，阳极则阴生，也正是道家的基本哲学思想。

第二章

上次我们已经讲过了伏羲的先天八卦图，现在要介绍文王的后天八卦图。



文王后天卦

因为时间的关系，我们只能将《易经》方面，作最简略的介绍，请大家注意并牢记后天卦的“数”，因为它与针灸关系极为密切。

我们看了后天卦，发现它的“象”与“数”都与先天卦不同。

一个数与对面的数相加都成为十，也就是说，与对面合成为十。由这里使我们想到，佛教的合十，与西方宗教的十字，基本上都合十的神妙意义，如果引用到医理方面，似乎是表示，保持均衡的重要，能保持均衡才是健康。

中国的教学法，往往把枯涩难记的学理，编成押韵的诗，以便于背诵，后天卦的念法是：

一数坎兮二数坤，三震四巽数中分
五寄中宫六乾是，七兑八艮九离门

《易》之体用

《易经》似乎是太难懂了，看了许多易学的书，使我们都是愈弄愈糊涂。

现在我们只要先注意先天、后天两个八卦，就能提纲挈领地了解了。

先天八卦所讲的，是宇宙未形成物质世界时之物理法则。

后天八卦所讲的，是物质世界形成后太阳系的物理法则。

先天所讲的是体。

后天所讲的是用。

《易》的体用，是在汉、魏、南北朝以后才发展出来的，道家的哲学，阴极则阳生，阳极则阴生，也是互为体用的道理。

了解了体用之分，我们自然会明了，许多堪舆方面、命理的各种不同八卦，只不过是将先天卦之“象”，搬到后天卦的“数”上，另成一个八卦，或者是将先天卦的“数”，搬到后天卦的“象”上，也

另成一个八卦。这样搬来搬去地应用，他们有他们的理，但是因为原理未见阐明，这门《易经》的学识，就变得更为神秘难懂了。

三家村与来知德

孔子说“玩索而有得”，是指研究《易经》的方法。

在研究《易经》时，必须反复玩索卦象，才有心得，有人终生研究《易经》，也不一定达到最高境界，这是一门极有趣味的包罗万象的学问。劝大家夜晚不要研究，因为一不小心，就会发觉东方之既白了。

为什么易学书籍那么多，又那么难懂呢？原来与三家村的学者有关。

这些三家村的学者，毕生在古老的环境中研究易学，实在值得钦佩，但可惜的是孤陋寡闻，前人老早已有的心得没有看到，他们仍在独自埋头研究。

明代有名的易学大家来知德，曾隐居二十年，专门研究易学。不错，“来易”是很有名的，他确有极具价值的见地与发挥，但是，也因未遍阅先贤论《易》之书，使得他浪费了不少光阴，这些都是可佩而又可叹的，也足为我们研究学问的借镜。

后天卦之用

“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。”

这是在《说卦传》中，汉易据此以象数次序而解释物理世界的法则，据说是孔子所写，这个次序法则，当然是后天卦所表现的，也应该说，后天卦是根据这个法则而画的。

孔子的这几句话，简单地解释是：

太阳在东方升起，震为东，为春，一年之始，一日之始（帝出乎震）。

不久就表现了它影响万物的能力，万物滋长，巽为东南，春夏之间，上午（齐乎巽），至正中则光辉而治。

离为南，日正当中，为夏，万物都在充分发育（相见乎离）。

日偏西时，或夏末秋初，自然界蓬勃之象已收，坤为地（致役乎坤）。

日落时，在一年之中是仲秋气象，这时兑卦已是一阴来到，一切开始进入阴的境界（说言乎兑）。

入夜，也是深秋之时，阳能的乾卦进入阴境，阴阳就有交战的现象（战乎乾）。

子夜，孟冬之时，万物所归，在极阴的境界中，一阳在其中矣，这是新的转机，坎中满（劳乎坎）。

夜去冬尽，宇宙间一切开始暗中萌动了，新的阳能又起来了（成言乎艮）。

如果我们把万有世界的物与事，用这个法则来解释，是没有一桩事不符合这个法则的，所以说，按照易卦来推论天下大小之事，是绝对准确无误的，也是绝对科学合理的。

《易》的三要点

《易经》有三个基本的要点：

一、变易：《易》所说明的宇宙事物，是必变的，也就是说，天地间万事万物，没有不变的。但这个变，是渐变而不是突变，《易》是否定突变的，因为一切突变的事情，实际上，内部的变化已由来久矣。

二、不易：在一切的必变之中，有一种绝对不变的本体，这就是形而上的道理，在西方的宗教呼之为上帝，佛教称之为佛，老子无以名之称它为道，也有人叫它为“一团漆黑”。不论其名如何，所代表的是不变的本体。

三、简易：《易》是归纳法，将宇宙间的现象与人事，归而纳之为极简单的必然之理，称为简易。

六十四卦及六爻

在先天伏羲八卦中，三爻为一卦，但是后来的演变，却将两个卦加在一起，六爻成为一卦。

在六爻之中，下面的三爻卦为内卦，又称下卦，在上面的三爻为外卦，又称为上卦。

六是个奇怪的数字，易学认为第六位最高，据说在自然科学位数方面，也认为六是顶点。

在八卦图上看到的三爻卦，是在八个方位，现在配合成两个三爻一卦，成为六爻卦，结果每卦（三爻）就有八个（六爻）卦了。

如此一来，八个卦的总数就是六十四卦了。

现在让我们先看看乾卦及其变化：

䷀乾为天。

䷫天风姤，根据《易》的必变道理，从内部最下变起，好像宇宙间起了大风，即变成为姤。

䷠天山遯，二阴生起，浑然一体的阳气开始退藏，即变为遯。

䷋天地否，天地形成后，则天下多事矣，是为否，等于有天地则有人，从此无宁日，也可以称为《易》的幽默，下一变为：

䷓风地观，由内而外视之，颇为可观了，也可以称是持盈保泰的道理，再一变为：

䷖山地剥，如不保泰，则为剥，好像是人的身体，如不保重则剥损。

䷢火地晋，这是第七变，是外卦初爻的反变，称为游魂卦，等于说，人虽未死，却游魂于废墟之间，到墓场中去观光了。

䷍火天大有，这是第八变，内卦整个还原，称为还原卦，也称为归魂卦，但是，这个归魂，虽象征着生命的延续，却并非自己生命的还原，而是子孙的延续。所以世界上没有任何事是可以绝对还原的，所谓还原，不过是变化的一种，而与以往的形式相似罢了。

以上所说的，是乾卦本身及其变化，一共是八个卦，另外的坎卦、艮卦、震卦、巽卦、离卦、坤卦、兑卦，也都各自变化，其法则相同，共为六十四卦，在此不逐一多作解释了，大家可以对照任何一本《易经》书籍参考研究。

错综复杂的变化

难道说，六十四卦就说清楚世间的一切变化了吗？

不！事情还错综复杂得很哩！

我们仍拿乾卦来说吧，它的第一变成为姤卦。

䷫天风姤。

综：如果把姤卦的图，作一百八十度的倒转，则成为：

䷭泽天夬，这是姤卦的反对卦，又称为综卦。

错：如果把姤卦的五阳一阴，变为五阴一阳，则成为：

䷗地雷复，这是姤卦的正对卦。

一个人到了病的时候，就是剥卦，而剥卦的反对卦就是复卦，复卦岂不就是病体恢复健康了吗！

在六十四卦之中，却有八个卦是没有综卦的，这八个卦就是：乾、坤、坎、离、大过、小过、颐、中孚。

这八卦之中的乾、坤、坎、离，是天地日月的宇宙现象，在任何角度来看，天绝对是天，地绝对是地，太阳与月亮也仍是日月。

后四卦，大过、小过、颐、中孚，是属于人事的，但却是有其不变的性质，所以也没有综卦。

我们看到的错卦与综卦，是属于外在的变化，现在我们再来看一看，事情内在的复杂变化吧！

上交下为交，下交上为互，从字体的形象上也可以看出来这个意思。

以姤卦来说，上下外爻不变，只要内部的四爻则成交互。

互交如图：

交　䷫互－－－－－－－－－－－－－－－－－－－－－－→䷗

卦的复杂交互，即为乾卦，如此错综复杂，看来真与世界上的事与人一模一样了。

辩证法与微积分

对八卦的形成及演变作分析之后，再研究了其错综复杂之卦，才清清楚楚地体会到，从《易经》八卦的立场观察人事是八面玲珑的，是周密合理而客观的，如仅从一个观点来看事情，错误也就绝对不可避免了。孔子忠恕之道的基本精神，也是说因观点不同，凡事也应在他人立场着想。

最有意思的是，有人发现了《易经》这种对事物的道理，哑然失笑说：这就像是西方的辩证法呀！

听到了这种意见，不禁使我想起了一个故事：有一个人认识一个小孩子，一天这人忽然遇见了这个小孩子的祖父，于是就哑然失笑说，你看这个老祖父长得多么像这个小孩子呀！

这真是有趣至极，《易经》已有五千年的历史，辩证法也不过是十八世纪的产物，不知道是我们文化的毛病呢，抑或是我们中国人有些是颠倒着走路呢？

不来慨叹我们这些伏羲、黄帝的子孙也罢！再看看西方那个微积分的发明人吧！

他研究了《易经》，从《易经》“数”的法则中得到很多的启示。《易经》六十四卦有一个方图及一个圆图，但是他把方圆图弄错了，虽然发明了微积分，但他却十分遗憾自己不是中国人，没有把易学弄得太彻底。否则，成就可能更多了。

其实我倒替他庆幸，庆幸此君不是中国人，因为他如果是中国人的话，弄通了《易经》，也绝不会发明微积分，顶多作个易理卜卦的术士而已。

因为学《易经》的人，都是只重“理”的部分，而不重视“数”，真是可叹！

方圆图与气候

先看八卦的方图（见此处），从右下方的乾卦，一条斜线到左上角的坤卦，一共是八个卦，就是八卦中的乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤。

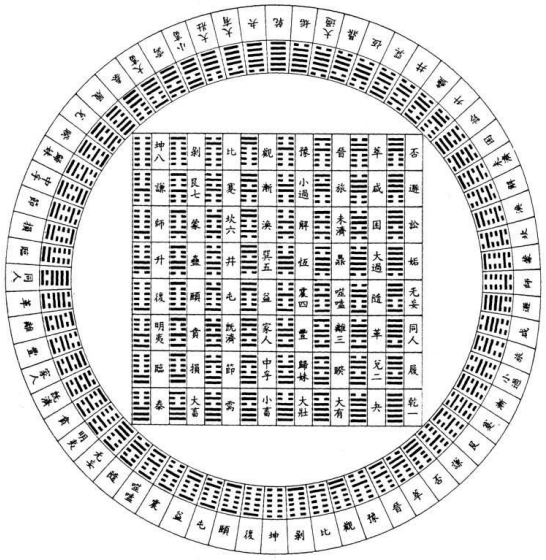
而它们的数字就是一、二、三、四、五、六、七、八。

由此方图，可以看到六十四卦中每一卦的“数”。方图所代表的是空间，圆图代表的是时间。

那么圆图是如何排列的呢？

由坤卦为起点，从方图的最上一排开始，将第二排最左边谦卦，接排到第一排的最右边否卦，如此一排排地接下去，而形成一个圆图。

在圆图的中心，从乾卦到坤卦画一条线，好像是天体银河的位置，而这一圆图既是代表着时间，一年之中的二十四节气，及十二个月，皆由是而产生。



伏羲六十四卦方圆图

在圆图中，除掉乾坤坎离代表了天地日月，而不采取为节气之用外，下余六十卦。

每卦代表六天，共三百六十天，是一年。

五天又为一候，三候为一气，六候为一节。

所以一年有十二个月，二十四节气，七十二候。

这是根据太阳系必然的法则，以卦象说明气候的变化，预知气象由斯产生焉！气象变化深深地影响着人类的一切，医理与气象的关系最为密切。

中医的基本书及其他

大家注意一下，可以发现，今天在地震之后，我们的精神特别好，这是气象变迁所造成的影响，也说明了气象变迁与医理的关系。

当然，有时在地震之后，气象的影响，反使我们的精神特别坏。

现在，让我们先谈谈三本书，以便了解中医的发展史，实际上，这三本书，正是中国的医学发展史。

一、《内经》：包括《灵枢》、《素问》两部，是原始的医理学，其中以针灸最为重要。可是《内经》并不仅是一部医学理论的书，它更是一部修养之学；要说起来，应与《四书》并重，列入必读之书，结果被局限入医学的范围，实在有欠正确。

二、《难经》：这是一部讲理气的书，所论的是偏重气脉方面的学问，好似堪舆方面的理气一样，除了看峦头、讲形势以外，还要注重理气。

三、《伤寒论》：这是一部实用医学的书，照我的意思来说，应该算是南方医学的书，因为只有南方才多寒病。所以无论是医理也好，实用医学也好，处处要兼顾到人与宇宙的关系，以及气象对人的关系。这部《伤寒论》，如应用于西北区，有些医法就会有问题。

那么医治北方人的病，应该怎么办呢？

北方多温病，应该注重《温病条辩》才比较合宜。

到了唐朝孙思邈的医学，是纯粹属于道家派的医学，其所著之《千金方》及《千金翼方》二书，亦应列入国人必读，其中涉及了庭园的设计、药草的种植，都与健康、医学有关，它将医学融化在日常生活之中，真是一部妙作。

可爱的巫医

中医是由祝由科起源，其中包括有符咒的应用。

听到符咒两个字，一般人难免都想到了神神鬼鬼，以及迷信的巫医。

事实上，符咒的应用，确是巫医所做的事，巫医不但不可怕，他们还是精神治疗的老祖宗呢！

在上古氏族社会的时代，凡是所有的医生都姓巫，这是一个氏族的姓，巫氏门下出良医，巫医是一个尊称。

巫氏名医，用符咒的方法治疗病人，是一种道地的精神治疗，画符念咒是利用病人对医生的信心，以及病人自身的信心，以达到治病的目的而已。

巫医不是很了不起，很可爱吗？他们哪里是西方漫画中的可怖巫婆呢？

中国的医学，在祝由科以后，讲求的是：一砭，二针，三灸，四汤药，等到了吃药时，已是第四步的医法了。

道家的生命学说

前面说到道家的医学，究竟道家医理是怎样演变出来的呢？让我们先看道家的生命变化图吧！

普通变化（受物理现象的限制，生命逐渐消耗。）

卦象名		年　龄	
䷁	坤	男	女
䷖	山地剥	56←49	49←43
䷗	风地观	48←41	42←36
䷋	天地否	40←33	35←29
䷠	天山遯	32←25	28←22
䷫	天风姤	24←17	21←15
䷀	乾	16	14

方　法	卦象名	
1. 由生理着手，借吐纳、药物等方法，炼精化气，炼气化神…… 2. 由心理着手，致虚极守静笃，或等而下之如守窍……是。	䷀	乾
	䷪	泽天夬
	䷡	雷天大壮
	䷊	地天泰
	䷒	地泽临
	䷗	地雷复
	䷁	坤

修道升华（空破现象界的限制，夺天地之造化）

▲生命的两种变化（长生或不亡以待尽），☰代表生命中生生不息的功能，☷表示生命已受的损害。

乾卦是阳能，是生命的开始，乾卦的内卦是怀胎时期，外卦代表了出生后至十六岁（女十四岁）。从这个表上，我们可以看到，男子十六，女子十四以后，就进入后天的生命。

《内经》上说，女子二七天癸至，即十四岁开始了后天的生命。

此后，在男十七，女十五岁即进入姤卦，每八年（女七年）阳爻变阴，变为另一卦，为遯，为否，为观，为剥。

剥卦尽头，男子五十六岁，女子四十九岁，那时的男女，虽然活着，但已是游魂的状态，按现在西方的生理学，是更年期，按道家的学说，生命已是最后的一阳将尽的边缘了。

如趁一阳未尽的时候，也可以说趁炉中的火尚有星点余存，赶快设法修炼，还可以有转机，请看道家的另外一图，修道的升华吧！

道家的修法，就是依照宇宙间自然法则的道理，配合了药物。

在《内经》和《黄庭内景经》中，提到的有上药三品，是精气神。就是用自己的力量，改变自己的身体，一阳来复，生气就有了。

继续地努力，变为二阳四阴，再进步为三阳三阴，最后达到乾卦，恢复为纯阳之体，成为原始的青春状态。

如果已经到了坤卦的年龄，不是一切都完了吗？绝对不是，不过，我们确实要加倍地努力，才能恢复“一阳来复”的局面。

可笑的采阴补阳

道家修身的学说，有一句是：取坎填离。

坎中满、离中虚，坎卦中间为阳爻，离卦中间为阴爻。

如果把离卦中间的阴爻，易之以坎卦中间的阳爻，离卦就变为三爻皆阳而为乾。修道的目的是反本归原为乾卦，所以就形成了取坎填离的说法。

岂知有些一知半解的人，以坎为阴，离为阳，就把取坎填离，解释为采阴补阳。

我们从《易经》的卦象，再看到道家以《易》为基础的生命之说，就不难明了取坎填离的道理，那只是一种学说的定理，并非是修炼的方法。

采阴补阳之说，其谬可知矣。

大师邵康节

说到《易》，说到道，我们一定要说宋代的有名大师邵康节。

邵康节上通天文，下通地理，精研《易经》道家之学。许多人都看过《推背图》，其中有邵氏《梅花诗》，以《易》的原理推论世界大事。

邵氏由道家医理，说到生命的本能，曾有诗如下：

耳聪目明男子身（生命的奇妙），
洪钧赋予不贫贫（生命的宝贵）。
因探月窟方知物（物质世界由动能而来），
未蹑天根岂识人（宇宙生命来源不能把握，岂能了解人）。
乾遇巽时观月窟（天风姤，可知生命法则），
地逢雷处见天根（复卦，见到生命之本来）。
天根月窟间来往（如能把握到生命与宇宙的关联），
三十六宫都是春（可得真正的不死永生）。

第三章

魏伯阳和《参同契》

自汉代以来，修神仙、炼丹道开始广为流行。那时，上古的阴阳家、道家及杂家的各种知识学说与方法，才真正地融会在一起。

就连天文、地理，也都达到一种新的境界，呈现了新的面目。

东汉的魏伯阳，是历史上著名的道家，他所著的一本书，名叫《参同契》，在中国文化上占有极重要的地位。

这本《参同契》，糅合《易经》、《老》、《庄》，及神仙炼丹法于一炉，称为千古丹经之鼻祖，是中国科学原始的基本要典。中国养生生命学的道理，也都包括在内，唯其中隐语甚多，外行人读之颇为费解。《参同契》中引用《易·系辞传》所说：

法象莫大乎天地，

悬象著明莫大乎日月。

前一句的意思是说，自然界里的法则，以天地为最大。下一句则是以日月为喻，说明人体气血的循环，就像日月在宇宙间运行一般。

两汉的医学及炼丹，皆以《易经》的阴阳与五行八卦的原理为依归。也就是说，五行的说法在那时已经开始了。有人也认为五行之说

并非上古开始，只不过汉代的伪造而已，但是以所使用度量衡的标准来看，可能两汉以前早已存在。

《易》是研究两性之学吗

“乾坤其易之门邪。乾，阳物也。坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体。”

这是从《易经·系辞传》中节录的一句。

所谓“乾坤其易之门邪”，对医理来讲，是指后代的时候，以易为基础，对人类生命加以计算，并研究针灸与十二经脉的关系。

由此而引出了十二辟卦，我们在下一段详细说明十二辟卦，现在顺便说到一个笑话。

有人著书立说，认为《易经》只不过是研究两性问题的学说而已，他们的理由也是根据《系辞》中的这一段。

“乾阳物也，坤阴物也。”这不是分明说男女两性的生殖器官吗？再看《易经》之中，到处都是阴阳，甚至阴爻阳爻也都成了性的象征。所以说，这些人的结论就来了，《易》是研究性学的。

可是我们要明白，“物”在当时只作“东西”解释。因为《易经》的用语，被后人借用，后人的后人，难免又将祖父比孙子了，这也是中国文化上的麻烦事。

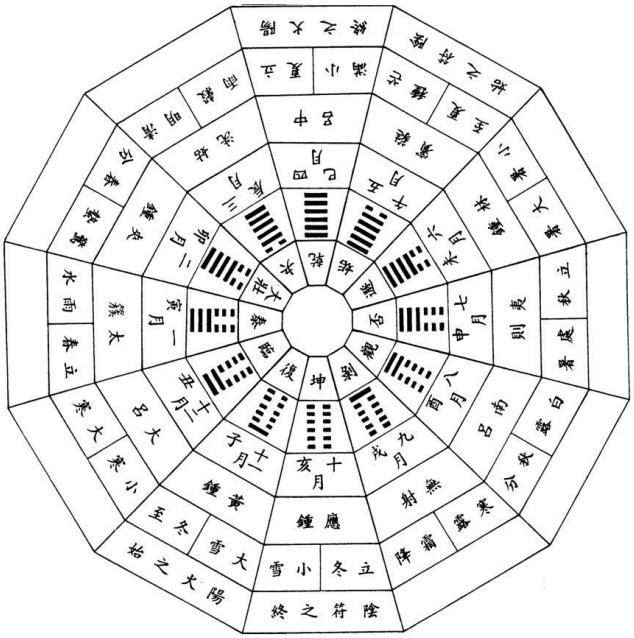
十二辟卦

十二辟卦是什么？

辟是特别开辟的意思，而十二卦代表了生命乃至宇宙的消长。根据乾坤二卦所辟的卦，就叫做十二辟卦（其中有关节气之划分，是以中国大陆中原为标准）。

十二辟卦中，各卦经管一方，就像是诸侯各管一方一样，所以又称为诸侯之卦或侯王之卦。

在这十二辟卦的图中，由内向外分别是：



一岁十二月六阴六阳之象

（1）卦名。

（2）卦象。

（3）十二地支所属之月令。

（4）律吕。

（5）二十四节气。

在这几项之中，我们先要谈一谈律吕。

音乐历法和律吕

律吕是中国音乐的一个名词，看到音乐与历法及气象有了关系，难免使许多人大吃一惊。

实际上律吕是表示宇宙气机的变化，同时说明了音律及历法的关系。

中国的历法，本是一科专门的学问，也是一部气象学。历法是从黄帝开始的，那时用的是阴历，但以太阳的行度为基准。

到了夏朝，就以寅月为正月（现在农历的正月）。

商汤时代，以丑月为正月，为一岁之首（现在农历的十二月）。

周朝则以子月（现在农历的十一月）为正月。

孔子删《诗》、《书》，订《礼》、《乐》，对于历法则仍采用夏历。

中国一向是以历法天文学享名世界的，但是现在却落后于西方国家。以台北之大，在校学生之多，仅有的一个圆山天文台，几乎要被改成儿童游乐园了。怪不得台湾的孩子，在外国连北斗如何开始都不

认识，其他国家的孩子为此大感诧异，认为天文历法本是中国人的特长，想不到台湾孩子连北斗星都不认识。可叹！这也是题外之话。

在十二辟卦中，我们所看到的十二律吕，各代表一调。这十二个音调，与人体的十二经脉甚有关系。

这些音声是如何开始的呢？原来在黄帝的时候，一位乐师伶伦用昆仑山解谷所产十二根竹管并排起来，一端整齐，一端则阶次长短不齐，在竹管中置入葭灰（即以芦苇烧成的灰）。

将这些竹管埋入空屋中的地下，不齐的一端在下，齐的一端在地面。

当气象变化至一阳生时，即“地雷复”卦，冬至时，第一根管子中有气冲出灰飞，吹起了黄钟的宫音。

这个黄钟之音，正说明了土地中的阳能，在一定的时间，向外放射。

人体的气脉，也像地球中的气机一样，随着气象的变化而动。

许多西方的朋友，认为中国的音乐难懂，不易引发感受。因为中国的古乐是不平均的自然律，而西方音乐是平均律，比较适宜合奏的关系。（此节可参考《人文世界》一卷八期及二卷一、二期《律吕浅谈》）

下面就要分别解释十二辟卦中的每一卦了。

诸葛亮借东风　　十　月

䷁坤卦，亥月，节气立冬小雪。

这是全阴之卦，天地间之放射能，此时已全部吸收入地，但阴极则阳生，所以在十月立冬后，必会有小阳春，有一两天风转东南，当年诸葛亮借东风，就是通晓《易经》气象的道理，知道十月立冬之后，西北风一定不会天天吹，根据气象的推算，有一两日必会刮起一阵东南风，所以故作玄虚，筑坛祭风，反正一日借不到的话，二日三日下去，早晚可以等到东风。果然被他等到，大破曹操五十万军。

曹操大败之后，闭门读《易》，研究到《周易》蛊卦的“先甲三日，后甲三日”和立冬时，正值坤卦当令，其中有一阳来复的道理，哈哈大笑，悟出了东南风的道理。五十万大军的损失，才读懂了《易经》，代价真不能说不大呀！

冬令进补　　十一月

䷗复卦，子月，节气大雪冬至。

到了十一月，一阳来复。在卦上已看到了一阳之象，现在是阳火之始，地球所吸收的太阳之能，又开始向外放射了，这个时候，我们都会觉得胃口不错，消化能力也好起来了。冬至开始，正是人人高喊冬令进补的时候，一点也不错，复卦早已告诉我们了。

春快来了　　十二月

䷒临卦，丑月，节气小寒大寒。

现在的卦象，已有二阳了，虽是在十二月，可是春已暗中来临，地球内部的放射能已渐升高，变化遂将透出外部了。

三阳开泰　　正　月

䷊泰卦，寅月，节气立春雨水。

这是三阴三阳的卦，天地间至此时，地球已经是全部阳能充满了。这是春的开始，生命就要出土了。

大地惊雷　　二　月

䷡大壮，卯月，节气惊蛰春分。

春雷动了，这一声空中的巨响，惊醒了冬眠蛰伏的动物们，现在纷纷吐出了口中的泥土，恢复了活动，这就是惊蛰的意义。卦象已呈四阳之象，阳能到达地面上了，植物也都开始了生长。

清明时节　　三　月

䷪夬卦，辰月，节气清明谷雨。

阳能已上升到五爻，天地间只有一点阴气残余，现在的阳气正是最充足的时期，清明扫墓、郊游，天地间充满了新生，到处欣欣向荣。

燥烈的纯阳　　四　月

䷀乾卦，巳月，节气立夏小满。

现在的阳气已达饱和点，物极必反，阳极则阴生，四月份太干了，使人发闷，白天也最长。到此为止，均属阳能的活动，称为六阳的上半年。

喝一杯雄黄酒　　五　月

䷫姤卦，午月，节气芒种夏至。

在纯阳的卦中，最下面生出了一阴，湿气在内部发生了，现在是一年中阴的开始。南方的黄梅雨，常会下个不停，天地间阴的力量又在暗中滋长。端午节吃粽子时，不要忘记喝一杯雄黄酒，驱散一下体内的潮气。

夏日炎炎　　六　月

䷠遯卦，未月，节气小暑大暑。

二阴生，暗中已有凋零的意味，麦子已经收割了，象征一年中的生发季节已经过去。可是外表上，天气是炎热的，虽然内部衰相已经很深，但大地中仍有一爻阳能，利用它，另一季的农作物得以生长。

鬼节的祝祷　　七　月

䷋否卦，申月，节气立秋处暑。

三阳三阴，秋天到了，天地的外部又要开始了明显的转变，虽然热，但是秋高气爽。到了下半月，夏天已全部结束，秋收开始，天气即将转凉，那些可怜的孤魂野鬼，以及家中作古的祖先亲友们，现在也该做一个生活的安排了吧！七月十五日，让我们诚心地祝祷他们，祈求他们有温暖舒适的生活准备！

仲秋赏月　　八　月

䷓观卦，酉月，节气白露秋分。

秋的收割已经完成了，落叶纷纷，天地间呈现了一股肃杀之气，因为阴爻已到了外卦。秋收冬藏的工作都已准备好，夜晚也已有露水下降了。八月十五的月亮多么明亮，搬出来丰收的枣子、花生、玉米、毛豆、地瓜、梨子、核桃，让我们吹着洞箫赏月，阖家团圆作乐吧。

秋风扫落叶　　九　月

䷖剥卦，戌月，节气寒露霜降。

天地间只有一丝阳气存在了，生命至此，阳能已剥到尽头，马上就要完了。深秋的风，吹卷着，满地落叶纷飞，树枝上已变成光秃秃的，除了那些耐寒的松柏之外，如果冬衣还没有备妥，可能会忽然受冻了。

剥复之际　　生命的法则

前面所谈的十二个月，是地球的生命法则，缩小来说，一天的生命也是如此。一日之中的十二个时辰，也以子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥代表。

这个生命的法则，与人的生命法则是一致的，都处在剥复之际，以十二的一半，六为分野，六阴六阳。

到了第七，就是另一个开始。所以，在《易经》上称为七日来复，人体的变化也是这个法则。至于病情的变化如何，也要注意到时间的因素，中西医尽皆如此。

孔子的《春秋》

在一年之中，有时是夜长昼短，有时是夜短昼长，但是在春分与秋分时，日与夜是平均的，同是一样的长短，没有差别。

孔子著了一部《春秋》，为什么古人称历史为《春秋》，而不名之为冬夏呢？

原来孔子也是采用春分秋分之道，在历史的眼光中，必须以“持平”为准则，所以就取用了《春秋》作书名。

五行是什么

看见了五行这两个字，好像我们要开始算命了。不过，算命的确也是根据天地间的法则。五行是天文的代号。一方面是抽象的原理，一方面也是实际的应用。

《易经》上说：“天行健”，行就是动的意思，《易》的基本原理是说，一切都在运行不息。

有人说西方文化是动的，东方文化是静的，不知是根据什么。我们姑不论西方文化的好歹，只证明中国《易经》的文化，是生生不已，一切都在不停地进行着。

究竟五行是与《易经》同时开始的，抑是在汉代开始的，说法不一。但是，汉代时期对于抽象理论科学的建立，极有成就，是一个不可抹杀的事实。

五行是金、木、水、火、土。它们代表了宇宙天体中五个星球：金是太白星，木是岁星，水是辰星，火是荧惑星，土是镇星。

这五个星，加上太阳与月亮，称为七政。

太阳与月亮是经星，五行之星是纬星。

这些星球的放射能，影响了地球，地球当然也在放射能，而影响其他星球。

五行的意义和作用

木代表生发的功能，在人体代表肝。

金代表破坏性及坚固的本体，在人体代表肺。

水代表了冷冻，在人体代表肾及大小肠。

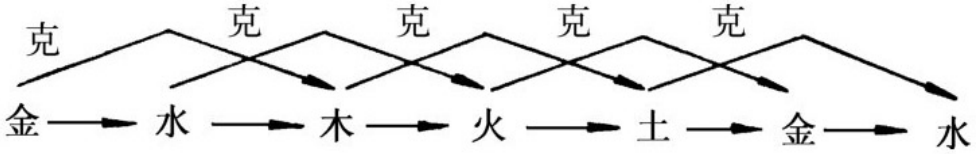
火代表了挥发功能，在人体代表心。

土代表了中和之性，有中和金木水火的功能，在人体代表脾胃。

依照综卦的道理，一切事物都有一种相对性，凡是有好处的，一定也有缺点；有害的，也必有其利益的一面。五行的本身，也是如此，所以五行是相生相克的，它们相生的次序如下：

生　　生　　生　　生　　生
金 → 水 → 木 → 火 → 土 → 金
循环不已。

五行顺势相生，隔代相克如下：



在八卦的方位上来说：

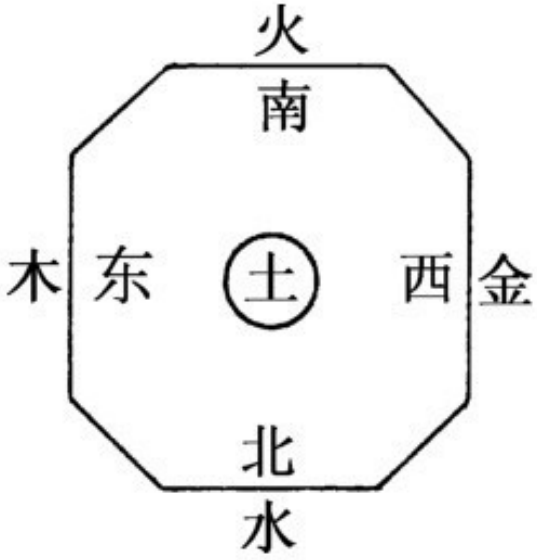
金——西方

木——东方

水——北方

火——南方

土——中部



实际上，四川、西藏乃多金之区；东部生长茂盛；北方天寒，冻结较久；南方则气温较高。

头痛医脚

了解了五行的相生相克的道理，就会明白中医不是头疼医头的原因。

一个人感冒咳嗽了，肺部有了麻烦。肺是金，要想帮助金增加力量，必须先去扶助土，因为土能生金，土是脾胃，所以说一定要同时调理脾胃，并顾及到肾水及大小肠。

事实上，金（肺）有毛病，一定会连累到土及水，所以肺有了咳嗽，胃气绝对不适，肾气也受肺金的影响，而引起耳鸣。

中医的理论根据了五行，在治疗的时候，要找到病源之所在，彻底的治法，所以不是头痛医头，而成为头疼时，反来医治其他的部位

了。

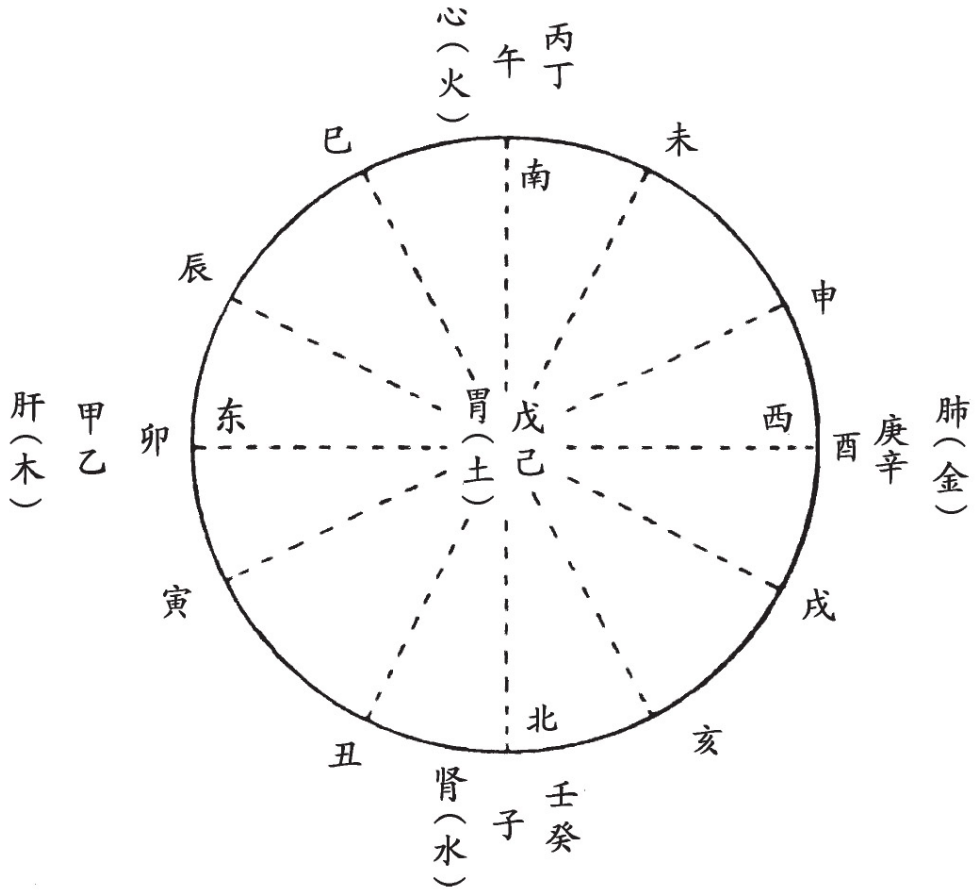
天干地支

说过了天体中的五个星球，这五个星球的放射，对地球不断地发生干扰，这个干扰的性质，就定名为天干。

虽然五星是由金木水火土五个代表，为什么天干变成十个呢？因为五行不够说明天干的阴阳全部意义，所以，每个由两位来代表，这十个天干是：甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸。它们代表的意义如下：

五　行	木	火	土	金	水
原　素	甲	丙	戊	庚	壬
原　质	乙	丁	己	辛	癸

地支共有十二，就是前面说过的子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥。



十二地支代表了地球本身的放射能，与天干交互作用影响，而形成了天地间变动的法则。

十二地支代表了一年的十二个月，在十二辟卦中已说到了。

十二地支同时代表了一日的十二个时辰，每一时辰有两小时。

十二地支同时也代表着十二个不同的年代，在天地间不停地运转着。

十二地支与十天干配合，每六十年循环一个周期，称为六十花甲。六十岁的老人，也称为花甲老翁。

天干地支是一门伟大的学问，这门学问，对物质文明而言，是超然独立的，所以中国以往的年代，不论人事的兴衰、帝位的转移，一律采用干支为年的代表。

天干地支所代表的宇宙，道家称为“造化洪炉”。人类在这个洪炉中，不过是一点点渣子而已，所以人死了，称为“物化”或“羽化而登仙”。

在这个八卦图中，包括了天干、地支、方位、五行及人体内脏。由中间的对角线，看出了对面相冲，只有土在中间协调。

《易经》的道理是，立场相对、性质相反、等则相冲。

气脉与穴道

看到了五行，以及人体的内脏也以五行来代表，不禁想到了《内经》中的一句话：“肝生于左，肺藏于右。”

照生理解剖学看来，肝脏分明在人体中的右边，而肺又是两叶，藏在胸腔内的左右两边。

那么，《内经》不是在胡说八道吗？

绝对不是的！

“肝生于左”，《内经》并没有说肝生“在”左，这不是部位的解释，而是气脉流动的解释。

中国医理注重气脉的问题，肺的气脉就是从右边流动出来的，以后再详细说明。

五行、干支、气脉穴道，对医理及针灸都有直接的关系。最近看到电视上的介绍，荣总的医生以针灸协助拔牙，已有百分之七十的成效。可惜会点穴的人太少，否则成效将更为显著。

许多人的病，事实上都是穴道受伤。身体偶然碰了一下，似乎揉一揉就好了，却不知道那里的穴道已经受伤，气脉渐渐不畅，三年五年，就发出了病象。

读书人的三理

中国的文化讲究做人做事的一切道理。

其中最要紧的一项是孝道。

所以读书人要通三理，即医理、命理和地理。

命理是混合在医理中的，都以五行为依归，在医治病人的时候，如果知道病人的八字五行，就可以明白病人体质的弱点，对于治疗的帮助是很重要的。

一个为人子者，父母的命不能不知，由命知道父母衰旺的进展和变化，父母患病要知道医治，父母百年之后，更要知道地理，选择适当的地方安葬。

所以，这些观念交织成的中国文化，认为读书人要通三理。

但是，实际的情况，是每一种学问，都包括在中国的一切学问书籍之中，它们像织布机上的经线与纬线，都织在一起。只要多读书，一定会涉及这些学问。

也可以说，这些学问的源头，都是一个，只要一通，不自觉地就三通了。

第四章

继续研究下去，根据中国医学的哲学部分为原则，也就是以理论的基础为研究的方针。

至此，应该先放弃《易经》的关系，而以五行干支为研究的重点，因为阴阳与道家合流的阴阳五行，以及干支，正是医理的最基本思想，在医书之中，充满了五行干支，如果不弄通干支阴阳，想读通医书是很困难的。

驺衍是否胡诌

在战国的时候，齐国有个鼎鼎大名的理论物理学家，名叫驺衍（历史上另有邹衍，并非一人）。

这个驺衍也是位阴阳家，在那个时候，他的弟子极为众多，到处都欢迎他去讲学。

他的见地不同凡响，对于所谓世界的定义，他首倡一种见地，把世界分为九大洲，中国不过是九大洲之一罢了，名为赤县神州，在那个时候，说出了这样的话，许多人都骂他胡诌、诞妄。

这是集成阴阳学说的一位大师，而阴阳家的五行、天干、地支等学说，后来成为医理的基本原则。

我们的小天地

道家称宇宙是个大天地，人身是个小天地。

撇开生命的来源不谈，道家认为人的生命作用，与天地是一样的，先从既有的现象来说吧，《内经》上把一个人身归纳为二十六部分，都与天地的法则相配合。

比方说：人的头，圆圆的，在整个人身的顶上，就像天一样；而我们的脚在下，平平方方的，像地一样。

我们的双目，闪闪发光，不是天地间的日月吗？

七窍再加上下体的两窍，恰如天地之九州。

人有喜怒的时候，就像天地之雷电。

我们的四肢，就像一年的四时，如此配合共为二十六，比之天地：

头	天
脚	地
左眼	太阳
右眼	月亮
九窍	九州
喜怒	雷电

四肢	四时
五脏	五音
六腑	六律
寒热	冬夏
十指	上古之十日（十日称旬）
十二肋	十二时辰
夫妇	阴阳
三百六十五骨节	三百六十五天
十二关节	十二月
膝肩	高山
腋腘	深谷
十二经脉（十二经水）	江河
卫气	泉气
毫毛	草芦
卧起	昼晦
齿牙	二十八星宿
小节	地上小山

高骨　　山石

幕筋　　林木

腘肉　　聚色

（人有时不生育，地有时不生草）

以上是《黄帝内经》的二十六人身形象，配合天地之形，这种说法是否有理？或者有牵强之嫌？还有一种说法，认为这是魏晋以后的思想。

十个太阳的故事

在前面人身与天地二十六形象之中，说到了上古时候的十日，十日就是十个太阳。

在上古的神话书中，也有一个故事，是说上古的十个太阳，后来被后羿射掉了九个，只剩下一个，使天地间的温度降低了些，植物才能够生长，适合人类的生活。

总之，不论如何说法，我们现在生活的世界，是处在太阳系中。

但是十个太阳的说法，却吻合着佛学的宇宙观与世界观。

在佛学的世界观学说中，以包含了一个太阳及一个月亮的星球系统为一个世界的单位，我们生活的地方是一个太阳系中的地球。

可是，在无限的宇宙中，却有许多许多类似我们这个太阳系的星球世界。以什么为多的代表呢？就算十吧！千吧！万吧！

一千个太阳系，称它为小千世界。

一千个小千世界，名为中千世界。

一千个中千世界，名为大千世界。

所以，在三千大千世界中，人比沙都小了，宇宙是如此的宽阔无垠，说太阳有十个，不过是微微形容一下罢了。

然而，上古的十日，正是对无垠宇宙的一种说明。

彩色有声有味电影

不论人身是否与天地配合得一模一样，人类的躯体，不可否认的是有声有色，有气有味，就好像七彩玲珑的有声电影所表现的一样。

如果用五行的方法，配合性质来表明一下的话，就可以列出下面这张简单的表（见此处）：

看了这个表，才知道我们每人的小天地，真是五花八门，多彩多姿，色香味俱佳的一具肉机器。

在这个巧妙的机器中，最玄妙的一样东西，就是其中的气。

气功是什么玩意儿

大家都听到过气功治病吧！真正的气功的基础是什么？

原来学道家的人，早已发现六个字的重要性，实际上是六个音对人体器官健康的影响。

这六个音就是所谓的六气：

嘘、呬、呵、吹、呼、嘻。

那些修神仙的道家人士们，清晨的时候，面对东方，在生气升发的那段时刻，发出这六声，引通体内的气脉。

当发此六音，不是大声吹叫，而是轻轻地，声音的大小以自己可以听见为准，一直练习，每次做到腹中无气时为止。

用针灸治疗无效的病人，采用这种气功的治疗，发现颇为有效，因此演变出了气功治病或健身的方法。当然，方法并不如此简单，另当别论。

1	五行	木	火	土	金	水
2	天干	甲乙	丙丁	戊己	庚辛	壬癸
3	地支	寅卯	巳午	辰丑戌未	申酉	子亥
4	（后天）八卦	震巽	离	艮坤	乾兑	坎
5	（洛书）数字	8	7	5	9	6
6	方向	东	南	中央	西	北
7	季	春	夏	四季	秋	冬
8	五音	角	徵	宫	商	羽
9	色	青	赤	黄	白	黑
10	味	酸	苦	甘	辛	咸
11	五星	岁星	荧惑	镇星	太白	辰星
12	九星	三四碧绿	九紫	二五八黑黄白	六七白赤	一白
13	五气	风	热（君火）	湿	燥	寒（相火）
14	五官	眼	舌	身	鼻	耳
15	五脏	肝	心	脾	肺	肾
16	五腑	胆	小肠	胃	大肠	三焦膀胱

音乐可以治病吗

看见前面的表上五脏配合了五音，前两次我们也说到了律吕（音乐）与五行内脏的关系，证明音乐与人体是有绝对的关联的。

就拿西方的医术来说吧，也早已证明了音乐对人类的影响，对动物的影响，在鸡舍中放某种音乐，可使鸡多下蛋，牧场中的音声可影响到乳牛的产量。

说到我们人类，有些音乐使我们沉沉欲睡，有些会使青年人舞个不停。

所以西医早已采用声音的治疗，而最早的中国医书，时常提到的音色，也就是以音声的方法治疗病人。

至于道家，有时根本不用吃药的方法，而用音声使人身体好转。

颜色对病人如何

根据五行与颜色的表明，至少由病人的颜色，可以判断出他身体的病况，这一点是毫无疑问的。

再根据这个原则发展下去，颜色对人的影响就很大了，所以颜色与声音一样，都被用作医疗方面考虑的因素和方法，近代的西方医学，也同样注重颜色的治疗。

由目前的实际现状，我们也可以反过来证明，道家以音、色配合人身的器官，是绝对正确有理的。

青菜萝卜和《本草》

在前面五行的表上，有五味与内脏配合，提到五味，我们就要读一读《本草》（本草就是药用植物）了。

根据此种可信的传说，最初编的《神农氏本草》之中，只包括了七十多味药品，经过历代的研究，实验增添，《本草》逐渐在增多，

不仅是项目的扩大，而且是范围的扩大，青菜萝卜、童便、人粪，统统都已进了《本草》的纲目之中。

明代的一位名医李时珍，将各项药品分类，重新编订名为《本草纲目》，可说是一本最有价值的中医药物学。

谁认识“人”字

要说起医学，真是一门了不起的大学问，几乎要上通天文，下通地理，还要中通最要紧的一门学问——“人”。

先替“人”字看一看相。

左撇是阳，右撇是阴，一阴一阳构成了人。

再看看我们这些人，从人中以上，两鼻孔、两眼、两耳，岂不就是坤卦吗？

从人中以下，一张口，外加下体的另两孔，就是三个阳爻，构成了乾卦。

所以人是地天泰卦，就是平衡的意思。

就算是这个说法是一个笑话吧！要认识“人”的确不易，而要作一个医生，最基本的条件是要认识“人”。

中医之医学有一个说法：“医者意也”，要头脑聪明，将呆板的原则，加以灵活运用，才能对付灵活变动的“人”，所以，医是智慧之学。

中医的头一步，了解病情，诊断病人，要由四个字入手。

望闻问切

这是谁都知道的，但这四个字到底包含些什么？

望——看相术

清朝有一个才气纵横的名医，名叫陈修园，对于所谓“望”，有诗一首如下：

春夏秋冬长夏时，青黄赤白黑随宜。
左肝右肺形呈颊，心额肾颐鼻主脾。
察位须知生者吉，审时若遇克为悲。
更于黯泽分新旧，隐隐微黄是愈期。

这一首诗说明了由外表诊视病人的原理与方法，就是说人的气色可以与四季同样，与颜色配合，以断病情。面颊上左边气色灰暗表示肝有病，右边灰暗是肺有病，如果心有病的话，额头颜色必会反常，肾病表现在颐处，鼻子呈现了脾脏的毛病，如果各部位气色与时序相合则佳，如果逢到克制当然不吉，颜色的不佳则愈旧愈久愈劣，如果面现微微的黄气，则证明胃气上升，是病愈之兆。

所以所谓“望”，是用看相的方法，察究病人的病情，其中还包含了看舌苔等等，及一切眼睛可以观察到的因素，来判断病情。

闻——听病人的声音

根据五行生克，及五脏六腑的配合，用声音判断病人的情况。

肝病出怒声，容易发脾气，轻易动怒的病人，一定是肝有病；若常自喜笑，那么他的病一定是偏重于心脏方面。

脾病则多思虑，除了一般过度用脑，神经有问题外，得病时，比平时思虑还多。

肺病忧悲爱哭泣。

肾病多呻吟，转身弯腰起身坐下，浑身疼痛，常发哼唷之声，必是肾病体弱。

实际上，从声音分辨病情是颇为困难的，关于这方面以后还要作较详细的说明。

问——病人自己的感受

给病人看了相，注意到了病人声音的变化，现在要问一问病人自身的情况，与自己的亲身感受了。

关于问的范围，陈修园也编好了要点：

一问寒热二问汗，三问头身四问便。
五问饮食六问胸，七聋八渴俱当辨。
九问旧病十问因，再兼脉要参机便。
妇人尤必问经期，迟速闭崩皆可见。
再添片言告儿科，天花麻疹虔占验。

由于这几句要点，可知古代中医的治疗，对病人事先也要经过严密的审察，等于现在的全盘检查，同时已对“人”有具体彻底的了

解，才好下诊断，所以中医内科是全科的医生，包括了小儿科、妇科等。

切——诊脉

诊脉是最深奥的一门学问，事实上，这是需要长久及多方面的实验，才能有所成就的，初学的人常从诊猪狗开始，试一试没有生命的脉，是怎么一回事，再来摸有生命的脉，什么猪呀狗呀，抓到了就要摸一摸它们的脉，其中的道理，陈修园有诗如下：

微茫指下最难知，
条绪寻来悟治丝。
三部分持成定法，
八纲易见是良规。
胃资水谷人根本，
土具冲和脉委蛇。
脏气全凭生克验，
天时且向逆从窥。
阳为浮数形偏亢，
阴则沉迟势更卑。
外感阴来非吉兆，
内虚阳陷实堪悲。
诸凡偏胜皆成病，
忽变非常即弗医。
只此数言占必应，
脉经补叙总支离。

医案的奇谈

清代有个有名的医生，被人称为天医星的叶天士，后来许多传奇性的惊人医案，大多都挂在他身上。

有一次，叶天士在路上见抬棺而过，棺下似沾有血渍，当时叶天士挡住，询问棺内何人，得知是妇人因难产而死，叶天士立刻命其开棺，坚称棺内之人未死，他可以救治。

在当时，开棺是桩大事，经叶天士全部负责始开棺。叶天士即用针灸法，在死者心口扎针治疗，片刻婴儿呱呱落地，产妇也有了活气。

原来叶天士的判断，产妇是一时昏厥，并非真死。

又有一天，叶天士正与友人下棋时，忽然跑来一个人，老婆难产，痛苦呻吟，请叶天士救命。

叶天士即在棋盘上抓了一把铜钱，到产妇家去了，进了大门，当即把铜钱往墙上一掷，哗啦一声，屋内的产妇正在苦痛时，大吃一惊，婴儿也跟着呱呱落地了。

这真是天医星，许多人询问叶天士为什么，叶天士说：人人都爱钱，死也要钱，活也要钱，小孩不下世，一听到钱声，马上就来了。

这虽近乎笑话，但是叶天士可能是了解产妇的紧张，用声音转移注意力，难怪称他为天医了。

三指禅

在《礼记》中有一句话：“医不三世，不服其药。”

许多人以为，这个医家要三代作医生，才能请他治病。

其实这个三世，不是三代的意思，三世是指：一《黄帝内经》、《灵枢》、《素问》；二《神农本草》；三《太素》（脉理）。

精通这三项，是作医生的必备条件。所以，不通三世者，不能算是医生，不能服其药。

《太素》所讲求的，完全是气脉的问题，在宋、明以后，懂得《太素》的，称为三指禅，不但在摸脉以后能了解病人的病情，并且可以了解人的穷通富贵。脉理真是一门玄而又玄的学问，难怪称这些人为三指禅呢。

第五章

唯心与唯物之论

任何一种学说都有其哲学的基础，中医的医学当然也不例外。

有人说中医医理学是唯心之学，究竟医理是否真是唯心之论，确是一个值得研究的问题。但中医所谓的唯心是本体之心，是一种代号；而西方文化中的心，乃指思维冥想的作用。

实际上，中医医理意识与生理作用结合为一元的意思，与西方的“唯心”不能混为一谈。

至于西医，则是真正的唯物。我们可以拿机器的测察人体为依据，而证明其唯物之基础。

西方心理学的研究，往往先以猴子，或老鼠、狗作试验，然而猴子与老鼠的心理，与人类的心理，恐怕尚有一段距离。

不论唯心也好，唯物也好，中医也好，西医也好，医理学的本身，都是从受精后的形而下开始，对于生命的来源，形而上的本体，都未加了解。但是，生命的来源是最重要的，二十一世纪的医学，必然是中西医合流，也必定是要追寻形而上生命之根本的。

孙大夫和老虎

中国医学史，在魏晋时期开始了新纪元，因为印度医学、天文等于此时输入中国，受了这种外来文化的影响，演变至唐代，印度医学与道家医学合流，汇成了医学的新系统。

唐代前后有两位大名医，一是陶弘景，为梁武帝时人，又别称之为山中宰相、山中的黑衣宰相，梁武帝初期凡在政治遇到疑难大事，必定要向其请教。陶著有《肘后方》等医书。

另一位大医生便是唐代的道家孙真人孙思邈，他不但综合了印度的医学，并且还融会了阿拉伯的医学。

传说中，龙王会变化为人，向孙大夫求医。而最神妙的一桩传说，是他在山中遇见老虎挡路的一幕，当时老虎张口示孙大夫，原来虎牙中夹了一根细骨，特来求医的。他当即拿出钳子，拔掉虎牙中之骨刺，自此之后，孙大夫来往就有老虎护卫了。

当然这件事有多少真实性，不得而知，但是有一点我们可以推测的，就是孙思邈一定是一位神奇的大国手无疑。

印度医学的说法

《内经》的理论，把人体构成，归纳为三十六因素。

印度的观念，把人体分为地、水、火、风四大类。比如说，骨为地类，内分泌、血液等为水类，温度为火类，呼吸为风类。

在这四大类之中，每大类有一百一十种病，四大类共有四百四十种病，比如伤风为风大类之病，癌症为地大类之病等。任何一种病皆

促人致死，如久睡而累为睡病，坐久为坐病，所以人人随时都在病中。

我们的四大类，是不真实的，不会永远存在的，这四大只不过是我们之所属，而非我们之所有，四大皆空的观念也是由此而形成的。

生命的构成

生命是如何构成的？

让我们先看看两千多年前印度的说法。

要有三个条件聚集在一起，才会形成新的生命，这三个条件是：卵子、精子和灵魂。

缺少任何一个因素，生命都不会构成，这叫做三缘和合。

生命构成之后，以七天为一个周期，经过三十八个七天，母体中风轮转动，新生命就诞生了。

这个母体之中的风轮，就是中国医学上所谓的“气”，印度所谓的“风”。

与这种说法同时的，还有关于对一碗水中生命的观念，就是释迦牟尼所认为，一碗水中有八万四千个生命的说法。

这种说法虽远在二千多年以前，但是获得了近代科学的证明，在显微镜下看到一碗水中的细菌生命，何止八万四千。

孔子与释迦的会议

提起了这个神秘的气脉问题，使我们想到中国《易经》文化、埃及文化及印度文化的共同性。《易经》之七日来复，正符合了印度的佛学理论，使人感到，孔子与释迦，在开始他们的学说宣扬之前，已在一起开过会议，商订好了意见，然后再各自前往一处教化人民。

这当然是一个笑话，不过证明了人类冰河期的史前文化，早已达到了巅峰状态，当前期人类毁灭之后，那极少数留下的人，以及高度发达的部分文化，又再辗转延续罢了。

什么是气脉

提到气脉二字，许多人都会认为那是一种筋，或者血管之类的东西。

中医所谓的十二经脉，确实是包括了有形的血管等等，在解剖学上来说，是肉眼可见的，人身具体的组织。

但是道家所谓的奇经八脉，与密宗所讲求的三脉七轮，只是具有作用，而在人体解剖时，却不见一物。

气是无形而有质的，好像原子能的排列，如果拿眼前东西作比，就如生火时所冒的烟，这些烟也走一条路线，但并非在一定的管子中行进。

所以，多少年来，西方生理学，以及我们中国人，都认为气脉是玄而又玄的玩意儿，原因就在于气脉是看不见的。

究竟这个看不见的气脉是什么？

它既不是呼吸之息，也不是空气中之大气，但在活生生的生命中，却证实了它的无上功能，影响重大。

也许我们可以勉强称之为生命能吧！

奇经八脉

道家最重视的奇经八脉，就是：

任、督、冲、带、阴维、阳维、阴跻、阳跻。（如下图）

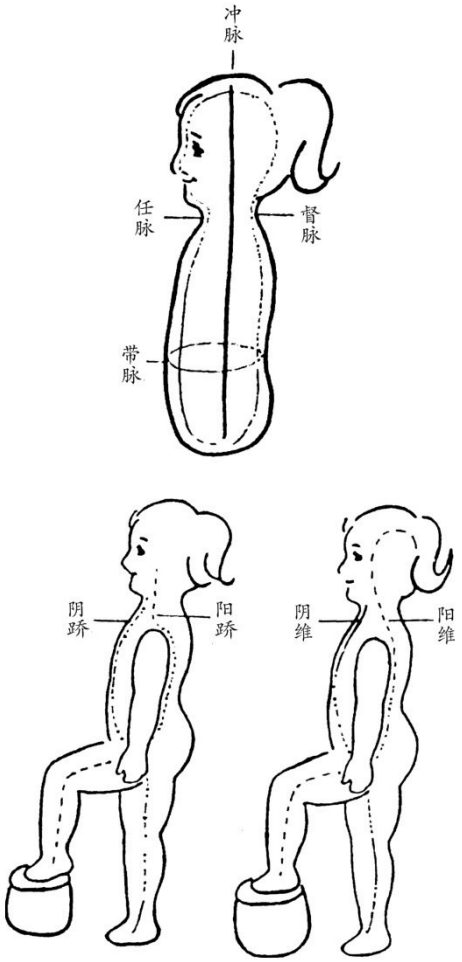
为什么称它们为奇经八脉呢？

因为奇是数字的代号，在阴阳的观点上来说，奇就是阳，因为此八脉影响着阳气所走之路，故而称为奇经八脉，所谓奇，并不是稀奇古怪的意思。

奇经八脉专管阳气之路，这个系统，并不是十二经脉的系统，但奇经八脉却辅助支配了十二经脉。

奇经八脉既司无形的精神，有人认为就是道家所谓的“精气神”，这一点是有问题的。

但是中医的理论，却非常重视奇经八脉。



气脉之争

印度无奇经八脉及十二经脉之说，但在唐代传进西藏的密宗，却有另外关于气脉的理论，就是三脉七轮。

在医学的观点上来说，气脉就是气脉，但在练气功及瑜伽术者的眼中，气脉的问题非常重大，他们认为奇经八脉不够精细完整，三脉七轮才是正确的说法。

至于我们的道家，又认为三脉七轮无啥稀奇，奇经八脉才正确。大家争来吵去，也有千多年的时光了，不管谁是谁非，气脉对于针灸

关系太直接太密切了。前面简略说过了奇经八脉，让我们也将三脉七轮作一个介绍，大家再来判断吧！

三脉是什么

三脉是三条气脉，即中脉、左脉及右脉。

最重要的一条为中脉，是蓝色，似乎是在脊髓的中间，由顶下至海底。海底即肛门前的一片三角形地带；密宗又称之为生法宫，如果是女性的话，海底就是子宫。

在中脉的两边，有左脉及右脉，与中脉平行，距离约牛毛的十分之一。

左脉为红色，右脉为白色。

左脉下通右睾丸，右脉下通左睾丸，女性则通子宫。

因为气脉是交叉的，它的路线与神经有关，所以右边病时左边痛；左边病时右边痛。

不要认为中脉有颜色，有距离，就认为三脉是肉眼可见的具体事物了，那是不正确的。

从生理解剖的观点上来说，三脉是看不见的。只有在作静定的功夫时，气脉通了，自己才会见到它们。

七轮在哪里

什么是七轮？顾名思义，是七处与周围有连带关系的地方。

所谓七轮，就是：

顶轮、眉间轮、喉轮、心轮、脐轮、海底轮、梵穴轮。

顶轮——从额头的发际开始，往后横拼四指的距离处，就是顶轮的位置，也就是婴儿幼小时会跳动的部位。以道家的说法，此处在封口以前为先天，那时婴儿不会说话，但却表情丰富，好像有说有笑的样子，因为婴儿还处在形而上的境界中，与以往的精神环境保持接触。等到顶轮封口以后，婴儿就会说话了，而开始进入了后天的生命。

此轮又名大乐轮，在静坐未打通大乐轮以前，等于是受活罪，腿麻脚酸，一旦打通了顶轮，脑部气轮充满，其乐无比。

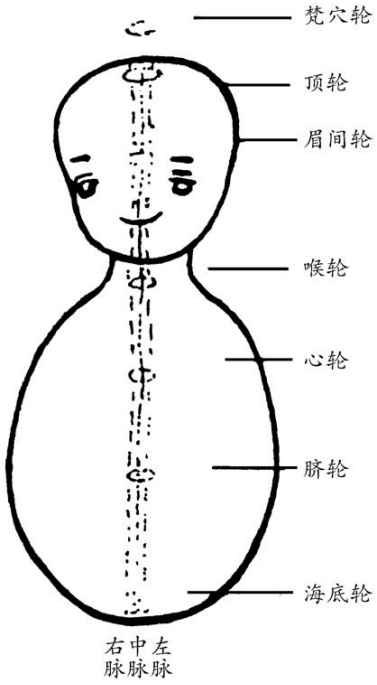
道家称头部为诸阳之首，像似有大乐，顶轮有三十二根气脉，如雨伞一样，由间脑向外分散。

眉间轮——在两眉之间，印堂稍下的地方，称为眉间轮。道家修神仙，练静坐的人，在眉间轮气脉打通后，就会有相似神通的境界，叫作眼通。真有天眼通的人，没有任何物质的东西可以障碍到他的视野。换句话说，闭着眼睛，隔着墙壁，都可以清楚地看到外界的一切。

喉轮——由眉间轮向下，到喉结的地方，称为喉轮，这里一共有十六根气脉，像倒转的雨伞，接眉轮诸脉，包括到上胸部的食道及气管，这个喉轮又名受用轮。依照印度治病的方法，注重气脉治疗，喉轮的十六脉若不干净，心中便难得安宁，烦恼多病，所以瑜伽术中有

用白布清洗食道及胃部的办法。四川治疗疟疾，也有用新鲜的葛根，去皮后，以病人中指为一寸，由口腔通入食道及胃，疟疾即愈。所以如能保持食道清洁，则可健康少病。我们喝了牛奶，在空杯子上，可以看到残留的奶汁，牛奶尚且不过是流体而已，我们一日数餐，食道中脏乱的情形，也就同垃圾桶差不多了，焉能健康长寿。以个人的经验，喉轮与胃壁极难保持清洁，唯一的办法是少食。

心轮——神秘学者称为法轮，此轮在肚脐上四寸（人身寸）的地方，共有八脉，也像雨伞一样，向下分散。



脐轮——在脐轮的地方，是神经丛的中心，由此开始，向外分散六十四根脉，中间分散达到腰的四周，往上分散达到心轮，向下分散达脚跟。

海底轮——由脐分散的脉，接到海底轮，就是男性的会阴，臀下的三角地带，女性的子宫口之上。

道家对生命的看法，男性一切生命的原动力，都在身体的下面，所以男性善立，如果两膝有力而灵活，则是健康与长寿的象征，男性年老时两腿发软，就不是好现象了。

至于女性的生命力，则在肚脐以上的部位，所以女子不善久立，而且走路摇曳生姿，就是因为下面没有力量的缘故。

梵穴轮——前六轮都在人体之中，这第七轮，却在人体之外。

在顶轮处四指之外的上方，离开了头顶，就是梵穴轮的地方，在这里，人体放射出光芒。这种说法，以前认为似乎有点荒诞不稽，但是近年的红外线摄影，已可摄到人体放光的情形，而证实了梵穴轮的可能正确性。

据说，红外线摄影，证明任何物体都可发光，植物自然也不例外，最妙的是，当我们离开了坐过的地方三小时后，红外线摄影，仍可摄到我们残留在那里的放射光。

七天的变化

前面粗浅地介绍了气脉的问题，现在谈一谈生命的入胎变化。

在卵子与精子结合，生命开始后，第一个七天，生成了督脉。上从间脑下达海底。第二个七天，生出左右两眼，此后则每七天一个变化，到了三十八个七天前后，婴儿才会出世。

这也就是七日来复的道理，后天的生命、身心的变化，都是七天一个周期。如患伤寒症的病人，七天一个变化，要经过三七二十一天

才会痊愈。

你的鼻子通不通

说了半天，各种气脉问题，归根结底一句话，奇经八脉与三脉七轮是并不冲突的。三脉中之中脉，就是冲脉，而道家所谓的左青龙（主血）右白虎（主气），即三脉中之左右两脉。

前面气脉的介绍，等于陪同大家逛了一趟西藏及印度，简单地看看这些人体神秘学的陈列。但是，最要紧的是我们能知道如何调整气脉，将来有机会，也许再作专门的介绍。

如果醒时发现仅右鼻通时，就是稍有疾病的前奏，正常的人，白天左鼻通（阳），夜里右边通（阴），时间的计算是夜十一时起，到中午十一时算白天，过后则算夜间。

生命的来源问题

气脉是根据什么在生长？靠什么在变化？

是上帝的安排吗？是菩萨的旨意吗？抑是自然的现象？

这是生命来源的问题，医理本来就是玄而又玄了，再加上生命的来源，就更是玄上加玄了。

生命的来源是医理的哲学，医理学引导着医学，但哲学却引导着医理学，所以我们也不能不追索生命来源的问题了。

第六章

碧眼方瞳是神仙

上次说到三脉时，曾指出三脉的颜色，后来有许多人来问，不知这个颜色是否在人体解剖时可以看到，如果可以看到的话，那么三脉就是一种神经或器官了，怎么能说是无形呢？

现在我要郑重告诉各位，在人体解剖时，三脉是绝对看不见的，所谓的三脉颜色，是修炼气脉有成就的人，在定境中，自己反视到自己体内，所看到的颜色；中脉打通时，定境中呈现出一种蓝色等景象，道家有一句话：

碧眼方瞳是神仙。

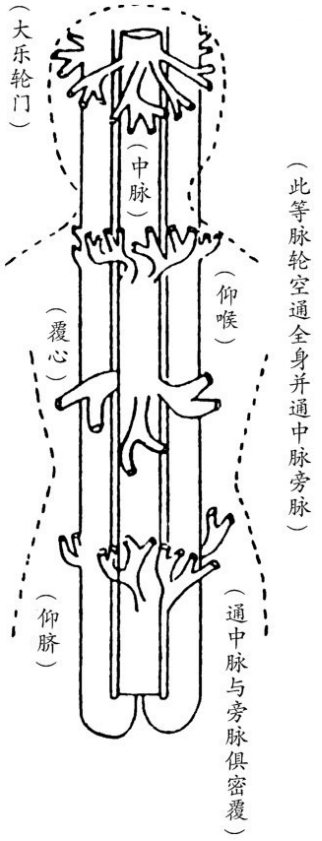
这就是说，修道有成就时，气脉全通，两眼蓝色，眼瞳定而有力，发出方楞似的光芒。这句话并不证明，白种人的碧眼就是中脉已通，请大家不要误会，因为道家是我们中国的产物。

《易经》六十四卦与七轮

在我们说到七轮时，曾提到每轮的脉数，心轮有八脉，喉轮则加倍，为十六脉，顶轮又加倍，为三十二脉，脐轮则为六十四脉。

这些脉上下雨伞形放射交接，形成葫芦状（见下图）。

再看这些脉的数字，从八至六十四，与《易经》的八卦，演变成十六卦、三十二卦，以及六十四卦，恰好是同一原理。



《易经》是画宇宙的现象而得，而七轮的法则，正说明了人体是一个小宇宙。

心轮的八脉，加上喉轮十六脉，加上顶轮的三十二脉，最后加上脐轮的六十四脉，一共合计得一百二十脉，配上地水火风四大类的病种，归纳出人体可能产生的疾病的类别与部位。

脈和脉

现在又说到中国奇经八脉的问题了。

“脈”字和“脉”字有没有不同？这两个字代表不同的意义。

但是中国古代的医书上，都在通用，如果从气脉的道理来讲，一定要认识清楚。

“脈”：血脉之脉，代表着血管及神经。

“脉”是气脉的意思，与血管神经有关，但并非相同。

《内经》一书中所谈到的“脈”与“脉”，有时意义是相通的，其实，有的地方是讲血脈，有的地方，却是讲气脉的问题。

西洋近代文化，也有许多谈论气脉问题的理论和书籍，有许多称之为超越的电磁波等等。

血是什么

生活在二十世纪的我们，天天听到高血压呀，验血呀，血糖呀，贫血呀，种种关于血的问题。

一个青年人，去看一个中医老先生，听到他说病人血不清的话，不免偷偷地暗自发笑，心中下了一个断语，认为中医太不科学，没有经过检查，就说什么血清不清的问题。

其实，现代的人，都是把“血”作表面的解释，认为就是血管中奔流的红色东西而已。

但是中国古代的医书上，“血”的真正含义是广泛的。

“血”包含了人体中各种的液体，除了血管中的血以外，所有的内分泌（荷尔蒙），人体内在的各种化合都包括在内，所以中医的一句血不清，可能意味着内分泌不平衡。

因此，我们先要了解中医学上“血”的含义，才能深入研究。

奇经八脉和十二经脉

奇经八脉为什么如此重要呢？

在道家的经验上来说，如果奇经八脉都畅通了，精神状况便会达到一种超越的境界，就是：“精满不思淫，气满不思食，神满不思睡。”

奇经八脉如何才会打通？

在《黄帝内经》和道家的丹经里，曾作过一个比喻，在十二经脉气机充满的时候，才可能流溢分散到奇经八脉之路线中，就好像一条大河，或者水库，涨满之后，自会流到特置的沟渠之中，可是十二经脉的气机如何才能充满呢？这就要靠修持的功夫和成就了。

食气者寿

许多道书以及孔子家信上也曾说过：食气者寿。

道家的说法是：食肉者勇而悍，食谷者慧而夭，不食者神明而长寿。

许多人认为，爱吃牛肉的民族，是富于侵略性的。它是否也是根据道家的话，不得而知。而我们食五谷的人，虽然聪明智慧，难免多病而寿促，唯有不吃的人，才能长寿，那也是一件不可思议的事！

如此说来，我们还没有长寿，岂不是先就要饿死了吗？

其实，这个意思就是尽量少食而已，昨晚看见晚报上的一则科学新闻，说到西方医学对于健康长寿的新理论，第一桩就是少食，三十岁以后尤应少吃脂肪及糖之类，他们的这种少食说法，道家在千年前就已经提倡了。

可是，提到少食或不食，却并非一件简单的事，如果不知道运用气脉的原理，不食是要命的事，道家的这句话，也是在说明气脉的重要。

前十年，本人曾作赌徒式的试验，一共有二十八天不食的经历，这二十八天中只饮茶水，偶尔也吃一根香蕉。在这一次的体验中，发觉最危险的时候是第三天到第四天。

在第三天不食时，精力衰落，气力耗完的样子，一定要躺下了。此时最重要的是，心情坦然，要运用一种气功，充满胃里的气，使胃壁不会发生摩擦而出血。

过了第四天，头脑清醒，精神充沛，也许就有碧眼方瞳的意味。

但是二十八天中，意识习惯上的食欲却是仍然存在的。

中国旧式的人家，时常有人把床的四脚放在活乌龟的壳上，以取灵龟长寿的吉祥，如果注意那些乌龟，几十年不吃不喝，只是时常伸

出头来吸气（也许同时吸食了空气中的小虫和微生物），灵龟会自通任脉，据说千年的灵龟，就是食气者寿的表征。

不要被八卦所困

奇经八脉中的任督在哪里？我们常看到现代的武侠小说，随处描写着任督二脉，但是中国文化史上，最早提到任督二脉的，除了黄帝的《内经》外，就是《庄子》了。

《庄子·养生主篇》中庖丁解牛的寓言，便提到：“缘督以为经”，“中经首之会”。

可是《庄子》未提到任脉，有人说，《黄帝内经》实际上是战国时代的文化，那时齐国的方士们，研究道家的传统文化而编写了《内经》，这桩考据的事，不在本题讨论之内，但是它实在证明了医学发展史是很有问题的。

道家认为任督二脉等于天地间之阴阳，说到这里，我认为大家应该丢掉八卦的包袱，根据这一法则而另寻科学的途径，因为气脉与八卦的关系，是后人在唐、宋之间硬套上去的，如果中医仍停留在八卦的圈子中打转，就会变成前途有限，后患无穷了。因为学医的人精通《易经》的象数已不容易，何况象数之学与医学联姻，有对有不对的地方，不能太过牵强。

星棋遍布的八脉

看一看人体八脉图，真像天空中的星斗，难怪道家称人为一小天地了。但是，有关这一点，中医与丹道家间理论并不完全联系。

八脉的督脉和任脉，都起自会阴（即是密宗所谓的生法宫）。上至百会穴，如果八脉配合了针灸、气功、点穴、按摩，联合沟通，无疑是一门新的人体生命知识的宝藏。同时也可为医学开一新的纪元。

督脉司气的作用，影响支配着全部脊髓神经系统。

任脉司血的作用。

治疗男性的病，以督脉为重，女子则以任脉为要。

卫冲即中脉。

带脉在中间，对于女性最为重要，凡妇科的毛病，每与带脉有关。

阳跻及阴跻，阳维及阴维司人体上下部与左右肢的功能，是交叉的。

子午流注和灵龟八法的节气问题

这是针灸的两种方法，与穴道及奇经八脉有关，而用天干地支的方法再加配合。

但是现在使用这种方法是非常有问题的，如果弄错了，就很严重。

第一，就是现在所用的二十四节气，是否有了偏差？

在最初历法订定二十四气节时，却是非常准确的，中国是历法、天文发达的国家，可是天体躔度的差异，星象方位不断变化所产生的偏差，二十四节气应常作校正，但是我们的二十四节气和黄历已经有几百年没有校正了，这些节气，可能已偏了好多度，再以有问题的节气作应用的标准，岂不是偏而又偏了吗？

在埃及造金字塔的时候，当时塔中有一个洞眼，是正对着北斗星。现在从那个洞眼向外看，根本看不到北斗星。原来北斗星都偏到很远的侧方了，宇宙天体的变迁真是不可思议，历法不快点作校正，针灸再循不正确的节气来应用，真是兹事体大了。

第二，使用干支开穴的方法，对每一个患者都用同一干支规则来推算，就值得研究了。这种计算的程式，是采用唐代星命学发展以后的方法，男女老幼，定命造化的年、月、日、时，各有不同，根据《内经》原理与星命学牵涉，每个人发病及其应好应坏的时期，也各有定数。假定这个原则是对的，那么，诊断每一个人气脉和开穴，势必先要了解命理学（即星命学）才行。学医兼通命理，可能吗？有必要吗？或者并非如此？实在需要重新研究，确定其原理与法则。

第三，只凭天干加地支，不再加时支，完全不管二十四节气和干支的关系，不管空间地区，不问来人的年龄等问题，是否完全恰当，实在值得作深入的研究！

现在国际上一般人都震惊于大陆地区医学和针灸的发达。但是我看到过那些最新所整理的资料，还是不够科学，还大有问题在。原因

只是他们把几千年来杂乱无章的医理和实用，归纳成一种较为具体而有系统的法则，并无合于人体生理和自然物理的新发现。

至于应用的有效，那也是根据中国古人经验的传习而来，并非是他们有了特别新的发明。我们的中西医学界，为什么不团结一致，携手合作来自求究竟呢？

以上的问题，先只提出问题的重点，等以后再作讨论。

子午卯酉

道家为了打通任脉及督脉，先从打坐开始，以十二时辰的法则，配合着气脉及八卦的形象，我们可以先看一看下图。

这个图表示体内任督二脉，子的位置是会阴之处，也是任督二脉的起点，上达于午，就是百会穴。

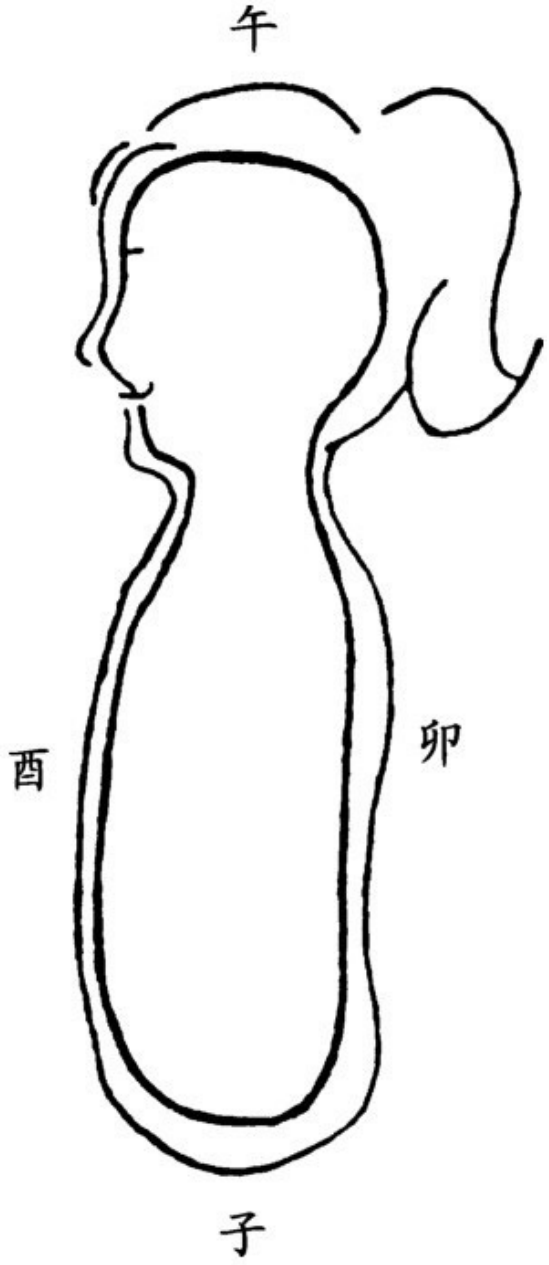
卯时，正当人体的夹脊之处。

酉时，正是人体的丹田之处。

由于要修气脉，打通气脉，以达到返老还童的境界，道家就提出了子、午、卯、酉的问题。

以后，所有修气的人，都固执于子、午、卯、酉四个时辰打坐的重要。事实上，能够每日在子午卯酉打坐，当然确有效果，那是另有原因。

道家打坐更有一种说法，就是：子午温养，卯酉沐浴。



所以有些打坐的人，依文解意，便在每天卯、酉两个时辰必定要去洗澡，而忽略了子午卯酉四字，是在解释打坐的天地法则，并非完全属于刻板的定时作用。

道家的活子时

由子午卯酉来看，“子”的部位意义极为重大，那是一个生命原动力生法之宫，气脉的发起之枢纽，所以说，这个子时是活的。

既然道家认为，人身是一个小天地，万物各有一太极，那么在本身的这个天地的系统中，也自有其自我的运行，与天地运行的法则，虽有大的关联，但也有小我的自主能力。

在季节上来说，“子”代表十一月，是一阳初生的地雷复卦。

在人的生命上来说，阳代表着阳能，在阳能发动的时候，正是所谓活的子时，并不一定要合于天地法则固定的子时。

这才是本身小天地的运行起点。

一个男婴孩，正睡在摇篮中，在他将醒未醒的一刹那，性器官忽然膨胀起来，恰为老子所谓：“不知牝牡之合而朘作。”

这个婴儿既没有性欲，也不知道男女之事，这正是他阳能发起的时候，也正是他自身系统中的活子时。

一个病人，只要还有生命活力的气机存在，他也有活子时的征候。不过，不全是以性器官作标准，而是以精神衰旺的周期性来推算的。

把握住了活子时的动力，使自己身心定住不生一念，阳气才能上升，这就是道家的修炼法则。

在人类长大成熟，一阳来复之时，也就是活子时的时候，都去追逐异性而放射，如果能趁机静坐而升华，回转到督脉，及其道而行之，就成为炼精化气了。

针灸与活子时

不论针灸与点穴，都注重气脉的开合。

气脉的开闭又是随二十四节气而变化的，这是一种为时颇久的理论。

但是，我们前面已经指出，历法长久未经校正，日月星辰角度的偏差，使得旧有沿用数百年的二十四节气，发生了值得怀疑的情况。

如果按照二十四节气的天干地支针灸，或者是没有配合气候的法则，它会不会产生不良的后果，应该值得研究。

所以，针灸应在“活子时”上发展，道家的奇门遁甲学中有云：

阴阳顺逆妙难穷，

二至还乡一九宫。

若人识得阴阳理，

天地都来一掌中。

所谓二至就是冬至一阳生，夏至一阴生，一九就是后天卦的坎离二卦，也即子午的代表数字。

如果暂时丢弃了二十四节气是可以的，但是四季的重要，却要把握，春夏秋冬大气象的变化影响，是不能抛弃的。

然后再把握住个人的活子时及奇经八脉的道理，研究出一套新的针灸法则，这可能是对人类真正重要及有意义的贡献。

第七章

站在中国文化的立场上来说，目前的世界潮流趋势，我们真应该很高兴。

站在中国医药发展的立场而言，我们更应该很兴奋了。

因为针灸在麻醉效果上的功用，已震动了世界。西方讲求科学的医药界，都在热衷地研究针灸，这不是我们的光荣吗？

但是，我心中却难过万分，因为这些只是我们老祖宗的光荣，证明了我们有个了不起的祖先而已，至于我们自己又如何呢？到目前为止，实在毫无光荣可言。

我们要马上用新的方法，在理论上创新医学的基础，将一切古老的干支问题，及勉强套在医理上的《易经》八卦丢掉，医学才能进步，才会有适合时代的创造和成就。

司马迁在《史记》中就说过：“尝窃观阴阳之术，大祥而众忘讳，使人拘而多所畏，然其序四时之大顺，不可失也。”

大陆也忙于整理中国的医学，整理老祖宗的东西。积极地重新估价及计算的责任，落在我们炎黄子孙的肩上。要想将中医发扬光大，是要靠海峡两岸同仁的努力了。

五星联珠

要想批判是非，首先要了解事情的本身，所以，医理的历史发展和哲学基础，一定要先弄清楚，才能谈到保存和丢弃的问题。

在座之中有些朋友，表示对五行干支及六十花甲的问题，仍太模糊，希望能再加解释，所以现在再花一点时间，来作补充的说明。

所谓五行是代表五星的辐射作用。

十天干是代表太阳系的物理系统，十二地支是地球与月亮的运行作用，天干地支是互相作用的。

干支的配合，成为六十花甲，这也是抽象的天文学。所谓抽象，意思是理论的天文学。

六十花甲成为一个段落，扩而大之，可以成为六百年、六千年。缩而小之，可以代表六十天，六十时辰。

在当时，六十花甲定为三个时期，共为一百八十年，分为上元、中元及下元。

干支的起源是黄帝时代，以黄帝即位时，定为甲子年甲子月甲子日甲子时。尧即位则为甲辰年。

据说，是黄帝命大捷造甲子，因为要以天文星象来制定历法的关系。

甲子究竟是不是黄帝时制订的，抑或是后人冒名而定，我们不作深究，重要的是，在黄帝时代的那一天，正好是天文中五星联珠的时候。

到宋代赵匡胤时代，天空星象又呈现五星联珠的状况。据说，星象在五星联珠时，在地球上的人文世界中，也象征着学问的鼎盛，所以宋代的文风极旺。根据儒家的眼光来看文化史，宋代的许多成就都是了不起的，那个时代文才人士之多，也是创纪录的。

汉代的京房先生

干支的问题到了汉代京房的手中，就起了变化。

汉代的人物与学风，在历史上是划时代的，那时不但阴阳五行，天干、地支及历法都达到了最兴盛蓬勃的时期，就连医学也是高潮和有成就的阶段。

京房，这位专精理论天文的先生，大概觉得这一切历法上的问题，诸如五行、干支等，太杂乱了，所以把它们作了一个整理，统统归纳到一起，纳入《易经》学理的系统，后人称之为纳甲。

因为汉代的医学非常昌明，阴阳家的学说也非常发达，京房先生这一套纳甲理论，也就自然而然搬进医学的领域中去了。

到了宋代邵康节，就总其成著了《皇极经世》，更为包罗万象，充分发扬了。

宋元时代的医学

现在言归正传，再来谈医学的问题。

宋、元时代的一位大医师，名叫滑寿，认为《内经》中的十二经脉，应再增加包括任督二脉，而成为十四经脉。

在宋、元时代，中医是中国史最灿烂光辉的时代，所谓子午流注及灵龟八法，都是那个时代的杰作。

当时，更有金元四大家，即四大学派，影响了元、明、清三代的医学。

在这些学派之中，有一派是以治脾、胃经为主，认为不论什么病，都应该先治理脾、胃，把胃强健起来，其他的毛病才能诊治。

另有一派是以治肾经为主，他们的理论是水火既济的道理（肾属水）。

总之，这个时代医学有所建树的原因，是因为医学融合道家学说，已经有了实际的施证成效。所以，滑寿大师才倡言道家任督二脉的重要，甚至要将任督二脉加入《内经》的十二经脉中，这也是医学的创新，是医学的发扬。

火神爷的附子汤

说到各学派治病的方法，联想到了医生见仁见智的问题。

就拿附子这味药来说吧！许多医生与病人，不敢轻易使用这味药，因为它的毒气颇重，一不小心就会闹出人命。

在抗战时到达四川后，遇见了一位有名的中医，外号叫火神爷。

这位火神爷家中常年不断地煮着一大锅附子汤，谁都可以喝上一碗。

对于这一桩医案，我内心常感不解，到了峨眉山，才因庙中僧人喝附子汤而有所契悟。

原来峨眉中峰大坪寺的开山祖师，当年初建山上寺庙时，受过许多困苦，在他饥寒交迫时，常在山中采集乌头来吃，乌头也就是附子。后来山上的僧众相沿成习，每年规定一日，全体僧人停食，只喝附子汤，以纪念开山祖师的艰苦奋斗。

当大家喝附子汤的这日子来临时，附子早已入锅煮一昼夜又多了，所以大家年年都喝附子汤，但也没有死过一个人，于是我才恍然大悟：经过久煮的附子，可能毒性早已挥发殆尽，剩下的是增加热能的成分了，难怪火神爷家的附子汤大锅，也是日夜不停地在沸腾着。

当然，这是属于药物学及化学的范围，我们只能提起注意，这一切都正待进一步科学的研究才是中医学的正途。

一天呼吸多少次

《内经》及《难经》上说：一吸走脉三寸，一呼又走三寸。一呼一吸为一息，一息之间，脉走六寸。一昼夜，人呼吸一万三千五百息，脉走五十度。

每二百七十息时，脉走三十六丈二尺。

一昼夜，脉共走八百一十丈。

漏水下百刻，阴阳走二十五度。

我们看了这些寸、度、丈、息，没有人不糊涂，更不知道这种度量衡是什么标准。

暂且置之不理，再来看一看西方的科学计算，这也许是我们能够了解的。

每分钟每人平均呼吸十八次。

普通人脉搏的跳动，每分钟平均七十五次。

二十四小时呼吸二万五千九百二十次。

太阳经过二万五千九百二十年，完成一次周期轮转。我们先把中西两方面作一个比较来看。

《内经》观点：二十四小时呼吸二万七千次。

西方观点：二十四小时呼吸二万五千九百二十次。

相差约一千次，也许男女有别，或者今古人体力也有差别，那么这个相差数字等于并不存在。

再看西方说法中的一点，认为人的一昼夜呼吸，与太阳的周期轮转是一样的数字。

这意味着什么？

这证明了道家的学说，认为人体是一个小宇宙，将一昼夜的周期扩而大之，就是太阳的运行周期。

由此看来，中西的论调是不谋而合的。也可以说，既然是真理，外国话也好，中国话也好，说的都是一个东西。

所以，中西的文化是可以沟通的，其实，它们本来也就是沟通的。

一九七二年四月份的《人文世界杂志》上，登载了一篇翻译的文章，题目是《月亮与疾病》，这虽是一篇外国的文章，但我深深相信，这个理论是由中国道家的学说中转输到西方的，因为对这方面的知识，我们中国的道家实在早已有了。

两个宇宙

说来说去，又要回到气脉的问题。

学医的人，不但要懂气脉，更要懂神秘学。

比如说，干支与潮汐有关，这是因为月亮影响着潮汐，如果我们再仔细注意一下，就会发现同样的日子，同样的干支，但在浙江与广东、东北与福建潮汐的时间仍有差别。因此，把这些有时间差别的干支，刻板地应用到人体上，是绝对有问题的。

况且，人与人各有不同，也可以说，每人自成一个自己的法则与天地，把这些不同的人和不同的法则都套入宇宙的大法则中，岂有不发生偏差的道理！

这里勉强套用《易经》八卦，来对付全体病人的理论，正是中医的一大缺点。他们总认为如不搬出《易经》八卦和天干地支，好像中

医就没有理论根据似的。

点穴和气脉

为什么在谈医理的时候，提到武林拳术的点穴之道呢？

原来点穴是与气脉有关系的。

点穴起于宋、元，在那个时期以前，是没有点穴这桩事的，这一点已足以说明点穴是与奇经八脉的针灸有关的事了。

道家与医学的观点，认为气血的运行，以气为主。

而气血的运行，与时间和人体部位，都有着极密切的关联。

针灸也是依照气脉运行的时间及部位而配合，所以说针灸与点穴，相互间也是有关联的。不过，点穴的计时，却自成一个系统罢了。

点穴所讲求的气血流注，与针灸的子午流注和灵龟八法，是相同的道理，点穴的道理大可供针灸替代麻醉方面的参考，下面是关于点穴的口诀，有关气血运行时位：

欲知气血注何经，子胆丑肝肺至寅。

大肠胃主卯辰真，脾巳心午未小肠。

若问膀胱肾络焦，申酉戌亥是本根。

子踝丑腰寅在目，卯面辰头巳手足。

午胸未腹申心中，酉脾戌头亥踝绩。

（地支）

甲头乙喉丙到肩，丁心戊腹己背连。

庚辛膝部正当位，壬胸癸足总相连。

（天干）

气脉穴道的求证

许多人都在怀疑，气脉既然是解剖学上看不见的东西，从前的道家与医家，怎么会发现并且证明它的确有其事呢？

说到这里，就不能不谈到一位残酷的帝王了。

南朝宋废帝是个好奇心很重，秉性又极端残酷的皇帝。有一天，他指着一个孕妇，考问两位医生，要他们说胎中的婴儿是男是女。

一个医生说是一个男婴，另一个医生说是双胞胎。

为了证明谁对谁错，废帝竟然不能等到孕妇十月临盆，立刻下令用针穴法，使孕妇流产。

流产的婴儿，果然是双胞胎，废帝认为另一位判断不准的医生，医术不高明，加以刑罚。

宋废帝一下子害了三条命，真是残酷到了极点，不过由这件事可以证明，穴道及气脉的真实性。

事实上，在废帝以前，气脉的研究和证明都已存在了，那时是利用犯人，在他们活着时作解剖，在生命仍然存在的时候，看到气脉的运行。

元初的宰相耶律楚材，是个精通道家、佛家以及一切学问的人，他也曾在战场上，将垂死的人，作气脉的研究，那是出于战士的要求，渴望早死的情形下而作的，并不是像废帝那样的残忍无道。中国古代穴道图的铜人，实际完成在元代。

所以，气脉与穴道的学问，是在真正的“生”理学上完成实验的工作。不像近代的医学，是在人死后才作解剖，这种近代的生理学，实在可以说是死理学。

再说活子时

我们在前面已经谈过，二十四气节的偏差问题，所以用宇宙法则来作医治的准绳，是值得重新商榷的，天干地支与地区的偏差也是一个问题，所以先要把八卦与干支请出医学的范围。

如果采用每人自身小天地的法则，来作医疗的话，医生必须要懂得阴阳五行，与病人的八字。换言之，医生要会算命，先算了病人的命，才能再诊断下药。

这个方法似乎也是难以办到的事。

只有探用道家活子时的学理，方能创造中医的新境界。

人身既可以脱离宇宙的法则，则活子时的方法，正是以病人为主，利用自身气脉的运行而对症治疗。

中国古老的拔火罐的方法，是由“砭”治中脱胎而来，现在正被日本改进使用，称为净血治疗、真空治疗。这种方法，如配合了穴道及针灸，一定也可以在治疗上迈进新境界。

道家与医学的配合，实在非常伟大，道家云：

日出没，比精神之衰旺。

月盈亏，比气血之盛衰。

把握了这个原则，尽可大胆采用活子时的法则了。

当然，要发扬这个法则，还需要大家集思广益去努力，而且必须要在道家与密宗的气脉之学中寻求其原理。

第八章

提到中国文化的问题，往往会发现，古老登峰造极的杰作，不是黄帝就是伏羲。总之，都是托古人之名以显出学问的价值。这种情况与今日的社会恰恰相反，今日的许多著作和我们一样，都是文抄公，东抄古人，西抄今人，凑起来就是自己的著作了。

黄帝的《内经》，实际上是许多人的心血，许多人研究成就的集锦。虽然是托了黄帝之名，但是其成就却是不容忽视的。

话虽如此，《黄帝内经》所涉及的医理哲学问题，仍然有许多值得怀疑及重新估价的地方，甚至可以说，基本上是有些问题的。

你听过精神讲话吗

精神讲话，是我们现代教育上的专有名词，本人也曾经搞过精神讲话的课目。

黄帝的《内经》中，也谈到了“精神魂魄”这四个字。

这个精神到底是什么呢？难道是精神讲话的精神？

什么是精？什么是神？

什么是魂？什么是魄？

在《内经》中，这些名词都另有定义。但是根据《内经》的说法，我们也不能给精神下个具体的定义，更难将魂魄作一个明确的注解。

在《内经》中，我们可以了解：五脏属阴，是藏精气神的地方；六腑属阳，藏质体的所在。

但是精神究竟是什么，仍然无法得知，只好借用老子的话，“恍兮惚兮”。

中国古代医理的形而上学，是唯心的，是属于天人合一，本体论的范围。《内经》是偏重于形而下的应用，所以对形而上与精神魂魄问题，无法有圆满解说，结果就变成“恍兮惚兮”了。

如果发展形而上的基本研究，医学可以达到一种伟大的新境界。就是由自我心理治疗，进而超越生理现象，这才是基本的重要问题。

王羲之写上药三品精、气、神

道家有一本重要的书，名叫《黄庭经》。

晋朝的王羲之，是有名的书法大家，他曾亲写《黄庭经》，可见《黄庭经》在人心目中的分量。

《黄庭经》内提到了上药三品，就是精、气、神。

究竟什么是精气神？什么是精？什么是气？什么又是神？这个精又到底是不是精神的精呢？

这似乎愈说愈复杂了，就好像奇经八脉中的气血问题，也是语焉不详，互相借用，怪只怪那时候的字汇太少了，因此显得暧昧不明。

如果用今天的复杂词汇，勉强借来描写一下，那么所谓的“精气神”就好像现在人们心中的“光热力”。

把一个死去的人作解剖，既无精，又无气，更无神。当然光、热、力也不存在。

所谓气，是一种生命能。

所谓精，是一种生命力。

所谓神，就是一种生命之光了。

但请大家千万不要误会，这种说法只不过是一种比喻的解释，使我们比较接近明了而已。

阴阳怪气

在医书上说，五脏属阴，但阴中却有一点真阳，这个阴中之阳，就是“心”“火”。

六腑是阳，同样的，在阳中也有一点真阴，这个阴就是“肾”“水”。

所以道家的书上说，男人是阴，其中只有一点是至阳之气，女人是阳，其中有一点至阴之精。

这是乾卦初爻变阴成为姤卦，以及坤卦初爻变阳成为复卦的原理。

道家以离卦☲为心，以坎卦☵为肾。

离中虚，坎中满，以坎中之阳，填离中之虚，变为纯阳。

这样又说了许多，阴阴阳阳，阳而阴，阴中阳，把人搞得糊糊涂涂，简直莫名其妙到了极点。

但是不论谁阴谁阳，只要把握到一点，一阳来复的道理，贯通精气神治疗法则就行了，道家药物学中的水火丸、坎离丹，也都是这个道理。

肾是不是腰子

去看中医的时候，往往会听到“肾亏”啦！要补一补“肾”才行啦！使病人联想到猪肉架上挂的一对腰子。

炒腰花真好吃，这一对腰花，正是生理解剖上所说的肾脏。

但是中医与道家所说的“肾”，绝对不单是指那一对腰子。

中医的“肾”是指人体的副肾、分泌腺、性神经、以及丹田内外与下部机能有关的总称。

如果将“肾”比腰子，那真是一错三千里了。

心在何处

摸一下自己胸膛的左边，噗通噗通地在跳，这不正是我们跳动的心房吗！

电视上一位美丽的歌星在唱了：

“我的心里只有你没有他……”

这个只有你没有他的“心”，是不是刚才噗通噗通在跳的那个“心”呢？

当然不是，这一点我们都知道。

所以道与医的“心”好像表示的是思想，古人所谓的“心”能思想，也就是“思想”和能思想的意思。

一个人思想多了会心痛，受感动了心也会痛。

这却并不是真的“心”在痛，而是胃的上部一点的地方，“任脉”的位置，“膻中”受了气的震动，而脉在动了，使你觉得心痛，证明思想也影响着心脏的。

你常失眠吗

一个人太多思虑的话，上火。

一个人太用脑筋的话，胃出毛病。

思想影响了心脏，心属火，所以上火。胃是土，火太多，后援不继，消耗了土，所以胃出毛病。这也是西方医学承认的原理。

太劳累了，肾亏，而造成心肾不交的状况，就是心的活动能力，与肾的活动能力，都在衰竭，而不能互通联系，发生中断现象，这就是心肾不交。

年纪大了，多忧虑，体力差，就容易变成心肾不交的状态，心肾不交就会失眠。

看见那些年轻人，既不会忧愁明天的事，体力又充沛之极，心肾常交，当然就贪睡了。

年轻人多愁善感，当然也会造成心肾不交。

心肾不交，要用坎水来解，才能达到水火既济的状态。

那么什么又是坎水呢？

如果能将思想及精神，放在绝对安静与平稳的状态，就是坎水发生的意思，这是道家的理论。

神秘的间脑

前几次提到的任督二脉，虽然是无形的气脉，但是仍有其所循的途径。

督脉从子午卯酉图上的子处开始，也是人身的下部海底，经过背部上达间脑，再到上口腔。

任脉由舌尖开始下行，经胸腹至下部，与督脉会。

如此来看，督脉等于是脊髓神经的系统，而任脉则为自律神经的系统。任督二脉与十二经脉的道理并不一样。

督脉所通达的间脑，许多神秘学派对它有极高的评价，认为保持人类的青春，纯是间脑的作用。

有些学派又说，间脑是与人类的神通有关的，如果间脑的气脉打通了，可以听人所听不到的，看人所看不见的。

总之，间脑是在督脉上通时所达到的地方，气脉能够影响到它的作用。

再谈活子时

道家所谓的后天生命是从“子”时开始，懂得了精气神的道理，能够灵活运用个人的活子时，则把握自己的健康是绝对没有问题的。这一点几乎可以绝对保证。

你以为知道了活子时就可以容易地握住了吗？

如果你真如此想，那就未免太轻率了，因为把握活子时是极难的一桩功夫。

基本的困难在于我们难于控制自己的心念，在前面提到坎水时，曾经提到平静心念，但是心念是最难平静的一件事，不能平静心念，如何在活子时上努力呢！

道家的“练精化气，练气化神，练神还虚”这一套功夫，说要十二三年完成，事实上二十年也没有人完成，基本的原因，是我们的心猿意马，不能平静下来。

找你自己的活子时

把握活子时诚属不易。先说一说活子时在什么时候，让我们都找到自己的活子时再说。

如果是个幼儿，很容易看到，我们前面已提到过，当他的性器官膨胀时，就是活子时外露的现象。那时如果测验一下他的脑波，一定会有不同的变化。

如果是青年人，在活子时，一定向异性情爱方面发展。这些都是容易知道的。那时，不把握活子时的生命力，来震动任督的气脉上升，生命力即转进入十二经脉，化成后天的欲了。

但是一个老年人，他们已经没有性的冲动，难道就没有活子时了吗？

只要一息尚存，每个人都有自己的活子时的，当一个老人，在将醒未醒的一刻，似乎要睁开眼睛时，那正是他的活子时。

在这个时候，不要睁眼，继续保持那朦胧混沌的恍恍惚惚的状态，好似焖了一锅红烧肉，再多焖一会儿，那个肉味就会更浓厚了。

这就是把握老年人活子时的方法，老朋友们，快点试一试吧！

午时茶

当我们疲劳不堪，气脉不通，头昏脑涨，昏昏沉沉的时候，顶好喝碗午时茶（并非中药店里制成的午时茶）。

人到了“午”时，正是“子”时的对方，处于和“子”时相反的状态。

这也是夏至一阴生，生命到了衰败的时候。

在这个时候，千万要注意温养，不可强迫自己再坚持五分钟，也许不到五分钟，拉满的弦该就会断了。

所谓温养，就是保持的意思。子午温养，卯酉沐浴。

《庄子》所说斋心，就是沐浴的意思，是把心境洗清，把心中的杂念洗净。

中年以上的人都已到了“午”时，要赶快从“午”起修，先修回“子”时。

从抽象的理论来讲，等于说从形而上开始，修到形而下，不像年轻人，是从形而下开始，修向形而上。

老年人的五反和养生

老年人如何恢复他们的生命力呢？

有人说，老年人与普通人相比，有五种相反的情况：

（1）睡在床上睡不着，坐在椅子上反而睡着了。

（2）哭时没有眼泪，笑时眼泪出来了。

（3）大声说话听不见，小声骂他时倒听见了。

（4）年代愈久的事愈记得清，昨天的事反而记不住。

（5）性行为的能力没有了，情爱的欲望反而高。

不要以为，人到了老年，恢复生命力就没有希望了，这是绝对不确实的。

老年人可以从注意间脑部分着手引发，如果脑下垂体没有萎缩，内分泌仍可照常，则从打坐开启活子时的努力，希望仍是很大的。

说起打坐来，使我们想到一幅名画，画的是一个老和尚在打坐。那个打坐的老和尚，勾着头，驼着背，一幅似坐似睡的飘飘然状态，实在艺术极了。

可是真的打坐，如果弄成这个样子就惨了。

打坐的正确姿态是正直而自然松弛的，就是我们平常坐着的姿势，也要正直，才能使间脑得到休息。

如何学通奇经八脉及十二经脉

要解答这个问题，实在有点困难。学气脉的人，总离不了看图、看书。但书能看得懂吗？的确不太容易。

古代的大医师是如何学通的呢？

原来他们都先在道家的学问中求证，个个都是懂道的人物，然后再以自己作为实验的对象，经过一段摸索实证，对医术才有把握。

说到古代道学的试验，对女性来说却是欠缺的，一切道书及医书，都是以男性为目标，这也是男性中心社会的缺点。

为此，我们探索这些学识时，要特别注意女性的问题，女性是由任脉开始的，不像男性是以督脉开始。女性气脉由任脉向头面上行。

学习了解气脉的人，在学习体验过程中，可以感觉到自己气脉的流通，如果一连工作几天没有睡觉，自会感到头昏脑涨，不能支持，这时如能按摩督脉，使气下行，再导引至下肢，头胀立刻消失。

或者采用观想的方法，假想气脉倒转逆行，二十四或三十六圈后，人也可以宁静下来了。

学剑不成，看花

说了许多的道话及医话，使我想起少年时代的一桩事，那时我们看到了许多剑仙侠客的故事，一心想学剑。

后来听说杭州西湖城隍山有一个道人是剑仙，就万分决心地去求道学剑了。经过多次拜访，终于见到了这位仙风道骨的长者。

但是他不承认有道，更不承认是剑仙，又经过许久的谈话，他对我说：欲要学剑，先回家去练手腕劈刺一百天，练好后再在一间黑屋中，点一支香，用手执剑用腕力将香劈开成两片，香头不熄，然后再……

听他如此说来，心想劈一辈子，也不一定能学会剑，至于剑仙，更加当不成了，只好放弃不学。

道人反问会不会看花，当然会看，这不是多余一问吗？

“不然”，道人说，“普通人看花，聚精会神，将自己的精气神，都倾泻到花上去了，会看花的人，只是半虚着眼，似似乎乎的，反将花的精气神，吸收到自己身中来了。”

吸收了一切的植物花草的生力，借着练神成气，还精返本，这就是道人语重心长的修道法。

朋友们，快学看花吧！

第九章

上次我们讲到精气神的问题，精气神与奇经八脉有关，年纪大的人，可以用这种方法达到自救、健康、返老还童的状态。

关于这方面，我们又要提到道家的修法。

人老原来有药医

宋明时代有两位道家的权威，宋代的张紫阳，元末明初的张三丰。另有一位是张三丰，字音相同，但张三丰在丹道和太极拳上有伟大的成就，并且有一系列《无根树》词的名作。

中国有历史性两个最大的道家寺院，一为北京的白云观，一为四川成都的青羊宫。

青羊宫有张三丰亲自写的《无根树》词之石碑，字体都作圆形，别有仙气，事实上那是否真为张三丰所写，当然无法考证，不过《无根树》词确实为道家修炼的方法，其中涉及老人的修法如下：

无根树，花正微，树老重新接嫩枝。
梅寄柳，桑接梨，传与修真作样儿。
自古神仙栽接法，人老原来有药医。

许多左道旁门，不深究此词的真意，都将这阕词的意思，解释为男女双修，这是很错误的。

人老了等于树老了，所谓用栽接法恢复活力，是借着宇宙间其他的力量，来培养衰微的活力，而达到充实自己生命力的目的。

这就是所谓精气神的利用，也就是利用宇宙间的光能，将神转回为气。

如何借花修我

上次我们曾经提到看花的故事。

不要以为这是一个笑话，实际上也是树老重新接嫩枝的意思。

一个人在看花的时候，将眼中的光能，向后脑收回，这种力量，可以刺激脑下垂体的均衡。

保持着这种均衡休息的状态，一个人可以感觉到自己的呼吸渐渐由粗而细，最后达到似乎停止的状态。

这时，抓住了活子时，也就可达一阳来复之境，自身生命的元气，就在发动了。

所谓“梅寄柳”、“桑接梨”，也就是由宇宙间借来的一种力量，制造成了活子时的生命生发之力。

近代的医学证明，肾上腺、性腺荷尔蒙与精有关联，但与脑下垂体也有绝对的关系。

借用宇宙的光能，燃起了自己生命的活力，这不就是栽接法吗？

《庄子》的“与天地精神相往来”，正是这个道理。

所以，何必斤斤计较于看花呢？

看树、看草、看虚无的天空，甚至看一堆牛粪，不都是借以接到天地间的光能吗？

重要的关键不是看什么东西，而是怎么样看才能收到栽接的效果。

光、神与灵魂

借着天地间的光能，可以引发一个人的活子时，这个光能，具有特殊意义，与精气神的“神”也有着密切的关系。

《黄庭》、《内经》中关于“神”的问题，绝不是宗教上的神。

目前的西方医学，都致力在研究，如何用光能来治疗疾病。

但是所谓“神”的问题，却仍在灵魂学及神秘学的范围之中打转。

如果有一天，西方灵魂学的研究，能借科学试验而得到成功与证实，则科学也将进入新的纪元。

那一天如果到来，哲学以及所谓各派宗教的定义，也必将面临重新改写的局势。

超越的冥想治疗

大家看到美国的报纸杂志，常常刊载美国人对静坐的研究及狂热。

在美国大行其道的静坐，称为超越的冥想，这是瑜伽的静坐方法。

这种超越的冥想，科学上已有证明，能使人消耗氧气量下降，所以，要进入太空的话，学学静坐是很有用的。

超越的冥想应用到医学上，就是所谓的冬眠治疗。

在医生发现一切的医药对某个病人都无效时，冬眠治疗则被用来治疗病人。

所谓冬眠治疗，是将这个病人推入一间特定的冬眠治疗房间，为期三天或更多天，进入这间房间后，病人即进入冬眠了。

其实关于气功治病，以及所谓冬眠治疗，都是中国道家的东西，如果再与针灸配合发展，前途不可限量。

头和神

人的身体分为三部，分别代表了精气神。

神的主要在头部，气的主要在胸部，精的主要在下部。

按照《无根树》的说法，人是无根的。

人真是无根吗？不，人的根在上面，在人身所代表的，脑部是神，人的根却从脑部上行，入于虚空。

所以人的根是在虚空之中，也是神识的根。

在针灸的原理上来说，头为诸阳之首，是最重要的地方，也代表了“神”。

两条腿的重要

人体的下肢多么伟大，真是不可想象。

婴儿睡在摇篮里，不停地在举着他的两腿，左右上下地摇动着，像舞蹈一样，但却从来不知道累。

《内经》中提到，婴儿的气是在两腿。

人到了中年，两腿的力量就减弱了，腿的活动也无形中减少了，喜欢坐在沙发上，常常休息自己的两腿。

到了老年，更不堪设想，坐在沙发还不够，两条腿还要翘在桌子上才行，因为人体是从脚下面开始衰老的，人的死也是逐渐进行的，由脚开始而上行。

在佛教的唯识理论中，谈到了“识”、“暖”、“寿”是一体的，人体的冷触一旦开始，渐渐就变为麻痹。

所以，一个人的两腿无力，就是衰老的开始，换言之，如果一个老人，两腿依然发暖，两腿仍然有力，就证明是长寿的现象。

鬼神的气魄

孔子在《易经·系传》中说：“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”

关于魂魄的问题，我们常听到人们在说：某人有没有魄力，某人气魄够不够大！

这不是有活力与否的意思吗？其中含有气与精的要点与因素。

再由一个“鬼”字来说，一切由“田”字开始。

从田向下发展，上面戴上歪帽就是一个鬼字。

中国字的神字是从一开始，一为天，一之上加一，下面垂象三画就是象征天象的垂示。右加上下通达的申字，便是神字，神表示上下通达之意。

这就是说，依据天象的垂示，通达上下左右是为神。

在人的活力充满时为之“气”，气动则变为“神”。

用“神”的方法，呼吸往来，使身体充满了气，气是生命之能，就能转化为神了。

浩然之气

大家都知道孟子的话：养我浩然之气。

古来谈养气的人真是不少，庄子、列子，都谈过养气，庄子所说的，人能养气，成为真人，等于说，不懂养气的人都是假人，至少是白活了。

夜气是什么？那正是子时，一阳来复的时候，夜静如水，那时的宇宙浩然之气，充满在天地之间，对养气的人来说，多么的重要。

有经验的人，可以借着鼻子的嗅觉，判断时间的变化，譬如说，在古时夜里行路，没有钟表，有些人可以努力嗅一下空气，便知道是什么时刻。

因为天地的变化，反应在气的味道上，自有其共同之处。

大鼻孔的好处

看相的书上有一句话，鼻孔大见孙不见子。

这就是说，鼻孔大的人长寿，往往活得比儿子还久，所以见孙不见子。

鼻孔大小是与气有关的，瑜伽术中有特别训练鼻孔者，就是训练气功的道理。

在训练气的进出时，注意吸气的时候要细、要长、要慢，小腹收缩，这时气都进入了十二经脉。

出气时要快、要急、要猛。

普通训练的方法，是上半天作左鼻呼吸，下半天作右鼻呼吸，用手指按住另一鼻孔。

久之用丹田呼吸，自己可以体会到针灸的穴道地位。

这里所谈瑜伽的练气及气功的练气，都是空气之气，并非精气神之气。

气功治疗肺病的方法

现在的肺病已不是难题了，药的种类太多，治疗的方法更多。

但是在以往的岁月里，肺病是麻烦的事，这里介绍的一个气功治疗，曾经治愈了不少的肺病患者。

将右手握拳，大拇指竖起，放在背后两肩胛骨下端的高度，在脊骨中心点。

左手握拳平置肚脐上。

这时开始用鼻孔的肌肉闻气，闻之有声，就好像闻到一样好吃的菜，要多闻一下似的。

这样闻气，一连六次，再口吐“呸”音，将气呼出。

如此继续作下去，一连三十六次（六吸一呸为一次），即浑身通畅，甚至汗出。

如果原来呼吸不畅通的人，经过三十六次的呼吸练习，即得鼻孔畅通无碍。

如果是肺病患者，不能以站立的姿态来作气功的话，可以躺在床上试作，效果也是一样的。

精的困惑

在中国上古的时候，所重视的是“神”，中古时代，所重视的是“气”，而在宋元以后，最重视的是“精”。

不幸的是，宋元以后所讲的精，却违反了原来的意义，而成为男子之精液及女子的卵子，使精的含义变为狭义而且表面化了。

宋以后的说法：

四象五行皆借土，

九宫八卦不离壬。

实际上，精血包括了荷尔蒙及维他命的内分泌系统，精从脚下生，脚下涌泉穴通会阴穴（又称虚危穴，是星座名）是开始精的生发部位。

由下向上，到了海底穴，是生命能的基点，这个基点，多数人一生未能发动，如果能够发动的话，绝对可返老还童，而且海底之气发

动后，人可以经常保持愉快，碰见不愉快的事情也不受影响。

这是生命的单元，与宇宙的法则相同。

第三部分
道家学术思想与佛家密宗文化

道家神仙修炼的学术思想

道家的学术，渊源于上古文化的“隐士”思想，而变为战国、秦、汉之间的“方士”，复由秦、汉、魏、晋以后的神仙，再变为道教的道士，到了唐、宋以后，便称为“炼师”。这一系列的学术思想，从表面看来，有了几个阶段的改变，而在实质上，却是一脉相承，并无多大的变更，只有循历史文化发展的途径，吸收其他外来的学术方法，扩而充之而已。道家学术思想的中心，便建筑在这一系列修炼的方法上，道教因袭道家的内容，也就是用这一系列的学术思想做根基。现在让我们做综合性的介绍，便可稍知举世所认为神秘难测的道家，它的葫芦里究竟卖的是什么药？

（1）道家与道教对于人生意义的估价：我们在平常，只知道中国文化，代表儒家的孔、孟学术，尽量在阐扬人文道德的思想，提倡以人文为本位，构成五经六艺人文哲学思想的体系。但是忘记了，由上古历史文化的传统，与五经学系的关系，及诸子百家散佚保留着。我们祖先留给后代子孙的人生科学的学术思想，被任意随便抛散，实在非常遗憾。

大家都知道，古今中外的哲学，都在研究宇宙人生的问题，想在其中求得使人类得到永久平安的对策。然而，哲学思想正如宗教信仰一样，都是基于对人生的悲观，对世界的缺憾而发出，虽然哲学与宗教一样，也都为现实人生，与现实世界问题而努力，可是它的最终要求，与最高目的，大体都是为了研究生死问题。尤其在宗教思想上，正如一般人所说，都为死的问题做工作，鄙弃人生，而否定现实，果然他们也在尽力善化人生，美化现实，但它的目的，仍然是把现实人

生努力的成果，作为死后灵魂超脱的资本。换言之，宗教与哲学，大致都站在死与灭亡的一边喊话，呼唤灵魂的升华。只有中国文化，根据《易经》学系的思想，与这种精神，大有不同之处。因为生与死，存在与灭亡，只是两种互相对待的现象，等于一根棒的两端，也犹如早晨与夜晚。如果站在日薄崦嵫、黄昏衰草的一方，看到那“白日依山尽，黄河入海流”的情景，一切只有过去，没有未来，实在充满了无限凄凉的悲感。然而，站在晨朝的东方，“楼观沧海日，门对浙江潮”的一面，看到那“野火烧不尽，春风吹又生”的生命源头，永远会有明天，永远有无尽的未来，实在给予人们有无比的生气，无穷的远景。中国文化《易经》学系的思想，便是从生的一端，观看宇宙万有和人生，因此而建立“生生不已之谓易”的观念。

上古两大文化的主流，道家与儒家，便从这个生命无穷的哲学基础上出发，认为人本生命的价值与人类智慧的功能，对于缺憾的天地，悲苦的人生，生死的生命，都可以弥补天地物理的缺憾。于是，便确立人生的目的与价值，是有“参赞天地之化育”的功能。换言之，人，这个生物，有无穷的潜能，如果自己把它发掘出来，就可以弥补天地万有的缺憾。道家的学术思想，基于这种观念而出发，认为人的生命，本来便可与“天地同休（龄），日月同寿（命）”，而且还可以控制天地，操纵物理。可是为什么不能发挥这种潜能？为什么自己做不到呢？①由于人类自己不能认识生命的根源，被外物所蒙蔽，被七情六欲所扰乱，随时随地自己制造麻烦，自己减灭寿命。②由于不知道延续补充的原理，只知道减少的消耗，不知道增加的妙用，到了战国时期，因为时衰世乱的刺激，因为自由讲学风气的盛行，因为民间研究学术思想，渐为上流社会所重视，于是燕、齐之间，笃信这种思想观念的方士们，有的从天文物理、地球物理的研究，认为人身生命的规律，是与天地运行不息的规律相同的，便建立

一种养生的原则和方法。在这种方法的总则之下，有的做物理、生理的研究，有的做化学药物的研究，有的做锻炼精神、颐养神气的研究，有的做祭祀、祈祷、净化思想信仰的研究，花样百出，各执一端。可是，这只是举出他们对于人生修养的方术观念而言，他们从这种方术观念出发，至于立身处世，用在对人对事的观点，也各有一套思想和理论，就构成诸子百家异同的学说了。我们姑且不管这种绝对而崇高的现实理想，是否真能做到，至少，这种对于人生价值，与生命具有大功能的观念和理论，实在在世界文化思想史中是史无前例的，只有中国一家——道家首倡其说。过去中国医学的理论基础，完全由道家这种学术思想而来。因此，在魏、晋以后，医家不通《易经》、《内经》、《难经》与道家学术的，便在医理学上，大有欠缺了。

（2）方士思想的影响：春秋、战国时期，这种新兴流行的“方士”思想，在只知穷经读书的学者，除了坐以论道，讨论人文的思想以外，完全缺乏科学兴趣，不加重视。甚至，笑为荒谬不经，一概鄙弃，而在通人达士的上流人士，也与愚夫愚妇一样，便多多少少受其影响。于是，当时流行的“养神”、“服气”、“饵药”、“祀祷”等风气，便逐渐普及，等于这个科学时代，不管懂不懂科学，原子冰淇淋、原子理发，也随科学的风气，随口乱喊一气，尤其如美国，科学的幻想小说，犹如《封神榜》一样流行。现在我们只把当时道家方士思想有关的著名学说，分类举例加以说明：

（一）养神论者的理论方法：当然首推老子。例如老子所说养神论的原则便有：“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是为天地根。绵绵若存，用之不勤。”老子讲出这个谷神，后世有些旁门左道的道士与炼师们，便把它生拉活扯到医学的范围，弄到身体的生理上去，认

为这个“谷”字，便是“穀”字，穀神，一种解说是脾胃的神（道士们称它叫中宫的部分），一种解说是穀道（大肠与肾脏的衔接处），于是便忍屁不放，紧撮穀道，认为便是合了老子的道法，修炼“谷神”的妙术。其实，老子所谓的“谷神”，只要细读《老子》的“致虚极，守静笃”的道理，便可知道他所说的：“夫物芸芸，各归其根，归根曰静，静曰复命”的方法论，便是“谷神”的注解了。能把心神宁谧，静到如山谷的空旷虚无，便可体会到“空谷传音，虚堂习听”、“绵绵若存”的境界了。魏、晋、隋、唐以后，道家“存神养性”的方法，配合道家医学的《内经》，与道教所造的《黄庭经》，就又产生“内视返照”、“长生久视”的理论。所以“内视”与守肚脐眼的方法，都是后世道家修炼的事，并非禅宗的术语，如果有人弄错了，应当注意。

那么，道家所说的神，究竟又是什么呢？这在战国时期的子书中，存有很多同异的说法，姑且举几个例子来说明。《易经·系传》：“神无方，而易无体。”后来司马谈《论六家要旨》中说：“凡人所生者神也，所托者形也。”“神者，生之本也。形者，生之具也。”司马迁在《律书》中，更加发挥地说：“神使气，气就形。”“非有圣人以乘聪明，孰能存天地之神，而成形之情哉！”司马氏父子所说的形神问题，与《黄帝内经·太素本神论篇》中，岐伯所说的形神论，原则一致，如：“形乎形，目冥冥，问其所痛，索之于经，慧然在前，按之不得，复不知其情，故曰形。”又：“神乎神，不耳闻，目明，心开，为志先。慧然独悟，口弗能言，俱见独见，适若昏，昭然独明。若风吹云，故曰神。”这些有关道家思想所说的神，都不是宗教性质所谓的神，而且这些神的理论，是科学的，也不是纯粹哲学的，但是它不是物理的唯物思想，它是神能驭物，作为生命根源心物一元的思想。到了道教《黄庭经》的手里，这种原始

道家生命的神论，便被它穿上道袍法服，绘上鬼神的脸谱，站在人身五脏六腑、四肢百骸的每一穴道里去了。于是，依照《黄庭经》思想的观念，我们这个生理的身体，简直成了一个神的神秘世界。如果用它来解释儒家思想、《大学》、《中庸》戒慎恐惧的理论，培养诚敬的心志，倒是最好的注解，倘使从纯粹道家原始科学思想的观念看来，这种贯串生理与宗教性质的学问，实在为世界宗教思想史上独一无二的境界，在此不及细说。

（二）养气与炼气论者的先声：在周穆王之后，到东周开始，至于春秋期间，道家方士们的修养方法，是偏于养神的。到了战国时期，因为医药的进步，药饵、炼丹的方术盛行，因此道家修炼的方法，从专门主张养神的阶段，便进入兼修“形神俱妙”，偏重服气、炼气的阶段了。在这个时期，为道家代表者的庄子，便随处并论“形神俱妙”的方法与理论。所以同为道家宗祖的老子和庄子，他们的学术思想，虽然脉络相承，而在理论的旨趣与方法上，便有异同之处了。庄子说的养神原理，大致不外忘物忘身、视生死为一贯，齐物吾于无形。而在方法上，却特别提出“斋心论”与“坐忘论”，为养神合道的根本，使其能够到达“虚室生白，吉祥止止”的境界，然后才可以“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者。”比起《老子》的道妙理论，已经演进得相当具体。可是他在养神以外，又同时提出养气的方法，说明“真人之息以踵，众人之息以喉”，以及“缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年”等理论，随处说明气机存在的作用，与生命关键的道理。庄子这种学术思想的发展，显然是受到“方士”思想的影响，不但庄子是如此，与他先后同时认为是直承孔子，行仁由义，当今天下，舍我其谁的孟子，在他的学说之中讲到修养的方法，也显然是受到道家“方士”养生思想的影响，与孔子原来平实的学说，已经大异其趣，与曾子的“慎独”与“诚

意”，子思的“诚明”和“明诚”的养神方法也大有不同。孟子在修养方法上，干脆提出养气的言论。所谓“夫志，气之帅也”。乃至特别提出由养其夜气而至于平旦之气的气象，然后可养到至于浩然之气，而充塞于天地之间，而且更具体地说出养气进修的程序。如：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神”等言论。无论如何，在孔子、曾子、子思传承的修养方法理论中，实难找出类似这种线索的。

经历两千年来的道家炼丹学说，始终不出气的范围，一般想求“长生不老”，效法修道的人们，吞吐呼吸，熊经鹤伸，天天在吐故纳新而炼气，作为修道的张本。那么，道家所谓的气，究竟是什么东西呢？也经常有人问我，服气，应该归纳到哪里才对？或为下丹田（脐下）？或为中宫（胃腔部分）？殊不知这个身体，犹如一副内外通风的皮袋，装进许多骨骼、腑脏，全部神经系统，血液与内分泌，牵一发而动全身，到处都是流行无碍的。譬如一个皮球，当你打气进去的时候，你想把气集中停留在皮球的某一固定处所，是可能的事吗？如果不可能，那么，吐纳呼吸的炼气术，等于是通风作用，借以做到吹扫清洁的运动而已，那里可以积气炼丹，而得“长生不老”的成果呢？印度一部分瑜伽炼气术的理论，认为空气当中，充满了日光能，以及许多不可知的物理养分，可以增加人的寿命。殊不知空气当中，固然存有许多营养人身的作用。譬如氧气，如果过分吸收得多了，它也会变成有害无益的，日光能吸收得太多了，也是会改变人体的形质，乃至可以引起不良的后果。总之，这些理论，都是似是而非的妄语，实际上，都被“依文解义”所蒙蔽，并不真能了解道家的意义。所以魏、晋以后的神仙家们，生怕大家误解气字的意义，更独创一格，把这个气字，改写成“炁”字，这样便是后世道家另一派的旁门，专以拆字方式传道的一种先趋。这个从无火而组合成的“炁”，

也就是道家用来说明此气非空气的道理。另有一种观念，把氣，气，炁三个中文的字，做了三层解释，认为有米的这个气，是指呼吸的气，不加入米字的氣，是指空气的气，只有无火的炁，才是道家所讲的气。什么才是道家气字的真正含义呢？那便是专指生命本有的一种潜能，并非是电，也非原子的作用，我们站在现代的观念，借用现代的知识，只能为它借用一个物理学上抽象的名词——“能”，作为暂时的解释而已。由此而知，所谓吐故纳新等炼气的方法，并非说它对于健康养生没有用处，只能说道家用吐故纳新的呼吸术，不过像是借用一根火柴，靠它来点燃自身潜能的一种方法而已。

我们对于这些太涉专门的解释，为了节省时间，不能多说。现在继续说明战国时期的道家，由“方士”们提出“形神俱妙”的服气、炼气的修养方法以后，便由“方士”的观念，提升到“神仙”的境界，其中开创划时代的观念的，又是庄子；在传统的信念中，对于道高德妙者称为先生、大人、君子乃至圣人，无形中把它视为人位当中的至高标准。庄子由此标准再向上提升，便创立了“至人、神人、真人”的名号。比如说：“至人无己，神人无功，圣人无名。”后世道家与道教，用以称呼得道的神仙，叫他为“真人”的，便是从庄子的观念开始。我们要知道，在庄子全部思想的观念里，如果一个人达不到这种神人的境界，便是做人没做到顶，所以不能称之为至人，因为做人既做不到人的最高境界，所以芸芸众生，统统都是假人，也就是后来道家思想所谓的“行尸走肉”而已，并非“真人”。庄子这种对于人生价值和人格升华的标准，陈义实在太高了。在一般人而言，可以说只有可望而不可即的成分，所以大家便认为他和所有道家的思想一样，只是一种理想主义。其实，把人生生命的观念，提到和宇宙的功能一样，何尝不对，只是人类既要自尊自大，又不够伟大，所以就自卑而不敢承当而已。那么，他提出“真人”、“神人”的境界是什

么呢？如说：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外，其神凝，使物不疵疠，而年谷熟。”庄子像这样描述“神人”的话，屡见不鲜，有的地方便说“神人”，是乘日月以游行，比乘云气还要扩大，因为他提升了人的境界与价值，所以居高临下，凭空鸟瞰，便自然而然地鄙弃世俗，卑卑不足道也，所以他说，像这一类的“神人”，只要用他的残渣废物，就可以制造出许多圣人，其他还有什么可说的呢？如云：“至人也，物莫之伤，大浸稽天而不溺，大旱金石流，土山焦而不热，是其尘垢粃糠，将犹陶铸尧、舜者也，孰肯以物为事！”

（三）服饵者的理由：说到服饵者，在古代道家学术中，也有叫它为“服食”或“饵药”等等名称。总之，这是道家“方士”演变而成后世丹道派的“炼丹”与服食丹药而成神仙的道家物理科学而哲学的正统派。也便是中国上古原始的科学知识。对于物理的观念，引用到生物生命学的理想，企图以药物改变身心生理的气质，延伸人的寿命。至于羽化而登仙的要求，他们是世界上打开化学纪元的先驱者，也是初期药物学研究的主流。这种以药物服饵为主的道家流派，才是战国时期所称为正牌的“方士”，同时也包括了医学的人士。因为在中国古代历史上，从儒家思想的观念出发，对于从事济世活人医药的人们，一概叫做“方伎”之士，向来把他与“方士”并待，他们在儒林中，并无地位，也不受重视，有时还把他们列入佛、道一样，鄙视其为江湖末技。因此，在明、清以后，有许多学者从医的，便特别标榜自己为“儒医”的招牌，以争取学术的地位。关于服饵方士派的理论，约有两个理论，三项种类，三种程序：

1.所谓服饵丹药的两个理论：（1）他们认为人身便是一个细菌的世界，四肢百骸，五脏六腑，都充满了细菌的生命活动，他们以原始的观念，命名这种细菌的种类，都叫它为虫。在中国古代相传的医药观念上，素来便把人的身体分为上、中、下三焦。大约由头部至肺部，为上焦；自胃部到横隔膜，为中焦；从横隔膜以下，包括肾脏系统及大小肠、膀胱等，为下焦，这三焦所有的寄生虫，便统统命名它为“三尸虫”，而且还为“三尸虫”的种族，取了名字，叫做彭琚、彭质、彭矫。后来道教，比较客气点，又称它为“三尸神”。例如：“上虫居脑中，中虫居明堂（眉眼的中间）”，所以他们煅炼矿物药品，如水银（硫化汞）、砒霜、硫磺等五金八石的毒药，经过化学的提炼而凝结成丹，吞服求仙，也就是为杀死“三彭”的杀菌作用。我们姑且不论这种理论是否正确，但在二千多年前，根本还没有现代科学影子的时代，公然有了这种医学的理论出现，你能说他是绝对没有科学思想的根据吗？（2）除了服饵丹药，消灭“三尸虫”的观念以外，第二个思想，便是认为这个血肉骨骼系统的五脏六腑，是容易感受外界物理作用的损害而生病。如寒、温、暑、湿与传染病的侵袭，如果把这个人身生理所有的机能，换成黄金、白银一样的体质，当然就可以活得长久了。因此他们研究矿物药物的化学，把钢铁制成黄金（秦、汉时代，所谓黄金，大都是赤铜，真正的天然黄金很少，所以要化学制造。中国的炼金术，也是世界科学史上最早发明的冶炼技术，后来由阿拉伯人，辗转传到欧洲去的），再用某一种天然植物的成分，把纯净黄金化为液，渐渐吞服下去，使它慢慢吸收，久而久之，便把所有生理的机能，整个换成黄金的体质，当然就可以长生不老了。你说这种思想，多么可笑？然而真可笑吗？不然，凡是科学的发明，都是等同儿戏的幻想而来，我们在没有证据以前，只可以取保留存疑的态度。可是，你一定会说，吃了黄金不会中毒吗？会的，黄金中毒的成分还不太严重，如果不把黄金化成液体，肠胃穿孔的情

形，随时可以造成，“方士”们对于解救黄金中毒的药物，早在两千多年前，已经研究出几种，可惜有的已经失传了。至于炼铁成金的方法，在后世还有流传。据说，现代有人试过，果然可以炼成，可是现在天然的黄金太普遍了，用这种化学炼成的黄金，成本比天然的黄金还贵，所以没有用处，这是见之于现代人研究道家修炼报道的事实资料，随便一提而已。我们听了这种道家“方士”学术的思想，看来非常可笑，同时也很有趣，当然不会使人相信，但是现代的人，想用血清等药物挽回人身寿命的理想，到今天还未正式试验成功以前，岂不是同样值得怀疑吗？科学家的精神，是由幻想、理想中寻求理论的根据，然后再拿理论来求证实验的，所以我们对于这种道家“方士”求“长生不老”的理想，姑且把它当作科学小说的观念来看，不加可否为妙。

讲到这里，我们顺便说明一个问题，那就是在我们过去的历史上，许多帝王、名人，例如汉、唐、明、清几位笃信道术、服用丹药的帝王，以及名人如韩愈、苏东坡、王阳明等人，都是服用道家“方士”的丹药而促成速死的，这是什么理由？在这里，我要忠诚告诫各位迷信现代成药、大量服用补药、专打补针的朋友们，应该同在这个问题上，予以相当注意。“方士”们发明煅炼五金、八石等矿物质的药品，在医药的价值上，与在人身上做物理治疗的用剂，只要用得适当，不但没有错误，而且极有价值。但是，这类从矿物质提炼出的药品，都是躁性的，而且具有强烈的挥发生理生命机能的功效，与现代某一类多种维他命等的成药，有殊途同归之妙。在真正道家“方士”们的服用方法上，第一重点，必须要在心理行为上，彻底地做到“清心寡欲”，对于男女性行为，与贪吃浓肥、富于动物肉类等食物的欲望，已经绝对不生贪恋的作用，才能开始服食。否则，这种药物，一吃下去，具有强烈的壮阳作用，必然促进性机能的冲动，这对于那些

帝王与名公巨卿们，终日沉湎在声色场中，与醇酒美人打滚的富贵生活中的人，无疑便成为催命剂了，那有什么值得大惊小怪的呢？第二重点，道家对于服用这一类丹药的条件，必须先要炼到神凝气聚，可以辟谷而不吃人间烟火食的程度，才能吸收融化，否则，或因食物相反而中毒，或因药而得病死亡了。总之，一般服用丹药的人，不能断绝“男女饮食”的欲求，相反的，还想靠丹药的功效，以达到“男女饮食”玩乐的要求，那么，“服药求神仙，反被药所误”，这是必然的结果，大可不必把这些烂账，一律记在“方士”们的名下，你说对吗？

2.关于服饵丹药的三种类：自战国以后，经秦、汉、魏、晋、南北朝到隋、唐之间，丹道服饵派的种类，大体可以把它分为三类，也就是后世道家所谓的“天元丹、地元丹、人元丹”三种：

（1）天元丹，约有两类：一是指天然的矿物而成丹的，如五金、八石等天然化学药品。一是指不需自己的辛勤煅炼，接受已经炼丹得道者的赐予。

（2）地元丹：是专指采用植物性的药材，研究提炼而成丹的一种。从秦、汉以后，中国药物学的发展，与讲究修炼地元丹的道家，实有不可分离的关系。例如，民间相传服食成仙的灵芝草、何首乌等等故事，都是由于地元丹的思想而来。道家对于灵芝草的研究，存有专书，包括灵芝的种类，有矿物化石、动物化石的灵芝等等，大多是见所未见，闻所未闻，我们普通在台湾所采到野生的灵芝，并非神仙炼丹的一种，这是属于菌类的灵芝，有的是有毒的，即使无毒的一种，少吃只会使人起幻想，多吃会使人精神分裂，或中毒，万万不可以迷信服用，以免无故而仙逝，后悔莫及。

（3）人元丹，约有两类：①是指离尘出俗，避世清修，专门养神服气，弃欲绝累，涵养身心，使其达到清静无为，虚极静笃的境界。利用极其寂静的作用，只求积聚，不事任何消散的成果，引发本身生命的潜能。例如普通所谓打通任督二脉与奇经八脉，然后到达神凝气聚，发挥生命具备的伟大功能，再来自由作主制造新的生命，也就是后世道家所谓的清修派，或名为单修派的一种功效。②是以古代房中术的理论做基础，研究性心理与性生理的作用，认为男女两性内分泌（荷尔蒙），具有延续生命的功能，在合理而正常的夫妇性生活中，不乱、不纵欲，而达到升华精神，延长寿命的功效，这就是后世道家所谓的男女双修派，属于房中“长生久视”、“内视炼精”的一种，他们对于内分泌的研究，应该算是世界医药史上发现得最早。但是这一派的流弊所及，百害丛生。例如普通所谓采补术（采阴补阳，或采阳补阴），以及过去旁门左道中，采取紫河车（胞衣），服食丹铅（输食童男童女的血液），闹出许多伤天害理的事，不但违反伦常道德，甚至触犯刑章，大逆不道。在中国民间社会，许多无知的人，迷信这一类旁门左道的道术，暗中相当普遍，殊不知这些知识，在现代医学上，经过科学的整理，已经有许多药物，如荷尔蒙、维他命等等，早已超过这种原始而不切实际的理想，再也不可迷信了。

3.服食丹药的三个程序：战国时期道家正统的“方士”，应该属于从事服饵的丹道者，他们专以煅炼五金、八石，与烧铅、炼汞（化炼硫化汞、氧化汞等）药物化学的发明者，也是成效方单医药的创始派，他们有物理科学理想上的理论，也有实验的成绩。后世道家把修炼身心的精气神，叫做炼丹。那便是取用人元丹内养方法的演变，作为主体，这是中国专有养生学上的特别成绩，以后再加说明。不过，专主修炼精气神的内丹，不懂道家医学的原理和道家药物的知识，在丹道而言丹道，是有缺憾的。

从丹道立场来说，服饵丹药，约有三个程序：第一个程序，服用地元丹，是为修炼养生做预备的工作，所谓强壮其筋骨，健全其身心，即使是一个普通人，也可以服食而求保健的，由此发展，便成为后世中国人讲究食物治疗的风俗。例如冬令进补，与膳食养生的习惯，都是渊源于地元丹的思想而来。第二个程序，就是修炼人元丹，变化气质，以达到道家凝神聚气的标准，犹如《庄子》所谓：“登高不栗，入水不濡，入火不热”，“其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深”的境界，到了这个程序，可以辟谷而不食，昼夜不眠而如一，正如《庄子》所说：“不知说（悦）生，不知恶死，其出不欣，其入不距，翛然而往。翛然而来而已矣。不忘其所始，不忘其所终，受而喜之，忘而复之，是之谓不以心捐道，不以人助天。”然后才可以服食天元丹，这便是方士丹道派修炼服饵的程序。可惜古往今来，若干不知丹道真义的人，因为不明究竟，欲求“长生不老”，反而促成短寿早夭，不能乐终天年，岂非大谬不然吗？

（四）祀祷派的修炼：关于“方士”们修炼神仙的学术思想，在前面已经做过极其简要的介绍，至于祀祷派修炼神仙的方术，向来都把它与“方士”混为一谈，这是莫大的误解。真正“方士”修炼神仙的学术思想，是由科学而哲学的理论做根据。祀祷派的学术思想，完全是基于宗教性的信仰，属于精神与灵魂学的范围，也就是汉代以后，形成道教的中心思想。讲到祀祷这件事，必须上推三代文化传统的祭祀思想而来，再向上推，应该归到黄帝前后时代，与上古民族流传下来的巫祝，在医学上，用于精神治疗——“祝由科”的渊源。根据《书经》学系的文化传统，直到《礼记》中心的祭礼思想，可以了解我们的祖先，在三代以上的宗教思想，与宗教情绪，也正如世界各个民族文化的起源一样，都是由于泛神思想，与庶物崇拜等观念而来，然后渐渐蜕变，形成一神论的宗教权威。我们的祖先，虽然也与

世界各个民族文化的来源相同，先由类似宗教的信仰开始，但是始终不走一神权威论的路线，而且最大的特点，始终把天、神、人三者在道德善恶的立足点上，永远是平等如一的。并且以崇敬祖先的祭祀精神，与祀祷天地神祇、山川鬼神的仪式，是互相为用的，尤其是周代文化，形成融会三代的文化思想的精粹，建立各种大小祭祀的规范，统以祭祀祖先为中心。所以我们后世对于已故祖宗父母的牌位，一律都叫为神主，由此而建立以“孝道治天下”传统文化的精神，这与世界各民族的文化，都由上古宗教思想学的发源，大有不同之处，万万不可以拿其他文化的规格，随便向中国文化头上一套，那便有张冠李戴，绝对非我文化的本来面目。

由于上古的祭祀天地神祇，与山川鬼神的演变，到了唐尧、虞舜、夏禹的时期，便继承先民的思想，以“封禅”山川神祇，为国家民族治平政治象征的大典。可是大家不要忘了“封禅”的真正精神，仍然是以人文文化做本位的意义，为什么呢？因为山川神祇，虽然伟大而崇高，然而不经人间帝王，率领全民意志去崇敬它，“封禅”它，那么，它依然只是一堆山水土而已，“圣从何来，灵从何起”？大家都知道“封禅”思想，在中国上古文化思想中，等于宗教的观念和仪式，可是大家都忘了它的内在精神，却是提高人文思想的真义。唐、宋以后，儒家思想所褒扬大人君子的圣贤，与元、明之间民间小说的《封神演义》，都由这个精神而来。到了秦始皇、汉武帝的玩弄“封禅”开始，这种传统而来的“封禅精神”，就大加变质，完全不合古制。他们除了表现帝王权力的踌躇满志，借此巡狩四方，用以耀武扬威的意识以外，事实上，确被当时一班祀祷派的“道士”们，利用他们心理上的弱点，妄求“长生不死”，妄想登遐成仙，要做到道家传说黄帝乘龙而上天的奢望，于是便在历史上记载道，秦皇、汉武戏剧性“封禅”的一页了。这一派“道士”的方术，完全讲究精神与

灵魂的作用，利用药物，配合咒语与符箓，借此而锻炼心理意志的统一，引发心灵电感的功能，演出鬼神幻术，博取野心家，如秦皇、汉武的信仰，使其做出求药寻仙，“封禅”以邀神佑的豪举。他们在这中间，便可上下其手，自饱私囊。如李少翁的招魂，栾大等人装神弄鬼的幻术，不一而足，及其祸弊所及，汉代宫廷的巫蛊大案，就是当然结果的榜样了。后来历史学家，把这一批“道士”或“术士”的滥账，一概记在“方士”名下，这对于秦、汉以来真正的“方士”们，似乎大有不平之处。我们在这里附带地说明一句，中国文化学术思想中，对于精神学、灵魂学与心灵作用等雏形，早在春秋、战国以前，已经普遍流行，只要读过《论语》，孔子讲到：“曾谓泰山不如林放乎？”便可知道孔子对于“封禅”的观感，王孙贾问曰：“‘与其媚于奥，宁媚于灶’，何谓也？”子曰：“不然，独罪于天，无所祷也。”等章句，便可知道古代对于家神、灶神崇拜的习惯，由来久矣。

秦始皇重“封禅”，汉武帝在“封禅”以外，更喜欢祀拜灶神，同时，又相信降神的法语，这便是后世流传到现在的扶乩、扶鸾（这几种方法不一样）等旁门左道，相信灵魂存在的传统。我们平常随便开口批判别人为迷信，其实，真正最迷信的人，倒不是愚夫愚妇。实际上，知识愈高的人，愈是迷信，而且批评别人迷信的，在他心理上，正在迷信的窠臼之中，这是一个非常有趣、而有深度的心理问题，将来再讲。然而，为什么上至帝王，下至贩夫走卒，都很愿意听信迷信的神话，这是什么道理呢？因为人类知识，始终无法解开宇宙人生的谜底，所以祀祷派的“道士”们，就能在种种心理的空隙上兴风作浪，产生利用的价值，极尽玩人的手法了。现在我们举出司马迁在《封禅书》上所载汉武帝相信神话的迷信现象，足以显见古今中外一律的戏剧。如说：“神君所言，上使人受之，书其言，命之曰书

法。其所语，世俗之所知也，无绝殊者，而天子心独喜。”于是便有神仙派的五利将军，“装治行，东入海，求其师云”。公孙卿的奏言“神仙好楼居”，便大兴其土木了。至于秦始皇做的诸如此类的故事更多，你能说秦皇、汉武，不是第一流的聪明人物吗？这种做法与思想，不是第一流的傻事吗？因其聪明绝顶，才会有这样的傻劲，不傻者，未必如此“聪明”，这又是一个哲学上的重要课题，在此不必细说。

然而祀祷派的思想，都是一派谎言吗？不然，真正祀祷派的渊源，除了上面讲过，实是远继三代以上的祭祀精神以外，它的内容，也自有它的学术源流，而且包藏很多学术价值。例如，尽人皆知祭祀与祷祝（告），是全世界，贯古今，所有宗教共同的仪式，如果要研究全人类原始上古文化思想的渊源，那么，对于道士祀祷派渊源的追溯，便不可轻易放过，同时，也不能只把它当做人类原始的迷信而已。因为虔诚的祭祀与祷祝，有时候的确可以产生心灵的感应，对于事物的反应，达到俨然有如神助有功效。当然啦，这里所说有时候的意思，便是指精神意志，绝对统一，达到极其虔诚的情况，这种作用与功效，也便是人类对于精神的功能，心灵的玄妙，灵魂的奥秘，三种基本的学问，始终未经解开的谜底。上古的巫祝，以及黄帝时代流传下来的“祝由科”，他们便在这种奥妙的学问上，建立它的基础，后来尽管演变而成为宗教的仪式，可是在它的基础上，还是由于精神生命的心灵作用，与灵魂的关系而来，我们如果把它迷信的外衣褪去，不是用来欺人，是以科学的精神来研究，你能说它不是人类文化的一大贡献吗？假使人们真能研究发明精神的功能与奥妙，证明灵魂的存在，那么，对于宗教、哲学、科学的文明，也必随之而来，会有新的变化了。其次，“道士”们用以统一精神，用做祀祷的咒语，看来都是鄙俚不文，不堪卒读。然而，推开精神作用而不讲，如果要研

究古代的方言，与古代民俗的俚语，那就不能不留心注意，足供发掘了。至于画符用的符箓，由东汉时期，张道陵五斗米道以后，派别更多，符箓的式样，也不统一。如元、明以后，辰州派的符咒等等，看来真有鬼画桃符，如同儿戏的感觉，然而你要研究上古文字不同的来源，例如蝌蚪文等，以及印度梵文与中国符箓的关系与唐、宋以后，道教自创文字的思想，就不能不慎重地注意了。总之，祀祷派“道士”们祭祀、祷祝的礼仪，以及画符书箓、念咒诵文等方法，其主要精神，仍然要与“方士”修炼派的养神论者，与养气论者的作用合一，才有灵验。换言之，当在画符书箓，念诵咒文的时候，不能达到忘身忘我、精神统一的境界，不能炼到神凝气聚，闭气炼形的情况，那便如民间俗语所说：“不会画符，为鬼所笑了”！所以晋代道家的葛洪，在他著作的《抱朴子》中，讲到修炼符箓的要点，便特别提出炼气的重要。因此祀祷派的方法，仍然属于“方士”学术的范围，其由来也久矣。

汉魏以后的神仙丹道派

道家与方士，方士与神仙，在这三个名称之下的类型人物，及其学术思想的内容与渊源，由战国而到秦、汉之间，实在都是互相为用。自汉魏开始，延续一千多年，直到现在，方士的名称已成过去，只有道家与神仙，却成为不可分家的混合观念。其实，汉魏以后，道家神仙的学术，已经远非秦、汉以上的面目，这一千多年来道家的神仙，实际上却是丹道派的天下，所谓丹道，便是以修炼精、气、神为主的内丹方法，以求达到解脱而成神仙为最高目的。关于神仙的种类，在宋、元以后，归纳起来，约分五种：（1）大罗金仙（神仙）；（2）天仙；（3）地仙；（4）人仙；（5）鬼仙。初步修到死后的精灵不灭，在鬼道的世界中，能够长久通灵而存在的，便是鬼仙的成果。修到祛病延年、无灾无患、寿登遐龄的，便是人中之仙的成果。过此以上，如果修到辟谷服气、行及奔马、具有少分神异的奇迹，可以部分不受物理世界各种现象所影响，如寒暑不侵，水火不惧的，便是地仙的成果。再由此上进，修到飞空绝迹，驻寿无疆，而具有种种神通，有如《庄子》、《列子》寓言所说的境界的，才算是天仙的成果。最高能修到形神俱妙，不受世间生死的拘束，解脱无累，随时随地可以散而为炁，聚而成形，天上人间，任意寄居的，便是大罗金仙，也即是所谓神仙的极果。凡此种种，是否确有其事？或者是否有此可能？我们现在无法证明，姑且不加讨论。但是有一点值得特别注意的，在中国文化中儒家对于人伦道德、教育修养的最高标准是把一个普通平凡人的人格提升到迥异于常人的圣贤境界，已经足够伟大。而在另一面，还有道家的学术，从宇宙物理的研究，与生理的生命功能而立论，更加提高人生的标准。道家认为一个人可以由普通愚夫愚

妇的地位，而修炼升华到超人，提高人的价值，可以超越现实世界的理想，把握宇宙物理的功能，超过时间空间对立的束缚，而且早于公元前一千多年，毫无十六七世纪以后的科学观念，便能产生他们自己独立的一套科学观点，无论它是幻想、是事实、是欺世的谎言、是有实验的经验之谈，都是值得我们瞠目相对，需要留心研究的。

（一）丹经鼻祖的作者魏伯阳

自秦、汉以来，开创修炼神仙丹道学术思想的人，比较有案可稽的，当然要首推东汉末年的魏伯阳，也就是后世道家所尊称的魏真人或火龙真人。关于魏伯阳的确实身世，与他生存准确的年代，始终还是文化史上一个大谜。但是，他是东汉时期的人，大概不会错，他只有比祝祷派、以符箓道术起家、开道教先河的张道陵为早，那是较为可靠的。大家都知道东汉时期的文化，是儒家思想的衰颓时期，一切学术，都已渐趋没落，可是，我们不要忘记，它在理论物理的科学与理论天文学上，却有很大的成就，只因后世一般缺乏科学修养的人，把它统统归入无用之学“象数”案卷中去了。其实，什么是“象数”？“象数”学中的真义究竟包含了些什么东西？恐怕一般人，除了随人转语而加批评以外，自己都没有好好下过功夫去研究，以外行人的眼光，去批评一件非常深刻的内行事，真是多么“冤哉枉也”！东汉末期，在道家与道教史上，产生两个划时代的人物，一是魏伯阳，另一便是张道陵。魏伯阳是代表上古传统文化中的隐士精神——神仙。张道陵却在汉代以后，构成了道术传统的世系，到了宋、元以后，一直成为江西龙虎山正乙派张天师的世家。他与山东曲阜的孔子世家，互相并陈。在中国文化历史上能够以学术思想，造成一两千年世家的系统，只有儒家的孔子，与道家的张天师，岂不是世界文化史

上的奇迹吗？这也就是说明中华民族，对于文化学术思想如何尊重的精神，他能够在文化的王国里，自由给予圣贤、神仙、高士、处士隐逸等等极其美善的封号，而且是不问今古，都受到一分尊崇的礼遇。可是魏伯阳，却是走的“隐士”路线，结果只有给人以“不知所终”的疑猜而已。他赠予后人唯一的礼物，就是他的一部千古名著《参同契》一书。他这部著作的确绞尽脑汁。有人竭其毕生精力，从种种方面去研究摸索，还是毫无头绪。宋代理学的大儒朱熹，便自认他的一生对于这部书的研究是失败了，可是他爱好它，为了避免“阳儒暗道”的嫌疑，他曾经化名崆峒道士邹诉，注过《参同契》。

魏伯阳著作这本书的目的，是为了说明修炼丹道的原理与方法，证明人与天地宇宙，有同体同功而异用的法则和原理，为了整理自古以来的传承，证明人为的修炼，可以升华而成神仙的传统学术，他以《周易》的理、象、数三部分，和周、秦到两汉，用在天文物理学上的原理与原则的五行、干支之学，以及道家老子传统的形上、形下的玄学原理，一齐融会贯通，为丹道的修炼程序，做了一套完整的说明。所谓《参同契》，便是说：丹道修炼的原理，与《周易》、《老子》的科学而哲学的原则，参得透彻了，便可了解它们完全是同一功用，“如合符契”的。所以他便融会《周易》、黄老、丹道这三种学术共通的道理，著述这本《参同契》了。在这本书中，他的文词简朴而优美，犹如《易林》的词章，也是千古绝调之笔，他把丹道修炼的原理，区分为药物、服食、御政三大纲要。然而如《老子》这本书一样，它原始的篇章次序，究竟是如何地安排，确费后人的疑猜与稽考，这又富于道家“犹龙隐约”的风味，可与老子其人及其书互比隐晦。如果我们要把丹经的鼻祖著作《参同契》，比之老子的书，那么，另一部丹经，是宋代张紫阳真人所著的《悟真篇》，应该比之如庄子的书了。

《参同契》所讲的丹道学术，特别注重身心精神的修炼，它所指用于“返老还童”、“长生不死”，至于最高解脱而登上仙位的丹药，主要的药物，便是人人自己所具备的精、神、炁而已。即在修炼的过程中，也可以借用，或者必须借用外物的丹药，那是为了培养补充衰竭而有病象的身心，使其恢复精、神、炁的生命本能而已。它是中国养生学的祖述宝典，也是最早研究身心生命奥秘的著作。它影响汉、魏的医学，生物物理学，乃至佛学与禅宗。后来道教的经典《黄庭经》，所谓“上药三品，神与炁、精”等思想，以及《龙虎经》等的著作，都是由《参同契》的蜕变而来，不过加上一些宗教神秘的观念而已。它认为恢复精神先天原始的情况，能够自作生命的主宰，以及变化生死的功能，一切都可操之在我，才是服食丹道的效验。至于煅炼药物的精、神、炁与服食的方法，必须要有正确的心性修养，与真正智慧的认识才能做到。所以统摄修炼药物，服食成丹等的程序，便要透彻了解御政的重心。讲到药物，虽然指出精、神、炁为修炼丹药的主材，但是，并非如宋、元以后的丹道，参合佛学禅宗的理论与方法，而且更不是明、清以后伍冲虚、柳华阳的丹道学派，专以性神经系统的精虫卵子等，认为便是精神的精。同时，更没有如明、清以后的丹道，动辄便以任、督等奇经八脉作为修道的主题。它的本来原文，非常清晰，只因后世道家与道教的道士们，各从不同的观点，不同的角度，自己为它作注解，于是讲究修性修命的，主张独身主义的单修清静派，主张不离家室之好，男女合藉的双修派，主张烧铅炼汞而用外丹的丹法，就众说纷纭，统以《参同契》作为原理的根据了，所以房中采炼等等左道旁门的谬论，也都一一牵强附会，援引《参同契》的文言，而言之成理，著之成文。至于《参同契》原本所说的精与神，便是魂与魄的外用，炁，只是精与神的化合物而已。它与《周易·系辞传》的“精气为物，游魂为变”确是同一路线的思想。

其实，《参同契》一书，并非真正难读，也不是作者故弄玄虚，保存有无上秘密的口诀，只是受历史时代背景的影响，文章风格，各有不同。魏伯阳生当东汉时代，正当文运走向变今而仿古的变革时期，他没有像近代人的条分缕析，归纳分类得清清楚楚，但是你只要把握书的主题，是在说明修炼丹道的原理与方法，百读不厌，久久就会自然贯通，找出它的体系条理了。他引用老子的理论，是为了借重先圣古人的言辞，以证明他的道理，并非向壁虚构。他引用《易经》象数的原则，极力说明天地日月气象变化的宇宙规律，借以证明人身生命活动的原理，是与天地宇宙变化的程序，有共通活用的轨则，并非是要你把天地日月的规范，呆呆板板地用到身心上来。清代道士朱云阳认为，他是以月的盈亏，来比精神的衰旺，日的出没，来比气血的盈虚，这是非常合理的名言。现在我们举出一二段有关修炼清静的理论与方法，是他说明老子的“致虚极，守静笃”、“万物芸芸，各归其根，归根曰静，静曰复命”的引申注解。可以在其中看到稍迟魏伯阳一二百年间的佛学与禅学等。从它如何取用中国文化中对于心性现状解释的科学观，以及首先提出以“无念”为入手的《参同契》的修法，也由此可看出宋儒理学家们的修养“静”“敬”的方法，它与佛、道两家，是如何地结有不解之缘了。

例如：

推演五行数，较约而不烦。拿水以激火，奄然灭光明。

日月相薄蚀，常在晦朔间。水盛坎侵阳，火衰离昼昏。阴阳相饮食，交感道自然。吾不敢虚说，仿效古人文。古记显龙虎，黄帝美金华。淮南炼秋石，玉阳加黄芽。贤者能持行，不肖毋与俱。古今道由一，对谈吐出谋。学者加勉力，留意深思维。至要言甚露，昭昭不我欺。

名者以定情，字者缘性言。全来归性初，乃得称还丹。

耳目口三宝，闭塞勿发通。真人潜深渊，浮游守规中。旋曲以视听，开阖皆合同。为己之枢辖，动静不竭穷。离气纳荣卫，坎乃不用听。兑合不以谈，希言顺鸿蒙。三者既关键，缓体处空房。委志归虚无，无念以为常。证难以推移，心专不纵横。寝寐神相抱，觉悟候存亡。颜色浸以润，骨节益坚强。辟却众阴邪，然后立正阳。修之不辍休，庶气云施行。淫淫若春泽，液液象解冰。从头流达足，究竟复上升。往来洞无极，怫怫被谷中。反者道之验，弱者德之柄。耘锄宿污秽，细微得调畅。浊者清之路，昏久则昭明。

当然，这些文简言朴的文辞，其中包含的意义与道理太多，我们来不及多加解说。总之，《参同契》的方法与宗旨，是专为锻炼精神魂魄，在到达老、庄所谓的与“天地精神相往来”的真人境界，是道家正统的神仙丹道的学术。因此，魏伯阳把当时假借先圣而流传的许多旁门左道，欺世盗名，以及贻误人世社会的小术，严加驳斥。

如说：

是非历脏法，观内有所思（这是指内视五脏，如存想反观肚脐、丹田等的旁门修法）。履行步斗宿，六甲次日辰（这是指步罡拜斗，迷于符箓道术等的旁门修法。）阴道厌九一，浊乱弄元胞（这是指迷信房中九浅一深等《素女经》的修法，与左道采阴补阳等的旁门修法）。食气鸣肠胃，吐正吸外邪（这是指吐故纳新，专炼呼吸服气等的旁门修法）。昼夜不卧寐，晦朔未尝休（这是指搬精运气，紧撮谷道，以及长坐不卧的旁门修法）。身体日疲倦，恍惚状若痴，百脉鼎沸驰，不得证清居（这是指以上

五类，专在身体以内，搬弄精气的旁门道术）。累土立坛宇，朝暮敬祭祀，鬼物见形象，梦寐感慨之（这是指专以祭祀祷告，乃至修炼驱神役鬼等的旁门修法）。心欢意喜悦，自谓必延期，遽以夭命死，腐露其形骸（这是指以上所说修炼神秘法术等旁门的结语）。举措辄有违，悖逆失枢机，诸述甚众多，千条有万余，前却违黄老，曲折戾九都，明者省厥旨，旷然知所由。

魏伯阳在《参同契》中，综合列举这些旁门左道的情形，我们拿他与晋代道家葛洪所著的《抱朴子》共同研究，便知迷信道术的人，随便妖言惑众，欺诳成习者，真是古今一辙，既可笑，又可叹！有什么办法，可以警醒愚顽呢？因此，他又说到上古流传下来的道术，本来实是“内圣外王”的真学问，只因后世的人没有智慧，把它弄得支离破碎，反而以伪乱真，影响社会，造成颓风，如说：

维昔圣贤，怀玄抱真。伏炼九鼎，化迹隐沦。

含精养神，通德三光。精溢腠理，筋节致坚。众邪辟除，正气常存。积累长久，变形而仙。忧悯后生，好道五伦。随旁风采，指画古文。著为图籍，开示后昆。露见枝条，隐藏本根。托号诸名，覆谬众文。学者得之，韫柜终身。子继父业，孙踵祖先。传世迷惑，竟无见闻。遂使宦者不仕，农夫失耘，贾人弃货，志士家贫，吾甚伤之，定录兹文。

但是他自己又说，在他的著述中，并不照次序的说明此事，都靠读者自己的审思明辨，才能领悟到其中的程序和究竟，如说：

字约易思，事省不烦，披列其条，核实可观。

分量有数，因而相循，故为乱辞，孔窍其门，智者审思，用意参焉。

于是，他又指出炼修的初基方法，如说：

内以养己，安静无虚。原本隐明，内照形躯。

闭塞其兑，筑固灵株。三光陆沉，温养子珠。视之不见，近而易求。黄中渐通理，润泽达肌肤。初正则终修，干立未可持。一者以掩蔽，世人莫知之。又云：勤而行之，夙夜不休。伏食三载，轻举远游。跨火不焦，入水不濡。能存能忘，长乐无忧。道成德就，潜伏俟时。太乙乃召，移居中洲。功满上升，膺录受符。

总之，魏伯阳所著的《参同契》，从身心修养的实验科学精义，而说出心性的形而上道，与形而下质变的精神魂魄等问题，是综合道家科学的学术，与儒家哲学的思想，溶化会聚在丹道的炉鼎之中，誉为千古丹经道书的鼻祖，实非为过。朱云阳说他是以“天地为炉鼎，身心为药物”，那是一点不错的，不过，他是注重于人元丹的修炼，是发挥人生性命功能的最高至理。

（二）方士医学与易象数合流的炼气养生术的丹道

两汉在文化史上，除了有名的儒家经学家的训诂注疏以外，在科学方面，西汉最大的成就，便是天文与历象的发展，例如才情洋溢、多艺多能的司马迁，也曾参加过修改历象的工作，自己引以为完成先

人的遗志为荣。后来的扬雄，想以《易经》象数的理论范围天文历象的法则，自己别创新说，作了一部非常抽象的天文理论的《太玄经》，想用它来概纳形上形下等问题，不管他的学问有无根据，有无科学发现上的价值，一个以文辞名世的儒家学者，对于科学而哲学的理论有兴趣，如果生在现代重视科学与哲学的国家，应该备加奖励了。到了东汉，由于两汉易学象数派理论科学的演变，便使易学的象数，更加走入抽象化的理论。例如：孟喜的卦气，京房的变通，荀爽的升降，邓玄的爻辰，虞翻的纳甲，费直以彖、象、系、辞、文言解说上下经，因此影响而成荀氏的易学。至于乾坤消息卦的由来，开始于文王及周公的周代文化学术思想的传统，以《礼记·月令篇》为证明资料的主干，经过郑玄采用道家思想注释《月令篇》，而加以充实其内容，便构成东汉象数学术思想的大系，因此而影响形成图谶等谶纬之学，不过，谶纬之学的兴盛，又有另外学术思想的原因，不必在本题内多加讨论。现在我们不厌其烦，而又简略地说明了两汉易学象数理论内容，实际上，都是为了说明乾坤消息卦象的学说，它所包含丹道家的卦气升降论，爻辰变通论与纳甲的原理，它如何地影响东汉以后医学上气脉的学理，与养生家们服气炼精的修炼术。当然，这一套学问所包括牵涉的内容太多太广，我们无法一一加以专论，现在只是有限度地介绍一些有关丹道服气修炼等少数几个理论的原则，使大家可以知其大要而已。

汉代的易学象数家们，从中国上古天文学的观念中，承接传统思想，认为这个天地宇宙间日月的运行，以及天地日月与地球万物和人类本身的关系，实在只是一个大生命的活动，而且是有一常规可循的活动。尤其探用太阴月亮的盈亏消息，以及地球物理气象的变化，作为天地生命大气机的标准，以建立它基本理论的说明。天地宇宙是万物大生命的根源，日月与地球，便是这个大生命中分化的小生命，人与万物，更是天地间分化的小小生命而已。但是无论大小生命，它的根源是同体，生命活动的法则，也是同一规律的，所以大小生命的原动力，都是气机变化的作用。但是这个无形无状的气，虽然是看不见摸不到。它在天地日月运行的法则上和人身生命的延续上是有迹象可得而知，而且可以求出它的规则的。他们以地球物理的气象一年分四季，十二个月，三百六十天的规律，配合太阳的行度一年$365\frac{1}{4}$做准则，中间取用月亮的盈亏做标准，认为天地日月的运行，与地理、物理、人生生命的活动都是受到一个共同原力而有法则的支配。这个原力，便叫它为气（当然不能把它当空气的气来讲）。于是便创立一种学说，认为太阴的月亮，自身本来没有光明，因为受到太阳的气机所感而发光，所以就发生一月当中，阴阳气机的交感，而在时间与空间的方位上，月有阴暗圆缺现象等的盈亏消息。所以又在天文法则以外，创立计算阴阳二气的交感，而形成地球气象与物理人事变化的作用的规律化，构成天干、地支配合成甲子的学说。五天为一候，三候为一气，六候为一节，所以一年十二个月，便分成二十四个节气。再用归纳的方法，把这种气机节候的作用，统摄在十二个月的当中，便构成乾坤消息的十二辟卦的现象。于是十天干、十二地支、二十八宿、十二律吕、五行、八卦等等，重重归纳，层层圈入，而形成道家一套易学的象数，与天文、地理、物理、人事关系的学问。后来发展成理论医学上提出九九八十一个问题，有关于人身气脉的《难经》学

说，配合黄帝《内经》荣（血）卫（气）的理论，认为人身十二经脉，与十五络，三焦，八脉的气血流行，与天地日月气机的运行，是属于同一的规则与原理的。

时代再向后来，修炼丹道神仙家们，根据以上所说的学理，与乾坤消息卦气升降的理论，认为人生生命的气机，自父母受胎的时间开始算起。男的以八位数为准，女的以七位数为准，还是先天的禀赋，属于乾卦为代表的范围。比较明显可征的，例如女子，在十四岁以前月经（《内经》称为天癸）尚未发现，便是六爻完备乾䷀卦的生命，算是一个完璞未破的童身。到了十四岁前后，有了月经开始，变成天风姤䷫卦了，一直到三七二十一岁，便是乾卦的初爻已破。由此到七七四十九岁前后，也就是月经断绝的时期（现在医学所谓女人的更年期），便是先天生命的卦气将尽。也等于说，由先天禀赋带来的生命能，到此快要用完了，所剩下来的余年，自七八五十六前后的阶段，都是后天生命的余气而已。再下去，便由阳的乾卦，变为纯阳的坤卦，转入另一生命的阴境界了。如果在男人来说，以八位数计算，便是十六岁前后，算是童身，保有原来先天乾卦的卦气，逐渐演变到八七五十六岁前后（等于现代医学所谓男人的更年期），就是先天卦气的生命将尽的阶段，到了八八六十四岁后，剩余的生命，便是后天余气的作用，也就是说，由纯阳的乾卦变为纯阴的坤卦，转入另一生命的阴境界了。因此产生丹道修炼“长生不死”修命的理论，认为第一等的根基，无论男女，凡是童身入道，是为上品。其次，应在卦气未尽的阶段，回头修道，还有希望。如果等到卦气已尽，再来修命，不是绝对没有希望，便有事倍而功半的困难了。这种理论，是否有百分之百的可靠，姑且不加评语，但是推而比于现代医学的理论与经验，除了不够精详而有新颖的证明以外，并没有什么完全不对的地方。可是大家要知道，这是公元以前，我们中国文化中的道家对于生理医学

所发表的理论，现在纵使有超过他们的观念与证明，而在科学的医学史上来说，他们是早在两千年以前的发明啊！后世一般修道的人，都在年龄老大，万事灰心之余，才想追求长生不死之术，如果这样真能成仙，那么，天下最便宜的事，都被聪明人占完了，恐怕没有可能！

再由这种天地的气机，与人生气脉关系的理论，缩小其范围，说明它的规则，他们便认为人的气机，在一呼一吸之间，脉自运行六寸（一呼，脉行三寸；一吸，脉行三寸）。一个人，在一天一夜之间，共计有一万三千五百次呼吸，叫做一息，气脉运行经过五十度而周遍一身，用汉代的时计标准来说，也正是铜壶滴漏，经过一百刻的时间。但是这种所谓的脉，是包括荣、卫来讲，所谓“荣卫行阳二十五度行阴二十五度”，如果勉强借用现代医学观念来讲，可以说，这个生命的气机，流行阳性的中枢神经系统二十五度又流行阴性自律神经系统也二十五度（当然，我并不是学医的人，只是随便借用一下名词来做说明而已，千万不可以此为准）。再加详细的分析，便把心、肝、肺、脾、胃、肾、胆、大肠、小肠、膀胱、三焦、胞络等十二经脉，配合气机往来呼吸的次数，各作数目分类的说明，然后加上子丑寅卯等十二地支，和二十四气节来归纳，便使这个养生、医药、生理的学说，走入神秘玄妙的圈子里去了。其实，也不是道家或古人故作神秘，只是那个时代的学识，习惯性喜欢用这些代号，作为分析以后，而并入归纳记忆的符号而已。总之，东汉以后，直到唐、宋之间，在正统丹道派魏伯阳的修养心性以锻炼精神的方法以外，最为普遍而有力量的，还有炼气、服气术等养气的理论与方法，作为神仙丹诀的主流。这种类似实验派理论的渊源，应该是远绍庄子的“天地一指，万物一马”、“野马也，尘埃也，万物之以息相吹也”、“真人之息以踵，众人之息以喉”等学说的蜕变，由此引申演绎而来。

到了宋、元以后，修炼内丹的神仙道法，接受佛家禅宗明心见性的妙理。同时又受到南北印度传入密宗修法的互相影响，便在方法和理论上，产生两个极其重要的关键：（1）主张性命双修是丹道的定则，为成仙的极果；（2）特别注重“炼精化气，炼气化神，炼神还虚”的三个步骤，是修炼丹法不二的程序。因此，宋、元以后，所有丹经的著作，无论为正统的道家思想，或为旁门左道的小术，在理论基础上，都是依循这个原则，抄袭《参同契》或《悟真篇》的名言，牵强附会，用作引证的根据。所以明、清以后的丹道观念，便有“修命不修性，此是修行第一病。只修祖性不修丹，万劫阴灵难入圣”的传说。而且最妙的便是丹道所有的传统，一律都奉唐末的神仙吕纯阳为祖师，犹如佛家的思想学术，自唐以后，大多都入于禅宗之林，这实为中国文化学术思想史上唐代文化发展的奇迹。明、清以后的丹道学术，虽分为四派，如：南宗主双修阴阳，北宗主单修清静，西派主单修，东派主双修等四大宗，它的宗旨，仍不离于性命双修的理论基础，有时又援引宋儒理学或《大学》、《中庸》的思想，讲究“尽人之性，尽物之性”、“穷理尽性以至于命”等理论，以及变化性表，作为丹道龙虎、铅汞等的妙论。总之，神仙丹道的学术思想，从周、秦以来的养神，一变为汉、魏以后的炼气，再变为宋、元以后的炼精，已经与原始质朴的道术，大异旨趣。虽然宗奉黄老，而与老子的清静虚无之说，更是大相径庭，何况后来的丹道家，掺入房中采补等邪术，加上种种装妖捏怪的花样，一一都自尊为无上的丹法，各自号称得到正统丹道的秘传。或说自己的师承，都已经活到几百年以上的人，可以达到“祛病延年，长生不老”的妙术，尽在此矣。只要读过《抱朴子》所列魏、晋以来方术之士们说的谬论，便可哑然失笑了，了知千古妄语，皆同出一辙。

明、清以后的丹道修炼方法，距离汉、唐、宋、元以来的正统丹法愈远，所走的道路也愈仄，一般所说的丹道，大多都以伍冲虚、柳华阳一系的伍柳派丹道为主。伍冲虚著有《金仙证论》，柳华阳著有《慧命经》等书，他们参合儒、佛、道三家论证形而上妙道的学说和思想，极力证明他们的丹法为道家正宗的嫡传，但是错解佛学，臆造佛言之处，反而使人望而却步，实为虚诳可笑之至。这一派的丹道，纯粹主张“炼精化气”为初步入手的根基，尤其注意性生理与性行为的功能，为修炼的妙法，认为男女性生殖机能的冲动，而不含有性欲的成分，才是活子时的药生现象，正好从此下手修炼，或用眼神回光返照，或用调理呼吸，紧撮会阴（海底），导引阳精循督脉（中枢脊髓神经）而返还于上丹田的泥洹宫（间脑部分），所谓“还精补脑，长生不老”的作用，到此便发生效用，这也就是丹头一点的先天之炁。到了上丹田以后，化为华池神水（口腔与淋巴腺内分泌等的津液），循十二重楼（喉管部分）降至下丹田（脐下），便叫做打通任脉。如此任督二脉的循环运转，牵强配合易学象数的甲子等天干、地支的说法，便叫做运转一次小周天（也叫做转河车）的方法。然后如何由小周天转大周天，配合青龙、白虎、铅、汞、阴、阳等等注释，玄之又玄，神之又神，遂使向往长生不老而欲作神仙者，无不奉为无上的道术丹法，勤修不辍。最后，以炼到马阴藏相（男性生殖器官收缩，女性乳房返还童身）为证验。从此再进一步，达到炼气化神的功夫，做到阳神出窍，神游身外而通灵的地步，才是炼成金仙的效果，种种说法，流传影响极大。一般修炼武术南宗（内家），北派（外家）的拳术名家，与专炼气功，或讲究静坐养生的人们，以及武侠小说家的笔下，所谓打通任督二脉，“走火入魔”等等的观念与术语，都从这一派丹法的理论名辞而来，贻害不浅。

其实，这一派丹法“炼精化气”的理论与方法，姑且不管它是否为正统，如果用得其正，用得其法，实在也有两种好处：（一）它可解决任何宗教和任何宗派出家专修的独身主义者对于性心理的烦恼问题。同时，也是真正要修炼到守住不犯淫戒的极好帮助，对于二十世纪末期疯狂追求肉欲的诱惑，以及讲究健康长寿的心理卫生的实验，在理论与一些初步的方法上，未尝不是好事；（二）他们也极力提倡以积善为修道做神仙的基础，如果只有道法，没有极大至多累积的善行，要想修到神仙的果位，那是绝对没有希望的。这对于社会教育与宗教教育的意义，最具有决定性的至理名言。总之，我们归纳它这两种好处外，认为它是健康养生的一种良好的修养术，那是不可厚非的。但是，仍须注意，便是我们刚才说过的，要用之得法，还要深通道家对于医理的理论才对。否则，它的弊端也是非常可怕的，故从相反方面，归纳它的害处，约有四种：

（1）因为学习修炼的人，既不通道家医理学有关于精、气、神的真正原理，又不了解普通医学（中医）十二经脉与道家奇经八脉（任、督、冲“中”、带、阴跻、阳跻、阴维、阳维）的学理。更重要的，若是不了解佛、道两家关于心性之学与性命之学的真正理论，只为了要求祛病延年、长生不老的目的，就拼命地吸气提神，做收缩炼精的功夫，行之有素的，从表面看来，便有筋骨坚强，童颜鹤发，或红光满面的感觉。于是，由别人看来和自己的自信，至少都有半仙之分。其实，修到后来，十分之八九，都是脑充血亡，或者弄得半身麻痹，通俗所谓“走火入魔”的走火，便是这种现象，求荣反辱，求寿反而不得安享天年，何苦来哉！

（2）一个人无论要学仙，或学佛，研究道术或佛学，首先要有一个认识，他们的修养与方法，都富于高深的学理。他们的修养效验，

都是从这种极深厚的学理而建立其方法的基础。而且因人而施，对症下药，只有活用的指导，并无呆板的妙术。尤其是道家，它与天文、地理、物理、化学、心性修养、伦理道德等自然科学及人文科学结合，走入哲学形而上的最高境界。如果对于道理没有通达，凭一点旁门小术，或炼呼吸，或守窍（守眉心、丹田、中宫、海底等等），认为就是无上秘诀，那是非常可笑的事。事实上，这些方法，都是为了集中注意力，注意生理机能的一部分，使它发生本能的活力，只是一种精神的自我治疗，与自然物理作用的原理，刺激生理本能活动的方法而已，并非神仙丹诀，尽在其中矣。况且修炼的人，既未达到老子的清心寡欲至于清静无为的境界，以世间有所得的功利思想，要求成为长生不死之神仙的欲望，正如汲黯对汉武帝所说的话：“内多欲而外施仁义”，同是心理不健全的毛病。因此，在修炼这种丹法的过程中，或因生理的变化，而引起心理的错觉与幻觉，或因心理的幻觉而引起生理的变态。至于神经失常，精神分裂，通俗所谓的入魔情形，便由此原因而来。其实，魔从心造，妖由人兴，都是庸人自扰的事。清代诗人舒位，有感于吕纯阳的诗说：“由来富贵原如梦，未有神仙不读书。”正可引用为这个道理的注释。

（3）因为伍柳派的丹法，极力注重炼精的作用。而且是专以生殖器官的精虫为丹药的主要成分，于是便有捏穴撮精，类似手淫行为，或交而不泻等房术，入于此道之中。讲究男女双修，行容成素女之术的，也谓之炼精化气，种种名目，各立门户，都以伍柳派为依归，为求祛病延年、长生不老而成病，炼精气而发狂的，所在都有。

（4）黄老之道，以谦抑自处与淑世为主旨，以清静虚无，无求无欲为道德。魏伯阳以下的丹法，以“洗心退藏于密”为至理，以持盈保泰，葆光养真为妙用。但是明、清以及现在以修炼伍柳派丹道入手

者，大体都走入骄狂、狭仄、神秘、愚昧无知的范围，充分暴露中国文化反面的丑陋面目，实在非常可叹。

这一派流行的丹法，首先的歧途，便是妄认精虫血液的作用，错以为是道家所说精神的精，这是最基本的错误。一般人由静坐入手，固然多多少少都有些生理的反应，觉得身上气脉的流通与部分肌肉的跳动，便当作是丹法的效验，认为自己已经打通任督或奇经八脉的效果。事实上，这些都是在静态的心理状况中，所应有发生生理反应的现象，一点没有什么稀奇，只是证明静态修养的初步效力而已。其实，督脉，是脊髓神经、中枢神经系统的作用。任脉，是自律神经系统的作用。精，是肾脏腺与性器官部分的内分泌作用。华池神水，是脑下垂体和淋巴腺部分内分泌作用。如果稍有现代生理医学的常识，具备心理、哲学的修养，融会了许多科学的理论与实验，便可知道这是很平常的一种健康养生方法，而且都是由于精神与心理融合的作用，并非是什么正统丹道神仙的秘密。固然在现代的医学上，也有些学派正在研究性荷尔蒙、血清与返老还童的关系。但是，那还是医学科学上试验中的理想，等于种脑下垂体，种胞衣，注射各种荷尔蒙一样，还是停留在两千多年前“方士”们追求生命长存的思想范围，只是所用的理论名辞，与所有药物和方法，大有不同而已。由此可见，人类的智慧，永远还很年轻，这是人类文化史上另一个重大的问题。

总之，道家所提出的精、气、神，以科学的观点，从人类生命的身心来讲，属于形态机能的眼、耳、心精神作用。神的表现与应用，便是目光视力的功能。气的表现与应用，便是耳的听觉的功能。精的表现与应用，便是心的运思与身的本能活力。如果从天人一体的物理功能来讲，神、气、精三种便是光、热、力的作用。从哲学的理念来讲，道家所谓的神，便是相近于佛学所谓的性，道家所谓的精，便是

相近于佛家所谓的心。所以，唐代翻译佛经的《楞严经》，便有“心精圆明”等辞句。至于精液的精，乃是心理欲望的刺激，引发性腺内分泌与心脏血液循环的作用而已。正如道家广成子所言：“情动乎中，必摇其精”，便也是这个道理。道家所谓的气，便是相近于佛家所谓的息（呼吸），是属于后天生命形身的作用而已，借用物理世界的现象做譬喻。神，比如太阳的光能，它给予世界万有生命的能量。气，比如太阳光能辐射到地球所发出的蒸气。精，比如太阳赋予万物光能，而产生化合作用物质的成果。但是要注意，这种说法，因为无法可以详细说明精、气、神情形，所以我把它借用来做譬喻。譬喻的本身，只限于类比而已，并非就是原物的原样。在周、秦时代道家的修炼，是从养神入手，即已概括了精、气、神的作用。秦、汉以后道家的方法，注重养气，虽然与养神论者略有变动，但已从形而上的作用，走入形而下的境界。宋、元以后的炼精，更等而下之，完全堕入后天形质观念的术中。关于形与神的道理，牵涉太广，也是另一专题，暂时恕不多讲了。

此外，附带地说明一下静坐与密宗以及瑜伽的关系。静坐，俗名叫做盘膝打坐，是自汉、魏以后，从印度佛教传入修习禅定的方法，是锻炼形态，收摄身心，使其走入静定境界的一种方便。这种盘膝静坐的方法，原始便是印度古老瑜伽术的一种姿态，并非佛法的究竟，也非就是道家修炼神仙内丹道法的究竟，只是可以通用于一切修养身心性命的姿态与方法而已。在道家而言，唐、宋以上的丹经，很少讨论到静坐的关系。但是，静坐是一种助道的法门，是普通可用的一种良好的修养术，那是毫无疑问的。如果把静坐就与神仙修道或佛学禅宗的禅混为一谈，那是错误的。至于宋、元以后，佛教由西藏传来的密宗，也和道家一样，注重气脉的修炼与达到乐、明、无念的证验功夫，本来也是佛家讲究修养的一种最好方法，由形而下求证形而上的

实际功夫。但到了明、清以后，也和道家的丹法一样，大体已经走入注重形质功效的范围，只注重气脉的修炼，比起原始的妙密，便是由升华而变为下堕的趋势。瑜伽术的最高成就的价值，仅等于道家导引养生派的内功修炼，更不是至高无上的法门。因为一般研究丹道的人，往往把静坐、密宗、瑜伽术几种世界上类同的修养术，混杂交错而不明究竟，在此顺便略一提及，以供研究者的注意。无论学仙学佛，讲到养生全真之道，都以清心寡欲入手，而至于寂灭无为为究竟，正如道教的《清静经》所说“人能常清静，天地悉皆归”。

可是现实世界中的人生，正如孔子所说“饮食男女，人之大欲存焉”。告子也说：“食色性也。”人们对于色欲与饮食的追求，与贪图富贵功名的享受并重，要想做到“离情弃欲，所以绝累”，在一般的人是不可能的事。我记得在一本笔记小说上看到一则故事说：明代一位巨公，听到一位修道的人，已有九十多岁，望之只像四十几岁的中年人，便请他来，问修长生不老的道术。这个道人说：“我一生不近女色。”这位巨公听了，便说：“那有什么意思，我不要学了。”这个故事便是代表了一般人的心理，所以古今多少名士，作了许多反游仙的诗，如“嫦娥应悔偷灵药，碧海青天夜夜心”！以及“妾夫真薄命，不幸做神仙”。都是普通心理的反应，这与“辜负香衾事早朝”，同样都是注重男女饮食，便是人生真谛的思想，如出一辙。但是，相反地说，仙佛之道，的确也非易事，丹道家对于修炼神仙方术的人选，非常注重生理上的先天禀赋。所谓“此身无有神仙骨，纵遇真仙莫浪求”。唐代名臣李泌，生有自来，骨节珊然，但懒残禅师只许他有十年太平宰相的骨相。麻衣道者谓钱若水：“子无仙骨，但可贵为公卿耳！”杜甫诗：“自是君身有仙骨，世人哪得知其故。”这正如佛家所说“学佛乃大丈夫事，非帝王将相之所能为”，是同样的

隽语。总之，静坐，是对身心有益的修养方法，如果认为静坐便是学道，那须另当别论了。

禅宗与密宗

近代治佛学或专事修证者，颇有重视西藏佛学及密宗之势。甚至谓西藏密宗，乃为纯正完美之学，堪依修证。藏译经典，文义湛深，足资式范。汉土佛学，乏一贯传承，修证方法，皆不足取。禅宗亦为邪见。欲沟通学术，互资观摩，时代虽同，山川各异。一门深入，各擅胜场，容有可供审别抉择于其间，未可率尔妄断，遽分轩轾也。

西藏佛学渊源

密宗在中国分为两类：盛唐时，印度密宗大德善无畏、金刚智、不空三藏，世称开元三大士。传入中国之密宗，至明永乐时被放逐至日本者，统称东密。初唐贞观时，西藏王松赞干布（王当西藏王统第三十世）遣僧留学印度，首有寂护师弟，及莲花生大师之入藏，密乘道遍及于西藏全部。先后再传至内地者，统称藏密。无论东、藏二密，通途皆祖于龙树（龙树又称龙猛，是一是二？已不可别，近代学者考证，又谓名龙树者有二人：一为创大乘之学者，一为始学于婆罗门而创密乘之学者），而龙树之于密乘，纪述渺茫，无可徵信，因舍而推论其源。

藏密亦渊源于印度，初为显密通途之学。印度后期大乘佛学，由龙树、提婆，递至世亲，主毗昙、俱舍诸论之学者为一系。陈那、法称、护法等，主因明唯识之学者为一系。德光主毗奈耶律学者为一系。解脱军主般若之学者为一系。复有提婆者，直承龙树，再传至僧护复分二派：一为佛护，至月称等。一为清辨，皆主中观之学。此外

又有兼涉龙树、无著两家之学，而不入其系统，即为寂天。此为印度后期大乘显学，皆本龙树、世亲之学以各主其说者。世亲学系，传承愈趋愈繁，且学风亦为大变。在昔大乘教法，以经文为主，义疏注释之论学为其附庸，此时皆已全恃论注为准。后贤于此事当特别注意，仍当以经学为归，方为正途。无著、世亲之学，数传于月称。龙树、提婆之学，数传至佛护、清辨。门户对峙，争论时兴。佛护、清辨二家注释龙树中观论，皆立无自性中道之说，自谓得不传之秘。而于世亲之徒染指中观，有所谓唯识中道者，痛加抨击，二师殁后，大乘学徒，依违于无自性及唯识之间，争端不绝。瑜伽、中观分河饮水，显密亦复异趣矣。西藏显教，般若唯识中观之学，皆由上来传承，及藏土后贤著述，加以发扬者。

至于密乘，在印度有可据者，弘开于僧护。在波罗王朝第四世达摩波罗王时，密乘益见发达。王专信师子贤，及智足二师，建超严寺成为密乘教学中心。智足为师子贤之弟子，后得金刚阿阇黎之传而弘密乘，遍及作、修、瑜伽三部本典。密集、幻网、佛平等行，月明点，忿怒文殊等，皆广事流布，而于密集解释尤工。其后继为上座者，为燃灯智、楞伽胜贤（弘上乐轮）、吉祥持（弘夜摩）、现贤（弘明点等）、善胜、游戏金刚、难胜月、本誓金刚（弘喜金刚）、如来阇、觉贤（弘夜摩上乐）、莲花护（弘密集夜摩）。此外在超严寺同时弘此宗者尚多。如寂友，则通般若、俱舍，及作、修、瑜伽三部。又如觉密、觉寂，则精三部又特精瑜伽，著作《金刚界仪轨》、《瑜伽入门》及《大日经集释》等。又如喜藏亦弘瑜伽密部。又如甚深金刚、甘露密等，始传甘露金刚之法，而弘无上瑜伽。若时轮之学，似为后出。

据史而论，印度后期大乘佛学，一变再变，有密乘之兴，此时印度本土，波罗王朝岌岌已危，其最甚者，即为伊斯兰教徒之侵入，使王朝终亡。佛教本身，在此以前，多受异学外道所侵，几不能保其余绪。密乘之支，本以对待婆罗门教，而图挽回世俗之信仰。至后独立发展，兴蔓纷繁，集收愈多，创作愈紊，亦时势使然也。

西藏佛法之崛起

西藏人自称远在东晋时，已有佛典输入，其说自不足信。藏土开化较迟，其初流行一种拜物神教，名曰“笨教”（俗称乌教）。以禁咒役神，示人祸福。至松赞干布王，先与尼泊尔通婚媾，娶其公主，据说携有佛经。次于唐贞观十五年，又娶唐文成公主，公主素信佛教，由是佛法经像，随以传播。唐太宗时，藏王遣兵威胁边陲，以天下初定，用和亲策略而羁縻之。藏王条件，须得公主为偶，并请儒书等入藏。太宗商之宰相房玄龄，有谓圣人经史之教，不可传之番夷。太宗乃选宗女，号之曰文成公主，遣嫁于藏。侍从有儒士数人，道士五人。故西藏内地，及今可见太极图、八卦等标记。后世神庙，更有祀关羽之祠（喇嘛大德，有以念卜课，法同汉地之占卜）。藏王受二妃信佛影响，又以接壤印度边境，诚信骤隆，乃派选大臣子弟端美三菩提等十七人，赴西北印度迦湿弥罗求佛典。七年乃归，仿“笈多”字体制定西藏文字，并译《宝云》、《宝箧》等经，实为佛学传播之始。史称此为前期佛学，迄今无存矣。中间亦经一次排佛灭僧时期，一如汉土之厄。自此役后，佛学再兴，史称后期佛学。后先之间，事实多有不同，初期尚翻译整理，后期则事弘化矣。

西藏王统，至三十五世，当唐玄宗、肃宗之时，其王乞里双提赞王在位，力排朝臣异议，从印度聘致阿难陀等从事翻译。又遣巴沙南，赴尼泊尔，访求大德，遇寂护，即延入藏弘化。寂护以藏土信仰迷离，复返印度，再复重致，住藏达十五年之久，其学属中观清辨学派一系。秉律行持，悉从旧范。于藏都拉萨，建立三姆耶寺。聘印度比丘二十人居之，始建僧伽制度。此时有汉地僧徒，在藏讲学，其中领袖，名大乘和尚，说颇近似禅宗。以直指人心，乃得开悟佛性，依教修行，均为徒劳。被寂护弟子莲花戒驳斥无余，乃放逐出藏。故后世藏密之徒，谓中国无真正佛法，禅宗为外道知见，盖源于此。斯时一般藏人，以素奉神道，佛法传播，颇受阻碍。寂护请之于王，请乌仗那延、莲花生入藏弘法。莲花生大师，偕其弟子二十五人入藏。约经数月，以密咒法力，摧伏外道，为佛教护法，厥功至巨。莲师自无著述，其学说无从考证。藏中传其史传，谓为释迦化身，密宗教主；谓释迦灭后八年，不经母胎自莲花化生。并谓西藏佛法，皆传自莲师，故为旧派密乘之祖。此说多可议者，且存勿论。盖斯时印度佛教，已渐北移，后期名僧大德，以壤连西藏，皆由西北部逐渐入藏。如法称、净友、觉寂、觉贤等，皆入藏传密乘道者。

此后王统三传，至徠巴瞻王（西藏王统三十八世，当唐宪宗至唐文宗时）。大弘佛法，翻译经典，予以完备。定立僧制，称师僧谓喇嘛，各给俸禄。旋王本身被其弟朗达玛王所弒。弟既嗣位，五年间，破坏佛法，杀戮僧众。几举提赞王百年来之培养，及徠巴瞻王二十载之盛业，毁之一旦。朗达玛王又被喇嘛吉祥金刚暗杀。王之党羽复仇杀喇嘛不稍宽假。僧众逃亡，内部分裂，全藏陷入黑暗时期约及百年。此与唐武宗会昌之厄，先后相似。唯西藏佛教之受摧毁者，较会昌尤甚耳！

西藏后期佛法及派系

朗达玛王毁佛灭僧之际，拉萨西南翠葆山间，有修行僧三人，出亡甘肃西南之安土，师事大喇嘛思明得具足戒。复有西藏梅鲁之僧众十人来学，复得具戒。后此诸人偕还藏土，恢复旧观。但秉持密法，掺杂神道，未为纯善。时有藏地额利王智光者，热情兴学，从东印度聘致大德法护及其弟子辈，广事译订，密乘复兴。其间密乘经典增译者，较昔为多，史称此谓后期佛学。

智光之嗣菩提光，延致阿底峡入藏弘法，尤为胜事。阿底峡尊者，一名吉祥燃灯智，东印度奔迦布人，博通显密，德重当时，曾为超严寺上座。于公元一〇三七年（宋仁宗景佑四年）入藏，巡化各地，凡经二十载。德行所感，上下归依。藏土佛学，为之一新。中间多事翻译，并著述《菩提道炬论》，极力弘扬显密贯通之学。尊者示寂（七十三岁，公元一〇五二年），其弟子冬顿等益阐其说，针对旧传密法专尚咒术者，别立一切圣教，皆资教诫为宗。判三士道（下士人天乘、中士声闻缘觉乘、上士菩萨大乘）。摄一切法，又奉四尊（释迦、观音、救度母、不动明王），习六论（菩萨地、经庄严、集菩萨学、入菩萨行、本生鬘、法句集）。次第四密（作、修、瑜伽、无上瑜伽）。而以上乐密集为最。组织精严，迈于昔贤。遂称为甘丹派（甘丹之义，为圣教教诫之意），藏土后之分立四派，于是兴矣。

宁玛派（意即古派，俗称红教）。此即旧传前期密乘之学，大要分九乘道，应身佛释迦所说者：声闻、缘觉、菩萨，三乘。报身佛金刚萨埵所说者：密乘、外道、作修瑜伽，三乘。法身佛普贤所说者：内道大瑜伽、无比瑜伽，无上瑜伽，三乘。而复以无上瑜伽中之喜金

刚为最究竟。行持随俗，不事律仪，但观修现显契证明空智，即得解脱云云。

迦尔居派（意云教敕传承，俗称白教）。创自摩尔瓦。其人曾三度游学于印度，师事阿底峡，复受密乘学于超严寺诺罗巴之门。得金刚萨埵、娑罗诃、龙树以来之真传，精通瑜伽密中之密集，及无上瑜伽中之喜金刚、四吉祥座、大神变母等法。尤于空智双融解脱大手印等法，通达底蕴。归藏以后，授其学于弥拉莱巴。再传至达保哈解，取阿底峡《菩提道炬论》，与弥拉莱巴之大手印法，著《菩提道次第随破宗庄严论》，盖有取乎佛护中观之说以为诠释也。后因流传渐广，更分九小派，不一其说。九派中杜普派，于元初有大学者布顿者出，博贯五明，精通显密，整理注解大藏要典，创护律学密乘道甚多。立说平允，后世推重。

萨迦派（俗称花教）。创自藏王族兖曲爵保。后自藏州西百余里萨迦地方建寺聚徒教学，故得名焉。此派学说，融会显密，取清辨一系中观为密乘本义作解释。又以显教之菩萨五位（资粮、加行、见、修、究竟）。与密乘四部对合而修，以彼此互相因果。以加行位中暖、顶、忍三昧耶断所取惑，世第一法三昧耶断能取惑，同时以菩萨智慧本性光明而入大乐定。则已达显密融之境地矣。此说与宁玛派之学径庭，故又谓之新学也。

希解派（意即能灭）。以元初南印度阿阇黎敦巴桑结为始祖。其学出于超严寺，要以密乘四种断法除灭苦恼，极其通俗。有除灭三灯、夜摩帝成就法等。敦巴五度入藏行化，三传至玛齐莱冬尼，行脚一生，开化至盛云。

此外尚有爵南派。迄明万历间，此派有大学者多罗那他，博学能文，深通梵语，为译经之殿军。但此派至清初已改宗，今已无传。

上述诸派，除甘丹派专事教化以外，余均与政治有关，援引势力，施行威福。迦尔居派曾握揽藏中政治大权。萨迦派第二世，孔迦宁保，尝由元成吉思汗予以西藏统治权。复受命开教于蒙古，至第四世孔迦嘉赞，学尤精博。应元库腾汗之召入朝，依用“兰查”字体，改定蒙文，受帝师尊号。其侄第五世发思巴，更大得元帝信任，入朝为帝灌顶，亦受帝师之号，王公后妃，踊跃参加灌顶，秽迹流言，传入史乘。既而归藏统一久事纷争之十三州，悉举以臣事于元。西藏之喇嘛教者，即随之遍行汉土内地。内廷供养喇嘛费用，耗国库十之六七，其声势之大，岂可想象！

黄衣士派。降及明代，鉴于元代纵容喇嘛之弊，册封各派喇嘛为王，以杀萨迦派专横之势。迨永乐年间，西宁西南，有宗喀巴者出，游学全藏，目击颓败，慨然有改革之志，乃秉阿底峡之宗，采布顿之说，励行律仪，采诸派之长，而合一经咒之教融为一说。宗喀巴学行优越，德重当时，教化所及，靡然从风。门人学者，皆染黄衣冠，以别于旧时各派，故世称为黄衣派。于拉萨东南，建甘丹寺，弘传其学。后又建色拉、哲蚌二寺，为著名之三大寺焉。藏土久衰之佛法，焕然昭苏矣。

宗喀巴弟子有嘉察伯及开珠伯二大家，均能传承其学。其在甘丹住持，而传宗师之衣钵者，为大弟子法宝，遂成后世甘丹座主传承之法统。后其高弟根敦、珠巴二人，创历世转生之说，班禅（梵语意谓大宝师）、达赖（蒙语意谓大海）二人，以师弟而相约，世世互为师长，弘传教法（班禅为其师转生，达赖为其弟也），及明宪宗加以册封，势力更盛。清初达赖五世罗赞嘉错博学多才，蜚声学界，而复借

蒙古和硕部（青海附近）固始汗及清朝武力，底定全藏，即置班禅于后藏，自居前藏，分揽统治之权。于是政教合一，悉掌于达赖。及至近世，班禅来汉，彼此纷争不已，权利争夺，自启纷争，岂佛法之本意，良可慨也！故后之言西藏佛学显密完整者，咸以宗喀巴之传承为宗。

西藏之显教

西藏经典及佛学之传播，直承印度晚出之后起大乘佛学。般若、唯识、中观之说，月称、护法之论，蔚然罗列，经阿底峡、布顿、宗喀巴之组织，蔚成一条贯系统完美之大乘次第之学。尤以宗喀巴之著作，主阿底峡《菩提道炬论》，而广集成《菩提道次第广论》，为其中坚代表。于五乘佛学，次第进修，系统条理，井然不紊，诚千秋杰作也。但其立说，取显密圆融，以后贤之论说为宗，学者当有所审慎抉择于其间也。

西藏《大藏经》，翻译典籍，较之汉地三藏，少有出入。印度后期诸贤之论著，及密乘经典，则较汉地为多。明代永乐间，曾取其经藏，翻刻成永乐版（见永乐八年《御制经赞》）。万历间，又翻刻为万历版。清康熙、雍正间，又翻刻为北京版（见雍正二年《御制序》。有云雍正曾自译《大威德金刚修法仪轨》，较之后世诸译为佳）。其中密乘经典，较之东密，尤有胜焉。唯汉地经藏，西藏所缺者亦多，如龙树所著《大智度论》、《十住毗婆沙论》，皆于戒学多所阐明，而其籍印度失传，藏中亦付缺如。仅知无著、寂天之书而已。又如无著组织瑜伽之作，有《显扬论》，广陈空与无性，阐发现观瑜伽，实为此宗根本典籍，藏土亦缺。至如唐代善无畏、金刚智、

不空三藏，传自西南印度之密乘学术，两界仪轨，既具规模，多非北印学宗所及者（即作、修、瑜伽三部密法），若概纳于外道，岂非主观武断者耶！

佛学而宗注疏论说，衡以佛说“依经不依论”之旨，不无乳酥掺水之憾！精密可能过之，近似之言，常可变易原旨，以之参证则可，以之衡量其他，容有不当。唯宗喀巴之学，自明迄今，流传六百余年未替，而试举与汉地流行佛学相较，得失短长，不易轻议。如“华严”、“天台”、“三论”、“唯识”，诸宗之学，精深博大，各有独到。而云汉地无正真佛法，何其见之浅陋！华严诸疏、天台之《摩诃止观》诸论，岂无创见？尤以汉地唯识之学，则非藏土所及矣！若云藏密学者，必先习显教十余年，较之汉地学佛法者为胜，殊不知汉地宗师大德，皆有好学一生而不少怠者，因名匠辈出，互相赞许，不事文字之争耳。

西藏之密法

西藏佛法，固皆显密相共以行，至谓密乘，则谓不共之行，称能疾速圆满菩提，非余宗可比云云。由显入密，无别有发心，但始从一切共同陀罗尼仪轨（即息灾、增益、怀伏、诛降等八种仪轨），及密咒经典所说种种，进而修证两俱瑜伽、大瑜伽等本续。以各种真言之力，而得宝瓶、宝剑、隐身、如意树等八大悉地，则能疾具资粮而登正觉。而此种修行，悉待阿阇黎之灌顶加庇而后能入，故其始应竭财物以供养阿阇黎，得其欣悦而蒙灌顶，则罪业清净，堪任悉地矣。至以修行之实，应待亲承教授，非文字所可诠也（此种意义，《炬论》及《释论》中甚详，不再繁述）。

藏中密法，大体汇为四部：即作、修、瑜伽、无上瑜伽。作修之部，为资粮之修集，积福德基。瑜伽之部，已会福德智慧二种资粮而并修迈进。仪轨修法，均有一共通组织，即生起次第与圆满次第。所谓生起、圆满二次第者，于密乘仪轨程序而言，似乎有异于显教种种修学法门。然依佛法之信、解、行、证，次第而言，一切众生，由初发心而登正觉，无论何地何时，若因若果，固皆循此生圆二次第而修者。即如净土一宗，单以持名念佛法门而论，亦已具备生圆之序，而不别列其次第名目者，正为诸佛菩萨之密因密意耳。岂独于密宗而后有此奇特事乎！无上瑜伽之部，以喜金刚、上乐、忿怒文殊、时轮，乃至大圆满、大圆胜慧、各种大手印等法，为其宗之最殊胜者。由瑜伽而进修至无上瑜伽，视密法所特具之气脉明点诸法，又已视为余事。若大圆满、大圆胜慧、大手印，其所标旨，即有弹指成佛，立地见性之方便。故以无上瑜伽而论作、修、瑜伽诸部，乃为资粮位上修集之事。此中理趣方便，行持修证，渐近于禅宗，故有谓大手印等诸法，实同于禅宗。且谓达摩祖师只履西归之时，显化于西藏而传大手印法云云。然欤！否欤？乃历来心口之传说，无足为据。要之，大手印等之与禅宗比较，同异短长，显然不一。方法既殊，宗纲各别，若以之拟于北宗渐禅之法，恰尽相似。至于南宗正脉，则非上述密法所可窥测也！大圆满大手印等法，固已殊胜，然以禅宗“正法眼藏”观之，则迷封滞壳，摩挲光影，仍易滞于法执。所谓仗金刚王宝剑，踏毗卢顶顸上行者，舍禅宗正法以外，其孰与归？

藏密之特点

通常一般异宗异学之于密宗，或赞或毁者，统皆以密宗修持方法中若干特殊之事，作为雌黄月旦，隔靴搔痒，言不中的，且于密宗显

教理趣，大抵茫然。密乘之所谓密者，究其极则，非自谓其行怪索隐，盖菩提心印，妙密难明也。若言下顿悟，法外忘象，正如曹溪六祖所云：“密在汝边。”复何秘密之有？然后返观一切世间出世间等等诸法，无非佛法。如实如是证入华严海藏境界，显密妙言，无一而不平实。

密乘中若干特殊方法，显而习见者，如礼拜、供养、护摩、念诵等法，似有异于显教各宗修持之趣。实则，如诸宗所习之禅门课诵、十小咒、蒙山、焰口等等，念诵法器，礼仪诸法，靡不来自密乘。原始佛法，以三十六道品、禅观、戒、定、慧等正统修持外，何尝有此科仪？方便权化，归元无二，未可是此非彼。若论密宗之注重气脉、明点、双身等法，视为外道，则正不知菩萨道中密因法行。双身法者，乃诸佛菩萨，为诱导多欲众生，设此一方便。《法华经》云：“先以欲钩牵，后令入佛智。”有谓即吾国古代之房中术，则有毫厘千里之谬，谓其流弊为祸，自毋庸讳！气脉、明点之术，固为密乘所特尚，而言无上瑜伽者，视此仍为方便，未可与论究竟。气脉、明点，持为调身，血气之障未除，不能变化气质，而径言证悟菩提，非狂即魔。密乘学者有言：“气不入中脉，而云得证菩提者，绝无是处。”以此视一般修持学者，盲修瞎炼，终至身病心执，愈求解脱，而愈被法缚，诚多优胜矣。他如密乘典籍中，有《内义根本颂》一书甚深，剖析人身气脉至详，取与吾国内经等书参读，精微奥妙，迥非现代解剖生理学医学等可及。惜乎世之学者，心粗气浮，未能身证其实验堂奥，玩忽弃之，浅陋轻狂，岂容回护！稽之显教各宗，以及教外别传之禅宗，若禅观诸经、止观修法、宗门参究功夫，虽不特别注重气脉，而调柔身心之妙，皆寓气脉于其中矣，唯后世学者未能深入耳！

密法特点，探其原委，气脉、明点等，事非奇特。若藏密融合显密共通，罗致异术，投之一炉，应众生心，遍所知量，对症下药，别开生面，综罗组织，蔚成奇观，洵为密乘特异之学。然无论其应用何种修法，统皆循有一定之五种次序，其次序谓何？曰：“加行瑜伽、专一瑜伽、离戏瑜伽、一味瑜伽、无修无证。”如礼拜、供养、护摩、念诵、研习教理等等，皆为“加行”之事。专精观想，住于禅观等等，皆为“专一”之事。定久慧生，待至脉解心开，如“仰首枝头，即见熟果”，如“拔矛刺背，顿脱苦厄”，证悟菩提，还同本得，皆为“离戏”之事（所谓离戏者，谓诸离四句、绝百非之戏论法也）。入此“离戏”三昧，向上精进，打成一片，即是一味瑜伽。再进而得到“无修无证”果位，方入圆满菩提之域。密法中此种组织，钩索一切修法之要，次第井然，允为特点矣。亦有以前修加行瑜伽，而立四瑜伽之说。

显密优劣之商榷

西藏密宗，传入汉地，早在宋末。而以元室入帝，为鼎盛时期。明代表面上虽已销声匿迹，而流行于社会间，仍未根绝。清室入关，复挟之俱来。现代开藏密先声者，即以民初西藏大德多杰格西、白尊者等，来北京弘法开其端。汉僧相率留学西藏者，为僧大勇等随多杰入藏为始。此后康藏各派大喇嘛，若诺那、贡噶、根桑、班禅、阿旺堪布、东本格西等，先后相率来汉地弘化。各地僧俗随之入藏者，风起云涌，形成一种佛学界之时髦风气。回内地传法，而专门提倡密宗者，如蜀僧能海、超一等，为其中翘楚，译经则有法尊、满空、居士张心若等。欧美方面学者，因英人势力入藏探奇者，亦络绎于道。一般知识人士，学得密法以后，翻译经典甚多，例如密法中之六种成就

法，汉文译本，远不如美国伊文思温慈博士之佳。一般欧美学者，常有以密法与印度瑜伽学互混研究，几已成为一种新兴之术，渐距佛法而独立一系矣。如欧美流行之催眠术，乃瑜伽术之支流也。抗战末期，有一法国女士（中文名戴维娜），寓居成都学习禅宗。据云，学佛二十多年，曾游学于印度、缅甸、日本等地，住藏中习密法，将近十年，且遣其子随贡噶上师已达六年。以其个人游学各国所得结论，称正真佛法，唯在中国，且以达摩宗（即禅宗）为最胜云。

藏密在现代崛然兴起，治佛学或专事修行者，耳目为之一新，优劣争辩，于以枝蔓。崇密宗者，则云修习密法，必可“即身成佛”，次亦可“即生成就”，最迟或三生至七生。复云：密宗学者，“即身成佛”，神通可征。又云：密宗之方便殊胜，显密双融，皆非各宗所及，中国无完美佛法，禅宗乃邪见，且引唐代在藏弘法汉僧大乘和尚为证。毁密宗者，则云：密宗之法，乃魔外之说，托依佛教而立足。复云：密法乃偷袭中国道家方术而改头换面者。口给干戈，均为智者所笑。佛于显教，虽云由博地凡夫而至成佛，须经三大阿僧祇劫，而经云：“劫数无定。”且今生修持，孰知又非三大劫来，唯欠此一生？稽之中国历代大德，尤其禅宗，能“即生成就”，或“即身成就”者，代不乏人，而皆持律綦严，不以神通为尚。记载所传，历历可数，择其彰明较著者，如六祖展衣布山，有四天王坐镇四方，复如引头就刃，如击木石。邓隐峰禅师，飞锡腾空，倒身立化。普化禅师，振铎归空，即身超脱。元珪之服岳神，破灶之度土地。黄龙师弟，皆具神通。普庵师徒，神变莫测（相传之普庵咒，灵验殊胜）。唯禅宗风尚，不以神通为胜，恐乱世人知见，其密行密意，有非密法可测，岂地前菩萨所可妄议！故有赞禅宗实为大密宗也。若谓气脉、明点、双身等法，可得“即身成就”，事非显教及禅宗所能；稽之密典，修此等法，仍易落于欲界、色界之中。于光影门头事多胜境，直

超圣量，立地成就，仍须有审慎抉择于其间。禅宗大德，见性之后，此等功用，不期自生，唯皆不作圣解耳。视密宗之执著胜法，又有过焉！至谓大乘和尚，唐时在藏传化，其人立说，近似禅宗，以为直指人心，乃得开悟佛性，依教修行，均徒劳耳；以是流于放逸，全无操持，后因莲花戒来自印度，陈词破难，和尚无以应答，遂放还汉土。观大乘和尚所说，尚未及禅宗所谓之知解宗徒，何论实证？以之概汉土禅宗及各宗佛法，皆纳于大乘和尚之流，实无异因噎废食耳。

论者谓密宗皆为魔外之说，拟托佛教，立言亦嫌过于草率！密宗诸法，诚为纳诸异术，熔之一炉，权设普门广度，既为对待诸异学魔外之说，亦复遍逗群机，导之八大觉智海，终结与第一义而不违背，则于魔外何有哉！佛所说法，五蕴、八识、天人之际、因明之说，皆非初创，亦如中土圣人，述而不作，删集以成。考之印度婆罗门及诸异学等，原有吠陀诸典，皆显见易明。岂可尽举佛法而付之魔外乎！佛所证悟之不共法行，独为第一义谛之不可说、不可思议之“性空缘起，缘起性空”中道不二法门，此非诸异学魔外所可妄自希冀者。密法极则，以佛之正知正见为归，途中化境，皆为权巧方便。若未见本性，而证悟菩提者，心法未明，统为魔外亦可，何独于密法而斥为魔外乎！至谓密法乃偷袭中国道家方术，或谓道家乃学习密宗法门，此二争端，千古无据。要之，方法相似，且几不可分，门庭设立，各有差别，姑存而不论。或疑为远古法源，皆出于一途，源流枝蔓，因时间空间而独立发展。道家修法，常有崇密咒以及作、修、瑜伽部分之术。而密宗祖师，身为汉人者，亦大有人。如大圆胜慧法中，“澈却”、“妥噶”二法，据云：原由普贤王如来证得本具五智体性，显现五方佛，传金刚萨埵，递传极喜金刚（嘎拉多杰）至妙法喜，复传与希立省（汉人），递传住罗叔札、婆妈拉别札，至莲花生大师云云，唯密宗传法上师，不限于僧俗，而严于得法，此尤与显教各宗不

同耳。观音以三十二身而应化世间，华严以万行庄严，纳诸圆觉，事非佛智，难以窥测。疑谤互从，不如自省，偏执之争，正见其未达也。东密盛行于唐宋，早已与显教合流，如禅门日诵中，密咒部分、瑜伽焰口等，随处皆是。诸部密法，大致在藏经中可见，不再繁述。

学佛乃大丈夫之事，非帝王将相之所能为，无论志学何宗，要当以证悟无上菩提为归。若欲达此，首当自廓其胸襟，广其识见，穷理于诸说，行脚遍天下，然后以教乘戒行，滋茂福德，使能自成法器，方有相应之分。唐太宗所谓：“松风水月，未足比其清华！仙露明珠，讵能方其朗润。”有此气度，方能会万物于己。若目光如豆，心仄似拳，先入之见塞其胸中，门户之争堵其智思。无论习教学禅，若显若密，皆非所望矣！何则？佛能通一切智，穷万法源，心等太空，悲无缘起，岂局促一隅者，所可妄冀乎！

影印《雍正御选语录》暨《心灯录》序

（一）

纷纭万象，劳碌人世，众生以得解脱为乐。为解脱故，有求道之事。为求道故，有禅等诸学之作。有禅之学术故，于不落言筌，不立文字之余，有诸经语录之识。语录之作，本于无说无法中强示言说，使会者舍指见月，得鱼忘筌。孰意一落筌象，即有承虚撮影之辈，执文言情境而觅禅机，如麻似粟。于是建立门庭，聚讼坚白，不一而足。降至今世，谈禅成为专门之学，齐鲁道变，还珠买椟而说空蕉鹿梦者，朋从尔思，多如恒河沙数。自由出版社萧子天石，适际此时，影印《雍正御选语录》与《心灯录》二书，嘱以为言，骑牛觅牛，虽有画蛇添足之嫌，亦当勉起为其点睛，冀使二书再度问世，使禅之为学，从此破壁飞去，返还本来面目。

读书不难，读书不为书困，不为目瞒，入乎其内，出乎其外，别具只眼为难。禅宗诸经语录，为天下奇书之首，亦为世上最难读懂群书之冠。唐宋以还，宗门语录丛出，有读懂其书，视如无书之士，撷其精英，集其简要，使后之来者，易于出入慧海，涵泳性天风月者，乃有编纂禅宗书之作如《传灯录》、《人天眼目》、《五灯会元》、《指月录》等继集成风，皆此类也。要皆匠心独运，各自甄拣先哲，以示异同。雍正手自编选语录，亦为抒其见地，剖陈珠玉以示世，以显其磨穿砖镜，咬破铁馒之能事。《心灯录》则列为禁书，凡山中林

下，参究宗乘之士，亦视为毒药，信为魔说。何以故？此中隐有清代历史文化之另一巨案，素为通儒硕学暨禅门衲子所忽略，几已不知其究竟之因缘矣。

（二）

爰新觉罗氏崛起东北，以孤儿寡妇率三万之众，席卷华夏，臣服五族，历二百六十余载，代更十帝，终以孤儿寡妇毕其社稷。称今追昔，视帝王之尊荣，浮云太空，逝如春梦。然其入关之初，乘时继统之命世帝才，如康熙、雍正、乾隆三代父子，虽上溯汉唐隆盛，并无愧色。后之论史者，每况其武功之烈，或统驭之严，而略其砥定有清一代文治之懋也。康熙以幼冲继位于未定之局，削平诸藩于内忧外患之际，内用黄老，外崇理学，励精图治，躬亲力学，晓畅天文、历算，擅长中外文言，颁行圣谕条训，集孔孟人伦孝悌之义于笃行，以弭明末诸大儒履践忠君复国之学于无形。且著述群典，网罗思辨学致之士，尽瘁于博学鸿词之间，固亦有功文化学术于来世。然持弄先王仁义之说，为当时统治之权宜，使前明遗老，失据于素王圣贤之域，不入于醇酒美人，即遁于丛林布衲，而反躬诚明于法王觉海，淡泊其忧愤，遂使元明以来敝禅，稍振儒佛不分之宗风。康熙游刃于黄、老、孔、孟仁慈之术而暗于方外，致使逃禅韬晦者，得以潜养其兴复机运。

雍正蛰居藩邸，屈志潜飞。初则因宫廷崇信佛道，窥奇禅悦而从迦陵性音禅师，与章嘉呼图克图志学禅密，得识濡沫江湖者之用心利弊。故登极以后，不惜以九五之尊，躬自升堂说法，秉佛谈禅，谦居为宗门伯匠，与诸山长老较一日之短长。从学之徒，近有王室宗亲，

远有比丘禅和，黄冠羽士。遂使山林沉潜之耳目，尽入彀中。其屡诏削灭汉月藏法裔，严令尽入临济宗乘，既以澄清王学末流蠹蚀宗门之颓风，复塞前明非常之士隐沦山岳，逃迹湖海之思路。轻举无为无不为之旨，活用于禅机道佛之间，可谓瞒尽天下老和尚眼目。虽然，雍正自于宗门作略，并非徒作口头禅语，捏弄空花阳焰于野狐队里，固已笃践真参实悟于行证之途，迫出一身白汗，深得拈花妙旨。其开示三关见地，印以唯识知见，迥出常流。且选辑语录，揭标《肇论》，永嘉为先，以寒山、拾得为辅。诚为独具只眼，昭示释迦心法东来之禅宗，实受中国文化儒道学术灌溉而滋茂也。至于唐、宋以来宗门，则以沩、仰、赵州、云门、永明雪窦、圆悟克勤为主，以清初禅门宗匠玉琳琇、茆溪森为殿。过此以往，则目视云汉，自许荷担禅宗开继之任，即自称为圆明居士住持之当今法会而已矣。而拣择禅门宗匠之外，于道家，则独崇张紫阳为性命圆融之神仙真人。于净土，则推尊莲池大师为明末郢匠。且捞漉历代禅师之机锋转语，以自标其得正法眼藏之妙用。寡人位置大雄峰顶，气吞诸方。直欲踏破毗卢顶上，会法王人王之尊于一身。抑使儒冠学士与方外缁素，钳口结吞，无敢与之抗衡，狂哉豪矣！可谓荟萃魔佛内外之学于一炉，继康熙定鼎之后，清廷帝子英才，舍此其谁。

（三）

但自清初以后，禅宗之徒，别持三世因果之论而作异说，传称雍正为明末天童密云圆悟禅师之转世。密云悟者，宜兴蒋氏子，幼时不学而慧，长事耕获樵苏。偶读六祖《坛经》而策心上宗。年二十九，弃家披剃，得临济宗传。密云高弟汉月法藏禅师者，无锡苏氏子，为明末儒生。剃染后，初从密云受其心印而名噪一时。于是明末清初，

避世入山，与逃儒入佛之文人志士，皆入于汉月藏之门。师弟承风，互相标榜。俟密云发现汉月知见未臻玄奥，且薄视师承，常以实法予人而为禅宗授受，即力斥其非，著《辟妄》之文开示正见。而汉月弟子固多明末宿儒名士，习于儒林鄙见，素视其师祖密云悟出身寒微，不足为齿，复著《辟妄救》一书以力维师说。密云鉴于其已成之势，乃密以临济法统转付破山海明禅师，破山亦避乱返蜀，隐于其皈依弟子秦良玉之戎幕。迨张献忠之攻渝州，破山曾不辞腥秽，化导群魔，救免戮杀者，存活无数。从此禅门知见之争，与文字之论，未因明清异代而稍戢。及雍正出而鼎擎密云法统，力灭汉月一支为魔外之学，扫穴犁庭，方致销声匿迹。上谕二则，皆切中僧伽流弊，无可厚非。故宗门相传雍正为密云悟后身之说，言之凿凿矣。自清初至今二百余年，汉月之禅与学，已不得而见。汉月其人其事，稽之逸史，亦不多觏。意为逃儒入佛之明末名士，洵无可疑。今所仅存者，唯汉月遗绪湛遇老人所著之《心灯录》，独得见其概要。民国二十余年间，有湖北万氏倡《心灯录》之禅为极则，为之梓版而广流通。而著者湛愚老人之事迹，犹茫然未详。书中屡称三峰，即汉月往昔虞山隐居之别庵。由此而窥汉月知见传承，亦足多矣。

《心灯录》之禅说，首标释迦“天上天下，唯我独尊”之宗旨为直指，辅以〇圆相为真诠。世尊说法，于般若，而标无我，无相，无说为依归。于涅槃，而揭常乐我净为圆极。于华严、唯识，而立非空不有之胜义。如珠走盘，无有定法可得。而《心灯录》建立独尊之“我”为极则。以〇圆相为玄奥。予人有法，立我为禅。故具透关手眼而留心宗乘如雍正者，宁不颠扑而无容其流衍耶。稽之《心灯录》之见地，实从明末阳明学派心性之说与禅学会流，亦即援儒入佛之异禅也。立〇圆相以标宗，盖取诸道家与宋易太极学说，指一我为究竟。盖取诸《大学》慎独与王学良知良能之知见。循此以往，分梳历

代禅师公案，机峰转语之断案，一使读者闻者即知即得而为之首肯，适与般若实相无相，涅槃妙心之旨背道违缘不知其几千万里。雍正拈提《肇论》，当可以救其偏。虽然，道并行而不悖。孟子非杨墨，而杨墨得以显。孔子杀少正卯，而少正卯因仲尼而并彰其名。时异势易，何须雍正之斤斤。但留为后之具眼者，拣其染净，参其几微，容何伤哉。

（四）

异者有曰，雍正既趋诚禅道，何其心之忍，而其行之残耶。此盖囿于稗官野史之说，谓其夺嫡与血滴子之传闻，及其被刺而不保首领之言耳。夺嫡一事，亦为清廷疑案之一，确证为难。然例之唐太宗、宋高宗处骨肉间事，古今中外权位攫夺之事，常使智者慧珠晦吝，理难焚欲者，数数如也。雍正参禅虽已具透关之见，而身为帝室贵胄，乏良师锻炼于造次行履之际，虽自号圆明，实明而未圆，极高明而未道中庸，此为其病耳。大丈夫若无泥涂黄屋，远志山林之胸襟，不淹没于富贵尊荣者，甚为稀有。至于统驭过严，逻察以密，乃局限于当时种族私见之治术，昧于礼治之本。而观其著《大义觉迷录》，以抗汪景祺、曾静、吕留良等民族志士，作文字之争。则知自康熙以还，清廷治权，遍布思想障碍，虽枝叶茂盛而根基未稳。故一变罗致安抚之策，而为锄芳蔺于当门之计，其未臻君子大人明德之度，亏于王道之政，过无所逭也。然而《觉迷录》泯民族之歧见，如易时易位而处，用之今日五族平等之说，庸有何伤。且其除弊政而振乾纲，著《朋党论》而督诫廷臣之阿私，更考试旧制而责成徇私取士之宿患，革削隶籍与山西乐户以除奴隶之陋习，升棚民惰民于编氓以持平阶级之善政，在位十有三载，而使中外臣伏，平民感恩，济康熙宽柔而以

刚猛，故有乾隆坐享六十余年升平之盛世。微雍正，岂偶然可致哉！递此以降，清室帝才，卑卑无所建树。乾隆以后，衰乱已陈。论清史者，每比雍正为汉景之刻薄。核实言之，汉景碌碌，不足为埒，未必可为定论。迨其生死之际，事涉臆测抑犹仇者之诅咒，盖吾汉族先民所期望杀之而甘心之说欤！霸才已矣，王业不足凭。英明如雍正者，孰知于一代事功之外，独以编著禅宗语录而传世未休。于此而知学术为千秋慧命大业，非毕世叱咤风云之士所可妄自希冀也。若使雍正有知，当于百尺竿头，废然返照，更求向上一著，行证解脱于禅心乎！

西藏佛教密宗文化简述

研究西藏佛教文化，是一个专门的学术问题，不是约略可以说明，也不是现势所需要，现在只从几个要点摘要述说，作为常识了解而已。并且依照历史演变作阶段性说明，比较容易清理出头绪来。

自唐太宗贞观十五年间，文成公主遣嫁于藏王以后，西藏才决心建立文化，派遣宗室子弟到印度留学佛教，依梵文“笈多”字体创制文字，翻译佛经，并请北印度佛教密宗大师莲花生到藏，建立密教，西藏文化从此奠定基础。但当时从文成公主入藏的几十位儒生道士们，也播下了不少文化种子，据我所知道的，西藏原始密教，有一部分咒语和符箓与坛城等（坛城具有原始宗教图腾的作用），与道教南宫正一派的很相似。同时在西藏，也可见到刻画的八卦与太极图。喇嘛们的卜卦方法，大体也用天干地支配合奇门遁甲的算法。就是到现在西藏所用的历法名称，还同我们古老的十二生肖象征阴阳气序的纪年方法一样：例如鼠（子）年，牛（丑）月，虎（寅）时等类。还有在密教未传入西藏之前，本土原来有一种巫教，俗名称之为黑教或笨教，到现在仍然存在。现在的青康两省边境，大约还有黑教徒千余人。这种巫教，与道教符箓派，更多相同之处。在元代与刘福通等的白莲教，清代的红灯照，都有关系。这类远古遗留的巫祝与方术，不单是一个蛊惑性的邪术，有时候还牵涉到政治问题。清代康熙、雍正、乾隆三朝，对新疆西藏边地的用兵，与明末遗老，隐迹边疆，组织教民以图复国的事有关，巫教也屡被运用。

文成公主是一个具有才能，并且有坚定宗教修养的女性，当其遣嫁西藏，从她个人来说，是一种痛苦的遭遇。以一个有高度文化水

准，生于文明国度的知识女性，去做落后地区的妃子，确有无限悲苦和重大的牺牲之感。汉唐以来的和蕃政策，留给人们许多哀怨的思情。例如汉元帝时代的王昭君等人，都是为国家政策而牺牲自己个人幸福的伟大女性。所以后来诗人有讽刺“汉家长策在和蕃”的类似吟咏，隐隐约约都认为这种政策是民族的一种耻辱，其实，也只是一个时代的政治观念的不同而已。文成公主的个人遭遇虽然不幸，她却为唐朝降服了西藏，亦为西藏开辟了以后的文化基础。西藏境内拉萨等地，有许多地方与寺庙建筑，相传都是文成公主或莲花生大师看了阴阳风水才决定的，并且有若干地区，到现在还列为禁区，不敢动土开辟。西藏境内的五金矿藏很多，但到现在还坚奉祖宗遗训，不许开采。

西藏自初唐从印度传入佛教，亦正当玄奘大师取经回国时期。那时印度佛学，已多为后期佛学，唯识、中观、因明，与弥勒菩萨五明之教，特别昌明。般若毕竟性空与唯识胜义实有的论辩，各擅胜场。所以西藏的佛学，一直保有这种论主派明辨的学风，思维极须正确，辩论务必精详，往往为了一个问题，穷年累月，互相研究讨论，孜孜不休。这种治学精神，非常值得钦佩，保持印度后期佛学的遗风（可参考唐玄奘法师传）。就是现在的西藏，要考取得一个格西（法师）的资格，必须积十余年学问，当着僧俗数千人，或数万人面前，公开辩论一个佛学主要题材，经大家倾服，才公认他的学问修养，可以做格西，才取得法师的资格。关于佛经的翻译，因其文字根本脱胎于梵文，译来比较容易准确，经典也多一些，大体与内地翻译的差不多，但其精神，特别注重密教，所以密宗部分，比内地翻译多了许多。其本土先哲著作，也很丰富。不过内地译本，亦有少数为藏译所无，如般若部的《大智度论》等。唯西藏人对佛学修养，自视甚高，认为内

地几乎无佛法，简直有些闭户称尊的气概。内地一般倾向西藏密宗的学者，甚至也随声附和，未免有冒昧学步，自他两误之嫌。

密教佛法部分，多半自莲花生大师所传，与内地唐玄宗时代，印度密宗三大士——善无畏、金刚智、不空三藏传入中国的密法，大致相同。我们的密宗佛法，由盛唐到宋元，都很盛行，到明朝永乐年间，才明令摒弃，除保有少数无关宏旨的咒语与方法外，都流传到日本。现在一般分别，称传入日本的密宗叫东密，西藏的密宗叫藏密。藏密的特点，有些的确是东密所无：（1）藏密融会印度婆罗门教、瑜伽术等的修身方法，进而修炼精神，升华超脱，以入佛法心要大寂灭海的境界。用现代术语说，是一种最高深的身心精神科学，实验心物一元的实境。它的方法，也很合乎现代的科学化，所以现在欧美人士，如德法英美等国，倾心学习者很多，推崇备至。这一部分理论与方法，许多相同于内地正统道家传承的方法，但非一般旁门左道可及。（2）藏密中有一种调治心性之学的方法，如大手印、大圆满等等，同内地的禅宗又极相同，这种方法与学理，摆脱宗教的神秘色彩，直接证验到“明心见性”的境界而且历代传承的祖师当中，亦有汉人，只是不及禅宗的神悟，始终落于筌象之中。密宗到底属于秘密教，咒语的难解，效果的神奇，配合虔诚的宗教崇敬信仰精神，加上未经开发的森林地带，与雪山的神秘性，故使整个西藏，永远笼罩在神秘的气氛当中。此外，密教还有一特点，其精神虽然出离世间，其方法不是完全遗世，它是联合人性生活而升华到佛性境界的。因此他们的修持，有一部分包括男女双修的双身法，流弊所及，祸害丛生。宗喀巴大师的改革密宗，创立黄教，就是针对这种方法的反应。大家看过北京雍和宫的双身佛像，一定会有许多疑问。其实，这只是密教的一种方法，说明人的生死之际，就在一念的贪欲迷恋，转此一下子，可以使精神解脱，升华到身心物欲世界以外，趣入寂灭境界，得

到不可思议的妙乐。可是正因为其方法，利用人性兽性的习惯而自求超脱，反容易被人托辞误解误做，唐到宋元明间，密教在西藏的情形便是这样。甚至，牵连蒙古在内。

宋代有印度佛学大师阿底峡入藏，提倡正知正见，传授中观正见的止观法门，著有《菩提道炬论》，影响西藏佛法甚大，由此种下了明代宗喀巴大师改革佛法的种子。那时，有一内地学禅宗未透彻的僧徒，名大乘和尚，跑到西藏提倡中国佛法，标榜无想念为宗，号召徒众亦不少。后来与阿底峡弟子当众辩论，被驳得体无完肤，狼狈而逃。所以西藏佛学界，一直认为内地无真正佛法，就有也很幼稚可笑，主观的观念，即栽植于这件事上。抗战时期，黄教东本格西，到成都讲经，还是这样说法，曾引起一场辩论。其实，他们对内地真正佛法的确茫无所知。就以黄教的中观正见，所传的止观法门，与内地正统禅宗，及天台宗的止观定慧法门相较，并不见有特殊的超胜地方。

明代永乐年间，宗喀巴大师创立黄教，根据阿底峡尊者的《菩提道炬论》，著作《菩提道次第广论》与《略论》，以人、天、声闻、缘觉、菩萨道的五乘次序，贯串戒、定、慧、解脱的究竟。同时又集合密教的修法理论，著有《密乘道次第论》。加以严守戒律，清静专修，注重弥勒五论的发扬，确为西藏密教放一异彩，他的传承教法，一直流传到现在。自文成公主进入西藏，宗喀巴大师感化西藏，使西藏的文化，达到一个完整的高峰。虽然如此，历史的演变，盈虚消长，穷通变化，永无停止。

西藏密教，自初唐到现在，大致分为四派。（1）宁玛派（俗称红教），后又分为五小派。现在多半还流传在后藏及青康等边区。（2）噶居尔派（俗称白教），内分九小派。现在主要传承，在西康打箭炉

木雅乡的贡嘎山一带。（3）萨迦派（俗称花教），从元代大宝法王以后，一直在前后藏各地及青康等处流传。又循金沙江流域，如云南怒江、丽江等地，亦传承此派密教，极具声望。（4）宗喀巴大师所创的黄教。现在前后藏的达赖、班禅，蒙古的章嘉大师等，都是掌教的领袖。现在美国旧金山传法的帝洛瓦喇嘛，也是蒙古有权威的有道高僧。

上面所讲的前三派，都从历代沿革改变而来。但依黄教看来，认为并非正见的佛法。黄教的修法，除中观正见，止观法门以外，密教佛法，特别注重大威德金刚修法与时轮金刚修法。如第九代班禅大师在北京南京各地，先后举行时轮金刚法会，有十一次之多。清兵入关之初的几位皇帝，都亲自学习过密宗，如雍正、乾隆皆是此中行家。以前我在西康，据几位汉僧喇嘛说：《大威德金刚仪轨》，雍正曾经亲自翻译一次，为历来密宗译本中最完善的一种。我曾为此译本，多年寻访，现在还未找到。由此可见清朝在政治上的措施，任何事都很小心，所以雍乾两朝，对蒙藏的政策，从清廷立场来看，确有其独到的成功，在此不必详论。

现阶段中的西藏，大体仍很保守，但上层社会，确实具有高度的文化知识，如一般大喇嘛与贵族们，能通英文者很不少，对于世界现势并非不了解，或者比一般看法，更有深刻的理解。不过他们是安于平静无忧的生活，不想与外界多接触，大有希望外界遗忘了他们一群的气概。他们认为西方物质文明的发达是发疯，科学领导世界人类会快速地走向灭亡之路。西方人偏重专制式的教条信仰，是盲目的迷信，缺乏智慧的分析，佛学是注重智慧的追求使精神和人格升华，不是盲从迷信的。他们内心深知要西藏永远安定，只有中国强起来才有

保障，是有时间空间性的。并且有若干问题，实在也是以往处置错误，与边地汉人的互相误会逼迫出来的。

西藏的大喇嘛们，毕生修习密教佛法，是具有长时期严格的学术修养，加以数十年做工夫，实地体会的经验，的确不能忽视。他们一个正式的喇嘛大师，从七八岁开始识字授学，就读佛学，必须有十二年专心一志的研究，对于佛学大多要全部了解。等到学成以后，参加大法会的考试，取得格西资格，才可以讲经说法。再要专修佛法，还须从师学习密教，专其心闭关或住岩洞修持，往往有达数十年以上的。所以他们对于“教、理、行、果”的过程，是经过笃学、慎思、明辨的严格程序。行为和技能的修养，根据大乘菩萨道，必须依次学习五明：（1）声明（包括文字学，乃至外文等）；（2）因明（包括佛学教理的逻辑及至普通哲学等）；（3）医方明（包括医药，方技，红教的还有剑术武功等）；（4）工巧明（包括绘画、雕刻、织毛毡等）；（5）内明（心性修养佛法的最高境界）。一个真实有道行的喇嘛，具有这许多学术修养，实在不应该视为文化落后的人物，否则，不是盲目地自满自尊，就是盲目地轻蔑他人。学问之道，首重虚心既不能自卑自轻，也不能自大自满，必须要虚怀去接受，才能贯通。喇嘛们虽然为纯粹虔诚的佛教僧徒，但是还须在普通佛教戒律以外，受有密教的特别戒律。为了护教护法，他们可以随时放弃不杀戒，脱去僧衣，为抵抗侵略，扫灭魔军而争斗的。

清末民初之间，汉藏文化，渐起沟通现象，北京有西陲文化院的成立，直到抗战期间，在成都还挂有这块招牌。民国初年，西藏喇嘛白普仁尊者，与多杰格西，到北京弘扬藏密，引起一般僧俗的兴趣，所以有汉僧大勇法师赴藏学习的创举。大勇到了西康就圆寂了，抗战期间，据说已经找到大勇的转身灵童，又入藏学密去了。以后有法尊

法师、蜀僧能海、能是、超一等入藏学习，他们都是学习黄教，后来都名重一时。其他僧俗人等，也有很多到康藏学密宗，或学红白等教，或专攻红教。不过黄教的喇嘛们，始终看不起其他各派的教徒，认为他们佛法已有偏差之嫌。甚至，视同外道。同时康藏各派的喇嘛活佛们，也源源而来内地传法，如红教的诺那活佛，白教的贡噶活佛，花教根桑活佛，黄教的东本格西、阿旺堪布等等。其中除诺那活佛，我是间接从学以外，此外几位，都曾亲自依止学过。据贡噶活佛同我说：内地人士，大乘根器很多，例如破哇一法，在康藏修持，得到成就者，十人中之二三而已。而在内地，学者差不多都能有小成就，实在可喜。我当时说：此所以达摩大师来中国传佛法心印，说东土有大乘气象也。上面所述这几位大师们，少数都经历西南诸省会传法，也有深入中原，到汉口、上海等地的。影响所及，近年密宗佛法的盛行如雨后春笋。若干人士，对内地自己的佛法，欠于真实了解，偏颇地倾向密教，视为最高无上的心理，似乎有嫌于高明。其实，多是不认识自己，对于藏文又欠修养，故有这种变态。这种现象与风气，恰与盲目地崇拜西洋文明，抛弃国粹，时间和情绪，都在同一时候产生，实在为这一时期中国文化的病态。再说汉僧赴藏学习的学僧当中，有少数人受到当时政府驻藏办事处的资助，回到内地弘扬密宗的，以法尊与能海二人，各有各人的成就。他如超一法师，亦可弘化一方。法尊从事翻译，能海从事传法。还有一位学僧名满空的，对于红白花教了解颇多，一般所用密教法本，多是他的翻译手笔。他们的藏文程度与佛法修养，究竟如何？我不能武断，可是翻译法本，大都晦涩生硬，并不高明，觉得美中不足，内中有很多问题。倒是在藏学密的英美人士的译本，反较为清晰，但又偏于科学的机械式，难以标明理性的最高境界。可是翻译事业难以甚善甚美，不禁更为追怀前贤如鸠摩罗什、玄奘大师们的伟大智慧。

西藏密宗艺术新论

人类精神文化的延续，在言语文字之外，应该首推绘画。上古之世，文字尚未形成之先，在人们精神思想的领域中，凡欲表达意识，传播想象之时，唯会借画图作为表示。中国文化之先的八卦、符箓，与埃及的符咒，印度的梵文等，推源其始，都是先民图画想象之先河。降及后世，民智日繁，言语、文字、图画、雕刻、塑像，各自分为系统。而绘画内容，亦渐繁多；人物、翎毛、花卉、山水、木石，由平面的线条画，进而至于立体。抽象与写实并陈，神韵与物象间列。由此可见人类意识情态综罗错杂，不一而足。但自穷源溯本而观，举凡人类所有之言语、文字、图画等等，统为后天情识之产品。形而上者，原为一片空白，了无一物一事可以踪迹。故禅门不取言语文字而直指。孔子以“绘事后素”为向上全提，良有以也。

由图案绘画而至于描写人物、神像，在中国画史而言，据实可征，首推汉代武梁祠石刻。过此以往，史料未经发现，大抵不敢随便确定始作俑者，起于何代何人。自汉历魏、晋、南北朝、唐、宋以还，佛教文化东来，佛像绘画与人物素描，即形成一新的纪元，如众所周知的云冈石窟、敦煌壁画，以及流传的顾恺之的《维摩居士图》，吴道子的观音菩萨等，形神俱妙，但始终不离人位而导介众生的神识想象，升华于天上人间。

然自隋唐初期，随佛教东来之后，由中北印度传入西藏之密教佛像，神精笔工，形式繁多，颇与当时敦煌壁画相类似。唯大行于边陲，中原帝廷内苑供奉，亦少所概见。迨元朝以后，方渐流行。明、清以来，民间稍有流传而亦不普遍。在绘事而言，西藏的佛画、雕

塑，均与内地隋唐以前，同一法则。所有佛与菩萨之造形，大多都是细腰婀娜，身带珠光宝气，如佛经所谓“璎珞庄严”者也。宋元以后，凡内地之佛像，大体皆喜大肚粗腰，颟顸臃肿，肌体以外，最好以不带身外之物为洒脱。由此可见，隋唐以来之佛像，无论绘画或雕塑，多具有佛经内典的宗教气氛，以及浓厚的印度文化色彩。宋元以后，画像与雕塑，亦受禅宗之影响，具有农业社会的朴素，人位文化的平实。从此大概而言，要当如是。

晚清以来，文明丕变，西藏密宗忽又普及内地。而中国与流传日本的显密各宗，彼此互相融会。旧学、新说之外，连带久秘边陲之藏密佛像、图画、雕塑，无论为单身、双身或坛城（曼荼罗），已非昔日锢闭作风，大部公开流传。抗战时期，成都四川省立图书馆，曾经举办一次西藏密宗佛像原件的大展览，洋洋大观，见所未见。及今思之，当时这批博大文物，想已烟消云散，不知是否尚在人间，颇为怅然！

初来台湾时，显教之经典画像，亦寥寥少见，遑论密教文物，间或有之，大抵皆深藏不露，视为绝不可公开的神圣瑰宝，不是视同拱璧，即是价值连城。佛说：“法无正末，隐显由人。”今之行者，不知与时偕行之理，徒以抱残守阙之愚，欲与科学时代之公开文明相拒，岂非自取灭裂。《易》乾文曰：“先天而天弗违，后天而奉天时。”此理不明，后又忽焉大变。凡藏人僧俗携出之佛像，绘画的、雕塑的，均可于海外各地随便收购而得。而国内行者缺乏整体概念，不知从文化观点作一统筹搜集，致使吾佛如来、诸大菩萨，亦皆随时与势易，流落他方。而二十余年后的今日，大多藏密佛像，已在美国被人搜集而作学术性、艺术性、神秘性的公开翻印，公开研究。无论为单身的、双身的、坛城的，皆有黑白集与彩色集之影印，与大幅

像，小型像之销售。青年学生留学彼邦者，或为崇敬请购，或为趣味欣赏，大体都视为奇异刺激而疑情顿起。国故外流而家人乖睽，自家文化宝藏不识而求珍于异域，良可叹也！

但在美国而言，密宗画像之搜集翻印，初由少数医生，试用密宗的神秘修法，作医学治疗试验。渐而扩充为精神科学的研究，将摆脱宗教色彩而形成新文化的一系。与原始宗教信仰的形式，已大异其趣。且已有人将莲花生大师与各种坛城图案，做成旅行袋或腰带背心上之装饰，蔚成一时风气。思想形态古今变易，宗教信仰与物质文明互相抵触，卫道者仅从表面视之，颇为忧愤。殊不知未来科学发展的归趋，正为剖寻昔日宗教的目标，终无二致在。过去在民智未开之时，宗教以神秘作风指示生命的真谛。现今以后，科学以精详剖析，探讨生命神秘之究竟。即俗即真，空有不二，不受形拘，但求神髓，终至两不相妨而相成也。

唯今国外因密宗艺术佛像之公开出版，质疑函询，争论繁兴。今就其中问题之荦荦大者，并此寄语。

一为密宗画像之形态问题。

如由表面视之，此类画像已失去显教佛像庄严慈祥本色，且坦然言之，却易使人生起狰狞怖畏之反感，何况大多不类人形，又异习见物像，其故为何？曰：在佛而言佛，一切佛皆就体、相、用而取法、报、化三身之别名。显教佛像之庄严慈祥面目，乃表示本性清净法身之本来。密教佛像之奇形异态者，乃表示化身、报身之各具因缘。诸如多目、多头、多手、多足、多身、异类身等等，统为佛学内涵之表相。举一言之，如大威德金刚像之怪异，实皆为显教教义之图形，旧称谓之表法。如云：九面者，即表大乘九部契经。二角者，表真俗二

谛。三十四手，加身语意三门，即表三十七品。十六足者，表十六空。右足所蹈人兽等八物，表八成就。左足所蹈鹫等八禽，表八自在。躬形，表无挂碍。发竖，表度一切苦厄。他如有身具三十六足者，即为三十七菩提道品之表法。十八手者，即为大般若之十八空，亦为十八界。三眼者，即三明，亦为佛眼、慧眼、法眼之示相。九个头者，为九次第定，亦示大乘以十度为首。两只角者，即为智慧庄严、福德庄严之示现。其面为牛头者，即具大力之意，亦含有印度文化习惯观念，尊重牛的象征。风土人情不同，不必拘为一谈。全身璎珞庄严者，表示一切差别智的圆满。脚下有许多的牛鬼蛇神，人非人等，即表示解脱下界，破除魔军，升华绝俗之意。其他画像如六臂者，即表六度法相。四臂者，示慈悲喜舍风规。凡此等等，皆为佛经义理之图形，故为浅智众生，由识图而明义而已。是以经说大威德金刚，即为大智文殊师利化身。举此一例，余由智者类推可知，不必一一详说。

至于各种坛城表法，与人身气穴亦有关联。如莲花为心脉气轮，三角为海底脉气轮，但视初生婴儿之外形即知会阴为三角地带也。在此附带说明今日针灸之学，一般皆未仔细研究及此。盖人身之气穴，并非完全如圆形，正如天体星星相同，有三角形的，有长方形的，有椭圆形的，有六角形的等等。故有时用针，抽出稍带血迹者，虽无碍人体，但实不知人身乃一小天地，某部某穴，如天体星星的布列，应属何种形状，倘在三角形穴道之处，针偏外角，已非正穴，略偏外围，故触及微血管，拔之即有血迹。如明乎此，对于针灸气穴之通用，又当另启新境界也。此乃古传所秘，我今在此亦明白说出，俾更有益于医学。如用佛学术语，则可说：以此功德，回向法界众生，同得康乐之身，是所愿也。

一为密宗双身佛像，迹近秽亵问题。

此实古今中外久远存疑，昔日人所讳言，今则因教育之发达，国外性教育之公开，反有欲盖弥彰之势。甚至，在国外之流毒，有因此而促进性行为之泛滥不轨者。在国内而言，不知内义之士，往往将清代雍和宫之欢喜佛与《金瓶梅》并列为诲淫之嫌。旧时视此为密教之密者，当亦有避嫌之意。其实此一问题，有三重要义理，却非一般所知。

首先以宗教教旨而言，此乃吾佛慈悲，为欲界多欲众生，谋此一路，正如《法华经》所说“先以欲钩牵，渐令入佛道”，为教育上不得已的诱导向善的方便，智者一望而知，不足为训。

次则，昔日中外文化，无论为宗教的、哲学的、教育的、伦理的，对两性问题，不是遏阻的不许谈论，即是道德的逃避之。然文不胜质，千古人类，未尝因宗教或教育而稍戢淫欲。甚至，可说是随时代的演进，愈趋愈烈。在古代而言，不避嫌疑而面对现实，作解铃系铃之教育者，唯此藏密和道家南宗而已。综其教育目的，在以锲出锲，警告世人纵欲者不过如此，当从速回头。但世间万事，利害相乘，顺化逆化，都滋流弊，岂止此一事如斯而已。即如今日欧美性教育之公开，亦未敢断言必然是利多于弊。但两害相权，隐亦未必如显耳。

再其次，双身形象，实表示人体生命中，本自具有阴阳二气之功能。凡夫未经严格修持，不能自我中和阴阳二气，故偏逸流荡而引动淫欲。如能中和自我生命之二气，则“天地位焉，万物育焉。”即可超凡入圣。不然即为欲界众生，具体凡夫，生于淫欲、死于淫欲而已。如能严持戒、定、慧而离欲绝爱，方能至于“菩萨内触妙乐”之

境。终而成为无男女相，不向外驰求矣。如《大智度论》卷二十一所谓：“是人淫欲多为增淫欲而得解脱。是人嗔恚多为增嗔恚而得解脱。如难陀、优楼频骡龙是。如是等种种因缘得解脱。”智者由此观而精思，不为法缚，不从相求，即可哂然一笑而得除黏解缚。然后方知应以何身得度者，即现何身而为说法。所谓男女相，即非男女相，方能得少分相应。

一为今世现实的人类学与神学问题。

对于密宗画像，凡具有宗教成分者视之，易启精神幻观境界云云。而从学术研究者视之，则认为荒谬绝伦云云。凡此两种观念，亦应有一说。

在前者而言，须当明了密宗佛法之兴起，确为后期佛学之传承。唯其教理，则凭唯识法相之学。用之表法，则取印度固有婆罗门等教遗绪，糅以佛法而升华之。如真知灼见印度流传至今婆罗门等教神像，则对此已无足异。例彼与此，大致类同。国内国外收藏家，有印度婆罗门等教之单身双身像者，不乏其人，求证可知，如不明唯识法相之真义，徒事盲目推崇，未免为有识者所讥，应当自省。

在后者而言，举凡世界各处之宗教神像，要皆与该教发源地之人位本像相同，始终未离人界而能另图天界神像者，其理至为有味。甚至，谈鬼者亦如是，并无二致。唯密宗之像，取欲界、色界之抽象，杂人性、物性之图形为主，故视他家皆为不同。是否神之形，确为如此，姑存之他日以待求证。

总之，佛说心外无法。“心生种种法生，心灭种种法灭。”禅门古德有谓：“即心即佛。”又说：“不是心，不是物，不是佛。”即

是即非，无不非而无不是。如观密宗像法，由艺而至于道也，亦何不可。至于咒语问题，如密宗《大日经义释》曰：“一一歌咏，皆是真言。”且拈此解以为结论，并以应钱浩钱朱静华夫妇影印是册时，几度虔诚恳嘱之愿，是否有当，皆成话堕。知我罪我，自性体空，还之弥勒一笑可也。

影印密宗法本前叙

（一）《密宗六成就法》前叙

神秘之学

自古以来，哲学科学尚未昌明之先，凡探寻宇宙人生奥秘之学术，即尽归于宗教。故古之宗教，皆极尽神秘玄奇。迨世界学术昌明以后，有以智慧穷理探讨宇宙人生奥秘之哲学，嗣复有以知识实验追求奥秘之自然科学，纷纷崛起，于是宗教神秘之藩篱，几已破碎无余。时在二千年前，有虽为宗教，而重于实验心理、物理、生理之真知灼见，无过于佛教之修持证悟，及中国道家修身养性之学术，若融会此二者于一炉，发扬而光大之，其于医世利物之功，岂有限量哉！

佛法密宗

佛之全部教法，其最高成就，以彻见宇宙万有之全体大用，会于身心性命形而上之第一义谛为其究竟，确乃涵盖一切，无出其右者。其中教法所传之即事即理，亦已发挥无遗，尽在于三藏十二部之经论述叙之中，固无所谓另有秘密之存在。有之，即明白指出心性之体用，当下即在目前，亲见之，亲证之，即可立地成佛，而人不能尽识者，此即公开之秘密是也。盖其密非在他人不予，只在自己之不悟，诚为极平实而至玄奇者也。等此而下，有以修持证悟之方法，存为枕中之秘，非遇其人而不轻传者，即为佛法秘密宗之密学。当盛唐之时，一支东传中国，后又流传日本，又一支传入中国边陲之西藏。前

者人称为东密，后者人呼为藏密。值此二密之门未开，每于宫墙外望，或登堂而未入室者，皆受神秘玄奇之感染，几乎完全丧失人之智慧能力，一心依赖神秘以为法，此实未得其学术之准平者，亦可哀矣。

密宗修法

密宗修持方法，固有其印度渊源所自来，原与中国道家之学术，相互伯仲之间，难分轩轾。自经佛法之融通，术超形而上之，确已合于菩提大道矣。今且去其用神秘以坚定信念之外衣，单言其修持身心之方法，归纳而次序之，大体不外乎，加行、专一、离戏、无修无证之四步。迨达无修无证之域，即佛地现前，所谓前行之步骤，皆视为过渡之梯航，术而糟粕之矣。然未及佛地之间，则非依术而作涉津之渡筏，终恐不易骤至也。且其下手正修之观点，大体都以先加调伏身体生理之障碍着手。盖人生数十寒暑，孜孜矻矻，大半为生理需求而忙。且心为形役，人之所以不能清净圆明者，受身体感觉之障碍为尤多。故彼与道家者流，有先以调身为务，良有以也。然身之基本在气脉，是以调身必先以修气修脉开始。但此气非呼吸之凡气，此脉非血管神经之筋脉。如强作解人，依现代语而明之，则可谓此乃指人身本具灵能所依之路线，唯神而明者，确能证实此事。若徒借形躯神经而摸索之，此实似是而非，毫厘之差，天地悬隔矣。

六成就法要

密宗修法有多门，然此六成就法者，已可概其大要。所谓六种成就者，第一重要，即气脉成就。此乃调伏身体生理，去障入道之要务也。盖人身乃秉先天一种业气力量之所生，凡百烦恼欲望之渊源，病苦生死麇集之窠囊。如不能首先降伏其身，其为心之障碍，确亦无能

免此。而修气修脉之要，大体会于一身中之三脉四轮。三脉谓其左右中之要枢，四轮谓其上下中之部分。此与道家注重任督冲带脉之基础，根本似乎大不相同。其实，平面三脉，与前后任督，各有其妙用，而且乃殊途而同归。苟修持而有成就之人，一脉通而百脉通，未有不全能之者。否则，门庭主见占先，各执一端之说，虽有夫子之木铎，亦难发聋振聩之矣。密宗主五方佛气，道家则主前任后督中冲左青龙右白虎，其名异而同归一致之理，何待智者之烦言哉。唯修气修脉，法有多门，大抵皆易学而难精，托空影响之谈，十修则九见小效，殊难一见大成。此盖智与理之所限，能与习之不精，师传指示，大而无要之所致，均非其术之咎也。

气脉成就已达堂奥，或进而修持第四之光明成就。首得身心内外之有相光明，再以智慧观照，而得佛智之无相光明。或由此而修第二之幻观成就，则可坏欲界人间世之世间相，证得确实入于如梦幻之三昧。第二幻观成就，与第三之梦成就，修法最近相似，皆为趋向有为法修得小神通之路也。此之四法，已经概括密宗修持身心之全部过程。于此旁枝分化，即有各宗各派之驳杂方法，或加以其他外貌，几乎使人有目迷十色、耳乱多方之感矣。过此以往，恐人或一生修持而无成者，则有补救之二法，即第五之中阴成就。乃于人之临死刹那前，依仗佛力他力，度其中阴神识，即俗所谓灵魂成道。再又不能，即第六之破哇成就。即所谓往生成就，乃促使人之神识往生他方佛国，不致堕落沉迷之谓也。

总之，六成就法中之后五种，皆以第一修气修脉为其基础。如此基不立，间或有独修其中一法者，虽现在小得效验，若缺虔诚之信仰心，终又归于乌有。但气脉之修法，既有理论，又需得过来人明师之真传，方能如科学家之实验求证得到。不然，徒知方法，不能博知其

理，又不足以望其成。徒知理论，不知实行，又不能望有成就。如全修而全证之，则宇宙人生之奥秘，不待他力而神自明之矣。密宗诸法，虽亦有法本存在，但有时亦有尽信书不如无书之憾。何况翻译之法本，有通梵藏文字而不谙中文，有通中文而不谙梵藏。甚至，有两不通达，亦作托空影响之言，欺己迷心，大可哀也。六成就一种，比较信达可徵者，即为美国伊文思温慈博士纂集，而由张妙定居士译为中文者。

出版因缘

萧兄天石，自创自由出版社以来，贡献于古典文化事业，已达十余年。选刊《道藏精华》已近百余种。今又发心搜罗密宗典籍，出为专帙，以冀利益修持行者。其志高远，其心慈悲。然持有密宗之典籍，或习密宗之法者，唯恐深藏名山而不暇，岂肯轻以付人。复虑得之者，挟术以自欺欺人，则其过尤甚于保守而绝迹矣。故虽百计搜罗，尽数年之力，始有收获，其中不少为世所罕见之珍本。并劝余亦出所藏密典，印行少数，以公之于世，俾供研究密学密法，与有志于道密双修者参持之用。今复以出版之事相商，并与论其可否，踌躇寻思，迟迟已达数年。然每念古圣先哲，既已作书，其志乃惧法之将灭，欲寄于文字而流传也。既已见之文字，世界各国学者，又已有外文之翻译，等同普通书籍销售。如吾人犹欲抱残守缺，自作敝帚千金之计，亦恐非先哲之用心矣。苟或有人得此，不经师授心法，挟其粗浅经验而炫耀售寄者，终必自食其果，噬脐无及，此于流通者之初衷无伤也。况且修一切有为法者，如不亲证性空之理，体取无为之际，无论或密，或显，为佛法，为道家，终为修途外学，何足论哉。故于其付印之先，乃遵嘱为叙，言之如是。

南怀瑾叙　一九六一年客于台湾

（二）《大圆满禅定休息清净车解》前序

佛教秘密一宗，初传入于西藏之时，适当此土初唐盛世。开启西藏密宗之教主，乃北印度佛法密教之莲花生大师，据其本传，称为释迦如来圆寂后八年，即转化此身，为密教之教主也。当其初传之佛学概要，已见于拙著《禅海蠡测》中之《禅宗与密宗》一章。其土自莲师初传之密宗修持方法，即为西藏政教史上所称之宁玛派，俗以其衣着尚红，故称为红教。红教修法，除灌顶、加行、持咒、观想等以外，则以大圆满等为最胜。此后传及五代至宋初期，有因红教法久弊深，嫌其杂乱者，又分为噶居派，俗以其衣尚白，故称为白教。迨元代时期，又有分为萨迦派者，俗以其衣着尚花，故称为花教。复至于明代初期，西宁出一高僧，名宗喀巴，入藏遍学显密各乘佛法，有憾于旧派之流弊百出，乃创黄衣士之黄教。递传至现代为达赖、班禅、章嘉等大师之初祖也。大抵旧派可以实地注重双修，黄教则以比丘清净戒律为重，极力主张清净独修为主。此则为藏密修持方法分派之简略观点。至于所谓双修，亦无其神秘之可言，以佛法视之，此乃为多欲众生，谋一修持出离之方便道也。苟为大智利根者，屠刀放下，立地成佛，又何须多此累赘哉！如据理而言，所谓双修者，岂乃徒指男女之形式！盖即表示宇宙之法则，一阴一阳之为道也。后世流为纵欲之口实，使求出离于欲界、色界、无色界之方便法门，反成为沉堕于三界之果实，其过只在学者自身，非其立意觉迷之初衷也，于法何尤哉！

民国缔造之初，对于汉藏文化沟通尤力。东来内地各省，传红教者，有诺那活佛。传白教者，有贡噶活佛。传花教者，有根桑活佛。

传黄教者，有班禅、章嘉活佛等等。各省佛学界僧俗入藏者，实繁有徒，举不胜举。密宗风气，于以大行。上之所举，亦仅为荦荦大者。活佛者，即呼图克图之别号，表示其为有真实修持，代表住持佛法之尊称，实无特别名理之神秘存焉。红教徒众，集居于西康北部者为多。白教徒众，集居于川康边境者为多。1949年以前，花教徒众，亦以散居于西藏及云南边境者为多。黄教则雄踞前后藏，掌握西藏之政教权，以人王而兼法王，形成为一特殊区域之佛国世间矣。

因汉藏佛教显密学术之交流，密宗修法，亦即源源公众。而且于近六十年来，传布于欧美者为更甚。大概而言，红教以大圆满、喜金刚为传法之重心。白教以大手印、六成就法、亥母修法等为传法之重心。花教以大圆胜慧、莲师十六成就法为传法之重心。黄教以大威德、时轮金刚、中观正见与止观修法为传法之重心。当其神秘方来，犹如风行草偃，学佛法而不知密者，几视为学者之不通外国科学然，实亦一时之异盛也。

要之，密宗之侧重修持，无有一法，不自基于色身之气脉起修者。只是或多或少，糅杂于性空缘起之间耳。大圆满之修法，例亦不能外此。所谓大圆满者，内有心性休息一法，即如禅宗所云明心见性而得当下清净者。又有禅定休息一法，即为修持禅定得求解脱者。又有虚幻休息一法，即以修持幻观而得成就者。今者，自由出版社萧天石先生，先取禅定休息之法流通之，即其中心之第二法也。其修法之初，势必先能具备有如道家所云：法、财、侣、地之适当条件。尤其特别注重于择地，一年四季，各有所宜，且皆加有详说。至于择地之要，当须参考《大藏经》中密部之梵天择地法，则可互相证印矣。至其正修之方法，仍以修气修脉，修明点，修灵能，如六成就法之第一法也。其中尤多一注视光明而定，与注视虚空平等而定之法。道家某

派，平视空前之法，其初似即由此而来者。最后为下品难修众生，又加传述欲乐定之简法。此即《大圆满禅定休息清净车解》一书之总纲也。造此偈论者，乃莲师之亲传弟子，名无垢光尊者所作。解释之者，乃龙清善将巴所作。译藏文为中文者，乃一前辈佛教大德，意欲逃名，但以传世为功德，故佚之矣。本书旨简法要，大有利于修习禅定者参考研习之价值。唯所憾者，盖因藏汉文法隔碍，译笔失之达雅，良可叹耳。但有宿慧之士，当参考六成就、大手印等法而融会之，自然无所碍矣。如能得明师之口授真传，了知诸法从本来，皆自寂灭相。性空无相，乃起妙有之用，则尤为难得之殊胜因缘。至于译者称此法本，名为《大圆满禅定休息清净车解》，此皆为直译之笔，故学者难通其义。如求其意译为中文之理趣，是书实为《大乘道清净寂灭禅定光明大圆满法要释论》，则较为准确。其余原译内容，颠倒之句，多如此类。今乏藏本据以重译，当在学者之心通明辨之矣。是为叙言。

南怀瑾叙于一九六一年客于台湾

（三）密宗《恒河大手印》《椎击三要诀》合刊序

溯自元初忽必烈帝师发思巴传译西藏密宗大手印法门始，大乘密道之在国内，犹兴废靡定。迨民国缔造，藏密之教，再度崛起，竞习密乘为时尚者，尤以大手印为无修无证之最上法，以《椎击三要诀》为大手印之极至，得之者如获骊珠，咸谓菩提大道，独在是矣。然邃于密乘道者，又称《大手印》与《椎击三要诀》等，实同禅宗之心印。且谓达摩大师西迈葱领之时，复折入西藏而传心印，成为大手印

法门。余闻而滋疑焉！昔在川康之时，曾以此事乞证贡噶上师，师亦谓相传云尔。待余修习此法后，拟之夙习禅要，瞿然省证，乃知其虽有类同，而与达摩大师所传心印者，固大有差别，不可误于习谈也。盖禅宗心印，本以无门为法门，苟落言筌，已非真实，何况有法之可传，有诀之可修也哉！有之，但略似禅宗之渐修，固难拟于忘言舍象之顿悟心要也。倘依此而修，积行累劫，亦可跻于圣位。如欲踏破毗卢顶上，向没踪迹处不藏身而去，犹大有事在。况以陡然斥念而修为法门，不示“心性无染，本自圆成”，则不明“旋岚偃岳而不动，江河竞注而不流”之胜。以“乐、明、无念”为佛法极则，而不掀翻能使“乐、明、无念”者之为何物，允有未尽。以“心注于眼，眼注于空”为三要之要，而不明“目前无法，意在目前，不是目前法，非耳目之所到”之妙旨。则其能脱于法执者几希矣。今遇是二法本合刊之胜缘，乃不惜眉毛拖地，揭其未发之旨而赘为之序。

辛丑冬南怀瑾序

（四）影印《大乘要道密集》跋

人生数十寒暑耳，孩童老迈过其半，夜眠衰病过其半，还我昭灵自在，知其我自所为生者攒积时日而计之，仅有六七年耳。况在此短暂岁月中，既不知生自何处来，更不知死向何处去，烦忧苦乐，聚扰其心。近如身心性命所自来者，犹未能识，遑言宇宙天地之奥秘，事物穷奇之变化，固常自居于惑乱，迷晦无明而始终于生死之间也，审可哀矣。余当束发受书，即疑其事，访求诸前辈善知识，质之所疑，则谓世有仙佛之道，可度其厄，乃半疑半信而求其事。志学以后，耽嗜文经武纬之学，感怀世事，奔走四方。然每遇古山名刹，必求访其

人，中心固未尝忘情于斯道也。学习既多，其疑愈甚，心知必有简捷之路，亲得证明，方可通其繁复，唯苦难得此捷径耳。迨抗战军兴，羁旅西蜀，遇吾师盐亭老人袁公于青城之灵岩寺，蒙授单提直指，绝言亡相之旨，初尝法乳，即桶底脱落，方知往来宇宙之间，固有此事而元无物者在也。于是弃捐世缘，深入峨嵋。掩室穷经，安般证寂。三年期满，虽知此灵明不昧者，自为参赞天地化育之元始，然于转物自在，旋乾坤于心意之功，犹有憾焉。乃重检幼时所闻神仙之术，并密乘之言，互为参证，质之吾师。老人笑而顾曰：此事固非外求，但子狂心未歇，功行未沛，何妨行脚参方，遍觅善知识以证其疑。倘有会心之处，即返求诸自宗心印，自可得于圜中矣。

从此跋涉山川，远行康藏，欲探密乘之秘，以证斯心之未了者，虽风霜摧鬓，饥渴侵躯，未尝稍懈也。参学既遍，方知心性无染，本自圆成，实非吾欺，第锻炼之未足，犹烹炼之未至其候也。乃返蓉城，以待缘会。日则赴青羊宫以阅《道藏》，夜则侍吾师盐亭老人，并随贡噶、根桑二位上师，以广见闻。既会心于禅、密、道、法之余，复核对藏密移译法本，于其文辞梗隔，义理阻滞，深引为憾。时前辈同参，潼南傅真吾，华阳谢子厚，皆深入藏密之室，且得密乘诸教之精髓者，咸同此见。乃促余肩荷整理藏密法本之责。傅、谢二公，并尽出其历年搜集密本，付予审编。余乃谓欲探穷密乘之赜者，当从《大乘要道密集》求之，则于清末民初东传内地之诸宗秘典，皆可迎刃而解，而得其游刃有余之妙矣。故拟从编年之式，首冠其书。方欲编辑全帙，则适值日本投降。即因事南游，入滇转沪，遂未果所愿。乃举昔年共同搜集密乘典籍，寄托友家，以期他日蒇事。忽焉二公作古，余亦尘屐名山。时穷势变，蜀道艰难。吊影东来，法本荡然。每于梦寐思之，常复自笑多此结习也，壬寅之春，故交邵阳萧兄天石，发心印行藏密黄籍，商之于众。窃谓大劫余灰，已非名山旧

业，与其藏之私阁，徒资珍秘，何如公之同道，以冀众护。但求无负吾心，何须踌躇损益，乃促其完成斯业。萧兄即不辞劳瘁，亲赴香港搜求。有志者事竟成，终复觅得斯本，并嘱冠记其端，余以庆遇所愿，随喜无似，遂不辞肤陋，率尔为叙。

夫《大乘要道密集》者，乃元代初期，崇尚藏密喇嘛教时，有西藏萨迦派（花教）大师发思巴者，年方十五，具足六通，以童稚之龄，为忽必烈帝师。随元室入主中国，即大弘密乘道法，故拣择历来修持要义，分付学者，汇其修证见闻，总为斯集。其法以修习气脉、明点、三昧真火，为证入禅定般若之基本要务，所谓即五方佛性之本然，为身心不二之法门也。唯其中修法，杂有双融之欲乐大定，偏重于藏传原始密教之上乐金刚、喜金刚等为主。终以解脱般若，直指见性，以证得大手印为依归。若以明代以后，宗喀巴大师所创之黄教知见视之，则形同冰炭。然衡之各种大圆满，各种大手印，以及大圆胜慧，六种成就，中观正见等法，则无一而不入此范围。他如修加行道之四灌顶，四无量心，护摩，迁识（颇哇）往生，菩提心戒，念诵瑜伽等，亦无一不提玄钩要，阐演无遗。但深究此集，即得密乘诸宗宝钥，于以上种种修法，可以了然其本原矣。至于文辞简洁，移译精明，虽非如鸠摩罗什、玄奘大师之作述，而较之近世译笔，颠倒难通者，何啻雪泥之别。集中如《道果延晖集》、《吉祥上乐轮方便智慧双运道》、《密哩干巴上师道果集》等，皆为修习喜乐金刚，成就气脉明点身通等大法之总持。如：修习自在拥护要门，修习自在拥护摄受记，则为修六成就者之纲维。如大手印顿入要门等，实乃晚近所出大手印诸法本之渊源。其他所汇加行方便之道，亦皆钩提精要，殊胜难得。若能深得此中妙密，则于即身成就，及心能转物之旨，可以释然，然后可得悟后起修之理趣。且于宋、元以后，佛道二家修法，其间融会互通之处，以及东密、藏密之异同，咸可得窥其踪迹矣。

或曰：若依所言，则密乘修法，实为修持成佛之无上秘要，余宗但有理则，而乏实证之津梁耶？答曰：此则不然。显密通途，法无轩轾。至道无难，唯嫌拣择。修习密乘之道，若不透唯识、般若、中观之理，则不能得三止三观之中道真谛。习禅者，苟不得气脉光明三昧，是终为渗漏。自唐宋以后禅宗兴盛，虽以无门为法门，而于显密修学，靡不贯串无遗。第历时既久，精要支离，故后世成就者少。借攻错于他山之石，炼纯钢于顽铁之流，幸而有此，能不庆喜。至若心忘筌象，透脱法缚，一超直入，不落窠臼，则舍达摩传心之一宗，其余皆非真实。末后一句，直破牢关。自非道密二家所能也。进曰何谓末后句，可得闻乎？曰：也须待汝一口吞尽西江水时，再向汝道。是为叙。

壬寅三月　南怀瑾记于台北

谢译《印度瑜伽健身术》序

瑜伽者，原为古印度学术思想之一派。与婆罗门、数论等学齐名并驱，当释迦牟尼开创佛教之时，固并存而未稍戢也。梵语瑜伽，译义谓观行、相应，或亦译为禅思。数论学派的学说，大抵为二元之实在论，倾向于无神之说。而瑜伽则以神我、梵我为主，作清净之观行修持，以求解脱欲世之累，升华而达于梵净之域。故原本《瑜伽经》之内义，依四品立说，一曰《三昧品》，述说禅定境界之本质。二曰《方法品》，说明入定境界修持之方法。三曰《神通品》，演叙神通之原理及种类。四曰《独存品》，阐述其终极目的，而入于神我之境。此派学术思想，大体承受数论学说，析自性为二十四谛，神我为二十五谛，更建立神为第二十六谛，即佛经所称之自在天神，为色界主者。其学说思想，既形成一大宗派，自必有言之成理，理足为文之一家之言。

该派实验修持方法，大体建立八支行法，为达神通境界而至于解脱之次第。所谓八支行法之原则，即禁制、劝制、坐法、调息、制感、执行、静虑等持也云云。依此修持之极，即变八微为八自在。所谓八微者，即地、水、火、风、空、意、明、无明也。八自在者即能小、能大、轻举、远到、随所欲、分身、尊胜、隐没也。本此学说与方法之演变，枝蔓分衍，乃有各种瑜伽之术互相授受，其中以军荼利瑜伽术播扬尤广。

此种学说方术，迨释迦牟尼兴起，整理印度从古以来全部文化，融通诸家异同之说，删芜刈蔓，归之真如，无复往昔之盛。盖佛学中唯识法相之学兴，糅集整理瑜伽等各派之理，熔铸陶冶，趣之正智。禅观密行之学兴，撷取瑜伽等各派之观行方术，含英咀华，流归法性。论藏中如无著大师所述之《瑜伽师地论》，穷源探本，理极其精。东密藏密，术极其能。如日照萤光，果然灭色。但吾国自宋元以还，印度本土，已无佛学。他山之石，早已移植于此土。故彼邦历近千年而迄于今，由婆罗门、瑜伽派之余绪，郁然复萌，渐渐形成印度教之建立，而与伊斯兰教等并存而不相悖也。

大抵人生宇宙之学术，富于神秘色彩者，莫过于东方古老国家之文物，中国、印度，尤为彰明较著者也。近世以来，欧美人士探求东方之奥秘，如雨后春笋，争相挖掘。彼等震惊于瑜伽术之神奇，竞相传译其学。流风所及，近年国人竞相访习，不乏其人。因之以讹传讹，欺世自误者，亦在所不免。如以该派之术而论，其特异效验之处，确有速成之功，较之吾国方技气功丹经家言，实有超胜之处。甚至，其精细透辟，尤有优越于彼者在也。至于佛家禅定观行，博大精微，与瑜伽术等相较，更不可相提并论。唯国人数典忘祖，目迷外视，不能内省自疚，起而整理之，研究而实验之，致使悲叹迷方，不知所归。身怀异宝而行乞四方，曷胜浩叹。

吾友谢君元甫，研究博物，毕生从事教学，历任台湾各大学教授有年。近复有志国故，涉猎道家方技之学，药物之方，因此而于瑜伽术亦发生兴趣。数年前，嘱为代购《印度瑜伽健身术》一书，赓即亲自翻译以成。冒暑涉寒，心不退转，其意为学术兴趣而研究，固不计其他也。书成以后，将由真善美出版社宋君今人为付铅椠，复速缀数

言为介。义不容辞，姑妄言之如是。其译文注重质朴，以征信为尚，匆匆不事藻饰，其亦留待后之有心人为之耳。

一九六四年于台北

《印度军荼利瑜伽术》前言

瑜伽之学，源于印度，为彼土上古学术之巨流，与婆罗门相传之四吠陀典递相表里，自释迦文佛应现彼邦，汇原有百家之说，删芜刈繁，归于无二，瑜伽之术，亦入其宗矣。瑜伽之义，旧释为相应，新释为连合，皆指会二元于一体，融心物而超然之意；与此土之天人合一，性命双融之说，意颇相似。稽之内典，凡趋心禅寂，依思维修，由心意识至解脱境，皆已摄于《瑜伽师地论》中。复次从有为入手，修一身瑜伽而证真如本性，则密宗胎藏界三部中之忿怒金刚、军荼利瑜伽等法尚焉。西藏密宗传承无上瑜伽之部，内有修气脉明点，引发自身之忿怒母火（又曰拙火，或灵力、灵热等），融心身于寂静者，亦即胎藏界中忿怒金刚之修持也。凡此受授，皆经佛法陶融，因习利导，而入于菩提性相之中，是乃佛法之瑜伽，志在解脱也。此外，印度原有瑜伽之教，固自代有传承，源流未替，变化形蜕，如现在印度教等，术亦属焉。年来国际形势转移，世界各国沟通学术，互资观摩，欧美人士，初接瑜伽之教，惊彼修士神异之迹，递相转告，于物质科学之目迷十色，耳聩八音外，群相骇异；于是印度瑜伽修士，在海外应科学家试验者，时有所闻，或沉水不溺数十日，或埋土不死若干周，或火不能焚其身，或物不能挠其定，各种神通奇迹，变化莫测，则未可以现代科学知识论矣。凡此之徒，乃瑜伽派修士，与密宗修身瑜伽学术，大同而小异，其中心宗旨与乎究竟归趋，迥然有别，军荼利瑜伽，即为其术中之主干也。

以瑜伽而言瑜伽，凡诸究身心性命之学，趋心神寂者，莫不属之；故瑜伽修法，大体可分为心身二门，若依心而起修，则禅思观想等属之；外其身而证真我，空其意而登净乐。尤其依密宗字音声明证宇宙真谛，感通于形而上者，为其法中密要；即同佛法之返闻自性，观音入道之门也。伟哉观音！远在婆罗门教之前，因已常存宇宙，为诸教之宗师矣。而军荼利修身瑜伽中，于此仅具端倪，未窥全貌，欲探其源，必须通明密咒奥秘，入观音之室，方得而知。若依心而起修，则气脉明点、忿怒母火之修法等属之；化朽腐为神奇，融心物于一元，指物炼心，莫此为胜；军荼利瑜伽，已见其梗概，而犹未尽其妙也。

本书中传述诸法，若持之有恒，如立竿见影，功效卓著；小而祛病延年，大而神妙莫测，而修得五通（天眼通、天耳通、他心通、宿命通、变化通），诚非戏语；而若干细微过节，及对治之方，苟无师传，受害亦非浅鲜。且其法首重独身，专志苦行。不能遗世独立，修之适得其反。例如诸身印之术，在彼土专修者，往往坐立倒持，可历久长时日，以勉强为精进，以苦行为勇猛，一般学者，实非所宜。又如用布洗胃，以刀割舌，乃至吐火吞刀之流，即易入魔，又易致病而夭折，未可妄自尝试。更如用银管以炼下行气，吸水提收之术，妄者习之，即流于房中采战之歧，可以杀身，可以败德，与瑜伽之本旨，背道而驰矣。此举其荦荦大者，余未详述。若心恋世情而为之囿，术操超解脱之方，此乃绝对矛盾，不待智者言而自明焉。

或曰：佛重修心，道主炼气，以密宗修气脉明点与乎瑜伽之术，同于道家，固为佛斥为外学也，习之可乎？曰：心非孤起，依境而生，境自物生，心随能动；所谓能者，充塞宇宙，生万物而不遗，依心而共丽，同出而异用；心身相依，交互影响，凡心求定而未能者，

即此业气为累；犹浪欲平而风未止，云无心而气流不息；苟心气同息，转物可即，此为定学之要，非空腹高心者可得而强难也。定学为诸家共法，直指明心，岂能外此。若道家导引、吐纳、服气、按摩之术，为其专主修之一端，属于炼气士之修法，法天地阴阳化育，参生机不已妙用；大抵皆粗习其支离片段，自秘为绝学，能通其全要者，殊不多见。若武术家习炼之气功，则又为其支分，不足以概全也。依道家而言道家，瑜伽气脉之修法，同其导引服气之术；而二者比较，瑜伽之术，较为粗疏，此则难逃明眼者拣择。唯此土修炼之士，有一传统习惯，造就愈高深者，入山唯恐不深，逃名愈恐不及，终至寥落无闻，受授不识。而瑜伽之学，适以时会所趋，张明广著，弘扬于海外，得其译本者，或宝为枕秘，或恐为流毒，多深藏而不布，其心固可嘉，其事则未是，“谩藏诲盗，冶容诲淫”，珍密法而神秘之，其斯之谓乎！

庄生有言：“野马也，尘埃也，生物之以息相吹也。”极言穷宇宙之奇，唯此一气之变化，天地为一大化炉，人生为一大化境；此气者，即现代科学所谓电子原子之能也。苟以宇宙为炉鞴，以人物为火蜡，以智能为工具，以气化为资源，持其术以冶之，摩挲炉鞴火蜡之间，则宇宙在手，万化生身，宁非实语！若进而知操持修炼之本，不外一心；天地人物原即幻化，觅心身性命而了不可得，何用系情事相，搬心运气，弄幻影之修为哉！萧兄天石，应同好之请，翻印《印度军荼利瑜伽术》一书，辱承枉问，自憾养气未能，吹嘘无似，聊缀数语，以塞责耳。

南怀瑾寄于金粟轩

南怀瑾先生著述目录

1.禅海蠡测　　（一九五五）

2.楞严大义今释　　（一九六〇）

3.楞伽大义今释　　（一九六五）

4.禅与道概论　　（一九六八）

5.维摩精舍丛书　　（一九七〇）

6.静坐修道与长生不老　　（一九七三）

7.禅话　　（一九七三）

8.习禅录影　　（一九七六）

9.论语别裁（上）　　（一九七六）

10.论语别裁（下）　　（一九七六）

11.新旧的一代　　（一九七七）

12.定慧初修　　（一九八三）

13.金粟轩诗词楹联诗话合编　　（一九八四）

14.孟子旁通　　（一九八四）

15.历史的经验　　（一九八五）

16.道家密宗与东方神秘学　　（一九八五）

17.习禅散记　　（一九八六）

18.中国文化泛言（原名“序集”）　　（一九八六）

19.一个学佛者的基本信念　　（一九八六）

20.禅观正脉研究　　（一九八六）

21.老子他说　　（一九八七）

22.易经杂说　　（一九八七）

23.中国佛教发展史略述　　（一九八七）

24.中国道教发展史略述　　（一九八七）

25.金粟轩纪年诗初集　　（一九八七）

26.如何修证佛法　　（一九八九）

27.易经系传别讲（上传）　　（一九九一）

28.易经系传别讲（下传）　　（一九九一）

29.圆觉经略说　　（一九九二）

30.金刚经说什么　　（一九九二）

31.药师经的济世观　　（一九九五）

32.原本大学微言（上）　　（一九九八）

33.原本大学微言（下）　　（一九九八）

34.现代学佛者修证对话（上）　　（二〇〇三）

35.现代学佛者修证对话（下）　　（二〇〇四）

36.花雨满天　维摩说法（上下册）　　（二〇〇五）

37.庄子諵譅（上下册）　　（二〇〇六）

38.南怀瑾与彼得·圣吉　　（二〇〇六）

39.南怀瑾讲演录二〇〇四—二〇〇六　　（二〇〇七）

40.与国际跨领域领导人谈话　　（二〇〇七）

41.人生的起点和终站　　（二〇〇七）

42.答问青壮年参禅者　　（二〇〇七）

43.小言黄帝内经与生命科学　　（二〇〇八）

44.禅与生命的认知初讲　　（二〇〇八）

45.漫谈中国文化　　（二〇〇八）

46.我说参同契（上册）　　（二〇〇九）

47.我说参同契（中册）　　（二〇〇九）

48.我说参同契（下册）　　（二〇〇九）

49.老子他说续集　　（二〇〇九）

50.列子臆说（上册）　　（二〇一〇）

51.列子臆说（中册）　　（二〇一〇）

52.列子臆说（下册）　　（二〇一〇）

53.孟子与公孙丑　　（二〇一一）

54.瑜伽师地论　声闻地讲录（上册）　　（二〇一二）

55.瑜伽师地论　声闻地讲录（下册）　　（二〇一二）

56.廿一世纪初的前言后语（上册）　　（二〇一二）

57.廿一世纪初的前言后语（下册）　　（二〇一二）

58.孟子与离娄　　（二〇一二）

59.孟子与万章　　（二〇一二）

60.宗镜录略讲（卷一至五）　　（二〇一三至二〇一五）

易经系传别讲

南怀瑾　著述



易经系传别讲

南怀瑾　著述

复旦大学出版社

目　录

出版说明
前言
系辞上传
第一章　天尊地卑
象数之钥
《易经》是情报学吗
三坟　五典　八索　九丘
符号逻辑
《易经》文化中的尊卑
独立的方块字
远近、难易与贵贱
宇宙的生命
刚日读经　柔日读史
达尔文的祖宗
人类历史的祸根子
变的哲学
随流顺变
打秋千的学问
大自然的法则
人文世界的开始
把戏只隔一张纸
第二章　设卦观象
《易经》与鬼
刚柔相推而生变化

人生的历程
下台一鞠躬
人生的价值
向心力与离心力
心安故理得
自天佑之 吉无不利
以经解经
第三章 彖者言乎象者也
卦彖爻象
楚人失弓
善于补过
月儿弯弯照九州
辞也者各指其所之
第四章 易与天地准
一切学问的准则
神秘的无字天书
旅程
人生的问题
谁创造了宇宙万物
堪舆学上的问题
难得糊涂
狮子与狗
青山何处不埋人
神奇的堪舆术
理论与科学
死生如旦暮
道家不死之药

儒者之耻
安土与爱
情与无情
宇宙的大学问
圆的哲学
光明来自黑暗
第五章 一阴一阳之谓道
道可道 非常道
矛盾与均衡
性与情
旁门八百 左道三千
错误的相对论
宇宙间至善的代表
凡夫不知的道
天爱万物 一切平等
真正的爱
永远活着
道与零
占与卜
变通与通变
第六章 夫易广矣大矣
无所不包的易
致虚极 守静笃
好梦由来最易醒
生老病死 春夏秋冬
至善平凡
第七章 易其至矣乎

人生的最高原则
成性存存和如如不动
第八章 圣人有以见天下之赜
无所在 无所不在
无是无非的形而上
鹤鸣九皋 声闻于天
如临深渊 如履薄冰
先闹后笑
君子之道
同人与同仁
争白茅的战争
高高山顶立 深深海底行
有终的君子
以功下人 大吉大利
高处不胜寒
不读书的现代人
为历史背黑锅的女人
亢龙有悔的人
梅花易数
保密的最高原则
苦命的皇帝
万物之盗
第九章 天一地二 天三地四
《易经》的数
地心的奥秘
古代的祭祀
合十与合适

后天八卦与洛书
易学在蜀
五的哲学
大衍之数五十
蓍筮的程序
大衍揲蓍次序演绎表
孙悟空七十二变
数理的最高境界
道与神通
中国历史上的巫筮
文王课与火珠林
隐身术与祝由科
台湾庙宇的杯筊
天圆地方
指南与指北
科学的排列
演绎与归纳
向南与向北
二十八宿的分野
无往不复 无平不陂
上了老师的当
六十花甲 有好有坏
奉了西方的正朔
《参同契》与一阳来复
四季无寒暑 一雨便成秋
复与姤
生命的圆与七日来复

道家的长生不老术
女性修道的秘诀
活子时的奥秘
一阳来复与回光返照
冬至子之半 天心无改移
第十章 易有圣人之道四焉
圣人之道
有感斯应
学《易》的基本原则
形而上道体与无为
寂然不动
生命真谛的根
第十一章 开物成务 冒天下之道
开物成务
千秋大业
退藏于密
最高的智慧
神武不杀的圣人境界
领导人的条件
中国圣人的“齐”戒
变与通
你我的太极
大富大贵 以利万民
圣人寻宝
九与十的变化
第十二章 自天佑之 吉无不利
孔子的宗教哲学

没有声音的语言
圣人之意
念佛珠与乾坤圈
地球的轮回
之乎者也
有情世界
中国文化的道
割舍之难
推的哲学
千秋万代
差不多先生
一言兴邦
系辞下传
第一章 八卦成列
不动心与权力欲
权力欲与我
善《易》者不卜
恩以生害
祸福无门 惟人自召
月球是我们中国的
大千世界的奇观
万变不离其宗
银河系里的妙音
人生成败关键
领导学的奥妙
大君的统治学
第二章 包羲氏之王天下

包羲氏作八卦
“田”字的文化意义
文字语言和卦
医技、易理与鬼神
人类文化的起源
从农业到商业
变的开始
服牛乘马 更上层楼
罪恶与文明并生
文物衣冠
葬的异俗
教育文化的功过
第三章 易者象也
一动生吉凶
第四章 阳卦多阴 阴卦多阳
阴和阳 奇与偶
同床异梦
第五章 憧憧往来 朋从尔思
孔夫子的道行
隐声的瀑布
上台容易下台难
孵豆芽的学问
精义入神
非所困而困
解困玄机
藏器于身 待时而动
学问与治事

因果报应
天将厚其福而报之
小恶小善
其亡 其亡 系于苞桑
张公百忍
德薄位尊
几与神
介如石
良马见鞭影而驰
男女构精 阴阳怪气
全始全终
安其身
易其心
定其交
立心勿恒
友爱仁慈
第六章 乾坤其易之门邪
《易》之门
龚定盦的影响
《春秋》言三世
太平逍遥的日子
知往而察来
成功失败两相依
第七章 易之兴也 其于中古乎
忧患意识
成功的妈妈叫失败
困穷而通

不择手段
第八章 易之为书也不可远
万变不离其宗
第九章 原始要终 以为质也
原始要终
杂物撰德
未济的人生
二与四
柔与中
三与五
第十章 广大悉备
三才之道
第十一章 易之兴也
医世的学问
第十二章 夫乾天下之至健也
乾健 坤顺
人心天心
识人的才能
人人都是诸葛亮
爱恶相攻
相由心生
南怀瑾先生著述目录
返回总目录

出版说明

《易经》是中国文化名著，也是古代士子学人必读的教科书。相传为孔子所作的《系辞传》上、下篇（又称“系辞上、下传”），则是《易经》的通论，内容包括《易经》的义蕴、功用、起源以及筮法等，历来为世所重。本书是著名学者南怀瑾先生有关《系辞传》的讲记。其方式是：先摘录每一章的原文，然后综罗古今历史知识、社会现象和自然现象，逐段逐句地加以阐述，语句平易而哲理深刻。

兹经版权方台湾老古文化事业公司授权，将老古公司二〇〇九年三月版校订出版，以供研究。

复旦大学出版社

二〇一八年六月

前言

《易经杂说》出版已两年多了，印行到四版，一直受到读者极大的欢迎，为此之故，我们加紧整理南老师一九八四年另一系列讲座的记录，内容是《周易·系辞（上、下传）》全部。

在前出版的《易经杂说》一书中，也涉及部分《系传》的内容，但是，《杂说》内容广泛，可使读者了解《易经》的全貌，而本书则是后来完整的《系传》讲录内容，系统地介绍了孔子研究《易经》的心得，虽与《杂说》略有重叠，但并不是重复，反而更得深广解说之妙。

本书内容包含了政治艺术、身心修养之道、人文文化最高的哲理，以及做人做事的智慧之学。读了这本书，你会发现《易经》是很平易的一种学问，是人人都需要的一种学问。最重要的是，本书会使你豁然开朗，智慧大增。

这本书能与读者见面，阎修篆先生功不可没，是他在百忙中，抽暇整理录音记录完成本书。由于时间的因素，本书未交作者过目，请读者原谅。

老古文化事业公司

一九九一年二月

系辞上传

第一章　天尊地卑

天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣；动静有常，刚柔断矣；方以类聚，物以群分，吉凶生矣；在天成象，在地成形，变化见矣。

是故刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑。

乾道成男，坤道成女，乾知大始，坤作成物。

乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从；易知则有亲，易从则有功；有亲则可久，有功则可大；可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣，天下之理得，而成位乎其中矣。

象数之钥

《易经》的主要内容分三个方面，就是理、象、数，我们前面已经讲过，真正说到易的境界在象与数——卦象、卦数，数还包括了阴阳、五行。如果真来研究，先天、后天八卦及八八六十四卦，必须要背得。大家没有背得，象数的基本原则又不懂，将来研究起来会困难重重，等于没用。你们各位都是同仁，也不便考试你们，要我真正上课，我是很严格的。每人都要当面考试，当场来背，这是我们老规矩的教授方法。这个方式，不好意思对大家来用，但我还是要把传统的教育方法告诉各位，希望大家注意。

什么叫卦？何谓爻？如果弄不清楚，听《易经》是白听的。希望大家不要像看热闹、听歌星唱歌一样，那就没有意思了。我今天很严肃地告诉大家，你们有人对象、数、卦、爻的基本法则、阴阳的原理原则还不清楚的，请先把过去我们讲的再复习一下，这对大家今后的学习，会有很多方便。

我们要研究《易经》，先要了解孔子的《系传》，这是很重要的。《易经》的象数，就是我们一般观念中的上知天文，下知地理，乃至算命看相、未卜先知那一套东西。要会那一套东西也是不容易的，必须要把象数真弄通了，还要懂得中国古代的天文学等等，才有点希望。差不多要几十年的读书、思考、研究。《易经》不是光凭记忆的，有些必须要靠自己的聪明去思考、去探讨。《易经》也不是一个呆板的方式，运用到哪一方面都可以的。但是如果要精通《易经》，便一定要从呆板的方法开始，而且《易经》象数的多种法则都要了解才行。

有关象数与易理，以后我们会更进一步给大家讲，今天我们初步的研究，先把古代的方法告诉各位。大家必须知道，先把《系辞》上、下传研究通了，你自己研究象数的钥匙就可以拿到了，这是第一点。第二点，通了《系辞》之后，对中国文化的根本，才真正有个认识。第三点，孔子的哲学思想，以及他的一切理论及学说的来源，也都搞得清楚了。

《易经》是情报学吗

今天我们来研究《易经》的《系辞》上传，还是用传统的方法；像教中国哲学那样的教法，来同大家研究。说到这里，想到昨天有位同学，拿了一本《周易通论》给我看。这本书是大陆学者用很奇特的观点来讲《易经》的，认为《易经》是一部情报学。他们的主要观点是说，《易经》的作者当时被敌人俘虏了，为了向外面求救，就画了很多符号，所以他们认为八八六十四卦是作者为了求救，对外面通讯所用的方法。这套说法差不多已经有七八十年了。这种说法很可怕，把中国文化打得稀烂。

我们今天还是从中国文化本位的立场来研究，姑且认为《易经》的《系辞》上、下传，是孔子研究《易经》的心得报告，同古人对所谓的“十翼”（这“十翼”就是孔子研究《易经》的十种心得报告）的看法一样。这“十翼”对中国文化关系很大，大家懂了这一方面，对四书五经的原理，可以说大概已经贯通了。

基本上来说，《系传》的文字也很浅显，很容易懂。大家要研究古文，想把文章写好，便要先研究孔子的文章。如果我们讲文学史，我认为《系传》是第一流的文学。像老子呀，庄子呀，乃至屈原的《离骚》，都是南方文化的系统。上古时候，我们的文化还没有统一，各个地方不同。所谓齐鲁文化，就是孔孟文化系统，他们也是古代的文学大家。大家若要知道孔孟的文章，仅仅读《论语》《孟子》《大学》《中庸》是不够的，还要看《易经》的《系辞》上、下传，它的文字非常高明，一般人多忽略了。

> 天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣；动静有常，刚柔断矣；方以类聚，物以群分，吉凶生矣；在天成象，在地成形，变化见矣。

这一段就文字上来看，大家很容易懂，很浅显。但是，是不是真懂了呢？在我的观念里，恐怕还差十万八千里，也可以说完全不懂。十几年前一位同学说：我们研究中国的《易经》，怎么看都看不懂，现在我看了一本外国人翻译的《易经》，一看就懂了。我说很好啊！你是中国人，我也是中国人，我们研究自己文化的《易经》，搞了几十年还搞不懂，去学了几年英文，再看外国人翻译的英文《易经》，便真懂了《易经》，那些研究《易经》几十年还不懂的中国人，可是真笨呀！看来说这些话的人真聪明，外国人也真聪明，如果这样便真懂了《易经》，那就不叫《易经》了，不知该叫什么东西才对。

这个意思大家知道吗？与我们不同文化系统的人，研究我们另外一种文化系统，而能达到极高度的认识与境界，很轻松就弄通了，这是不可能的。

我们中国人很少读中国书，读了一辈子书，连中国的文章还是写不通。这是老实话。所以我们自己本身学自己的文化，想把自己的文字写得好，都还做不到，一个学英文出身的外国人，把《易经》一下子就学懂学通了，恐怕没有那么简单。

“天尊地卑，乾坤定矣。”文字非常简单，这就是孔子研究《易经》的心得。

我们学《易经》，大家要知道，现在我们称《易经》为《周易》，《周易》是周文王整理的；另外还有两种《易经》，就是《连山易》与《归藏易》。这三本《易经》统称为“三易”。《连山》《归藏》据说已经没有了，失传了，但是我们还可以从象数里边看到一些。大家要研究《连山易》《归藏易》，有一本书叫《易纬》，简单明了。还有一本书叫《关朗易传》，或者也可以约略地看到一点影子。不过话虽这么讲，真正研究起来，却不简单，并不容易都能懂得。

三坟　五典　八索　九丘

现在先跟各位讲一个故事：清朝初年有个才子，就是非常有名的袁枚——袁子才。他是乾隆时代的人，他的诗词是性灵派，等于现代人主张随口说出来，不加修饰，有思想、有灵性、有感情，不要那么古板，我也非常赞成。他当时遭人反对，但他的确是当代的才子，所以他考取进士，做了两任县官，四十多岁就辞官不做了。他在江宁知县任上买了隋织造的废弃了的隋园，稍加修葺，改名随园，自己享了一辈子清福，真正是天下闻名的才子。他在随园门口挂了一副对子，颇为自豪：

此地有崇山峻岭茂林修竹，
斯人读三坟五典八索九丘。

当时另一位名士叫赵翼的，是清代有名的历史学家，也是很有名的诗人，也是才子之一。他很不服气，故意要来挖苦他。有一天赵翼到了南京，用红帖子写了自己的名字（唐宋时的名帖叫刺），亲自拿着来访袁枚。刚好袁枚不在，家人很客气地招待赵翼：“请问赵先生来访有什么事吗？”他说我没有事，只是想来借两部书。家人问他借什么书，他说三坟五典八索九丘，借去看看。袁子才回来知道他是来找麻烦的，便把门口的对联拿掉了。

三坟、五典、八索、九丘，不要说现代人不知道，连我们当时的袁先生也弄不清楚。三坟是什么？三坟就是三易：《连山》《归藏》《周易》。五典呢？就是五经，或者说是《尚书》，洪范五福。八索就是八卦。九丘就是九畴，就是河图洛书的理数。老实说，这些东西袁子才也都读过，但真要谈研究《易经》，实在说，他也并不很内行。所以赵翼故意来整他一下，出他的洋相。

这个故事说明什么呢？说明读中国古书之难，不是那么容易的。

符号逻辑

我们讲《系传》，一开始就讲到乾、坤两卦，这两卦过去我们都讲过的。《连山易》是以艮卦开始，艮卦代表山，像山之出云，所以叫《连山易》，那是神农时代的《易》。《归藏易》是黄帝时代的《易》，以坤卦为第一卦。我们手里的《易经》——《周易》，则是以乾、坤两卦开始。

大家要知道，所有的卦都是一个代号，借用现在最新的科学名词来说，就是符号逻辑。可是你要知道啊，千万不能说我们中国文化的《易经》“就是”符号逻辑，“就是”两个字就用错了。符号逻辑是最近新兴的人文科学，是从苏联开始的，现在美国也很流行。如果提到西方符号逻辑的科学精神，可以说我们中国几千年以前都已有了。例如我们《易经》的卦就是一种符号逻辑，但是如果说我们《易经》就是符号逻辑，那就错了。这就是不懂中国文化，把他打三个耳光还算客气的，在古代应该拉下来打三百大板，因为他的书根本就没有读通。为什么呢？我们老祖宗这个《易经》，在几千年以前就已经有了，而符号逻辑是近几年，还不到一百年才兴起的一种东西。硬要把我们几千年以前的老祖宗，拿来跟人家外来的文化孙子比：“哎呀！你的东西真好呀，我们中国的《易经》讲的跟你们一样呀！”这岂不是笑话！这是不通的，所以大家要注意。

现在我们回转过来，说乾坤也好，八八六十四卦也好，借用西方人文科学新兴的观念来讲，它是个符号。说它是符号逻辑也好，逻辑符号也好，如果一定要说它是什么东西，无法下一个定义。

譬如乾坤两卦，乾代表天，坤代表地。拿人来讲，乾又代表男的，坤又代表女的。拿我们本身来讲，乾又代表头，坤代表肚子。拿中国历史来讲，乾代表后面，坤代表前面。所以说它是不定的，放到哪一面都可以。假设现在我们拿乾坤两卦来说，乾代表我们的头部，坤代表肚子，只是拿它来做代号，是一个标记。如果你非要确定地说乾坤两卦是什么，那你就根本不宜学《易经》。所以说学《易经》一定认为乾卦代表什么，坤卦代表什么，你就把它看得死板了，你学《易经》便不会通了，永远不会通了。因为它适用于任何方面，物理也好，化学也好，这个道理要搞清楚。但是孔子的报告，是一个总纲的报告，乾坤两卦代表了大自然的物理世界，它是代表了物理世界这个大自然的符号。乾代表了天，坤代表了地，我们现在这个宇宙，乾坤这两个符号就作了代表。

《易经》文化中的尊卑

就中国文字来看，如果认为天高高在上是很尊贵的，地在下，便很卑贱，很下贱，这种看法又是胡说，该打三百大板。天尊是尊贵、尊远。我们仰头一看这个太空，天在上面；到了太空，我们的头顶上还有太空，永远的虚空，无量无边的虚空。在我们上面永远很高远，很尊贵的，这就叫做天。

地很卑近，卑者近也。尤其是我们人类的文化，就是大土地的文化。人离不开土地，这个地球、土地对我们很卑近。换句话说，卑就是很浅近，很浅，很近。所以说：天，那么高远，无量无边的空间，永无止境；地，我们这个地球，同我们人文文化关系那么密切，非常切近。懂了这个原理，有了这个观念，再来研究《易经》就方便多了。因为我们对这个天的研究，太空的研究，内容太多太多了。就是地球物理的研究也太广泛了，没有办法记述。因此古人便归纳为两个简单的符号，所以说“天尊地卑，乾坤定矣”。

何以叫做“定”呢？定是确定的法则，不能变动的。譬如我们站在地面上，一看头上就是天，到了飞机上，向高空上面一看外面虚空上还是天，到了太空外也还是天，凡是我们脚跟踩的那个，那就是地。譬如太空人，在太空里头没有办法落地，永远在转。踏得到的那个东西，脚踏实地的，那个便叫地。这个法则是不能变动的，所以说“乾坤定矣”。

好了，现在我们了解了“天尊地卑，乾坤定矣”这两句话有那么多的意思。如果我们不加研究，一看文字，我也懂呀！跟白话一样嘛！可是进一步来探讨呢！实在没有懂。现在同时告诉大家，我们所讲的“天尊地卑，乾坤定矣”这个文化，由来很久远了。过去我们看到某家少爷跟某家小姐订婚，来个红帖子，吃了人家的喜饼，大家不约而同地会说：“很好很好！乾坤定矣。”婚约订了，便是“乾坤定矣”。古人在婚书上写着“上昭天地神明祖先，两人永结同心”的字样，不像现在的结婚证书是为将来离婚、准备打官司时用的，还要有介绍人、公证人，准备将来上法庭当证人，这是从西方文化传来的风俗。

独立的方块字

“天尊地卑，乾坤定矣”这两句话、八个字，就说明了《周易》是以乾坤两卦做开头。换句话说，宇宙物理的法则，到达了人文物理，到达了地球物理。下面“卑高以陈，贵贱位矣”这两句话解释天为什么那样尊，地为什么叫做卑，“卑高”是翻转过来的运用。

我们看到中国文字，就想起了一个问题，现在的读书人没有学多少西方文字，便批评中国文字不合逻辑。像这里，有人会认为应该是高卑以陈才对。因为高是天，卑是地。上面说“天尊地卑”，跟着下来的解释又翻过来说卑高以陈，这是倒转的用法，要说中国文字不合逻辑，是自己没有弄清楚，就随便批评。因为中国文字与西方不同，它是一种独立的方块字，一个字代表了好几个观念、好几个意思。要好几个中国的方块字凑拢了，才能表达一个观念。真要研究中国文化、中国文字的人，认得了中国字，懂了这个

字，便已懂了很多的观念、很多的思想了。这一种文字学问现在变成专门啦，到了大学、研究所才开始中国文字的研究，我们当年七八岁就开始了。

现在叫文字学，当年叫小学。所以我们中国的古礼，六岁入小学，就是学这个——“天”字为什么这样写法？“地”字为什么这样写法？它是属于哪一部的？哪个范围的？文字加上释义就叫训诂；一个方块字包括了六书的意义，发挥起来就多啦！诸如字形的演变与字义的由来，它的反切、音韵等等，本身就构成了一门学问。它的文字逻辑不是西方白话文那个逻辑，因此它可以随便运用自如。中国文字的每一个字，不仅具有独立的一个观念，也往往会连带了很多的观念。不管你怎么摆、怎么配合，它转了一个圈，回来还是那个意义。因此把第二句话解释为“卑高以陈”，并不影响卑与高个别的含义。天是那么高远，无量无边；地同我们的关系那么切近，那么卑近，那么有关联。“以陈”这个自然界现象，停留在那里，我们的生活天天可以接触它，随时随地、每一秒钟、每一个空间都接近天地。一个高远的天，一个切近的地，“卑高以陈”，它自然陈列，摆在那里。

“贵贱位矣”。因此形成人类心理观念上的贵与贱，这个位置确定了。为什么呢？人类有个很大的毛病，拿不到的东西，永远是高贵的；得到了就不珍贵，就看不起，就卑贱了。没有发财的人，看到钱，做梦都在想；但有了钱，钱多了的，不知道钱该怎么用，会讨厌那个钱，听到“钱”字便厌烦了——当然烦归烦，喜爱还是喜爱的。

远近、难易与贵贱

贵贱问题是由于人情的重远、轻近来的。人类的心理毛病，喜欢远的事情、困难的事情，尤其是不易得到的事情，所以重难而轻易。越是困难越是拿不到的，越是感到名贵得很，外来和尚会念经，因为他难得请。所以说人情重难而轻易，轻视容易的东西。“重难而轻易”是古文，我给它加上“重远而轻近”，重视远大高远摸不到的东西，轻视眼前容易得到的东西。

还有，我再给它加上“重死而轻生”，死了的人、古人都是好的，活着的人都差不多，没有什么了不起。有些同学们常说，老师真了不起。我也跟他们开玩笑说：我现在没有什么了不起，死后我有三千年大运，还有人给我修庙子，你们最好再投胎来做我庙子的管理人，可以借我的招牌发财了！人活着没有什么稀奇的，死了就是好的。这个道理你懂了，你就知道了“卑高以陈，贵贱位矣”的道理。

所以“卦”没有哪个叫做好的，没有哪个叫做不好的，天底下的事也是一样，希望而得不到的才是最好的。大家看李商隐的诗，人到老了还有那个境界：“此情可待成追忆，只是当时已惘然。”如果两个人结婚了，说不定到六十几还打离婚官司呢！就没有“此情可待成追忆”了。所以人类心理上贵贱的道理你懂了，像算命卜卦，便没有什么可算、可卜的了。“善易者不卜”，《易经》道理懂了以后，不要算命，也不要卜卦，一切事情就都懂了。

有些做生意的同学来找我，说请老师为我卜个卦。我说问什么，他说做生意。我说我已经给你卜好了，不是赚钱，就是赔本，只有赚赔两条路，没有中间路线。你说生意做了三年，没赚钱也没赔本，我说那你就已经赔本了，你的时间、精神就已经赔下去了。你问吃药对不对？不是死就是活，没有中间的。善易者不卜的道理，也是这样。你懂了这个道理，再读古书，再读孔子的文章，那你便更加佩服、更加赞叹了：“哎呀！孔老二的文章，这位老夫子实在有一套。”不过他的文字很简化，如果现在的人，每两句话都可以做一篇博士论文。你发挥引申起来非常之多，现代博士论文容易写，引经据典，古今中外的参考书列个几百部，尤其找那些评审都没有看过的参考书，这可真把他们吓一跳；然后写完了，一篇论文拿出来，学位也拿到了。不过读完了这篇洋洋数十万言的论文，所有的意见都是别人书上的，问你老兄的意见究竟是什么，我什么意见都没有。可是古人不同，他很简单地几个字，包含的内容那么多。所以我说文字好懂，内容难懂。现在我们晓得“卑高以陈，贵贱位矣”，连接到上文“天尊地卑，乾坤定矣”八个字，介绍了天地宇宙的道理。

宇宙的生命

跟着下来，他讲这个宇宙自然的法则：

“动静有常，刚柔断矣。”学《易经》这个地方要特别注意，阴阳有时候代表固定的东西，有时候又代表不固定的。刚与柔、动与静都是抽象的名词，也可以说是实体的名词。实体也好，抽象也好，都是人为的假定。人们把摇摆的叫做动态；安定的、死板的叫做静态。假如我们老祖宗最初把那摇摆的叫做静态，把死板的叫做动态，那我们现在的观念里，对“动”“静”的看法便完全两样了。所以，“动静”“阴阳”都是人为假定的东西。

不过，既然老祖宗们这样假定了，天地间的形象既然也有动有静，再把两种形象用卦来表示：静态拿坤卦来代表，是属于阴的；动态的东西拿乾卦作代表，是属于阳的。这个要注意啊！你们打坐修道的更要注意！动起来是属于阳的，静下来是属于阴的。阳的符号代表动态的是乾卦，阴的符号代表静态的是坤卦。

“动静有常”，这个宇宙间的地球、太阳、月亮、星星，随时都在转动。以中国文化——《易经》的法则来看，这个宇宙是动态的宇宙，不是静态的宇宙，很多人讲中国文化都讲错了，像过去胡适之先生就大错而特错，认为中国文化是静态的。后来朋友们告诉我，我说反正他几十年来都是这样，没有什么好驳的。他们一定要我提出些意见，我说中国文化哪里是讲静态的，从《易经》开始就晓得宇宙生命永远在动，是个恒动的。宇宙生命如果不动，如果有分秒的静止，便乾坤息矣，这个太阳系统便整个都要毁灭了。所以说这个道理你们要知道。你们打坐入定了，你们以为自己在入定，其实入定是个大动。动得太厉害时，反而觉得是一种静态，大家不懂这个原理，就搞不清楚真正所谓的动与静了。

动静是讲什么呢？是讲物理世界的现象。物理世界——这个太阳、月亮、地球的转动，“动静有常”，有一个固定的法则，是有常规的，不能改

变的；自然的法则是规律的。

有一次我被他们拉去讲工业设计的科学与哲学。我说对不起，我对这个是外行。他们给我找了好几本外文的、中文的工业设计绘图的书籍。他们说这就是工业设计，故意做成这个样子，是一种新的设计。我拗不过他们，只好答应去讲。后来为他们讲艺术的境界美。

什么叫做美？东方的艺术境界美是自然的美，就是不规则的；西方的美是非常规则的美。有规律、规则的美，是违反自然的，是人为的；不规则的美是天然的。所以中国绘画就很不规则，中国的山林艺术也很不规则，大家看盆子里本来好好的一棵松树，偏偏要用铁丝把它弯起来，使它长成弯弯的形状，认为这样才美。西方的不同，西方是把它剪得圆圆的，像个笔筒一样才算美。

很多人去美国看尼亚加拉瀑布，认为好美。大家没有见过中国深山中的瀑布。好瀑布是不规律的，但是非常美。自然的法则，在不规律里面有它非常严整的规律，非常美的规则。这是自然，也就是“动静有常”的道理。

刚日读经　柔日读史

“动静有常”，讲物理世界一切的活动，不规律里边有它自然的规律，而且不能违反。像太阳如果不是从东方上来，如果倒回来一转，我们就受不了啦，地球马上就要毁灭。“动静有常”，动就是代表物理世界的常态。

“刚柔断矣”，“刚”“柔”也是两个代号，代表宇宙的进化，已经到了物质的世界，但是物理世界还没有成形。譬如太阳、地球、月亮，这个是物质。物质世界在《易经》不叫做阴阳，而是刚柔。“刚柔断矣”，不是折断了，是确定的意思。物质世界有刚有柔，譬如土地、岩石是刚强的，水是柔的，一刚一柔确定了的，这就是断矣。所以“动静”是讲物理世界，动静

有常是讲物理世界的法则；“刚柔”是讲物质世界的法则。原理都差不多，因此你学了《易经》，便了解了物理世界与物质世界的法则。

大约二十多年前，在一个朋友家里吃饭。他客厅里挂了副对子说：“刚日读经，柔日读史。”大家看了都说这个字写得好呀！我说字写得是好，大家不好意思问什么叫刚日，什么叫柔日。刚就是阳，阳日谓之刚；阴日谓之柔。譬如我们今年甲子年，甲是木，子是水，那么我们今年是刚年呀还是柔年？是阳年还是阴年？简单地说是阳年。我们拿天干地支来研究，本来是阳中有阴，阴中有阳的。为什么说是阳年呢？因为今年是子年，子为鼠，老鼠有五个爪子，五代表阳（单数代表阳），所以说甲子年还是阳年，阳年就是刚年。碰到日子是子，是单数的，便是刚日，所以刚日读经，柔日读史，就是这个意思。这就是中国的文化啊！文学里边有哲学，今天我们这个思想，看到什么事情，社会呀，政治呀，各方面很不满意，我们感到很不平的时候，赶快读读书。读读《易经》呀！四书五经呀！心气就和平起来了。柔日读史，当心情很无聊，很沉闷，很想睡觉的时候，就可以看看历史，启发我们奋斗的勇气。所以说“刚日读经，柔日读史”，这是关于刚柔的道理。

达尔文的祖宗

“方以类聚，物以群分，吉凶生矣。”人类文化最大的哲学问题出现了，关于这个方字，我们都晓得四四方方是方，方也可以代表空间的方位。但就文字学来说，讲中国字要知道它的来源，方是怎么来的呢？方是个象形字，像个猴子，这是简单的象形。就像我们人，随便这么一画（  ），就像人了。所以方字就代表了猴子，或者是长的人，这就是本字的由来。后来简用了，就给它改做四方的方；方方正正的方，是借用来的。

我年轻时候看到一本《易经》的注解，也是受了近一百多年西方文化进来的影响，解释这一段“方以类聚”，说方是代表细菌，人是细菌微生物变的，就是达尔文的思想，并以为人是由微生物慢慢变成猴子，猴子变成人类，所以猴子是我们的老祖宗。当时有位同学非常赞同这种说法，我说你们

的祖宗是猴子变的，我的祖宗不是猴子变的，大家还拿了很多证据，辩论得一塌糊涂。

实际上，这句话是非常明白的。“方以类聚”包括了些什么呢？譬如拿政治来讲，就包括了地缘政治、地理环境等等的关系。像我们这个地球，乃至任何一个地方，东南西北方位不同，那个地方生长的物类，以及人的形态个性也都不相同。平常我们看到一个陌生人，一看便知道他是北方人、南方人或者广东人，大概判断得八九不离十。不像你们在宝岛温室中长大的人，没有这种经验。

由于每一个地方的不同，生长的植物、动物都有差异。新竹以北的壁虎不会叫，新竹以南的壁虎会叫，这就是所谓的“方以类聚”，类就是所谓的归类。彰化人、嘉义人都不同，有些植物也是一样。像阿里山种的香蕉，我只要拿来一看，就知道是阿里山的，尤其吃到嘴里，一下就分别出来了。日本的苹果与韩国的完全不同，这就是“方以类聚”。所以西方人是西方人，东方人是东方人，由于地区不同，所生长的人物，乃至万物都不相同。

人类历史的祸根子

“物以群分”的这个物，指的是笼统的物，不定的物，一层一层的分类，一种一种的分类。这是自然的现象。虽然说“方以类聚，物以群分”，是一种自然的现象意识，但这里边就有好有坏了。所以我常常讲，台湾有些人闹台独的问题、分离的问题，这不稀奇。一点都不稀奇。中国人“方以类聚，物以群分”已经闹了几千年。清兵入关，有明、清之争；后来国民革命后，又有南北之争，可以说从一九二四年以来，都是南北之争。再后来革命党内部又有不同派别之争……一路的到底，反正是“方以类聚，物以群分”！人类只要有空间、有时间，人类只要存在、只要有社会就有纷争。

大家注意“社会”这两个字，我们当年一般不叫社会学，而叫群学。当时有一本很有名的著作，是严复翻译的，叫《群学肄言》，就是社会学。到

现在《群学肄言》的价值还很高，他用中国的文字，比较接近新旧之间的文学技巧来翻译，现在重新拿出来看看，它的社会思想的价值还是很高、还是存在的，而且，比现在人白话翻译的还要好。

“物以群分”，就是说形成社会物类的不同。于是“吉凶生矣”，有人类就有意见，就有问题。因不同意见而相争，这是没有办法的事。所以读了《易经》以后来看天下事，看天下的治乱纷争，就知道那是人力很难挽救的事实。“方以类聚，物以群分，吉凶生矣！”这里从阴阳刚柔、天地宇宙讲到物理世界，讲到物质世界；讲到物理世界与物质世界空间关系；然后讲到“方以类聚”这个地球、人群物理的关系；因为人类有“物以群分”，就有意见，有意见便要争，争就有吉有凶。所以吉与凶就是类聚群分，群体社会出现后的必然结果。

变的哲学

这一小节的结论是“在天成象，在地成形，变化见矣”。《易经》的道理，是根据天文的观察而来，根据地球物理的观察而来，根据生物的观察而来，根据人类活动的观察而来，根据中国古代的医理而来，以及人类生命的变化中观察而来。所以在天就成象，在地就成形，太阳、月亮、星星、山川、河流，圣人要象其物宜，天就以乾卦作代表，太阳就以离卦作代表，地就以坤卦作代表，月亮就以坎卦作代表，震卦代表了雷电，艮卦代表了高山，巽卦代表了气流、空气，兑卦代表了海洋、江河，一共八个现象，所以叫做八卦。

卦是自然界随处都可以看到的现象，不需要科学仪器的研究，只要你不是瞎子，天体的八个现象，人人都可以看得到。所以“在天成象”，象就是现象，在天体上挂着的现象。

可是在地球上的生物呢？同天体都有关系，“在地成形”，有形质的关系。换句话说，地球上万物的变化，乃至人、物的生长，都与自然天体的关

系非常密切。所谓“变化见矣”，这中间就看出它的变化来了。

《易经》告诉我们的是什么道理？是一个变的原则。大家千万记住，宇宙间没有不变的事，没有不变的人，没有不变的东西。而且天天在变，随时在变，随地在变，无一而不变，也不可能不变。所以我经常告诉年轻人，讲恋爱谈爱情，爱情是会变的呀！天地间很少有真的爱情，爱情是人文自然的产物，也随人为的意识而变化。为什么呢？因为天地万物都在变化，没有不变的，所以“在天成象，在地成形，变化见矣”。

随流顺变

学了《易经》，就知道变化的道理，以及变化的必然性。大体上说，我们普通人是随变化而走的，一点都做不了主。圣人呢？懂了这个法则，能领导变化，那也就是超人了。天地间的变化他了如指掌，下一步要怎么变，他都知道了。

譬如一盘食品，端出来是请大家吃的，你不吃它，过下子主人就收拾走了。你懂得去吃它，那就是你的智慧。吃与不吃看你的本事了。所以我常常说，第一等人领导变化；第二等人呢？把握变化；末等人呢？只有跟着变化走了。该变死，就跟着死，该活，就跟着活吧；这是普通人。所以，懂得《易经》就应该知道领导变，其次变是应变，最末等的人不必谈啦，跟着变化而走，与万物同化而已。我们知道天地宇宙万物随时都在变化之中，但是这一切的变化也都有它的法则——“在天成象，在地成形”。人与万物都是变化来的。道体变为有形天体时，就有风云雷雨日月星辰等现象；在地球上就有山川动植等等万象的形状。

因此我们研究了《易经》，再看西方的宗教，《圣经》上说，上帝根据他的形象创造了万物。这话没有讲错，是宗教徒们解释错了。这个上帝，这个天，不是天地的天，是形而上的一个法则。万物的情形，是形而下的一个形象；这个形象是由形而上的不可知、不可说的那个东西变来的，它具有固

定的形态。就是这么一个作用，被宗教家套上宗教的外衣，拿来卖钱混饭吃，乱讲起来了。把那个上帝——形而上的那个不可知，讲得有形有象，以讹传讹。说穿了，那都是自然的法则。

譬如我们小时候看章回小说，都晓得凡是了不起的人物，都是天上星宿下凡来的，什么星宿下来变成什么人。这是什么道理呢？是从中国文化来的。譬如算命，什么叫算命？是星相学，是性命之学。真正算命算得好的人，必须要懂得中国的天文，那就会算命了。看相算命叫做星相之学，它的根据是科学的，是根据天文的变化来的。我们现在算命所用的甲子乙丑四柱，它是代表天体某一星座，在某一年、某一天、某一个时候所放射的功能，这个功能影响了地球新生人类的生命。

那么，地球人类在同一秒钟内有多少出生？中国人、外国人同一秒的时间中出生的人，八字都是一样，命运也应该一样吗？不一定！那又是怎么算法呢？算命除了根据星相八字，中间还加了地区、地形等因素；一个孩子生在同一房间，早一秒钟后一秒钟，或者妈妈立着来生、躺倒来生，都会有变化，这就很难算了。所以说，谁能算得准？大概只有两个人：一个已经死了，一个还没有生。算命有没有百分之百准确的？没有！最高最高的准确度也不过百分之九十九，因为那一份形而上的不可知无法计算，这个道理要懂得。这就是“在天成象，在地成形，变化见矣”的道理。这是孔子的报告。

孔子这一篇先把纲要提出来报告，我们明白了这个纲要之后，还要了解先后卦位，对下面这一段才能更透彻地了解。

打秋千的学问

是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨；日月运行，一寒一暑。

“刚柔相摩，八卦相荡”，这里大家要注意两个字，一个“摩”字，一个“荡”字，这是古文。大家知道我们的文字，一个方块字就代表了很多的意思，很多的观念，很多的思想。现在的白话文就不同了，要凑了好几个方块字才能表达出来一个意思或思想。这就是新旧的不同。这一代从白话文入手的人来读古书，统统没有办法，原因就在这里，因为没有经过文字的训练。其实大家不要害怕，我常常鼓励大家，文字的训练很简单，差不多两个礼拜就行了。

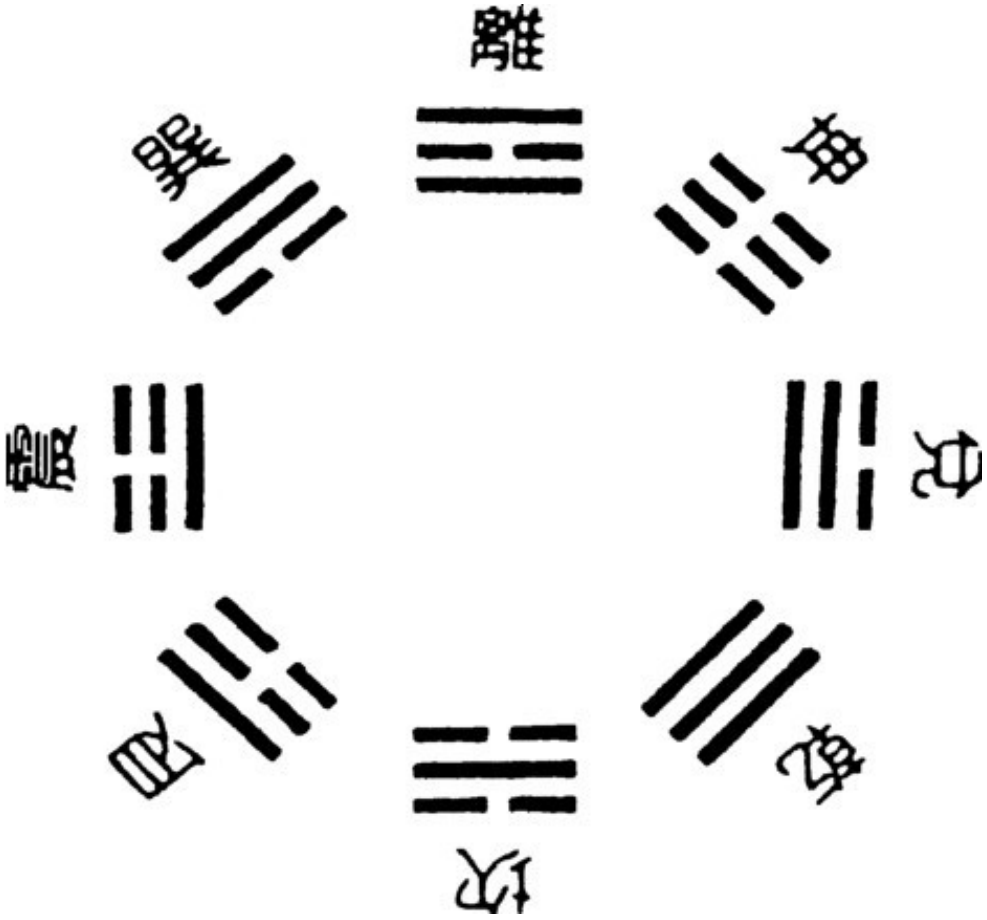
记得我当年在私塾里，老师为我讲训诂学，我盯着老师问了一个礼拜，后来课我都不要听了。那时候是读私塾，把最有名的老师请到家里来教的。后来老师问我，我说我全懂了，下面不要讲了。老师大骂我一顿，我说不信我讲给老师听，但是请老师不要告诉我父亲，老师说好。我讲了以后，老师说你这孩子真懂了，好啦不教啦，另外教别的东西吧！所以依我的经验，你们最好买一本《说文解字》来看；再把《康熙字典》开头多看几遍，看每一个字下面是怎么解释的。不过要买古本的《康熙字典》，上面还有篆字的，以后连篆字怎么写法你也知道了。这样一研究下来，你就全懂了，能够把部首研究清楚就已经差不多了。这是一条捷径，不过捷径也是很难走的啊！因为大家都没有根啊！

现在我们回到本文，“刚柔相摩，八卦相荡”，大家请注意“摩”与“荡”这两个字。我们现在看报纸，常常会看到“摩荡”，某某人等意见有“摩擦”，两个字凑拢来是一个观念。但是，实际上摩是摩，荡是荡，两个字的含义应有差别。“是故”用白话说就是所以。所以啦，我们老祖宗画的八卦是“刚柔相摩”，刚与柔是相互摩擦，这样才能够产生动能。摩就像用手这么搓，也好像是用手摸摸它，这是物理世界自然的法则。到了物质世界，阴阳刚柔必须相摩，同性相斥，异性相吸，自然发生这种现象，所以说“刚柔相摩”。

卦呢？是“相荡”，荡来荡去，像小孩子们打秋千，那就是荡。小孩子打秋千不叫做打秋千，规规矩矩地来说，那个叫荡，是坐在秋千上，甩得高高的，荡过来，荡过去，是个动态的。所以八卦是互相在荡，互相在碰。因

为宇宙物理、天地、太阳跟星球一样，万物都在放射。太阳的能永远不停地放射出来，每个星球都受它的干扰；我们地球的能，也不停地放射出去，太阳、月亮也受影响。这就是八卦相荡的道理。

好了，我们懂得了这个文字的道理，就可以知道这个名词的意义了。假如说，你们以后学《易经》，看风水算命，有时候碰到一个“荡卦”，如果不了解这些，完啦！什么叫荡？然后听那江湖人胡扯，把荡卦讲得玄之又玄，说是他师门不传之秘。当年我们听得云里雾里，后来一弄清楚，才知道江湖人物完全胡扯，他自己《易经》都没有学通。



文王八卦方位图

如何叫“刚柔相摩、八卦相荡”呢？大家看文王后天八卦：什么叫相荡呢？像坎跟离这么一甩，离卦原来在上面，像打秋千一样，甩到坎卦的下面。碰拢啦，叫水火既济；离卦代表火，水火就既济。或坎卦荡到离卦的下

面，产生另外一个新的卦，火水就未济，这就是相荡。如果离卦荡到艮卦的上面，就叫火山旅卦。荡到艮卦的下面，便是山火贲卦。这样一卦一荡就荡成了八个卦；一个卦荡成八个卦，八八就是六十四卦。

天地间的事情也是一样。譬如我们教室门一开，进来一个人，你们大家就回头看看，他也就影响了大家，这就是八卦相荡的道理。一切的变化，都是这样产生的，所以说“刚柔相摩，八卦相荡”。我现在是讲原理，大家不能只听我讲，你们脑子里要有八卦图像，只要一荡，马上就会出现什么情形，不经思索，都要知道。所以八八六十四卦，你们非背不可，不会背六十四卦的话，这个《易经》听了是白听的。什么叫相摩？相荡？你要能不加思索地把它画出来——在你脑子里清清楚楚地画出来，才有用处。

孔子以上讲的这个法则，也就是宇宙的法则。

大自然的法则

“鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑。”这不是自然的法则吗？同时大家看看古人的文字，一个字也不随便用。为什么要“鼓之以雷霆”？这不是像打鼓一样，鼓就是臌胀。在医院里看到一个病人肚子大大的，中医叫它水臌胀。其实是肝的毛病，肝发炎肚子就会大（其他肠胃有毛病，肚子也会大），旧的病名是水臌胀，就是这个鼓。这个字在这里是形容雷电的动能变化，“鼓之以雷霆”，物理世界生命的一切，鼓就是代表那个生命的动能；那个冲动的能，膨胀、生长。“鼓之以雷霆”，是雷电的作用，震卦的作用，这个雷电膨胀了以后，气流——阴阳一摩擦，“碰”！就打雷，打了雷以后没有事了，这个雷电已经消散了。消散之后变成什么？又变成气流，气流的阴阳一摩擦又发电，这就是刚才我们讲的“刚柔相摩，八卦相荡”。

气流一摩擦，就发电；发电以后，就打雷；雷电过了以后，它又变成气流。所以八卦中，震为雷，巽为风；风就代表大气，大气层跟雷电一样的相

摩相荡，于是这个自然物理世界——“鼓之以雷霆”，充沛膨胀。这其间电能最重要，像原子呀！核能呀！现在的专家都在研究它，不过我们古人用一个代号，就包括了那么多的意义。

在这个物理世界中，如果没有雷电或气流，生物便不能生存，有了雷电还不够；所以下面“润之以风雨”。讲到这里使我对我们当前的教育，有着很多的感慨。记得我们当年的老师是坐着教，学生站在旁边听；现在是老师站着教，学生坐着听，将来恐怕是学生躺着听，老师跪着教。这个世界大概已经快到这一步了，是不是？“鼓之以雷霆，润之以风雨”，我们当年的老师，教到这里，特别要用红笔把这个“润”字圈一下，要大家注意雷霆是电流产生的变化。风雨是什么呢？风雨就是刮风下雨。你说气流又是什么东西呢？气流是没有什么东西的，我们感觉到风来是气流，那错了！风不是气流，气流是碰到物体，接触了才感觉到的。我们晚上听到嘘嘘的声音，那不是风声啊！虽然文字上描写说风声飒飒，其实飒飒不是风声，风是没有声音的；飒飒是它碰到物体而发出来的声音，反击出来的声音。我们说听到风的声音，那是风碰到我们的脸、碰到我们耳朵，我们才感觉到有声音。

所以风雨是什么东西呢？就是上面那句话，“在天成象，在地成形”，那是宇宙的能所变化的一种现象而已。所以光是“鼓之以雷霆，润之以风雨”还不行，重点还在下面。

我们谈地球物理，就是地球文化，它始终离不开地球。那么地球靠什么呢？靠太阳系统的法则：“日月运行，一寒一暑。”

太阳月亮的运行，随时会使地球发生变化，因为太阳月亮是反转，地球是正转，所谓天道左旋，地道右旋，是两个不同方向的转动，才维系了太阳系统的和谐。假如地球跟太阳、月亮都是循一个轨道同时在那里转，说不定它们早就碰撞起来，早已碰得粉身碎骨了。这样连我们老祖宗也都没有了，哪还有我们的存在呢？

为什么它们不碰撞呢？因为它们各有规则——一个正转，一个反转，永远在那里转。因为它是相反的转，太阳、月亮中间各有一种引力，影响到地球也是一反一正。地球上热天冷天是怎么来的？我们现在固然很明白，它是由于太阳照射的角度，影响到我们地球而形成寒暑的现象。可是古人呢？他们没有像现在一般的科学知识，地球物理也没有这么发达，但他们却很明白地告诉了我们，用很简单的文字表达方法，说明了天气的变化是由于“日月运行，一寒一暑”。像这些话，我们孩童时期，在《幼学琼林》中就读过了。这两句话包括了所有科学的道理；但是话说回来，如果没有西方的科学冲击，来与我们东方文化相摩相荡的话，如果没有中国古人的地球物理的这些记载，便没有我们今天的科学文明。

孔子在这里讲的“刚柔相摩，八卦相荡”，是宇宙中极自然的道理。“鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑”，这是构成地球人类万物生存的原理与生命的根源。

还有一点，大家要知道的，我们过去学古文，要学韵文，尤其是写文章，每一个字都要琢磨，气韵不对要换一个字。像这里的句子，它的平仄音韵，都对称得那么美，是很自然的文字组合。以上讲的是八卦相荡与物理世界、地球物理的关系。下面讲到人道的问题。

人文世界的开始

乾道成男，坤道成女，乾知大始，坤作成物。

在人文世界里，乾坤代表男女，乾坤是个代号，乾代表男，坤代表女。过去的算命先生，看到人家的八字，一定要先问是乾命还是坤命；换句话说，就是问是男的还是女的。“乾道成男”，大家千万不要以为男人就是阳，女人就是阴，那你就不懂《易经》了。因为阳里边有阴，阴里边有阳；人文世界乾代表男人，坤代表女人，乾坤只是一个代号而已。下面讲到乾坤的逻辑思想。

“乾知大始，坤作成物。”乾卦代表了形而上。大家不要以为这里所谓的“形而上”是西方人的学说，实际上“形而上”这个名词最早是孔子提出来的。在《系传》里就有“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的说法。

“乾知大始”就是形而上的道。宇宙万物生命是从哪里来的？先有蛋呀先有鸡？先有男的先有女的？人是从哪里来的？是猴子变的，猴子又是从哪里来的？如说是上帝造的，又是谁创造了上帝？你说上帝是天生的，没有这回事；上帝是他妈妈生的，那他妈妈又是谁生的呢？他的外婆又是谁生的呢？

上帝造人是宗教家的说法，不能用科学来解释。如果你要用科学方法去了解去研究，对不起！宗教这里是谢绝参观的。我们自己的宗教呢？中国文化开始在《易经》的系统里，早已完全摆脱了宗教的外衣，绝不迷信，就这么伟大！

“乾知大始”，宇宙万物生命是怎么来的？有一个来历，你说它是上帝也好，菩萨也好，阿拉也好，随便怎么叫，孔子的《易经》把它叫做“乾”。“乾”是什么？就是这个“东西”——宇宙万物从哪里来的那个东西。“乾知大始”，由这里来，他那个生命也就是现在科学上所说的“生命的能”。“能”是假定的名词，“能”是什么东西？“能”是没有个什么东西的。“能”发动了以后，就构成了物质，物质的代号就叫做“坤”，就是“坤作成物”，构成了物理世界。

所以天地也不是上帝造的，也不是菩萨造的，乾坤就代表了宇宙万物的一切。“坤作成物”，构成这个天地万物的代号就是坤。如果你问形而上的乾坤到底像个什么东西？怎么生的？怎么变的？那么请问菩萨是什么样子？上帝又是什么样子？西方人看上帝是蓝眼睛、高鼻子。东方人看他就不同了。庙里释迦牟尼的像就是那个样子吗？圆圆胖胖白白的脸，像个女人，那是我们东方人看的。是不是原来释迦牟尼的样子？谁晓得呢！上帝也是一样，东方人看的是东方人的样子，西方人看的是西方人的样子，中东人看的是中东人的样子，反正都不一样。这些都是宗教的文化。

但是在我们《易经》的文化里，宗教的外衣早已经不存在了。就是这个符号“☰”（乾）、“☷”（坤），宇宙万物的动能，也就是创造宇宙万物的能。孔子在《系传》里就已讲出来了：

> 乾以易知，坤以简能。

你要了解宇宙万物的功能，它怎么能够发生万物、创造万物的？这个“易”，就是《易经》的“易”；它包括了宇宙的一切。大家研究了《易经》，懂得了《易经》的“易”，就可以上知天文，下知地理，知道这个宇宙是怎么来的。

坤呢？坤代表物理世界的功能。这个功能非常简单，我们由孔子这两句话可以得到一个结论。世界上最高深的学问，就是最平凡的；最平凡的才是最高深的。

大家学佛修道信上帝，“高深敬慎”这四个字永远不会懂。我们一提到上帝，一提到道，一提到佛，便以为如何高远，如何高深。所以我常常跟信佛的人说，你们信佛修道，你们心目中的佛和上帝，是自己想象的上帝和佛，思想上加入那种神秘高深，这些都不是原来的佛和上帝了。所以孔子说：

> 易则易知，简则易从；易知则有亲，易从则有功；有亲则可久，有功则可大；可久则贤人之德，可大则贤人之业；易简而天下之理得矣！天下之理得，而成位乎其中矣。

把戏只隔一张纸

“易则易知，简则易从。”《易经》的道理，过去有所谓三易，就是交易、变易、简易。后来有人加上“不易”，宇宙万物有一个不变的理，就是不易。实际上，《易经》的道理是“交易”“变易”。一切的变化都是从交互中来的，变化之中有交互，交互之中有变化，从变化交互中看到万物的复

杂性。到了二十世纪的今天，宇宙中有很多的变化，我们现在还摸不清楚；还有人类的历史文化，无论是东方、西方，都已经有了几千年的历史，但是，究竟生命是从哪里来的？到现在还没有办法知道。科学家、哲学家搞了几千年，谁也弄不清楚。

《易经》对这些问题的看法，就是“变易”。变易的道理你懂了以后，就知道“交易”才是万物发生的来源，非常简单；等于中国的禅宗，一悟便什么都懂了。所谓“易则易知，简则易从”，是因为《易经》最高深的地方非常简单，非常简单大家才容易了解，才能够实行。所以古人就那么简单地画了八个卦，万事万物便都在其中了，用不着思想逻辑。“易则易知，简则易从，易知则有亲，易从则有功。”因为易知，大家才喜欢，像吃饭，大家都知道，因为容易嘛！大家才有兴趣，有了兴趣去做，便会有成就。

“易从则有功，有亲则可久，有功则可大，可久则贤人之德，可大则贤人之业。”可久就是永久的历史价值。大家读历史，历史上那么多皇帝，大家所知道的名字有几个？最多不过十五个。那么多的名将，大家能叫出几个名字？那么多贤相，大家能叫出几个人？为什么呢？因为他的功业不能垂之永久。但是，如果我们一提孙悟空，谁都知道；一提关公，大家也知道；现在一贯道很流行，济公活佛，也是没有人不知道的。为什么？这就是孔子说的，“有亲则可久”，可大可久，才能获得万世的尊崇。你有功名地位，两三年以后，这个人是谁，大家都不知道了，因为他没有可久可大的功业，没有这个“可久则贤人之德，可大则贤人之业”的贡献，所以很快就被遗忘了。

“易简而天下之理得矣，天下之理得，而成位乎其中矣。”《易经》的学问一点也不高深，因为它平凡，天地间万物万有的道理便都包藏在里边了。“天下之理得，而成位乎其中矣”，这个法则，把所有一切应用物理的法则，一切人类的规则，统统都包括在内了。

第二章　设卦观象

圣人设卦，观象，系辞焉！而明吉凶。刚柔相推而生变化。是故吉凶者，失得之象也；悔吝者，忧虞之象也；变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也。六爻之动，三极之道也。

是故君子所居而安者，易之序也。所乐而玩者，爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。是以自天佑之，吉无不利。

《易经》与鬼

圣人设卦，观象，系辞焉！而明吉凶。

大家研究《易经》，我再三要强调的，就是八八六十四卦的顺序，一定要背得来。如果要想运用的话，还必须把天干、地支、阴阳、五行都弄清楚了，才可以。

“圣人”是泛指我们老祖宗，有智慧、有道德、有成就的人。圣人设卦是说八卦，是以往古圣们假设的。说到这里，我们对《易经》这部书，不要看得太神秘，太去迷信它；但也不要轻视它，看得太轻易太单纯了。不过《易经》的神秘色彩，在我们中国却是由来已久的。记得我们小的时候，晚上睡觉枕头下放一本《易经》，就不怕鬼了。所以我们小孩子们，个个都读《易经》，就是因为怕鬼。

孔子研究《易经》的心得报告说：“圣人设卦”。这个卦是个逻辑符号，是假设的。《易经》的八卦与八八六十四卦，究竟在讲什么，大家千万不要做成固定的看法，那样就不能学《易经》了。假定我们的艺术家学了《易经》，也可以另外画一种抽象画，那何尝不是《易经》呢？所以《易

经》是包括了一切学问。孔子这个报告，重点在设卦，设是假设之辞，卦是符号，古人解释卦者挂也。卦是挂在天体上我们看得见的一种自然现象，等于我们墙壁上挂的画一样。所以说，卦者挂也，自然界的一切摆在那里。拿我们现在的话来讲，卦者摆也，摆在那里给我们大家看的，也就是太阳呀、月亮呀、风呀、雨呀，所有看得见的自然现象。所以圣人设卦，就是把一切自然现象，假设了一个代号，做什么呢？让我们观现象，观察这个自然的现象。

透过了这个符号的含义，观察自然界的现象——一切的山川河流、风物气候的自然现象。这些现象都观察清楚以后，“系辞焉而明吉凶！”《系辞》是卦下面的文辞文句，凡是卦下面写的文句，就是系辞。例如乾，元、亨、利、贞，就是所系的辞，辞就是文辞，是加以文字的解释。由这个自然的现象加以人文思想的解释，而使我们明白了吉凶。

“吉凶”两字大家要注意，天地间的事不是吉，便是凶，不是好，就是坏；没有不好不坏的。不好就是坏，不坏就是好。做生意，如果没有赚钱但也没有赔本，在你认为是没赚没赔，没赚没赔就是赔了，赔了精神、赔了时间……所以没有不赚不赔的事。由此可知天地间的现象，只有两种：不是吉，便是凶。所以说“系辞焉而明吉凶”，吉凶的道理是如此。

系辞的汇总叫做《系传》，为孔子所作（卦爻下面的辞，为文王、周公所作）。一般人写文章，说这个人的文辞如何如何，就是指这个“辞”，不是诗词歌赋的“词”。但是现在人很喜欢用这个“词”，这是不通的。不过大家都这样用了，你便也见怪不怪，跟人家讲下去，也就是了。如果说“词章”如何，那就要用诗词的词了。孔子写的叫《系传》，有上下两篇，拿现在的话来说，就是论文或心得报告，孔子那时叫《系辞》。因此他说：“系辞焉而明吉凶。”

刚柔相推而生变化

刚柔相推而生变化。

吉凶是哪里来的？拿物理现象来讲是：“刚柔相推而生变化。”刚柔，我们知道就是阴阳，物理世界中抽象的就叫阴阳，实质的就叫刚柔。刚就是阳，柔就是阴。像矛盾，事实上也是互相推荡的一种现象。在中国的文化思想中，矛盾也不过是一种现象，就是《易经》所谓的象。它表示了这种变化的关系，说明了矛与盾的原理。

像太极拳的推手一样，你推过来，我推过去，两种力量，互相推荡，“刚柔相推而生变化”。洋人们讲逻辑什么的，讲到矛盾呀，统一呀，肯定呀，否定呀……大家认为高明得很，以为这就是学问。我们当年也拼命地读，但我读完以后就丢了，那不过是变化的现象，没有什么了不起。等于现在讲心理学，举出很多的个案，证明这个心理反应是如何如何。这样做法很辛苦，个案看完了，有没有用？这些心理状况也许是社会上普遍发生的现象，也许是整个的社会心理发生的变化，总之，变化的过程太多了。譬如说我们用的电灯，开了电门我们只感觉它亮，不知它随时都在变化；刚开始那一秒的电已经消耗了，它随时在消耗，随时在成长，随时在生灭。可是大家看不到这个变化，只看到电灯在亮着。而《易经》已经看到这个变化，知道这个过程，所以它指出物理世界是“刚柔相推而生变化”。这两大原则大家要记住。

观察自然的现象，《系辞》告诉我们自然现象的含义。拿佛学来说，自然现象中山河大地是无情的东西；一切众生，像我们这些有生命的人，是有情的东西。所以佛学称众生为“有情”，是有灵性，有思想的；物质世界则是无情的东西，是没有思想的。“圣人设卦”，让我们观察到无情世界的现象，“系辞焉而明吉凶”。众生是哪里来的，也是宇宙物质世界的一种现象。“刚柔相推”，是两种正反质能相互推动，因而产生了有情世界的一切众生。

假使这两大原则把握住了，知道了刚柔相推而生变化的理，你想卜卦算命的话就可以百算百准了。不过这个中间也有它的变化，是看时、空的大小

来决定的。像医生看病，说今天病好一点没有？病人说没有，还是很痛。但你昨天还痛得躺在床上，今天已经可以下床活动了，已经不错了。可是人总不满足，因为他不晓得“刚柔相推而生变化”的道理，大家懂了这个原则以后，就可以进一步学《易经》了。

人生的历程

是故吉凶者，失得之象也；悔吝者，忧虞之象也；变化者，进退之象也。

这三个道理，就是最高的人生哲学，也就是政治哲学。我们知道，宇宙间只有两个现象：一个吉，一个凶。那么吉凶又是怎么来的？好与坏是怎么来的？是人为假定的。人类心理自己反应得失的一种现象，就成为“失得者，吉凶之象”了。譬如我想赚钱，钱到了我手，就是大吉大利；钱不到我手或失掉了，这就是凶。所以吉凶是人类心理相对的一种反应，天地间没有所谓绝对的吉凶，也没有绝对的是非，也没有绝对的好坏。这是指形而上者而言。

所以形而上者“没有”，形而下者“有”。有是哪里来的？是由人类心理来的。吉凶是怎么产生的？也是从人类心理的判别而产生的。譬如说青年人谈恋爱，谈到最热烈的时候很得意，但你不能就认为是吉。表面上看来很得意，事实上，说不定失意已暗伏在里边了。现在觉得很好，到时候分开也很痛苦啊！我常常说一个人求生不易，但求死也很难。想死还真不容易呢，跳水太冷，上吊很闷气……没有一样好受的。这些是非好坏都是从心理现象来的。

同样的，吉凶也是一种心理现象，一种失得的心理现象。我常说你学了《易经》以后就不要卜卦了，因为八八六十四卦没有一卦是大吉大利的，也没有一卦是大凶的，充其量告诉我们“吉、凶、悔、吝”四个现象。人生也

只有四个现象，这就是《易经》阴阳的四象，所谓“太极生两仪，两仪生四象”。

太极以西洋人的说法，就叫做本体、叫上帝，佛家叫如来。我们中国文化不来这一套，不给它加一个宗教的外衣，也不赋予它一个假定的名词——本体；这个万有的生命，我们叫它太极。太极就生两仪，两仪就是阴阳，永远代表两个相对的力量，两仪就生四象。两仪生了四象，就是老阴、老阳、少阴、少阳。

人文世界的一切现象也只有四种——“吉、凶、悔、吝”。怎么叫悔呢？就文字看，知道就是后悔，人生对任何事情每一刻都在后悔中。刚刚吃饭的时候，菜很好吃，拼命地吃，吃饱了，肚子难过了，后悔了，“刚才少吃一口多好”，这就是悔。悔字以我的解释，它真正的意义，只有一个名词可借用来说明，才最恰当，就是佛经上讲的“烦恼”，这就是悔。佛经讲的烦恼不是痛苦，是开始时心里感到很烦，过久了感到不舒服，也不是痛，可是随时随地就是很不爽朗，很烦、很苦恼，也就是不高兴。一般人说的烦恼，就是《易经》的悔。“烦恼”两字是印度的宗教文化，后来传入中国的。

吝是什么？吝就是困难、是悭吝。整个《易经》八八六十四卦，只有吉、凶、悔、吝四个变化。四个之中只有一个吉是好的，其余三个成分都是坏的。悔吝是小凶，不是大凶，不好，也不是太坏。宇宙间的万事万物不动则已，一动只有四分之一的成分是好的，四分之三都是坏的。这个以后还要再讲，现只先说一下。

“是故吉凶者，失得之象也；悔吝者，忧虞之象也。”忧就是忧愁、烦恼。虞就是思虑，脑子不停地想；用脑筋叫做虑。用脑也很痛苦，一个人要不痛苦，什么都不要想才好。不用脑筋，只睡觉，睡醒了走来走去最舒服。但是那很难做到，绝大多数人都要用脑筋；只要用脑筋就有忧愁，就有烦恼。所以说“悔吝者，忧虞之象也”。由此可知宇宙间一切事情，一切人的

心理，都离不开“吉凶悔吝”四个字。所以人生只要有思想，就有烦恼，心理上就有得失，得到了高兴，失掉了痛苦、烦忧。

“变化者，进退之象也。”有进有退，这就是变化。“进退之象”，就是各种的变化。如果反过来讲，什么是进退呢？就是“变化之象也”。同样地，“失得者，吉凶之象也；忧虞者，悔吝之象也；进退者，变化之象也”，也是很好的文字，其理论是一样的。不过前者是把结论先拿出来讲，后者是把主题放在结论里头来讲。

这是古文的写作方法，它变动不居，又是音韵铿锵的，不但可以朗诵出来，而且还可以谱在乐器上面演奏或歌唱的，一个字也不能差。它的音韵要清楚，像吉凶者，失得之象也等都是很好的文字，也是很好的音乐。

我们学了《易经》后，如何来判断一个问题呢？现在根据《易经·系传》孔子思想的原理，来告诉大家怎么样才叫吉凶，那就是“失得之象也”，或者说“失得”两个字也可以。假设我们问什么叫做悔吝？答案是“忧虞之象也”。什么叫做变化？答案是“进退之象也”。这是《易经》讲的，不要自作聪明，随便乱加乱减，那是不行的。孔子把答案都告诉了我们，你只要懂了这些就可以了。下面孔子进一步再来发挥。

下台一鞠躬

刚柔者，昼夜之象也；六爻之动，三极之道也。

在物质世界里，孔子《系辞上传》第一章中，提到“刚柔”这两个字。刚就是阳，柔就是阴；白天属于阳，属于刚；夜间就是阴，属于柔。所以说刚柔者，昼夜之象也。换一句话说，这个物理世界是一阴一阳，我们夜里看到的是黑暗、是阴，但黑夜并没有什么可怕。譬如我们的手，翻过来是这一面，翻过去是另一面；一阴一阳是它的变化，白天夜里也只是变化的现象而

已。所以懂了《易经》之后，就不会怕夜暗，更不会怕鬼，阴阳只是现象，与鬼没有关系。

我们年轻时怕鬼，现在我却想看到鬼，因为鬼比人友善得多了。假若我们跟鬼交交朋友，不是也满好吗？可是鬼还看不到呢！我尤其喜欢夜里，因为夜里比白天舒服得多了，夜深人静时那份安闲、那份静谧，真是好，白天却嘈杂得不知道搞些什么才好。所以这就是观念问题。

其实太极并没有昼夜，昼夜是物质世界的一个变化。假设我们利用现在的科学，去太空，在太空也不分昼夜了。昼夜是地球转动而产生的现象，这种现象，并不完全是由地球自身形成，而是由于太阳、月亮、地球转动的结果。一个球被挡住了就变成夜里，太阳照到那个球时就叫白天，就是这个样子，没有什么了不起。所以说，“刚柔者，昼夜之象也”。因此产生了一个哲学：人有了白天的忙忙碌碌，夜里总要休息一下；同样地，上台忙了一阵子后，总要下台来歇歇；下台久了以后，说不定还要再上上台。这一上一下，也就是“昼夜之象”也，没有什么，而是很自然的现象。

人生的价值

下面讲到卦，圣人设卦，卦有六爻，“六爻之动，三极之道也”。先天图是画三画的，如乾为天☰，坤为地☷等等，都是三画。后天八宫卦是用六画的。如乾为天䷀，天风姤䷫，每一卦必须有六爻。爻就是交的意思，彼此交互的关系。

《易经》的卦为什么有六爻？六爻是由三个步骤来的。什么叫三极呢？就是天、地、人。这是中国文化的特点：上曰天，下曰地，中间是人。天地有没有缺陷呢？以《易经》看起来，天地是有缺陷的，天地并不圆满。譬如，西方人说天地是上帝造的。实在说起来，也算是粗制滥造。如果把这个世界全部造成白天，连电都不用浪费了，还要发明电灯做什么？它永远下雨嘛，也好呀！我们就可以变成鱼啦！也用不到盖房子、造汽车啦！很多的现

象都是一半一半，使人忙死了！又晴天，又雨天，有时还刮台风。我常说笑话，人的眼睛长得不好。如果前边长一只，后边长一只，不是前后都看得见吗？鼻子也长得不好，吃饭还用牙齿咬。有人说眉毛长得也不好。如果长到手指上，连牙刷也可以省了。这个笑话是说明了天地有缺陷。于是中国文化中提到人文文化的价值，也是孔子曾经讲的一句名言——人生的价值在“参赞天地之化育”。

说到这里，我讲一段亲身经历的故事，这已经是四五十年前的事了。那时候我在四川大学教书，还很年轻。他们请我专题演讲，讲题是“人生的目的”。我说这个题目不好讲，因为问题本身就是答案，用不到我讲。这个题目已经告诉了大家，人生是以人生为目的，其他的都是后人加上去的。如西方人认为人生是以享乐为目的啦！还有国父孙中山先生以为人生以服务为目的啦！其实享受也好、服务也好，都是后人为它加上去的。

什么叫目的呢？像我今天来上课，上课是我的目的；大家从家里走来听课，听课是大家的目的。人从妈妈肚子里生出来，没有一个人会在妈妈肚子里问：我为什么要生出来？我生出来的目的是什么？没有一个人是问明白了才生出来的。到底人生以什么为目的？我告诉你，大声地告诉你，人生是以人生为目的。这个题目本身就是答案，还有什么好讲的！

如果勉强来说人生以什么为目的，古今中外的说法都是空谈。拿孔子的话来说，人生的目的，我们不能说是人生的目的，应该说是价值才对。

人生的价值是什么？是在“参赞天地之化育”。参赞就是弥补的意思，弥补天地的化育之不足。如天要刮风下雨，人类发明房屋把风雨挡住，可知人生的功能是参赞天地之化育，也就是帮助万物。因此中国文化把天、地、人并称为三才——宇宙间的三才。提到人的价值，在中国文化中把人提得非常高。现在我们听到外国人讲一声人道主义，便跟着人家屁股后面走，我看了真有无限的感慨。这些人真是可怜，忘记了自己的文化。放眼世界今天讲人道主义的，除了我们中国以外，都是乱吹的，都是后生晚辈。大家回头看看我们的《易经》，那才真是人道主义的文化。

向心力与离心力

“六爻之动，三极之道也。”这个天、地、人的三极一动，就是六爻；六爻又动，就生相对的力量，就有了阴阳。也就是说，有了向心力就有离心力。所以读了《易经》以后，我感到很可怕。古人说懂了《易经》便可以为将相，我今天还在跟一位同学讲用人之道：这个人对我们忠心耿耿的，我们对人家也绝对地忠诚，但是到了利害关头要命的时候，忠心不忠心便不知道了。因为有向心力，便有离心力。我常常说，世界上谁又是最可靠的人？连自己都不可靠，还能够相信别人吗？因为人是会变的。人文思想的产生，是希望人在动乱要命的时候，能够不变，那就是圣人，有道之人，三极之道就是这些。这个“道”，在这个地方讲的是原理，都是形而上的原理，《易经》所以有六爻的答案就在这里——所谓“三极之道”也。因为变动是互相对立的，因此三极就产生了六个变化，我们老祖宗老早就发现了。自然科学进步到现在，也没有超过这六个范围，这就是“三极之道”也。上面讲的都是以物理世界的自然现象，说明它发生过程中的道理。

孔子的思想观念不同，他是以人文为中心。我们看看下面孔子所说的，他又把大自然的法则——拿人文的观念来讲，也就是物理科学的原理，用到人生的哲学里边来。

心安故理得

> 是故君子所居而安者，易之序也；所乐而玩者，爻之辞也；是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。是以自天佑之，吉无不利。

这是说，我们要懂得自然科学的原理，用之于人生哲学。君子是受过高深教育的知识分子，应该了解这个道理。居，就是平常，后世的古文叫平易，意思是说一个人平平常常，所居就能够平安，心安理得。心安理得这四

个字，最初是在《易经》里边提到的，心安后那个道理——真理就自然产生出来了。

“君子所居而安者，易之序也”。易经八八六十四卦何以这样排列？它有它的原理，你懂了这个原理，就懂得人生了。所谓“所居而安者，易之序也”，就是这个道理。

“所乐而玩者，爻之辞也”。这里孔子已经告诉我们，《易经》是要我们玩的，你要背会了《易经》就好玩了。就像买一副麻将牌来玩，自然会玩出道理来。小时候大人告诉我们，夜间不可读《易经》，因为晚上读了《易经》，鬼都会吓哭的。现在懂了其中的道理，就知道夜里确实不可以读《易经》。不是怕鬼哭，是怕自己吃不消。因为夜里一研究《易经》，虽然时间已经很晚了，但还有一点点没弄清楚，再研究一下再睡，继续研究下来，弄通了，忽然又发现了一个道理，又进入了另一种境况，这样精神又来了，又不要睡了……就这样一下到了天亮还不知道。古人说“闲坐小窗读《周易》，不知春去已多时”，那是真的，一点也不假。坐下来读《易经》，不知不觉一个春天就过去了。

“所乐而玩者，爻之辞也”。孔子告诉我们学《易经》的重点，《易经》的每一爻，下面所系——吊在那里的一句话，就是爻辞。这里边包括了大自然的物理哲学、人生哲学、政治哲学等等，够我们学一辈子的。这两句话是孔子告诉我们学《易经》的好处：学了《易经》，懂得了《易经》，我们便心里很安详，少烦恼、少痛苦，就是“君子所居而安者，易之序也”的道理。第二个问题就是告诉我们，用什么方法去研究。孔子说“所乐而玩者，爻之辞也”，就是说学《易经》不要那么严肃，要我们很轻松地去研究爻辞，就这么简单。

自天佑之　吉无不利

下面告诉我们一个重点：

“是故居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占，是以自天佑之，吉无不利。”大家注意！这里告诉我们，大家学了《易经》，是要我们“居则观其象而玩其辞”，不是要我们来卜卦算命的。“观其象”，我们人生，人与人接触，每天一起床，自己当天的运气自己知道，一看自己的现象就知道了。

“观其象而玩其辞”，我们观看现象之后，要再看看爻下面的辞句，几千年经验累积下来，其中含义，有个原理你自己要能找出来。“动则观其变而玩其占”，我们人随时在动，你要做生意，念头动了，或者你当公务员，上级给你一个命令去办一件事情，这也是动……一动另一个现象就来了，你观察这个变化，就懂了《易经》，“而玩其占”。占就是占卜，可以未卜先知，晓得这件事情如果照这样办，结果是什么样子；如果照那样办，结果又是什么样子，自己都已经知道了。也就是说懂得了人生，自然会达到未卜先知。“而玩其占”，不要卜卦就已经知道了。

下面一个重点告诉大家，就是“自天佑之，吉无不利”。我们信宗教，请神帮忙，统统没有用。世界上没有任何一种他力能够帮助你的。学生求老师，请老师帮个忙，我说办不到。我是你老师，也帮不了你。有时候请妈妈帮帮忙，也做不到。肚子痛，求妈妈帮我痛一下，可能吗？不要说妈妈，上帝也一样做不到。

人要怎样才能做到？靠自己，自助则天助。自己保佑自己，上帝才能保佑你，一切来自自力。中国特有的经验，唯有自己先站起来，自己帮助自己，才能“自天佑之，吉无不利”。自佑，自己保佑自己，唯有这样，才能得到他力。“自天佑之”这个天，就代表他力给你的感应。来自他力的一切，就叫感应；有感就有应，所以自己能够自力站起来，“自天佑之”，那么上天才能感应你。自己如果站不起来，你躺在地上我扶你一把，会走路啦！如果我放了手，你又躺下去，下一次我再也不干了！只好让你永远躺在地上。所以人要能自助才能天助，能够自立自强的人，才能大吉大利。由此我们可以知道，《易经》告诉我们：人生命运都掌握在自己手里，任何一种外力都是靠不住的。

以经解经

有关《易经》的著述，这几千年来太多太多了！《四库全书》收藏之富，也是群经之冠。其中对《系辞》的解释，真是众说纷纭，不看还好，越看越糊涂。《四库全书》中的这些注解，大部分的要点我都看过。发现古人们的解释，跟我们现代人一样，各有各的主观，而且重点多着重于文字的诠释，尤以汉儒为然。

外国人常把研究中国的学问叫做“汉学”，这是很错误的一个观念。“汉学”是我们中国文化上的一个专用名词，是谈汉朝学术问题的。汉朝的知识分子处于中国文化空前的大浩劫——秦始皇焚书之后，很多古书都被烧毁。那时候的书，是由当时人背出来的。为了怕有错误，所以当时的知识分子，把每一个字、每一个句子，都加以考据。往往因为一个字的考据，可以写一篇博士论文，要一百多万言，看了叫人头大。为了一个字，古人吃饱了饭没有事干，走火入魔钻到牛角尖里去，拼个死去活来，写了一大篇，那是不能看的。也不是不能看，而是越看越叫你不懂。讲句不客气的话，有时候我认为真应该把它烧掉，没有什么用处！可是再想想，有用的地方也许还有。所以今天我们要想读得懂自己文化的古文，最好的办法就是以经解经。别人的很多注解，先不要看它。因为先看了别人的注解，有些观念就会先入为主。如果你的主观先被人拉住了，以后便很难变化。所以我主张以经解经。有时你读它的本文，前边不懂的地方，等你读了后边，那前边的也就懂了。即使错了，也错得很少，不会离谱。假使看古人的注解，有时候错下去，一错就是几十年，回都回不来，临死后悔也来不及了。再说一家有一家的注解，各家的注解太多了，多得让你没有辨识的能力。所以说，以经解经才是读经最好的方法。

第三章　彖者言乎象者也

彖者，言乎象者也；爻者，言乎变者也；吉凶者，言乎其失得也；悔吝者，言乎其小疵也；无咎者，善补过也。

是故列贵贱者存乎位，齐小大者存乎卦，辨吉凶者存乎辞，忧悔吝者存乎介，震无咎者存乎悔。

是故卦有小大，辞有险易。辞也者，各指其所之。

卦彖爻象

彖者，言乎象者也；爻者，言乎变者也；吉凶者，言乎其失得也；悔吝者，言乎其小疵也；无咎者，善补过也。

这里有四个东西，大家要注意：

一、卦辞

二、彖辞

三、爻辞

四、象辞

卦辞——我们前面已经讲过，一个卦下面文字的解释，就是卦辞。

彖辞——彖，念tāo，有人念tuàn。彖就是断语，对一件事情下的判断与结论。彖是古代的一种动物。在《易经》里很多地方都以动物作代表，如龙啦、象啦、彖啦等等。据说古代有一种动物，可以咬铁，铁到它嘴里，牙齿一咬就断啦！这种动物就叫做彖。因此《易经》就借这种动物的功能与现

象，作决定性判断的结论代号。彖辞是对卦象的断语，具有不易的绝对性和肯定性的结论，所以就叫彖辞。

爻辞——每一卦有六爻，爻就是交，就是从交通的交变来的。换句话说，爻就是两个十字架，这个十字架代表地球的磁场和太阳、月亮的经纬度。地球的磁场有一点点偏，像地球一样，西北偏东南。所以这个十字架不是正的，是斜的。因为我们中国个体字造字的时候，本身就是个图案，爻字就是根据这种实质的现象而来的，表示了两个十字架彼此交互的关系。所以说，爻者，交也。爻下面的文字就是爻辞。

象辞——象在古代是一种身体和力气都极为庞大的动物，在东南亚一带如缅甸、泰国等地很多很多。由于象的体积太大，很远很远就看得到，乃至老花眼的人也看得到。所以《易经》便根据这种动物的现象——一种庞大的现象，对一卦做一个示意的说明。象就是现象；象下面的文字，就是象辞。

现在我们继续研究《易经·系辞》的本身。

彖辞是判断什么呢？“言乎象者也”，一个现象出来了，就加以判断。譬如说有人生病了，要用医药。他患的什么病，医生们根据医学的观念，就他病情的现象，来会诊、判断他的病情，再来用药。所以“彖者，言乎象者也”，一切的现象一出来，有智慧的人就加以判断，这就是彖辞的意义。

“爻者，言乎变者也”。爻辞是作什么用呢？卦里边的爻，一爻一爻，都互相关联。宇宙间的事物彼此也都有关联，不停地在交互变化。所以，“爻者言乎变者也”，是讲宇宙多种事物交互变化的关系。这就是爻辞。

以上这些，大家要记清楚，以后研究《易经》就方便了。

楚人失弓

“吉凶者，言乎其失得也”。什么叫凶？什么叫吉？失去了就叫做凶，得到了就做吉。为什么得到了、占有了就叫做吉？失去了、没有了就叫做凶？这就是我们人文文化的观念。其实失去与得到都没有什么了不起。我们中国春秋时候，有个有名的楚人失弓的故事，也代表了中国文化的另一方面。

在楚庄王的时候，庄王有一张宝弓，不见了。当时的宰相、大臣们惊慌得不得了，甚至全国人都非常震惊。国君丢了这张宝弓，那还得了！为了找这张弓，弄得全国鸡犬不宁。这事被楚庄王知道了，便告诉部下说：不要找了，我丢了一张弓，他得到了一张弓，不是不得不失吗？我用跟他们用有什么不同呢？“楚人失弓，楚人得之”，都是我们自己人呀，这没有什么不好呀！部下听到了很高兴，都以为楚庄王度量大，是一位非常伟大的国君。我昨天丢了钱，被人捡起来拿去用了，那也很好，钱反正是要用的，我用他用都一样！从我们中华文化这一种哲学思想看来，便没有什么得失之分，当然也无所谓吉凶了。但这只是少数的圣人们才会有这种开阔的思想，大多数人是做不到的。所以说“吉凶者，言乎其失得也”。得到了以为吉，失去了以为凶，便成了社会一般人的常则。

善于补过

“悔吝者，言乎其小疵也”。悔吝吉凶，我们刚刚提到过了。“悔吝”这两个字，在《易经》卜卦上常常碰到。什么是悔吝？就是小毛病，也叫烦恼。但是，《易经》除了“吉凶悔吝”四个现象以外，还有一种现象，叫“无咎”。我们后人卜卦，遇到了“无咎”这两个字，便以为“无咎”很好，这是不懂《易经》道理的缘故。

“无咎者，善补过也”。天下事情没有绝对好，也没有绝对坏，你认为好，就出毛病啦！人生就是悔，悔就是很困难的，没有真正的无咎。要真正达到没有毛病的话，你要“善于补过”，自己随时反省自己，随时随地要能

检查出来自己每一方面的错误，随时随地检查自己的毛病，这样才能无咎。不是卜卦卜到无咎便认为没有问题，是好卦，那便错了！

譬如你做生意，三点半钟要钱，你卜到无咎就认为没有问题，那靠不住。你要去找才行，钱不会自己进来的，不然你会一垮到底。要善补过才行，这就是无咎的道理。不是说无咎就是很好，就是没有毛病，那便错了。下面他下了结论说：

> 是故列贵贱者存乎位，齐小大者存乎卦，辨吉凶者存乎辞，忧悔吝者存乎介，震无咎者存乎悔；是故卦有小大，辞有险易。辞也者，各指其所之。

大家注意！他讲到“列贵贱者存乎位，齐小大者存乎卦，辨吉凶者存乎辞”。这里有三个重点，一个是位，一个是卦，一个是辞。所以有人认为学《易经》懂了卜卦的法则，就可以懂了人生。什么叫贵，什么叫贱，什么叫运气好，什么叫运气不好，重点就在那一个“位”上，当位就好。

譬如玻璃工厂做烟灰缸，一次做了一千个，一千个烟灰缸统统一样。这中间有一个被太监买去给皇帝用，而且皇帝还很喜欢它，摆到皇帝的御书桌上。大家看皇帝很喜欢，谁也不敢去碰，认为价钱一定很贵。另外一个烟灰缸被人买去，摆到公共厕所里边用，连小偷也不会去多看一眼。它的用处完全一样，它的位置完全不同，因此就分出了贵贱。所以，世界上没有一样东西是绝对的贵、绝对的贱，贵贱是由于它存在的位置不同，当位不当位而已。当位就对，不当位就不对。所以有一句通俗的话说“福至心灵”，这个人福气好，他到了那个位子，自然就聪明了。

同样一个东西，如果位置不对，你认为最贵的也最不对劲。所以算卦的道理也是这样，八八六十四卦哪一卦是好卦，哪一卦是坏卦，就看你当位不当位，当位了就是好卦，不当位就是坏卦。你的命好，运气不对没有用。譬如等公共汽车，好不容易来了一部车子很空，你满以为可以上车找个位子坐了，偏偏这时候有个老朋友跑来跟你打招呼，只有眼看着这部空车开走了。

后面的车子都是满满的，你还是没有位子坐，永远挤不上去。这是命好运不好。所以说“列贵贱者存乎位”，位不对便什么都不要讲了。你说很多事情你看不惯，看不惯也要看，没得办法！

“齐小大者存乎卦”。每个卦你要记清楚，什么叫大卦，什么叫小卦，也是不定的，也要看它的位在哪里。位对了就是大卦，位不对就是小卦。位对了，小卦也叫大卦，位不对，大卦也变成了小卦。譬如乾、坤两卦最大，但是如果乾坤不当位的时候，一点用处都没有，还是小卦。

月儿弯弯照九州

“辨吉凶者存乎辞”。因此《易经》的卜卦、算命等等，对人生的作用，以及所说的吉凶的道理，是好还是不好呢？《系传》说“辨吉凶者存乎辞”，辞就是你的思想、你的观念。你的观念对了，便一切都对了。孔子说“辞也者，各指其所之”。所以文辞语言，是人类思想的代表。由于这种思想是在我们一念之间生灭，我们心里认为对了，不好的地方便也好了。不对了，我们心里感到很忧烦，那好的地方也不对了，也不好了。我们随时可以从文学的境界中体会出这些。如唐朝有名的白话诗：

月儿弯弯照九州，几家欢乐几家愁。
几家夫妇同罗帐，几个飘流在外头。

月儿弯弯，每个月月初或下旬，月亮都是弯弯的。同样一个弯弯的月亮，可是大家看到后感受却不一样。有人看到弯弯的月亮，心里是那么高兴，那么惬意；有些人看到弯弯的月亮，心里却非常伤感，非常凄凉。其实个人的喜乐，同月亮有什么相干呢？这所谓的“触景生情”，事实上还是自己心里先有了一个观念意识的存在，再由当时的景物引发出来而已。“几家夫妇同罗帐，几个飘流在外头。”这是唐代的白话诗，同样是一个月亮，但人们心里的思想感触却不相同，就是这个道理。

“辨吉凶者存乎辞”。吉凶表现于文字思想，是一个观念的问题。平时我们用《易经》卜卦的时候，卦的下面往往会有一个忧或者是悔、吝的释语。假设我们做生意，卜卦碰到了忧，一定会很痛苦；碰到了悔吝，一定会有烦恼或阻碍。这些悔、吝绝对无可避免吗？不然。如果你研究《易经》久了，你便会知道，遇到忧、悔、吝的时候，是可以解决的。怎么解决？就是我们平时常说的，要能行得正、行得直，心里没有歪念头、坏主意。纵使遇到烦忧、悔、吝，心里坦荡荡，以平常心处之，那一切也就平安了。

《易经》“其介如石”这句话的意思是，在高高的山顶上有块石头巍巍然的站在那里，这种顶天立地的精神，就叫“其介如石”。孔子说“忧悔吝者存乎介”，介就是一个人顶天立地的站在那里，行得正、坐得稳、一切作正念、最好的存心，当你遇到最痛苦、最麻烦的事时，自然也会逢凶化吉了。

辞也者各指其所之

“震无咎者存乎悔”。假如卜卦卜到了无咎，不要以为没有问题，要存乎“悔”，一切要小心，自己要多反省自己，这样才会“无咎”。孔子又告诉我们，读《易经》要懂得“卦有大小，辞有险易”。《易经》下面的卦辞，有险有易。有险，看起来非常可怕，但不一定可怕；有易，这个易的含义有两个：一是便易的易，一是可以变化的易。有易，也不要高兴，以为尽是便易，它会变的。我们人类的价值，就是有头脑有智慧，用自己的智慧把危险变成平易，坏的把它矫正过来变成好的。但是，自己也可以把好的破坏了，变成坏的。所以说“辞有险易”。

《易经》每一卦、每一爻下面的文辞，都是讲些什么？“辞也者，各指其所之。”大家注意这个“之”字，在我们读古文的概念中，都知道这个“之”字是虚字，所谓“之乎者也”。但有时候它却是个实体的字，不是虚字。之者至也，是指到达了那里。

譬如我们用手去架上拿毛巾，摸到了毛巾的时候，就是手之所之，之就是到。明白了这些，这个“之”字所产生的《易经》的学问，要特别注意。大家以后自己看《易经》，遇到一个名词叫“卦之”的，就说明了这个卦包含的意义，“所之”是到达了某一个境界。

我曾经审查过一篇写《易经》哲学的论文。文中提到“卦之”这个名词，他说这句话错了，哪里有这种说法！“之”字一定是“交”的讹字，所以他把“卦之”改成“卦交”。我看了以后，感到啼笑皆非。没有办法，只好用红笔批他个五十九分。这不是笑话而是事实。“辞也者，各指其所之”，这是第三章。这三章在孔子《系传》里是一组，是一个中心思想。下面一章开始就不同了，开始讲《易经》的哲学了，非常非常要紧。现在请大家看原文。

第四章　易与天地准

易与天地准，故能弥纶天地之道。

仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。

原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。

与天地相似，故不违；知周乎万物而道济天下，故不过；旁行而不流，乐天知命，故不忧；安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。

一切学问的准则

易与天地准，故能弥纶天地之道。

《易经》这部书，在我们中国文化的地位，有几句名言可以形容，就是“经典中的经典，学问中的学问，哲学中的哲学”。最高最高的思想，四书五经一切中华文化思想，都来自《易经》。至于孔子研究的心得报告，有几个要点：

第一，《周易》这一部书的学问法则，是宇宙万事万物一切学问的标准，“易与天地准”。不论人事、物理，一切的一切，都以此为法则。换句话说，化学的也好，物理的也好，数学的也好，无论自然科学、人文科学，也不管军事、政治、经济、社会、教育、文学、艺术等等，都离不开这个法则。

天地之准是宇宙间最高的标准，最高的逻辑，故能“弥纶天地之道”。“弥”就是画一个圆圈，因为圆周形无所不包。“纶”就是在这个圆的外

面，再捆上一条带子，一直一横，好像我们小时候没有玩具，用棉花团一个圆球，外面再用线把它缠起来，当皮球用，在地上拍，“弥纶”就是这个意思。简单地说，如果人家要问我们，你们中国的《易经》是怎么样的一门学问？答案是“弥纶天地之道”的学问。宇宙间万事万物一切的法则，都在它的范围之中了。

第二，我们的祖先画八卦，创造《易经》的哲学，它是幻想来的吗？不是的，它是科学的，是经过科学实验的程序的，是“仰以观于天文，俯以察于地理”而研究发明的。我们老祖宗观察这个天文，不晓得经过几千万年，才累积起来成为这个心得经验。

我国的天文内容很多。譬如我们小时候看过一部书叫《白猿占经》，书的表面花花绿绿的，很奇特。这是一本早晨看太阳，晚上看月亮，观察天象而知道刮风下雨的书。哪个地方有灾变、有刀兵，晚上一看天文就知道了。这本书的来历，据说是上古时候有个猴子修道，活了一万年，它观察天文，记录下来累积得到的经验，成了这一部《白猿占经》。当时我们听说了这本书，兴致很高，千方百计设法购得，视为珙璧，藏之密箧，轻易不让别人来看。等到自己年龄大了，知道了个中乾坤，也就一笑置之。过去一些同学们感到很新奇，我说你们谁要想当诸葛亮、刘伯温，你们拿去好了。同学们当然很宝贵。但当他们弄清楚了个中道理，也没有什么稀罕了。

神秘的无字天书

我们老祖宗了解到天地的法则，是科学地观察得来的。

仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。

这个地理，并不是你们中学读的地理。在中国古代，看风水也叫地理，这个地理是地球物理的另一种学问。所以古人又把看风水称为堪舆学。舆图之舆，过去就叫地理，是依据一般的地理图形——包括山脉河流的走向等

等。堪就是察看，察看地球所能负担的能力；舆是车，也是载，有地厚载物之意。所以堪舆就是地理，一般称它为风水。这里我们所谈的地球物理，是新兴的一种学问，可是我们老祖宗早就研究了地球物理。我常常告诉外国的朋友，关于地球物理这门科学，我们中国几千年前就已经开始研究了。我们中国有一本书，不但外国人不懂，连中国人也看不懂，这本书就是无字天书，只有图案，没有文字，在《道藏》里边。以我看来，这本书就是地球物理学，全书都是图案，画了很多圈圈，都是洞洞，白洞黑洞，究竟哪一个指什么，谁也不晓得。这本书就是《五岳真形图》。

在我们中国古时，认为地下面都是通的，地球是个活的生命。我们古人之所以把地球视为一个活的生命体，就是认为地球里边有人。现在美国人的研究，也认为地球里面有人，地球里边也有另一个世界。这话是否可靠，地球里面到底有没有人，很难说！记得我们年轻时念过一首求仙得道的诗：“王子去求仙，丹成上九天。洞中方七日，世上已千年。”

那个时候我们认为是真的，绝对不假，洞中方七日，世上已千年。小时候这种故事读得多了。现在西方也有这一类科幻故事。譬如天上的飞碟是从哪里来的？这有很多说法：一种认为是来自外太空，一种认为是来自地球内部的人类，因为我们搞原子弹、核子弹，扰乱了地球内部人的生活，所以他们派出来侦察，看是怎么一回事。据说美国曾经有位叫维特上校的军人就被他们抓走，带到地下去审问了。不过我想如果能被他们抓到另一个世界去玩玩，我倒满希望的。据说到了地下，便可以长生不死了。我们中国人过去都说，地下人的生命比我们长，像王子去求仙说的“洞中方七日，世上已千年”，那多好呀！这是不是神话呢？也很难说。到现在不但地球里边是个谜，就是连地球的北极是什么样子，也还没有人下过定论。科学家们、航空专家，都没有办法。因为飞机到了北极上空，一切仪器便都失灵了，分不出东西南北，只有在那里打转。如果被地心吸力吸进去，飞机便飞往地下了，也就什么都完了。进去之后变神仙不变神仙，我们不知道，但这些情形到底是什么原因，现在人们还弄不清楚。倒是幻想的科学家的这种想法，几千年前我们老祖宗便知道了。这些在《道藏》里边都有，但很可惜没有人看得

懂。如果我们能懂了，知道哪里是门户，一开门我们便可以进去了，那该多好。我曾经想关起门来研究它十年八年，总要弄出个眉目。如果能进去，洞中方七日，世上已千年，也满好玩的。但总下不了这个决心，因为到底没有这么长的时间，让我下这个功夫去研究。

旅程

我们老祖宗的《易经》，是“仰以观于天文，俯以察于地理”。由于科学累积的经验，“是故知幽明之故”。幽是看不见的一面，像宗教家讲上帝、讲天堂、讲地狱，究竟有没有？没有人能看得见，这就是幽。明呢？就是我们摆在地面上的，看得见的，就是明。换句话说，世界上的神秘学、宗教学都是属于幽的。你如果懂了《易经》的道理，关于明的你固然看得见，幽的——鬼神的世界，你也都知道它的根源。

原始反终，故知死生之说。

懂了《易经》的道理，像我们学佛、学禅宗的所说的生死，在中国文化看来都是笑话，那是小问题。一个人怎么死、怎么活、怎么来投生等等，在中国文化中那不是问题。

譬如上古时候距离现在几千年前，大禹王就说过“生者寄也，死者归也”的话。生是来观光旅游的，死就是回去，回去休息休息再来。《易经》也是这样说法：“原始反终，故知死生之说。”人从哪里来，还回到哪里去。年轻时很调皮，读到这里便报告老师说我懂了！老师很诧异，问我懂了些什么。我说：生是莫名其妙的来，死也是回到莫名其妙那里去。老师哈哈大笑。这虽然是笑话，但懂了《易经》就懂了生死。生死本来是两头的现象，像早上太阳上来了，晚上太阳下去了。生死也等于佛所说的，是分段生死，一个阶段一个阶段的。至于真的生命、太极是无穷无尽，无始无终的。这一次你生成一个男的，下次再来你要变成女的；这一次变人，也许下一次变狗呢！这就是分段生死，跟佛讲的六道轮回是一样的道理。分段生死，生

来就好像这个世界上的观光之客，因此产生了文学的境界。李白的《春夜宴桃李园序》中就说：“夫天地者，万物之逆旅；光阴者，百代之过客。”

天地就是万物的旅店，所谓光阴就是时间，现代人常说的时间隧道。从宇宙看世界几千年，也不过是个小孩子，是很幼稚的、很短暂的。宇宙不止几千万年。逆，就是欢迎。你来了，店老板当面欢迎你。旅，就是旅馆。光阴者百代之过客，这种思想跟我们老祖宗《易经》的思想，是一贯来的。所以死生不成问题。

人生的问题

庄子以为人生最大的问题，就是人怎么生，怎么死。宗教家也在追求答案。宗教家认为，有一个高人创造了我们。哲学家不相信，科学家也不相信。你说他造了我们，我还要问问，他是谁创造的呢？每一个宗教教主又是谁造的呢？其实所有的宗教主都是我们造的！因为我们信他，他才能够存在，才有存在的价值。如果大家都不信他，世界上哪还有他的影子？所以说他是我们造的。不过我又是谁造的？我的妈妈，我的外婆？那我外婆外婆的外婆，最初最初是谁造的呢？先有蛋呀先有鸡？谁也没法解决这个问题。问到最后便完了，那又是哲学、科学问题了。宗教是不能问的，还管他鸡呀蛋呀！尤其是我们中国人，管你鸡呀蛋呀！一齐加点酱油葱花红烧吃掉算了。中国人个性懒得问这个，西方人却拼命地去追根究底。可是中国古代文化“原始反终，故知死生之说”，承认鬼呀、神呀、仙呀、佛呀、上帝呀、菩萨呀，宗教所信那些看不见的，中国古代文化都说有，那是心物一元的。

精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。

你懂了《易经》，鬼神都在你手里掌握，听你的命令。所以我们年轻的时候学《易经》，就是为这个目的而学。学了《易经》鬼都不怕，鬼还要听我的命令，这种学问非学它不可！

谁创造了宇宙万物

事实上，照我们《易经》的观点，这个宇宙万物，既不是上帝造的，也不是菩萨变的，是什么呢？“精气为物。”什么是精？不是人体荷尔蒙那个精啊！这个物也不是我们所看到的物质的物。中国秦汉以前，老子也好，庄子也好，提到这个“物”字，他们的观念就是一个“东西”，跟我们现在所谓的什么东西一样，这是个抽象的观念。“精气为物”，构成一个东西。“游魂为变”，游魂也是个东西，不过与精气是两层。精气是固体的，游魂已经不是固体的，而到了物理的状态。

“游魂为变”——起了变化。鬼是什么呢？是实体的、向下走的；游魂像是冒出的烟，是向上走的，就是游魂。什么是精气呢？好像我们抽香烟，烟抽完了，分为两层，烟向上走，烟灰还在这里，就是精气。这里有三样东西：香烟、燃后冒的烟——游魂、抽完后剩下的烟灰——精气。所以“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状”。鬼神有没有？有，绝对有的。但是你不用害怕，这是心物一元变化出来的。所以学了《易经》可以统御鬼神，每一个人都可以做教主了。

堪舆学上的问题

“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。”我们老祖宗仰观俯察的这个“地理”，包括了现在所谓的地球物理等等一切。说到地理，大家会联想到看风水的问题，虽然是个小道，但也必须运用《易经》的法则，今天顺便跟大家介绍一下。

关于看风水的问题，这里边包含的也很多。大体上说，看风水所谓的地理，就是堪舆之学，它在我们中国文化系统中，也已经有几千年的历史了。站在文化的立场，风水虽然是小道，但大家也不要轻视了它，因为它也是一

门很复杂很深奥的学问。像我们古代开矿，那时候并没有所谓的地质学，也没有探测的仪器，完全凭堪舆之学，就可以断定矿源、藏量及深度等。

一般看风水大概分为两派：一是三合，是依据天、地、人各种不同的法则；一是三元，是以时间为标准的方法，分为上元甲子、中元甲子、下元甲子。比较而言，三合是注重形峦，也叫峦头；三元是注重理气。后来又分了很多派别，开始时是晋朝的郭璞，专门用五行——金木水火土来相地，来观察地理。郭氏著有《葬经》，是讲安葬死人法则的学问。死人与活人有什么关系呢？这就很难讲了。说起来恐怕就是电、感的关系吧！有时候有道理，有时候没道理。但是郭璞本人的故事，却不无令人有所感慨。

我们看晋代的历史，郭璞是当时的知名之士，学问当然很好。他研究这一套学问，对当时的政治影响也很大，可是他却不幸遇到了一个君弱臣强的时代。有位宰相叫王敦，很跋扈，想造反篡位做皇帝。但他怕这些有学问的读书人反对他，有一天就请郭璞吃饭，想威胁他屈服。吃完了饭，王敦就问郭璞：郭先生你的阴阳五行是很灵的，请你算算我的命好吗？意思是说我能当皇帝吗？郭璞就劝他不要篡位当皇帝，不然会有不测之祸。王敦很不高兴，就问郭璞那么你算算你自己的命如何呢？郭璞笑着说：我的命，到今天中午就完啦！因为你要杀我。王敦说，我正是这个意思，就把他杀了。所以有人说，善《易》的人不卜。历史上能够先知的人，多半不得善终。大家千万注意：搞神通、搞先知的人，大多数都得不到好结局，这是必然的。

难得糊涂

古人有句话说“察见渊鱼者不祥”。一个人用肉眼能看到水底有几条鱼，而且看得清清楚楚，这是很不吉利的。这句话就是说人不要太精明了！如果知道很多人的阴私，便认为自己消息灵通，那对自己实在是很不利的。所以一个人要装糊涂一点才好。

大家知道清朝有一个名士叫郑板桥，他就常说：“聪明难，糊涂难，由聪明转入糊涂更难。”内心要绝对的聪明，外边要假装糊涂。尤其是家庭夫妇之间，彼此有点不到的事，要装作没有看见。这就是由聪明转入糊涂，这也是最高的修养。

郑板桥接着又说：“放一著，退一步，当下心安，非图后来福报也。”这个福报并不是指信宗教、做点好事或求来生享福的福报，而是为了自己一生心境上平安的福报。我们刚才说到玩神通、玩聪明的人，结局都不太好的原因，就是因为他们不能由聪明转入糊涂之故。

狮子与狗

现在回头再讲中国过去的地理——看风水的问题。开始我们讲三元、三合。所谓形峦，一般的说法就是龙，看龙脉。龙是形容词，不是真的有龙；形峦就是五行相配。有的山头是圆形的，便属于土形；有的山头是尖形的，便属于火形；方形的是属于金形；另外还有木形的山。金木水火土配起来，就是看形峦。

风水师常说这个山是麒麟呀、狮子呀、宝剑呀、军旗呀、纱帽呀，都是鬼话，不要相信。狮子跟狗差不多，麒麟跟猪差不多，为什么不说是狗形山、猪形山呢？由此可知这些都是胡说，是迷信。后来堪舆学到了唐代，分为四家，就是赖、李、杨、廖，最有名的是杨救贫。我们年轻时，听说看风水要练眼睛，要能看到地下三尺深。那也是骗人的话，不可能的事！当时我也练了很久，后来越想越不对劲，便不再练了。

事实上，一个地理师要能看到地下三尺，也是有道理的。但是要用智慧之眼去看。要了解地质的情形，岂止三尺！三丈也应该了解的。杨救贫因为十分高明，所以不轻易为人家看坟地。他只为忠臣、孝子、节妇、义士这四种人看。这些是中国社会的典型人物。他指定地点，把这家死去的父母埋

下，不出三年一定大发！不管什么地，只要杨救贫一指点，头向哪一边，脚向哪一边，埋下去三年以后，你等着看吧！升官、发财都来了。

青山何处不埋人

这种方法我们年轻时候听了，心中认为非常神奇，也非常向往。其实是用三元理气，任何一个地方都可以葬人。过去我家孩子们也有信来，说为我选了一个好地。我写信告诉他们，“青山何处不埋人”！人死了哪里不能埋呢？不要那么麻烦，哪里死，哪里埋，寿终正寝跟死在道路旁边是一样的。但是讲堪舆之学，的确有这种学问，叫做理气。懂了理气，懂了三元的道理，任何地方都可以。

譬如今年为下元甲子年（一九八四年），卦气便跟着变了。台湾是属于后天卦巽卦的位置，巽在东南。台湾几百年没有走过这个运，这几十年正是巽卦当令，所以也是台湾最走运的时候、气最旺的时候。过了这个卦气，便要开始鼎卦。鼎卦的方位、当令、当权，又另是一种气象了。杨救贫的方法就是抓这个东西，抓住这个时运。运气正要到那里的时候，等于一条光线，正好照到那里一样，不论水泽、荒丘、道旁……这时候你把人埋下去，等到你自己发达了，有办法了，再把你父亲、母亲移去他处安葬。这是唐朝杨救贫的大概。地理这门学问，我平常也常鼓励一般人学。但是派别很多，这个里边窍门也很多，绝对不能迷信。

有一本书，我在香港看到，现在已经在台湾流行了。这本书有图案，写得很明白。譬如正对门口有棵树，这是很不好的。记得有次到南部去，走到清水等车子，看到一户人家门口有一棵榕树，榕树须一串一串纠结不清，很是不好。一问这家果然有问题。

风水这东西有时也真邪！你说不信吗，有时候还真灵；不过有时候也不尽然。我们中国看地是一德二命三风水、四积阴功五读书。你懂了这些以后，便不要看风水了，一切都要靠自己努力才行。虽然如此，过去大家还是

很重视它。在我们历史上出将入相的人很多，像宋朝的范仲淹、朱熹，也是一代大儒，他们的风水都很高明。孔子的学生们也很注意这个问题。孔子死后，他的墓地是他的学生子贡看的。当时三千弟子会议如何来葬夫子，结果选了地（就是后来葬汉高祖的那块地），子贡看了说：不好，这块地不行，因为这块地只能葬皇帝，不能葬夫子；我们夫子比皇帝伟大！所以子贡选了山东的曲阜。但是子贡又讲了：这块地固然不错，只是这条水有问题。若干年后，下一代女家差一点，再下一代又好一点，再下一代又差一点……由于过去重男轻女，女家好坏大家认为不算什么。这么一块千秋万世的好地，虽然有这一点缺陷，也总算是块好地了，于是孔子便葬在这里。

这些故事说明中国文化中，古代的读书人必须要通三理——医理、命理、地理。为什么要通三理？

因为中国文化讲孝道，一个做儿女的人要懂了这些，才能为父母尽孝。父母年纪大了，做孩子的一定要懂得命理。孔子在《论语》中就说：“父母之年，不可不知也。”父母的年龄不可不知道，为什么？知道了父母是多大岁数了，自己出远门能不能回来，自己心里有数。算一算知道什么时候是个关口，怕有麻烦，早点准备，要特别小心。第二点，万一有病了，自己懂得医理，知道治疗。不幸死了呢？懂得地理，找个地方安葬父母。所以一个读书人就要能懂得命理、懂得医理、懂得地理。

神奇的堪舆术

到底地理有没有关系呢？有关系，我小的时候也看到很多。当时有一个老前辈，又会算命又会看地，我们老喜欢跟着他跑，一边跑一边听他讲些道理，讲些学问。那时候不用笔记，完全靠脑子记忆，有时候一件事要他讲好几遍。记得有一次走到一个山上，看到一座坟墓，这一家是我们都认识的。他说：这家的后代一定很不好，我们要帮帮他。我说我们又没有钱，又没能力，怎么帮法？老师带我们站在山上说：你看他的祖坟下面出了毛病啦！我

们站在山上看坟墓，一片白白的，很多坟墓，都一样呀！老师说某某家的坟墓里有水，在我看来却跟别家的坟没有什么两样。

过了半年，听说这家要迁坟了。那时候还小，怕看棺材、怕见鬼，不敢去看。老师说不怕！我带你去。年轻人多学些经验，于是便去了。到那里还没有开始挖坟，老师说这个棺木有问题，里边都是白蚂蚁。结果把坟挖开了一看，不但棺木变了方向，而且已变成黑色，外边还干干的。再打开一看，棺木内一半都是水，棺木上全是白蚂蚁。想想老师的确有一套。

我们一般人讲风水，风水是什么？什么叫做风水？风水就是要避开风、避开水。所以我就问老师，棺木怎么会歪呢？里边怎么会有水呢？他说这是风的关系，地下有风，风的力量就那么大，把它吹动的。水呢？水是从附近集中来的，所以看风水就是要避开风、避开水。这意思就是，不忍心父母的尸骨在地下还受风与水的侵袭。老师还讲了很多故事给我听，好风水的地方的确不同。记得家父四十多岁的时候，自己把自己的棺材做好摆起来，坟墓也做好。这是中国的老规矩，免得子孙们麻烦。在开始为家父做坟时，老师来了。指定要挖下去二丈二尺深。一般而言，并不需要挖那么深。因为这是块金色莲花地，挖到一丈二尺深的时候，中间有块土是金黄色的，像莲花一样。当时我们也很稀奇，跟着去看，果然慢慢地挖出黄土。他说还要挖、还要挖，一挖下去果然有块土跟蛋黄一样，像不像莲花，当时也顾不到了，只感到很惊讶。这都是我亲眼看到的事情。

那个时候，既没有大学地质系，也没有仪器来测量，到底他是怎么知道的？所以中国的许多学问，都是根据科学的原理来的，都是最高的理论科学。但是很可惜我们一般后代人，大家都把它用到看风水、看死人上去；用到办公室搬位置，换桌子什么等等来挑运气，那实在太小啦！我个人一辈子不在乎这个，有人说我办公室位置不对，不能坐！我偏要坐，因为我不需要鬼神来帮助我。一生行事无愧无怍，了无所憾，所以什么都不怕。但是各位千万不要学我，因为我是个什么都不在乎的人。大家不要迷信，但也不要不信。

说到迷信，使我想到现代人动不动就讲人家迷信，有些问题我常常问他们懂不懂？他说不懂，我说那你才迷信！自己不懂只听别人说，便跟着人家乱下断语，那才真正是迷信。当然，不但科学不能迷信，哲学、宗教也同样地不能迷信。要想不迷信，必须要自己去研究那一门东西，等研究通了，你可以有资格批评，那才能分别迷信与不迷信。这是讲到地理的时候，对我们一般人看问题的一些感触。

理论与科学

刚才讲过，地理的学问包括很多。至于整个的地理，我经常提倡二顾全书不能不读，一部是顾祖禹的《读史方舆纪要》，一部是顾炎武的《天下郡国利病书》。这两部书都是讲地理的，不能不读。我们过去读《史记》、读《汉书》时，一定把这两部书摆在旁边，读到哪里，随时翻阅。譬如我们读到福建，便联想到台湾，便想到郑成功是怎么到台湾的，不能不读台湾的古代历史。台湾古代历史资料、山川、形势、人物、物产等，在《读史方舆纪要》一书中，说得都很清楚。

尤其一个学政治、学军事的人，如果连《读史方舆纪要》都没有看过，连地理都不熟，那还谈什么政治？谈什么军事？一个政令下去、一个政策的决定，可以适用于台湾，不一定适用于山东或四川；可以适用于黄河以北，不一定适用于长江以南。拿台湾而言，一个方案、一个政策，在台北很好，在台南、屏东便不一定需要。在台北能行得通，到屏东便不一定行得通；到台东可能更不对了。所以一个为政者，要上知天文下察地理。《读史方舆纪要》与《天下郡国利病书》，无论从事军事或政治，乃至地理师，都不能不读。我记得年轻时出门，行李比人家都重，所谓“半肩行李一肩书”——带的都是书。这两部书随我走的路，实在不少。抗战胜利后，我把它捐给四川图书馆了，这几十年我手中没有这两部书，最近才把它印出来，大家不能不看。这是讲地理顺便提到的。

死生如旦暮

上次讲到“原始反终，故知死生之说”，就是讲到了生死。中国文化素来认为：人类活着与死去，没有什么差别，也没有那么多的痛苦。生者寄也，死者归也。活在世上等于住旅馆、来这里玩玩、来观光的，观光完了当然是要回去的。所以说，死生如旦暮——像白天与黑夜一样，有生必有死，有夜必有昼。换句话说，这个死生观念不是唯物的观点。唯物观点认为人死如灯灭，中国文化的观念不是如此。它的看法是：死也不是死，有死必有生；生也不是生，有生必有死。用佛家的说法就是轮回，也就是所谓的三世因果。

三世是指前世、今生、未来的来世。当然我们现在的生命死了，佛家叫分段生死，是属于整个生死的一小段，所以生死是三世因果，六道轮回在那里转。印度佛学跟中国古代的说法一样。所谓“原始反终”，就是现象的变化，经过能生能死的那一个，生命并没有动摇。等于水泡成茶、造成酒，茶与酒虽然不同，却都是由于水的作用而然，但水的性能永远没有变过。所以“原始反终，故知死生之说”。

因此，东方文化认为，死生不是问题。西方呢？认为死生的问题非常严重，因此有了宗教。宗教是解决人们死后的问题的。讲到宗教问题，我常说宗教家都是卖死不卖生，都是做“死”人生意的，是告诉大家不要怕死，死了可以上天堂。大宗教家开了自家观光饭店等客人上门，佛教称它的观光饭店是西方极乐世界，基督教称它的是天堂，大家以此来号召。

中国文化不站在死的一面看，而站在生的一面，认为人生是生生不已。固然太阳有落下去的时候，但太阳天天都要再升起来，因此中国文化从来不提死的问题。也有人说西方人认为中国文化不重视宗教问题，甚至说中国文化中没有宗教。我说你搞错了！中国文化谈的是生的宗教，不谈死的宗教。你们的宗教是夜里提灯笼走路，鼓励人家去死，死了到你那里去。中国文化

不鼓励人家死，鼓励人家生，生生不已。今天太阳落下去，明天又有太阳升上来，后天还有太阳出来。

我以往常常告诉那些老朋友，叫大家不要那么悲天悯人，杞人忧天。天下事自有天下人去管，你我要是死了，太阳照旧从东方出来。同样地，我们的历史也一样会延续下去，子孙们过得比我们会更好、更快乐。天地间没有什么不得了的。我小的时候就听到老前辈们常常说，不得了呀！不得了呀！现在看看，有什么不得了的？我们活得不是比过去还好吗！这也就是生死问题。

道家不死之药

“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”学通了《易经》，就晓得三样东西。我们人类的生命有三样东西，宇宙也有这三样东西，叫做精、气、神。中国的道家常提出来讲，如果掌握了精、气、神这三样东西，就可以飞升成仙。我们常常讲精神，究竟什么是精神？是精力旺盛！如果说吃了维他命，或是够营养的东西，精神便特别好的话，这是唯物的啰！但是，精的问题不是物质的。有一个观念，大家要弄清楚：物和物理以及物质所代表的意义不同，不能混为一谈。所以精、气不是物质的，也不是物理的，当然更不是男性身体内的精虫，或女性身上的卵巢。

譬如我们说，这个人精神很旺盛！这是抽象的，可是它代表了一个形态，这个里头解释便很多了。因此道家所说的长生不死之药，不是去蓬莱仙岛求来的，而是在你自己身上的，所谓“上药三品，神与气精”。修养得好，照道家的说法，可以长生不死。我不喜欢用长生不死的说法，而喜欢用长生不老的说法。一个人要耐得老，活到一百年、五百年、几千年都可以，绝对不死是不可能的。

不管长生不死或是长生不老，这些都是精神的作用。这个不是西药，也不是中药，也不是物质。所以身体有了毛病，真正要治疗身体好起来，只有

靠自己。能够利用自己本身的精、气、神，便可以返老还童，便可以长生不老。

宇宙也是这三样东西：精、气、神。这个东西很难解释，为了表达方便起见，我们可说它是光、热、力。神就是光；气就是力；精就是热。宇宙万物的生命离不了光、热、力三样东西。如果离开了它，就是个死东西了。等于我们活在世界上，日光、空气、水缺一不可。宇宙间就是这样。所以孔子说“精气为物”，意思是说，物质的东西构成活的东西，是由精气凝结而来的。

譬如一支香烟吧！没有烧过以前，这支香烟的颜色、味道是一种样子，等它烧过变成灰以后，那个神采就两样了。所以活的时候，凝结“精气为物”，死了之后，便“游魂为变”，于是这两层分开了。也等于柏拉图讲的，世界分两层：一层是精神世界，一层是物理世界一样。但是它不是二元论，“精气为物，游魂为变”，是一个功能变出来的两面。游魂就是神，我们活着就是神，死了就是魂，所以也叫做灵魂。这个灵魂，现在就在我们活着的生命里。精气所构成的这个生命，就变成神，精气凝结是物的世界，物理世界。精神世界是“游魂为变”，神变了叫游魂。所以说，死后这个神就变成游魂了。

鬼跟神到底有没有？鬼是一个个体的东西，我们研究“鬼”字的构造，先要注意到“田”字。田字很重要，田就是田地，鬼是向下走的，不是向上走的。田字出头便是“由”，上下出头便叫“申”。雷呀、电呀，都是由田字来。所以孔子承认有鬼神，是两重世界的东西，双重宇宙。有一位老朋友，他的书中也引用双重世界、多重宇宙的说法，里面就讲到物质世界、精神世界是两重世界。

“故知鬼神之情状”，《易经》的道理学通了以后，便可以了解宇宙的万象，也了解了形而上的幻象，于是便可以与鬼神沟通，也可以说与天人沟通，天人合一了。《易经》就是这样一门学问，这一篇是个最重要的开头。

儒者之耻

与天地相似，故不违；知周乎万物而道济天下，故不过；旁行而不流，乐天知命，故不忧；安土敦乎仁，故能爱。

《易经》学问系统的精神，可以说是在推崇这个仁智，“仁”的智慧，是成就圣人的境界。圣人是个名称，是学问、德业修养达到成就标准的人。所以圣人也是人，不过他与一般人不同，是具有仁智最高境界的人。

因此，懂了《易经》这个学问以后，便“与天地相似”，而“不违”了。也就是说，一个人达到上知天文，下知地理，宇宙的法则都把握在手，就是古人得了道的“宇宙在手，万法由心”的境界。智慧到达这样的成就，一切随意自在，在宗教就是佛的境界，上帝的境界，这样才是完成了一个人生。人是应该向这个目标来努力的。智慧的成就，同天地的法则一样，“与天地相似”，一切合于自然之道，“故不违”。因此老子也提到“人法地，地法天，天法道，道法自然”的话。法就是效法，我们人生的境界始终与宇宙的法则、天地的法则合在一起，也就是说，不违背大自然的原理原则。

“知周乎万物，而道济天下，故不过。”这个“知”就是智慧的智，古文知与智是相通的。这里讲懂了《易经》以后的人，智慧的成就便无所不通，这是高推《易经》的圣境。古人讲到儒家，认为就是一个有智慧的代表。春秋战国以后，一般都把儒者当成了很高的知识分子，儒家也就自认，一个读书人什么事情都要了解，否则便认为是耻辱，所谓“一事不知，儒者之耻”。所以，作为一个真正的知识分子，天下事要无所不知，不但要上知天文，下知地理，还要中通人事，乃至万物的物理都要清楚。达到这个境界便是“知周万物”，智慧周遍了所有的学问。等到一旦出来有所作为，有所做事，便可以“道济天下”。这个道就是成功的贡献，有动力、有方法，它能够救济这个“天下”。尽管也会有很多艰难，但“故不过”，不会有错误，也没有错误，这是学易的价值。

上面两句话是《易经》学问纵的一面。横的一面呢？

“旁行而不流，乐天知命，故不忧；安土敦乎仁，故能爱。”

“旁行”是无所不通，乃至可以说，旁门左道，什么都了解。但是，“旁行而不流”，虽然有时候迫不得已也会用些手段、旁门左道什么的，但是不会违背原则，辜负初衷，绝不会过分，而失之于流——不正当。套句俗话来说，就是风流而不下流。所以“乐天知命，故不忧”。中国文化对于人生最高修养的一个原则有四个字，就是“乐天知命”。乐天就是知道宇宙的法则，合于自然；知命就是也知道生命的道理，生命的真谛，乃至自己生命的价值。这些都清楚了，“故不忧”，没有什么烦恼了。所谓学易者无忧，因为痛苦与烦恼、艰难、困阻、倒霉……都是生活中的一个阶段；得意也是。每个阶段都会变去的，因为天下事没有不变的道理。等于一个卦，到了某一个阶段，它就变成另外的样子。就如上电梯，到某一层楼就有某一层的境界，它非变不可。因为知道一切万事万物非变不可的道理，便能随遇而安，所以“乐天知命，故不忧”。

安土与爱

“安土敦乎仁，故能爱。”这句话在中国文化中产生了一些流弊。我们古代——不仅中国，西方也不例外，农业社会里大家有个共同的观念，就是安土重迁。换句话说，每一个人对自己的故乡都非常眷爱、非常留恋，很怕迁移，尤其很怕远迁。为什么他们会“安”于其“土”，不愿远迁呢？

人类是地球文化，他们离不开这个地球，也就是离不开这个土地。人为什么会有仁慈心理呢？仁慈是效法土地的法则而产生的，也就是老子讲的人法地——效法这个土地的法则之故。说到大地与我们人类的关系，也很好笑。大地给我们生命，大地给我们一切恩惠，我们却没有一样可以还给大地，要还的就是屎尿和一堆臭皮囊。

我常常提到张献忠的杀人哲学，即有名的七杀碑，我亲自见过。这个碑还在四川成都小城公园的图书馆里。张献忠的碑文，我们看了也只好作会心的一笑。你说他有没有道理？仔细想想也有点道理。他说：“天生万物以养人，人无一德以报天，杀！杀！杀！杀！杀！杀！杀！”这看来好像蛮横，但就另一个观念去看，似乎不然。人对大地一无报答之处，而只有破坏，但天地像父母一样爱护我们。因此孔子要人效法天地，所以“安土敦乎仁”。敦，就是很热烈、很诚恳的意思。效法大地的精神来做人，实践我们仁爱仁慈的精神，“故能爱”。所以说仁者爱人，像大地一样地爱人，像天地一样，只付出，一点也不求收回。

讲到“安土敦乎仁”，大家不要因为西方文化一来，科学文明进步了，人也都不大安土了，喜欢出来旅行迁移。其实这个不是真正的西方文化，我常常跟同学们讲，你们看西方文化，不能仅看美国，美国的文化不能代表西方文化，因为她太短太年轻，立国不过两三百年，还很浅很短。我常常跟美国朋友讲笑话，也是真话。我说：如果谈人文思想、政治理念，你们给我们当徒孙，我们还不要呢！你们只有两百多年的历史，我们有几千年的经验。如果谈科学呢？那我们就自愧弗如了，我们还是个小老弟，实在是要跟你们学才行。

我们真要了解西方文化，到欧洲看看，他们也还很安土。安土心理很怪，我常常研究，一个沙漠地带出生的人，苦得那个样子！但是到了晚年，你问他哪里最好，他还是认为他的家乡最好。穷家的孩子出来，乃至于很多的人，你问他，谁做的菜最好吃？他们会说：妈妈做的菜最好！世界上的人很怪，“安土敦乎仁”，在那个地方出生的人，就对那个地方有感情。

情与无情

我常常谈到一个问题，出家的同学都知道，佛学有个名称“沙门”，汉代翻译为“桑门”。到了中国以后的佛教，那些真正的出家人——就是出家人中的出家人，这些真正修行的人叫“头陀行”，也就是苦行僧。依照戒

律，“头陀不三宿空桑”。一个头陀行的人，在一棵树下过夜、打坐，不能超过三天，这是戒律规定；到第四天非离开不可！因为在那个地方住久了，就会与那里发生感情，就会留恋了。我们拿一个杯子、一只手表来说，再不好的杯子，但这是我用的，我会对它产生感情，如果你不小心打破了，我会生气！人们对物也会有一种留恋的感情。所以一个真正修道的人，“头陀不三宿空桑”，是非常有道理的。

《太公素书》（就是圯上老人送给张良做军师的那本兵书）中就说“绝嗜禁欲，所以除累也”。人要能割舍了嗜好，抛弃了欲望，才能除“累”，才不会受感情的拖累。人对于感情的牵挂比什么都厉害，所以很多修道的人，不能有所成就，就是这个原因。这些道理都与安土有关系。由此可知，人不但对土地有感情，对个人周遭的一切，久而久之，也都会产生感情、产生留恋。

在《易经》的道理中，非常注重这个“情”字，因为情是一种现实的东西。对性呢？《易经》中则不大注重，因为那是形而上的东西，形而上是空的，什么都可以不要。但情是有的，如何处理感情，是个艺术，也在于你自己，而上帝、佛，都帮不上忙。所以“安土敦乎仁”，你要懂得了这个道理，“故能爱”，就能够博爱。博爱不是含有占有私心的狭隘爱，而是很广博的、普遍的、无私的。

宇宙的大学问

下面讲《易经》整个学问的运用，以及它的目的。

> 范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。

《易经》的学问懂了以后，整个宇宙万物都懂了，所以说“范围天地之化”。这个中国文化《易经》所发明的“化”，后来被道家所运用。譬如

“宇宙”这个名词，最早出现在道书《淮南子》里边。宇是代表空间；宙是代表时间。时空两个东西就是宇宙的代表，所以宇宙是属于时空的范围，而天地则是有形的。可见天地的观念小，宇宙的观念大。

后来佛学又创造了一个更大的名词，可以包括了宇宙，这个名词叫做“法界”。法界包括了时空、万物以及天地间的一切。我们中国汉代的道家，在《淮南子》里边就说明了时间与空间的关系。《易经》的学问也是包含时空两部分的，就是“范围天地之化”的。

这个宇宙，在我们中国文化里不认为是上帝创造的，也不是其他神创造的，没有宗教的性质。在《易经》文化中，还有一种科学观念，叫做造化——自造自化。整个天体宇宙是大化学的锅炉，我们人不过是这个锅炉中的一个小分子、一个小细胞、一个很会活动的细胞而已。这是造化的一种功能。人类把自己看得很重要、很伟大，但站在宇宙的立场看人类，不过像花木上的一片小叶子一样，是微不足道的。而整个的造化却非常伟大，只有懂了《易经》以后，才能知道《易经》是“范围天地之化而不过”的，就是说，没有任何法则是超过《易经》以外的，所有宇宙的一切学问，都离不开《易经》这个范围。

圆的哲学

《易经》的另一个重点，是“曲成万物而不遗”。懂了《易经》的法则以后，能够了解宇宙万有的一切运用；这个运用的原则是“曲成”。大家注意这个“曲”字，举凡老子、孔子、儒家、道家以及诸子百家的思想，都从《易经》文化中而来。《易经》这个名词叫“曲成”，老子的“曲则全”，就是从《易经》这个观念中来的。

为什么是曲则全呢？《易经》告诉我们，宇宙是没有直线的，通常是个圆圈。圆圈这个图案就代表了太极，人也是这样。我们人的生命，只有修道的人了解。如果从生命来看我们这个形体，却是很糟糕的。我们前面的什么

都看得见，后面的什么都看不见。我们生命的圆是分段的，我们形体的圆是一个光圈。实际上这个形体是我们整个生命的中心、一个支柱，所谓神以形生，精以气凝。人体的生命就是这样。

根据现代科学的研究，我们每个人，乃至万物，凡是活的生命都有光。过去大家看到菩萨、上帝的画像上，都有一个光圈。现在科学研究，已经可以看到人的光圈。人的光圈约有一寻——就是八尺左右，换句话说，你的手臂有多长，你周身上下就有这么大的光圈。人体光圈有各种不同的颜色，而且这些颜色是随你的心情在变化的。如果你动了一个坏念头、恶念头，你光圈的颜色就变黑了；你心里有个善念头，你光圈的颜色也是亮的。光有几种，最好的是金色，佛经上所谓的金色晃耀，就是圣人境界。其他还有红光、黑光、白光、蓝光、黄光等。

我们中国人学了《易经》会看相，也有人会看光。如果是红光，代表将有血腥之灾；黑气就代表有灾难来了；绿光是一种魔的境界。这说明一切都是圆的，光也是圆的。我们研究地球物理，到太空去转了一圈，还回到原来地方。懂了这个道理，便晓得《易经》为什么说“曲成万物”了。换句话说，宇宙间的一切是没有直线的，所谓直线就是把曲线切断，加上一些人为的作用，假名叫做直。真正学了《易经》，讲话也要有些艺术，转个弯；连骂人也是一样，转一个弯骂了他，他还很舒服。如果你要骂一个人混蛋，他会跟你拼命；如果你说我们大家都是混蛋，他便没有什么说的了。所以说“曲成万物”。

但是也不能太过了，变成一个球，你又不通了。所以我们的老祖宗早就晓得宇宙万有的道理是由曲线完成的，人身没有哪一个地方不是曲线的。大家信佛打坐修白骨观，每一根骨都不是直的，我们背脊骨也不是直的。孔子研究《易经》说“曲成万物而不遗”，不会遗漏哪一样，因为它是圆周形的。真正的圆代表一切的圆满，因为我们的生命都在这个圆圈以内，没有哪个地方会有遗漏的了，所以说是“曲成万物而不遗”。懂了太极中的学问以后，就可以了解这个曲成的道理。老子说“曲则全”，一走曲线就一切圆满了。

光明来自黑暗

“通乎昼夜之道而知”。我们开始讲象数时，就讲到一天十二个时辰是分昼夜，分阴阳的；就连短短的一分钟也分阴阳。我们明白了日夜这一明一暗就是个现象，由这个现象而知道，有阴必有阳，有光明面，下一步一定有黑暗面。有上台必有下台；有下台也可能会再有上台的时候。

明极暗生，暗极明生。明从哪里来？从黑暗来，黑暗从哪里来？从光明来。那个能明能暗的是本体，是太极，既不属于明，也不属于暗。

从前有个禅师参禅，但还没有解脱到生死的问题。有一天他读《易经·系辞》，读到“通乎昼夜之道而知”这一句，他便大彻大悟了，于是就在下面加了两个字，变成“通乎昼夜之道而知生死”。

下边一个结论，这也是东方文化特别的地方：

“神无方而易无体。”什么叫神？把宗教外衣统统剥光了，我们东方最高的宗教哲学是“神无方”。神是没有方位的、没有形象的，我们本身生命也好、精神也好、宇宙的生命、宇宙的精神也好，神是没有方位，无所不在，也无所在的。

“易无体”，《易经》是没有固定的方法的。所以你用八八六十四卦来卜你的命运，说你的命不好，你便难过。谁叫你不好的？命不好自己可以改造呀！通了《易经》的道理之后，生命、命运统统可以自己改造。但是如何改造呢？很简单，一德二命三风水四积阴功五读书。人定可以胜天，命运是靠自己的，所以说，“神无方，而易无体”。这是孔子研究《易经》的心得报告。

我们大家学《易经》，先要把《系辞》上、下传弄通了才可以，否则一学《易经》八八六十四卦，你便着《易经》的“道”了，借用佛家的一句话，你就着相啦！一脸的卦气像神经病一样，那就不好看了。我们看京戏，

诸葛亮出来是八卦袍、鹅毛扇；姜维是诸葛亮的徒弟，脸上也有一个太极图，也是八卦袍、太极图、鹅毛扇……可见八卦、太极图都是代表智慧的，人家一看就知道是有智慧的高人。但也有脸上画半个太极图的，那就说明了他是假智慧、狗头军师。在京戏中，羽扇纶巾就是智慧的象征。

“神无方而易无体”。易以什么为体呢？易以用为体。体在哪里看到？体在用上看到。无用就无体，体本身看不到它的功能，只有在用上才能看到它的功能。所以说“神无方而易无体”。我们了解了这个，再看西方哲学，尤其是宗教哲学，就已经低了一级啦！不过我们自己没有贡献，光拿老祖宗来夸耀，那是过去的成就，那是老祖宗的，不是我们的。我们交了白卷，只有对不起老祖宗，我们做后代子孙的应该检讨才是。

说到这里，想到过去一个朋友来看我，说他做了一个梦，梦到他自己死了，给自己写了一副挽联，上联是“真对不起，此生交了白卷……”我说好！作得真好！这挽联不只你能用得上，我们很多人都用得上。对老祖宗而言，我们真对不起他们，因为我们都交了白卷！

第五章　一阴一阳之谓道

一阴一阳之谓道。

继之者善也，成之者性也，仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。

显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉！

富有之谓大业，日新之谓盛德。生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤。极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。

道可道　非常道

一阴一阳之谓道。

这里边问题就很多了。这个道，不是本体之道，是应用之道。所以我常说，讲中国文化有两个问题最难解释：一个是“天”字，一个是“道”字。中国文字是从六书来的。譬如这个道字，有时候讲形而上，有时候讲形而下，形而上的道是不可说、不可说的，所以说“神无方而易无体”。

有时候形而下的法则也叫道，甚至我们走的路也叫做道。所以一个道字、一个天字，有好多种定义。研究上古的文化，譬如我们读老子“道可道，非常道”，一个道字用了三四次，有时候用作名词，有时候用作动词。动词与名词的意义就不同了。所以我们读古书时，对某些特定的文字，不能呆板地看。

现在《易经》上讲的这一句，是应用之道。宇宙之间任何东西，都是一阴一阳。譬如有个男的，一定有个女的，“之谓道”——这个道是个法则。有一个正面，就有反面。宇宙间万事万物不可能只有正面或只有反面的。明

末清初有个大文豪，与郑板桥齐名的李渔。他说世界本来是个活的舞台，几千年来，唱戏的只有两个人：一个男的，一个女的。这句话实在不错。几千年来，这个世界舞台上，历史就是剧本，演员只有两个人：一个男人，一个女人。

修道的人有句名言：“孤阳不生，孤阴不长。”单阴独阳是不能有成就的，必须要阴阳配合。不过，这句话被后世外道的人所盗用，认为修道要一阴一阳，要男女如何如何才可成道。那是胡说，靠不住的，不要上当。但是宇宙间的法则的确如此，一阴一阳，缺一不可。如果我们拿政治哲学来讲，民主政治就是一阴一阳。有你的一派，就有我的一派，这是必然的。如果清一色那就不好玩了。试想，如果人人声音一样、面孔一样、思想一样、动作一样，没有男的也没有女的，大家一个面孔、一个方式，你说这个世界有什么好玩？我想大家活不过三天就厌烦了！因为人形形色色，又要吵架、又要吃醋、又要捣乱，一天到晚都有事情做。人天生就是这么一回事，懂了这个，也就懂了“一阴一阳之谓道”。

矛盾与均衡

> 继之者善也，成之者性也，仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。

一阴一阳虽然是有正有反，但是调和正反的，不是矛盾的统一而是均衡。一阴一阳要达到调和、均衡，便得了道，不均衡便不得道。所以“继之者善也，成之者性也”。这就是孔子特殊的地方。为什么说“人之初，性本善”？善有什么好处呢？为什么一切的宗教都是提倡去恶为善？因为善的作用是完成均衡一阴一阳的。一阴一阳就是一善一恶；有善必有恶，有恶必有善；有是必有非，有非必有是。天地间的善恶是非，哪一个对？都不是绝对的，道德也不是绝对的。

譬如说道德礼貌，在某一个时候是道德，换一个时间、换一个空间，你那么做就不道德啦！甚至在另一个时候，却反而成罪恶了。所以善恶是非、道德黑白，是没有绝对的，都是人为的。说一个绝对，就是相对了，因为绝对是从相对而来，对相对的而言，才会产生绝对的观念。形而上的统统被佛说完了，所谓“不可说，不可说”“不可思议”。但是他老人家已经犯了错误啦！明明说不可说，但他已经说了。说了什么？说了一句“不可说”。可知形而上就是这样一个东西。

形而下是没有绝对的，只有靠人为来调整它。所以说：“继之者善也，成之者性也。”这个“善”字，到孔子的学生曾子作《大学》时，加了一个“至”字，成为“在止于至善”。什么叫至善呢？至善是没有善，也没有恶。有一个善的存在，就有一个恶的存在，善过了头就变成恶了。像父母对儿女的爱，关心过度，最后会令你很痛心。所以爱人是痛苦的，被爱是幸福的。一点没有错！但是一个人如果幸福得太过头了，那又一点都不幸福了。你什么都关心我，我会很讨厌。被爱得太过分了，不是好事，善得过分了就是恶。

这个宇宙间相对的法则，善恶是非与利害都是相对的。为什么会如此？你说人活着真麻烦！有那么多麻烦，那你不要活去死好了。有人说死了倒好，一了百了。我说如果你到了那边，发现那边的痛苦、麻烦比这里更多，想想还是回来的好。可是老兄，你要叫我为你回来作担保，替你去领入境证，我可办不到啊！有位同学伤心了来找我，说：“老师！我还是死了的好。”我说：“死了就真解脱了吗？”他说：“我认为。”我说：“你先要去考证考证啊！万一死了的地方比这里还要麻烦，后悔可来不及了。要考虑考虑啊！”这是真的呀，你可知道那个世界，跟这个世界一样的麻烦吗？如何使它不麻烦？善继。如何教他善继？就要均衡调和。所以孔子说“继之者善也”。

性与情

下边有句重要的话来了！“成之者性也”。中国文化只有《易经》《礼记》提出来性的问题。当然这个性，不是讲男女之性，而是讲人性、天性，代表形而上本体的那个性。所以佛家后来讲明心见性，性就代表了本体。中国文化开始只分两层——性跟情。性代表本体。譬如说宗教家就叫它上帝，或者叫做如来。这些都已离开了人的立场。中国文化就把这些拿出来，这就是性，本性。这个宇宙是怎么开始的？先有鸡呀先有蛋？先有男的先有女的？一切所来自的那个东西叫性，它所起的作用叫做情。这就是性、情之分。

这个宇宙万物的功能，前边我们讲过。宗教家叫他上帝，叫他如来。中国文化到孔子提出这个报告，跟《礼记》一样，“成之者性也”——就是本体功能的性。换句话说，也是一阴一阳之情。所以我们谈到看风水，讲究来山去水、山势要环拱、水要来朝，才叫有情。

曾经有位同学说，他家的风水很好，有山有水，家里很多人都发了财，搬到外边去了；现在只有一位老祖母守着，请老师帮我去看看。一看，我说果然不错，有山有水。但是你这个地方没有用呀！你说你有山有水是不错，但是来山不拱，去水无情。所以你家骨肉分散，四分五裂，非搬出去不可！只有老祖母在，可见骨肉无情。

有一次去一位朋友家，我说你的房子很好啊！他说是啊，前边还有个花园呢！不但有花园，还挖了一个很大的喷水池养鱼。我说你赶紧把它填起来，不填不行。好好一个风水，给你搞得这么糟糕，挖坏了。大家还记得吗？过去政府办公地前边，左右各挖了一个水池，已经很糟了，还向上喷水，晚上电灯一照，看来像一对白蜡烛一样，幸亏不多久就拆掉了。这些问题不能乱玩的呀！你说不迷信，它就摆眼色给你看看；你说绝对迷信吗？也不要相信它，人为也可以转变的。我是专门找危险的地方住的，你说这里有鬼，我非来住不可，很想借机会来看看鬼是什么样子。鬼也很可爱的呀！比人还可爱。能交几个鬼朋友，不是也很好玩吗？

鬼怎么来？神怎么来？三世的有情无情怎么来？它的根本在哪里？所谓“成之者性也”，这句话很重要。在座的有在家的、有出家修道的，你们想要成道，就要了解这里孔子说的“一阴一阳之谓道”；要想有所成就，光靠打坐练气功没有用啊！要有善行的成就才可以，所谓“继之者善也”。

要想真的成道，须要明心见性，“成之者性也”。这是孔子说的，他这个地方等于传了道。孔子研究《易经》的结果，懂了这个所谓“一阴一阳之谓道”。孤阳不生，孤阴不长。但是你要想达到阴阳合一的均衡，必须要有功德才能够做到。没有功德，还是没有这个机缘的。

旁门八百　左道三千

前面我们讲到“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”。这两句话被后人污蔑了，污蔑得很厉害。中国有派修道的人，与正统的老庄有差别。道家正统的修道者叫丹道派，又叫丹鼎派，是修炼神仙长生不死之道的道派（这是我们后世为他们起的名称）。正统丹道派，又分南宗北宗、东派西派等四派。除此之外，又有所谓旁门八百，左道三千。旁门里头有所谓采补派，专讲男女间两性关系的修法，以男性为主的叫采阴补阳，以女性为主的叫采阳补阴。这一派是相当旁门，相当邪门的。可是在道家里边，这种人隐隐约约的非常之多，再加上由西藏过来的佛教密宗，元朝以后，有所谓的双修法。在过去这些都是很大的秘密，现在已经公开，全世界到处都有公开的图像了。有关这一类道派的书，其基本理论，就是以“一阴一阳之谓道”与“成之者性也”作挡箭牌的，真是一塌糊涂！

不过这些书还真不容易看得懂，其中有很多的术语，现在香港还有这种专门的道院，其他东南亚各地也有。基本上这个观念是非常错误的，所谓“采补”，本来是道家的名称，它是指采天地精华之气，来补养自己肉身的生命，也就是庄子所说的“与天地精神相往来”的意思。结果被他们搞错了，弄到男女两性上去。现在台湾很多男性练这类功夫，像吊砖头、提肛门等等，都是这一派的。这比旁门左道更等而下之、更差一层了。所以在这里

不厌其详地告诉大家，希望大家要弄清楚，以后看到道家书里，引用《易经》阴阳男女的说法，就知道是被这一个道派错用了《易经》里边的话。明白了这些，才不会误人误己。

这些旁门左道，言之凿凿，确实也讲《易经》，但把“成之者性也”的“性”字，当成男女之间的“性”。如此牵强，真是误会得可怕。不但如此，这类道书很多，它们还强调我们的老祖宗黄帝就是用这个修法而成功的。此外，古代还有好几位神仙，都是全家飞升，肉身修成功的，道书上叫做“拔宅飞升”——就是连房子庭院都随他飞上天去了。家里所有的猫呀、狗呀，连老鼠、蚂蚁也都一同变成神仙啦！能有这种成就的，当然没有多少人，只有黄帝是秉“服阴处阳”而修成的。道书上是这样讲，这一派，错误观念很大很大，这是大家需要了解的。

错误的相对论

现在我们回转过来讲，《易经》所谓“一阴一阳之谓道”，并不是道家旁门所讲男女的阴阳，而是讲宇宙的体用。本体是寂然不动的，它起的作用，就是“用与象”。每一个现象都是相对的正反两个力量而成，天下万事万物都是相对的。有人讲《易经》讲到这里，说这就是爱因斯坦的相对论。那也是不对的，不要乱扯！相对论是相对论，我们中国人很多认为你跟我相对，就是爱因斯坦的相对论，这种科学观念是很笑话的。《易经》所讲的这一个相对，是指宇宙间的万事万物的相对；站在西方的逻辑来看就是矛盾。这个矛盾最后当然还是统一的、中和的。不过西方唯物学家的矛盾统一，是反面的看法；中国的相对是中和的、是从正面来看的。这个观念，学逻辑、学哲学要特别搞清楚。现在一般东西方的应用逻辑，都是从黑格尔的思想来，多半讲正反合矛盾统一，忘记了东方看正面相对的中和。有中和就有分化，这个均衡的存在，就是“一阴一阳之谓道”。阴极阳生，阳极阴生，这个道不是讲本体之道，是讲用。宇宙万有一切的象，它的用都是两个相对的力量而产生。

甚至于说我们自己的心理，也是相对的。当我们心里刚刚宁静的时候，我们的坏思想就起来了。当我们烦恼痛苦到极点的时候，又很希望求得宁静。用阴代表烦恼痛苦，用阳代表宁静安详，就知道没有绝对宁静的时候，也不会有绝对烦恼的时候。因为阴极阳生，阳极阴生，是必然之道。不管现象怎么变，道的本体是不动的，能够懂了这个原理，把握这个原理，就是“继之者善也”。换句话说，假使善恶代表阴阳，有善必有恶，有恶必有善，善恶两个一定相对。

现在提出一个宗教问题。大家知道天主教、基督教是西方宗教，却不知道五大宗教的圣人都是东方人，没有一个是西方人。耶稣、摩西都是东方人，世界上的宗教都发生在东方，不过后来传到西方在那里发芽生根了。另一个问题大家要注意的就是：有上帝存在就有魔鬼，上帝与魔鬼一定相对。拿西方的宗教来讲，上帝是万能的，但在我看来，也未必如此，连个魔鬼都没办法！上帝有多大的功力，魔鬼也有多大的神通，都是一样。这个道理是什么呢？有善必有恶，绝对相对；善恶是非全是人为的。世界上有真正的善恶没有？没有！有真正的是非没有？也没有！都跟《易经》一样。因为时间空间不同，善恶是非的标准也不同了。

比如像我们这个社会，现在女生夏天穿露膀子衣服，如果在几十年前这样穿着，那不吓死人才怪！这是人呀？是妖呀？但现在如果还作此思想，这个人就是落伍！可见这个善恶是非，没有绝对的标准。所以形而上的道，是没有善恶是非的，形而下的用，就有善恶是非了。所谓有阴就有阳，理解了这个道理之后，就知道善恶是相对的，不是绝对的。但在人类的世界里善恶却又是绝对的，所以必须要用阳的一面；至少，不管你用阴或者用阳，要能“继之者善也”，是本着最善的出发点，不论善于用阴，或者善于用阳都成功，也等于禅宗六祖所讲的：“正人用邪法，邪法亦是正；邪人用正法，正法亦是邪。”因此，“继之者善也，成之者性也”。完成善的大业，在人来讲是人性的最高点。这几句话归纳起来，你就晓得继承孔子学说衣钵的曾子，在《大学》上说“大学之道在明明德，在亲民，在止于至善”这句话，

是根据什么来的？性善是根据《易经》的《系传》而来，大学之道是根据乾卦《文言》与《系传》而来。

宇宙间至善的代表

现在讲到本体这个东西，宇宙万有的本体（本体也是借用的名词）——万物未生以前那个东西是“〇”，无象可以形容的。这个无象之象，代表完整完满的一切。它是清静的、至善的。当它起用的时候，只要一动，相对的力量就出来了，就显出了一阴一阳，就有善恶、有是非、有变化。所以，“一阴一阳之谓道”，是指用与象而言。至于未动之前，那个本体是寂然不动的，既不善、也不恶，也无阴、也无阳。

从来正统的道家与佛家，所讲的“得道”，不是“一阴一阳之谓道”的道，而是无阴也无阳、不动也不静、无是也无非、无善也无恶的境界，也就是道体的境界。至于讲到用，那就是全部的《易经》。

《易经》究竟讲什么？现在问题来了！孔子研究的答案是：“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣！”鲜，是古文的用法，就是少、很少的意思。《易经》的这个体是什么？我们过去讲过：“神无方而易无体”，这个原则要把握。第二个问题是，《易经》的用是哪个用？是本体之体的用呢（体也是假设的）？还是起用了以后的用呢？理想不同、角度不同，观念就会改变。所以仁慈的人了解了这个道，“仁者见之”，这个见之就是观念，他的观念就是仁。所以孔子讲仁，孟子讲义，各人不同，墨子叫做兼爱，耶稣叫博爱，佛叫慈悲、平等，儒家讲仁、义、道、德，都是名称的不同、观点的不同。

我们了解了《易经》的象数，它是从十个方面来看问题的，从一个卦象反复错综来观察分析，所见就自然不同。所以“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智”。喜欢搞学问的人，他了解了这个道就叫智，智慧的智。但是由于个人观点的不同，其所见也就不同了。总而言之，天下这个道在哪里？套用

西方的宗教家说的：上帝在什么地方？上帝无所在、无所不在。拿佛家来讲，就是如来“无所从来，亦无所去”。佛就在这里，在你的心中，不在外面。在道家来讲，道即是心，心即是道。不过这个心，不是我们人心的心，也不是思想这个心。这个心必须思想都宁静了，无喜也无悲、无善也无恶、无是也无非，寂然不动的那个心之体，那就是道。

道到了我们人的身上，“百姓日用而不知”。百姓是古代对一般人的总称，拿现代语来解释，可以说就是人类。拿人的立场来讲，百姓代表人类，拿佛家讲，那更扩大了！一切众生、一切生命的存在，它本身就是一种道的作用。“百姓日用而不知”，我们天天用到这个道，可是你却不知道这个道。人是怎么会思想的？怎么会走路的？怎么会吃饭的？怎么晓得有烦恼？有痛苦？当妈妈没有生我们以前，我究竟在哪里？假设我现在死了，要到哪里去？先有鸡呀先有蛋？先有男的先有女的？整个问题都在这里，这都是道的分化。可是道在哪里呢？道是不可知不可见的。在用上能见其体，在体上不能见其用，一归到“体”，“用”就宁静了。

所以，孔子说我们的生命在用中，我们天天在用道，而自己却见不到“道”。“百姓日用而不知，故君子之道鲜矣！”因为道太近了，道在哪里？就在你那里！不在上帝那里、不在佛那里、不在菩萨那里、不在老师那里，就在你那里，在你的心中。心在哪里？不是这个心，也不是这个脑子，你在哪里就是在哪里。可是人不懂，“故君子之道鲜矣！”因此，孔子那个时候的报告就说：得道的人太少了。为什么呢？因为想要懂，但没有这个智慧。

凡夫不知的道

中国文化代表儒家的两本书，一本是曾子所作的《大学》，另外一本是子思所作的《中庸》。但是这些都是孔子思想的分派，并不能包含儒家学术思想的全部。可是我们后世一提到儒家，大家不去研究孔子自己说的《论语》，却以为《大学》《中庸》是至道，代表了全部的儒家的思想。真是拿

着鸡毛当令箭！《大学》《中庸》不是不好，只是比较起来，孔子的境界像大海，《大学》《中庸》已经不是大海了，因为它们已经变成有范围的东西。尽管如此，可是我们要了解，《中庸》《大学》的思想仍然是很了不起的。他们对于道的境界尽管各有他们的看法，但都离不开以人为主宰的中心。子思在《中庸》里就提到这个话：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教，道也者不可须臾离也，可离非道也。”

《中庸》第一句话就开始谈天命、谈性、谈道，大家看了头都大了！其实这个在我们中国文化里是很普通、很平常的话。像我们读这本书，十岁的时候已经会背了，这是童子功。现在不要带本子，一下就念出来啦！这就是中国古时教育的功夫。那个时候由于环境单纯，被老师逼个两三天就背下来了，现在一辈子都忘不了！“道也者不可须臾离也，可离非道也”，须臾就是刹那之间。道在哪里？“百姓日用而不知”。《中庸》之所谓道就是人的道，以人为本的。《中庸》一开始，子思就告诉我们：“天命之谓性。”这个天不是讲我们头顶上那个深蓝色的天，也不是宗教家的天，也不是天文的天，这个天是儒家思想的代号，也叫做道，儒家就用这个“天”来代表本体。

有始以来，这个生命是自然下来的，就叫做性，也就是说，我们的生命是自然来的。但这不是物理思想上的自然，是自性当然的自然，就是这个样子的自然，人生来就是这个样子，万物就是那么个现象，所以说“天命之谓性”，“率性之谓道”。这个率就是直道而行，很直，但是我们人一加入后天的思想便不是率了。譬如一个婴儿，开始会讲话时后天已经受到污染，就已经不是率性了，儒家经常用赤子之心来形容。一般人解释赤子为婴儿，那是不对的。所谓赤子是不会讲话，生下来一百天左右的那个婴儿，胞衣里刚出来，一身肉是发红的，那个婴儿才叫赤子。赤子之心是指它而言的。那个心就是道，道的存在。并不是说婴儿就是道。

我们大人觉得此心纯洁、干净，既无欢喜、也无烦恼，跟自然的赤子之心一样，那就是道，就是所谓的“率性之谓道”。可是我们人做不到，因此到了我们这个阶段，就是“修道之谓教”了。赤子之心做不到了，在平常烦

恼思想里头，慢慢修行，慢慢纠正自己的心理行为，使它返还天命之谓性的道。

天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教（教育之教），是三个阶段。这三个阶段同《大学》开始所说的“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”三个纲要的精神是相同的。

道是不可须臾离的，并不是你修它就有，不修它便没有。那就不叫做道了。譬如我们今天打打坐，修修道，到教堂祷告一下，上帝就保佑，不祷告上帝就跟我们分家。那算什么？那不叫做上帝的伟大。我念了佛，佛就保佑，不念佛了，佛就不保佑，那佛不是势利鬼吗？那不是道！道在哪里？道没有离开过你，“道也者，不可须臾离也”，随时都在你那里。“可离非道也”，不修它，它便跑了，修它，它便来了，那还叫道？我送红包给他他就看我，我不送红包给他便不看我，那不是道。道，你修也好，不修也好，它永远在那里。修道而得道的，不过把自己本来的找出来而已。不修道，不得道，像是你本来放在口袋里忘了而已，那个东西还在那里，所以“道也者不可须臾离也”。须臾就是很快，等于佛学讲刹那之间一样。佛经讲刹那之间，就这么一弹指，便有六十个刹那（这个问题，佛经里边有三种说法：有说一弹指有六十个刹那，有说有九十个刹那，有说有三十个刹那，反正是很快很快）。

“可离非道也”。人离开了道，然后修道才能得到道，那是骗人的，自欺欺人的，道本来人人有，换句话说，盗也有道，坏人也有善心。老虎最凶，但它不吃它的儿子。坏人再凶残，但一提到杀他的儿女，或者他的父母，眼泪也会掉下来，也是很人性的，所以道没有离开过人。《易经》上讲：“百姓日用而不知”——一般人本来就在道中，却不自知，还要拼命去求道。所以《中庸》上讲：“虽夫妇之愚，可以与知焉，及其至也，虽圣人亦有所不知焉。”

当时我们读到这一段，问老师：夫妇怎么是愚的呢？老师只叫我们好好地背，将来自会知道，现在跟你们讲不清楚。当时想这个老师混账透顶，现

在想想这个老师真高明透顶，年龄的不同，看法也不同了。夫妇之愚，现在我们摊开来讲，男女两个谈恋爱，结婚生活在一起，那不是一塌糊涂、好笨的事情吗？那才是鬼打架呢！但是，你不要以为鬼打架，其中有道，也是道的作用。除了教堂、佛堂有道，连最下流的事情，也是道起的作用。所以说“夫妇之愚，可以与知焉”，懂了这个道理，才知道这个中间有道。“及其至也”，如果进一步认真去研究的时候，“虽圣人亦有所不知焉”，虽然得道的圣人，还是有所不知的。

这两句话实在很难懂。当时老师只说，将来你们会知道。后来研究禅宗，看到书中记载：明朝末年的密云悟禅师，打柴出身，没有读过书，后来悟了道，无书不通。当时有位大学问家问密云禅师，这两句话怎么解释？密云禅师说：“具足凡夫法（凡夫就是普通人，儒家称作愚夫，也称作小人），凡夫不知，具足圣人法，圣人不知；圣人若知，即是凡夫，凡夫若知，即是圣人。”明朝的那些大学问家，只好两个膝盖跪下来，佩服到了极点！密云禅师解释“百姓日用而不知”的道理，也就是刚才所讲的“夫妇之愚，可以与知焉”的最好解释。他的意思是说：得道的人固然有道，但是一切众生都有道；普通人也有道，只不过普通人没有见到道，不明白这个道；得了道的圣人当然有道，但是得了道的圣人以为自己得了道，那就是个凡夫，不是圣人了。得了道的人跟普通人一样，并没有一个道的境界；真正到了最高位的人，忘记了自己的位置，那才真正是了不起！所以具足凡夫法，可惜凡夫不能自己知道，具足圣人法，圣人也绝对自己不执著它。圣人如果自己执著得了道，他就是凡夫，不是圣人，不是得道的人了。一个普通人如果一下明白了道，他也立刻变成圣人了。

同样几个字，换来换去有这样妙，圣人、得了道的人说我悟了，我是大师，我比你们高，那是混蛋、是狗屎。这个道理被他文字一玩，玩得大家晕头转向。这位禅师不认得字，得了道后，能够讲出那么高明的话，所以“百姓日用而不知”，我们自己有，道在哪里？就在我们自己这里。可是你就不知道！“故君子之道鲜矣”。这是孔子的话。

天爱万物　一切平等

显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉！

前面我们讲到“继之者善也，成之者性也”。道在恶的方面很难呈现出来，在善的方面容易表达，所以“显诸仁，藏诸用”。最明显的道，善良的阳面是什么呢？是仁义、博爱、慈悲。那么道在哪里呢？是“藏诸用”的，因为道之体不可见，用里头就可以见到体了。

譬如电，我们看到电灯认为就是电，错了！这是电力摩擦发的光而已，电是不可见的，但到处都有电的存在，电是“藏诸用”的。我们双手擦热就会发电，在用上就看到它的体。那么“用”怎么来的呢？“用”是由体的功能发出来的，所以说“显诸仁，藏诸用”。

“鼓万物而不与圣人同忧”。孔子的文章写得真好，“鼓”这个字形容得妙极了。鼓不是打鼓，是吹气鼓起来，也就是充满。有人害肝病，肚子鼓了起来，叫气鼓胀，就是这个鼓。充满就是鼓，意思是说：道充满在这个世界上，一切生命靠道的鼓能而发生作用，所以道是充满在万物之中，就是“鼓万物”。譬如一株花，叶子这么漂亮，红花绿叶真美！而且这一片叶子给植物学家研究起来，比一个原子工厂还伟大、还复杂。这个究竟是谁创造它的？这是道的功能。“鼓万物”，这个功能充满于万物的生命中，但是“而不与圣人同忧”，天地生万物，没有什么烦恼。

天地固然生坏人，但也生好人，平等平等；大地固然生毒药，但也生补药，没有什么好坏。天对万物是平等的，博爱的；下雨的时候毒草也得到滋润，好草也得到滋润，一律平等，没有分别。

圣人则不同，得了道的人，忧时、忧世、悲天、悯人，这是圣人们人为的作用。但是天地之道，“鼓万物”而却不像圣人那样忧时忧国。所以说“盛德大业至矣哉”！天地万物之道，是最高的道德，最高的事业。天地生万物给人，而我们一切众生还给天地的，都是脏的东西。不过天地从来没有

生过气，天地有如此的伟大。所以人要效法天地的胸襟，才够得上是圣人的行为，所以说“盛德大业至矣哉”！这是孔子提出来宇宙万物的道体，用之于人生哲学的道理。

真正的爱

富有之谓大业，日新之谓盛德。

下面他解释几个名词。什么叫做大业？“富有之谓大业”。真正富有才叫做大业。什么人富有？人都很贫穷，只有天地、自然最富有。天地为什么这么富有？天地制造了万物，而不占有，它生出万物是给万物、给我们用的，它自己不要，因此它最富有。愈是想占有的人，愈是最贫穷的，愈是布施出来的人愈是最富有的。真正伟大的事业是付出，而不是据为己有。所以我说，爱是付出的！不要说她不爱我，就哭起来了，那不叫做爱，那叫做哭。真正的爱，只有付出，没有占有。这也就是道、就是富有，所以富有叫做大业。

什么叫做德呢？我国古时道跟德是分开的，道与德合起来用是秦汉以后的文化。秦汉以前，道是道，德是德。什么是德呢？“日新之谓盛德”。这里要注意了！“日新”两个字，在中国文化上很重要，《大学》里头也引用到“苟日新、日日新、又日新”。我们年轻时把苟字读作狗。喜欢养狗的人倒很好，天天为狗洗澡，为狗换新衣服，真是狗日新、日日新、又日新。这个苟日新，我们从小背了，感到很好玩，也不懂是什么意思。

什么是苟日新、日日新、又日新？是不断的进步，是没有今天只有明天。一个人如果满足了今天的成就，那就叫做落伍。今天就是今天，今天就过去了，只有明天，永远是明天，永远在前面，所以苟日新。一个人如果满足了今天的成就，这个人就完了。学问道德也是一样，要天天不断地前进，所以说“日新之谓盛德”。

我经常告诉年轻人，大家要注意啊！不要落伍，千万不要被人生烦恼痛苦占去了。人生永远是明天，不要看昨天，昨天已经过去了，今天也没有，因为说今天，今天也已经过去了。世界上最可怜的人，乃至老人的共同悲哀，都是只有昨天，没有今天，更不想明天。我的老朋友中，有好几个就犯这种毛病。人老了是什么样子？你现在跟他讲的，他马上忘记了，但是想当年时候的事，他都想得起来。天天跟你讲，从前我怎么样怎么样，天天都是这些老话。还有老年人哭起来没有眼泪，笑起来眼泪就流出来了；坐在那里就想睡觉，躺下来却睡不着。这就是老年人的情形。所以老年人只想昨天前天，明天的他不敢想。任何人只要这个心理现象一来，就是已经老化了。不老化的人，也就是有道的人。他们能够日日新、又日新，不断地进步。所以，孔子说“日新之谓盛德”。

永远活着

生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤。

“生生之谓易”这一句话最重要了！中西方文化的不同点，可从《易经》文化“生生”两个字中看出来，《易经》的道理是生生，也只有《易经》文化才能够提得出来，西方没有。你们研究西方文化，基督教、天主教，《旧约》《新约》里头，伊斯兰教的经典里头，乃至佛教的经典里头也一样，一切宗教只讲有关死的事，都鼓励大家不要怕死。只有中国《易经》文化能说：“一阴一阳之谓道”。死是阴的一面，也在道中；生是阳的一面，也在道中。

一切宗教都是站在死的一头看人生，所以看人生都是悲观的，看世界也是悲惨的。只有我们《易经》的文化，看人生是乐观的，永远站在天亮那边看。你说今天太阳下山了，他看是夕阳无限好，只是近黄昏，过十二个钟头，太阳又从东边上来了。这种生生不已，永远在成长、成长、成长……所以我常说，倒霉的人，他的好运气就要来了。为什么呢？因为《易经》不是说“生生之谓易”吗？霉倒过就是好运，这是循环的道理。大家倒霉一来就

怕啦，如果这样，你就被倒霉魔鬼吃掉了。要把“倒霉”当甘蔗吃，吃完了以后，下一步好的就来了。所谓“生生之谓易”是中国文化特殊的哲学观点，全世界文化都没有这种观点。所以我说，只有中国文化敢讲现有的生命，可以修到长生不死。这便叫做神仙！神仙的境界是“与天地同体，与日月同寿”。这个生命是永远的。

道与零

前面我们谈到“生生之谓易”，再加上“成象之谓乾，效法之谓坤”，三句话连起来，就可以体会出这个本体的功能、道的功能了。道的功能永远是生生不已的，这就是易的作用，这是第一层功能。“成象之谓乾”：乾代表天，构成了第一个现象，所谓天就是太空、虚空的整个现象，也包括天体上的太阳、月亮、星辰系统等，这是第二层功能。“效法之谓坤”：跟着天体的法则而形成这个地球，才有了我们人类世界的乾坤，这是第三层的观念。这也就是老子思想所根据的“道生一、一生二、二生三、三生万物”，亦即所谓的生生不已。

在老子的思想中，道是一个名称，是假设的、不可见、不可知、不可说的。道在哪里可以见到呢？“藏诸用”，在用上见到它的体。那么什么是它的用呢？“生生之谓易”，道永远是生生不已的。道一动就是一，一当中就有二；一动就有阴有阳，就有正面有反面出来了。所以我们讲《易经》的数理哲学，与西方的数理哲学有个相同的地方，就是都认为宇宙万有开始于零。

零是什么意思？零就是一个圆圈，没有数，但大家不要误会了，没有数并不是了无一物，它却是无限的数、无量的数、不可知的数，不可见、不可尽，乃至无量无边，这就是零。老子“道生一、一生二、二生三、三生万物”，就是从这里来的。数理哲学最高的只讲到“三”这一步，而“四”是另一个哲学观念了。

那么宇宙有多少数呢？只有一个数“一”。永远是一，一加一叫做二，一加二叫做三；到了十又是一个一，到了百又是一个一，到了千又是一个一，到了万还是一个一……永远是个一，没有二，二是假定的。这就是数的道理。道生一、一生二、二生三、三生万物。所以，“成象之谓乾，效法之谓坤”的一切道理，都在其中了。

占与卜

极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。

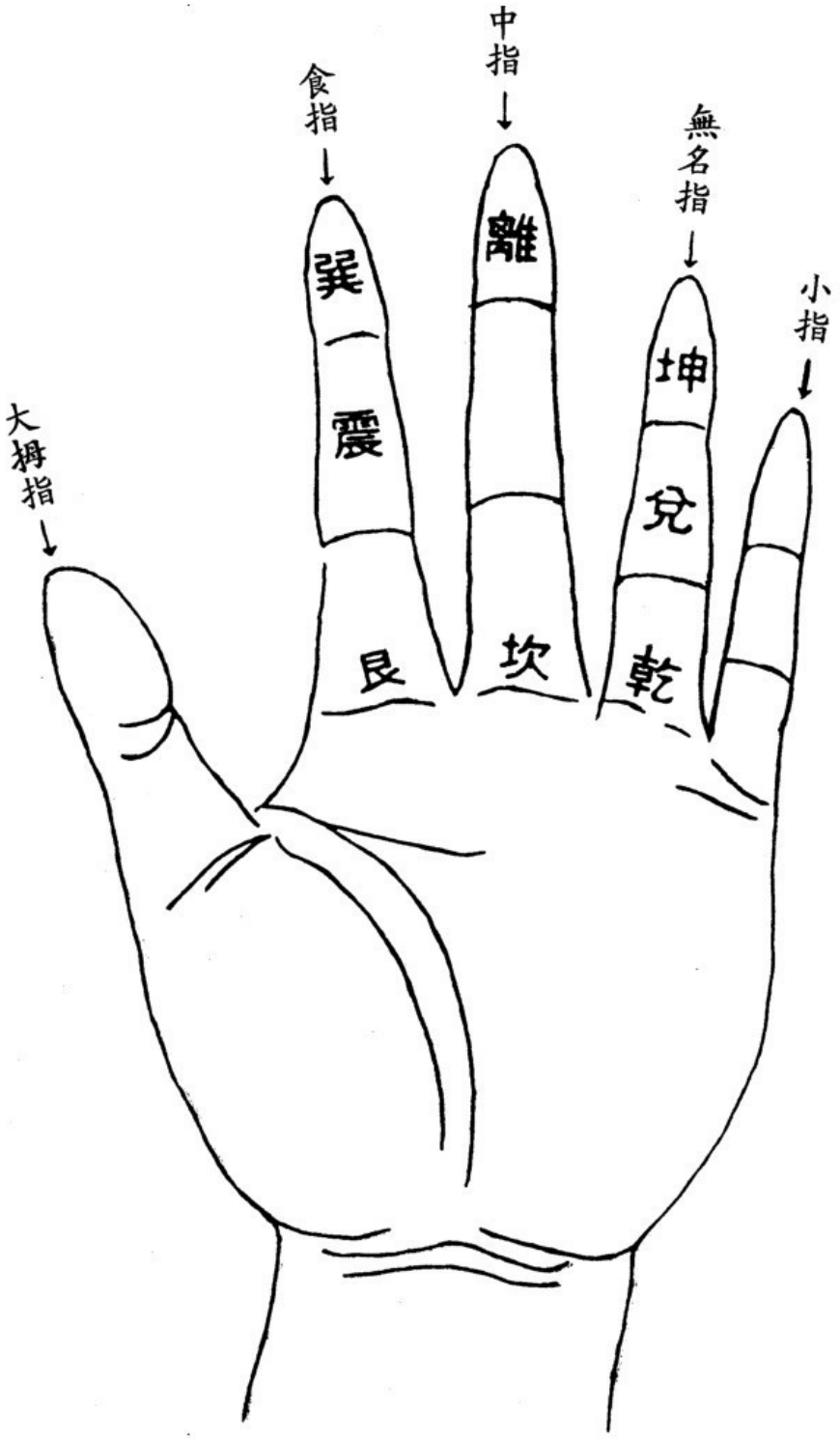
要了解《易经》，必须了解卦与象，就是要会画卦，八八六十四卦要背得来，每一卦的变化现象都要知道。不但要知道象，还要知道数。数有先天数、后天数，这些都要记得。先天数就是依“乾兑离震，巽坎艮坤”的次序数字，也就是乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八。后天数是依洛书配后天卦的数字，为坎一、坤二、震三、巽四、中五、乾六、兑七、艮八、离九的次序，后人把它编成歌诀，以便记诵：

“一数坎兮二数坤，三震四巽数中分，五寄中宫六乾是，七兑八艮九离门。”为什么先后天的数配合不同？我们过去已经说过，后天数以合十为主，合十是佛学的名词，意思就是敬礼。如果你看到某某合十的文字，就是说某某敬礼的意思。合十就是合拢来为十。后天的数以合十为代表，先天的数不是合十，而是以阳极配合中和而来，所以说“极数知来之谓占”。占就是未卜先知，不要卜卦，就能知道未来的事，古人掐指一算，就是这个意思。大家要想学会掐指一算，便要先知道八卦在你手上的位置，在你手上排出九宫，它的顺序是：

乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑。

如果我们在手掌上排成九宫，你便可以根据《易经》的方法，来掐指而算了。但是各位要注意！占是占，卜是卜；用数来求卦的谓之占，用工具来

求卦的叫做卜，这些我们前面都讲过了。卜有用骨卜的，如牛骨、龟甲等。抽签也是卜，乃至还有乡下用的篦卜、筷子卜等。



筷子卜的方法，是半夜烧一锅水，把筷子平放在水面上转一下，看筷子指向哪个方向，就悄悄地向那个方向去偷听人家讲话，然后就以之而断。我小的时候，有一次亲自看到一家人的孩子要去考试，便用筷子来卜卦。他的父亲顺着筷子的方向去外面偷听，刚好邻居要牵狗进来，狗不进来，邻居便骂狗：天到什么时候了，你还不进来……他爸爸听到“快点进来”，就很高兴，说一定会中。后来果然中了，也是很奇怪的。乡下很多人用这个方法，这叫做听隅言。偶然听到对方不假思考的一句话，叫做机。用这个机来断悔吝吉凶，就是所谓“极数知来谓之占”。

变通与通变

“通变之谓事”，前面我们谈到占卜的问题，看来似乎很简单，其实纵使学会卦与那些方法，也不一定管用。因为占卜主要的是靠智慧，晓得随机“变通”。《易经》包含了五大学问：理、象、数、变、通。理是哲学的，象数是科学的，变通是机，这都要知道。譬如我们这里，讲台、黑板、椅子一摆，人家看这个现象，就知道我们这里是上课或开会的。这里边还有数，看椅子的多少、地方的大小，就可以知道有多少人来上课、来开会，以及上课开会时间有多长等，这就是数。

象数是科学的，理是哲学的。懂了哲学的与科学的就可以未卜先知吗？不行！还要知道变与通，所以说“通变之谓事”。如果你脑筋死死板板的，不晓得通变，那就是笨蛋！告诉你原则方法也没有用。卜卦要知道通变，运用靠你的智慧，不能够通变，便不会运用。我们平常骂人家不懂事，就是他不晓得变通，所以说“通变之谓事”。

通变跟变通不同啊！通变是要能够先通达了变通的道理，再去领导变，那是第一等人。第一等人知道未来是怎么变的，要当它还没有变的时候，先领导它来变。第二等人是应变，社会开始变了，便把握机会来改变，这就是应变。末等人是跟着人家屁股后边转，人家变了你不能不变，一般普通人就是如此，这些也就是末等人了。

你们知道毛泽东对《易经》也很有研究吗？他知道社会形态非变不可，我不等你变，我先来变。但他变得太早了；变得太早或太迟都不行。宇宙万事一定要变，在将变未变之间，把握住这个机会，因势利导，才是第一等智慧。这就叫“通变之谓事”。

下边再说什么叫做神？《易经》一句话就把世界宗教的问题解决了。什么叫神？“阴阳不测之谓神”。这个神不是上帝那个面孔，也不是菩萨那个面孔。这个神是抽象的，不可知的。佛学中讲不可思议，就是不可以想象、不可以去研究、不可以去讨论的。但是各位注意，佛学上讲不可思议，那是方法上的话，佛并没说“不能”思议呀！大家只听到佛说不可思议，便自己加上理解，认为是“不能”思议，那是全错了的。不可思议是不可以推测，不可以想象。这个不可思议，就是神的道理，“阴阳不测之谓神”。

这一章在开始时便说“一阴一阳之谓道”，最后的结论是“阴阳不测之谓神”。所以阴阳是讲用的一面，它的本体（道体）既没有阴，也没有阳，可以说阴阳中和了的那个状态，这就是道。过去有一次讲《易经》时，一位老先生起来向我提了一个很厉害的问题。他说：“阴阳不测之谓神，请先生再下一注解。”当时我年轻气盛，也很大胆，也用他的口气说：“我之所能敬告先生者是：‘能阴能阳者，非阴阳之所能为。’”那位老先生对这个答案很满意。阴阳是两个现象，道体不在阴上，也不在阳上，阴阳只是它的用，“阴阳不测之谓神”是一个定义。

《系传》研究《易经》，讲到人生哲学同物理的关系，把《易经》的法则用之于人生、用之于占卜，这是第五章的精要之处。

第六章　夫易广矣大矣

夫易广矣大矣，以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。

夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。

夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。

广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。

无所不包的易

夫易广矣大矣，以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。

孔子在本章第一段中讲到，《易经》所包含的学问，非常广阔，无所不包，世界上一切的学问，不管是宗教的、科学的……都在它的范围里边。所以孔子说它“广矣！大矣”！非常非常之伟大。孔子认为《易经》所包含的学问，“以言乎远”——就像一个圆圈一样向前扩充。远就是扩大，扩大到什么程度呢？“则不御”。御就是边际，不御就是没有边际，用佛学上的名词来说，就是无量无边。这就是所谓的“以言乎远则不御”的意思。

“以言乎迩则静而正”。说近呢？就是“静而正”。正在哪里？正就在你的眼前。用一句通俗的话来说，也就是远在天边，近在眼前。这还不够，应该说正就在你的眼睛里，所以你看不见。要体会易学的道理，必须要静，要有最宁静的境界，静得一点杂念都没有，要有至静、至正的头脑与心情，才能研究《易经》。忙乱的时候，没有办法研究《易经》，因为你的脑筋动不进去。

“以言乎天地之间则备矣！”总而言之，天地间一切的学问及最高的原理，要想通达，便必须要通《易经》，才能融会贯通，“备矣”！完备了。

致虚极　守静笃

夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。

夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。

第二段是谈卦的性情的问题。《易经》里边最重要的两个卦，一个是乾卦，一个是坤卦。乾☰、坤☷，这是卦象的形态。卦就是一种象征，拿现在的观念来说，可以叫它符号逻辑。画个卦（符号）给你看，你就知道意思了。前面说过，乾卦代表天，代表阳性；坤卦代表地，也代表阴性。换句话说，乾坤就是一体的两面。就像我们这只手，一面代表阳，另一面就代表阴。我们现在的观念，认为手掌是阳，手背是阴，其实，那也只是人为的习惯而已。

乾这个东西，我们也可以说，不一定代表天、代表阳性或男性。重要的是这个乾“☰”的符号，它所代表的功能和现象是“其静也专”，就是静到极点。极点是什么样子呢？就是老子所讲的“致虚极，守静笃”。老子的道，就是根据《易经》来的。要空灵到极点，要宁静到极点，那个境界才算是“专”。懂了《易经》再来修道、打坐，不论道家、佛家，如果修定没有到空灵的极点，没有到宁静的极点，不可能得到纯阳之体。

所以吕洞宾得道以后，就叫吕纯阳。纯阳是什么道理？静到极点就是“致虚极，守静笃”，空灵到极点，就是“其静也专”，这就是乾卦。

但是学《易经》的人要注意啊！这只是乾卦的一面，可以说它是阳中之阴的一面，或者说是阴中之阳的一面。这是讲它的静态。我们打坐的人，从这一卦就可以了解“其动也直”的道理了。静极了就动啦！阴极就阳生，阳极就阴生，打坐静到极点，气脉就动了。乾卦一动，“其静也专，其动也

直”。动起来的功能非常大，像打高尔夫球一样，将打未打时，是其静也专，一杆子打出去，打得很远，就是其动也直。球未进洞是阳，等到一转弯进了洞，便又成阴了。所以乾卦是“其静也专，其动也直”。

至于说直，世界上有没有直呢？物理世界是没有直的，物理世界永远是圆圈。我们这个地球及其他星球，都是在转圆圈，所以人到了太空，永远在转圆圈。太极也是圆周形的，无论你左转右转，阴转阳转，各个转法不同，但它共通的原则，却都是圆周形的。

至于直线是什么呢？当圆周还没有转弯的时候，看起来似乎是直的，那就是直线。事实上世界上没有绝对的直线。直线是动力发动的现象，所以乾坤一动，功能非常伟大。你懂了这个原理，修道也不要问人了，静极了一定动。不要以为动了便是着魔、遇到鬼了。这样想，你才真是魔。前天一位女士来找我，说她被鬼迷了。她来了好几次，我实在很烦。我便骂她：我一辈子想见鬼都没有遇到过一次。你受过教育没有？鬼在哪里？鬼没有迷了你，是你迷了鬼了！世界上没有鬼迷人的，都是人迷鬼的。人才是真正的魔鬼呢！骂得她似懂非懂。事实上静极了必动，动是由你静极而来，不是由魔鬼来，你就知道动不是魔鬼了。动极了也必静，自然之理也。懂了这个道理，大家便好做功夫了。

“其静也专，其动也直，是以大生焉！”所以天地万有的伟大，就是这个功能，是乾卦的功能。我们可以从万物的静态观察，一粒种子，种在地下，它怎样才能生长萌芽？只有在静态中才能生长，等到蕴养这种静态的功能久了，等到它生命要爆发的时候，便“其动也直”，其力量是异常伟大的。你们可惜不是乡下出生的，所以很多天地间的奥秘，你们都不知道。我小的时候，人家告诉我稻子会唱歌，我不相信，半夜里便找了几个野孩子，偷偷跑到稻田里去听稻子唱歌。把耳朵贴在地面，真的很清楚地听到噼噼啪啪的响，跟放鞭炮一样。当时感到很神奇，等长大读了《易经》“其动也直”，便一点也不感到奇怪了。

大家试想，当稻子要萌芽的时候，那么多稻子同时爆裂开来，自然会发出很多噼噼啪啪的声音。稻子开花的时候也是一样，夜深人静时，你会听得很清楚，可知生命力量的伟大。像婴儿一样，在母亲肚子里，我们姑且说他是静态的，当他一出娘胎，“砰”的一声，就生出来啦！“其动也直”，也是这个道理。天地间无论动物、植物，一切的生命都是一样，伟大的生命就从这个动、静二相里边出来的。这是讲乾卦这个逻辑符号所代表生命的道理。

好梦由来最易醒

“夫坤，其静也翕，其动也辟。”坤代表阴，是静态的，但坤卦也是阴阳相对，所以本身也有动静，每卦本身都有阴阳。坤卦的静态，用一朵花作比喻，当它还没有展开的时候，是含苞待放，就像是坤卦的静态，是合拢来的，当它开放的时候，是“其动也辟”。

所以你们打坐，有人常说什么丹田发动啦、一跳一呼啦、肛门收缩啦、海底发动啦……有些人还花了很多钱去练气功、练肛门收缩等等，我看了真懒得理你们。昨天吃晚饭时，有人带了一位客人来，一直宣传他的肛门功。我听了只好一声不响，心里暗暗在告诉他：小心大便中毒。要练提肛的功夫，先要练不吃饭，断了饮食之后，才可以练。道家有句话说：“如要长生，腹内常空；若要不死，肠中无屎。”就是肠子里边没有大便！要常常清理它。道家有所谓“休粮辟谷”，所以才有“要想长生，腹内常空”的话。一个人要随时保持腹内的空灵，不要吃得消化不良，搞坏了肠胃。老实说，除了特殊的天灾外，现在很少人是饿死的，多半是吃死的。修道人修到气充满了，肠胃中没有剩余的废物，肠子都变得晶莹透明，这个时候才可以练提肛。不然练提肛、吊砖头，非要他的命不可。那不是修道，那是修死。年轻人要特别注意！那天客人吹得正高兴的时候，我不愿扫人家的兴，所以不好讲。今天特别告诉大家，你们要千万注意。

大家都有做梦的经验，好梦很快会醒，坏梦却不易醒；有时候你做坏梦会像梦魇一样，怎么样都醒不了，有时急一身大汗，想醒都醒不了。可是我们人生呢？都是“好梦由来最易醒”，这是古人的一句名言，所谓“多情自古空余恨，好梦由来最易醒”。我讲这个话的时候，有位同学说：“老师！这句话错了，我把它改一下：好梦由来不愿醒。”我说好，你可以天天梦见周公了。了解了这个道理，人生一切境界放开了，没有什么。好梦由来最易醒，这是历史的定则。练吊砖头、练提肛，都解决不了生死问题。要修道便要踏踏实实地走正路才行。

坤卦的道理：它的静态是收拢来，它的动态是张开来，这样才能广大，所以“广生焉”。不过讲到这里，我再告诉各位一点，就是有关《易经》的著述，真是千奇百怪。记得我年轻时候，看了一本有关《易经》的著作，这本书当时老师们把它叫作邪书，认为是邪魔的著作，是禁止学生阅读的。有些老前辈问我看过没有？我说看过了。老前辈说这种著作是不能看的！我说对呀，不过它说的也好像有些道理呀！这本书中解释《易经》的阳爻阴爻，是没有道理的。书中说阴阳爻是古代对男女生殖器的崇拜而来的，后来这本书还被翻译到外国去了。它说：阳爻“—”就是男性生殖器的代表，阴爻“--”就是女性生殖器的代表，并引用《系传》“其动也辟”的话来证明。它说大家看《系传》中说：“夫乾，其静也专，其动也直”，不是阳性的证明吗？“夫坤，其静也翕，其动也辟”，不是在说明女性的吗？今天提出来让你们知道，大家将来遇到了这本书，你便不会大惊小怪了。学《易经》，坏的著作也要看，不要只看正确的一面，要能从多方面去了解，才能真正地了解一本书。

生老病死　春夏秋冬

广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。

另外一本书，说《易经》是一部情报学，这是过去一个做情报工作的人写的。有人问我看过没有？我说看过了。那你应该写篇文章驳一驳、骂一骂

才对呀！我说你错了，“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，百姓日用而不知”。虽然错，也没有关系。一种学问错的也应该让它存在，只要你把它归类到错的一边，不就好了吗？你们要看错的，便去错的档案里找。这样的思想、这样的境界便伟大了。所以孔子自己解释什么叫广，什么叫大。他用两个符号作代表：一个是乾卦，一个是坤卦。广到什么程度？大到什么程度？孔子的说法是：“广大配天地，变通配四时。”宇宙间的一切事物，最广最大的莫过于这个天地、这个太空，乾坤就是那么广，就是那么大。

“变通配四时”：宇宙法则的太阳系里，变化最厉害的就是一年四季。为什么冬天那么冷？夏天那么热？春天那么温和？秋天那么凉爽？这个大的变化你了解了，就晓得人生的境界。所以佛学经常感叹人生的可悯。人人都有生老病死，非常可怜，从佛学的立场看，人生实在没有意思。

但是从《易经》的原则来看，那也没有什么。生老病死是什么，就是春夏秋冬。生就是春，老就是夏，病就是秋，死就是冬。秋收冬藏，你到世界上玩一趟，玩过了也要让位给后边人来玩玩。你老是占住茅房不拉屎，也是不对的。老年人也要走呀，不走也是不对的，所以应该有生老病死，这跟春夏秋冬是一样的。知道了生老病死就是春夏秋冬，便知道了人生，便知道了这就是“变通配四时”。

至善平凡

“阴阳之义配日月，易简之善配至德。”什么叫阴阳？最好的说明就是太阳跟月亮的作用！《易经》的道理就是这么简单，这就叫“易简”。我们知道世界上最高深的学问，在于它的最平凡处，最平凡的学问也是最高深的。禅宗六祖告诉大家“佛法在世间”。道家修道教你内修，不要外求，所谓“丹田有宝休寻道”，而儒家所教的，是在平常人与人的关系中，应该如何如何，都是很平凡的道理。了解了这些，大家便可以晓得什么是“易简之善配至德了”。

这些大家都要注意，人生不要自己觉得很了不起。所谓“唯大英雄能本色”，就是要永远记住，自己未发达时怎么样，不管到了什么地位，还是一样，那就对了。所以最平凡的就是最伟大的，也是最高深的。摆出一副最伟大的样子，就是最糟糕的、最愚笨的。所以“易简之善配至德”。宇宙万有最高的道德成就，就那么简单。这是《易经·系辞》上传第六章的重要内容。

第七章　易其至矣乎

子曰：易其至矣乎？

夫易，圣人所以崇德而广业也！知崇礼卑，崇效天，卑法地。天地设位而易行乎其中矣！

成性存存，道义之门。

人生的最高原则

子曰：易其至矣乎？

一个结论先摆在前边，这是哲学性的。孔子说《易经》的学问，是世界上一切学问的顶点。“易其至矣乎”，就是到了顶点的意思，没有学问可以超过它的范围。

夫易，圣人所以崇德而广业也！

那么《易经》是一种什么样的学问呢？拿人生哲学来讲，我们的老祖宗，上古的圣人，拿这个《易经》象、数、理的哲学，指导我们人生的境界，推崇你的人生，崇高你伟大的德业，发展你伟大的德业——这个业并不是升官发财，而是道德的事业，使我们懂得人生伟大的价值，那就是孔子最精彩的一句话，“知崇礼卑”四个字。

知崇礼卑，崇效天，卑法地。天地设位而易行乎其中矣。

“知崇”，智慧要高瞻远瞩，要有最高的目标。“礼”者履也，履就是走路，第一步开始起步是要从最平凡的地方开始。“卑”就是卑下。目标要高远，但是开始的时候却要踏实，从最平凡处起步。能如此，你这个人生一

定会有成就的。不然仅有高远的理想，不晓得从最平凡、最踏实的第一步开始，便永远停留在幻想中、梦想中，不会有任何成就的。所以圣人的名言是“知崇礼卑”。比如说你要创一番事业，理想尽管很高，但着手处的第一步，要用你的智慧，踏得很低、很卑的地方，不要踏得很高。想一步登天那就完了！最后非跌死不可。

“崇效天”，所谓崇高就是像效法乾卦一样，像天那么高远，像虚空那样无量无边的伟大崇高。

“卑法地”，就是像大地一样，那么实在、那么能够担负一切。这个大地，担负了万物生命的一切，好的坏的它都包容、都担负。一个当领导的人，要特别注意这点，要能“卑法地”——容纳一切，有能够担负一切的精神。所以孔子研究《易经》，乾坤两卦最为着重，所谓“天地设位而易行乎其中矣”！

研究《易经》，首先要把乾坤两卦研究透彻，这两卦我们过去都讲过的，大家回去要再好好复习复习，务期彻底了解。懂了乾坤两卦就懂了天地，了解了宇宙。天地代表了空间和时间，我们抬头就是天，脚踏就是地，不管我们在太空或飞机中都是一样，天永远在上边，在虚空那边；地就是实在的大地。“天地设位而易行乎其中矣”，我们仔细琢磨琢磨这些文字的排列组合，就可看出孔子用字之妙。“设”就是假设，也是人为规定的。永远看不见、摸不着、无穷尽、无止境、无量无边的就是天。当我们脚踏着地，地是可以摸到的，那个确实的就叫作地。所以乾坤两卦，假设了天地的位置，而“易行乎其中矣”。整个《易经》的道理，在你懂了乾坤两卦后，对《易经》生生不已的奥妙、秘密，便可洞若观火，统统了解了。

成性存存和如如不动

成性存存，道义之门。

这是孔子最精彩的一句话，在人生哲学中不仅仅是《易经》，也与修道有关。这八个字没有办法解释。所以我过去曾经答允商务印书馆，把《易经》翻译成白话，最后想想没有办法，只好放弃，投降了。讲《易经》只有用古文的解释，否则没有办法，因为白话解释没有办法传神达义。像你们学佛讲“明心见性”，明心见性绝对空吗？不是空！是有吗？也不是有。孔子用“成性存存”四个字，便统统讲完了。可见孔子是得道了。“成性存存”，真到了了解《易经》那个道统，宇宙万有那个道体的境界，它永远是不生不死的。“存存”，就是这个样子。只有佛家“如来”两字翻译得最好，佛家翻译“如来”是道，“如来”代表了佛家，也代表了道。什么叫“如来”？就是“如如不动”。什么叫“成性存存”呢？就是“如如不动”。佛家讲“如如不动”，并没有说不动啊！只是好像不动。你听听看！好像不动，你说它动不动呢？不能说它是动，也不能说它是不动，所以叫“如如不动”，这个样子就叫“如来”。

孔子当年早就在《易经》中提出“成性存存”的境界。这个“道”，我们不要再解释了，孔子已经说得很明白，就像“义”者宜也，相宜的宜，要恰到好处，太过了是不对的。所以在佛学的心经里说“不垢不净，不增不减”，这就是宜也，也就是中道；“不垢不净，不增不减”就是“道义之门”，就可以完成道，达到“明心见性”“如如不动”的境界了。

第八章　圣人有以见天下之赜

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。

圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉！以断其吉凶，是故谓之爻。

言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也，拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。

鹤鸣在阴，其子和之；我有好爵，吾与尔靡之。子曰：君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎？言出乎身，加乎民；行发乎迩，见乎远；言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎？

同人。先嚎啕而后笑。子曰：君子之道，或出或处，或默或语，二人同心，其利断金，同心之言，其臭如兰。

初六，藉用白茅，无咎。子曰：苟错诸地而可矣，藉之用茅，何咎之有？慎之至也！夫茅之为物薄而用可重也。慎斯术也。以往，其无所失矣！

劳、谦。君子有终，吉。子曰：劳而不伐，有功而不德，厚之至也，语以其功下人者也。德言盛，礼言恭，谦也者！致恭以存其位者也。

亢龙有悔。子曰：贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。

不出户庭，无咎。子曰：乱之所生也，则言语以为阶，君不密则失臣，臣不密则失身，几事不密则害成，是以君子慎密而不出也。

子曰：作易者其知盗乎？易曰：负且乘，致寇至。负也者，小人之事也；乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盗思夺之矣。上慢下暴，盗思伐之矣。慢藏诲盗，冶容诲淫。易曰：负且乘，致寇至。盗之招也。

现在再重复一下象与卦：

什么叫“象”？象是象征，象一样东西、一个图案，后世加一个人旁，变成了照像的像。在本章里孔子讲道：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”，这就叫做象。

“卦”是什么意思呢？我们老祖宗画八卦，卦是代表一个象征性的意思，代表一种东西、一种情状，代表宇宙万有事物的现象，这就是卦。

无所在　无所不在

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。

“圣人有以见天下之赜”，“赜”就是奥秘。宇宙中有个奥秘，有个看不见的东西、看不见的功能。我们知识上要了解它，并不是眼睛看到了，而是智慧上知道了，这就是“见”。宇宙间那个看不见、摸不着的东西，有一种力量，这种力量我们用什么方法来说明它、表示它呢？“而拟诸其形容”。“拟”就是理解到了形而上的复杂功能，当它将动未动的时候，像我们开关电灯，当我们的手摸到这个开关，将要按下还未按下时，亮光将要出来还没有出来的刹那之间，可以说是由这个形而上的能，转变为形而下的万有之用，动而未动那个空、有之间，“而拟诸其形容”。就是这样，了解它那种形象，所以画卦“以象其物宜”，以便大家研究、了解这种卦象的符号逻辑。这个符号代表了万事万物，这就是所谓的“象其物宜”，也可以说是

差不多，有一点像，很像的意思。这句话很重要！“是故谓之象”，这样一个卦就叫卦象。

由这几句话，我们就可以理解到：一切的宗教、形而上的道，或都是万物的主宰，同形而下的关系，最高的形容说法，只能达到“象其物宜”，就是说差不多而已，没有百分之百。所以古时释家翻译过来的佛，也可以说是一种卦象。佛就是如来，如来就是代表修道有成就的人。他已经达到了生命与宇宙合一的境界，那就是佛，就是如来。更明白地说，如来就是好像来啦。来了没有？没有来。去了没有？没有去。不来也不去。所以佛家的《金刚经》说：“无所从来，亦无所去，是名如来。”

其实，其他的宗教也是一样。你问上帝在哪里？它会告诉你，上帝是无所在，无所不在的。说了等于没说。无所在，就干脆说没有；无所不在，就干脆说他在。嘴巴文字，口头语，讲得那么好听，教人听了以为这就是上帝，这就是道。尤其那个神父传教时的表情：啊！万能的主啊！上帝呀……脸仰着，眼闭着，两臂向上张开：啊！无所在！无所不在！那个动作就是“象其物宜”。实际上无所在，根本就不在这里；无所不在，就是说本来就在这里没有动过。那两句话不是说了等于没有说？但是佛也是这么说。其他宗教也是这么说的，大家硬把它套上一个“神”的外衣，已经等而下之了。所以我们老祖宗这个文化，将宇宙最初这个功能的奥秘，变成万有的作用，这中间只用四个字来形容它，大家要特别注意，就是“象其物宜”。

所以《易经》的卦，究竟代表了什么？它是个符号逻辑、通用的符号逻辑、广泛的符号逻辑，可以适用于万事万物。譬如说我们现在日用科学的声学、光学、化学、电学，乃至生物学、遗传学、医学等等一切，始终没有逃出我们老祖宗《易经》的范围。昨天晚上我为了查一个遗传学上基因变化的问题，结果发现终究还是六十四，没有超过八八六十四卦这个范围。当时我看了以后，又是一种感慨。化学的公式，也是六十四位；医药上我教他们画那个跟乌龟壳一样的，也没有超过六十四位，很怪很怪的问题。我们老祖宗怎么知道的呢？但是这些东西，都是“象其物宜”。所以我们算命呀、看相

呀、看风水呀，算得最灵最灵的，也不过是“象其物宜”，差不多而已，不会百分之百的。

换句话说，我们今天坐在这里的各位，是不是上个星期上课时的各位呢？上星期的你，是不是今天的你呢？都不是的，因为你分秒都在变。虽然你觉得现在还坐在这里，你还是你，但你已经不是昨天的你，更不是上个星期的你了。《庄子》里就有“交臂非故”的话。两个人对面走来，当他们交臂而过的一刹那，便已经不是原来的两个人了。天地间的事物，分秒之间都在变化。“交臂非故”，手臂这样挥一下，再挥一下，第二次便已经不是第一次时的那一挥了。所以事物的变化，只是“象其物宜”而已，没有真正的相同，“是故谓之象”。好了，如果我们要考试问伏羲氏，为什么要画八卦？答案就是：“圣人有以见天下之赜。”圣人们希望来了解宇宙的奥秘，“而拟诸其形容”，想把它形而上不可见、不可知、无声无象的功能表示出来，“象其物宜”，跟原来的差不多，“是故谓之象”，所以就叫做象。

圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉！以断其吉凶，是故谓之爻。

大家先要注意这个“断”字的发音，截断的断与判断——法官断案的断，发音上稍有不同。像涨与胀，很多人把涨念成胀，听起来很别扭；断续、断绝的断，与断案、判断的断，略有不同。前者读入声轻音，后者读入声重音。“系辞焉以断其吉凶”，挂在卦的下面就叫做“系”，解释卦的话叫“辞”。这是做什么的？是“以断其吉凶，是故谓之爻”，因此就叫做爻辞。什么叫做爻呢？爻者交也；爻字是上下两个××，也就是彼此交通的意思。

无是无非的形而上

言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也，拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。

孔子在这一段里，把《易经》的卦象，爻象单独提出来研究，已经偏重于人文哲学、人生哲学的境界了。后世研究《易经》有所谓两派六大宗的说法，就是从这里来的。“言天下之至赜而不可恶也”，古人看到宇宙的奥秘，就形而上而言，当然这个奥秘无所谓丑，也无所谓美，也没有什么可怕不可怕，也没有什么神秘或者不神秘。天地间任何事物背后都有这一层奥秘，这个奥秘就是“赜”。对于这个天地间那么幽深、渺远的大奥秘，“而不可恶也”。没有那么烦乱复杂，不必烦心。

人是很怪的，对很多事情的看法，往往会本末倒置。譬如我们的手和脚，实际上，脚比手脏多了——有香港脚、灰指甲、鸡眼……我们对脚，不但用袜子包起来，还要用鞋子套起来，生怕它走路受到伤损。

过去我们老祖母为妈妈包粽子——缠小脚的时候，裹脚布里还要放香粉呢！脚是最臭的（当然它的臭与穿袜子有关，我们暂且不讨论），我们却把它保护得那么好。而我们的五官——眼睛、耳朵……多重要呀！我们却把这么重要的地方，放在外面理都不理；把那最臭的脚、屁股保护得那么严密……那些看不见的，在人的观念里会很脏。所以人的观念，事实上有些是很错误的。宗教家心目中的佛、上帝，是不是那么的圣洁？有没有那么的美好？不知道！但也不见得是丑陋！至于人间的是非、善恶、美丑……那都是人为的观念。形而上没有这些观念，形而上的是无是非、无善恶、也无美丑是平论。但是宇宙的奥秘，是有这个东西——它能善能恶、能美能丑、能是能非。不过，你不能用人的意识去分别它，所以说“而不可恶也”。

“言天下之至动而不可乱也”。宇宙万物生命的功能永远在动，我们老祖宗早就知道。这个宇宙分秒之间随时随地都在动，它不是静态的，静就是大动，动得太大太大，看起来好似静态。事实上宇宙间没有静态的东西。譬如我们这个地球明明在动，但我们感觉不出来它的动，以为它是静态的。等于我们坐在火车里，不晓得车子在动，只看到外面的景物在动，因为我们本身在动中而不知道，所以“言天下之至动而不可乱也”。动中有静，是人文文化的观念，动中若说没有静，也是我们在感受上所产生的。根据这两个道理，《易经》便懂得人生哲学应用的重要。这是孔子《系传》的偏向，把

《易经》哲学导向人生哲学的方向，我们可以叫它人生哲学应用之研究。如果我们不客气地来审查大老师孔子研究《易经》论文的报告，这便是我们对它下的评语。

“拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。”卦象是比较而来的，等于我们拿照相机，看准确了那个方向一照，这就是“拟之”，卦象的作用就是这样。“议之”就是讨论、研究，研究结果才能找出人生行为的法则。“拟议”就是讨论、研究后，把结果构成一个图案，说明宇宙物理的道理、人生的道理，这就是“拟议以成其变化”。所以我们懂了《易经》的象数之学，就可以了解宇宙万事万物变化的道理与奥秘了。

下面孔子引证《易经》的卦辞来加以发挥。

鹤鸣九皋　声闻于天

鹤鸣在阴，其子和之；我有好爵，吾与尔靡之。

这是中孚九二爻的爻辞。孔子对这四句话，提出了他的心得报告：

中孚䷼的上卦为巽，巽为风，下卦为兑，兑为泽，合起来为风泽中孚，在《易经》卦序上，为第六十一卦。中庸的道理就是由中孚来的。中孚是由坤卦变来，孔子在这里引用中孚卦九二爻的爻辞，提出了他的心得报告。

“鹤鸣在阴”，鹤在中国大陆东北、西北都有。最近看到大陆的资料，红顶的鹤（顶上是红的，全身是白毛）现在全世界只有九十几只了，大概东北还有几只。鹤是很稀奇的动物，在我们中国是一种长寿鸟，起码活一千多年。有人打坐练气功、练呼吸，道家就有一派是模仿白鹤的。据说鹤的呼吸是在体内循环，究竟是不是这样，要找动物学家问问才知道。白鹤在晚上睡觉时，鼻子是对着屁股的，气在体内顺着任督二脉循环，所以它能够长寿。

《诗经》上有首诗说：“鹤鸣九皋，声闻于天。”大家要注意，我们中国文字的运用，过去是不能马虎随便的。例如形容动物的叫声，鸟是叫、鹤是鸣、龙是吟、老虎是啸、狮子是吼、猿是啼、狗是吠，统统不同。“鹤鸣在阴”，阴是看不见的地方，一只白鹤在看不见的地方叫，鹤叫是很难听到的。鹤的声音有两种，飞的叫“唳”，如鹤唳九霄、长空鹤唳、风声鹤唳，是非常尖锐刺耳的，像打炸雷或者很好的铜锣的声音一样，尤其在高山上听到，那真是别有情味。“鹤鸣在阴”，鹤在看不见的地方一叫，“其子和之”，小鹤听到了便跟着叫，马上就答复了，就是这样的画面。

下面一句“我有好爵，吾与尔靡之”，我有很好的酒，好朋友你来，我们两人来共饮，喝得醉醺醺的最痛快。这四句话，可以画成两幅图案画。在这里大家要注意，爻辞是周公作的。周公为什么在中孚卦九二爻里，出现这两个图案，为什么要用鹤鸣——用叫的白鹤呢？为什么不用鸭子呢？如果用“鸭鸣在水，其子呷呷之”，可以不可以呢？也可以啊！为什么一定要“鹤鸣在阴，其子和之，我有好爵，吾与尔靡之”呢？我们现在把它一齐改成“我有好酒，格老子与你喝之”，可不可以呢？好像也可以。

假设我们画一个卦象，白鹤怎么从这个卦象出来呢？我们看中孚䷼就知道了。中孚卦的二三四爻就是震卦，说震卦为“鹄”，“鹄”是古鹤字，这就是二爻鹤的卦象。第二爻这只鹤是公鹤呢还是母鹤？便要大家来判断了。答案是母鹤，不是公鹤啊！为什么呢？“鹤鸣在阴，其子和之”，我们在乡下就可以看到了！母鸡一叫，一群小鸡就来了；公鸡再叫，小鸡也不理它。同样地，母牛一叫，小牛便也跟着叫了，母牛跟小牛会对叫，尤其是天黑要归圈的时候。所以“鹤鸣在阴，其子和之”，你可以看出母性的慈爱，不要把它当成公鹤，而且这只鹤不是飞的鹤，是躲在山背后、树背后或者看不见的地方。小鹤呢？还站在山冈上，听妈妈一叫，“其子和之”，便跟着叫了，而且向妈妈那里跑去。如果是牛叫呢？小鸡也不会和之，小鹤也不会和之。这个“和”的现象，出现在卦象的什么地方，将来我们研究到中孚卦的时候再研究。“我有好爵，吾与尔靡之”，跟着这个画面，就可以了解到《易经》的人生境界了。我有好酒，好朋友来，我们一起喝；我有好东西，请大家来吃。这是《易经》中孚卦，孔子在这里把它引用到人生哲学上去了。

如临深渊　如履薄冰

> 子曰：君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎？言出乎身，加乎民；行发乎迩，见乎远；言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎？

孔子五十岁才研究《易经》，在《论语》中讲道：“假我数年，五十以学《易》，亦可以无大过矣。”孔子说，如果我能多活几年，把《易经》研究透彻了，也许我一生便不会再犯错误了。在这里孔子了解了一个道理，从这个卦象里头，再加上周公的爻辞，他懂得了人生的境界，一个人的言与行是最重要不过的。所以他前边说，一个君子在他的家里——“居其室”，如果讲出一句对的话——“善，则千里之外应之”。当然这个君子不是现在这个君子，他们在广播电视台随便说也不负责，在议会讲话也可以不负责，现

在的民主时代可以随便讲而不负责的。所以这种人不是君子。如果是君子的话，不要说议会，就在自己家里随便讲一句话，“善，则千里之外应之”。不要认为，一句话没有什么，可以随便说，任何一个人讲的一句话，影响都是非常之远大。

譬如说父母喜欢随便说“他妈的、格老子”，搞惯了，儿子便也会不知不觉地“他妈的、格老子”了。所以“君子出其言善，则千里之外应之”。现在拿物理科学来讲，我们动一个思想、动一个念头，人在头顶上所放的光就不同，可以用照相机照出来。坏念头是黑光，好念头是白光，各种心念所放光的颜色都不同。换句话说，我们说话的声波，在虚空中是不会消失的，可见言行之可怕。“况其迩者乎”！何况近的地方呢！

“居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎？”当然，像我们这样平平凡凡的人，所影响的还小。如果一个做领导的人，哪怕是部队里边的班长，或者带领工人的领班，都要特别注意自己的言行，要说得到做得到，做到了再说。这些都非常重要。所以孔子说：“言出乎身，加乎民。”读古书这个“民”字，不要把它当老百姓看。依现在白话文的意思，可以解释作人类或者他人。如果读古书常把“民”字作老百姓看，那你的古书便读错了。古人这“民”也可以说是个代号，也可以说“言出乎身，加乎人”——一句话出乎自己，但是影响的却是对方。

“行发乎迩，见乎远”，自己的行为，尤其是当领导的人，现前的行为，“见乎远”，它的影响都很久远。因此孔子说：“言行，君子之枢机。”天主教枢机主教的枢机，就是从《易经》这个地方出来的。什么叫枢机？枢机就是机关、中心，开关的中心。言行是君子之枢机。“枢机之发，荣辱之主也”，开关一动，就关系一生的光荣。所以君子的一言一行，可以“动天地”。言行如此之重要，“可不慎乎”？能不谨慎小心吗？

孔子引用中孚九二爻的爻辞，来解释人生哲学，说明一个人的言行对社会人群，有如此之重要。

下面孔子又引用同人九五爻的爻辞，来探讨人生哲学的问题。

先闹后笑

同人。先嚎啕而后笑。子曰：君子之道，或出或处，或默或语，二人同心，其利断金，同心之言，其臭如兰。

“同人”也是卦名，是由天☰火☲两卦组成的，叫天火同人䷌。明朝有一幅名画，画得大地都是火，山林也烧起来了，现在还存在故宫，就是天火同人的卦象。“先嚎啕而后笑”，是同人九五爻的爻辞。九五爻的位置很好，是帝王的位置，不能再高了，再高就是太上皇了，那就完了，无路好走了。九五爻得其位、得其时。拿卦来讲，每一卦的第二爻、第五爻都是好的，什么道理呢？第二爻为内卦的三爻之中，第五爻是外卦的三爻之中，所以人生一切最好的就是得其时、得其位。位就是空间，宇宙间的一切，脱离不开时位，不得时位，什么都没有用。这里所谓的时，意思就是运气。光有运气，没有位也不行，等于人家请客吃饭，请帖上请到你，你跑错地方了，那个房间没你的座位，照样吃不到东西，所以不但要得其时，还要得其位。同人卦九五爻，得其位，可是周公的爻辞是“先嚎啕而后笑”。像我们看到老朋友，大声地叫起来，然后两人相抱在一起就跳起来，又叫又笑，就是这么个现象。所以学《易经》最好会画漫画。每一个故事的卦象，都把它画下来，便又是另外一番境界了。

我们学《易经》看一个卦，要从多方面去看它。譬如这个天火同人卦。一提到天火同人卦，便要马上想到它的综卦是什么？错卦是什么？至少综卦错卦要知道。交互卦又是什么？乃至交互卦的错综复杂又是什么？每一卦、每一件事情、每一句话、每一个现象一来，便要多方面去看它。过去常说的八面玲珑还不够，学《易》的人要有十面的观点。因为观点不同，立场就不同，角度不同，观点就两样。这是大家要注意的。

同人卦的错卦是什么？综卦是什么？一提到同人就知道了。这样一来，你的卦就很熟了，习惯了你也就用不着看卦啦！乃至把方位也搞熟了，讲一句，你就知道那个方向了。同人的错综卦是：

天火同人䷌错卦　地水师䷆。

天火同人䷌综卦　火天大有䷍。

同人卦的错卦是地水师，由于立场相对，观点也就两样，现象也就整个变了。所以一个长官的看法，与部下的看法绝对两样，父母的观念与子女的观念也不同。这不是代沟，我国没有代沟这个名词的。由于立场两样，观点也就各异，中间没有什么沟不沟的。这是一般人跟着外国人乱讲，这只是角度问题，不是代不代、沟不沟的问题。

所谓错卦的道理，就是立场相同，目标不同，两个观点的方向不同，经纬度不同。譬如我们两个人都是股东，但两个人利害关系不同，对外想公司发财，这个立场一样，发了财以后就不同了。

同人卦对面的错卦是什么？错就是交错，这个里头是非复杂就来啦！同人卦的错卦是地水师。地水师的错卦又是什么？综卦又是什么？一个卦一来，要这样十面地去看，才能了解每一个卦进行中间的各种变化。譬如你做生意，公司开始时，所有的股东大家观念一致、决心一致。但当公司一旦发了财，到了年终的时候，大家肚子里有个机器，你动你的脑筋，我打我的主意，大家就有问题了。像公司的职员，刚进到公司来，你把他录用了，开始时非常感激，慢慢地认为是当然，后来便感觉是应该，最后便格老子我给你卖了命，你对我还这样，便成了仇恨。这是人生的几个阶段，是确定的。无论人或事，到了某一阶段，他的内部便要起变化了。

所以我常常想，《易经》不要学，学了《易经》、学了佛，学通以后便成了废人，什么事情一来便知道它的结果了。出门可能摔跤，我干脆就不出门了；坐电梯晓得电梯要停，我干脆爬楼梯吧！长此以往，这个人就废掉了！所以我说学《易经》、学佛这种事，劝青年人不要干，而且进去了爬不

出来的，越学越有味道，可是学通了以后，便成废人了。最好是学到一半，然后觉得其味无穷，感觉自己学问还好得很呢！

君子之道

《易经》的学问错综复杂，我们研究《易经》，每一卦都要搞通。现在孔子所提出的，是同人卦第五爻的爻辞。刚才讲过同人卦，“先嚎啕而后笑”，孔子说这现象是形容什么？“君子之道，或出或处，或默或语，二人同心，其利断金，同心之言，其臭如兰。”这是讲君子之道，不是讲小人之道。所谓君子与小人的差别，没有绝对的界限。君子随时可以变成小人，小人有时候也会有君子之道，所谓盗亦有道。以此道理来看，世界上哪个是好人，哪个是坏人，是很难分别出来的。好人有时会很坏，因为好人那个好太好了，好得让你受不了，比坏人还令你难过。因为他是个好人，很固执、很呆板。这时候你叫他转弯，他转不了弯的，那比坏人还难办。所以古人常说，宁可用真小人，不敢用假君子。假君子比真小人还要难处，真小人还好办。所以君子与小人是卦中的代号，好与坏很难辨别。不像小孩子们看电视连续剧，好人、坏人，一看就知道。我们只能从他的言行中去辨识理解了。

孔子对君子之道所下的断语是“出、处、语、默”四个字。真正人生的问题就是出、处的问题，古人常说，人生最难的是出处问题。尤其是在动乱的时候，政争激烈的时候，你出不出山？这一步很难。出处问题是人生的第一步，看你怎么站。人生第一步很难啊！这要有高度的智慧才行。我们研究三国诸葛亮的本传，知道曹操也在拉他，东吴也想用他，很多人都在拉他，但他却高卧隆中不出来。第一步看准了再站出来，这就是出的问题；不对了便回去，这便是处。所以君子之道的出处，该进该退？该说不该说？不该说时一个屁都不放；该说的时候虽千万人吾往矣！丢了性命也不在乎，非讲不可。所以语默之间、出处之间，都是相对的。这就是错卦、综卦的道理。

出处问题太难了！孔子只讲了八个字：“或出或处，或默或语。”“或”是假定之词，假定应该出来，或不该出来。像现在竞选民意代表，应

不应该出来竞选？这中间做决定很难，就是或出或处，或默或语的问题。下边孔子讲出一个道理来了。

同人与同仁

“二人同心，其利断金”。这两句话，小孩子们都会说，就是出在这里。只要两个人同心协力，“利”不是利害的利，是锋利的利，像刀子那么快、那么利，连黄金都切得断。所以团结同心共事业，就是同人卦。后世为了加强它的意义，就把同人的人，改为仁义的仁，所以我们现在把同事也叫做同仁。

比如股东合伙做生意，二人同心，其利就断金，相反地不同心就完了。尤其是夫妻呀，朋友呀，两个人利害相同，同心协力，什么困难都可以克服。所以“同心之言”，同一个思想，同一个观点的话，“其臭如兰”。这个臭不是香臭的臭，不作形容词讲，臭就是味道。同心之言，那种味道像兰花一样，永远是清香的。这也就是形容同人卦九五爻的爻辞，“先嚎啕而后笑”的境界。“先嚎啕而后笑”，也是形容人快要冻死的情形。到了北方冬天下雪，假使两个人走路，一个人衣服穿得少，冻得他发抖，大声“嘎……”地叫起来，你赶快要准备了，甚至你可以帮助他，把他掐死也可以，因为他就要死啦！他的样子看到好像在笑，实际上是冻得他神经都在发抖。冻死的人都是笑面孔，这是常识。这个现象，也是物极必反，高兴到极点会哭，伤心到极点没有眼泪会笑。大家观察精神病人，有了这种情形就很严重，几乎没有办法救了，除了药师佛来。孔子以同人卦这一爻的爻辞，做了以上的引申。

孔子《系传》，我们现在看它是一篇一篇的，当时孔子《系传》的写法，等于我们现在写白话文一样，一条一条的。他研究到某一个卦象的时候，发现了一种原理，便把它记录下来，后人加以整理，便成了现在这个样子。

争白茅的战争

初六，藉用白茅，无咎。子曰：苟错诸地而可矣，藉之用茅，何咎之有？慎之至也！夫茅之为物薄而用可重也。慎斯术也，以往，其无所失矣！

“初六，藉用白茅，无咎”，这是大过卦初爻的爻辞，大过卦是由兑、巽两卦而成，即泽风大过䷛。泽风大过的错卦是山雷颐䷚，没有综卦。这一卦上面是海洋，下面刮着大风，如果画成一幅图案，第一笔先画一个大地，再画一个湖沼，山上刮着大风，就是这样。这一卦周公的爻辞是“藉用白茅”。藉就是借，古人过年送朋友一块年糕，下面拿些干净的稻草垫起来，下面的稻草就是藉。“白茅”是长在水边的一种草，根细长，白色有甘味，长江一带，尤其湖南、湖北最多。

在我国历史上，白茅曾经引起过战争，就是管仲与齐桓公的事。当时齐桓公想侵略南方的楚国，主要是想借此测试一下自己军队的作战能力。于是齐国便出兵去攻打楚国。在当时来说，齐国是师出无名的。借用现代的术语，齐国是违反国际公法，没有理由来发动战争的。可是管仲心里有准备，齐国军队到了楚国边境，楚国当然派部队迎战，便质问齐国为什么不遵守盟约，发动战争。像现在的两伊战争一样，违背了国际间的和平条约。管仲一看楚国军队的训练、装备、战力都是第一流的，没得话说，便见风转舵地说：第一，我们出兵是因为你们楚国不尊重周天子，不服从中央政府的命令，中央政府每年祭天所用的白茅，是来自你们南方的楚国，你们已经好几年没有进贡这个东西了，因此，齐国代表中央政府来惩罚你们；第二，周朝的天子出巡到了南方，死在楚国边界上，楚国对此事要负责任（事实上是被楚国谋杀的。当时这位天子渡江的时候要坐船，楚国用胶做了一只船，到了中流，胶遇到水融化了，便把周天子淹死在江中。这事是楚国人干的。但是因为死无证据，这件谋杀案便成了历史上的疑案）。管仲拿这两件事情作借口，代表周天子伸张国际正义，来惩罚楚国。楚国答复说：过去几年因为白茅生长得不好，所以不敢进贡，今年生长得很好，应该要进贡，这是小事。

至于周天子，他是死在长江里，你问我们，我们问谁呢？“问之水滨可也”，你去问海龙王好了。换句话说，是长江里头的水把他淹死的，你们去问长江里头的水好了。说得管仲没有话说，就撤兵回来了。

现在来看孔子的报告，“藉用白茅”，送礼用白茅垫底，是我国古代的古礼，古人的祭祀要用白茅，“藉用白茅”的道理在此。

大过卦是一个很不好的卦，假使卜卦卜到大过，这可是很糟糕的啊！做生意如果卜得这个卦，是一定要赔本的。这是个倒霉卦，倒霉得很。如果动爻在初爻的时候，“无咎”，还没有问题！不会很坏，但也不是顶好。如果你谈恋爱卜到这个卦，婚姻是无望的。但是你写封信给小姐，“无咎”——没有关系，小姐也不会骂你的，就是这样。不过各位要知道，孔子讲过卜卦卜到无咎的时候，要怎么办？孔子说：“无咎者，善补过也。”要反省自己，不要责备他人，一切的过错，多做自我检讨、反省自己，不要只知责备别人。各位也不要看到《易经》说“无咎”，便认为是没有问题，错了！“无咎者，善补过也。”所以学《易经》，这些地方都要注意。

孔子研究大过初爻，对人生处事问题的看法是：“苟错诸地而可矣，藉之用茅，何咎之有？慎之至也。”苟是假使，错就是安置。孔子说，假使是很好的东西，摆在地上也可以，何必要垫底呢？等于现在送礼还要用包装纸，往往看到很小一个礼物，用包装纸包了好几层，这不是一种浪费吗？所以真正好的东西，不必再垫底了。“藉之用茅，何咎之有？”本来摆在地上也可以，为了特别特别小心保护这个东西，下面还是用白茅草垫底，免得它破损了，这个当然也可以，没有错呀！这个卦象就是如此。

他的道理是什么呢？就是教人做人做事要谨慎——“慎之至也”。要小心、小心、特别小心。他说：“夫茅之为物薄，而用可重也，慎斯术也，以往，其无所失矣！”孔子说，白茅这个东西，是草嘛！没有什么了不起。虽然是一些草，但是用得得当的时候，这株草便是宝了。这里我们懂了一个道理：天下事没有哪样叫好，没有哪样叫坏，也没有哪个人叫对，哪个人叫不对的；只要用得对，即使一株茅草，也能得到重用。所以一个人一生做事，

随时要谨慎小心——“慎斯术也”。“慎”也是个手段，道德也可以说是种手段，但是宁可用“谨慎”这个最好的手段，不要用别的手段，“谨慎”是最好的手段，也是一种方法。“慎斯术也”，如果能谨慎小心来处世做事，“以往，其无所失矣”，永远不会有过失。换句话说，不要莽撞，不要随便，不要主观，不要存有成见，尽量地小心，不要像大过卦一样，一个不对了，以后错误就非常大了。可是尽管有那么大的错误，只要加以谨慎小心，便不会有更大的过失了。

记得年轻时候，看到一些年轻军官们意气风发，一开口便说拿破仑字典里没有“难”字。当然这是个形容词，拿破仑也没有字典。我问他们是真的吗？他说是呀！我说那么结果呢？拿破仑是成功了呢？还是失败了呢？因为他这样，所以才失败了。你的字典应该有难字才对。那句话表面一听好像很有英雄气概，那是狗屎，拿破仑字典里没有难字，拿破仑成功了吗？项羽的字典里没有“仁”字，项羽对了吗？所以不要瞎扯，有些话是不能随便听的，要“慎”，要谨慎才会“无咎”啊！

高高山顶立　深深海底行

劳、谦。君子有终，吉。

这是谦卦九三爻的爻辞。谦卦是地山谦䷎，山最高了，但它却处在平地的下面，而这块平地呢，却又在山顶上。谦卦的道理就是这样。你到了最高处，就要平实，不要认为自己高，这就是谦的道理。所以地山谦，山最高，像昆仑山、喜马拉雅山顶，那多高呀！但是高有什么用呢？高要能下才好。山顶上面是平地，意思就是：最高处要是最平凡的，最平凡最恭下的就是谦卦。《易经》八八六十四卦，没有大吉大利的卦，每一卦都是有好有坏，找不出哪一卦是完全好的。勉强说只有一个卦，就是谦卦，六爻皆吉。全部《易经》你懂了，不要学了，只学一卦就行了，那就是谦卦。万事退一步就叫谦，不傲慢就叫谦，让一步就叫谦，多说一声谢谢、对不起，就叫谦，谦卦六爻皆吉。除了谦卦，其余的卦，有好就有坏，有吉就有凶。现在孔子研

究的是谦卦九三爻。我们看到谦卦，先要知道谦卦的错卦是天泽履䷉，谦卦的综卦是雷地豫䷏，这对将来学象数会很有帮助。

现在大家看谦卦的卦象：九三爻下边是两个阴爻，上面三爻也是阴爻。等于一个比方，在一个孤岛上，某一家人有个老太太带了五个女儿，没有一个男孩子，忽然外边飘来一只小船，小船上有个男孩子，这个男孩子到了这个海岛上，便等于一块宝了。这个爻就是这样，一群阴爻之中有这么一个阳爻，真是高高在上。假设在这个世界上，真有这回事，这个男孩子就春风得意了吗？不要高兴得太早，这是要你命的。换句话说，假设这个孤岛上有五个男孩子，忽然来了一个女孩子，这五个兄弟要打架的，说不定还会杀人呢。这个时候，这个女孩子在这五个男孩子中间，虽然被捧得高高在上，但也很难有自处之道。因为人都是被人捧坏了的，当台下句句喊万岁的时候，就是要你命的时候。所以“劳谦”懂得这个道理，谦卦到了九三爻是最好的境界，但是上面有个“劳”字，你随时随地自己要劳苦，随时随地自己要小心，要勤劳、要努力，这是谦卦的卦象。内心要谦虚，要小心谨慎，要后退。因为谦卦的错卦是履卦，履就是行动，所以一切行动都要特别小心才行。

孔子说，怎么样才能做到大吉大利呢？“语以其功下人者也”。自己的功盖天下，自己却不以为功；德在人间，一切都在帮助他人，自己不以为自己是在帮助人家，认为这都是应该的。能够做到这样，才能达到“劳、谦，君子有终，吉”，大吉大利的境界，这就是圣人境界。一切宗教教主所说、所做的都是这些。耶稣钉死在十字架上，他说为世人赎罪。佛的大慈大悲：我不入地狱，谁入地狱！这都是劳谦之卦。

有终的君子

谦卦反过来就是雷地豫卦，豫就是优哉游哉。谦卦不小心便靠不住，所以周公对这个卦辞下的定义是“劳”“谦”。大家要注意，《易经》的用字

是一个字一个定义，劳是劳，谦是谦，“君子有终”，这样子小心谨慎，才会有很好的后果。“吉”，才能够大吉大利；谦而不劳，劳而不谦，都不会大吉大利的。这是孔子解释的，什么叫做劳谦。

子曰：劳而不伐，有功而不德，厚之至也，语以其功下人者也。

不管做人或者做事业，当一个平民老百姓或当个老板、当个领袖，要“劳而不伐”，就是有功劳自己却不傲慢。

我们有几位老朋友，身为上将，年高德劭，但却丝毫没有矜持傲慢的味道，我常比他们为郭子仪。郭子仪福禄寿考俱全，是当时朝野中外都非常敬重的人。但是你要研究到郭子仪的一生，那就是“劳”而“谦”。他是四朝元老，后来安禄山造反，唐明皇逃难，唐朝的天下已经完啦，是他一手把它扶起来、把它救活的。照这种情形看，皇帝对郭子仪既敬且怕，天下是他打下来的，他不叫你做皇帝，明天你就要交班，就有这么严重。所以很多人替皇帝出主意，要皇帝收回郭子仪的兵权，免得郭子仪造反，对皇帝不利。于是皇帝就下命令，要他把兵权交出来，他马上照办，统统交了，等于现在的退伍还乡，不带一个干部，只带了几十个老弱残兵，回去种种菜、养养鱼，国家的什么事都不管不问，甚至连电视、报纸也不看（一笑）。等到天下有事情，西羌造反，什么人都挡不住，皇帝叫他出兵，他一个兵也没有，但他一接到命令，换上军装，带着那些老弱残兵上马就走。一路走，一路收容散兵游勇，只要有只手、有条腿的他都要，就这样一路收容，编成了部队。当他把敌人打平了，皇帝叫他下来，他就把兵权交下来回家，还是那几个老弱残兵跟着他。

郭子仪是武进士出身，是经过考选录取的，可以说是正规班毕业的，很知道分寸。后来皇帝身边的太监妒忌他，挑拨皇帝下令把他父亲的坟墓都挖了，他都知道。后来连皇帝——唐明皇的孙子唐代宗——见了他，都不好意思地站起来向他道歉，不该挖了他的祖坟。郭子仪说：“陛下不要难过，我带兵几十年，我的部下挖了人家的祖坟不知道有多少，我想我这个是报应，不要管他是谁挖的了。”当然他也很痛心，但他就那样大量——“劳”

“谦”。不过，他讲的也是真的，一个再严格的将领，带了几十年大军，军队做了多少伤天害理的坏事，挖了人家多少坟墓，这不就是果报吗？所以他说：请陛下勿以为意。实际上是皇帝跟太监商量着去挖的，他都清楚。因为“劳”“谦”，所以他能活到八十多岁，福禄寿考，历史上找不出第二个人。他是真正做到了“劳而不伐，有功而不德”，一生对国家有那么大的功劳，自己绝不认为有功劳，至少不做自我表现，所谓“天下和尚不吃荤，肚子里有素（数）”，他不自我表现而已。所以孔子说：“有功而不德，厚之至也”，这是成功的条件。

以功下人　大吉大利

德言盛，礼言恭，谦也者！致恭以存其位者也。

“德言盛”，什么叫德呢？德就是盛。等于说我本来很有钱，跟穷朋友在一起，不但没有炫耀的样子，好像还忘记自己有钱一样，这就叫作德。如果自己真正穷得连一毛钱也没有，跟穷朋友们在一起，你跟人家一样穷，你若说能包容人家，那是开玩笑！那不是德，那叫做缺德。德是一切都高过人，而自己不认为高，表现得跟别人一样，这就叫做“盛德”。

“礼言恭”，这个礼不是敬礼的礼，不是看到老人便很恭敬的礼。这个礼是指自己对某一件事情、对某一个人，从内心发出来真正恭敬的那种至诚。所谓“恭之谓己，敬之谓他”，自己对自己要求严格，约束自己、管理自己、要求自己、庄严自己，这就叫作恭。恭是恭己，敬是敬他。所谓礼，什么叫礼？“礼言恭”，对自己要求严格。“谦也者”——什么叫谦？“致恭以存其位者也”。一个人到了某一个位置，要绝对地恭敬自己、管理自己，要求自己要严格，所谓严于律己，宽以待人。严格地责备自己，但要能够宽厚地待人，对人家要多多原谅，这就是恭敬的道理。有了此等盛德，当然就是“能存其位者也”，他的德业的位置，永远是得以保存的。这也就是说，有良好的开始，也有良好的结果。

下边又一卦，是乾卦的上九爻，到了顶的一爻。

高处不胜寒

亢龙有悔。

“亢龙”，是像一条龙飞到高空。等于我们现在看美国的人造卫星，不准备收回的那一颗，很远很远的那一颗。亢者，高也，“亢龙”，就是太远太远，很远很远的龙。“悔”不是后悔，是毛病的意思。这是乾卦上九爻的爻辞。人的地位不要太高，太高了便“亢龙有悔”啦！过去我曾经讲过，袁世凯想做皇帝，他的第二个儿子不赞成，但没有办法反对他父亲，只好作诗来讽谏。他说：“遽怜高处多风雨，莫到琼楼最上层。”袁世凯看了很生气，便把他关起来，等于慈禧太后关光绪一样，把他软禁起来。“遽怜高处多风雨，莫到琼楼最上层”，也是引用苏东坡词“琼楼玉宇，高处不胜寒”的道理，这就是“亢龙有悔”的境界。地位到了最高处，高得没有办法再高了，便是最难处，等于做生意赚钱到某一个程度，赶快要放手。道理在哪里？放条路子给别人走走，不放条路给别人走，有一天人家也会把你挤死的。

“亢龙有悔”，孔子的看法如何呢？

子曰：贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。

人到了最高处的时候，便没得位置坐了，所以菩萨只好钉在壁头上。尧舜禹汤……国父都是如此，没有位置，只有挂在墙壁上。到了这个位置，太高了，上帝、菩萨、国父……太高了，“贵而无位”，都没得位置坐。“高而无民”，高到最后，别人不敢跟你接近了，谁的话你都听不进去，这样下面便没有群众了。因此，“贤人在下位而无辅”，人才遗落在下，而你的左

右旁边，反而没有真正的人才，在你左右的都是马屁虫，连君子也都变成马屁虫了。

大家不要以为马屁虫都是小人。有时候，君子也要当马屁虫，因为你地位太高了。假使你活到两百岁，谁还敢不叫你公公呀？实际上也不能不叫你公公呀！天天公公，这里公公，那里也公公，后天你就拱拱啦，被人家“供”啦，就“供”到土里去了。到了这个位置，就这样可怕！所以“琼楼玉宇，高处不胜寒”，那是必然的。到了这个境界，就是“亢龙有悔”，自己就要清楚，所谓“动而有悔也”，人到了太高位，就会“动而有悔”。

有时候想想自己这一生，也满奇怪的。年轻的时候，一出来所交游的，不但学问好又年龄高，虽然人家都以老弟称我，自己还并不以为然。表面上我虽是很恭敬，但心里头也不免存着“老前辈的学问，也没有什么不得了”的意识。有一次问我的老师——他是前清的进士，我说：“先生！我这篇文章怎么样？”先生说：“好啊，不错啊。”我说：“假若我跟老师生在同时，跟先生一起去考试，是否也可以考个进士？”先生说：“嗯！没有问题。你在当年考个进士没有问题。”结果我讲了一句不应该讲的话，现在想想还很后悔。我说：“先生，我想我也没有问题。”这句话在你们现在年轻人讲讲，似乎没有什么，那时候我们来讲，是很不应该的。下来以后心中很难过、很不安，以后每想起这件事，心里就难过、就脸红。当然先生很爱我啦，先生听了我的话，说：“你这个人是可以傲慢的，可以傲慢的。”实际上我下来真后悔。他已经讲了我没有问题，自己还要加上一句“我想我也没有问题”，你看我这个年轻人多过分！

记得我二十一岁便留了一撮胡子。那时唯恐自己不老，被人家叫一声“你们年轻人，你们小孩子”，心里便很难受、很不以为然。因为我从小就坐上位，上位坐惯了——“亢龙有悔”。现在恨不得常居下位。所以我一进来，你们诸位都站起来行个礼，我一身汗毛都竖起来了。真的。绝对不假！人到了这个时候，一点味道都没有了，笑话也不能讲，玩也没人玩，“亢龙有悔”。你们年轻人注意，位高了、年龄大了，就是“亢龙有悔”。人千万

不要把自己变成高位，要变成最平凡的，最平凡的才是最难得的。这就是我对“亢龙有悔”的结论。

不读书的现代人

这一章是孔子将《周易》上经里几个卦的爻辞，提出他的心得意见，拿来讲人生哲学的。前面我们讲到“亢龙有悔”，孔子对这一爻的意见是：“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也！”我们拿平民老百姓作比方，这一卦的意思，似乎就是指退休的人而言。我常常想，退休的人，做了一辈子官，或者当了一辈子公务员，退下来便会感到很苦恼。但是古人相反，他们退下来，认为是过舒服日子的，因为他们把做官跟读书连到一起了。地位越高，家里的书房越大。男人一下朝回来，换上便服，除了跟家人子女稍稍谈几句话后，便进了书房，太太孩子都不进来了。等于皇帝进了御书房，连皇后都不能进来看的。女性也一样，进了闺房，有她的事情。所以说，古人一辈子都跟学问连在一起，读书、写字、作诗……忙不完的事。现在人一退休下来便非常寂寞，因为自己一无所长，不晓得自己干什么好。未退休以前，除了上班、签到、打卡、开会、应酬、吃饭以外，一无所本，又没得学问，这就很困难了！所谓“亢龙有悔，贵而无位，高而无民”的道理，就是如此。

这就是“亢龙有悔”的境界。地位越高，痛苦越多。

就政治团体讲，这个乾卦在古代就代表帝王、代表领导者。一般称皇帝为九五之尊，即指乾卦的九五爻而言。因为九五爻在上卦之中，是最好的位置。到了太上皇就惨了！自古以来，政治权力就是一大问题。我们研究人类这种心理，年纪越大，权位越不肯放。等于有钱的家庭，有了财富，有了成就，到了年纪越大，说交给子孙，死都不干。

所以孔子研究人生的道理说：人在少年，戒之在色。这个时候，喜欢谈恋爱。到了中年，戒之在斗。这个时候，喜欢争气、争事业。到了晚年，戒

之在得。“得”是什么都想抓住，尤其到了老年，觉得前头有限，后虑无穷，没得可靠的人！别的已没得抓，只想抓权力、抓金钱，这是很可怜的。我们历史上很多帝王，研究他们的心理，就是这样。像唐明皇是大家较为了解的，其他的皇帝大家较不熟悉。唐明皇年轻的时候，很太保、也很有味道；好玩，也有气魄。他很年轻便起来把韦皇后——武则天的儿媳妇推翻了。唐明皇废掉了韦皇后，后来他就自己登基，为唐玄宗。

为历史背黑锅的女人

唐玄宗年轻时政治手段很高明，跟唐太宗一样。但是到了晚年，却把国家政治搞得一塌糊涂，大家都归罪于杨贵妃，其实杨贵妃、西施，都没有那么坏，可以说不应该负历史上的责任。这些跟她们都没有关系。皇帝们的昏聩，绝不是杨贵妃、西施让他们昏聩的。这里边历史的道理很多，可以说杨贵妃、西施，都是背了历史黑锅的人物。

昨天有位老朋友来，谈起清兵入关时的陈圆圆，认为她真是祸水。陈圆圆是江苏常州人，这么一个女性，影响了明朝以后三百年的历史。吴梅村有诗形容：“全家白骨成灰土，一代红妆照汗青。”很多人认为陈圆圆是历史上的祸水，我认为陈圆圆是个很了不起的女性，最高明的是她的晚年。在昆明我去看过她出家的地方，那个园林很清雅。她也晓得最后吴三桂不对，这还不算稀奇，她把李闯的一个部下，姓刘的大将抓到手里，然后还说服吴三桂不杀他；不但不杀他，还把他放走，而后还使他心悦诚服地听吴三桂的命令。可见陈圆圆的本事有多大，这个女人实在不简单。后来她又想到吴三桂的做法一定不会成功，也就出家当尼姑了。陈圆圆未出家前，吴三桂太太死了，又讨了一位正太太。这个女人极不讲理，又妒忌又霸道，吴三桂姬妾都受不了她的虐待与折磨。只有陈圆圆不但能与她相处，而且相处得十分融洽、十分亲切，并以姐妹相称。就凭这几点就可知道陈圆圆的能力了。她以一个弱女子，能影响明朝以后三百年的历史，这是大家所没有体会到的。这个道理说明吴三桂呀、唐明皇呀，乃至于吴王夫差呀，他们的坏，这个责任

并不一定是要陈圆圆、杨贵妃、西施等几个女人来承担的。这是不公平的，应负责任的是他们自己。不过最可怜的还是唐明皇。郭子仪平了安禄山之乱，复国之后，唐明皇便当了太上皇。一当了太上皇就惨了！一切权位都交给了儿子，自己便郁郁而终了。

大家要知道人的心理，一个资本家不敢把财富交给后代，权位也是这样。我经常跟几位在位的老朋友们讲：你们要注意呀！权位就是魔鬼，没有到手以前，这个人很好，一旦到手了以后，便会着魔的。有一位朋友听了以后，一拍桌子就跳了起来说，你这话真对，一点也不错！他引经据典地指出，有些人权位没有到手以前，还满好，还很可爱，一到了手便像着魔了一样，六亲不认了。这种地方大家要多做检省和修养。

此外，权位很难交下来的另一个原因，就是有权位的人，尤其到了年龄大的时候，总认为年轻人的经验不够、能力不够、思想不成熟，所以不敢放手、不敢把权位交下来。但是不敢交下来的后果也是很惨的，造成了历史上多少的悲剧。

亢龙有悔的人

我们看历史上的皇帝，所谓“亢龙有悔”，就是当太上皇的境界。清朝的乾隆皇帝也是一个。乾隆活到八十几岁，最后把皇位交给他儿子嘉庆，结果也很惨。唐明皇用错了人，用李林甫当宰相。乾隆用了一个最得意的人，叫和珅（不是和坤，一般人都把“珅”弄错了，当成了乾坤的“坤”）。和珅很坏，他贪赃枉法是历史上有名的。乾隆一死，嘉庆先把和珅抄家，抄出他家的财富，比皇帝宫里的财富还要大、还要多，可见他贪污多厉害。乾隆知道不知道呢？绝对知道。有人就对乾隆讲，和珅那么坏，为什么还要用他？乾隆说：你知不知道，你们总要留个人陪我玩玩嘛！这句话讲绝啦！将来各位做了大臣，一定要在皇帝身边弄一个小人。因为皇帝也有些上不了台面的私生活，只有这种人才能去替他办。他如果找包公，那还了得！如果皇帝听说西门町有部黄色的影片上演，想弄来看看，包公一定跪下谏诤：“臣

期期不敢奉诏”，那多没趣！如果告诉和珅，那他会做得比皇帝想象的还要周到，包君满意！你说皇帝怎么会不喜欢他？因为在位的人有时候会很苦，所以乾隆才说，你们总要留个人陪我玩玩嘛！意思是说：你们不要都讲他，我知道他坏，可是你们都太好了，那怎么陪我玩呢？和珅这种人，在历史上叫做弄臣。

唐明皇逃难到四川的路上，骑在马上，在蒙蒙细雨中，听到马铃铛的声音，那种凄凉味道，不是一般人所能想象的。慈禧太后逃难，虚云老和尚跟在后边，看到慈禧太后饿得那个样子，内侍去民间弄些红薯给她吃，慈禧太后见到红薯便口水直流，真是一毛钱也不值，什么皇太后不皇太后！人都是一样。当年唐明皇幸蜀，骑在马上自己在叹气，怎么会弄成这么个样子！当时高力士跟在旁边（高力士是个忠臣，是一个很好的宦官。大家不要被小说家骗了，高力士为李白脱靴，这是小事）听到了，说：“皇上，这还不是怨你自己。”唐明皇问怎么说？高力士说：“谁叫你用李林甫做宰相呢？”唐明皇在马上一叹说：“李林甫这个小子，我晓得他会搞成这个样子的。”高力士说：“皇上，你也知道他坏？”唐明皇说：“怎么不知道呢！”高力士说：“他坏，为什么还要用他？”唐明皇说：“哎呀！这你就不懂了。现在再找一个像李林甫那样坏的还找不到呢！”一句话说明了人才难求呀！我们看历史不懂，很多人看历史都不懂，人才最难，天下就是合意的人才难找。等于一个人喝好茶一样，个个都会泡茶，泡得呷着舒服的很少。所以我不是不知道他坏，但是现在再找一个像李林甫那样的人才还没有呢！说到这里我们想到清朝有一位名士叫郑板桥，也是一位才子、一位高人。有一首诗写得很好，他说：

南内凄清西内荒，淡云秋树满宫墙。
由来百代明天子，不肯将身作上皇。

郑板桥为什么要写这首诗呢？因为他看到乾隆当了太上皇，他有所感慨。第一，感慨乾隆很了不起，能够在自己老的时候，把皇位交下来给儿子。第二，他又为乾隆担心，当了太上皇那种味道。虽然皇帝还是自己的儿子，但是权位交了以后，想喝口台湾的冻顶乌龙，几个月都喝不到。当皇帝

的时候，要什么不到二十分钟就来了。为什么？情况不同了。是皇帝儿子不对吗？不是，中间捣乱的都是左右的人！所以说“南内凄清西内荒，淡云秋树满宫墙”。这里可以看到郑板桥的文学境界，“淡云秋树”，淡云是一个人失势后那种冷漠凄凉的情况；秋树是秋天的树，叶子落光了，连一片叶子都没有，唯有淡淡的枝影，那种冷漠、无助……你们没有看过皇宫大内，至少到日本京都可以走走看看。那么大一堵宫墙，一个人坐在那里，那比当和尚还可怜，真的是比和尚还要和尚，一个鬼影子都看不见。“淡云秋树满宫墙”，就是讲权位交了以后那种凄凉。这种境界对修道的人来说倒是很好，因为修道就是享受凄凉。如果是修禅的人，正好打坐闭关，刚好得其所哉！可是普通人做不到。下面一转：“由来百代明天子”——自古以来高明的皇帝，“不肯将身作上皇”——宁可死在位子上。历史上有些当皇帝的，不肯把权位交出来，到死了以后，尸体臭了，蛆虫乱爬，尸腐水流，抬不出去的也很多。因为儿子们在争权夺位，抢当皇帝，常常把皇帝的尸体，任由蛆虫啮食，可见权位抢夺的可怕。不但皇帝如此，当董事长、大老板的也是一样。

在台湾有一位华侨很有钱，年纪也大了，一个朋友跟他说：先生，你的年龄那么大了，钱也那么多了，也应该休息休息了，还那么辛苦做什么？他说：就是因为我年龄大了，所以更要努力赚钱，不然我死了便不能再赚了。我那朋友只有苦笑。这也算是一种哲学。但他死后也是落得老婆儿子争财产、打官司，老人的后事却无人管。这种情形，我们就看到很多。老子死了，儿子不管，兄弟们只顾争财产、打官司。那些大老板们有很多不能放手的理由，这也是其中最重要的原因。但是等到眼睛一闭，你放不放呢？不放也得放！但也只有到那个时候再说！我眼睛没有闭以前，就是不放。所以“由来百代明天子，不肯将身作上皇”，就是这个道理。他不愿意“亢龙有悔”，因为作了太上皇，“贵而无位”，没得位置可坐！“高而无民”，下面没有人跟你跑龙套，那种情形也是很惨的。

不过中国从前的皇帝，也真有些是全心全意为人民办事，而不顾自己的幸福的。所以皇帝自称孤家寡人，那真是孤家寡人。我常常说，就有机会我

也绝不当皇帝！不要说当皇帝，连平常人年纪大了，也是孤家寡人一个。你想，两个老朋友正在那里说笑话，红色的、黄色的、绿色的……都可以说，但是你的后生晚辈年轻人一过来，你什么也不敢说了，不得不傲岸端庄，装出一副非常道貌的样子。这样年轻人自然也不敢靠拢来了，结果没有人跟你讲话，那真是孤家寡人了，尤其是读儒家书方方正正的老朋友们。奉劝各位以后要常跟年轻人跑跑，说说笑笑。不要将来变成孤家寡人的时候，大家看到了只向你敬礼，大家都敬而远之，永远不跟你亲近，那种味道才是："贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也！"这是补充"亢龙有悔"的道理。

梅花易数

下面孔子引用节卦初九爻的爻义。

节卦的综卦和错卦是这样的：

水泽节䷻错　火山旅䷷

综　风水涣䷺

节䷻卦的错卦是火山旅，综卦是风水涣，还有一个综卦的方法是把上下卦移位，这样节卦的综卦又变成泽水困了。所以一个卦到手，它的错卦、综卦要看清楚。如果说卜卦，也用不着什么方法。一个卦下来，反面的后果，内部的变化，从它的错卦、综卦、互卦中就可以看得很清楚了。这一种卜卦的方法，就是后来江湖上所流传的梅花易数。

梅花易数这种卜卦的方法，大家都认为是邵康节先生流传下来的。不要铜钱摇，也不要抽签。一个人一进来，先生请你卜个卦，这样卦已经卜好了。梅花易数卜卦的方法，通常是用干支、月、日、时的数字来决定体卦与用卦，再用互卦看卦的发展而论吉凶得失。假设现在是壬子年阴历九月十二

日申时来卜卦，壬子年，子数一、九月数九、十二日数十二，一加九加十二等于二十二。二十二除八、余数是六，六是坎，上卦是坎。申时，申是九，加二十二（年月日时）等于三十一，三十一除以八余七，七为艮，所以下卦是艮。这样就得出来水山蹇卦……所以梅花易数卜卦的方法是从年月日时，或者你进来坐的位置，或者左脚先踏进来，或右脚先踏进来，是站是坐，面对的方向……随便一样，一个卦象就已经出来了。不要等他问，你已经知道了，这就是梅花易数。看似容易，实际上很难，需要有高度的智慧，高度的配搭才可以，不是随便乱拼乱盖的。

保密的最高原则

不出户庭，无咎。

这是节卦初九爻的爻辞。水泽节䷻，我们知道水到了池塘里头，或者海洋里头，被范围住了、被节制住了，节卦就是这个道理。假使卜卦的人卜到这个卦，动爻在初九爻，如果你问做生意好不好，或者追一个女朋友结婚，有没有希望，不好！后果很坏。不要出门就没有问题，动就有咎，一动就有问题。所以节卦初九爻解释谓“不出户庭，无咎”。户就是内门，户与门有差别。庭就是大厅、客厅。所以卜卦卜到这一爻是“不出户庭，无咎”，没有问题，没有毛病。如果出了户庭，便不一定了。孔子解释这一爻的道理：

子曰：乱之所生也，则言语以为阶，君不密则失臣，臣不密则失身，几事不密则害成，是以君子慎密而不出也。

孔子对这个爻辞的解释，是讲人生哲学的道理，并不是卜卦用的。我们平时所谓的保密、机密，就是从《易经》这个地方来的。他说依据这个道理，当祸乱开始要来的时候，是“言语以为阶”，是你自己先讲出来的。我们中国的一句老话是“病从口入，祸从口出”。爱吃东西容易生病。如果是修道的人，一个礼拜一定要有一天完全不吃东西，清理一下肠胃，让肠胃休

息休息，这是长寿之道。孔子说，很多事情的失败，都是你不懂保密而失败的。历史上很多大事都是如此。孔子的意思是说，我们讲话要特别注意。

“不出户庭”，《易经》上表面的意思是说，我们的脚不踏出大门，实际上是说我们的思想，不要去到台阶外面，以免出毛病。所谓祸从口出，爱讲话的人是非就多。因此孔子这几句话，便成了我们的名言。

“君不密则失臣”，所以好多的领导人，现在的人也一样，政府一件任命案，还没有发布，外界便胡乱猜测，什么人要任部长了，什么人要做什么了。假使我当老板，我就偏不用这个人。本来我是想用这个人的，经你们大家一哄，我偏不用他。还有大臣的奏议，皇帝随便泄露出去，那你的大臣便再也不会对你有向心力了。“君不密则失臣”，就是这个道理。比如你要发明一种新的产品，市场很有前途，你还没有注册生产，便先宣扬出去，结果被别人所利用、仿冒。

“臣不密则失身”，我们看到历史上的经验，汉唐时代有几位大臣，向皇帝上奏折，那很严重啊！回到家里，穿上朝服，门关了在书房里起稿，太太小姐都不能看，不晓得他写的是什么。写好了稿，第二天叫家人把棺材准备好，抬着上朝。谏诤不好，便要死在朝堂。所以皇帝既不能做，连大臣也不能做，一个大臣是很难做的。你们读了唐诗三百首：“无端嫁得金龟婿，辜负香衾事早朝。”刚刚结婚，嫁给一个新科状元，晚上被窝才暖热，三四点钟就要起床上朝了，所以说“辜负香衾事早朝”。不像现在的官，八九点钟才上班那么好做。

苦命的皇帝

当大臣不易，当皇帝更为可怜。各位想想：一个皇帝天刚亮就爬起来坐在大厅里等着大臣朝谒了，那多辛苦！大家一定疑惑：老师又没当过皇帝，是怎么晓得的？是清朝的一位侍候皇帝的王爷，亲口说的真实经验。他说：“老实讲，当年若不是你们把清王朝推翻，我也非要推翻它不可。”他说那

真苦，当皇帝的是人，我们也是人，谁不想玩？晚上想玩，又那么多公事，夜里都要看，不是论几件公事，太监拿公文来是上秤称的，每天有多少斤。除了雍正那个精力，昼夜以批公文为乐，其他的皇帝都吃不消啊！当皇帝的每天除了上朝，还要向皇太后请安、听大臣讲经、再加上和宫女们玩玩、晚上还要批奏折，批完了奏折已经深夜了，还没睡多久，三四点钟便又要起床上早朝了。尤其年轻的皇帝贪睡，怎么能醒得了呢？老太监有个叫司礼太监的，每天早上三四点钟，便到皇帝寝宫门外大声高喊，奉皇太后命“请圣上起床……”。

中国的伦理，在朝中皇帝最大，回到宫中，见了妈妈要跪下请安的，这是中国的伦理。太监奉皇太后命，因为在宫中妈妈最大，所以皇太后命，皇帝不能违犯。小皇帝睡得正甜的时候，司礼太监喊三声，皇帝还不起床的话，大太监嘴一努，小太监就捧着面盆，盛满热水，热手巾便捂在皇帝的脸上。皇帝一挣扎，后边小太监一推，便把皇帝扶了起来。擦脸的擦脸，梳头的梳头，换龙袍的换龙袍，这样七手八脚，便把皇帝推出来了。可见当皇帝真可怜。皇帝睡觉是一个人睡的，妃子们跟皇帝在一起，到了半夜，太监用被子把妃子一裹，就背走了。不像一般人，可以跟自己的太太长夜温柔。万一皇帝要跟妃子多亲热一下，那太监便喊了“请圣上保重龙体”，你说煞不煞风景！而且要幸哪个妃子，还要先在皇后那里挂号登记，如果哪个妃子被幸的次数多了，皇后还会被警告。

再说皇帝吃的菜，有一百道之多，事实上只有前面的几样能吃，后面放的都是不能吃的。皇帝要吃盘豆腐，也要向内府报账，比我们在国宾饭店吃的还要贵。皇后吃饭也是一样，要九十多道菜，能吃的就那几样。在宫内皇后是不能跟皇帝同桌吃饭的，倒是妃子还可以，只要皇帝喜欢。但是妃子也不能侍候的次数太多，多了老太监会讲话，皇后也会讲话。如果皇太后要跟皇帝吃一餐饭呢？也很可怜！皇后跟妃子都要站在旁边侍候，不能同桌吃饭。皇太后要皇后坐下来吃，皇后还要叩头谢恩后才能坐下，拿了筷子抿抿嘴，饭也吃不饱。总而言之，天下什么事情都可以做，就是不能当皇帝。

刚才说到大臣上奏折，抬着棺材上朝，因为奏折上去以后，皇帝发了脾气，连命都没有了。那他为什么还要上奏折呢？一个大臣就是要向老百姓负责，要向国家负责，要向历史负责。大臣上奏折，就是准备着死。所以我们要读奏折，才能了解那一代的历史。古时大臣的奏折，除了皇帝知道外，他绝不对外面讲。不像现在立法院、省议会一样，无论讲什么话都可以不负责任地乱说。古人说话，不但要对自己负责，也要对历史负责，要对千秋万世的后代子孙负责。这种精神只有中国文化里边有。现在的人乱闹一气，不要说管你子孙不子孙，连父母祖先都不管了，还说什么中国文化！

这里谈到大臣对奏折的重视，就是孔子所说的“君不密则失臣，臣不密则失身，几事不密则害成，是以君子慎密而不出也”的道理。节卦的道理就是慎密，不要出门，任何事情在没有成功之前，都要慎密。我们平常说某人喜怒不形于色，也就是深藏不露，很有涵养，像刘备一样，喜怒不形于色，才真是厉害的角色。这是节卦的第一爻。

万物之盗

下面所讲的是解卦的六三爻。

雷水解䷧，它的错卦是风火家人䷤，综卦是水山蹇䷦。雷水解的卦象，是打雷下雨，或者是像台湾刮台风下大雨一样。但要一打雷，台风便解了。所谓一雷破九台，风雨碰到打雷，就要停掉了，因为雷水解了、破了。这是物理的道理，阴阳的冲击，把这个气流分散了，所以不会起风了，也不会下雨了。就现象来讲，就是这样。

孔子在这里又改变了一个说法：

子曰：作易者其知盗乎？易曰：负且乘，致寇至。负也者，小人之事也；乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盗思夺之矣。上慢下

暴，盗思伐之矣。慢藏诲盗，冶容诲淫。易曰：负且乘，致寇至。盗之招也。

“负且乘，致寇至”，这是解卦六三爻的爻辞。孔子研究到这一节，他提出来一个意见：他说周文王、注解《易经》的人知道盗心了，为什么呢？圣人就是大盗，大盗也等于圣人。他说作《易经》的人，他们知道大盗吗？知道盗心吗？本来道家的说法是：道者盗也，是把天地之精神吸收到自己身上来，所以说“道者盗也”。因此《阴符经》就说：“天地万物之盗，万物人之盗，人万物之盗。”彼此都在偷，都在抢，做生意更是如此，做官也是如此，所以释迦牟尼佛把“王贼并称”。庄子也是这个道理：成功了就叫王，叫帝王；不成功就叫偷。其实大家都是一样，都在抢。一个是明抢，一个是暗抢。所以修道人常说“道者盗也”，盗就是盗机。

《易经》解卦六三爻的爻辞“负且乘，致寇至”，构成了一幅画面。这幅画面怎么画？一个人背了一袋黄金，或者是美钞、钻石，然后骑一匹高头大马，在郊外走，或者像是开了一部汽车，装了一车珠宝钻石，在市区里招摇过市，也没有人保护，好像向坏人招手一样。“负”，就是在背上背；乘是坐轿骑马，意思是说骑着马到处炫耀。等于你自己在宣传，叫强盗、叫土匪赶快来抢吧！孔子解释说：“负也者，小人之事也”，背东西、挑担子，是劳动工人的事，是出劳力人的事。“乘也者，君子之器也”，君子是一种人，轿就叫乘，小人是代表这种现象，像机场、车站搬行李，那是行李夫的事。好像我们在前面走，雇个人替我们挑行李，跟在后边走，自己则高头大马，优哉游哉，或是自己开着汽车载着珠宝去兜风。

你带着那么贵重的东西，一点安全的保护措施都没有，还故意炫耀，唯恐人家不知道一样，那不等于向盗贼招手吗？“小人而乘君子之器”，没有这个能力保护自己，而却喜欢夸张炫耀，等于说：你的才能没有资格做大老板，而自己偏偏想做大老板的样子，到处去跟人家投资，还要跟人家有钱人来比一比财富，这就是“小人而乘君子之器”。这样子不但你不会成功，旁边的人看到有机可乘，就会借机会算计你。都想拿到最高的权位，自己没有

这个本事，也没有这个能力，偏要做大事。恐怕当你还没有坐好的时候，旁的人便把你抢走了！所以孔子说：“上慢下暴，盗思伐之矣！”

同样的道理，当上边的人没有这个真学问、真本事，却占了那个位置，而又“上慢下暴”，上面的傲慢，下面的暴戾，能不引起野心分子的觊觎吗？因此孔子讲了两句名言：“慢藏诲盗，冶容诲淫。”孔子说：你把宝贵的东西不好好地藏起来，就叫做慢藏。“诲”是教育，你那么值钱的东西，不好好地藏起来，故意摆在那里，不是明白地告诉强盗来抢吗？等于一个女孩子打扮得妖妖艳艳、漂漂亮亮的，那不是教人家看的吗？你打扮得那么漂亮，人家看到了，喜欢你，不是教人家来打你的主意吗？所以说“慢藏诲盗，冶容诲淫”，不能怨人家，这些都是自己招来的。《易经》上说：“负且乘，致寇至，盗之招也。”是你自己招来的、请来的，怨不得人家哪！

第九章　天一地二　天三地四

天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十。天数五，地数五，五位相得而各有合；天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。

大衍之数五十，其用四十有九，分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扐以象闰，五岁再闰，故再扐而后卦。

乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。

是故四营而成易，十有八变而成卦。八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。

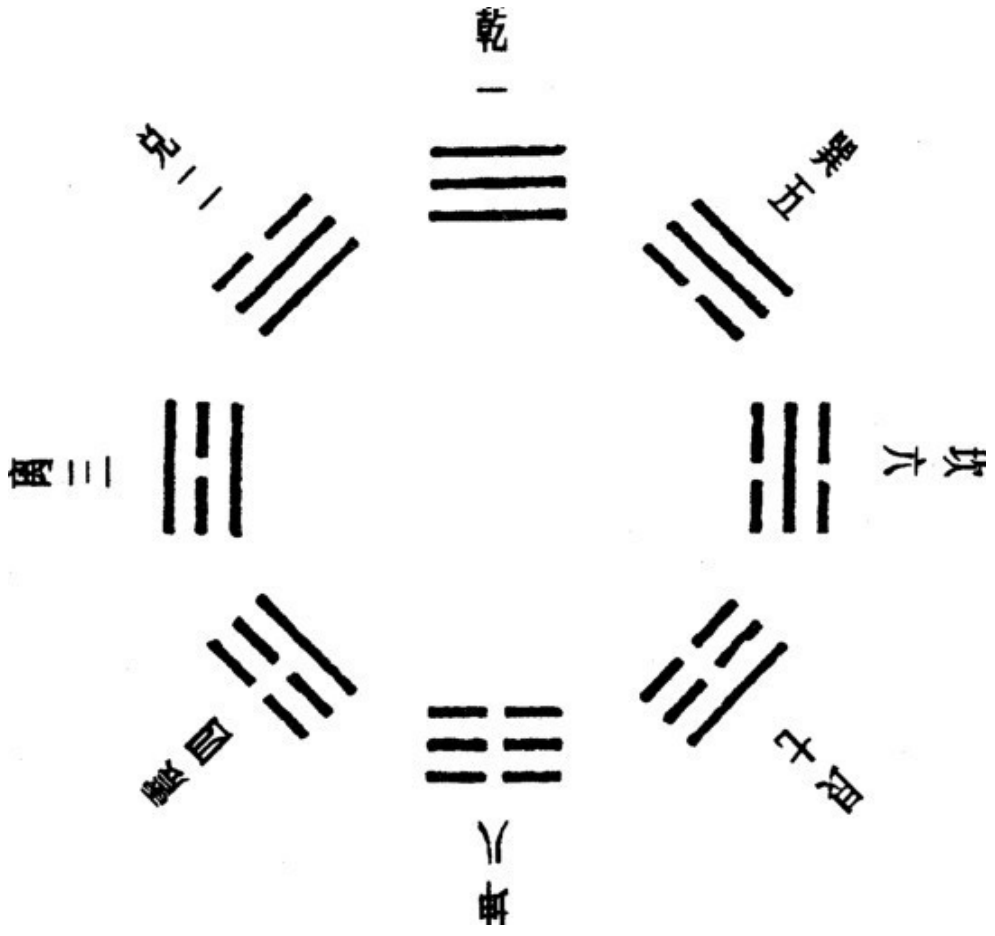
显道神德行，是故可与酬酢，可与佑神矣。子曰：知变化之道者，其知神之所为乎？

今天我们研究《系传》第九章，这一章主要是谈数的问题，也是谈卜筮的方法。现在我们把文字给大家介绍如下：天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十。天数五，地数五，五位相得而各有合；天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以变化而行鬼神也。

《易经》的数

《易经》有三套数字，这一章是卜卦用的。所谓“卜用蓍”，就是蓍草，台湾没有，出在西北。据说蓍草生得好的那一年，天下就安定；蓍草生得不好，天下就不太平了。

《易经》的另外一套数字是伏羲八卦的先天图。这个图应该作立体图来看，不可以作平面图看。现在我们姑且把它作平面看，它的数字是乾一、兑二、离三、震四，以上叫左旋。从这里可以看到东西文化的不同，东方是由右边转过左边去，西方是由左边转过右边来，这是地球物理自然之理。右边开始是巽五、坎六、艮七、坤八，两条线对拢来就是一个圆圈。实际上这两条线都是画了一半，这就是所谓的天道左旋，地道右旋；太阳系统跟地球的转动是相反的，所以叫天道左旋，地道右旋。现在研究天文的太空学，当然知道宇宙的旋转不同。但是我们要想想五千年以前，我们的老祖宗们怎么会知道的？这就不简单了。这个问题现在无从考查，我们老祖宗早就懂得天道是左旋，地道是右旋。因此太阳系统，地球与月亮转动，至少这三个球转来转去不会相碰。实际上各大行星彼此的转动都不同。下面是伏羲先天卦的卦位，大家要记住，每一卦的位置是这样摆的：



伏羲八卦方位图

上面为什么摆乾？也有人主张把这位置改了。像太极拳协会，就有一位先生拿一篇文章要我看，说要学西方的规矩，跟指北针一样，把乾卦摆在北方，坤卦放在南方。我说不可以。他说指南针本来指南还是指北？我说伏羲八卦现在就图的平面上看，好像是在南方，实际上这个图是立体的。乾卦是在上面，坤卦是在下面，离卦是在左边，坎卦是在右边，其他四个卦分两条线圆周的转动，等于一个皮球一样。但是现在平摆着看起来，乾卦当然就在南方，南方光明，北方寒冷，乾卦是阳，所以在南，坤卦是阴，所以在北。这是先天图在平面上看起来的样子。

地心的奥秘

下面我们谈一谈《说卦传》中的部分。《说卦传》也是孔子作的，是解释卦的卦象。他在第三章里对伏羲先天八卦，作了非常明白的解说：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错，数往者顺，知来者逆，是故易，逆数也。”

“天地定位”，凡是在上面的都叫做天，脚踩着的都叫做地。上天是人为的、假定的，可是人为的假定中心就分了上下，所以称为“天地定位，山泽通气”。现在科学正在研究地球，像美国人在西海岸就花很多钱，向地下面打洞来研究地球。我们古人是否也向地下打过洞？不知道！但是几千年前我们老祖宗们就知道，山跟海洋上下是通的。“山泽通气”，等于人一样，鼻子通下面、身体内部及毛细孔都是通的，就是山泽通气的道理。因此，学中医要特别知道气化的原理。“雷风相薄”，震卦是雷，巽卦是风。风就是大气层，大气层摩擦就变成雷电。雷电消散，又变成大气层，就是“雷风相薄”的意思。薄并不是厚薄的薄，是互相在矛盾、在融化，这种情形就叫薄。“水火不相射”，太阳跟月亮永远不会在一起，永远是太阳上来，月亮下去，月亮上来，太阳下去。也可以说，水多了把火熄了，火多了把水烧干了，这就是“水火不相射”。

至于“八卦”，它是“相错”的，互相错，平面摆起来就可以相错。坤卦就错乾卦，巽卦错兑卦，震卦错艮卦，阳错阴，阴错阳等。这些以前已经讲过了，我们不再多说。

古代的祭祀

“数往者顺，知来者逆”。我们刚才讲过，乾一、兑二、离三、震四，天道左旋，这是顺的；巽五、坎六、艮七、坤八，是逆的。在这里我们可以看到很多宗教的仪式，也都是《易经》的道理。譬如佛教里头，和尚在念经，假设神位设在北面，和尚的位置应在西面。我们中国过去礼貌也是一样，就像祭祖，现在很多人都不知道。我个人很小就做代表出来祭祖，那个场面真把人吓死了！那个时候才十二三岁，穿着长袍马褂，好多人，好痛苦呀！一个台子又一个台子，再走两三步，中间又一个台子，再两三步路边又一个台子。上边都摆着祭品，人山人海站的很多。详细的情形时间久了，有些细节也记不清了。不过，就是现在祭孔，也没有真正懂得的。那个主祭者很难当，一边四个人，现在叫司仪，过去叫赞礼，共八个。开始时不是喊典礼开始、主席就位，而是喊主事者各执其事，主祭者就位，像唱歌一样，拉着嗓子。我还记得第一次上台，听赞礼的一叫，我头都晕了！像上了法场一样，步子都不敢走错。穿着长袍，一步一步走，然后跪在地上，而且还要用手把长袍拦一下，接着赞礼叫上——香。人家把香交给我，我就拜揖；再喊跪——我就跪下；拜——就要叩头，三跪九叩，这是初祭。然后再献这样、献那样，就位以前还要盥洗。旁边一个盆子盛了水，要擦手擦脸。

每一个宗教都保持上古人类的礼貌，但是我感到中华民族保持了全部，因为我参与过这种事。然后一阵子搞下来，汗流浃背，又紧张、又惶恐，生怕做错了被人家笑。礼献的时候先是初献，然后是正献，第一步一定要从右边出来，先站到右前方，再走到中间。像现在在电视上看到祭孔的那些人，连长袍马褂都没穿好，不但礼服不晓得穿，那些衣服也做得不对，只好闭上眼睛装着看不见了。这种礼节，我认为很值得保留，至少要有这么个形象。

佛教里主要的大法师，走到一个佛像前面，便是走右边；基督教好像也还是走右边，天主教也是。每一个宗教我都研究过，大都如此。各类宗教的教宗、教主就位，他还是要右旋走，地道右旋。学了《易经》，你便知道它与世界文化的关系了。

合十与合适

“数往者顺，知来者逆”。如果要推求过去、将来怎么样，数字是向前推，一二三四五六七八九十……一路下去。“数往”是向前面推去的意思。如果想知道一从哪里来，二从哪里来，“知来者逆”，就要倒转过来：三从二来，二从一来。“知来者逆”是减数，“数往者顺”是增加数。增加与减少不同，这个里头有很多科学的道理，是孔子研究的心得。

宋朝的易学大师邵康节，对这一段的道理做这样的解释，邵子曰：“天地定位一节，明伏羲八卦也。八卦者，明交相错，而成六十四卦也。数往者顺，若顺天而行，则是左旋也，皆已生之卦也，故云数往也。知来者逆，若逆天而行是右旋也，皆未生之卦也，故曰知来也。夫易之数由逆而成矣，此一节直解图意。若逆知四时之谓也。”朱子也说：“邵子曰：此伏羲八卦之位，乾南（按：拿平面图来讲）、坤北、离东、坎西、兑居东南、震居东北、巽居西南、艮居西北。于是八卦相交而成六十四卦，所谓先天之学也。”邵康节对这一段的解释又是一个说法，他拿平面图来说乾南、坤北、离东、坎西、兑东南、震东北、巽西南、艮西北，自震至乾为顺，自巽而坎而艮以至于坤为逆。这个说法不同了，不过这也是很权威的论法。换句话说，乾一、兑二、离三、震四，他说倒着讲这个数法为顺，由巽卦起巽五、坎六、艮七、坤八为逆。这是邵康节推算的一种法则，实际上是一样，用法上是两样，用法各有各的后果。这是一套数字，基本上大家要记得。

我们现在晓得了先天八卦是乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八。

上面孔子所讲的天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十，单数属阳，称天，双数属阴，称地。乾一、兑二、离三、震四，所以一三五七九是阳性的，为阳数，二四六八十是阴性的，为阴数，双方都是五个。等于我们人的双手，每只手都是五个指头，两个五合起来叫做合十，所以后人把两掌合拢来便叫合十，也叫合适。合不合适？这个合适的道理就是从这里来的。

后天八卦与洛书

为了以后进行的方便，现在请大家再看看文王八卦的方位。

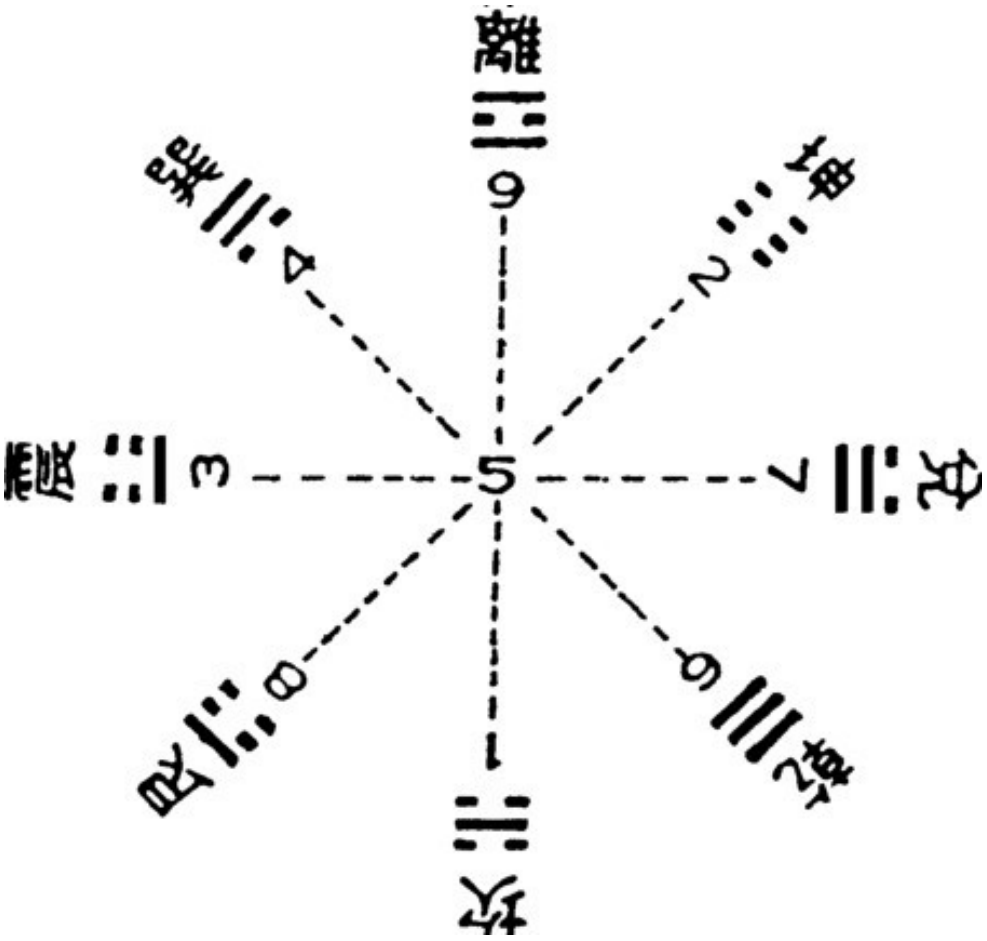
文王八卦也叫后天八卦，大家都要记熟，以后研究的时候才方便，文王后天八卦的方位是：

离南、坎北、震东、兑西、巽东南、坤西南、艮东北、乾西北。

假使用平面看，后天八卦的数是从洛书来的。我们一般的口诀是一坎、二坤、三震、四巽、五是中间（也叫中宫）、六是乾卦、七是兑卦、八是艮卦、九是离卦。为了便于记忆，古人把它编成歌诀，像一首诗一样，很好记忆。我们过去已经讲过，现在再重复一下：

一数坎兮二数坤，三震四巽数中分，五寄中宫六乾是，七兑八艮九离门。

我们过去已经说过，后天八卦的方位和数与伏羲先天八卦的不同，学《易经》、玩龙板，哪个地方用哪一套都不一样，都有规定。这里有一个练习，我们先来做做看，你把先后天两个数字对面来加一加，现在大家先把文王后天八卦图摆开来看看：



文王八卦方位图

从离到坎画一条直线，再从震到兑画一条横线，艮与坤画一条，巽与乾再画一条，共四条线，然后再把两头的数字加拢起来都是十，这叫合十。

伏羲八卦的方位呢？又不同了。



文王后天八卦图



伏羲八卦方位图

从乾到坤画一条线，从离到坎画一条线，从兑到艮画一条线，从巽到震画一条线，也是四条线；然后两头的数字加起来都是九，这叫用九。先天卦是九，后天卦是十；先天讲体（本体），后天讲用；先天卦是根本，后天卦是起用。真正要讲用法，要用后天文王卦的数，非常灵，这是个秘诀。这个道理你要搞不清楚，你去学算命呀、看风水呀、搞什么呀，有时候你会越看越糊涂。汉朝以后，医药书也套上了《易经》，这些我很不赞成。可是汉朝的古人已经开始套了，死拉鬼扯叫做配卦，按照医药的法则，归纳到《易经》的法则里。如果《易经》没有学好，医学便成了问题了，而且交代不清楚，什么地方该用先天，什么地方该用后天，用哪个数字，都交代不清楚。后来我加以研究，才知道不是交代不清楚，是他们根本就不懂。不要说古人很聪明，他们还真的不懂。

易学在蜀

明朝一部很有名的《来易》，是四川万县人来知德所著。他是明朝有名的易学大家，一辈子不出来做官，也不考功名，在四川巫山十二峰里头隐

居，专门研究《易经》，长达二三十年，著了一部《易经来注解图》，非常有名。我们年轻时候听到《来易》，简直要晕倒，非常钦佩！所以我在四川的时候，碰到一位讲《易经》的老先生，我要跟他学《易经》，他不教。我问他为什么不教？他说因为你是下江人，尤其是你是浙江人。我说我们浙江人有那么大坏处吗？他说不是，因为易学在蜀（《易经》的学问在四川），四川人没有会以前，不传给外省人。我听了一笑说："从现在开始，你求我来学我也不学了，将来我非教你不可！"一来是说笑，二来是真的。

因为来知德的关系，易学在蜀，宋程明道也到过四川学到易理。但是等我到中年以后，把《来易》加以研究，非常赞叹《来易》了不起，但还是有问题。因为他所见不广，不过，这在古人来说也很难得了！《易经》的著作那么多，怎么看得完？再说来氏又远处西南，蛰居深山，自然难能博览群籍了。所以来氏有些自己认为是发明的，其实没有发明，古人已经说过了，自己白白浪费了很多的时间去思考研究。所以读古书自己可以省掉很多力气。来氏有些见解，则又刚刚与古人相反，这就是知识的不渊博了。

现在的时代又不同啦！全世界所有的藏书，我们都可以看到。譬如说有些《易经》从我们中国掉啦、绝版啦，我一查，知道哈佛大学图书馆有、法国大学图书馆有，或者美国国会图书馆有，一封信去就可以把它的照片寄来了。虽然国内没有，但是外国还替我们保存着，方便很多，资料也比较多得多了。

五的哲学

前面我们讲了两套数字，现在又是一套数字：

> 天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十。天数五，地数五，五位相得而各有合；天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。

孔子说“天数五，地数五”，金木水火土五行之数也是五；乃至佛学所讲的五大“地、水、火、风、空”，及五蕴“色、受、想、行、识”等等都是五，是同一个数理哲学来的。天数五位，地数五位，各位相加减后就又不同了。“五位相得而各有合”——单数归到单数里边，双数归到双数里边，另外又是一个结论。总和的数字不同，天数是二十五，“一、三、五、七、九”相加为二十五。所以孔子说，天数二十有五，构成了我们农业社会二十四个节气。譬如今天是阴历三月二十七，再过几天就是清明。但是台湾的清明不作数，既不清也不明，这是闲话。

“二、四、六、八、十”相加为三十，这就是“地数三十”，讲地球与月亮的关系。古人为什么三十天叫一个月，就是这个道理。五天叫一候，三候就是一气，两气就是一节。一年有七十二个候，叫气候；二十四个节气：清明呀、小满呀、白露呀、冬至呀……这二十四个节气在我们农村很有用处。每一个节气，各地区都有一些歌诀，很准的！我很想把它收集起来。譬如“惊蛰闻雷米如泥”，这是北方的话。就是在惊蛰这天打雷的话，一定丰收，米像泥巴那么贱。“春分有雨病人稀”，春分有雨，便少疾病。但是各地不同。哪个时候涨潮，哪个时候退潮，都准得很。这是我们中华民族几千年来，祖宗们一个一个留下来的经验。台湾也有台湾的说法。大家如果能够把它收集起来很有用处，不要等到老年人死光了，以后便没有人知道了。古人留下来的经验，甚至比气象台还要准确。《易经》几千年前便说出这些数字，天地之数相加五十有五，这个五十有五很严重，“此所以成变化而行鬼神也”，连鬼神都逃不出这五十五个数的范围。所以真能够懂了数理哲学，鬼神都逃不出你的手了。“凡天地之数五十有五”，真正厉害的数字是五，这是讲数理的基础。

大衍之数五十

中国过去卜卦不是迷信，是依据数理哲学来的。古代用蓍草来卜卦。“天地之数五十有五”，真正用的是五十根。为什么只用五十根来卜呢？因

为那五根基本数是不能动的。等于天体上的太阳、月亮，这五星是不须动的。

> 大衍之数五十，其用四十有九，分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扐以象闰，五岁再闰，故再扐而后卦。

“大衍之数五十”。衍就是衍绎。所以卜卦用五十根蓍草。当你拿五十根蓍草一摇，默祷完了，便从五十根中抽出来一根放在一边不用，所谓“大衍之数五十，其用四十有九”（不用五十）。如果我们懂得这个哲学的道理，不管你打仗、做生意，便可永远立于不败之地。为什么只用四十九而不用五十呢？就是基本数不动，摆在那里不用。

严格地说，真正要做生意，你要有三倍的本钱，如果开一个工厂要一千万的话，你便要准备三千万才能开工厂。为什么？因为你必须要有安全储备的原料、资金回收周转的时间，还要有意外风险的准备金等等，所以一千万的生意，便得要有三千万的本钱，甚至四千万；另外一千万备而不用，应付意外情况。所以说“大衍之数五十，其用四十有九”，那个“一”是备而不用！同样，你的那个一千万也是备而不能动用，万一到了十分危险的生死关头，就不会走投无路，也不会上吊了。所以在一开始你便要把那一帖不死之药准备好，拿在手中。这就是《易经》只用四十有九，留一不用的道理。这个“一”不能用，也是天地自然的法则。

蓍筮的程序

现在我们谈用蓍草筮卦的方法。

在我们开始筮卦以前，必须要心念专一，然后默默地祷念一下你要问的事情。祷念完毕后，从五十根蓍草中取出一根，放在一边，这就是“大衍之数五十，其用四十有九”。衍的意思与演、演绎差不多，意思是很宽广，所以称为大衍。

“分而为二以象两”，筮的时候，双手把四十九根蓍草，随意分而为二，把右手的一份放在一边，这就是“分而为二以象两”。为什么要象两？意思是把阴阳分开，效法天地的道理。这样的筮方法，不是迷信，是物理自然的效果，也就是太极生两仪的意思，这是第一营。

“挂一以象三”，然后再从原来右手的那一份中取出一根，挂在左手小指与无名指之间，即所谓的“挂一以象三”。三就是三才，象征天、地、人三才的意思，这是第二营。

“揲之以四以象四时”，揲就是数，把左手的蓍草每四根一组，分到最后，所剩的或一或二或三或四，以象春、夏、秋、冬四时，即所谓的“揲之以四以象四时”，这是第三营的半营。

“归奇于扐以象闰”，左手的蓍草，分到最后（每组四根），把剩余的蓍草或一根、或两根、或三根，不论多少，扐于左手无名指与中指之间。扐音勒，就是剩余的蓍草，这是第四营的一半。

然后再把原来右手所分的一半，用同样的方法四揲（第三营的又一半），归扐于左手的中指之间，这是第四营的又一半，“归奇于扐以象闰”。“奇”就是四揲以后所剩余的策。“五岁而再闰，故再扐而后卦”，五年有两个闰月，这样两扐以象征“五岁再闰”。

这时右手把揲过的蓍草放在一起，再把左手一挂（最初挂的一根）与二扐和小指、无名指间的蓍草合在一起，这样便完成了第一变。

“再扐而后卦”，然后把左右四揲的蓍草合在一起，再经过前边分二挂一、左右四揲与归扐的程序，三变之后才能成为一爻。这就是再扐而后卦，四营而成易；十有八变才能成为一卦。

这种手续非常繁琐，要经过十八次的手续，才能求出一个卦象，知道是什么卦。现在卜卦只用三个铜板，哗啦哗啦一摇，阳啦阴啦，也可以，这是后世的简化。

大衍揲蓍次序演绎表

大衍之数五十，其用四十有九，分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扐以象闰，五岁再闰，故再扐而后卦。

第一变

第一营	分而二以象两（任意分49为左右两部分，我们假定为.....17与32）
第二营	挂一以象三（取右首之一策，置于左手小指无名指之间）.....32－①
第三营之半	揲之以四以象四时（四分左首之策以取其余数）.....17÷4剩①
第四营之半	归奇于扐以象闰（将第三营所余之策①置于左手无名指与中指之间）
第三营之另一半	四揲右首之策（四分右方之策32－①＝31）.....31÷4剩③
第四营之另一半	五岁再闰、再扐而后挂（将后三营所余之策，置于中、食指间）

以上四营已毕，为第一变，所得策数为

.....（1＋1＋3＝5）

（第一变后所余的策数只有两种情况，一是44，一是40）

我们这里所得为.....
（49－5为44）

第二变　再以前法四营所余的44策

第一营　分而为二以象两（任意分44为两部分，我们假定为.....8与36）

第二营　挂一以象三.....36－①

第三营之半　揲之以四以象四时.....8÷4余④

第四营之半　归奇于扐以象闰（将余数④置于无名指与中指间）

第三营之另一半　再四揲右首之策.....35÷4余③

第四营之另一半　五岁再闰，再扐而后挂（置余数③于中食指间）

以上四营已毕为第二变。所得策数为

.....（1＋4＋3＝8）

（第二变后所余的策数有三种情形即40　36　30

此　　处　　所　　得为.....44－8得36）

第三变　再以前法四营所余的正策36

第一营　分而为二以象两此处假设为.....20与16

第二营　挂一以象三.....16－①

第三营之半　揲之以四以象四时.....20÷4余④

第四营之半　归奇于扐以象闰

第三营之另一半　再四揲右首之策.....15÷4余③

第四营之另一半　五岁再闰，再扐而后挂

四营已毕，所得策数为

.....（1＋4＋3＝8）

以上三变所得的策数为

.....5　8　8相加为21

49－21＝28　四分28为7　七为少阳所得为阳爻。

如此十八变后，得出六爻，即为所得之卦。

附注一：十八变每三变所得挂扐归奇的数，有以下六种组合：

（1）5、4、4（2）9、8、8（3）5、8、8（4）9、4、8（5）9、4、4（6）5、4、8

附注二：这六种组合所得的策数也有以下六种情况：

得9和6的机会各为一，得7和8的机会各二，其计算方法如下：

假设十八变中，三变所得挂扐之数为5、4、4，则

5＋4＋4＝13　49策－13＝36　36÷4得9（36即乾之策数，每卦六爻，36×6＝216）乾之策二百一十有六即由此来。

如果为9、8、8则

9＋8＋8＝25　49－25＝24　24÷4得6（24即坤之策数，每卦六爻，24×6＝144）坤之策百四十有四由此来。

如果为5、8、8或9、4、8则

5＋8＋8＝21　9＋4＋8＝21　49－21＝28　28÷4得7者二。

如果为9、4、4或5、4、8则

9＋4＋4＝17　5＋4＋8＝17　49－17＝32　32÷4得8者二。

以上得9、6者各1　得7、8者2　这六爻即是所得之卦。

附注三：九为太阳，六为太阴，七为少阳，八为少阴，九为阳极，逢九变阴，六为阴极，逢六变阳，七为阳爻，八为阴爻，均不变。

孙悟空七十二变

乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。

“乾之策二百一十有六”，经过前面分、挂、揲、扐十八变的程序，得老阳乾爻的正策为三十六，坤爻老阴的正策为二十四。每卦有六爻，故六之三十六为二百一十六，所以说“乾之策二百一十有六”。策就是竹签子。“坤之策”是六之二十四，一共有一百四十四（详请参阅上图附注）。坤就代表地，阴数，乾卦就代表天，阳数，阴阳合起来一共三百六十，“当期之日”，一年有三百六十天，事实上一年不止三百六十天，是三百六十天多一点点。所以五年把那个剩下的数加上去，就多一个闰月。不然太阳、月亮的轨道，我们就算不准了。五年两头都有闰月。

“二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。”我们中国人所谓“天地万物”这个观念，综合起来，都是从《易经》来的。六十四卦中阴阳

卦各三十二，以三十二乘乾之二百一十有六则为六千九百一十二；乘坤之百四十有四，为四千六百零八，两者相加即万有一千五百二十，以当“万物之数”。

是故四营而成易，十有八变而成卦。

“是故四营而成易”。经过四次的分二挂一程序，卜出一个爻象。

“十有八变而成卦”。要经十八次的手续才能成卦。

阳数到极点为九。所以我们中国人看到人家女孩子长大了，说你的女孩子好漂亮呀，真是女大“十八变”，十八变就是从这里来的。十八变是《易经》的数学，阳数到九，二九一十八，所以大变十八。《西游记》说三十六天变，七十二地变，三十六天罡，七十二地煞，孙悟空学了七十二地变，但是三十六天变他不懂，大概只有人才能变得出来！这就是十有八变而成卦。

数理的最高境界

八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。

显道神德行，是故可与酬酢，可与佑神矣。

子曰：知变化之道者，其知神之所为乎？

“八卦而小成”，这个大的现象有八个，叫做八卦。把它缩小范围使我们容易记忆。“引而伸之”，把它扩张起来，用演绎的方法，“引而伸之，触类而长之”。每个东西都有卦，每个卦里头又有爻，爻里头又有卦，卦里头又有爻，“天下之能事毕矣”。真把《易经》的数理弄通了，天下万事的道理没有不知道的。未卜先知，不要用卜卦就知道了。

懂了这个数理才能“显道神德行”，显出来形而上的道，神明——看不见的这个神，神而不可知的这一面，它的作用，都可以知道。“是故可以酬

酢”，可以应付天下之士，也可以协助完成神化的功能，乃至中国人的祭祖宗，都叫酬酢。“可与佑神矣”！就可以向天地拜拜了。换句话说，就是可以上教堂、拜菩萨，这才懂得了祭祀的道理。

宗教的仪式为什么可以佑神？帮助神？神没有人来帮助怎么行啊！我们不给神修个庙子，神一点用都没有。所以“魔从心造，妖由人兴”。你说灵不灵？还不是你们心里造的！你说它不灵，便一点也不灵了！拿《易经》的哲学术语一讲，无所谓妖魔，也无所谓神明了。所以孔子说：“知变化之道者，其知神之所为乎”！这就懂得了数理变化的法则。所以我们中国文化的《易经》是科学的，绝不是迷信的，把宗教的外衣统统拿掉了，宇宙间上帝也好、圣母也好、妈祖也好、菩萨也好，不过是数理变化之道，所以说“知变化之道者，其知神之所为乎”！鬼神的动作是什么？你坐在这里就知道了。

我们小的时候，拼命学《易经》是为什么？是因为怕鬼。老师说，把《易经》学通，你只要在那里一坐，鬼神到了你前边都要向你行礼。这样一说，我胆子大了，我就找了本《易经》，不敢随便乱拿，是两手捧着读的。晚上睡觉时，还要把《易经》压在枕头下面，因为怕鬼呀！学了《易经》就可以神护鬼佑了。因为孔子宣传得那么厉害，说学了《易经》就可以知变化之道，而且知道鬼神的行为，一切天人你也都知道了！就连今天玉皇大帝开的是什么会，下的是什么命令，你都知道，你的数理当然已达到最高的境界了。

道与神通

上一次我们讲《系传》九章有关卜卦的问题，以及卜卦的方法，因为大家对于卦还不能熟背，我们不能详细地讲。不过大家要注意的是，一般人对卜卦都叫占卜，其实占是占，卜是卜，方法不同。考古学家在牛骨上发现的文字便叫卜，这是人对世界宇宙奥秘探索的方法。许多宇宙间不可知的事，从古到今，从中到外，大家都想知道它，所以，世界上追求先知的方法也很

多。如果站在佛学和中国正统文化的立场去探索，人类智慧的本能，确实能知道过去未来，但是我们现在却做不到，原因是这个能力被后天的污染遮掩住了。这一种能知过去未来的这个“能”，叫做神通。

所谓神，就是自己的思想精神能够通达一切，达到了人类智慧的最高处。神通的产生有五种，就是报通、修通、鬼通、妖通及依通。报通就是与生俱来的一种天生的特殊本能。就佛学的立场看，我们人类整个的生命，是无穷尽的，是不生不灭的，是永恒的。我们现在的生命，是所有人类生命中的一个段落，也叫做分段生死。分段生死这个现象中能生能死的那个功能，却不属于现在生死的变化，那个就是“道”。宗教家对它有很多的名称，什么上帝呀、主呀、佛呀等等。

第一种报通，就是有些人生下来就有的神通。那是由前生的果报带来的，这种人多半前生都有很高智慧与很好的修持。这种神通也是比较难得的。

第二种是修通，是此生修道而得来的神通。当一个人修持到静极了，得定以后，自己生命的本能智慧就会爆发，因而获得某种神通，就是修通。

第三种及第四种就是妖通与鬼通两种，也就是我们现在所谓的精神分裂症的状态。在佛家认为这是由于自己本身健康不良，而由外来力量依附所发的功能，所谓妖魔鬼神附身等等。宇宙中这类的生命，佛经叫作非人，不属于人类的一种。有些甚至还有形象跟行动产生。另有些能力超过一般非人的，善的谓之天神，不善的就是妖，再差一点的叫做鬼。当然这种现象在精神上都是不正常的，这就是所谓的妖通、鬼通。我们乡下到处可以看到这一类的事。

有些情形还有地区性，离开了那个范围及地区就不灵了。譬如台湾有一个摸骨的，离开他的地方就不行啦！这一类都是所谓的妖通、鬼通。它是靠另外一个东西的灵感所显示出的一种能力。

第五种便是依通，是依靠物质的工具来达到先知的情形。如卜卦啦、算命啦……这些都是依通，依靠一种方法而获得先知的。看相算命等，全世界各个民族都有它的一套，如埃及有埃及的一套，印度有印度的一套，中国有中国的一套，西洋有西洋的一套。西洋的一套接近埃及、希腊这一类，这些都属于依通的范围。我们东方的卜卦也是依通，是靠一种方法。

这就说明了宇宙之间有奥秘！其实也不是奥秘，只能说是人类所不能发现的。每一个生命都有他的显著功能，但都不是全部的。所有的功能中以人类的功能比较完备，不过有些功能人类还是不能达到。譬如人的眼睛隔一道墙壁，或者被纸一遮就看不见了。但是真有神通的人，墙壁也挡不住，隔着墙壁也看得很清楚。又如蝙蝠没有眼睛可以飞翔，我们人类做不到。还有蚂蚁在墙壁上可以倒着来爬，人也做不到。其实人也能做得到，因为后天的思想啦、情感啦障碍住了，把他原有的功能丧失了，因此靠依通来弥补那些缺陷。可是人类求知的欲望特别强，尤其对人类自己生命的过去、未来的情形，寻求知道的那种欲望更加强烈，也就是追求先知。世界上各种追求先知的方法，大部分都靠依通。所谓的妖通、鬼通乃至依通等，都是我们中国过去所谓的巫筮。

中国历史上的巫筮

中国上古时代所谓的巫、筮，包括了医药、卜筮、看相、算命，乃至包括了天文地理等等。换句话说，相当于现在的科学家。可是我们中国古代很看不起工商业，当然更看不起巫筮了。在过去巫跟医是并称的，孔子在《论语》中也说：“人而无恒，不可以作巫医。”巫医是个小道，是最起码的谋生技能。一个人没有恒心、没有决心、没有坚定的意志，连学巫医都做不好。这是孔子的名言。

在春秋战国的时候，巫医的地位已经提高了很多，但是在社会上的行业中，还是比较低。但在我们过去的历史上，却非常注重卜筮，因为人没有办法先知，尤其对国家大事。春秋战国时代，特别是春秋时，决定一件国家大

事，或者是决定一次严重的战争，都要经过卜筮。国君斋戒沐浴，一个人在宫殿里边三天或者五天七天，什么人都不见，当然后妃也包括在内，静静地祈祷，然后请太史公——管天文的来决策卜筮。换句话说，不可知的一面则以卜筮知之，这在古代是很重要的。所以你们研究《春秋》，到处可以看到卜筮卜卦的记录。有些很灵，有些也不一定灵。这个中间也有很多的道理。不过，由此我们可以看出上古时候大家对卜筮的重视。

卜与占的方法不同，在上古时候是用卜——骨卜，骨卜的史料现在还有形迹可寻，考古学家可以找出来。骨卜进步到了周代，就是孔子这个时代，便有筮了。卜比较早用，那个时候恐怕还是没有统一的方法，但是政界已经用筮了，所以卜筮并称。我们这本书上有宋代的大儒朱熹先生留下来的筮法。前面已经讲过，这种筮是用一种蓍草，就像我们台湾的台风草一样，曾有一位日本人送我一束。这种草生长在甘肃一带，我们这《易经》文化，是属于西北高原黄河上流所谓的大夏文化，我们称华夏文化，就是筮草的产地。南方地势低，是卑湿之地，没有这个东西。用筮草来筮，属于数。筮的里面也有象。我们讲到《易经》有象与数，一种是看象，一种是看数。筮的时候要有一个神台子，可是丝毫没有偶像的成分，很恭敬的，也不是迷信，一定要很诚恳。烧香还是后来才有，我们烧香是印度来的，点蜡烛是我们中国的。西方的天主教也是点蜡烛的，我们小时常说“天主马利亚，只点蜡烛不带香”。天主教的点蜡烛还是从东方传过去的。

春秋战国时候就有用龟卜的。那时要知国家大事，要用千年老龟的龟壳去卜。

杀这种龟很麻烦，叫脱壳乌龟，也很残忍。先把龟用东西压起来，压得紧紧的，然后用火烧它的尾巴，当它忍受不了时，一下子窜出来，只有龟壳留下来。当然它是愤怒到极点、痛苦到极点，那种肉是不能吃的，因为它已经有毒了。我们讲生物的道理，当一个人或生物痛苦到了极点，他的生理会有某种变化。像人发了很大的脾气，马上抽血检查，血液会有毒的，而且血液也变蓝了，不是红的。所以佛家讲戒杀，不准吃肉，也是因为肉中有毒的关系。任何一种有生命的动物，当你要杀死它的时候，它都会有一种抗拒、

仇恨的心理，血液里就会产生毒素，很可怕！人也一样。所以这种乌龟的肉，就不能吃了。

龟壳留下来用铜钱在里边摇，有字的一面叫阳面，没有字的一面叫阴面，六次下来构成一卦。如果三个铜钱下去出现两个阴面，一个阳面，就打一点，表示阳爻；如果两个阳面，一个阴面，就打两点，表示阴爻；如果是三个阳面，就画一圆圈，这叫重爻，也叫动爻。动就要变，阳极就会变阴。如果三个都是阴面，就打一×。×就表示交，表示阴极要变阳。如果六次都变阳或变阴，那叫六爻大变，那就很难办了。如果六次下来只有一爻变，假设我们投了六次都得阳爻，便是乾卦，如果第三爻是三个阳，阳极阴生，那么这第三爻便非变不可了！这样一来便成了天泽履卦。这个卦由乾卦变为履，古文叫它乾之履卦，这就叫变卦。我们平常说人不守诺言叫变卦，就是从这里来的。如果要判断一件事情的时候，便要与它的本卦参酌研究。

文王课与火珠林

一般跑江湖所用的方法，例如在中华路新公园里我们所看到的，就叫六爻卦，也叫文王课，这是根据《周易》来卜的，实际上就是汉代的火珠林法。有一次钱宾四先生卜国运，就是用火珠林法。很多人问我：钱先生用火珠林法，究竟火珠林是什么？把大家考倒了。我说钱先生故作惊人之举！一般人以为火珠林失传了，事实上火珠林就是现在的六爻卦。汉代有本火珠林卜卦的书，以后失传了，现在书店里卖的卜筮正宗，就是从火珠林里头变出来的。这本书就叫《六爻卦》，也叫《金钱卜》，就是现在市面上所流行的，不过已经有了很多改进与发展。

讲到卜卦，中国历代都有很多方法，前面我们讲到过梅花易数，方法很简单，是不必卜卦的。一个人一进门，从他站的方位、看当时的时间、看穿的是什么衣服，一个卦的卦象就构成了。有时候也很灵。如听到鸟叫等等，这在中国古代叫做兆，万事都有个兆头。你说不相信吗？有时候也满怪的。譬如过年，家里供菩萨、供祖宗，烧个香，香烧完了，香烟或香灰会构成某

些奇怪的图案。这些图案都代表着某种意义，有时候也非常灵，或者像香灰不倒……都是很常见、很普通的。

隐身术与祝由科

小时候遇到这些稀奇古怪的学问，东方的、西方的都要去学，而且好奇心重，总想要把它弄清楚。有一次在四川，有位老先生已经七十多岁了，那时候我们看他已经很老了。他修道的功夫很高，头光光的，戴个小帽，摸到他的顶门是软软的，跟刚生下来的婴儿一样，会跳动。据说阳神可以出窍了。会不会出？不知道，但可证明他打坐修道很用功了。还有一位老先生乳房一挤，跟女人一样，会有奶水，可见他的身体已经修到返老还童了。根据原理，功夫做到这里，假使你把他杀了头，他流的不是血，是白浆，可知他们的功夫都很高。

当时我是个军官，我要拜他为师。人家告诉我，这位先生有很多法术，枪打不进去，又会隐身术，而当时最有诱惑力的就是隐身术。我说老师你能不能教我隐身术？他说那很难，当然你可以，不过我也做不了主，要禀告玉皇大帝批准了才可以。我说玉皇大帝怎么批？他说要举行一个仪式，半夜子时十二点整，摆上祭品，很隆重地跪下来拜。你要亲自到东门外去买一块布。那时候在成都，到东门外就是从信义路走到三重市那么远，去买一块土布回来。我说那是做什么的？他说你拿回来后，我在布上画一道符，烧了来报告玉皇大帝，请他批准。烧了布上会显出文字来，那就是天书。我说好！马上派勤务兵去。他说那不行，一定要亲自去。我说好，就亲自去。

半夜三更，非常神秘的，祭台不准别人参观，道士们要画符的画符，念咒的念咒；碗里边的水中都是灰，还要喝下去。我学这些是很勇敢的，充其量半碗水经过火烧了不会有毒，我不怕，几口就喝完了。然后用两个铁钳子夹住一尺见方的白布，在火上烧。布烧完了，灰还是方方整整的一块，没有掉下来，上边有很多字，不晓得是梵文还是古籀文，反正不是中文，很好看，还会发亮。我跪在下面，四川人讲了：高头（最高的头上，天上的上

帝）已经批准了，可以传你。我说老师，那是什么字呢？我很想看看上面的文字，到底是准呢还是不准？话虽如此，可是我已经晓得了。

说到画符念咒，我亲眼看到的，这叫祝由科！现在我还有这个法本，很想找个人传传。可是你们都不行，这一定要找一个最聪明的笨蛋，才可以传他，或者是最笨蛋的聪明人，也可以传。像这里讲的祝由科，一个人如果刀伤啦、手断啦，拿一碗净水，也不用医药，哇啦啦的念念有词……哼！“呸”一声，病就好啦。但是画符念咒，我来用就不灵啦！因为我不信。什么东方来个红孩儿呀，头戴红缨帽呀，身穿大红袍呀……去你的鬼！可是真的要学这个本事，一定先要信仰，要绝对的迷信，才会产生精神力量。譬如我们有骨刺鲠到喉咙里，画一道符，水一喝，骨刺就下去了，这是小事，乡下很多。可是到我手里便一定不灵，因为我不信。像这一类千奇百怪的事很多很多。

话说回来，当时我行礼如仪，起来以后，我说老师，什么时候传我功夫？他说还要过三天，我说开始练后要几时才能练得好？老师说，这次是教枪打不进的（就是和红灯照那一套一样），他说要三百天，二百九十天都不行。当时我还带着部队，每天忙得不得了，随时都有事，我说一个礼拜还可以，练一百天我不行。其实不是一百天不行，假使真能练到枪打不进，一年的时间我也干，不要说三百天了。老师说不行，少了三百天不行！当时我便抽出手枪说：这样吧！老师，你先让我打一枪，如果真打不进去，我再跟你学。老师说：这样不可以，你要这么说，我不教了。当时我很客气很有礼貌地跟老师说：我现在实在很忙，今天先回去，以后有空再来学，反正玉皇大帝已经批准了，下次再上报告也有案可查了。这样我便走了。回去后，便叫我的传令兵，马上到成都东门外那个布店里，又买了两块布，用火一烧，也是一样，有发光的文字，这是什么原因呢？因为棉布用米浆浆过，烧了以后，棉花变成了灰，米浆却发生了物理的作用，含有一种发光体，看起来像似梵文一样的天书。说穿了就是这么回事。

当时一看到这个东西我就懂了，这是我们学科学、学物理的人的一种常识，一看就明白了。哪里是玉皇大帝不玉皇大帝！但各位要注意，很多事

情，你说没有道理，它却有道理。以上这些固然是物理的作用，但是你不要说宇宙间没有奥秘，那又不同了。透过物理科学的后面，还有一个东西，像米浆烧了为什么会有那样的变化？煤燃烧了以后又是一种功能，它的背后是谁在做主？是什么在支使它？宇宙间这一类的问题，仔细讨论起来，要作专题演讲才可以，不是三言两语可以说完的。这就是中华文化，一直到现在还有很多解不开的谜。

台湾庙宇的杯筊

现在庙子里求签有叫办杯的，这叫“杯筊”，也作桮筊。这在我国古代是非常重视、非常讲究的。古时的杯珓，最早是用玉做的，后来为了简便，也有用两只蚌壳或竹根的。有一本书叫《石林燕语》，上边记载着“高辛庙有桮筊，以一俯一仰为圣筊”，可见这在我国是很久的事了。现在我们台湾普通的庙宇里边都有这种桮筊，这是从古时的“卜”演变来的。至于求签，那是梅花易数演变过来的。但是你说灵不灵呢？不要迷信，小事非常灵，灵得很，大事包你不灵。有人说庙里求签毫无道理，那也不尽然！我可以做很多签数，做出来一定灵。签数有签数的做法，从小到现在，始终只有两支签数，决定了我这一生。那非常奇怪，到现在还感到很奇怪、很不可思议。假使将来我年龄大了，要写回忆录，我会把它写出来供大家研究，现在还不能写，这是个秘密。事情的大概是这样的：

从小我们都在庙子上读书，读完了一个阶段，我要到杭州求学。那时候从一个小县里到杭州省会去读书，等于现在到美国一样，是很重大的举动，甚至比现在出国还要严重。明天同学们都要回家了，我却要出远门，大家也不免有点离情别绪。于是我们三三两两在附近庙里逛，也不管庙里有菩萨没有菩萨。我们走到一个道士庙里，因为我要到杭州去，抽支签吧！当时的心里很恭敬，也很不恭敬。因为这些庙子天天看到，在意识上知道它只是一个庙子。这时也不管菩萨灵不灵，不过求签的时候心里倒是很恭敬的。先求了一支签，我不相信，又求了一支签，还是一样的内容。十年后回家到另一庙

里去玩，顺手一拿又是那两支签，与过去的完全一样，那就很碰巧了！真是像四川人讲的：斫竹子遇节，碰巧了一斧头砍到节巴上。就那么巧！现在想想还是感到很奇怪，似乎在冥冥中有一个力量主宰着这一切。这两支签差不多决定了我这一生的历程。如果说巧，也真是碰得巧。但是这中间，各位也不要迷信。不过话又说回来了，这个不迷信的本身，就已经是个很深的迷信了。究竟宇宙间这个道理在什么地方？这是一个很大的秘密。

后来到了日本，又发现日本人用这个方法，把六爻变成活动的，随便来装、来配，不需要画卦的麻烦。回来后，同学们把它做成亚克力的，可以随便用来摆卦，减少画卦的麻烦，也算是玩易的一种方便。

天圆地方

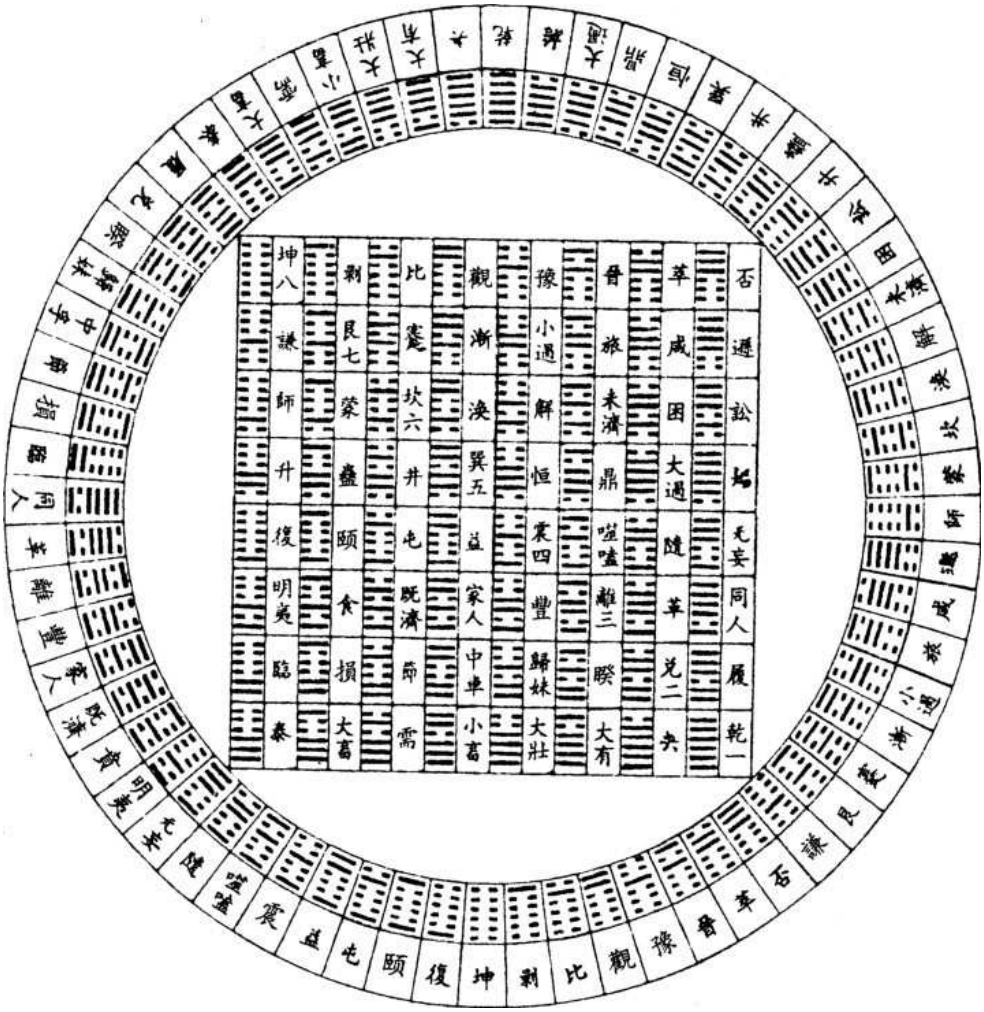
要了解宇宙的奥秘，不但要把八八六十四卦记得很熟，图也非常重要。现在再把伏羲六十四卦方圆图向各位做一介绍：

伏羲六十四卦方圆图，是根据我们中国古代所谓“天圆地方”来的。不过这一句话大家不要搞错了，几十年前大家自己研究中华文化，认为不科学，认为过去天是圆的，地是方的，这个说法是错误的。地球怎么是方的？地分明是圆的嘛！其实不是那个意思。譬如孔子的学生曾子，从他书里的记载就晓得地是圆的，没有讲地球是方的。为什么讲“天圆地方”呢？因为天体是个圆球，地面要用平方形来计算，因此这个六十四卦就摆出了天圆地方这个图。这个图大家要注意，对我们研究《易经》象数是很重要的。

前头我们讲到卜卦的原理，还没有完全讲完，今天继续跟大家补充一下。大家要研究卜卦，必须把六十四卦都能熟背下来，如果这一点做不到，便根本没有办法学《易经》。其实大家只要用心，知道了窍门也不是一件难事。譬如乾宫的八卦，是这样变来的：

乾为天䷀	天风姤䷫	天山遁䷠

天地否䷋	风地观䷓	山地剥䷖
火地晋䷢	火天大有䷍	



伏羲六十四卦方圆图

这是属于乾卦，每本书开头都有，你这样去看，不要两天便会背了。六十四卦背会了以后，便可以运用无穷了。

假设现在大家把六十四卦都背下来了，我们再看先天数，先天卦数是：

乾一　兑二　离三　震四

巽五　坎六　艮七　坤八

指南与指北

现在大家再看前面方圆图中间的方图，看它六十四卦如何排列。中国的麻将就是效法这个来的，所以变化无穷。方图的右手边、右下角，拿方位来讲代表了西北，是乾卦的位置。方图的左上角，代表了东南方，是坤卦的位置。但是在圆图上乾卦在南，坤卦在北；乾为天在上，坤为地在下。南北是个磁场，先把它定位了，研究起来才不会弄错方向。

说到方位，西方人是以北极为准，所以他们用指北针；东方人则是以太阳为准。我们看太阳是在南方，所以黄帝就发明了指南车。其实西方人指北，东方人指南，都有道理。不过我还是同意指南的道理。在圆图上，上方是南，是乾位；下方是北，是坤位。这是从平面来看，如果用立体来看，那又不同了，乾是天在上，坤是地在下。这又是一番道理，以后再讲。

我们现在重回到方图上。方图的右下角是乾，乾的下面有个数字“一”，这个一，就是代表先天数的一，也可以用阿拉伯字写，是一样的。（实际上我们平常说阿拉伯字是错误的，阿拉伯字是从印度来的，印度用这个数字的时间很早。不晓得为什么西方人也都说是阿拉伯字，后人便以讹传讹，也就把印度字说成阿拉伯字了。这一点大家要知道。我们中国数字的写法很多，有用横写“一二三四”的，有用阿拉伯字写的，也有一种竖写的“  ”。过去老式的记账都是用这种字体，所以叫账房字。还有音乐的符号用工、刀、尺来代表1234567的。这是几千年来中国文化的演变，仔细去研究，也很有意思。）

科学的排列

刚才我们说过，最下一排的最右手是乾卦，上面写的是乾一，第二排是兑卦兑二，第三排是离卦离三，第四排是震卦震四，第五排是巽卦巽五，第六排是坎卦坎六，第七排是艮卦艮七，第八排是坤卦坤八。我们分析方图，

这里的乾“一”，兑“二”，离“三”，震“四”，也就是我们刚才所说的先天数，其排列状况见下图。

坤八　　否　天地

艮七　　遁　天山

坎六　　讼　天水

巽五　　姤　天风

震四　　无妄　天雷

离三　　同人　天火

兑二　　履天泽

乾一　　乾　为天

为什么在这个方图上乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤会形成一条斜线？为什么要这样由西北偏斜向东南呢？因为我们这个地球的磁场，也是向东南偏斜的，所以南北极在指南针上是向东南偏的。我们台湾就处在东南这个位置上，所以这几十年来运气特别好，特别走运。可是从今年开始，又要变一个运了，这个运慢慢地转向了。这个里头问题很多，暂且不做讨论。现在还回到我们这个方图上来。

我们如果用数字来代表八卦，乾卦是“☰”，也就是一一。乾卦左上第二是天泽履，它的数字代表是一二，第三层是天火同人，数字代表是一三，第四层是天雷无妄一四，第五层是天风姤一五，第六层是天水讼一六，第七层是天山遁一七，第八层是天地否一八。列图表示如下：

坤八八							否一八遁一七讼一六姤一五无妄一四同人一三履一二
	艮七七						
		坎六六					
			巽五五				
				震四四			
					离三三		
						兑二二	
泰八一	大畜七一	需六一	小畜五一	大壮四一	大有三一	夬二一	乾一一

再从乾卦开始，由右向左横列看，依次是：

乾一一，夬二一，大有三一，大壮四一，小畜五一，需六一，大畜七一，泰八一。

如果我们用阿拉伯数字来表示它，就更清楚了：

坤							否
8	7	6	5	4	3	2	1
8	8	8	8	8	8	8	8
	艮						
8	7						1
7	7						7
		坎					
8		6					1
6		6					6
			巽				
8			5				1
5			5				5
				震			
8				4			1
4				4			4
					离		
8					3		1
3					3		3
						兑	
8						2	1
2						2	2
泰							乾
8	7	6	5	4	3	2	1
1	1	1	1	1	1	1	1

演绎与归纳

在前图上，我们可以看到乾卦是1　1，乾卦最上的否卦是1　8，左上角的坤卦是8　8，坤卦的最下面，也就是左下角的泰卦是8　1。我们看到这个图案，每一卦都有两个数字，这个方块把九九八十一个数字都挂满了，八八六十四卦数字也都表示出来了。《易经》的文化是归纳法，同西洋的数理文化不同。西方的数理是演绎法，永远向前发展，所以天文的数字越来越大。学《易经》则刚好相反，天文的数字不可知，不可量，不可说，不可数，用《佛经》来讲是无量无边地向前边发展，由一变成二，由二变成三，由三变为无量数。《易经》的法则数字是看得到、摸得着的归纳法，无量无边地把它向内收，收到了十个数字以内，而且数字方法也很简单，没有那么复杂，只有加减乘除就够了。实际上只是加减，乘除都不必要了，因为乘除也是加减，一加一减，就把宇宙的数字都归纳起来了。

也可以说一个卦的本身就是一个宇宙。譬如乾卦，也可以说是一，也可以说是一加一，1＋1。譬如兑卦，也可以说是两个二，也可以说是二加二或2＋2。假设方格里边一个卦代表一个宇宙，也算是一个说法算法。譬如乾卦是一，乾卦又代表天。这个天就是这个宇宙，但是它有两层宇宙。它是“一加一”，一层是外卦，一层是内卦，所以有两层天。一个是我们观念上的精神世界、思想上的天；一个是物理世界的太空，是代表太空的天。像这个乾卦，我们可以拿一卦作宇宙来研究，也可以拿两个卦作宇宙来研究。再如履卦，是一、二，是一与二加起来，这个数字又构成另外一个东西。这个另外的东西就很多了。

我们先讲一个简单的原理，再慢慢地去研究。你能这样去研究、去思想、去追究，随时会产生新的原则和新的方法出来。一般地是把四个卦变成一组，如乾卦、夬卦、履卦、兑卦，这四个卦一组。把每四个分配一组，乃至宇宙中每个地方都四个一组或六个一组、八个一组。你把它划分开，或者是用一条线把它分开也好，每个数字之中，离开本卦构成的现象统统不同。这是第二个学《易经》的基本观念，介绍给大家知道。所以学《易经》不要只是听课懂了就可以，这没有用，要回去研究，要多思想。不过，以我的经验，还是劝大家不要学《易经》的好。有时候想到一个问题，你洗澡泡到水

里边，水冷了还不知道，把自己都忘记了，甚至冻感冒了还不知道呢！好像这个宇宙的奥秘就要被你摸到了，就差一点点，所以你不肯停止。等到你把这个东西摸到了：哎呀！前面还有一个……那真是美不胜言。这样就很麻烦了，摸来摸去，永远摸不完。《易经》真是一个探求宇宙奥秘的学问：水凉了、天亮了也都无所谓了。

向南与向北

第三观念，也就是学《易经》的基本法则，你听到了也很稀松平常，但真正研究起来，里边就复杂得很了。大家看这个方图是分两层的。各位还记得，先天图的数字是乾一兑二、离三震四，左旋；另一边是巽五坎六、艮七坤八，右旋。两方面这样一兜，成了一个西瓜，我们这个地球，天体就是这样。现在这个方图是立体的，乾一兑二、离三震四，是下面一层；巽五坎六、艮七坤八，是上面一层。换句话说，假设用我们地球来讲，这个方图等于地球的南北极。说到这里，大家要知道，南半球、北半球，对天体的看法是不同的。当年有个当外交官的朋友，说起来已经是二三十年前了。当时我在讲《易经》，他要外放到澳洲，他来找我，拿个罗盘来跟我研究。通常一般的外交官都十分迷信，喜欢看相、算命、看风水等等。他来问我：到澳洲去看罗盘，是不是跟台湾一样的看法？我说不一样，你要把它倒过来看，把南方称作北方，北方称作南方来看就可以了。我们北半球的人看太阳是在南方，南半球则相反，他们的太阳在北方，北半球盖房子是坐北向南，所以皇帝便是南面而王。到了澳洲的冬天是我们这里的夏天，他们那里冬天气候也不同了，所以他们以向北方为吉利。过去我们盖房子，方向都很讲究。像大工厂的房子，方向一定向北。那时候工人上班多数在白天，上午有东晒、下午有西晒、南晒，都影响工人的情绪，只有向北比较荫凉，所以一般工厂都向北方。当然现在不同了，人类可以巧夺天工，可以用空调、用科技改变大自然的一些状况，所以是否还讲究这些，我就不知道了。这是我们由方图说到另外的一个问题。

二十八宿的分野

过去我们把这个六十四卦方图，摆在中国的土地面上，再配合着天文，也像二十八宿的分野一样。二十八宿与地面的关系，天文的名称叫做“分野”。这意思就是说：天上的星宿照到中国某个地面，就把它那个星座与地面配合起来，这个配合叫做纳甲。纳甲就是从天上星宿的变异状况，所反应分野地区的人事。它也很灵验啊！你不要以为它是迷信、是乱搞的。譬如过去人夜观天象，今天是三月某日，某一个分野的星座照到某一个地区，这个座星忽然一变，这个地区便会有大事发生。这就是二十八宿分野纳甲的情形。

以前的人读古文，一定要读《滕王阁序》。现在就不一定了，恐怕大家都没读过。写这篇文章的王勃，他十三岁便做出这么一篇有名的文章。一开始便说：“南昌故郡，洪都新府。”那是很不容易的。才十三岁的孩子，天文地理都那么熟了，这就是中国文化。古人读书的范围也是很广博的，南昌就是江西，滕王阁在江西。像我们年轻时出门，一定要特别经过江西，为的就是要看滕王阁。到了南京特别要看秦淮河，看了以后等于到高雄去看爱河一样，一点也不感到可爱。秦淮河也是一条臭水沟。唐代的时候，南昌叫洪都。下面一句是“星分翼轸，地接衡庐”。每句话不但押韵，文字也都对得很工整。南昌故郡，故就是旧，旧对新，所以说洪都新府。“星分翼轸”，分就是分野，怎么叫翼轸呢？翼是翼星，轸是轸星，在二十八宿里边，就分野说，翼星、轸星是属于江西地区。它在中国的地理位置是“地接衡庐”，南面是湖南的衡山，北面是江西九江的庐山。

大家看一个十三岁的孩子，天文地理一切都熟得很，这就是中国文化旧式的教育，并不是不懂科学。现在大家一开口就说现在学得很多，过去只读古文。你不要开玩笑啦！过去读书要学的东西也多得很呢！过去一篇古文，它把天文地理、物理人事，一切都包括了。譬如《滕王阁序》一篇，现在请你来解释看看，这篇文章里几乎把大学各科所有的东西，都包括进去了。开头两句话，地理天文都有。我们现在不是讲《滕王阁序》，只是从六十四卦

方图，讲到了分野，同时，也让大家了解一下古人读书的层面，给大家一个参考。

无往不复　无平不陂

我们大家既学《易经》，关于《易经》的方图圆图，是很有用的，一定要用心去研究，才能有所收获。不要像听老爷爷说故事一样。小孙子缠着爷爷说故事，爷爷很烦，说我告诉你，你听着啊！曹操八十三万人马下江南，八十三万大军还有骑着马的啊！对不对？孙子说对。然后瞪着小眼听下文，等了半天，爷爷只顾自己抽烟，一句话也不说，孙子急得没办法，便要爷爷快点说嘛！以后怎么样了？爷爷说不要急，曹操八十三万大军，人呀、马呀，要慢慢过长江，等过完了才能讲呀！小孙子无奈，只好等着曹操八十三万人马慢慢地过长江了。各位听《易经》可不能这样，如果没有研究，便像八十三万大军下江南一样，听了也是白听。

现在我们看外面这个圆图。圆图代表天，方图代表地，这就是天圆地方。平常大家都想知道国家未来的前途，那要先把圆图方图弄清楚。方图讲空间，圆图讲时间，看了你就晓得什么时代是到哪一个卦运，你就可以知道那个时代是如何了。譬如就台湾的地理卦气来看，现在台湾最走运了，但是要转的，不可能让好运永远属于你的。每一个方位要配合天体转动，所以明年甲子年开始，就要转变了。明年是下元甲子，外边的这个圈圈，说明时间在不停地轮转，佛学上就叫做轮回，不停地旋转，永无止境的。轮回的道理，在中国文化而言就是复卦。《易经》有个道理，“无往不复，无平不陂”，去了以后定要回来，因为地球是个圆的。无平不陂，平地也不会永远是个平地，一定有高一点、低一点波浪式的。这就告诉你人生的原则，你不要认为运气好永远是好，倒霉也不会永远地倒霉，只看你能不能平安地过这一段霉运，能不能把握这一段霉运。如果你能度过，这就是轮回的旋转了。“无往不复，无平不陂”，人生境界也是这样，任何人都没有永远的好运或者坏运，人生的道理与天体的道理都是一样的。

上了老师的当

这个圆图，从乾卦开始，方图代表南北两半球，圆图代表东西两半球。一个是代表太阳系统，一个是代表月亮系统。天道左旋，地道右旋，一正一反。地球跟太阳转的圈圈不一样，如果一样两个便会碰撞，那就不得了啦！伏羲六十四卦圆图的排列，大家也要了然于心中。我今天给大家讲《易经》，不是老师教我的，是我自己研究出来的。老师教的是要我默背，这个圆图八八六十四卦的次序，很不容易记啊！什么理由？等到我自己摸清楚以后，发现原来是这样的。今天你们大家不费吹灰之力，就知道了这个原则与诀窍，如果是要大家去摸，我相信不是那么容易的，说不定要摸十年二十年也不一定。但是经我这么一说，一下你就可以发现了这个道理。它就像是那张麻将牌，假设你懂了这个方式，圆图也很好记，方图也很好记，八八六十四卦也很好背了。

现在各位先从方图的乾卦横向左看：依次是乾、夬、大有、大壮、小畜、需、大畜、泰共八个卦，是一组。乾上边紧接着的第一卦是履，依次向左横看是兑、睽、归妹（结婚卜得归妹，是很好的）、中孚、节、损、临。这是怎么排列法呢？我告诉各位，有一天我到高雄去，一夜没有睡觉，是高兴得睡不着。高兴什么？高兴我上了古人的当、上了老师的当。其实也不是老师骗我们，是老师自己也没有弄懂。什么道理呢？现在我们把第一卦像打麻将一样，一推，第一排上面是乾一兑二离三震四，巽五坎六艮七坤八，每排都是一样，下面都是乾一。第二排下面都是兑二，第三排下面是离三，第四排下面是震四，依次五排是巽五，六排是坎六，七排是艮七，八排是坤八，这就是方图的排列方法。圆图呢？则是依伏羲八卦的方位把下面第一、第二、第三、第四排依次左旋排列；再从第五排姤卦开始，五、六、七、八排，依次右旋排列，这便是圆图排列的方法。八八六十四卦，就这么简单。所以孔子说“易简而天下之理得矣”！这么复杂的宇宙，他要用最简化的方法，使你略读过书的人也可以了解了。这是孔子的伟大。将来人文科学发展

到最高的时候，也将是最简化的时候。但是恐怕到那个时候，人类就要毁灭了。天道是很公平的，人不能太聪明了，太聪明了便会把它毁灭再来一个。

六十花甲　有好有坏

这个六十四卦方圆图，我们晓得了如何排列，但是数字就不同了。有些古书上圆图旁边打的都是数字，最外面打的数字管时间和气运，所以我们常说算命运气好不好，那是看那个数字走到哪一卦。像我们现在从黄帝甲子年一月一日开始计算的，假设我们从宇宙开始或从黄帝时候数到现在，那太麻烦了，中国人不用这一套。它只用天干地支六十个数字来归纳，一个花甲一个花甲、一个单元一个单元。所以从我们现在开始，到一九八四年交下元甲子，六十年一个甲子，明年是甲子年，后年是乙丑年……六十个数字中，又分二十年一个运；二十年中间又要分，五年一个次运，一年一个小运，分得很细。一个人你说他运气好不好？上午好，下午就不好；今天好了，明天就坏；白天好了，晚上就坏……有好有坏，永远在旋转中。除非你永远不动入定啦，永远在静态中，否则一动便有好坏，吉凶悔吝便出来了。所以孔子说：“吉凶悔吝者，生乎动者也。”我们懂了这个道理，便会卜卦、会算命了。不过古人讲过，善易者不卜。《易经》读通了还有什么要问的？吃多了怎么样？肚子发胀、肠胃发炎。不怕发炎你就吃，这很简单嘛！还卜什么？“吉凶悔吝者，生乎动者也。”

前面我们谈到《易经》卜卦的方法，这个方法就是依通。这个依通依什么？依数。诸葛亮为什么会掐指一算？因为他懂数。懂数就已经不要再卜卦了，只要有一个数字，便已经知道一切了。梅花易数的方法，就是报数的，只要报个数字，便有了卦了。你要把这个原则方法记住，用这个方法，不只卜卦算命。不过，拿《易经》去算命卜卦，我常说很可惜。现在没有一个真正学物理科学，或者学最新科学的，能在这方面下功夫努力。假设真能由这两方面来配合，对这个宇宙的奥秘，科学上一定有新的贡献，东西文化配合了一定有新的发展。不要把《易经》只拿来用之于算命呀！看地呀！那我们

文化的功用也未免太小道了，那就不叫中华文化，叫小道文化了。当然我们的文化是大道文化，不管你用到心理学、物理学、化学等等，可用的地方太多啦。现在照这种古老的方法来用，不行！所以大家要想出新的境界，先要把这些最基本的方图、圆图、卦名、卦位弄清楚，才能推陈出新。

“闲坐小窗读《周易》，不知春去已多时。”

奉了西方的正朔

上次我们讲到方圆的图案，大家都了解了它排列的方法，方图中间有很多的变化，这要大家自己去研究才行。还有这个圆图，把六十四卦分两排左右地排列出来，一阴一阳。像左边这半个圈子，从地雷复开始，即所谓的一阳来复，在一年之中就是从冬至开始。现在本省还保留着一些《易经》文化，有关冬至的习俗，像二十四节气所谓的补冬等。每一年新的开始就是一阳来复，冬至有时候又叫岁首，岁首就是一年的开始，是个专门的名称。譬如周朝便是以冬至为岁首，夏朝是以我们现在习惯的阴历正月作岁首，殷商时代是以每年十二月作岁首。岁首就是我们研究中国历史上所谓的正朔，初一十五这个朔法。我们历史上遇到改换朝代的时候，许多忠臣不肯投降，宁可被杀头也要来保持国家民族的气节，这便叫做不奉正朔——不跟着新的朝代变服饰，不称用新的朝代年号。不过这几十年来，已经早就奉了西洋人的正朔了。说起来也真可悲，自民国元年起，无论我们的学术机构或政府部门，大家都一样，都已经奉了西方文化的正朔，向西方文化投降了。依中国文化的历史观念，我们早就做了西方文化的子民了。这一点讲起来很有趣，也很痛心的。

提到中国文化，民国元年我们推翻清王朝以后，决定了改用阳历，照我们现在看，实在也可以说改为洋历，洋人的历法。其实我们中国过去就是阴阳合用的。譬如我们民间一般算命所用的二十四节气、七十二气候，普通的算命卜卦，用的都是阳历——太阳历。所以拿气候节气来讲，这个阳历是很准确的。现在的阴历就是以太阴历——每月十五月圆来订定的。这两个用法

叫阴阳合历，我们中国早已存在。但是自己中国人往往不知道，反而为了配合西方世界，而用西方的历法，变成了习惯。

譬如我们说公元，到底是不是大家的“公”元？这很难讲，不过大家都承认它，所以它就是公元啦！其实公元只有一千多年，是依耶稣出生为标准的，我们愿意把自己几千年的历史拉回来缩短，去配合人家。这事没有办法！这一代将来的历史怎样演变，怎么写法，我们还不知道。我想以后也许会有历史学家，写到我们很丑陋的这一代，他们会感到我们是很可笑的一代。所以民国元年我们用阳历的时候，湖南有个名士叫叶德辉，他的故事很多。这个人因为提倡了几个学说，被人家骂得很厉害。实际上叶德辉、王湘绮、曾国藩都是湖南这一带的学者名流。叶德辉很不同意用阳历这件事。民国开始用阳历，叶德辉就在门口写了一副对子说：“男女平权，公说公有理，婆说婆有理”，下联是“阴阳合历，你过你的年，我过我的年”。当时虽然政府机关用阳历，但是老百姓家家户户还是用旧历。直到现在，不管北洋军阀时代、国民政府时代乃至大陆，中国的老百姓还是这个样子。换句话拿《易经》的思想来讲，如果我们看兆头的话，老百姓这八十年来始终还是你过你的年，我过我的年，不同意西方的正朔。当然从实际来讲，用两个历法很不方便。不过我感到奇怪的是，过去我们说西历是“西”元，有人却偏偏要说“公”元。“西”元与“公”元一字之差，关系很大，这是大家要留意的。

《参同契》与一阳来复

现在谈到复卦，复卦就一年来讲，是从每年冬至的阳历岁首开始；就一天来讲，是从半夜子时开始。一天一夜十二个时辰，就是子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥。白天六个时辰，晚上六个时辰。子时是从晚上十一点零分开始，到一点整。一点零分到三点是丑时，两个钟点一个时辰。复卦呢？就一天而言，就是从夜半子时开始，由复卦开始一直向左面往上走，走到这个阳气上来，就是我们过去讲的一年十二辟卦（参考《易经

杂说》一年十二月六阴六阳之象图），复就是十二辟卦的头，这个要配合起来研究。阳气一点一点开始，一阳为复䷗，二阳为临䷒，三阳为泰䷊，四阳为大壮䷡，五阳为夬䷪，六阳为乾䷀，一阴为姤䷫，二阴为遁䷠，三阴为否䷋，四阴为观䷓，五阴为剥䷖，六阴为坤䷁。每月一卦为君卦，从阴历十一月开始为复。这就是十二辟卦的大概。

后汉有一本宝典《参同契》，就是将《易经》、老庄、丹道三样合起来归而为一。所以讲打坐、讲修炼，如果不懂《易经》，便不会有透彻的了解。《参同契》这一派研究象数，外面圆图六十四卦，除了四正——上下左右，就是乾坤坎离四卦以外，把圆图六十卦分配一年三百六十天的时间计算，又有一个六十花甲成一个单元的道理，由这个道理、这个圆图，加以配合、放大，再配合了气运（大陆一般叫运气），把六十卦扩大变为六十年的气运。

四季无寒暑　一雨便成秋

邵康节就是这样推演他的《皇极经世》的。台湾在后天的卦位是巽卦的位置，在先天八卦里则是兑卦的位置。西北高原是属于乾卦的位置。西北多高山，我们中国的地理是以西北为头，东南就是海洋，就是先天兑卦。巽为风、为西南，西南是云南、缅甸那一带。当年学《易经》，对巽为风、为西南的说法也无所谓。但当我亲自到了云南昆明，尤其云南的下关（中国的省份也跟国家一样，都切开四块来分。云南的东部叫迤东，迤就是拖开很长的意思，西部叫迤西，南部靠越南这边叫迤南，北边靠四川叫迤北），到迤西，经过下关有个风站，那个风景、气候也不同了。我是非常喜欢云南的，尤其是昆明，那真是“四季无寒暑，一雨便成秋”。那比台湾好，一年到头都是暖和的，四季无寒暑，没有大冷大热，一下雨就是秋天。所以我们在昆明穿衣服，一天就有一年四季，早晨起来很凉，也可以勉强穿皮袄，到了八九点，一件一件脱掉了，到了中午要穿汗衫，到了下午两三点钟，慢慢加衣服，到了晚上又要盖棉被了。

云南四季也不分明，生活过得实在太舒服了。尤其到了迤西，同缅甸不同，同印度也不同。天天看到天朗气爽，天是蓝的，天上的云是白的，花是红的，水是清的，永远很好看，气候爽朗。云南的茶花开起来是十几层，有洗脸盆那么大，尤其到迤西一带，特别的美。滇缅公路开了以后，有一段叫横贯山脉，有从台北到桃园那么远的一片雪壁，下面是澜沧江。我们晓得中国的水都是东流到海，四川、云南一带，水是流向南边的。澜沧江的水是“天下无水不流南”。从澜沧江上看横贯山脉，真是万仞雪壁，都是茶花！像天外摆了一张锦屏一样，都是花，花像洗脸盆那么大，非常漂亮。当然我们也没办法采回来拿到衡阳路、中山北路来卖。中国美的地方很多，到了那里才知道。怪不得我们中国古人很奇怪，使人又想到了《山海经》的记载，那么神秘。现在外国人很多研究《山海经》，说我们老祖宗大禹到过美洲、到过非洲，很多争论。

我们怎么知道巽卦摆在西南方？因为西南多风，所以东南是海洋，西南则多风。到了云南下关的风真是大，如果在那里开货柜车，在微斜的山坡上，司机把油门一关，把方向盘把稳，不要加油，只要风吹就可以开车了。我们到了那里，都要两只手扶着帽子，不然就被风吹跑了。那风之大可想而知，但又不像台风那样可怕，吹得别有风味。

复与姤

现在回头讲复卦，我们看圆图下面坤卦的左边，由复卦开始向上边走，这是一年的气候。一天是由夜里子时开始，到达明天的午时（中午十一时到下午一时）；再从圆图上乾卦的右边开始是天风姤卦䷫，一阴始生，便是下午了，也是一年的下半年开始。姤卦是什么？是夏至一阴生，复卦是冬至一阳生；阴生开始了下半年，气候也下降了。现在圆图是这样排列，也代表我们这个地球本身生命的功能，与太阳月亮的关系。到了明年的冬天，阳气慢慢上升，到了夏天升到了极点就是乾卦的上九，便又要下降。

我们在十二辟卦上看，阳衰阴生，并不是一定在六月。从冬至一阳生，一直到乾卦的上九爻，阴气已经弱到了极点。夏至开始一阴生，阳气开始弱退，天气也开始凉啦。到了九月阳气已经弱到极点，十月阳气已经完全没有了。到了十一月冬至，才一阳来复。冬至这一天，在中国《易经》文化上看，是极短日，是白天最短的一天。夏至是极长日，是白天最长的一天。过了夏至那一天，白天慢慢缩短。春秋两季时间是平均的，气候也是平均的。

昼夜的长短，代表了地球的变化，也就是节气的变化，一年如此，一天也是如此。道家修长生不老之术，就是根据这个原理。我们人体同这个天体是一样的，过去我们讲到十二辟卦，拿乾坤两卦代表人体，尤其拿女性代表坤卦来看，表示得最为清楚。女性用七，二七一十四，第一次经期来了，到了七七四十九，就是现在所说更年期的时候，经期就停止了。这就是生命的气化作用。男性用八来计算，二八一十六，更年期是七八五十六岁。男性也有更年期，现在医学已经证明。

从前有位老朋友蒋先生，官至上将，学问也很好。他到了七十岁以后，有一天看到我，很高兴地抓住我大笑，说他近来身体好多啦。问他怎么回事？他说最近病得很难过，去看医生，医生说他更年期到啦，劝他打一针更年期的荷尔蒙针。他很不高兴，怎么七十岁还有什么更年期？因为那个医官也是军中的名医，又是老部下。医官就劝他，老长官你就听我的话打一针看看，也没有关系呀！他说好。谁知道更年期的针打了以后，什么病都没有了，身体非常舒服。我说恭喜恭喜，那你可以返老还童了！于是我们坐下来谈。我说你这个医生很高明，虽然学西医，但还懂中医的道理。不错，男性是有更年期的。就女性来说，一般的七七四十九岁，卦气完了，便到了更年期。不过，有少数人或者提前，或者延后。也有老先生八十岁，太太六十岁还能够生孩子的。但是这种身体，是生命力比较强的一种特殊情形。

生命的圆与七日来复

这是讲我们的生命是跟圆图、方图一样的法则。大家把每一个人的生命配合圆图看看：头上面是乾卦，下面在密宗就叫海底，在中国的医学叫会阴，男女都一样，不过女性的用法不同。这是我们人类生命的开始，会阴也就是复卦。所以中国的道家又产生了一套方法，除了医学上十二经脉以外，又有奇经八脉。所谓打通任督二脉之说，其实任督二脉不是做功夫去打通的，做功夫去通是多余的。任督二脉每个人都通，假使不通就死了。可是呢，问题是这个卦气。卦气也可以比喻为我们人身的电能，电能有没有，就关系着我们人生的生命与健康。譬如女性就很明显，月经的周期是二十八天，四七二十八，月经不会超过一个月的，一定是二十八天，除非是病态。一般稍稍提前两天是有的。这个法则是很呆板的，同《易经》都是相同的，《黄帝内经》就是用的这个法则。经期来了以后，真正的经期回转是五天一候，七天是一阳来复，当然也有女性身体状况不同，三天两天月经就干净了。但是不能说是干净了，卦气还没有回转，回转要五天一候，七天是一阳来复才回转，每个月都是一样。

但是这个里边有问题。譬如女人的生理表现得非常明显，而男人就不十分明显。为什么一个经期要四个七天？月经也叫潮候，同海潮一样，同月亮有关系。假设女人是阳（因为女性在生理上表现得很明显，属于阳性，男性则反，属于阴性），可是阳中阴与自然的配合，就跟月亮与潮水的关系一模一样。潮涨潮落，所以古代称月经叫潮汛，依据海潮涨落而定。排卵期等于平潮的时候，海水涨到了一个高度，有很短时间的停留，这就是平潮，但一刹那之间就退潮了。

就女性来讲，在四个礼拜的中间，就有一次潮汛。上半月下半月也是同样的道理。普通我们稍加观察，一看气色就知道月经快要来啦。她的脸色会变，情绪也会变。有时候情绪变得很厉害，影响生理的情绪，有时候思想又很开朗。尤其女性在平潮的时候，半个月或两个礼拜，月经快来的时候，精神最旺时最标准，要发神经也是在这个时候，要很爽朗也是在这个阶段。男性其实也是一样，他会结结巴巴的。我们中国人常说，你这个人怎么七七八八的！说乱七八糟、七七八八，就叫反常，这是从《易经》的象数来的。譬

如说你这个人不三不四的，也是《易经》的话。所以三三四四是很正常的，又不三又不四，就不是东西啦！这个人就反常啦！

要知道自己情绪的变化，只要看自己本身经期的正常与否，就可知道一个大概了。

男性也有经期，只是男性自己不觉得。男性要观察自己，也要从这方面观察，与女性是一样的。所以我常常问很多年轻男生们，他们青年时候在生长的过程中，有没有忽然身体上有些地方有异样的感觉？他们都说不知道。我说我很明显记得十五岁的时候，身体就起了变化，尤其这两个乳房痛得不得了。妈妈看我痛苦的情形，问是怎么回事？便跟妈妈讲我打拳打伤啦！妈妈听了很紧张，讲给祖母听。祖母听了就笑，骂我的妈妈，你当妈妈的，这个道理还不懂？告诉你，那是孩子长大啦。我问祖母长大了这里怎么会这么痛呢？祖母说：你将来会知道，没有关系，过一阵子就好啦。其实这种情形每个人都有，因为年轻人意马心猿，心情很乱，自己不注意自身生理的变化，所以自己不知道。这个就是身上的气候——一阳来复。打坐也是一样，就是要在静中产生一阳来复，这就是气脉的功夫。其实你每一秒钟都有一阳来复的时候，或者今天事情多了，精神很累，马上睡一觉，这一觉睡得很好，醒过来就是一阳来复。心理状态同身体状态都是一样的。

道家的长生不老术

道家要学神仙长生不老的修法，如果不懂明心见性，是无法谈修神仙长生不老的。明心见性是心灵的。如果我们说人们修长生不老之道是个圆，明心见性是属于一个圆的一半，身体方面是长生不老的另一半。两半合起来才能成功一个圆、才完整。所以道家称做性命双修，就是根据《易经》来的。明心见性走的是禅宗的路线，偏向于所谓见性成佛这一面；而道家、密宗走的路子是偏重生理的一面，就是先把生理修好，修到返老还童，再走明心见性以成佛。这就是性命双修。所以道家由《易经》这个法则产生了两句话：“只修命，不修性，此是修行第一病。但修祖性不修丹，万劫英灵难入

圣。”中国文化关于修炼生命的方法有两派，一派反对双修的（不是指男女的性，而是指性命双修而言）。譬如道家、密宗偏向修命，禅宗偏向修性。另一派注重双修，所以后来道家修炼长生不老的才有“只修命，不修性，此是修行第一病”的警语。只晓得炼功夫，炼精气神、炼气脉，把身体搞好，就是只修命。下面一句是“但修祖性不修丹”，讲佛家的人光念佛呀，参禅打坐呀，身体方面不管，那就“万劫英灵难入圣”了。不修命就不能炼成纯阳之体，不能成佛、不能成仙，永远也不会成功的。这也是真话。所以中国正统的道家注重性命双修。

性命双修的法则，要身体与心灵同时并重。气脉的道理，就是复卦的道理。记得一位女同学问我说，照老师你说的，我就没希望啦？我的卵巢已经拿掉了，还能修命吗？我说，这个同我说的没有关系。另外一位女同学说，她的子宫也拿掉了，是不是也没有希望了？我说这我就不知道了！我还没有变过女人，不晓得女性的情形，只好跟她打太极拳，把它推过去了。就道理讲，既然把子宫拿掉，就不要修命功了，只好去修性功吧！人体生理上的机能，最好不要轻易割去或拿掉一种。现在医学上随便拿掉人家子宫是很不妥的，被拿的人也很冤枉。譬如有位妇科名医，最喜欢给人家拿子宫了！我们称他为拿子宫的高手，今天开了多少个，昨天开了多少个……有时候把人家肚子打开，没有病，便把人家子宫割掉了。所以有些人实在被割得冤枉，有时绝对地相信科学、相信医生是错的啊！不相信科学、不相信医生，也是错的啊！我常常想有些人很奇怪、很可怜。如果要我把自己的生命捏在医生的手里，我是不干的。我的生命为什么要交到别人的手里？你是医生，你不一定比我高明呀！把生命交到医生手里，一般人就是这样，吃了药也不晓得是怎么回事，该不该吃、会不会医好病，都不知道，真教人替他感到无奈。人有时候真是笨得不得了。

修命功这件事，要懂得这个运。什么运呢？这意思就是道家采取活子时的说法。子时就是复卦，一阳来复。其实女性过了四十九岁，不一定说经期完了就没有希望了。拿女性作标准的原因，是因为女性的生命显得明显。假定女性在月经还没有断以前，修命功返老还童就快了。如果过了七七四九或

在五十几岁，没有月经了，要加一倍的力量，才能修持到气脉通，月经重来。这是有可能的，我们同学里边有几位就是这样。记得一天夜里，一位同学打电话给我说：老师，吓死我啦！我问她什么事这么惊慌？她说：我以为是我血崩啦！我说你那么大年纪，不会吧！她说：现在证明完全是月经来了。我说那就恭喜你啦！她问还有几天？我说我没有见过老太太修行，不过根据原理，我可以告诉你，或者一礼拜或者半个月，再等三五天你就知道了。因为我要了解女性修持一阳来复的情形，叫她再回转时要告诉我，每一点都要告诉我。因为我是个男的，女的情形我不懂。道理、原理、方法我可以告诉你，经验我没有，要请你告诉我。她后来告诉我说：是不同，这个月经过了以后，平常感觉到病痛的地方，骨节呀、老化地方统统都变啦，心情也感到很年轻。她说以前感觉到看一切都很悲观，年纪大啦，孩子们出去了，什么都感觉索然。自这个来了以后，这一阶段什么都不一样了，心情也变了，反而感到生死都无所谓了。但也并不是因为自己衰老了，觉得应该死，不是的，反而觉得更有生命、更有精力、更觉得年轻，甚至可以做到掌握生命——假设我现在要病死了，我对生命有把握了！

我说是这个样子，在生命上这就是复卦的道理。

女性修道的秘诀

上一节讲了我们本身生命的法则，与地球上自然界法则——天地、气候法则是一样的，所以道家把人身当做小天地。这个人身肉体的小天地，也有一年四季变化的不同。所以我们自己的情绪有时候好一点、有时候坏一点，有时候心理上烦一点，或者心情平静一些，普通一般人不大注意到这一点。至于生命上气化的作用，平常各位同学提到练气功呀做什么的，大家要注意，所谓气化不是呼吸的气啊！也不是练气功那个气啊！那是炁化的炁，是我们身体的一种生命能。刚才我们讲的是女性。这有两个法则，但不要一定看成圆圈，由复卦到乾卦，阳能是这样上升的。拿身体来讲，是由下到上，身体精神是很健旺的。假设你懂了这个法则，你可以体会一下，尤其女性经期

到了最高潮的时候（每个月的排卵期前后），接着便要下降。循右边这个法则下降，情绪身体都会有变化。有些人说不定上半个月精神好一点，大部分这个法则是呆板的。不过，也有些人特殊。由于她自己的感受与观点不同，认为自己下半个月——就是月经要来以前，精神会特别好。一般来说，这个法则是呆板的。

有些女性修道，尤其是出家的女性，常常觉得经期延后了，便心里不安，其实一点关系都没有。假使还没有到更年期以前，你三个月、四个月月经不来，就非恭喜你不可。不过有时候是病啊。这种病在中医叫停经，或者叫滞，那是病态。如果身体状况是好的，气脉是对的，那你一个月两个月三个月不来经，在一二十岁、二三十岁，因为学打坐功夫使经绝不来，这个在道家而言，叫做斩赤龙。女性修道，拼命修这种功夫，年轻的时候就把赤龙斩断，便有了初步的成就了。所谓“斩赤龙”是道家的术语，密宗没有。

我在西陲时，常跟密宗的大师们谈论这个问题，彼此交换意见。一般人对密宗大师都很恭敬。有时候我们单独相处在一起，大家都很随便。我说你们密宗主要的方法，是道家过来的啊！我的看法如此。道家修行的方法，可能在秦始皇以前从印度来，便和中国文化混合了。也就是说，中国早就有这一套了。因为秦始皇的时候，印度已经有一批修道的人来中国。从历史上我们知道，印度过来的这一批人中，有两三位会神通的。秦始皇知道以后，便把他们关了起来，但是秦始皇关不住他们，他们自然就出来了。从这个地方可以知道，当时印度有关生命修炼的方法，已经与中华文化交流了。密宗对女性斩赤龙的修法并不知道。

有一位活佛告诉我，有一本古代佛教的经典上有这项记载，但是方法不懂。我说我知道。活佛说：那请你教我。我说不行，我们要交换！你们最宝贵、最秘密的方法是什么？拿来我们彼此交换谈谈……女性修道月经停止时，不要搞错了，有时候是停经的现象。究竟是停经或者修持的功夫到了，要你从脸的气色、身体精神的状况去区别哪是病态，哪是功夫。如果真的功夫达到了，她便变得年轻，经期停止了，那是必然的！换句话说，这个女性一定返老还童，回复自己青春时期。这个身体生命的作用，已经回到十三岁

月经还没来以前的状况，一样的作用。这个时候一定是乳房收缩，恢复到十二三岁，男女无分别那个境界。那绝不是说乳房生了癌症、干瘪了。有些人自己却也冤枉担心了。

我也发现一些女性，并不是她功夫好或修道修得好，而是瞎猫碰到死老鼠，撞上啦，月经停了。结果她几乎被吓死，赶紧找医生看，吃通经的药，她以为打两针就通经啦。因为不懂这个原理，所以受冤枉，也没有办法。一般男性修道更糊涂！因为男人身体一般的征候不显著，你更难拿捏得住。其实都是一样，如真做到任督二脉通了，跟女性斩赤龙的功夫也差不多了。任督二脉这个道理，就是这个圆图的道理。从复卦倒起来到姤卦到坤卦，一升一降，这个中间气的升降，就很困难了。它有一定的方法与次第。

我常常告诉大家，你们要知道修道是个科学的，不是宗教的迷信，同宗教没有关系。你信你的上帝也可以，你信你的菩萨也可以，你信你的太上老君也可以，甚至你信你的哈不楞登也无所谓。反正上帝、菩萨……是个代号，而我们生命的法则是个科学。如果你懂得了这个法则，自己会非常明显地觉察到自己生理的状况，及生理上起的变化。有时很沉闷、有时很松快，在修持上也是一步一步、一个一个的征候，会很明显的。有时候有进步，有时候像是病态，觉得五脏六腑哪部分像有病了一样的痛苦。其实是卦位上的一个变化，也就是《易经》所谓的爻变，一爻、一爻的变化。因为爻变是必然的。你懂了这个法则，先把生命的法则把握清楚了以后，再观察宇宙的法则、地球物理的法则，一概都是一样，很清楚。这是讲圆图方面。

刚才我们提到了一个问题，没有解释清楚。复卦这个地方道家又叫活子时，所以修道的人打坐，要想修到气脉通了，必须懂得复卦的作用。复就是生命的恢复。不过我们普通人，因为有了夫妇的关系、有了家庭子女的关系，等到那个生理的能力恢复了以后，生理的欲望就来了。来了以后，你要用“善守”的要诀，在那个中间能够把握得住。所以每一秒钟、每一个时辰，都有自己生命恢复的时候。这个时候拿准了，人的生命就可以自己把握了。至少在学理上是如此。这也只有在中国《易经》文化中是特有的。

这种把握生命的法则，甚至生死也可以自己控制的，全世界文化都没有，只有我们中国文化懂。因为我们知道我们自身都有这个工具，这个法则是我们身体上的变化。十二经脉的变化，同十二辟卦的变化，五脏六腑的变化，及里边方图的变化，理论都是一样。这个法则等于一个公式，科学、化学、物理的公式，像国家法令的规定一样，是没有办法违反的。同样地，这个太阳的行度——春夏秋冬，也是没有办法违反、没有办法脱离这个大法则的。等到身心两方面修成功了，就可以跳出这个法则了。跳出宇宙这个法则，便成了超人，就是有超宇宙的力量了。

所以道家修长生不老的敢说这个话，就是因为掌握了这个法则之故。

活子时的奥秘

前面我们一再提到“活子时”这个名词。先说子时，就是每天夜里十一点钟开始，是一阳来复了。大家过夜生活都过得很糊涂，现在的生活，差不多把子时都浪费掉了。我每天夜里差不多到十一点钟，把每天的书稿等工作准备好了，便开始上班。事繁的时候，差不多快到一点钟才开始我自己的事。像昨天夜里，有一篇文章还没写完，心里很烦不想再写了，明天再说吧！街上出版的好书坏书，都是一位同事找来给我看，一找来就是一大堆，随时有好几本书在那里摆着。我随便抽出来一本，蛮好看的。看一会儿已经听到楼上出家人敲板子了，晓得已经五点半啦！

五点半还睡不睡呢？这个时候的精神反正不要睡了，因为把这子时已经浪费了。这个阳能，这一天的生命能，这一夜已经把它浪费了。当然我看书的时候，这个阳能我一边还在把握它，不把握它受不了，明天上午做起事来一定头痛的。当然我也可以不睡觉，但总是不大好。而且你要注意，这个清晨五六点钟躺下一睡，可以睡到下午两三点钟，要过了午时才够用，生命力才能恢复。

一阳生固然重要，一阴生也很重要。阴阳两个起头都很重要。可是我们一般人这个时候把它都浪费掉了，不晓得把握它。

其实把握这个活子时，并不一定要打坐，不一定要做功夫。问题是你知道了以后，大概有一刻钟（古人一个时辰分四刻，现在两个钟头是古人一个时辰）你如何把它把握住？这是非常非常难的。把握住了，就是活子时。活子时还有个人生的奥秘：病刚好的时候，或大病之后，就是活子时。尤其是伤寒病或癌症，不管你中医西医，一定要七天以内的休息。第一个七天最严重，伤寒说不定要拖到七七四十九天才能够好，才能把病菌完全杀死。就是普通的感冒，你觉得不要紧，我看是很可怕的！感冒的细菌在体内潜伏十八天，事实上不止十八天，有三七二十一天的。这个力量在你身体里边，你吃药不吃药，都是差不多。吃药是把你的痛苦减轻一点，真正感冒一进来，你要把它排除清楚了，等于女性的月经一样，要经过两三个礼拜以上。但是这个中间，如果病没有好，你又感冒了，你的生命便要退化下去了。

所以我们生命衰老死去，都是平常觉得没有病。依我的眼睛看，没有一个人没有病的，绝对有病，随时都有病。所以我今天还跟刘寿公讲笑话，我说我养生的道理，跟别人不一样，我绝不让身体内有一点不舒服停留在那里。只要身体有一点不舒服，立刻吃药，非要把它排干净不可。不把它排除了，等于让一个小偷到你家里住下来一样，你不把它清理出去，它会慢慢作怪的。可是一般人不这么想，只要稍微好一点，他便不管了，其实里边还有很多问题。很多人觉得自己精神好得很，实际上他已经快到民权东路殡仪馆订位置那个样子了，他自己还不晓得。生命是非常可怕的，不要看你年轻，实在大意不得。

病了以后回转便是活子时，一回转来以后，普通人就糟啦，一般都会转到爱欲上。生命功能一回转到爱欲上来，他那个生命能就又要消耗掉了。如果生命能回转得过来，你能把握住它，你就可以掌握自己的生命了。生命能本身是没有欲望的，没有男女两性相爱的欲望。但是这个生命能，这个阳能活子时回转了以后，由于我们习惯里边有男女爱欲的缘故，所以就把它引导到这个方向去了。这个生命能就是这样。

一阳来复与回光返照

我们人死的时候，快死以前，精神会特别旺一下。尤其正常老年人要死的时候，忽然精神好过来了，把儿子老婆都找来，叮嘱些事情大概就很快了，一二十分钟就过去了。这种情况中国人的老话叫做回光返照，其实这就是一阳来复。一阳来复又是个生命的开始，但是人平常不做功夫是把握不住它的。假使能把握得住，便会突破了这个死关。这一关如果平安过去了，还可以活得下来，身体还会很好。

所以我们说回光返照就是活子时，这个复卦随时都有。这也就是刚才所讲潮水涨落一样，那个高潮——就是平潮，所谓的平潮时间很短，潮水的涨是慢慢地涨。像我们小时候到海边看潮水涨，看到远远的潮水，一波一波地涨上来，涨到一个高度的时候，它不流了。不过我们小的时候没有注意，只是在海边玩，只晓得在海边看潮水平啦。这就是古人讲的“人平不语、水平不流”的道理。

潮水涨到平潮不流的时间非常短暂，我现在回想，在海边玩的时候，大概有十几分钟，最多不到半个钟头，就看到平潮那个潮水不动了。再一下子就看到潮水慢慢地退了，渐渐地矮下去，矮下去……而海边的渔民都晓得今天是初一呀、十五呀的，什么时候退潮，他们会马上知道，早把渔船准备好了。我们那边渔船很少，你们到台南安平港，看到渔民们把渔船背上一拖就出来了。很大一条船，他们把船放下去，一只脚跪上去，一只脚一蹬，那真是一泻千里，比滑水好看得多了。一个小个子在船上，一只脚一蹬，我们站在那里看，一下就看不到影子了。潮水退得很远，海边鱼虾顺手捡来就是，不到一个钟头船就回来了，我们还在海边玩。渔民满载而归，带回来的都是活蹦乱跳的鱼虾，黄鱼还咕咕咕叫呢。海边的渔民们拿黄鱼用水一冲，连肚子都不剖，带着鱼鳞就下锅了，那真是别有味道。现在已吃不到了。现在吃的都是冰冻过的、死的，已经不叫海鲜了。

我们知道了这种涨潮的现象，就可以知道我们身体同这个法则也是一样。邵康节说在子头午尾、一阴一阳，都要注意。所以我们每天不但夜子时要注意，中午的午时也要注意。你看吧！一个人到了午时，有修养与没有修养感觉就不同了。有修养的人他知道午时来了，要做功夫了，有时候想睡觉了。一般人则昏沉了，因为阴气来了。但大家不要认为只有阳气可贵，阴气也一样可贵。两个是平等的，因为阴极阳生，男人可贵，女人也一样可贵。所以，不要光是站在男性的立场讲话。一切都是平等的，《易经》的道理绝对是阴阳平等的。不过邵康节提到活子时，只提这一面，你就要想到对面的这一方也有活午时。人做事觉得疲劳啦，脑子都不想啦，那就是活午时姤卦来啦，特别需要休息，必须睡眠。睡眠休息会恢复精神，这就是阴极阳生。复卦与姤卦的道理，也就是所谓的阴阳交媾。所以人需要休息。

一般人静坐后精神会好，因为平常随时在姤卦中，静坐开始了复卦，当然精神越来越好，达到阴阳交媾。这个媾就是男女交媾那个媾啊！不过古人觉得不大好意思用它，只好把这个媾字写成构了。实际上真正古老的《易经》，就是女字边男女交媾的那个媾字。这个阴阳交媾的法则，是自然的道理，生命重生的道理。可是后世加上理学家，加上宗教家道德的、戒律的观念，反而变成一件坏事情了。因此我们中国后代讲《易经》，只好把这个媾换一个字来讲了。意思是给你难懂一点，免得给你搞清楚了，反而不好。

冬至子之半　天心无改移

我们知道了邵康节这个复卦的道理，就是活子时的道理。邵康节是宋代有名的大儒，也是易学大家。他说：“冬至子之半，天心无改移，一阳初动处，万物未生时。”冬至夜正十二点钟，就是冬至子之半，天心没有改变、没有移动，就是平潮的时候。这时阳气——生命的功能，刚刚恢复，就是一阳初动处。一阳刚开始动，将动未动之际，就是万物未生时。所以禅宗讲修定打坐到一念不生。一念不生没有什么了不起。其实人到疲劳已极，什么话都懒得讲了，那也是一念不生啊！不过那个是阴境界。可是一般人不懂得这

个学理，认为阴境界一来就害怕了。阴境界就让它阴境界，阴也不错，阴极就阳生嘛！它是必然的。

一般修道的人很冤枉，不懂这个学理，我们知道阳极也阴生。你今天绝望到极点，慢慢慢慢地进入到什么都不知道，那就是阳极阴生。

“冬至子之半”，一半一半，平潮时候一半一半。所以我刚才讲我们小时候在海边玩耍，看海潮在平，冬至子之半看到潮水平的时候，同我们心情身体一样，平静异常，非常宁静。“天心无改移”，天心是我们中国《易经》道家的话，就代表生命的本相。无改移就是没有动过，这个时候要把握住。这个时候就是“一阳初动处”，是生命的根源。“万物未生时”，就是禅宗所谓的“本来无一物”，很清静的境界。

但是我们懂了《易经》的道理后，就了解这个清静不是永远可以保存的，那是不行的。永远保存不变的话，阳也变成阴了，变成了死东西啦。阳能是个生长的东西，“能”是个生长的态化。至于阴呢？阴是个收藏的东西，阴极就阳生，必定会收藏进来。所谓阳施，阳性是放射的；阴藏，阴是代表女性。阳施阴藏，是两种功能。那么修道要到什么程度呢？最后还是要到达邵康节说的“一阳初动处，万物未生时”。这个时候就是平潮的时候——不阴不阳、半阴半阳、无阴无阳。这个境界是个最高的境界。假设一动，不是阴就是阳，这是复卦的道理。生命的道理也就在这里边。

人的这个生命，每天活着，如果没有用修养功夫，每天在生理上补充些、赚些什么回来，那就很吃亏了。不要认为过一年是长大了一岁，那是又死亡了一岁，又损失了一岁。所以老子说：“物壮则老。”一个东西壮盛了，就要变老，“谓之不道”，老了就要死亡。死亡没有什么了不起，死亡是另一种生命的开始，不过是一种变化而已。这个卦变了，本是乾卦变成坤卦了，就是这么个道理。所以我要大家把方圆图——就是象数最重要的这一环弄清楚。大原则我都告诉大家了，你们自己去研究十二辟卦、方图圆图、六十四卦就可以了。这个东西搞不清楚、不背来，你没有办法研究《易经》。可是你要讲讲文字，那倒很容易了，那不需要我来讲了。

我们要知道，《易经》重点在象数里头。把方圆图及六十四卦弄清楚，这是必须的事情，否则我劝你们也不要去搞这个东西了，也不要管它有没有道理，不要再浪费自己的精神。尤其是修道的，不把这个搞清楚了，你修道会走很多冤枉路的。弄清楚了，你就晓得我们人乃至于每一天、每一个时间，思想、身体都有它的变化，而且它的变化都是这一个法则，随时你都晓得自己到了什么卦象，回转头来检查自己的身体，会很清楚。有时候不是病，却有病的现象，有时候觉得精神特别旺盛，你注意，现在已经在病态中啦，很严重的病态。往往在这个时候人会死亡，死亡都是在精神最旺的时候产生的。相反地，一个人随时也会感到身体很衰弱。有些同学常问我：老师，我今天身体很不好。我说你放心，你的命长得很啊！因为他知道身体不好，便什么都不干了嘛！又是吃药、又是休养，当然不会有问题。如果你认为身体好得很，不注意、不小心，那你随时都会完蛋。这个法则，在方圆图、大运、小运都是一样的。我们今天介绍这几张表，大家要仔细研究，当然也要参考很多的资料、很多的书，尤其是道家的东西。这个问题，我们介绍到这里为止。

第十章　易有圣人之道四焉

易有圣人之道四焉。以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。

是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响；无有远近幽深，遂知来物，非天下之至精，其孰能与于此？参伍以变，错综其数，通其变，遂成天地之文；极其数，遂定天下之象。非天下之至变，其孰能与于此？

易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故；非天下之至神，其孰能与于此？

夫易，圣人之所以极深而研几也，唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。

子曰：易有圣人之道四焉者，此之谓也。

圣人之道

易有圣人之道四焉。以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。

孔子认为，《易经》这一门学问的法则，有圣人之道四点，就是言、动、制器、卜筮。圣人是个代号，代表得道的人。尚就是注重、偏重的意思。言语包括了文字、图画。

“以言者尚其辞”，是说我们注重言语及文字，就是因为它是一种思想。要理解这个言语思想的重点，就要看《周易》的卦辞、象辞、爻辞……“以言者尚其辞”，要特别注意这个辞。

“以动者尚其变”，天地宇宙万物一动就有变。前面我们讲到了阴阳交媾的时候，知道只有在平潮、在阴阳中和的时候才不动。所以我们打坐、一念不动的时候，正是阴阳交媾的时候。但是只要一动，不管是阴动或是阳动，都是动，宇宙万物都在动中。“以动者尚其变”，一动就有变化。像做生意一样，准备做这个生意，一投资就有好有坏，或赚钱，或赔本。

“以制器者尚其象”，器就是一种物质，像一个茶杯啦，或者一部机器啦……你要晓得它那个物理的现象。物理的现象对构成一个东西有启示的作用。这个法则很重要。

“以卜筮者尚其占”，那么我们要知道宇宙的奥秘，就要借助于依通——只好用卜卦、卜筮、算命来占未来的事情了。

这个中间孔子讲了四点，这四点孔子自己有一个解释。他说：《易经》的重点，要注重它的内涵，“以言者尚其辞”，讲内涵。“以动者尚其变”，万事万物注重它的变动现象，这些是内在的。然后外在的两点：“以制器者尚其象”，看一个东西的现象，就已经反过来知道它的内容。但是内容究竟怎么变化？非常细密。这个细密中间只好靠卜卦、卜筮，就是“以卜筮者尚其占”。因为人的智慧没有达到神通的境界，故而不能自己知道，只好靠依通、靠卜卦来知道。卜卦就是依通。如果真到达有道的境界、神通的境界，就不需要靠依通了。孔子提出来这四点，自己又加以解释说：

有感斯应

是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响；无有远近幽深，遂知来物，非天下之至精，其孰能与于此？

孔子认为研究《易经》的学问，智慧成就达到了极高的境界，便不需要靠卜卦。而一般人将有所作为时、将有所行动时，因为自己智慧不到，就只好问卦，“问焉而以言”。如果自己修道有成就，到达《易经》最高的境界

时，一旦要问事，只要反问自己就知道了。“其受命也如响”，只要你思想念头一动，就已经知道了。这就是所谓的神通，神而通之，神通的道理是“其受命也如响”。他们感应快得很，一个动作一来，它的现象就出来了。一个现象，一定有它的作用，“其受命也如响”。像音响一样，只要手一拍，音响就出来了，反应就那么快。

卜卦是什么？就是感应。这两天流行以前在上海玩过的那个碟仙，现在大家又来玩啦！一个人伸出一个指头放在碟子上，它自己就转动起来，便可以问事情的吉凶。一个同学来问我，那究竟是不是精神作用？我说你不要那么粗下决断，你的精神为什么要靠它呢？不靠它你就做不到？如果说不是，那他又问了：不是精神作用？那是真的碟仙啰！我说那也错了！当然我没有给他作答案。答案你要自己去找啊！

有时候同学们问我，到底扶乩准不准？有没有鬼神驾临？我常常告诉同学们，你要小心啊，小事情很准，大事情包你不准。有时候鬼还请不出来呢！有时候问完了你送它走，它还不走呢！扶乩的笔停都不停，转得很厉害。有位同学告诉我，有一次就是这样，问完了，它就是不走！通常是两个人扶着它转，那一次我一个指头扶着它，转得比过去还快，就是不肯走。没有办法，只好请它喝茶啦，告诉它谢谢啦！你请回吧！我问完了……

有关这一类事情，其实你说有这个东西吗？幽冥难见。鬼神之事都是一体的，这个道理原理就在这里，“其受命也如响”。瑜伽术就叫“瑜伽”。“瑜伽”的意思我们翻译就叫“相应”，相应就是感应，互相的感应而成。所以他说你懂了这个道理后，“无有远近幽深”；不管几千万年的事情，高远的，或者是在地球以外的事，或者就在目前，或者看不见的，鬼也好、神也好、菩萨也好，那些看不见的就叫幽深。到了《易经》这个法则以内，没有逃出这个范围的。“遂知来物”，都会知道。

所以平常提到中国文化，自己要吹起老祖宗的东西，拿这个来吹就很伟大了，可惜你不会。平常外国人来到我们这里，问到哪里参观我们中华文化，大家都说到士林故宫博物院。可惜那不是我们的，那是我们祖宗的。这

一代老是把我们祖宗拿出来炫耀，这一代除了破坏之外什么都不会！那今后又怎么叫做中华文化呢？那不是很丢人吗？我们祖宗无论怎么好，祖宗们已经死掉了。而我们的呢？我们这一代什么都没有，那是很糟糕的啊！所以不可以如此。我们如果真懂了《易经》的道理，真到了有感斯应那个时候，便可以“无有远近幽深，遂知来物了”。

孔子说《易经》这一门学问，要修养到“精微”才能够“遂知来物”。《礼记》上孔子为易学下了定义，说《易经》是“洁净精微”。“洁净”是宗教性的，宗教是非常圣洁恭敬的。这一门学问，我们小时候读《易经》，一定要很恭敬地捧着来读，不敢随便拿的。尤其讲《易经》的时候，更是洁净恭敬，不敢有一点随便的样子。“精微”是很科学的，要很精、很微、很细密的思想。这是宗教性、哲学性的科学，你没有精密的头脑，搞《易经》是没有用的。所以说：“非天下之至精，其孰能与于此？”

学《易》的基本原则

参伍以变，错综其数，通其变，遂成天地之文；极其数，遂定天下之象。非天下之至变，其孰能与于此？

“参伍以变”，参谋的参也是它，一二三的三也是它。我们后人写参的时候，把参字下边的三撇写作三横，变成“叁”的样子。实际上这个字有念参、有念三，在这里是念三，不过也可以把它当成参。我们中国文字上有讲“参差”不齐，“差”念“cī”，“参”念“cēn”，又叫破音字。所以这个字可以念参（cān），也可以念三，也可以念cēn。“参伍以变，错综其数”，这里告诉你，参伍以变，就是三爻的变化，五爻的变化。一个卦只有六爻，到了五爻一变以后，后面不能再变了；第六爻一变就变成了另外一个场面了。假设这是我们现在的卦，那么第五爻变，我们已经老了，第六爻一变，我们就已经死掉了。也就是说，这个卦成为另外一面，阴卦来啦。

“参伍以变，错综其数”，错综就是卦“变”、错综复杂。我们看一个卦，看了这一面，就要反过来再看另外一面。学了《易经》的人，一件事情处理之后，作为一个老板的，立刻要想到它的下一步，把你老板的立场想完以后，便要想到对方，或者你的买主、或者你的职员、你的部下……他们的观念怎么样？跟老板刚好相反。所以我们作战判断军情，了解了自己，立刻要替敌人想一想，我这样攻击他，敌人懂不懂？一样懂。他也晓得我们会这样攻击他们。这你就要了解错综的道理了！这就叫错综复杂。

所以“错综”，就是要你学了《易经》以后，看一件事物要绝对地客观，绝对不能作主观的看法。我经常说一般学逻辑的讲哲学，动不动说“我很客观”，“嗳！我告诉你啊，我是绝对客观。”这一句话，本身就很主观了。他说“我的客观”看法，实际上就是他的主观看法。

“参伍以变，错综其数”，这两句话是法则，将来你用这个卦，要知道“参伍以变，错综其数”，就是正面反面都看清楚了，才能“通其变，遂成天地之文”。学《易经》要学到“通”，读书也要读到“通”。我曾说专家不能领导政治。但是很遗憾，我敢预言，将来社会的走向会有专家领导政治的一天。到了专家领导政治的时候，比无学问人领导政治还要糟糕。政治是通才之学，所以政治家要能通其变，“通其变，遂成天地之文”。大政治家都是通变之才，惟有通变才能成天地之文。“极其数，遂定天下之象”，不但把现象通变了，也懂得了数。

我们中国人唱戏，总是学诸葛亮掐指一算。掐指一算就是拿数来推算的。我们小说上写诸葛亮要想挽回他的天命，说他在五丈原之时就知道自己要死了，只好用道家的方法“拜斗”来增延寿命（拜斗之术，密宗与道家都有）。那时候诸葛亮明知道他的生命不可挽回，但还是想办法来试试看。那个小说写得有趣极了！但是等魏延一撞进来，把那七星灯一脚踢倒，诸葛亮就知道不可挽回了！“极其数”，知道气数已尽，没有办法了。“极其数，遂定天下之象”，于是确定天下各种的现象。这就是学《易经》的两个原则——“通其变、极其数”。

“通其变”，任何的事都没有一定，你懂了《易经》，便知道人生境界不是一定的。今天还有一位同学谈到婚姻问题。我说你不要那么认真了，婚姻就是赌，成家立业就是赌啊！赌赢、赌输，谁知道呢？有气魄自己就去赌赌看！如果说结了婚，就非要婚姻怎么好不可，那你是昏了头了。每一人都是赌徒，在妈妈肚子里十个月，然后出来就注定是做赌徒的。输赢不知道！人生就是这样。为什么？因为人生就是两个东西：“通其变、极其数”。要绝对的赌而不输，或者输而不赌，你非通达《易经》的这两个法则不可。“非天下之至变，其孰能与于此？”学问不到这个程度的话，如何能够创造出来《易经》这个法则呢？所以孔子极力赞叹《易经》的学问。孔子提出研究报告，告诉我们：老祖宗伏羲、黄帝创造这个《易经》文化真伟大。世界上只有这么一个《易经》的学问，把天地间一切学问的准则都包括进去了，它也是一切逻辑的根本。

形而上道体与无为

易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故；非天下之至神，其孰能与于此？

《系传》前面讲的是用，到了这一段是讲形而上道——易的体。“易无思也”，就是说《易经》这一门学问，它的体就是形而上的道。形而上这个东西，就是全世界一切宗教家、哲学家们所追求的。宗教家们总希望从这万物的根源找出它的那个本来、那个最初的东西。这个最初的东西，赋予它一个名号，或者叫神、或者叫菩萨、或者是什么东西……但是在这里，我们中国文化——《易经》的学问里头，你要叫它心物一元也可以，叫它神也可以。如果推算这个思想的年代，应当在孔子之前。假设有人说《系传》不是孔子作的，是后人增加的，那么这个人也不会是秦汉以后的人。而且不管《系传》是不是后人增加的，我们可看出来，他虽然不用那个“神”或者“心”或者“物”来代表宇宙的本体，但是在《易经》文化中，它最高的境界已到达了不可思议、没得东西的境界。佛经上讲不可思议，就是不可用思

想去讨论。你说有个上帝、有个佛，已经牵涉到人的思想了，最后心物都是空的。我们讲的这个空字是来自佛学，中国过去没有这个说法，只称它是无为。无为不一定是空啊！这两个观念要搞清楚。

严格地讲，“空”与“无”是两个名词。不过，“空”容易使人觉得是完全没有的境界，容易误解成唯物哲学的那个“没有”。“空”这个名称，就有这个讨厌的地方，易被人误解。现在东南亚一带的小乘佛教也讲空，很容易被人误解！认为佛学讲的这个是空，就是唯物哲学讲的空。认为一个东西没有了就没有了，人死了，死了就没有了，后面不要谈了。什么灵魂啊、生命轮回啊、再来啊，都是鬼话。唯物哲学这样讲法，小乘佛学的空就抵不住了。

中国古代没有“空”这个观念，只有“无为”。“无为”不能解释为空，也不能解释成“虚空”。如果把虚空一样也叫“无为”，那是一个画蛇添足的解释。“无为”就是“无为”，“无为”是没有动，也可以说没有东西，一切充满而不存在。所以易这个东西，它是“无思也，无为也”，等于我们睡眠一样。当我们没有醒来以前，一切都是静止的状态，但它不叫做“静”，就叫做“无为”。《易经》简单的两句话，就把一切宗教哲学的问题都解答了。它的境界实在太高了，所以我们确认它应该是孔子讲的话。

寂然不动

当这个体没有动以前是“寂然不动”的。这个寂然不动，也不能比喻是“清静”。寂然不动等于静到极点，完全的静止。这个寂然不动，是在万物没有发生以前的这个体，一点都没有动。它是什么境界呢？“无为”的境界。但是在静止“无为”的境界时，万物的一切作用、能量却都包含在其中了。等于我们眼睛看到这个虚空，看似空无一物，但我们要进一步来探讨这个虚空，就可以发现这里边还有很多东西。譬如这个电、风、雷、云、雨……都在这个虚空之中；还有很多看不见的事物也都在这里头。可是这个虚空呢？却是寂然不动的。但它如果一感——阴阳交感、动静交感、是非交

感、善恶交感，就会起作用。所以《易经》是交感的学问。《易经》的爻就是交的意思，一爻一爻都是寂然不动的。“感而遂通天下之故”，一感，一切作用都起来了。

大家看庙里边常有“感应”“有求必应”的匾额。那就是感应道交。一切宗教，祷告上帝也好、拜菩萨也好，有没有作用呢？感应道交，有感就应。等于我们玩的那个碟仙一样，指头划上去碟子就会动。你问它什么？它都会告诉你，这就是“感而遂通”。

你说这里边有个鬼神吗？那全在于你，都是在于你的运用。“无思也，无为也，寂然不动，感而遂通”，这几句话非常重要。如果拿《易经》的道理来看，东方西方的宗教哲学都完啦！《易经》学说并不承认有神，也并不承认无神。所谓有无，《易经》把它分为阴阳两个现象，一阴一阳，不能够单独靠在哪一面，所以《易经》叫它为形而上本体。它是个“无思的”，不可思议的，也没有起心动念。如果思想一动，念头一动，已经不是道的那个境界了。

修到“无思、无为”就是道之体，同天地自然万物之体一样。这个体是“寂然不动”，但并不是个死东西。“感而遂通”有所感，马上通，通万感，通天下之故；“感而遂通天下之故”，才是宇宙万法。以修道而言，孤阴就不生，孤阳就不长，彼此要交感而通。

孔子在这里的报告，说《易经》讲到了道体这个学问，而平时《易经》都是讲用——也就是象数。现在讲到体，它是“无思也，无为也，感而遂通天下之故”。所以他说我们老祖宗这一门学问，是中国文化之根，是根之根。“非天下之至神”，这个“神”是形容词，神妙到不可思议，这个神包括了佛教讲的佛、道教讲的神、天主教基督教讲的上帝；至神不是普通的神。“其孰能与于此”？孰就是谁。假设不是天下最高最妙的神明，谁的境界能有如此高超绝伦呢？

这一节都是讲《易经》的体。它把形而上的体与形而下万物的用，其间的关系讲解得简单明了。研究东西文化宗教哲学，照我的观察及我平常的经验来看，还没有能超过《易经》的。它几句话就把所有的问题都解决了，这就是中国文化。

如果是西洋的文化研究，这可以写好几部论文了。“无思、无为、寂然不动”……几乎每一句话都可以写百把万字的一部书。“感而遂通”，一般人修道，想修到有神通成就的话，如果以为去拼命打坐、修道，就可以知过去未来，就能得到神通，那他永远是妄想。他已经着魔了！做不到的。如果你能修到“无思也，无为也，寂然不动”，便样样都知道了，所谓“感而遂通天下之故”。但你要去求知过去未来，反而就什么也不知道了。古人所谓“心包太虚”，你能如此，便“万事皆知”了。如果你心地上没有这个境界，而用个人的修道去求未知、求神通，那永远是缘木求鱼。

生命真谛的根

这一章是《易经》整个的纲要和精华。《易经》的学问及其形而上道，孔子在这里为我们做了答复。

> 夫易，圣人之所以极深而研几也，唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。
>
> 子曰：易有圣人之道四焉者，此之谓也。

孔子说，《易经》这一门学问，是我们老祖宗、得道的圣人们，追究生命真谛、宇宙万物到最根源、最深最深的那个根而产生的。也可以说，它是我们老祖宗对人类宇宙万物、生命真谛挖根的学问。然后“而研几也”，“研”的什么“几”呢？研究那个要动的“几”。好像我们两只手举起来要拍掌，是要拍？还是不要拍？在还没有拍以前，两只手将动未动那一刹那间，就是“几”。人站在门的中间，你说他要进来还是出去？你说他要进

来，他却偏要出去；你说他要出去，他却偏要进来；或者站在那里不动，不进也不出。这时你要说他是进是出？最难，这就是“几”。“几”的动很难捉摸，“几”这一门学问能探知宇宙万物的根本，所谓“极深而研几也”。因为这一门学问是科学的、哲学的、宗教的，科学的根、哲学的根、宗教的根，都在这里。“唯深也，故能通天下之志”，深到极点，宇宙万有一切人类的思想等等，你都搞通了。“唯几也”，最高的那个“几”，将动的“几”，你也能把握到了，“故能成天下之务”。

到了“能通天下之志”，一切人类文明的思想都搞通了，等于佛经上的悟道。到了成佛的境界，天上下雨，下几滴雨，佛都知道，但我们不知道。后来我学了《易经》以后，我也知道了。人家问我下了几滴雨，我说永远只有一滴雨，没有第二滴雨。千滴、万滴，就是这一滴雨。这就是“研几也”的“几”。不过你们现在是听了我讲以后才知道的，所以你现在知道的这个知道，不是你知道的“知道”，是我知道的“知道”。这个知道就是“几”。

因为它“精”，“故能通天下之志”；了解天地间一切思想、一切文化，唯“几”也。因为它洞察了这个动的“几”，故能成天下之务，所以成功天地间一切事务。“唯神也”，《易经》最高、最终的目标是通神，这个神不一定是鬼神的神，神就是那个不可知、不可说的。“故不疾而速，不行而至”，这就是所谓神而通之的意思。疾就是快，像走路一样，练武功练到这个程度，便可不疾而速。看起来好像没有在走一样，一步一步，从从容容慢慢地走，但一下就到了美国啦！没有看他走两步就到了。这就是所谓的“不疾而速”，快得很，“不行而至”。到这个境界，就是神的境界，这是形容的，不过也有人能达到神而通之的境界。佛学所讲的神通，就是达到这个境界，那也就是神通了！

所以孔子结论说：“易有圣人之道四焉者，此之谓也。”圣人之道是“无思”“无为”“极深”“研几”这四点。“无思”“无为”特别要注意。搞宗教的人，天天想成道，你如果能做到“无思”“无为”“寂然不动”，便差不多啦。但是各位不要以为光是“无思”“无为”“寂然不动”

就行了，那是不对的。不能致用的，如何才能致用呢？“要感而遂通天下之故”。

要能做到“无思”“无为”“极深”“研几”，才能真正体会出“以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占”，因为这些都是圣人的致用之道。

第十一章　开物成务　冒天下之道

子曰：夫易何为者也？夫易，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也！

是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。

是故蓍之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义易以贡，圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患；神以知来，知以藏往，其孰能与于此哉？古之聪明睿知，神武而不杀者夫。

是以明于天之道，而察于民之故。是兴神物，以前民用。圣人以此斋戒以神明其德夫。

是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入，民咸用之谓之神。

是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。

是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，县象著明莫大乎日月。崇高莫大乎富贵，备物致用。立成器以为天下利，莫大乎圣人。探赜索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。

是故天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。河出图，洛出书，圣人则之。

易有四象，所以示也。系辞焉，所以告也。定之以吉凶，所以断也。

开物成务

子曰：夫易何为者也？夫易，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也！

《易经》究竟是一部什么样的书呢？第四章里孔子已经做过答案，说到“易与天地准，故能弥纶天地之道”。就是包括天地万物一切哲学的哲学、科学的科学、宗教的根本……换句话说，宇宙万物都在其中，“易与天地准，故能弥纶天地之道”，这是一个答案。可是在本章里，对于《易经》这门学问，又有另外的答案：“开物成务，冒天下之道，如斯而已者也！”他说《易经》的学问是“开物”，开发宇宙万物——天文、地理、人事、看得见的光明面、看不见的阴暗面、看得见的阳世间、一切的一切等等，这就是“开物”；“成务”，成就一切人世间的事情，你要想办事，非要真正通了《易经》，才能真办事。换句话说，“开物”用现代的术语讲，就是要把物理世界的根本找出来；“成务”，就是把人生的根本法则找到。“冒天下之道”，“冒”就是我们现在年轻人所谓的“盖”，把天下的一切统统都盖下去了，宇宙万物一切最高的道理、原则，都在它的范围之内。“冒天下之道”，大原则都在这里边；“如斯而已”！不过如此而已！很轻松的，不过是这样的一个学问罢了。可是连这一步我们都过去不了，我们就是过不去，连八八六十四卦都摆不出来，要想过去，那是很难办到的。如果六十四卦你还摆不来，想“冒天下之道”，也冒不来呀！

千秋大业

是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。

孔子说，学了《易经》以后，你就可以“通天下之志”，也等于佛家讲的神通，别人心里想的什么事情，你都知道。“通天下之志”是《易经》的境界，所有一切人的心态、动念、万物的动态等，通了《易经》便都知道

了。“以定天下之业”，要想成大功、立大业，非懂《易经》不可！不然没有办法成功。“以定天下之业”，这个业可分为两种。我经常讲，我们中国人往往把这句话错用了，大家常常把做生意称为事业，常听到“你做什么事业？”这句话错了！做生意不能算是事业。

事业的定义，在《系传》里很明白地告诉了我们。是什么呢？“举而措诸天下之民，谓之事业。”我们这一个人，在活着的一生里做一件事情，对世界人类永远有功劳，永远有利益给人家，这个才叫事业，就是人生的价值。最普通地说，上面最高到皇帝，下面最倒霉到讨饭的，当皇帝和做乞丐都不是事业，那是职业。其他你当宰相也好、部长也好、大学教授也好、补习班的小老师也好……那都是职业，不是事业。大家要弄清楚，找个工作赚钱吃饭，或打个知名度……那不叫事业。真正称得上事业的，古往今来没有几个人。

所以孔子赞叹大业，就是指尧、舜、禹、汤、文、武等的事业。在我们历史上功业最大的是大禹王。我们这个老祖宗，把中华民族变成农业国家，奠定了我们立国的基础。他的付出，他的努力，他的成就，就是事业。因此他为万世所崇拜，其功永不可没。这种才叫事业。其他的人，生意做得再好、赚钱再多，你要讲事业，那还很远。

我经常对大家讲：事业是永远的。不要说外国史上的明君贤相，就是我们中国的历史，你能报得出二十个皇帝的名字吗？报报看！几千年来那么多名宰相，你能报出几个？我们在这里都是高级知识分子啊！唐朝以后到现在多少状元？你晓得吗？官的大小没有用的，多少财富的人家，过不了几年，人家早把他的影子忘掉啦！在当时是很风光的，但是因为他没有事业，所以他不能长久、不能不朽。所以有志气的人，要想建大功、立大业，就要讲事业。这个事业一定要对天下国家有所贡献。因此人生有两种事业：一种是当世现身的事业，那很有限。活着时人家知道名字，一死了以后，也就人死灯灭，不要多久，人家已经淡忘了！像我们老朋友在一起谈话，经常会想到当年那些红了半边天的人，现在黑得已经乌啦！名字都被人忘掉啦！连我们当时的人都已经把他们忘掉，想不起来，一般人更不用说了。不过孙悟空和关

公，大家都还是知道的，因为他们的作为好像事业，这叫做千秋大业。像释迦牟尼、耶稣、孔子，在地球没有毁灭以前，他们的大名就永远存在，永远活在人们的心中。因为他们对人类有了贡献，这样才叫千秋大业，是另一种事业，绝不是你做官的权力所能比拟的。

一个人当了皇帝，就算统治全世界，最多也不会超过几十年就过去了。历史的经验告诉我们，这个世界上永远不会有超过三十年没有战乱的。当然并不是说全面的世界战争，反正不到五六年或七八年，不是这边打仗，便是那边冲突。现在世界各地还是有战争的，不过我们台湾没有而已。大家不要以为这样就可太平了！以人类世界来讲，很不太平。中东打得一塌糊涂，他们不是人吗？叫我们怎么能够安定呢？只有胸怀千秋大业的人，他在战火中、变乱中、任何时候都永远跟人们同在的。这个人的事业与菩萨、上帝的慈悲心怀一样，在人类极为苦难的时候，他永远值得人们信赖。所以《易经》的道理，教我们成就的就是这种事业——通天下的大志，成天下的大业的事业。

“以断天下之疑”，过去、现在、未来……人类有很多的疑惑，我们将来怎么样？我们的前途如何？谁也不知道。我们个人的前途，明天过得去过不去？都不知道。学了《易经》以后，我们都可以知道，甚至哪一天、哪个时辰我们要去啦，也都晓得，这就是所谓的“断天下之疑”，断就是判断。如果要问《易经》这一门学问是干什么的？就是下面这答案——“以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑”。但是我们必须能够到达“无思”“无为”的境界，要能“寂然不动”才可。如果没有到达这个境界，那只好靠依通啦！因为自己不可能会有神通的，依通就是靠卜卦了。

退藏于密

是故蓍之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义易以贡，圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患；神以知来，知以藏往，其孰能与于此哉？古之聪明睿知，神武而不杀者夫。

“蓍之德圆而神”，拿蓍草来讲，蓍草长得很怪，它整个的心是圆的，很圆、很硬、中间有孔。空灵代表了“无思”“无为”。这种草跟竹子差不多，竹子是空心的，蓍草也是。我们民间有两句话：“人要实心，竹要空心。”就是这个意思。蓍草中间也是空的，所以说圆而神。

卦呢？“卦之德方以知”。德是讲性能，“方以知”，方代表四面八方，无所不到，我们画的卦具有最高的智慧。“六爻之义易以贡”，六爻就是我们卜卦用的爻，每一卦有六爻，六个步骤。六爻的意义是“易”，容易的易，你懂了《易经》根据程序来判断，是很容易的，这就是《易经》卜卦依通的解释。但是学《易经》不要走到邪路去了。光是会卜卦、能够知道过去未来，充其量不过变成一个碟仙而已。光现神通就错了。大家要注意啊！《易经》这门学问，你修到最高能够神通了，那还不算到家啊！

那么要修到什么程度呢？“圣人以此洗心”，要回转来！这是道心。自己心里什么都没有，空啦，洗练自己的内心，归到最高的圣洁的境界。“退藏于密”，我们宗教家——佛家、道家功夫到了极点，能够成佛、成仙，就是做到这点，“洗心，退藏于密”。所以你们学佛、修道的要注意啊！还要修到能够“洗心，退藏于密”，反转来一点一点地减，减到了最后，什么也没有了，达到“寂然不动”的境界。可知修到有了神通还不算数，要再进一步到无神通那就是道了。有神通就是用，是用之于神通。如果只要想卜卦知道过去未来，那你就邪门了，已经错了。这里告诉你：“圣人以此洗心，退藏于密。”洗心就是学佛修道的空“念头”、空“思想”。真正得了道的人，一定能“吉凶与民同患”。

真正得道的人，不但不用神通，而且灾难来时能够躲得开也绝不躲。在佛学的名词这叫做“应劫”。劫数一来，该杀头的时候，便伸出头来让人杀，痛快地杀，这就是得道的人。真正得道的人，跟普通人一样。为什么呢？“吉凶与民同患”。民不是光指老百姓，而是一切众生。用现在的话讲，就是好的、坏的，大家共同平等，不因为自己有神通、有本事，而享有特殊的遭遇。所以耶稣肯钉上十字架，无论如何，总算是真的圣人。因为他流出来的血是红的，同我们一样，那是痛苦的。如果功夫到了，流出来的血

便是白浆，这在道家很多。不过没有关系，我还是很恭敬他，因为他真正做到了“吉凶与民同患”。耶稣最后不但没有怨恨，他还要说：“我为世人赎罪。”真了不起！就凭这一句话，他就有资格做圣人。这也就是《易经》的道理，“吉凶与民同患”。所以真得道的人，不会现神通的。

最高的智慧

“神以知来，知以藏往，其孰能与于此哉？”得道的人都很平凡，他们有道也不会表示出来，一切能够前知，但他不用前知，所以古人说“先知者不祥”。一个人有神通、有先知，是最不吉祥的。我们中国文化还有一句话“察见渊鱼者不祥”，眼睛清明到水里头有几条鱼都看得清楚，这个人就糟糕啦！先知者不祥，所以万事先知的人多数都是不得善终的。有神通的人，佛家的戒律是“戒不用”。假使要用，那他就差不多啦，大概准备死啦，因为他已变，不是人了。

一个真得道的人最平凡、最普通，就是“吉凶与民同患”。但是他能不能知道过去未来？他全知道，这就可以叫圣人。等于我们一个人有钱有地位，肯到贫民窟里头过贫民一样的生活，去帮助他们，同他们完全一样，这才是有道之士。可不是因为你穷惯啦，觉得跟穷人住在一起很舒服。那是你命苦，没有命来享受富贵。一个人在绝对的富贵中做到“与民同患”，便等于地藏王菩萨所说“地狱未空，誓不成佛”的道理。实际上他早成了佛了！因此，他有资格坐在地狱里头，所以地藏王菩萨是很伟大的。不过伟大得小了一点点，如果他还不是地藏王菩萨，他还没有菩萨的境界，而能够真正坐在地狱里头：“好啦，你一定要下地狱，我来跟你一起受苦。”那就更伟大，那虽不是菩萨而更菩萨了。

所以说，这个道理要搞通，才知道《易经》“神以知来”的道理。换句话说，未来的虽然都已知道了，但更重要的是“知以藏往”，从内心到脑子里却是什么都不知道，这才是最高的智慧。什么智慧呢？知道一切，最后到了一张白纸一样，什么都不知道，这就是圣人的境界，就是“神以知来，知

以藏往”。一切都归于没有，一切都藏了起来，跟一般人一样，那才是最高的智慧。

但是一般世俗的聪明人没有不喜欢表现的，尤其是喜欢知道别人不知道的，却不知道“察见渊鱼者不祥”的老话。假设我们全世界到处都是特务，工作的世界处处都隐藏着机密，像做生意一样，调查、搜集、输入电脑……在这种情形下，大家更是想要知道你所不知道的。知道未来是很危险的，历史上因前知而丧命毁家的大有人在。真正能够一切都前知了，却要能够“知以藏往”，变成什么都不知道，才是最高明稳妥的。

所以他说《易经》这样一种学问，“孰能与于此哉？”谁能洞彻这种学问？谁能够达到这种境界呢？谁能知过去未来，而又等于完全不知不用？谁能做到该倒霉的时候就去倒霉，自己绝不逃避呢？如果因为自己有前知便躲开了，那不行！那不是圣人。

神武不杀的圣人境界

所以什么叫圣人？大家都问：我们中国为什么标榜孔子？因为他绝不逃避困难。尽管也有很多人骂他，尤其是他碰到的那些道家人物，像楚狂接舆等，大家都在挖苦他，挖苦得很厉害。有一次小学生跟孔老师失散了，学生找老师找不到，碰到一个叫蓬萌的——就是现在公寓大厦的管理员，问他见到老师没有，他说：“什么老师呀？”“就是我老师孔子。”他说：“啊！那个家伙！”学生说：“就是那个鼻子大大的，头上平平的那位老先生。”他说：“啊！那个就是孔丘啊！”学生说：“是呀，就是他。”蓬萌说：“我看到他啦。凄凄惶惶，如丧家之犬。”那个“丧家之犬”骂人骂得很苦呀，变成野狗啦，没得人家收留的狗。有收留的狗虽然没有牛肉吃，但也还有点冷饭吃。没有人收留、在外边到处乱跑的狗，就是丧家之犬。道家就拿“如丧家之犬”来骂孔子。因为那时天下大乱，大家都劝孔子算了吧，一个人是救不了的。但是孔子不变初衷，明知不可为而为之，他只尽其在我，尽他的心力去做。这就是《易经》的道理，圣人之道，明知其不可为而为之，

明明知道救不了，也一样要救。所以《易经》这个精神，孔子说谁能做到呢？

“古之聪明睿知，神武而不杀者夫！”我们上古的老祖宗是得道的圣人、对人类有贡献的、绝顶聪明的人。聪是耳朵灵光，明是眼睛好，脑筋好就是聪明，但不是智慧，智慧不是聪明，那叫睿智，后来就叫慧智，佛家叫智慧。它不是从脑筋好来的，不是聪明，那是天纵圣人。“聪明睿知，神武”！中国的老话“有文治者，必有武功”，文武要双全。读书读得好，风一吹就要倒的人，碰到一点小事情哎哟一声大叫，比女孩子还害怕，那就没一点用啦！中国古代的教育，都是文武合一的。大家看中国古代的人物，像孔子呀，孟子呀，没有身上不带武器的。但是有武不用，有功夫不用。很多人学了功夫，一辈子都不用，都没有打过人，这样可以，但是不能没有功夫。“古之聪明睿知，神武而不杀者夫！”人可以有本事，一手可以把天下人的头像切萝卜一样切光，有这么高的本事。但他却是永远慈悲人家，永远是爱人的。有些人认为慈悲就是窝囊，认为我慈悲人家是我窝囊，没有英雄气概，也有人认为那不是慈悲，是没有本事。究竟如何呢？

我们大家都知道，佛家有一句话说“放下屠刀，立地成佛”。大家也都会引用，尤其那些学佛的，更是如此。我说：不要吹牛，你们那个刀呀，连剃头刀都不如，不要说自己看到了刀就怕，连看到太太拿起厨房的切菜刀都会发抖的，你哪里还有资格去拿屠刀呀？放下屠刀是指那些拿着刀砍过许多人头的人，然后忽然不干了，看到那些被杀的太可怜了，慈悲心发，放下屠刀，不再杀人。那是慈悲！你连杀人的本事都没有，说你慈悲放下屠刀？那是胆小人打架说的：“你有胆子站在这里不要动，我回去叫我哥哥来，看你怕不怕。”说着就跑啦！那是不行的。

所以说，《易经》这一门学问所代表的中国文化的精神是：有神通而不用，不但不用，还要“退藏于密”，“无思”“无为”“寂然不动”。尤其无所不知，能知过去未来而“吉凶与民同患”，同普通人一样，非常平凡，这才是得道的人。谁能做得到呢？他没有说是现代的人能够做到，只有推崇古人：“古之聪明睿知，神武而不杀者夫”！有这个条件，便快要修养到成

佛境界、得道的境界了，快有资格可以去当上帝了。我们大家想修道，先要考察考察自己这块材料，是不是又聪明、又睿智、又神武、又不杀。

领导人的条件

天地间真正的圣人都是很平凡的，不平凡那就不是圣人；以不平凡显示他是圣人的，他不是圣人。因此下面又讲到做领导人要具备的条件。

大家要知道，《易经》是帝王之学、领导之学。以中国文化传统来说，古代的明君必须深明此道，都要懂这个学问，才能做一个明君贤王。所以真正做领导的人必须：

明于天之道，而察于民之故。

上明天道，要把自然现象、宗教哲学，一切都搞清楚。因为懂得天道，就懂得了宇宙之道，然后才可为君，才可以领导万民。不过这个天在古文里代表了好几种意义，有形象的天堂的天，也是这个天；形而上那个本体的道，也是这个天；人的心，我们的良心，我们一般所谓的天理良心，也是这个天。有时候这个天是抽象的，有时候是实际的。这里所谓的天道是指形而上的，包括了有形的天文，像天上的星星、月亮等。我们一般所谓的太空，不是形而上的，这个太空还是形而下的，因为它是可以看得见、摸得着的。什么叫形而上的呢？人类知识不能到达的那个，就是形而上的。《易经》告诉我们，要明了天之道，明了天不可知的一面，才能够懂得人生社会，懂得人民生活一切的事物，包括人类的思想等。

中国圣人的“齐”戒

是兴神物，以前民用。

所以一个领导者要懂得帝王之学的《易经》，懂了这个学问，便能够创造物质文明，给人民创造幸福。现在科学的发展差不多到达了“是兴神物”这个境界。近来很多人专门研究中国上古史，发现在我们上古史中，也有很多令人解不开的神秘处，像大禹治水等等，都有兴神物的能力，像是石头可以赶起来跑路，山可以自行搬开等。各位要知道，那个时候我国人口那么少，大禹九年中把全中国水患治平、水利弄好，的确是不可思议的事。在那个时候，要治理中国的水患，你需要动用多少人力啊！而那个时候整个中国的人口不会超过现在全台湾的人口。那么大的水利工程，那么辽阔的面积，怎么办？在我们上古史上说，大禹到了哪里，不管是石头还是山，大禹王只要用手一划，叫它开开，它就开啦，要把这座山搬开，一句话山就自己搬开啦，要把石头赶起来跑，就赶着跑啦……关于这些神话多得很，这就是“是兴神物”。

兴神物干什么？神物是利人的，贡献社会的，这是人民的福利。“以前民用”，在圣人们看来，人民的福利才是最重要的，“是兴神物”，给人类利用。所以得道圣人了解了这个学问，达到了“兴神物，以前民用”这个境界，以后己身便“退藏于密”“寂然不动”。有了这种功夫和修养，它的作用是什么呢？

圣人以此齐戒以神明其德夫！

智慧到了最高处，人情世故、天文地理都通了，通了以后怎么样？通了以后的人，做人更要小心。“齐戒”就是斋戒。读古书，这个“齐”字很多地方读“斋”。我们看古书有“齐庄中正”这句话，“齐”就是斋。什么是“斋”呢？斋就是心理精神作用，所以叫心斋。吃素不是吃斋，吃素是不吃荤，不吃荤也不是不吃肉啊！不吃荤是无荤，像大蒜、韭菜呀，这些都是荤的。出家人为什么不吃荤呢？因为荤含有刺激性，会刺激人的生理，容易使人起欲念，所以出家人饮食要无荤。荤是草头的，不吃肉是另一件事。一般人把不吃肉叫做吃斋，那是讲错啦！什么叫做斋？斋就是心灵的一种境界，“无思也”“无为也”“寂然不动”，这个境界就是斋。大家要注意啊！我们讲中国文化，千万不要跟着一般人的错误讲法。

“戒”呢？真正到达了己身“退藏于密”，内外改变了，心境不被外物所动摇，不被外面环境所影响，所以“齐”下面是“庄”。这个“庄”就是庄敬的庄，是“庄重”的意思。无论是修道人或是我们一般人，生活态度都非常重要。一个人能够不受外界的影响，这个时候的心至中至正，所以说“齐庄中正”。这就是中国文化的作用，四个字包括了一切宗教的祷告在内了，是不落形式的。所以圣人到了这种程度，懂了一切过去未来以后，变成更谦虚、更小心，就是“齐戒以神明其德夫”！自己越是斋戒得清静，神通越大，自己本身也越到达神明的境界，明白了天下一切事物。这个样子你的德业便更进步，你对人类的贡献也更伟大了。

这就是《易经》的学问。孔子在这里不但告诉了我们《易经》的学问，也告诉了他个人研究的心得成果，以及学《易经》的最后目的，更指出了人生修养的最高境界：齐戒以神明其德夫！

变与通

下面我们讲“用”。

> 是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入，民咸用之谓之神。

阖户谓之坤，辟户谓之乾。坤卦代表阴，也代表地，也代表女性；乾卦代表阳，也代表天，也代表男性。乾坤两卦代表的很多，物体里边黄金、玉、冰也是以乾卦作代表，像釜、布、文也是以坤卦作代表。“是故阖户谓之坤”，把门关拢来就是坤；“辟户谓之乾”，打开了叫做乾。换句话说，乾卦是放射性的。两扇门阖起来就是坤，打开了就是乾。一阖一开，一收缩一开放，好像一紧张一松懈一样。

但是一关一开之间，卦就在变了，就是一般所谓的变卦。人生的道理就是这样，不过我们自己不感觉、不注意罢了。我们每一分钟、每一秒钟都在变，不但我们身体在变，思想也在变。像刚刚答应你的话，过一下便后悔了，这就是变，所以说“一阖一辟谓之变”。这个宇宙间的万事万物，随时都在变化之中。天地间没有不变的事、没有不变的人、没有不变的东西。就是因为我们人不懂得这个道理，凡是好的大家都希望它不要变。像人类的感情，我们都希望爱河永浴，希望它不要变；年龄也希望不要变，永远青春等等。可见人永远都是那么愚蠢！如果我们懂了这个道理，知道天地间没有不变的事物，变是当然。不变？没有这回事！认为不变，那是神经病、是梦想！天地间的一切一定要变。所以孔子说“一阖一辟谓之变”。因为变，才有过去无始，未来无终，无始无终，都在变化中。

“往来不穷谓之通”，不变的东西都是死掉了的。不过大家要知道，这个“死”，也是个假定的名词。《易经》的道理，天下没有不死的东西，死也是变化的一种现象。“死”的本身也是一种变化，尽管它死了，但它还在变，不停地在变。人死了，肉会烂，骨头也会慢慢变成灰尘、变成泥巴，泥巴又变成东西，又活起来啦……这一切都是在变。所以说我们现在生活在这里，每一秒钟也都在变中，我们的生命也是变出来的，是青菜、牛肉、鱼虾、五谷、辣椒、盐巴……变出来的，我们的生命随时在变——大便、小便、流汗、生病……这都是变；我们又变成青菜，青菜又变成我们……吃素的是青菜变的，我们一般人是肉变的，天地万物随时随地都在变中。“往来不穷谓之通”，一变就通，所以变就谓之通。

学《易经》的人，一切事情要晓得“变”与“通”，不晓得变与通的人，不要学《易经》，因为他看一切都认为是呆板的、一定的。天下没有这回事！因此天地万物在变化中，看得见的我们就叫它象，现象，“见乃谓之象，形乃谓之器”。现象里头有固定形体的物，我们叫它“东西”“器具”。而能够懂得物理的变化、精神的变化，把它制成一个东西，供人民使用的，这个就叫做法则，所谓“制而用之谓之法”。甚至于做生意也一样。

做生意的人把没有的变成有，把无用之物变成自己的财富，这就是有眼光，能够看得到，所以说“见乃谓之象”。

我个人就有个例子。一九四九年我本来想到香港看一看，然后到东南亚走一趟。后来遇到一个朋友刚从东南亚回来，他就跟我讲了很多情形。我说算了，你已经看过了，我就不要再看了，东南亚这个“象”我已经知道了。我说听说一位朋友在香港，可怜得走投无路，准备跳海自杀啦。谁晓得半年之后他发财了！现在有钱得很。我说为什么会这样呢？他说这就是《易经》的道理，变而通的。我问他怎么变出来的？他说他逃出来时，连衣服都没有换的，身上长满了虱子。忽然他运气来了，美国人做了一个生化试验，要用虱子。但美国人身上很干净，根本不会长虱子，到哪里找虱子呢？所以便在香港登了一个要买虱子的广告，被他看到了，就干脆培养虱子，一瓶一瓶高价卖到美国去。最后他变成养虱子的专家，一下子就发了财啦！……我们听了就大笑，真是运气来了，这就是“见乃谓之象”。看得见、会动脑筋。“形乃谓之器，制而用之谓之法”，没有用的东西，经你动脑筋，变成有用了！就是这个法则。这也就是“往来不穷谓之通”的道理。

“利用出入，民咸用之谓之神。”“利用”本来是个好名称，但是现在很糟糕了，一提到这个名称便很难过！我们的社会道德，多半因为“利”而使它堕落得一塌糊涂。非常可悲！不过大自然界里的万事万物，普通人看到没有用的废物，乃至丢弃的东西，但对人类却会很有用处，看你有没有这个智慧，知不知道利用，会不会利用而已！譬如原子弹爆炸，我们怎么来躲避原子尘呢？最好的方法是钻到垃圾堆里，那就是对原子尘最好的防护！可是现在的垃圾都送到内湖烧掉了。说起来也是很可惜的，万一发生了原子战争，垃圾也就变成宝贝可以救命了，只看你会不会利用它。“利用”，一出一入之间，这个法则懂了，“民咸用之谓之神”。人类本身如果善于运用这些，那你这个普通的凡人，就变成神啦。所以《易经》、佛经都是智慧之学，看大家怎么来利用它，并且怎么能懂得它的变通，那就是神了。

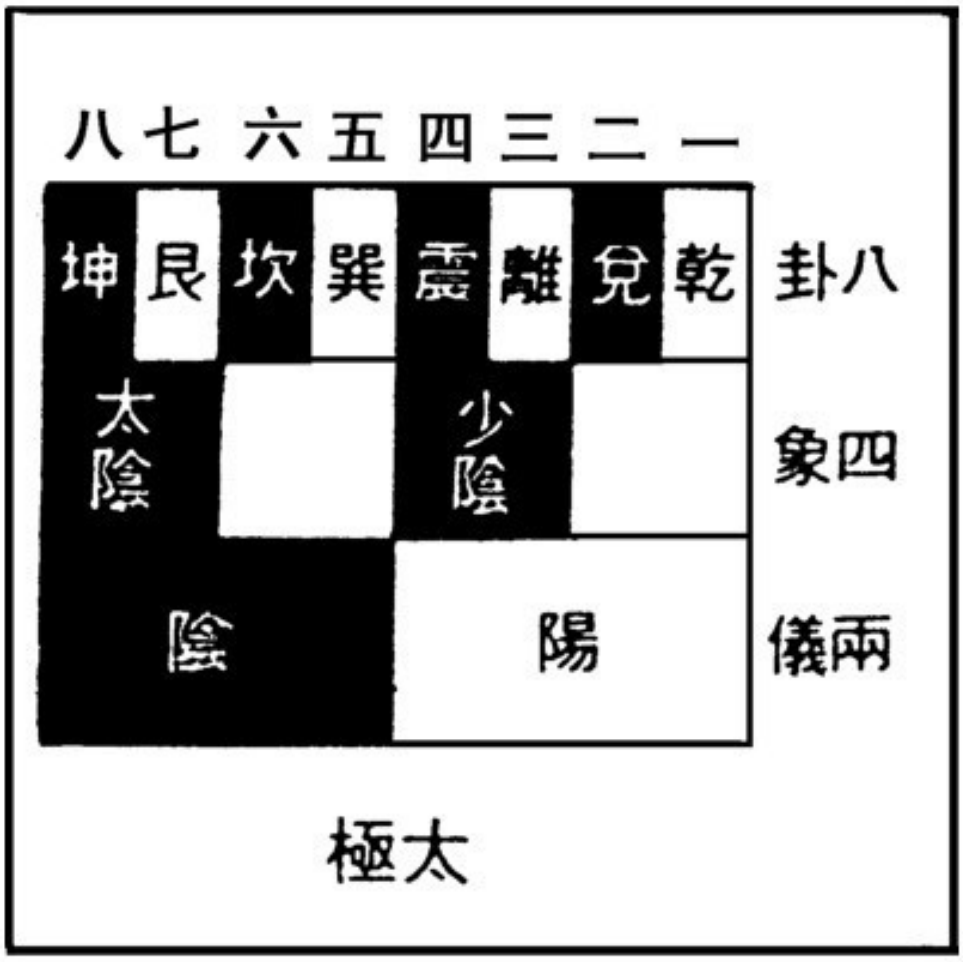
你我的太极

是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。

太极本来是《易经》的名词，后来被道家引用了，于是有些人便误以为太极是道家发明的。太极是什么呢？太极就是个圆圈。你们打太极拳的太极，在没有动以前，这个圆圈是空的，这就是太极。太极在没有动以前，什么都没有，一爻未动。这个时候佛家就叫做空，是形而上的。“寂然不动”，可以叫它太极，也可以叫它没有极。后来有一个人又创了一个名词，你打的是太极拳，我的拳比你的还高明，叫无极拳。其实也不用去创造，“太”字便包括了一切。

讲太极的历史，道家的历史称太极有五个名词：太易、太初、太始、太素、太极。“易有太极”，太极一动，就生出两个东西了。学《易经》的人都懂，万物各有一太极。这个原则大家要把握住啊！像看风水啦，就离不开这个太极。风水很难看呀，必须懂得万物各有一太极，我这里有个太极，你那里也有个太极。每一个人本身也就是一个太极，每一种自然界的物也各自有一太极。懂得太极，才能谈其他。这个太极，就像移形换步，换步移形。譬如说我坐在这里，大家看到我的像是这个样子，我朝东走一步，这个现象变啦！我再朝西走一步，像又变啦！每一步的现象都不同，自然它所产生的作用也变了。万物本身各有一太极，太极里头又有一太极，现在我们这个课室里头也有一太极。

你说这个人好好的，他的胃生病，那个太极已经出了问题。所以万物各有一太极，移形换步。没有动以前，什么都没有，还是一太极，一动便成了两仪，“阴”与“阳”。譬如我的手不动便没有事，一动就有阴有阳，有了阴阳就生四象：老阴、少阴、老阳、少阳四个现象。什么是老？就是到了极点，老啦，太老就要变。老就要再生些年轻的，因之又有了少。老阴老阳、少阴少阳，四象就生出八卦，八个现象就这么来了。我们从伏羲六十四卦次序图下面看，横图下面是白的，什么都没有，那就是太极。一动就生阴阳，就有黑白，再上面一层就生四象，四象就变八卦，八卦就变化出来六十四卦。



伏羲六十四卦次序图

这个图表面看是从下面变上来的，其实不是，是从里面变出来的，是太极一动而发生的，就是这个图案。大家要运用《易经》，必须懂得这个原理。由四象就生八卦，由八卦就定吉凶。由八卦的现象看到有好、有坏，没有第三样事——不好不坏。所以懂了《易经》以后，便知道天地间只有两件事：“吉”或者“凶”，没有中间的不凶不吉。不凶不吉是没有的，如果有，那便要归到太极，“寂然不动，无思无为”。那是不阴不阳、无阴无阳，那个时候什么都没有了。

说到这里大家要知道，吉就是一定的好，凶就是一定的坏吗？不一定。吉凶就生大业，万事有好就有坏，乐极生悲，那是必然的道理。悲剧也没有一定的坏，也许会更好。所以一个人失败了，失败不一定就是痛苦。你懂了

以后，也许感到失败还蛮好的，还很愿意接受这个失败，这就是所谓的“吉凶生大业”。这个道理要搞清楚，才可以谈卜卦、谈神通。由此可知天下的事没有绝对的好，也没有绝对的坏。从这里我们可以了解，老子的道理、孔子的学说，都是从中国《易经》里边出来的。老子曾说“道生一”，道就是太极，没有动以前还是太极，一动就有一；一生二，有了一就有两个；二又生三，两个就变成三个；三生万物。只讲三爻。道生一，有我就有你；一生二，两个人一结婚便生出来三；三生万物，一路生生不已，生下去便有了万物。

大富大贵　以利万民

是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，县象著明莫大乎日月。

什么叫“法象”？象就是宇宙的法则，宇宙的现象。挂在那里最大的图案就是“天地”，“天地”最大的变化就是一年的春夏秋冬，万物都脱离不了大自然的影响，所以说“变通莫大乎四时”——春、夏、秋、冬。这也就是八卦所代表的现象。

“县象著明，莫大乎日月”，“县”就是“悬”，这个现象悬在太空中，不需要用仪器，肉眼都看得很清楚，那就是太阳与月亮，也就是坎离两卦。

崇高莫大乎富贵，备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人。

孔子讲到人文哲学的现象、人为的社会的现象，也就是乾坤两卦的作用了。人都要求这两样东西：“富与贵”。“富”，财富集中在我手里；“贵”，把我架得高高的。我们中国“富贵”这两个字用得非常之好。富了一定贵，贵却不一定富。算命的就晓得，有些人命很好，但他是“清贵”，贵是很清的，官做得很大，一毛钱没有。我们历史上有很多大官，死了连棺材都没有，要靠朋友凑钱来买棺材。像宋朝的岳飞当了大元帅，满朝文武认

为岳飞家里多少会有几个钱。但是岳飞被杀抄家，除了几本破书外，什么都没有，这就是清贵。所以贵不一定富，我劝你们还是去做生意，不要忙着做官。富了自然就可以贵。

可是五经中《尚书》里边所说的五福，就是我们过年写对子的“五福临门”的五福，里边就没有“贵”字。不过大家要注意，《易经》所谓的“崇高莫大乎富贵”，不是指我们现在所说的富贵。譬如说一个人学问好，这是他知识上的富，这不是金钱所能买得来的，你再有钱也买不到，没有办法。他的道德高，也不是用金钱买来的。所以“富贵”两个字大家要先搞清楚。这里所谓的富贵，是广义的，不是指狭义的财富和做官而言，因此说最崇高伟大的是富与贵。一个人充实到某一个程度就是大富，大富当然是贵重的、值钱的，是无价之宝了。

懂得了这个道理，所以“备物致用”。具备了万物，但这并不是说我富贵了，家里边什么东西都有，才叫做“备物”。备物是真正达到了大富贵，世界万物皆备于我，是本有的，因为我们本体里具备了万物，具备了万物而能够起用。“立成器以为天下利”，譬如科学家很富贵。我讲的科学家是指发明科学的科学家，不是现在的科学家技术家。现在的科技是真正发明科学的人发明的，但是这些人都是很可怜的。像有名的艺术家死了以后，一张画也许可以卖几千万，但是当他活着的时候，连饭都没得吃，说不定还是饿死的。你说他的富贵在哪里？他的价值是在死以后，他死了后很富贵。

这也就是说明，要能对百万人有利才是“备物”、才是“富贵”、才是“立成器以为天下利”，才算是万物皆备于我。然后建立一样有用的东西——就像科学家发明一样于万民有利的东西一样，这就是事业。它可以使天下万代后人都得到你的利益，这也就是功德。

这一种崇高的智慧谁做得到？当然“莫大乎圣人”，就是得道的人。譬如我们身上穿的衣服，就是黄帝的妃子嫘祖发明的，她发明养蚕取丝。有人说麻将也是女性发明的。据有人考察，发明麻将的高手是李清照。那个时候

不叫打麻将，叫打马吊。为什么叫打马吊呢？当时北方征来的骑兵部队到南方打仗，把马上的将军吊下来，就叫打马吊。据说如此。

圣人寻宝

探赜索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。

这一段是讲卜卦的作用，也可以说就是我们前面所讲神通中的依通。“赜”（音zé）是指看不见的那一面，幽深神秘叫赜。“探赜”就是探讨它，把它抓出来，“索隐”就是探索、向里边挖，挖到后边隐藏的、看不见的，让它看得见，就是“探赜索隐”。下面四个字“钩深致远”可以作它的注解，就是把那个最远大最不可知的那一面，彻底地了解了。“以定天下之吉凶”，就用这么一个小方法，而决定天下大事的好与坏。“成天下之亹亹者”（亹音wěi，不倦的意思），“亹亹”，有很多搞不清楚的东西，摇摆不定。等于我们仰头看天，看到一个高山顶，看得久了，会看花了那个境界，那种境界叫做“亹亹”，也可以叫做伟大的伟。“成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟”，用龟壳、蓍草来卜卦，看似是个小玩意，真研究起来，这个里头作用太大啦！下面就讲卜卦的作用。

是故天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象见吉凶，圣人象之。河出图，洛出书，圣人则之。

一枝蓍草、一个龟壳，都是天生的神物。“圣人则之”，则就是效法，让我们去效法，宇宙万物都是给我们效法的。人类很多的智慧都是看了生物学来的。譬如打太极拳，是效法鸟跟蛇打架来的。蛇跟鸟的战争，在山上久了的人，也难得看到一次，尤其是大蛇跟老鹰打架！你站在那里看，如果你懂了武功，真会悟出一套武术来。那个蛇那么长，那个鸟飞下来抓它，怎么都抓不住，可是蛇要抓鸟也抓不住，那个鸟一下来，蛇那么一扭，那个尾巴

就缠过来了，那个鸟就得赶紧逃，不逃被它缠住了就不得了啦。结果两个打来打去，谁也碰不到谁。太极拳就是看到蛇跟鸟打架摹仿来的。

很多人类的智慧能够对人类生活有贡献，都是受生物界的影响来的。但是人就没有办法做蚂蚁。蚂蚁可以倒着爬，我们人倒过来不能爬。可是也有人拼命练这种功夫。功夫容易练，就是观念忘不了，因为我们人有空间的观念，假设真达到没有空间的观念，身体不受空间的影响，就可以倒转来走路了。

“天地变化，圣人效之”，可见《易经》的学问并不是那么神秘、稀奇，它是观察万物来的，是科学的。天地生万物，我们人有聪明来效法万物的作用，产生我们生活的方式。天地有变化——像阴阳的变化、四季的变化……圣人就效法它，来设定人与人之间的关系等等，以和谐社会与人生。“天垂象，见吉凶”，上天有现象，如日月盈仄、刮风下雨，圣人们从这些天文上的现象，来察看人事的吉凶。所以圣人们对于上天那些寻常或不寻常的现象，那些足以影响我们人生和谐与平安的现象，加以记录、研究，教育后世的人。“圣人效之”，效法它。这里边就有卜卦的道理，用数理、算术的方法来推测人事的吉凶。

九与十的变化

“河出图，洛出书，圣人则之。”伏羲时候，河里边出来一匹龙马，背上驮了一个黑白点的图，当然不是像现在书上这么整齐。是不是这样，现在很难考据了！不过相传如此，大家就叫它河图。伏羲氏就是看了河图而画八卦。大禹的父亲因为治水不成被杀了，儿子大禹又出来治水。那时候，我们中国全国都泡在水里。古代的神话说，禹感动了天地，于是洛河（在河南洛阳）里边出现了一只大乌龟，背上驮了一个图案。大禹看了以后，便悟道了。大彻大悟，悟到了物理的自然法则，因此他有了神通，终于把全国的水患治平了。文王后天八卦就是从洛书里获得的灵感。所谓河图洛书，这个白

点、黑点，一个用九，一个用十，是数理哲学最高的运用。九、十的变化，“圣人则之”，圣人效法而发明了很多宇宙物理，改善了人类的生活文明。

易有四象，所以示也。系辞焉，所以告也。定之以吉凶，所以断也。

“易有四象，所以示也。”四象就是老阴、老阳、少阴、少阳。做什么呢？“所以示也”，示就是上天把宇宙的自然法则告诉你，你有智慧就可以懂啦！

“系辞焉，所以告也。”《易经》本来都是图案，后来经过文王、文王的儿子周公、孔子这三位大圣人，用文字把它说出来，用文字著作《易经》，叫做《周易》。“系辞焉”，就是在卦图下面挂上这些文字；“所以告也”，明白告诉你什么原理。

“定之以吉凶，所以断也”。他说你了解了，拿这个图案及文言的道理，就可判断一切事物的吉凶，便可以断定自己的生命、前途等等，作为参考，这就是系辞的作用。

第十二章　自天佑之　吉无不利

易曰：自天佑之，吉无不利。子曰：佑者助也，天之所助者顺也；人之所助者信也，履信思乎顺，又以尚贤也。是以自天佑之，吉无不利也！

子曰：书不尽言，言不尽意。然则圣人之意，其不可见乎？

子曰：圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。

乾坤其易之缊邪？乾坤成列，而易立乎其中矣，乾坤毁则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣！

是故形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天下之民谓之事业。

是故夫象，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象；圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。

极天下之赜者，存乎卦；鼓天下之动者，存乎辞；化而裁之存乎变；推而行之存乎通；神而明之存乎其人；默而成之不言而信，存乎德行。

孔子的宗教哲学

这一章是上传的总结论。这个总结论可以说是《易经》对宗教的总评价，也就是对大家信宗教、求神、求菩萨、卜卦、算命的总结论。《易经》不是迷信，是破除迷信，同孔子说的大同精神是一致的。

易曰：自天佑之，吉无不利。子曰：佑者助也，天之所助者顺也；人之所助者信也，履信思乎顺，又以尚贤也。是以自天佑之，吉无不利也！

孔子首先引用大有卦上九爻的爻辞说：“自天佑之，吉无不利”。大有卦就是火天大有。上卦为火☲下卦为天☰，就是火天大有䷍。这一卦上九爻的爻辞讲了“自天佑之，吉无不利”。从表面上一看，是上天保佑，大吉大利的卦。“子曰：佑者助也，天之所助者顺也，人之所助者信也。”这就是孔子宗教哲学的意义！世界上多少人都想求上帝、神、菩萨的保佑。孔子说，没有那么简单，菩萨、神不是傻瓜，你给他跪一下，他就保佑你啦！没有那回事。人人都求上帝保佑，上帝太忙啦。两边打官司，都要请他保佑，上帝也不晓得保佑哪边好。尤其我们大家拜菩萨、拜神，花最少的钱，求很大的愿，所求的事情太多了。你想想，一个人花上一二十块钱的本钱，买串香蕉呀、蜡烛呀什么的，所求的就是发大财呀、升大官呀、保佑平安呀……很多很多，天下有这么便宜的事吗？

所以孔子说“佑者助也”。佑就是保佑，本省话就叫保庇，保佑就是保庇。他说“天之所助者顺也”，上天有菩萨有神灵，是顺其善道而助之，不是说你烧炷香、磕个头，菩萨就保佑你了。大家都知道，西藏都是信佛的，照说应该没有土匪了！结果一样有土匪。西藏土匪抢了人，马上到菩萨面前忏悔说：“下次不再抢了”；到了下次照样抢，抢完了又去跪下忏悔：“以后不抢啦”……这样子就不是顺了。“人之所助者信也”，人要想求上天的保佑，必须先自助而后人助，这绝不是迷信，不是求神拜佛就可以得到上天保佑的。所以“天之所助者，顺也；人之所助者，信也。”要有了信誉，别人才帮助你，人若没有信誉，谁肯帮助？人都如此，何况菩萨？何况上天？

因此要“履信思乎顺，又以尚贤也”。“尚贤”，就是要能向善，便“吉无不利”了。所以要想得到上天的帮助，必须要从自己先把人做好。“履”，古文就是走路，本来是指鞋子，后来引申为走路。“履信”，自己做人要自信信人，要自强自立，自己为善。“思乎顺”，思乎上天之意，上

天有好生之德，是至善的。这是天意，天意是止于至善的。所以我们中国古人讲“天心至仁”，天心是仁爱的。

“又以尚贤也”，这是注重贤德的行为，自己能够尚贤有善行，才可以得到天的帮助和保佑。现在一般性宗教，大家都是在向神明行贿，好像菩萨上帝也都在贪污一样，而且善男信女们行贿还不花本钱，只要跪到那里磕两个头，散会了哭一场，上帝就会保佑你。这个主意完全错了！一定先要懂得自助天助的道理。自助人助，这是中华文化的精华所在。所以人能够自己尚贤，才可以得到上天的保佑，这样才是大吉大利，无所不利。这是孔子解释大有卦上九爻爻辞，而对《系辞》上传所下的结论，也是孔子《易经》宗教的教义，是永远不偏向于迷信的教义。

没有声音的语言

子曰：书不尽言，言不尽意。然则圣人之意，其不可见乎？子曰：圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。

“书不尽言，言不尽意”，这是孔子的名言。天下的书本，不管是圣人的经典（圣人的书本叫经典，普通人的叫书本），还是任何书本，都不能完全表达出来它真正要说的话。我们讲的话并不足以代表我们的意思。有时候一句很好的话会变成坏意，被对方误会了。所以我们讲话往往会有词不达意的情形。人类的文字语言，不管英文、中文，任何一种语文，到现在还很可怜，也还不能表达人类真正的意思。假使真能表达意思，人与人之间就不会有误会了。文字语言不但不能表达人类的意思，更不能表达一切生物内在的思想，它只是一个临时用的符号而已。

这个符号的使用也有很大的限制领域。人与人之间的讲话，不一定是只靠嘴来讲，还要靠表情。譬如我们看到一件惊骇的事情，会大声地惊叫“哇”；看到一件好事，也会同样发出“哇”的一声。同样是一种“哇”的

声音，它所表现的意思，还要看那个人的表情，甚至他的肌肉、眉毛、眼睛、手势等。一个人讲话，全身都在讲话，可见文字、语言并不能完全表达人们的意思。

二十几年前的时候，大家主张用录音机传播的教育法。我说没有用，假使录音机或扩音器可以教育的话，世界上便不需要有人教书啦！世界上发达国家教学用录像机、电视来代替人，还是隔了一层。现场就不同了！因为教育除了言语、态度等等以外，还有一种讲不出来的感受与力量。这个道理很多古人都讲过，孔子在这里就特别提出来：“书不尽言，言不尽意。”

书是由许多的文字集合而成的，文字语言既不能表达人们的真正意思，所以做学问，了解一个东西很难。根据“书不尽言，言不尽意”这两句话，我们便知道不少史书是不可靠的。历史上说的多是假话，只有人名、地点是真的，内容却不一定是真的。但是小说呢？正好相反！小说说的都是真话，可是那个人名、地点却是假的；那个事情好像也是假的，可是人类的确发生过那样的事。所以我是主张看小说的，而且我认为一个不读小说的人，恐怕也是一个永远不懂人情世故的人。我们小时候读书，一方面读很古老的古书，一方面也偷偷摸摸地读小说。像我们小时候读小说，是摆在抽屉里的，《易经》是摆在桌子上面的。父亲坐在后边，两眼瞪着。我们嘴里念的是“书不尽言，言不尽意”，眼睛看的是《红楼梦》呀，《三国演义》呀，等等。读小说的确有好处，我是极力主张看小说的。很多家庭不准小孩看小说，我的家里是小说教育，在家里功课可以马虎，小说不能不看。不过孩子还没有成人之前，要看什么小说，要先问我，我看了才告诉他可不可以看。有些小说不是不可以看，是要等你年龄到了才能看。

圣人之意

历史上有许多事情说不清的。写历史的人除了文献不全，事理难明外，还受了很多客观环境的影响。像司马迁写《史记》，要藏之名山，传之后人，就是一个例子。所以研究起来很困难。有时候研究历史也非常可笑，这

个就是“书不尽言，言不尽意”的道理。那么照孔子提出来的观念来说，“圣人之意，其不可见乎？”也就是说我们读的这本书——《易经》，不是永远没有方法了解了吗？准此，那么一切古圣人、佛、上帝、耶和华等，真正的意思是什么？我们人岂不是也永远不能了解了吗？

孔子的答案是“能”，有办法了解。他特别推崇《易经》，他说这个语言文字固然不足以表达圣人的意思，但是“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪”。卦就是图案。有时候言语文字不能完全使人懂，还必须要靠图案来了解，借图画来表达意思。这就是古人为什么要用图案来替代文字语言的道理。

现在我倒很欣赏美国人、日本人研究《易经》，都变成图案、漫画来研究，更接近事实。我曾经看过一本书叫《日文精华》，上边就有那么一幅漫画：太阳照得大地很光明，火在天上燃烧，旁边注了个卦名，就是天火同人卦，上面是天，下面是光明。这就是“设卦以尽情伪”。但是要想把这个发生的思想情绪、内外、真假统统讲清楚的话，光靠卦与图还是不行，必须还有文字。图案与文字配合，才能真正表达圣人的意思。所以说“系辞焉，以尽其言”。卦和爻下面有文字，这个文字就叫系辞。

我们古代所谓的古文辞，是用的这个辞。现在很多人评论一篇文章时，说它的文“词”如何如何，这个“词”是诗词歌赋的词，是专称、特称。词又有各种不同的调子。诗有一定的规矩，五个字一句就是五言诗，七个字一句就是七言诗。把诗的长短句联起来变成词，也叫“诗余”。诗余也是一个专用的名称，是一种独特的文字体裁。一般文章里边的文句就叫“文辞”，但是现在如果我们写成这个“辞”，年轻人看了往往会给你改成诗词的“词”。有时候看了真教人感慨万千，所谓“无可奈何花落去”。实在教人无可奈何！如果你要把它改过来，他反而说我们错了。究竟是他错还是我错？就不知道了。

说到这里，大家就可以知道，辞就是文句。卦下面挂上文句“以尽其言”，是要完全表达卦的意思。所以文字的意思，就是把我们的思想、意

思，变成无声的语言，再由语言变成文字。仅仅文字也还不够，还要图案，跟我们现在讲话的图案一样。身体的动作、脸上的表情等就是讲话的图案，所以哑巴讲话，用的就是国际通用语言的手势。手势也是画，也是图案。那么这样够不够呢？还不够，还要能“变而通之以尽其利”，才能发挥它的作用。

文字、言语加上卦、图案，还不够，大家还要研究卦的意义，还要懂得变通。不是呆板地执著这个卦辞，文王怎么说的，孔子怎么说的，就此完了，那是不一定的。等于算命卜卦，某一个解释对某人有利，换一个人就不利，这个中间就要知道变通了，要能“变而通之”，才能“以尽其利”。可是“鼓之舞之以尽神”，那就难了。鼓舞当然不是打鼓跳舞，那是个形容词，很难解释。鼓是充满、升华，最高的智慧。拿现在的话来讲，就是你充满了智慧，达到最高点、升华啦！这样才懂得“神”。

神，我们前面已经解释过了，神不是菩萨，也不是上帝，宇宙间有个看不见、摸不着不可思议的东西，中国的文字就叫它神。

念佛珠与乾坤圈

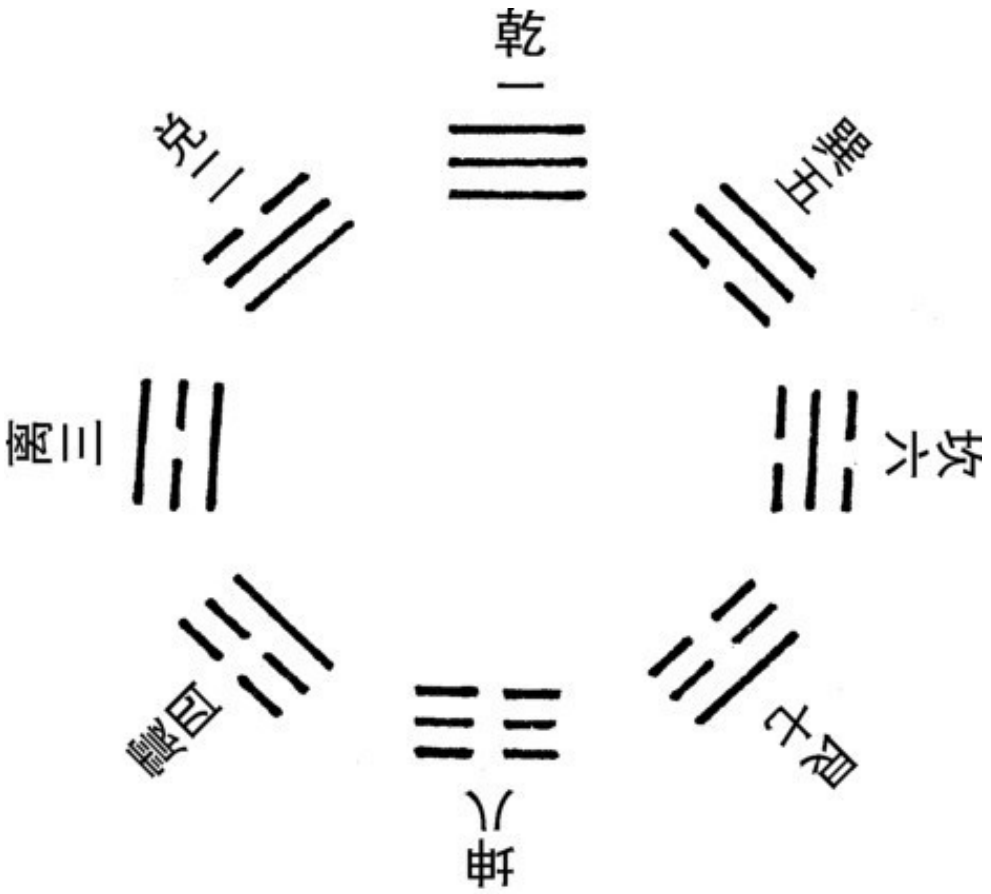
下面是孔子在上传的总结论中，告诉我们研究《易经》要特别注意乾坤两卦。孔子说：

> 乾坤其易之缊邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣！

“乾坤其易之缊邪？”邪就是耶，不是邪（xié），古文中这两个字是通用的，不要把它当作妖邪的邪，那就错了。邪就等于我们白话文叹气的声音，“啊呀”一样。这句话的意思是说，乾坤两卦是易的根本，这两卦的内涵，蕴藏就很多了。《易经》的内蕴，特别要注意乾坤两卦的变化。过去我

们发给大家很多图表，像十二辟卦、方圆图等等，都是从乾坤两卦开始。乾坤两卦研究通了，学《易经》就好办了，所以孔子说“乾坤其易之缊邪？”

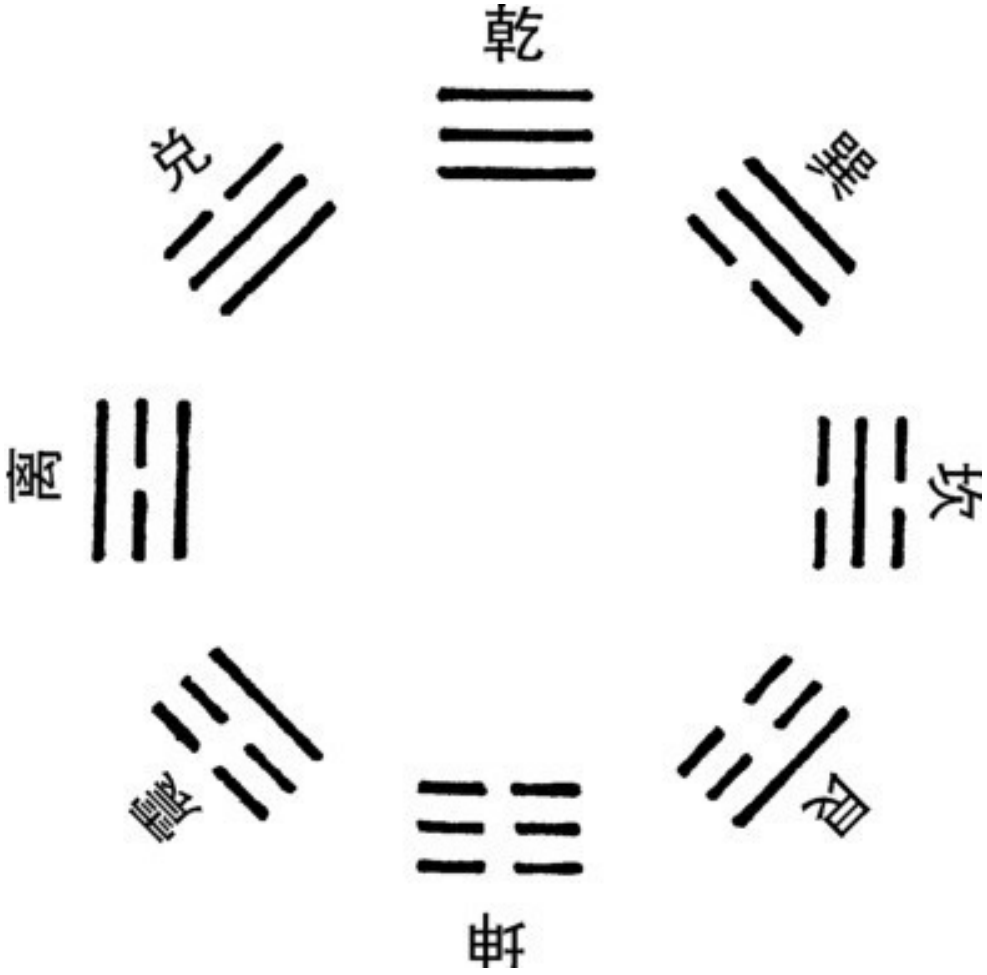
“乾坤成列，而易立乎其中矣。”所谓成列，大家看下面这个图：



伏羲先天八卦图

这是伏羲先天八卦图，乾一、兑二、离三、震四，一个行列在左边；巽五、坎六、艮七、坤八，另一个行列在右边，合起来好像一个苹果一样。乾坤两卦分列两边，实际上不是两边，乾坤是两个圆圈，像佛教出家人用的念佛珠。道家呢？不用这个东西，用两个圈圈就是乾坤圈。乾一、兑二、离三、震四是阳面；巽五、坎六、艮七、坤八是阴面。方图圆图，各有各的行列，横图呢？太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八八六十四卦，从下面一路发展上来。下面大，上面小，而且多，就像植物一样。一颗小的种子

一变就变成森林，这样叫做成列。照这样看，乾坤两卦的列就很多啦！现在，我们把先天图假设成平面来看：



伏羲先天八卦平面图

乾为天，兑为泽，乾与兑配，就是天泽履，翻过来就泽天夬……依次类推，列表如下：

乾为天	兑为泽	天泽就是履卦
乾为天	离为火	天火就是同人卦
乾为天	震为雷	天雷就是无妄卦
乾为天	巽为风	天风就是姤卦
乾为天	坎为水	天水就是讼卦
乾为天	艮为山	天山就是遁卦
乾为天	坤为地	天地就是否卦

配就是把它组合起来，古人就叫它配卦。第一卦是乾，乾为天。第二卦为兑，兑为泽。乾与兑配就是天泽履。第三是离，离为火，乾与离配就是天火同人……依次乾与巽配就是天风姤，这是一列。如果翻过来组合呢？兑为泽，泽就是海洋，兑与乾配就是泽天夬，依次离与乾配就是火天大有……巽与乾配就是风天小畜。像这样的成列，有很多的变化跟应用，列表如下：

兑为泽	乾为天	泽天就是夬卦
离为火	乾为天	火天就是大有卦
震为雷	乾为天	雷天就是大壮卦
巽为风	乾为天	风天就是小畜卦
坎为水	乾为天	水天就是需卦
艮为山	乾为天	山天就是大畜卦
坤为地	乾为天	地天就是泰卦

乾坤就是这样的成列，大家要弄清楚，你把这些搞清楚了，将来观察一件事物，就不仅只是看一点、一面了，便会从多方面的观点、多方面的角度去了解多方面的事物。所以孔子说，“乾坤成列而易立乎其中矣！”

地球的轮回

你懂了这个道理，易的作用——天地的作用，就在这个中间起了变化。所以孔子告诉我们，要研究《易经》，乾坤两卦要搞得非常清楚，“乾坤毁

则无以见易”。我们生在天地之间，上面有虚空，下面有地球。如果没有天地，就没有人跟万物，这是事实的现象。研究《易经》，乾坤两卦的重点要把握住。不懂得乾坤两卦的妙用，也不会懂《易经》。所以说，“乾坤毁则无以见易”。乾坤如果没有了，也不需要研究《易经》了，人类一切的文化也都不需要了，因为空嘛！“空”，什么都没有了。易既然不可见，《易经》的道理、学问、哲学都没有啦，人类文化便也根本没有了，那么这个宇宙又回到了冰河时期，回到了空的境界，回到了天地没有开辟以前的世界。因此说“乾坤或几乎息矣！”

不过要注意啊！孔子这段文字有一个深义，很深的道理。“或几乎息矣”！“几乎”息不是真的息灭啊！宇宙是永远不会死亡的，地球毁了，另一个世界又会出来。不能说人死了，就一切都完了。这个生命是无穷尽的，第二次还会回来，第三次也会回来。不过第二次回来不一定跟第一次来时一样了，或者女人变男人，或者男人变女人，或者变别的，都不一定！这就是轮回的道理。世界上没有真正死亡的东西，这是中国文化《易经》的哲学，所以叫作“生生不已”，以至于永远永远。我们中华文化认为，世界上永远没有死亡。

中国文化永远站在早晨，看太阳出来，是生生不息的。它是站在妇产科的门口看人出生的。一下出来一个，一下又出来一个，都很高兴。实际上生死、毁灭与成功，只是像天气一样，像早晨与晚上一样，是一天的两头。中国文化是站在没有死亡的地方，永远站在生的这一面，人生永远看的是明天，没有今天。今天的一切的成就，如果以为很满足了，那你就要下去了，快没有用了。今天的成就不算数，只有明天，永远的明天，所以《大学》上说“苟日新，又日新”。

之乎者也

所以孔子在这里也特别强调，乾坤真的会毁灭吗？孔子在这里用了两个虚字。我常常告诉同学们，写文章要懂得用虚字，不管中文外文，懂得用虚

字才是好文章。这个虚字看似不相干，孔子写《春秋》的笔法就叫做“微言大义”，“微言”就是虚字，在文章里看似不相干，好像可以拿掉一样的虚字，但是关系很大。譬如说孔子这里用的微言：“则乾坤或几乎息矣”！就是这样。“或几乎”？如果不懂得虚字，几乎个什么呀？

这就等于赵匡胤当年做了皇帝出来视察，看到城门上写了四个字，我们姑且说它是“台北之门”。赵匡胤骑在马上，一边走，一边考验他那个秘书长陶穀。赵匡胤本来并不想用他，但是找不到更好的秘书长。他一方面讨厌文人无耻，一方面也实在找不到一个文章好、可以用的人，就只好用他了。他说城门么，为什么四个字？只写什么门就好了，为什么还要“之门”？陶穀说：皇上，那个“之”呀就是助语词，用来帮助语言的。赵匡胤就吼道：书呆子就知道那个之乎者也，助得个屁！什么助呀！

在这个地方，那个“之”字可以拿掉，可以不拿掉，这是真的。但是像孔子这一句话：“乾坤或几乎息矣”，这几个字绝不能拿掉！微言里面有大义，几乎、也许、或许、差不多。差不多是死亡，但没有死亡；差不多快成功，但还没有成功。不懂虚字，你就看不通它的真义。所以这种虚字要特别注意！虚字在孔子的文章里经常出现，孟子也善于用虚字。虚字用得不好的文章不能看。现在的白话文不用之乎者也，却用了呢吗啦呀，也是一样。有时候多用一个“的”字，或者少用一个“的”字，就差得很远，大家要懂得这个道理。

有情世界

“形而上”是个哲学名词，大家都很熟悉，最初还是孔子提出来的。什么叫形而上？再看下面的话，你就懂了。

> 是故形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天下之民谓之事业。

孔子接上文说：“是故形而上者谓之道”。所以形而上者，万物都有形象。上帝在没有鸡没有蛋以前，究竟是个什么东西？先有鸡呀先有蛋？不管你鸡也好、蛋也好，只要你有了蛋或者有了鸡，已经是形而下了。形而上的，你说上帝创造万物，那谁创造上帝？所以上帝是形而下的。如果说上帝是上帝外婆造的，那上帝的外婆又是谁造的？外外婆是什么？哪个是形而上呢？这就是哲学问题的形而上，称这为本体论。

“本体”也是假定的名称，孔子说的那个东西就叫做“道”，中国人思想所讲的道，就是那个看不见、摸不着的形而上。“形而下者谓之器”，形而下是有了万物以后，就叫做器，“器”就是物质世界、物理世界。所以西洋哲学家柏拉图就说，这个世界有两种世界，一是精神世界，一是物理世界。

在佛学内分的世界更多，物理世界又叫器世界，一切生命叫有情世界，国土世界也是器世界。还有一个叫圣贤世界。圣贤世界就很难得了，是得了道的人另有他们的国土，他们的世界。佛学分世界比希腊哲学分得更详细，更严重了。

中国文化的道

“形而上者谓之道”。我们中国文化里头所谓的道，是代表了本体。读古书尤其看到这个“道”字、“天”字，特别要小心，这两个字错用的地方非常多。这句话是说形而上的这个代号叫做道，在宗教方面讲就是上帝、菩萨、佛呀等等。有时候这个道是代表宇宙间的法则或原理，有时候这个道就是我们行走的道路，有时候我们讲到人文的道德规律，也叫做道……都是同一个道字，意义却有如此的不同。我们看老子的“道可道，非常道”，应该如何去解释？这就要命啦！这三个字要怎么道呢？“道可道”，有人就解释第一“道”字为形而上“道”的道，可道的“道”字就是可以说，是说话的道字。我说你错啦，他说没有错呀，我们看中国古代的书，说什么人“道”，就是什么人说，某某人讲说，就是某某人道。我说你注意啊！我们

中国古书讲话，把“说”称为“道”是唐朝以后的文化。某人讲话，说某人“道”，小说上说某某人“说道”，都是唐朝以后才通用的，唐朝以前少有这种说法。春秋战国时候是“曰”，孔子曰、孟子曰，现在国语我们念曰（月），春秋战国时候不念“月”，念“呀”，就叫“呀”，闽南音广东话就对啦！用我们现在的国语，不能读中国书的！倒是真正读中国书，要用闽南话，或者广东话，比较接近古音。现在苗栗、新竹讲的话为什么要叫做客家话？就是因为过去换了朝代，那些人不奉新朝的正朔，不用新朝的年号，就一路向南方撤退，到了广东、到了福建，当地人因为他们是中原来的客人，就叫他们客家人。如果用我们客家语研究唐宋时候的文化，就有用处了。这类例子很多。

“道可道”这个道字，就是代表形而上的“道”，形而下就是指这个器世界，物理世界。根据西方现在所谓的宗教哲学来讲，认为宇宙是神所创造。这个说法是靠不住的，我们随便举例来说，不但是外国，东方也是一样，天主教说宇宙是上帝创造的，我们中国人说天地是由盘古老王开辟来的。我们小时候就常听盘古老王开天地的故事，当然我们以前也知道这是神话，所以在过去的戏词就叫“扁”古老王开天地。为什么我们叫扁古老王？这里头有个笑话。从前有个人有三个女儿，老大老二嫁的丈夫都很有学问，只有三女婿有点傻。有一次老丈人过生日，三个女儿女婿都回去拜寿，小女儿很发愁，两个姐夫学问好得很，像自己丈夫这个样子回去，恐怕会很丢人。三女儿就教他，如果岳父问你什么人开天辟地，你就讲盘古老王开天地。但是教了三天三夜还是记不住，太太没有办法，就弄个盘子给他挂在脖子上，如果岳父问起来你就摸摸盘子，就知道是盘古老王，表示很有学问的样子。到时候老丈人真的问他什么人开天辟地？他果然忘记了，便摸摸盘子，盘子是扁的，傻女婿忽然灵机一动说，“扁”古老王开天地。后来大家就叫他扁古老王了，这是一个笑话。

中国古书里边所绘的伏羲皇帝盘古老王图，头上两边像一个山峰一样，有两个角。这个是有道理的。根据人类进化学，过去人比我们聪明，脑子比我们发达。我们过去形容小孩子很聪明，说他“头角峥嵘”。过去人据说脑

力特别发达，很强。我小时候听老人传说，上古时候天体跟地球是相通的，人可以随便过去玩，天神也可以过来玩。后来因为人太坏了，天体就跟地球的距离越来越远了。这种神话，东西方都有类似的说法。你把它综合研究了，会发现人类从形而上到形而下的思想，都有相通之处。因为上一个冰河时期的演变，才把东西两半球及世界上很多地区分裂开来。慢慢地文字也不同啦，语言也不同啦，其实都是一个来源。

现在孔子讲形而上道，形而下器，这个东西很难了解。于是我们中华文化里头，就有《易经》这一门学问的出现。《易经》这一门学问，对形而上与形而下的关系，以及宇宙来源的究竟，“化而裁之”。不但知道它的变化，而且更重要的是“裁之”。跟裁缝做衣服一样，你把它剪裁得好，会变成一件很好的艺术品。所以文章思想、人文文化都是“裁之”。化而裁之谓之变，这个中间你要晓得变化。变化是什么？是宇宙变化的法则。也就是说，要能确定它变的过程、动力、轨迹、趋向是什么……这个完全要靠你的智慧来研究，这就是《易经》的学问。

割舍之难

讲到这个地方，大家可以知道我们中国文字的运用是非常高明的。譬如说孔子周游列国，到了晚年没有办法在外面混啦，只好回到老家去，办个补习班打发时间。《论语》记载孔子回来的感叹说：“吾党之小子狂简，斐然成章，不知所以裁之！”“吾党之小子狂简”，这跟现代青年一样，现代青年就犯这个毛病。孔子说我们家乡盼我回家，教教我们齐鲁的后生小子，他们都很聪明，也很优秀，但是“狂简”。把天下事认为太容易太简单啦，这实在太狂、太不知道天地高厚了，这是不好的。

“斐然成章”，也会写文章，有思想，但是这个中间，中心思想他还拿不定，不晓得仲裁。譬如民主自由与中国文化政治的关系，这个中间，东方、西方，要怎么样才能合于中国国情？就要“化而裁之”了。不晓得

“裁”，就不能适合我国之用。有时候一篇文章写得很好，但是不晓得裁简，便失去了铿锵有力的气概。

我还有一个经验，年轻的时候，也很自负，自己从小便名闻在外。可是我经过一次教训以后，以至到现在我还不敢写文章，一辈子都不敢写文章。在青年时候，有一次做文章，我的老师还是前清一位翰林公，他说你呀，文章才气真好，就是不晓得裁简！我说每篇文章我都经过仔细修正过。他说你犯了个错误。我说请示先生，我的文字犯了什么错误？他说“悭吝”。这使我最不服气啦，我个性里边是个最不悭吝的人。我说“先生之言疑似过乎哉？”老师你讲我这罪名太重了吧？他说你不懂，我讲你悭吝，是你在文章上不晓得舍，你不懂割舍，就是不晓得裁。他说你每次碰到好句子，自己不肯丢，怎么样也要想办法把它放在文章里头，整篇文章是好的，你这个句子也是好的，但是加到这篇文章里，便成老鼠屎了。看来割舍很难呀！

我听了以后，惊出一身冷汗，非常感激，真的非常感激，佩服极了。这的确是我的毛病，被他指点出来，一点都没有错。我说先生我懂啦，这几句我就是舍不得。他说，你不能舍不得，你要决心丢掉，用到别的地方多好，用到这一段里边，用到这一篇里就不对了。

写文章就是这样，很多人写文章，我看了常常感觉是有好句，没得好文。有些人不仅会写古诗，白话诗也写得很好，句子也很美，但全篇连起来看，就成了抹脚布了。那真是没有味道！这就是写文章的诀窍，也是经验。有时候自己写东西，常常思想里出了好东西，好东西就舍不得丢，明明是写一篇政论性的文章，却非要把些文学性的句子加进去，那就完啦。就是这个道理。

推的哲学

所以说，“化而裁之谓之变”。这个变很难，有时候觉得这些句子不必要，但却把它保留；有时候觉得它必要，却硬把它删掉。政治的道理、做人

的道理、处事的道理，同《易经》卦的道理是一样的，要化而裁之。这就是变！不过先要通，才能知变、才能处变，否则不能应付一个人生，更不能应付时代。懂得“化而裁之”，懂得变以后，“推而行之谓之通”，然后，要推行。我们现在只会喊口号，推行什么政策，把推行变成一个口号。要知道推之难，要把它推出去，就要懂得推行这个字。

政治上一个新的措施一拿出来，人们的心都会抗拒的，我们读历史就知道。一个新的政策要推行的时候，当时常遭人反对，反对者的说辞只有四个字：“民曰不便。”民就是老百姓，老百姓反对，不能推行。老百姓很奇怪，任何一个新办法，老百姓一开始都是反对的，不接受，就造反。所以要“推而行之”，把它推出来。要怎样才能推行而通之？这个中间怎么推法？推而行之，现在变成一个专用名词，推行什么政策，你怎么推呀？怎么行呀？现在人只在嘴巴上讲，又不推，怎么能行得通呢？每一件事情，报纸上把法令一公布，天天叫推行，推也推不出，行也行不通，弄得上下互相欺骗，结果就是一推了事。所以大家要懂得“化而裁之”、要懂得“推而行之谓之通”，这就是通才之学。

如何来“推”？这中间就要懂得中国的太极拳了。太极拳的推是圆的，不是直着硬推的，硬推是推不动的，转一个圆圈就把它推动了。一个东西如果直推硬推，要用一百斤的力量，如果换一个方法顺势而推，也许一个指头就推动了，这就是以四两拨千斤的道理。这个中间的巧妙，也就是智慧之学。

千秋万代

“举而措诸天下之民谓之事业”。上次我们谈过，你这个人有没有“事业”，不是你开公司当董事长、当老板就叫做事业。当老板、开店子那是四川人讲的“玩钱”，玩弄金钱而已，那不是事业。要能“举而措诸天下之民”的，才算事业。你的所作所为对于人类社会有贡献，因为你的贡献，能

使世界人类安定下来，这才算是事业。这一句话要特别注意，这是我们中国文化对“事业”所下的定义。

所谓“措”，平时我们常说“举措之间”“举措不定”，这个“措”不是指措施，是指安定。举措之间能使国家社会都安定了，这就叫事业。所谓一个事业，就是这件事情做了，起码影响五十年、一百年，乃至千秋万世。

现在人很喜欢著书。但是我常常告诉年轻人，现在著书有什么用？没有什么书是值得流传、能够流传的。你看八十年以来，一本书在书架子上放了几十年、舍不得丢的很少。再看古书，你就舍不得丢了。它永远有它的价值。现在的报纸和有些书只有五分钟寿命，甚至连五分钟还不到，人家看了就丢了，看了也不会记得。而有些文章，尤其有些广告文章，一拿到手里连溜一眼也不溜就丢了，还没有三秒钟的寿命。所以“好”就是好，大家会告诉大家，这就是好的文章。真好的东西，要有几十年、几百年，乃至千秋万代，人家还舍不得丢，那才叫做事业。古人有一句话说“但在流传不在多”，能够真流传下来的，它的价值不在数量多。你看诸葛亮的一生，有万古功业之名，文章只有两篇前后《出师表》永远流传下来。诸葛亮的一生，有这两篇文章也就够了。可知但得流传不在多，真正有流传的价值，这也就是事业的定义。

差不多先生

是故夫象，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象；圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。

“是故夫象”，《易经》的卦象，为什么会有这个卦象呢？他说，上古的圣人“见天下之赜”——那个隐秘、奥秘看不见的，有时候要用图案来表示，“拟诸其形容”。一个卦象，譬如天火同人，就它的形象、容貌，把它绘成一个图案，“象其物宜”。每个象的意思，只是个大概差不多而已，象

乾为天，真的就是指天吗？并不尽然，差不多而已。大家注意，“象其物宜”，差不多像那个样子，譬如我们照相，照相照出来真正是你吗？不是你。天地间没有一个百分之百准确的摄影。乃至于自己照镜子，看镜子里的自己也不是真的自己。那是镜子里头的影子。所谓“象其物宜”，有一点像我而已。我的面孔究竟怎么样，自己永远没法看到，只有别人看到过。镜子里头照的是反方向的，不是自己的真面孔。因此大家算命看相，百分之百的准吗？没有，“象其物宜”！差不多而已，这就叫做卦象，“是故谓之象”。

“圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼。”孔子解释《易经》的爻，爻的意义就是交。上古圣人看到天下之大“动”，宇宙万有随时都在动，“动”才有宇宙，宇宙间没有一个真正的静态，静态是个假象，大动小动而已。宇宙万有的生命也永远在动，但是动的当中有其共同沟通之处，所以“而观其会通”，观察它彼此通会的地方。“以行其典礼”，中间找出一个原则、法则，法则就叫典礼，古人这个典，含有“严格”“确定”的意思，像摆在那里的一个形态一样。礼就是道理，原理，也是法则。

“系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。”因此在《易经》卦下面系上一些话，就是“系辞焉”，做了一些文字来说明，把爻的意思告诉我们，“以断其吉凶”。这种法则，这种现象，就叫做爻。

说到这里，大家要知道，天下的事情是很复杂的，它的变也不是千篇一律的。譬如说，我们现在台湾社会这种情形，这个现象就是昨天、去年的现象吗？不是的，它随时在变。这个变动中间所发生的，往往是小事情大问题、大事情小问题。有时候看来是个小事情，却是天下的大问题，说不定会成为很大的漏子；有时候发生的事情很大，看起来很严重，那却是小问题。所以为政者就要懂得“观其会通，以行其典礼”。这个现象随时在变，发展的前途是好是坏，你事先就要知道。这就是卦象，不需要卜的。所以古人说“善易者不卜”。真把《易经》学通了，不要卜卦、不要算命，一看这个现象就已经知道了，可以断其吉凶了，“是故谓之爻”，这就是爻。

一言兴邦

极天下之赜者存乎卦；鼓天下之动者存乎辞；化而裁之存乎变；推而行之存乎通；神而明之，存乎其人；默而成之，不言而信，存乎德行。

“极天下之赜者存乎卦”。要想极透彻、极明白，了解这个宇宙间的奥秘，就要靠这个卦。

“鼓天下之动者存乎辞”。鼓是形容词，充满了就是鼓，闽南语里边好像没有这个音，但是在四川可以随时听到。譬如一个人生气了，四川人不叫生气，他说那个人是在鼓气。河南人也有这种说法。为什么呢？生气肚子就发胀，脸上青筋就会绷起来，这就叫鼓气。四川人经常爱说：哎呀，今天我碰到某某人，一句话逗得他气鼓胀啦！四川的土话“气鼓”，就是这个鼓气，气得鼓胀了，所以鼓是充满、发挥。“鼓天下之动者存乎辞”，使天下的动被发挥、被鼓起来，那就在辞章了。鼓就是发挥、鼓吹，一个“鼓”字对天下影响很大。影响了天下的动态，可见文字很重要。

那么要想知道宇宙的奥秘，究竟靠谁呢？上帝好啊还是人好？答案还是人。就是孔子说的“神而明之，存乎其人”。一切“道”都是人文的，人的价值有如此的伟大，智慧至上！智慧到达了神明的境界。我们闽南语有人称菩萨为神明，就是这个地方来的。“神而明之”是智慧之学，通神啦、真正明白啦，还是“存乎其人”。上帝从哪里来？是人捧出来的，菩萨也是人拜出来的。假使我们都不拜他，他一点也没有办法，所以说没有人的存在，也就没有神的存在了。

“默而成之，不言而信，存乎德行。”到了神而明之的境界，自然达到目的，使老百姓受到影响，这是了不起的圣人。“不言而信”，不需要搞宣传，大家就都听你的，达到所谓万民服从的境界，天下人都归心了。那要怎么样才做得到呢？每个人要从自己做起，要“存乎德行”。最后的胜利是道

德的行为，不是手段。手段没有用，用手段最后还是要吃亏的。要想真成功，“存乎德行”才是根本。这就是《系辞》上传的结论。

系辞下传

第一章　八卦成列

八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣。刚柔相推，变在其中矣。系辞焉而命之，动在其中矣。吉凶悔吝者，生乎动者也；刚柔者，立本者也；变通者，趣时者也。吉凶者，贞胜者也；天地之道，贞观者也；日月之道，贞明者也；天下之动，贞夫一者也。

夫乾，确然示人易矣！夫坤，隤然示人简矣！

爻也者，效此者也；象也者，像此者也；爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见乎变，圣人之情见乎辞。

天地之大德曰生，圣人之大宝曰位；何以守位曰仁，何以聚人曰财，理财正辞、禁民为非曰义。

大家知道孔子的《系传》分上下两部，《易经》也分上经下经，上经三十卦，由乾、坤开始到坎、离止；下经三十四卦，由咸、恒两卦开始到既济、未济结束（咸，我们过去读为“喊”）。上经三十卦，像一个月三十天的现象，下经三十四卦，另有说法。《系辞》的上传，是孔子研究上经的报告；下传是研究下经的报告。现在孔子把他所看到的下经几个卦的精神抽出来，说明人生的问题。我们扩大范围来讲，也可以说它是人生的哲学，也可以说是领导的哲学，是讲一个人做人的学问。

不动心与权力欲

昨天一个朋友来看我，说他看到我的《孟子·尽心章》那篇文章，连着看了三遍，感慨很多。他说：“你的看法我很赞成，这样来讲对极啦！从前有些人讲不动心，好像是要把心压着不让它动，那是不对的。不动心是要能做到临事不动心，才是真不动心。”事实上，到了利害关头，这个事业可做

不可做？很难下决心。真正的定力，是要在这个时候能不动心，如果能够做到，那么打坐那个不动心，在佛学上讲已是小乘之道，不算什么了。要知道处世之间，危险与安乐，不动心非常难，难得很。另外一个现象，一般而言，大家看活人的文章，不如看死人的文章来得有兴趣。这也是《易经》的道理，“人情重死而轻生，重远而轻近”，远来的和尚好念经，那是必然的。曹丕在他的文章里，就提到“常人贵远而贱近，向声而背实”这两句话。譬如最近美国一个学禅的来了，他原本在美国名气就很大，但经我们把他一捧，“美国的禅宗大师来弘道啦”，中山堂便有千把人来躬逢其盛。如果要我去讲，不会有两百人来听的。要是我到外国去，那就又不同啦！所以要做事业，人情的道理大家要懂，如果这个道理不懂，就不要谈事业。

权力欲与我

前面说过，人情多半是“重远而轻近，重古而轻今”。古人总归是好的，现在我不行，死了以后我就吃香了。像拿破仑啊、楚霸王啊，死了以后就有人崇拜。所以大家要了解人情及群众的心理。人情是什么呢？除了饮食男女之外，权力欲也是很大的，不仅是想当领袖的人才有，权力欲人人都有。男的想领导女的，女的想领导男的，外边不能领导，回家关起门来当皇帝。先生回家了对太太说：“倒杯茶来！”太太呢？“鞋子太乱了，老公请你摆一摆……”这就是权力欲，人都喜欢指挥人，要想人没有权力欲，那就要学佛家啦！到了佛家“无我”的境界就差不多了。

一个人只要有“我”，便都想指挥人，都想控制人，只要“我”在，就要希望你听我的。这个里边自己就要称量称量你的“我”有多大？盖不盖得住？如果你的“我”像小蛋糕一样大，那趁早算啦！盖不住的！这个道理就很妙了。所以权力欲要控制，不仅当领袖的人要控制自己的权力欲，人人都要控制自己的权力欲。因为人有“我”的观念，“我”的喜恶，所以有这个潜意识的权力欲。权力欲的倾向，就是喜欢大家“听我的意见”，“我的衣

服漂亮不漂亮？”“嗳哟！你的衣服真好、真合身。”这就是权力欲，希望你恭维我一下。要想没有这一种心理，非到达佛家“无我”的境界不行。

佛家说的“欲除烦恼须无我”，就是要到无我的境界，才没有烦恼；“各有前因莫羡人”，那是一种出世的思想。真正想做一番治世、入世的事业，没有出世的修养，便不能产生入世的功业。我看历史上很少有真正成功的人，多数是失败的。做事业的人要真想成功，千万要有出世的精神。所以说，“欲除烦恼须无我，各有前因莫羡人”。人到了这个境界，或者可以说权力欲比较淡。为什么先要把这一段告诉大家呢？因为这是前提。

《系辞》对我们研究《易经》非常重要，在上传中我们讲过八卦成列的道理，八个卦每一卦的发展、变化，都会各自排成一个行列，每一个卦都可以变成八个卦，共成八八六十四卦。由八八六十四卦再发展下去，可以多到不可知数。我们的《易经》文化把卦排列六十四位为止，是因为六十四卦已经够用了，也因为宇宙之数，已经都在其内了。研究《易经》八卦，一定要把六十四卦背熟，每个卦都能画出来，否则学这个《易经》是没有用的。不过你背熟了八八六十四卦，还是没有用的，还要熟到随时想得出、画得出、一提就想得出来，像在你面前一样，这样才能谈到用。

八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣。

“八卦成列，象在其中矣。”这个卦象，这个图案的现象，乃至拿八八六十四卦看宇宙的一切现象，都已经了解了。

“因而重之，爻在其中矣。”先天八卦只用三爻，据说我们老祖宗画卦，画的是三爻卦，到了文王的时候，变成六爻卦。六爻卦就是把三爻卦的图案重叠起来，所以现在我们所用的卦，都是六爻，“因而重之”是把三画卦重叠起来而成的卦。重卦的方法前面我们曾经讲过，不再重复。

把三画卦重叠起来变成六画卦，下面的三爻叫做内卦，上面的三爻叫做外卦。像同一个东西分成两个部分，譬如我们有些人，内在的思想与外在的表现却完全两样。有时候我们问一个人你好不好，他说好、很好。嘴上这么

说，实际上他肚子里还在生气呢！有很多事情内外都是两样的，他说好，不一定好；说不好，说不定还很好呢！这个世界上的事物，都有内在和外在的两面。

一切外在的形态，都是从内在滋生而来。譬如你说这两年运气不好，因为你心中有一个东西丢不掉、放不开。如果你心中本来无事，就四季春风，天天太平了。可见内在是很重要的。外卦也可以叫上卦，内卦也可以叫下卦。一般我们画卦是从下面画起，事实上它的意思不是“由下而上”，而是代表了由内而外的一种思想。因为一切事物的发展，都是从内发生到达外面。大家看一个水果摆在桌上，它慢慢烂了，都是由里边先烂，当然也会有因外面细菌感染而由外烂起的。但是我们中国的名言“物必自腐，而后虫生”，许多东西都是先从里边开始烂的。所以说“物必自腐，而后虫生；人必自侮，而后人侮之。”一个人不自重，侮辱了自己，然后人侮之，别人才敢欺侮你。换句话说，你内心有鬼，外面就有鬼了；如果内心没有鬼，外边也不会有鬼了。所以画卦要由内而外，就是这个道理。

由内到外，说明了“物必自腐，而后虫生；人必自侮，而后人侮”的道理。一个社会、一个国家都是这样，自己站不起来，依靠旁人永远没有办法。自己先自侮，没有独立的人格，那就没有办法。所以“因而重之，爻在其中矣”，这就是变化。为什么由先天卦三爻变成六爻呢？爻者交也，爻的变化就在于这个“交”。

善《易》者不卜

刚柔相推，变在其中矣。系辞焉而命之，动在其中矣。

“刚柔相推，变在其中矣。”刚就是阳的，柔就是阴的；阴阳互相推排，阳极必生阴，阴极必生阳。阳来了，阴就没有了；阴来了，阳就没有了；光明来了，黑暗跑了。所谓刚柔相推，就是这个意思。阴阳当中互相推

排，这中间就有了“变”。宇宙万物随时随地都是这个现象，所以说“变在其中矣”。

“系辞焉而命之，动在其中矣。”研究《易经》的学问，“系辞焉”，指每一个吊在卦下面的文句，就叫系辞，是解释这个卦象的。“而命之”，在这个里边找到它的命题，找到它的主题。“动在其中矣”，变动的道理，就在这个里头了。

吉凶悔吝者，生乎动者也；刚柔者，立本者也；变通者，趣时者也。

这里有一句名言，上篇里边我们已经讲过，就是“吉凶悔吝者，生乎动者也”。《易经》告诉我们，世界上只有两个字把看相算命、做人做事都统统包括了，这两个字就是“吉、凶”。如果你一定要说我在家睡觉，就不吉也不凶了，殊不知那你已经是坏了。因为没有好，你躺在那里没有动，但是你的生理已经变了。所以《易经》只有两个字：吉与凶。为什么说吉、凶、悔、吝呢？悔与吝是小的吉凶，所以还是只有两个字，“吉”与“凶”。

悔是什么？是烦恼，心中的烦恼，很忧闷，拿不定主意。吝是什么？很困难，有阻碍，很悭吝，这事情办得很吃力。

吉的背面就是凶，凶的背面就是吉。悔吝呢？是小凶、不是大凶。所以懂了这个道理，不需要卜卦啦。一件事情一开始做就知道结果了，不是好就是坏，没有第三样。一个人去看相算命，八成都是彷徨不定的人。发财的时候，一天忙得不得了，哪有时间去看相算命，生意失败的人、没有办法的人，理发也没有钱，头发长得长长的、胡子也不刮，穿的破鞋子，每天却围着算命摊子转。

所以，我常常告诉有些同学们，我说我教你一套，包你灵，将来你如果没有办法去跑江湖，摆个卦摊子，有人来看相算命，你就说：“嗯！你先生最近运气不好，气色不对！”因为他一定有了不对才来问你，所以你讲他气色不对，一定灵。然后他肯叫你算命，你就说他最近会破点小财，这句话也

一定灵，因为他叫你算命，一定要花钱，不是破财是什么？所以我说包你灵，你说话本来是不着边际的，他回去想想，“哎呀！算命的话对啦！”如果不对呢？他会翻来覆去地想，担心什么时候会破财，“哎呀，可能是真的！”反正都是对，所以善易者不卜。

恩以生害

世界上的“吉、凶、悔、吝”是从哪里来的呢？“吉凶悔吝者，生乎动者也。”万事一动只有好或坏，没有中间的。你说我不想好，也不想坏，想不动。那只有打坐入定了，才能有所谓寂然不动。只有修道的人才能不动，那才是“跳出三界外，不在五行中”了。否则一动便有吉、凶、悔、吝，这是圣人的话，孔子的名言。读《易》到这里非常令人赞叹，宇宙人生的道理，孔子统统讲完了，懂了这些也不要再研究《易经》了，“吉凶悔吝者，生乎动者也。”一动好坏就出来了，不动就没事，但是想不动可不容易啊！

“刚柔者，立本者也；变通者，趣时者也。”这两句话，包括了一切人生的大道理。政治的大道理、做人做事的精义都在这里边。刚就是硬的，柔就是软的，刚就是阳，柔就是阴。一个人有刚的一面，也有柔的一面。所以带兵的人要能恩威并济，恩是柔的、威是刚的。但是这句话也要注意，《太公阴符经》说“恩以生害”。你对他太好了，好到极点了，也会害了他。你看历史上反叛你的人，都是你对他最好的，都是你自己培养出来的，绝不是敌人。敌人推翻不了你，每一个人事业垮掉，都是由于自己最亲近的人、最心爱的人发生了问题。皇帝都是死在最亲近人的手中，一个人的事业，也往往败在自己最亲近人的手里。

所以恩里就生害，害里就生恩。譬如父母教育孩子、骂孩子很痛苦，但是等他长大了，才知道你这打、你这骂对他多有用处。用痛苦磨炼人的教育，虽然当时他恨得要命，过后他会越想越对，就是害里生恩。现在你们教育孩子用西洋化的教育方法，我绝对不赞成，处处将就孩子，统统把青年人

害了。所以现在青年人没有几个有用处的，都是在温室里养的，“生于深宫之中，长于妇人女子之手”，终究很难有大用处。

二十年前我就讲过，现在我们的教育，第一流的家庭是末等的教育。夫妇都是知识分子，都去工作了，孩子托给佣人照顾，再不然请个保姆，那个保姆的知识程度，未必超过孩子的妈妈，保姆是没有办法才来做保姆嘛！结果呢？你第一等的家庭实施了末等的教育，造成了今天教育的问题、社会的问题。所以今天的教育没有什么可谈的，要谈教育，所有的妈妈都要先回到幼稚园去再教育才行。这不是我在说笑话，我们的教育的确很有问题。

所谓刚柔的问题就是这样，恩里生害，害了孩子的一生；害里生恩，所以要置之死地而后生。但是有时候太刚也不行，太柔也不行。要刚柔相济，恩威并用，才是“立本者也”。不过虽然知道刚柔相济，恩威并用，还要懂得“变通”。“趣时”是把握时代，所以“变通者，趣时者也”。“变通”是把握时代的，如果不把握时代，只认为《易经》才是文化、才是学问，其他世界的一概不管，那又完啦！所以，孔子是圣之时者也！“时者”，就是懂得把握时代。

祸福无门　惟人自召

吉凶者，贞胜者也；天地之道，贞观者也；日月之道，贞明者也；天下之动，贞夫一者也。

“吉凶者，贞胜者也。”这里有个原则，不需要迷信，就是中国文化哲学的道理，认为天地间没有绝对的好事，也没有绝对的坏事。好坏事都在于人为，人在于心，所谓“贞胜者也”。贞的意思就是正，心正坏事也不坏了，心不正好事也不会好。所以说“吉凶者，贞胜者也”。讲到这里，想到当年有位朋友，一表人才，相貌堂堂，才华出众，样样都好，就是太风流潇洒了。算命看相，都认为他会官至极品，命相都是第一流的，因此他也很自负。不过后来太过于风流潇洒啦，得了性病，甚至连眉毛也生疮烂掉了，变

成了无眉的人。还有什么相？都破坏了，只好上山去了，最后不知所终。这就是我亲眼看到的，我们过去一般的同学谈起这个老兄，都非常怀念，也非常惋惜。他的才华真高，真好，但结果是这样。古人所说中国文化的道理，不是什么菩萨、上帝在保佑你，也不是命中规定了不能变的。我们从小必读的课外读物——道家的《太上感应篇》中就说：“祸福无门，惟人自召。”祸福没有一个是命运规定不变的，就是看人自己的作为了。这个道理大家千万要注意。

“天地之道，贞观者也。”这个问题大啦！我们知道唐太宗的年号叫贞观。世界上最迷信的是知识分子，迷信不仅是乡下人，研究科学的人更迷信。我测验了很多学科学的人，跟他们坐在一起，一切都跟着他讲，听他讲完了他的见解以后，你便讲“你老兄呀！最近精神似乎差了一点，有什么问题吗？”“真的吗？唉！唉！你给我看看。”他就跟着你来啦，很可笑的。生命中间有一分不可知的奥秘，人人都想知道它，你只要在这一方面指点他几句，他非上当不可。所以古代的帝王特别迷信，年号经常改，甚至有当了二十年皇帝，改了十几个年号的都有。这等于我们当年起名字，我本身就有七八个名字，年轻时很喜欢改名字，有本名，有小名，有谱名（家谱里边的名字），现在还保留好几个，然后有号、有字、有别名，有各种各样的名字，就是为了“贞胜”。但“贞胜”不是迷信，因为宇宙之道是“贞观者也”。

道家的《太公阴符经》开头就说“观天之道，执天之行”，这就是根据《易经》来的，这是中国文化。《阴符经》是很古老的书啊！从姜太公手里传下来，观察宇宙天地的道理，一切的法则，重要的依据就是十二辟卦与方圆图等等。由此可以知道宇宙的法则，也就是天文的法则。说到这里，我们就很惭愧，很遗憾了。我们中国的天文学，几千年前是世界上第一位的，现在连一巴掌也够不着。《中国古天文学》这本书在国内已经没有，我们现在已把它印出来了。大家懂了中国的古天文学，就知道观天之道了，宇宙、太阳、星星……同人世间的关系与影响，这就是执天之行。把握了这个原则，

就可以修道，可以修到生命的长生不老。这就是我们中国文化所特有的学问。

月球是我们中国的

“日月之道，贞明者也。”这个太阳系里的地球文化，在我们中国文化中特别重视的，就是所谓的“日月之道”。

说到日月之道，我们中国古代有个神话。古书中记载，上古之时“十日并出”，十个太阳一齐出来，于是天下大旱，大地快要晒焦了。据说我们有个老祖宗叫后羿的，射下了九个太阳。后羿就是到月亮里去的那个姑奶奶嫦娥的先生。谈到嫦娥奔月，记得美国太空人第一次登陆月球那天晚上，我请一个美国朋友吃饭，同时看登陆月球的电视。当时他很客气地跟我说，他们美国已经上去了，将来太空主权不知道会不会有争执。言外之意，他们已经把国旗插上去了，月球应该是美国的领土了。

我说那不一定，我们中国有位姑奶奶，五千年前就已经去那里住了，你们把国旗插上去，说不定她一觉醒来，扫地的时候已经把它当垃圾丢掉了。他看着我大惑不解地笑，问是什么意思？我说我们中国五千年前就有嫦娥奔月的传说，他听了一阵大笑。事实上我们的远古史很难研究，因为那些似神似幻的神话，没有法子去考证。据历史的记载，后羿的射法很高明，武功第一，当时的九个太阳都是他射下来的，只剩了一个留给我们。

刚才讲十个太阳的事，中国上古史的神话太多，研究中国的上古史，把神话配合每一个宗教来研究，会得到一个结论——世界上的文化，整个的人类文化，都是同一个来源，没有西方也没有东方。因为经过上一次冰河时期以后，这个地球分裂开了，慢慢地语言变化不同，因为地区分裂的关系，文化变成不同了。其实追根究底都是一样，都是同一个来源。但是到现在世界各国你争我抢，杀来杀去，不禁令人感慨“本是同根生，相煎何太急”了。

大千世界的奇观

后来佛学进入中国，境界更广大了。佛学讲三千大千世界，过世的大画家张大千，就是以这个起名的。张大千当过和尚，他自己知道大千世界的道理，才起名大千。

佛学的宇宙观，把一个太阳系称作一个世界。一个太阳系，太阳带领了九个卫星，地球也在内，最近又发现了一个，共有十个，统称是一个世界，一千个太阳系统的世界，就叫一个小千世界。我们这个太阳，在这个世界里边是面积最小、寿命最短的一个。但是由这个太阳系统来看，科学家便不得不向释迦牟尼投降了。这就是佛学的高明之处。佛在过去两千多年前曾说：在这个世界里，月亮里面的一昼夜，就是我们地球上的一个月。这句话三十年以前，大家以为是撒谎的，现在人到了月球，证明是真的。还有太阳里的一天，是我们地球的一年，所以宇宙的时间是不一定的，是相对的，人为的，每个地区都不同的。就以我们这个地球来说，南半球、北半球就有不同。

各地区的生物也不相同，有些生物早上生出来，晚上就死了，它觉得这一辈子也很舒服，它这一天也是一生。我们的一生也是一生。狗活几年？马活几年？狗的生命观念跟鸟的生命观念不同，因为它们的世界是不相同的。

一千个太阳系统合起来，是一个小千世界；一千个小千世界合起来叫一个中千世界；一千个中千世界合起来叫一个大千世界。这个宇宙里边像这样的大千世界总数至少有三千个，乃至不可知、不可说、不可数、不可尽。现在太空科学非常崇拜释迦牟尼佛的宇宙观，认为完全正确，因为这个银河系统已经不算什么了。在这个宇宙太空里，已发现像我们这个银河系统一样的已有好几千个。宇宙中像我们这个太阳系里能够发亮的太阳、月亮、地球一样的星球太多了，多得不可计算。所以这个宇宙观，我们过去老祖宗只讲到“十日并出”，那已经相当大了。汉朝以后加入了佛教，使宇宙观更扩大到三千大千世界，可见宇宙之大。

不管哪一种宇宙观，都离不开这个太阳系，这就是“日月之道，贞明者也”。我们老祖宗晓得，月亮本身不会发光，月亮的光是吸收了太阳的光而发光，所以它发的光是白影，等于我们的地球一样。月亮同地球放出了另外一种光，不是我们眼睛所看见的这样的光，这在上古时古人已有了这个观念。现在我们的科学尽管发达，也没有跳出这个范围，现代的科学家并没有超越古人“日月之道，贞明者也”的观念。

但是，“贞明”不完全是我们看到的这种光明。世界上有些生物，并不喜欢我们这个光明，而喜欢我们认为是黑暗的那种光明。所以，到夜里这个世界上活动的生命，比我们白天活动的生命，起码多几十万倍。那些生命也是“贞明”啊！我们人类是喜欢太阳光的，所以太阳的光明限于人类，其他的生命大部分是喜欢另一种光明的。不过却有一个相同的原则，那就是都需要光明。所谓黑暗与白天是光色的不同，光的功能则是一个。这就是所谓“日月之道，贞明者也”。

万变不离其宗

“天下之动，贞夫一者也。”我们看《易经》的学问，孔子的心得报告说，“吉凶悔吝者，生乎动者也”，就是动辄得咎。一动四分之一的机会是吉的，四分之三是不吉的。但是这里告诉我们一个结论，动不一定坏，“天下之动，贞夫一者也”。虽然一动四分之一是好的，但是正动却永远是好的。怎么样才是正动呢？这是个大问题了。我们注意，孔子这一篇文章写得特别好。如何是正动呢？下面答复我们正动的道理。

夫乾，确然示人易矣！夫坤，隤然示人简矣！

“易”，就是容易的易，大家要注意！“易”有三易，简易、交易、变易。《易经》的学问不要看得那么复杂，它非常简化，“确然示人易矣”！“确然”，就是很正确地告诉你。用白话来说，《易经》的学问很正确地告

诉你，就是简化，并不那么复杂。所以真懂了《易经》，那是很简单的。它简化在哪里？就是上面说的三易之道。

宇宙间的事物，都是彼此交互在变化，交互变化的法则，就叫变易。到了宋儒，额外加了一个道理，叫做不易。一般所谓三易之道，是简易、交易、变易，不谈“不易”。以不变应万变，就是根据《易经》哲学来的。一切的变化，变来变去，根本形而上那个东西没有变。没有变的东西，就是“天下之动，贞夫一者也”。这个是不变的，所以说“夫乾，确然示人易矣”。

坤卦呢？“隤然示人简矣”。懂了乾那个法则，宇宙之道非常简化，没有那么复杂。懂了坤卦那个法则，人世间、宇宙间的道理就是“隤然”，很自然，很顺畅。告诉你很简单，这就是简易、交易的道理。所谓“易简而天下之理得矣”！这是孔子写的报告。

乾坤两卦，可以代表太阳月亮，也可以代表男女，也可以代表抽象的阴阳。它是代表天地、阴阳、是非、善恶等的符号。

银河系里的妙音

爻也者，效此者也；象也者，像此者也；爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见乎变，圣人之情见乎辞。

“爻也者，效此者也。”每一卦有六爻，每一个爻的动，都是效法天地的动。还记得一九四九年刚来台湾，我当时在基隆，过去那位胡适之先生写了文章，说中国文化是静态的文化。很多老先生跑来找我，说你不能不说话。那些老先生几乎要气疯啦，说胡适之胡说。他们带了很多资料给我看，我看真是胡扯，又考据虚云老和尚什么的事搞这一套。胡适之一生专门做些小气的事。我说跟一个和尚有什么过不去的？一个大学问家，应该做的学问多的是，偏偏要研究一个和尚。中国的哲学家就是搞这种事情吗？因此我写

了一部书《禅海蠡测》。当然我一句骂的话也没有，就是要纠正那些错误的观念。

中国文化讲宇宙是个动态，整个的生命都是动态。你说那我打坐修道不是静吗？那是大动，不是静。静是人为的，把大动当成了静是不正确的，因为动得太大了，你反而觉得它是不动。等于老子说“大音稀声”，最大的声音，我们听不到。有些微声会使音乐发生干扰，但我们的感官听不到，可是很多生物听得到，科学仪器听得到。银河系里有些声音很美妙，也很怪异。以前我在峨眉山闭关的时候，在雪山顶上，一年总要有三分之二的时间是下雪的，半夜起来打坐，不要说人的声音听不到，鸟的声音也没有，连鬼的声音也听不到。人到了空谷之中，一点声音都没有，住久了连你自己走路的脚声都听得很清楚，所以庄子说“空谷足音，跫然而喜”。在那万籁俱寂、绝对一点声音都没有的境界里，你会害怕的。绝对没有声音，那真会吓死人。因为真正没有声音，那是实在的，那是另外一个味道。

人在孤零零的山顶上住久了，你听到了一个人走路，跫然那个脚蹬一下，啊哟！那真高兴得不得了。庄子把这种情形形容到了极点，真是那个样子。那个时候半夜你静坐下来，会听到虚空中很美妙的音，奇怪得很，那种声音美得不得了，听了连打坐都不想坐了，很想随它动起来。那可不是现在舞台上那种狗呀猫呀的唱法，不是现在的音乐，那真是好极了，就是庄子说的“天籁之音”，也不是神秘性的，我现在回想，那种声音是银河系里反射过来的声音。一个人不一定在山顶，当你打坐静到极点的时候，就可以听到，即使在都市中也会听见。

为什么会讲到这里？这就是交的道理，“爻”就是交。乾坤一动就交，这个里头音声相交、光明相交、视感相交。所以爻、卦是个整体的。譬如我们人体这个卦，身体内部的组织，神经、头颅、五脏六腑、心肝脾肺肾就是爻，爻动就是一个投影。这样一来使我们了解，有些传教士的解释是有问题的。他们说“上帝照他的形象创造了万物”，这句话并没有错。但是我们先要弄清楚所谓上帝是什么？如果说上帝就是乾卦、是个代号，那就对了。那他可以叫上帝，也可以叫其他，那没有什么关系，因为那只是个代号。

中国文化不用神，而用乾，它代表了上帝，举凡这个宇宙的生物、万有，都是它本体的投影。我们的生命是三重的、四重的投影，所以它与本体是合一的。

提到中国文化，司马迁讲学问之道，他把学问的价值提得很高，“究天人之际，通古今之变”，就是司马迁历史哲学的观点。中国历史已经变成宗教了，“究天人之际，通古今之变”，就是宗教的道理。这是第三重，“效此者也”。

“象”，一个卦就是象，“象也者，像此者也”。大家要注意啊！孔子研究的心得报告，卦也不一定用这个画法，你可以用别的符号来画。把卦画成这个样子，是“像此者也”，是差不多像那个样子。等于我们到照相馆里照的相，那个是我吗？不是我，“像此者也”，像我而已。毕竟它不是我，它只是我的投影而已。

人生成败关键

“爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见乎变，圣人之情见乎辞。”这就是人生的境界，也是《易经》的帝王学、领导学。大家要知道，《易经》呀、老庄呀，都是我国帝王领导学中最高的哲学。天下人事宇宙万有，皆见于爻象的动，我们思想一动，就是爻象动；一个念头，就是一个动爻；你思想动了一下，就是爻动了，爻动了就会交、会变。孔子在《礼记·经解篇》中介绍中国文化，说“洁静精微，易教也”。《易经》的学问是宗教的、哲学的。懂了这个学问的人，自己要修养到圣洁——圣人最高境界，便要清心寡欲、静到极点才可。洁静是宗教性的，哲学性的，精微是科学性的，那比电脑还要精密。如果头脑比电脑还要精密，就可以研究《易经》的卦象了。不但要精密，还要通这个“微妙”，所以洁静精微，易之教也。

现在讲到人事。人的意念一动，爻象才动，爻象在内一变，吉凶从外表就看出来了。所以一个人坐在那里，情绪一动，气色就不同了，内在的情绪

一动，外面的象就表现出来了。一个团体、一个社会、一个国家，要问它的前途如何，吉凶如何，你只看它内部一动，高明的人已经看清楚了结果。这就是“爻象动乎内，吉凶见乎外”。

注意啊！“功业见乎变”，建功立业，就在你一念之间的变通。一念之动有如此重要，也许是大成功，也许是大失败，没有中庸路线。所以第一等人懂了《易经》，可以领导变；第二等人呢？是适应这个变；末等人则是变过以后，坐在那里骂变。我常常用这个比方看搭公共汽车的人，第一等人把时间看好了，第一个上车，坐在那里睡觉到终站。第二等人车子来了，排队在中间还可以弄个位置坐坐。第三等人公共汽车快要开了，他才挟个皮包在后面追，眼看着汽车放黑烟，嘟的一声开走了，他还在后面骂，为什么不等他！这种人太多了，他就不知道如何适应这个“变”。

“功业见乎变”，这就是大权变之道，佛学也叫权变。权，就是要知道方法来应变；佛学还有个名称叫“权巧”，要懂得巧妙，这就是领导学的四大原则。“爻象动乎内”，由此你也可以了解，为什么我们过去的读书人喜欢讲四书，四书是从宋朝才开始的，《大学》《中庸》原来是《礼记》的两篇，宋朝以后才把它变成经典。但是《大学》《中庸》所讲的，就是领导学的内养之学，所以“知止而后有定，定而后能静”，就是要注意到自己的念动，使自己的爻象、内爻的动，在“贞夫一”的情形下进行。

领导学的奥妙

所谓“齐家、治国、平天下”，就是外用之学，亦即所谓的“功业之变”，这也可以说是告诉我们什么叫领导学。领导学就是做人的道理。假使你把根本做人的道理把握住了，就把握住领导的道理了。什么是领导？人都做不好，还能谈什么领导？像赶公共汽车，跟在汽车后边黑烟里骂的人一样，那有什么用呀！

所以说“圣人之情见乎辞”。上古中国文化中的有道之士，他告诉我们后代的人，这些情意在哪里可以见到？“见乎辞”。你多读《易经》的《系辞》，文王、周公、孔子的《系辞》，你就可以了解了。文王、周公、孔子的情意是中国文化的一环，老子、庄子的文辞又是一环，大家要弄清楚。《易经》的文化非常简单，就在一言之中，一爻之中，这就是“隤然示人简矣”。

我们为什么要讲中华文化呢？世界上所有的宗教都是站在宇宙的悲观面，中华文化不同，它认为宇宙充沛极了。这跟佛教《华严经》看世界是一样的。华严境界看世界是“一花一世界，一叶一如来”，充满了美丽幸福，这个世界是真善美的。即使是死亡，也是一样的可爱，也很美啊！死亡不是不美啊！因为它是另一个面，生是阳的面，死是阴的面，死亡并不是完了、没有了，它还是有。所以一花一世界，一叶一如来。一个太极里头又有阴阳，一个阴阳里头又有太极，所以佛教中华严的境界同《易经》是一个境界。古人懂佛学的，必定懂《易经》，懂《易经》的人，必定懂得华严境界。

大君的统治学

天地之大德曰生，圣人之大宝曰位；何以守位曰仁，何以聚人曰财，理财正辞、禁民为非曰义。

“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。”这个位很难说，位并不是说一定要当皇帝啊！当然拿人事来讲，位就是权位，如果把《易经》讲成大君统治学，这一切就是大君统治的原理了。如果拿大君统治的观点来讲，这个“大宝曰位”的位是很难得的。孔子的一生中，半辈子都是找这个东西，不当其位，没得用。所以《易经》卜卦的原理，就是两个东西，一个是“爻”，一个是“辞”。“位”是什么呢？就是爻变那个机会，也就是现在人讲的机会。“辞”是什么呢？“辞”就是说明，《易经》只讲了两个东西，一个是时间问题，一个是空间问题。作用呢？在易的名称就是时位问

题。当时间不属于你、运气也不属于你时，没有用。“位”这个空间不属于你时，也没有用，所以说“圣人之大宝曰位”。

“何以守位曰仁”，仁，就是仁义、仁慈、爱人，就是佛家的慈悲，基督教的博爱，墨子的爱人。“守位”，如何守位？拿近几十年的青年人来说，玩聪明、耍手段，几乎每一个人都可以得博士学位，都是一流的。但是玩玩可以，真要说成就，那一点用都没有！最后成功的人，只有一个具有最高手段的人，那就是诚恳爱人的人，也可以说仁爱、诚恳是成功的最高手段，但要能真做到才可以。

“何以聚人曰财”，所以我经常开玩笑说，人是钱做出来的，没有钱不好做人。“何以聚人曰财”？我们中国的古训是“财聚则人散”，这个人发了财就没有朋友啦。要人聚便要财散，这要看你走哪个路子了。

“理财正辞、禁民为非曰义”。这就是中国的政治哲学——经济政治非常重要。

孔子说“理财正辞”，经济的问题固然重要，精神文明的文化更重要。所以中国《易经》的政治哲学，第一是理财，使有繁荣的经济基础；第二点要有最高的精神文明；第三点人民还要守法。所以说“禁民为非曰义”，这样才能建立一个幸福的社会、理想的国家。各位学政治学的，不妨在这方面多加研究。

第二章　包羲氏之王天下

古者包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。

作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸离。

包羲氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸益。

日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑。

神农氏没，黄帝尧舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之；易，穷则变，变则通，通则久，是以自天佑之，吉无不利。黄帝尧舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤。

刳木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，致远以利天下，盖取诸涣。

服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸随。

重门击柝，以待暴客，盖取诸豫。

断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济，盖取诸小过。

弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下，盖取诸睽。

上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸大壮。

古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。后世圣人易之以棺椁，盖取诸大过。

上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸夬。

今天，我们来研究孔子的《系辞》下传第二章。在这一章里，首先一个大前提大家要了解，就是这一章与上传六章，合起来是一个大案，其中重要的副题，是讲人类的进化史。前天一位同学还跟我谈到，说中国没有历史哲学，这是笑话。在《易经》里边，谈到历史哲学的有好几个地方，《序卦传》《说卦传》里边都有。这一章里，有一个历史观点提了出来，这是研究人类学、社会学、历史哲学三方面最重要的原则。

包羲氏作八卦

古者包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。

“古者包羲氏之王天下也”，要注意这个“王”字，姓王的王字，右上边有个圈点。我们过去读书是以圈点来读音的，现在叫做破音字。这个王字就念成“旺”，与姓王的王一个字两个音。“古者包羲氏”，包字也要注意，包字左角下面打个圈圈，也是破音字，不念“bào”念“pào”。包羲氏是我们的老祖宗，另外大家又称为伏羲氏。在古时的王字不是当皇帝的意思，王是代表文化的兴起，文字的开始。《易经》叙述我们的文化是怎么来的呢？是“观象于天”，根据天文的法则而来。古代这个天文的“天”，包括了太空、气象等等的法则。“仰则观象于天，俯则观法于地。”仰头一看，观察天文。观字要特别注意，由于老祖宗多少年代的观察，得到了科学的道理，使我们知道许多的科学知识，都是由天体的现象观察而来的。下面是“观法于地”，这个法字是指地球物理的法则而言。拿现在的观念来讲，

就是观察地球上各种物理的法则。上观天文，观察天体的现象，下察地球物理各种不同的法则。以及“观鸟兽之文”，再看动物的世界，譬如说老虎身上的花纹，毛是怎么长的，这是对动物的研究。

“与地之宜”，上面这个地（观法于地的地），是观察地球的物理法则。下面“与地之宜”的“地”，是讲土地平面上的各种现象。“宜”包括了很多学问，从地球物理到动物与人乃至地平面上所有的植物、动物，因为生长的地方不同，便有很大的差别。如南方人与北方人绝对不同，长江南跟长江北的人也不同；过了新竹以南的壁虎会叫，新竹以北的壁虎不会叫；北部长的植物与南部长的植物统统不相同，同一种植物，也以生长地区的不同而有差异。

因此，军事家带兵，对每一个地方的人性，都要搞得非常清楚。山东的兵怎么带？广东的兵怎么带？南方的人聪明，但聪明人很滑头，聪明人跟滑头是同一个符号；北方人老实，但老实跟笨是同一个符号。弄清楚了这些，才知道如何善于运用。哪个地方人脾气大，哪个地方人脾气小……人性与生长的地区的确有关系，所以做一个领导人很不容易。

“与地之宜”，古人一句话四个字，假使对这句话作更宽广深入的研究，那就包括很多的学问了，如地缘政治、地质的关系、人性与地域的关系等。就以本省来说，我刚到台湾有很多老朋友告诉我，中南部人看不起北部的人。我问他为什么？他们说北部人很滑头，南部人老实常受欺侮，所以他们看不起新竹以北的人。但是新竹以北的人又看不起他们北部的。他说像文山区的人很凶悍，喜欢打架……这些在历史上也可以找到证明。又譬如日本人把彰化叫恶化。当年日本人统治台湾时，起来抗日的以嘉义、彰化人为最多。日本人对彰化人恨死了，所以就叫它“恶化”。“与地之宜”就是人性跟土地的关系。如果我们观察宇宙，人也是宇宙间的一种东西，跟一棵树、一头牛一样。所以中国道家称人为裸虫，人却自己吹牛，称自己是万物之灵。站在万物的立场看，人是万物里边坏蛋中的坏蛋，人什么都吃，是万物中最凶狠的。人一丝不带光光地来到这个世界，吃尽了这个世界，然后拍拍手光光地就走了。

把“近取诸身，远取诸物”的范围缩小，缩小到从人身体生命开始，再扩大观察天地万物，最后把它归纳成为文化精神的结晶。

“田”字的文化意义

“于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”所以始作八卦，开始画成八个图案，这就是中国文字的开始。

伏羲——我们这个老祖宗，究竟是什么时代的人，到现在还很难弄清楚。据考证我们的历史，已经有两百多万年了。我们常说我们有五千年的光荣历史，五千年还是客气话，两百多万年是站在我们神话史上讲的。相传伏羲皇帝是人首蛇身，有很多怪异的事迹。伏羲氏为什么要画这个八卦呢？是要我们后代子孙，可以由这个符号、文字开始，去了解、传达、保存宇宙间的神奇、奥秘。“神”是上下左右四方都通达的表示。大家看我们中国这个神字的写法，神字左边是个示字，是表示的示，这是中国字中的一个部首。我们中国人认识中国字，便要从部首开始。譬如我们查神字是属于什么部，一看就知道“神”是“示”字部。如果我们单独查这个“示”字，却又不同，示是从天字来，所谓一画分天地。宇宙本来是一个整体，人类加上横的一画，就像切西瓜一样一刀切开分成两半，我们的上面就叫天，叫虚空，在我们两只脚底下的就是地，所谓一画分天地，所以一切文字从一开始。

一字上面再加上一横“”就是上；一字下面加一画“”就是下，这就是许慎《说文解字》中六书中的指示。“”“”就是我们中国过去的上下，现在这个“上”“下”是演进来的。上面我们抬头一看，太空里边有四条线，太阳月亮的光芒，“示”就表示头顶上有许多神奇的东西。

“示”与右边的“申”字配合拢来就是神。申字是从田字部来的，田是代表土地，“口”这个方块是一片土地，也就是地球这个圆圈；中间一个十字架，这个十字架就是人类文化的代表了，意思是把土地分成一块一块的。假使这个土地中间的十字架向下走，出了头就是甲，属于雷电的部分，再加

两条毛毛就是鬼。如果田字中的十字架向上走，出了头就是由，代表土地上的草，长出来了一点点。

其他与田字有关的字多得很。田字上边加雨，就是下雨了，下雨会打雷，便成雷字。打了雷到土地上，雷便没有了，就消化了，变成了電（电），于是把雷字加一个尾巴就变成了電（电）。到现在为止，我们中国文字真正常用的，也只有三千多字。拿来考试，包括教国文的老师在内，当场默写，能够写出两千字的，恐怕少之又少，不可多得。所以能够认识一千多字，已经学问很好，可以运用了。我们中国文字据清朝康熙时代的统计，约有十万多字，常常运用的只有两三千字，现在《康熙字典》保留的字大概有四万七千多个字，其他字只是偶尔用到而已。

文字语言和卦

上边我们说到这个“神”字，站在这个土地上，上下左右、四面交通，这就是神。宇宙的神秘就这样来，所以叫做神。我们老祖宗画八卦就是要“以通神明之德，以类万物之情”。如果明白了宇宙的原理，四通八达，上通天文，下通地理，中通人事，就是无所不通。我平时常跟人说笑话，逢到人家过分恭维，我就说不错！不错！我上通天文，下通地理，就是中间不通人事。可惜就差那么一点，这是就我个人说的。那么真正要学《易经》，便要上通天文，下通地理，中通人事，又通物理，无所不知，无所不通，然后“神而明之，存乎其人”，就是这个意思。

台湾闽南话菩萨叫神明，这个名称就是从《易经》来的。后来把这个名称变成宗教化了。实际上神明是科学化的言辞，“以通神明之德”，德就是讲它的用，“以类万物之情”，“以类”就是比喻，由这个八卦图案，就可以了解到其他的一切。

《易经》八卦这符号逻辑，究竟代表了什么？假设有人说它是代表阴阳，或者代表人体，那都是错误。这个八卦是一个整体的符号逻辑，什么都

可以代表。可以代表一个人的人体，也可以代表其他一切的事物。以人体来讲，古代易学八卦所代表的部位，头是乾卦，肚子是坤卦，眼睛是离卦，耳朵是坎卦等。可是到了内部去用，这八个卦的代表又不同了，所以它的运用是一个整体的符号逻辑，用到哪里都可以，这就叫做“以类”，比喻、比较同类性的万物的情义，比较一切万物的情形，亦即所谓的“方以类聚”。

医技、易理与鬼神

上一次我们讲到十二辟卦这个图案，其中有三段，就是后来道家经常用的医学的道理，是我们真正中医的道理。可惜现在真正的中医太少，一个真正的中医，如果不通《易经》，不通《内经》，不通道家的东西，是没有办法成为一个真正的中医的。现在学医学的人，第一个目的就错了。因为他们不是抱着救世救人的心理去学医，而是为了职业方便，以职业、以赚钱为目的，违反了中国人学医的道理。

其次，现在学医的人只学到了医技——医学的技术，并没有学习到医理，所以，今天能够精通医理的医师很少。我们在这里看到许多学医技的人，但很少看到学医理学的。医理学的医师本来不是看病的，他是为医师们当顾问的。医师碰到一个病人问题解决不了的时候，找医理学的医师。现在学医理学的人很少，多数是学医学的技术，是一个医学的匠人，医理没有办法读。要学中医，必须懂医理，所谓十二经脉所包括的问题和关系等。这个讲起来就很麻烦了，诸位也不是学医学的，我们暂时说到这里为止。

不过大家有学打坐的，经常听到打通任督二脉，学理便是从这里来的。

现在出国留学研究《易经》的很多。外国朋友研究中国文化常问：你们老祖宗是怎么样来画八卦呢？答案就在这里，中国的文化是综合的科学，是人类文明的结晶，包括天文地理、动物植物、一切科学、哲学、宗教等。譬如说“以通神明之德”，可以说是与宗教有关的。究竟天地间有没有鬼？有没有神？我的看法是：假使有上帝，便一定有鬼神，因为有了魔鬼，才有上

帝，才有佛菩萨。你说存在，便都存在；你说不存在，便都不存在。《圣经》上说人死后要等到世界末日来时，再接受审判，可见灵魂是存在的了，所以中国人讲鬼神也没有错。假使说人死了没有鬼，那是唯物的。既然没有鬼，这个灵魂不存在，同样的道理，上帝和佛菩萨便也不存在了。至于是上帝好呢，还是佛菩萨好呢？那只是户口的不同，像三十六号好呢？还是七十二号好呢？其实都差不多，上帝与佛菩萨各管各的，都没关系。新年到了，每一家送条火腿，拜拜年，也都不错。所以人家问我信什么教，我说我信睡觉，这就是宗教所谓的“以通神明之德”的部分。所以说，中国文化的《易经》，是综合这许多许多东西而形成的。

人类文化的起源

下面这一段说明了人类历史的发展过程，也是由于古人画卦的作用。为什么我们老祖宗要画八卦呢？大家请看下面这一段：

作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸离。

“罔”就是现在的网，这一段的主题，就是讲人类社会的发展史、人类文化的起源。上古的人同动物一样，所以道家把人叫做裸虫，裸体的虫。等到我们老祖宗发明了八卦以后，人类文明才慢慢开始。上古没有文字，便结绳而为盟，这就是古人的结绳之治。我们研究人类文化史，都知道上古的时候是结绳而治，就是把绳子打一个结，现在有的少数民族还保持有这种习惯。在大陆上称之为少数民族，我们以前称边疆民族。台湾的山地同胞，三十年前也有这种习惯，他们没有文字，家中挂了很多绳子，绳子上有很多结子。像我们跟朋友有约时，便把它记在本子上，而他们与朋友做一件什么事，在什么时间，便拿条绳子打个结记住，以免忘记。不过，现在要研究这个也真麻烦，因为各地古人的绳结打得不同，高兴的事情和悲哀的事情，结子打得也不同，约会的事同交谊的结子又不同，所以很难研究。现在孩子们打的绳结，也是从这个地方慢慢演变来的。

上古的人是个裸虫，他们同动物争斗，以求生存，杀害别的生命，以维持自己的生命，这个时候的人叫茹毛饮血。说得更明白些，我们古代人跟野兽一样，抓住什么就吃什么，不管是狗或者猴子等其他的动物，只要抓到了，连毛带血都吃下去。所以我们古人的盲肠很长。过去西医有一阵子主张小孩子生下来先要把盲肠割掉，近年来进步的西医已经改变了过去的观念，不再主张随便割掉盲肠了。我们中国人却素来不主张把盲肠割掉，因为盲肠虽没有别的用处，但却专门用来消化毛。所以古人的盲肠非常长。这一点大家要知道。后来人慢慢进步，学会了用网罟打鱼、行猎。在水里边用的叫网，在陆地上抓野兽的叫罟，网是平面的张起来，罟是盖在洞上的，所以说“作结绳而为网罟，以佃以渔”。人类慢慢地知道了用网捕鱼，用罟行猎，这种现象代表了人类文明的开始，这种智慧便是从“☲”卦的启示而来，所以说“盖取诸离”。“离”是太阳，代表光明的开始，人类与其他动物不同，别的动物便没有这一套。猴子过去吃水果，现在还是吃水果，没有进步，人却不同，这就是人类的可贵之处。

从农业到商业

包羲氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸益。

后来我们老祖宗伏羲皇帝过世了。前面我们讲过，“皇帝”是我们后人叫他的，当时并不叫做皇帝，只是个君长。君字大家要注意，现在的写法是这样，古人的君字是这样的“  ”，画起来是一手持拐杖，拐杖下面一个口字，“”像一个年纪大的人拿一根拐杖一样。这就是象形文字的“君”，后来就用作皇帝了。这个意思是年龄大的人拿了拐杖，很有智慧，很有威望，是领导人的人。后人就把这种领导的人称为君，包羲氏就是古代的君长。伏羲以后的君长，我们叫他神农氏，他发明了农业。我们中国以农立国，便是从神农氏这个老祖宗开始的，他教我们“斫木为耜”。“耒”“耜”，住在城市里的同学不容易知道，乡下的同学一看就知道。“耒耜”就是犁地的

犁，犁的头部是尖的，叫做耜，犁尖以上弯的部分叫做耒。神农氏发明农业，以教天下，用犁来犁田，既省力又方便。神农氏把这种技术教育民众，这就是我们农业文化的开始。用一个卦来代表，便是益卦。

由农业社会慢慢演变，我们的历史进入了商业社会。慢慢地，人类的需要多了，盐也有了，布匹也有了，于是贸易开始了。

> 日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑。

人类有了农业以后，为了各人的需要，于是“日中为市”。在中国大陆，至少一九四九年以前还有这个风气。西南一带叫赶场，北方叫做赶集，南方叫赶墟，西北一带叫做赶屯，这和在晚上去逛夜市，意义都是一样的。这种“日中为市”，或三天一次或五天一次，大家轮流，所谓“致天下之民，聚天下之货”，就是噬嗑。以货易货，就是交易、贸易，易就是交换过来。那个时候还没有货币。货币的开始叫做宝贝，货币是以贝壳来当代表的。我们现在朋友的朋，就是两串宝贝挂在颈上，古人与朋友出去游玩，带两串宝贝大家去吃喝，这就是朋友。这个时候，“致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑”。“噬嗑”就是咬食的意思。上古时候没有文明，文明的开始，是由渔猎社会发展到农业社会，其中经过了几十万年的痛苦奋斗。由农业社会进步到商业行为的开始，又经过了几十万年的阶段。这个时候，我们中华民族的文化还没有建立。上面所说的只是文明的开始而已。文明跟文化是两个观念。文明包括生活发明和生活条件的改善，文化包括文字、艺术、种族思想种种观念的综合。这一点大家要弄清楚。下面是第二个阶段。

变的开始

> 神农氏没，黄帝尧舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之；易，穷则变，变则通，通则久，是以自天佑之，吉无不利。黄帝尧

舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤。

“神农氏没”，过了农业社会这个阶段，“黄帝尧舜氏作”，由轩辕黄帝开始，到了唐尧、虞舜这个阶段。“通其变，使民不倦”，这个时候人口增多了，社会的结构变了，人们的生活不断地进步，领导人运用他们的聪明智慧，教导人们。“神而化之，使民宜之”，要使每一个老百姓，都能适应这种生活方式的改变，人类文化的发展，都是根据大家的需要而来，这就是“宜”。《易经》的道理告诉我们，人类的法则就是“穷则变，变则通，通则久”。天地间没有不变的事情，天地间的一切事情，随时变，随地变。跟我们一样，我们的生理、思想、情感，也是随时变，随地变，没有不变的道理，不变是不可能的。所以社会的形态到了某一个阶段，非变不可，你想保持不变是不可能的。“穷则变，变则通。”所以我经常说，历史上的伟人，第一等智慧的领导者，晓得下一步是怎么变，便领导人家跟着变，永远站在变的前头；第二等人是应变，你变我也变，跟着变；第三等人是人家变了以后，他还站在原地不动，人家走过去了他在后边骂：“格老子你变得那么快，我还没有准备你就先变了！”三字经六字经都出口啦，像搭公共汽车一样，骂了半天，公共汽车已经开到中和啦，他还在骂。这一类的人到处都是，竞选落败了，做生意失败了，都是这样，一直在骂别人。所以大家都要做第一等人，知道怎么变，等它变到了，你已经在那里等着了。

所以学了《易经》的人，要懂得这个“穷则变，变则通”的原则，知道宇宙万物都有一个变，自己更要知道来适应变。要想上帝保佑你？没有这回事；菩萨保佑你？也没有这回事。自助则天助，自助则人助。自己不站起来，想靠上帝帮忙，菩萨帮忙，那是傻瓜，那是笨蛋，那是情感上没有办法的人的一种愚昧。人只有求助于自己，任何人都不可靠，世界上没有可靠的人，连你的父母、连你的儿女都不能靠，只有靠自己。真能自己站起来，所谓天人合一，自助则天助，这是中国文化自助人助的道理。愚昧的宗教徒把自己的生命交给另外的人来掌握，交给佛菩萨、交给上帝，自己不做事，靠上帝、靠佛菩萨给他弄饭吃，没有这回事。所以《易经》说“自天佑之，吉无不利”，这样才能大吉大利，所以《易经》的文化完全是人的教育。

如果自己不站起来，指望别人依赖别人，永远是没有出息的人。因此我们要效法我们的老祖宗，学学老祖宗们奋斗创造的精神！

服牛乘马　更上层楼

“黄帝尧舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤。”这是我们文化的开始，我们人类这个裸虫，由于黄帝尧舜历代祖先的努力，这个裸虫竟穿上衣裳、戴上帽子，成了衣冠动物了。黄帝的妹妹发明了衣服，这就是乾坤两卦，这是另一个天地，另一种文化的开始，开始了我们中华灿烂的文化。人类文明由此慢慢地向前发展。过去我们人与人之间隔一座山一条河，便没有办法通过了，以后又发明了用木头做船，所谓：

> 刳木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，致远以利天下，盖取诸涣。

风水涣是卦的名字，这就是说人类有了文化之后，慢慢进步，晓得把大木头中间挖空，放在水中不会沉下去，这样就发明了船。这是水上交通的开始，文明又向前迈进了一步。黄河长江再不会阻碍人们的交往了，于是社会的结构更不同了，社会的形态又改变了，这就是“舟楫之利，以济不通，致远以利天下”，人类的文明又向前推进了一步。

可是人类这个裸虫很麻烦，他们并不以此为满足，所以又想出点子。

> 服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸随。

牛也好、马也好，都被人类降服了，牛替我们耕地，马替我们驮东西，又为我们拉车作交通工具。人类自以为越来越聪明了，可以役使万物，弄得太没有节制了，所以古人就反对这种役万物的做法，认为这种做法很不当、很残忍。他们讽刺说：河里的游鱼犯了什么罪，剐去了鳞儿还要放上葱花……人好残忍哟！人类发明了船以后，又利用车马使交通发达，这是随卦的阶段。

社会到了这个时候，文明越来越发达，但人类的问题也跟着来了，文明愈发达，人类的问题也越多。大家看我们台湾台北，越富有，犯罪的也越多，这就是政治哲学问题。人类善良与罪恶问题出在什么地方？人们当疾苦艰难的时候，容易做善事，所以穷人做善事的多，而有钱人则做坏事的时候多。到了这个时候，有强盗了，所以便要“重门击柝，以待暴客”了。

罪恶与文明并生

重门击柝，以待暴客，盖取诸豫。

社会愈富有，文明愈进步，坏蛋也就愈多了。这一点大家不妨回过头来看看，几十年前我们到山地，他们没有门，晚上怕牛羊跑丢，随便弄个木头一拴就行了。现在不同了，也跟我们一样，门上也要上锁，一把锁还不够，还要好几把锁。这真应了“重门击柝”这句话，虽然门里加门、锁上加锁，但银行还是照样被抢，“以待暴客”，“暴客”现在我们叫强盗，叫土匪。过去四川人对强盗土匪，还是用古老的说法叫“暴客”。社会进步，人类就需要防止别人侵害，这就是文明的讽刺。

断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济，盖取诸小过。

人类生活的要求越来越奢侈了。开始我们老祖宗茹毛饮血，连毛带肉一齐吃下去，现在人们要把肉烧烧烤烤吃。田里打来的谷子、麦子，还要去了皮吃，把它加工制造，制成面粉、制成面包。我们今天的生活享受，便是从“断木为杵，掘地为臼”来的。“杵臼”，现在乡下人还可以看得到，用杵臼把稻子去壳。这个时候，我们的盲肠越来越短了，这就叫小过。小过与大过差不多，看来人类真是太过分了。

弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下，盖取诸睽。

“弦”就是弓上的弦，弧就是弓。“弦木为弧”，就是用弦把木拉曲成弧。“剡”就是削，“剡木为矢”，就是把木削尖作成矢。社会的动乱多半

是生活太优裕了。社会因富裕而变乱的占三分之二，因贫穷而变乱的不过三分之一。古人说富贵生骄奢，上骄下慢，自然要有变乱发生，你们看将来我们台湾就是一个例子。

社会进步了，不但人民的生活条件改善了，连带的战争武器也跟着进步，于是开始发明了新武器“弓箭”。聪明的领袖使用弓箭来威利天下，这就叫“睽”。

“睽”是什么意思？睽就是矛盾，违背。例如夫妇反目就叫睽违之卦，以后的社会永远是睽违的了。夫妇反目是什么意思？有位同学说是夫妇吵架了，吵架为什么叫反目呢？

各位想一想，男女两个人谈恋爱的时候，你看着我，我看着你，四只眼睛对看，像磁铁吸住了一样，动都不动了。到两个人有了意见，不爱了，你看这一边，他看那一边，两个人的眼睛看的方向相反，就叫反目。反目就是睽违之卦。

人类社会的睽违，是因为文明到了极点，谈和平共存，那是政治口号、是理想的，不可能的。只有武力、只有强权、只有力量，才可以勉强做到假道德的境界，这就是人类的和平哲学。原因是政治问题固然重要，经济问题也很重要，经济好了以后，社会会更坏，道德会更堕落。所以，社会是因战争而贫穷，不是因贫穷而战争。战争是富裕强盛了以后发生的，生活贫穷的人不会发动战争。大家看优裕生活的人，他们帮忙你、救济你，他觉得是好玩的，那是生活的艺术，不是真同情呀！惟有穷人才能真正同情人，大家可以研究研究社会心理学看。由此可知进步了的社会永远是睽违的。孔子由于这样的感慨，所以倒过来说。

文物衣冠

上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸大壮。

“上古穴居而野处”，人类原始的生活，开始是住山洞。说到住山洞，那真是一种享受，尤其西北的山洞，西康那里的山洞，那真舒服，住在山洞里边冬暖夏凉，没有霉气，没有潮湿。如果在台湾山洞修道，一定很容易修成功，就是很快修到涅槃啦！不过是要带着棺材去修道才可以，因为不要三个月湿气就发了，就涅槃了。台湾这里的山洞是不能住的，要住，非西北高原的山洞不可，那真是好，冬天不需要暖气，夏天不需要冷气。

上古人“穴居而野处”，像野生动物一样，晚上睡觉跟猴子一样，住在树上。后来因为人类文化发达，自己骄傲起来了，人为万物之灵，“易之以宫室”，有了宫殿房子，“上栋下宇，以待风雨，盖取诸大壮”。在人类文化上，是这样的壮观、华丽。

古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数，后世圣人易之以棺椁，盖取诸大过。

上古的人死了以后，没有像我们现在人一样。中国文化在台北市街头上可以看得很清楚，古今中外文化都有。一个死人抬出来，又有吹鼓手，又有西乐队，又有和尚，又有道士，又有师公，脱衣舞……什么都有，吹吹打打吵“死人”。中国哪有这样的古礼？这里边根本没有文化，不晓得内政部管礼仪的管些什么？几十年来一样都没有管。一个国家，一个民族，只有四个字最为重要，就是“文物衣冠”。像我这衣冠是满洲的，三百年来都是满洲的，当然我们现在是五族共和了，勉强可以说是中国人的文物。但现在各位身上穿的，那不是中国人的衣冠，也不是中国人的发型啊！文物衣冠都不是，尤其吵“死人”的葬礼更不是。又不是佛教，又不是道教，不知道是些什么教！结婚的礼也不是。从前叫拜堂，拜天地，后来叫文明结婚。文明结婚还有傧相。现在不叫傧相啦，爸爸妈妈把女儿带来送给你，然后抱一把白花走啦！那个白花大家有没有考据？晓得它的来历吗？

白花是西方的文明。它的来历是很久以前（在欧洲，不记得是葡萄牙还是西班牙）有对男女偷情野合，父母不答应婚姻的故事。他们在野地里结合，然后女的要回家了，男的很过意不去，没有什么礼物送给女的，就把郊外的野百合花摘了一把送给她，表示爱她，让女的抱着回家了。这就是它的来历，是一本叫《也是历史》的书里边记载的，不知道大家看过没有！这一本《历史》是记载野史之考据的。现在男女结婚也抱一束白花，就表示“野合”，然后还要签约，准备打官司时好作为证据。

另外呢，打上领带。领带是什么？是西方古时海盗用的。大家看欧洲人过去两三百年前的历史，海盗在海上由于风太大，吹得裤子比腰还粗，便把那些帆布割下来绑到腰里，一看蛮好看的，以后就变成领带了。我们现在这些做法，新娘抱的是代表偷情的白花，男人打的是海盗的领带，这就是中国现在的婚姻。然后法官坐下来盖个印，送给你带回去。这个没有文化的时代，真可叹为观止。《古文观止》不读啦，我们现在读的是“今文观止”，这个文化看到头了！所以说是观止，到家了。

葬的异俗

“古之葬者”，上古的人死了，“厚衣之以薪”，很接近墨子的思想。人类的葬俗有很多种，我们中国是用土葬，印度人用火葬（现在我们也提倡火葬），还有水葬，有天葬，金木水火土都有。

世界各地的葬俗很多很多，生与死在各地的风俗，如果研究起来写一部专书，一定很畅销。这些听起来像说故事一样，但都是事实。站在中国文化立场来看，都有过与不及之弊，只有我们中国人比较中庸。我们中国古时，“厚衣之以薪”，拿条树枝包得紧紧的，“葬之中野”，把墓穴挖得深深的，埋在土地里。“不封不树”，没有记号，埋到土里就算了。譬如我们现在造坟墓，立碑就叫做封，封就是封界限。树不是栽树的意思，树就是记号，立的标记就叫做树。“不封不树，丧期无数”，这是上古时候，父母去世以后，实行三年之丧，这个风俗大约也几千年了。魏晋以后，父母之丧，

一定要三年。现在我们已经复古了，“丧期无数”，这是很遗憾的。不过也还有例外，像这里有几位老朋友，父亲九十多岁死了，还是依老规矩服丧。过去父母去世第一就是报丧，报丧是你到人家店铺或家门口，不管里面的人年纪大小，跪下来磕头，大家一看就知道了，赶紧扶起来，不可以进人家大门的，磕了头就走了。现在经常有死了父母的、丈夫的、太太的……一路哭，哭到人家客厅里坐下又哭，这个是不可以的。不过我这里是姜太公在此，百无禁忌。古人报丧，是不准进门口的。守丧要三年，这三年不可以参加喜庆活动，不拜年也不算是失礼。过去还看到有些人在丧期中名片还印一个小字“制”，就知道他还在守丧期中，礼不到不怪。同时至少一百天不准理发、不准刮胡子。不过现在有些老同事要守制，不刮胡子、不理发，我就劝他，时代不同了，改一改从宽，从俗好了。那位朋友一定不改，后来经过我们一再劝他，才勉强守了四十五天。这些规矩都是有它的道理的。现在人死了，不管男女老幼，泡在药水池里，像安平港渔民缸里泡咸鱼一样。那种药水的味道，不知道大家闻过没有，真叫人吐饭三天。儿女们把父母送到殡仪馆不管了，当天晚上就去跳舞了，因为死人已经送到殡仪馆了，没有事了。然后到出殡的时候，殡仪馆用刷子把尸体刷得白白的，衣服穿好，化妆师来擦擦粉，入殓的时候还好好的。可是你不能仔细看，看了以后，还是觉得火葬干净，一把火烧了就算啦！

古人是“不封不树，后世圣人易之以棺椁”，在这个地方孔子跟墨子一样，反对厚葬，认为太过分了。“棺椁”，棺材外还套一个东西，那很贵重，太阔气了，“盖取诸大过”，所以是“大过”。

教育文化的功过

上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸夬。

“上古结绳而治，后世圣人易之以书契”，文字开始了。“百官以治”，政治制度也建立了，应该是好景象啊！但卦名是“夬”，这不是好现

象，阳气快要完啦！由《易经》的道理，从这一段里，我们可以看到历史哲学，对人类文明发展的看法，并没有打很高的分数。所以，教育对人类文化究竟是罪恶还是功劳，这在哲学上是一个大问题。文化、教育对人类是否真有好处？这个问题值得我们深思。

第三章　易者象也

是故，易者，象也；象也者，像也。

彖者，材也，爻也者，效天下之动者也。

是故吉凶生而悔吝著也。

一动生吉凶

是故，易者，象也；象也者，像也；彖者，材也；爻也者，效天下之动者也。

是故吉凶生而悔吝著也。

象与像，在古时有些地方是通用的。其实“象”是代表抽象的，“像”是代表实质的。《易经》呢？每个卦代表一个现象，一个观念，是一个逻辑的符号。每个卦象——这个逻辑的符号，代表了物理的实体世界，或是人或是实体的形象，这是讲卦象。

“彖”就是孔子对卦所下的那个断语。“彖”也是动物，一种很凶猛的动物。“彖”这种动物，钢铁都可以咬断，所以就用来作断语的代号，在这里就是判断准确的意思。决断的力量像断钢铁的力量那么大。“彖者，材也”，是根据卦象的材料来判断的。

“爻也者”，什么叫爻呢？“效天下之动者也”。是效法宇宙物理都在动态的那个动态，就是交变的意思。人世间万物都有一个景象、动机，动机来了就有很多的因素。这很多的因素又构成一件事情，一个动机有很多的因素，人与人之间，人与社会之间，就发生许多的变动，许多的故事。对人事

而言，事故发动以后就有好有坏，有吉有凶。一有好坏，就有烦恼，有悔吝，“悔”是烦恼，吝是困难，所以说一动就“吉凶生，而悔吝著也”。

第四章　阳卦多阴　阴卦多阳

阳卦多阴，阴卦多阳。其故何也？阳卦奇，阴卦偶。

其德行何也？阳一君而二民，君子之道也；阴二君而一民，小人之道也。

阴和阳　奇与偶

阳卦多阴，阴卦多阳。其故何也？阳卦奇，阴卦偶。

这一章，要大家特别注意认识卦，“阳卦多阴，阴卦多阳”，这两句话要记得。道理很简单，譬如乾坤两卦，阴极就阳生，阳极就阴生。所以阳以阴为用，阴以阳为用，算命的就叫它做用神。不过各位要注意，算八字用神很难拿得稳，所以算命很难。五行金木水火土，用神是什么？很难拿捏。因为用神是活的，世界上每一分每一秒钟都有人出生，那么多人都是同一个八字，用神怎么拿法，这是个大学问。能懂了这一点，就知道阳卦多阴，阴卦多阳的道理了。最明显的为坎离两卦，坎卦方位居北，属水；离卦方位居南，属火。坎卦是月亮，离卦是太阳。表面上看坎居北，又是二阴一阳，应该是阴卦。其实呢？坎卦才是真正的阳卦，阳卦多阴，坎卦☵有两个阴爻，一个阳爻。同样的，离☲卦是阴卦，阳爻两个，阴爻一个。同样的震☳卦也是阳卦，震在东方，代表太阳，阳卦多阴爻，阴卦多阳爻。

我们从乾坤六子中也可以看出，震长男，坎中男，艮少男，巽长女，离中女，兑少女，是因为物以稀为贵。假设我们全堂都是男性，或者在一个海岛上、荒山野林里边生活，而只有一个女性的话，这个女性大家一定视为珙璧。假设在一个女人国里只有我一个老头子，这个老头子也变成宝贝了，或

者是个小孩子，这个小孩子将来也会是领袖。世界上的道理都是如此。所以看卦要知道阳卦多阴，阴卦就多阳。这是个原则，大家要搞清楚。

“阳卦多阴，阴卦多阳，其故何也？”理由在什么地方？“阳卦奇”（zhī），奇就是只，一只鸟，两只鸟的那个只，只就是单数。“阴卦偶”，中医讲人的气脉，奇经八脉，奇经就是阴经，那是气走的路，并不是说身体里有个神经系统。十二经脉都有神经可找，只有奇经八脉，把人解剖了也找不到神经。军事家用兵有所谓的出奇兵，奇兵就是没有规则的，可是没有规则里头却含有绝对的规则。老子也有这两句话：“以正治国，以奇用兵。”其实这两句话不能分开讲，用奇的时候须先用正，不正不能奇。假使把书读偏就不对了，只根据老子的话“以奇用兵”，那就变成跛子，变成偏锋了。必须先由正后变奇，这就是阳卦是奇，单数代表奇；阴卦是偶，双的代表偶。这是解释阳卦、阴卦的作用，是孔子研究的报告。

同床异梦

其德行何也？阳一君而二民，君子之道也；阴二君而一民，小人之道也。

“其德行何也？”“德”就是性质，“行”就是作用、行为。阴阳卦的性质，它的德性如何呢？它的作用如何呢？孔子比方说，“阳一君而二民”。譬如坎卦，中间一阳爻，上下两阴爻，阳爻得其位，刚好在中间，得中正之位，所以说“一君而二民”。其他事情如果有两个相对的，便一定有排斥，两个人在一起一定有意见。平常我们说夫妇同床异梦，事实本来如此，没有一对夫妇晚上是做同一个梦的。一般人都说夫妇反目为同床异梦，我说那是空话，没有两个人睡到一起就做同样的梦的。所以“阳一君而二民，君子之道也”。

阴卦呢？“二君而一民”，两个领袖，下面听你指挥的只有一个人，那就要天下大乱了。所以我们中国在帝王时代，通常大家常说的话，是“天无

二日，国无二君”。其实不一定两个皇帝，纵然是一个领袖，但他政出多门，实行多头主义，大臣们观念分歧，多人领导，这个国家便非乱不可。最民主的时代，领导人还是只有一个，有一个副的，那是预备用的，不是真用。所以说“二君而一民，小人之道也”。这个道理，并不是什么政治思想，哲学思想，而是自然的道理。所以老子的思想也是根据自然来的。万事只有一，天得一以清，地得一以宁，侯王得一而天下贞。所以说“二君而一民，小人之道也”。我答一位美国哈佛的教授说，中国的历史亡国多少次都没有关系，这便是得力于文化的统一，这个统一就是思想上、观念行为上的统一。不统一就是问题，就要天下大乱。

这一章很简单，重点就是“阳卦多阴，阴卦多阳”。大家弄清楚了这一点，将来学《易经》就方便了。

第五章　憧憧往来　朋从尔思

易曰：憧憧往来，朋从尔思。子曰：天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑，天下何思何虑！日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也；龙蛇之蛰，以存身也；精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也。过此以往，未之或知也，穷神知化，德之盛也。

易曰：困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。子曰：非所困而困焉，名必辱；非所据而据焉，身必危。既辱且危，死期将至，妻其可得见邪？

易曰：公用射隼于高墉之上，获之无不利。子曰：隼者，禽也；弓矢者，器也；射之者，人也。君子藏器于身，待时而动，何不利之有？动而不括，是以出而有获，语成器而动者也。

子曰：小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩。小惩而大诫，此小人之福也。易曰：屨校灭趾，无咎。此之谓也。

善不积，不足以成名，恶不积，不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也。故恶积而不可掩，罪大而不可解。易曰：何校灭耳，凶。

子曰：危者安其位者也。亡者，保其存者也。乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱。是以身安而国家可保也。易曰：其亡！其亡！系于苞桑。

子曰：德薄而位尊，知小而谋大，力小而任重，鲜不及矣！易曰：鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。言不胜其任也。

子曰：知几其神乎！君子上交不谄，下交不渎，其知几乎？几者，动之微，吉之先见者也。君子见几而作，不俟终日。

易曰：介于石，不终日。贞吉。介如石焉，宁用终日？断可识矣！君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。子曰：颜氏之子，其殆庶几乎？有不善未尝不知，知之未尝复行也！易曰：不远复，无只悔，元吉。

天地絪缊，万物化醇；男女构精，万物化生。易曰：三人行，则损一人，一人行，则得其友。言致一也。

子曰：君子安其身而后动，易其心而后语，定其交而后求。君子修此三者，故全也；危以动，则民不与也；惧以语，则民不应也；无交而求，则民不与也；莫之与，则伤之者至矣。易曰：莫益之，或击之，立心勿恒，凶。

孔子研究这一篇的报告虽然很简单，但含义非常深刻，懂了下经的道理，人在患难之时，才懂古人的两句话。一句是“事到万难须放胆”，事情到了万难，像做生意，今天支票不兑现，明天就要垮，这就看你的镇定功夫了。垮了怎么样？垮了以后所有的脏话，都骂到你身上来了，这个时候便要不动心，做了就做了，倒霉就倒霉，这就是事到万难须放胆。另一句是“宜于两可莫粗心”，宜于两可之间时，这样也可以，那样也可以，这个股票看来时机很好，想想又不对，可以买又不可以买，那就要看定力了。所以说“事到万难须放胆，宜于两可莫粗心”，不要粗心大意。这种基本的修养要有，中国文化非常简单。

我常说中国的哲学是在文学诗词里头，有些诗词里边一句两句拿出来，就是一部大书，即所谓诗文之道。中华民族是诗的民族，诗的文化，可是现代人都不会做诗了。诗是讲情的，不能讲理，诗一讲理，便没有什么可读了。凡是讲理的诗，另成一派，有它的好处，大多都成为格言一类了。

孔夫子的道行

易曰：憧憧往来，朋从尔思。子曰：天下何思何虑？天下同归而殊涂，一致而百虑，天下何思何虑！

孔子这一篇报告，首先提出来《易经》上说的：“憧憧往来，朋从尔思”，这是咸卦九四爻的爻辞，咸卦是䷞，九四爻是阳爻。假设卜卦卜到了咸卦，它的结论要看动爻，所谓吉凶悔吝者，生乎动者也。假定动爻在九四爻，它的爻辞是“憧憧往来，朋从尔思”。这两句话的意思，是它形容这个人心里很不安，主意很多，思想不定，很难下决心，想把它放下，丢掉不要管吧，又感觉事情还有希望，禁不住又在心里起了涟漪，一下来，一下去，思想不定。

“朋”是很多很多，像朋友一样，说不定有两三个，乃至七八十来个，“朋从尔思”，跟着你的思想来来去去。

人为什么要看相算命？俗话说“看相算命，心思不定”，卜卦也是这样。假如我们在街上摆个卦摊，有人来卜卦，你可以大胆地说：“先生，你很有心事呀！”这句话一定灵，没有心事他为什么会来卜卦呢？如果你要跑江湖卜卦的话，这就是秘诀。

我们再回头看，“憧憧往来，朋从尔思”，这八个字非常简单，但在文章里边，包含了很多意思。人们的思想永远断不了，形容人们的思想，就是“憧憧往来”，这个去了，那个来了，这是第一层意思。

“朋从尔思”，你有思想，就有联想、感想、理想、幻想……我们中文就有这样的好处，一个想字，上面可以加很多形容词，成各种不同的想，究竟起来，就是一种心理状况。普通人心理状况是不一定的，随时因客观环境而变化，这是第二层意思。

这八个字就有那么多意义，从这里我们就可以知道，读古文可不那么简单，不像看一篇白话文，只要眼睛晃一晃，看几个字，全篇的意思就已经了然了。

“憧憧往来，朋从尔思”，也可以说是哲学层次的道理。我们说思想，东方哲学与西洋哲学不同。东方哲学，人就是靠思想，人如果没有思想，就没有人文世界。以前常听人说一句话“某某人思想有问题”，我说你真胡说！哪个人思想没有问题？只有一个人思想没有问题，死人、殡仪馆的人。凡是活人就有思想，每一个思想本身都是问题。思想本身有问题，问题就又产生思想。如说某人政治思想有问题，生活思想有问题，那还可以通，随便讲思想有问题，这是不通、不合逻辑、不合乎哲学思想的说法。

为什么人的思想“憧憧往来，朋从尔思”？思想达到没有问题、专一了、宁静了，就是东方哲学修养的境界。这是儒家、道家、佛家所走的路子。西方哲学只提到静思，不能说思想专一。这种修养的方法，都保存在东方的哲学里、宗教里。

世界上的宗教主没有一个是西方的，耶稣是东方人，穆罕默德是东方人。也只有东方的宗教哲学，才有思想专一的修养功夫。

孔子的解释，跟佛家、道家都一样。“子曰：天下何思何虑？”思想是空的，没有一个思想是真实的。“天下何思何虑”，就是像佛学所讲的，人的思想都是妄想。佛经称思想为妄想，就是说思想是不会停留的，早上一个念头，到了晚上想想早上想的是什么，早已忘了。人们的思想是“憧憧往来”，但能够思想的那个“能”，并未动摇。思想的现状太多了，那个能思想的，是不属于思想的，我们能思想的那个东西，它是无思无想的。所谓修道啦！打坐修定啦！你能达到“何思何虑”的境界，就走到能够思想的根本上去了。在一般人看来，孔子不是一个宗教家，也没有修道，当然更谈不上得道了。这种说法是空话，孔子当然是有成就的人，不过他不愿意表现宗教的气氛与神的意识，而是向人道方面去走，这一点大家要注意。

“天下同归而殊涂”，“涂”就是“途”，不管你是哪一派宗教，哪一派哲学思想，这个能思想的是无思无虑的，是空的。但是思想本身那个东西，判断事物的那个，是靠你的思想来的。你思想本身对不对，靠不靠得住，知识逻辑，思想的方法，东方哲学，各家跟孔子说的一样，“同归而殊

涂”。殊途，道路不同，每一个人的思想习惯，各有各的想法，最后归到什么？“天下同归而殊涂，一致而百虑。”其理只有一个，没有两个。那个能够思想的，佛家叫做空，道家叫清静，中国儒家没有提出一个什么，也没有什么名称，就是这么一个东西——“一致”。其理只有一个，那个能“一致而百虑”，它起作用的时候，每一个人的见解都不一样。

所以在教育上，我们今天犯了一个很大的毛病，就是做父母的往往把自己的失败冀望在后代，希望我的儿女将来比我强，希望从孩子身上找回来。自己不懂科学，拼命让孩子去学科学，自己文章写得不好，要儿子好好给他写文章，自己倒霉也让儿子跟他倒霉，你将来要为家里争争气呀……所以孩子们的负担很重，处境很可怜，其实做得到吗？做不到！每一个人的思想各有各的路子，但是能思想的那个东西只有一个，所起的作用就是“憧憧往来，朋从尔思”了。

所以要想统一天下人的思想，这种想法错了，不可能！任何党派，任何宗教，都犯了同一个错误，都想全世界统一在一个思想之下。但宗教的教主们不是这样的，宗教的教主们是当傀儡的，他本身不希望当教主，是后人把他捧起来当教主的。宗教也可说是一个统治，懂了这个才可以做领袖。反对没有关系，“一致而百虑”，这是自然现象，“天下何思何虑”？

形而上的境界，那是没有思想的思想，能思想的那个东西是无思想的。有思想是人为的变化，那个靠不住，人思想是多途的。所以孔子的名言，我们读古书就常常遇到，“同归而殊涂”，这就是《系传》所说的，我们现在用“殊途同归”这句话，就是根据这个来的。

隐声的瀑布

孔子由这里所发挥的道理，是咸卦九四爻辞的两句话。这个卦是泽山咸，如果我们把咸卦构成一个图案，这个图案是山顶上有一个沼泽。我们中国有一个世界名山，山上有湖，就是雁荡山，山上的湖就叫雁荡湖，在浙江

乐清我的家乡。可惜我没有上去过。雁荡山的隐声瀑布也是世界有名的。万丈深渊的瀑布，加上雁荡七十二奇峰，湖在山顶，蔚为奇观。

云南的洱海也是山上有海，风景也很好，是佛教的圣地。释迦牟尼佛的大弟子迦叶尊者，在洱海鸡足山那个石山里头入定，到现在还在那里。为什么讲到这里？大家看这个“咸”，泽山咸，是上面有水，下面有山的一个图案。至于为什么泽山就叫“咸”，以后讲到卦的时候再说。

九四爻的爻辞是“憧憧往来，朋从尔思”。泽山咸的图案是山上有海、海中有山。洱海就是这样，当然风景之美使你无法想象，上面是蓝天白云，气候温和。所以我常说，如果我归隐，我愿意到那里去。台湾虽然是宝岛，气候不错，但是不及云南。昆明比台湾舒服得多。昆明虽那么好，还不及洱海，那里的风景真可说是“天下妙境，人间奇观”。

这么一个情景，孔子为什么把它引用到“憧憧往来，朋从尔思”去了？我们暂时把这两句话搁下来，再看后面的文章。文字很好看，但这中间的分际便很难懂啦！我们看看孔子是怎么讲的。

上台容易下台难

日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。

孔子说这个宇宙的现象是“日往则月来”，太阳下去，月亮上来。“月往则日来”，月亮下去，太阳上来，夜来了，白天跑了。拿天体的现象来说，有两个大标准，早晚、昼夜、寒暑、秋夏，孔子形容是“日月相推”。中国图谶里的《推背图》，也就是这里所说，太阳与月亮彼此相推的意思，在背上推它一掌，你出去，我来啦，这就是推。孔子没有用日月相排。排就不同了，把它排列在哪里？既不合宇宙运转自然法则的情，也不合文字之美，所以写古文一个字之差，就失之千里了。这些都要注意。现在如果把它另换一个字，改为日月相换，那就更不对啦！这个“换”字不像推字那么

活，“换”是一个理念的字，这个东西换过来，相“推”是一个现象，“日月相推而明生焉”，光明在白天，黑暗在夜里。

寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。

冷天过去了，热天来了，“寒往暑来，暑往寒来”，实际上一年只有两个现象，“冷”跟“热”。秋天与春天是不冷不热，在冷与热的中间。拿热天来讲，春天是开始要热的，由小热慢慢到大热。秋天是开始要冷的，由小冷慢慢到大冷，所以一年四季只有两个现象，“寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉”。日月相推是一月，寒暑相推是一年，宇宙间的物理岁月是这样来的，也就是天体的自然现象。

往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。

白天太阳把月亮推下去了，晚上太阳退位，月亮当权。这个时候，看似太阳倒霉，屈服了。其实不然，它是在准备它的第二招，等待明天早上再来。

“来者信也”，来的时候也许有成功，也许没有。“信”的意思就是申，伸出来。譬如我们碰到一条蛇，蛇嘴里伸出来那个舌头，就叫信。来者就叫伸，去的呢？就叫屈。收缩来放到包包里去，就是屈。抖开拿出来用，就是伸。为什么要这样呢？

“屈信相感而利生焉”。一收一放，一上一下，一个成功，一个失败，这个中间，就看你的智慧，如何善于利用它。一涨一跌之间，互相感应，互相影响，“而利生焉”。你有没有智慧，就看在这个地方能不能把握了。有白天一定有黑夜，有黑夜一定有白天，有跌价一定会涨价，有涨价一定会跌价，有上台一定有下台。所以我们年轻时出门做事，老一辈的一定告诉我们：孩子！要记住啊！“上台终有下台时”“上台容易下台难”呀！上台很容易，走马上任就可以了。但是下台下得很好，也确实不容易啊！做战将打胜仗容易，败仗很难打，打败仗打得好的，千古一人，只有诸葛亮。他六出祁山都是败仗，但是六出祁山也都是胜仗，撤退的时候不损一兵一卒，没有

少了一个人。这种仗最难打，善于失败的人才能成功。失败比成功还要难，所以上台容易下台难！这个道理大家要知道。

孵豆芽的学问

上面我们由天地日月的法则，讲到宇宙的法则，“往者屈也，来者信也，屈信相感，而利生焉。”孔子这一段话启发我们去了解：夜里有夜里的生命价值，白天有白天的生命价值，危险有危险的生命价值，不危险有顺途的生命价值。他认为这个物理的现象，与天地的现象都是一样的。

从大的方面看，太阳月亮，一年四季各有各的好处，也各有各的坏处，大家从这里可以体会出我们人生的道理。

> 尺蠖之屈，以求信也；龙蛇之蛰，以存身也；精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也。

这是讲物理世界的现象，“尺蠖”就是蚯蚓，也有一说是桑树上的虫。当它爬行的时候，先把腰弓起来，狗也是一样，要攻击对方的时候，也是先把腰弓起来。你如果碰蚯蚓一下，它马上把身子卷曲起来，以保护自己。所以“尺蠖之屈，以求信也”，它要把身子弓起来才能伸，才好发挥力量。

“龙蛇之蛰，以存身也。”“蛰”，十二辟卦里边有个节气叫“惊蛰”，就是这个“蛰”字。动物到了冬天的时候，尤其是蛇啦、青蛙啦，嘴里含块泥巴，钻到泥土里边，不食不动，过一个冬天。有些修道人练气功，就是参照这个原理来的。只要一口气存在肚子里，便不会饿死的。动物过一个冬天，要三个月之久，这时我们一般人都叫它冬眠。现代医学也把打坐入定比做冬眠状态。这个比方是不对的，不过一般人不懂，以为就是这样。动物的冬眠好像死亡，但是它没有死，等到二月惊蛰这个节气，便又复生了！在台湾日期不很标准，大陆中原地区非常准确，每年春天的第一声春雷，就是惊蛰节来了，一切虫蛇动物马上出土，不到这个节气，它们是不出来的。

这些虫蛇由于气候、地气的发动，到了这个节气，自己就会感受到地球生命的动能，它们把嘴里的泥巴吐掉，又开始了第二年春天的生命。

龙蛇到了冬眠期好像一点出息都没有，这正如几十年前上海的流行话“孵豆芽”。现在这句话很少听到了。意思就像一个人生意做垮了，欠了债躲在家中不敢出来，就叫孵豆芽。

人到了倒霉的时候，就认倒霉，先躲起来。躲起来并不就是失败，等待第二回合有机会再出来，这就是所谓“以存身也”。我们在中国旧小说里常常看到“留得青山在，不怕没柴烧”这两句话，就是这个道理。只有把自己的生命保住，才能谈第二回合的冲刺。

精义入神

《易经》告诉我们天地是这个样子，物理也是这个样子，可是，这中间要能够把握住这个机会的运用，就靠你的智慧了。这个智慧有四个字，也是我国文化的哲学精神，就是“精义入神”。你的精神，你的学问，你的行为要精益求精。义就是理，把宇宙的理，万物的理，一切的物理与人生的理，融会贯通，看清楚了自己的一切。

精义到什么境界？到了神妙的境界。孟子解释这个神字是“圣而不可知之之谓神”，佛学经常用的“不可思议”，不是你可以想象到的。所以智慧用在人生境界，物理境界，就是“精义入神”。

“精义入神，以致用也。”真正能起用，这是讲智慧的最高境界。换句话说，“天下何思何虑”？是“精义入神”了。我们就文字技巧来研究，关照上文，下面是“以致用也”，这就是八股文的作法了。八股文是要讲究起承转合，前后关照的。所以这句话就是说智慧、学问、精神，一切达到入神的境界，是为了要施用于社会人类。

“利用安身，以崇德也。”懂了天地之理，万物之理，把握这个真理的精神，自己能够晓得用的这个智慧，圣人没有办法告诉你，懂了《易经》也没有办法。决定你的命运的，是在你的智慧，不是命运。这就是“精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也”的精神所在。

明白了这点，就晓得人生富有富的好处，穷有穷的好处。我们中国过去的名言，叫化子当了三年，连皇帝都不想干了。这是真的，那真自由，天下人的房子就是他的房子，大家煮饭都是给他吃的，虽然是吃剩下来的，没有关系，这就是“利用安身”。

大家要知道安身之难，心安已经很难了，身安也很难。修道的境界就是要自己能够“利用”，好的坏的都能用得上，都能够适应。“利用安身，以崇德也”。上古所谓的德，不是道德的德，而是得到的得，是成果的意思。

过此以往，未之或知也；穷神知化，德之盛也。

孔子说他研究的结果，超过了人文世界的范围，神鬼、上帝、菩萨会保佑你吗？他不知道。不但孔子不知道，任何人也没有答案。宗教哲学，我最佩服释迦牟尼佛，他是不讲迷信的。拜佛，佛就保佑你，那不是佛。佛真正的教义跟孔子一样，一切在于你。能够作主宰的是你自己，是你自身的业力，没有任何教主可以作你的主宰。这个宇宙是无主宰，非自然，一切都有它的前因后果。所谓“尺蠖之屈，以求信也；龙蛇之蛰，以存身也”，就是前因后果。因就在果中，果就在因中，未来的事，也都在因果之中。

“过此以往，未之或知也。”孔子用字很妙，超出前面所说的以外，也许我不知道，也许你们知道，佛知道不知道？我也不知道。孔子的态度，非常客观，非常谦虚，破除了一切的迷信。“穷神知化”，“穷”就是研究透彻，把神妙最高的境界弄清楚，就是“穷神”；“知化”也可以说是智慧领导了变化，也可以说是智慧到了最高层，知道适应什么环境，知道怎么变化。这个变化要能适应，便要“穷神知化”，“精义入神”的那个神，自己

本身到达神妙不可思议的境界，自然能够应付一切变化，就是“德之盛也”，是最高的成果。

这是孔子以咸卦九四爻爻辞的两句话，引申了这么多的道理。可是这个智慧不是乱想来的。乱想没有用，智慧不是聪明思想的境界。智慧是宁静到极点自行透出来的，就是“憧憧往来，朋从尔思”的道理。大家常说打坐是培养智慧的一种学问，也就是“尺蠖之屈，以求信也；龙蛇之蛰，以存身也”。所以打坐为什么对身体会产生好处？会长生不老？就是因为“龙蛇之蛰”的道理。

非所困而困

易曰：困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。

这是孔子解释泽水困䷮，六三爻的爻辞。泽水困卦的意思，就像在太平洋里弄一个养鱼池，外边还是有水包围着，这就是困。泽就是水池，水池在大水的中间，这样子就叫困。意思是外面的力量太大了，里边是小水，外面是大水，你这一点小水算什么！这就是困卦卦象的写意图。

这里讲的六三爻，六就是阴爻的代号，六三就是第三爻。就这个卦的图像看，从第二爻到第四爻像个水井一样，这就叫困。

困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。

这是六三爻的爻辞。卜卦卜到这一卦，糟透啦！这个人不但生意垮台，又犯了法，只有逃了！逃到哪里？逃到荒郊野外的茅草棚下，乱石堆里，地上长的都是蒺藜（蒺藜结的子有刺，能刺人），躲在这里等天黑，再偷偷回家，家里老婆也不见了。这是一幅很悲惨的图画，跟越王勾践被俘虏后卧薪尝胆一样，太太还要到吴王宫里做苦工、做佣人，越王自己睡在草上。当时的勾践就是困到了极点。

前面孔子研究的是咸卦。这里提出了困卦，这里边有着深义。

子曰：非所困而困焉，名必辱；非所据而据焉，身必危。既辱且危，死期将至，妻其可得见邪？

“非所困而困焉”，不应该倒霉而倒霉，是自己制造出来倒霉的局面，是因为自己没有智慧。本来不应该受困，就因为自己有脾气、有主见、不肯接纳别人的建议、刚愎自用，而遭到失败，这个困难是自己招来的。孔子说照这个卦的现象看，并不是没有办法处理，因为你没有智慧，碰到困卦六三爻，外面是个大池，里面是个井。等于我们今天工业社会，你要做生意，同行四面八方都是资本很雄厚的人，人家拥有国际市场，外资合作，或者跟日本人合作，或者跟美国人合作。而你同样的电子工厂，夹在人家的中间，人家欢迎你来入股，大家合作，你偏不肯，一定要自己干，看你怎么生存！

假设我们的青年朋友碰到这种状况，怎么打破这个困境呢？怎么办？你等于坐在井里，四面八方大资本家都把你包围了，而你却还陶醉在自己技术好、本事大的观念中。照理说这些都是很不错的条件，但是人家资本雄厚，待遇高，工人都被挖去了，你只有一个工人——你的太太。这样跟那些资本大的工厂来竞争，这个困境你怎么解？我们想想这个图案，处境是什么情况，便不问可知了。

解困玄机

所以孔子说，不应该困而困的时候，“名必辱”。假使是我，我干脆把井打破，使井跟海水合而为一，还有什么好困的？那不是很简单吗？如果硬要造一口井，把自己困起来，那有什么办法？事实上天下有什么困难打不破呢？“事到万难须放胆”，不能放胆，那不是活该倒霉吗？

我们看古人的历史，刘备在曹营里，有一天曹操很高兴，请刘备来煮酒谈心，而论天下英雄。曹操说：“天下的英雄唯使君与操耳！”刘备听了，

吓得把筷子都掉到地上了。这情形被曹操看到，刚好碰到打雷。刘备说：“我胆子小，怕打雷，一声大雷把筷子都吓掉了。”这几句话把曹操骗住了。曹操认为刘备胆小，不能成大事，就把他放了。

有些人“非所困而困焉，名必辱”，必受侮辱。你要突破这个困难，不是没办法，是要用你的智慧。“非所据而据焉”，脚下站的却是有刺的蒺藜，乱石堆，站的立足点不对。立足点站不稳，外面又有石头困住，有蒺藜在刺着，如何能站得稳？立足点无所据，没有凭借，在这个情形下，“身必危”。外面遭到的是攻击侮辱，而本身没有立场，自身注定要完了。“死期将至，妻其可得见邪？”人都快要死了，哪里还能看到自己的老婆！

孔子没有再加以解释，只讲了几句，至此为止。这里边很妙的，有个玄关。孔子卖的什么关子？他以为大家也懂了，所以不再详细地解说。但是我们后代人永远不懂，那种环境，“困于石，据于蒺藜，死期将至”，并不是一定真要死了，还有救，你要突破这个困难侮辱才有办法，要用自己的智慧去想办法，不然就家破人亡了。

所以各位要注意，做一件事情，不论是做什么，如果把自己造成这么个局面，就毁了自己。我常常告诉朋友，打垮你的不是你的敌人，往往是你旁边的最亲近的人！胜也一样，一切成败在于自己，这些环境都是自己造成的。这是孔子举出来的第二个爻辞。第三个爻辞，孔子又举出一个卦象，就是解卦上六爻的爻辞，加以引申。

这里要注意！孔子为什么首先拿了咸卦这一爻的爻辞？第二次又拿出困卦这一爻？这里又拿出解卦的爻辞来？大家要注意这个问题，他一共拿出来了八个卦，还是八卦，注意孔子把人生哲学在这几卦中如何引申。所以读《易经》要跟参禅一样，要熟读，随时要“精义入神”。你要去思想它、研究它。你说你听过《易经》，但又不思想，又不研究，是没有用的。所以古人提出来《易经》的精神是“精义入神”，要精思，才能有所得。

藏器于身　待时而动

易曰：公用射隼于高墉之上，获之，无不利。子曰：隼者，禽也；弓矢者，器也；射之者，人也。君子藏器于身，待时而动，何不利之有？动而不括，是以出而有获，语成器而动者也。

这是解卦上六爻的爻辞。这个卦，我们先要把卦象弄清楚。雷水解䷧，上面打雷，下面下雨。在台湾大家都熟知的一句成语“一雷破九台”，刮台风的时候，碰到打雷，不会长久的。尤其是夏天，遇到雷，雨便慢慢小，再打，雷也小了，风也散了。这是物理作用，雷电的作用把气流排开了。为什么成语要说“一雷破九台”呢？雷雨这个气候，雷碰到冷气团，一打雷，一摩擦，气象就转变了，就是这个图案所表示的。所以雷水就解了，就是解散的意思。

这一卦的上六爻，是一幅射猎的图画，如果卜卦卜到这一卦，一定大吉大利。大家知道，一卦有一卦的图案，一爻有一爻的图案，这个图案就很妙了，可以说是一幅很美的动态画面。

“公用射隼于高墉之上，获之，无不利”。“公”在古代是代表年龄长、地位高的长者，他也是个领袖。平常所谓的王侯将相，公侯伯子男，都是古时的阶级官秩。“公用射隼”，就是领袖去打猎，看到一只鸟。“隼”在北方就是鹞子这一类的鸟，比鹰稍小，飞得很快，会吃其他的鸟。所有的鸟看到鹞子一来，就胆战心惊怕死了，无论如何都飞不开，逃不掉，被鹞子一叼就叼走了。这位领袖去打猎，看到这个“隼”要把它射下来。“射隼于高墉之上”，“墉”就是用土堆起来的，像高台一样，站在这个最高处，射程就拉近了，假使在平地上射，射程就远得多了。如果你做生意，卜到这一卦，那很好，一定赚钱，你的理想目标会达得到，这是很好的一卦。

孔子对这一卦的解释是这样的，“隼者，禽也；弓矢者，器也；射之者，人也”。有弓有箭，弓箭是要人用的，地位又站得很好，这一箭射去一

定命中。现在我们就人生境界来看，一个人有目标、有计划、有准备，站的位置也很好，时机也对。但是要达到这个目标，要有工具，做生意要资本，打天下要有军队，无论做什么事，都要具备自己的条件才行。其次还要有人，有干部。如果这些人都是老弱残兵，行动不便，那也没有什么用。枪也有，子弹也有，目标也有，就是没有人来射击，或者只有一个一千度近视眼的老兵，希望他能把鸟射下来，很难！可知一件事业的成功，有目标、有本钱、又要有人才……这样你才有胜算，才有把握。

所以孔子说：“君子藏器于身，待时而动，何不利之有？动而不括，是以出而有获，语成器而动者也。”

孔子以为一个人要成功一件事业，非要有自己的本事不可。有了学问，有了能力，就是所谓的“藏器于身”。绝不能靠人啊！如果你以为我有几个人帮我做事，你已经注定要失败了，就算成功也是失败的，因为这个天下不是你打来的。要注意“藏器于身”，大家要注意这个“藏”字，深藏不露，还不要表示出来。有器不用可以，但不可无器。

所以当领袖的人要样样都行才可，你不行我都会，才可以当领袖。如果你以为当领袖的人可以不必懂，反正都是别人做的，当领袖的都是无为的，那是你没有把书读通。无为是无不为，没有不能的。真的要能合拢这个世界，匡救时代的危机，不是任何人都能的。譬如说唐吴兢《贞观政要》，那是学会了当皇帝用的，不是随便读读的。《资治通鉴》也一样，那是司马光写给皇帝读的，是当皇帝的作业练习本。

所以千万要注意“藏器于身”，能藏器于身，有智慧，有本事，才能创造你的历史。唐太宗样样都行，谈书法，唐太宗书法好；论武功，唐太宗武功好；论诗，唐太宗诗也比别人高明。那真是天才儿童，样样都好。所以唐代的文化那么盛，因为唐太宗行，才有那么高明的部下，这就在于上边的领导。如果你什么都不懂，你还能当班长？那才是怪事！所以做领袖的，不是笨人能够当的。这是第一，自己要有本事。

第二，还要有机会。你有了本事，机会未到，命运未到，我看还是跟我一样，教教书算啦！跷起二郎腿，在茶馆里吃吃茶、吹个牛，还有人听听；如果说评书，还可以混两个钱吃烧饼。你说你本事很大，但这个时代不属于你，命运不属于你，那没有用的。

前天有一位八十多岁的老朋友来聊天，他说他二十多岁时就知道这个时代已不属于他啦！所以拱手拜拜再见。不属于我的，争亦无用。就像打牌一样，每一个人都有赢钱的希望，但个个也都有输钱的可能，这一张不可知的牌，究竟到了谁的手里？不知道，但是有先见之明的人就知道。这张牌既然不会到我手里了，要我付出太多的代价去碰运气，算算还是划不来，我不干。记得当年读一首唐诗：“泽国江山入战图，生民何计乐樵苏。劝君莫话封侯事，一将功成万骨枯。”这是唐人的诗，想想一个人就是成功，这个成功的金字塔也是建立在千千万万个骷髅上的，放下算啦。“劝君莫话封侯事，一将功成万骨枯”就是这个道理。

做生意也是这个样子。你在股票市场赚了一千万，你可知道多少家都在哭呀！那也是一将功成万骨枯啊！所以古人说“一家饱暖千家怨，半世功名百世愆”。一家人吃饱了肚子，多少家的人都在仇视你、忌恨你。你在股票市场赚了一亿，说不定有人就因为赔钱，支票不能兑现，让太太去板桥监狱坐牢了。这是个哲学问题，所以一家饱暖，一家发财，就有千百家破财。你一家吃得特别好，别人会妒忌的，“格老子，他一家为什么会这么好、那么豪华呢？”所以说一家饱暖千家怨。

“半世功名百世愆”，半辈子的功名富贵，百世，一百代的罪过。虽然这些都是消极的人生哲学，但大家在这些地方都要留意，得意时须想到失意人。这就是我们中国持盈保泰的道理。

同时这也就是“藏器于身，待时而动”的道理。时代不属于我时，明哲保身算啦，时代属于我时，当然也不可坐而不动。如果你放弃时代而不干，同样也是罪过。你不干，别的人上来干的话，也许死的人会更多。从前历史

上的人物，因一念之间的慈悲，不忍杀一个人，结果贻误天下苍生。所以孔子说“藏器于身，待时而动，何不利之有”？

“动而不括”，不动则已，一动就是全面的；“是以出而有获”，一件事情不做则已，一做就要有成果。这是孔子对上面这篇文章的结论。

“语成器而动者也”，所以你要成就一番事业，要先问问自己本身的条件够不够。首先你要“藏器于身”，本身要有本事，有条件，如果你说你有个朋友很能干，有个老师会帮你，那是空的；你说你有个好太太，也靠不住啊！也许明天就跟你离婚了！这些都靠不住，甚至连你自己也靠不住。天下事就是如此，各位千万要注意。所以要“藏器于身，待时而动”，这是很深刻的道理。然后“公用射隼于高墉之上”。构成了这些条件，便可以“获之无不利”了。

我们看项羽刘邦出来争天下，两个人都想当皇帝，但是成功的还是有他的条件的。朱元璋当了皇帝，下朝回宫，大腿一跷，跟他太太说：当年当和尚，讨饭都讨不到，几乎自杀，想不到今天会当皇帝。这是真话，汉光武也讲过类似的话，当年出来并没有想过当皇帝，只求自保而已。为了自保，长期地奋斗，时势造成了后来的结果，当然也因为他是“藏器于身”的人。

学问与治事

下面孔子又提出了火雷噬嗑卦初九爻的爻辞。火雷噬嗑䷔，上面是大太阳下面打雷，这种情形大家恐怕很少碰到过，如果到高山上就经常可以看到了。过去在大陆西康、四川的高山上，都常看到这种情形。有一次我从峨眉山下山，走了一半，上面是大太阳，忽然一道闪光，向下一看，下面是一层乌云，都是黑的，乌云下面那个闪电，金的、银的、红的、白的……交相闪动，那真是一种奇观。但听不到声音，晓得下边在下雨打雷，雷声在乌云的下面，看看峨眉山上界的神仙，对下界众生的情形一点也看不见，因为全被乌云遮住了。所以大家也不要求菩萨，菩萨看不见下界的事情的，下界都被乌云遮住了，求菩萨保佑没有用的，这是我的经验。你跪下来磕头，佛菩萨看不见，你已经被乌云包住了，你的业力那么重，上帝也帮不上忙。虽然佛菩萨的眼光会比我好一点，但你在层层的乌云里，佛菩萨的法力一下子也不能把那些乌云都驱散啊！上界的神仙是风和日丽，下界的众生是狂风暴雨，雷电交加，这就是火雷噬嗑的景象。

又好像台风来的情形一样。风雨交加，一个人驾条小船在海洋上漂；又像山洪暴发，人被卷入这个洪流之中，像一片树叶……这种境界就是火雷噬嗑，就卦象上看是如此。也像吃牛排一样，一块牛排送到嘴里用牙齿咬，这也是火雷噬嗑的景象。

孔子对火雷噬嗑初九爻爻辞提出了他的意见：

> 子曰：小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩。小惩而大诫，此小人之福也。易曰：屨校灭趾，无咎。此之谓也。

昨天有位山东老朋友跟我讲笑话，谈到山东的孔孟文化，他说一个人要好事坏事全懂了，才能够通达。这话不错。做人就是要通达，通达人性，通达人情，才能够谈学问，谈治事。

孔子说：“小人不耻不仁”，“小人”是普通一般人，“耻”就是难堪，如果他没有碰到钉子，你没有给他难堪，他很难发现自己的缺点，也难改正自己的过错。你给了他难堪，羞辱了他或者使他见不得人，他才能够改

得过来。“小人不畏不义”，你研究一般人的心理，纯用教化、用仁义之道让他学好是做不到的，那些仁义之道都是假的。一般人因为怕法律，怕社会不齿，因为有个“怕”在那里，所以才讲仁义。孔子在《论语》中也提到君子有三畏：“畏天命、畏大人、畏圣人之言。”人要有个可怕的东西在心里，在背后，才可以使他上进向善。宗教也是这个作用。有个上帝，有个菩萨管着你，你就会乖一点。如果没有所畏，永远不会做好人，不会做好事。所以如要一般普通人做好事，一定要有个促使他向善的力量在后边才可以。

“不见利不劝”，普通一般人没有好处、没有利益可图，他不会干的。“劝”就是劝导他，教导他的方式。“不威不惩”，没有鞭子打下来，没有威武在他面前，没有惩戒，不把刀架在他的脖子上，他不会改过的，就是我们平常说的，不见棺材不掉泪。人很难有生而向善的，除非是菩萨，是圣人。

以上这四句话，古今中外一般人的心理都是如此。我们不要自以为自己是君子，不在其列，其实我们也包括在内。除了得道的、真正成就了的人以外，一般人的心理都是如此。所以这四句话在后世的老庄、《易经》中，大家都认为是帝王之学，统治的道理。一个社会承平久了，不用严刑重法那就不得了。所以今天所谓的民主自由，是不是对人民有利益，这个制度是不是对，到现在还很难下定论。历史进入这个阶段，到处都在叫自由、民主，这个名词叫得声音很大，浪头也高得很，将来是不是走得通，会不会毛病更大，还做不了结论。

所以《易经》、老庄被人用得偏的时候，就是法治的思想；用得宽大的时候，就是儒家的仁治思想。教育的原理也是这样。我经常说，我是主张用体罚的。体罚有什么不对？差不多该用的时候就用。有一次亚历山大问他的老师亚里士多德说：当皇帝真正的办法在哪里？这个大哲学家就告诉他说：你不是看到前面田里的麦子长得很好吗？你看那几棵长得特别高的，把它砍平就好啦！这句话一点都不错。一片田地，稻子麦子都长得一般高，有几棵很特别突出的，长得特别高，那很讨厌，把那几棵砍掉就平啦。这个道理很对，不过亚里士多德嘴巴里讲出来的，没有我们东方的说法高明。

孔子这四句话的道理说得更清楚。换句话说，这句话就是群众心理学，用人之道也是这样。小人不耻就不仁，不畏就不义，不见利就驱策不动，不惩就不诫，所以他说有时候是“小惩而大诫”。譬如教育，有时候打两下手心，罚个站，打几下没有什么了不起。“小惩而大诫”，受一点小小的惩罚，他一辈子都记得要去做好人。所以人生的道理，太得意的时候，碰到一点倒霉挫折，如果你懂得《易经》，反而应该是好运气。假设一个人永远在好运中，这个人就完了，他永远没有大的出息。所以小小地惩罚他，便不会做大的坏事，这反而是小人的福气。一个人没有倒过楣，便永远没有出息。

一个领导人，像有些帝王，把自己最心爱的大臣一下子革去，不让他干了，或者把宰相一下子派去当县长，或者乡镇长，就是这个道理。这些都是高明的帝王，希望这部下将来能有更大的担待。这就是“小惩而大诫，小人之福也”的道理。

孔子怎么悟到了这个道理呢？断了脚趾学个乖，是孔夫子的因果观。他看到了噬嗑卦初九爻的爻辞，这个爻辞是“屨校灭趾，无咎”，孔子说“此之谓也”，这一爻就是这个道理。

“屨校”就是我们台湾过去穿的木拖板。我们中国古人不穿鞋子，是穿木屐的。木屐外面加个边就叫“屨校”，“灭趾”是穿着木屐走路，脚歪了一下，把脚指头碰伤、碰断的意思。卜到这一卦，要去做生意会倒霉，会赔本。不过没有关系，伤一个小脚指头而已。虽然有些不顺，但还是小灾。噬嗑卦一路都是凶卦。初九爻是无咎，没有毛病，但人已经伤了，脚指头也断了，怎么还说是无咎呢？无咎不算是很坏的运气，还算是不错的。由此，孔子悟到了人生的道理，虽然指头伤啦，这是小伤呀！不然这个人走路永远不注意，不小心。如果跌倒，或者中风了，变成半身不遂，那麻烦就大啦，就更糟啦！所以说“小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩”，就是这个道理。这是孔子解释这一卦初九爻的爻辞，所引申出来的人生哲理。

因果报应

说到这里我们要插一句话。很多人以为因果报应是佛家的话，其实中国文化从我们老祖宗开始，第一就是讲因果报应。早晨吃饭我们还谈到，每一个朝代怎么开始便怎么结束！清朝孤儿寡妇带四万人入关，统治了四万万人的中国，最后结束的时候，也是孤儿寡妇挟一个小包袱回去了。朱元璋是当和尚的，结果当了皇帝，最后明朝结束了，连个女儿也出家当尼姑。当他在世的时候，孙子也被逼着去当了和尚，可见他是欠了和尚的，子孙还要当和尚尼姑去还。天地间的事，怎么来就怎么去。这是历史上的一个定律。赵匡胤这个皇帝嘛，不算坏，很淳厚，冥冥中也给他留了一个后代。传说元朝最后一个皇帝，不是蒙古人，而是赵匡胤的子孙，这也是因果报应。元朝的末代皇帝反而是中国人，它的出处在哪里？有一本书叫《庚申外史》，记载了元朝的本身就是汉人，而且是赵家的后代。所以明朝的大元帅徐达把蒙古人赶出北京后，便不再向前打了。当时朱元璋很生气，他那副元帅是搞情报的，秘密向朱元璋报告说徐达拥兵不进，朱元璋就调徐达回京，军事会审。徐达心里有数，便带着自己的卫队，从天津坐船到南京，船停在江心里，请皇帝上船上来谈话。朱元璋没有办法，只好上船来。徐达摆的阵仗非常威严，皇帝上了船，徐达行过军礼，请皇帝上座。皇帝说：你为什么不到南京来？徐达说：我如进了南京，脑袋就要搬家了，所以我请你到船上来，咱们谈清楚。你现在对我还不放心，怕我造反，其实我要想做皇帝早就可以做了。那个时候不做，现在也不会做，你安心当你的皇帝吧！当然他们是好朋友，也是换帖兄弟，这就是徐达大将军的高明处。如果徐达一进南京上朝求见，一个卫士也不能带，武器也没有，那一进朝不就完了吗！请皇帝上船，皇帝想怎么也奈何不了他，不然便“伏尸二人，流血五步”，连皇帝也完蛋了。所以朱元璋说：你怎么会这样想，我决无此意。这样一说，两个人什么事情都没有了。

于是朱元璋问徐达：你既然把蒙古人赶出北京，为什么不向蒙古进兵呢？徐达说：他们好歹也统治中国七八十年，他们也是汉人，你知道的，何必要赶尽杀绝呢？让他一个汉人在蒙古当当皇帝也不错嘛！朱元璋说：对，就这么办，赶快回去。当初赵匡胤不太欺侮周家孤儿寡妇，所以也就保全了

他的后代。这是历史的因果，尤其是中国的历史，几乎都是因果，谁也无法改变。

但是中国文化讲因果是三世的，这一代，上一代，后一代，是直线的。印度文化讲因果是横线的，是讲个人的，前一生，这一生，下一生。所以印度的文化进来之后，就和中国的文化结合，构成了中国文化的十字架，成了中国因果报应的学说基础。

天将厚其福而报之

孔子在这里提出来噬嗑卦这一爻来解说，这是孔子的名言，是中国文化的中心，非常重要，大家一定要记得。孔子说：

> 善不积，不足以成名，恶不积，不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也。故恶积而不可掩，罪大而不可解。易曰：何校灭耳，凶。

这几句话大家千万要背得来。我们看《三国演义》，后来刘备在白帝城托孤给诸葛亮的故事，那不是小说，是事实，正史、小说都有记载。刘备告诉自己的儿子阿斗刘禅说：“莫以善小而不为。”不要以为善小而不肯做，小的善事也要做。有的人以为这是小善，我何必干呢？没有什么意思。不知道小善也是善。他又说：“莫以恶小而为之。”不要以为一件小事情，马马虎虎可以原谅。你要知道，积小恶就成大恶，到那个时候就可怕了。刘备快死了，为什么对儿子讲这两句话呢？要知道刘备书也读得不错啊！他也是卢植的学生。与他同时的荆州刘表，还是《易经》大家，有著作传世。三国时代的这些人，都读过书，都很了不起。曹操的诗文更好。不要认为他们都是只会打仗的老粗啊！刘备告诉他儿子这句话的精神，就是从《系传》这里来的。

我们中国人骂人时，说这个人很坏，快要完了，就说他“恶贯满盈”。贯就是跟铜钱一样地串起来，满盈就是像电脑资料库装满了，装不下了。到了这时候就开始报应了。所以我们中国老百姓的俗话说：“善有善报，恶有恶报，不是不报，时候未到。”不过中国也有人怀疑这善恶报应的问题，司马迁就说过，中国人讲报应是真的吗？他在《史记·伯夷列传》里就讲到，我看社会上成功的都是坏蛋，好人都没有好报，天道说福善祸淫，是真的吗？司马迁讲这话，当然是很愤慨的。其实这个中间也有个道理。中国又有句话说：“天将厚其福而报之。”譬如一个坏人，他坏事做得很多，不但没有遭到报应，反而更春风得意。因为他更得意，他便更造孽，更作恶，做坏事的本钱更雄厚，力量也更大，使他快一点把坏事做满，做绝，好接受报应。也就是西洋人说的“上帝要他灭亡，必先使他疯狂”的道理是一样的。有时候你感觉用心机很得意，那就太可怕了，上帝必厚其福而报之。你的福气好，上帝还要再加一点给你，因为加一点以后，你就快一点把福报消耗完了，好快一点接受报应。

孔子作《春秋》，《春秋》的大义在什么地方？就是说明一部历史的因果。春秋两百七十年，杀了几十个国君，亡国几十个。孔子在坤卦《文言》中也讲过“臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辨之不早辨也”。部下杀长官，儿子杀父亲，这都不是一朝一夕造成的。等于我们看到台湾社会上的问题，很感叹，这个社会这么糜烂，这么奢侈，也是“非一朝一夕之故”所形成的。我看到大家这几十年来过分的享受，心中也非常感慨。初到台湾来的时候，大家都穿木拖板。我们由基隆上岸一看，啊！台湾的女孩子真漂亮，就是满口金牙、两条烂腿不敢领教。因为不用蚊帐，女孩子的腿被蚊子咬了！这么漂亮的腿，变得一个疤一个疤的，真叫人可惜。可是这二十年来了一个突变，大家都忘了过去二十年的痛苦，太过分了，真怕“天将厚其福而报之”。静观越想越觉得可怕，在座的诸位要注意呀！

小恶小善

所以佛家常常教人要惜福，珍惜自己的福气，不要享受得太过分了。这也就是孔子说的：“善不积不足以成名”。成名就是成功，一个人想成功要做好事，但不是说做了一件好事你就可以成功了。你今天跟人家打架，报纸登出来，你成名了，这个名靠不住啊！善要慢慢地累积起来，才有真正的幸福。做坏事也一样，坏要累积起来，不累积还不至于灭身，上天还不会马上报应你。所以说，“恶不积不足以灭身”。

这个原理一般人不清楚，有些人以小善没有多大意义而不为。路上见到一块石头，应该马上捡起来放在路边，以免后来的人碰到了跌倒，这是我们小时候的教育。现在我们经常看到马路上的香蕉皮，尤其基隆、高雄在过去几年，那真是司空见惯。如果把石头、香蕉皮捡起来，避免人家跌跤，就是勿以小善而不为，积小善可以为大善。所以不要“以小恶为无伤而弗去”，小毛病就要改，不能不改，不改累积起来就成大恶大患，就要吃大亏。

“故恶积而不可掩，罪大而不可解。”自己不要以为有点小毛病没有关系，累积起来就是大毛病。“故恶积而不可掩”，掩饰不了，到了罪大恶极的时候，永远也无法解决了。

孔子为什么讲出这个道理？这是他读了噬嗑卦上九爻的爻辞“何校灭耳，凶”的感想而来。平常我们以为《易经》很难读，什么叫“何校”？“何”字加一个草字头就是荷花的荷，荷也作“负”讲，如王维的诗：“田夫荷锄至，相见语依依。”“校”就是刑械，初爻是“屨校”，上爻是“何校”，“何校”是负着枷锁，负担太重把耳朵都磨掉了。脚指头少了一个没有关系，所以说是“无咎”。但是耳朵少了一个就不好看了，所以说是“何校灭耳，凶！”

第二个解释，就是说肩上背了两块大木头，负担太重了，就倒下来了。“灭耳”！死掉了！“耳”不作耳朵讲，作虚字讲。罪恶太大，负担太重，怎么办？死而已矣！所以说是“灭耳”！死了不能再活了，这是孔子用噬嗑卦说明中国文化的精神。

其亡　其亡　系于苞桑

下面讲否卦九五爻的爻辞。

其亡！其亡！系于苞桑。

否卦与泰卦相对，地天就是泰卦，倒过来天地就是否卦。大家仔细研究我们的《易经》，非常奇妙，地在上面，天在下面，反而太平，是好事；倒过来地在下面，天在上面，就糟糕，就不对了。年轻时我们对这个道理弄不清楚，后来一想天地混沌的时候反而没有事，一有了天地麻烦就来了。有天地而后有男女，有男女而后有夫妇，有夫妇便有是非、烦恼，这样天地间的问题就无穷无尽了。所以上帝创造的这个世界，叫天地否卦，上帝创造了万物，却给人类带来了烦恼与痛苦，这是笑话。我们常常引用否极就泰来，所以懂了《易经》的人，没有什么叫好运坏运的。换句话说，坏里边有好，好里边有坏，好的过去坏的就来，坏的过去好的就来！

孔子解释这一段政治哲学说：

子曰：危者，安其位者也；亡者，保其存者也；乱者，有其治者也。安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。易曰：其亡！其亡！系于苞桑。

我们今天台湾的社会，大家都忘了这句名言，这是很危险的。否卦的九五爻就说：“其亡！其亡！系于苞桑。”“其亡！其亡！”快要掉下来啦！快要掉下来啦！“系于苞桑”，好像很重的东西，吊在很细的桑树枝上，风一吹摇摇晃晃的，那根细枝一断便完了。所以孔子说：“危者，安其位者也。”

人的危险在哪里？很多朋友出门坐飞机怕飞机出事，走在马路上怕被汽车撞上。其实最危险的地方是在你自己家里床上。过去不是发生过这种事情吗？一家人都在家里，飞机掉下来把一家人统统都压死了。所以我们应该知

道，危险随时都有。什么叫危险呢？“安其位者也。”自己今天的位置，今天的成就，自己觉得很满足，便会大意，以为自己没有问题，这才是最危险的。危险在不危险里头，平安里头就有危险，走马路不一定危险，坐飞机也不一定危险。

“亡者，保其存者也。”乡下老太婆有几千块钱，一定用袋子装起来，放在她最秘密的地方，小偷一来，一下就找到了。天地间的东西想永远保存，希望永远属于你，那是不可能的。“亡者”，一个国家的灭亡，就在他强盛的时候已种下灭亡的种子了。一个人的失败，就在他成功的时候就种下失败的种子了。所以说，“亡者，保其存者也”。

社会为什么会乱呢？“乱者，有其治者也。”乱出在太平，我们看历史就知道，时代坏了，出来革命，打下天下，争得统治。时代好了，太平了，又种下了乱因，因果就在这里。要把这个政治哲学道理搞清楚，就要反过来，“是故君子安而不忘危”。人生没有太平的，生命随时有麻烦，随时要小心。“存而不忘亡”，当我们现在存在的时候，就要想到有一天不属于我的时候。“治而不忘乱”，社会安定太平的时候，便要想到随时会有乱的发生。

所以大政治家们就是善于堵老鼠洞的人。老房子，一有老鼠洞就把它堵起来，一部机器，一个小螺丝钉掉了，马上把它补起来，这部机器就不会坏了。不然今天掉一个螺丝钉，明天又掉一个螺丝帽，不要好久，这部机器就报销了。大政治家们对国家的任何一个角落，任何一个小地方的问题，都已经知道了，一个政策下去，已经把那老鼠洞堵好了。《易经》的道理告诉我们这个“治而不忘乱”，懂了这个道理，懂了否卦九五爻的爻辞，我们这个生命，以及宇宙间一切的事情，就像这个卦里说的一样，“其亡！其亡！系于苞桑”。

“苞”也叫苞萝，也叫鸟萝，江浙一带叫鸟萝。鸟萝并不是鸟巢，而是一大团的草窠，上边只有一点点小藤吊着，风一吹，摇摇摆摆，非常危险。生命的道理就像这个草苞子吊在那里，象征着生命的朝不保夕。任何的成功

也是这样。所以《易经》的哲学看通了，跟佛家的哲学一样，看人的生命也同样的是朝不保夕。

张公百忍

下面的一段是鼎卦的九四爻。火风鼎䷱，鼎就是饭锅，是上面一个锅子，下面用火烧的意思。

> 子曰：德薄而位尊，知小而谋大，力小而任重，鲜不及矣！易曰：鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。言不胜其任也。

“鼎折足，覆公餗，其形渥，凶！”这是鼎卦九四爻的爻辞。鼎折足是断了一只脚的鼎。鼎字原来是个图案，现在写成方块鼎字了。古代的鼎是家庭用的饭锅，唐代以前的大家族就是用鼎来煮饭的，《滕王阁序》中便有“钟鸣鼎食之家”的话。中国人讲大家族是五代同堂，一个家庭有一两百口人，比一个社会复杂得多啦！三个媳妇，又有八个孙媳妇，又有十几个曾孙媳妇……再加上三个女人一个菜市场，你看一个家庭有多少个菜市场啊！那个社会复杂得不得了。所以唐朝有个张功艺，五代同堂，一百多口人家，钟鸣鼎食，大锅菜拿上来，大家添一碗就走，绝不能用小厨房，以示公平。皇帝唐高宗召见他，很感慨地问他，用什么方法能够把家庭事情处理得这样好？张功艺写了一百个忍字，后世就叫他“张公百忍”。作为一个领袖，一个家长，就是这样。这个忍，不光是忍气啊！忍的意义很多，气要忍，什么事情都要忍，当一个大家长也只有“忍”才能应万变，处众纷。张公百忍是一个很有名的故事，皇帝看了只顾点头，对！对！对！做皇帝有时也很苦。当领袖的人，每天下面那些正反不同的意见，乱七八糟的报告，直言的，拍马屁的……我们知道的他都知道……所以当了领袖也只有忍。忍！很难啊！

这一爻的意思是说这个鼎断了一只脚，一锅热饭翻出来了，一翻翻到脸上，“其形渥”，难看极了，饭也倒在地上，吃不成啦……如果你卜卦卜到

这一爻，做生意，做事，可以说是一塌糊涂。虽然不致坐牢，但可能会变成过街老鼠！

德薄位尊

“德薄而位尊”这句话的意思是，自己的道德与学问不够，但位置很高。等于我们做生意，找个笨蛋来当总经理，尤其现在人做生意，叫自己的太太当董事长，支票由太太出名，出了事太太去坐牢。太太们又不懂“德薄而位尊”的道理，自己分明是在家里做饭的人，现在挂上了董事长名衔，当然非倒霉不可。

“智小而谋大”，自己又没有智慧，做官想越大越好，生意赚钱越多越好，或者想买个小岛当国王，自己智慧又不够，计划倒是大得很，人小鬼大。“力小而任重”，五斤放在肩膀上还背不动，坐飞机连手提行李还要用轮子拖，却自以为千斤大力士，那不是吹牛吗？

有一次跟何敬公和一些教授们去日本，偏偏碰到日本的火车出轨，大家只好下火车步行了。距离住宿处比台北后火车站经过天桥到前站还要远一倍。大家说怎么办？我说走呀，但找不到红帽子提行李，我说自己拿嘛！大家都发愁怎么拿得动，我说我有两个皮箱，再给我一个，三个。你们两个人抬一个总可以吧？他们说看你穿着长袍，个子那么小，怎么能拿动三个大皮箱？我说试试看，我好多年已经没有练过啦。于是肩上扛一个，两手提两个，走了一段，我心里有数，外面看似若无其事，里边已经满身大汗了。大家看了说：“原来你真有武功呀！”我说我也没有那么大的力气。他们说，那是怎么回事？你还那么从容！我说你们说我是学佛的嘛！如果我不表示一点从容，那佛学到哪里去了？其实我都累得快没命了，里边衣服也都湿透了，只是他们不知道而已。走到半路，我已经快顶不住了，两个人抬一个箱子的，还在半路歇了两三次，我早就到了目的地了。他们说“你一定有功夫”，我说什么功夫也没有，我要是跟你们一样，歇歇走走，一个也拿不起来了。这是真话，那时候我就是“力小任重”，差点没有出了洋相，所以人

不要不自量力，“力小任重”。自己力量不够，偏要挑一个大责任，等于太太们当了董事长一样，以为生意好做，最后当了代罪的羔羊。

由此我们知道，有三个基本的错误是不能犯的：

一是“德薄而位尊”，道德学问都不行，大家来恭维你，尤是出家人，小小的年纪出了家，人家看到你便拜，那真可怕得很！你以为头发刮了就得道了吗？不是那么回事。另外两项是“智小而谋大，力小而任重”。如果犯了这三大戒，“鲜不及矣”，一定倒大楣，很少有例外的。所以孔子说“覆公悚”，一锅饭倒了吃不成了，还把自己弄得满身起泡。

这个现象就是“不胜其任也”。自己要有自知之明，我能不能挑动这副担子，负不负得起这个责任，自己先要称量一下自己。

袁世凯的二儿子劝袁世凯不要当皇帝，他有两句诗说：

“山泉绕屋知深浅，微念沧波感不平。”

这是中国文人的诗，“山泉绕屋知深浅”，他并没有劝他父亲不要如何，只用山泉绕屋来比方。“微念”，只要有一个小念头在心里，便会像大海波浪一样不平了。他劝父亲劝得那么好，可惜袁世凯不能听，使后人徒叹袁世凯有这么一个好儿子，可惜！可惜！

几与神

下面是讲豫卦六二爻的爻辞，豫卦是雷地豫䷏。这一爻的重点是讲“几”，就是机会的机。古人的“机”字不用木字旁，只用“几”。木字旁的“机”是机器的机，那是有形的，这个“几”是无形的，将动未动之间的谓之“几”。等于我们站在门的中间，你说我是进来还是出去？请你猜猜看，你说我进来，我出去啦；你说我出去，那不然，我进来啦。那个进出未定之间的就叫“几”。

子曰：知几其神乎！君子上交不谄，下交不渎，其知几乎？几者，动之微，吉之先见者也。君子见几而作，不俟终日。

易曰：介于石，不终日。贞吉。介如石焉，宁用终日？断可识矣！君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。

孔子说：“知几其神乎！”一个人自己智慧能够“知几”，就是达到神通的境界，一件事情一发动，就知道结果了。所以真正的神通是由智慧而来，不是什么头上放光，知道过去未来之类。真正的大智慧才是真神通，孔子引申这个道理，认为政治也好，做事也好，要能做到“上交不谄，下交不渎”，就可以达到“知几”，达到“介如石”的境界。不要因为上司提携就逢迎拍马，今天发表你升官，对长官也不拍马屁或谄媚；对部下或不如你的人，也不要轻慢他，仍要尊重他。平常做人就要如此。换句话说，平常的时候态度如此，飞黄腾达的时候也是这样。对有钱的人、没有钱的人都是这样，这是中国文化的精神，后来变成为一句名言，就是“君子之交淡如水”。

“淡如水”就是没有味道，大家平平淡淡的，老一辈的人自小都会懂。这句话是出自《增广昔时贤文》一书里，过去这是一本很重要的书，我们十来岁都已经会背了，原文是“君子之交淡如水，小人之交甜如蜜”。这个道理，诸葛亮的文章里也曾提到。诸葛亮除了功业以外，千古名文只有两篇，就是前后《出师表》，另外留下来的有几封家书。诸葛亮的书信都很短，可见他公事很忙，没有时间说很多话，可是意思都很深远。譬如给他儿子讲交友的信中说，君子之交“温不增华，寒不改叶”。“温不增华”，是说春天到了，花已经开了，不要再加一朵花，锦上添花的事不要来。这也就是“上交不谄，下交不渎”的意思。朋友得意时，不去锦上添花，朋友倒霉时，也不要看不起他，还是跟平常一样。朋友之间的感情不能像是天气一样冷热变化，要永远长青，四季常青，这才是交朋友之道。下面还说患难中如何交朋友等等，大家翻翻《诸葛亮传》就知道了。

为什么君子要“上交不谄，下交不渎”呢？做人永远要留一步路让别人走，也让自己走。从人世间看宇宙是很大的，实际上却是很小，冤家到处都会碰到的，这也是“知几”。

所以什么叫“知几”呢？“几”就是“动之微，吉之先见者也”。这其中很微妙，这时还没有动，开始要动，也可以说是将动未动，这个时候就是“几”。你要能“知几”，知道“知几”的道理，就是大吉大利。君子能够“知几”，便永远大吉大利。因为“知几”，所以见到不好的自然不动；看到好的，知道能好到什么程度，动而一定利。所以“几”就是先见之明，因此孔子说，“君子见几而作，不俟终日”。如果认为是一个机会，应该是你的，机会要来以前自己便已经知道了，所以才能把握机会，“不俟终日”。不要说我等明天再来干吧，如果等到明天，机会便已经过去了！

介如石

孔子这一段的言论，是他研究豫卦六二爻爻辞的心得与引申。这个卦的爻辞是：“易曰：介于石，不终日，贞吉。”“介”字是人字下面两竖，“个”字是人字下面一竖，“个”字是“個”的简体字。人字下面两竖的意思，就像一个人站在那里，顶天立地的样子，像块大石卓然独立一样的安稳，一样的清白，干干净净，天压下来也不怕。

“不终日”，就是不到一天，意思是说人要昼夜把握自己，随时顶天立地，四面凌空都要看清楚。不要说白天如此，夜晚也如此，连睡觉也要如此。这就是平常我们所谓的特立独行，这也是《易经》上的话。孔子在讲乾卦时说过，人要“特立独行”，有自己的个性，自己的做法，并且要表示得很清楚。“贞吉”，这个样子当然好，大吉大利就是“贞吉”。

贞吉当然很好，自己要真能站得正、行得正、坐得正、做得正，就什么都不怕了。可是你不要吹啊！你是不是真的正，“贞吉”两个字连起来用，“贞”就是干净，像块美玉一样，当然大吉大利。“介如石焉！”一个人顶

天立地站在那里，像玉石一样，凌空独立。“宁用终日！”意思就是“哪里还要”！“这里何必还需要说”！“终日”是“不只在一天两天，而要永远如此”。一个人能永远这样，所谓顶天立地，真正的独立而不倚，就可以知道他的结果，所以说“断可知矣”！

所以人要有超然独立的认识，有介然独立的见解，像孙悟空一样能够眼观四面、耳听八方，这个样子就可以“知微知彰，知柔知刚，万夫之望”。

君子知微，要做到了像“介如石”这个样子，才能“知微”。“知微”就是智慧到了微末，别人看不到，你却有先见之明。“知彰”是大家看到的，你看得更清楚。

“知柔知刚”，该柔的时候柔，该刚的时候刚，该退的时候退，该进的时候进。人的智慧达到这个境界就可以做统帅，可以当领袖。如果还没有机会，关起门来在家里当家长也是当领袖呀！也是“全家之望”啊！

孔子引用了十个卦中的十一个爻辞，是连起来讲的。它们前后都有连贯性，合起来是一篇文章，大家要留意研究。他用这几卦的爻辞集拢来，告诉我们做事、做人的道理，以及做一个领袖的领导学。

良马见鞭影而驰

下面讲复卦初九爻的爻辞。复，是地雷复䷗，就是复兴的复，光复的复。

子曰：颜氏之子，其殆庶几乎？有不善未尝不知，知之，未尝复行也！易曰：不远复，无只悔，元吉。

这几句话怎么讲法呢？复卦的初九爻说“不远复，无只悔，元吉”。“不远”就是不很远，“复”就是回来，意思是说“不要很远就回来”。这样说像什么？所以过去我答应商务印书馆把《易经》翻成白话，现在想想真是未经思考胡乱答应。《易经》怎么翻白话？根本无法翻。就像这里，“不

要太远，回来”。这像什么话？完全不对。翻译成“不要很远又回来”，也不对，倒是比第一句话好一点，不过翻成白话，便不知道它讲的是什么了，一点意思都没有。

“无只悔”是没有一点可以后悔的，“元吉”是根本大吉大利……照这样翻成白话，实在没有味道。

在这里，孔子非常捧他的学生颜回能够不迁怒、不二过。为什么孔子再三强调这两点？因为这两点很难做到。所以颜回不迁怒、不二过，孔子特别强调。至于能够受得了穷，那还是小事。人做到不迁怒很难，历史上很多的人物都会迁怒。譬如两夫妻吵架，小孩子一定倒霉，没有办法便拿孩子出气，打孩子；再不然兄弟姊妹吵架，爸爸妈妈倒霉，这个样子就是迁怒。当心情不好的时候，别人来问事情，就要挨骂，这就是迁怒。做官的要去晋见长官，先见要问问“今天上司的气象如何”？今天的心情好不好？不好改天再见。同学们也会打听我的气象。为什么？因为我的气象不好他会挨骂。有时候长官对某一个单位主管不满意，便连带把这一个单位的事情也全破坏了，这个道理就是迁怒。只有颜回不迁怒。不迁怒是十二万分困难的。

不二过更难，自己的错误犯一次，下一次不会再犯。这一点我们都做不到，这就是佛家说的习气。人永远犯自己常犯的错误。但是孔子这位得意门生，不幸短命的颜回，他却能做得到。所以孔子在这里提到“不远复”，意思就是不二过。有些人也不错，也时常检点自己不要犯错，错了不可再犯。但是我们一般人也只能做到两三天以内很小心，不会再犯，过了半年三个月便忘记了，又犯啦！

孔子说：“颜氏之子，其殆庶几乎？”他说不迁怒、不二过，只有一个人做得到，就是颜回。《论语》记载有一次孔子问他的得意学生子贡，你跟颜回两个人比比看，你们两个哪个好？子贡说“回也闻一知十”。跟学禅宗一样，学禅宗的人要能“良马见鞭影而驰”，骑在一匹好马上，马鞭子一扬起来，它就跑了。那匹笨马呢？马屁股打烂了，它不但不跑，还倒退呢！“良马见鞭影而驰”，这是学禅宗的条件。所以找不到良马，宁可不讲禅。

颜回闻一而知十，告诉他一样，他知道十样。“赐也，闻一而知二”，子贡说我呢？老师告诉了我一点，我能懂得了两点。加起来闻一知二懂了三面。当然《易经》的卦，第四面他还没有懂，而颜回已经懂了全卦，闻一而知十了。所以孔子说：“弗如也，吾与汝，弗如也！”你实在不如他，连我都不如他。孔子对颜回推崇到这种程度，不但子贡不如他，连自己也不如他。孔子对两个心爱的学生这样说，也是真话。

孔子说，这种道德修养，颜回做到了。他说颜回做到了什么程度呢？这方面孔子对颜回非常赞叹，在《论语》上固然可见，但在这里我们可以看得更清楚。

孔子说：颜回呀！“有不善未尝不知”，他的思想修养，行为修养，有一点错误，自己都能知道，这就是颜回的自知之明，一般人很难做到。

“知之未尝复行”，自己一知道错误，便不会再发生错误。就像学佛的修到了“空念头”后，起心动念，无论是善念、恶念，自己清清楚楚。善念保留，恶念不起，恶念一萌，立即把它空掉，这就是“知之未尝复行”，知道了便不会再来。

“不远复”也可以解释为一起心动念立刻就知道了，就马上平息了的意思。

“无只悔”，因此做人做事永远没有后悔，这样就大吉大利了。

男女构精　阴阳怪气

下面这一卦是损卦的六三爻，损是山泽损䷨。这个卦解释得很有意思，“损”就是损害，孔子因而引申说：

> 天地絪缊，万物化醇；男女构精，万物化生。易曰：三人行，则损一人，一人行，则得其友。言致一也。

在中国文化上，“天地絪缊，万物化醇，男女构精，万物化生。”这四句话非常重要，大家要特别注意，尤其学道家神仙之道的、学打坐的、练习长生不老、想修长生不死的，所谓丹道神仙的原理，乃至男女双修，个人单修，本身的阴阳调和原理等等。我们看中国道家的丹经、道书乃至西藏的密宗等，我认为还是从中国文化逐渐发扬起来的。当然也有人认为是从印度来的。观点不同，所见有异而已。

“天地絪缊，万物化醇”，什么叫“絪缊”呢？“絪缊”就是“阴阳怪气”四个字。贾宝玉在《红楼梦》中说，林黛玉是得天地灵秀之气而生。我们小时候喜欢看《红楼梦》，骂同学都说：你呀！得天地阴阳怪气而生！但是，得天地灵气而生的人，多半都会出世修道，入世做人则没有用。普通人发财要看他的相，所谓“清贫、浊富”。人的相貌太清秀，一定是穷的。要发财，看他是不是有浊气，浊就富，清秀就贫，这是注定的。

阴阳怪气就会生长万物，为什么呢？现在的天气就是阴阳怪气，五月黄梅天，难过极了。但是温度高，万物生长得也快，像木耳、香菇，都是生长在很霉烂的地方。“絪缊”的意思很难解释，阴阳怪气一大堆，总而言之就是一塌糊涂，糊涂一塌，如此而已。你要翻译白话，翻译英文，那就要命啦！绞丝边一个因，就像丝绞来绞去一样。现在是四月五月梅雨天，各位到乡下去看看，那些老房子的墙根上都长满了硝，墙壁上都是发霉的。刚来台湾我在基隆住，书架上的书抽出来都是湿的，要小心翻，一不小心，纸都扯破了。不要看这种天气，细菌这时候最易繁殖，生命就在这种情形下开始。所以说“天地絪缊，万物化醇”，就是发酵。人怎么能发酵呢？细菌的繁殖过程就是“化醇”。平常我们说醇酒美人，不是烈性的酒就叫醇酒，像绍兴的女儿红，就是属于醇酒之列的，喝到嘴里很香，不太烈，不在乎，这种酒最容易喝醉，所以说醇酒美人是相连的。这也就是所谓的“天地絪缊，万物化醇”。

“男女构精，万物化生。”民国初年，大陆上有一个写黄色小说的张竞生，非常大胆，可以说是开风气之先。他早年留学日本，著作《性史》，黄到极点，大家挖苦他叫他性学博士。他在日本是学农业的，修到农学博士，

回来无聊开玩笑，就写起小说了，有时他讲得也蛮有道理。孔子在这里说“男女构精，万物化生”，构者交也，因为男女之交，所以才生男生女。道家修长生不老，就是根据这四句话的原理来的。

修道必须要修到本身内部的阴阳交构，就是佛家修禅定所讲的得喜、得乐，不需要靠男女关系，自己可以生出另外一个生命，因为每个人都有阴阳。要长生不老，祛病延年，必须修定修到“絪缊”“构精”的境界。外界的状况都不知道，身体坐在那里入定，这个定是另外一种定，叫做“絪缊”定。庄子称“絪缊”叫混沌，跟我们说的混蛋差不多，什么都没有，糊里糊涂。可是糊里糊涂的情形，好像睡着了，又像没有睡，这种情形酝酿久了，新的生命才会起来，气脉才会发动。

所以孔子所说的“天地絪缊，万物化醇；男女构精，万物化生”这四句话，道经的书有几千部著作，还有密宗、道家所谓的气脉，都是要先达到这个境界，气脉才能通。孔子为什么扯到这里来呢？妙不可言，这一卦是损卦。“损”是损害，六三爻的爻辞说：

“三人行则损一人，一人行则得其友，言致一也。”这是孔子的结论。

“致一”也可以解释为统一、合一，但也不一定这样解释。矛盾的统一，双方意见对立，对立之中产生了另外一个意见。正反相对的两派意见，闹来闹去，哪一个人得利益呢？两派都失败，只有另外一派得利。等于男女构精，父亲跟母亲谈情说爱，爱到了极点时，并不一定是利，有损，男女本身就有损，可是另外一个生命产生了，就是这个道理。

这一段道理很麻烦，研究起来是个大科学、大哲学。老子也讲这个道理，“道生一、一生二、二生三、三生万物”就是从这里来的。所以懂了这个生命的最新道理，科学的道理，就知道中国的医学，修道的哲学，都是从这里出来的。短短的十几个字就有这么多的问题，我们也是简略地带过而已，不能多说。现在回头看孔子对损卦六三爻爻辞的解释。

损卦六三爻的爻辞说：“三人行，则损一人，一人行，则得其友”，这是什么意思？三个人一起走，一定会产生两派意见，会损害一个人。我常说孔子的话不究竟，如果孔子生在现在，他的说法一定会要修正。现在两个中国人在一起，有三派意见，尤其是华侨社会里边。我经常嘱咐出国的年轻人要小心注意。在外国，中国人专门攻击自己中国人，两个中国人在一起，就会有三派的意见。在国内大家搞惯了不觉得，习惯了还不会太害怕，到国外就很害怕了，那可怕得很啊！

人为什么会有这么多意见？这个道理是什么？人性很可怕，有些同学说外国人不会，那是因为你没有看透彻。外国人也一样会，人都是会那样的，你拿动物来做试验也是一样，三个东西养在一起，问题就来了。“三人行，则损一人。”只有阴阳相合才行，最好是一个人做事情，发起后别人就会来投资啦！差不多就是这个原理。所以孔子的结论是“言致一也”。大意是说：只能一个找一个，并不一定说是统一。一个找一个好办。譬如说三角恋爱，一定有一个是失败的。一个找一个很好，这是个很简单的道理。

其实不要看着简单，但也不一定。人与人之间有很多问题，把这些问题搞清楚了，可以领导政治。历代所谓的枭雄、英雄，懂得领导的人，都懂这个道理。真正的领导是矛盾的统一，把大家制造成两派，他在这中间才好控制，清一色的反而不好办。

这个中间道理很多，用得好，是大好事，是“天地絪缊，万物化醇”，用得不好，那是大奸大恶。这个话只能讲到这里。关于修道、人生、政治的，自己回去参究。这是禅宗，“良马见鞭影而驰”，自己要能闻一知十，大家回去参参看。

全始全终

现在讲孔子对益卦初九爻爻辞的看法：

子曰：君子安其身而后动，易其心而后语，定其交而后求。君子修此三者，故全也；危以动，则民不与也；惧以语，则民不应也；无交而求，则民不与也；莫之与，则伤之者至矣。易曰：莫益之，或击之，立心勿恒，凶。

孔子说：“君子安其身而后动，易其心而后语，定其交而后求，君子修此三者，故全也。”“全”字的意思是做事、交朋友要能全始全终，这很难。要一辈子都是朋友很难，很难！有好的结果，不如有好的开始，也就是说，慎终不如慎始。好的结果是一开始就要注意的，是由慎始来的，这是交友之道，也是处世之道。

如何全始全终？那是十分的难。人的一生，不管你当皇帝也好，做宰相也好，或者是做一个默默无闻的老百姓也好，都很难做到全始全终。大家看历史或现实社会，有几个人能全始全终的？所以“全始全终”这四个字，看起来简单，做起来非常之难。要有好的全，先要有好的始，之后才能谈全终。从理论上讲，与其求结果好，还不如求开始好更好。所以佛家有“菩萨畏因，凡夫畏果”的名言。菩萨是菩提萨埵的简称，是从梵文翻译过来的名称。正确的翻译，菩提就是“觉者”“觉悟”；萨埵就是“有情”，有情也可以翻译为入世。所以菩萨是大乘道，是入世的，不是出世的。就等于中国的圣人，得道者，他们所做的任何事情，都注意到“因”，也就是开始就是好的因，好的结果自然就在好的开始里了。所以说“菩萨畏因”，也就是说动机是起心动念之因。“因”一种下去就可怕啦！凡夫是普通人，为什么说凡夫畏果？因为凡夫“不威不惩”，犯了法不到枪毙、不到临死不会反悔，这就是果来了才害怕。所以与其等到果报来了才后悔，何不于种因的时候加以检查呢？智者畏因，一开始就怕，就重视、注意，后果就不会有问题了。一般人是到了结果时才怕，所以说全始全终是非常困难的。

安其身

孔子引用益卦上九爻的爻辞，提出他的意见。益就是利益，现在人做生意要讲利益，交朋友也要讲利益，做民意代表更是为了利益。真正的利益是什么？没有利益可言的才是真利益。依孔子的道理，真正的利益只有在自己，没有办法去求人。所以他说明人生之道是：“君子安其身而后动”。要做一番事业，做一件事情，必须先求身安，身安而后动，换句话说，就是人要有所立。

今天有位老朋友回国外去，向我辞行，很想跟我谈些什么。我告诉他，我从十二岁看他到现在，我对他的看法是“无所立”，没有站起来。人的一生要有所立，自己能站得起来，这个很难。我说你也在做生意，也在做学问，什么都会，表面上看来是多才多艺，可是你的人生无所立。他听了也非常感慨。人只要“安其身”而后“始有所立”。我们大家仔细研究研究看，一个人如何才能“安其身”？像做生意或做一个公务员，一个月拿三四万元或十来万的待遇，当然首先要有你的本事。但是你空有本事、学历，如果没有老板雇用你、信任你，也是很难。前几天，一个老朋友说他要提前退休，大家劝他不要退。他问为什么？我说你是做官的，从大学毕业，做了一辈子公务员，可以说除了做官以外，社会上的事样样不懂，退休以后你会感到很无聊，无所凭依的。后来他来看我说：你对了，现在后悔也来不及了。我们现在人退休以后，如果没有哲学修养，没有宗教修养，退休后一两年就死掉了。为什么？就是因为心里头没有安顿。古人不同，古人退下来，就算他不搞哲学，不搞宗教，也有他忙不完的事，像读书、写字、著作等等，忙不完的。现在人无所安身的道理，是心无所安，也就是无所立。所以一退休，放下了工作，便无所事事，苦就苦在这里。

其次是如果已经退了下来，无论做什么，棺材本要留着，也就是退休金绝不能动。一位朋友退休，我就劝他出家，他很高兴。他有几十万退休金，我劝他留着不要动，这样等你去世后，还有不相干的表兄表弟，八竿子打不着的亲戚来给你办丧事。不然就没人管啦！这也就是“安其身”的道理。

人生要能做到“安其身”才是根本，但这还不算安其心，安其心就更难了，此心永远不能安！所以一个人要做事业，要有所作为，先要自己“安其

身”，要“安其身而后动”，不能打烂仗，不能乱来。

易其心

交朋友之道，要“易其心而后语”，要彼此知心。但是知心很难，《昔时贤文》说：“相识满天下，知心有几人？”所以古人说“人生得一知己，死而无憾！”我们也可以说，世界上没有一个人能真有一个知己的，尽管我们都有家人、父子。但夫妇为夫妇，不一定是知己；兄弟是兄弟，父母是父母，也不一定是知己。所以知己只有友道，友道就是社会之道，有人把五伦之外加一伦，那是不通的。朋友一伦就是社会，过去家庭一伦也是社会。我们中国文化标榜的知心朋友，从古到今只有一对，就是管仲与鲍叔牙两个人。以后的历史虽不敢说没有，但的确很少。如果大家懂得他们两人全始全终的历史，就可以知道知心不容易了。所以孔子在这里提到“易其心而后语”，这个“易”就是交易的易，不是容易的易。“易其心”是彼此换了心，就像古人一首非常有感情的词：“换我心，为你心，始知相忆深！”

我们为什么讲到这里？就是拿这首词来说明什么叫做“易其心”，也就是朋友与朋友之间要能交心，才算知心。大家可以想一想，人与人之间可以谈知心话的多难找！孔子的看法，要能“易其心”，才能讲朋友之道。

定其交

“定其交而后求”，我们在社会上交朋友，人与人之间要“定其交”，要有交情。记得我们年轻时把朋友分类，一种是一般的朋友，见面之交的都是朋友；一种是政治上的朋友，就是有利害关系的朋友，除了利害关系，政治上没有朋友；另有一种是经济上的朋友，所谓通财之谊，能做到通财之谊就很难了；最难得的是道义之交，那是更难了。我们一生能不能交到一个没有一点利害关系的朋友，都是大问题，包括了政治、经济、普通等等一切的

朋友在内，能够全始全终的有几个？如果有，这个就是可以相交的朋友。朋友的交情能够“定其交”，才可对他有所要求。

譬如我们前面讲过的管鲍之交，管子开始跟鲍叔牙做生意，结账的时候，鲍叔牙也不问赚了多少，管仲就自己装了起来。人家告诉鲍叔牙，管仲太不够意思，两个人做生意赚了一千万，才给你鲍叔牙一百万！鲍叔牙不但不以为意，还说：“他因为穷！他需要钱，我不需要。”这多么难？管仲那个做法是乱来的，拿了就拿了，用了就用了，管仲的心情鲍叔牙了解。最后管仲要死的时候，齐桓公对他说：你死了以后，我想把这个宰相交给鲍叔牙来做如何？管仲说：千万不可交给鲍叔牙，他绝不能当宰相。他就这么爱护鲍叔牙，也只有鲍叔牙懂得，管仲不要他接位，是为了顾全齐桓公，也为了顾全鲍叔牙。这种胸怀多好，多高超，也只有知己才懂。如果像现在的人，你不做国防部长，应该交给我，却交给别人，那还够朋友吗？当年你当部长还是我建议的，要我当部长你却还要反对！不骂你祖宗八代才怪！所以只有知己才能爱人以德。过去我们念到“定其交而后求”，很滑头地加了一个小批说：“有酒有肉皆朋友，患难何曾见一人！”真有患难的时候，何曾有一人来帮助你啊！

“君子修此三者，故全也！”这就是修道，修正人生的行为，人生的大道，能够修正这三个要点，自己才能够“全”。全字的道理，就是孟子“君子有不虞之誉、有求全之毁”的“全”。人生境界常有求全之毁，谁也不是一个完人，每一个人都有缺点被人家挑剔。攻击人批评人的文章，都是求全之毁。诽谤人家容易，要求人家都是圣人，自己却是混蛋。写文章的人当然绝不是圣人，可是他要求人家都是圣人。所以我们人随时都有求全之毁。不虞之誉呢？有时候人家恭维我们，我们自己还没有想到有这个长处，甚至被人过度地恭维了，会使自己得意忘形。恭维来了，就是不虞之誉。所以我说孟子到底还是圣人。

懂得了求全之毁，人生才能求全，人生才可能全始全终。

立心勿恒

“危以动，则民不与也。”“危”并不是讲危险，是计划不够周衍，还没有成熟，只顾及自己的理想，没有顾到环境的需要，就把计划推出来了。“则民不与也！”老百姓不会服从的，也不会与你合作了，因为没有人支持你的计划。

“惧以语，则民不应也。”用威胁的话来对人，平常所谓威胁利诱的话，“则民不应也”，民心不会顺应的。这也是第二句话的发挥。

“无交而求，则民不与也。”平常没有交情，政治上没有根基，换句话说，你上台对人家没有给予，人家对你没有信仰，“则民不与也！”人家不会诚恳拥护你的，也不会听你的。

“莫之与，则伤之者至矣！”“与”就是拥护的群众，跟随你、同情你、拥护你、支持你的，都是“与”。所以在做人做事方面如果是“莫之与”，就没有人听你的，没有人同情你。做事业没有伙伴，没有真正的知己，“则伤之”！要想成功很难很难。要成功就要靠朋友。我们中国讲朋友之道有两个原则：

一、朋友有通财之谊。朋友就是社会，社会上彼此有困难要互相帮助，就是通财之谊。这个我们在前面已经讲过。

二、朋友要劝善规过。我有过错，你能指出来，忠告我。所以孔子谈朋友之道说：“益者三友，损者三友。”

什么是益者三友？对你有益的朋友有三种：友直，对你讲实话的人；友谅，能够包容你、包涵你的人；友多闻，学问见识比你广的人。这三种是好朋友。

这是我们讲益卦所引申到的。大家试想，一个人如果没有通财之谊的朋友，没有劝善规过的朋友，也没有群众，那么你人生便很艰难了。

我们中国朋友之道还包括了老师。在中国文化中，往往师友并称，所以说师友同道，古人称弟子为师友之间。友道就是社会关系，比五伦还重要。人有许多上不可对父母讲的话，下不可对妻子儿女讲的话，只能对朋友讲。这就是朋友之道，也可见友道的重要。

友爱仁慈

益卦的道理包括了这么多，孔子这一段是发挥，下面是引证益卦上九爻的爻辞说：

“莫益之，或击之，立心勿恒，凶。”这点是现在朋友之道的写实，不但不能帮助他，背过来还要打击他。尤其是利害关系的朋友，政治上的朋友，像这一类作风的人特别的多，都是“莫益之，或击之”，就是这个样子。

“立心勿恒”，“立心”就是动机，“勿恒”就是没有恒久的，这就不是朋友了，最后当然是“凶”。譬如男女问题，有位学生问我，男女之间，难道没有纯粹的友谊存在吗？我说：几乎没有。但并不是完全没有，不过很难有。因为男女之间就是我爱你，如果我爱你，你不爱我，你就会“莫益之，或击之”了。很多女生要我讲恋爱哲学，我说我不懂，因为恋爱哲学就是：我爱你时就爱你，我不爱你时就不爱你，完全以“我”为中心。每个人都是为“我”，为“自己”，不会真正去爱人；有时即使做到爱人，也是为了“我”的需要而爱。所以说，这个爱的逻辑都是以“我”为中心，由“我”而来。假使真做到了无“我”，那个爱不叫爱，就是仁，是慈悲。这种爱社会很少见，或者有两个人能做到，一个人已经死了，一个还没有出生。

世界上的交情不是“莫益之”，就是“或击之”。无益于自己的，便打击。由这一方面看这个社会人生，也是很痛苦的。我们过去说过用人的故事，最初是感激你，后来变成你应该，最后变成了仇人，就恨你了。所以道

家的《阴符经》就说，“恩里生害”，恩太多，对他太爱了，就会成冤家。教育孩子，教育人，都是一样。现在实施所谓爱的教育，只有“恩里生害”，因为这个社会已经不对了。社会上恩爱、利害、善恶、是非本来都是相对的，但今天的人只想抓住恩爱、利益，忽略了利害相对、相生的道理。

所以益卦说：“莫益之，或击之！立心勿恒，凶。”这就是不知所立。如果这个样子，无论做人做事都不会全始全终的，所以结果是“凶”。

第六章　乾坤其易之门邪

子曰：乾坤其易之门邪？

乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体。以体天地之撰，以通神明之德；其称名也，杂而不越，于稽其类，其衰世之意邪？

夫易！彰往而察来，而微显阐幽，开而当名辨物，正言断辞，则备矣！

其称名也小，其取类也大；其旨远，其辞文，其言曲而中；其事肆而隐；因贰以济民行，以明失得之报。

《易》之门

子曰：乾坤其易之门邪？

乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体。以体天地之撰，以通神明之德；其称名也，杂而不越，于稽其类，其衰世之意邪？

这七八十年来，许多学者研究《易经》，常提出来说，《易经》是我们老祖宗们的性心理学。他们的理由认为阳卦是代表男性的性器官，阴卦是代表女性的性器官。像顾颉刚、章太炎等多主张这个说法，甚至我的一位老朋友也写了一篇有关《易经》的文章来给我看。我很不客气地痛骂了他一顿。实际上他的年龄比我大，但我毫不留情地说他，为什么跟章太炎学？他胡说你也胡说？他说章太炎有根据呀！根据就是“乾坤其易之门邪”！“乾，阳物也；坤，阴物也。”这是孔子讲的嘛！实际上我那位朋友是章太炎的女婿，也是章太炎的得意门生，年纪比我大不少。当时他写了那篇《易经》文章来给我看，被我摔在地上，他就拿孔子这里的话跟我辩。其实大家都几十

岁了，他也不生气，问我说哪里不对。我说你一开始就不对。不错，孔子是那么说的，但你研究中华文化，哪一本秦汉以前的书上把男人性器叫“阳物”的？你找出来，或者你把你老丈人从棺材里拉出来，让我跟他谈一谈！你能找出来我就投降。孔子说的“阳物”“阴物”，等于老子所讲到的物，不是我们现在唯物的物，而是现在我们所说的“东西”。“乾，阳物也”，就是说乾卦代表了阳性的东西。后来在宋朝以后的医书上，才出现把男性的性器叫阳物，女性的叫阴户的说法。这是宋朝的医书上说的，汉朝以前连医书都没有，哪个地方把男性性器叫阳物啊？这是你根本上搞错了，所以才这样说。

也有人以为《易经》是性史，还有人以为《易经》是情报学，卦是秘密通讯的号码……这类说法的书，在台湾都有出版。所以研究《易经》非常有意思，各方面的著作很多。但自己若没有主见，很容易走上歧路。尤其是近八十年大学问家的著作，像梁启超、章太炎等一讲出来，大家都不敢反对，一般人都是先入为主的。所以我们现在研究学问，往往会碰到刚才所说的这种差误，所以说治学问很难。前辈名人的话不一定是对的，大家必须留意。

这里孔子说，学《易经》必须先要把乾坤两卦研究透彻，乾坤两卦研究透彻了，然后再研究《易经》，这样，这一门学问的中心就可以抓住了。所以，“乾坤其易之门邪”！是研究《易经》的入门，是一把钥匙。

“乾，阳物也”，是说乾代表阳性的东西，换句话说，阳性的东西就叫“乾”；《说卦传》最后的一章说：“乾为天、为圆”。天是乾；乾代表皇帝为君，也代表了父亲，玉也是乾，天气冷也是乾，冰块也是乾，赤色也是乾，好马是乾，老马是乾，瘦马是乾，花马也是乾，木瓜也是乾，木上的果，不只是木瓜，树上的果也是乾……

坤代表阴性的东西，代表地，代表妈妈，代表布，代表饭锅，代表吝啬，以及古代可以用的大车等……

龚定盦的影响

所以“乾”这个符号代表阳性的东西，“坤”代表阴性的东西。这是物理的法则、人事的法则、阴阳的法则，“阴阳合德，而刚柔有体”。所以，“以体天地之撰，以通神明之德”，《易经》的道理就在这里。宇宙万物相对的组合，相对的矛盾组合，也可以说矛盾就是中和。矛盾并不一定是不好的，或者是不对的，譬如男人与女人两者绝对是矛盾的，但他们组合在一起，便是一个很好的家庭，还会生出小孩来。人与人之间就是这样，头跟脚也是矛盾，脑子会想，脚会走路，这就是矛盾组合。从文字表面看，好像矛盾就是不对的，可是矛盾并不是不好，矛盾也并不是非要反对不可！

大家研究近代史，近代的思想家康有为、梁启超，包括孙中山先生，一路下来，没有不受龚定盦思想影响的。龚定盦学问大，读书多。他的儿子叫龚半伦，五伦之中他只有半伦，连父亲他都不大理。龚半伦读他父亲的文章、诗词的时候，供一个父亲的牌位在那里，手中拿一挂鞭子，读到不对时，一鞭子打到牌位上说你又错了！龚半伦除了母亲这半伦外，其他都不承认。他是个狂人，但他学问也真好。龚半伦真是半吊子，八国联军瓦德西是他带进宫来的，后来沦落在上海，很惨。这是题外的话。总之，龚定盦的思想影响了我们中国一百多年。

刚才为什么又扯到别处去了？就是在说明“阴阳合德”的道理，矛盾不一定是坏，也不一定是相反，矛盾有时候是中和，所以要“阴阳合德”，因为这个宇宙都是相对的。阴阳不和便孤阳不生，孤阴不长，那是没有用的。所以在宇宙间一切都是相对的组合，无论物理世界及人事，都离不开中和，儒家的中庸之道就是从这个道理产生的。

“阴阳合德，而刚柔有体。”有体才有用，“以体天地之撰”，“体”就是体会，有这个矛盾中间的组合，才可以体会。体会什么？体会“天地之撰”，“撰”就是造就。谁在造就？没有人在造就！也没有人能造就！只有阴阳两个力量。“阴阳合德、刚柔有体”，这样才能“以通神明之德”。

“神明”是不可知的，最高明的，上帝也好，鬼也好。上帝是阳的，鬼是阴的。

大家读古书，对这个“德”字要特别注意，这个“德”在古书里边所代表的意义，并不完全是我们后人观念中道德的“德”。“德”就是成果，所以古人的解释说“德者，得也”，“德”就是得到，“以通神明之德”，就是这个意思。

《春秋》言三世

“其称名也杂而不越，于稽其类，其衰世之意邪？”这一段开始，是讲写文章的方法。我以前常告诉新闻界的朋友，写社论就要“杂而不越”，尤其是写大文章的道理，取材的角度，下笔的方法都有很大的学问。

“其称名也，杂而不越”。“名”的意思，在这时可以说是“用字遣辞”。一个名词、一个小掌故、或者讲道理、理论，引证得很准确。“杂”是很广泛，包罗很广，能照顾全面；“不越”是不会过分，没有超过范围，没有不得体、不离谱，等等。

“于稽其类”，引用资料的正确性，说话要有根据，不能乱讲，在写同类的东西时，似是而非的关键之处，要能辨别，能剖析。

这是孔子研究《易经》，及研究文王周公著作的心得。

“其衰世之意邪？”孔子的《春秋》言三世，就是太平世、升平世、衰世。衰世就是乱世，就像是我们所处的这个时代。如果按孔子所定三世的标准，大同世界就是太平盛世，但是很难做到。西洋哲学家柏拉图的理想国与孔子的太平盛世，恐怕永远是人类挂在那里的一个目标。所以我经常比它为驴子的红萝卜。一个赶驴车的乡下人，因为驴子不肯走，他便在前面吊一个红萝卜，驴子为了吃那个红萝卜，就只好拼命向前走。但是，这个红萝卜目标很难追求得到。

普通历史上的小升平，如果十年二十年没有战争，人民的生活就能获得安定。但是在历史上几乎没有三十年不变乱的，要想安定很难。十二年是一纪，三十年是一世，这是古代的观念。现在把一百年叫一个世纪，这是西方人的观念翻译过来的。

讲到衰世，钱穆先生曾说庄子、老子、《易经》的“三玄之学”是衰世之学。我就讲笑话说：如果三玄之学是衰世之学，那四书五经也可以称为忧患之书了，因为四书五经的学问都是从忧患中来的。钱先生这么讲也有他的根据，这就是孔子所说的“其衰世之意邪”的道理！

太平逍遥的日子

但是大家要注意，伟大的哲学家、宗教家都出在乱世。越是乱世，人才越多。乱世的人都是痛苦的，因为痛苦，便要用思想来解决问题。太平时候都是文学家，因为生活优裕，就把精神用到悠闲娱乐方面去了。《红楼梦》的那个时代，就是太平时代的反映。由康熙下半期开始，算是太平了二百多年，那个时候公子少爷、文学家特别多。像袁子才这一班人，都出生在那个时候。所以当时就流行不做无益之事——一天到晚不去跳舞、打麻将、喝酒，如何排遣有涯之生命？人的生命有限啊！如果不做些有意义的事，那个日子怎么打发？活几十年太长啦！实在受不了，人会要发疯的。

这种话大家恐怕很难会听见了。我现在想想，那个日子真的很舒服啊！要放暑假了，担心这两个月的暑假，回到家怎么“玩”？怎么过啊？回到家以后，竹床一铺，当着风口睡倒，看看唐人的诗词，翻翻书，很快地下午两三点了！妈妈的下午点心还没有出来，已经对妈妈很不舒服了！妈妈把点心拿来，一尝不对胃口，便不吃啦！妈妈再劝，反正不好吃，一副撒娇的样子。妈妈说：好，我再去做别的……现在想想古人所说的“日长如岁闲方觉，事大如天醉已休”，过一天好像过一年一样，这种生活情形，几十年来台湾青年差不多感觉到了。大家生长在温室里边，我很担心将来大家怎么

办？不做无益之事，何以遣此有涯之生？所以大家飙车、签大家乐，舞厅“嘭嚓”到天亮……

可见历史上永远不会出现太平，所以真正领导这个世界的大政治家是很痛苦的。大政治家要在这个世界将乱未乱的时候就导正它、预防它，但还得不到大家的支持。一个社会、一个国家跟一个家庭一样。我半夜三四点钟起床，看到对面卖豆浆的夫妇，已经起来磨豆浆了。夫妇俩辛辛苦苦，省吃俭用买了房子，银行里存了钱，到了儿子长大，便不会再这么辛苦了，到了孙子便要“不做无益之事，何以败此辛苦之家”了。一个家庭不会超过三代，那是真的。这个社会上的家庭，是不是如此呢？

知往而察来

夫易！彰往而察来，而微显阐幽，开而当名辨物，正言断辞，则备矣！

其称名也小，其取类也大；其旨远，其辞文；其言曲而中；其事肆而隐；因贰以济民行，以明失得之报。

《易经》告诉了我们过去，懂了历史，懂了过去，就懂了未来，但也会忽略了一些明显的、大家习知的平常事，所以要“微显阐幽”。因为我们往往把明显的、轻易的，认为了解清楚了，实际上却还没有看清楚。越是明亮的地方，也越有黑暗，可能你找不出来。做情报工作的就要“微显阐幽”，看看有没有问题，因为问题就出在那个没有问题的里头，所以要“微显阐幽”。因为看不见的、黑暗的里头都有东西。

“开而当名辨物”，你懂了《易经》以后，每一个卦象都是人生、宇宙、物理，就是生活经验。“当名”，每个卦名都是恰妥的、合理的。我们随便举例如风雷益这一卦。台风来了一打雷，台风停了，不是很有益吗？“辨物”则是辨别物理的道理。

“正言断辞，则备矣。”告诉我们人生的经验，“正言”是很正确的说法，要真懂了《易经》就可以了。所以我说做社论文章，能做到“正言断辞”，就可以了，“则备矣”，这就是一篇大文章。

《易经》的取象，都是我们生活周遭所常知常见的，如龙啊、虎啊、象啊、狐啊、风霜雨露啊等等。“其称名也小”，使你懂得这个道理，因小而知大。“其取类也大”，这是智慧之学，知道一点就知道其他的。常常有些同学怪我，觉得我很多的道理都不肯讲。我说我讲了那么多你都不懂，我还要怎么讲？要我把茶叶蛋、马虎蛋都拿来跟你讲，那还叫做学问吗？学问之道，“其称名也小，其取类也大。”所以有人问什么人可以学禅？释迦牟尼佛说“良马见鞭影而驰”。一匹良马，见马鞭子一扬就跑了，不要说举一反三，挂一漏万是很难做学问的。

成功失败两相依

“其旨远，其辞文。”我们写文章，真正能写到这样，才算大文章，就成功了。这一点很不容易，我们都做不到。“其旨远”，一篇文章能够留得千古，它的主论没有时代的限制。像宗教的圣典，它没有时间的限制，永远有它的精义。“其辞文”，它的文采，更充满了文学性。

“其言曲而中”，它所讲的话是圆的，但也是真正的、实在的。“中”就是很恰当。“其事肆而隐”，“肆”就是放肆，中间包括得很广，有很多层的道理，你慢慢去看、去读，加上你的人生经验，你会体会得更多。当年一位朋友说我，你十年读书，十年做人，然后才懂得我的话。真的！这位老友并不是瞎说的，我现在还很怀念他，他的话很有道理。那个时候自己年轻，读书不多，阅历不够，很多事情都不懂，自己还以为很了不起的样子，其实很幼稚，所以那位朋友拍拍我肩膀，说了这几句话。学《易经》是要学一辈子的，有些地方要很久才会懂得。

“因贰以济民行，以明失得之报。”这是结论，“贰”就是相对的，指阴阳两面，《易经》就是阴阳的两面。“因贰以济民行”这句话里边学问很大、很多，一个大政治家、大军事家，有一个大的计划，就会有一个辅助的计划。参谋总长下达一个打胜仗的计划，地区作战指挥官便要有一个打败仗的计划。两个计划分开来做，做好了，再把两个相反的意见合起来，变成一个计划。任何一件事情都是“因贰”。一个计划下来，万一出了毛病，第二个救急的办法就来了。我看现在的人做事都很主观，认为他的计划绝对百分之百成功。百分之百就糟啦！所以我常常提醒他们要多想想啊！生个孩子要有屁眼的。虽然这个话讲得很难听，但却是实在的。等于我去区公所办事，第一次他说要身份证，带着身份证去了，又说要户口簿，第三次又说要私章……为什么不一次告诉人家呢？他们多一句话也不肯讲，办的都是些绝后的绝事，你看多可怕。每个人做事都像大街上女孩子穿的鞋子——空前、绝后的样子。你看我们的社会怎么得了！

所以大家将来无论做什么事情，做了成功的计划后，还要做一个最坏的辅助计划，懂了这个，就可以懂政治哲学，可以懂领导哲学，也可以懂得写文章了。

“因贰以济民行”，“民”就是人们。什么道理呢？有阴必有阳，这也是因果关系，跟宇宙的道理一样。“以明失得之报”，万事有因必有果，有失必有得，得与失，成功与失败，这个里边有“还报”的道理，就是回转来的道理，也就是老子说的“天道好还”。什么叫好还？你付出了些什么，就回转来些什么；你怎么对人，回来的是什么就知道了。你说这个人对自己不好，大概自己付出的也就是这个样子吧！天道好还，本来就是如此。所以一切应该求之于己，反求诸己而已！

第七章　易之兴也　其于中古乎

易之兴也，其于中古乎！作易者，其有忧患乎！

是故履，德之基也；谦，德之柄也；复，德之本也；恒，德之固也；损，德之修也；益，德之裕也；困，德之辨也；井，德之地也；巽，德之制也。

履，和而至；谦，尊而光；复，小而辨于物；恒，杂而不厌；损，先难而后易；益，长裕而不设；困，穷而通；井，居其所而迁；巽，称而隐。

履以和行，谦以制礼，复以自知，恒以一德，损以远害，益以兴利，困以寡怨，井以辨义，巽以行权。

忧患意识

易之兴也，其于中古乎！作易者，其有忧患乎！

最近大家常常谈到忧患意识的问题，很多人都写文章。我说忧患意识用不着写文章，不必因为方东美先生一提，大家便跟着来喊忧患意识。中国文化对忧患意识的看法，就是“人无远虑，必有近忧”，两句话讲完啦！这就是忧患的道理。中国文化的人生哲学就是这两句话。若没有长远深入的思考，便会有不虞之事发生，所以人生永远都在忧患之中。谈到忧患，我在《失落的一代》一篇文章中早就讲过，为我们大家算八字，我们都是生于忧患，死于忧患。我们要能把自己埋在泥巴里，像打地基一样，要有把自己作基础的精神，后一代才有希望，大楼才能盖得起来。所以我们这一代是奠基础的，是“生于忧患，死于忧患”的八字。因此，忧患意识还有什么好讲的？不过，孔子在这里讲到了这个问题：

“易之兴也，其于中古乎！”有人考据，认为《易经》不是伏羲啊、黄帝啊作的，而是殷代以后的人作的，所以是夏商的文化，不是远古文化。他们引以为据的，就是这里孔子所讲的“易之兴也，其于中古乎”这句话，大家看是不是？孔子说的没有错呀！我说你们真笨，孔子说的“易之兴也”，并不是说易之作也，《易经》这个文化本来有，哪一个时代很流行、很兴盛呢？“兴”就是很流行、很兴盛。在孔子那个时候来说，中古时代就是殷商革命这个时代，是衰世时代。一般人把这个“兴”字当成了开始，这是很错误的。

孔子又说：“作易者，其有忧患乎！”“作易”并不是开始画八卦啊！是指作《易经·系辞》这个文章的。我们手边拿的这本《易经》是文王作的，文王当然是在忧患中作《易经》的，是他坐在牢里作的。文王坐牢并不是普通的坐牢啊！纣王随时都准备杀他。纣王把文王学问最好、道德最高、能力最强、最心爱的大儿子腌成肉酱，做成肉包子送给文王吃，看他学《易经》知不知道那是自己儿子的肉。文王明明知道，但也只有吃，因为不吃纣王便会杀了他。他内心的痛苦，当然是可以想象的。所以孔子在这里说，“作易者其有忧患乎”！是说人生在痛苦中懂得《易经》的道理。于是孔子便提出了履、谦、复、恒、损、益、困、井、巽这九个卦来加以解说。

成功的妈妈叫失败

是故履，德之基也；谦，德之柄也；复，德之本也；恒，德之固也；损，德之修也；益，德之裕也；困，德之辨也；井，德之地也；巽，德之制也。

“是故履䷉，德之基也”，“履”就是走路。刚才我讲到一位同学几十年来没有站起来，没有立脚点，一个人活了一辈子，你问他的人生观是什么，他没有人生观。一个人应该知道自己要做个什么样的人。如果你想做个大少爷，学那“如果不做无益之事，何以遣此有涯之生”，也是个人生观。做个无聊的人也不错啊！如果你说你要做小偷，也是一个人生观，如果你想做武侠小说里的济贫神偷，也不错啊！你说你要做个郎中，做个赌城高手，你也总算有个人生观嘛！但是很多人没有人生观，一辈子没有站起来过。所以文学上形容这一类人是“浮沉于世间”，水高了就浮上来，水低了就沉下去，一般人就是这样，在人海中浮沉，没有立脚点。

所以孔子说“履，德之基也”，是德的基础。

“谦”䷎，高山在平地下面，“谦”是一切要谦虚，所以“谦”是“德之柄也”，“柄”是把柄。

“复”䷗，就是恢复，回来，“德之本也”，事情要回复到本来来讲。

“恒”䷟，做事情要有恒，“恒”是“德之固也”，所以我们讲有恒为成功之本。

“损”䷨，碰到挫折，碰到损害，碰到失败并没有什么可怕，失败了你就要更求道德的进步，所以是“德之修也”。

“益”䷩，碰到好的自然是益了，益是很宽裕的意思，所以说“德之裕也”。

“困”䷮，碰到困难才会深思，才会用思考，才能激励上进，所以说是“德之辨也”。

“井”䷯，四面不通啦，自己要给自己一个范围。我们常说某个人没有人格。什么叫人格？人有个规格，你要做个什么样的人，你就要依那个规格去做。任何人都有个标准，如果没有一个风范，没有风格，这个人就完啦。所以“井，德之地也”。

“巽”䷸，“巽”就是顺，顺着这个路走，就是“德之制”也，有制度。

这是孔子提出九个卦的忧患意识。无论时代是治世也好、乱世也好，人生必须具备这九个条件。忘记了立足点，不晓得谦退，碰到困难就灰心失望，在损益之间不知道利用。人人都怕失败，不知道失败是成功之母啊！所以失败的真正名字是成功，成功的妈妈就是失败。

“益”，是我们追求的目标，但你光求利益是不行的啊！人生随时要给自己些困苦的，知道创业维艰，也知道守成不易。自己要时常检点，策励自己，约束自己，把自己捆绑起来，范围起来，这就是忧患的道理。所谓“困，德之辨也；井，德之地也”。做一件事情也是一样，一开始是“履”，下面便是“谦”“恒”，以至于“巽”……孔子又解释道：

困穷而通

“履，和而至，谦尊而光”，大家会常常看到人家“谦尊而光”的匾额，墓碑上也常看到的这四个字，意思是说这家的主人年龄很大，很有学问，也很谦虚，大家都很尊敬，他便是很有光辉。这就是从《易经》套用来的。

“履，和而至”，“履”就是人生开始的和第一步，“履”就要做到“和”，能够和平，跟大家处得来，才能站起来。人与人之间不能做到和睦，不能与人相处就完了。

“谦，尊而光”，你认为少拿一块钱就损掉自己的利益了吗？不知道今天少拿一块，说不定一年以后你会多拿一百万，这是很难讲的。越是谦退，

越是尊贵。

“复，小而辨于物”，“复”就是回转来，一切回转来要求自己，也就是曾子的反求诸己。怎么回转来？譬如我们抽了这一支烟，这烟还有没有用？它会产生另一个作用，所以说“复，小而辨于物”。

“恒，杂而不厌”，在一切最杂乱的时候，自己不受影响，不起厌恶之心，不中断，不放弃努力，这就是有“恒”。最困苦的时候，也还是一样地继续下去，不变初衷，那就一定会成功了。

“损，先难而后易”，如果碰到困难，有了损害，就认为对自己不利，那是不一定的，因为祸福是相依的。

“益，长裕而不设”，如果碰到益卦就是长久的好，但好得太久了，反而就会有问题出来。

“困，穷而通”，困卦虽然代表了艰困，但这种艰困的环境反而可以砥砺我们上进，走出另外一条通路。

“井，居其所而迁”，井就是范围，但范围并不是死的，要晓得变通，变迁，那就是进步。

“巽，称而隐”，“巽”者顺也，顺在哪里？在你不知不觉中。那是看不见的，你能做到前面所列举的这些，在你还没有看得见的时候，已经大成功了。这是第二种说明。

不择手段

前面第一节是讲整个卦用于做人做事，也包括了领导的学问，自修的学问。第二节是分析成功的因素，下面最后是说明九个卦的特性。

履以和行，谦以制礼，复以自知，恒以一德，损以远害，益以兴利，困以寡怨，井以辨义，巽以行权。

“履以和行”，“履”是走路，如何走路？“履以和行”，做人要能与他人合得来。如果到处与人家合不来，一个人古里古怪的，那可以说没有路子好走了。你跟谁都合不来，你高你去高吧！古怪你去古怪吧！最后吃亏的还是你自己。所以一切要能与人相亲相合，“履”就是与人相合相处之道，所以说“履以和行”。

“谦以制礼”，谦卦的道理是处处讲理，懂得礼貌就是“谦”。

“复以自知”，复卦的道理，就是要回转来，研究自己，要有自知之明。失败了不能责备人家，自己要知道失败的原因。

“恒以一德”，恒卦就是一，一心不乱，专一而不变的意思。

“损以远害”，损本来是很坏的意思，怎么还远害呢？通常说吃亏就是占便宜，多做一点没有关系，因为受了损害之后，就没有事了。

“益以兴利”，已经赚了钱，也要付出些。想把握“永远属于我的”这个想法，便非失败不可。

“困以寡怨”，自己把自己画一个范围。人都是同情失败者的，你困难了以后，人家以为你已经倒霉了，也不骂你了，算啦！所以怨就少了。

“井以辨义”，井是自己先有个范围，有个做人的规范，那就可以辨别义利了。义就是道理。

“巽以行权”，懂了这些以后，道德基础有了，便可以懂得权变。我们平常讲的那个马丁·路德所说的“不择任何手段，完成最高道德”，一般人只讲前一句“不择手段”，没有注意到后一句“完成最高道德”。这一篇，就是讲人生最高道德的完成。

在我们《易经》文化里边，马丁·路德的这句话需要修正。根据《易经》这里所讲，应该是“选择手段，完成最高道德”。

上边这九个道理就是这个意思。何必不择手段呢？选择手段不是更高明一点吗？现在人都是讲西方文化，认为西方文化很有学问。谁家的孩子坐在门口读英文，哪怕他拿本英文书来玩，人家也认为这家孩子很有出息。如果谁家孩子坐在门口读《易经》的话，那一切就完啦！

第八章　易之为书也不可远

易之为书也！不可远；为道也屡迁，变动不居，周流六虚；上下无常，刚柔相易；不可为典要，唯变所适。

其出入以度，外内使知惧。又明于忧患与故。无有师保，如临父母。初率其辞而揆其方，既有典常。苟非其人，道不虚行。

万变不离其宗

易之为书也！不可远；为道也屡迁，变动不居，周流六虚；上下无常，刚柔相易；不可为典要，唯变所适。

孔子说：“易之为书也，不可远”，《易经》这本书的学问，告诉我们些什么呢？“不可远”。它无论在任何情形下都会适合我们的人生，也就是说我们随时随地都离不开它的范围。换言之，它都在你的旁边，像宗教家讲的，上帝与你同在，这就是“不可远”。

同时这个意思也是说，《易经》这本书的学问是很浅近、很平凡的，是跟我们日常生活最切近、最有关系的学问，不是远在天边、高不可攀的。所以我们不可向很深远的方面去想，去求。换句话说，也就是禅宗所说的不可以“高推圣境”，不可以把圣人的境界高捧得太过了。因为圣人的境界也是很平易、很通达的。天地间越是了不起的学问，越是平易、平凡，这就是不可“高推圣境”的道理。

“为道也屡迁”，你如用呆板的法则学《易经》，那就错了。《易经》这一门学问是活的学问，不是死的学问，也就是宇宙的法则。宇宙的法则没有永恒不变的。所以懂了《易经》的道理，也就懂了宇宙的法则随时在变。这也就是佛学所讲的“无常”。宇宙间的事不可能有一刻不变的，变就形成

了我们平常说的“时与运”的问题。“时与运”在卦里很重要，看一个卦象，变要看时空两者的关系，时空是相对的，随时都在变动。

其实也不仅《易经》如此，一切学问都是一样。尤其我们做人做事，要懂得“变动不居”，因为宇宙万物随时间空间而变化，一切现象都在变化。你要识变、适变，因此学《易经》、卜卦、算命，同样没有一个呆板的法则。如果有个呆板的法则，你要求的答案就不对了，你的判断一定不会准确的。

“周流六虚”，“六虚”就是上古文化中的六合，也就是上下四方。东南西北上下就代表了宇宙间的空间。这个道理就是无处不充满，也就是宗教家所讲的神、上帝无所在，无所不在。宗教家把它穿上宗教的外衣，便成了神。事实上无所在，无所不在充满法界，就是《易经》的“变动不居，周流六虚”。周是圆的，表示圆满充实。

“上下无常，刚柔相易”，上下、下上是不一定的。比如说山地䷖是剥卦，反过来地雷䷗就是复卦了。站的位置不同，看的角度不同，观点就两样，现象就变啦。“上下无常，刚柔相易”，“刚柔”是阴阳，“相易”是变化，阴极阳生，刚极变柔。变来变去，就是：“不可为典要，唯变所适。”

所以学《易经》要特别注意，卜卦算命的方法不是死的。孔子告诉我们说“唯变所适”，我们后人把孔子的像画得像个死人的样子，尤其宋朝以后的儒家把孔子讲得令人生厌。其实孔子非常活泼，《孔子家语》上讲的，孔子是“无可无不可”的。“无可无不可”多滑头呀！他的道就是“不可为典要”，没有一个确定的事，时间有变化，空间也有变化。所以学《易经》的要记住下面“唯变所适”这一句话。看向哪个方面变。懂了这个道理，如果你当个领导人，领导一个团体，第一天到职一看，就知道这个单位哪些地方非变不可。“唯变所适”，只有变才能使它进步。

这几句话是这篇的结论。

其出入以度，外内使知惧。又明于忧患与故。无有师保，如临父母。初率其辞而揆其方，既有典常。苟非其人，道不虚行。

“其出入以度，外内使知惧”，一进一出有一定的法则。你懂了这个就知道宇宙万物随时在变，随地在变。但是变有一定的法则，不是乱变的。譬如我们坐在这里要想到外面去，一定先要站起来，一步一步地走出去，这就是变中一定的法则。所以在变的中间，外卦、内卦、外在、内在都要知道。做人做事当知天地宇宙随时在变，随时都要戒慎恐惧。譬如说危险，危险就在不危险的里头，但反过来，你看到并不危险，却随时会有问题。所以要“外内使知惧”，知道危险。

“又明于忧患与故”，同时要明白《易经》学问的精神，人随时都要注意到忧患。人没有一天是不生病的，如果有一天觉得很健康，便是生病的开始。大意一点就出毛病，人随时都在忧患之中，所以要“明于忧患与故”，明白它的原因，它发生在哪里。

“无有师保，如临父母”，《易经》这一门学问，并不是宗教，也不是科学，也不是哲学。但它又是宗教，又是哲学，又是科学，同佛学的最高处有相通之处。“无有师保”，没有人随时随地可以保护你，也没有人可以指导你，人一切只有靠自己，时时刻刻知道恐惧“忧患”。如临父母，就像随时随地都在父母的身边一样，那样的恭敬，那样的戒慎。实际上我们中华文化的人生哲学，就是这两句话，但不是宗教性的。《易经》的道理没有这些宗教外衣。当然，我们做一个人随时都在忧患中，没有人可以依赖，只有靠自己，“无有师保，如临父母”，这是一个总结。

同时也是说明，当一个卦辞用之于卜卦的时候，只有靠自己的智慧来判断这个卦，不需要求菩萨、求神，要靠自己的智慧。

“初率其辞而揆其方，既有典常”，关于《易经》的判断事务，不一定用卜卦，而是告诉大家平常做人做事的道理，所以叫做“不可远”。不要以为一定在卜卦的时候才能用到这个法则，我们现在本身就在卦中，乃至一举

一动都在卦中。开始这卦一动，“率其辞而揆其方”。研究《易经》对《周易》这本书，一看它的卦辞、象辞、爻辞就可以知方，可以猜测研究它的方向。乍看它是不定的，但它有典常，“既有典常”。千古以来学《易经》的人很多，能不能达到最高的程度、最高的境界？这个不是靠菩萨、求上帝的，就是在你自己。“苟非其人，道不虚行”，这个是在于“人道”、人的力量，你有这个智慧，就搞通了。你如果不是这个人，你学了死板的《易经》也没有用，这道就虚行了，是假的、空搞一场、白搞一场。

这是《易经·系辞》下传第八章的大概内容。后面大部分是判断《易经》，当然大部分是用之于人生哲学的。

第九章　原始要终　以为质也

易之为书也，原始要终，以为质也；六爻相杂，唯其时物也；其初难知，其上易知，本末也；初辞拟之，卒成之终。

若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备。噫！亦要存亡吉凶，则居可知矣！知者观其彖辞，则思过半矣！

二与四同功而异位，其善不同。二多誉、四多惧，近也。

柔之为道，不利远者，其要无咎，其用柔中也。

三与五同功而异位，三多凶、五多功，贵贱之等也；其柔危，其刚胜邪。

原始要终

易之为书也，原始要终，以为质也；六爻相杂，唯其时物也，其初难知，其上易知，本末也；初辞拟之，卒成之终。

孔子说：“易之为书也，原始要终”，《易经》这一部书，讲的什么卦呀、爻呀、变呀等等，看起来似乎是非常复杂的样子，实际上很简单。所以孔子认为《周易》这一部书所告诉我们的，从开始到最后，就是一个因果。任何事情都有它的因果，有开始就有结果。“以为质也”，质就是不虚假，上一章讲“道不虚行”，不是假的。它所指的是人生，是宇宙，可以摸得到，是可以求证，可以研究的。

如何来研究？研究的方法是什么呢？“六爻相杂，惟其时物也”，我们如果研究《易经》的一个卦，就要看六爻的变动。六爻的变动是错综复杂

的，六爻随时相杂，阴极则阳，阳极则阴，下面与上面，上面与下面，随时有关联，随时在错综复杂中起变化。

那么它的要点呢？“唯其时物也”，是要我们把握时间空间，去应付倒霉的时候。时空把握得好，倒霉不一定是倒霉，把握得不好，幸福也不一定是幸福，“唯其时物也”！要如何把握这个时间空间，才能转祸为福，转败为功，立于长治久安之地，才是要紧的。

“其初难知，其上易知，本末也。”卜卦的时候，开始卜出来一个爻，很难断定这一个卦的发展如何。等到这个卦的六爻完成了，这个卦象也就全部明白了。这也就是说，天下任何事物都是始于微而后至于著。事物的始微是难知的，殆其已著，人人知之，所以说“其初难知，其上易知”，这是本与末的关系。

“初辞拟之，卒成之终。”因此《周易》这一部书，文王作卦辞，周公作爻辞，孔子作彖辞等等，“初辞拟之”，“拟”就是比量，是差不多，没有确定的，讲它是龙啊，讲它是象啊，讲它要发财啊。发财不一定是要赚一千万，少吃亏一点也是发财。这就是比拟之，“初辞拟之，卒成之终”，最后是断它的结果。这是讲卜卦、用卦、断卦的法则。

杂物撰德

若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备。噫！亦要存亡吉凶，则居可知矣！知者观其彖辞，则思过半矣！

我们卜卦问运气，问疾病，问出行……就是“杂物”。“撰德”就是结果如何？能不能得到等等。“辨是与非”，何谓是？何谓非？一个卦卜下来，如何判断卦的吉凶？这要看内在的变化，不是看外面，中间的四爻很重要。这四爻代表的意义，不仅仅是这四爻的吉凶，也是与全卦都有关联的。这是一个原则，也就是“非其中爻不备”的意思。

我们刚才讲过，拿六爻来讲，中间四爻最为重要。开始的第一爻是开始，最后的第六爻是结果，初爻开始是“其初难知”，最后的结果是人人皆知。不过我们要知道，乾永远是天，坤永远是地，所以乾坤两卦的变化不大。其他各卦中爻的变化就多了。

譬如我们随便举一个卦来看。我们看睽卦䷥，下面是兑，兑为泽，上面是离卦，离为火，就是火泽睽。睽是睽违，如果夫妻两人来问情感，卜到此卦，那恐怕不很妙，说不定会闹婚变。纵不睽离，亦将反目，就是这个道理。

为什么会有这种情形出现呢？变化就在中间的四爻，乾卦䷀的第三爻变，内卦便为兑卦☱，第五爻变☲，外卦便为离，成为火泽睽。乾为什么变成睽？就是因为中爻变了。所以说“杂物撰德”，“则非其中爻不备”。我们说错综复杂、交互卦，就是杂卦的道理，它的变化就在于中四爻的变化。什么叫交？什么叫互？我们过去已经讲得很多了，这里不再重复。

我们再看睽卦的交互卦。睽卦的第二爻到第四爻互为离卦，三爻到五爻互为坎卦，睽卦的交互卦便成了另一个与原卦截然不同的水火既济卦䷾了。如果是朋友或夫妇卜到了火泽睽，当然是很不吉利的，今后是吉是凶，就要看它内部的变化了。如果内部变成了水火既济䷾，夫妻过了一夜，第二天雨过天晴，就没有事了，因为它是水火既济，不会离开了。这个道理就告诉我们，任何一件事情，就要看中爻的变化。如果一个公司，一到火泽睽，那当然有问题；如果变成水火既济，那就变成二人同心，其利断金，再好也不过了。

同为中爻，内卦中爻与外卦中爻，其变化的影响力也不相同。内卦的影响力量大，外卦的影响力量小。同样地，我们做一个人，你不要问外边客观环境的影响如何，只问你内在身心两方面的变化，就可以知道其余的了。因为自己内心的变化，影响你身心的情绪，当然也影响你今后的遭遇。

所以做人也好，做事也好，“非其中爻不备”，要看中间的变化。就卦来说，就是中爻的变化，这是讲中爻交互变化的大概。如果卜卦呢？就要看

动爻了，看中爻的变动会怎么样，所以下面孔子说：

“噫！亦要存亡吉凶，则居可知矣！”“噫”，就是白话文中的感叹词。“亦要”是大概的意思，是一件事情重要之处。“则居可知矣！”懂了这个原理，可以不要卜卦了，你自己就已经可以知道了。这也就是我们过去常讲的善易者不卜。真把《易经》读通了，自己不卜卦，因为天地间的道理你全懂了。这在儒家叫“神而明之”。佛家呢？是“神而通之”。真正的神通是最高的智慧，是自己一开始就知道结果。孔子在这里加重语气说，明白了“存亡吉凶”，就不需要卜卦了，“则居可知矣”。

“知者观其彖辞，则思过半矣！”真正有智慧的人，读完了孔子《易经》的彖辞，“则思过半矣”，全部《易经》的道理、学问就搞清楚了。

未济的人生

二与四同功而异位，其善不同。二多誉、四多惧，近也。

我们仍看这个水火既济䷾卦。前面说过，火泽睽可以交互为水火既济，如果把水火既济颠倒过来，就变成火水未济了。《周易》这部书由乾坤两卦开始，最后是以未济作结束。其实，八八六十四卦全部都是未济啊！所以我经常告诉大家说，如果懂了未济，《易经》的全部道理你就懂了。《易经》这一部书是没有结论的。六十四卦最后是未济卦，什么道理呢？因为这个宇宙是做不了结论的，人生也没有结论的，历史也永远没有结论。宇宙永远发展下去，没有停止，所以是未济。很多年纪大的朋友常说，还有一年两年，等把这些事了啦就是去也安心啦！我也就跟他开玩笑说，老兄呀，你看看这个世界上，哪一个人是把事情办完了才走的？有没有？大家有没有看见过？永远没有，永远都是“未了”。二十多年前有一位忧时忧世的老兄跳楼自杀了。他自己写了一副挽联。上联说：“国事如是，家事如是，如是是矣”；下联是：“生也不了，死也不了，不了了之”。所以这世界的一切，都是不了了之。《易经》也是这样讲，政治呀，人生呀，都是没有结论的事。

如果我们以中爻来说呢？第二爻与第四爻，它们的功能相同，地位却两样。如果我们拿这个卦来看一件事情，先把火水未济上下卦分开，内卦就是坎卦。在坎卦的三个爻卦里，第二爻是居中位，又是阳爻，上面一阴爻，下面一阴爻，阳爻居中间，这是很好的现象。假使一个男的像鲁宾逊漂流到一个孤岛上，有两个小姐也漂到这个孤岛上来，这个男的一定非常吃香。相反地如果是离卦☲，这个岛上有一个女人，两个男人，这两个男人就成为这个女人的仆人了，非做她的臣子不可。为什么呢？物以稀为贵，因为她得其中爻，得其中位。

现在如果拿六爻来讲呢？火水未济䷿第四爻是三五爻的中间，也是中爻卦。但是它与二爻不同。什么地方不同呢？位不同，空间不同，时间也不同。所以孔子在这里告诉我们，“二与四同功而异位”。将来断卦的时候，大家都要注意，二与四功能相同而异位。比方我们拿军阶来讲，一位上将，可以发表他当总司令，另一位上将从总司令调战略顾问。官阶都是上将，位置却不相同，这就是“同功而异位”。两个人官阶相同，但他们的待遇、地位却截然不同了，这就是“其善不同”，遭遇完全不同，所以他们的结果也不一样了。同样是一位公司里的小职员，一位很获上级的赏识，经常派他出国考察；一位却默默无闻，在公司里埋头苦干。这也是“同功异位”的道理。

二与四

“二多誉、四多惧。”以中爻来讲，第二爻机会好。我们看乾卦的第二爻是见龙在田，利见大人，阳能从地上刚刚出来，那种情形多好，所以说“二多誉”。乾卦的第四爻是或跃在渊，等于一条鱼，是要跳上去呢？或是不跳上去呢？比方历史小说描写刘备三顾茅庐，诸葛亮出山不出山呢？不知道。等于你向一个小姐求婚，她点头不点头？不一定。这个时候恐怕你晚上都睡不着觉了，不像结婚后夫妇吵架那样威风。要知道求人的时候，也不晓

得人家肯不肯点头，这就是“或跃在渊”！不一定，大家看看乾卦就可以懂了。

“二多誉”，非常好。“四多惧”，这一步要不要踏出来？如果踏出来，后面很好，可以锦上添花，更上一层楼；如果这一步走错了，后面便很不好，所谓一步错，全盘输，所以说“四多惧”，很为难。

“二多誉、四多惧”下面，孔子说“近也”。近什么呢？这有很多种说法。有说二爻在一三爻之间，过去是靠近第一爻，未来则靠近最高的第三爻，前后都很相近。四爻也是这样，后退接近三爻，前进接近五爻，到了五爻，差不多已到了顶点，因为到了第六爻，整个卦都要变了。所以说“二多誉、四多惧，近也”。

另有说法认为，“近”是指内卦来说的，二爻在内卦之中，所以“近”；四爻在外卦，离内卦很远，不同意近五为惧的说法。

第三种说法，也是多数学者一致认同的，就是“近五”为惧。

不过我们可以确认的是：二之所以多誉，是因为它得中位，在内卦之中得时又得位，所以多誉；四爻便不同了，虽然四爻与二爻同在六爻的正位上（按六爻正位是初、三、五爻为乾位，二、四、六爻为坤位），也得三五爻之中，但就内外卦来说，四爻是属于外卦之初，所以说“同功而异位，其善不同”了。

柔与中

柔之为道，不利远者，其要无咎，其用柔中也。

读了《易经》的人，最高明的是孔子，孔子的老师老子也很高明。老子之道是重于用柔、阴柔，阴者柔也，就是柔道，这与后世所谓的阴阳家是不同的。在拳术里边，最高明的是好像没有打你，结果却把你打倒了，那就是

柔道。“柔之为道，不利远者”，二、四这两爻是阴的，不像阳刚可以攻击很远。但是我们中国以阴柔之道相处，就永远不会有毛病。为什么呢？“其用柔中也”。用柔要得其中，柔是温的，冷是阳刚的，以柔取中位，没有不成功的。最近台湾学者非常推崇日本德川幕府，都认为它非常成功，德川幕府始终是用柔成功的。如果是打仗，那又不同了，用柔用中，装窝囊，再以大吃小，然后成功了。这就是“其用柔中也”的道理。

不过用柔要有耐心，要能等待，如果德川不活到七八十岁，他也看不到成功的，这也是天命。如果丰臣秀吉活到七十岁，那德川的成功连影子也没有。看来一切都有定数，“其用柔中也”是原理、原则。这里我要告诉大家，用阴柔如果没有学对，就会变成阴险了，这点要特别注意。

三与五

三与五，同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也；其柔危，其刚胜邪。

“三与五，同功而异位。”第三爻、第五爻，上下交互卦。“三多凶”，因为三爻是内卦的最上爻。五爻呢？以六爻卦而论，它仍然在中位，所以“五多功”，是成功的阶段。各位学《易经》要懂得，最重要的是时空的关系，时间不同，空间不同，位置不同，结果也不同。像大家交朋友，你的中学同学，你们是好朋友，尽管打打闹闹没有关系。可是现在他已经当了总司令，你还是少校中校一个，或者他已经当了部长，你还是两毛二的小警官。你不要认为他是你的好朋友，你还过去拍拍他的肩膀，那你就完字下面加一个“蛋”，就完蛋啦！那个肩膀绝不能拍的，这个时候你看到他要鞠躬敬礼了。为什么？“贵贱之等也。”

所以历史上做皇帝的杀功臣，那是必然的。一般人没有当过皇帝，不会懂，人到了某一个位置就不同了。像朱元璋当了皇帝，想起他种田的朋友，把他们都找来，文武百官都三跪九叩，群呼万岁。那些老朋友们，如果心中

还认为：朱元璋算什么！那时候我还不是踢过他的屁股！现在你再踢踢看，小心你的脑袋会搬家。这就是“贵贱之等也”。不要以为你们曾经是朋友，时位不同了，朋友也不一样了，位置不同，你就不能当朋友看了。所以学了《易经》，也是蛮滑头的。

“其柔危，其刚胜邪。”二用阴柔，三五是用阳刚，不能用阴柔。所以《易经》不是绝对用阴柔的，也用阳刚，“变动不居，其为道也屡迁”。那是不一定的，我们刚才说德川幕府用阴柔，它完全用阴柔吗？不一定的，它也用阳刚。用处不同，贵贱不等的原故。所以《易经》搞通了，用得好时，它是帝王之学、领袖之书，用得不好时那也很可怕。这是第九章，重点在研究《易经》各爻的作用及精神。

第十章　广大悉备

易之为书也，广大悉备：有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。

道有变动，故曰爻。爻有等，故曰物。物相杂，故曰文。文不当，故吉凶生焉！

三才之道

各位知道伏羲画的八卦只有三爻，后来为什么变成六爻？孔子在《系传》里讲过：“因而重之”，因为三画卦不够用，所以把它重叠起来以便运用。从这个六便可以看出我们祖宗文化的伟大了。到现在为止，世界科学的发展，一切的应用，不管物理化学等等，还没有超过六位的。老子讲的“道生一，一生二，二生三，三生万物”，只讲到先天的三画为止，也是从《易经》出来的。

到了文王手里，为了后天的用，所以才“因而重之”，变成了六爻。我们看宇宙的构成，也是三个位数，宇宙构成以后有了万物，它的运用仍然不出六位。

易之为书也，广大悉备：有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。

天地人谓之三才，这是我们中国文化几千年来的根本。后世的皇帝称天子，皇帝虽然有无上的权威，但他不敢超于天。站在人道的立场，他仍然是人，还是一样要跪下来参拜天地，称为天子，自己当了上天的孩子。这就是三才之道。

天地人是宇宙的三才，三样最重要的材料。假使有天地，没有了这个“人”，宇宙便不会热闹得这么有趣味了，也不会有“总统府”、中山楼、世界大战了。这都是人闹出来的，在中华文化中，人的价值与天地并存，可见中华文化把人的地位提得很高。我们过去的文化、教育都从这里来，大家要了解它。

“兼三才而两之，故六。”天地人三才为何兼而两之？因为三才是阴阳相对的，三二得六，所以“兼三才而两之”。

“六者非它也，三才之道也。”宇宙间一切都是相对的，同理，天地人三才，因为有阴有阳，有体有用，所以“因而重之”，就变成了六爻。《易经》的卦一定要画六爻，就是这个道理。

道有变动，故曰爻。爻有等，故曰物。物相杂，故曰文。文不当，故吉凶生焉！

宇宙的法则，天地人随时在变，随地而变，永无停止地在变。不但如此，而且还交互地变，错综地变，因为交互变，所以就有了交，交就是爻，所以古人说，爻者交也。

“爻有等，故曰物。”变动中间就分出了等级，有了等级等第，就有个东西在，那就叫做物。物包括物质的、物理的等等的一切。

“物相杂，故曰文。”万物因为变动不居，故都有相杂，金木水火土，随处相杂。譬如水跟火相杂，水多火就熄了，火多水就干了，水与火相杂，产生了人类的文明与文化。

“文不当，故吉凶生焉！”人类的文明与文化要永远掌握在人的手中，才是正途。拿《易经》的道理来讲，无论科学发展到什么程度，运用科学的还是我们“人”，也就是科学被人类所用。但是现在很可怕了，也很不幸，人已被科学所利用了，这就是《易经》说的“文不当”。“文不当故吉凶生焉！”科学的发展，对人类而言，不是大好，就是大坏。就今天的发展来

看，人类的浩劫恐怕快要来了。为什么我们敢这样说？是根据《易经》的道理看到的。

第十章是研究《易经》理论的。后世有一派学者，专门用《易经》来研究历史的变化。宋朝邵康节的《皇极经世》这部书，就是专门研究历史哲学的。现在市面流行的《推背图》《烧饼歌》之类的书很多，过去帝制时代都封锁在皇宫大内，八国联军到北京，这些书才流传到外边。因为这些主要是预言历史变化的，过去是禁止一般民众阅读与研究的。

第十一章　易之兴也

易之兴也，其当殷之末世。周之盛德邪！当文王与纣之事耶？

是故其辞危。危者使平，易者使倾，其道甚大，百物不废，惧以终始，其要无咎，此之谓易之道也。

医世的学问

易之兴也，其当殷之末世。周之盛德邪！当文王与纣之事耶？

第七章谈到“易之兴也，其于中古乎？作易者其有忧患乎”？这里说“易之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪”！孔子研究《易经》认为，《易经》的学问最发达的时候，也就是殷朝末年、周朝革命的时候。最为兴盛是文王坐牢时候的著作，因此才叫《周易》。

是故其辞危。危者使平，易者使倾，其道甚大，百物不废，惧以始终。其要无咎，此之谓易之道也。

“是故其辞危”，所以它用的辞句都是真话，实实在在的直言。危是直言不阿的意思，当然也含有危险的意思在内，在这里不完全作危险讲。

“危者使平”，正面的道理是要求天下太平。

“易者使倾”，易就是变动，变动中容易倒下来。不希望他倒下来，便要把它扶持起来。

“其道甚大”，所以就历史来讲，这里边包藏的学问非常的大。

“百物不废，惧以终始”，文王研究《易经》所得的结论，也就是这八个字。所谓“百物不废”，就是一切万物之间互相都有一种关系存在。但是有一点很重要的是：人与天地万物之间时时都要谨慎小心，这就叫做戒慎恐惧。宗教家所讲的“戒”，并不是条文，随时小心就是戒，做人要随时在戒慎恐惧中。儒家的学说就在发挥这四个字的道理。

“其要无咎，此之谓易之道也。”戒、慎、恐、惧，并不是要我们终日生活在恐怖害怕中。如果那样，这个日子便活不下去了。事实上，也用不着这样。“其要无咎”，自己心中寂然不动，永远是太平的，“此之谓易之道也”。《易经》所告诉我们《易经》的道理，就是这样。

这一章的文字很容易懂，很浅易明白。换言之，就是帝王领导学的中心。其中最重要的只有两句话，就是“危者使平，易者使倾”，这就是最高的帝王领导学，使不平的能够平，使要倒的国家社会不要倒。这个中间的道理、学问、方法，“其道甚大”，大太多了。

“百物不废，惧以终始，其要无咎。”这就是处处做到没有毛病，能够做到没有毛病，“其道甚大”，这个中间的学问太大了。所以后人称《易经》的学问是医世之学，道理就在这个地方。

第十二章　夫乾天下之至健也

夫乾！天下之至健也，德行恒易以知险。夫坤！天下之至顺也，德行恒简以知阻。能说诸心，能研诸侯之虑，定天下之吉凶，成天下之亹亹者。

是故变化云为，吉事有祥，象事知器，占事知来。天地设位，圣人成能，人谋鬼谋，百姓与能。

八卦以象告，爻彖以情言，刚柔杂居，而吉凶可见矣！

变动以利言，吉凶以情迁，是故爱恶相攻而吉凶生，远近相取而悔吝生，情伪相感而利害生。

凡易之情，近而不相得，则凶，或害之，悔且吝。

将叛者其辞惭，中心疑者其辞枝，吉人之辞寡，躁人之辞多，诬善之人其辞游，失其守者其辞屈。

乾健　坤顺

夫乾！天下之至健也，德行恒易以知险。夫坤！天下之至顺也，德行恒简以知阻。

“夫乾！天下之至健也。”乾代表天，也就是宇宙的功能。宇宙能够生出万物，是其本来的功能，是无声无相的。给它一个代号，《易经》叫它做“乾”，这就是“天下之至健”，大家都叫它神，或者如来。我们中国《易经》文化不用宗教名词，只用一个逻辑的代号，这个代号叫做“乾”。

孔子认为乾卦的德行是“恒易以知险”。什么叫做“德行”呢？“德行”就是道德行为的功能。乾卦的性质，代表了宇宙万物最初的功能，是很平常、很容易的，像是饿了就知道吃，男女结婚就会生出小生命来，一粒种子埋在土里就会发芽、开花、结果……这些都很平常。可是如果你要仔细地去研究，那就太复杂了。乾卦代表的道理，是非常平易的，但是平易之中也有不易的，看似与人无忤，平平常常、了无风波，却不知四面八方已经危机重重了。譬如一颗种子埋在土里，不一定会抽芽，不一定会开花，也不一定会结果，它随时会有意外，会有变化。一旦遭遇变化，有了变故，便一切都完蛋了！这些我们都要知道。因此孔子提示我们，乾卦的道理是“恒易”的，但也是“至险”的。

坤卦代表了大地，代表了女性，也代表了柔顺，是“天下之至顺者”。它的性能德行是“恒简”的，说明了宇宙间的道理是很简单的，并不是那么高深幽远，而是人人易知易行的。虽说非常简单，但我们不要忘了，天地的道理越是最简单的，越是难懂，简单到了极致，虽然圣人亦有所不知了。就像研究科学的，或东西方人类的一切学问，包括宗教、哲学、科学的等等，都是围着一个目标在转，就是解决人类身心性命的问题。可是人类的文化到现在为止，无论宗教也好、科学也好，对人类的生命来源问题，始终解决不了。虽然科学家、宗教家都有自己的说法，但都是自说自话，并不能获得大家的公认。又如吃饱饭肚子不饿，这个大家都知道，但是米、麦子是哪里来的？谁也不知道。

可见宗教哲学、科学都有无法解开的难题，都有不知道或搞不清楚的一面，这是第一层的道理。

第二层的道理，是乾坤两卦在领导上的原则问题。

乾卦是“天下之至健也”，当老板、当领袖的人，他的性能是“恒易以知险”。譬如我们有本钱，开个公司非常容易，但是随时都有危险，这些在今天国际经济瞬息万变中，更是看得很明白。

乾卦代表老板，坤卦代表干部。坤卦是“天下之至顺也”，所以当部下的，是听命行事。听命也不容易。“恒简以知阻”，看着很简单，但是你要知道，由于公司业务开展，老板的心情，同仁的想法，以及个人在工作中的想法与做法，随时会有险阻艰难摆在面前。《易经》要我们随时注意，所以后世有人讲，《易经》与老庄合起来，是最高的帝王学、领导学，也是最高的谋略学。这个说法不无道理。

人心天心

能说诸心，能研诸侯之虑，定天下之吉凶，成天下之亹亹者。

懂了《易经》，才懂得领导，才可以做领袖。当领袖并不一定当皇帝，诸凡单位主管、家长、父母，都是领袖。做领袖的第一个条件，就是“能说诸心”，要能使人心服口服，那不是“命令”就可以办到的，要先从自己内心做起。你的一切措施、作为，不能只为自己着想。所以孔子要求领导者要“能研诸侯之虑”，要能知道别人想的是什么。除了天下的诸侯外，还有其他的部属，他下面各级的领导人……都各有思想，各有需要。能够把这些都研判清楚了，然后再综合起来做出决定，那就很妥当、很完善、很简单，就可以“定天下之吉凶，成天下之亹亹者”，就能完成你伟大的功业。

这是孔子赞叹《易经》的伟大与重要，我们必须要懂。当然真懂了《易经》也很倒霉，一个人会永远陷在忧患中，痛苦中，没有什么好处。但是一个真正的领导人，必然是永远在忧虑中的。前面我提到，最近报纸上拼命发表文章，谈忧患意识这一类问题，我说忧患意识是少数人的事，你要一般老百姓都来同忧患是不可能的。像舞厅里，灯光一暗，音乐一响，闭上眼睛婆娑起舞的人，要他们这个时候有忧患意识是办不到的。跳舞喝酒就是寻求欢乐，怎么能要他们去忧患？忧患是舞厅老板们的事，这个月生意好不好，赚钱够不够开支？老板才有忧患意识。老百姓有什么忧患意识？只要活得快乐就行啦！要天下人同一忧患，很难！

是故，变化云为，吉事有祥，象事知器，占事知来。

所以你懂了《易经》的领导原理，知道人事、万物随时随地都在变化，“云”就是说话，“为”就是动作，“变化云为”，事实上是四个阶段：“变”是变，“化”是化，“变”是原则，“化”是影响，“云”是说话，“为”是进行。思想领导行为，所以“变化云为，吉事有祥”，一个真正好的领导人，懂了《易经》“变化云为”的原则，就到处有吉祥，万事顺利。“吉事有祥”，好事就有吉祥、有感应。感应是由哪里来的？是上天做主吗？菩萨做主吗？都不是。是由我们人为来的。我们学过《易经》，就知道是“寂然不动，感而遂通”，是由心物交感而来的。中国的政治哲学，人心就是天心。所以《书经》上说：“天视自我民视，天听自我民听。”上帝在哪里？菩萨在哪里？就在人们的心里，大家看得到的，就是天心；大家心里的意见，就是上帝的意见，这就是中国文化。菩萨、上帝就在你的思想里，没有你就没有菩萨、没有上帝。这就是“吉事有祥”的道理。

识人的才能

“象事知器，占事知来”，《易经》这一门学问，就像一个卦，这个卦有卦理、有卦象，象就是卦的现象，“象事”的意思就是现象，是人事同物理世界的事。过去中国所用的东西，雕一块玉也好，做一个古董也好，都是根据《易经》来的。那些工业设计的哲学，“象事知器”，与制器尚象都是同一道理。抗战时期在重庆住过的人，都知道北碚，那里有个铜盆叫做鸣器，像个洗脸盆一样。这个铜盆放在水里头，倒进去水以后，用手轻轻的一摸，便会发出一种美妙的音乐，非常好听，这就是根据《易经》的原理制作的。当时外国人、本国人去参观的很多，至于什么道理？谁也不知道。这一类奇奇怪怪的东西，在中国《神仙传》里多得很。再如过去的建筑设计，房屋上安装一个兽，那个兽不是现在房子上的这些，现在的都是乱搞。过去要按规矩，放在屋顶的跟放在屋檐的都不一样。这就是“象事知器”，跟古埃及的文明一样，中国这一类的事情非常之多。

“占事知来”，算命卜卦就是占事，懂了《易经》，遇到事情一占就看到了未来。平常我们说兆头，兆头就是占事。换句话说，占也是一种领导学，帝王要懂得领导学，便一定要懂得《易经》，然后所讲的话，所做的事，才能“吉事有祥”。做领导的人，一切行为都要战战兢兢，不能做一点坏事。所以做领导的人很麻烦，被领导最好，就像平常所讲的一个人被爱才是最幸福的，爱人是痛苦的，所以要永远被爱。人生最幸福的就是一辈子做儿女、做学生的人，当老师并不舒服。

所谓“变化云为，吉事有祥”，就是尽做好事，不能做一点坏事。这就是领导哲学。“象事知器”就是说能认识人，会看相等等。最近谈到一个朋友，他一辈子做事，从不马虎一点，就是写一张便条纸，也没有一笔是马虎的。从这个地方就可以看出来他是一个什么样的人，他的器具如何了，这就是“象事知器”。

清朝的李鸿章，有一次介绍了三位青年给曾国藩。当时曾正在吃饭，理也没有理，吃了饭便出去散步啦。他的左右问他，什么时候可以召见这几个人？曾国藩说：这三个人，我已经看过啦，其中一个姓刘的要好好培养，将来是国家的栋梁之才（那个人就是刘铭传）；一位很拘谨的可以做军需；另外一位最好请他回家，等他父母百年以后再用，因为他会当烈士的。后来果然如曾国藩所说，这就是“象事知器”。看一个人处理一件事情，就可以知道他的前途，看出他的一生了。所以常常有些人，不必看他办事，只听他讲话，就已经知道他的一生了。

“占事知来”，就是知道事情的未来结果。有些人坐立不安，有些人很安详，很从容，这些都是观察一个人要注意的事项。

人人都是诸葛亮

天地设位，圣人成能，人谋鬼谋，百姓与能。

这是《易经》最高的哲学境界，也同帝王领导学有关。天地宇宙的定位，天总归是天，地永远是地，改变不了的，所以说“天地设位”。天地也有缺陷，天地的缺陷由谁来弥补呢？由人来补。天地人谓之三才。得道的圣人，能够以他的智慧和能力，来弥补天地的缺陷，所以说“圣人成能”。换句话说，得道的圣人也善于用“天地”。乾坤两卦的用九用六，就是这个意思。

“人谋鬼谋，百姓与能”，人的智慧是看得见的，鬼的智慧是看不见、不可知的。不可知的一面永远是不可知吗？也不一定，“百姓与能”，任何一个平凡的人都会知道。所以一个做领导的人，不管你有多么高的才能，头脑好得跟诸葛亮一样，用尽了心思，所打的主意，正如古人所说的司马昭之心，路人皆知，因为天下没有一个笨人。人的聪明都差不多，智慧最高的，最聪明人的反应，最快的只有几秒钟，次一点的几分钟，笨的人到死了他还不知道，那是很笨的啦！一种谋略不管骗人的也好，救人的也好，聪明人当下知道，笨的人也许过一会才知道。后人研究曹操跟诸葛亮的聪明相等，只差几分钟而已。可是“人谋鬼谋”呢？并没有什么了不起，个个都可以知道，就是“百姓与能”。普通人也可以懂得宇宙，也可以未卜先知。懂了这个道理，就知道我们普通人为什么要研究《易经》了。

八卦以象告，爻彖以情言，刚柔杂居，而吉凶可见矣！

“人谋鬼谋”，因为宇宙有不可知的一面，所以求之于八卦。八卦就是八个大的现象，“八卦以象告”，从卦的现象（例如坎代表水，离代表火等），可以找出你的答案。“爻彖以情言”，彖辞与爻辞是用文字来表达吉凶之情的。因为有了爻辞、彖辞，所以“百姓”才能“与能”，一般人才能懂得卦里的情况与未来的发展。

“刚柔杂居，而吉凶可见矣！”每一卦爻辞与彖辞的内容也都阴阳毕具、刚柔杂陈，加以复杂的变化，在这个中间“吉凶可见矣”！就可以知道吉凶了。

爱恶相攻

变动以利言，吉凶以情迁，是故爱恶相攻而吉凶生，远近相取而悔吝生，情伪相感而利害生。

凡易之情，近而不相得，则凶，或害之，悔且吝。

人类为什么会信仰宗教？为什么要卜卦去求不可知的一面？为什么八卦每一卦都谈变动？这都是就人类自身利害与需要有关者而讲的，也就是“变动以利言”。而吉凶呢？则是根据人类心理的需要而定。同是一卦，在你看起来是大吉，在我看起来说不定是大凶；在别人看起来是大凶的，在我用起来说不定却是大吉的。所以说吉凶是因个人的需要而定，人们对变动的看法是着眼于利害关系的，“吉凶以情迁”，是看个人心理情绪的需要来讲的。

《易经》最后还是回到人文文化上来。什么情况才叫吉与凶呢？“爱恶相攻而吉凶生”。你不喜欢，给我好了，对你是大凶，因为你不喜欢嘛！你厌恶它，而我喜欢它，我们两个爱恶相反，爱恶因矛盾而相攻，吉凶由爱恶心理而来。孔子研究《易经》到这里，所得的结论是：世界上没有绝对的吉凶，没有绝对的善恶，没有绝对的是非，也没有绝对的好坏……一切都是跟着人文文化，跟着人们的需要来的。所以“爱恶相攻而吉凶生，远近相取而悔吝生”。肚子饿的时候面包摆在面前就很喜欢，不饿的时候摆在面前便很讨厌；需要的时候，一伸手就拿得到就很高兴，需要而得不到会很痛苦，所以“远近相取而悔吝生”。其道理就是如此。

“情伪相感而利害生”，“情”就是真实的，“伪”是虚情假意的。一个人不要只听一句话“我爱你”便高兴起来，有时候这句话是真的，有时候是假的。“情伪”互相有感应，其实都不能骗人，也骗不了人的。“情伪”互相感应而发生利害关系，这是孔子研究《易经》的最后的报告，非常重要。

凡易之情，近而不相得，则凶。或害之，悔且吝。

我们研究《易经》以后，了解了人情世故，《易经》所谓的人生，“近而不相得则凶”。譬如夫妇两人刚结婚好得不得了，那当然是大吉大利了，最怕是“近而不相得”，那便是凶了。所以我也经常告诉大家，打垮自己的人，不是敌人而是你自己或最亲近的人。如果“近而不相得”，就是说越亲近越不能合作，这是最坏的最危险的。因而变成大害，即使不至于大害，但至少也是悔吝，那就很糟糕了。这些都要注意。

下边孔子讲看相的道理。

相由心生

将叛者其辞惭，中心疑者其辞枝，吉人之辞寡，躁人之辞多，诬善之人其辞游，失其守者其辞屈。

一个人将要背叛你的时候，听他讲话的声音就知道了。他的话尽管讲得好听，但语气里头一定有许多歉然，随时都有惭愧之意流露出来。古人说：“心不负人，面无惭色。”他要想背叛你的时候，言行都有亏欠之意，无论如何都掩饰不了的。

“中心疑者其辞枝”。这个叫心相，不是面相，不是看鼻子眼睛的，由心而发的，便叫心相。中心有疑惑的人，他讲的话是“枝”，就是不谈正题，说了半天，讲了很多理由，事情结果如何？没有说，永远不作正面回答，这就是“中心疑者其辞枝”。

“吉人之辞寡”。凡是大英雄大豪杰，成大功的人都不会乱说话的，一个共同的特点，都是“沉默寡言”四个字。话多的人，叽叽喳喳的人，不管他的命多好，也已经被他叽喳完啦！所以成功的人一定是沉默寡言的，很少讲话，要讲话一定简单明了，就是“吉人之辞寡”。

“躁人之辞多”。粗躁的人话就多啦！经常听他叽叽喳喳半天，不晓得他到底说的是什么，永远没有中心思想。

“诬善之人其辞游”。诬陷人家时，他讲的话游移不定，多在两可之间。你问他是真的吗？他会说我听人家这么说的，你说靠不住，他又说不过、但是、恐怕、说不定……一大堆。总之，似是而非，似非而是，欲加人罪而不负责的游移其辞。

“失其守者其辞屈”。“失其守者”，就是离开了他的本位，放弃了他的立场，放弃了他的职守。你问他话时，他总是支支吾吾的。“其辞屈”，理不直、气不壮，唯唯诺诺的样子。

孔子讲完了《系传》，为什么来一段看相的道理？这几句话同《易经》没有关系，把很多不相干的话夹在一起，所以才使后世对《系传》乃至《十翼》有很多不同的看法。有说是孔子作的，有说是孔子学生记录的，也有人说是后世伪造的……不一而足。我们看了这一段，就可以知道后人为什么有这么多的疑惑了，这一段到底与《系传》有没有关系呢？恕我卖个关子，大家不妨推敲推敲看。

这就是我到今天为止对《系传》讲解的观点，不可以为典要。

南怀瑾先生著述目录

1.禅海蠡测　（一九五五）

2.楞严大义今释　（一九六〇）

3.楞伽大义今释　（一九六五）

4.禅与道概论　（一九六八）

5.维摩精舍丛书　（一九七〇）

6.静坐修道与长生不老　（一九七三）

7.禅话　（一九七三）

8.习禅录影　（一九七六）

9.论语别裁（上）　（一九七六）

10.论语别裁（下）　（一九七六）

11.新旧的一代　（一九七七）

12.定慧初修　（一九八三）

13.金粟轩诗词楹联诗话合编　（一九八四）

14.孟子旁通　（一九八四）

15.历史的经验　（一九八五）

16.道家密宗与东方神秘学　（一九八五）

17.习禅散记　（一九八六）

18.中国文化泛言（原名“序集”）　（一九八六）

19.一个学佛者的基本信念　（一九八六）

20.禅观正脉研究　（一九八六）

21.老子他说　（一九八七）

22.易经杂说　（一九八七）

23.中国佛教发展史略述　（一九八七）

24.中国道教发展史略述　（一九八七）

25.金粟轩纪年诗初集　（一九八七）

26.如何修证佛法　（一九八九）

27.易经系传别讲（上传）　（一九九一）

28.易经系传别讲（下传）　（一九九一）

29.圆觉经略说　（一九九二）

30.金刚经说什么　（一九九二）

31.药师经的济世观　（一九九五）

32.原本大学微言（上）　（一九九八）

33.原本大学微言（下）　（一九九八）

34.现代学佛者修证对话（上）　（二〇〇三）

35.现代学佛者修证对话（下）　（二〇〇四）

36.花雨满天　维摩说法（上下册）　（二〇〇五）

37.庄子諵譅（上下册）　（二〇〇六）

38.南怀瑾与彼得·圣吉　（二〇〇六）

39.南怀瑾讲演录二〇〇四—二〇〇六　（二〇〇七）

40.与国际跨领域领导人谈话　（二〇〇七）

41.人生的起点和终站　（二〇〇七）

42.答问青壮年参禅者　（二〇〇七）

43.小言黄帝内经与生命科学　（二〇〇八）

44.禅与生命的认知初讲　（二〇〇八）

45.漫谈中国文化　（二〇〇八）

46.我说参同契（上册）　（二〇〇九）

47.我说参同契（中册）　（二〇〇九）

48.我说参同契（下册）　（二〇〇九）

49.老子他说续集　（二〇〇九）

50.列子臆说（上册）　（二〇一〇）

51.列子臆说（中册）　（二〇一〇）

52.列子臆说（下册）　（二〇一〇）

53.孟子与公孙丑　（二〇一一）

54.瑜伽师地论　声闻地讲录（上册）　（二〇一二）

55.瑜伽师地论　声闻地讲录（下册）　（二〇一二）

56.廿一世纪初的前言后语（上册）　（二〇一二）

57.廿一世纪初的前言后语（下册）　（二〇一二）

58.孟子与离娄　（二〇一二）

59.孟子与万章　（二〇一二）

60.宗镜录略讲（卷一至五）　（二〇一三至二〇一五）

61.南怀瑾禅学讲座（上）　（二〇一七）

62.南怀瑾禅学讲座（下）　（二〇一七）


孟子旁通
南怀瑾 著述

孟子旁通

南怀瑾　著述

复旦大学出版社

目　录

出版说明
前言
讲在前面
春秋无义战
司马迁编撰手法中的孟子
驺衍和孟子的强烈对比
处世的哲学问题
苏秦与孟子的时代
秦皇霸业的蓝图
苏秦的还乡
千古人情的嘴脸
苏秦成功的秘诀
王霸互用的失败
《阴符经》的启示
图取个人权力
佩六国相印的显赫时期
苏秦的书生本色
苏秦的义利之辨
生死之谜
经史合参
梁惠王的先世
商鞅和梁惠王
梁惠王章句上

梁惠王与孟叟
司马迁对梁惠王和孟子的观点
义利之辨
何能不讲利
玩弄仁义的权智
孟子思想被夹缠不清
玩物丧志
阿房宫与秦始皇
《三辅黄图》
迷楼与隋炀帝
艮岳与宋徽宗
颐和园与清末
凤阁龙楼与李后主
《清明上河图》的背面
不违农时
乱世流亡图的文学
二郎神和都江堰
杀人和吃人的譬喻
梁惠王念苦经
仁政之道
人品与器识的评鉴
也是相法
天下定于一
孟子与苏秦的对照
苏子为赵合纵说魏——《战国策》原文
苏秦的权谋
孟子的机锋转语

定于一
儒道同源的一统天下
仁爱的推广
齐宣王不像屠户
行为心理
对牛谈心
政治领导者的病态心理
孟子的行为心理学
权能问题
世上无如人欲险
梦似人生
齐国富强的素描
缘木求鱼
经济和政治
为而不有的农民
生民何计乐樵苏
不敢为天下先的后儒
梁惠王章句下
讲究礼乐的治道
音乐的今昔观
林园与治道
外交策略——大小之间
大勇定天下
为强国而改服制——赵武灵王
秦武王的任力好勇
项羽和刘邦
墨子谈勇

雪宫论政
什么明堂
寡人好货
《货殖列传》的一斑
历史社会演变的趋势
经济、文化、道德的连锁关系
寡人好色
丑与美
色字诗话的插曲
有关王昭君案外的评语
唐代和番政策的感伤
杨贵妃的翻案语
再说寡人好色的公案
人事行政
高明柔克
孙嘉淦《三习一弊疏》
世臣巨族门第之见
派系党祸之争
民主难，法治也不易
对圣人怀疑的趣话
学非所用用非所长论
攀龙附凤——读书人的通路
唐代选举的进士
齐燕之战——历史战略的经验
孟子终生奉母教
孟子的策略——规之以正
苏秦口辩轻取十城

燕齐之战
苏代评论齐王
仁将——曹彬
仁义的实质与权谋
孟子在魏齐的外一章
齐宣王的风格
朝中文武多才士
赞美词与利害关系
贫贱骄人
滑稽大师——淳于髡
齐宣王开战国养士之风
特立独行于滔滔浊世的孟子
吏民千古两相妨
历史政治上的因果
君道与臣节
历史上的基层政策
做官莫作怪
两大之间难为小
人贵自立
孟子论立身出处的原则
附录
历代《孟子》研究书目
南怀瑾先生著述目录
返回总目录

出版说明

《孟子》是儒家的经典名著，也是研究孟子生平事迹及其学说最重要的资料。许多激励人心、流传千古的至理名言即源出于它。本书是著名学者南怀瑾先生关于《孟子》的讲记。作者采用“经史合参”的方法，以《孟子》的原文为“经”，春秋战国的社会背景、人物活动为“史”，并配合其他种种历史故事和社会现象，对孟子立身处世的人格及其思想影响，做了透彻的讲述。使读者能在谈笑风生的气氛中，轻松而又深刻地领受中国传统文化的熏习，增长文史知识，获取人生智慧。书末还附有历代《孟子》研究书目。本书原由台湾老古文化事业公司出版。自一九八〇年问世以来，作者又根据自己的体认做了多次修订。

兹经版权方台湾老古文化事业公司授权，将老古公司二〇〇八年十二月版校订出版，以供研究。

复旦大学出版社
二〇一八年六月

前言

生为二十世纪的中国人，正当东西方文化潮流交互排荡撞击的时代，从个人到家庭，自各阶层的社会到国家，甚至全世界，都在内外不安、身心交瘁的状态中，度过漫长的岁月。因此在进退失据的现实环境中，由触觉而发生感想，由烦恼而退居反省，再自周遍寻思，周遍观察，然后可知在时空对待中所产生的变异，只是现象的不同，而天地还是照旧的天地，人物还是照旧的人物，生存的原则并没有变；所变的，只是生活的方式。比如在行路中而迷途，因为人为的方向而似有迷惑，其实，真际无方，本自不迷。如果逐物迷方，必然会千回百迭，永远在纷纭混乱中忙得团团而转，失落本位而不知其所适从。

我是中国人，当然随着这一时代东方的中国文化命运一样，似乎是真的迷失了方向，也曾一度跟着人们向西方文化去摸索，几乎忘了我是立足在本地方分上的一个生命，而自迷方向。《周易·序卦》说：“穷大者必失其居，故受之以旅。旅而无所容，故受之以巽。巽者，入也。入而后说之，故受之以兑。兑者，说也。”我们自己的文化，因几千年来的穷大而一时失去了本分的立足点，因此而需要乞求外来的文明以自济困溺，所谓“他山之石，可以攻错”，这是势所难免的事实。然而一旦自知久旅他方而无以自容于天地之间，那便须知机知时而反求诸己，唤醒国魂，洗心革面以求自立自强之道。正因为如此的心情，有些西方的朋友和学生们，都认为我是顽固地推崇东方文化的倔强分子，虽有许多欧美的友人们，屡加邀请旅外讲学而始终懒得离开国门一步。其实，我自认为并无偏见，只是情有所钟，安土重迁而已。同时，我也正在忠告西方的朋友们，应该各自反求诸己，

重振西方哲学、宗教的固有精神文化，以济助物质文明的不足，才是正理。

至于我个人的一生，早已算过八字命运——“生于忧患，死于忧患”。每常自己譬解，犹如古老中国文化中的一个白头宫女，闲话古今，徒添许多啰嗦而已。有两首古人的诗，恰好用作自我的写照。第一首唐人张方平的宫词：“竟日残莺伴妾啼，开帘只见草萋萋。庭前时有东风入，杨柳千条尽向西。”诗中所写是一只飘残零落的小黄莺，一天到晚陪伴着一个孤单的白头宫女，凄凄凉凉地自在悲啼，毫无目的地怆然独立，恰如我自况的情景。偶尔开帘外望，眼前尽是萋迷芳草，一片茫然，有时忽然吹过一阵东风，却见那些随风飘荡的千条杨柳，也都是任运流转，向西飘去。第二首是唐末洞山良价禅师的诗偈：“净洗浓妆为阿谁？子规声里劝人归。百花落尽啼无尽，更向乱峰深处啼。”这首诗也正好犹如我的现状，长年累月抱残守缺，滥竽充数，侈谈中国文化，其实，学无所成，语无伦次，只是心怀故土，俨如泣血的杜鹃一样，“百花落尽啼无尽，更向乱峰深处啼”。如此而已。每念及此，总是嗒然自失，洒然自笑不已。

但是人生的旅程，往往有不期然而然的际遇，孟子曾经说过人有“不虞之誉，求全之毁”。一个人的一生，如果在你多方接触社会各层面的经验中，就会容易体会到孟老夫子的话，并非向壁虚构，确是历练过来的至理名言。当在一九七五年，我因应邀讲完一部《论语》之后（事见《论语别裁》前言），由蔡策先生悉心记录，复受社会各阶层的偏爱，忝恿排版出书。但我自知所讲的内容，既非正统的汉、唐、宋儒的学术思想，又非现代新儒家的理路，到底只是因应时代潮流的乱谈，属于旁门左道，不堪入流，因此便定名叫它“论语别裁”，以免混淆视听，惑乱后学。谁知出书以后，却受到广大读者的

爱好，接连出了十二版，实在弥增惶恐，生怕误人。因为徒手杀人，罪不过抵死而已，如果以学问误人，便是戕人慧命，万死不足以辞其咎。此所以在我们固有文化的传统中，学者有毕生不愿著书，或者穷一生学力，只肯极其谨严地写几篇足以传世的文章而已。这就是以往中国文化人的精诚，当然不如我们现代一样，著作等身，妄自称尊的作风。

但继此以后，友人唐树祥先生，在他担任《青年战士报》社长的时期，极力邀请在其报社继续再讲《孟子》《大学》《中庸》等所谓“四书”之学。唐社长平时说话极为风趣，尤其对我更是畅所欲言，不拘形迹。当他担任中正理工学院政战部主任的时期，常来拉我去讲课，而且劝说：在这个时期，大家都忙得没有时间读书，你写书写文章有什么用？多来讲课，教授青年学子，还比较有意义。总之，我在他的盛情不可却的压迫下，只好被他拖上讲台。但当他调任报社社长的时期，他便说：多讲还不如多写的好。希望我多写点东西，好交他在报上披露。他的能言善道，我对他真是莫可奈何。其实，我对讲学则言不异众，写作则语不惊人，可以说一窍不通，毫无长处。但毕竟挡不住他的热情，终于在一九七六年的秋天，开始在《青年战士报》的楼上开讲《孟子》。那个时候，也正是我思念在苦难中的父母，心情最难排遣的时期。讲到孟子，就自然而然地联想到千秋母教仪范的孟母，因此开宗明义，便引用了黄仲则的诗：“搴帷拜母河梁去，白发愁看泪眼枯。惨惨柴门风雪夜，此时有子不如无。”当然，这种情怀，不只我一人是如此，在当时现场的听众们，大多数也有同感。同时，蔡策也对讲四书的记录工作，极有兴趣和决心，他一再强调，这是他一生中最有意义的一件事。《孟子》讲稿的因缘，就在唐、蔡两位的鼓励下完成。

后来因为俗务累积太多，自己没有真正安静的时间看记录稿，因此，积压多年无法完帙。目前，老古文化图书公司的出书业务，正由陈世志同学来担任。他站在现代青年的立场，又一再催迫出书，我常笑他犹如宗泽的三呼渡河，左季高的大喊儿郎们出击一样，壮气如山，无奈太过冒昧！然而他毕竟强人所难的做了，还要催我写序。事实上，《孟子》的序言，实在不好写，因此只是先行略抒本书问世的始末因由，暂且交卷。书名“旁通”，却又暗合宋代的桂瑛及元代的杜瑛两位先生所撰的佚书命题。但我所以定名“旁通”的本意，仍如《论语别裁》一样，只是自认为旁门左道之说，大有别于正统儒家或儒家道学们的严谨学术著作而已，并非旁通各家学说的涵义。

岁次甲子（一九八四年）六月四日端阳节

南怀瑾

讲在前面

在讲过《论语》以后，又引起大家研究《孟子》的兴趣，希望再讲《孟子》。其实，讲到中国传统文化的经学，我是很肤浅的，过去所讲的《论语》，也只是为了时代的需要，东拉西扯地讲了一大堆废话，想不到大家还很爱好，这真是出乎意料。新旧文化交流互变的冲击时代，只好采取配合时代趋势的方法来研究。我也只是提出个人的看法，贡献大家作参考。至于怎样去深入，自古以来，关于《孟子》的著述非常多，还是需要大家自己努力去探讨、去寻求。

提到《孟子》这部书，也是非常有趣的。当我还在童蒙的时代，等于现在小学三四年级的时期，就开始接受家庭和老师的督促，要读《孟子》了。那时候读书，还要背诵得来，老师每天教一节，明天就要站在老师的面前一字一句地朗朗背诵上口，要背得很清楚很熟习，不能有错，错了要受罚，甚至用戒方打手心。当时并不注意内容的讲解，只要认得字，读得来，背得清楚。这一节背好了，老师再教第二节。

这里有一点要顺便说明的，这也是历史时代转化演变的资料，就中国文化史的演变来看，虽说是小事情，却有关大题目。我们那个时代，还承受清朝末年的遗风，社会是旧式的社会，是典型的古老农村社会。印刷还不发达。《孟子》啊，《论语》啊，也有一章一章分开来卖，并不一定要买全部的书。记得我在开始读《孟子》的时候，是先读《离娄》这一篇的。

我们那时代称呼老师叫“先生”，并不叫老师。学工学商的老师叫师父，也不叫老师。戒方就是上古时代所谓的“夏楚”，是老师们处罚学生的鞭笞。这种处罚很有用处，说句良心话，现在想起来，还蛮可爱的，并不像现代人所说的那样可怕，更不会有什么妨害自尊心等等麻烦的副作用。当然，这些道理很难讲，只能说古今时代不同，思想、教育、观念等都不同，不能一概而论。不过，过去历史上无论是哪方面的成功人物，差不多都经历过戒方式的严格教育，可是并没有妨碍他们的伟大成就和伟大人格。对吗？当然，过分的体罚我也是不赞成的。

我们在童年时代，开始读《孟子》的时候，所有的内容，讲解的要点，究竟是说些什么？老实说，都是似懂非懂，似是而非的。教我的老师，也是当时的名儒，在前清有功名，后来还受清廷的保送，出过洋，到过日本留学。我们是请他到家里教书，管吃管住，对他恭恭敬敬。那种家庭教师，在清代，就叫做“西席先生”。大体说来，实在还不错。至少，在受到尊敬方面，比现在好得太多了。可是他教我们读《孟子》时，也是不大详细讲解。我呢？当小孩的时候，读书也不太用心，正好引用陶渊明先生的话来遮羞，所谓“好读书，不求甚解”。

当时的老师、宿儒和大人们都说，在前清要考功名，非熟读此书——《孟子》不可。当然四书都要读熟，不过，无论考不考功名，文章要做得好，便要熟读《孟子》。什么“唐宋八大家”的文章，韩愈啊！柳宗元啊！苏东坡啊！他们都是从《孟子》的文章里钻出来，才有那样伟大的成就。当然喔！什么莎士比亚啊！培根啊！叔本华啊！与孟子并不相干（一笑）。因为那个时候的大人先生们，嘴里或笔下引用的名言，大多是这些传统文化中大儒名人的话。若是现在如此引

用，便成落伍。只有引用莎士比亚他们，才算时髦。我认为，这种现象不是代沟的关系，只能说是古今中外、新旧文化沟通时期的衔接现象而已。

后来我们进了洋学堂——就是现代化的学校，正碰上“五四”运动，打倒孔家店，推翻旧文化，几乎是举国若狂，大家跟着闹了一段短时期，对于传统文化的旧文学，一再吵着要废除。慢慢地，我们这些基本上从旧式教育出身的，对这些书本，也渐渐地淡漠起来。

不过，凡事若是从童子功开始学的，始终很难忘情的，尽管时代不同，在思想观念的领域里，它的确占了很牢固、很重要的席位。可是后来的新教育、新课本，由初中、高中到大学，一直到现在，我发现仍然没有完全离开过旧文化。尤其是《孟子》，几乎每一级学校里的国文课本，都要选上几段重要的文章。青年人尽管不重视，但对孟子的文章还是读过，反感归反感，读还是要读。也正因为如此，才能保持历史文化于不堕。现在面对这么多的先生们，由我来讲《孟子》，实在有点战战兢兢，不大好意思，这真叫作“班门弄斧”，当着内行耍外行，自耍活宝。

春秋无义战

现在我们为了要研究《孟子》这本书，我觉得应该先了解一下孟子当时所处的时代，和当时现实社会的环境，就会觉得并不枯燥。而且对孟子的人品和风格，也更有一层深刻的认识。那么才会知道后世的人，为什么把孟子承继在孔子之后，称他作“亚圣”，不是没有道理的。

我们都知道，远距我们现在大约二千五百年前，我们的历史上，出现一个非常紊乱的时代，也可以说是我们历史文化转变的伟大时代。当然，这只是站在我们现在的立场，事不干己，无切肤之痛地加个评论而已。如果我们也生长在那个时代，在那种痛苦悲愤的现实环境里，大概就不会说这是个伟大的时代了。这个时代，也就是有名的春秋战国时期。春秋、战国，这两个名词所包含的时代，都有几百年之久，如果我们用人物作中心代表来讲，孔子是春秋时期，孟子却是到了战国时期了。春秋时期也罢，战国时期也罢，这两个衔接起来有五百多年的时代，却是我们民族最痛苦的阶段，打打杀杀，乱作一团。

可是在后世看来，这个时期，则是百家争鸣、诸子挺秀的时代，也为我们后世子孙奠定了博大精深的文化基础。这深厚的文化，一直流传到现在，也会一直延续到未来。

我们知道，孔子当时亲身经历了痛苦时代的忧患。他在晚年，有系统地整理了中国文化的宝典，删《诗》《书》，订《礼》《乐》之

外，他又集中精力，根据他本国鲁国的历史资料，开始著作了一部最有名的历史和历史哲学的书——《春秋》。

在这部书里，记述了东周以来两百多年的政治、社会、军事、经济、教育等等变乱的前因后果，同时也包含了对于历史人文、文化哲学的指示——如何是应该？如何是不应该？怎样才是正确的善恶？怎样才是正确的是非？

我们先要大概了解一下春秋时代的大题目。那个时代侵略吞并的战争，绵延继续了两百多年，由西周初期所建立的“封建”的文化基础，开始逐渐地被破坏，社会的紊乱、经济的凋敝，所给予人们的痛苦，实在太多。现在我们简单引用董仲舒的话，便可知道那个时代乱源的要点：

> 夫德不足以亲近，而文不足以来远，而断之以战伐为之者，此固春秋之所甚疾已，皆非义也。

董仲舒认为，在那个时代，各国诸侯之间的霸业，都不培养道德的政治基础，因此政治道德衰落，国与国之间，人与人之间，谁也不相信谁，彼此不敢轻易亲近，所谓“德不足以亲近”。对于文化的建立，更是漠不关心，只顾现实，而无高远的见地。国与国之间，没有像周朝初期那样远道来归的国际道德关系，所以说：“文不足以来远”。因此只有用战争来侵略别人。但是他们每次在侵略的战争上，却加上冠冕堂皇的理由，不说自己要侵略别人，而是找些借口来发动战争，这就是“断之以战伐为之者”。这便是孔子著《春秋》的动机和目的，也是孔子著《春秋》最痛心疾首的中心重点。“此固春秋之所甚疾已，皆非义也。”他说，春秋时代几百年的战争，都是没有道理的。所以也有人说，春秋无义战。

但《春秋》这部书并不是非战论，它特别强调中国文化的战争哲学是为正义而战，所谓“恶诈击而善偏战，耻伐丧而荣复仇”。例如在春秋二百多年间，大小战争不计其数，只有两次是为复国复仇的战争，那是无可厚非，不能说是不对的。所以他说：

> 今（指春秋时代）天下之大，三百年之久，战伐侵攻不可胜数，而复仇者有二焉。

关于历史文化的破坏，政治道德的没落，则更严重。在春秋二百四十二年间，“弑君三十六，亡国五十二”。人伦文化的道德基础，几乎都被那些有霸权的上层领导分子破坏完了。为什么那个时代会造成这样的紊乱？

以孔子的论断，都是根源于文化思想的衰落，人们眼光的短视，重视现实而忽略了文化发展中的因果。所以孔子在《易经·坤卦》的文言中便说：“臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣。”后来的董仲舒，发挥了孔子的思想，便说：“细恶不绝之所致也。”所谓细恶，便是指社会人士缺乏远大的眼光，对于平常的小小坏事，马虎一点由他去，久而久之，便造成一个时代的大紊乱了。

我们现在不是讲《春秋》，而是介绍孟子所处的时代背景，追溯它的远因，顺便提到《春秋》。继春秋时代吞并侵略的紊乱变局，又延续了两三百年，便是我们历史上所谓的战国时期。紊乱的情形，比春秋时代有过之而无不及。各个强国的诸侯重现实，社会的风气更重现实，苦只苦了一般的老百姓。

在那样现实的时代环境中，孟子始终为人伦正义，为传统文化的道德政治，奔走呼号，绝对不受时代环境的影响，而有丝毫转变。所

以，他所继承孔子的传统精神，以及中国文化道德政治的哲学观念，和孔子的文化思想一样，也成为由古到今，甚至将来的颠扑不破的真理。为什么他会有这样远大的影响？这正是我们研究探讨的主题之一。

司马迁编撰手法中的孟子

在前面，非常简单地提到战国时期的时代环境。现在我们先来看一下司马迁写《史记》的编导手法，在他的笔下如何描写孟老夫子，这是非常有趣的事。

本来写传记，一个人有一个人的生平事迹，应该分开来，单独地写。但是司马迁往往会把一两个人的列传合起来写，或者连带几个人写成一堆。难道他是为了节省稿纸，节省笔墨吗？不是的，他是把历史上同一类型的人和事，或者类同之中又完全相反的人和事，配合起来写成一篇。我们读了，可以做一强烈的对比，在互相矛盾、相反相成中找出道理，可以自求启发，从历史经验的镜子中，反映出立身处世的准则。

因此，司马迁写孟子，是拿和孟子有相同类型的荀子写作一篇，叫做《孟子荀卿列传》。在这一篇里，他又举了很多与孟子、荀卿类型相反的人物，相互辉映。

看来他好像偷懒省事，或者是认为那些人不足以另作一篇传记似的。其实不然，一个文人笔下的传记文章，如果有意乱扯，加上文字渲染的话，小题大做，大可洋洋洒洒，各自构成专篇。可是司马迁的风格，是有他的哲学的、学术的中心思想，他绝不愿意乱来。

所以，他在这篇文章中带出了战国当时一大堆的有名诸子，并非是漫不经心地随意而为，实在是有他聪明绝顶、度金针而不落言诠的妙用。我们读《史记》，几乎和《春秋》三传一样，任何一字一句，

绝不可以轻易放过。甚至《史记》中任何一个表，都不是随便绘制的。

他写孟子、荀子，同时又连带写出与孟子相同时代中的风云人物，如商君（鞅）、吴起、孙子、田忌。又说“齐有三驺子”，当然极力描写三驺子中的另一位谈天文、说地理、讲五行之学，大受当时人们所重视、尊敬，不像对孟子那样的冷落、凄凉的——驺衍。

从驺衍以次，又说：“齐之稷下先生，如淳于髡、慎到、环渊、接予、田骈、驺奭之徒。”到此先告一段落。当然，也包含了同一时代性的人物关系。

再以后便写荀子（卿），由荀卿而连带说到庄子、墨子、公孙龙、剧子、李悝、尸子、长庐、吁子等等。不过加上一句“自如孟子至于吁子，世多有其书，故不论其传云”。我们要注意他这句“不论其传”一词的含义，很有深度，也颇有味道。

最后，又孤零零地吊上一小节关于墨子的事，这是对墨子时代还待考证的附带说明。如说：“盖墨子，宋之大夫。善守御。为节用。或曰并孔子时，或曰在其后。”

我们读《史记》，随处可以看到司马先生这些巧妙、幽默，有高度启发性，与睿智存疑等等的编导手法。所以说好好地仔细读它，可以启发慧思。

我们读《孟子》一书，开宗明义的第一章《梁惠王》——孟子见梁惠王，一开始，便可以看到孟子当时一种受尽冷漠歧视的味道。同样的，司马迁写孟子，首先也引用了这一段，然后才说到孟子的籍贯、出身、学历，说明孟子是孔子的孙子子思的门人（至于说孟子并

非子思的学生，则是另一考据的问题。司马迁很可能弄错了）。《史记》上的这篇也和《伯夷列传》差不多，没有太多的叙述就完了。只说孟子阐述孔子的学说思想，作了七篇书，就是我们手里拿到的这本《孟子》。

古今中外，许多被后世认为是多么伟大，能影响千秋万世的人物，在当时，大多数都是那么凄凉寂寞的。就因为他在生前不重视短见的唯利是图，对自己个人，对国家天下事，都是以如此的人品风格来为人处世的。像孟老夫子那样的人，如果当时稍微将就一点，自己降格以求，迁就一点现实，那便不同了。

更妙的是，司马先生举出驺衍来，与孟子当时的处境做一强烈的对比。

驺衍和孟子的强烈对比

在孟子见齐宣王、梁惠王，陈述那些理论思想的时候，是如何地受到冷落，我们慢慢且看《孟子》的本文，便可知道。可是与孟老夫子同时代的驺衍他们，比起孟子所受的待遇，便大大不同了。

驺衍睹有国者益淫侈，不能尚德……乃深观阴阳消息而作怪迂之变……其说闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠……

是以驺衍重于齐。适梁，惠王郊迎，执宾主之礼。适赵，平原君侧行撇席。如燕，昭王拥彗先驱，请列弟子之座而受业，筑碣石宫，身亲往师之。

我们读了这段历史资料，便可以看到与孟子同一时代的驺衍，也同孟子一样去见过齐宣王、梁惠王。甚至还到过燕、赵两国，受到燕昭王无比的崇敬。他当时的声望之高，所受各国诸侯们的欢迎款待，那种威风，那种排场，假如从重视现实虚荣的社会眼光来看，驺衍当时的威风架子实在摆足了。哪里像梁惠王对待孟子那样，毫不客气地称呼一声“叟！不远千里而来。”满不在乎的味道。至于齐宣王，对孟子也并不表示太大的欢迎。

可是驺衍呢？“重于齐”，他在齐国极受尊重，连一般的知识分子稷下先生们，也连带地受他影响，都受到齐王的敬重、优待。

驺衍到了魏国（梁），梁惠王亲自到郊外去迎接他，等于现代，一个国家的领袖，亲自到飞机场去迎接他一样隆重。而且梁惠王以国

宾的大礼接待驺衍，所谓“惠王郊迎，执宾主之礼”，就是当时现场实况的纪录。

驺衍到了赵国，“平原君侧行撇席”，赵国有名的权贵豪门平原君，不敢和驺先生并排走路，只小心翼翼地侧着半个身子在后侍从，比礼宾司的大礼官还要恭顺。到了行馆以后，请驺先生坐下，平原君亲自用自己的衣裳把那个座位打扫清洁一下，表示恭敬。

可是这种情形，在古代文字的艺术上，司马迁只用了四个字，便描述得淋漓尽致，他只用“侧行撇席”就够了。由此看来，今古文学写作的技巧艺术有如此的差别，所以现在从白话新教育入手的青年同学们，便要特别细心地去读，去研究，不可以马马虎虎。

驺衍到了燕国，那更神气了。当时鼎鼎有名的燕昭王，“拥彗先驱”，亲自到国境边界去接他，而且手里还拿着清道用的扫把，表示做他学生一样的为他开道。接到了王宫以后，“请列弟子之座而受业”，请求做他的学生，愿意和驺先生门下那些弟子同样的受业。因此特别为了驺衍新建一座碣石宫来供养他，常常亲自到驺先生所住的地方来听课，和一般学生对待驺老师同样的恭敬。

我们读了司马迁这几句话，可以看到他用简短的文字，就把战国时期享有盛名的学者之光荣事迹，扎扎实实地记述下来，而且特别只附带写在孟子和荀子的传记里，这岂不是一种极高明的编导手法？拿当时极受尊敬的驺衍，和备受冷落的孟子做强烈的对比，给大家看。这是历史时代的悲剧？还是人生的悲剧？抑或闹剧？或者是现实荣华和千古盛名的对照呢？这就要大家自己去深思，去自我启发了。

我们在座的，以及社会上各方面，许多人都在感叹这个社会、这个时代，太重现实。其实，在任何时代，任何地区，人活在世间，就要生存；渐渐地，慢慢地，不知不觉就会重视现实。感叹别人重视现实的我们，在基本的生活和生存条件上，老实说，有时又何尝超越现实？何尝不重视现实呢？只是角度不同，观点不同，程度不同而已。

可是却有极少数的人，他始终漠视现实，为崇高的理想而努力，放弃自我而为天下人着想，不顾自己短暂一生的生活现实，而为千秋万代着眼。因此，也就受到人们一种超越的崇敬，称他为“圣人”了。

这个道理，其实不用我们来说，司马迁在《孟子》这篇传记里，已经很巧妙地透了消息。他在本篇里评述驺衍说：

> 其术皆此类也。然要其归，必止乎仁义节俭，君臣上下六亲之施，始也滥耳。王公大人初见其术，惧然顾化，其后不能行之。

在全文里，他说驺衍先用阴阳玄妙的学术谈天说地，讲宇宙人生与物理世界因果交错的事，玄之又玄，妙之又妙，听的人各个为他倾倒。其实驺衍这套学术，就是中国上古理论物理科学的内涵，也是上古科学的哲学内涵，如未深入研究，也不要随便轻视。

不过，以司马先生的观点看来，驺衍他的本意，也和孟子一样，深深感慨人类文化的危机，尤其当时国际间政治道德的衰落，社会风气的奢侈糜烂，他为了要有所贡献，希望改变时代，只好先推一套容易受人欢迎、接受的学术出来，玩弄一下。其实，他的本意，还是归

乎人伦道义，所谓“仁义节俭，君臣上下六亲之施”。他那些谈阴阳、说玄妙的学术，只是建立声望的方法而已，所谓“始其滥耳”。

当时那些王公大人们，一开始接触到驺先生的学术思想，惊奇得不得了，都愿意来接受他的教化。等到驺衍真正要他们以人伦道德来作基础的时候，他们便又做不到了。

这种现象，你只要看看秦始皇、汉武帝他们的求仙求道、求长生不老的历史故事，以及当代一般学各种宗教神秘学人们的作为，便可了解“千古皆然，于今尤烈”。

再从轻松一点的角度来讲，也正如清人赵翼的感慨，一个人若是要求文学艺术的成就，往往和现实生活发生冲突，产生矛盾不安的心理。因此，他的《论诗》中说：“诗解穷人我未空，想因诗尚不曾工。熊鱼自笑贪心甚，既要工诗又怕穷。”

处世的哲学问题

司马迁的论述观点还没有完，他又说：

其游说诸侯，见尊礼如此，岂与仲尼菜色陈蔡，孟轲困于齐梁同乎哉！故武王以仁义伐纣而王，伯夷饿不食周粟；卫灵公问陈，而孔子不答；梁惠王谋欲攻赵，孟轲称大王去邠。此岂有意阿世俗苟合而已哉！持方枘欲内圆凿，其能入乎？或曰：伊尹负鼎而勉汤以王，百里奚饭牛车下而缪公用霸。作先合，然后引之大道。驺衍其言虽不轨，倘亦有牛鼎之意乎？

这里劈头第一句话，就说驺衍在那个时代，“其游说诸侯见尊礼如此”，受到国际间尊重的情形，有上面所说的种种荣宠。跟着便说驺衍当时的情形，哪里像孔子周游列国时，还在陈蔡之间，受到饿肚子的遭遇；又哪里像当时的孟子，始终在齐梁之间受到穷困的苦恼。

但是，话又说回来，世界上的人和事都很难说，有的人一味重视现实，有的人却轻视现实。例如周武王以仁义作号召，结果讨伐纣王以后，自己做起皇帝来了。所以像伯夷、叔齐他们，觉得这种假仁假义是很可耻的事，宁可饿死在首阳山，也不下山来吃他周朝的饭。

接着，司马迁又以孔子为例：卫灵公有一次问他军事方面的事情，孔子闭口不答。孔子并不是不懂军事，只是不愿意再加重他们军国思想的野心而已。

同样的，梁惠王在出兵侵略赵国之前，也向孟子请教过，结果，孟子避开正面的问题，只告诉他周代的先祖——太王（古公亶父）的

一段故事。古公亶父原本定居在豳（又作邠），由于政治清明，人民生活非常安乐。后来受到戎狄的侵犯，国人愤慨，要起而对抗。但是古公亶父却不忍心战场上的杀戮，于是忍痛离开自己的乡土、国业，改迁到岐山山下。大多数的豳人，由于爱戴他的德政，也都随他迁居。而后经由季历、文王的发扬光大，各地人民自动前来归附，竟拥有了三分之二的天下。到武王时，很轻易就取代了残暴的纣王，而改国号为周。

司马迁接着说，孔子、孟子他们，并不是不懂得怎样去“阿世苟合”，向时代风气妥协，为了自己本身的现实利益，随便去迎合别人的意见。实在是非不能也，是不肯为也。所以宁可为真理正义穷困受苦，也不愿苟且现实，追求那些功名富贵。因此，他们所讲的那些天理人伦、政治道德的理想，对于现实社会，就好比拿一个方形的塞子，要把它放进一个圆形的孔中一样，彼此都是格格不入的，哪里能够达到救世济人的目的呢？“持方枘而内圆凿，其能入乎？”

随后司马先生又举例：商汤时代，伊尹不得志的时候，为了实现他的理想，想尽办法，去做商汤的厨师。因此受到商汤的赏识，请他当辅相，发展了他的抱负，使商汤成为历史上的名王，他自己也达到实现理想的目的，而名留千古。

又像春秋末期的百里奚一样，在他穷困的时候，只帮着那些赶牛车的人喂牛，混口饭吃。但结果他利用了喂牛的机会，而受到秦缪公的重视，请他当辅相，因此使秦始皇的上代富强起来。

这些过去历史上的人物，也不错啊！为什么呢？有理想，有抱负，尚未得志时，不妨将就别人一点，先取得别人的信任，肯与你合

作以后，才慢慢地引导他们走上大道。“作先合，然后引之大道。”那也是一种处世的办法啊！

比如像驺衍，他当时的学术、言论、思想，虽然看起来很怪，不合于学问的大道，好像是“语不惊人死不休”，但是他因此受到国际间的重视。所以，这也许是他一种入世处世的方法。他最终的目的，是要引导当时那些执政者，慢慢地走上仁义道德的政治路线。那么，他的用心，也便同伊尹的拿菜铲和百里奚的喂牛一样，都是别有苦心的了！

至于说，究竟是孔子、孟子那种严正的做人处世的态度对呢？还是驺衍他们那种立身处世的方式对呢？碰到这种问题，司马迁往往不下一个肯定的结论，这是很有趣味、也很高深的人生哲学的问题。有矛盾，也有相辅相成的作用。是与非，由读者自己去作答案。司马先生的手法，往往就是如此的高明。把一切正反两面的资料，都放进孟子的传记里，陈列摆设在你的眼前，而且也加上说明。你买了票，参观了这些资料以后，你要的是哪一样，但各取所需，各凭所好了。不过，此中含有真意，不可随便，不可马虎。

附带地再说明一下，他在这篇《孟子荀卿列传》里，最后说到荀子，他有同孟子一样的理想，但是做人处世的方向又同中有异。荀子的晚年，就到了南方的楚国，当了楚国的属地兰陵（山东）地方的首长——兰陵令。后世发展成为世家大族。

人生遭遇，有幸与不幸，虽曰人事，岂非天命哉？虽曰天命，岂非人事哉？司马迁又不做肯定的评语，这等于你坐上公共汽车，或在公共场所，往往看到“银钱行李，各自小心”的警语一样有味道。对吗？

苏秦与孟子的时代

为了研究《孟子》这本书，我们在前面先简单扼要地提出了战国时期，和孟子同时的学术思想界的一般人物，作为比较，作为陪衬，使我们在研究孔孟学术思想时，借以启发自己的慧思，同时也可以由此认识孟子之所以被尊为亚圣的道理。

但是，只从当时的那些知识分子去了解孟子还不够。我们现在再来看看与孟子同一时代中，国际政治上的风云人物，也是我们历史上著名的风云人物——苏秦。他真是摆足了历史上的威风，但他也在年轻时期，受尽折磨，足资青年效法、惕厉。

在中国的历史上，后世一般研究史学的儒生们，尽管不重视苏秦，看不起苏秦，但是，在中国两千多年的政治史上，这些大人先生们，暗地里都还是模拟苏秦的那一套。甚至还深深地重用他的名言。尤其是当时代在变乱之中，要想拨乱反正，苏秦的那一套，是不容忽视的，并不简单。

时下有些国人，往往很幽默地把现在美国的基辛格，比作苏秦。讲实在的，基辛格还不够资格与苏秦相提并论，比之苏秦那两个小兄弟苏代、苏厉，还差得多。

苏秦生在孟子同一时代的东周，是洛阳人。东周的洛阳，是当时中央周天子的另一首都所在地，尽管那个时代天下诸侯互争雄长，争取霸业，眼里已经没有中央的周室，所谓“天下已不宗周者久矣”。但是东西两周的首都所在，到底还是有它悠久的历史文化。苏秦便出

生在那个古老文化所在地的名都。研究一个人的生平，这点也是很值得注意的。

他在少年的时候，和张仪、孙膑、庞涓几个人，都是从鬼谷子求学。鬼谷子的确是当时以及后世的一个神秘人物，也是属于道家之流的隐士，我们暂时不去讲他。苏秦离开了鬼谷子以后，便想有所作为。他研究一下当代的局势，只有秦国足以举足轻重，能够影响当时的整个天下。所以他的目标，就指向了高据西陲的秦国。那个时候的秦国，是秦惠王的时代，也正是由商鞅变法以后，讲究法治、讲究富国强兵的一个时期。而后，再经武王、昭王、孝文王、庄襄王的励精图治，才奠定了始皇一统天下的基业。

苏秦抱着满怀希望到秦国去，大概先变卖产业，又借了些债，置办得很豪华，带了很讲究的行装到秦国。见到秦惠王，提出了他对天下事的整套构想和计划。

在当时的观念里，这种情形就叫做“游说”。那个时候还没有什么考试取士的用人办法，一般学者知识分子，都靠游说诸侯权贵而取得功名富贵和权力。即如孟子见梁惠王、齐宣王等提供王道德政的意见，在那个时代的风气，也都属于游说的做法。不过，后世有些人把游说这个观念，打入了纵横之学、策士之流的范围，很看不起，所以就特别把亚圣孟子的事迹，列于游说之外了。

秦皇霸业的蓝图

我们如果仔细研究，好好读一下《战国策》和《史记》，其中有关苏秦当时游说的言论和思想，实在不能轻视，也不可忽视。他第一次见到秦惠王所提出的说辞，也是标榜王道的做法。不过，他是针对当时的现状，特别强调他自己的军国思想与战争理论。他说：

> 大王之国，西有巴蜀、汉中之利，北有胡貉代马之用，南有巫山黔中之限，东有肴函之固。田肥美，民殷富，战车万乘，奋击百万，沃野千里，蓄积饶多，地势形便，此所谓天府，天下之雄国也。以大王之贤，士民之众，车骑之用，兵法之教，可以并诸侯，吞天下，称帝而治。愿大王少留意，臣请奏其效！

苏秦初见秦惠王所提出吞并诸侯，“称帝而治”的蓝图，也便是后世秦始皇所走的路线。结果，非常有趣，他的计划根本就被秦惠王所否决了。难道说，当时秦惠王的野心，还不及他的裔孙秦始皇吗？这也是我们现在研究孟子同样存在的问题。所以我们先来看看秦惠王当时对苏秦的否决辞是怎么说的。

秦惠王说：“据我所知，一个羽毛还没有长丰满的鸟儿，是不可能高飞的。一个人文教化还没有培养成功的国家，是不可以随便征伐别人的。同样的道理，德政方面，还没有扎下深厚的根基，是不可以随便动员国民的。领导人的政治教化与感召力量，还不足以使全民由衷地顺服，是不可以再三加重责任，劳烦自己的高级干部去担负更艰巨的任务的。你苏先生今天很有心地不远千里而来到我的国家，肯这样当面教导我，非常感谢。不过，希望等到将来会有那么一天，再向

你专诚请教。”完了，下一句，在前清来讲，就是端茶送客了。在现代，就是秦惠王举起手来看一下手表，再伸出右手来准备握手送客了。

这一段在古文怎么记载呢？文字写得美极了，可是现代人读起来，不大容易了解当时的现场实况。所以大家便马马虎虎地看过去，认为这些老古董没啥意思。《战国策》上的原文是这样写的：

> 秦王曰：寡人闻之，毛羽不丰满者，不可以高飞。文章不成者，不可以诛罚。道德不厚者，不可以使民。政教不顺者，不可以烦大臣。今先生俨然不远千里而庭教之，愿以异日。

可是在当时，年轻的苏秦还要装呆，不肯马上告退，仍然继续讲下去。想把他的学问知识连肚肠脑髓都翻出来似的。你看，这多么不懂事，不识时务！他在这个时候，把中国上古以来的历史哲学、战争论、战略思想，一股脑儿都搬出来支持他当时所构想的统一天下的计划蓝图。其中，他说道：

> 是故兵胜于外，义强于内，威立于上，民服于下。今欲并天下，凌万乘，屈敌国，制海内，子元元，臣诸侯，非兵不可。

他的意思是说，现在的世界，必须国富兵强，具有战略上的必胜能力，然后才有道义可讲。在国际外交上，你的兵力强盛，那么你内在的道义观点，才能发挥作用。他的这一段话，甚至于整篇的建议书，都是很有道理的。

我认为，凡是现代的国民，应该把《战国策》等书好好研究，拿它和孔孟之学互相研究。以孔孟之学的王道德政作为治事与立身、立国的中心，以《战国策》《孙子兵法》等为权变、应变、适变、拨乱

反正的运用之学，实在很有必要。千万不要认为这些书是老古董，根本不去摸它。要知道，你根本还没有好好地深入去摸它，哪里知道这些古董之为古？它又是如何的古法呢？人云亦云，胡乱抛弃固有文化中这些宝藏，实在是很盲目，而且非常可惜。

关于《战国策》和《孙子兵法》的综合研究，我已经在“历史的经验”的讲课上，介绍过一部分，所以现在在这里只好从略，简单地提些要点而已。

苏秦说的哪怕再有理，无奈却不合时宜，所谓“话不投机半句多”，秦惠王当时面对这样一个外国来的年轻人，该有多讨厌！

这还没有完，这一回对秦惠王的当面游说不成功，他还住在秦国的旅馆里，一次又一次地写计划，写报告，送给秦惠王，希望他采纳。结果，上了十次的计划报告，秦惠王没有半点下文答复他。换句话说，秦惠王根本没有理他。不过，还算好，并没有认为他是国际政治上的疯子，没有把他驱逐出境。可是，也没有给他一个小职务干干，或者送他一些走路钱。

这一下，苏秦真完了，“一钱逼死英雄汉”，所谓“美人卖笑千金易，壮士穷途一饭难”。带出来的黄金快用完了，身上穿的那件充阔佬用的皮袍大衣也破了，大概多少还有一点点零钱，可是绝对没有交际费用，再也没有长期住下去的能力了，因此只好乖乖地收拾行李回家。

苏秦的还乡

原文对苏秦回家的一段情景，虽然只用了简单扼要的三十六个字，却描写得活灵活现，痛苦不堪。我在这里特别提出这一段来讲，就是希望我们这一代青年，多注意一个人的奋斗成功与失败经验的教训。不灰心、不气馁、不怨天、不尤人，立志奋发图强，才是顶天立地的大丈夫。像苏秦当时那种遭遇，据我所知，我们在国外求学读书，或者从事其他方面的青年，有些也同样有这种痛苦的遭遇。结果，缺乏苏秦那样的勇气，被现实打击下去，大有可为的前途就白白牺牲了，真划不来。我们且看苏秦这一段历史经验故事：

> 羸縢履跅，负书担橐，形容枯槁，面目黧黑，状有愧色。归至家，妻不下纴，嫂不为炊，父母不与言。

我们读中国古文这三十六个字，当然先要认得字，知道了每个字的字义——说文、训诂，再来会意，便可知道作者当时描写得刻画入微。看故事是有趣得很，但读了以后，也为苏秦的遭遇觉得很惋惜。

他在秦国没有办法了，只好打回家的主意，人既失意，钱又花光了，怎么办？他不负气自杀，只能忍辱，用千万个忍字，来坚强起自己。于是他只有“羸縢履跅”了。什么是“羸縢”呢？“羸縢”也就是“行縢”的意思。羸是满。縢是那个时候准备走远路的裹脚，等于后世的绑腿。跅是草鞋。他开始收拾行李，准备打道回家，只好用裹腿布把自己两只小腿满满地裹起来，以免长途走路，小腿的血管充血而受伤，然后又说他的鞋子也破了，新的买不起，只好穿上一双草鞋。短短四个字，便轻轻易易地形容了他当时的倒霉落魄相。

没有钱了，没有办法像开始到秦国来时有黄金百斤，雇人搬行李，那种神气的样子了。只有随随便便把破衣服、破行李捆成一堆，随身携带着好走路。好了，他这样狼狈地收拾起行李。“负书担橐”，又把那些带去的书都背在背上，书当然丢不得的，那个时候买书不像现在这么方便，印刷术也还没有发明，书是用一片一片竹简刻上去的，那是知识分子的资本，所以绝不能丢，只好背在背上。我的天哪！你看那些破书，不知道有多重啊！背了书还没完，又要把收拾好的行李，归成一堆，做成担子来挑，就像从前种田的朋友挑大粪那样辛苦。他就这样一副寒酸相，从秦国首都——陕西的咸阳，回到他的故乡——河南的洛阳来了。

这一路回来，真够辛苦，你要知道，他当年还在青年阶段，因为失意、穷困，已经弄得没有一点英俊的样子了。“面目黧黑”，看起来又黑又瘦，干瘪的穷酸相。但是这还是他的外形。最难堪的，还是他当时内心的痛苦，那实在是无脸见江东父老。可是这个时候，天涯茫茫，又到哪里去呢？叶落归根，不管好不好，有个家，有个窝，总是好的。因此只好硬着头皮回家。当然，进了自己的家，一定很难过，惭愧得不得了。不要说是苏秦，大家把自己换作他的处境，就可想而知那种“状有愧色”四个字的千万痛苦了。

千古人情的嘴脸

这样还不算什么，等他到了家以后，更难堪的是他太太正在织布，看到他回来的那副落魄相，当着家人的面，也没有勇气来迎接他，再谈不到慰问了，只是仍然不停地做她手里的工作，摆出一副冷漠的态度。他的嫂嫂们，当然不会问他吃过饭没有，根本是见如不见，相应不理的样子，哪里还肯为他到厨房去做饭呢？那个时候，是宗法社会的大家庭制，他的老婆要看嫂嫂们的风向，嫂嫂们又要看着一家之主的公公和婆婆怎么办。结果呢？他的父母看了他那副样子，一句话也不和他讲。你想，他在这种情形之下，这个面子怎么办呢？

苏秦到底是了不起的青年。年轻的同学们特别要注意，在原文上是怎样记载呢？他遭遇到这种情形，既不怨天，也不尤人，只是自己重重地叹一口气说：“妻不以我为夫，嫂不以我为叔，父母不以我为子，是皆秦之罪也。”你看，这是一种什么胸襟！什么器度！他对于目前周围的情形，一点都不迁怒怨恨到别人身上去，只是深自反省自责，认为他的太太、嫂嫂、父母等人对待他这种情形，都是他自己的不是、无能，并没有埋怨他们的冷淡，更不会借酒浇愁，要打人、要揍人！

还有一点要注意，苏秦的老婆，尽管当时对他的态度上很冷淡，可是并没有像周代的姜太公、汉代的朱买臣两个人的太太那样，因为嫌他穷，嫌他没有出息，就要求离婚而去了。姜太公、朱买臣后来得志了，同样情形，他两个人的太太都要求回来，结果都遭拒绝了。所谓“覆水难收”，就是在朱买臣这节故事里引用的话。至于苏秦的太太，有没有在背地里鼓励他，帮助他，像历史上许多贤妻良母那样做

法，因为无明文记载，就无法查证了。这是顺便对年轻女同学们提出注意的事，请勿见怪。

其实，苏秦的这种遭遇，并不特别，古今中外的人情，大体上都同一例。我所谓大体，当然不是说社会上所有的人，所有的家庭都是如此的。假如我们把历史上许多成功成名人物，在他艰难曲折的阶段，都搜罗来做一番研究，你便可以看出社会的人际状况，大概都是如此，反而觉得见怪不怪了。如果自己认识不够，非常介意这种反面的情况，便会产生愤世嫉俗等等变态心理。甚至无论你日后有成就没有成就，对人对社会，很可能形成一种仇恨的偏差心理。

我们随便提一点大家所熟知的历史经验，在所谓读书人的文化界中，让我们看看唐代元稹的三首悼亡诗，充分透露出少年落魄时代的痛苦。“诚知此恨人人有，贫贱夫妻百事哀。”就是元稹的名句，也是古今中外多少人共有的哀鸣。

此外，如韩信没有得志以前，不但要受市井无赖的胯下之辱，而且饥饿时，想吃一口饭都不容易，没有人理他，结果只有一个不知姓名的洗衣服老太太，可怜他的遭遇，把自己带出来的饭包施舍给他，让他吃了一餐饱饭。

后来，韩信功成名遂，当了三齐王回到故乡时，不但没有报复那个叫他爬在裤裆下的无赖少年，反而鼓励他、感谢他。同时，他又寻访那个施舍一个饭包的洗衣妇人，但始终没有找到。于是他只好把千两黄金，投在当年洗衣妇在那个河边洗衣服的河里去，表达他无限的谢意。这是历史上有名的韩信以千金投河，感谢漂母一饭之恩的故事。

因为韩信具有含垢忍辱，受恩必报，受辱不怨的这种器度，也就是他一生事业成功的主要条件。尽管后来他也被刘邦夫妇所谋杀了，但撇开权势功业不谈，如果专讲做人的器度，做人的味道，韩信比汉高祖刘邦可爱得多了。即使如项羽，在做人方面，有时候也比刘邦可爱。当然，这只是讲做人，不谈处事，要讲处事，那又须另当别论了。

讲到韩信的故事，相反地，正好拿汉高祖刘邦的遭遇做一对比。当刘邦在青年的时代，一天到晚到处游荡、闹事，不务正业，一事无成的时候，他的父亲也实在看不下去了，有一次责备他几句，说他这样没有出息，实在比他二哥刘喜差多了。老二规规矩矩为家里添置了产业，所以家里人都很喜欢他二哥。至于他大哥，很早就死了。有一次，刘邦带了几个平日和他一起混混的朋友，回家吃饭。他的大嫂骗他说没有饭菜了，朋友只好离去。刘邦自己到厨房一看，原来饭菜还有的是，于是怀恨在心。

后来他当了汉高皇帝，封他二哥为代王，封他弟弟为齐王，就一直没有封他大哥一家人任何职位。他父亲向他讲了，于是便封了一个“羹颉侯”给大哥的儿子，这是对他大嫂当年不请他朋友吃饭的回报。当未央宫落成时，他大宴诸侯群臣，席中向他父亲敬酒时说：“始大人常以臣无赖，不能治产业，不如仲力。今某之业所就孰与仲多？”刘仲就是刘邦的哥哥。刘邦问父亲：你现在看我比起二哥来，哪个有出息？哪个弄的产业多呢？搞得他父亲啼笑皆非，无法答话。你看他多小气！哪里真够“豁达大度”四个字的分量呢？

不过，话说回来，刘邦比起历史上其他许多的帝王，他又的确好得多，有些地方还不太失“豁达大度”的作风，所以历史上对于汉高祖这四个字的评语，也可说是由于比较性格而来的评论而已。

我们讲苏秦失败的情形，又顺便扯出了这些故事，都是为了说明古今中外的人情常态。我们现在讨论孟子，顺便联想到孟子的母亲对于孟子教育上的伟大之处，孟子所以表现出和苏秦迥然不同的圣贤人格，和这位孟太夫人的教诲，有着密切的关系。

苏秦成功的秘诀

好了，现在我们来看看苏秦当时发愤图强的另一页。他回到家里以后，在那种重重打击的情形之下，不怨天，不尤人，已经太难得。同时他又踏实地做一番自我检讨，因此，他在含垢忍辱之下，连夜检阅自己的藏书，在几十种古书里，他特别找出了姜太公所著、与《阴符经》有关的谋略之学。他重新开始研究阴符谋略，仔细去抉择它的精要。读到夜里想睡觉时，他便拿起锥子来刺自己的大腿，以警觉自己。因此我们古人有勉励青年人求学的名言，所谓“头悬梁，锥刺股”。其中锥刺股的典故，便出自苏秦这件事的。好在他有强健的身体，能够熬得过这种自虐式的刻苦奋斗，所以大腿常常被刺得血流到脚上，他都能忍受得了，如果没有充沛健康的体能，那就早已完了。他这样的用功，经过了一年，便很自信地能说动当时各国的政治领袖，所谓“当世之君”的人主们了。他的原文是从前面提过的“皆秦之罪也”之后，接着还有这样的记载：

> 乃夜发书，陈篋数十，得太公阴符之谋，伏而诵之，简练以为揣摩。读书欲睡，引锥自刺其股，血流至足。曰：安有说人主，不能出其金玉锦绣，取卿相之尊者乎？暮年揣摩成，曰：此真可以说当世之君矣！

王霸互用的失败

我们讲到这里，暂且告一段落，先回转来看有关苏秦成功与失败的几个重要问题：

第一，关于苏秦的学术思想问题。

大家都知道，他在少年时代，和张仪、庞涓、孙膑他们，都是鬼谷子的学生。孙膑和庞涓出山以后，正值当时国际间的风云排荡之秋，在军事的战争上都有所成名，这不在本题范围，不去讲他。苏秦与张仪和他们不同，走的是政治路线。

搞政治，当然要牵扯到学说思想问题。我们看过苏秦初见秦惠王的游说资料，很明显地看得出来，他在出道之初，讲的也同当时一般学者一样，大体都是从传统文化的王霸之道的学说思想范围，来分析当时的现势，贡献自己的主张和计划。并没有什么特别之处，更没有如后世小说家所想象的，鬼谷子传了他一套“呼风唤雨，撒豆成兵”的特别本事。

为什么苏秦当时所讲比较正规的学术思想，却不能被当时的老板们——所谓“人君”的人主们所接受呢？这是为了什么？如果只拿文化衰落、政治道德败坏等老套观念来看，当然也是理由，实际并不透彻。究竟是什么原因？大家不妨多去读读书，多用思考去研究研究看。不过，由此显而易见的是苏秦那种初期正反互相参合的学说，已经无法扣动当时的人主们之心弦，何况我们的孟夫子，动辄就搬出王道的大道理呢！那当然是牛头不对马嘴，到处吃不开了。

很可惜的是，苏秦后来还有十次对秦惠王的建议论文，都没有留下完整的资料。否则，在战国时代诸子百家的文化遗产中，也必可以成为一家之言，一定也占有相当的价值。不过，话说回来，苏秦本人的思想，只讲现实，并不注意学说思想的真正精神。也许，他认为那些建议意见，是失败的，所以便没有让它流传了。

《阴符经》的启示

第二，《阴符经》与苏秦后来成功的问题。

我们看了以上的资料，都知道苏秦从秦国失败回家以后，关起门来，苦苦地再来用功读书。据说，读的是周朝初期极富传奇性的人物——姜太公（吕尚）所传的那本《阴符经》。因此，自秦汉以后，很多人都在找这本出过历史性的大风头、有旋乾转坤之能的神秘奇书。学政治的，学军事的，甚至学神仙道术的，统统都在找它。另外有个类似的传说，圯上老人——黄石公，给了张良一本书，张良读了以后才能再度出山，成为帝王师的风云人物。有人说，圯上老人给张良的，便是《素书》，因此许多人也拼命去读《素书》，想在其中找出求得功名富贵的捷径。

事实上，我们都知道，从古代流传下来的《阴符经》和《素书》，据学者们的考证，都是伪书，是后人所假造的。那两本真书，早已收归天上，不落人间了。而且我们现有的《阴符经》有两种：一种是所谓黄帝时代所著的《阴符经》，是道书，当然也可以在其中牵强附会，套上政治学、军事学、谋略学等许多大原理原则。还有另一种《阴符经》便是所谓《太公兵法》，实际上都是伪书。书本虽然出于后世才人的伪造，但它的内容、价值，却不可以因为是伪书便一笔抹煞。这等于国际市场上某些精良的赝品，不但可以乱真，甚而有时简直可以同真了。

现在我们再来讲苏秦。他在家里，又下了一年昼夜关门苦读的功夫，便很自信能说动当时的人君们。难道说《阴符经》真有这样神妙

吗？你若把流传下来固有的《阴符经》，或《太公兵法》，或者《鬼谷子》那些书都拿来研究一下，如果自己没有高度的智慧，足资自我启发的话，那你很可能要被那些书本所困扰，变成一个食古不化，迂腐而迷好神奇，愈来愈不切实际的老冬烘了。

但是，根据史料的记载，苏秦再度出来的成功，的确是由研读《阴符经》所致。这又是什么原因呢？因为在我们的古书里，所谓阴符也好，六韬三略也好，这些书本统统属于谋略学的范围。大体上，所有论说的内容，都是用古代简练的文字，根据天道、物理等奇正反复、阴阳互变、动静互用的原则，来说明应用在人事上的原理。这所谓人事，包括了政治、军事、经济、外交、社会等等人际关系的事务。苏秦再读《阴符经》以后，启发了他的思想，重新仔细研究当时的天下大势，使他有了新的启示，形成一套适合于当时国际形势的新的谋略构想，因此便建立信心，自认为再度出山，必然可以切合当时人主们现实的需要，必定会采纳他的意见而使自己达成愿望。

由这里，我们可以了解，世界上不管哪一门学问，必须要从读书求知识，受教育而建立基础。但是书本上的知识，都是由于前人的经验累积所集成的产品。当你吸收了这些知识经验以后，必须还要自己能够消化，能够加以发挥，产生出你自己新的见解，才是构成学问的最主要因素。如果呆呆板板地被它所范围，那就变成了所谓的“书呆子”了。其实，书呆子的确也是人类文化的艺术产品，有他非常可爱的一面。但是，往往运用到现实的事务上，便又很可能流露出非常可厌的一面，成为“百无一用是书生”古人名言的反映了。苏秦他再度的出山，便是由书呆子的蜕化而成功的。

图取个人权力

第三，我们要注意苏秦在历史文化上的价值问题。

我们历史文化的根本基础上，几千年来一仍不变的重心所在，就是传统文化中王道的精神，也便是孔孟一系儒家学术思想的道统。严格说来，这种文化维系续绝的道统所在，倒并非因为汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”的缘故。实际上，是因为我们这个民族先天性地爱好人道和平，重视接近天则的王道教化，而薄视巧取豪夺的权谋所致。

因此，在我们的文化史上，尽管有非常可爱、非常重要的诸子学说思想，但也只能把它用来作为文化学术的旁通陪衬，而不能认为是正规的文化中心思想。更何况如苏秦、张仪之流的纵横谋略之学，只是从个人的权力思想出发，图得个人平生的快意，他的用心动机，并没有为国家天下长治久安作打算。因此，虽然在当时的现实政治上煊赫一时，风云了二三十年，但毕竟要被历史的天秤称量下去，并不予以重视。

再说，我们虽然只是简略地读了前面引述苏秦出处的那些资料，但在大体上，已可了解他是深受当时的时代环境、社会风气和家庭背景所影响。他并不能像孔子、孟子那样具有“确然而不可拔”的特立独行的精神修养。所以他始终只能成为一个大谋略家，一个聪慧的凡夫，绝对无法成为一个超凡的圣人。那么，在这里我们对于凡夫与圣人的分野，又如何来下一个定义呢？很简单：

在现实的人生中，只为自己一身的动机而图取功名富贵的谋身者，便是凡夫。

在现实的人生中，如不为自己一身而谋，舍生取义，只为忧世忧人而谋国、谋天下者，便是圣人。

所以我们只要看苏秦的传记上，当他学成再要出门时的豪语：“安有说人主，不能出其金玉锦绣，取卿相之尊者乎”的几句话，就可以看出他的器识志量只在财势而已。

在这里，使我想起当年在四川时，听一位西蜀的前辈朋友，告诉我们戏中几句幽默的戏文。其实，我觉得不单是平常的幽默，简直是对英雄主义的讽刺，也是人生哲学的透视。现在可以用来对苏秦的这个历史故事做类比。

川戏、汉戏，差不多都是同一系统的地方性艺术。也和京戏一样，在作戏的时候，要配上那些吵死人的大锣大鼓。当然，京戏原来就由安徽湖北戏变来的，大锣大鼓也有极大的学问，年轻同学们对这一部分国粹不可以太轻视。

现在我要讲的，当川戏中唱某一出大戏时，先在震天价响的大锣大鼓开场下，出来了两位披大氅，武生打扮的绿林英豪。他们用大氅遮住面目，在戏台上先用英雄式的快步转上一圈，然后在戏台的中央当众一站，虎虎有生气地撩下了遮面的半边大氅，就开始唱起他们自报名来的道白了。一个英雄唱的是：

“独坐深山闷幽幽，两眼瞪着猫儿头。（当年四川路摊上卖给劳力人们吃的白饭，添在碗中高高超出鼻尖的那种便饭，就叫做猫儿头。）如要孤家愁眉展，除非豆花（儿）拌酱油。”

你看，所谓占山立寨的英雄豪杰们，他最基本的要求，和最终的目的，还不都是为了吃饭吗？只是被他这种装扮，配上幽默的对白和做作，一说穿，人生本来如此，于是就逗得人哈哈大笑了！

另一个跟着唱白的是：

“小子力量大如天，纸糊（的）灯笼打得穿。开箱豆腐打得烂，打不烂除非（是）豆腐干。”

这可真够幽默了，这四句话说穿了人毕竟都是人，就是这样的平凡，拆卸了英雄心理上的伪装，谁人又有多大的了不起呢？

好了，笑话也说过了，由这个笑话的题材，我们再回转来看苏秦的动机，所谓“出其金玉锦绣，取卿相之尊”的语句文辞，和所引用川戏中的两首白话诗来对看，就不用我再来下结论了。

佩六国相印的显赫时期

在战国的后期，国际上所有盛极而衰的强国，尽是一片纷纷扰扰的局面，都畏惧崛起西边的强秦，没有哪一国真敢和秦国抗手争衡的。即如孟子所见最大的、最古老的齐国之君齐宣王，也不例外。那么，苏秦这次的再次出门游说，要想实施他合纵抗秦的联合国计划，实在也真不容易。不要说在当时的时代背景有如此之难，即如后世的历史上，以一介平民的书生，毫无背景，毫无凭借，要想掌握整个天下于股掌之间，成立一个空头联合战线的王国，除了苏秦以外，实在再也找不出第二个了。

我们读历史，不管从哪种角度来衡量，随便怎么看不起苏秦的作为，但他毕竟还是有他对当时时代贡献的功绩存在。他后来能够南北奔走，把国际间联合战线组织成功，身佩六国相印。在私的方面，果然耀武扬威地让他家人和嫂子们羡慕不已。在公的方面，他也着实做到了吓阻强秦而不敢轻易发动侵略的战争。因此而使当时战事连绵的天下时局，能够由他手里一直安定和平地过了二十多年。不但当时的六国诸侯深受其利，间接地使当时天下各国的人民，能够喘息安居，半生免于战争戎马的祸患，实在也是很大的功德。虽然他只为现实利益，以个人主义为出发点，但是他所造成事功的伟业，岂可轻易地抹煞。事实上，孟子在当时，也有所未能。

如照孔子评论管仲等人物的语调，假如孔子迟生在苏秦之后，也许会给他一句“可谓能矣”的评语呢！

历史的是非，到底也有公论，我们只要看一看刘向著《战国策》的序言，便可知苏秦的确也有可贵可爱的一面。如刘向所说：

夫篡盗之人，列为侯王，诈谲之国，兴立为强，是以转相放效。后王师之，遂相吞灭，并大兼小。暴师经岁，流血满野，父子不相亲，兄弟不相安，夫妇离散，莫保其命，泯然道德绝矣。……

故孟子、孙卿（荀卿）儒术之士，弃捐于世。而游说权谋之徒，见贵于俗。是以苏秦、张仪、公孙衍、陈轸、代、厉（苏秦的小弟）之属，生纵横短长之说，左右倾侧。……

然当此之时，秦国最雄，诸侯方弱。苏秦结之，时六国为一，以傧背秦。秦人恐惧，不敢窥兵于关中，天下不交兵者二十有九年。……

战国之时，君德浅薄，为之谋策者，不得不因势而为资，据时而为画。故其谋扶急持倾，为一切之权，虽不可以临国教化，兵革救急之势也。皆高才秀士，度时君之所能行，出奇策异智，转危为安，运亡为存。亦可喜，皆可观。

我们要注意，苏秦第一次游说的失败，是先走强国的路线。这一次他再度出门游说，经由赵国，先到北方的燕国。燕文侯被打动了心，最后对苏秦说，愿意把全国的力量托付他，以便从事南北联合阵线的合纵工作。并且给他足够的活动资金，又为他装备豪华的外交马车。如《战国策》所记：

燕王曰：寡人国小，西迫强秦，南近齐赵。齐赵强国也。今主君幸教，诏之合纵以安燕，敬以国从。于是赍苏秦车马金帛以

至赵。

从此苏秦便一路顺利地到了赵国来游说赵肃侯。结果赵王也和燕文侯一样，愿意把国事全部付托给他，而且比燕王更加倍地供给苏秦活动资金和外交排场。

如所记：

> 赵王曰：寡人年少，莅国之日浅，未尝得闻社稷之长计。今上客有意存天下，安诸侯，寡人敬以国从。乃封苏秦为武安君，饰车百乘，黄金千镒，白璧百双，锦绣千纯，以约诸侯。

你看！这一下苏秦的神气更大了。他到了韩国，结果韩宣王又是说：“敬奉社稷以从。”

接着，他到魏国来说动了魏襄王，也就是孟子批评他“望之不似人君”，看不起他，施施然而去之的魏襄王。结果他也同燕赵韩一样，完全听命于苏秦。

等到苏秦再到齐国来见那一位向孟子请教过，结果是话不投机的齐宣王，也是“敬奉社稷以从”，向他拱手拜托了。

最后，他到南方说动了楚国的威王，楚王当然也是以“谨奉社稷以从”做结论。到此，司马迁写《苏秦列传》便说：“于是六国纵合而并力焉，苏秦为纵约长。”“纵约长”，相当于现在所谓联合国的秘书长。“并相六国”，同时兼任当时国际上六个国家——燕、韩、赵、魏、齐、楚的辅相职务。

这个时候的苏秦，神气可大了。现在美国出了一个小小的基辛格，哪里能够与苏秦相提并论。

不过，最有趣的是，《战国策》中首先在《秦策》里所记述苏秦那篇的结尾一段，他写实的描写，也和司马迁在《史记》里所写的一样有趣。虽然我认为《战国策》里对苏秦的一段结语，正好为他作盖棺论定的画龙点睛。不过，为了文章安排的次序顺畅，我们还是采用了《史记》的一段，更为条贯。

苏秦组织联合战线的合纵计划，由北到南；一路外交活动的成功之后，他必须回转北方，向开始发起的燕赵报告。在北上的途中，必须经过他的故乡洛阳。这一路行来，后面侍从的车驾阵势，非常浩大。随行的行李和卫队，当然也可想而知，真是威风十足。更何况各国的诸侯都派遣了特别使节来欢送他。那种神气，简直就相当于当时执掌政权的诸侯王者一样。

因此，搞得当时在洛阳的中央天子周显王，听了这种情况，心中也有点惴惴不安了。因为苏秦本来是他中央直辖治下的平民，并且在他第一次出来游说时，也曾先向东周提出过意见，结果被打了回票。所以这次周显王更显得有些难堪了。因此，只好派了专人为他清理还乡的道路，又加派了一位代表远到郊外去欢迎他。如说：

北报赵王，乃行过洛阳。车骑辎重，诸侯各发使送之甚众，疑于王者。周显王闻之恐惧，除道，使人郊劳。

苏秦的书生本色

现在我们继续看苏秦回到故乡后的记述，不但是很有趣味的历史故事，同时也可以启发我们对人生观的哲学思想，以及做人处世，在义、利之间的取舍，非常值得注意。先看这一段绝妙的原文：

> 苏秦之昆弟妻嫂侧目不敢仰视，俯伏侍取食。苏秦笑谓其嫂曰：何前倨而后恭也？嫂委蛇蒲服，以面掩地而谢曰：见季子位高金多也。苏秦喟然叹曰：此一人之身，富贵则亲戚畏惧之，贫贱则轻易之，况众人乎！且使我有洛阳负郭田二顷，吾岂能佩六国相印乎！于是散千金以赐宗族朋友。初，苏秦之燕，贷人百钱为资，及得富贵，以百金偿之。遍报诸所尝见德者。其从者有一人独未得报，乃前自言。苏秦曰：我非忘子，子之与我至燕，再三欲去我易水之上，方是时，我困，故望子深。是以后子。子今亦得矣。

这段原文接在当时中央政府的天子周显王也派特使出来欢迎之后。

苏秦当时那种威风荣耀，比起唐朝的士子们，考取了进士便自比做登仙而升天的情景，远有过之而无不及。这个时候，他的父母兄弟妻嫂，全家人都出动到郊外去欢迎他。等到苏秦的全副仪仗到家以后，他的兄弟、太太、嫂子们，都不敢拿正眼来面对着他，只敢低着头，偷偷地拿眼角瞄视他，而且都弯着身子，用半跪式的姿态侍候他，等着他来吃饭。

苏秦看了这种情景，就笑着对他的大嫂说，你在我当年失意回家时，不肯为我做饭，现在为什么又这样地多礼呢？我们读了苏秦这句“何前倨而后恭也”的问话，果然觉得他也未免有点小气。但要知道，这是人之常情，除非真正的圣哲，可以淡忘过去的嫌隙。不然，任何一个平常人，都会有这种介意的心理存在。只是耿耿在心的介意，没有采取难堪的报复做法，已经算是第一流的豪杰之士，何况苏秦还坦坦白白地用笑脸说出他的幽默话呢！好了，理论少讲，我们快看这一幕家庭闹剧是怎样地演出。

他的嫂子听了苏秦类似讥讽的幽默以后，挂不住了，生怕苏秦会拿权势来报复她，干脆便一跪到地，扑下了身子，正如后世所谓的“五体投地”的拜倒在地，一面向他道歉，一面说了一句非常坦白的良心话：因为我现在看到你官位又高，钱又多，所以我要对你好好地巴结了！这句“见季子位高金多也”真让人拍案叫绝，如果也用金圣叹批小说的手法来讲，可批：“好个苏大嫂！可以浮一大白。”

苏秦问得讥讽、幽默。苏大嫂答得也真够坦率，真够心直口快，说出了千古人情的真话。

人与人之间的真诚礼敬，是要极高度的学问修养才能做到。否则，绝对纯朴，没有学识的人也能做到。除此之外，人与人相处的礼敬态色，不是为了权势的高位，就是为了你有多金值得重视。如果既有高位，又有多金如苏家的老三，当然会有人向他拍马屁了。

季子，是苏大嫂在家里叫苏秦老三或三叔的口头语，并不一定是苏秦的名字。不过，古人的口语，记之于文字，后来往往便把它当作了文词。

我想这种人生滋味的经验，在每个人的心史上，或多或少都有过记录的。只是在苏秦这里，叔嫂两人的对话中，坦白地说出了人情世态的真相，便觉得够刺激！够痛快！

也由于苏大嫂的坦率，便接着引出苏秦对人生观的哲学言论。当然，那个时候还没有新闻记者来访问他，所以不是要记者发表的私人意见，更不是他代表合纵政策的联合公告（一笑）。当他听了他大嫂的话，便很感慨地说：唉！当年落魄回家的苏秦，也就是现在的我，同样的一个人，当你富贵的时候，亲戚朋友都畏惧你，敬重你。当你贫贱的时候，人们就轻视你，把你看成不值一顾的人。像我苏秦这样的人，对于人生的遭遇，也深刻地体验到“人情冷暖，世态炎凉”的味道，何况平常的一般人呢？注意！我们要特别注意原文中“况众人乎”这句话的语意。为什么呢？苏秦的语意是很坦白地说，像我苏秦这样有出息的人，虽然有一半是运气，但是也算难得了。至于一般平常的普通人，根本就不可能有这种努力的成果，有这种好运的机会。因此，世界上那些注定要受委屈的人们，还不知有多少哩！这便是苏秦的哲学观点，苏秦的书生本色，的确明通世故，通达人情到了极点，所以他的成就，也并非偶然侥幸得来的。

但是，这一段文章里的“况众人乎！”也可以照一般的解释，是说像我的家人亲属们，在我失意的时候，也是那样地鄙视我。现在在我得意的时候，又这样地巴结我。至亲骨肉尚且如此，何况一般毫无关系的外人呢！

这还不算，最可爱的是苏秦接着说出他的坦率话。他说：假如我当年自己手里有靠洛阳城郊的好水田二百亩，那我宁可在家里享受田园之乐，在农村社会作一个小小的富家翁，享享福，谁又愿意出去奔

走四方呢！不过，我苏秦真要有那种好的家庭环境，那么，我今天哪里可能一身掌有六个国家的辅相大印？

所以人生的福祸都很难说，我们如果从道德果报的观点来看，便有后世宗教家们所说的：“祸福无门，唯人自召。”如果只从哲学的观点来看，便符合“塞翁失马，焉知非福；塞翁得马，焉知非祸”的至理名言。

讲到苏秦所说人生哲学的道理，使我联想起现代史上一位名公巨卿的故事。当他少年时，开始出来学军事，当小排长的时候，他的同袍看到他日记里写着，如果他有五百块大洋，可以回家买几亩地来种田的话，实在不想这样辛苦。他哪里想到后来居然成为国家重臣，在历史上留名呢？同样情形，在唐末的乱世中，吴越王钱镠，原先也只想在贩盐的行业里，多纠集些人手来保护自己，他哪里又预料到后来能屏障东南，做到了“满堂花醉三千客，一剑光寒十四州”的封王局面呢？再说，朱元璋要不是因为当小和尚碰到荒年，出去化缘也难得温饱的话，他也不会去投军。当时他更是做梦也想不到自己后来竟然当上皇帝。当汉光武刘秀还没落在民间的时候，他的最大希望，只想做到帝都卫戍司令的职位，然后讨到阴丽华来做老婆，“仕宦当作执金吾，娶妻当得阴丽华”就志得意满。哪里又想到竟然做了汉代中兴的令主呢？诸如此类历史人物的类同故事很多，不再多讲了。

不过我们要知道，像苏秦那样的人物，在踌躇满志的时候，仍然能不失书生本色。懵然憬悟到人生哲学的道理，总算不太容易。但是，苏秦是属于豪杰之士的人物，豪杰也是凡人，不能以他的一个人生，来遍盖一切的人生观念。另外如孔孟一系的儒家圣哲们，他们的人生哲学，一开始发心立志，便要“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”。就如各个大宗教教主们的救世淑世主义

者，当然又比苏秦的人生境界，超越了许多。其他如道家的隐士们，那种遗世独立的情操，又是另一种人生类型的风格。

因此，我们在现实的人生社会里，必须有独立不倚的澡雪精神，才能挺拔在“位高金多”的俗世之中。例如宋人陆仲微有一段对人生观的名言，实在可作为热衷于富贵中的清凉剂。他说：“禄饵可以钓天下之内才，而不能啖尝天下之豪杰；名航可以载天下之猥士，而不能陆沉天下之英豪。”

苏秦的义利之辨

在艰苦中成长成功之人，往往由于心理的阴影，会导致变态的偏差，这种偏差，便是对社会、对人们始终有一种仇视的敌意，不相信任何一个人，更不同情任何一个人。爱钱如命的悭吝，还是心理变态上的次要现象。相反地，有器量、有见识的人，他虽然从艰苦困难中成长，反而更具有同情心和慷慨好义的胸襟怀抱。因为他懂得人生，知道世情的甘苦。

苏秦是豪杰之士，所以他在憬悟到人生的正面和反面，人性的美好和众生相的丑陋以后，便慨然拿出千金，普遍散赐给宗族和朋友们。同时还报过去穷困时对他有恩惠的人。当他第二次出门到北方去的时候，有一位乡邻，借给他一百钱做路费，他便加十倍的回报，还了他百两黄金。这种举动，看起来、说起来很容易，事实上，到了自己头上，要痛痛快快、慷慷慨慨地做起来，就真不容易。还有太多的事例，在此不多做讨论。

原文中接下去，另一小节的记载，很好笑。当苏秦在家乡正做这样豪举的时候，有一个乡亲是当年跟他到北方燕国去的，可是苏秦这次却对他没有什么表示。这个人干干脆脆，自己直接向苏秦说，我跟你没有功劳，也总有些苦劳，为什么你不给我一点好处呢？苏秦说，对不起，其实我没有忘了你，只是你太过分了，当我在艰苦的时候，很需要你跟着我，帮忙我到燕国去，可是你看我当时在赵国没有什么成就，所以在我渡过易水要到燕国去的最困难关键上，你再三想离开我，不肯再帮我了。你要知道，在那个时候，正是我困难得要命的时候，多么希望得到你的帮助和鼓励。可是你却很势利，真让我痛心极

了。所以现在我故意把要给你的一份摆在最后，也是给你一点教训的意思。好了，你现在又当面来要求，当然有，这一份便是我为你准备的，现在你拿去吧！

在《史记》里，司马迁写《苏秦列传》，把这样一件小事也记载上去，这正如现代的我们写白话传记一样，在一件小事上，一个小动作上，特别加以叙述，此中往往衬托出很重要的观念，要读者好好去思辨，好好去体会。

最后，司马迁写着：“苏秦既约六国从亲，归赵，赵肃侯封为武安君，乃投从约书于秦，秦兵不敢窥函谷关十五年。”

但后来刘向在《战国策》的序言上，却说：“秦人恐惧，不敢窥兵于关中，天下不交兵者二十有九年。”

这里与《史记·苏秦列传》所载相差十四年的问题在哪里呢？司马迁说的十五年，是苏秦手里的事。刘向说的二十九年，包括了苏秦、张仪、苏代等当政的年限。张仪是他同学苏秦一手计划培养的，故意造成反对派势力，帮助秦国破坏了苏秦合纵以后的计划，另创一个连横的联合战线，与苏秦的原计划相抗衡。其实，都是他们两个同学的袖里乾坤，故意一正一反来玩弄诸侯，摆布天下。同时因苏秦的影响和培养，跟着又有他的弟弟苏代、苏厉等，也是走他的老路，纵横捭阖于当时的国际局势之间。

反正总结起来，都由于苏秦一手的创作，而减弱了当时国际间的连绵战争，维持了二三十年大体上还算和平安定的局面，虽然最后苏秦还是在齐国被人行刺而死，但是这个历史上的功绩，却不能不归之于苏秦的谋略。

生死之谜

可是，最近我听人说，又有新的出土资料，足以证明苏秦当时在齐国并没有被刺死，可能只是受伤或是伪装受伤，他是道道地地的功成身退，归隐去了。后来还活到相当长的岁数。

我是没有亲眼看到这些资料，到现在还只是道听途说而已，假如是真有其事，那么我们对于苏秦的评价，还要高得多了。这样一来，范蠡的逃名归隐，虽然独步于先，后来的这个苏秦也很高明，他使写历史的人，更弄不清他的下落，岂不是比范蠡逃名得更有趣，真不愧是鬼谷子的弟子了。后世道家的神话传说，当苏秦功成名遂之后，便回去找他的老师鬼谷子，学道修仙去了。

不管如何，苏秦一生的作为，在历史文化上，很明显地可以看到，他是位非常高明的豪杰之士，他既不想做英雄，当然也谈不到圣贤的作为。但也不能像过去学者们的成见一样，只把他打入谋略家，好像他只懂得纵横捭阖的阴谋策略，完全忽略了他对当时历史时代上，的确已经做到了挽救战乱危机而措置于和平达二十多年的贡献。有多少人的生命财产，都在他的一念卵翼之下而安享了天年。只要我们仔细研究一下战国末期的战史，包括国际性、地方性的大小战争来看，便可知道过于轻视苏秦的功劳，那也是很不公平的。

那么，为什么又说他不想做英雄呢？这很简单，在他后来左右逢源、摆布整个国际天下在他指顾之间的时代，他没有一点野心，想走那三家分晋，或者田氏篡齐的作为。就如他在燕国，以及他在赵国，受封为武安君那段时期，也没有过分地干扰弱国之燕、赵的实际内

政。再拿他得志回家，分财施人的作风，来对比研究，便可想见苏秦书生本色的个性，的确有过人之处。

如果新近的传说属实，真有新出土的资料，证明苏秦后来是逃名隐遁了，又安享余年，还活得不算太短的长寿。那么，就要对他高明的人生哲学观点另加评价了。或者，在他经历上，对于人世间的历史哲学观点，确如范蠡他们一样，另有独到之处。在这里，使我想起了明代苍雪大师一首题画诗的哲学意境：“松下无人一局残，深山松子落棋盘。神仙更有神仙着，毕竟输赢下不完。”倘作如是观，那他岂不是更神奇了吗？

再说，司马迁特别为苏秦写了一长篇的列传，不厌其详地为他记述合纵的情形，也实在有他的深意存在。关于苏秦死后的传说，究竟如何？他也有点怀疑，只是资料不足，不敢写得太过分。但是他对后世一般人对苏秦的看法，也不太同意。不过，不能说得太明显，恐怕后来的人，不讲道义，只想学谋略，画虎不成反类犬，那就不好。我们只要读一下他在《苏秦列传》最后的评语，便可知道了：

> 太史公曰：苏秦兄弟三人，皆游说诸侯以显名，其术长于权变。而苏秦被反间以死，天下共笑之，讳学其术。然世言苏秦多异，异时事有类之者皆附之苏秦。夫苏秦起闾阎，连六国从亲，此其智有过人者。吾故列其行事，次其时序，毋令独蒙恶声焉。

我们在讲述《孟子》之前，花了不少时间来讨论孟子时代战国末期的情势，又附带地多讲一段苏秦故事，用来衬托出孟子特立独行的立身处世的圣贤之道，究竟是为了什么呢？

因为我们生当此时此地，现实世界的局势，就如春秋，就如战国，尽管时代有不同，社会结构与政治制度、形势都有不同，但在大经大法、大原则、大原理的变化之际，国与国间，人与人间，古今中外，并无例外。所以特别提醒注意，希望年轻的同学们，为国家的将来，为自己，都能花些精神，多去读《春秋》《战国策》这些书，只要能够善于读它，必定会有用的。的确是“其智有过人者”，例如苏秦、张仪两位同学，故意制造了正反相妨，而又相辅相助的反复阴谋，便使整个天下，在他们手里玩弄，使天下在他们手里安定。由此而知，今天世界上的故唱和平，实为倡乱的反复阴谋等等，只要你真正懂得《战国策》的策眼，便可一觑看穿，不会上当的。

同时，我们这次讲《孟子》，正好看看孟子与苏秦等人先后都见到的齐宣王、魏襄王他们，当时的国势和他们的内政国情是怎样的。为什么孟子要这样说，苏秦和齐魏两国的王者，又要那样做，这是什么道理？在《孟子》本书上找不出相反的资料，而在《史记》《战国策》上，却可以找出一些道理来。所以我采用了这个研究方法，不但不会使苏秦“独蒙恶声”，也可将《孟子》读得活活泼泼的，富有生气，因而更能领略得亚圣之所以为亚圣也。

戊子三十六年，燕、赵、韩、魏、齐、楚，合纵以摈秦，以苏秦为纵约长，并相六国。

己丑三十七年，秦以齐魏之师伐赵，苏秦去赵适燕，纵约解。

壬辰四十年，宋公偃逐其君剔成而自立。

癸巳四十一年，秦张仪伐魏，取蒲阳，既而归之，魏尽入上郡，以谢秦，以仪为相。

丙申四十四年，赵武灵王雍元年，是岁秦称王。

丁酉四十五年，苏秦自燕奔齐。

戊戌四十六年，秦相张仪免，出相魏。

庚子四十八年，王崩，子定立。

辛丑元年，卫更贬号曰君。

壬寅二年，孟轲适齐。

癸卯三年，楚赵魏韩燕伐秦，攻函谷。

甲辰四年，苏秦已死，魏请成于秦，张仪归，后相秦。

乙巳五年，秦伐蜀，取之。

丙午六年，王崩，子延立，是为赧王。

丁未元年，齐伐燕取之，醢子之，杀故燕君哙。

戊申二年，楚屈匄伐秦。

己酉三年，燕人立太子平为君。

庚戌四年，秦使张仪说楚、韩、齐、赵、燕、魏连横以事秦，秦君卒，诸侯复合纵。

辛亥五年，秦张仪复出相魏。

壬子六年，张仪死，秦初置丞相，以樗里疾、甘茂为左右丞相。

癸丑七年，秦甘茂伐韩宜阳。

经史合参

我们这次研究《孟子》，是采用“经史合参”的方法。所谓“经”，就是《孟子》七篇的本经。所谓“史”，就是指孟子所处的时代——如齐梁等国当时约略可知的史料。除了《孟子》本经之外，同时配合战国当时相关的历史资料，来说明孟子存心济世的精神所在。

过去我们在年轻的时候读《孟子》，往往觉得很枯燥乏味，只是为了传统的要求，作教条式的信仰，填鸭式的记诵，或多或少，总存着不是绝对信服的心理。如果把学力加上年龄，再加上对世事的经历和观察，慢慢到了年事老大，才会觉得孔孟之学在人道的立场上，的确是有它圣之为圣的道理。但学力加年龄加阅历，说来只是一句话，实际上却是一段漫长的过程，同时夹杂着许许多多的甘苦。所以我认为针对现代情况的需要，用经史合参的方法来认识孟子，也许有很多方便。

讲到这里，顺便想起一个历史上有关孟子的故事，那就是明太祖朱元璋的趣事。朱元璋当了皇帝以后，大概也和我们年轻时的心情思想一样，非常讨厌孟子，他认为称孟子为“亚圣”，把他的牌位供在圣庙里，实在不配，因此取消孟子配享圣庙之位。晚年他的年事阅历多了，读到《孟子》的“天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。人恒过，然后能改；困于心，衡于虑而后作；征于色，发于声而后喻。入则无法家拂士，出则无敌国外患者，国恒亡。然后知生

于忧患，而死于安乐也”一节，情不自禁地拍案叫好，认为孟子果然不失为圣人，是亚圣，于是又恢复了孟子配享圣庙之位。

这个故事表面看起来很可笑，蛮好玩，实际上也正好说明了我们研究孟子的中心关键。同时也是英雄与圣人、王道与霸术分野的道理。

梁惠王的先世

现在我们手里拿的这本《孟子》，第一篇是《梁惠王》即孟子见梁惠王。关于他们的对话，原文俱在，暂时搁在一边；我们现在先要把梁惠王当时的魏国情势，做个简单的了解。

梁惠王便是魏惠王，因为他当时迁都到大梁（河南开封），所以一般习惯，又称他为梁惠王。

战国时期的魏国，是和韩、赵两国一样，他们的祖先原来都是晋国的重臣。到了春秋末期，在晋昭公之后，便衰弱到“六卿强，公室卑”的情势。魏国的祖先，也是晋国后期的重臣——六卿之一的魏桓子，他和另外两家晋国的重臣韩康子、赵襄子，共同阴谋灭了荀家的智伯以后，便三分其地而据以称强了。这个阶段，也正是孔子的晚年时期。

跟着，也就是历史上所称的战国时期开始。魏国出了一位名王魏文侯，他是孔子的名弟子七十二贤人之一、子夏的学生，接受孔子经学的熏陶。孔子过后，子夏讲学河西，便是这个时期的事。魏文侯另外还有一位高明的老师田子方。又向当时有名的高士段干木谦虚请教，他和段干木是师友之间的交谊，有很好的感情。因此他把魏国打好基础，变成战国初期的一个文化强国。在政治方面，他起用了历史上有名的名臣西门豹，主管河内（今河北及陕西、山西部分地区），成为中国政治史上内政修明的典范之治。

魏文侯死后，他的儿子魏武侯继起，在文化的成就上，当然比不上他的父亲，但在武功上，则更强大。他用了历史上的名将吴起，同时与韩、赵灭掉宗主国的晋国，而三分其地。

魏武侯死后，他的儿子继位，干脆直接称王，叫魏惠王，也就是孟子所见的梁惠王。

梁惠王当然比不上他的祖父魏文侯，而且也比不上他的父亲魏武侯。同时，他所处的时代环境，比起他父亲、祖父的时代，又更复杂困难了，这也是事实。不过历史上的名将孙武子的孙子——孙膑，打垮他同学庞涓的一场著名战争，那个庞涓，便是魏惠王亲信的大将。在这以前，魏惠王也曾有过赫赫的战功，打败过韩国、赵国、宋国。而且还能威胁到鲁、卫、宋、郑等国来朝，和他建交。同时也一度和秦孝公在外交上建立短暂的和平。

商鞅和梁惠王

可是魏惠王在历史上，却有一件很滑稽的遗憾，也可以说是很滑稽的损失，那便是把一个在他手里的人才，轻轻地漏过溜掉，使他后来在霸业的企图上吃了很大的亏。这个人便是使秦国变法图强的商鞅。

商鞅，卫国人，所以也叫卫鞅，又叫公孙鞅，因为他的本族姓公孙。在当时宗法封建的社会里，他是不受人尊敬重视的一个青年，因为他的生母不是原配，在宗法社会里没有家族地位之故。

商鞅从小就爱好法家刑名之学。因为在他本国不得志，战国当时的国际之间，又正是人才交互外流的时代，他便到魏国，做了魏国的辅相公叔痤的门下士。公叔痤知道他有才具，还来不及向魏王推荐，他自己便生病快要死了。梁惠王去看公叔痤的病，问他说：“假如你的病好不了，对我们的国家前途，有些什么话要吩咐？”公叔痤说：“我的门客，有一个卫国的流亡青年公孙鞅，虽然年纪还轻，却是一个奇才，希望你重用他，绝对信任他，接受他的意见。”梁惠王听了，闷声不响，也不表示意见。到临走的时候，公叔痤便叫所有的人退出去，又单独和梁惠王说：“如果你不肯用公孙鞅，便解决了他，不要叫他出境。”梁惠王听了只好点点头，表示知道了。

梁惠王走了以后，公叔痤马上叫商鞅进来，对他说：“刚才惠王要我推荐我死后的辅国人才，我推荐了你，他的意思不肯接受。我的立场，先有公，再有私。先对国家贡献是事君之道，再来对你讲私话，是尽到我人臣之道以后，才来讲你我之间的友道。”

这点要特别注意，在我们上古的历史文化里，尤其在春秋、战国之间，常有这一类历史故事的例子，充分表示一个人的人格作风，对公对私的道义界别。表面看起来好像很阴险，在说两面话。事实上他是光明磊落地说明对君道、臣道、友道的不同立场，都须要有所交待，才是不负此心、不愧此心。如果说他是阴险，也有阴险的道德，等于后世写的武打小说，明明要用暗器伤人，但在发出暗器的刹那，还要公开叫一声“看打！”通知了以后，你能不能逃得过，就要看你自己的智慧和本事了。

因此公叔痤便接着告诉了商鞅：“我的心，对公对私都要尽到最大的力。所以我后来对惠王说，如果不用你，便杀掉你。他似乎同意了我的意见。你赶快想办法走吧！迟了，就要完蛋。”商鞅听了，对公叔痤说：“你放心吧！他既然不肯听你的话用我，哪里又肯听你的话杀我呢？”换句话说，商鞅了解梁惠王的心理，根本没有把他商鞅这个人当一回事。所以他还是暂时留在魏国不走。

梁惠王从公叔痤的家里出来以后，便对左右亲近的人说：“公叔痤真是病得昏了头，他叫我把国家大事交付给那个卫国来的流亡小子公孙鞅，那是多么荒谬的想法！真是可悲之至！”

后来商鞅投奔到秦国，三次游说秦孝公，秦孝公接受了他的计划，变法图强，富国强兵，奠下了后来秦始皇统一天下的基础。过了两三年以后，商鞅又说动了秦孝公，出兵打魏国，用诈术欺骗了魏国的前线指挥官魏公子卬，打了胜仗，使魏国割让了河西之地求和，才逼得魏惠王迁都大梁。这时候，梁惠王才深深悔恨自己当时没有听信公叔痤的话。公孙鞅也因此而受秦国尊封为商君。所以后来通称他为商鞅，便是由这个历史故事来的。

再过十年以后，秦孝公死了，他的儿子继位，也称惠王，这便是苏秦见过的秦惠王。商鞅失了依靠，在秦国的政坛上失败得很惨，有造反叛变的嫌疑，因此又逃亡到魏国，但被魏国拒绝了，最后走投无路，被秦国追捕回去，受车裂之刑而死。

虽然说历史上的因果报应，毫厘不爽，但魏国割地迁都这一幕，到底都是导自梁惠王的失策，没有君子之度的领导长才，糊里糊涂地写下了历史上这一出滑稽剧本，徒留后人扼腕长叹。

孟子见梁惠王，也便是梁惠王最悲愤难受的阶段。他与齐国一战，损失了大将庞涓，同时太子申被掳。又与秦国一战，损失了公子卬，割让了河西之地，迁都大梁。实在是他心里最难过的时候，所以他想网罗礼聘外国的人才，例如在齐国闻名的客卿驺衍、淳于髡等人，也都受过他的邀请。尤其他对驺衍的莅临，曾经亲自到郊外去欢迎他，很隆重地待以上宾之礼。他是受到商鞅这一件事的刺激，很想找到一个振作图强的能臣，来恢复他父祖的光荣局面，甚至能进而窥图霸业。

不管他是什么心理，也不管他是哪一类的领导人物，至少他当时的做法，的确是有迫不及待的求才若渴的意图。

我们先了解了这些简略的历史资料，再来研究孟子见梁惠王的一段，才能找出孟子学说思想的精彩所在，而不觉枯燥乏味。

梁惠王章句上

孟子见梁惠王。王曰：“叟，不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”

孟子对曰：“王何必曰利？亦有仁义而已矣。王曰何以利吾国，大夫曰何以利吾家，士庶人曰何以利吾身。上下交征利，而国危矣。”

“万乘之国，弑其君者，必千乘之家；千乘之国，弑其君者，必百乘之家。万取千焉，千取百焉，不为不多矣。苟为后义而先利，不夺不厌。未有仁而遗其亲者也；未有义而后其君者也。王亦曰仁义而已矣，何必曰利。”

梁惠王与孟叟

这一段的文字记载，无论是孟子本人或是门人们的记述，措辞用意都很妙，而且也很坦率，不加故意的掩饰，直截了当描述当时孟子见梁惠王一段不太愉快的谈话。尤其我们了解了梁惠王后来对骀衍的接待，再来看一看他对孟子满不在乎的样子，很显然的，大有厚薄轻重之分了。

而且最不可耐的，便是梁惠王对孟子的称呼，既没有像春秋时代诸侯对孔子的敬重，尊称一声夫子；也没有像战国当时诸侯们礼贤下士的作风，尊称一声先生。他却干干脆脆地称呼一声“叟”。这个“叟”字，好听一点来讲，便是老先生的意思。不礼貌一点，便是老头儿的意思。当然，梁惠王当时的一声“叟”，究竟是代表老先生呢？或是老头儿呢？无法考查。这要看他当场的礼貌态度，和称呼的声调来决定它的含义了。可惜当时没有电视录影（一笑）。但无论如何，这一声“叟”，并不表示尊重，大概是没有疑问的。

而且本章的记述，描写这一段不太愉快的谈话，在文字的气势上，表达得很明白。如此直接记载这一个“叟”字的称呼，对孟子的伟大倒没有什么损失，反而衬托出梁惠王始终不成器的风格，一副吊儿郎当、不庄重的浮躁相。

孟子在听了梁惠王“何以利吾国”的问题以后，就很庄重地对梁惠王说：“您何必只图目前的利益？其实只有仁义才是永恒的大利。”

“如果都像您惠王一样，谋国的居心，只图以急功近利为目的。那么，等而下之，那些高位的大臣、卿大夫们，也只求顾全自己的家族利益。这样影响所及，一般的国民，也就只为自己身家的利益打算。这种观念发展下去，一定会使全国上下各阶属，都变成以利害为生活的重心，造成‘当利不让’的风气。这样的话，国家就太危险了。”

“因为唯利是图，‘当利不让’的结果，自私自利的观念会越来越严重。在历史上，有许多的事实可以证明，互相争权夺利的结果，便形成臣下反上的叛乱逆行。那些本来具有万乘之尊的大国，发生弑君叛变而自据称王的，都是当时那些高位重臣，所谓千乘之家做出来的绝事。同样地，那些千乘之家，被臣下叛变所谋害的，也都是那些百乘之家的重臣所干的事。”

“至于侵略吞并的思想，更是由于‘权力欲’的驱使，所以目前万乘之尊的大国，便想吞并千乘之邦。那些千乘之国，便想吞并百乘之众的小国，这些古今的事例，不能说不够多的。原因在哪里呢？都是为了急功图利、争夺权力的结果。如果不了解先行仁义，而只求近利为前提，自然而然要变成非侵略他人、夺取别人的所有，就不能满足自己的利益。”

“其实，真能实行仁义之道，大利自然就在其中。真有仁心的人，绝对不会有遗弃其近亲的可能。真有义气的人，绝不会有背叛君上的可能。所以我认为您——惠王只有推行仁义之道，才是最高明的政略和政策，又何必舍大取小而只顾目前的急功近利呢？”

我们根据《孟子》的原文，概略演绎它文字的内涵，略略加以说明，大致就是这样的对答。当然，如果说是译文，那便大有问题。因

为这样的说法，与古文原文的简练原意，也许略有出入，或大有出入。不过，大意是不会太过差错到哪里去的。而且这样一来，把孟子对梁惠王的答话，看得很明白。孟子并没有太过迂腐古板，只一味地叫他行仁义，而不管梁惠王当时所处的情势，以及急功好利的迫切需要。这样孟子才不失为一个识时务的圣哲。只是在政略上有思想、有远见、有抱负，与梁惠王急功近利的政见不能相合而已。

我们先要解决了这个问题，再来从两方面看这一段对话，讨论他的内涵。第一，是司马迁的记载。第二，是历史的证验。

司马迁对梁惠王和孟子的观点

司马迁写《孟子列传》，是把孟子与荀卿的列传合写成篇的。关于孟子传记部分，他也是以孟子见梁惠王这一段思想作重心来述说的。如说：

> 孟轲，驺（邹）人也。受业子思之门人。道既通，游事齐宣王，宣王不能用。适梁，梁惠王不果所言，则见以为迂远而阔于事情。当是之时，秦用商君，富国强兵。楚、魏用吴起，战胜弱敌。齐威王、宣王用孙子（膑）、田忌之徒，而诸侯东面朝齐。天下方务于合纵连横，以攻伐为贤，而孟轲乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合。退而与万章之徒序诗书，述仲尼之意，作《孟子》七篇。

根据《史记》列传的记载，关于孟子的生平，只有短短一百三十七字。有关孟子千秋事业的思想方面，已有他自己七篇的本书，用不着司马迁再来述说。他在本传里，只提出他政治思想的要点，是主张传统文化的王道精神，既不愿讲当时侵略吞并的不义之战，也不愿只讲霸术。所以和梁惠王当然也谈不拢，这是王道与霸业、圣贤与英雄分野的必然结果。

但是他又把孟子与梁惠王这一段主要的对话，比较详细地埋伏在魏世家中有关梁惠王的一段记述里，他说：

> 惠王数被于军旅，卑礼厚币以招贤者。驺衍、淳于髡、孟轲皆至梁。

梁惠王曰：寡人不佞，兵三折于外，太子虏，上将死，国以空虚，以羞先君宗庙社稷，寡人甚丑之。

叟，不远千里，辱幸至弊邑之廷，将何以利吾国？

孟轲曰：君不可以言利若是。夫君欲利则大夫欲利，大夫欲利则庶人欲利。上下争利，国则危矣。为人君，仁义而已矣，何以利为！

由于司马迁写《史记》，处理资料的手法太高明了，如果不再三仔细地读完全部《史记》，细心留意揣摩，往往把许多历史哲学的重点被他的手法瞒过，也被自己粗心大意读书所误，而不知道司马迁的微言重点所在了。

他写孟子传记，只是述说孟子之所谓孟子的正面，等于照相的正面全身大照。但是对孟子的侧影或背后的记录，司马迁也不免有些惋惜之意的微辞。可是他把它插进魏世家当中去隐藏起来，要读者自己慢慢去寻找、去体会。

他说梁惠王自从兵败国破，迁都到大梁以后，心情也真够恶劣万分。但是他还想力图振兴，还肯“卑礼”——很有礼貌地，“厚币”——用很高的费用，邀请招待各国的名贤当顾问。例如驺衍、淳于髡、孟子都因此而被邀请到大梁来了。梁惠王也很坦率地告诉他们自己的心境非常恶劣，处境也很尴尬，如记载所说：

“我（寡人）真不行！这多年来打了三次败仗，我的儿子（太子申）被齐国俘虏了，我的得力上将也战死了。弄得国家非常空虚，实在羞对祖宗和国人，我对目前的局势觉得太惭愧了。”

他又对孟子说：“老先生，你不辞千里的辛劳来到敝国，实在是我们的荣幸。不知你将如何为我国谋利？”

孟子说：“惠王，你不可以这样过于注重利益。你做领导人的这么重视利益，那些高级臣僚的卿大夫们，也就只顾自己的利益。等而下之，所有国民，就都争取自己的利益。这样子上下争利，你的国家就太危险了。做一个领导人，只要提倡仁义的基本精神就好，何必讲究什么利呢？”

如果依照司马迁这一段的记载，我们读了以后，不免拍案叫好，好极了！可爱可敬的孟夫子，讲的道理是真对。但是梁惠王这个时候，好像是百病丛生，垂死挣扎的危急。你这包颠扑不破、千古真理的仁义药剂，他实在无法吃下去，而且也缓不救急，你叫梁惠王怎么能听得进去，接受得下呢？

可是司马迁写到这里，谁是谁非，他却不下定论——实在也很难下定论。因为千古的是非，本来就不容易有真正的结论。所以他不写了，但是，他在《孟子列传》里，却写了一句“梁惠王不果所言，则见以为迂远而阔于事情。”就这样的轻轻带过去了。这是多么有趣、多么耐人寻味的手法！

义利之辨

把上面一些正反的史料讲过了，现在我们再来研讨《孟子》本节的重点。首先要了解，孟夫子生当战国时期，而且也远游过各国，难道他真的是那么迂阔不懂现势吗？难道他对骀衍，甚至如当时风尚游说之士们纵横捭阖的作风，一点都不会吗？

我们的答案可以肯定地说：不是的。他对那些只图个人进身之阶的做法，和博取本身功名富贵的办法，完全懂得。他之所以不肯那样做，实在是“非不能也，是不为也”。而且可以加重语气地说：是不屑于那样做。为什么呢？因为他是抱着古圣先贤的淑世之道，尤其拳拳服膺孔子的仁道主义，完全从济世救人的宗旨出发。他希望在那个只讲霸术、争权夺利的时代中，找出一个真肯实行王道仁政，以济世为目的的领导人物，促使他齐家、治国而平天下。

所以他针对梁惠王的问题，当头一棒，便先提出政治哲学上义利之辨的中心思想。他也明知道梁惠王不一定能接受，但是他还是存着梁惠王也许能接受的希望。此所谓“明知其不可为而为之”，是乃圣人之用心也。再说，无论是谋国谋身，“仁义之道”的确是真正大利。只是人们都只贪图眼前的急功近利，而不顾及长远的巨利。所以都变成心知其为然，而行有所不能也，如此而已。

其次要研究的是，根据司马迁的《史记》等史料的记载，当时孟子是先到齐国而后才到魏（梁）国的。《孟子》这部书，不问它是孟子自己写的，还是他门下弟子们记录了他的话而编成的，为什么发生

在后的事情，却偏放在最前面呢？因为孟子的思想学说中，义利之辨是最重要的要点之一。

孟子与梁惠王各言其利，在梁惠王的一面来说，根据前面所说的魏国的历史背景，所处的地理形势，西有强秦，东有刚打败了他的齐国，南有强大的楚国，北接的韩、赵，虽然同是自晋分出，独立的同源邦国，但亦各有怀抱。在客观形势中，又恰逢弱肉强食的时代，他自然希望自己的邦国强大起来，甚至于最好成就霸业。假使你我是当时的梁惠王，大概也同样会有这种想法。所以他一见到孟子时，不谈仁义，开口就问：“亦将有以利吾国乎？”这句话，又怎能指责他是错的？这实在是人情之常。

这也是我们读书要注意的地方。读任何书，先要绝对的客观，然后再设身处地地做主观的研究分析。譬如对于梁惠王一见到孟子，就问孟子对于魏国有什么有利的贡献，经过前面一番较为客观的分析，就不会主观地认为他完全不对了。可惜以前大多数的读书人，多半不做这样绝对客观的分析，乃至于把自己一生都在误解仁义中埋没了。

孟子答复梁惠王说，你梁惠王何必谈利呢？你只要行仁义就好了。这是中国文化千古以来，尤其是儒家思想中，义利之辨的最大关键。而在后世的读书人，大多看到利字，就望望然联想到“对我生财”的钱财之利这一方面去了；站在国家的立场来说，也很可能误认为只是经济财政之利。至于义，则多半认为和现实相对的教条。因此便把仁义之“利”错解了，而且把仁义的道理，也变成狭义的仁义观念了。如此一来，立身处世之间，要如何去利就义，就实在很难办了。

举一个实例来说，我们假使在路上看到一些钱，这是利，我要不要把这些钱拾起来呢？这就发生了义利之辨的问题了。以我们传统文化来说，这些钱原非我之所有，如果拾起来据为己有，就是不义之财，是违背了义的道德，是不应该的。在利的一方面看，自己的私心里认为，路上的这些钱，乃是无主之财，我不拾起来，他人也会拾去，据为己有，也没有多大关系。但是到底该不该拾为己有？儒家对这种问题，在个人人格的养成上就非常重视了，由此便形成了中国特有的、非常严谨的个人的道德观念。

但是，由于这种义利之辨的观念根深蒂固，后世读《孟子》的人，大致统统用这个观念来读《孟子》，解释《孟子》，于是就发生了两种错误。第一是误解了梁惠王问话中的利，只是狭义的利益。第二是只从古代精简的文字上解释，而误解了孟子的答话，以为他只讲仁义而不讲利益，把“利”与“义”绝对地对立起来了。其实并不如此，依照原文用现代江浙一带的方言来读，就可从语气中了解到它的含义，知道孟子并不是不讲利，而是告诉梁惠王，纵使富国强兵，还都是小利而已；如从仁义着手去做，才是根本上的大吉大利。

何能不讲利

了解了孟子这句话的真正含义所在，于是我们就可认识孟子，并不是那么迂腐的了。他并没有否定利的价值。他只是扩大了利的内涵，扩大了利的效用。如果孟子完全否定利的观念的存在，那么问题就非常严重了。

试看几千年来中国文化的整个体系，甚至古今中外的整个文化体系，没有不讲利的。人类文化思想包含了政治、经济、军事、教育，乃至于人生的艺术、生活等等，没有一样不求有利的。如不求有利，又何必去学？做学问也是为了求利，读书认字，不外是为了获得生活上的方便或是自求适意。即使出家学道，为了成仙成佛，也还是在求利。小孩学讲话，以方便表达自己的意见，当然也是一种求利。仁义也是利，道德也是利，这些是广义的，长远的利，是大利。不是狭义的金钱财富的利，也不只是权利的利。

再从我们中国文化中，大家公推为五经之首的《易经》中去看。《易经》八八六十四卦中的卦爻词，以及上下系传等，谈“利”的地方有一百八十四处；而说“不利”的，则有二十八处。但不管利与不利，都不外以“利”为中心在讨论。《易经》思想最主要的中心作用，便是“利用安身”四个字。所以《易经》也是讲利，而且告诉我们趋吉避凶，也就是如何求得有利于我。“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”的道德因果律，也是告诉人们以积善的因，可以得到余庆的果。相反地，积不善因，便得余殃之果。所以，积善是“利用安身”最有利的行为。

如果探讨孔孟思想的文化源头，绝对离不开《易经》。所以说假如孟子完全否定了“利”的价值，那么《易经》等等我国的所有传统文化，也被孟子否定了。但事实上并非如此。由此，我们研究孟子，首先就要对义利之辨的“利”字，具有正确的认识。

同时，我们还可以提出两点来做反证：

第一，韩非子说：“舆人欲人富贵，棺人欲人死丧。人不贵则舆不用，人不死则棺不买。非有仁贼，利在其中。”他说，棺材店老板希望别人死，并不是心坏，并不是不义；汽车厂老板希望大家发财，也并不是心好，并不是好义。两种不同的心理，都是为了自己的生意好，多赚些钱，都是生意人本分的想法。

韩非子的这段话，等于为“利”字下了一个这样的定义：或者是人，或者是物，或者是事，当某一时间、某一空间中，能够产生“利用安身”的功能效果，那么它就具有“利用安身”的价值；也就是在当用、该用、要用、可用、适用、值得用的条件下，那么对这人、或事、或物来说，就构成了价值；也就是对这人、或事、或物的利。

第二，《易经》中卜筮方面所显示的，可归纳为“吉、凶、悔、吝”四种现象。实际上就只有吉凶两端。吉是好的；凶是很坏；而悔为烦恼；吝是困难。简单说，悔、吝也就是小凶。天下人、事、物，都不外吉与凶两端。吉、凶怎么来的？《易经·系传》上说：“吉凶悔吝，生乎动者也。”凡是一动，就会发生或吉、或凶、或悔、或吝的结果；不是吉就是凶，不是凶就是吉。有了这项理解，就知道利与不利之间的辨别，须要从动用之间而分。

由这里引申出来，可知孟子对梁惠王说的仁义，就是大利。因为在战国时代，国与国之间，都在互相征伐的动乱之中。如果有一个国家，真的以仁义作为治国的最高原则，运用在内政外交上，那么最后的胜利，就必定是属于这个行仁由义的国家。

玩弄仁义的权智

汉代桓谭《新论》说：“三皇以道治，五帝以德化，三王由仁义，五霸用权智。”指出上古时代的三皇，是以道治天下，这是最高的无为而为的境界。到了后来五帝的时代，以德来治天下，这已经差了一层——有为而为了，但是仍然是非常高超的政治。等而下之三王用仁义，五霸用权智，可以说是每况愈下。

又《长短经》的《反经》第十三说：

> 三代之亡，非法亡也，御法者非其人矣。故知法也者，先王之陈述，苟非其人，道不虚行。故尹文子曰：仁、义、礼、乐、名、法、刑、赏，此八者，五帝三王治世之术。故仁者，所以博施于物，亦所以生偏失。义者，所以立节行，亦所以成华伪。

这是道家思想的论点。这里指出，仁义的确是一种好德行；但是这德行用久了，便走了样，变成人们用来争权力的一种工具。由此就可以了解道家的代表人物——老子和庄子说的那些话。

老子曾说，道德颓落，才有礼义之说。庄子也经常说：“圣人不死，大盗不止。”当时老子对于仁义礼乐的道德观念批评得很厉害。庄子也曾说：“仁义者，先王之蘧庐，可以一宿，不可以久处。”因为在春秋战国时代，各国诸侯的征伐口号，大体上也都是标榜仁义，而实际上并不是真行仁义，只是利用仁义的美名，以达到争权夺利之目的。所以庄子说仁义只是先王所留下的一幢临时寓所，一幢别墅，并不是自己久远安身的家，只可以偶尔住一住，不可以长久住下去。

意思就是说，仁义这种道德观念，只可以在道德极其衰微的时候，偶然用一下，不可以长久地死用。如果长久用下去，就会被坏人利用仁义之名，作为政治上争权夺利之实了。

孟子思想被夹缠不清

综合上面这些分析，来看孟子对梁惠王所说的关于义利之辨的话，试做一个结论。

第一，孟子一开始就对梁惠王说，你何必去贪求这种眼前短暂的近利、小利呢？你应该提倡仁义的道德观念，推行仁义的道德政治，才是你长远的大利。因为孟子的中心思想，是想实行中国传统文化的仁义道德之治，所以他对梁惠王就这样直接地提出来，不保留，不婉曲，不虚饰，这态度本身就是一种不问利害的道德行为。

同样是孟子的这个意思——劝梁惠王行仁义政治的意思，假如换了当时另外一些游说之士，例如苏秦、张仪这一班所谓纵横家的谋略之士来说，那么他们就绝对不会像孟子那样直截了当地说出来，去拂逆梁惠王的意思。这一班人，一定会拐另一个弯，婉转地对梁惠王说：“我有一个使你得到最大利益的长远之计，你梁惠王想不想听？”这样先卖一个关子，吊梁惠王的胃口。等梁惠王很想知道究竟怎么回事的时候，他才慢条斯理地说，现在天下是如何混乱，道德沦丧，人人都在渴望仁义。你不妨如何利用仁义，如何以仁义为口实，颁布一些政令，那么天下的人民都到你魏国来了。你有这许多人民，领土也会增加，国家富强，自然就完成你的霸业了等等，迎合梁惠王的心理，诱导他听从他们的说辞，慢慢实行仁义的政治。当然，还有一个主要原因，是为了自己有进身之阶。

第二，无论东方或西方，任何一种文化、一种学术思想，都是以求利为原则。如果不是为了求利，不能获利的，这种文化、这种思

想，就不会有价值。

从哲学的观点看，一切生物，都有一个共同的目标，就是“离苦得乐”。饥饿是苦，吃饱了则得乐。疾病是苦，医好了则乐。天气太热则苦，到树荫下乘凉，或到有冷气的房子里，全身清凉则乐。一切生物的一切行为动态，目的都在“离苦得乐”，也就是我们中国文化《易经》上的“利用安身”，也就是现代观念想办法在我们活着时，活得更好。像设法利用太阳能，净化空气，防止水源的污染，目的都是使我们好好地活着，这些都是《易经》中所说的“利用安身”。所以任何文化，任何学说思想，如不能求利，没有利用价值，则终必被淘汰。

即如宗教家们的修道，也是为利。修道的人，看起来似乎与人无争。实际上出世修道的宗教家，是世界上最讲究先求自利的人，他抛弃世间一切去修道，修道为了使自己升天或成佛，这也是为了自己。虽然说自利而后利他，那也只是扩充层次上的差别，其唯利而图是一样的。为了升天成仙之利而修道，这也是为了利。

自从孟子讲仁义，强调了义利之辨以后，影响到后世的重视义利之辨，而渐渐地，后世的义利之辨，又与自私无私之别，混为一谈，以为“义”与“无私”同义，“利”与“自私”不殊。因此汉唐以来，儒家的义利之辨，大多混淆了私与无私之别，两者分不开来。所以谈义利之辨时，往往在逻辑上就会夹缠不清，而使我们现在的一些人仍然弄不清楚，乃至于产生“儒家思想没有什么了不起”的错觉。

因为后世受此影响，每谈义利之辨，就成了谈有私与无私之辨。遂进一步牵涉到中国文化思想的中心，乃至牵涉到人类文化的中心，尤其是政治行为的中心——公与私之辨的问题。

以我们春秋战国的历史文化来说，关于公与私之辨，有两派极端相反的思想。一为墨子，一为杨子。其实他们都由道家的思想脱胎演变而来。

墨子讲“义”，但是墨子讲的，和孟子讲的，虽然同为一个“义”，却有不同的观念，含义上是有所差异的。墨子讲的义，是主张摩顶放踵以利天下，从头顶到脚底，都可以放弃自己而去为别人谋利，是彻头彻尾的牺牲自我，以利别人。

而杨子——杨朱的思想，则与墨子绝对相反，他主张“拔一毛而利天下，不为也。”但并不是我一毛不拔，而你却该全部给我。他是主张天下每一个人都是这样一毛不拔，都能不妨害他人的利益，才为自己的利益着想，假如能做到这样，又是另外一种社会形态了。

如果把墨子和杨子两人的思想，做一番仔细的研究，那会怎样呢？依墨子的思想，要想天下人，人人都自我牺牲，只图利他人，这是做不到的。那么依杨子的思想，普天之下，每一个人都只为自己利益着想，绝对不为别人的利益牺牲一根毫毛，那是否做得到呢？答案很明显，那当然是不行。人类可真是奇妙的动物，固然自私的心理人人免不了，但若要自私到这个程度，却也没有人做得到，更不可能全人类都这样做。反之，要人人都大公无私，也难做到。如果依墨子的思想去做，人人都能大公无私，则天下共利，结果自然很好。或者依杨朱的思想去做，人人都只为自己，绝对不妨害别人，各守本位，不犯他人，也就是现代所说的，争取自己个人的自由，也尊重他人的自由。倘使做到，那么也可天下太平。但这两派的主张，事实上都做不到。

既然墨子和杨子两种极端相反的主张都做不到，只有再看看儒家思想，这是中庸的。中庸不是调和论，是兼容并蓄而仲裁为适可而止的中道。孟子秉承了孔子的儒家思想（但不是秦汉以后变了样的儒家思想），当然是崇奉了仁义之义，向梁惠王提出建议。同时，在提出建议时，也不采用当时纵横家们为博取富贵权势所惯用的游说态度。孟子虽懂得游说的辞令技巧，但却不用，还是很严正地主张行仁由义，极力宣扬仁义的美德，向梁惠王直说只有仁义最好。

我们不妨引用清人的两句诗：“莫言利涉因风便，始信中流立足难。”正好作为孟子对梁惠王直言忠告的风格，其难能可贵的定评。

或者说，所谓义利之辨的道理，就是孔子所谓“君子喻于义，小人喻于利”的大义之义。义理之义，义者，宜也之义，并非狭义广义等的义利之义。其实，都是一样，不管是什么伟大的义理，都是力行于义，才能有利于成其为君子，所以这也是利便是义，义便是利的真实道理。

由于义利之辨的文化思想发展下来，到了宋明以后，构成中国文化的商业道德，便有“贸易不欺三尺子，公平义取四方财”的说法。即使专事求利求财的商业行为，也要心存“不欺”和“公平”的义利之辨。可以说这是孔孟文化思想在商业道德上的教育成果。

玩物丧志

孟子见梁惠王。王立于沼上，顾鸿雁麋鹿曰：“贤者亦乐此乎？”孟子对曰：“贤者而后乐此，不贤者虽有此不乐也。诗云：‘经始灵台，经之营之。庶民攻之，不日成之。经始勿亟，庶民子来。王在灵囿，麀鹿攸伏。麀鹿濯濯，白鸟鹤鹤。王在灵沼，于牣鱼跃。’文王以民力为台为沼，而民欢乐之。谓其台曰灵台，谓其沼曰灵沼，乐其有麋鹿鱼鳖。古之人与民偕乐，故能乐也。汤誓曰：‘时日害丧，予及女偕亡。’民欲与之偕亡，虽有台池鸟兽，岂能独乐哉？！”

这段话，当然不是在同一天里，紧接着前面的一段话说下来的，应该是另一次见面时的谈话。因为这一段谈话，在梁惠王说话的语气上，不像前一段那样生硬疏远，比较上情绪稍见好转。根据司马迁所写的《孟子列传》以及有关梁惠王的历史资料看，梁惠王在初次接见孟子的时候，不可能有书中所记载的那么热忱。史料上对孔孟的记载，孔子最失意倒霉的时候，是在陈绝粮那个阶段。而孟子受困于齐梁之间，也正是他一生中，最不得意的时候。梁惠王如果一死，他只有收拾行李回家的份了。

这段文章，如果以现代的眼光，从字面上去读，似乎并没有什么重大的意义。上面记载说：这次孟子和梁惠王见面的时候，梁惠王正在王室的大园林中散心游览（用现代的语言或观念来说，东方说是御花园，西方称作皇家花园，或皇家私人的什么堡之类，是王室独据以赏心悦目的地方，门禁森严，老百姓只能站得远远的，看到矗立的围墙，进前不得，就是臣僚百官，也未必能随便进去的）。

梁惠王站在一个大池沼上，抬头看看在树梢上栖息飞翔的鸿鸟、野雁，低头看看园中安详吃草的小鹿。从宫里出来，接触到大自然的景象，心里觉得舒畅而快乐。于是再看看孟子，然后对孟子说：“喂！你们这些讲究仁义道德的贤人先生们，是不是也喜欢这种园林风光？是不是也喜欢这些珍奇的飞禽走兽？”

这种语气，这种问话，当然是话里有话，包含了许多近于令人难堪的意思。假如是现代你我遇到这种场面，可能掉头就走。可是在当时的政治制度、社会制度上，不能如此。更何况孟子，自有他的抱负和立场，不能像我们今日这样做。所以他还是答复了梁惠王。但从孟子的答话中，可以看出孟子的修养。

尽管梁惠王的问话中，包含了轻视的味道，而孟子的对答，还是持着郑重的态度，还是很严肃的，他用单刀直入，似教训非教训的口吻告诉梁惠王说：

“一个贤者，是要等到天下太平，大家都享受到安乐的生活之后，才会去享受这种园林的乐趣。可是一个不贤的人，即使有了这样的园林，也不会有真正的快乐，而且更不能永远享受。

像《诗经》大雅篇灵台章说的：‘当文王开始准备建筑灵台，仅仅开始计划，如何设计，如何部署的时候，老百姓知道了这件事，大家都不约而同地前往，群策群力，共同来从事这项工程，于是在很短的时间内，就提前完工。本来在最初的时候，文王还不打算急着完成这件事，可是，由于百姓们自动自发地来帮忙，所以很快地办好了。’

灵台提前完工以后，在灵园里面游览，看到那些安静悠游的母鹿，身子胖胖的，毛色光亮夺目，在林梢飞翔的白鸟，丰润皎洁、自由回旋。文王站在林沼的岸边玩赏时，又看到了满池的鱼儿，自由自在地游来游去，活活泼泼地在水中跳上跳下。”

孟子继续说：“这诗篇的记载，就说明了文王劳动老百姓来建筑这囿园，而老百姓却喜欢他那么做，把他的台叫做‘灵台’，把他的池叫做‘灵沼’，并且很高兴他有麋鹿鱼鳖可以玩赏。古时候的贤君，就因为能和老百姓同乐，所以自己才觉得快乐。”

孟子借这则文王建灵台的历史故事，向梁惠王提出了一个为君的重点——应该与民同乐。

接着，他又引用《书经》的记载，讲述了一则完全与文王建灵台情形相反的故事。

“当夏朝的暴君夏桀在位的时候，曾大言不惭地说：‘我之于天下，就好比太阳一样，除非太阳灭亡，我才会灭亡。’自夸他的政权和太阳一样是永恒的。可是他施行的暴政，弄得民不聊生，老百姓们恨透了他。所以《书经·商书·汤誓》篇记载：一般的百姓们，因为深深怨恨夏桀而说道：‘你这位如同烈日似的暴君啊！你什么时候才会没落呢？你赶快没落吧！我宁愿和你这暴君一同灭亡，也不愿再忍受你暴政的残害了。’一个做君主的，使人民怨恨到宁愿和他同归于尽的地步，即使拥有美好的台池、鸟兽，又怎么可能安享下去呢？”

孟子这样把握住机会，列举两个历史上的经验。述说周文王是如何深得民心，所以建立了延续七百多年的悠久政权。又相反地指出三代时期的夏桀，遭遇老百姓的怨恨，以致迅速败亡。

在我们现代读到这段书时，或者会感觉到，孟子所列举的这两个史实，其所阐明的为政原则，可以说是大家都明白的普通常识，并没有什么高深的道理。这就是我们读古书应该注意的地方了。

我们要知道，在孟子的那个时代，没有什么社会福利制度，统治者不会去建筑一个公园，和老百姓共有、共享，一起游乐。只有帝王的宫室，才会有如此伟大的建筑，老百姓根本不准去游玩的。所以孟子当时提出这两个史实来，就等于建议梁惠王实施我们现代的共有、共享的政治思想。在时代背景上而言，孟子在那个时代能提出这种政治思想，实在是了不起的。此其一。

同时，我们透过这一段记载，可以了解我们固有的中华民族文化，在上古时候，就早已经有了这种共有、共治、共享的公天下政治思想。自从夏朝开始，演变成家天下的政治制度，所谓帝王世袭的政治制度开始以后，帝王们的享受，才和老百姓有了分别。而孟子在他的那个时代，能劝导一个有野心要据地称雄的人主，恢复共有共享的公天下政治制度，他的主张和这种精神，还是相当可贵的。此其二。

再从后世的历史看，自秦汉以下，曾经有四个时代的类似事件，都与孟子这一节的政治思想有关。第一是秦始皇建筑阿房宫；第二是隋炀帝造迷楼；第三是宋徽宗造艮岳；第四是清慈禧太后造颐和园。这四次著名的伟大宫廷建筑的结果，都印证了孟子在这段书里所说：“民欲与之偕亡，虽有台池鸟兽，岂能独乐哉？！”理论的正确性。此其三。

阿房宫与秦始皇

对于秦始皇的阿房宫，唐代的大诗人——和杜甫并称为二杜的小杜——杜牧，曾经构写了一篇《阿房宫赋》，做了很生动的介绍。他一开头就说，秦始皇并吞了六国，统一天下之后，便把四川的山头，砍伐得像秃子的脑袋一样，而把这些砍下来不可胜数的木材，运到咸阳去建筑阿房宫了。试想看看，台湾也是盛产木材的地方，经过日本人五十年的砍伐，也没有被砍得山头光秃秃。而四川的面积，比台湾大上若干倍，他为了建筑自娱的阿房宫，一下子把那里的树木砍光，该有多少木材？同时这些木材的砍伐、运输，制成梁柱门窗等等，又需要多少人力呢？

何况这仅仅是建筑材料的一部分而已，还有石头等等其他方面的建材，以及施工建筑的人力物力，更是难以统计了。花费这数以万计的人力和物力，建起来的阿房宫，又是个什么样子呢？

占地是方圆三百多里，高到看起来快接近天日了。从北面的骊山一直南下，转向西边和咸阳连接起来了。把渭川和樊川两条河川的水，也引导流进了阿房宫，造成了宫里的人工河流湖沼。五步一楼，十步一阁的，华丽精巧，各种不同形式的宫室，像蜂室那样多。在水上架的长桥像卧龙一样。凌空搭的复道，从宫殿下面通到南山的山脚下，五色缤纷，有如挂在天上的彩虹。在这许多宫室中，每一间房子，一天之中，都可以变换成四季的不同气温。

秦始皇又把没收来的六国的财宝、美女，全都集中到这阿房宫来，把人家的鼎当作煮菜饭的锅子用，把玉当作石头用。妃子上万，

早晨这些宫女打开镜子梳妆，那些镜子有如夜空中的繁星那么多。飘拂在窗前的长发，有如乌黑的浮云。渭河的水每天早晨上涨，浮现了一层滑腻粉红的颜色，原来就是阿房宫里所流出来的宫女们洗除脸上隔日胭脂的水。半山腰袅袅上升的云雾，却正是阿房宫焚烧椒兰等等贵重香料的烟雾。秦始皇这位暴君，就在这个走进去难分东西南北的阿房宫里朝歌夜宴地享乐。

这样秦始皇就快乐了吗？大不然。司马迁在《史记》里写道：秦始皇因为想求得长生不老的药，听信了一个方士卢生的话，必须隐秘起来，才可以求到不死的药。他就住进那隐秘的复道里，往来于二百七十间密室里作乐。除了他要杀人时，狱吏见得到他以外，丞相大臣，和七十名博学之士，都只有照他传来的命令办事，根本见不到他，更谈不上提什么意见了。后来这位卢生和一位自韩国来的侯生商量，认为秦始皇如此专断横暴，嗜杀而好贪权势，不可以替他求仙找不死药，于是双双逃走了。秦始皇知道这个消息，大发脾气，活埋了四百多人泄愤。

像这样躲在复道里一天到晚发怒杀人，又有什么真正快乐可言呢？正如孟子说：“虽有台池鸟兽，岂能独乐哉？！”

《三辅黄图》

或者说小杜生于唐代，比秦始皇晚生了七八百年，况且阿房宫被项羽进咸阳时，放一把火烧掉了，他在赋中的描写不一定实在。小杜的《阿房宫赋》，是否有史料为依据？或是仅凭他的才华和想象写成的？无法考据。但是紧接着秦代之后的汉人记录，应当不会太离谱了。

《三辅黄图》这本汉代的著作里，记载着说：阿房宫又叫做阿城。原来是秦惠王在这里建造宫室，还没有完工就死了。始皇统一天下以后，就选择了这个地方，扩大范围，建筑阿房宫，占地方圆达三百多里，造了许多离宫别馆，跨过了山谷，把一望无际的高山大岭都遮盖起来了，专门供秦始皇车辆通行的道路，从宫室到骊山，就有八十多里长；并且在南山的顶上，建筑了一道巍峨雄伟的阙门，高高矗立在上，似乎和天上飘过的云彩相接；还开了河道，远远地把樊川里的水，接引到阿房宫里来，灌进壮阔的池沼中去。仅仅是阿房宫的一处前殿，从东到西有五十步宽，约三十丈（汉朝度量衡制度，很难考实），南北之间则有五十丈深。上面可以坐上万的人，下面建有五丈旗，用最贵重的建材兴建，横梁是用木兰架设，门则用磁石砌成。仅仅一处前殿，就这么瑰丽，正殿和其他宫室的情形，就可想而知。另外还有四通八达的双层高架复道，和那些楼阁连接起来，而且通往咸阳。

证之这一段汉人的记载，和小杜的描写相比，除了杜赋的文体更美，易于使人记忆外，同阿房宫实际状况是极相近的。

还有更可靠的史料，那是在《史记》中，司马迁叙述了鸿门宴上项庄舞剑志在沛公的一段故事后，立即就说：项羽知道汉高祖自鸿门逃回灞上，引兵他去，便“引兵西屠咸阳，杀秦降王子婴，烧秦宫室，火三月不灭。”这寥寥的“火三月不灭”五个字，可以说完全证实了那些笔记、诗赋的可靠性。在今年（一九七七年）不久前，美国加州的一场森林大火，毁了那么广阔的山林。当然，林木蔓延起来比较快，但也只延烧了个把月。而阿房宫的大火，却烧了三个月之久。这一比较，就可见阿房宫规模的恢宏了。

然而秦始皇又享受了多久呢？可以说，阿房宫动工之日，正是秦朝政权开始崩溃的时候。杜牧在他的《阿房宫赋》结论说：

> 使天下之人，不敢言而敢怒，独夫之心，日益骄固。戍卒叫（陈涉一呼揭竿而起），函谷举（汉高祖进兵），楚人（项羽）一炬，可怜焦土。
>
> 呜呼！灭六国者，六国也，非秦也。族秦者，秦也，非天下也。嗟夫！使六国各爱其人，则足以拒秦。秦复爱六国之人，则递三世可至万世而为君，谁得而族灭也。
>
> 秦人不暇自哀，而后人哀之；后人哀之而不鉴之，亦使后人而复哀后人也。

他的这一结论，正是孟子对梁惠王所说“虽有台池鸟兽，岂能独乐哉”这句话的发挥。尤其是“后人哀之而不鉴之，亦使后人而复哀后人”两句话，等于指责了隋炀帝的错误，也为后来的宋徽宗、慈禧太后这些人做了预言。

迷楼与隋炀帝

可不是吗？且看隋炀帝这位著名的荒淫皇帝的行径，他早上调戏后母被发觉，恐怕他老子杀他，派人秘密杀了做皇帝的父亲。当天晚上对后母逞了兽欲，第二天就发丧即皇帝位，又把他的哥哥杀死。

第二年的季春三月，就驱迫二百万名壮丁，在洛阳建筑宫室。远从长江一带和广东等地，收集奇材异石。又向全国各地搜罗珍奇高贵的花草树木、飞禽走兽，运到洛阳，布置在宫廷的园林中，供他赏玩。同时特别开一条水路，把汴河的水引到离宫中，并造龙舟，供他在水上游乐。他所建的宫廷园林，占了方圆二百里的广阔土地。在园林中又造了一处人工海，周围有十几里路。海上又想象方丈、蓬莱、瀛海等三处仙岛，建起人工岛来，高出水面一百多尺。台、观、楼、阁、宫殿等等，连绵地分布在山上。海的四周又建筑了十六处庭院，每院都住有许多美女，每院的主持人，都给予四品夫人的高贵头衔。海里的荷花、宫殿前的花木，如果到秋冬季节自然凋谢了，就命人用纸或绢缎，制造假花，安放在树枝上和水中，只要褪了颜色，就随时换新的。十六院的食物，更是互相争求精美，来讨好他的胃口。至于他驱使八万人拉着他的龙舟，经运河到扬州游玩，船只相接二百多里的奢侈行为，是人人都知道的。

他又曾驱使一百多万壮丁，做历史上的第六度修筑长城。历史上记载，他搞这些用来自娱的工程，所驱迫的四百万人力，其中一半以上累死在工地。

不但是人民受到迫害，就是连鸟兽，也不得安身。他为了要做一件新的大氅，在即位后的第三年，通令天下各州各县，进贡白鹤的羽毛。于是全国上下，都纷纷捕白鹤取羽毛。当时在四川的乌程县里，有一棵十丈多高的大树，上面有一个很大的鹤巢。可是树太高了，没有办法上去捕鹤，也无法张那么高大的网罗。但是，如果不将这鹤的羽毛取来进贡，就犯了欺君之罪，是要杀头的，弄得不好，甚至会诛九族的，于是老百姓只好砍伐树根，准备把树弄倒了，以便捕鹤。大概是树上的大鹤，恐怕这样会伤害到小鹤的生命，所以在树上拔下自己身上可以制大氅的羽毛，投到地上来。而谄媚的地方官，不念白鹤自己拔毛的痛苦，反而说是一种祥瑞的征兆。报告到宫里，讨隋炀帝的欢心，以期博得一个加官进禄。

他建筑了这些地方，经常在有月光的夜晚，带上几千名美貌的嫔妃宫女，都骑了马，在大园林中夜游，而且还特别作了歌曲，在马上演奏歌唱。可是，这样还不满足，他后来又认为宫殿虽然壮丽宽敞，可惜没有曲房小苑，幽轩宫室。如果再有这一类型的布置，就更快乐了。于是他身边的侍臣高昌，介绍了一位高明的建筑设计师项升。依照他的愿望，设计了一张蓝图，呈献到宫里。隋炀帝看了以后，非常满意。立即下令向天下搜索建筑材料，又征调了几万名壮年男子，建造了一年多才完工。所花费的钱财之多，难以统计，连国库也因此空虚了。这座新的建筑，除了华丽以外，更十分精巧别致，是自古以来所未有的。人们走进去了，往往会整天都找不到出路。隋炀帝重重地赏了项升为五品官及千匹库帛外，更得意扬扬地对近臣说：“即使是真的神仙到了这里，也一定会迷了路的，这真好比一座迷楼。”于是后世的人也都管它叫迷楼了。

迷楼建好以后，隋炀帝在里面的荒淫生活，更是不忍卒睹，不忍卒闻，也不忍去说了。到后来健康大损，虚弱得终日昏睡，无法清醒。到了夏季，一天要喝几百杯水，面前放一大块冰，还是口渴得烦躁不安。最后，隋炀帝再度南游到扬州，被起义革命的百姓抓住，他想饮毒酒自杀被拒绝，最后被宇文化及叫人用绳子把他勒死了。

而他在洛阳的迷楼呢？当唐太宗起义，提兵打到京城，看到这座迷楼，便说：“这是用千万老百姓的血汗脂膏建筑起来的哪！”于是就下命令把迷楼烧了，也是烧了好几个月才烧光。这又是孟子所说“虽有台池鸟兽，岂能独乐哉”的另一形态的印证与发挥吧！只可惜那时候的人，没有充分发挥与民同乐的思想，致使素称英明的唐太宗，也和项羽及清末的八国联军一样，都做了“焚琴煮鹤”、大煞风景的事。

这位荒淫到极点的君主，穷奢极侈，看来是享尽了那种皇家宫室的园林之乐。事实上，不但当时是喝凉水，对冰盆，甚至还落得一个被勒死的结果。所以后代诗人李商隐的《隋宫》诗便有：“乘兴南游不戒严，九重谁省谏书函。春风举国裁宫锦，半作障泥半作帆”的感叹。春秋时代的齐景公，也建筑供给自己玩乐的一个台，并且还想造一座大钟，当时的贤相晏子便反对而劝谏说：“敛民作钟民必哀，敛哀以谋乐不祥。”

艮岳与宋徽宗

至于宋代那位被金人俘虏了十几年，终于死在异邦五国城——塞北漠地的徽宗皇帝。如果我们说北宋的败亡，就是败亡在他“独享宫室园林之乐”的生活上，并不为过。虽然当时是由一些宦官、奸佞，如童贯、蔡京之流乃至于装妖弄鬼的道士，专政弄权。但这些人之所以能够得他的宠信，掌握到政权，细按史实，都和他的独夫之乐有密切关系，这又是较之秦始皇、隋炀帝，更进一步危害到政治。

擅长揣摩他人心理和巧言令色等谄媚功夫的宦官童贯，一得到徽宗欢心后，第一件事就是跑到江苏、杭州一带，去搜索江南的书画古董，以及各种奇奇怪怪的奇珍异物。在杭州一住，往往就是几个月，一天到晚和蔡京在一起鬼混，因此每得到一件奇珍古玩，派人送到京里时，在信上总是为蔡京说上些好话，再加上一个常到皇后那里画符念咒的道士徐知常，透过大学博士范致虚在京里为奥援，于是徽宗的心里对蔡京留下了好印象，也就从此播下了北宋败亡的种子。

后来童贯在江南搜索珍玩的事，愈来愈大，竟然设立了一个专门机构——“应奉局”，扩大搜括，凡是牙角犀玉、金银、竹藤、装画、糊抹、雕刻、织绣等手工艺品，无一不包，样样都要。每天都有几千人，在那里为皇帝尽义务做苦工，而所用的这些价值昂贵的材料，也是由老百姓负担，皇家是不给钱的，真是使老百姓喘不过气来。

当时苏州有朱冲、朱勔父子，本来是犯法受过刑的人，在蔡京的下面做事，很得欢心。于是蔡京就推荐到童贯的下面听差，而做起官

来了。一次徽宗看到童贯送到京里的花石，非常高兴。蔡京从宫廷的内线中，知道了这个消息，就嘱咐朱冲，秘密地搜集浙江的珍异送到京里。最初送去的三株黄杨，徽宗颇为欣赏，嘉勉了一番。这条路子一打开，以后送到京里的花石和珍玩，就越来越多，年年增加，运输的船只，在汴京与淮河之间往来不绝，而被人号称为“花石纲”。因此更得到徽宗的喜爱，而命令朱冲的儿子朱勔，在童贯下面，主持应奉局和花石纲。

朱勔这小人得势之后，横行霸道，真是不可一世，一方面向内府需索，一伸手就是上百万，少也几十万，他说是为了替皇帝办事要用的。皇家管钱的人，谁也不敢说个不字，谁也不敢得罪他，内府的钱就好像是他口袋中的钱了。在民间他更是严搜刻括，巨细无遗，就是穷乡僻境、深山大壑中隐藏的东西，也逃不过他的搜括，老百姓家里的一石一木，只要稍微有一点赏玩的价值，就派兵卒闯进去，贴上皇家的黄色封条，责令原物主负责保管，如果有所损失，就是对皇帝不敬，一定杀头。如果是较大的东西，搬运不便，就连物主的房屋也给拆掉。假如有人家有一件东西稍微畸形一点，又被指为不祥而获罪。在室外郊野的东西，不论是山巅谷底、深渊巨壑，都千方百计，不惜人命找来。运输这些东西的船员们，也是狐假虎威仗势欺人，有时甚至凌辱到州官县官的头上。

这种情形之下，老百姓卖儿鬻女、家破人亡的大有人在，道路为之侧目，而已经种下了后来方腊的一场大乱，严重地动摇了国本。

最严重的是“艮岳”的建筑，徽宗因为没有儿子，心里总是不惬意。有一个也是以画符念咒常常出入禁宫的道士刘混康，对徽宗大谈其风水之道。说什么京城的西北方，具备了调和天地、顺应阴阳的地理。如果在那里堆起一座山来，将地势加高，一定会多子多孙的。徽

宗听信他的话，动员老百姓，把那里的地势加高了几丈。后宫恰巧有几个嫔妃生了儿子，于是徽宗更加相信。到政和七年，便命兵部侍郎孟揆，在京城上清宫的东边，依照余杭凤凰山的形势，筹筑一座万岁山。直到宣和四年，一共花了六年的时间，才把这座山筑成，命名为“艮岳”。

艮岳的规模，在徽宗自己作的《艮岳记》里，有大致的记载。尽管只是梗概，我们读了以后，也要惊奇得张口结舌。现代一些国际驰名的什么公园、什么乐园的，比较起艮岳来，也逊色得多。如果阿房宫、迷楼、艮岳这些历代的宫室园林，今天还在的话，中国的观光胜景，恐怕是世界首屈一指。

徽宗自己描写他的得意杰作有一节说：“……按图度地，庀徒潺潺，累土积石，设洞庭、湖口、丝溪、仇池之深渊，与四滨、林虑、灵璧、芙蓉之诸山，最瑰奇特异瑶琨之石。即姑苏、武林、明月之壤，荆楚江湘、南粤之野。移枇杷、橙柚、榔栝、荔枝之木，金峨、玉羞、虎耳、凤尾、素馨、渠那、茉莉、含笑之草。不以土地之殊，风气之异，悉生成长养于雕栏曲槛，而穿石出罅，冈连阜属。东西相望，前后相续，左山而右水，沿溪而傍陇；连绵而弥漫，香山怀谷。”从开头这一小段文字，就可见这座山的恢宏气魄，把全国的名胜古迹，奇石异木，都集中到这里来了。

宋人张昊的笔记里，还指出了这些东西从各地搬来的运输情形，都是越江渡海，甚至把城郭都凿开来，以便这些巨大的木石，不受损伤地得以通过。

在南宋时候，四川一位僧人祖秀，写了一篇《华阳宫记》，所写的“艮岳”景物，许多是在徽宗自己的记中未曾说到的，可能是艮岳

筑成以后，还在陆续增加修建。祖秀和尚的那篇记中最后的描写“括天下之美，藏古今之胜，于斯尽矣！”可谓道尽了一切。

而徽宗自己作的记中，结语说：“四面周匝，徘徊而仰顾，若在重山大壑，深谷幽岩之底，不知京邑空旷，坦荡而平夷也。又不知郛郭寰会，纷萃而填委也。真天造地设，神谋化力，非人所能为者，此举其梗概焉。”一副志得意满的样子，比起梁惠王那一句“贤者亦乐此乎”来，更神气得多了。

可是我们再把他被掳以后，押解到女真去的时候，在中途驿馆题的一首诗：“彻夜西风撼破扉，萧条孤馆一灯微。家山回首三千里，目断天南无雁飞。”和他的《艮岳记》放在一起，对照咀嚼一下，真要感慨万千了。这又是孟子所说“不贤者，虽有此不乐也”的照会。

所以清人吴楚材对他有两段极严厉但也极适切的批评。一则说：“徽宗任市井丐儿，为此纵欲逆天之事，其与隋炀帝、陈后主一律也。然炀帝之颈，斫于宇文化及之手；陈后主之身，陨于台城辱井之中；徽宗之命，殁于金虏沙漠之地。天岂有意肆毒于三君哉！无乃自取之也。书曰：‘内作色荒，外作禽荒，甘酒嗜音，峻宇雕墙。’有一于此，未或不亡。况三君兼有者乎？”

另一段说他筑艮岳是“极土木之盛，殚亿万之财，天怒于上而不悟，民怨于下而不知，是时强狄在外，渐为国患，宋之君臣，曾未见其思犯预防之心，而徒今日敛民货，明日劳民力，自古荒淫之君，愚之甚者，未有如徽宗之甚者也。噫！民心既离，天命亦叛，虽有台池鸟兽，岂能独乐哉！”他用孟子的话做了结论，也等于演绎了孟子这两句话。

颐和园与清末

但是，正如杜牧说的“后人哀之而不能鉴之，亦使后人而复哀后人也”。清人对宋代徽宗皇帝做了如此严刻的批评，可是清朝的末代，并没有把它当作一面镜子，放在当前，经常对照对照，看看自己可曾变成那副模样？所以后来有了慈禧太后的兴建颐和园，大动土木，搜括天下，弄到民不聊生。当时列强环伺，乘隙而入，强行索取，纷纷要求割地、赔款。后来八国联军一役，西人的坚甲利兵，进逼北京，清廷毫无阻挡能力，结果慈禧这位老太婆只好带着小皇帝，狼狈而逃。

最后终于把清朝祖宗打下来的二百多年的江山断送了。幸亏国民革命乃属义师，鼎革之时，还优待了清朝末代皇帝的家室，并且保留了那座用老百姓血汗建成的颐和园，应该为后世万代很好的殷鉴吧！

凤阁龙楼与李后主

检讨了这几个“内作色荒，外作禽荒，甘酒嗜音，峻宇雕墙”的皇帝，贪享园林之乐的结果。我们更想到一位极有诗才的末代皇帝——李后主被俘后的诗：

江南江北旧家乡，四十年来梦一场。吴苑宫闱今冷落，广陵台殿已荒凉。云笼远岫愁千片，雨打孤舟泪万行。兄弟四人三百口，不堪闲坐细思量。

又另一阕词：

四十年来家国，三千里地山河，凤阁龙楼连霄汉，玉树琼枝作烟萝，几曾识干戈？一旦归为臣虏，沈腰潘鬓销磨。最是仓皇辞庙日，教坊犹奏别离歌，挥泪对宫娥。

写来字字是泪，句句是血。而当时那些吴苑宫闱广陵台殿，以及凤阁龙楼等等的昔日繁华，却不能与民同乐，可见没有“共有、共享”的社会福利，是不会长久的，独乐是不可能的。

在西方国家，当时统治阶层的奢靡状况，也是如此，甚至还要更厉害。西方国家共有共享的社会福利制度、民主自由的思想，那还是十四世纪文艺复兴运动以后的事，距今不过几百年而已。

从这些历史事实，以及李后主的诗词中，我们可以知道，孟子所说的“贤者而后乐此，不贤者虽有此不乐”的两句话，不但是一个国家的政权如此，即使一个家庭的兴衰，每一个人的成败，也都是如

此。尽管是做了庞大的事业，拥有千万美金，如果没有中心思想，没有建立起一个道德标准，作为自己立身处世的基础，也是没有用的。因为这些有形的财富，只是暂时属于你的，而不是真正为你所有的。当你到了眼睛一闭，两腿一伸的时候，一块钱也不是你的了，这也就是孟子说的“贤者而后乐此，不贤者虽有此不乐”。

再说，物质环境好，是不是就一定能够快乐？这是一个观念问题，并不是绝对的。固然，物质环境的好坏，可以影响到人的心情与思想。但有高度精神修养的人，同样地能够以自己的心，去转变环境的。如孔子说颜回：“贤哉！回也。一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐，贤哉回也！”他自己有自己的天地，并不因为物质环境的影响而有所改变。如果没有中心思想，没有立身处世的道德标准和这一些精神的修养，纵然有再多的财富，再好的物质环境，而他的心理上，并不会快乐的。前面我们所举历史上那几个君主的史实，固然是很好的例证，我们如果再从现代西方国家的精神病学家或心理病学家手上的病例去研究，也可以获得证实——“虽有台池鸟兽，岂能独乐哉。”

梁惠王曰：“寡人之于国也，尽心焉耳矣。河内凶，则移其民于河东，移其粟于河内。河东凶亦然。察邻国之政，无如寡人之用心者。邻国之民不加少，寡人之民不加多，何也？”

孟子对曰：“王好战，请以战喻。填然鼓之，兵刃既接，弃甲曳兵而走，或百步而后止，或五十步而后止，以五十步笑百步，则何如？”

曰：“不可！直不百步耳，是亦走也。”

曰：“王如知此，则无望民之多于邻国也。”

“不违农时，谷不可胜食也。数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也。斧斤以时入山林，材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾，王道之始也。”

“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家，可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。”

“狗彘食人食，而不知检。涂有饿莩而不知发。人死，则曰非我也，岁也。是何异于刺人而杀之，曰：‘非我也，兵也。’王无罪岁，斯天下之民至焉。”

《清明上河图》的背面

当然，由于孟子的伟大人格和高尚的道德修养，一直讲王道政治的精神，也感动了梁惠王，已经渐渐听得进孟子的话了。所以两人在这一段谈话语气中，已经表现出来，不像前两次，一边说：“老头子，你从那么远跑到我大梁来有什么对我的国家有利的办法？”一边却答：“何必一开口就谈利，谈谈仁义吧！”那么格格不入了。这次的谈话情形，就比以前融洽一些，好像比较更谈得来了。

所以梁惠王说：“平心而论，我对我的国家已经尽心尽力地去做了。譬如说，在我的国境以内，黄河内套，如果遭遇了水旱天灾、粮食歉收的凶年，我就把河内的人民，迁移到河东来；同时在河东征收了粮食，送到河内去，使河内的人，不至于受到饥饿的痛苦。假如是河东遭遇到什么灾害的时候，我也是以同样的方法，去照顾帮助河东的人民，这都是我尽心仁爱人民的事实。你是讲仁义的，要我施仁政的，我这样不是正符合了你的主张吗？现在看看我的邻邦，他们没有这样做，可是他们的人民并没有减少，我曾经照你的理论那样做了，我的人民也没有增加起来。这是什么道理呢？”

梁惠王为什么会提出这些问题来？假如以现代的人口观念来看，世界人口爆满，各国粮食都发生问题，普遍在推行家庭计划，哪里怕人家的人口不少，而自己的人口不多呢？固然他那样应付凶年歉收的态度，也是理所当然，政府应有的责任。但在方法技术上来说，弄得老百姓搬来迁去，那么辛苦，也未必是最好的措施呢！

可是我们必须先了解战国的时代文化背景。战国的诸侯各国，虽然不同于西方的封建制度，但人民、领土、政权，都是诸侯们的私有财产，自然领土越广，人民越多，实力、权势越大，在国际间的地位就愈高，就能称雄称霸。由于那时还没有国籍制度，也没有移民限制，更没有护照的办法，老百姓可以比较自由迁徙，哪一个国家富强，可以过更好的生活，就可以搬到哪一个国家，做他的国民。而在战国当时，天下——全中国的人民，只不过几千万人而已，真正是地广人稀，和近代的情形大不相同。这一分析之下，就知道当时梁惠王对孟子提出这个问题来，是有他的道理的。

那么孟子怎样答复呢？他说：“你梁惠王喜欢打仗，我就以战争来譬喻给你听。在作战的时候，战鼓一响起来，部队向前冲锋，双方接近战斗以后，一些怕死的兵将脱了战袍，丢了兵器往后逃走，有的逃了一百步才停下来，有的跑了五十步就停下来，而跑了五十步的人，却讥笑跑了一百步的人胆小。你梁惠王觉得讥笑得对吗？”孟子这样反问，等于设了一个圈套，先把梁惠王套住，这是他谈话技巧的高明，如果写文章，则是一种有层次，设伏笔的手法。由此足见孟子这个人不是后世一些腐儒所说的那么迂阔。

果然，梁惠王说：“当然不可以讥笑别人，他们不过没有逃一百步，但同样的是逃亡退却啊！”

于是孟子说：“你既然知道这个道理，那也就不必希望你的老百姓会比邻近国家的更多了。”

孟子说梁惠王好战，老实说在那个时代，谁不好战？如不打仗，就难以生存，就不叫做战国时代了。梁惠王为了恢复他父亲魏武侯、祖父魏文侯时代的那种辉煌的局面，只好求之战争。但也确有好战之

过，像他派庞涓去打齐国的那一仗，是大可以不打的，结果庞涓战死，吃了一个大败仗，实在是人谋不臧、自食恶果之报。

不过孟子的话，还是说得相当委婉的。他这个比喻的意思是说，你梁惠王遇到凶荒的年岁，移民、输粮，固然是好事，但也只是头痛医头、脚痛医脚的办法而已。你的邻国是坏，但是你实行这种头痛医头的办法，也只是比邻国好了一点。你不从根本上去着手，除去病源，为国家千秋万世着想，作百年大计，长久之图，怎么可能比邻国的人民多起来呢？

从我们的历史上看，孟子这个话，的确有他的道理。自从战国以后，自秦以下，汉、唐、宋、元、明、清历代除了少数的开国皇帝，或中兴之主，有值得标榜的建树外，大多数的人主，都犯了这种头痛医头、脚痛医脚的毛病，很少有为国家百年大计作打算的。

孟子在消极地指出了梁惠王的错误观念后，又继续作积极性的建议，告诉梁惠王实行王道政治，开始时应该注意的基本政策，所谓“不违农时”等等。这一段可以朗朗上口，诵读起来音节铿锵的美好文章，他的内容则是以当时的农业社会经济为基础的政治，从农业的发展，达到农村经济的繁荣，形成国家的富有；由国家的臻于富庶，进一步达到社会的安定，然后在安定中，实现中国文化所标榜的政治精神——养生、丧死。

“养生”包括了人口的增加，生活的不断改善，以及生存的保障，生命的延续。现代西方国家，重视儿童福利，以及老人福利的精神，就是孟子“养生”“丧死”的理想范围。也就是我们今日标榜的《礼运》大同篇的大同世界理想。所谓“使老有所终，壮有所用，幼

有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养”的境界，也是王道政治的基本精神。

但从孟子这一个具体的建议里，我们可以知道他当时也是所见有限。因为他的出游各国，也只到过中原农业地区，走的地方并不多，比如他所谈的只是农业、渔业、林业三方面的建设，如果他到过新疆、蒙古或者中国西南部分的山区省份，那么“数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也”就要成问题了。这些地区哪来的洿池，又从何处去捕鱼呢？又像广西边境和贵州有些地方，所谓“天无三日晴，地无三尺平，人无三两银”。又如何去发展平原农业经济？

不过那个时代，还是大禹治水以后，形成以农立国的中原，连发展盐铁之利的理论都还没有确立，在战国时代还没有大行。所以孟子这个具体意见，是将就当时实际的情况，针对当时的经济结构而建议，是有其时间性和空间性的。奈何后世直到清末以前的读书为政的知识分子，死死抓住孟子的这些观念，形成了重视农业而轻视工商业的偏激错误观念，导致产业落后，经济衰退的恶果。

不违农时

但是，在这里要特别注意到“不违农时”的这个“时”字所涵盖的意义，不要光从字面上看。只是依文解义，就无法了解真正的道理。梁惠王身为一国君主，而且也不是过于昏庸的统治者，难道会不懂得农时？谁也不会在寒冬大雪的时候去播种布谷，在六七月的炎炎夏日方才去种西瓜，或者在不宜于种蔬菜的时候去下菜种。而孟子却在向梁惠王建议三点农事上的注意事项时，第一点就讲到“不违农时”，岂不是没有意义的事吗？假如我们注意到历史和地理问题，对于时间——时代背景，空间——地理环境两种因素，共同去体会这句话，就可以看到它的真面目了。

我们知道，在春秋战国时代，各国诸侯，为了达到他们不断互相征伐、争雄称霸的目的，都实施富国强兵的近利政策，便滥用民力，不管老百姓们是不是正在插秧的清明、谷雨期间，或者是立秋、处暑的收割季节，都在那里动用民力，乱搞一阵。同时渔猎也不选地方，不择时候。本来在禽兽产卵生子的时候，是不打猎的，捕到小鱼是该放回水里的。所以渔猎也一样要在适当的时候，不可以任性地乱捕乱猎。在现代也是如此，像用电捕鱼，或用毒药投到水里“闹鱼”，都由法令明文禁止。现在的术语叫做“保护天然资源”。林业也是如此，不可随便砍伐，否则的话，直接的影响，是土地流失，河床淤塞，失去森林的水土保持功能，导致洪水泛滥的灾害。间接方面，甚至影响到雨量减少等气象方面的异常。过去曾经看到许多地方有所谓“童山濯濯”的土山，一个个山头，像婴儿尚未长发的头一样，光秃

秃的。因为过去没有什么林务局去管理或经营林业，都是任由老百姓自由砍伐，不知道保养森林。

孟子是邹人，邹在鲁国，即现在的山东。而他所游历的地方——齐、魏等国，即现在的河南、山西一带平原地区，都是农林业和小型渔猎的社会。他又看到当时天下的各国诸侯，包括魏国的梁惠王在内，都在为了扩充自己的权力、土地，设法富国强兵，大量剥夺了老百姓的生产时间和劳力。所以他提出这三件事，对当时的战国，是非常重要，深具价值的。我们非但不可依文解义来读这句话，并且不可轻易放过。所以他提出这些事是实施王道的开始，一点也不错。我们了解了这一层道理，就可知以后孟子一而再地说到“无失其时”“勿夺其时”，对这“时”字特别重视和强调的道理所在了。

孟子建议梁惠王在国内实施王道政治，社会安定以后，还要提倡家庭副业，譬如五亩之宅，就叫他们种桑养蚕、饲养家禽家畜。然后五十岁以上的人可以穿丝织品的衣物；七十岁以上的人可以天天吃肉了。到达了这种富庶的小康境界，进一步教化老百姓们，发扬孝悌的道德，使年长的人不必劳苦，生活能及帛食肉，国境之内，没有人挨饿受冻。孟子说，假使一个国家经济上的富庶，政治、社会中的安定，到达了这样的情形，却还不能为国际间的政治领导者，不为天下的盟主，是不可能的。

乱世流亡图的文学

再看下面一段，孟子指出当时狗彘食人食，途有饿莩，也即如后世所说“朱门酒肉臭，路有冻死骨”的社会状况。这是一段反面文章。我们从这一小节中，又看到了孟子说话的高明技巧。他是以当代各国社会中的病态，反面地刺激梁惠王，以激发他行王道的政治。

孟子在这里，用“狗彘食人食”，及“途有饿莩”不到十个字，描写春秋战国时的乱象病态，虽然深刻而悲痛，但是，没有经历过乱世的人，也许无法在这寥寥几个字中，体会到战国时代各国的悲惨情形。

在一九三七年，即抗战开始的那一年，许多人进入四川，就亲眼看到一个个饿死的人，躺在道路的旁边，尸体的头上差不多都裹了一块白布，更增添了悲凉的气氛（当时四川百姓有如阿拉伯、印度的风俗，喜欢在头上包块白布，如古代所称的“缠回”一样）。那都是当年四川军阀们，为了争权夺利，连年内战，为四川造下的恶果。他们打仗争权，所需的经费，都是从老百姓身上榨取而来，真是弄到民穷财尽。他们榨取的方法有两种：一是征收，将老百姓的财物，单方面的强征硬取而去；一种方法是加租税，把税率提高到无法再高了，就有所谓预收。据说在一九二六年北伐前后，四川的军阀们收税，竟然预收到一九六一年的税了。这是当时一个天大的笑话，在军阀们制造的这个天大的政治笑话后面，隐藏了多少老百姓的眼泪和血汗！以四川这样的天府之国，那么富庶的地方，弄到路有饿莩，原因就是军阀的穷兵黩武，以致民穷财尽。

在历史上，这一类的事情也是屡见不鲜的，尤其是在战乱的时候为甚。像五代时南唐后主李煜的父亲李景（原名李景通，后改名李璟，又改名李景），史称南唐中主，他在国用不够的时候，就拼命增加赋税，除了提高税率以外，还增加税目，各种苛捐杂税都来了，名目繁多，简直难以计数。甚至老百姓家里的鸡、鸭、鹅等家禽，同时生下两只蛋，也要征税。到了春夏之间，老百姓庭前门外种的杨柳，当柳絮随风满天飞舞的时候，竟然还要收柳絮税。老百姓在重重赋税压力之下，再也无法负荷，敢怒而不敢言的时候，自然就形成了“予及汝偕亡”这种深深的怨恨。

像这样为扩张自己的权力，乱用民力的君主，往往在生活上贪图享受，耽于声色，每在宫中养些优伶戏子，唱戏作乐。这些伶人当然与民间较为接近，比较了解民间的疾苦，有时就在歌舞上，以幽默、滑稽的方式，将老百姓的心声，在皇帝面前反映出来。所以当李中主征税征到双鹅蛋及柳絮上面去的时候，就有一个伶人演戏时高唱着：“惟愿普天多瑞庆，柳条结絮鹅双生。”这两句深刻的讽刺，成了名句而流传千古，幸而李景故装糊涂，当时没有追究严办。

从孟子说的“狗彘食人食，途有饿莩”这两句话，就知道当时魏国所谓的公府，梁惠王和他的高级干部、大臣豪门们的生活是相当糜烂奢侈，而老百姓却相当穷困。

如果移用孟子这两句话来形容今天的美国，也有点相像。美国人养狗，有狗医生不说，还有特制的狗衣狗帽，以及狗的美容院，为狗理发修毛。平日有专门喂狗的罐头食品，其中牛肉、鸡肉都是上等货，不次于落后地区人们的食物，近来还有狗饭店，专门为那些“天之骄犬”准备它们喜欢吃的东西。在美国虽然很少听到饿死人的事，可是失业的问题却很严重。

孟子对梁惠王指出了魏国当时的不良政风，更加强了语气说，这样狗食人食的情形，你不做一番检讨；路上饿死了人，你也没有开仓拨粮去救济。透过这两句话，我们就知道，魏国的政治的确不好。所以孟子就针对梁惠王自夸移民输粮的话，加强了语气说，在这样狗食人食，途有饿莩的情形下，你还自夸河东凶年移民河内，把河内粮食送到河东就是德政。对于死了的人，你还说是天灾，是凶年造成的，并不是政治不好。这种说法，和用刀杀了人，而后说不是我杀的，是刀杀的，又有什么两样？

最后，孟子说，你不必把这些造成人民痛苦的责任，推到天灾荒年上去。如能自己检讨，承认在政治上还没有真正为民谋福利，然后向王道的政治上去努力，那么就可以使天下归心，大家都会拥护你，钦仰你，到你魏国来的人民自然就多了。

读了这段记载，又使人想到五代的一些故事。在唐末以后，乃至于历代变乱的时候，中原的知识分子和高阶层人士，多向南方逃到广东、福建一带避乱。唐人诗所说的“避地衣冠尽向南”，就是这一阶段的事。唐末有一个藩镇王审知，在福建拥兵割据，他的后代曾自称闽王。王审知倒很有大量，收罗了这些自北边逃来的文人名士，都在福建落籍，名诗人韩偓就是其中之一。他在当时目睹唐末的现况，所作的诗中曾有“千村冷落如寒食，不见人烟只见花”的句子，这是何等凄凉的景象（在古代，清明节前二日为寒食节，禁火三天，全国都不举烟火，没有炊烟）。走遍了上千的村落，像是在寒食节的日子，看不见人烟，而郊野的山花，依然开放，却没有人去欣赏，又是多么落寞。光是这诗人笔下的风光，就够使人酸鼻的了。

在明代张式之抚闽的时候，亦有“除夕不须烧爆竹，四山烽火照人红”的诗句，描写战乱的景象。

至于五代诗人杜荀鹤的诗，就是把战乱中的百姓苦难，刻画得更详尽而深刻了。在这里介绍他十首时世吟中的两首，就可见其一斑：

夫因兵乱守蓬茆，麻苎裙衫鬓发焦。桑柘废来犹纳税，田园荒尽尚征苗。时挑野菜和根煮，旋砍生柴带叶烧。任是深山更深处，也应无计避征徭。

其二云：

八十衰翁住破村，村中牢落不堪论。因供寨木无桑柘，为点乡兵绝子孙。还似升平催赋税，未曾州县略安存。至今鸡犬皆星散，落日西山哭倚门。

用文艺的眼光看，这两首七律，不但是诗中有画，而且画中有泪又有血，可不就是孟子见梁惠王时，所说“狗彘食人食，途有饿莩”的放大么？这正如清末日据时期台湾诗人王松的诗说：“不合时宜知多少，生逢乱世做人难。”

谈到五代的诗，又令人想起五代时冯道的典故来。冯道这个人，后代批评他无耻。指责他自称儒者，竟然“有奶便是娘”，前后做了后唐、后晋、后汉、后周四个朝代十个皇帝的官。

但是深入地仔细研究冯道的诗文以及他为官时的作为，当可知道，在他心目中，五代时的那些君主，都是不值得去尽忠的。他之所以历代为官，目的并不在于贪图富贵，而是怕五代那些外族皇帝乱来，毁了中华文化。为了保全中华民族的传统文化，才不得已厕身于那乱世中的宦途，甚至冒天下之大不韪和后世的误解而为官。

这并不是故意捧他，而是有事迹可寻的。像后唐的明宗皇帝李嗣源，就是一个目不识丁的人，各方来的奏章他都不会看，要叫别人读给他听。这位老粗皇帝即位后的第二年，全国丰收，自然很高兴，也不再粗里粗气，一副不像皇帝的样子了，懂得斯斯文文，从从容容和冯道谈起国内丰收、四方无事的乐事。

这时冯道并没有一味圆滑、锦上添花地顺着明宗说话，他却对明宗说：“我以前在先帝庄宗幕府做事的时候，有一次奉命出使到中山去，经过井陉县。那里的地形非常险恶，路况又不好，崎岖不平的，我深恐摔下马来跌死了，所以两手紧紧地抓住缰绳辔口，两腿用力夹住马身，小心翼翼地走，才侥幸没有出事。等走过了这段险路，到达平坦大道上的时候，心理上放松了，手脚也放松了。可不料在这平坦大道上，却狼狈地摔下马来，跌了一大跤。所以我想到，身为一个国家领导人，从事天下国家大业的时候，大概更要时时留意。”

他就这样浇了明宗一头冷水。这盆冷水当然不敢直泼，以免惹祸，于是拐了许多弯子，也可见他用心良苦。

这位不识字的皇帝，倒蛮有器量的，听了冯道的反调，不但没有生气，反而认为冯道的话很有道理，甚至有一点向冯道讨好的意味，接着问冯道说：“今年虽然丰收了，老百姓的粮食够吃了吗？”这种态度和刚刚志得意满的味道不同了，一副忧国忧民的样子。

可是冯道还是没有阿谀奉承的话，他还是讲实际的情形和正确的道理。所以他说：“农家在歉收的凶年，很可能会饿死。如果是丰收，则所谓谷贱伤农，谷米多了，卖不出高价，还是吃亏受损。所以无论是丰收或歉收，农民的生活都是很苦。我记得进士聂夷中曾经有这样一首诗：‘二月卖新丝，五月粜新谷。医得眼前疮，剜却心头

肉。’这首诗虽然句子很白话，没有什么文学价值，可是委婉地写尽了种田人家的实在情形，在士农工商四民之中，农民是最辛劳也是最困苦的，这是身为人主不可不知道的。”

明宗听了他这些话，大为高兴，立刻命令旁边的人，把聂夷中的这首诗记录下来，并且要常常朗诵给他听。

我们引述这些历史故事以后，对于孟子这几句精炼的话，才能够有深刻的认识，而了解他在中国文化政治哲学中的重要性，就不会觉得孟子的话枯燥无味，平淡无奇了。

同时，把历史和经书综合起来研究以后，我们更可以发现中国历史几千年来的一大缺失，就是农田水利问题。直到现代，还没有获得彻底圆满的解决。如冯道所说“丰凶两病，惟农家为然”的农村情形，自汉、唐、宋、元、明、清历代中，除了各有一段极短时期例外，农村都是如此困苦，未获解决。

只有现在三十年来，积极改良土地，建设水库水坝，再加配肥等等措施及农技，才免除了凶年歉收的现象。丰收中又实施了以高市价的标准价格，收购余粮，避免了谷贱伤农的弊病。的确是中国历史上的善举。但农村经济受到现代工商业发展的冲击，新的问题又复不断产生，因此有关当局仍须继续努力。

二郎神和都江堰

而过去几千年来，农田水利问题一直没有解决，尤其黄河的河患，往往造成千百里地田园庐墓为废墟。耕种的田地，住的房屋，乃至于祖宗的坟墓都保不住，这又和孟子所说的中国政治哲学的“养生丧死无憾”的原则违背了。造成这种弊害的，水利不兴的原因尤重。

我国自大禹治水以后，三代以下近两三千年以来，时有水患，而以黄河长江两大河流为烈。黄河的水利，根本就没有治好过；长江的水利工程，有所成就的，也只有上游川西的一段地方，就是远在秦始皇时代治好的都江堰。那是在四川青城山下，灌县县治旁边的一个峡口，名为灌口，也就是杜甫诗中“锦江春色来天地，玉垒浮云变古今”所谓的“玉垒”和“离堆”等名胜地区所在。此地筑有一座水坝，在坝上有一座二郎庙，庙中所供的神像，并不是《封神榜》小说中的二郎神杨戬，而是秦昭王时，蜀中太守主持建筑都江堰的李冰父子。

说到李冰父子，现在让我们看看清人钱茂所撰《历代都江堰功小传》中对他们的简述：

秦李冰

李冰，战国时人。知天文地理，隐居岷峨，与鬼谷友。时张若守蜀，与张仪筑城不就，兼苦水患，乃荐冰代若。

冰营郡治，致神龟，凿离堆，以避沫水之害。壅江作堋，穿郫检两江，别支流过郡下，以行舟船。岷山多梓柏大竹，颓随水流，坐收其利。又引溉田畴，以万亿计。旱则引水浸润，雨则杜塞水门，镌石定水则，俾无失度。作大堰以扼蓄泄咽喉，称都安堰。即今都江堰。蜀以此无饥馑，号天府焉。

冰复导洛通山洛水，与郫别江会新津大渡，穿广都盐井诸陂池，凿南安溷崖，以杀沫水，世咸飨其利，都江堰乃其较著者也。

其作堰，破竹为笼，以石累其中，或镇以石牛石人，设象鼻鱼钓护岸。有石刻“深淘滩，低作堰”六大字，尤心传之妙者，历代尊其法，食其德，立祠致祭，元至顺元年，封圣德英惠王。

至

国朝，封敷泽兴济通祐王，载在祀典。

李二郎王爨

二郎为李冰仲子，喜驰猎，史轶其事，名字无考，世传种种异迹，荐绅先生难言之。可征者，惟作五石犀，以压水怪，穿石犀溪于江南，命曰犀牛里，与其友七人斩蛟。又假饰美女，就婚蠪鳞，以入祠劝酒。或谓即冰为牛斗刺杀江神事傅会之，详见《水经注》。

然考亭朱子云：二郎与文昌，分踞蜀境，是二郎克迪前光，以得全蜀人心者，固有在也。元至顺元年，封英烈昭惠灵显仁祐

王。

国朝封承绩广惠显王。

王殳事轶，蜀典姓源韵谱，谓与李冰同时人。方氏通雅作王婺，谓与冰同穿二江，其他无闻焉，或亦冰之良佐也。

原来灌口这个地方，河床有一个弯道，每年到了春末夏初的时候，这条江上游源头的雪山上，整个冬天的大量积雪开始融化，雪水自广阔的雪山山脉数以百计的峰头，滚滚而下，汇集到灌口这个隘口时，更是波涛汹涌，声若雷鸣。气势之雄，力量之大，和今天石门水库放水时的情况，有过之而无不及。如不采取适当的措施，那么灾害之大，当不止四川一省，可能遍及下游各地，与黄河的水患，互相比恶了。

早在几千年前，李冰父子就想出了“深淘滩，低作堰”这六字真言，以抛流笼的办法，建筑这座都江堰，使这里的洪水不致泛滥。

所谓流笼，是用青竹，剖开以后，浸过桐油或石灰，增加它的纤维拉力，以及防水渍的腐蚀力。再将这种处理过的青竹，编织成长数丈，直径一米多，有六角形空洞（俗称胡椒眼）的竹笼，然后把大大小小圆形——近似鹅卵的石块（俗称鹅卵石），填到这竹笼内，就做成了流笼。

把这种流笼，坝作江岸，作有规则的排列，而堆积成水坝。当洪水冲来的时候，遇到这种流笼，汹涌的水势，就被阻挡，但又从笼与笼之间以及笼中鹅卵石之间的空隙通过，于是就收到了减缓水势的适度效果。堰堤水坝便安全不致被冲毁，也无堤脚被淘空的危险。只是每年要检查一下，发现了腐朽的流笼，就要更换新的。

这座都江堰，就这样从秦代到现在，使用了几千年，堰堤不坏，功能不减。抗战时期，曾有德、英、法、美等许多西方国家的现代水利学者、堤坝专家们，到都江堰共同参观研究，认为常换流笼太麻烦，于是提出计划，以他们的现代力学方法，改建水泥坝。不料还是不行，一下子就垮了，唯有恢复原状，用几千年前李冰父子的老办法。这种流笼，我国现代的水利工程人员，目前还在沿用。但是这种流笼，如果用在黄河，就失去效用。因为黄河的流水混浊，带有大量的泥沙，流过流笼时，泥沙沉淀停滞在石缝间，很快就被淤塞起来，就失去减缓水势的功用，而终被流水冲垮。

这历史上唯一成功的河渠水利工程，也反映出我国几千年来的政治，在经济建设方面，工商发展方面暂且不说，我们这个以农立国的国家对于农田水利的问题，则始终没有解决。

引申到这里，我们透过孟子这简练的几句话，可以看到中国历史上悲剧性的一面，存在着许许多多的问题，而一直未做到孟子所说的“使民养生丧死无憾”的程度。同时我们也了解，这“使民养生丧死无憾”，也就是孙中山先生所提出来的民生问题。而现在世界各国，各种政治思想哲学，都以解决民生问题为主。民生主义也好，社会主义也好，乃至共产主义也好，不管他们提的什么主张，何项办法，总不外乎解决民生问题。究竟要做到什么程度，各有各的思想，各有各的目标。当然，现在的民生主义，也就是上继孔孟所提出来的中国文化大同世界的理想。但看今日的实际情形，大同理想的实现，还有待我们各方面更多的努力。

杀人和吃人的譬喻

梁惠王曰：“寡人愿安承教。”

孟子对曰：“杀人以梃与刃，有以异乎？”

曰：“无以异也。”

“以刃与政，有以异乎？”

曰：“无以异也。”

曰：“庖有肥肉，厩有肥马；民有饥色，野有饿莩。此率兽而食人也。兽相食，且人恶之；为民父母行政，不免于率兽而食人，恶在其为民父母也。仲尼曰：‘始作俑者，其无后乎！’为其象人而用之也，如之何其使斯民饥而死也。”

这段文章的记载上，显示出来，梁惠王大概受了孟子的影响，每谈一次话，态度就好转一次。这次的谈话，比以前几次更好得多了。他一开口就说：“我愿意虚心地专诚向你请教，听取你孟先生的意见。”所以他也没有提出什么问题来发问，只是希望孟子给他一些意见，今后治国该怎么办。这种态度，看来的确是虚心而诚恳的，存心要向孟子请教。

孟子见他那样诚恳，所以答复梁惠王的话，也是诚恳地讲实在话，一点没有虚伪客套。他以问为答地说：“一个人用棍子去打死人和用刀子去杀死人，有什么分别么？”孟子这个问题，可以说是不成问题的问题，所以梁惠王可以不加考虑地立即答复孟子：“当然没有

什么分别啊！”虽然用的凶器不同，但杀人的居心，和杀死人的结果都是一样，这有什么不同呢？

在这里，我们又看到孟子谈话的高明了。真是剥茧抽丝，逐步层层深入。等到梁惠王肯定了他的这个问题以后，冷不防，话锋一转，逼进一步问道：“好了，你既然说用棍或用刀，都是一样杀人。那么我再请教你，用刀和用暴虐不良的政治杀人，是不是就有所分别了呢？”

孟老夫子这一逼，可把一个梁惠王逼得转不过弯来了，也许当时被问得愣了一下，梁惠王心里总不肯承认在施行不良的暴虐之政的。但是因为自己身为施政的一国之主，只好眨眨眼，摇摇头说：“当然也没有什么两样啊！”

好了，两个问题一转折，把梁惠王扣住以后，正文来了。孟子于是说：“那么，现在的君主们，厨房里存放着许多肥美的肉类，马厩里养育壮硕的马匹。可是老百姓却吃不饱，一个个面黄肌瘦的；在城外郊野，还有人饿死在路旁。这种情形对照一下，可不等于是纵容驱使禽兽去吃人吗？”

今天在富庶社会中过安定日子的人，或者体会不到这种景象的悲惨，而认为冰柜里多存一些肉，养上几匹马，又算得了什么？殊不知，在古代没有冰箱，也没有冰柜，而内府中的人多得很，储存的肉类不能不多，但是存久了会变质发臭，就只好扔掉。这就是所谓的“朱门酒肉臭”。至于养马，现在大家都坐汽车了，不知道养马的耗费。以前养一匹壮马，比十个人的生活费还多。要给它好的豆料、鸡蛋，还要喝酒，有时候是上好的名酒。那种跑马场的赛马，还要喂整枝的人参。战马当然也要吃得很好，“马无夜草不肥”，夜晚要派人

去遛马，还要给马洗澡，真是一笔大耗费。现在有些人不买汽车，因为汽车每个月的油料和保养费太高了，但比起养马来，汽车的耗费又小得多。何况当时的诸侯，并不是光养一匹马，而是养许多马。大夫干部们也养许多马。还有成千上万的战马呢！了解了这些情形，计算一下所需的费用，那么就知道孟子所说的“率兽食人”一点也不假了。

孟子这几句话，反映了春秋战国当时政治和社会状况的大概，同时巧妙地指责了梁惠王与他下面的这些大臣和干部。另段“率兽食人”，也等于说你梁惠王的这些大臣们，和猛兽差不多，你如今就好比带了一批野兽，在那里吞食老百姓的骨肉啊！所以他又劝梁惠王说：我们看到禽兽互相残杀，弱肉强食的时候，都会非常厌恶，憎恨他们，巴不得杀掉他们。而我们民族文化，作之君，作之师，作之亲，你是一国的君主，也等于是全国老百姓的父母，应该像对自己儿女一样，去爱护照顾老百姓。可是，你现在实施的政治，还免不了好像带了一群猛兽去吃人似的暴虐，那么老百姓又怎么不感到厌恶，你又怎么算得是老百姓的父母官呢？

孟子始终是尊奉孔子的学说的，最后他还是引用孔子的话来做结论。

在这里，先要提出一个题外话来研究一下。原文上，孟子引用孔子的话时，是用“仲尼曰”三个字，为什么不用“孔丘曰”或“丘曰”呢？我们知道，孔丘是孔子的姓名，仲尼是孔子的字。依古礼对长辈，是可以称字或号的，甚至于对同辈的人，也只称字号而不称名的，绝对不能连名带姓一起叫。孔子是春秋时人，孟子是战国时人。时间上，孟子已经是晚辈了。而孟子是子思门人的学生，子思又是孔子的孙子，所以孟子比孔子当然是再晚又晚辈了，所以他应该尊称孔

子的字号。即如在《礼记》中子思称孔子，也称仲尼，这是中国的古礼。但是到了后来，渐渐变成对长辈不能称字号了。尤其是对自己的父亲或祖父，直接称号，反倒要让人觉得大逆不道了。

孟子在这次谈话中，把孔子的话举出来，他说：“孔子曾经说，第一个制作陶泥人用来陪葬的人，不会有后代吧！”因为他虽然没有用活人去陪葬，但所做的陪葬陶泥人和活的人一样，在心理上，还是存了以活人陪葬的想象——正如许多标榜素食的人，跑到素食馆里，大吃素鸡素鸭。诚然，所吃到的仍旧是豆腐、豆皮、豆干、面粉之类，如果心理上存了吃鸡吃鸭的念头，就和吃荤没有两样。既然这种用代替品假设，而存有一点活人陪葬的心理念头都是不可以、不应该的，又怎么可以活生生地使老百姓们饿死呢？

实际上孟子是指责梁惠王上梁不正下梁歪。领头在那里率兽食人的，就是他梁惠王。只是不便直接指责，才引用孔子这个“始作俑者”来隐喻，指责梁惠王领导无方，自己王府里那么奢侈，领导大臣们也竞相浪费，而老百姓们则无饭可吃，竟然饿死。

梁惠王念苦经

梁惠王曰：“晋国，天下莫强焉，叟之所知也。及寡人之身，东败于齐，长子死焉；西丧地于秦七百里；南辱于楚。寡人耻之。愿比死者一洒之，如之何则可？”

孟子对曰：“地方百里，而可以王。王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨，壮者以暇日修其孝、悌、忠、信，入以事其父兄，出以事其长上。可使制梃，以挞秦楚之坚甲利兵矣。彼夺其民时，使不得耕耨以养其父母，父母冻饿，兄弟妻子离散。彼陷溺其民，王往而征之，夫谁与王敌？！故曰仁者无敌。王请勿疑！”

他们这一次的谈话，司马迁在《史记》中《魏世家》梁惠王的一段，曾经稍稍提到过一点，语意一样，文字不同。在这里，梁惠王提起晋国。大家应该记得，原韩、魏、赵三国的祖先，历代都是臣事晋国的，后来他们分了晋国的土地，而自己独立称王。现在他又自称是承接了晋国的传统，晋国就等于是他们的祖国。因此梁惠王对孟子从他的祖国谈起。

他说：“我的宗主国在晋文公的时候，曾经称霸诸侯，历史上的强盛情形，你老夫子是知道的。但是到了我这一代，说来真惭愧，倒霉得很，在西方割地七百里，求和于强秦，在南方又常受楚国欺凌侮辱，一直受他威胁。像这样的国耻，我实在忍受不了。我愿意为这些为国牺牲的先烈们雪耻。请问你，我应该怎么做才好？”梁惠王提到他祖先的光荣历史。其实从春秋大义来说，魏是叛晋的，谈不上光

荣。不过当时在中原一带，三晋的确是相当强盛的。这些且不去管它，我们从历史上可以知道，这次梁惠王对孟子所提出来的，正是他那个时候的中心问题。魏国当时为政的重心所在，就是为了雪耻图强。梁惠王先后对邹衍、淳于髡这些谋士的恭敬礼请，也都是为了雪耻图强。当时的各国，走富国强兵的路线，大多也都是为了雪耻图强。这是战国时代，国际间一种共同的情况——相当于个人的冤冤相报。在循环报复的思想下，绵延了几百年的国际战乱，这是值得注意的。

仁政之道

对于梁惠王的宏图，孟子告诉他，只要有百里的小小领土，如果做得好的话，也一样可以成为国际上的领导国家，可以达到以王道统治天下的目的。他继续告诉梁惠王治国之道，要用王道仁政的精神，不要用存心去统治别人的霸道思想。所以，他要梁惠王第一步实施仁政，其次要注重教化。

怎样施仁政？孟子对梁惠王列举了几点施仁政的做法。当然，这只是仁政的做法，不是仁政的最高目的。

孟子列举仁政的要点，第一是省刑罚。刑与罚是法治上的两种精神，有所不同，但却是相辅相成的两个重点。孟子这里告诉梁惠王，对于刑罚的施为，应该以省略为上，不可太苛重。法治并不是和王道完全相反的，法治也是王道治国的治术之一，不过在王道的精神之下，法治要简明，不可繁重严苛。王道是要以仁义为本的。

后世儒者有的只讲仁义，主张不要刑罚，有的法家主张治国不能用仁义，都是失之于偏。所以唐代的学者赵蕤，在他所著的《长短经·政体》篇中，对于严刑罚，曾引孔子的话，做了这样的评议：

> 孔子曰：上失其道，而杀其下，非礼也。故三军大败，不可斩。狱犴不治，不可刑。何也？上教之不行，罪不在人故也。夫慢令谨诛，贼也。征敛无时，暴也。不诫责成，虐也。政无此三者，然后刑即可也。陈道德以先服之，犹不可，则尚贤以劝之，又不可，则废不能以惮之，而犹有邪人不从化者，然后待之以刑

矣。袁子曰：夫仁义礼智者，法之本也；法令刑罚者，治之末也；无本者不立，无末者不成。何则？夫礼教之法，先之以仁义，示之以礼让，使之迁善，日用而不知。儒者见其如此，因谓治国不须刑法。不知刑法承于下，而后仁义兴于上也。法令者，赏善禁淫，居理之要。商、韩见其如此，因曰治国不待仁义为体，故法令行于下也。故有刑法而无仁义，则人怨，怨则怒也；有仁义而无刑法，则人慢，慢则奸起也。本之以仁，成之以法，使两道而无偏重，则治之至也。故仲长子曰：昔秦用商君之法，张弥天之网，然陈涉大呼于沛泽之中，天下响应。人不为用者，怨毒结于天下也。桓范曰：桀纣之用刑也，或脯醢人肌肉，或刳割人心腹，至乃叛逆众多，卒用倾危者，此不用仁义为本者也。故曰：仁者法之恕，义者法之断也。是知仁义者乃刑之本。故孙子曰：令之以文，齐之以武，是谓必取，此之谓也。

赵蕤所引用孔子及各家的话，对于王道政治中，刑罚与仁义道德的关系，相辅相成的功能，体用本末的作用，实在可以视为孟子这里“省刑罚”三个字的阐扬。也是王道精神并不排斥刑罚，以仁义为本，以刑罚为用，而辅仁义教化之不足的最好说明。由此我们也可以了解孟子动辄称仁义，但是对梁惠王说仁政，只说“省”刑罚，而不说“去”刑罚的原因。所谓“治国不须刑罚”，那只是秦汉以后腐儒们的迂阔之见。

孟子指出仁政的第二个措施，是“薄税敛”，减轻国家的经常税赋，减轻公府的公费、规费和临时的稽征。像秦始皇造阿房宫、宋徽宗之造艮岳，征用民财，就是敛，征用民力，就夺时。老百姓这一些额外的负担和经常的税赋，都要减轻，否则的话，征敛太多太重，则等于杀鸡取卵。弄到民穷财尽，路有饿莩，则无从征敛。能够薄税

敛，则藏富于民，国家自然富足，国库自然充裕。现代的名词，所谓“培养税源”，也就是薄税敛的道理。

仁政的第三个重要措施，孟子提出“深耕易耨”四个字。这是农业技术上的两件事。“深耕”就是将泥土耕得更深一些。如此使植物吸收更多养分，成长得更好。“易耨”，耨就是江南一带所谓的耘田，又叫作芟草。秧苗插下去以后，过一段时间——大多在谷雨之后，要把秧苗四周长的杂草除去，以免消耗浪费了土地中的养分，使秧苗长得更好。在台湾，我们常在季春时节，看到农民跪在水田里，两手在地上画圈圈一样，把秧苗四周的杂草压到土里，不但去除了杂草之害，这些杂草又可腐化成有益的肥料，这就是耨。而所谓“易耨”，应该包含了轮作的意思。同一块土地每年种同样的庄稼，会长得不好；如果轮换一下，今年种稻，明年种菜，那么两种植物都会长得比较好，这是古人早有的常识。农业方面是有许多技术的，这里因为古代文学的精简，只用四个字来代表农技。所谓“不夺农时”，用现代的语言来说，就是要教老百姓把握时空、勤于耕种，改良农业技术来增加生产。

综合以上三点，王道政治的重点，第一是法治，第二是财政，第三是经建。孟子说在法治上做到了省刑罚，财政上做到了薄税敛，农业建设上做到了增加生产，便可使社会安定、丰衣足食，然后进一步再提高教育水准。

在少年人、青年人空闲的时候——正如《论语》中孔子说的“使民以时”——在最适当的时间，也就是前面所说“不夺时”，不在农忙时耽误耕作的空闲时间，教化少壮青年，具有孝、悌、忠、信的修养与行为。在个人的品德上，对父母尊长，能够善尽孝道；对兄弟姊妹，同辈朋友，能发挥友爱的精神；对人对事，能殚智竭虑，做得最

适当，能够言而有信，不虚伪诈欺。人人如能如此知耻，自立自强，在家的时候，这样孝友父兄，到了社会上，能以这种品德待人处世，那么就形成了孝、悌、忠、信的大家庭。各个家庭如此，便成了孝、悌、忠、信的社会。扩而充之，就是孝、悌、忠、信的国家。

到了这个时候，不必拿兵器去作战杀人，在文化战、政治战上，就已经打了一个大胜仗。如果必要打仗时，你纵然教老百姓拿了木棍，去挞伐秦国、楚国这些具备坚甲利兵的国家，他们也会勇敢地涌上前去。

孟子告诉了梁惠王施仁政的做法之后，又反过来，从另一面分析当时邻国敌国的国情，告诉梁惠王说：“现在他们这些国家，都是不管老百姓的死活，乱用民力。不问农忙不农忙，说打仗就随时征调老百姓去打仗，使老百姓不能耕田生产，无法过农业社会的安定生活，弄得人人家园破产，上不能奉养他们的父母，致使他们的父母也冻死饿死。强迫出征，和兄弟妻子就因此而离散。像这样，等于把自己的百姓扔到水里淹死，推进深坑泥淖活活埋了。”

这种征役之苦，后世在唐代杜甫的《兵车行》和《石壕吏》等诗中，有详细的刻画，这是大家都能熟诵的。在明末，一名进士杨士聪的《凶年四吟》中，也有深刻的写照，其中两首写道：

> 名将重威信，过师从枕席；平日少抚练，临戎增叹啧；贼焰既已炽，调发杂主客；强者太狰狞，弱者不任革；缘村掠民蓄，孰操自完策；贫民无立锥，更复遭奇厄；谈笑借汝头，聊以充斩馘。

杀运殄生人，轻细如蠓蠛；兵荒已半死，岂堪罹病孽；春来渐多疫，什九剧绵惙；蠢凶既草萎，良谨或兰折；道路续新鬼，亲属累死别；贫民无棺敛，委弃空痛结，横尸陈道衢，端为鸟鸢设。

这两首诗的文艺境界如何，且不去讨论，但说得是相当沉痛的，例如，“谈笑借汝头，聊以充斩馘。”是说借用老百姓的脑袋，造成自己的功绩，等于清朝时代所说的，大人的顶子，是血染红了的（隐喻清朝大官们的红缨帽）。其余如“横尸陈道衢，端为鸟鸢设”，这就是穷兵黩武的结果，一副悲惨世界的画面。如今百余年来，我中华民族即经常在此浩劫的笼罩下，国家多难，人民不幸，实令人不胜慨叹！

还有前面引用过的一位五代朱梁时诗人杜荀鹤，也有两首诗感慨这种“陷溺其民”的暴政所造成的社会状况。他在赠朋友张秋浦的诗中写道：

人事旋生当路县，吏才难展用兵时。农夫背上题军号，贾客船头插战旗。

把“夺其民时”的情形，写得入木三分。

又在一首题为《旅泊遇郡中乱》的诗中写着：

握手相看谁敢言，军家刀剑在腰边。遍搜宝货无藏处，乱杀平人不怕天。古寺拆为修寨木，荒坟掘作甃城砖。郡侯逐去浑闲事，正是銮舆幸蜀年。

孟子早已说过，你这些拼命扩张武力的邻国，把社会弄成这个样子，陷溺其民。如果你实施了仁政，法治上了轨道，财政经济充裕，国民教育水准提高了，人人自立自强，然后再去征伐邻国，自然就天下无敌了。所谓“仁者无敌”，不要对仁义治国的最高原则怀疑，不要犹豫，走向仁义的大道吧！

“仁政”——这个孟子的主张，在现代也还是正确的，如果能够施行“仁政”，使人人明白国耻，人人教战，达到国强民富，则自然是“仁者无敌”，最后必能致胜的。

孟子和梁惠王，从第一次见面开始，到这里告一段落。从他们两人数次的谈话中，可以知道，孟子是始终奉行中国的传统文化，尤其是孔子的学说思想，推行仁义，讲求仁政，期望天下太平，人民的日子过得好。对于当时那些策士，所谓纵横家、谋略家等游说之士，如苏秦者流，为求取功名富贵，讨好君主们扩充权力的心理，不顾老百姓死活的一套主张，他不是不知道的，而是知而不为，不愿那样去做。

人品与器识的评鉴

可是孟子运气相当不好。正当他和梁惠王慢慢谈得来，已经可以劝梁惠王不必怀疑他的“王亦曰仁义而已矣”的道理，不要犹豫去施仁政的时候，不幸得很，梁惠王死了，新王——梁襄王即位，这时孟子即将离开魏国，因为新王上台，一切情形也就不同了。下面就是孟子和这位新王见面后的情形：

> 孟子见梁襄王。出。语人曰：“望之不似人君，就之而不见所畏焉。卒然问曰：‘天下恶乎定？’吾对曰：‘定于一。’‘孰能一之？’对曰：‘不嗜杀人者能一之。’‘孰能与之？’对曰：‘天下莫不与也。王知夫苗乎？七八月之间旱，则苗槁矣。天油然作云，沛然下雨，则苗勃然兴之矣！其如是，孰能御之？！今夫天下之人牧，未有不嗜杀人者也。如有不嗜杀人者，则天下之民，皆引领而望之矣。诚如是也，民归之，由水之就下，沛然谁能御之？’”

这一段文章，写得真好，不要说在古文中，很少有这样生动、幽默的作品，就是在现代用白话文来写，也很难写得如此活龙活现，而又恰到好处。在字里行间，体会一下，蛮好玩的。

魏国的新王——襄王即位了，第一次召见孟子，孟子去了，可是两人见面谈话的情形和内容，没有作客观的直接记述，只说孟子见了襄王以后，出来了。然后由当事人之一的孟子对别人说：这位新王，一眼看上去，给人的第一印象，就不像个皇帝。“望之不似人君”这句话，成了名言，成了大家的口头话。几千年来，直到今天，大家常

会借用这句话去批评别人，每个人都可以体会一下，当借用这一句话去批评别人时，自己的心理、情绪上，是什么状况，那一种心理状态也是颇为复杂、微妙而难以形容的。

孟子又补充一句说：等到接近他时，再仔细地看看，他一点谦虚之德都没有，一点恐惧戒慎的心情也没有。我们知道一个越是有德的人，当他的地位越高，临事时就越是恐惧，越加小心谨慎。尤其当时的魏国，在战略地理上，处于四战之地，强邻环伺，而又已经打了几次大败仗，正是国势不振的时候，他应该知道，这个国君是不好当的。别说是这样一个国际形势，就是天下太平，身居如此高位，也该诚惶诚恐才对，可是梁襄王一副公子哥儿的作风，蛮不在乎的样子。所以孟子说他“就之而不见所畏焉”。不但一国君主应该戒慎恐惧，就是一个平民，平日处世也应该如此，否则的话，稍稍有一点收获，就志得意满。赚了一千元，高兴得一夜睡不着，这就叫做“器小易盈”，有如一个小酒杯，加一点水就满溢出来了，像这样的人，是没有什么大作为的。

这两句话，是孟子叙述他观察梁襄王以后所得的印象，好像是替梁襄王看相。当然，这个看相不是看眼睛如何？鼻子如何？运气又怎样？这是一般江湖术士的看相术。中国的传统文化中，对于“识人”的学问，有好几部书。汉末有刘劭的《人物志》。最近的有清代曾国藩的《冰鉴》。《人物志》可视之为看相的书，也就是识人之学。所谓“形名”之书，也可看作是现代研究人事管理，不可不读的书。里面是讨论人的器宇、器度、神态等问题。其实说到看相，中国很早远在战国时代就有。在汉代有一个著名的相人者名叫许负，名声普闻朝野，看相看得很准。当然，也有一些是献媚的小人，对人说些好听的话，一味地阿谀奉承，这是另外一回事。但从一个人外在的言默举

止，而看他的内在品德修养，也是一件很难的事。以现代的名词来说，就是品质问题。现代的工业产品，要加强品质管制，就是每一种产品，有它一定程度的规格，这种规格，就是起码的品质。产品有一定品质，出厂前要用科学方法、精密仪器鉴定，超过标准规定的是优良品质，不及的就是不良品质，必须淘汰。人也有各人的品质。人之所以成功，自有他的器度，有优良的品质。而看人的器度好坏，也如同鉴定东西品质好坏，从外形上即可看出一样，从人的言默举止之间，即可看出此人之气质如何。如所谓“龙凤之姿，天日之表”等对帝王人物的评语，就是对器度的描写。如形容汉高祖的隆准、龙颜等等，表面像龙的那个样子，鼻子高高的，下面大大的像一颗独蒜头，嘴巴阔到耳根边，睁大了两个眼睛，好看不好看呢？不去管他。也有人说明太祖朱元璋的相很像猪，指现在故宫博物院收藏的那张朱元璋画像是假的，而在庐山天池寺的一张才是真的。我看过庐山天池寺那一张被指为真的明太祖画像，真的就像一个猪头，所谓五岳朝天，嘴唇特厚。在我看来，庐山那张是假的，故宫那张是真的才对，否则一个皇帝长成那个猪头样子，实在难看！事实上也不可能。这是讲历史故事的闲话。

另外在历史上有两件关于人的器度的故事。也足以证明人的器度，的确是他的内涵修养气质的表现。晋朝著名的奸雄，也是历史上一位半成功的人物——桓温，他伐蜀打到了川东，在白帝城看到了几堆砌起的石头，据说是诸葛亮当年作战时，依奇门遁甲，克敌制胜而摆下的八阵图。这时桓温自认为了不起，觉得诸葛亮也不过如此。因而表现出一副很自豪的态度，便向身边一名在年轻时候、曾经跟随过诸葛亮的老兵说：“你是跟过诸葛丞相的，今日你看看我和诸葛公比较起来怎样？”这位老兵最初连声说：“差不多！差不多！威风差不多，可是……”顿了一下，他又叹了一口气说：“我跟过诸葛丞相许

多年，可是诸葛丞相死后，这几十年来，又看了这许多人，可就没有一个比得上诸葛丞相。”桓温听了这位老兵的结论，脸都发白了。

桓温平日就很自我欣赏他的雄姿、风度、气质，认为和晋宣帝、刘琨他们的气质不相上下。他征伐了秦国回来的时候，收买了一个年纪大的女仆人，查问之下，这个女仆人以前就是刘琨的女仆，自然是熟识刘琨的。这个老女仆一见到桓温的时候，就禁不住流下眼泪饮泣起来，同时对桓温说，“您很像刘司马”。桓温听了她这句话，正中下怀，高兴得不得了，可是还不自满足，再把帽子戴戴好，衣服拉拉平，弄得更端端正正，又问这个女仆，“你再仔细看我，到底像刘司马——像到什么程度？”这个女人一面仔细看他，一面说：“您的面貌很像，就是面皮薄了一点，不像他那么福泰；眼睛也很像，可惜小了一点，再大一点就好；嗯，胡须的样子很像很像，可惜您是红胡子，不像他的乌亮；整个身材也差不多，奈何您不及他高；声音也像，但是您的声音有点娘娘腔。”这个老仆妇，奉命评头品脚，谈了老半天，说得什么都像，可是什么都差一点，都不像。把一个桓温气得摘下帽子，脱了袍子，干脆跑去蒙头大睡，好几天都不快活。此外，例如许劭看曹操，便说他是“治世之能臣，乱世之奸雄”。曹操问裴潜说：“卿昔与刘备共在荆州，卿以备才如何？”裴潜说：“使居中国，能乱人，不能为治。若乘边守险，足为一方之主。”这些有关历史人物的评鉴，都是绝顶聪明的人旁观者清的智慧之语，当然不是全仗看鼻子、眼睛等五官相法而论人物的。

也是相法

大人物的情形如此，小人物也有小人物的气质。有这样一则笑话：清朝末年，国库空虚，于是鬻官卖爵，设立捐班，定下价格，捐多少钱，便可做多大的官，以资敛取。当时有一个发了横财的船夫，捐了一大笔钱，得了一个七品顶戴，也在礼部学了礼，大概用苦功学了一段时间，在场面上也能摆出一副官架子来了。可是有一次，和一些同一阶层的官员们在一起吃饭，这位捐班出身的大人，在拿起筷子来夹菜之间，仍不改他在船上吃饭时的习惯，右手拿的筷子往左掌心一戳，把两根筷子，弄得齐平。他的这个小动作，被同席的人看见了，一猜就知道他是捐班出身，而且以前可能是做船夫的。这还是小事。饭后大家坐下来喝茶聊天，其中有一位进士出身的清廉县知事，穿的一双靴子破了，但他仍毫无愧色地伸在前面摆开了八字脚。这位捐班的船夫看见了，于是说，某大人！你的靴子破了。这位县知事听了不但没有难为情，反而举起脚来说：“我这靴子的面子虽然破了，可是底子好得很。”这是一句双关语，意思是说：我这县官的底子，是凭学问考来的，不像你老哥这个官儿是用钞票买来的，所以羞红了脸垂下头去的，反而是这位笑别人破靴子的船夫。这就是气质的不同了。

可是看人的器度，有时也是不简单的。像这位船夫大人在手心里齐筷子，是很明显的所谓职业的习惯性动作，但也有时一些似是而非的外表，那可就要别具慧眼来辨别了。像《吕氏春秋》说的：

> 相玉者，患石似玉。相剑者，患剑似吴干将。贤主患辨者似通人，亡国之君似智，亡国之臣似忠。

识人如辨物，那一种似是而非的赝品，最会把人难倒，玉和石，是很容易分辨得出来的。但是遇到一块很像玉的石头，那么珠宝店的专家，也感到头痛了。至于评断宝剑也是一样，普通的生铁所铸，锋刃不利的，一望而知。但是样子很像什么干将、莫邪的古代名剑，也会令古董商人头痛。物固如此，对人的认识就更难。因为人是活着的，是动的，会自我巧饰，所以一个很贤能的君主，也怕遇到那种耍嘴皮子能说善道的辩士，弄得不好就误认他是有真才实学的通人，予以重用而终于误国。历史上更有许多亡国之君，看来非常聪明；一些亡国之臣，看来非常忠心的。例如大家最崇拜的诸葛亮，也把马谡看走了眼，而自叹不如刘备的知人。

鉴识人，见其器度固难，即使是从言默举止有了认识，也是不够的，还必须要更深入地了解他的个性。在荀悦的《申鉴》中，有一段讨论到器度的反面个性说：

“人之性，有山峙渊渟者，患在不通。”一个稳如山岳，太持重的人，做起事来，往往不能通达权宜。“严刚贬绝者，患在伤士。”处世太严谨刚烈，除恶务尽的人，往往会因小的漏失而毁了人才。“广大阔荡者，患在无检。”过分宽大的人，遇事又往往不知检点，流于怠惰简慢，马马虎虎。“和顺恭慎者，患在少断。”对人客客气气，内心又特别小心谨慎的人，在紧急状况下，重要关键处，则没有当机立断的魄力。“端悫清洁者，患在狭隘。”做人方方正正，丝毫不苟取的人，又有拘拘缩缩，施展不开的缺点。“辩通有辞者，患在多言。”那种有口才的人，则常犯话多的毛病，言多必失，多言是要不得的。“安舒沉重者，患在后世。”安于现实的人，一定不会乱来，但他往往是跟不上时代的落伍者。“好古守经者，患在不变。”尊重传统，守礼守常的，又往往会食古而不化，死守着古老的教条，

于是就难有进步。“勇毅果敢者，患在险害。”现代语所谓有冲劲，有干劲的人，在相反的一面，又容易造成危险的祸害。

所以认识了一个人的器度，同时还要看他这一种器度在反面有什么缺陷，那么“事上”也好，“用下”也好，才能达到知人善任的目的。

孟子一见到梁襄王，就说他“望之不似人君”。这是孟子的善于识人。历史上的确有许多不像皇帝的职业皇帝，尤其是生下来就是太子的人，常有不像样的。野史的资料，记载朱元璋统一全国以后，有一次拿起元朝后代皇帝的画像来看，他说：“左看右看，只像是个牛医，哪里像个君临天下的帝王相。”牛医就是兽医的意思。清代最后一个皇帝宣统，有许多人是见过的，他的照片，大家差不多都看过，虽然清秀，但却带着点“我见犹怜”的味道，的确也是“望之不似人君”的一种典型。

从“望之不似人君，就之而不见所畏焉”这两句话，就知道孟子的心目中，已经认为这位魏国新王是扶植不起来的，这时也已经注定了孟子将要离开魏国的命运。

天下定于一

孟子告诉别人——也可能是告诉他的学生，这位魏国新王，还有更妙的事。梁襄王见到孟子，既没有寒暄，也没有礼貌，招呼也不打一个，连“叟”都不叟一下了。忽然间毫不客气地、冒冒失失、没头没脑地捅出一个不着边际的问题来：“怎么定天下？”于是孟子只好答复他：“定于一。”

这一个“一”是什么？一个人？一件事？一个原则？一个战略？或一个国家？到底是“一”个什么？好比佛家参禅的话头，看不出一个确定的意义，你爱怎么想就怎么去想吧！

可是这位“不见所畏”的公子哥儿想的是一个人，而且这个人就是我襄王自己。所以马上接口问孟子：“哪一个人可以定天下？”这时孟子就他的话告诉他：“只有那个不喜欢杀人的人，才能够定天下。”这时候襄王才明白，孟子所说定天下的人，并不是他梁襄王，而是不喜欢杀人的人。

不杀人的人就能定天下。如果在现代这个时代，我们依文释义，这句话似乎就不通，没有道理。你我不要说不喜欢杀人，即使杀一只鸡也害怕，难道就可以定天下？果真如此，则人人可以定天下了。当然，我们不能做这样的解释。孟子这句话，是指当时那个时代的君主而言。在战国时代的人主——民众的家长，是可以随自己的喜恶，任意杀人，有绝对的杀人权力，没有权能分别的法令，没有绝对合理的规章，人主不必守法，可以生人，也可以杀人。所以孟子这句话，是对当时有杀人特权的人主们而言。

梁襄王说：假如一个人主不杀人，那有谁和他在一起肯来帮忙他呢？大概战国时代，各国君主，都以杀人为务，以杀人来立威，使人畏惧，因为怕被杀而跟着走。自幼在这种人主可以随意杀人的观念下长大的梁襄王，听孟子说不杀人可以定天下，感到意外，所以才问出“孰能与之”这句话来。

孟子听到这个无知的问题，还是开导他，告诉他：“假如今天有一个爱护百姓，不随意杀人的人主，则天下的人都会和他在一起。”孟子还怕他听不懂这个道理，于是又改用比喻的方式开导他说：“您对于田地里禾苗生长的情形，是一定知道的。每年到了七八月的时候，如果久不下雨，田地干旱，稻子没有水分滋养，眼看就要枯萎了。正当这个时候，艳阳高照的万里晴空中，突然涌来弥漫着水汽的云层，接着充沛的雨水如注地降下来，很快地，那田地里本来已经垂头弯腰，快要枯萎的稻子，就又有了生气，欣欣向荣地伸直了禾秆，生气勃勃地复活成长起来。像这股充沛的滋润力，是自然的法则，又有谁阻挡得了呢？”

可慨叹的，孟子这个枯苗的比喻，恰好就是乱世败政——如战国时代人生境况的写照。

在古代历史上，碰到乱世的时代，人命真如枯苗草菅，有野心的诸侯们，大都是走“残民以逞”——满足私欲的路线。读了《孟子》这一节书，由乱离人命如草菅枯苗，使人联想到明代沈明臣的诗句——“杀人如草不闻声”这沉痛的描述。

接着孟子又说：“今天那些统领人的人主们，各国的国君们，没有一个不是好大喜功，杀人如麻而无动于衷。倘使其中有一位大仁大义的国君，能够施行仁政，体恤百姓，不随意杀伐征战的话，那么天

下的老百姓，一个个都会伸长了脖子仰望着，期待着这位君主的领导。如果真的有一天，出现了这样的君主，发生了这样的情形，那么百姓们就会像往下冲的巨流般地归向他。这股自然的趋势，哪里是人力所能阻挡得了的呢？那么这个不好杀人的君主，当然就可以统一天下了。”

这一节等于孟子的日记，是他自身的历史笔记。当他快要离开魏国之前，非常倒霉不得意，梁惠王虽然谈不拢，结果还是谈得差不多，至少是可以谈，现在这位新王根本“望之不似人君”，谈也不必谈了，只有卷起铺盖走路了。

在这一节记载里，虽然梁襄王的问话不好，而且问得没有礼貌，没有意义。可孟子答复他的话，都是至理名言，是真正的道理。凡是想要作为一国之主的，就要具备这样的胸怀和器度。相反地，也解释了孟子说梁襄王“望之不似人君”的理由。梁襄王没有这种抱负，那么就不能令人见了产生肃然起敬的心理，他的器度、胸襟，都没有那种令人愿意臣服为他辅助的气势。

孟子与苏秦的对照

孟子自从那次见了梁襄王，出来对人说梁襄王“望之不似人君”以后，就离开了魏国。这应该是梁惠王刚刚去世，襄王即位那一年的事情。梁襄王二年，苏秦大约就在孟子之后，又到了魏国，并且以合纵之说，说动了梁襄王，参加了苏秦所主张的六国合纵以抗秦的计划。当然，精确的考据很难说。

这次苏秦访问魏国，和梁襄王谈话的经过，《史记》和《战国策》都有记述，内容差不多，但是《战国策》的记载比较详细而精彩。现在引用到这里，我们可以对照起来，做一些研究。

苏子为赵合纵说魏——《战国策》原文

苏子（即苏秦）为赵合纵，说魏王（惠王嗣。时襄王二年）曰：大王之垄（古地字），南有鸿沟（即狼荡渠，在河南荥阳东，南至陈入颍，宋以前汴河是其道，今谓之贾鲁河；自荥阳经河阴开封等县，南至商水县，合于汝水）、陈、汝南（汝水出今河南嵩县南山，东北过伊阳、临汝，又东南经郏县、宝丰、襄城、郾城，又东南为涡河，旧时自郾城南至西平、上蔡，元季水溢为害，于涡河截其流，约水东注，而西平上蔡之水，仍名为汝水云。魏地不至陈，盖夸之），有许、鄢（即鄢陵）、昆阳、邵陵（即召陵）、舞阳（今县，为汝阳道，故城在县南）、新郪（故城在今安徽阜阳县东南）；东有淮（魏地不至淮，盖夸言之）、颍（源出河南登封县。东南流，经开封、许昌等县，合大沙河，又东南入安徽阜阳，合小沙河，至寿县入淮）、沂、黄、煮枣（故城在今山东菏泽县西）、海盐、无踈（《史记》——无海盐字，踈作胥，索隐——地阙）；西有长城之界（自郑滨洛以北，至固阳。秦魏之界也。今陕西华县西鄜西南有故长城，即六国时遗址）；北有河外（《史记》索隐——河之南邑，若曲沃、平周等地。案今河南郏县有曲沃故城，战国魏地，非晋都曲沃也。平周，邑名，在今山西介休县）、卷（魏邑，在今河南原武县）、衍（故衍城，在今河南郑县北）、酸枣（故城在今延津县北）。垄方千里，垄名虽小，然而庐田庑舍，曾无所刍牧牛马之

地。人民之众，车马之多，日夜行不休已，无以异于三军之众。臣窃料之，大王之国，不下于楚。

然横人（主张连横的人）谋王，外交强虎狼之秦，以侵天下，卒有国患，不被其祸。夫挟强秦之势，以内劫其主，罪无过此者。

且魏，天下之强国也。大王，天下之贤主也。今乃有意西面而事秦，称东藩，筑帝宫（言为秦筑宫，备其巡狩而舍之，故谓之帝宫），受冠带（谓冠带制度，皆受秦之法），祠春秋（谓春秋贡秦，以助秦祭祀），臣窃为大王愧之。

臣闻越王勾践（允常子）以散卒三千，禽夫差于干遂（即干隧，吴王夫差自刎处，今江苏吴县西北万安山，一名秦余杭山，一名阳山，又名四飞山，山之别阜曰隧山，即其地也。吴王伐齐后，与晋会于黄池，于是越王勾践袭吴。时敬王三十八年。至元王三年，越灭吴）。武王卒三千人，革车（兵车）三百乘，斩纣于牧之野（即今牧野，在今河南淇县南）。岂其士卒众哉？诚能振其威也。

今窃闻大王之卒，武力（《史记》作武士，武卒也。《汉书·刑法志》——魏士武卒，衣三属之甲，操十二石之弩，负矢五十，置戈其上，冠冑带剑，嬴三日之粮，日中而趋百里，中试则复其户，利其田宅）二十余万，苍头（谓以青巾裹头，以异于众）二十万，奋击（军士之能夺击者）十万，厮徒（炊烹供奉杂役）十万，车六百乘，骑五千匹。此其过越王勾践、武王远矣。今乃劫于辟臣（邪僻之臣）之说，而欲臣事秦。夫事秦，必割地

效（献也）质，故兵未用而国已亏矣。凡群臣之言事秦者，皆奸臣，非忠臣也。

夫为人臣，割其主之坐，以外交偷取一旦之功，而不顾其后，破公家而成私门，外挟强秦之势，以内劫其主，以求割地，愿大王之熟察之也。

《周书》曰：绵绵不绝，缦缦（《史记》作蔓蔓，谓蔓延也）奈何！毫毛不拔，将成斧柯。前虑不定，后有大患。将奈之何！大王诚能听臣。六国从（纵）亲，专心并力，则必无强秦之患。故敝邑赵王（肃侯语）使使臣献愚计，奉明约，任大王诏之。

魏王曰：寡人不肖，未尝得闻明教，今主君以赵王之诏诏之，敬以国从。

苏秦以合纵发起国——赵国的名义来到魏国游说，实际上是为他自己争取功名富贵。他可不管梁襄王像不像人君，一开头，就从魏国的地理形势说起，细说魏国的战略地势，还带上几分夸张，把魏四周的疆界，说得很热闹，并说到魏国人民有如何的多，大吹其牛，给魏襄王戴高帽子。这也就是孟子与苏秦所以不同之处。所谓谋士、说客、纵横之士，都是给别人戴高帽子的，竟然说魏国不下于楚，其实当时南方的楚国，在领土的幅员、地理的环境等各方面，都比魏国强大得多。

接下来，把梁惠王、梁襄王父子下面的大臣，都骂了。他说他们“挟强秦之势，以内劫其主，罪无过此者”，这几句话很严重，等于

说梁惠王这些干部都不尽忠。苏秦的这一着非常厉害，他这一骂，把梁襄王下面那些想发表意见的人，一下子就堵住嘴了。

可是对于梁襄王，他还是一顶又一顶的高帽子继续送上去。“天下之强国也”“天下之贤主也”，大拍马屁。反正天下事，千错万错，马屁不错。和现代的推销员一样，千方百计也要把顾客说服。而说服之道，戴高帽最安全，也最有效。马屁拍完，在对方听得浑浑淘淘的时候，另一手来了，他立即一个耳光上去，说梁襄王有这么大一个强国，竟然想奴颜婢膝地向人低头，这岂不是太可耻了！

苏秦的权谋

这时，苏秦又举过去历史上吴越之战的故事，同时分析魏国的国力，作为申述他合纵主张的基础。我们不要以为苏秦第一次游说失败，回到家里，读了几年《阴符经》，就把学问读出来了。如今大家从小学读到大学，读了十六年的书，走入社会，找一份七八千元的工作还不容易。苏秦这里所举魏国的国力，绝对不是他关在房子里，窗帘都不拉起来，头悬梁、锥刺股搞出来的。他在这段时间里，搜集情报，把国际间各国的实力，都弄得清清楚楚，了若指掌了。所以我们大家读书不要读成书呆子。苏秦第一次出来游说的时候，的确还是书呆子，但是第二次出来游说时，就大不相同，各国国防上的机密情报他已清楚得很了。

同时我们了解当时魏国是这样的情形，而孟子见梁惠王时却要他们行仁义之道的仁政，这就好比对一个衰病的老年人，要他不必吃补药、打补针，他一定不肯依着去做，是一样的。

苏秦在梁襄王面前，如数家珍地陈述了魏国当时的局面和战备详细数字，接着又骂他下面的那些大臣、干部们，说梁襄王身边这些亲信的人，都是辟佞之臣，只是会讨好、拍马屁，不会谋国的奸臣，而不是忠臣。苏秦以一个外国人，跑到魏国，居然敢在魏国君王的面前大骂他的亲信大臣，我们就要从这里了解到他当时的背景。

苏秦第一次游说的时候，虽然已花了家里很多钱，有车、有马、有裘，打扮得很像个样子，颇壮行色，但到底是单枪匹马，脑袋是提在手上的，弄得不好，随时会丢掉的。可是这次的苏秦，胜过以前不

知多少倍了。他是先说服了赵王接受他的合纵计划，然后是代表赵国去说服梁襄王的。这时的苏秦，不但身边带了一大批助手和卫士，而且还有赵国作后盾，所以他说话的态度就不同了。义正词严地指责魏国的大臣们，以人主之地，与外国结交，贪求近功，不顾后果。其实这些话都是骂梁襄王的，只是他身为一个外交官、一个谋略家，自然不便，也不会去面对面地骂一个他要说服笼络的君主。于是就把这些话、这些责任完全转嫁到这个国家的干部身上，使对方有一个转身的余地。

苏秦的这一着，是骂得相当厉害的，他所指的“以外交偷取一旦之功”这些话的评语，也正和前几年美国国务卿基辛格的情形完全一样。其实呢？苏秦他自己不也正是“以外交偷取一旦之功”吗？由此看来，天下的是非，大多数只能暂时保留一时一地，很难永远成为“公是公非”。

然后，他再引经据典地说出《周书》的理论。在当时可以说没有出版事业，书籍都是刻在竹片上，非常稀少而珍贵。苏秦引经据典，暗示了他自己很有学问，读过一般人不易读到的书，一方面表示他的计划是有根据的，最后说出他六国纵亲的计划，礼貌地请梁襄王作决定。

那么，孟子形容为“望之不似人君”的这位梁襄王，听了苏秦这番话以后怎样呢？自己责备自己不肖，从来没有听过这样高明的意见，立即签约，全力支持到底。

不过，后来苏秦死了，张仪也来见梁襄王，提倡连横之说，又是另外一套理论，反过来驳倒苏秦的说法。这两篇文章，如果办报纸、杂志，正是社论体结构上的好蓝本。

我们读书，是为了引古以证今，也可由今而鉴古。单看这一篇《战国策》中的文章，记载苏秦说魏国梁襄王的故事，当时情形是不是完全一样，不得而知。但后代的记载，大部分是不会太离谱的。看了这篇文章，就知道当时是很热闹的了。

由这篇文章，可以了解魏国在梁惠王、梁襄王那个时代，也就是孟子到魏国的那一段时期，魏国所处的国际地位和战略环境，它的历史背景以及当时的国内情形。了解这些以后，我们可以用现代的立场，去体会一下梁惠王、梁襄王在战国那个时代中，如果采用孟子所提出来行仁政的王道精神，是不是行得通？

当然，孟子对梁惠王所建议的，只是政治哲学上的最高原则，并不像苏秦、孙子等兵法家、谋略家那样，提出立即可以付诸实施的，如“合纵”“连横”一类的具体办法。不过话得说回来，假定梁惠王或其他国君，接受了孟子这项政治哲学的最高原则，像鲁国接受了孔子的意见，并给予权位一样，那么孟子有了权位以后，自然会提出具体的办法。因此，我们不要随随便便就把“书呆子”这顶帽子往孟子头上戴。

孟子的机锋转语

尽管孟子说（魏）梁襄王“望之不似人君”，但是照这段《孟子》记述的文字来讲，其中含有中国传统文化上政治哲学的两个大道理，必须特别留意，不可只为了一句“不似人君”的评语，就轻轻地盖过去，认为孟子对梁襄王的问题，并没有用心去答复。其实他说梁襄王“不似人君”是一回事，他以诚恳的教化对人，又是一回事。

第一个问题，当然就是梁襄王提出的“天下恶乎定”，这个定天下的问题。他问的是如何“定”天下，并不是说如何“安”天下。就中文的含义来讲，这一个“定”字与“安”字，用在这里，就大有分别了。如照曾子所著《大学》一书的观念来讲，“定而后能安”，也是有它程序上不同之差别。

我们只要了解了前面梁惠王所说，他自己国家的处境，和他个人心理上的烦闷，便可知道梁襄王父子当时在战国互相吞并局势上的困难和不安。再看一看《战国策》上所记载苏秦说梁襄王的一段，对于魏国当时情势上的分析，便可知道梁襄王问孟子的“天下恶乎定”的问话，并没有错。错只错在他问孟子这个问题时的诚心和态度而已。

我们大家都很欣赏《三国演义》上所描写刘备三顾茅庐问计于诸葛亮的一幕，此景此情，也正是梁襄王当时的写照。只是刘玄德冒着寒风大雪，三顾诸葛先生的茅庐之中，他所表现的诚恳和谦卑，首先便具备了一副“君人之度”“有容德乃大”的卓越风范，不得不使那高卧隆中的诸葛孔明，为了感遇知己，而为他破格出仕了。

梁襄王所问的如何能定天下，这正是周秦以后千余年来，生当乱世，每一个具有武力，具有野心者的初心动机，也就是所谓霸业思想的原动力。天下一定，便可化家为国，“四海之内，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”，家天下的威权，便从此建立。刘邦做了皇帝以后问他的父亲，我挣的财产比哥哥多吧？李世民要起义，他的父亲李渊对他说，希望你这一举，便能“化家为国”。这些观念，也都是由一个“定天下”的观念而来。

孟子深深知道这种心理的错误，所以他不从如何“定天下”的霸业思想上去答复梁襄王的问题。他要从王道的思想上去诱导梁襄王行仁政开始。所以从表面看来，便大有牛头不对马嘴，所答非所问的味道，自然就不能投当时人主们的喜好了。由于古文写作，重在浓缩简化，对此要点语焉不详。因此我们在此加以申论，才能把孟子弘扬传统王道学术思想的精神，更明显地表达出来。

第二个问题，便是孟子所提出天下“定于一”的重心。孟子只是说天下定于一，并没有说只靠一人来定，或者说定在哪一个“一”上。这句话看来真是相当含糊，因此也难怪梁襄王为之茫然，于是颠倒了它的逻辑，跟着便问：“孰能一之？”哪一个人才能一定呢？因此，孟子只好将错就错，他知道这位“望之不似人君”的梁襄王很难懂得这个高深的政治哲学，于是把它向当时时代病，极其需要的一剂消炎药上去引导，希望他施行仁政，所以就说，“不嗜杀人者能一之”。其实，天下真正好杀人的并不多。不敢杀人，与不好杀人的人很多。难道那些不好杀人的便都能统一天下吗？这个道理，上面已经约略讲过，不必重复讨论。

如果要认真讲来，古文写作的文法和逻辑，实在是很认真的。只是古今文法运用不同，就显出它的逻辑也有点矛盾。尤其古代由于印

刷不发达，所以古文尽量要求文句简练，一个字往往代表了一个观念，含意又深又多，于是后世就难得读懂了。

例如宋代欧阳修奉命修《唐史》的时候，有一天，他和那些助理的翰林学士们，出外散步，看到一匹马在狂奔，踩死路上一条狗。欧阳修想试一试他们写史稿作文章的手法，于是请大家以眼前的事，写出一个提要——大标题。有一个说：“有犬卧于通衢，逸马蹄而杀之。”有一个说：“马逸于街衢，卧犬遭之而毙。”欧阳修说，照这样作文写一部历史，恐怕要写一万本也写不完。他们就问欧阳修，那么你准备怎么写？欧阳修说：“逸马杀犬于道”六个字就清楚了。这便是古今文字不同的一例，再看第一个人的文句，就好像明代一般文字的句法。第二人的，好像宋代的句法。其实，时代愈向后来，思想愈繁复，文字的运用也就愈多了。

定于一

如孟子这一段中，一句“定于一”的答词，非常有趣，而且内涵深远，是对中国政治哲学的至高原则而言，既不是指一个人，或一件事，更不是说某一种方法，当然也不是光指仁或义。因为仁和义，也只是政治行为之一，是实施一种政治思想的高度道德行为而已。所以“不嗜杀人”，也是针对当时好作乱好杀伐的政治风气，一种高度道德性的政治行为。在战国当时，或任何一个混乱的时代中，这是值得天下归心的作为。如果以现代民主思想的眼光来看，那是不必说的当然道理。除非好杀成性的暴力主义者，或是今天国际政治上闹笑话的非洲阿明，那就不足道了。

可是这句“定于一”的答话，一听进梁襄王的耳朵里，他脑子里的观念反应，却一变而成为“天下可定于一个人的手里”了！因此他便迫不及待地再问出哪个能够一统天下的问题来，你看这是多么有趣的误解，使孟子再也无法发挥“定于一”的高度哲学理论，只好随着他所能了解的方向，一变话题，转而为“不嗜杀人者能一之”的答案了。

我的口才不好，对于这句话在逻辑上的分析，或许不够清楚，同时又不肯引用翻译式西方逻辑那些名词和术语来表达，只好凭诸位高明，自己去体会其间会心之处。但在此可以引用唐代禅宗大师们的一个故事，作为参考。

“满堂花醉三千客，一剑霜寒十四州。”就是唐末一位有名的诗僧贯休，他为越王钱镠所作的名句。钱镠看了很高兴，但是要他把十

四州改一改，变成四十州。他不肯，便说，州也不能添，诗也不能改。因此他和钱镠处不来，便千里迢迢跑到四川去依靠蜀主王建，写出“一瓶一钵垂垂老，万水千山得得来”的千古名句。有一次贯休自己作了一首很得意的诗，其中有“禅客相逢唯弹指，此心能有几人知”的两句名言。他拿去看当时有名的禅宗大师石霜禅师，认为是自己明心见性的悟道之作。石霜看了诗，便放在一边，转过来问他：“如何是此心啊？”这一下，问得贯休和尚哑口无言，无法对答。石霜禅师便说：“你不知道，就问我。”贯休不觉脱口问道：“如何是此心呢？”石霜禅师一笑而答说：“能有几人知。”你看，懂了这个逻辑运用的关系，便同样可以了解孟子这一节天下“定于一”和梁襄王问答的要点了。

儒道同源的一统天下

说了这些闲话，我们再回头来讨论这个中国政治学上“定于一”的问题。讲起来，实在牵涉太多，也太难。不但孟子指出“定于一”，我们且把后世自称为正统儒家们所不甚同意的道家老祖宗——老子的话搬出来看看，他同样也有中国政治哲学有关“一”的思想。老子曾说：“天得一以清。地得一以宁。侯王得一以天下平。”老子这个得一以天下平的“一”，和孟子劈头而来的“定于一”，是不是一个模子，如出一辙呢？实在值得慎思，明辨。

综合起来，这个“一”的问题，如果和专讲内圣外王之学的《大学》《中庸》的内圣之学相提并论，那么《大学》的“明德”和“慎独”，以及《中庸》的“中和”和“诚明”串通一气，发而挥之，岂非又是一部专论吗？虽然，孟子这里的“一”，也可以说是一个中心思想——实行仁政的王道。

但再引申为外王之学来讲，那么，孟子所讲天下“定于一”的道理，便可认为是中国历史哲学的不二法门，必须要“天下统一”或“天下一统”，才有长久的安定。我们只要仔细研究秦、汉以后历史，凡是不得统一的时代，它的祸乱也始终不得平静。这已成为中国历史上千秋不易的定则。因此自孟子以后，影响两千年中国历史上的帝王政治，都是循着孟子这个论断的观念去立足的。甚至反动的人，也都是拿它来做口号。

不管是正的或反的，假借为号召的或真心为国家天下的，对于这个“定于一”的理论，当然都无可非议。事实上，凡是真理，自然便

是不二法门，当然无可非议。可是两千年帝王专制政治，到处都是假借孔孟之学的大盗而兼神偷，真如庄子所谓连仁义之道也被他们偷盗而用了。这是什么理由呢？因为孟子只说了一句天下“定于一”三个字，他并没有说定于一人啊！而历代的帝王们，却生吞活剥地把“定于一”三个字，硬生生地拉到定于一人，而且一定是定于我了。你看这有多滑稽！

现在问题不要扯得太远，免得与讲孟子的本意大相径庭，暂时到此打住。拉拉杂杂说了一大堆，只是提醒大家研究上的注意，孟子这段对话中机锋转语的关键，不要随便忽略。

在我们几千年来的中国文化里，有一个中心思想——“邪不胜正”——这是一项真理，已成为家喻户晓、人人能道的至理名言了。但是自古以来，在任何时代，行正道都是非常艰难的。孟子始终想要行正道，所以他的理想很难实现。不过，如果说苏秦这派人所行的是邪道，而究竟邪到什么程度呢？这也很难下定论。他们的主张，只是针对当时的利害而来的。摆在眼前的现实利益，不管智、愚、贤、不肖，大家都容易看见，人人能取得，如果立刻见效，大家都乐意去做。而孟子所提倡的王道仁政，是大利，是远利，是百年大计，甚至更远在百年后。今天耕耘的人，自己不一定享受得到它的成果。

人不论为国、为家、为自己，都是希望自己看到，享受到自己努力的成果，这也是人情之常。对照一下孟子与苏秦两人，对魏国君主所提的意见，以及所获的迥然不相同的结果，很明显地我们可以看到，人类总是急功近利的。对此，也只好付之一叹了！

关于孟子说梁襄王“望之不似人君”的话，并非说他没有人样，只是不像可以当大君的神态。很可能他是南唐李后主、蜀主孟昶一流

人物，风流潇洒，可以成名士，不能做人君。据晋武帝司马炎时代挖出梁襄王坟墓的出土资料，在他葬的墓穴中，还藏有相当可观的古典经书，由此可见他也是个读书种子，例如三国时代的江夏刘表，还是位《易经》专家呢！讲到这里，想起我幼年的一位老师作的诗：“隋炀不幸为天子，安石可怜做相公。若使二人穷到老，一为名士一文雄。”梁襄王可能也是这个类型的人，不适宜于做人君。

仁爱的推广

齐宣王问曰：“齐桓、晋文之事，可得闻乎？”孟子对曰：“仲尼之徒，无道桓、文之事者，是以后世无传焉，臣未之闻也。无以，则王乎？”曰：“德何如，则可以王矣？”曰：“保民而王，莫之能御也。”曰：“若寡人者，可以保民乎哉？”曰：“可。”

本来在《孟子》这本书里，所以把他见梁惠王、梁襄王父子最后的谈话，放在最前面，是因为这些谈话，是孟子政治哲学的中心思想，所以放在最前面，以显示其重要性。孟子见齐宣王是在见梁惠王之前的，不过这种孟子年代时间上的争议，历来就很分歧不一，各有各的考据理由，也实在很难确定。我们在这里特别再提醒大家一下。在本章后段再讲齐宣王，等于现代小说写作法中的所谓倒叙法。

齐宣王见了孟子以后，开始就问：在春秋时代齐桓公和晋文公，都曾经先后称霸于天下，他们是怎样能够做到天下的盟主？这其中的道理，你可以说给我听听吗？

孟子的答复，可并没有说齐桓公、晋文公称霸的理由何在，因为他是孔子的孙子子思一系的学生，一生都尊奉孔子的学说，所以他站在自己的学术立场上说话。他说孔子的弟子们，从来没有说过关于齐桓公、晋文公他们称霸的事情，因此后世没有传下来，我也没有听过我的前辈们告诉我这些事，假如你齐宣王一定想要知道如何领导天下的话，又何必一定要了解齐桓公、晋文公称霸的道理呢？他们没有什

么了不起，不过称霸而已，真正想治好国家，名称普闻于天下，何不谈谈称王于天下的王道。

这里我们知道，孟子是一直强调施行王道的。不过我们读了“仲尼之徒，无道桓文之事”这几句话，就囫囵吞枣吃下去，不咀嚼一下，好好做一番理解和体会，那一定会食而不化，成为笑话了。如果真的如此，孔子三千弟子不谈，就以七十二贤人来说，连桓文之事都不知道，岂不太孤陋寡闻，太不渊博了？何况孔子正当春秋时人，一部《春秋》是孔子自己著作的，书里尽多的是谈桓文之事的地方，孔子这些学生，岂有连老师所著的书都不读的道理？这可成为大笑话！

老实说，这时的孟子是有意逃避，不愿意和齐宣王谈霸道，只是想对齐宣王说他的王道政治，这也可以看到孟子之所以为孟子，儒家标榜的圣人之所以为圣人，就是那么方正，不转一点弯，假如纵横家者流，一定先顺着齐宣王说一番桓文的道理，接着说一番王道的道理，比较一下两者的利益，最后劝他行王道，而孟子则一圣就圣到底，直言无隐地说了。

齐宣王不像屠户

于是，齐宣王问孟子，那么我行德政，讲究德行，就可以王天下了吗？这里齐宣王只称德。在古代——秦汉以前，“德”与“道”是两种不同的概念，所以在那时以前的古书上，这两个字大多是分开来，到了后世，才把道德两字合在一起用，而成为“道德”一统的概念了。这里齐宣王以修德、行德政为问，而孟子仍没有作正面的答复，只是告诉齐宣王，你如果能够保护老百姓，爱护老百姓，就可称王，没有人可以抵抗你的。齐宣王进一步又问，像我这个样子来说，你孟先生看看，可以做到保护老百姓的仁政吗？孟子说当然可以。

曰：“何由知吾可也？”曰：“臣闻之胡龁曰：‘王坐于堂上，有牵牛而过堂下者，王见之，曰：牛何之？对曰：将以衅钟。王曰：舍之，吾不忍其觳觫，若无罪而就死地。对曰：然则废衅钟欤？曰：何可废也？以羊易之。’不识有诸？”曰：“有之。”曰：“是心足以王矣。百姓皆以王为爱也，臣固知王之不忍也。”王曰：“然。诚有百姓者，齐国虽褊小，吾何爱一牛？即不忍其觳觫，若无罪而就死地，故以羊易之也。”曰：“王无异于百姓之以王为爱也。以小易大，彼恶知之？王若隐其无罪而就死地，则牛羊何择焉？”王笑曰：“是诚何心哉？我非爱其财而易之以羊也，宜乎百姓之谓我爱也。”曰：“无伤也。是乃仁术也，见牛未见羊也。君子之于禽兽也，见其生不忍见其死，闻其声不忍食其肉，是以君子远庖厨也。”

齐宣王听见孟子说他可以做到保民而王天下，反问孟子说，你怎么知道我可以？齐宣王也许听了这句话，相当高兴，希望多听几句好

听的，或者没有自信，以为孟子是顺口说说的，所以追问一句。但孟子不能不说出一番理由来，而且举事实为证。

他说，我曾经听见你一位臣子——胡龁，和我谈起，说你齐宣王有一次坐在庙堂上面，有一个人牵了一头牛经过下面，被你看见了，问他把牛牵到哪里去。他告诉你是牵去杀了取血涂钟（古代铸钟要用畜生的血去涂祭）。你听了他的报告后，命令把那头牛放了，你说看到那头牛发抖的样子，像一个没有犯罪而被送去杀头的人，十分可怜，实在不忍心杀他。于是那个牵牛的人向你请示，是不是新铸的钟不必再涂牲血了。当时你又说，这怎么可以不涂血呢？另外换一只羊好了。

我所听到的这件事，不知道是不是真实的。齐宣王说，有这回事啊！孟子就说，凭了你的这种“不忍见其觳觫”的心理，扩充开来，就可以实行王道。虽然你的老百姓们说你小气，舍不得杀那么大一头牛去取血涂钟，才换一只较小的羊去杀。可是我知道并不是牛较大，羊较小的原因，而是你不忍心。

齐宣王说，你说得对。诚然我的老百姓误会我是因为那头牛太大舍不得杀，而换一只小一点的羊。但是你是知道的，我齐国固然没有统一天下，不能说大，可也并不是太小的国家，还不至于连一头牛也吝啬得不肯杀。实在是因为我看见那头牛发抖，像一个没有犯罪的人被牵去杀头一样很可怜，心里不忍，才换了一只羊的。

孟子接着说，你也不必怪你的老百姓误会你吝惜一头牛，是因为牛比较值钱。事实上牛比较大，羊比较小，你用小的羊去换大的牛，价钱上有显著的差别，他们又怎么知道你是另有原因呢？话又说回

来，假如你是为了看见牛发抖而不忍杀他，于是另外换了羊，可是，羊同样是一个生命呀，这又怎么说呢？老百姓又怎能理解呢？

这一说，齐宣王听了，不禁笑起来说，真是！这到底是一种什么心理啊？不过说真的，我当时绝对不是因为牛大，比较值钱，舍不得杀才换羊的。不过经你这么一说，就难怪我的老百姓们误会我是小气了。

接下来，看到了孟子的答话，就知道孟子的高明，因为在当时君主时代，齐宣王不忍杀牛的这一片好心，老百姓不但不领情，反而说他小气，万一弄得不好，这位国君因此一发怒，又不知道会枉杀几个人，所以孟子设法缓和齐宣王的情绪，作一疏解。

其次，孟子也为了要齐宣王接受他所提出的意见，施行王道的仁政，所以在这里，以幽默式的轻松的口吻，把话锋一转说道，这也是一件小事，老百姓的这种误会，对你不会有什么损失或妨害的，这正是你的仁术（注意，孟子只说他是仁术，并没有说他是仁心。这个“术”字，读书时不要轻易放过）。因为当时你只看到牛发抖，没有看到羊流泪。作为一个君子，只愿意看到禽兽活生生的样子，不忍心看到它被杀的惨状。如果听到它们被杀的惨叫声，就不忍吃他的肉了。所以说君子远离庖厨，就是这个道理呀！也就是和你的羊换牛的心理完全一样啊！

可是，君子远庖厨这句话，被后世曲解了。近代的年轻人，当太太要他到厨房里帮个小忙的时候，他就拿这句话来做挡箭牌。太太请原谅！孟老夫子说的，“君子远庖厨”，我要做君子，你的先生不能是小人哪！于是坐在客厅沙发上看电视，等太太把热腾腾的菜饭端

来。这是笑话。可是后世把古人的名言曲解，并拿来做胡作非为的借口的事例，实在不少，这且不去说它。

行为心理

在《孟子》这一节里，涉及一头牛的问题。中国古代，凡是谈到君主帝王，大多都以龙来作比拟。这次孟子和齐宣王见面，而大谈其牛，这是历史上较为有趣的事。然而这次谈话中，讨论的是齐宣王不忍杀一头牛而改杀羊的事情。这件事在后世学者研究孟子思想时，列为重要的问题之一，经常特别予以讨论的。从这件事上，我们至少可以发现两个学说问题：第一是仁爱心理的心理行为问题；第二是领导人行仁政的方法问题，亦即古代帝王，以及现代民主国家、政治领导人行仁政的方法问题。

先说心理行为问题。针对孟子对齐宣王的这段谈话而言，当时齐宣王看见了一头牛被杀前发抖，而不忍宰杀的时候，告诉他，这就是人类仁慈心理的根本。

这种仁慈心理，在平时看起来，似乎人人都具有，并没有什么了不起。但是假如真正研究心理学，不论政治心理学，或者宗教心理学，齐宣王这个以羊易牛的故事，可以用一句后世人人引用，大家都知道的俗语——“妇人之仁”来形容。因为女人容易掉眼泪，只要一点点鸡毛蒜皮的小事情，就难过掉泪。我认为，古人说“妇人之仁”这句话的意思，是要人们的慈悲，不要走小路线，要发大慈悲，具大仁大爱，所以才用妇人之仁——看见一滴血就尖声惊叫的“仁”来作反面的衬托。实际上妇人之仁，也正是真正慈悲的表露。正如齐宣王看见一头牛发抖不忍宰杀，扩而充之，就是大慈大悲，大仁大爱。只可惜没有扩而充之而已。

一般的妇人之仁，如果扩而充之，就是仁之爱，那就非常伟大了。且看不同宗教中的几位代表人物，就可知母性仁爱的伟大。佛教里最受欢迎的是观世音菩萨，虽然在佛经的原始记载上，他是一位男性，但是他却常以女身出现，而后世人们也都喜欢膜拜他以女性姿态出现的化身。代代相传，如今他已成为母性慈爱的象征。天主教的圣母玛丽亚，是伟大母爱的表征。至于道教标榜的则有瑶池圣母。尽管人类不少宗教的教规、教条、教义，都是重男轻女，但最后还是推崇女性的伟大。看来蛮有意思的。

谈心理行为的修养，齐宣王看到牛发抖，不忍心宰杀。我们在路上看到，一条狗、一只猫被打死或被车碾死，围上一堆人，欣赏名画似地观看，甚至有的还拍手。如果一定说这些人是坏人，那也未必。他们在另外某些事上，却又很仁慈。人的心理经常在变化，很难从某一件事上就遽然断定他是仁慈或者不仁慈。有的人有其习惯，也许他会杀猪，不喜欢杀牛。譬如印度教徒，绝对不杀牛，但却杀猪；伊斯兰教徒则不吃猪肉，但他们杀牛杀羊，吃牛羊肉。

对牛谈心

中国历史上关于牛的故事也蛮多的，五代时的另一位才子皇帝——前蜀的后主王衍，他的醉词：“者边走，那边走，只是寻花柳；那边走，者边走，莫厌金杯酒。”是脍炙人口的名句。他爱好文学也喜欢看戏，自己还会唱戏，常有一些伶人在他身边玩乐。南唐中主——李璟也有此同好，有一次他正玩得高兴，见原野上一头牛，悠闲地吃着草，画面很美，他顺口就称赞那头牛很肥。晚唐以后的伶人——现在叫作明星的，有一些真是了不起的。这时他身边有一位伶人李家明，听见他称赞这头牛以后，就立刻作了一首咏牛的诗：“曾遭宁戚鞭敲角，又被田单火燎身；闲向斜阳嚼枯草，近来问喘更无人。”

四句中，三句说到牛的典故，这是大家都知道的。齐国的名相宁戚，在他未发迹以前，曾经替人放过牛，也许在他牧牛的生活当中，磨炼了自己，也许在牛的身上得到过什么启示，而结果成为名臣。反过来说，牛对宁戚是曾经有所贡献的。次句田单的故事，用火牛阵，一举而复国，牛的功劳可大得很。第三句指眼前的这条牛，可就可怜了，在日落黄昏的斜阳下吃草，吃的却还是枯草，连嫩草都没得吃。最后一句就厉害了，“近来问喘更无人”，这是汉代名宰相丙吉在路上，遇到杀人事件，他理也不理，后来看见一头牛在路边喘气，他立即停下来，问这头牛为什么喘气。后来有人问他，为什么关心牛命，而不关心人命。丙吉说，路上杀人，自有地方官吏去管，不必我去过问，而牛异常的喘气，就可能是发生了牛瘟，或者是其他有关民生疾

苦的问题，地方官吏不大会注意，我当然就必须问个清楚。由于他细察垂询牛喘的事，于是名声流传，而称他为好宰相。

李家明的这首诗，等于是说当时的南唐，可惜没有像丙吉这样的贤相。这是李家明对李璟的一种讽谏，另一面看，也就是李中主身边的这位伶人，很大胆地把当朝在位的大臣都骂了。他想促使这个风流才子型的皇帝，收收心，好好当政。

我有一天吃西餐，当牛排端上来的时候，曾经想到上面这首诗，因此也作了一首诗，题名《吃牛排有感》。说来供大家一笑：“曾驮紫气函关去，又逐斜阳芳草回。挂角诗书成底事，粉身碎骨有谁哀。”老子出函谷关，没有交通工具，只有坐在牛的背上。又隋唐之间的李密，早年时，家贫好读，曾骑在牛背上读书。他每次出门，便把书本挂在牛角上，这就是后世挂角读书的典故。这一天，当我看到大家吃牛排时，油然生起了对牛的感激之心。现在全世界的人，都在风行保护动物的运动，成立动物保护会，利用电影、书刊，以及各种传播工具，广为宣传提倡，可没见人成立一个敬牛会。为什么要敬牛？现在全世界的人，都在吃牛肉，喝牛奶，穿牛皮等等。可是除了印度尊牛为圣牛，尊得太过分之外，全人类就没有人感谢牛所给予的恩惠。看来似乎是可以替牛掉一滴同情之泪。

同时想到，曾经有一位老兄讲过一则颇有深意的笑话。他说世界上爱好吃牛肉，戴尖顶高帽的民族，都是喜欢征服别人的。反之，不吃牛肉，戴平顶帽的或圆顶帽的民族则比较爱好和平。他说，你如果不信，就去研究一下世界历史看看。这话虽幽默，确也有些道理，不过有一个很大的例外，戴平帽的日本人，曾经对我们发动了这么一次重大的侵略战争。

另外，在好的一面，如佛教或其他宗教、学说，他们谈修养时，也常常谈到牛。四川峨眉山上，有一座佛教的寺庙，命名为牛心寺。我问庙里的和尚，这寺名的来历，他说是因为这座庙前面的溪水中，有一块大石，被称为牛心石，所以这座庙宇，就据以命名为牛心寺。实际上并非如此，因为佛教中常常谈到牛，如禅宗的大师们，就好几位都是谈牛说法的。

因为佛学中本来就有拿牛来比喻心性的故事，所以唐代著名的禅宗大师百丈和尚，有一次答复他的弟子长庆禅师时，便用牛作比喻。长庆问他：“学人欲求识佛，何者即是？”百丈说，你这一问，“大似骑牛觅牛”。长庆又问，那么，假如“识得后如何？”百丈说：“如人骑牛至家。”长庆又问：“未审始终如何保住？”百丈说：“如牧牛人，执杖视之，不会犯人苗稼。”因此长庆便悟到了此心即佛的要旨，再也不向外面去乱找什么佛法了。后来长庆禅师教化别人，也常用牛的故事作譬喻。

因此，在宋元以后，禅宗里出了一位普明和尚，把心性的修养，比如牧牛，从一头野牛修到物我双忘，分作了十个步骤。第一是“未牧”，好比恣意咆哮、随意践踏禾苗的野牛。第二是“初调”，已经穿上了鼻子随着人意牵着走。第三是“受制”，不再乱走，牛绳子可以放松一点。“回首”是第四，癫狂的心境比较柔顺了，但是还要牵着鼻子走。“驯伏”第五，可以自然收放，不必牵了。“无碍”第六，可以安稳不动，不必让人费心。“任运”第七，牧童可以睡大觉了。“相忘”第八，牧人和牛两无心。“独照”第九，到了无牛的境界，人的一切妄心已除。最后“双泯”，则人也不见，牛——心也不见。

还有最妙的比喻，无过于著名小说《西游记》中的牛魔王。大家都知道，《西游记》是阐述修道的一部小说，其中的孙悟空，是表征努力改过，有意向善的人心。而牛魔王，是孙悟空的拜把兄弟，代表了到处乱跑，不易驯服的狂野之心。因为牛魔王厉害，又是天将，所以孙悟空遇到他也没有办法。牛魔王固然厉害，更厉害的是牛魔王的太太铁扇公主。她厉害的是嘴巴里一样法宝，在牙缝里藏有一把芭蕉扇，这把扇子就是她的法宝。拿出来放大的时候，上可以遮天，下可以盖地。这还不算，更厉害的是，她用这把扇子，正面一扇，天下就清凉起来，反面一扇，全世界就着起火来。所以牛魔王两夫妇如果一合作，孙悟空就赶快逃，生怕一身猴毛都给烧掉。

《西游记》里这类故事，也就是心理行为的分析，可惜孟子当时，《西游记》这部小说还没有写出来，否则的话，他如果看了《西游记》，对齐宣王说牛的故事，要说得更有趣。一笑。

政治领导者的病态心理

当我幼年读书的时候，读到这一段，觉得一位圣人和一位皇帝谈话，不谈天下国家大事，却谈拿小羊换大牛的事，似乎孟老夫子未免小题大做。可是经过几十年的人生经历，读书、做人，累积起来，才知道凡是人，都离不开这种心理行为的范围。

不但是齐宣王，世界上任何一个人，在心理行为上，即使一个最坏的人，都有善意，但并不一定表达在同一件事情上。有时候在另一些事上，这种善意会自然地流露出来。俗话常说，虎毒不食子，动物如此，人类亦然。只是一般人，因为现实生活的物质的需要，而产生了欲望，经常把一点善念蒙蔽了，遮盖起来了。而最严重的，是刚才说到的，《西游记》中的牛魔王，也就是人的脾气，我们常常称之为牛脾气，人的脾气一来，理智往往不能战胜情绪。所以凡是宗教信仰、宗教哲学，乃至孔孟学说，都是教人在理性上、理智上，就这一点善意，扩而充之，转换了现实的、物质的欲望和气质，使内在的心性修养，超然而达到圣境。所以孟子及时把握住齐宣王的这一点“不忍其觳觫”而舍牛的善念，就是基于这种心理行为的道理。

如《吕氏春秋》说：“有道之士，以近知远，以今知古，以所见知所不见。故审堂下之阴，而知日月之行。瓶水之冰，而知天下之寒。一脔之肉，而知一镬之味。”这也就说明，在心理行为学上，孟子看见齐宣王以羊易牛这件事，就知道齐宣王有善念，有仁慈之心。仁政要从仁心做起，也就是扩大那点善念。公孙文子说的：“心者，众智之要，物皆求于心。”可以说是更强调了心理影响对于人类行为

的重要。至于佛家，更是主张唯心了。但这里只讲孟子，且不必多牵涉到其他方面的思想，只讨论到齐宣王的善念与心理行为的问题。

其次关于领导人的心理行为问题，我们站在心理哲学立场（我今天提出“心理哲学”这一名词，也许有些人要反对、批评或指责。但事实上任何一种专门学说刚刚提出来的时候，一定会遭遇到这样的反应，然后大家慢慢了解，而接受。如果有时间到学校里开这么一门课，必能建立起“心理哲学”这一学说的完整体系）。来看历代帝王，有很多人，或多或少，都有心理变态，或心理病态的。如明代的开国皇帝、明太祖朱元璋，到了晚年的好杀，就是心理病态的一种。至于其他皇帝所表现的，也往往有医学上所称“心理变态”或病态的症状，只是各有不同而已。有的好杀，有的好色，有的好货等等，但都属于心理变态或病态的症状是没错的。如果遇到这样的皇帝，那就很不幸了，往往会弄得民不聊生，甚至于丧身失国。

历史上这一类的例子很多，所以几千年来，我国固有文化讲究心性修养，讲究内圣外王之道，尤其对于君临天下的政治领导人要求更严，这是很有道理的。这里孟子把握机会，对齐宣王的谈话，要他扩大以羊易牛的那一点仁心善念，保民治国，这就是对齐宣王讲领导人的心理行为学，不过那时候还没有成为一项专门学问，没有这个名词而已。

不但是古代需要重视领导人的领导心理行为，就是现代，更要重视这门学问。放眼今日世界，有许多国家的领导人，像现在乌干达的阿明，假如他有勇气到心理医师那里去就诊，那么诊断书上的记载，可能相当严重。至于拿破仑、希特勒、墨索里尼等，世人已经公认了他们心理不健全。至于尼克松、卡特将来如何，尚难定论。我们不再讨论它了。

现代的暂且不说，再回过头来看我国古代，还是以前面刚说的那位五代蜀主王衍为例。这位“只是寻花柳”“莫厌金杯酒”的才子皇帝，经常喜欢奇装异服，把一方小布巾，在头上裹成一个圆锥形，顶上尖尖的，大概和演戏的人在戏台上，面对成千上万的观众时，头上戴的那种尖帽子的形式差不多。这位风流皇帝带了许多宫妓，穿起女道士的衣服来，头发上簪着莲花帽子，脸上用胭脂涂得红红的，号称这种装扮为“醉妆”，在后宫饮宴无度。这时候，他的心理和隋炀帝当年开好运河以后，南游到江南扬州时的情形一样。当时隋炀帝照着镜子，拍拍自己的颈子，自言自语地说：“好头颅，谁能砍得！”这时候，他明知道自己的这种做法不会有好结果，所以才有这种感慨。他既然明知道自己这样做没有好结果，又依然故我地这样做，这就是心理病态了。这不是政治的病态，而是他本人的心理有了病态。

王衍当时，也有隋炀帝一样的心理病态，明明知道这样的生活是不对的，却一直颓唐下去。所以在和那些宫妓们一起饮酒作乐时，自己也唱起名诗人韩琮的《柳枝词》来：“梁苑隋堤事已空，万条犹舞旧春风。何须思想千年事，谁见杨花入汉宫。”他能唱出这首《柳枝词》来，从另一面看，也可以说和隋炀帝一样，是相当聪明的人。他能够看到自己的错误，知道未来的恶果，奈何却不肯，或许不愿改过来。

在王衍唱过了这首韩琮的《柳枝词》后，有一个学问很好的内侍宋光溥，正在旁边，吟出胡曾一首有关吴越之战的诗：“吴王恃霸弃雄才，贪向姑苏醉绿醅。不觉钱塘江上月，一宵波送越兵来。”咏叹吴王夫差，当年自恃已称霸天下，把伍员这些英雄豪杰之士，都弃而不用，甚至杀害，一天到晚在姑苏台上和西施饮酒作乐，遭到迅速的败亡。这也是宋光溥的一番劝谏，王衍听了以后，大发脾气而撤除了

这次宴会，这不是王衍的心理病态么？他如此的饮宴无度，难得有自知之明，唱出韩琮的《柳枝词》来。宋光溥看到他灵明一现，立刻把握这进谏机会，希望能够挽救这位皇帝，挽救前蜀的江山。不料王衍又复归昏昧，发起脾气来，在一席酒之间，这几层情绪的变化，喜怒的起伏，岂不是心理的变态、病态？

历史上这一类的故事可多了，研究起来，又可立一个专题，写好一部书来讨论。年轻人不要以为无书可读，世上的书实在是没有读完的时候，只要抓到一个问题，就够你去钻研半辈子了。在这里，不另作发挥。还是回到《孟子》的原文上来。

孟子的行为心理学

王说曰：“诗云：‘他人有心，予忖度之。’夫子之谓也。夫我乃行之，反而求之，不得吾心。夫子言之，于我心有戚戚焉。此心之所以合于王者，何也？”

孟子从以羊易牛这件事情，指出齐宣王是一位有仁术的君主。齐宣王听了非常高兴，就对孟子说：好极了，《诗经》上说的，别人有什么心事，我都可以揣摩测度出来。这句话，就好像是为你孟老夫子说的。我当时以羊换牛，哪里是为了价钱的问题，只是一点慈悲的心理而已。当时我看见那头牛发抖的样子，没有做什么考虑，就那样做了，叫人不要杀牛，另外换一只羊。后来我自己想想，为什么会这样做呢？怎么会有这个心理？是什么理由使我这样做？我自己也想不出一个道理来，你现在这样一讲，把我当时做这件事的心理状况，以及道理一说出来，的确就是如此，和我当时的心境完全一样。回想起来，现在好像都还有那种感受。不过，你说凭着我的这种心理，就能实行王道而名闻天下，这又是什么道理呢？

齐宣王不知道自己当时以羊换牛的心理，大概是当时还没有心理学这门学问。如果他生在现代，读过心理学，就不待孟子指明，而自己了然了。不过，也不尽然，有些心理医生或学心理学的，自己也正好有心理病。接着，孟子就告诉他：“是心足以王矣”，也正是对他讲的政治领导心理学，我们看孟子怎么答复他：

曰：“有复于王者曰：‘吾力足以举百钧，而不足以举一羽，明足以察秋毫之末，而不见舆薪。’则王许之乎？”

曰：“否。”

“今恩足以及禽兽，而功不至于百姓者，独何欤？然则一羽之不举，为不用力焉；舆薪之不见，为不用明焉；百姓之不见保，为不用恩焉。故王之不王，不为也；非不能也。”

齐宣王问到了这里，孟子便引比喻来以问为答。他说：假使有一个人告诉你，到底他有多大力量的时候。他说，他两只手的力气，可以举起一百钧来。可是要他去捡起一根羽毛来，他却没有办法。至于他的眼力，可以把秋天鸟类换毛时，身上刚长出来的茸毛末梢，都看得清清楚楚。可是有一整车的木柴，他却看不见。像这样的话，你齐宣王会相信他吗？

齐宣王说：不！当然不相信，世界上哪有这种事，哪有这样的人呢？孟子当然知道齐宣王也认为这是不可能的，不合逻辑的，但是他要齐宣王亲口否定了这种不合逻辑的假定，才好继续作深一层的进言。

所以齐宣王一否定了比喻的可能性，他就立刻说：

好了，既然能举百钧的人不可能拿不动羽毛，能察秋毫的人不可能看不见一车子木柴，那么现在事实上，你齐宣王能以羊易牛，恩惠普及于禽兽，而你的功业成果，老百姓却分享不到，得不到好处。我们知道，举得起百钧的人说拿不起一根羽毛，那是他不肯用力。至于眼力可以看见秋毫末端的人说他看不见整车木柴，是因为他不肯用眼力。而你齐宣王，对于一头牛都能够发慈悲，下命令不宰杀；可是你的百姓们却没有过着安和乐利的生活，你还没有好好保养，保护他

们，那是因为你没有顾念到他们。所以没有去实行王道政治，而不是你没有推行王道的能力。

曰：“不为者与不能者之形，何以异？”

曰：“挟泰山以超北海，语人曰：‘我不能’，是诚不能也，为长者折枝，语人曰‘我不能’，是不为也，非不能也。故王之不王，非挟泰山以超北海之类也；王之不王，是折枝之类也。老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼，天下可运于掌。《诗》云：‘刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。’言举斯心，加诸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子。古之人所以大过人者，无他焉，善推其所为而已矣。今恩足以及禽兽，而功不至于百姓者，独何与？权，然后知轻重；度，然后知长短。物皆然，心为甚。王请度之！抑王兴甲兵，危士臣，构怨于诸侯，然后快于心欤？”

孟子一说齐宣王有走王道路线的能力，而没有去实行王道，于是激起了齐宣王的反问，孟子便在“不为”与“不能”的问题上，做更进一步的说明。这一说明，又是逻辑上的一个问题。

于是齐宣王反问说，你所说的“不为”和“不能”这两种情况，又有什么样的差异呢？什么样具体的情形是“不为”？什么样的具体事实是“不能”呢？

乍看起来，齐宣王连不为和不能都分辨不出来，这位国君似乎是太差劲，太幼稚了。我们不可以用这样的观念去读这句话，否则的话，差劲、幼稚的该是我们了。首先要了解，当时的齐国，在各国中是相当富强的国家之一，正如现代的美国一样。在战国时代，凡是有

学之士都到齐国去，不但孟子、邹衍这些人到了齐国，就是后来的荀子也去了齐国，住在齐国。所以读古书要深思，要经史合参，每句每字都不轻易放过，不要像现代有些青年读书，肤浅地去做表面的文字解释。

齐宣王当时心目中是认为，我齐国如此富强，要做的都做了，而你还说我没有做。那么到底要怎样才算做了？我们经过一番深思，了解了齐国当时的背景，就知道齐宣王这句话，问得相当有深度，也颇有涵养，因为他不好意思和孟子做正面的辩论，于是对孟子提出这样一个问题来，是很有道理的。

权能问题

孟子答复他，假如叫一个人，把泰山挟在腋下，跳过北海，这人说，这种事情我办不到。正如现在我们叫世界拳王阿里，挟起日本的富士山来，跳过太平洋，落到美国西海岸去，阿里说，我办不到。这是不能，是能力不够，不是不愿意去做。假如叫一个人去为一位老年人折一根树枝，而这个人说，我没有办法，折不下来。那么，这个人是不肯做，而不是他没有能力。

孟子引用这种譬喻，粗看起来，很像一个童话故事，没有什么了不起。其实，内涵很深。一个普通人，当然不能“挟泰山以超北海”。但是如果领导集中一国人，或天下人的力量，那就另当别论了。再进一步来说，一个普通人，对于举手之间，折下一根树枝，这件小事当然可以做到，但他不肯做，这又是一个问题了。这正是孟子暗示齐宣王，你有此权能，不是做得到做不到的问题，只是你肯做不肯做而已。因此，答复了齐宣王这个问题以后，马上直截了当指到事实上来。于是他紧接着说，如果你齐宣王能走王道的路子，肯施行王道的政治，以你现有的国力和所处的政治环境而言，并不像挟泰山以超北海那么困难，并不是没有推行王道政治的能力，就像不愿为长者折枝一样，是你不肯去实行，而不是没有实行的能力。

孟子又不待齐宣王插嘴，继续向齐宣王推销他中国传统政治哲学的最高理想，以大同世界为目标的王道与仁政。他说，假使你齐宣王施行仁政，从你本身做起，然后推行到全国的老百姓。先敬重每个人自己的父母长辈，然后推而广之，同样地敬重别人的父母长辈，每个人都爱恤自己的子弟，然后把爱恤自己子弟的心，推广开来，扩而充

之，同样地去爱别人的子弟，等到你做到了这种程度，那么天下就可以运筹在你的手掌上了。

正如《诗经·大雅·思齐篇》上所说的，先做一个榜样出来给自己的太太看，使她也做到这样，然后再推广到你的兄弟身上，再扩大来教化整个的家族，乃至于治理一个国家。这几句话的意思就是教我们推己及人，把这种老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼的仁心，扩而充之。如果能扩大仁心，推恩出去，保护四海的百姓，就能够保有天下。否则的话，只顾自己的权位、利益，刻薄寡恩，那么到头来，会连自己的妻子儿女也保不住了。

在历史上，有不少刻薄寡恩的政治领导人，都不得善终。所以古代的人，如尧、舜、禹、汤、文王、武王、周公、孔子，乃至于齐桓公、晋文公这些人，他们在思想上、功业上，所以能够大大地超越别人，使他人望尘莫及，并没有什么其他特别的本领，他们不过善于推广他们的仁心，也就是孔子所说的那种推己及人的恕道。譬如你想吃好的，穿好的，也让别人吃好的，穿好的。从心理建设、建立恕道开始，行仁政就是这样去做的。

可是现在你齐宣王，对于一头牛，看见它发抖，就那么慈悲，不忍心杀了它。而你对你的老百姓，却没有像对这头牛这样的有爱心，你的恩惠并没有用到老百姓的身上，他们并没有获得你给他们的什么利益呀！那么，这是什么原因呢？为什么给禽兽恩惠，唯独不给老百姓恩惠呢？这就是孟子从心理行为上，对齐宣王的一个分析了。

接着孟子又举出一项物理性的事例，说出一个逻辑。他说，譬如一件东西，用秤称过，才知道它的轻重，用尺量过，才知道它的长短。世间万物，也都是这个样子，要经过某些标准的衡量，才知道究

竟。而一个人的心理，更应该如此，经常反省衡量，才能认识自己，改善自己。

我们要注意孟子的这句话，人的心理行为，应该经常自我检讨，这就是《论语》上曾子说的“吾日三省吾身”。我们如果不及时反省，就会犯错误。而心理反省对道德修养的重要，就和秤与尺在权衡上所占的分量一样重要，所以，检讨了自己的行为，多加反省，就可知道自己是不是合乎道德的标准。如不反省，就无法知道自己的思想、心理，有哪些地方需要改过，有哪些地方需要发扬光大。正如齐宣王放了那头牛，而不知其所以然是一样的。在佛家的唯识学里，这种反省功夫，也只能叫做“比量”，还不是佛学心理的最高境界。其实严格地说，“比量”也就是“非量”，这是对形而上的本体而言。至于形而下的起用来说，就不能不用“比量”了。

孟子举出心理上的衡量，更重于物质的衡量，并请齐宣王仔细省察他自己的心理之后，进一步向齐宣王追问，难道你是要兴甲举兵，发动战争，使自己国家的官员百姓，受到战乱的威胁，同时在国际上，造成紧张的敌对情势，你才觉得痛快吗？换句话说，杀一头牛，你心里就不忍，便发慈悲。难道去发动凶恶的战争，你心里反而感到痛快吗？

世上无如人欲险

王曰：“否。吾何快于是！将以求吾所大欲也。”

曰：“王之所大欲，可得闻欤？”王笑而不言。

曰：“为肥甘不足于口欤？轻暖不足于体欤？抑为采色不足视于目欤？声音不足听于耳欤？便嬖不足使令于前欤？王之诸臣，皆足以供之，而王岂为是哉？”

曰：“否！吾不为是也。”

曰：“然则王之所大欲可知已。欲辟土地，朝秦、楚，莅中国而抚四夷也。以若所为，求若所欲，犹缘木而求鱼也。”

王曰：“若是其甚欤？”

曰：“殆有甚焉！缘木求鱼，虽不得鱼，无后灾。以若所为，求若所欲，尽心力而为之，后必有灾。”

孟子问齐宣王，是不是要发动战争，才觉得痛快。齐宣王说，不是的，我哪里是想发动战争来求得自己的快意呢！不过，我有一个大的愿望，希望能够实现。齐宣王没有直接说出他的这个理想是什么。于是孟子便问他，你这个愿望是一个什么样的大愿望，可以说来听听吗？

齐宣王对于这个问题，只是笑一笑，并没有答复。在他这一个笑容里，也许有故作神秘的味道，也许表现了“你猜猜看”的反问眼

神；也许根本就懒得对这位孟老夫子说；我们没在场，就不得而知了。假如把这一段故事，用现代的戏剧表现出来，那么舞台上齐宣王的面部表情、眼神、笑声，或是无声的笑，或者打个哈哈摇一摇头就不说下去了。该如何去表达齐宣王这时的心理状态和情绪，那就要导演去揣摩，去指导了。

总之，齐宣王没有说话，没有直接把他的大愿望说出来，孟子对他没有办法，也只好故作猜哑谜状了。于是就说，难道说你是为了吃的方面不能满足，想吃得更好？或者是为了身上所穿的衣料不理想，不够柔软，不够暖和，又不够轻巧？或者是要有好看的，或者是要好听的呢？以现代的视听享受来说，别人有录放影设备，而你还只是一架彩色电视机放在客厅里，或者你只有一部钻石唱针的留声机，而希望有八声道、立体声，收、录、放三用的声响设备吗？拿古文和现代语一对照，就看出今古文章的写法不同。古文精简几个字，涵盖的意义很广，现代只讲电视、录音机两种视听上的享受，就要说上一大堆了。这是顺便说一下文学方面古今不同之处，其余的还是由大家自己去体会它的文学价值。现在且回到原文吧！

孟子讲述了物质声色上的享受，又继续转到人事上来。他说，假如你不缺乏这些物欲上的享受，那么难道是在你身边那些服侍你的臣仆，以及你所宠信喜爱的男女宫人，不够称心吗？事实上，现有的大小臣仆，男女宫人，已经是够你使唤，可以把你服侍得舒舒服服，难道你还不满意吗？

齐宣王说，不！这些倒不是我所要追求的。

到了这个时候，孟子便直截了当说出齐宣王的心思来了。实际上，在我们现在看来，孟子应该早就知道了齐宣王的大欲是什么。也

许一开头说穿了，双方都难为情，齐宣王还可能会加以否认。所以先说一些声色货利等琐碎的事，把齐宣王套住，让他先否定了这些以后，才真正地放矢，直中红心，说到他内心深处。因此这时候便说，既然这些都不是你的大欲，那么除此之外，你的大欲，说来也就可以想象得到了。那就是希望扩张领土（在战国当时来说，扩张领土，自然就是掠夺别家诸侯的土地，划入自己的版图的侵略行为，孟子不便当面指他侵略，只有含蓄地说扩张，因此用这个“辟”字，不用“夺”字），增强国力，让目前国际间的最强盛的秦国和楚国，都向你低头，向你朝拜进贡，那么你站在霸主的立场，以中国之主的地位，去抚顺四夷（东方的夷族，西方的戎族，南方的蛮族和北方的狄族），要这些没有文化或文化落后的民族，都来归顺你。换句话说，你的大欲是要成为全中国的领导者。但是，以你现在这样的做法，而希望能够实现你这样的理想，满足你这样的欲望，就好比是爬到树上去抓鱼，永远也达不到愿望的。

关于齐宣王说到的大欲，在后面他还会很坦诚、很直率地说到他个人还有好勇、好货、好色等私欲，而有别于这里所说君临中国的大欲。孟子在前面所说的那些衣食声色等方面的享受，也只是小欲而已。其实，这里所说的大欲和小欲，只是比较的说法。

就人类的欲望而言，在《礼记》中记载孔子的话说“饮食男女，人之大欲存焉”。这是每一个人，上自帝王，下至百姓，人人共有的大欲。但是我们要知道，人的欲望是没有止境的，一个人到了某种地位，某种环境，某一时间，某一空间，他的欲望是会变的，会不断地增加累进。尤其做了君侯的人，除了饮食男女基本的欲望以外，他的大欲就是君临天下，要权势，要更大更大的权势。普通的人，满足了饮食男女，就是求功名富贵，拿现代的话说，是发展事业，事业成功

了，要权力，可以支配别人；有了权力，又希望君临天下；君临天下以后，还是不能满足；那么，希望长生不老，永远活下去，永远掌握着这个权力，所以秦始皇派人到蓬莱三山去求长生不老之药，当然是求不到，但求不到还是要求，希望在家天下的支配欲上延伸，把这份已得的权力，传给自己的万世子孙，永远掌握下去。

在明、清之间，有一本闲书名叫《解人颐》，这个书名就说明了，只是使人破颜一笑，松弛板起的面孔，咧开嘴来笑一笑的意思。这本书里许多记载，的确有令人发出会心微笑之处。不过它也是像《聊斋志异》一样，大多以孤鬼的故事来讽世。它所搜罗的许多可笑的文字中，笑里或有血，或有泪，蕴含了许多做人处世的道理，启发人们的良知，在过去的时代，的确是深具教育意义的一本闲书。

这本《解人颐》中，有一篇很有哲学意味、描述人类欲望无止境的白话诗：

> 终日奔波只为饥，方才一饱便思衣。衣食两般皆具足，又想娇容美貌妻。娶得美妻生下子，恨无田地少根基。买到田园多广阔，出入无船少马骑。槽头扣了骡和马，叹无官职被人欺。县丞主簿还嫌小，又要朝中挂紫衣。（做了皇帝求仙术，更想登天跨鹤飞。）若要世人心里足，除非南柯一梦西。

这其中“做了皇帝求仙术，更想登天跨鹤飞”两句是我随便凑上去的。这位作者写这篇白话诗的时候，正是君主专政的时代，当然不敢连皇帝也写进去。而在历史的事实上，像秦始皇、汉武帝一样，做了皇帝又想长生不老的例子也不少。所以齐宣王虽然已为一国之主，但还想君临天下，那也是很自然的趋势。

这篇七言韵文的白话诗，可说道尽了人类欲望无穷，欲壑难填的心理状态。本来一个一无所有的穷光蛋，连吃饭都成问题，一天到晚，劳劳碌碌，也许是贫户登记，扫街掏沟的。好不容易，赚的钱吃饱了，就觉得身上穿的毛线衣，已经穿了三五年，下水洗过很多次，不够暖和，去见朋友时，也不体面，于是在衣服上讲究起来了。等到衣食两个问题都已解决，那么正如谚语所说，饱暖思淫欲，想娶一个漂亮的小姐作太太。后来，太太也娶了，孩子也生了，一家数口，融融乐乐，过得蛮好的，可是还不能满足。念头一转，家无恒产哪！总得买幢房子，弄点田地什么长久的生产之道，打下经济基础，让下半辈子生活安闲，子孙也不愁吃穿。这些都齐全了，还想买汽车，坐在八个汽缸的全自动别克名牌汽车里，又想到警察昨天开了一张违规的红单子，税务员的面孔不大好看，而朋友张三做了官，比较吃得开，还是弄个一官半职在身，才不吃亏受气，于是竞选去，或者走门路，搞个官来做。官也当上了，可是这县政府的科长、秘书，能指挥的人太少，来指挥自己的人多，还是不过瘾，应该想办法当大官去。又这样往上爬，结果当了皇帝还是有欲望，又希望成仙上天，长生不老，所以这位作者最后两句结论是，人类这永无止境的欲望，除非到死方休。其实人的欲望，是死也不休的。

梦似人生

中国文学里，有三个很有名的美梦，是指点人生哲学的妙文。一个是庄子的蝴蝶梦；一个是邯郸梦；还有一个便是唐人李公佐著的南柯梦。纵然南柯梦醒，但人欲无穷，仍不肯罢休。死了还想升天堂，到他方佛国，也许在那里，可以满足了在这个世界上所不能满足的欲望吧！

其中一个唐代文学上有名的梦，便是邯郸梦。这是说一个卢姓书生，进京去考功名，走到邯郸道上，疲倦了想休息，旁边一个老头子正把黄粱米洗好，要下锅做饭，就把枕头借给这个卢生去睡。这个书生靠在他的枕头上睡熟了，睡中他做了一个梦，梦到自己考上功名，中了进士，娶妻生子，又很快地当了宰相，出将入相，四十年的富贵功名，煊赫一时，结果犯了罪，要被杀头，像秦二世的宰相李斯一样，被拉出东门去砍头。他一吓醒来，回头一看，旁边这个老头儿的黄粱饭还没煮熟。老头子看他醒了，对他笑一笑说：四十年的功名富贵，很过瘾吧！他一想，哎呀！我在做梦，他怎么知道？他一定是个神仙来度化我的。于是不去考功名，跟着老头儿去修道了。

有的说，这个邯郸梦的主角，就是历史上有名的神仙吕纯阳，那个老者，便是他的老师钟离汉。这个故事，是教化性的，宗教哲学性的，要人看破人生。所以在后世的文学中、诗词里，很多提到黄粱未熟，或黄粱梦觉。

但是后来有一个读书人，却持相反的意见。他也落魄到了邯郸，想起这个故事，作了一首诗说：“四十年来公与侯，纵然是梦也风

流。我今落魄邯郸道，要向先生借枕头。”即使是梦中事，也可以过过富贵瘾。这首诗对人欲的描述，真可说淋漓尽致。

我们除了引用《解人颐》中的一首白话诗，来说明齐宣王在人性上，很自然地会产生君临天下的欲望以外。其次，我们再从历史上来看齐国当时的背景、国情和环境，来了解他这欲望的由来。

据历史上的记载，当齐宣王即位的第二年，魏国梁惠王发动了战争，用庞涓为大将，率兵攻打赵国。这一仗，赵、韩联盟，韩国向齐求救，起用孙武子的孙儿——孙膑的战争计划，歼灭魏国的名将庞涓，打败了魏国以后，过了将近二十年的安定生活，可以说是当时很有福气的一个君王。他在安定中，把内政做得还算不错。在这时期，他娶了一个历史上最有名的丑女人“无盐”作君夫人，这是后话，留待下次再说。他这样把齐国经营得几乎有了国际间霸主的气势，当然，君临中国的大欲自然而然地就慢慢形成了。在这二十年当中，他虽有这种欲望，可是没有发动过大规模的侵略战争。只有对北方的燕国，有一次还不算太大的战役。在《孟子》本书中，下文便有记载，在宣王晚年，到他儿子湣王的阶段，割据了燕国一小块土地，埋下了后来被燕国乐毅连下七十余城，几乎亡国的仇恨种子。幸好有田单在莒、即墨二城，又兴起反攻复国的事。但是当孟子在齐国的这个阶段，也正是苏秦去齐国游说合纵的时期，从《战国策》中，“苏秦为赵合纵说齐宣王”这篇记载中，便可了解到孟子见齐王时，那时齐国的国情了。

齐国富强的素描

“苏秦为赵合纵说齐宣王”原文：

苏秦为赵合纵，说齐宣王曰：齐南有太山，东有琅邪（山名，在今山东诸城县东南），西有清河（《史记正义》：即贝州），北有渤海（案下云四塞之国，则太山、琅邪、清河、渤海。皆以山川形势言，以郡邑当之恐误。《方舆纪要》曰：齐西有清河，即济水也。当以济水为是），此所谓四塞之国也。

齐地二千里，带甲数十万，粟如丘山，齐车之良，五家之兵，疾如锥矢（小矢也，喻劲疾也），战如雷电，解如风雨。即有军役，未尝倍太山，绝清河，涉渤海也。

临淄（齐都，故齐城，在今山东临淄县北）之中七万户。臣窃度之，下户三男子，三七二十一万，不待发于远县，而临淄之卒，固已二十一万矣。

临淄甚富而实，其民无不吹竽鼓瑟，击筑弹琴，斗鸡走犬，六博蹹鞠者。临淄之途，车毂击，人肩摩，连衽成帷，举袂成幕，挥汗成雨，家敦而富，志高而扬。

夫以大王之贤，与齐之强，天下不能当。今乃西面事秦，窃为大王羞之。

且夫韩、魏之所以畏秦者，以与秦接界也。兵出而相当，不出十日，而战胜存亡之机决矣。韩、魏战而胜秦，则兵半折，四

境不守。战而不胜，以亡随其后。是故韩、魏之所以重与秦战而轻为之臣也。

今秦攻齐，则不然，倍韩、魏之地，过卫阳晋（故城在今山东曹县北，故卫地）之道，径亢父（故城在今山东济宁县南，故齐地）之险。车不得方轨，马不得并行，百人守险，千人不能过也。秦虽欲深入则狼顾，恐韩、魏之议其后也。

是故恫疑虚猲，高跃而不敢进，则秦不能害齐，亦已明矣。夫不深料秦之不奈我何也，而欲西面事秦，是群臣之计过也。今无臣事秦之名，而有强国之实，臣固愿大王之少留计。

齐王曰：寡人不敏。今主君以赵王之教诏之，敬奉社稷以从。

这篇资料，一开头就指出了齐国在战略上极其有利的地理形势。国内为一大平原，而四面的疆界，都有大山巨川或深海，可为险阻。所谓“四塞之国”，易于防守，而外敌不易入侵。

次一段，是指出齐国国富兵强的实际情形。苏秦把齐国的兵力，了解得清清楚楚。他指出，齐国正如现代的强国一样，军队有数十万人。粮食的储存，堆积得像山一样高。军队的强盛，攻击力量的尖锐，行动的迅速，可以雷电疾风作比拟。这当然是苏秦夸张性的形容，但仍可见齐国的军力之强。他并指出，这样强大的武力，一旦有敌人来侵，可以不必离开自己的国境，就把敌人击退，使得难越雷池半步。

接着他叙述齐国首都临淄的情形，当时人口就有七万户，如果以战国时代的人口比率来说，则当时七万户大约相当于今天的国际名都

——纽约市的人口。依照苏秦的估计，一户有三名兵役年龄的男子，那么临淄在一夜之间，就可以动员二十一万的士卒，不必再从外县市征调，这是首都一地的充足兵源。

再看临淄的繁荣，经济上的富庶，所表现在居民日常生活上的状况，真是富足得不得了。社会安定，经济富裕后，社会的趋势就一定会变，于是吃喝玩乐都来了，或者是玩玩竽、筑、琴、瑟这些乐器，或者是斗鸡、跑马、打球以及各种赌博性的娱乐。在路上，车子太多，轮轴常常互相摩擦。路上的行人当然比车子还多，挤在一起，有如台北的西门町，走起路来都感到困难。这些人把衣裳的下摆连起来，或者把袖子接连举起，就会形成一块大布幔，密不透气的。这时候如果大家同时流汗的话，就会像下雨似的。

由于人们都过得殷实而富裕，所以一个个都显得志得意满的样子。“家敦而富，志高而扬。”这八个字，是苏秦对临淄居民的生活写照，我们在今天读史时，对于这八个字，就要特别注意了。这八个字，从另一面看，也是一种弊害的源头。当一个国家，经济安定，社会繁荣，国民收入增加之后，往往就流于浪费，生活方式多半都骄奢淫逸，精神生活方面则道德堕落，产生优越感，看轻别人。这就是当时齐国的情形，和今天美国的情形差不多。

下面是苏秦的说辞。他说，以你齐宣王的英明，领导国家建设，趋于如此的地步，各国诸侯，没有比得上你的。可是你却还要对西方的秦国低头，去听他的话，我苏秦实在替你暗暗惭愧，真是不必如此啊！

苏秦这个论调，对当时的齐宣王来说，实在是够刺激的。

苏秦指出了齐国当时地理上的先天优势，以及充沛的军事与经济力量，然后再进一步对齐宣王分析当时的国际情势。他说，韩国和魏国会怕秦国的原因，是他们的边界和秦国的边界连接在一起，如果打起仗来，双方出兵，力量都差不多，不出十天的时间，就可以决定胜负。韩、魏两个国家，如果打败了秦国，这场战争，必然是很刺激的。虽然胜了，也会损失一半的国力，余下的一半力量，实在不足以保卫疆土，在国防实力上，还是处在空虚危险的状态中。假如打了败仗，当然更惨了，跟着来的，就只有亡国的命运。由这样不利的形势，韩、魏就把和秦国作战，看成了严重的问题，所以他们避重就轻，只好对秦朝贡称臣，以博取和平。

苏秦的这一分析，确实是有相当道理的，这又证明了他刺股用功，不止是读一部《阴符经》而已。而是得到《阴符经》的启示，晓得要注意到各国的形势，去搜集国际资料，了解各国的国情和国际形势。年轻人今天读书，实在要把握这一点，才不会读死书，变成书呆子。

他做了国际形势的分析后，再进一步将齐国的国际关系，分析给齐宣王听。他指出：秦国当然也有他的大欲，也想君临中国。不过秦国如果要攻击齐国，情形就不一样了。

第一，齐秦之间，还隔了韩、魏这两个国家，还要借道于卫国的阳晋，再经过亢父一带险要的山区。这一段路，战车无法顺利通过，马匹也不能并行。只要派一百人守在那里，那么成千的兵力都攻不进来，是十倍兵力所不能攻克的战争死角。

还有，纵然秦国冒了最大的危险，深入内地进犯。它也还要狼顾一番（中国相法中，“狼顾”是奸诈的表象，因为狼在走路的时候，

是低着头，眼睛向左右回顾四周。“鹰视”是眼睛发现一个目标的时候，睁了大眼盯着看，眼神中含有贪婪的掳掠意味。有时狼顾鹰视并用，这是描述一个人的奸诈、贪婪而又狠毒）。要分心注意到韩、魏这些国家，是不是会动脑筋，乘它秦国攻击你齐国的时候，在它的背侧，向它进攻。

以秦攻齐，既处于不利的战略形势，又有后顾之忧，因此，这只是吓唬人的心理战术。虽然秦国的确是跃跃欲试，可是却不敢轻易付诸行动，所以，秦国不足以为害你齐国，是很明显的事了。

苏秦分析了这些情势，最后做了结论，也是他对齐宣王的进言：现在，你低估自己，没有想到秦国是奈何不了你齐国的，它根本不敢来攻打齐国，而你反而要去听秦国的话，跟着它走。帮你出主意的大臣们，实在是估计错误了。如今，假使能照我的意见来合纵，那么齐国不但在名义上，不需称臣于秦；而且实质上，还是一个真正强盛独立自主的大国。我希望你能多加考虑。

齐宣王听了，于是“敬奉社稷以从”，加入了这个合纵的国际组织。

从这里，我们又可以知道，苏秦之所以能够同时把六个国家的相印，挂在他的腰上，并不是一件简单的事情。

从这一段苏秦口中所说的齐国情形，齐宣王用孙膑打败魏国后，二十年来的经营，达到国强民富的地步。而苏秦以“无臣事秦之名，而有强国之实”两句话，说动了齐宣王加盟合纵，这证明孟子见齐宣王时，齐宣王正有称霸天下的心思，这也就是他“笑而不答”的大欲。

在那个时候，天下知名的知识分子，大多数都在齐国，像今天的美国一样，齐宣王当然想开疆辟土，使秦楚来朝，进而平定天下，这是很自然的。孟子当然知道他有这个野心，这里不过是用饮食、声色这些基本的欲念来套他的话，诱导他行仁政。孟子并没有阻止他这种欲望，只是告诉齐宣王，以他现有的政治做法，而要实现他这样的理想，就好比爬到树上去抓鱼吃，是绝对办不到的。在他认为，齐宣王的行为与理想是背道而驰的。

于是齐宣王说，依你这样说，我现在的所作所为，错得这么厉害吗？孟子说，事实上你的作为，比缘木求鱼还要严重得多。爬到树上去抓鱼，虽然抓不到鱼，再爬下树来就是，不会有后遗症，不会有什么祸害。可是你现在的情形不同，以你现在的做法，去追求你那个莅临中国，抚有四夷的大欲，纵使你竭尽心力也不可能达到目的，而且会有后遗症、副作用，会带来灾祸的。

曰：“可得闻欤？”

曰：“邹人与楚人战，则王以为孰胜？”

曰：“楚人胜。”曰：“然则小固不可以敌大，寡固不可以敌众，弱固不可以敌强。海内之地，方千里者九。齐集有其一。以一服八，何以异于邹敌楚哉？盖亦反其本矣。

今王发政施仁，使天下仁者皆欲立于王之朝，耕者皆欲耕于王之野，商贾皆欲藏于王之市，行旅皆欲出于王之涂，天下之欲疾其君者，皆欲赴愬于王。其若是，孰能御之？”

缘木求鱼

齐宣王听孟子说得那么严重，以他多年来的经营，到达了《战国策》中所描写的富强情形，还说有后遗症，当然觉得不可思议，于是对孟子说，你说得那么严重，到底会发生一些什么事，是不是可以说来听听看。

孟子说，假如我自己的故国——邹，和现在南方的强国——楚国打仗。你看是哪一方面胜利？

齐宣王说，那当然是楚国会打胜的。

于是，孟子说，这是很容易明白的道理，小国当然不能去敌对大国，兵少的不能和兵多的打仗，力量弱小的也不能去对抗力量强大的，这是不变的原则。如今，你齐国虽有千里之广的土地，但却只占了天下的九分之一而已。你现在以九分之一的力量，想去征服其他九分之八的力量，以达到称霸天下、统一中国的目的，就等于邹国去打楚国一样，最后一定失败的，而失败的后果就严重了。所以你最好从根本思想上，回过头来重作考虑，放弃用武力统一天下的想法，改变国策，从实施仁政做起，使天下读书人——知识分子，想做官的人，都愿意做你的干部；所有的农人，都喜欢到齐国来耕种；所有的商人，都愿意到齐国来做生意；而观光客们也都愿意到齐国来游览；国际上，所有对他们领导阶层不满意的，都到齐国来向你投靠。到了这个地步，虽然你不动一兵一卒，谁又能和你相对抗呢？

孟子的这些主张，是反缘木求鱼的。而他把齐宣王的做法，比为缘木求鱼，的确比喻得很妙，所以这句话也就成了后世几千年来，大家常引用的成语。

说到缘木求鱼，想起另外一句成语——“百尺竿头，更进一步”。大家都知道，这是一句鼓励别人的话，和缘木求鱼的意义不一样，作用也是不相同。一般人听了“百尺竿头，更进一步”的话，都很高兴，认为是被夸奖励，而没有仔细去想一想，为什么说百尺竿头更进一步呢？试想想看，在地上竖立了一根一百尺高的竿子，当一个人由地面向上爬，爬到了一百尺的竿上，已经到了顶点了，还鼓励他更进一步？这一步进到哪里去？再一步就落空了，落空可不就又掉到地下来了吗？所以这句话的意义，是勉励人，要由崇高归于平实。也就是《中庸》所说的“极高明而道中庸”。一个人的人生，在绚烂以后，要归于平淡。

在明人的笔记中，有一则类似“百尺竿头，更进一步”的故事，叙述一位道学家求道的故事。这位道学家修道，研究了许多年，始终搞不出一个名堂来，得不了道，非常苦恼。于是有一天，带了一些银子，出门去访名师。不料在路上遇到一名骗子，知道他是出外访师求道的，身边带有许多银子，就打他的主意，设法和他接近。骗子当然是很聪明的，和他一聊上天，两人就很谈得来。可是尽管这个骗子，假装是得了道的道学家，使这位求访名师的书呆子道学家，对他十分钦佩，但就是骗不到他的钱。后来，到了一个渡口，要过河了。这名骗子脑筋一转，对道学家说，要传道给他了，而且选择在船上把道传给他。这位道学家听到有道可得，非常高兴。两人上了船，那个骗子告诉道学家，爬到船桅顶上就可以得道。这位求道心切的道学家，为了求道，为了便于爬桅杆，他那放有银子而永不离身的包袱，这时就

不能不放下来了。当他爬到桅杆的顶端，再无寸木可爬的时候，也没有看见什么道，便回过头来，向这位传道的高人请教：道在哪里？不料那名骗子早已把他留在甲板上的包袱银子拿去，走得无影无踪了。船上的其他乘客都拍手笑他，上了骗子的当。可是这位道学家，在大家拍手笑他的时候，他在桅顶上，突然之间真的悟了，所谓道就在平实之处，并不是高高在上的什么东西啦。于是立刻爬下桅杆来，对大家说，他不是骗子，的确是高明！的确是吾师也！他高高兴兴地回去了。

这虽然是一则讽刺道学家迂腐的笑话，透过这个笑话来看，实在有其至理。和“百尺竿头，更进一步”那句话一样，道就在平庸、平淡之中，也就是极高明而道中庸的道理。

笑话说过了，再回到《孟子》的本文。我们看他在大原则上，对齐宣王说，不要用武力，而以仁政，使天下归心，各行各业、各阶层的人，都会愿意到齐国来，做齐国的臣民。如此，自然就可以“莅中国而抚四夷”，齐宣王的大欲，就可以达到了，这当然是没有错的。

但是参考苏秦、张仪这些所谓纵横家的谋略之士们，依据各国的情势、地理环境、时代背景、战略地位，再配合国际关系的说辞，则与孟子之说有所不同了。

就战略、政略问题的讨论上来说，我们不妨牵扯一点孙武子所著《兵法》中的两段记载。孙子说：

兵者，国之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也。

兵者，诡道也。

凡用兵之法，驰车千驷，革车千乘，带甲十万，千里馈粮，则内外之费，宾客之用，胶漆之材，车甲之奉，日费千金，然后十万之师举矣。……夫兵久而国利者，未之有也。故不尽知用兵之害者，则不能尽知用兵之利也。

如果我们假设一下，由孙子来与齐宣王见面，那么他将会说出上面这些话的。从这里看到，以一师之众，要十万人作后盾，而所花费的战费，是多么庞大，所以作战用兵久了，绝对不可能对国家有利。后人也说兵贵神速，如果战争拖下去，绝没有好处。抗战期间，日本人估计，只要三个月便可征服中国了。而我们对日本人的战略，就是以空间换取时间，尽力设法把战争拖延下去，使日本人渡太平洋而战的部队，师老兵疲，自尝败亡的苦果。所以，如果没有把作战的害处弄清楚，就不会懂得用兵，当然也就不会得到战争的胜果。因此，作战并不是那么容易的。这又是个不同的论点。

经济和政治

王曰：“吾惛，不能进于是矣，愿夫子辅吾志，明以教我，我虽不敏，请尝试之。”

曰：“无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心；苟无恒心，放、辟、邪、侈，无不为已。及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可为也？

是故，明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡，然后驱而之善，故民之从之也轻。

今也，制民之产，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子；乐岁终身苦，凶年不免于死亡。此惟救死而恐不赡，奚暇治礼义哉？

王欲行之，则盍反其本矣。”

齐宣王听了孟子这一番行仁政的王道理论，似乎还听得进去，对孟子的态度也算客气，称“夫子”，不像梁惠王只称他“叟”。所以他对孟子说，我真有点糊涂，没有你看得那么远，这方面还有什么更高深的道理，希望你帮助我，明白地告诉我。虽然我还不够聪明，或者可以听你的办法，试着去做。

于是孟子提出一个原则来，也成为后世的千载名言。不过名言是名言，有时候又会事实归事实。因为在某一种时代，某一种情况，或某一种特殊的因素，这种种客观的条件下，现实与理论会互相违背的。

孟子这句名言的意思是，有恒产的人才有恒心。他说“无恒产而有恒心者，惟士为能。”假使一个人没有稳定的经济基础，而对一件事，一个观念，或一个中心思想，能够专心一致地奉行下去，中途并不因穷困而改变他的节操，不见异思迁，不改行跳槽的，只有那些品德好、有修养、有学问的人才做得到。普通的人，一定要有了稳定的经济基础之后，才可能奉公守法，才可能讲礼义廉耻。四川朋友有两句谚语：“最穷无非讨饭，不死总会出头。”一个人既然穷到了讨饭，他还有什么顾虑？这时候名誉根本无所谓了，什么操守、人格的，更是管他去的。为了填饱肚子，为了活命，什么都做得出来。一般没有固定产业的人，既没有恒心，就没有中心思想，平日的生活行为，或者是任意妄为，放肆胡搞，或者是稀奇古怪，吊儿郎当，或者走邪门，或者挥霍无度。因为在没有恒产的心理上，认为反正就是这么点钱，花了再说，享受了再说。所以没有钱的，反而舍得花钱。钱花惯了，虚荣心越来越大，总有一天钱不够用了，于是心存侥幸，动起脑筋作奸犯科，无所不为了。等他们犯了罪以后，你齐宣王用法令，又把他们抓来，再处罚他们，一定是这样办的。现在，你看见他们犯了罪以后，只晓得去处罚他们，而不改善你的政策，使他们不至于走上犯罪的路，这就等于你设下犯罪的陷阱引他们跳下去，结果又来责罚他们，这就是陷他们于不义。一个真正行仁政的领导人，是不会如此对待老百姓的。

看完了这一段孟子的谈话，我们就可以做几点研究了。

第一，我们读了《战国策》中苏秦描写齐国，尤其描写齐国首都临淄的情形，是那么繁华，那么奢靡，而这种社会形态的内在精神又是什么呢？所表现的是一种什么样的社会心理呢？就是孟子这里所讲的：“放、辟、邪、侈，无不为已。”而终于“陷于罪”的一种社会

心理和时代精神，是病态的，而不是健康的。以现代的理论去衡量齐宣王时代的社会，是没有真正实行民生主义，使每一个国民，每一个家庭，都得到富足、安乐、和睦、健康的生活，而只是表面的繁华而已，只是一个所谓“浮华”的社会，并不是踏实的安和康乐。

第二，孟子的这段话，虽然是对齐宣王说的，可并不一定齐国才如此。战国时代，各国的情况，也都是如此，尤以强国为然。所以孟子的话，也可以说是针对整个时代而说的。

第三，在任何时代，任何政权下，政治不上轨道，社会形成病态，都会产生这类现象。

那么如何才能做到强国富民的均富政治，建立安和康乐的社会？孟子继续说出了他的意见，在现代来说，他指出了民生主义的重要性。他主张先要使每个人经济安定，每个家庭经济充裕，然后达到社会的富裕，国家的富强，仁政一定要以经济安定、安和康乐的社会为基础。在当时，是没有现代这些分门别类的术语来表达这种政治的境界，孟子只有以具体的事实状况做说明。所以他说，一位英明的政治领导者，实行建设安和康乐社会的政策，必须要使得每个国民，对上能够养得起父母，对下能够娶得起妻子，生儿育女后，要有抚养孩子的能力，更重要的，到年成好，丰收的时候，大家都可以吃饱；即使遇到歉收的凶年，大家也不会有饿死、流亡的痛苦。假如社会建设到这个地步，每个国民都可以安居乐业，然后再施以教化，教百姓都向好的一面去努力，往好的方面去求进步。这些也都做到了，你有事下一道命令出去，老百姓们很自然地都乐于听从了。

现在你齐宣王在民生问题上的措施，究竟如何呢？你走军国主义的路线，武力第一，只求国家的强大，实施专制的、独裁的、集权统

治的政治。拼命榨取人民，扩充国家的武力军备，结果弄得老百姓养不起父母妻儿，家庭破碎。即使年成好，农产丰收，也被集权统治的政权——征敛去充实军备了，老百姓还是吃不饱。假如是遇到年岁不好，粮食歉收，那就更惨了，只有饿死。到了这个地步，活都活不下去了，还谈什么教育，讲什么礼义。所以齐宣王你，如果想行仁政，使全国国民都很乐于服从你，然后以王道领导天下，那么你就应该一反今日的做法，回到根本原则上去检讨，有所改变才行。

我们看到孟子这项主张，就知道儒家的孔孟之道，并不是像后儒所说的那样，坐在那里空谈、讲道，钻研心性微言，讲授孔孟理学，静坐终日，眼观鼻，鼻观心，观到后来，只有“乐岁终身苦，凶年不免于死亡”。那才真是误了道，造了孽了。所以孔孟之道是救世济民的，正如管子政治哲学的名言：“仓廪实则知礼节，衣食足则知荣辱。”都是先要个人的经济充裕了，才有安和康乐的社会，然后才能谈文化教育，谈礼乐。孟子也是如此，大家可不要冤枉了孟子，以为他们是坐在那里眼观鼻，鼻观心的，只讲养浩然之气，讲尽心修道而已！

为而不有的农民

“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，八口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。老者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。”

这一段话，前面孟子见梁惠王的记载中，已经有过。只是“数口之家”，在这里记的是“八口之家”；“七十者衣帛食肉”，在这里记的是“老者衣帛食肉”；这些具体数字的些许差别而已，在文义上，没有什么不同，所以这里就不再作字句上的讲解了。

从齐宣王问齐桓、晋文之事开始，到这里为止，他和孟子一波三折，数度起伏的谈话，告一个小小的段落。就在这一小小段落中，有好几个值得我们研究讨论的重点。

后世常引用孟子的许多名言名句，如“君子远庖厨”，“察秋毫之末而不见舆薪”，“是不为也，非不能也”，“犹缘木求鱼”，“邹人与楚人战”，“无恒产，无恒心”及“乐岁终身苦，凶年不免于死亡”，等等，不但是文学上的名句，也是学术思想上的名言。无论研究政治，研究经济，研究社会，乃至于研究民生问题，土地改革，以及心理建设，文化教育等等，都是很有参考价值的至理名言和最高原则。它涵盖的意义，相当广泛，值得做更深入的研究。

其次，齐国当时的社会，尤其首都临淄的景象，表面上是商旅辐辏，经济繁荣，市面一片景气，简直如欧洲的罗马鼎盛时期，又如今天新大陆的纽约一样。然而，这种繁荣的现象，是真实的吗？是表里一致的吗？不然！在齐宣王的战国时代的政体，一般学说上，称之为封建制度，这是对中央政府的周天子而言。如果以诸侯各国的内部施政，就诸侯与人民之间的权利义务而言，则与秦以后的专制政体，是完全一样的。所以一般以为在秦商鞅变法以后，才有“私有财产制”，其实春秋诸侯各国，早已演变成了私有财产制。从孟子建议梁惠王和齐宣王“五亩之宅，树之以桑”，发展农村副业以达到“仰足以事父母，俯足以畜妻子”的目的，就证明了当时的财产私有制。商鞅不过是就当时演变发展所形成的事实，制作一套更完整的法令制度出来，更便于征敛而已。当时各国的财政、军用，都靠征敛而来。而征敛的对象，唯有从土地上去不断压榨，在农产品上去征收了。

不但战国时代如此，后世两千年来，尽管在汉以后，有了盐、铁资源的开发，所谓“上山下海”，扩大了生产的领域，增加了这两方面以及其他商业货物方面的税赋收入。可是直到几十年前，我们还是以农立国，于是不可避免的，农民就挑起了国家财政的重担，成为征敛的主要对象。尤其在战国时代，国家一旦用兵，军费支出之浩大，人力消耗之惨重，如前面孙子所说的那样，实在是农民们的苦难。

所以孟子“乐岁终身苦，凶年不免于死亡”不只是对齐宣王说的，也是对当时各国说的。不只是战国时代如此，后世几千年来的事实，大多如此。而他的“乐岁终身饱，凶年免于死亡”的希望，也是几千年来国民共有的希望。尽管几千年来的历史，都在歌颂农民，赞叹农民，但在没有实施“耕者有其田”的平均地权政策以前，农民的生活始终没有获得保障，始终是一个问题。

生民何计乐樵苏

其次，我们研究政治的也好，研究社会的也好，研究军事的也好，许多都认为历史上朝代的变更，是由于农民不满于政府的压榨，而起义革命，也有的说是农民与知识分子结合而起义。认真地说，只有来自农村的人，知道民间的疾苦，与知识分子结合，起来革命的则有，至于农民本身起来革命的事情则没有。固然汉高祖、朱元璋曾经种过田，但也只是一个短时期，不算是真正的农民。但是，因为中国的农业社会，几千年来，都停留在“乐岁终身苦，凶年不免于死亡”的状况之中，有人起来鼓动一下的时候，社会就乱了。

以上这些是中国的情形，我们放眼看世界各国，又有所不同。例如欧洲的古希腊、西班牙等等国家，先天上没有办法向农业方面发展，只有在商业上找出路。而商业的最好出路，是航海到别的岛屿或陆地做生意，于是形成了海运的发达。当时的所谓海运，老实说，到了陆地，有王法的地方就是贸易，在海上一般人看不见，就是海盗。至于奴隶的买卖，女奴的掠夺，乃至新大陆的恶行劣迹，都是有史可寻的。大概说，十六世纪以前，欧洲国家并不富裕，连黄金都少有，许多都是这些海盗们抢印度、骗中国，这样从东方劫掠过去的。

等到欧洲的产业革命以后，机器发达，代替了人力，资本集中，大量生产以后，资本家的财富愈来愈多，工人愈来愈苦。这时马克思看到当时的景象，才提出了劳工第一、劳工神圣等意识，才有共产主义思想的产生。

但是也说明了，在欧洲、美洲以及世界其他地区，不问其是以农立国或工商立国，在过去的历史，一般百姓们总是过着“乐岁终身苦，凶年不免于死亡”的生活。

至于今后如何呢？经济不断地发展，社会福利等措施也不停地扩展，大家都汲汲于全人类的“乐岁终身饱，凶年免于死亡”。结果如何呢？问题似乎并不单纯，也不乐观。因为还有一个复杂的心理问题有待处理，在心灵的修养，达到相当的程度，精神、物质两方面都满足了，人类才有安定的可能。不然，仍会造成“乐岁终身苦，凶年不免于死亡”的痛苦。

孟子和齐宣王的这段谈话中，我们还可以看到他们两人思想上，最大的一个分歧点。孟子是圣贤，圣贤的思想，处处是为了大多数人，普遍的、平等的和长远利益着想，要大家“乐岁终身饱，凶年免于死亡”。而齐宣王是一个国君，尤其是战国时代的典型君主，他的为政，是为了他那笑而不答，隐藏在心里的“莅中国而抚四夷”的个人大欲。所以我在前面讲到，历代帝王出来打天下，口里都是说为人民解倒悬之苦，而事实上是为了满足他们个人的权力欲。过去由英雄主义一变而跃登帝王宝座的帝王与强盗，都一样会造成社会的不安和动乱。

元朝时有人就曾写过这样一首诗：“中原莫遣生强盗，强盗生时岂可除？一盗既除群盗起，功臣原是盗根株。”

元人还有一首讽刺帝王政治时代官场的白话诗说：“解贼一金并一鼓，迎官两鼓一声锣。金鼓看来都一样，官人与贼不争多。”锣是金属制成的，所以金字也就是代表锣。

不敢为天下先的后儒

我们研究《孟子》到这里，从书上记载的编排次序，可以知道孟子已见过了梁惠王、梁襄王和齐宣王。前后三位国君，每一位国君的思想观念、处境以及素养，都有所不同。而孟子对他们，却一贯地阐扬王道政治的哲理和政策。

从他和这三位国君的谈话中，我们可以了解，就教育的方法看，他是用诱导的方式，就教化的立场而言，他始终走的是师道与臣道之间的路线。例如，他对齐宣王的谈话，一开头就把握住齐宣王不忍杀牛这一点善念，然后教他将这一点扩而充之，推及到爱人、爱世上面。这就是顺其所念所行而诱导，不像一般宗教或其他说教的理论，以辨别是非善恶的方式，在可以与不可以、善良与罪恶的种种对比中，作强制性的说教。而是先同意、赞成对方的意见，而后诱导对方，使他扩而充之，知道自己所爱好的别人也爱好，自己所要的别人也要，这就是孔子“推己及人”的恕道，也是实施仁义之道的方法。所以跟着下面齐宣王说到自己好乐、好勇、好色、好货的时候，孟子都说没有关系，不要紧，不过要扩而充之，使天下人都能达到富强康乐的生活水准。

我们看到孟子这种教化的方式，联想到一个非常有趣的问题。众所周知，两千多年以来，孔孟之道一直是中国文化的中心，也是儒家思想的中心。但是几千年来，儒家在推行王道政治，发挥仁道精神的作为上，虽然秉持着师道的原则，但事实上，始终是走臣道的路线。换言之，是“依草附木”式的，依靠一个既成的力量借以推行王道的理想。尽管儒家标榜的是尧、舜、禹、汤、文、武历代帝王的盛德，

可是他们本身所走的路线，都是依据既成的力量，推行他们的理想；依附别人的门户，并没有自己去走出一条路来，或自己起而行之，去实现他们的理想。

简要而切实地说，儒家从来没有想到自己为尧，为舜，也没有这样做过，他们只是希望已经在位的帝王，能够变成尧，变成舜，因此影响到后世两千年来的儒家思想，永远是走臣道的路线，只希望做到“致君尧舜”，使在位的帝王，能够像尧舜一样，施行仁政。

可是，“致君尧舜”又谈何容易！自秦汉以后，历代的帝王，在基本素质上，他们不但并非尧舜的根株，而且都是以征服起家的。正如杜甫《过昭陵》诗说：“草昧英雄起，讴歌历数归。风尘三尺剑，社稷一戎衣。”

这一首五言绝句，短短的二十个字，对于历史哲学的感慨，既含蓄又坦率，直言无隐，和司马迁写《史记》的哲学观点，完全一样，只要懂得古诗写作原则，了解所谓温柔敦厚的含蓄艺术，便可透过他每一句的字面，明了他所说的深邃含义。

第一句“草昧英雄起”，一开头就说明生当乱世时期，英雄都起于草泽之中，成王败寇，很难论断，到了成功以后，便四海讴歌赞颂，认为是天命有归，历数更代，成为不可置疑的真命天子。事实上，他们无非都起于风尘之中，犹如汉高祖，手提三尺剑，斩白蛇而起家。到了以戎衣而平定群雄之后，江山社稷便成为一家一姓的天下了。他由唐太宗的开基创业，而联想到汉高祖等历代帝王，几乎都是一个模式出来的。

但“乃翁天下”虽在马上得之，当然不能在马上治之。于是乎才轮到了后世标榜儒家的读书人们，来坐而论道，大谈其治平之学，与孔孟之道了。事实上，那些天子的禀赋，既非尧舜的本质，要想“致君尧舜”，岂非痴人说梦。历史上虽然也出过极少数几个比较好的皇帝，到底距离孔孟所标榜的先王之道，相差太远。可怜的后世儒生们，在文章上拼命讲述“致君尧舜”，而事实上每况愈下，都只是希望自己考取功名以后，“致身富贵”而已。

像孟子一样，极尽所能诱导齐宣王走上王道的路子，结果还是徒劳无功。何况既非孔孟之才，又非孔孟之圣，哪有可能？此所以我们过去的文化历史，始终在帝王专制政体中，“内用黄老，外示儒术”的一个模式之下，度过了两千多年。也使孔孟的道统精神，依草附木式地攀附在帝王政体之下，绵延存续了两千多年。

以前我在读《孟子》的时候，也曾为古圣先贤们发出同情的一叹，写了一首不成才的诗：“千秋礼乐论兴亡，儒墨家家争辩忙。尧舜不来周孔远，古今人事莽仓仓。”我说是不成才的诗，那是老实话，绝不是自谦。

在文艺与哲学相凝结的唐诗里，前有杜甫《过昭陵》的五言绝句，后有唐彦谦《过长陵》的一首七言绝句，都是很好的历史哲学写照，而且很典型地具有温柔敦厚的诗人风格。他的诗说：“耳闻明主提三尺，眼见愚民盗一抔。千古腐儒骑瘦马，灞陵斜日重回头。”

第一句“耳闻明主提三尺”，是说由历史得知，凡是开国的君主帝王，大都以武功而得天下。这一句和杜甫诗的涵义一样。第二句“眼见愚民盗一抔”，其典故出在汉文帝时，张释之为廷尉，说“愚民有盗长陵一抔土即斩首”的法令，此处影射历史上成王（夺得天下

即为天子）败寇（侵犯帝陵即便杀头）的人生悲剧。下面两句，也便是我们常有的感慨，自孔孟以来，后世的读书人——儒家们，虽然满腹诗书，究竟有何用？比较有成就的，也只是引经据典，成为第一流的帮闲而已。等而下之，差一点的，一辈子死于头巾之下，谈今论古，满腹酸腐味道，也就是汉高祖——刘邦口头常常爱骂的“竖儒”或“鲰生”“腐儒”之类，等于近代常用的“酸秀才”“书呆子”，是同样的意思，所以唐彦谦在他后两句诗里便感慨地说，最可怜的是像我们这些念书的，生逢乱世，“千古腐儒骑瘦马”，只有一副穷酸落魄的样子，在那夕阳古道，经过汉王帝寝的灞陵之下，回头望望，发思古之幽情，作一副无可奈何的穷酸样，所谓“灞陵斜日重回头”而已。

在宋人笔记上记载着一则故事更有趣。有一次，宋太祖赵匡胤经过一道城门，抬头一看，城门上写着“某某之门”四个字，他便问旁边的侍从秘书说，城门上写着某某门便好了，为什么要加一个“之”字呢？那个秘书说“之”字是语助词。赵匡胤听了就说，这些“之乎者也”又助得了什么事啊！

讲到这里，同时要注意中国文化的诗和哲学等等，都有我们民族传统的特性，必须具有温柔敦厚的内涵，才算是忠厚之德，不然，就都流于轻薄。中国人喜欢作诗，无论是古诗或今诗——白话诗，反正大家先天秉性就有诗人的才情，这也是我们民族的特殊气质之一。但是有才华，还必须要经过力学的锻炼才好。比如诗圣杜甫，或者较有名的历代诗人们的好诗，都有这种风格。刚才所举杜甫、唐彦谦两首和历史哲学有关的诗，的确是涵养深厚，使人读了虽然有感于怀，却不致愤世嫉俗。

相反地，有同样的思想，但一下笔、一出口，便具有煽动性，容易引起叛乱意识，犹如《水浒传》上梁山泊式的诗，我们举一个例子来看，那便是前面所讲元朝人作的那首：“中原莫遣生强盗”的诗，你能说这首诗作得不好吗？看来浅显明白，而且直截了当便表白了对历史哲学的看法，哀伤感叹、悲天悯人的文学心理，都兼而有之，但它在文学的价值上，就不足为训，不足为法，到底是缺乏文化熏陶的根基。前两首与此有同样的意义，但用不同的文字修养来表达，便合于中国文化“温柔敦厚，诗之教也”的标准了。前面提过近代诗人易实甫先生的“江山只合生名士，莫遣英雄作帝王”那就对了，这也是文化与教育最要注意的地方。

尤其是诸位年轻的同学们，如果去当老师，培养后一代，那就更要注意了。像我现在讲《孟子》，讲《论语》，故意用轻松的办法，嬉笑怒骂，来引起大家对固有民族文化思想的注意，只能偶尔一用，到底有流于轻率之嫌，不足为训。所以我始终说自己这些讲解，虽然用心良苦，但却不入正途的。大家千万注意这一点，有的人用来可以改邪归正，但同样的方法，被别人用偏差了，说不定会改正归邪了。

现在我们研究，孔孟当时为什么会走这种师道与臣道之间的路线呢？我们知道，虽然后世的儒家，有了门户之见，对于道家的思想起了争论，但是在孔孟当时的知识分子，是没有儒道之分的。老子有三宝之说：曰“慈”，曰“俭”，曰“不敢为天下先”。孔孟的这种做法，也就是老子的“不敢为天下先”，绝对没有挺身而出，亲自扮演尧、舜的思想。

这种自己绝对不来的态度，是儒家的好处，因为他们唯恐会使天下更乱。儒家自己不来，好了儒家，却苦了天下的老百姓，更可怜的是影响后世的儒家精神，只能规规矩矩走臣道的路子，但是要想“致

君尧舜”——走上王道，改变现有的状态，却又往往力不从心，受到各种客观环境的限制而事与愿违。在达不到理想的时候，有时只能以身殉道，充分发挥了“臣节”的教育精神，做到了尽忠报国、尽忠报王而已。如果就行为哲学和历史的事实互相参究起来，那么这是一个值得深思的问题，也是个很难解决的问题。我们看历代的名臣和大臣以儒家之学，身处庙堂，尽管有许多作为，有许多成就，可是一遇到帝王本身或者宫廷中出了问题，他们便一点办法也没有。所以从几千年的历史来看，儒家只是一直依傍人家的门户，无法自立，也无法对天下有更大的影响。让我们抛一句文言，便可说：“至堪浩叹！”

梁惠王章句下

庄暴见孟子曰：“暴见于王，王语暴以好乐，暴未有以对也。”曰：“好乐，何如？”

孟子曰：“王之好乐甚，则齐国其庶几乎！”

他日见于王曰：“王尝语庄子以好乐，有诸？”

王变乎色，曰：“寡人非能好先王之乐也，直好世俗之乐耳。”

曰：“王之好乐甚，则齐其庶几乎！今之乐，由古之乐也。”

曰：“可得闻与？”

曰：“独乐乐，与人乐乐，孰乐？”

曰：“不若与人。”

曰：“与少乐乐，与众乐乐，孰乐？”

曰：“不若与众。”

臣请为王言乐：“今王鼓乐于此，百姓闻王钟鼓之声，管籥之音，举疾首蹙頞而相告曰：‘吾王之好鼓乐，夫何使我至于此极也？父子不相见，兄弟妻子离散！’今王田猎于此，百姓闻王车马之音，见羽旄之美，举疾首蹙頞而相告曰：‘吾王之好田猎，夫何使我至于此极也？父子不相见，兄弟妻子离散！’此无他，不与民同乐也。

今王鼓乐于此，百姓闻王钟鼓之声，管籥之音，举欣欣然有喜色而相告曰：‘吾王庶几无疾病与！何以能鼓乐也？’今王田猎于此，百姓闻王车马之音，见羽旄之美，举欣欣然有喜色而相告曰：‘吾王庶几无疾病与！何以能田猎也？’此无他，与民同乐也。

今王与百姓同乐，则王矣。”

讲究礼乐的治道

前面已经提过，《孟子》的这一章，绝大部分是记载孟子与齐宣王的谈话。从齐宣王心理上不忍杀牛的一点善念说起，一直谈到后面实行王道政治的许多问题。在孟子到齐国的前后，也正是田氏齐国最鼎盛的一个时期。此时，苏秦也到齐国游说合纵的思想。这里的记载，则是孟子在齐国的这段长时间里，与齐宣王多次见面的谈话摘要。

这段又提到一件事，是说有一次孟子接见他的学生，也就是齐国的大夫——庄暴，谈到齐宣王好乐，所引起的一次谈话。庄暴有一天来见孟子，对孟子说：我见到齐宣王的时候，在闲谈中，齐宣王说他好乐，我当时不知道君主们偏好音乐这件事，对或不对，不晓得该怎么说才好，所以没有作答。请问孟老夫子，君王偏好音乐这件事，您认为怎样？

对于这个问题，以我们现代的观念来看，会觉得很滑稽，好乐就好乐！这有什么了不起。好比有一个朋友告诉你，他的孩子一天到晚弹吉他，你一定说，好嘛！既然有这方面的天才就好好培养他往这方面去发展。所以只从“好乐何如”这四个字的字面上去看，依文释义，或断章取义，就往往会发生偏差了。

如今要注意的是，这句话是针对人主而说的，人主的嗜好，所发生的影响就大了！一个国家的领导人有了偏好，或者好音乐，或者好打球，则往往会影响到政治，所谓“上有好之者，下必甚焉”，问题就来了。因为庄暴知道这个问题的严重性，所以特别向孟子提出来请

教。其实庄暴问话的语气里，可以看得出来，庄暴这个人的心目中，认为齐宣王偏爱音乐，是不大妥当的。

孟子对于这个问题持什么态度呢？他与庄暴不同，他始终是用诱导的方法，希望君主们能行王道，施仁政，这就是孟子所以能为圣人的道理。他不同于一般说教家，明辨是非，将善恶作尖锐的对立；也不像后世的理学家们，认为这件事不好，就把它戒除掉。

例如宋代的大儒家程伊川（颐）做讲官时，一日讲罢，还未告退。宋哲宗站起来松动一下，顺手折了栏杆外的一枝柳条，程颐马上就进谏说："方春发生，不可无故摧折！"上掷枝于地，下殿而罢。

所以明人冯梦龙便说："遇到孟夫子，好货好色都自不妨。遇了程夫子，柳条也动一些不得。苦哉！苦哉！"因此把他列入迂腐之列。

我们且看在这段书里，孟子怎么答复。他告诉庄暴说，齐宣王好乐有什么关系？如果他对音乐喜好到推之于民，那么齐国差不多可以治平了。

为什么齐宣王把好乐的嗜好扩而充之，齐国就能平治呢？这个在孟子与齐宣王另一次见面的谈话中，就有了交代。

过了几天，孟子和齐宣王见面，提起上次和庄暴谈的那件事。他对齐宣王说，我听庄暴说，你曾经告诉他爱好音乐，有这回事吗？

我们看齐宣王用什么态度来答复呢？

"王变乎色。"

从这句话，可以看到《孟子》这本书，文章手法的高明，这也是古文的妙处。短短的四个字，表达了许多的含义，而且把当场的情况写活了。我们透过这四个字，可以想象，当齐宣王听到孟子谈到他对庄暴说过，自己爱好音乐时，脸色有多尴尬！

齐宣王为什么会变了脸色呢？

第一，我对你庄暴说我爱好音乐，这里君臣如家人一样闲聊自己的私生活，你却把它当作话柄，去和这位外国来的老夫子谈论，真是莫名其妙！

另一方面，自己是一国之主，和这位外国嘉宾，所谈的是天下国家大事，属于严谨的一面。而今人家却问起自己爱好音乐的问题，好比现代一个国家领袖，被人问起他爱好流行歌曲一样，当然是有点尴尬。

虽然如此，齐宣王的修养还是蛮好的，脸色变了一下，仍然静下心来，和孟子谈论这个问题。而且下面还很幽默地承认自己有好勇、好色、好货等的毛病。他甚至于坦白地说，自己所爱好的是现代音乐，是流行歌曲，而不是先王流传下来的正统音乐。因为上古时代的那种传统音乐太高深了。

重要的问题来了，我们在孔孟和历代学者的著述中看到，中国文化在上古时代，尤其到了周朝，是很注重礼乐之治的。而且后世也都一直推崇上古的音乐是如何如何的好。儒家这样推崇上古礼乐，绝不是盲目的，也不是故意强调的，在中国上古时代，就已向往先民时代的文化了。但所谓的先民（先王）时代，究竟断自何时，我们很难决定一个明确的时间。这不只是从黄帝的时代算起，可能在更上古时，

曾经有很好的文化成就，在文化成就达到巅峰的时候，又进入了一个冰河时期。所以儒家推崇的先王先民时代，很可能是个很古远很古远的代表。后世儒家向往先民的文化精神，所以都讲礼乐之治，行先王之道。

从这里又可以看到，不只是孔孟及后世一般儒家注重先王的礼乐之治，齐宣王也说出“非能好先王之乐”，这证明当时一般人，也都是崇尚先王之乐的，所以他对孟子谈到这个问题的时候，会不大好意思，并且又接着坦白地说，他不懂得先王之乐，所以他只爱好现代音乐。

孟子却说，爱好现代音乐并没有什么不对，只要你能够把这好乐的精神，推广开来，对于齐国的民俗政风就有帮助。这是孟子的精神，此所以孟子之为孟子也。同时，从这里我们又看到孟子思想之开阔，不像后世儒家所标榜的那么严谨而趋于狭隘。

孟子接着告诉齐宣王说，现代音乐并不是突然凭空产生的，而是由古代音乐慢慢演变而成的。

孟子的这个理论固然是事实，是可以成立的，从另一个角度看，也可见孟子是善于辞令的。本来齐宣王为了好今乐而不好古乐，感到难为情。现在经孟子这样为他开解，心理上原有的那一层阴影，自然就解除了，所以也就轻松多了。于是便问孟子，为什么自己好乐，扩充开来，齐国就可以治理得很好？希望孟子把道理解说一下。

于是，孟子问齐宣王，你一个人单独听音乐，和与别人一起欣赏音乐，这两种享受，哪一种乐趣高？

齐宣王说，当然和别人共同享受，会更加快乐。

孟子又进一步问，是和少数人共同欣赏音乐快乐呢？还是和多数人共同欣赏音乐快乐呢？

齐宣王说，当然和大伙共同欣赏音乐，来得更快活啊！

这时齐宣王说出了“独乐乐”不如“众乐乐”的看法，于是孟子抓住了这个观点，提出具体的例子，做进一步的发挥。

他对齐宣王说，假使你在深宫里，举行音乐会的时候，老百姓听见了从宫廷中散播出来的钟、鼓、管、籥等等乐器的声音，大家都像生了病似的——以我们现代语说，感到头痛，皱起了眉头，相互议论着说，我们的君王有那么好的兴致开音乐会，而我们却困苦到这个地步，妻离子散，生不如死。

或者你去野外打猎，老百姓听到你的辚辚萧萧的车马声，看到那色泽艳丽，迎风而舞的羽饰、旗帜，大家也是紧皱着眉头，深恶痛绝地议论着，我们的君王竟然在那里兴高采烈的打猎哪！但是我们却困苦地流离失所，不得安居。

像这样的怨声四起，没有别的原因，就因为你做国君的，没有与民同乐。

但是，相反的情形，你在宫廷中开音乐会的时候，或者在田野间打猎的时候，老百姓听到了乐声或车马声时，看到你美丽的旗帜，全体都高高兴兴地谈论着，我们的国君一定很健康，心情好，所以他今天才有这样好的兴致举行音乐会或出来打猎。

为什么老百姓有这样良好的反应呢？这也没有其他特别的原因，只因为你能与民同乐而已。

这一段的原文，举了鼓乐和田猎两个例子，每一个例子，又举了正反两面的情形，但只说了与民同乐一个道理。而在原文文字的安排上，有许多重复之处，如“今王鼓乐于此”，有正反两面叙述时的重复，又有与“今王田猎于此”的相叠形式。或许有人嫌它啰嗦，但这是古文学写作上的一种方法，以现代语来说，这是写作技巧的一种，它的功用，一方面加强文字形式上的排列美，一方面加重了语气，也就是现在所谓的强调，这样可以加深读者对其含义的印象。后世的骈体文、赋、诗、词中的双声叠韵，如李清照词中常常连叠好几个字；对联以及今天的白话文中，也常见许多重复句子，这些演变都具有同一种作用。所以这一段也可以说是，颇具有欣赏价值的文章。如果认为重复太多而嫌啰嗦，那就只好嫌自己不懂得欣赏了。不妨试着朗声读诵一遍，就读出味道来了。

孟子说完了这几个例子，把正反两面的现象作结论说，你齐宣王喜欢音乐，好打猎，好开运动会或喜欢其他娱乐活动都没关系，只要能做到与百姓同乐，就可以达到王道的仁政境界了。

这是孟子就齐宣王自己说的好乐，借机诱导。孟子的手法的确不错，多半是启发式的，抓住一个机会，就施以教育，拼命鼓励他，走上王道的思想，实施王道的仁政。

音乐的今昔观

在这段记载里，引发一个问题，值得我们讨论。那就是儒家素来标榜的礼乐之治。在礼的方面，包括了一切文化的整理。乐的方面，是单就音乐对政治教化的重要关系而言。

据说，孔子删诗书订礼乐，一共整理了《诗经》《书经》《易经》《礼记》《乐经》及《春秋》六部书。但自秦始皇烧书，再加项羽咸阳的一把火，《乐经》遂告失传。所以流传下来只剩了“五经”。到现在，中国文化流传下来和政治哲学有关的乐礼部分，只有《礼记》中的一篇《乐记》。但不足以概括当时孔子所整理的《乐经》。孔子本身对于音乐的造诣颇高。我们从《论语》中的记载，可以看出一个大概。“子谓韶，尽美矣，又尽善也。谓武，尽美矣，未尽善也。”推崇舜作的韶乐，而批评武王作的武乐不及韶乐好。

尽管孔子在春秋时代，认为当时的礼乐已经不如古代，文化在衰退了，可是我们现在从历史的资料上来看，则春秋时代的礼与乐，还是很可观的。例如孔子曾经从学过的音乐大师师襄，以及为了音感的灵敏，希望学好音乐，而把眼睛刺瞎的师旷，这两人都有很高的音乐造诣。

究竟中国的音乐好到什么程度？据孔子的话，以及古书上的资料，有许多神奇的故事，如弹琴、吹箫，演奏到美妙处，能够使百鸟来朝。不但天空中所有的飞鸟会来，而且百兽率舞，各种野兽听到音乐，也都会跑来，满山遍谷，远远近近的，在那里随着乐声起舞。真

不知道这种音乐有什么力量，能够引起这种共鸣，产生这种反应。至于现代音乐，除非是缅甸人驱蛇，笛子一吹，洞穴里的蛇都出来了。

诸如上述的神话很多，透过这些神话的流传，其含义，一言以蔽之，不外乎推崇中国古代音乐的造诣成就。

《乐经》虽然流失，但也不能说中国的古乐就完全消失，例如古代的琴、瑟、筝、箫、鼓等等，都流传了下来，乃至后世杰出的音乐家，也有很好的作品。可是现代的我们，不但找不到秦汉以前的音乐，就是唐、宋间的音乐也找不到了。听说这些在韩国、日本还保留了一些。当然，很多也走了样。

唐太宗统一天下以后，在贞观元年，春正月，大宴群臣的时候，曾经演奏了一首《秦王破阵乐》。是唐太宗当秦王时，破刘武周的战役中，利用闲暇时所作的一阕大乐章，配合了一百二十八个舞蹈乐工，穿上银色的甲胄，拿着戟为武器，随乐声起舞，后来这个音乐又改名为《神功破阵乐》。到贞观七年的时候，又改名为《七德舞》，这显然是场面很壮观的集体演奏的音乐，但现在也失传了。最近听说，韩国还保存了一部分，而日本则保留了全套的音乐和舞蹈。

谈到中国上古的乐器，使我们联想到一个颇为有趣的问题，如钟、鼓、琴、瑟、筝、箫，这些上古的乐器，除了钟以外，多偏重于丝竹之声，其次为土、革，或木质等质料，很少用金属制乐器。现代的金属乐器，则多来自西方，这又是东西文化基本精神在乐器上所表现的不同之处（甚至可能“锣”都是由西域传过来的）。中国古代作战的时候，是以击鼓为号，以鼓声来传达进退攻守的命令，后来才有鸣金收兵，以敲锣声来辅助传达作战时的号令。而胡琴、琵琶等，这

些都是外来的乐器。所以我们乐器的历史，越到后来，发出的声音愈大，也越是可以让多些人来共同欣赏，而这些乐器多半来自胡地。

现在我们再回头看看齐宣王好乐的问题。照现代观念，一个国家的领袖爱好音乐，这会有什么问题？二十多年前，碧瑶会议后不久，我们一个记者团去访问菲律宾，当时菲律宾的总统，还开舞会欢迎。第一支音乐起奏，就由总统夫人以女主人身份，邀请记者团的团长共舞。而我国的传统文化，即使在现代，当友好国家的元首来访，以国宴款待时，也演奏国乐，作为一种外交礼仪。

远在战国时代，也有关于音乐用于外交的故事，那是赵惠文王和秦昭襄王，相约在两国的边界渑池会盟。见面以后，举行欢宴，在酒席上，正喝得高兴的时候，秦王突然对赵王说，听说你在音乐方面，很有造诣，现在我有一张宝瑟，是不是可以请你演奏一个曲子，给我们大家欣赏欣赏？在国际性的欢宴中，却要一国君主在酒席上弹琴助兴，这是多不礼貌的事！赵王听了，脸都涨红了，可是那时秦国比赵国强盛得多，又不敢拒绝，只好乖乖地演奏了一支曲子。更气人的是，秦王立即叫他的史官记下来，某年某月某日，秦王与赵王会于渑池，令赵王鼓瑟，把这一件事，记到秦国的历史上去，岂不是千秋万世都丢人。这时赵国的宰相蔺相如，端了一个瓦盆子到秦王面前说，赵王也听说你秦王对秦国的音乐很有造诣，现在也请你演奏一下你们秦国的乐器，互为娱乐。秦王听了也气得变了脸色，说不出话来。蔺相如端了那只盛酒的瓦盆，跪到秦王面前说，你秦王是仰仗你国力强大吗？现在我离你不到五步，可以用我头上的血，溅到你秦王的身上。这时秦王的卫兵们想把蔺相如拉开来，可是他睁大了眼睛大骂这些人，连头发、胡子都竖了起来。秦王的卫兵看见他这暴怒得要拼命的样子，都吓得进退无据。秦王这时心里虽然不高兴，但也有点顾

忌，只好勉强在那瓦盆上敲了几下。于是蔺相如才起来，也叫赵国的史官，记录下赵王令秦王击缶的这件事。

现在庄暴听了齐宣王好乐，会认为很严重，是因为一个国家领导人，如果有所偏好，则对于社会风气，会发生很大的影响。

后世好乐的帝王也很多。刚才说的唐太宗，他也爱好音乐，同时爱好武功，爱好书法。中国的书法，以他提倡最力。后来几位大书法家，如颜真卿、柳公权等，都出在唐代。其实唐太宗自己的字就写得很好，还有他的“秘书长”虞世南，“秘书”褚遂良等，都是最好的书法家。唐太宗临死时，什么都不要，吩咐他儿子把从别人那里抢来的王羲之写的《兰亭集序》，放到棺材里陪葬，可见他爱好之深。他同时也爱好诗，结果不但自己的诗作得好，而且影响唐代的诗达到鼎盛。唐太宗有多方面的兴趣，也有多方面的欲望，可是他自己知道站在领导人的地位，应该如何去适当处理自己的欲望，使之变为正常化，所以他能够成为后世的英明之主。不然的话，像另外几个爱好音乐的帝王，因为不善于处理自己的爱好，结果都是把政治生命连同本身生命一起玩掉了。

在唐代帝王中，最好提倡音乐的就是唐明皇，后世戏班中供奉的祖师爷，就是这位唐朝的皇帝。

唐代末年的僖宗，年少不懂事，只好玩乐，政令都被他左右的权奸、大臣们所把持。他好踢球，自己认为球技最佳。有一天打球回来，对他最嬖幸的优人，也是球手石野猪说，如果打球也可以参加考试的话，我一定可以考取状元。石野猪说，不错，你在打球上可以考状元。但是，如果碰到尧舜来主管吏部的话，在考绩的时候，一定会把你免职了。僖宗听了，便哈哈大笑了事。

再下来残唐五代，几乎没有几个帝王不好音乐、戏剧，如南唐后主等，结果都是这样玩玩，把政治搞坏了。国家也完了，而整个五代也因此弄得乱七八糟。这在历史的环节中，也是很有趣的问题。如果我们不做深入的研究，不了解这些史实，就会认为齐宣王爱好音乐，玩玩乐器，听听歌有什么关系呢？这就错了。

在音乐本身而言，以我们自己几十年来的生活体验，礼乐在整个文化中，的确是占了重要的位置，是一个大问题。音乐往往能代表一个时代的精神，过去的音乐就代表了过去的时代；现代的音乐，则代表了现在的时代。在文化深厚的时代，所产生的音乐的确也更丰硕、更深厚。

齐宣王问曰：“文王之囿，方七十里。有诸？”

孟子对曰：“于传有之。”

曰：“若是其大乎？”

曰：“民犹以为小也。”

曰：“寡人之囿，方四十里，民犹以为大。何也？”

曰：“文王之囿，方七十里，刍荛者往焉，雉兔者往焉。与民同之，民以为小，不亦宜乎？臣始至于境，问国之大禁，然后敢入。臣闻郊关之内，有囿方四十里，杀其麋鹿者，如杀人之罪。则是方四十里，为阱于国中；民以为大，不亦宜乎？”

林园与治道

这里当然又是另外一件事了。有一天，齐宣王问孟子，据说文王有一处可养鸟兽的皇家大园林，方圆达七十里，有这回事吗？

这在当时已经是考古的问题了。当然齐宣王没有亲眼见到，不知道有没有这件事，我们现在也无法知道它究竟有多大，因为古代的度量衡，和现代的度量衡有所不同。而当时孟子答得很高明，他说在古书上是记载了这样的事。

齐宣王接着又问，有那么广阔么？大概孟子认为机会来了，又赶紧抓住机会说，那时的老百姓，还认为文王的这处皇家花园太小了呢！

齐宣王说，我的森林花园，方圆不过是四十里，和文王的比较起来，范围已经小得多了，可是我的老百姓们，还觉得太大了，这是什么道理呢？

好了，孟子就事论事，发挥起来了。他说，文王的森林花园，虽然方圆七十里，比你的大得多，可是百姓们可以去里面割草、砍柴，也可以到里面打野鸡、捉兔子。他开放了这座森林花园，和老百姓共同享用。老百姓们嫌它太小，不是很合情理的吗？

可是我到贵国来，在还未进入你的国境之前，就先打听了你们齐国的大禁。当时就听说，在都城外百里的郊关之内，你有一处森林花园，方圆是四十里。如果有人在这四十里方圆内，杀死一头小鹿，就和犯了杀人罪一样，是要抵命的。那么你这方圆四十里的王家林园，

对百姓来说，岂不好比是一个具有诱惑力的大陷阱吗？老百姓们觉得四十里方圆太大了，可不也是合情合理的么？

这一段谈话内容，和前面他与梁惠王立于沼上谈灵台之乐的意义是一样的，不必重复解释了。

但这一段中，有句名言，我们要注意的，那就是“问国之大禁”这句话，也就是后世说的“入国问禁，入乡随俗”。这是很重要的一个措施，尤其近代交通工具发达，超音速的交通，减少了旅途上使用的时间，等于缩短了空间的距离，于是人与人的接触愈益频繁。因此，在现代所谓“人际关系”上，问禁与随俗，更是十分重要的。我们在进入一个国家之前，一定要先了解这个国家的法令；去一个地方时，也一定要先弄清楚这个地方的风俗习惯；到任何国家，任何地方，都要尊重当地的法令和习俗，不要做出违逆的事来。对异国如此，对他乡客地如此，最好对于一般团体也如此。假如你带了一包猪肉松走进一所清真寺去，那就犯了莫大的忌讳。对于个人也应注意到，例如某人精神有问题，见不得红色，而你穿了一件大红衣服去看他，结果一定很糟糕。扩而大之，对于某些行业，也要注意其禁忌。比如坐旧式的船，在船上吃过饭后，把筷子搁在碗上，就犯了大禁忌。我们这样注意自己的行为，一则是对人的礼貌和恭敬，次则是减少自己的麻烦和困扰，甚至减少失败的因素。可惜许多年轻人都忽视了孟子这句话，认为是几千年前的陈旧思想。

另外让人感慨的是，从孟子那个时代开始，一直到清朝两千多年来，中国历代的帝王，都是尊儒家孔孟之学。但他们只是要求别人遵孔孟之学，尽为臣之道，以立身处世。而他们自己，却忘了为君之道。在这一方面，都和梁惠王、齐宣王一样，甚至比独享园林还过分的事，也照做不误。真是“教化自教化，帝王自帝王”，直到国父孙

中山先生领导了革命，推翻清朝，取消帝王专制政体，建立了自由民主的中华民国，这才取消了宫廷的林园。

齐宣王问曰：“交邻国有道乎？”

孟子对曰：“有。惟仁者为能以大事小，是故汤事葛，文王事昆夷。惟智者为能以小事大，故大王事獯鬻，勾践事吴。以大事小者，乐天者也；以小事大者，畏天者也。乐天者，保天下；畏天者，保其国。《诗》云：‘畏天之威，于时保之。’”

王曰：“大哉言矣！寡人有疾，寡人好勇。”

对曰：“王请无好小勇。夫抚剑疾视曰：‘彼恶敢当我哉！’此匹夫之勇，敌一人者也。王请大之。《诗》云：‘王赫斯怒，爰整其旅，以遏徂莒，以笃周祜，以对于天下。’此文王之勇也。文王一怒而安天下之民。《书》曰：‘天降下民，作之君，作之师，惟曰：其助上帝，宠之，四方有罪无罪，惟我在，天下曷敢有越厥志？’一人衡行于天下，武王耻之，此武王之勇也。而武王亦一怒而安天下之民。今王亦一怒而安天下之民，民惟恐王之不好勇也。”

外交策略——大小之间

这开头一段，也是一个大问题，孟子所提出的，正是中国传统文化中，外交思想的两大原则。至少在过去，中国的外交思想不出这两大原则。

齐宣王提出来问孟子，对于与邻国的邦交，有什么好的办法，好的策略。孟子说：大致可以分成两种原则。一种是“以大事小”，这是仁者的风范。虽然自己的国土大，国力强，但是仍旧愿意配合领土比他小、国力比他弱的小国的政策。像在历史上，夏朝的时候，汤以亳为都城，地大人众，国力强盛。而夏朝的另一诸侯，嬴姓的葛国，在领土、人民、财力上，都不及汤。葛的故城，在现在河南省葵丘县东北，在地理位置上和汤为邻。当时的汤伯虽有专事讨伐的特权，但葛在夏朝诸侯的等级上也称为葛伯，政治地位不下于汤，所以汤在国交上，对葛仍然是尊敬的，顺服的，绝对不因自己的权势大，而去欺凌力量弱小的葛国。

更近一点的史实，在商朝的末期，西方的昆夷——即犬戎，那是以犬皮作为战衣，乘坏车的国家，和在西岐的文王接壤。而文王当时所治的周国，不论文化、经济，都非常发达，广土众民，声望又高，不知道要比犬戎强盛多少倍。可是文王为了行仁政，绝对不以兵戎相见，为了行仁政，不忍动武，虽然犬戎经常有粗暴鲁莽的侵犯行为，而文王还是忍让着，不愿意生灵涂炭，以免苦了老百姓。

孟子再举出第二个外交原则：“以小事大”，这属于明智之举。他也举出两个当时的史例，一个是周太王的例子。商朝末期时，姬周

诸侯，由太王当政，这时周国正在积极图治，而北方自五帝时期以来，就常常在边界上生事的獯鬻——也就是后世匈奴的一支，这一支游牧民族非常强悍，常常犯边闹事，周太王为了致力于内政，为了在安定中求进步，不去和匈奴力争，而采取退让的态度，以免扩大战争，影响了内政的建设。

第二个例子，是吴越两国的史实。越王勾践被打败了以后，只好对吴国俯首称臣，一切听从吴王夫差的命令，还献上绝代佳人供他娱乐，讨他欢心，以便能够回到自己的故国。他回国后，卧薪尝胆，“十年生聚，十年教训”，而后终于雪耻复国。这都是明智的外交原则。自己力量不够的时候，就顺服强者以图生存。

他举了仁与智为出发点的两大外交原则以后，又对齐宣王做进一步的阐述。以大事小的外交原则是“乐天”的，以小事大的外交原则是“畏天”的。

这里所说的“乐天”“畏天”的天，当然不是愚夫愚妇心目中的天老爷。不是讨天老爷欢心的“乐天”，或者怕上天打雷的“畏天”等愚妄迷信。这里的“天”，在“天人合一”的哲学上，是包括了人事在内。如果做详细的解释，会是一篇很长很长的文章。限于时间和篇幅，姑且勉强做个简单的解释。以现代名词来说，就是非人力所可违反的定理；拿我们中国的词汇来说，就是天理。

那么以自己的大国之尊去配合小国，就是顺应“天地生万物”的乐天心理，不愿意欺负弱小；至于以弱小的国势臣服于强国大族，不敢得罪大国，就是敬畏天理。否则，天地间的定理，不会容许你成功如愿的。最后，孟子进一步说，凡乐天的，效法天地的博爱精神，不以强压弱的大国，结果一定四海归心，可以保有天下；而弱小的国

家，如果能够畏天道，服从强者的领导，不怀叛逆之心，那么就可能保住自己的国家。他并且引据《诗经》来支持他的理论，他说，《诗经·周颂·我将》篇中记载着“畏天之威，于时保之”，这个“威”字的含义，是指时代的大趋势。孟子引用这句话，是对智者的外交政策而言。意思是说，必须以敬畏谨慎的心理，因应国际上自然的大趋势，把握时间的契机，以维系自己的生存。

孟子说到这里的时候，齐宣王不让他说下去，在中间打了岔，插进来说，孟先生，你讲的这些理论，太伟大了，太高深了。暂时不谈这么高远深奥的哲理，就目前的现实问题来说——换言之，他不喜欢再听孟子那些大道理，什么是畏天戒慎一类理论，他心里对当时的国际看法，正是认为强权就是公理。因此便直截了当地说，我有一个毛病，我这个人爱好武勇。

大勇定天下

齐宣王这一打岔，话题就转了方向，可是孟子也真高明，立即随着这个方向，继续施行他王道仁政的教化。他说：你齐宣王好勇，不要紧，只要你爱好的不是小勇。你不要专去喜欢摔跤、柔道、弄枪、舞棒这些个人小勇的玩意儿。一个人握着剑把子，把剑抽出一截来，眼睛瞪得大大的，冲着人说，你敢跟我较量吗？这种只是普通的个人勇武而已，充其量是一个人对一个人的对打。功夫好，也许可以把别人打垮；功夫差，自己会被打得鼻青眼肿，难有大志。我相信你齐宣王不会局限于这样的小勇，我希望你能把好勇的范围扩大，像《诗经·大雅·皇矣篇》所描写的文王那样。当文王得到密国无故攻打阮国的报告时，怒不可遏，立刻整军经武，出兵阻挡了密国的攻击，逼得密国退兵，不敢再轻易侵犯别人。同时巩固了周国自己的国防，增加了周国人民安居乐业的福祉，对天下人的期望也作了交代。这就是“文王之勇”。所以说，文王一怒，使得天下人民得到安定。当然，文王有没有真的发怒，不得而知。像文王这样的人会不会发什么怒，也很难说。

在大家的想象中，孟子说话，总是有根据的，他说了文王的大勇后，接着又引《书经·泰誓》所说，“作之君，作之师”的话，对齐宣王说，《书经》上这几句话告诉了我们一个政治哲学的大原则，这原则要把握住。

在我国古代，君道与师道是平等的，要同时注意的。除此之外，后世再加一个“作之亲”。身为一个领导人，不但要作为部下的老师，教导他们；同时还要像父母待子女一样，关怀他们，保护他们。

今天的公务人员，也应该具备这种精神的修养。虽然以公仆的观念做事，但同时要具有“作之君，作之师，作之亲”的情操。处理行政事务时，要兼带教导之责，与关怀之情。

《书经》上接着说：“其助上帝，宠之。四方有罪无罪，惟我在，天下曷敢有越厥志？”在天时、地利、人和等各方面有所欠缺时，政治领导者要设法弥补这种缺陷。同时一方面管领四方的百姓，不管他是善良的或邪恶的，都要负起教化、领导的责任。只要我这个领导人在，有谁敢放肆作乱？这一种气魄，确实是宏大。因此，一旦有人横行天下的时候，武王就责无旁贷地加以平服，使天下没有横行的人，没有横逆的事。这就是武王的大勇。所以他一怒之下，便吊民伐罪，把残暴的纣王灭掉，而安定了天下的人民。

孟子最后说，你齐宣王的好勇有什么关系，只要你所好的不是匹夫小勇，而是如文王、武王的大勇，能够有大英雄气魄，在一怒之下，而使天下安定下来。那么有哪一个老百姓不喜欢大王的好勇？大家只怕你齐宣王不这样好勇呢！

从齐宣王不忍心杀一头牛开始，一直到这一段，孟子对齐宣王所谈的任何事，都是采取诱导的教育方法。齐宣王说自己有好勇的毛病，孟子就说好勇不是毛病，只要能够扩大这个好勇的境界，齐国就有办法。好像是假如齐宣王说好吃零食，他也会说没有关系，只要把点心做得很多很多，人人都能吃到就行。假如齐宣王说好踢球，大概孟子也会说没关系，只要全国的人都有踢球的闲暇和兴致，都把脚力练好，就是好的。这就是孟子的教化，可见他并不是一个迂腐的人。

美中不足的，是他并不能像纵横家们一样，只用两三句话，就投其所好，打动对方的心。孟夫子的王道仁政毕竟还是难于被接受。

齐宣王这里讲到好勇，前面讲到好乐，后面还讲好货、好色。在他同一时代的各国诸侯中，谁也没有这样坦白的，即使后世那样多的帝王中，也很少有他这样坦率的。所以我觉得他是比较可爱的一个人，而在他二十年的当政期间，能把齐国治理得繁荣、安定，实在有他的道理，并不是一件偶然的事情。

他在这里所说的好勇、好乐、好色、好货，其实也不只是帝王的心理如此，每一个人都有这种心理。谁不好勇、好乐、好色、好货？只是在程度上略有不同而已。当然他在这里所说的好勇，也不是孟子所说的那种大勇。他所好的，还是一般人所好的小勇。谈到好勇，我们想起两个好勇的人，他们也是一国的君主。

为强国而改服制——赵武灵王

其中之一是赵国的武灵王，他是一个好勇任事的国君，最后失败了，当然这是由于没有扩大好勇的胸襟所致。赵国的北边，是和胡人的边界连接的，那时候的边疆民族，都是游牧民族，为了生活方便，同时受生活环境的影响，都是好勇斗狠。所以在服装上，都是短衣窄袖，甚至露出一条手臂来。而我们中国古代的服装，受礼乐之熏陶，向来是宽袍阔袖，走起路来“翼如也”，两只大袖子像翅膀张开似的，雍容有致，的确是很好看的。当时武灵王为了要使赵国强盛，下命令改变服装，废弃中国原来的服饰，改用胡人的装扮，希望借此能达到富国强兵的目的。当时赵国的王室和大臣们纷纷反对。武灵王和这些人的辩论很有趣，也有他的道理。我们姑且不论他这一做法对或不对，看看他的这些辩论，也可想见他当时的思想观念。

有一天，赵国的辅相肥义和武灵王闲聊，问赵武灵王有没有想过世局的变化，军事的部署，以及先王们如简王、襄王他们当年的勋业，以及和胡人们的利害相处等等问题。

武灵王说，后辈的君王，不忘前辈君王的功勋德业，这是做君王的本分。而为人臣子的，则应该研究这些资料，记取历史的教训和榜样，辅助君王，尽量发挥他们的长处。所以贤明的君王，在平时教化人民，有所作为时，就要宣扬先王的功业。做人臣的，在不得其位时，要涵养孝悌、谦让的德性；在显达时，就要为老百姓们谋福，同时辅助君王的功业。这就是君道与臣道的不同了。

现在我想向胡、翟这两个邻邦拓展领土，以承继襄王未完成的功业，但是也许我这一生都不可能实现。因为敌人弱小的话，我们才能借机拓展领土，才能够用力少而功业多，不必耗尽民力，而得到如先王般的荣耀。但是目前的情势是强邻压境，胡人、翟人都那么强悍，这就难办了。

现在我也有我的构想，然而凡是有卓越功勋的人，在当初往往会留下不同习俗、违情悖理的恶名；有独到见解的人，在当初又往往得不到人家的信任，往往受到顾忌和反对。譬如我打算要全国的百姓，改穿胡人的服装，学习胡人骑马射箭的本领，想来一定会受到物议和反对的。

而这个肥义却是赞成他的。他说，对一件事犹豫不决，就难以成功；对一个行动迟疑不定，就难有结果，现在你不妨决定这革新的计划，不要顾虑别人的议论。俗语说：“论至德者，不和于俗；成大功者，不谋于众。”凡是讲最高德行的人，往往不能跟着世俗走；要成大业的人，也不必和众人商议。从前舜到有苗这个地方，曾经随俗而舞。而禹甚至曾经敞开衣服到裸体国去访问。他们都不是为了纵欲或享乐，而是为了德业上的远大理想，而随俗变通。所谓“愚者暗于成事，智者见于未萌”，一个笨人在事成之后，都还不明就里；而聪明人在事情还没发生时，就已洞烛先机。您就照您的意思去做罢。

肥义说，所谓“疑行无名，疑事无功”，所谓“论至德者不和于俗，成大功者不谋于众”，是引用商鞅游说秦孝公变法的话。他这一派独裁论，又牵强地把舜、禹办外交的故事引了进去，于是把武灵王说动了。

武灵王对他表示，不是对穿胡服这件事的本身有什么犹豫，只是恐怕天下人笑话。既然肥义你也这么说，那么我就下定决心了。于是自己先做一套胡服，准备上早朝的时候，穿起来和群臣见面。

当时公子成是武灵王的长辈，素有盛望。武灵王恐怕会遭到他的反对，所以先派了一位大臣王孙缭去疏通，请公子成也能响应改换胡装。

疏通不成，于是武灵王亲自到公子成家里解释说，服装不过是要穿用方便，礼仪也是为了处事方便。古圣先贤订下的礼法，都是因地制宜，因事制礼而来的。像南方的越国人，他们一个个披着头发，衣装不整的露个右膀子，浑身刺满了花纹；而吴国人甚至把牙齿染得黑黑的，额上刺些怪里怪气的花纹，头上戴的是鱼皮帽子，衣服则缝得粗里粗气。在我们看来，简直就像野人，但是他们却觉得安逸而自在。总之，不同的各种装扮，同样都是为了因地制宜，只要对大家方便，并不一定要统一。像儒家，同是一个老师教的弟子，他们发挥的文教就各不相同。他最后说出，变更服装，是为了便利教老百姓习武，以达到开拓领土的目的，以湔雪国耻。于是公子成同意了他的做法。

但是另一个大臣赵文，又提出反对的意见说，自古为政的原则，就是要辅导世俗合于礼法，提高文化水准。礼制中，衣服的式样有它的常规；而人民守法，不违俗礼，是他们的本分。您现在不顾前人的礼法，要改穿胡人服装，实在是有违传统文化的精神，希望您还是多考虑一下。

而武灵王辩论说，你这些都是墨守成规的世俗之见，不是具有创造性的远见。就说古代吧，三代的服装各不相同，而他们都完成了称

王天下的伟业；五霸的教化也互不相同，但他们也都有相当可观的政绩。有头脑的人创制礼法，一般的常人就遵循他所制订的礼法，循规蹈矩的去做。贤能的人经常会评论世风习俗的好坏，而一般的世人则依照流传的成规去做。礼制和习俗，都是根据时代趋势在变化。这种变化是由在上位的人来领导和提倡的，而一般人就照着规范去做。现在正是他们在位者，就当下国情，订定一套因应环境需要的服制的时候。你放心好了，不必多虑。

又有一个叫赵造的，也力加反对。他的理由是，推行社会教育，不一定要改变人民原来的生活形态；行政措施，也不一定要变更原有的民风习俗。因民而教，据俗而为，往往收效更大。现在改穿这种奇形怪状的胡服，很可能会影响人们原来淳善的心理；教人们像胡人般一天到晚骑马打仗，也很可能会造成好勇斗狠的社会风气。反过来说，依循旧制，总是稳当的，遵照原有的礼法，也不至于出什么差错。

武灵王则对他辩论说，古代和现在习俗各不相同，到底要以哪个朝代的习俗为标准呢？历代帝王的礼法，也不是一成不变的一直沿袭下来，我们又该遵循哪一个时代的制度呢？像宓戏（伏羲）、神农的时代，对犯罪的人是教而不杀。黄帝、尧、舜时代，对犯了死罪的人，虽然杀了他，内心还是哀怜同情的。到了夏、商、周，又因时代背景之不同，而制订不同的法律；因国情的变化，而订立不同的礼制。总之，都是以“方便制宜”为原则。衣服、器具的式样，也都基于同样的原理而有变革，不一定要效法古代一成不变的。一个开国的明主，虽然不承袭古法，仍然可以领导天下。至于夏、商衰败的时候，虽然他们没有变更古制、礼法，却也一样灭亡。所以反古不一定

不对，而遵循礼法也不一定好。至于邹、鲁两国的服装奇特，但民风不正，那是由于他们没有卓越的领导人才。

他最后说：遵循法度的作为，绝不可能有盖世的功勋；效法古代的成规，也不足以适应现实的环境。我的决定大致不错，你就不要反对了吧。

这篇史料有很多高明的道理，可以启发大家的慧思，所以把原文附录于下，供大家参考：

武灵王平昼间居，肥义侍坐曰："王虑世事之变，权甲兵之用，念简襄之迹，计胡狄之利乎？"

王曰："嗣立不忘先德，君之道也；错质务明主之长，臣之论也。是以贤君静而有道民便事之教，动有明古先世之功；为人臣者，穷有弟（悌）长（上声）辞让之节，通有补民益主之业，此两者君臣之分（去声）也。今吾欲继襄王之业，启胡翟之乡，而卒世不见也。敌弱者，用力少而功多，可以无尽百姓之劳，而享往古之勋。夫有高世之功者，必负遗俗之累，有独知之虑者，必被庶人之恐。今吾将胡服骑射以教百姓，而世必议寡人矣。"

肥义曰："臣闻之：'疑事无功，疑行无名。'今王即定负遗俗之虑，殆毋顾天下之议矣。夫论至德者不和于俗，成大功者不谋于众。昔舜舞有苗，而禹袒入裸国，非以养欲而乐志也，欲以论德而要功也。愚者暗于成事，智者见于未萌。王其遂行之！"

王曰："寡人非疑胡服也，吾恐天下笑之；狂夫之乐，知（智）者哀焉，愚者之笑，贤者戚焉。世有顺我者，则胡服之功

未可知也。虽驱世以笑我，胡地中山，我必有之。”

王遂胡服，使王孙缗（音薛）告公子成曰：“寡人胡服且将以朝，亦欲叔之服之也。家听于亲，国听于君，古今之公行也。子不反亲，臣不逆主，先王之通谊也。今寡人作教易服，而叔不服，吾恐天下议之也。

夫制国有常，而利民为本，从政有经，而令行为上。故明德在于论贱，行政在于信贵。今胡服之意，非以养欲而乐志也。事有所出，功有所止，事成功立，然后德且见也。今寡人恐叔逆从政之经，以辅公叔之议。且寡人闻之，事利国者行无邪，因贵戚者名不累。故寡人愿望慕公叔之义，以成胡服之功，使缗谒之叔，请服焉！”

公子成再拜曰：“臣固闻王之胡服也，不佞寝疾，不能趋走，是以不先进。王今命之，臣固敢竭其愚忠。臣闻之：中国者，聪明睿（音锐）知（智）之所居也，万物财用之所聚也，圣贤之所教也，仁义之所施也，诗书礼乐之所用也，异敏技艺之所试也，远方之所观赴也，蛮夷之所义（仪）行也。今王释此而袭远方之服，变古之教，易古之道，逆人之心，畔（叛）学者，离中国。臣愿大王图之！”

使（去声）者报王。王曰：“吾固闻叔之病也。”即之公叔成家自请之，曰：“夫服者，所以便用也。礼者，所以便事也。是以圣人观其乡而顺宜，因其事而制礼，所以利其民厚其国也。被发文身，错臂左衽，瓯越之民也。黑齿雕题，鲠（音题）冠秫（音术）缝，大吴之国也。礼服不同，其便一也，是以乡异而用变，事异而礼易，是故圣人苟可以利其民，不一其用。果可以便

其事，不同其礼。儒者一师而礼异，中国同俗而教离，又况山谷之便乎？故去就之变，知（智）者不能一。远近之服，贤圣不能同。穷乡多异，曲学多辨，不知而不疑，异于己而不非者，公于求善也。今卿之所言者，俗也；吾之所言者，所以制俗也。

今吾国东有河薄洛之水，与齐中山同之，而无舟楫（楫）之用。自常山以至代上党，东有燕东胡之境，西有楼烦秦韩之边，而无骑射之备。故寡人且聚舟楫之用，求水居之民，以守河薄洛之水。变服骑射，以备其参胡楼烦（《史记》无楼烦二字）秦韩之边。

且昔者简主不塞晋阳以及上党，而襄王兼戎取代，以攘诸胡，此愚知（智）之所明也。先时中山负齐之强，兵侵掠吾地，系累吾民，引水围鄗，非社稷之神灵，即鄗几不守，先王忿之，其怨未能报也。今骑射之服，近可以备上党之形，远可以报中山之怨；而叔也顺中国之俗，以逆简襄之意，恶变服之名，而忘国事之耻，非寡人所望于子。”

公子成再拜稽（上声）首曰：“臣愚不达于王之议（《史记》作义），敢道世俗之闻，今欲继简襄之意，以顺先王之志，臣敢不听今再拜！”乃赐胡服。

赵文进谏曰：“农夫劳而君子养焉，政之经也。愚者陈意，而知（智）者论焉，教之道也。臣无隐忠，君无蔽言，国之禄也。臣虽愚，愿竭其忠！”

王曰：“臣无恶扰，忠无过罪，子其言乎！”

赵文曰：“当世辅俗，古之道也；衣服有常，礼之制也；修法无愆，民之职也；三者，先圣之所以教。今君释此而袭远方之服，变古之教，易古之道，故臣愿王之图之！”

王曰：“子言世俗之间，常民溺于习俗，学者沉于所闻。此两者，所以成官而顺政也，非所以观远而论始也。且夫三代不同服而王，五伯不同教而政。知（智）者作教，而愚者制焉。贤者议俗，不肖者拘焉。夫制于服之民，不足与论心；拘于俗之众，不足与致意。故势与俗化，而礼与变俱，圣人之道也。承教而动，循法无私，民之职也。知学之人，能与闻迁。达于礼之变，能与时化；故为己者不待人，制今者不法古。子其释之！”

赵造谏曰：“隐忠不竭，奸之属也。以私诬国，贼之类也。犯奸者身死，贼国者族宗。此两者，先圣之明刑，臣下之大罪也。臣虽愚，愿尽其忠，无循其死！”

王曰：“竭意不讳，忠也；上无蔽言，明也；忠不辟（避）危，明不距人，子其言乎！”

赵造曰：“臣闻之：‘圣人不易民而教，知者不变俗而动。’因民而教者，不劳而成功，据俗而动者，虑径而易见也。今王易初不循俗。胡服不顾世，非所以教民而成礼也。且服奇者志淫，俗辟（避）者乱民，是以莅国者不袭奇辟之服，中国不近蛮夷之行，非所以教民而成礼者也。且循法无过，修礼无邪，臣愿王之图之！”

王曰：“古今不同俗，何古之法？帝王不相袭，何礼之循？宓（音伏）戏神农，教而不诛。黄帝尧舜，诛而不怒；及至三

王，观时而制法，因事而制礼，法度制令，各顺其宜，衣服器械，各便其用；故礼世不必一其道，便国不必法古。圣人之兴也，不相袭而王，夏殷之衰也，不易礼而灭；然则反古未可非，而循礼未足多也。

且服奇而志淫，是邹鲁无奇行也；俗辟而民易，是吴越无俊民也；是以圣人利身之谓服，便事之谓教，进退之谓节，衣服之谓制，所以齐常民，非所以论贤者也；故圣与俗流，贤与变俱。谚曰：‘以书为御者，不尽于马之情；以古制今者，不达于事之变。’故循法之功，不足以高世，法古之学，不足以制今，子其勿反也。”

赵武灵王和大家辩论一番后，仍然下令全国上下改穿胡服。大家都系皮腰带，穿皮靴，把衣服袖子改小，露出右边的臂膀，只有左手穿着袖子，披着衣衿。同时把乘车改为骑马，教导人民每天骑马出外打猎。

赵武灵王这一番经营，确实收到了一时的效果。国内的军队强壮起来。于是他自己亲身带了部队出去攻打胡、翟的边界，拓展了好几百里的领土。有了这次辉煌的成果，野心逐渐扩大，接着就打算向西边的秦国进攻。

据传说，武灵王长得非常威武，他身高八尺八寸。古来称男子汉，有“昂藏七尺之躯”的说法，他的身高自然在一般人之上了。而且相貌堂堂，有龙虎之威，满脸的络腮胡须，皮肤黝黑而发光，胸脯有两尺宽，比起现在的拳王穆哈默德·阿里，或曾经做过拳王的乌干达总统阿明，还要威武。总之，被人形容为气雄万夫，志吞四海。

他亲自带兵，攻占了别人几百里土地，接着又开始打秦国的主意。于是他把王位传给他宠爱的吴姬所生的次子，立为惠王，而自称王父——太上皇。自己干起情报工作来，假冒是赵招，奉赵王之命出使秦国。暗中却带了一批测量人员，一路上探测秦国的山川形势，居然到了秦国的首都，谒见了秦昭襄王，应对得不卑不亢，也很得秦王的敬重。但到了那天半夜，秦王想起这名赵国的来使，仪表如此魁梧轩昂，不像是一个普通臣子的样子。而且传说赵武灵王长得非常雄武，觉得不太对劲。等到天一亮，就派人到大使馆去请这位大使来。而赵武灵王推说有病，拒绝前往。过了三天还是没去，秦王于是派人强迫他来，这时他已经逃走了三天了。

可是，这位有雄才、有谋略的武灵王结果如何呢？因为被废的太子与继承王位的赵惠王争权，互相残杀，而他一个人被困在沙丘的宫里，活活饿死了。真是智足以知人，而不足以知己，才足以取人而不足以自保。至堪浩叹！

秦武王的任力好勇

另外有一位以好勇闻名的国君是秦武王，他也长得非常高大，孔武有力，自认为天下无敌，因此常常喜欢和那些大力士们比武取乐。当时秦国有两位前代将领的子弟，一名乌获，一名任鄙，都因为武勇力大，而得秦武王的宠爱，加倍封给他们高官厚禄。后来齐国也出了一个叫孟贲的大力士。据说他走水路不怕蛟龙，走旱路不怕虎狼，哪里都敢去，如果发起脾气来，怒吼一声，就像打雷一样地惊天动地。有一次他在野外看见两头牛正在相斗，他上前去劝架，用手把两头牛分开来。其中一头牛听劝，伏在地上不斗了，另外一头牛还要打。他大为恼火，左手按住牛头，右手把牛角活生生地拔了出来，这头牛当场毙命。

后来他听说秦武王正在招纳天下勇武之人，于是离开齐国去投奔秦国。往秦国的路上，正要渡黄河的时候，他不按先后秩序，抢着要在众人之前先上船，被人用桨子在他头上打了一下。他气得大吼一声，这一吼，河水被震动得起了浪头，翻动船身，一船人都被冲到黄河里去了。孟贲跳上船，拿起篙子一撑，脚底下稍一用力，一艘船就离岸射出去好几丈远，不多时就到了对岸，下了船直奔咸阳。见了秦王以后，和乌获、任鄙一样，也得到秦武王的宠爱，做了大官。

这位好勇的秦武王，自幼生长在中国的西陲边地，从来没有看到过中原鼎盛的现象，因此他颇为仰慕中原的文化。他觉得如果能到鄏、洛一带观光一次，则死而无憾了。奈何他好勇，不循正当的外交途径作正式的访问，却计划要把隔在中间的韩国打下来，以达到他这个愿望。后来居然打下了韩国，进了洛阳。周赧王派人到城外欢迎他，他却不去觐见。带了几个勇士，偷偷跑到周朝的太庙去参观宝鼎。他看到鼎上分别刻有九州的名字和图腾，指着镌有“雍”字的鼎说，这是秦鼎，我将来要把它带回咸阳去。又听守鼎的人说，这九个鼎每个千斤之重，从来就没有人能够移动过。秦武王问身边的任鄙、孟贲两人，能不能举起来，任鄙比较聪明，他说我只能举百斤，这鼎有十倍重，我没有办法举起来。孟贲就不同了，他说让我试试，他把鼎举离了地面半尺，可是因为用力太猛，眼球都暴了出来，眼眶裂开，流血不止。秦武王看了说，你既然能举，难道我不能举？任鄙在旁边劝他，以一国之君的身份，不要随便去尝试。可是他不听，反而说任鄙自己举不起来，唯恐他能举得起来。任鄙就不敢再多嘴了。秦武王也举起了半尺，他还想走几步以胜过孟贲，不料一转步，力尽失手，宝鼎掉下来，把他的胫骨压断，昏了过去。当天晚上，就因为流血过多而死了。这就是好小勇的结果。

秦武王身边三名力气最大的武士，他们的结果，也不相同。乌获在攻打韩国宜阳城的时候，他身先士卒，跑在前面，一跳就跳得和城墙一样高，用手抓住了城头的雉堞，可是他力气太大了，雉堞被他一把抓坏，崩裂下来，他也就摔了下来，跌落在一块大石头上，肋骨折断而死。至于孟贲，则在昭襄王即位后，检讨举鼎这次事件的时候，被认为是他闯出来的祸，于是把他磔死——裂身而死，并且灭族。而任鄙则因为当时曾经进谏，劝过秦武王不可轻易尝试，于是派他做了

汉中太守。他们这三位大力士的不同下场，值得后世那些好小勇的人作为借镜。

项羽和刘邦

再将偏好个人武勇，与能任大勇的人，在对立之下，做个比较。历史上对这两个人，记载得很详尽。一个是项羽，有拔山扛鼎之勇，作战时单枪匹马，闯到敌人的阵中，纵横驰骋，谁也不敢阻挡。当汉高祖和他最后一次会战，用了许多兵力，围困他许久，虽然楚军已败，可是谁都不敢接近项羽。在这之前的另一次战役中，项羽和汉高祖在阵前见了面。项羽说，天下这多年来的战乱，就只是你我双方打来打去，今天你我见面了，我们双方下令，所有的部下都不许动手，你我两人出来单打独斗，作一死战，来决定胜负，免得再打下去，伤了许多无辜的生命。汉高祖说，对不住，我绝不和你单打独斗，我是斗智不斗力的。这就是汉高祖与楚霸王不同之处。

赵武灵王、秦武王、项羽等等，这些都是好小勇的人，不懂得大勇的道理。在历代帝王中，不问他们好的是大勇或小勇，只要是好勇的，从他们的谥号中，就可以看得出来。像赵武灵王、秦武王、汉武帝等等，凡是有一个武字的人，大多数都是好勇。但这些却不是中国文化中孔子所标榜“智仁勇”之勇的真正精神。

墨子谈勇

如何才是正确的好勇？我们再看一段历史上的纪录。

墨子谓骆猾厘曰：“吾闻子好勇。”曰：“然。吾闻其乡有勇士焉，吾必与斗而杀之。”墨子曰：“天下莫不予其所好，夺其所恶。今子闻其乡有勇士而斗而杀之，是恶勇，非好勇。”

恐怕一般人，都是“骆猾厘式”的好勇，或简称之为“骆式”的好勇。现在电视、电影武打片中，常常可以看到这种典型的好勇，尤其是一些青少年们，听说某人拳头厉害，就不服气，一定要想办法，找到对方较量较量，势必将对方打垮才甘心。以此来表现自己的本领比他大，武功比人高，而且还自鸣得意，认为自己勇敢，不怕死。而墨子对这种心理，痛下针砭地说，世上的人，没有一个不是对于自己所爱好的，就加以保护、照顾，而对于自己所厌恶的，则扬弃或者销毁。就好像你喜欢自己的小孩，你一定培植他，你讨厌吃人的野兽，就杀掉它。现在你听到哪里有勇士就去杀他，这是恶勇，而不是好勇。

这是墨子所讲个人好勇的哲学。老实说，个人好勇，最高明的也不过是“任气尚侠”而已，其偏差的流弊很大，甚至睚眦必报，犯禁杀人而自取灭亡。至于帝王好勇的偏差，则必然会穷兵黩武，以残杀侵略为能事，那就弄得生灵涂炭，造成社会、国家、人类的大祸害了。最后的结果，不但害了别人，自己的社会国家也同样受害，乃至于本身生命都不保。现代史的希特勒和第二次世界大战的日本军阀们，就是如此。只有一怒而“安”天下，这才是大勇。

不管齐宣王口中所好的勇是什么勇，但他和孟子谈话时，是很够味道的。他也很尊重孟子，很有礼貌，对于孟子所提的意见，讲的大道理，都还算能听得进，认为不错，可是做不来，不能接受。到了要紧关头，受不了了，就想开溜，把话岔开。但他也很坦白，像前面孟子说到乐天、畏天的大道理，他就坦白地说，你这种高见实在很伟大，只可惜我是个老粗，我有好勇的毛病哪！

齐宣王见孟子于雪宫。王曰：“贤者亦有此乐乎？”孟子对曰：“有。人不得，则非其上矣。不得而非其上者，非也；为民上而不与民同乐者，亦非也。乐民之乐者，民亦乐其乐，忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下；然而不王者，未之有也。

昔者，齐景公问于晏子曰：‘吾欲观于转附、朝儛，遵海而南，放于琅邪；吾何修而可以比于先王观也？’晏子对曰：‘善哉问也！天子适诸侯曰巡狩；巡狩者，巡所守也。诸侯朝于天子曰述职；述职者，述所职也。无非事者。春省耕而补不足，秋省敛而助不给。夏谚曰：吾王不游，吾何以休？吾王不豫，吾何以助？一游一豫，为诸侯度。

今也不然：师行而粮食，饥者弗食，劳者弗息；睊睊胥谗，民乃作慝，方命虐民，饮食若流，流连荒亡，为诸侯忧。

从流下而忘反，谓之流；从流上而忘反，谓之连；从兽无厌，谓之荒；乐酒无厌，谓之亡。先王无流连之乐，荒亡之行。惟君所行也。’景公说，大戒于国，出舍于郊。于是始兴发，补不足。召太师曰：‘为我作君臣相说之乐。’盖徵招、角招是也。其诗曰：‘畜君何尤！’畜君者，好君也。”

雪宫论政

齐宣王有一次在他的雪宫，也许是夏天避暑的地方，也许是下雪时取暖的宫殿，但应该不是办公室，或会议厅之类处理政务的场所，多半是供享乐纳福的别墅——和孟子见面，他就眼前的享乐和设施问孟子：“贤者亦有此乐乎？”这和梁惠王在沼池上问的话一样。可见战国时那些诸侯们，不顾百姓死活，高高在上，那种志得意满的样子。我们可以想象另一种画面，好像老农夫们一天工作完毕，吃饱了晚饭，在门前大树下一坐，一支烟筒在手，摸摸挺起的大肚皮，大有“虽南面而王，不易也”的味道。

孟子答复他说：有啊！谁有了这种环境都会感到快乐的，谁都希望能有这种享受。不过一般老百姓得不到这样的享受，就会埋怨他们的国君。老百姓如果因为得不到这快乐，而埋怨国君，实在是不对的。然而一个领导人，没有做到与民同乐，也是不对的。一个领导人，以人民的快乐为自己的快乐，老百姓也就会以领导人的快乐为快乐。领导人能把人民的忧苦，看成自己的忧苦来解决，那么老百姓也会把国君的忧烦，看成为自己的忧烦去尽忠。所以，如果领导人以天下人的快乐为快乐，以天下人的忧苦为忧苦，而说他不能行王道于天下，那是绝对不可能的。

我们可以看到孟子又在这里推销王道了，他好像推销员似的，随时随地都在叫卖：“王道！王道！”这也可见他忧世之急切了。

他说了这番理论，似乎意犹未尽，又举出一件事例，企图说服齐宣王，他举的正是春秋时代齐景公和相国晏婴的一段故事。晏婴是历

史上的名相，《晏子春秋》就是他的大作。

当然，齐景公是姜太公的后人，而现在和孟子说话的齐宣王已经不是姜太公之后，他的祖先原是齐国的权臣田家，后来篡了位，而传给宣王的。孟子举出这段故事来也是一种很高明的说话技巧。从表面上看，孟子是以自己的口，说出他人（晏子）的意见来，而实际上他是借了他人（晏子）的口，来表达自己的意见，他举出的这段历史故事是这样的：

有一天齐景公对晏子说，我想去看看转附和朝儛这两座名山，然后沿海再到南方去，一直到琅邪为止。你看看，此行要怎么样才能够比得上先王他们那样的壮观呢？从“放于琅邪”和“比于先王观”这两句话上看，很明显地透露了齐景公当时，也是有统一天下的大志，并不是普通的观光旅行、游山玩水而已。只是当时有尊周——尊重中央政权的口号，不便把心意直接说出来。

晏子不愧为名相，他很聪明，听了景公的问话，就先用一套历史哲学答复他说：“善哉，问也。”你这问题好极了。中国的佛经常有“善哉！善哉！”的说法，当时的译文就是套这些书来的。原文就是“好的”意思，佛家译经时，借用了这个名词。后经佛家多年的开口“善哉”，闭口“善哉”，慢慢地似乎这两个字，就含了更多的意义，而有浓厚的宗教意味。

晏子说了“这个问题很好”之后，接着就说，依照礼法，中央政府的天子，到各诸侯那里去巡视一周，叫做“巡狩”，意思是巡视诸侯所守的地方。而诸侯要到中央政府去朝见天子，名为“述职”，意思是向天子报告自己职务以内的事务。如果天下安定，没有非常特殊的意外事件的话，在春天，要出外视察民众的耕作情形，如果有情况

欠佳的，就要设法补助。在秋天，则出外看着大家的收成和赋税状况，如果有入不敷出的，就设法贴补。所以在夏朝政治最修明的时候，民间流行的谚语说，君王不出来走走，我们哪里能喘口气？君王如果身心不适，我们又怎么得到他的帮助呢？所以古时候大家都希望帝王出来玩玩，好沾点光，得些好处。所谓“龙行一步，百草沾恩”，龙走一步路，下了雨，百草都得到滋养。所以那时候天子每次出来巡狩，不但给诸侯、大臣们一个警惕，同时也为“注意民生疾苦”树立一个榜样。

晏子说了过去的，又说到当时的。他感叹今不如昔地说，现在可大不相同了啊！诸侯们离开国都，一有行动，就带了大批的军队侍卫。于是后勤的各种补给，诸如粮食的供应，一大批、一大批地运送出去。如此一来，原本吃不饱的老百姓们，大家工作得更劳苦了。在强烈的对比之下，老百姓的眼里难免就有了怨恨之色。闲话、怨言当然也就开始了。日积月累地，就造成社会上的反感心理。诸侯们的这种行为，违背了天理人道，对老百姓不但没有善尽保护之责，反而加以虐待。只要“流、连、荒、亡”四种现象一出现，政权就要出问题了。今天这些诸侯们的所作所为，真让人担心啊！

像隋炀帝出游扬州，极尽奢靡，老百姓没有饭吃，他也不管。国君们只要动一动，下面的人就有得忙了，老百姓更是累得惨兮兮的。天怒人怨的结果，只有“好头颅”被搬家了。

这使我们想到一个明朝的小故事。从前的某些小庙，相当可怜，住在庙里的小和尚，等于是地方官绅们的仆役，常要听他们的差使。有的人做了官，衣锦荣归，事先通知庙里和尚准备素斋，约了朋友，到山明水秀的庙里联欢，吟诗作对。有一次，这些大人先生们，吃罢素斋，悠游半日，大为赞赏，对和尚说，大家劳碌半生，今天这次清

游，一顿素斋，太舒服了。老和尚说，各位大人是舒服了半天，可是我们已经忙碌了三天啦。这就是“劳者弗息”了。

晏子又解释说，领导人的生活堕落，遂其私欲，像水势向下流，不知停止，就叫做“流”。违反人情，倒行逆施，如逆水而上，就叫做“连”。时常像野兽那样冲动，暴发兽性而不加节制，就叫做“荒”。沉溺酒色，永不满足，就叫做“亡”。这些都是领导人容易犯的错误。您景公方才问到，如何才可以比于先王的壮观。据我所知，先王们是不会有这样的“流”“连”之乐，也不会有这种“荒”“亡”的行径的。你自己看看该怎么办吧！

齐景公听了他这番话，非常高兴，立即下命令改革政治。同时以身作则，走出深宫内院，接近百姓，访察民情，并且积极从事地方建设，注意到社会福利。景公将行政工作处理妥当以后，就把兼管国史、文化、礼乐的太师找来，要他在国史上记下这件事，并且为他和晏子这段君臣相得的美事，谱下一段乐章。《徵招》《角招》两篇乐章，就是由此而来。这乐章中有一句诗，意思是说，我们的国君虽然是欲望大，但是没有关系，这并没有错，因为他扩充他的大欲望，建设了我们这个康乐的社会，正是一位好的国君。

这里孟子又针对齐宣王爱好享受的心理，借机启发他与民同乐，与民共享的精神。这次他运用的是鉴古以观今的手法，拿齐景公与晏子的对话加以阐述，孟子的用心，可谓良苦。他所讲的晏子，是春秋战国之间的名臣贤相，他留下的嘉言善政很多，大家不妨去读《晏子春秋》这本书，相信也会获益不浅。

由齐宣王在雪宫中与孟子的一段对话，又联想到齐景公与晏子的另一则故事，几乎和孟子对齐宣王的回答同样有趣。这个故事简短而

生动，而且更有内涵，并不像孟子的长篇大论。这件事故的资料记载在《晏子春秋》里。有一年的冬天，连下三天的大雪。齐景公穿了很好的白狐袍子，坐在王宫里纳福，他对晏子说，下了三天的大雪，似乎没有什么寒冷的感觉！晏子听了便说，一个贤明的君主，自己吃饱的时候，应该要想到社会上还有饥饿没饭吃的人。自己温暖的时候，更应该想到世上还有没有衣服穿、受寒冻死的人。齐景公听到晏子这样一说，马上便把身上的狐裘脱了下来，当然他脱下狐裘不是生晏子的气，他是被晏子说醒了，觉得自己过分享受，忘记了百姓的饥寒，当着晏子的面有点不好意思。所以齐景公到底还不失为当时的一个好国君，因此也才能使晏子尽忠而直言无隐。可惜孟子碰到的齐宣王，比齐景公要差了些。原先的记述是这样的：

景公时，雨雪三日。被狐白裘，坐于堂侧，谓晏子曰：三日雨雪，天下何不寒？晏子曰：夫贤君饱则知人饥，温则知人寒。公乃去裘。

古书上短短四五十字的精简记述，便说明了一个领导人在政治道德的心理行为上，应当如何自处的道理，内涵丰富而精辟。如果用现代话来写，又要用很多字了。所以讲中国文化的复兴扎根，实在应当要注意国学的素养，这是刻不容缓的事。

齐宣王问曰：“人皆谓我毁明堂，毁诸？已乎？”

孟子对曰：“夫明堂者，王者之堂也。王欲行王政，则勿毁之矣。”王曰：“王政可得闻与？”对曰：“昔者文王之治岐也，耕者九一；仕者世禄，关市讥而不征，泽梁无禁，罪人不孥。老而无妻曰鳏，老而无夫曰寡，老而无子曰独，幼而无父曰孤。此四者，天下之穷民而无告者。文王发政施仁，必先斯四

者。诗云：‘哿矣富人，哀此茕独。’”王曰：“善哉言乎！”曰：“王如善之，则何为不行？”

什么明堂

有一天，齐宣王提出一个问题对孟子说，现在外面有人建议我，要把明堂拆毁，你孟先生对这件事有什么高见？如一般人所说，把这座不实用的建筑拆除掉呢？还是保留下来好呢？

所谓“明堂”，就是“明政教化之堂”，周代初期的建筑。也就是天子的庙堂，举凡祭祀、朝会诸侯、飨功、养老、教学、选士等，意义重大的活动，当在这里举行。是中国文化的重要精神表征，具有崇高的意义和文化的价值。在《礼记》中有一篇，专门记述明堂的建筑规格，以及政教活动的内容。以现代观念而言，它象征了固有文化的精神堡垒，比起法国的凯旋门，美国的自由女神像，乃至丹麦的美人鱼等等，不可同日而语，具有特殊的内涵与神圣的精神。

齐宣王所说的这个明堂，是周武王东征时所建的，直到汉朝还存在，后世才逐渐湮灭。当然，它表征了中国文化，同时象征了当时中央政府周天子的尊严。在齐宣王的心目中，虽然久已不闻尊周的口号，可是还没有一个诸侯敢明目张胆地提出灭周的主张。齐宣王这时把国家治理得蛮有规模了，在他心理上，不能说没有取周而代之的野心。拆毁明堂，何尝不是他自己的意思！可见他有蔑视和反抗中央周天子的微妙心理。但在孟老夫子面前，又怕碰钉子，不敢开口，于是借口是外面有人传说。换言之，是民间的舆论如此，借此来试探孟子的意向。否则的话，他假如没有这个念头，根本认为不可行，就不必问孟子拆了好呢？还是不拆的好呢？

孟子答复齐宣王的话，却也避开正面，不谈尊周与否的问题。他只说，这是王者之堂，象征着王道思想，您如果要想行王政的话，最好不要把明堂毁掉。齐宣王就说，你所说的王政，究竟是怎么回事呢？

其实对于王道仁政，孟子已经说过好几次了，而这里齐宣王还问孟子什么是王政，这就显示出齐宣王对孟子的意见，也许是根本没兴趣，从来就没有专心听过，所以现在又提出这个问题来。也许孟子所提倡的有关仁政学说，颇受当时社会民间的欢迎，各方予以好评，齐宣王不得不对孟子表示尊敬。也许这时候仁义还有利用的价值，可以披起仁义的外衣，而进行实质上的侵夺兼并，所以不得不向孟子请教。这也可以说是齐宣王的可怜处。

再反过来看孟子，他也很难堪，他希望推行王道仁政，但屡次被齐宣王在重要关头，来个太极拳的推手，推得远远的。于是他又“打蛇贴棍上”式的，再顺着齐宣王的话，接上去，还是推销他的王道思想。用心之苦，实在苦得也很可怜！他们两个，虽然互相尊重，而彼此似乎又话不投机。

在这里，孟子被直接问到王政的本题上去，自然有点兴奋了。我们知道，孟子是一直以孔子的学说为标榜。而孔子对于政治，是推崇上古以及文、武、周公的政治风范的。所以孟子就举出周文王的政绩答复说，以前周文王在岐山发祥之初，走的就是传统王道精神的政治路线。第一点：“耕者九一”，对农民只收九分之一的田赋。

这是古代的土地政策，后世称作“井田制度”。当时地广人稀，没有私人财产制，土地均属国有，田园都依照方整观念来划一。每一田园，在规制上区分“井”字式，分成九部分，收获的时候，四周八

分，分别归八户农民所私有，中间一份公田，收成归政府，所以说只收九分之一的田赋，后世称此为“井田制度”。其实九分之一的田赋税收，也只是后世人根据古代资料来讲的。究竟实际情形如何？这种制度，历代学者也有很用心去考证的，但到底还不够详细，同时我们不要忘记，当时人口稀少，土地广大而没有太多利用和开发。其实在管仲相齐桓公的时期，以及秦孝公时期，中国的经济制度，早已演变为具有私有土地的形态了，商鞅只是就当时的实际情况和需要，也可以说，他师法管仲，订出一套完整而具体的法制来管理。

在历史上，秦以后，曾经有不少人向往古代的井田制度，更曾经有几度，意欲恢复它。最显著的莫如汉朝的王莽，想恢复井田制度，取消私有财产制。当然，王莽并不是因为有高深的政治思想或突出的见地，只是盲目的好古，妄想复古而已，所以没有成功。到了宋朝王安石变法，也想走这个路子，因为用人不当，也失败了。

孟子说到第二点“仕者世禄”，是说当时的政府官职，大多数是世代相袭的。这一点，和我们今天的观念不同。但在孟子当时，却不能说他百分之百是错误的。因为在那个时代，一直延续这样的制度。不仅在教育制度上，政治思想上也都是如此，没有发展出全民教育的观念，读书人也都是士大夫的世家世袭的。我们以现在民主思想为基础，就会批评那是封建思想，甚至斥为封建余毒。可是我们如果综合了时间、社会、经济、政治等等因素，去探讨这种制度的精神，则可发现，它的功用在当时的时代环境中，可能还是鼓励人们保护及发扬传统文化的最好制度。总之，我们论史，应该尽量客观厚道，就“时”论事。不能纯出主观，以今之所有，笑古之所无；也不能以古之所无，便否认今之所有。

第三点，孟子说到“关市”方面，关卡和互市，也就是现在的关税和商业市场上的捐税。这在文王时期是“讥而不征”的。只是派人巡察，看看有没有非法之物，顺便了解货物的议价状况，并不需要收什么关税、交易税之类。因为在战国当时，征敛相当繁琐、严苛，常常弄得民不聊生，所以他提出这一点。

再其次，说到周文王时“泽梁无禁”。泽为水泽，梁指山林。广义地说，就是无论上山下海，包括河川的资源开发，山林资源的开发，都是没有什么禁令的。人民在这方面的生产是自由的，但人民也懂得节制，不至于弄到资源枯竭。这里有一点我们要知道，倒退回去两千多年看，那时候的社会结构，可以说一切都还在尚未开发的阶段。情况和现在不大相同。

在司法方面，孟子指出“罪人不孥”。就是罪不及妻子，个人犯罪个人承当，自己受法律制裁，与家属无关。这句话在今天的年轻人听来，觉得没有什么道理，因为大家目前所认识的法律，本来就是如此，似乎这句话是多余的。可是在还没有推翻清朝以前，中国几千年来的法律，不像今天民主制度的法治精神。由春秋战国到清代的几千年帝制中，有许多情况，都是罪及妻孥，乃至于一人犯罪，可以诛灭九族，全凭当时专制帝王的意思而定。所谓“人主”者，朕即国家，朕即法律，他是国家主权的象征，他说的话就是最高的法律。在这种情形之下，孟子讲这句话，就非同小可了，可以说孟子相当大胆，凭他的浩然正气而对宣王进谏直言。

接着，孟子又举出在周朝的王道政治上，社会福利事业的成功，他说：鳏、寡、孤、独这四种人，是社会上最困苦无依的人。文王当时，凡是仁政爱民的措施，一定先顾及到这些人，使孤苦无依的人优先得到利益。他同时引用了《诗经・小雅・正月篇》第十三章，最后

两句“哿矣富人，哀此茕独”来强调穷人的可怜。诗的意思是说，社会上一般衣食无忧的人是没有什么问题了，但是有些孤苦伶仃的人还不知道怎么活下去呢？对这些人，我们必须伸出关切和同情的援手。

孟子说“王政”说到这里，刚刚才一开头，还没有讲到正题上去，可是齐宣王似乎已经听不下去，又打起太极拳来了，插上一句“善哉言乎！”意思是说，你讲得好，讲得很好。又把“王政”这个正题用太极拳的推手往外一推。可是孟子还是用打蛇贴棍上的办法说，您既然认为这个道理很好，可是为什么不去实行呢？

王曰：“寡人有疾，寡人好货。”对曰：“昔者公刘好货，《诗》云：‘乃积乃仓，乃裹糇粮。于橐于囊，思戢用光。弓矢斯张，干戈戚扬。爰方启行！’故居者有积仓，行者有裹粮也，然后可以爰方启行。王如好货，与百姓同之，于王何有？”

寡人好货

孟子采取紧逼盯人的姿态，追问齐宣王，您既然认为很好，为什么又不实行王政呢？齐宣王答得很妙，他说我有一个毛病，我非常爱好财富。

古代“货”字的意思和现代的“财”字相同，包括了金钱、物资等等。齐宣王这句答话，在表面上是牛头不对马嘴，答非所问，但也很妙。孟子要他优先救济社会上最困苦的四种人，这当然是要花钱的，而他却说我爱钱，舍不得花钞票啦！这就像篮球场上的大国手们，你从后面紧逼盯人，我就来个转身，摆脱你。奈何孟子还是不放松，对他说，这没有关系呀！周朝的先祖公刘，就是一位好货的人，而且有诗为证呢！

公刘，据《周纪》说，是弃的后代。弃是唐尧的兄弟，到虞舜时，被封为后稷，有相当伟大的德业，传到不窋这一代的时候，因政治的衰退，不窋丢了官，就流亡异域，到戎、狄这两个外族之间的漆沮（“自漆沮度渭，取材用”）一带去求发展（漆水源出陕西省同官县东北大神山，西南流经邠县至耀县会沮水。沮水出耀县北分水岭）。当传到公刘的时候，才又振作起来。《诗经·大雅》生民之什的《公刘》篇，就是歌颂这段故事。

孟子又继续引用《诗经》的记载做补充说明。他说，公刘当年好货，但能推己及人。他首先教导人民，因地制宜，努力耕作，增加生产。在秋天丰收时，将粮食堆满在仓库里，还有许多粮食放不下时，只好堆积在仓外。另外，制造干粮，放在橐里、囊里，以便人民迁移

时，可以随身携带。由于仁心德政的措施，投靠他的百姓愈来愈多，逐渐地便富强起来了。于是他又整军经武，把老百姓集中起来训练，等这些都差不多了，才带了弓箭，装备着干戈斧钺等各种武器，浩浩荡荡地由漆沮出发，回到他原来的封地豳邑，复兴他祖先后稷的旧业。所以留守的人有露天堆积的米粟和充实丰富的谷仓，出发的人有包裹好的干粮，如此准备妥善，才向豳地进发。周代也就从这时开始，渐渐兴盛起来。

所以当齐宣王说他自己好货时，孟子却故意装作不懂地说，您身为一国之君，喜欢财富是应该的。像周朝的先祖——公刘，创建基业时，也是积极地从事经济发展。如果您也能效法先人积极进取的精神，从事生产工作，藏富于民的话，如此，齐国得以富强，而百姓得以安居乐业。这不是很好的事吗？在这里，可见孟子的诱导教育，以及紧逼盯人的技术，和齐宣王的推拖功夫是同样高明。

齐宣王的“太极拳”由“好乐”“好勇”，这里又段数升高到第三段的“好货”了。现在让我们再来讨论一下好货的问题。

在中国文化中，有一句话，包括四件事：“声、色、货、利”。在历史上只要帝王好“声色货利”，那个社会、国家，没有不乱的。这四件事，没有一件是好事，全是坏事。而齐宣王对这四大坏事，没有不好的，他全都爱好。

后世一些读书人，读了《孟子》这一类的书，学了这一派的论调，每提到“声色货利”，就视同毒蛇猛兽，像有剧毒一样的恐惧。其实，我们每一个人，对于声色货利，没有不爱好的。只是对这四件事的欲望，程度上有大小的不同而已。孟子这里没有从心理这方面发挥，其实人人都是同样爱好这些的，只是程度上有所不同。只要扩充

这大家都爱好的事，并导之正途，那么不但对社会无害，而且能收到移风易俗的效果，反而是国家、社会、人民的福利了。我们所谓现代化的第一流强国，正是“声色货利”最先进的国家。反之，就是尚在落后，尚未开发中的国家。

从这里，使我们想起齐桓公，他也有像齐宣王所说的三好。但在当时，他有幸得到一位好帮手管仲，能在当世成大功，后世历史上成大名。让我们看看齐桓公与管子对话的记载。

> 桓公谓管仲曰：寡人有大邪三。不幸好畋，晦夜从禽不及，一。不幸好酒，日夜相继，二。寡人有污行，不幸好色，姊妹有未嫁者，三。管仲曰：恶则恶矣，非其急也。人君惟不爱与不敏，不可耳。不爱则亡众，不敏则不及事。

齐桓公有一天对管仲说，我这个人，有很不正经、很邪门的三个嗜好，你看多糟糕！怎么办！喜欢打猎，常常跑出去玩，有时追捕猎物，玩到天黑了还不肯回来，第二天当然没有精神理政问事了。这是第一件事。

还有我喜欢喝酒，讲究口腹之欲，白天晚上都吃喝个不停。齐桓公好吃，是有名的饕餮，天下所有的美味，他都找来吃。他的一个部下易牙，专以烧一手好菜来侍候他、满足他。有一天，他吃喝得高兴了，对易牙说，天下的美味，我都吃过了，可就没有吃过人肉，不知道人肉的味道如何。后来齐桓公吃了一碗以前没有吃过的肉类，问易牙这是什么肉，易牙说是人肉。原来易牙杀了他自己的儿子，来取悦于桓公。因此齐桓公认为易牙很忠心。当然有人说连自己儿子都会杀掉的人，一点仁心都没有，怎么谈得上“忠”。这是另一段公案，我们暂时不去讨论。易牙是坏蛋，历史早有明证和定评了。但由此可知

齐桓公的好吃好喝，到了什么程度。他自己也对管仲说，这是他的第二件缺德事。

他又说，更不幸的，我有比前面两项，更不干净的行为，说起来都难为情，我还喜欢女色。好女色倒是小事，我的同宗姊妹中，还有尚未出嫁的。他的姊妹为什么不出嫁，这当然是使他最难为情，难以启齿的话。只说这是他第三项劣行，就意在不言中了，所以他的毛病可真大，比齐宣王严重多了。

可是管仲怎么说呢？他说，你这三个大毛病，的确很不好，坏是坏透了，但对你现在来说，还不是最重要的事，不一定要立即改正。事实上，管仲明知他一下子改不过来。如果管仲说，要他马上改，反而会弄僵了。管仲只是说，一个做领袖的人，如果没有爱心，不爱天下人，智慧反应都不够敏捷，这才是最大的忌讳。因为没有爱心，不能“爱民”的话，就不会有群众和人民拥护他；不够积极，不能“勤政”的话，就会政务荒弛。因此，“勤政爱民”，是领导人所最需具备的条件（就是在管仲之后的孟子所说的仁政）。

这是管仲对君主辅助的一个范例。几千年来直到现在，我们一直都标榜管仲是历史上的大政治家。他不但是政治思想家，也是实行家，连孔子都很推崇他。现在管仲与齐桓公所谈的内容，和齐宣王与孟子之间的谈话内容是一样的。而谈话的态度与方法，孟子与管仲也差不多一样。所不同的一点，管仲是站在大政治家的立场，作臣道的建议和提醒，针对现实政治的具体做法而言。至于我们这位孟夫子，则更偏重于政治哲学的原则，同时带着师道的诱导方式，在境界上当然比管仲更高一层，可惜效果上，却差了许多。但是有一点要注意，孟子和管仲所遇到的两个主顾——老板，在人格、个性上，也有许多差异。因此，在历史上的成就，也就大不相同了。

其次，我们要讨论的“声、色、货、利”四事，我国历史文化上，几千年来，都认为是要不得的坏事。直至国民革命成功，推翻清朝以前，大家还是看不起工商业，尤其是看不起商人。过去习惯上所谓的士、农、工、商，商人被列为四民之末，这都是中国文化受这些传统观念的影响，致使工商业不发达，科学不进步，而形成中国文化呆滞的一面。

《货殖列传》的一斑

中国文化真是如此呆滞丑陋的吗？我们不必归罪于什么理学家、道学家或哪一家上去，只是由于少数读书人，把观念搞错了，把大家的观念带到歧路上去。中国文化本身，并非如此。历史上，汉代的司马迁曾经就“货利”的问题，正式提出来谈经济思想。当时别人都不大注重经济问题，只有他特别注意，而在《史记》中写了《货殖列传》，成为中国经济学上的第一篇传记，也是中国讨论经济哲学思想的好著作。另外，《平准书》也是财政学上的重要资料。

司马迁的看法与众不同，在当时大家看不起货利的时候，他却认为货利非常重要。他提出来的第一位经济专家是姜太公，第二位是范蠡，第三位是孔子的天才学生子贡。接下来还有很多，现在我们择要摘录下他这篇文章，来做个研究。

老子曰：“至治之极，邻国相望，鸡狗之声相闻，民各甘其食，美其服，安其俗，乐其业，至老死不相往来。”必用此为务，辔近世涂民耳目，则几无行矣。

太史公曰：夫神农以前，吾不知已。至若《诗》《书》所述，虞夏以来，耳目欲极声色之好，口欲穷刍豢之味，身安逸乐，而心夸矜势能之荣使。俗之渐民久矣，虽户说以眇论，终不能化。故善者因之，其次利道之，其次教诲之，其次整齐之，最下者与之争。

夫山西饶材、竹、谷、纑、旄、玉石；山东多鱼、盐、漆、丝、声色；江南出柟、梓、姜、桂、金、锡、连、丹砂、犀、玳瑁、珠玑、齿革；龙门、碣石北多马、牛、羊、旃裘、筋角；铜、铁则千里，往往山出棋置；此其大较也。皆中国人民所喜好，谣俗被服饮食奉生送死之具也。故待农而食之，虞而出之，工而成之，商而通之。此宁有政教发征期会哉？人各任其能，竭其力，以得所欲。故物贱之征贵，贵之征贱，各劝其业，乐其事，若水之趋下，日夜无休时，不召而自来，不求而民出之。岂非道之所符，而自然之验邪？

《周书》曰：“农不出则乏其食，工不出则乏其事，商不出则三宝绝，虞不出则财匮少。”财匮少而山泽不辟矣。此四者，民所衣食之原也。原大则饶，原小则鲜。上则富国，下则富家。贫富之道，莫之夺予，而巧者有余，拙者不足。故太公望封于营丘，地潟卤，人民寡，于是太公劝其女功，极技巧，通鱼盐，则人物归之，襁至而辐凑。故齐冠带衣履天下，海岱之间敛袂而往朝焉。其后齐中衰，管子修之，设轻重九府，则桓公以霸，九合诸侯，一匡天下；而管氏亦有三归，位在陪臣，富于列国之君。是以齐富强至于威、宣也。

故曰：“仓廪实而知礼节，衣食足而知荣辱。”礼生于有而废于无。故君子富，好行其德；小人富，以适其力。渊深而鱼生之，山深而兽往之，人富而仁义附焉。富者得势益彰，失势则客无所之，以而不乐。夷狄益甚。

《谚》曰：“千金之子，不死于市。”此非空言也。故曰：“天下熙熙，皆为利来，天下攘攘，皆为利往。”夫千乘之王，

万家之侯，百室之君，尚犹患贫，而况匹夫编户之民乎！（文中所述范蠡、子贡等人致富之道，从略。）

此其章章尤异者也。皆非有爵邑奉禄弄法犯奸而富，尽椎埋去就，与时俯仰，获其赢利。以末致财，用本守之；以武一切，用文持之。变化有概，故足术也。若致力农畜，工虞商贾，为权利以成富，大者倾郡，中者倾县，下者倾乡里者，不可胜数。

夫纤啬筋力，治生之正道也，而富者必用奇胜。田农，拙业，而秦扬以盖一州。掘冢，奸事也，而田叔以起。博戏，恶业也，而桓发用富。行贾，丈夫贱行也，而雍乐成以饶。贩脂，辱处也，而雍伯千金。卖浆，小业也，而张氏千万。洒削，薄技也，而郅氏鼎食。胃脯，简微耳，浊氏连骑。马医，浅方，张里击钟。此皆诚一之所致。

由是观之，富无经业，则货无常主，能者辐辏，不肖者瓦解。千金之家比一都之君，巨万者乃与王者同乐。岂所谓“素封”者邪？非也？

《史记》作者司马迁及其父司马谈，都是比较偏爱黄老道家的学术思想，尤其是推崇老子的思想。他写的《货殖列传》，首先就引用老子的话，描写社会到了富强康乐，民主自由的极点，才能真正进入大同的理想境界，也才能达到老子所说的无为之治，法乎自然的境界。老子前面的一段话，意思是说，比邻的国家，国界相接，或隔一条路，或隔一条小溪，彼此都可以一望而见，连鸡鸣狗吠的声音都听得清清楚楚。而各国的老百姓，都能够吃得好，营养足；穿得好，没有穿打补丁的衣服；社会风气安定，没有不良分子的骚扰；对自己的事业、职业，都很满意，各人安守本分。生活在这样安定快乐的社会

中，人人都很满足，终此一生，都不会去羡慕别人，更不会为了生存，而离乡背井去外地谋生。

本来老子的说法，在我看来，和儒家大同思想的说法并没有两样，不过老子是对理想境界描写，儒家的《礼运篇》则是原则的叙述。二者都是根源一脉相承的中国古代文化传统，如果一定要以表面的文字，把他们硬分为两派，是一件很遗憾的事情。

曾经听一位青年人说，现在日子过得好，有了钱，退了休，就该环游世界一番，“至老死不相往来”，不出国门，活着有什么意思。出国走走，这是一种很时髦的观念，而且也可增广见闻，但对于老子这句话的反驳，则似有断章取义之嫌。先从近处说起，就在台湾的山区或农林中，还是有一些人，不但没有到过台北，甚至连他居处的县治所在地也没有去过，一生没有离开家乡一步，但因生活过得安定快乐，临终之时，心中了无遗憾。而现代许多曾经环游过世界的人，在他临终之际，或对后代子孙，或对国家社会，或对他自己的一些事情，还是很不放心，带着满腔的无奈而去。

也还有人说，至美国，或到欧洲，去求学深造，或发展事业又有什么不好？为什么要“至老死不相往来”？这也是忘记了这句话前面的“至治之极”，以及接下去的描写。我们要反过来问一句，假如我们今天成为世界上经济力量最雄厚，教育文化水准最高，科技最发达，军事力量最强大，社会也最安定的国家，那么你还会想到外国去求深造，求发展吗？再进一步说，全世界，全人类，每个社会都达到了这个水准，那么又有谁不愿安安稳稳在自己家乡努力，反而到处奔波劳苦，替别人洗碟子、擦地板呢？现代的澳洲人，位于南半球，一般人过着太平日子，就很少往外国跑了。不过，在现代也有一种反面的“至老死不相往来”的现象。那是南北韩之间的三十八度线；东西

德的围墙；我们与大陆之间的一衣带水。由此可见，想要达到“至老死不相往来”的境界，是不容易的，除非全世界、全人类，都富强康乐了，才能达到这个美好的境界。

历史社会演变的趋势

所以司马迁说，人类最好往这种美好的理想去努力。但是近代（司马迁当时的近代），一般人都只图声色耳目的享受，已经不可能达到那么高的境界了。

接着他又发表他史家立场的意见说，神农以前的情形怎样我不知道。我所知道的，像《诗经》《书经》这些书上所记载的事迹，自虞、夏两代以后，由于社会的演进，人们都偏好物质生活的享受，喜欢追求声色之娱，以及口腹之欲。身安逸乐而汲汲名利，人人都如此，没有什么稀奇。这种风俗的演变，不是一天形成的。自从虞夏时代开始，就逐渐转变成近代这个样子。社会风气到了这一步，你即使以最高的哲理，挨家逐户地去劝他们，放下物欲，寻求精神生活的超脱，也是没有用的。

因此，自上古以来，最高明的为政方法是“因之”。依着百姓的本质和禀赋，在立法行政上，很自然地把他们引到好的方向。

如果这样行不通，退而求其次，顺着他们的兴趣嗜好，针对他们重视现实的心理，“利道之”，以利为引导，导致他们走到良善的路上。

“其次教诲之”，如果还是不能，于是用再次一等的方法，也就是用比较强硬一点的方法，教育他们，告诉他们，什么是对的，是应该的，什么是不对的，是不可以做的。

如果仍然没有效果，这就只好用更次等的方法，“整齐之”，以法令来纠正了。纠正不了的话，等而下之，“与民争利”，和百姓对立相争。

从这套理论来看，几千年的历史，都是等而下之，在与民争利之中。达尔文的进化论“物竞天择”，也同样认为人类文化，是在竞争当中发展的。说得好听一点是竞争，只要社会心理到了以争为能事的地步，人类就永远不得太平了。人类社会固然有“争”的素质，但这正是要大家努力去改善的。如果以争为原则，以争为鹄的，社会必定大乱了。

司马迁这几句话，把人类社会演变的程度，以及人心不可挽回的趋势，全都说完了。我们无论研究政治、哲学，或者经济、历史，对司马迁这里所说，和孔子《礼记·礼运篇》的叙述，互相参合研究，便可成为一部中国文化历史演进哲学的专书。

其次，司马迁举出当时中国所发现的资源情形，也相当富饶，很有利用价值的。但是现在我们新发现的资源，在质与量上都增加了许多，在这里不做详细的介绍了，且看他对于物资利用的观点。

“待农而食之”，在当时的农业社会，许多资源技术还没发掘，社会经济的必然趋势，当然是要依赖农业生产，才有饭吃。“虞而出之”，还要开发山林和畜牧的资源。“工而成之”，然后将农林、畜牧的产品加工制造。“商而通之”，最后，再由商业的经营，来流通农林畜牧和工业的产品，于是才能达到有无相济，各获所需，不虞匮乏的地步。

接着他又说，这种经济形态的发展，是顺着人类社会的需要，而自然演变出来的一种生活方式，并不是由法律或命令规定而来的，也不是由某一人提倡或教育而成的。而是大家为了生活上的需求方便，很自然地发展出来的。所以每个人都是各尽自己的能力，换取自己的需要。

在商业的经营上，是“物贱之征贵，贵之征贱”。也就是中国商业一句传统的成语——“贱物不可丢，贵物不可收。”一样货品，价钱跌了，不要赔本卖掉。储存在那里，将来一定回涨，甚至还可以加工制造，再卖出去，很可能还会赚大钱。一样东西涨价了，贵了许多，千万不要一窝蜂地跟着去买，因为不久的将来，很可能会跌价。所以，“贱价不卖，贵不买”。

“各劝其业，乐其事。”各人安于本分，敬业乐群。这种趋势，像江河的水往下流一样，是很自然的发展，用不着特地订立法令规章，自然而然就来了。一切物资的生产分配，也用不着刻意去营谋，社会上自然会有妥善的调配。这不就是老子“自然”之道吗？

接着他又引据《书经》上的话，强调农工商虞的同等重要性。这些来自农林、畜牧，以及工商业的产品，是富国富家的基础。虽然各地的气候、土壤、人力不同，资源的储藏与开发也不一样，但经营得好就富足，经营不好就贫穷。上天是不会厚此薄彼的。

像齐国的姜太公初被封到营丘时，那里靠海边，土里的盐分很重，老百姓很少。当地的土质根本就无法耕种，简直无饭可吃。可是姜太公不为地理环境所困，他教导妇女发展手工业。直到现代，山东烟台一带的刺绣、抽丝等工业还是很有名的。在台湾具有这种技术的人，也在生产从事外销，可能就是从古老的姜太公时代所流传发展下

来的。除此之外，他又设法开发盐业和渔业，外销他国。齐国就此繁荣富庶起来，“冠带衣履天下”，各国闻风相望，连服饰都以模仿齐国为时尚。不论是靠山或临海的国家，都希望能到齐国去见识见识，一如今天世界各国的人，一窝蜂地往美国跑一样。

后来齐国到了中叶，国力曾经一度衰落，直到齐桓公的时代，用了现在大家都知道的，以经济政治为主，并以经商出名的管仲为辅相，把齐国的国势再度复兴起来。他设立了九个有关财经的行政机构，设置掌财务的官员，行“轻重法”，而使齐桓公完成他的霸业，九合诸侯，一匡天下。而管仲个人亦有富埒王侯的“三归”建筑，爱好豪华，也相当奢侈。政治地位到了陪臣——和国君近于朋友的关系，财富可和其他诸国的国君相比拟。可是他使得齐国的富强，一直延续到威王、宣王的时代。

经济、文化、道德的连锁关系

司马迁引《周书》的话，并举出齐国姜太公和管仲的例子，说明经济财富对政治功业的重要以后，又引用“仓廪实而知礼节，衣食足而知荣辱”这两句名言，讨论财富和德业的关系，提出“礼生于有而废于无”的主张。因为礼节、仁义这些德性，是以安定的生活与财富为基础的。一个君子富有了，就更乐于行善积德；而普通的人有了财富，也就安守本分，不会作奸犯科。接着他又把财富比作高山大泽，把品德比作山泽间的生物。水深了，自然有鱼，山高了，各种兽类自然繁殖其中。沟里水浅是养不活鱼的；小山也隐藏保护不了大的兽类。换句话说，贫穷就难有高超的道德修养，也难做出对人有益的善行。所以，有了财富，才能发挥出仁心义行。一个人有了钱，如果再得权势，就更容易彰显善举。反之，既无势力，又无钱财的他乡游子，自身难保，更何况其他。这是对有文化根基的中国而言，在文化低落的边疆来说，财富对德性的影响就更严重了。

所以普天之下，熙熙攘攘，来来往往的，都是为了一个“利”字。不论千乘之国，或者万户之侯，或者百室之君，他们都一个个惟恐受到贫穷的困扰，更何况一般老百姓！

接着，他又继续举出范蠡、子贡、猗顿、卓氏、程郑、宛孔氏、师史、任氏等十几位历史上名人的致富之道，以及对国家社会的影响，来强调财富和德业事功的关系。同时他强调说，所举的这些人，还只是少数的例子，而且都不是继承祖业，或世袭俸禄而来，都是靠自己的努力，用心经营，把握了时机，去规规矩矩地发展，以最平实的方法来赚钱，而以最高明的原则来守成。至于其他，以发展农林工

商而富可倾城的，或者富甲一县，或者称富乡里的，这些就多得数不清了。

结论说，靠自己的劳力，从小生意做起，一点点积蓄起来，这是谋生发财的正道。但是小富由勤，大富由命，发大财也要靠机运。同时司马迁又强调，发大财，还要有头脑，譬如用兵，要出奇制胜。于是他陈列出一些历史资料说，像秦扬这个人，以种田起家，他的财富居然盖过了一州，等于现在富过一省。照理说，挖人家的坟墓，偷盗葬物，这是犯法的，可是田叔就这样起来的；赌博说起来也是坏事情，但桓发却因此致富；至于行贾，类似我们现在所说跑单帮的，在古代也是大家不在意的行业，而雍乐成由此起家；卖油脂，当然也是低贱的行业，一身油垢，不受人尊重，而雍伯就在这个行业中，聚积了上千金的财产；叫卖浆汤、油条，是小生意，但张氏以此赚了千万的资财；磨刀，可以说是最简单的技术，但郅氏以磨刀闻名，人人找他磨，到后来发了大财，养了一大家的人，吃起饭来都是鼎食，气派大得很；卖猪肉干、牛肉干，也只是小本生意，浊氏却因此发财，养了几十匹马。在现代说，就是拥有几十辆汽车了。还有马医，古代医生的社会地位不像现在这么高，兽医更是如此。可是有一个兽医张里，家里开饭的时候还要敲钟，可见其富庶的程度。以上这些都是因为专精一业，勤奋努力而来的。

最后他的结论说：从这些事实看来，致富并没有什么一定的行业，财富也不是说一定永远属于谁的。有能力的人自然会发财，懒惰的人就是站不起来。富有了自然就显贵。一个富有千金的人，就像士大夫般地被人敬重。至于巨万富翁，就和王侯一样享受。这不是上天所赐，也不是祖宗所给，都是靠自己努力得来的。

他这篇文章里，介绍那些商业巨子和大富翁的妙论很多。谈到好货的心理时，曾经举出，像秦始皇这位暴君，对于财富也很重视。当时在四川有一个名字叫“清”的寡妇，拥有大量的丹砂矿，富有得不得了，秦始皇还特别邀请她到咸阳，待以上宾之礼。同时为她建筑了一座“女怀清台”。由此可见财富的重要。不但个人如此，他也说到，国家非财富不能强盛，社会非财富不能繁荣。

我们看了司马迁在《货殖列传》中的议论，再来看看明人冯梦龙的一段小文，相互对比，倒是别有一番兴味：

> 人生于财，死于财，荣辱于财。无钱对菊，彭泽令（陶渊明）亦当败兴。倘孔子绝粮而死，还称大圣人否？无怪乎世俗之营营矣。
>
> 究竟人寿几何！一生吃着，亦自有限。到散场时，毫厘持不去。只落得子孙争嚷多，眼泪少。死而无知，真是枉却；如其有知，懊悔又不知如何也。吾苏陆念先应徐少宰记室聘，比就馆，绝不作一字。徐无如何，乃为道地游塞上，抵大帅某，以三十镒为寿，既去戟门，陈对金大恸曰：以汝故获祸者多矣，吾何用汝为！即投之涧水中。人笑其痴，孰知正为痴人说法乎。

寡人好色

再来看齐宣王讲到好货时，孟子不朝这一方面多做发挥，只是又把重点引向了王道仁政。其实在孟子之前的管仲的思想与理论，乃至在孟子之后的司马迁的思想与理论，孟子都了解，不过他不讲，不走这个路，而始终诱导人君们向“道德”这个方向走，这就是圣人之为圣人也。他告诉齐宣王，你好货没有关系，只要扩充你好货的境界，做到了“藏富于民”，这不是很好吗？其实，他这句话的内涵，已经包括了比他迟生四百年的司马迁一篇《货殖列传》的精义了。可惜的是，齐宣王听不懂，这一句话头，无法接受。

这时候，齐宣王的下一招又来了，刚才一招没有推成功，他再来一个太极拳的“野马分鬃”。

> 王曰：“寡人有疾，寡人好色。”对曰：“昔者大王好色，爱厥妃。《诗》云：‘古公亶父，来朝走马。率西水浒，至于岐下。爰及姜女，聿来胥宇。’当是时也，内无怨女，外无旷夫。王如好色，与百姓同之，于王何有？”

齐宣王说，孟先生，你有所不知啊！我不只爱财，我还有一个大毛病，我好色。孟子说，不要紧，好色有什么关系。他又提出周朝的太王——文王的祖父——古公亶父的事迹，他也有好色的档案，在《诗经·大雅·绵之篇》里就有记载，当年太王为了躲避狄人的攻击，要迁往岐山，通宵整理行装。第二天一早，骑马出发，沿着漆水、沮水，到了岐山的下面。带着他喜爱的外国太太姜女，到这里察看未来定居的地方。在那个时候，太王的国境之内，家家户户都是成

双成对的，没有嫁不出去、找不到丈夫的怨女，也没有娶不到太太的旷男。每一个家庭，都幸福圆满。现在你齐宣王好色，有什么关系，只要和太王一样，把你好色的心理，扩而充之，使全国百姓都能有美满的家庭生活，这岂非是大好事！你怎么还耿耿于怀呢？

这时我们必须了解一件事，周朝七百多年的天下，诚然是肇基于太王在西岐的仁心德政，而后才有武王伐纣的成功，同时在文化方面也发展出灿烂的成果。周朝的根基，扎得很深远，很巩固，如果我们以严谨的治学态度，穷本探源的话，那就还要追溯到公刘迁豳的生聚经营。自公刘又传了九世，到太王——古公亶父的手里，因避狄乱而迁到西岐，于流离播迁之际，又以百姓的宜室宜家为要务，奠下了稳固的政基。

因此，我们也可以说，公刘开始了周代后来的王业，而太王更为这已开始的王业，打下了深厚的基础。如果拿建筑作比方的话，公刘就好比一个垦荒者，开拓出一块建地。而太王则是架地梁、筑地基的人。文王、武王则负责盖起了这栋美轮美奂、坚固耐用的巍巍大厦。所以对于周朝，对于后世几千年来直到今天的中国文化，公刘与太王都有很大的贡献。他们不但在政治上、私生活上，乃至其他方面，也都有很好的德性，并不像一般只顾个人私欲的庸主。孟子在此举他们为例，而谈好货好色，只是一种权巧方便，借此诱导宣王向他们的功勋德业看齐而已。

眼看孟子被宣王的一招“野马分鬃”，又推于千里之外，可怜兮兮的。但齐宣王这一招，又被孟子破了，推也推不开，又落了下风。而且，齐宣王也不是什么好色的人，为了逃避孟子，而硬把自己说成是好色之徒，这也是他的可怜之处。

奈何后世的人，读了这段书，发生了误解，以为太王和齐宣王真是好色之徒。乃至一般好冶游的人，往往引齐宣王这句“寡人有疾，寡人好色”的话来自我解嘲，这真文过饰非了。

其次，有一点要附带声明的。诸位看了孟子引用的这段《诗经》，或许以为太王专宠了一位妃子。其实不然，因为在夏、商以前，并没有分别后妃的明文规定。国君的太太，都称作妃。所以黄帝、帝喾都有四个妃，而不见有后。一直到了周朝，武王平定天下以后，才确立制度，天子立后，正嫡称后，其他的叫做妃。所以孟子这里所说的“太王好色爱厥妃”，不能视为他冷落元配，而专宠一个姨太太。

丑与美

刚才说过，齐宣王的好色，不一定是真的，他只是用“好色”来打太极拳，企图把孟子推开。事实上他娶了一位历史上最著名的丑女人作夫人，如果他真的好色，怎么会娶那么难看的女人？这丑女人就是我们常听说的“无盐”。其实无盐不是她的名字，而是一个地名，她是生长在这个地方的人。她复姓钟离，单名春，用现在南方习惯的叫法，应该叫她“阿春”。这位阿春丑到什么程度呢？依照书上的记载，可真有得看的了。她的前额突出，而且特别宽，当然就形成了倒三角脸。眼睛深陷下去，鼻梁又长得很高，倒似乎有点像现代的西方人。但那时代西方人还没有来到中国，这深目高鼻的样子，在人们的视觉上就很不习惯，太别扭了。还有，一个女人家，居然长了个大大的喉结，鼓鼓地突出来。很可能是缺乏碘质，脖子特别粗大，衣领都包不住。背又是驼的，手指特别长，脚也特别大，头发又黄又乱，像秋天的一堆枯草，皮肤像黑漆似的。假如把这些特征画出来，可真是不堪入目。当然，这副长相是嫁不出去的，当她四十多岁的时候，还是“小姑居处尚无郎”哩！

一天，齐宣王在他曾经问孟子“贤者亦有此乐乎”的雪宫里，大摆筵席，招待天下的美小姐们，正在兴高采烈地饮酒作乐时，我们这位奇丑无比的阿春小姐，穿了一身又脏又破的衣服，来到了雪宫，求见齐宣王。宫门口的警卫们看到她又丑、又脏、又破，当然伸手一把拦住，不让她闯进去。她却理直气壮地说要见齐宣王。雪宫的卫队长看见她这副样子，居然要求见齐宣王，也许觉得又好气，又好笑，蛮好玩的。同时，因为太违反常情了，也许真的是什么异人，也不敢怠

慢，原原本本，去报告了齐宣王。齐宣王听到报告，也感到奇怪，正是雪宫里美女如云的时候，一个丑女子求见，总该不会来赛美的，于是也好奇地召见了她。见面后，齐宣王问她，你一个普通老百姓的妇道人家，今天要来见我，难道你有什么了不起的大本领吗？你到底有什么与众不同的本事呢？阿春说她会打哑谜。于是齐宣王要她打一个哑谜给大家猜猜。阿春就做了几个动作，把眉毛眼睛斜斜地向上一翻；咧开厚嘴唇，露出一排凹凸不平的牙齿；举起一只手指与手掌长度不相称的手，另一只手拍拍自己的膝盖。做了这么些个怪异的动作，可以说丑上加丑。她还问齐宣王，懂不懂她这几个动作所表示的是什么意思。齐宣王当然不懂。

于是阿春解释说，我翻眼睛，是告诉你敌国快要打来了，你危险得很；露牙齿，是告诉你，左右大臣都要不得，老百姓恨得咬牙切齿！她又建议齐宣王不要用王驩、驺衍这班人。她最后说，你好色是要不得的，你应该娶我，表示你好德不好色，而且我非正宫娘娘不干。奇怪的是齐宣王果然娶了她，并且封她为无盐君。这是很尊贵的封号，像当时的孟尝君、平原君、春申君等等，都是不得了的人物。阿春虽然反对驺衍这一派的人，但却尊敬孟子。总之，从这段丑夫人的记载可以证明，齐宣王并不好色。他自称好色，只不过是和孟子打太极拳使用的招数而已。

在我们中国历史文化上，素来是反对好色的，但很妙的是，却允许帝王好色，三宫六院，甚至更多也无妨，愈多愈好，而且建立制度规章，法令也明文规定。儒家讲了几千年的不可好色，但却没有改变了哪一个帝王这种好色的生活。想来帝王也是教化之民吧？英明的帝王好色，美色只是生活的点缀，并不会影响他的事功。差等的皇帝，一沉迷美色，就昏天黑地去了，亡国灭家在所难免。

色字诗话的插曲

讲到历代帝王好色的故事，只要从古代的诗词中，就可以看到很多，如果把这些诗词集中起来，一一加以阐述、讨论一番，又可以编辑成有关这方面的诗话了。我们仅仅随意举几个例子来研究。

唐末的诗人李山甫题《石头城》那一首七律说：“南朝天子爱风流，尽守江山不到头。总是战争收拾得，却因歌舞破除休。尧将道德终无敌，秦把金汤岂自由。试问繁华何处有？雨莎烟草石城秋。”这是李山甫在南京，有感于南北朝时代，在此立都，沉迷歌舞女色而亡国的名诗。诗的大概意思是说，南朝的皇帝们差不多都是战场上打下来的江山，辛苦多年，流血拼命所争取到手的，结果却为了几场歌舞，转手让人。

像远古的尧舜，以道德垂拱，结果天下太平，人心归向。而秦始皇以武力统一了天下，又继之以严刑峻法，结果却不足以保妻子。所谓“南朝金粉”，当时这座帝王都城，在风流皇帝的奢靡下，不知是何等风光！而今，往日的荣华安在？摆在眼前的，就是这座石头城上的荒草，在细雨之中，摇曳在秋风里。

这首诗委婉地写出了南朝帝王好色的后果，也提到尧的圣德。后来宋太祖看见了这首诗，叫大臣写下来，在宫廷立了一个碑，希望后代子孙看到这首诗，能够有所警惕。但是到了徽宗，仍然走进了这座窄门。

中国历史上几千年来，经常在讨论好色与政治的问题，自然就涉及一些美人。如西施、王昭君、杨贵妃等等，为数很多。其中有人是谴责她们的，也有为她们叫屈的。几千年来，一直在争论不休，不曾得到定论。

有关王昭君案外的评语

像清代刘献廷咏王昭君的诗说：“汉主曾闻杀画师，画师何足定妍媸。宫中多少如花女，不嫁单于君不知。”大家都知道这个故事，汉元帝时，宫廷中设有画师，把宫女们的像，画给皇帝去选择，以便召幸。当时的画师毛延寿没有把美丽的王昭君画好，以致她未得到宠幸，而被送给外族人了。汉元帝因此非常生气，把那名画师毛延寿杀了。杀掉毛延寿的传说，可靠性不大，因为后人为昭君抱不平，就都想把毛延寿杀掉。

这首诗是说，一个画师怎么能够评断出一个人的美丑？个人的审美观点，本来就不完全相同的，后宫里的美女，像王昭君这等姿色的，可能还多的是，只因为昭君要嫁到外族，临行前向皇帝辞别时，才被元帝发现了她的美。至于那些始终没被皇帝发现，白头宫中的美女，还不知道有多少呢。表面看来这是为毛延寿喊冤的诗，其实也是对历史评论的反驳。主要寓意，则是对古代帝王后宫美女太多的一种评责。

昭君出塞的这段史实，不知博得多少人的同声一叹，感叹着红颜薄命的悲凉。另外一首咏王昭君的诗，则有不同的论调，另持一种观点，也是明代诗人的名诗：“将军杖钺妾和番，一样承恩出玉关。死战生留俱为国，敢将薄命怨红颜。”

这首诗以王昭君的口吻说，将军战士们出关，是拿了兵器打仗；而我王昭君一个弱女子出关去，是遵奉国家的外交政策，通婚和番，嫁给外族人，以谋国家安宁，同样都是奉了国家的命令，远出塞外。

多少战士们在国外战死了；而我，身负和平使命，必须活着留下来。死者生者，都是为了国家。如今我这个弱女子，虽然远离故土，到那蛮荒的塞外，终此一生，又哪敢怨叹呢？他这一首诗，把王昭君对国家的忠义之情，推崇得就高了。昭君地下有知的话，不知作何感想！

唐代和番政策的感伤

另外，在唐代也发生过类似的故事。中国西北边疆的回纥、突厥等，在汉唐两代的时候，经常在边界上闹事出问题。而汉唐两代，对边防外族的确是没什么高明的办法。唯一省事的办法，是靠女人来安抚。汉唐两代，是我们声威最盛的时期，可是外交政策上却走女人和番的路线。对大汉天威而言，不能说不是一项污损。如果站在中国妇女的立场来写历史，应该说汉、唐两代外交上的辉煌史迹，大多是靠女性挣来的。因此清人刘献廷有诗感叹说：“敢惜妾身归异国，汉家长策在和番。”

唐大历四年，回纥很强，向中国要求通婚，要一个公主嫁给他。当然，皇帝不愿把自己的女儿嫁到回纥，于是在后宫中挑选了一名宫女，封为崇徽公主，嫁到回纥去。当出嫁行列经过山西汾州，即将出关的时候，崇徽公主怀着满腔的怨恨，无奈又绝望地伏靠在关口的石壁上，真是凄凄又恻恻。然而，无奈归无奈，绝望归绝望，最后只得狠下心来，尽力一推，把自己推向那无边的塞外，真是一推成永别。美人含悲而去，石壁上则留下了她手掌的痕迹，后来有人在此，立了一座崇徽公主手痕碑，记述这件事情。

诗人李山甫经过这里的时候，就写了这样一首诗：“一掐纤痕更不收，翠微苍藓几经秋。谁陈帝子和番策？我是男儿为国羞。寒雨洗来香已尽，澹烟笼着恨长留。可怜汾水知人意，旁与吞声未忍休。”留有崇徽公主手痕的石壁，长满了苔藓，经历了无数的春秋。究竟是谁想出这种以女子和番的办法？我们这些保国有责的男子汉，看到这种事情，不禁要为国家的声威而感到羞耻。这名女子为国牺牲的事

迹，虽然像山上的花香一样，随着寒雨而逝，被人们淡忘了。可是那满含着幽怨隐恨的手痕，却仍然笼罩在烟云中。这汾河里的水，似乎也通晓人意，仍然伴着这石上的痕迹，呜咽地流着。

前面说到李山甫悲南朝那些风流皇帝的诗，有多少兴亡慨叹！同在唐代，名诗人韦庄的七律咏南国英雄，也是令人吟后荡气回肠，唏嘘不已的。他的诗说：“南朝三十六英雄，角逐兴亡自此中。有国有家皆是梦，为龙为虎亦成空。残花旧宅悲江令，落日青山吊谢公。毕竟霸图何物在，石麒麟没卧秋风。”他感叹南朝各国的几十个帝王英雄，互相争夺，此起彼落，不但国与国争，姓与姓斗，甚至骨肉相残。虽然强者一时得势，不久又可能被人踩到脚底。到头来，国也好，家也好，权也好，势也好，都不过是一场幻梦。所谓“南朝金粉”，由这句话，我们可以想见当时繁华的盛况。但也只是“想见”而已，不但是现在无从目睹，就是距离那个时代很近的韦庄，也只见到残花旧苑、落日青山而已。表志功业的石麒麟，早已湮没在秋风荒野之中，徒然使人悲吊那江令、谢公。试问当年的霸业，又留下了什么呢？这是人生的感慨，乱世的悲叹！也是站在另一角度的政治哲理吧！这似乎是对只求现实权力者的一种告诫。其实看历史文化，也不必如此的悲叹。宋代谢涛一首《梦中咏史》吟得好：“百年奇特几张纸，千古英雄一窖尘。唯有炳然周孔教，至今仁义洽生民。”现实的权势过后必然落空，而一种正确的文化思想，如周公孔子的仁义之道，则是千古不变的。

从这些正面反面的诗史，我们可以看出中国文化的政治哲学。我常常告诉这一辈的青年人，如果不深入中国的诗词，就无法了解中国文化的哲学思想。因为中国文化与西方文化的形态与结构不一样，中国文化的文学与哲学是分不开的，中国文化的诗词里往往都含有哲学

思想，而高深的哲学思想也往往以优美的文字来表达，尤其喜欢透过有节奏、有旋律、有音韵美的诗词来陈述。

这些有关“好色”的正反两面的文哲思想，颇为有趣。同时也看到，在历史上和女人有关的政治资料，以及各种不同的见解。

杨贵妃的翻案语

顺便，我们再看看有名的杨贵妃。历史上说，由于唐明皇的好色，引起了安禄山之乱，因此部队发生了兵变，把唐明皇所喜欢的杨贵妃，活活吊死在马嵬坡。后世有许多诗文骂杨贵妃，也有许多诗文为杨贵妃叫冤。在唐明皇之后，那位喜欢吃喝玩乐，说他自己打球的技巧可以考状元的僖宗皇帝，为了避黄巢之乱，逃到四川，经过了当年唐明皇避安禄山之乱，吊死杨贵妃的马嵬坡。于是就有人在马嵬坡的驿馆题了一首诗道：“马嵬烟柳正依依，重见銮舆幸蜀归。泉下阿蛮应有语，这回休更怨杨妃。”也有人传说这首诗是罗隐作的。他咏叹说，马嵬坡的杨柳树，和以前一样，正是诗情画意的时候。唐朝的末代皇帝僖宗，又是为了逃难远离宫城，路过此地。玄宗地下有知的话，应该会说，你们这一次出的乱子，再也不会推到我那位杨贵妃身上来了吧！（唐玄宗小名阿蛮）这是为贵妃所作翻案文章中最精彩、最有趣的一首诗。

再说寡人好色的公案

我从前读《史记》读到《越世家》的时候，有所感触，曾写下这样的一首七言绝句：“玉颜不意自成名，当日那知事重轻。存越亡吴论功罪，妾身恩怨未分明。”历史上的美人不少，而被议论得最多的，乃至在文学、艺术作品中出现最多的，恐怕是西施了。她之所以在几千年后，还有这许多人研究她，讨论她，批评她，歌颂她，扮演她，除了归之于“命运”外，恐怕很难有更好的理由了。其实她自己不过是诸暨乡苎罗村里，一个以卖柴为生的樵夫的女儿。可能是因为常常挨饿，罹患了胃病，就常常扪住胸口，皱起眉头。那样子也怪惹人怜爱的。乡下人嘛，在村里村外走动的，看到她那娇弱的样子，和一般粗野的村姑大不相同。男孩子都认为她很美，别的女孩子也跟她学起来，于是名声就传出去了。这时越国被吴国打败了，带了仅仅五千人，困在会稽这个小地方。为了找美女献到吴国去求和，地方小，人口少，西施就被负责选美的范蠡选上了，把她送到吴国去。在她当时，只知道去侍奉一个外国人，可以多得一些赏钱，孝养她的父亲，哪里知道这许多国家大事的重要性。后来越王勾践灭了吴王夫差，报了仇。站在勾践一边的说她好，而为吴国说话的则骂她是罪人。直到现在，她在历史上的恩怨是非，还没有定论。

其实不论是功是过，都是后世的人，借用了她这一个出身山村美人的遭遇，来发挥自己对历史的政治哲学观点，或者抒发自己的一些感触而已，对于西施没有多大的关系。当我写出上面这首诗时，我的儿子说，好像曾经看过古人有同样的句子，但是出自哪里，一时找不

出来。所以在此特别声明，“书有未曾经我读”，有些与古偶合，事非得已。不然，被别人发现了，还以为我犯了偷诗的盗窃罪呢。

像上面这类的诗文很多，虽然大家会喜欢这一类文学作品，但这里到底是研究《孟子》这本书，如果反宾为主，再继续引出这类诗词来讨论，那就有太过好色之嫌了（一笑）。就此打住。

人事行政

我们讨论到正题上来。孟子和齐宣王之间，“打太极拳”也好，“打篮球”也好，两个人推来推去，看来蛮好玩，也都蛮可怜。但齐宣王始终很尊重孟子，尽管他不接受孟子的意见施行王道，自然他有他不得已的苦衷。而孟子也真的看中了齐宣王，其实齐宣王也真是蛮可爱的。在战国时代的各国诸侯中，讲实在话，齐宣王是比较好的一个。

现在，孟子和齐宣王两个人推了半天，都推不出一个名堂来，于是孟子改变拳路，拿出大洪拳，硬碰上去。

> 孟子谓齐宣王曰：“王之臣，有托其妻子于其友，而之楚游者，比其反也，则冻馁其妻子，则如之何？”王曰：“弃之。”曰：“士师不能治士，则如之何？”王曰：“已之。”曰：“四境之内不治，则如之何？”王顾左右而言他。

有一天，孟子对齐宣王说，假定你齐宣王的部下中，有一位大臣，把自己的妻子儿女，托给一位朋友照顾，自己到楚国去访问，等到他出国回来的时候，妻子儿女都已经冻死饿死了。像这样的朋友该怎么办呢？

齐宣王说，对于这样的朋友，很简单，不理他。孟子又说，如果你下面的执法官员，没有好好尽职做事，那你怎么办？齐宣王说，那只有免了他的职位。孟子于是紧跟着问，那么一个国家的不安定，这个责任问题怎么办？齐宣王被他这么一来，大洪拳的打法太硬，吃不

消了，只好不理他，随便找个其他的话题，岔过去。齐宣王此时好像和孟子下象棋，被将了一军，进退两难，下不了台了。

孟子见齐宣王曰：“所谓故国者，非谓有乔木之谓也，有世臣之谓也。王无亲臣矣。昔者所进，今日不知其亡也。”王曰：“吾何以识其不才而舍之？”曰：“国君进贤，如不得已，将使卑逾尊，疏逾戚，可不慎与？左右皆曰贤，未可也；诸大夫皆曰贤，未可也；国人皆曰贤，然后察之；见贤焉，然后用之。左右皆曰不可，勿听；诸大夫皆曰不可，勿听；国人皆曰不可，然后察之；见不可焉，然后去之。左右皆曰可杀，勿听；诸大夫皆曰可杀，勿听；国人皆曰可杀，然后察之；见可杀焉，然后杀之。故曰：‘国人杀之也。’如此，然后可以为民父母。”

孟子将了一军之后，接着就使出柔道，乃至西洋拳击，硬拼硬打的都上场了。这个时候，大概孟子也看出苗头不对，准备收拾行李要走路了（这是孟子第一次离开齐国）。所以又一次对齐宣王说：

所谓历史悠久的国家，不是指年代的久远，而是指文化根基的深厚，因此，参天的古木，不足以代表文化古国的气息。兼备功勋德业的世臣，才是一个文化古国的精神表率。现在您不但没有这一类的大臣，就是连真心忠于您，亲近您，而值得信任的臣子也没有。过去有人推荐了人才给您，虽然您也立即录用，可是过不了两天，把这个人的名字都忘记了，甚至于他因不被重用，悄悄离开了您，您都不知道。这怎么可以？

实际上，齐宣王最大的毛病，在于他不能真心信任臣下。后来他的儿子——齐湣王继位，变本加厉，更不能全心全意信任重臣。苏秦的弟弟苏代看出了他的弱点，报告了燕昭王，于是燕国打败了齐国，

使齐国一蹶不振，几乎至于亡国。这一次，齐宣王很可能被孟子上一次大洪拳式的谈话，打得太厉害，答不出话来以后，齐宣王把他冷落在一旁，两人可能很久没有见面了。

齐宣王听孟子这么说，也只好敷衍地问，我下面那么多人，我怎么知道谁不好，应该免了他，不用他呢？我实在无法考核啊！孟子说，用人本来是有人事制度，可按照制度办理的，但是真遇到人才的话，就不要拘泥成规，应该越级拔用，使得人尽其才。接着孟子就对人事考核的几项原则，做个解说。

这个原则，孔子也曾经提到，在《论语》中有过记载。孟子的观点和他完全一样。他说有一个人，如果您左右的人都说他好，您不可以因此认为他好；您的高级干部们也说他好，您还是不可以认为他就真好；即使全国的人都说他好，您还是要慎重，加以考察，考察的结果，发现他真的很好，然后再用他。相反地，对于不好的人，也要这样一一查询，再经过仔细的审核，发现了他的确很坏，实在可恶，然后才可以不用他。这样，即使您下命令杀了这个犯罪的人，也等于是全国的人要杀他的，谁也不会怨恨您。要做到了这个样子，然后才可以为民父母。

其实一个国家的领导人，把全国老百姓，当作自己的子弟，予以教养爱护，使他们安居乐业，这就是老百姓最好的父母官。后世的人怕得罪帝王，而说地方官为民父母，就是脱胎于此，演变而来。

现在我们再次深入研究这段文章，这章书，是孟子在齐梁之间自己的笔记，至少也是门人记录，或者经过他自己看过、核定过的。可是这一段的内容，好像是凌空而来，与前后文的内容都不相衔接，没有关联。据我研究的看法，孟子和齐宣王两个人，一路打“太极拳”

玩推手，推来推去，推到最后，孟子忍不住，突然猛击一拳，“跆拳”都上了。“跆拳”一上，齐宣王被打怕了，干脆不和孟子见面。

隔了一段时间，孟子有一天硬是轧一脚进去。见了面，孟子又改变拳路，来一套“形意拳”，骂他一顿。这就是上面的一段话。这一段的开场白等于说，你请了客人来，又不请他入席，这怎么可以呢？当然孟子不好意思说自己是圣人，只说他请来的人，如果悄悄地离开，他都会不知道。而齐宣王对他的答复——并不问有哪一位圣人贤人我没有用他，只说：“吾何以识其不才而舍之？”我怎么知道谁是饭桶而教他走路呢？这句话使得身为贵宾的孟子，听来很是难堪。孟子自己知道，很难在齐国再待下去了，可能很快就要走路了。所以才有“国人皆曰贤”“国人皆曰不可”“国人皆曰可杀”这三段话。因为孟子前面的“士师不能治士”和“四境之内不治”这两句话，把齐宣王和大臣们都骂进去了。这一拳是打得很重的。

可见这时，齐宣王左右，反对孟子的人很多，甚至可以怀疑，包括稷下先生们，以及推行合纵计划的，如苏秦方面的人，甚至孟尝君的门下客，都可能从中捣鬼。从孟子强调“国人皆曰可杀”的话，可见他们攻击孟子，几乎到了非去之而不甘心的程度。千古以来，政治上的倾轧，都是如此。小人与小人之争，是为了权势利害；君子与君子之争，则是为了思想意见不同。历史的成败关键，往往就种因于此。古今中外，都跳不出这个圈子，深为可叹！

高明柔克

说到这里，又使人想起清初乾隆时代的重臣孙嘉淦一篇奏议，也就是后人称为《三习一弊疏》的大文章。后来曾国藩到了功成名遂，威望足以震主的时候，他从实际人生的经验中瞻顾上下左右，忽然想到了这篇文章，极力主张大家去细读。一方面是对湘军中如他的兄弟曾国荃等将领而发，一方面也是希望清廷能够警觉，不要生起疑忌之心。

其实，任何一个事业的主脑人物，到了功成名就的时候，都可能有这种情形发生。无论是政治财经上的领导人物，或工商业的巨子，乃至学术教育界的权威，都必须一读此文，深切省察，以永保成功。

有一点我们要知道的，孙嘉淦的《三习一弊疏》，是对升平时世的明主，如乾隆一类的老板讲的。换言之，中人以下的历代职业帝王们，还不足以语此。忠言逆耳，古有明训。讲话固然不容易，能够接受，能够听话的更难。只有高明的人，才肯接受逆耳之言。孙嘉淦的学养人品，素以审慎谨愿著称。如果他碰到的主子不是乾隆，大概也不会有这个奏本了。

因为孟子对齐宣王讲了这段话，使人想起距离孟子两千年后，有孙嘉淦指出，身处如齐宣王一样的环境和地位的人，应当要自己警惕的重点。所以特别附录原文，以供大家参考研究。

孙嘉淦《三习一弊疏》

孙嘉淦，字锡公，山西兴县人。康熙癸巳进士，官至协办大学士，谥文定。

此疏乾隆元年上。曾文正公《鸣原堂论》文云：“乾隆初，鄂、张两相国当国，蔡文勤辅翼圣德，高宗聪明天亶，如旭日初升，四海清明。每诏谕颁示中外，识者以比之典谟誓诰。独孙文定公，以不自是匡弼圣德，可谓忧盛危明，以道事君者矣。纯庙御宇六十年，盛德大业，始终不懈，未必非此疏裨使高深。厥后嘉庆元年，道光元年，臣僚皆抄此疏进呈。至道光三十年，文宗登极，寿阳相国祁寯藻亦抄此疏进呈。余在京时，闻诸士友多称此疏为本朝奏议第一，余以其文气，不甚高古，稍忽易之。近所细加绎，其所云三习一弊，凡中智以上，大抵皆蹈此弊，而不自觉。而所云自是之根不拔，黑白可以转色，东西可以易位，亦非绝大智慧猛加省惕者，不能道。余与沅弟忝窃高位，多闻谀言，所闻三大习者，余自反实难免。沅弟属官较少，此习较浅，然亦不可不预为之防。吾昆弟各录一通于座右，亦小宛诗人迈征之道也。”

臣一介庸愚，学识浅陋，荷蒙风纪重任，日夜悚惶。思竭愚夫之千虑，仰赞高深于万一。而数月以来，捧读上谕，仁心仁政，恺切周详，凡臣民之心所欲，而口不敢言者，皇上之心而已。皇上之心，仁孝诚敬，加以明恕，岂复尚有可议。而臣犹欲有言者，正于心无不纯，政无不善之中，而有所虑焉，故过计而预防之也。

今夫治乱之循环，如阴阳之运行。坤阴极盛而阳生，乾阳极盛而阴始。事当极盛之际，必有阴伏之机。其机藏于至微，人不能觉。而及其既著，遂积重而不可返。此其间有三习焉，不可不慎戒也。

主德清则臣心服而颂，仁政多则民身受而感。出一言而盈廷称圣，发一令而四海讴歌。在臣民原非献谀，然而人君之耳，则熟于此矣。耳与誉化，匪誉则逆，故始而匡拂者拒，继而木讷者厌，久而颂扬之不工者亦绌矣。是谓耳习于所闻，则喜谀而恶直。

上愈智则下愈愚，上愈能则下愈畏。趋跄谄胁，顾盼而皆然。免冠叩首，应声而即是。在臣工以为尽礼，然而人君之目，则熟于此矣。目与媚化，匪媚则触。故始而倨野者斥，继而严惮者疏，久而便辟之不巧者亦忤矣。是谓目习于所见，则喜柔而恶刚。

敬求天下之士，见之多而以为无奇也，则高己而卑人。慎办天下之务，阅之久而以为无难也，则雄才而易事。质之人而不闻其所短，返之己而不见其所过。于是乎意之所欲，信以为不逾，令之所发，概期于必行矣。是谓心习于所是，则喜从而恶违。

三习既成，乃生一弊。何谓一弊？喜小人而厌君子是也。

今夫进君子而退小人，岂独三代以上知之哉？虽叔季之主，临政愿治，孰不思用君子。且自智之君，各贤其臣，孰不以为吾所用者必君子，而决非小人？乃卒于小人进而君子退者，无他，用才而不用德故也。

德者君子之所独，才则小人与君子共之，而且胜焉。语言奏对，君子讷而小人佞谀，则与耳习投矣。奔走周旋，君子拙而小人便辟，则与目习投矣。即课事考劳，君子孤行其意，而耻于言功，小人巧于迎合，而工于显勤，则与心习又投矣。

小人挟其所长以善投，人君溺于所习而不觉，审听之而其言入耳，谛观之而其貌悦目，历试之而其才称乎心也。于是乎小人不约而自合，君子不逐而自离，夫至于小人合而君子离，其患岂可胜言哉！

而揆厥所由，皆三习为之蔽焉。治乱之机，千古一辙，可考而知也。

我皇上圣明首出，无微不照，登庸耆硕，贤才汇升，岂惟并无此弊，亦并未有此习。然臣正及其未习也而言之；设其习既成，则有知之而不敢言，抑或言之而不见听者矣！

今欲预除三习，永杜一弊，不在乎外，惟在乎心；故臣愿言皇上之心也。语曰："人非圣人，孰能无过。"此浅言也，夫圣人岂无过哉？惟圣人而后能知过，惟圣人而后能改过。孔子曰："五十以学易，可以无大过矣。"大过且有，小过可知也。

圣人在下，过在一身；圣人在上，过在一世。《书》曰："百姓有过，在予一人。"是也，文王之民无冻馁，而犹视以为如伤，惟文王知其伤也。文王之易贯天人，而犹望道而未见，惟文王知其未见也。

贤人之过，贤人知之，庸人不知。圣人之过，圣人知之，贤人不知。欲望人之绳愆纠谬，而及于所不知，难已！故望皇上之

圣心自懔之也。

危微之辨精，而后知执中难允。怀保之愿宏，而后知民隐难周。谨几存诚，返之己而真知其不足。老安少怀，验之世而实见其未能。夫而后欿然不敢以自是，不敢自是之意，流贯于用人行政之间，夫而后知谏诤切磋者，爱我良深，而谀悦为容者，愚己而陷之阱也。

耳目之习除，而便辟善柔便佞之态，一见而若涣。取舍之极定，而嗜好宴安功利之说，无缘以相投，夫而后治臻于郅隆，化成于久道也。

不然，而自是之根不拔，则虽敛心为慎，慎之久而觉其无过，则谓可以少宽。励志为勤，勤之久而觉其有功，则谓可以稍慰，夫贤良辅弼，海宇升平，人君之心稍慰，而欲少自宽，似亦无害于天下。而不知此念一转，则嗜好宴安功利之说，渐入耳而不烦。而便辟善柔便佞者，亦熟视而不见其可憎。久而习焉，忽不自知，而为其所中，则黑白可以转色，而东西可以易位。所谓机伏于至微，而势成于不可返者，此之谓也。是岂可不慎戒而预防之哉。

《书》曰："满招损，谦受益。"又曰："德日新，万邦为怀；志自满，九族乃离。"《大学》言："见贤而不能举"，"见不贤而不能退"。至于好恶拂人之性，而推所由失，皆因于骄泰。满于骄泰者，自是之谓也。

由此观之，治乱之机，转于君子小人之进退。进退之机，握于人君一心之敬肆，能知非，则心不期敬而自敬，不见过，则心

不期肆而自肆。敬者君子之招，而治之本。肆者小人之媒，而乱之阶也。然则沿流溯源，约言蔽义，惟望我皇上时时事事，常存不敢自是之心，而天德王道，举不外于此矣。语曰："狂夫之言，而圣人择焉。"臣幸生圣世，昌言不讳，敢故竭其狂瞽，伏惟皇上包容而垂察焉，则天下幸甚！

关于孟子这一节，除了上面所讲的大义以外，另外联想到几个重点，可以加以讨论。

世臣巨族门第之见

第一，是孟子对齐宣王讲提拔人才，引进人才的用人制度问题。由本节文字上“所谓故国者，非谓有乔木之谓也，有世臣之谓也”的措词看来，再加以历史上对历代人事行政的记载来参考，大凡要奠定一个新时代，开创一个新局面的时候，用人都不是依照治平时候的人事制度，都有一番新的气象、新的局面。等到天下安定以后，加上时间的历练，用人行政便不能不上轨道，要依循某种人事制度法规来进用，这也是古今不移的演变。一种制度施行久了，渐渐纰漏就出来了，这是必然的趋势。

一个有悠久历史的国家，故家世族，功臣遗荫，每每在政权体制的成规下，演变成左右政权，把持朝政的形势，成为政坛上的大包袱、大障碍，这也是历史上必然的趋势。例如两汉以后直到魏晋南北朝，士族门阀的权势，影响了四五百年的人事结构。

唐代新兴，在开创基业的时候，一个新的局面打破了这种陋习。但自唐太宗以选举考试取士以后，经过历史年代的累积，门第世臣的弊病还是照样发生。在盛唐的时候，如众所周知的李白、韩愈等名士，求取功名之初，还不是到处上书，希望那些有名望的世臣们加以提拔。也有少数文武人才，是靠世臣故家的赏识，所谓“拔识于稠人”之中的，因此成为千秋佳话。“稠人”就是普通的群众的意思。如郭子仪在未得志时，由于李白的推重，才被重用。后来李白犯了死罪，靠郭子仪以身家性命力保而得救。这些历史资料，就是古今中外、千秋人情的各种反映。

到了晚唐的时候，在政坛上就有著名的牛（僧孺）、李（德裕）党派之争。李德裕乐于提拔平民出身的寒士们，等于我们现在所说的起用新人，后来李德裕被寒族牛僧孺一派推翻，而内阁改组之后，被贬逐到岭南去。当时有“八百孤寒齐下泪，一时回首望崖州”的名诗，就是记载晚唐历史上这一事件。等而下之，宋、元、明、清，每个历史朝代，这些同类的故事的重演，比比皆是。其中比较最为悲惨严重的，那便是历史上有名的党锢之祸。

派系党祸之争

第二，是孟子讲到身为一个领导人的用人之道。无论是人才或非人才，好人或坏人，一个领导人不能随便听信人言。甚至全国人都说其人可杀或可用，也不能受到群众情绪的影响。必须由“明主”来自决自裁。这种用人行政之道，在历代帝王专制的史实上，有太多数不清的资料。尤其中国历史的史家，特别强调历代的明主、贤君们在用人行政上的“不次之擢”——就是不照成规法令提拔人才。

但是话说回来，引用人才的最后取决裁定之权，全仗明主、贤君们的聪明智慧，由他自己的好恶来选择，也实在太难了。到底明主之所谓“明”，贤君之所谓“贤”，他的明，他的贤，到了什么程度？而且真明真贤之主究竟有多少？实在都是问题。历史上最令人推崇的唐太宗，他也亲自在诗上说：“待予心肯日，是汝运通时。”这是极权性的坦白表达。他说，等到哪一天我心里高兴，愿意给你官做，给你富贵的时候，你的好运气就来了。以李世民之英才，尚且如此，何况等而下之的平庸之主呢！

在过去的历史上，因为人事制度不上轨道，取予裁夺，升降生杀之权，往往系于人主一时的喜怒，或出自党派的倾轧。因此，历史上冤死的人才，也是数不清的。在升平的时代，如唐、宋的党争，所谓君子与君子们在学术思想意见的争执，而形成政权上的排挤倾轧。末落的时代，则有如汉朝、明朝的党祸与派系之争。至于晚唐五代的乱世，好恶生杀之权，完全出于人主们的自决，那就更惨不可言了。这种历史的事实也很多，我们只要看看晚唐诗人杜荀鹤吊祭朋友的几句诗，便可知道了。杜的诗说：“杀戮眼中皆名士，几人安稳到黄

泉。”以及他的“四十年来人杀尽，似君埋少不埋多”。再加上唐末道人钟离权一首诗：“莫厌追欢笑语频，寻思离乱可伤神。闲来屈指从头数，得见升平有几人。”这是多么悲哀的局面啊！当然，这些都是乱世的现象，好像与本题不大相关，其实是有关的。

随便信手举几个大家容易知道的史实来说，如刘宋时代的杀檀道济，宋代的杀曲端、岳飞，甚至如明代的杀于谦等等公案，这些罪过，都是由于人主们专权裁决之过。历史上在政坛的冤狱，岂止是少数而已！

至于由派系倾轧、政见不合所造成的，如宋代洛蜀两党之争，都标榜圣贤之学。如二程夫子等人与王安石，以至到苏东坡，这些正反双方人物，总不能算是坏人吧！而任侠好义的苏东坡，几乎也身遭不测，如果不是宋神宗的祖母太皇太后再三维护，恐怕苏东坡的性命，也早已不保了！我们且看看苏东坡最倒霉的时候，关在牢里，听到要被杀头的谣言，非常恐惧痛苦而作的诗。这时唯一令他安慰的，是浙江杭州一带的人们，为了他，请和尚道士念经，替他祈求消灾免难。他的诗说：“圣主如天万物春，小臣愚暗自亡身。百年未满先偿债，十口无归更累人。是处青山可埋骨，他年夜雨独伤神。与君世世为兄弟，又结来生未了因。”“柏台霜气夜凄凄，几动琅玡月向低。梦绕云山心似鹿，魂惊汤火命如鸡。眼中犀角真吾子，身后牛衣愧老妻。百岁神游定何处？桐卿知葬浙江西。”他在狱中做了这两首诗，自题为：“予以事系御史台狱，狱吏稍见侵，自度不能堪死狱中，不得一别子由，故作二诗，授狱卒梁成，以遗子由。”最后又自注：“狱中闻杭（州）湖（州）间民，为余作解厄道场累月，故有此句。”他作了这两首诗，拜托看守的狱卒梁成寄给他的兄弟，当然被侦察的人员拿到，不知道如何又传到宋神宗那里去了，皇帝看了也很难过，便

说：“我并没有一定要他死啊！”因此反而没有事被释放了。以苏东坡的旷达才情，真碰到要命的时候，也还是说：“圣主如天万物春，小臣愚暗自亡身。”甚至也会：“梦绕云山心似鹿，魂惊汤火命如鸡。”是多么的可怜。像这一类的事件，又完全靠那个为人主的皇帝在左右大臣们皆曰可杀时，做了聪明睿智的决定，平反了他的冤枉。当然，最大的影响，还是皇帝的老祖母。所以当太皇太后死时，苏东坡痛苦极了，他又写下两首名诗：“巍然开济两朝勋，信矣才难十乱臣。原庙固应祠百世，先王何止活千人。和熹未圣犹贪位，明德惟贤不及民。月落风悲天雨泣，谁将椽笔写光尘。”“未报山陵国士知，绕林松柏已猗猗。一声恸哭犹无所，万死酬恩更有时。梦里天衢落云仗，人间雨泪变彤帷。《关雎》《卷耳》平生事，白首累臣正坐诗。”自注题为：“十月二十日，恭闻太皇太后升遐，以轼罪人，不许成服，欲哭则不敢，欲泣则不可，故作挽词二章。”这里所说的太皇太后，是宋神宗的祖母，也是历史上有名的贤后。她是名将名臣曹彬的孙女。他在诗中所说“先王何止活千人”，是指宋仁宗。在宋史上，仁宗皇帝和皇后，的确是很了不起的。应该说，都是读通了孔孟之学的吧！

我们牵扯了这些历史故事，都是为了讨论孟子和齐宣王对话的主题。当然，最重要的，由此可见孟子当时在齐国受排挤、受威胁的严重性，所以有不得不走的趋势，同时他所说对于用人行政的主旨，在当时封建制度的君主专权之下，不好太明白表露出君主必须要尊重人民，实行民主法治。但今日民主法治的要义，也已经隐约在其中矣。

民主难，法治也不易

第三，讲到选拔人才和用人的民主法治，我们拿孟子在这一节说话中的语意，来证之于近代和现代西方文化民主法治下的各种形态，也会有很多的感想。过去历史上一切的决定权，都取决于君王，实在是不合理，毛病很大也很多。但真正的全民民主可也真难说，要讲真正的全民民主，先决的条件，除非是真正做到全民都是圣贤。至少要全民的教育水准、学识修养都能达到一致的水平才可以。不然，千万不要忘了群众有时的确是很盲从盲动的。众人之纷纷，不如一士之谔谔，那也是不可否认的事实。所以国人皆曰如何如何，也并不见得就是真正的是非善恶。因此一个强有力的君主，他的主张的确具有百分之百决定性的影响，这就必须靠君主的聪明睿智了。我们放眼看今日西方文化的民主，尤其如美国模式的民主，群众所公认选举的，又何尝一定全是好的？至于幕后操纵在资本家手里的暗潮，更不必谈了。

现在转回来再说孟子当时对齐宣王说这一段话的时候，他虽然不像我们上面所讨论的三点那样具有严重的威胁，但齐宣王已经很不是味道了。总之，无论是天下大事如国家的拔用人才，小则如一个公司行号，乃至一个小小团体，人挤人，人排人，总是难免的。因为人这个生物，天生就是如此不成器的。所以一个当主管的、当家的，一定要切记“士无论贤愚，入朝则必遭谗。女无论美丑，入宫则必遭嫉”的原则，然后处之以仁义，运用以智慧德术，或者效果会好得多。

齐宣王问曰：“汤放桀，武王伐纣，有诸？”孟子对曰：“于传有之。”曰：“臣弑其君可乎？”曰：“贼仁者，谓之

贼；贼义者，谓之残。残贼之人，谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”

对圣人怀疑的趣话

上一次孟子打形意拳式的讲话，大概说得齐宣王也有点不好意思了，于是有一次和孟子谈起来，他问孟子，商汤把夏桀放逐到南巢去，武王出兵牧野攻伐纣王，有这件事吗？夏朝的末代皇帝桀最暴虐，弄得民不聊生，于是他的大臣成汤兴起，把桀赶到蛮荒的南巢去，汤取而代之做了君王，称为商朝。而殷商的最后一代王纣王，也是因为暴虐，而周武王起兵把他杀掉，也取而代之，这是大众都知道的过去两次历史上所谓真正的革命。现在齐宣王对这历史革命发生了怀疑，而提出来问孟子，是不是真的有这回事。

怀疑历史是件有趣的事，写《厚黑学》的四川人李宗吾，又自称是“厚黑教主”。所谓“厚黑”，脸厚心黑也。这位“教主”也是我相识中的老一辈朋友，其实他本人一点也不厚黑，可以说还很厚道，只是喜欢写反面文章来讽世而已。这位怪才，也是怀疑尧舜之为圣人的问题，还说这是他的发明，其实他前辈同宗明朝的李卓吾，已经开其先例。还有明朝末期的一些名士，也曾提出尧舜的禅位问题来讨论过。《木皮散客鼓词》里也是怀疑尧舜的，其中有一段就说到尧是为了自己的儿子无能，怕他将来保不住江山，被不相干的人夺去，就太可惜了，而见到舜很孝顺，又有能力，所以就把自己两个女儿嫁给舜，把舜收为了自己的女婿，女婿是有半子之分，由女婿即位做了皇帝，那么自己的儿孙，还是可以享受荣华富贵的。而李宗吾的《厚黑学》立论，却完全是从李卓吾和《木皮散客鼓词》上学来的，可惜他死了，如果还在的话，见了面，我可一定要骂他不老实，侵夺了别人

的著作权。其实对于历史的怀疑，由本文便可证明齐宣王在那个时候，就已经提出来了。

孟子碰到这个问题，知道不大好答复，但是他答得很高明，完全用外交词令说，在古书上是这么说的。言外之意，还可能“待考”呢！齐宣王说：这不是臣属的叛逆行为吗？为人臣怎么可以杀国君呢——齐宣王可忘记了，他田家的上代田和，何尝不是这样把姜太公的后代吕贷——齐康王送到海边，而篡了王位而当起齐威王来，吕氏主祀就此断绝的。

但孟子对于这个问题的答案，做了历史性的解释，对中国文化的政治哲学，提出了两个观念。他说，这不是臣弑君，不是叛逆。只要一个国家的领导人违反了仁道，就算是坏人，就叫“贼”，不够资格做领导人。违反了毁坏了义理和道义的，就叫做“残”，他是冷酷无情的、是心智不完整的、精神有缺陷的人。这种贼仁残义的人，就是“独夫”。所以汤、武的革命，只是去掉一个独夫，并不算是叛逆的行为。这是中国历史文化的政治哲学，儒家大部分都强调这一点，在我看来，这是历史上的问题。司马迁虽然没有标明，但隐约间也透露了，他并不同意孟子这种看法。

除了司马迁以外，后世写历史的人，一直依照孔孟的这种思想，不敢有丝毫违反。不过，中国几千年来，对这个历史采怀疑态度的人很多，只因在儒家的权威之下，不敢过分反抗，所以这一方面留下来的文字，并不太多，现在提几则小故事来看看。

在古人的笔记资料里，提到唐代名臣高定，他在幼年七岁时，读《尚书·牧誓》这一篇，里面说周武王集合诸侯，在牧野这个地方，誓师讨伐纣王的故事，也就是孟子这里所说汤、武革命的事。高定就

对他父亲高郢说，做臣子的怎么可以用兵杀国君呢？高郢说，这件事是应天命顺人事的事情，不比一般的叛逆。孩子都是喜欢打破砂锅问到底的，于是他追问父亲说，听话的人，连他已经死了的祖宗三代都会得到奖赏。不听话的人，就要被杀掉，这难道也叫做应天命顺人事的事吗？结果他的父亲答不出话来，拿不出任何理由对他解释。

这高定的思想，也不能说他不对。所以后世有些人，对于儒家过分强调标榜的思想，往往持高定这一类的态度。人类的思想观念，在有了怀疑时，提出来讨论，才可获致真理，否则过分强调某一思想的权威性，另外又过分压制别的思想，则并不见得有什么好处。

另外一个故事，宋代的名儒李覯（字泰伯），是一位很有风格的人，文章也写得很好。但他素来不喜欢佛，也不喜欢孟子，常常骂佛，骂孟子。他喜欢喝酒，有一天，一个政坛上地位很高的朋友，送了他许多高级名酒，他自己家里也做了些好酒。有一位读书人很想喝他的酒，但又喝不到，知道他喜欢骂孟子、骂佛，于是作了几首骂孟子的诗送给李泰伯，第一首诗是关于孟子说尧舜事：“完廪捐阶未可知，孟轲深信亦还痴。岳翁方且为天子，女婿如何弟杀之？”他说历史是很难相信的，有许多舞弊不光彩的事情，未必会写上去，但孟子偏偏去相信历史，真是不够聪明。有些史料，是否有问题，还不得而知。至少在《孟子·万章篇》中记载完廪捐阶的事。是说，唐尧当皇帝的时期，自己非常俭朴节省，住的也只是“茅茨土阶”而已，但赐给舜仓廪和牛羊。以后，舜的父亲与异母弟弟，想害他，叫他爬上仓库顶上去整修仓顶，却在下面放火烧他。结果舜在事前已受到两位太太的指教，把预先穿上去的大衣服张开，像飞鸟一样地跳了下来，安全地逃出这场火灾。后来，又教他去凿井，然后投井下石想压死他。结果，舜又经太太的设计，预先在井的内壁旁边，打通隧道，压阶而

上，安然无恙地出来。这首诗说，舜是尧的女婿，岳父做皇帝，舜的弟弟怎么敢去杀他。所以孟子相信历史的记载，实在很傻！

他的第二首诗说：“乞丐何曾有二妻，邻家焉得许多鸡？当时尚有周天子，何事纷纷说魏齐。”他批评孟子的话说：孟轲说齐国有一个人，在外面讨饭为生，而家里却有一妻一妾，哪里有讨饭的能娶得起两个老婆，而且邻居们哪有这许多鸡给他偷呢？还有孟子那个时代，中央政府，周朝的天子还在那里，他应该和孔子一样尊周而讲王道，何以他不到周天子那里去帮助中央政府推行仁政，反而去游说齐国、魏国的诸侯，还想把他们培养成功，取周室而代之，这不是不对么？我们知道，孟子是赞成汤武革命的，并不像孔子是主张尊周的，这也是事实，而这位读书人就凭相隔几千年的习惯和想象来骂孟子。李泰伯读了他这两首诗，引为知己同志，大为高兴，请他喝酒，一边喝酒，一边谈话骂孟子，连过几天，也骂了几天，把所有的酒都喝完了，这位读书人也走了。

几天以后，又听说有人送酒给李泰伯，于是这个书生不作诗了，作了三篇文章，名为《仁义正论》，都是骂佛的，送去给李泰伯。李泰伯看了他的文章后，知道这书生又是想来喝酒的，于是笑笑说，你的文章真好，可是上次的酒都被你喝光了，弄得我自己好久都没有酒喝，非常难过，对不起，这一次你尽管骂佛，请原谅我再不敢留你喝酒了。

金、元时期的名诗人元遗山，有一次，经过殷商的首都朝歌，也对武王伐纣的历史，兴起怀疑的感慨，他曾作了《北归经朝歌感寓三首》诗。其中的两首，也牵连到尧舜的“茅茨土阶”和纣王的造九层台，以及后来的墨子，因路过朝歌，对地名常有歌乐意味的反感，就立即回车、不肯经过朝歌的历史故事，提出怀疑的评论说：“黄屋何

曾土作阶？祸基休指九层台。书生不见千秋后，枉为君王泣玉杯。”“墨翟区区不近情，回车曾此避虚名。采薇唯有西山老，不逐时人信武成。”

其实，对于尧舜禹三代禅让传位的怀疑，以及有关汤武革命的批判，都是后世人吃饱了饭很无聊的闲事。尧舜禹三代的禅让，在古文的记载上，明明告诉我们是“禅”，是“让”，已经很明显地说出“禅”，就是退位递补的意思。“让”，就是让送的意思。既然又让又禅，其中多少有些过节，但在过节当中，毕竟很坦率自然地把自己一手所掌握的天下权位交出去，并没有恋栈而不舍，也没有交了以后有怨恨的，这就不是一般常人所能做到的。他们所以能够如此做，当然道道地地可称之为圣人的行为，又何必多此一举，用后代世道人心的不古，而反证古人也必如后人的钩心斗角，而且是必须要把它拉到和自己当代同样的坏才算是合理？这岂不是读书人思想上的癌症，是多余的致命伤吗？

对汤、武革命的疏解，也是一样，古书上明明告诉我们这两代的历史事件，是革命性的，事实上，也说明是出兵去征伐的。可见古人并没有文过饰非，故意加上那些好听的名词来骗后世的人们。只因为桀纣不道德，虽为全国之君，而弄得民不聊生，水深火热，劝又劝不听，谏也谏不了，要他改又不肯改，谁也阻止不了，那么，汤、武不起来革命，难道要全国的人民生命财产完全毁于一个精神不正常的暴君手里，才算对吗？所以汤、武起来革命，充其量，也只能说出于被迫，不得已而倒行逆施，然后归之于正。何必另加曲解，硬认为他是蓄意图谋叛逆，早就想取而代之了。例如现代历史，孙中山先生领导全民革命的全盘经过事实，也便可以证明真正革命的意义，确是出于不得已，确是抱有一种悲天悯人、救国救民的志愿。如果硬要说汤、

武的革命早已别有用心，则也可说是“欲加之罪，何患无辞”。这也是读书人思想上的恶性瘤。至于后世的儒生们，硬要把汤、武征诛，汤、武革命，加上极其冠冕堂皇的文句，强调应天顺人，那也只能视为秘书人才的文告手法，必须如此写作罢了。其实，所谓“应天顺人”的文字涵义，也便等于现在有些国家的人民不满政府到了极点，希望早点变天而已。有人善用文词，便写成了应天顺人。读通了书，懂了道理，这些只是文字上的花枪，又有什么稀奇。不过，自从汤武用过“革命”一词之后，后世的变乱，甚至是抢劫、残杀，也便借用了什么革命等等的名词，这就等于老子、庄子们所说“仁义”一词，被后人假借乱用之过，两者实在不可一概而论。

所以我们要知道，凡是这些问题，都只是思想上、文词上、论理上的是非——逻辑问题，并非人事上实际的善恶问题。如果把文字逻辑的是非问题，硬用到实际人事上的善恶问题，有时候，会使你产生无可挽救的偏差，而弄得害世害人不浅。不过，这个专题的确也很不简单，不是三言两语可以讲得完的，必须另作一个专题，在此只好打住，不再多做讨论了。

学非所用用非所长论

孟子见齐宣王曰：“为巨室，则必使工师求大木。工师得大木，则王喜，以为能胜其任也。匠人斫而小之，则王怒，以为不胜其任矣。夫人幼而学之，壮而欲行之。王曰：‘姑舍女所学而从我。’则何如？今有璞玉于此，虽万镒，必使玉人雕琢之。至于治国家，则曰：‘姑舍女所学而从我。’则何以异于教玉人雕琢玉哉？”

有一天，孟子再见齐宣王，对齐宣王说，假如你要建筑一座巨大的宫殿，一定会命令负责工程的人，先去找很高大的木材——古代还没有钢筋、水泥，只有找大木材了——负责工程的人，找到了高大的好木料，你一定很高兴，认为他了不起，能够胜任这件工作。当然，从森林中砍伐来的原木，还不能立即拿来作梁、作柱，一定还要经过加工整理，用斧用锯，修整到合用为度。结果你看到他们把得来不易的大木头削小了，你一定很生气地认为他们没有善尽职守。一个人从小学一样东西，等长大了，要施展所学的时候，你对他说，不要管你所学的那一套，跟我走，照我的办法就好了。你齐宣王想看看，结果会是怎样呢？

再假定现在有一块很好的玉石在这里，虽然价值达二三十万两黄金之巨，也一定要“使”琢玉的工人依他的学识技术，把它雕琢好才可以。你现在虽在寻求治理国家的人才，但你却要求那个人放弃平生所学，跟着你的方向，照你的办法去做，这样岂不等于叫琢玉的人，放弃他所学的技术，照你的办法去琢玉一样，这怎么行得通呢？

这一段的背景，是孟子在齐国已经逗留好几年了，很不得志，孟子很着急，不得不像下象棋一样，要将上一军了。他对齐宣王说了这么多话，齐宣王一动也不动，没有听他的意见实行仁政，似乎有一点点震动了孟子的浩然正气，好像胡子都翘起来了。

说到这里，可看清一个事实，凡是一个知识分子，有了学问以后，想实行他的理想，有所作为，在际遇不好，机会不来的时候，都是这般痛苦的。过去如此，将来也还是一样。读了这段书，仔细想想，真令人不禁有许多感慨。中国过去有句俗话：“学成文武艺，货与帝王家”（古人对于文学、武学，叫作文艺、武艺。古人这个“艺”字用得非常好，不管是文学、武学，或任何学问，修养到了艺术的境界，才算有相当的成就。学武也是一样，学到了相当的程度，才称得上武艺，入于艺术境界，也就是所谓“化境”。不像日本人，有所谓一段、两段，一直到九段。日本武术的分段法，是由中国佛家禅宗的“浮山九带”蜕变而来的）。上面引用的这句古话，相当深刻，从这句话来看，人都有不满现实的情绪，尽管学问好，本事大，卖不出去，也是枉然。孟子卖不出去，孔子也是卖不出去，在《论语》中记载着孔子说的：“沽之哉！沽之哉！”结果到了流动摊位上，还是卖不出去，永远是受委屈的一副可怜相。孟子也一样，现代和将来的人也是一样，卖不掉的时候，都很可怜。这就是世间相。过去是将学成的文武艺卖给帝王家。现在呢？是卖给工商巨子、大资本家。中国的知识分子，几千年来都是如此。沿街叫卖闹莲花的，又岂止是我们这位亚圣夫子而已。

另一方面，那些大老板的买主们，态度都很令人难堪，不但是讨价还价，苛求得很，有时候对知识分子就像对上门兜售的小贩一样，

看也不看一眼，一挥手，一个劲儿地比着：“去！去！去！”你把黄金当铁贱卖给他，他也不理，就是那么个味道。

我在小的时候，父亲告诫我两副语体的对联说：“富贵如龙，游尽五湖四海。贫穷如虎，惊散九族六亲。”另一副说：“打我不痛，骂我不痛，穷措大（现在叫穷小子）肝肠最痛。哭脸好看，笑脸好看，田舍翁（现在叫有钱人）面目难看。”活了几十年后，对人间事阅历多了，回头再想这副联语，的确是世间的淋漓写照。孟子的仁义之道，在齐宣王那里兜销不出去，他也不想再看这副脸色了。

在古代，尤其春秋战国间，知识分子第一个兜销的好对象，当然是卖给人主——各国的诸侯，执政的老板们。如果卖出去了，立即就可平步青云，至少可以弄个大夫当当。其次，卖不到人主，就卖给等而下之的世家，如孟尝君、平原君等四大公子，一般所谓卿大夫之流，能够做他们的座上客，也就心满意足了。实际上，名义虽称之为“宾客”，也不过是一员养士而已。如弹铗当歌的冯谖，即是如此。到秦王嬴政即位以后，曾经下了逐客令，当时李斯也在被逐之列，临行之时，上书劝谏，嬴政觉得有理，于是收回成令，李斯后来因而得以重用。虽然如此，各国诸侯的灭亡，对养士风气不能说不是个打击，这一阶段的读书人，是比较凄凉悲惨的，大多流落江湖，过着游侠的生活，这就是汉初游侠之风盛行的主要原因。

攀龙附凤——读书人的通路

汉代的初期，差不多也还有秦代轻视读书人的风气。秦始皇焚书坑儒，固然杀了很多读书人，但留下来的读书种子仍然不少。例如为汉代初创政治礼仪最著名的叔孙通，在汉高祖起义，到处征伐的时代，叔孙通便盯着他，跟来跟去的，很想把他的学问卖给汉高祖，可是总是卖不出去。当时汉高祖看见读书人就骂，甚至把儒生们的帽子拿来当便器用。叔孙通和他身边的许多学生，只有忍耐。有时学生们急了，催促他走了算了，叔孙通一直劝学生们忍耐等待。

等到汉高祖统一天下以后，中央政府里，都是和汉高祖一道起来打天下的好汉们，其中有许多还是地方上的流氓地痞。上朝、开会，都没有秩序，更没有气度。在朝廷开会的时候，饮酒争功，吵闹咒骂，甚至有当场拔剑击柱的，乱七八糟，没有一点体统，倒很像一群流氓在聚会生事。

乱无章法的朝廷会议，使汉高祖感到头痛之极，就采用了叔孙通的建议，颁布一项重要的律令，叫做“朝仪”。本来，汉高祖对儒生是看不起的，也没有信心，但聪明的叔孙通，看准了汉高祖烦厌廷臣不守秩序的心理，就对他说：“夫儒者难与进取，可与守成。臣愿征鲁诸生，与臣弟子，共起朝仪。”这下只好依叔孙通了。于是叔孙通召集了一百多人，照规范排练了一个多月。就像今天庆典，先要学生练习排字，或大会操、团体舞一样，等精娴熟练了，才请汉高祖观礼。汉高祖看了大为高兴，于是命令群臣学习，这是汉高祖六年的事。第二年，高祖七年十月大会群臣，皆依朝仪行事。并由御史做监督，若有哪个举动不合礼仪的，立刻抓起轰出去。于是举朝秩序井

然，无人再敢喧哗失礼。汉高祖坐在龙位上，高兴极了，得意洋洋地说：“吾乃今日知为皇帝之贵也！”——我直到今天才知道当皇帝是何等威风啊！他高兴之余，马上拜叔孙通为“奉常”，等于礼部大臣，并赐黄金五百斤，并且封他的学生们也都为郎官。

后来，陆贾又屡次建议汉高祖，推行诗书礼教。汉高祖听得不耐烦了，就破口骂道，你啰嗦什么？老子的天下是马上打来的，什么诗啊书的，有屁用，“乃公居马上得之，安事诗书”？陆贾说，不错呀！你的天下是骑在马上打来的，可是你不能够还一直骑在马上当皇帝，“居马上得之，宁可以马上治之乎？”应该坐在宫廷的大位上治理天下了。

陆贾这个人很会讲话，很有办法，也很高明的，他曾先后代表汉高祖、汉文帝出使南越王赵佗，稳住了两广、南越一大片属国。并和陈平、周勃联手，平定吕氏诸王，拥立了汉文帝。

当时汉高祖听了陆贾的这句话，认为很有道理，要他详细报告，后来陆贾一连提了十二次建议——上奏章，汉高祖都说好，全部采用。这十二次奏章后来编在一起，就是有名的陆贾《新语》。

由这两件事看来，可见历史上许多读书人，大多同叔孙通一样，功名富贵必须靠嘴巴游说，或靠别人的推荐。运气好，就推销得出去，否则便穷愁潦倒一辈子。

当然，有不少是例外的，如孔孟之圣，如高士之高，隐士之隐，名臣大臣之精忠亮节，有许多可歌可泣之事。但在汉初那个时候，知识分子的功名富贵，还是靠嘴巴来游说，或者靠别人的推荐。

到了汉武帝以后，才有了选举制度的创立。那时的选举，是真正的选举，不像现在，竞选是竞而选之，靠竞争，那已不是中国文化的选举精神了，所以只可以依着西方文化叫做“竞选”。汉朝的选举，是由地方官和地方人士的考察，平常就对贤良方正、孝悌忠义等品行加以考察，凡是有学识、德性高超的人，由地方官推荐称贤，向朝廷保举上去，称为“孝廉”。清初的博学鸿词征召，也是套用这个制度而来的，这样叫做“选举”。这种汉代初期的选举，一直沿用到汉末，但也变了质，人才推荐的出路都由世家门第把持，由平民出身的读书人，很不容易飞黄腾达。即使同是平民读书出身，到了权位关头，竞争排挤，也事所难免。例如汉武帝时代的名相公孙弘，结果也会排挤董仲舒，所以元人李过庭的诗说：“古来好客数平津，我道真龙未必真。一个仲舒容不得，不知开阁为何人？”

在南北朝混乱的时代，读书人的出路就靠门第，靠名士们的揄扬推荐。所谓“门第”，就是有祖先父母的余荫，同时还带有现代人所谓“学阀”的那种味道。由于仕途受了这类世族子弟的专横把持，所以天下事也就不问可知了。

唐代选举的进士

在唐代的时候，唐太宗确立了考试制度，于是读书人埋头苦干，十载寒窗，一朝登第，一步一步，钻到功名场中。一直到现在，都在隋唐时代所创立的考试制度的精神下，使得考试成为知识分子求得功名富贵的必经之路。因此在隋唐以后，有很多的文学作品，赞颂由考试所取得的功名科第。社会上，每个家庭，每一个读书人都在祈求，希望由科第而考取功名，来光耀门楣，荣宗耀祖。到了清朝，甚至连做皇帝的乾隆，还想暗地化名来参加考试，偷偷尝试那考取进士的味道呢。所以以前教育儿童的读物，便有“天子重英豪，文章教尔曹。万般皆下品，唯有读书高”的格言。当然，这些话到了现代工商业的社会，完全变成落伍的陈腔滥调了。现在应该可以将它改为：“社会重金条，技能须学高。万般皆上品，唯有读书糟。”

其实，在从前，考取了科第功名是一回事，有了功名，能不能在宦途上飞黄腾达，又是另一回事。许多人就是有了功名，没有门第，没有背景，没有人提拔，还是一样的清寒一生，只比那没有考得功名的白丁略胜一筹而已。例如在唐代诗的文学中，大家都读过秦韬玉的《贫女吟》，便是感叹这种宦途不遇而发泄的无奈和悲哀。同样的情形，借贫女来作寄托，抒发自己怀才不遇的诗，还有唐末诗人李山甫的一首名作：“平生不识绮罗裳，闲把簪珥益自伤。镜里只应谙素貌，人间多是重红妆。当年未嫁还忧老，终日求媒即道狂。两意定知无处说，暗垂珠泪滴蚕筐。”第三句和第四句，就是感叹社会人情现实的可怕。第五句第六句，是说自己在年轻时代意气飞扬，非常自负，但早已顾虑到青春逝去，年华老大，还是早点找归宿才好，所以

一直托人作媒，不过，别人却笑她疯，认为以她的美丽才华，不怕没有对象。最后说，现在呢？什么都没希望了。还是一个贫女终老，每天做做苦工，只有对着蚕筐暗自滴泪了。这是读书人多么有趣的讽喻，但其中又含有多少的悲哀啊！时代虽然不同，人情世态还是一样，即如现代读书人，得到了博士、硕士学位以后，同样地，也是“货与帝王家”，出卖给那能付你薪水高的人，三万五万一个月，非向他低头不可，只不过现在是由帝王家的买主，一变而为资本家的老板而已。

由此看来，孔孟以下，古今中外的读书人，大多是那么可怜，有时还卖不出去，像孟子一样。他和齐宣王这一次的谈话，就可想而知，有点类似买卖不成仁义在，讨价还价的味道。在这节书中，已可看出，齐宣王与孟子之间的往来，差不多快要结束了，同时孟子和齐宣王也都已过中年。我看齐宣王倒蛮有福气，舒舒服服地过了一生，人也蛮可爱的。老实说，孟子这样顶撞他，假如换作后世一些帝王，很可能不会接受，认为你孟某人谈了半天都是空话，我爱用你的意见就会用，我不用你，你就乖乖地领薪水吃饭，还来什么玉人、匠人、工师的，我现在不要盖房子，你工师又怎么样！假如是另一种个性的齐宣王，就告诉他，我现在不想盖房子，璞玉也找不到，你让我清静清静好吧！或者是“王拂袖而起”，以示冷落，不接受。

齐燕之战——历史战略的经验

而在孟子方面来说，平生志学孔子之道——“祖述尧舜，宪章文武”。而今遇非其主，言不听而教不从，“良禽择木而栖”，又何必为了生活而贪恋禄位，只是尸位素餐而已。因此他的去志已坚，只是还有老母待养，拖家带眷，不得不使他为现实生活、现实环境而踌躇再三了。

孟子终生奉母教

大家都知道，孟子的一生，除了他天生本质具有圣人之资以外，还有一个最大的助力，那便是一位贤母的教导。孟子不但在幼年时期、少壮时期，接受了母亲严谨的教育，即如这一次与齐宣王话不投机，决心要去齐的时候，又是接受孟母的鼓励，使他去志更加坚定。如《孟子外书》所载的母教，也正是他们母子俩在这个时期的故事。

孟子处齐为客卿，居常有忧色，拥楹而叹。

孟母见曰："子拥楹而叹，若有忧色。何也？"

对曰："轲闻之，君子称身而正位，不为苟得而受赏，不贪荣禄。今道不用于齐，愿行，而母老，是以忧色。"

孟母曰："妇女之礼，精五饭（稻、黍、稷、麦、菽五种饭类），幂酒浆，缝衣裳而已。故有阃内之修，而无境处之志。《易》曰：'无攸遂，在中馈。'《诗》曰：'无非无仪，惟酒食是议。'以言妇人无擅制之义，而有三从之道也。故幼则从乎父母，嫁则从乎夫，夫死则从乎子，礼也。今子成人也，而我老矣。

子行乎子义，吾行乎吾礼。子何忧也。"

孟子和齐宣王最后几次谈话，齐宣王在礼貌上虽然还相当尊敬孟子，但实际上已大有貌合神离的味道。孟子觉得不须再留下去了，心

里很不自在。心有所思，容貌上不免略现愁苦之色。有一天，手搭着前门的柱头发呆，轻轻地叹息。

孟母早就看在眼里，心里有数。再次看到这种情形，就不得不问他了：

儿啊！你为什么在这儿唉声叹气的，愁眉不展呢？

孟子听到母亲在问话，不免自悔失态，但又不能欺瞒母亲，因此便答道：

儿子认为一个君子，应该知道进退之方。一个人的立身出处，必须名正而言顺，有为有守，不可以苟且求取荣誉与俸禄，贪受不义而不应该的赏赐。如今我和齐宣王话不投机，看来他是绝对不会接受王道政治思想，自然就无法在齐国实行仁政了。在这种情形之下，儿子觉得再不能待下去，但是想到您老人家年纪大了，更不宜远游，使您老人家受苦，所以左右为难，决定不下。

孟母听了孟子的对话，又是一本正经地说：

一个妇道人家，只要安安分分地烧饭、煮菜、酿酒、缝衣裳，那是应守的本分。妇女的德行是专重家务的操持，不应该多管外务才对。《易经》家人卦的六二爻辞说：“无攸遂，在中馈。”家庭主妇没有向外发展的必要，只需管理家务，主持中馈便好了。《诗经·小雅·斯干》上也说：“无非无仪，惟酒食是议。”一个贤良的主妇，平日不说什么东家长、西家短的是是非非，只要把家务和全家饮食起居料理妥当就好。这些上古的名言，都是讲到妇人不该弄权，不要对外务擅作主张的意思。

况且自古以来的传统，妇人有三从之德：一、在幼年的时代，要依从父母。二、在婚嫁以后，就要顺从丈夫。三、如果丈夫去世了，儿子已是一家之主了，就要以儿子的前途为中心，加以辅助。

这是合情合理的事。而今你已长大成人，我也垂垂老矣，你不但已是一家之主，而且你走的是顶天立地大丈夫应走的仁义之路，我当然跟着你、赞同你。即使在生活上清苦一点，也是我应该分担的分内之事。你不必为了我而迟疑不决，果敢地决定你的方针吧！

我们读了这一节书，可以推测，孟子听了他母亲的这番话之后，宽心大放，去志更坚。不过，到正式离开齐国，还要一段时间来料理事务。因此，接着还有后文。

齐人伐燕，胜之。宣王问曰：“或谓寡人勿取，或谓寡人取之。以万乘之国，伐万乘之国，五旬而举之，人力不至于此。不取，必有天殃。取之何如？”

孟子对曰：“取之而燕民悦，则取之；古之人有行之者，武王是也。取之而燕民不悦，则勿取；古之人有行之者，文王是也。以万乘之国，伐万乘之国。箪食壶浆以迎王师，岂有他哉？避水火也。如水益深，如火益热，亦运而已矣。”

孟子的策略——规之以正

从这段记载看来，战国时代虽然已经很乱了，但是比起现在世界各国，用武力征服了人家，接着就并吞占为己有的情形要好些。所以齐宣王也还是蛮可爱的，竟然把这个问题提出来问。

这件事发生在周显王三十六年，齐宣王十年之间，也正是苏秦身佩六国相印的后期。燕国的国君文公死了，他的儿子易王继位，齐宣王是乘人国丧而去趁火打劫的。

齐国派兵去打燕国，在短期间内，齐国很快就把燕国打败了，齐国获得全胜，占领了燕国十个城池。齐宣王征求孟子的意见，问孟子说，有人建议我到此为止，不要把燕国并吞。也有人建议我，现在就把燕国并吞下来算了。以我这万乘之国的齐国，而去攻打万乘之国的燕国。在相等的国力之下，竟然不到两个月的时间，就把燕国打败了。这种胜利，似乎非人力所能为，看样子是天命。假如不把燕国拿下来，就是违背了天意，上天会降下灾难的。我看还是把燕国拿下的好。你孟老先生以为怎样？听听你的高见如何。

孟子告诉他说，假如你把燕国占领了，燕国的老百姓很高兴、很愿意的话，就不妨占领下来。古代曾经有这样的例子，那就是周武王。假如你占领了燕国，而燕国的老百姓不高兴，不愿意的话，那就不要占领，古代也有这样的历史经验，像周文王就始终没有起兵伐纣。

后世的说法，标榜文王是“不忍心也”。假如暂且推开王道精神不谈，只从谋略的观点来看，实际上是文王看得很准，在他那个时候，时机还没有成熟，在他自己手里来不及了。况且姜尚（太公）七十多岁才遇文王，而文王那时已经九十多岁，步入迟暮了。等到他儿子手里，纣王还不能反省转变的话，那么，一切的机缘成熟，才能一举成功。所以他把这个事业，留给儿子去完成。

这个历史故事被曹操“翻了版”，有人向曹操劝进，取汉献帝而代之，曹操说：“若天命在吾，吾其为周文王矣！”下面意思就是说，让我儿子去干吧！

孟子接着又针对这次齐国伐燕国的战役对齐宣王说，如果以万乘之国伐万乘之国，在相等的国力下，只有五十天的时间，就打败了对方，而对方的老百姓们，拿了吃的、喝的，来欢迎你的部队。没有别的原因，只因为他们的内政太乱了，老百姓们一心想要避开水深火热般的暴政，所以欢迎你去解救他们。假如你去了，老百姓生活得更痛苦，那怎么行呢？原来的统治是暴虐的，而你又更暴虐。这样，只不过是换一个暴虐的“手”而已。——这个“运而已矣”的“运”字用得很妙，可以作“换一手”解释，也可以解释为“也会轮到你遭遇同样的失败下场”。这“运”是运转，有如佛家说的轮回果报。

这一件事，在另外有些史书上的记载，孟子当时却是另外一种说法。因此，这件事成为历史上的一个大疑案了。

据《战国策》的《燕策》记载，孟子对齐宣王所说取不取燕国的话是：“今伐燕，此文武之时，不可失也。”

但是《史记·燕世家》却说，孟子这些话是对齐宣王的儿子齐湣王说的。

苏秦口辩轻取十城

但据后世考证，本书上这一次的对话，应该是孟子对齐宣王说的话。至于“今伐燕，此文武之时，不可失也”的话，大致确定是孟子对齐湣王说的话。孟子第二次再到齐国，也就是湣王当政的时代，而且居留在齐国的时间也比较前一次长久，或者有此一说？

燕齐两国之争，也是历史上的大事。这一次的战役，齐宣王虽然也征询了孟子的意见，但到底没有采用，结果还是取了燕国十城。

燕易王没有办法，就来找苏秦理论了。他说：“往日先生至燕，而先王（燕文公）资先生见赵，遂约六国从（亲），今齐先伐赵，次伐燕，以先生之故，为天下笑。先生能为燕得侵地乎？”

苏秦被燕易王这一责问，惭愧难受到了万分，他便很肯定地说：“请为王取之。”——我一定可以为你燕国收复这十个城市的失地。

于是苏秦便转到齐国来见齐宣王。他首先向齐宣王朝拜，庆祝他打燕国的胜利。随后站起身来，便仰起头，对着齐宣王故做吊丧式的悲悼状态。齐宣王看了他的举动，莫名其妙，就说：你何以这样举止失常，一忽儿向我庆祝，一忽儿又那么悲伤？

苏秦说：燕国虽然弱小，但也是秦王的少婿呢，你齐宣王只顾眼前的利益，侵略了他十个城市。可是你知不知道，这样一来，你便与西陲的强邻秦国，结了不解之仇了。“今使弱燕为雁行，而强秦制其后，以招天下之精兵，是食乌啄之类也。”燕国好比一只飞行的孤雁，猎人看了，当然忍不住要射击，殊不知这只孤雁的后面，就跟着

一只强有力的大猛鹫。你在前面射下了孤雁，它就趁机以保护弱小为名，来侵略你了。你这样做，不是太危险了吗？

齐宣王一听，脸都变青了，赶紧请教，该怎么办？

苏秦说：“古之善判事情，转祸为福，因败为功。”你肯采纳我的意见，马上归还从燕国抢来的那十城失地，燕国无故而收复你慷慨还他的十城，必然欢喜得不得了。同时秦国心里也很明白，知道你是为秦、燕有岳婿的关系，而卖了一个面子给他，所以归还了燕国的失地，当然也很高兴你做得漂亮。此是所谓“弃强仇而立厚交也”。

齐宣王立刻接受苏秦的意见，甘愿吞下这包泻药，马上归还了燕国的失地。其实孟子的意见，比起苏秦的理由来，崇高而伟大，深谋而远虑，只有更好，没有更坏。为什么齐宣王听不进去？苏秦一说，就立刻变色呢？因为孟子说的目标，是要齐宣王光明正大，施行大仁大义的王道精神，所以齐宣王听了，认为是读书人的迂腐之见而已。苏秦说的，是动之以眼前的利害，惧之以可怕的后果，人的眼光见地到底是短视的，眼前的利害容易看得到，长远的大利实在无法去想象。

不过，由此也可见两个要点：一是辩士、说客的作风，与真儒圣贤的态度，截然不同。二是无论善恶、是非的动机如何，要想说得动人，听得进去，临机应变的妙用，实在是不简单。所以韩非子一再强调“说难”，说话不容易啊！

其实，孔孟圣人的仁义是正道、是正理，好比一个人的头脑。而利害权谋的运用，好比手足（手段）的运用，所以苏秦之辈，在当时

的游说策辩，也非偶然，不是只凭一张嘴随便说说的。后来宋代司马光论史，曾经说过：

> 齐地广而民众，负沧海以临中夏，重以威宣之贤，国家富强。及湣王骄汰，不可盈厌，自取颠沛。苟无田单，齐不国矣。凡游士言从横者，虽更相倾覆，要之合者从，六国之利也。齐为三晋燕楚之根柢，三晋燕楚为齐之藩篱。秦虽强暴，百有余年，不能一诸侯者，以其表里相钩带也。及齐王建用后胜之谋，信秦间之言，拱手以事秦，不救五国，五国已亡，而齐并为虏，理势然也。

燕齐之战

为了研究孟子的学术思想，这里仅就流传较广的《史记》《战国策》等资料，先约略了解孟子答复齐宣王取燕与否的时代大势。然后，便须了解孟子后来对齐湣王的一段话。

在《史记·燕世家》里，说是燕王哙读书，中了“书毒”，很想自己当尧舜，学尧舜的禅位，把国家让给别人。当时燕国有一位叫子之的奸臣，是一个大坏蛋，知道他这位宝贝老板，有如此的想法，就布置了一个局面，由燕王哙把政权让给他。这个时候，燕国国内已经乱得不得了。

正在这个时候，苏秦在齐国被刺了，受了重伤。当时齐宣王听到苏秦被刺，非常生气，他因为爱才，特地亲自去慰问苏秦，并且追问凶手是谁。苏秦这个人真是高明，他很清楚，受伤太重，已经没有希望了，但临死时，还想出死后报仇的方法。他告诉齐宣王，查凶手的方法很简单，只要在他死了以后，对外宣称，苏秦本来就是为燕国到齐国来作间谍的，现在把他刺死了，对国家的贡献非常大。凶手有这样的大功，应该给予奖赏。齐宣王在苏秦死后，照他的话做，果然那名刺杀苏秦的凶手，出面来领赏，齐宣王把这名凶手杀掉，替苏秦报了仇。

苏秦过后，他的弟弟苏代起来了。苏秦读了几年书，连弟弟都能教得出来游说诸侯。现代的基辛格，只能一个人玩，还玩得并不十分高明。而苏秦兄弟两人，都能够把各国放在自己手掌摆来摆去地玩弄。最初，苏代到齐国、燕国，都不大受欢迎。可是不知道苏秦写了

或读了一本什么秘笈，这秘笈后来可能被烧掉了，或失传了。而当时竟然教会了他弟弟，所以苏代尽管最初不受欢迎，但经他三言两语一说，那些君主们又听他的，相信他而任用他了。

这时苏代奉了燕王之命，也到了齐国。而《史记·燕世家》及《战国策》记载，燕王哙三年，燕国大乱，百姓恫恐，构难数月，老百姓死者数万。在当时的人口，几个月死了数万人，用现代人口数字类比，就好像一个国家在几个月以内死了几百万人，这数字是不得了的。

齐国就在这个时候，开始攻击燕国。这就是为齐、燕之间的仇恨，种下的一个因。后来燕国的昭王即位以后，为了要复国中兴，就广求天下良才，交接贤能才智之士，集中人才，共谋大事。这时有一个名叫郭隗的策士，抓到了机会，去对燕昭王说，你如果要招纳天下贤士，就先把我这个并不见得有特殊本领的人高抬起来，那么天下的贤能之才，自然就都到你燕国来效力了。燕昭王问他，这是什么道理？他说，从前有位喜欢千里马的国君，出千金的高价去找。后来派去买的人，花五百金买了一具千里马的骨骼回来。这位国君起初很生气，但派去买马的人解释说，连死马都花高价买了来，更何况活马呢！这个风声一传出去，千里马很快就会来了。果然，他爱马的名声传出去了，不到一年，就有了三匹千里马。现在你燕昭王把我供在这里，自然天下贤能之士，都投奔到你燕国来了。

燕昭王听了他的建议，用了他，后来果然许多知名之士都到了燕国。最后昭王用了乐毅，很快就把齐国打败，连下七十余城，只剩下即墨、莒两城未下。后来齐国又用田单，以火牛阵反攻，打败了燕国而复国。

这些战役，都是齐湣王在燕王哙让国而内政大乱时，乘人之危，攻打燕国所种下的祸因。

根据《战国策》和《孟子》的记载，好像齐国在攻伐燕国之前，齐宣王（《史记》则说是齐宣王的儿子齐湣王）曾经问孟子，可不可以占领。而《战国策》与《史记》上记载，孟子说，“今伐燕，此文武之时，不可失也。”意思是说，你现在去打燕国，和古代武王代纣，完成文王的事业一样，正是时候，你可以去打。假如孟子真的是这样说法，那么孟子和苏秦、张仪也差不多了。如果孟子没有说，那么司马迁和《战国策》的作者，就犯了诽谤罪，就要像最近报纸上为了韩愈的一篇文章，要打官司了。

总之，这已经为孟子上了一点颜色，有了一个小小污点。因为这句话等于鼓励齐国去侵略，这是很严重的。《孟子》本书上记载，当时便有人问孟子是不是曾经鼓励齐宣王去打燕国。孟子说，这是沈同问起，像燕国目前这样，燕王哙糊里糊涂地让国给子之，而子之把内政弄得乱七八糟，死了好几万人，燕国的老百姓这样痛苦，可不可以去攻伐。我告诉他，可以。但是我说的可以，是指顺天应人，吊民伐罪的出兵，而不是说侵略性的攻伐。正如有人问起，某人杀了人，犯了罪，可不可以处以死刑。我说可以，但并不就是说，任何人都可以去杀这个犯人，而是要执法机关依照法定程序，去判处他的死刑。

但这些话，对齐宣王说的也罢，对齐湣王说的也罢，对别人解释也好，到底孟子说了没有？是怎么说的？在《孟子·公孙丑下》，便有对沈同一段话，可做说明。

接下来第二部分疑案，是年代问题。本来孟子的年代，以及那时候许多事情的年代，是很难确定的。据《史记》记载，孟子这段话是

对齐湣王说的，是孟子去过魏国，见了梁襄王，不投机，就回鲁国去住了一段时间，然后再次回到齐国来，见了齐湣王，湣王正好出兵攻打燕国。反正《孟子》这本书，不论是孟子自己作的笔记，或者门人根据资料写的，在文字上总会有多少修饰。但在语气之间，还是赞成有此“吊民伐罪”的一战，只是不像《战国策》式说得那么激烈而已。

苏代评论齐王

在当时的国际背景，还有一段有趣的事。原来燕国是派苏代去齐国做间谍的，苏代到了齐国，齐湣王本来认为他是一个政客，两边跑的，不太理他。可是苏代很厉害，最后还是说服了齐湣王，暗中帮了燕国的忙，甚至于齐国要他带兵去打燕国，结果打了败仗，齐湣王还是相信他，他又利用当时的国际情势，使齐王派他出使到燕国。

燕王哙看见自己派往齐国的间谍回来了，就问苏代说，齐王可能称霸天下吗？苏代说，不可能。燕王哙问，这是什么道理呢？苏代说：“不信其臣。”这四个字是不是实在呢？这也是实情。

我说过，齐宣王是相当有器量的。那时候天下贤能之士，如孟子、邹衍等名贤，都集中在齐国，而齐宣王也很尊敬他们。这些人讲的话，他也听，但接纳不接纳是另外一回事。他等于设立了一所研究院，用很高的待遇养着这些人。你们讲演也好，开座谈会也好，你们尽量去吹你们的，我有我自己的一套，并不偏爱某一人，也不专采某一人的建议。结果他的儿子齐湣王也和他的父亲宣王一样，但更有甚焉，“不信其臣”。

苏代把这情形报告了燕王哙以后，燕王哙知道齐国已不能称霸天下，于是放心了，同时听了别人“不信其臣”的弊端，便专任子之，让他负更多的权责。最后让位给子之，终于导致了燕国内部的大动乱。

但是还有更深一层的秘密，原来子之早就看出苏秦是一个很厉害的角色。所以就教他的儿子，积极追求苏代的女儿。两个年轻人结了婚，子之和苏秦、苏代之间，早已成为儿女亲家，而且在苏代奉燕王之命到齐国去做间谍以前，是有深交，苏代自然要帮忙亲戚。所以又是寥寥“不信其臣”四个字，不着痕迹地种下了燕王哙让国的前因。再加鹿毛寿说的“人谓尧贤者，以其能让天下也。今王以国让子之，是王与尧同名也”，于是就演出了一幕食古不化的丑剧。

了解了当时的国际情势和人事的背景，权臣谋士们心术品格的卑劣，再来看《孟子》这一段书就更有味道了。虽然孟子说的是可取之道，与不可取之道，谈的是理论。但是以孟子谈话的气势、口吻，和当时国际情势配合起来看，那么孟子的话，和当时的谋略家、纵横家们没有两样，他的态度是赞成的了。其实在精神内涵上，还是大有不同。

前面已经讲述，齐宣王时期出兵攻伐燕国，打了胜仗，占领了若干土地与城市。但仍有下文：

> 齐人伐燕，取之。诸侯将谋救燕。宣王曰：“诸侯多谋伐寡人者。何以待之？”
>
> 孟子对曰：“臣闻七十里为政于天下者，汤是也。未闻以千里畏人者也。《书》曰：‘汤一征，自葛始。’天下信之。东面而征，西夷怨；南面而征，北狄怨；曰：‘奚为后我？’民望之，若大旱之望云霓也。归市者不止，耕者不变。诛其君而吊其民，若时雨降，民大悦。《书》曰：‘徯我后，后来其苏。’

今燕虐其民，王往而征之，民以为将拯己于水火之中也，箪食壶浆，以迎王师；若杀其父兄，系累其子弟，毁其宗庙，迁其重器，如之何其可也？天下固畏齐之强也，今又倍地而不行仁政，是动天下之兵也。王速出令，反其旄倪，止其重器；谋于燕众，置君而后去之，则犹可止也。”

前文讲到齐国打燕国，把燕国拿下来了。可是国际上不同意，看不过去了。诸侯之间，计划组织一个联合阵线，要打齐国。这时，齐宣王问孟子，现在诸侯们要联合起来，替燕国打抱不平，攻击我们齐国了。孟先生，你看我应该怎么办？

孟子说，就我所知，我只听说过以方圆七十里领土，而领导了天下，像商汤当年就是这样兴起的。可还没有听说过，拥有方圆千里的一个大国，竟然还会畏首畏尾的。

从孟子这段话的论调，可以看到，战国时代终归是战乱的时代。不管你圣人高明到什么程度，时代的趋势，国际政治风气的力量，毕竟很大，个人的思想观念终究还是会受到影响，所以这时孟子就以力的大小来立论了。

孟子又继续引经据典，用《尚书·商书》上仲虺诰文“汤一征，自葛始”的一段话对齐宣王说，《尚书》上仲虺制的诰文上记载，商汤为了除暴安良，从“葛”这个小国开始了他的统一大业，天下的人都信服他。当商汤向东面征伐的时候，西面的夷人就抱怨，向南面征伐的时候，北方的狄族也在抱怨。他们都抱怨说，为什么不先来我们这里，而把我们摆在后面呢？

孟子说那时各方面的老百姓们，盼望商汤的王师，像久处大旱的农民，对着万里无云的晴空，盼望着能有云霓的涌现一样。

不过历史上汤武那个时候，是不是这样，就不知道了。也许是仲虺这位左丞相，在制诰时对商汤仁义的强调宣扬。

孟子继续描写商汤征伐时，部队纪律良好的情形说，当商汤的部队打来了，当地的老百姓，做生意的还可以照常做生意，种田的也照常种田，一点也不受影响。

像这样的情形是不是真的也有呢？在我们的历史上，像这样好的部队，像这样不扰民的战争，曾经发生过很多次。问题全在于这位指挥部队的司令官是一个什么样的人。

仁将——曹彬

如历史上有名的仁厚将军，宋朝初兴时的曹彬。他奉命攻打江南，征服南唐后主——就是那位被俘解送到汴京途中、船上吟诗填词“四十年来家国，三千里地山河”的李煜。

当时曹彬围攻南京半年多，连秦淮河、白鹭洲、西门水寨都占领了。到最后，只要一仗就可以轻易攻进金陵——南京城了。李煜也准备要投降了。在这紧要关头，总司令曹彬突然生病了。生的什么病呢？大家都着急，都监——副总司令兼政治部主任潘美，先锋——前敌指挥曹翰等都到总司令部去探病。问起生的是什么病，曹彬说是心病。于是大家纷纷主张找医生，还要找名医。曹彬说，不必找医生，我的病医生治不好，只有你们各位能医好。大家问什么办法。曹彬说只有一个办法，就是打进南京的时候，不许随便杀一个人，也不许任何人奸淫掳掠，做不做得到？这时一班将领们只好说，你命令下来就好了嘛！曹彬说，不行，要先发誓。于是大家就发誓。发过誓后，立刻下攻击令，打进了南京城，而城里的老百姓还不知道呢！

潘美的难以控制，曹翰的好杀，都是事实。当宋太祖赵匡胤授命曹彬去打江南的时候，曾告诫曹彬最好不要多杀人，对李煜一家人，更是要加以保全。曹彬当下迟疑不答，既不抗拒命令，也没有明确的答复。他只问副将——副司令要派谁来负责。赵匡胤马上懂了他的意思，立刻召见了潘美、曹翰等人，发表他们做副司令。不过，当着他们，交给曹彬他平日用的一把宝剑，告诉他说，你拿着这把剑，“如朕亲临”，等于我本人在场一样，凡是副将以下不听命的，我授权给你，你只管照军法办理，先斩后奏，一切由你全权做主。他一面对曹

彬说，一面眼角看着潘美、曹翰。吓得这些人汗流浃背，只有禀报“末将听命”的了。

曹彬的高明还不止如此。他又向赵匡胤请调一位将军田钦祚，来担任另一路的前敌指挥官。弄得潘美、曹翰他们都觉得很奇怪。因为这个姓田的，既狡猾，又贪污，爱争功，又不肯负责。同时又最喜欢打小报告给赵匡胤，常常忌功而倾轧同事。曹彬所以请调了他来参加战役，作用是准备平定江南之后，送点功劳给他，免得他在后方捣乱，又增加赵匡胤的怀疑顾虑，而对前方有所牵制。这就是曹彬高明的权术大用了。

曹彬、潘美等破城以后，李后主在无可奈何之下，穿着白纱衫帽，亲自向曹彬投递降书。他先见副帅潘美，只好叩拜如仪，潘美却也答拜叩头还礼。进一步，便要上船晋见大元帅曹彬，他也设拜叩头。曹彬便叫左右告诉他说：恕我“介胄在身，拜不及答。”换句话说：对不起，我是军人，只好以军礼接见你，不能跪拜还礼了，请原谅。

行过了投降的典礼，正副元帅曹彬和潘美先自登上两只大船，很礼貌地请李后主上船饮茶。由岸上到战船上的跳板，当然是独木板。李煜素来是养尊处优，平时生活，哪里受过一点罪，今天忽然要他经过独木板上船，实在没有这个胆子，再三徘徊不敢踏上去。曹彬便命令左右的副官扶他上来。

曹彬的确是很仁厚，他招待李后主吃茶的时候，他问起李煜家庭的成员，知道总共有三百多人，就替他准备一百条官船，给李煜三天时间，收拾财物，带着进京。并吩咐他尽管多带些财物去，暗示我曹彬不要钱，可是到了京里，还是有人要钱的，得准备送红包。然后放

李煜这些人自己回去，连卫兵都不派一个跟着。其他将领们很不放心，但曹彬并不在意。他说，放心！他连上船的木板都不敢走，生怕掉下水去，可见他怕死得很，哪里会有逃跑的勇气。

曹彬知道有些人是靠不住的。等李煜走了，他吩咐副将潘美代理职务，表示自己要暂时离开总司令部三天，把统率部队的责任交给他，并特别交代不许杀人犯军纪。然后带了二百名亲信，在李后主的宫殿四周布防保卫，不许任何人闯进李煜的宫中。自己则亲守在大门口，以防止下面的士兵们，以对待敌人的态度，进去危害骚扰。等三天以后，李煜带了三百多人上了船，他才进宫去，查封了宫里的财物，造册呈报给朝廷。

据宋人的笔记，另一面他的副司令曹翰，后来奉命攻打九江。打进了九江，纵兵掳掠，还要屠城。而他自己却装了二十几船的财货宝物，悄悄地运回家乡去了。与曹彬相较之下，就有天壤之别了。

这是历史上有名的仁将。所谓“积善之家必有余庆”，他的后代也很好，孙女做了宋仁宗的皇后，被誉为圣后；相传还有一个孙女成了神仙，便是道家《灵源大道歌》的作者曹文逸真人。历史上仁厚的名将，当然不只曹彬一个，其他还有很多，这里只是提出最有名的曹彬作例子。

这就是王者之师、仁义之师的风范。打仗时只要屈服了敌方的领导阶层就好，而对老百姓则是慰问、关怀、救助，像及时雨一样，老百姓当然高兴。孟子说，像这样的仁义之师，就如《尚书》上仲虺在诰文上记载，那时的老百姓天天盼望着仁主到临，仁主来了，就有好日子过，就能离开水深火热的苦难。

孟子引用了《尚书》的话以后，又针对当时的情况对齐宣王说，现在燕国内政那么紊乱，又虐待他的人民，你发兵去攻打燕国，这时燕国的老百姓以为水深火热的生活可以有所转机，他们将会有好日子过了，所以他们从家里拿出吃的喝的，高高兴兴地招待你的部队。如果你反而杀了燕国的百姓，捆绑他们的子弟，拆毁他祭祀祖先的宗庙，搬走他们贵重的宝物，使燕国的老百姓受到更深的痛苦，那怎么可以呢？

至于国际上的观感与反应，你要知道，天下各国诸侯对你国势的强盛，本来就畏惧三分，现在你打下燕国，得了加倍的土地，又不行仁政，各国诸侯为了自己的安全，同时又有了口实，自然要联合起来攻打你了。这等于是你自己发动天下的兵来讨伐自己。现在你只有赶快发布命令，释放俘虏，停止掳掠，再召集燕国的臣民代表开一个会，替他们选出一个贤君来，然后班师凯旋。这样还来得及阻止各国对你的联合攻击。

此刻孟子已经是要卷铺盖，离开齐国的时候，也许他还有一些话没有说出来。

仁义的实质与权谋

从历史的资料看，齐、燕的结怨，有两件事足以启发后人的睿思。

第一是，燕王哙传到昭王以后，燕国起来复仇。要复国仇，必须要内政修明，力图强盛。而内政之修明，又以人才之争取为先。他第一个就采用了郭隗“千金市马骨”的精神原则，广求人才，得到乐毅这一批贤能之士，一战连下齐国七十二城，湔雪了国耻。

第二是，在那个时候，苏代曾对燕昭王说过这样一句话：“仁义者，自完之道也，非进取之术也。”他认为仁义的精神和行为，是个人对自己的一种最高修养。但是如果要想取得一国的政权，治理天下的百姓，仅仅讲究仁义的道理，是没有用的。把苏代这个理论和孟子的话对照一下，则很可以做一番深入的研究。基本上，仁义的思想和精神没有错，只是在方法上，因时间和空间的不同，而有所变通。

其实，苏代的话仍然不脱纵横家的论调，把仁义限制在个人的修养上。我们知道，武王在起兵伐纣之前，曾经和姜太公商量过。据《太公金匮》的记载：“武王问太公曰：殷已亡其三，今可伐乎？太公曰：知天者不怨天，知己者不怨人。先谋后事者昌，先事后谋者亡。且天与不取，反受其咎。时至不行，反受其殃。非时而生，是为妄成。故夏条可结，冬冰可释。时难得而可失也。”

周武王在准备起兵攻伐纣王之前，对姜太公说，现在殷纣王因为暴虐无道，已经失去了他十分之三的国力、土地和人民，而且看来还

会变本加厉，天下将更动乱，百姓将更痛苦。现在是不是可以起兵，以革命行动，把殷纣的政权拿下来呢？

姜太公对武王说：据我所知道的，凡是知天——懂得天时、地利、人事等这些客观因素和时代趋势的人，当时虽然势不利于自己，而无法实现理想时，他是不会怨天的。一个真正了解自己的人，也能将人心比己心，以己心度人心，那么就不会轻易去责怪别人了。所以处理一件事情，先把客观的因素衡量清楚，对别人的心理也了解了，根据这些条件，做好周密的计划，然后按计划行事，一定会成功的。反过来，如果不能把这些客观和主观的条件弄清楚，盲目地先做了再说，那就必然失败无疑。而且，在客观条件已经具备，时机成熟，唾手可得的时候，你却迟疑不进，坐失良机，这样不是太可惜吗？比如田里的稻子已经成熟了，而你不去收割，这就不对了。一件事情，时机到了，大势所趋，由不得你，而你却偏偏不采取行动，这样是不会有好结果的。我们日常生活中的小事都要如此，大事业更要注意。至于时机不到，或者时机已过，却勉强去完成的，那是妄成，不会持久的。譬如夏天，枝叶茂盛，花开之后，到了秋天，自然结果。等到严冬来临，则遍地冰雪，但是到了相当的时节，又自然地春江水暖了。任何事情都有一定的时机，一个恰当的时机很难遇到，但却很容易失掉。

鬻子也曾经有这样的话：“发政施令为天下福，谓之道，谓之仁。信而能和者，帝王之器。”据《汉书·艺文志》记载，鬻子名熊，著《鬻子》三十篇，分一卷六篇。他这几句话的意思是说，为天下福祉所做的行政措施，就是最崇高的行为，也就是所谓的仁道。能使全国上下安居乐业而心悦诚服，就是帝王之才。自己并不着意去追求争取，而自然由他人拥戴，那么你便立了信。为天下民众除害，换

言之，谁危害天下人，你就除掉谁，这就是仁。如果顺天应人，自然获得权位，执政以后，全国上下亲爱精诚，和睦相处，一旦有了外患侵凌，或内在的灾祸危难，则和衷共济，同心协力。能做出这种政绩，那就真是为帝为王的材料了。

同样地，我们可以了解，孟子的赞成——至少是不反对齐宣王伐燕，并没有违背他一向所主张的“仁义”思想。而仁义也不一定如后来所说的，只是完成个人美好人格的修养而已。依照姜太公的说法，在客观条件的需要下，战争的手段可以完成更崇高的目的，则不但不违背仁义，且合乎仁义。照鬻子的理论推衍，一场为天下除害的战争，也就是仁道的伸张。

总之，孟子因为燕国老百姓生活于水深火热中，所以不反对齐国去攻伐，这并不违义。他的论调，可以说和当年姜太公对武王所说的，是同一个方向。问题是齐国之伐燕，没有做到如鬻子所说的那几个原则，也就非帝王之器了。事实上，基于当时时代趋势等因素，孟子的思想并不像孔子那样宗周。因为历经七百多年来的中央周室，实在已是一个扶不起来的破砂锅了。因此，只要有人能真正施行仁义，为民造福，他便可辅之为王。

孟子在魏齐的外一章

孟子为什么不能得到齐宣王、梁惠王的深信和重任呢？这实在使人有“读兵书而流泪，替古人担忧”之慨！为了解答历史上这一疑问，就不得不回来再综合研究齐宣王与梁惠王一下了。

齐宣王的风格

战国末期的齐国，已非西周时代的旧齐国，也非东周初期的齐国，而是由田完敬仲的后代，篡位而据为己有的新齐国。尤其从齐威王开始称王以来，齐国便成了与秦、楚分庭抗礼而互相争霸的大国了。

齐威王死后，他的儿子辟疆继位，称宣王。据孟尝君的父亲靖郭君（田婴）的门客齐貌辨的观察，说：“太子（指齐宣王）相不仁，过颐豕视，若是者背反。”由此而知齐宣王的相貌和个性的一斑。所谓“过颐”，便是方面大腮，满脸福相的描述。也可以说是脑后见腮，不可往来，后有反骨的相貌。所谓“豕视”，便是像猪看东西一样，表面很糊涂似的，而实际上，心中自有主张，很精明，而且不时偷看到两旁的东西。所谓“不仁”，不是说他一点也没有仁慈的心肠，而是说他是个不容易对付、不容易侍候的角色。

但事实上，齐宣王也可算是一个英明的主子，有他父亲威王慷慨雄豪的秉赋。而且根据《孟子》的记述，他爽朗地承认有好勇、好货、好色的多种毛病，婉转地推掉孟子的高论，也可以说是不凡的作风。

朝中文武多才士

在他亲政的初期，仍然任用邹忌为相，但却召回了被邹忌所排挤，而具有上将之才的田忌为将，任命孙膑做元帅，一战而擒杀了魏国的名将庞涓，俘虏了魏惠王的太子申，一举而震动国际，威加海内。

齐国，不但一跃而为当时国际上的政治大国，而且是赫赫的经济强国。

当此之际，齐宣王任命了重要的高级干部：

孟尝君（田文）继邹忌为相国。

礼遇高士颜斶、王斗；甚至间接优待鲁仲连等不世人物。

优容淳于髡的滑稽隽才。

他听了邹忌及王斗当面批评他，不肯起用人才的一番话，一下子便任用他们与淳于髡等所推荐的一批人，而使得齐国大治。

邹忌事宣王，仕人众，宣王不悦。晏首（齐臣）贵，而仕人寡，王悦之。邹忌谓宣王曰："忌闻以为有一子之孝，不如有五子之孝。今首之所进仕者，以几何人。"宣王因以晏首壅塞之。

先生王斗造门而欲见齐宣王，宣王使谒者延入。王斗曰："斗趋见王为好势，王趋见斗为好士，于王何如？"使者复还报。王曰："先生徐之，寡人请从。"

宣王因趋而迎之于门，与入，曰：“寡人奉先君之宗庙，守社稷，闻先生直言正谏不讳。”王斗对曰：“王闻之过，斗生于乱世，事乱君，焉敢直言进谏。”

宣王忿然作色不说（通悦）。有间。

王斗曰：“昔先君桓公所好者五，九合诸侯，一匡天下，天子受籍（谓土地人民之籍），立为大伯，今王有四焉。”

宣王说，曰：“寡人愚陋，守齐国，惟恐失坛（同陨）之，焉能有四焉。”

王斗曰：“否，先君好马，王亦好马；先君好狗，王亦好狗；先君好酒，王亦好酒；先君好色，王亦好色；先君好士，王不好士。”

宣王曰：“当今之世无士，寡人何好？”

王斗曰：“世无骐骝骒耳（良马之名），王驷已备矣；世无东郭逡卢氏之狗，王之走狗已具矣；世无毛嫱、西施，王宫已充矣；王亦不好士也，何患无士。”

王曰：“寡人忧国爱民，固愿得士以治之。”

王斗曰：“王之忧国爱民，不若王爱尽縠（音斛，绉纱曰縠，纺丝而织之）也。”

王曰：“何谓也？”

王斗曰：“王使人为冠，不使左右便辟（便，顺其所好。辟，避其所恶）而使工者。何也？为能之也。今王治齐，非左右便辟无使也。臣故曰，不如爱尺縠也。”

宣王谢曰：“寡人有罪国家。”

于是举士五人任官，齐国大治。

王斗这番说词，等于当面讽刺他的缺点，但齐宣王仍有雅量接受，不像秦汉以后的帝王，动不动便加以“处士横议”，或“大不敬”的杀头罪名。

赞美词与利害关系

至于说到宣王不肯听信臣下的劝谏，在用人上，信任不专，或学非所用，用非所长的事，大概不会错的。例如他前任相国邹忌的一番婉转譬喻，便是针对他这毛病而说。

邹忌脩八尺有余，身体昳（日侧有光艳也）丽，朝服衣冠，窥镜，谓其妻曰："我孰与城北徐公美？"其妻曰："君美甚，徐公何能及公也！"

城北徐公，齐国之美丽者也，忌不自信而复问其妾曰："吾孰与徐公美？"妾曰："徐公何能及君也。"

旦日（明日）客从外来，与坐谈，问之客曰："吾与徐公孰美？"客曰："徐公不若君之美也。"

明日，徐公来，孰（通熟）视之，自以为不如，窥镜而自视，又弗如远甚。暮寝（通寝）而思之，曰："吾妻之美我者，私我也；妾之美我者，畏我也；客之美我者，欲有求于我也。"

于是入朝，见威王曰："臣诚知不如徐公美，臣之妻私臣，臣之妾畏臣，臣之客欲有求于臣，皆以美于徐公。今齐地方千里，百二十城，宫妇左右，莫不私王；朝廷之臣，莫不畏王；四境之内，莫不有求于王。由此观之，王之蔽甚矣！"

王曰："善！"乃下令："群臣吏民能面刺（举）寡人之过者，受上赏；上书谏寡人者，受中赏；能谤议于市朝，闻寡人之

耳，受下赏。”

令初下，群臣进谏，门庭若市，数月之后，时时而间（去声）进。期年之后，虽欲言，无可进者。燕、赵、韩、魏闻之，皆朝于齐，此所谓战胜于朝廷（与敌国战胜于朝廷之内也，即政治作战胜利之意）。

贫贱骄人

虽然宣王有用人不专的毛病，却能面对颜斶的顶撞，公然改变盛怒之威，愿执弟子之礼。最后，颜斶不受封而辞去，他又好像只能礼贤而不能真下士。

齐宣王见颜斶，曰："斶前。"斶亦曰："王前。"宣王不说，左右曰："王，人君也。斶，人臣也。王曰'斶前'，斶亦曰'王前'，可乎？"

斶对曰："夫斶前为慕势，王前为趋士。与使斶为慕势，不如使王为趋士。"王忿然作色，曰："王者贵乎？士贵乎？"

对曰："士贵耳，王者不贵。"王曰："有说乎？"斶曰："有，昔者秦攻齐，令曰：'有敢去柳下季垄（冢也）五十步而樵采者，死不赦。'令曰：'有能得齐宣王头者，封万户侯，赐金千镒。'由是观之，生王之头，曾不若死士之垄也。"

左右皆曰："斶来，斶来，大王据千乘之地，而建千石钟，万石簴（音巨。天上神兽，鹿头龙身。悬钟之木刻饰象之，因名曰簴。每十六钟共一簴），天下之士，皆为役处；辩知（智）并进，莫不来语；东西南北，莫敢不服。万物无不备具，而百姓无不亲附。今夫士之高者，乃称匹夫。徒步而处农亩，下则鄙野，监门闾里，士之贱也，亦甚矣。"

斶对曰："不然，斶闻古大禹之时，诸侯万国。何则？德厚之道，得贵士之力也。故舜起农亩，出于野鄙，而为天子。及汤

之时，诸侯三千。当今之世，南面称寡者，乃二十四。由此观之，非得失之策与，稍稍诛灭，灭亡无族之时，欲为监门闾里，安可得而有也哉。是故《易传》不云乎：‘居上位，未得其实，以喜其为名者，必以骄奢为行，据慢骄奢，则凶必从之。是故无其实而喜其名者削；无德而望其福者约；无功而受其禄者辱，祸必握。’故曰‘矜功不立，虚愿不至。’此皆幸乐其名，而无其实德者也。

是以尧有九佐，舜有七友，禹有五丞，汤有三辅。自古及今，而能虚成名于天下者，无有。是以君王无羞亟问，不愧下学。是故成其道德，而扬功名于后世者，尧舜禹汤周文王是也。故曰‘无形者，形之君也；无端者，事之本也。’

夫上见其原，下通其流，至圣人明学，何不吉之有哉。老子曰：‘虽贵，必以贱为本；虽高，必以下为基。是以侯王称孤寡不穀，是其贱之本与。’

夫孤寡者，人之困贱下位也。而侯王以自谓，岂非下人而尊贵士与？夫尧传舜，舜传禹，周成王任周公旦，而世世称曰明主，是以明乎士之贵也。”

宣王曰：“嗟乎！君子焉可侮哉，寡人自取病耳！及今闻君子之言，乃今闻细人之行，愿请受为弟子。且颜先生与寡人游，食必太牢，出必乘车，妻子衣服丽都。”

颜斶辞去曰：“夫玉生于山，制则破焉，非弗宝贵矣。然太璞不完。士生乎鄙野，推选则禄焉，非不专遂也。然而形神不全。斶愿得归，晚食以当肉，安步以当车，无罪以当贵，清静贞

正以自虞。制言（命令）者王也，尽忠真言者臞也，言要道已备矣，愿得赐归，安行而反臣之邑屋。”则再拜而辞去。

君子曰：“臞知足矣，归真反璞，则终身不辱也。”

滑稽大师——淳于髡

另有淳于髡，完全不同于颜斶的作风，他运用滑稽的高调，对了齐宣王爽朗的胃口。

他身为齐之赘婿，长不满七尺，而滑稽多辩，早为齐威王时代的左右宠臣。到了宣王时代，也同样受到重用。他是个有心人，也见过孟子。与孟子的对话，下文再谈。

有一次，在一天之内，他同时又推荐七个人，请齐宣王录用。宣王虽然觉得淳于髡太过分了，但辩论一番之后，还是照样任用不误。

淳于髡一日而见七士于宣王。

王曰："子来，寡人闻之，千里而一士，是比肩而立；百世而一圣，若随踵而至也。今子一朝而见七士，则士不亦众乎？"

淳于髡曰："不然，夫鸟同翼者而聚居，兽同足者而俱行，今求柴胡、桔梗（药名）于沮泽，则累世不得一焉。及之睪黍（山名）梁父（山名）之阴，则邴（仰也）车而载耳。夫物各有畴，今髡贤者之畴也。王求士于髡，譬若挹水于河，而取火于燧也。髡将复见之，岂特七士也。"

而且在军事方面，当大家说不进去话的时候，如果淳于髡来个猎狗的趣味性比喻，宣王就听进去，立刻放弃了原来的作战计划。

齐欲伐魏，淳于髡谓齐王曰："韩子卢（韩国有黑犬名卢）者，天下之疾犬也。东郭逡（兔名）者，海内之狡兔也。韩子卢

逐东郭逡，环山者三，腾山者五，兔极（疲倦）于前，犬废于后，犬兔俱罢，各死其处。田父见之，无劳勤之苦，而擅其功。今齐魏相持，以顿其兵，弊其众，臣恐强秦大楚承其后，有田父之功。”

齐王惧，谢将休士也。

又一次，齐宣王想征伐魏国，魏国派人暗中送礼给淳于髡，请他设法阻止。淳于髡公然贪墨，受了礼物。齐宣王有密报，也知道了这回事，但经他滑稽解说，又对了宣王的胃口，结果还是取消了作战计划。

齐欲伐魏，魏使人谓淳于髡曰：“齐欲伐魏，能解魏患，惟先生也。敝邑有宝璧二双，文马二驷，请致之先生。”淳于髡曰：“诺！”

入说齐王曰：“楚，齐之仇敌也；魏，齐之与国也。夫伐与国，使仇敌制其余敝，名丑而实危，为王弗取也。”

齐王曰：“善！”乃不伐魏。

客谓齐王曰：“淳于髡言不伐魏者，受魏之璧马也。”

王以谓淳于髡曰：“闻先生受魏之璧马，有诸？”

曰：“有之。”

“然则先生之为寡人计之何如？”

淳于髡曰：“伐魏之事不便，魏虽刺髡，于王何益？若诚便，魏虽封髡，于王何损？且夫王无伐与国之诽，魏无见亡之危，百姓无被兵之患，髡有璧马之宝，于王何伤乎？”

齐宣王开战国养士之风

《史记》在《田敬仲完世家》中，述说齐宣王好养士，就好像开了一个议院或参政院，也相当于现在的研究院。如云：

> 宣王喜文学游说之士，自如驺衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人，皆赐列第，为上大夫，不治而议论，是以齐稷下学士复盛，且数百千人。

因此，促成相国孟尝君——田文跟着他学样，也喜好养士。甚至，孟尝君与齐宣王还争相养士，大家熟知的冯谖弹铗，毛遂自荐，以及鸡鸣狗盗之徒等，统称他的门下，号称有食客三千之多。高明之士如鲁仲连，也是孟尝君的座上客。

由于齐宣王和孟尝君争相好客，而开创了战国时期的养士风气。此后，魏国有信陵君，赵国有平原君，楚国有春申君，都以好客养士号召，名动诸侯，而影响于国际之间。

不过，养士的风尚，除非有魏文侯、齐宣王、燕昭王的环境、器度与见识，或者还可以利多弊少。到了战国末期，自孟尝君、信陵君以后，其余大公子们的养士，利弊就很难说了。甚至可说弊多于利。人与人间的交情，主客之间的感情，不是基于利害关系的，实在不多。即如孟尝君晚年，被逐去齐，虽然经过冯谖设法，仕魏、居薛，如狡兔之有三窟，但后来他重返故国后，再也不能恢复昔日的风光。那些门客大都各奔前程，而孟尝君也由此勘破了人情世故。

孟尝君逐齐而复反，谭拾子迎之于境，谓孟尝君曰：“君得无有所怨齐士大夫？”孟尝君曰：“有。”“君满意杀之乎？”孟尝君曰：“然。”谭拾子曰：“事有必至，理有固然，君知之乎？”孟尝君曰：“不知。”

谭拾子曰：“事之必至者，死也；理之固然者，富贵则就之，贫贱则去之，此事之必至，理之固然者。请以市谕，市朝则满，夕则虚，非朝爱市而夕憎之也，求存故往，亡（通无）故去，愿君勿怨。”

孟尝君乃取所怨五百牒（书所怨之人）削去之，不敢以为言。孟尝君既反，因谢病，老于薛。

后来，赵国的大将廉颇，屈而再起，也曾有过孟尝君门下士同样翻版的情形。

特立独行于滔滔浊世的孟子

齐宣王时代，养士的风气是这样的盛行，而游说之士在齐国又这样的多，但总是仰承君王的鼻息，或者相公的喜怒，而取得个人的富贵功名，以至于谋生而已。

像我们的亚圣孟老夫子一样，特别受到齐宣王的重视而处处待之以礼，确是异乎寻常。无奈人情重利而轻高远，所以孟子教之以仁义之道，齐宣王不是不知道，实在是做不到。这也是孟子所说的“非不能也，是不为也”。

反过来说，孟子学孔子，毕竟成为千古歌颂的圣人，这也就是孟子知其不可为而为之的行径。所以后来淳于髡替孟夫子难过，想要影响他改变作风。但孟子始终特立独行，不愿曲学阿世。所以《孟子》全书所说的，都是古今不移的大经大法，都是正面文章，他绝不肯说侧面的谀词。

像淳于髡，他便不同了。有一次，孟尝君的封邑薛国有难，齐宣王并不想出兵相救。结果，淳于髡一片滑稽说词，又打动了齐宣王救薛的心思了。

孟尝君在薛，荆人攻之，淳于髡为齐使于荆还，反过薛，而孟尝君令人礼貌而亲郊迎之。谓淳于髡曰：“荆人攻薛，夫子弗忧，文无以复侍矣。”淳于髡曰：“敬闻命。”

至于齐，毕报。王曰：“何见于荆？”对曰：“荆甚固，而薛亦不量其力。”王曰：“何谓也？”对曰：“薛不量其力，而

为先王立清庙。荆固而攻之，清庙必危。故曰：薛不量力，而荆亦甚固。”

齐王和其颜色，曰：“谔，先君之庙在焉，疾兴兵救之。”颠蹶之请，望拜之谒，虽得则薄矣。善说者，陈其势，言其方，人之急也。若自在隘窘之中，岂用强力攻哉。

吏民千古两相妨

邹与鲁哄。穆公问曰：“吾有司死者三十三人，而民莫之死也。诛之，则不可胜诛；不诛，则疾视其长上之死而不救，如之何则可也？”

孟子对曰：“凶年饥岁，君之民，老弱转乎沟壑，壮者散而之四方者，几千人矣。而君之仓廪实，府库充，有司莫以告。是上慢而残下也。曾子曰：‘戒之！戒之！出乎尔者，反乎尔者也。’夫民今而后得反之也，君无尤焉。君行仁政，斯民亲其上，死其长矣。”

历史政治上的因果

这是孟子家乡的事，孟子是邹人，邹大约只有现代的一个小县那么大，姑且称他为一个国。其实邹和邾，也都属于鲁国的境内，用现代的观念来讲，相当于鲁国的一个独立市。

邹和鲁国，发生了权利上的争执，这是一次很大很激烈的冲突。邹穆公问孟子说，在这一次和鲁国的激烈冲突当中，我的高级干部死了三十三个人，而这些干部的属下和辖区的老百姓，没有一个肯为他们的长官效死。要是杀掉这些人吧，人数实在太多了，杀不胜杀。可是不杀罢，他们将来还是这样眼看着长官战死而不去援救，这样怎么行呢？真是杀也不好，不杀也不好，你看应该怎么办呢？

孟子说，在平时遇到水旱灾害，农产歉收的凶年，你的老百姓们没有饭吃。年纪大，身体弱的，饿死在路旁；年纪轻，身体健壮，走得动的，就离乡背井，向外逃生。在邹这样一个小小的地方，逃亡的人，就高达几千人之多，占了你全部人口的很大比例。但是你政府的粮仓里面，多的是粮食，财库里的钱也很充裕，有足够的力量帮助这些老百姓。可是你的干部们，当时并没有把老百姓的痛苦情形告诉你，他们这样骄慢而不理政事，结果残害了多少老百姓的身家性命。孔子的学生曾子曾经说过，做事要特别小心谨慎，凡事是有因果报应的。怎么出去，就怎样回来；如何待人，人也将如何待你。所以在平时老百姓吃了他长官的亏。现在他们也就眼看着他们的长官受难，不出来救援了。这正是他们饥饿时，长官不救援他们的一种还报，你穆公还有什么好责怪埋怨的呢？如果从今以后，实行仁政，爱护老百

姓，老百姓当然也就敬爱他们的长官，当长官有难的时候，他们当然就会拼死命去保护救助了。

这一段中，孟子所说的理论，是中国政治哲学的最高原则之一，也是政治领导人的最高领导原则。中国文化处处讲因果，这因果的观念并不是印度佛教传入中国以后，才开始确立，并普遍被社会应用在语言文字上。我们的《易经》老早就有这种思想，如“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。”至于孟子，这里所引用的“出乎尔者，反乎尔者也”，同样是因果报应的观念。

在政治上，我们看历史的演变，就是因果报应。我们如果从因果中去看历史，可以发现许多很奇妙的事情。就拿我们眼前可以看得见的历史现象来说，埃及的总统萨达特，很了不起。那天我打开电视，看见他突然冒险访问以色列的消息，就知道他一定有影响力。同时也预料到以色列的贝京，也一定会去埃及报聘，也可以说两个都是了不起的人物，将来对于中东地区的谋和，犹太与阿拉伯两个民族去嫌释怨，总会有帮助的。假定我们处身在一百年后，回过头来看这一段历史，这两人之间的一往一来情形，以及诚心谋和与否的因果报应，则是一件在因果律上，很有趣的，能证实的事情。

古今中外都逃不开这个因果律。我们中国的历史，每一朝代都是如此。怎么来的江山，也将怎么样的失去；怎么样取得的政权，也是怎么样的交出去。仔细研究外国的史实，又何尝逃过此一法则。

我们随手举一个例子，宋朝的皇帝赵匡胤，据说他自己并不想当皇帝，而是陈桥兵变，部下们硬把皇帝所穿的黄袍加在他的身上的。当时的皇帝，是后周的柴荣。他在位时死了，儿子还小，只有六七岁，而赵匡胤是柴荣当时的殿前点检使，等于是宪兵总司令或首都卫

戍司令等要职。就在陈桥兵变中，黄袍加身当了皇帝，所以到了元初，在宋朝垮了的时候，有人非常感慨地作了两首诗说：“记得陈桥兵变时，欺她寡妇与孤儿。谁知二百余年后，寡妇孤儿又被欺。”“卧榻而今又属谁？江南回首见征旗。路人遥指降王道，好似周家七岁儿。”

我们再看清朝，进主中国，是孤儿寡妇入关，而最后一代皇帝，又是寡妇孤儿悄然出关。因果报应，丝毫不爽。读了元人那首诗，我也曾经依样画葫芦的写过一首：“寡妇孤儿自入关，便宜占尽此江山。果然二百余年后，母子君臣出塞难。”溥仪登基接受群臣朝贺的时候，还是一个小孩子。抱他坐上金銮殿的大交椅上时，他大哭起来，他的父亲摄政王拍拍他，安慰说：“不要哭，快完了！”果然很快就完了。这就是“出乎尔者，反乎尔者也”的道理。所以国家也好，个人的事业也好，都是怎么起来，也是怎样下去。经过时间的证明，长期观之，可以说是必然律的回互，并非偶然如此的。

至于《孟子》书中的“老弱转乎沟壑，壮者散而之四方”这两句文言，尤其别具韵味，而且也特别悲凉。岂但战国时代的老百姓们如此，几乎世世代代的老百姓，都是过着这种艰苦的日子。“老弱转乎沟壑，壮者散而之四方。”大地尽是一片流民饥荒的景象。悲凉，惨痛！岂是言语文字所能尽其形容的。社会的贫病到了这种情形，便正如左宗棠的诗所说：“世事悠悠袖手看，谁将儒术策治安。国无苛政贪犹赖，民有饥心抚亦难。”不过话说回来，我们且看所谓工商业发达的社会现象呢？虽然没有孟子这两句话那样悲惨，但是在物质文明发展之下的一般社会状况，农村乡镇的衰落偏废，都市文明的畸形发达，它的变相结果，也有“老弱困守故土，壮者散处四方”的景况。

尤其对我们一般具有出国狂热的心理病态的社会而言，也同样会有此悲鸣，岂但只是衰乱时势如此而已！

君道与臣节

除此以外，由邹穆公与孟子这一段对话中，引出一个历史哲学和政治哲学上极重要的问题，需要特别加以讨论。

根据本文邹穆公的发问，认为他的国家有了重大的变故，而一般守土有责的高级干部们，死难的不少，但是他们的部下，以及基层的民众们，根本视若无睹，好像毫不相干似的。我们平常也都读过《孟子》，但是重点往往被《孟子》的文章才气掩盖过去。甚至可以说，我们被古文语调困住了，忽略了其中有两个极其重大的基本问题。孟子当时既非尽情发挥得明明白白，我们后世读来，也未仔细寻思，只是马马虎虎地读过去了。

在中国文化政治哲学的传统道德中，过去的历史上，“君道与国共存亡，臣节尽忠死国事。”这是不易的原则。自三代以后，春秋以下，无论君主政体与否，这个民族文化、民族教育的基本精神，是始终不变的。这种根基深厚的民族精神，当然，最具体而得力的，便是孔子著《春秋》以后的孔孟一脉的儒家学术思想。而在宋、元以后，再根深蒂固地往下层扎下根基的，则归功于几部有关历史故事的小说，如《三国演义》《精忠岳传》等等，把固有文化道德仁义的精神，如重然诺、守信义的义气风范，融会在国民生活的每一环节，打入每一个人心，打入每一代子孙心坎深处。加上宋明以来理学家们在臣道、臣节上的深厚修养与发挥，因此在宋、元、明、清之间，士大夫们死难于臣节、尽忠报国的典型，比之以往的历史，更加激烈而具体，更加庄严而可敬。

其实这种民族文化根深蒂固的精神，由来久远，绝不是一朝一夕形成的。例如孟子讲王道，动辄便提出周初开国的文武之业来作标榜。但事实上，以商纣的暴虐，虽经周武王鼎革以后，政治上的种种努力，但将近百年之间，用现代人的话来说，将近一个世纪，还有“殷之顽民”，始终与周朝并不合作。最明显的，便如初期的伯夷、叔齐，“义不食周粟”，饿死在首阳山上。其实，历史上所记载的“殷之顽民”，也就是前代商朝遗民的忠贞志士，因为作史者立场，所以称他们为“顽民”，也就是所谓的顽固分子。因此周武王的分封诸侯，封微子于宋，以祀殷商之后，固然是武王的仁心德政，同时也是培养民族精神的重要措施。

其余信手拈来，如众所周知的汉初田横五百壮士，义不投汉，集体自杀以全节义；项羽的八千子弟，统统战死乌江；这些都是荦荦大者，尽人皆知的历史故事。其他有关历代在成败、存亡续绝之际，忠臣义士可歌可泣的事迹，还有很多。这是中国文化特有精神之所长，关系一个民族国家，立国立基的根本精神所在，不能不加注意，应该大书而特书的。例如元朝与清朝的入关，在战役中遇到战死不屈的忠义之臣，或是后来被俘而不投降的忠贞志士，不但不加凌辱，反而恭敬礼遇，虽依法执刑，死后仍善为安葬，示以生荣死祭以表忠贞。而对那些轻易投降，卖主求荣的，便为他们另外立了“贰臣传”，以表示有亏节操。这些就是中国文化的基本精神，岂可以尽把它列入“愚忠”两字而轻轻抹煞。而且这种节操的养成，与帝王民主的政体关系不大，并不是说在帝王养士的体制之下，才有忠臣义士的作风，在民主体制的时代，就不需要对国家民族有此忠义的节操，那便是大错特错，是自己对自己民族文化的愚昧无知了。

问题不能扯得离题太远，现在再回转来看邹穆公这一段的对话。邹是战国当时的蕞尔小国，微不足道。但当他国家有难的时候，守土有责的高级臣僚，死难的如此之多。这不是一件偶然的事，这表示邹鲁之邦，确有其深厚的文化根柢。尽管主懦国弱，而文化教育的风范，始终未变。但是邹穆公再进一步要求他国内的全民尽忠，那么问题就太不简单了。所以孟子有下一段的答复，也便是反映出对当时邦君们的一种警告，一番抗议。这便是我方才说要特别注意的一段。同时也是中国文化历史哲学的重点之一。

历史上的基层政策

讨论到前面中国文化，有关历史哲学这一类问题，我们看到自从孔子著《春秋》而使乱臣贼子惧的精神以后，历代历朝的历史，也都是继承孔子的学术重点——《春秋》责备贤者，特别是要求君圣臣贤，或明君良相的一贯精神。对于林林总总遗下编氓的一般国民们，从来没有过于苛求，并非像邹穆公的希望一样，要求基层的国民们，也要层层尽忠，为他们的长上——长官去尽忠尽节。

有人说，我们的“二十六史”，只是一部军政统治的总账簿，比起西方后来的历史学观点，大为逊色。这个问题的是非好坏，暂且不谈。现在只讲我们过去的历史记载，特别注重，也特别强调君臣之间——执行仁义政纲上，君道的明智和昏庸，以及臣道的忠贞和奸佞。而对于基层地方的吏治问题，几乎都忽略了。过去虽然也注重吏治的清明与否，但过去历史上所提吏治的“吏”，大体上是指官而言，并非如现代观念，包括了地方行政的基层工作人员。事实上，依我的研究看来，两千年来的一部中国政治史，无论是哪个朝代，哪个政治体制——礼治和法制，甚至可以说，不论君主或民主，任何一个时代的兴盛与变乱，基本上的问题，都出在吏治——地方行政的基层干部上面。历代的大小变乱，大部分最初的原因，都是由于官逼民变，吏虐民反的结果。过去如此，近代也是如此。

你看我们汗牛充栋的历史文献，许多高明的论政，如切中时弊的奏议，以及讨论政治思想、政治制度，以及政治哲学的文章，也不知有多少。但其中心思想，都是对中央政府执政者的朝廷而言。一旦时逢明君，宠加采纳，那些高明之士，仍然身居台阁，位入中枢，官阶

愈来愈高，隔离民间疾苦，距离民瘼也愈远。试问，又有几人肯请求降调，愿意深入乡村民间，做一个里正、保正芝麻绿豆大的地方基层干部呢？

我也常思索其中的道理，几乎是一个永远矛盾，无法调和的事实。譬如，美轮美奂的伟大建筑，在外观上，一定是铺置名贵高华的装潢，绝对不可能把基层的泥沙粗石摆出来。但事实上，这座宏伟建筑的牢固存在，非要底层厚实的泥土沙石不可。如果颠倒来用，不但不美，而且根本无法落成。人们只瞻仰表层的高华，总是忘却了基层的功绩。所以由平民而变成为高明的知识分子以后，渐渐距离基层的平民愈来愈远，也是事所必至，理有固然的结果。

做官莫作怪

例如春秋战国的取士以治民，士大夫一入仕途，在理论上，固然仍须力求善政以利民，但在事实上，却只是巩固自己的权势，当然离开民瘼愈远。汉代注重地方治平，重视二千石的郡守——太守，但是它距离下层民众还是很远。唐代重刺史——即等于汉代重视二千石郡守的遗风，然而在盛唐以后的刺史，大多数是分发考取功名的进士们来担当其任，因此难免有“书画琴棋诗酒花，当年件件不离它”的气概，而于基层民间的疾苦，也就愈来愈远了。于是，外面则藩镇（军阀）专权，目无中央；内廷则宦官操政，女祸把持，天下事就不问可知了。

顺便提到一首明人的打油诗，夹点笑话给大家轻松轻松。这首诗是描述一个人一生的转变情况，现在如用来比方过去历史上官与民之间隔，却也很有趣。它的前面两句，便是刚才提到的“书画琴棋诗酒花，当年件件不离它。”可以作为旧时代达官而兼名士的写照。接着是“而今事事都更变，柴米油盐酱醋茶。”后面两句可作为一般社会民生基层情景的描述，或者是退职后清苦生活的写照。这不是很幽默吗？

明清两代，承元朝的政治体制演变，自中央级的朝廷以下，形成三级政治，即所谓省、府（州或道）、县治。虽然注重亲民之官的县官大老爷，但是那些多半是从进士、举人出身的外放地方官，自然十之七八，都是读书做八股文的书生。所以地方政治，全靠幕僚的师爷——刑名与钱谷两个得力助手的机要秘书。因此有人说，清代的政治，是为绍兴师爷所把持的天下。上自内阁中书衙门，下至府县，的

确也是如此。至于真正的民间疾苦，所谓下情而能上达，几乎比登天还难了。

我们只是粗枝大叶地把历史上这些事实做个了解，那么，便可知道过去一部中国政治制度史上，皇帝的中央政府——朝廷，是高高在上，悬空独立的。各级的官吏，在理论上，应该是沟通上下，为民办事。而事实上，一旦身为地方官，“天高皇帝远，猴子称霸王”，任所欲为的事实也太多了。我们试想，以此图功，何事能办？以此谋国，焉得不亡！然而，我们的民族性，素来以仁义为怀，老百姓始终顺天之则，非常良善，只要你能使他们做到如孟子所说的“乐岁终身饱，凶年免于死亡”，也就安居乐业，日子虽然苦一点，还是不埋怨的。除非是你使他们真的受不了，真的走投无路了，否则你做你的皇帝，当你的官，与他毫不相干。这便是中国历史上政治哲学的重点之一。自春秋战国以来，中国的官吏和老百姓的关系一直是如此，在邹穆公问孟子的时候更是如此。那么，他问孟子这个问题时，甚至内心气愤得想杀些人来发泄一下，镇压一下，这岂非超越于政治原则之外，无乃太过乎！

现在是民主时代，也是注重基层政治工作的时代。为民服务的基层工作，实在是一件神圣伟大的使命，很不简单，最上层到中枢各部院政令的推行，一节一节地统统汇集到了基层。其间事务的繁忙，头绪的芜杂，并不亚于上层执政者天天开会，随时开会的痛苦。而最难办的，往往是各部门的政令，缺乏横的整体的协调，致使政令达到基层时，有许多矛盾抵触之处，无法执行，只好一搁拉倒。还有许多政令，可以用在甲地，却不适用于乙地，更不合于丙地的事实，但是也例行公文，训令照办不误。实在难以做到，也只有一搁了事。还有最重要的，什么高官厚禄，实至名归，风光热闹的事，都集中在上层朝

市。基层工作者，必须具备有愿入地狱的菩萨心肠，和成功不必在我的圣贤怀抱。照这样情况，我也常常想，假如叫我到穷乡僻壤，长期担任一个国民小学教员，是不是真能心甘情愿地尽心尽力地去做得好？我对自己的答案是：恐怕未必。己所不欲，何望于人。推己及人，如何可以要求他人呢？

总之，所得的结论便是，从古至今，基层的工作，能干的不肯干，肯干的不能干。因此，真正参与工作的，就是一批不是不能干，就是不肯干的人。往往为政府帮倒忙，做了丧失民心的工作，你看怎么办？至于说贪污不贪污，那还是另一附带的问题，不必去讨论。

有时朋友们与我谈到的美国的社会政治，基层工作者是如何如何的好，因此才有了今天的成就。我说，不错。美国还年轻，历史还浅，所以历史文化的包袱也轻。甚至还没有背上历史文化的包袱。我倒祝福他们永远如此年轻，不要背上历史文化的包袱才好。一旦老大，历史文化包袱的根基愈深，要想有所改革当然愈难，那就得慢慢地潜移默化，不可能再像现在这样立竿见影了。

至于经过民选，来自民间的现代官员，他们的功过、是非与善恶，且等历史做定评吧！不过，千万要记住，历史是公平的天秤，也真有明镜高悬，可以照见善恶而使原形毕露的作用，大须留心从事，多读民族文化的宝典，培养仁心仁术，以立己立人。

记得明人冯梦龙就有段论调怪诞的小品，写得很好，特别抄录一节，给自认为民主时代民意代表的青年朋友做一个借镜。

> 昔富平孙冢宰在位日，诸进士谒选，齐往受教。孙曰：做官无大难事，只莫作怪。真名臣之言也。

岂但做官，做人也是一样。民主时代的民选，更须切莫作怪。我们看了这一段似幽默，其实严肃的小品文，再回转来看孟子答邹穆公的问题，便可以说，只恐穆公守土有责的有司们，早已经因太作怪而失去民心。因此孟子的结论一句话："君无尤焉"，又怎能责怪下民呢！

除此以外，在邹穆公的观念中，认为他守土有责的重臣们既能尽忠，为什么更下层的干部们，就不能为他们尽节？这个道理，在理论上讲，说来话更长了。总之，要了解中国文化的重心，无论是儒家或诸子百家的学术修养，都是做人和做事合而为一的。仔细体认历史，便可知道有些人的一生，事业功名是成就了，但不能说他做人也成功了。有的人，一生做人成功，但并无事业功名上的成就。如果兼而有之，应该是不圣亦贤了。

例如明代的名臣张江陵——居正，是万历当时的权臣名相，可算是一个大政治家，但因个性急躁，修养不足，所谓"操切为政"，往往便不能优容气节之士。好多理学名儒，因为意见不合而被压制不伸。但在张江陵当政的时期，的确做到了兵强国富，其功实有不可掩盖者。可是当他身死以后，结果弄得抄家破产，大儿子被逼上吊，老太太也被逼得流离失所。固然是明代朱氏王朝的作风，惯于苛待功臣，大有失德之处。但张江陵的做事成功而做人失败，实在也不免有话分两截的必要。当时有人经过张江陵的住宅，看到荒草丛生，一片凄凉的景色，和当年的煊赫对照，便大生感慨。就拿笔题诗在张宅的破壁上说："恩怨尽时归论定，封疆危日见才难。"这两句诗，和张江陵的生平，正好用来作为邹穆公问孟子这个问题的答案。

滕文公问曰："滕，小国也，间于齐楚。事齐乎？事楚乎？"孟子对曰："是谋非吾所能及也。无已，则有一焉。凿斯

池也，筑斯城也，与民守之，效死而民弗去，则是可为也。”

两大之间难为小

在春秋、战国两个时代，滕、薛仅是一些微不足道的小国。但在《论语》及《孟子》书中，都有所论及。所以国虽小，在孔孟的声光照耀之下，却也有名起来。《论语·宪问》篇中记载着：“子曰：孟公绰为赵魏老则优，不可以为滕薛大夫。”就是这个滕国。不过孔孟两个时代不同，滕、薛的情形也不一样了。

这次是孟子从齐国再度回来，路过滕国。滕国是一个小国，而东北面毗邻了强大的齐国，南面又和强大的楚国接壤。我这个小国，夹在这两个大国的中间，所谓“两大之间难为小”，我应该向齐国靠拢好呢？或者是投向楚国比较好呢？

滕文公把这个难题提出来，向这位高人孟子请教。孟子也的确是高明，他答复滕文公说：“你提出这个问题，对不起，我也没办法。有办法也不能讲，碍难启齿。”滕文公听孟子这样的答复，当然非常失望，脸色就沮丧难看。孟子见他这副样子，又过意不去，于是对他说：在不得已之下，那么只有一条路比较好。你把你自己的内政先理好，增加老百姓的向心力，团结起来。然后，加强你的国防设施，把护城河挖得深深的，把城墙加高加厚起来，巩固你国防线上的防御工程。和全国老百姓，上下一致，同心合力，保卫自己的疆土，虽然战死，也不离开本位，甚至宁为玉碎，不为瓦全，自强自立，宁可亡国，也不向任何一个大国投降，先有这样的准备，还可以有所作为。

在这里，我们看到孟子答复“两大之间难为小”的基本原则，只有自强自立的一条路。其实个人做人也是一样，不自强，不自立，不

从自己本身想办法，在两大之间，怨天怨地，希望得到别人的同情来为自己解决困难，天下不会有这样的事情。个人事、国家事、天下事的原则是一样的，只有自强自立，才是唯一的生存之道。尤其以一个小国家为然，介于国际上强国之间的自处，除了自立自强以外，绝无其他妥协的良策。况且愈妥协，将愈增加困难。因此孟子便指出，宁可亡国，也不可丧失国格或人格的原则，作为答复。

滕文公问曰："齐人将筑薛，吾甚恐，如之何则可？"孟子对曰："昔者大王居邠，狄人侵之，去之岐山之下居焉。非择而取之，不得已也。苟为善，后世子孙必有王者矣。君子创业垂统，为可继也。若夫成功，则天也。君如彼何哉！强为善而已矣。"

有一次，滕文公再进一步向孟子请教说，薛和我一样是个小国，可是现在强邻的齐国，要在薛国建筑城池，也就是在薛国的领土上，建筑坚强的军事基地。薛国也是我的邻近小国，有同病相怜，唇亡齿寒的威胁。看这种国际趋势，下一步很可能要轮到我头上了。这种威胁实在让人忧虑。你看，该怎么办好呢？

这个薛国也早已归入了齐国的版图，被齐宣王封为孟尝君田文的地盘。那就是，历史上有名的孟尝君门下客，弹铗而歌的冯谖，强作主张，代表孟尝君到薛国收取租债，一把火烧了所有债务人契据，以收买民心的名城。

孟子又是拿出他最崇拜的，也是周代历史上最能谦让、最光荣的一代——太王的史实。他说，从前太王住在邠地，狄人侵犯他，难以自处，因此搬到岐山下面去住。并不是因为岐山比邠地更好，土地更肥沃，而是在邠被好勇斗狠的胡人欺凌，没有办法，不得已才避到岐

山去了的。当时太王虽被迫迁移，但却忍辱负重地生聚教训，所以后代子孙——文王、武王起来，才建立了周朝几百年的政权。你可以效法他这种为善的精神，后代的子孙就一定能称王天下。大丈夫要创业就要树立一个美好的典范给后人，为了使子孙能够继承下去，在个人方面，无论读书、经商，或任何行业，都应如此。一定要有这个志向，能不能成功，那是天命。如今你地方小，四面又有强邻，只有用太王这种精神去做，勉强站起来，但不是站起来去跟人争强斗胜，而是自己勉励为善，巩固内部，自立自强，然后才能慢慢强大，受到别人尊重。

孟子这理论非常对，两大强国的斗争之下，处在中间的弱小国家，若想自立自强，的确是很难的。我们看宋初的局面，吴越王钱镠的孙子钱俶，本来和赵匡胤、李后主一样，也是独立为王，他一看到天下大势，自陈桥兵变之后，赵匡胤号令天下的章法，他便表示投诚拥护，推赵匡胤当中国的老板。到宋太宗时，自己取消了国号。他认为这样做，则自己后代的子孙，不失为诸侯，永远是方面大员。否则的话，自己估计一切的能力，未必可胜得过宋朝。战败了，不只是自己难保，就是子孙也难保。其实他这样做，还是在等候时机，要想办法再起来，希望自己留有最后一点小本钱，必要时才能有所作为。

至于同时代的南唐李后主就不同了，虽然也看到了这一点，曾经向赵匡胤上表称臣，奈何他一天到晚感叹在诗词之中，诗词做得太好了，下不了决心，如果下得了决心，真正能够有所作为，早就起来有所作为了，即使打败了，也是光荣的。等到曹彬的大兵团攻到南京的时候，用一根绳子上吊也行，又怕死，要投降又觉得没面子，最后当了俘虏，被曹彬解送到京，只有在船上作诗感慨，那又有什么用？赵匡胤批评他说，李煜肯把作诗填词的精神来治国，就不会是今天的下

场了。所以要嘛，就强为善；不能强为善，就保子孙，留元气，以待后来。

国家大势如此，个人事业也如此。站得起来就站起来，站不起来就得见机振作。但是社会上，有许多人，他在站不起来时不肯爬，爬不动时又不肯躺下，还老是觉得自己是站在那里，其实并没有站着，这样就很可怜了。总之，人生哲学和政治哲学的道理一样的。

滕文公问曰："滕小国也，竭力以事大国，则不得免焉。如之何则可？"

孟子对曰："昔者大王居邠，狄人侵之。事之以皮币，不得免焉；事之以犬马，不得免焉；事之以珠玉，不得免焉。乃属其耆老而告之曰：'狄人之所欲者，吾土地也。吾闻之也，君子不以其所以养人者害人。二三子何患乎无君？我将去之。'去邠，逾梁山，邑于岐山之下居焉。邠人曰：'仁人也，不可失也。'从之者如归市。或曰：'世守也，非身之所能为也，效死勿去。'君请择于斯二者。"

人贵自立

在《孟子》书中，这一段和上一段，怎样看，都是同一个问题的重复记述。只是一个详细，一个简化而已。可能是孟子门人在编辑时的疏忽，但无法考证清楚。

滕文公又问，我就算尽心竭力地奉承这两个国家，最后还是免不了他们的侵略，该怎么办才好呢？

孟子还是告诉他说，从前周太王住在邠地，狄人侵犯他。太王拿皮货和币帛去贿赂，可是没有用。又送狄人喜爱的狗和马去讨好他，仍旧没有收到效果。最后拿珍珠和宝玉去，仍免不了狄人的侵犯（这等于后来宋朝对辽金元的情形一样，非常痛苦，也非常可怜）。在这种情形之下，太王实在没有办法，只好迁都另作他图，离开邠这个地方。行前召集邠地的父老们，告诉他们说，我曾经听说过，一个君子仁人，是不会拿用来保养大家的事物，来作害人之用。现在外族人来侵略我们，我曾经为了大家的安居乐业，送给他们好多财物，可是他们的侵略，始终没有停止。因为他们的主要目的是要我们这块土地，得不到这块土地，将永不罢休。本来我是希望以我们现居的土地，使大家过安定生活的，而现在竟因为我有了这土地，使狄人不断来攻击我们，那等于我用土地来害大家遭受战争之苦，这是不应该的。像我这样的人，多得是，你们不必顾虑找不到更好的领导人。为了不牵累你们，我将离开这里，你们多加保重了。

我们从孟子这段叙述，可知在古代宗法社会里，一个好的领导君主，也是那么可怜的。孟子只讲周太王这个例子。其实，上古史中，

如周太王的情形也不少。后世如元朝的创业之主成吉思汗，在少年时代，和他的寡母生活在沙漠地带，经常被人欺负，也是非常的可怜。但到后来，驰骋天下，威震欧亚。其实元太祖初期的处境也是和周太王当时的情形差不多，只是元朝民族没有文化根基，所以不如周代绵延久远。

接着孟子又说，太王对他的子民耆老们谈话后，就带了家人，翻过梁山，跋涉到岐山下面定居。但是居住在原地邠的老百姓们都说，太王是一个好领袖，我们不可以失去这样的领袖，于是大家也放弃了在邠的土地，跟着太王到岐山下面一起居住，重新开辟新的天地。这样跟来的人很多，一股新兴的力量，像市集一样涌进岐山之下，巩固了太王的基地。

孟子又说，还有人持另一个论点，认为凡是世代相传下来的土地，所谓的“世居之地”，应该好好地守着，不可以在你这一代手里，放弃祖宗的基业。那么你就宁可战死，宁愿亡国，也不要轻言放弃，只有死守了。

这是从守土有责的论点出发，也是千古不易的至理。所以在北宋时代，辽、金互相消长的时期，辽国末代的宰相左企弓在朝中力争，不可放弃河北，而有“君王莫听捐燕议，一寸山河一寸金”的主张，也同样是这个道理。

孟子这样画龙点睛一说之后，跟着又告诉滕文公说，你在这两者之间，不可矛盾，也不可因循，只有选择其中一条路去走。

历史上凡是动乱时期，像滕国这种环境的遭遇也很多。我们由此可了解，一个小国处于大国之间的艰苦。近如现代正在纷争的中东问

题，那些小国之间，就有许多困难存在。现在世界上，不论欧洲、非洲，全球各地的小国，所遭遇到的困难，许多和战国时代的滕国一样，所处的环境，都非常矛盾。不是身历其境的人，是不容易了解的。

其次，个人的人生也是一样，自己不能矛盾，当受到艰难或迫害的时候，就要改变自己的环境。当环境不能改变时，就要自己站起来，坚强起来，宁死而不向困难环境屈服。

鲁平公将出，嬖人臧仓者，请曰："他日君出，则必命有司所之；今乘舆已驾矣，有司未知所之。敢请。"

公曰："将见孟子。"

曰："何哉？君所为轻身以先于匹夫者，以为贤乎？礼义由贤者出，而孟子之后丧逾前丧，君无见焉。"

公曰："诺。"

乐正子入见，曰："君奚为不见孟轲也？"

曰："或告寡人曰：'孟子之后丧逾前丧。'是以不往见也。"

曰："何哉？君所谓逾者，前以士，后以大夫，前以三鼎，而后以五鼎与？"

曰："否，谓棺椁衣衾之美也。"

曰："非所谓逾也，贫富不同也。"

乐正子见孟子曰：“克告于君，君为来见也。嬖人有臧仓者沮君，君是以不果来也。”

曰：“行或使之，止或尼之，行止非人所能也。吾之不遇鲁侯，天也。臧氏之子，焉能使予不遇哉！”

孟子论立身出处的原则

这是孟子晚年，回到邹鲁，退居以明志的一段记录。鲁平公身边有一个得宠的近臣（弄臣），当然不是什么大臣，但随时跟在他的身边，在某些事情上，会成为重要的关键人物——后世得宠的宦官，就是这一型的人物——这个人叫臧仓。有一天，他看见鲁平公外出的车辆、卫队等等都准备好了，马上就要出宫了。这时，他问鲁平公说，你以前出去，事先都会通知随从的人们，目的地是到什么地方。可是现在，车辆人员都准备好了，下面的人还不知道你要去哪里，他们又不敢来问，所以我来请示一下，你要去什么地方？

鲁平公说，我要去看看孟子。臧仓一听，马上抓住机会攻击孟子。他对鲁平公说，你为什么要去看他？你尊为一国之君，为什么轻易地亲自去看一个平民呢？你以为他是一个贤人吗？为人处世，能够合乎礼义的才是贤人。换言之，一个贤人所做出来的事情，就一定合乎礼义的。像孟子，父亲早死。后来母亲去世，他办理母亲的丧礼，远比以前办父亲丧礼隆重得多。对于自己的父母，办丧礼时，前后都有厚薄的差别，这就是不合礼制的事。这种人，你还去看他吗？鲁平公说，那我就不去了。

这里我们看到小人的厉害处，往往是在小的地方，找到一点点小事，轻轻地一拨，情势就转变了，这就叫做“谗言”。每个人的心理，具有先天性的缺点，最喜欢听信谗言和小话。尤其作为一个高居上位的人，大道理、大话听多了，厌烦了。谗言小语乘虚而入，往往非中不可，此所以历史上都赞叹明智之君的难得。其实，何止为君，凡做领导人的都要注意。乃至当一个平民的家长，处理任何一件小

事，也都要注意。古人所谓“来说是非者，便是是非人”。这是不易的名言。

乐正子，复姓乐正，名克，是孟子的学生，那时他已是鲁国的大夫。鲁平公有一次与齐王会面修好，在商谈国际问题时，乐正子趁机极力推崇孟子。当时随行的其他大臣，也都说孟子如何如何好，所以孟子这次回到鲁国，鲁平公想要去看看孟子。现在乐正子得到消息，鲁平公取消了看孟子的主意，就去问鲁平公，你为什么不去看孟子。鲁平公因宠信臧仓，当然就多少对他有所回护，答复乐正子时，就只说，有人告诉我，孟子办他自己父母的丧事，都有厚薄之不同，像这样的人，道德修养不够，所以我不去看他了。

乐正子说，这话从哪里说起呢？大概听人说，他对母亲的丧礼超过以前他对父亲的丧礼吧！这是因为他前一次是以士礼丧祭，行的是鱼、豚、鸡的三鼎祭礼。而后来他母亲死了，当时他有了大夫的身份，行的是羊、豚、鸡、鱼、肤的五鼎祭礼［在抗战以前，大陆上行祭礼，还有三牲祭和五牲祭的分别。三牲是家禽（鸡）、鲜鳞（鱼）、豚肥（猪肉）。五牲是上面的三牲加上家雁（鸭）和肤（兔）为五牲祭］。这并不是他对父母的祭礼有厚薄轻重的不同，而是他的环境、身份、地位不一样了，他还是在依礼行事啊！

鲁平公这时候才明白，但是已经转不过弯来，于是说，不是的，我并不是指这一方面，我是说他所买的棺木、寿衣的质料不一样。给他父亲的是便宜料子，而用在他母亲身上的，都是价钱高的好棺木、好衣料、好被服。乐正子说，至于这一点，也不能说是在礼制上有所违越呀！丧祭用品的价格高低，是因为孟子的经济环境不同。他以前作士的时候，收入少，买不起价钱高的。后来当了大夫，薪水高，就

可以花高价钱，买更美的棺椁衣衾了。这是孟子前后贫富情况不同，关于礼制方面，则没有不对的地方。

这一段文章，看起来好像平淡无奇，可是几千年来，社会上人情世态，都是这个样子，就是现代欧美各国也一样。中国的古谚，所谓“爱听小语”，以及“远重衣冠近重人”，一般人们，都是用这些小事来评论、衡量一个人的高低、善恶、是非的，甚至成为了道德人格的砝码。

乐正子听到鲁平公这种推诿之词，也许心想，你身为一国的国君，又不是棺材店、殡仪馆的老板，注意别人买棺材、寿衣的事干嘛？分明没有人君之度，不似人君，所以无法说下去，也就不必再说下去了。反正知道他只是个爱听小话的人，就不再说了。

于是乐正子回过头来看他的老师孟子。当然，带有几分牢骚地说，我曾经向我们的老板鲁平公提出报告，关于老师的学问道德。鲁平公听了，原本要来看你，不料老板身边有一个亲信的小人——奸臣臧仓，在鲁平公面前说你的小话，放了一包烂药，阻止了我们老板，不来看你了。

孟子对乐正子说，他来看我，自有促使他来的因素；他如果不来看我，也自有阻止他不来的因素。他的来不来看我，其实不是人力所能决定的，那是天命。臧仓虽然是一个小人，说了我的坏话，但是他怎么有这么大的力量，左右我和鲁平公见面或不见面呢？你不必发他的牢骚了。

照文字来看，我们这一段，可用上面解释。但是其中“行或使之，止或尼之”这句话，我们如果做一番仔细的推敲，则发现它还有

另一层的含义。

这两句话的文字很美，可做两面解释。一种是鲁平公如果去看孟子，那是因为乐正子的促成，他为孟子澄清了误会。他之所以不去看孟子，是另一个因素阻止了他，那是受了臧仓这个嬖人的谗言。而一个做领袖的人，不应该受到别人左右。现在他会受人左右，那么这个领导人也就可想而知，没什么可谈的了。所以不必要怪臧仓，臧仓只不过投其所好而已。在基本原则上，他根本就没有诚心想来看我。

另一种深一层的解释，孟子这句“行或使之，止或尼之”是说，我的道如果能够行得通，能够实现，那么天下自然就会有人，有力量，使我受到重用，去推行我的理想。如果我的道行不通，那么不需要别人来阻止，我自己也会见势而止的。老实说，我的道行或不行，“达则兼济天下，穷则独善其身”，得机会，救天下，救国家，救社会；不得机会，个人把自己管好。这个“行”或“止”，不是人事可以安排的，在冥冥之中，自有一个不可知的气数。天下该得太平，我的道自然实行；天下该动乱，也是没有法子的事。所以我与鲁平公不能见面，实在不是人事所可以左右的。你不必去责怪臧仓的挑拨。

上面那句话，可作两层意思来了解，也可以说是孟子立身处世的大原则。历史上，现实的社会中，一个人的立身出处，随时随地都可能遭遇这种类似事件的攻击。只要多读些历史，多经历人生，反而觉得是很平常的事，一切都会处之泰然，看得无所谓了，就如孟子对乐正子最后的结论。

我曾经写过四句只像偈语不像诗的话，也正好在这里提供大家作一参考。“身入名场事可怜，是非争竞奈何天。看来都是因人我，无我何妨人尽贤。”其实，在大道理上，都是因为分别人我而有此烦

恼。缩小在现实范围来讲，都是利害的冲突。人就是这样渺小可怜，但是这只是对个人自处的修养来讲。倘使要做一番事业，做一个领导人，就不能马虎，任凭情绪的冲动而听信谗言了。不然，因此而错失得力的人才，甚至牵一发而动全局，那就太不明智了。

到这里，《梁惠王》的上下两章，大概都研究完了，这也是研究《孟子》最重要的一部分。因为《梁惠王》上下两章的内容，是孟子一生中，一心一意想拯救当时极其动乱的战国时代的理想和抱负。他有救世的思想，所以他游历魏齐之间，希望能受重于一个政权，透过这个政权，推行他的思想，对天下、对人类社会有所贡献。而他的思想当中，最高的政治原则、哲学基础，就包含在这两章书中。同时也可以说是他学问成就以后，从中年到晚年，出来游历国际间的传记缩影。

附录

历代《孟子》研究书目

《孟子》一书，历来研究的学者很多，意见不一。有推崇者，如：扬雄、赵岐、韩愈、孙奭、施德操等。有反对者，如：荀子、王开祖、司马光、李觏、晁说之、郑厚叔、叶适、李贽（卓吾）、朱元璋等。有居中另立评论者，如：王充、程颢、王安石、苏轼、朱熹等。立论纷纭，举证不一，随所思见，别成流派。理愈辩则愈明，何妨并存以待来哲之思辨。今将西汉刘向以来，以至清末康、梁为止，有关《孟子》的著作目录，依朝代先后条例如次，俾便学者参考研究之用（又：有关研究《孟子》之书籍及论文目录，陈训章先生所著《孟子管窥》一书收集较为充分，欲广查阅，请另参考之）。

西汉

一、《孟子注》，刘向撰。

此书可能是《孟子》最早的注本，其书今已不传，今只有王仁俊的辑本。

东汉

一、《孟子章句》，东汉高诱撰。

高氏之书不传，今有马国翰辑本《孟子高氏章句》一卷，俞樾博采高诱所注的《战国策》《吕氏春秋》和《淮南子》的话，辑成《孟子高氏学》一种。

二、《孟子章句》，东汉程曾撰。

程氏之书今不传，今有马国翰辑本《孟子程氏章句》一卷。

三、《复孟子》，东汉刘陶撰。

东汉刘陶《七曜论》中有《复孟子》一篇，其所复者不传，而郑康成注《礼》笺《诗》及许慎之《说文解字》，皆曾引之。

四、《孟子注》，东汉郑玄撰。

郑氏之书已佚，今有马国翰、王仁俊辑本《孟子郑氏注》一卷。

五、《刺孟》一卷，东汉王充撰。

六、《孟子注》一卷，东汉王充撰。

刘氏之书已佚，今有宋翔凤、马国翰、黄奭、王仁俊、叶德辉诸家辑本。

七、《孟子注》十四卷，东汉赵岐注。

赵岐，长陵人，字邠卿，初仕州郡，以廉直疾恶见惮，嗣辟司空掾，因得罪中常侍唐衡，避祸变姓名，卖饼北海市，衡死乃出，徵拜议郎，擢太常，年九十余。著有《孟子题辞》及《章句》。岐之师承何人，无从考证。自汉到唐为孟子作注的共有十家，其中九家皆亡，只有赵岐《章句》一种，流传到现在。

《四库总目提要》云：“汉儒注经，多明训诂名物，惟此注笺释文句仍似后世之口义。盖《论语》《孟子》词旨显明，惟阐其义理而止，所谓言各有常也。”

阮元于《十三经注疏校勘记》中说：“赵岐之学较马（融）、郑（玄）、许（慎）、服（虔）诸儒，稍为固陋，然属书离辞，指事类情，于训诂无所戾，七篇之微言大义，借

是可推。且章别为指，今学者可分章寻求，于汉传注，别开一例，功亦勤矣。”

晋

一、《孟子注》九卷，晋綦毋邃撰。

綦毋氏之书亡佚，今有马国翰辑本《孟子綦毋氏注》一卷。

唐

一、《孟子注》七卷，唐陆善经撰。

陆氏之书已佚，今有马国翰辑本《孟子陆氏注》一卷。

二、《孟子手音》二卷，唐丁公著撰。

丁氏之书已佚，今有马国翰辑本《孟子丁氏手音》一卷。

三、《孟子音义》二卷，唐张镒撰。

张氏之书已佚，今有马国翰辑本《孟子张氏音义》一卷。

四、《翼孟》三卷，唐刘轲撰。

刘氏之书已佚，朱彝尊《经义考》云：“刘御史轲上京师，白乐天以书介绍于所知，若庾补缺，杜拾遗、元员外、朱侍御、萧正字、杨主簿兄弟，谓其开卷慕孟轲为人，所著《翼孟》三卷，于圣人之旨，作者之风，往往而得也。惜乎所著书，散佚无存也。”

五、《续孟子》二卷，唐林慎思撰。

《崇文总目》云：“《续孟》二卷，唐林慎思撰。慎思以为《孟子》七篇，非轲自著书，而弟子所记其言，不能尽轲意，因传其说，演而续之。”

宋

一、《疑孟》一卷，宋司马光撰。

二、《常语》，宋李觏撰。

三、《删孟》二卷，宋冯休撰。

四、《苏批孟子》，宋苏洵批注。

一九五五年，远东图书公司有重印本，并附赵大院之增补。

五、《苏子辨孟》，宋苏轼撰。

此书为苏轼引《论语》之说与《孟子》辨，文见于余充文《尊孟续辨》卷下。

六、《孟子解》一卷，宋苏辙撰。

七、《孟子节解》，宋司马康撰。佚。

八、《孟子讲义》五卷，宋王令撰。佚。

九、《孟子解》十卷，宋陈禾撰。佚。

一〇、《孟子解》十四卷，宋程颐撰。未见。

一一、《孟子解》二十四卷，宋张载撰。

一二、《孟子解》六卷，宋蒋之奇撰。佚。

一三、《诋孟》，宋晁说之撰。佚。

一四、《评孟》，宋黄次伋撰。佚。

一五、《孟子解》，宋龚原撰。佚。

一六、《孟子解义》，宋邹浩撰。佚。

一七、《孟子解义》，宋周谞撰。佚。

一八、《孟子解义》十四卷，宋陈旸撰。佚。

一九、《嗣孟》一篇，宋徐积撰。

二〇、《孟子新义》十四卷，宋许允成撰。佚。

二一、《点注孟子》，宋张简撰。佚。

二二、《孟子解义》，宋章甫撰。佚。

二三、《孟子广义》，宋蔡参撰。佚。

二四、《孟子馀义》，宋黄敏撰。佚。

二五、《孟子音义》二卷，宋孙奭撰。

是书乃孙奭于真宗大中祥符间奉敕校定赵岐注，根据陆善经的《孟子注》、张镒的《孟子音义》、丁公著的《孟子手音》三书所纂成的。孙奭自称：“推究本文，参考旧注，采诸儒之善，削异说之烦，证以字书，质诸经训，疏其疑滞，备其阙疑，成《音义》二卷。”

二六、《孟子正义》十四卷，宋孙奭撰。

其序文云：“臣奭前奉敕与同判国子监王旭、国子监直讲马龟符、国子学说书吴易直、冯元等作《音义》二卷已经进呈，今辄罄浅闻，随赵氏之说，仰效先儒释经，为之《正义》。”《朱子语类》则谓：“今《孟子疏》，乃邵武一士人假作，蔡季通识其人，其书全不似疏体，不曾解出名物制度，以缠绕赵岐之说耳。”

二七、《孟子传》二十九卷，宋张九成撰。

《四库总目提要》云：“原本佚《尽心》上下二篇，今存者二十九卷。九成以冯休诸人多诋斥孟子，因著此书明尊王贱霸有大功，拨乱反正有大用。每一章为解一篇，发挥大意，而不笺诂。其文曲折明畅，全如论体。又辨治法者多辨心法者少，故亦不涉于禅说。九成著作，当以此为最醇。”

二八、《尊孟辨》三卷、《续辨》二卷、《别录》一卷，宋余允文撰。

《四库简明目录》云：“原本残阙，今从《永乐大典》补完。是书取司马光、李觏、郑厚叔驳诘孟子之词，一一与辨。又辨王充《刺孟》及苏轼论说者为《续辨》二卷。其《别录》一卷则允文所作《原孟》三篇也。”

二九、《孟子拾遗》一卷，宋张九成撰。未见。

三〇、《四注孟子》，扬雄、韩愈、李翱、熙时子撰。佚。

据《中兴艺文志》云：“旨意浅近，盖依托者。”

三一、《五臣解孟子》十四卷，范祖禹、孔武仲、吴安诗、丰稷、吕希哲撰。佚。

三二、《百家解孟子》十二卷，佚。

集古今诸儒，自唐皮日休至宋人强至、贾同百余家的说解而为一编。

三三、《癸巳孟子说》七卷，宋张栻撰。

《四库简明目录》云：“是书成于乾道九年，于王霸之辨，义利之分，剖析最明。其中交邻国章，盖为南渡时势发。臧仓、王驩二章亦似为张说事发。然皆经义之所有，非横生枝节也。”

三四、《孟子详说》十七卷，宋张栻撰。

三五、《孟子解》，宋沈括撰。

三六、《孟子讲义》，宋吕大临撰。佚。

三七、《孟子杂解》，宋游酢撰。佚。

三八、《孟子解》二卷，旧题宋尹焞撰。

《四库简明目录》云：“每章之末，略赘数语，评论大意，多者三、四行，皆词义肤浅，或类坊刻史评，或时文批语，无一语之发明。”

三九、《孟子注》，宋赵汝谈撰。佚。

四〇、《孟子纪蒙》十四卷，宋陈寿老撰。佚。

四一、《孟子要义》，宋魏了翁撰。未见。

四二、《孟子会编》，宋马廷鸾撰。佚。

四三、《孟子集注笺义》，宋赵惠撰。

四四、《孟子集编》，宋真德秀撰。

四五、《孟子旁通》，宋桂瑛撰。佚。

四六、《孟子讲义》四篇，宋程俱撰。佚。

四七、《孟子通义》十卷，宋叶梦得撰。佚。

四八、《孟子略解》，宋上官愔撰。佚。

四九、《孟子说》五卷，宋汪琦撰。佚。

五〇、《孟子疑难》，宋王居正撰。佚。

五一、《孟子讲义》十四卷，宋李撰撰。佚。

五二、《广孟子说养气论》，三篇，宋李撰撰。佚。

五三、《孟子师说》，宋罗从彦撰。未见。

五四、《孟子解》三卷，宋郑刚中撰。佚。

五五、《癸巳孟子说》，宋郑刚中撰。

五六、《孟子训释》，宋郑耕老撰。佚。

五七、《孟子章句》，宋程迥撰。佚。

五八、《孟子解》，宋赵敦临撰。佚。

五九、《孟子辨志》，宋黄开撰。佚。

六〇、《孟子发题》一卷，宋施德操撰。

《四库简明目录》云：“此书所述《孟子》七篇之旨，大意谓孟子有大功四：一曰道性善，二曰明浩然之气，三曰辟杨墨，四曰黜王霸而尊三王。皆圣人心术之要，而孟子直指以示人者，其前后反复，不外此意。”

六一、《经筵孟子讲义》，二篇，宋陈傅良撰。

六二、《翼孟音解》，宋陆筠撰。佚。

六三、《孟子问答》十二卷，宋倪思撰。佚。

六四、《孟子讲义》一卷，宋黄幹撰。佚。

六五、《孟子口义》，宋陈淳撰。佚。

六六、《救性》七篇，宋章望之撰。佚。

六七、《孟子说》，宋许升撰。佚。

六八、《孟子注》，宋晨渊撰。佚。

六九、《孟子注》，宋邹补之撰。佚。

七〇、《孟子图》，宋冯椅撰。佚。

七一、《孟子问答》，宋张显父撰。佚。

七二、《孟子注解》，宋刘砥撰。佚。

七三、《孟子解》，宋徐存撰。佚。

七四、《孟子解》三卷，宋章服撰。佚。

七五、《孟子讲义》，宋李彖撰。佚。

七六、《孟子解》，宋徐珣撰。佚。

七七、《孟子说》，宋潘好古撰。佚。

七八、《孟子解》，宋袁甫撰。佚。

七九、《孟子解》，宋陈易撰。佚。

八〇、《孟子笔义》，宋陈骏撰。佚。

八一、《孟子旨义》，宋王自申撰。佚。

八二、《孟子解》，宋陈藻撰。佚。

八三、《孟子解》，宋陈曛撰。佚。

八四、《孟子记蒙》，宋陈耆卿撰。佚。

八五、《孟子解》十四卷，宋赵善湘撰。佚。

八六、《孟子解》，宋夏良规撰。佚。

八七、《孟子指义》，宋傅子云撰。佚。

八八、《孟子赘说》，宋时少章撰。佚。

八九、《孟子解》，宋黄宙撰。佚。

九〇、《翼孟》，宋李惟正撰。佚。

九一、《孟子说》，宋魏天佑撰。佚。

九二、《石鼓孟子答问》三卷，宋载溪撰。佚。

九三、《孟子传赞》十四卷，宋钱文子撰。佚。

九四、《孟子说》，宋王万撰。佚。

九五、《孟子通旨》七卷，宋王栢撰。佚。

九六、《孟子旨义》，宋谯仲午撰。佚。

九七、《孟子说》，宋王奕撰。佚。

九八、《孟子辨疑》十四卷，宋王汝猷撰。佚。

九九、《孟子记闻》，宋饶鲁撰。佚。

一〇〇、《孟子演义》，宋刘元刚撰。佚。

一〇一、《孟子笺》，宋朱申撰。佚。

一〇二、《读孟子日抄》一卷，宋黄震撰。佚。

一〇三、《孟子纂要》，宋陈普撰。佚。

一〇四、《孟子辨惑》一卷，宋王若虚撰。

一〇五、《孟子集注》七卷，宋朱熹撰。

《四库总目提要》云：“自是始有四书之名，而章句、集注亦遂为说四书者之所祖，先儒旧解，不复能与之争席矣。”

盖朱熹初于孝宗乾道八年，采辑二程、张载及范祖禹、吕希哲、吕大临、谢良佐、游酢、杨时、侯仲良、尹焞、周孚先等十二家之说，而撰《论语精义》，时朱子年四十三，阅十七载，至淳熙十六年再撰《孟子集注》《论语集注》与《大学》《中庸》章句合成《四书集注》，于上列十二家中除去侯仲良、周孚先外又益以赵岐、韩愈、欧阳修、太史公、李郁、孔文仲、苏辙、董仲舒、张敬天、王勉、林之奇、邹浩、郑玄、周敦颐、陈旸、何叔京、胡安国、王安石、徐度、李侗、潘兴嗣、范浚、丁公著、丰稷等共征引三十四家之说，于七篇义理时有发明，而训诂章旨，大多仍采用赵岐之注。其书堪谓集宋儒以性理说经之大成。

自是以后，制艺命题，以朱注为据，而朱注又遍国家藏而户诵了。周广业《孟子古注考》云：“北宋制科以《孟子章句》为命题，金制亦遵赵注；自元延祐设科，孟子题专用朱子《集注》，而赵注日益微矣。”于此可见朱注影响力之一斑了。

一〇六、《孟子要略》五卷，宋朱熹撰。

一〇七、《孟子精义》十四卷，宋朱熹撰。

是书为朱子《孟子集注》之张本。

一〇八、《孟子或问》十四卷，宋朱熹撰。

是书说明其于诸家之说所以去取之故。

一〇九、《孟子集疏》十四卷，宋蔡模撰。

《四库总目提要》云：“模字仲觉，号觉轩，建安人，蔡沈之子，蔡亢之兄也。赵顺孙《四书纂疏》载模所著有《大学演说》《论语集疏》《孟子集疏》，今惟此书存。据卷末杭‘后序’，称沈尝以《论语》《孟子集注》气象涵蓄，语意精密，至引而不发，尤未易读。欲取《集注》《或问》及张、吕诸贤门人高弟往复

问答语。如朱子所谓搜辑杂流，附益诸说者。类聚缕析，期于语脉分明，宗旨端的，未及编次而卒。模乃与杭商榷以成此书。皆备列朱子《集注》原文而发明其义，故曰《集疏》，言如注之有疏也。……大抵于诸说有所去取，而罕所辨订。……其简汰颇为不苟，故所取甚约，而大义皆已赅括，迥异后来钞撮朱子之说务以繁富相尚者。”

一一〇、《孟子问问》，宋辅广撰。未见。

广为朱子学生，另著有《四书纂疏》。

一一一、《孟子集注考证》七卷，宋金履祥撰。

一一二、《孟子纂疏》，宋赵顺孙撰。

其书备引朱子之说，以羽翼《章句》《集注》。

一一三、《读余氏尊孟辨说》，宋朱熹撰。

一一四、《孟子解》四十二卷，宋王安石、王雱、许允成撰。佚。

晁氏曰：“介甫素喜孟子，自为之解，其子雱与其门人许允成皆有注释，崇观间，场屋举之宗之。”

一一五、《孟子解》五卷，宋王逢原撰。佚。

一一六、《尹氏孟子解》十四卷，宋尹彦明撰。佚。

一一七、《孟子解》十四卷，宋张无垢撰。佚。

一一八、《东渊孟子讲义》，宋王遇撰。佚。

一一九、《孟子俗解》，宋李兴宗撰。佚。

一二〇、《孟子遗稿》，宋李郁撰。佚。

金

一、《删节孟子解》十卷，金赵秉文撰。佚。

二、《刺刺孟》一卷，金刘章撰。佚。

元

一、《孟子年谱》一卷，元程复心撰。

二、《孟子权衡遗说》五卷，元李昶撰。佚。

三、《孟子旁通》八卷，元杜瑛撰。佚。

四、《孟子旁注》七卷，元李恕撰。佚。

五、《孟子集注附录》，元吴迂撰。未见。

六、《孟子年谱》一卷，元吴迂撰。佚。

七、《读孟子法》一卷，元吴迂撰。佚。

八、《孟子冢记》一卷，元吴迂撰。佚。

九、《原孟》，元夏侯尚玄撰。未见。

一〇、《孟子通解》十四卷，无名氏撰。佚。

一一、《孟子衍义》十四卷，佚。

一二、《孟子思问录》一卷，佚。

一三、《孟子旁解》七卷，未见。

一四、《孟子弟子列传》三卷，元吴莱撰。佚。

明

一、《孟子说解》十四卷，明郝敬撰。残。

今“中央研究院”历史语言研究所藏有卷九至十二。

二、《孟子解》二卷，明李颙撰。佚。

三、《孟子节文》，明刘三吾撰。

今“中央图书馆”藏有此书，此即明太祖所割裂过的《孟子》。

四、《孟子杂记》四卷，明陈士元撰。

《四库总目提要》云：“第一卷叙孟子事迹。后三卷发明孟子之言，名以传记，实则经解居多，其所援引亦皆谨严有体，不为泛滥卮言，若赵岐注义以尾生抱柱不去，证不虞之誉，以陈不瞻失气而死，证求全之毁，概为删薙。”今商务印书馆《丛书集成简编》收有此书。

五、《孟子说》，明李承恩撰。未见。

六、《孟子编类》，明童品撰。未见。

七、《孟子因问》三卷，明吕枏撰。未见。

八、《孟子私钞》七卷，明杨守陈撰。未见。

九、《孟子古今四体文》七卷，明杨时乔撰。

一〇、《孟子道性善编》一卷，明李栻撰。未见。

一一、《孟子诂》一卷，明李鼎撰。未见。

一二、《孟子摘义》，明万表撰。未见。

一三、《孟子订释》七卷，明管志道撰。

一四、《孟子衍义》，明林士元撰。未见。

一五、《孟子疑问》七卷，明姚舜牧撰。

一六、《孟子尊周辨》一卷，明王豫撰。未见。

一七、《孟子贯义》二卷，明陈懿典撰。

一八、《读孟私笺》二卷，明顾起元撰。未见。

一九、《性善绎》一卷，明方学渐撰。

二〇、《绘孟》七卷，明戴君恩撰。

二一、《孟子大全纂》五卷，明陈一经撰。

二二、《孟子师说》一卷，明黄宗羲撰。

《四库简明目录》云：“宗羲以其师刘宗周常释《大学》《中庸》《论语》，惟《孟子》无所论著，乃述其平日所闻以作是书，犹赵汸述黄泽之学为春秋师说也。”今艺文印书馆《百部丛书集成》中有此书。

二三、《孟子稗疏》，明王船山撰。

二四、《孟子集说启蒙》，明景星撰。

明初伍诚刊本，今“中央图书馆”藏有此书。

二五、《孟子解义》，明张洪撰。

明初刊《四书解义》本，今“中央图书馆”藏有此书之卷三、四。

二六、《孔孟事迹图谱》四卷，明季本等撰。

二七、《孟子年表》一卷，明吕兆祥、吕逢时撰。

二八、《孟子编年略》一卷，明谭贞默撰。

二九、《孟子注疏大全合纂》十四卷，明张溥撰。

是书汇录《孟子注疏》、朱子《集注》并择取《四书大全》，分诸家之说。《四库总目》未著录，明崇祯九年原刊本，今藏普林斯顿大学葛斯德东方图书馆，计八册一函。

清

一、《孟子正义》三十卷，清焦循撰。

清代考据之学兴，治经者又反宋儒之空谈义理，复尊汉儒之讲究训诂，凡一字一义一物之微，务博引古籍，详加推证。嘉庆间甘泉焦循荟萃清儒顾炎武以下六十余家之说，名曰《孟子正义》，《孟子》注疏之翔实无逾此矣。

二、《释孟子》一卷，清金喟撰。

三、《七篇指略》七卷，清王训撰。

四、《标孟》七卷，清汪有光撰。

五、《删补孟子约说》二卷，清孙肇兴撰。

六、《孟子札记》一卷，清范尔梅撰。

七、《读孟子》十五卷，清王文朴撰。

八、《孟子文评》，清赵承谟撰。

九、《孟子附记》二卷，清翁方纲撰。

一〇、《孟子时事略》一卷，清任兆麟撰。

一一、《孟子四考》四卷，清周广业撰。

一二、《孟子字义疏证》三卷，清戴震撰。

休宁戴震所撰《孟子字义疏证》，规模宏伟，几与焦氏《正义》相颉颃，惟该书乃戴氏发表自己哲学意见之作，并非专为解释《孟子》，研究孟子哲学自有其参考之价值。

一三、《原善》三卷，清戴震撰。

一四、《孟子读法附记》十四卷，清周人麒著。

一五、《孟子七篇诸国年表》二卷，清张宗泰撰。

一六、《孟子年谱》二卷，清曹之升撰。

一七、《孟子编年略》一卷，清臧庸撰。

一八、《孟子文说》七卷，清康濬撰。

一九、《读孟偶记》一卷，清邱睿撰。

二〇、《孟子赵注补正》六卷，清宋翔凤撰。

二一、《孟子篇叙》七卷，清姜兆翀撰。

二二、《孟子时事考征》四卷，清陈宝泉撰。

二三、《疑疑孟》一卷，清黄本骥撰。

二四、《读孟质疑》二卷，清施彦士撰。

二五、《孟子外书集证》五卷，清施彦士撰。

二六、《孟子外书补证》一卷，清林春溥撰。

二七、《逸孟子》一卷，清李调元辑。

二八、《逸孟子》一卷，清马国翰辑。

二九、《孟子外书》一卷、《逸文》一卷，清孟经国辑。

三〇、《孟子讲义》四卷，清丁大椿撰。

三一、《孟子集注指要》，清董锡嘏撰。

三二、《孟子述义》二卷，清单为总撰。

三三、《答疑孟》一卷，清陈钟英撰。

三四、《孟子章句考年》五卷，清蒋一鉴撰。

三五、《孟子微》八卷，清康有为撰。

三六、《孟子赵注考证》一卷，清桂文灿撰。

三七、《孟子辨证》二卷，清谭沄撰。

三八、《孟子音义考证》二卷，清蒋仁荣撰。

三九、《孟子论文》七卷，清牛运震撰。

四〇、《孟子学》一卷，清沈梦兰撰。

四一、《读孟子札记》二卷，清罗泽南撰。

四二、《读孟子随笔》二卷，清王祖畬撰。

四三、《孟子说》七卷，清姜郁嵩撰。

四四、《孟子弟子考》，清朱彝尊撰。

四五、《孟子弟子考补正》一卷，清陈矩撰。

四六、《孟子外书补注》一卷，清陈矩撰。

四七、《孟子性善备万物图解》，清刘光蕡撰。

四八、《孟子札记》四卷，清翟师彝撰。

四九、《孟子补义》十四卷，清凌江辑。

五〇、《孟子读本》二卷，清王汝谦辑。

五一、《孟子章指》二卷，清余萧客辑。

五二、《赵氏孟子章指复编》一卷，清萨玉衡辑。

五三、《孟子说春秋二章口义》，清陈学受撰。

五四、《增补苏批孟子》，清赵大浣撰。

五五、《读孟子札记》二卷，清李光地撰。

五六、《读孟子札记》一卷，清崔纪撰。

五七、《读孟集说》，清沈保靖撰。

五八、《孟子古注择从》，清俞樾撰。

五九、《孟子缵义》，清俞樾撰。

六〇、《孟子平议》，清俞樾撰。

六一、《孟子高（诱）氏义》，清俞樾撰。

六二、《孟子校勘记》，清阮元撰。

六三、《孟子私淑录》三卷，清戴震撰。

今中研院史语所藏有此书旧钞本。

六四、《孟子要略》，清刘传莹辑。

六五、《孟子札记》，清朱亦栋撰。

六六、《孟子事实录》，清崔述撰。

六七、《孟子类纂》三卷，清曹廷杰撰。

六八、《孟子七篇约讲》七卷，清郑晓如撰。

今“中央图书馆”藏有此书之原稿本。

六九、《孟子文法读本》，清高步瀛撰。

七〇、《孟子文翼》七卷，清宋焞撰。

今“中央图书馆”藏有此书之旧钞本。

七一、《孟子生卒年月考》，清阎若璩撰。

七二、《孟子生卒年月辨》，清万斯同撰。

见《群书疑辨》卷第五。

七三、《孟子编年》，清狄之奇撰。

七四、《孟子年谱》二卷，不著撰人。

今“中央图书馆”藏有清稿本。

七五、《孟子年谱》一卷，清黄本骥撰。

七六、《孟子年谱》一卷，清黄玉瞻撰。

七七、《孟子年表》一卷，清孟广钧撰。

七八、《孟子年表》一卷，清王特选、孟衍泰编。

七九、《孟子年表》，清魏源撰。

八〇、《读狄氏孟子编年质疑》，清黄式三撰。

八一、《孟子编年考》一卷，清何秋涛撰。

八二、《孟子时事年表》一卷，清林春溥撰。

八三、《孟子编略》六卷，清孙葆田撰。

八四、《孟子年谱》一卷，清冯云鹓撰。

南怀瑾先生著述目录

1. 禅海蠡测　（一九五五）

2. 楞严大义今释　（一九六〇）

3. 楞伽大义今释　（一九六五）

4. 禅与道概论　（一九六八）

5. 维摩精舍丛书　（一九七〇）

6. 静坐修道与长生不老　（一九七三）

7. 禅话　（一九七三）

8. 习禅录影　（一九七六）

9. 论语别裁（上）　（一九七六）

10. 论语别裁（下）　（一九七六）

11. 新旧的一代　（一九七七）

12. 定慧初修　（一九八三）

13. 金粟轩诗词楹联诗话合编　（一九八四）

14. 孟子旁通　（一九八四）

15. 历史的经验　（一九八五）

16. 道家密宗与东方神秘学　（一九八五）

17. 习禅散记　（一九八六）

18. 中国文化泛言（原名“序集”）　（一九八六）

19. 一个学佛者的基本信念　（一九八六）

20. 禅观正脉研究　（一九八六）

21. 老子他说　（一九八七）

22. 易经杂说　（一九八七）

23. 中国佛教发展史略述　（一九八七）

24. 中国道教发展史略述　（一九八七）

25. 金粟轩纪年诗初集　（一九八七）

26. 如何修证佛法　（一九八九）

27. 易经系传别讲（上传）　（一九九一）

28. 易经系传别讲（下传）　（一九九一）

29. 圆觉经略说　（一九九二）

30. 金刚经说什么　（一九九二）

31. 药师经的济世观　（一九九五）

32. 原本大学微言（上）　（一九九八）

33. 原本大学微言（下）　（一九九八）

34. 现代学佛者修证对话（上）　（二〇〇三）

35. 现代学佛者修证对话（下）　（二〇〇四）

36. 花雨满天　维摩说法（上下册）　（二〇〇五）

37. 庄子諵譅（上下册）　（二〇〇六）

38. 南怀瑾与彼得·圣吉　（二〇〇六）

39. 南怀瑾讲演录二〇〇四—二〇〇六　（二〇〇七）

40. 与国际跨领域领导人谈话　（二〇〇七）

41. 人生的起点和终站　（二〇〇七）

42. 答问青壮年参禅者　（二〇〇七）

43. 小言黄帝内经与生命科学　（二〇〇八）

44. 禅与生命的认知初讲　（二〇〇八）

45. 漫谈中国文化　（二〇〇八）

46. 我说参同契（上册）　（二〇〇九）

47. 我说参同契（中册）　（二〇〇九）

48. 我说参同契（下册）　（二〇〇九）

49. 老子他说续集　（二〇〇九）

50. 列子臆说（上册）　（二〇一〇）

51. 列子臆说（中册）　（二〇一〇）

52. 列子臆说（下册）　（二〇一〇）

53. 孟子与公孙丑　（二〇一一）

54. 瑜伽师地论　声闻地讲录（上册）　（二〇一二）

55. 瑜伽师地论　声闻地讲录（下册）　（二〇一二）

56. 廿一世纪初的前言后语（上册）　（二〇一二）

57. 廿一世纪初的前言后语（下册）　（二〇一二）

58. 孟子与离娄　（二〇一二）

59. 孟子与万章　（二〇一二）

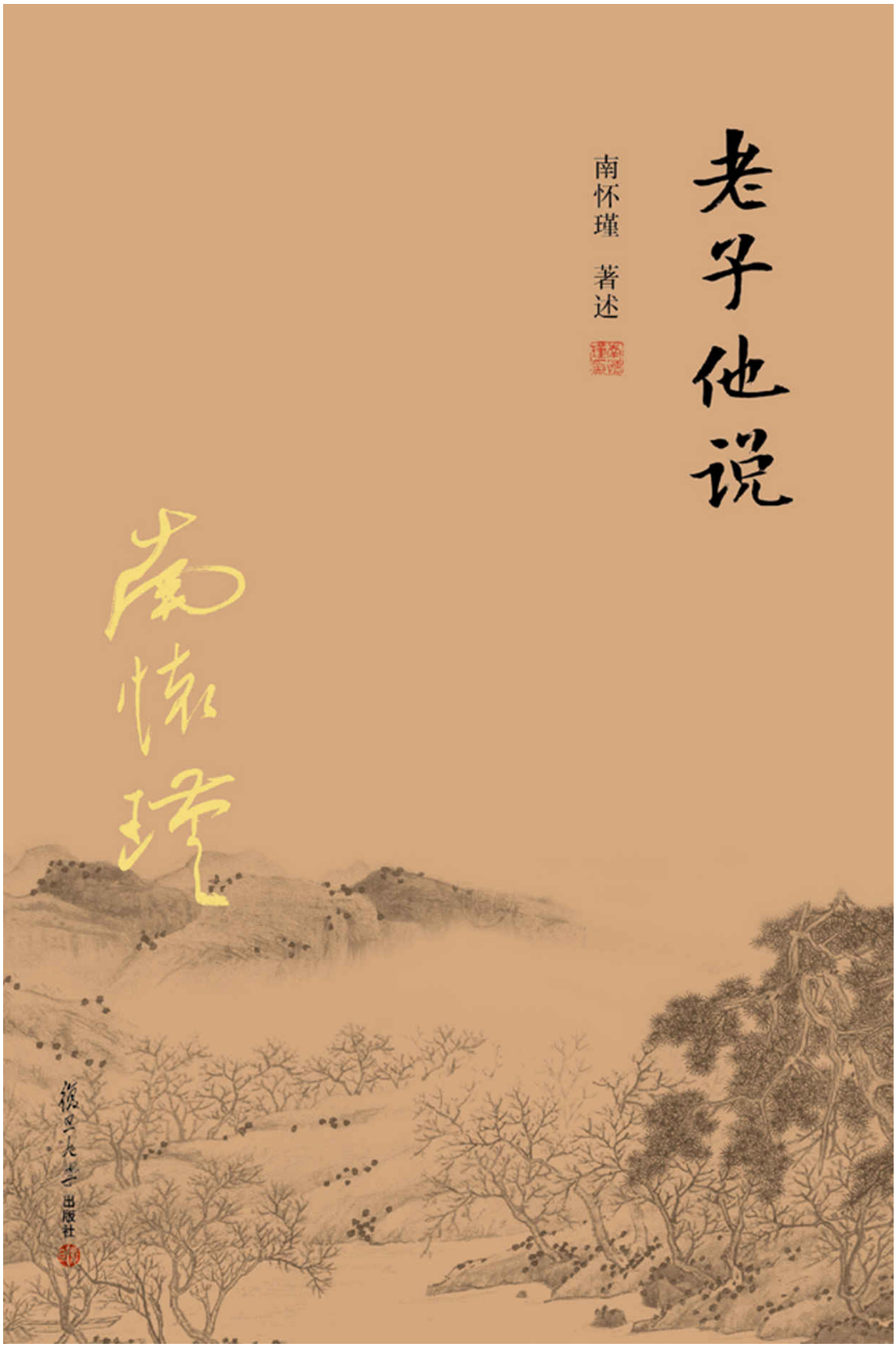
60. 宗镜录略讲（卷一至五）　（二〇一三至二〇一五）

61. 南怀瑾禅学讲座（上）　（二〇一七）

62. 南怀瑾禅学讲座（下）　（二〇一七）

老子他说

南怀瑾 著述



老子他说

南怀瑾　著述

复旦大学出版社

出版说明

《老子》，又名《道德经》，是我国道家学派和道教最著名的一部经典。它综罗百代，广博精微，短短的五千文，以“道”为核心，建构了上至帝王御世，下至隐士修身，蕴涵无比丰富的哲理体系。本书是著名学者南怀瑾先生关于《老子》的讲记。作者以深厚的文史功底，敏锐的社会洞察力，对《老子》的内涵做了充分的阐释、辨正和引述。具有深入浅出、明白通畅的特点。在普及中国传统文化、使深奥的古籍通俗化、专门的学术大众化方面，做了有益的探索。书末还附有历代《老子》研究书目。本书原由台湾老古文化事业公司出版。自一九八〇年问世以来，作者又根据自己的体认做了多次修订。

兹经版权方台湾老古文化事业公司授权，将老古公司二〇一〇年五月版校订出版，以供研究。

复旦大学出版社
二〇一五年十一月二十六日

目　录

出版说明
由老子到孙子
内用黄老　外示儒术
黄老的内涵
拨乱反正的趣谈
太上老君与李老子
汉文帝善用老子的法宝
半壁江山一纸书
老子吃瘪
曾国藩与屠羊说
王阳明与曾国藩
阴柔不是阴谋
老子还他老样子
老子五千文过关
第一章
头头是道
有无主宾
玄元之妙
第二章
真善美的价值定论何在？
善反而不美
有无相生
老子背上历史的烂账

流水行云永不居
第三章
老子薄视时贤
贤与不贤的君子小人之辨
道家与法家的辨贤
现代化好人与老人的表扬法
盗机与哲学
历史上严禁工业科技发展的死结
劫灰和人类的物质文明
世上无如人欲险
虚心实腹与鼓气
道家虚心养气的真传
赵宋是再次的南北朝
寇准的胆识
宋真宗贿赂宰相
第四章
道在存在不存在间
汉文帝、康熙、郭子仪
郭子仪与鱼朝恩
卢杞、李白与郭子仪
半个芋头，十年宰相
白衣山人——李泌
山人自有妙计
英雄退步学神仙
第五章
圣人与刍狗
正言若反

风箱式的说话艺术
第六章
吹毛用了急须磨
人为神的守护人
第七章
老子的不自偷生
第八章
水的人生艺术
第九章
富贵难保的反面文章
中外历史上的悲剧
进退存亡之际
急流勇退的类型
第十章
魂魄精神一担装
养气与修心
为政治国的哲学
第十一章
第十二章
花花世界奈聋盲
第十三章
宠辱谁能不动心
天下由来轻两臂
第十四章
时空心物与道的体用
第十五章
老子的“士”的内涵

濯足浊流人自清
动的哲学
第十六章
静的妙用
芸芸众生的命根
第十七章
人生哲学与道的层面
第十八章
忠臣孝子的伪装
春秋两大名医——老子与孔子
第十九章
“王”“贼”并列的烂账
唯大英雄能本色
第二十章
知识是烦恼的根源
老子素描修道者的人生
只是同流不下流
老子处世哲学的人证
第二十一章
老子的物是什么东西
春秋时代南北文学的境界
此精不是那精
孟子的证道
第二十二章
曲直分明转一圈
尧的儿子，汉武帝的奶妈
刘备的淫具，齐景公的刽子手

枉则直的教育法
狐狸、豹皮的吸引力
有了富贵，失去欢乐
四不的领导学
第二十三章
这自然不是那自然
非人力所及的因果变灭律
第二十四章
企鹅的步伐，猩猩的醉舞
投鞭断流的苻坚
山泉绕屋知深浅
第二十五章
天下大老母
万道不离王道与人道
好不容易自然
念天地之悠悠
自然神仙
第二十六章
一肩挑尽古今愁
谁肯放下自私的包袱
两臂重于天下
超然轻重的历史故事
附录
历代《老子》研究书目
南怀瑾先生著述目录
返回总目录

由老子到孙子

《老子》一书，原著不过五千言，可以说，几乎是一字就涵盖一个观念的好文章，一句就涵盖有三玄三要的妙义。它告诉了我们许多法则。几千年来，大家都在研究老子，而有研究著作流传下来的，古今名家的著作，有数十家之多，如果搜罗广泛一点，也许可达到百家以上；其文字也达到了数百万字，好像一直研究不完，解释不尽；而各人的说法，又各不相同，似乎有了“各家老子”或“老学的各家”。例如：某某研究老子的著作，便成了“某老子”；某某解释老子的著作，又成为“某家老子”；某某诠释了一番，又成为“老子某诠”。各说杂陈，见解不一，读来似有治丝益棼之感。

近代以来，许多外国人，包括近如日本、韩国，远如欧、美，乃至于大洋洲的人，亦都喜欢研究起老子来了。他们都翘起大拇指说：“中国的《老子》很好。”问他们好在哪里，也自有一番说辞，或不免拾人牙慧，道前人之所道。但毕竟能重视而称誉我们的文化，这是值得我们自豪的、欣喜的；同时亦是值得我们反省的，那些一味崇洋媚外，忘记乃至排斥自己文化的人，更应该为之赧颜的。

老子被誉为道家的宗师，道教的教主。道家为中国文化主流之一，人们每提及道家，则必说到老子，但多半亦仅仅说到老子而已，最多并称“老庄”。其实，道家的“巨擘”，不止这一二人，曾与朋友说笑：道家有三代人物，老子、儿子——倪子、孙子。当然，这只是说笑，他们并没有血缘的祖孙父子关系。

不过孙子——春秋时齐国人孙武，他的军事哲学思想，正是由道家思想而来，所著《兵法》十三篇，处处表现了道家的哲学，曾经帮助吴王阖闾，击破强楚，而称霸诸侯，充分显示了道家思想在事功上的伟大；而所著的十三篇中的军事哲学思想，可以说超越了时空，直到几千年后的现代，人类已登上月球，武器已发展到太空，到生化战，而仍离不开他的军事哲学的范围。

倪子，本姓倪，而倪字原有儿字的含义。一说倪子就是计然子，究竟确否？后世很难考证。但可以确定的，计然子实有其人。又有人说他是范蠡的老师。范蠡助越王勾践复国，所用就是道家的学说，而且勾践复国以后，论功行赏，他自然可以获得高官厚爵，可是他并不在乎富贵，带了西施，一叶扁舟，飘然于太湖之上。这正是道家“功成，名遂，身退，天之道也”的风范。所以老子、儿子、孙子三代的笑话，尽管是游戏之言，也非凭空虚构。事实上，如果把老子、倪子、孙子三人的著作、思想研究得透彻清楚了，差不多对中国文化中“治道”的精要，已可掌握在自己的手中，这是值得注意的。

内用黄老　外示儒术

中国文化历史，在秦汉以前，由儒、墨、道三家，笼罩了全部的文化思想。到唐、宋以后，换了一家，成为儒、释、道三家，这三家又笼罩着中国文化思想，一直到中华民国立国初期。迨发生了“五四运动”，当时想“打倒孔家店”，在中国文化的主流上，起了一阵涟漪，一度有所变化，又影响了几十年。

对这三家，我经常比喻：儒家像粮食店，绝不能打。否则，打倒了儒家，我们就没有饭吃——没有精神粮食；佛家是百货店，像大都市的百货公司，各式各样的日用品俱备，随时可以去逛逛，有钱就选购一些回来，没有钱则观光一番，无人阻拦，但里面所有，都是人生必需的东西，也是不可缺少的；道家则是药店，如果不生病，一生也可以不必去理会它，要是一生病，就非自动找上门去不可。所以这三家，是碰不得的，是不可动摇的，更不必说“打倒”了。

这譬喻是有其理由的。

细读中国几千年的历史，会发现一个秘密。每一个朝代，在其鼎盛的时候，在政事的治理上，都有一个共同的秘诀，简言之，就是“内用黄老，外示儒术”。自汉、唐开始，接下来宋、元、明、清的创建时期，都是如此。内在真正实际的领导思想，是黄（黄帝）、老（老子）之学，即是中国传统文化中的道家思想。而在外面所标榜的，即在宣传教育上所表示的，则是孔孟的思想、儒家的文化。但是

这只是口号，只是招牌而已，亦可以旁借“挂羊头卖狗肉”的市井俚语来勉强比拟，意思就是，讲的是一套，做的又另外是一套。

黄老的内涵

那么所谓黄老之学的道家学术，它的内容又如何？当然，最能代表道家思想的是老子，他所著《老子》（到了唐玄宗时代，又尊称它为《道德经》）一书，最能代表道家思想，最有系统，有最具体的叙述。而阐扬、诠解老子最清楚正确的，发扬道家思想最透彻的，则是庄子。庄周所著《庄子》一书，唐玄宗时代又尊称它为《南华经》。其中所论辩的道理，在政治、军事、教育、经济等等各方面，都可致用，它对历史人物的建功立业乃至对个人修养——修道、养气，以及立身、处世等等，都有大用处。

这不只是指《庄子》的内七篇而已，事实上，几千年来，历代所偷偷运用庄子的学术，都取《外篇》和《杂篇》中的精华。因此，真正把五千年来中国文化，发挥得光辉灿烂的，亦就是道家的老庄之学，尤其是《庄子》的《外篇》与《杂篇》部分最多，这是研究老子之前，也必须了解的一项事实。

现代人对道家的观念，是汉、唐以后的人所持的观念。在秦汉以前，现在所谓的“道家”与孔孟之学的所谓“儒家”，原本没有分开的，统统是一个“道”字，而这一个“道”字，代表了中国的宗教观，也代表了中国的哲学——包括人生哲学、政治哲学、军事哲学、经济哲学，乃至一切种种哲学，都涵在此一“道”字中。

清代乾隆年间，主编《四库全书》的著名学者纪晓岚曾经说过：“世间的道理与事情，都在古人的书中说尽，现在如再著述，仍超不

过古人的范围，又何必再多著述。”这的确是一则名言。试看今日世界各国学者关于思想学术方面的著作，无不拾古人之牙慧，甚至，强调来说，无不是中国古人已经说过的话。所以纪晓岚一生之中，从不著书，只是编书——整理前人的典籍，将中国文化作系统的分类，以便于后来的学者们学习，他自己的著作只有《阅微草堂笔记》一册而已。

就因为他倚此一态度而为学，自然地读书非常多，了解得亦较他人深刻而正确，他对道家的学术，就下了八个字的评语：“综罗百代，广博精微。”意思是说，道家的文化思想，包括了中国上下五千年的整个文化。“广博”是包罗众多，“精微”是精细到极点，微妙到不可思议的境界。

但是，道家的流弊也很大，画符念咒、吞刀吐火之术，都变成了道家的文化，更且阴阳、风水、看相、算命、医药、武功等等，几乎无一不包括在内，都属于道家的学术，所以虽是“综罗百代，广博精微”，也因之产生了流弊。

拨乱反正的趣谈

《老子》这本只有五千字的书，从文字表面上看来，似乎很容易读懂，如果也用“综罗百代，广博精微”的眼光去读，那就够我们去探讨，去阐述了。

也有人说，提到我们的历史文化，所谓魏晋南北朝这一阶段，正是《易经》、《老子》、《庄子》“三玄”之学最流行的时代。但是，这个时代的历史背景，是一个变动不安、非常混乱，社会政治、经济、文化最衰败的三百多年。可是在哲学思想方面，由于知识分子的高谈阔论，也提升到极点，于是有人说，“三玄”之学，是衰乱之书，因为每到一个衰乱的时代，“三玄”之学就会特别受人欢迎。这是在动乱不安中，人们的精神失去寄托，便希望从这方面，找到一条出路。他们更进一步回过来说，目前这个世纪中，这三样东西，很受欢迎，可见这个时代，当然的是衰乱的时代。

其实，并不一定如他们所说的那样。凡是对任何一样东西，立场不同，观点就两样。自己站的角度不同，看到的印象就各异。我们看中国历史，汉、唐、宋、元、明、清开基立业的鼎盛时期，都是由“三玄”之学出来用世。而且在中国历史文化上，有一个不易的法则，每当时代变乱到极点，无可救药时，出来“拨乱反正”的人物，都是道家人物。不过，他们有他们的一贯作风——“功成，名遂，身退，天之道也。”帮助人家打好天下，成功了，或在私人事业上，帮助别人发财，当上了老板，然后自己飘然而去。如商汤时的伊尹、傅说，周朝开国时的姜太公，春秋战国时期的范蠡，汉朝开国时的张

良、陈平，三国时的诸葛亮，都是道家人物。姜太公与范蠡，完全做到了“功成，名遂，身退”的“天之道”；张良则差一点，最后欲退而不能，本事不算大；至于诸葛亮，他的立身处事，完全是儒家的态度，“鞠躬尽瘁，死而后已”，恰如其分。

次如唐代的魏徵，明代的刘伯温，清朝的范文程等等，还有许多不可知、不可数的道家人物。

数十年前，国内流行一股研究明史的风气，其实研究断代史，以明史最难研究，如果以明代开国皇帝朱元璋为研究对象的中心，那就要注意一般编史书的人不大采用、而是朱元璋亲自写的几篇文章，的确具有重大的历史价值。在这几篇文章中指出，帮助朱元璋打天下的，有几个道人。实际上，他们都是表面上装疯卖傻的道家人物。其中一个是周颠，江西建昌人，人们只知道他姓周，不知道他的名字，因常在市街上疯疯癫癫，便叫他周颠，实际是一位学道家神仙之道的人物。朱元璋曾多次试验他，一次把他放在蒸笼里，再罩上一口大缸，用热水蒸了半天，朱元璋认为该已经蒸熟了，移缸揭开蒸笼观察，不料他竟在里面作蒸汽浴，和现在流行的三温暖或土耳其浴一样，满身大汗，对朱元璋说：“你好！你的事业可以完成了。好舒服啊！”朱元璋对他无可奈何。但朱元璋每次遇有困难，他都会出现，助一臂之力。像打陈友谅的时候，他也跟着一路去，朱元璋心想，这疯子出现就会遇上麻烦，这次去打陈友谅，本来是一场艰苦而危险的战争，他又来了，可真讨厌，于是想把周颠沉到江里去。朱元璋带兵到了南昌，他还是不知从哪里冒出来。果然，在战场上千钧一发之际，他又帮了朱元璋的大忙。

这些人物，因为太神话化了，而编写正史的，多为儒家人物，由于他们的传统观念，对于这许多史实，都不收罗进去。事实上，朱元

璋本人的著作中，所描写的这类史料很多，这里只是举一个例子而已。

太上老君与李老子

现在再循历史时代回溯上去。例如最著名的汉朝的“文景之治”，汉文帝与景帝父子相继，为汉朝鼎盛的尖峰时期；唐朝的“贞观之治”，乃至于唐玄宗——白居易《长恨歌》中所描写的夜半与杨贵妃窃窃私语，发誓“在天愿作比翼鸟，在地愿为连理枝”的唐明皇，他们年轻时代，初期开创基业所用的都是道家学术——也就是“内用黄老，外示儒术”。而汉、唐这两个时代，亦就是整个历史上，算来是最可观的时代。

由此可以证明，道家学术在“拨乱反正”的机运上，具有最重要的价值，我们不能不知。

再看近代的史实，清兵入关，统治了当时拥有四亿人口的中华民族，成立大清帝国。所用的方略，领导政治的最高哲学思想，就是《老子》的学术，他所用的兵法也不讲究《孙子》，也不用其他兵书，就干脆研究《三国演义》。

研究《老子》的学术，用之于政治、经济、教育、军事、社会等等方面，尤其与开国创业时期的关系，就要把康熙以来历朝事物，研究得清楚，那大概可以知道老庄哲学的运用了。

清康熙在八岁的幼年，就登位当皇帝了。当时中国的版图，实际上并没有完全受他统治，外面有四个强有力的藩镇、诸侯，内有掌握了大权的权臣，他的帝位还在摇摇欲坠。可是他在以后的几年中，能够把内在的障碍排除，外在的势力削平，进一步，奠定大清二百余年

的基础。由于他六十余年的努力，打好了升平治世的根基，这都不是偶然得来的。可以说有清一代的成就，上比汉、唐两朝更兴隆，更鼎盛。

回顾历史的陈迹，展望未来，我们现在所处的这个动乱的时代，大概不会再延续太久了，照历史法则的推演，应该是丁卯年一九八七年以后，我们的民族气运与国运，正好开始回转走向康熙、乾隆那样的盛世，而且可以持续二三百年之久，希望现代青年，好好把握这个机会，那么，就更要懂老子的思想学说。

现代一般人对《老子》一书，名之为《道德经》或《老子道德经》，因为这部书，前面部分论“道”，后半部分谈“德”，所以又有此别名，而且远自汉、唐，就有此分法。据唐中宗景龙二年（公元七〇八年）易州龙兴观建立的《道德经碑》，内容即是《老子》这部书，碑的正面刻的是《道经》三十七章，背面刻的《德经》四十四章。另外在《弘明集》所载牟子《理惑论》中，有“所理正于三十七条，兼法老氏道经三十七篇”的话，而牟子为汉代人。由此可知，远在汉代，已有人将《老子》一书分作道、德二经了。不过以《道德经》三字统称《老子》一书，可能是沿用唐代开始的习惯。

这些属于考据上的事情，暂不去深究。

在唐朝更有一个有趣的故事，从这故事中，更可看到人性的另一面。

英明如唐太宗，他当皇帝以后，因为自己的姓氏——“李”的来由，在传说中非常稀奇古怪。照古老神话的传说，李姓的第一代始祖就是老子，远在尧舜时代的人，因为在李树下出生，所以就姓李。更

传说他母亲怀胎了八十一年之久，因此生下来时，须发皆白，立刻就成为太上老君，这是关于老子诞生和姓氏来源的传说。

唐太宗之姓李的来由，研究起中国姓氏源流和宗族渊源来，又有各种说法。可是他当了皇帝以后，一定要把家族祖先的血统追溯得更光辉一些。正如世界上任何民族，如果在人群社会中有了事功上的成就，一定要找根，而且一定要使那根整饰、塑造得光辉一点。这是人性必然的道理。同样地，唐太宗也要找根，也要找一个光辉的根。追溯历史，李姓人物，以老子最好，在学术上的成就很了不起，所以他设法说成是老子的后代。但是老子只是在学说上有成就，还要把他再捧高一点，后来李唐子孙便把他捧为教主，变成“太上老君”，封为道教的教主。道教实际上也成为唐朝正式的国教，只是当时没有“国教”的名称，而事实上唐朝历代的帝王、皇后、嫔妃都要像佛教的受戒一样，去受符箓。如唐玄宗、杨贵妃这些人，都曾受符箓。

明代的开国皇帝朱元璋，也有同样的想法，而他选择了朱熹，所以大捧朱熹。本来，他想把祖宗和朱熹扯上关系，可是自己毕竟是一代帝王，这种事不能太过分勉强。只有像张献忠这样的人，在到处流窜为害时，一天打到张飞庙，问得庙中供奉的神像是张飞，于是一时兴起，居然懂得姓氏宗族的人伦道理，要到庙里祭拜，下令部下作祭文。可是那些被胁在帐下的穷酸文人作的祭文，引经据典，他自己看不懂，大为不满，一连杀了几个文人，最后还是自己动手写道：“你姓张，咱老子也姓张，咱俩连宗吧！”就这样连起宗来了，成为千秋的笑柄。

可是，朱元璋打算把朱熹拉进自己祖先行列的时候，有一天碰到一个理发的也姓朱，就问理发匠是不是朱熹的后代，这理发匠说：“我不是朱熹的后代，朱熹绝对不是我的祖先。”朱元璋说：“朱熹

是前辈大学问家，你就认了吧！”理发匠说：“绝对不是。”这一来，朱元璋“攀亲”的思想发生了动摇，他转念之下，觉得一个平民中的理发匠，尚且不肯乱认祖宗，而自己当了皇帝，又何必认朱熹为祖先，因此打消了原有的念头。可是对于朱熹，还是极力地捧起来。例如，在明朝应试求功名，非读朱熹注解的“四书”不可，后来演变到清朝，承袭明代故事，便以朱注“四书”为考试制度中评判高下、决定取舍的标准本。

汉文帝善用老子的法宝

老子《道德经》，自唐代开始，加上由皇帝的提倡，因此更被重视，而流行，而风行，而盛行。但《道德经》的“道”与“德”二字的正确含义是什么？等讨论到原文时再申述。

现在来看一个历史故事，以了解黄老之学在中国历史上所以占有重要地位的原因，使研究黄老的人，掌握到研究的正确方向，然后，再由黄老之学的应用方面，进入到形而上的个人自己修养的“养生之道”，以及与孔孟学说的汇流。

道家在中国历史上，最初产生最大影响的，是在汉朝汉高祖刘邦的创业之初，所用建立功业最大的人才，便是张良、陈平这些人，而他们都是学道家的人物。

在历史上标榜汉初的盛世“文景之治”，汉文与汉景父子两代的思想领导，都是用“黄老”的道家学说。另一方面也可以说，和母教有密切的关系，因为汉文帝与汉景帝的母亲，都喜欢研究《老子》而受其影响很大。在如此的家庭教育和时代潮流中，在周围环境的巨大影响下，政治哲学的最高领导学说，表现得最深刻的便是汉文帝。

大汉一代的开基皇帝高祖刘邦，在位不过几年就死了，政权则落到他妻子吕雉的手中，天下最诱惑人的权势，极少有人摆脱得开，因此吕后便想因势乘便，要把帝位转给娘家的人。但是，当年跟刘邦一起打天下的文臣武将们，袍泽情深，都不以为然，所以等吕后一死，

便起来削清吕家的权力。在这一段时间中，政治、经济、社会等等，都非常混乱。

吕家的权力虽然削平，大臣们就要找出刘邦的儿子来接皇帝位，可是刘邦的儿子已被吕后杀得差不多了，只有一个小儿子刘恒，被分封在西北边塞为代王，毗邻匈奴——内蒙的荒漠贫瘠地带。因为他母亲薄氏，喜欢走道家“清净无为”的路线，近似现代只敲敲木鱼、念念佛的人，防意如城，无欲无争，吕后没有把她放在眼里，才保全了性命。这时大臣们商议，就找到了这位远在边塞、性情朴实、清心寡欲、守道尚德的代王，把他迎请到首都长安来，继承汉祚，他便是后来的汉文帝。

研究这段历史，在黄老之学方面的运用，是很有意思的。

刘恒，顶了一个代王的头衔，被冷落在边塞，突然传说长安有人来，请他回中央当皇帝，真是福从天降，人世间没有更好的事了。可是，他知道这个消息后，就去请示母亲，该不该应邀。这时刘恒的两个重要干部，一个是郎中令——相近于现代的秘书长——张武，一个是中尉——类似于现代的参谋长——宋昌。张武认为，此时正是中央政府最混乱的时候，而且朝中的一班大臣，都是跟刘邦一起打天下的人物，是刘恒的父执辈，很难驾驭，所以不能去，必须打听清楚。而宋昌则反对此说，他分析情势，认为可以去。他说，自秦始皇暴虐以来，天下大乱，各地英雄纷起抗暴，而最后统一天下的，是你的父亲刘邦。天下的老百姓都认为天下是你刘家的，虽然有吕后这一次夺权，但为时很短，天下人心仍然归刘。现在大臣们把政权动乱的局面安定下来以后，如果不是看清楚民心归趋所在，亦不会到遥远的边塞来迎请你回去当皇帝。既然天下归心，那么大势已在掌握，为什么不去？两人的意见恰恰相反，很难下一决定，最后请示母亲时，这位深

通《老子》的老太太，运用了无为之道、用而不用的原理说：“先派舅舅薄昭到长安去看看吧！”意思是先派一位大使前往观察一下形势，收集些情报资料。这位大使舅爷自长安回来，报告情况说，可以去接位，于是刘恒才带领张武、宋昌等一些干部，前往长安，准备承接皇位。

这时刘恒的身份，还是代王，不算是皇帝，不过是刘邦几个儿子中的一个，连太子的名分也很勉强，最多只能说他等同于一位太子而已。在另一方面，这时汉朝中央政府的权力，实际上早已掌握在周勃一人手中。当刘恒从边塞来到了首都长安城外的渭桥地方，周勃早率领了文武百官，跪下来接驾，刘恒也立即跪下来还礼。这就是刘恒之成为汉文帝，他深知此时的局势非常微妙，进退应对之间很难处理，何况自己还没有即位，所以立即下跪回拜，这也就是老子的精神——“谦德”。《老子》中说：“我有三宝，持而保之，一曰慈、二曰俭、三曰不敢为天下先。”这是老子的三件法宝。汉文帝的一生，就实践了老子这三件法宝。

可是在刘恒左右的张武和宋昌，也是了不起的重要干部，都曾深习黄老之学。在渭桥行过礼后，周勃向刘恒说：“代王！我和你退一步，单独说几句话。”这时宋昌就出来说：“不可以。请问周相公，你要向代王报告的，是公事？还是私事？如果是私话，则今日无私。如果是公事，则请你当众说，何必退一步说？”宋昌确实是一位好参谋长，这也是老子之道无私的反面运用。

周勃被他说得没办法，就说：“没有别的，只是公事。”宋昌说：“什么事？”周勃说：“是皇帝的玉玺在此，特别送上。”于是将玉玺送给代王。刘恒接过玉玺，照常情，他就是皇帝了，他却说：“这不可以，今天我初到，还不了解情形，天下之事，不一定由我来

当皇帝，可以当皇帝的人很多，我现只是先代为把玉玺保管起来，过些时日再说。”这就是黄老之道的“用而不用”，要而不要了。谦虚是谦虚，该要的还是要。

他收下玉玺以后，还是没有立刻即皇帝位，住在宾馆九个月，没有办事，等一切都观察清楚了，才宣布即位当皇帝，这时年纪还很轻，政事还是很难为。第一，他的同宗兄弟中，还有年纪比他大的，还有一些远房伯伯叔叔的孩子，亦算是刘家的宗室。第二，以前曾跟刘邦一同起来创业、掌有兵权的老将军们，分在四面八方，人数很多。内在的政治基础不够稳固，外面的实力空虚，自己手上没有一个兵，只是手里拿到一颗玉石刻的大印，能印得了什么？

可是他考察了九个月以后，发现最难对付的，是长江以南的地方势力，包括了缘湘、赣五岭以南的广东、广西、福建乃至云南、贵州等地，其中的南越王赵佗，在吕后乱政的时候，他听说在故乡的兄弟被诛，祖坟被挖，对汉朝非常怨恨。吕后死后，他见汉朝中央主政无人，便自称皇帝，而且兴兵到湖南长沙的边境，准备向北进攻。

赵佗原来是河北人，是与汉高祖同时起来，反抗暴秦的英雄好汉之一，秦始皇被打垮以后，他未能在北方发展，就到南方在广东当县尉令，任上县令死时，把县政交给了他，他便自称南越王。那时五岭以南地区，尚未开发，为边远的蛮荒烟瘴之地，汉高祖亦奈何他不得，派了一位亦道亦儒的能员陆贾当大使，干脆承认了南越王的地位。后来因为吕后对不起他，所以在吕后死后，他也自认为有资格即皇帝位，窥伺汉室。

半壁江山一纸书

像这样一个局面，该怎么办呢？如果说出兵与赵佗一战，这一主战思想，将使问题更见严重，决策不能稍有疏失，内战结果，胜败不可知，天下属于谁家，就很难说了！因此只有另作他图，汉文帝有鉴于此，所以他在就皇帝职位后，除了修明内政以外，便只有用黄老之道了。

在历史的记载上，有关汉文帝处理这个大难题的有两封信，其中一封是汉文帝给赵佗的，一封是赵佗答复汉文帝的，这样两封往来的信件，消弭一场大战于无形，亦拯救了无数生灵。

当然，事情并不如此简单，汉文帝在写这封信之外，还有内政上的措施，军事上的部署等等，并且遴选了一位老谋深算的特使，便是赵佗的老朋友陆贾。各方面都有了妥善的安排，摆好了一个有利的形势，增加了这封信的力量，于是收到宏大的预期效果。

从这两封信上，我们不难窥见黄、老之道的精神与内涵。现在，我们先在这里介绍两信的原文，然后再作一概略的分析。

汉文帝赐南越王赵佗书

皇帝谨问南越王甚苦心劳意。朕高皇帝侧室之子，弃外奉北藩于代，道里辽远，壅蔽朴愚，未尝致书。高皇帝弃群臣，孝惠皇帝即世，高后自临事，不幸有疾，日进不衰，以故谆乎治。诸

吕为变故乱法，不能独制，乃取他姓子为孝惠皇帝嗣。赖宗庙之灵，功臣之力，诛之已毕。朕以王侯吏不释之故，不得不立，今即位。

乃者闻王遣将军隆虑侯书，求亲昆弟，请罢长沙两将军。朕以王书，罢将军博阳侯；亲昆在真定者，已遣人存问，修治先人冢。

前日闻王发兵于边，为寇灾不止。当其时，长沙苦之，南郡尤甚。虽王之国，庸独利乎？必多杀士卒，伤良将吏。寡人之妻，孤人之子，独人之父母，得一亡十，朕不忍为也。

朕欲定地犬牙相入者，以问吏。吏曰：高皇帝所以介长沙土地。朕不能擅变焉。吏曰：得王之土，不足以为大；得王之财，不足以为富；服领以南，王自治之。虽然，王之号为帝。两帝并立，亡一乘之使以通其道，是争也。争而不让，仁者不为也。愿与王分弃前患，终今以来，通使如故。

故使贾，谕告王朕意，王亦受之，毋为寇灾矣，上褚五十衣，中褚三十衣，遗王，愿王听乐娱忧，存问邻国。

南越王赵佗上汉文帝书

蛮夷大长老臣佗，昧死再拜上书皇帝陛下：老夫故越吏也。高皇帝幸赐臣佗玺，以为南越王，孝惠皇帝义不忍绝，所赐老夫者甚厚。

高后用事，别异蛮夷，出令曰：毋与越金铁、田器、马牛羊。老夫僻处，马牛羊齿日长，自己祭祀不修，有死罪，使凡三

辈上书谢过，终不反。又风闻父母坟墓已坏削，兄弟宗族已诛论。吏相与议曰：今内不得振于汉，外亡以自高异。故更号为帝，自帝其国，非有害天下也。高皇帝闻之大怒，削南越之籍，使使不通。老夫窃疑长沙王谗臣，故发兵以伐其边。

老夫处越四十九年，今抱孙焉。然夙兴夜寐，寝不安席，食不甘味者，以不得事汉也。今陛下幸哀怜，复故号，通使如故，老夫死骨不腐，改号不敢为帝矣。

现在，且分析一下这两封信。

汉文帝给南越王赵佗的这封信，用文学的眼光，从文字上看它的写作技巧，可以判断，也许不是出于秘书长这一类的人物所写，而是由汉文帝自己动手写的亲笔信，这也就表示了出于他的诚恳。

再仔细研究它的文字：从“皇帝谨问南越王甚苦心劳意，……不得不立，今即位。”这一段，一开头“甚苦心劳意”这一句，就是带刺的，他向南越王问候说：“你用心良苦，太辛苦了。”又说他自己没什么了不起，只不过是我父亲刘邦——汉高祖小太太的儿子，素来被人家看不起，送到北方的边塞，路途遥远，交通更不方便，“壅蔽朴愚”，那时知识不够又愚蠢，所以很抱歉，平常没有写信向你问候。就这样一句话，把赵佗笼络住了。假定写成现代白话信，就是说：“赵伯伯，你好，你很辛苦哦！很伤脑筋吧？我没有什么了不起，不过他们硬要叫我坐上这个位子当皇帝，弄得我不能不当，现在我已经即位了。以前很少向你送礼，现在寄一只火腿，专程叫一个人代表我去看看你。”这样一个大意。

再看他第二和第三段，从“乃者闻王遗将军隆虑侯书……朕不忍为也”这两段的主旨。

他先说：我现在当了皇帝，知道你曾经给隆虑侯将军写过一封信，因为你与先父一起革命而离开家乡的，如今你不知道留在北方故乡家属以及同宗兄弟们的情形，所以写信给他，为你联络，并且希望中央政府，把湖南长沙方面的两位边防司令，给予免职的处分。隆虑侯将军已向我报告了你的来信，我已经准许了你的要求，调动了你所要求撤换两位将军中的一位，你在北方的家属和同宗兄弟，我也已经派兵保护得好好的，并且派人修过了你祖先的坟墓。

这一小段话，表面上看来，是一番温语，诚恳的安抚。实际上也等于说：“你不要乱动。否则，我可以把你的家人族众都灭绝了，连你的祖坟也挖了。”先来一个下马威。这些话虽然没有明白写出来，而字里行间，隐然可见，赵佗是感受得到的。

然后又晓以利害，在第三段说，你发兵于边，为寇灾不止，南方边界上长沙一带的人，被你扰得痛苦极了，就是在东南一带，你的心腹之地如广东、广西等地的百姓，可不也因你发动战争而痛苦极了吗？战争对你又有什么好处呢？结果只是“多杀士卒，伤良将吏”，一个战役下来，损失许多你自己多方培养而成的优良军事干部，兵员的死亡，更不计其数。于是许多人，丈夫死了，太太守寡；父亲死了，孩子成孤儿；儿子死了，父母无依成独夫。最后可能你的国土也完了，像这样悲惨残酷的事，在我则是不忍心去做的。

第四段，他更进一步，借“吏曰”的话，就自己的利害立场，表达了自己的宽宏大度，而且在无责备的言语中，责备了赵佗的擅自称帝与不仁。因此说，我本来要整理内政，将边界上与你犬牙相错的领

土，重新勘定规划，我问管内政的大臣，他们报告说，高祖在位时，就分封了湖南以南的土地，归你管理。这是老太爷留下来的制度，不能随便变更。依据他们的意见，中国本来是我刘家的，纵然把你现在所管理的土地归并过来，在我也并没有增加多少，因此，这湘、赣以南的地区，我还是要委托你去统治。不过你也自称皇帝，使一个国家有两个元首，是你有意造反嘛！这就不对了。你只晓得讲斗争，谁又不懂斗争呢？你却不懂“仁而谦让”的更高政治哲学。希望你放弃过去的意见，好好听中央的指挥，从今天起，恢复以前的政治关系，治理好你的地区。

汉文帝亦很会用人，他所派送这封信的大使，选择了陆贾，这位老先生是汉高祖以来专门作特使的人，而且每次都能完成任务，第一次说服赵佗的就是他。汉文帝因此在信上最后说：我叫你的老朋友陆贾转达我的意思，希望你立刻接受，不要造反。另外送给你在中原最贵重的礼物，愿意你“听乐娱忧，存问邻国”，这八个字的结语，在作文的文法上，正和开始的“甚苦心劳意”五个字，遥遥相应，首尾相接，妙到毫巅。而其内容含意，更见深厚，就是说：你也年纪大了，不要野心勃勃，想当什么皇帝。年纪大的人，每天玩玩，听听音乐，喝喝咖啡，或者打太极拳，游山玩水，下盘棋乃至打八圈卫生麻将也无妨，再不然去邻国访问，做些睦邻工作也好，这样安安分分多好，大可不必自寻烦恼啦！

综读全文，真是好厉害的一封信，字字谦和，可字字锋利如刃。南越王赵佗读了，自然心里有他的盘算：如今刘邦有了一位如此厉害的小儿子即位，自己万万不如他，看来这天下不可能属于自己的，只有赶快见风转舵，退步，撤兵。

赵佗比汉文帝大几十岁，已经自称皇帝。这一来又自己取消了皇帝的名号，回一封信给汉文帝，可也是用的道家手段，试看赵佗回信的原文就知道。

他一开始，就对于汉文帝自称只是刘邦侧室所生小儿子、没有什么了不起的谦辞，说道：“我也没有什么了不起，不过是蛮子里的一个头目，而且是一个年纪大了的糟老头子，我该死，对不起你，向你再拜叩。不是我造反，而是你的那位大妈——吕后，如何如何不对，才逼我做的。”

看这赵佗，好伶俐的口齿，这么轻轻一拨，把一件诛灭九族的叛逆弥天大罪，推到一个已死的老太婆身上，而且这个老太婆，亦是汉文帝心目中深恶痛绝的人，赵佗所说的也是事实。

接着他说：“老夫处越四十九年”，暗示我是与你父亲刘邦同时起来革命的人，现在统治两广四十九年了，“今抱孙焉”，我孙子都很大了。可是，我这大把年纪，还要训练部队，准备作战，“夙兴夜寐”，睡也睡不好，吃也吃不好，实在太辛苦了，这都是你大妈做的那些事情，使我没有办法报效中央，不得已才如此做的，并不是我想造反。现在你大皇帝如此之好，又怜悯我这老人，送了这许多珍贵的东西，恢复我的王位，这样我就放心了，相信死了以后，也不会被锉骨扬灰，我当然听话，绝不自称皇帝。

就这样往来的两封信，消弭了一场可怕的大战，这就是黄老之道。所以深懂得黄老之道的人，其运用之妙，能兵不血刃而使天下太平。

实际上，赵佗行文到中央时，绝对不称王，只称老夫是“蛮子的头目”，在他自己的领域内，还是当他的皇帝，自称不误。汉文帝也不是不知道，只是睁只眼，闭只眼，大家过得去，就暂时算了。因为自春秋战国以来，五百年左右的战乱结果，全国民穷财尽，不但是财富光了，人才也没有了，这时最重要的，是培养国家的元气。但这不是短时间可以办到的，所以对赵佗在南方的闭关自守，暂不过问。

此后，没有几年，北方的匈奴作乱，汉文帝也是写了一封比给赵佗还更简短的信，只对匈奴的领袖说了几句话，就把一场战争化解了。所以，从汉文帝在位的二十三年，他儿子景帝——刘启在位十六年，一直到他孙子武帝——刘彻初期的一共五六十年间，国家民族安定，成就了汉代辉煌的文化，奠定了汉朝四百年政权的深厚基础。

汉文帝个人的道德修养，当然是学老子，行黄老之道。例如：他即皇帝位后，所穿的一件袍子，一直穿了二十年，补了又补，就没有换一件新的，这不是矫揉造作，完全出于道德修养，老子“慈”、“俭”、“不敢为天下先”三宝之一的奉行。然后，又尽量减轻刑罚，更改法律与社会制度，财经上减轻税赋，种种改变，宽大到极点。历史的记载，汉文帝当了二十几年皇帝，监狱中几乎没有犯人，这是著名的“文景之治”的景象。

老子吃瘪

当然，历史上运用道家思想，以拨乱反正的，不止是汉文帝这一幕，在其他朝代也非常多，这是有关经国大势的作为。

在个人修养方面，运用黄老之道立身处世，有一个大原则，就是：“功成，名遂，身退，天之道也。”从这里又要想起道家的另一个大原则，但这另一原则，如果讲起理论来，或者作一学术性的文字报告，那就太多了，不是这里所能尽述的，现在只好举出一个人的故事来作说明。

前面曾经说过，老子的著作只有五千字，而后世研究老子的著作，可能有几千万字，倘使老子今日犹在，看了这些后辈们洋洋洒洒的大作，说不定他老人家一生下地来就白了的胡须，要笑得变黑了。当然包括现在我的《他说》。

唐朝著名的大诗人白居易，曾经写了一首七言绝句，严格地批判老子，而且用老子的手打老子的嘴巴。他用二十八个字批判道：

言者不如知者默，此语吾闻于老君；
若道老君是知者，缘何自著五千文。

老子《道德经》中说，有智慧的人，必定是沉默寡言的。像我现在又讲说关于老子的书，不必问，也知道是绝对没有学问、没有智慧的乱吹。“言者不如知者默”这话意是老子自己说的，白居易说，老

子既然如此说，那他本身自然是智慧很高了，可是他为什么自己还是写了那么多个字呢？世界上打老子耳光打得最好的，是白居易这首诗，纵然老子当时尚在，亲耳亲见，也只当充耳不闻，哈哈一笑，无所反驳了。

白居易的一生，学问好，名气大，官位亦很高，留名后世，没有人能够和他比的，而他常想从政治舞台上退出来，悠游林下，不像苏东坡，曾经吃了很多苦。白居易享了一辈子福，临老还享福，就因为他学道，这从他一首读《老子》后的七律可以知道。原诗是：

吉凶祸福有来由，但要深知不要忧；
只见火光烧润屋，不闻风浪覆虚舟。
名为公器无多取，利是身灾合少求；
虽异匏瓜谁不食？大都食足早宜休。

他说，人生的遭遇，成功与失败，吉凶祸福，都有它的原因，真有智慧的人，要知道它的原因，不需要烦恼，不需要忧愁。

项联两句，引用了庄子“覆虚舟”的典故，他说，我们只看到世上富贵人家多财润饰华丽的房屋，仍会被大火烧毁。却从未见到空船在水上被风浪吞没的，装了东西的船，遇到风浪才会沉没，而且装得愈重，沉没的危险愈大。虚舟本来就是空的，纵会翻覆，亦仍浮在水面，这是说人的修养，应该无所求，无所得，愈空虚愈好。曾子说：“富润屋，德润身。”

腹联两句更指出，人世间“名”与“利”两件事不宜贪求以免招灾祸。可是现代青年，都在那里拓展自己的“知名度”。要知道，

“名”是社会的公器，孟子亦说：“有天爵者，有人爵者。”“天爵”就是名气。仔细研究起来，不管任何一种名，如果太高了，不符实际，对于此人的人生与福祉，就会发生非常大的障碍，如“誉满天下，谤亦随之”，就是这个道理。

再如，大家都知道汉高祖名字叫刘邦，而著名的汉代“文景之治”的汉文帝叫刘恒，汉景帝叫刘启，知道的人就少了。可见“名”也者，也只是一时的空事而已。

说到利，最具代表性，普遍为人所求的，当然是钱，人人都想发财，钱愈多愈好。除非在生命垂危时，宁可减少自己的财富，以挽救生命使之延续，可是当生命救回来了，寿命可以延长了，却又会贪财舍命，所谓“人为财死”。白居易说“利是身灾”。人的钱多了，烦恼更大，钱与烦恼，如形之与影，且大小成正比。清代的有名学者赵翼诗说：“美人绝色原妖物，乱世多财是祸胎。”他所指的“美人”不一定指女性，世间也有美男子。古人又说：“一家饱暖千家怨，半世功名百世愆。”这些都是有了很多的钱后，在生活上所表现出来的形态。有钱的人家，全家都吃得饱，穿得暖，锦衣玉食；可是，旁边就有千户人家，歪着眼睛在看你，眼神中包含了羡慕、嫉妒、怨尤、鄙夷，乃至于愤恨，这是人类的习性。犹记得几十年前，汽车刚传入中国不久，在泥路上疾驰，坐车的人颇为得意，可是弄得路上尘土飞扬，雨天更是泥浆四溅，靠近的行人被溅得满身污泥。这一来连在旁看见的人，都侧目而视，心里则诅咒着最脏、最恶毒的话。

所以，白居易这首诗的结尾语说：“虽异匏瓜谁不食？大都食足早宜休。”世界上谁不好名贪利？佛教劝人们绝对放弃名利，这是做不到的。老子就不然，他只是教人“少私寡欲”，少一点就好了。所以白居易说，名利像匏一样，实在好吃，叫人绝对不要吃是做不到

的，但是吃了以后，很有可能会拉肚子的。深懂了黄老之道，那就是“大都食足早宜休”，不要吃得过分了，这就是老子之道在个人修养上的基本原则。

要研究老子之道的这一原则，最好先读庄子的《天下篇》和《让王篇》。

老庄之道，起用时，是帝王的最大亦最佳的权谋。庄子在《应帝王篇》上说：“帝王之功，圣人之余事。”一个有了道的人，对于帝王领导术，帝王谋略学，那在他不过是一件轻而易举的小事而已。换言之，一个学道的人，如果只是求为帝王师，志在懂得帝王谋略，那是下等的。

他又在《让王篇》中说：“虽富贵，不以养伤身；虽贫贱，不以利累形。”这就是老庄之道的人生大原则。懂了老庄之道的人，就知道富贵是舒服的事，但因而得意，就会是短命的事，太得意了，则缩短寿命，比流行性感冒更厉害，简直无药可救。所以处富贵中时，不以养而伤害自己。相反地，在贫贱之间，“不以利累形”。人在贫贱中，就要为生活而赚钱，可也不能过分的贪求，所谓“人为财死”，过分的贪求，过分的劳累，同样地会损害身体的健康，而危及生命。

这是老庄的基本原则，先要了解这项基本原则，才可能深入地研究老庄之道。

曾国藩与屠羊说

在这里，可作一个小段落，下一小结论。

我国自唐、宋以后，以儒、释、道三家的哲学，作为文化的主流。在这三家中，佛家是偏重于出世的，虽然佛家的大乘道，也主张入世，普救众生，但出家学道、修道的人，本身还是偏重于出世。而且佛家的学问，从心理入手，然后进入形而上道；儒家的学问，又以孔孟之学为其归趋，则是偏重于入世的，像《大学》、《中庸》。亦有一部分儒家思想，从伦理入手，然后进入形而上道，但是到底是偏重入世；道家的学问，老庄之道就更妙了，可以出世，亦可以入世，或出或入，都任其所欲。像一个人，跨了门槛站在那里，一只脚在门里，一只脚在门外，让人去猜他将入或将出，而别人也永远没有办法去猜，所以道家的学问，是出世的，亦是入世的，可出可入，能出能入。在个人的养生之道上，亦有如此之妙。

了解这些精神以后，欲懂得老庄的运用之道，在“用”上发挥老庄的哲学，那必须先读庄子的《天下篇》和《让王篇》。且举历史上一个人物的行径来说明，也许比理论上的阐述，让大家体会得更深切。

清代的中兴名臣曾国藩，大家都知道，他是近代史上一位大政治家，不必多介绍他的身世功业了。后世的人，说他建功立业，一共有十三套本领，但是其中有十一套大的谋略之学，都未曾流传下来，只留了两套本领给后世的人。其中一套，是著了一部《冰鉴》，把相人

之术——这是他老师教给他的——传给后世的人。自他以后，有许多政治的、军事的乃至经济等方面的领导人，运用他这部《冰鉴》所述的相人术选才用人，的确收到了一些效果。

另一套本领，就是他的日记和家书。或者说：曾国藩的日记和家书，不外乎告诉家人，怎样弄好鸡窝，怎样整理菜园，表示很快要回家种田等等，这些琐屑小事，老农老圃也懂，算得什么大本领，值得留传给后人？

这只是一种皮毛的肤浅看法而已。如果进一步去分析曾国藩、曾国荃兄弟当时所建的功业，所处的环境，时代的政治背景，历史的轨迹，就可以了解到曾国藩絮絮于这些琐屑细事，实际上正深厚地运用了老庄之道。

曾国藩兄弟，经过了九年的艰苦战争，终于将曾经占领了半壁江山、摇撼京师、几乎取得政权的太平天国打垮了，他们所建立的“功绩”是清兵入关以来，前所未有的，到达了“功高震主”的程度。

“功高震主”的情况，可能有许多人体会不到，试以创办一家公司为比喻。一位公司老板，找到了一位很能干的干部，由于这位干部精明能干，而且很努力，于是因其良好的功劳业绩，由一名小小的业务员，逐步上升，而股长，而主任，而经理，一直升到总经理。到了这个阶段，公司的一切业务，许多事情，他比老板还更了解更熟练，同下面的人缘又好极了，那么，在这种情况下，当老板的就会担起心来。这就“功高震主”了，地位就危险了。在政治上，一个功高震主的大臣，危险与荣誉是成正比的，获得的荣耀勋奖愈多，危险也愈大。不但随时有失去权势财富的可能，甚至生命也往往旦夕不保。

清朝以特务资讯驾驭大臣和各级官吏，雍正皇帝是用得最著名而收效的，以后历代的帝王，均未放弃这一手法。慈禧太后以一女人而专政，就用得更多更厉害，所以曾国藩的日记与家书，写这些个鸡栏、菜圃小事，与其说是给家人子弟看，毋宁说是给慈禧太后看，期在无形中消除老板的疑心，表示自己不过是一个求田问舍的乡巴佬，以保全首领而已。

再从曾国藩给他弟弟曾国荃的一首诗中，也可很明显地看到他深切的了解老庄思想，灵活运用老庄之道。这首诗说：

左列钟铭右谤书，人间随处有乘除；
低头一拜屠羊说，万事浮云过太虚。

诗中“屠羊说”的典故，就出在庄子的《让王篇》。屠羊说，本来是楚昭王时，市井中一个卖羊肉的屠夫，大家都叫他屠羊说，事实上是一位隐士。“说”是古字，古音通悦字。当时，因为伍员为了报杀父兄之仇，帮助吴国攻打楚国，楚国败亡，昭王逃难出奔到随国。屠羊说便跟着昭王逃亡，在流浪途中，昭王的许多问题，乃至生活上衣食住行，都是他帮忙解决，功劳很大。后来楚国复国，昭王派大臣去问屠羊说希望做什么官。屠羊说答复道：楚王失去了他的故国，我也跟着失去了卖羊肉的摊位，现在楚王恢复了国土，我也恢复了我的羊肉摊，这样便等于恢复了我固有的爵禄，还要什么赏赐呢？昭王再下命令，一定要他接受，于是屠羊说更进一步说：这次楚国失败，不是我的过错，所以我没有请罪杀了我；现在复国了，也不是我的功劳，所以也不能领赏。

他这话是多少带刺的，弦外之音就是说，你当国王失败了，才弄得逃亡。现在你把国家救回来了，也是你的努力和福气。所以楚昭王从大臣那里听到他这样的话，知道这个摆羊肉摊子的，并不是普通人物，于是叫大臣召他来见面。不料屠羊说更乖巧，他回答说：依照我们楚国的政治体制，一定要有很大的功劳，受过重赏的人，才可以面对面见到国王。现在我屠羊说，在文的方面，没有保存国家的知识学问，在武的方面，也没有和敌人拼死一战的勇气。当吴国的军队打进我们首都来的时候，我只因为怕死，而急急慌慌逃走，并不是为了效忠而跟随国王一路逃的，现在国王要召见我，是一件违背政体的事，我不愿意天下人来讥笑楚国没有法制。

楚昭王听了这番理论，更觉得这个羊肉摊子老板非等闲之辈，于是派了一位更高级的大臣，官司马，名子綦——相近于现代的国防部长，吩咐子綦说，这个羊肉摊的老板，虽然没有什么地位，可是他所说的道理非常高明，现在由你去请他来，说我要请他做国家的三公高位。想想看，由一位全国的三军统帅出面来请，这中间有些什么意味。可是屠羊说还是不吃这一套，他说我知道三公的地位，比我一个羊肉摊老板不知要高贵多少倍，这个位置上的薪水，万钟之禄，恐怕我卖一辈子羊肉也赚不了那么多。可是，我怎么可以因为自己贪图高官厚禄，而使我的君主得一个滥行奖赏的恶名呢？我还是不能够这样做的，请你把我的羊肉摊子还给我吧！

当然事实上，楚昭王能复国，许多主意并非都是由这位羊肉摊老板提出来的。后来他再三再四地不肯作官，就是“功成，名遂，身退，天之道也”的老庄精神，正是最有学问的人。

王阳明与曾国藩

曾国藩写这首诗，引用屠羊说的典故，是对他的弟弟曾国荃下警告。他知道，这时的客观环境，对他的危险性非常大。不但上面那位老太太——慈禧太后，非常厉害，难侍候之至，自己不能不居高思危。而外面议论他，批评他，讲他坏话的人也很多。尤其是曾国荃打进南京的时候，太平天国的王宫里面，有许多金银财宝，都被曾国荃搬走了。这件事，连曾国藩的同乡至交好友王湘绮，亦大为不满，在写《湘军志》时，固然有许多赞扬，但是把曾氏兄弟以及湘军的坏处，也写进去了。这时曾国藩兄弟也很难过。曾国荃的修养，到底不如哥哥，还有一些重要干部，对于外来的批评，都受不了，向曾国藩进言，何不推翻清朝，进兵到北京，把天下拿过来，更曾有人把这意见写字条提出。曾国藩看了，对那人说：“你太辛苦了，疲累了，先去睡一下。”打发那人走了，将字条吞到肚中，连撕碎丢入字纸篓都不敢，以期保全自己的性命。

同时，他训练出来的子弟兵，也已经变成骄兵悍将。打下太平天国以后，个个都有功劳，都有得意自满的心理，很容易骄横，所以又教他的学生李鸿章，赶快训练淮军，来接他的手，冲淡湘军的自满骄横。

事实上，如果曾国荃与湘军一冲动，半个中国已经是他的，似乎进一步就可以把大好河山拿下来。但真的拿不拿得下来呢？亦自有拿不下来的道理。我们现在来仔细研究当时的情况，的确有拿不下来的理由。到底还是曾国藩了不起，宁可不做这件事，所以写了这样一首

诗，要曾国荃“低头一拜屠羊说”。他说：尽管左面挂满了中央政府——朝廷的褒奖状，可是要知道“功高震主”的道理，不必因此自满自傲，右边放了毁谤、诋咒我们的文件，这也同样没有什么了不起，不必生气，“人间到处有乘除”，人世间本来就如天秤一样，这头高了那头低，这头低了那头高，不必想不开。“低头一拜屠羊说”，只要效法屠羊说的精神与做法，学习这位世上第一高人，那么“万事浮云过太虚”。荣誉也好，毁谤也好，都不过是碧天之上的一片浮云，一忽儿就要被风吹散，成为过去，澄湛的碧天，依然还是澄清湛蓝的。

在近代史上，明朝平宸濠之乱的王阳明，清朝打败太平天国的曾国藩，都是精通老庄之学，擅用老庄之学，但都是“内用黄老，外示儒术”的作风，如果硬把他们打入儒家，认为他们只知道在那里讲讲理学，打打坐而已，这种看法，不是欺人，便是自欺，否则，便真的要“悔读南华庄子文”了！

这是中国近代史上重要的一页，先懂了这一史实的道理以后，再来研究《老子》，就更容易了解到《老子》哲学思想，在用的方面——大而用之于天下国家的大事，小而用之于个人立身处世之道，乃至于由平日的为人，进一步升华到形而上修养之道了。

阴柔不是阴谋

现代学术界，研究《老子》的趋向，归纳起来，大概可分为三个路线：

第一类：纯粹走哲学思想的研究路线。做这方向研究的人，各有各的心得，各有自己的见解。乃至有人以西方哲学来批评《老子》，或者以西方文化来与《老子》比较。这是学术性的一类。

第二类：就是把《老子》，单纯地归到个人修养，做工夫，所谓修神仙的丹道上去。这一类自几千年前，直到现在，自成一个系统。

第三类：是把《老子》归到谋略学的主流，而且习惯上，有一个很严重的错误观念：认为老子的谋略学是阴谋，是阴谋之术。于是，一说到老庄，就联想到谋略；一说到谋略，就联想到老子学说是很阴险的学问，是搞阴谋的。

这种观念，错误得很严重。

老子是主张用阴、用柔。但是，不要忘记，他和我们固有的文化，远古的源流——阴阳五行与《易经》诸子等系统，是同一个来源的。阴与阳，是一体的两面，只是在用上有正面与反面的不同而已，无论用阴用阳，都要活用。换言之，要用活的，不用死的。所谓用阴柔，即不用刚强，不是勉强而为。一件事物的成就，是顺势而来的。因此亦可以说，他是用顺道，不是用相反的逆道。过去以文字表达意义的方法，常用“阴”字来表达“顺道”，例如《周易》的“坤”

卦，代表“阴”的“顺道”。因此后世的人，误以为老庄的阴柔之学，就是阴谋之学；学老庄的人，用老庄之学的人都是阴谋家。

从历史上看，大家都熟悉的汉史，如道家出身的人物——陈平，他帮助刘邦，奠定汉朝四百年基业，汉高祖刘邦有六次关系到成败的决策，都是采用陈平的主意而获致成功的。但是历史记载，陈平自己说：“我多阴谋，道家之所禁，其无后乎？”足见道家是最忌讳阴谋的。因此，他断定自己将没有后代，至少后代的富贵不会久，后来果然如此，据汉代史书记载，陈平的后人，到他孙子这一代，所谓功名富贵，一切而斩，就此断了，后来他的曾孙陈掌，以卫氏亲贵戚，要求续封而不可得。

从此一史实可以说明，道家并不专主阴谋，误会道家是阴谋家，尤其是误会老庄思想是阴谋之学，是一种最大的错误观念。这是今日研究老庄，必先了解的。

老子还他老样子

《老子》一书的章节划分，各章的句法排列，每句的句读，是千古以来被人怀疑的问题，而且很难下一个确切不移的答案。因为秦汉以前的书籍，到秦汉以后，都重新整理过。秦汉以前，纸、墨、笔、砚还未流行，当时的书籍，连牛皮、羊皮写字也没有，更谈不上线装书，大多数都是刻在竹片上的所谓“竹简”，放置时，东一堆，西一堆，很不方便。如果因为搬动、毁坏等等事件，后来加以整理，就难免章节上的前后倒置，文字上的讹误遗漏，希望整理得和原来一样，丝毫不变，实在相当困难，而且年代久远，难于考证。不过，这本《老子》，已经整理得很好了，并且已经流传了好几千年，现在若再整理，移动章节，不但困难，亦徒然增加研究者的困扰。试观现在大家通用的《老子》，它每一章节，都衔接得很紧凑，都能贯串起来，中间并没有松弛或断裂之处，第二章就是第一章的申述，第三章又紧接着第二章的后面继续发挥。如是一章接着一章地连续下去，内容上脉络分明，气势上绵延不辍。

对全书，姑作一整体分类，前面七、八章，由形而上的道体，谈到人事与物理的现象与必定的法则。使我们知道如何做事、处世，如何在人世间作一辈子的人，在物理世界的自处之道。最后告诉我们如何修道——修道是后世的观念，老子的本意，是使我们的人生，自然与天然法则相吻合。这是《老子》一书的体系。

老子五千文过关

研究老子写这本书的动机。前面曾介绍白居易那首幽默老子的诗，说老子主张大智慧的不说话，不写文章。可是他自己写了五千字，究竟老子是愚笨，还是有智慧？这首诗读来真是耐人寻味，不禁发出会心之微笑。

另一方面，在历史文献资料上有关老子的记载说，《老子》这本书，是被逼写出来的。

说到这里，有一段可叙的插曲。

自古以来，有一个关于老子的问题：他晚年究竟到哪里去了？不知道。他死在哪里？不知道。在历史文献的资料上，只说他西度流沙，过了新疆以北，一直过了沙漠，到西域去了。究竟是往中东或者到印度去了？不知道。在他离开中国时，有没有领到关牒——相当于现在的护照和出入境证，也不知道。

但是，历史上提到一个人物——关吏尹喜，大概像现在机场、码头海关的联检处长，知道这位过关老人是修道之士。据《神仙传》上记载：有一天，这位函谷关的守关官员，早晨起来望气——中国古代有一种望气之学——他看到紫气东来，有一股紫色的气氛，从东方的中国本土，向西部边疆而来，因此断定，这天必定有圣人过关。心下打定主意，非向他求道不可。

果然，一位须发皆白的老头子，骑了一条青牛，慢慢地踱到函谷关来了。关员向他索取关牒，他却拿不出来，这一下，可正给了关吏一个机会，他本色当行地说：没有关牒，依法是不能过关的。不过嘛，你一定要过关，也可以设法通融，你可也得懂规矩。所谓“规矩”就是陋规，送贿赂。这时，老子似乎连买马的钱都没有，哪儿凑得出“规矩”。好在这位关吏，对于老子的规矩，志不在钱，所以对他说：“只要你传道给我。”老子没法，只好认了，于是被逼写了这部五千字的《道德经》，然后才得出关去。

老子以变相红包，留下了这部著作，西度流沙不知所终。而他的这部著作，流传下来，到了唐代，道家鼎盛起来，道教变成国教。这时，道教的人，要抗拒佛教，就有一个进士，也是五代时的宰相，名叫杜光庭的，依据佛经的义理，写了很多道经。有一说，后世对于没有事实根据而胡凑的著作，叫作“杜撰”，即由此而来。其中有一部叫作《老子化胡经》，说老子到了印度以后，摇身一变，成了释迦牟尼。在佛教中，也有些伪经，说中国孔子是文殊菩萨摇身一变而成。宗教方面，这些扯来扯去，有趣的无稽之谈，古往今来，不可胜数。

关于老子本身的这些说法，不管最后的结论如何，但有一事实，他的生死是“不知所终”，查不出结果的。倘使根据《神仙传》上古神话来说，那么，老子的寿命就更长到不死的境地了！

那些神仙故事，我们暂且不去讨论。他的这部著作，则确实是被徒弟所逼，一定要得到他的道，因此只好留下这部著作来。尹喜得到老子的传授，亦即得到了这五千字的《道德经》以后，自己果然也成道了。因此，连官也不要做，或者连移交也没有办，就挂冠而去，也不知所终。

道教就是这样传说，由老子传给关尹子，继续往下传，便是壶子、列子、庄子。一路传下去，到了唐朝，便摇身一变而成为国教，而《老子》一书，也成了道教的三经之首。道教三经，是道教主要的三部经典，包括：由《老子》改称的《道德经》，《庄子》改称的《南华经》与《列子》改称的《冲虚经》。

最近，有些上古的东西出土，如帛书《老子》等等。由这些文献资料中，更显示了老子学说思想的体系，是继承了殷商以上的文化系统，亦证明了古人所说的话没有撒谎，是真实的。

第一章

道可道，非常道。名可名，非常名。无，名天地之始。有，名万物之母。故常无，欲以观其妙。常有，欲以观其徼。此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。

本文第一章，首先提出老子《道德经》的“道”与“名”两个关键名词，也是连串贯通全书八十一章脉络的线索。而且也是千古以来，研究老子学术的争端之所在。

头头是道

现在我们也来凑热闹，讲《老子》，首先要不怕老子笑掉他的长眉，更要向研究老子的学者们，道歉万分，以外行人妄说内行话，滥竽充数，不足为凭。但是我们又不得不把传统文化中的“道”字与“天”字先讲清楚，才好开始。

读中国书，认中国字，不管时代怎样演变，对于中国文字的六书——象形、指事、会意、形声、转注、假借，不能不留意。至少，读古代文字章法所写成的古书，必须具备有《说文》六书的常识。

在古书中，“道”与“天”字，到处可以看到。但因上古文字以简化为原则，一个方块的中文字，便包涵人们意识思想中的一个整体观念；有时只用一个中文字，但透过假借、转注的作用，又另外包涵了好几个观念。不像外文或现代语文，用好几个，甚至一二十个字，才表达出一个观念。因此，以现代人来读古书，难免会增加不少思索和考据上的麻烦。同样地，我们用现代语体写出的文字，自以为很明白，恐怕将来也要增加后世人的许多麻烦。不过，人如不做这些琐碎的事，自找麻烦，那就也太无聊，会觉得活着没事可做似的。

例如“道”字。在传统的古书中，大约便有三种意义与用法。

（一）“道”就是道，也便是人世间所要行走的道路的道。犹如元人马致远在《秋思曲》中所写的“枯藤老树昏鸦，小桥流水人家，古道西风瘦马，夕阳西下，断肠人在天涯。”这个“古道西风瘦马”

的道，便是道路的道。照《说文》意义的注释就是：“道者，径路也。”

（二）“道”是代表抽象的法则、规律，以及实际的规矩，也可以说是学理上或理论上不可变易的原则性的道。如子产在《左传》中所说的：“天道远，人道迩。”如子思在《中庸》首章中所说：“天命之谓性，率性之谓道。”孙子所说：“兵者，诡道也。”等等。

（三）“道”是指形而上的道。如《易·系传》所说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”又如道书所说：“离有离无之谓道。”这便同于佛经上所说的：“即有即空，即空即有。”玄妙幽微，深不可测了！

有人解释《老子》第一章首句的第二个“道”字，便是一般所谓“常言道”的意思，也就是说话的意思。其实，这是不大合理的。因为把说话或话说用“道”字来代表，那是唐宋之间的口头语。如客家话、粤语中便保留着。至于唐宋间的著作，在语录中经常出现有：“道来！道来！”“速道！速道！”等句子。明人小说上，更多“某某道”或“某人说道”等用语。如果上溯到春秋战国时代，时隔几千年，口语完全与后世不同。那个时候表示说话的用字，都用“曰”字。如“子曰”、“孟子曰”等等，如此，《老子》原文“道可道”的第二个“道”字是否可作“说”字解释，诸位应可触类旁通，不待细说了。

讲到这里，顺便也把古书上的“天”字提一提。古书上的“天”字，大约也概括了五类内涵：（一）天文学上物理世界的天体之天，如《周易》乾卦卦辞“天行健”的“天”。（二）具有宗教色彩，信仰上的主宰之天，如《左传》所说的“昊天不吊”。（三）理性上的

天，如《诗经·小雅·巷伯》中的“苍天苍天”。（四）心理性情上的天，如《泰誓》和《孟子》的“天视自我民视，天听自我民听”。（五）形而上的天，如《中庸》所谓“天命之谓性”。

首先了解了这些用字，那么，当我们看到古书的“道”与“天”，甚至在同一句中，有时把它当动词或形容词用，有时又把它当名词用，就不会混淆不清了。

假定我们要问，《老子》本书第一章首句中两个“道”字，应当作哪种解释才恰当？我只能说：只有亲见老子，来问个清楚。不然都是他说老子，或我说老子，姑且备此一格，别成一家一言，能说到理事通达，也就差不多了，何必固执成见，追究不休呢！你千万不要忘记老子自说的“道常无为”、“道常无名”，以及“道法自然”等的观念。

有无主宾

关于宇宙万物的“有生于无，无中生有”的形上与形下问题，以西洋哲学的治学习惯来说，其中就包涵了宗教哲学中宇宙万有的来源论，以及纯粹哲学的唯心、唯物、一元、多元、有神、无神等学说的寻探。

假定宇宙万物确是从本无中而生出万有万类。无中何以生有？便是一个莫大的问题。以宗教神学的立论，从无生有，是由第一因的主宰的神所发生。但在佛学中，既不承认神我是第一因，也不承认有一情绪化的权威主宰所能左右；可是又不否认形而下神我的存在。只说“因中有果，果即为因”的因果互变，万有的形成，有生于空，空即是有，因缘和合，“缘起性空，性空缘起”。因此，与老子的有、无互为因果论，恰恰相近。所以后来佛学输入中国，与老庄学说一拍即合，相互共存了。

这个有无互为生灭的观念，从周末而到现代，几千年来，一直成为中国文化中普遍平民化的哲学思想，在中国历代的文学诗词或学术史上，到处可见，尤其明、清以后有名的小说，如《红楼梦》、《西游记》等等。《红楼梦》开头的一僧一道的开场白，与有名的梦游太虚幻境，以及“假作真时真亦假，无为有处有还无”乃至假托林黛玉的笔下反骂贾宝玉：“无端弄笔是何人？剿袭南华庄子文。不悔自家无见识，却将丑语诋他人”等等老庄与禅道思想，几乎俯拾皆是。难怪后人有强调《红楼梦》是一部道书。甚至赶上现代的时髦，又说是一部禅学了！

闲话不说，书归正传，由《老子》第一章的“有、无”与“有名、无名”问题告一段落。跟着而来的，便是“常无、常有”的附带问题。我们既已认可首章的“无”与“有”两个字各自标成一句，构成一个观念。当然文从字顺，下面句读，也便承认是“常无”与“常有”，而不照一般传习，读成“常无欲”与“常有欲”了。不过，以一般从事学习修道或专讲修心养性之道的立场来讲，认定“常无欲”与“常有欲”的句读才是对的。那也不错，反正增增减减，都在寻章摘句之间玩弄文字的把戏，如以老子看来，应当是“知者不言，言者不知”了！

前面已经说到本无是天地的原始，妙有是万物万有的来源。因此，他跟着就说：“故常无，欲以观其妙。常有，欲以观其徼。”“故”字，当然便是文章句法的介词，也就是现代语文惯用的“所以”的意思。老子这句话用白话文来说，就是——人们要想体认大道有无之际，必须要修养到常无的境界，才能观察——体察到有生于无的妙用。再说，如果要想体认到无中如何生有，又必须要加工，但从有处来观察这个“有”而终归于本来“无”的边际。“徼”字，就是边际的意思。

玄元之妙

好了，到此我们已经看出《老子》本书在第一章中的三段要点。真有一语中具备三玄门，一玄门具备三要义的深不可测。

首段，他提出“道”，同时提示我们，不可执著道是一般的常道。在后语中又附带说明，在不得已的表达中，提出了一个“道”字；接着又强调，不可执著名相而寻道。其次，便说到形而上道与形而下万有名器的关系，是有无相生，绵绵不断的。

第二段，告诉我们，在形而下的情况下而要体认形而上道，必须从常无的境界中去体认它的道体。但是如要更透彻精辟，又需要在常有之中领悟它的无边无际。

第三段，再反复说明有无之间的互为因果，如一呼一吸之自然往复。因此而说出：“此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”讲到这里，又要让我们慢慢来，先解决其中一个字和一个句读的问题了。

古书的“玄”字，在宋代和清康熙元年之后，往往与“元”字混用互见，很多年轻人大为困惑。其实，“玄”字是正写，“元”字是替代品，是通用字。因为在家族帝王专制时代的历史上，作兴对皇上名字的尊敬，人们不可随便直呼，也不可低写。不然，就犯了“大不敬”的律令，甚至会杀头。杀了头，当然不能说话吃饭了。宋太祖的父亲赵弘殷字玄朗，在北宋大中祥符五年（1013年）以后，所有书写“玄”字的地方，一律要改作“元”字，以免犯“大不敬”的忌讳。

因此后世所见的古书，“玄”“元”不分，或者“玄”“元”同用了。

再者，有关这几句的句读，从前我有一位老师对我说：“此两者同”应读成一句，“出而异名”读成一句。不可读作“此两者同出而异名”。问老师为什么要这样读？他说，这种句读才能显出有无同源的妙用与深意，而且在文气来讲，透彻而有力。如此云云，当然有他的独到见解。后来，我也看到经古人圈点过的几本古本《老子》，也是这样句读。但我却认为这是习惯作古文文章的手法，意义并无太多差别。要同便同，要同出也可以。这里我没有固执定见，学老子的语气说一句：“无可无不可。”

交代了这些意见，再来讲老子首章原文的第三段。他再说明有无相生互用的道妙。便说“无”之与“有”，这两者是一体同源，因为作用与现象不同，所以从无名之始而到有名之际，必须要各以不同的命名加以分别。如果要追溯有无同体，究竟是怎样同中有异的？那便愈钻愈深，永远也说不完。所以，在它同体同源的异同妙用之际，给它下个形容词，便叫作“玄”。说了一个玄，又不是一元、两元可以穷尽的，所以又再三反复地说，玄的里面还有玄，分析到空无的里面还有空无，妙有之中还有妙有。由这样去体认道的体用，有无相生，真是妙中有妙，妙到极点更有妙处。

但也有不走哲学思辨的路线，只从文字结构的内涵去了解，也就可通它的大意了！“玄”字的本身，它便是象形字，包括了会意的作用。

依照古写，它是  形态，也等于一个环节接连一个环节，前因后果，互为因缘，永远是无始无终，无穷无尽。因此，后世由道家一变

而成为道教的道士们，手里拿着一个连环圈在玩，等于佛教和尚们手里拿着的念佛珠，一念接着一念，同样都是代表如环之无端，永无穷尽的标记。

又有只从“玄”字训诂的内涵作解释，认为“玄”字是极其细小的生物，几乎细小到渺不可见的程度。因此又有加上现代的新观念，认为“玄”字的内涵，等于是细胞或微生物的形容字，便把已出函谷关以外的老子，轻轻一扯，向西方的唯物思想去归队，硬说老子的《道德经》基本上是建立在唯物哲学的基础上的。

第二章

天下皆知美之为美，斯恶已。皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。是以圣人处无为之事，行不言之教，万物作焉而不辞。生而不有，为而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。

真善美的价值定论何在？

《老子》首章既提出“道”与“名”的涵义，但同时又相同于“因明”的法则，能建能破，自说了一个道，自又推翻了道的名相。也如同正反合的“逻辑”辩证，不自立于不变的肯定与否定形态。如珠走盘，无有方所。所谓的“道”，乃“至道”的定名，都是为了表达的方便，姑且名之为“道”而已。“道”是“变动不居，周流六虚”的，名相只是人为意识的塑造而已。叫它是“道”，已经是头上安头，早已着相了。要想明白这个不可见、不可得的“道”，只有在用上去体会，才能了解有无同出而异名的道妙。因此第二章便推出美与善的道理，加以阐发。

美与善，本来是古今中外人所景仰、崇拜，极力追求的境界。如西洋文化渊源的希腊哲学中，便以真善美为哲学的鹄的。中国的上古文化，也有同样的标榜，尤其对人生哲学的要求，必须达于至善，生活与行为，必须要求到至美的境界。甚至散于诸子百家的学术思想中，也都随处可见，不须一一列举，另加介绍。

现在从后世道家所标榜的修道，与学术思想上的应用两面来讲，也便可以知道它的大要。至于进而多方发明，从各种不同的角度来说明各个触角，那就在神而明之，无往而不自得了。

先从修道方面来讲，无论后世哪一种宗教，或教育哲学，都会树立一个美和善的架构（标的）。殊不知变生于定，二由一起。凡是人为所谓的美与善的道，一落痕迹，早已成为不美不善的先驱了。修道的人，大多数都把道的境界，先由自己的主观观念，建立起一个至

真、至善、至美的构想。也可以说是自己首先建立起一个道的幻境，妄自追求。其实，一存此念，早已离道太远了。因此老子便说：“美之为美，斯恶已”。“善之为善，斯不善已。”

随老子之后，后来从印度传来的佛家学说，也同样有此理论。例如大乘佛学所谓道体的“真如”，这个名词本身便自说明只是名言的建立，不可认为确有一个固定不变的“真如”存在。真者如也，如其真也。如果把“真如”确定在美善的范畴，这个真也就不如如自在了。这是许多修道者在思想观念与见解上难以避免的大问题。因此佛学以解脱“见惑”——理解上的困扰；“思惑”——观念上的困扰，为无为法，为见道的重心所在。譬如五种“见惑”中的“见取见”与“禁戒取见”，就都属于思想见解上的迷惑。由此可见佛家学说与老子相提并论，并非偶然。老子是用归纳方法来简单指示，佛家则用演绎方法来精详分析。无怪宋儒中的反对派，就佛老并称，同时排斥了。

善反而不美

大道无名，并非如一般凡夫俗子们所认为的常道。什么是常道呢？便是平常人们为形而上道所建立起的至真、至善、至美的名相境界。这样一来，早已离道更远了。

有个真善美的天堂，便有丑陋、罪恶、虚伪的地狱与它对立。天堂固然好，但却有人偏要死也不厌地狱。极乐世界固然使人羡慕，心向往之，但却有人愿意永远沐浴在无边苦海中，以苦为乐。与其舍一而取一，早已背道而驰。不如两两相忘，不执著于真假、善恶、美丑，便可得其道妙而逍遥自在了。

如果从学术思想上的观点来讲，既然美与丑、善与恶，都是形而下人为的相对假立，根本即无绝对标准。那么，建立一个善的典型，那个善便会为人利用，成为作恶多端的挡箭牌了。建立一个美的标准，那个美便会闹出“东施效颦”的陋习。有两则历史故事，浓缩成四句名言，就可说明“美之为美，斯恶矣。善之为善，斯不善矣”的道理，那就是“纣为长夜之饮，通国之人皆失日”，“楚王好细腰，宫人多饿死”。现在引用它来作为经验哲学的明确写照，说明为人上者，无论在哪一方面，都不可有偏好与偏爱的趋向。即使是偏重于仁义道德、自由民主，也会被人利用而假冒为善，变为造孽作恶的借口了。

同样地，爱美成癖，癖好便是大病。从历史经验的个人故事来说：

元朝末期的一位大名士——大画家倪云林。他非常爱美好洁。他自己使用的文房四宝——笔、墨、纸、砚，每天都要有两位专人来经管，随时负责擦洗干净。庭院前面栽的梧桐树，每天早晚也要派人挑水揩洗干净，因此硬把梧桐树干净死了。有一次，他留一位好朋友在家里住宿，但又怕那个朋友不干净，一夜之间，亲自起来视察三四次。忽然听到朋友在床上咳嗽了一声，于是担心得通宵不能成眠。等到天亮，便叫佣人寻找这位朋友吐的痰在哪里，要清理干净。佣人们找遍了所有地方，也找不出那位先生吐痰的痕迹，又怕他生气骂人，只好找了一片落叶，稍微有点脏的痕迹，拿给他看说找到了。他便立刻闭上眼睛，蒙住鼻子，叫佣人把这片树叶送到三里外去丢掉。

元末起义的张士诚的兄弟张士信，因为仰慕倪云林的画，特地派人送了绢和厚重的金币去，请他画一张画。谁知倪云林大发脾气说：“倪瓒（云林名）不能为王门画师。”当场撕裂了送来的绢。弄得士信大怒，怀恨在心。有一天，张士信和一班文人到太湖上游乐，泛舟中流，另外一只小船上传来一股特别的香味。士信说：“这只船上，必有高人雅士。”立刻靠拢去看个清楚，不料正是倪云林。士信一见，便叫从人抓他过来，要拔刀杀了他。经大家恳求请免，才大打一顿鞭子了事。倪云林被打得很痛，但却始终一声不吭。后来有人问他：“打得痛了，也应该叫一声。”倪云林便说：“一出声，便太俗了。”

倪云林因为太爱美好洁了，所以对于女色，平常很少接近。这正如清初名士袁枚所说的：“选诗如选色，总觉动心难。”但有一次，他忽然看中了金陵的一位姓赵的歌姬，就把她约到别墅来留宿。但是，又怕她不清洁，先叫她好好洗个澡。洗完了，上了床，用手从头摸到脚，一边摸，一边闻，始终认为她哪里不干净，要她再洗澡，洗

好了又摸又闻，还是认为不干净，要再洗。洗来洗去，天也亮了，他也算了。

上面随便举例来说“美之为美，斯恶已”的故事。现在再列举一则故事来说明“善之为善，斯不善已”。

宋代的大儒程颐，在哲宗时代，出任讲官。有一天上殿为哲宗皇帝讲完了书，还未辞退，哲宗偶然站起休息一下，靠在栏杆上，看到柳条摇曳生姿，便顺手折了一枝柳条把玩。程颐看到了，立刻对哲宗说：“方春发生，不可无故摧折。”弄得哲宗啼笑皆非，很不高兴，随即把柳条掷在地上，回到内宫去了。

因此后来有人说，讲孔门的道理，无论怎样说，也不致超过孟子。而孟子对齐宣王说，好色、好货也都无妨，只要扩充所好的心与天下同乐就对了。偏是倒霉的宋哲宗，遇到了程夫子，一根柳条也不许动。当了皇帝的，碰到如此这般的大儒，真是苦哉！

由于这些历史故事的启发，便可了解庄子所说的“为善无近名，为恶无近刑”的道理，也正是“善之为善，斯不善已”的另一面引申了。

再从人类心态的广义来讲，爱美，是享受欲的必然趋向。向善，是要好心理的自然表现。“愿天常生好人，愿人常做好事”，那是理想国中所有真善美的愿望，可不可能在这个人文世界上出现，这是一个天大的问题。我们顺便翻开历史一看，秦始皇的阿房宫，隋炀帝的迷楼和他所开启的运河两岸的隋堤，李后主的凤阁龙楼，以及他极力求工求美的词句，宋徽宗的艮岳与他的书笔和书法，慈禧太后的圆明园和她的花鸟，罗马帝国盛极时期的雕刻、建筑，甚至驰名当世如纽

约的摩天大厦，华盛顿的白宫，莫斯科的克里姆林宫，也都是被世人认为是一代的美或权利的标记，但从人类的历史经验来瞻前顾后，谁能保证将来是否还算是至善至美的尤物呢？唐人韩琮有一首柳枝词说：

梁苑隋堤事已空，万条犹舞旧春风。
何须思想千年事，谁见杨花入汉宫。

老子却用更深刻而尖锐的笔触指出：“故有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。是以圣人处无为之事，行不言之教，万物作焉而不辞。生而不有，为而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。”

由《老子》的首章而接连这一章的全段，很明显地看出他说自形而上道的无名开始，一直到形而下的名实相杂，再到“同出而异名”因果相对的道理，自始至终，是要人勿作祸首、莫为罪魁的教示。但是，他说归说，后世用归用，完全不是老子说的那样。

有无相生

从人类的经验来讲，天地万物的从有还无，是很自然的事实。但是要说到万物的有，是从无中出生，实在是一件不可思议的事。因此，古今中外的崇信唯物论者，除了绝对否定无中生有之外，便给老子加上顶“虚无主义”的帽子。尤有甚者，把老子归到唯物思想的范围。断定老子的“无”便是没有，更不管他“相生”两字的内涵。不过，真要指出有与无是怎样相生的道理，综合东西文化数千年的哲学，也实在做不了一个明确的结论。除非将来的理论物理与哲学汇合，或者会有个明确的交待。如果勉强用现代物理知识来解释，认为质能互变的原理，便是有无相生的说明，那也是并不透彻，而难以肯定的说明。况且物理学上的定律，还是未定之义，它随时在再求深入。

倘使只从传统道家观念来说明“有无相生”的原理，自庄子、列子等开始，都是用“神化”、“气化”来作说明。至于“神”与“气”的问题，究竟属于物质？或是物理功能的作用？便又牵涉到另一问题上去了，暂且不说。在道家中，比较接近理论物理思想的，应当以五代谭峭的《化书》为首。其中的《道化》说：

> 道之委也，虚化神，神化气，气化形，形生而万物所以塞也。
>
> 道之用也，形化气，气化神，神化虚，虚明而万物所以通也。

是以古圣人穷通塞之端，得造化之源，忘形以养气，忘气以养神，忘神以养虚，虚实相通，是谓大同。

故藏之为元精，用之为万灵，合之为太一，放之为太清。是以坎离消长于一身，风云发泄于七窍，真气薰蒸而时无寒暑，纯阳流注而民无死生，是谓神化之道者也。

谭子的“道化”学说，也可以说是代表了历来道家的一贯思想，如果说他是唯物论，但他所提出的神，非物理。神与物是有明显的界说。如果说他是唯心论，神与心的关系，究竟如何？神与心是一或二？亦成为后世佛道两家争端的症结。可是这些讲来讲去，到底都牵涉到“道通天地有形外，思入风云变态中”的形而上学，而且都是幸或不幸去做神仙们的大事。至于一般凡夫俗子们对老子的“有无相生”等道理，却老老实实反用为帝王术的万灵丹，因此千古以来，便使老子背上阴谋与欺世盗名的大黑锅，那是事实俱在，证据确切的。

老子背上历史的烂账

现在我们再回转来看看这位先圣——老子的哲学大道理，如何被历世的大国手——帝王们用到大政治、大谋略上去。三代以上，历史久远，资料不太完全，姑且置而不论。三代以下，从商汤、周武的征诛开始，一直到秦汉以后，凡是创业的大国手——建立统一世系的帝王，没有哪个不深通老子，或暗合黄老之道“有无相生……前后相随”的路线的。

大舜起自田间，赤手空拳，以重孝道德行的成就，继承帝尧而有天下。大禹是以为父赎罪的心情，胼手胝足，治河治水的劳苦功高，又继大舜之后而有天下。这当然都是无中生有，“难易相成”白手创业的圣帝明王行道的大榜样。

跟着而来的，汤以一旅之师，文王以百里之地，以积德行仁为大谋略，因此而“难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随”而揜有天下，开启德治的长远规模。

从此以后，划分时代的春秋霸主们，都是走“有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随”权术纷争的路线，互争雄长。所谓上古的道化与德治，早已成为历史上的陈迹，学术上的名词，徒有空言，皆无实义了。因此都享国不久，世系也屡易不定。

等次以降，秦始皇的蚕食吞并六国的谋略，汉高祖刘邦的手提三尺剑，起自草莽，降秦灭楚。甚至曹操父子的阴谋篡位，刘裕的效法

曹瞒，以及唐太宗李世民的反隋，赵匡胤的黄袍加身，忽必烈的声东击西，朱元璋的奋起淮泗，多尔衮的乘机入关，康熙的帝王术，都是深明黄老，用作韬略的大原则，师承老子的“有无相生，难易相成”等原理而建立世系基业。

在这些历来大国手的创业名王当中，最坦率而肯说出老实话的，有两个人，一个是曹丕，一个是唐太宗的父亲李渊。当曹丕硬逼刘邦的末代子孙汉献帝禅位的时候，他志得意满地说：“舜禹受禅，我今方知。”我到现在，才真正知道上古舜禹的禅让是怎么回事。同一道理，当年李世民再三强迫他的父亲李渊起来造反，甚至不择手段利用女色迫使他父亲上当。李渊只好对李世民说：“破家亡躯，由汝为之。化家为国，亦由汝为之。”要把天下国家变成李氏的世系，只好由你去做主；或者把我们弄得家破人亡，也只好由你去负责了。

其实，老子虽然说的是天地间因果循环往复的大原则，但很不幸的，被聪明狡狯者用作欺世盗国的大阴谋，实在和老子毫不相干，老子实在不应负此责难的。

总之，历史上这些代代相仿的阴谋或大谋略的哲学内涵，早已由庄子的笔下揭穿。庄子说：“窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉。”故曰：“鱼不可脱于渊，国之利器，不可以示人。”

其次，在唐代诗人们的词章哲学中，也可见其梗概。如唐彦谦的《过长陵》：“耳闻明主提三尺，眼见愚民盗一抔。千古腐儒骑瘦马，灞陵残日重回头。”章碣的《焚书坑》：“竹帛烟销帝业虚，关河空锁祖龙居。坑灰未冷山东乱，刘项原来不读书。”又有《毗陵登高》：“尘土十分归举子，乾坤大半属偷儿。长扬羽猎须留本，开济重为阙下期。”

好的诗词文学，都富于哲学的启示，所以孔子要儿子孔鲤学诗，并非是要他钻牛角尖去做个诗人而已。了解了这些道理，当然也读通了《庄子·杂篇》中的《盗跖》篇，并非讽刺。同时也可知石达开的“起自匹夫方见异，遇非天子不为隆”的思想，同样都是“乾坤大半属偷儿”的偷儿哲学所演变出来的。

此外在西方如罗马的恺撒大帝、亚历山大大帝、屋大维大帝、拿破仑等，也都不出此例。虽然他们不知道东方有道家的老子，但东方有凡人，西方有凡人，人同此心，心同此理，如出一辙。如果说这些都是人类历史的荣耀，或者认为是人文文化的悲哀，也都无可无不可。但总不能叫老子背此黑锅，加以欺世盗名的罪过吧！（一笑。）

其实，由道的衍化而为德，德再衍化而为仁、义、礼、乐，再由仁义礼乐衍化而为权术，正表示人类的心路历程，每况愈下，陷溺愈深。但所谓“术化”的妙用，亦是“有无相生”，“同出而异名”。谭峭的《化书》论“术化”，便是很好的说明。如云：

水窦可以下溺，杵糠可以疗噎。斯物也，始制于人，又复用于人。法本无祖，术本无状，师之于心，得之于象。

阳为阴所伏，男为女所制，刚为柔所克，智为愚所得。以是用之则钟鼓可使之哑，车毂可使之斗，妻子可使之改易，君臣可使之离合。

万物本虚，万法本无，得虚无之窍者，知法术之要乎！

流水行云永不居

如果从中国传统文化思想的本义来看老子，他所说的，完全相同于周文王、周公（姬旦）、孔子等祖述传统文化的思想。在《周易》的卦、爻辞中，再三申述宇宙的一切法则，始终不离循环往复的因果定律。

有与无，是彼此互为因果，相生互变的。它的重点，在相生的这个“生”字。当然也可以说是互为相灭，但我们的传统文化是采用生的一面，并不采用灭的一面。

难与易，本来互为成功的原则，它的重点在难易相成的这个“成”字。天下没有容易成就的事，但天下事当在成功的一刹那，是非常容易的，而且凡事的开始，看来都很容易，做来却都大难。但“图难于易”，却正是成功的要诀。

高与下，本来就是相倾而自然归于平等的。它的重点，在相倾的这个“倾”字。高高在上，低低在下，从表面看来，绝对不是齐一平等的。但天地宇宙，本来便在周圆旋转中。凡事崇高必有倾倒，复归于平。即使不倾倒而归于平，在弧形的回旋律中，高下本来同归于一律，佛说“是法平等，无有高下”也便是同此意义。《易经》泰卦九三爻的爻辞上说“无平不陂，无往不复”也同此理。

音与声相和，才构成自然界和谐的音律。因此又有“禽无声，兽无音”的说法。《礼记》中的《乐经》说：“感于物而动，故形为声。声相应，故生变，变成方谓之音。”

前与后，本来是相随而来，相随而去，没有界限的，无论是时间的或空间的前后，都是人为的界别。它的重点，在这个相随的“随”字。前去后来，后来又前去，时空人物的脚步，永远是不断地追随回转，而无休止。

总之，老子指出无论有无、难易、高下、音声、前后等现象界的种种，都在自然回旋的规律中相互为用，互为因果。没有一个绝对的善或不善，美或不美的界限。因此，他教人要认识道的妙用，效法天地宇宙的自然法则，不执著，不落偏，不自私，不占有，为而无为。所以他便说：“是以圣人处无为之事，行不言之教。万物作焉而不辞。生而不有，为而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。”

所谓“处无为之事”是说为而无为的原则，一切作为，应如行云流水，义所当为，理所应为，做应当做的事。做过了，如雁过长空，风来竹面，不着丝毫痕迹，不有纤芥在胸中。

所谓“行不言之教”，是说万事以言教不如身教，光说不做，或做而后说，往往都是徒费唇舌而已。因此，如推崇道家、善学老子之教的司马子长（迁），在他的自序中，引用孔子之意说：“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。”都是同一道理。

引而申之，老子又说：“万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃。”比如这个天地间的万物，它们都不辞劳瘁地在造作。但造作了以后，虽然生长不已而并不据为己有，作了也不自恃有功于人，或自恃有功于天地。它们总不把造作成功的成果据为己有。“弗居”的“居”字，便是占住的意思。正因为天地万物如此这般，不自占为己有的在作为，反而使人们更尊敬，更体认自然的伟大，始终不能离开

它而另谋生存。所以上古圣人，悟到此理，便效法自然法则，用来处理人事，“处无为之事，行不言之教”，是为上智。

第三章

不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。

是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知、无欲。使夫智者不敢为也，为无为，则无不治。

老子薄视时贤

第三章是将天地自然的法则，引申应用到人世间的治道的发挥。这章的文字，明白畅晓，都很容易懂得，很好解释。但其中有三个要点，须特别注意，那便是“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱”。

读秦汉以上的书，有关于这个“民”字，要小心求解，慎思明辨，不要以为“民”字就是老百姓，联想到现代语中“国民”的涵义。如果这样认定，观念就完全错了。古书上的“民”，就是现代语的“人们”，或者是“人类”的意思。那个时候辞汇不多，每有转注及假借的用法。其实“民”字是代表所有人们的一个代号。如果对这个观念认识不清，就很容易误会是上对下的一种称谓，而变成古代帝王统治者的口气了。

第二章讲到我们做人处世，要效法天道，“作焉而不辞，生而不有”，尽量地贡献出来，而不辞劳瘁。但是自己却绝不计较名利，功成而弗据为己有。这是秉承天地生生不已，长养万物万类的精神，只有施出，而没有丝毫占为己有的倾向，更没有相对地要求回报。人们如能效法天地存心而做人处事，这才是最高道德的风范。如果认为我所贡献的太多，别人所得的也太过便宜，而我收回的却太少了，这就是有辞于劳瘁，有怨天尤人的怨恨心理，即非效法天道自然的精神。

由于这一原理的发挥运用，而讲到人世间的人事治道，首先便提出“不尚贤，使民不争”这个原则。但我们须要了解，在老子那个时候，是春秋时代，那时的社会形态在改变。周朝初期的井田制度，已

不适应于当时社会的发展。因此，春秋时代已经进入争权夺利、社会大动乱的时期。我们研究历史，很明显地看出，每当在乱变时代中的社会，所谓道德仁义，这些人伦的规范，必然会受影响，而惨遭破坏。相反地，乱世也是人才辈出，孕育学术思想的摇篮。拿西方的名词来说，所谓“哲学家”与“思想家”，也都在这种变乱时代中产生，这几乎是古往今来历史上的通例。

同时，正当大动乱如春秋战国时期，每个国家的诸侯，每个地区的领导者，随时随地都在网罗人才，起用贤士，作为争权夺利、称王称霸的资本。所以那个时候的“士之贤者”——有才能、有学识、有了不起本领的人，当然受人重视。“尚”，就是重视推崇的意思。“贤”，就是才、德、学三者兼备的通称。

例如代表儒家的孔子，虽然不特别推重贤者，但却标榜“君子”。孔子笔下的“君子”观念，是否概括贤者，即难以遽下定论。但后来的孟子，非常明显地提出贤者与能者的重要。所谓“贤者在位，能者在职”便是他的名言。

老子为什么要有这样的主张？我们如果了解秦汉以上与道家、儒家并列的墨翟——墨子思想，自然容易领会其中的关键所在。

我们都知道，秦汉以前的中国文化，有巨大影响作用的，便是儒、墨、道等三家。而墨子对当时社会政治的哲学思想，是特别强调“尚贤”的。主张起用贤人来主政、当政。因为他所看到当时社会的衰乱，处处霸道横行，争权夺利而胡作非为，大多不是有道德、有学问的人来统领政治的治道，所以他主张要“尚贤”与“尚同”。他这个“同”，又与孔子记述在《礼运篇》中“大同”思想的“同”不尽相关，但也略有连带关系。他的“同”，与后世所讲的平等观念相类

似。现代大家所侈言的平等主张，在中国上古文化中，战国初期的墨子，早已提出。但在印度，释迦牟尼则更早提出了一切众生平等的理论。

现在我们不是讨论墨子这个主题，而是在这里特别注意墨子的“尚贤”主张，为什么也与儒家孟子的观念很相近，而与道家老子的思想却完全相反呢？这就是因历史时代的演变，而刺激思想学术的异同。墨子是春秋战国时期的宋国人，宋国是殷商的后裔。而且以墨子当时宋国的国情来看，比照一般诸侯之国的衰乱，只有过之而无不及。但所以造成一个社会、一个国家、一个时代的变乱，在许多错综复杂的原因当中，最大的乱源，便是人为的人事问题。尤其是主政或当政的人，都是小人而非君子，那么天下事，不问便可知矣。

此所以后世诗人有“自从鲁国潸然后，不是奸人即妇人”的深长叹息了！鲁国潸然，是指孔子眼见由三代而到“郁郁乎文哉”周代的中国文化大系，在他父母之邦的鲁国，已经开始变质而衰败，周公后裔的鲁国政权，又都操在奸党的手里，因此他无可奈何潸然含泪而身离祖国，远游他方。自此以后的历史，再也不能恢复如三代以上的太平景象。同样地，历代史实告诉我们，所有破坏社会的安定，引起历史文化一再变乱的，大概都是“不是奸人即妇人”所造成。因此，墨子的主张，是针对当时他所立身处地所知、所见、所感受到的结论，而大声疾呼要“尚贤”与“尚同”了。

而在老子呢？他所看到的春秋时代，正是开始衰乱的时期，乱象已萌，人为之过。因此，他更进一层而深刻地指出，当时应病与药的“尚贤”偏方，其后果是有莫大的后遗症的。贤能的标准，千古难下定论。但是推崇贤者的结果，却会导致许多伪装的言行。当时各国的诸侯，为了争地称霸，不惜任何代价来网罗天下才能的智士。凡是才

智之士，便统称为“贤者”。而这一类的贤者愈多，则天下的乱源也就愈难弭平。所以他指出“不尚贤，使民不争”的主张。

贤与不贤的君子小人之辨

讲到这里，让我们暂时推开老子，而另外介绍后世的三则故事，便更容易明白老子立言的用意了。

一是南宋名儒张南轩（栻）和宋孝宗的对答：

宋孝宗言：难得办事之臣。右文殿修撰张栻对曰：陛下当求晓事之臣，不当求办事之臣。若但求办事之臣，则他日败陛下事者，未必非此人也。

晓事，是唐宋时代的白话，也就是现代语“懂事”的意思。张南轩对宋孝宗建议，要起用懂事的人，并非只用能办事而不懂事的人，的确是语重心长的名言。也是领导、为政者所必须了解的重点。

一是明人冯梦龙自叙《古今谭概》所记：

昔富平孙冢宰（孙丕扬，富平人，字叔孝，嘉靖进士，拜吏部尚书，追谥恭介）在位日，诸进士谒请，齐往受教。孙曰：“做官无大难事，只莫作怪。”真名臣之言，岂唯做官乎！

天下人才，贤士固然难得。贤而且能的人才，又具有高明晓事的智慧，不炫耀自己的所长，不标奇立异，针对危难的弊端，因势利导而致治平的大贤，实在难得。以诸葛亮之贤，一死即后继无人，永留

遗憾。虽然魏延、李严也是人才，但诸葛亮就是怕他们多作怪，因此不敢重用，此为明证。

一是清末刘鹗在所著《老残游记》中记述的一则故事。为了久仰一位清官的大名，不惜亲自出京去游览求证。但所得的结果，使他大失所望。因此他得一结论说：“天下事误于奸慝者，十有三四。误于不通世故之君子者，十有六七。”这又是从另一角度描述贤而且能的人才难得。

对于这个问题，清初乾隆时代的监察御史熊学鹏，就张栻（南轩）对宋孝宗的回答，写了一篇更深入的论文，可以暂借作为结案：

臣谨按：张栻立言之心，非不甚善。而其所谓“不当求办事之臣”数语，则未能无过也。

天下有欲办事而不晓事者，固足以启纷扰之患。天下有虽晓事而不办事者，尤足以贻废弛之忧。

盖人臣敬事后食，见事欲其明，而任事更欲其勇；明而不勇，则是任事时，先无敬事之心，又安望其事之有济，且以奏厥成效哉。

况“敬事”二字，有正有伪，不可不于办事求之也。在老成慎重通达治体之人，其于一事之是非曲直，前后左右，无不筹划万全，而后举而行之。官民胥受其福。朝廷因赖其功，以为晓事，是诚无愧于晓事之名矣。

若夫自负才智，睥睨一世者，当其未得进用，亦尝举在廷之事业而权其轻重，酌其是非，每谓异日必当奋然有为。一旦身任

其责，未几而观望之念生，未几而因循之念起，苟且迁就，漫无措置。

彼非不知事中之可否，而或有所惮而不敢发，或有所碍而不肯行，于是托晓事之说以自便其身家，而巧为文饰。

是人也，用之为小臣，在一邑则一邑之事因之而懈弛。在一郡，则一郡之事因之而阗茸。效奔走，则不能必其勇往而直前。司案牍，则不能必其综核而悉当。至用之为大臣，而其流弊更不可胜言矣。

夫大臣者，膺朝廷股肱心膂之寄，所当毅然以天下事为己责，与人君一德一心，以成泰交之盛者也。如不得实心办事之人，而但以敷衍塞责者，外示安静以为晓事，国家亦乌赖有是人为哉。

且以是人而当重任，任其相与附和者，必取疲懦软熟，平日再不敢直言正色之辈，而后引为同类，谬为荐扬，久而相习成风，率皆顽钝无耻，而士气因以扫地矣。

所以《易》曰：“王臣蹇蹇，匪躬之故”，“夙夜匪懈，以事一人。”

夫为王臣，而至以匪躬自励，事一人，而必以夙夜自警，是岂徒晓事而不办事者所得与哉。

要之，事不外乎理。不审乎理之所当然，而妄逞意见，以事纷更者，乃生事之臣，究非办事之臣也。

所谓办事者，以其能办是事而不愧，则非不晓事之臣，明矣。

臣愚以为张栻恐宋孝宗误以生事之臣，为办事之臣，只当对曰：陛下固欲求办事之臣，更于办事之臣中，而求晓事之臣。则心足以晓事，而身足以办事。心与身皆为国用，于以共勤政治，庶乎其得人矣。

由于前面引用了历史上这三则故事，更进一层，便可知对于“选贤与能”的贤能标准，很难遽下定义。以道德作标准吗？以仁义作标准吗？或以才能作标准呢？无论如何，结果都会被坏人所利用，有了正面标准的建立，就有反面作伪模式的出现。所以古人说：“一句合头语，千古系驴橛。”说一句话，一个道理，就好比你打了一个固定的桩在那里，以为拴宝贵东西所用。但用来用去用惯了，无论是驴或是鹰犬，也都可以拴挂上去。那是事所必至，理有固然的。

实际上，我们晓得，“尚贤”、“不尚贤”到底哪一样好，都不是关键所在。它的重点在于一个领导阶层，不管对政治也好，对教育或任何事，如果不特别标榜某一个标准，某一个典型，那么有才智的人，会依着自然的趋势发展；才能不足的人，也就安安稳稳地过日子。倘使是标榜怎样做法才是好人，大家为了争取这种做好人的目标，终至不择手段去争取那个好人的模式。如果用手段而去争到好人的模式，在争的过程中，反而使人事起了紊乱。所以，老子提出来“不尚贤，使民不争”，并非是消极思想的讽刺。

此外，法家学说，出于道家的支流，它与老庄思想，也息息相通。法家最有名的韩非子，提出一个理论，可以说，相同于老子“不

尚贤，使民不争”这个观念的引申发挥，但他提倡用法治领导社会，并不一定需要标榜圣贤道德的政治。他说：“相爱者则比周而相誉，相憎者则比党而相非，诽誉交争，则主威惑矣。家有常业，虽饥不饿；国有常法，虽危不亡。若舍法从私意，则臣不饰其智能，则法禁不立矣。”

他说，人类社会的心理很怪。彼此喜欢“比周”，大家在一起肩比肩（“比”字就好像一个人在前面走，我从后面跟上来，叫做“比”。“比”字方向相反的话，就成为“背”。你向这面走，我向那面走，便是“背道而驰”。懂了这个字的写法，便可了解后世称“朋比为奸”的意义。“周”是圈圈）。彼此两三个人情投意合的，就成为一个无形的小圈子。若有人问到自己的朋友说：“老张好吗？”就说：“我那个朋友不得了，好得很。”如果有人说他朋友不好，就会与人吵起架来。相反地，“相憎者，则比党而相非”，对自己所讨厌的人，就会联合其他人予以攻击。

其实，人类社会对人与人之间的是非毁誉，很难有绝对的标准。站在领导地位的人，对于互相怨憎的诽谤，和互相爱护的称誉，都要小心明辨，不可偏听而受其迷惑。如果先入为主，一落此偏差，“诽誉交争”，则人主惑矣。

过去有人批评我们中国人和华侨社会说：“两个中国人在一起，就有三派意见。由此可见中国民族性不团结的最大缺点。”我说：“这也不一定，只要是人类，两个人在一起，就会有三派意见。”譬如一对夫妻，有时就有几种不同的意见，只是为情为爱的迁就，以致调和，或一方舍弃自我的意见。又例如一个大家庭里有许多兄弟姊妹，有时意气用事，互相争吵，实在难以确定谁是谁非，只可引用一个原则。凡是相争者，双方都早已有过错了。因此法家主张领导地位

的人，对左派右派之间的诽誉，只有依法专断，不受偏爱所惑，就算是秉公无私了。

韩非由家庭现象，扩而充之，推及一个国家，便说：“家有常业，虽饥不饿。国有常法，虽危不亡。若舍法从私意，则臣不饰其智能，则法禁不立矣。”这就是代表法家思想的一个关键，不特别标榜圣贤政治。他们认为人毕竟都是平常人，一律平等，应该以法治为根本才对。这种道理，正是与老子的“不尚贤，使民不争”互为表里，相互衬托。由此可知，法家思想确实出于道家。

道家与法家的辨贤

人文历史的演变，与学术思想相互并行，看来非常有趣，也的确是不可思议的事：有正必有反，有是就有非。正反是非，统统因时间、空间加上人事演变的不同而互有出入。同样也属于道家的鬻子——鬻熊，如果只依照传统的说法而不谈考证他的生平，那么，他比老子还要老了，应该属于周文王时代，与姜太公——吕尚齐名并驾的人物，也是周文王的军师或政略咨议的角色。但他却主张需要起用贤者，而且提出贤士的重要性。如说：“圣王在位，百里有一士，犹无有也。王道衰，千里有一士，则犹比肩也。”

他的意思是说，在上古的时代，人心都很朴实，不需要标榜什么道理等等名号。上古时代，圣王在位，纵然百里之内，有一个道德学问很好的人，也是枉自虚生，好比没有用的人一样。因为在那个时代，个个都是好人，人人都差不多，又何必特地请一些贤人来治世呢！好比说，一个社会，完全安分守法，既无作奸犯科的人和事，便不需要有防止、管理作奸犯科的警察了。但他又说，后来王道衰落，社会变乱，千里之外如有一贤士，也要立刻找来，与他并肩同事以治天下。

从鬻子的理论观点来看历史，一点也不错。例如生在盛唐时代的赵蕤，也是道家人物。他纵有一肚子的谋略学问，但生在升平时代，又有什么用处？只有著书立说，写了一部《长短经》传世，自己去修道当隐士。虽受朝廷征召，始终不肯出山，因此在历史上，称他赵征君。他虽然传了一个徒弟李白——诗人李太白，晚年用非其时，又用得不得当，结果几遭身首异处之祸。好在他年轻时帮忙过危难中的郭

子仪，因此后来得郭子仪力保，才得不死。如果再迟一点，在安禄山、史思明以后的乱局，也许李白可与中唐拨乱反正的名相李泌并驾齐驱，各展所长，在历史上便不只属于诗人文士之流，或者可有名臣大臣的辉煌功业呢！

鬻子他本身，就是一个很好的例子：

> 昔文王见鬻子年九十。文王曰：嘻！老矣！鬻子曰：若使臣捕虎逐鹿，臣已老矣。坐策国事，臣年尚少。

其实，文王说的“老矣”，是一句故意说的笑话，而且也有些为自己感慨的味道。文王用姜太公时，吕尚的年龄，已过了八十岁。他与武王的年龄不相上下。当然，九十岁以外的人，明知兴邦大业，已非自己的年龄所能做到，有如清人赵翼的诗：“风云帐下奇儿在，鼓角灯前老泪多。”因此对鬻子开了一句玩笑——“嘻！老矣。”是鬻子老了？还是他感慨自己也老了？只有他自心知之。可是鬻子的答案，也正合文王的心意，彼此知心，一拍即合，一个是求贤若渴，一个是贤良待沽，因此而各取所需，各得其所。这岂不是“尚贤”的明证？况且法家如韩非，他虽然主张法治而不重人治，但用法者是人，不是法。人不用法，法是废物。韩非自荐，正是自认为是贤才，因此而求鬻卖于帝王。如果人主不“尚贤”，韩非又向哪里去卖弄他自己的贤能呢？

且让我们再来看看前汉时代，崇拜道家学术的淮南子，他提出了与法家主张相反的意见，如说：“鸟穷则啄，兽穷则触，人穷则诈。峻刑严法，不可以禁奸。”

淮南子这里所提出的相反道理，正如老子所说：“长短相较，高下相倾。”有正面就有反面，淮南子是道家，他以道家的思想，又反对法家。而法家原也出于道家，这是一个颇为有趣的问题。

淮南子说：“鸟穷则啄，兽穷则触，人穷则诈。”鸟饿了抓不到虫吃的时候，看到木头，不管什么都啄来吃。野兽真的饿了，为了获得食物，管你是人或是别的什么都敢去碰。“人穷则诈”，人到穷的时候，就想尽办法，以谋生存，骗人也得要骗。如法家的韩非子说：“国有常法，虽危不亡。”淮南子却说不见得：“峻刑严法，不可以禁奸。”纵使法令非常严格，动不动就判死刑，然而众生业海，照样犯罪杀人。这就是“人穷志短，马瘦毛长”的道理，也是没有办法的事。真到穷凶极恶的时候，就胡作非为。因此而又否定法治的功能，还是要以道德的感化，才能够使天下真正地太平。

不管如何说，各家的思想，都有专长。尤其在春秋战国的时候，诸子百家的书籍，多得不可数计，有着说不完的意见。著作之多，多到令人真想推开不看了。往往我们觉得自己有一点聪明，想的道理颇有独到之处。但是，凑巧读到一本古书，脸就红了。因为自己想到的道理，古人已经说过了，几千年前就有了，自己现在才想到，实在不足为贵。总之，像上面讨论的这些正反资料，在书中多得很。

再回过来讲老子所说的“不尚贤，使民不争”。此处之贤，是指何种贤人而说？真正所标榜的贤人，又贤到何种程度？很难有标准。不论孔孟学说，或者老庄言论，各家所指的圣贤，要到达何种标准？那很难确定。所以，属于道家一派的抱朴子说：“白石似玉，奸佞似贤。”一方白色的好石头，晶莹剔透，看起来好像一块白玉，但是就它的质地来看，不论硬度、密度，都不够真玉的标准。如果拿世界宝石标准来评定，充其量只能叫它什么“石”。如“青田石”、“猫眼

石”等，实际上只是一种质地较好的石头而已。至于人，也是如此，有时候大奸大恶的人，看起来却像个大好的贤人。所以贤与不贤很难鉴定。我们用这些观点来解释老子的“不尚贤，使民不争”的道理，对大家研究老子这句话的内涵，相信会更有帮助。

现代化好人与老人的表扬法

老子的这本书，毫无疑问，是经人重新整理过，但大体上，已整理得很好，把每一句话的含义性质分别归类。如果各抒己见，认为它原文排列有错误，那就各成一家之言，很难下一定论。

我在介绍第一章的时候，曾首先指出，老子往往将道的体相与作用，混合在一起讨论。而且在作用方面，所谓老庄的“道”，都是出世的修道，和入世的行道，相互掺杂，应用无方，妙用无穷，甚至妙不可言。所以，读老庄如读《孙子兵法》一样，所谓“运用之妙，在乎一心”。那么，要想把《老子》的内涵，完全表达出来，是很费事的。尤其在入世应用之道方面，常常牵涉到许多历史哲学。利用史实，加以选择，透过超越事实的表面层，寻求接近形而上道理的讨论。这在一般学府中应该属于一门专门课程。但是许多地方，牵涉到历史事实的时候，就很难畅所欲言了。比如说“不尚贤，使民不争”这句话，尚贤与不尚贤怎样才对，就很难定论。换句话说，一个真正太平的盛世，就没有什么标榜好人的必要，我们只列举现代化的一两个故事，大概可以增加些许“不尚贤，使民不争”的趣味性。

几年前，台湾社会上发起一个“敬老会”，对老人，表扬其年高德劭。第一次举办时，我就发现，这简直是在玩弄老人，为老人早点送终的办法。叫年纪那么大的老人坐在那儿听训、领奖，还要带去各地游览。实际上，对于老人是一种辛苦的负担，我想那些老人可能累坏了，而且更因为这种风气一开之后，就有许多人也不免想进入被“敬老”的行列，这样就变成有所争了。岂不见老子说“不见可欲，使民心不乱”吗？又如，我们标榜好人，让好人受奖，开始动机没有

什么不对，但是形成风气后，社会上就有人想办法去争取表扬。那么，表扬好人的原意，也就变质了。我每年也接到推荐好人好事的公文，但我看来，好人好事太多，推荐谁去好呢？而且征求一下，大家只对我一笑，摇摇头，摆摆手，谁也不肯接受推荐。我常常笑着说：有两个好人，我想推荐，可惜一个已经死了，一个还未投生。大概我还勉强像小半个好人，只是我也同大家一样，讨厌人家推荐我，更怕自己推荐自己。还是相应不理，让贤去吧（一笑）。我们由这两个故事，大概就可以知道，所谓“不尚贤，使民不争”，在老子当时的社会，在那个历史政治的形态中，“尚贤”已经是一种毛病，因此他提出这句话来。

闲话少说，书归正传。其实，人类历史上千古兴亡的人物，从做人与做事两个立场来讲，贤与不肖，君子与小人，忠与奸，在纯粹哲学的角度来看，很难下一确切的定论。如果单从用人行政的立场来讲，清初名臣孙嘉淦的“三习一弊”奏疏中，已经讲得相当透彻了！其中如说：

> 夫进君子而退小人，岂独三代以上知之哉！虽叔季之世（衰乱的末代时势）临政愿治，孰不思用君子？且自智之君（自信为很高明的领袖们），各贤其臣（各人都认为自己所选拔的干部都是贤者）。孰不以为吾所用者必君子，而决非小人。乃卒于小人进而君子退者，无他，用才而不用德故也。
>
> 德者，君子之所独。才则小人与君子共之，而且胜焉。语言奏对，君子讷而小人佞谀，则与耳习投矣。奔走周旋，君子拙而小人便辟，则与目习投矣。即课事（工作的考核）考劳（勤惰的

审查），君子孤行其意而耻于言功，小人巧于迎合而工于显勤，则与心习又投矣。

小人挟其所长以善投，人君溺于所习而不觉。审听之而其言入耳，谛观之而其貌悦目，历试之而其才称乎心也。于是乎小人不约而自合，君子不逐而自离。夫至于小人合而君子离，其患岂可胜言哉！

盗机与哲学

其次，老子主张“不贵难得之货，使民不为盗”。这两句话，可说“文从字顺”，读来很容易了解。但说对于稀奇难得的财物，不要去珍重、宝贵它，便可使大家不会生起盗心，这就颇有问题。“盗”字有抢劫的强盗、偷窃的小盗等区别。要详细解释“盗”字，也不是容易的事。

如果以纯粹哲学的观念作解释，什么是盗贼行为的内涵？我们可以引用佛家的一个名词，凡是“不与取”的便是盗。广泛地说，“不与取”就是盗的行为，这种定义比世界上任何一种法律更为严密。所谓“与取”，是指必须得到对方的同意给予。“不与取”，就是没有经过对方的同意，就取为己有的意思。那么，我们就是在地下捡一块泥土回来，没有土地所有者在场，也已经属于“不与取”的行为，也犯了盗戒。所以，人要不犯盗戒，只有餐风饮露，享受江上之清风与山间之明月，才算是清白。

在道家的学术思想里，对于这一点，和佛学有同样意义，道家讲“道”便是“盗机”。《阴符经》说：“天地，万物之盗。万物，人之盗。人，万物之盗。”修道者也就是利用盗机。我们人活着是天地之盗，都是偷了天地自然的东西，偷太阳的光，偷土壤的功能，侵害万物的生命给自己当饭吃，把动物的肉和青菜萝卜吞到胃肠里去，自己还认为理所当然，这都是占了天地万物的便宜，便是盗机。所以说修道的人，也是偷盗天地的精华到我的身上来。好比用一个聚光的凸透镜，放在太阳光下，把阳光聚在一起，成一焦点，摆一根草在焦点上，到了某个程度，就烧起来，然后引火做熟食，这也是偷盗了太阳

的热能来自利。修道人偷盗天地精华之机，也是如此，所以说“人，万物之盗”。但“天地，万物之盗”，人固然是偷取天地精华，天地也是偷了万物和我们的生命，才显现出天地存在的威德功能。

这样一来，照道家的看法，这个世界本来就是互相偷盗的世界，彼此相偷，互相混水摸鱼。然后又说自己很仁慈，这真是滑稽之至。比如，我们人叫人类，依上古传统文化中道家的看法，叫我们人是“倮虫”，老虎是“大虫”，蛇是“长虫”，小的爬行生物是“毛毛虫”。所谓“倮虫”的人们，也只是天地间一个生物而已。但又大言不惭地拿其他生物来披毛遮羞，然后夸耀自己为万物之灵，有的是衣冠礼仪，岂非是大盗的行为。

但在老子以及庄子等道家人物的思想中，已经从上古传统广义的盗机理论，缩小范围，归到人文世界的范畴，只讲人类社会的盗机了。最明显地，无过于庄子《胠箧篇》中的危言耸听。同时也指出最稀有最难得之货是什么东西。他说：

> 然而田成子一旦杀齐君而盗其国，所盗者岂独其国耶！并与其圣知之法而盗之。故田成子有乎盗贼之名，而身处尧舜之安，小国不敢非，大国不敢诛，十二世有齐国。则是不乃窃齐国，并与其圣知之法以守其盗贼之身乎？
>
> 尝试论之，世俗之所谓至知者，有不为大盗积者乎！
>
> 何以知其然耶？彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉。

同样地，生在多灾多难乱世中的释迦牟尼，在他所说的经典中，有的地方，也是“王贼”并称，揭穿人类贪瞋不已的变态心理。

因为《胠箧篇》对人类历史的诛心之论太透彻了，比之孔子的著《春秋》而责备贤者，使乱臣贼子惧，还要来得干脆明白，所以使千古以下的帝王们，不敢面对，不能卒读，也不可以让别人去读，只能自己偷着来读，用为谋生。用之成功的如曹操，便是“胠箧”系的毕业生；用之失败的如桓温，便是“胠箧”系考试不及格，没有毕业的学生。

在历史的经验上，从唐末天下大乱，形成五代的纷争局面，便有道家哲学思想诗的小品出现，如说：“中原莫遣生强盗，强盗生时不可除。一盗既除群盗起，功臣多是盗根株。”这首是唐末的白话诗，虽然说得很明白，到底缺乏诗人的“温柔敦厚”风格，因此我再三提到，非常欣赏近代诗人易实甫的“江山只合生名士，莫遣英雄作帝王”的含容浑厚。

历史上严禁工业科技发展的死结

有关大盗窃国、小盗窃货等的哲学观念，大概已如上述，暂时不必再加讨论，到此打住。从另一方面来看，我们三千年来的历史经验，素来朝儒道并不分家的传统思想方向施政，固守以农立国，兼及畜牧渔猎盐铁等天然资源的利用以外，一向都用重农轻商的政策，既不重视工业，当然蔑视科技的发展。甚至还严加禁止，对于科技的发明，认为是“奇技淫巧”，列为禁令。因此，近代和现代的知识分子，接触西方文化的科学、哲学等学识之外，眼见外国人富国强兵的成效，反观自己国家民族的积弱落后，便痛心疾首地抨击传统文化的一无是处。如代表儒家的孔孟伦理学说，与代表道家的老庄自然思想，尤其被认为是罪魁祸首，不值一顾。

从表面看来，这种思想的反动，并非完全不对。例如老子的“不贵难得之货，使民不为盗。不见可欲，使民心不乱”等等告诫，便是铁证如山，不可否认。而且由秦汉以后，历代的帝王政权，几乎都奉为圭臬，一直信守不渝。其实，大家都忘记了，如老子的这些说法，都是当时临病对症的药方，等于某一时期流行了哪种病症，时医就对症处方，构成病案。不幸后世的医生，不再研究医理病理，不问病源所在，只是照方抓药，死活全靠病人自己的命运。因此，便变成“单方气死名医”的因医致病了！

我们至少必须要了解自春秋、战国以来的历史社会，由周代初期所建立的文治政权，已经由于时代的更迭，人口的增加，公室社会的畸形膨胀，早已鞭长莫及，虚有其表了。这个时期，也正如太公望所说的“取天下者若逐野鹿，而天下共分其肉”。一般强权胜于公理的

诸侯，个个想要称王称帝，达到独霸天下的目的，只顾政治权力上的斗争，财货取予的自恣。谁又管得了什么经纶天下，长治久安的真正策略。因此，如老子他们，针对这种自私自利的心理病态、社会病态，便说出“不尚贤，使民不争。不贵难得之货，使民不为盗。不见可欲，使民心不乱”的近似讽刺的名言。后来虽然变成犹如医药上的单方，但运用方伎的恰当与否，须由大政治家而兼哲学家的临机应变，对症抓药。至于一味地盲目信守成方，吃错了药，医错了病的责任，完全与药方药物无关。

例如我们过去历史上所讴歌颂扬的汉代文景之治，大家都知道，是熟读《老子》的汉文帝母子，信守道家的黄老之道的时代。老子传了三件法宝：“曰慈，曰俭，曰不敢为天下先。”汉文帝自始至终，都一一做到了。汉文帝的俭约是出了名的，“不贵难得之货”，也是有事实证明的。他自己穿了二十年的袍子，舍不得丢掉，还要补起来穿。从个人的行为道德来说，一个“贵为天子，富有四海”的皇帝，能够如此俭约，当然是难能可贵。又有人献上一匹千里马给皇帝，他便下了一道诏书，命令四方，再也不要来献难得的货物。这是他继承帝位的第二年，有献千里马者的历史名诏。他说：“鸾旗在前，凤车在后，吉行日五十里，师行三十里。朕乘千里马，独先安之？于是还其马，与道里费。”下诏曰：“朕不受献也，其令四方毋复来献。”

在我们的历史与辑著史书者的观念里，郑重记载其事的本意，就是极力宣扬汉文帝的个人行为道德，如此高尚而节俭，希望后世的帝王者效法。如用现代语体来表达这段史实，是说汉文帝知道了有人来献千里马，便说：此风不可长，此例不可开。我已经当了皇帝，要出去有所行动的时候，前面有擎着刺绣飞鸾的旗队，正步开道。后面又跟着侍候的宫人们，坐着刻画祥凤的车队，带着御厨房，平平稳稳，

浩浩荡荡地向前推进，大约每天只走五十华里就要休息了。如果带着警卫的部队，加上军事设备等后勤辎重车队，大约每天只走三十华里便要休息了。那么，我当皇帝的，单独一个人骑上千里马要到哪里去呢？

无论是达官显要，乃至贵为帝王，没有周围的排场，没有军警保护的威风，也只是一个普通的人而已，并无其他的奇特之处。甚至遇到危难，还很可能正如民间俗话所说“凤凰失势不如鸡”呢！因此，他退还了这匹奉献上来的千里马，并且交代下去，还要算还送马来的来回路费和开支。同时又下了一道命令（当时把皇帝的命令叫“诏书”）宣布说：“朕”（过去历史上皇帝们的自称）不接受任何名贵稀奇的奉献，要地方官们通知四方，以后不要打主意奉献什么东西上来。

这在汉文帝当时的政策作为，的确是很贤明的作风，不只是因为他的个性好尚节俭的关系。在那个时候，从战国以来到秦汉纷争的局面，长达两百余年，可以说中国的人民，长期生活在战争的苦难中。缩短来说，由秦始皇到楚汉纷争以后，直到汉文帝的时代，也有五六十年的离乱岁月。这个时候的社会人民，极其需要的便是“休养生息”，其余都是不急之务。所以他的政策一上来便采用了道家无为之治，以“慈”、“俭”、“不敢为天下先”（不要主动去生事）为建国原则。首先建立宽厚的法治精神，废除一人犯罪，并坐全家的严刑。跟着便制定福利社会人民的制度，“诏定振穷、养老之令”。

诏曰：方春和时，草木群生之物，皆有以自乐。而吾百姓鳏寡孤独穷困之人，或陷于死亡而莫之省忧。为民父母将何如？其议所以振贷之。

又曰：老者非帛不暖，非肉不饱，今岁首不时（注：年初及随时的意思）使人存问长老。又无布帛酒肉之赐，将何以佐天下子孙孝养其亲哉！具为令：八十以上，月赐米肉酒。九十以上，加赐帛絮。长吏阅视，丞若尉（丞、尉都是地方基层官职名称）致二千石（地区主政官职称谓）遣都吏循行，不称者督之。

学老子的汉文帝绝对没有错。但是后代有些假冒为善，画虎不成反类犬的帝王们，却错学了汉文帝。例如以欺诈起家，取天下于孤儿寡妇之手的晋武帝司马炎，在他篡位当上晋朝开国皇帝的第四年，有一位拍错马屁的太医司马程，特别精心设计，用精工绝巧的手工艺，制作了一件“雉头裘”，奉献上去。司马炎便立刻把它在殿前烧了，并且下了诏书，认为“奇技、异服、典礼（传统文化的精神）所禁”。敕令内外臣民，敢有再犯此禁令的，便是犯法，有罪。读中国的历史，姑且不论司马氏的天下是好是坏，以及对司马炎的个人道德和政治行为又作什么评价；但历来对奇技淫巧、精密工业以及科技发展的严禁，大体上，都是效法司马炎这一道命令的精神。因此，便使中国的学术思想，在工商科技发展上驻足不前，永远停留在靠天吃饭的农业社会的形态上。

劫灰和人类的物质文明

其实，回转来追溯我们在科学发展的学术思想史上，历代并非无人，只是都怕背上传统观念中玩弄“奇技淫巧”的恶名。同时，更受到混合儒道两家思想的“玩人丧德，玩物丧志”等似是而非的解释所限制。

姑且不说老祖宗黄帝如何发明指南针、指南车，或者更早的老祖宗们在天文和数学方面，又如何一马当先地居于世界科学史上的先导地位。至于战国时代，方士们的炼丹术，成为世界科学史上化学的鼻祖。甚至五行学说的运用，在天文、地理和克服沙漠与航海等困难上，也有相当的贡献。只以科技工业来说，在战国前期，最著名的便有墨子与公输般在军事武器上的彼此互相斗巧。除此之外，《墨子·鲁问篇》与《韩非子·外储篇》上，还分别记载着墨子曾经用木材制造一个飞鸟。公输般也有用竹子、木材制造一只鸟鹊，放在空中飞了三天不掉下来的记录。还有，南北朝时期，有一位和尚，也用木材造了一个飞鸟，在空中飞翔好几天，最后又回转原处降落。不幸的是，这些比发明飞机还早的发明，受到“奇技淫巧”观念的影响，被埋没了，没有受到如西洋思想中的重视，再加研究，再加改进而成为人类实用的科学技能。

至于明代初期郑和所制造远航的大楼船，以及宋、元时代在战争中运用的大炮，是否学自西洋，或是中国的发明，辗转传到欧洲而加以改良，考证起来，实在也很困难。因此，也不敢轻信一般的定论，贸然地认为自西洋传来。

总之，在我们的历史上，自战国以下，科技的发展，都被“奇技淫巧，典礼所禁”这个观念所扼杀，那也是事实。而这个观念，是否受老子的“不贵难得之货，使民不为盗”的思想所影响，却很难肯定。老子所指的“难得之货”，正如吕不韦思想中的“奇货可居”的大货。换言之，它的内涵，多半是指天下国家的名器——权力，并非狭小到像他自己——老子一样，只愿意骑上一条青牛过函谷关，决不肯坐大马车去西渡流沙。

因为讲到古代科学技术的发展、机械的发明，以及工商货品的开发，几乎每一样事物都和道家的方伎有关。例如在十九世纪最为重视的动力能源，便是煤炭。在我们的历史上，最初发现煤炭的趣话，是在汉武帝时代。汉武帝为了教练水师——海军而开凿昆明池。因为开凿昆明池这个大水库，便挖到煤炭。但是当时的人们不知道这块黑而发亮又坚硬的石头是什么古怪的东西，便呈献上来给皇帝。汉武帝看了当然也不知道，只好找以滑稽出名的东方朔来问。东方朔耍了一个关子，推说他自己也不知道，就顺水推舟说，正好西域来了一位胡僧，请他来，一定可以找到答案。这样一来，更引起汉武帝的兴趣了。找来了胡僧，问他这块黑石头一样的是什么东西，胡僧便说：“此乃前劫之劫灰也。”一块煤炭，叫它“劫灰”，多么富有神秘性的文学笔调啊！

其实，劫灰的典故，出在佛经。佛说物质世界的存在，也和人的生命一样，有它固定的变化法则。在人的一生而到死亡，有四大过程，叫做“生、老、病、死”，谁也逃避不了。但就物质世界的地球和其他星球而言，它的存在寿命，虽然比人的身体寿命长，结果也免不了死亡和毁灭，不过把物质世界由存在到毁灭的四大过程，叫它“成、住、坏、空”。当上一次这个地球上的人类世界被毁灭的时

候，火山爆发，天翻地覆，在高温高压下，经过长时间的化学变化，没有烧化的，还保有原来形状的，就是化石。至于烧成灰块的，就是煤矿、铁矿之类。熔成浆的，就是石油。佛学中的“前劫之劫灰”，也就是我们所说的煤炭。佛学的这种说法，是被现代科学——地质学的理论所认同的。但在西汉武帝的时代，这种理论就很新奇了。

那么，我们的古人，既然知道了煤炭，为什么不早早开发来应用，却始终上山打柴，拿草木来做燃料呢？这又是另一个有趣而具意义的问题。这个思想，也出在道家的学术思想。道家认为天地是一大宇宙，人身是一小天地。地球也是一个有生机的大生命，就如人身一样。人体有骨骼、血脉、五脏、六腑、耳目口鼻以及大小便等等，地球也是一样，它有生机，不可轻易毁伤它。不然，对人类的生存，反有大害。因此，虽然知道有“天材地宝”的矿藏，也决不肯轻易去挖掘。即使挖掘，也要祭告天地神祇，得到允许。不然，只有偷偷地在地层表面上捡点便宜。其实，哪个神祇又管得了那么多？但是人心即天心，人们的传统思想是如此，神祇的权威就起了作用了。

正因为这种思想，使得我们全国的丰富的煤矿等宝藏，才保留到现在，作为未来子孙们生存的资财。例如现在人所用的能源石油，在道家的观念来讲，是万万不敢轻易多用的。因为那是地球自身营卫的脂肪或者犹同人体的骨髓，如果挖掘过分了，这个地球生命受到危害，就会加速它的毁灭。

这种思想，这种观念，看来多么可笑，而且极富于儿童神话式的浓厚幽默感。因为我们现在是科技的时代，决不肯冒昧地轻信旧说。但是，我们不要不了解，现代真正的大科学家们，他们反而惊奇佩服我们的祖先，远在十几个世纪以前，早已有类似现代科学文明的地质学和矿藏学的理论和认识。

世上无如人欲险

接着“不尚贤”、“不贵难得之货”而来的，便是以“不见可欲，使民心不乱”作为总结。换言之，“不尚贤，使民不争”是消极的避免好名的争斗，“不贵难得之货，使民不为盗”是消极的避免争利的后果。名与利，本来就是权势的必要工具，名利是因，权势是果。权与势，是人性中占有欲与支配欲的扩展。虽是贤者，亦在所难免。司马迁所谓“君子疾没世而名不称焉”、“天下熙熙，皆为利来。天下攘攘，皆为利往”，真是不易的名言。固然也有人厌薄名利，唾责名利，认为不合于道，但“名利本为浮世重，古今能有几人抛”呢？除非真有如佛道两家混合思想的人，所谓“跳出三界外，不在五行中”，也许不在此例，也许是未能确定之词。因为照一般宗教家们所说的超越人类以外的世界，也仍然脱不了权力支配的偶像，那么，无论在这个世间或是超越于这个世界，照样还是跳不出权势的圈套。这样看来，人欲真是可悲的心理行为。不过，也许有人会说，人欲正是可爱的动力，人类如果没有占有支配的欲望，这个世界岂不沉寂得像死亡一样的没有生气吗？是与非，真难说。且让我们转一个方向来反映老子的“不见可欲，使民心不乱”的说法吧！

首先，我们要确定“欲”是什么？很明显的答案，“欲”有广义和狭义两层涵义。广义的“欲”，便是生命存在的动力，包括生存和生活的一切需要。狭义的“欲”，一般来说，都是指向男女两性的关系和饮食的需求。

例如代表儒家的孔子，在《周易·序卦传》中便说：“有天地，然后有万物。有万物，然后有男女。有男女，然后有夫妇。有夫妇，

然后有父子。有父子，然后有君臣。有君臣，然后有上下。有上下，然后礼义有所错。夫妇之道，不可以不久也。”他在《礼记》的说明中，又说：“男女饮食，人之大欲存焉。”孔子虽然不像后来的告子一样，强调“食、色，性也”。但很显然地，他把“喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲”七情中的“欲”字，干脆了当地归到男女饮食的范围。人的生命的存在，除了吃饱喝足之外，跟着而来的，便是男女两性的关系了。因此，他删订《诗经》开端的第一篇，便采用了“关雎”。孔子并不讳言男女饮食，只是强调在男女饮食之际，须要建立人伦的伦理秩序，要“发乎情，止乎礼”。

上面的举例，就是把“欲”的涵义，归纳到狭义的色欲范畴。此外，历来儒道两家的著述，厌薄色欲，畏惧色欲攫人的可怕说法，多到不胜枚举。宋代五大儒中，程明道的“座中有妓，心中无妓”的名言，一直是后世儒者所赞扬的至高修养境界。乃至朱熹的“十年浮海一身轻，乍睹藜涡倍有情。世上无如人欲险，几人到此误平生”等等，似乎都是切合老子的“不见可欲，使民心不乱”的名言。

到了魏晋以后，随着佛家学说的输入，非常明显地，“欲”的涵义，扩充到广义的范畴，凡是对一切人世间或物质世界的事物，沾染执著，产生贪爱而留恋不舍的心理作用，都认为是欲。情欲、爱欲、物欲、色欲，以及贪名、贪利，凡有贪图的都算是欲。不过，他把欲剖析为善与恶的层次。善的欲行可与信愿并称，恶的欲行就与堕落衔接。对于欲乐的思辨分析，极其精详，在此暂且不论。尤其佛家的小乘戒律，视色欲、物欲如毒蛇猛兽，足以妨碍生命与道业，避之唯恐不及。与老子的“不见可欲，使民心不乱”又似如出一辙。因此，从魏晋以后，由儒释道三家文化的结合，汇成中国文化的主流，轻视物欲的发展，偏重乐天知命而安于自然生活的思想，便普遍生根。有人

说，此所以儒道两家思想——老子、孔子的学说，历来都被聪明黠慧的帝王们，用作统治的工具。这其间的是非曲直，细说明，实在太过复杂，也到此打住不说。

反正人类总是一个很矛盾的生物，在道理上，都是要求别人能做到无欲无私，以符合圣人的标准。在行为上，自己总难免在私欲的缠缚中打转。不过，自己都有另一套理由可为自己辩白。如果老子的本意，真要人们做到“不见可欲，使民心不乱”，“虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲”。事实上，在人世间的现实社会里，是绝不可能的事。除非天地再来一次混沌，人类重返原始的时代，如道家所说的“葛天氏之民，无怀氏之民”的初古时期，或者可以如此。

虚心实腹与鼓气

可是在秦汉以后修学神仙丹道的道家方士们，大多都遵守老子的告诫，要极力做到“绝嗜禁欲，所以除累”的功夫，以便具有学仙得道的资格。不过，请注意我所说的“大多”这个概念。当然不包括自认为是黄帝传承的“黄老之道”的全部道家神仙方术。这些大多数的学道的人们，在基本上，除了希望自己严谨地做到“离情弃欲”为入道之门以外，最重要的，便要做到如老子所说的“虚心实腹，弱志强骨”的实证境界。尤其发展到后世，修道学神仙的，都在修炼如何虚心，如何实腹，如何弱志，如何强骨。再配上老子在后面所说的“专气致柔，能婴儿乎”等等说法，不但使修道的人都致力于追求这种境况，即如练习拳术武功的人，乃至讲究读书做学问，注意修心养性的人们，也在或明或暗地，努力于虚心实腹的功夫。

最有趣的，大家明知“绝嗜禁欲”的涵义，如果这一步做不到，根本就没有办法再继续进修到什么“虚其心”的程度。既然心不能虚，下一步的“实其腹，弱其志，强其骨”的境界，岂非纯是一片空谈。可是谁又自肯承认不对呢？于是一概不管老子前言的“弃欲虚心”的先决条件，便只从“实其腹”的守神、练气、存想、守丹田等等五花八门的方法上去修炼，于是弄得大腹便便如富家翁，一副满面红光的发财相，就算有道之士，到了最后，仍然跳不出一般常人的规则，还不是落在高血压或心脏病等的老病死亡之列。

讲到这里，且让我们轻松一下，先来看看一些通人达士的说法，免得使一般学道修仙的人听了太过紧张，那就罪过不浅。其实，我也很相信幼年课外读物有关人道的升华，可以达到神仙的境界。这些当

年幼少时期的读物，便有：“王子去求仙，丹成上九天。洞中方七日，世上已千年。”以及“三十三天天重天，白云里面出神仙。神仙本是凡人做，只怕凡人心不坚。”但到后来渐渐长大，又读过许多更深入的丹经道书，甚至全部《道藏》，真有如入“山阴道上，目不暇接”的气势。只是相反地，历观许多修道学仙人们的结果，以及一般通人达士的著作，那又不免会心一笑，黄粱梦醒，仍然回到人的本位里来。例如司马迁，曾经亲访修道学仙的人们，而有“山泽列仙之俦，其形清癯”的记载。可见并不是都像元朝以后画家们想象的八仙中的汉钟离，活像一个鱼翅燕窝吃多了的大腹贾的样子。此外，历代文人“反游仙”之类的诗词作品也很多。例如辛稼轩调寄“卜算子”的《饮酒》词，便是从人道的本位立言，不敢妄想成仙学佛：“一个去学仙，一个去学佛。仙饮千杯醉似泥，皮骨如金石？不饮便康强，佛寿须千百，八十余年入涅槃，且进杯中物。”读了辛稼轩这首词，真可使人仰天狂笑，浮一大白。不过，我们同时要知道，这是他的牢骚，借题发挥，借酒浇愁而已。同样地，他另有一首枉读圣贤书，不能发挥忠诚爱国抱负，而借酒抒怀的名词：“盗跖倘名丘，孔子如名跖，跖圣丘愚直到今，美恶无真实。简册写虚名，蝼蚁侵枯骨，千古光阴一霎时，且进杯中物。”其余如清人的反游仙诗也很多，如借用吕纯阳做题目的，“十年橐笔走神京，一遇钟离盖便倾。不是无心唐社稷，金丹一粒误先生”，“妾夫真薄命，不幸做神仙”等，到处可见。

道家虚心养气的真传

尽管历来的通人达士们，口头笔下，都在反对神仙佛道，但是遇到无可奈何之处，在潜在的意识里，何尝不憧憬超越人间，徜徉于天人的美景。所以练气行功，讲究气住丹田的人们，依旧多如过江之鲫，趋之若鹜。我常常碰到有些倾心修道的人来问，如何气住丹田等等问题。我总是反问，你为什么要气住丹田来作实腹的功夫？如照道家所说的“气”，有三种不同的写法和定义，必须知道。古代道书上的“气”写作“炁”。“炁”这个字的上半部“无”就是后世的“无”字，下面四点则代表了火。那么，无火之谓气，并非指空气的气，也不是呼吸的气。现在用的这个“氣”字，下面有一个米字，是指人们吃了米谷等食物后所化生的气。还有一个好像简体字的“气”，是指空气的气，姑且不管它是哪个气，一个人的身躯，犹如一具装有各种零件的皮囊。假如我们把气体打入一个皮袋里，然后要叫这股气呆板固定，永久停留在某一部位，是有可能吗？很明显的答案，气是不会凝固停留在某一部位的。如果说有可能，那已经不是气体，它已变化成为一个固体的东西。在我们的身躯内，另外装进一样固体的东西，那就太可怕了，岂不成了一个瘤吗？气，本来就是“变动不居，周流六虚”的能量，你要气住丹田，充实腹部的下丹田，那只能说“徒有空言，都无实义”。如果真有如此感觉，那是注意力集中，心理控制作用所引发的感受反应而已，并非真有一样东西。

那么，老子所讲的“虚其心，实其腹”就没有它的事实根据吗？其实，老子讲的是修养上的真实功夫，绝对是真有其事。但它的先决条件，便是从无欲虚心入门。一个人如能真做到“离情弃欲”，心如

止水澄波，那么，自然而然就可达到吕纯阳《百字铭》的修养境界了：

养气忘言守，降心为不为。动静知宗祖，无事更寻谁。真常须应物，应物要不迷。不迷性自住，性住气自回。气回丹自结，壶中配坎离。阴阳生反复，普化一声雷。白云朝顶上，甘露洒须弥。自饮长生酒，逍遥谁得知。坐听无弦曲，明通造化机。都来二十句，端的上天梯。

事实上，难就难在无欲与虚心。正因为不能无欲，因此老子才教人一个消极的办法，只好尽量避免，“不见可欲，使民心不乱”。能够利用消极的办法做到也就不错。然后再求虚心，自然可以充实内体。养之既久，也就自然可以“弱其志，强其骨”了。如果有心求之，早已背道而驰，违反“道法自然”的原则了。因此唐宋以后禅宗大师们呵斥狂妄之徒的习惯语，便反用老子所说的“虚心实腹”，认为是“空腹高心”之辈，不足以言了。其实，要明白老子的“虚其心，实其腹”的真实功夫，不如引用孟子的“其生色也，睟然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻”最为确实。我们现在不是专讲秦汉以后道家神仙派的丹道方术，只因老子本文的“虚心实腹，弱志强骨”的道理，牵涉到神仙丹道的养气、修气、练气等基本观念，略加说明，事关专题，不必细说，到此为止。

赵宋是再次的南北朝

至于由《老子》这章后半段所引起的：“是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，常使民无知无欲。使夫智者不敢为也。为无为，则无不治”的无为之治的政治思想，在以往的历史上，常被误解，乃至被有些领导一个时代的帝王位，有意或无意地歪曲它的作用，那就不能完全诿过在老子身上了。这种历史上的过谬，最明显的事实，便是宋真宗的故事。

当五代的末期，由赵匡胤的陈桥兵变，黄袍加身，跃登皇帝的大位以后，历来的传统历史学者，秉承一贯的正统观念，都以宋朝为主。如果我们从历史统一大业的观点来说，整个南北宋三百年间的政权，只是与辽、金，乃至西夏等共天下，彼此分庭抗礼，等于东晋以后第二个南北朝的局面。如果从中国文化的立场来看，南北宋与辽金元，都是服膺在中国文化的大纛之下，各有千秋，辽金的文治，比起宋朝，并无太大的逊色。这一观点，也许是我对历史的看法不同，但大致不会太离谱。尤其希望青年学者们，不要忽略了当时辽金的文化与中国文化大系的关系。

在我们的历史上，宋朝的建国，版图很小，治权所及的地区，实在小得可怜。只是有宋一代，在学术文化上，比较重视文人政治，尊重儒家学术的地位，因此颇受历来学者的讴歌赞扬而已。其实，当宋太祖赵匡胤当皇帝开始，玉斧一挥，北方的燕云十六州，已非宋有。西南方的云南迤西、蒙自一带，又有以儒佛文化立国的大理国存在，也不尊奉赵宋的正朔，如果以汉唐的建国精神来讲，先武功而后文治，那么赵宋的天下，实在不无愧色。它的基本原因，因为宋太祖赵

匡胤、宋太宗赵匡义两弟兄，天生本质，都是军人而兼爱好读书的学者，因此对于军机兵略，深知利害，不敢轻举妄动。从好的方面来讲，天性比较仁厚，雄长的气魄就比较薄弱，大有如唐代诗人曹松非战诗所谓“泽国江山入战图，生民何计乐樵苏。凭君莫话封侯事，一将功成万骨枯”的慈悲怀抱。

因此，宋太祖赵匡胤的初期策略，极力从事休养生息，在安定中求俭约，希望利用北人的贪得心理，以钱财来麻醉北辽，渐次买回燕云十六州的一半版图。如果我们用现代的名词来说，他是想利用财政经济的策略，来统一全国。不幸的是他的兄弟宋太宗赵匡义，没有全盘了解他哥哥的策略，继位不到几年，就把国库积存的财币，用去了大半。到了宋真宗手里，既不敢战，又不敢和，进退两难，非常棘手。好在肯接受名相寇准所坚持的决策，勉勉强强御驾亲征，博得“澶渊之役”一场军事外交的胜利战。但在当时，几乎已把宋真宗吓破了胆。这些事实，在历史的实录上，可以看得清清楚楚，明明白白。

寇准的胆识

讲到这里，再让我们多费些时间，稍微了解有关宋一代名臣寇准的表儒内道的大手笔。同时也可了解一下，道家“无为而无不为”的精神，用之在臣道的精彩一幕。寇准确是一位深信黄老之道的学者，在他担当军国大事的任内，家里还隐秘地供养着一位专修神仙丹道的道人。他的作风，大胆而缜密，豪放而平实，的确是深得黄老之道的三昧。他在澶渊之役中，勉强着皇帝宋真宗御驾亲征，兵临前线，在枪杆下办外交，实在相当冒险。而且当时在宋真宗的旁边，政府内部还有势力相当的反对派。他却不顾一切，谋定而动。这比起三国时代，魏延建议诸葛亮出兵子午谷，还要冒险十倍，但是他居然做了。在这一件史实上，宋真宗肯听寇准的意见，临事能够互相配合，固然也真的很可爱，但是他在前线，与敌人面对面的当时，却不免战战兢兢，实在也很害怕，很想知道寇准的行动究竟有多少把握。于是派人去侦察寇准在做什么，派去的人回来报告，这位身当重任的相爷，公然在这样危急的前方，正与一班幕僚宾客们喝酒赌钱，满不在乎。真宗一听，总算放心了大半。寇准本来有好赌的习惯，但当时的赌局，真的是一场豪赌。他赌给敌人看，赌给宋真宗看，其实，他比诸葛亮在后花园钓鱼、五路退兵的心情，还更紧张沉重，只是不能不好整以暇而已。这就是道家的妙用，也就是老子的“欲取姑予”的姿态。因此，也就难怪他在政治上反对派的死对头王钦若，事后趁间在宋真宗面前用了一句挑拨的话，就使寇准再也不得重用。宋真宗在澶渊之役以后，因为有事而回想起与寇准当时的冒险，颇有复杂的矛盾心理，所以王钦若趁机便说，寇准在澶渊之役，不能算有大功，他只是拿陛下当一次大赌注而已。你看，只须一句便佞的口舌，就可害人不用

刀，杀人不见血。好在赵宋的皇帝子孙们，本质上还很厚道，换了别的昏君，寇准的头，准会被他送到敌寇的手里去了。

宋真宗贿赂宰相

尽管宋真宗不敢再用寇准，不敢再谈统一的大业，运用输款和谈的政策，以图苟且偷安。但是他知道全国的人心，朝野的士气，并不甘心媚敌，更非心悦诚服这种半投降式的策略。那么，若要做到“使民无知无欲，使夫智者不敢为也。为无为，则无不治”，就要另想办法。结果，他接受王钦若的建议，利用宗教来迷醉朝野，安定人心，同时也可以自我安慰，仰仗神力来保佑平安。于是他就假托天神在梦中来降，要他在正殿建“黄箓道场”一个月，当降天书《大中祥符》三篇等等诡话。又使人谎报得天书于泰山，要群臣上表，推尊道号，自称为“崇文广武仪天尊道宝应章感圣明仁孝皇帝”。从此以后，宋朝的三百年天下，便与道教的神秘政策结了不解之缘。后来自称为“道君皇帝”的迷信大师宋徽宗的北狩，何尝不是宋真宗的前因所误。

一个国家的大政，绝对不能与宗教的作为混为一体，从古今中外人文历史的记录上去求证，凡是宗教与政治混合的时代，政教（宗教）不分的国土，结果没有一个不彻底失败的。不但污蔑了宗教，同时也断送了国家。政治，毕竟是现实智慧的实际成果。宗教，始终是升华现实的出世事业。如果强调宗教就是现实世间的事，那么不是别有用心，就非愚即狂了。所以，宋真宗想要利用宗教的迷信而“使民无知无欲，使夫智者不敢为也”的当时，最大的顾忌，就怕宰辅大臣——同平章事王旦不同意。开始是试探，结果没有办法沟通。于是一方面由王钦若来婉转疏通意见，一方面真宗派宫监夜里送重礼到王旦的相府上去，并不说明来意是为了什么要有这样重的赏赐。这是当皇

帝的公然贿赂大臣的杰作。因此弄得公正持重的名臣王旦有口难言，只好随声附和。如果寇准不被挤出中朝政府，恐怕“神道设教”就无法作为这个豪赌的赌注。后来王旦在临终时，虽然宋真宗亲自到病床旁边探病，御手调药，每天还三四次派人询问病况，并由宫中送来薯蓣（山药）粥。但是王旦耿耿于怀的事，却无法因此释然。他在临死时，还吩咐家人要把他剃了须发，穿上和尚的僧衣，表示抗议，表示忏悔。自恨当时对“天书”的愚民政策，没有尽心竭力地劝谏，认为是一大罪过。

我们引用了这一段历史的事实，来说明《老子》这一章“使民无知无欲，使夫智者不敢为也。为无为，则无不治”被宋真宗反用的前因后果，当然并非老子的本意，更不可随便又给老子背上黑锅。

总之，我们不要忘了老子著述的本意，首重效法自然道德的原则，假如人们都在道德的生活中，既不尚贤，又无欲而不争，那当然合乎自然的规范，也就自然是太平无事的天下了。《礼记·礼运》一篇的记载，首先说明孔子的叹息，也是如此。时代到了后世，人人不能自修道德，人人不能善自整治争心和欲望，只拿老子那些叹古惜今的话来当教条，那当然是背道而驰，愈说愈远了。

第四章

道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。湛兮似或存，吾不知谁之子，象帝之先。

道在存在不存在间

紧接上章“为无为，则无不治”的用而勿用，勿用而用之后，便提出“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗”，作为“用道而不为道所用”的更进一层说明。在这里首先要了解“冲”字与“盈”字是对等性的。“冲”字在《老子》这一章句中的意思，应该作为冲和谦虚的“谦冲”解释。换言之，冲，便是虚而不满，同时有源远流长、绵绵不绝的涵义。如果解释“冲”便是用中而不执一端或不执一边的意思，也可以相通。总之，知道道的妙用在于谦冲不已，犹如来自山长水远处的流泉，涓涓汩汩而流注不休，终而汇聚成无底的深渊，不拒倾注，永远没有满盈而无止境。如果了解道的冲而不盈的妙用，它便如生生不已，永无休止，能生万物的那个想象中的宗主功能一样，就可应用无方，量同太虚。

能够做到冲虚而不盈不满，自然可以顿挫坚锐，化解纷扰。然后参和它的光景，互同它的尘象。但它依然是澄澄湛湛，和而不杂，同而不流的若存若亡于其间。倘使真能做到这种造诣，完成这种素养，便无法知道它究竟是“谁”之子？似人而非人，似神而非神，实在无法比拟它像个什么。假使真有一个能主宰万有的大帝，那么，这个能创造大帝的又是谁？这个“谁之子”的“谁”，才是创造大帝与万物的根本功能，也姑且强名之叫它是“道”。但是道本无形，道本无名，叫它是“道”，便已非道。因此，只好形容它是“象帝之先”。

本章的原文，大意已经如前面所讲。但它内涵的流变，传到后世，便有从个人修养去体会它本意的一面；又有从对人处事等事功去领略它妙用的一面。从个人修养上去体会的，属于修习道术的神仙丹

道派的居多。从事功与对人处事去领略的，则属于历来帝王或名臣将相们的行事。

从个人的修养来讲，修道的基本，首先要能冲虚谦下，无论是炼气或养神，都要如此，都要冲虚自然，永远不盈不满，来而不拒，去而不留，除故纳新，流存无碍而不住。凡是有太过尖锐，特别呆滞不化的心念，便须顿挫而使之平息。对于炼气修息，炼神养心，也都要如此，倘有纷纭扰乱、纠缠不清的思念，也必须要解脱。至于气息与精神，也须保养不拘，任其冲而不盈。如此存养纯熟，就可以和合自然的光景，与世俗同流而不合污，自掩光华，混迹尘境。但是此心此身，始终是“冲而用之或不盈”。一切不为太过，太甚。此心此身，仍然保合太和而澄澄湛湛，活活泼泼，周旋于尘境有无之间。但虽说是澄澄湛湛，必须若存若亡，不可执著。我即非我，谁亦非谁，只是应物无方，不留去来的痕迹，所谓“先天而天弗违，后天而奉天时”，如此而已。

但在一般道家人物的行为来说，对于“和其光，同其尘”两句，尤其重视。同时配合魏伯阳真人所著《参同契》中“被褐怀玉，外示狂夫”的两句话，奉为典范，所以有道之士往往装疯卖傻，蓬头垢面混迹于尘世。这种思想和作为，到了后世，便更有甚焉，构成小说中许多故事，影响民俗思想甚巨，如济公活佛的喝酒吃狗肉，吕纯阳三戏白牡丹等等，都从“和光同尘”的观念而来，勾画出修道人的另一番面目。至于《高士传》、《高僧传》或《神仙传》的人物，典型各有不同，大体说来，真能和光同尘的实在太难，也并不多见。

汉文帝、康熙、郭子仪

从事功方面来讲，受到老子思想的影响，建立一代事功的帝王，严格说来，只有汉文帝和清初的康熙。尤其康熙善于运用黄老之道的成就，更有过于汉文帝的作为。

汉文帝是老老实实地实行老子的哲学来治国，奠定两汉四百年的刘家天下。康熙是灵活运用黄老的法则，开建清朝统一的局面。以十多岁的少年，处在内有权臣、外有强藩的局面，而能除鳌拜，平三藩，内开博学鸿词科以网罗前明遗老，外略蒙藏而开拓疆土，都自然而然地合于老子的“冲而用之或不盈”、“挫其锐，解其纷”的法则，深得老子的妙用。因此，他特地颁发《老子道德经》，嘱咐满族亲王们加以研读，奉为领导学的圣经宝典。

姑且不谈汉文帝与康熙的老子哲学。退而求其次，随便列举历史上名将相的事功，用来说明《老子》本章中的“冲而用之或不盈”，以及“挫其锐，解其纷”的作为。了解中唐名将郭子仪与名相李泌的故事，也可“得其圜中，应用无穷”了！

郭子仪，是道道地地，经过考试录取的武举异等出身，历任军职，到了唐玄宗（明皇）天宝十四年，安禄山造反，才开始诏命他为卫尉卿、灵武郡太守、克朔方节度使，屡战有功。当唐明皇仓皇入蜀，皇太子李亨在灵武即位，后来称号唐肃宗，拜郭子仪为兵部尚书、同中书门下平章事，仍总节度使的职权。转战两年之后，郭子仪从帝子出任元帅的广平王李豫，统率番汉兵将十五万，收复长安。肃宗曾亲自劳军灞上，并且对他说：“国家再造，卿力也。”但在战乱

还未平靖，到处尚需用兵敉平的时候，恐怕郭子仪、李光弼等功劳太大，难以驾驭，便不立元帅，而派出太监鱼朝恩为观军容宣慰使来监军。

一个半男半女的太监，又懂得什么，但他却代表了朝廷（政府）和皇帝，处处加以阻挠，动辄掣肘，致使王师虽众而无统率。在战场上，各个将领就互相观望，进退失据。不得已，又诏郭子仪为东畿山南东道河南诸道行营元帅，鱼朝恩因此更加忌妒，密告郭子仪许多不是，因此又诏郭子仪交卸兵权，回归京师。郭子仪接到命令，不顾将士的反对，瞒过部下，独自溜走，奉命回京闲居，一点也没有怨尤的表示。

接着，史思明再陷河洛，西戎又逼据首都，经朝廷（政府）的公议，认为郭子仪有功于国家，现在正当大乱未靖，不应该让他闲居散地。肃宗才有所感悟，不得已，诏他为诸道兵马都统，后来又赐爵为汾阳王。可是这时候的唐肃宗已经病得快死了，一般臣子都无法见到。郭子仪便再三请求说：“老臣受命，将死于外，不见陛下，目不瞑。”因此才得引见于内寝，此时肃宗亲自对郭子仪说：河东的事，完全委托你了！

肃宗死后，当时和郭子仪并肩作战、收复两京的广平王李豫继位，后来称号为唐代宗。又因亲信程元振的谗言，暗忌宿将功大难制，罢免了郭子仪的一切兵权职务，只派他为监督修造肃宗坟墓的山陵使而已。郭子仪愈看愈不对，一面尽力修筑好肃宗的陵寝——坟墓，一面把肃宗当时所赐给他的诏书敕命千余篇（当然包括机密不可外泄的文件），统统都缴还上去，才使代宗有所感悟，心生惭愧，自诏说：“朕不德，诒大臣忧，朕甚自愧，自今公毋疑。”

跟着，梁崇义窃据襄州，叛将仆固怀恩屯汾州，暗中约召回纥、吐蕃寇河西，践泾州，犯奉天、武功。代宗也同他的祖父唐明皇一样，离京避难到陕州。不得已，又匆匆忙忙拜郭子仪为关内副元帅，坐镇咸阳。这个时候，郭子仪因罢官回京以后，平常所带的将士，都已离散，身边只有老部下数十个骑士。他一接到诏命，只好临时凑合出发，藉民兵来补充队伍，一路南下，收集逃兵败将，加以整编，到了武关，又收编驻关防的部队，凑了几千人。后来总算碰到旧日的部将张知节来迎接他，才在洛南扩大阅兵，屯于商丘。因此，又是军威大震，使得吐蕃夜溃遁去，再次收复两京。

大概介绍了郭子仪个人历史的几个重点，就可以看出他的立身处世，真正做到“用之则行，舍之则藏”，不怨天，不尤人的风格。他带兵素来以宽厚著称，对人也很忠恕。在战场上，沉着而有谋略，而且很勇敢。朝廷（政府）需要他时，一接到命令，不顾一切，马上行动。等到上面怀疑他，要罢免他时，也是不顾一切，马上就回家吃老米饭。所以屡黜屡起，国家不能没有他。像郭子仪这样作为，处处合于老子的“冲而用之或不盈”的大经大法。无怪其生前享有令名，死后成为历史上“富贵寿考”四字俱全的绝少数名臣之一。

郭子仪与鱼朝恩

另两件有关他个人的行谊，足以说明“挫其锐，解其纷”做法的。一是关于他与监军太监鱼朝恩的恩怨，在当时的政治态势上，是相当严重的，鱼朝恩曾经派人暗地挖了郭子仪父亲的坟墓。当唐代宗大历四年的春天，郭子仪奉命入朝。到了郭子仪回朝，朝野人士都恐怕要掀起一场大风暴，代宗也为了这件事，特别吊唁慰问。郭子仪却哭着说：我在外面带兵打仗，士兵们破坏别人的坟墓，也无法完全照顾得到，现在我父亲的坟墓被人挖了，这是报应，不必怪人。

鱼朝恩便来邀请他同游章敬寺，表示尊敬和友好。这个时候的宰相是元载，也不是一位太高尚的人物。元载知道了这个消息，怕鱼朝恩拉拢郭子仪，问题就大了。这种政坛上的人事纠纷，古今中外，都是很头痛的事。因此，元载派人秘密通知郭子仪，说鱼朝恩的邀请，是对他有大不利的企图，要想谋杀他。郭子仪的门下将士，听到这个消息，极力主张要带一批武装卫队去赴约。郭子仪却毅然决定不听这些谣传，只带了几个必要的家僮，很轻松地去赴会。他对部将们说：“我是国家的大臣，他没有皇帝的命令，怎么敢来害我。假使受皇帝的密令要对付我，你们怎么可以反抗呢？”就这样他到了章敬寺，鱼朝恩看见他带来的几个家僮们戒备性的神情，就非常奇怪地问他有什么事。于是郭子仪老老实实告诉他外面有这样的谣传，所以我只带了八个老家人来，如果真有其事，免得你动手时，还要煞费苦心地布置一番。他这样的坦然说明，感动得鱼朝恩掉下了眼泪说：“非公长者，能无疑乎！”如果不是郭令公你这样长厚待人的大好人，这种谣言，实在叫人不能不起疑心的。

卢杞、李白与郭子仪

另有一则故事，是在郭子仪的晚年，他退休家居，忘情声色来排遣岁月。那个时候，后来在唐史《奸臣传》上出现的宰相卢杞，还未成名。有一天，卢杞来拜访他，他正被一班家里所养的歌伎们包围，正在得意地欣赏玩乐。一听到卢杞来了，马上命令所有女眷，包括歌伎，一律退到大会客室的屏风后面去，一个也不准出来见客。他单独和卢杞谈了很久，等到客人走了，家眷们问他：“你平日接见客人，都不避讳我们在场，谈谈笑笑，为什么今天接见一个书生却要这样的慎重。”郭子仪说：“你们不知道，卢杞这个人，很有才干，但他心胸狭仄，睚眦必报。长相又不好看，半边脸是青的，好像庙里的鬼怪。你们女人们最爱笑，没有事也笑一笑。如果看见卢杞的半边蓝脸，一定要笑，他就会记恨在心，一旦得志，你们和我的儿孙，就没有一个活得成了！”不久卢杞果然作了宰相，凡是过去有人看不起他，得罪过他的，一律不能免掉杀身抄家的冤报。只有对郭子仪的全家，即使稍稍有些不合法的事情，他还是曲予保全，认为郭令公非常重视他，大有知遇感恩之意。

讲到这里，忽然想到另外一则李太白与郭子仪有关的故事。在郭子仪初出茅庐，担当小军官时候，因为不小心犯了军法，而被扣押。这件事情被李白知道了。李白早就非常器重这位少壮军官，一听到消息，就来找到郭子仪的长官说情，这个长官也是李白的朋友，因此就从轻处置，平安无事。等到后来安禄山造反以后，天宝十五年，李白在江西浔阳，却和另一位李家的帝子，永王李璘相识，拉他参加幕府。永王名义上是起兵勤王，实际上也想趁机上台当皇帝，因此而违

抗肃宗的东巡诏命，结果兵败于丹阳，李白也受到牵累，在浔阳坐牢，后来又要被流放到夜郎。好在郭子仪已收复两京，名震一时，功劳又大，他知道李白受到牵连致罪，就拿他的战功极力保奏，李白才蒙赦免。这件历史故事记载在唐人的诗话中，是否真实，我们不讲考据。不过一个名士和名将的知遇结合，却是人们情愿相信确有其事，而且也显见古人长厚，好人好事的一报还一报，很是痛快淋漓。因此昔日女诗人汪小蕴，在论史诗中有关郭子仪的名句有：“一代威名迈光弼，千秋知己属青莲。”青莲是李白的别号。

史载郭子仪年八十五而终。他所提拔的部下幕府中，有六十多人，后来皆为将相。八子七婿，皆贵显于当代。“天下以其身为安危者殆三十年，功盖天下而主不疑，位极人臣而众不嫉，穷奢极欲而人不非之。”历代历史上的功臣，能够做到功盖天下而主不疑，位极人臣而众不嫉，穷奢极欲而人不非，实在太难而特难。这都是郭子仪一生的做人处事，自然合乎“冲而用之或不盈”，“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，湛兮似或存”的原则。

半个芋头，十年宰相

李泌，也是中唐史上突出的人物，他几乎和郭子仪相终始，身经四朝——玄宗、肃宗、代宗和德宗，参与宫室大计，辅翼朝廷，运筹帷幄，对外策划战略，配合郭子仪等各个将领的步调，使其得致成功，也可以说是肃宗、代宗、德宗三朝天下的重要人物。只是因他一生爱好神仙佛道，被历来以儒家出身、执笔写历史的大儒们主观我见所摒弃，在一部中唐变乱史上，轻轻带过，实在不太公平。其实，古今历史，谁又敢说它是绝对公平的呢？说到他的澹泊明志，宁静致远，善于运用黄老拨乱反正之道的作为，实在是望之犹如神仙中人。

李泌幼年便有神童的称誉，已能粗通儒、佛、道三家的学识。在唐玄宗（明皇）政治最清明的开元时期，他只有七岁，已经受到玄宗与名相张说、张九龄的欣赏和奖爱。有一次，张九龄准备拔用一位才能不高，个性比较软弱，而且肯听话的高级臣僚。李泌虽然年少，跟在张九龄身边，便很率直地对张九龄说：“公起布衣，以直道至宰相，而喜软美者乎！”相公称自己也是平民出身，处理国家大事，素来便有正直无私的清誉，难道你也喜欢低声下气而缺乏节操和能力的软性人才吗？张九龄听了他的话，非常惊讶，马上很慎重地认错，改口叫他小友。

李泌到了成年的时期，非常博学，而且对《易经》的学问，更有心得。他经常寻访嵩山、华山、终南等名山之间，希望求得神仙长生不死的方术。到了天宝时期，玄宗记起他的幼年早慧，特别召他来讲《老子》，任命他待诏翰林，供奉东宫，因而与皇太子兄弟等非常要

好。在这个时候，他已经钻研于道家方术的修炼，很少吃烟火食物了。

有一天晚上，他在山寺里，听到一个和尚念经的声音，悲凉委婉而有遗世之响，他认为是一位有道的再来人。打听之下，才知道是一个做苦工的老僧，大家也不知道他叫什么名字。平常收拾吃过的残羹剩饭充饥，吃饱了就伸伸懒腰，找个角落去睡觉，因此大家便叫他懒残。李泌知道了懒残禅师的事迹，在一个寒冬深夜，独自一个人偷偷去找他，正碰到懒残把捡来的干牛粪，垒作一堆当柴烧，生起火来烤芋头。这个和尚在火堆旁缩做一团，面颊上挂着被冻得长流的清鼻水。李泌看了，一声不响，跪在他的旁边。懒残也像没有看见他似的，一面在牛粪中捡起烤熟了的芋头，张口就吃。一面又自言自语地骂李泌是不安好心，要来偷他的东西。边骂边吃，忽然转过脸来，把吃过的半个芋头递给李泌。李泌很恭敬地接着，也不嫌它太脏，规规矩矩地吃了下去。懒残看他吃完了半个芋头便说：好！好！你不必多说了，看你很诚心的，许你将来做十年的太平宰相吧！道业却不说了！拍拍手就走了。

白衣山人——李泌

到了安禄山造反，唐明皇仓皇出走，皇太子李亨在灵武即位，是为肃宗，到处寻找李泌，恰好李泌也到了灵武。肃宗立刻和他商讨当前的局面，他便分析当时天下大势和成败的关键所在。肃宗要他帮忙，封他做官，他恳辞不干，只愿以客位的身份出力。肃宗也只好由他，碰到疑难的问题，常常和他商量，叫他先生而不名。这个时候，李泌已少吃烟火食。肃宗有一天夜里，高兴起来，找来兄弟三王和李泌就地炉吃火锅，因李泌不吃荤，便亲自烧梨二颗请他，三王争取，也不肯赐予。外出的时候，陪着肃宗一起坐车。大家都知道车上坐着那位穿黄袍的，便是皇帝，旁边那位穿白衣的，便是山人李泌。肃宗听到了大家对李泌的称号，觉得不是办法，就特别赐金紫，拜他为广平王（皇太子李豫）的行军司马。并且对他说：先生曾经侍从过上皇（玄宗），中间又做过我的师傅，现在要请你帮助我儿子做行军司马，我父子三代，都要借重你的帮忙了。谁知道他后来帮忙到子孙四代呢！

李泌看到肃宗当时对政略上的人事安排，将来可能影响太子的继位问题，便秘密建议肃宗使太子做元帅，把军政大权付托给他。他与肃宗争论了半天，结果肃宗接受了他的意见。

肃宗对玄宗的故相李林甫非常不满，认为天下大乱，都是这个奸臣所造成，要挖他的坟墓，烧他的尸骨。李泌力谏不可，肃宗气得问李泌，你难道忘了李林甫当时的情形吗？李泌却认为不管怎样，当年用错了人，是上皇（玄宗）的过失。但上皇治天下五十年，难免会有过错。你现在追究李林甫的罪行，加以严厉处分，间接地是给上皇极

大的难堪，是揭玄宗的疮疤。你父亲年纪大了，现在又奔波出走，听到你这样做，他一定受不了，老年人感慨伤心，一旦病倒，别人会认为你身为天子，以天下之大，反不能安养老父。这样一来，父子之间就很难办了。肃宗经过他的劝说，不但不意气用事，反而抱着李泌的脖子，痛哭着说：我实在没有细想其中的利害。这就是李泌“冲而用之或不盈”的大手笔。唐明皇后来能够自蜀中还都，全靠他的周旋弥缝。

山人自有妙计

肃宗问李泌剿贼的战略，他就当时的情势，定出一套围剿的计划。首先他断定安禄山、史思明等的党羽，是一群没有宗旨的乌合之众，目的只在抢劫，“天下大计，非所知也。不出二年，无寇矣。陛下无欲速，夫王者之师，当务万全，图久安，使无后害。”因此，他拟定战略，使李光弼守太原，出井陉。郭子仪取冯翊，入河东，隔断盗魁四将，不敢南移一步。又密令郭子仪开放华阴一角，让盗众能通关中，使他们北守范阳，西救长安，奔命数千里，其精卒劲骑，不逾年而敝。我常以逸待劳，来避其锋，去翦其疲。以所征各路之兵，会扶风，与太原朔方军互击之，徐命帝子建宁王李倓为范阳节度大使，北并塞，与李光弼相掎角以取范阳。贼失巢窟，当死河南诸将手。肃宗统统照他的计划行事，后来都不出其所料。这便是李泌的“挫其锐，解其纷”的战略运用。

后来最可惜的，是唐肃宗急功近利，没有听信李泌的建议，致使河北没有彻底肃清，仍然沦陷于盗贼之手，便自粉饰太平，因此而造成历史上晚唐与五代之际华夷战乱的后遗症。

为了特别褒扬久被埋没的李泌长才，再略加说明他的行谊事迹。肃宗为了尽快收复首都长安，等到郭子仪筹借到西北军大集合的时候，便对李泌说：“今战必胜，攻必取，何暇千里先事范阳乎！”李泌就说：如果动用大军，一定想要速得两京，那么贼势一定会重新强盛，我们日后会再受到困扰。现在我们有恃无恐的强大兵力，全靠碛西突骑（骑兵）、西北诸戎。假如一定要先取京师，大概在明年的春天，就可成功。但是关东的地理环境，与气候等情况，春天来得较

早，气候容易闷热，骑兵的战马也容易生病，战士们思春，也会想早点回家，便不愿再来辗转作战了。那么，沦陷中的敌人，又可休养士卒，整军经武以后，必复再度南来，这是很危险的办法。但是肃宗这次，却坚决地不听李泌的战略意见，急于收复两京，可以称帝坐朝，由此便有郭子仪借来回纥外兵，从元帅广平王等收复两京的一幕出现。

两京收复，唐明皇还都做太上皇，肃宗重用奸臣李辅国。李泌一看政局不对，怕有祸害，忽然又变得庸庸碌碌，请求隐退，遁避到衡山去修道。大概肃宗也认为天下已定，就准他退休，赏赐他隐士的服装和住宅，颁予三品禄位。

另有一说，李泌见到懒残禅师的一段因缘，是在他避隐衡山的时期。总之，“天道远而人道迩”，仙佛遇缘的传说，事近渺茫，也无法确切地考据，存疑可也。

英雄退步学神仙

李泌在衡山的隐士生活过不了多久，身为太上皇的唐明皇死了，肃宗跟着也死了，继位当皇帝的，便是李泌当年特别加以保存的皇太子广平王李豫，后来称号为唐代宗。代宗登上帝位，马上就召李泌回来，起先让他住在宫内蓬莱殿书阁，跟着就赐他府第，又强迫他不可素食，硬要他娶妻吃肉，这个时候，李泌却奉命照做了。但是宰相元载非常忌妒他的不合作，找机会硬是外放他去做地方官。代宗暗地对他说，先生将就一点，外出走走也好。没多久，元载犯罪伏诛，代宗立即召他还京，准备重用。但又为奸臣常衮所忌，怕他在皇帝身边对自己不利，又再三设法外放他出任澧朗峡团练使，后再迁任杭州刺史。他虽贬任地方行政长官，到处仍有很好的政绩，这便是李泌的“和其光，同其尘，湛兮似或存”的自处之道。

当时奉命在奉天，后来继位当皇帝，称号为唐德宗的皇太子李适，知道李泌外放，便要他到行在（行辕），授以左散骑常侍。对于军国大事，李泌仍然不远千里地向代宗提出建议，代宗也必定采用照办。到了德宗继位后的第三年，正式出任宰相，又封为邺侯。勤修内政，充裕军政费用。保全功臣李晟、马燧，以调和将相。外结回纥、大食，以困吐蕃而安定边陲。常有与德宗政见不同之处，反复申辩上奏达十五次之多。总之，他对内政的处理，外交的策略，军事的部署，财经的筹划，都做到了安和的绩效。

但德宗却对他说：我要和你约法在先，因你历年来所受的委屈太多了，不要一旦当权，就记恨报仇，如对你有恩的，我会代你还报。李泌说：“臣素奉道，不与人为仇。”害我的李辅国、元载他们，都

自毙了。过去与我要好的，凡有才能的，也自然显达了。其余的，也都零落死亡了。我实在没什么恩怨可报的。但是如你方才所说，我可和你有所约言吗？德宗就说，有什么不可呢！于是李泌进言，希望德宗不要杀害功臣。“李晟、马燧有大功于国，闻有谗言之者。陛下万一害之，则宿卫之士，方镇之臣，无不愤怒反仄，恐中外之变复生也。陛下诚不以二臣功大而忌之，二臣不以位高而自疑，则天下永无事矣。”德宗听了认为很对，接受了李泌的建议。李晟、马燧在旁听了，当着皇帝感泣而谢。

不但如此，他做起事来，非常认真负责，曾经与皇帝力争相权。因为德宗对他说：“自今凡军旅粮储事，卿主之。吏礼委延赏（张延赏），刑法委珲（珲瑊）。”李泌就说：“陛下不以臣不才，使待罪宰相。宰相之职，天下之事，咸其平章，不可分也。若有所主，是乃有司，非宰相矣。”德宗听了，便笑着说，我刚才说错了话，你说的完全对。

不幸的是，宫廷父子之间，又受人中伤而有极大的误会，几乎又与肃宗一样造成错误，李泌为调和德宗和太子之间的误会，触怒了德宗说：“卿不爱家族乎？”意思是说，我可以杀你全家。李泌立刻就说：“臣惟爱家族，故不敢不尽言，若畏陛下盛怒而曲从，陛下明日悔之，必尤臣曰：吾独任汝为相，不谏使至此，必复杀臣子。臣老矣，余年不足惜，若冤杀臣子，使臣以侄为嗣，臣未知得歆其祀乎！”因呜咽流涕。上亦泣曰：“事已如此，奈何？”对曰：“此大事愿陛下审图之，自古父子相疑，未有不亡国者。”

接着李泌又提出唐肃宗与代宗父子恩怨之间的往事说：“且陛下不记建宁之事乎？”（唐肃宗因受宠妃张良娣及奸臣李辅国的离间，杀了儿子建宁王李倓）德宗说：“建宁叔实冤，肃宗性急故耳。”李

泌说：“臣昔为此，故辞归，誓不近天子左右，不幸今日复为陛下相，又观兹事。且其时先帝（德宗的父亲代宗）常怀畏惧。臣临辞日，因诵《黄台瓜辞》，肃宗乃悔而泣。”（《黄台瓜辞》，唐高宗太子——李贤作。武则天篡位，杀太子贤等诸帝子，太子贤自恐不免故作：“种瓜黄台下，瓜熟子离离。一摘使瓜好，再摘令瓜稀。三摘犹自可，摘绝抱蔓归。”）

德宗听到这里，总算受到感动，但仍然说：“我的家事，为什么你要这样极力参与？”李泌说：“臣今独任宰相之重，四海之内，一物失所，责归于臣，况坐视太子冤横而不言，臣罪大矣。”甚至说到“臣敢以宗族保太子。”中间又往返辩论很多，并且还告诉德宗要极力保密，回到内宫，不要使左右知道如何处理此事。一面又安慰太子勿气馁，不可自裁，他对太子说：“必无此虑，愿太子起敬起孝，苟泌身不存，则事不可知耳！”最后总算解开德宗父子之间的死结。德宗特别开延英殿，独召李泌，对他哭着说：“非卿切言，朕今日悔无及矣！太子仁孝，实无他也。自今军国及朕家事，皆当谋于卿矣。”李泌听了，拜贺之外，便说：“臣报国毕矣，惊悸亡魂，不可复用，愿乞骸骨。”德宗除了道歉安慰，硬不准他辞职。过了一年多，李泌果然死了，好像他又有预知似的。

历来的帝王宫廷，一直都是天下是非最多、人事最复杂的场所。尤其王室中父子兄弟、家人骨肉之间权势利害的悲惨斗争，真是集人世间悲剧的大总汇。况且“疏不间亲”，古有明训。以诸葛亮的高明，他在荆州，便不敢正面答复刘琦问父子之间的问题。但在李泌，处于唐玄宗、肃宗、代宗、德宗四代父子骨肉之间，都挺身而出，仗义执言，排难解纷，调和其父子兄弟之间的祸害，实在是古今历史上的第一人。因此，汪小蕴女史咏史诗，论邺侯李泌，便有：“勋参郭

令才原大，迹似留侯术更淳”的名句。郭令，是指郭子仪。郭子仪的成功，全靠李泌幕后的策划。留侯，是写他与张良对比。可惜在一般史书所载的偏见评语，轻轻一笔带过，还稍加轻视的色调，如史评说：“泌有谋略，而好谈神仙怪诞，故为世所轻。”其实，查遍正史，李泌从来没有以神仙怪诞来立身处事。个性思想爱好仙佛，只是个人的好恶倾向，与经世学术，又有何妨？善用谋略来拨乱反正、安邦定国，谋略有什么不好？由此可见，史学家的论据，真是可信而不能尽信，大可耐人寻味。

总之，大略讲了中唐时期的郭子仪与李泌的历史经验，说明本章“冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘”的效用，见之于文武将相在事功上的成就，可观可法之处甚多。这段的发挥就暂且到此为止。

第五章

天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。天地之间，其犹橐籥乎，虚而不屈，动而愈出。多言数穷，不如守中。

圣人与刍狗

从《老子》第一章“常无，欲以观其妙。常有，欲以观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门”，到“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗”，都以似异实同，体同用异的表达，说明道体的会同和作用的差别，由个人身心体会大道和立身处事的体同用异的层次。到了本章，又特别提出一则惊世骇俗的名言谠论，致使后世众说纷纷，各抒所见。甚至，因此确认老子为阴谋家的鼻祖，或者指老子鄙夷儒家，薄视仁义，将人文的一切道德观念，视为知识的伪装。见仁见智，各执一端。谁是异端，谁是正见，本来便是各个思想上主观的认定，也无足为怪。但老子在文言字句上，确是直截了当地说：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”文从字顺，难道这不是尖刻讽刺的语意吗？其实，并非如此，未必尽然。

为了说明其中的道理，必须先对本文中两个名词的内涵作个交代。一是“刍狗”，一是“仁”。“刍狗”，是草扎的狗，当然不是真的狗。说句老实话，我们的先民吃狗肉是很通常的事，直到现在，广东的同胞们还喜欢吃狗肉，并不为怪，那是先民习俗的遗风。古人所谓家有六畜以备馔食，狗便是六畜中之一。因此，上古的祭祀，用狗肉作祭品，是很普遍的事。大约到了商、周以后，在祭祀中，才渐渐免除了狗肉这项祭品。但在某些祀典中，仍然须用草扎一个象形的狗，替代杀一头真的活狗，这就是“刍狗”的来源。刍狗还未登上祭坛之前，仍是受人珍惜照顾，看得很重要。等到祭典完成，用过了的刍狗，就视同废物，任意抛弃，不值一顾了。这正如流传到现在的民

俗祭神，有时简化一点，不杀活猪，便用米粉做一个猪头来拜拜，拜过以后，也就可以随便任人当副食，而不像供在祭坛上那么神圣不可侵犯了。“仁”字，在《老子》这章的本文中，当然是代表了周秦时代诸子百家所标榜的仁义的“仁”，换言之，也就是爱护人或万物的仁慈、仁爱等爱心的表相。

当在春秋战国之际，诸侯纷争，攫掠一般平民的生命财产、子女玉帛，割地称雄，残民以逞，原属常事。因此，知识分子的读书人，奔走呼吁，号召仁义，揭示上古圣君贤相，要人如何体认天心仁爱，如何以仁心仁术来治天下，才能使天下太平。不但儒者如此，其他诸子百家，大概也都不外以仁义为宣传，以仁义为号召。无论是哪一种高明的学说，或哪一种超然的思想，用之既久，就会产生相反的弊病，变为只有空壳的口号，并无真正的实义了。例如佛说“平等”，但经过几千年来的印度，阶级悬殊，仍然极不平等。同样地，我们先民教导了几千年的仁义，但很可惜的，又能有几多人的作为，几多时的历史，真正合于仁义之道！又如耶稣，大声疾呼要“博爱”，但在西方两千年来的文化，又有哪个时代真正出现对世界人类的博爱！此正是老子叹息“大道废，有仁义。慧智出，有大伪”的来由。

如果我们了解了这些反面的道理，便可知道老子所提出的正面的哲学。天地生万物，本是自然而生，自然而有。生了万物是很自然的事，死杀万物，也是很自然的事。天地既不以生出万物为做好事，同时也不以死杀万物为做坏事。天地既生了长养万类的万物，同时，也生了看来似乎相反的毒杀万类的万物。生长了补药，也生长了毒药。补品不一定是补，因补可以致死。毒物也不一定是毒，以毒攻毒，可以活命。天地并不一定厚待于人类而轻薄了万物，只是人类予智自雄，自认为天地是为了人们而生长万物，人自称为万物之灵。其实，

人们随时随地，都在伤害残杀万物。假如万物有灵，一定会说人是万物的最大毒害。其实，天地无心而平等生发万物，万物亦无法自主而还归于天地。所以说：“天地不仁，以万物为刍狗。”这是说天地并没有自己立定一个仁爱万物的主观的天心而生万物。只是自然而生，自然而有，自然而归于还灭。假如从天地的立场，视万物与人类平等，都是自然的，偶然的，暂时存在，终归还灭的“刍狗”而已。生而称“有”，灭而称“无”，平等齐观，何尝有分别，有偏爱呢？只是人有人心，以人心自我的私识，认为天地有好生之德，因此发出天心仁爱的赞誉。如果天地有知，岂不大笑我辈痴儿痴女的痴言痴语吗？

明白了这个原理，便可了知真正有道的圣人，心如天地，明比日月，一切的所作所为，自视为理所当为，义所当为的事，便自然而然地做了。并不一定因为我要仁爱于世人，或我要爱护于你，才肯去做。如果圣人有此存心，即有偏私，即有自我，已非大公。再进一层来讲，一个有道的圣人，生当天下大乱的时代，他真要为了救世而救人，既然有所作为，就不免保存了一面，而有所伤害到另一面了。残杀天下而为我，决不可为。而杀一以儆百，亦等于杀百以存一的同是杀心，亦义所不忍为。那么，圣人而要救世，就只有自杀以救天下吗？自杀既不能救天下，天下亦非残杀可救得了！所以佛说愿度尽众生，方自成佛。但以众生界不可尽故，吾愿亦永无穷尽。耶稣被钉上了十字架，只有祈祷说：“我为世人赎罪！”其实，罪在人心，谁也不能为谁赎罪，除非天下人能自忏罪悔过。因此，老子对于当时现世的人们，自称为圣人之徒，号召以仁义救世者，认为他们徒托空言，都无实义。甚至假借仁义为名，用以自逞一己私欲之辈，更是自欺欺人，大不应该，他希望人们真能效法天地自然而然的法则而存心用世，不必标榜高深而务求平实，才说出“天地不仁，以万物为刍狗。

圣人不仁，以百姓为刍狗”的名言，藉以警世。但老子说归说，无奈周、秦以后的英雄帝王们，便真的以百姓为“刍狗”，达成一己的私欲。一旦身居王位之后，天下臣庶皆称誉之为“圣明天子”，或直接誉为“当今圣人”，不知“圣”从何来？“明”从何起？恐怕老子重生，也只有缄口结舌，再也不敢另加五千言，重写续本《道德经》了。

正言若反

为了重申“天地不仁，以万物为刍狗。圣人不仁，以百姓为刍狗”以及后面的“圣人不死，大盗不止”、“绝圣弃智，民利百倍”等的一贯涵义，且让我们引用《庄子·外篇》的《胠箧》篇中所说的话，便可了解老子当时所以菲薄圣人讥刺仁义，都是为了世间多假借圣人的虚名，以及伪装仁义的招牌。犹如近代和现代人，任意假托自由和民主为号召，实际是为了达成私欲的借口，醉心于独裁者如此，就连现在西式民主的真实内容，又何尝不如此？举世滔滔，无可奈何。如庄子所说：

> 故跖之徒问于跖曰：盗亦有道乎？跖曰：何适而无有道邪！夫妄意室中之藏（事先推测估计他的财富储蓄），圣也。入先（在行动的时候，必身先士卒），勇也。出后（得手的时候，先要掩护同伴撤走，自己最后退却），义也。知可否（能判断可不可以行动），智也。分均（平均分配所得的利益），仁也。五者不备，而能成大盗者，天下未有也。
>
> 由是观之，善人不得圣人之道不立；跖不得圣人之道不行。天下之善人少而不善人多，则圣人之利天下也少而害天下也多。

在《天运》篇中又提到：“仁义，先王之蘧庐也，止可以一宿，而不可以久处，觀而多责。”

从表面看来，老子和庄子这种思想言论，好像是一种反派的哲学，尤其为狭隘观念的宗教徒，并非大宗教家或教主，甚至，为走入儒家岔路的顽固派，或明知故犯，敢用而不肯说的事功派所深恶痛绝，认为是“不经之谈”。其实，这正是“天理”“良心”的公平哲学。公道自在人心，只是一般说不出所以然，或是不忍心说得太透彻，说穿了，反觉乏味。司马迁著《史记》，便用比较含蓄的论调来反映道家与老庄这类思想。到了元、明之间，民俗文学的小说家们，却在小说的著作里，表达了很多这方面的思想。说得痛快淋漓而有韵味的，如明末的贾凫西所作的《木皮散客鼓儿词》。他生当家破国亡的末造，秉着一腔忠义之忱，便借此道理而大发天地的牢骚，如说：

忠臣孝子是冤家，杀人放火享荣华。

太仓里的老鼠吃的撑撑饱。老牛耕地使死倒把皮来剥。

河里的游鱼犯下甚么罪？刮净鲜鳞还嫌刺扎！

那老虎前生修下几般福？生嚼人肉不怕塞牙！

野鸡兔子不敢惹祸，剁成肉酱还加上葱花！

古剑杀人还称至宝！垫脚的草鞋丢在山洼！

杀妻的吴起倒挂上元帅印！顶灯的裴瑾捱些嘴吧！

活吃人的盗跖得了好死！颜渊短命是为的甚么？

莫不是玉皇爷受了张三的哄？黑洞洞的本账簿哪里去查？

好兴致来时顽铁黄金色！气杀人运去铜钟声也差！

世间事风里孤灯草头露！纵有那几串铜钱你慢沙！

风箱式的说话艺术

老子为了说明天理的公平，与真正圣人的无心而任负化育，便直接指出天地间万事万物的生灭变化，既不是谁所主宰，也不是天地的有心制作。万物的造化生灭，都是乘虚而来，还虚而去。暂时偶然存在的一刹那，只是有无相生的动态而已。因为有刹那绵延绝续常有的动，于是误认为动态即是存在，而不承认返有还无的静态也是存在的另一表相。所以他说：“天地之间，其犹橐籥乎，虚而不屈，动而愈出。”

“橐籥”，是旧式农业社会用作鼓吹通气的工具，俗话叫做风箱。也就是《淮南子》本经所说的：“鼓橐吹埵，以销铜铁”的冶炼金属的工具之一。“橐”，是指它的外形的箱椟。“籥”，是指它内在的往来活动的管片。但在旧式的农业社会里，用布缝成两头通，中间空，用来装置杂物的布袋，也叫做“橐”。至于“橐”，是三面密缝，一面通口的布袋。“籥”，便是后世的七孔笛。总之，“橐籥”，是老子用通俗习惯使用的东西，来说明这个物质世间的一切活动，只是气分的变化，动而用之便有，静而藏之，就好像停留在止息状态。

其实，这个天地的万物，都在永远不息的动态中循环旋转，并无真正的静止。所谓静止，也只是相似止息而偶无动态感觉的情景而已。因此，同样的原理，不同表达的《周易·系辞传》里便说：“吉凶悔吝，生乎动者也。”万事万物，动必有咎。在动的作为里，所谓好的成分的吉，只占四分之一。不好的凶，和仅次于凶的不好——悔、吝，便占四分之三。

然而天地与万物，毕竟都在动态中生生不已地活着。活像是动，动是活力的表现。因此，愈动而愈生生不已。生生不已和永远活动互为因果，互为生活。

既然了解到天地之间气分的变化往来，变动不息，生生不已，有无相生，动静互为宗主。那么，就可进而了解到一切人事的作为、思想、言语，都同此例。是非，善恶，祸福，主观与客观，都是不能肯定的确有一绝对性的标准。如果一定要理论上争辩到有一个绝对的道理，这个绝对也只是在文字上，人为的，暂时裁定为穷尽之处而已。其实，在动态中，愈动而愈出，永无有穷尽的一点。犹如数理在开发中，也永无尽止。同样地，人世间的是非纷争，也是愈动而愈有各种不同方面的发展，并无一个绝对的标准。“才有是非，纷然失心。”只有中心虚灵常住，不落在有无、虚实的任何一面，自然可以不致屈曲一边，了了常明，洞然烛照。这便是“多言数穷，不如守中”的关键。但也有认为老子这两句话，是明哲保身、与世无争的教条，所谓“是非只为多开口，烦恼皆因强出头”。尤其是后世修炼神仙丹道学派的道家们，认为说话是最伤元气的行为，而且是促使短命，造成不好运气的最大原因。所谓“数穷”便是气数欠佳、运气坎坷的表示。因此修道之士，便有“开口神气散，意动火工寒”的严厉训诫了。这种说法，是否绝对合理，姑且引用古体文的“其然乎，其不然乎”两句话来做结论，由大家自去思考取决了。

如果转进一层，了解到“橐籥”与风箱的作用，那么，便可明白老子所说的“多言数穷，不如守中”的话，并不完全是教人不可开口说话。只是说所当说的，说过便休，不立涯岸。不可多说，不可不说。便是言满天下无口过，才是守中的道理，才与后文老子所说“善言无瑕谪”的意旨相符。否则，老子又何须多言自著五千文呢！譬如

风箱，在当用的时候，便鼓动成风，助人成事。如不得其时，不需要的时候，便悠然止息，缄默无事。倘使如“灌夫骂座，祢衡击鼓”，说来无补于事，那便有违“多言数穷，不如守中”的明训了。

第六章

谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。

承接上文“天地之间，其犹橐籥乎！虚而不屈，动而愈出。多言数穷，不如守中”的法则，说明天地万物与人我生命的作用，常在于一动一静之间。要善加把握，善加运用。因此而引用本章“谷神不死”的一段，似静而实动，虽动而似至静。似乎虚无而实在含有无穷的妙用，虽然妙用无穷，但同时也蕴藏了用而无用的善巧方便。

为了切实了解本章的内涵与后世一般修炼神仙丹道者的各种注释，首先需要解决两个关键性的名词，即所谓“谷神”与“玄牝”。

“谷神”：谷，当然是一般所谓山谷的简称。但是一般所谓的山谷，大致可以归纳成为两种形态。一是如袋形的山谷，有进路而无出口。二是两山夹峙，上仄中空而较隐蔽或者曲折的狭长形通道。

第一类形的山谷，大多空气不能对流，凡有声响动静，必然会有回声。这种回声是因为空气不能对流而产生。但在某些愚昧者的观念看来，便认为这样的空谷，必是神灵的窟宅，因此而有回声。其实回声是物理的作用，并非神灵的显赫威灵。可是在愚夫愚妇的心目中，往往因此而形成宗教式的神话，塑造了多少莫须有的传说，认为其中有神。更有甚者，便套用了道家代表人物老子的名词，称它为“谷神”。

第二类形的山谷，是隐晦曲折，两头相通的狭长通道，空气对流，由这一头的传呼，便很迅速地畅达遥远的那一头。因此，也成为

被人编织成神话的题材，认为其中如有神助。实际上，也是空气的传声作用，并非真有不可思议的神秘存在。

首先了解“谷神”之所以为神的道理，便是因为它的中间空洞无物，因此而形成其中的空灵作用。正因其中空而无物，才能生起看似虚无，而蕴藏似乎妙有的功用。

其次，便是“玄牝”，“玄”字，也通作元始、元来、根元的“元”字。元，等于是万物的初始根元，是极其微妙的第一因的代名词。“牝”，在中国上古的文字中，是母性、雌性生殖机能的文雅代名词。相反的，“牡”字，便是男性、雄性生理机能的代号。在这个世界上，一切动植物，虽然由牝牡两性的结合而造成延续的生命，但个体生命绝大多数都是雌性，也就是阴性的生殖器官所出生的。因此，老子造了一个名词，叫做“玄牝”。后世的道家由此引申，认为大海荡荡的中心点有一“海眼”。“海眼”虽小，却是源源滚滚而出，成为大地层面的诸大海洋和江河的来源，它便是海的“玄牝”。至于北极，便是大地的“玄牝”。人体的“会阴”部分，则是人身生命源泉的“玄牝”之处。印度瑜伽术有关身瑜伽的术语，叫它“海底”，或视为“灵能”和“灵力”的窟穴。

了解了这两个名词的内涵，然后便可大致明白《老子》本章的意义，是要体会虚灵不昧的“谷神”境界，中空无物，而有感应无方的无限妙用。正因其虚无空冥，所以生生不已，生而无生，有而不有，因此而永恒不死。后来的道教，改头换面，称之为“洞元”、“洞虚”，也就是由此而来。

“谷神”即空洞虚无而生妙有的功能，便是天地万物生命源泉的根本，取一个代名词，便叫它是“玄牝”。“玄牝”虽然中空无物，

但却是孕育天地万物生命的窟宅，绵绵不绝，若存若亡。在这节文字里，必须特别留意老子行文的用字之妙——这个“若”字。“若”字和佛学的“如”字，都是同样的表相形容词，用现代语来讲，便是“好像”的意思。在虚无中生发妙有的功用，好像是绵绵不绝的存在，但并无一个实质的东西。如真有一实质，一切的有，最终总归之于元始的虚无，这是必然的法则。和现代物理学所讲的质能互变的原理相类同。

吹毛用了急须磨

在这一节里，老子又说了一句非常重要的名言，便是“用之不勤”。相反地说，用得太勤，便是多用、常用、久用。这样一来，就会违反“绵绵若存”的绵密的妙用了。那么，怎样才是“用之不勤”的道理？且让我们借用临济义玄禅师的一首诗偈，作为深入的说明。

沿流不止问如何？真照无边说似他。
离相离名人不禀，吹毛用了急须磨。

所谓沿流不止，是说我们的思想情绪、知觉感觉，素来都是随波逐流，被外境牵引着顺流而去，自己无法把握中止。

如果能虚怀若谷，对境无心，只有反求诸己，自心反观自心，照见心绪的波动起灭处，不增不减，不迎不拒而不着任何阻力或助力，一派纯真似的，那么，便稍有一点像是虚灵不昧的真照用了。

总之，“道”，本来便是离名离相的一个东西，用文字语言来说它，是这样是那样都不对。修它不对，不修它也不对。

但是在“绵绵若存”，沿流不止的功用上，却必须要随时随地照用同时，一点大意不得。好比有一把极其锋利的宝剑，拿一根毫毛，捱着它的锋刃吹一口气，这根毫毛立刻就可截断。虽然说它的锋刃快利，无以复加，但无论如何，一涉动用，必有些微的磨损，即非本相，何况久用、勤用、常用、多用，那当然会使利剑变成了钝铁。所

以说，即便是吹毛可断的利剑，也要一用便加修整。随时保养，才能使它万古常新，“绵绵若存”。这就是“用之不勤”的最好说明。

人为神的守护人

话虽这样说，可是后世一般修炼玄宗的神仙丹道派的人们，却把老子的“谷神”之说改头换面，拉到道教的《黄庭内景经》里面，配合上古医学的《黄帝内经》等原理，把人身的头脑、心脏、小腹等体内的机能，各个派了一个守护的神人，配合天地日月时间空间方位等法则，随时随地加以特别保养，便是修炼神仙丹法的最基本的工夫。如果用西洋的文化分类观念，这当然属于神权思想时代的代表作。但是把老子的“谷神”之说，一变而为守护谷神，可以达到长生不死而羽化登仙，这却是老子的道家思想一变为道教太上老君的第一蜕变。

后来由道家的神仙丹道派，会合佛家修习念身的禅观方法，再变为“内照形躯”的修炼方术，把人体的头部、胸部、腹部三处，建立了上中下三丹田“守窍”等的导引方术，由此而有运转河车、打通奇经八脉、“炼精化气，炼气化神，炼神还虚”的三步功法。由老子的“谷神”不死之说，再度为“守窍通关”超神入化的第二蜕变。

于是，信奉《黄庭内景经》一派的神仙修法，与后世“守窍存神”的丹道修炼，又各主一端，互有异同。只是都忘了老子的“绵绵若存，用之不勤”的告诫，或者把“绵绵若存”又专用在炼气一步工夫上去。大家都在那里死守肉身，忙忙碌碌，战战兢兢地播弄精神，不免用之太勤，太过背道而驰，无怪老子早有前知，觉得不值后顾，只好骑了一头青牛出函谷关而西迈了。

其实，人身本来就是一个空谷，古人曾形容它叫臭皮囊，或臭皮袋，它是生命的所属，是生命的工具，并非生命永恒的所有。至于虚

灵不昧，用之如神的生命元神，则借这往来只有一气如“橐籥”作用的空壳子以显灵。如能在一动一静之间，“寂然不动，感而遂通”，随时随地知时知量，知止知休，“吹毛用了急须磨”地“用之不勤”，“谷神”便自然不死。何况死也只是一番大休大息的作用，死即有生。“谷神”本来就是不死的，又何必要你忙忙碌碌守护它，才能使此“谷神”不死呢？真是如此，那么神不如人，守此“谷神”，又何足可贵！这大概都是急于自求长生不死的观念太切，把《老子》断章取义，弄出来的花招。其实，再接下去，连着一读下文，便不致于被“谷神”所困，而且可以了解“用之不勤”也是天地万物自然的法则。

第七章

天长地久，天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私。

老子的不自偷生

由“天地不仁，以万物为刍狗”，到“多言数穷，不如守中”，再到“谷神不死”、“用之不勤”，便进而说明天地与万物的生命所以自然而长生的道理。因此而有“天长地久，天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生”的说明。

但是，老子用了一个天地与生命“不自生”，又播弄得后世的推理猜测，头昏脑涨，不堪纷扰了。

“不自生”，难道说，天地是由他生而来吗？如果天地真由他生而来，那么，与一般宗教学说中天地是神所创造的，便是同一论调。即如我们先民的传说，盘古开天地，也不是无稽的神话了。那么，可见天地之上，或者说天地之外，还另有一个能主宰天地的主人了。

如果说，天地之所以能长久存在，那是因为它生育长养万物，并不为自己的需要而生，因此说它是“不自生”。那么，天地既然好心而生万物，何必既生出来，又要消灭了它？弄得生生死死，死死生生，好不耐烦。如果掉一句古文的口语，“何天地之不惮烦也？”

老子说了一句天地之所以能长久存在的原因，是因为“不自生”，“故能长生”。既不说明是由他力而生，也不明显地说为万物而不得已不生。只是套上“是以圣人后其身而身先，外其身而身存，非以其无私邪？故能成其私”一段妙文，说明天地的“不自生”，正是天地极其自私的道理。天啊！如果说“不自生”还不能算是大公无

私的表现，这样看来，这个世界，这个天地之间，就绝对没有一个真正的大公了。

到此，有关公和私的辨别问题，且让我们再看看所谓道家思想学术中另一有名的学说，那便是《阴符经》中一个类同的观念。不过，比老子所说更为深刻。《阴符经》说：“天之至私，用之至公。”这种理论，无异是说，大公与大私本无一定的界限。全体自私到极点，私极就是公。换言之，大公无私到极点，即是大私。不过，这样的大私，也可以叫他作大公了。因为大小粗细，公私是非，推理到了极点，都是无一定的界限与标准，所有这些界限与标准，都是人为的分别而已。这在基本理论上，是绝对可通的。但是，理极情忘，虽然可通，仍然不能完全妥恰。

再进一层来看，无论老子的天地“不自生”，或《阴符经》的“天之至私，用之至公”，说来说去，说了半天，只是在道的体和用上掉弄花枪，一时蒙人心目而已。如果用另一种语意来表达，便可说天地能长且久而生长万物，在人们的眼光中，只从万物个体、小体的生命看来，有生又有死，好像是很不幸的事。但在天地长生的本位来说，生生死死，只是万物表层形相的变相。其实，万物与天地本来便是一个整体、同体的生命，万物的生死只是表层现象的两头，天地的能生能死的功能，并没有随生死变相而消灭，它本来便是一个整体的大我，无形无相，生而不生，真若永恒似的存在。如此而已。

因此，而引出下文，得道的圣人能效法天地的法则立身处事，去掉自我人为的自私，把自己假相的身心摆在最后，把自我人为的身心，看成是外物一样，不值得过分自私。只要奋不顾身，为义所当为的需要而努力做去。那么，虽然看来是把自身的利益位居最后，其实恰好是一路领先，光耀千古，看来虽然是外忘此身而不顾自己，其实

是自己把自己身存天下的最好安排。所以，结论便说“非以其无私邪”，岂不是因为他的没有自私表现，“故能成其私”，所以便完成他那真正整体的、同体的大私吗？当然，这个“私”字和大私，也可以说是以幽默的相反词，反衬出真正大公无私的理念。

明白了这个道理的奥妙，我们再来看看道家黄老的这种学说，在历史上作为成功的指标，到处可见。尤其用在领导军事的兵略上，用在领导为政的政略上，所谓“身先士卒”、“公而忘私”等等名言，便成为千古颠扑不破的无上法则。讲到这里，姑且让我们说一句古今不易的笑话真理：“千古文章一大偷”。我们在童年的时代，都读过范仲淹的《岳阳楼记》，范先生在这篇大作中的名言，便有“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的流传警句。文章的大手笔，范先生确实当之而不愧。但是却偷袭了老子的“后其身而身先，外其身而身存”的语意而加以引申，那是毫无疑问的。“千古文章一大抄”也好，“一大偷”也好，要偷得好，偷得妙。至于现代人，完全抄袭他人，却不注明出处，反以此自以鸣高，那真是违反“盗亦有道”的道理，不值明眼人的一笑，只好由他们瞎闹瞎起哄了。（一笑。）

第八章

上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。居善地，心善渊，与善仁，言善信，正善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤。

水的人生艺术

为了引申发挥道家的似私而实无私的妙用，进而刻画出如何才合于“后其身而身先，外其身而身存”的作用，因此便引出一段水之美的人生哲学。

在这节的开场，首先提出“上善若水”为提纲。一个人如要效法自然之道的无私善行，便要做到如水一样至柔之中的至刚、至净、能容、能大的胸襟和气度。

水，具有滋养万物生命的德性。它能使万物得它的利益，而不与万物争利。例如古人所说：“到江送客棹，出岳润民田。”只要能做到利他的事，就永不推辞地做。但是，它却永远还不要占据高位，更不会把持要津。俗话说：“人往高处爬，水向低处流。”它在这个永远不平的物质的人世间，宁愿自居下流，藏垢纳污而包容一切。所以老子形容它，“处众人之所恶，故几于道”，以成大度能容的美德。因此，古人又有拿水形成的海洋和土形成的高山，写了一副对联，作为人生修为的指标：“水唯能下方成海，山不矜高自及天。”

但在《老子》这一节的文言里，要注意它“几于道”的几字，并非说若水的德性，便合于道了。他只是拿水与物不争的善性一面，来说明它几乎近于道的修为而已。佛说“大海不容死尸”，这就是说明水性至洁，从表面看，虽能藏垢纳污，其实它的本质，水净沙明，晶莹剔透，毕竟是至净至刚，而不为外物所污染。孔子观水，却以它“逝者如斯夫”的前进，来说明虽是不断地过去，却具有永恒的“不舍昼夜”的勇迈古今的精神。我们若从儒、佛、道三家的代表圣哲来

看水的赞语，也正好看出儒家的精进利生，道家的谦下养生，佛家的圣净无生三面古镜，可以自照自明人生的趋向，应当何去何从；或在某一时间、某一地位如何应用一面宝鉴以自照、自知、自处。

但在《老子》本章讲修水观的水道，除了特别提出它与物无争，谦下自处之外，又一再强调地说，一个人的行为如果能做到如水一样，善于自处而甘居下地，“居善地”；心境养到像水一样，善于容纳百川的深沉渊默，“心善渊”；行为修到同水一样助长万物的生命，“与善仁”；说话学到如潮水一样准则有信，“言善信”；立身处世做到像水一样持平正衡，“正善治”；担当做事像水一样调剂融和，“事善能”；把握机会，及时而动，做到同水一样随着动荡的趋势而动荡，跟着静止的状况而安详澄止，“动善时”；再配合最基本的原则，与物无争，与世不争，那便是永无过患而安然处顺，犹如天地之道的似乎至私而起无私的妙用了。

老子讲了这一连串人生哲学的行为大准则，如果集中在一个人的身上，就是完整而完善，实在太难了。除了历史上所标榜的尧、舜以外，几乎难得有一完人。不过，能有一项的美德，也就可以树立典范而垂千古了。我们来不及细数历史的古今人物，但从平常熟悉的偶忆中，顺便来说，由周太王的居邠，到周文王的以百里兴；老子自己的一生，始终以周守藏史的卑职自处；吴太伯的让国避地；张子房的自求封于“留”等等，都是效法“居善地”的道理。其余也有不少的圣君名臣，宽厚优容，做到“心善渊”的榜样。诸葛亮的三顾出山，终至于“鞠躬尽瘁，死而后已”，可以说是“与善仁，言善信”的楷模。汉代的文景之治，唐代的贞观之政，君臣上下，大体都有“正善治，事善能，动善时”的精神。只是人类历史的事迹太多，一时也讲说不完，姑且到此为止。此外，在东汉史上，有一段水的有名故事，

那便是尚书仆射郑崇对汉哀帝质问“门庭如市”的对话。郑崇当时理直气壮地对答说：“臣门如市，臣心如水。”因此而成为千古的名言，常被直道以事人主的大臣们所引用。那真是水的妙语。但可惜郑崇的“臣心如水”，结果也难免死在昏君哀帝的手里，水也应为他呜咽兴悲了！

第九章

持而盈之，不如其已；揣而梲之，不可长保。金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎。功遂身退，天之道。

由“上善若水”到“不争故无尤”的用世无诤三昧，引而申之，说明天道自然的法则，因而引用在人生处世的哲学艺术上，便构成本章一连串“劝世文”式的老子格言。

首先他说：“持而盈之，不如其已。”可作两个层次来理解它：

（一）一个人，真能对天道自然的法则有所认识，那么，天赋人生，已够充实。能够将生命原有的真实性，善加利用，因应现实的世间，就能优游余裕而知足常乐了。如果忘记了原有生命的美善，反而利用原有生命的充裕，扩展欲望，希求永无止境的满足，那么，必定会遭来无限的苦果。还不如寡欲、知足，就此安于现实，便是最好的解脱自在。

（二）告诫在现实人生中的人们，若能保持已有的成就，便是最现实、最大的幸福。如果更有非分的欲望和希求，不安于现实，要在原已持有的成就上，更求扩展，在满足中还要追求进一步的盈裕，最后终归得不偿失，还不如就此保持已得的本位就算了。

总之，这种观念的重点，在于一个“持”字的诀窍。能不能持盈而保泰，那就要看当事人的智慧了。如果从第二层次来讲，老子这句话，是对当时在位的诸侯和权臣大夫们有所感而发的金玉良言。

因此便有“揣而梲之，不可长保。金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎”等三联引申的说法。

“揣”，是比喻很突出，很尖锐的东西。“梲”，原本是梁上加楹的意思。用在这里，引申发挥，则和锐利的“锐”相通。一个人如果已经把握有锋锐的利器，但却仍然不满于现状，反要在锋刃上更加一重锐利，俗谚所谓“矢上加尖”，那么原有的锋刃就很难保了。这是形容一个人对聪明、权势、财富等等，都要知时知量，自保自持。如果已有聪慧而不知谦虚涵容，已有权势而不知隐遁退让，已有财富而不知适可而止，最后终归不能长保而自取毁灭。

例如财富到了金玉满堂的程度，不能透彻了解陶朱公（范蠡）三聚三散的哲学艺术，最后，要想守住已有的利益而不可得。人们常会讥笑某种程度的有钱人是“守财奴”。其实，有财而能“守”，谈何容易！“守”的学问，大矣哉！因此古人便有“创业难，守成不易”、“为君难，为臣不易”等永垂千古的名训。

等而下之，一个人在既有的富而且贵的环境中，却不知富与贵的本身，便是招来后祸的因素。如果恃富而骄，因贵而傲，那便是自己对自己过不去，终会自招恶果，后患无穷。

讲到这里，使我们联想到许多历史故事，可以反证老子这些名言的真实性。现在只随便提出历史上的帝王、将相，以及一般所知道的资料，稍作启发。

富贵难保的反面文章

在我们的历史经验上，有关历代帝王创业与灭亡的兴衰成败史，悉心详读，完全是一套因果报应的记录。因此，守成之君，必须要“朝乾夕惕”，随时戒慎恐惧，记取《老子》本章所说的道理，才能长保基业，坐稳江山。春秋五霸之一的齐桓公，曾经对历史的怀疑，提出问题来问管仲：“昔者三王者，既弒其君。今言仁义，则必以三王为法度，不识其故何也？”

对曰（管仲说）：昔者，禹平治天下，及桀而乱之。汤放桀，以定禹功也。汤平治天下，及纣而乱之。武王伐纣，以定汤功也。且善之伐不善也，自古至今，未有改之。君何疑焉！

公（齐桓公）又问曰：古之亡国，其何失？

对曰（管仲说）：计得地与宝（只打算拥有国土与财富宝物的现有大业），而不计失（并不考虑将来失去的必然祸害）。诸侯计得财委（对于各地方的诸侯，只要求他输纳财物或奉献封地），而不计失（但不考虑地方诸侯怨愤反感的失策后果）。百姓计见亲（对于一般人民，只满足于目前臣服拥护的虚荣亲切），而不计见弃（并不考虑他们不是衷心悦服，将来会被大家所反对、抛弃的悲惨下场）。

三者之属，一足以削。遍而有者，亡矣。古之隳国家，殒社稷者，非故且为之也。必少有乐焉，不知其陷于恶也。

这里管仲所说的“非故且为之也，必少有乐焉，不知其陷于恶也”的意义，就是指只见目前的小利，而不计后果的大恶。也就是董仲舒《春秋繁露》所指的“春秋二百四十年之中，弒君三十六，亡国五十二，细恶不绝之所致也”。“细恶”，是指小小的过错，小过不慎，终酿大祸，甚至于亡家亡国。

历代创业继统的皇王帝霸，如果不深明老子所说传统道家的哲学，到头来，便有如刘宋末代的十三岁小儿皇帝宋顺帝，与明思宗两人一样的悲惨下场，至死不明为什么遭遇有如此惨痛的前因与后果。

中外历史上的悲剧

法国大革命的远因，早自十八世纪（清朝康熙中叶）法国的中兴英主开始。他就是自称为“太阳王”的路易十四，穷兵黩武之外，又加上穷奢极欲，建筑了名城凡尔赛宫等处。五六十年之间，传位到曾孙路易十五手里，在极度的豪华以后，不知“持而盈之，不如其已”，反而变本加厉，“揣而梲之”。因此给后代子孙——路易十六留下国债四十亿之巨。如此局面，当然不可长保。但路易十六明知危殆，始终没有大刀阔斧的改革魄力，甚至还要矢上加尖。终至“金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎”。

路易十六在凡尔赛宫的宫廷生活，耗费国家金钱之多，令人叹为观止。每当有外国君主或重臣来访，路易十六都一定要在凡尔赛宫开设盛宴，一次宴会下来，动辄就是千万金元，笙歌达旦，作长夜之欢，戏子、歌女、舞妓，日夜不停地出入宫门，跳羽衣舞，唱霓裳曲。凡尔赛宫一年所喝过的葡萄酒，就有七十九万法郎之多。此外，单是鱼肉就多达三百四十七万法郎。还有点灯的蜡烛费用，也在五万法郎以上。至于王宫中所用的宫女、宫人，那更是多到令人难以置信。例如御膳房的厨师就有二五九人之多，其主任厨师的年薪是八万四千法郎。国王的秘书官将近千人之多，每个人的年薪是二十万法郎。王后的侍女也有五百人之多，每个人的年薪最少也有一万二千法郎。总计凡尔赛宫的宫女和侍臣是一万六千人，这里面还不包括一般贵族与朝臣。皇宫里的御用马匹有八千九百匹，御用车辆百多辆，所以每当路易十六出外巡幸，其行列之壮大有如祭典，无数车马排成一条长蛇阵，大臣们佩紫带黄，宫女们美服艳装，那种穷奢极欲的威风

气派，真是有如天人一般。总计每年王室所花用的金钱竟达三千三百万法郎之多，相当国库总收入的五分之一。除此之外，还有将近一万的禁卫军，每年也要花费三百万元以上。王后安唐妮，那更是豪阔无度。她光是各种手镯，就能值到七八百万法郎，其他的首饰那就更不用说了。其总额相当于王室每年支出的三千三百万法郎，至于那些宫廷贵族的年金，还不包括在三千三百万法郎的王室经费以内。当时的凡尔赛宫，位于巴黎城郊，里面有二十九个庭园，四座瞭望台，有喷泉，有瀑布，四季鲜花盛开，极尽娱游之乐。

可惜路易十六不能“持盈保泰”，反而促成大革命的提早来临，徒使自己与安唐妮王后都上了断头台，留为后人唏嘘凭吊，寄予无限的同情。有人将路易十六的王后安唐妮的促成败亡之局，匹比清末的慈禧，虽不尽然，但都犯了“揣而梲之，不可长保”的错误，却是相同。其实，富贵易使人骄，得意容易忘形，这是人类心理的通病。尤其是以往历史上的帝后王孙，生育在深宫之中，长养于太监宫女之手，何尝备知人间社会的种种。因此，在我们的历史上，便常有自悲生为帝室儿孙的浩叹。

当萧道成迫使刘宋末代皇帝——十三岁小儿刘准让位的时候，可怜的小皇帝，已自知不免于死亡，惊惧万分，随口就问萧道成的帮凶大臣王敬则说：“今天就要杀我吗？”王敬则说：“不要怕，不过迁居别宫。官家（对皇帝的称呼）先世取司马家，也是如此。”刘准一边哭，一边说：“愿后身世世，勿复生帝王家！”

同样的问题，发生在明思宗（崇祯）的时代，当李闯王率兵入宫的时候，思宗用剑砍杀他的女儿长平公主，叹曰：“汝何故生我家！”

由此，更可明白深入传统道家哲学的历代隐士、高士们，薄帝王而不为，唯恐富贵来迫，于是便有“避世唯恐不早，入山唯恐不深”的思想了。

有关历史名人在富贵贫贱之际，这一类的人生经验典故，多到不胜枚举。现在我们姑且摘取数则就反面发挥的诗文，以发人深省。

仔细体会中国历史上第二个南北朝——宋、辽、金、元时期几首名人的诗，便可了解《老子》本章有关人生哲学的深意。也许说这些作品未免过于悲观低调。但人生必须要经历悲怆，才能激发建设的勇气，这便是清代史学家、大文学家赵翼先生在《题元遗山诗集》中所谓的：

身阅兴亡浩劫空，两朝文献一衰翁。
无官未害餐周粟，有史深愁失楚弓。
行殿幽兰悲夜火，故都乔木泣秋风。
国家不幸诗家幸，赋到沧桑句便工。

以下便是反映辽、金、元三朝有关“金玉满堂，莫之能守，富贵而骄，自遗其咎”的哲学文艺作品。

辽·《伎者歌》

百尺竿头望九州，前人田土后人收。
后人收得休欢喜，更有收人在后头。

人生事，的确如此。无奈人们明知而不能解脱！

金·元遗山《秋夜》

九死余生气息存，萧条门巷似荒村。
春雷漫说惊坯户，皎日何曾入覆盆。
济水有情添别泪，吴云无梦寄归魂。
百年世事兼身事，樽酒何人与细论。

“百年世事兼身事”，到头来，谁都难免有此感受。无论清平世界或离乱时代，大概都是如此。只可惜元遗山亲身经历兴衰成败的哲学观点，却是“樽酒何人与细论”的感慨，除非与老子细斟浅酌，对饮一杯，或许可以粲然一笑。

元·刘从益《题闲闲公梦归诗》

学道几人知道味，谋生底物是生涯。
庄周枕上非真蝶，乐广杯中亦假蛇。
身后功名半张纸，夜来鼓吹一池蛙。
梦间说梦重重梦，家外忘家处处家。

“学道几人知道味”可为世人读老子者下一总评。“谋生底物是生涯”，人人到头都是一样。若能了知“梦间说梦重重梦，家外忘家处处家”，又何必入山修道然后才能解脱自在呢？

元·密兰沙《求仙诗》

刀笔相从四十年，非非是是万千千。
一家富贵千家怨，半世功名百世愆。
牙笏紫袍今已矣，芒鞋竹杖任悠然。
有人问我蓬莱事，云在青山水在天。

“一家富贵千家怨，半世功名百世愆。”真是看透古今中外的人情世态。正因其如此，要想长保“金玉满堂”的富贵光景，必须深知“揣而梲之”的不得当，以及“富贵而骄，自遗其咎”，自取速亡的可畏。

进退存亡之际

“崇高必致堕落，积聚必有消散。缘会终须别离，有命咸归于死。”这是佛学洞穿世事聚散无常的名言，同时也是出世思想的基本观点，可是以老子所代表道家哲学的可以出世，可以入世，他却有“挫其锐，解其纷”的不死之药，长保“散而未尽”的七字真言：“功遂，身退，天之道。”其中去了一个助语词的之字，真正只有六字真言。后世的许多文学家们，感受意犹未尽，又再插入两字一句，变成九字真言，成为“功成，名遂，身退，天之道”了。七字真言也好，九字真言也好，说尽管说，说来还很潇洒，可是在一般的观念里，总觉得它消沉低调意味太浓。其实，大家只是忘记观察自然界的“天之道”，因此便觉低沉。如果仔细观察天道，日月经天，昼出夜沉，夜出昼没，寒来暑往，秋去冬来，都是很自然的“功遂，身退”的正常现象。植物世界如草木花果，都是默默无言完成了它的生命任务，静悄悄地消逝，了无痕迹。动物世界生生不已，一代交替一代，谁又能不自然地退出生命的行列呢！如果说有，只有人类的心不肯死，不肯甘休，永远想在不可把捉中冀求把捉，在不可能永久占有中妄图占有。妄想违反自然，何其可悲！

至于老子这些名言，究竟是正言天道不易法则的自然哲学？或是对他当时生存的时势，有感而发，用来警觉世人？似乎不须争论。但在我们的上古的历史文化上，原来儒道并不分家的共通观点来看，孔子、孟子，以及其他诸子之学，动称先王，也都极力推崇尧舜的作为。尧舜之道的值得赞扬，那便是“功遂，身退，天之道”的最好范例。至于三代以后，家世天下的推位让国，想要表现一下“功遂身

退”，自称为太上皇的戏剧，则几乎没有一个是出于至诚，也没有一个有美好的收场。其次，如北魏文帝的退位出家，以及相传清初顺治入五台山的剃度，都是别有心事，绝非“功遂身退”的情怀。

急流勇退的类型

等而次之，从秦、汉之后，看历史上风云人物的作为风格，取其稍微类同于道家的，如汉代的张良与诸葛亮，原本存心都想“功遂身退”，但很可惜其遭遇仍然不能遂其所愿。张良虽然不肯居功，只自谦退求封于“留”地而为“留侯”，但却身不由己，不能再加上三点水而一“溜”了之，以已绝人间烟火食的半仙之分，结果仍免不了受吕后的饮食毒害而殁。与其如此，还不如诸葛武侯的“鞠躬尽瘁，死而后已”，身成绝代之功，更为划算。

也许由此历史经验的教训，致使后来道家人物的作为，如东晋的抱朴子——葛洪，南朝齐梁之际的陶弘景，更加小心谨慎。葛洪便早早抽身，自求出任为勾漏令，以宦途当隐遁，暗暗修他所认为的仙道以终。陶弘景则及早挂冠神武门，优哉游哉，造成“山中宰相”的局面，作他的洞天《真诰》，自在精神领域了事。

到了隋唐之间，文中子以儒佛道三家通才的学养，讲学河汾，造成唐初开国一班文武兼资的盛世人才，在人文文化上立下莫大功德，但结果姓名隐没不彰，反令后世多方考据，是为退身幕后的旷代奇人，虽无赫赫事功，却真合于身退之道。

至于宋初，隐逸在华山的陈抟，已经完全走入道家的神仙行列，另当别论。南宋的韩世忠，知机早退，骑驴湖上，笑傲山林，可算明智之举，难能可贵。明初的诚意伯刘基，以亦儒亦道的姿态出山，辅助朱元璋而成功帝王事业，但结果仍然难逃被毒而亡。

此外，另如佛家出家的高僧而返还俗世初服，成功留名于历史的，如元初的刘秉忠，明永乐时期的少师姚广孝，可算切实做到了“功遂身退”。此外如帮助朱元璋，专任办理西番外交政治的高僧宗泐禅师，不论道业学问，或者事功，都是第一流的人物，但照样不能“功遂身退”而圆寂于西番任所。由此可见无论如何高明的人物，毕生能完全合于“功遂身退，天之道”的，确是不易了！难道“名缰利锁”，当真牢不可破吗？

但从唐宋以后儒家思想的观点来看，对于老子的这句名言，虽然并无非议之处，只是把它换了文字的表达，变成“谦让”或“谦光”的美德而已。其实，后世的儒家是心有不甘，不敢完全苟同老子的观念，尤其反对修仙成佛之说，因此而搬弄文字的表相而已。这种思想，最有意趣的代表作品，莫如清人一首借题发挥、咏吕纯阳的诗：

十年橐笔走神京，一遇钟离盖便倾。
不是无心唐社稷，金丹一粒误先生。

介于道家、儒家的风范，能够做到“功遂身退”，入世又似出世的，历史上有没有这一类的典型人物呢？我认为从两晋清谈玄学的影响，在南北朝之间，有着不少风流人物。风格最为标准的，要算梁武帝的名臣韦睿。他善于从政，也善于用兵作战，有诸葛亮纶巾羽扇、指挥若定的丰神，又有“上善若水”、“功成不居”的意境。如遇老子，或者肯收他为徒，较之函谷关的守关吏尹子，应无逊色。可惜南北朝这一时代，在历史上不大出色，因此南北朝的人物也都被人所遗忘埋没了。

韦睿，字怀文，京兆杜陵人。他是汉丞相韦贤的后裔，系出名门世族。自少即受郡守祖征的赏识，认为是“干国家，成功业”之才。当南齐紊乱之际，他盱衡人物，认为梁武帝萧衍还可算是命世之才，便决计辅从。历迁太子右卫率，出为辅国将军、豫州刺史，领历阳太守，后迁调合肥，以功进爵为侯。

梁武帝决心北伐，魏遣中山王元英为征南将军，率兵南来御敌。韦睿奉命统部北伐，屡建奇功。他素来体弱多病，虽在前线作战，也未尝骑马，只乘坐白木板舆，手执白如意，督厉将士，勇气无敌。平常与士卒同甘苦，极力爱护部下，令出必行，战无不胜。魏人军中有谣：“不畏萧娘与吕姥，但畏合肥有韦虎。”对他畏惧万分。

当前方军情紧急的时候，梁武帝遣亲信曹景宗与他会师，而且特别对景宗说：“韦睿，卿之乡望，宜善敬之。”因此，景宗见韦睿，执礼甚谨。但每当战胜，景宗与其他将领，都争先上报。独韦睿迟迟报告，不愿争功。有一次，在庆祝胜利的庆功宴会上，韦睿与景宗同席，酒酣兴至，大家倡议赌钱来作余兴，约定以二十万为赌注。景宗一掷便输，韦睿赶紧把一张骰子翻转，变成景宗是赢家，韦睿自己还连声说：“奇怪！奇怪！”

其实，萧梁朝代开创之初，所有的臣僚将佐，莫过韦睿。梁武帝明知他的才能，但始终不委任他作统帅，反而用一个无大才略的宗室临川王萧宏来当元帅，而且又派曹景宗与他并肩作战，在在处处，都心存顾忌。好在韦睿自知苟全于乱世，隐避林下，并非上策，只有如此行其自处之道，不贪名利，不争功劳，而且还在功成之时，深自谦退，以免猜忌。因此他活到七十九岁而殁，遗嘱但穿常服薄葬便了。总算在他身死的时候，感动得梁武帝亲临恸哭，完结他一生苟全于乱世，“功遂身退，天之道”的名剧。

与韦睿行迹有所不同，便是后梁元帝萧绎的功臣、荆山居士陆法和。他先识侯景必反，但没有人相信其言。到了侯景派兵攻击湘东，他自请统兵以解湘东之危，受任郢州刺史。后又向元帝建议大举定魏的政策，不为所用，自称：“吾尝不希释梵天王生处，岂窥人王位耶！但于空王佛所，与王有因缘，如不能用，则奈业何！”及元帝失败，齐宣帝封他为太尉，赐甲第。他只求将府第作佛寺，终日焚香静坐偏室，预期死日。到时果然坐化，尸缩三尺如婴儿大小。这也是“功遂身退”、异常之道的一例，颇可耐人寻味。

附：怀师讲解“功遂身退，天之道”的穿插资料，爱不忍释，特此取存：

独庵老人——姚少师《自题像赞偈》

看破芭蕉拄杖子，等闲彻骨露风流。

有时摇动龟毛拂，直得虚空笑点头。

应梟姚少师影堂有《自题偈语》诗（明诗纪事）

冀北江南事已非，禅机未了说戎机。

止闻智者师黄石，曾见功臣着衲衣。

衫翠湿空春欲老，砌尘凝席客来稀。

一参偈语低徊久，飒飒灵风动素纬。

明·苍雪大师诗四首

鹤马遗踪自道林，相传野老尚堪寻。

花开不择贫家地，鸟宿偏投嘉树阴。

弃世久拼随世远，入山惟恐未山深。
命根断处名根断，十载应难负寸心。

山深麋鹿好为群，水草丰饶隔世氛。
牵犊饮流嫌污口，让王洗耳怪来闻。
鸿飞易远逃罗网，水草难求脱斧斤。
不是绝人何太甚，人情更薄是秋云。

匹夫有志实堪从，难夺三军气所钟。
圣代唐虞如在上，隐沦巢许亦相容。
楚狂昔日歌衰凤，汉室今谁起卧龙。
草木余年能遂养，大夫何必受秦封。

天子浔阳特诏宣，虎溪慧远志辞坚。
僧因赐号恩逾重，山不称臣怒受鞭。
狮子爪牙随踞地，象王鼻孔任撩天。
慧持入定今何在，老树枯禅不记年。

第十章

载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？爱民治国，能无知乎？天门开阖，能无雌乎？明白四达，能无为乎？生之，畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。

《老子》的版本，一般习惯，都沿用王弼注的编排，九九八十一章，暗寓《易经》的象数。但是否就是《老子》原著的本来面目，问题太不简单，纵使有帛书《老子》等出土，亦很难确定谁是谁非。这些工作，属于考据家的工夫学问，实在不敢妄加论断。

如果照惯用的王注版本来讲，也很有次序，寓意深远，不可厚非。例如由第一章所标示的道的体和用，“同功而异位”的内涵，一直到第九章的“功遂，身退，天之道”为止，似乎井然有条，已告一段落。第十章的内容，只是引申修习内养的超越现世之道，以及明了“同功而异位”的用世之道的发挥。

魂魄精神一担装

第十章的开始，从修习内养的超越现世之道来讲，有三个要点。第一，“载营魄抱一，能无离乎？”是第一步修身成就的要点。第二，“专气致柔，能婴儿乎？”是第二步修身成就的要点。第三，“涤除玄览，能无疵乎？”是第三步修心智成就的要点。

从第一要点来讲，首先要解决一个问题，什么才是“营魄”？“营”和“卫”，在我们上古传统的医学，例如历来所标榜的《黄帝内经》——《灵枢》、《素问》等传述中，它便是人体生命的两大关键。“营”，是指人体生命中的血液和养分等作用。“卫”，是指人体生命中的本能活动，属于元气的功能。“营”中有“卫”，“卫”中有“营”，这两者必须调和均衡，一有偏差，就成为病象。

至于“魄”字和“魂”字的连合互用，也屡见于我们上古传统的神仙方伎诸书。普通合称，叫它“魂魄”。这两个字，都是从田从鬼的象形会意字。“魂”字左旁的“云”字，就是象征云气的简写。一个人的精神清明，如云气蒸蒸上升，便是“魂”的象征。在白天的活动，它就是精神，在睡梦中的变相活动，它便是灵魂。“魄”字，边旁是白，一半形声，一半会意。在肉体生命中的活动力，便是它的作用。所以俗说一个人的“气魄”、“魄力”等等，就是这个意思。

以神仙丹道家学说来讲，认为生而魄在肉体生命活力中普遍存在。不经修炼，不得和魂凝聚为一，死后魄就归沉于地。因此，魂是鬼影，魄是鬼形。到了宋代的理学家们，一变为张横渠的理论，便构

成“鬼神者，二气之良能也”的说法。二气，是指抽象的阴阳二气。其实，都从道家的魂魄之说脱胎转变而来。

在《老子》的本章文言中，没有“营卫”的出现，却只有“营魄”的标示。因为“营卫”是人体医学的范畴，“营魄”便是神仙方伎的滥觞。或者如此，也许不然！

《老子》的原文在“营魄抱一”之上，首先加了一个“载”字，用字非常巧妙。人身如一部车乘，当然也如一具机器，其中装载了“营”和“魄”两样重要东西。一个平凡的普通人，长年累月，随时随地，都在使用这两样东西，而且它们是各自为政，但又随时合作。

思想的纷繁，情感的嚣动，常使自己魂灵营营困扰，常在放射消散之中，散乱不堪。体能的劳动，生活的奔忙，常使精魄涣散，不可收拾。如此这般，动用不休，不能持盈保泰，终至死亡而后已。老子说，倘使人能将生命秉受中的营魄合抱为一，永不分离，便可得长生的希望了。因此说：“载营魄抱一，能无离乎！”

由这个理论和实际的经验，传到春秋、战国以后的方士者流（方伎之士），再一演变为神仙丹道的修炼方法，便摆脱老子所说的“营魄”古语，干干脆脆，用“神”“气”两种名词，取而代之。而且明白指出长生不老的方术，只需将生命中的“神”“气”两样东西，凝结为一，便可成功。神是能思虑的主体，气是活力的泉源。但最难的，便是这两种东西始终不听你的指挥，因此也永远不能合抱而为一体。所以后世的丹道家，便有种种方法，如何来炼气，如何来养神。甚至把神譬喻是动物中的龙，是矿物中的汞。把气譬喻为虎、为铅。种种形容，种种妙譬，仍然不出老子的“载营魄抱一”而已。这便是第一步修身成就的要点。

养气与修心

其次，从另一角度来讲，假如一个人能够做到“专气致柔，能婴儿乎”，也就差不多可使“营魄抱一”了。因为老子这句名言，却使后世人为了想达到“专气致柔”的效果，想尽种种方法，建立了许多门道。尤其到了近代，自有武当派张三丰的太极拳流行普及以来，到处都可看到、听到“专气致柔”的论调。但很可惜的，谁又真能修气而达到专一的地步呢？心气既然不能专一，要想使它化刚为柔，以柔克刚，更所难能。气不能柔，哪里还能达到返老还童、状如婴儿的境界呢？

但是要从炼气而求得祛病延年、长生不老的方法，早已成为东方人文的专长。无论是中国道家的炼气功夫，或印度的瑜伽术等的炼气，都是靠一双鼻孔、一个嘴巴，加上动作来作呼吸。据我所知的统计，至少有两百多种不同的炼气法，当然也包括了道家和佛家的。

佛家自隋唐以来，由智者大师所创立天台宗的修持入门方法，便很注重用修气调息作为止观的入手法门，如《小止观》六妙门的数息、随息等基本方法。后来演变为天台宗山外的三十六步修炼气功程序，再传到了日本，便成为合气道、武士道等的功夫。又如西藏密宗的一部分修法，专门注重修气的成就，然后进到修脉、修光明而到达三昧真火的境界。总而言之，在人文的学术中，利用气息而修炼精神的，无非要做到“心息相依”、“心气合一”的程度，不谋而合于老子的“专气致柔，如婴儿乎”的原则。

其实，能从客观的立场研究养气或炼气之道，这种学理与方法，在春秋、战国之间，确已普遍地流行。不但道家者流、方士等辈，讲究其术，即如祖述儒家的孟子，也大受其道的影响。而且从古至今，一般对于养气修心的功夫，确能修到纯粹精湛的，很少能超过孟子的程度。以下便是孟子对养气修心的进度，作确切恰当的报道：

> 可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神。（《尽心篇》）

孟子首先指出养气修心之道，虽爱好其事，但一曝十寒，不能专一修养，只能算是但知有此一善而已。必须要在自己的身心上有了效验，方能生起正信，也可以说才算有了证验的信息。由此再进而“充实之谓美”直到“圣而不可知之谓神”，才算是“我善养吾浩然之气”（《公孙丑篇》）的成功果位。至于“其生色也，睟然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻”（《尽心篇》），那是属于“有诸己之谓信”与“充实之谓美”之间所呈现的外形现象而已。

假如将孟子这些养气修心的成就之说，拿来与老子的“专气致柔，能婴儿乎”作一对比研究，是否完全一致？可以说，从表面看来，第一，一简一繁，已有不同。第二，孟子的神化，与老子的婴儿，似乎又有形而上与形而下的差别。但是，老子的简易浅显，用婴儿的境地来形容神完神旺的情况，看来容易，其实大难。孟子的详述进度，看来愈到后来愈难，事实上，修到了“充实而有光辉”之后，却是图难反易了。这便是《老子》本章所说第二步修性命成就的要点所在。

但是，身心性命的中心，并非在身心神气两者之间而已。神气，还只是道的用，“此两者同出而异名，同谓之玄”。能使身心神气相互发挥为用的，却是无名无相的道妙。为了使世俗观念容易了解，也可勉强另为它取名叫“玄览”，叫它为睿智或慧智。因此，便有第三步修心智成就的说法，所谓“涤除玄览，能无疵乎！”这是说到了道智成就的时候，澡雪精神还须洗炼，必须达到法天法地而“曲成万物而不遗”的纯粹无疵，才能返还本初，合于自然之道。到此才能心如明镜，照见万象。物来则应，过去不留。洞烛机先，而心中不存丝毫物累。

为政治国的哲学

由载营魄抱一而无离，专气致柔如婴儿，到达涤除玄览而无疵的内养之道，已有所成，便可入于内圣境界。如能出而外王，转进“同功而异位”的用世之道，又有三个要点必须做到，才能构成整体工程系统。首先提出“爱民治国，能无知乎”第一个问题。骤然看来，非常矛盾，而且也很有趣。既然要爱民治国，肩挑天下大任，岂是无知无识的人所能做得到的。即如上古儒道并不分家的历史文化所记载的黄帝或者尧、舜，都是标榜天纵神武睿智，或生而能言，或知周万物，哪里有一个无知的人而能完成爱民治国的重任？老子突然来上一句，“爱民治国，能无知乎？”岂不是有意刁难，故弄玄虚吗？

其实，这句话的内涵，在《老子》本书第七十一章的全文，已经自作答案，不须我们另加发挥。

如说：“知不知，上。不知知，病。夫唯病病，是以不病。圣人不病，以其病病，是以不病。”这就是说明真是天纵睿知的人，决不轻用自己的知能来处理天下大事，再明显地说，必须集思广益，博采众议，然后有所取裁。所谓知者恰如不知者相似，才能领导多方，完成大业。这里所说的“知不知”，也正是老子思想学术中心的“为无为”，是同一道理。真能用世而成不朽的功业，正因他能善于运用众智而成功其大智。例如我们历史上最被人所喜爱第一个平民皇帝汉高祖刘邦，只从表面看来，他是满不在乎，大而化之的人物。但当他统一天下，登上皇帝的宝座以后，很坦白地说：

夫运筹帷幄之中，决胜千里之外，吾不如子房。

镇国家，抚百姓，给饷馈，不绝粮道，吾不如萧何。

连百万之众，战必胜，攻必取，吾不如韩信。

三者皆人杰，吾能用之，此吾所以取天下者也。项羽有一范增而不能用，此所以为吾擒也。

这便是老子的“爱民治国，能无知乎”的一个比较接近的榜样。当然绝不可以像他的曾孙刘彻——汉武帝一样，太好自知之明。或者同他末代裔孙刘禅——阿斗一样昏庸无知，那都是犯了基本原则的大过，不足为训。

同样的道理，在我们传统文化的诸子学说中，有关类似老子的“爱民治国，能无知乎”的名言，也随处可见，例如：

慎到曰：不聪不明，不能为王。不瞽不聋，不能为公。

鬼谷子曰：专用聪明，则功不成。专用晦昧，则事必悖。一明一晦，众之所载。

《吕氏春秋》引周公旦曰：君子屈于不己知而伸于知己。

傅子曰：智慧多，则引血气如灯火之脂膏，炷大而明，明则膏消。炷小而暗，暗则膏息。息则能长久也。

但能够透彻明白这些道理，用在济世之功的方面，千古以来，莫过于管仲。所以他能辅佐太保型的齐桓公——小白，建立霸业，“一匡天下，九合诸侯”，确非偶然。那么管仲的“爱民治国，能无知乎”的表现，又在哪里呢？我们且看他对齐桓公的建议：

升降揖让，进退闲习，辩辞之刚柔，臣不如隰朋，请立为大行（主管外交使节）。

垦草入邑，辟土聚粟，多众尽地之利，臣不如宁戚，请立为大司田（主管农业水利垦殖开发）。

平原广牧，车不结辙，士不旋踵，鼓之而三军之士视死如归，臣不如王子城父，请立为大司马（主管军事）。

决狱折中，不杀不辜，不诬无罪，臣不如宾胥无，请立为大司理（主管司法）。

犯君颜色，进谏必忠，不辟死亡，不挠富贵，臣不如东郭牙，请立为大谏之官（谏官）。

此五子者，夷吾（管仲自称名字）一不如。然而以易夷吾，夷吾不为也。君若欲治国强兵，则五子者存矣。若欲霸王，夷吾在此。桓公曰：善。

这便是臣道第一人的“爱民治国，能无知乎”的最好说明了。

老子的书，倘使照条分类列来读，看来只是一项一条的格言而已。如果按照王弼注的流行本的编排来读，有时好像很矛盾。当然，

也可以把这种矛盾，认为是正反的排比。例如本章开头，刚刚说了一句“爱民治国，能无知乎？”跟着而来的第二要点，便是“天门开阖，能无雌乎？”但无知无识，正好是雌阴晦昧的境界。这与天门开阖，而无雌的说法，恰好完全相反。无雌，当然是与阴柔反对的雄阳正格。雄阳，就是刚正的表相。天门是象征性的代名词，天圆盖覆，本自无门，哪里开阖？但道家却把人体的头颅顶盖天灵骨的中心点，古代医术所称的百会穴之处，叫作天门。也有别名叫“天囱”的。据说，修道的人，修到纯阳无杂的程度，天门就会自然开阖。到此程度，自然智周万物，神通天地，明达古今，超凡入圣。如果照我们上古历史类似神话的传说，自神农、黄帝以下，以及唐尧、虞舜等圣帝明王，都能在现生中修养到达这种境界。但皆退藏于密，深藏而不露，所以在爱民治国方面，都是表现其无知而知的大成就。

具备了这种知不知与天门开阖而无雌的最高修养，才能做到第三要点“明白四达，能无为乎！”为而不为，垂拱而治的德业。因此，从表面看来，虽然都是入世、治世的君主，但在实际上，同时就是超越世俗的圣哲——超人。因此，才能“生之，畜之。”而护佑万邦，安养百姓。

可是到了最后，却是“生而不有”，如天地一样，虽能生长万有，但不据为己有。“为而不恃”，虽然是因为他的德业作为而有此成功，但他却不自恃为己功。虽然雄长万方，但却不愿永久自居于主宰的地位。因此说“长而不宰，是为玄德”，“玄德”的意思，不只是大德而已。

由于道家圣人代表的老子，与儒家圣人代表的孔子等人，随处推崇以三代以上的圣帝明王的作榜样，用来阐扬上古传统文化君道的精神，因此而有宋代大儒邵康节写出微言大义的名句“唐虞揖让三杯

酒，汤武征诛一局棋”的历史哲学。我们正好借来作为本章的结论，最为恰当。尧、舜都是内圣外王、出世而入世的得道明君，所以能在进退之间，互相揖让而禅位，杯酒言欢，坦率自然，绝无机诈之心。时代愈后，人心不古，到汤武革命，便用征诛手段，这便等于在棋盘之间的对弈，权谋策略，煞费心机，已与自然之道大相径庭了。所以由这两句名言的内涵，便可了解老子的人生标准，与历史哲学观点的玄言妙义了。

第十一章

三十辐共一毂，当其无，有车之用。埏埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。

有上章“同功而异位”内圣外用的说法，便有本章申述道在有无动静之间的说明。

本文多用譬喻，首先提出担当任重道远的车毂，它能活用不休，轮转无穷的中心关键所在，便是中空无物，所以才能支持多方面的效用。同时也使多方面的力量，归到中心点而返还无用之用的大用，无为而无不为的要妙。

如“三十辐共一毂，当其无，有车之用”。古代造作大木车的车毂，它的中心支点只是一个小圆孔。由中心点小圆孔向外周延，共有三十根支柱辐辏，外包一个大圆圈，便构成一个内外圆圈的大车轮。由此而能担当任重道远的负载，旋转不休而到达目的地。以这种三十辐凑合而构成一个大车的轮子来讲，你能说哪一根支柱才是车轮载力的重点吗？每一根都很重要，也都不重要。它们是平均使力，根根都发挥了它的伟大功能而完成转轮的效用。但支持全体共力的中心点，却在中心的小圆孔。可是它的中心，却是空无一物，既不偏向支持任何一根支柱，也不做任何一根支柱的固定方向。因此才能活用不休，永无止境。

透过这种物理自然的法则，便可了解修身成就的要点：“载营魄抱一，能无离乎”的修养，要在中心无物，任运于有无之间的妙用。如果用在施于大政，“爱民治国，能无知乎”！便须如此车毂的中心，虚怀无朕，合众辅而完成大力的全功。

其次，如“埏埴以为器，当其无，有器之用”。埏，是捏土。埴，是黏土。造作陶器，必须把泥土做成一个防范内外渗漏的周延外形，使它中间空空如也，才能在需要用它的时候，随意装载盛满，达到效果。

了解这种唯其能空能无，才能具有盛满装载器物的容物价值。无论为后天修养性命之道的“专气致柔，能婴儿乎”！与出而用世的“天门开阖，能无雌乎”！都必须“虚怀若谷”，与天地精神往来而得大机大用。

再次，如“凿户牖以为室，当其无，有室之用”。户是室内的门，牖是窗窦。要建造一间巨大的房屋，必须要开辟门窗，以便光线空气的流通，才能住人而养人。使人胸襟开阔，内外畅达而无阻碍。由此而说明“涤除玄览，能无疵乎”的修习心智功夫，必须要开张灵明，静居其中，见闻不隔而清净无为。如要施之于用世之道，便是“明白四达，能无为乎”的楷模。

最后重复叮咛，无论是出世之道，与入世之用，必须要切实明白道在有无之间的窍妙。因此说：“故有之以为利，无之以为用。”了解此理，才是真能懂得“利用安身”的大法则。后来到了五代，道家的神仙才子谭峭，发挥了道家学术思想的物化思想，与老庄的学说合流，写了一本名著《化书》。其中有关物理之际，有无之间的妙用，阐发得隽永透辟之至，如说：

> 搏空为块，见块而不见空，土在天地开辟后也。粉块为空，见空而不见块，土在天地混沌时也。神矣哉！

理解透辟如谭子的深度，真可说是“神矣哉”！既然是“神矣哉”的境界，我们所说的都是狂言空话，不如就此煞住，无话可说了！

第十二章

五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽。驰骋畋猎，令人心发狂。难得之货，令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。

花花世界奈聋盲

跟着前面所说“有之以为利，无之以为用”，因应运用的原则，顺理成章地说出善于用物，而不被物所用的重点。因此而提出严重的警告，要人们对于声、色、货、利以及口腹之欲，加以节制，不要任性自欺而上当。本章原文，文从字顺，大家读了就很明白，用不着多加解释。现在我们只从实际的经验上，提供一些报告，以为大家的参考。

像我们这一时代的人，以现代人的眼光来看，大半是由古老的农村社会出身，从半落后的农业社会里长大，经过数十年时代潮流的撞激，在艰危困苦中，经历多次的惊涛骇浪而成长，从漫长曲折的人生道途上，一步一步走进科技密集、物质文明昌盛的今日世界。回首前尘，瞻顾未来，偶尔会发出思古之幽情，同时也正迷醉于物质文明的享受。

例如由我们所看到的长辈，以及我们这一代，从幼小的时期，在一盏半明半灭的青油灯下，“三更灯火五更鸡”的苦读诗书，慢慢到了有了洋油（煤气）灯，再进到电灯（日光灯），以及彩色电影和彩色电视的今天。

由惯听农村俚语的民俗歌谣，到达无线电的收音机，再进而发展到“身历声”的高级音响，欣赏世界各地的名歌妙曲。

由穿钉鞋，打油纸雨伞，踩着泥泞的道路，上学堂读书，到骑脚踏车、摩托车，甚至驾驶私家轿车（汽车）亲自接送孩子们上学读书

的场面。

由老牛拖车，瘦马蹇驴，单桨划船，到达机帆船、轮船、油轮货柜。由仰头上空看四翼飞轮机开始，到达随时可以乘坐喷射航机环游世界的今天。

由磨墨涂鸦到打字影印的数十年来，不敢说读万卷书，行万里路，但所读过的书，无论在白天或灯光下面，并不亚于现代青年的努力用功，可是用到现在，老眼还不太过昏花。当然在年轻的时候，也没有现代青年的近视水准。同时，也不会因噪音的干扰而造成听觉不灵。

但在物质文明的现代呢！由自然科学的进步，发展到精密科技以来，声、光、电、化等的科技进步，促使声、色、货、利的繁荣。满眼所见，传闻所及，由父母所生，血肉所成的五官机能，好像都已走样。无论眼睛、耳朵、鼻子、嘴巴，不另加上一些物质文明的成品，反而犹如怪物似的，而且应用失灵，大有不能全靠本来面目应世之慨。

因此反复忆及《老子》本章的话，常常使人低徊有感，不胜惆怅。由机器人来治事的日子，快要来临，甚至说，与外星人的交往，也不是幻想的虚言。那么，反观我们今日的人样，真真假假，也就不足为奇，只当大家都在活世的大银幕上一番表演而已。老子虽然为后人担忧，看来也是白费口舌，因为目盲自有眼镜架，耳聋自有助听器，口爽自有营养片，发狂又有镇定剂。老子虽圣莫惊叹，一切无妨难得的。

本章所说的口爽的“爽”字，是指口腔舌头的味觉出了毛病。不是爽快的意义，这要特别说明。例如中国古代医书所称的口爽，便是口腔乏味、食欲不振的意思。

驰骋畋猎，是古代最富于刺激性的个人户外活动，以及群众野外活动。它正如现代人的观念，认为刺激才是享受，疯狂才够刺激。那么，这个老子，也就没得什么好说了！

第十三章

宠辱若惊，贵大患若身。何谓宠辱若惊？宠为下，得之若惊，失之若惊，是谓宠辱若惊。何谓贵大患若身？吾所以有大患者，为吾有身。及吾无身，吾有何患？故贵以身为天下，若可寄天下。爱以身为天下，若可托天下。

宠辱谁能不动心

从十一章以来说明，人须能用物而不为物用，不为物累。但能利物，而成为无为的大用。因此再进而说明人生宠辱境界的根本症结所在，都因为我有身而来。

宠，是得意的总表相。辱，是失意的总代号。当一个人在成名、成功的时候，如非平素具有淡泊名利的真修养，一旦得意，便会欣喜若狂，喜极而泣，自然会有惊震心态，甚至有所谓得意忘形者。

例如在前清的考试时代，民间相传一则笑话，便是很好的说明。有一个老童生，每次考试不中，但年纪已经步入中年了，这一次正好与儿子同科应考。到了放榜的一天，儿子看榜回来，知道已经录取，赶快回家报喜。他的父亲正好关在房里洗澡。儿子敲门大叫说：爸爸，我已考取第几名了！老子在房里一听，便大声呵斥说：考取一个秀才，算得了什么，这样沉不住气，大声小叫！儿子一听，吓得不敢大叫，便轻轻地说：爸爸，你也是第几名考取了！老子一听，便打开房门，一冲而出，大声呵斥说：你为什么不先说。他忘了自己光着身子，连衣裤都还没穿上呢！这便是“宠为下，得之若惊，失之若惊”的一个写照。

“受宠若惊”，大家都有很多的经验，只是大小经历太多了，好像便成为自然的现象。相反的一面，便是失意若惊。在若干年前，我住的一条街巷里，隔邻有一家，便是一个主管官员，逢年过节，大有门庭若市之慨。有一年秋天，听说这家的主人，因事免职了，刚好接他位子的后任，便住在斜对门。到了中秋的时候，进出这条巷子送礼

的人，照旧很多。有一天，前任主官的一个最小的孩子，站在门口玩耍，正好看到那些平时送礼来家的熟人，手提着东西，走向斜对门那边去了。孩子天真无邪的好心，大声叫着说：某伯伯，我们住在这里，你走错了！弄得客人好尴尬，只有向着孩子苦笑，招招手而已。有人看了很寒心，特来向我们说故事，感叹“人情冷暖，世态炎凉”。我说，这是古今中外一律的世间相，何足为奇。我们幼年的课外读物《昔时贤文》中，便有：“有酒有肉皆兄弟，患难何曾见一人？”“贫居闹市无人问，富在深山有远亲。”这不正是成年以后，勘破世俗常态的预告吗？在一般人来说，那是势利。其实，人与人的交往，人际事物的交流，势利是其常态。纯粹只讲道义，不顾势利，是非常的变态。物以稀为贵，此所以道义的绝对可贵了。

势利之交，古人有一特称，叫作“市道”之交。市道，等于商场上的生意买卖，只看是否有利可图而已。在战国的时候，赵国的名将廉颇，便有过“一贵一贱，交情乃见”的历史经验。如《史记》所载：

> 廉颇之免长平归也，失势之时，故客尽去。及复用为将，客又复至。廉颇曰：客退矣！客曰：吁！君何见之晚也。夫天下以市道交。君有势，我则从君。君无势，则去。此固其理也，有何怨乎！

廉颇平常所豢养的宾客们的对话，一点都没有错。天下人与你廉大将军的交往，本来就都为利害关系而来的。你有权势，而且也养得起我们，我们就都来追随你。你一失势，当然就望望然而他去了。这

是世态的当然道理，“君何见之晚也”，你怎么到现在才知道，那未免太迟了一点吧！

有关人生的得意与失意，荣宠与羞辱之间的感受，古今中外，在官场，在商场，在情场，都和剧场一样，是看得最明显的地方。以男女的情场而言，如所周知唐明皇最先宠爱的梅妃，后来冷落在长安永巷之中，要想再见一面都不可能。世间多少的痴男怨女，因此一结而不能解脱，于是构成了无数哀艳恋情的文学作品！因此宋代诗人便有“羡他村落无盐女，不宠无惊过一生”的故作解脱语！无盐是指齐宣王的丑妃无盐君，历来都把她用作丑陋妇女的代名词。其实，无盐也好，西施也好，不经绚烂，哪里知道平淡的可贵。不经过荣耀，又哪里知道平凡的可爱。这两句名诗，当然是出在久历风波，遍尝荣华而归于平淡以后的感言。从文字的艺术看来，的确很美。但从人生的实际经验来讲，谁又肯“知足常乐”而甘于淡泊呢！除非生而知之的圣哲如老子等辈。其次，在人际关系上，不因荣辱而保持道义的，诸葛亮曾有一则名言，可为人们学习修养的最好座右铭，如云：

> 势利之交，难以经远。士之相知，温不增华，寒不改叶，贯四时而不衰，历坦险而益固。

天下由来轻两臂

在我们旧式文学与人生的名言里，时常听到人们劝告别人的话，如“身外之物，何足挂齿”。对于得意而受到的荣宠，与失意所遭遇的羞辱来讲，利害、得失，毕竟还只是人我生命的身外之物，在利害关头的时候，慷慨舍物买命，那是很常见的事。除非有人把身外物看得比生命还更重要，那就不可以常理论了！

十多年前，有一个学生在课堂上问我，爱情哲学的内涵是什么？我的答复，人最爱的是我。所谓“我爱你”，那是因为我要爱你才爱你。当我不想，或不需要爱你的时候便不爱你。因此，爱便是自我自私最极端的表达。其实，人所最爱的既不是你，当然更不是他人，最爱的还是我自己。

那么，我是什么？是身体吗？答案：不是的。当你患重病的时候，医生宣告必须去了你某一部分重要的肢体或器官，你才能再活下去。于是，差不多都会同意医生的意见，宁愿忍痛割舍从有生命以来，同甘共苦，患难相从的肢体或器官，只图自我生命的再活下去。由此可见，即使是我的身体，到了重要的利害关头，仍然不是我所最亲爱的，哪里还谈什么我真能爱你与他呢！所以明朝的诗僧楠堂禅师，便说出“天下由来轻两臂，世间何苦重连城”的隽语了！

“轻两臂”的故事，见于《庄子·杂篇》的《让王篇》。

韩魏相与争侵地，子华子见昭僖侯。昭僖侯有忧色。子华子曰：今使天下书铭于君之前，书之言曰：左手攫之则右手废，右

手攫之则左手废。然而攫之者必有天下。君攫之乎？昭僖侯曰：寡人不攫也。子华子曰：甚善。自是观之，两臂重于天下也。身亦重于两臂。韩之轻于天下亦远矣。今之所争者，其轻于韩又远。君固愁身伤生以忧戚不得也。僖侯曰：善哉！教寡人者众矣，未尝得闻此言也。

所以说：“虽富贵不以养伤身。虽贫贱不以利累形。”老子亦因此而指出“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患”的基本哲学。再进而说明外王于天下的侯王将相们，所谓以“一身系天下安危”者的最大认识，必须以爱己之心，来珍惜呵护天下的全民，发挥出对全人类的大爱心，才能寄以“系天下安危于一身”的重任。这也是全民所寄望、所信托以天下的基本要点。同样的道理，以不同的说法，便是曾子的“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也。君子人欤？君子人也。”

由此观点，我们在本世纪中的经历，看到比照美式民主选举的民意代表们，大都是轻举两臂：拜托！拜托！力竭声嘶地攻讦他人，大喊投我一票的运动选民，不禁使旁观者联想起：“贵以身为天下，爱以身为天下”、“天下由来轻两臂，世间何苦重连城”的幽然情怀了！

讲到这里，忽然看到在座诸公，有的是倾心于老子的太上老君的神仙丹道的学者，心里正在嘀咕本章的“及吾无身，吾有何患”的解释，明明是说修道的功夫境界，何苦一定要侧重下文的“贵以身为天下，爱以身为天下”的可寄可托的繁文。这却要恕我唐突，太过赞赏老子的可以入世，可以出世的道妙，因此就顺口搀胡，说到老子点化用之道的一面去了。如果从修习神仙养生之道来讲，要修到无身境

界，确已不易。但无“身”之患，也未必能彻底进到“无我”的成就。何况一般笃信老子之道者，还正在偏重虚心实腹，大做身体上气脉的功夫，正被有身之患所累呢！所以宋代的南宗神仙祖师张紫阳真人便有“何苦抛身又入身”之叹！至于说，如何才能修到无“身”之累？那就应该多从“存神返视”、“内照形躯”入手，然后进入“外其身而身先”的超神入化境界，或者可以近似了！

第十四章

视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。执古之道，以御今之有。能知古始，是谓道纪。

时空心物与道的体用

依据习用已久王弼编排的《老子》八十一章的次序，从本章开始，又另起炉灶，转入辩说物理的境界，似乎不相衔接。其实，与十三章所讲，不可为物情所累，而困扰于世俗的宠辱，因此而生起得失之心。而且进一步了解宠辱的发生，都由于我有我身之累而来，“及吾无身，吾有何患”。那么便知在现实世界中，所谓我与无我之间的关键，只因有此身的存在而受累无穷。但我身是血肉之躯，血肉的生理状态，也便是物理的造化而来。因此便进一步说明心物一元的形而上与形而下的理则，隐约之间，仍然是顺理成章，大有脉络可循。这也便是道家学说，始终从生理物理入手而到达形而上的特殊之处，大异于后世的儒家与佛家的理趣所在。

本章首先提出有一个看而不见，听而不闻，又触摸不到的混元一体的东西。要说它是物吗，它又不同于物质世界的物体那样，可以看得见，听得到，摸得着。要说它不是物吗，宇宙万有的存在，都由它造化而来。因此，在理念上名之曰“道”。在实用上，便叫它做混元一体。但在本无名相可说上，它究竟是什么东西？老子为之作了三部分的命名。

视之不见的，还有非见所及的存在，特别命名它叫“夷”。夷，是平坦无阻的表示。

听之不闻的，还有非听闻所及的作用，特别命名它叫“希”。希，不是无声，只是非人类耳目所及的大音而已。

感觉摸触不到的，还有非感官所知的东西，特别命名它叫“微”。微，当然不是绝对的没有。后来由印度传入的佛学，说到物理的深奥之处，也便借用老子的观念，翻译命名为“极微”，便有互同此理的内涵。

总之，视、听与触觉这三种基本作用，原是一体的三角形，它与物理世界的声、光、触受是有密切的相互关联性，也可以说它是一体的三种作用，不可寻探它的个别界限，因此笼统说明它是“混而为一”的。从老子以后的道家与道教，便因袭其名，叫它“混元一体”，或“混元一气”。这便是老子当时对物理的分类说法，也可以说是中国古代理论物理的粗浅说明之一。

再进一步说明，他说这个声、光、触觉“混而为一”的东西，它的本身，并无上下左右等的方位差别，也没有明暗的界别。也可以说上下明暗，“混而为一”而不可或分的，所以它具有超越时空的性质。“其上不皦”，虽在九天之上，也不受皦然光明的特色所染污。“其下不昧”，虽在九地之下，也不受晦昧不明的现象所染污。它说似无关却有关的永远不断不续似的连在一起，“绳绳不可名”。你要说它是一个具体物质的东西，它又不是物质，“复归于无物”。总之，没有固定的形状，“无状之状”也不能用任何一样东西来比拟它的现象，“无物之象”。只好给他取了一个混号，叫作“惚恍”。关于惚恍，老子在后文又自有解说，在此不必先加说明。它是无来无去，不去不来，超越古今代谢的时空作用。来也无所从来，你要迎接它也摸不着边。去也无法追随，你要跟踪它早已无影无形，悄然如逝了。“迎之不见其首，随之不见其后。”

它本是无始无终的，但在人文的观察上，勉强分别它有始有终，有去有来，有古有今的界别。因此，以无始之始，姑且命名它为上

“古”。无始不可得，上古不能留，只需切实把握现在的今天，便可体认“风月无今古，情怀自浅深”的真谛。“执古之道，以御今之有。”但切勿忘了它是无古今，无终始的本相，这样，便可把握到道的纲要了，“能知古始，是谓道纪”。

本章虽是偏重于时空、心物的关系而说明道的体用，但在一般重视用世之学的角度看来，它与后世所谓的帝王术与领导学，又有深密的哲学性关系。因为从传统的政治哲学来讲，王者设官治世的所谓“官”的定义，应有两种。

一、从政治制度来讲，官者，管也。官，便是管理的意思。

二、从人主的领导政治哲学来讲，官者，犹如人体的官能，所谓五官百骸，各有其所司的专职所司的分别事务，均须汇报终于中枢统领的首脑以作智慧的处理。

而辅助头脑最得力的官能，便是眼目的视力，耳朵的听觉，以及全身的触受所及的亲民之官。自古及今，无论为专制的帝王制度，或自由的民主制度，始终不外这一原理。然而目之所见，耳之所闻，触摸之所及，心之所思，毕竟都是有限度的。即如稍迟于老子，但在儒道还不分家时期的孔门弟子，如曾子、子思，便对此早有深入的告诫。

曾子说：“一心可以事百君，百心不可事一君。”

子思说：“百心不可以得一人，一心可以得百人。”“君子以心导耳目，小人以耳目导心。”

他们都是极力主张领导者首须注重于诚意、正心的自养，而戒慎于偏信耳目的不当。所以在正统儒道学术思想的立场，大多反对“察察为明”，过分偏任法家或权术的制衡作用。所谓“察见渊鱼者不祥”，便是此意。

讲到这里，姑且让我们不伦不类，走出老子道家的范围，插入一段晚唐时代一个禅宗的故事，或可得“他山之石，可以攻玉”的妙悟之趣。

古灵禅赞禅师悟道以后，有一天，看到他的受业本师在窗下看经，正好有一只蜂子飞投纸窗钻不出来。古灵便趁机说：“世界如许（这样）广阔，不肯出。钻他故纸驴年去（驴年，是代表永远没有这一年的意思。因地支十二生肖里没有驴）。”遂说偈曰：“空门不肯出，投窗也大痴。百年钻故纸，何日出头时。”他的受业本师，因此启发而终于大彻大悟。后人对于这个学案，又写了一首诗偈说：“蝇爱寻光纸上钻，不能透过几多难。忽然撞着来时路，始信平生被眼瞒。”

人活老了，便可知道有许多人间世事，被自己耳目所欺骗，被自己情感主观所蒙蔽的，非常之多。既然自己的耳目亦难全信尽为真实，只有用心体会历史法则的“执古之道，以御今之有。能知古始，是为道纪”才较为切实得当。同样的道理，相反的表达，便有子思在《中庸》篇中所谓的“生乎今之世，反古之道。如此者，灾及其身者也”。其实子思与老子一样，极其重视历史哲学与历史经验的因果法则，鄙薄“予智自雄”、“师心自用”，但重“察察之明”的不当。由此而反照今日世界，普遍都靠耳目收集资料，作为统计的政治方针。甚至凭藉电脑统计的资料以定人事的管理。有时碰到电脑本身的误差，或人为有意对电脑的错误操作时，想起老子“此三者不可致

诘，故混而为一”的妙语，在无可奈何之处，便只好哑然作会心的一笑了！

第十五章

古之善为士者，微妙玄通，深不可识。夫唯不可识，故强为之容。豫兮若冬涉川，犹兮若畏四邻，俨兮其若容，涣兮若冰之将释，敦兮其若朴，旷兮其若谷，浑兮其若浊。孰能浊以静之徐清，孰能安以动之徐生。保此道者不欲盈。夫唯不盈，故能蔽不新成。

老子的“士”的内涵

上古时代所谓的“士”，并非完全同于现代观念中的读书人，“士”的原本意义，是指专志道业，而真正有学问的人。一个读书人，必须在学识、智慧与道德的修养上，达到身心和谐自在，世出世间法内外兼通的程度，符合“微妙玄通，深不可识”这八个字的原则，才真正够资格当一个“士”。以现在的社会来说，作为一个士，学问道德都要精微无瑕到极点。等于孔子在《易经》上所言：“絜净精微。”“絜净”，是说学问接近宗教、哲学的境界。“精微”，则相当于科学上的精密性。道家的思想，亦从这个“絜净精微”的体系而来。

所以老子说：“古之善为士者，微妙玄通。”意思是说精微到妙不可言的境界，絜净到冥然通玄的地步，便可无所不知，无所不晓了。而且，“妙”的境界勉强来说，万事万物皆能恰到好处，不会有不良的作用。正如古人的两句话：“圣人无死地，智者无困厄。”一个大圣人，再怎么样恶劣的状况，无论如何也不会走上绝路。一个真正有大智慧的人，根本不会受环境的困扰，反而可从重重困难中解脱出来。

“玄通”二字，可以连起来解释，如果分开来看，那么“玄之又玄，众妙之门”。这正是老子本身对“玄”所下的注解。更进一步具体地说，即是一切万物皆可以随心所欲，把握在手中。道家形容修道有成就的人为“宇宙在手，万化由心”，意思在此。一个人能够把宇宙轻轻松松掌握在股掌之间，万有的千变万化由他自由指挥、创造，这不是比上帝还要伟大了吗？至于“通”，是无所不通达的意思，相

当于佛家所讲的“圆融无碍”。也就是《易经·系传》所说的：“变动不居，周流六虚。”“六虚”也叫“六合”，就是东南西北上下，凡所有法，在天地间都是变化莫测的。以上是说明修道有所成就，到了某一阶段，便合于“微妙玄通，深不可识”的境界。

因此老子又说：“夫唯不可识，故强为之容。”一个得道有所成就的人，一般人简直没有办法认识他，也没有办法确定他，因为他已经圆满和谐，无所不通。凡是圆满的事物，站在哪一个角度来看，都是令人肯定的，没有不顺眼的。若是有所形容，那也是勉勉强强套上去而已。

接着老子就说明一个得道人所应做到的本分，其实也是点出了每一个人自己该有的修养。换句话说，在中国文化道家的观念里，凡是一个知识分子，都要能够胜任每一件事情。再详加研究的话，老子这里所说，正与《礼记·儒行篇》所讲上古时一个读书人的行为标准相符。不过《老子》这一章中，所形容的与《儒行篇》的说辞不同。以现在的观念看来，《礼记》的描写比较科学化、有规格。道家老子的描写则偏向文学性，在逻辑上走的是比喻的路线，详细的规模由大家自己去定。

“豫兮若冬涉川”，一个真正有道的人，做人做事绝不草率，凡事都先慎重考虑。“豫”，有所预备，也就是古人所说“凡事豫立而不劳”。一件事情，不经过大脑去研究，贸然就下决定，冒冒失失去做、去说，那是一般人的习性。“凡事都从忙里错，谁人知向静中修。”学道的人，因应万事，要有非常从容的态度。做人做事要修养到从容豫逸，“无为而无不为”。“无为”，表面看来似没有所作所为，实际上，却是智慧高超，反应迅速，举手投足之间，早已考虑周详，事先早已下了最适当的决定。看他好像一点都不紧张，其实比谁

都审慎周详，只因为智慧高，转动得太快，别人看不出来而已。并且，平时待人接物，样样心里都清清楚楚，一举一动毫不含糊。这种修养的态度，便是“豫立而不劳”的形相。这也正是中国文化的千古名言，也是颠扑不破、人人当学的格言。如同一个恰到好处的格子，你无论如何都没有办法逾越，它本来就是一种完美的规格。

但是“豫兮”又是怎样“豫”法呢？答案是“若冬涉川”。这句话在文字上很容易懂，就是如冬天过河一样。可是冬天过河，究竟是个什么样子？在中国南方不易看到这类景象，要到北方才体会得出来个中滋味。冬天黄河水面结冰，整条大河可能覆盖上一层厚厚的冰雪。不但是人，马车牛车各种交通工具，也可以从冰上跑过去，但是千万小心，有时到河川中间，万一踏到冰水融化的地方，一失足掉下去便没了命。古人说：“如临深渊，如履薄冰”，正是这个意思。做人处事，必须要小心谨慎战战兢兢的。虽然“艺高人胆大”，本事高超的人，看天下事，都觉得很容易。例如说，拿破仑的字典里没有“难”字。事实上，正因为拿破仑目空一切，终归失败。如果是智慧平常的人，反而不会把任何事情看得太简单，不敢掉以轻心；而且对待每一个人，都当作比自己高明，不敢贡高我慢。所以，老子这句话说明了，一个有修为的人，必须时时怀着好比冬天从冰河上走过，稍一不慎，就有丧失生命的危险，加以戒慎恐惧。

接着，老子又举了另外一个比喻，“犹兮若畏四邻”，来解释一个修道者的思虑周详，慎谋能断。“犹”是猴子之属的一种动物，和狐狸一样，它要出洞或下树之前，一定先把四面八方的动静，看得一清二楚，才敢有所行动。这种小心翼翼的特点，也许要比老鼠伟大一点。我们形容做事胆子很小，畏畏缩缩，没有信心而犹豫不决，另有一句谚语，便是“首鼠两端”。这句话的涵义和犹豫不决差不多。只

要仔细观察老鼠出洞的模样，便会发现，老鼠往往刚爬出洞来几步，左右一看，马上又迅速转头退回去了。它本想前进，却又疑神疑鬼，退回洞里；等一会儿，又跑出来，可是还没多跑几步路，又缩回去了。如此，大概需要反复几次，最后才敢冲出去。“犹”这种动物也一样，它每次行动，必定先东看看，西瞧瞧，等一切都观察清楚，知道没有危险，才敢出来。

这是说，修道的人在人生的路程上，对于自己，对于外界，都要认识得清清楚楚。“犹兮若畏四邻”，如同犹一样，好像四面八方都有情况，都有敌人，心存害怕，不得不提心吊胆，小心翼翼。就算你不活在这个复杂的社会里，或者只是单独一个人走在旷野中，总算是没有敌人了吧！然而这旷野有可能就是你的敌人，走着走着，说不定你便在这荒山野地跌了一跤，永远爬不起来。所以，人生在世就要有那么的小心。

接着，“俨兮其若容”，表示一个修道的人，待人处事都很恭敬，随时随地绝不马虎。子思所著的《中庸》，所谓的“慎独”，恰有类同之处。一个人独自在夜深人静的时候，虽然没有其他的外人在，却也好像面对祖宗，面对菩萨，面对上帝那么恭恭敬敬，不该因独处而使行为荒唐离谱，不合情理。

大家晓得中国文化有一部最根本的书籍——《礼记》。这部《礼记》，等于中华民族上古时期不成文的大宪书，也就是中华文化的根源，百科宝典的依据。一般人都以为，《礼记》只是谈论礼节的书而已，其实礼节只是其中的一项代表。什么叫做“礼”？并不一定是要你只管叩头礼拜的那种表面行为。《礼记》第一句话：“毋不敬，俨若思”，真正礼的精神，在于自己无论何时何地，皆抱着虔诚恭敬的态度。处理事情，待人接物，不管做生意也好，读书也好，随时对自

己都很严谨，不荒腔走板。“俨若思”，俨是形容词，非常自尊自重，非常严正、恭敬地管理自己。胸襟气度包罗万物，人格宽容博大，能够原谅一切，包容万汇，便是“俨兮其若容”雍容庄重的神态。这是讲有道者所当具有的生活态度，等于是修道人的戒律，一个可贵的生活准则。

上面所谈，处处提出一个学道人应有的严肃态度。可是这样并不完全，他更有洒脱自在，怡然自得的一面。究竟洒脱到什么程度呢？“涣兮若冰之将释”。春天到了，天气渐渐暖和，冰山雪块遇到暖和的天气就慢慢融化、散开，变成清流，普润大地。我们晓得孔子的学生形容孔子“望之俨然，即之也温”，刚看到他的时候，个个怕他，等到一接近相处时，倒觉得很温暖，很亲切。“俨兮其若容，涣兮若冰之将释”，就是这么一个意思。前句讲人格之庄严宽大，后句讲胸襟气度的潇洒。

不但如此，一个修道人的一言一行，一举一动，也要非常厚道老实，朴实不夸。像一块石头，虽然里面藏有一块上好宝玉，或者金刚钻一类的东西，但没有敲开以前，别人不晓得里面竟有无价之宝。表面看来，只是一个很粗陋的石块。或者有如一块沾满灰泥，其貌不扬的木头，殊不知把它外层的杂物一拨开来，便是一块可供雕刻的上等楠木，乃至更高贵、更难得的沉香木。若是不拨开来看，根本无法一窥究竟。

至于“旷兮其若谷”，则是比喻思想的豁达、空灵。修道有成的人，脑子是非常清明空灵的。如同山谷一样，空空洞洞，到山谷里一叫，就有回声，反应很灵敏。为什么一个有智慧的人反应会那么灵敏？因为他的心境永远保持在空灵无着之中。心境不空的人，便如庄子所说：“夫子犹有蓬之心也夫”，整个心都被蓬茅塞死了，等于现

在骂人的话：“你的脑子是水泥做的，怎么那样不通窍。”整天迷迷糊糊，莫名其妙，岂不糟糕！心中不应被蓬茅堵住，而应海阔天空，空旷得纤尘不染。道家讲“清虚”，佛家讲空，空到极点，清虚到极点，这时候的智慧自然高远，反应也就灵敏。

其实，有道的人是不容易看出来的。老子在上面已说过：“和其光，同其尘。”表面上给人看起来像个“混公”，大混蛋一个，“浑兮其若浊”，昏头昏脑，浑浑噩噩，好像什么都不懂。因为真正有道之士，用不着刻意表示自己有道，自己以为了不起。用不着装模作样，故作姿态。本来就很平凡，平凡到混混浊浊，没人识得。这是修道的一个阶段。依老子的看法，一个修道有成的人，是难以用语言文字去界定他的。勉强形容的话，只好拿山谷、朴玉、释冰等等意象来象征他的境界，但那也只是外形的描述而已。

濯足浊流人自清

因此需要再来两句话，“孰能浊以静之徐清，孰能安以动之徐生”是连接上文讲的，表现了老子文章的独特风格。上面几句话一路下来，一直写得很轻松自然，假使我们只从文字表面去读，起先好像是懂了，若仔细深一层去研究，那便有点捉摸不定了。

现在这两句话，到底是形容修道人的模样呢？还是说反面话，我们对照前后文看看，还是不易搞清楚，究竟为何而说。读古人的书很难，首先暂且不要去看前人的注解。前人也许比我们高明，但也有比我们不明的地方。因为著书立说的人，难免都有先入为主的观念，除非真把古今各类书籍，读得融会贯通，否则见识不多，随便读一本书，就把里面别人的注解、观念，当做稀有至宝，一古邋遢全装进自己的脑袋瓜子里去，成为先入为主的偏见。然后，再来看讨论同样的问题的第二本书，如果作者持着相反的意见，便认为不对，认为是谬论，死心眼地执著第一本书的看法，这不很可怜吗？却不晓得研究中国文化的图书，几千年下来，连篇累牍，不可胜数。光是一部《四库全书》就堆积如山，而《老子》一书的注解，可说汗牛充栋，各家有各家的说法。有人读到焦头烂额，无法分清哪一种说法合理，只好想一套说词，自圆其说。最后又再三推敲，自己又怀疑起来。因此，我们最好还是读《老子》的原文，从原文中去找答案，去发现老子自己的注解。

前文提到“浑兮其若浊”，用来说明修道之士的“微妙玄通”，接着几句形容词，都是这个“通”字的解说。也就是从哪一方面来讲，都没有障碍。像个虚体的圆球，没有轮廓，却是面面俱到，相互

涵摄。彻底而言，即是佛家所言“圆融无碍”。成了道的人，自然圆满融会，贯通一切，四通八达，了无障碍。而其外相正是“混兮其若浊”，和我们这个混浊的世界上一群浑浑噩噩的人们，并无两样。

这不就说完了吗？不就已透露出“孰能浊以静之徐清，孰能安以动之徐生”所隐含的消息吗？现在更进一步，解释修道的程序与方法，作为更详细的说明。人的学问修养、身心状况，如何才能达到微妙玄通，深不可识的境界呢？只有一个办法，好好在混浊动乱的状态下平静下来，慢慢稳定下来，使之臻于纯粹清明的地步。以后世佛道合流的话来说，就是“圆同太虚，纤尘不染”，不但一点尘埃都没有，即便连“金屑”，黄金的粉末也都找不着，务必使之纯清绝顶。

同时，我们还要认清一个观念。什么叫“浊”呢？佛学在《阿弥陀经》上有“五浊恶世”之说。因此，我们古代的文字，也常描写这个世界为“浊世”。例如形容一个年轻人很英俊潇洒，就说他是“翩翩浊世之佳公子也”，相当现在穿牛仔裤的年轻小伙子，长发披头，眼睛乌溜溜，东瞟西瞟，女孩子暗地里叫声“好帅”一样。

生长在世局纷乱，动荡不安的时代里，我们静的修养怎样能够做到呢？这相当困难，尤其现代人，身处二十世纪末叶，二十一世纪即将来临的时代。人类内在思想的紊乱，和外在环境的乱七八糟，形成正比例的相互影响，早已不是“浊世”一词便能交待了事了。什么“交通污染”、“噪音污染”、“工业污染”、“环境污染”等等后患无穷的公害，又有谁能受得了？

因此，“孰能浊以静之徐清”，谁却能够在浊世中慢慢修习到身心清静？这在道家有一套经过确实验证的方法与功夫。譬如，一杯混浊的水，放着不动，这样长久平静下来，混浊的泥渣自然沉淀，终至

转浊为清，成为一杯清水，这是一个方法。然而，由浊到静，由静到清，这只是修道的前三个阶段，还不行。更要进一步，“孰能安以”，也就同佛家所讲的修止修观，或修定的功夫，久而安于本位，直到超越时间空间的范围，然后才谈得上得道。

这等于儒家的曾子所著的《大学》注重修身养性的程序，“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”是同一个路线，只是表达不同而已。如果我们站在道家的立场，看儒道两家的文化，可套句老子的话作结论：“此二者同出而异名。”

动的哲学

然而，由浊起修，由静而清，由清而安，这还只是修道的一半，另一半“动之徐生”，才是更重要的。否则，那只不过是小乘的境界罢了。只管自己，未能积极济世，自己一个人躲到山上静坐一万年，那又与庞大的人群有何相干？因此，还得“安以动之徐生”，由道体上起种种妙用。

此处的“动”，不是盲从乱动，不是浊世中人随波逐流的动，不是“举世多从忙里错”的乱动。世上许多人钻营忙碌了一辈子，究竟为谁辛苦为谁忙？到头来自己都搞不清楚。真正的动，是明明白白而又充满意义的“动之徐生”，心平气和，生生不息。我们也可以说一句俏皮话，这就是老子的秘密法宝吧！老子把做工夫的方法，修养的程序与层次都说了，告诉你在静到极点后，要能起用、起动。动以后，则是生生不息，永远长生。佛家说“无生”，道家标榜“长生”，耶稣基督则用“永生”，但都是形容生命另一重意义的生生不已。只是在老子，他却用了一个“徐生”来表达。

“徐生”的涵义，也可说是生生不息的长生妙用，它是慢慢地用。这个观念很重要。等于能源一样，慢慢地用，俭省地用，虽说能源充满宇宙，永远存在，若是不加节制，乱用一通，那只是自我糟蹋而已。“动之徐生”，也是我们做人做事的法则。道家要人做一切事不暴不躁，不“乱”不“浊”，一切要悠然“徐生”，慢慢地来。态度从容，怡然自得，千万不要气急败坏，自乱阵脚。这也是修道的秘诀，不一定只说盘腿打坐才是。做人做事，且慢一拍，就是道理。不过，太懒散的人不可以慢，应快两拍，否则本来已是拖拖拉拉要死不

活，为了修道，再慢一拍，那就完了，永远赶不上时代，和社会脱了节。

“徐生”是针对普通一般人而言，尤其这个时代，更为需要。社会上，几乎每一个人都是天天分秒必争，忙忙碌碌，事事穷紧张，不知是为了什么，好像疯狂大赛车一样，在拼命玩命。所以更要“动之徐生”。如果做生意的话，便是“动之徐赚”。慢慢地赚，细水长流，钱永远有你的份；一下赚饱了，成了暴发户，下次没得赚，这个生意就不好玩了。“动之徐生”，所可阐述的意义很多，可以多方面去运用。浅显而言，什么是“动之徐生”的修道功夫？“从容”便是。

生命的原则若是合乎“动之徐生”，那将很好。任何事情，任何行为，能慢一步蛮好的。我们的寿命，欲想保持长久，在年纪大的人来说，就不能过“盈”过“满”。对那些年老的朋友，我常告诉他们，应该少讲究一点营养，“保此道者不欲盈”，凡事做到九分半就已差不多了。该适可而止，非要百分之百，或者过了头，那么保证你适得其反。

比方年轻人谈恋爱，应该懂得恋爱的哲学。凡是最可爱的，就是爱得死去活来爱不到的。且看古今中外那些缠绵悱恻的恋爱小说，描写到感情深切处，可以为他殉情自杀，可以为他痛哭流涕。但是，真在一起了，算算他们你侬我侬的美满时间，又能有多久？即便是《红楼梦》，也不到几年之间就完了，比较长一点的《浮生六记》，也难逃先甜后惨的结局。所以人生最好的境界是“不欲盈”。虽然有那永远追求不到的事，却同李商隐的名诗所说：“此情可待成追忆，只是当时已惘然。”岂非值得永远闭上眼睛，在虚无缥缈的境界中，回味

那似有若无之间，该多有余味呢！不然，睁着一双大眼睛，气得死去活来，这两句诗所说的人生情味，就没啥味道了。

中国文化同一根源，儒家道理也一样。《书经》也说：“谦受益，满招损。”“谦”字亦可解释为“欠”。万事欠一点，如喝酒一样，欠一杯就蛮好，不醉了，还能惺惺寂寂，脑子清醒。如果再加一杯，那就非丑态毕露，丢人现眼不可——“满招损”。又如一杯茶，八分满就差不多了，再加满十分，一定非溢出来不可。

大家千万注意老子的话，吉事怎样方得长久？有财富如何保持财富？有权利如何保持权利？这就要做到“不欲盈”。曾有一位朋友谈到人之求名，他说有名有姓就好了，不要再求了，再求也不过一个名，总共两个字或三个字，没有什么道理。

有一次，从台北坐火车旅行，与我坐在同一个双人座的旅客，正在看我写的一本书，差不多快到台南站，见他一直看得津津有味。后来两人交谈起来，谈话中他告诉我说：“这本书是南某人作的。”我说：“你认识他吗？”他答：“不认识啊，这个人写了很多书，都写得很好。”我说：“你既然这样介绍，下了车我也去买一本来看。”我们的谈话到此打住，这蛮好。当时我如果说：“我就是南某人。”他一定回答说：“久仰，久仰。”然后来一番当然的恭维，这一俗套，就没有意思了。

“此情可待成追忆，只是当时已惘然”，名利如此，权势也如此。即使家庭父子、兄弟、夫妻之间，也要留一点缺陷，才会有美感。例如文艺作品的爱情小说而言，情节中留一点缺陷，如前面所说的《红楼梦》、《浮生六记》等，总是美的。又如一件古董，有了一丝裂痕，摆在那里，绝对心痛得很。若是完好无缺的东西摆在那里，

那也只是看看而已，绝不心痛。可是人们总觉得心痛才有价值，意味才更深长，你说是吗？

因为能不盈不满，所以才能“夫唯不盈，故能蔽不新成”。“蔽”，就是保护很好的旧东西，由于东西永远是旧的，是原来的样子，一直小心使用，并没有坏。因此，旧的不去，新的不来。这便是“不生不灭，不垢不净，不增不减”的长生之道。所以最难还是在能否做到“不欲盈”。其实，现在修道做功夫的人很多，为什么大家功夫都不上路，就因为违反了“不欲盈”的原则，而都在求盈。打坐时，境界稍好一点，下意识便希求更好，拼命执著这个境界，这样“欲盈”的结果，功夫反而不上路。如果了解“保此道者不欲盈”，把这做功夫的原则把握住了，自然受益无穷。

第十六章

致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。没身不殆。

静的妙用

“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。”这是道家修道的原则和方法，离开此原则都不对。有些人想修道、学静坐，那便应该读懂此文，彻底了解真正的方法。其实，只要有个方法在，已不叫求静，而是求动。既然要放心打坐，那么你还再加个什么方法，那岂不更乱更忙吗？

《老子》及一切道家学神仙丹道的经论，合成《道藏》，有八千余卷之多，《老子》只是其中一卷，看是看不完的。你若读完，准有发疯的可能。但我全读完了，却没有发疯。看过以后，我明白了这一卷所谓的“那个”，就是那一卷所说的“这个”，自然而然加以融会贯通。大概地说，八千多卷的《道藏》，根本离不开老子的六个字：“致虚极，守静笃。”“虚”差不多等于佛家的“空”，有些道家丹经上干脆也用空，那是唐、宋以后丹书受了佛家影响的原故。

以往的道家只有“清”与“虚”两个字。“清”是形容那个境界，而“虚”则是象征那个境界的空灵，二者其实是一回事。“致”是动词，是做到、达到；“致虚极”，要你做到空到极点，没有任何染污。至于空到极点是个什么样子呢？若还有个样子就不叫空了。空没得个相貌可寻。

而“守静笃”讲的是功夫、作用，硬要你专一坚持地守住。且用禅宗黄龙南禅师的几句形容词：“如灵猫捕鼠，目睛不瞬，四足据地，诸根顺向，首尾直立，拟无不中。”一只精灵异常的猫，等着要抓老鼠，四只脚蹲在地上，头端正，尾巴直竖起来，两只锐利的眼珠

直盯即将到手的猎物，聚精会神，动也不动，随时伺机一跃，给予致命的一击。这是形容一个参禅的人，参话头，做功夫，精神集中，心无旁骛的情况。不如此，道功无法成就。

禅宗大师们另外还有个比喻：“如鸡之孵卵。”这就不像猫捕老鼠，瞪眼张爪，蓄势待发了。而是闭着眼睛，迷迷糊糊，天塌下来都不管，你踢它一脚，它叫也不叫，理也不理，只是死心眼直守着那个心肝宝贝的鸡蛋。这样也是一种修定的功夫，也是形容虚到极点，静到极点，如同老子所说的“致虚极，守静笃”这六字真言。这六字，已经把所有修道做功夫的方法，与修道的境界、层次，都说完了。世界上各宗各派、各式各样的修道方式，都是为了达到这个目的。下面接着加以说明理由。

“万物并作，吾以观复。”“作”是形容词，宇宙万物，山河大地，无时无刻不在变动，永无止境地发展创化。一直在动中，并没有静过，宇宙的表现，是一个动态的世界。每一个人都在不停地忙碌，每一根草都在生生不息地成长，这是一种道的作用状况。所有生命都在生化中，这是合理的；生化到了尽头，自然死亡，这也是合理的。“万物并作”，都在创造变化，活活泼泼朝向死亡之路走去。因此，庄子解释天地万事万物说：“方生方死。”刚刚出生落地的那一天，就是死亡开始的那一天。一个小孩生下来满一个月，亲戚朋友高高兴兴来庆祝，而在前面的二十九天的生命现象已成为过去了。早已死亡。就算后来活一百年，但在前面的九十九年，也都已死亡，消逝得无影无踪。

从生命的两头来看，庄子很幽默地指出人生的一切，根本就是“不亡以待时尽”。“方生方死”，生命看来似幸福平安，实际是在那里等死而已。只不过排着队比别人多等些时候罢了。从第一天出生

开始，等到最后一刻结束，这有多么的滑稽可笑！道家这种看法，未免太伤感了。其实，更深一层体会，方生方死，方死方生，即生即死，即死即生，又何必那么看不开呢？

那么如何才能使自己不死？“万物并作，吾以观复。”“复”是回头的来路，如果借用佛家“无量无边”的形容词来说生命的力量，本是无穷无尽，一直保留在那里，永远不生不灭。不生并非断灭相，不是枯寂，更不是完全没有东西，而是说永远有无限的能量存在那里，用而不用，不会消耗殆尽。这种无比伟大的生命价值，姑名之为不生，在老子叫“复”。“复”也是个卦名，复卦又称做“地雷复”——䷗，上面是坤卦，表征为地，下面是震卦，表征为雷。雷表示电能，生命发展的能源，从此发生。因此老子在后文提出“反回去”的观念“反者，道之动”，回归生命本初的状态。修道是返回根本，追求生命最初来源的那个东西。

“万物并作，吾以观复”，有志向道的人，不是鲁莽地横冲直撞，向前穷进，而是回头走，走到生命来源之处。禅宗后世的惯用语“还我本来面目”，可当参考，作为此话的注解。真发现自己本来面目，明心见性，便开始接上那生命本具、源源不断、庞大无比的能源。

芸芸众生的命根

“夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，是谓复命，复命曰常。”我们看看，天地间的万物，生长最快的是什么？——草。“野火烧不尽，春风吹又生。”把它的根挖掉以后，只要有一点不尽之处，它又会很快地长出来。生生不息的力量，草木似乎算是最快、最明显的例子。依中国人阴阳五行的术语来说，木是代表于生发之机，东方把木表现作生生不息的现象。草木是同一词意。“芸芸”代表一种普普通通的草，也用来形容宇宙万物的生生不息。死了一批，又生一批，越生越多，叫做“芸芸”。后世便由这道家的“芸芸”，和佛家的“众生”，演变成文学上一个很优美的名词“芸芸众生”。后来又有“林林总总”一词的出现，也是形容犹如草木的多得不可胜数的情形。

老子说，一切万物那么多彩多姿，“各复归其根”，他观察每一个生命，皆是依赖它自己的根本而活。草木无根，活不了的。人也有根，人的根在哪里？我常常看到许多朋友一心求道，却是盲修瞎炼，拼命把丹田当作根，那是不对的；也有人误认为根在肚脐，更是离谱。肚脐只是未出生时和母亲接连一起吸收养分的通口而已，一落地就剪断了，怎么会是修道的根呢？人的根是在虚空，在头顶上。虚空就是我们的泥土，这就是人与万物不同之处。植物的根栽在泥土中，人与植物相反，根栽在虚空中。所以，道家讲修道，“还精补脑，长生不老”，此“精”不完全是指精虫之精，只是与精虫有连带关系。我们看中国国画，主寿的寿星老人——南极仙翁，他那个脑袋被画得比平常人高出一重来，叫做“寿头”。脑子也是智慧的渊源。所以，婴儿刚生下来时，头顶的囟门凹处，里面还是洞开的，与天根相接，

对人的肉体生命来说，所谓“天根月窟常来往”，便指此处。等到此处封闭坚硬以后，他就慢慢开始会讲话，意识渐渐成长，天根便截断了。要修到还精补脑，长生不老，脑的内涵，就是指此“根”。

但是，要如何“归根”呢？唯一的方法，就是求静。“归根曰静，是谓复命。”能够静到极点，才能找到生命的本源，回归生命的根本。这个根是什么？——虚空。“致虚极，守静笃。”在佛家则直截了当地告诉我们“空”。所谓空，也只是个形容词而已，千万别认为空就是没有，那就错了。空等于老子所说的“清虚”。那么，“归根曰静，是谓复命”，静到极点是怎样的一种状况呢？道家有两句话：“虚空粉碎，大地平沉”，描述这个静到极点的境界，连空也要打破，才是真静。

道家讲修道的过程，“炼精化气，炼气化神，炼神还虚”，其原则没错，但这之间的种种程序变化，麻烦得很。一定要做到，不但没有身形人我的感觉，连这个物质世界、意识影像，甚至虚空的感受都没有了，才算合乎“致虚极，守静笃”的境界。

老子的文章刚刚在此露出一点道的曙光，马上笔锋一带，又转回去了。如同打太极拳一样，看似一拳打过来，却又缩回去，你说不打嘛，等一下那只手又从另一边攻来，难以提防，挡也挡不住。这是道家神龙见首不见尾的精神。《老子》这本书的编述也是这样，因此接着又说明道体作用的现象。

“复命曰常”，找到生命的根源，便能“不生不死”，永远常在，永远存在。“知常曰明”，你体会到生命根源是不生不灭，那就叫做明道，成了明白人，再也不懵懵懂懂，迷迷糊糊了。如果人不明白道的根本，不明白生命的本来，“不知常，妄作凶”，乱作妄为，

必然大凶大害，没有好结果。不知生命真理所在，莫名其妙，乱用道体，下场的危险性，自不待言。

我们拿中国哲学的看法来讲，不管是佛学也好，道家也好，《易经》也好，讲人生都没得呆板、固定的结论。本来嘛！历史上有哪一个人真能找到结论呢？我们看《易经》最妙了，八八六十四卦，最后一卦是未济——䷿火水未济，是永远没完，下不了结论的。一切事物的发展，永远没得底，无量无边，永无止境，难以捉摸。也可以说它永远自有源头活水来，滔滔不绝，滚滚而来。如何加以形容，那是各人各家的主观。《易经》由乾坤开始，到未济而终。我们若读懂了，就体会到古人所说“闲坐小窗读《周易》，不知春去几多时”两句诗的意味了。

我经常对同学们说，有两样东西必须要学——佛学与《易经》。但这两门学问，穷一辈子之力，并不易学通，也不需学通。不学通，永远追求不到，似通非通的那个样子，其味无穷，一辈子有事消遣——老了也不寂寞，越研究越有趣。古人说，“夜读《易》”，如果夜里读《易经》，鬼神都受不了。我的经验，是夜里读《易经》，保险睡不着觉。刚刚读啊读，看出一点名堂，便想弄个清楚，继续看下去，等告一段落再睡，结果一段接一段，不知不觉天已经亮了。真是“闲坐小窗读《周易》，不知春去几多时”，一整个春天何时溜走了，都不知道，这个味道很好。

若是学通了的人，把人生看得一清二楚，透透彻彻，这个人生还有什么味道？还有什么美感？隐隐约约蛮好，拉开人生的内幕，一望无遗，那就一点都不艺术了。也许这是笑话，总之，假如真把易学贯通了，“微妙玄通”，通达一切，那也好。

“常”并不全等于永恒，一个人不知常，那就要从自己的生命回过头来找。“夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，是谓复命。”也就是说宇宙生命的来源，本来是清虚的。“本来无一物，何处惹尘埃？”又何必对什么事都抓得很牢，不肯放手呢？其实没有一样东西可以抓住的。你别刻意去计较，整个宇宙万物，本来都属于你嘛！人家问我，怎样学布施才不过分贪心营利集财？我说：“地球都是你的，你为什么不布施。”反正达观不犯法，地球也是你的、他的、大家的，也是自己的。这是知常。我们生命的本来，不生不灭，对这不生不灭的本原，要把握得住，认识得透彻。“不知常，妄作凶”，醉生梦死，盲目人生，那将没有好结果的。

知“常”要把握住道的本原，才懂得做人，才懂得做事。知“常”便能“容”，胸襟可以包容万象，盖天盖地。因为有此胸襟，智慧的领域扩大，不可限量，故说“容乃公”，自然做到天下为公，毫无私心。

既然能“容乃公”，当然“公乃王”。王者，旺也，望也，助也。一切万物皆欣欣向荣，活活泼泼，彼此得助。命相家常告诉看相的人，依你八字要做某一件事，需选某一个自己的“旺相日”。是初一，还是十五？比如说，某人属火，而木能生火，那么那个属木的日子，便是他的“旺相日”。“相”是辅助，帮助的意思。在五行中，各人有各人的旺相日，你的旺相日对你比较有利，对于他人，那就不一定了。

“公乃王”，此“王”并不一定作王解。照现代意思解说，一切为社会，佛家则言一切为度众生；忘了自我，处处为人着想，你度众生，众生亦度你。若用一般合作的标语说，那便是“人人为我，我为人人。”你为人人，人人为你，最后不分彼此，都是一样的。“公乃

王，王乃天”，就符合天地自然法则。天地生长万物，日月照临万物，公平无差，并不计较报酬，这是“天乃道”的自然法则。

有天地一样无所不包的胸襟，便合乎道的原则，那么才能“道乃久”，源远流长，长生不老。佛家所说的“无我”，就是“大公”，就是“天道”。明白了天道，就“没身不殆”了。“没身”，是说我们这个生命，活到最后一口气不来，死后骨头化成灰尘，肉体了了，但是生命的精神却永远常存。长生不老，它的重点，全在“致虚极，守静笃”这六个字上。

第十七章

太上，下知有之，其次，亲而誉之；其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，有不信焉。悠兮其贵言，功成事遂，百姓皆谓我自然。

人生哲学与道的层面

这一章，老子另起炉灶，又提出一个名称叫做“太上”。“太上”等于《易经·系传》上的：“形而上者谓之道。”现在我们讲中国哲学，有“形而上”三个字，是译自西方名词，但采用《易经》中的观念。“形而上者谓之道”，是说万物尚未生长以前，名之为道。“形而下者谓之器”，是说有形象的万般事物生长起来了，各式各样，五花八门不可胜数，就叫“器世界”——物理世界。形成物理世界之前，名之为“道”，《易经》称为“形而上”。

道家“太上”的名称，初见于《老子》。其实殷商以前就有“太上”这个名词了。中国文学上有句“太上忘情”。固然，人生最痛苦最难做到的是忘情，人之所以活着，大都靠着人情的维系。人是感情的动物，古人说：“无情何必生斯世，有好终须累此身”，有你我就有感情，有感情就有烦恼，有烦恼就有是非，有是非就有痛苦。因情受苦，忘情更难。然而“太上忘情”，并非无情，而是大慈大悲，无偏无私的大情，譬如天地生育万物，平等无差，不求回报。

老子所讲“太上”，是太过多情又似忘情之道，只有“下知有之”。所谓“下知有之”的意义，是说有一种下等人，我们认为他很笨，其实他倒是真智慧，早已领悟到“道”的人。真正的哲学家，都出在乡曲地方，虽然一辈子没读过书，真同一位大哲学家、大思想家。当他遭遇到痛苦时，就痛痛快快哭一阵，想想自己命苦就算了。我有时常有此感触，尤其在偏远的落后地区，看到茅屋破寮里头，有些老人家，穿得破破烂烂，食不果腹，有一餐没一餐的，日子苦死了。你问他：“为什么不住儿子家养老？”他很轻松回答说：“我这

一生注定命苦，只有认命！”真令人听了肃然起敬。他比谁都懂得人生哲学，“认了”就好了。

像我们有些人，自认是第一等读书人，其实并不如乡愚的智慧。他们才是宗教家、哲学家。尤其有些年轻人学佛学道，刚看了一点佛学，就自以为只差那么一点点，好像同佛差不多了，很可悲。而那种表面看似下愚的人，却倒知道有一个东西，不管是叫“佛”、叫“天”、叫“上帝”，或者以中国古代的代号叫“命”，他就认定那个东西，至死不渝，比别人都看得开，都豁达。这便是“太上，下知有之”的道理。

再下一等人，相信要烧香供养，磕头拜拜，赞叹不绝，每天还要反反复复唱念几次，这是属于宗教性的仪式活动，便是“其次，亲而誉之”的楷模。更有其次的人，他也许不信宗教，亦不信道，但内心无形中却有一个可畏的东西。实际上，我们认为最下愚的人，往往才是真正第一等的修道人。要不然，需要有真正智慧超越的人才能修道。我经常说，有两种人可以学禅。一种是一个字也不认得，像张白纸，本身很容易修道开悟。另一种硬要智慧透彻，聪明绝顶才行。像我们这些不上不下的半吊子，半通不通的，最要不得，修道往往一无所成。老子讲了这三种人，侧重于“大智若愚”的要点，换言之，大愚也就若智了。

如此，等而下之的，“其次，侮之。”又下一等的人，偏不信道。“上士闻道，勤而行之”，真高明的人一闻道就悟了，并且百分之百地奉行。“中士闻道，若存若亡”，这种人听尽管听，说是不信吗？却又每个礼拜天一定上教堂祈祷礼拜。一到初一、十五，便一本正经跑庙子，上香拜佛。平常庸庸碌碌、随随便便，好像只有那一天才有菩萨、神明显灵，其他时间，胡作非为都可以，这便是若存若

亡。还有些人，听人传道说法，自认为最高明，认为别人都是神经病，一笑，就走开不理了，这就是“其次，侮之”的典型。“下士闻道，大笑而走之”，便是如此。后人又补上一句：“不笑不足以为道”，那是说，如果不这样不屑地嘲笑一下，那还算有道吗？彼此顽固托大，都自以为是，看来多么可笑。

再说“其次，侮之”的人，根本不管天高地厚，根本不信道，以为信道对人格是一种侮辱。总之，“信不足焉，有不信焉”。人的智慧参差不齐，有些人信是信，却不彻底，半信半疑，因为他没有把真理穷究彻底。有些人根本就不信，硬说个“老子偏不信邪”，你也把他没有办法。此中的千差万别，老子并没有再详加分析。这等于人类天生智能的分级，佛学则分为众生的五种“种性”，也就是所谓的“根器”之说，颇为相似。

这一章，老子最后下一结论，形容这个道说：“悠兮其贵言，功成事遂，百姓皆谓我自然。”这等于说，道是天地的公道。学道并没有什么秘密的，只要你程度够，诚心向学，一定便可得道。道为天下所共有，既不属于你，也不属于我，若你懂得的话，方知本来属于你，也属于大家，不是某一个人享受的禁脔。千万别认为真理只在自己这边，非要求道求法的人巴结你，向你磕头行礼才能传道。我认为这种作风，是作践自己，多没意思。

道不藏私，但却“悠兮其贵言”。“悠兮”是悠然自得，所谓“其贵言”的意思，却很难说得清楚。“贵言”，不是说应该很宝贵地告诉你这个意思，而是再怎样高明的语言文字，都很难形容出道的境界。那么，道在何处见？——在行为上、现象上见。道的本体，无形无相，“说似一物即不是”，不能用世间名相来界定它。“有生于

无”，宇宙万物就从这“清虚空灵”的“无”中建立起来，故曰“功成事遂”。

一个修道人真通达了道，才能看透道的表达作用，才能认识道的本来面目，和如何创造千变万化的宇宙事物。道体所表达出来的东西，只是其第二重的影子而已。我们要认识它的根本，只好在这第二重的投影上，在这道体所创造出来的事功上去了解。这个事功尚分二重意义。依儒家世间的学问，即平常我们所讲事业的成就，比如，学科学应该有所发明。你学什么？学物理，那你还在学习阶段，不是物理学家，更不是物理科学家。你学化学，那也不算化学家，或者化学科学家。那开始发明，发明物理或化学原理的，才算摸到宇宙科学的真髓，而由当中表达出一套事物的规则，再由这套理论科学的规则中，进一步发展应用科学的实用技术，生产出令人目不暇接的生活用品，利益世人，或者伤害世人。

如此，学道，学世间各种知识，都是一层一层地进到内部的核心，也都一层一层由内部核心，表现出具体的功用来。这之间层次深浅的不同，事功的大小也就有别。这是“功成事遂”。等到事情有所成就，“百姓皆谓我自然”。等你的事功表达出来，久而久之，大家习惯成自然，就说这本来就合于自然之道，没有什么好大惊小怪的。道是自然而有的，可是我们一般人要回转到这道的本来境界上，那是有得修的，这之间还有一个非常重大的历史哲学问题。就是中国哲学与宗教哲学，以及历史哲学的发展史问题，牵涉太广，而且各个问题都可成为专题，暂时到此打住，以后有机会再讲。

第十八章

大道废，有仁义。智慧出，有大伪。六亲不和有孝慈。国家昏乱有忠臣。

忠臣孝子的伪装

从第十七章的道的层面而相关于中国历史哲学的演变角度来看，我们可以看出老子思想的特殊之处。老子的历史哲学与儒家的观念，乃至一般社会人生的态度相比，另成一格，大异其趣。从前面所说的天道自然，到此，他便提出反对仁义和智慧等的语句。只从文字上看，他是说，中国文化从上古以来，就是一个道，道衰微了，后来的人便提倡仁义道德，结果越强调越糟糕，适得其反。其次，老子也反对智慧。换句话说，知识越发达，教育学问越普及，人类社会阴谋诡诈，作奸犯科的事也就越多，越摆不平。接着，他举出更明显的理由，“六亲不和有孝慈”，在家庭中所谓的六亲，那便是父母、兄弟、夫妇，彼此之间有了矛盾、冲突，才看得出来：何者孝？何者不孝？

如果家庭是个美满的家庭，一团和气，大家和睦相处，那么个个看来都是孝子贤孙，根本用不着特别标榜谁孝谁不孝。如果家中出了个孝子，相对之下，便有不被认同的不孝之子，这其间问题就大了。因此说，六亲不和，才有所谓的“父慈子孝”。我们若是深入研究中国文化特别标榜的“二十四孝”，将发现许多值得讨论的问题。比如拥有大孝美名的舜，其父母可以说不伦不类，很不像话，充分显示了舜的父母，是处在一个问题家庭中，是非不断，非常悲哀，因此舜才成为第一孝子。老子并不喜欢这样，由于一个人的坏，衬托出另一个人的好，那是不幸的事，他希望每个家庭都和乐幸福。

“国家昏乱有忠臣”，同样道理，老子不希望历史上出太多的忠臣义士，忠臣义士并非好现象。我们历史上所谓的忠臣，如岳飞、文

天祥、史可法等人，皆为大家所景仰，因为他们对国家民族忠心耿耿，临危受命，连个人宝贵的生命，都可牺牲。然而，这些可歌可泣的忠臣事迹，无不发生于历史混乱、生灵涂炭的悲惨时代。一个忠臣的形成，往往反映了一代老百姓的苦难。假使国家风调雨顺，永处太平盛世；社会上，大家自重自爱，没有杀盗淫掠之事，那么岂不个个是忠臣、人人是好人了吗？因此，他主张不需特别赞美某人好、某人不得了。四十多年前，我在川西灌县灵岩寺，看到有人书刻在灵泉石壁上的两句话：“愿天常生好人，愿人常做好事。”便是老子此意，也才是天大的幸福。

老子这几句话，从字面上粗浅一看，似乎非常反对儒家提倡仁义道德，但有几点我们必须注意。

第一，老子在世的那个时代，正是春秋时期，社会面临转型时的种种变动，一个新社会形态逐渐形成，这中间产生了很多病态的现象。老子在此病态社会中，体会出他的人生哲学，才会有这样的说法。他的话，乍看起来是唱反调，但仔细研究一下，这正是一种非常宝贵的正面教育。

我们可以另外举一个反证。例如把孔子作的《礼记》中的《礼运篇》，加以整体研究后，就会发现孔子亦有老子这样的看法。中国文化，素来重视道德的价值，《礼记》中的《礼运篇》已经表达得很清楚。所谓的“德”乃归于“道”中，德是道的用，道是德之体。而这个道又是什么呢？老子自己认为道就是自然，但是由远古到黄帝的时代，人为的一切，已经渐渐不合于道了。

第二，从黄帝以前的远古史来看，在《列子》书中，假托黄帝本身梦想的文章，便是梦游“华胥国”，这是不是真实的故事，此处暂

且不加讨论。文中提到，黄帝做梦，到了另外一个国度，那里到处太平安详，没有任何不幸之事，是人类盼望中的天国。这篇“华胥梦”等于中国文化所向往的理想国。其他像柏拉图的“理想国”、莫耳的“乌托邦”，乃至佛家的“极乐世界”、基督教的“天堂”，都是其来有自，反映了这个世间的人类，苦难重重，无时不在斗争战乱中，因此人们便自然而然地追求另一个幸福圆满的境界。而老子所谓的大道，正代表了它的内涵与精神。

其实，老子讲“大道废，有仁义。智慧出，有大伪”的说法，未免失之太刻薄，但这也是爱之心切，所以责之更严。孔子在《礼运篇》也讲得差不多，只是表达方式不同而已。此即儒道二家的态度差别之处，但是道理是相互贯通的。

孔子在《礼运篇》上说：“故用人之智去其诈。用人之勇去其怒。用人之仁去其贪。饮食男女，人之大欲存焉。死亡贫苦，人之大恶存焉。故欲恶者，心之大端也。人藏其心，不可测度也，美恶皆在其心，不见及色也。欲一以穷之，舍礼何以哉！”人有了智慧，智慧的反面就是奸诈，用得好就是大智大慧，用歪了就是老奸巨猾，全在一念之间。因此孔子强调“用人之智去其诈”。而大勇的人，往往气魄大，脾气也大。大勇的反面，就是多怒，佛家称之为“嗔”。假使一个大英雄、大丈夫，没有暴烈的坏脾气，那就很可贵了。“用人之仁去其贪”，仁慈本是件好事，但是仁慈太过了，变得婆婆妈妈，待人接物软塌塌的，心理上难免有一种不自觉的贪恋、执著。因此，能够保持一片仁慈博爱之心，而无这层贪着之念，那便不会发生不良的副作用了。从这里，我们已可明确地看出，老子的“大道废，有仁义。智慧出，有大伪”，其意和孔子所讲的道理，并无矛盾冲突之处，只是文学的手法不一样而已。

孔子又说：“饮食男女，人之大欲存焉”，吃好的、喝好的，以及喜欢男女间的关系，这是人生根本的欲望。“死亡贫苦，人之大恶存焉”，至于死亡和贫穷痛苦，那天底下的人都害怕，都讨厌碰上。所以，“故欲恶者，心之大端也”，一个人爱好追求饮食男女的享受，逃避死亡与贫穷的来临，这是心理现象的根本。但是，“人藏其心，不可测度也”，人的思想、念头，从外表是很难看出来，也很难测验得知的。一个人动什么脑筋，打什么主意，心地善与不善，只要不表现于行为，有谁会知道？“美恶皆在其心，不见及色也”，一切的好坏，全凭他心念的变化，根本没有颜色、声音可资辨别。所有的动机想法都深藏在一个人的内心深处，那么，“欲一以穷之，舍礼何以哉”，要把这些人心的根本问题加以整理、统一，使之去芜存菁，转劣从良，恶行成善举，除了“礼”——文化教育外，还有什么办法呢？

春秋两大名医——老子与孔子

整个比较起来，孔子代表儒家的思想，与老子代表的道家思想在理上是一贯的。现在再作更进一步的说明。我们中国讲“仁义”思想，春秋以前也有这种观念，但很少刻意提倡。为什么？那时社会上背情绝义的病态较少。我常说，中国文化里头，经常提到“孝道”，与世界其他文化相较，孝道是中国特有的优点，其高明可贵之处，无可置疑。但这同时也说明了，这几千年来，我们不孝之举太多了，因此孔子才不得不提倡孝道。同样地，社会上不仁不义的故事层出不穷，所以圣贤们才用心良苦，提供这服“仁义”的药方，希望社会有所改善。孔子是个文化医生，他把当时文化中的疑难杂症诊断出来，投以对症的药石，尝试解决这些令人头痛的问题。

老子也是个医生，但他是研究医理的医生，也就是医生的医生。他认为儒生们开的药方，对是对，但是药吃多了，难免又会出毛病，副作用在所难免。光讲仁义道德，说得天花乱坠，有人自然要加以利用，做出假仁假义、欺世盗名之事，结果弄巧成拙，照样害人。春秋战国时代的社会病态最为严重，强调仁义，便最积极。老子身处其境，讨厌这种风气，所以从反面来对症下药。

他说：“大道废，有仁义。智慧出，有大伪。”智慧与奸诈，乃一体两面，一线之隔。聪明与狡猾、老实与笨蛋，根本是息息相关的孪生兄弟。诚实的智慧合于“道”，用之于世，为人类社会谋福造利，那就对了，名之为“德”。道是体，德是用。然而，诚实虽是好事，若是用不得当，那也会适得其反，坏了事情。

老子这段话，千万不要随随便便看过。近几十年来，我发现有人研究老子，读了此章之后，不作深入一层的体会，便骤下错误的评语说，老子反对仁义，反对智慧，反对做忠臣，反对做孝子。这不曲解得太严重了吗！其实老子并不反对这些，他只是要我们预防其中可能产生的不良作用而已。

每一件事，皆有其正反两面，我们同时必须考虑到。或者时间久了，思想搞不通，走了样；或者某一个观念流行多年，时迁境移，已不合宜，并且流弊丛生，失其原意，这就要懂得《大学》的“苟日新，日日新，又日新”的道理了，此时必须知道变通。所以，老子的思想与《易经》的思想是一样的，都在一个“变”字。

《易经》有五种学问——“理、象、数、通、变”。“理”是哲学的，《易经》每一个卦，背后皆有其哲学道理。“象”，一件事物，一个东西，都有它本身的现象。比如虚空，也有它的现象，空空洞洞，不可捉摸。每一种现象的发生，必然有其形成的哲学道理。而这“理”和“象”二者，也可以借数字符号来表达、整理。那便是“数”了。“理”、“象”、“数”是《易经》三个根本所在，必得将之透彻研究后，才知道“通”，只知“理”，不通“象”、“数”；只知“象”、“数”，不通“理”，都不行。要样样深入，全部融会贯通，方能达“变”，方能洞烛机先，随时知变、适变、应变。知道变，而能应变，那还属下品境界。上品境界，能在变之先，而先天下的将变时先变。等到事情已经迫在眉睫才变，那也恰恰只合于变通而已。老子对仁义、智慧所提的这番道理，也属于变通的一种。

第十九章

绝圣弃智，民利百倍。绝仁弃义，民复孝慈。绝巧弃利，盗贼无有。此三者以为文不足，故令有所属。见素抱朴，少私寡欲。

“王”“贼”并列的烂账

由这一章的反证，更可以看出老子的精神，不是如后代所说的反对仁义、反对孝慈。他只是提出当时社会不对劲的地方，希望当时的人慎重处理，将之归导于正途。而千古以来，注解老子的学者专家，往往只知其一，不知其二，困于老子的语言文字，没有听出弦外之音，把老子误解得太厉害、太离谱了。实际上老子、孔子都是同一精神，表达方式不同而已。

老子对春秋时代社会的批评，是要“绝圣弃智”。我们研究春秋、战国的历史，那真是越读越使人感到高明。孔子作《春秋》，是中国第一部历史书籍。有人说《春秋》不能读，读了会使人奸诈狡猾。孔子自己也说过：“知我者《春秋》，罪我者《春秋》。”历史读多了，好的榜样没学成，坏的手段全学上了。例如，一般人读历史小说《三国演义》，诸葛亮难效，曹操易仿。看小说都想当书中的主角，读《三国演义》，想当刘备者不少，想当赵子龙、关公者更多。很多人将自己的欲望，投射到书中有大能力、大聪明的角色情境中，结果在不知不觉中，变成了画虎不成反类犬，何其可悲！其实，在《春秋》一书里，好的道理处处可寻，坏的现象也连篇累牍。那个时候，对圣人的标榜特别的多，几乎每一个会讲会说的都是圣人，聪明才智之士，比比皆是。从春秋到战国这一阶段，在我们整个历史中，真是人才辈出的时期。我们读春秋、战国时的著作，有时看到某人讲的话，非常有理，但是再从反面想想，又觉不对，应是反面正确才是，然后再转到另一个层面来看，则前述二者不无可疑。每个人的意见都很高明，也都有值得商榷之处。当时真是一个文化变乱、社会变

乱的时代。西方人有一个历史观点：社会历史到了末期，在变乱不安时，才产生哲学家、思想家。然而，依我们的历史哲学看来，与其如此，不如不要这些哲学家来得好。高度的哲学智慧，是从痛苦变乱中的刺激锻炼而成，代价未免太高。

所以，老子反对标榜圣人，反对卖弄世智辨聪。春秋、战国之间，善于奇谋异术的高人，一个比一个高明。例如范蠡，他帮助越王勾践复国，实行他老师计然子所教的六法，不过用了其中的三四项策略，便稳定了国际情势，而越国也复兴了。最后名与利、功勋等等，一样也不要，自己一走了之，到别的地方做生意去了。至于做生意的方法，也是他老师计然子教的。像春秋、战国这一类的智慧之学，简直看不完，太热闹了。

然而，那个时代的世局也就特别地动荡不安。假使我们身历其境，蒙受其害，便晓得那种痛苦，不堪消受。古人有句话“宁作太平犬，莫作乱世人”。那乱世的人命，的确不如太平盛世的鸡犬，人命危如累卵，随时都有被毁灭的可能。老子对那个时代，深深感到痛苦和不满，因此便说：“绝圣弃智，民利百倍。”人们如果不卖弄聪明才智，本来还会有和平安静的生活，却被一些标榜圣人、标榜智慧的才智之士搅乱了。

战国时期，真正能摆布那个时代二三十年之久的，只有苏秦、张仪两人，不管他们摆布得对或不对。所以后来司马迁、刘向等人，都非常佩服苏秦，这么一个书生，年纪轻轻出来，竟使国际间二十几年不发生战争。我们现在听来，二十几年的和平，好像算不了什么，但是春秋战国的时候，几十个国家随时随地都在作战。每一次战争都要死亡一大批的人。老太太、老太爷们，辛辛苦苦将自己心爱的儿孙慢慢养大，然后一上战场，几分钟的时间便结束了生命。难怪司马迁认

为苏秦只是个文弱书生，却纵横六国之间，消弭战争达二十多年之久，这本事够大的了，很令人佩服，因此特别在《史记》上记上一笔。

老子当时的社会情况，虽不比苏秦、张仪那个时候的混乱、糟糕，但已迈向大变不祥的道路上去，他痛心之余，就有“绝圣弃智，民利百倍”的主张。仁义的道理也是一样，那时不只是孔子提倡，但孔子综合了仁义的精华，传给后代。在春秋、战国时候，各国之间，相互争战，彼此攻城略地，都以仁义的美名作口号。等于一些极权政体，也是标榜民主、标榜自由及人权，他们所谓人权，是你听命于我的人权，我要你怎样，你便乖乖地怎样。春秋、战国的时期也是一样，你们要讲仁义道德，那很好，我也跟着讲。但是你们一切都得照我吩咐，要跪便跪，要杀便杀，反正我也可向外宣布这是为了仁义道德，不得不尔。仁义道德的用法，一至于此，那已是天下大乱，不可救药了。所以老子非常讨厌，又主张“绝仁弃义，民复孝慈。”社会上不需以仁义作宣传口号，越是特别强调仁义，越是尔虞我诈，毛病百出。

唯大英雄能本色

并且，人也需抛弃自己引以为傲的聪明——“巧”，抛弃自私自“利”的贪图之心，那么自然不会有盗贼作奸犯科。这是“绝巧弃利，盗贼无有”。此处“盗贼”二字，须引用《庄子·胠箧篇》的大盗——盗跖，来作注解。说句严重的话，春秋、战国时候的诸侯，几乎都是盗跖。

老子提出了上述的道理后，接着说：“此三者，以为文不足，故令有所属。”“文”，代表思想、理论。他说，为什么要抛弃圣智、仁义、巧利这三项东西呢？这个哲学道理发挥起来太多太多，一言难尽，因此暂不讲它，只要把握住这个观念就行了。这等于乡下人经常说：“我命苦，只好这样。”命就是一个确定不移的观念，不需一大堆道理来解释，只要从实际生活便可体会。中国过去家庭，也只抓住一个观念——孝，其中道理，天经地义不需多说。

那么，把这些绝圣弃智的观念，归纳到怎样的生命理想呢？——“见素抱朴，少私寡欲”。社会人类真能以此为生活的态度，天下自然太平。乃至个人拥有这种修养，一辈子便是最大的幸福。其实，这正是大圣人超凡脱俗的生命情操。“见素”，“见”指见地，观念、思想谓之见；“素”乃纯洁、干净。孔子在《论语》上亦讨论到此问题。“素”如一张白纸，毫不染上任何颜色。人的思想观念要随时保持纯净无杂。也就是佛家禅宗的两句话：“不思善，不思恶”，善恶两边皆不沾，清明透彻。而“抱朴”，“朴”是未经雕刻、质地优良的原始木头。有些书用“璞”字，“璞”与“朴”通用，没有经过雕琢的玉石外壳为璞。“朴”与“璞”，表面看来粗糙不显眼，其实佳

质深藏，光华内敛，一切本自天成，没有后天人工的刻意造作。我们的心地胸襟，应该随时怀抱这种原始天然的朴素，以此态度来待人接物，处理事务。如此，思想纯洁无瑕，不落主观的偏见。平常做事，老老实实，当笑即笑，当哭即哭。哭不是为了某个目的，哭给别人看；笑不是因为他讲一句笑话，我不笑对不起他，只好矫揉造作裂开嘴巴，露出牙齿装笑。这就不是“见素抱朴”的生命境界。

再来，“少私寡欲”这一点要特别注意。儒道两家，并没有叫人做到绝对的“无欲”，彻底无欲，简直不可能，假使做到了，那就超凡入圣了。只有佛家修行，先要无欲，因此被儒家批评为陈义太高，难以企及。儒道二家认为“少私寡欲”，已经是了不起之事。“少私寡欲”可以近乎道，但尚未完全合于道。

老子主张“绝圣弃智”，不以圣人为标榜，不以修行为口号，只要老老实实、规规矩矩做人，那便是真修道。“绝仁弃义”，要废除那些假仁假义，伤天害理的做法。有时候，我们看到历史上的故事，很多是口头上大吹仁义道德，要帮忙人家、救助人家，结果对方倒了大楣。这种仁义其名、侵略其实的勾当，非常要不得。至于“绝巧弃利”，那是针对人类喜欢耍自己的聪明才智，自认高明而言。东西方宗教皆认为使巧用计，想办法耍手段，一般都是为了图利自己，那是强盗心理，是不道德的。因此，老子提出“见素抱朴，少私寡欲”，作为我们生活修养的中心原则。随着，下面再告诉我们学道的榜样，做人做事的涵养，继续沿着他一贯的理路发挥。

第二十章

绝学无忧，唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去若何？人之所畏，不可不畏。荒兮其未央哉！众人熙熙，如享太牢，如登春台。我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩，儽儽兮若无所归。众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心也哉！沌沌兮。俗人昭昭，我独昏昏，俗人察察，我独闷闷。澹兮其若海，飂兮若无止。众人皆有以，而我独顽且鄙。我独异于人，而贵食母。

知识是烦恼的根源

“绝学无忧”这四个字，有些人重新整理《老子》，将它归于前面一章，成为“见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧”。

“绝学无忧”做起来很难。绝学就是不要一切学问，什么知识都不执著，人生只凭自然。汉朝以后，佛学从印度传入中国，佛学称成了道的大阿罗汉，为“无学位”的圣人，意思是已经到了家，不需再有所学了。其实，严格而言，不管是四果罗汉，或者菩萨，都还在有学有修的阶段，真正“无学”，那已经是至高无上的境界了。

古人有言：“东方有圣人，西方有圣人，此心同，此理同。”就是说真理只有一个，东西方表达的方式不同。佛学未进入中国，“无学”的观念尚未在中国弘扬，老子就有“绝学”这个观念了。后来用佛家的“无学”，来诠释老子的“绝学”，颇有相得益彰之效。

修道成功，到达最高境界，任何名相、任何疑难都解决了、看透了，“绝学无忧”，无忧无虑，没有什么牵挂。这种心情，一般人很难感觉得到。尤其我们这一些喜欢寻章摘句、舞文弄墨的人，看到老子这一句话，也算是吃了一服药。爱看书、爱写作，常常搞到三更半夜，弄得自己头昏脑涨，才想到老子真高明，要我们“绝学”，丢开书本，不要钻牛角尖，那的确很痛快。可是一认为自己是知识分子，这就难了，“绝学”做不到，“无忧”更免谈。“读历史而落泪，替古人担忧”，有时看到历史上许多事情，硬是会生气，硬是伤心落下泪来，这是读书人的痛苦毛病。其实，“绝学无忧”真做到了，反能以一种清明客观的态度，深刻独到的见解，服务社会，利益社会。

接着，老子便谈道德最高修养的标准。他说：“唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去若何？人之所畏，不可不畏。”“唯”与“阿”两字，是指我们讲话对人的态度，将二者译成白话，在语言的表达上都是“是的”。但同样“是的”一句话，“唯”是诚诚恳恳的接受，“阿”是拍马屁的应对，不管事实对或不对，一味迎合对方的意见，这便是“唯之与阿，相去几何”之处。许多青年朋友和我们谈话时，每说：“你的看法很好，不过我……”，这就是“阿”。“不过”、“但是”这类转语，往往隐含着低声下气，不敢得罪人的顺从心理。然而，真理是没有讨价还价的余地，不能随便将就别人，做顺水人情的。

尤其是做学问，汉儒辕固生就骂过汉武帝的丞相公孙弘说：“公孙子，务正学以言，无曲学以阿世。”一个读书人，不可在学问上、思想上、文化上将就别人，附和别人，为了某种私利拐弯抹角，那就不对了，儒家非常重视读书人这一点的基本人格。“唯”与“阿”实质内容并不一样，但是表面上不易分别。

老子说这些道理，并非教我们带着尖刻的眼光，专门去分析他的言行举止，是“阿”是“唯”；而是提醒我们自己，学习真诚不佞的“唯”，避免虚伪造作的“阿”。千万别读了老子这句话，结果处处挑剔别人，不知一切道德修养，应从反求诸己开始。

另外，“善之与恶，相去若何？”善与恶若是往深一层去观察，那也许是划分不出距离的。善恶之间，很难分辨。往往做了一件好事，反而得到恶果。据我个人的人生经验，以为以前救过的人，现在想想，倒觉得是件坏事。因为他们以后继续活下去的那种方式，反而是伤害到其他更多的人。所以，善与恶的分际，简直难以捉摸。而

且，所谓善恶、是非、好坏，若真以哲学的立场彻底研究，那更无法确定出一个绝对的标准。

虽然绝对的道德标准难求，但是一个社会因时因地所产生的相对道德标准，一个修道人也应该遵守，这是“人之所畏，不可不畏”。即使你超越了相对的窠臼，到达了绝对的境界，在这个世界上，你仍有必要陪大家遵守这个世界的种种规则，避免举止怪异，惊世骇俗。此即老子的另一句话：“和其光，同其尘。”不可不畏，不得不畏，不能不畏，在文字上虽只一字之差，但是其意义相去甚多。不可不畏乃发自于自己内心的认识与选择，为了利益众生而随顺众生，不是受外在环境的制约，执著一般相对的价值标准。比如有个东西，大家都认为是黑色，这只是一种约定俗成的语言称呼，你也就跟别人说是黑的，不必硬说是白的，否则将有麻烦，无法彼此沟通。

我发现我们一些老朋友，天天翻报章杂志，天天大作文章，相劝省点力气，少写一点，可是都自认为没有办法，因为他有一副忧世忧国的心肠，总想对社会贡献出一点力量。像有好几位老教授，我也经常互相劝勉，你少教一点书吧，多保养自己一点，同样也做不到，因为他们对国家民族的前途，还是担忧挂虑得不得了。因此，要“绝学无忧”，逍遥自在，除非得了道。未得成道之先，忧世之心，或者挂虑个人的安危，是免不了的。

老子素描修道者的人生

接着，下面一段，可以说是老子的“劝世文”。“荒兮其未央哉”，“荒”是形容词，像荒原大沙漠一样，面积广大无边，永远没有尽头。这句话放在这一段里，应作什么解呢？——《易经》最后一卦“未济”。我们看看历史，看看人生，一切事物都是无穷无尽，相生相克，没有了结之时。

时末崇祯年间，有个人画了一幅画，上面立着一棵松树，松树下面一块大石，大石之上，摆着一个棋盘，棋盘上面几颗疏疏落落的棋子，除此之外，别无他物，意境深远。后来有个人拿着这幅画，来请当时的高僧苍雪大师题字。苍雪大师一看，马上提起笔来写道：

松下无人一局残，空山松子落棋盘。
神仙更有神仙着，毕竟输赢下不完。

这一首诗，以一个方外之人超然的心境，将所有人生哲学、历史哲学，一切的生命现象，都包括尽了。人生如同一局残棋，你争我夺，一来一往。就算是传说中的神仙，也有他们的执著，也有他们一个比一个高明之处。这样一代一代，世世相传，输赢二字永远也没有定论的时候。苍雪大师这首名诗，相当能够表达老子“荒兮其未央哉”的意思。

那么，在这一个永远向前推进的时空中，一个修道人该如何自处呢？“众人熙熙，如享太牢，如登春台，我独泊兮其未兆，如婴儿之

未孩。”“熙熙”二字，并不见得是好事，单就文字解释，是很太平、自然、舒适、自在，看起来很好的样子。所以许多人的名字都取个“熙”字，如清朝皇帝“康熙”。

然而，“熙”字是好而不好，吉中有凶。司马迁《史记》上提到：“天下熙熙，皆为利来；天下攘攘，皆为利往。”我们看这个世上，每个人外表看来好像没怎样，平平安安活着，其实内心却有诸多痛苦，一生忙忙碌碌，为了生活争名夺利，一天混过一天，莫名其妙地活下去，这真的很快乐、很满足吗？老子指出一般人这样生活，自认“如享太牢，如登春台。”好像人活着，天天都上舞厅，天天都坐在观光饭店顶楼的旋转厅里，高高兴兴地吃牛排大餐；又好像春天到了，到郊外登高，到处游山玩水，颇为惬意。牢是牛，古代祭礼以牛作大祭的牺牲。

老子对人生的看法，不像其他宗教的态度，认为全是苦的；人生也有快乐的一面，但是这快乐的一面，却暗藏隐忧，并不那么单纯。因此，老子提醒修道者，别于众人，应该“我独泊兮其未兆”，要如一潭清水，微波不兴，澄澈到底。应该“如婴儿之未孩”，平常心境，保持得像初生婴儿般的纯洁天真。老子一再提到，我们人修道至相当程度后，不但是返老还童，甚至整个人的筋骨、肌肉、观念、态度等等，都恢复到“奶娃儿”的状态（大陆的湖北、四川地区，称呼还在吃奶的婴儿为“奶娃儿”）。一个人若能时时拥有这种心境，那就对了。这和上面讲过“专气致柔，能婴儿乎”的道理是一样的。

还有，下面一句话也是修道人的写照。“儽儽兮若无所归，众人皆有余，而我独若遗。”“儽儽”，如同孔子在《易经》上说的“确然而不可拔”，自己站在那里，顶天立地，如一座高山，不可动摇。“无所归”，也就是孔子所言，“君子不器”，不自归于任何典型。

你说他是个道人，却又什么都不像，无法将他归于某一种范围，加以界定。而“众人皆有余”，世上的人，都认为自己了不起，拼命追求，什么都想占有；而我什么都不要，“遗世而独立”，好像世界上的人，都忘了我一样。

这种风范，做起来还真不易。辛稼轩有两句词说：“此身忘世浑容易，使世相忘却自难。”自己要将这个社会遗忘，还算容易，但要社会把你轻易地忘掉，那可不简单。“人怕出名，猪怕肥”，尤其在社会上有了一点名气的人，更难做到。到时你想远离这个社会，归隐山林，不再过问世事，这倒好办，因为只要你真看得开，放得下便可。但是，你一躲到深山野地去，有许多人还是会千方百计找你出来，说你有道啊，要你干这干那，绝不放过你。这就是“使世相忘却自难”了。所以老子最后只好骑着那头青牛，悄悄逃出函谷关去了。

《老子》这第二十章，实际上全部在阐述前面他所说“和其光，同其尘”的道理。我们研究古文典籍，大可不必另外从别处引经据典，大作文章，只要以原书各节内容互相对照诠释，便可寻出其原本含意。老子亦是如此，他的每一个观念，在本文中自有他的注解。

只是同流不下流

因此，老子又说：“我愚人之心也哉，沌沌兮。”“愚”，并非真笨，而是故意示现的。“沌沌”，不是糊涂，而是如水汇流，随世而转，但自己内心清清楚楚。有些人学道家学坏了，故意装糊涂，却走了样，弄巧成拙，反而坏事。所以，这种外昏内明的功夫，不是随便装疯卖傻便是有道的。一个修道有相当体悟的人，他可以不出差错地做到：“俗人昭昭，我独昏昏，俗人察察，我独闷闷，澹兮其若海，飂兮若无止。”“昭昭”，就是高明得很，什么事都很灵光的样子。一般俗人都想这么高人一等。相对地，“我独昏昏”，修道人不以为聪明才智高人一等，给人看起来，反是平凡庸陋，毫无出奇之处。“我独昏昏”，同时也说明了修道人的行为虽是入世，但心境是出世的，不斤斤计较个人利益，因此给别人看成傻子。

并且，“俗人察察，我独闷闷”，普通人对任何小事都很精明，事事精打细算，但是我倒是“闷闷”笨笨的，外表“和光同尘”，混混沌沌，而内心清明洒脱，遗世独立。你们要聪明，就让你们去聪明，你们到处吹毛求疵，斤斤计较，但我倒是无所谓，视而不见。

再者，一个修道人的胸襟也要“澹兮其若海”，像大海一样，宽阔无际，容纳一切细流，容纳一切尘垢。儒道两家都一样，要人胸襟宽大，包容一切。这就得学习“淡泊明志，宁静致远”的修养，然后自己的精神思想才能从种种拘限中超越出来。

“飂兮若无止”，这种境界，要自己住在高山上，方能有所体会。“飂”，不是台风，而是高雅的清风，如空中大气清远徐吹。这

很难用其他字眼来形容，“天风朗朗”，或者堪作相似的形容。尤其身处高山夜静时分，一点风都没有，但听起来又有风的声音，像金石之声；尤其在极其宁静的心境中听来，在那高远的太空里，好像有无比美妙的音乐，虚无缥缈，人间乐曲所不能及。此即庄子所讲的“天籁”之音，没有到达这个境界，是体会不出的。

如此，俗人有俗人的生活目的，道人有道人的生命情调。“众人皆有以，而我独顽且鄙”。一般人对人生都“有以”，都有目的，或求升官发财，或求长命百岁。而以道家来讲，人生是没有目的的，亦就是佛家所说“随缘而遇”；以及儒家所说“随遇而安”的看法。但是老子更进一步，随缘而遇还不够，还要“顽且鄙”。“顽”，是非常有个性，永远坚持不变。“鄙”，就更难做到了，所有的言行举止，非常给人看不起，糟糕透了。譬如，民间流传已久的《济公传》，其中主角济公和尚，他时常弄些狗肉吃吃，找点烧酒喝喝，疯疯癫癫，冥顽不灵，人们都瞧他不起。你说他是疯子吗？他又好像清楚得很，你说他十三点，有些事却又正经八百。一下由这庙趱过来，一下被那庙趱过去，个个庙子都不欢迎他住。“鄙”到这等地步，他却是最解脱、最不受限制的人。这一点，一般凡夫是难以理解的。

如此“我独异于人，而贵食母”这种处世态度，虽然和众人不同，却不是标新立异，惊世骇俗。这乃因为自己“贵食母”，“母”字代表生我者，也就是后世禅宗说的“生从哪里来，死向何处去”的生命本来。“贵食母”意即死守善道，而还我本来面目，永远回归到生母的怀抱——道的境界中去。

本章老子所提出来的处世态度，我们假使拿来和《论语》的《乡党》篇比较研究，相当有趣。《乡党》篇是孔子的弟子们记载孔子生活的艺术，孔子在办公室是个什么态度，对朋友又是个什么态度，穿

衣如何穿法，吃饭如何吃法。孔子吃饭很讲究卫生，并且一定要点葱蒜摆在前面才吃。这些都是他的弟子形容孔子平常生活的习惯。老子形容修道人入世而又出世的处世态度，恰与孔子大有不同，刚才已作了相当的介绍。真要做到这样，那是相当难的。

老子处世哲学的人证

老子所说的这种处世哲学，人生态度，除了我们传统文化中真实笃信道家的神仙们，用之在一般社会的人群，是不可能的。如果要找出这种榜样，当然，在历代道家《神仙传》里，却多得很。不过，都像是离经叛道，古里古怪，不足为法。其次，只有近似道家的隐士、高士们，介于出世入世之间的，却可在《高士传》里找出典型。

现在我们只就一般所熟悉的，由乱离时期到治平时代的两位中间人物，作为近似老子所说的修道者的风格。在西汉与东汉转型期中，便有严光。在唐末五代末期到赵宋建国之间，便有陈抟。

严光，字子陵。他在少年时代，与汉光武刘秀是同学。别的学问不说，单从文学词章的角度来讲，严子陵高到什么程度，已无可靠的资料可寻。但是，看刘秀——汉光武的少数文章词藻，的确很不错。刘秀做了皇帝以后，唯独怀念这位同学，到处查访，希望他来一见，就可想见严光的深度，并不简单。也许他也是一个在当时局势中，不作第二人想的人物。但是他也深知刘秀不简单，这个位置已属于刘秀的，他就悠游方外，再也不想钻进圈套了。因此他就反披羊裘，垂钓在浙江桐庐的富春江上。这种作风，大有近似老子所说的：“众人熙熙，如享太牢，如登春台。我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩，儽儽兮若无所归，众人皆有余，而我独若遗。”后来，他虽然也和当皇帝的老同学刘秀见了面，而且还在皇宫里如少年时代一样，同榻而眠，过了一夜，还故意装出睡相不好，把脚搁在刘秀的肚子上睡觉，似乎又目无天子。总算刘秀确有大度，没有强迫他作官，终于放他还山，仍然让他过着悠游自在，乐于江上垂钓的生涯。

因此相传后世有一位上京考功名的秀才，路过严子陵的钓台，便题一首诗说：“君为名利隐，我为名利来。羞见先生面，夜半过钓台。”这真是：“有人辞官归故里，有人漏夜赶科场”的对比写照。但是相反的，后人有对他作极其求全的批评说：“一着羊裘不蔽身，虚名传诵到如今。当时若着蓑衣去，烟水茫茫何处寻。”这又是何等严格的要求，好像专为老子的哲学作人事考核似的。他是说，严子陵反披羊裘去钓鱼，分明是故意沽名钓誉，要等汉光武来找他，用此为求成名的手段。如果真想逃名避世，当时只着一般渔人所穿的蓑衣斗笠去钓鱼，谁又知道富春江上多了一位渔人便是严子陵呢！那么，当皇帝的同学刘秀，岂不是永远也无法找到你吗？因此他批评严光是有意弄噱头，求虚名，而非真隐的诚意人物。

如照这种严格的要求隐士、高士、处士的标准来讲，凡是被历史文献所记载，为人世所知的人物，乃至神仙传记或佛门中的高僧，也都是一无是处的。宋代的大诗人陆放翁便说过：“志士栖山恨不深，人知已自负初心。不须更说严光辈，直自巢由错到今。”平庸一生，名不见于乡里，终与草木同腐的，或者庶乎近焉！

陈抟，道号希夷。当然，他早已被道家推为神仙的祖师。一般民间通称，都叫他陈抟老祖。他生当唐末五代的末世，一生高卧华山，似乎一点也不关心世事。等到宋太祖赵匡胤在陈桥兵变，黄袍加身，当起皇帝来了，他正好下山，骑驴代步，一听到这个消息，高兴得从驴背跌下来说，从此天下可以太平！因为他对赵宋的创业立国，有这样的好感，所以赵氏兄弟都很尊重他。当弟弟赵匡义继哥哥之后，当上皇帝——宋太宗，还特别召见过他。在《神仙传》上的记载，宋太宗还特别派人送去几位宫女侍候他。结果他作了一首诗，把宫女全数退回。“冰肌为骨玉为腮，多谢君王送到来。处士不生巫峡梦，空劳

云雨下阳台。”这个故事和诗也记在唐末处士诗人魏野的账上，唐人诗中也收入魏野的著作。也许道家仍然好名，又把他栽在陈抟身上，未免有锦上添花、画蛇添足的嫌疑。

其实，希夷先生，生当乱离的时代，在他的少年或壮年时期，何尝无用世之心。只是看得透彻，观察周到，终于高隐华山，以待其时，以待其人而已。我们且看他的一首名诗，便知究竟了。

十年踪迹走红尘，回首青山入梦频。
紫绶纵荣争及睡，朱门虽富不如贫。
愁看剑戟扶危主，闷听笙歌聒醉人。
携取旧书归旧隐，野花啼鸟一般春。

从这首七言律诗中，很明显地表露希夷先生当年的感慨和观感，都在“愁看剑戟扶危主，闷听笙歌聒醉人”两句之中。这两句，也是全诗的画龙点睛之处。因为他生在唐末到五代的乱世中，几十年间，这一个称王，那一个称帝，都是乱七八糟，一无是处。但也都是昙花一现，每个都忙忙乱乱，扰乱苍生几年或十多年就完了，都不能成为器局，所以他才有“愁看剑戟扶危主”的看法。同时又感慨一般生存在乱世中的社会人士，不知忧患，不知死活，只管醉生梦死，歌舞升平，过着假象的太平生活，那是非常可悲的一代。因此便有“闷听笙歌聒醉人”的叹息。因此，他必须有自处之道，“携取旧书归旧隐”，高卧华山去了。

这也正如唐末另一位道士的诗说：“为买丹砂下白云，鹿裘又惹九衢尘。不如将耳入山去，万是千非愁煞人。”他们所遭遇的境况和心情，都是一样的痛苦，为世道而忧悲。但在无可奈何中，只有如老子一样，走那“我愚人之心也哉！沌沌兮，俗人昭昭，我独昏昏。俗人察察，我独闷闷。澹兮其若海，飂兮若无止，众人皆有以，而我独顽且鄙。”看来虽然高不可攀，其实，正是悲天悯人，在无可奈何中，故作旷达而已吧！

第二十一章

孔德之容，惟道是从。道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉？以此。

老子的物是什么东西

“孔德”是大德之意。依佛教习惯，写信给老前辈之尊称为某某“大德”。古代佛学从梵文翻译成中文的同义字，本来是有“孔德”，但因孔子姓孔，后来才将“孔德”改成“大德”，孔是大，德代表真正有道者的行为。“容”，则指内涵的包容作用。一个真正有道德修养的人，他的内涵，只有一个东西——“道”。“惟道是从”，二六时中，随时随地，每分每秒，都在要求自己合于道的原则，起心动念，一言一行，无有稍微违反道业。“澹兮其若海”，永远包容一切，容纳细流，会归于一，没有离谱走样的情况出现。这是本章开头提出做人的大原则，也是说明修道人出世的态度，以及道是如何修法。

这一章需要一口气念下来，不可间断，这样味道才够。古人读书的时候，总是摇晃着脑袋念，有时一口气念得接不上，不得已切断文气，那不行。学古人文章，当那文气一路顺下来时，管它中间句子对不对，总要先把握住一气呵成，如果中途停顿，再接下来就差多了。写毛笔字也一样，即使笔上墨已不够，字未写完，也不想再蘸一下，因为再停下来蘸墨，那股淋漓尽致的气势便中断了，划不来。那硬是像打球一样，手用力一挥，球嗖的一声，形成一个强劲有力的曲线，就过去了。好的文章，好的诗词，同样讲究气势，气势不足，或者不连贯，必然影响它的美感，这之间的微妙之处，很难阐述清楚。

“道之为物，惟恍惟惚。”我们后世许多研究老子哲学的人中，有一派说老子是唯物的，不是唯心的。因为在老子的书中有好多处，提到“物”字。这一点确须特别注意，在春秋时代，并没有所谓唯

心、唯物的理论。那个时候所说的“物”，等于我们现在讲“这个东西”。这在古书诸子百家中可以引出很多证据。我们现在的常用语“你这个东西”或“是什么东西”，假使五百年或一千年后的人，来考证这一句话，也许会觉得十九世纪到二十世纪的中国人，语言真麻烦。“东西”是什么？东是东边，西是西边，两个方向怎么能合拢成一个名词呢？

例如，我们现在有些人，喜欢骂别人“你是什么东西！”我觉得这话骂得很好，因为我自己再怎么找，也找不出自己是个什么东西。我是个人，并不是什么东西。然而，这一代的语言“东西”二字，合拢来就是一个观念。这个观念很难下注解，“物”可以叫东西，“人”也可以叫东西。古人讲“物”，也同样是这种意思，并不限制确定只是表示物质。

事隔两千多年的后人，不明此理，糊里糊涂把“物”当成“唯物”之物，硬以现代人的文字观念诠释古人的文字观念，这不是很严重的拿着鸡毛当令箭吗？比如，庄子说他的话，十之八九为“寓言”，“寓言”一词最先出自庄子。近代日本翻译西方文化，将那些幻想假托的故事，便借用“寓言”一词做代表。结果现在年轻人不懂，以为寓言就是文学家凭空幻想、所创作出来的东西，如《伊索寓言》一样，反而视庄子所说的寓言都虚假靠不住。这岂不是颠倒是非、阴错阳差了吗？

老子讲“物”，千万不能当“唯物”的物解。老子所说的物，用现代名称来说，便是“这个东西”的意思。东西就是东西，是勉强指陈某一种事物，再进一步讲不出一个所以然的代名词。这等于佛家说，有一个不可思议的“自性光明”，西方人崇高无比的“上帝”，这些形容绝对性的宗教词句，一到了禅宗祖师们手中，就把所有宗教

的外衣都剥光了，而以“这个”来代替。“这个”是“那个”？“那个”是“这个”！“这个”又是什么东西？东西便是东西，无法注解，只有自己亲身见到证到才知道。我们了解了“物”在当时的文字概念，自然不会随便给古人栽赃，说他是唯物思想，否则那太离谱、太莫名其妙了。不过，有人还会误认孔明就是孔子的弟弟，这也是令人啼笑皆非，无可奈何的自由心证，只好由他去认定属实吧！

至于说，“道之为物，惟恍惟惚”。这其中牵涉到中国文字问题，更是复杂。我们现在一听“恍惚”一词，就解释为精神散乱，昏头昏脑，类似现在流行吃“强力胶”，注射“速死坑”者的精神迷幻状态。因此，有些年轻人拼命吃强力胶，以为是享受，结果把身心搞砸了。其实，“恍惚”是指心性光明的境界，我们姑且不用繁琐的训诂学来解释这两个字，单就字形，便可看出“恍”是竖心旁加一个“光”字；“惚”是竖心旁加一个“忽”字，意谓心地光明，飘然自在，活活泼泼，根本不是颠三倒四，昏头昏脑。如果修道的结果，像喝醉酒一样，迷迷糊糊，东倒西歪，需要好几个人扶着，才叫做“恍兮惚兮”，那还算修道吗？

老子是说，“道”这个东西，它是“惟恍惟惚”的。勉强来描述，是说它有这么一个不可思议的光明洒脱境界。所谓“惚兮恍兮，其中有象”。“兮”字，源自古代南方楚国语助词的用法。楚国文化，遍布长江南北，自成一个系统，就历史而言，当时的楚国，乃祝融氏之后，也与神农的文化有关。孔子的文章章法，是属齐鲁文化的传承，具有北方朴实敦厚的气质。老子的文章，潇洒而有韵律，具有南方文学的风格。而在老子之后，代表南方楚国的文学，便有屈原楚辞《离骚》的出现。“兮”字，古时是否念做“西”的音，是个问题，只是我们现在一直把它读做“西”字的音罢了。严格而言，古代

“兮”字，不念“西”音，其性质类似现在唱歌时常用的“啊”字，或“哑”字，讲不出一个具体的含意来。有人主张，此字应以闽南音或客家音的“唉”或“哎”，拉长声调而唱。如果它构成一个词，该是两个字以上连在一起，而形成一个独立形容词，并非完全无意义的填入文章之中。

春秋时代南北文学的境界

研究历史文化，需要了解当时不同地区的文字风格的趋势。楚辞，以及词赋等华贵美丽的文学作品，出于南方。后代思想的发展，老庄、禅宗皆在南方，尤其长江流域一带最为盛行。这一点，年轻一代的后起之秀，在研究中国文化，重新整理中国文学、哲学时，有必要加以特别注意。一般来说，北方民风，温柔敦厚，朴实无华。方方正正，顶天立地的仁道文化，往往由北向南发展。而思想高明、空灵优雅的文化，则诞生于南方之地。这几乎成了一个定律。我常以此观念，研究欧洲历史，美国历史也一样。欧美方面，北部出来的人物，或文化思想，就与南方不同，北部的人们，行为笃厚，气质浑厚。南方出来的人物，像卡特就很有问题。这很奇怪，只由于东、南、西、北地区方向的差别，冥冥中影响山川人物以及文化的异同问题，和《易经》象数的法则又大有关系。

老子又说，在“惚兮恍兮，其中有象”。换言之，在毫无边际、活活泼泼的一片光明境里，就有这么一个境界。“象”者，境界也。“恍兮惚兮，其中有物”。而且在这个光明的境界里，似乎确有这么一个东西。等于佛家所说：“即空即有，即有即空。”在空空洞洞里边，又非真的空空洞洞。这个“其中有物”，既非唯心，亦非唯物，而是心物一元的那个东西。修道人可以到达这种莫可名状，光明无际，“荒兮其未央哉”的灵活自在，若虚若实的境界。但是这个境界，这个东西，老子不想再加上一个名词去解释，恐怕以词害意，只好简单地用“象”、用“物”来表达它。在佛学中，也常说“不可思

议”，或“不可说”来结束其词，个中况味，只好说“如人饮水，冷暖自知”了。

此精不是那精

接下来，老子又搞出一个大问题。“窈兮冥兮，其中有精”，“窈”是形容其深远，“冥”是形容其高大。如果当时用齐鲁文化的文笔写来，或者使用“巍巍乎”三字来形容。“窈”、“冥”可以用太空的现象作比喻。如“飞入清冥”，代表远远到达无穷高、无穷尽的太空中去，甚至还遗忘了太空的观念。一个人的修养如果达到这种程度，便可了解这中间确是“其中有精”。但是提到“精”，便须千万注意，不可以物质观念来解释这个精。当然，不是如后世的旁门左道所指的精虫卵子之精，它是包含“精灵”、“精华”之意，不可测量、不可捉摸的精神之精。

但后世道家所讲的“炼精化气，炼气化神，炼神还虚”，究竟有没有这回事呢？——有这回事。但千万别误认所指是人体生理周期所产生的精虫卵子。如果这样认定，就有毫厘之差，千里之失。有一位在美国研究心理学的同学，回来跟我讲：真糟糕，现在美国心理学家，提倡老人可以结婚，享受充分的性生活，并不承认中国道家“十滴血一滴精”的说法，而且不反对多交、杂交，这不是要把老人玩死了吗！这位同学毕竟是知识分子，不能做到“绝学无忧”，一直担心得不得了。

于是，我问他：你知不知道所谓“十滴血一滴精”的说法，是怎么传到美国去的？他说：道书上都这么讲。我告诉他：这不是正统的道书，这种书把“精”认作男性精子及女性卵子，根本大错特错，事实上精子卵子也不是单靠血液变出来的。美国这些心理学家、生理学

家，拼命攻击这种观念，是有其道理的。人家有科学上的根据，岂会随随便便相信你的说法，怪只怪我们自己贩卖中国文化的人搞错了。

所谓“精”，很难加以明确的界说。如果在人身上而言，可以包括各种荷尔蒙——内分泌等等，但不仅止于此，很难细说。至于“气”“神”二者，更有待于另做专题讨论。如果根据《黄帝内经》所载，在医学方面，所指的“精”，也不是精虫卵子，早已有了特别的说明。比如，我们听人说：“这个人精神很好！”你总不会认为说他精神好，就是他体内的精虫特别多吧！当然没有这种道理。精神是无法以言词作具体形容的。然而真没有这个东西吗？却毫无疑问可感觉到人身确具有这股活力的作用。精神好或精神萎靡，与人体的生理机能和心理状况，有相互作用的关系。

一个学道者，倘若经年累月地打坐，结果一日一日，越坐越没精神，越修越昏头昏脑，那就错了。这可不是“窈兮冥兮”。真正到达“窈兮冥兮”的空灵境界，只要你眼神稍稍凝定几分钟，就等于常人几小时的睡眠，这是“其中有精”，由此才谈得上“炼精化气”的功夫。像这老子、庄子书中，谈修道功夫境界的文字，非常多，不是一般哲学观念或文人的艺术想象所能理解诠释的。那硬要实修实证，方能体会个中真相。

然后，老子又形容精神之重要，“其精甚真，其中有信”。此处之“精”，在用法上，几乎已到达佛家所说“不生不灭”的境界。佛经名典《楞严经》亦云：“心精圆明，含裹十方。”修心养性到此等地步，可以盖天盖地，包容整个宇宙。因此，老子说：“其精甚真”，它是个绝对真实的东西，无始无终，不生不灭的。“其中有信”，确是实有其事，确有这个消息，只要你从身心上，真修实证，到时便自然有一步一步的征信效验。

孟子的证道

讲到这里，且让我们借用《孟子·尽心章》的话来注解老子的“其中有信”，却很恰当。孟子说：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”如果大家要谈修养功夫，只是一时兴来，随便搞搞打坐，认为好玩，没有将它当作人生第一件事，那么也只是混混日子，没有什么好结果的。假如真把它当作人生第一件事，朝暮念兹在兹，没有须臾荒废，如此便是到达“可欲之谓善”，随时随地有如抽鸦片烟上瘾一样，到时间不上座，就显得无精打采，非坐一下不可。所谓抽鸦片一样有了瘾，这是比喻之辞而已，不可误会。

这么用功上路，渐渐就会到达“有诸己之谓信”。那是说，火候到了，必然会有它的境界呈现，可以征信无疑。孟子这一段话，一路下来，讲的都是修持功夫的层次经验，不只是“比量”的理论而已。老子对精、气、神三样东西，是分开提出的，“其精甚真，其中有信”，只要锲而不舍，不退失道心，久而久之，精神气息的妙用象征，一步一步呈现，一层一层往上提升，终至契入形而上的“道”妙。

因此便说，形而上的“道”，“自古及今，其名不去。”它是参天地的造化之机，不生不灭，永恒存在。从古至今，真理只有一个，无二亦无三。但是世界上表达“不二法门”的道之名称，可有千差万别，不只一个而已。叫它是“道”，是“神”，是“心”，是“物”，是“天”，是“帝”，是“如来”，都同是代表这个不二之

道的别名。这个东西永远不会改变，永远不可磨灭，横竖三际，遍弥十方。我们的传统文化，便名它是道。

如实悟了大道之后，“以阅众甫，吾何以知众甫之状哉？以此。”这是说，等到证得了真理，那么你便能无所障碍地观察一切众生相，了知一切众生的根性。“众甫”就是众人，“甫”也作“父”解，代表男性。古代社会，处处以男性为重。读古人文章，假如有一个人名张大，替别人写一篇序，下面落款是：“某朝某年某月某日张大甫序。”后世人看了，不明就里，以为这篇文章是“张大甫”作的。有时候名字外又加号，比如他号“小仙”，于是落款写成：“张大小仙甫序。”这么，就会有人误认此人名“张大小”，号“仙甫”。实际上，作者真名叫“张大”，号“小仙”，“甫”乃表示他是男人。古时代有许多文章署有此字，究竟从哪个时代开始发生此一现象，有待查证。其实，作者是道道地地的男人，谁又会把你当成女人看？一个“甫”字加在其中，实在容易混淆不清，引起误解。像我们的大诗人杜甫，这么一来，不就要被看成“杜男人”了吗？这些地方，便是中国文化中，过分玩弄文字常有的流弊，的确需要改革简化明白才好。

“众甫”同于后世佛家所说的“众生”，当你得了真理大道之后，芸芸众生的种种习性、种种因缘，千差万别的生命状态，皆可一目了然，看得透彻。所以老子说：“吾何以知众甫之状哉？以此。”我为什么能够了解一切人的根性，一切人的心理思想呢？就是“以此”而来。因为得了道，由这个至高无上、恍恍惚惚的道，通达变化无穷的宇宙万有，照见无涯无际的生命现象，所以才能无所不知。

说到这里，据我所了解，目前有一些年轻人，喜欢学打坐，各式各样的方式都去试试看，却不懂得真正静坐的身心原理，盲修瞎炼，

坐得头昏昏，脑钝钝，有时前面稍一有光，便以为是“惟惚惟恍”、“其中有信”，是有道的现象，这是要不得的。像这样的“现象”，你若刻意执著，自以为是，它便是得道的信，那么，就可以警告你快要到精神病医院去了。于此，你必须参看佛典《金刚经》的“凡所有相，皆是虚妄”的道理，以免玩弄精神，走上歧途。

一般打坐，那点些微之光的“恍恍”，并不是道。我看很多青年人，智力不够，慧学不通，一下便误入其中，认为自己不得了，确实令人叹息。老子讲“惚兮恍兮，其中有象”，或者“其精甚真，其中有信”等话，百分之百没错，但那是指心光广大，漫天盖地，类似佛典《楞严经》所说的“心精圆明，含裹十方”的道理。况且，这些词句还只是对“言语道断，心行处灭”的勉强形容而已，千万不要看到一点小亮光，就在那里大惊小怪，如痴如狂。

还有，中国的道书，流传下来有八千多卷，书中常常形容“道”那样东西为“圆陀陀，光灼灼”。于是许多热衷此道的人，便落在这个语言文字的窠臼中，只要闭上眼睛，看到意识中有个圆光出现，就把它当作“圆陀陀，光灼灼”，一时便已得道了似的。香港有一位修道的朋友，写信来说，他已得到那个“圆陀陀，光灼灼”的灵光，可是最近不知怎么掉了，希望我能告诉他，如何再把那个境界找回来。我看了信，啼笑皆非，真想买几颗发亮的玻璃珠寄给他玩玩。

“圆陀陀，光灼灼”，这只是道家对于修道某一种境界的形容词而已，有同于老子所说的“恍惚”之处。然而，为何会有诸如此类的境界出现呢？因为你在静坐中，虽然妄想减少，但是身上血液、气脉还在运转流行，身心气血，二者相互摩擦生电，形成这种现象。如果你认清楚了这个还不是道，只是静坐过程中必然的阶段而已，那么很

恭喜你，你再一切放下，不执不著，顺其自然，慢慢身心会一步一步变化，一层一层提升，这就是某种程度的“其中有信”。

同时，也不要认为“圆陀陀，光灼灼”，和老子所讲的“精”是一回事，那也不对。这个“精”是什么？它包括了整个身心良性的转化。你说你已得到“圆陀陀，光灼灼”，那好，我问你，你身心健康变化了没有？如果有变化，又变化到什么程度？真正学佛修道，只要到某一阶段，必然变化气质，心境开朗，即使没有返老还童，至少也能祛病消灾，身体健康。若不如此，那就很有问题。

所以，老子特别强调“恍兮惚兮，其中有物”，这个光明灿烂的境界里，有这么个东西，大家不要把这个东西，视为实际具体的事物，否则便是自我作践，自己为难自己，为了求道，适得其反，那就很罪过了。这一点一定要认识清楚。

第二十二章

曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑，是以圣人抱一为天下式。不自见故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故长。夫唯不争，故天下莫能与之争，古之所谓曲则全者，岂虚言哉！诚全而归之。

曲直分明转一圈

讲到这里，《老子》一书的文章编排又不同了，由讲“道体”而一转到由体起“用”的因应。大家须知，道家的思想在可以出世亦能入世之间，有“体”有“用”。只主道体，光修道，而鄙弃用，那是不对的。只出世而不能入世，固然不对。只讲用，而不讲体，亦落在另外一边，亦是错误。

老庄与孔孟之道，都从《易经》的同一渊源而来，老子每举事例，即正反两面都说到，这就是“一阴一阳之谓道”的作用。所以我们说，老祖宗留下来的《易经》，是哲学中的哲学，经典中的经典。它认为一体都含两面，两两分化，便成多面。有人说，《易经》真是了不起啊！与黑格尔的辩证法一样啊！这种论调真是笑话！我经常有一个比喻：你看到一个祖父与孙子走在一道，你硬要说，你这个祖父了不起，你长得与你孙子一样啊！讲《易经》与黑格尔的辩证法一样，等于说，你的祖父了不起，居然和孙子一模一样。哪有这个道理。黑格尔的辩证法，只是正、反、合三段论法，而《易经》不只是三段论法，《易经》的辩证是八段乃至十段现象。因为，大家没有学过“卦”的道理，每一个卦的错综复杂，真是八面玲珑，都有八面的看法，最深点来讲，且有十面的看法。假若任何理论只是正、反、合，肯定、否定，矛盾统一，那么，也可说永远只有否定，也可以说永远都是肯定啰！此其所以一变再变，而形成“误尽苍生是此言”了！由这个道理，我们一再说明老庄的思想与孔孟的学说，都是由《易》理而来，以便明白中国文化源远流长的所自来。

例如：“曲则全”这一原则，也不是老子所独创的，《易经》中早就有了。尤其在孔子《系辞传》中述说《易》理，对这个原则说得更彻底，孔子在《系辞传》上也说“曲成万物而不遗”。因为我们老祖宗早就晓得这个宇宙都是曲线的，是圆周形的，圆周便非直线所构成。在这物理世界，没有一样事物是直线的，都是圆的，圆即是直的。所谓直，是我们把圆切断拉开，硬叫它直，所以说宇宙万物，都是曲线的，故曰“曲成万物”。譬如我们人的生命——身体，道家形容它是一个小天地，人体与天地宇宙的变化法则是一样的，气象的变化和太阳月亮互相变化的关联，完全一样。例如道家有一本书，叫做《太上阴符经》。有人说它是老子的老子所著，老子的老子的妈妈那个老太太叫做“太上”，这当然是说笑话。《阴符经》上说：“观天之道，执天之行，尽矣！”你要深切观察到这个天地的自然法则，把握住天地运行的原理，那么，修道的功夫方法，都可信手得来，完全清楚不过了。上古文化，就用那么简单的两句话，包括说明人身便是一个小天地。

现在，为了了解“曲则全”这句话，把问题扯开了。

老子把我们老祖宗传统文化的原则抓住，指出做人处世与自利利人之道——“曲则全”。为人处事，善于运用巧妙的曲线只此一转，便事事大吉了。换言之，做人要讲艺术，便要讲究曲线的美。骂人当然是坏事。例如说：“你这个混蛋！”对方一定受不了，但你能一转而运用艺术，你我都同此一骂，改改口气说：“不可以乱搞，做错了我们都变成豆腐渣的脑袋，都会被人骂成混蛋！”那么他虽然不高兴，但心里还是接受了你的警告。若说：“你这个混蛋，非如此才对。”这就不懂“曲则全”的道理了，所以，善于言词的人，讲话只要有此一转就圆满了，既可达到目的，又能彼此无事。若直来直往，

有时是行不通的。不过曲线当中，当然也须具有直道而行的原则，老是转弯，便会滑倒而成为大滑头了。所以，我们固有的民俗文学中，便有：“莫信直中直，须防仁不仁”的格言。总之，曲直之间的“运用之妙，存乎一心”。

“枉则直。”枉是纠正，歪的东西把它矫正过来，就是枉。我们老祖宗早就知道宇宙间的物理法则，没有一样东西是直的，直是人为的、勉强的，因此，便形成“矫枉过正”的成语，矫正太过又变成弯曲了。一件东西太弯左了，稍加纠正一下即可。如果矫正太过，又弯到右边去了，偏左、偏右，都有差错。这中间的逻辑哲学，发挥起来就太多，如果把老子在这里所说的每一句话拉开来讲，就扯得很远了。总之，“枉则直”，究竟是对或不对，还是问题。直，虽然是人为的、勉强的，但是它能合乎大众的要求，也就不能不承认“枉则直”了！

本章由讲“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑”，一气呵成的几句话，看来在文字的气势上，非常有力，容易懂。可是它所包含的哲学道理，可以启发我们灵智的地方，内涵却非常的多，可以从各个方面、每个不同的角度来看，此所谓老庄哲学的本身，自有一个原则。比如孔孟之道，讲仁义的观念，多方运用起来，也能启发思想与灵智，亦同样是有多角性的。上次我们提过，宇宙的法则是圆的，走曲线的，绝对没有直的，人世间有直的路，是人为把它加工切断拉直的。因此美学与艺术，大多注重自然的、曲线的美。现在为了说明在人事应用上曲线的艺术，由记忆所及，临时找出一些资料，作一说明。但是，这点资料并不足以用来完全解释老子“曲则全”的原意，也只是在做人处世上，大概是有用的。虽不足为常经常法，但可以作为变通的参考。所以只是举出历史的事实，来说

明这个原则，对大家或许有所帮助，但也很容易产生流弊，苟非其人，即易着魔。希望要切实记住，要基于最高的道德，偶一为之，不可用作为人处世的手段。此外，还可用很多的资料来说明，那有待于各人自己的启发。例如前面已经说过骂人的艺术，“曲则全”的原则，转一个弯，大家心平气和，彼此相安无事。莫名其妙地骂人，那是属于粗暴的行为，反而会偾事。

尧的儿子，汉武帝的奶妈

历史上“曲则全”的例子很多，比如尧舜传位。尧的儿子叫丹朱（他虽是皇帝的儿子，那时候还没有太子的名称），所谓丹朱不肖，大不如他的父亲，其实也没有大坏处，只是顽皮。尧用尽了种种办法教导他，始终不太成材。一个世家公子，有钱、有地位、有势力，在教育立场上看，有他先天性的优越，同时也有先天性的难以受教的缺失。据说，尧为这个儿子，发明了围棋（我们现在玩的围棋，便是尧所发明的），以此来教他的儿子，训练他的心性能够缜密宁静下来，但是，丹朱在下棋方面，也没有达到国手的境界，到底还是无效。因此，尧把帝位传给了舜，历史上称谓“公天下”。在后来历史学家，认为帝尧真是高明，因此而有政治上最高尚的道德，同时也是保全自己后代子孙的最高办法。如果当时由丹朱即位做了皇帝的话，也许可能是作威作福，反而变成非常坏、非常残暴，那么尧的后代子孙，也可能会“死无噍类”了。他把天下传给了舜，反而保全了他的后代，这便是“曲则全”最高运用的道理。

现在，再举三则历史实例：

汉武帝乳母，尝于外犯事。帝欲申宪，乳母求东方朔。朔曰：此非唇舌所争，而必望济者，将去时，但当屡顾帝，慎勿言此，或可万一冀耳。乳母既至，朔亦侍侧，固谓曰：汝痴耳！帝今已长，岂复赖汝哺活耶！帝凄然，即敕免罪。

《史记》载救乳母者，为郭舍人，现在据刘向《说苑》等记，说是东方朔。余姑且认为是东方朔，较有趣味。

在历史的记载上的汉武帝，有人说他是“穷兵黩武”，与秦始皇并称，同时也是历史上的明主。汉武帝有个奶妈，他自小是由她带大的。历史上皇帝的奶妈经常出毛病，问题大得很，因为皇帝是她的干儿子，这奶妈的无形权势，当然很高，因此，“尝于外犯事”，常常在外面做些犯法的事情。“帝欲申宪”，汉武帝也知道了，准备把她依法严办。皇帝真发脾气了，就是奶妈也无可奈何，只好求救于东方朔，东方朔在汉武帝面前，是有名的可以调皮耍赖的人。汉武帝与秦始皇不同，至少有两个人他很喜欢，一个是东方朔，经常与他幽默——滑稽、说笑话，把汉武帝弄得啼笑皆非。但是汉武帝很喜欢他，因为他说的做的都很有道理。另一个是汲黯，他人品道德好，经常在汉武帝面前顶撞他，他讲直话，使汉武帝下不了台。由此看来，这位皇帝独对这两个人能够容纳重用，虽然官做得并不很大，但非常亲近，对他自己经常有中和的作用。所以，东方朔在汉武帝面前，有这么大关系。奶妈想了半天，不能不求人家。皇帝要依法办理，实在不能通融，只好来求他想办法。他听了奶妈的话后，说道，此非唇舌所争——奶妈：注意啊！这件事情，只凭嘴巴来讲，是没有用的。因此，他教导奶妈说：“而必望济者，将去时，但当屡顾帝，慎勿言此，或可万一冀耳！”你要我真帮忙你，又有希望帮得上忙的话，等皇帝下命令要办你的时候，一定叫把你拉下去，你被牵走的时候，什么都不要说，皇帝要你滚只好滚了，但你走两步，便回头看看皇帝，走两步，又回头看看皇帝。千万不可要求说：“皇帝！我是你的奶妈，请原谅我吧！”否则，你的头将会落地。你什么都不要讲，喂皇帝吃奶的事更不要提。“或可万一冀耳！”或者还有万分之一的希望，可以保全你。

东方朔对奶妈这样吩咐好了，等到汉武帝叫奶妈来问：“你在外面做了这许多坏事，太可恶了！”叫左右拉下去法办。奶妈听了，就照着东方朔的吩咐，走一两步，就回头看看皇帝，鼻涕眼泪直流。东方朔站在旁边说：你这个老太婆神经嘛！皇帝已经长大了，还要靠你喂奶吃吗？你就快滚吧！东方朔这么一讲，汉武帝听了很难过，心想自己自小在她的手中长大，现在要把她绑去砍头，或者坐牢，心里也着实难过，又听到东方朔这样一骂，便说算了，免了你这一次的罪吧！以后可不要再犯错了。“帝凄然，即赦免罪。”暂且交付看管起来，也就好了。

像这一类的事，看起来，是历史上的一件小事，但由小可以概大。此所以东方朔的滑稽，不是乱来的。他是以滑稽的方式，运用了“曲则全”的艺术，救了汉武帝奶妈的命，也免了汉武帝后来的内疚于心。

假如东方朔跑去跟汉武帝说：“皇帝！她好或不好，总是你的奶妈，免了她的罪吧！”那皇帝就更会火大了。也许说：“奶妈又怎么样，奶妈就有三个头吗？”“而且关你什么事，你为什么为她说情？”“可能她犯罪，都是你的坏主意吧！”同时把你的讲话家伙也一齐砍下来，那就吃不消了。他这样一来，一方面替皇帝发了脾气，你老太婆神经病，十三点！如此一骂，皇帝难过了，也不需要再替她求情，皇帝自己后悔了，也不能怪东方朔，因为东方朔并没有请皇帝放她，是皇帝自己放了她，恩惠还是出在皇帝身上，这就是“曲则全”。

刘备的淫具，齐景公的刽子手

（先主）刘备在蜀，时天旱，禁私酿，吏于人家，索得酿具，欲论罚。简雍与先主游，见男女行道，谓先主曰：彼欲行淫，何以不缚？先主曰：何以知之？对曰：彼有其具。先主大笑而止。

三国时代，刘备在四川当皇帝，碰当天旱——夏天长久不下雨，为了求雨，乃下令不准私人家里酿酒，就如现在政府命令不准屠宰相类同。因为酿酒，也会浪费米粮和水，就下令不准酿酒。命令下达，执行命令的官吏，在执法上就发生了偏差，有的在老百姓家中搜出做酒的器具来，也要处罚。老百姓虽然没有酿酒，而且只搜出以前用过的一些做酒工具，怎么可算是犯法呢？但是执行的坏官吏，一得机会，便“乘时而驾”，花样百出，不但可以邀功求赏，而且可以借故向老百姓勒索、敲诈，报上去说，某人家中，搜到酿酒的工具，必须要加处罚，轻则罚金，重则坐牢。虽然刘备的命令，并没有说搜到酿酒的工具要处罚，可是天高皇帝远，老百姓有苦无处诉，弄得民怨处处，可能会酝酿出乱子来。简雍是刘备的妻舅，有一天，简雍与刘备两郎舅一起出游，顺便视察，两人同坐在一辆车子上，正向前走，简雍一眼看到前面有一个男人与一个女人在一起走路，机会来了，他就对刘备说：“这两个人，准备奸淫，应该把他俩捉起来，按奸淫罪法办。”刘备说：“你怎么知道他们两人欲行奸淫？又没有证据，怎可乱办呢？”简雍说：“他们两人身上，都有奸淫的工具啊！”刘备听了哈哈大笑说：“我懂了，快把那些有酿酒器具的人放了吧。”这又是“曲则全”的一幕闹剧。

当一个人发怒的时候，所谓“怒不可遏，恶不可长”。尤其是古代帝王专制政体的时代，皇上一发了脾气，要想把他的脾气堵住，那就糟了，他的脾气反而发得更大，不能堵的，只能顺其势——“曲则全”——转个弯，把他化掉就好了。这是说身为大臣，做人家的干部，尤其是做高级干部，必须要善于运用道理。历史上这些故事多得很，我们再看第三个：

齐有得罪于景公者，公大怒。缚至殿下，召左右肢解之，敢谏者诛，晏子左手持头，右手磨刀，仰而问曰：古者明王圣主肢解人，不知从何处始。公离席曰：纵之，罪在寡人。

周朝，春秋时代的齐景公，在齐桓公之后，也是历史上的一位明主。他拥有历史上第一流政治家晏子——晏婴当宰相。当时有一个人得罪了齐景公，齐景公乃大发脾气，抓来绑在殿下，要把这人一节节地砍掉。古代的“肢解”，是手脚四肢、头脑胴体，一节节地分开，非常残酷。同时齐景公还下命令，谁都不可以谏阻这件事，如果有人要谏阻，便要同样地肢解。皇帝所讲的话，就是法律。晏子听了以后，把袖子一卷，装得很凶的样子，拿起刀来，把那人的头发揪住，一边在鞋底下磨刀，做出一副要亲自动手杀掉此人，为皇帝泄怒的样子。然后慢慢地仰起头来，向坐在上面发脾气的景公问道：“报告皇上，我看了半天，很难下手，好像历史上记载尧、舜、禹、汤、文王等这些明王圣主，要肢解杀人时，没有说明应该先砍哪一部分才对？请问皇上，对此人应该先从哪里砍起？才能做到像尧舜一样地杀得好？”齐景公听了晏子的话，立刻警觉，自己如果要做一个明王圣主，又怎么可以用此残酷的方法杀人呢！所以对晏子说：“好了！放掉他，我错了！”这又是“曲则全”的另一章。

晏子当时为什么不跪下来求情说：“皇上！这个人做的事对君国大计没有关系，只是犯了一点小罪，使你万岁爷生气，这不是公罪，私罪只打二百下屁股就好了，何必杀他呢！”如果晏子是这样地为他求情，那就糟了，可能火上加油，此人非死不可。他为什么抢先拿刀，要亲自充当刽子手的样子？因为怕景公左右有些莫名其妙的人，听到主上要杀人，拿起刀来就砍，这个人就没命了。他身为大臣，抢先一步，把刀拿着，头发揪着，表演了半天，然后回头问老板，从前那些圣明皇帝要杀人，先向哪一个部位下手？我不知道，请主上指教是否是一刀刀地砍？意思就是说，你怎么会是这样的君主，会下这样的命令呢？但他当时不能那么直谏，直话直说，反使景公下不了台阶，弄得更糟。所以他便用上“曲则全”的谏劝艺术了！

大概把这些历史故事了解以后，可作人生做人处事的参考。世间有很多事情都是如此，即使家庭骨肉之间朋友之道，也是一样。人非修学不可，读了书要学以致用，但有时候书虽读得多，碰到事情的现场，脾气一来，把所读的书都丢掉了，那就没有办法的事。

枉则直的教育法

其次，我们再用历史故事说明“枉则直”的道理。汉文帝是研究老子的好学生，所以，我们讲老庄的思想学术，引用他的故事亦蛮多的，现在又要借用他的一则历史故事：

> 汉文帝初即位，立太子母窦氏为皇后。后兄长君。弟广国，字少君。初为人略卖，传十余家。闻皇后立，乃上书自陈。厚赐田宅，家于长安。周勃、灌婴等曰：吾属不死，命且悬此两人。两人所出微，不可不为择师傅宾客，恐又复效吕氏也。乃选士有节行者为居。两人由此为退让君子，不敢以尊贵骄人。

过去宗法社会，重视长子，大儿子可以继承皇帝位子，这是古代传统的习俗。汉文帝的大儿子的妈妈姓窦，儿子当了太子，母亲便顺理成章当上皇后（过去皇帝的妻子很多，看哪一个生儿子生得快，做太子的希望就大）。可是，窦家这位皇后，家庭履历并不太高明，她是贫贱出身。皇后的哥哥名字叫做“长君”，有个弟弟名叫“广国”，又名“少君”。窦家这个小兄弟更惨，年轻的时候，被骗子骗走，把他卖掉，这家买来，卖给那家，辗转卖了十多次。到了二十几岁时，听到姊姊当了皇后，他便写信给皇后，说明彼此之间同胞姊弟的关系。窦皇后接到信以后，既惊喜，又怀疑，写信的人究竟是不是被人骗走卖掉的兄弟呢？可是他再向皇后说明小时候同胞手足间，如何共同生活，姊弟如何相亲相爱，列举事实证明，皇后才相信这真是他的兄弟了，因为报告中所说的事，只有他们姊弟之间才晓得。从此

归宗认亲，一步登天，“厚赐田宅”，赏赐田宅很多；“家于长安”，住到国都所在地来，以便姊弟间可以时常相聚，享受天伦之乐。

可是我们晓得汉朝的历史，一起手，便有外戚之祸。汉文帝之所以能当上皇帝，就是因为汉朝刘家的老太太吕后造反出了问题，才有机会轮到他当皇帝。汉高祖死后，吕后当权，想要把刘家——汉高祖后代都弄光，给自己娘家吕氏后代当皇帝。这件政变的大祸事，全靠跟刘邦同时起义的老干部周勃与陈平他们设计平息了。周勃与灌婴，都是追随汉高祖刘邦一同起来打天下的、立有汗马功劳的将领。他两人看到窦皇后姊弟之间这个情形，便联想到刚刚过去吕后与吕家的故事，就商量说，我们这些人，与汉高祖一起出来打天下，出生入死，总算留下一条老命，现在业已过了退休高龄，将来要想保全身家性命不死，可是照现在情形看来，我们的命运，还须掌握在窦家姊弟的手里，而且这两姊弟出身贫贱，知识、道德、修养都很低。像这种人，一旦进入政治舞台，手上有了权势，如果残暴起来，比知识分子出身的人，还要残暴得多。周勃与灌婴，在几千年前，虽然出身行伍，但凭人生经验，就早已看出没有受过良好教育、没有正确中心思想和深厚学术修养的人，一旦出来当政，后果是不堪设想的。有此远见，的确高人一等，无怪能做开国功臣之一。商量结果，唯一办法，只有首先教育他们读书明理，“不可不为择师傅宾客”。唯一的补救办法，为了他们好，为了窦家好，为了我们全体高级老干部，将来不再受冤枉的迫害，只有教育他。因此审慎选择一批好的老师和一班好的青年子弟，和他做朋友，来辅导他步入正途。周勃他们认为，如果不这样做的话，不从教育着手，“恐又复效吕氏也”，这两个人将来当权了，恐怕要学吕家的模子，那就太危险了。“乃选士有节行者为居”，于是选拔有学问、有道德、有节行的人（有学问的人，不一定

品行好，因此必须要加一项有节行）与他做朋友，并教他读书。窦家兄弟两人，受了良好教育造就，从此便变成谦虚退让的君子，与世无争，这有多好啊！皇亲国戚之间，还有谁敢欺负他，他也不欺负人。身为皇亲国戚的人，只有如此，不以尊贵骄人，自然更为高贵了！这两兄弟后来学问成就，不像其他皇帝的亲属，他们是非常讲学问、讲道德，绝对不以自己的尊贵，去欺负人家，傲视人家，不要法律的约束，都能自尊自重。他自己有了这样的学问、这样的修养，因此而终前汉世代，窦氏世泽绵长，成为世家大族。这就是“枉则直”的道理。

实际上，周勃、灌婴对窦皇后姊弟之间这样处理，也很不公平，可以说是别有私心的。他们是为了自己将来不受冤枉的迫害，怕自己会被陷害，所以也非圣人之道。圣人之道，是不考虑自己的利益，应为大众着想。倘认为像窦少君兄弟这样的人，到了第一等高位，便应该加以教育而造就他为国家所用的人才，并非只顾私人的利害，那就是仁人的用心了。孔孟之道，固然应当如此，老庄之道，也不例外。历史上记载得很明显，他们两个人的动机，不是为别人着想，也不是为国家天下着想，而只为自己的身家性命着想，而有此一动机的，所以只能说是一种权术手段。但是这个手段，已经够高明，够美好，事实上也合乎老子《道德经》“枉则直”的原则了！

下面晏子这一个“枉则直”的故事，是道德的“枉则直”的道理：

晏子（婴）谓曾子曰：今夫车轮，山之直木也。良匠揉之，其圜中规，虽有槁暴，不复赢矣。故君子慎隐揉。和氏之璧，井里之困也。良工修之，则为存国之宝也，故君子慎所修。

晏子是曾子的前辈，字平仲，他是孔子相交最好的朋友，孔子也很佩服他这个人（大概曾子那时年纪很少，该叫他世叔吧）。有一次，晏子对曾子说：“今夫车轮，山之直木也。”古代的车轮，是用木头做的，不像现代是橡皮的。车轮是圆的，可是山上的木头是直的，没有弯曲的，“良匠揉之，其圜中规”。好的木工，把直的木头拿来加工，变成弯的圈圈，一经雕凿过，这个圆圜刚好中规中矩，刚刚是一个圆圜，没有一点偏差。

“虽有槁暴，不复赢矣！”木头的本身，虽有枯槁的地方，或者是有暴节的凸出来，或者是木头有一个地方凹下去，这两种情形，都是木头的缺点，可是经过木工的雕凿，“不复赢矣！”这个木头，如有缺点做成车轮，要载很重的东西，那怎么行呢！但是经过木工的整理，它没缺点了，便可发出坚强的作用来。

“故君子慎隐揉”。什么叫“隐揉”呢？慢慢地、渐渐地。所以说，要学会做一个君子，便要谨慎小心，致力学问修养，一天一天慢慢地琢磨成器，如同木工做车轮子一样，慢慢地雕凿，平常看不出效果，等到东西做成功了，效果就出来了，到这时候，才看出成绩。所谓“慎隐揉”，就是慢慢地、渐渐地、静静地、不急躁地去做。这就是告诉曾子，人生的学问道德修养，不是一下做得好的。

第二个观念，“和氏之璧”。在中国历史上，是一块大的宝石——玉，就是蔺相如见秦昭王“完璧归赵”的那块玉。原是楚国的玉工卞和，观察到荆山有一块大石头，断定它里面蕴藏有一方美玉。最初还没有人相信，指他说谎话骗人，卞和因此还受了刑罚，两腿被锯断了。后来事实证明，的确其中有玉，一跃而成为价值连城的宝玉。卞和好冤枉啊！但这块宝玉，当它还没有开凿出来，只不过是一块璞石而已。如同乡巴佬，生活没得办法，到山上弄块石头——去找玉石

——如果一下看准了，凿开了里面有玉，就会发财。这和穷人到沙滩上淘金是一样的。可是，石头固然找对了，但必须经过良工加以切磋、雕琢，制作成为上好的珍品，那么，这块石头才能成为“存国之宝”，象征保全一个故国的大宝了。它本来不过是山里一块没有人要的石头，连牛羊都可以在上面大便，等到挖出来后，经过人工雕琢整理，就变成“存国之宝”。引用这个故事来比喻，“故君子慎所修”。一个普通的人，要想变成一个圣人，或者是要开创一番事业，处处需要学问、道德、知识、技能，但须看你自己平常所学、所修养、所注意的是什么？这就是说明了“枉则直”的一则作用。

狐狸、豹皮的吸引力

再说“洼则盈”的故事：

晋文公时，翟人有献封狐、文豹之皮者。文公喟然叹曰：封狐、文豹何罪哉？其皮之罪也，大夫栾枝曰：地广而不平，财聚而不散，独非狐豹之罪乎？文公曰：善哉说之。栾枝曰：地广而不平，人将平之。财聚而不散，人将争之。于是列地以分民，散财以赈贫。

“洼则盈。”水性下流，凡是低洼的地方，流水积聚必多，最容易盈满。春秋时代，齐桓公、晋文公都是五霸之一。但春秋所谓的霸主，并非后来项羽自称为“西楚霸王”的霸王。后世所谓的“霸王”，应该等于现在世界上的发达国家，在国际间有它了不起的武力和特殊的政治声望威力。尤其晋文公是春秋时候第二个霸主，而且他更与齐桓公遭遇家庭问题所发生的变故类似而又不同。他因为后娘的争权而发生变故，逃亡在外，历尽艰危险阻，吃尽苦头，饿过饭，几乎把命都丢掉，流亡了十九年，获得了丰富的人生经验，最后复国，所以晋国在他手里成为一个霸主。当他当了霸主的时候，翟这个地方（在今山东），有一个老百姓，来献“封狐文豹之皮者”，向晋文公贡献一件长得很大的——起码是有七八百年的道行、成了精灵的狐狸，结果也难免有此一劫，被人抓到杀了，得了一张大皮。在过去以狐皮制成的衣服叫狐裘，是第一等衣料，非常名贵，普通老百姓是穿不起的，没有这种资格和本钱，因此得到这样好的一张特等狐皮，自

然要献给君主。另外一张豹的皮，也是有特别花纹的皮色，都是上等皮货。晋文公收到老百姓所献上这样的珍品，因为自己在外流亡多年，什么苦头都吃过，所以看了以后，不免引起感慨，大叹一声说道：“封狐、文豹何罪哉，其皮之罪也。”狐狸长大了也不犯法，豹子毛长得漂亮，也不犯法，动物有什么罪呢？可是这两个家伙，硬是被人打杀了，只是因为它的皮毛长得太过漂亮，所以才免不了祸害的降临！

这时，曾经跟他流亡多年的一位功臣，名叫栾枝的大夫，听了晋文公的感叹，就接着说：“地广而不平，财聚而不散，独非狐豹之罪乎？”这几句话是很妙的双关语，他说：“一个国家拥有广大的土地（春秋时候，人口很少，没有开发的地方很多），君主内府（宫廷）的财帛又那么多，但是老百姓仍然没有饭吃。那岂不是如这两头被杀害的狐狸、豹子一样的可怕吗？”栾枝这话说得很幽默，换句话说，他当时所讲的话与后世禅宗祖师们的话头一样，都具有面面观的价值，要有高度理解力，能听别人吹牛的天才，才可听得懂。像齐桓公、晋文公、汉高祖这些人，专门会听别人吹大牛的，自然心里有数。栾枝的话也可以解释为：我们国家的土地那么广大，而你私人皇宫的财产又那么多，“福者祸之所倚”，说不定有一天也像这狐豹的皮件一样，落到别人的手里啊！这几句话很难解释，很难作明白的表达，直译成白话，就没有含蓄的美了，此之所以为古文，则自成为一套文学逻辑。古文为什么不明讲呢？如果用现在的白话文的体裁语气，讲完了以后，等于在洗澡堂里看裸体，一览无余，一点味道也没有。而且在说话的艺术上，变成太直，等于顶撞，绝对是不行的，不合乎“曲则全”的原则。同样的语意，经过语言文字的修饰，便可以当作指责，也可以当作比喻。不要认为文章只是文章而已，古人讲话未必真会那么讲。在我的经验中，晓得前辈说话，真的那么讲，因为

我小时候听到前辈先生们讲话，他们嘴里讲出来的话就是文质彬彬的。自己读书没有读好，听他们讲话往往会听错了，不像现在一般讲话，一点韵味也没有。例如：好的！好的！偏要说成“善哉！善哉！”这又为了什么？因为古人认为语意如不经修饰，就不足以表示有学问的修养。现在如果用这种语汇，说委婉的话，却反遭人讥诮为“咬文嚼字”了。

晋文公是何等聪明的人，他因看到狐豹的皮而引出内心的感慨，再经过跟在他身边的亲信接上这么一句“独非狐豹之罪乎？”晋文公便说：“善哉说之！”意思是说：好！你的道理说得对，你就把你要说的道理直接讲个彻底吧！不要含含糊糊，有所顾忌了！

栾枝说：“地广而不平，人将平之；财聚而不散，人将争之。”你没有平均地权，把没有开发的地区分配给人民耕种，将来就会引起老百姓的反感，别人就会起来分配。你宫廷中财产那么多，没有替社会谋福利，将来就会有人将你皇宫的宝藏拿走了。晋文公说：你说的全对！因此马上就实施政治改革，“于是列地以分民，散财以赈贫。”这就是“洼则盈”的道理。

我们再说一个“洼则盈”的故事：

晋文公问政于咎犯。咎犯对曰：分熟不如分腥，分腥不如分地，地割以分民而益其爵禄，是以上得地而民知富，上失地而民知贫，古之所谓致师而战者，其斯之谓乎？

“咎犯”是一个人名，不要认为“咎”是过错，“犯”是犯了罪，这样解释那就糟了（一笑）。咎犯和栾枝，都是晋文公身边的高

级干部，而且都是跟晋文公流亡在外十九年吃尽苦头的人。有一天晋文公与他讨论政治的道理，咎犯对曰：“分熟不如分腥，分腥不如分地，地割以分民而益其爵禄，是以上得地而民知富，上失地而民知贫。”咎犯答复说：你要在经济上、财政上，做平均的分配，合理的分配。比如我们分配一块肉，煮熟了来分配，还不如分腥的好。拿一块生的猪肉分给人家，五斤也好，十斤也好，分到猪肉的人，也许红烧，也许清炖，比较方便，一定要煮熟切片再分送给人家，那么，人家就固定非吃白切肉而不可了！这样，就有点强迫别人的意志了！这是分熟的不如分腥的含义，是用譬喻的逻辑。再说，分食物给人家，不如分地给人家自己去耕地好。也就是说，最好是把王室的私有财产——土地，平均地权，分配给老百姓以后，“而益其爵禄”，不但分配给他土地，使其生活安适，而且给他适当的职务，使他有事情可做。这样一来，自己的财产虽然分配给了老百姓，在形态上好像是把财产分掉了，其实老百姓富有了，也就是王室国家的富有。“是以上得地而民知富，上失地而民知贫。”这两句又是什么内涵呢？因为万一有敌人来侵犯，全国老百姓不要你下达命令，自然会起来作战，如果我们共有的国土被敌人占据了，那大家也完了。何谓“致师而战者”？“致师”，是不等到下达命令，老百姓自动地都来动员，因为国家的灾难，就是人民自己的灾难，这是“致师而战”的内涵，同时也说明了“洼则盈”的原理。

我们现在费了很多时间力气，说明了这几句话的道理，下面再讲一则历史故事，来说明“敝则新”。

赵简子谓左右车席泰美，夫冠虽贱，头必戴之。履虽贵，足必履之，今车席如此泰美，吾将何以履之。夫美下而轻上，妨义之本也。

赵简子也是战国时代的大政治家之一，“谓左右车席泰美”。他看到左右的人，如一般官吏或侍随官等人，都把他的车子里铺的席子，做得太讲究了，拿现在比喻，地毯太好了，所以，他很不高兴，向左右的人说：为什么把我车子里面布置得那么漂亮，那么名贵呢！帽子再坏，还是戴在头上。鞋再名贵，还是穿在脚底下，踏在地面。现在你们把车子铺上那么好的地毯，那么我要穿上什么鞋子，才能踏在这地毯上面，以便名贵中更加名贵呢！即使换了一双更名贵的鞋子，我可无法再到我妈妈那里换一双漂亮的脚来穿这双好的鞋子呢！那怎么办！“夫美下而轻上，妨义之本也。”这句话，就同参禅一样是话头，人只顾眼前，不顾将来，所以“美上而轻下”，同样是不合理的，这不是道德的根本。他吩咐把漂亮的地毯拿掉，保留原来的朴实，那才是永远常新的。

我们引用历史的故事，来说明老子这几句话的作用，使大家了解在行为上做人处事的原则。一个人做人做事，无论大事小事，一定要把握住道家的精神——“曲全”、“枉直”、“洼盈”、“敝新”这几个原则才好。这是人生的艺术，自己要把这一生的生活，个人的事业前途，处理得平安而有韵味，就应该把握这一些原则。而这四个原则，归纳起来，统属于“曲则全”的延伸而已。

有了富贵，失去欢乐

接着，更加引申“曲全”之道的正面告诫，便说出“少则得，多则惑”的名言。当清末民初的时期，有一山西商人，生意做得很大，财产很多，可是这人一天到晚，必须自己打算盘，亲自管理会计。虽然请有账房先生，但总账还是靠自己计算，每天打算盘打到深夜，睡又睡不着，年纪又大，当然很烦恼痛苦。挨着他的高墙外面，却住了一户很穷的人家，两夫妻做豆腐维生，每天凌晨一早起来磨豆子、煮豆浆、做豆腐，一对活宝穷开心，有说有笑，快快活活。可是这位富商，还睡不着，还在算账，搅得头晕眼花。这位富商的太太说：“老爷！看来我们太没意思！还不如隔壁卖豆腐这两口子，他们尽管穷，却活得很快乐。”这位富商听了太太这样讲，便说：“那有什么难，我明天就叫他们笑不出来。”于是他就开了抽屉拿了一锭十两重的金元宝，从墙上丢了过去。那两夫妻正在做豆腐，又唱歌，又说笑，听到门前“扑通”一声，掌灯来看，发现地上平白地放着一个金元宝，认为是天赐横财，悄悄地捡了回来，既不敢欢笑，更不想歌唱了，心情为之大变。心里想，天上掉下黄金，这怎么办！这是上天赐给我们的，不能泄露出去给人家知道，可是又没有好地方储藏——那时候当然没有使用保险柜——放在枕头底下不好睡觉，放在米缸里也不放心，直到天亮豆腐也没有磨好，金元宝也没有藏好。第二天，两夫妻小组会议，这下发财了，不想再卖豆腐了，打算到哪里买一幢房子，可是一下子发的财，又容易被人家误以为是偷来的，如此商量了三天三夜，这也不好，那也不对，还是得不到最好的方法，夜里睡觉也不安稳，当然再也听不到他两口子的欢笑声和歌唱声了！到了第三天，

这位富商告诉他的太太说：“你看！他们不说笑、不唱歌了吧！办法就是这么简单。”

穷人没有见过很多的钱，也没有经历过财富的日子，以为财富很好，认为财富多了，就会快乐和幸福。过去的时代，住在海边的穷人家就很可怜，一年到头，只吃一点番薯干，掺了一些糙米做稀饭，除此之外，一点腌得发臭的咸鱼，算是佐餐的副食。偶然吃到一点青菜、豆腐，那是一种大享受。曾经有一个穷人，发了一个大愿，他说，如果我某人将来有钱的时候，天天要吃青菜豆腐，才够意思，这就是他一生的最高欲望了！他可不知道，有钱的人吃青菜豆腐，并不算一回事，他以为青菜豆腐便是世上最好的菜肴。但是，谁又真能了解，知识愈多，烦恼愈大。财富越大，痛苦越深呢！所以佛经里把烦恼叫做“烦惑”，愈有烦恼，思想就愈迷惑不清。

“是以圣人抱一为天下式。”老子说：自古以来，有道的人——圣人，必是“抱一为天下式”，确然而不可拔，固守一个原则以自处。但是，什么叫“一”？“一”者，道也。下面会有解释，这里暂时保留。总之，他是说人生于世，做人做事，要有一个准则，例如现在很多青年同学，并不如此。问到他们的人生观是什么？他们都茫然不知所对。许多读到大专毕业的同学，甚至拿到硕士、博士的人，谈到他的人生观，总是说还没有确定。你作木匠就作木匠，做泥水工就做泥水工，当皇帝与作泥水工，只是职业上的不同，人格则仍然是一样的。人要认定一个人生的目标，确定自己要做什么。要做一个学者，就准备穷一辈子，如果又怕穷，又想当学者，几乎是不可兼得，无法两全的事。但是人生观总是要有个确定的目标才对。所以“圣人抱一而为天下式”是为至要。

四不的领导学

接着一式以后，便讲：“不自见故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故长。”道家的老庄，与佛家、儒家，三家教人的道理，几乎都是一样的。不过佛家、儒家是从正面上讲，老庄道家是从反面上说的。反面说的意义深刻，不但深刻，而且更具有启发性的作用。因为佛家与儒家是从正面上说的，往往变成了教条式的告诫，反而使人产生抗拒性的意识。至于老庄道家的说法，却合乎“曲则全”的作用，比较使人容易接受。

“不自见故明。”人本来要随时反省，使自己看见自己才好，为什么在这里却说要“不自见故明”呢？这是说，要人不可固执自己主观的成见，执著了自己的主观成见，便同佛家所说的“所知障”，反为自障了！因为自有主观成见，就无法吸收客观的东西，因此而说“不自见故明”。尤其对一个当领导的人来讲，千万不要轻易犯了这个错误，即如一个公司的老板、董事长，一旦事业成就，便不可得意忘形，须有“不自见”，才能更加明白事理。有人说，老庄是帝王学，是伟大的领导术，也许重点就在这些至理名言中。当一个领导群众的人，千万不可有“自见”，需要多听听别人的意见，把所有的智慧，集中为你自己的智慧，你的智慧就更大了。那就合乎“不自见故明”的道理了。

“不自是故彰。”“自是”与“自见”差不多是同一个道理，但同中有异。“自是”是主动的认为我一定都对的，我的绝对没有错。譬如现在的人，喜欢引用拿破仑说的：“拿破仑的字典里没有难字”。乍听很有气魄似的，其实，拿破仑就太“自是”，所以变成拿

破了轮，结果还是要失败。只引用拿破仑的话，没有看到拿破仑的一生，他不过是像项羽一样的人物，并没有真正成功的内涵。他的字典里面没有难字，那是“自是”，所以，成功果然很难，人不自是，才能开彰大业。

“不自伐故有功。”“自伐”，是自我表扬的代名词。有了功劳的人爱表功，差不多是人们的常态。尤其许多青年同学们，很容易犯这个毛病，虽然只做了一点事情，就想人家表扬一下，要鼓励鼓励。常常以此来作为课题，考察青年同学，看他能稳得住多久时间。有些人稳几天可以稳得住，多过几天，心里就稳不住了，我做的事这么久了，好像老板都不知道一样，就要想办法表现出来。真正有修养的人要不自伐，有功等于无功，儒家的人常以尧舜来做标榜，“功在天下”，“功在国家”，而他自己好像一点都没有做一样，而且更加谦虚，觉得自己没有什么贡献似的，那才是不自伐的最高竿，当然不会埋没了你真正功高望重的知名度的，因为天下明眼人毕竟很多。

“不自矜故长。”“自矜”，也就是现在所讲的自尊心，说好听点叫自尊心，说不好听就叫做傲慢，自尊心与傲慢，几乎是同一心态，但用处不同，效果也不一样。比如，走在街上，看到别人的钞票掉了，很想把他捡起来，但又不敢去捡，为什么？因为有自尊心。那你就干脆捡起来等人来认领，或是送到警察派出所招领，这也没有什么不对，所以自尊与傲慢，看是用在什么地方，用得不对了，就是傲慢，用得好就是自尊。傲慢的人不能成功，所以要不自矜才能成长。“不自见故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故长”。这四不的名句，是告诉我们，为人立身处世必然要记住的道理，岂止要把它作为“座右铭”，应当要把它作为“额头铭”，要贴在额头上，记在脑子里，则终身受用不尽。

“夫唯不争，故天下莫能与之争，古之所谓曲则全者，岂虚言哉，诚全而归之。”讲到这里，全篇还是一句老话——“曲则全”。

刚才是分开作解说，现在老子他说：因为人能够真做到无争才行。要怎样才能做到无争呢？好处都属于别人的。例如佛家所说，就要菩萨发心，慈悲爱人，爱一切世人，一切牺牲都是为别人，自己不想得到任何一点报酬。因此，“天下莫能与之争”。纵然要争，也没有用，我既什么都不要，本来便是空，与“空”争个什么！人之所以有祸害、有痛苦、有烦恼，就是因为想抓住点什么，既然一切都不要、都舍出去了，那自然无争，自然争不起来。综合上面这些道理，也都是为了“曲则全”原则的发挥，看来都是反面文章，同现实一般的人生，都是相反。其实，相反地，正是为了正面可保全自己，成就自己的道德，完美自己的人格，所以，老子加重语气说：“岂虚言哉”！这不是空话啊，不是空理论啊！

“诚全而归之。”这句话可以作两种解释。一种是说：“曲则全”最重要，人生最伟大的作为，不必要求成功在我，无论在道德学问上的成功，或是事业上的成功。如果“功成、身退而不居”，一切付之全归，这赤裸裸的坦诚，就是“曲则全”的大道，这才是人生的最高艺术。“诚”字，可以把它作动词用，说明实在要走“曲则全”的道理，才能够得上为天下之所归，众望之所属。另外的一种解释是：“诚”字下面加一标点，构成“诚，全而归之”。这样一来，便是说明如何做到“曲则全”的真正条件，那只有一个“诚”字才可。绝对不能把“曲则全”当做手段，要把它当做道德，要真正诚诚恳恳地去做。如果知道“曲则全”的名言，却把它当成手段去做，那就“不诚无物”，完全不对了。所以，也可以读成“诚，全而归之”。这种解释，也不是我的发明，看了很多古人的注解，果然早已有这一

见解。所以，书读多了，常常发现自己不能“自见”、“自是”，好像有很了不起的见解，以为前无古人，但过了几年以后，忽然看到另一本书，就脸红了，原来你的见解，古人早已说过，所以人不能“自是”。固然我并非偷袭古人的见地，但古人也绝不是偷去你的。

这是《老子》第二十二章，他在讲“曲则全”之后，下面再给我们申述了很多。也由此可以发现《老子》这本书的编排，有很多章第一句话是最重要，下面即是这个纲要的申述，等于现在写文章一样，先标出一个纲要，纲要下面就说出很多重要的道理。

第二十三章

希言自然。故飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者？天地。天地尚不能久，而况于人乎？故从事于道者，道者同于道，德者同于德，失者同于失。同于道者，道亦乐得之。同于德者，德亦乐得之。同于失者，失亦乐得之。信不足焉，有不信焉。

这自然不是那自然

什么叫“希言”呢？我们都晓得在长江一带，很久未见面的朋友，偶然来访，每称“稀客”，意思是说少见的尊客。“希言”，亦即平常较少用的名言。再进一层来讲，便是“无言之言，不说之说”的意思。例如佛典所说的“不可说”之说，最高的道理，最高的境界，不是文字语言所能表达的。同样地，形而上最高的道理，也没有极其妥当的文字来表达的，这就是“希言”的内涵。

什么叫“自然”呢？这里所说的自然，不是自然科学的自然。“希言自然”，并不是很少说到自然科学的理论。“自然”一词，在这里不可作为物质世界和自然，而是哲学的名词，勉强解释，也可说是“原来如是”的表诠，犹如佛家的“法尔如是”一词相同。“法尔如是”，也便是表示本来原是这样的意思。

“故飘风不终朝，骤雨不终日。”飘风，即飓风，又叫台风，台风在夜里比较大，所以在夜里来的台风最可怕。但台风过境不会超过二十四小时以上的，最大的风速中心不过几个小时就过去了，不会整天吹的。无论如何强大的台风，到了中午，都会减弱缓慢一点。故说任何飘风，都不会终朝不变的，就是说正午十二点左右就会变弱了。骤雨，是夏热季节的大雷雨，大概一两个小时就过去了。最多三小时，超过三小时就不得了，就可能涨大水。所以夏天的大雷雨，只是一阵，不会下一整天的。而且雷雨一来，一定是连续三阵——今天、明天、后天——大多是三天连着的，但每天雷雨的时辰，都会渐渐向后延，慢慢减小。“孰为此者？”这是什么道理，谁在主宰其事呢！这是天地间自然的法则。老子没有讲神或天帝在作主，也没有讲菩萨

在使神通，只是讲“天地”自然规律，如此而已。等于说，冥冥中自有一个能力，但它的功能，不像其他宗教所说的，把它变成人格化，或者是神格化。也不把它变成民俗观念中的一个如来佛祖，或是雷公、风神、雨师等菩萨。只是自然而然，有那么一个能力的存在，它就是“道”。

但需再重复一遍，老子所讲这个“自然”不是佛家所说的那个“自然”。前面已经说过，道家这个“自然”，与佛家的“法尔”相同——法尔如是。因为印度有一学派，称为自然学派，佛学名之为“自然外道”。印度的自然外道，绝不可相同于中国老子所讲的自然外道相提并论。当年玄奘法师，固然把梵文的佛经翻成中文，同时也把中国的《老子》翻成了梵文传译到印度去。因此唐朝以后的许多佛学与密宗的道理，掺杂有中国道家的成分。不过当时玄奘法师翻译过去的《老子》，可惜在印度已经湮没不彰，再也找不到了。所以，中国道家老子的自然，不和佛说印度外道学派的那个自然相同，这一点需要特别了解清楚。但在正统的佛经里面，“自然”这个名词，从来未曾用过，因此一般就误认为老子所说的自然，与印度的一派哲学相同，那么，老子也牵连而打入“自然外道”。

非人力所及的因果变灭律

老子说：“飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者？天地。天地尚不能久，而况于人乎？”在中国的固有文化中，无论道家或儒家以及后来的佛家，早就知道，宇宙之所以成为宇宙，以及这个地球世界，有始有终，终会归于泯灭。有开天辟地的时候，也有天翻地覆，终归结束的时候。佛家所说的“成、住、坏、空”，“诸法无常”。老子也说：“天地尚不能久”。白居易《长恨歌》：“天长地久有时尽，此恨绵绵无绝期。”因此，有人说：“天若有情天亦老。”天地也不能永远无尽而长生不老的！不管是经过多少年代，即使是几百千万亿年，终归要有结束的一瞬。“天地尚不能久，而况于人乎？”那么，人生更不能希求长久的永存了。

我曾经做过研究，不过还没有时间坐下来完成，但统计资料已搜集好几年了。我发现这个鸡蛋一样椭圆形的地球世界，以世纪为标准，东方的中国，诞生了哲学家的老子、孔子。印度也诞生了释迦牟尼，西洋也诞生了苏格拉底，事实上，都是同在一个世纪之中。太阳轮转到的地区，某一个世纪出了些什么人物，都有同样的类型。某一个世纪结束了，而这一个世纪某些关键性事情也都结束了。例如在某一世纪中，东方出来一个了不起的人物，在同一时代的相近差距中，地球的另一半，也会有同样的了不起的人物出现。曾费了很多年时间，把这些资料搜集、整理、统计、分析。但是，这个研究，还需要找出它的根本理由来。那么，这个地球和人类时空的命运，当然就可以推算出来。不过最好不要彻底研究清楚，所谓“察见渊鱼者不

祥”，人何必需要前知呢？万事还是不要前知，人生才富于追求的意味。

可是，由于老子这几句话的道理，说明了他早已了解这个宇宙是有生有灭的。因此，人生的规律，逃不过的一个法则，必然也是有生有灭的。只是人类却有一个愚不可及的呆劲，总希望什么事情，都要永久地把握在自己的手里，事实上，是绝对把握不住的。“天地尚不能久，而况于人乎！”这是原则。这个原则的归结，便是那所希言的自然之道了。“希言”，也等于佛曰“不可说”。道固不可说，因此而“希言”其故。可是自然的法则，它却有必然性的因果规律可循，佛学重视因果定律，其实老、庄、孔、孟诸家，也都是讲究说明“因果必然”的道理，只是表达的说法不同而已。

因此，老子又告诉我们：“故从事于道者，道者同于道，德者同于德，失者同于失。同于道者，道亦乐得之。同于德者，德亦乐得之。同于失者，失亦乐得之。”这几句话，从文字上看，自说自话，好像在玩嘴皮，并不重要。其实，他是说人事物理的同类相从的道理。比如一个从事于修道的人，“道者同于道”，修道的人，自然会与修道的人结合在一起，这是很简单的原则。一个喜欢讲道的人，自然喜欢与讲道的人结合在一起，来做朋友，志同道合，切磋学问。一个喜欢吹牛的人，结交的朋友，一定也会吹牛，否则两个人就吹不起来了。今天，有一位朋友告诉我一个形容词的新意义，就是现在社会上颇为流行的一句话，所谓“手忙脚乱”。手忙者，打麻将也。脚乱者，跳舞也。喜欢打牌跳舞的人，总会合在一起。这也就是“道者同于道”的反证。换句话来说明“道者同于道，德者同于德”的内涵，也可以说一个人真为道德而努力修养自己，那么，你就会天天发现自己在道德上的进境了。

德，就是用，秦汉以上的思想、学术，道与德两个字，往往是各自分开的。道、德两个字合起来做一个名词用，是秦汉以后的事。道，是形而上的“道”，它与形而下的“德”字对称。德，是代表用，德者，得也。所以我们可以解释，德是良好行为的成果。我们懂得了这个字义，在文句上就容易了解了。“失者同于失”，你要是走倒霉路线的人，自然碰到的都是倒霉鬼挤在一起。你要向失败方向走，失败的因素都会来凑合你。这就同西方的谚语所说：上帝要毁灭一个人，先要使他发疯。发疯与毁灭当然差不多了。所以，一个人倒楣了，他所交往的人和事，也都不对了，都是随倒楣而来的。况且你还偏要和那个倒楣的方向去凑合。

“同于道者，道亦乐得之”，也就是如孔子所说的话“德不孤，必有邻”，恰好相同。真正为道德而努力，不要怕寂寞、怕凄凉，纵然不得之于一时，也得之于万古，这一点先要认识清楚。有许多年轻人说：“我一辈子要做学问，修持道德。”我说：不容易啊！那你必须先要准备寂寞一辈子才行。要甘愿寂寞一辈子还不够，还要更进一步，懂得如何来享受寂寞。例如学道成佛，那都是千秋事业，不是一时侥幸的成功，乃至也不求千秋之得失，证无所证，得无所得，那就差不多了。

所以，谈学问、道德，不要表面上做功夫，好像什么都不要，只要学问，只要道德，不在乎其他。功夫做到胃出血的时候，看你在乎不在乎？那真在乎啦！但是，真要为道德的人，真要有这个精神，寂寞、穷苦、疾病所不能移其节操，才能说到出世入世，志在利他之心。没有这个观念，平日吹牛没有用的。所以说：“同于道者，道亦乐得之。同于德者，德亦乐得之。同于失者，失亦乐得之。”这些话，都是正反两面，各尽其词，要自己去细心体会，不要轻忽视之。

本章由“飘风不终朝，骤雨不终日，孰为此者，天地！天地尚不能久，而况于人乎”？开始，把自然现象的因果律，用比喻来反复说明，告诉我们一切都在无常变化中，需要认识人间世事的现象，以及人与事，没有一分一秒不在变。它是随时随地都在变，既不是你的力量可以把握住它，而且也无须要去把握它。只有一个超越现实，是我们生命所本有的，就是那个自然本有的东西。那一功能，能变、所变、受变的，却是天人合一，变而不变的那个东西。但那个东西又怎么可以体会它呢？只有从“道者同于道，德者同于德，失者同于失”去体认它，才能自然证得。但是有的人虽然相信这个道理，并不能真肯实信，所以便又说：“信不足焉！”此外，大多数人，就根本不相信形而上者有一个自然之道的存在，同时也不相信现象界中的自然因果定律。所以说：“有不信焉！”真是无可奈何！

总之，读《老子》不要把它一句句地读，你如果分开来一句句地读，倒不如干脆把它写成书笺，当格言看好了。你要完全了解它的宗旨，以原书原文来理解它本身，就可融通无碍。当然，这是很难的，等于我们欣赏一首诗，有些人会作诗，确有诗的天才，语出惊人。但是只有好句，却不能构成一篇好诗，有好句无好诗，便非好文章。好的文章是全面的，绝不能拿一句来代表全体。我们读古书同样容易犯此毛病，往往断章取义，抓住一句好句子，忘记了全篇的大义所在，所以不能透彻了解，不能融会贯通，那就太可惜了！这样说，也许便是“希言”，或者可以说，那才是“自然”的呢！欲知后文如何？且听下回分解。

第二十四章

企者不立，跨者不行，自见者不明，自是者不彰，自伐者无功，自矜者不长，其在道也，曰：余食赘行，物或恶之，故有道者不处。

企鹅的步伐，猩猩的醉舞

由第二十二章开始，接连到二十五章为止，反复地申明，道体自然，切莫乱加造作，因此，当起用因应在万事万物时，亦须效法天地自然的规律，“曲全”而成事。本章衔接上两章内涵，再提出反证，作为正面的告诫。因此开始便由“企者不立”讲起。什么叫“企者不立”呢？且看我们现在有许多公司，取名叫企业公司。什么叫“企”呢？把脚尖踮起来，不断向前开展叫“企”。这样踮起脚尖来，能站多久呢？其实，是难以长久立足的，练过功夫的人，也不过站一短暂的时间。平常时，人们很少要那么踮起脚来站立，也许是个矮子，为了与人比高，才这样做，或者，偶然远望，才那么踮起脚来。但是，到底是站不久的。这便是“企者不立”的道理。

“跨者不行”是说跨开大步在走路，只能暂时偶然的动作，却不能永久如此。如果你要故意跨大自己的步伐去行远路，那是自取颠沛之道，不信，且试跨大步走一二十里路看看。大步走，跨大步是走不远的。因此，老子用这两个人生行动的现象来说明有些人的好高骛远，便是自犯最大的错误。“企者”，就是好高，“跨者”，就是骛远。如果把最浅近的、基础的都没有做好，偏要向高远的方面去求，不是自找苦吃，就是甘愿自毁。由这两个原则的说明，就可明白“自见者不明，自是者不彰，自伐者无功，自矜者不长”四不的道理。

“自见”、“自是”、“自伐”、“自矜”，是人类的通病，一般人的心理，大多具有这些根本病态。举一个现在社会上常见的例子，当我们经常到一家名餐厅宴会，这家会做菜的名厨师，在我们吃饭当中，出来打一照面，招呼贵宾的时候，我们就要向他恭维几句，

或者敬他一杯酒，表示他做的菜真是高明，不然，他就很扫兴，“嗒然若丧其耦”了！如果说，你的菜做得天下第一好，那么，虽然他这时还挂着一脸的油烟，累得要死，可是心里的滋味，却舒服得很，这是一般的常理。所以，老子在这里再三说明，一个人有了“自见”、“自是”、“自伐”、“自矜”的心病，一定要能反省，知道自加改正才好。但从道理法则上讲，这些心理的行为，却是“余食赘行”。“余食”是多余吃的。等于一个人饭已吃饱了，再吞一口都吞不下去，但还要再吃一个大面包，这一下非得胃病不可，甚至还要去看医生，或者是要开刀呢！赘就是瘤子，等于甲状腺肿大，脖子就会长粗了。我们正常的身体，在任何部位，长出一个瘤子，那当然是多余的。像我们合掌的时候，五指就够用了，有的人长出六个指头，这就是“赘指”。多一个指头就麻烦，手套还要另做。“物或恶之”，任何一样东西，都有自然的定型，变体都是不正常的，即使是植物，过分地长出来一个多余的附件，不但自己增加负担，而且令人讨厌。何况一个平常的人呢！假使你这个人已经很高明，高明就高明，又何必一定要别人加说一句你太高明。你是不是高明，别人慢慢自会看清楚的。假如自己天天喊我很高明，除了做广告以外，那还有什么用呢？所以有道之士，自处绝不如此，绝对没有这种心理行为，才算合于道行。

投鞭断流的苻坚

但是，所谓“有道者不处”的“有道者”，难道是专指“入山唯恐不深，避世唯恐不远”的山林修道之士吗？当然不是如此，综合老子所谓的“道”，既不如佛家一样的绝对出世的，也不是如儒家一样的必然入世的，它是介于两者之间，可以出世，亦可以入世的。换言之，有体有用，道体在形而上的自然，道用却在万物万事，平常日用之间。因此，他的道，也正如孔子的门人曾参所著《大学》一书中所说的“自天子以至于庶人”，都不能离开此道。

因此，老子前后所说的知四不——不自见、不自是、不自伐、不自矜，在体而言，有同于佛说的离四相——我相、人相、众生相、寿者相；在用而言，又同于孔子所说的戒四毋——毋意、毋必、毋固、毋我，恰如其分。所以，它不但只限于个人自我的修养，仅是修道者的道德指标，同时，也是所谓帝王学——领导哲学最重要的信守，最基本的修养。我们现在随便举出古今历史上两个事例，说明凡是要立大功、建大业的人，只要一犯此四个原则，绝对没有不彻底失败的。

第一个例子，就是东晋时期，史称“五胡十六国乱华”的时代，前秦国君苻坚的故事。

苻坚弒其君——苻生，自立为王，正当东晋穆帝——司马聃升平元年（公元三五七年），他起用了那个在野的名士、平时扪虱而谈天下事的王猛为政，不过十三四年之间，北灭燕云，南胁东晋，大有不可一世的气势。再过不了几年，王猛得病将死（王猛当政也只十六七

年），苻坚不但为他百计祈祷，并且还亲自到病榻访问后事。王猛对他说：

“善作者不必善成（成功不必在我之意），善始者不必善终（也就是《易经》坤卦无成有终的意思）。古先哲王，知功业之不易，战战兢兢，如临深谷。伏惟陛下，追踪前圣，天下幸甚。”

又说：

“晋虽僻处江南，然正朔相承，上下安和。臣没之后，愿勿以晋为图（告诉他，切莫轻易南下用兵图谋东晋）。鲜卑、西羌，我之仇敌，终为大患，宜渐除之，以安社稷。”

王猛一死，苻坚三次亲临哭丧。而且对他的儿子（太子）苻宏说：“天不欲使吾平一六合耶？何夺我景略（王猛字）之速也。”过不了七八年，苻坚一反常态，不顾王猛的遗嘱，便欲将百万之众，南下攻击东晋。

当他聚集高级臣僚开军事会议时，左仆射（相当辅相的权位）权翼持不同的意见说：“晋虽微弱，未有大恶，谢安、桓冲，皆江表伟人，君臣揖睦，未可图也。”

太子左卫率（相当于侍卫长官，警备总司令）石越曰：“今岁镇（天文星象的岁月，镇星）守斗（自南斗十二度数起，到须女星的七度，属星纪，正在吴越分野之处）。福德在吴（古代抽象天文学，认为太岁所在，其国有福），伐之必有天殃。且彼据长江之险，民为之用，殆未可伐也。”

苻坚却坚持自己的意见说：“天道幽远，未易可知，以吾之众，投鞭于江，足断其流，又何险之足恃乎？”这便是苻坚的最大自伐、自矜之处。

会议席上，文官武将，各人就利害关系，正反面的意见都有，始终无法决议。苻坚便说：“此所谓筑室道旁，无时可成。吾当内断于心耳！”

当时这个时候，再也没有一个人，如王猛一样，教他先求修明内政，建立最高的文化政治以巩固基础的建议了！

散会以后，苻坚特别留下亲王的阳平公——苻融商量，苻融说：“今伐晋有三难，于道不顺，晋国无衅。我数战兵疲，民有畏敌之心。群臣言晋不可伐者，皆忠臣也。愿陛下听之。”

苻坚听了他的意见，便正色地说：“汝亦如此，吾复何望”。苻融听到他的坚持自见与自是，愈觉不对劲，便哭着说：“晋未可灭，昭然甚明。且臣之所忧，不止于此。陛下宠鲜卑、羌羯，布满畿甸。太子独与弱卒，留守京师。臣惧变生肘腋，不可悔也。臣之顽愚诚不足采。王景略一时英杰，陛下尝比之诸葛武侯，独不记其临没之言乎？”

苻坚仍然不听他的意见。等到回到后宫，他最宠爱的妃子张夫人，也苦苦来劝谏他勿出兵侵略东晋。苻坚便说：“军旅之事，非妇人所当预。”换言之，军事的事，不是你们女性所应该参与意见的。

他最喜欢的小儿子苻铁也来劝谏。苻坚便训斥他说：“天下大事，孺子安知。”换言之，你这个小孩子，哪里懂得天下国家的大事。

大家没有办法阻止苻坚的主观成见，便来找他最相信的和尚道安法师，请他设法劝阻。道安婉转劝说，也不成功。弄得太子苻宏没有办法，只好再拿天象来劝谏说：“今岁在吴分。又晋君无罪。若大举不捷，恐威名外挫，财力内竭耳！”

苻坚还是不听，转对儿子说：“昔吾灭燕，亦犯岁而捷。秦灭六国，岂皆暴虐乎？”

这样一来，只有一个人在冷眼旁观，待时而动，乘机而起的燕人慕容垂，独对苻坚说：“陛下断自圣心足矣！晋武（晋武帝司马炎）平吴，所仗者张杜二三臣而已。若从众言，岂有混一之功乎？”

这一下，正好投合苻坚的心意，因此，便大喜说：“与吾共定天下者，独卿而已。”谁知不到一个月之后，秦王苻坚，自统六十余万骑兵南下，一战而败于淝水，比起曹操的兵败赤壁，还要悲惨。慕容垂不但不能与他共天下，正好趁机讨好，溜回河北，不但复兴后燕，而且还是促成苻坚迅速败亡最有力的敌人。

我们读历史，看到历史上以往的经验，便可了解古人所推崇的古圣先贤的名言学理是多么的重要，多么的可贵。譬如苻坚的暴起暴亡，抵触老子所说的四不戒条，无一不犯，哪有不败之理。苻坚虽有豪语，所谓“投鞭足以断流”，其实，正是他投鞭以断众见之流，因此而铸成大错、特错。所以老子说“故有道者不处”，正是为此再三郑重其言也。

山泉绕屋知深浅

第二个例子，也是现代史上众所周知的国民革命成功后，国父孙中山先生“推位让国”，由袁世凯来当中华民国第一任大总统。结果，他却走火入魔，硬要作皇帝，改元“洪宪”。一年还不到，袁大头就身败名裂，寿终正寝，所留下的，只有一笔千秋罪过的笑料而已。袁世凯个人的历史，大家都知道，他的为人处事，素来便犯老子的四不——自见、自是、自伐、自矜，原不足道。《红楼梦》上有两句话，大可用作他一生的总评：“负父母养育之恩，违师友规训之德。”

袁的两个儿子，大的克定，既拐脚，又志在做太子，继皇位，怂恿最力。老二克文，却是文采风流，名士气息，当时的人，都比袁世凯是曹操，老二袁克文是曹植。我非常欣赏他反对其父老袁当皇帝的两首诗，诗好，又深明事理，而且充满老庄之学的情操。想不到民国初年，还有像袁克文这样的诗才文笔，颇不容易。袁克文是前辈许地山先生的学生，就因为他反对父亲当皇帝，作了两首极其合乎老子四不戒条的诗，据说惹得老袁大骂许地山一帮人，教坏了儿子，因此，把老二软禁起来。我们现在且来谈谈袁克文的两首诗的好处。

乍著吴棉强自胜，古台荒槛一凭陵。
波飞太液心无住，云起魔崖梦欲腾。
偶向远林闻怨笛，独临灵室转明灯。
剧怜高处多风雨，莫到琼楼最上层。

起首两句便好：“乍著吴棉强自胜，古台荒槛一凭陵。”吴棉，是指用南方苏杭一带的丝绵所做的秋装。强自胜，是指在秋凉的天气中，穿上南方丝棉做外衣，刚刚觉得身上暖和一点，勉强可说好多了！这是譬喻他父亲袁世凯靠南方革命成功的力量，刚刚有点得意之秋的景况，因此他们住进了北京皇城。但是，由元、明、清三代所经营建筑成功的北京皇宫，景物依稀，人事全非，那些历代的帝王又到哪里去了！所以到此登临览胜，便有古台荒槛之叹。看了这些历史的陈迹，人又何必把浮世的虚荣看得那么重要！

“波飞太液心无住，云起魔崖梦欲腾。”华池太液，是道家所说的神仙境界中的清凉池水。修炼家们，又别名它为华池神水，服之可以祛病延年，长生不老。袁克文却用它来比一个人的清静心脑中，忽然动了贪心不足的大妄想，犹如华池神水，鼎沸扬波，使平静的心田永不安稳了。

跟着便说一个人如动心不正，歪念头一起，便如云腾雾暗，蒙住了灵智而不自知。一旦着了魔，就会梦想颠倒，心比天高，妄求飞升上界而登仙了。

“偶向远林闻怨笛，独临灵室转明灯。”这是指当时时局的实际实景，他的父兄一心只想当皇帝，哪里知道外界的舆论纷纷，众怨沸腾。但诗人的笔法，往往是“属词比事”，寄托深远，显见诗词文学含蓄的妙处，所以只当自己还正在古台荒槛的园中，登临凭吊之际，耳中听到远处的怨笛哀鸣，不胜凄凉难受。因此回到自己的室内，转动一盏明灯，排遣烦恼。灵室、明灯，是道佛两家有时用来譬喻心室中一点灵明不昧的良知。但他在这句上用字之妙，就妙在一个转字。“转明灯”，是希望他父兄的觉悟，要想平息众怨，不如从自己内心中真正的反省，“闲邪存正”。

“剧怜高处多风雨，莫到琼楼最上层。”最后变化引用苏东坡的名句：“琼楼玉宇，高处不胜寒。”劝他父亲要知足常乐，切莫想当皇帝。袁世凯看了儿子的诗，赫然震怒，立刻把他软禁起来，也就是这两句使他看了最头痛，最不能忍受的。

另一首：

小院西风向晚晴，嚣嚣恩怨未分明。
南回孤雁掩寒月，东去骄风动九城。
驹隙去留争一瞬，蛩声吹梦欲三更。
山泉绕屋知深浅，微念沧波感不平。

这起首两句，“小院西风向晚晴，嚣嚣恩怨未分明。”全神贯注，在当时民国成立之初，袁世凯虽然当了第一任大总统，但是各方议论纷纷，并没有天下归心。所以便有“嚣嚣恩怨未分明”的直说。所谓向晚晴，是暗示他父亲年纪已经老大，辛苦一生，到晚年才有此成就，应当珍惜，再也不可随便乱来。

“南回孤雁掩寒月，东去骄风动九城。”南回孤雁，是譬喻南方的国民党的影响力量，虽然并不当政，但正义所在，奋斗孤飞，也足以遮掩寒月的光明。东去骄风，是指当时日本人的骄横霸道，包藏祸心，应当特别注意。

“驹隙去留争一瞬，蛩声吹梦欲三更。”古人说，人生百岁，也不过是白驹过隙，转眼之间而已。隙，是指门缝的孔阙。白驹，是太阳光线投射过门窗空阙处的幻影，好比小马跑得那样快速。这是劝他父亲年纪大了，人生生命的短暂，与千秋功罪的定论，只争在一念之

间，必须要作明智的抉择。蛩声吹梦，是秋虫促织的鸣声。欲三更，是形容人老了，好比夜已深，“好梦由来最易醒”，到底还有多少时间能做清秋好梦呢？

“山泉绕屋知深浅，微念沧波感不平。”“在山泉水清，出山泉水浊。”人要有自知之明，必须自知才德能力的深浅才好。但是，他的父兄的心志，却不是如此思想，因此，总使他念念在心，不能平息，不能心安。

这是多么好的两首诗。所以引用它，也是为了说明历史的经验，证明老子四不的告诫，是多么的正确。袁克文的诗文才调，果然很美。但毕竟是世家出身的公子，民国初年以后，寄居上海，捧捧戏子，玩玩古董，所谓“民初四大公子”之一。无论学术思想，德业事功，都一无所成，一无可取之处。现在我们因诗论诗，不论其人。我常有这种经验，有的人，只可读其文，不必识其人。有的人，大可识其人，不必论其学。人才到底是难两全的。至于像我这种人，诗文学术，都一无可取之处。人，也未做好。只好以“蓬门陋巷，教几个小小蒙童”勉强混混而已。

第二十五章

有物混成，先天地生。寂兮！寥兮！独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

天下大老母

在前面几章我们连续谈到道的妙用，是在日常生活中，就在种种为人应事的行为上。现在《老子》本书，又回转来而进一步说明“体用合一”的道理。然而，究竟“道”是什么？什么是“道”呢？这是最根本的哲学问题。但在《老子》本书中，已处处以各式各样别出心裁的语言文字，要人们从各个不同的角度去认识它，并且它已用或显或隐的文字言语来表达，透露了个中消息，本不需要后人画蛇添足，多加注解。

《老子》五千言，洋洋洒洒，信手拈来，道的真相，答案自在其中。第一章一开头便直截了当地说：“道可道，非常道。”颇有拨云见日之势，一笔扫开所有相对名言的障碍。现在本章又说：“有物混成，先天地生。寂兮！寥兮！独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道。”

自古以来，很多人研究《老子》，竟有不少认为老子是偏重于物的“唯物思想者”，现代一般人，受到西洋哲学的影响比较深刻，有更多认定，向唯物思想方向作注解。这种错用现代意识或西方观念，附会中国古文的文义，因此而使人认识不清，个人实在不敢苟同。老子在书上从头至尾所表达的理念，是在说明宇宙与生命的存在是“心物一元”的，殊无可疑。

“有物混成”，这个“物”字，并不同于现代人所了解的“物质”观念的物字，这一关键，前面已曾提过，古代“物”字的含义，等于现在一般口语中的“有一个东西”，这个“东西”，可指非物质

的存在状况，例如精神、心理或者“力”、“能”等等，也可代表物质之“物”。此处“有物混成”的物，是“道”的同义字，这个道的内涵，包括了物质与非物质，是“心物一元”混合而成的。

这种“心物一元”的思想观念，源自《易经》。《易经》是中国几千年历史文化的根本，哲学中的哲学，经典中的经典。中国的文化思想，始终是讲“阴”“阳”两个符号，以二者彼此之间的相互变化、相生相克，从中去建立它的宇宙观、伦理观。如果我们以“阳”为精神的代号，那么“阴”则为物质的代号，阴阳配合，心物互融，便创化衍生了从极微到至大，应有尽有、无穷无尽的有情世界与无情世界。

然而，心物还只是一体所现的两面，这个浑然一体的道，它是“先天地而生”，宇宙万有的形成与消灭，全是它的功能所起的作用。在南北朝时代，南朝梁武帝时，有一位禅宗大师傅大士（傅翕），他的悟道偈就说：“有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时凋。”此一偈颂中所表达的思想，乃是中国道家老子思想与佛学合流的典型。

“有物先天地”，它本无形象，先于天地的存在，宇宙万有的本来就是它。一切万象的种种变化，生起与消灭，那只是两种不同的现象而已，虽然与这超越一切事物的“道”有密不可分的关系，但却无法影响它的本质。等于我们日常所熟悉的光明与黑暗一样，明来暗去，暗来明去，明暗二者的交互转换，只是两种不同现象的轮替，那个能作明作暗的本身，并不随着明暗的变化而生灭；但是它的功能妙用，就表现在日夜明暗的来来往往之间。所谓形而上的道、本体，其实已经彻底地、无所隐藏地显现在它所创造的万象万境中，本体与现

象的关系是一而二，二而一的。而佛家所讲的“缘起性空，性空缘起”，可以说是这个道理进一步的诠释与发挥。

那么，“有物混成，先天地生”，究竟是怎么的一种情况呢？老子形容说：“寂兮！寥兮！独立而不改，周行而不殆。”老子的思想与印度的佛学对形而上道的表达有所不同，佛学到最后只以一个“空”字代表，而老子则用“寂”用“寥”。寂是绝对的清虚，清静到极点，毫无一点声色形象。“寥”是形容广大，类同佛学的“无量无边”。

佛家专用的名词“空”，是从道体的原则上说；而道家所用的“寂”、“寥”，则是形容其境界与现象，在表达上各有各的好处，也各有各的缺点。谈“空”，难免有人会误认为是断灭思想；说“寂”说“寥”，又易使人执著一个现象，落在境界的窠臼中。

老子说这个道，“寂兮！寥兮！”清虚寂静，广阔无边，没有形象声色可寻，永远看不见、摸不着；“独立而不改”，超越于一切万有之外，悄然自立，不动声色，不因现象界的物理变化而变化，不因物理世界的生灭而生灭。但我们在这里要注意，老子说的是“独立而不改”，他并没有说“独立而常住”。“常住”，让人感觉是指具备形象的实有，但道并不适合以实有称之。因为它“非心非物”，可是也不能说不是实有，因为它“即心即物”。“周行而不殆”，它无所不在，在在处处都有道。不论“物”也好，“心”也好，都有它的存在，永远无穷无尽，遍一切处。“可以为天下母，吾不知其名，字之曰道。”这个东西是一切宇宙万有的根本，具足一切的可能性，实在很难用一般世间的语言文字来形容，所以我们中国古代的老祖宗们，不得已，姑且叫它做“道”，以“道”来统括所有万法的究竟归处。

万道不离王道与人道

道之为名，在原始的中国文化，是超然于宗教性质的代名词，西方哲学称之为“第一因”，但在内涵上彼此仍有差别之处。以宗教性的名词来说，基督教、天主教叫它“上帝”、“主宰”、“神”，伊斯兰教叫它“阿拉”，佛教则以“如来”、“佛”称之。像这一类的宗教性字眼，一般人很容易根据自己的知识、习惯以及下意识观念，在自己的心理意识上，构成另一种偏离原意的想象概念，混淆不清，甚至往往蒙上一层浓得化不开的神秘色彩。譬如我们一提到“上帝”，差不多都把它想成一个能控制一切，主宰一切，拥有宇宙最大威权的神明。而一提到“如来”，大部分人的观念马上想到坐在寺庙大殿上，低眉垂目、不食人间烟火的塑像。这种单凭一己的好恶与想象所形成对形而上真理的认识，其中牵涉的问题是相当严重的。

早期的中国文化思想，对于“道”这个东西，并未附以它任何宗教形态，或者将它专属于某一种哲学派别。道的名称之外，尚有几个与它同义的名词，老子又提出来说：“强为之名曰大”，因为它实在无量无边，太大了，所以也可叫做“大”；“大曰逝”，大也就是“逝”，“逝”是永远的向内外四面八方延伸发展，等于说宇宙是无限的扩张。谈到这里，我们看到这个“逝”字觉得很有趣。引申陆九渊的话来说，便是：“东方有圣人出焉，西方有圣人出焉，此心同，此理同。”老子认为道的本身，大到无量无边，无有涯际，因此名之为“逝”。同样的意义，佛经上“佛”亦有十个名号，“善逝”是其中之一。这个“善逝”的“逝”，除了具有“无常”的含义外，同样代表无尽无限，形容难以言喻之大，与老子所说的“大曰逝”，有不

谋而合之处。但是我们知道，佛经翻译到中国来，距离老子时代之后，已经有相当一段的时间，然而老子在中国上古文化，早已有相同的看法和用词了。

既然“大曰逝”，那么“逝曰远”，无远弗届，四通八达，“放之四海而皆准”，没有不及的地方，也是无量无边，无穷无尽的意思。然而，就是因为“道”太大太远了，它遍一切处，通于古今，尽未来际，我们若求大、求远地去追求它，反而难以企及，搞不好还会迷失在五花八门、千奇百怪的现象界里，不能自拔。其实“道”就在每个人的自身上，须臾不离，若能反求诸己，回头自省，见“道”才有希望。所以“逝曰远，远曰反”。最远的就是最近的，最后的就是最初的，只要神志清醒清醒，好好张眼一看，天边就在目前。

我们晓得中国过去的观念，称宇宙万有的本体为“道”，另外还有“大”、“逝”、“远”、“反”等名称，甚至于儒家所讲的“天”，或者“帝”，也都是“道”的代号，总共算起来，至少也有十来个“道”的别名。后来印度文化传播到中国来，其中佛教对于形上本体的说法，也有佛的十个代号，与中国原有的那些“道”的称呼相互比较，颇得异曲同工之妙，几乎是同样的道理，雷同的说法，这不知是否当时双方曾开过联席会议，互相对此问题详加协调过，否则又怎能如此巧合、遥相呼应呢？（一笑。）其实这正是“东方有圣人出焉，西方有圣人出焉，此心同，此理同”的道理。世界上真理只有一个，无二亦无三，只是东西方在表达方式上有些不同罢了。

接着，老子说“故道大，天大，地大，王亦大”。这一段谈“天”说“地”，却又忽然钻出一个“王”来，王是代表人。依中国传统文化，始终将“天、地、人”三者并排共列，而人在其中。为什么呢？因为中国文化最讲究“人道”，人文的精神最为浓厚，人道的

价值最被看重。假定我们现在出个考试题目，“人生的价值是什么？”或者“人生的目的是什么？”若以中国文化思想的观点来作答，答案只有一个——“参赞天地之化育”（《周易·系辞传》）。

“参赞天地之化育”，正是人道价值之所在。人生于天地之间，忽尔数十年的生命，仿如过客，晃眼即逝，到底它的意义何在？我们这个天地，佛学叫做娑婆世界，意思是“堪忍”，人类生活其上，还勉勉强强过得去。这个天地并不完备，有很多的缺陷，很多的问题，但是人类的智慧与能力，只要它能合情合理地运用，便能创造一个圆满和谐的人生，弥补天地的缺憾。

譬如，假若天上永远有一个太阳挂着，没有夜晚的话，人类也就不会去发明电灯，创造黑暗中的光明。如果不是地球有四季气候的变化，时而下雨，时而刮风，人类也不会筑屋而居，或者发明雨衣、雨伞等防御用具。这种人类因天地间种种现象变化所作的因应与开创，就叫做“参赞”。此等人类的智慧与能力太伟大了，所以中国文化将他和天地并举，称为“天、地、人”三才。这是旧有的解释。

那么，“道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉”。“域”是代表广大的宇宙领域。此处道家的四大，与佛家所谓的四大不同。佛家四大，专指物质世界的四种组成元素——地、水、火、风。而道家所讲的四大，是“道、天、地、人”。这个“四大”的代号由老子首先提出，并非如佛家的四大。老子说，在这一无穷无尽的宇宙中，有四种东西是最主要，是关键性的，而人的价值占了其中之一。四大中人的代表是“王”，中国上古文化解释“王”者，旺也，用也。算命看相有所谓的“旺相日”，在古代文字中，也有称“王相日”的。每个人依据自己的八字选择对自己有利的旺相日那一天去做某一件事，认为便可大吉。宇宙中何以人能与“道大、天大、

地大”同列为四大之一呢？这是因为人类的聪明才智，能够“参赞天地之化育”，克服宇宙自然界对人存在不利的因素，在天地间开演一套源远流长的历史文化。

好不容易自然

既然人的地位有这么的重要，这么的特殊，下面老子便接着告诉我们做人做事的法则，如何修道，如何行道。“人法地，地法天，天法道，道法自然。”这是老子千古不易的密语，为老子思想的精华所在，懂了这番话的道理，也就差不多掌握了修道、行道的关键了，在这里这个“法”字是动词，是效法、学习的意思。人要效法大地，大地则依法于天，这里的“天”，是指有形的太阳系统的自然物理的天，也就是天文学上的天体之天，它不是抽象的概念。地依法于天，天则要效法道，以道为其运行的依归。那么，道又以什么为效法的对象呢？“道法自然。”

现在首先要解释“自然”的问题。目前新兴的“比较宗教学”或称“宗教哲学”，把世界上各地的宗教，如佛教、道教、伊斯兰教、基督教、天主教等等，每一宗教的哲学理论与实况综合起来研究，相互比较，寻求其中异同和彼此间的关系，已经发现了不少有趣的问题，值得更进一步去深入探讨。我们若以比较宗教的态度，抛开那些粗浅的宗教情绪心理，把眼光放在一般宗教教人如何行善做好事的普通伦理层面上，那也个个蛮好，满合于同一的水平。至于再进一步，要透彻各个宗教实际内涵程度的深浅，则问题重重，就不能颟顸笼统，值得仔细研究、体会。

长期以来，有不少佛家的著作，批评道家是“自然外道”。因为他们看到老子讲“道法自然”，便自然而然地将二者联想在一起。其实，印度释迦牟尼佛在世时，与佛教对立的几十种哲学思想，尤其当时同释迦牟尼佛影响一样大的几个大学派之一，专讲“唯物思想”的

“自然外道”，和中国老子所说“道法自然”的自然，并不相关。二者并未结为姊妹道，或者兄弟道什么的，并无彼此互通声气之嫌。

印度当时的自然外道，属自然学派，其所谓的“自然”，完全从物理观点而说。但是老子的思想绝非如此。近代中国翻译西方典籍，把物理、化学等学科，统称为自然科学，这是借用老子的名词，我们不能因此便认为老子说的“自然”，就等同物理范畴的自然。将老子的思想硬往上套，这是指鹿为马，栽赃前人，非常没有道理的。

虽然老子并未给予直接的定义，但老子的“自然”究竟是什么意思？我们却也不可以如法庭上的法官们，审判一个案件，可以采用了“自由心证”，随便判决学术思想的归化，乱下断语，硬是认定老子所说的“自然”也就是印度的“自然外道”；不分青红皂白地将老子一竿打入“唯物哲学”的窠臼，这是千错万错、大错特错的误解。这种情况，如借用佛学名称来说，就是“众生颠倒”，“颠倒众生”，这所谓“颠倒”，是指我们在见地观念上和思想上的错误，因此而形成见惑、思惑。由于我们一直被这见惑、思惑两种认识上的不清所障碍，因此不能成道，无法彻见宇宙天地间的真谛。

那么老子说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”这个“自然”的确实含义又是如何呢？答案很简单，“自然”二字，从中国文字学的组合来解释，便要分开来讲，“自”便是自在的本身，“然”是当然如此。老子所说的“自然”，是指道的本身就是绝对性的，道是“自然”如此，“自然”便是道，它根本不需要效法谁，道是本来如是，原来如此，所以谓之“自然”。

我们如果将大乘佛学彻底贯通了，必然不会对于宇宙本体和现象的哲学问题，感到左右为难。佛家有一个名词“法尔如是”，它是说

明诸法本身本来就是这个样子。人生来怎么会成那个样子？人就是那个样子。你怎么会是这个样子？我就是这个样子。一切本来就是如此，一切法便是一切法的理由，更没有什么其他原因不原因的，这样就叫“法尔如是”。从“法尔如是”来看“道法自然”，最清楚不过了。“道法自然”，而“自然”自己本身原来就是如此这般，没有别的规范可寻，再也找不到一个东西可以另为之主，“道”就是“自然”，“自然而然”，就是“法尔如是”，古人翻译佛经，怕与老子的“自然”混合了名词，只好另创一词，便叫“法尔如是”。

讲到这里，我曾经一再强调，我们后世之人读古人的著作，常常拿着自己当代的思想观念，或者现代语言文字的习惯，一知半解地对古人下了偏差的注解，诬蔑了古人，这是何等的罪过。读什么时代的书，首先自己要能退回到原来那个时代的实际状况里去，体会当时社会的文物风俗，了解当时朝野各阶层的生活心态，以及当时的语言习惯，如此掌握了一个时代文化思想创造的动源，看清这个历史文化的背景所在，这才能避免曲解当时的哲学思想和文艺创作，并给予正确合理的评价。

比如，我们研究释迦牟尼佛的经典，也要退回到两千多年前的古印度的农业社会，设身处地替当时的人民想一想。那时的印度是一个贫富差距极大，极不平等，到处充满愚昧和痛苦的世界。假若你读历史，真能“人溺己溺，人饥己饥”地将自己整个投入，身历其境，于那种痛苦如同亲尝，那么方能真切地了解到释迦牟尼佛何以会提倡“众生平等”，何以会呼吁人人要有济度一切众生的行愿，才能体会到当时的佛陀真正伟大之处。如果天下太平，世界本来就好好的，大家生活无忧无虑，什么都不虞缺乏，汽车、洋房、冷暖气，样样俱

足，日子过得蛮舒服的；即使比这种情况差一点，那也还甘之如饴，又何必期待你去救度个什么？帮助个什么呢？

念天地之悠悠

话说回来，老子说“人法地”。人如何效法地呢？人要跟大地学习很难。且看大地驮载万物，替我们承担了一切，我们生命的成长，全赖大地来维持，吃的是大地长的，穿的是大地生的，所有一切日用所需，无一不得之于大地。于是，我们回报它的是什么？只不过是死后一把又脏又臭的腐烂掉的脓血和败坏了的朽骨头罢了。

人活着时，不管三七二十一，将所有不要的东西，大便、小便、口水等等乱七八糟地丢给大地，而大地竟无怨言，不但生生不息滋长了万物，而且还承载了一切万物的罪过。我们人生在世，岂不应当效法大地这种大公无私、无所不包的伟大精神吗？其实中国传统文化，一直非常强调此一精神。《易经》的“坤卦”，形容大地的伟大为“直”、为“方”、为“大”，指出大地永远顺道而行、直道而行。包容一切，不改其德。佛家对此的看法也是一样，后来翻译《华严经》，冠以“大方广佛”为经题，也可以说是受“坤卦”卦辞影响的关系。

再者，我们效法大地，除了上述的道理之外，同时还要了解大地自久远以来运动不止的意义。地球永远在转动。地球一天不转动，甚至只消一分一秒停止，我们人类和其他万有的生命，都要完结。

地球的转动，人们以为是近代科学知识，其实中国上古早已知之，只是我们自己不加详察而已。又有人根据中国若干书籍上说的“天圆地方”，便一口咬定古人的观念认为地球是方的。这种不明就里人云亦云的说法，非常错误，孔子的弟子曾子，就曾讲过地球是圆

的，不是方的，而且一直在旋转，所谓：“天道左转，地道右旋”的观念，早已由来悠久。我们人欲效法大地，就应该如《易经》卦辞所言：“天行健，君子以自强不息。”“行健”，是天地的运行转动，永远是健在地前进，所以人要效法它的勇往直前的精神，一分一秒绝不偷懒，时时刻刻向前开创，永远生机蓬勃，永远灵明活泼，这才是合乎大地所具有的“德行”。

但是，宇宙间日月星辰与地球，究竟是谁使它在转动呢？由哪个作主呢？是上帝吗？是神吗？是佛吗？老子却不采用这些具有人神造作化的名词，他只是根据上古传统文化中固有的名称，无以名之，仍然称之为“道”，称为“自然”，最恰当不过了。所以便说“天法道，道法自然”。抽象而言，道是自然地具备无穷尽的功能，拥有不可思议的“生灭”力量。这股力量，在佛学而言，便叫它做“业力”，业力并不一定不好，有好有坏，坏的叫“恶业”，好的叫“善业”。其实，天地本身这股力量在运转，本无善恶，所谓善恶，都是人类自己附加上去的价值判断而已。

道的力量，生生不息，源源而来，生天生地，神鬼神帝，都是由道的自然功能所分化。但是，它又为什么要生长了这些万有的存在呢？有时我们不得意时，实在很埋怨这个道，为什么它要生生不已，而又转化不已呢？道不转化便不会生成你和我，不生你和我，又何来这些纠扯不清的恩恩怨怨、痛苦烦恼！这个道，何必跟我们如此过不去呢？生了大地，又生了我们的爸爸妈妈，再生下我们，以及后代的子子孙孙，然后为了一个小问题，都痛苦得不得了，一下成功，一下失败，时而悲伤，时而喜乐，究竟这个道、这个上帝、这个主宰，在开我们什么玩笑呢？如果亘古“不生不灭”，我们能够平平静静、安安详详地休息，那该多好啊！

像这一类的疑问，不消说我们一般的凡夫俗子弄不清答案的真相，就是千古以来，许多人穷尽毕生精力，追究这个问题的哲学家、思想家，也都困在这个穷求“第一因”的谜题里，东奔西窜，寻不着出路，愈陷愈深，不能自拔。现在的科学家们，也正为这些问题向前直冲。

老子呢？他说道就是道，自然就是自然，此外再也没有一个由来，既没有为什么，也不是为了什么，本来就是这样，原封未动；无始无终，无前无后，不生不灭；而由这个不生不灭中，本然而创造了宇宙天地和万有生命的生生灭灭的现象，产生了时间、空间前前后后的无意识的意识。我们研究道家思想，“自然”这个名词，是一大关键。而佛家的终究处也是“法尔如是”，这两者值得相互参究。一般修炼道术的学道者，若无法直识本来，看透这层“法尔如是”的事实，即便是在静坐禅定的工夫上如何了得，那还似依旧仆仆风尘，流浪生死，有家归不得的游子，前途一片茫茫。不信，你去问老子试试看。

自然神仙

再说，道的本身即是自然生生不息，但很多人修道，偏要打坐求静，认静是道都不对吗？你在静坐，真能静吗？其实，内心里面，妄想纷飞，动得乱七八糟，并无片刻安闲休息。真正的静坐入定，也只是进到另一个大运动的境界而已，因为大动，反而不觉其动，便说是静。或者可说是接近于那个大自然运动的核心，好像静止而已。譬如一个旋转中的圆形，越接近圆周的地方，运动的路线越大，而接近圆心的地方，运动的路线越小，而圆心所在，在旋转的时候，则完全不离原地，根本不动，其实它是整个圆转得最起劲之处，原来不静，所以说，真的能静止似的，那是到达于一个更雄浑无迹的运动境界，只是你自己未察觉到它的究竟而已。静坐之所以能使人健康长生不老，正是由于这个静中的大动似乎不动的效果。这个动，实是自然法则的功能。

人们学道，学些什么呢？如果只知守窍练气，吐故纳新，那是小道。大道无为，什么都不需守，没有那些啰哩啰嗦的名堂。“道法自然”，自自然然就是道，若不如此，便不合道。普通的人，照修炼神仙家的看法，都是凡夫俗子。然而凡夫俗子只要能做到在日常生活中，一切任运自然，便不离于道了。

中国道家有句名言：“人身是一小天地”，认清这个观念，打坐修道就容易上路，你只须让自己的身心自然：“人法地，地法天，天法道，道法自然”那般自然，岂不真得自在。传统的道家，认为我们人身便是一个小天地，胃就像大地，地球上有长江、黄河，和胃连带关系的，在前面管道便是长江，在后面的管道便是黄河；其他别种器

官，有的代表月亮，有的代表太阳，都在不停地运动。人打起坐来，心理上让它自然地清静，不去干扰身体各个器官的运作与血液循环，使之自自然然地合乎天地运转的法则，身体就会自然越来越健康。平常我们身体所以四大不调，疾病丛生，都是脑子里的意识、思想太多太乱，扰乱了体能原本合于自然的运行法则，因此才产生了疾病的现象，才有苦乐的感受。

至于佛家的修道路线也很多，通常所知的都教人要空、放下，不要妄想，它和道家的清静、无为有相通之处。清静、无为，就是什么都不去想，但是如果你静坐，心里想：“我绝不乱想”，那你早就又落入那“想不要想”的想里去了。“道”，本来自然生生不息在动，而你硬要千方百计不让它动，那岂不是道法太不自然了吗？不自然行吗？其实修道打坐，甚至在日常生活中，你只须让一切自然地任运流行，它就是自然的静，不假造作，自由自在，那就对了，又何必头上安头，作茧自缚呢？

自老子之后，到了东汉时期，道家出现了魏伯阳真人作的《参同契》这部名著，素来被称为是千古丹经的鼻祖，学道家神仙长生不老之术的，非要仔细研究这部书不可，但其中所阐述的修道原理和方法，重点仍然在于老子的“道法自然”。那么，怎么又叫做《参同契》呢？因为修炼神仙长生不老的方法，与老庄、《周易》、丹法，三样的原理完全相同的。所以必须参合研究，而将其中的道理相互贯通、彼此发明，故叫《参同契》。“契”是指书契一样，可以核对得丝毫都无差错。中国古代订契约，是在一块竹简刻上一式二份的标记和约定的条文，然后剖析成两片，中间分际接合处，彼此丝丝入扣，可为日后印证真假之辨的，便名曰“契”。《参同契》所论述的修道

原理和过程，相当复杂、奥妙，但其根本所在，仍然不外乎“道法自然”的大法则。

我们人体是个小宇宙、小天地，在这个宇宙天地里，气机如何运行，血液如何流通，一切均有固定不易的法则，分秒不能勉强，不可勉强，不必勉强，假使真懂了这种道理，自己便会明白怎么来修道摄生养命，但是总归结的道理，不外老子的“人法地，地法天，天法道，道法自然”。

第二十六章

重为轻根，静为躁君。是以圣人终日行而不离辎重，虽有荣观，燕处超然。奈何万乘之主，而以身轻天下？轻则失本，躁则失君。

一肩挑尽古今愁

由上章的四大——道大，天大，地大，王亦大，和四法——人法地，地法天，天法道，道法自然，跟着而来，就有本章人法地的引申说明，即所谓“重为轻根，静为躁君，是以圣人终日行而不离辎重”。

重和轻，静和躁，都是相对两种现象。重和轻，是物理现象的相对。静和躁，是生态现象的相对。但从原文文字上看来，老子侧重“重”和“静”的重要，只偏向一头，而舍置它相互影响的关系。

正如我们现代，有了科学知识以后，知道物质的重量，是受万有引力——地心吸力的作用而来。倘使物质脱离了地心吸力，在太空中，便会失去重心的作用，都是飘浮自在，轻便悠游的。我们人生的肉体生命，也是如此。所以心思高飞远举，但肉体的生命，脱离不了万有引力的作用，仍在原地不动，即使尽量锻炼体能，也只有相当的限度，不能达到想象的自由。道家的学术，也早已知道这个原则，因此，才产生对生命功能超越物质世界的方术，所谓神仙丹道之学。

修炼丹道的方法，首先是从习静着手，久久习静而舍离后天躁动的习性，也正是从《老子》第十六章所说：“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，是谓复命”的原理而来。如此习静修炼，锻炼精神和肉体，互相合一而归于至静之极的不动之动，便可达到神仙“冲举”的成果。这便是中国神仙方伎学术的根据。老子，当然与神仙丹道不能脱离关系。“冲举”，便是后世学仙者所期望能修到“白日飞升”的古文辞之简称。当然，其中

修炼习静的法则与修炼过程中的变化，却并不是三言两语可以概括它的大要。

那么，为什么在本章中，又似乎特别注重“重”和“静”的关系有如此的重要呢？难道说，重到极点，才能“轻举”吗？其实，从道家仙道修养的理论来讲，对于这里所用的“重”字，可以牵强作为重厚沉静的意义来解释，如第三章所谓“虚其心，实其腹。弱其志，强其骨”的理论配合。后世有合儒道两家的修养原理，概括其扼要，而以“沉潜静定”作为修道的根基的，也可以说，是完全相合的。

但如连合本章的上下文句来说，那便须脱离神仙丹道的修养方术，专从人生日用的道用上立论了。虽然是偏向一面倒的理念，但是可以强调地说它没有错。因为“重为轻根，静为躁君”，才能作为下一句“圣人终日行而不离辎重”的基准。

重是轻的根源。静是躁的主宰。“辎”字的内涵，是车上装载着行李或物件的意思。辎重，便是车子装载重量行李的统称。那么，为什么圣人要终日行而不离辎重呢？在这里，不妨让我先说一个笑话。我在年轻的时候，出门走路，总喜欢手上抓一样东西，才觉得合适。如果两手空空，甩来甩去，自己觉得好像毫无把握，很怪很怪似的。有时不带书包或公文袋，也要抓一本书或刊物，卷在手里拿着。再不然，拿一根手杖，才觉得稳实。有人笑问我这是为了什么，说也说不明白，只好对他说，这是学了老子的“圣人终日行而不离辎重”。我非圣人，但姑妄学学，听者讲者，彼此都哈哈一笑了事。

其实，是不是这样呢？谁又知道。如果做圣人真的要终日行不离辎重，那好辛苦，不如不作圣人的好。而且，整天都不离负担重物的劳工朋友们，他们早已成圣成贤了！难道，老子自己西出函谷关的时

候，骑在青牛背上，还要挑负一肩行李，或背着一个包袱吗？如果不是这样，老子何以扯谎教人要“终日行而不离辎重”呢？

谁肯放下自私的包袱

笑话说过了，再来正经的。读本章这一节原文的深意，以我个人的浅见来说，已如上面讲过，正是老子指明“人法地”的准则。我们生命立足点的大地，负载万物和一切，生生不已，终日运行不息而毫无怨言，也不索取人们和万物付予任何代价。它总是默默无言地，静静前进，不断地轮转，而给予所有生物生命的滋养。所以生而为人，也应静静地效法大地，要有负重载物的精神。尤其是要学圣人之道的人，更应该有为世人与众生，挑负起一切痛苦重担的心愿，不可一日或离了这种负重致远的责任心。这便是“圣人终日行而不离辎重”的本意。尤其是告诫身负国家社会人民所期望者的君主——领导人和官吏们，更当有如此这般的存心，才是合道的明君或良臣。因此，在下文，便有“虽有荣观，燕处超然”的名言。

“终日行而不离辎重”是说志在圣贤的人们，始终要戒慎恐惧，随时随地存着济世救人的责任感。如在颠沛流离中的大舜，始终以大孝于天下存心。如大禹的治平洪水，九年在外栉风沐雨，腓无胈、胫无毛，三过其门而不入。但古人又说：大德者，必得其名，必得其位，必得其寿。这是善有善报的必然因果律。倘使你能做到功在天下国家，万民载德的地位，当然会得到最光荣的酬佣，正如隋炀帝杨广所说的：“我本无心求富贵，谁知富贵迫人来。”如果真正有道之士，到了这种地位，虽然处在“荣观”之中，仍然恬淡虚无，不改本来的素朴；虽然燕然安处在荣华富贵之中，依然有超然物外，不受功成名遂、富贵荣华而自累其心，这才是有道者的自处之道。这里的“荣观”的“观”字，是破音字，应作古代建筑物的“观”字读，不

可作观看的“观”字来读。“燕”字，通作“晏”，便是安静的意思。

然而，在老子当时所见闻中的各国诸侯君主们，当然都不能明白传统文化中君道和臣道的这种原则。因此，他才有深深感叹说：“奈何万乘之主，而以身轻天下。轻则失本，躁则失君。”所谓“身轻天下”的语意，是说他们不能自知修身涵养的重要，犯了不知自重的错误，不择手段，只图眼前攫取功利，不顾丧身失命的后果。因此，不但轻轻易易失去了天下，同时也戕杀了自己，这就是触犯“轻则失本，躁则失君”的大病。

两臂重于天下

讲到身轻天下的说明，我们且看善于承继老子之学的庄子的发挥，最为清楚。《庄子·杂篇》中的《让王篇》提到：

> 韩、魏相与争侵地，子华子见（韩）昭僖侯。昭僖侯有忧色。子华子曰：今使天下书铭于君之前。书之言曰：左手攫之则右手废。右手攫之则左手废。然而攫之者必有天下，君能攫之乎？
>
> 昭僖侯曰：寡人不攫也。子华子曰：甚善。自是观之，两臂重于天下也。身亦重于两臂。韩之轻于天下亦远矣。今之所争者轻于韩又远，君固愁伤生以忧戚不得也。僖侯曰：善哉！教寡人者众矣，未尝得闻此言也。子华子可谓知轻重矣。

人的生命之价值，在于我有一个完整无瑕的现实身体的存在。志在天下国家，成大功、立大业者，正为我有身存，老子所谓：“及吾无身，吾有何患。”现在正因为还有此身的存在，应该戒慎恐惧，燕然自处而游心于物欲以外，然后不以一己的个人自私而谋天下国家大众的大利，立大业于天下，才不负天赋所生生命的价值。可是，很可惜的，便是当时的君主们，以及后来的君相们，大多都只图眼前的私利而困于个人权势的欲望中，以身轻天下的安危而不能自拔，因此而引出老子有奈何！奈何！奈若何的一叹！

我们引用了《庄子·让王篇》“两臂重于天下”的说法，看来，似乎过于消极，太过于为个人自私了。但从人道的观点来看，立身爱己，正是大有为于天下的开始，所以儒家才有“孝子不立于危墙之下”的大戒。修身养身无道，又哪里能够担当起天下国家危难的大任呢？同时须知，人无超然出世的修养，而贸然谈利益天下国家的大业，正是失其轻重权衡之处，所谓“轻则失本，躁则失君”。因此，使我临时想起明代楠堂禅师的一首诗，从表面看来，又似乎很消极，但细入深究，它正是人生积极的透彻观。

诗曰：

人生不满一百岁，今是昨非无定名。天下由来轻两臂（便是上面所讲庄子书中子华子说昭僖侯的故事），世间何故重连城（价值连城的璧玉，也就是赵相蔺相如夺秦惠王卞和之璧的故事）。龙亡大泽群鳅舞（秦失其鹿，天下争逐的翻版），兔尽平原走狗烹（范蠡给文种书所说的“飞鸟尽，良弓藏。狡兔死，走狗烹”的名言。后来韩信临死时也引用过）。满目乱坡眠白石（古往今来的一切人等，最后都是如此），有时特地忆初平（道家神仙传称广成子名董初平。但这里所说的初平，是指企望天下初平的盛世而言）。

超然轻重的历史故事

老子的话，本来已如珠之走盘，周延涵盖，无所不通，仁者见之谓之仁，智者见之谓之智。何况又是以简朴的古文写成，难作明确的界说。因此，又被黠慧者用作专制时代的帝王权术，或为大臣者的自处箴言，当然亦是在所难免。如果根据历史的经验，从每一朝代帝王制度的政策来看，对于“重为轻根，静为躁君”的理解，也有完全偏向于另一角度了。

例如周朝建国的政策，重点放在中央集权，诸侯分治，开创一套完整的周代封建制度，适合于当时时代环境最好的一个策略。但天下事往往“重为轻根”，你所认为已经把握了的重点，将来发生弊病的，也往往出在这个重点上面，正如唐赵蕤《长短经》所谓：

> 天下大器也，群生重蓄也。器大不可以独理，蓄重不可以自守。故划野分疆，所以利建侯也。亲疏相镇，所以关盛衰也。
>
> 昔周监于二代，立爵五等，封国八百，同姓五十五，深根固本，为不可拔者也。故盛则周召相其沿，衰则五霸扶其弱，所以夹辅王室，左右厥世，此三圣（周文王、武王、周公）制法之意。
>
> 然厚下之典，弊于尾大。自幽平以后，日以陵夷。爵禄多出于陪臣，征伐不由于天子；吴并于越，晋分为三，郑兼于韩，鲁灭于楚，海内无主，四十余年而为战国矣。

这便是重为轻根的最好说明。到了秦始皇统一天下，看到周代封建后期的弊病，就废封建改为郡县，完全走中央集权的路线，自以为可以建万代帝王世系的基业。谁又知道过不了十多年，天下大乱，封疆无得力的防守，就易姓为王，成了刘邦的汉室天下。

汉初鉴于秦始皇中央集权的缺点，又仿照周代封建的办法，分封同姓子弟为王（非同姓者当然都不能为王），认为一旦天下有变，同胞血肉，必能拱卫帝系。谁知不到十多年，先乱于刘邦的老婆——吕后，杀戮刘氏宗室几乎殆尽。虽然由汉文帝刘恒的复兴，但过不了十多年，又有景帝刘启时代同室操戈的七王造反。因此，不敢再信外藩，变成宫室后族的外戚操权，和一班宦官太监们把持朝政，终有前汉的外戚王莽篡位，后汉的曹操逼宫等故事发生。

从此以后，中国帝王政治体制，造成变乱的弊病，不外是外藩、内戚、太监、女娲等几个基本的因素，互相消长。唐代开始乱于藩镇，宋代又鉴于唐朝的弊病，重用文人政治而采取中央集权，终至半壁江山，始终不能完成统一的局面。后来的元、明、清三朝，大致也难逃此例。

总之，无论任何政治体制，开创的时期，如何计虑周详，毕竟跳不出“重为轻根，静为躁君”大原则的演变。即使如西洋史上的规律，也逃不了老子——太上老君这个八卦炉。自法国路易十四以后直到现在，君主固然不好，民主法治也未见得是完美的政体。将来的天下，正因为人类社会高估民主的可贵而终于毁灭在民主的变相。且看今日域中的英、美，其未来的祸根，早已埋伏在现在所谓假象幸福的社会福利和重量不重质、哗众取宠的民主自由的制度之中了！

道家老子的哲学，看透了“重为轻根，静为躁君”和“祸者福之所倚，福者祸之所伏”自然反复演变的法则，所以才提出“虽有荣观，燕处超然”的告诫。也正因为先有老子的这些告诫，后有人生的种种经验，造成历代的高明从政者，如范蠡等人，以及较为知机的张良，想要极力做到“功成，名遂，身退”。但很可惜，他始终不如正统道家的隐士们，干脆早自全身隐遁，不蹚混水。退而求其次，又不如范蠡的隐遁而去。至于如韩信一流的人物，李煜一流的角色，只是志在功名，或志在富贵的迷梦中，始终不知轻重根源的关键，更不知“虽有荣观，燕处超然”的妙用。尤其是李煜，更为可怜，在他当时那样的时代环境中，不知戒慎恐惧、奋发图强的自处之道，反而真的玩起“燕处”危巢的超然辞章文学，只知填些“蝶恋花”的“一片芳心千万绪，人间没个安排处”，写些缠绵悱恻的妙文。难怪后来赵匡胤对他的评语说：李煜如果把作诗词的工夫拿来专心搞政治，也未必会为我所擒。这也确是赵匡胤说的一句老实话。

至如韩信的开场与收场，基本上就犯了老子的“重为轻根，静为躁君，圣人终日行而不离辎重。虽有荣观，燕处超然”的错误，而且更缺乏这种学养。所以五代吴越王钱俶的侄子钱昆，有一首借题发挥论韩信的诗，说得最好，诗曰：

登坛拜将恩虽重，蹑足封时虑已深。
隆准由来同鸟喙，将军应起五湖心。

韩信，的确是很可爱的具有侠义人性的人物。他善于用兵，而缺乏政略和大谋略的修养。他重视恩情而不顾怨怼的爽朗胸襟，极可钦佩。他对刘邦当时的登坛拜将的作风，早已埋下“英雄生怕受恩深”

的情怀。所以后来提出封假三齐王的要求，也是基于这种受恩的深情而讲的真话。刘邦被张良踢了一足，便立刻变盛怒为假惺惺，马上真的封他为三齐王的时候，早已埋下后来的结局。隆准，是汉高祖刘邦长相的特征，鼻子特别高又厚，相法所谓伏犀贯顶的通天鼻。长颈鸟喙，是范蠡对文种讲越王勾践长相的特征，头颈特别长，嘴巴很尖锐，所谓“长颈鸟喙，可以共患难，不可以共安乐”的评语。古今中外的君主领导人们，虽然各有不同的特别外形，但都有同一模式的猜忌心理。其实，这是人性的根本问题，除非圣贤，谁能遣此，最为可哀。

因此钱昆评论韩信，早已应该知道自己的收场结果，何以不学范蠡一样，功成，名遂，身退，泛舟五湖，飘然远引呢？其实，钱昆这首诗，正是针对他叔叔钱俶朝见赵匡胤的时候，赵匡胤封了一箱东西，叫他回去在路上拆看。他出了京城，打开一看，箱里所装的，都是大臣们的建议，要赵匡胤扣留或杀了钱俶的报告。但赵匡胤不杀钱俶，也不扣留他，叫他安心回去，正是要他老老实实自己奉献越国，乖乖归顺的手法。钱昆懂得很深，也很清楚当时的情势，因此，借评韩信的诗来发挥自己胸中的块垒。钱俶奉表称臣，正是学范蠡的泛舟五湖的最好自处，恰又合了老子的“燕处超然”，不以身轻天下的法则。杭州保俶塔的建立，应该是钱俶朝见赵匡胤的时候，他的亲信人们，为他祈福消灾所建的纪念物。后来杭州人对保俶塔有各种不同的传说，似乎都是歪曲事实了。当然，这是顺便一提，或可判为事出有因，查无实据，而不足为凭。这是说为人臣立场的，必须具有“虽有荣观，燕处超然”，知机知时的自处之道。不然，便会有如清初名臣尹继善所自慨的名句“鸟入青云倦亦飞”欲罢不能之叹了！

但是老子的话，正如临济禅师所谓“一语中具三玄门，一玄门中具三要义”。它是随方逐圆，面面俱到的。历史的经验留给我们的殷鉴，有关类似“虽有荣观，燕处超然”而不以身轻天下的反面事实也很多。例如公子小白，与鲍叔同谋，身居莒地，正当公子纠当政，处于荣观得意的时候，他们把握成熟的时机，轻车简从，举手之间，就能复国正位，为齐桓公。“一匡天下，九合诸侯”，成为春秋五霸之首。

又如燕昭王重用乐毅，报复齐国的宿仇，五年之间，攻坚破锐，连下七十余城。但田单却看准燕王对乐毅存有猜忌的隐忧，同时也看准乐毅心里早已存有防止燕王的猜忌，似有意似无意地留下“即墨”及“莒”二城，作为观望的作用。因此田单反用不以身轻天下而振作自重，整经教武，一举而复国成功，名垂千古，便是反用乐毅的“虽有荣观，燕处超然”的人臣之道；而田单却不以身轻天下的自重与静观机变之智，成就他的不世功业。也就是老子所谓“同出而异名”的上智运用之妙，存乎一心的应变了。

乐毅是乐羊子的后人，他的家族，本来就有深通黄（帝）老（子）之道的，乐毅的成就，更是得力于黄老的学术精华。司马迁赞乐氏之说：

> 乐臣公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生。安期生教毛翕公。毛翕公教乐瑕公。乐瑕公教乐臣公。乐臣公教盖公。盖公教于齐高密胶西，为曹相国（参）师。

正因为乐毅善学老子，因此，他的《报燕（惠）王书》，有谓：“夫免身立功以明先王之迹，臣之上计也。”汉魏之间的夏侯玄，有一篇论乐毅的专论，是比较有见地的史论，而且也正是发挥乐毅与黄老的学术修养有关的独到论文，如说：

观乐生遗燕惠王书，其殆庶几乎知几合道，以礼终始者与！又其喻昭王曰：伊尹放太甲而不疑，太甲受放而不怨，是存大业于至公，而以天下为心者也。

夫欲极道德之量，务以天下为心者，必致其主于盛隆，合其趣于先王。苟君臣同符，则大业定矣。于斯时也，乐生之志，千载一遇。夫千载一遇之世，亦将千载一道，岂其局迹当时，止于兼并而已哉！

夫兼并者，非乐生之所屑，强燕而非道，又非乐生之所求。不屑苟利，心无近事，不求小成，斯意兼天下者也。则毕齐之事，所以运其机而动四海也。夫讨齐以明燕王之义，此兵不兴于利矣。围城而害不加于百姓，此仁心著于遐迩矣。举国不谋其功，除暴不以威力，此至德全于天下矣。迈全德以率列国，则几于汤武之事矣。

乐生方恢大纲，以纵二城。收民明信，以待其弊。将使即墨莒人，顾仇其上，愿释干戈，赖我犹亲。善守之智，无所施之。然则求仁得仁，即墨大夫之义仕穷，则从微子适周之道。开弥广之路，以待田单之徒。长容善之风，以申齐士之志。使夫忠者遂节，勇者义著，昭之东海，属之华裔。我泽如春，民应如草。道

光宇宙，贤智托心。邻国倾慕，四海延颈。思载燕主，仰望风声。二城必从，则王业隆矣。虽淹留于二邑，乃效速于天下也。

不幸之变，世所不图。败于垂成，时运固然。若乃逼之以威，劫之以兵，攻取之事，求欲速之功，使燕齐之士，流血于二城之下，奢杀伤之残，以示四海之人，是纵暴易乱，以成其私，邻国望之，其犹豺虎。既大堕称兵之义，而丧济弱之仁，且亏齐士之节，废兼善之风，掩宏通之度，弃王德之隆，虽二城几于可拔，霸王之事，逝其远矣。

然则，燕虽兼齐，其与世主何以殊哉！其与邻国何以相倾。乐生岂不知拔二城之速了哉！顾城拔而业乖也，岂不虑不速之致变哉，顾业乖与变同。由是观之，乐生之不屠二城，未可量也。

附录

历代《老子》研究书目

有关《老子》之版本及研究《老子》之专书论述，几过千种有余，本篇所辑自两汉以迄明、清，仅止于各图书馆及藏书家目录中之较常见到而有登录者，是故遗漏之处颇多，尤其有关近代学者及日、英、德、法等诸国学者之著述，一概从略，或俟他日收集完全，另行增刊补足，敬请涵谅（此篇目录，大多选录自王有三先生编著《老子考》一书，欲求详审，请另参阅之）。

老子《道德经》

老子《道德经》载于《隋书·经籍志》。按：此书《汉志》不载，而载邻氏、傅氏、徐氏、刘向四家说。于《老子》邻氏经传下注云：“姓李名耳，邻氏传其学。”亦未著书名及卷数。《史记》老子传曰：“著书上下篇，言道德之意，五千余言。”以此最为先见。老子书古本甚多，有六朝唐人写本，有唐宋刻石本，有宋刊本，以及最近出土之马王堆帛书甲乙本。

《史记》老子本传：老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也。姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。孔子适周，将问礼于老子，老子曰：“子所言者，其人与骨，皆已朽矣，独其言在耳！且君子，得其时则驾，不得其时，则蓬累而行。吾闻之：良贾深藏若虚，君子盛德，容貌若愚；去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益于子之身，吾所以告子，若是而已。”孔子去，谓弟子曰：“鸟吾知其能飞，鱼吾知其能游，兽吾知其能走；走者可以为罔，游者可以为纶，飞者可以为矰，至于龙吾不能知其乘风云

而上天！吾今日见老子，其犹龙邪？”老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：“子将隐矣！强为我著书。”于是老子乃著书上下篇，言道德之意，五千余言，而去。莫知其所终。或曰：老莱子亦楚人也，著书十五篇，言道家之用，与孔子同时云。盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也。自孔子死之后百二十九年，而史记周太史儋见秦献公曰：“始秦与周合，合五百岁而离；离七十岁而霸王者出焉。”或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。老子，隐君子也。老子之子名宗，宗为魏将，封于段干。宗子注，注子宫，宫玄孙假，假仕于汉孝文帝。而假之子解，为胶西王卬太傅，因家于齐焉。世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子，道不同不相为谋，岂谓是邪？李耳无为自化，清静自正。

《汉书·扬雄传》赞引桓谭语：昔老聃著虚无之言两篇，薄仁义，非礼学，然后世好之者尚以为过于五经。自汉文景之君，及司马迁，皆有是言。

牟子《理惑论》：老子绝圣弃智，修身保真，万物不干其志，天下不易其乐，天子不得臣，诸侯不得友，故可贵也。又曰：夫转蓬漂而车轮成，窳木流而舟楫设，蜘蛛布而蔚罗陈，鸟迹见而文字作，故有法成易，无法成难。吾览佛经之要，有三十七品，老氏道经亦三十七篇，故法之焉。

阮籍《通老论》：道者法自然而为化，侯王能守之，万物将自化。《易》谓之“太极”，《春秋》谓之“元”，《老子》谓之“道”。见《太平御览》引。

陆德明《经典释文·叙录》：老子者姓李名耳，河上公云名重耳。字伯阳，陈国苦县厉乡人也。《史记》云，字聃，又云曲仁里人，一云陈国相人。生而皓首。刘向《列仙传》云，受学于容成，生于殷时。为周柱下史，《史记》云为周守藏史。或言是老莱子，盖百六十余岁，或言二百余岁，众家皆云先为柱下史，转为守藏史。葛洪云，文王时为主藏史，武王时为柱下史。或云老子在黄帝时为广成子，一云为天老，在尧时为务光子，在殷时为彭祖，在周为柱下史。睹周之衰，乃西出关，周敬王时。为关令尹喜说《道德》二篇。尚虚无无为。刘向云，西过流沙，莫知所终。班固云：“道家者清虚以自守，卑弱以自持，此人君南面之术也。”汉文帝窦皇后好黄老言。有河上公者居河之湄，结草为庵，以《老子》教授。文帝徵之不至，自诣河上责之，河上公乃踊身空中，文帝改容谢之，于是作《老子章句》四篇，以授文帝，言治身治国之要。其后谈论者莫不宗尚玄言，唯王辅嗣妙得虚无之旨。今依王本，博采众家，以明同异。

宋濂《诸子辨》：《老子》二卷，《道经》《德经》各一，凡八十一章，五千七百四十八言，周柱下史，李耳撰。耳字伯阳，一字聃。“聃”，耳漫无轮也。或称周平王四十二年，以其书授关尹喜。今按平王四十九年，入春秋，实鲁隐公之元年；孔子则生于襄公二十二年，自入春秋下距孔子之生，已一百七十二年，老聃、孔子所尝问礼者，何其寿欤？岂《史记》所言“老子百有六十余岁”及“或言二百余岁者”果可信欤？聃书所言，大抵敛守退藏，不为物先，而一返于自然。由其所该者甚广，故后世多尊之行之。“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。”道家祖之。“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根。”神仙家祖之。“吾不敢为主而为客，不敢进寸而退

尺，是谓行无行，攘无臂，仍无敌，执无兵。祸莫大于轻敌，轻敌几丧吾宝，故抗兵相加，哀者胜矣。”兵家祖之。“道冲而用之，或不盈，渊乎似万物之宗。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，湛兮似若存，吾不知谁之子，象帝之先。”庄、列祖之。“将欲翕之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之。”申、韩祖之。“以正治国，以奇用兵，以无事取天下。”张良祖之。“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”曹参祖之。聃亦豪杰士哉！伤其本之未正，而末流之弊，至贻士君子有“虚玄长而晋室乱”之言，虽聃立言之时，亦不自知其祸若斯之惨也！呜呼！此姑置之。道家宗黄老，黄帝书已不传，而老聃亦仅有此五千言。为其徒者，乃弃而不习，反依仿释氏经教以成书。开元所列三洞琼纲，固多亡缺；而祥符《宝文统传》所记，若大洞真，若灵宝洞元，若太上洞神，若太真，若太平，若太清，若正一诸部，总四千三百五十九卷，又多杂以符咒、法箓、丹药、方技之属，皆老氏所不道。米巫祭酒之流，犹自号诸人曰：“吾盖道家，吾盖道家”云。

河上公《老子章句》二卷

存。四库本，道藏本，知上，作四卷。四部丛刊本，四子本，纂图互注五子本六子本，十子本，二十子本，景龙碑本，广明经幢残本，古写本。见日本足利学校《贵重书目录》。

《隋志》：老子《道德经》二卷，周柱下史李耳撰，汉文帝时河上公注；《旧唐志》：《老子》二卷，河上公注；《新唐志》：《老子道德经》二卷，河上公注；《宋志》：河上公《老

子道德经注》一卷；《释文·叙录》：《河上公章句》四卷。不详名氏。

王应麟《汉书艺文志考证》：《隋志》：梁有汉长陵三老毋丘望之《注老子》二卷，《汉志》不著录。晁氏公武曰：“以周平王四十二年授关尹喜，凡五千七百四十有八言，八十一章，言道德之旨。其末云，使民复结绳而用之，盖三皇之道也。”东莱吕氏曰：“孔子尝问礼焉，今载于曾子问者，与五千言殊不类；盖告孔子者其所职，著于书者自其所见也。”陆德明《叙录》云：“周敬王时西出关，为关令尹喜说《道德》二篇，尚虚无无为，汉文帝时河上公作《章句》四篇，以授帝，言治国治身之要。”《志》无河上公章句，邻氏傅氏徐氏刘向传说今皆亡。王禹玉曰，今资善堂所写御本，独无章名，章名疑非老氏之意。薛氏曰：“古文老子《道德》上下经，无八十一章之辨，今文有河上公注分八十一章。”《史记》：“乐臣公本师河上丈人，教安期生，再传至于臣公，其弟子盖公为曹相国师，修黄帝老子学。”则丈人者乃今所谓河上公也。自晋世已言其教汉文帝，叙述尤怪诞。景迂晁氏曰：“常善救人，故无弃人，常善救物，故无弃物，独得诸河上公，古本无有也，傅奕能辨之。王弼题曰《道德经》，不析道德而上下之，犹近古欤？”叶氏曰：老氏之书，其与孔子异者皆矫世之辞，而所同者皆合于《易》。

邻氏《老子经传》四篇

佚。见《汉书·艺文志》，班固自注云：“姓李名耳，邻氏传其学。”

傅氏《老子经说》三十七篇

佚。见《汉书·艺文志》，自注云：“述老子学。”

徐氏《老子经说》六篇

佚。见《汉书·艺文志》，自注云：“字少季，临淮人传《老子》。”

刘向《说老子》四篇

佚。见《汉书·艺文志》。

毋丘望之《老子注》二卷《老子指趣》三卷

佚。《隋志》注：汉长陵三老毋丘望之《注老子》二卷；《隋志》：《老子指趣》三卷，毋丘望之撰；《旧唐志》：《老子章句》二卷，安丘望之撰，《老子道德经指趣》，四卷，安丘望之撰；《新唐志》：安丘望之《老子章句》二卷，又《道德经指趣》三卷；《释文·叙录》：毋丘望之《章句》二卷。字仲都，京兆人，汉长陵三老。

按：焦竑《国史经籍志》，载毋丘望之《老子注》二卷，《老子章句》二卷，《老子指趣》三卷，《注》与《章句》系一书，盖焦氏重收也。又《隋志》注，《释文》叙录。《隋志》皆只载一书而名不同，疑亦本一书，新旧《唐志》又重收也。谢守灏《老君实录》，谓“安丘望之本，魏太和中寇谦之得之。”又按《后汉书·耿弇传》：“父况，字侠游，以明经为郎，与王莽从弟伋，共学《老子》于安丘先生。”章怀注引皇甫谧《高士传》云：“望之著《老子章句》，故《老子》有安邱之学。扶风

耿况王伋等皆师事之，从受《老子》。”则安邱望之固精于《老子》之学者也。

严遵《老子注》二卷

佚。《隋志》注：汉隐士严遵《注老子》二卷；《释文·叙录》：严遵《注》二卷。字君平，蜀都人，汉徵士。又作《老子指归》十四卷。

严遵《老子指归》十三卷

残。四库本，道藏本，能上中下。汲古阁本，津逮秘书本，秘册汇函本，学津讨源本，汉魏丛书九十六种本，唐宋丛书本。

《隋志》：《老子指归》十一卷，严遵注；《旧唐志》：《老子指归》十四卷，严遵注；《新唐志》：严遵《指归》十四卷；《宋志》：严遵《老子指归》十三卷。

晁公武《郡斋读书志》：《老子指归》十三卷。右汉严遵君平撰，谷神子注。其章句颇与诸本不同，如“以曲则全”章末十七字，为后章首之类。按《唐志》有严遵《指归》十四卷，冯廓《指归》十三卷，此本卷数与廓注同，其题谷神子而不显姓名，疑即廓也。

马融《老子注》

佚。见《后汉书》马融本传。

《后汉书》马融本传：马融字季长，扶风茂陵人也。才高博洽，为世通儒。施养诸生，常有千数。善鼓琴，好吹笛，达生任

性，不拘儒者之节。尝欲训左氏《春秋》，及见贾逵郑玄注，乃曰贾君精而不博，郑君博而不精，既精既博，吾何加焉！但著《三传异同说》。注《孝经》、《论语》、《诗》、《易》、三礼、《尚书》、《列女传》、《老子》、《淮南子》、《离骚》，所著赋颂、碑诔、书记、表奏、七言、琴歌、对策、遗令，凡二十一篇。

宋衷《老子注》

佚。见陆德明《老子音义》。

刘陶《匡老子》

佚。见《后汉书》刘陶本传。

《后汉书》本传：刘陶字子奇，一名伟，颍川定阴人。为人居简，不修小节。陶明《尚书》、《春秋》，为之训诂，推三家《尚书》及古文，是正文字三百余事，名曰《古文尚书》。拜侍御史。灵帝素闻其名，数引纳之。后疑陶与贼通情，于是收陶下黄门北寺狱，掠按日急，陶自知必死，遂闭气而死。天下莫不痛之。陶著书数十万言，又作《七曜论》、《匡老子》、《反韩非》、《复孟轲》，及上书言当世便事条教赋奏书记辩疑，凡百余篇。

想余《老子注》二卷

佚。见《经典释文·叙录》。

按：《释文·叙录》云：“不详何人。一云张鲁，或云刘表。鲁字公旗，沛国丰人，汉镇南将军关内侯。”杜光庭《道德

经广圣义疏序》云：“《想尔》二卷，三天法师张道陵所注。”殆即指此书，杜氏恐系臆断，说详下。又《旧唐志》有湘《注老子》二卷，盖指此书。

张陵《老子注》

佚。见《弘明集》。

钟繇《老子训》

佚。见《世说新语·言语篇》注。

董遇《老子训注》

佚。见《三国志》注。

张揖《老子注》

佚。见《文选》注引用书目。

虞翻《老子注》二卷

佚。见《隋书·经籍志》注。按：侯姚《补志》所称《七录》者，即指《隋志注》也。

姚振宗《补三国艺文志》：《吴志》本传：“翻又为《老子》、《论语》、《国语》训注，皆传于世。”《释文·叙录》：老子虞翻《注》二卷。《隋书·经籍志》：梁有虞翻《注老子》二卷，亡。

王弼《老子注》二卷

存。四库本，道藏本，得上。古佚丛书仿唐卷子本，聚珍板丛书本，杭州小聚珍本，江苏小聚珍本，中立四子本六子本，二十二子本，百子本，孙矿老庄合刻本，四部备要本，浙江书局复刻华亭张氏本，浙江图书馆复刻浙局本，闵齐伋刊本，日本明和考订本，日本享保刊本。

《隋志》：《老子道德经》二卷，王弼注；《新唐志》：《老子道德经》二卷，王弼注；《宋志》：王弼《老子注》二卷；《释文》：王弼《注》二卷；《道藏目录》：《道德真经注》四卷，山阳王弼注。

陈振孙《直斋书录解题》：《老子注》二卷，魏王弼撰。魏晋之世，玄学盛行；弼之谈玄，冠于流辈。故其注《易》，亦多玄义。晁说之以道曰：“弼本深于《老子》，而《易》则末也。其于《易》多假诸《老子》之旨，而《老子》无资于《易》，其有余不足之迹，可见矣。”世所行《老子》，分《道德经》为上下卷，此本《道德经》且无章目，当是古本。

王弼《老子略论》一卷

佚。见《郡斋读书志》。

晁公武《郡斋读书志》：《老子略论》一卷。右魏王弼撰。凡十有八章。景迂公：“弼有得于《老子》，而无得于《易》；注《易》资于《老子》，而《老子论》无资于《易》，则其浅深之效可见矣。”

王弼《老子指例略》二卷

佚。见《经典释文·叙录》及两《唐志》。

姚振宗《补三国艺文志》：《魏志》钟会附传注：何劭为弼传曰：弼注《老子》，为之《指略》，致有理统。《释文·叙录》：弼又作《老子指略》一卷。《唐书·经籍志》：《老子指例略》二卷，不著撰人；《艺文志》：王弼《老子指例略》二卷。《宋艺文志》：王弼《道德略归》一卷。

何晏《老子道德论》二卷

佚。见《隋书·经籍志》注。

姚振宗《补三国艺文志》：《世说·文学篇》：“何晏注《老子》未毕，见王弼，自说《注老子》旨，何意多所短，不复得作声，但应诺诺，遂不复注。因作《道德论》。”又曰：“何平叔《注老子》始成，诣王辅嗣，见王注精奇，乃神伏曰：若斯人可与论天人之际矣！因以所注为《道德》二论。”

何王等《老子杂论》一卷

佚。见《隋书·经籍志》注。

王肃《玄言新记道德》二卷

佚。见《新唐书·艺文志》。

钟会《老子道德经注》二卷

佚。严可均辑，四录堂类集本。按《铁桥漫稿·答徐星伯同年书》：钟会等《注老子》一卷，可均辑，未刻。

荀融《老子义》

佚。见《三国志》注。

范望《老子注训》二卷

佚。见《经典释文·叙录》。

葛仙公《老子序次》一卷

佚。见《隋书·经籍志》注。

侯康《补三国艺文志》：葛仙公《老子道德经序诀》二卷。名玄，吴时学道得仙。玄事见《晋书·葛洪传》及《抱朴子》。《初学记》卷二十三引《道德经序诀》曰：“周时复托神李母剖左腋而生，生即皓然，号曰老子。”《御览》卷六百六十七，引《道德经序诀》曰：“尹喜知紫气西迈，斋戒，想见道真，及老子度关授二篇经义。”《玉海·艺文》引葛玄序：“老子西游天下，关令尹喜曰，大道将隐乎？愿为我著书；于是作《道德》二篇，五千文，上下经。”《史记·老子传》索隐引葛玄曰：“李氏女所生，因母姓也。”又云：“生而指李树，因为姓焉。”

羊祜《老子道德经解释》二卷

佚。《隋志》注：《老子道德经》二卷，晋太傅羊祜解释；《旧唐志》：《老子》二卷，羊祜注，《老子解释》四卷，羊祜撰；《新唐志》：羊祜《注》二卷，又《解释》四卷；《释文》：羊祜《解释》四卷。字叔子，泰山平阳人。晋太傅，卸平成侯。

王伦《老子例略》

佚。见《世说新语·排调篇》注。

阮籍《通老论》

佚。见《太平御览》引用书目。

郭璞《老子注》

佚。见《文选》注引用书目。

文廷式《补晋书艺文志》：《文选·上林赋》注："张揖曰：此三字疑衍。郭璞《老子经注》曰，虚无寥廓，与元通灵，言其所乘气之高，故能出飞鸟之上，而与神俱者也。"按此条亦不似《注老子》，今姑存其目，俟考。

蜀才《老子道德经注》二卷

佚。《隋志》注：《老子道德经》二卷，蜀才注；《旧唐志》：《老子》二卷，蜀才注；《新唐志》：蜀才《注老子》二卷；《释文·叙录》：蜀才《注》二卷。

按：《释文·易类》："蜀才《注》十卷。《七录》云，不详何人。《七志》云，是王弼后人。"案：蜀李书云："姓范名长生，一名贤，隐青城山，自号蜀才。李雄以为丞相。"

佛图澄《老子注》二卷

佚。见杜光庭《道德经广圣义序》。

张凭《老子道德经注》二卷

佚。《隋志》注：《老子道德经》二卷，张凭注；《旧唐志》：《老子》二卷，张凭注；《新唐志》：张凭《注》二卷；《释文》：张凭《注》二卷。

李轨《老子音》一卷

佚。《隋志》注：《老子音》一卷，李轨撰；《新唐志》：李轨《老子音》一卷；《日本国见在书目》：《老子音》一卷，李轨撰。

邓粲《老子注》

佚。见《晋书》本传。

戴逵《老子音》一卷

佚。《隋志》注：晋散骑常侍戴逵选；《释文·叙录》：戴逵《音》一卷。字安道，谯国人，晋散骑常侍，太子中庶子，徵不就。

刘黄老《老子注》

佚。见《晋书》刘隗附传。

《晋书》刘隗附传：邵族子黄老，太元中为尚书郎。有义学，注《慎子》、《老子》，并传于世。

鸠摩罗什《老子注》二卷

佚。《旧唐志》：《老子》二卷，鸠摩罗什注；《新唐志》：鸠摩罗什《注》二卷。

孙登《老子注》二卷

佚。《隋志》注：《老子道德经》二卷，晋尚书郎孙登注；《旧唐志》：《老子》二卷，孙登注；《新唐志》：孙登《注老子》二卷；《释文·叙录》：孙登《集注》二卷。字仲山，太原中都人，东晋尚书郎。

孙登《老子音》一卷

佚。见《隋书·经籍志》。

王尚《老子述》二卷

佚。《隋志》注：《老子经》二卷，东晋江州刺史王尚述注；《旧唐志》：《老子》二卷，王尚注；《新唐志》：王尚《注》二卷；《释文·叙录》：王尚《述》二卷。字君曾，琅邪人，东晋江州刺史，封杜忠侯。

程韶《老子集解》二卷

佚。《隋志》注：《老子》二卷，晋郎中程韶集解；《旧唐志》：《老子》二卷，程韶集注；《新唐志》：程韶《集注》二卷；《释文·叙录》：程韶《集解》二卷。钜鹿人，东晋郎中关内侯。

袁真《老子道德经注》二卷

佚。《隋志》注：《老子道德经》二卷，晋西中郎将袁真注；《旧唐志》：《老子》二卷，袁真注；《新唐志》：袁真《注》二卷；《释文·叙录》：袁真《注》二卷。字彦仁，陈郡人。东晋西中郎将，豫州刺史。

裴处恩《老子注》二卷

佚。见张君相《三十家老子注》。

张嗣《老子道德经注》二卷

佚。《隋志》注：《老子道德经》二卷，张嗣注；《释文·叙录》：张嗣《注》二卷。

巨生《张子道德经解》二卷

佚。《隋志》注：《老子道德经》二卷，巨生解；《释文·叙录》：巨生《内解》二卷。不详何人。

邯郸氏《老子注》二卷

佚。《隋志》注：《老子》二卷，邯郸氏注；《释文·叙录》：邯郸氏《注》二卷。不详何人。

常氏《老子注》二卷。

佚。《隋志》注：《老子》二卷，常氏传；《释文·叙录》：常氏《注》二卷。不详何人。

盈氏《老子注》二卷

佚。《隋志》注：《老子》二卷，盈氏注；《释文·叙录》：盈氏《注》二卷。

僧义盈《老子注》二卷

佚。《旧唐志》：《老子》二卷，释义盈注；《新唐志》：义盈《注》二卷。

僧肇《老子注》四卷

佚。见杜光庭《广圣义序》。

按：《广圣义序》：“沙门僧肇晋时人，《注》四卷。”金赵秉文《道德真经集解》内，尚存其说。

刘遗民《老子玄谱》一卷

佚。《隋志》注：《老子玄谱》一卷，晋柴桑令刘遗民撰；《旧唐志》：《老子玄谱》一卷，刘道人撰；《新唐志》：刘遗民《玄谱》一卷，刘道人《老子玄谱》一卷；《释文·叙录》：刘遗民《玄谱》一卷。字遗民，彭城人。东晋柴桑令。

《陶渊明集》有《和刘柴桑诗》，陶注引《莲社高贤传》云：“刘程之字仲思，彭城人，汉楚元王之后。少孤，事母以孝闻。谢安刘裕嘉其贤，相荐之，皆力辞。裕以其不屈，乃旌其门曰遗民。”

玄景先生《老子道德经简要义》五卷

佚。见《旧唐书·经籍志》。

释彗观《老子义疏》一卷

佚。见《隋志》注。

按：严可均《全宋文编》：“彗观俗姓崔，清河人。初咨彗远，北访罗什。元嘉中，终京师道场寺。”

释惠琳《老子道德经注》二卷

佚。《隋志》注：《老子道德经》二卷，释慧琳注；《新唐志》：僧慧琳《注》二卷；《释文·叙录》：释慧琳《注》二卷。

按：严可均《全宋文编》：“慧琳本姓刘，秦郡秦县人，出家住冶城寺。元嘉中，朝廷大事皆与之议。有《孝经注》一卷，《庄子·逍遥篇注》一卷，《集》九卷。”

释慧严《老子注》二卷

佚。《隋志》注：《老子道德经》二卷，释惠严注；《旧唐志》：《老子》二卷，释惠严注；《新唐志》：释慧严《注》二卷；《释文·叙录》：释慧严《注》二卷。陈留人，本姓范，宋世沙门。

王玄载《老子道德经注》二卷

佚。《隋志》注：《老子道德经》二卷，王玄载注；《释文·叙录》：王玄载《注》二卷。

顾欢《老子义纲》一卷《老子义疏》一卷

佚。《隋志》：《老子义纲》一卷，顾欢撰，《老子义疏》一卷，顾欢撰；《旧唐志》：《老子道德经义疏》四卷，顾欢

撰；《新唐志》：顾欢《道德经义疏》四卷，又《义疏治纲》一卷；《释文·叙录》：顾欢《堂诰》四卷。一作《老子义疏》。

沈麟士《老子要略》

佚。见《南齐书》沈麟士本传。

祖冲之《老庄义释》

佚。见《南齐书》祖冲之本传。

梁武帝《老子讲疏》六卷《老子义疏理纲》一卷

佚。《隋志》：《老子讲疏》六卷，梁武帝撰；《旧唐志》：《老子义疏理纲》一卷，《老子讲疏》六卷，梁武帝撰；《新唐志》：梁武帝《讲疏》四卷，又《讲疏》六卷；《日本国见存书目》：《老子义疏》八卷，梁武帝撰。

贺玚《老子讲疏》

佚。见《梁书·贺玚传》。

陶弘景《老子注》四卷

佚。《旧唐志》：《老子注》四卷，陶弘景注；《新唐志》：陶弘景《注》四卷。

庾曼倩《庄老义疏》

佚。见《梁书》庾诜附传。

梁简文帝《老子义》二十卷

佚。见《梁书·简文帝本纪》。

梁简文帝《老子私记》十卷

佚。《隋志》注：《老子私》十卷，梁简文帝撰；《旧唐志》：《老子私记》十卷，梁简文帝撰。按《释文·叙录》：“近世有梁武帝父子及周弘正讲疏”，则简文帝似尚有讲疏。但所谓《老子义》《私讲疏》等，恐系一书而异名。

梁元帝《老子讲疏》四卷

佚。见《玉海·艺术》。

张系天《老子注》

佚。

陆先生《老子注》

佚。并见敦煌新出《义疏》。

孟安排《老子注》二卷

佚。《隋志》注：《老子注》二卷，孟氏注；《释文·叙录》：《孟子注》二卷。或云孟康，康字公休，安平广宗人。魏中书监，广陵亭侯。

孟智周《老子义疏》五卷

残？敦煌新出唐写本，古籍残丛本。

《隋志》：《老子义疏》五卷，孟智周私记；《旧唐志》：《老子义疏》四卷，孟智周撰；《新唐志》：孟智周《义疏》五卷。

窦路《老子注》四卷

佚。见杜光庭《道德经广圣义序》。

按：《广圣义序》：“梁道士窦路《略注》四卷，与武帝罗什所宗无异。”

臧玄静《老子疏》四卷

佚。见杜光庭《道德经广圣义序》。

韩壮《老子玄示》一卷

佚。《隋志》注：《老子玄示》一卷，韩壮撰；《旧唐志》：《义子玄旨》八卷，韩庄撰；《新唐志》：韩庄《玄旨》八卷。

按：《文选》注引用书目有韩庄《解老子》。

宗塞《老子玄机》三卷

佚。见《隋书·经籍志》注。

山琮《老子幽义》五卷《老子志》一卷

佚。见《隋书·经籍志》注。

卢光《道德经章句》

佚。见《北史》卢同附传。

刘仁会《老子注》二卷

佚。见杜光庭《道德经广圣义序》。

周文帝《老子注》二卷《老子义疏》四卷

佚。见《日本国见存书目》。

卢景裕《老子道德经传》二卷

佚。见《隋书·经籍志》。

按：《魏书》本传：“卢景裕字仲孺，小字白头，范阳涿人也。注《周易》、《尚书》、《孝经》、《论语》、《礼记》、《老子》，其《毛诗》、《春秋左氏》未讫。”

梁旷《老子注》四卷《道经品》四卷

佚。《隋志》：《老子》四卷，梁旷注，《老子道德经品》四卷，梁旷注；《新唐志》：梁旷《道德经品》四卷。

卢景裕、梁旷等《老子注》二卷

佚。见《新唐书·艺文志》。

杜弼《老子道德经注》二卷

佚。见《北齐书》杜弼本传。

周弘正《老子疏》五卷

佚。见《陈书》周弘正本传。

《陈书》本传：周弘正字思行，汝南安城人。十岁通《老子》、《周易》。弘正特善玄言，兼明释典，虽硕学名僧，莫不请质疑滞。太建六年，卒于官，时年七十九，谥曰简子。所著《周易讲疏》十六卷，《论语疏》十一卷，《庄子疏》八卷，《老子疏》五卷，《孝经疏》两卷，《集》二十卷，行于世。

诸糅《老子玄览》六卷

佚。见杜光庭《道德经广圣义疏序》。

按：杜序：“陈道士诸糅，作《玄览》六卷。”又张君相《集解》有褚糅，当是一人。疑作褚糅是。

张讥《老子义》十一卷

佚。见《陈书》张讥本传。

陈羡《老子庄子义》

佚。见《隋书》张照附传。

韦录《老子义疏》四卷

佚。见《隋书·经籍志》作韦处玄。

按：杜光庭《广圣义疏序》：“法师韦录，字处玄，注兼义四卷。”

李播《老子注》二卷

佚。见《新唐书·艺文志》。

按：杜光庭《广圣义疏序》：“隋道士李播，注上下二卷。”又《唐书·方技传》：“李淳风，岐州雍人，父播，仕隋高唐尉。弃官为道士，号黄冠子，以论撰自见。”

刘仲融《老子道德经》二卷

佚。《隋志》：《老子道德经》二卷，刘仲融注；《新唐志》：刘仲融《注》二卷。

戴诜《老子义疏》九卷

佚。《隋志》：《老子义疏》九卷，戴诜撰；《新唐志》：戴诜《义疏》六卷。

无名氏《老子章门》一卷

佚。《隋志》：《老子章门》一卷；《旧唐志》：《老子章门》一卷；《新唐志》：《章门》一卷。

无名氏《老子节解》二卷

佚。《隋志》：《老子节解》二卷；《旧唐志》：《老子节解》二卷；《新唐志》：《节解》二卷；《释文·叙录》：《节解》二卷。不详作者。或云老子所作，一云河上公作。

刘进喜《老子通诸论》一卷

佚。见《新唐书·艺文志》。

刘进喜《老子疏》六卷

佚。见杜光庭《广圣义疏序》。

按：《旧唐书·陆德明传》：“时徐文远讲《孝经》，沙门惠乘讲《波若经》，道士刘进喜讲《老子》。”

陆德明《老子疏》十五卷

佚。见《新唐书·艺文志》。

陆德明《老子音义》二卷

佚。《经典释文》本。

按：《释文·叙录》云：“唯王辅嗣妙得虚无之旨。今依王本，博采众家，以明同异。”

颜师古《玄言新记明老部》五卷

残。唐写本。

魏徵《老子要义》五卷

佚。见杜光庭《广圣义疏序》。

按：吕知常《进道德经讲义表》：“魏徵相唐，作嵩山之《正义》”，当指此书。

傅奕《老子注》二卷

佚。《旧唐志》：《老子》二卷，傅奕注；《新唐志》：傅奕《注老子》二卷；焦竑《国史志》：傅奕《注老子》二卷。

傅奕《校定古本老子》二卷

存。道藏本。

按：晁以道跋《老子》王弼注本：“常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物，独得诸河上公，而古本无有也，赖傅奕能辩之”；又谢守灏《老君实录》：“《道德经》，唐傅奕考核众本，勘数其字”云云，盖均指此书。

傅奕《老子音义》二卷

佚。《新唐志》：傅奕《老子音义》;《宋志》：傅奕《道德经音义》二卷。

按：《新唐书》傅奕本传：“傅奕，相州邺人。贞观十三年卒。注《老子》，并集魏晋以来与佛议驳者，为《高识篇》。”又《旧唐书》本传：“注《老子》，并撰《音义》。”

成玄英《老子注》二卷《道德经开题序诀议疏》七卷

佚。《旧唐志》：《老子》二卷，成玄英注；《新唐志》：道士成玄英《注老子道德经》二卷，又《开题序诀义疏》七卷；《宋志》：成玄英《道德经开题序诀义疏》七卷；焦竑《国史经籍志》：成玄英《注老子》二卷，《道德经开题序诀义疏》七卷，成玄英。

李荣《老子道德经注》二卷

佚。见《宋史·艺文志》。

贾大隐《老子述义》十卷

佚。《旧唐志》：《老子述义》十卷，贾大隐撰；《新唐志》：贾大隐《老子述义》十卷；《日本国见存书目》：《老子述义》十卷，贾大隐撰。

辟闾仁谞《老子注》二卷

佚。《旧唐志》：《老子》二卷，辟闾仁谞注；《新唐志》：辟闾仁谞《注老子》二卷。圣历司博士。

按：《唐书·张齐贤传》，辟闾仁谞武后时为太常博士。

孙思邈《老子注》

佚。见《新唐书·艺文志》。

杨上善《老子道德经注》二卷《老子道德指略论》二卷

佚。《旧唐志》：《老子道德经指略论》二卷，杨上善撰；《新唐志》：杨上善《注老子道德经》二卷，又《老子指略论》二卷。太子文学。

宋文明《老子义泉》五卷

佚。

车惠弼《老子疏》七卷

佚。并见张居相《集解》，杜光庭《广圣义疏序》。

张君相《三十家老子注》八卷

存。道藏本，信上中下。嘉业堂丛书本。均误题顾欢著。《宋志》：《老子道德经三十家注》六卷。唐道士张君相集解；《日本国见存书目》：《老子疏》四卷，张君相撰；焦竑《国史经籍志》：《道德经三十家注》八十卷，张君相。

晁公武《郡斋读书志》：《三十家注老子》八卷。右唐蜀郡岷山道士张君相，集河上公、严遵、王弼、郭象、钟会、孙登、羊祜、罗什、卢裕、刘仁会、顾欢、陶隐居、松灵仙人、斐处恩、杜弼、节解、张凭、张嗣、臧元静、大孟、小孟、窦略、宋文明、褚糅、刘进喜、蔡子晃、成玄英、车惠弼等注；君相称三十家而列其名止二十有九，盖君相自以为一家言，并数之尔。君相不知何时人，而谓成玄英为皇朝道士，则唐天宝后人也。以“绝学无忧”一句，附“绝圣弃知”章末，以“唯之与阿”，别为一章，与诸本不同。

卢藏用《老子注》二卷

佚。《新唐志》：卢藏用《注老子》二卷；《国史志》：卢藏用《注老子》二卷。

按：《唐书》本传：“卢藏用字子潜，幽州范阳人。长安中召授左拾遗。能属文，善蓍龟九宫术，工草隶大小篆八分，善琴弈。”

尹知章《老子注》

佚。见《新唐书·艺文志》。

按：《唐书·儒学传》：“尹知章绛州翼城人。于《易》、《老》、《庄》书尤悬解。所注传颇多行于时。”

冯朝隐《老子注》

佚。见《新唐书·艺文志》。

按：《唐书·儒学传》：“长乐冯朝隐，能推索老庄秘义。终太子右谕德。”

陈廷玉《老子疏》

佚。见《新唐书·艺文志》。云：“开元二十年上，授校书郎。”邢南和《老子注》

佚。见《新唐书·艺文志》。云：“开元二十一年上。”

唐明皇《道德经注》二卷

存。道藏本，男下。作四卷。开元二十六年易州龙兴观御注碑本，开元二十七年邢州龙兴观碑本。

《新唐志》：玄宗《注道德经》二卷；《宋志》：唐玄宗《注老子道德经》二卷。有序；《崇文总目》：《道德经》二卷，唐明皇注。

《自序》：昔在元圣，强著玄言，权舆真宗，启迪来裔。遗文城在，精义颇乖，撮而指归，虽蜀严而犹病，摘其章句，自河公而或略，其余浸微，固不足数，则我玄元妙旨，岂其将坠！朕诚寡薄，常感斯文，猥承有后之庆，恐失无为之理，每因清宴，辄叩玄关，随所意得，遂为笺注。岂成一家之说，但备遗阙之文，今兹绝笔，是询于众：公卿臣庶，道释二门，有能起予类于卜商，锺疾同于左氏，渴于纳善，朕所虚怀，苟副斯言，必加厚赏。且如谀臣自圣，幸非此流，悬市相矜，亦云小道，既其不讳，咸可直言，勿为来者所嗤，以重朕之不德。

《墨林快事》：唐玄宗注《道德经》，诸文士共成之。又是时古注俱存，有古哲之源流，而无后人之穿凿，五千言中得者十九。即本文未经浊乱，其辞既简奥，而义反精深，其为老聃之家嗣也，无可疑矣！于是遍诸区夏，多有刻石，而兹易水，独传苏灵芝之笔，他书易中多有，而不及此石之善。

唐明皇《道德真经疏》十卷

存。道藏本。效上下。

《新唐志》：玄宗《道德经疏》八卷；《宋志》：唐玄宗《道德经音疏》六卷；《日本国见存书目》：《老子疏》六卷，玄宗御制；《崇文总目》：《道德经疏》六卷，唐玄宗撰；《结一庐书目》：《道德真经疏》十卷，唐玄宗明皇帝撰。

《白云霁道藏目录详注》：唐玄宗《御制道德真经疏》，卷一之十。内分章逐句解言，穷理尽性，闭缘息想，处实行权，坐忘遗照，捐事无为，理身国理之论。

唐明皇《道德真经疏》四卷

存。道藏本。男下。

按：此书不见《道藏目录》，诸史志亦未收；惟《天一阁见存书目》云：“《道德真经疏》十卷，唐玄宗撰，又一部四卷，与十卷本迥异”，当即此书。

李含光《老子学记》一卷《老子义略》一卷

佚。见《新唐书·艺文志》。

按：《新唐志》云：“道士李含光《老子》、《庄子》、《周易》学记三卷，又《义略》三卷。含光扬州江都人，本姓弘，避孝敬皇帝讳改焉。天宝间人。”

尹愔《老子新义》十五卷

佚。见杜光庭《广圣义序》。

按：《唐书·儒学传》：“尹愔秦州天水人。博学，尤通《老子》。初为道士，玄宗尚玄言，有荐愔者，诏对，喜甚，厚礼之。开元末卒，赠左散骑常侍。”

吴善经《道德经注》二卷

佚。见《新唐书·艺文志》。云“贞元中人”。

吴善经《道德经小解》二卷

佚。高似孙《子略》：吴善经《小解》二卷；《通志·艺文略》：吴善经《小解》二卷。

王真《道德经论兵要义》四卷

存。道藏本，下器。指海本。

阮元《四库未收书提要》：《道德经论兵要义》四卷，唐王真撰。案：真此书独取《道德经》所论兵战之要，摭拾元微。本上下二卷，后更分为四卷，与郑樵《通志》所载卷数合。元和间进之于朝，唐宪宗尝手诏褒美之，具载篇首。《老子道德经》五千言，备举大道至德修身理国之要，数十章后，乃言及于用兵，其旨微，其言博，自河上公为之训释后，若严氏指归，开元注释，固已发蕴指微，而真所著《要义》，独于论兵之法，经悉言之。夫真以朝议郎出领汉州军事，久列戎行，而考其谈兵意指，顾深求乎老子之说。唐人之书不多是宜录也存。莫存芝《郘亭知见传本书目》略同。

李约《老子道德经新注》四卷

道藏本。能上。

《宋志》：李约《老子道德经注》四卷；《国史志》：李约《道德经新注》四卷；《天一阁见存书目》：《道德真经新注》四卷，李约撰；秘书省续编《四库阙书目》：李约《注老子道德经》四卷。

彭耜《道德真经集注杂说》：唐兵部郎李约，勉之子也。注《道德经》四卷，其说谓世传此书为神仙虚无言，不知六经乃黄

老之枝叶尔。

陆希声《道德经传》四卷

存。道藏本，必上。指海本。

《新唐志》：陆希声《道德经传》四卷；《宋志》：陆氏《道德经传》四卷；《崇文总目》：《道德经传》四卷，唐陆希声撰。

阮元《四库未收书提要》：《道德真经集传》四卷，唐陆希声撰。案：希声吴郡人，景融四世孙。《唐书》本传，称其善属文，通《春秋》、《易》、《老子》，论著甚多，此书见于《唐书·艺文志》，卷帙相符。赵希弁《读书附志》、陈振孙《书录解题》皆不著录，凡储藏家亦皆无之。唯见于《道藏》“必”字号。明白云霁《道藏目录详注》，称其“以事理元会通变机宜，探至精之迹，可谓神解”，其称许如此。今考此书，发明老氏之旨，条达曲鬯，视宋人之援老入佛者大不侔矣。唐人遗书传世日少，今从《道藏》校录，卷帙完善，洵可宝也。

杨上器《太上玄元皇帝道德注》二卷

佚。见《旧唐书·经籍志》。

陈嗣古《老子注》二卷

佚。《旧唐志》：《老子》二卷，陈嗣古注；《新唐志》：陈嗣古《注》二卷。

树钟山《老子注》二卷

佚。《旧唐志》：《老子》二卷，树钟山注；《新唐志》：树钟山《注》二卷。

李允愿《老子注》二卷

佚。《旧唐志》：《老子》二卷，李允愿注；《新唐志》：李允愿《注》二卷。

冯廓《老子指归》十三卷

佚。《旧唐志》：《老子指归》十三卷，冯廓撰；《新唐志》：冯廓《老子指归》十三卷。

谷神子《注诸家道德经疏》二卷

佚。见《宋史·艺文志》。

白履忠《老子注》

佚。见《新唐书·艺文志》。

符少明《道德经谱》二卷

佚。杜光庭《广圣义序》：道士符少明作《道谱荣》二卷；《宋志》：符少明《道德经谱》二卷；《国史志》：《道德经谱》二卷，道士符少明。

刘应真《道德经解意》

佚。见《浙江通志》。

按：《浙江通志》云：见《括苍汇纪》。

又按：杨上器以下九家，不详其年代。除谷神子、刘应真、符少明外，均见两《唐志》，故次于唐末。

胡超《老子义疏》十卷

佚。

安丘《老子指归》五卷

佚。

尹文操《老子简要义》五卷。

佚。

王玄辩《河上公释文》十卷

佚。

徐邈《老子注》四卷

佚。

何思远《老子指趣》二卷《老子玄示》八卷

佚。

赵坚《老子讲疏》六卷

佚。

贾至《道德经述义》十一卷

佚。

黎元兴《老子注义》四卷

佚。

任太玄《老子注》二卷

佚。

申甫《道德经疏》五卷

佚。

龚法师《老子集解》四卷

佚。并见杜光庭《广圣义序》。

张慧超《老子志玄疏》四卷

佚。见杜光庭《广圣义序》。

按：《宋史·艺文志》有张惠超《道德经志玄疏》三卷，当即张慧超。

强思齐《道德真经玄德纂疏》二十卷

存。道藏本。使上至覆上。

白云霁《道藏目录详注》：《道德真经玄德纂疏》，卷一之二十。唐玄宗御注并疏，河上公、严君平、李荣注，西华法师、成玄英疏，蒙阳强思齐纂。言明道无为，显德有用，以道德二字为一部之关键也。

杜光庭《道德经广圣义疏》五十卷

存，道藏本。羔上至行下。

《宋志》：杜光庭《道德经广圣义疏》三十卷；《崇文总目》：《道德经广圣义》三十卷，唐杜光庭撰；《国史志》：《道德经广圣义》三十卷，唐杜光庭；《道藏目录》：《道德真经广圣义》卷一之五十，唐广成子杜光庭述；《万卷堂书目》：《道德真经广圣义》五十卷，杜光庭。

丁丙《善本书室藏书志》：《道德真经广圣义》五十卷，明钞道藏本。唐广成先生杜光庭述。前有天复元年九月十六日序，云：老君降迹行教，远近有四：历劫禀形，随方演化，即千二百号，百八十名，散在诸经，可得征验；其二，自五太之首，逮殷周之前，为帝王师，代代应见；其三，以商阳甲之代，降神寓胎，武丁之年，诞生于亳，周昭王癸丑年，以经授关尹，世得而闻；其四，将化流沙，与尹喜期会于西蜀青羊之肆，示现降生，即昭王丁巳年也。此经自函关所授累代诠疏笺注六十余家，均有详目。后学披卷，多瞢本源，采摭众书，研寻篇轴，随有比况，咸得备书，纂成《广圣义》五十卷。《道藏目录》云：内述太上事迹，氏族，降生年代，叙经大义，解疏序，引释御注序，释题明道德义。《天一阁书目》著录此书，白纸蓝格，或即其散出之遗。

乔讽《道德经疏义节解》二卷

佚。宋乔讽《道德经疏义节解》二卷；《国史志》：《道德经疏义节解》四卷，蜀，乔讽。

徐铉《三家老子音义》一卷

佚。见《玉海·艺文》。

僧文傥《道德经疏义》十卷

佚。见《宋史·艺文志》。

司马光《道德论述要》二卷

存。道藏本，得上。刊本。

晁公武《郡斋读书志》：温公《道德论述要》二卷，右皇朝司马光撰。谓道德连体，不可偏举，故废《道经》、《德经》之名，而曰《道德论》。《墓志》载其目。“无，名天地之始；有，名万物之母。常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。”皆于“无”与“有”下断句，不与先儒同。

张说《老子注》

佚。见王云《老子注》自序。

吕大临《老子注》二卷

佚。《文献通考·经籍考》：吕氏《老子注》二卷；《国史志》：吕大临《注老子》二卷。

邓御夫《老子注》

佚。见《鸡肋集》。

吕惠卿《老子注》二卷

存。道藏本。必下。

《文献通考·经籍考》：吕惠卿《注》二卷；《国史志》：吕惠卿《注老子》二卷；《道藏目录》：《道德真经传》卷一之四，吕惠卿撰。

王安石《老子注》二卷

佚。《通考·经籍考》：王介甫《注》二卷；《国史志》：王安石《注老子》二卷。

晁公武《郡斋读书志》：右皇朝王安石介甫注。介甫平生最喜《老子》，故解释最所致意。首章皆断“无”“有”作一读，与温公同。后其子雱，及其徒吕惠卿、陆佃、刘仲平，皆有《老子注》。

王雱《老子注》二卷

佚？按道藏本《道德真经集注》梁回后序云：“参其四说，河上公、王弼、唐明皇、王雱。无复加损，刊集以行于时。”则王书固尚存也。

《通考·经籍考》：王雱《注》二卷；《国史志》：王雱《注老子》二卷。

陆佃《老子注》二卷

佚。《通考·经籍考》：陆佃《注》二卷；《国史志》：陆佃《注老子》二卷。

刘槩《老子注》二卷

佚。《通考·经籍考》：刘仲平《注》二卷；《国史志》：刘仲平《注老子》二卷。

刘泾《老子注》二卷

佚。见晁公武《郡斋读书志》。

晁公武《郡斋读书志》：刘巨济《注老子》二卷。右皇朝刘泾巨济注。泾蜀人，笃志于学，文辞奇伟，早登苏子瞻之门，晚受知于蔡京，除太学博士。

张氏《道德真经集注》十卷

存。道藏本。靡上至恃上。

白云霁《道藏目录详注》：《道德真经集注》卷一之十，唐明皇撰序，左仙公葛玄序；唐明皇、河上公、王弼、王雱四家集注。

蒋之奇《老子解》二卷《老子系辞解》二卷

佚。见《宋史·艺文志》。

陈象古《道德真经解》二卷

存。道藏本。知下。

宋徽宗《老子注》二卷

存。道藏本。才下。作四卷。

《宋志》：徽宗《老子解》一卷；《通考·经籍考》：《御注老子》二卷；《国史志》：宋徽宗《注老子》二卷。

江澂《道德真经疏义》十四卷

存。道藏本。莫忘两号。

白云霁《道藏目录详注》：《道德真经疏义》卷一之七。宋徽宗注，太学生江澂疏。内逐句解，以庄易文理参证。

章安宋徽宗《道德真经解义》十卷

存。道藏本。良上中下。

贾青夷《老子义疏》四卷

佚。高似孙《子略》：贾青夷《义疏》四卷；《国史志》：《老子疏》四卷，贾青夷撰；秘书省续编《四库阙书目》：贾青夷《道德经手疏》四卷。

陈鼻《解老子》

佚。见刘惟永《道德真经集义》诸家姓氏。

按：高似孙《子略》有陈臬，当即陈鼻，疑作“臯”是。

李畋《老子音解》一卷《通志》作二卷。

佚。《遂初堂书目》：李畋《老子音解》；《通志·艺文略》：李畋《老子音解》二卷；焦竑《国史志》：《老子音解》一卷，李畋。

毛大可《解老子》

佚。见《遂初堂书目》。

按《中国人名大辞典》有毛友，字达可，不知即大可否？

王懋才《老子解》

佚。见《遂初堂书目》。

苏辙《老子注》二卷

存。四库本，道藏本，得下，作四卷。明刊本，宝颜堂秘笈本，两苏经解本，金陵刻经处刊本。

《宋志》：苏辙《老子道德经义》二卷；《通考·经籍考》：苏子由《注老子》二卷；《国史志》：苏子由《注道德经》四卷。

晁公武《郡斋读书志》：苏子由《注老子》二卷，右皇朝苏辙子由注。子由谪官筠州，颇与学浮屠者游，而有所得焉，于是解《老子》。尝曰：“《中庸》云：喜怒哀乐未发谓之中，发而皆中节谓之和，致中和，天地位焉，万物育焉，此盖佛法也。六祖谓不思善，不思恶，则喜怒哀乐之未发也。盖中者，佛法之异

名，而和者，六度万行之总目，致中极和，而天地万物生于其间，非佛法何以当之？天下无二道，而所以治人则异，古之圣人，中心行道，而不毁世法以此耳，故解老子，亦时有与佛法合者。”其自序云耳。其解，是谓袭明以为释氏《传灯》之类。

陈振孙《直斋书录解题》：《老子新解》二卷，苏辙撰。东坡跋曰：“使战国有此书，则无商鞅韩非；使汉初有此书，则孔老为一，使晋宋间有此书，则佛老不为二。”

张耒《道德经义》

佚。见焦竑《老子翼》采摭书目。

詹秋圃《老子解》

佚。见刘惟永《道德真经集义》诸家姓氏，云：“宋儒林，讳节，号漫叟，作解。”

廖粹然《老子解》

佚。见刘惟永《道德真经集义》诸家姓氏，云：“号希夷大师，作解。”

陈景元《道德经注》二卷

佚。见《宋史·艺文志》。

陈景元《道德真经藏室纂微篇》十卷

存。道藏本。欲上至难上。

邵若愚《道德真经直解》四卷

存。道藏本。改下。

《国史志》：本来子《道德经直解》四卷；《菉竹堂书目》：《老子》邵若愚直解一册；《天一阁现存书目》：《道德真经直解》四卷，宋邵若愚撰。

吴沆《老子解》四卷

佚。见《江西通志》。

叶梦得《老子解》二卷

佚。叶德辉辑本。宣统辛亥叶氏家刻本。

刘骥《老子通论语》二卷

佚。见《宋史·艺文志》。

赵实庵《老子解》

佚。见刘惟永《道德真经集义》诸家姓氏。

按：刘惟永《集义》诸家姓氏云：“赵实庵冲真宝元大师，浮山玉虚观住持，赐紫字明举，讳道升，绍兴壬申作解。”

王志然《老子解》

佚。见刘惟永《道德真经集义》诸家姓氏，云：“王志然，号见独大师，乾道己丑作解。”

程大昌《易老通言》十卷

佚。《宋志》：程大昌《易老通言》十卷；《国史志》：《易老通言》十卷，程大昌。

员兴宗《老子解略》一卷

存。在《九华集》内。

晁公武《老子通述》二卷

佚。见《宋史·艺文志》。

按：《郡斋读书志》，《老子道德经》下，似即此书序文。谓“因以诸家本，参校其不同者近二百字，互有得失，乙者五字，注者五十五字，涂者三十八字，其间徽宗御注，最异诸本”云。

黄茂材《老子解》

佚。见刘惟永《道德真经集义》诸家姓氏云：“黄茂材宋知荆州军事，淳熙甲午作解。”

吕知常《道德经讲义》十二卷

存。京师图书馆藏明刊本。

《宋志》：吕知常《老子讲义》十二卷；《也是园书目》：吕知常《道德经讲义》十二卷；《述古堂书目》：吕知常《道德讲义》十二卷，二本，抄；《天一阁见存书目》：《道德经讲义》

十二卷，宋吕知常撰；《万卷堂书目》：《道德经讲义》十二卷，吕知常。

刘师立《老子节解》

佚。见焦竑《老子翼》采摭书目，云：“真静子，绍熙间造。”葛长庚《道德宝章》一卷

存。四库本，汇秘笈本，明刊本，光绪八年白云观影刊赵孟頫写本。

钱曾《读书敏求记》：白玉蟾《道德宝章》一卷。序称赵孟頫爱其言，不类诸家，手书以传。予观所注，皆修炼之言，存于道家可耳。

周中孚《郑堂读书记》：《道德宝章》一卷，汇秘笈本。宋葛长庚撰。长庚字白叟，别号白玉蟾，闽清人。为道士，居武夷山，嘉定间徵赴阙下，封紫清真人。《四库全书》著录，倪氏《宋志补》作《老子道德经宝章》。是书离章析句，稍加笺注，有类禅偈。盖佛老本同源而异派，白叟并为一解，欲读者于言外领取其旨耳。前有明陆树声跋，及万历癸未适园居士二跋，而不著名氏，或即与眉公同校此书之秀水陈诗教云。

葛长庚《道德经指玄篇》八卷

佚。见《千顷堂书目》。

曹道冲《老子注》二卷

佚。见焦竑《国史经籍志》。

按：彭耜《宋解经姓氏》云“道真仁静先生曹道冲，字希蕴，女道士。世号曹仙姑，赐号清虚文逸大师道真仁静先生。”

彭耜《道德真经集注》十八卷

存。道藏本，恃中至长上。道藏辑要本。

《国史志》：《道德经集注》十八卷，彭耜纂；《天一阁见存书目》：《道德真经集注》十八卷，宋彭耜纂。

彭耜《道德真经集注释文》一卷

存。道藏本，长下。真意堂丛书本，经学丛书本。

谢图南《道德经注》

佚。见刘惟永《道德真经集义》诸家姓氏。

李荣《道德真经义解》四卷

存。道藏本，丝上下。道宗六书本。

丁丙《善本书室藏书志》：《道德真经义解》四卷，明刊道藏本。息斋道人解。《道藏目录》入洞神部，作《义解》四卷，注云：“九天观道士息斋李荣注。深达窍妙，出入无有。”荣字嘉谋，宋时人，行事无所考。《道藏》收其著述，亦潜心道笈之羽士也。其解顺文衍义，明白晓畅，为读王弼注之阶梯。

李荣《道德真经》四卷

存。道藏本，丝下。道宗六书本。

董思靖《道德经集解》四卷

存。道藏本，短中下。十万卷楼丛书本。作二卷。

《国史志》：董思靖《道德经集解》四卷；《万卷堂书目》：《道德真经解》四卷，董思靖。

白云霁《道藏目录详注》：《道德真经集解》卷一之四，董思靖。引诸家句解，并太上史略。

林希逸《老子口义》二卷

存。道藏本，彼上。作四卷。鬳斋三子口义本。

《国史志》：林希逸《老子口义》四卷；《述古堂藏书目》：《老子林鬳斋口义》二卷；《菉竹堂书目》：《老子林希逸口义》一册。

丁丙《善本书室藏书志》：《老子鬳斋口义》二卷，明刊本。鬳斋林希逸。前有鬳斋自撰《发题》一篇。希逸字肃翁，福清人，官至中书舍人。鬳斋者其居室也。书以“口义”者，谓其不为文，杂俚俗而直述之也。《四库》与列子同未著录。

张冲应《老子解》

佚。

张灵运《老子或问》

佚。并见刘惟永《道德真经集义》诸家姓氏云：“张冲应玉清上相，讳明道，宝祐癸丑造解；张灵应讳亚宋，封神文圣武孝德忠仁王，造《或问》。”又按范应元《古本集注》引有张冲应说。

徐君约《道德经解事》

佚。见刘惟永《道德真经集义》诸家姓氏，云：“宋鄂州诸军料院，讳权，景定壬戌解事一章。”

李若愚《道德真经注》一卷

佚。见《宋史·艺文志》

范应元《老子道德经古本集注》二卷

存。傅沅叔先生藏宋刊本，续古逸丛书影印本。

褚伯秀《老子解》

佚。见刘惟永《道德真经集义》诸家姓氏，云：“古杭道士，作解。”

吕皓《老子支离解》

佚。见《敬乡录》。

按：余未见《敬乡录》；傅沅叔先生云：“《老子支离解》，宋永康吕皓子旸撰，见《敬乡录》。”

赵至坚《道德真经疏义》六卷

残。道藏本。悲下。原缺卷一之三。

《宋志》：赵至坚《道德经疏》三卷；《国史志》：赵至坚《老子疏》四卷；《天一阁见存书目》：《道德真经疏义》六卷，赵至坚撰，存卷四、五、六。

陆修静《老子道德经杂说》一卷

未见。《宋志》：陆修静《老子道德经杂说》一卷；《国史志》：《道德经杂说》一卷，陆修静；秘书省续编《四库阙书目》：陆修静撰《道德经杂说》一卷。

陈焕《老子释言》

佚。见《江西通志》。

谢守灏《老子解》一卷

佚。见万历《温州府志》。

熊方《道德经注》二卷

佚。见《江西通志》。

赵令穆《老子道德经解》二卷

佚。

王顾《老子道德经疏》四卷

佚。

尹先生《老子道德经内节解》二卷

佚。并见《宋史·艺文志》。

龚士卨《老子句解》

佚。见《菉竹堂书目》。

刘辰翁《老子道德经评点》

存。刘须溪批点九种本。

雷思齐《老子本义》

佚。见钱大昕《补元史艺文志》。

按：思齐有《易图通变》、《易筮通变》二书，《四库》著录。《提要》云：思齐字齐贤，临川人。宋亡之后，弃儒服，为道士，居鸟石观，后终于广信。事迹具袁桷所撰《墓志铭》。是编前有揭系斯序，称所著有《老子本义》、《庄子旨义》数十卷云云。

张庆之《老子注》

佚。见钱大昕《补元史艺文志》。

按：《苏州府志》：“庆之字子善。出入经史百氏，绝意仕进，好为山水游。著《虎丘赋》，因号海峰野逸。仿五柳先生作《海峰遗民传》，以伯夷蒋诩陶潜司空图自况。”兹亦用提要之意，列于宋末。

时雍《道德经全解》二卷

存。道藏本。罔中下。

白云霁《道藏目录详注》：《道德经全解》，二卷。毫社时雍逍遥解，言阴阳理焉。

李霖《道德经取善集》十二卷

存。道藏本。墨上至悲中。

寇才质《道德经四子古道集解》十卷

存。道藏本，过上中下。道藏辑要本。

白云霁《道藏目录详注》：《道德真经四子古道集解》，卷一之十。古襄寇才质集，其解多以《南华》、《通玄》二经理会。

赵秉文《道德经真经集解》四卷

存。道藏本，罔上中。小万卷楼丛书本。

王守正《道德真经衍义手钞》二十卷

残。道藏本。量上至墨上，原阙卷一卷二。

白云霁《道藏目录详注》：五峰清安逸士王守正集；序称重阳宫主玄学师，盖守正号清安逸士，曾为重阳宫主玄学师也。

休休庵《老子解》

佚。见刘惟永《道德真经集义》诸家姓氏云：“休休庵号蒙山绝牧叟，名德异，至元戊寅作解。”

牛妙传《老子或问》

佚。见刘惟永《集义》诸家姓氏，云：“牛妙传通真大师，前成都万寿宫知官提学，号澄明子。至元庚辰作或问。”

喻清中《道德经集义》

佚。见刘惟永《集义》诸家姓氏，云：“至元乙酉作解。”

杨智仁《老子解》

佚。见刘惟永《集义》诸家姓氏，云：“杨智仁号无物子，至元丁亥作解。”

李纯甫《老子集解》

佚。见《金史》本传。

刘处玄《道德经注》

佚。见《山东通志》。

按：《山东通志》云：“见《海上七真人传》。”又《四库提要》有“《阴符经注》一卷，金刘处元撰。处元即王重阳七弟子之一也。”

胥六虚《老子解》

佚。见刘惟永《集义》诸家姓氏，云：“胥六虚讳元一，号六虚散人。至元辛卯作解。”

李是从《老子解》

佚。见刘惟永《集义》诸家姓氏，云：“李是从特赐纯粹先生，号谷神子，造解。元贞乙未刻本。”

薛致玄《道德真经藏室纂微开题科文疏钞》五卷

存。道藏本。难上下。

薛致玄《道德真经藏室纂微手钞》二卷

存。道藏本。难下。上卷原阙。

按：刘惟永《集义》诸家姓氏云：“薛庸斋讳玄，大元河南路提学，作解。”当即薛致玄。

刘惟永《道德真经集义》十七卷

存。道藏本。染中至赞下。

白云霁《道藏目录详注》：《道德真经集义》，卷一之十七。刘惟永、丁易东编集各家解义。

按：书首题“凝远大师常德路玄妙观提点观事刘惟永编集，前朝奉大夫太府寺主簿兼枢密院编修丁易东校正。”又按以上诸序，并见《道德真经集义》大旨卷三，当即此书序跋，故移置于此，并依旧题为大旨序跋云。

邓锜《道德经三解》四卷

存。道藏本。改上中。

李道纯《道德会元》二卷

存。道藏本。谈上。

李道纯《道德经注解》三卷

佚。见《万卷堂书目》。

杜道坚《道德经原旨》四卷

存。道藏本。彼中。

白云霁《道藏目录详注》：《原旨》序详切而渊博也。《发挥》十二章。前六章述皇帝王伯道德功力之叙，后六章述太上降生西游之略，总之不外理炁象数。有大德十年道坚自序，及弟子句章任士林后序。此帙棉纸蓝格，尤属明钞，当是甬东范氏遗籍。

杜道坚《玄经原旨发挥》二卷

存。道藏本。彼下。

白云霁《道藏目录详注》：《玄经原旨发挥》，二卷。杜道坚述。《原旨发挥》十有二章：前六章述皇帝王伯道德功力之叙，后六章述太上降生西游之略，总之不外理炁象数。

刘庄孙《老子发微》

佚。见《清容居士集》。

按：袁桷《刘隐君墓志铭》：“天台刘君正仲，讳庄孙，喜著书，能以词藻达幽隐。为《论语章指》、《老子发微》、《楚辞补注音释深衣考》。”

吴澄《道德经注》四卷

存。四库本，道藏本，短上中。道藏辑要本，嘉庆年刊本，粤雅堂丛书本，百子本。

按：澄字幼清，号草庐，临川人，宋咸淳末举进士，不第，入元以荐擢翰林，应奉文字，官至翰林学士，卒谥文正。是书《四库提要》已著录。考草庐为元代钜儒，众经皆有纂撰，事迹具《元史》本传。

赡思《老庄精诣》

佚。见《元史》本传。

张嗣成《道德真经章句训颂》二卷

存。道藏本，谈上。道藏辑要本。

吕与之《老子讲义》

佚。见袁桷《清容居士集》。

李衍《老子解》二卷

佚。见钱大昕《补元史艺文志》。

按：衍字仲宾，号息斋，蓟邱人。皇庆元年为吏部尚书，拜集贤殿大学士。谥文简。见《中国人名大辞典》。

王珪《道德经注》《道德经还原奥旨》

佚。见钱大昕《补元史艺文志》。

按《苏州府志人物志》：“王珪字君璋，号中阳老人。尝以材异辟同知辰州，不起；隐于虞山。澄心观道，善鼓琴，工画，意趣幽远。”

林志坚《道德真经注》二卷

存。道藏本，丝上。元刊本。

白云霁《道藏目录详注》：《道德真经注》，二卷。玄门开真弘教大真人广陵仁斋林志坚注，以本经解本经。

许剑道人《古老子》二卷

未见。见《四库书目存目》。

按：缪荃孙《艺风堂金石文字目》，有“古文道经，高翰篆书，末有翰自记，亦篆书；李道谦跋，分书。至元辛卯立。在陕西盩厔楼观”。则此碑尚存，当即此书所本。

陈岳《老子注》

佚。见钱大昕《补元史艺文志》，云：“字甫申，天台人，自称委羽山人。”

高节诚《老子臆疏判言》

佚。

杨翠《道德经注》

佚。并见《江西通志》。

按：陈岳以下三人，不详年代。

明太祖《道德经注》二卷

存。道藏本，男上。作四卷。

《明志》：太祖《注道德经》二卷；《万卷堂书目》：《道德经注解》二卷，御制；《佳趣堂书目》：大明太祖高皇帝《御注道德经》二卷。内府旧抄，携李曹侍郎藏本。

白云霁《道藏目录详注》：大明太祖高皇帝《御制道德真经》，卷一之四。此解以修齐治平为法。首序云：“惟知斯经，乃万物之至根，王者之上师，臣民之宝极，非金丹之术也”；盖太祖乃万世圣君，亦尊崇道德如此。

《千顷堂书目》：帝以诸家之注，各有异见，因自为注，以发其义。洪武七年成。

朱升《老子旁注》

佚。见《千顷堂书目》。

河心山《老子注》

佚。见《道德真经集义序》。

按：危大有《道德真经集义序》：“于是将河上公及河心山等十余家注解，取其训释详明，理长义同而不牵强者，集成一部。”

危大有《道德真经集义》十卷

存。道藏本。天一阅见存书目作六卷。

白云霁《道藏目录详注》：《道德真经集义》，卷一之十。盱江危大有集。《集义》以无为自然为体，以和冲默契为用；内而葆炼存养，外而清靖临民。

黄润玉《道德集解》二卷

未见。见《明史·艺文志》。

按：《明史》本传：“黄润玉字孟清，鄞人。永乐十八年举顺天乡试，授建昌府学训导。正统初，诏推举提学官。以杨士奇荐，擢广西佥事。母忧，归；起官湖广，论罢，谪含山知县。以年老归。学者称南山先生。”

郑瓘《道德经正确》

未见。见《千顷堂书目》，云：“字温卿，兰溪人。成化庚戌进士，官通判。”

无名氏《道德真经解》二卷

存。道藏本。谈下。

无名氏《道德真经次解》二卷

存。道藏本。罔下。

黄省曾《老子玉略》

佚。见《千顷堂书目》。

万表《道德经赘言》一卷

佚。见《千顷堂书目》。

按：表字民望，鄞县人，正德末武进士，见《提要》。

王道《老子亿》二卷

存。明刊本。

李先芳《老子本义》一卷

佚。见《千顷堂书目》。

按：先芳字伯承，号北山，监利人。嘉靖丁未进士。见《提要》。

薛蕙《老子集解》二卷《考异》一卷

存。惜阴轩丛书本。

《明志》：薛蕙《老子集解》二卷；《天一阁见存书目》：《老子集解》一卷，《考异》一卷，薛蕙撰；《述古堂书目》：薛蕙《老子集解》二卷；《万卷堂书目》：《老子集解》二卷，薛蕙。

玉樵《老子解》

佚。见《千顷堂书目》。

按：樵字明逸，号方麓，金坛人。嘉靖进士，卒谥恭简。见《明史》本传。

皇甫濂《道德经辑解》三卷

佚。见《明史·艺文志》。

按：《明史·文苑传》：“濂字子约。初授工部主事，母丧除起故官，典惜薪厂。”

张时彻《老子解》一卷

佚。见《千顷堂书目》。

按：时彻字维静，号东沙，鄞人，嘉靖进士。见《明史》张邦奇附传。

陈嘉谟《老子疏述》一卷

佚。见《千顷堂书目》。

按：嘉谟字世显，号蒙山，庐陵人，嘉靖进士。与王时槐阐明良知之说，有《念初堂集》。

曾如春《道德经解》一卷

佚。见《千顷堂书目》。

按：如春字景默，抚州人，嘉靖进士。

贺沚《道德经集注》

佚。见《江西通志》。

按：沚字汝定，庐州人，隆庆庚午举人，官至苏州府同知，见《提要》。

黄洪宪《老子解》

佚。见《千顷堂书目》。

按：洪宪字懋中，秀水人，隆庆辛未进士，官至少詹事，掌翰林院事。尝奉使朝鲜，有《朝鲜国纪》一卷，见《提要》。

郭子章《老子解》一卷

佚。见《千顷堂书目》。

按：子章字相奎，号青螺，又自号曰蜨衣生，泰和人。隆庆辛未进士，官至兵部尚书，见《提要》。

陆长庚《老子玄览》二卷

存。方壶外史本。

按：《丛书举要·方壶外史》下注云：“明淮南参学小臣陆西星长庚谨测。隆庆年刊，昆丘外史赵宧汉序。”

张位《道德经解》一卷

佚。见《千顷堂书目》。

按：《宋史》张位本传：“字明成，新建人，隆庆进士。”

李贽《老子解》二卷

存。明刊本，李氏丛书本。

《自序》：尝读韩非《解老》，未始不为非惜也！以非之才，而卒见杀于秦，安在其为善解老也，是岂无为之谓哉？夫彼以柔弱，而此以坚强；此勇于敢，而彼勇于不敢，已方圆冰炭若矣，而谓道德申韩宗祖，可欤？苏子瞻求而不得，乃强为之说，曰：“老子之学，重于无为，而轻于治天下国家，是以仁不足爱，而礼不足敬，韩非氏得其所以轻天下之术，遂至残忍刻薄而无疑”，呜呼！审若是，则不可以治天下国家者也！老子之学，果如是夫？老子者非能治之而不治，乃不治以治之者也。故善爱其身者不治身，善爱天下者不治天下，凡古圣王所谓仁义礼乐者，皆非所以治之也，而况一切刑名法术欤？故其著书专言道德，而不言仁义。以仁虽无为，而不免有为；义则为之而有以为又甚矣！是故其为道也：以虚为常，以因为纲，以善下不争为百谷之王，以好战为乐杀人，以用兵为不得已，以胜为不美，以退为进，以败为功，以福为祸，以得为失，以无知为知，以无欲为

欲，以无名为名，孰谓无为不足以治天下乎？世固未知无为之有益也！然则韩氏曷为爱之？曰：顺而达者帝王之政也，逆而能忍者黄老之术也。顺而达，则以不忍之心行不忍之政，是故顺事恕施，而后四达不御，其效非可以旦夕责也；逆而能忍者，不见可欲是也。是故无政不达，而亦无心可推，无民不安，而亦无贤可尚，如是而已矣。此至易至简之道，而一切急功利者之所尚也。而一切功利者欲效之而不得，是故不忍于无欲，而忍于好杀；不以忍己，而以忍人，不忍于忍，而忍于不忍，学者不察遂其原，从而曰：“道德之祸，其后为申韩也如此夫！”道德之后为申韩固矣，独不曰，仁义之后，其祸为篡弒乎？古今学术亦多矣，一再传而遂失之，其害不可胜言者岂少哉，独老子乎？由此观之：则谓申韩原道德之意，亦奚不可！予性刚使气，患在坚强而不能自克也，喜读韩非之书，又不敢再以道德之流生祸也。而非以道德故，故深有味于道德而为之解，并序其所以语道德者，以自省焉。见焦竑《老子翼》附录。

焦竑《老子翼》三卷《考异》一卷

存。四库本，老庄翼合刻本，金陵丛书本，渐西村舍刻本，光绪三十一年。郭氏重刻本，改题《老子元翼》。万历刊本，成都铅印本，日本刊六卷本。

《四库书目提要》：《老子翼》三卷，《老子考异》一卷，浙江巡抚采进本。明焦竑撰。竑有《易筌》，已著录。是编辑韩非以下解《老子》者六十四家，而附以竑之笔乘，共成六十五家。各采其精语，裒为一书。其首尾完具自成章段者，仿李鼎祚《周易集解》之例，各标举姓名，列本章之后；其音义训诂，但取一字

一句者，则仿裴骃《史记集解》之例，联贯其文，缀本章末句之下。上下篇各为一卷，《附录》及《考异》共为一卷。不立《道经》、《德经》之名，亦不妄署篇名，体例特为近古。所采诸说，大抵取诸《道藏》，多非世所常行之本。竑之去取，亦特精审，大旨主于阐发元言，务明清净自然之理，如葛长庚等之参以道家炉火，禅学机锋者，虽列其名，率屏不录。于诸家注中，为博赡而有理致。盖竑于二氏之学，本深于儒学，故其说儒理者多涉悠谬，说二氏之理者，转具有别裁云。

释德清《道德经解》二卷

存。明刊本，金陵刻经处刊本，民国八年广州刻本。

《自序》：予少喜读《老》、《庄》，苦不解义，惟所领会处，想见其精神命脉，故略得离言之旨。及搜诸家注释，则多以己意为文，若与之角，则义愈晦。及熟玩庄语，则于老恍有得焉。因谓注乃人人之老庄，非老庄之老庄也。以老文简古而旨幽玄，则庄实为之注疏。苟能悬解，则思过半矣。空山禅暇，细玩沉思，言有会心，即托之笔；必得义遗言，因言以见义，或经旬而得一语，或经年而得一章，始于东海，以至南粤，自壬辰以至丙午，周十五年乃能卒业。是知古人立言之不易也！以文太简，故不厌贯通，要非枝也。尝谓儒宗尧舜，以名为教，故宗于仁义；老宗轩黄，道重无为，如云失道德而后仁义，此立言之本也。故庄之诽薄，殊非大言，以超俗之论则骇俗，故为放而不收也，当仲尼问礼，则叹为犹龙。圣不自圣，岂无谓哉？故老以无用为大用，苟以之经世，则化理治平，如指诸掌。尤以无为为宗极，性命为真修，即远世遗荣，殆非矫矫，苟得其要，则真妄之途，云泥自别。所谓真以治身，绪余以为天下国家，信非诬矣！

或曰：子之禅贵忘言，乃哓哓于世谛，何所取大耶？予曰：不然！鸦鸣鹊噪，咸自天机，蚁聚蜂游，都归神理，是则何语非禅？何法非道？况释智忘怀之谈，讵非入禅初地乎？且禅以我蔽，故破我以达禅，老则先登矣。若夫玩世蜉蝣，尤当以此为乐土矣。注成，始刻于岭南，重刻于五云南岳与金陵，今则再刻于吴门。以尚之者众，故施不厌普矣。

丁丙《善本书室藏书志》：《老子道德经解》二卷，明刊本。明建邺憨山道者释德清著。前有《老子传》及《发明宗旨》、《发明趣向》、《发明工夫》、《发明体用》、《发明归趣》五篇，以佛证道，俱得元解。末有版存玉溪菩提寺本记。

王一清《太上道德经释辞》二卷

存。道藏辑要本。

程以宭《太上道德宝章翼》二卷

存。道藏辑要本。

张正学《道德经测言》

未见。见《千顷堂书目》。

沈一贯《老子通》二卷《千顷堂书目》云，一作《道德经解》。

存。明万历刊本。

林兆恩《道德经释略》六卷

存。明刊本。

田艺衡《老子指玄》二卷

佚。见《明史·艺文志》。

马应龙《道德经注解》二卷

佚。见《千顷堂书目》，云：“字伯光，安丘人，万历壬辰进士，礼部主事。”

潘基庆《老庄解》

佚。见《千顷堂书目》。

吴伯与《老庄因然》八卷

佚。见《千顷堂书目》。

陶望龄《老子解》二卷

存。江南图书馆藏明刊本。

李登《老子约筌》二卷

佚。见《千顷堂书目》。

李登《篆文道德经》二卷

存。明刊本。见《八千卷楼书目》。

郑圭《老子》一卷

佚。见《千顷堂书目》。

徐学谟《老子解》二卷

存。明刊本。

董懋策《老子翼评点》

存。董氏丛书本

归起先《老庄略》二卷

佚。见《千顷堂书目》。

归有光、文震孟《道德经评注》二卷

存。汉魏丛书本。十子全书本。

《自序》：五味辛甘不同，期于适口；麻丝凉燠不同，期适于体；学术见闻不同，要于适治。今夫天下所以不治者，贪残奢傲，吏不能皆良，民不能皆让，以及于乱；诚使不贪矣，不残矣，慈俭而让矣，天下岂有不贪不残，慈俭而让，乃有不治者乎？今夫儒者高仁义，老氏不言仁义而未尝不用仁义；儒者蹈礼法，老氏不言礼法而未尝不用礼法，以懦弱谦下为表，以虚空不毁万物为实。见素抱朴，少私寡欲，而民自化焉。故其言曰：“我有三宝：特而行之，曰慈，曰俭，曰不敢为天下先。”慈非仁乎，俭非义乎，不敢为天下先，非礼乎。故用世之学，莫深于老氏。今儒者不务自治，而虚名之幻，内贪残而外仁义，处奢傲而治礼文，此乃忠信之薄，而乱之首也，而老氏之所下也。

周如砥《道德经集义》二卷

存。明刊本。

《山东通志·艺文略》：是书《县志》作《道德经注》，《墓志》作《集义》。《采访册》云：《县志》误。《册》又载傅冠序云：“孔孟善存其文，老聃善存其质，先生善转法轮。”

朱得之《老子通义》二卷

存。三子通义本。

朱孟尝《道德经说奥》二卷

未见。见《四库书目存目》。

龚锡爵《老子疏略》一卷

佚。见《明史·艺文志》。

疏光岳《老子解说》

佚。见《江西通志》。

按：光岳字山仲，号三谷，江西新城人。进士，官兵部职方司员外郎，推升吏部，卒。光岳善草书，有《石波馆集》、《老子解说》。

傅占衡《老子私笺》

佚。见《江西通志》。

按：占衡字平叔，临川人。明诸生。性淡泊，耻事徵逐，明亡，奉父山中，谢绝一切。有《汉书摭言》、《编年国策》、《临川记》、《湘帆堂集》。

印散玄《老子尺木会旨》二卷

存。京师图书馆善本书室藏钞本。

邵弁《老子汇注》

佚，见《千顷堂书目》。

吴伯敬《老子台悬》一卷

佚。

吴德明《老子真诠》一卷

佚。

诸万里《解老悟道编》二卷

佚。

吴汝纪《老子疏略》二卷

佚。

钟纪元《道德要览》

佚。并见《千顷堂书目》。

袁一轧《老庄辑注》

佚。见《苏州府志·艺文志》。

周士窦《道德经注疏》

佚。见《江西通志》。

袁崇友《老子注》

未见。见《广东通志》。

按：朱得之以下诸家，并不详年代。

王夫之《老子衍》二卷

存。船山遗书本。

《自序》：昔之注《老子》者，代有殊宗，家传异说。逮王辅嗣、何平叔合之于乾坤易简，鸠摩罗什、梁武帝滥之于事理因果，则支补牵会，其诬久矣。迄陆希声、苏子繇、董思靖，及近代焦竑、李贽之流，益引禅宗，互为缀合，取彼所谓教外别传者以相糅杂，是犹闽人见霜而疑雨，洛人闻食蟹而剥蟛蜞也。老子之言曰：“载营魄抱一无离，大道汎兮，其可左右，冲气以为和”，是既老之自释矣；庄子曰：“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经”，是又庄之为老释矣。舍其显释，而强儒以合道则诬儒，强道以合释则诬道，彼将驱世教以殉其背尘合识之旨，而为蠹来兹，岂有既与？夫之察其悖者久之，乃废诸家，以衍其意。盖入其垒，袭其辎，暴其恃，而见其瑕矣；见其瑕而后道可使复也，夫其所谓瑕者何也？天下之言道者，激俗而故反之则不

公，偶见而乐持之则不经，凿慧而数扬之则不祥，三者之失，老子兼之矣。故于圣道所谓文之礼乐，以建中和之极者，未足以与其深也。虽然世移道丧，覆败接武，守文而流伪窃，昧几而为祸先，治天下者生事扰民以自敝，取天下者力竭智尽而敝其民，使测老子之几，以俟其自复，则有瘥也。文景踵起，而迄升平，张子房、孙仲和，异尚而远危殆，用是物也。较之释氏之荒远苛酷，究于离披缠棘，轻物理于一掷，而仅取欢于光怪者，岂不贤乎？司马迁曰：“老聃无为自化，清净自正”，近之矣！若“犹龙”之叹，云出仲尼之徒者，吾何取焉！岁在旃蒙协洽壮月乙未，南岳王夫之序。

清世祖《御注道德经》二卷

存。四库全书本，刊本。

《四库书目提要》：《御注道德经》二卷，顺治十三年世祖章皇帝御撰。《老子》载《汉书·艺文志》，而不载其有注，《隋书·经籍志》以下，注其书者著录日繁。焦竑《老子翼》，作于明万历中，所采尚六十四家，竑所未见者，不知凡几；竑以后之所注，又不知凡几也。盖儒书如培补荣卫之药，其性中和，可以常饵；《老子》如清解烦热之剂，其性偏胜，当其对证，亦复有功，与他子书之偏驳悠谬者异，故论述者不绝焉。然诸家旧注，多各以私见揣摩，或参以神怪之谈，或傅以虚无之理，或歧而解以丹法，或引而参诸兵谋，群言淆乱，转无所折衷；惟我世祖章皇帝此注，皆即寻常日用，亲切阐明。使读者销争竞而还淳朴，为独超于诸解之上。盖圣人之道大，兼收并蓄，凡一家之书，皆不没所长；圣人之化神，因事制宜，凡一言之善，必旁资其用，固非拘墟之士，所能仰窥涯涘矣。

张尔岐《老子说略》二卷

存。四库全书本，刊本。

《四库书目提要》：《老子说略》二卷，编修周永年家藏本。国朝张尔岐撰。尔岐有《仪礼郑注句读》，已著录。《道德经》解者甚多，往往缴绕穿凿，自生障碍。尔岐是编，独屏除一切，略为疏通大意。

汪缙《读道德经私记》二卷

未见。见《四库书目存目》。

黄元御《道德经悬解》二卷

未见。见《四库书目存目》。

唐琯《老子注》二卷

存。雍正五年刊本。见省立第二图书馆书目续编。

胡与高《道德经编注》二卷

存。乾隆戊辰云水楼刊本。

徐大椿《道德经注》二卷

存。四库全书本，乾隆廿五年刻本。

金道果《道德宝章翼》

存。江南图书馆藏钞本。

未斋《老子新解》

未见。序见钱大昕《潜㝵堂文集》。

牟庭绎《老子道德经释文》

未刊。雪泥屋遗书本。

《山东通志》府志载是书云：“其书以《老子章句》文字多舛错，据他书引用者证明之。大抵谓本书皆韵语，即其合韵者断以为章，而博考古文音韵以为依据，虽不尽合，亦多证佐。至道可道之可，宜读为何，却走马为粪句，宜连下读，亦有义意。”

花尚《道德经眼》二卷

存。刊本

见《八千卷楼书目》。按：《培林堂书目》亦收是书，惟不著卷数。

王定柱《道德经臆注》二卷

存。刊本。见《八千卷楼书目》。

黄文运《道德经订注》

未见。序见王昶《湖海文传》。

吴鼒《老子解》二卷

存。昭代丛书本。

严可均《老子唐本考异》一卷

存。在《续语堂碑录》内。

毕沅《老子道德经考异》二卷

存。经训堂丛书本。

姚鼐《老子章义》二卷

存。惜抱轩全集本，吕氏刊本。

吴启昌序：《老子》分章，世率依河上公注本。河上公注，实流俗妄书，托于神仙之作，唐刘知几已辨之矣。世俗不察，猥守其本，于章句误合误分者，皆缴绕穿凿，迂其辞以曲就之，虽高识如苏子由、王介甫者，皆不免焉，是可怪矣。若夫老子之说，故间与儒通，及释氏入中国，遂窃取焉。而世之异学杂家，多附之矣。要之老子之书，自有本义，彼偶同窃附者，卒不可以为老子。世不察，而专以儒释解其书，甚者附以言兵、言刑、仙解形化之术，是见其一而忘其全，睹其末流而反遗其根本也，可乎哉？吾师桐城姚姬传先生，尝读而病之，遂取旧本，断续离合，分为数十章，正河上公之失。其或本义未明，旧解舛误，则别注数言数十言于下方。盖自六朝至今，解老者甚众，自有此本，然后分章当而析义精，老子著书之意，大略可知矣。启昌曩尝假其书，钞录而伏诵之，叹其美而不敢私也，遂刊以公同好者。先生旧有《章义序》一篇，又尝杂书数条于简首；其“杂书首”一条，与序后意略相同，盖即为序而未成者耳。今并载之。至于老子本之同异，旧凡十余家，陆德明《释文》及彭耜《集注》释文，具有专书，先生为书时，未尝备载，而间列数字于下

方，今亦姑仍之，不欲改其旧云，嘉庆二十三年春二月门人吴启昌谨序。

纪大奎《老子约说》上中下续四篇

存。纪慎斋全集本。

朱敦毅《老子道德经参互》二卷

存。见浙江公立图书馆保存类续目，云：“稿本有红勘藕华庄，朱玉泉印，泉玉富贵寿康诸印。”

倪元坦《道德经参注》二卷

存。读易楼全刻本，醒吾书全本。

魏源《老子本义》二卷

存。避舍盖公堂刊本，渐西村舍丛刊本。

潘静观《道德经妙门约》

存。见马叙伦《老子核诂》引用书目。

俞樾《老子平议》一卷

存。春在堂全集本，诸子平议单行本。

高延第《老子证义》二卷

存。光绪十二年刊本，老庄正义合刻本。

陆心源《道德真经指归校补》三卷

存。潜园群书校补本。

易顺鼎《读老札记》二卷《补遗》一卷

存。清光绪甲申宝瓠斋刊本。

王闿运《老子注》二卷

未见。序见《国朝文汇》。

陈澧《老子注》

存。闻陈援庵先生云：“同乡某氏，藏陈氏手稿本。”

易佩绅《老子解》二卷

存。光绪壬辰湖北臬署大字铅印本。

杨文会《道德经发隐》一卷

存。清光绪癸卯金陵刻经处刻本。

《自序》：憨山清禅师解《道德经》，历十五年方成，虽与焦弱侯同时，而弱侯未之见也。故其辑《老子翼》，阙憨山解，诚为憾事。弱侯所采凡六十四家。后之解者，更有多种，故经中奥义，发挥殆尽矣。予阅《道德经》，至“出生入死”一章，见各家注解，无一合者，遂以佛教义释之，似觉出人意表。复益二章，继《阴符》发隐梓之，或问孔子既称老子为“犹龙”，何以其书不入塾课耶？答曰：汉唐以来，人皆以道家目之，不知其真

俗圆融，实有裨于世道人心；若与《论语》并行，家传户诵，则士民之风，当为之一变也。光绪癸卯，季春之月，石埭杨文会识于白下深柳堂。

严复《老子道德经评点》二卷

存。光绪三十一年日本东京朱墨印本。

刘师培《老子斠补》二卷

未刊。序见《国学丛刊》。

刘师培《老子韵表》一卷

未刊。序见《国学丛刊》。

马其昶《老子故》二卷

存。秋浦周氏刊本。

李蠡《读老浅疏》二卷

存。春晖丛书本。

杨树达《老子古义》二卷

存。中华书局仿宋聚珍印本。

罗振玉《老子考异》二卷

存。永丰乡人杂著本。

罗运贤《老子集解》

未刊。序见《华国月刊》。

顾实《道德经解诂》

未刊。见《国学丛刊》。

马夷初《老子覈诂》四卷

存。天马山房丛著本。

马夷初《老子佚文》一卷

存。附见《老子覈诂》。

南怀瑾先生著述目录

1. 禅海蠡测　（一九五五）

2. 楞严大义今释　（一九六〇）

3. 楞伽大义今释　（一九六五）

4. 禅与道概论　（一九六八）

5. 维摩精舍丛书　（一九七〇）

6. 静坐修道与长生不老　（一九七三）

7. 禅话　（一九七三）

8. 习禅录影　（一九七六）

9. 论语别裁（上）　（一九七六）

10. 论语别裁（下）　（一九七六）

11. 新旧的一代　（一九七七）

12. 定慧初修　（一九八三）

13. 金粟轩诗词楹联诗话合编　（一九八四）

14. 孟子旁通　（一九八四）

15. 历史的经验　（一九八五）

16. 道家密宗与东方神秘学　（一九八五）

17. 习禅散记　（一九八六）

18. 中国文化泛言（原名“序集”）　（一九八六）

19. 一个学佛者的基本信念　（一九八六）

20. 禅观正脉研究　（一九八六）

21. 老子他说　（一九八七）

22. 易经杂说　（一九八七）

23. 中国佛教发展史略述　（一九八七）

24. 中国道教发展史略述　（一九八七）

25. 金粟轩纪年诗初集　（一九八七）

26. 如何修证佛法　（一九八九）

27. 易经系传别讲（上传）　（一九九一）

28. 易经系传别讲（下传）　（一九九一）

29. 圆觉经略说　（一九九二）

30. 金刚经说什么　（一九九二）

31. 药师经的济世观　（一九九五）

32. 原本大学微言（上）　（一九九八）

33. 原本大学微言（下）　（一九九八）

34. 现代学佛者修证对话（上）　（二〇〇三）

35. 现代学佛者修证对话（下）　（二〇〇四）

36. 花雨满天维摩说法（上下册）　（二〇〇五）

37. 庄子諵譅（上下册）　（二〇〇六）

38. 南怀瑾与彼得·圣吉　（二〇〇六）

39. 南怀瑾讲演录二〇〇四—二〇〇六　（二〇〇七）

40. 与国际跨领域领导人谈话　（二〇〇七）

41. 人生的起点和终站　（二〇〇七）

42. 答问青壮年参禅者　（二〇〇七）

43. 小言黄帝内经与生命科学　（二〇〇八）

44. 禅与生命的认知初讲　（二〇〇八）

45. 漫谈中国文化　（二〇〇八）

46. 我说参同契（上册）　（二〇〇九）

47. 我说参同契（中册）　（二〇〇九）

48. 我说参同契（下册）　（二〇〇九）

49. 老子他说续集　（二〇〇九）

50. 列子臆说（上册）　（二〇一〇）

51. 列子臆说（中册）　（二〇一〇）

52. 列子臆说（下册）　（二〇一〇）

53. 孟子与公孙丑　（二〇一一）

54. 瑜伽师地论　声闻地讲录（上册）　（二〇一二）

55. 瑜伽师地论　声闻地讲录（下册）　（二〇一二）

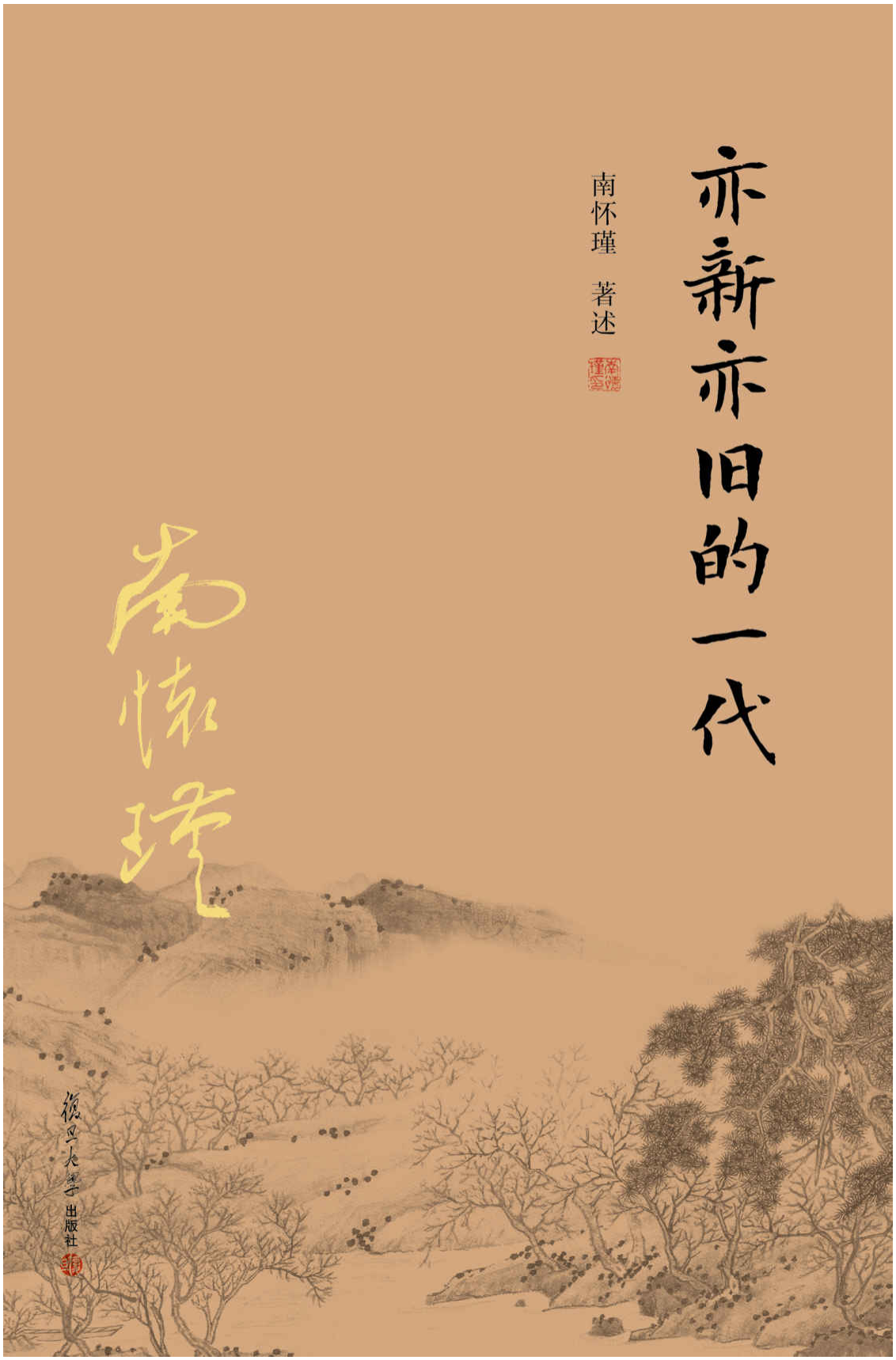
56. 廿一世纪初的前言后语（上册）　（二〇一二）

57. 廿一世纪初的前言后语（下册）　（二〇一二）

58. 孟子与离娄　（二〇一二）

59. 孟子与万章　（二〇一二）

60. 宗镜录略讲（卷一至五）　（二〇一三至二〇一五）


亦新亦旧的一代
南怀瑾 著述
南怀瑾
复旦大学出版社

亦新亦旧的一代

南怀瑾　著述

复旦大学出版社

目　录

出版说明
三版献言
前言
一、不满现实
永远不满现实的历史心理
时代演变中的思想与感情
尚未成熟的历史与文化
二、西方文化的影响
现实与反现实
近世西方文化的三股潮流
二十世纪开始的青年与中国
五四运动以后的重重难关
三、大时代的小故事
开始没落的西方文化
有关中美文化的不同看法
美国青年观念中的现代文明
美国教授观念中的中国文化思想
美国式的自由和民主
四、美国文化带来的迷惘
西风吹醒日本登上列强的席次
西风吹乱黄华
第二次世界大战中的暴发户——美国
平天下不能寄望于牛仔式的纵绔
千金之子与贾母

美国文化不是人文文化的指标
五、望子成龙
反身而诚论遗传
望子成龙岂如人意
什么是家庭教育
中国文化中家庭教育的论著
六、孝和爱
以孝道治天下的家庭教育
东西文化的“爱”和“孝”
七、旧八股和新八股
秦汉以后读书与教育之目的
汉唐的“选举”、“考试”制度与教育思想
新旧教育亟待修正的八股学风
八、从处变自强说起
救亡图强的思想与历史
明清之间的诸大儒
乾嘉以后与龚定盦思想的关系
有关现代的学术思想
万木无声知雨来的思想界
九、六十年来教育的变和惑
由旧式的“家塾”到新式的学校
旧式家塾教育的回顾
旧式家塾中的读书
旧式家塾里对写字的“启蒙”
塾师和家塾
十、七十年前八股文的思想与教育
由家塾教育的启蒙到书院

旧式“八股文”
十一、新旧教育的变革
附录资料
十二、值得反省的代差与教育
文化史上的一笔“呆账”
先从小学教育的课本说起
以考试为学问的流弊
新式与旧制小学的差距
十三、教育与文化的中空
再说中小学教育的“代差”
六十年来演进中的大专教育
由旧式教育转向新式教育
新旧读书方法
才流都向考中磨
十四、尊师重道
中国传统文化的师道
现行三级学校的敬师
谁能遣此的大专学风
家庭与社会的尊师
师道的自尊
十五、武侠小说与社会心理教育
中国小说发展史的思想背景
武侠在历史文化中的分量
侠义小说的兴起
抗战期间的武侠小说
近年武侠小说的演变
阅读武侠小说的风气

武侠小说写作的泛滥
武侠与社会教育
十六、老文学和新文艺
公文语体化的历史渊源
白话文和中国文化的命运
新文艺运动中白话的古文
古文的劳苦功高
更上层楼的负担
十七、人性与人欲
儒家学说中的人性善恶观
孟子与告子的论辩
荀子的性恶说
扬雄的善恶混杂说
王阳明的见地
界说不清的症结
希腊哲学对人性的知见
西方宗教文化的人性问题
有人认为欲非恶
人欲与天理说
儒道两家共通的观念
大乘佛学的原始人性本净论
隋唐以后佛学与儒道的互注
欲非恶与恶之前驱
南怀瑾先生著述目录
返回总目录

出版说明

本书初名“二十世纪青少年的思想与心理问题”，由台湾老古文化事业公司于一九七七年九月出版，一九八四年三月第三版时改为“新旧的一代”。它是著名学者南怀瑾先生所作的专题演讲。在演讲中，作者以自己的亲身经历和感受，对本世纪以来中国社会的变迁及其对人们心理状态的影响，做了透辟的论述，提出了许多值得审思的问题。内容叙及：清末民初的社会思潮，重大的政治事变，中西文化的冲撞，学术思想的演变，古代的文化教育制度，现代的道德价值观念，老少之间的代沟，新旧不同的读书，旧八股与新八股，私塾与家教，尊师重道，安身立命，以及青少年的个性、学识、心理、经验、行为，等等。言语委婉，知识丰富。

兹经版权方台湾老古文化事业公司授权，将老古公司《新旧的一代》二〇一一年十二月第六版校订出版，易名“亦新亦旧的一代”，以供研究。

复旦大学出版社

二〇一五年十一月二十六日

三版献言

《新旧的一代》原名“二十世纪青少年的思想与心理问题”，一九七六年间陆续在《人文世界》杂志连载过，出书以来一直受到社会各界广大读者的共鸣和推崇，被誉为当前社会问题之解剖书、青少年思想教育之诊断书及中西文化交流之过滤书等等。由于作者南怀瑾老师经历过旧社会的种种礼教，也接触到新时代的般般改革，因此，每一件社会问题的来龙去脉，在他口中委婉道来，就仿佛一出剧本中的历史诗篇，但见诸方英雄豪杰、历史人物蜂然而起，在多重变动的大时代中，轮班上演，转眼又默然消逝，了无踪迹。上下古今多少事，尽在笑谈中。讲演中的启示，使我们这些年轻学子，发现了问题的症结。历史人物的典范，使我们确立自己安身立命的中心思想，找到了“中华文化的根”，不再“失落”，也不再“迷失”……

今天打开各种报章、杂志，所有政论家对世界动乱根源的分析，都以“经济的不平衡”“政治的对立”为引发一切社会问题的主因，而忽略了在政治、经济等表面问题背后的思想文化与心理问题。政治是人对事的安排，主体在人；经济是人对物的处理，主体也在人。而指导人的行为的是主观的思想和客观的文化背景，换句话说，有良好的教育基础及文化素养的人，才能提升到更高的政治层次和经济境界。否则尽管政权再巩固，经济再发展，两种资源都是有限的，怎禁得住人类无穷欲望的冲击？没有精神文化做基础的物质文明，能为人类带来真正的幸福吗？

“神秘的西方，现实的东方。”这是近几年流行美国的口头禅，乍看之下似乎是颠倒了，其实说的是现在中、西文化相互冲击的现况。在印象中，产业革命以来的西方是崇拜唯物、科学、功利，但到二十世纪的末期，却因科技文明的过度发展，人的精神生活反而空前地紧张和压迫，转而追求心灵的自由和解放，存在主义、达达主义、托普艺术、嬉皮生活乃应运而行，终因没有深厚的文化基础为其背景，只如一阵狂风吹过，便无影无踪了！现在呢？这些西方的先进们，抬头仰视东方古奥的文明，从《易经》、太极拳、瑜伽术，乃至禅宗棒喝到道家养生秘诀，愈来愈神秘，愈神秘愈吸引人，昔日为西风吹乱的黄花落叶，夹杂着飘零不尽的余果残核，并随东风缓缓倒吹，这些文化的杂碎，点点滴滴又输入了西方。

东方世界呢？在饱受西方物质文明的冲击及侵略之后，痛定思痛，早已尽弃其固有精神文化，决心全盘西化了。日本的模仿成功了，其他各国都在跟进直追，换句话说，只有科技的、实利的，才是目前东方人追求的目标，这就是所谓“现实的东方”的语意。对于这两种历史主流的反动，到底是两种极端现象的反动呢，还是中西文化确已开始在融通、调和呢？

清末迄今，中国历经百余年的苦难，外患频仍，军阀割据，八年抗日及“文化大革命”，惨绝人寰的摧残，中华文化的命脉已到存亡绝续的关头，昔贤有言：“中国文化存，则中国兴；中国文化绝，则中国亡。”秉此精诚，我们决定将《新旧的一代》一书扩充、再版，也希望借此文字因缘，能够把中华文化的种子，传播到世界各地，生根，发芽，茁长。这是我们的希望，也是我们的信心。因为只有中华文化，才能真正地统一中国。也只有中华文化，才能真正带给这个世界和平和安乐！

老古文化事业公司　陈世志

一九八四年三月二十九日

前言

有人称我们这一代为“失落的一代”“迷失的一代”，或是“没有根的一代”。

我读大学一年级的时候，正逢南怀瑾老师讲述“二十世纪青少年的思想与心理问题”。这个问题对我们来说，实在是太重要了，当时南老师讲得很起劲，句句发人深省，而且层层剖析问题的前因后果，从目前的现实问题，追溯到几千年前的历史文化。青年同学们听得极有兴趣，每堂座无虚席，因为有太多太多的启发，解答了我们许多的疑惑。

南老师的本意，想把心理问题、生理问题、现实问题，甚之，对本世纪的政治、哲学思想问题等等，做一系列有系统的讲述。这些问题也正是我们这一代青年感到迷惘、怀疑、彷徨的症结所在。

谁知刚刚讲个序幕，正要进入高潮的时候，他忽然停住不讲了。我们屡次要求他继续讲下去，南老师答应我们稍过一阵子，继续再讲，也好做个交代。不过，南老师课务繁，杂事多，倒是事实。

我们一直期待着，一年复一年。时间过得很快，一转眼，已经毕业好几年了。可是，仍然没有机会见他旧话重提。现在，怀师又掩室闭关，与外界谢绝往来，不知道哪一天他才出关，为我们后一辈的青年继续研究这个切身的问题，想来不禁令人怅然。

二十世纪是一个动荡的时代；二十世纪的中国，更是在内忧外患中颠沛困顿，力图自强。辛亥革命，中国的专制政体被打倒了；新文化运动，中国的古老文化被破坏了；“文化大革命”后，中国惨遭巨变。生长在这新旧文化夹缝中的青年，整个思想便陷于古今中外的矛盾混乱之中。

如今，再翻开前几年南老师的讲稿一读。虽然只是对问题中许多序幕的话，但是，它仍然具有震撼性的启发作用。这些讲稿曾在《人文世界》杂志发表过，颇受各界人士的重视，有许多读者纷纷来函要求出版单行本。所以把它合编成册，另外再附加南老师的其他几篇讲稿，命名为“新旧的一代”，出版贡献给青年朋友们，以及关心青少年的各界人士作为参考。

古国治　谨志

一九七七年六月

一、不满现实

生为二十世纪末期的中国青年，身受古今中外思潮的交流、撞激，思想的彷徨与矛盾，情绪的郁闷与烦躁，充分显示出这时代的冲突与不安，因此形成了青少年们的病态心理。代表上一代的老辈子人物，悲叹穷庐，伤感“世风日下”“人心不古”，大有日暮途穷、不可一日的忧虑；正在茁壮中的少年，既无高瞻远瞩，更不知道如何去后顾深思，前路茫茫，一片空白，在无所适从的情态中，陷于烦闷。这是老一辈子的人应该担替的罪过，或是这一代青年们的错误呢？其实，谁也没有罪过；不能把这个责任，推诿给谁来单独承当。这是历史趋势中自然的现象，文化思想在变动的时代中必起的波澜，也是人类历史分段生命中当然的病态。

如要讲究责任谁属的问题，在两千多年前的东方，当中国春秋、战国时期，遭逢历史的巨变，我们公认的圣人——孔子，著述《春秋》大义，是把这种过错，责之于当时身在其位，力足以谋国的“贤者”，孔子这种论断的是与否，那是历史哲学上的一个问题，姑且不论。但至少要知道在《春秋》时代，教育和知识并不普及，因此所谓“贤者”的士大夫们，的确是义不容辞，难逃其咎的。而当时印度的圣人——释迦牟尼，创立佛教，敷扬佛法，却认为历史变乱的罪过，是人类与一切众生的共同“业力”所造成。当共同“业力”构成大势所趋的时期，犹如转动速度极快的火轮，当它正在旋转的时候，谁也无法插手使其停止，阻挠或堵塞，只是增加旋力发生巨变而已。孔子的道理是“因人论世”，所以《春秋》责备贤者。释迦的道理是“因

世论人”，所以佛法的观点，便深深悲叹众生的“定业”难移。此外，老子的“无为”“因应”观点，也正同此理而立论。我们如从“因世论人”的观点来说，释迦历史哲学的观念，自有其充分理由的论据。如果根据此理，大有可能会袖手旁观，喟然叹息芸芸众生，至可怜悯而已！如果从“因人论世”的观点来说，“天下兴亡，匹夫有责”。为了承先而启后，继往而开来，那么生逢历史时代剧变中的任务，对于现代青少年的思想与心理问题，必须要检讨疏通，求其开展新运。但要检查现代青年思想的病根所在，与心理病态形成的原因，又必须要从历史文化演变的过程中，追溯前因与后果，再来寻求治疗的药方。

永远不满现实的历史心理

在五六十年前的前辈时代，也正是我们出生成长的阶段，我们也正如现代青年一样，具有勇敢、决心、幻想、行动的情绪，同时更有不可一世的气概。但也正和现在青少年相似，怀有无比的彷徨、郁闷、烦躁，和敌视现实、否认一切的心理。这是十九世纪末期和二十世纪初期，新旧文化思想开始交替，东西方文化迈向交流融汇，激起中国文化新思潮的巨浪阶段。由裹成三寸金莲的小足，解放为大足；终身不出闺房一步的女子，争取男女平权。男子们由终日背诵“之乎者也”，提考篮、穿长袍马褂上京求名，而变为写作的呢吗啊，死啃ABCD，割须剃发，穿上西装革履，大谈洋务与西学，夸为识时务的俊杰。总之，事无巨细，学无古今，人无老少，一切都在求变、待变、必变的巨变过程中。我们所接触的中年以上的老前辈们，他们面对此情此景，满腔忧患，无限感伤，随时随地都在摇头叹息“人心不古”“世风日下”，而进入暮年晚景的低潮，含悲抱愤而去。但在无情岁月的推排之下，曾几何时，我们这些青少年们，不满当时的现实，和轻视否认当时老前辈们摇头叹息的情景，也渐渐地进入我们的心境，成为生活习惯的一种自然姿态。到了第二次世界大战前后，不知不觉，自己也进入中年，昔日老前辈们不满现实的叹息感言，又渐渐地出自我们之口。这种循环性的历史悲剧，犹如新旧交响的乐章，具有时代性旋律的哀怨，永远存在于历史的阴影里。这也正是说明：历史时代的途程在不断地向前推进，而人类在时代的轮转中，却永远不满现实。不论任何时代，青少年们固然如此，老年人们又何尝不如此！由于这个憬悟，我常警醒自己，不必忧伤，不必感叹，假如我过去

了，太阳照样会从东方升起，历史依旧会演变下去，后一代的人们，也许比我们活得更有趣、更快乐，也可能更疯狂。

时代演变中的思想与感情

由于身历其境，而了解人们历史循环性不满现实的通病，进而探寻这种随时代年龄而发生差异的思想与心理原因，便可知道人类的感情作用，经常会左右理智慧思的极限。人的感情，不但对个人私心事物有占有把握的牢固性，同时对于具有历史性的生活形态和精神思考的习惯、文化背景、时间和空间的惯适，都有浓厚的感情作用。每当历史随时代的推进而演变的时候，由于人们旧有历史的牢固习惯，只能接受渐变的推排，极难适应突变的打击。尤其对于眼前现实的精神生活，与耳目感官日常周遭事物引发的感想，例如与社会秩序、家庭环境有关的道德规范，行为的善恶标准等观念，在历史文化变更的过程中，最容易引起青少年的心理反应和老辈子的伤感。尤其在二十世纪末期的剧变中，更为显著。站在我们这一代的立场，看到下一代的堕落和疯狂，真有不胜扼腕叹息之感。如果经过一番深思熟虑，检讨历史文化演变的得失、前因后果，便可比较客观地了解青少年们思想与心理趋向的矛盾。在这个时代中，旧的过去了，新的还未产生，随着物质文明的发展，如朽索之驭怒马，他们失去了可循的准绳，找不到控驭自己的鞍辔，盲目自恣，陷于一片迷惘的境地。不但东方的青少年如此，西方乃至全世界的青少年，都已染上这种时代性的传染病症。其实，在这个时代的阶段中，真失去了道德的标准吗？完全没有善恶的意识吗？不然。道德和善恶，它永远存在于人心之中，它是人性中自然具有的一种功能，它只有随着时间和空间的作用，转变形态。在人类的文化史上，过去的道德观念，是基于宗教的因果观念而定；教育的规范由此而教育，思想的习惯由此而思想，稳定社会秩序二三千年。现代的道德观念，由于物质文明的发达，工商业快速发展

中的刺激反应，它逐渐接近以经济的价值观念而定，下意识的只有价值与无价值的辨别。过去的善恶观念，是以人性本应善良，对于心理和行为的善恶，具有宗教性的报应而定论。现代的善恶观念，由于科学促使物质文明的重要，同时曲解自由而又极度偏向个人的自私，几乎走向以需要与不需要来决定善恶的标准。这样的道德观念、善恶观念，虽然还未真正构成为现代人思想心理的定型，它的对与不对、是与否，实在是非常急切地等待着我们这一代去博学、审问、慎思、明辨。既不能凭历史文化的感情而一切陷于悲观，更不能徒凭时代的感染而盲从冲动，以至于忽略了随时偕进的理性思想。

尚未成熟的历史与文化

生当这个世纪末期的青少年们，传统的宗教、哲学、教育等道德理性的准绳，已经命如悬丝，失去了它固有的信赖的力量，我们所要的，是有特立独行和“确然而不可拔”的精神，融合古今中外的所长，建立新的文化机运，使后来的一代，走上安定的道路。

同时更需要认识人类历史文化的成果，它永远还很年轻，需要新知的灌溉而求其成熟。宇宙的生命，无论过去与未来，它永远是常新不古，所以曾子在《大学》上，强调汤之盘铭曰：“苟日新，日日新，又日新。”《易经》也常提到“随时偕进”、“与时偕极”的道理，这都是提醒人们不要满足过去，留恋过去，要展望明天，开启未来。青春的活力，它永远是推进历史文明的动能。道家素来认为“天地是一大宇宙，人身是一小天地”。为了说明人类的历史文化永远还很年轻的理由，引申道家这个观念，可以说“历史是一部大人生，人生是一部小历史”。

因为任何一个人，天赋的本能，都有不同的个性和幻想，尤其在少年和青年的阶段，幻想经常占有青春活力大部分的时间。幻想不是过错，幻想加上学识，在思想和行为上，便成为有守有为的学问素养。幻想不加力学，它可能会变成无羁的劣马，自误也会误人。累积人类的个性、幻想、学识，构成为思想、行为与经验的成果，便综合成为人类的历史与文化。然而任何一个人，由青少年阶段，富于幻想的时期开始，其间加以力学，或者不学，便早已奠定一生成败的基础。到了中年，便是实现他的幻想，而付诸实际行动的时期；无论是事功的成就，或是学术的著作，甚至于宗教家们修道与传道的生活，

都不外于此例。到了晚年，大概都是留恋欣赏过去的成果，或者感叹过去的哀乐变为回忆，而随时消逝。所以孔子也说：“后生可畏，焉知来者之不如今也。四十、五十而无闻焉，斯亦不足畏也已。”如果以现代医学的观点来说，当每个人由青少年的时期，脑力开始成长，一直到了五十多岁以后，才是脑力成长到鼎盛的时期。但上天注定人类可悲的命运，正当他脑力和智慧刚好成熟，经验的累积又正是到达高峰的时候，便像苹果一样，红透熟烂，又悠然地悄悄落地，还归虚无。除了天赋特别，老当益壮而成为瑰宝的，那是普遍中的例外，为历史点缀了壮丽的场面。此外，无论是从事出世事业的千秋人物，如宗教的教主和大哲学家们，或是从事入世事功的伟人，谁也无法逃出这个自然的规律。

人生的生命既然跳不出这个规律以外，他在智慧上的成就，可以创造历史文化的期限，又如此的短暂而渺小，所以古今中外，累积几千年来的历史与文化，可以说都是青年人扮演主角的成果，中年或老年人担任编辑而写成；它永远都很年轻，并且尚未完全成熟。虽然由原始的宗教而发展为哲学，从哲学的范围而扩充到今天科学的成就。但摆在人类面前几千年的老问题，所有人生生命的奥秘、宇宙生命的奥秘等等悬案，始终还没有得到确切的解答，使人确信不疑而安心于定论。并且显而易见的，集中古今中外人类几千年的思想与学术，仍然不能使这个人类社会得到永恒的平安，究竟享受幸福而快乐。虽然在这个时代，大家震惊于科学的成就，普遍高唱科学文明相号召，但大多数人都被科学文明冲昏了头，忘记科学的发展，只是整个文化的一部分而已。况且人们又迷失了科学的方向，只把自然科学的发展，当作文化全部的需要，忘记精神科学，于是愈来愈空虚，几乎快要成为思想白痴的时代了。尤其科学的分类虽多，到目前为止，却没有一个综合科学的创立，更不能与精神文明的哲学会师，这是一种非常盲

目的危机。佛说：“菩萨畏因，凡夫畏果。”凡是现代有志有识的青少年们，应该在科学文明的时代中，创立新的历史文化。如此才是现代青年新的出路，徒然的彷徨和郁闷，于人于己，丝毫无补。但既不要为了科学的待遇而求科学，更不要忘记精神科学的急需建设；否则，这个世纪末期的一部人类历史文化，必然要走到“疯狂与镇定剂齐飞，颓丧与麻醉品并驾”的境界，那是毫无疑义，迫在眼前的社会病态。

二、西方文化的影响

现实与反现实

上文讲过人类的心理，是永远不满现实的，但生存在现实的世间，又必须要面对现实，而且想要把握现实。可是当现实摆在面前的时候，却又不满现实，想要跳出现实、摆脱现实。人，就在这种矛盾的心理状态中，反复忙碌地度过他的一生。而人类的历史和文化，也就在这种矛盾的现象中，构成了它巍巍壮观的册页。如果从另一观点来看，正因为人类有了这种心理，才促成历史文明的进步；但从历史生命的过程，和现实人生的经验来说，这种面对现实而又反现实的矛盾心理，便是造成人生悲剧和历史悲惨局面的主要原因。那么，除了这种尖锐对立的现象以外，只要安于现实，便是常理吗？而且自古至今，人类如果一向安于现实，历史和文明哪里会有进步呢？这当然是个很重要的问题，并且也是现实与反现实问题的关键所在，有待逐步分析以寻找它的答案。但把这个问题，牵扯到历史文明的进步和退化来讲，便又引出对历史哲学的认识问题，须得首先解决：历史文化到底是进步或是退化？

如果依照东方文化中有关历史哲学的观念，无论是中国的儒家或道家，以及印度的佛家思想，对于历史文化的发展，大体都认为“今不如古”、“新不如旧”、“动不如静”。所以人类的历史文明，经历愈久，退化愈甚。即如西方文化中宗教哲学的观念，也和东方一

样，同有这种基本的看法。但是，根据历史的现象和人类现实生活的需要来讲，历史的文明不断地向前推进，不但日新月异，而且必然需要在进步中更求进步。那么，历史与文化到底是进步或是退化呢？这就要从两个基本不同的角度来了解它的答案了。

从东西双方古代文化的历史哲学来说，认为人类历史的发展是退化和堕落的，那是从宗教性道德观念的立场，看到精神文化的褪色，因此而使人类社会迷失方向，拼命追求物质欲望所生的过患而言。如果从人类社会发展的趋势来说，因为物质文明的日新月异，促进社会的发达，使人类在生存方面，社会的秩序，有了日新的进步，因此而有多方面的繁荣。在生活方面，人类更多更大的需要得到满足，因此而享受物质文明的便利。所以便认为历史文明是进步的。由此可知，所谓历史是进步的，是指物质文明与人类的现实生活而言。认为历史是退化的，是指人类的精神生活，距离自然的境界愈来愈远的结论。

近世西方文化的三股潮流

对于历史文明的进步或退化的观念，有了如上的了解，便知人类对于现实和反现实的问题，是从精神意境和物质文明的矛盾冲突而来，历古至今固然如此，往后也未必能够安稳。现在试举近世和现代西方文化，影响了二十世纪青少年思想和心理的趋势，便可知道这种演变的前因和后果。

近世和现代的青少年们和过去的人们一样，最喜欢憧憬以往历史的口号。在西方文化中，动辄提到欧洲的“文艺复兴”；在中国则经常提出“五四运动”。其实，历史的往事过去以后，剩余的陈迹残留在人们的脑子里，便形成一个笼统的观念。除了真正的历史学家，肯用心分析历史上的前因后果以外，大多数的人，都是模糊不清，随便引用它似是而非的观念，借题发挥而已。

（一）西方欧洲的文化，经过中古长期的沉闷以后，自然就引发出反现实的历史行为，于是形成了十五六世纪之间的“文艺复兴运动”。由“文艺复兴运动”所带来的欧洲历史的新境界，从此掀起了西方固有文化思想的自由主义和民主思潮，因而促成了法国等地的政治革命，形成了近世西方文化思想中民主和自由的新观念。但由此一变再变，民主思想和崇拜英雄的心理，互相矛盾。自由主义和自私心理，夹缠不清。于是便又形成历史性反现实的行为，而产生西方历史文化的第一股逆流：如英、德、法、意等新型国家“外用强权，内唱公理”之军国主义的出现。同时又变更民主的专制为独裁，假借公理的正义为侵略。当此之时，受西方文化笼罩的欧洲各国的青年们，其

思想大体上除倾向于“富国强兵”的光荣以外，纵然有不满现实的地方，也只限于反古求新，以及对少数社会和个人际遇的不满。

（二）但从十七世纪以后，工业革命和科学的创造，带来高度的物质文明，促使工业的发达和国家经济思想的勃兴；一方面显示出科学文明繁荣了新时代的社会，一方面却暴露了工商业发达以后资本主义的弊病，而呈现出贫富之间过度的悬殊，于是促使新的不满现实的西方文化思想，形成第二股反叛的潮流。如马克思、恩格斯等针对当时欧洲社会的病态，提出资本论和共产主义，扩充古希腊哲学的唯物思想，构成一系列的理论，影响了继起的二十世纪。

（三）另一路反现实的思想，便是十九世纪中叶开始，由丹麦医生克尔凯郭尔（Kierkegaard），研究神学及哲学的结果。他认为机械文明桎梏了人性，为了要拯救世人跳出机械文明的疯狂病态之中，便倡言存在主义的思想。不幸的是，他的学说，不但救不了人类，而且也不能自救，结果未及中年，便忧郁而死。可是尚未成熟的存在主义，却同弗洛伊德（Freud）的性心理学一样，不久即风靡欧洲，又普及于全世界，影响青年们的思想和心理，外不足以救世，内不足以自救。它所产生的反作用，使有些人们把自我陶醉和自私、狭隘的心理思想，号称哲学。

这些西方文化的思想，跟着科学文明和工商业机械的发达，以及军国主义武器的扩张，真有如蒲松龄所说的“元夜西风却倒吹，流萤惹草复沾帏”，很快地吹到了东方，同时又错综复杂地引起了世界第一次的大战。

人类的心理思想总是那样可怜和可笑，始终是自编、自导、自演的喜剧开场，而后却自造成悲剧闭幕。初由不满现实而反现实开始，

最后再把它投向凶神恶煞的怀抱中而自悲自叹。

二十世纪开始的青年与中国

正当西方欧洲的文化思想，尚未从繁华的噩梦中，步入灯火阑珊的时候，一阵阵的西风，吹醒了有五千年保守文化的古老中国；自十九世纪的末期，清朝咸、同年间开始，十分勉强地向西方文化低头，试着学习他们的轮船、大炮、洋枪、火器等。先由机械文明的输入，进而至于宗教、哲学、人文科学、自然科学，以及西餐、大菜、咖啡、牛奶、跳舞、歌唱、奶罩、三角裤等，无一不来。把白米饭换换胃口，吃些牛奶、黑面包还不要紧，最惨的便是由人文思想而到现实的政治，不管是自由、民主、专制、独裁、无政府主义等思想，一套一套地都搬上中国的舞台，大吹，盲目地实验一番。结果弄得惨不忍睹，无法收拾。虽然有国父孙中山先生坚强地建立起三民主义的防线，却仍然堵不住这股狂飙的滚滚来势，其实有些思想是西方文化的残余产品，并非东方或中国文化的玩意儿。

五四运动以后的重重难关

但距今五六十年前的中国青年们，一方面痛心于国家民族的懦弱，而急欲救亡图强。一方面又受外来新颖的西方文化之影响，于是整个思想陷于古今中外的矛盾冲突，而呈一片混乱。因此形成心理上的群情激愤。“革命”“打倒”的呼声到处嚷嚷。认为必须学习西方历史文化的先例，来个“文艺复兴运动”才能救中国，因此，自然而然地便有中国“五四运动”的发生。有些人把“五四运动”的功罪，归之于某一人或少数人身上。这是昧于历史文化大势的看法，有待沉静研讨。但当此之时，尤其是知识分子们，在文学的领域里，大肆口诛笔伐，极力挑出旧社会的毒刺，加上私人的恩怨心理和愤世嫉俗的情绪，对于中国文化流弊所生的阴暗面和丑陋面，力加诋毁，因此大受当时青年们的赞赏和崇拜。文学所反映出的不满现实和反现实的心理，在每个时代里，往往胜过哲学、宗教、教育等的影响力量。二十世纪初期中国青少年的思想与心理，就在这种不古不今、不中不西的心理状态中，而陷入一团混茫。

但我们这一代不幸的命运，坎坷不已。正当国内的心波未平，东方的日本，又掀起侵略的浪潮，促使我们仓促抗战，百学皆废。经过八年长期抗战的结果，正在茁壮中的青少年们，身受国破家亡的打击，除了愤怒与沉哀的心情以外，对于文化思想的重整与开建，已无能为力。

总之，自十九世纪末期到二十世纪初期的中国青少年们，也就是现在大家所听到看到的中老年人，犹如一群拆除旧式违章建筑的拆除大队，又像一批收拾垃圾的清洁人员；当他们年轻力壮的时候，大家

拿着锄头板斧，想为后代开辟一条康庄大道，建筑一个新的文化乐园。谁知正当开工的时候，忽然有人放了一把野火，最后只剩下一片荒凉，百无一就。后来跟着来了一批小孩子，看到这幅图景，便不知所云地大骂这些前辈的老少年们，“无能”、“不负责”。他们愈看愈有气，于是就光着屁股、跳着脚，乱跑、乱骂，胡来一起。哭着、叫着、骂着，一无结果。大伙闹倦了，茫然一片，只好横七竖八，躺在地上耍赖，自称乐天知命而不忧了！这样一幅画面，足以代表了二十世纪的东方和中国历史文化“留取丹心照汗青”的册页，也就是形成现代青少年们的思想和心理上的一片空白的成因之一。

三、大时代的小故事

开始没落的西方文化

第二次世界大战结束了东方的一幕悲剧，但也同时裁判了西方欧洲的命运。意大利、德国、法国，乃至在十九世纪中号称无落日的英国，都相继没落了。残余的欧洲文化，除了一些历史的陈迹供人凭吊以外，过去号称列强的欧洲“诸侯”之邦，如德、法等国，只留下“可怜无定河边骨，犹是春闺梦里人”的女多男少景象，使人感慨唏嘘而已。

“十年风水轮流转”，目前震惊世界的西方文化，只有美国的金元与科学，它建国将近两百年的年轻历史、美国式的民主和自由。运用着这些本钱，美国小开们后来居上，用毫无领导世界历史的经验，加上“信道不笃，为德不果”的作风，来摇荡乾坤，捭阖樽俎。然而不论美国的文化是如何的幼稚和浅薄，在二十世纪的最近三十年来，它对于中国和东方，以及其他的科学文明和工商业落后的地区而言，却实在有左右影响的足够力量。

有关中美文化的不同看法

现在要讲现代青少年的思想与心理问题，而它与西来的“飘”风，却有非常密切的关系。因此，首先要向大家述说我亲自经历的两三个小故事，以便从侧面来透视它的正题。

美国青年观念中的现代文明

第一个故事：五六年前，有一位美国来华留学的学生，跟我听课将近六七个月。有一天晚饭后，我们开始闲谈。他问我：“你常说我们要先发起救世救人的志愿，才能作学问，那是为了什么？”我当时很惊奇地说：“你听了这样久中国文化的课，对于这种基本的精神，还没有弄清楚吗？”他说：“我只问你为什么要济世救人？”我说：“你没有觉得这个世界，有太多的惨痛吗？”他说：“这个世界在现世纪中科学文明如此发达，人们多么幸福，哪里有太多的痛苦呢？”我说：“你没有看到因为科学文明的发达，促使世界第一次、第二次的大战，多少人受害受苦？而且战争的悲剧还未就此终场？”他说：“这两次世界大战也只是局部性的。如果以整个世界来说，到底很有限。大多数地区的人，都很幸福。这个时代真是最光辉最美丽的时代。”我听得呆了。同时，也明白了美国现代青年们的思想与心理。我接着问他：“美国青年们和大多数的美国人，都和你这种观念一样吗？”他说：“大概如此。”我便说：“假如你是澳洲或瑞士的青年，一定早就认为我是疯子，拂袖而去了！可惜你不是东方人，更可惜你不是东方的中国人，所以对于现世纪的文化思想所造成历史的惨痛事实，以及有关的灾祸，并没有亲自经历那么多的教训。一时和你也说不清楚，慢慢地再交换意见吧。不过，我也因此了解你们国务院里的‘秀才不出门，便知天下事’的错误心理。更明白你们所谓的中国通，根本上便患有先天性不通的偏见。”

他最后又说：“你们常常说我们患有民族优越感的心理病，其实，我在东方一年多，住过日本、印度，又路过东南亚等地。现在跟

你们住了六七个月，我发觉最富于民族优越感的是东方人，尤其是东方的中国人。”我笑说：“你已经沾有中国文化师生之谊的礼貌，你不好意思说民族优越感最强的是我，对吧？”说完了，有许多未尽之意，便在彼此哈哈一笑中结束了这一次的谈话。

美国教授观念中的中国文化思想

第二个故事：四年前，一位美国某大学的社会学教授，在暑假期间访问东方。因为他读过我所著《中国特殊社会问题》的英文译本，特别安排与我碰面，又提出好多问题。其中，他问道：“中国经过几次等于亡国的时代，但是这个国家、民族、文化，不但没有亡掉，而且每经过一次历史的灾难，反而更加光辉而强大，这在西方历史上，几乎是绝无此例，这是什么力量？”我当时简单明了地答复他：“这是文化统一的力量。”他听了，虽然手里不停地在作笔记，但是他的态度充满了怀疑。我不等他再问，就说：“当我们在春秋战国时期，和欧洲一样，诸侯之国大小数百，言语、文字、经济、交通等都各自为政。自从秦、汉统一以来，‘书同文，车同轨’，因此不仅是政治上的统一，实在也是中国文化的大统一。后世两千年来，中国各地的方言、习惯与风俗，虽然还保持各自成文的惯例，甚之，相隔数里，便有言语完全不同的情形。但是，中国的文字和文化思想，却完全一致，而且远及亚洲的日本、韩国、越南等地，也同样地普遍。因此，后来中国的历史，虽经历代政治上的变革，更改了历史的面貌，但是民族文化的大统一，始终是一贯不变的。假如西方古代的欧洲，文字和文化的统一，也和中国一样，那么，西方的历史便不是现在的情形了。不过，话说回来，正因为西方的历史背景不同、文化背景的同异互见，所以才有十七八世纪以后的进步，和今天西方文化在美国表现的情况。我们传统文化的精神，儒家、道家的思想，都是要求统一的。”

最后，他提出儒家孔子的大同思想，《礼运·大同》篇里所述说的情形。于是我便说：“《礼运·大同》篇所叙述社会政治的理想，它的主要中心，在于每个人人性的自觉，人人要求自己道德人格的升华，进而达到社会群体道德的完美。《春秋》的王道、《公羊传》所谓三世中的太平盛世、道家取法于自然的‘无为’之治，都由此传统的文化思想而出发。”

美国式的自由和民主

第三个故事：四年以前，一个留华修硕士的美国学生，和我讨论许多有关中西文化的问题，他曾经想把它翻成英文，已经积了好多稿子。有一次，他和我讨论自由和民主的问题。我说：“在现代史上，美国人打着西方文化唯一光荣的旗帜，便是自由和民主的呼声。其实美国人所说的自由民主，只能说是‘美国式的自由和民主’，并不适合于其他民族、其他地区。尤其对于有五千年以上历史文化的中国，更不适宜。但你们自己不明白，更不肯反省，因此美援与美式自由民主思想，对所到的地区所发生的作用，正好与美援成为对等的反感。”

他问：“你所谓美国式的自由和民主，这是什么意思？”我说：“这要从你们立国到现在，二百年来的历史成因说起，相当复杂。总之，由十八世纪到现在，美国的祖先们，虽然带着欧洲工业革命后的文化，闯进这块新大陆。但来自英、法、德、奥等国的，各自有一套祖国文化背景的观念。加上利益共同均沾的思想，因此，而形成你们‘民有、民治、民享’的立国精神。但无论如何讲究的自由和民主，在先天性的骨子里，都潜在有工商业化的利益和价值的成分。立国之初是如此，到两百年后的今天还是如此。说句老实话，你们现在的民主政治，幕后的操持者，仍然不能离开工商业资本威力的背景。诚然！美国到目前为止，对其他地区，还并无太大的领土野心，但不能说没有占有市场的要求啊！一有如此潜在的存心，加上国内的人们，对外界世局认识不清，受到民主政治牵制的弊害，于是在国际政治上，便举棋不定，依违两可。你们想要领导世界局势，必须要熟读

中国的《春秋》，多学些国际政治的经验，然后才能了解《春秋》中‘兴灭国，继绝世’的大义。”到现在，这位美国同学，已经回国在哈佛大学任教，开始教授《春秋》、《左传》了！

我们为了要讨论近三十年来，中国青少年们受到美国文化风气影响的关系，所以首先要讲述以上我所经历的小故事，然后再来探讨“彼美人兮自西来”以后的得失利害。

四、美国文化带来的迷惘

讲到二十世纪的历史与文化，和现代人的思想与心理问题，无论东方和西方的任何国家、任何地区，在第二次世界大战以后，或多或少，总要受到美国的影响。尤其是东方的中国和日本，关系更大、更为密切。

全世界所有的国度里，除了少数真正的落后民族，以及某些因为地理环境的关系，还在将变未变的国家，目前正坐享其成地接受现代物质文明，而仍能固守传统，苟安待变以外，欧洲的国家，如英、法、德等国，虽然抱着传统的自尊，始终存有看不起美国的心理，但在历史演变的时代趋势中，也仍然脱离不了美国风气的回旋波荡。至于东方的中国，在最近的三十余年中，确有美人闹乱朝市，形成“亲者痛而仇者快”以及“恩里生害”的情况。

现代的中国青少年们，急需认识和反省的是：造成世界局势至于现在的局面，除了美国立国经验太过幼稚以外，同时也是我们自己处在新旧文化夹缝潮流的趋势中必有的矛盾。现在，我们要想在极度的艰难困苦中，力求自强而复兴，就必须先对此历史时代的前因后果，加以寻思探讨，才能“温故知新”，才知如何自立而立人。

西风吹醒日本登上列强的席次

距今百年以前，东方的古国——中国和日本，在文艺复兴和工业革命后，西方新兴国家的眼光里，几乎也被视为第二个或第三个印度。其时，日本和中国，都同时警觉到关门拒盗的迷梦并非良策。于是，先后派遣留学生到外国学习西方文明。但是，那个时代所谓西方文明的重心，是在欧洲的英、法、德、奥等国家；美国，仅属其次而已，并不像现在一样有举足轻重之势。

日本的留学生回国以后，便出现了日本历史上最光荣的一页——明治维新。由此，促使日本跃登列强的地位。中国的青年呢？在清朝的腐败残局中，许多回国的人才，除了少数在洋务衙门行走以外，另外还有的，只有在洋行买办这一行中，自展抱负而已。当然，这不是当年中国青年们的过错，这是中国历史悲剧的一面。由此悲愤而化为国民革命，推翻清政府，建立中华民国的力量。

日本之所以如此，自然归功到它的历史背景，促成明治维新的幸运。当时的日本，在政治方面，因有天皇万世一系的观念，别无民族或其他大问题的存在。所以君明臣贤，而建立了伊藤博文等不世的殊勋。在学术思想上，因有中国宋、明儒家以后王阳明理学的普及影响，化成日本民族文化的根本精神。除了以西方的科学文明为用，仍以日本大和魂的民族文化精神为主。在国家的士气方面，因有强横霸道武士道的传统，特别容易与军国主义结合，于是一变就成为“大日如来”的帝国主义侵略思想。

西风吹乱黄华

而当时的中国呢？恰与日本相反。在政治方面，始终存在着将近三百年来的民族问题，以及清廷末代万难收拾的腐败政局。在学术思想上，五千年来的文化，远有儒、墨、道与诸子百家的汪洋浩瀚，各宗所是，互争长短。近有儒、释、道与东西方新旧文化的交流比较，莫衷一是。尤其正当三百年来民族革命改变历史的关节上，盲目地直接承受法国式的革命思想，舍己之所长而取其糟粕。甚之，唯恐革之不尽，致使在学术思想上，缺乏重心而呈一片混乱。至于国家士气方面，由明末清初三四百年来，无论朝野上下，都对一本小说——《三国演义》，深植了浓厚的感情和兴趣。由桃园三结义而到单枪匹马，纵横天下，割据城池，自我英雄的崇拜，配上拿破仑式的戏剧性思想，便造成保皇、复辟、称王称帝以及一连串北洋军阀的历史悲剧。由此而有国父遗嘱的“革命尚未成功，同志仍需努力”，由此而有德、日发动第二次世界大战中，只因日本一念之差，毁了中国，也毁了整个东方的文化。我们了解了这些历史事实，拿我们国家的现代史，与日本、苏联的现代史来比，你说，谁应该负这个责任呢？“虽曰人事，岂非天命哉！”

第二次世界大战中的暴发户——美国

姑且不论我们过去有多久远的历史，但在人类历史的无尽过程中，却只占了极短的一节。然而在这几十年来的经历，如果比起美国立国二百年来的历史，我们的国家，便如佛家所说，已经经历好多次的危亡劫运而不堪回首。我们这些“半老儿郎”或“老乃国之宝”的老少年们所遭逢的苦痛和伤感，绝不是现在中国青少年们，由中学和大学的课本上所得到的历史常识中能体会得到的。然而美国和现在青少年们心目中的美国文化，却在第二次世界大战中轰然爆发，一跃而居于西方文化的首席代表地位。

在我们现代青少年的心目中，说到西方文化，就好像只有美国似的。而十九世纪，西方文化系统的英、法、德、奥的光荣，就只在白纸上占据了数十页面，供人观摩研究而已。殊不知五六十年前，当英国称雄世界的时期，英国文化便占据了一切。留学的目标，与回国的标榜，唯英国的马首是瞻。后来德国和日本兴盛，德、日派的思想和德、日派的权威，又成为一时的风尚。英、德、法、日过去了，现在便轮到美国最吃香。但是，我们盲目追随这个历史太过年轻、有冲劲、有干劲而文化太过幼稚的朋友，崇拜它的裸体美，倾心它的纸醉金迷，实在和玩弄火山上美人一样的可怕。

我们必须警觉，对于国家、对于人类历史和文化，万万不可以“大胆的假设，小心的求证”。否则，这个求证的代价，所需付出的生命血汗实在难以计算。青少年们，一听到这些中老年的朋友们在批

评或讥笑英、美的“嬉皮”，看不起“嬉皮”，就非常反感。反而对于“嬉皮”有无限的偏好和同情，而对于这些批评和奚落，却有着无限的不满。其实，英、美式“嬉皮”风气的出现，正是表示欧、美的青少年们，对于西方文化一股反抗的浪潮。他们为了反对前辈的传统文化，扬弃宗教的信仰，摆脱旧哲学的传统，讨厌物质机械文明而生出种种的反动心理。“嬉皮”！“嬉皮”！并非偶然的“顽皮”！但时至今日，美式的“嬉皮”，又要很快地成为过去，他们现在正在盲目地探寻东方印度文化的“超越冥想”，和中国文化的“口头禅”，以及中国道家的“旁门左道”，作为趋向于“超心理学”的路线。

平天下不能寄望于牛仔式的纨绔

其次，我也常常听到我们自己的朋友，很得意地引用英国前任香港总督葛亮洪在美国的演讲，他认为“十九世纪，是英国人的世纪；二十世纪，是美国人的世纪；二十一世纪，将是中国人的世纪”。可惜我没有亲自听到，同时很难百分之百证实这句话，即使真有其事，别人信口开河一说，也许是别有用心，我们自己不自强，行吗？况且，且看今日的美国，对内对外的举措失当，都是使人唏嘘的事。如果没有前年的送人登陆月球，藉此一手遮蔽天下人的耳目，恐怕它的声望与国际地位，早已随着美钞的无形贬值，丧失在欧洲共同市场的坫坛了。在当前世界史上，美国最叫座、最成功的便是“美国式的民主和自由”。但是今天美国在国际上丧失声威的致命伤，无论在国内或国外，也是在“美国式的民主和自由”的作为上。

因此，第二次世界大战结束以后，国际政治上，无论在欧洲或东方，凡美国式的民主和自由所到达的地方，最大的成就，就是把别人的国家瓜分为二。而且美国始终不知如何才是真能安邦定国平天下的上策。内政上，在“美式”的民主和自由的旗帜下，弄得全国充满了黄（色情泛滥）、蓝（工人问题）、白（吸毒与服用麻醉品流行）、黑（种族问题）等各色危机。外加学生闹事、妇女运动、逃避兵役和漏税等问题，无一不是领导世界青少年走上堕落的歪风。

当然啰！这些问题在美国人的思想中看来，并不重要。他们没有历史文化的包袱观念，随时可以改变，随时可以通过民主的议会而改正它的缺点。他们有足够的自由，也有足够的勇气，能够做到“知过

必改”的程度。然而其他受到美国风气影响的青少年，学坏容易，变好却难，这又怎么办？

前些日子，有一位半洋化的中国青年，和一位美国少年对我说：“你们政府下令不准青少年留长发、变‘嬉皮’相，可以。为什么对我们外国人也要干涉？”我说：“你到中国来做什么？”他说：“读书。”我说：“既然到中国来学中国文化，对不起！中国文化素来讲究‘整其衣冠，肃其瞻视’，这是我们的‘国风’，‘入境随俗’，不容马虎。如果我到天体会去，一定也照他们那么做。这是要适合国际间社会的礼貌，你不能认为这是干涉你的自由。我在街上看到你们同学们赤着脚走路，我们从来没有人干涉过，对吗？”

千金之子与贾母

此外，有人认为美国花了那么多的军费在欧洲、在东方的几处战场上，又死了那么多的人，为什么不彻底地诉之于武力，求得国际间永恒的和平。其实，这便是“美国式的民主和自由”的必然结果。他们的政治人物，即使有才如管仲、乐毅，也无法一展其志向。他们的军事人才，即使有智如孙武、吴起，也无能一展其怀抱。只许在国外打不准胜利的战争，限制军事战略的发挥，这是“美国式民主”的主意。可以瓜分别人的国土，画地自守，要求别人实施“美国式的民主和自由”，好让自己闭门揖让，熙熙融融地享受物质之乐，这是“美国式民主”的一贯政策。过去如此，现在如此，数十年如一日都如此，实在不足为奇。

所谓“美国式民主和自由”的特征，正如他们一位从工商业起家的名言：“世界上最大的学问，便是如何让别人把口袋里的钱，很高兴地送到我的口袋里”，“学而优则商，商而优则仕”。民选仕途幕后的牵线主力，始终离不开拥有工商业，而需要随时争取国际市场的资本家的手心。为实行国际道义，帮助别人“兴灭国，继绝世”去打仗，在工商业的成本观念上，万万划不来。所以不能打，也不准打。此外，民选的票源，是广大的民众，美国一般民众与老太婆们，真不懂他们自己的政治家和军人们，何以对现成的福不会享？硬要出兵远涉重洋为别人去打仗？“千金之子，坐不垂堂。”谁家的老太太们，愿意把自己的富家纨绔弟子，送上战场？

民主的选票是权威，在美国的大观园中，如《红楼梦》中贾母和王熙凤之流的人物，占有全国半数的选票。这些权威和美国的资本

家，虽然是同床异梦，然而对此却是殊途同归，联手投票送一个有政治理想的人上了台，起初二三年中刚好摸熟了国内外政治的行情，还未能有所作为，便要忙着为下次选票，争取同情。纵有掀天揭地之才，其奈天下苍生何？又奈全民选票何？况且以下驷之才，处于民主选票的悠悠之口，“众口铄金，积毁销骨”，谁又敢冒纠正积非成是的危险，甘为正义而自毁其政治前途呢！

美国文化不是人文文化的指标

由于这些粗枝大叶的认识，我们的青少年同学们，就可认清“美国式的民主和自由”以及它的文化思想的是非得失。同时应当知道自己没有特立独行的文化思想，而盲目倾心爱美，于国于家，后果均不堪设想。

如果从科学的发达、物质文明的进步、工商业的发展去认识美国，而立志要向今天美国的这一面学习，这是百分之百的正确思想。至于从整个的人文文化而言，仅有立国二百年历史文化的国家，就拿它代表了西方文化，认为它是盖过一切，那是莫大的错误。国者，人之积；人者，心之器。累积全国人心上下数千年经验和思想，方能构成一个文化的大系。今天的美国，仅是西方文化零落中的一颗经天彗星，它是科学文明的实验场，并非就是整个人文文化的指标。

五、望子成龙

反身而诚论遗传

目前提起青少年的问题，从各方面的见闻所及，不是涉及家庭教育、学校教育，就牵连到社会教育有关的社会风气方面。同时，社会演变随着时代的变化，日益加速，不但青少年的问题有与日俱增的严重趋势，跟着而来的，儿童问题与问题儿童等也同时并发。于是，一听到这些问题的表面，便像一个很严重的危机，就在人们的心里，将要随时爆发似的。束手无策地忧虑和叹息，便替代了解决这些问题的办法。

其实，一个人或社会群体的思想和心理的成因，是由许多因素而组成，并非只是单纯或少数的几个原因所造成。一个人的思想，从意识活动而来。意识的活动，随着身体生理的成长和变化，以及家庭、教育、社会环境等各种影响而形成。由于意识活动构成各种思想的变化而造成心理的状态。复由心理的状态，反复接触外界的刺激和反应，而产生一般思想或某种特殊思想的范畴。依中国文化的习惯观念来讲，综合起来，由婴儿、孩童，到达少年、青年，每一阶段暂定以五岁作为界限，节节形成一个人的思想与心理的作用，必须凭藉身心两方面互相影响而成长。

暂时搁置形而上的生命本体论的禀赋问题不谈。遗传、家庭、历史文化、时代潮流、社会环境与学校教育等六个因素，便是形成青少年们思想与心理的主要成因。其中忽略了任何一个问题，都可能会造成偏见与错误的论断。因此研究青少年问题，随便笼统地涉及家庭教育或学校教育等问题，未必尽是确论。

关于遗传的问题，现在不想牵扯太远。贸然钻进遗传学的范围，难免变成坐谈学理而不切于实际。如果严格讨论到遗传的关系，便会牵涉到人类学、民族血统学，乃至天文、星象、地理环境、生理学、性心理与性生理学，以及中国古代文化重典中《礼记》的胎教等许多学理。因此，暂时只讨论到遗传的实际关系。

任何一个儿童或成人，他的心理状况，除了主要原因——得自先天形而上生命本体的禀赋，略而不谈以外，他的意识潜能的成长，实由于父母遗传的秉受，有大多数的因素。只是一般人忽略了这个问题的重心，或者根本没有发现这个人父母本身潜在意识的重点而已。而且遗传的作用，大约有两种形态：（1）直接遗传：这便是说某一个人的遗传作用，是由父母两人的直接禀赋而来。（2）间接遗传：这便是说某一个人的遗传作用，是由祖父、祖母，或外祖父、外祖母的血缘关系而来。无论为直接遗传或间接遗传的关系，一个人的个性和心理的形成，属于遗传的关系，几乎占有一半的成分。但是遗传的关系，又有更代变化的作用，并非是父母或祖宗是白痴，所生的子女必定就是白痴。在遗传的成因中，他还有自我的禀赋，加上受胎时的时间、空间的物理环境，以及父母在性行为时的心理与思想等等主要正反的遗传原因，因此而起变化成为更代性的成因。

望子成龙岂如人意

此外，遗传的作用，最为明显也最容易被忽略的事实是，它有承受传统遗传与反承受传统遗传的两种作用。（1）所谓承受传统遗传：这便是说某一个人，他的父母是纯良老实或者刁钻古怪的人，而所生的子女，也是纯良老实，或者刁钻古怪。（2）所谓反承受传统的遗传：这便是说某一个人，他的父母是纯良老实，但所生的子女，却很刁钻古怪。他的父母是慷慨好义，而所生的子女，却是悭吝自私。或者介乎两者之间，具有双重性格的个性。相对地，某一个人的父母是刁钻古怪，所生的子女，却很老成持重。这种现象便是反承受传统遗传的作用。他的父母是满腹经纶，所生的子女，可能是冥顽不灵。因此中国古史上的有名的唐尧是圣人，但是他所生的儿子丹朱，却是一个不肖之子；瞽叟不是好人，他的妻子也很坏，但是他们所生的儿子虞舜，却是圣人。有些忠厚老实之家，反出败子。有些不善良的父母，反而生出大好人的儿子。这就是说，在某一父母的心理潜能里，他有善良的一面，也有很不好的一面。例如一个老实人，处处肯吃亏，可是这种肯吃亏老实的行为，是压制内心的反抗，无可奈何而变成的老实表现。实际上，他的内心并不宁谧，虽然压制心理思想而表示为老实吃亏的外表行为，但仍不能平静内心，含蓄有极端的愤怒和愠怨的嗔恨。因此，便形成更代遗传的相反个性。或者，在受胎的性行为时，男女双方的思想心理因某种事实，或天然气候，或某种环境的影响，而构成当时心理的极大抗拒和郁抑，也就变成更代遗传的相反作用了。所以望子成龙而未必尽然，并非偶然的事。

由于这个道理，所以大学问家的子女，也许是天生不通文墨，不爱好读书的种子。大英雄的子女，也许是过分懦弱的人物。文学家的子女，可能不爱好文学而喜欢玩耍。艺术家的子女，可能是鄙视艺术而喜爱做工或经商。军人的子女，可能爱好文学而反对军事。工商业巨子的子女，可能是游手好闲、贪恋游荡的角色。其中原因，错综复杂，要由诸位有心研究者，以科学的方法去搜集资料，统计结果，加上哲学的推理，便可求出结论。那时，方知我言不谬也。在此只是指出原理、原则的所在，要同学们去深入研究。我没有时间也没有作这些精细统计的工作。我现在所讲最主要的重点，是希望家长们，或者注意家庭教育的人们，应当先了解这个原理，自己加以反省，或进而作更深入的研究，然后才对儿童教育与家庭教育实施正确的方针。如果一味望子成龙，好像有些父母一样，把自己一生的失败和没有达成的愿望统统加在子女身上，要他们努力向上，去替自己争口气而光耀门楣，荣宗显祖，这不但是很大的过错，实在也是做父母的心理道德上的罪过。结果一味如此妄求，他的结果会适得其反，反而造成子女在心理上潜在的抗拒，结果便变成不容于家庭和亲友乡里，而社会上，又随随便便加以一顶太保或太妹的帽子。不但使自家无后，而且也使国家社会，无故丧失了一个有用的人才。同时，希望一般盲目跟着升学主义走的人，能够宁静自思，好好为家庭、为国家、为社会着想，而努力地教育子女成为有用的人才。

什么是家庭教育

讲到家庭教育，听起来是很普通的名词。任何一对父母，有了子女，由婴儿至孩提，由儿童到青年，谁又不施管教？古今中外，哪个孩子又没有受过家庭教育呢？除非少数的例外，属于不幸者的遭遇，那就另当别论。因此，所讲家庭教育，岂非极普通而不成问题的问题吗？然而，如何是家庭教育的标准？家庭教育应该要怎样做？哪些父母才有资格担任家庭教育的主角？这等于说：凡是学校，都有老师，可是哪种人才有为人师表的资格？谁又是真正的好老师呢？所以当父母或家长的人，他自己本身的家庭教育，和他所受的其他教育，是否都够水准而无差错呢？这些都是决定家庭教育的先决条件。倘使讲家庭教育而忽略了这些问题，或者把问题青少年的过错随随便便，一概归咎于家庭教育，这就真成为家庭教育思想的问题了。

中国文化中家庭教育的论著

依照中国人一般通俗的观念来讲，大体上都认为我国的家庭教育，是最完善、最悠久的伦理教育。历史悠久，这是不可否认的事实。是否最完善，那是多方面的问题，不能泛泛而论。在中国文化中，对于家庭教育，列有明训的，最早莫过于《礼记》。我总希望自己的国人、自己的民族，都能先行深切了解自己的文化。至少，也须人人一读《礼记》的重要部分，所以在此不再详引。但是依照古礼——也可以说是古代的文化制度，童子六岁入小学，先从“洒扫应对”开始学习。以现代语来讲，便是先从生活的劳动教育入手，以养成清洁整齐的习惯；然后施以待人接物的礼貌教育，这便是所讲“应对”的内涵。换言之，古礼的六岁入小学，先从“洒扫应对”开始。它的教育精神，是注重在人格的培养，和礼仪的规范，并非先以知识的灌输为教育的前提。所以在《论语》中记载孔子的教育，也说“弟子入则孝，出则弟，泛爱众，而亲仁，行有余力，则以学文”。透过这个主要的中心思想，便可想而知中国古代，对于“洒扫应对”的儿童教育，也是在入学后开始。难道六岁以前，在家庭方面，便没有教过“洒扫应对”的事吗？事实不然，所谓“洒扫应对”的教育，当一个儿童在家庭中受到父母家人身教的熏陶，早已“耳濡目染”，所谓不教而教，教在其中已矣。六岁开始入学，除了注重儿童的生活教育，和礼仪教育的基础以外，便以知识和技能的养成为前提，那便是：礼、乐、射、御、书、数等有关文事武功的“六艺”。到了十八岁入大学，才实施立身处世的成人教育。所谓“学而优则仕”，便是指这个青年阶段前后的教育而言。总之，中国古代的家庭教育，让我

们重复地说一句：除了《礼记》上所列举有关的记载以外，并无别的专书。

汉、魏以后，对于家庭教育，逐渐出现了专书。但是严格地说一句，那些有关家庭教育的皇皇大著，并不见得是为教育的理想而立论，而且更不是由教育哲学的基础而出发。那些著作大体上还是受到秦、汉以后门第观念的影响而作。例如汉、魏之间班昭的《女诫》、北齐颜之推的《颜氏家训》等。而且它是成人的伦理思想教育，并非绝对可作为儿童家庭教育的范本。宋、元以后，理学家的儒者们，渗入佛、道二教因果报应的观念，散见于个人学案中有关家庭教育的思想，更为普遍。自元代儒者郭居敬选定了《二十四孝图说》以后，到了明代理学家朱柏庐所作《治家格言》，便更普遍地被认为是儿童教育的读物。而原属于道教教义的《太上感应篇》，以及亦儒亦道亦佛的《阴骘文》、《功过格》，也普遍流行为家喻户晓的家庭教育指南。清儒陈榕门所著《五种遗规》中的“教女”、“训俗”两种遗规，都可以说是儒、佛、道三家的有关家庭教育思想的汇流。实际上，这些著作，大体都是伦理思想和人格养成的成人教育的范围。所以说在中国文化中，对于家庭教育的思想、理论、实施，是否真能称为最完善的，就须重新确切商量，不能空泛而骤下定论。

六、孝和爱

以孝道治天下的家庭教育

从中国历史文化来讲，自汉文帝、景帝以后，“以孝道治天下”的教育精神，便已逐渐奠定基础。而汉武帝时代选举制度兴起以后，社会风气更加注重品德。所谓“贤、良、方、正”之士的选拔，促使政府与民间社会，自然而然注重家庭教育，以人格培养为其重心。到了魏文帝以后，竭力提倡孝道，由此使得历代帝王在政治思想和政治措施上，形成了“圣朝以孝治天下”的名训和准绳。然而“孝道”是宗法社会氏族中心的家庭教育的标准，它有时与国家观念或忠君思想，不能两全其美。唐代以后，为求“忠孝”思想的统一，便将《孝经》和“大孝于天下”的精神调和贯串，而产生过去中国文化思想上的名言：“求忠臣必于孝子之门”的定训。

“以孝道治天下”绝对没有错，而且“孝道”是中国文化的特征。但是在近代三百年来，中国文化的“孝道”却在历史政治上出现了正反两次的巨变。这正如庄子所说，一般人为了提防扒手与偷窃，一定把东西封锁起来，这是世俗人共通的知识。但是大盗们来了，便挑起箱子，抬走柜子，而唯恐你封锁得不牢固，以致有所散失。天下事有如此难料的变化，人心思想的邪正，有如此不定的反复，如果不好学深思地深入文化哲学的堂奥，岂能深切了解一种文化思想的利弊。

所谓“以孝道治天下”的正变，便是清兵入关以后，康熙运用“以孝道治天下”的政策。谁能相信清兵入关，只以三部书就统治了四万万人口的中国呢！相传爱新觉罗氏入关前后，要满族子弟，只要熟读一部《三国演义》，便知兵法。到了康熙登位以后，在政治思想上，就采用“内用黄老，外示儒术”的秘诀。他要满族的王公大臣，必须熟读《老子》。后来又提倡《孝经》，极力揭示“圣朝以孝治天下”的古训。把《孝经》配合他的“圣谕广训”，规定在乡的秀才或族长们，在每月的初一、十五，必须讲解诵读以规训子弟。老实说，康熙把中国文化“孝道”的特征，深入到民间社会和家庭方面去，这是他的一大德政，也是他奠定大清政权的一项最有效的措施。但相反地讲，他利用了“孝道”作为统治的权术，他用“孝道治天下”的办法，对付了关西大儒李二曲的不合作主义；同时又采用汉代地方选举“贤、良、方、正”的办法，而开了“博学鸿词”的特科，网罗了反清的遗臣和志士，因此而使顾亭林等无所能为。试想：人人都须作孝子顺孙，家家都要孙贤子孝，还有谁家的父母肯叫自己的子女去为反清复明而造反杀头呢？然而无论康熙“圣朝以孝治天下”的措施是德政，或是权术的运用，此举可说是“孝道”思想在近三百年来的正变。

文化大革命中，实施文化思想的大革命，对固有传统文化，做一番彻底的挖掘工作。于是“孝道”思想和宗法社会的氏族观念，就成为最大的敌人。出现了子弟清算父兄，红卫兵清算家庭和杀戮功臣遗老等事件。这便是近代三百年来“孝道”思想邪门的反变。

东西文化的“爱”和“孝”

正变也罢，反变也罢，历史文化的演变，终归要成为过去的陈迹。但处在历史夹缝时代中的我们，内遭古今未有的巨变，外受西方思想风气的压力，仍然想要讲究“孝道”而谈家庭教育，恐怕未必能够尽遂人意。

近半个世纪以来的中国思想，并不需要过分急于全盘西化或半西化。事实上，一般的思想大体都已洋化。单从教育方面来讲，无论是家庭教育或学校教育，乃至社会人心的观念，都以西方文化教育思想中“爱”的教育为重心。尽管有人作调和论者，犹如运用八卦的“纳甲”方式，解释“爱”与孔子所说的“仁”是同样的意义。但言“仁”者自论其“仁”，主张“爱”者还自讲其“爱”。“上帝爱世人”和“我爱你”、“父母爱子女”、“师长爱学生”，一片模糊，统统进入混淆不清、“一以贯之”的笼统观念。其实，这许多“爱”的概念，各有各的范畴，各有各的内涵，各有各的心理作用。唯有真能知“仁”的智者，才可“知其方”矣。无论在美国、在欧洲，父母对子女的“爱”的教育，自有他的文化思想的习惯和范围，并非一味的“溺爱”。他以“爱”为中心，培养后一代各自独立奋斗的精神。并不像我们“拿到鸡毛当令箭”，因此而产生新式家庭教育，一味地变成“溺爱”和“乱爱”为能事。这是作为现代中国家庭主体的父母们，必须重新检讨的地方。

与此相对的，作为现代子女的中国青少年们，对于固有传统的“孝道”，必须了解它便是“爱”的延伸，和“爱”的反应。因为大家只从表面去看西方的文化，只看见他们做父母的对子女尽心尽力地

付出“爱”，并没有像中国人一样抱着“养儿防老，积谷防饥”的心理和目的。所以他们的老年父母，老无所归，“不亡以待尽”地伶仃孑亓以等死的情景，触目皆是。其实，这是西方文化制度和社会习惯上的最大漏洞，并非是西方人在根本的人性上就缺乏“孝”心、缺乏“爱”父母之心。据我所知以及所接触到的欧美人士，当然包括青年人，他们思念父母之情，绝不亚于东方的“孝”心。他们在谈话中，也时常流露出思归与惦念父母家人的情怀。最近有一位法国学生，回国以后来信向我诉说，因为老年父母有意见，闹离婚，使他内心有无比的痛苦，他因此而生了严重的肠胃病。谁说在西方文化的教育之下，便缺乏了“孝心”？只能说他们缺乏了“孝道”的具体精神和制度而已。

由此可知“孝”便是“爱”的延伸，也便是“爱”的反应。诚然，过去有些孔家店的店员——后世的儒者们，错解“孝道”，强调“孝道”的理论，将“天下无不是之父母”，认为是千古不移的定律。其实，早在周、秦以前的思想，在《易经》的“蛊卦”中，便已隐约指出天下有不是的“父母”。所以“蛊卦”的“爻辞”上，便有“干父之蛊”、“干母之蛊”的观念。但做父母的，虽然被蛊惑而有不是的事，但在子女的立场来说，仍然需要以最大的“爱”心而为父母斡旋过错。所以孔子也说：“事父母几谏，见志不从，又敬不违，劳而不怨。”但是后世以讹传讹，或语焉不详，便把“天下无不是之父母”的观念，变成了铁定如律令的戒条。

同时做父母的，更要了解中国文化的“孝道”思想，并非只是单面的要求，它是相互的情爱。“父慈子孝”、“兄友弟恭”这是必然的因果律。孔子所谓“君君、臣臣、父父、子子”的道理，每句下面那个重复字，都是假借作为动词来读。用现代观念来说，就是：倘使

父母不成其为父母，或父母没有尽到做父母之“爱”的责任，只是单方面要求子女来尽“孝”，那也是不合理的。其余各句的观念，依此类推，同一道理，当然不必重复细说。

现在我们不厌其烦地反复讨论了传统观念中家庭教育思想的概略，既不是否定以“孝道”作中心的家庭教育的价值，也不是接受从“爱”的教育出发的便是真理。现在我们所讲的目的，只是说明我们这一代对于家庭思想，与家庭教育方式，大多数都处在东西文化交流撞激的夹缝里，正在新旧观念混淆不清的矛盾现象中发生偏差。尤其是一般新式家庭的父母，外受西方文化生活方式的皮毛影响，对欧美家庭教育方式一知半解的崇洋心理的作祟，于是将错就错地仿照那些外国电影，而将不中不西的洋盘思想，奉为金科玉律。但在骨子里，又潜伏着传统文化思想的血液，“望子成龙”与“光耀门楣”的观念，并未完全抛却。于是便造成此时此地，在家庭教育方面，产生了问题儿童和问题青少年的事件。结果，不是怨天，便是尤人。再不然，便埋怨到学校教育和社会教育错误，自己好像置身事外，一无过错似的。其实，要讲我们青少年的思想与心理问题，就必须正本清源地从家庭教育的检讨开始，而不能将一切过错，都由我们后代的子女去负担。

七、旧八股和新八股

自孔子“删诗书，定礼乐”以后，我们从他所修订的“六经”，和他的遗著中，仰窥三代，俯瞰现在，综罗上下三千年来教育之目的和精神，一言以蔽之，纯粹为注重人格养成的教育。《礼记》遗篇中的《大学》、《中庸》、《儒行》等，虽然敷陈衍义，但自东周以来，仍然不外如《大学》所言：“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”所谓“修身”，用现代语来说，便是人格教育。而人格教育，势必先从心理和思想的基本修正着手，因此《大学》便有“格物、致知、诚意、正心”等一系列程序的述说了。

我们从这个观念反观“六经”，归纳它的主旨便可强调地说：

《书经》的精神，是后世政治哲学和政治人格教育的典范。由此再配合孔子所著《春秋》的精神，便成为政治思想和政治行为的是非、得失、进退、举措等有关历史哲学，与政治人格和政治行为的成败事例。

《易经》的精神，从科学（中国古代的科学观念）的观察而进入哲学的精微，纯粹是洁净心理、升华思想的文化教育。由此再配合孔子手编的《诗经》与《乐记》（因《乐经》已失，故只以《乐记》来说），便成为适用于一般人陶冶性情、调剂身心的教育。

《礼经》所包括《三礼》——《礼记》、《周礼》、《仪礼》的精神，则是汇集中国上古传统文化的大成，包含教育、政治、经济、

军事、社会、文学、艺术、人生等思想的体系。强调地说，它是后世奉为个人人格教育、政治人格教育等的典范。

但是这些观念，是从两汉以迄近代的儒家传统思想而立论。在历史的事实上，自春秋、战国迄于秦、汉之际，五百年间“六经”并未受到重视。尤其在春秋、战国时代，“智、力、勇、辩”之士，竞相以“纵横捭阖”、兵谋、杂说、阴阳等学术，取悦人主而自求爵禄功名荣显于当世，并即以此为天经地义的要务。少数宗奉孔子汇集的经书思想者，只有鲁、卫之间的儒生们，如曾子、子思、孟子等人。但是他们仍然需要依附于人君的喜悦而得其苟安的生活，否则，依然不能荣显当世而畅怀于当时。因此，凄凉寂寞一生，自所难免。

秦汉以后读书与教育之目的

大家都知道中国历史上，记载汉高祖平定天下以后的一句最有趣的名言：“乃公（天下）居马上而得之。”后世都把他引为笑谈，认为汉高祖没有受过读书的教育，因此而轻视知识分子，骂儒生们为“竖儒”。事实上这个观念，早已种因于秦并六国以后，自秦始皇、李斯与儒生们（当时的儒生，是包括道家等各种知识分子的统称）彼此不能合作，即造成学术思想的真空现象，因此我们大可不必如此耻笑汉高祖的不学无术。同时，自汉初接受叔孙通等的制体（定制度）开始，所谓当时的儒生如叔孙通等人，虽然依附汉高祖而攀龙附凤，等待引用，但对于中国上古传统文化的经义，并无高深造诣。大家只要研究《史记》、《汉书》中叔孙通等有关传记，便可明白他们的思想和目的，也止于取悦人主，谋一身爵禄的荣显，并无什么传道授业的大志。他们与中国自古以来的传统教育精神，以及孔子的学术思想，早已大相径庭了。

汉初重视儒术，尊崇孔子，事实上是从汉武帝欣赏司马相如的文章词赋、重视董仲舒的儒学思想（董学并非纯粹的承接孔孟之学）、信任公孙弘的形似儒家之学开始的。于是才有西汉的重儒尊孔，由此再演绎渐变，就形成东汉儒家“经学”思想的大成。汉儒之学，上面顶着孔子的帽子，内在借题发挥，糅集道、墨、阴阳诸家之所长，外饰儒家为标榜，从此曲学阿世，大得其势，后世历经魏、晋、南北朝、唐、宋、元、明、清，中间屡有变质，虽然或有以“词章、义理、记闻”等为儒林学者的内涵；以“君道、师道、臣道”为儒家学问的本质。但不管如何说法，总之，必须要以功名爵禄，入仕用世为

目的。孟子说过：“不孝有三，无后为大。”此外，其余两种不孝之一，据汉儒赵岐的注解，便是“家贫亲老，不为禄仕”。换言之，读书除了做官以外，就不能谋生，既不能谋生养亲，当然就罪莫大焉。这与现在“教育即生活”，生活以赚大钱为最有出息的新观念，除了形式与方法上有不同以外，它的本质，究竟又有什么两样？

汉唐的“选举”、“考试”制度与教育思想

自周、秦以后，读书受教育之目的，概略已如上述。而朝廷量才任用的方法，除了上古时代，因为教育尚未发达，以学问德行为选士入仕的成规以外，到了战国时期，因为学术思想的勃兴，而诸侯各国，称王称霸，又需要起用有学术思想的人才，因此便造成战国末期六国“养义士”的风气没有了，但是有思想、有学识的人并不因为政治社会的安定便没有了，因此才开创出以品行德学为标准的“选举”制度，推荐地方上“贤良方正”之士，进为国家用人取士的体制。汉初的“选举”制度，的确是法良意美，但是世界上一切良法美政，实行久了，流弊就出来了，所谓“法久弊深”与“法严弊深”，都是中外千古不易的名言。所以到了汉代末期，便有世家门第等把持“选举”，徇私荐贤，于是这就成为知识分子掀起社会乱源的重要原因。由此在中国的历史上，相继紊乱了三百年左右，历魏、晋、南北朝之间，读书有学问的知识分子又需靠类似“养士”荐贤等方式而显扬功名于当世。一直到了隋、唐之际，唐太宗承袭隋朝取士方式，创立了考试制度以后，才得意地说出：“天下英雄，尽入吾彀中”的豪语。从此，考试取士的方法，便演变而成为宋、元、明、清的科举考试制度。于是“三更灯火五更鸡，正是男儿立志时”、“十年窗下无人问，一朝成名天下知”等功成名遂的颠倒梦想，便深植人心，永为世法了。到了清代末期，以八股制义的“考试”取士制度，流弊丛生，而教育思想也陈腐朽败，因此才引起清末有学问、有思想知识分子的

不满，配合民族革命的主张，就结束了三百年来的清王朝，也由此而推翻了两千多年来旧传统的教育方式。

顺手附录近日看到《金史》的资料，以便窥见过去历史中，教育思想由考试取士所产生弊病的一斑。明、清后期的情形，大致也与此相同，尤其清末以“八股文”取士的毛病，“考场”陋习与笑料，见于近代史者，随处皆是，不必多说。《归潜志》云：

> 金取士以词赋为重，故士人往往不暇习为他文。尝闻先进故老，见子弟辈读苏黄诗，辄怒斥。故学者止工于律赋，问之他文，则懵然不知。间有登第后始读书为文者，诸名士是也。南渡以来，士人多为古学，以著文作诗相高，然旧日专为科举之学者，疾之为仇雠。若分为两途，互相诋讥。其作诗文者，目举子为科举之学；为科举之学者，指文士为任子弟，笑其不工科举。殊不知国家勒设科举，用四篇文字，本取全才。盖赋以择制诰之才，诗以取风骚之旨，策以究经济之业，论以考史鉴之方。四者俱工，其人才为何如也。而学者不知，狃于习俗，止力为律赋，至于诗、策、论，俱不留心，其弊基于有司者，止考赋而不究诗、策、论也。吾尝记故老云：“泰和间，有司考诗赋，已定去取，及读策论，则止用笔点庙讳御名，但数字数与涂注之寡多。”有司如此，欲举子辈专精难矣。南渡后，赵杨诸公为有司，文风始振，然而谤议纷起矣。

新旧教育亟待修正的八股学风

大致了解了上下三千年来教育的概况，和“考试”取士的情形，无论我们的先圣先贤、诸子百家的名言，关于教育与学问的教诫，做过如何庄严神圣的定论，但教育的理想与一般社会对教育的“暗盘”思想，毕竟存在一段很大的距离。如果我们真肯深切地反省检讨，那么，就可以明白地说，我们的一般教育思想，历经两千多年来，始终还陷落在一个一贯错误的“暗盘”里打转。这个“暗盘”思想错误观念的由来，首先便是自古以来中外一例的“重男轻女”思想。为什么要“重男轻女”呢？因为男主外，女主内。男儿志在四方，“有子克家”，便可以“光耀门楣”、“光宗耀祖”。而光耀门楣和光宗耀祖的方法，就只有读书是最好的出路。尤其在古代轻视工商业的观念之下，当然就会产生“万般皆下品，惟有读书高”的看法了！读书为什么有这些好处呢？因为读了书，可以考取功名，登科及第而做官。因此“读书做官”自然而然就成为一般社会天经地义的思想。做官又有什么好呢？因为做了官，就能得到坐食国家俸禄的利益。由此“升官发财”便顺理成章地被民间视为当然的道理。由于这一系列错误观念的养成，读书读到后来，所有经、史、子、集，也成剩余的物质，只有“八股”的制义文章，才是生活的宝典，这都是很自然而形成的思想，无足为怪。

到了十九世纪末期和二十世纪之初，西方的文化思想东来，慢慢地把旧有“家塾”、“寒窗”、“书院”和“国子监”等中国传统教育的方式变了，变成了西方式的学府制度。由“洋学堂”的称呼开始，一直到了现在三级制的学校制度而至于研究院等为止。教育是真

的普及了，一般国民的知识水准是真的提高了。但是知识的普及，使得一切学问的真正精神垮了，尤其是中国文化和东西文化的精义所在，几乎是完全陷入贫病不堪救药的境地。不但如此，我们的教育思想和教育制度，虽然接受西方文化的熏陶而换旧更新，可是我们教育的“暗盘”思想，依然落在两千多年来的一贯观念之中，只不过把以往“读书做官”、“光耀门楣”的思想，稍微变了一点方向，转向于求学就可以赚钱发财的观念而已。然后引用一句门面话来自我遮盖这个观念，而以“教育即生活”，作为正面堂皇的文章，几家父母潜意识中，对子女的升学大事不受这个观念的作祟？又有几家子弟选读学校、选修科系的心理，不为这个观念所左右？于是，新的“科学八股”的考试方法，但凭“死记”、“背诵”为学问的作风，依然犹如以往历史的陈迹，只是过去的风气，但须记诵八股文章，作为考试的本钱；现在的风气，但须记诵回答和猜题，便能赢得好学校以及联考的光荣。过去的读书为考功名、为做官；现在的读书和考试，为求出路、为求职业、为赚大钱。过去读书的，“志在圣贤”；做官的，一心以天下国家为己任，如此立志，也大有人在。否则，就抱着“君子乘时则驾，不得其时，则蓬藁以行”，归到农村社会，以耕读终生的也不少。现在则受了教育以后，不能谋得一个出洋、赚大钱的机会，至少也要做个公教人员，才算是不负平生一片读书求学的苦心。尤其是工商业时代都市生活的诱惑，小市民思想的深入人心，如果不能如此，只好优游等待机会，或者自己封个“马路巡阅使”来怠荡怠荡也可以。至于其他的事，只有付之于命运的安排了。

我们只要息心反省教育的现状，就可明白现代青少年陷落在一片迷惘境地的前因和后果。因此，我们为了后一代，对于家庭教育思想、社会教育思想，以及学校教育的思想制度，必须要多作检讨，以建立一番复兴文化的新气象。虽然说问题并不简单，但问题终须寻求

出答案和调整的方法。这不但是我们老一辈的责任，也正是落在现代青年身上的重要责任，极须渊博通达的学问，才能挽救亟待复兴图强的中国文化。

八、从处变自强说起

这一代的后起之秀，缺乏历史文化精神的学养，更没有遭逢历史变故的经验，因此而没有定力和远见。可喜的是，他们已经从时代环境的骄宠和颓唐中振奋起来，走上自觉更新的道路。但是慷慨赴义易，从容适变难。因为激于一时的气愤，慷慨赴义，犹如庄子所说的“决起而飞，抢榆枋，时则不至而控于地而已矣”。至于从容适变，必须厚积风力，然后“培风”而起飞，才能转危为安，措天下于衽席之上，救亡图强，在于才智，而才智的养成，需要深厚的学术与精微思想的“风力”。我们基于“温故而知新”、“鉴往而知来”的观念，需要将近代和现在有关救亡图强等学术思想的演变史，作一溯往的启导，使大家由此而窥见它错综复杂的前因与后果，知道应当如何去振兴奋发。

救亡图强的思想与历史

从历史哲学的立场来看，人类真是可怜的一群，虽然累积上下五千年、古今中外多少人的才智与能力，如何如何地为某一地、某一国，甚至全世界的和平康乐，竭尽心力去努力。但是人类的历史，始终还是在扰攘和变乱之中，好像除了扰攘变乱以外，便无历史的内容似的。可是，也正因为如此，才不断地产生了东方的圣人、西方的哲人，随时随地，在种种艰困的环境中，为人类、为国家、为民族而寻求学术思想的方案。地不分南北，人不论东西，大致都不外于此例。

我们现在从明末清初近三百年来的学术思想，举其荦荦大者来讲，便可知道我们近代和现代的学术思想，一直没有离开为救亡图强与国计民生的大计之关系。在明代末期，作为中国文化主流之一的儒家理学的学术思想，随着历史的演变，和清军的入关，就强烈地促发为国家民族救亡图强而产生的革新思潮。再由十九世纪末期而到现阶段，时移世易，虽然是处在东西方文化的交流撞激的时期，但无论新的思想和旧的学术，仍然都是为救亡图强而努力。即如现代青年思想的矛盾，与情绪烦闷的情况，从大的方向来说，也都与此有关，并不例外。

明清之间的诸大儒

自明末清初来讲，当时影响力最大的大儒，便有黄梨洲、顾亭林、颜习斋、李二曲、王船山等人。他们都身受国破家亡的痛苦，鉴于明末学术思想的颓丧，和朝野社会风气的腐败，深切地体会到救亡图强与国计民生等根本大计，必须以重振学术思想、敦正人心，为第一要务。因此他们的学术思想，似乎都是一循旧贯，为辨别发明宋明儒家理学某些思想的观念。但在实质上，都为鼓吹民族正义、反清复明而努力，以为经世之学的阐扬。可是清初的帝王，如康熙、雍正、乾隆父子三代，都是不世的英才，他们也深知这个道理，因此极力注重文事与武功的作为上，竭尽所能地吸收清初诸儒学术思想的精华，作为励精图治的张本。孟子引齐人的话说：“虽有智慧，不如乘势。虽有镃基，不如待时。”明、清之际诸大儒的千秋事业，恰恰遭逢康熙三代父子的时势，就被他们所吸收利用而成为一代的事功。其中顾亭林与王船山二人的学术思想，却一直笼罩了三百年而影响到六十年代的现世。此中的前因后果，牵涉太广，所以暂略而不谈。

乾嘉以后与龚定盦思想的关系

到了乾（隆）、嘉（庆）以后，清廷统治的事功，已非康熙父子三代的全盛情形，时代刺激了青年，便有龚自珍（定盦）的学术思想，应时而起。龚定盦与金圣叹、王仲瞿，都是清代的怪人。但龚的才智，又远非金圣叹、王仲瞿可比。他的学术思想，一直影响道（光）、咸（丰）以后而到民国初年。同（治）、光（绪）以来，康有为、谭嗣同、梁启超等的学术思想，大致说来，虽有时代观念的不同，但都是承受龚定盦的影响而启发其新知。龚定盦著作的《平均篇》与《乙丙之际塾议》等，关于救亡图强思想的影响，更为有力。至于咸（丰）、同（治）之间曾国藩的学术，是靠他的事功陪衬出理学的思想，又另当别论。

有关现代的学术思想

到了清末民初之际，我们的历史时代，又遭遇一个新的巨变，而西方文化的东来，是激起历史巨变最为有力的因素。因此，融合古今中外的学术思想，为救亡图强而努力的风气，也随世变而波澜壮阔。其中影响最大而见之于缔造中华民国的事功者，当然是首推国父孙中山先生的思想。但是追溯学术思想的演变史实，和到达现在情况的前因后果，那么，便须对于有关这一时代的多方关系，稍加列述，可使青年同学们，略知梗概。

（一）距今三十年前的

甲：有关救亡图强的学术思想，影响三十年前的朝野社会最为有力的，便有：康有为（《大同书》、《礼运注叙》、《上清帝第二书》等）、梁启超（《饮冰室文集》等）、谭嗣同（《仁学》等篇）、张之洞（《劝学》等篇）、严复（译《天演论》及其自序、《原强》、《辟韩》等篇）等人。

乙：有关纯粹思想，影响学术思想界最有力量的，便有：杨仁山（佛学）、欧阳竟无（佛学）、马一浮（儒学、佛学）、熊十力（佛学、儒学）等人。

丙：介乎经世实用与学术之间，亦足影响的，便有：章太炎、刘师培、梁漱溟等人。

丁：有关文学艺术，影响三十年前新旧社会之间，而风靡一时的，便有：樊樊山、陈三立、易顺鼎、苏曼殊、弘一上人（李叔

同）、林琴南（意译西洋小说）、辜鸿铭、王国维，以及南社诸人与溥儒、齐白石等人。

（二）属于近四十年的

甲：有关学术思想，立意为救亡图强而努力，结果适得其反的，便有：胡适、张君劢、顾颉刚、马叙伦、马寅初、冯友兰、柳诒徵等人。

乙：有关纯粹思想，亦足以影响学术思想界的，便有：谢无量（佛学文学）、汤用彤（佛学）、蒋维乔（佛学）等人。

此外，有关正派或反派的学术思想，也和以上所列举的一样。其中又有正中偏与偏中正之分，而且都能影响三十年前的时代思想的，还有许多人物，一时记忆不详，碍难一一具列。至于介乎学术与政治之间，虽然名重当时，而如烟云过眼、昙花一现的，又当别论。

至于有关自然科学的新知方面，除了詹天佑以外，其余都无藉藉之名，亦少见其有创见的发明者，如没有人即起编列史料，则恐此类“名湮没不彰”，亦势所难免。

丙：所谓正派的学术思想：是以三民主义以次的体系学说而言，一概见于国民党党史的，自有专著，不在本题范围之内。

丁：共产主义的学术思想：是指接受或译述西方文化中的社会主义和共产主义的思想，力足以影响三十年前的思想和社会。包括前期的左派文人的著作和思想。此辈中人，便有：陈独秀、陈启、马哲民、侯外庐、陈望道、施存统、张闻天、罗隆基、陈禹、周作人、周

树人（鲁迅）、沈雁冰、郁达夫、李芾甘（巴金）、万家宝（曹禺）等人。

戊：有关文学与小说的写作，风行一时，亦足以影响人心的，便有：朱自清、徐志摩、舒舍予（老舍）、张恨水等人。

我们简略地追溯过去六七十年来有关救亡图强的学术思想与人物，虽然在时间上只有短短的几十年，有如一瞬；专搞学术思想而有影响的人物，也只有几十位，人数不太多，但是他们的思想，却已影响了上一辈的青年约达六十年之久。虽然在今天的青年心目中，因为学力的不足，思想的散漫，并不占有太重要的地位，但仍然还有他们精神上的影响，只是在历史的事实上，却似成为过去，正如清儒赵翼所说：“江山代有才人出，各领风骚数百年”的情形，我们可以由此而知在这六十年之间，这些著名学人的学术思想，一言以蔽之，也如我们的现实历史一样，都为国家民族的救亡图强而努力，各自发挥他的一得之见，构成一家之言，成为文化历史的精神资料。

万木无声知雨来的思想界

根据以上所讲这一世纪中，我们七十年来学术思想的大势，便知我们的上一代，生当第二次世界大战前后的青年，为国家、为民族、为世界人类，脑子里装满了这许许多多古今中外的异同思想，已有不胜矛盾之感。而同时又遭遇到史无前例的抗日战争，在心理和感情上，又加上无比悲愤，和无比痛苦的负担。我们如果拿文学的境界来做比喻，可以说三四十年前的知识青年们，大有“江山起伏争供眼，风雨纵横乱入楼”的感慨。而我们现在这一代的安定，却有“万木无声知雨来”的境况。

现在我们的教育，愈来愈普及，知识的范围也愈来愈普遍，实非前三十年可比。但是我们青少年们的学术思想，以及“见义勇为”、挺身而起“救亡图强”的精神和心理，却远不及上一辈的老少年们。因为我们模仿物质文明的进步，促使求安于现实生活的享受逸乐之中，已经心无旁骛。穷追工商业的发达，以争取经济的富裕，在宝贵而紧张的时间潮流中，更无余力去好学深思。因此养成社会风气，盲目地重视自然科学的技能，对于人文思想的研究，几乎视为是奢侈、浪费。大家却没有看到未来世界的局势，由于自然科学畸形的发达而更发达，进步而更进步的后果，它将会促成人文文化的“狮子身中虫，自食狮子肉”的悲惨局面。

我们要想努力为国家、为世界追求新的思想前途，首先就必须要了解现代世界局势的战争，归根究底，它是一个文化思想的战争。无论是西方或东方，无论是工商业进步或落后的地区，总而言之，仍如过去历史一样，依然为了物质的现实生活，与精神的出路而困扰。换

言之，就是为人类经济生活的平均与分配问题，以及人们心理的安详与精神的归宿问题而烦恼。因此我们现代的知识青年，读书求学，除了为学习基本的谋生技能，以及为救亡图强以外，现在和未来，便有两大课题，急需产生新的千秋人物来完成缴卷的：

一、是如何为全人类着想，建立新的经济哲学思想。

二、是如何沟通精神与物质文明的综合科学的思想。

同时，更需要了解，这种属于人文思想的事业，是一个人的千秋事业，需要好学深思，由博返约去努力。绝不是急功好利，只图一时之快的工作。也许这与现实的环境有一大段很长的距离，但是“功名毕竟属书生”。拿这句话来针对这种从事人文文化学术思想的千秋大业而言，应该可以令人深省。如果只图目前个人的出路与个人现实生活的需要，历史上有无数当前的荣耀，也都成为过去了。以眼前的现实，换取永远的现实；以个人的生命，换取历史的生命。这在现代青少年的观念中，实在需要有重新的估价。我们不能让六十年后的学术思想史上，留下一页真空的白纸，贻笑于后人。

九、六十年来教育的变和惑

教育乃国家命脉和民族精神之所系。我们的教育，在20世纪的前六十年来，从旧式的传统，几经变革而到现在。但是我们还得承认我们现在的教育思想与教育制度，虽然形似进步，仍然存有太多的困扰与矛盾。因此促使青少年们在现行的教育方式之下，产生了许多心理的反抗与思想的迷惘。有关这个问题，我们必须要从新旧教育的实际变相中，寻求前因和后果，才能知所先后，深思反省而庄敬自强起来；否则，又会本末倒置，变成一个“不知所云”的结论。

由旧式的“家塾”到新式的学校

距今五六十年以前，我们的教育，实在不普及，虽然自宋代以后，各省地方便有公立和私立“书院”存在，但是那是高级学府，相当于现行教育制度中所包括的中学（初中和高中）到大学的性质。主持“书院”的老师又称为“山长”，他是一人包办的责任式之导师制。学生的来源，是绝对的自由从师，并非政府命令的规定。教学的内容，也有为专赶科场（考试功名）而研读“制义”——考试用的八股文的时文，等于现在的补习班。也有为研究经学而讲论心性的理学，或者兼带文章的讲习。然而能够读得起“书院”的学生，都是已经学有底子，或者已有功名在身的人。而且虽然是家境清贫，但总能设法弄到聊足温饱而专攻苦读。至于一般自幼年开始，如何到“家塾”去发蒙入学，以及在“家塾”读书的情形，需要略作简介，俾知变革中新旧教育的得失，有一比较。同时也为使将来研究教育的青年同学们稍微知道一些旧式教育的实际资料。

旧式家塾教育的回顾

我们的传统，遵照《礼记》的精神，童子六岁入小学，每个人到了六岁以上，便应该开始读书识字，但是在过去农业社会的乡村或城市中，国民经济与风俗习惯，并不能做到人人都在六岁的时候，便可读书受教育。第一，并无公家设立的学校，全靠大家凑足人数和财力，专请一位老师设立一个“蒙馆”——等于现在的小学和幼稚园的“家塾”，真不容易办。第二，一般乡村情形，并不都像孟子说的：“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，八口之家，可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。”事实上，却是“加之以师旅，因之以饥馑”、“老弱转乎沟壑，壮者散而之四方”。这便是清朝末代的大体现象。所以农村子弟，至于比较生活安定的，也大都是“儿童未解供耕织，也旁桑阴学种瓜”。读书、考功名、做官，那是某一些人专有的职业，一般人们，好像本来就不存非分之想似的。

如果有了适当的“家塾”，一个子弟开始进入学馆去“启蒙”求学时，那真如办一件相当慎重的大事似的。当然那时只限于男孩而言，女性受教育的机会，少之又少，可以说是绝无仅有的事。稍能注重子弟入学的家庭，在开始上学的一天，便先要他跪拜了祖宗的灵位，背着书包，由大人陪送他去入学。到了“学塾”里，先要跪拜大成至圣先师孔子的圣像或神位以后，然后再拜老师。安好桌位，才由老师慢慢地开始教授读书和写字。距今三十年前，我们对于老师，都是尊称为“先生”，或者在先生之上，加上一个姓氏。至少，我是从

来没有听到过称教学的“先生”叫老师的。一般学生抑或学手工艺的学徒，都称老师叫“师傅”。只有民间社会，对一般工匠叫“老司”或“老师”。我所知道在江南一带，大致相同。现在时代的风气变了，在这二三十年来，叫“老师”做“先生”的，却认为是不礼貌。由此可知是非礼义的标准，完全是因时因地的人为而定，哪里会有一成不变的绝对规范呢？

旧式家塾中的读书

当时在“家塾”中发蒙的学生，读的是什么书呢？大致约分两种情形：

如果是以读书考功名的，一开始，就很可能是读《论语》，其次《孟子》，其次《中庸》，其次《大学》。由六岁到九岁之间，关于以上所列的四书，必须要背诵得滚瓜烂熟，以备应考“童子试”的初步考试。至于《幼学琼林》、《千家诗》、《唐诗三百首》等，也是应读的课外读物，而且都须要背诵熟练，以备不时之需。当时读书注重“背诵”，所以便养成读书人“朗诵”的工夫和本领，有腔有调，合板合拍，等于唱戏或唱歌一样的有趣。至于书本，像启蒙学生所用的二十篇《论语》等，虽然都是木板墨印，但是都有一篇一篇的散卖的薄本，即使撕烂了或墨涂坏了，还可以再买一篇回来。

如果只以读书认字为目的，一开始，便读《三字经》、《百家姓》、《千字文》、《神童诗》、《增广昔时贤文》等等，各随所便，并不是规定一律。

因此，有些学生多的“家塾”，每天早上，老师各个分别地圈点教读了每个不同的书本以后，不管你懂不懂得意义，便由学生们自己去念读“背诵”，之乎者也，哄堂叫读，不亦乐乎。从前有人描述“家塾”的散漫情形，便作过一首打油诗，记述当时的实况，如云：

一阵乌鸦噪晚风，诸生齐放好喉咙。赵钱孙李周吴郑（《百家姓》），天地玄黄宇宙洪（《千字文》）。《三字经》完翻

《鉴略》（《通鉴史略》），《千家诗》毕念《神童》（《神童诗》）。其中有个聪明者，一日三行读《大》（《大学》）《中》（《中庸》）。

至于吟诗作对，那是“发蒙”两三年后的必修功课。开始先学对对，初由一字一对，再慢慢地到达长篇长对。因此，李笠翁所著的《对韵》：“天对地。雨对风。大陆对长空。山花对海树。赤日对苍穹。雷隐隐。雾濛濛。日下对天中。风高秋月白。雨霁晚霞红。牛女二星河左右。参商两曜斗西东。十月边塞，飒飒寒霜惊戍旅。三冬江上，漫漫朔雪冷渔翁”等，便是当时学习韵对的范本。到了《四书》读完，大约十几岁的年龄，学会作诗，那是并不太难的事。至于是否能够作得好诗，却是另一问题。总之，当时把吟诗作对与读书作文章，完全连在一起，因为从童子试的“考童生”开始，作诗是必须的一手绝活，等于现在考试中的英文，非要你学会不可。我们当时在十二三岁便会作诗，那是很自然的事。但是，后来我碰到很多位前清遗老，所谓“秀才”与“举人”的老先生们，到老仍然作不出真有才气的诗，那也是司空见惯的常事。这正如赵翼所说：“到老方知非力取，三分人事七分天。”一点不错。

旧式家塾里对写字的“启蒙”

讲到“启蒙”时期的写字，更为有趣。起初开始练习写字，便要“描红”。那是在一张白纸上印好红字，用毛笔蘸墨去填写。一个六七岁的小学生，连拿毛笔是怎样的拿，都不清楚，马上就要“描红”写字，真也是件不容易的事。于是老师和大人们，往往便为你“把笔”练习（用自己的手握在学生的手上，帮他写字），那时开始“描红”的纸上，所写的红字并不太好，但是却是具有传统文化的历史权威的一首词句，从宋代开始，便一直为“启蒙”入学时期的小学生们所应用，它的内容是：“上大人，孔乙己。化三千，七十士。尔小生，八九子。佳作仁，可知礼也。”这首意义似通非通的词句，将近千年以来，应用得非常广泛。距今四十年前，我碰到一位学道术的人，他会画符念咒，大家都说他神通广大，法术无边。后来我和他接近以后，才知道他出卖的风云雷雨，完全靠一个很有效验的咒子。你说那是什么咒呢？原来他反复所念的，便是这首《上大人》。也等于另有一派专门替人画符念咒治病的术士，他们口中念念有词的，便是“大学之道，在明明德”的首一章，你说可笑不可笑。

学写字，先“描红”，还不错。有的穷苦学生，连“描红”的“上大人”也买不起，只用一块木板，漆成黑白两面，用毛笔蘸墨在白色的一面上学写字。等到老师看不见时，便用一堆墨倒在白板上，用嘴吹它一口气，再来用指头东抹西画一番，便会变出一幅很有趣的画面，山水人物、虫鱼花鸟都有。所以我常常想到当时那些小同学的影像画，真够前进，也真够“抽象”，如果拿到现在来，一定是最时髦的作品。但是我们当时在“家塾”里的同学们，却并不时髦，因为

大家书包里，都带着毛笔、墨、砚台和书本，在“家塾”里读了一天的书，东画西画，每个人的手上、脸上、嘴上，都涂抹得一塌糊涂，都自勾成一个像京戏里丑角的面孔。

塾师和家塾

讲到“家塾”，我们顾名思义，一定都设在某一个人的家里啰？其实，并不尽然，除了殷实的富户人家，或者世代书香之后，可以有空房子，专门设立“家塾”，供子弟们读书以外，大多数的农村社会，都做不到有这样好的教育环境。所以多数的“家塾”，多半设立在某某宗祠的祠堂或寺庙里。因为这些地方，比较清静宽广，学生们还有活动的余地，荡秋千、踢毽子、叠罗汉、打小小的群架，那也是常有的事。但在偏僻地方的三家村里的“家塾”，情形又当别论。在此，我要声明，为什么一直要称它作“家塾”，却不用“私塾”的名称呢？因为“私塾”是在民国成立以后，建立了新的教育制度，对于过去私家设立的“家塾”，依法称它为“私塾”。事实上，在六十年前后的“家塾”，并无所谓公立或私立的严格差别。

至于担任“家塾”里教书的老师，说来真有无限的感慨。同时，也可因此而为古今中外从事教学的先生们同下一掬伤心而凄凉的泪水。大概我们都知道过去私家教学的风格和习惯，凡是讲到家里教书先生的代名词，叫做“西席”。老师们称呼主人的雅号，叫做“东主”或“东翁”。除了一般已经有了初步功名成就的子弟，再请一位有学问或有功名的“西席”先生来家专门教读以外，其他一般“家塾”所请的老师，不是落第的书生，便是穷而无奈的酸丁。表面上虽然表示尊敬，实际上，并不受一般社会所重视。他们生活的刻苦，以及报酬待遇的菲薄，真是不堪想象。那时，并非以月薪计算报酬，只是以年节计算实物，或者加上当时极其少数的货币（银两或银洋），一年辛苦所得，也仅得温饱而已。至于以此养家活口，那就苦不堪言

了。所谓“命薄不如趁早死，家贫无奈做先生”的感慨，都是这种情况中所产生的悲哀。可是话说回来，碰到有些“冬烘”迂腐的学究，实在也会使人觉得“百无一用是书生”的可厌。凡事总有正反不同的两面道理，当然不能一概而论。但大体说来，当时多数的教书先生们，一言以蔽之，都在“清苦”中度过他的一生。所以清代的名士郑板桥（燮），在他没有考取功名以前，也曾经做过教书先生，他便写过一首足为千秋后世同声一叹的名诗，如云：

> 教读原来是下流，傍人门户过春秋。半饥半饱清闲客，无锁无枷自在囚。课少父兄嫌懒惰，功多子弟结冤仇。而今幸作青云客，遮却当年一半羞。

又相传光绪时，有李森庐者，以教读为业，某年岁除，不能归，作诗寄其妻云：“今年馆事太清平，新旧生徒只数人。寄语贤妻休盼望，想钱还账莫劳神”，“我命从来实可怜，一双赤手砚为田。今年恰似逢干旱，只半收成莫怨天”。现在教书先生的情形，虽然没有完全像这样的惨痛，但是以“舌耕”为务的人，比较一般从事有关工商职业的，在物质生活的享乐上，到底还有很大的差距。过去是“一席青毡”，罚坐在冷板凳上。现在是一张聘约，罚站在冷柜台。况且一校一系一派，无形中各自形成圈圈，清儒童二树所谓：“左圈右圈圈不了，不知圈了有多少？而今跳出圈圈外，恐被圈圈圈到老。”古今中外，同此一例，这也正是人类思想和心理的一个重大问题。

十、七十年前八股文的思想与教育

讲到中国六十年前读书受教育的事，除了为读书做官而“考功名”以外，有人又把中国过去两千多年来学术文化的范围，归纳为“记闻”、“词章”、“义理”三大类。如果从这一观念出发，我们也可以强调说：两汉以来的“传经之学”，大体上是属于“记闻”之类；隋、唐的文章华丽，是属于“词章”之学；宋、明以还，特别偏重“义理”之学。虽然如此，但在六十年前的“家塾”教育中，无论“义理”、“词章”，都谈不上，充其量，只能说是教导“记诵”而已。有关人格养成的“德育”，也便在这种“记诵”之学的情形中潜移默化，种下了牢不可拔的种子。当然啰！这种“记诵”教育的方法，以现代教育眼光看来，完全是“注入式”的死读死记的方法，毫无启发才智的教育意义。甚之，是把人的头脑填成“书呆子”式的笨办法。

但从事实来说，并不尽然。当时的时代情况和社会环境，并不如现在的繁华和复杂。所以读书受教育方面，科类项目也当然不像现在那么多。当时所“记诵”的，只是有关“词章”、“义理”名著的简篇，而且每天背诵的也不太多。聪明一点的，只要花上一二小时的时间，就可以背诵出一篇文章。其余的时间，多半于优游自在中，任性之所乐，读书、写字、吟诗、作对，或者作有限度的嬉游。虽然并无现代体育教育的设备，可是自由活动，或打拳练武，也被认为是正当

之行为，并不太过管束。当时严格执教“记诵”的作用，除了为“考功名”时所必要以外，在旧教育的理论上，认为它有一种“反刍”的妙用。因为从童年脑力健全、思想纯洁时开始注入这些经书诗文，虽然当时理解力不够，但一到了中年，从人生行为的日用上，和人事物理的经历体验上，便可发生如牛吃草的“反刍”作用，重新细嚼，自然而然便有营养补益的用处了。即如我们在这一代中，六七十年来的老少年们，对国家、民族、社会有所贡献的，也都是从这种教育方式开始，经过新旧教育的变革中所培养出来的人物。至于完全由新式教育所产生的后起之秀，对于将来历史的交代，那是以后的事，目前还无法来下定论。

由家塾教育的启蒙到书院

“家塾”的读书受教育，为时并不太久。聪明一点，大约读了八九年书以后，“四书”全熟了，应试的八股文也学会了，就可准备应付乡试考“秀才”。考取了秀才再准备会试考“举人”，这时已到了青年的时代了。但当时在二十多岁中，“举人”，所谓少年腾达的，也并不太多。从“举人”再进而考取“进士”的，大多数都是三四十岁之间的事了。五六十年以前，现代的教育制度建立以后，还有人把高等小学（相等于现行的国民小学）毕业的学生，当作“秀才”看待；中学生等于“举人”；大学生等于“进士”。至于研究院中的博士，就把他比作“翰林院”中的翰林学士了。清朝末代，自戊戌维新前后，有些派到外国去学科学的学生回来，还特意为他们设立了“同进士”出身的洋“进士”头衔哩！

至于由“家塾”读书开始，或者“十年窗下无人问”的努力自修之后，是不是一定要读“书院”呢？那是另一问题，因为当时的“书院”，虽然有些是公立的，但并无明文规定读书必要进“书院”才能取得考试的资格。而且公设或私立的“书院”有的注重“经学”，有的属于一般性的从师受读，或者专为进修时文“制艺”、学习八股文章而准备考试的，也各任自由。但是清朝末代的“书院”制度，已远非宋代开始有“书院”时的旧有精神了。

旧式“八股文”

过去读书受教育，大体简单的情形，已如上述。我们从现代的观点，回转来再了解一下被我们唾弃了六七十年，同时也左右了中国文化五百多年来的“八股文”，它究竟是怎么样的呢？我们除了举出一些实例以作说明之外，然后需要站在中国文学的立场，再进而研究一下旧“八股”与新的“科学八股”，它在教育制度和方法上的得失利弊了。但在此要郑重声明，这并未存在“复古”意识，更不是希望在国文教育中提倡旧“八股”文。在这里只能说，提起专读国文的大专同学和一般青少年们的注意，了解一下从前的青少年们所作“八股文”的文章技巧，和人格养成的思想教育，究竟是怎么一回事，以资反省检讨而已。

（一）不愤不启不悱不发

秦道然

（破题）圣人不轻于启发，欲有所待而后施也。（承题）夫夫子固欲尽人而启发之，而无如不愤不悱何也！欲求启发者，亦知所省哉！（起讲）且学之中，必有无可如何之一候焉。自学者不知，而教者虽有善导之方，往往隔而不入。夫至隔而不入，而始叹善导之无益也；孰若默而息焉，以俟其无可如何之一候乎！（提句）夫学所谓无可如何者，何也？（提比）学者于天下之理，未能尽喻诸心也。而视夫既喻者，又不能不欣慕之也，欣慕之而不得，则愤焉矣。学者于天下之理，未能尽达诸辞也。而视夫既达者，抑不能不遥企之也。遥企之无从，则悱焉矣。（中

比）其人而果愤矣乎？将见彷徨于通塞之途，急求之，则已急也。缓求之，则又缓也。欲求诸此而尚恐其或在彼也。当是时，俨乎其若思，茫乎其若迷。方无如愤何！而教者则曰：是正其可启之端，且有欲不启而不能者也。其人而果悱矣乎？将见迟回于疑信之交，约指焉而难定其真也。博求焉而不得其似也。已知其然而难知其所以然也。当是时，欲亹亹乎言之，又戛戛乎难之。方无如悱乎！而教者则曰：是正其可发之机，且有欲不发而不能也。（后比）而无如其不愤也！本无求启之诚，旋授之而旋弃之耳！且徒负求启之名，面折之而面承之耳！非特隐诱无由，即显示亦无由也，安所施吾启乎！夫聪明不愤不生，精神不愤不振。吾非不欲启，而无如不愤何也！不然，吾岂乐于不启者乎！而无如其不悱也！本无求发之诚，相视不相谋耳。且徒负求发之名，相告不相入耳。非特微言无益，即繁称亦无益也。安所庸吾发乎！夫意见不悱不化，辩论不悱不亲。吾非不欲发，而无如不悱何也。不然，吾岂乐于不发者乎？（结比）且不愤而启，是终无由愤也。若因不启而愤，亦事之未可知者也。学者日望吾之启而自思之，愤乎未也？不悱而发，是终无由悱也。若因不发而悱，亦事之未可料者也。不悱而发，是终无由悱也，若因不发而悱，亦事之未可料者也。学者日望吾之发而自思之，悱乎未也。（结句）愤勿但咎其不启，不发为也。

本文作者秦道然，年代、籍贯，难以考证。这是他少年时代的作品，是从清代八股文的汇编《初学度针》中摘录出来的。所谓“八股”，便是“破题”、“承题”、“起讲”、“提比”等八个程式。如果了解了本文全篇的思想，与现在教育学的原理和教育哲学完全吻合，则不能说只是无病呻吟的考试文字而已。以下所录的，便是阅者的总评。如说：

此题之理，在欲学者勉于愤悱，以为受启发之地。此题之情，在反言以激之；故全神都在四不字，从愤悱转启发，正是题理，从不愤不悱转到不启不发，正是题情。又从不启不发，转到可以使其愤悱，正是题神。神者，兼情理而得之者也。至其就题两扇，劈分八股，如连环锁子，骨节相生。不用单句转接，局法最为高老。中股后接起，皆有藕断丝连之妙。每股煞脚，摇曳多姿。股中诠发实义，字字透辟细切。无一字一句，不可效法。允为初学津梁、发蒙妙药。如诸葛八阵图，知入而不知出。余线批已细细指明，万勿粗心阅过，以为平平无奇也。文所以明道也，代圣贤立言，而不得其意之所存，炳炳烺烺徒然耳。顾生千百载后，欲道千百载以上人之意，已难，况圣贤微妙之言乎！况初握管而效为之者乎！故言文于初学最难言也。初学作文，最患将题含糊诵去，不能逐字洗刷。才高者，辜负才情，不顾题理。质钝者，缚杀笔底，不透题情。是二人者，其失不同，而为无当于文则一也。夫文之为道，题而已矣。一题有一题之理，一题有一题之情，得理与情，而思过半矣。顾其端，全在从题字中，层层搜剔而出。反正闭合，轻重抑扬，使其来路至精也，去路极清也。前后倒乱，非题理也。步骤逾越，非题情也。只此一诀，神而明之，知者不易学，愚者不难为。可以探千百载以上人之意焉，可以代圣贤立言焉，可以明通焉。安得谓初学作文，可不自此始哉！

（二）临大节而不可夺也八比正格

向日贞

节能有守者，臣职克尽矣。夫人臣非才为难，而节为难也。临之而不可夺，殆克守其节者欤！且夫事未至而谈节义，在在可以为忠臣。事既过而论坚贞，人人可以为志士。然矜言气节之人，未必真能气节者，何也？曰：以其非临事也。盖臣品之邪正，居恒未可深知，独危急困顿之时，一生之贤奸莫不分其梗概。学术之真伪，平昔未可遽辨，独艰难纷集之际，毕生之忠佞，莫不定其权衡。嗟乎！孰是临大节而不可夺者乎？朝廷养士数百载，岂无责报之一日。及势至凌夷，而漫无足恃者，功名之士多，节烈之士少也。若人秉忠贞以为怀，故刃可蹈，鼎可甘，独此百折不回之意，必不可改。此国存与存，国亡与亡者，盖自匡居坐论时而已决矣。宁于委贽为臣也而忍负之。吾人读书数十年，岂无自靖之一念。及时至颠危，而顿易其操者，自家之念重，爱国之念轻也。若人本精白以自将，故家可亡，身可戮，独此靖共自献之心，必不可回。此不为威屈，不为势阻者，盖自草茅诵读而已定矣。宁于登朝致主也而忍忘之。幸而邦家徐定，则正色以立朝，而上可告无咎于君父，下可告无过于苍生。即特立之孤忠，自足树一代人臣之表。不幸而帝命难留，则从容以就义，而精诚可表于天地，志节可昭于日星。即一已之捐躯，亦足酬数世尊贤之报。持此志也，希贤希圣，已为天壤之全人。勿二勿三，庶几名教之正士。谓之君子，谁曰不然！

本文是一篇“八股”小品，但它对于人格的养成教育，以及人品和气节的思想，也并没有腐败到哪里去啊！现在再看当时阅读本文者的评语。如：

“字挟风霜，词奔雷电，他日立朝，风节于此窥一斑——左笔臣”。

“忠贞如铁石，文信国公之《正气歌》也——鲁木齐”。

（三）孝慈则忠单句

李课云

以忠课忠，忠固不待于使矣。盖孝慈即上之忠也。上能如此，民之忠顾待使哉。且上欲民之相见以心，上固善窥民之性情也，而不知民早已窥上之性情。上能为人子，民自戴之如父。上能为人父，民自依之如子。此上与下之以性情相见者也，而谓民之忠顾待于使哉。今夫民之不忠者有故矣，非不知元后之犹父母也。然上欲民之视犹父母，曷不念己之尚有父母乎？而胡为天性之多薄也。非不闻乐只之歌父母也。然上欲民之感同父母，亦曾问己之果能为父母乎？而胡为怀保之无闻也。是不能孝也，不能慈也，而第以忠责民乎哉！且夫世亦有能孝而不能慈者，而有说矣。谓取吾侪之衣，以衣其所亲。取吾侪之食，以食其所亲，是偏私之甚也。而兹则能孝而复能慈也如是，世更有能慈而不能孝者，而民尤有讥矣。谓不能亲其所亲，何能亲其所疏。不能厚其所厚，何能厚其所薄。是无本之施也，而兹则能慈而先能孝也如是，是则无所期于民，而民之寤寐自动也。天下惟是情之容拂耳，上自笃乎义所不容辞。一寝膳之节，而闾巷播为美谈。一抚手之恩，而妇孺感而歌泣。直不啻家人父子之情以相属也，而谁复自匿其情欤。是则无所迫于民，而民之感通自捷也。天下惟是理之不容诬耳。上自操乎物所不得遁，文告有时违所不忍违者，孝子长吏有时负所不忍负者，慈亲更晓于尊君亲上之理，不容诬也。而谁复显悖乎理欤！孝慈则忠，此上与下以性情相见者也，使云乎哉。

评语：

若顺从孝慈讲到忠字，文势便平，又局亦不紧。讲下倒从不忠跌出孝慈，紧而能醒。诠孝慈处，俱从民心目中看出，则忠字既有根，而所以能忠之故，不烦言而解。凡属倒纲题，及感应题，皆作如是观。——次青

我们读了这些“八股”文以后，便可发现历史有今古的差别，文章体裁的作法，也有时代的不同。但是青少年们的思想和心理，并没有因为历史时代的不同就有太大的差距啊！只有经过不同的教育方式的熏陶，各自发展成不同的意识形态而已。例如本文对于忠孝养成的观念，便指出须由“慈爱的教育”作根本，才能培养出忠孝的气节，这是古今中外不易的定理。

十一、新旧教育的变革

上文讲到过去中国的读书受教育和考选人才的办法，以“四书”、“五经”作为标准，是由宋儒理学兴盛之后，自王安石的首倡开始。至于用“八股文”作考试取士的定式，是由明初开其先例。废止科举和“八股文”改以“策论”作考选的标准，则自戊戌政变以前，由康有为、杨深秀的上书力言其弊，而得光绪的同意实施，下诏正式废止，才结束了历史上以“八股文”考试的旧账。但完全停止科举考试的制度，兴办近代学校教育，则是光绪三十一年（一九〇五年）以后的事。

从中国教育思想的演变史来讲，废科举、办学校并非自光绪末年才开始。如果要了解这一代六七十年来教育的演变，以及今后教育的趋向，追溯远因，应该要从鸦片战争以后，太平天国军兴和清朝中兴的时期开始探寻，才能找出它的前因后果。换言之，近代中国受到西方文化的刺激，开始举办学校教育，其初是受实用科学的技术所影响，和军事上的需要而开此风气之先。废“八股”、废“科举”，在清朝末代而言，是受到时势的逼迫，仓促应变的事。并非如日本明治维新一样，变则全盘通变，有计划地变得干净利落。

自鸦片战争以后，清政府迫于洋务的需要，从咸丰十年（一八六〇年）设立总理各国通商事务衙门开始，到了同治元年（一八六二年），因总理衙门的请求，为了翻译外国语文和熟悉洋务的需要，于京师（北京）设立“同文馆”。但是当时“同文馆”招收生徒，指定

专用正途的科甲人员。除了学习外国语文以外，第二年，又增设学习西洋的天文、算学。可是当时朝野的保守派，对于“同文馆”的设置，力持反对的阻力也相当的大。到了同治五年（一八六六年），开始派遣知县斌椿率领官生赴欧洲各国游历。那时所谓的官生，大都从“同文馆”出身。在这个时期，由左宗棠发动船政之议，由陈葆桢负责办理造船工作，有关造船的技术职业教育，已经在半洋半旧的方式下开始了。

再到光绪二十一年（一八九五年）。张之洞奏议仿照德国制度，设立陆军及铁路学堂。二十三年，张之洞又奏设武备学堂。一直到戊戌政变那年，才开始设立经济特科，又设立京师大学堂，又诏改各省书院为学校。不过那时所谓的经济特科，并非现在狭义的经济学（Economics），那时所称的经济，是旧观念的经纶济世的通才之学。同年五月，又诏废“八股文”，改“科举”的考试文章为“策论”，跟着又诏各省府厅州县设立学校。再到光绪二十九年（一九〇三年），才正式颁布学堂章程。三十一年（一九〇五年）再诏停“科举”，再举经济特科，设立学部。三十二年（一九〇六年），宣布教育宗旨。

我们简略地了解了从咸丰十年（一八六〇年）开始，中国接触了西方文化，逐渐改变固有的教育制度。到现在，已经有了一百年上下的历史。时代的推移迭相更改，历史的变革频仍。由此而看东西文化的交流，以及新旧教育制度的改革演变，对于国家民族的兴衰得失，便会产生无限的感慨。

我们现在以“温故知新”的态度，先把清朝末期（光绪时代）有关变革教育制度的大要史料，重新翻阅一遍，然后再来讨论这一代教

育与现代青少年的思想和心理问题的关键所在，便可“观今鉴古”而求出它得失利弊的前因后果。

附录资料

光绪十三年开始，由总理衙门奏定出洋旅游人员章程十四条，是继同治以后派遣出洋留学考察，输入西方文化的实施办法。如云：

一、每年经费四万余两，以十员或二十员为额。二、考试人才，以长于记载、叙事有条理者入选。三、量官阶高下，酌给薪水。四、准开川资，准带仆役。五、游历年限。六、预支薪水。七、船价车价报销。八、游历地方川资。九、游历各地详细记载。十、各国语言文字科学，审择学习。十一、游历回华，应自明心得及著述。十二、由使臣领事保护照料。十三、各员先后具报启程。十四、父母老病不愿出洋者，准呈明免行。

张之洞初在两广总督任内，设立陆师学堂。到了光绪二十一年十一月奏陈练兵改用洋操，设江南自强新军外，又在十二月，奏设陆军学堂及铁路学堂。奏谓：

自强新军开办情形，业已陈奏在案。德国陆军人员无一不由学堂出身，今欲仿照德制，练成劲旅，非广设学堂，实力教练，不足以造就将才。光绪十二年间，天津地方，曾设立武备学堂。即臣在两广总督任内，亦曾设立陆师学堂，虽学生额数有限，而此次创练新军，营哨各官，取之两处学堂出身之人，究视未学者领会较易，长进甚速，是学堂之益，确有明证。查江南省城原设有水师学堂，今于仪凤门和会街地方，创建陆军学堂，讲舍住屋操场，一例备具。学生以一百五十人为额，为马步炮队，及工程台炮各门，约以二年为期，二年后再令专习炮法一年。三年期

满，分别甲乙，是为毕业。又铁路一项，学有专门，与陆军尤相关系。从前北洋亦经设有铁路学堂，但人数不多，殊不敷用。今拟另延洋教习三人，招集学生九十人，别为铁路专门，附入陆军学堂，以资通贯。其款项筹拨方法，陆军学堂开办四万数千两，在筹防局动款拨用。至常年经费四万余两，又铁路学堂经费二万数千两，即在山海关新认加解每年四万两，镇江关新认加解每年七千两项内动支，更劝募商捐以定之。

疏入报可。

这就是我们在上面所说，中国历史上教育的改制，开始仿照西方文化的教育制度兴办学校，是为了实用技术和军事上所需要的史料之一。

跟着而来的，便是光绪二十二年，始设官书局，任命孙家鼐为管理大臣，积极接受西方文化洗礼的事：

先是光绪初，日割琉球，法割安南，英割缅甸，列强竞争，外患日迫。中外士大夫，多有知旧政之不良，潜思改革者。一八八八年，英美宣教士及领事等，创办广学会于上海，有志之士，相与译新书，讲新学，排外自大之气为之一变。及甲午战起，粤人康有为等，复继广学会设强学会于上海，尚书孙家鼐、鄂督张之洞等，均赞助之。于是京师官绅，相与设强学书局翻译新书，讲求时务。嗣经御史杨崇伊，奏请封禁。至是御史胡孚宸复奏请将强学书局，改归官办，总理各国事务衙门因奏请改设强学书局为官书局。

奉旨允准，并特派孙家鼐为管理大臣。

同年七月，又由工部尚书孙家鼐奏请开办京师大学堂。

先是大学士李端棻奏请推广学校，以励人才，京师宜建立大学堂等语。朝命饬下管理官书局大臣孙家鼐，察度情形，妥筹办理。至是孙家鼐奏陈六事：

一、宗旨宜先定：以中学为主，西学为辅，中学为体，西学为用。

二、学堂宜建造：讲堂学舍，必爽恺宜人。仪器图书，须庋藏合度。

三、学问宜分科：拟分立十科：甲、天学，算学附焉。乙、地学，矿学附焉。丙、道学，各教源流附焉。丁、政学，西国政治及律例附焉。戊、文学，各国语言文字附焉。己、武学，水师附焉。庚、农学，种植水利附焉。辛、工学，制造格致各学附焉。壬、商学，轮船铁路电报附焉。癸、医学，地产植物各化学附焉。

四、教习宜访求：中国教习，应取品行纯正，学问渊深；外国教习，须深通西学，兼识华文，方无扞格。

五、生徒宜慎选：年以十五岁为度，以中学西学赅通者为上，中学通而略通西学者次之，西文通而粗通中学者又次之，分为三班。

六、出身宜推广：参酌中西，特辟三途。

甲、立科：仿前乡会试立算学、时务等科之例，咨送与考。

乙、派差：如应试不中式，量其所长，咨总署派往使馆充当翻译，或分布南北洋海陆军船政制造各局帮办一切。

丙、分教：泰西有师范学堂者，专学为师，学生如不应举为官，即考验后任为教习。至经费一层，应请飞饬南北洋大臣，无

论何款，按月各拨银五千两，解交户部，作为京师大学堂专款。

疏入从之。

到了光绪二十三年五月，湖广总督张之洞，又奏设武备学堂。奏谓：

外洋武备学堂分为三等，小学堂教弁目，中学堂教武官，大学堂教统领。学术浅深难易，为此为差。今我国如救时计，虽不能遽设大学堂，而教武官之学堂似不可缓，今拟专储将领之材，选文武举贡生员及文武候补员弁。官绅世家子弟，文理明通，身体强健者，考取入学堂肄业。其功课章程，令洋教习酌议，课程余暇，即令其诵读四书，披览诸史兵略，以固中学根柢，兹于湖北省城东偏黄土坡地方，购地建造学堂，派员妥定课程，以期有实效而无流弊。

得旨允行。

光绪二十四年，也就是有名的戊戌政变那一年正月，诏设经济特科，正式设立京师大学堂，改各省书院为学校。

先是贵州学政严修，奏请开议专科，经总理各国事务衙门会同礼部议奏，允先行特科，次行岁举。特科约以六事，曰：内政、外交、理财、经武、格物、考工。由三品以上京官及督抚学政各举所知，咨送总理衙门，会同礼部，奏请试以策论，名为经济特科。岁举则每届乡试年份，由各省学政调取各学堂书院高等生，送乡试分场专考。

令高等学堂毕业者入焉，以谨遵谕旨，端正趋向，造就通才为宗旨。计分八科，曰：经学科、政治科、文科、医科、格致

科、农科、工科、商科。

诏各省府厅州县，将现有之大小书院，一律改为兼习中学西学之学校，以省学为高等学校，郡城为中等，州县为小学，并祠庙不在祀典者，一律改为学堂。

五月，诏废“八股文”，“科举”改试“策论”：

经义试士，始于宋王安石，至明初乃定为八股文体式。尊其体曰代孔孟立言，严其格曰清真雅正，禁不得用秦汉以后之书，不得言秦汉以后之事。于是士人皆束书不观，争事帖括，至有通籍高第，而不知汉祖唐宗为何物者。康有为及御史杨深秀，会于本年三月，上书请废八股，为许应骙所驳，不行。四月初，梁启超复联合举人百余人，连署上书，请废八股，书格不得达。至是康有为、张元济因召见，皆力陈其害，康至谓辽台之割，二百兆之偿，琉球、安南、缅甸之弃，轮船、铁路、矿务、商务之不兴，以及民之贫，国之弱，皆由八股害之。帝喟然曰：西人皆曰为有用之学，我民独曰为无用之学。康即请曰：皇上知其无用，能废之乎？帝曰：可也。康退，告宋伯鲁，使抗疏再言之。疏既上，帝立命军机大臣批准，刚毅谓此乃祖制，不可轻废，请下部议。帝曰：部臣据旧例以议新政，惟有驳之而已，吾意已决，何议为？诏遂下。

略如云：

我朝沿宋明旧制，以四书文取士，康熙年间曾停止八股，考试策论，未久旋复旧制。一时文运昌明，儒生稽古穷经，类能推究本原，阐明义理。制科所得，实不乏通经致用之才，乃近来风尚日漓，文体日蔽，试场献艺，大都循题敷衍，于经义罕有发

明，而浅陋空疏者，每获滥竽充选。若不因时通变，何以励实学而拔真才。著自下科为始，乡会试及生童岁科各试，向用四书文者，一律改试策论。

同年五月又诏各省府厅州县设立学校。诏谓：

前谕入京师大学堂肄业者，必由中小学递升。惟各省中小学，尚未一律开办，著各督抚饬地方官各将所属书院详查，一律改为兼习中学西学之学校。至于学校等级科目，应以省会之大书院高等学堂，郡县以次递降。所有小学中学应读之书，仍遵前谕，由官书局编译中外各书，颁发遵行。至于民间祠庙，有不在祀典者，即由地方官晓谕民间，一律改为学堂。

光绪二十七年八月，诏各省州县改设三级制学堂：

自七月下旬，诏各省筹建武备学堂，停止捐纳实官后，至是复命各省所有书院，于省城改设大学堂，各府及直隶州改设中学堂，各州县改设小学堂，并多设蒙养学堂，已而又命各省选派学生出洋肄业。

光绪二十九年十一月间，颁布学堂章程，再诏停“科举”：

于省城改设大学堂，各府及直隶州改设中学堂，各州县改设小学堂，并多设蒙养学堂，定章程以鼓励之。凡由学堂毕业考取合格者，给予贡生、举人、进士等名称。又特设管学大臣以专其责，此二十七年事也。二十八年颁定学制，命各省选择学生，派往西洋各国讲求专门之学。其后学制，递经改订，规模渐具，至是命由张之洞会同管学大臣，将学堂章程悉心厘订，议定进呈。

凡初等小学堂、高等小学堂、中学堂、高等学堂、大学堂、附设通儒院，六种章程各一册。又外国蒙养院，一名幼稚园，兹参酌其意，订为蒙养院章程及家庭教育各一册。另就原设师范馆章程参考订定初级师范学堂、优级师范学堂、任用教师等三种章程各一册。又农工商实业，另拟有初等农商实业学堂、附实业补习普通学堂，及艺术学堂各章程。中等农工商实业学堂、高等农工商实业学堂、实业教育讲习所、实业学堂通则，五种章程各一册。此外管理法编为各学堂管理通则一册，又总括设教宗旨，为学务纲要一册。

当时称为赅备，并拟递减科举办法，疏入，命次第推行，并改任孙家鼐为学务大臣。

光绪三十一年，又诏停科举：

自二十七年七月诏废八股之后，科举仍每岁举行，至是因日俄之战，全国风动，直隶总督袁世凯等遂奏请立停科举，推广学校，廷议从之，遂下谕。略言：三代以前选士皆由学校，而得人极盛，实我国兴贤育才之隆轨。即东西洋各国富强之效，亦无不本于学堂，方今时局多难，储才为急，朝廷以近日科举每习空文，屡降明诏，准将乡会试中额，分三科递减。兹据该督等奏称科举不停，民间相率观望，欲推广学堂，必先停科举等语，所陈不谓无见。著即自丙午科为始，所有乡会试一律停止。各省岁科考试，亦即停止。又言：学堂本古学校之制，其奖励出身，又与科举无异云。自是科举遂废，学堂日兴，其留学欧美者所在兴起，全国风气为之一变。

到了光绪三十二年二月，宣示教育宗旨。诏曰：

考各国学制，大别有二：曰专门，曰普通。而普通尤为各国所注重，普通云者，不在造就少数之人才，而在造就多数之国民。今因中国政教之所固有，而亟宜发明以距异说者有二：曰忠君，曰尊孔。又宜箴砭以图振起者有三：曰尚公，曰尚武，曰尚实。着将钦定教育宗旨，颁示天下，悬之京外学堂。

看了以上的历史资料，我们至少可以得到一个概念：在时代潮流的趋势中，要想真正融会古今中外而建立一个新的教育思想和制度，绝非单凭浅见的眼光而只图一时的快意和躁进所能成其事。同时，看了这些史料以后，也可了解我们现在有关文化教育等问题，仍然还是这个世纪中的老问题，只因时代意识的不同，表现的形式两样而已。

十二、值得反省的代差与教育

前面费了不少的时间，反复讲述了近代一个世纪以来文化和教育在历史上演变的陈迹，其目的，为了使我们现代的青少年们，了解有关这一世纪的思想和心理问题的来因去果，而后才能真正深入其中心，探讨其得失，也才知道如何自强自发地担负起这一代应负的责任，以及如何建立今后文化思想的方向。现在要讲的，将是衔接我们这一代切身的问题。但是其中还有不少的因素，牵涉广泛，无法一一剖析，只是略说端倪，以资启发，希望有志之士自寻答案而确立自身的作业。

由于前面的讲述，我们至少知道过去有关东西文化、语文的交流工作，以及教育思想和教育制度的演变情形，已经有了百年前后的历史，换言之，横亘在我们面前的种种问题，例如：东西文化思想的交流、教育思想、教育制度和教育方法，等等，仍然逗留在将近百年以来的老问题上，到目前为止，并无特别翻新之处。同时也由此可知重新整建一个国家民族的文化，绝不是单凭一时的意气，可以“立竿见影”，一蹴而就，侥幸而得的。并且也由此可知其中根本就没有什么“代差”、“代沟”等的存在。现在青少年们所梦想以赴，愤慨以求的，也是上一代所希求的目的；现在青少年们的感受，也正是上一代慷慨悲歌的情形。只是时代环境的不同，彼此面对的景象各别而已。规规矩矩来说，上一代的老少年们，由于年龄随时代的消失，意志随岁月的凋逝，精神随体力的衰竭，把齐家、治国、平天下的愿望，寄托在下一辈后起之秀的身上。因此，从表面看来，老少两代的思想与

作风，在形式上纵有差异，但在实际上，却正如接力赛，互相衔接，上下两代哪里真有一道鸿沟的间隔呢！如果真有“代差”、“代沟”的存在，人类的历史一定会有绝无仅有或一段真空的现象出现。那么，历史事实与历史哲学的本身，都成为废话而不通了！事实上，历史的演变也正是衔接性接力的变异，绝无一个无因而来的可能。因此，历史哲学仍然具有它值得研究探寻的价值。

文化史上的一笔“呆账”

现在我们旧话重提，再从清朝末代废除科举取士与改革教育制度谈起，由咸丰时代的学习西洋文学，出洋考察，成立“同文馆”，翻译西书，以及到了光绪初年废除各省州县的“书院”制度，成立“学堂”，和正式设立“北京大学堂”的一连串的事实开始，将近一百年来的文化输入，和“东才西学”的成绩，它在历史上究竟有些什么交替？而且一般正式从“西学东来”的前辈学人们，他们为我们的国家民族又究竟作了哪些实际的贡献？当然啰！除了从事有关应用科学而默默无闻的建树者，值得我们予以相当的崇敬以外，其余的，实在不敢期期奉承。此所以我们在这一时代中，不及东邻日本在第二次世界大战以前的进步之故。固然，我们也不能随随便便就将这个重任，贸然地加付在他们的头上，况且其中还有许多阻力的因素，绝非骤然可以消除的；例如历史文化旧包袱的拖累，以及新旧思想一时难以融通的差异，因此才有上一代劳而无功的结果。但从“春秋责备贤者”的意义来看，却也不能轻易地推掉中国文化人的责任啊！

先从小学教育的课本说起

讲到这一世纪教育上的沿革，我们必须要从教育的宗旨和内容说起。同时更需要从基本教育——中小学的教育说起。关于过去童稚开始接受教育的情形，我们已略如前面所讲，虽然并无明文规定它的宗旨，大体上都是以人格的养成为教育彻始彻终的精神。至于上下二千年来教育的内容，都以“四书”、“五经”为教材的主要中心。除此之外，虽然另有如《三字经》、《千字文》等一类的书，也只能算是辅助性的读物。自从西风东渐促使教育改制以来，“中学为体，西学为用”的观念，以“经”、“书”为主的一贯教育，始终还是一仍未变。尽管有人表示反对，但过去数十年来的确是如此。后来由改制而注意到小学教育的课本，根本撇开旧套，从教习儿童的识字教育开始，但还是走的《礼记》文化的老路线，采用“小学”、“训诂”的精神，配合西方文化的看图认字的教学方法，因此而有了“人、手、刀、尺”、“山、水、田”、“狗、牛、羊”等初级小学课本的出现。从此而再演变，便又改的课本，作为小学“小猫三只四只”、“猫儿叫，狗儿跳”一类低年级的读物。再往后的一再改变，便到了现在的“开学了！开学了”、“老师早，老师好”的课本了。可惜我手边资料不够，如果资料齐全的话，就可以把这几十年来所有课本内容的改革，作有系统的研究，那么一定会发现许多道理和足资反省、检讨的地方。如果有人拿这资料作一篇《二十世纪中国中小学教育课本的改革和文化思想之演变关系》的论文，保证一定可以拿到一个学位。

当时有关这些课本的改革问题，都是经过慎重的研究和考虑，尤其须要根据国家教育政策和“教育学”、“儿童教育心理”等学理的依据，并无随便乱来的嫌疑。至于人格养成的教育，则只归公民课本去负责（旧式的公民，叫作修身）。大家都是身历其境，都有受过这一教育方式的实际经验，不必再作详说。尤其像我们列入上一代的老少年们，亲自有过新旧不同的教育经验者，对此看得更为清楚。必须承认新时代的教育内容和方法，对于开启国民知识和普及教育的效果，的确迥非前代可比。但是知识并非就是“学问”，人格养成和国家民族文化精神的栽接，并非有了知识就能成功的。尤其对于儿童教育来说，问题更为严重。因为我们现在所采用的教育方法，为了配合当前时代的需要，大体上都是传授知识和技能，并没有真正考虑到国家民族“承先启后”的百年大计。旧式的教育，虽然也没有明文确定是为这一目的而教育，但几千年来的一贯精神，实在是与此目的相契合的。

现在为了面对当前时代的需要而传授知识和技能，那么，所有教育措施，就只看时代的趋向、社会的需要而决定教育的方向。因此，就无法以教育思想来开辟时代而领导新时代了。尤其为了“语”、“文”合一而采用的课本，对于知识的传授和传播，收到眼前的功效确实不少。但是距离中国文化的本位，就愈来愈远了。我们所谓的中国文化的宝库，都在上下五千年的古典书籍里，但是古书都用文言写成的。我眼见现代的青少年们，虽然爱好中国文化，有心要想研究中国文化，基本上就读不通古书，打不开这个上下五千年宝库的锁钥，因此只有望洋兴叹，左顾右盼的尽是一片茫然了。

以考试为学问的流弊

并且最不可解的，我们现行的小学课本，与中学、大学并非都能衔接。从小学一年级开始，拼命教儿童们背诵现行课本上的许多大可不必要的知识，来准备月考和期考。因此弄得有心“望子成龙”的家庭，比较上进的子弟，“三更灯火五更鸡”背书作功课，比起科举时代的考功名、背“八股”，更加严重。当时为了考功名，背“经”、“书”，背了以后，一辈子受用不尽而学无止境。只要问一问，我们现代六七十岁以上有所建树的老少年们，请他们平心静气地谈一谈，哪一个的学问知识不是从这种旧教育方式中打下基础。可是现在我们花费了无价可比的下一代童年时代的时间和精力来背课本，弄得头脑呆板，眼睛近视，背熟了以后，除了应付一级一级的考试以外，便等于毫无用处。一考上了中学，小学读的书就等于白费。考上高中，初中的书是白读了。考上大学，中小学的书等于无用。大学毕业以后，踏进各阶层社会来做事，无论如何专门，也会感觉到所学与所用，完全毫不相干。除非还要为一辈子的考试再接再厉，那才还有些用处。因而，正常情况下，或者在大学毕业以后，才需要正式开始重新读书求学。

有一次和一位学师范教育的同学谈天，偶然讲到这些问题，我问他说：“我们现在教育的真正价值在哪里？”他叹了一口气，笑着对我说：“为了考试。”由小学考中学，中学考大学，考研究所，考出国，考种种和种种的考。考过了一生，然后方有资格称“显考”和“皇考”。这真是一个语重心长的幽默。考试是中国文化特有的创作制度，法良意美，素来为外人称道赞誉的。谁知到了现在，一考之弊

至于如此，因此而形成现在青少年们的思想与心理潜在的抗拒意识，也是相当严重的因素之一，的确不能掉以轻心而疏忽置之的。如果以时代观点，从西方文化的教育制度来讲，无论欧、美各国的小学教育，其课本与作业，也有考试，但轻松而活泼，收效的现象也绝不像我们的情形。至少目前美侨在我们这里的教育，也可以值得借镜而窥见其一斑的。

新式与旧制小学的差距

其次，讲到有关几十年前小学教育制度的内容和现在的情形，更会使人引起教育史上的沧桑之慨！如果一定说现在的老少两代存有“代沟”或“代差”的话，所受教育制度内容的影响，也是重要的原因之一。过去的小学，由旧式到新时代，制度还未十分完备。小学教育，便有“初级小学”与“高等小学”之分。如果再向前推，又有旧制的“高等学堂”之别了。我们在前面已经讲过由清末以来的教育改制资料，便可知旧制的“高等学堂”，它的性质相当于现在的完全中学。再进一步，便是旧制所称的“大学堂”了。至于综合旧制的“初级小学”和“高等小学”来讲，它的性质，等于现在的完全小学。但在几十年前的小学，由初级到高级，不但对于西方文化的英文、算学等基本教育，已经列为必修而有相当的程度，而对于中国文化的传统教授，大体上还是因袭旧式的精神，保持传统的读书风气。因此倒退回去几十年来讲，那个时代一个毕业于“高等小学”的优秀学生，他的知识程度、学问修养和见解，比起现在一个毕业于完全中学的学生，实在高明得多。如所周知，在这个时代几十年来很多对国家社会有建树的人物，无论在党政、军事或文化教育、工商各界出人头地的，他的学识基础的深度，都是由于旧制小学和依照旧式读书的教育成果。其实，这是我们这一代老少年们大家心照不宣的老实话，我相信他们大家也都有同感，只是不肯出之于口而已。

我们现在社会安定、经济进步的一代，国家花了经费，普及了国民教育，何以在完整的国民教育制度下，反不如其初也？而且反因教育的普及，促使青少年思想与心理上的彷徨，这又是什么原因？实在

值得深思反省。老实说，这几十年来，如果只靠普通学校教育的方法，恐怕中国文化的精神，早已随文化大革命而沦陷无遗了。当然，我所知不及的地方，或许很多，但是，如果这一代中，真正亲自接受过新旧教育与普通学校教育和军事学校教育的，或者对我所说会予首肯的。

十三、教育与文化的中空

这一两年来，有些从大学和研究所毕业的同学，进入社会工作以后，深切地感觉到中国文化以及中文修养方面，太过贫乏，甚之，因此而影响对西方文化的认识，也愈来愈肤浅。希望我们读过旧式“书院”的老少年们，根据真正“书院”的精神，参酌西方研究院的长处，试办一个可供读书讲学的地方。此事看来很好办，但事实上，有许多的困难无法解决，同时也是一件吃力不讨好的工作。而且最主要的，我还是振作不起疏懒惯了的个性，平常徒托空言，不肯积极地见之于行事之间。所以一再因循，得过且过。

最近，许多大学毕业的同学，碰到初进大学的同学，向他们讨教求学的方向，以及开始研究中国文化的方法。因为这些青年考进了大学之门以后，才开始觉悟到必须“反求诸己”——研究中国文化的精要。但因为由小学到中学的十多年时间，浪费了青春的精力和智力，死背了许多无用的知识，对于中国文化，所有的是一片非常可怕的“空白”。现在进入大学，比较有些自由读书研究的机会和时间，但又不知如何入手，如何找出一条简捷易晓的捷径，以及如何迅速地弥补过去的“空白”。

新进的同学们发觉了问题，前期的同学们对此也同样不知所措，谁也不能昧着良心盲目地指人一条暗路，单靠“读经”就行吗？谁又不会“读经”呢？凡是多认识些中国字的，都说自己会读“三坟五典，八索九丘”。甚之，诸子百家之学，都可一目了然，无所不通。

目今林林总总的学子，以及负责教育的，谁又不是博古通今，目空一切的呢！而且讲授人文思想的，提到中国文化，除了尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟以外，便是“我”。然后便气“盖”万夫地褒贬诸方，肆意谩骂。提到西方文化，除了苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等以外，在中国，无论自己的洋文真的通与不通，除“我”以外，还有谁呢！结果呢？砍过程咬金式的三斧头以外，再要“扣其两端”，便是“空空如也”犹如圣人了。如今滔滔滚滚者大半如此。因而青年们，彷徨更彷徨，唾弃更唾弃，你说怎么办？

还有一位某大学的同学对我说：“我们学校的新决定，要把某一科的思想史，改作一年级的必修课。请问：你对此有无意见？”我说：“放在哪一年都可以，我无意见。不过，为什么有了这种动议？”他说：“因为要大家先对历史有了认识，才好选择自己的志趣，应该专攻哪些学问。”我说：“如果照这样说来，大家在中学阶段都没有读过历史吗？如果在中学里已经读过历史，为什么到了大学一年级还要再了解一次历史呢？倘使本来已经知道历史，只是不知道历史上的学术思想史而已，那么，兹事体大，就非大学一年级的程度所能了解。照现在大学生的程度，恐怕至少要三年级才能开始研究。”总之，对于这个问题的本身，并不足以重视，目前教育的现况，都是似是而非，只要学校当局的“老板”们，随心所欲而不逾外行人规定，爱怎么办就怎么办。但是由中学到大学的一段“中空”，又是谁该负其责咎呢？

再说中小学教育的“代差”

本世纪的六十年中，我们的国家一直在忧患中度过多难的岁月。距今三十年前，我们还未实施国民义务教育以前，无论小学、中学、大学，都是在旧制中蜕变改进，并未确定一个为国家百年大计，除旧更新的准确路线。虽然各省县照例有县立高等小学和省立中学的建立，但较为僻远的地方，仍未普遍地设立。因各地的知识分子，秉承中国固有文化思想的读书人，抱着读书救国的传统精神，起而私人兴学的，大有人在。但是，三四十年前的小学或中学，无论是公立或私办，大多都在不今不古、半中半西的文化思想之旋涡中，教育青少年们。人文思想方面，正是西方文化思想开始输入的阶段；自然科学方面，也只是初步移植新知，培养后进。除了东南和沿海一带，比较容易接受西方文化之外，教会的势力也随着百年来的苦心经营，而伸入教育范围，此时已兴办新式学校，努力介绍西方文化，积极传授洋文。至于其他公私立中小学的学风，仍然还是停留在以中学为主，西学为用的阶段。有些虽然不是完全以中国文化为主，至少也是偏重在东方文化方面。倘使只从中国文化的立场来说，三四十年前受过中、小学教育的人，对于中国固有文化，正处在“褪色”的阶段，还没有像这二十多年来，由褪色而变为“真空”。这种现象，只要深切体会我们现代中国人对于中国文化吸收的程度，以二十年做一阶段，从六十年前受教育，与四十年前受教育，以及最近二十年来受教育的人相比，就可很明显地看出差异。如果说现代中国文化真有“代沟”的话，那么文化思想上的“代差”就是非常明显的事实，大可不必讳疾忌医而不谋自救之道。至于目前二十岁左右的大专同学，乃至再往前看看，还正在受小学教育的小朋友们，因传播事业和时代文明的发

展，新的“代差”，又在更新的孕育中成长。为“国家百年大计”、为“人类文明前途”，亲身目睹这些历史文化演变的现象，使人对于“成己成人”的千秋事业，不禁四顾彷徨，毕竟如何才能向历史任务作一交代呢？

六十年来演进中的大专教育

由以上的大要，了解了六十年来中、小学教育的概况，再回顾一下二十世纪中我们的大专教育，更有“概乎言之”之况了！我们在前几次讲述中，对于清末民初教育制度变革的情形，已经约略提到它在历史上演变的大要。从一般性的大专教育来讲，大学方面，由京师大学堂改制成民国以来的北京大学之后，在北方还有北京师范大学、清华大学等的建立。以后各省也分别设立了大学，例如云南、四川、山西、浙江大学等。此外，各地也有继起的私办大学，后来又有国立的各个大学。其他在东南沿海直接或间接由教会办的和私人创办的大学，在输入西方文化和传授洋文方面，素来便有一路领先、特别优秀的卓越声望。至于职业性的学院，除了医学、法政与交通等，要算师范学堂最为流行，因为当时我们国家在政治、立法和建立新时代的教育方面，正在需要人才。此外，有关矿冶、蚕桑、纺织方面，也有少数的专校。但是，一切都还在建设性的新创过程，教育方法虽然很认真，制度还未完全确立，或多或少，总在不今不古、半古半西的成长阶段。特别是属于革命性的教育方面，又与一般教育分途。

由旧式教育转向新式教育

面对我们现在的青少年们，大概描述了这几十年来教育的趋势，虽然笼统讲了中、小学和大专的情形，但是绝不能拿诸位同学现在在此地受教育的经历，来看过去五六十年或三四十年的情况。否则，便会使我们要讲的主题——二十世纪青少年的思想与心理问题——完全脱节而毫不相干。我们花费了很长的时间，叙述现代史上教育演变的情形，正是为了层层剖剥有关现代青少年思想与心理问题的因果关系。也许大家了解了这些事实以后，由果推因，便会知道自己是如何成长茁壮在这个安定幸福的社会中，同时也可由此而体会到“忧患兴邦，逸乐亡身”的道理。

几十年前，我们读书求学可没有像诸位现在那么容易。现在政府实行义务教育，并有奖励求学等政策的规定，又加社会安定、国民经济平稳、交通方便，所以由小学、中学，一直读到大专和研究所，都是一帆风顺，平步青云。可是前一辈的老少年们，就与现代青少年们大大的不同了。尤其像我们这些不今不古、不中不西、不老不少的老朋友们，讲到读书求学的故事，真有不胜今昔之沧桑感慨。

几十年前，像我们这些来自乡村的老少年，先在家里接受了旧式读经书的“家塾”教育，既不是像现在青少年为求职业、求学历、求出路而接受教育；更不是为了“科举”、考“八股”以博取功名。我们从小先要接受旧式教育的动机，那是传统历史文化上旧观念的习惯所驱使，同时也是受了旧观念的“万般皆下品，唯有读书高”的意识所影响。因为当时在新旧社会形态的变革时期，许多乡下人真还弄不清国家教育政策的方向。除非有些在通都大邑的人，得其风气之先，

才真是为了读书救国，为了学问而学问地接受教育。现在反省起来，说句老实话，我们当时的读书受教育，有意无意，或多或少，都是因袭三千年来的旧观念，不外乎由“光耀门楣”、“读书作官”的动机而来。当然仍有少数杰出之士属于例外，不能一概而论。这种观念，也正如现在大家潜在意识的观念一样，是为了求学历，拿文凭，好找职业，好谋出路。只是时代不同，观念的名称改变，实质上，还是“换汤不换药”，在根本的心理意识上，完全相同。

新旧读书方法

我们当时旧式读书受教育的方法，是“读古文，背经史，作文章，讲义理”，那是一贯的作业。那种“摇头摆尾去心火”的读书姿态，以及朗朗上口的读书声，也正如现在大家默默地看书，死死地记问题，牢牢地背公式一样，都有无比的烦躁，同时也有乐在其中的滋味。不过，以我个人的体验，那种方式的读书，乐在其中的味道，确比现在念书的方式好多了。而且一劳永逸，由儿童时代背诵的“经”、“史”和中国文化等基本的典籍以后，一生取之不尽，用之不竭。当年摇头摆尾装进去，经过咀嚼融化以后，现在只要带上一支粉笔，就可摇头摆尾地上讲堂吐出来。所以现在对于中国文化的基本精要，并不太过外行，更不会有“空白”之感，这不得不归功于当年的父母师长，保守地硬性要我们如此读书。

“家塾”读书受“经”的遗风当然存在不了好久，时代的潮流到底很自然地打开了风气，马上就需要转进“学堂”（当时俗语称呼新式的学校叫“洋学堂”）去上学。但是，就以“高等小学”（等于现在的国民小学）来说，一个县里也没有两三个，有些地方隔一两县，才有个中学。虽然路途只隔十多里或二三十里，可是要一个生长在保守性农村的子弟，基本上是先受旧式教育读书的小孩子，背上一肩行李和书箱，离开家园而进入“学堂”的大门，过着团体受教育的生活，其中况味，比起现在出国去读书，还要难过。如果由高等小学毕了业，有能力、有志趣，要再上进去读中学，那种气氛就像专制时代进省考“举人”一般严重。三四十年以前，在守旧、保守的农村社会里，一个乡村没有几个中学生。当时，他们便等于是“洋举人”，风

头之健，足以博得人们的刮目相待，或“侧目以视”，至于偏僻地方，一个县里能有几十个中学生，已是了不起的事。再能进读大学的，真是寥寥无几了。但是那时一个高等小学毕业生的学养程度，比起现在中学毕业的，还高得多。一个中学生，比起现在大学毕业的，也要胜出一筹。如果大家不说假话，当代多少知名之士，在各界有所成就的中年以上人物，很多都是在这种不新不旧的中、小学教育环境中成长自立起来的。尤其站在中国文化方面来讲，的确是如此，其中的原因固然很多，最重要的因素，还是因为时代的不同，从小学开始，对于中国固有文化，已经打了较好的基础，这是不必讳言的事实。这就是我们的国家，在几十年前，由农业社会转进工商业社会，因教育形式的不同，而使得这半个世纪中的心理和思想上，产生许多新旧的差异。

为什么当时读到中学的人那样少呢？这就涉及了当时政治、经济、交通、教育等许多的问题，而且这些问题，也都是现代教育上的专题。现在追溯从前，只从经济方面来讲，当年的农业社会，较为僻远的地方，能够使一个子弟读完高等小学，在学费的负担上，已经非常吃力，如果要使一个子弟读完中学，在学费、路费（交通费）、住宿、膳费等的负担，如非“中人之生产”的家庭，实在很难负担得起。除了通都大埠以外，一般农村社会，除了要子弟读书作官来光耀门楣，否则，教育对他们而言，真是一件过于奢侈的事了。倘使再要上进去读大学，就等于清代的上京考“进士”一样的严重。因此那时候一个大学生，除了少数真正毫无出息的世家公子，或富家纨绔子弟以外，只要能够进入大学读书的，学识才能的程度，就远非今日的大专同学可比了。当然，大学生们也许会盲目地责怪上一代的老少年们对于国家历史上的贡献。事实上，如果真能深切地研究、了解了我们国家在这半个世纪中，遭遇“内忧外患”的种种经过，便会体谅上一

代的老少年们，是如何地运用不今不古、半古半西的学问知识，极其艰辛地撑持了这“六十年来家国，八千里地山河”的历史局面。在艰危变乱中，诚然不免忙中有错，何况世界上最难了解、最难判断的便是“人”和“事”。因此对于这个问题，很可以引用两句古话来说：“书到用时方恨少，事非经过不知难。”

才流都向考中磨

在这二十多年来，教育的发达和普及，远非从前可比。但是无论教师或家长，都感觉到教育水准的低落，一代甚于一代，而远不及从前。当然，其中原因复杂，不能只苛求于学校的教育，例如社会风气与社会教育的关系，家庭教育与家长思想的关系，整个教育精神与教育制度的关系。在在处处，都是整体连锁性的因素。不过，单以中学的教育而言，问题就颇为严重。历年来为众望所归的几个著名小学或中学，尤其是某些“女中”，为了争取“校誉”（以升学率的高低而定校誉的声望），大半时间，在教“考”。除了背考试题以外，就不知道什么叫教育了。而且功课的繁重，根本没有时间多读课外的书。我与学生及在中学里当教师的同学们谈话，他们或她们在夜里做梦的时候，经常都还梦见“赶考”——被考或考人。除“考”以外，简直不知什么是学问。旧式考试考“思想”，现在考试考“记诵”。《礼记》有言：“记诵之学，不足为人师。”可是现在能记诵而善于考试的学生，家庭与学校，都认为是好学生。稍加活泼而稍富于才能与思想的，反而考得不好。而社会、家庭与学校，根本就抛弃诱导天才等的教育原理，很轻易地认为是坏学生——太保或太妹。所以这些不“太”而也被汰的青少年们，率性就抗拒到底，一路地汰下去了。家长期望于现在好学校的心理是如此，所谓好学校的校风恰也合于家长和社会的要求，你能说是有错吗？其谁之过欤！其谁之过欤！

十四、尊师重道

“尊师重道”，是人类文明的共通德性，无论中外都是一样，只有礼仪形式上的不同，并无精神上的差别。但在五千年来中国文化的传统中，“师道”的尊严，“尊师重道”的精神和礼仪上的风气，俨然已与“君道”互相对峙，构成“政”、“教”互助的特质。只要读过历史（不是现在学校里的历史课本），懂得中国文化史的人，都是了然于心，不待细说的。即使没有读过书，没有受过教育的人，在文化传统的熏染中，也都知道“尊师”的重要。尤其在过去的民间社会，不读书，不进学校，自由从师学习百工技艺为专业的人，终其一生而“尊师重道”的精神和行为，比起读过书，受过教育的人，有过之而无不及。至于习“武”的人，对于“尊师”，更加重视。但在二十世纪的这个时代中，数十年间，首先受到西方文化表层形式的撞击，再经过了一番文化大革命的颠倒意识，师之不尊，道之不行，其所由来者久矣。因此政府与社会，苦心复兴中国文化，强调“尊师重道”的行谊，以及教育当局，每逢一年一度的“教师节”，特别提倡“敬师”的运动，实在是煞费苦心。

但从另一角度来看，隳堕才须复兴，颓废才须提倡。正因为中国文化的优良精神，经过几十年来的蜕变、没落，产生了许许多多的弊病，所以才须复兴和提倡。即如“尊师重道”一事来说，也正因为感慨于“师道”的沦夷，因此才重新号召。老子所谓“六亲不和有孝慈”，也便是这个道理的反映。可是多少年来，无论在教育界、在社会间，“尊师重道”的风气，一经提倡和号召，便已确实改进了吗？

事实并不如此。相反地，如果深入观察，反而看到现代师生之间的彼此排挤、倾轧、嫉恨、轻视，甚之互相谩骂，处处皆是。由此可知一种优良的礼仪风气，绝非制度或规定所能养成。它的基本根柢，仍然有赖于教育和学风的改正，以及整个社会风气和全民思想的培植。

中国传统文化的师道

现在让我们先来回顾一下历史文化上有关“师道”的情形，使大家在观念上，能够“温故而知新”，可以得到惩前毖后的准确方向。在我们的传统历史上，师道的尊严，自三代开始，就与“君”、“亲”并行。所谓“作之君，作之亲”，同时也便要“作之师”的。

自东周以后，有孔子的精神和人格的感召，“万世师表”的典范，和“尊师重道”的观念，便与“君道”分途而截然独立。但与“亲”道仍然是互相呼应。秦、汉以后的“传经”和重视师承的风气，虽然渐已趋向狭小而发生流弊，但这种优良传统精神的存在，依然有其特殊的价值。

魏晋南北朝之间，师道渐趋隳堕，但因新兴佛教重视师承的作风，以及政治体制上确立了王者尊师的礼仪。“师道”为尊的精神，又走向一个新的境界。

到了中唐以后，韩愈写了《师说》与《原道》，为“尊师重道”和重视师儒的风气，又添了一番新的景象。由于儒、佛两家学风的影响，到了宋代，理学兴起，撮取《礼记》和“丛林制度”的精神，新的“尊师重道”的面目，便从此确立。

如果肯读一下“四朝（宋、元、明、清）学案”和“五种遗规”等书，资料俱在，在此不必多说，因此自明、清以后，各阶层社会重视“师道”的观念，普遍流行。过去许多家庭的中堂，供奉了一个宗教式的牌位，上写“天、地、君、亲、师”五个大字，也便由此而

兴。所谓“一日从师，终身为父”。乃至尊重“一字之师”的美德，也便为大家所乐道。民间社会和宗教上“师父”的称呼，以及帝王们在朝廷上对“师傅”的恭敬，也由此而成为当然的风俗。

可是，所说的这些故实，还只是历史上的精神形式。事实上，自宋、明以后，“师道”的尊严，并非只是对学生们的要求。实际上，是师生互相尊重的礼仪。固然“一日从师，终身为父”。是对学生们的教诫。但是老师对于受业的学生，亲情爱护，以及对他的学术思想乃至行为上，都须负起毕生的责任。学生对于老师，固然视之如父，但是老师对于学生，在中国礼仪的传统习惯上，向来都很谦抑，犹如兄弟的相处。所以古来称学生为“弟子”，就有弟兄的意义。老师写信给学生，除了“贤契”等文绉绉的称呼以外，有时多以“仁弟”或“老弟”相称。老师自己的具名之上，不是加上“友生”，便是“愚兄”，表示互相的尊重。

即使学生中了“状元”，作了“宰相”，而在乡的教师，始终是青毡一席，没有博得功名，终老于白屋，一旦“状元”或“宰相”的学生，衣锦回乡，仍然还是执礼甚恭，犹如在学之日。

由此影响所及，从前官场的仪注，对于门生故吏之间的感情，也如师生一样。便是由于这种学风而来。

三十年前，我的一位老同学朱铎民老先生，出任于某省厅长以后，偶然回乡，马上赶到老师坟上去拜奠一番，还为老师的家属购买了几亩田地，以供祭扫，因此大家交口称誉，传为美谈，认为他是学生的模范。现在他已年逾八十，我们有时谈到新知旧学时，真有无限的感慨。

当然！我说的这些，也许诸位同学认为是站在师长一面而言，并没有说出中国文化史上师生彼此负责的事实。现在为了节省时间，只举出宋明以来历史上两三个故事，便可代表了这个观念。

至于在学理上，所有文化史的实际资料，足可作一长篇论文的充实内容，但需要诸位自己去读书寻找，让我卖个关子，以免大家太偷懒，养成依赖性。第一个故事：就是宋代忠臣文天祥被陷在元朝的时候，他的学生怕他受不了威胁利诱，特别作了一篇祭文，连带祭品偷偷地送给他。他看了一笑，带信告诉学生们放心，他绝不会不忠而投降。第二个故事：我们都知道明代的忠臣方孝孺，不肯为明成祖的篡位写诏书，惹得成祖要杀他十族。古代最重的刑戮是灭九族，明成祖对方孝孺的灭十族，便是加上一个师族。这岂不是表示中国文化“师道”的尊严，和师生之间彼此负责任的事实吗？第三个故事：便是清代的年羹尧，相传他的禀赋非常恶劣，后来是靠一位明师教导出来而“文成武就”的。后来，他对请来教导子女的“西席”老师，也就特别恭敬、重视，优待异常。但是他在老师教书的地方，却贴了一副对联：“不敬师尊，天诛地灭；误人子弟，男盗女娼。”这副对子，虽然很粗鄙，但也正是对教育和师生之间的互相责任上，下了一个严谨的忠告。

现行三级学校的敬师

有关过去的风气，暂时讲到这里为止。最近二十多年来，我们所看到“尊师重道”的精神和风气，只有在国民小学的学生们，还可以保存这些气息。一开始进入中学，就渐渐地淡了，到了大学，就只有一些影子了，甚之，连影子也看不见了。至于一般的社会和家庭，有时提到老师一词，等于代表了讥笑和讽刺的笑料名辞。在小学生们的纯洁心灵中，大体说来，对于好的老师的尊敬，真有神圣庄严之感。看到老师就要敬礼，同时又一半胆怯、一半含羞亲切地喊一声老师。可是一到初中，学生的年龄长大了，老师的尊严也走样了——当然这与现行教育的学校制度是有密切的关系。于是对于“尊师”的态度，比起在小学时代，已经大大地打了折扣。再到了高中时代，比起初中，又减少到一半以上。如果一考进了大学，学生与师长之间，就几同陌路之人。甚之，离开课堂以外，在任何地方碰见了师长，还肯向老师翘翘下巴（不是点头），举举手打个招呼，老师们应该有“受宠若惊”之感。倘使亲切地喊一声“老师”，真会使你感觉到感激涕零，不胜感冒之至呢！大学毕业以后，在别处遇见了老师，还能礼貌地招呼一声，那会使你觉得其人可以“德配尧舜，道贯先贤”了呢！这种情形，是现代中国人和教育界心照不宣、显而易见的事实。我们由此可知，在现行教育制度的学风之下，教育程度愈高，知识愈丰富的，尊师重道的精神也愈减少。甚之，低到于零。唯有在军事学校的教育方面，大体上还能保留了固有文化的精神，和袍泽情深的情感。

讲到这里，使我想到了有关“敬师”的一个滑稽事实，稍作报告，希望有心复兴文化和有心整顿教育风气的人，多从正反双方注意

研究。但我要声明，这个事实的存在，应该已有三四年的历史了，因为在三四年前，我的家里，还有三级学校的学生，所以看得比较清楚，现在我家已经只有大专学生的经验，恐怕时过境迁，也许是已落伍了。况且我又不喜欢多方接触，更不肯深入社会去作资料调查，只好据实报告一番而已。

大家都知道，我们过去几十年前“尊师”的风气，最注重的是一年三节，端午、中秋和过年的时节，一定要备礼物，如无礼物也要去向老师拜年、拜节。现在时代变了，当然须要革除旧习。但在这十多年来，每逢“教师节”的时候，凡在国民小学里的学生，一定由家长会发给一个红包带回家，上面注明是“敬师金”。虽然说这种作法产生的流弊也太多了，但在我个人的观感，倒可引用孔子的一句话来说：“赐也！尔爱其羊，我爱其礼。”当我的孩子们带回了“敬师金”的红包时，我问要装多少钱？这就产生了两个不同的问题了。第一，因此可以看出一个级任教师的好坏。第二，因此可以看出孩子们的心理、禀赋的个性。当时孩子们的回答说：“起码的规定需要十元，但是我们的老师太好，而且我们总要比同学们多一点，才有面子。”于是我就故意先与他们讨价还价地渐渐加上去。最后才告诉他们“尊师重道”的道理，宁可自己节省一点，对于“敬师金”应该比较从丰为是。相反的，也有孩子说：“我的可以少一点，不必那么多。因为‘敬师金’是由老师们集中起来分的，好坏的老师都一样，每个人分不到多少钱。并且我的老师有补习（当时小学的老师另有补习的风气），一个月可以收入六七千元，或多到八九千元左右。家里的用具比我们的寒舍好多了。爸！你为什么要教大学，还不如去教小学多好呢！”这番话，使我听呆了。第一个感觉，就是这一代的教育怎么办？他们的小小心灵上，已经感觉到只有“钱”和“物质”的需要，难怪人心愈来愈要趋向现实。当时除了多方讲解，善为教导以

外，同时又得到一个机会去拜访那位老师。我先请教他“贵姓？”他说：“我贵姓×。”跟着再请教他“府上哪里？”他说：“我府上××！”因此等等，我只有鞠躬如也，唯唯告退！这个孩子的学业，后来就蒙受损失很大。过了几年，听说他又混到了某大学毕业，现在又全家出国去了。真是不胜感慨。

孩子们读到了中学以后，到了“教师节”时，有关“敬师金”的事，就一年比一年地淡薄下去，据说在缴学费时，已经加进去了（当然很有限）。读到了高中，好像是“云淡风轻近午天”，大有烟消云散之慨。一到了大学，不要说根本没有这回事，就连起码的礼貌也没有影子了，那只有“月落乌啼霜满天，江枫渔火对愁眠”的境界了。如果碰到一个真正清寒的大学教授，当他“儿啼于前，妻号于室”的时候，那真会使人回忆起古人的“命薄不如趁早死，家贫无奈做先生”的苦涩滋味。

当然！这还只站在一面的观点来讲做老师的苦经。如果另从学生和家长一面来讲，据我所知，当时有些小学生带回了“敬师金”的红包回家时，根本不敢拿出来跟父母家人去说，小小的心灵上，只有偷偷地在哭泣。因为他们的家境实在太贫寒，每天要十元钱买菜都不可得，哪里能够拿得出“敬师金”呢！可是，有的学校，有的老师，看到学生不交付“敬师金”，就另眼相看，甚之，不堪其苦。你说，这又怎么办呢？后来教育当局，也许知道了这个弊病，好像下令稍稍改变了这个办法。但是，持平之道，毕竟太难做到，究竟“敬师”或“不敬师”要如何做才好，利弊也各有千秋，谁能做到真正得其“中和”而“天地位焉，万物育焉”呢？

谁能遣此的大专学风

好了，闲话少说。现在我们回转来检讨一下大专学校的教授、老师们何以会受如此的冷落，这也许与现行的教育制度和学风有绝对的关系。理由和理论太多，一时讲不完，最方便而最好的办法，也可引用一两个故事来说明事实。第一个故事是在清朝末年稗官野史上的记载，当年张之洞在湖北开始创办洋学堂的时候，聘请了好多老师宿儒来当“教习”（等于现在的教授）。张之洞第一次对“教习”们讲话，其中便有语重心长的两句笑话，他的意思是说：今天请到的“教习”老师们，都是“袞袞诸公”，希望大家能够尽心尽力地教好学生。如果不能教好学生，便有负初心，那么，只好是“诸公滚滚”了！由于这个故事，使我们联想到旧式社会的“书院”或“家塾”里请一西席老师的时候，无论家长或代表学生和家长的是什么地位，都须不厌其烦地亲自依礼去请老师。因为这种礼貌是表示他代表学生们来请老师，不是给恩赏饭吃。所以像张之洞请来的“袞袞诸公”，也便在这种方式之下挽请到的。如果使他一片苦心失了望，那当然只有“诸公滚滚”了！

可是这种“尊师重道”的风气，现在变得没有影子，不管公立的大专学校或私立的大专学校，只要能够聘请你当一位老师，不但是天大的面子，而且对你真有恩同再造的衣食父母之慨。如果你不听话，当然就“诸公滚滚”了！所以当一纸聘书，交付邮局寄到你家里来的时候，应该犹如接捧古代皇帝的诏书一样，喜从天降。身为学校当局的负责人，还有谁肯保持中国文化的礼仪，公然地为学生亲自作代表或派学校的大员，执礼甚恭地送聘书呢？尤其有一类私立的某些专

校，由一二个略识之乎的老板们唯利是图地创办起来，请老师是当作赏饭吃，那种踌躇满志、睥睨一切的神气，实在可使书生们不寒而栗。有的同学们出去任教，碰到这种情形回来和我谈起。我说：老弟们，学问的养成，气节最要紧。做工、当小贩的职业，与你的学问并无关系。甚之，“多能鄙事”，更可接近孔圣的心传！何必一定要做教师呢？何况事实上，一校、一院、一系都画满了圈圈，如果夤缘不到，不能得到学校老板的青睐，纵然“才高八斗，学富五车”，照样是投闲置散，无法上得讲台。加以社会安定，一切上轨道，有制度，论资历和年资的限制，又正好作为阻挡的借口。稍有才具的人，不免多有些意气，于是，讨厌意气而不欣赏气节，便从此打入了冷宫。或者你教学教得太好，碰到老板们不高兴，同事的妒忌，就明褒暗贬地从此不给你开课。由于这些道理，就引出我的第二个故事。这个故事，还只有二三年的历史，是我亲身所经历的。有一天下大雨，我与某某名经济学者（因未征求同意，必须保留姓名），一起候车上课，大家已经半身雨水，不堪其苦了。我说：“唉！现在真是工商业的时代了，能够讲礼仪，‘尊重师道’的，也只有在军事学校方面，还能保持礼貌。他们接教授，有专车，迎送都到家门，始终礼遇不衰。除此以外，其余不足观也已。”这位学者听了以后，便对我说：“老兄，说你不懂经济，一点不错。你要知道，现在的学校制度，哪里是工商业的行为？其实都是官气。你应该知道，工商业的要点是‘顾客至上’，学生固然是顾客，当老师的也是顾客啊！谁叫你不去办个学校，也请我这个顾客上去讲讲课呢！”

家庭与社会的尊师

除了因为学校的制度而形成“师道”沦夷的因素以外，社会和家庭教育方面，也逐渐地丧失了传统文化的精神，并不真正重视“师道”。因此与学校制度互为因果，便使五千年来的礼仪之风，几乎不绝如缕，这也便是最大的原因。过去的“尊师”，因为由于某一个人的“传道、授业、解惑”之关系，所以对于传授精神生命学问的老师，终身视之如父。现在是以“母校”为标榜，一切的荣誉，归之于学校，教师们只是学校中的一分子。纵然有好的老师，一切荣誉，也只有归之于学校，与个人无涉。而且工商业影响整个时代，老师们按月领薪水、拿钟点费，等同工商业的行为，所谓上课也者，也便是出卖知识而已。品行和人格的教导，当然由训导处去负责，何必多事。教室和讲台上的蛛丝尘渍，自有总务处来管理，不必劳心。教师们没有固定的休息室，没有固定的茶水供应，那是活该，又有谁来管你？下了课，赶快要去赶交通车，学生要想在课外请教，实在没有时间，也没有地方——办公室。交通车脱了班，自掏腰包划不来，这个月的生活预算怎么办？至于负责“德育”的训导，以及具有“内相”之才的总务，是否真能做到与负责“智育”的教务互为一体，那也只有天晓得。其实，办“总务”和管“训导”的，根本各自为政，谁也没有做到，谁也没有责任。因此有许多学生们一离开校门，“怨声载道，有口皆悲”，更影响了家庭和社会对于学校的轻视。学店观念和只要有学历的思想，便普遍流行，谁还管你老师的好不好呢！结果弄得对于个人“尊师重道”的风气沦丧殆尽，对于学校的情感和信赖，也只是若存若亡而已。

讲到家庭教育，又使我联想起几个学生在外面当“家教”的情形。综合他们回来谈话的结果，便会使人想到现在的家庭教育需要重整，更有重于学校的隐忧。旧式的社会，“家教”便是教师，师严而从道尊。现在的请“家教”，是由于社会的风气和有些家长们盲从升学主义的促使。大致说来，可以把他分为三类。第一类：家长们也是受过教育的知识分子，不过都是现代人，学问思想，像我们一样，大多都在不中不西、不古不今的夹缝中。望子成龙心切，更有崇拜自然科学的时髦感，自己不管子女的天才和本质如何，只是要求老师努力向这一方向去教导孩子，有时候自己还顺便扮演一下旁听学生兼督学，往往弄得“家教”老师吃不消地知难而退。第二类：家长们，尤其是主妇们，上了牌桌就六亲不认，孩子们学业的好坏——不是学业，只管考试，一切责之于“家教”的老师。学生们考不好，老师便是冤家。学生们考得好，就认为“这个家伙”还不错。第三类：惨了！学时髦，请“家教”，根本就不知道为什么？“家教”的老师教完了，还凭特殊的身份，克扣报酬。有一次，一位女同学当“家教”，碰上了这桩事。这位女同学小人气大，并不管学生的家长是什么职位和身份，准备到他办公室去要。双方是否都有错，很难说。但的确有一二人还有要不到的呢！我们试想，“家道”如此，“师道”如此，中国文化怎么办？

师道的自尊

讲了半天“尊师重道”的闲话，看来好像都是学校、社会、家庭的不对，老师们都是绝对的对似的。其实，人靠平地才站起来，同时也正因为有了平地才使人跌倒的！现在教育的进步和教育的普及，比较三十年前，大有天渊之别。但是我们的国家，我们的文化，又加上正在一个“古今中外”的回旋中求复兴，求建设。所以忘记了旧的人格修养的教育思想和教育精神是“学问”；新的学识和技能的教育是“知识”。因此观念的分野，混淆不清，所以教育的思想和规定就乱了章法。同时人文学科的重要和科学新知识的重要，更没有完全分别确定其尊崇的地位，因此教育上的科目和课程，一味乱排，轻重倒置。又加上教育的来源不同，倾倒欧洲派和美国派的学人意见互相冲突，因此更使中国文化徒具口号，并无实质的内义可循。这还是对于教育前提的荦荦大者而言。其中的前因后果，各个存有许多关键，一时言之不尽。至于从事教育事业的老师人才，扪心自问，是否真为教育而教育，这是一个很大的问题。虽然多少年来，自有专门培养教育师资的学校和学系，但是有关培养师资的“教育之教育”的问题也还不少。而且最大的原因，从事教育的已经有明文规定成为公教人员，因此作教师的是否都具有一片赤心为国家、为民族教育子弟而任教，或者仅为个人生活的需要而谋求任教为职业的，更须大加反省。

中国文化过去的明训是“学而优则仕”。但是过去的学而优不仕，而专为教师的真也不少。现在呢？一切受西方文化表层的影响，“学而优则商，商而不优则仕，仕而不优则教学”的，实在是一个罪过的思想。我也亲自听人说过，“有什么关系，谋不到好职业，去教

教书总可以吧！”你想，他有没有学问不要说，但以此存心而从事教育，其后果不问可知矣。而且教育界的老师，原来如此，又怎样能够使人尊敬他为清高或高尚的职业呢！此外，无论在大小学教师之中，有的教科学的，是几十年前陈年的知识，丝毫不图长进。有新书，有新知，便藏起来，不让学生们知道，有的教文、法的，把图书馆里好的参考书，借回家后，有去无回，束之高阁。上课堂，大骂天下人、天下事一番，错的都是别人，不是自己。自我标榜学贯中西，才无今古，余子碌碌，都是混蛋，可惜你们与人们不懂而已。骂完了，已经去了三分之一的上课时间，然后查问一番，略讲一节，训诫几句，使学生们为了学分而忍气吞声地鞠躬如也，敢怒而不敢言。比较好一点的，写黑板，宣读一下自己的著作，上课、下课，如此而已。也许是时代的病态，形成了人们多多少少都有些肝火太旺，或者是心理变态的毛病。但是以此而言教育，那就要值得我们好好地反省深思了！如果骂人的教育，需要开课，这倒是很好的榜样。否则，夫子的“温、良、恭、俭、让”，以及“望之俨然，即之也温”的教育态度，必须要努力去学习做到才好。非常抱歉，我讲这番话的动机，绝对不存有任何其他意见。只是蒿目时艰，为了国家民族培养后一代青年们着想，所以偶尔发出伤时的感慨。希望大家能够真诚坦率地在“孔圣”面前由衷地忏悔改进。禅学里有一句话说：“要说话亦错，不说话亦错。”现在想来，这也算是我的口过。知我罪我，那就无法计及了。

十五、武侠小说与社会心理教育

从文化的立场来说，学术思想为整个文化的中心。文学是文化的骨干。而包括在文学范围内的小说，又是人文思想和文学境界互相结合的前趋。如果从小说的立场来看历史，全部人类历史，就是一部大小说。历史上的人名和地名，都是真的，但有许多事实，大多数已经走了样，甚之，完全变质。而小说中人名和地名，大多数是假托的，可是那些故事的内容，却几乎都是真的。只不过再经文人的手笔，加以渲染剪裁而已。只有幻想小说，完全是虚无缥缈的无稽之谈。但是幻想也是人们心理行为的呈现，而反映出一个时代或某一地区、某一环境中的人们思想和情绪。而且它对于社会思想的向背和心理思想的正反，都有绝对的影响。尽管有些自命为正人君子的读书人，反对看小说，甚或嫉之如仇，但他的思想和情绪，在不知不觉中早已受到小说的影响。因为小说会自然地变成戏剧或民俗故事，往往在无形中影响了各阶层的心理。

中国小说发展史的思想背景

中国小说史发展的渊源相当久远。由上古的“神话”而至于班固著《汉书·艺文志》的观念，已经正式建立了它在文化史上的分量。虽然说，“小说家者流，盖出于稗官，街谈巷语，道听途说者之所造也。孔子曰：虽小道，必有可观者焉。致远恐泥，是以君子弗为也。然亦弗灭也。闾里小知者之所及，亦使缀而不忘。如或一言可采，此亦刍荛狂夫之议也。”到了六朝，神怪小说大兴，正好反映出汉末魏、晋、南北朝几百年来的思想，是“玄学”和宗教性的神奇传说相互结合的时代。到了唐代，“传奇”小说大行，由天人之间的玄秘神奇而变为人物的传奇，提高了人的价值与功能，显示唐人文化的质朴之处，而且充满禅与道的气息。宋代的小说承接唐人的“传奇”而变为“志怪”，反映两宋历史社会的不安定，只好作无可奈何的寄托。但因此而形成了元、明以后“话本”与“历史演义”的先声。如明代罗贯中以讲史为题材的名著《三国演义》、《残唐五代史演传》等。还有以描写社会现状，与社会人物的心理为题材的名著，如施耐庵的《水浒传》。又以神怪妖魔为背景的《四游记》、《八仙传》、《西游记》等，都风行一时，成为传世之作。这也表现出明代思想的不稳定和逃避现实的状况。到了清代，“言情”小说与“讽刺”小说兴起。前者如《红楼梦》等，后者如《儒林外史》以及清末民初的《二十年目睹之怪现状》、《官场现形记》等。大致都代表了异族统治下思想和心理的假托与发泄。此外，有关吃喝玩乐的狎邪小说，如《花月痕》、《青楼梦》等，则开启了民国初年鸳鸯蝴蝶派的“哀情”小说，如《玉梨魂》、《雪鸿泪史》、《芸兰日记》，乃至如苏曼殊的《断鸿零雁记》等的风格。这都是反映时代社会的病态，显示悲凉怆

痛的情调。总之，清代文学，承接唐、宋、元、明之后，在小说方面，形成多方的流派，而且较为细腻。这些有关中国过去小说发展史的大要，并不涉及近代和现代小说史的种种，只是借此略述小说所代表历史文化的时代背景与社会心理的演变概要。而本文要讲的只是着重有关“武侠”小说发展史的前因和后果。

武侠在历史文化中的分量

中国“武侠”，正式见于传记的，是从司马迁所著的《史记·游侠列传》开始。但是司马迁在《游侠列传》中，首先引用韩非子的话：“儒以文乱法，侠以武犯禁。”从法家的观点看来，“二者皆讥”。也就是说，韩非对于儒与侠两种人，都有讥评而极不同意。但是单以侠义的精神和侠义道的史实来看，所谓侠义的作风，实渊源于儒墨两家思想的互相结合，尤其偏重于墨家的精神，而侠义道发展的事实，却上承战国时代的六国养士，下接隋、唐的选举制度，与明、清以后的特殊社会的形式。但司马迁最初所称的“游侠”，并非纯粹以个人的尚武见长。以个人的武技与侠义合并而成为后世的“武侠”，应当说是《史记》中“刺客列传”的作风与“游侠”精神互相结合的事迹。唐、宋以后，由于禅与道的影响，中国文化的发展，处处进入艺术的境界，而不再是秦、汉时代的情形。所以对于文学的造诣境界，便称之谓“文艺”。对于武功技击造诣的境界，便称之谓“武艺”。明、清以后，文有文状元，武也有武状元、武进士、武举人、武秀才等科第。而且民间迷信科学，甚至有认为文状元是天上的文曲星下凡；武艺超群的武状元，或古代武功高强的大将，也就是武曲星下凡。于是，宋明以来的“历史演义”小说，充满了这种观念，而普遍灌输，影响到各阶层的社会。

侠义小说的兴起

纯粹以个人为主角，描写他的武技出神入化，而且有“技而进乎道矣”的造诣。而他们的行为，在个人方面，类似隐士，对国家、社会或帮助正人君子的事业，却满怀侠义，或为锄奸惩恶，或为济弱扶危，甚之，劫富济贫，也在所不惜。这是从唐人的传奇小说开始，例如《昆仑奴》、《空空儿》、《聂隐娘》等故事，便是后世武侠小说的先声。到了清朝中叶以后，侠义小说糅合了忠君爱国的忠义之气，把锄奸惩恶、除暴安良和劫富济贫等社会不平的心理混合为一，于是便有文康的《儿女英雄传》、石玉昆的《三侠五义》、俞樾的《七侠五义》，以及《小五义》、《续小五义》、《正续小五义全传》。同时又有《施公案》、《彭公案》、《七剑十三侠》等，相继勃然兴起。但书中描述人物的邪和正以及人情世故的是和非，个人人品行为的善和恶，都是泾渭分明，一目了然。就如我们儿时看戏，看到红脸出场，就知道是关公一样的好人。看到白脸，就会想到和曹操一样的坏人。总之，它的终结，不外是注意正邪善恶的果报。一面藉此而宣泄人人胸中所有的不平之气，一面也以此而敦正人心，并宣扬传统的“善恶到头终有报，只争来早与来迟”的信念。至于描写武功方面，由《儿女英雄传》的真刀真枪和拳来脚往的演变，到了《七剑十三侠》，便变为白光一道，飞剑取人首级于百里之外的境界。看了真使人有神乎其技之感，叹为观止。但也显见小说家笔底的“武艺”，随着历史时代的发展，逐渐进入玄妙而神奇的想象意境。倘使从另一角度来看，则正好反映出十九世纪中叶以后，东方“止戈为武”，与西方的“尚武好斗”的风气，都从原始技击和刀兵的运用，而进入神奇的要求。西方文化以物质文明为本，所以便发展为枪炮机械。中国文

化是以人文本位和个人的精神为基础，所以便把技击进入以气驭剑，或心剑合一的幻想境界。清末“义和拳”的误国事件，虽然说是清朝宫室上下无知所造成，然而平时深植人心的剑仙侠客与《施公案》、《彭公案》等的小说故事，实在也是造成这种错误的重大原因之一。只不过士大夫者流的知识分子，讳不自知而已。

抗战期间的武侠小说

精良的艺术是太平盛世以及安定社会中的产品。而宗教、哲学、小说，大体说来，都是历史变乱，社会不安定中的结晶。自民国初年到抗战期间，武侠小说随着印刷的发达，风起云涌。阅读武侠小说的风气，也正如西方人阅读侦探小说和科学幻想小说一样的普遍。初期影响最大的，便是向恺然（笔名“平江不肖生”）所著的《江湖奇侠传》。书中的“武侠”宗师“金罗汉”和“柳迟”，以及主要事件的“火烧红莲寺”的故事，不但脍炙人口，而且几乎成为家喻户晓的事迹。因此拍成电影，而大受观众的欢迎。甚之，有许多小学生阅读了《江湖奇侠传》就离家出走，入山学道，寻访明师，闹出许多啼笑皆非的笑话。跟着而来的，便有李寿民（笔名“还珠楼主”）所著的长篇《蜀山剑侠传》（又名《峨眉剑侠传》）、《青城十九侠》、《兵书峡》等剑侠小说，都畅销全国而充斥书摊。至于出租武侠小说的行业，也因此应运而兴，赚得大好生意。还珠楼主的小说，又长又玄，几乎没有一部完工的著作，但却永远吸引着读者的心理。他以曾经学过道家方术的知识，和他游历过许多名山大川的见闻，以及多识虫鱼鸟兽人物等的经验，并脱胎于《神仙传》与《山海经》的幻想，配合他文白相间的笔调，实在使当时的青年人读之，即醉心于心灵幻想的雄奇之境，而逃避了现实的苦闷。他如许多学者大师们，也乐此不疲而藉资消遣。就如大家所谓当时的哲学家胡适之先生，据说也是还珠楼主的忠实读者之一（是否属实已无法考证）。但著者以后下落不明，据说他客居上海写小说时，堕落到终日躺在鸦片烟铺上吞云吐雾，挖空心思构想情节，而口授助手来笔录。后来我碰到有些传授道家方术的人，居然说出自得明师真传“离合神光”的道法，实在令人

哑然失笑而瞠目不知所对。因为这些法术的名称，实出于还珠楼主小说中的杜撰臆造，结果竟公然有人信以为真，岂非不可思议。其次，比较不太过于以神奇相号召，而以中国少林、武当的武术技击加以渲染的，则有曾经学过国术的郑证因所著的《鹰爪王》等，却属于较为合理的武侠小说。而郑证因也是多产的武侠小说作家，大受国术界的欣赏。其他还有些后起之秀的武侠小说作家，记忆不全，姑不详说。受到这些武侠小说的影响，抗日战争期间，川康一带，公然有人号称结合剑仙侠客的地方团队，愿意参加抗战。这种爱国热情的忠义之气，实在值得敬佩，但是他们的见解和常识，却仍停留在“义和拳”时代，也是令人啼笑皆非的事。

近年武侠小说的演变

抗战胜利以后，武侠小说逐渐开始转变方向，其时平江不肖生的《江湖奇侠传》已成过去，还珠楼主的《蜀山剑侠传》、郑证因的《鹰爪王》的风靡，也渐见减色。介于剑仙侠客之间的故事，和完全不适合中国技击的功夫，而只凭臆测构想的作品，渐渐抬头。同时，有人以李自成、张献忠等为对象，影射中共的夺权行为，而写成武侠小说。因此在台湾，出租武侠小说的书摊行业，就凭这些小说，使得在风雨飘摇、流离颠沛的人们，得以宣泄胸中的满腔块垒。当此之时，有一位多年从事文化事业，出版经验丰富的书侠，他从出版事业的立场而言出版，认为这些武侠小说都将成为过去，于是出资请人写作武侠小说，如《南明侠隐》、《年羹尧新传》等，便由此陆续发行。自此以后，写作武侠小说的作家，和从事武侠小说的出版商，以及出租武侠小说的大小书店，便如雨后春笋，应运而兴。由此解决了许多人的全家生活问题，同时也因此使一股醉心武侠小说的风气，吹遍了各阶层社会，乃至家庭主妇、大中小学等学生的脑子里。看武侠小说的风气，如此之盛，主要的原因，由于时代与社会心理愈加苦闷的时候，“怪、力、乱、神”的小说，也愈受人欢迎。何况一般爱情小说、社会小说，千篇一律，更无杰出的作品出现，早已使人厌于阅读。

阅读武侠小说的风气

但这一二十年来，国内海外（包括香港方面）武侠小说的写作与出版，随便一本便算一卷，精粗好坏，据我所知道和我所看过的，也不下几千本乃至万卷之多。因此我常说笑话：“如果说读书破万卷的话，单以武侠小说而言，我早已超过此限。”此中并无学问，而且乱说乱盖的多如牛毛，但在精研正式书本与深思学问之余，借此换换头脑，休息心灵，遮遮老眼，的确还很有趣。后来发现与我有此同好者，还有许多学者教授、出国留学的学生和若干自命“才高于顶，眼大如箕”的文人名士。至于一般青年学生，以及劳工朋友们，不但人手一本，而且装满两个裤袋，都是全般武侠。有一天，我经过城中公园，看到前任警官学校的校长。独自一人坐在树下看书。我心想，他真用功勤读，大概又在研究“四书”或《论语》吧！为了不忍心打断他的读书境界，所以不好招呼，只轻轻地从背后绕过一看，原来也在聚精会神地看武侠小说。这一时代，中国人之所以喜欢看武侠小说，就相当于美国政坛的重要人物，借着阅读侦探小说或科学幻想小说以调剂心神。东西双方的这种情况，也可以说都是时代的心理病态。然而侠风所至，还不止此，多少年来，任何大小报纸刊物，如果去掉武侠小说与描写黑社会的小说，则几乎可以使报纸刊物的发行数字直线下降。这股十里刀风，实在有使人不寒而栗之感。

武侠小说写作的泛滥

但是武侠小说的写作题材，经过二十年来的挖掘，的确都成陈腔滥调，而更无上品出现。抄袭《蜀山剑侠》、《江湖奇侠》、《鹰爪王》的内容，写光了。继而外搭包情，配合西洋侦探小说与科学观念的用毒和解毒，以及易容化装，利用物理作用等幻想也写完了。于是跟着而来的，便是好勇斗狠，帮派复仇，一言不合就拔剑而起，流血五步，在所不惜。或睚眦必报，毫无情理。这种满怀个人恩怨，或即将心理变态的病态武侠，写成主角，无形中给予青年以极坏的小说教育，关系极大。至于其中不通地理，不明地方风俗，不知历史时代的生活方式的写作，实在不胜枚举。于是华山的绝顶险处，可以骑马，而把崇山峻岭的地方，却描写成为大湖深泽。这些不经之谈，自然都不在话下了。除此以外，还有乱讲佛、道两家的修气炼脉之术，同时又把东洋日本武士道的抽刀拔剑的手法和东洋日本式的打斗拳脚，变成国术的招式。真正中国武功的技击，反而毫无所知。甚至把瑜伽术引用到武功里去，虽然别有精彩之处，但认为这些便是中国的正宗技击武术，那就更为可笑了。目前武侠电影流行，所有舞弄刀枪剑棒的武术技击，一半以上都是东洋日本的武士道手法，在行家眼中看来，回顾一下我们国术界的情形，真有啼笑皆非之感慨！可是这一流的电影不但大受男女老幼的欢迎，而且多少学者教授们，也都醉心欣赏，而大为击节赞扬。这不仅是中国文化中“武艺”的悲哀，而且还应该说是中国文化真正衰落的一劫。但是，这些现象，也正表示出人心的沉闷，时代的哀愁，大家在无可奈何之中，只好借此一消胸中块垒，并不在于中国“武艺”文化的真假和是非了。

武侠与社会教育

武侠小说在今日国内的风气，概如上述。而我们负责文化者不但完全外行，甚至也无法领导。几年以前，一位有关人士曾和我说，应想出一个对此稍加限制的良策才好。因为这种风气，在无形中，给予社会青年一种极坏的教育。我说：“天下事往往存在着许多矛盾。”教堂的对面开设了“绿灯户”，最高学府的门前，有人大兜看黄色小电影的生意。一面防范管制“太保”、“阿飞”的好勇斗狠。一面大量开放粗著滥作的小说，以及电视上极力播演杀人不眨眼的西方牛仔，以及笨拙万分的摔跤镜头。谁又愿意正本清源从事社会教育。何况“智、勇、辩、力”四者，绝非限制所能生效。只有疏导，才是办法。譬如人“因地而倒，因地而起。”如果认为武侠小说影响了青少年的行为，何以不培植写作武侠小说的名家们，多为后一代着想，而灌输一些真正的中国文化，如人伦道德、侠义忠勇等精神和事实。同时再好好研究一下中国文化的“武德”以及真正中国的南北派和其他名家的技击的“武术”呢？禁止之弊，甚于防范。疏导之功，利于无形。小说之功，过于教育。人谋之臧，可以造成良好的风气。好的武侠小说，对于培养国家民族正气的效果，也同样有不可思议的力量。虽说未必尽然，却未必不是当前文化的急务。

十六、老文学和新文艺

近来司法界提倡新风气，改用语体文书，一切诉讼文件和法官们的判决书，都要尽量采用语体。这实在是司法上贤明而便民的改革，是值得喝彩的。但因此有些人错以为这是现代六十年来第二次的白话运动。大学里中文系有新文艺思潮和国文教授方法上的争辩，便引起一些学习中文和关心中国文化同学们的彷徨迷惘，莫衷一是地群相征询意见。

公文语体化的历史渊源

关于前一问题，我认为中国三千年来的文化史上，有关政府文书的文章自有文献可徵的，大多数都是用语体来书写的。我国文化史上第一部的政治史文献，当然是以《尚书》为首。我们现在来读《尚书》，一般人都认为它是古文。这种所谓古文的观念，应该是对时代距离先后所下的定义。事实上，《尚书》里收集当时历史上的文告或记载史事的资料，大多数都是当时的语体文。即如《周易》一书的卦爻词句，大多数也是当时的语体。秦、汉以后，有关政府法令的文辞，从许多方面来看，多数也是当时的语体。当然不能只以西汉时代贾谊的《过秦论》，或东汉末期诸葛亮的前后《出师表》作标准。即使就把《过秦论》和前后《出师表》来作规格，我觉得其中的文辞语句，有许多地方，仍然是采用当时的语体。我们现在叫它是古文，这个“古”字，应该说只是对于历史时代的划分，并非就是亘古不变的定义。在魏、晋以后，文学的风气弥漫，因此经历南北朝三四百年来的公文辞章，的确偏重于骈俪的文学化了，比起汉代，更缺乏普及性。所以到了初唐，由唐高祖李渊开始，便下命令改革公文，不许有太过骈俪的文学辞藻而妨害事实的叙述。后来唐代的文风复古，不但是初唐政治上开其风气之先，事实上也是文运兴替的必然趋势。韩愈的“文起八代之衰”的复古运动，并非如我们现代人心目中的复古，实际上，正是恢复当时读书人——知识分子的文学语体化。当然，在这里须要注意，古代的教育并不普及，所以能够以写作文辞来表达意识思想的，仍然只属于少数读书人的事。宋、元、明、清以来，不但在公文上多数是采用语体化，即使如“四朝学案”中的儒家讲学的记载，也都是采用语体。所谓“语录”的风气，便由中唐的禅宗和宋初

的理学家们所开始。并且翻开历史上历代奏议一类的文章，有关政令和事务性的叙述，几乎都用语体来表达，从来没有人认为那些缺乏文学格调的“奏议”，没有历史性的价值。只有在清朝中叶之后，由于少数几位深于文学修养的人做了地方官，遇到有些“官司”上的判词，便以文学的风趣，大玩其花样，如袁枚、郑板桥等人的几件判词。可是此风一长，到了后来绍兴师爷的手里，便积习成规，在刀笔之间，大玩其有笔如刀、精细雕虫的笔墨花样。于是《樊山判牍》一类的文章，便成金科玉律了。不过，这种风气在清朝中兴的时代，已经稍有变革了。民国以来，公文的改革，在有形或无形中，也有过几个阶段，现在在司法上又正式提出采用语体，虽然说是革新，如果在中国文化精神的立场而言，应该说这正合于中国文化固有精神的复兴运动。

白话文和中国文化的命运

由于前面所讲的历史事实，推演开来，说到后一问题，无论在文学上或文化上，所谓的新文艺运动，我认为大可不必操心，此事不运而动，一代自有一代的必然趋势和结果。例如前面讲过在秦、汉时期的文学和文章，虽然在三千年以后的现在，好像一仍未变。而事实上，秦文、汉文，已大有不同之处，拿它和春秋战国时代比较，有迥然不同的特点。唐代和宋代的文学文章不同；明、清和近代的文学文章更不同。从文艺上来看，汉代的“辞赋”，唐代的“诗”，宋代的“词”，元代的“曲”，明代的“小说”，清代的“联语”，等等，任何一个时代，都自然而然地有其新文艺运动的特色。至于在某一时代，因为某一人的提倡使文风丕变，乃至使文运改变了方向，其实是他在那个时间、空间恰好当时当位，便很幸运地成为推动这个波澜的焦点。事实上，这种风气，到了某一时期，即使不由某一人的推动，它在事前或当时，也早已自然而然地形成了风气，势在必变而事在当变了。例如唐代的韩愈，现代的胡适，也都是适逢其会的人物。老一辈的朋友中，有人大骂胡适，深恶痛绝其提倡白话文，认为他是千古罪人。事实上，平心而论当“五四运动”的先后时期，即使胡适不提倡白话文，也必然会有人要出来提倡的。就是没有某一个人出来提倡，白话文的替代古文，也会自然不运而动的。胡适先生却在当时自我标榜了龚定盦“但开风气不为师”的一句话，真是适得风云际会，相当地“幸致”而已。

“五四运动”在二十世纪的中国文化史上，功过很难说。只就提倡白话文的运动来讲，对于六十年来的现代，功过也无法衡量。至

少，因为白话文的提倡，中国的教育因此而更容易普及，一般国民的知识水准因此而提高。但是五千年来的中国传统文化，却因此有被拦腰截断的危机。我们追溯六十年前，所谓五千年来中国文化的遗产，都蕴藏在古典的书籍中。这些古典书籍，都用古文写作的。后来的青年，从白话教育入手的，对于古籍中的古文，没有基本的修养，不但自己不会写作那些文章，根本就看不懂这些古籍，因此而奢谈中国文化，问题当然就不简单了。于是，有些爱护中国文化之士，以卫道者的精神，极力提倡读古书，写古文，憧憬着旧日的读书方法和旧式的读书趣味。但是历史犹如东流的逝水，一去总不回头，虽然这些卫道者其心可敬，其志可嘉，到底不能挽狂澜于既倒，反而招来许多无谓的困惑。曾经有一位青年同学对我说：“历史已经走向电脑时代，有人可以专用注音符号替代文字来表达语言和意识思想，居然还有人要复古提倡古文，真是不可思议。打字机的功用愈来愈发达，居然有人还要拼命地提倡写毛笔字，真是不可想象。”当时我听了也有啼笑皆非之感，便说：“原子能的威力可以消灭人类于无形，居然还有许多人要求做人，岂非更是匪夷所思吗？世事都在对立矛盾中交织成为人文文化的历史，老弟台既不必过于愤慨老前辈的忧伤，老朋友们也大可不必为后一辈叹息。”

新文艺运动中白话的古文

其次，我们都知道白话文的新文艺运动，已经推行了五六十年，它的效果已如前所说，但是它的价值须另当别论了。当时大家需要推行白话文，大半的原因，是受到西方文化东来的影响。六十年前，鉴于西方各国的富强康乐和坚甲利兵的威势，于是晕头转向西方去学习科学的方法和民主的制度，穷根究底，认为他们教育与知识的普及，是靠着语言和文字一体的作用，同时回顾我们当时的民智闭塞，风气不开，也正坐此病，所以便提倡了白话。但是大家都忽略了一个非常严重的问题，那就是任何一个民族，任何一个社会，语言总会跟着时代而变更的。甚之，语音也有因时代而变革的。依中国文化的习惯来说，三十年算作一世。语言往往经过三十年的一代而有所变动。因此西方各国的文字和语言合一的学风，便在语言和文学历代变革中产生了重大的问题。我们细心研究，便可看出西方各国的文化书籍，过了一二百年的文章，大多数就非专家看不懂了。

同样的，我们古代的白话文章，如元、明之间用白话文所写的小说像《三国演义》、《水浒传》、《西游记》、《金瓶梅》，以及清代的《红楼梦》等书，它在现代青少年看来，完全是白话中的古文了。其次，我们只要拿出五六十年前的报章杂志来对照一下，当时人所写的语体文、白话文，也早已生硬地成为现代的古文了。一代白话文大师胡适先生的早期作品，何尝能够外于此例？反过来说，我们再看一看现代青少年们的白话文，甚之，二十多岁刚从大专毕业去当教师的，亲自研究一下更下一代的白话文，如不拍案惊奇，摇头叹息，那才真是奇怪呢。至于现代汗牛充栋新文艺的著作中，夹杂“意识

流”和“存在主义”的文学作品，有的超越冥想，比禅的文字更难懂，那也是司空见惯的常事。总之，旧的被推翻了，新的文艺毫无基础，铲平了五千年来的基石，想凭空摸索去建立空中楼阁，实在需要仔细思量，慎重考虑。安知后之视今，不犹今之视昔呢？

古文的劳苦功高

中华民族的文字结构，我们是值得自豪的。用中国文字所构成的古文学，也是值得自夸的。我们姑且不从“六书”和“训诂”等来说中国的文字和文章的价值，首先应当了解我们祖先的文化精神，在任何方面，都是“寓繁于简”的，上古的文字，大多以象形开始，同时又需要以最简单的动作，把它雕刻在兽骨或竹简上面，因此更需要言简而含义多方，以便于书刻。由于这种文化精神随着时代的扩展，便构成了我们所谓的古文体裁。更明白一点地说，由于这种古文体裁的文学，便使文字和语言完全分开。同时也使文学词章超然独立在时间、空间之外，因此，保留了五千年的文化思想。先人与后世的意识，完全不受时代环境的变革而有所阻碍难通。换言之，依照过去旧式教授文字文学的方法，只要真能教，真能懂的，不过花费青少年时代一二年的时间，便学会了这种写作文章而统率各种语意的作法，然后终生用之不尽，取之不竭。当然，这种教学方法，势必要包括小学的“六书”和“训诂”等的方法。如果硬要把“训诂”和小学“六书”视为毕生学无止境的课题，或者像现在一样，到了大学或研究所博士班里才开始研究，那就很难说了。至少，纯粹从旧式教育来讲，这并不完全是在浪费青年宝贵的光阴。了解了这个道理，我们便可知道中国五千年来文化遗产的古典书籍，数目并不太多。中国字典包括的字数也不多。而且自古以来的学者，如果不作文字学的专家，真能认识了二三千个字，便足够应用发挥而有余了。懂了中国文字的运用以后，就可了解古文的一二个字便包括多方的意思。如用现代的用语来解释，或许要用十多个字才能说得清楚。例如我最近答应翻译《周易》一书为白话文，当我着手工作以后，才后悔自寻苦恼。因为我看

《周易》卦爻的词句，本来都是语体，非常明白，若要把它翻译成现代话，那可真够麻烦了，有时候一字要变成好几个字的句子，而且还要加以解释，即使如此，也可能还不够明白。由此联想到现代出版的书籍，几乎有盖古之多，好像真是知识的爆发似的，从另一方面看，也可以说只是文化退化的贫乏现象而已。

更上层楼的负担

可是话说回来，再进一步的新文艺运动是必须的吗？我倒认为是极须的，不过，不能弄错方向就是了。我们现在需要的是“温故知新”，如何整理五千年文化的遗产，如何吸收西方文化的精英而融会贯通，并发扬光大。只以文学来说，我们到目前为止，就没有办法创作一种文体，足以概括古今而永垂式范的。老实说，所有专心一致搞新文艺运动的，大体上都和我们一样，不是博古通今之士，甚之，连传统文化遗产的边缘都还未摸着。只知随着时代的潮流，漂流在大西洋与太平洋的文化边缘，如“海上仙山，可望而不可即”而已。再新的新文艺，必须是真正切合中国文化的新文艺，那恐怕不是目前所搞的新文艺运动所能负的艰巨大任。

当我在说这些观点的时候，恰好看到十月一日《联合报》第三版上登载了一篇专访，报道国内数学界的学者专家们，正发起一项“科学中文化”的运动，他们已开始用中文写数学的教科书，期以十年有成，达到“科学在中国文化中生根”的目的。看了以后，情不自禁地对他们肃然起敬。这一作为，才真是中华民族、中国文化的重要工作。我们闹了几十年的“科学”，到今天才开始中文化，比起日本虽然已迟了几十年，但到底是我们学术教育界的一大觉醒。迎头赶上，也许胜过别人。但我希望其他如医学、天文、物理等学科，应该也会如“风行草偃”，慢慢地跟踪而起。可是其中最困难的前奏，恐怕还是再新的新文艺运动吧！

十七、人性与人欲

儒家学说中的人性善恶观

什么是人性？原始的人性，究竟是善的，或是恶的？人欲是否就是罪恶？这都是中西哲学上的大问题，也是人类思想史上几千年的悬案。

中国哲学史上关于人性善恶的争论，已经二千余年，初由孟子特别提出的“性善”说，连带批判告子论“性无善恶”的观念，稍后又有荀子的“性恶”说，与性善的观念恰恰相反，于是便成为思想界争辩的论据。再后，由于佛学的传入中国，谈心说性，便成为哲学辩论的中心。宋、明的儒者——理学家们，内在接受佛家、道家的思想，于是人性的善恶问题，也就成为理学论据的要义。大体说来，理学家们，大多都是秉承孟子的性善说，认为“人之初，性本善”。人之所以为恶，都是后天的习性所养成；后天的习性和人欲又有密切的关系，因此要反省克念，去尽人欲，使天理流行，才能恢复人性本来善良的面目。

孟子与告子的论辩

孟子提出“性善”论据的重点，认为“恻隐之心，人皆有之。羞恶之心，人皆有之。恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之”。便是人性本自良善的有力证明。而且肯定地说：“人性之善也，犹水之就下。人无有不善，水无有不下。”他所指出人性中本自具有“恻隐、善恶、恭敬、是非”之心，作为证明，是有相当的理由。但以水的就下，肯定形容人性的本善，确实有所商榷的余地。

同时，孟子提出告子等对于人性“无善无不善”的批判，使我们知道告子等学说的大概。如说：“告子曰：性，无善无不善。”“或曰：可以为善，可以为不善。”“或曰：有性善，有性不善。”至于告子论据的重点，他认为“性，犹杞柳也。义，犹桮棬也。以人性为仁义，犹以杞柳为桮棬”，“性，犹湍水也。决诸东方则东流。决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也”。告子的理论，是否正确，暂且搁置。但以孟子所提出告子的这些话看来，它与现代流行西方文化中的机械心理学，却有异曲同工之妙。

而且更有趣的，告子一时大意，不懂论辩的理则（现代人所惯称的逻辑思考的方法），当时被孟子的纵横才气盖住了，当场吃瘪。如说：“告子曰：生之谓性。孟子曰：生之谓性也。犹白之谓白与？曰：然。白羽之白也，犹白雪之白；白雪之白，犹白玉之白与？曰：然。然则犬之性，犹牛之性，牛之性，犹人之性与？”现在我们读了这节书，非常明显的，发生两个重要的问题：（一）告子所说“生之谓性”。定义不太详尽。因为古代语文过于简化的关系，或者说，可惜告子不懂“因明”的法则，语焉不详，所以并未表明自己真正的主

旨；是指有了生命活动能力的便叫做性呢？或是说性是与生命同时俱来的呢？（二）孟子善于辩论的方法，他抓住了告子这个弱点，就说：既然“生之谓性”，那么，等于白与白是一样的啰？告子说：是。孟子跟着这一句“是”的答案，就说：那么，白羽的白，就等于白雪的白；白雪的白，就等于白玉的白吗？告子又答：是的。孟子因此便说：那么，狗的性，就等于牛的性；牛的性，就等于人的性啰？孟子这一论辩，相似于“因明”（印度古代论理学的名称）引用比喻的方法，以此难倒了告子。其实，平心静气地说，孟子所用的比喻，几乎是有“引喻失义”的嫌疑。告子一时懵懂，无理可申，只好就此吃瘪，至于本来的人性是善是恶？毕竟还是悬案未决。

荀子的性恶说

到了论争末期，荀子直截了当地提出性恶的论据，恰恰与孟子的观念，成为强烈的对照；但要注意孟子与荀子，都是历来公认为战国时代的大儒，只是儒家的分号，并非别处的杂货店。荀子说：“人之性恶。其善者，伪也。今人之性，生而有好利焉，顺是故争夺生而辞让亡焉。生而有疾恶焉，顺是故残贼生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是故淫乱生而礼义文理亡焉。……然则，人之性恶明矣，其善者伪也。”根据荀子这一节理论，它与西方文化中的唯物思想、经验学派、机械论者似乎都有相同的观点。但在此，只是指荀子对于性恶说这一观念而言，并非以偏概全，认为荀子的整体思想，都是如此。如要研究荀子通盘思想与学术，必须熟读《荀子》全书方可，切勿因噎废食，顾此失彼。

扬雄的善恶混杂说

再后，到了汉代，扬雄便提出人性的善恶混杂的观念，如说：“人之性也，善恶混。修其善则为善人。修其恶则为恶人。气也者，所以适善恶之也与？”扬雄这一观念，上半节等于是告子思想的变相。下半节引出气和人性善恶的关系，又是孟子思想“志者，气之帅也”的观念。这真是道道地地的善恶混说，好像很有道理，严格推究起来，到底言无所宗。

王阳明的见地

等次以下，历汉末、魏、晋、南北朝，而到唐、宋，理学之儒，崛然兴起，号称上接孔、孟的心法，下开百代的宗师们，或以性即是理，理即是性；或以理与气的二元而论性，阐说心性的玄微，愈说愈有性格，也愈使人迷离。再进展而到明代，有了王阳明的学说，对于性的问题，倒下了明确的定义，有名的阳明四句教："无善无恶心之体。有善有恶意之动。知善知恶是良知。为善去恶是格物。"但是，问题解决了没有？不但没有真正解决了问题，而且阳明先生四句教的本身，却又产生了矛盾，他纵有晚年定论来补充，仍然有欠透彻。阳明先生既然肯定了性的体是无善无恶的，善恶只因意动而分，这便是第一重矛盾。试想这个能动的意，是否是由体上起用？如果意是由体上起用的，那么，体中本来就应含藏有善恶的功能，何以说体是无善无恶的呢？如果说：意不是由体上起用，那么，这意又从何而来？而且它与无善无恶之体对立，岂非是二元对立吗？同时，能知善知恶的这一知，又是否便是体上的良知呢？这又是第二重矛盾。如果是的，确见这个"知体"或"体知"，本来就含藏有善恶的功能，何以说：体无善无恶呢？况且有了一个意，又有了一个知，都是体上起用的功能，究竟是三元一体——"一炁化三清"，或是三元对立的呢？至于"为善去恶是格物"，那是行为伦理的道德修养原则，自然无可疑议。

我们大致了解了以上所举出中国哲学史上，有关儒家对于人性善恶论的一些重要资料，关于人性究竟是善是恶的争端，已经约略明了了大概，如果肯下好学深思的工夫，"博学、审问、慎思、明辨"，

便应当知道这个问题的关键所在了。西方的学者，或倾心于西方文化的学者，认为中国没有真正的哲学，也可以在这些问题上看出了端倪。

界说不清的症结

其实，说了半天中国哲学史上人性善恶观争辩的要旨，其中最大的关键，就是界说不清，大家只从建立行为道德的要点上争论人性本善本恶的定见，并没有先把行为道德的问题，暂且搁置一边，先行严格探寻所谓人性的本身，它究竟是什么？而且更重要的界说关键在于：大家所说的人性，是先天——形而上——父母未生以前的本性（它是否存在？又是这一问题中的问题）？或者是指有了生命以后的人性？应当先下一个研究讨论的范围，才好对此问题有进一层探讨的线索。总之，上自孟夫子开始，下至明、清以还的理学大儒，他们所讨论人性善恶之说，都是以有了生命之后的人性行为作基准，而由此推测到先天——形而上的人性本体论，界说混淆不清，弄得一头雾水，因此论说纷纭，便成为众盲摸象，各执一端的流弊了。如果以有了生命以后的人性来说善恶，孟子、告子、荀子、扬雄，乃至王阳明诸家的说法，都有理由，可以成立。但可惜的是，这都是与遗传学、心理学、教育心理学等等有关的问题，至于和真正哲学的本体论，则了无牵涉。以之而言行为心理学则可；如果就以此而论形而上学，还大有一段距离，实在需要细加审思探寻。

希腊哲学对人性的知见

提起西方文化，科学在现代的地位，具有决定性左右一切学术的权威。但到目前为止，无论科学如何的发达，所有代表西方文化的欧美文明，仍然还没有跳出宗教和哲学的范围，尤其是希腊哲学和“新旧约”的教义。

讲到希腊哲学，当然不能不追溯苏格拉底（Socrates）的思想。苏氏的生平，正如中国的圣人孔子所说一样——“述而不作”。要想研究他的思想学说，必须要从他的高足弟子柏拉图（Plato）的《对话录》中寻找他的线索。苏氏虽未明确讲述人性本来的善恶问题，但在《对话录》中可看出他早期论述的部分思想，似亦主张“人性本善”，如“普罗太哥拉斯”（Protagoras）篇中的记录，苏氏认为“道德与智慧初无差别，而邪恶系由无知而来”，“正义、节制、勇敢等……无有不同于知识者。”这应当是西方思想史上首次出现的“知德合一”的见解。其次《对话录》“曼诺”（Meno）篇中，主要说明“知识由于记忆而来”。由此可见苏氏认为人性本自具有善的真知灼见，本来的真知应该为善，人之所以为恶者，由于没有知识，致使判断错误。这也便是西方哲学重视知识即道德之善行的主要源流。

至于柏拉图的思想，对于人性的理论，虽有理、情、欲三分的论说，而且认为理性即为人性，它是灵魂中不朽不变的体质，情与欲，则可朽可坏（见《对话录》“菲多”〔Phaedo〕篇及“国家”〔State〕篇）。由此可见柏氏仍然继承其师苏格拉底的学说，认为人之理性本来是善的。

到了亚里士多德（Aristotle）手里，扩充其师柏拉图的人性灵魂的三分说：“植物灵魂”司营养，“动物灵魂”司情欲，“人类灵魂”司理性。道德，即为协调这三者，使它逐次达于至善之目的。如何在行为上确实使三者达到理想的境界，则有赖于知德与行德——实践之德的结合。总之，以理性控驭情、欲，为德行的究竟。而理之驭情，又须赖经验与事实上的抉择，以及习惯的养成。亚氏虽不明白涉及人性本来的善恶问题，但他认为凡物之善，其目的在求实现的特性。人之善，不仅在于动植物的二种灵魂，尤其重要的，在于理性特质的实现。由引可知亚氏，亦认为“人性本善”，其至善者，乃由于习惯而来。这便是亚氏的思想，着重于经验论的色彩，使善恶两种极端尖锐地对立，为之缓和而成为有中性化的作用。所以有人批评，认为他所谓经验事实的抉择，还不及后世西方伦理学中“自由意志”的最高境界，这又属于另一问题，不必节外生枝去讨论它。

西方宗教文化的人性问题

此外，大家都知道，在西方文化中，如果不从宗教的经典“新旧约”开始研究，根本无法探讨西方文化的渊源所自。《新约》姑且不论，在《旧约》的“创世纪”中，谁也知道神（耶和华）创造了天地以后，又按照他自己的形像创造了人。但是，夏娃、亚当偷尝了“伊甸园”中的禁果，如果人性本善，又如何会为不善？虽然它没有提出人性本善本恶的专题，但由“创世纪”中叙述“伊甸园”的一番旖旎风光，便已看出人性本善的主旨；如果人性不是本善的，即使修善作义人，也无法返还到原路，钻进窄门，走回上帝的天堂了！由此看来，便可为它下一结论：“可怜禁果偷尝后，情欲由来最害人。”对吗？讲到这里为止，人性究竟是善是恶的问题，还没来得及作结论，更没有提出中国文化中道家与佛家有关人性问题的要义，便又引出人欲或性欲是否是恶与罪的问题来了！

有人认为欲非恶

有关人欲的问题，我的同乡黄美煌先生，曾经写了一篇《欲非恶》的文章，又不耻下问地当面和我讨论。现在说句道歉的老实话，我真是既忙且懒，曾经托人要找这篇文章，但他始终未替我找来，所以一直没有拜读这篇大文，当时更无辞以对。现在讲到人性和人欲的问题，同时又扯到希腊哲学柏拉图理、情、欲三分的说法，不得不临时转向，先把中国儒家学说有关情和欲的观念，稍加解说。

我们都是中国人，中国人引用中国文化，本来便是自己的家产，也用不着分家得太清楚。但如正式引用到学术上去，总要留心一点才是。我们常会听人说孔子说的“食、色，性也”这句话。其实，错了，这句话，是告子所说，而在《孟子》书上记述出来的，孔子并没有说过这句话。只在《礼记》的《礼运》篇中，孔子曾经说过：“饮食男女，人之大欲存焉。死亡贫苦，人之大恶（可恶的恶）存焉。故欲恶者，心之大端也。人藏其心，不可测度也。美恶皆在其心，不见其色也，欲一以穷之，舍礼何以哉！”孔子与告子的话，语句虽有不同，但同样的，都是承认饮食与男女的色欲，都是人欲或人心的大端。而且要特别注意的是：告子在这句话里所谓的“性”，并非代表他自己所说人性犹杞柳、犹湍水的本性，实在是代表原始人欲本能的属性。不信，可去仔细研读原文便知。那么，孔子、孟子、告子，他们认为人之大欲，究竟是不是恶的呢？这可实在不易随便论断。在上文引用孔子的学说，夫子已经说过：“人藏其心，实在不可能从外表去测度它，因为美恶皆在人心之中，不能够从外表的态度上看得出来，如果想要一贯的探求它的究竟，除了礼的作用，哪里能够呢！”

同时，在《礼运》篇中，孔子又把人之大欲，归到人的“七情”之内，所谓七情，便是“喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲”。因此便产生后世的儒家，有了性和情的理念。自汉儒董仲舒以次，姑且不一一列举，最为明显的，到了唐代李翱著《复性书》时，便确切地提出“性”、“情”的说法。至于欲的观念，约略而不重要。而“欲”，是否就是罪，且待下文研讨。

人欲与天理说

此外，更有趣的是子思所著的《中庸》里，除了只提到“喜、怒、哀、乐”以外，从来没有提出他祖父孔子的“七情”，也没有提到他老师孟子所谓的人情。故无怪考据学家们，对于这几本书的著作，怀疑到有问题了。考据的事，不是我们要讲的范围，暂且不管。因有孔子、孟子、告子提出的“人性”与“性”和“情”、“欲”等观念，到了宋儒的理学家手里，因袭了佛学的观念，采用《中庸》的“喜怒哀乐之未发，谓之中。发而皆中节，谓之和……致中和，天地位焉，万物育焉”的主旨，于是强调去人欲，存天理。“人欲净尽，天理流行”的说法，便普遍传习，成为宋儒儒学的中心思想。其实，以此而言道德的修养，则为不二法门；如以此而言形而上道的人性本体论，则当再加商榷。但这些思想学说，却与希腊哲学家苏格拉底、柏拉图、亚里士多德，何其不谋而合，多么相近。同时，我更怀疑康德（Kant）的学说，某些地方，有受宋儒思想影响的可能，所以我曾经建议一位专攻康德之学的学者，留意这个问题（本文有关学说，不详引原文，希望青年同学们，能够由此抛砖引玉，启发慧思，肯去研读原典）。

儒道两家共通的观念

自从宋、明的儒者——理学家们，提出了“天理”与“人欲”的问题，为中国文化的伦理哲学，与行为哲学方面，奠定了一个名辞简捷易晓，而内容充实的普遍道德意识——便是后世尽人皆知的做人和做事要凭“天理良心”的观念。但也很明显的，认为“人欲”的作用，多半是属于罪恶的一面，所以去“人欲”存“天理”，便是理学的基本学问。理学家们既然自认是上接孔、孟的心法，我们对此又不得不再追溯到先秦之际足以代表道家的老子、儒家的孔子，看看他们对于“天理”与“人欲”的看法。

上文曾经扼要提引到孔子对于“情”和“欲”的观念。如果再要深入一点提引这些资料，便需要寻找经过孔子所整理的古籍文献，例如《礼记》中的《乐记》，曾有记载：“人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。”《曲礼》说：“欲不可从。”都很明显地说出“人欲”的动向，而认为它是可怕的，是不可放纵的。至于孔子本人曾说：“饮食男女，人之大欲存焉。”他并非直接认为“人欲”便是“人性”本有的正当行为。而只是说明人之所以为人，便自然而然地会有饮食和男女等基本的“人欲”，所以他又说：“何谓人情？喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲，七者弗学而能。”

由于“人性”有这些基本的“情”和“欲”，可能趋向于自害害人，甚至达到不可收拾的地步，所以必须要注重人文的教化，于是制礼以防患未然，作乐以调整性情。“三礼”的精神即由此而订定，《春秋》的大义，也由此而建立，为求还于“天性”之初的礼、乐之教，也由此而出发。

至于老子，除了着重于阐扬传统文化的道（体）和德（用）以外，并未确切提到“人性”和“人欲”的问题。除非把他所说的“道”字，强行拉到“人性”和“天性”的范围来讲，但总不免有点牵强的嫌疑，但是老子却提到“不见可欲，使民心不乱”的观念。在他简短的五千文中，只要有了这一观念，便可了解他所认为的“人欲”，也不是一个好东西。至少，它是“犯意”的先驱，受到所“见”的教唆而成为罪乱的主犯。所以他便提出“少私寡欲”，作为修养的方法和目的。此外，只有《易经》的《系传》里，提到“成性存存，道义之门”两句，便成为后来儒道两家的共通原理。因此，由先秦而至现在，儒、道两家对于“人性”和“人欲”的概念，大体都是“同出而异名”地在应用了。

大乘佛学的原始人性本净论

中国文化思想中“天性”和“人欲”的问题，在传统的微茫混淆中，历经秦、汉、魏、晋到了隋、唐之际，因有大乘佛学思想的加入，便廓然大放光明，截然确立形而上（先天）的“性理”本元，与形而下（后天）的“人欲”界限，建立一个理论完整、体系井然的思想。但我在这里所说的大乘佛学也便笼统地包括了禅、密、天台、华严、唯识、三论、成实宗等的宗纲。但取其要义，变更它的名相而言，并非概约大乘佛学的整体思想。

大乘佛学思想认为原始的人性，本来便是光明清静，含容万象万类，极其圆满，而与宇宙万有共同一体。当它在光明清静的元始之初，既非有善，亦非有恶，所谓善恶，都是人为后天的观点，不足以言先天的元始“本性”。如果勉强以善恶来论，应该称之为“至善”的，或“纯净”的，方差可比拟。但极其圆满的光明清净的本然之性，由于明极而忽然缘起无明阴影，由此动则易乱，于是便生起天地宇宙与人类万象了。从此由于无明的污染人性，愈动愈乱，愈乱愈动，因而迷失它本来的清净圆明，坚固地执著“我执”与“爱欲”，于是便形成分为段落的死生生死，而构成人世间永无休止的分段生命现象。基于此，所有大小乘佛学的基本精神，都是要求“人性”的自觉，破除由执为小我的后天“我执”，而返还到先天无余大我的自性清净。努力修正由“我执”、“爱欲”所起的种种错误心理和行为，涤除由惑乱心理所构成人世间的烦恼苦果。

佛学所有的经论即由此基点出发，因此它薄视物质形器世间的所有，发出众生同体之慈以及无任何条件之悲心，呼召众生超越形质，

返还形而上的光明清净，归到非善无恶的圆满自性之境界。例如著名而普遍流传的《法华经》、《楞严经》、《楞伽经》等，均以此为中心。又如《大涅槃经》以“常”（永恒）、“乐”、“我”（无小我的自性本元）、“净”等四象说明自性的圆明清净。而唯识法相的经典，则以剖析为“爱欲”所污染的心、意、识的阴暗面，指证出元始光明真净的本来。至于《华严经》却以宇宙万象本为一体，融会形而上道与形而下的物质世间，指证自性的体用互通，而达于光明清净的圆极。《般若经》等，便是直指智慧的自觉，而超证于形而上道的捷径。而禅宗心法的证悟，也就是证此一事，悟此一理。

隋唐以后佛学与儒道的互注

中国文化思想因为隋唐之际，有了大小乘佛学思想的加入，于是魏晋以来《易经》、《老子》、《庄子》的三玄之学，更加发挥它精义的深度。唐、宋以后《易经》的理、象、数之学所突出的“太极”涵三、阴阳互变的哲理，也由此而充盈。至于曾子所著《大学》的明德致用，子思所著《中庸》的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也”等观念，也由此而益增光彩。因此宋儒袭取佛道两家的思想，而代之以儒学为中心，存“天理”去“人欲”的修养方法，也由此创格。而我们也由此得以了解孔、孟之说，认清历来诸儒对于先后天的“人性”与“人欲”之间的界限，而了解原来颇多混淆之处，以及并未划清界说的弊病。

欲非恶与恶之前驱

综此以观，原有与生命俱来的“欲”的问题，它究竟是恶或非恶呢？我们可以说：“欲”并非全是恶的。但“欲”很可能为恶的前驱，那是毫无疑问的。佛说狭义的“爱欲”为生死业力的根本，也就是教人认清“爱欲”，实为自私所生的过患，而须防患于未然。《曲礼》所谓“欲不可从”，也正同此意。亚当和夏娃在“伊甸园”中的一幕，何尝又非此意。

至于再把“欲”归纳到男女之间狭义的“爱欲”范围，而且认为“欲”就是罪恶，那是宗教性绝对道德的观念。宋明理学家也袭用了这严肃的一面，例如朱熹所说“世上无如人欲险，几人到此误平生”，就是由这严肃人格的观点而出发的。

至若《论语》中记载孔子所说的：“我欲仁，斯仁至矣。”那是以“欲”作为动词的说法，也可以说：这是广义的“欲”，所以佛“欲”度尽众生，使之离苦得乐，此“欲”已经化除“私欲”与“爱欲”而成为伟大的愿力。人们若能涤荡“私欲”、“爱欲”的胸襟，不被物欲所拘累，而善于变化“物欲”，为人类建立一个庄严、美善的世界，则与释迦慈悲度世的愿力，孔子所谓“我欲仁，斯仁至矣”的仁欲，并无二致。所以有人说：“欲非恶”。我想，应作如是观。

南怀瑾先生著述目录

1. 禅海蠡测　（一九五五）

2. 楞严大义今释　（一九六〇）

3. 楞伽大义今释　（一九六五）

4. 禅与道概论　（一九六八）

5. 维摩精舍丛书　（一九七〇）

6. 静坐修道与长生不老　（一九七三）

7. 禅话　（一九七三）

8. 习禅录影　（一九七六）

9. 论语别裁（上）　（一九七六）

10. 论语别裁（下）　（一九七六）

11. 新旧的一代　（一九七七）

12. 定慧初修　（一九八三）

13. 金粟轩诗词楹联诗话合编　（一九八四）

14. 孟子旁通　（一九八四）

15. 历史的经验　（一九八五）

16. 道家密宗与东方神秘学　（一九八五）

17. 习禅散记　（一九八六）

18. 中国文化泛言　（原名“序集”）　（一九八六）

19. 一个学佛者的基本信念　（一九八六）

20. 禅观正脉研究　（一九八六）

21. 老子他说　（一九八七）

22. 易经杂说　（一九八七）

23. 中国佛教发展史略述　（一九八七）

24. 中国道教发展史略述　（一九八七）

25. 金粟轩纪年诗初集　（一九八七）

26. 如何修证佛法　（一九八九）

27. 易经系传别讲（上传）　（一九九一）

28. 易经系传别讲（下传）　（一九九一）

29. 圆觉经略说　（一九九二）

30. 金刚经说什么　（一九九二）

31. 药师经的济世观　（一九九五）

32. 原本大学微言（上）　（一九九八）

33. 原本大学微言（下）　（一九九八）

34. 现代学佛者修证对话（上）　（二〇〇三）

35. 现代学佛者修证对话（下）　（二〇〇四）

36. 花雨满天　维摩说法（上下册）　（二〇〇五）

37. 庄子諵譅（上下册）　（二〇〇六）

38. 南怀瑾与彼得·圣吉　（二〇〇六）

39. 南怀瑾讲演录二〇〇四—二〇〇六　（二〇〇七）

40. 与国际跨领域领导人谈话　（二〇〇七）

41. 人生的起点和终站　（二〇〇七）

42. 答问青壮年参禅者　（二〇〇七）

43. 小言黄帝内经与生命科学　（二〇〇八）

44. 禅与生命的认知初讲　（二〇〇八）

45. 漫谈中国文化　（二〇〇八）

46. 我说参同契（上册）　（二〇〇九）

47. 我说参同契（中册）　（二〇〇九）

48. 我说参同契（下册）　（二〇〇九）

49. 老子他说续集　（二〇〇九）

50. 列子臆说（上册）　（二〇一〇）

51. 列子臆说（中册）　（二〇一〇）

52. 列子臆说（下册）　（二〇一〇）

53. 孟子与公孙丑　（二〇一一）

54. 瑜伽师地论　声闻地讲录（上册）　（二〇一二）

55. 瑜伽师地论　声闻地讲录（下册）　（二〇一二）

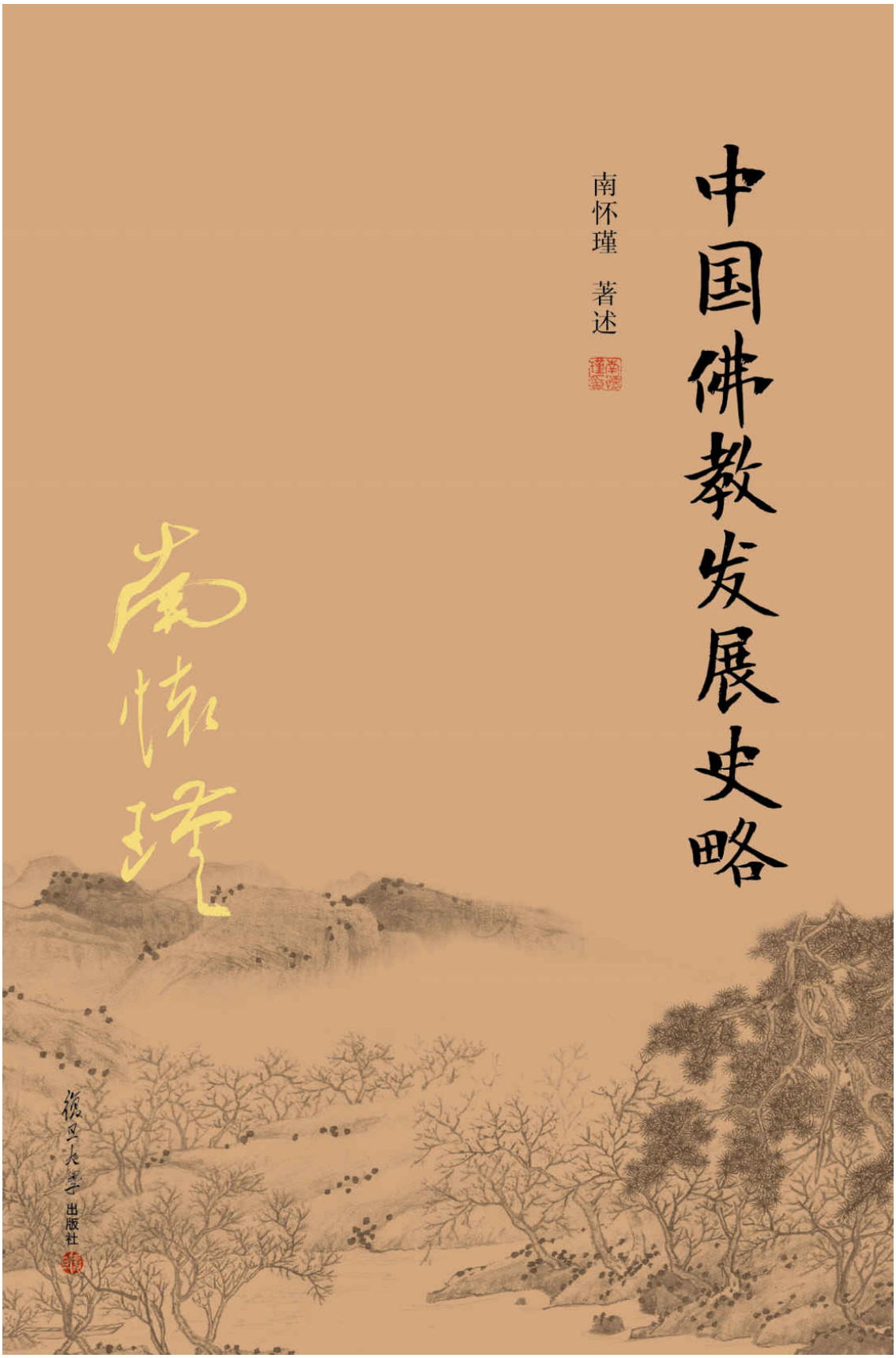
56. 廿一世纪初的前言后语（上册）　（二〇一二）

57. 廿一世纪初的前言后语（下册）　（二〇一二）

58. 孟子与离娄　（二〇一二）

59. 孟子与万章　（二〇一二）

60. 宗镜录略讲（卷一至五）　（二〇一三至二〇一五）


中国佛教发展史略
南怀瑾 著述
南怀瑾
复旦大学出版社

中国佛教发展史略

南怀瑾　著述

复旦大学出版社

目　录

出版说明
引言
第一章 佛教与印度固有文化的关系
第一节 印度文化的发展
一、印度文化的背景
二、印度上古文化的宗教哲学
第二节 各派哲学的兴起
一、六派哲学与宗教的后先辉映
二、释迦佛教的产生与外道的异同
结论
第二章 教主释迦牟尼佛的事迹
第一节 释迦的家世
一、薄王业而不为的大丈夫
二、生卒年代
三、族系传统
四、生有自来的神异传说
五、允文允武的天生神童
六、悲天悯人的至性至情
第二节 出家与悟道
一、逃世入山求道的太子
二、六年来遍学各派道法
三、雪山林下苦行六年
四、豁然顿悟而成佛道
第三节 教化创建的情形

一、开始教化及其主要弟子
二、说法的情况与说法的时地
三、佛经的结集与部派的分化
结论
第三章 中国佛教的传播
第一节 佛教初传的情形
一、释迦佛与阿育王前后的佛教
二、佛教传入中国的初期——汉末、三国时期
三、魏晋南北朝时期的佛教
四、净土宗的创建
五、鸠摩罗什与僧肇
六、道生与涅槃佛性
第二节 佛教的鼎盛时期
一、隋唐时期的佛教
二、宋元明清的佛教
结论
第四章 二十世纪的中国佛教
第一节 清代以来佛教的衰败
一、宗派的没落
二、师僧和寺院的变质
第二节 清末民初佛教的复兴运动
一、中国佛学的复兴
二、中国佛教的演变
结论
第五章 世界各国的佛教
第一节 亚洲的佛教
一、韩国

二、日本
三、缅甸
四、泰国
五、 越南
六、 东南亚其他各地
第二节 欧美的佛教
一、英国
二、德国
三、法国
四、美国
五、俄国
结论
附录：禅宗丛林制度与中国社会
引言
社会学里的社会
东西文化不同的社会
宗法社会的辨别
结论
佛教原始制度的简介
禅宗丛林制度的由来
丛林制度
一、丛林的规范
二、丛林的风规
三、丛林以修持为中心的禅堂
四、丛林清规的遗范
丛林与宗法社会
丛林与中国文化

[丛林与帮会社会]
[结论]
[南怀瑾先生著述目录]
[返回总目录]

出版说明

佛教起源于印度。自西汉末传入我国以来，它植根、繁衍、发展、演化，并且绵延至今，成了中国历史文化中不可或缺的重要组成部分。本书原名“中国佛教发展史略述”，是著名学者南怀瑾先生撰写的一部佛教史著作。全书分为五章，对古代印度的社会与宗教，佛教创始人释迦牟尼的生平事迹，汉代至清代佛教的兴衰变迁，二十世纪中国佛教的现状与思考，以及亚洲和欧美各国的佛教概况等，做了简明扼要的叙述。书末所附的《禅宗丛林制度与中国社会》，乃是研究佛教丛林制度的由来、内容及其社会影响的重要文章，颇具价值。

兹经版权方台湾老古文化事业公司授权，将老古公司二〇一〇年五月版校订出版，以供研究。

复旦大学出版社

二〇一五年十一月二十六日

引言

《中国佛教发展史略述》，顾名思义，当然偏重于一般报道性质，现在把它分列为五章来叙述，具体的篇章节目，另如目录所具。我的意思，要了解佛教的起源，必须要对释迦牟尼以前印度传统的文化，有一简单的认识。犹如佛教所说“法不孤起”，任何一个圣人教主，他的学术思想的产生，必然有它的前因后果，绝不会凭空而来的，所以首先要述说印度的宗教哲学思想。第二，对于教主释迦牟尼的生平，尽量从比较客观的观点，作学术性的介绍。因为宗教气味太浓，有时会使人熏得头昏脑涨，大有吃不消之感。第三，凡关于佛教的传播和现代世界佛教活动的情形，大概有两个要点：（一）就地区而言，偏重在亚洲方面。其余因为临时缺乏可靠资料，恕未详细道及。（二）就人事和时间而言，只写到一九四九年的前后，目前的情况，都已如所周知，而且也未到定论的阶段。总之，人世间难以逆料者是事，善于变化者是人，所以对于目前的人事，只有留待他日历史的定评了。

第一章　佛教与印度固有文化的关系

第一节　印度文化的发展

一、印度文化的背景

任何一个宗教的成长，必然有它的文化背景。今日世界，说到具有悠久的历史和传统的文化，如所公认，只有东方的中国、印度，和西方的埃及、希腊，所谓世界的四大文明古国。希腊的光荣史已成过去，但其文化遗存影响所及，却交融流布而形成了现在的欧美文化。埃及文化，已如冥鸿雾豹，只存吉光片羽。印度文化，尤其是震烁天地，照耀古今的佛教文化，后历汉季而宋世，已经全盘融会于中国文化的领域中了。希腊文化代表西方，初由宗教而展开为哲学（philosophy），再由哲学而衍化为科学（science），它带给西方文化的现代文明，可谓枝繁叶茂。今日世界人类，如要研究各大宗教文化的起源，很显然地，归根结底，都肇迹于东方。尤其佛教文化，早已与中国文化结缘而为一体，其影响的普遍，自不待言。但印度文化中，忽然产生佛教，而传入中国后，又形成了光芒四射的巨流，追溯其来源和寻求其背景，必然有它的前因后果。所以要了解佛教文化诞生，和其前期文化的孕育，对于印度传统文化，先须有一简单认识。

人生于天地之间，无可避免的天然气候，和地理环境两者，是形成一个民族文化的重要因素。印度位居南亚半岛，地理气候，有南北东西及中央地区的明显差别。南印接近热带，北印靠近喜马拉雅山，气候稍冷，中印度为温带气候。古代印度人的年节，为适应气候，一年只分三季，每季四个月。因地近温、热带，人们的身心动态，大率思想多于行动，尤其接近南印度地带的，更富于神奇的幻想。自古至今，他们的文化和语言，一直没有统一，古代印度所有的文字，约有五十以外至六十四种之多，我们以前笼统叫它梵文，其实梵文只是所有印度文中的一种。现在印度通行的语文，也还有几十种。中国因为有了秦、汉以来的大统一，所以能够做到“车同轨，书同文”。而印度却不然，虽其自古至今都号称为一国，其实，还是部族分领，各据一方，它的文化，并未真正统一。当我国周秦之际，它也像我们的春秋列国，据地称王者，约有二三百个小邦。当时学派林立，思想学说，各自言之成理、统率一方的，约有百家之多。人文生活，有一特点，就是阶级区分，非常严格，因此贵贱异等，苦乐悬殊，虽在二十世纪自由平等的新思潮冲击下，其观念的深固，可谓自古已然，如今不改。

印度人的四种种姓制度，形成传统的四种阶级：

（1）婆罗门：为世袭而职司祭祀的专业僧侣，是宗教文化教育的中心，位居上品，受人尊敬，为精神及思想领导的高阶层。举凡军国政治，也都为其所左右。

（2）刹帝利：即王侯武士，集军政权于一族，为世袭的统治者。

（3）吠舍：为从事农工商的平民阶级。

（4）首陀罗：为地位卑下、生活艰苦的世奴贱民。

上述古印度的四种姓及阶级制度，一直牢不可破，经过三千多年以来，其观念的残存，还未完全泯灭。

复次，因为婆罗门阶级掌握文化教育，依据“四吠陀”经典而崇尚“神人”、“神我”的思想，形成印度历史文化中心的“婆罗门教”，渐次普及影响到印度人三种姓，即婆罗门、刹帝利、吠舍等三阶层的思想意识，始终倾向于出世的沙门（修道人）生活。他们理想的人生历程，概分四个时期：

（1）净行时期：即青少年时代的教育生活时期。他们到达一定年龄（婆罗门弟子，从八岁到十六岁之间。刹帝利的弟子，从十一岁到二十岁之间。吠舍的弟子，从十二岁到二十四岁之间），便出家就学，学习吠陀等学问。经过规定年限，例有十二年、二十四年等，期满学业成就，便可回家还俗。

（2）家居时期：也就是壮年的生活时期，可以结婚生子，负担家庭生活，善尽一家之主的责任。

（3）林栖时期：即是中年的栖隐山林，潜心修道的生活时期。因在壮年时代，已经完成人生家居的义务，从此深隐高蹈，勤修苦行，学习各种禅定思维的方法，以求“神我”的升华。

（4）遁世时期：由中年的修行，进入衰老岁月，修行生活，经告一段落，身心绝对净化，道果业已圆成，从此便遁迹山林，脱屣尘境，再不参预世事了。

这种理想的人生，除了婆罗门本身的倡导和享受以外，其余刹帝利和吠舍两阶级，也可效法。但贱民阶级的首陀罗，却永远无法分享，这种宗教生活，根本就被禁止。因此，有了刹帝利的反感，逐渐不满婆罗门所领导的思想旧规，他们脱颖而出，对于宗教、哲学、文化、教育，等等，都有新思潮的鼓荡。从而寻究真理世界的真谛，研求“神我”灵魂的究竟，乃至探究宇宙万象的根源，所以才有印度文化中《奥义书》的出现，以与婆罗门的传统精神互相抗衡。但婆罗门的地位依然屹立不动，婆罗门的思想，仍是深入难变。

以上简介，可以了解古代印度人的思想渊源和文化背景：由于（1）地理环境和天然气候的殊异，喜欢醉心思惟，骋志高远。（2）早已有了根深蒂固的婆罗门教和普及的宗教思想。（3）有史以来，便倾向于出世思想，以求净化身心，并以林栖遁世为人生最大的享受。（4）思想高远偏向虚幻，由“神我”而回到平实的人生，中间缺乏人本主义的思想体系，致使阶级划分綦严，贵贱等位悬殊，连宗教的信仰，都不能得到平等自由。因此有了释迦牟尼的应运而兴，他以慈悲宏愿，创立佛教，截长补短，存优去劣，应化众生的美善精神，综理百代的文化传统，破除人间的阶级观念，指示人性的升华成就。

二、印度上古文化的宗教哲学

印度文化，从公元前大约二千年，到公元后大约一千年间，绵亘三千年之久，它以特殊的思想形态和丰富的思想内容，在世界文化史上，确实占有极端重要的崇高地位。

上古时期的文化思想：

1.《吠陀》经典：通称吠陀文化，也就是婆罗门教的文化中心时期。他们传播教育，确定民族文化意识，完全依据《吠陀》经典作为中心思想。所谓《吠陀》经典，也有韦陀、毗陀等等多种译名。汉文义解，则相当于“智论”或“明论”。换言之，即求了知宇宙人生的智慧。它包括了三部大典：《赞颂》（曼怛罗Mantra or Sāmhita本集）、《净行书》（婆罗哈摩拏Brahmana婆罗门书、梵书、神学书）、《奥义书》（优婆尼沙陀、优婆尼沙昙Upantsad秘密书、哲学书）。

《赞颂》有四种，也叫做四吠陀：

（1）《梨俱吠陀》（Rig-Veda），赞诵。

（2）《夜柔吠陀》（Yajur-Veda），祭祀。

（3）《娑摩吠陀》（Sama-Veda），歌咏。

（4）《阿闼婆吠陀》（Arharva-Veda），祈禳。

《吠陀》的《赞颂》，为印度宗教哲学的滥觞，它由宗奉多数神祇，崇拜天地日月风云雷雨，以及山川庶物等自然万象，作为歌咏来赞颂，可以说是原始文化的泛神主义。它的宗教哲学意义，不说地狱，不说过去，也没有因果报应的观念。认为人类的灵魂不灭，躯壳死后，灵魂依旧回到夜摩天（yamam vaiv asvatam）去。凡是祭祀神祇，禳灾祈福等事，都用《吠陀》赞颂来歌咏它，就可得到感应。相似中国上古文化的巫祝之类，也与世界人类任何民族原始的宗教意义相同。

渐次为了满足形而上的要求，由此而生起原人的论说。原人就是造化一切的主神，他是至高无上的一尊，他是宇宙人类的原始者，宇宙万物的形形色色，也就是原人的分化。这些也与世界人类任何民族原始的宗教意识，并无二致。

2.《净行书》：时代渐次进步，吠陀的哲学理论，不能尽合人们的要求，于是才有《净行书》的兴起，促使婆罗门阶级而形成巩固的婆罗门教。《净行书》的要义，大部分仍然承受《赞颂》的祭祀歌咏、祈福禳灾的方式。在它的宗教哲学方面，对于吠陀哲学中造化一切主神的原人论，加以蜕变，崇奉一个造物主宰的神，它是梵我不二的。这个主神，便是“梵”。梵，就是绝对清净至真的意思。人性的我，与梵我不二，相似于后世儒家的天人合一，和其他宗教的神我合体的意义。后来这个大梵的宗教意识，与梵我不二的哲学，一直深植印度哲学思想之中，直到现在的印度教和瑜伽术等，他们的最高目的，还是企求达到梵我合一的境界。但由崇奉《净行书》形成的婆罗门教，同时仍依循吠陀传统，崇拜自然伟大，采取下层阶级普遍所敬奉的阿修罗、恶鬼、罗刹等神怪，一律加以尊敬。

《净行书》比较婆罗门教的唯一的特点，就是加上宗教哲学的因果报应。众生业力流转生死轮回，由于宿世不同善恶的种因，便有今生各别苦乐的果报。因此还有所谓“上天堂”与“下地狱”的说法，这就是业果报应的最初来源。

3.《奥义书》：继《净行书》之后所兴起的，就是《奥义书》。《吠陀》是印度上古传统宗教哲学的渊源。一变而有《净行书》，包罗丛博，为印度原始宗教婆罗门教的哲学宝典。再变而有《奥义书》，为印度宗教哲学，与知识分子和平民普遍的哲学总汇。当《净行书》的末期，印度人对于宗教和哲学的探索，已达到热情横溢，上

下普及的阶段，无论男女老幼，大家都对于心灵的解脱，灵魂的追究，世界生成等问题，竭尽心力去研究。《奥义书》的音译“优婆尼沙陀”，含有师弟对坐，秘密传授的意义。内容丰富，思想幽玄，全部概括有两百种以上。德国哲学家叔本华，醉心欣赏《奥义书》，他的哲学思想，受其影响很大，他再三赞叹《奥义书》：充满神圣与热情，每章读起来，都会使人引起高洁的幽思，全世界所有书籍的价值，都难比得上它的卓越与深邃。他认为这部书是他生前的安慰，死后的寄托。

《奥义书》思想的特质：

（1）它确定梵我不二：无论在形而上的造化主的本质，与形而下的自我的本质，本来就是一个整体，世界万象，本来就与我同根所生。《净行书》的哲学，由肉体的生命说到心灵的生命，但到此为止，说不出一个所以然。《奥义书》却把潜在身心内部的自我，分成五藏与四位。所谓四位，便是：醒位、梦位、熟眠位、死位。所谓五藏，便是：食味所成我、生气所成我、意识所成我、认识所成我、欢喜所成我。这个“欢喜所成我”，就是灵魂自我的至高无上，绝对快乐的境界。

总之，《奥义书》的梵我哲学，它的最终目的，就是把个人的小我，超脱升华而归到大我的大梵里去，如百川汇海，点滴归宗，整个宇宙群生，森罗万象，无非就是一个大我的变化而已。

（2）大梵化生万象：这个世界的万象，包括天人动植飞走等生物，都是大梵的化生，它由地、水、火、风、空五大种子，化生卵、胎、热、湿、马、人、象，动植飞走等物类。好像大海扬波，变幻生出群象。它并无目的，只是游戏性地在变魔术，所以一切现象都是虚

幻的，只是一个梵我是实存的。自大梵生起世界万象的程序，约可纳为四段过程：

第一，先由名色的我（可以说是抽象观念的主观作用），开展这个世界。

第二，再有太初的我，生起欲望，由于欲望的想象，才流出水、火、大地等三大原素，做成人我。

第三，由人我的化合，进入其他群象。

第四，由我再造世界，才有海和风，生命和死亡。梵我从生命类的顶门进入，做成人我。

人我也就是“有情”的中心。所谓“有情”，概括很广，天人的群类，和世界上的各种生物。梵的自性有两面，一面可以始终保持本体的本位。一面发展做成一个生活的人我。换言之，一面有力量组织成人我的身体（似肉体的）；另一面又变做一个生命的力量，进为有情物命（类灵魂的）。肉体的部分，有五种风与三德，五种风相似道家所谓的气机，有呼、吸、介风、死风、消化风等。三德就是喜、忧、暗。梵我被肉体和心识所包围，不得解脱，犹如禁闭在牢狱中一样，它永远在心脏内底的小空处。永久禁闭着我的有关机能，便是生气（呼吸）根、意等作用。眼、耳、鼻、舌、皮，名为知根，是认识的泉源。手、足、舌、排泄器官、生殖器官等，名为根，是意志的泉源。中间联络的主管，就是意。醒时，由五风与根等，全部都在活动。梦时，只是五风和意在活动。睡眠时，意也休止，只有五风在活动。觉位，便是解脱的境界，正是那个无喜、无忧、无痛苦、无快乐的梵我的欢喜地。

（3）轮回与解脱：人我有情的命运，只有两条路。一是跟着现象在继续变化，便是轮回。一是返还到大梵的本位，便是解脱。有情界不得解脱，便都有天、地、空三界中轮回五道四生。五道，便是：天道、祖道、人道、兽道和地狱道。四生，便是：胎、卵、湿、化四类生命。《奥义书》最终的目的，便是求得解脱，脱离罪恶和烦恼，就是悟得人性中唯一不二的梵净。人之所以不能还到梵净，是因为无明的障碍，反之，明了就可觉得梵净。人们怎样才可以返还梵净呢？只有修习禅定和瑜伽，抑制感觉和表象的活动，念诵梵的表征唵（嗡Om）字的密语（密咒），能够念念相续，就可以渐渐把握身心，进入真净的梵我和大梵重新合一不二的境界。

第二节　各派哲学的兴起

一、六派哲学与宗教的后先辉映

印度的宗教哲学，由《吠陀》经典到《净行书》，再变而为《奥义书》，探讨宇宙人生的态度与方法，愈来愈加严密，内容也逐渐充实而包含广博，但《奥义书》的思想，矛盾百出，仍然不能摆脱婆罗门教的范围。求真的精神，也是人类潜在的根性，于是从宗教哲学脱颖而出、自求真谛的各派哲学，当释迦牟尼创建佛教的先后期间，纷纷独立，都自有它的哲学系统，和思想组织的体系。依照一般研究印度哲学的习惯，都叫它为正统六派，异宗三派。所谓“正统六派”，指数论（Samkhya）、瑜伽（Yoga）、胜论（Vaisesika）、正理（Myaya or Naiyayaka）、弥曼差（Puarra Mimansa）、吠檀多派（Vedanta）。这六派仍然承认《吠陀》以来哲学的权威，可以说是婆罗门教的“正统派”。所谓“异宗三派”：指佛教、耆那教、顺世派。这三宗是“反正统”，不承认吠陀思想的权威。数论派的世界观是二元论，说宇宙的根元，有物质原理的自性，与精神原理的神我，由这两种的发展，而用大我慢、五知根、五作根、心根、五唯、五大、二十三谛等来说明群象。瑜伽派依数论派思想，成立瑜伽哲学。胜论派对于现实世界，立足于多元论，主张物理的世界观，用实、德、业、同异、和合、根本六句义的六种范畴，说明一切。正理派以胜论思想作背景，发展因明的正理，确定认识的价值。弥曼差派，继绍《净行书》的仪式。吠檀多派，祖述《奥义书》的哲学。实质上，都是祖述《吠陀》，稍加修整，另换一番新的面目。

1.数论派：印度所有宗教的特点，哲学睿智的研究，往往超过绝对信仰的主观。数论派的哲学，首先便是确定这个现实世界，纯苦无乐，要求解脱，必须先了解苦因，但认为生天、祭祀、祈祷等方法，并非究竟解脱。这个世间，为三苦所逼：（1）依内苦，包括病苦（风、热、痰等）和心苦（可爱别离、怨憎聚会、所求不得、有生就苦）。（2）依外苦，不能摆脱物质世界的迫害等。（3）依天苦，不能脱离自然界的束缚等。

他们建立因中有果论，立自性神我二元的根本原理。同时又建立二十五谛为宇宙人生的真谛。立三种量论：（1）证量（又名现量，相似直觉经验）。（2）比量（一般知识，都是推测而知的比量）。（3）圣言量（以圣者的教说为依据量知事物）。正理派在这三种量以外，又加比喻量。因此认为神的存在，不能证明，就是不可知数，所以接近于无神论者。所谓二十五谛，如附表：

非能造 非所造者	神我
能造者	自性
能造所 造者	大（觉）我慢 五唯——色、声、香、味、触。
所造者	五　大——空、风、火、水、地。 五知根——耳、皮、眼、舌、鼻。 五作根——舌、手、足、男女根、大遗根。 心　根

数论派的哲学思想，显然由婆罗门的宗教意识脱颖而出，倾向于理性的探讨和生命的研究，要求解脱轮回而证道果。中国《大藏经》

中数论派的典籍，有真谛所译的《金七十论》，可资研究。但整个思想系统，和理论的条理，仍然缺点很多，不能自圆其说。

2.瑜伽派：瑜伽派的哲学思想，本来与数论派如出一辙。只是数论的宗旨，大有倾向无神论的成分；瑜伽派却建立超然一尊的神“大自在天”。瑜伽（Yoga）的意思，有冥想观行，天人相应的作用，所以有的译为“相应”，有的意译为禅、禅思、禅观。《瑜伽经》立为四品：一、三昧品（禅定中的觉受Samādhi Pāda），阐述三昧的本质。二、方法品（Sādhana Pāda），阐述入三昧的修炼方法。三、神通品（Vibhūti Pāda），阐述神通的原理和它的种类。四、独存品（Kaivalya Pāda），阐述最高的目的，达到无系缚，绝对自在的神我境界。

瑜伽派的哲学，大体与数论派相似，只把“自性”改作第二十四谛，把“神我”作第二十五谛，立大自在天（伊湿伐罗Mahlsvara）为第二十六谛。自在天是无情、无想、无业，不受业果，超然于苦乐业报以外，扩展至超时空的大神我。它是一切天人师，它的表记密语是梵文的唵（嗡Om）字，念诵它就可以得到相应。但瑜伽派所立的神，与人我的身心，又是不可分开的，所以他们的修炼方法和原理，又都从心理与生理入手，绝欲清心，自求解脱。

瑜伽的修炼方法，由八支行法而达到神通解脱的境界。所谓八支行法，便是禁制、劝制、坐法、调息、制感、执持、静虑、等持。（1）禁制，就是行为的戒律，要守不杀、不盗、不邪淫、不妄语、不贪的五戒。（2）劝制，就是清净的行为，要知足、苦行、学习念诵和记诵，虔敬大神的五事。以上两支，无论修道与在俗，都应共同遵守。自第三坐法以下，就只宜修炼瑜伽行者的特别修行。（3）坐法，共有八十四种至九十六种之多，有莲花坐、狮子坐、鸡坐、拜坐，等

等。还有双手十指结成的手印（有许多种），这些都是达到神通成就的秘密表记。（4）调息，练习呼吸气功的各种方法。（5）制感，控制身体的感觉，有收摄六根的龟缩法等，可以达到如动物冬眠的状态。（6）执持，使令此心不动，断绝一切妄想，制心一处。（7）静虑，由持心不动，可使境与心冥，得浑然合一的禅定。（8）等持（即三昧，或称为三摩地），终使心如虚空，境照万象。由执持到静虑和等持三支，是瑜伽的中心行法。由此而获得不可思议的神通和智慧。换言之，最后达到启发自我不可思议的潜在力量，从自性而获得解脱，进入智慧的境界。但三摩地也有深浅的不同，大体分有想（有心）、无想（无心）两种。无想就是无想定的最高境界，由有心到达无心的妙境，可以使神我超然独照。修习瑜伽，能够成就神通。据《方便心论》所记载，瑜伽外道有“八微”和“八自在”说法。“八微”就是四大（生理变异）和空、意、明、无明。“八自在”就是能小、能大、轻举、到远、随心所欲、分身、尊胜、隐没（隐身）。

瑜伽派的哲学，与其说它是学术思想，毋宁说它是实证主义，它的理论，也由于上古以来《奥义书》的层层蜕变，尤其注重禅思与观行，用身心求证宗教哲学的真谛，所用的方法，是近于科学的。印度任何宗教与学派，求证的方法，都离不开瑜伽的禅观，佛教也不例外，只是求证所得的，有程度深浅，与见地正确与否的差别。

3.胜论派：梵语“吠世史迦”（Vaiśesika），又译作“卫世师”，有差异、特性等意义。初以六句义立宗，后又演为十句义。中国《大藏经》中收藏有玄奘法师译、慧月论师著的《胜宗十句义》，约如：

（1）实，梵语“陀罗标”的意译，说宇宙万有实体的本质包括时间和空间（体）。

（2）德，梵语“求那”的意译，说宇宙万有的现象（相）。

（3）业，梵语“羯磨”的意译，说万有的作用（用）。

（4）同，说万有群象不同中有共同的原则。

（5）异，说万有同中有各各差异的特性。

（6）和合，说实德、能所等，全体与部分等类之间的关系。

（7）有能，说万有实德业本身的功能。

（8）无能，说自果自生，不涉他果。

（9）俱分，说同体中互通，例如人和人。非同体中互异，例如人非禽兽。

（10）无说，说万有群象毕竟的不存在。

十句义的胜论派的总纲，由十句演绎分析，内容包含心理、生理、物理、精神、时、空等理论。对于物质世界，他们认为是客观的存在。同时建立极微的学说，分析物质大种，相似于现在通行的微细物理学、原子核物理学，以及素粒子物理学等的学说。认为极微无数而常住，由不可见力，集合离散。分析到无可分处，就是极微，并无别有所造的主宰。极微不可见，不可再分析，它永恒不变不灭，无始无终，它的形状是圆体的。它如光尘（日光中的飞尘）的六分之一大小。但是地水火风四大的极微，又各自不同，它们有色、味、触，犹如液体。极微互相拥抱，成二重极微，名为“子微”。三个二重极微相合，成三重极微，名为“孙微”，它的大小就和光尘相同了。四个三重极微相合，成四重极微等，这样辗转相依，形成三千大千世界。

这与希腊初期哲学的原子论、唯物论，与中国《易经》的阴阳之说，有些地方有异曲同工之妙，近于自然科学。但这种学说因发生在印度，而印度文化的传统精神，最后的宗旨，都是要求超脱人间世界，所以胜论派最终的目的，仍然为求精神的解脱，并不向物的方面去研究发展。胜论派的特点，便是因中无果论，而且趋向解脱之道是求真知灼见，等于是纯粹的知识论。理论太多，裁定到此为止，姑且略作论介。《大藏经》中，有《百论疏》、《唯识述记》等可资参考。

4.正理派：梵语“尼夜耶”（Nyāya），有推理和标准的意思，通常译成“正理”，就是印度因明学的宗祖学派。正理派开创的目的，仍然在求真知，达到智慧的解脱，后来演变成为因明，有五支因明的宗、因、喻、合、结。及三支因明的宗、因、喻。严谨的推理体系，都只是继承正理派求知的一种方法论，并非正理派的大目的。有人认为西方逻辑（Logic）的发展，与印度因明的关系，大有耐人寻味之处，此是题外之事，暂不置论。

5.弥曼差派：梵语“弥曼差”（Mimāmsā）有思维考察和研究的意思。弥曼差的哲学，可以说是研究婆罗门教仪的教义，阐扬吠陀思想的宗教哲学。他们发挥阐扬《吠陀》的祭祀和教法的正统解释，思维考察《净行书》的内义。因此创立“声常住论”，认为《吠陀》经典的文字语言，除了“语意”以外，它的文字“语性”，还是永恒、共同、常存而不变的。《吠陀》的文字，就是天启的经典，不容否认就是真理，而字声都有极神秘的力量，《吠陀》为最高无上的原理，所以梵文字声，也具有至高无上的权威。这种哲学的基础，启后期佛教——密教咒语的理论根据，非常有力。至于建立理论的方法，并不是法定的盲目迷信，它也以因明论理方法为依据，建立量论。有经验实证的现量，推测而知的比量，还有比喻量和义准量。它完全维持古典

的婆罗门教思想，反对佛教的非仪式主义。但却不能建立唯神存在的理论，所以才有吠檀多派的兴起，来补救这个缺憾。

6.吠檀多派：继弥曼差派之后兴起，也反对佛教哲学，极力维护《吠陀》和《奥义书》的真理，以建立一个一元论的梵为究竟。顾名思义，就是《吠陀》的演绎。这两派虽然时代较后，但因为它是印度宗教哲学的大系，学说影响人心很大，所以通常都与前述四大派相提并论。

二、释迦佛教的产生与外道的异同

由以上的简介，对于印度上古以来的历史文化和宗教思想，以及各个哲学学派，先后林立的形态，已略有认识。从我们历史文化的角度来看，恰如东周末期，百家争鸣，流派繁兴，思想的紊乱和信仰的意念，因冲突而生动摇，加上政治因素，社会经济贫乏，和种族诸侯间的战争和矛盾，所谓“加之以师旅，因之以饥馑”，由于时代的要求，就有澄清天下或解救世人的非常人物应运而生了。但历史昭示我们，这种非常人物，必然只有两条路可走：一条路是寻求武力解决，实行统一天下，安定民生，这是英雄的行径；一条路是传播文化思想，实行其言教与身教而作圣人，使其教化行之于天下，传之于万代。英雄是征服一切人，使天下人臣服于自己，但不能征服自己的烦恼和痛苦，以及生前死后的悲哀。圣人是征服自己，有替天下人负担起长期烦恼，解除别人痛苦的勇气。释迦牟尼的佛教在印度当时的环境中应运而生，自然是有它的时代背景和历史因素。至于佛教的哲学，和行持的成果，留待后面专章论断，这里只在举出释迦牟尼出现

前后，以及与其同时存在，而且对立以行教化的，并非绝无其人，用以认知释迦牟尼佛教的真义和精神之所在。

1.顺世派：这一派的学说，相似于近代的唯物论，又近于现代新兴的存在主义。因为他们的主张，都是依循现实世间，执著情想而建立理论，所以叫做顺世派。

顺世派否定一切宗教的权威，认为除了直接感觉以外，没有可以相信的东西，用推理所得的结论，也是靠不住的。这个世界，除了可以看得见，触得着的地、水、火、风四大物质以外，没有一物是真实的存在。四大互相集合，构成一切生物和人们的身体生命，产生感觉和知识，像发酵的物体，自相变化一样，精神的现状，也是物理的作用。总之，离开物质，就没有什么叫做精神的存在。所以人们只须凭自己的感觉所欲，猎取快乐。在有此身体存在的期间，满足自己的欲望，便是人类究竟的目的。快乐世界以外，不会另有什么理想世界。他们充满着浪漫情调，和物质主义、享乐主义、消极主义等思想很相同。他们主张自然无因论，唯其无因，所以无果。他们歌唱说：无天堂，无解脱，无精神存在，无他界此方，因此也没有业果报应。其实，这种思想，在人类的矛盾心理中，永恒而普遍的存在着，众生常在梦夜中，虽有晨钟暮鼓，又奈之何！可是在释迦牟尼传教的当时，这个学派，也是很有力量的。因此，可以想见印度当时社会不安，趋向没落的情势。凡在动荡的社会，悲凉的时代里，或文化历史趋向下坡路时，不产生积极奋发的作为，便走向消极而沉醉在现实的享受，这种思想和主张，纵使不成其为学派，也自然而然地存在于人们普遍的意识中，何况一经人提倡，言之成理，见之于行事之间，当然会变成一派的力量了。

2.耆那派：耆那派的开创祖师，是伐弹摩那大雄（Vardhamana Mahāvīry），他和释迦牟尼同一时代，出生在吠舍离近郊的刹帝利族，二十八岁出家求道，修行十二年，自认为已大彻大悟，得胜者就为“耆那”等称号。在他后半生的二三十年间，便组织沙门群众，游化摩揭陀、吠舍离两国之间，最后死在摩揭陀的波婆村。死后不久，他的弟子们分为两大派，一白衣派；二裸形派（天体派），或名为空衣派。佛经中称他为尼乾子。当摩揭陀国有大饥馑，僧统婆陀罗（Bhadrabāhu）率领他的一派，移往南印度。其余留在摩揭陀的一派，结集经典，后来回到摩揭陀的一派，不承认这个结集，而且认为南方主张裸形（天体）派的才是正行。摩揭陀派穿白衣，因此就酝酿白衣派和裸形派分裂的运动，到了公元一世纪时，实际分裂。后来更又分出许多支派，直到现在，南印度若干修道的人，还是如此。

耆那教的哲学思想，大抵和数论“心物对立”说相同，认为精神原理的生命，是有命有灵魂的。物质性的生命，是无命非灵魂的。他们是纯粹的二元论，但又认为精神原理的生命，也不外乎物质。他们又立七谛的学说，就是生命、非生命、漏（非生命漏入）、系缚、制御、寂静、解脱，再加善、恶二谛，又成为九谛了。在哲学的基本立场上，是二元，或多元说，始终自相矛盾的。他们以生命和非生命二谛，作为生死业果与解脱的要素，其余都是由此二谛划分。他们认为生命是本来自性清净的实体，因被非生命（物质）所掩蔽，才丧失它本来的光明。一切生活行为就是业（羯磨），有业渗透到生命里去，便叫做漏入。所谓业，又是微细的物质，身体运动时，便流出微细的物质，所以这个身体，就是业身。业身又系缚生命，和非生命结合，轮回诸道，受苦受乐。要脱离轮回，便需修苦行，制止业流进入生命，就是制御。制御达到旧业灭了，新业不生，就是寂静。再进而灭了一切业，生命和物质分离，上升到超越世间，才是解脱。

另一方面，他们又有类似现在物理学的磁场说法，非常有趣。那就是把生命分做虚空、法、非法、物质四种。四种生命统一，叫做实在体，构成宇宙全体的便是它。虚空，是大空处，是万有群象成立和活动的场所。这个场所给予一切以原理，虚空本身是唯一、无限、常住、无作。但又说虚空，是概念上的空间。法，是运动的条件，也就是运动可能的空间。非法，是静止的条件，也就是静止可能的空间。法和非法，都是常住、唯一、无作的独立实体。物质，便是色、香、味、触、声等组合或分离的粗细形状，包括暗影和光热的物体。细物质就是微，微就是原子；粗物质便是复合物。原子不一定是不可分割的，然而它微细地占有空间当中的一点，运动极速，好像干和湿的互相结合，便成复合物，因此就构成事物了。生命、法、非法、物质，并存在虚空中的，就是世间现象。超过这个虚空（物质虚空），就是出世间。他们认为涅槃是流转的解脱。佛教有佛、法、僧三宝，他们也说有三宝，那就是正信、正智、正行。他们赞成修苦行，承认四姓的阶级，有的教法和婆罗门教一样。但排斥《吠陀》，禁止祭祀，戒除杀生，这些精神又和佛教相同。

3.六师外道与其他：其次与释迦牟尼同时并存的六师外道，虽然各持异说，互相争鸣，但当时与后世，仍然各有他们的影响力量，都拥有部分的信众。在佛教经典中，随时都有提到他们，加以批判。但除了尼乾子一系还有文献可徵外，其余各系，都只有一鳞半爪，隐约可以窥见他们学说的内容，虽然存留无多，而立义又偏向荒谬，不过，能自成一家之说的，当然也具有部分足以自圆其荒谬的理由，约述如次：

一、富兰那迦叶说：一切没有善恶，也没有罪福的果报，也没有上下等业力的分别。这种思想，似乎因顺世派的观念而来。

二、末伽梨拘舍梨说：一切众生，身有七分，即地、水、火、风、苦、乐、寿命。这七分法，是不可能毁害，永恒安住不动的，所以投之利刃，也无伤害，因为没有受害者及能死者的原因。这种思想，近于唯物观念，似乎因胜论派的极微论的观念而演变。

三、珊阇耶毗胝罗说：有两个要点，第一推崇世间现实的权力。第二存有宿命的观念。他们认为王者所作自在，物死又可重生，人死也可重生，犹如草木的秋杀冬藏，春来还自重生，所以人死命终，还来生此世间。至于一切苦乐等级，并不由于现在世的造业而来，都因为过去的关系。现在是无因的，未来是无果的。但现在的行为，若持戒勤修，努力精进，遮盖现世的恶果，可以得到无漏。因得到无漏，可以尽了过去的业力，能够使苦都尽，众苦尽了，便是解脱。这种思想，似乎因数论的因中有果论而来。

四、阿耆多翅舍钦婆罗说：也是认为无善恶，无祸福，否认因果报应的理论，似乎是由顽空的观念而来。

五、迦罗鸠驮迦旃延说：认为人若杀生，心理如果无惭愧，结果就不会堕在恶道。犹如虚空，不受半点尘水一样。如果有惭愧，就入地狱，犹如大水，渗透滋润大地一样。一切众生的生命，都是自在天所造作。所以人没有罪福可言，人类的行动，都是机械的，造就这个机械的巧匠，便是自在天。这种思想，似乎因瑜伽派的理论而来，每况愈下，愈来愈偏差了。

六、尼犍陀若提子（尼乾子）说：认为无布施、无善、无父无母、无今世后世、无阿罗汉，无修无道。一切众生，经八万劫，于生死轮，自然得脱。有罪无罪，悉亦如是。如四大河（印度大河流），所谓信渡、恒河、博叉、利陀，悉入大海，无有差别。一切众生，亦

复如是，得解脱时，悉无差别。这种思想完全是偏空的理论，佛教善于说空，但空并非如唯物观念的断灭思想，研究佛学，如果没有彻底弄清楚，所说之空，往往近于外道的空见，这也是屡见不鲜的事，毫厘之差，千里之失，对此应该有所警惕。

又据《维摩经注》所传：一、富兰那迦叶，说一切法无所有，如虚空，不生灭。二、末迦梨拘舍梨，说众生罪垢，无因无缘。三、删阇耶毗胝罗，说道不须求，经生死劫数，苦尽自得。如缚缕丸于高山，缕尽自止。四、阿耆多翅舍钦婆罗，说今生受苦，后身常乐。五、迦罗鸠驮迦旃延，说亦有亦无，随问而答，其人应物起见。若人问言有耶？即答言有。问言无耶？答言无也。六、尼犍陀若提子，说罪福苦乐，尽由前世，要当必偿，今虽行道，不能中断。此六师尽起邪见，裸形苦行，自称一切智。

关于印度哲学思想的派别，普通都以述六大派及外道六师等为对象，如据翻译佛经的记载，派系纷繁，还不止此。通常称说有九十六种之多的外道见解，《瑜伽论》列举十六计（十六种主观成见的理论）、六十二见（六十二种观念的不同）等。他如外道，《小乘涅槃论》列为二十种、《大日经·住心品》列为三十种。有的说时间为生成宇宙万有的基本，有的以空间或四方，或自然宇宙为主要的成因，洋洋洒洒，各自成一家之言。如要研究世界上的哲学思想与宗教哲学，单以印度来说，已可涵盖古今中外的各种思潮，可以叹为观止了。但历来研究印度哲学，除了注意他们各个派系不同的思想和理论外，大多忽略了他们都有实验求证的一套方法，只言学而不言术，对于印度哲学，无疑是一种缺憾，所以也不能窥见他们的全貌。总之，印度哲学，除了顺世派一系是注重现实的享乐主义以外，其他各派的宗旨，大都趋向出世主义，而且都以瑜伽禅思为修证的轨则，至于瑜

伽禅思方法的差别，各派有各派的理论和心得，因此又形成印度哲学修证方法上的大观，此事不属本文范围，姑且从略。但佛教求证的方法，也和禅观及瑜伽脱离不了关系，所以必须在事先有一说明。

结论

以上简介印度固有文化，到释迦牟尼创立佛教的先后时期为止，对于印度宗教和哲学的情形，大体已有概略的认识，综合来说，可以得到两个结论：

一、印度文化：凡是具有悠久历史的民族，他们所积累的文化思想，都不简单。印度上古的学术思想，五花八门，无奇不有，可惜他们的历史，过去没有经过一个大统一的时期，文化思想的流派，也就庞杂不清了。印度宗教哲学，从《吠陀》、《净行书》、《奥义书》的发展，演变成各派的哲学，以及与释迦牟尼同时并存的六师外道的学说等。这不但是印度上古文化思想的形态，一直到现在再变成为印度教，或各个地方自由信仰的各种教派，或多或少，仍然保留着过去传统的观念和形式。因为几千年的传统，它已经和日常生活融合成一整体。换言之，这些也已经成为他们的民族意识了。所以我们若不深切了解印度文化，但如浮光掠影，从表面上观察一番，或只依某一角度去研究一遍，就认为已经了解佛教的渊源，那就有群盲摸象，各执一端的可能了。而且假如我们不从印度固有文化哲学着手去了解研究，即使以一个佛教徒来解释佛经，有时也很容易误入婆罗门教，或其他各派哲学思想的范畴里去，何况教外人士的隔膜之谈呢！因此在叙述佛教之先，先需对印度文化的宗教哲学，有穷源探本的必要，同时也使研究佛学者，提高一分警觉，免得缠夹不清。

二、佛教的兴起：从人生的立场来看，人类文化的发展，和思想的演变，以及出世或入世等伟大人物的产生，和他的学术思想的建立，必然有一前因后果的线索可寻，任何一个宗教教主和大哲学家，

也都不能例外。我们先得了解印度固有文化的宗教和哲学，由此可以发现释迦牟尼慈悲救世的动机和目的，他所创立的佛教，和承先启后、继往开来的精神所在。倘使我们暂时离弃宗教的特性，放开排除异己的胸襟，仅从学术观点立论，那么，释迦牟尼在印度上古史上，与中国孔子的用心，并无多大的差异之处。仲尼惧王道不彰，人心陷溺，邪说横行，于是删诗书、定礼乐、著《春秋》，以明经世宗旨，存道统以续文化精神。他和释迦牟尼的斥外道、说正法、存平等、行教化、正思维、伸智慧，彼此用以救世救人的存心和精神，虽然稍有出入，但距离并不太远。至于释迦牟尼与孔子的哲学义理，高深浅近的区别，平心而论那是各有所长，殆不可强作比拟了。

释迦牟尼虽然有心闲邪存正，删繁就简，但是佛教本身，却未能在印度本土长久植根或滋长，结果还靠中国将他的全部教法与学说，一概承受下来，并加以融会贯通，建立起一个耀古铄今的中国佛教，实在是一件不可思议的事。世界上几个伟大宗教的教史，大体都不例外，凡是产生教主的所在地，当时都是不肯珍视他的施予，必须等到外人崇敬，才会视如拱璧，慢慢地倒流回来。古今中外人们的共同心理，大概都是贵远而贱近，崇古而薄今，好秘而恶显，拒亲而爱疏，俗话说：“远来的和尚好念经”，也许就是这个道理。今后的中国佛教，是否还须等待有更远的和尚来念经，那就足以发人深省了。

第二章　教主释迦牟尼佛的事迹

第一节　释迦的家世

一、薄王业而不为的大丈夫

前述一个宗教的成长，必然有它的文化背景，但开创这个宗教的教主，以他个人的历史，与所建立的宗教，关系更为密切。所以研究一个宗教之先，必须要了解教主的生平，这是不可忽略的事。无论哪个宗教，说到教主的生平，大抵都要加上一层神秘而不可思议的传说，否则，便不足以衬托他的崇高伟大似的。时至二十世纪，因为科学知识的普及，所有传统的观念，都要加以新的仲裁，神圣不可侵犯的宗教，也势所难免。与其依据神奇传说，不能被普遍意识所接受，毋宁从人本的立场，以研究教主的生平，如何发现宇宙人生的真谛，如何由人格的升华而至于超凡入圣，反而容易被人信赖，而且对于宗教本身的地位，自亦不会有所贬损。但正当这新旧观念交变的时代，介述一个教主的生平，既不能一味的墨守陈说，也不能纯粹的弃旧从新，只有折衷两存，尽量做到比较客观的平实，留待识者去鉴定。

佛教的教主释迦牟尼（Sakyamuni），他的生平经历，正如举世皆知，出身于印度贵族阶级，家庭地位，历历可凭，不必另加衬托，就已极尽人世的光荣显赫了。他父亲是国王，他本人为太子，这也是佛

教传入中国以后，二千年来人所共知的事。其实，当释迦牟尼诞生时的印度，类似我们的春秋时代，那时候的中国，周天子高高在上，诸侯分封割据，邦国互相侵凌，正是封建制度快要崩溃的时期。当时五印度，并没有一个强力统治的中央政权或共主，地方势力，仍然停留在酋长分领的邦国状态，整个印度约分为两三百个国家。根据中国传统历史的说法，释迦牟尼的父亲，并不是统一全印度的共主或皇帝，而是一位国王。释迦牟尼的种族地位，是属于掌握军政的“刹帝利”阶级，据有世统的贵族权威。在这世界各大宗教所有教主的行列里，他以帝王的家业，显赫的身世，并非因为出身微贱，从艰难困苦中体验到人生的悲哀，而超然自拔于尘俗之外。与众不同的是他在与生俱来安富尊荣的境遇中，却翻然觉悟，不仅为了自己，同时更发愿而为一切众生，寻求永恒解脱之道，并且毅然决然地弃王业而不为，以慈悲济度众生的宏愿，为觉行万有的应化，终于创建了代表究竟真理的伟大佛教。这种圣哲精神，真是难能可贵，所以值得我们的赞叹和崇敬！

二、生卒年代

研究释迦牟尼的历史，有一难题首当其冲，但都无法解决，那就是印度人素来缺乏历史传承的观念，和准确的时间观念。印度人自己，过去谈到历史，全靠婆罗门教的神话赞颂，缺乏过去和现世的严格划分。印度人现在的历史，是靠十八世纪以后，东方人和西方人的研究，重新确定而采用的。况且在印度的历法中，上古的年月季节，和现代有长短的出入；五印度——即印度全国东西南北中的区分，又有地方气候寒温的不同，因此日月年节又都略有出入。所以要确定释迦牟尼的生卒年月，就成为中外学者的论争关键了。现代人自信科学

的方法，有时推陈出新，难免惊世骇俗，把几千年以来的事物，重新加以确定，往往大胆假设，未能小心求证，常有流于臆说或武断的，所以不敢苟同，在此只好折衷两存，依据客观的信念，以求平实的论断。

首先提出我们的资料：有关释迦牟尼寂灭年代的参考文献，举如《法显传》、《历代三宝记》、《破邪论》、《西域记》、《释迦方志》、《鹫岭圣贤录》、《僧史略》、《翻译名义集》等。从这些流传于中国、缅甸、斯里兰卡等的记述，及欧西学者的著论中，以推知其最早的一说，谓释迦入灭是在公元前二四二二年。最近的一说，则在公元前三二〇一前三〇年之间，两说年代，差距如此之大，这真是一宗值得研究发掘而有趣的古史事件。

可是，根据西洋历史，和世界的史料，由马其顿王亚历山大侵入印度的史实，可以确定当时印度最有光荣的史迹，因为亚历山大无敌的常胜军，遭到了印度战士们的顽抗，和哲学家的辩难。而亚历山大入侵印度的时候，正是一位佛教大护法阿育王的出世年代。现在用举世皆知的阿育王年代为中心，由此推寻考订其事迹，倒数到释迦牟尼入灭的年代，就会发现两个事实，一是北传的佛教经论，大多说相隔百年或百余年；南传的佛教经典，则说为二百十八年。其中相差百年，可能是因为南北印度的历法年月不同，才导致百余年的悬隔。其中南传佛教经典的年代，与隋代费长房的《历代三宝记》中所说的“众圣点记”的年代数字，比较符合。又据《大唐内典录》、《开元释教录》及《贞元释教录》的记载，也都近于此说。由此上溯九百七十五年，可以确定释迦牟尼寂灭的时代，正当周敬王三十四年间。再上溯八十年，则释迦牟尼出生之年，正当周灵王七年，也就是公元前五六五年，距今已有二千五百三十一年。至于他生时月日，据传正是

中国纪年的四月初八。不过，这是中国夏历（阴历）的日期，并非当时印度的历日，究竟释迦牟尼的生日，合于现行历法或夏历的何年何月何日，就很难说了。不过传统习惯说是四月初八，已经有二千余年的历史，似乎不需再为此事去辨证它。

三、族系传统

释迦牟尼的生辰，如前引述，我们既已认定为相当于中国周灵王七年的四月初八。他出生在中印度的迦毗罗卫城，又称“迦毗罗皤[illegible]都国”（Kapiavasth）。这个地方，在印度地理上，即波罗奈——或称“班拿勒斯”（Benares）的东北，普特罗——或称“巴特拿”（Patna）的西北，哥罗克堡（Gorakhpur）的近傍，尼波罗——或称“尼泊尔”（Nepal）的南境，恒河支流的柯哈河（Kohana）——古称“卢[illegible]尼”（Rohini）流域。释迦牟尼的诞生处是在迦毗罗卫城东的蓝毗尼园（Lumbini）。

释迦是他的姓氏，汉文意译便是“能仁”。牟尼是他的名号，汉文意译就是“寂默”。他这个族姓另外还有瞿昙（Gautama）、甘蔗（īksvāku）、日种（Sūryavaṁsa））、舍夷（Sākya）等四种称呼，是属于军国武士阶级，“刹帝利”种的一族。据后世人类学者的研究，这个种族，最初系由中亚细亚移来，定居在印度中央平原西部的印度河滨。世系传承，极其高贵，而释迦这一宗，便是迦毗罗卫城的城主，依据印度上古的习惯，也可称之为国王。当时迦毗罗卫城位于卢[illegible]尼河的西边，河东同时有拘利城（Koli），也同属于“刹帝利”种，因此两族互通婚嫁，以维持其血统的亲近。

当迦毗罗卫城贤主净饭王（Suddodana）五十多岁时，佛母摩耶夫人（Māyā）年已四十五岁，怀孕十月，她因为爱好清静，喜欢在自然风光的郊园去散步。一天，正当春末夏初的四月初八，一个风和日丽，鸟语花香的好晨朝，她悠游于蓝毗尼园，看到一株清荫的无忧树，枝叶繁茂，便想举手攀折，不意释迦牟尼就从她的右胁自然诞生下来，并有种种殊胜瑞相，举国欢庆，这便是有名的佛诞故事。传说释迦牟尼生后七日，佛母摩耶夫人不幸辞世，由其姨母摩诃波阇波提（Mahāpraiāpati汉译为“大爱道”）夫人抚养长大，他受到姨母的爱护，如母无异。

历史记载，关于命世人物，如宗教教主或开国帝王的降生事迹，大都剿袭附会，不是说赤电绕枢，就是说红光满室，如此类例，无非表明其生有自来，旨在予以神格的装点，或偶像的塑造，颇可耐人寻味。前引释迦佛诞生的故事，诚属不可思议，使人无法相信。可是在这段事迹里，也有几点，值得注意：（一）净饭王晚年得子，其心期于子嗣的绵延和王业的传承，殷切之情，自不待言。释迦牟尼出身贵胄，环境优裕，而长大成人后，却毅然舍弃王位，出家修道。这是何等的气魄？何等的胸襟？（二）母亲胁下生子，确是匪夷所思，但根据其生后七日，母命告终的传说，可以想见其为破腹而生，或系特别生产，殆无可疑。（三）姨母摩诃波阇波提夫人，抚育释迦牟尼长大，也是净饭王的另一贤妃，后来也从释迦牟尼出家学道为比丘尼。由此可见她也真是一位慈辉永耀的伟大女性，和上善知识的护法尊者，想来也非偶然，值得我们崇敬。

四、生有自来的神异传说

就佛教言，依据佛经典籍，我们知道关于佛的世界，并非仅在这个世界与这个时期，及现有的时空中，是由释迦牟尼佛所手创。据说，我们所依存的这个世界，由成住到坏灭，历劫无数。其小焉者，譬如地球上已有若干次冰河时期或洪水时期，真是沧桑多变，但佛法的存在，却绵延不绝。我们现在正在“贤劫”中，所谓“贤劫”，是指此一宇宙万亿年的时间里，会有很多的圣贤，陆续诞生，由于修习大乘佛教的菩萨道，已证十地菩萨果位，此生命终，即上生于天众中的“兜率天”或“兜率内院”，名为“一生补处菩萨”。待此世界中另一劫数到来，人类历史变更，世上佛法衰息，然后这一生补处菩萨，便又重经人道而降生、出家乃至成佛，于是佛教大兴，佛法因以住世。现在的一生补处菩萨——弥勒，也就是未来世界的候补佛。一说释迦牟尼，住在他方世界，由来成佛已久，这次降生递补为我们“娑婆世界”贤圣劫以来的第七佛（或说贤劫以来的第四佛），在此以前，我们世上过去已经有七佛住世了。至于释迦牟尼的宿世善行和万德因缘，在各种经典中的记载，多至五、六百件。总之，都是一些无上功德的妙胜事迹，不必一一细说。综合他在世的一生，通名释迦牟尼佛的“示现八相”，也就是说他一代的事迹，可以分为八个阶段：

八相内义

一、降兜率：先住于兜率天，见时机已熟便下降人间。

二、托胎：乘六牙白象，降神母胎。

三、出生：四月八日，于蓝毗尼园，由摩耶夫人右胁出生。

四、出家：年十九岁，观世无常，出王宫，入山学道。

五、降魔：经六年苦行，在菩提树下降伏魔军。

六、成道：十二月八日，明星出时，豁然悟道。

七、转法轮：成道以后，四十九年间说法度生。

八、入涅槃：世寿八十一，在娑罗双树下，入于涅槃。

此外，为了研究佛教教义，和研究释迦史传所最宜注意的，便是经典所载释迦佛诞生不久，即能步行，并有七步偈语说道：“无数劫来，这是我的最后受生。我于一切天人之中，最尊最胜。此生利益天人，普愿救度众生。”也就是佛教传入中国以来所传述的“天上天下，唯我独尊”两句话头。由此可以启发我们必须加以研讨的，计有如下两点：（一）假定仅从宗教的立场来看，释迦牟尼当时所说，只是使人觉得这是极端具有教主权威的独特表象，对它不是绝对信服，就是非常反感。（二）我们推勘到底，“天上天下，唯我独尊”，这却是佛教的精义所在，因为它说明了人生的真价，表露了人性的尊严：我们要有自发的精神，做天地间第一等人；我们要以自奋的勇力，做天地间第一等事。正是中国传统文化所谓“天人合一”的最好引申。由人至于生天成佛，为神为主，或由人而堕落沉沦，一切都决定在自我的一念善恶之间。“天上天下，唯我独尊”，此“我”并非释迦牟尼一人的“我”，也正是“舜何人也，我何人也”人我一如，人性自觉的“真我”。释迦教主，生而能言，幼而徇齐，长而为圣。乃至一代佛教的精神，就在他生而能言的这两句话语中，已经透露消息了。如果纯从感情观点，视同放诞，未免厚诬佛语。

五、允文允武的天生神童

释迦牟尼既生，他的父王便邀请了很多有名的婆罗门学者，为他举行命名典礼。大家认为他降生时具有种种瑞相，所以就定名为“悉达多”，汉文译义，那便是“一切义成，具足吉祥”的意思。他的妙相庄严，特别美好。当时印度婆罗门中有一位最具权威的智者阿私陀仙，住在香山修道，远离爱著，常入禅定，知道释迦牟尼降生，自动前来祝贺，他对净饭王说：“我看太子具足三十二相，八十种好，如此相好之身，若是在家，年十九岁，便为转轮圣王；若是出家，可成一切种智，广济天人。但观大王太子，必当学道，得成正觉，转大法轮，利益人天，开世间眼。”净饭王晚年得子，极切盼望他能继承王位，开张国势，听说他会走上出家学道的路上去，所以极为忧闷，就留意保护，设计防范。凡是可以陶悦情志，流连光景的声色之娱和人间享受，他都打算加以运用，企使太子不致生起出家的念头，使阿私陀仙的预言不至于成为事实。

释迦牟尼七岁时，开始接受宫廷教育。净饭王为他遍请名师，令就学问。最初延聘一位文学修养特优的婆罗门，名毗奢密多罗（Visvāmitra汉译“选友”）授以文学。一日，释迦牟尼提出当时印度的文字，计有六十四种之多，例如梵文、佉留文、护文、疾坚文、龙虎文、犍沓和文、阿须轮文、鹿轮文、天腹文、转数文、转眼文、观空文、摄取文，等等。究竟以何种为标准文字？因此使毗奢密多罗受窘异常。而且他能够找出书中的阙字，诘问于师，最后反使教者赞叹折服，自惭而辞去。同时又为他延请释迦种族中一位擅精武术的名师羼提提婆（Ksantidiva汉译“忍天”），教其武功，以及军事教育等兵戎法式与二十九种武艺工夫。所以他在十四五岁之间，便能驯服大象，只手举象掷出城外，立即还以手接置地，大象任其摆布，不会损伤。挽弓射箭，可以直穿百里之鼓，力透射击鹄的七重铁猪。

他由七岁从学，经过七年之间，凡属天文、地理、典籍、议论、祭祀、占察、声论、书数、乐舞、文章、图画，乃至一切技艺、方术，无不娴习通晓。

总之，他作为王位的继承者，既然有了良好的宫廷教育，加上他的天生智慧和资质，在十五岁时，已经完成文事、武功所有的学问了。因此净饭王，便择定当年的二月初八，为他举行灌顶授职大典，延请邻国诸王、大臣、婆罗门众等来观礼，用四海水为他灌顶授印，立为储君。

六、悲天悯人的至性至情

释迦牟尼以天纵睿智，出生在帝王宫廷，对世间一般的学问知识，无所不通，自然具有超人的智慧。也正因为他具有超人的智慧，他自有生以来，对宇宙生命的探究，和世事人生的怀疑，始终无法使他安于现实。加以当时印度诸侯邦国之间的互相侵凌，种姓阶级的苦乐悬殊，无一不使他触目惊心，因此他对这个世间的芸芸众生，时常抱有一种不可把捉的无常之痛，他以大悲的慈心寻求彻底解决人世间的痛苦和烦恼，更使人性得到升华，人生得到解脱。所以他便经常陷入沉思定默之中。一天，他外出郊游，息歇于大树之下，看到田野里耕种的农人，烈日炙背，挥汗苦作。耕牛力挽重犁，被驱使鞭打着，备受虐待，结果弄到人牛皆困，饥渴交迫。又见犁田翻土，地下虫豸，无法藏身，群蚁纷纷爬起，似已感知大祸将临，寻觅它们生命的安全所在，结果飞鸟翔集，资为口粮，看来无一幸免。这种弱肉强食，众苦熬煎，残酷无情的世间相，使他发生更大的惶惑和更深的痛苦。人生为了什么？为什么有了这个悲惨世间的存在？宇宙生命的意

义究竟何在？因此，他在树下坐定，心生厌离，想到世间、出世间等问题，又陷入沉思的禅默中，历时很久。

他的少年生活，并不因为安富尊荣而欢娱快乐，却经常为了寻求解脱人世间的烦恼和痛苦，在禅思寂默中过日子。这使净饭王记起阿私陀仙的预言，怕他要出家学道而黯然流泪。所以在他十七岁那年，便同时为他娶纳第一美人耶输陀罗（Yasodhara）和瞿毗耶（Gopka）两位做妃子。而且还为他建三时之殿（中印度无寒冬，年分三季，所以只建三时之殿）。使他在春夏秋的季节里，各有极其舒服的适宜住处。但是他对美丽的妃嫔，和豪华的享受，并不感觉兴趣，毫无贪着留恋。据佛典记载，他和二妃原来没有夫妇之道的行为，所以使宫人都怀疑他是一个虚有其表的大丈夫。他也了解她们的怀疑，在某天熟睡中，特别显示他的丈夫相，使她们相信他非不能也，实不为也的伟大特异之处。

释迦牟尼为了解决整个人生问题及寻求宇宙间的究竟真理，一心要想出家学道，这使他的父王和家族更加担忧，因此便下令限制他外出宫门，以免引起他更大的悲世思想。而且特别挑选了一名学问渊博，能言善辩的婆罗门，名优陀夷（Udayin），终日侍从陪伴，作为他的朋友，希望能够劝导影响，挽回他的心意，对现实世间和现实人生，增加情趣，但又终于失败了。他曾经请求过父王，放他一度外出郊游，又一次体会到人生的无常，谁也免不了生、老、病、死的侵夺！谁也逃不出生、老、病、死的牢笼！这种人生的无常，究竟有无主宰？究竟有无真我。倘使绝无主宰，那生命的意义基本上是没有价值和目的的，这就等于唯物论的观点，在后来佛学中称的“断见”，是绝对错误的。倘使有主宰并有真我的存在，它又是个什么形态？如果说它是超越于人和万物，而且能够加以控制把握的，这也是人们自

己心理的臆测或观念的形成；何况，它既能有控制把握的主宰权力，何必又使这个世界和人生，造成如此悲惨的现象呢？这在后来佛学上，就名为“常见”。实际上，离心以外，观察世间和超世间，一切都是诸法无常，没有永恒存在的。

于是他出家求道的意念，愈来愈加迫切了。他正式向他父王提出这个要求，他父王认为他和妃子耶输陀罗有了身孕，生出孩子，不使其国断嗣，再谈此事。据佛典记载，他就用左手指在耶输陀罗的腹上，立即使她感觉已经怀孕。这和释迦牟尼生而能行七步，又能开口说话，同样神奇异常，同样使人难以置信。不过释迦牟尼因为父王忧心缺乏子嗣，而为父王生子出家，这是善尽孝道，也不违背情理。况且正因为他尽了人子之责，然后一心以行超越人天之道，更足以见其崇高伟大和稀有妙胜的特点。那么神异之辩，只是多余的事，我们可以存而不论了。

第二节　出家与悟道

一、逃世入山求道的太子

释迦牟尼出家的年代，因无信史可征，我们只好说他十九岁那年二月初八日，他自忖因缘成熟，便趁他的妃嫔、警卫等人在夜深熟睡时，起身唤起侍仆车匿，备乘骏马犍陟，告诉他就要一同出城，去饮甘露泉水。车匿已经知道他的本意所在，一时劝阻不住，只好拼命拉住马尾，释迦牟尼也只好不开宫门，奋勇跃马，连带车匿，飞越北城而去。这一幕的展现，也正是释迦牟尼一生发挥大雄大勇大慈悲的开始，拿它和带甲百万，战无不胜，投鞭断流，叱咤风云的英雄们来相比较，无疑地，这跃马出城出家修道的一举，以视前者的胸襟气概，自有天渊之别。英雄事业，可以征服天下，绝难征服自己。唯释迦则不然，他以大无畏的精神征服自己，摧心贼于无相，弃天下如敝屣，所以能够转凡成圣，足为人天师表了。

他们一出北城，便向东驰行，犍陟快足如飞，到了跋伽仙人（Bhārgaua）的苦行林中，这时黑夜已过，光明就在眼前，他决定要入山问道了，便命车匿还宫。并脱髻发中明珠，以奉父王；身上璎珞，以奉姨母；其余庄严服具，给予耶输陀罗。一切交待清楚，他又自行拔剑，薙除须发，改装袈裟，以示决心前行修道。同时自誓说：“我若不了生死，终不回宫。我若不成佛道，终不回见父王。我若不尽恩爱之情，终不回见姨母和二妃。”当时弄得车匿惶恐悲泣，以致闷绝昏倒，醒来时，只好回城报命。太子出家，它带来了满城的悲哀，也带给了举国的嗟叹！

二、六年来遍学各派道法

从此，他以云游之身，到处参学。他曾经见过跋伽仙人的修行场所，看到许多离尘绝俗苦行修道的人，有的穿草衣，有的着树皮。他们都吃些花果充饥，或日食一顿，或二日一食，或三日一餐，企苦行成道。他们崇奉庶物，或拜水或拜火，或敬祠日月，或卧尘污土中，或睡荆棘丛上，或长年居于水火之侧，备受蒸炙之苦。类似这些印度文化传统中的宗教生活和修道方式，无论婆罗门、瑜伽术，乃至印度教等，在释迦牟尼出家的前后，显然普遍地盛行着，直到如今，还是流传不衰。释迦牟尼当时看到这些情形，他与跋伽仙人曾经交换意见，作过严谨的讨论，他问他们那些形形色色的苦行者，究竟目的何在？跋伽仙人的答复是，刻苦自身，可以赢得升天的福报。释迦牟尼却认为苦乐对立，罪福相乘，仍然还在轮回往复的樊篱中，并不能解脱生死，苦行诚然可以洁清心志，离绝牵累，但是未必就能真正了生脱死，成无上道。因此他留此一宿，便立即辞去。

后来他又去学习当时印度著名的禅定工夫，修习“无想定”达三年之久。所谓“无想定”的禅定工夫，是以泯灭思想为最高方法。通过修习，他实际做到了无思无虑，但最后认为这也不是真道，便舍弃而去。因为这种境界，也是自心造成的，至于此心主宰的根本为何？毕竟仍无所知。

因此他又到阿罗暹仙人（Aratakalama）处，学习“非想非非想定”。所谓“非想”，乃非一般普通心理活动的思维妄想。所谓“非非想”，就是做到虽无普通的妄想思维，但还能了然于一切。许多人认为禅定工夫，到此地步，已属高不可攀，其实，正是落在微细烦恼的见思惑中。当时经过三年，他提出了问题，认为；非想非非想定

处，是有我耶？是无我耶？若说无我，不应说非想非非想；若言有我，便非解脱。因为众生正因为有我，方生诸苦。非想非非想定中，虽然可以使粗的妄想烦恼暂停，但微细的烦恼，依旧存在。若不能舍除我相与我想，何以能达到真正的解脱？所以他又舍此而去。

三、雪山林下苦行六年

在释迦牟尼入山修行六年的时光中，他已遍访著名道者，但因没有真正明师，所以毫无收获。然于当时各种修道方法，无论如何难行苦行，他都已经一一修习做到，而且极为精通。在这期间，他的父王曾经打听到他的行踪，派遣王师大臣前来劝说，仍然不为所动，只好留下大臣等的公子恬陈如等五人，追侍太子修行，慎加保护，这就是后来释迦牟尼弟子中著名的先期五大弟子，其中以侨陈如为首座。同时他因历访诸师，始终不得究竟解脱之道，便暂行栖止在槃荼婆山中，常入王舍城（Raijagriha）乞食度日。但城主频婆娑罗王很快地就知道了他的行踪，亲来劝请还俗，甚至愿以王位相让，可是他也婉辞谢绝了。频婆娑罗王最后只好与他约定：“若成道时，愿先见度。”所以，后来释迦牟尼成道，就常常住在王舍城，弘宣他的佛教。

此后，他又到尼连禅河（Noiranjana）附近，迦耶山（Gayasirsa即象头山）的南端，邻近雪山，即优娄频螺（Mruvela）聚落的苦行林中，静坐思维，修习苦行，或日食一麻，或日食一米，或复二日食一麻米，乃至七日食一麻米。由于他趺坐苦修，不经行散步，目不瞬睛，心无恐怖，变得形销骨立，须发卷乱犹如蓬蒿，被喜鹊错认作草丛，就此在他头上做起窠来。地上芦苇，盘绕过膝。此时的释迦牟

尼，非常孱弱，俨然如衰朽垂死的人。他以六年的时间地修此种难行的苦行，后来忽然想到这和一般认为苦行修身就是真道的作风，又有什么差别？所以他又舍此而去，独自南行。

四、豁然顿悟而成佛道

在过去的六年里，释迦牟尼苦其心志地禅静思维，毫无疑问地，因为缺乏营养，而弄得衰弱不堪。但其金刚的信念和坚定的精神，就连净饭王所派出追寻他的王师大臣，也都深受感动，无不肃然起敬，所以随来的憍陈如等五人，都愿留在那里，伴随太子学道，就在附近觅地专修。那时释迦正当盛年，大约三十至三十一岁之间。自从他觉得这种修行，并非正道，便独自离开苦行林中，接受牧女难陀波罗的乳糜供养，恢复到少壮的体力。憍陈如等五人见到这种情形，便认为他受不了苦行的考验，以致道心退堕，非常失望，就离他而去，到达波罗奈国（Varanasi）的鹿野苑（Mrgadava）自修苦行去了。

释迦牟尼既已恢复体力，便自入尼连禅河沐浴，一洗过去劳形苦志的积垢，身心异常愉快，独自走到距离尼连禅河十里的毕波罗树（Pippala佛成道后，更名为菩提树）下，自敷吉祥草座，双足结跏趺坐，并发誓说：“我如不证菩提（菩提，汉译“自性正觉”之义）不起此座。”由于他过去曾遍学各种禅定，功力已深，这一坐经过了四十八日之久，便深入到禅思的妙境。当十二月七日的夜间，他在禅思座中，受到种种魔境的显现和干扰，如声色货利、生死恐怖，他都不为所感，所谓“魔军”、“魔女”，等等，都被他的定力所降伏。就在这一夜中，他逐步证得了神境智证通（神足通）、天眼智证通（天眼通）、天耳智证通（天耳通）、他心智证通（他心通）、宿住随念

智证通（宿命通）、漏尽智证通（漏尽通）等六种神通境界，身心自放大光明境。到了初八日的晨朝，忽然看到明星出现（应是太阳初出，因印度对天文习俗的惯语，通常称太阳为明星），就此廓然大悟，证得“阿耨多罗三藐三菩提”（汉译“无上正等正觉”），因此爽然叹道：“异哉！一切众生，皆具如来智慧德相，只因妄想执著，不能证得。”

按：释迦初悟道时这一段说法，各种佛经译语都稍有出入，现在依照历代禅宗相传的意译，采用以上的话，比较明白易晓。

我们回溯此一大事因缘：释迦牟尼自十九岁出家学道，经过十二年来的普遍参学，备历艰辛。到了三十一岁左右，始证得各种神通境界，洞见人类身心潜能的无比妙用，和生命的根本。同时睹明星而悟道，了彻宇宙人生的真谛，爽然叹息：原来如此。当下他就想进入涅槃（寂灭圆明），懒得说法了。因此震动天人，纷纷请求他留形住世，广化众生，他曾经对天人们说过：“止止，我法妙难思。”也正因为他有此一说，使我们可以了解佛法的奥义所在，究竟是怎么一回事，所谓“不可思议”。通常一般人，便认为佛法是学不到，摸不着，看不见的。哪知“不可思议”正如“我法妙难思”这句话一样，只是一种方法论。因为任何宗教或哲学，一般的习惯，都是用思想去推测，或凭情感去信奉它，讨论它。思想推测就是“思”，情感信奉或讨论就是“议”。如果只从思想或情感议论来求证宇宙人生的真谛，那无异是背道而驰，真有“妙难思”之感了。“妙难思”和“不可思议”这一句话，正是指出一般人们在方法上的错误，并非说是“不能思议”！只要我们拿身心去实证，不用思议去推测，就可到达我们自性本来具备的正觉佛境了。

第三节　教化创建的情形

一、开始教化及其主要弟子

悟道后的释迦牟尼，因为接受人天的殷情劝请，决心宣教济世。他首先到达自古相传的圣地鹿野苑，为昔年追随雪山林下，专修苦行的侨陈如等五人，开始宣说苦、集、灭、道的四谛圣法。五人先后都得悟解，便在佛的教法中出家修道，名为比丘（汉译相当“乞士”，上乞法于佛，下乞食于众生），这就是释迦牟尼行教的开始，佛语名为“初转法轮”，也就是佛教有“佛宝”、“法宝”、“僧宝”等三宝的开始。同时波罗奈斯城的长者子耶舍，又名“宝称”，因感觉人生的苦痛，生起正法的信念，闻风来到鹿野苑依佛出家，并且带来他的朋辈，五十位长者的子弟，也皈依了释迦牟尼。同时耶舍的父母妻子，跟着也都依信而为在家修行的优婆塞、优婆夷。释迦牟尼第一次住在鹿野苑的三个月中，已收得虔信弟子五十六人，从此分遣他们到四方游行教化。他自己却单独来到尼连禅河边摩揭陀国的王舍城中，施展神通，教化了专门拜火的外道。这时“婆罗门”正统的三主教，优楼频螺迦叶、那提迦叶和伽耶迦叶等兄弟三人。竟率领门下的弟子一千人，都诚心地皈依了释迦牟尼。其次又摄服了属“六师”外道的珊阇耶毗胝罗的弟子、以聪明智慧著称的学者舍利弗和目犍连，两人又各率领门下弟子一百人，一齐皈依佛教。于是释迦牟尼，便以三十多岁的年龄，开始拥有基本的出家众弟子一千二百五十人，他们追随着游方教化，听闻佛的说法，是佛的常随众等。后世结集的佛经中，每每提到“比丘千二百五十人俱”，就是指这般资历老到、根器深厚的贤弟子。后来又有一位聪明才智、威德出众的摩诃迦叶（即大迦叶），也来皈依，便是后世相传承受佛教禅宗的初祖。其实当时的舍利弗与迦叶三弟兄，年龄比释迦牟尼还要大得多，当他开始外出行教，许多不知道的人，起初都认为这位年轻的释迦牟尼，还是他们群众中的弟子呢。在当时印度的教派中，释迦牟尼一出山，便拥有基本弟子一千余众，这种声势的影响，可能相当惊人了。

后来四十多年的说法行教，所有皈依他的出家、在家的弟子，不分种族贵贱，男女老幼都有，在名义和事实的区分上，便形成了佛的四众弟子。出家的男子，名为比丘；出家的女子，名为比丘尼。在家的男子，名为优婆塞；在家的女子，名为优婆夷（汉译通称男居士、女居士）。再以后的出家众或在家众，无论男女老幼，凡有心存佛境，身在尘世，具足离尘拔俗、特立独行的佛家思想和行持，乃至永远无尽，不受时空限制，弘愿广度众生者，一律称为“大乘菩萨”。“菩萨”就是梵语“菩提萨埵”的简称，具有自觉觉人、自利利他的殊胜妙义。

当时在佛弟子的比丘众中，又有十大弟子，各以独有的专长而见称。举如：舍利弗，智慧第一；目犍连，神通第一；大迦叶，头陀（苦行）第一；阿那律，天眼第一；须菩提，解空第一；富楼那，说法第一；迦旃延，论议第一；优波离，持律第一；罗睺罗（佛的独子），密行第一；阿难（佛的堂弟），多闻（博闻强记）第一。这就是佛嫡传成就殊胜的十大杰出弟子。

二、说法的情况与说法的时地

释迦牟尼率领了一群新兴学派的弟子们，渐次游行教化到了王舍城，因昔年初弃尊位，入山修道的时候，曾与频婆娑罗王有约，成道以后，当先来度化，所以就如约前来，安住在频婆娑罗王为他特建的“竹林精舍”，上自国王，下至庶民，无不钦诚归仰。这就是佛教在印度初有寺院的开始。不久，因舍卫国波斯匿王治下，有一名门巨室的富翁须达长者，乐善好施，信奉释迦牟尼的佛教，用金叶铺地来论价，为他购买了憍萨罗王太子所特有的“祇陀园林”，于是感动了王太子的同意合作，和举国上下一致的信仰，乃在舍卫城中特意为佛建立一座“祇园精舍”，又叫做“给孤独园”。这是因为须达长者乐善好施，以救济孤独贫苦的善行而得名。当时这座精舍的建筑，内有十二级浮图（佛塔），七十二间讲堂，三千六百间房舍，五百间楼阁，供养容纳佛教的僧俗弟子们，这可说是释迦佛教在印度最早的一座学院。从此以后，释迦牟尼便常往来居住在摩揭陀国王舍城的“竹林精舍”，或舍卫国给孤独长者的“祇园精舍”，它们成了经常宣扬教化的两处道场。

摩揭陀国，在当时的印度，是一政治安定、经济繁荣的安乐国土，所以人们的生活，也过得非常舒服，据称是一个饮食作乐，倡伎常欢，不废夙夜游戏的国家。自从释迦牟尼常川住此行教后，王舍城中昼夜寂静，诵声济济，舍世俗乐，斋戒读经，不舍三宝，唯佛是尊。同时舍卫国的风气，也因钦奉佛教，孜孜为善，从此邻国相望，教化大行。由此可见释迦佛教净化人间国土的教育力量，其影响之巨和收效之广，可谓盛极一时。释迦牟尼现身说法，十余年中，竟有如此成就，足以令人向往！

释迦牟尼自成道以至开始传布佛教期间，因为他父王的想念，曾传命要他回国，他就先遣弟子一人，回国显现神通，然后亲自回来，

为他父亲净饭王说法，使他心得解证。同时又感化了对他有养育之恩的姨母摩诃波阇波提和他的妻子耶输陀罗，使得他们后来也都从佛出家。同时又感化了从兄弟阿难陀、提婆达多、阿睺楼陀；和他自己的儿子罗睺罗；以及首陀罗（印度阶级观念中的贱民氏族）种姓的优婆离等，都相继归佛出家。他在本国的时候，仍然依照佛制，自行外出，平等乞食。这件事使他的父王深感不安，结果他说服了他的父王，还是依照出家人平等的规矩，实行乞食。后来大约在他开始传教的五六年间，他的父王因老衰而病重垂危，很想见他一面，他又率领了阿难陀和罗睺罗等回国，亲行饰终大典，于父王临终时，随侍在侧，以手抚心，使其平安逝去。同时并依礼与堂弟难陀，从弟阿难及儿子罗睺罗等，分秩肃立在父王遗体的头足两旁，恭谨护灵。父王梓宫出殡，他也亲为舁举，以表哀念。最后，奉父王梓宫到王舍城的灵鹫山，在他自己安居清修教化之地，火化起塔，一切遵礼如仪，以教示为人子者，应该善尽养生送死之道。这是何等至情至理的表露。

此后，从成道到涅槃，这四五十年间，经常在摩揭陀、舍卫国，做南北两处的行教中心，并且随时游化于恒河沿岸的中印度各国，不拣僧俗贤愚，不分贵贱贫富，无论男女老幼，一律随机说教，凡是接触过他伟大圆满的人格、听闻过他高深微妙的教理者，无一不被感化。后来皈依他的弟子，究竟到达多少人数，确实无法统计。他以数十年来的教化，弟子众中人数增多，智贤愚不肖兼收并蓄，在这样一个精神领导团体教育的生活中，个人与团体，外界与内部，以及团众之间的种种关系，不免发生许多事故。因此随时间的推展，和经验的教训，除了基本道德的人格教条：戒杀、盗、淫、妄以外，渐渐订立许多规矩，以后便成为佛教的戒律了。

释迦佛行年八十左右，也正是他成道后第四十八九年间的一个夏天，便在吠舍离城附近的波梨婆村（竹芳村Beluvana）度过雨季。他曾宣示不久当入涅槃，因此就向北作最后的游行。在拘尸那揭罗城（Kuśinagaya）郊外的娑罗园的双树下，为老婆罗门须跋陀罗说法既竟，并收他作最后的弟子后，就示疾不起，以右胁卧而入涅槃。这时约当公元前四百八九十年之间二月十五日的夜半。弟子中的摩诃迦叶，最后由灵鹫山赶到，主持丧礼，佛在金棺中故示神通，垂足以慰其心，便湛然入寂。临入涅槃时，因弟子们请问后事，他便谆谆告诫：以后以戒为师。所以后来佛教对于戒律，与他所说的经教，都同等重视，一直奉行不迭。

三、佛经的结集与部派的分化

释迦佛既入涅槃，佛弟子们觉得导师已去，茫然无所依怙，大家商量，当前最重要的事业，就是结集佛的说法，汇为经典。所谓“结集”，便有记诵和编纂的意思。于是由十大弟子中的大迦叶领导，遴选出亲受佛说教义，确已证得佛法中道果的人，诵出多年来佛住世时所闻遗教，而以载之文字，立为经典。当时由已证阿罗汉（意为杀贼，灭除烦恼心贼）果位者共五百人，集中在王舍城外的七叶岩窟，从佛示寂灭后第一个雨季的二月二日，就是六月十七日，开始结集。当时大迦叶被推举为众中上座（犹如现在会所主席团的首座），先行结集毗尼（内涵戒律和调伏身心烦恼的意思），由大迦叶提出戒律的各条目，质询佛弟子中持戒第一的优波离，由他答问，依次诵出戒律的制时（制作时间）、制处（制作地点）、因缘（为什么原因而制定这条戒律）、对机（由何人何事而开始定律）、制规（确定应守的规戒）、犯戒（怎样才叫做犯戒），等等。其次宣读记载的戒律，由五

百比丘大会合诵通过，永远定为佛制，才算完成了结集毗尼的工作。跟着由佛弟阿难诵出达磨（汉译“法藏”、“经藏”）之后，也由大迦叶提出质询，阿难答出说时（说法的时间）、说处（说法的地点）、因缘（是何原因）、对机（对何人何事而说）、说法（说的什么法）、领解（听众当时的领悟程度），再由大众合诵通过，确认是佛所说的法，并无错误，才算完成了经教的结集。这是佛涅槃后第一次的结集，所以也叫“第一结集”，又叫做“王舍城结集”。可是这次参加结集的人选条件，是以已经证得圣果的五百罗汉为标准，又因不曾参加这次结集的弟子们，约有数百至千人左右，他们就自开局面，以五比丘之一的婆师波为上首，在距离五百结集并不太远的西面，另作佛经的结集，后来就叫它为“大众结集”，又称“界外结集”或“大乘结集”。同时有说当时结集的佛法，就有经、律、论等三藏，乃至又有加上杂集、梵咒，共为五藏的说法。

总之，释迦佛一生说法，但以身教言教为止，虽然他也是擅长语文而最会演说的高手，但他从来没有动手写作，留下片楮只字。他不想以藏之名山的事业而留得后世的盛名，这是一个事实。这个事实给予后人的启示很大，而且富于哲学教育的真精神。另一方面，我们也可以看到，凡是世人所崇奉的教主和圣哲，大多不亲著述。在中国，古代的老子虽曾著作《道德经》五千言，但是究竟有多少出自他的手笔，那就很难定论，可是他何尝不会感到璞散为文，是引以为憾的呢！孔子至圣，删诗书、定礼乐，但他也曾自我表白，说是“述而不作，信而好古”，这不是很好的例证吗？释迦牟尼的说法，后来成为经典，那当归功一般具有高深修养，长于道德文学的佛弟子，他们全心集结，凡所亲闻，胥归载笔，加以文字富丽，义理精湛，对佛教的弘扬，乃因此而开展。这可以说：“他本无心为教主，谁知教主迫人来！”而师门谊重，尤足钦羡，我们只有低首膜拜了。

以上佛藏，“王舍城结集”以后，约经百年，又因东方僧伽（佛教僧团）所行十条规则，有人认为非法非律，乃由西方僧伽长老耶舍比丘领导，在吠舍离，重新结集一次，会众有七百人，会期八月之久，会中将正统派的达磨（经藏）和毗尼（戒律）部重新诵读。因正统派的比丘众，多数为长老耆宿，后世就称之谓“上座部”，内含有德者的意思。而东方僧伽以其人众，后世就叫他们“大众部”，称他们的学说为“轨范师说”（含有师资学者的意思）。两派互不相让，这是当时印度佛法分派的先河。

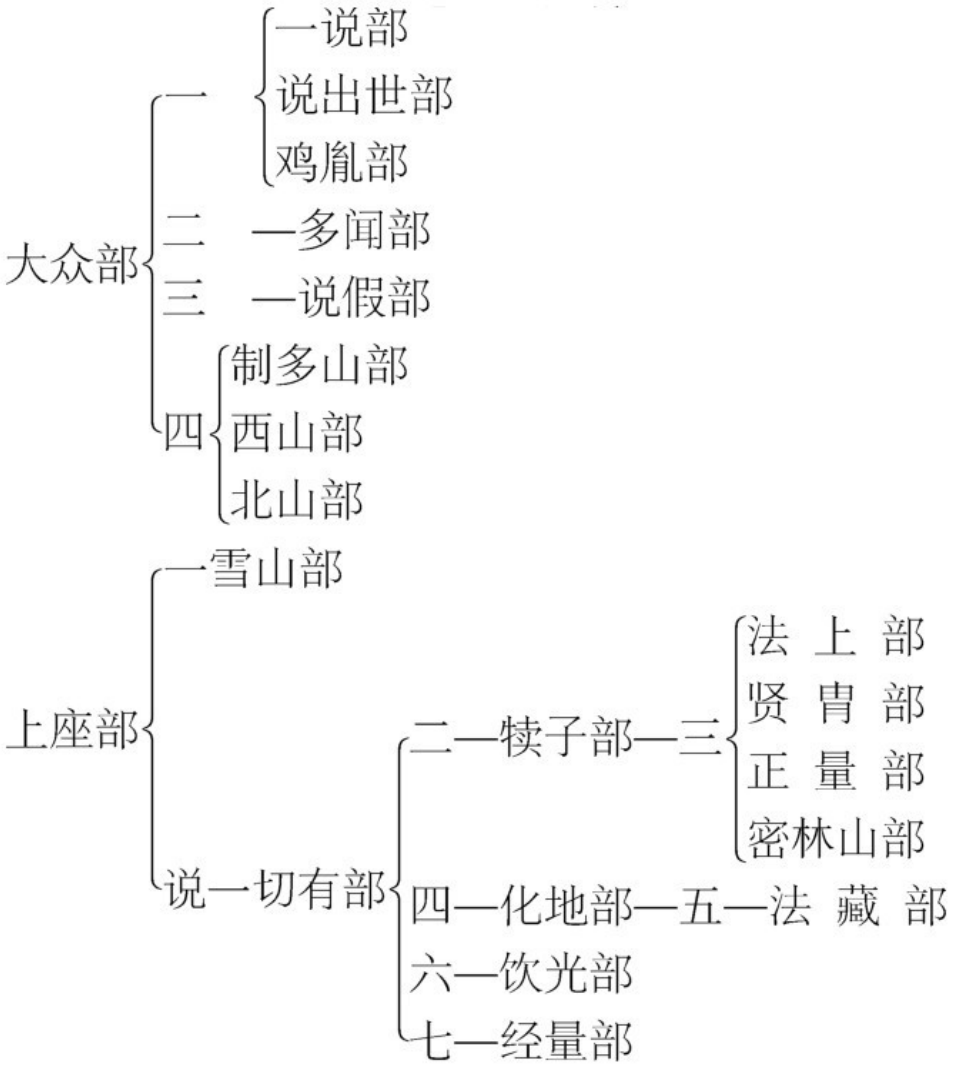
此后又百余年，阿育王大护法当政，笃信佛教，即位十八年后，遴选学德兼备的圣僧一千人，以帝须为上座，在华氏城，又有一次佛经的集结。这是南传佛教记载，但其经本无存。

后来迦腻色迦王朝，又选拔圣众五百人，假座迦湿弥罗的环林寺，再行结集一次，以世友为上首，所集佛典，先造优婆提舍十万颂，注释经藏。次造毗奈耶毗婆沙十万颂，注释律藏。后造阿毗达磨毗婆沙十万颂，注释论藏。前后经过十二年的时间，这才功德圆满，结集完毕。中国《大藏经》中，尚保留有前述经典的译本《阿毗达磨大毗婆沙论》。

又据西藏佛教的传述，在迦腻色迦王时代，于阇烂达罗寺，召集五百罗汉、五百菩萨、五百学匠，重令结集三藏。因百年以来，佛学分派的十八部之间，各有所持的主见，其中六十三年来，争议尤烈，由于此次的结集把十八部异执都承认为真正佛教，并且辑录了从来没有记述的三藏经典，已经记录的，又重加校订。

自佛弟子结集佛教经典，经、律、论等三藏，成为佛教学说的法库总汇以来，在三藏经典中，其实也已大部分包罗收藏了印度教哲

学，和一般学术上的思想体系。我们如果认定《大藏经》为纯佛法或佛学的，那就未免太过拘囿或小见了。不管佛经三藏的结集，在佛教史上有如何的争议，我们至少可以确信自佛灭度一百年后开始，直到四百年之间，佛的遗教弟子，因所执持的学说，及师承或见解的异同，渐已分化而有派别，初由大众、上座两部，经过三、四百年来的演变，就形成了当时印度佛教的部派，归纳起来约有十八至三十余部之多，其学派名称有如下列：



《大藏经》中有《异部宗轮论》，较有详说。但此二十部派的佛学，相传皆指为小乘佛教的范围。玄奘大师尝予归纳，判为六宗。以后或多或少，代有损益，我们无可否认中国佛教的分宗，无论直接间接，难免也要受到印度各部派学说的影响，那是必然的事。此外，佛教学说，又有大乘、小乘、显教、密教之别。主小乘者，认大乘为非佛说。主大乘者，认小乘亦同外道。南传佛法，力护小乘。北传佛教，大、小并重，但以大乘为主。尚显教者，认密教为魔说。重密教者，谓显教非究竟。余如性宗主般若，相宗主法相，学派不同，传承各异，以致纠缠不清，争端时起。譬如太阳黑子，虽有周期的活动，无损本来的光明，但是终归有美中不足的遗憾。

佛教兴于印度，但是到了公元八世纪的中叶，中印度的佛教，业已式微。唯南、北印度，尚有传承。此时东土佛教所盛行于中国者，则又根基稳固，其全部佛经的迻译，十之八九已成汉文了。印度佛教既衰，固亦予其原有的婆罗门教以复兴的新机；其他异说，又似复萌。公元十二世纪，因回教的入侵，佛教寺院多被摧残，教徒又多退避，去到南印及西藏等地。于是印度本土，佛教完全绝迹，仅有史迹的残留，聊供后人的凭吊。至现有的印度佛教，则又为十八九世纪以后，由输出于他国的佛教文化，倒流极少部分还于本土，自然已非昔日的真面目，而且神佛不分，夹杂许多邪说。二十世纪中叶，第一次世界大战后，已有中国僧人前住印度，专为建立佛教寺院的，这就可见一斑了。唯现代史中独立前的印度，其国运的遭遇，为帝国的侵略，殊与佛教无关，特为附带提出，以资辨证。有人推到佛身上，那是历史知识的错误，非常可笑。

结论

世人以言宗教哲学或宗教历史者，如所周知，佛教是释迦牟尼所创立，从宗教的立场来说，他当然是教主。从哲学或学术的观点来说，有许多人认为他是一位救世主义者、大哲学家、大教育家，并不只是狭义宗教的教主。而且一般观点，认为佛教是无神论者，或泛神论者，各种异说，矛盾得相当有趣，在此不须讨论。依据佛学本身的立场，梵文所称的“佛”，全称应该是“佛陀”，汉文意译“觉者”，它具有自觉（得大智慧解脱的自利之道）、觉他（觉世牖民的利他内涵）、觉行圆满（自度度人福德两皆圆成）的诸义蕴，所以不能单用意译简称“觉者”，为了涵摄全义，故用音译统称为“佛”。在佛教经典上，释迦牟尼有世尊、如来、天人师、一切智、佛，等等，通常十个或更多的别号，但除“世尊”一名外，大部分的称谓，都充满了慈悲救世，和师道尊严的格调，的确少有唯我独为万物主的观念。以上简介，大致已将印度文化的背景，和释迦牟尼住世的史迹，有所交待。兹就其时代环境、人格思想及修道弘化等公案，试作客观的研判，并为如下的结论：

一、纵观人类历史，凡是具备大仁大勇、聪明智慧的人物，他们所抉择的人生道路不外两条，那就是不为英雄，必为圣贤。即生完成赫赫事功，名扬千古的便是英雄，英雄事业，充其量作到一个拨乱世反之正，登生民于衽席，可予人类社会一个短暂时期的安定或升平，因而为王称帝，俨然一世之雄。但历史的兴亡，朝代的更迭，所谓帝王事业往往遗患无穷，因为权势移转，看似热闹的序幕，实系反为悲哀的下场，到头误人误己，毕竟无一是处。反之，圣贤事业，也许寂

寞一生，却能永远赋予人们以身心的安泰。而且整个人类问题，种种纷纭复杂，如果仅从政治权力以求安定治平，那只是世俗的观点和天真的想法，因为人心的臧否，关涉政治的兴衰，一治一乱，循环往复，似是历史的定则，永无究竟的答案。何况除了“民吾同胞”，还有“物吾与也”的宇宙众生，其问题的存在，也应一概解决。所以从哲学的立场看，我们必须荷担如来的家业，寻求真理的归趋，以求彻底解决整个人生社会的问题，并了解宇宙生命的真谛，这才是弘济万世，普被众生的基本事业。

释迦牟尼在世时的印度，由于文化思想的紊乱，政治社会的不安，以及战争的扰攘，人世的悲哀，在在处处，无不触目惊心。他以天纵的睿智，和英雄的雄姿，大可继承王业，开张国运，成为一代雄主。但他看清了人性的症结所在，要求对治解救，不在事功的凭恃，而在德业的化被，所以毅然薄王业而不为，离尘出众，任道求真，成为众生的教主，具足人生的光辉。他以舍弃小我，成全大我的救世精神，现身说法。大声疾呼“众生平等，佛我一如”，极力破除古印度顽固的阶级制度，和人类唯我自私的观念，这是何等的怀抱！何等的气度！可是他毕生的行教说法，但求众生自性自度，并非“好为人师”，企以教主自尊。与其不取，人皆予之，他寂灭后，佛弟子众，竟也尊之为导师，奉之为教主，这与他“无我”的初衷实在不相干，也是实至名归。虽然圣人无常心，以百姓之心为心，因为他只有施予，无所企求，所以千秋万代之后，决无时间空间的限制，凡日月光临的地方，永远有他慧命的子孙，为之顶礼膜拜以至无穷。从他个人出身的环境来说，在英雄与圣人的分界线上，他永远是先知先觉的前驱者！

二、以师道自任，启示众生皆具佛性。从宗教的立场来说，经典记载的教主释迦牟尼，如何累劫修持，如何万德庄严，以致受生成佛。种种神奇，历历如在，诚有不可思议者。若以现在世纪或未来世纪的眼光来看，除非把他永远范围在宗教门墙以内，供人崇拜，否则，反而堵塞人们进入佛门的通道，难免种种隔碍。我们研究佛的生平，便知他也是人，不是神。他由人至于超人而成佛，也从人位许多前因后果的教养完成，并非生知之圣，不待学而后能。而且他的断爱出家，弃王位以求道，也是经过娶妻生子的人生历程，他对父母，也力行人子应尽的孝道，甚至他也说过，孝顺父母，等于供养诸佛而无异。中国佛教，更着重“报四恩”，即报父母恩、国恩、众生恩（社会恩）、佛（师）恩。释迦牟尼以师道自任，揭示由人性的升华而至于超凡入圣的成佛作祖，要从人本位做起，如果人位的品格不备，希望一入佛门，便可得道证果，永为天人师表，那是非愚则妄，决非佛教本分。他揭示一切众生，皆具佛性，迷则为凡，悟则成圣，圣由自悟，不从他得，故必以彻悟的觉性，求证本际的真如，然后可与宇宙心物的生命根源，同具寂静，到此可了生死，可齐物我，这便是无上妙胜的如来佛境。

第三章　中国佛教的传播

第一节　佛教初传的情形

一、释迦佛与阿育王前后的佛教

释迦牟尼自创建佛学的教化以来，如推开经典上纯粹宗教性的记述之外，但从事理的衡裁以求史案的解答，对于当时佛教传播的实况与其势力范围，或者佛陀影响所及，可能拥有的地区与人数，那是很难确断的。我们可以认定，当他住世，和示寂后的一二百年间，佛教传播所及的区间范围大致是：北到喜马拉雅山的南麓，如尼泊尔等地；南至频阇山脉；西到摩头罗；东到鸯伽国。大致不出中印度与东印度之间，尚未超过恒河流域以外。但是亲受佛陀教化的，大约在数万人上下，这就古代印度人口数字的比例来讲，可谓声势浩大，足够轰动一时的了。

佛教真正的弘扬开展，除了佛弟子们的努力宣化外，仍须仰仗政治力量。在佛灭度以后的二百年间，印度出了一位历史上的名王，他的英雄事迹，可与亚历山大帝相抗衡的，便是世界史上有名的阿育王，同时他又是一位最虔诚的佛教徒，即佛教术语所谓的“大护法”。有了强力的政权作后盾，随着军事势力的推广，佛教的教化，自然就普及了。阿育王在位的时期，曾经在首府华氏城的鸡园寺，会

集比丘一千众，以目犍连子帝须为上首，重新结集佛教经典，这就是佛教文化史上的著名的“华氏城结集”。而且相传他曾造作很多佛的舍利塔，甚至有神话的传说，讲阿育王所造的舍利塔，后来被散布到中国，举如浙江、四川等地几处寺院丛林的大塔，至今也仍附会传说是从印度飞来的，故称之“阿育王塔”。这当然是宗教心理的情感作用所使然，就不必深加追究了。

如征引史实，在阿育王所建立的第十三岩面的敕文上，便有这样的记载：“阿育王即位第九年，征羯羧加……既克羯羧加，乃笃护正法，归依正法，将弘播正法之教……”又云：“王所领住于山林之蛮族，天怜愍之，原彼归依正法……盖天为一切有情安乐欢喜故，此最上之胜利，即正法之胜利也。正法之胜利，既行于王之领域，又及于邻邦六百由旬之远。如耶婆那（Yavana即希腊）王恩提约科（Antiyoko）与条兰马亚（Turamaya即Ptoemy）、恩底开尼（Antikine即Antigonas）、马加（Make即Magas）、亚历斯大（Alikasadra即Alexander）四王所居……皆由阿育王宣说而随顺正法。”

根据这个敕文的记载，可见阿育王时代的佛法，业已盛行，传播到了印度以外的欧、非各国。例如：文中所说的恩提约科，便是叙利亚王安提奥卡库斯二世。条兰马亚，便是埃及王托勒密二世。恩底开尼，便是马其顿王安提戈诺斯二世。马加，便是西勒尼王麦伽斯。亚历斯大，便是伊庇鲁斯（Turfan）王亚历山大二世。敕文的后面又记载着曾派遣宣教师去到叙利亚、埃及、马其顿和伊庇鲁斯等国，其传播的盛况，如此可见。又据《善见律毗尼沙》卷二记述，当时派遣宣教师去的国家，有罽宾、犍陀罗（克什米尔、卑西亚瓦）、摩醯娑慢陀罗（南印度的孟索尔）、婆那婆私（拉齐布达腊）、阿波兰多迦

（本齐亚布西部）、摩诃勒咤（贺壁及其南方）、臾那世界（阿富汗北部及东部）、雪山边（尼泊尔国）、金地国（缅甸沿岸）、师子国（斯里兰卡）。

阿育王以后三四百年，佛教又渐渐盛行于中国、阿富汗、斯里兰卡等地，在印度本土反而逐渐衰落。公元前二世纪间，婆罗门武将富奢密多罗，篡代了孔雀王朝，大灭佛教于中印度，火烧寺院，杀戮僧尼，迫害摧残，不可胜计。但北印度的佛教，仍然屹立如故。不久，中印度的佛教，又因劫余僧众的努力，稍稍加以恢复，可是内部分裂却发生了部派之争，大体形成于十八部之多。斯里兰卡的佛教，实由阿育王时代开始，以后明王相承，便成为他们的国教了。公元前二世纪，脱达加门尼王，开始建立佛塔，纪元一世纪，纪瓦达加门尼王，兴筑无畏山精舍，又书写口传的巴利文三藏。后来诸王，也都作了许多佛教的事业。

继阿育王之后，约当公元第二世纪间，印度迦腻色迦王兴起，佛教又复昌盛。迦腻色迦王本属月氏的后裔，后来渐次并吞西北印度及中印度的一部分。自信奉佛教后，发愿请世友、马鸣、胁尊者诸有学菩萨，聚会于迦湿弥罗城，结集经典，历十二年而成。唐代玄奘大师留学印度，归国所传的经、律、论三藏，前已言之，大多是此会的结集。此后第二三世纪间，龙树菩萨崛起于南印度，大弘佛教。第四世纪中，有无著、世亲兄弟俩弘扬弥勒学派，阐述唯识法相之学，名噪当时。中国留学僧东晋法显大师，就在公元四百十一年间，早于玄奘之前，到达印度。第六世纪中，有陈那、护法、清辨等论师弘扬唯识、空宗佛学。唐初玄奘大师在此诸师之后到达印度，求学于戒贤、智光两法师，及胜军居士处，但都渊源于唯识、空宗这两派的学说。同时印度有菩提流支、菩提达摩、真谛、阇那崛多、达磨笈多等名

僧，都来中国传教，翻译经典也很多。第七世纪末，中国有义净法师，留学印度，滞留南海诸国，返国后颇有著述。第八世纪间，印度佛教渐衰，此时印度有善无畏、金刚智、不空三藏等，到中国弘传密宗教法。到了十二世纪，回教进入印度后，佛教徒多避地在南印度及中国西藏等地，从此印度本土佛教日益衰颓。

二、佛教传入中国的初期
——汉末、三国时期

中印文化的交流，早在秦汉初期，已经有了迹象，佛教史乘所称的秦始皇时代，因禁外国沙门室利防等十八贤者，入夜被丈六金刚破狱救出的记述，一般学者的考据，认为并不可靠。事实上，古代印度“沙门”的称呼，并不限于佛教徒的比丘，这些人或者就是婆罗门教徒与瑜伽术士之流，这是非常可能的事情。因为秦汉之间，道家方士的法术，多半与婆罗门教或瑜伽术有互通之处，所以可以旁征中印文化交流的时期，可能远较佛教传入为更早，当然那是初期接触、非常稀少的事。佛教的传入，旧史著录，都以汉明帝时代开始，因明帝夜梦金人，遣使蔡愔等十八人，西去求经，到大月氏国，便遇迦叶摩腾、竺法兰两位法师，迎归洛阳，安置在白马寺，并译出《四十二章经》，藏于兰台石室，是为佛教传入中国的开始。以现代学者的考证，人言各殊，认为这是一件不可靠的疑案。最足征信的记述，而且有史料可考的，当在汉末和三国时期。汉桓帝时，有安息国沙门安世高来华，月氏国沙门支谶到洛阳，各译佛经数十部，共一二百卷。灵帝时，印度沙门竺佛朗也到洛阳。极力提倡佛教，主张与中国文化调和的名著《牟子理惑论》，便是这一段时期的著作。此后沙门康僧会，月氏籍的名士支谦（受业于支谶的弟子支亮）等，都是学问渊

博，为朝野所宗仰的人。他们弘扬佛学，先后居留在东吴，为孙权政府的上宾。

他们当时都通晓中文，极力从事佛经的翻译工作。曹魏在嘉平年间，因印度名僧昙柯迦罗与昙谛的倡导，开始建立中国的佛教制度，以及出家受戒的规范，这是佛教戒律正式传入的开始。

在汉末与三国时间，佛教经典与初期佛教的规模，虽然源源传入中国，但与国内固有文化的思想，和儒、道两家的学说，显然有过激烈的竞争，这便是中国文化，遭遇外来思想的刺激，引起思想史上轩然的大波。而民间自由信仰佛教，却日益增盛，知识分子也逐渐在将近百年间，接受了佛学思想，因此便形成了两晋时期的玄风——玄谈的风气，致使南北朝六代之间，将近两百年来，中国文化和政治的命运一样，都在支离矛盾中，度过漫长的岁月。从历史发展的角度来说，那个时期并不是佛教文化影响中国历史局面的转变，实在是因为政治的转变，和战争的影响，使佛教文化变成那个时期中国人的应时礼品。这在民间和知识分子（包括朝廷与士大夫）阶层间，各有一种潜在的因素。归纳起来，约如：

（一）民间的信仰。因长期战争的结果，民不聊生，人事的努力，解决不了饥馑苦难的生活。天道既不足凭，生命也无保障，恐怖、悲观、厌世的情绪充斥。正好在这个时候，佛教思想汹涌输入，生前身后，善恶业力，促成三世因果的报应，和天堂地狱间六道轮回的传说，使人们更相信命运的安排，是由于前生业力的造就。因此在乱离的世局中，很快传遍了佛教的观念，人人信仰它可得身心的自慰，佛与菩萨的原义，就一变为与传统神祇的信仰相同了。

（二）知识分子的皈依。自东汉党锢之祸以来，汉初儒家传统的学说，受政治和社会风气的影响，使人不能满足和信服。魏晋以来，知识分子的士大夫们，都纷纷寻觅思想的新方向，追求命运的象征之学，进入探索哲学的范围。并以旷达思想，崇尚个人自由，逃入玄谈的领域。其所宗奉《易经》、《老子》、《庄子》所谓“三玄”之学的思想，恰在此时，与佛教传入的“般若性空”学说相遭遇，因此一拍即合，更是变本加厉，便形成了遁世而逃入佛法的风气，尤以士大夫阶层，所谓知识分子的名士为然。

基于上述两点因素，使佛教在中国，普遍地传布开展，但真正使佛教在中国奠定基础的，还是靠北朝石勒时代的印度名僧佛图澄，和姚秦时代的鸠摩罗什，以及中国名僧道安、慧远、僧肇等数人的力量，才使佛教在中国文化中，树立了不拔的根基。

三、魏晋南北朝时期的佛教

从历史的发展来看，每逢时衰世乱，人心颓丧的结果，不是倾向现实，追求奢靡的生活，便是逃避现实，追慕高远的境界。我们试看魏晋南北朝时代的中国，由于政治局势的动荡不安，导致社会风气的颓丧，举如：外族的侵凌和思想的转变等，无处不在刺激人心而使走向积极或消极的道路。正当北朝石勒称王，嗜杀好货，野蛮成性时，而印度名僧佛图澄，便在此时进入中国，在后赵石勒的区域，宣扬佛教的慈悲教化。佛图澄除了宣扬教理以外，唯一特点，就是曾显示了许多神通，不但使石勒信仰而减少杀机，同时也使很多人相率信服不已。并且他又传授佛学的修证方法，提倡安般守意（安静、调息、守意入定）的禅定法门，使人们在相信佛教学理之外，又有确实修持方

法可循，与中国道家的养生方术，可谓相得益彰，而有异曲同工之妙。在佛学谈空说有的口头理论以外，确有神通、禅定的实证方法和事实可凭，这也是佛教由佛图澄而大肆开展的最大原因。后来他的中国弟子道安法师，又是学问博洽，兼通世务，德重当时的学者，而中国佛教净土宗的开山祖师慧远大师，也就是他的得意弟子之一。

四、净土宗的创建

慧远大师，雁门贾氏子，少为儒生，博览群书，尤其深通《周易》、《老》、《庄》三玄之学，并习道家方术，后因避乱南下，从道安法师出家。因爱庐山的风景，便邀约当时名士，如陶渊明、刘遗民等人，会结白莲社于山中，取《阿弥陀》、《观无量寿》等佛经为准则，专门提倡称念佛号的“南无阿弥陀佛”，以祈求往生极乐世界的净土佛国，便成为后世净土宗的初祖。慧远大师净土宗的建立，可以说是形成中国佛教的真正开始，也是佛教富有宗教精神最显明的一面。归纳起来，促成庐山白莲社净土宗的原因，也约有两个因素：

（一）时代的趋势。因魏晋以来文化思想的转变，玄谈之学，已成弩末，致使求知者的欲望无法餍足。且因当时自由旷达之风，影响社会人心，由颓丧而变成放浪，以使政治更加紊乱，社会愈难安定。结果，逃世思想，日益增盛，知识分子的代表中，如陶渊明、谢灵运等人，到处皆是。慧远大师以悲天悯人的胸襟，邀约当世知交名士，遁迹山林，也是当时必然的趋势，例如刘遗民应邀入山的回信中就有：“晋室无磐石之固，物情有垒卵之危”的感伤词句，这就可见当时名士遁世逃佛的一般心情了。

（二）养生方术的选择。两汉、魏、晋以来，除了思想上的玄学以外，方士养生之说也大行于世，炼丹药以求神仙长生不老之术的风气，已经普遍存在。

慧远法师也学过老庄之术，终觉渺茫难凭，不是究竟的方法，于是仍须返求诸己，归到一心。他深通佛学性空的般若之理，而且学术传承为名匠佛图澄和道安法师的嫡派，深知后来求得实证的困难，便提倡精神超越升华的念佛法门，可以概括上中下三种器识的修持。即使此生不了，也可使灵魂得到超脱的境界。由于净土宗的创立，使佛教在中国，确定了宗教的精神和形式，而且一直到了现在千余年来，一句“阿弥陀佛”，已经变成中国社会的流行口语，不管是精心修持或脱口的称引，到处都可听到国人所说的阿弥陀佛了。

五、鸠摩罗什与僧肇

姚秦时代印度名僧鸠摩罗什经西域来中国，大事翻译佛经，弘扬般若佛学，这是沟通中印文化思想，开展佛教文化的最大关键。他的出家弟子中，如僧睿、僧肇辈，都是当时中国的博学才子，他们师弟之间的学问和风度，影响于南北朝的学术界至深，最为当世所仰慕。尤其是僧肇著《肇论》，融合老庄的思想，倡“般若无知论”，“涅槃无名论”等，为中国哲学思想史和文学史上开创了千古的奇局和不朽的名作。道安、慧远师弟的佛学论著，受罗什的影响也很大。罗什的来华，是中国文化史上的一段奇迹，这个奇迹，说来却很辛酸。前秦苻坚时代，为了仰慕罗什的学问，不惜调派大军，并遣将军吕光率领西征龟兹，后来吕光闻苻坚兵败，据姑臧自称凉国，罗什为吕光所得。姚秦时代，吕隆来降，才使罗什进入中原。姚兴便迎居于逍遥

园，事以国师之礼，翻译佛经三百余卷，参加译事的约有三千人，都由姚秦政府供养。从此名僧辈出，佛教声望日隆。由罗什东来译经的经过情形，可得如下四个结论：

（一）为了一位学者，不惜派大兵去征灭一个国家，辗转争得，这是有史以来的一件大事奇案。从好的方面看，这是尊重学术和师道的光荣。但从另一面看，也只有文化浅薄的人，才会做得出来，因为这也可以说是武力的劫持。不过千古以来，知识分子多半自相轻蔑，真正尊重知识分子而能爱才惜才的，还是一般所谓非知识分子的人，这差不多是历史上的定例。

（二）罗什的译经事业，是由一个政权所支持，才有这样伟大的成就。但他以外国人学通汉文来作主笔，由中国名士才子相助，使佛经的翻译，不但为佛教建立了特色，而且也为中国文学的体裁，开创了佛经文学的另一面目，这些经文，便是当时创作的语体文学，只是现代人读来，又变成了古文了。

（三）在罗什以前的佛教传播，大多靠神通来显化，到罗什东来的时期，才使佛教哲学，与儒、道两家分庭抗礼，变成中国文化学术的一派巨流，以后才有儒、释、道三家之学，构成中国文化全貌的总体称谓。

（四）因罗什东来的影响，出家为僧尼的人数增加，品类不齐，颇多竽滥，才使姚秦政府，设立僧正职位的僧官，专门管理僧众。以后便因袭成隋唐以下的历代僧官制度，犹如现代的宗教司。

六、道生与涅槃佛性

在这段时期，佛教文化的传人，都从西北一路而来，中国文化的中心，也都在黄河南北一带，南方的学术思想，仍逗留在老、庄、孔、孟的范围里。而且佛经翻译还不俱全，例如《涅槃经》在此时，只译了一半，意谓极恶重罪的众生（“一阐提”），不能成佛。当时道生法师，参悟哲理，便认为这是义有未赅而并非完全的佛学，自倡极恶重罪的众生，也具有佛性，到了悔罪自新时，便可成佛。并且首倡“顿悟成佛”的意旨，因此被佛教徒们群相攻击，不能在北方立足，便南来隐居虎丘山，自为石头说法。所谓“生公说法，顽石点头”，这便是道生法师的讲经故事。后来《涅槃经》全部翻译完成，才证明他所说不错。道生这种思想的根源，实在也由《周易》、《老》、《庄》的三玄之学所开启，这也可见当时佛学思想与中国文化，概可相互引证发明，已至融通之境了。

第二节　佛教的鼎盛时期

一、隋唐时期的佛教

由汉末魏晋南北朝以来，学术思想的风气，一反两汉的朴质，普遍趋向于形而上的追求，佛教和道教的宗教学术，也便在这个时期，日益发达。儒家学说，依违佛道之间。复因南北朝以来帝王政权的提倡，佛教受到朝野的尊崇，无以复加。但由两晋到隋唐之间的佛教，大半仍随印度佛教方式，受中国文化的洗炼，在渐渐蜕变当中。到了南朝梁武帝时代，因他对宗教信仰，特别有兴趣，所以对佛、道两教，也都并存信奉，不过对佛教更有偏好，南朝佛教寺院林立，凡名山胜迹，多半有寺庙的建立，所以唐人杜牧《江南春》的题咏里，便有“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中”的名句。可是这还只是指大江南北附近的佛寺而言，至如黄河南北的佛教建筑，尚不包括在内。与其说南北朝的文化思想，是玄学的时期，毋宁说是宗教文化思想的时期来得恰当。在梁武帝和北魏武帝时代，印度佛教的教外别传，禅宗第二十八代祖师菩提达摩由海道到达广东，东来中国，与梁武帝一度对话不合，便渡江而北，隐居在嵩山的少林寺，面壁九年，这便是禅宗传入中国的开始。自初唐以后，禅宗大兴，使佛教一跃而变为纯粹中国化的佛教，慧远大师创立净土宗，和菩提达摩传入禅宗，可以说是两件大事因缘。因为学术思想，和政治因素的交错为用，使南北朝六代以来，中国的历史文化，陷在一个非常紊乱的局面。因此隋唐之间，有文中子——王通的讲学河汾，综罗洗刷儒、佛、道三家的学术思想，开创初唐以来的唐代文化。这个时期，隋有智顗大师正式创建了佛教的天台宗，以禅那的“止观”为佛教实证的方法，用三种止观的体系，统摄全部佛学教理，开始分科判教，对佛学传承，作系统的批判整理。智者大师著有《摩诃止观》一书，应是中国佛教第一部佛学导论或概论的巨著。后来宋代永明寿禅师等所著的《宗镜录》，算是第二部佛学导论的巨著。

1. 唐代建国的初期

以唐太宗的英明雄略，辅以初唐开国时期的文武将相，大多都是博识之才，加以接受了六朝以来的政治经验和惨痛教训，对于宗教的态度，无论为佛教、道教，甚至景教、祆教，都是一律优容，任由全国上下，自由信仰。在政府的体制里，僧有僧正，道有道箓，等于已经设立了各个宗教的专门管理部门。这时在中国文化史和佛教史上最大的一件大事，便是玄奘大师自印度留学回国，唐太宗为他设立译场，集中国内学僧与文人名士数千人，参加佛经的翻译工作。太宗一面尽力提倡宗亲教主的道教（道教奉道家的老子为教主，老子姓李，与唐同姓），一面也笃信佛教的宗旨，而且对玄奘大师，敬爱有加，几次劝他还俗出任宰辅，都被玄奘大师所婉拒。因玄奘大师唯识法相的弘扬，使印度后期佛教哲学，和大、小乘的经典，在中国得到广泛传播。同时因法藏（贤首）大师建立华严宗，使佛教更为兴盛。随天台宗以后，复因华严宗的观点，对全部佛教教理，有更进一层的分判。接着道宣法师极力兴起律宗，佛教戒律的确立，和中国佛教的规范，便从此奠定，基础稳固。随之而来，三论、俱舍、成实等佛教宗派，也欣欣向荣，争放奇葩，各自发扬它的门庭学系，形成中国佛教的十宗教派，有如附表：

宗派	印度宗师	中国宗师	创立时期	所宗经论	宗　旨
净土宗	马鸣、龙树、世亲菩萨等	慧远法师	东晋时期	以《无量寿经》、《观无量寿经》、《阿弥陀经》及《往生论》、《大乘起信论》为主	以一心念佛，往生西方极乐世界为修证法门
律宗	以佛说律藏为主，故以持律第一优波离尊者为始祖	从昙柯迦罗（此云法时）之羯磨受法，为中土受戒之始	曹魏嘉平二年	以《四分律》、《五分律》、《十诵律》等为主	兼摄大小乘律学，以持戒证圣为宗旨
天台宗		慧文禅师及其再传弟子智顗大师所创	北齐、隋时期	以《妙法莲华经》为正依，《大智度论》为指南，以《涅槃经》为扶疏，《大品经》为观法	以一乘成佛为宗旨，三种止观为修证法门
成实宗	师子铠	鸠摩罗什法师弘扬	姚秦弘始十三年	采小乘诸部最胜教义及诃梨跋摩所作《成实论》为主	以《成实论》为宗旨，以二十七位法摄贤圣修证之阶梯

（续表）

宗派	印度宗师	中国宗师	创立时期	所宗经论	宗　旨
三论宗	龙树菩萨	鸠摩罗什	姚秦时期	以《中论》、《百论》、及提婆菩萨所作《十二门论》为主	破真俗二谛之执，显空、有不住之事理
俱舍宗	世亲菩萨安慧论师	真谛三藏玄奘法师	陈文帝天嘉四年真谛三藏译旧本《俱舍》、唐太宗贞观七年玄奘译新本《俱舍》	宗《四阿含经》等，并以《俱舍论》为正依，另以《婆沙论》、《阿毗昙心论》、《杂阿毗昙心论》等为主	本宗以玄奘所译世亲菩萨所作《俱舍论》为宗旨，立七十五位法以摄心色等等事理
禅宗	迦叶尊者	菩提达摩	梁隋时期	《楞伽经》、《金刚经》	以教外别传、不立文字、直指人心、见性成佛为宗旨
华严宗		杜顺和尚所创，贤首（法藏）大师弘扬之，故又名贤首宗	陈隋时期	以《华严经》为主	以《华严经》四法界、十玄门之学为宗旨
法相宗	弥勒菩萨、无著菩萨	玄奘三藏法师盛弘于中土	唐太宗贞观年间	以六经十一论为主。六经为：《华严经》、《解深密经》、《如来出现功德庄严经》、《阿毗达磨经》、《楞伽经》、《密严经》。十一论为：《瑜伽师地论》、《显扬圣教论》、《大乘庄严论》、《集量论》、《摄大乘论》、《十地经论》、《分别瑜伽论》、《辨中边论》、《二十唯识论》、《观所缘缘论》、《阿毗达磨杂集论》。又有以五经十三论为主之说	明万法唯识之妙理

（续表）

宗派	印度宗师	中国宗师	创立时期	所宗经论	宗　旨
密宗	龙猛菩萨	又有东密（由中国传入日本）、藏密（西藏密教）之分，唐时善无畏、金刚智、不空东来弘传，莲花生大师入西藏弘传	初唐时期	以《大日经》及《金刚顶经》为根本所依	亦称真言宗，立十住心统率诸教，建立曼荼罗，身口意三密相应，即可由凡入圣

2.禅宗的改制

由于初唐时期文化思想的博厚雄浑，佛教学者的名僧辈出，他们都以才堪大用的资质，从事于弘扬宗教的事业。使中国佛教真正开展的，应该归功于唐代。到了唐高宗与武则天时期，正好当佛教学僧们钻进佛经学术的注疏、述论的牛角尖，多数佛教名匠的博雅学者，大阐其佛学义理，和相率走近了迷宫似的唯识、法相之学的时候；禅宗忽然崛起，以教外别传、不立文字、直指人心、见性成佛相标榜，极其适合中国人的简朴，和唐代思想学风朴实浑厚的要求。而且在遍地都是佛学学者的情景里，禅宗又出了一位目不识丁的大匠——六祖慧能。他在广东曹溪，对平民社会大肆弘扬不立文字、见性成佛的宗旨。同时还有他的同学师兄神秀，在武则天的王朝里，被尊为国师的地位，也大弘其禅宗的佛法。神秀大师的学识很好，他的禅学，是以渐修为主，因为唐朝宫廷及士大夫的崇奉，禅学在从政的知识分子中极为普遍。慧能大师的一支，是以顿悟为主，因为他出身平民，不依文字，说法都用通常的口头语，使高深难懂的佛学，完全脱离酸腐的头巾气味，一变而为纯粹通俗的平民哲学，所以禅宗的宗风，便如风行草偃，大为畅兴。他们师兄弟在初唐时期，对于朝野的影响，形成

南北上下两股交汇的巨流，自然要冲击到今后学术思想的转变，形成别开生面的光华了。

慧能大师一支的禅宗，以后便风行全国，我们尽可强调地说："请看唐室之域中，尽是禅宗之天下"了。自他再传以后，便有马祖道一禅师，和他的弟子百丈禅师二人，毅然改制，把佛教传入中国以后的规模，一变而为中国式的丛林制度。当时百丈师徒，被佛教徒们骂为破戒比丘，极尽诋毁讥评。殊不知以后佛教之所以能够长久传布，却全靠这个制度而存在，其规制的流传，时至今日，并为国内外的佛教寺院所仿行。而且这种制度，影响后来中国社会，政治体制，都有很大的作用。禅宗丛林制度的特色，约有四点：

（一）改革佛教徒僧众们以乞化为生的依赖性，以集体从事农业生产，达到自给自足的经济制度。

（二）集中修持，以导师制来领导学者，从事知行合一的实证佛学。

（三）消除刻板的宗教迷信仪式，以身心实践求证，完成人性佛性的心佛平等，集体教学的目的。

（四）以适合中国文化和国情的清规，取代一部分印度化的戒律，建立群众和个人行为道德的标准。所以宋代大儒程伊川，叹为"三代礼乐，尽在是矣"。

一般说慧能大师一派禅宗的兴起，是佛教的革命。其实真正佛教的革命性史实，应该推尊于百丈禅师的改制才对。关于丛林制度的研究，拙著有《丛林制度与中国社会》一书，在此暂不多作介绍。

3.密宗的兴起

唐代的佛教，自禅宗的崛起，使佛教成为一个纯粹理性的宗教，变成中国文化的巨流。此外，还有初唐时期，由北印度传入西藏地方的密宗；和中唐时期，由中南印度传入中国的密宗，也是中国佛教史上一大转变。印度佛教有密宗的兴起，依据比较可靠的史实，实在是在后期佛教学说，综合般若中观与唯识的佛教学理，融合印度固有的婆罗门、瑜伽术的修持方法，所形成的一个兼容古今修证方法的宗派，而且和释迦牟尼住世时代所说的修证方法，大有出入，这是一个非常驳杂与繁复的问题，一言难尽。总之，在唐太宗开国的时期，西藏王松赞干布要求内地文化的传播，只因唐太宗的宰相房玄龄一念之差，没有准许他的请求。后来除了答应下嫁文成公主，带去部分的佛经、佛像，和跟去几位道士等以外，始终没有重视文化的传播。一个政治措施的影响，岂但只为“百年大计”，同时也要顾及“远垂千古”，此于后世史家或读史者所见得失成败之效，概可客观判定的。西藏地方从此便转向印度，以乞求文化的传播，最初请了几位名僧入藏，开始传播佛教文化，模仿梵文而制立藏文。跟着便有密教大师莲花生的入藏，弘扬密宗的教法。于是西藏便在唐代以后，完全成为佛教密宗的佛土，而且演变为政治宗教合一的特别行政区域。历宋元明清以来，密教在西藏的传承，始终不衰，中间虽然难免也有内部派别之分，但其密教形式，并无多大变更，一个高居雪山北麓的高原，历一千四百余年，成为佛教文化的世外桃源，这也算是东方历史的奇迹。西藏的密教，由原始的宁玛派（红教），后来又分出迦举派（白教）和萨迦派（花派）。到了明代永乐年间，有青海人宗喀巴者，自幼在西藏出家，学成以后，又创建黄教。以后他的四大弟子，历代都以转生的传统，分据西藏、蒙古地区，宣扬教化。在前藏的达赖，和后藏的班禅，都成为政教合一、以教统政的法王。而章嘉与哲布尊丹

巴在内、外蒙古，也都各自世世转生以传续他们的法统。但他们历代都承受中国帝室的封号而尊为呼图克图（具有大师、活佛等意义）。中国内地，在唐玄宗时代，有印度密宗大师善无畏、金刚智、不空，世称“开元三大士”，传进密宗的教法，他们都有一部分的神通，对传教更为便利。那时除了禅宗以外，最富于神秘色彩，而且有新奇刺激性的，就莫过于密宗的佛法了。所以朝野竞习，不久便流行于中国各地。到了元朝忽必烈时代，他尊崇西藏萨迦派的密教大师八思巴为国师。那时八思巴只是十五岁的少年，不但学问渊博，而且具有许多神异的奇迹，他仿照藏文为蒙古制立文字，随着忽必烈进入中原，便奉密教为国教，甚至元朝历代帝王就位，都要先经喇嘛的灌顶仪式，宫廷和民间秘迹，普遍流行，从此禅宗和其他各宗派，也大受影响，因此南宋末代的有名禅宗大师高峰原妙，便宣布闭死关，足迹永不下山了。到了明代永乐时期，认为密宗是不经之道，便有放逐的措施。因此由开元三大士传入的密教，便流传在日本，世称“东密”。西藏的密教，也因宗喀巴大师的整理，而于全藏建立了黄教的规模，只有在西康与西藏的边境，还流传着原始密宗的教法。这便是世称的“藏密”了。

二、宋元明清的佛教

1. 宋代佛教儒化的理学

由中唐到五代的一段时期，中国文化的哲学思想，文学风格、艺术和生活，都陶冶在禅宗的韵味中。禅宗本身，也在中唐、晚唐、五代之间，另建立了五家宗派，各有教授的方法，如临济、曹洞、云门、沩仰、法眼等。这时禅宗的学风，也如南北朝的玄谈，可以先后

媲美，第一流的人才，多半逃禅入佛，当然这有许多政治与社会因素的背景，才形成那个时代的风气。欧阳修撰《五代史》，认为五代无人物。王安石却认为他的观点不对，说是五代的人才，都入禅宗的网罗之中，这倒是有相当的理由。因此到了宋初开国的时期，上有宋太祖赵匡胤，下有宰相赵普和后来范仲淹等的提倡，有宋一代的儒学，一变而有理学五大儒等的兴起，这便是说明一个文化思想传统，积久成弊的反正。宋代的理学家，接着唐代韩愈、李翱等的启发，经欧阳修等的领导，突然崛起于千余年之后，号称直承孔孟心法，在汉唐的儒学以外，别树一帜，不须讳言，那是受到禅宗的影响，并也渗入老庄思想的成分，这才构成一番宋儒的面目。换言之，宋代的佛教，已由佛而入儒，因禅宗而产生理学，这是中国文化史上必然的演变，也是佛教文化与中国文化融会的成果。当汉末、魏、晋、南北朝、隋、唐、五代以来，佛教虽然已成为中国的佛教，但儒、释、道三家的互争学术地位，与三家同源的思想，在历史上，一直没有停止它的运动。到了南宋末期，禅宗大师们大谈其儒家学理，而且佛学儒化、儒学佛化的迹象，已经非常明显，所以宋代理学的产生，可谓由来已久，只是到了五大儒等手里，才算正式开始而已。

2.元代的密教

因西藏密宗势力随元朝军事统治力量的推展，普遍渗入全国各地，据有宗教的特权，喇嘛们幻想政教合一的局面，全国各宗派的佛法，都受到极大的斫丧，从此各宗佛教，元气大丧，几至一蹶不振，只有禅宗在丛林制度的卵翼下，尚能存其微弱的传统命脉。净土宗因其平易近人，始终还能存在，而为民间普遍的信仰。

3.明代的佛教

明代承元朝的余绪，到永乐年间，虽然放逐密宗，但因两宋以后，理学家的思想，已深入知识分子的阶层，又因朱明政权提倡儒学与朱注经疏，将它们定为士大夫进身的范本，在明代三百年间，作为佛教唯一权威的禅宗，也难与理学相抗衡，只好故步自封，它的传统也是不绝如缕。晚明垂末，理学家的王学大行，佛教人才衰落，僧众良莠不齐，难以重振唐、宋时代的声威。到万历时期，先后产生佛教四位名僧，如憨山（德清）、紫柏（真可）、莲池（袾宏）、蕅益（智旭），佛教界称之为“明末四大老”。他们都是深习儒家学说，后来宣扬佛教的思想，也都是儒佛同参，互为依傍。憨山大师因名位过高，牵涉宫廷争立太子的案中，被贬到过潮州，他一生著作等身，门弟子编辑其全部著作，自题为《梦游集》，其中有佛化言儒的《大学》、《中庸》直指，佛化言道的《老子》、《庄子》注等。莲池、蕅益两位大师专弘净土。而蕅益的著述，也有佛化言儒的《论语点睛》和《周易禅解》等书。紫柏因争立太子案牵连，在狱中坐化。明末佛教的命运，也随帝室的兴衰而日趋没落。在明清交接之间，还有一位有名的诗僧苍雪大师，为明末志士遗老们的方外密友，以阴助他们匡复明室的活动。

4.清代佛教的衰落

清代入关之初，西藏密宗黄教的祖师，第五代达赖，已经在明末时期，潜与满人有了默契，同时满人为了牵掣蒙古，联合满蒙的力量，也极力崇敬章嘉呼图克图。所以满人入关之初，便册封达赖、班禅，又尊奉章嘉十四世为国师。自顺治至康熙，都与蒙藏两地的密教，有息息相关之妙。顺治虽然也从玉琳国师学过禅宗，但并不因此而改变其羁縻喇嘛，推崇密教的政策。无论为政治的需要，或宗教的信仰，初期的清朝，是偏向佛教的密教的。到了雍正年间，因他本人

在藩邸的时间，曾经与迦陵性音禅师等相往还，有过一段不算短的时间，专志参究禅宗，自己以为已经大彻大悟，认为迦陵性音的禅是不够的，倒是推崇章嘉十四世国师，说他是一位真知灼见的见道者。等到他就职登位的时候，以一代帝王之尊，在深宫内院领导和尚道士参禅，自称为“圆明居士”，也是一代禅宗的大宗师。并且屡下诏书，大弘禅宗的临济宗派，废除明末以来密云圆悟禅师旁门的汉月法藏禅师法统。命令天下禅师，可以随便找他谈禅论道，决不以帝王的尊贵自恃。同时又下诏书，训诫和尚们不可学作文章诗词，要以专心修道为务。据传，中国佛教徒的出家僧众，受戒时在头顶上灼烧戒疤，便是他的杰作。因为他信仰佛教，大发慈悲，准许天下士庶，自由出家。但又恐明末的志士遗老，混迹其间，难免掀起匡复的工作，便在出家人的头上烧疤，以资辨认，同时也是防止乱源的办法。是有意或无意的作为，一时还难考证，但是佛教徒出家的滥觞，确从清初开启厉禁，为始阶，可谓“爱之适以害之”了。乾隆一代，承皇室传统习惯，也笃信佛教，他是专修密宗法术的专家，到了他退位为太上皇时，更加虔诚，临死前还口念咒语不绝。嘉庆以后，因欧风的东渐，西洋文化思想，随教会以俱来，佛教的命运，也随时势的推移，而大有转变了。

结论

佛教传入中国，自汉末历魏晋南北朝三百余年间，可以说为中国学术思想，注入了新的血液。也可以说引起中国学术思想，经过一段相当长久的纷争。但佛教在中国史上，自始至终，没有直接影响到政治的作用，在隋唐之间，只有为争取学术地位的师道尊严，经过几次辩论，结果被历代帝王政权所承认，对于出家僧众，在宗教地位上，始终以师道相待，彼等对帝王，可以长揖问讯而不跪拜，这个传统后来一直延续到清末。初期佛教，人才辈出，尤其在隋唐五代宋之间，历代高僧，都是学识淹贯，渊深通达之士，盛唐之间，有几次以考试佛学经论，选拔出家僧众，史称“某某和尚，以试经得度”，便是这个制度，所以出家僧众，素质也比较优良。但在武则天与玄宗时代，政府也曾用鬻卖“度牒”（出家僧众的凭证）来充实财政经费，等于清末科举功名的捐官或捐监。总之，佛教在中国政治史上，因高僧大德们的注重教化，从不干预政治，所以向来都被优容尊敬，任从民间自由信仰。虽然在佛教史上，曾经在南北朝与唐五代，发生过“三武一宗之难”，仔细研究历史，平心而论，也不全属帝王的政治见解，或为纯粹的宗教斗争，而当时佛教徒本身，实在也有许多问题。例如，唐代名儒韩愈的辟佛，详细研究史实，和他流传文章的思想，与其说他有严格排除佛教的观念，毋宁说是因佛教徒的作风，引起他的反感。当然政治主张的措施，也是很大的因素之一。不过他曾与佛教名僧如大颠禅师等，作方外好友，这也是事实。可见论事论人，极难轻下断语，不可遽从成见。倒是宋徽宗一度排佛，的确完全是受了道教的影响。此外，佛教在中国史上，一直与儒道两家，互相消长，此起彼落，形成中国文化思想儒释道三家的巨流。

至于佛学思想，尤其是禅宗风格，在中国文化方面的贡献，影响极大，而且功多于过，美不胜收。例如政治、社会、哲学、文学、建筑、艺术、图绘及雕塑，乃至如中国人的生活艺术，衣食住行，已经到处都充满着禅佛的余韵，甚至影响日本更大。略举学术和文学方面的贡献来说，自曹魏时代，曹子建因听梵音，自制“渔山梵唱”，便为中国音韵学与音乐，别开生面。鸠摩罗什师弟创建佛教文学的风格，南北朝间因翻译佛经，高僧们发明韵声的反切，为中国音韵学的滥觞，千余年来一直沿用不衰，再变而有现在注音符号的出现。梁朝沈约所整理的声韵学，刘勰对批评文学的伟大贡献而有《文心雕龙》的著述，都是渊源于佛教的熏陶。陆羽的《茶经》，唐代一行大师的阴阳术数，宋代程明道太极图的发现，都与佛教有莫大因缘。少林寺的武术辅助唐太宗平定天下，元朝耶律楚材对医学的贡献，刘秉忠的默化元朝君臣，施仁戒杀，明代姚广孝劝阻永乐的暴戾，这些都是历史俱在的一般贡献。有关艺术的贡献，举其荦荦大者而言，如云冈石窟、敦煌壁画等，都是举世皆知的事迹。总之，佛教因历代高僧大德学养的优越，使佛学思想影响中国学术与文学颇多，试看历代文人学者的专集，不与佛教高僧有关系，不掺杂少数佛学的思想的，可以说是极其少数的事。且如清代女诗人蔡季玉所作：“赤手屠鲸千载事，白头归佛一生心”的名句，它正透露了过去中国一般知识分子之所蕲致，最高思想的归趋，和最后人生的境界，也自充满着禅佛的余韵。这是具有权威性的代表意义的！

第四章　二十世纪的中国佛教

第一节　清代以来佛教的衰败

一、宗派的没落

自十七世纪的中叶，清朝入关以后，佛教虽然仍被敬信，但是清廷为了笼络蒙藏地区边疆民族的关系，对密教的佛法，尤极尊崇，这自元朝以来，已经相沿成习，且为国家政策的一贯传统。内地的佛教，自雍正以后，禅宗一派，在丛林制度的庇荫下，其法统的传承，有形式的保留，但实际上，已是一蹶不振，只有净土宗还能保持昔日的阵容，普遍流传于民间社会。此外，如天台一宗，也是若隐若现，不绝如缕。华严、唯识等宗，大多已名实不符，附和于禅宗、天台、净土三宗之间。这是当时佛教的一般概况。

我们如就佛教学术的盛衰，及其学术的立场，严格说来，到了明末清初阶段，佛学在中国学术思想史上，已经盛极而衰，而且因理学的阳明之说大行，明末少数禅师和法师们，虽然身为僧众，有些还是从阳明之学才理解到佛法的心要。所以，从清初到以后三百年间，（一）士大夫们，竭诚致力于匡复大业，大多专志于经世实用之学。出家的师僧们，在佛学见地上，又无特别的创获，所以佛学在知识分子间，不能再有唐宋以来的声望。（二）佛教本身，人才衰落，极少

有如唐宋高僧的嘉言懿行，以为风世的楷范。到了清朝中叶以后，许多号称禅宗的大和尚们，为了虚誉，为了流传，抄袭历代禅师的语录，闭门虚构一些所谓“语录”的“传家之宝”，吩咐后代法子徒孙，争取编入《大藏经》，以为光荣。比较稍具学识的名僧，则又竞相入京，奔走权门，纳交官府，一意攀高结贵，希望求得皇帝的封号。如果能够得到一纸诏书的敕封或称号，便可以国师自命，而夸耀于善男信女之间。所以民间俗谣，便有“在京和尚出京官”的感叹了。这种风气，由明末开始，到雍正时代，已经相当严重，因此雍正一再下诏，切责师僧们不必学习诗文，一心只想以文字因缘，与士大夫们来往。他说：“你们作诗再作得好，总也比不上我们翰林学士们，既然出家为僧，便应努力修行证果，何苦与文人们争取文名呢！”这些倒是很诚恳的老实话，决不能因人而废言了。有清一代，专重真参实证，以打坐参禅相标榜的，以南方的金山寺和高旻寺两大名刹最为有名。他如天童、育王诸寺院，比较已在其次。

二、师僧和寺院的变质

因为唐宋以来丛林制度的遗荫，全国各地，无论庵、堂、寺、院，都有相当的私产，如山林，如寺田，产业数目，相当可观。民国初年，有人作过初步的调查，认为如果集中佛教的全国寺院财产，大可富埒天主教，可与罗马教廷的财富相媲美。虽然调查未必准确，然其资财的富有，为不争的事实，由此殆可以想见一斑。但自明末以至清代，这个本来完美的制度，已经产生很大的流弊，全国各地，除了少数有名的几个大丛林寺院，还保留着它的“共有”、“共享”制度，而为公天下的“十方丛林”以外；有些地方寺院，已经一变而为“子孙丛林”的私天下了。所谓“子孙丛林”，便是师徒历代传授法

统，同时也授受了本寺资产的管理权。如果一师数徒，他们也同世俗人家一样，分为数房，如大房、二房等，以次递分，争权夺利的事情，也处处可见，因此师僧结交官府，称霸一方的也不少。除了“子孙丛林”以外，在教内的术语中，还有“小庙”，“小庙”的南方僧众，又有“禅门”与“应门”的分别。所谓“禅门”，讲究清修；所谓“应门”，专作佛事。他们念经拜忏，乃至荐亡送死，藉此赚些报酬，聊资糊口。至于招收皈依弟子，造成信众的派系等，已经不在话下。我们回溯往史，释迦牟尼昔以充满慈悲的宏愿，创为救世的佛教，如今已是自救不暇，衰颓到了极点。所有宗教，大约都不许违背良心说谎话，所以我写到这里，也只好实话实说，俾明大概，以为有远见的佛徒们，对佛教的兴衰成败，作一策励的检讨和反省的惕勉。

第二节　清末民初佛教的复兴运动

中国的佛教，自隋唐以来，便已成为中国文化中鼎足而三的儒、释、道三大主流之一。因随历史演变，由于朝代的递嬗，而有盛衰的起伏，直到上世纪末和本世纪的现在，这个递延原前，还是一仍旧贯，好像并未更变。在近代史上，自中英鸦片战争开始至中日甲午战争以后，中国因为受到一连串丧师辱国、失地赔款的惨痛教训，使安贫乐道、袭故蹈常的国人，深受外来刺激，这才一梦惊醒，从此便注视西洋文化，渐渐对于西洋文化思想，也转变观念而加以探究。跟着，西洋文化，就相继进入中国。而初期来华的各国教士，他们一面宣扬天国的福音，一面传播西洋的学术，究其行动背景，不无侵略色彩，所谓文化侵略，原系挟其帝国势力而来，这在当时情况，也是势所难免。清廷国势衰落，既已暴露无遗；同时西洋人根本也不明白中国几千年来的文化遗产究竟有些什么，所以把中国人也一律看作落后地区的野蛮民族一样，这种歧视扞格之处，到目前为止，中外两方，还没有充分了解和完全消释。这是东西方人类文化交流史上一大障碍，因此障碍而造成西洋人在中国人的历史地位上，有了许多难以估计的损失。现在虽然于发掘研究之余，渐有较佳的体认和好转的迹象，但其前途的成就，还待历史的考验。

我们对于文化历史，有了整个认识，然后简单述说二十世纪的佛教，才能顺理成章，可以鉴往知来。兹就“二十世纪的佛教”，试论撰为：（一）中国佛学的复兴。（二）中国佛教的演变。（三）世界佛教的动向。分述如下：

一、中国佛学的复兴

关于中国佛学的复兴，就事论事，首先应该归功于佛学大德的学者居士们。因为在上世纪末和本世纪初，肩负佛教传统家业的僧众们，也如清朝政府一样，都是不明世界大势，闭关自守，故步自封的一般人物。只有知识分子的学者居士们，随着时代潮流转变，因温故知新，才能开启这个复兴的机运，而开启此一复兴机运的耆德元勋，如所周知，毫无异议的，首先应推石埭杨仁山先生。仁山先生，名文会，安徽石埭人，近代学者尊之为杨仁山大师。他的祖父与清廷中兴名臣曾国藩为同年，他在十几岁时，便随祖父见过曾国藩前辈。曾文正公当时一见便加赏识，劝他努力功名，他对文正公说：我不要求异族的功名。文正公只好一笑罢了，从此便很留意他，后来还吩咐他的公子曾纪泽，好好培植这个人才。到了曾纪泽出使欧洲，便请他帮忙，担任参赞的名义，实际上由他大权独揽。他在游历欧洲的阶段，极力留心科学。后来又到了日本，他得到日本佛学家南条文雄的帮助，使他发现了许多唐宋遗留在日本的佛学宝典。回国以后，便绝意仕进，立志毕生弘扬佛学。后来舍宅刻经，与他的弟子欧阳竟无先生，在南京成立著名的金陵刻经处，弘扬佛学的事业。所刻佛经与佛学要籍的版本，必力求精审，广事搜罗，详加厘定。一时风声所播，举如：戊戌政变中名列六君之一的谭嗣同，现代文化启蒙导师梁启超等前辈，乃至国学大师章太炎先生等，也都深受影响致力佛学。总之，仁山先生在清末民初之间，名重公卿，声震朝野，但始终为弘扬佛学而努力，毕生以居士身应化众生，可谓稀有难得。

后来继承杨仁山先生弘扬佛学的事业，有欧阳竟无先生。先生名渐，宜黄人，与李证刚先生等，皆游于仁山先生之门，可以说是佛学

的巨子，佛教的龙象，学者亦尊称之为大师。他继仁山先生遗志，创办支那内学院，专门阐扬佛学的般若、唯识之学。从他门下的，有出家的法师们，有在家的学者们，如吕秋逸、熊十力、王恩洋、梁漱溟、黄忏华等，都是他的弟子。目前许多学者，大半也是他的再传弟子，或是间接受他影响的。内学院在抗战时期，迁移到了四川江津，竟无先生也在四川逝世。内学院所刊印的佛经及序文，都是辞章典丽，考据精详的杰作，这又大都出自吕秋逸先生所手订，他曾遍考梵文、日文等版本，其态度之谨慎，可以想见。这时在北方并以佛学大师出名的，还有韩清净先生，所以一般学者，便有“南欧、北韩”之称。

由杨仁山、欧阳竟无先生阶段，时代已经转入民国，也正是二十世纪的初期。受仁山先生一系的影响，在京沪一带专门从事佛学的弘扬事业者，便有了丁福保先生编纂的《佛学大辞典》，和梅光羲先生讲述的唯识，还有聂云台先生的护法，马一浮先生创办的复性书院，融会三教理论，专主禅理与儒家经学合参的门风，自成一家学系。但是可以认定，那些都是因为杨仁山先生直接或间接启发的关系。总之，到了民国初年，二十世纪的初期，中国学术界，对于研究佛学的风气，显见一反常态，特别勇猛精进，方诸雨后春笋，向阳花木，大有竞艳争发，茁壮滋长之势。这种风气，一直延续发展有四五十年之久。

大凡一种学术风气的形成，必然有它时代意义的背景，即其前因后果，所谓“法不孤起”，决不会无故幻出空中楼阁的。准此以论，关于二十世纪之（一）中国佛学的复兴，以及（二）佛学思想的趋向两课题。同样也会附属于一般法则，而有它势所必然的因果律的。

第一，有关中国佛学复兴的答案，质直地说，实在是受西洋文化思想刺激的反应。因为十九世纪的末期，中国人为了注视西洋文化思想，先由学习自然科学而发现西洋的人文科学和政治思想，因此便源源输入西洋各种政治主义的理论，新思潮便勃然而兴。为了探求政治思想，自然而然便要追寻领导政治思想的哲学，所以自希腊以来，西洋的各种哲学学说，也就源源而来。尤其此时新兴的唯物主义思想，有如滔天巨浪，淹没一切。这种新思潮的进入，促使中国历史起了革命性的转变，一般知识分子，在学术思想上，因袭宋明理学，或者向来关门闭户，自寻烦恼地搞他三教异同的学说，忽然面对新近输入的西洋各种哲学理论，仓猝之间，便有瞠乎其后的错觉。因此一般富于民族意识，而且比较保守，又有较深国学修养的青年知识分子，在潜在的意识里，无形中便产生一种抗拒的力量。但反躬自问，传统的儒家学说，三千年来，一直被锢闭在道德伦理的圈子里，要想以纯粹思想，超越于西洋唯心唯物的哲学理论，便有理屈辞穷，难以发扬阐明之感。所以胸怀大志的杨仁山先生之流，到了日本，一经接触唯识法相宗的思想，发现其中涵有至高无上的形上哲学理论，可以统率唯心、唯物的思想，而其井然不紊的因明逻辑，以及道德伦理，乃至身心修证等学理的致密，抑且概所包容，于是便有“道在是矣”的感觉，不期而然地便投身于佛学的法海，发出觉世救人的大悲宏愿了。自此风行草偃，凡是学问渊深，是非今古之间的学者，也就向慕不已，一时趋之若鹜，而风靡了中国学术界。在另一方面，比较倾向西洋文化的学者，当然也为数不少，至于主张调和论者，自亦大有人在。此系题外，可不具论。

第二，有关佛学思想趋向的答案，老实地说，他们的动机，开始原是要以佛陀的学理来统领东西方的哲学思想，后来愈钻愈深，不知不觉间，自己便变成一个虔诚的佛教徒，无形中走入宗教的不二法

门，自然对于明清以来衰败的佛教本身，发愿要求整顿。因此弄得既不能救世，又无暇自救，结果还与佛教的出家僧众，无意中形成冰炭，势不相容，一直闹到居士弘法为“非法”的争论，所以更不能救起没落了的佛教，诚为可叹。例如杨仁山先生与欧阳竟无师徒二人，当时受佛教教内的歧视，几乎到了委屈不能求全，忍辱不能负重的为难境地，所以竟无先生后来在他的辟邪、昭正学说中，第六条目内，便有辨僧与居士可否弘法的谚论，由此可见当时杨仁山与欧阳竟无二位师徒间，所引起僧俗弘法的争议，非常严重。这个问题，直到如今尚弥漫在佛教徒的僧俗之间，就佛教言，实在是一重大的内伤。

从此以后，支那内学院的学风，又启一新的方向，例如竟无先生的弟子熊十力等，因学佛而不成，复慨于觉世牖民之道，全仗佛学未必尽然，便自重理旧学，开创糅合儒佛思想融通的学风。熊十力便将《易经》学理与唯识法相同参，自著《新唯识论》等书，与其师竟无先生决裂分庭，自成一家之言。至于他对易学与唯识学造诣的程度，其实有待商量。但自竟无先生的内学院一系以来，所有文字写作路线，都是以玄奘法师翻译唯识宗的笔调为格式，因此晦涩难通，形成风气，使“五四”运动以后，介于新旧文字的知识青年读之，大有高深莫测之感。于是自杨仁山先生至欧阳竟无再传而至熊十力以后，所谓“新儒家”、“新理学”的思想又形复活。

二、中国佛教的演变

由上节所述中国佛教的复兴，就可以了解二十世纪初期，清末民初佛教的机运。这时出家僧众的佛徒们，虽然也已受到时代的压力，但他们始终还过着山边林下，“日出而作，日入而息，帝力于我何有

哉”的寺院生活。其中既乏唐宋时代足以领导学术思想的禅师与法师们，对于时代的趋势与世界情况的转变，不但茫然，而且根本不闻不问。到了民国元年（公元一九一二年），清帝逊位，民国肇造，袁世凯包藏祸心，阴图帝制，佛教本身，又鉴于外来宗教等有组织、有计划的传教行动，同时受政治思想的影响，才由当时享有盛名的诗僧八指头陀发起，召集全国僧界代表，在上海留云寺，创立中华佛教总会，议定章程。正当这个佛教会的组织呈请政府，尚未蒙批准立案的时期，袁世凯政府的内政部礼俗司方面，为了妥筹帝制经费，一眼便看中了全国佛教的寺产，所以在民国二年，便有提拨公私寺产的案件发生，八指头陀为此进京力争，始终不得要领，便愤激而死。因为盛名诗僧的以死力争，才由他生前的诗友们，如熊希龄、杨度等八人，对袁世凯加以辟说，因此中华佛教总会的章程，才经过国务院审定公布，佛教寺产，赖以少安。八指头陀，湖南湘潭黄氏子，法名敬安，字寄禅。少时孤贫，为了牧牛，未读书，不识字。常与王湘绮先生等当代名士为方外友，因苦行修持，忽然有悟，最初作出了“洞庭波送一僧来”的名句，如同宿构，湘绮先生等极为欣赏，从此便以诗名，以后历任国内名刹方丈，望重诸方。此后，国民革命尚未完全成功，自推翻袁世凯以来，又进入军阀割据的局面，兵燹余生，国内名山古刹，日渐侵陵，以为军阀兵马驻屯之地，大有“天下名山兵占多”的情况。这段时期，八指头陀的弟子中，能够继承遗志，而且比较具有现代知识的和尚，便是太虚法师了。他在后来的几十年中，不惜被人骂为“政治和尚”，决心为护教而努力，屡次整顿中国佛教会，创办僧众教育的学校，出版《海潮音》等刊物，实在为近代中国的佛教，作了许多值得敬重的事情。

太虚法师，浙江海宁张氏子，幼孤，十五岁即出家。潜心修持，善为诗文，故得结交当时诸名士，三十岁时，受革命和尚华山、栖云

两人的影响，即参加广州方面国民革命工作。武昌起义，全国光复，法师觐见国父孙中山先生，并在金山寺组织佛教协进会，志欲整顿近代中国的新佛教。因此在当时佛教界中，便有革命新僧太虚大闹金山寺事件，名震一时。民国初年，又潜心修持，闭关于普陀锡麟禅院。此后三十年来，悉心致力于佛教的革新运动，到处讲学弘法，并主办僧众教育等事业。世界佛教联合的运动，也由他所首倡，民国十二三年间，他在庐山即独标世界佛教联合的宗旨，有日本名僧及日本佛学名家木村泰贤等与会，同时也有英、德、法、芬兰等国佛教徒参加。后来他又到日本各地讲演过佛学。此后，拟办中华佛教大学、世界佛学院等壮举，都因限于经费，未遂所志，而不果所行。在第二次世界大战的先后期间，他办过厦门闽南佛学院、武昌佛学院、汉藏教理院，培育新佛教的僧才，确也培植了许多出类拔萃的学僧，例如弘法与留学斯里兰卡的名僧法舫，就是他的得意弟子之一。战后，曾组团率众访问过东南亚各佛教国家。他的一生，对于整顿和振兴佛教的愿望，虽然尚未普遍见诸事实，但其愿力志事，的确值得钦佩。平生著作等身，纯疵互见，而其思想却极为新颖。他主张“人间净土”，常有“仰止唯佛陀，完成在人格。人成即佛成，是名真现实”的口号，这是很具气魄也很有见解的中国新佛教的维新精神，应该算是他一生的名言，可供今后佛教徒的启发。此外，他主张发起世界宗教联谊会的运动，而且亲自参加其事，的确颇具远见，现代佛教界和许多教外人士，对他颇有微辞，甚至认为他是热心政治，或过于好名，其实都非定评。他实在可以说是一个苦行僧。我所谓的“苦”，是指他的心志很苦，他想振兴佛教，热爱国家，那都是出于一片真诚。而他正生当新旧思想的交替和民主政治的新阶段，他过于热情，尚不能完全了解于世界大势，又缺乏真正的政治见解，对于积习深重的中国佛教，不循渐变的途径，想用革命的方式，促使骤变，所以弄得有愿未偿。例如，他所创办的新僧教育，影响也很远大，北伐成功以后，各省县

市不但都有佛教会的成立，而且大多数县市也都有佛学院等的成立，间接直接都曾受他新佛教运动中僧众教育的影响。但新僧教育的结果，佛教师僧们，对于新时代的普通常识，比较增加认识，而对教义和修证佛法的工夫，反而愈来愈差，不如当初了，这实在也是新僧教育制度上一种最大的遗憾。

自八指头陀到太虚法师，都是适应时代需要，延续佛教慧命的先哲，这在现代佛教史上，应该可算为可敬的佛弟子，毕竟功多于过，是值得大书而特书的人物。此外墨守成规，依照佛法而以修持行为作一代规模的，在净土宗，有印光法师；天台宗，有谛闲法师；律宗，有弘一大师；禅宗，有望重山斗的虚云老和尚、号称当代禅门龙象峨嵋金顶的传钵和尚、万县钟鼓楼的能缘和尚、苏州穹窿山的道坚和尚、扬州高旻寺的来果和尚，这几位还都能保持宗风，卓然独立，而为佛法中的中流砥柱。这许多佛教耆宿，也都是当代的佛教大师中，品德庄严，或学问渊博的代表人物。由清末到民国三十七八年间，他们后先辉映，将近半个世纪，对于佛教风气，与知识分子及学佛人士等的影响很大。乃至男女老幼，名公巨卿，贩夫走卒，或多或少，直接的或间接的，都受过他们的感召，他们维系世道人心，默然辅助国家政治教育的不足，可谓功不唐捐，实在未可泯灭。除了上述的高僧名宿以外，各省各地也都有若干德行可风的和尚们，一时难以尽述。在以上所说的这许多高僧当中，尤其以印光、虚云、弘一三位大师声望之隆，名高一时。印光大师原是清末宿儒，在他未出家以前，本来也是崇尚理学，排斥佛教，出家以后，以平实教人，常以儒家孔孟做人的道理，作为学佛的津梁，以老实念佛为究竟的法门。他的文章言行，充满仁慈的气韵，有《印光法师文钞》等著述行世。虚云老和尚，更为万方景仰的大德，他的言行，自有专集流通于海内外，不必另作介绍。弘一法师，在未出家以前，以名士、才子，而兼艺术家，

举如书法、绘画、音乐、诗词歌赋等，无一不精，而且飘逸出群。他出家以前的风流韵事，流传沪杭和东瀛日本的也不少。出家后，言行勤修，一衣一钵，严持戒律，使人望而起敬，曾在福州、泉州、厦门、温州等地，住过相当长久的时间。他的俗家弟子，有名画家丰子恺等，都受了他的感召，毕生作画，为弘扬佛法的慈悲戒杀而努力。此外，在南方江浙一带讲经说法的法师们，著名的有圆瑛、慈舟、应慈等法师；在北方，有倓虚老法师；在川滇，有昌圆、戒尘老和尚，同时都是倡导净土宗念佛的高僧。较为后起，弘扬东密的，有持松、超一等法师。弘扬藏密的，有能海、法尊等法师。此外，在民国初年以迄现在，由章太炎先生与“南社”诗人们烘托，擅长鸳鸯蝴蝶派的文字，以写作言情小说如《断鸿零雁记》等而出名，行迹放浪于形骸之外，意志沉湎于情欲之间的苏曼殊，实际并非真正的出家人。他以不拘形迹的个性，在广州一个僧寺里，偶然拿到一张死去的和尚的度牒，便变名为僧。从此出入于文人名士之林，名噪一时，诚为异数。好事者又冠以大师之名，使人淄素不辨，世人就误以为僧，群举与太虚、弘一等法师相提并论，实为民国以来僧史上的畸人。虽然，曼殊亦性情中人也。民国以来，佛教的活动，大概便是如此。但从显密两个角度来说，这些都是现代佛教显教的事迹，在密教方面，也另有一番风貌。

当民国缔造的初期，全国人士，遵从国父孙中山先生民族主义的号召，大家都了解汉、满、蒙、回、藏五族一家，都是炎黄子孙，因此沟通汉藏文化的风气，便应运而起。在政府方面，对于元明清三代以来就被崇敬的蒙藏地方的佛教或盛典，如达赖、班禅、章嘉大师等的名号，也循例尊封他们为呼图克图。举如班禅第十世、现在印度的达赖第十四世，两位活佛的转身坐床大典，在国民革命北伐成功，到第二次世界大战，中国抗日战争以后，政府都曾特派大员参加主持盛

典，锡封如故，荣宠有加。而章嘉十九世，先后于抗战期间及以后入川与来台，历任国府资政的高位。民国初年在北平，抗战时期在四川，都有西陲文化院的组织。因此从民国初年以来的三四十年期间，西藏密教各派的高僧们，亲来内地弘传密宗教法，和内地的法师居士们，趋赴西藏求法的，互相往返于康藏之间，彼此行旅之众络绎于途了。其初西藏的喇嘛来内地弘法的，有白普仁尊者、红教的诺那活佛等；后来有白教的贡噶活佛、花教的根桑活佛、黄教的东本格西、阿旺堪布等，他们过去都是寸步不离康藏，自民国以来，便都亲来内地传法了。中国佛教，对于西藏密宗的佛法，自宋元以后，一直保持神秘的观念，即使学习密宗教法的，也大都限于历代帝王的宫廷大内，民间却极少流传。到了民国以后，神秘的封锁界线一旦开放，一般学佛的人们，忽然接触到这些向来被视为神奇的修持方法，便有晕头转向的趋势，许多崇拜神秘的人们，认为除了藏密才有真正的即身成佛之路以外，其他的佛法，虽然不敢一律鄙视，至少也有不堪一尝的意思。其实真正研究佛学的人士，稍一留心印度后期的佛教思想，以及对印度宗教哲学，如婆罗门、瑜伽术等一有接触，就可了解所谓密宗神秘的根源，和它哲学理论的基础了。可是学密的风气，在民国初年到第二次世界大战结束之际，在中国佛教界，大有日趋兴盛之势。今后佛教的复兴与生机，便有待于时贤及后继者的无畏精神和不断努力了。

结论

历经二千余年，传承一贯的佛教，在过去，对于中国和印度的学术思想、政治、教育，都有过辉煌的功绩。到了中国以后的佛教，自魏、晋、南北朝，历隋、唐以后，一直成为中国学术思想的一大主流，而且领导学术，贡献哲学思想，维系世道人心，辅助政教之不足，其功不可泯灭，推开后世佛教徒偏误的流弊而不言，仅从大处着眼，可以赞许它是哲学的哲学，宗教的宗教，一点也不为过。至于它的流弊所及，有许多地方可以被社会所指责，都是积非成是的佛教末流，对于真正佛教的教义，和它的伟大精神，并不相涉。但依照中国目前佛教，和东南亚各地佛教的作风，前途未可乐观，而且值得忧虑，佛教界的人士们，虽然人人有感于将来适应的可畏，依然犹是积重难返，无法改弦更张。爰就其目前情况，试举六点结论，以供现代佛教的参考。可是这些言论，只是随笔写来，还谈不到有所建议，更不是有所为的批评，只是一舒感想而已。

一、佛教的命运：自教主释迦牟尼佛创立四众弟子的制度以来，出家的男众比丘——俗名和尚，女众比丘尼——俗名尼姑，还有在家的男众和女众——俗名统称居士，或加上男女两字以示性别。释迦牟尼以住持（负责）佛教仪范，弘扬佛法的任务，咐嘱于比丘众。以护持佛教的责任，交托给国王、大臣、长者、居士，作为扶持佛教的护法。因此在中国、印度、日本等国家，历代世世相仍，佛教的命运，都仰仗政权与社会名流的维护。到了十九世纪末期以后，民主政治的制度，推翻数千年来帝王政权专制政体的陋习，佛教徒对民主自由的认识不够彻底，对法治的法律知识不够了解，仍然依草附木地去攀缘

于社会人士，或仰赖残余的旧式政权之间。从今以后，由二十世纪到二十一世纪的新阶段，还要一成不变地仰人鼻息，以维衰命，不自寻求所以立于新世纪的路线，恐怕命如悬丝，危同垒卵了。

二、佛教的经济：二千余年来的佛教，无论在中国、印度或日本，向来便在农业社会中求乞剩余，用以维持自己的生命，对于宗教集团本身的经济观念，从来没有做过考虑，况且动辄以戒律为当头棒喝，使教内有识之士，也不敢提出主张。只有中国的佛教，在唐代经过禅宗丛林制度的建立，才有略具规模的宗教集团，类似集体农场制度的产生，这种制度，以后也随佛教形式和教义，传到日本。但在目前，一则碰到文革的摧毁，一则受资本发达，工商业激烈竞争，社会经济结构整个变迁的影响，全仗旧有农业社会的生产方式，已经不能自全生计，何况还不能自力更生，依靠托钵募化为务。今后还要想以这种附属生存的方式，用以维持佛教，恐怕不待别人的消灭，就根本无法立足。

三、教徒的团结：世界任何宗教的宗旨，本来都是主张个人自由的真正自由主义者，除了西洋的宗教，早已另有宗教行政的了解，自有一套具体的组织法规以外。佛教的个人自由主义，可以说已经自由到了极度，一变为绝对自私的程度，至少在形式上是如此的。如果说中国人都缺乏团结性，我想中国佛教徒的不团结，足以为中国人不团结的标本取样。到目前为止，向来内在的僧俗弘法之争，以个人师僧为标榜的徒众权利之争，门户派别之争，居士众中自我崇高之争，传法的优劣之争，甚至琐碎如衣着之争，等等，不一而足。释迦牟尼在世，素来以僧伽为和合互敬的教训，到此自毁自败，一破无遗。倘使还不自省自救，只想避世高蹈，恐怕在二十世纪以后，便无可立于天地之间了。

四、教育学识的条件：过去佛教在中国的兴盛，全赖师僧们学问知识的渊博，品德修持的规范，成为上下社会普遍崇拜的偶像，因此才形成了佛教的崇高与伟大。可是这些大师们的学问与知识，大多都在未出家，或已出家的初期，对于普通学识，已有高深的修养，然后配合佛学的精义，才能成为一代宗师，而且他们本身也就是真正的教育家。现在呢，受过普遍的教育程度，已嫌不够，只要披上袈裟，能讲几句佛理和解释一些佛学名词，便自视为天人师表，实在急需反省求学，力求充实自己，才不愧对高深渊博的教主。过去在印度的后期佛教，便提倡大乘菩萨，自身须具备五明的学问：（1）内明（由修道而悟道）。（2）因明（精通逻辑，到现代还应该包括各种宗教哲学和其他人文科学等）。（3）声明（各种文字学与文学）。（4）医方明（擅长医药）。（5）工巧明（具备工艺技术，到现在应该包括技术科学等技能）。时到二十世纪的后期，教育、知识的普及，日益普遍，如不立即反省，急图充实自己，向来以天人师表标榜的佛教，恐怕难以自圆其说吧！目前虽然也有许多地方，举办僧众教育，但必须谦虚了解，教育是百年大计，以一个外行，甚至自己根本不懂教育，或者只知宗教教育的人来办教育，恐怕一误再误，不可收拾。他山之石，可以攻错，谦虚接受教内教外的忠告，绝对是利多弊少的。

五、修证的缺乏：佛学教义，除了哲学思想的超人一等以外，最为重要的，它不是空谈学理，它是要以人人身心为实验的条件，去身体力行，这样躬行实践，才可以求证到一个圆满的答案。因此，佛学的本身，以现代眼光看来，是最有科学精神，而经得起时代考验的，何况其中除了哲学思想以外，有关理论科学的原理原则，也非常充沛，只是这一丰富的宝藏，尚未被世人所大量地开发而已。目前的佛教，说理者多，修证者少，处在二十世纪的科学时代，有何见证可以使人肃然起敬呢？况且因为佛教徒缺乏修证，即使说理，已经发现有

许多歪曲的理论，这是一种极其可怕，自毁教门的危机，应当切实修整观念，向自证自省去努力。

六、参政的趋势：在二十世纪民主思潮的风气中，世界上凡是开明的国家，对于宗教信仰自由，宗教团体的依法参政，应是毫无疑问的事实。但目前的佛教，对于大慈大悲的佛教宗旨，如何配合世界上各种政治思想与制度，确定一种政治主张的学说，毫无具体办法，只凭愤愤思进与跃跃欲试之气，以素来缺乏政治修养的习惯，企图跃上政治舞台，一展教主式大无畏的雄风，恐怕百无一是之处。这点尤其值得深思静虑，必须先求具有卓见的学识，再求立于不败之地而后可。

总之，未来佛学的前景，如就宗教信仰来看，它的旧径路，似乎越走越窄；如就学术思想而论，它的新境界，必将愈拓愈宽。因为，它有宏博的宗旨，湛深的教义，智周万汇的思致，广大圆融的说理。何况，它的历史悠久，善信众多，在木鱼青灯，山中林下，不乏沉潜卓越先见明知之士，为了佛教，为了护法，似乎应该各抒所见，各尽所能，一本能仁堪忍的毅力，见义勇为的精神，来荷担如来的家业，重振佛教的雄风，以适应未来时代的潮流，争取未来时代的光荣。其实振衰起疲，端在念力一转，此诚笔者所为翘首盼待，馨香祷祝的了。

第五章　世界各国的佛教

第一节　亚洲的佛教

世界各国佛教的传播，除了西方欧美是间接受中国的影响，南亚的缅甸与泰国，远在印度阿育王时代，已经有初期小乘佛教的传入，其余东方各国，如韩国、日本、菲律宾、新加坡、越南等地，都由中国的关系而传入佛教。从历史的观念来说，韩国最早由中国传入佛教，其次是日本，兹就其先后传播的次序，作一简述。

一、韩国

现在的韩国，旧称朝鲜，它包括旧史所称的高句丽、新罗、百济三国。当时佛教传入三国的年代并不一致，而以高句丽为最早，在中国晋代之时，前秦苻坚遣沙门顺道，送去佛像经文一批，时高句丽王小兽林，便接受信奉，并创建了肖门寺，居奉顺道法师，这是高丽最初传入佛教，和创建佛寺的开始。过了十二年，印度沙门摩罗难陀，从东晋传佛教到百济，百济的枕流王备加尊礼，创建佛寺，并剃度出家僧众，正式信奉佛教。再后五十年，才由高丽沙门墨胡子，传佛教入新罗，但未经流行。百余年后，到了法兴王时代，才开始大弘佛教，创立佛寺，佛教乃得盛行于新罗。

此后百年间，正当中国武则天时代，新罗国文武王灭高丽、百济两国，统一朝鲜。那时高僧元晓等，弘传佛经华严宗旨，称为华严教，名僧大德辈出，佛法大兴。到唐玄宗时代，王建兴又灭新罗，复称高丽。那时中国内部，因经历五代的变化，佛教也受政治影响而衰退，但高丽却承前朝余绪，佛学大盛，中国佛教的著作，如天台章疏、华严经论，都靠高丽传归国内，使中土佛法，赖以再兴。

宋初，有高丽沙门三十余人，来从永明寺智觉（延寿）禅师习受《宗镜录》，回归以后，各化一方，这便是朝鲜传入禅宗的开始。后来高丽王又派遣使臣，向宋朝求取官本的藏经，和他本国原有的前后两藏经，与契丹藏本，合校刊刻版本，便是后世所称有名的《高丽大藏经》，被公认为研究佛教经典的善本藏经。朝鲜佛教，也以这个时期为最盛。

明初，李成桂又灭王氏的新罗，称国号为朝鲜，这时道家的思想和儒家的理学学说都大行于朝鲜，佛教反而退落，不如当初。总之，朝鲜的佛教，都由中国传入，并无特别的自创宗派可言，只有专讲华严佛学的贤首宗，与禅宗五家宗派之一的法眼宗而已。此外，仅有主张持戒、诵经等以种善因的渐派（也称之谓“教宗”），与主张一心念佛，往生净土的顿派（也称之谓“心宗”）的两大派别。到了清朝末叶，朝鲜既被割让，日本的佛教，便随军事政治的力量而侵入，朝鲜本土的真正佛教精神，从此便衰颓不振。二十世纪以来，韩国的佛教，仍为日本占领以后的变质佛教，现在韩国独立，尽多高明之士，其原来的佛教当待重新规复，并力予振兴了。

二、日本

日本佛教的正式传入，约当中国南朝梁末时期，在钦明天皇即位的第十三年。当时百济国王遣使至日本，并奉赠佛像经论等，从此日本王朝，才渐有崇佛的倾向。数十年后，圣德太子兴起，佛教才得以发展。太子是日本当时的政教主，建寺弘法，极力宣扬佛教；他并制定了十七条宪法，成为日本历代帝室的法典。自著《胜鬘》、《维摩》、《法华》三部佛经的疏述，也是日本后世佛教的范本，所以素为日本人所尊崇以为千载明王。再过百余年间，到了飞鸟、奈良两朝，政教渐趋一致，陆续创建维摩、仁王、金光明等佛会，中国佛教的三论、法相、华严、戒律、成实、俱舍各宗，也相继在日本兴起，这便是日本佛教有名的古京六宗。那时高僧辈出，佛教大行，慧灌僧正由高丽传入三论宗，后来又分为元兴、大安两派。成实一宗，附庸于三论。玄昉僧正由唐传入法相宗，后又分为南、北两寺，互争优劣。俱舍一宗，附庸于法相。道璿律师传华严宗，鉴真和尚传戒律宗，都渊源传承自中国的佛教。

从此再过百余年间，到了平安朝代，天台宗的传教大师最澄，真言宗（密宗）的弘法大师空海，相继而兴。最澄大师开始弘扬佛教于比睿山，备受王室的信仰，后来又入唐求法，得受天台、真言、禅、戒律等四宗的传承而归，因此便大张比睿山的规模，包罗台、密、戒、禅四宗而立说，尽量发挥天台宗的教义，声望隆极一时。那时空海大师也与最澄先后入唐求学，从惠果阿阇黎受学真言宗，回国后，创立东寺，极力弘扬密宗的“金刚”、“胎藏”两界法仪，声势弥盛，因此而开高野山永久的基业。这时日本的佛教，可谓是天台、真言两宗的天下了。

最澄大师所传天台宗的内容，包括兼摄佛学的“显教”和“密宗”两部，所以又称为“台密”。后来他的弟子圆仁、圆珍，又相继

入唐求学，台密宗派更加畅扬，与空海大师所创的东寺密教，所谓“东密”的法门对峙。后来因徒众的不和，又分为山门、寺门两派，从此支流繁多，各自传授。总之，当时的密教势力，极为普遍，不论日本何种宗派的佛法，都带有这种神秘的色彩，信众大都注重祈祷，比较灵验，佛教便一变而为神异的、奇迹的秘密神教，形成大众社会各阶层间的一大势力，所以流弊百出，有违佛教原旨本色。当时又因日本政治社会变乱不安，影响一般人心，易于趋向厌世，空也上人便在这段时期，努力提倡净土宗的念佛法门；良忍上人也从而提倡融通念佛的教义，创立融通念佛派。日本史上，这时正有源、平两氏的内战，他们大事杀戮，弄得民不聊生，所以法然、亲鸾和尚所倡依仗他力念佛的教门，也就乘时而兴了。

到了镰仓时代，正当中国的南宋时期，日本佛教的新兴教派，举如：净土宗、真宗、时宗、禅宗、日莲宗等，都应运而起，而且名僧迭出，振兴佛教，大畅宗风。净土法门，由法然上人开始，独创一宗，他本受学于比睿山，后来因仰慕中国善导大师的法系，大倡净土念佛一门。他的门弟子，英才众多，所以后来传下的流派也不少。亲鸾上人，便是他的得意高足，他秉承法然大师的意旨，特别主张出家人可以娶妻食肉，认为唯仗发挥信仰的愿力，便可绝对得到佛力的加庇，往生西方极乐世界。因为他的教义通俗易行，所以能够深揽人心，独成一格，因此便名为净土真宗。它的势力广被，直到现在还盛行不衰。此外，如一遍上人的游行念佛，创立时宗，也是法然大师门下的流派。

禅宗的法门，本来早已流传日本，但至荣西、道元两家，才开始建立专宗。他们两人都曾入宋求法，分传临济、曹洞两派的禅宗，以直指人心，见性成佛的宗旨相号召，极适合于当时人们的需要，便普

遍流传。因禅宗以了生脱死为话头，后来便影响到日本人不畏死的武士道精神，并且对于他们生活艺术的栽花种竹，诗情画意，都大有裨益，处处以禅意相号召了。

此外，有名的日莲宗，原由日本本土的天台宗蜕变而兴，为日莲上人所开创，乃是主张以唱念《妙法莲华经》的经题，便可见性成佛的法门。上人生性豪迈，为人刚正，以英雄的气质，行佛慈的教化，且具精力充沛，毕生以“自度度他”为职事，所以教法大行，确为日本僧史中的特殊人物。弟子人才辈出，益使法门大张。此时新兴宗派，相继兴起，古宗、平宗两地原有的名宗，也受到激发而振兴起来，便形成日本佛教最为兴盛的时代。

再后至吉野、室町时代，正当中国明朝时期，日本佛教，以禅宗的临济宗最为盛行，京师、关东之间，有五山十刹，二十四流之繁衍。曹洞宗则在东北边隅仅自苟延而已。日莲宗因有日莲上人的倡导，起初传教于京都，后来又盛行于东西各地，流派更多。其他如净土宗，有白旗、名越两派的兴盛。真宗有莲如上人的中兴运动。但从此便逢“战国”之乱，佛教各宗命运，也随政治的没落，以致濒于衰败。

过此以往，到了德川时代，正当中国明清时期，德川家康统一日本之后，他想凭借宗教的力量，以收揽劫余的人心，所以极力提倡佛教，因此佛教势力，声威重振，便有各家“学舍”和“谈林”等的创设，但此一时期，佛教学术思想的转变，可比之如中国两晋的玄谈，汉唐的疏释。举例说来，如华严，有凤潭上人的新说；如临济，有白隐禅师的宗风；天台宗，大兴其安乐律；真言宗，行施其正法律。另外，如真宗有东西本愿寺的分立；日莲宗，有教系的争议。同时中国隐元禅师东渡，开立黄蘗一宗；而曹洞宗，也于此时再度兴起。因此

佛教学术思想大盛，并且都以俱舍、唯识为其共通的修学基础，这便是日本人所称“佛教的注解时代”。

到了十九世纪中叶，日本“明治维新”励精图治，首先接受西洋的新观念，国家政治思想，以及学术教育等一切施为，大有由东而西，改途换辙之势。因此佛教方面，虽然仍旧保有其俨然国教的地位，但天皇皇权神授的思想，和旧有神通设教的精神，也同时崛起。于是日本佛教便又别开生面，而转向于两个道路，那就是：

（一）佛教神道不分的民间社会，宗派普遍繁兴，以与军阀们的军国主义，密切联系。

（二）知识分子，学习西洋治学方法，重新研究佛学思想，由宗教的信仰转变为哲学的探讨。同时又以怀疑的态度，考据佛经学说。

但无论如何，在学术思想上，佛法反因此而昌明，且大行于日本，数十年后，直到二十世纪之间，其影响于中国佛学界，也最为有力。在佛教徒的僧众方面，也受时代潮流的刺激，兴立各级佛学学校，印订藏经，努力从事社会弘法事业，也益形发达。

及至二次世界大战之后，军国主义的思想没落，军阀干政的权力也悉被摒除，在战后悔过自新的日本，国人为了生存的需要，大量向美国等西方国家移民，因此佛教文化也连带输出，而进了新大陆的美国。现在美国已有佛教寺院的创建，和出家僧众的雏形，说实在话，这些都是得力于战后日本人的灌输。此外，专门在美国和西方国家弘扬禅学的日本学者，如铃木大拙，使日本禅学的风气，在二三十年间，便传遍全世界，日本政府，现在封他为“国宝”。这样一来，从此西方国家，只知禅在日本，不知禅宗的传承，实系渊源于中国。国

人虽然稍受感染，群起谈禅，大都学无师承，师心自用，不能真正了解禅宗。我们对此，实有无限惭愧，不胜怅惘的感叹！

总之，要研究世界性的佛教，日本佛教虽然传自中国，但千余年来，它已的确成为一个代表世界性的“佛国重镇”，确是有其重要地位的。我们回溯往史，日本佛教的学术思想，虽起先从中国传入，但其教义，却自始至终，已渐渐地隐约变质，到了“明治维新”以后，直至现代，日本佛学，已变成为另一系列的哲学思想，或与其国家政治相关联，并非原来面目。这在研究日本佛学史者，但须稍为留心，便不待言而可知。例如，第二次世界大战爆发以前，日本佛教解释“大日如来”，便有隐含军国主义的色彩。一九三五年前，日本驻杭州的领事馆门前，大书特刻其“大日如来”的标语，这是著者所亲见的事实，这也就是当时日本佛学思想的作用。可是至今举世言佛学者，都举日本佛学为准绳，甚至包括中国大部分佛教信众的观念也如此，我只能引用一句佛语，说它“不可思议”。至于日本的禅学（是否可说是禅宗），更难下一判语了。现代的日本佛教，在其国内，从第二次世界大战以后，神佛不分的教派，和佛教、道教混合的宗支，乃至与秘密社会的关系，如雨后春笋，大约有三四百家之多，一变再变，这岂仅是“橘逾淮而成枳”的不同而已！目前如日莲宗创价学会的兴起，标榜佛教而图参政，甚至未来的发展，是否别有意图，均难遽下断语。展望二十世纪末造的日本佛教，唯有合掌遥祝其前途远大，正法与国运，并世昌隆！

三、缅甸

缅甸的佛教，早在公元三世纪时期，因阿育王四出派遣传教士，已经从印度直接传入。但其最初教义，尽属佛教的小乘教法，且已深植根基。后来大乘的思想，也渐次传入，大小乘的思想竞争，非常猛烈。终使大乘的佛教思想，一蹶不起。至今支配缅甸全土的教法，完全属于小乘佛教思想，而且为一纯粹的佛教国家。

缅甸的佛教寺院林立，僧众们在他们的寺院中，专门从事教育事业。一般民间子弟，都入寺院接受佛化教育，能够读书写字的，约占五分之三以上。大凡八岁以上的儿童，开始送入寺院接受普通教育，学习巴利文的佛学教科书，比较优秀的，即转入高级僧院，接受高等教育，而为出家僧众。缅甸在近世佛学史上，且为印度佛教的策源地，欧洲人初受佛教思想影响，实以缅甸为其传播中心，欧洲人出家为佛教比丘的，也大都在缅甸剃度受戒。他们办有多种英文的佛学杂志，具有卓见可观的论文也不少。只是在二十世纪的末造，若全凭小乘佛教思想，主持政治，甚至要与共产主义思想相抗衡，不但值得忧虑，恐怕也是“匪夷所思”，而应特加检讨。

四、泰国

泰国旧称“暹罗”，它的佛教，早先由印度的康保假传入。就是当时以弘扬佛教著名的勃陀考沙，统一缅甸与假巴的佛教，经常住于康保假，因此便传播佛教于泰国，大受皇室与民间的尊仰，遂使佛教一变为泰国的国教。后来便明定以释迦牟尼圆寂的那一年，为其佛历纪元的元年。但是它的教义，也以小乘佛教思想为准。泰国人民，自少年时代，便要一度入寺院为僧，接受佛化的教育。所有的人们，都以佛教教义为修身的规范，举凡学校教育、军队、警察等训练，在开

始和毕业的时候，都要礼诵佛教的经文。男人们，依法定的年龄，必须经过三个月或一年出家为僧的生活。而且在这一段时期内，绝对禁欲，专门学习佛教行仪，研究佛学思想，为以后立身处世的道德标准。即如国王就职，也须举行和发布佛教宗教仪式的宣言。所以举国上下，一律都是佛教徒。僧众们，都穿黄色的袈裟，全国为一全黄色僧服的纯粹佛教国家。僧众多是直接参加政治的分子，其资深的大和尚，并有僧王的封号。佛像寺院，遍布全国。首都曼谷的寺院建筑，便占全境十分之四，有名的越帕寺，成为曼谷市内最壮丽的建筑。他如越吗限寺，等于十方往来挂褡的大丛林，容纳僧众最多。乌富里古寺，是最古老的佛寺，佛像的塑造，有坐卧等姿势，而且大至寻丈，小至寸许，也颇富有艺术的价值。这是一个古老的佛教国家，也保存有许多原始印度佛教的习俗，它和缅甸，都是东南亚佛国重镇传播佛教的总站，或策源地，时代的巨轮，正进向静谧的佛国，他们仍然静静地停留在蓝天茂林的佛学静境里，二十世纪世界局势的转变，究竟成佛成魔？就全赖贤明王室的领导，和高僧们智慧的支持与选择了。

五、越南

越南的佛教，原由中国传入，后来又受缅甸、泰国等小乘佛教的影响，大乘思想，不能深植根基，也同东南亚其他各地一样，对于大乘佛教观念，始终模糊不清，寺院僧众的规模，也不是中国丛林制度。自十九世纪末叶，越南被法国所侵占，从此宗教信仰，并不单纯。在越南尚未独立以前，古老佛教的信仰，依仗王室的庇护，在新旧世纪的罅隙里，还可自生自灭，目前很难遽加论断，应该付诸今后历史的定评。

六、东南亚其他各地

东南亚其他各地，先期的佛教，原以斯里兰卡、爪哇与苏门答腊为最盛。当公元四百五十年间，高僧功德铠至爪哇传播佛教，国王与王母以下，都加信奉，佛学大乘思想，颇为流行。七世纪末叶，中国名僧义净由海道赴印度留学时，也曾到过南洋各地，宣扬佛法。苏门答腊的佛教，在唐朝时期，由爪哇传入，现在已经衰落。其他如老挝、印尼、马来西亚各地，以至菲律宾等国家，凡华侨所到的区域，或多或少，总存有佛教方面具体而微的规模，或受缅甸、泰国小乘佛学的影响，或受中国大乘佛教净土宗的熏染，“南无阿弥陀佛”的呼声，和佛教寺院的建筑，所在皆有。

第二节　欧美的佛教

一、英国

英国在公元一七九六年统治全印度时，便开始对印度文化及佛教经典加以注意和研究。英国人关于佛学的研究者，曾经出过很多人才，其中最杰出的有两位：一是马格斯·缪勒（Max Muller），一是里斯·戴维斯（Rhys Davids）。马氏为梵文专家，在一八七九年，发行《东方圣书大集》（Sacrad Books of the East）四十九卷，从此备受学术界的推崇，在他的专集中，有若干的佛教经典，为小乘律、《长阿含经》、《佛所行赞经》、《观无量寿经》、《大无量寿经》、《法华经》，和所发现的梵文英译等书，开始引起了英国人对于佛教研究的兴趣。一八八一年，里氏在英国创立巴利圣典协会（Pali Text Society），译出了流行于斯里兰卡的南方圣典，经律论三藏、注释史传等书。又得到泰国国王的资助，刊行了巴利文三藏圣典，更影响到欧洲人士对佛学研究的兴趣。以上所述为两氏对佛学西传的两件大事，但都有英、法、德等国学者的参加，在十八九世纪间，这对欧洲学术界注入了新的血液，马氏和里氏曾分别在牛津和伦敦两大学开讲佛学，影响很大，伦敦佛教协会便公推里氏为会长，里氏的夫人亦译有《法聚论》等佛书多种。

英国大菩提会，原是斯里兰卡人达磨波罗，在一九二七年创立，参加的英国佛教徒，和印度、斯里兰卡佛教徒，人数相当可观。而且附设有研究会、讲演会等，每月发行有《英国佛教徒》（The British Buddhist）的月刊杂志，销路颇广。此外，还有阿太卡莱博士所创设

的伦敦学生佛教协会，亨波莱创立的佛教居士林等，都是弘扬佛教学术的机构。

二、德国

随英国而起，德国人对印度佛教学术的研究，是学术界的新兴运动，赫尔曼·奥登堡在一八八一年出版了《佛陀的生涯、教义及其教团》，此乃根据巴利文原始资料，推述释迦牟尼历史的不朽之作，销行颇广。

与英国马格斯·缪勒同时著称于世的，便是德国的印度学术专家乌爱巴，为研究小乘《杂阿含经》的泰斗。他的弟子罗伊曼，在柏林讲学，以擅梵语与西藏语见长，声誉甚隆。日本佛教的学者常盘大定、渡边海旭、荻原云来等，都是他从学多年的弟子。

此外，有马格斯·瓦勒泽尔，精通梵、藏、美各种语文，为德国佛学界的权威学者，他曾作有《自我的问题》一书，一九〇四年出版《最古佛教的哲学基础》，一九二七年出版《古代佛教的分派》等书，马氏又创立佛教协会，促进欧洲学者对佛教的研究，并且联合世界各国，尤其与东方学者共同探讨。他的实际活动，有从事翻译佛教经典，发表论文和会报，设立佛教图书馆，颁发大学佛教讲义，及在大学学府以外组设佛教的讲座等。

保罗·达尔克创立在柏林郊外的佛教精舍，是德国佛教运动的中心，现在已成为柏林郊外的名胜之一，藏有各种原文和东西方文字的佛教书籍杂志，佛教艺术品等，其收藏之富，和搜集之广，全欧洲罕有其匹。而且又出版有佛教著述多种，如《世界意识的佛教》，和

《伦理体系的佛教》等。同时以精舍，作为实验佛法修持的禅定道场，并非纯谈学理，而且颇重行证，诚为欧洲佛教注重修行的先导。

此外，有名的佛教学者，尚有奥斯特、解格、哥利思、尔可科、早尔夫等人。

三、法国

法国人对于佛教与东方文化的研究，实自大哲学家鲍诺夫所倡导，而开西方文化的新纪元。鲍氏于一八〇一年生于巴黎，擅长东方文字语言，如巴利文、梵文、波斯文、古楔形文字、富罗那文字等，无不精通。他代表性的著作，有《印度佛教史序论》一书，根据在尼泊尔所发现的一百七十余部佛经梵本，作释迦佛传及佛教教理的研究。内容包括大乘经典的精华，如《般若》、《楞伽》、《华严》、《金光明》、《法华》诸大乘经典。他又翻译了《法华经》的全部，开欧文翻译梵语佛教经典的先声。鲍氏的门弟子中，最负盛名的佛教学者，有密有罗、塞纳尔特等人。塞纳尔特校订了大部的《佛本行集经》的异本原经，又依大乘原经，著有《佛传论》等书。巴黎大学教授夫西尼，著有几种关于大乘佛教艺术的著作。另外又有夫爱耶，将巴利文经藏中的《杂尼柯耶》校订出版。

此外，研究东方学术，尤其对佛教学术及印度文化最具权威的，有莱维博士。著作中有关佛教方面的有如：一九一一年出版的，无著所造的《大乘庄严经论》的梵文本，和法文译本。称友所造《阿毗达磨俱舍释》第一品，世亲所造《唯识二十论》、《唯识三十颂》，及安慧所造《唯识三十颂释论》等梵本，和法文译本，都在一九二六年出版。他又编纂了法语佛教辞典，并且还计划编辑东方佛教国的佛教

音乐大成等。另外，有日本佛教学者，与法国佛教学者共同策划的，一所规模宏大的日法佛教会，正在欣欣向荣，朝前迈进。

四、美国

美国人的研究佛教，对欧洲人研究佛教，实在有很大贡献。其初卓有成绩的，首推亨利·沃伦（Henry Warren），他在一八九六年著有《翻案的佛教》（Buddhism in Translation）一书。其后爱特曼滋（A.S.Edmunds）在一九〇二年著有《佛教书史》（A.Buddhist Bibliography），并且翻译了《法句经》（Hymns of the Taith）。哈佛大学教授南曼（Lamman）主编的《东洋丛书》（Harard Oriental Series）其中收有《阿含经》，以及其他的佛教典籍多种。另外，还有晏载尔斯著的《佛陀的福音》（Gospel of Buddha）等。

一八九六年，印度、斯里兰卡的佛教复兴运动者达磨波罗到美国创立美国大菩提会，在纽约市建立大菩提会所，每年五月四日，集合世界各国旅美人士，举行盛大的释学纪念大典。美国东部，有日本侨民一二十万人，以日本各系的佛教，如真言宗、真宗、禅宗、日莲宗等，也都在各地从事教化和社会的活动，并且逐渐引起美国人对于佛教的信仰。近年以来，美国人已有出家为佛教徒的僧尼了。夏威夷州所居住的日本侨民为数也很多，日本佛教布教所及寺院的建立，已经有一二十所，其中以真宗本愿寺派弘扬最有成果，所有皈依的美国人已日渐增加，并且设有佛国研究会。近年以来，佛教团体与寺院的设立，更加发达。美国人到日本留学，研究佛教学术思想的，也愈来愈盛，尤其对于禅学的研究，更有兴趣。

此外，如巴西等国，因日本侨民的移植，佛教也日渐发达。日本人对于掀起第二次世界大战的祸端，应负无限歉然的内疚，但战后开始的推广东方文化西渡的工作，给予西方人在物质文明的苦闷生活中，增加额外的精神食粮，有意无意间，似乎有几近补过的作风，殊为可嘉。自我反省之下，国人对此，实多缺憾。

五、俄国

一八八七年，俄国佛教学者密那爱夫出版了他的名著《佛教论》。一八八九年，又刊行《菩提行经》的原典。其时，可与英国里斯·戴维斯的巴利圣典协会媲美的，便是以奥尔典夫哥为主的俄国学士院，及其附属的大乘佛教出版会。一八九五年将未刊行的梵语佛经多种校订出版，称为《佛教文库》。刊印主要的佛经有：一八九七年至一九〇二年西边特尔校订的《大乘集菩萨学论》；一九〇一年至一九〇九年夫伊劳出版的《护国尊者所问经》；一九〇二年斯巴爱尔出版的《撰集百缘经》，他是精通佛学的因明学者；一九〇三年巴莱布散的龙树《中论本颂》，并且附有同样的释论《中论释义》；一九〇八年至一九一六年凯尔恩和南条文雄共同研究的《妙法莲华经》等。到了一九一七年俄国大革命爆发以后，佛学的研究，就另当别论了。

结论

佛教在亚洲各国，它仍然存在有传统的威望，时代的潮流在变，佛教也正在变中，将来佛教变成如何的宗教，现在还难以预料。不过，从宗教的立场来说，亚洲大部分国家，还是佛教的天下。尤其东南各地的佛教，虽然对佛教学术本身，仍只限在小乘思想的范围，甚至还是神佛不分的混同现象，但以佛教号召的旗帜，还是很鲜明，我之能来，敌亦可往，默察东南亚佛教的大势，令人有不胜隐忧之慨！近代以来，欧洲人的信仰或研究佛教，都以东南亚的佛学思想作蓝本，美国在现代，由欧洲传入，又掺和日本后世的佛教思想，身为佛教第二宗邦的中国佛学，依然被人所忽视，或在有意地被轻蔑之中，想是中国佛教徒的高明之士，一般与有同感并应深加警惕的！

欧美佛教传播的情形，既已略如前述，在这二十世纪的前半个世纪以来，许多人听说英美人士也在研究佛教，就眉飞色舞，认为中国的佛教已传播到了西方，引以为荣。或者认为欧美人研究佛教，有科学的精神，比中国自己的佛教更好，准备欣然就道，前去留学研究。这些盲目的心理，实在非常可笑，老实说一句，欧美人士研究佛教，可能使佛学思想更有精细的考订，但并非就是正法重兴的机运。而且现在正值开始播种，几时能够开花结果，总要等到二十一世纪以后再来看它的成绩。今且举出五个原因，就可了解世界佛教的趋势。

（1）佛经的翻译：佛教由印度传入中国，自汉末到隋、唐，约四五百年间，才在唐代有了真正的果实。而且须知中国文化，早在秦汉以前，本身自有相当高明的成就，根基浅薄的暴发户，要想通过翻译而变成普通观念，这是谈何容易的事。况且翻译佛经，不比翻译普通

书籍，首先要兼具两种不同文字的高度文学修养，其次还要已经亲自证到佛法修持的境界。单就兼通两种文学的高度修养而言，已经很不容易，何况还要有真修实证的证验工夫。中国过去翻译佛经的名宿，如印度人鸠摩罗什等，中国人玄奘法师等，以天才的语文学家，而兼有修证佛法的高深素养。然而他们还须仰仗国家的全力支持，设置数千人聚居的译场，专心从事翻译。一句一字地斟酌，往往反复辩论数月之久，才能定稿。而且隔一个时期，若还有人认为译义未妥，便重新再来翻译，所以一部佛经，往往有好几种译本的不同，经数百年后，某一译本，才被公认为可靠的信典。欧美人士，以各种不同的语言，经过几年或十余年的研究，用本土习惯性的思想，说是客观，实在是作主观的研究，以一人之力，即遽加译述，究竟可靠到何种程度，实在很难说。即使由中国人去翻成外文，仍然需要具备上述的条件才能做到。所以现在欧美所翻译的流行佛经与佛学思想，我们势须小心求证，此其一。

（2）佛学经典的根据：欧洲人士所传承的小乘佛学思想，他们所发现的梵文本，多是印度后期佛教的梵本，与千余年前释迦牟尼或阿育王先后时期的梵文，已有很大出入，必须要与汉文各种译本相参校或考订，那才比较可信，而现在欧美译经并未经过这项工作，甚至还有不重视汉文佛经的趋势。况且西洋文化，自希腊前史而形成今天的欧美文化，它本身也有数千年独立的文化传统，不能不加领会，此其二。

（3）佛法的修证：佛教学术，不仅只属思想，它的学说，固然有类同于西方哲学思想的形态，但它的修证方法，是反求诸己，而不是像对自然界加以研究的物理方法。佛教初入中国，如佛图澄等，都以亲自修证有素的神通作证，才使我们相信接受。现在不自求证于己，

单从文字思想去弘扬推广，自然流为一种东方思想体系，于佛教度世精神，减色不少。且对西方人实事求是，拿证据来的要求，将以何为对，此其三。

（4）禅宗的传播：禅宗的宗旨，本为教外别传，不立文字的法门，其实质重在修证。唐、宋以来流行的禅宗法语、公案、机锋，等等，已与中国文学及中国通俗方言，不可或分。到了日本，约当中国元明之间，已经变质。目前无论中国与日本，谈禅者多，修证者少。以中国人研究禅宗，对古代文学词章等造诣不深，或不了解唐、宋时代的韵声与各地的方言，已经有许多隔膜，和扞格难通之处。现在欧美以一变再变的禅学，在一花一叶之间，心领神会其轻松幽默的意境，便认为禅就是如此，我们自己不能反证，也随声附和，不加纠正，误处恐无有底，此其四。

（5）佛学定慧的传授：印度教的瑜伽术，和中国西藏密宗的修身方法，正交互流行于欧美，一般人相率传习，作为一种东方神秘的健身运动，甚至和催眠术混淆不清。真正佛法的禅定，不要说根本没有传过去，而且自己人也大多数不会，徒以求取虚誉而西渡教化他人，误人乎？误己乎？为佛教吗？为个人吗？真须深加反省和检讨，此其五。

因此，我说欧美各国的佛教，在二十世纪后期，正在开始传播阶段，想必不会为过吧？《易·序卦》说明夷与家人有言：“进必有所伤，故受之以明夷，夷者，伤也，伤于外者必反其家，故受之以家人。”为了佛教文化，为了中国文化，凡我国人，应当瞿然自省！

附录：禅宗丛林制度与中国社会

引言

社会学里的社会

“社会”这个名称，是指各个团体之间，具有一定的关系，共通的利益，因此合作以达一定的目的，组织成为一个整体的集团。普通便把它用来指某一种同业，某一同类身份人的名辞，例如上流社会，劳动社会等。也有用以代表某一区域性的，如上海社会，汉口社会等。

当公元一八三八年间，法国学者孔德（Comte）便创了“社会学”这个名辞，他用以研究以社会为体的一种科学，从前我们也有称它作“群学”的。自经英国学者斯宾塞（Spencer）沿用“社会学”这个名辞以后，它就成为一个专门学科的名辞，凡专门研究社会的组织的，就叫作“社会静学”（Social statics），专门研究它的成长和发展的，就叫作“社会动学”（Social dynamics）。它的研究对象，大体有三种：（1）社会的本质。（2）社会进化的过程。（3）社会进化的原理。有的以生物学作旁证，有的以心理学来证明。

东西文化不同的社会

推溯一百年前，我们的历史文化里，根本便没有这个名称，也毋需有这一门学科的成立，这不能说我们过去不科学，只能说过去的历史文化，无此需要，这就是东西文化的基本不同的精神所在。基于经济学的观点来说，我国向来便以农立国，地大物博，土广人稀，有的是天然的天材地宝，可以利用厚生，并不需要向外争取利源以养活自己。加以传统的文化，素来以安居乐业，乐天知命为祖训，因此人人只要重礼守法，完了国家的粮税以外，农村的社会里，鸡犬相闻，老死不相往来，是件很平常的事。宋人范成大的诗说：“绿遍山原白满川，子规声里雨如烟。乡村四月闲人少，才了蚕桑又插田。”这样一幅美丽的天然生活图画，谁愿意熙熙攘攘，过那忙得忘了自己，专为工商业社会的生活呢？除了西北和北方一带的游牧民族，还过着“穹庐夜月映悲笳”的生活，所以还需要兼带掠夺性的侵略以外，大体我们的祖先，都是安于和平康乐的人生的。

在西方的欧洲则不然，他们没有像我们的历史一样，早先就经过一度像秦汉的统一局面，部落酋长式的蕞尔小地，便称为一个国家。既不能以农立国，更不能靠土地生产的经济，维持人民的生活。因此从盗匪式的抢夺之中，一变为国家间的侵略，由经营商业的远出贸迁，变为有组织的工商业集团，所以他们的每个社会，在在处处，都需要有组织。西方人的社会，由此成长和发展就很自然地成为人群生活的中心需要了，而且社会的主要开始目的，是由于经济的需求而来，所谓社会学上的社会制度，社会分化，都是渐渐地发生更多的问题所形成，例如社会运动，社会革命政策，社会心理学，等等。他们一有了问题，就拿那一个问题作中心，把它分析研究，便变为一门学科。西方的社会经济，进步到了现在，有欧美的科学化的工商业社会，而且已经由公司、会社、社团的组织，发展到各种各类的俱乐部，由经济剥削和侵略，发展到社会的福利经济。国家的法律，规范

了组织。社会的组织，影响了国家的立法。不是从商业的市场竞争，演变成政治哲学的自由和民主第一，就是由经济政治的重心，认为社会主义第一。我们的历史文化，到了现阶段，也便恰当其时，卷入这个矛盾对立的世界洪流之中，亟待我们自己的努力，统一融会而坚强地站立起来。

宗法社会的辨别

假定从社会学的观点，来说明我们历史文化上的社会史迹，也有把我们过去的氏族宗法关系，叫它作“宗法社会”。严格地说来，这还是有问题的。因为社会，是基于共同利益，或共同目的、集体合作的一种组织。我们祖先的宗法社会，只是一种民族精神所系的代表和象征。它以不忘民族的本来源流，传承继续先人的祖德，要求后世子孙的发扬光大；它既不是有一种群体法定的组织，犹如西方的社会一样；更不是为了一种共同的利益，达到一个政治或经济上的目的。宗法，只能说是传统文化中心的“礼”的表现，这个礼，具有相似于宗教性的，人情味的特点，是人类文化精神的升华，而且是性情和理法并重的。重性情，所以推崇天然，轻视人为的组织。重理法，便讲礼义，裁定性情，使它合于人伦群体的活动。它与西方社会的只注重组织，是大有出入的。我认为人世间最高的组织，是由于人与人之间真感情的结合，所谓至性至情的流露。其次，才是如宗教一样的信仰，所谓崇拜的服从。再其次，才是法律和规范。至于从利害相关的集合，用权位生杀来范围，那是等而下之，等于市场的交易而已。凡事之不近于天然法则，违反人之性情的，没有不失败的道理，以社会学理的历史来讲，利害相关的组织，可能在社会史上，暂时占去时代的一页，但决不能争取千秋。

至于我们历史上的宗法社会，它的基本单位，就是家庭的家族。由家族和家族之间的结合，就是宗族。由宗族和氏族之间的结合，就是国家的社稷和宗庙。社稷、宗庙和宗祠，就是介乎人和天神之间的象征代表，贵为天子，还须畏惧天命，所以便当敬重社稷宗庙和山川神祇。如是普通的平民，不敬重宗族和宗祠，从礼仪为法律的中心观点而论，已经犯了大不敬的罪行，以传统文化思想的观念而论，便是获罪于天，得罪了祖宗神祇，应该是罪无可逭，无可祈祷之处了。可是它在礼义传统的风俗习惯上，和国家的法律观点上，虽然有此成法，但是并不同于西方和现代社团似的社会组织。汉唐以后的祠庙，后来通称为各个宗族之间的祠堂，那也并非是一种社会的组织，只能说是民族精神的中心所系。它相近于宗教性质，平时并无社会活动的作用，每逢岁时，便由族长率领同族中的人们，共同致祭于自己的祖先。族长虽由一族中辈分最高的出任，但是也不是由法规的组织产生，那只是由传统文化礼的观念，人为地自然推崇。如遇族中的子孙们犯了违反传统礼义的行为，由族长召集全族的人们，开祠堂门，拜祖宗，禀请祖先以宗法来评理，评定一事或一人的是非罪恶，也必须合乎天理、国法、人情。这也只是秉承礼义的安排，但不同于法规纪律的性质，或是组织的制裁。乡里之间的里正和保正，或者社董，那是清代沿用唐宋以来地方自治保甲的名称，等于现在的乡里长。社仓，是宋代以后为地方储备饥馑赈济的福利事业，后来也有叫作“义仓”的。社学，是明代以后实施的乡村国民教育。这些都如众所周知，不能与“社会”这个名辞，混为一谈。再推溯到秦汉以上，讲到社会政治的关系，更为简单，那时的文化思想，政治和教育，本来不能太过于划分。所谓“作之君，作之师，作之亲”，在精神上，几乎还保有上古质朴的观念，还是三位一体的。能够影响地方社会之间，也只有从礼义的传统上，自然的敬老尊贤，秦汉时代的“老”和“公”，只是一种尊崇敬重的称呼，更不是社会领袖的职衔。例如

《左传》所称的“三老”，据服虔疏引：“三老者，工老，商老，农老。”古天子有三老五更，以父兄之礼养之。据《汉高祖纪》所载：“举民五十以上，有修行，能帅众为善，置以三老。乡一人，择乡三老一人为长三老。”宋祁说：“乡有三老，掌教化，秦制也。”两汉都沿用这种制度，所以在我们的历史文化上，真难找出真正如西方社会组织的一种社会。初有社会的规模的，只有先秦的墨道，才略具有特殊社会的风规。其次，就是开始于唐代佛教禅宗的丛林制度，它影响元、明、清以后的历史和社会，以民族革命为宗旨的帮会组织。但是丛林制度，它既不同于西方的宗教社会，又不同于西方宗教的教育中心的神学院。至于帮会的组织呢？以传统的侠义精神，和政治活动相融会，说它是为了当时革命性的反正集团，确实很正确。如果比之西方社会或流氓集团，推原它的初衷，当然也颇有出入了。

结论

倘若专讲社会学而研究社会史的问题，那便立场不同，观念有别，应该另作一种说法，也可以说，我们在近六十年来，受了西方文化思想的影响，才有社会等问题的产生，所以理论的依据与文化思想的方向，截然各有不同。不过我只想从观今宜鉴古的遗训，述说唐宋以来的丛林制度，和它如何影响后世的帮会组织；以此作为今后我们吸收融化东西文化，跨进新的时代，提供留心社会问题者的参考而已。

佛教原始制度的简介

禅宗，是佛教的一个宗派，它以教外别传，不立文字，直指人心，见性成佛为宗旨。因为不一定需要文字，所以传到中国以后，就成为中国文化式的佛教了。如果说它是佛教的革新派，那也并不准确，因为它既没有革个什么，也没有新兴个什么，它的宗旨和修行途径，既没有变更本来佛法的面目，也不是中国自己所创造的，只是把印度传来原有的佛教制度，确实痛快地改变一番，既可适合中国文化的民情风俗，又从此建立一个新型的中国佛教气象，而且影响后世各阶层的社会规范。可是它正如佛陀所教的寂默一样，虽然在中国社会里，作了一番伟大的事业，却仍然默默不为人知。但就中国禅宗所创立的制度来说，它对佛法，果然做了一件不平凡的事，同时对于中国的各阶层社会，也奠定了后世组织的规模。

释迦牟尼出家以前的印度，本来也有很多其他宗教信仰，和离俗出世专修的人们，这些人都叫作“沙门”。等于中国古代避世的高士，我们普通称他作“隐士”，史书上又称为“隐逸”的。不过我们的隐士们，不一定绝无家室之累的，至于印度的沙门，都是出家避世的人。释迦牟尼创立佛教以后，凡是正式出家，皈依佛法的弟子们都须剃除须发，身披袈裟，离情绝俗，绝无家室之累，男的就名为比丘，女的名为比丘尼。“比丘”这个名称，是包含有乞士、怖魔、杀贼等意义，所谓“上乞法于佛、下乞食于人”，便名乞士，同时含有能杀烦恼之贼，使魔众怖畏的威德之意。所以严格遵守佛制的比丘们，大都是修习苦行，立志精勤的，其中专门注重苦修的，特别又称为“头陀行者”。原始佛教的比丘们遵佛的戒律和制度，同时也须修

习头陀的苦行。除了应当遵守心性修养，和行为上等的戒律外，他又定下个人生活上衣食住行的各种制度：

衣：不过三衣。多的就要布施了。甚之，拣拾人们抛弃了的旧布和破布，一条一条地凑成衣服来穿，这便叫做“粪扫衣”。传到中国以后，便改穿中国式的大袍，也有乞化百家衣布，补破衲杂而成的，就名为“破衲衣”，或“补衲衣”。

食：日中一食。至多是早上、中午两餐。过了午时，便不再吃了。因为他把饮食，只看作为维持生命，和医治饿病的药物罢了。

住：随遇而安。屋檐、庙廊、树下、旷野、荒冢，铺上随身携带的坐具一领，或草织蒲团一个，两足跏趺（俗称为盘足），便心安理得地度此旦暮了。

行：赤足或芒鞋，光头安祥而走。昔在印度，至多上面打了一把伞，晴遮太阳雨遮水。传到中国，雨伞换了箬笠，所以文学家们，便有“芒鞋斗笠一头陀”的颂辞了。除此一身以外，大不了带一个净水瓶，供给饮料和盥洗之用，一个钵盂，作吃饭之用，其余可能带些经卷而已。

他们这样的刻苦精勤，尽量放弃物欲之累，过着仅延残命的人类的原始生活，就是为了专志求道，表示尽此形命，揖谢世间了。虽然，他们还存有利世济物之心，但在行为上，却是绝对的离群出世之行，所谓头陀“不三宿空桑之下”，就为了避免对事物的留恋，这在佛学名辞上，也可以叫做“舍”，又可以叫做“内布施”。他形似杨朱的为己，又同时具有墨子的摩顶放踵，以利天下之心。但是，也有些比丘们，同居在一起修持道业的，那便名为“僧伽”，僧伽是僧众

团体的意义。其中足为大众师范，统率僧伽的就称为“大和尚”，或简称“和尚”。以后传到中国，就把比丘们统名为僧，以讹传讹，又笼统叫做和尚，其实一个“僧”与“和尚”，便概括了这些意义。

当汉明帝时，最初佛法传入中国的和尚，是从印度来的两位高僧，摄摩腾与竺法兰。汉朝将他们安置在洛阳的白马寺，所以中国后来的佛庙和僧居，就叫作寺和院了。其实在汉代，“寺”本是朝廷（中央政府）所属政府机关的名称。《汉书·元帝纪注》：“凡府廷所在，皆谓之寺。”例如鸿胪寺、太常寺等。汉、魏、两晋、南北朝之间，西域传道的高僧，源源东来，虽然不一定都是修习头陀行的，但大都是严守戒律的比丘。严守戒律和遵守佛的制度，便得乞食于人，虽然也有靠皈依徒众们的供养，但是日久月长，到底还是一个问题。

（1）印度文化，向来敬信沙门，而且在中部、南部一带，气候温暖，野生果木很多，乞食不到，还可随地采而充饥，但在中国，便没有如此容易了。

（2）中国文化的民情风俗，与印度迥然有别，除了贫而无告，沦为乞丐的，即使如隐士之流，还是靠自己躬耕畎亩而得衣食的。

（3）中国素来以农立国，政府与社会，都很重视农耕，仅靠乞食生活，便会被视作懒汉或无用的人了。

（4）古代传统文化的观念，认为人们的身体发肤，受之父母，不可毁伤；比丘们既已剃除须发，已经犯了大不敬和不孝，一般的人，已经存有歧视之心，何况还要乞食于人，那就更不容易了。

由于上述的几种原因，隋唐以前的中国僧众，大半都靠帝王大臣们的信仰供养，才得维持其生活。同时其中有一部分，还需靠自己募化，或其他的方式维持，所以便包含有许多事故，引起历史政治上几次的大反感。不过，那时候中国的僧众，因地制宜，已经不能完全遵照原来的佛制，有的已经建筑寺庙，集体同居。只有少数专志修持，一心求道，单独栖息山林岩阿之间，过他的阿兰若（清净道场）生活，其余就需要变更方式，才能适应环境。

禅宗丛林制度的由来

到梁武帝的时代，达摩大师渡海东来，传佛心印的禅宗法门，便是中国初有禅宗的开始。那时信受禅宗的僧人，并不太多，据《景德传灯录》所载，正式依止达摩大师得法的，也不过三四人。其中接受大师的衣钵，传承心印，为东土第二代祖师的，只有神光一人而已。以后历世的学人，虽然渐渐增加，但接受祖位，都是一脉单传。传到六代祖师慧能，在广东曹溪大弘禅道。四方学者辐辏，禅宗一派，可谓如日之方东，光芒万丈，衣钵就止于六祖而不再传了。从六祖得法的弟子很多，能够发扬光大的，有湖南南岳怀让禅师、江西青原行思禅师二支。青原一支，不数传就渐呈衰落。南岳一支，便单祧道脉，此后就有马祖道一禅师，大弘禅宗宗旨。因他俗家姓马，故称马祖。马祖门下出了七十二位大善知识，可为禅宗大匠的，也不过数人，其中尤以江西洪州百丈怀海禅师，称为翘楚。改变佛教东来的制度，首先创立丛林制度的，就是马祖和百丈师徒，而且正式垂作丛林规范的，尤其得力于百丈，所以相传便称百丈创立丛林。据《释门正统》载：“元和九年，百丈怀海禅师，始立天下丛林规式，谓之清规。”其实，百丈师徒，正当唐代中叶（约当公元八九世纪之间）。佛教正式传入中国，当在汉、魏两晋时期，其中已经过四五百年蜕变，它被中国文化融和，受到中国民情社会风俗的影响，制度渐渐地改变，也是势所必致，理有固然的。在百丈以前，梁僧法云，住光孝寺，虽已奉诏创制清规，但没有像百丈一样，敢明目张胆，大刀阔斧地毅然改制，定作规范。在百丈以后，更无完美的僧众制度，能够超过丛林制度的范围，所以说者便裁定是百丈禅师，创建丛林制度了。

在百丈以前，禅宗的学风，大多只在长江以南一带流传。最盛的区域，当在广东、湖南、湖北、江西、福建、浙江、江苏、四川等省，能够北入中原的还不太多。至于黄河南北，还是停留在初期东来佛教的方式。禅宗以外的其余宗派，以及专精佛教学理，讲习经论的法师，被称为义学沙门的，为数还是很盛。大凡笃信研究经论学理的人们，不是过于圆通，便是过于迂执，尽管他自己本身，也翻滚不出时代的潮流，如果有人要公开改变旧制，自然就会忿然动色的。所以当百丈创建丛林之初，就被人骂作“破戒比丘”，这也是势所必致的了。马祖百丈等辈，都是气度雄伟，智慧豁达之士，具有命世的才华，担当立地成佛的心印，他毅然改制，固然由于见地定力的超群，也是适应时势机运的当然趋势。

百丈以后，晚唐五代之间，禅宗本身，又有五家宗派的门庭设立，范围僧众的制度，大体还是遵守丛林的清规。可是在教授方法，和行为仪礼之间，却因人、因地、因时的不同，就各有少许出入，这种不能算是异同，只能算是出入的仪礼和教授法，又名为家风。所以后世各个丛林禅寺，各有家风的不同，一直流传到清末民初。严格地说，禅寺丛林所流传的规范，已经经过千余年的变易，当然不完全是百丈禅师时代的旧观了。而且江南江北，长江上游和下游，各寺都有各寺不同的家风和规矩。但推溯这个演变的源流，无论它如何变更形式，穷元探本，可以得一结论：

丛林禅寺的宗风，是渊源于丛林制度的演变。禅宗的丛林制度，是脱胎于佛教戒律的演变。

佛教戒律，是由释迦牟尼所制定的，它为了范围僧众集体生活，修证身心性命，建立具有中国文化《礼记》中的礼仪，以及法律与社会法规等的精神和作用。

丛林制度

中国佛教里所谓的“丛林”，本来是禅宗僧众集团的特称，等于佛经所说的修行大众们，叫做清净大海众一样的意思。丛林不能通称某一个寺院，某一个寺院里的规模，可能是禅宗的丛林。明清以后，有些地方的寺院，虽然不一定是禅宗，便也随例称呼，叫作“丛林”，并无严格的分别了。

一、丛林的规范

（一）住持和尚

他职掌全寺的修持（教育）、寺务（行政）、戒律和清规（法律）、弘法（布道）、经济财务等事权，等于政府的元首、社会的领袖。他在寺内住的地方，叫做“方丈”，也就是佛经上说，维摩居室，仅有方丈之意，所以普通便叫一寺的住持和尚作“方丈”。有时也叫作住持，就是佛经上“住持正法”之意。《禅苑清规》称尊宿住持谓：“代佛扬化，表异知事，故云传法。名处一方，续佛慧命，斯曰住持。初转法轮，名为出世。师承有据，乃号传灯。”

1. 住持和尚的产生

住持是僧众们推选出来的，必须具有几个条件：第一，是禅宗的得法弟子，要确有修持见地，足为大众师范，而且形体端正，无有残

缺。第二，要德孚众望，经诸山长老和其他丛林的住持们赞助。第三，得朝廷官府（中央政府或地方政府）的同意。

他具备这些众望所归的条件，经过一次极其隆重的仪式，才得升座作住持和尚。如果以上还有老师和尚的存在，在升座的仪式中，还有付法、嗣法、入院、视篆等手续，才算完成接座的一幕，相等于现代的交替教育宗旨，和职位上的移交。

2.退院的和尚

前任的住持和尚退位，便称为退院老和尚，他闲居养静，再不问事，或者闭关专修，大体都是功高望重，修持与德操，达到圆满的程度。他与新任接位接法的住持和尚之间，视如父子，必须极尽恭敬供养侍奉的能事，一直到了老死，务须尽到孝养，否则，会被诸山长老及僧众们所指责的，甚之，还算是犯了清规，受到责罚。但是唐宋时代的退院高僧，多半是飘然远引，从来不肯作形似恋栈的事。

3.和尚与政府的关系

以前在中国的政治上，关于僧道制度，虽然历代都有过不大不小的争议，但因中国文化的博大优容，最后决议，都以师礼待遇僧道等人。虽然朝见帝王时，也不跪拜，只须合掌问讯，等于只有一揖了事。东汉时，僧尼隶属于鸿胪寺管理。唐以后，改变自姚秦、齐、梁以来的大僧正和大僧统，设祠部曹，主管天下僧尼道士的度牒和道箓等事。祠部与僧录司，等于现代政府的宗教司。唐代是隶属于礼部的，《唐会要》称：“则天延载元年五月十五日，敕天下僧尼隶祠部。”全国僧尼的户籍，也隶祠部专管，并置有僧籍的专案。迨唐宪宗元和二年，在帝都长安的左右街还置有僧录的职衔，相当于姚秦的

僧正，后魏的沙门统，南齐京邑僧官的僧主。那是选拔聘请有道德学术修养的高僧，入都作僧官，主管天下僧尼道士等的事务。元代有一时期，还专设有行宣政院，以管理僧俗喇嘛及边情等事务。明洪武时，置僧箓司，各直省府属置僧纲司，州属置僧正司。清代因其职称。度牒，是政府给僧尼的证件，等于现代的文凭和身份证明书。唐代又称为“祠部牒”，它自尚书省祠部发出。道士们的度牒，又名为“箓”。

丛林住持的和尚，虽然由僧众推行产生，但是也须得朝廷或地方官的同意聘任。如果住持和尚有失德之处，政府也可以罢免他的职位，甚至还可以追回度牒，勒令还俗，便变成庶民，像平常人一样接受政府法律的制裁。这种制度，一直到清代以后，才渐渐变质，不太严格。因为清代在精神上，乃异族统治，变相松弛，是另有它的政治作用。中国历代政权，虽然没有像现代人一样，有宪法规定宗教信仰的自由，可是向来都听任自由信仰宗教的，过去政府对于僧道的措施，并不是严格的管理，只是严整的监督。

4.住持和尚执行的任务

住持在职位上，是全寺首脑的住持，由他选拔僧众，分担各种执事的职务，但是却叫作“请职”，并非分派。请职，等于说以礼聘请，并不是命令行为。各种执事的职位，虽然由住持所请，但一经请定了，便各自执行他的职掌，秉公办理，即使对住持，也不能徇私，因为他们有一最高的信仰，尽心尽力，一切都为常住，才是功德。常住，就是指丛林寺院的全体，也就是佛经所说“佛法常住”之意。所以凡关于处理或决议全寺和大众的事，住持必须请集全体执事公议以决定之，不能一意孤行，至少，也有两序执事长老，或少数重要执事参加决定才行。因此，住持在职位上，并不像专制时代政府的主官一

样，他却像中国旧式教育的全体弟子们的严师一样。因为他所负的重要责任，便是指导全寺僧众们的实地修行，和品行的督导，关于这一方面，他却有无上的权威，也有无限的责任感。所以古代的丛林，有些住持，根本就不问事务，他认为执事的职掌，已经各有所司，毋需他来多管，他只需自己努力修行，随时说法，行其身教就是，要能不使学者走入歧途，这才是他应负的责任。

5.住持和尚请两序班首执事

住持就位，就要选请全寺的执事。所谓执事，百丈旧规，称为“知事”。班首，旧规称为“头首”。他要选拔僧众中才能胜任，而且足孚众望的出任各种职司。虽然不经过选举，但是必是大众所谅解同意的。他要发表各位执事职司的手续时，先要征求本人的同意，再把各执事职司的名字职位，写在一个牌上（等于现代的公告牌），挂了出来，大家就得遵守之。须在每年正月十五或七月十五挂牌。在请职以前，先于三五天前方丈预备了茶果，就命侍者去请某某师等同来吃茶，经过住持向他们当面请托，得到了同意，才一一由书记写好名字职位，挂牌示众。然后在就职那一天，午斋的时候，先送到斋堂，依次就座用膳。饭后再绕佛经行，送到大殿上，依次排列位置，再礼佛就位。晚课以后，各新请的执事，便到方丈礼座就职。住持便当面加以训勉，告诫尽心职务，遵守清规。退而再至各老职事房中，一一拜候，便叫作“巡寮”（这个名辞，在戒律上又作别论），这样便是简单的请职程序。请职的时候，也有请二人同任一职，互为副助，或数人同任一职的，偶也有之。但各职执事职司，虽由住持请出，却不像上下级官吏的组织，它是平行的。可以说，只有圆的关系，既不是上下，也不是纵横的隶属。他们有弟子对老师的尊敬，却没有下级对上级的班行观念。

6.古清规的住持职司和接受程序

（1）住持的日常事务（旧称“住持日用”）

关于教育和说法者：上堂。晚参。小参。告香。普说。入室（以上统属日常说法部分）。念诵。巡寮。肃众。训童行。为行者普说（以上统属日常管理部分）。受法衣。迎侍尊宿。施主请升座（说法）斋僧。受嗣法人煎点。嗣法师遗书至（以上统属于平常管辖的教育和事务部分）。

（2）请新住持的次序

发专使，当代住持受请。受请升座。专使特为新命煎点。山门管待新命并尊使新命辞众上堂茶汤。西堂头首受请。受请人升座。专使特为受请人煎点山门管待人并专使。受请人升座茶汤。

（3）入院视篆

山门请新命斋。开堂祝寿。山门特为新命茶汤。当晚小参。为建寺檀越升座。管待专使。留请两序。报谢出入。交割砧基什物。受两序勋旧煎点。

（4）退院

（5）迁化

入龛。请主丧。请丧司执事。孝服。佛事。移龛。挂真举哀茶汤。对灵小参奠茶汤念诵致祭。祭次。出丧挂真奠茶汤。荼毗（火化）。全身入塔。唱衣。灵骨入塔。下遗书。管待主丧及丧司执事人

（其中火化与全身入塔及灵骨入塔，并非丧事的次序，但只视丧事情形，任选一项）。

（6）议举新住持

（二）两序执事

住持和尚所请班首执事，等于古朝廷仪制，分文武两班，所以便称为两序。

1.各职的班首执事

（1）古清规的两序

西序班首：首座。西堂。后堂。堂主。书记。知藏。参头。祖侍。烧香。记录。圣僧侍者。

执事：殿主。寮元。钟头。鼓头。印房。夜巡。清众。香灯。司水。耆宿。闲住。护病。打扫。行者。净头。

东序班首：都监寺。监院。维那。副寺。库头。知众。知客。照客。悦众。典座。值岁。知浴。监收。衣钵。汤药。侍者。庄主。

执事：化主。寮元。寮主。副寮。延寿堂主（即近代的涅槃堂主）。净头。米头。饭头。茶头。园头。磨头。水头。炭头。菜头。柴头。

（2）两序请职的程序

请立僧首座。请名德首座。两序进退。挂钵时请知事。侍者进退。寮舍交割什物。方丈特为新旧两序汤茶。堂司特为新旧侍者汤

茶。库司特为新旧两序汤药。堂司送旧首座都寺钵位。方丈管待新旧两序。方丈特为新首座茶。新首座特为后堂大众茶。住持垂访头首点茶。两序交代茶。入寮出寮茶。头首就僧堂点茶。两序出班上香（其余制度，如受戒、挂褡、坐禅、节腊、法器，各有一定的规矩，因为太繁，又不关本文主要宗旨故不详述。既如以上所列，也仅举列它的次序名目，详细内容，也毋需一一申述）。

2.近代的各职班首执事

（1）寺务行政方面

监院一位，或数位。他是职掌全寺内外寺务行政，旧制称为寺主，他与维那、首座，为丛林三纲职司之一。监院俗称叫作“当家师”，如为二位，便分内当家与外当家，三四五位，便分大当家二当家等。分别管内管外、管钱管账各等职务。如果是小丛林，大多都只有一位。

副寺一位，或数位。他等于副当家，分理监院的事务，并执掌财务和山林田产。旧制副寺十日一算费用，记之纸端者，谓之旬单。

（2）经济财务方面

库头一位，或数位。旧制此即副寺的职称，又称谓“都仓”，掌出纳之役。他执掌储藏应用物品，和食粮食物财务等事，又等于现代的仓库主管，俗称“库头师”。所有储藏衣食等物，都应负保管、保养、防护、晒洗等责任。据《清规》记载：“其上下库子，须择有心力，能书算，守己廉谨者为之。”又云：“副寺者，古规曰库头，今诸寺谓柜头，北方称财帛，其实皆一职也。”

（3）监察方面

都监一位。旧制称为“都寺”，别名“都管”。他负责监察寺务行政、经济、人事等事。大多任此职者，都聘请前任监院任之。后世把这一职务，也有变成了闲曹，等于政府的升迁，同时又相似降职。旧制它的职位，在监院之上，因都总诸监寺故名“都监”，又叫作“都总”，又叫“都守”。

（4）应接及外务方面

知客一位或二三位，旧制又统称谓“典宾”、“知浴”、“知库”、“知殿”等。他对外执掌待客应酬，负责交际等事务，并接受替人念经作佛事等事，如为两位，便分别叫作大知客、二知客。所以知客师一席，又等于是外当家，或副寺，每日来往的收入，到了晚上，便统计交与库房。库房存款有余，便交方丈处理，现代便有转存于银行的。而且必须选拔德威并济，才能干练的担任，每每注重修持节操的，便推辞避免这个位置。但遇无其他适当人选，又必须为了常住，而发心担任之，等于为了大众必要，愿来跳火坑一样。

照客二位或数位，旧制称为“请客侍者”，或“客头行者”。隶属于知客之下，辅助知客，听其指挥作事，亦有选青年沙弥，聪明伶俐者任之。

（5）教育方面

首座一位，旧制也有称谓“座元”，乃僧堂的元首之意。与监寺、维那，统称为三纲之一。他辅助和尚弘宗说法，大多是诸方公认的善知识，或在和尚的得法弟子中选有高深造就者任之，同时也可作和尚的储贰。他可代住持秉拂子上法座，开示大众，旧制和前堂首

座、后堂首座、东藏主、书记，又称“秉拂五头首”，为各有秉拂之资格者，故又统称作“秉指寮”。旧制有前堂首座、后堂首座、立僧首座、名德首座、却来首座等各项分别职司。

堂主、后堂、西堂，都可以请一位或数位任之。旧制的“堂主”是一通名，例如水陆堂主、罗汉堂主、延寿堂主，都自各守一堂，虽然叫作堂主，并非如后代的专指禅堂的堂主，这里所称的，都是属于专管禅堂清修的堂主，旧制称“方丈和尚”，也有便称为“堂头和尚”。堂主乃主持僧众实地修行的禅堂指导者，同时亦可代理和尚说法，所以后世便把堂主说法，也叫作“小参”。堂主必须选有真实修持，有实际学问修养者任之。近代的制度，堂主进升为后堂，后堂进升为西堂，西堂进升为首座。首座可以代理和尚上殿、过堂、说法等事务。堂主们年老退职闲居，便可以不问寺务了。

禅堂内，又有监香、悦众及单头等职司。旧制单头又称为“寮长”，也叫作“席头”。

书记一位，或数位。他执掌文墨，等于行政机关的秘书长，凡有关于寺务的文牍，都由他职掌，旧制写作佛事文书例如疏启一类，多采用四六字句的骈文体，这个职位，后代又改变有“写法书记”的名称。他等于中国古代帝王左右的史官，所谓“左史记行，右史记言”一样，他集二者于一身，书写记载住持和尚的说法的法语和言行，故须选善于文翰者任之。又有把这个职位，用作犒赏劳职之用，选拔清众当中，有多年苦行的任之，使他得到一个独居静处的寮房。书记可进升为堂主，旧制也又有称为“记室”的。

（6）纪纲司法方面

维那一位，乃全寺三纲之一。与监院、首席并列为上首。纲即纲维之意，就是纲领寺内维持佛寺者。禅宗与律宗，都称“维那”，教宗便称谓“都维那”。旧制又别称为次第、知事、悦众、寺护等名。其实，“维那”一辞，实在出于律部的名称，《僧史略》谓：“东西域知事僧，总曰羯磨陀那（即梵语羯磨师之别译），译为知事，亦曰悦众，谓知其事，悦其众也。”大凡诵经诵律，举行佛事，都由他领头，或僧众犯戒，触犯丛林清规，也由他执行，如摈斥出院等（戒律叫“斥逐作摈”，丛林术语便叫作“迁褡”，讹作“迁单”，就是赶出山门的代语）。维那的别称，又名叫做“堂司”，或用堂司直接名其所居住的寮舍，或作为直接名其职位的，又有一名，便叫作“纪纲寮”。

（7）方丈侍者

侍者数位，以其亲近于长老左右而任调遣者，故称“侍者”。旧制有五侍者，或六侍者的不同。有香侍者、侍状侍者、待客侍者、侍药侍者、侍衣侍者，这叫五侍者。巾瓶侍者、应客侍者、书录侍者、衣钵侍者、茶饭侍者、干办侍者，这叫作六侍者。后世以衣钵侍者，等于管理方丈中的总务侍者。书写侍者，后世又称为“写法侍者”，记录摭拾住持和尚的开示法语，是由他记写悬牌示众的。他们侍候和尚，等于方丈的侍从，多选和尚的入室弟子任之，也是清高的职司。佛经称侍者应具八法：所谓“一、信根坚固。二、其心觅进。三、身无病。四、精进。五、具念心。六、心不㤭慢。七、能成定意。八、具足闻智”。总之，此辈必须为法忘躯，智行严密，不负法乳之托的方可任之。

（8）总务方面

典座一位，他执掌日常事务，犹如现代的总务庶务等业务。《临济录》冠注谓：“《百丈清规》有典座无饭头，此典座也。典座者，职掌大众斋粥一切供养。”僧堂清规谓：“此职主大众斋食，故时时改变食物，大众受用安乐为妙。”后世也有改为执掌内务之职的。

僧值一位。这是一年的值事僧，每年轮流当值，由各执事更换任之。

饭头一位。专管做饭。僧堂清规称：“此职与典座分劳，掌粥饭，常与药头、监粮等为合而护惜常住，其用心与典座同，慎饭粮之过不足，宜常熟读典座宝训。”

火头一位，专管司爨。

园头一位，专管种菜。

菜头一位，专管煮作蔬菜。

行头数位，专管斋堂执役。

其他柴头、炭头、桶头、水头、磨头、茶头、锅头，则因时因地各有不同，或有或无，并不一律。

净头一位，专管厕所的卫生清洁。往往也有首座班首及僧众，自动请求担任，认为乃忏罪立德的好事。也有叫做“圊头”的，旧制又称谓“东司”。

庄主一位，或数位。如另外有田产的大丛林，就设有此职，专管田户收租等事，俗称叫“外当家”，辖有监收主等数位。

巡山寮主一位或数位，专管培养保护山林并防护盗贼等。如在深山大寺，都设有此职。普通寺院，不一定有的，大多选孔武有力者任之。如设有此职寮之处，则园头、柴头便归此寮。

如属有小庵，便有住庵的庵主。有塔，便有守塔的塔主。

打钟的称钟头，击鼓的称鼓头，也都各有专司。

（9）清要的职务

藏主一位，旧制称谓“知藏”。他是专管藏经及图书的职位，等于现代的图书馆长，及图书管理员，往往选学养兼优的人任之，也可以并在书记寮内。大寺中每每专有藏经楼的建筑，故此职极为重要。

殿主一位，香灯数位。专管大雄宝殿的佛前内外事务的，叫作“殿主”，有香灯一人辅之。其他各殿，也有各殿的香灯，却不叫殿主，旧制却并在堂主寮内。如涅槃堂主（旧称“延寿堂主”）、罗汉堂主等。涅槃堂，律宗曰“无常院”，或“无常堂”。禅宗曰“涅槃堂”，或“延寿堂”，乃置临命终时的病僧，使观无常之所也。

化主一位或数位，他专管出外游方宣化，以募化所得，供养全寺大众生活，及作丛林常住的资产。化缘所得的款项账目，一切交付知客、库头，登记账册，转交住持处理。化主每每可以终年游方外出，比较清闲。

（10）执掌劳役的僧众

执役僧若干人，担任劳动杂役的事务，往往皆由自动发心，请求执行苦役藉以自励德行的。此中每多贤者，并且大多是不求人知的，《传灯录》载：“沩山在百丈会下作典座，又令遵有笊篱木杓分付与

典座语。”《五灯会元》载：“雪峰在洞山作饭头。庆诸在沩山为米头。道匡在招庆为桶头。灌溪在末山为园头。绍远在石门为田头。智通在沩山为直岁。晓聪在云居为灯头。嵇山在投子为柴头。义怀在翠峰为水头。佛心在海印为净头。”此类都是苦行劳役之职，如作典座者，更为普遍。昔年笔者参学诸方时，曾有诗云：“灵鹫风高旧迹登，禅参北秀与南能。当时行脚江湖日，遍访名山苦行僧。”这便是向慕苦行僧中的德操，所以作此感怀。

3.班首执事与江湖清众

凡是住持和尚以次的各班首执事，大多都有单独的寮房。如果房间不够分配，也视职位的清要与否，间或一二人兼并一间的。其余的僧众，无论住禅堂或挂褡，就统名叫作“清众”。后世因为佛教的普及，为了响应普通民间社会信仰的需要，也有被请去外面念经作佛事的必要，这也同时是全寺和僧众们的公私收入，所以便有专为应酬念经拜忏的一班僧众，普通把他有别于专门清修的清众，便叫做“应门”。当清末民初，在闽浙一带，一般习惯叫他为“应门和尚”，这可能就是应化僧的讹传了。

十方挂褡的云水寮，旧制叫作“江湖寮”，又名谓“众寮”，这是专指往来四方，参学云游的挂褡僧寮。禅门相传，江湖乃江西湖南之意，因唐时参禅的僧众，不到江西马祖处，便到湖南石头处，往来憧憧，都凑集在二大师之门，故便称谓江湖僧众。据《文选注》：谓今言江湖者，江外湖边，本是隐沦士所处。如《莲社高贤传》周续之曰：“心驰魏阙者，以江湖为桎梏。”骆宾王《序》曰：“廊庙与江湖齐致。”范希文严先生《祠堂记》曰：“既而动星象，归江湖。”等说是也。其实，江湖的原意，出于《庄子》，乃指隐沦的风尚，如

云：“泉涸，鱼相与处于陆，相呴以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖。”

4. 丛林清规的古今异同

自百丈清规以来，及今千有余年，何况原始规范，早已失传，后世传到近代的丛林规矩，多有非旧时面目者，也就不足以为怪了。当元顺帝至元四年，敕百丈山德辉禅师选修《百丈清规》八卷行世，就诏天下僧人，悉依此清规而行。到了明朝，屡次下敕不入此清规者，就以法律绳之，后世便遵此为准。清代道光三年，有源洪禅师著《百丈清规证义》十卷行世，便为定本。其余则因时因地的不同，就各自别有出入。近世以来，所行有不同于旧制者更多，实亦时势所驱使，有不得不变的苦衷，但也有由于不知所本，妄加师心自用的确亦不少，如源洪禅师称：“清规面目，有古今不同者，如古称头首，今名首座，或号座元。古称监寺，今名监院，以及书状，改名书记。僧堂改名为禅堂之类。俱改其名而不改其义。又规条中古有而今无者，如点茶抛香之类。古无而今有者，如祖忌、增百丈等，水陆增栖等及不许吃烟之类。”

总之，任何一种社会，最初总很简单。时代愈向后推，情形也愈复杂，所以规矩也就增加更多。百丈原始清规，虽然已经失传，但宋人杨亿的序文至今还在，他所述的原始情形，当然比较后世简朴的多，如称：“所裒学众，无多无少，无高下，尽入僧堂，依夏次安排，设长连床，施椸架，挂褡道具。卧必斜枕床唇，右胁吉祥睡者；以其坐禅既久，略偃息而已。”他又述说《百丈清规》的目的，如称：“一、不污清众，生恭信故。二、不毁僧形，循佛制故。三、不扰公门，省狱讼故。四、不泄于外，护宗纲故。”从杨亿的序文，和慈觉大师的《龟镜文》看来，当时他所注意的重心，确实只重在流传

到今世的禅堂。但是后世的丛林规矩，除了少数几个大丛林以外，却都以此为范围僧众的仪轨，反视禅堂为附庸了，甚矣！禅宗的衰落，也是事有固然的了。

二、丛林的风规

1.身份平等，集团生活。

唐、宋时代，正当禅宗鼎盛的时候，大凡出家为僧的，不外四种情形：

（1）部分研究佛学经论的称为“义学比丘”，有的是因政府实行佛经的考试，既经录取，便由朝廷赐给度牒出家的。

（2）自动发心，离群求道，请求大德高僧剃度的。

（3）朝廷恩赐，颁令天下士庶，自由出家的。唐时，政府有几次为了财政的收入，还有鬻卖度牒，听任自由出家的。

（4）老弱鳏寡，无所归养而出家的。在这四种情形当中，如有未届成年想求出家者，依佛的戒律，还须得父母家族的同意，才能允许出家。

既经出家受戒，取得度牒以后，就可往丛林讨褡长住。讨褡大约分作两种，各有不同的手续：

（1）普通少住数日或一短时期的，便叫做“挂褡”（俗作“挂单”或“挂褡”）。挂褡的僧众，为慕某一丛林住持和尚的道望，远

来参学，或是游方行脚经过此处，但都须先到客堂，依一定的仪式，作礼招呼，依一定的仪式放置行李，然后由知客师或照客师依礼接待，并依一定的禅门术语，询问经过，既知道了他挂褡的来意，便送进客房，招呼沐浴饮食。普通僧众住的客房，术名叫“寮房”。接待游方行脚僧的，又叫作“云水寮”。唐宋时代，旧称通叫做“江湖寮”。最普通的过路挂褡也要招待一宿三餐，等于归家稳坐，绝无歧视之处。如遇参学游方的，有些比较大的丛林，在他临行时，还要送些路费，叫做“草鞋钱”。倘要久住些的，便要随大众上殿念经，参加做事，虽然居在客位，劳逸平均，仍然不能特别。

（2）要想长住的，便叫作“讨褡”。要住进禅堂内修学的，便叫作“讨海褡”。讨了海褡，就算本寺的正式清众了。这必须要先挂褡，住些时日，经过知客师及各执事们的考查，认为可以，才能讨得海褡长住，旧制称为“安褡”。常住的僧众，每年春秋两次，各发一次衣布，或衣单钱，以备缝制衣服之用。除了施主的布施以外，常住每季，还发一次零用钱，也叫做“衬钱”。

凡是已经受戒，持有度牒，而且是常住的大众，身份与生活，便一律平等，上至住持和尚，下至执劳役的僧众，都是一样。对于衣、食、住、行方面，都要严守佛家的戒律，和丛林的清规。如果犯了戒律和清规，轻则罚跪香或执苦役，重则依律处罚或摈弃，便是俗称“赶出山门”了。

衣：普通都穿唐、宋时代遗制的长袍，习禅打坐也是如此。作劳役时便穿短褂，这些就是流传到现在的僧衣。遇有礼貌上的必要时，便穿大袍，现在僧众们叫它为“海青”。上殿念经，礼佛，或听经，说法的时候，便披上袈裟。中国僧众们的袈裟，都已经过唐、宋时代的改制并非印度原来的样式。到了现在，只有在僧众的长袍大褂上，

可以看到中国传统文化，雍容博大的气息，窥见上国衣冠的风度。僧众们的穿衣，折叠，都有一定的规矩，都是训练修养有素，就是千人行路，也难得听到衣角飘忽的风声。

食：依照佛教的戒律，每日只有早晨、中午两餐，为了种种正确的理由，过午便不食了。食时是用钵盂，以匙挑饭，并不像印度人用手抓饭来吃。但到了中国，已经改用碗筷，和普通人一样。不过，完全实行大乘佛教，一律终生素食，而且是过午不食的。除了少数担任劳役的苦役僧，因恐体力不济，晚上一餐，还只是作医治饿病之想，才敢取食。凡吃饭的时候，一律都在斋堂（食堂），又叫作“观堂”，是取佛经上在饭食时，作治病观想，勿贪口腹而恣欲之意。这个规矩，大家必须一致遵守，虽上至住持和尚，也不能例外设食，这就名为“过堂”。如有外客，便由知客陪同在客堂吃饭，住持和尚于不得已时，也可以陪同客人饭食。大众食时都有一定的规矩，虽有千僧或更多的人，一听云板报响，便知已经到了食时。大家穿上大袍，顺序排列，鱼贯无声地走入膳堂，一一依次坐好。碗筷菜盘，都有一定次序放置。各人端容正坐，不可随便俯伏桌上。左手端碗，右手持箸，不得有饮啜嚼吃之声。添饭上菜，都有一定的规矩，另有执役僧众侍候，不得说话呼喊。斋堂中间上首，便是住持和尚的座位，住持开始取碗举箸，大家便也同时开始吃食了。等到全体饭毕，又同时寂然鱼贯回寮。住持和尚如有事情向大众讲话，正当大众饭食之时，他先停止吃饭，向大众讲话，这便名为“表堂”。每逢月之初一、十五便加菜劳众。或遇信众施主斋僧布施，也要加菜的。

住：在禅堂专志修习禅定的僧众，便名为“清众”，旦暮起居，都在禅堂。其余各人都有寮房，有一人一间，或数人一间的，依照佛教戒律和丛林规矩，除早晚上殿念经作功课，以及听经听法以外，无

事寮房静坐，不得趱寮闲谈，不得闲游各处，无故不得三人聚论及大声喊叫。如遇住持和尚或班首执事，以及年长有德者经过，就必肃然合掌起立，表示问讯起居。

行：各人行走，或随众排列，必须依照戒律规矩，两手当胸平放，安详徐步，垂脸缄默，不得左顾右盼，不得高视阔步。如要有事外出，必须到客堂向知客师告假，回寺时又须到客堂销假，不得随便出外。即使住持方丈，或班首执事出寺入寺，也须在客堂说明，告假几天，同时还须向佛像前告假和销假。其余生活各事，如沐浴、洗衣，各有规定。病时大丛林中，自有药局处方，告假居房养息，不必随众上殿过堂。倘若病重，进住如意堂，便有自甘执役护病的僧众来侍奉，如意堂，也就是旧制的安乐堂。死了，便移入涅槃堂，举行荼毗（俗名“迁化”），然后收拾骨灰，装进灵骨塔（即俗称“骨灰塔”）。

总之，真正的丛林集团生活，绝对是做到处处平等，事事有规矩。由一日而到千百年，由管理自己的身心开始，并及大众，都是循规蹈矩。至于详细细则，还不止此。所以宋代大儒程伊川，看了丛林的僧众生活，便叹说：“三代礼乐，尽在是矣。”

2.劳役平等，福利经济。

百丈创制丛林，最要紧的，便是改变比丘不自生产，专靠乞食为生的制度。原始的佛教戒律，比丘不可以耕田种植，恐怕伤生害命，那在印度某些地方，可以行得通，到了中国，素来重视农耕，这是万万行不通，而且更不能维持久远的。所以百丈不顾别人的责难，毅然建立丛林制度，开垦山林农田，以自耕自食为主，以募化所得为副。耕种收获，也如普通平民一样，依照政府法令规定，还要完粮纳税，

既不是特殊阶级，也不是化外之民。平日于专心一声修行求证佛法以外，每有农作或劳动的事情，便由僧值师（发号司仪者）宣布，无论上下，就须一致参加劳动。遇到这种事情，丛林术语便名为“出坡”，旧制叫作“普请”。出坡的时候，住持和尚，还须躬先领头，为人表率。百丈禅师到了晚年，还自己操作不休，他的弟子们，过意不去，就偷偷地把他的农作工具藏了起来。他找不到工具，一天没有出去工作，就一天不吃饭，所以禅门传诵百丈高风，便有：“一日不作，一日不食”之语，并且以此勉励后世，由此可见他人格伟大的感召了。现代的虚云和尚年届一百二十岁，还是身体力行，终生奉此不变的。

丛林的经济，一切收入与支出，要绝对公开，术名便称为“公众”。收入项目，悉数都为全寺大众的生活，尽量为大众谋求福利，还有盈余，便添购田地财产，希望供养更多的天下僧众。一班执事等人，多半公私分明，绝对不敢私自动用常住一草一木，因为僧众们在制度以外，更是绝对信仰因果报应的。平时经常传为宝训的，便有：“佛门一粒米，大如须弥山。今生不了道，披毛带角还。”因此，他们对于在禅堂里真实修持的僧众，都是极力爱护，不肯使他们受到丝毫惊扰，希望他们成道，以报天下、国家、社会上和施主们的恩德。从前有一位宝寿禅师，在五祖寺库房执事，那时的住持和尚戒公，偶然因病服药，需用生姜，侍者就到库房里取用。宝寿便叱之使去。戒公知之，令拿钱去回买，宝寿才付给他。后来洞山缺人住持，郡守来信，托戒公找人住持。戒公便说：那个买生姜的汉子去得。他便去作洞山的住持。所以后世有“宝寿生姜辣万年”的句子，相传为禅门的佳话。民国三十年间，笔者在成都的时候，见过一位新都宝光寺的退院老和尚，其人如苍松古柏，道貌岸然可敬。住持大寺数十年，来时只带一个衣裳包袱，退位的时候，仍然只带这个破包袱。对于常住物

事从来不敢私用分毫，自称德行不足以风众，背不起因果。相对数言，便令人起思古之幽怀，这便是丛林大和尚的风格。

3.信仰平等，言行守律。

所谓“丛林”，顾名思义，是取志在山林之意，其实，它具有此中明道修行者，有如麻似粟、丛集如林的意思。他们都是坚定地信仰佛教的佛法，尤其更信仰禅宗心地成佛的法门。要住丛林，便是为了专心一志地修证心地成佛法门，所以他们除了恪守丛林的清规以外，在寺内更笃守佛教的戒律。相传过去天台国清寺有一得道高僧，已经有了神通。有一天晚上，在禅堂里坐禅，下座的时候，他偷偷问隔座的僧众说：你的肚子饿了吗？大家不敢答话。有一僧说：饿了怎么办？规定大家过午不食，谁又敢去犯戒？即使要吃，厨房里都没有东西，那里有吃的呢？他说：不要紧，你要吃，我替你弄来，厨房里还有锅巴呢！他说了，便伸右手入左手的袖子里，一会儿，就拿出一大把锅巴来请这僧吃。这时，那个住持和尚也有神通的，他严守戒律，决不肯轻现神通。到了次日清晨，住持和尚便向大众宣布，昨天夜里，禅堂里有两位僧人犯戒，依律摈斥出院。那个有神通的僧人便伸手拿起包袱，向住持拜倒，自己承认犯戒，由此就被赶出山门了。南宋时，大慧宗杲禅师，他未经得法时，依止湛堂禅师，有一天，湛堂看了他的指甲一眼，便说：近来东司头的筹子，不是你洗的吧！他便知道师父是责他好逸恶劳，立即剪去养长了的指甲，去替黄龙忠道者作净头（清除厕所）九个月。由于这些列举的一二操行，就可知他们的规矩和戒律，言行和身教，是多么的自然和严整啊！

4.众生平等，天下为家。

佛教的宗旨，不但视人人为平等，它确要做到民胞物与，视一切众生，都是性相平等的，为了适合时代和国情，百丈禅师创立了丛林制度，从表面上看，丛林的清规与佛的戒律，似乎不同。实际上，清规是以佛的戒律作骨子的，所以它的内部，仍以严守戒律为主。即如举足动步，也不敢足踏蝼虫蚂蚁，何况杀生害命。因为它的信仰和宗旨，是慈悲平等的，所以丛林便有天下一家的作风。僧众行脚遍宇内，不论州县乡村，只要有丛林，你能懂得规矩，都可挂褡安居。此风普及，及至乡镇小庙，或是子孙私产也都可以挂褡。从前的僧众们，行脚遍天下，身边就不需带一分钱。既使无寺庙可住，大不了，树下安禅也可过了一日。元、明以后，佛道两家好像各有宗教信仰的不同，在某些方面，又如一家。例如道士，到了没有道观的地方，可以跑到和尚寺里去挂褡。和尚也是如此，必要时可以跑到道观里去挂褡。每遇上殿念经的时候，也须随众照例上殿，不过各念各的经，只要守规矩，便不会对他歧视的。僧尼之间，事实上，也可以互相挂褡。不过，其中戒律和规矩更要严些。例如男众到女众处挂褡，清规严格的寺院，就只能在大殿上打坐一宵。稍稍通融的，也只能在客房一宿，绝对不可久居。女众到男众处，也是如此的。俗人求宿寺院，便不叫做挂褡，佛门以慈悲为本，有时斟酌情形，也可以收留的。唐、宋时代，许多出身贫寒的读书人，大都是寄居僧寺读书，例如邺侯李泌等辈，为数确也不少。至于唐代王播微时，寄读扬州僧寺，被主僧轻视，故意在饭后敲钟，使他不得一餐，便题壁写诗云：“上堂已了各西东，惭愧阇黎饭后钟。”后来他功名成就，复出镇是邦，再过此处，看到昔日的题句，已被寺僧用碧纱笼罩起来，他便继续写道：“二十年来尘扑面，如今始得碧纱笼。”这些事情总有例外的，也不能以偏概全，便视僧众都是势利的了。最低限度，也可以说，有了丛林制度以后，确实已经替中国的社会，做到收养鳏寡孤独的社会福利工作，使幼有所养，老有所归，这是不能否认的事实。宋仁宗看

见丛林的生活，不胜羡慕它的清闲，便亲自作有《赞僧赋》。相传清代顺治皇帝，看了丛林的规模，便兴出家之想，他作了一篇《赞僧诗》，内有：“天下丛林饭如山，钵盂到处任君餐。朕本西方一衲子，如何落在帝王家。只因当初一念差，黄袍换却紫袈裟”等句，也有人说，这是康熙作的，真实如何，很难考证，但由此可见禅门丛林，是何等气象了。

三、丛林以修持为中心的禅堂

1. 禅堂的规模

百丈创立丛林，最重要的，他是为了真正建立禅宗的规范。由于这种制度的影响所及，后世佛教的寺院，不论宗于何种宗派，大多数都有加上禅寺名称的匾额，而且因为禅僧们的简朴，一肩行脚，背上一个蒲团，芒鞋斗笠，就可走遍天下名山大川。大家景仰他们的苦行，所以青山绿水之间，不断地建筑起禅寺了。但真正的禅门丛林，它的主要目的，不止在于创建寺院，都在于有一座好的禅堂，可以供养天下僧众，有个安身立命、专志修行的所在。唐、宋、元、明、清以来，国内有的丛林里的禅堂，可以容纳数百人到千余人的坐卧之处，每人一个铺位，可以安禅打坐，又可以放身倒卧。各个铺位之间，又互相连接，所以古人又叫它作“长连床”。但每一座位间，必须各记自己的姓名，张贴于坐席之间。全寺的僧人，常住经常也备有登记簿，俗名叫作“草单”，术名叫作“戒腊簿”，也等于现代的户口簿。整个禅堂光线明淡，调节适中，符合简单的生活起居，适应方便。只是古代的建筑，不太注重通风设备，对于空气的对流，比较差些。禅堂四面，都做成铺位，中间完全是个大空庭，需要作大众集团

踱步行走之用。这种踱步，便是佛经所说修禅定者的适当活动，叫作“经行”。丛林里便改作“行香”与“跑香”了。所以禅堂中心的空间，便要能够容纳内部数百或千余人的跑步之用，行香与跑香，都照圆形活动。不过必要时，还有分成两个圈子或三个圈来跑，老年体弱的，不可以走外圈。少壮健康的，就走外面的大圈子。

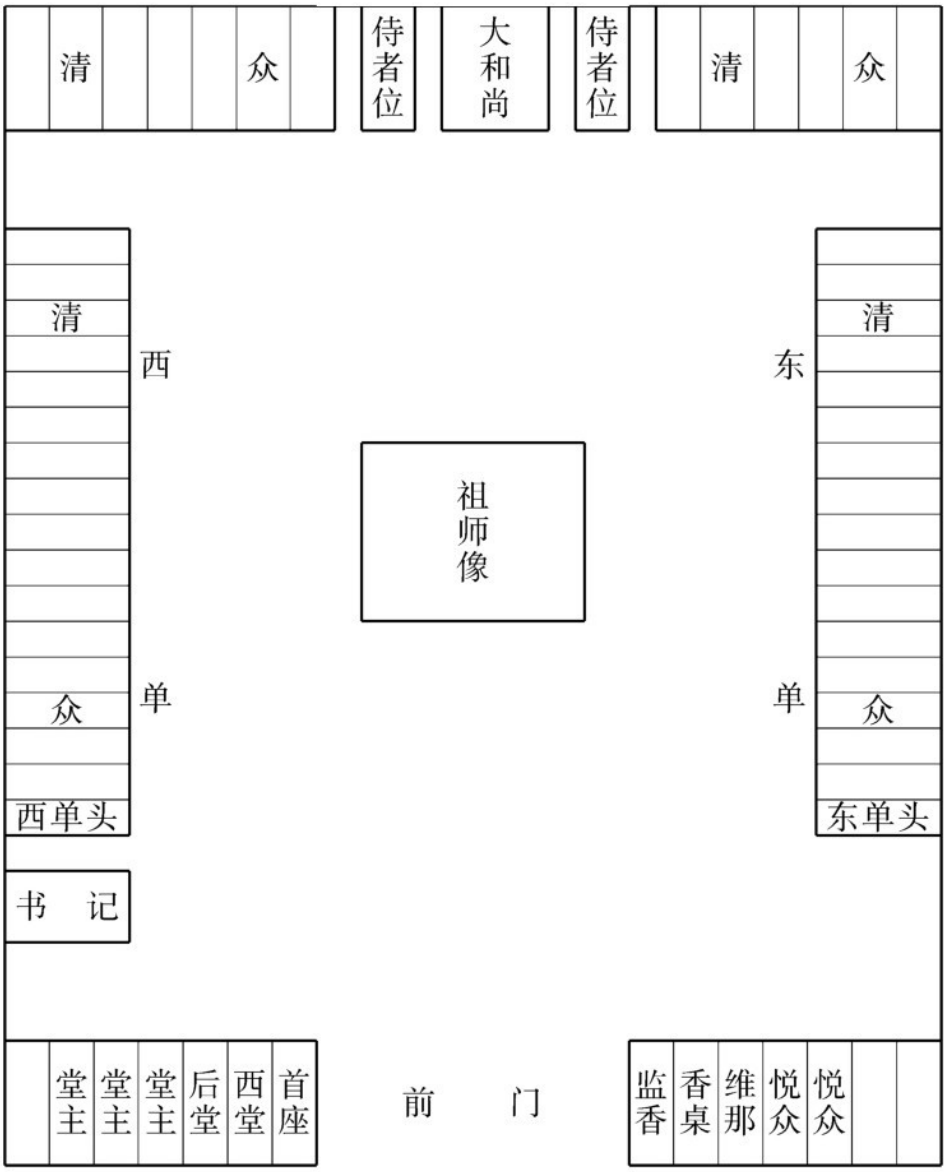
2.禅堂里的和尚

禅堂既然为禅宗丛林的中心，等于现代语所说的，是个教育的中心了。那么，应该是最富于佛教色彩的所在，事实上，并不如此；它却真真正正表示出佛法的真精神，不但完全解脱神秘和迷信，而且赤裸裸地表达出达摩大师传佛心印的宗旨。原来禅堂里，不供佛像，因为禅宗的宗旨，“心即是佛”，又是“心、佛、众生，三无差别”的。又，“不是心，不是佛，也不是物”的。那它究竟是个什么呢？可以说，它是教人们明白觉悟自己的身心性命之体用，所谓本来面目，道在目前，就在寻常日用之间，并不是向外求得的。后世渐有在禅堂中间，供奉一尊迦叶尊者的像，或达摩祖师的像。禅堂的上位（与大门正对的），安放一个大座位，便是住持和尚的位置，和尚应该随时领导大家修行禅坐，间或早晚说法指导修持。所以住持和尚一定要选任曾经悟道得法的过来人，确能指导大家修证的大善知识了。心即是佛，和尚便是今佛，住持也便是中心，所以有时称他作“堂头和尚”。如住持和尚因故不能到禅堂参加指导，辅助住持的督导修持，就是禅堂的堂主，与后堂西堂等，这几个位置是设置在左排进门之首的。此外，还有手执香板，负责督察修持的，叫做“监香”，他和禅堂里的悦众，都是负责监督修持用功之责的。悦众和监香，也有数人任之的。香板，古代乃是竹杖，一端包了棉花和布，作为警策之用，这是佛的旧制，称谓“禅杖”。后世改用为木板，作成剑形，叫

做“香板”。其余，还有几位专门供给茶水的执役僧，有时或由新出家的沙弥们任之。

3.禅堂的生活

顾名思义，所谓“禅堂”，就是供给僧众们专门修持坐禅的地方。他们为了追求实现心地成佛的最高境界，一面离尘弃欲，决心绝累。一面又须苦志精勤，节操如冰雪。甚之毕生埋首禅堂，一心参究，纵然到死无成，仍然以身殉道而不悔者，比比皆有。凡是住在禅堂里的人，饮食起居生活，一律都须严守清规的纪律。清晨三四点钟就要起床、盥漱方便以后，就上座坐禅。因为古代没有时钟，每次坐禅，就以长香一炷为标准，大约等于现在时钟的一点半钟左右。下座以后，就须行香，大家依次排列，绕着禅堂中间来回行走，身体虽然松散，心神却不放逸。



近代禅堂座位简图

这样又要走完一炷香，就再上座。饮食、睡眠、大小便，都有划一的规定。如此行居坐卧，都在习禅，每日总以十支以上长香为度。如逢冬日农事已了，天寒地冻，更无其他杂务，便又举行克期取证的方法，以每七日为一周，叫做“打禅七”或“静七”。在禅七期中，比平常更要努力用功参究，往往每日以十三四支长香，作为用功的标准。大约睡眠休息时间，昼夜合计，也不过三四小时而已。后世各

宗，鉴于这种苦修方法的完美，也就兴起各种七会，如念佛七等。他们有这样苦志劳形，精勤求道的精神，日久月长，无疑地，必能造就出一二超格的人才。每逢举行禅七的时期，和尚要请职担任禅堂里的监香职位时，也和请丛林班首执事一样的过程，茶聚商托以后，挂牌送位，都如请执事一样的仪式。不过送位只是送禅堂里的坐香位子，因为重心在于禅堂。监香也有同时请七八位，轮流担任，以免过于疲劳。禅宗虽然只重见性明心，立地成佛的顿法，并不重禅定解脱的修行法门。但是远自印度的释迦牟尼，以及传来中国以后，从古至今，没有哪一位祖师和禅师，不从精勤禅定，专志用功中得成正果的。每年初夏，便依律禁足安居三月，又谓之“结夏”。到了旧历七月十五日圆满，也谓之“夏满”，或称谓“解夏”。所以从前问出家为僧的年龄若干，便请问他夏腊多少。所以丛林禅堂，制立如此风规，恰是佛法的真实正途，俗话说：“久坐必有禅”，这也不是绝无道理的。到了两宋以后，许多大儒，都向往禅堂规模和教育方法，抽梁换柱，便变成儒家理学家们的静坐、讲学、笃行、实践等风气了。禅堂的门口，帘幕深垂，一阵阵地飘出袅娜的炉香，当大家上座坐禅的时候，普通叫作“收单”，门口便挂上一面止静的牌子。这时，外面经过的人，轻足轻步，谁也不敢高声谈论，恐怕有扰他们的清修。到了休息的时候，门口换挂一面“放参”的牌子，才可以比较随便一点，普通又名为“开静”。

4.禅堂内外的教育方法

丛林既以禅堂为教育的中心，那就天天必有常课了。诚然，他们的常课，便是真参实证，老实修行本分下事，却不是天天在讲学说法的。因为在禅宗门下，认为讲习经论，那是属于义学法师们的事，他们重在老实修行。遇到晚上放参的时候，住持和尚莅临禅堂，说些用

功参禅的法门，或者有人遇到疑难，请求开示，便随时说法指导，这样就叫做“小参”。后世风规日下，有时住持和尚偷懒，便请堂主升座说法，这也叫作“小参”。倘有正式说法，在禅堂以外，另外还有一座说法堂，简称法堂，依照一定的仪式，礼请住持和尚升座说法。这时大都是鸣钟击鼓，依照一定的隆重仪式，通知全寺的僧众，临场听法的，仪式的庄重，和大众的肃然起敬，恰恰形成一种绝对庄严肃穆的宗教气氛。可是禅宗住持和尚说的法，却不如讲经法师们，一定要依照佛经术语的法则来讲，也不是只作宗教式的布道。它是随时随地，把握机会教育的方针，因事设教，并无定法的。弟子和书记们，老实记载他的说法讲话，便成为后世的“语录”一类的书了。如果有时讲解经论，又须另在讲堂中举行。对于专门讲解经论的法师，便称为“座主”。丛林的修行教育，固然以禅堂为中心，但作为导师的住持和尚，对于全体笃志修行的僧众们，却要随时随地注意他们修持的过程和进度，偶或在某一件事物，某一表示之下，可以启发他智慧的时候，便须把握时机，施予机会教育。这种风趣而轻松的教育法，在高明的禅师们用来，有时会收到很大的效果，可能对于某一个人，便由此翻然证悟的。既或不能达到目的，有时也变成很幽默的韵事了。后世把这种事实记载起来，便叫作“公案”。理学家们便取其风格，变称“学案”。那些奇言妙语，见之于后世的语录记载里的，便叫做“机锋”和“转语”。由此可见作一位住持丛林的大和尚，他所负的教育责任，是何等的重要，佛经所谓“荷担如来正法”，正是大和尚们的责任所在。所谓“荷担”，也就是说继往开来，住持正法眼藏，以继续慧命的事。唐、宋之间，有些得道高僧，自忖福德与智慧、才能和教导，不足以化众的，便往往谦抑自牧，避就其位了。

5.禅堂的演变

元明以后，所谓禅寺的丛林，渐渐已走了样，同时其他各宗各派，也都照禅宗丛林的规矩兴起丛林来了。在其他宗派的丛林中，禅堂也有变成念佛堂，或观堂等，所谓真实的禅堂和禅师们，已如凤毛麟角，间或一见而已，令人遥想高风，实在有不胜仰止之叹。民国以来，研究佛学的风气，应运而兴，所以禅门丛林，也多有佛学院的成立。禅宗一变再变，已经变成了禅学，或是振衰革弊，或是重创新规，唯有翘首伫候于将来的贤哲了。

四、丛林清规的遗范

《清规》就是百丈禅师所创立，作后世丛林清净仪轨的守则。后代的禅师们，虽亦有另作规则的，但都宗奉《百丈清规》为主。明太祖朱元璋作的《祖训》，清帝康熙作的《圣喻广训》，他们原始体裁的渊源，便是由于《禅门清规》和《禅林宝训》所启发。《百丈清规》原件，早已失传，现在仅有的清规，只有元代敕修的《百丈清规》，以及《百丈清规证义》、《禅苑清规》、《入众日用》、《入众须知》、《幻住清规》、《丛林校定清规总要》、《禅林备用清规》、《日用清规》、《禅林两序须知》等书。日本另有《大鉴清规》、《永平清规》、《莹山清规》等书。但都时届千余年，已经不是百丈旧时原式。就是本文所记叙的，也只简略杂合近代的丛林规矩，已经加入不少的时代气氛了。兹且摘录数则有关文字以作参考。

1. 百丈禅师传（出自《宋高僧传》）

释怀海，闽人也。少离朽宅，长游顿门，禀自天然，不由激劝。闻大寂始化南康，操心依附。虚往实归，果成宗匠。后檀信请居新吴界，有山峻极可千尺许，号百丈屿。海既居之，禅客无

远不至，堂室隘矣。且曰：吾行大乘法，岂宜以诸部阿笈摩教为随行邪！或曰：《瑜伽论》、《璎珞经》是大乘戒律，胡不依随乎？海曰：吾于大小乘中，博约折中，设规务归于善焉，乃创意不循律制，别立禅居。初自达摩传法至六祖以来，得道眼者号长者，同西域道高腊长者呼须菩提也。然多居律寺中，唯别院异耳。又令不论高下尽入僧堂，堂中设长连床，施橛架，挂褡道具。卧必斜枕床唇，谓之带刀睡，为其坐禅既久，略偃息而已。朝参夕聚，饮食随宜，示节俭也。行普请法，示上下均力也。长老居方丈，同维摩之一室也。不立佛殿，唯树法堂，表法超言象也。其诸制度，与毗尼师一倍相翻。天下禅宗如风偃草。禅门独行由海之始也。以元和九年甲午岁，正月十七日归寂。享年九十五矣。生当元宗开元十六年。穆宗长庆元年，敕谥大智禅师。

2.百丈禅师入道因缘（出自《指月录》）

洪州百丈山怀海禅师，福州长乐人，王氏子。儿时随母入寺拜佛，指佛像问母曰：此为谁？母曰：佛也。师曰：形容与人无异，我后亦当作佛。早岁离尘，三学该练。参马大师为侍者。檀越每送斋饭来，师才揭开盘盖，马大师便拈起一片胡饼示众云：是什么？每每如此。经三年，一日侍马祖行次，见一群野鸭飞过。祖曰：是甚么？师曰：野鸭子。祖曰：甚处去也？师曰：飞过去也。祖遂把师鼻扭，负痛失声。祖曰：又道飞过去也？师于言下有省。却归侍者寮，哀哀大哭。同事问曰：汝忆父母耶？师曰：无。曰：被人骂耶？师曰：无。曰：哭作甚么？师曰：我鼻孔被大师扭得痛不彻。同事曰：有甚因缘不契？师曰：汝问取和尚去。同事问大师，曰：海侍者有何因缘不契，在寮中哭，希和尚为某甲说？大师曰：是伊会也，汝自问取他。同事归寮曰：和

尚道，汝会也，教我自问汝。师乃呵呵大笑。同事复曰：适来哭，如今为甚却笑？师曰：适来哭如今笑。同事罔然。次日，马祖升座，众才集，师出卷却席。祖便下座。师随至方丈，祖曰：我适来未曾说话，汝为甚便卷却席？师曰：昨日被和尚扭得鼻头痛。祖曰：汝昨日向甚处留心？师曰：鼻头今日又不痛也。祖曰：汝深明昨日事。师作礼而退。师再参，侍立次，祖目视绳床角拂子，师曰：即此用，离此用。祖曰：汝向后开两片皮，将何为人师？取拂子竖起。祖曰：离此用，即此用。师挂拂子于旧处，祖振威一喝，师直得三日耳聋。未几，住大雄山，以所处岩峦峻极，故号百丈。四方学者麕至。一日谓众曰：佛法不是小事，老僧昔被马大师一喝，直得三日耳聋。

3.宋学士杨亿《百丈清规序》

百丈大智禅师以禅宗肇自少室，至曹溪以来，多居律寺，虽列别院，然于说法住持，未合规度，故常尔介怀。乃曰：佛祖之道，欲诞布化元，冀来际不泯者，岂当与诸部阿笈摩教，为随行耶！或曰：《瑜伽论》、《璎珞经》，是大乘戒律，胡不依随哉？师曰：吾所宗，非局大小乘，非异大小乘，当博约折中，设于制范，务其宜也。于是创意，别立禅居。凡具道眼者，有可尊之德，号曰长老，如西域道高腊长呼阿阇黎等之谓也。即为教化主，处于方丈，同净名之室，非私寝之室也。不立余殿，先树法堂者，表佛祖亲嘱受，当代为尊也。所裒学众，无多少，无高下，尽入僧堂，依夏次安排。设长连床，施椸架，挂褡道具。卧必斜枕床唇：右肋吉祥睡者，以其坐禅既久，略偃息而已，具四威仪也。除入室请益，任学者勤怠，或上或下，不拘常准。其合院大众，朝参夕聚，长者上堂，升座，主事徒众，雁立侧聆。宾

主问酬，激扬宗要者，示依法而住也。斋粥随宜，二时均遍者，务于节俭，表法食双运也。行普请法，上下均力也。置十务寮舍，每用首领一人，管多人营事，令各司其局也。或有假号窃形，混于清众，别致喧挠之事，即当维那检举，抽下本位挂褡，摈令出院者，责安清众也。或彼有所犯，集众公议行责，即以拄杖杖之，遣逐从偏门而出者，示耻辱也。详此一条，制有四益：一、不污清众，生恭信故。二、不毁僧形，循佛制故。三、不扰公门，省狱讼故。四、不泄于外，护宗纲故。大众同居，圣凡孰辨。且如来应世，尚有六群之党，况今像末，岂得全无。但见一僧有过，便雷例讥诮，殊不知轻众坏法，其损甚大。今禅门若稍无妨害者，宜依百丈丛林规式，量事区分。且立法防奸，不为贤士。然宁可有格无犯，不可有犯无教。惟大智禅师，护法之益，其大矣哉！禅门独行，自此老始。清规大要，遍示后学，令不忘本也。其诸轨度，集详备也。亿叨睿旨，删定《传灯》，成书图进，因为序引。翰林学士开国侯杨亿述。

4. 百丈大智禅师丛林要则二十条，

丛林以无事为兴盛。修行以念佛为稳当。

精进以持戒为第一。疾病以减食为汤药。

烦恼以忍辱为菩提。是非以不辩为解脱。

留众以老成为真情。执事以尽心为有功。

语言以减少为直截。长幼以慈和为进德。

学问以勤习为入门。因果以明白为无过。

老死以无常为警策。佛事以精严为切实。

待客以至诚为供养。山门以耆旧为庄严。

凡事以预立为不劳。处众以廉恭为有礼。

遇险以不乱为定力。济物以慈悲为根本。

5.《宝王三昧论》

一、念身不求无病，身无病则贪欲易生。

二、处世不求无难，世无难则骄奢必起。

三、究心不求无障，心无障则所学躐等。

四、立行不求无魔，行无魔则誓愿不坚。

五、谋事不求易成，事易成则志存轻慢。

六、交情不求益吾，交益吾则亏损道义。

七、于人不求顺适，人顺适则心必自矜。

八、施德不求望报，德望报则意有所图。

九、见利不求沾分，利沾分则痴心亦动。

十、被抑不求急明，抑急明则怨恨滋生。

是故圣人设化，以病苦为良药，以患难为逍遥，以遮障为解脱，以群魔为法侣，以留难为成就，以敝交为资粮，以逆人为园

林，以布德为弃屣，以疏利为富贵，以屈抑为行门。

如是居碍反通，求通反碍。是以如来于障碍中，得菩提道。至若鸯崛摩罗之辈，提婆达多之徒，皆来作逆，而我佛悉与记莂，化令成佛。岂非彼逆，乃吾之顺也，彼坏乃我之成也。而今时，世俗学道之人，若不先居于碍，则障碍至时，不能排遣，使法王大宝，由兹而失，可不惜哉！可不惜哉！（余略）

丛林与宗法社会

“法久弊深”，这是吾国传统的一句名言，尊为方外清高的丛林，历传久远，仍然跳不出这个法则。因为丛林的制度，是天下一家的制度，其中绝对不能存私。但既要作之君、作之师、作之亲的结果，往往亲亲之情，会超过君师之义，所以便生出个人自我的私见。佛戒我执，教人要切实修到无我的境地。丛林戒为私，而且认为它是十方众生所共有的，所以通称为之十方丛林，因此僧众在丛林里，就不能随便收徒弟。即使勉强收了徒弟，这种师徒的关系，只能算是个人的行为，不能算作全寺的关系。如果住持和尚收了徒弟，也不能随便承受和尚的位置，后任的和尚，仍须要在十方高僧中，遴选接位。这样一来，从道理和法理来说，一点都不错，可是人毕竟还是人，站在人的感情行为上，慢慢地就有些行不通了。于是在十方丛林制度以外，渐渐地便有子孙丛林的建立，和庵堂小庙等的兴起。所谓子孙丛林，便是师徒世代相承，等于普通人宗族的世代衔接是一样的，只是不同于普通的血统关系罢了。弟子既可继承师位，同时也接管了全寺的财产，而且这一寺的财产，只算属于这一寺的，却不是十方众生所共有共享的了。其他如礼请班首执事，容纳挂褡食住，形式上与十方丛林都是一样，只是对寺内事物，加上一些私有权利的限制，不能完全公诸天下僧众。在子孙丛林里，假定一个和尚收了几个徒弟，便以先进山门为大，排列徒弟的次序。徒弟辗转再收徒孙，便由这原始的一支分作房分，等于普通宗教的叔伯兄弟的关系。由此历久弊深，有些不肖之徒，也就发生权位财产的争执，甚之，行为等同俗人一样了。人类文明究竟是进步的呢？还是退化的呢？这是哲学上一个大问题，殊令人难下断语。站在社会的观点上看，任何宗教，也只能算是

一个不同的社会，社会便是人为的，你能否认人不是一个普通的生物吗？与其如此，对于一个社会形态的转变，就没有什么诧异了。而且由于子孙丛林和庵堂小庙的建立，可以看出中国传统文化的根基深厚，传统的宗法观念和组织，依然深植在每一个社会之中。

子孙丛林的最初建立，可能和百丈建立丛林制度，是先后同时的时代产品。因为禅宗是重师承门派的，所以门庭设立，也是顺理成章的当然结果。尤其到了晚唐五代之间，五家宗派分立，各家的徒孙法子观念，便已牢植人心了。所以临济、曹洞、沩仰、云门、法眼，就各有它子孙次序的派演代字，代代流传下来，直到现在，还在应用。有时，他们是把这流传的代字次序用完了，再来从头算起，如此轮转无穷，却不同宗法社会的族系，始终重于层层递下的。明清以后，国内丛林，大多是临济宗的子孙，其余各宗，已经衰落到不绝如缕了。

此外，演变愈久，便有子孙小庙的兴起，这就等于一个僧众的小家族，除了没有男女夫妇的关系，绝对宗奉佛教以外，其余一切习惯，与俗人差别并不太多，也可以说，只是一个独身者的修行集团而已。等而下之，东邻日本的家庭寺庙制度的兴起，行见东方佛教，快要完全变质，对于丛林制度的向往，只有引用孔子的一句话说：“禘自既灌而往者，吾不欲观之矣。”

丛林与中国文化

丛林的制度，显然是中国文化的产品。如果认为佛教传来中国，便受到中国文化的融化，产生了佛教革新派的禅宗，这事已略如前论，不必重说。严格地说来，佛教经过中国文化的交流，却有两件大事，足以影响佛法后来的命运，而且增强它慧命的光辉。

第一，在佛学学理方面的整理，有天台、华严两宗严整批判的佛学。天台宗以五时八教，贤首宗以五教十宗等，概括它的体系，这便是有名的分科判教。

第二，在行为仪式方面，就是丛林制度的建立。它融合了传统文化的精神，包括儒家以礼乐为主的制度，适合道家乐于自然的思想。而且早在千余年前，便实行了中国化的真正民主自由的规模。它的制度，显然不相同于君主制度的宗教独裁，只是建立一个学术自由，民主生活的师道尊严的模范。

除了中国以外，接受南传原始佛教文化的，如泰国、柬埔寨、老挝、斯里兰卡和缅甸，传续到了现在，虽然已非旧时面目，但多少总还存有一些原来方式。可是它所仅存的生命，不过是依赖政府与民间信仰的残余，与丛林制度比较起来，有识之士，便不待言而可知了。和这相反的，就如北传佛教在我国西藏，它以神秘色彩，衬托出宗教的姿态，千余年来，却赢得一个政教合一的特权区域，虽略有类同西洋教会和教皇的威权，而无西洋教会一样具有国际和世界性的组织。如果深切了解释迦牟尼的全部教义，对于南传佛教和北传佛教的两种方式，便会知道不是他原来的初衷。只有中国的丛林制度，确能与他

的本意不相违背。由此可见无论南传北传的佛教，都没有像东来中土的伟大成就，这是什么原因呢？我们可以了解，凡是自己没有悠久博大的文化之民族，纵然佛光普照，它的本身，仍然无力可以滋茂长大。所以说：当达摩大师在印度的时候，遥观东土有大乘气象，不辞艰苦，远涉重洋，便放下衣钵，把佛法心印传留在中国了。

一个文化悠久的国家，历史剩遗在山川名胜的背景，已经足以表示整个文化的光辉。何况它的精神，还是永远常存宇宙，正在不断地继往开来呢！仅以丛林创建的制度来说，它给全国的山光水色，已经增加了不少诗情画意，表现出中国文化的风格，唐代诗人杜牧有诗云：“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中。”这还只是描写南北朝以来的江南佛教事迹，到了唐朝以后，因为丛林寺院的兴盛，可以说：率土之滨，莫不有寺。名山之顶，何处无僧。所以后人便有“天下名山僧占多”之咏了。加上以唐人气度的雄浑，宋人气度的宽廓，二者融会在寺院建筑之中，我们在全国各地，到处都可见到美轮美奂，壮丽雄伟的塔庙。只要你翻开各省的省志，各州、府、县的地方志，要查名胜古迹，僧道寺院，便已占去一半。缅怀先哲，追思两三千年的流传至今的事物，岂能不令人痛恨这些一知半解，妄自蔑视中国文化的人们！须知一个根深蒂固的文化，建设起来，是经过多少时间，和多少哲人的心血所完成。要想改变，以适应世界的趋势而争取生存，那也要学而有术，谋定而后动，岂是浅薄狂妄，轻举妄动所能做得到的吗？

丛林与帮会社会

丛林禅寺，虽然是僧众集团专修的一个佛教社会，究竟它是具有宗教组织，和戒条的管理的。否则，在佛教慈悲平等的观念下，如果发生人事情伪的纠纷，比之普通社会，恐怕还难处理。所以传说中便有“宁带一千个兵，不带一百个僧”。就是这个意思。但是过去的住持和尚们，和其他被请任为丛林的班首执事们，他们的德行才智，姑且不论，就各人的身世经历来说，大多都还有一番涉世的经验，因此古人称此中是“龙蛇混杂，凡圣同居”，确实是最难分辨的。在中国历史上，许多失意英雄，亡国志士，或是身世有难言之痛的，很多都在心灰意懒之余，托迹禅门，参求正果，自以红鱼青馨，了此残生的，事实并不太少。当唐宋以来禅门兴盛的时候，一个丛林中所容纳的僧众，往往多以千计，所以在严格执行清规戒律以外，势必阴以兵法部勒弟子，也是极其可能的事。唐、宋、明，开国之初，少林寺等僧人，帮助李世民、赵匡胤、朱元璋辈平定天下，功成不居，退归林下，这也是历史的事实。例如田雯《游少林寺记》说：唐僧昙宗，住河南少林寺，精通武艺。武德四年，太宗时为秦王，奉命讨王世充。昙宗等十三人，参加战阵。以威猛善战，克敌制胜。太宗奉昙宗为大将军，其余不愿为官者，各赐紫罗袈裟一袭。少林寺便将石刻御劄嵌于壁间云云。又例如《樵书二编》卷九载，僧兵湖广士兵论云：“明嘉靖癸丑，倭兵入犯苏淞海滨，以兵民御之，败而走者三十七阵矣。操江蔡公克廉募僧兵歼灭之。自后我师与倭战多凯旋。凯旋自天员一阵始也”，“倭犯杭城，三司会僧兵四十人御之。其将为天真、天池二人。天池乃少林僧。于是交兵，大破倭奴。倭人走袭上海太仓。蔡公驻节于苏，走金币至杭，聘取僧兵。杭方戒严，莫肯与。鹿园（僧

名）无以谢蔡公，使人请月空等十八人，原非御寇四十人之列。三司遂听之。鹿园与月空曰：尔之见都院也，宜述僧兵众寡不敌之形，徼其礼币而善辞之，脱有不允，可荐少林僧天员为将。见讲《楞严经》于天池山中，乃将材也。月空见蔡公，辞不获，遂荐天员。天员就聘出山，乃五月十日也。蔡公馆之于瑞光寺，与月空同处。月空领杭僧兵十八名，天员领苏僧四十八人，协力征剿。又选蛇山兵十人，与月空合为一枝。六月初十日遣哨兵六团，有贼百余人。奋力追击，贼惧而逸。复屡战辄胜，凡翁家港所逃，及老营之贼，悉剿灭无遗。计僧所伤亡者四人耳。”尤其是朱元璋微时，曾在皇觉寺为僧，当然他了解丛林的制度，所以他的初期官制，还有如丛林班首称呼的存在，例如都察院等的称谓，便是丛林的情调。因为明代的官制，是因袭元代的旧制，再参酌唐宋的制度，加以改变而来，元代的官制，受喇嘛教和刘秉忠的影响，许多地方，都带有僧团的意味，虽然有耶律楚材之才之美，仍然难以出其窠臼。

当南宋金元之间，道士丘处机师徒等，便仿照禅宗丛林制度，创立全真道，保存民族文化。到了清兵入关以后，前明的亡国大夫，与一般有知识的人士，独抱亡国之痛，凡义不降清，或者想图谋恢复的，他们有鉴于士大夫的容易变节，便暗中联络江湖豪侠等辈，渐渐就形成为民间帮会的组织，相传如顾亭林、李二曲、黄梨洲、傅青主等人，就是在幕后倡导其事的中坚分子。当然此中参加的，一定有许多逃名避祸的明朝遗老，自藉和尚道士的身份活动的。所以这种帮会社会的组织，除以传统文化的忠孝仁义为骨干，志在反清复明，其他规矩仪式，都是仿照丛林制度的形式。例如清初的哥老会（洪帮），以及以后分化为青帮、红帮，等等，它的外表只是一种社会活动，内在的目的，还是企图为民族国家，恢复大业。其他如在北方一带，以三教合参的理门，以后称为“理教”，它的组织，也是参照丛林制度

的。等而下之，如明清两代的各种道派，以及大刀会、红枪会以及各种似道非道的道术门派，或多或少，总是因袭丛林的规矩来组织的，由此可见丛林制度，它在中国各阶层的社会里，确是有它历史上的特殊影响。

结论

中国传统文化，素来是以儒家为主流。儒家高悬大同天下的目的，是以礼乐为主道政治的中心。由于礼乐的至治，就可以实现《礼运》篇的天下为公的目的。但是经过数千年的传习，一直到了唐代，才只有在佛教禅宗的丛林制度里，实现了一个天下为公的社会。它在形式上，固然是一种佛教僧众的集团，然在精神上，它是融合礼乐的真义和佛教戒律的典型。“礼失而求诸野”，如果讲到一个真善美的社会风规，恐怕只有求之于丛林制度了。但是也还不能作为治国平天下的规模，因为国事天下事，与丛林社会相比，其艰难复杂，又何止百千万倍。人是一个有情感和理性的生物，无论性和情，只要偏重在哪一面，就不能两得其平，结果都不会安定人生的。丛林制度它能普及流传，不外四个原因：

第一，因为出家了的僧众，已经发自内心的，抑弃了世事人欲的情感牵扰，虽然住在丛林里，过的是集团生活，又是绝对自由追求自我理想的境界。

第二，宗教的信仰，和发自因果分明的观念，已经不需要外加的法律管制。

第三，各人由内心的自净其意，发为规矩，便是最高自治的原理。

第四，维持生命生活的经济制度，早已作到福利的要求，所以他们只要管自己的身心修养，其余的一切就都可以放下了。

因此他们可以做到，像儒家礼乐最高目的，和墨家摩顶放踵，以利天下的要求。如果是普通人的社会呢？男女饮食和物欲的权利，只有日益向外扩充和发展。人事和世事的推排，相互间便有争执。许多在学理和教育上决定是正确的道理，一到人情和人欲的要求上，便完全不是那样一回事了。即如完美的丛林制度，它在教导以外，再没有刑责可行，假使没有最高道德作为依持，要想求其安然垂范达千余年之久，绝对是不可能的事。南宋时代，杭州径山大慧宗杲禅师，与温州龙翔竹庵大珪禅师，恐怕后来丛林衰落，便合力记述历来丛林住持的嘉言善行，留作后世的准绳，作了一部《禅林宝训》的书。其中高风亮节，以及敦品厉行的典型，足以与宋儒学案，媲美千秋。如果去掉它僧服的外层，作为为人处世的修养范本来看，一定别有无穷受用，可以启发无限天机。

百丈禅师创建丛林以来，他的初衷本意，只是为了便利出家僧众，不为生活所障碍，能够无牵无挂，好好地老实修行，安心求道。他并不想建立一个什么社会，而且更没有宗教组织的野心存在，所谓“君子爱人以德”则有之，如果认为他是予志自雄，绝对无此用心。尤其是他没有用世之心，所以他的一切措施，自然而然地便合于儒佛两家慈悲仁义的宗旨了。如果他有世务上的希求，那便会如佛经所说：“因地不真，果遭纡曲。”岂能成为千古宗师？在他当时，一般人之所以责骂他是破戒比丘，只因大家抵死执著印度原始佛教的戒律，认为出家为僧，便不应该耕种谋生的。站在我们千秋后世的立场来看，如果他当时不毅然改制，还让僧众们保持印度原来的乞食制度，佛教岂能保存其规模，传流到现在吗？禅宗最重人们确有见地，佛教称佛为大雄。时移世变，时代的潮流，由农业社会的生活方式，已经进到工商业科学化的今天，追怀先哲，真有不知我与谁归之叹了。

南怀瑾先生著述目录

1.禅海蠡测　（一九五五）

2.楞严大义今释　（一九六〇）

3.楞伽大义今释　（一九六五）

4.禅与道概论　（一九六八）

5.维摩精舍丛书　（一九七〇）

6.静坐修道与长生不老　（一九七三）

7.禅话　（一九七三）

8.习禅录影　（一九七六）

9.论语别裁（上）　（一九七六）

10.论语别裁（下）　（一九七六）

11.新旧的一代　（一九七七）

12.定慧初修　（一九八三）

13.金粟轩诗词楹联诗话合编　（一九八四）

14.孟子旁通　（一九八四）

15.历史的经验　（一九八五）

16.道家密宗与东方神秘学　（一九八五）

17.习禅散记　（一九八六）

18.中国文化泛言（原名“序集”）　（一九八六）

19.一个学佛者的基本信念　（一九八六）

20.禅观正脉研究　（一九八六）

21.老子他说　（一九八七）

22.易经杂说　（一九八七）

23.中国佛教发展史略述　（一九八七）

24.中国道教发展史略述　（一九八七）

25.金粟轩纪年诗初集　（一九八七）

26.如何修证佛法　（一九八九）

27.易经系传别讲（上传）　（一九九一）

28.易经系传别讲（下传）　（一九九一）

29.圆觉经略说　（一九九二）

30.金刚经说什么　（一九九二）

31.药师经的济世观　（一九九五）

32.原本大学微言（上）　（一九九八）

33.原本大学微言（下）　（一九九八）

34.现代学佛者修证对话（上）　（二〇〇三）

35.现代学佛者修证对话（下）　（二〇〇四）

36.花雨满天　维摩说法（上下册）　（二〇〇五）

37.庄子諵譅（上下册）　（二〇〇六）

38.南怀瑾与彼得·圣吉　（二〇〇六）

39.南怀瑾讲演录二〇〇四—二〇〇六　（二〇〇七）

40.与国际跨领域领导人谈话　（二〇〇七）

41.人生的起点和终站　（二〇〇七）

42.答问青壮年参禅者　（二〇〇七）

43.小言黄帝内经与生命科学　（二〇〇八）

44.禅与生命的认知初讲　（二〇〇八）

45.漫谈中国文化　（二〇〇八）

46.我说参同契（上册）　（二〇〇九）

47.我说参同契（中册）　（二〇〇九）

48.我说参同契（下册）　（二〇〇九）

49.老子他说续集　（二〇〇九）

50.列子臆说（上册）　（二〇一〇）

51.列子臆说（中册）　（二〇一〇）

52.列子臆说（下册）　（二〇一〇）

53.孟子与公孙丑　（二〇一一）

54.瑜伽师地论　声闻地讲录（上册）　（二〇一二）

55.瑜伽师地论　声闻地讲录（下册）　（二〇一二）

56.廿一世纪初的前言后语（上册）　（二〇一二）

57.廿一世纪初的前言后语（下册）　（二〇一二）

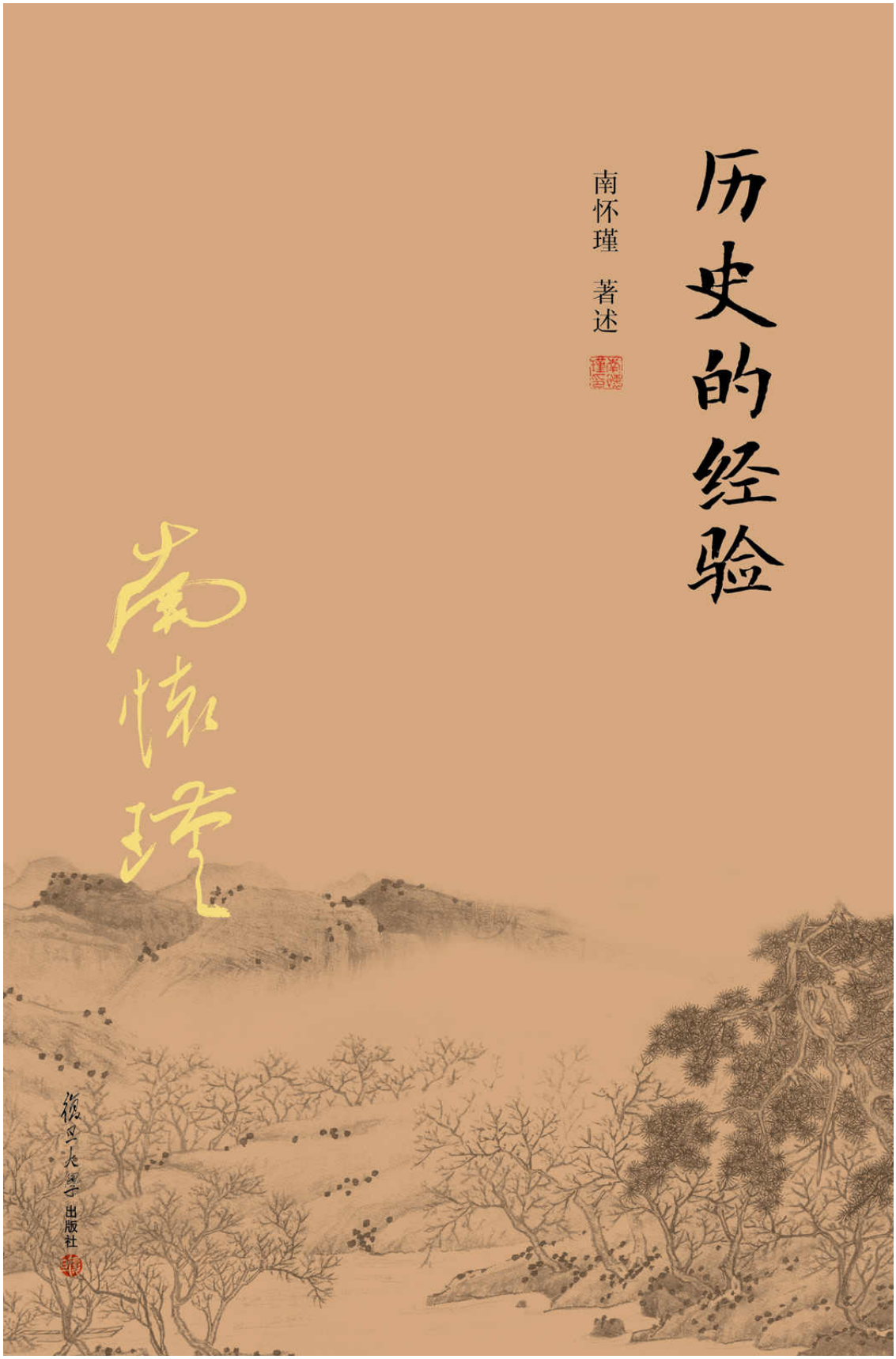
58.孟子与离娄　（二〇一二）

59.孟子与万章　（二〇一二）

60.宗镜录略讲（卷一至五）　（二〇一三至二〇一五）

历史的经验

南怀瑾 著述



历史的经验

南怀瑾　著述

复旦大学出版社

目　录

出版说明
校订版说明
前言
上编
话题
神谋鬼谋
春秋多权谋
正反相生（《长短经》——反经）
古今无定法
仁爱的流弊
仗义的流弊
信陵君的故事
讲礼的流弊
郭嘉论袁绍与曹操
乐乐的流弊
名器的流弊
重法制的流弊
刑赏的流弊
学识的流弊
盗窃死人以自豪
福利社会的事
孟子讲故事
楚灵王的故事
尚贤的流弊

姜太公论派系问题
不能善用所长的五反
姜太公论三明
专权与嫉妒
文武兼资论
人与牛的故事
匡衡论政风
更上一层楼的道理
京房的故事
庄子的著作权被盗
田成子窃齐的故事
晏子论权
圣盗同源
苏秦的历史时代
远见抵不住现实的短视
苏秦受到反教育
药不对症的言论
人情千古重多金
雏燕初飞
反复波澜的人世
人才与时代历史
牵涉到商鞅
外才与内用
张仪的故事
刺激的教育
山梁雌雉 时哉！时哉！
引用历史的经验

长短纵横
人臣之道
六种正臣的典范
恕臣之道
反派臣道的型态
防邪之道
忠奸之辨
下编
前记
素书六章
原始章第一
求人之志章第二
正道章第三
本德宗道章第四
遵义章第五
安礼章第六
太公兵法
上卷
中卷
下卷
阴符经〔汉〕张良等注
上篇
中篇
下篇
附录一
张良传
附录二

《素书》原序
附录三
太公《阴符经》述要
南怀瑾先生著述目录
返回总目录

出版说明

谋略，中国古代文化又称之为纵横之术、长短之术、勾距之术。为总结历史的经验，著名学者南怀瑾先生曾就中国古代谋略做过系统讲析，其讲记以“历史的经验”为名，由台湾老古文化事业公司于一九八五、一九八六年分两册出版。第一册撷取赵蕤《长短经》、刘向《战国策》、桓范《世要论》精华，参以历史上兴亡成败的实例，论述了治世、用人、防邪、辨奸之道。第二册是对《素书》《太公兵法》《阴符经》的逐句串讲。《素书》名为黄石公所传，张良辅佐刘邦，兴汉灭楚，兵机谋略，多得是书之助，张良之后，此书不知去向，至晋，有人盗张良墓，于玉枕处发现此书，始得再传于世。本书重在其中经义的阐发，并将近一百五十则历史故事，铺注于原经文之后，供读者经史相参，从中悟得创业待人的道理。一九九〇年我社经作者和原出版单位授权，将《历史的经验》两册合为一册（分上、下编），以“历史上的智谋”为名，改排出版，以供研究。一九九二年恢复原名再版。

兹经版权方台湾老古文化事业公司授权，将老古公司二〇〇九年一月版校订出版，以供研究。

复旦大学出版社

二〇一五年十一月二十六日

校订版说明

这本书是在十年前出版的，三年前又授权在大陆印行简体字版，出书后广受读者欢迎，得到很大的回响。

后有北京陈四益先生，为文指出本书中有关《晏子论权》一节，讲解似有偏差之处，南师怀瑾先生获悉后，除立即致函陈君，感谢其热心纠正外，并立嘱编辑部重新校订全书，修正疏失。为此也要向读者致歉。

开始参加这次校订工作的人，有阎修篆、周勋男、吴琼恩及杜忠诰等诸先生。但最后独挑大梁者，却是杜忠诰先生一人了。

杜先生是在大学时代由《论语别裁》一书，开始与南师结缘的，后也曾从学南师。大学毕业后攻读硕士而后进行博士研究，致力传统文化艺术，孜孜不倦，成就斐然。近年来曾多次获文艺奖，更为台湾著名书法家。此次在百忙中担负校订工作，盛情可感。

在新版印行之际，略述大概经过，并向参与过校订工作的诸位先生致谢。

老古文化公司编辑部　刘雨虹　记

一九九五年十一月台北

前言

历史本来就是人和事经验的记录，换言之，把历代人和事的经验记录下来，就成为历史。读历史有两个方向：

一是站在后世——另一个时代，另一种社会型态，另一种生活方式，从自我主观习惯出发，而又自称是客观的观点去看历史，然后再整理那一个历史时代的人事——政治、经济、社会、教育、军事、文学、艺术等等，从各个不同的角度去评论它、歌颂它或讥刺它。这种研究，尽管说是客观的批判，其实，始终是有主观的成见，但不能说不是历史。

二是从历史的人事活动中，撷取教训，学习古人做人临事的经验，作为自己的参考，甚之，借以效法它、模仿它。中国自宋代开始，极有名的一部历史巨著，便是司马光的《资治通鉴》。顾名思义，司马重辑编著这一部史书的方向，其重点是正面针对皇帝们——领导人和领导班子们作政治教育必修的参考书。所谓“资治”的涵义，是比较谦虚客气的用词。资，是资助——帮助的意思。治，便是政治。合起来讲，就是拿古代历史兴衰成败的资料，帮助你走上贤良政治、清明政治的一部历史经验。因此，平常对朋友们谈笑，你最喜欢读《资治通鉴》意欲何为？你想做一个好皇帝，或是做一个顶天立地的大臣和名臣吗？当然，笑话归笑话，事实上，《资治通鉴》就是这样一部历史的书。

我讲历史的经验，时在一九七五年春夏之间，在一个偶然的机会，一时兴之所至，信口开河，毫无目的，也无次序地信手拈来，随便和“恒庐”的一帮有兴趣的朋友谈谈。既不从学术立场来讨论历史，更无所谓学问。等于古老农业社会三家村里的落第秀才，潦倒穷酸的老学究，在瓜棚豆架下，开讲《三国演义》《封神榜》等小说，赢得大众化的会心思忖而已。不料因此而引起许多读者的兴趣，促成老古文化出版公司搜集已经发表过的一部分讲稿，编排付印，反而觉得有欺世盗名的罪过。因此，联想到顾祖禹的一首诗说：“重瞳帐下已知名，隆准军中亦漫行。半世行藏都是错，如何坛上会谈兵。”我当忏悔。

一九八五年端阳　南怀瑾自述

上编

话题

“历史的经验”这个题目，是贵会负责人出的，大得无可比拟。若想要就这个题目研究，同时可走几种路线：一个是应用的方面，怎样用得上历史的经验。一个是纯粹的推论，研究学理的一方面，这是历史学家的事。现在大学中的历史系、历史研究所，大概向这一方面走，偏重研究学理，不大讲应用。我们在这里所讲的性质，是要偏重于讲应用的。

历史的经验，如果我们以逻辑的立场来看，这个题目的本身就是答案，因为历史的本身就是经验。如果我们以学术的观点看历史，所谓历史，全部不过是两个问题：一个人的问题，一个事的问题。历史的记载，不外人与事。从人的方面来讲，大概又分两个方向来立论，拿旧的观念说：一个是经，一个是权。经是大原则，不能变动，权又叫作权变，就是运用的方法。从事的方面来讲，西方文化现在是二十世纪，只有两千年，但在中国来说，已经上下五千年了，所看到的事，似乎有现代与古代的不同，假使我们对历史有真的了解，就没有什么不同了。“风月无今古，情怀自浅深。”宇宙没有什么过去、现在、未来的太多不同，它永远是这样的太阳、这样的月亮、这样的风、这样的雨，只是人的思想观念上感受不同，发生了情感、思想上不同的形态，我们中国人用文学来表达，就成了这样的诗句。古人主张多读书，就是在于吸收历史上许多经验。

今日我们讲“历史的经验”这个课程，应该向哪一方面讲？这就要先有一个立场了。应该先问问我们今日工作上、业务上需要的是什么？就在这个观点去找历史的经验，这是一个立场。假如我们是在大

学里，从学术的立场去看历史的经验，又是另外一个讲法。因此，今日我们以应用的立场来讲历史的经验就相当的复杂了。当商量决定这个题目的时候，我觉得好玩，就一口答应下来。我有一大毛病，到老改不了“童心未泯”，始终贪玩。等到真正临讲以前，一个星期以来心情非常沉重，因为没有东西可讲；这是一个创新的课程，国内外各大学，还没有这样一门课程，无成规可循。其次包括的资料太多，假使编一本书，一定很有趣，编得现代化一点，销路一定不坏。但没有这个准备和时间，它的范围牵涉到二十五史内外许多学问，什么都用得上，这是第一个精神上感到负担很重的地方。其次站在这个立场来讲这个题目，责任上有一个很重的负担，这里要讲的“历史的经验”，实际上就是讲“谋略”，看到现在学校里专讲“谋略学”的，我觉得很有趣的，七十二变、三十六计都拿出来了，还有人专门写这类的书。但我觉得讲“谋略学”必须要严重的负责，因为“谋略”是一把刀，它的本身没有善恶，用得好是救人的，用不好，的确是害人的。我们受旧文化的影响很深，因果的观念根深蒂固，去不了的。假使有人听了以后，用来做了一件坏事，或者害了别人，自己好像就会背上很大的因果责任，良心上很难受，所以觉得负担很重。

神谋鬼谋

真讲“谋略学”，要先有几个方面的认识，以前讲《论语》时曾提到过，中国文化大致分为君道、臣道和师道。君道是领导的哲学与艺术；臣道也包括了领导的艺术，不过，比较有承上接下的哲学与艺术；至于师道又另当别论。可是说到师道，我们中国文化历史上有句成语，在曾子这本书中，曾经提出一个原则：“用师者王，用友者霸，用徒者亡。”我们的历史经验，“用师者王”像周武王用姜太公，称之为尚父，这称呼在古代是很尊重的，当然不是现代所说干爹的意思，但非常非常尊重，是对尊长一辈的人，才能称呼的。历史上列举汤用伊尹，周文王用吕望（姜太公），都是用师，就是领导人非常谦虚，找一个“师”来“用”，便“王天下”成大功。至于齐桓公用管仲，汉高祖用陈平、张良之流，刘备用诸葛亮等，都是“用友者霸”的好例子。至于“用徒者亡”，是指专用服从的、听命的、乖乖的人，那是必然会失败的。这是曾子体察古今的历史经验，而后据以说明历史兴衰成败的大原则，由此可知师道也很难讲。

春秋多权谋

那么我们对于谋略学，该怎样讲法？走什么样的路线呢？我们先看谋略的本身。讲到“谋略”两个字，大体上大家很容易了解。假使研究中国文化，古代的书上有几个名词要注意的，如纵横之术、钩距之术、长短之术，都是谋略的别名。古代用谋略的人称谋士或策士，专门出计策，就是拿出办法来。而纵横也好，钩距也好，长短也好，策士也好，谋略也好，统统都属于阴谋之术，以前有人所说的什么“阴谋”、“阳谋”，并不相干，反正都是谋略，不要把古代阴谋的阴，和“阴险”相联起来，它的内涵，不完全是这个意思。所谓阴的，是静的，暗的，出之于无形的，看不见的。记载这些谋略方面最多的，是些什么书呢？实际上《春秋左传》就是很好的谋略书，不过它的性质不同。所以我们要研究这一方面的东西，尤其是和现代国际问题有关的，就该把《战国策》《左传》《史记》这几本书读通了，将观念变成现代化，自然就懂得了。现在再告诉大家一个捷径：把司马迁所著《史记》的每一篇后面的结论，就是“太史公曰”如何如何的，把它集中下来，这其间就有很多谋略的大原则，不过他并不完全偏重于谋略，同时还注意到君子之道，就是做人的基本原则。

研究这几本书的谋略，其中有个区别。像《战国策》这本书是汉代刘向著的，他集中了当时以及古代关于谋略方面的东西，性质完全偏重于谋略，可以说完全是记载智谋权术之学的。这本书经过几千年的抄写刻板，有许多字句遗漏了，同时其中有许多是当时的方言，所以这本书的古文比较难读懂。左丘明著的《左传》，如果从谋略的观点看这本书，它的性质又不同，它有个主旨——以道德仁义作标准，

违反了这个标准的都被刷下去，事实上对历史的评断也被刷下去了。所以虽然是一本谋略的书，但比较注重于经——大原则。至于《史记》这一本书，包括的内容就多了。譬如我们手里这本《素书》中，就有一篇很好的资料——《留侯世家》，就是张良的传记，我想大家一定读过的，这是司马迁在《史记》上为张良所写的传记。如果仔细研究这一篇传记，就可自这一篇当中，了解到谋略的大原则，以及张良做人、做事的大原则，包括了君道、臣道与师道的精神。

正反相生

（《长短经》——反经）

反经在领导哲学的思想上很重要，我们看过去很多的著作，乃至近七八十年来的著作，都不大作正面的写法。有一点我们要了解，有人对这些都有研究的，他们晓得人是具有这样的成分，所以，我们今日对于一些反面的东西，不能不注意。

反经的“反”字，意思就是说，天地间的事情，都是相对的，没有绝对的。没有绝对的善，也没有绝对的恶；没有绝对的是，也没有绝对的非。这个原理，在中国文化中，过去大家都避免谈，大部分人都没有去研究它。这种思想源流，在我们中国文化里很早就有，是根据《易经》来的，《易经》的八卦，大家都晓得，如“☷”是坤卦，它代表宇宙大现象的大地，“☰”乾卦，它代表宇宙大现象的天体，两个卦重起来，“䷋”为天地“否”卦，否是坏的意思，倒霉了是否，又有所谓“否极泰来”，倒霉极点，就又转好了。但是，如果我们倒过来看这个卦，就不是“䷋”这个现象，而变成了“䷊”地天“泰”卦，就是好的意思。《易经》对于这样的卦就叫作综卦，也就是反对卦，每一个卦，都有正对反对的卦象（其实《易经》的“变”是不止这一个法则，这都叫卦变）。

这就说明天地间的人情、事理、物象，没有一个绝对固定不变的。在我的立场看，大家是这样一个镜头，在大家的方向看，我这里又是另外一个镜头。因宇宙间的万事万物，随时随地都在变，立场不同，观念就两样。因此，有正面一定有反面，有好必然有坏。归纳起来，有阴就一定有阳，有阳一定有阴。阴与阳在哪里？当阴的时候，

阳的成分一定涵在阴的当中，当阳的时候，阴的成分也一定涵在阳的里面。当我们做一件事情，好的时候，坏的因素已经种因在好的里面。譬如一个人春风得意，得意就忘形，失败的种子已经开始种下去了；当一个人失败时，所谓失败是成功之母，未来新的成功种子，已经在失败中萌芽了，重要的在于能不能把握住成败的时间机会与空间形势。

我们在说反经之前，提起卦象，是说明人类文化在最原始的时代，还没有文字的发明，就有这些图像、重叠的图案。这种图案就已经告诉了我们这样一个原理：宇宙间的事没有绝对的，而且根据时间、空间换位，随时都在变，都在反对，只是我们的古人，对于反面的东西不大肯讲，少数智慧高的人都知而不言。只有老子提出来："祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。"福祸没有绝对的，这虽然是中国文化一个很高深的慧学修养，但也导致中华民族一个很坏的结果（这也是正反的相对）。因为把人生的道理彻底看通，也就不想动了。所以我提醒一些年轻人对于《易经》、唯识学这些东西不要深入。我告诉他们，学通了这些东西，对于人生就不要看了。万一要学，只可学成半吊子，千万不要学通，学到半吊子的程度，那就趣味无穷，而且觉得自己很伟大，自以为懂得很多。如果学通了，就没有味道了（一笑）。所以学《易经》还是不学通的好，学通了等于废人，一件事情还没有动就知道了结果，还干嘛去做！譬如预先知道下楼可能跌一跤，那下这个楼就太没道理了。《易经》上对人生宇宙，只用四个现象概括：吉、凶、悔、吝，没有第五个。吉是好。凶是坏。悔是半坏、不太坏、倒霉。吝是闭塞、阻碍、走不通。《周易·系传》有句话："吉凶悔吝，生乎动者也。"告诉我们上自天文，下至地理，中通人事的道理尽在其中了。人生只有吉凶两个原则。悔吝是偏于凶的。那么吉凶哪里来？事情的好坏哪里来？由行动当中来的，不动当

然没有好坏，在动的当中，好的成分有四分之一，坏的成分有四分之三，逃不出这个规则，如乡下人的老话，盖房子三年忙，请客一天忙，讨个老婆一辈子忙，任何一动，好的成分只有一点点。

这些原理知道了，反经的道理就大概可以知道。可是中国过去的读书人，对于反经的道理是避而不讲的。我们当年受教育，这种书是不准看的，连《战国策》都不准多读，小说更不准看，认为读这方面的书会学坏了。如果有人看《孙子兵法》《三国演义》，大人们会认为这孩子大概想造反，因此纵横家所著的书，一般人更不敢多看。但从另一观点来说，一个人应该让他把道理搞通，以后反而不会做坏人，而会做好人，因为道理通了以后，他会知道，做坏的结果，痛苦的成分占四分之三，做好的，结果麻烦的成分少，计算下来，还是为善最划算。

其次所谓反，是任何一件事，没有绝对的好坏，因此看历史，看政治制度，看时代的变化，没有什么绝对的好坏。就是我们拟一个办法，处理一个案件，拿出一个法规来，针对目前的毛病，是绝对的好。但经过几年，甚至经过几个月以后，就变成了坏的。所以真正懂了其中道理，知道了宇宙万事万物都在变，第一等人晓得要变了，把住机先而领导变；第二等人变来了跟着变；第三等人变都变过了，他还在那里骂变，其实已经变过去了，而他被时代遗弃而去了。反经的原则就在这里。

古今无定法

现在看《长短经》的本文，举了很多历史的例子：

臣闻三代之亡，非法亡也，御法者非其人矣。故知法也者，先王之陈述，苟非其人，道不虚行。故尹文子曰：仁、义、礼、乐、名、法、刑、赏。此八者，五帝三王治世之术。

这是大原则，这里列举中国上古三代的亡去，这个亡不要一定看成亡国的亡，时代过去了，没有了，都称亡，如昨天已经过去了，用古文可写成“昨日亡矣”。这里的写法，不能认为昨天亡掉了，亡者无也，是过去了，没有了的意思。所以三代的成为过去，并不是因为政治上法治有什么不好而亡的。而是说不管走法家的路线、儒家的路线或道家的路线，一切历史的创造在于人，如现在讲民主，民主是很好，但统御这个民主制度的，还是在于人，如果人不对，民主制度也会被用坏了。专制也是一个政治制度，是一个“法”，法本身没有好坏，统御法的人，领导的人不对，就会弄坏。所以从这里的论断来说，民主也好，法治也好，专制也好，独裁也好，这些都是历史文化的陈述，都成了过去，实际上做坏做好，还是要靠人。

仁、义、礼、乐、名、刑、赏、罚，是中国文化所处处标榜的，可是在反经的纵横家看来，儒家所讲的“仁义”，道家所讲的“道德”这些名称，都不过是政治的一种措施、一种方法而已，他们认为儒家、道家标榜这些，是好玩的，可笑的，这不过是一种政治方法，有什么好标榜的！

仁爱的流弊

故仁者，所以博施于物，亦所以生偏私。——反仁也。议曰：在礼，家施不及国，大夫不收公利。孔子曰：天子爱天下，诸侯爱境内，不得过所爱者，恶私惠也。故知偏私之仁，王者恶之也。

譬如仁就是爱，普遍地爱大家，当然是好事。可是爱的反面，就有私心，有爱就有偏私，这里并举出，中国古代的礼乐制度，是文化的原则。但家与国是要分开的，所给某一家的义务不能普及到全国，给某一家的鼓励，也不能普及于全国。在位服务公家的人，虽然为官大夫，但对公家的公名公利，绝不能归于己有。如宋史上有名的宰相王旦，他提拔了很多人，可是当面总是教训人，等他死了以后，大家才知道自己曾经被他提拔过。当时范仲淹曾经问他，为什么提拔了而不让人知道？王旦说，他提拔人，只是为国家遴选人才，何必让被提拔的人来感谢他私人？所谓“授爵公朝，感恩私室”的事不干，这是大夫不收公利的例子。

接着又举孔子的话：“天子爱天下，诸侯爱境内……”仁爱有一定的范围，超过了范围，就变成私了，如果有偏心，他对我好，我就对他仁爱，这是不可以的，只要偏重仁爱，偏私就会来。自古庸主败亡者多仁慈而不智，项羽、梁武帝等人，其例甚多。

仗义的流弊

义者，所以立节行，亦所以成华伪。——反义也。议曰：亡身殉国，临大节而不可夺，此正义也。若赵之虞卿，弃相捐君，以周魏齐之危。信陵无忌，窃符矫命，以赴平原之急。背公死党之义成，守职奉上之节废，故毛公数无忌曰：于赵则有功矣，于魏则未为得。凡此之类，皆华伪者。

义有正反面，如对朋友讲义气，讲了的话，一定做到，言而有信，对朋友有义，这个节操品行很好，但是处理不当，相反的一面，就有大害了。而且变成“华伪”，表面上很漂亮，实际上是假的，这就是反义。从历史的经验来说，义的正面是国家有困难，社会有困难，为了救社会，为了救国家，为了帮助很多的人，把自己的生命都牺牲掉，在最要紧的地方，绝不投降，绝不屈服，这才是正义，在义的正的一面，便是大义。

可是历史上有许多事情，看起来是讲义，实际上都错了。

如战国时候，赵国宰相虞卿的故事（在《战国策》，或《史记·虞卿列传》里都有记载）。虞卿这个人了不起，他曾著了一部书——《虞氏春秋》，比吕不韦写的《吕氏春秋》还要早一点——他是一个知识分子，平民出身，游说诸侯，得到赵王的信任当辅相，而在当时国际之间，那么紊乱的情形，他起码比现在的基辛格更高明。这个人非常讲义气，他已经当了赵国平原君极为信任的辅相，而他的朋友，魏国的公子魏齐，在魏国出了事情被通缉了，逃到赵国来找他。按当时的魏赵之间的关系，赵国是应该把魏齐送回魏国去的。可是虞卿是

赵国的辅相，魏齐以当年未发达时的私人朋友身份去找他，如果站在法制的立场，虞卿应该把这件事报告赵王，把魏齐引渡到魏国去。而虞卿认为如果这样做太不够义气了。魏齐是自己年轻未发达时的好朋友，今天他在魏国政治上遇到这样大的困难，偷偷来投奔，如果把他送回魏国，就太不够义气，因此“弃相捐君”，连宰相都不当了，偷偷离开了赵王，带魏齐一起跑了。这件历史上的故事，从做人方面来讲是难能可贵的，这是讲义气，但对公的大义而言，这种义气是不对的。

信陵君的故事

第二件故事，在《古文观止》上就有录载，战国时代魏公子信陵君，是战国时的四大公子之一，和齐国的孟尝君，赵国的平原君，楚国的春申君先后齐名，都争相养士。信陵君名无忌，和赵国的平原君是好朋友，平原君有了急难，非要魏国出兵，可是魏王不答应，于是找信陵君，信陵君就把魏王发兵的印信偷出来——送了一件最名贵的皮大衣给魏王宠爱的妃子，把印信偷出来，发令出动自己国家的三军，帮助赵国打垮了敌人。这件事在信陵君来说，对赵国的平原君是够义气了，但到底兵符是偷来的，并不是国家元首发布的命令，也是不对的。

所以对这两件事的结论是“背公死党之义成，守职奉上之节废”。以历史上这两个大名人的故事来讲义，他们违背了大义。为朋友可以卖命，犯法就犯法，为朋友是真的尽心尽力了，这种私人之间的义气是够重的，但是这两个人可不能只讲私人的义气，因为他们是有公家职务的人，这样做违背了职务的守则，是对上不忠实的。“守职奉上”之节也是义，所以从这两件事上来讲，他们实在有亏职守。因此毛公（赵国隐士）就批评信陵君，这样做，对于赵国虽然有功，而对于他自己的魏国来说，就并不算是合理了。凡这一类的历史故事，把义做得过头，反过来了，就容易变成虚伪，都是为了私心而用手段的。

讲礼的流弊

礼者，所以行谨敬，亦所以生惰慢——反礼也。议曰：汉时欲定礼。文帝曰：繁礼饰貌，无益于礼，躬化为可耳，故罢之。郭嘉谓曹公曰：绍繁礼多仪，公体任自然，此道胜者也。夫节苦难贞，故生惰慢也。

中国文化最喜欢讲礼，礼也包括了一切制度。有礼、有规矩，在公家或私人的行为上，是比较好。但是相反的，制度、规矩，行久了，太多了，会出大毛病，会使人偷懒、逃避。和法令一样，立法太繁，就有空隙可钻了。在这一节中提出反面的历史事例。汉高祖统一天下以后，除由叔孙通建立了政治制度以外，由春秋战国下来，经过秦始皇到汉代为止，中国文化又被拦腰斩了一刀，没有好好地建立。叔孙通替汉高祖建立的是政治制度，没有建立文化制度。所以现在讲到中国的学术思想，都讲“汉学”。“汉学”也称作“经学”，像四书、五经等，都是在秦始皇的时候，没有被烧光的，由没有被杀的读书人找出来，背出来的，于汉时重新建立的。我们现在看到的四书、五经以及《老子》《庄子》等古书，认真考证起来，有的地方是有问题，不一定和当时的原书完全一样，在汉代重新建立时，有的还是难免背错了，所以最初文化没有建立根基。到了汉文帝的时候，学者们建议定礼，可是汉文帝反对。后来到汉武帝的时候，才建立以儒家思想为基础的中国文化系统。当时汉文帝和他的母亲，是崇拜道家老子思想的，那个时候的政治哲学，是主张政简刑清，完全是老子思想，尽量地简化，不主张繁琐，这是有名的所谓“文景之治”。到了汉文帝的孙子——汉武帝的时候，才主张用儒家，兼用法家的思想，所以

在中国的文化历史上，严格地看“文景之治”这一段，比较空白，但也比较朴素。汉文帝当时反对定礼，所持的理由是，儒家的礼太繁了，我们读《礼记》就知道，他的说法不无道理，所以墨子也早已反对，还有很多学者和墨子一样都反对繁文缛节，孔子、孟子的思想，对于过分的礼也是不太赞成。照《礼记》的规矩，真是繁琐得很。我们现在这样站，这样坐都不对的，讲话、走路、站、坐、穿衣，生活上一点一滴，都要小心谨慎，所以说是繁礼，麻烦得很，讨厌得很，专门讲外表，笑都不能哈哈大笑，不能露齿，那多痛苦！汉文帝认为这并不是礼的真正精神，不必定那么多条文，大家只要以身作则来教化，就可以了，所以下令不谈这个问题。

郭嘉论袁绍与曹操

另外一个故事，是用曹操的例子。郭嘉是曹操初期最好的参谋长，头脑并不亚于诸葛亮，可惜年轻就死了。当时曹操想打垮袁绍很困难，袁绍当时是世家公子，部队也多，等于军政大权都掌握在袁绍手里。曹操力量薄弱，简直不能和袁绍比。可是当曹操和郭嘉讨论当时的战略时，郭嘉对曹操说，不必担心袁绍。袁绍一定会失败的，因为袁绍是公子少爷，世家公子出身，处处讲规矩，到处要摆个架子。而你曹操，不讲究这些，体任自然，出来就出来了，该怎么做就怎么做，这就会成功。而袁绍处处来个礼仪规矩，文化包袱太重了，摆不掉，一定失败。你的体任自然的直截了当作风，大家都愿意合作，是成功的有利条件。

因为处处要人守礼，要人讲节义，这是令人痛苦的事情，要人压制自己，每一个人讲修养；要求每个人都是圣贤，有学问，有道德，守住这种贞节是很困难的。即使每个人都讲礼，都守规矩，这样习惯了以后，万事就都没得进步了。换句话说，文化学术悠久了，没有精进，也不行。

乐乐的流弊

乐者，所以和情志，亦所以生淫放。——反乐也。《乐书》曰：郑卫之音，乱代之音，桑间濮上之者，亡国之音也。故严安曰：夫佳丽珍怪，固顺于耳目，故养失而泰，乐失而淫，礼失而彩，教失而伪，伪彩淫泰，非所以范人之道。

乐在古代的含义，并不限于音乐，以现代的名词而言，乐包括了文化与艺术，乃至如歌、舞、音乐等。这里说乐本来是好的东西，可以调剂人的性情，是社会文化不可缺少的，但是它的毛病，会使人堕落。我们看历史，一个国家富强了，文化鼎盛，艺术发达到最高点的时候，也就是这个国家、民族、社会最堕落的时候，所以乐有反的一面。《乐书》就说，春秋战国时候，郑国和卫国的音乐，就是乱世的音乐，《诗经》里也收集了一点桑间濮上男女偷情的诗歌。我们现在的部分歌词，以古代对音乐的观点看来，是充满了桑间濮上之音，这是靡靡之音，所以极需要把它净化。因此引用严安的批评说：“佳丽珍怪”，如现代的各种选美，就是佳丽，珍怪就是稀奇古怪的东西拿出来公开、展览、比赛。社会太安定了，没有事做，就搞这些事情，好听、好看、热闹。人类社会真的绝对安定，真到了各个生活满足，那么整个社会就完了。“养失而泰”，养就包括民生，民生太舒泰了，社会就堕落下去。“乐失而淫”，淫就是过度了。“礼失而彩”，文化精神丧失了，表面好听好看的东西却特别多。文化不是只靠歌舞戏剧就可以宣传得好的。如戏剧里演出来好人有好报，恶人有恶报，该是正确的，可是一些孩子看了，专去学戏里坏的动作那一部分，这后果可严重。“教失而伪”，提倡教育是好的，教育的偏差，

结果知识越丰富的人，作假越厉害。养乐礼教都对，但每一事都有反的一面，“伪彩淫泰，非所以范人之道”。要求社会上每个人都一定走上一个轨道，是做不到的，所以讲领导哲学，为政之难，目的在矫正，如矫正得过度了一点，结果发生的偏差就很厉害了。

名器的流弊

名者，所以正尊卑，亦所以生矜篡。——反名也。议曰：古者名位不同，礼亦异数，故圣人明礼制以序尊卑，异车服以彰有德。然汉高见秦皇威仪之盛，乃叹曰：大丈夫当如此。此所以生矜篡。老经曰：夫礼者，忠信之薄而乱之首。信矣哉。

名，是很好的，给人家名誉，这是好事，如现在的表扬好人好事，绝对没有错，但是也会使人生矜篡的念头，就是傲慢、篡夺的念头，这就是由名位而生相反的一面。中国的古礼，名称地位不同，待遇也不同，古代的官制很严格，阶级不同，穿的颜色也不同，它的最初目的在表扬有德，这是好的。可是像秦始皇的车服，显示得那么威风，而汉高祖和项羽，当时看了秦始皇的那种威仪以后，汉高祖心里面就起了“大丈夫当如是乎！”的念头，项羽更直截了当起了“取而代之”的念头，名位就有这样反的一面，正如老子的话：“夫礼者，忠信之薄而乱之首。”人的本质差了，就提倡礼，但是有了礼，制度规范是很好，可也是倡乱的开始。从汉高祖、项羽看了秦始皇的威仪所起的念头这件事，老子的这句话是可信的了。

重法制的流弊

法者，所以齐众异，亦所以乖名分。——反法也。议曰：《道德经》云：法令滋彰，盗贼多有。贾谊云：法之所用易见，而礼之所为至难知也。又云：法出而奸生，令下而诈起，此乖分也。

这是讲法治的道理，每个人处处规矩，每人都有他的守则或范围，本来很好，可是毛病也出在这里，正如《道德经》上老子说的：“法令滋彰，盗贼多有。”一个社会法令越多，犯法的人越多，法令规定越繁，空隙漏洞毛病愈大，历史上秦始皇的法令那么严密，还是有人起来革命。汉高祖一打进咸阳，把秦始皇的法令全部废了，约法三章，只有三项法令：杀人者死，伤人及盗抵罪。很简单的三条，老百姓就服了他，所以贾谊也说，法令越严密，犯法的人也越多起来，有的人要做坏事之前，先去找法令的漏洞做根据，做出来的坏事就变成合法的，法律不能制裁他。法规定了，有时反而容易作假，真正会犯法的人，都是懂法的，法令对这种人毫无办法，这就是乖分。

刑赏的流弊

刑者，所以威不服，亦所以生凌暴。——反刑也。

刑与法不同，刑是杀人，或拘留人，是处罚人，给人精神上、肉体上一种痛苦的处罚。这是以刑树威、遏阻那些不守法的人。但是执行的人，会滥用刑法来欺负别人，有时好人也会受到刑法惩罚的痛苦，这便是刑的反作用。

赏者，所以劝忠能，亦所以生鄙争。——反赏也。

有功奖励，本来是好事，但奖励也会产生卑鄙的竞争。得奖的人，与没有得奖的人，常常会争功、争赏，而争得很鄙俗，所以行赏也有好有坏。

学识的流弊

文子曰：圣人其作书也，以领理百事，愚者以不忘，智者以记事，及其衰也，为奸伪，以解有罪而杀不辜。——反书也。文子曰：察于刀笔之迹者，即不知理乱之本。习于行阵之事者，即不知庙胜之权。庄子曰：儒以诗礼发冢。大儒胪传曰：东方作矣！事之何若？小儒曰：未解裙襦，口中有珠。诗固有之曰：青青之麦，生于陵陂，生不布施，死何含珠，为接其鬓，压其鬓（音许秽反），儒以金椎控其颐，徐别其颊，无伤口中珠。由此言之，诗礼乃盗资也。

文子说，上古时的人，造了文字，有了知识。为什么作了书，要教人懂得文字？文字教育的目的，是使人有知识、懂事。使笨的人思想能够开发，不要忘记过去的错误，聪明的人知识学问高了以后，能够懂事。可是相反的，等到知识越广博，作奸犯科，作假的本事也越大，懂了文字，有了知识以后，犯法的也许就是这些人，而且有理论，讲得出道理来，有罪的人他可以说成没有罪，好人可就受害了。最著名的，如清代小说中的四大恶讼师，以一个字之差，就可以变更一个人有罪或无罪，由此可见一个当公务员的，手里玩笔杆的，有时候真厉害，真可怕，尽管现代是新式公文，还是要小心，不能随便用字，有时候一个字的关系都非常大。老一辈的人常说“一字入公门，九牛拖不出”。可见其严重，这就是文字效用相反的效果。

文子更进一步说，有些人做幕僚出身，专门在文字上挑剔的，笔比刀还厉害。在公文上是完全办对了，也符合法令，可是这件公文出门以后，会造成社会的紊乱，会使人造反。所以会办公文的人，不一

定懂得政治，等于学军事会打仗的人，不知道国家的整个政策和战略一样，所以“察于刀笔之迹者，即不知理乱之本；习于行阵之事者，即不知庙胜之权。”这两句话是名言，要特别注意的。

盗窃死人以自豪

下面是举的一个很有趣的例子，又举出庄子来了，庄子是很会挖苦人的，这个故事记载在《庄子》的杂篇里面，这个故事很妙，他说读书人没有一个好人，都是在挖开死人的坟墓，偷死人的东西据为己有，包括我们自己在内，都是把死人坟墓里的东西挖来，当成自己的，在这里吹。这个故事说，老师带了学生，去挖前辈一个读书人的坟墓，挖了一整夜了，老师站在旁边问道：天都快要亮了，你挖得怎样，拿到了东西没有？学生说：已经挖开了，看见了死人，不过不好意思脱他身上的衣服，可是他的嘴里含着一颗宝珠，这颗宝珠一定要挖出来才行（我们今天所讲的，都是古人吐出的口水，我们将这些残余的唾沫拿来，加一点化学作用，就变成自己的学识在这里吹，这就叫做学问，也就是庄子所说死人口里的宝珠）。老师一听见学生说死人嘴里有珠，就说这有道理，古人说的，绿油油的麦子，要生长在旷野的山坡上，人生也要在活着的时候，显现出现实的美丽来，可是坟墓里的这个家伙，生前那么悭吝，向他请教他都不说，死了嘴里却还含了一颗宝珠，快把他的珠子拿来！可是，小子得小心地偷，你先把他的头发抓住，压开他下巴的两边，然后用铁钉撑开他的嘴。慢慢张开他的牙关，他的尸骸骨头弄坏了没有关系，可是他嘴里那颗宝珠，千万要小心拿来，不可毁损。

这是庄子在骂人。试看各种文章，里面“孔子曰”就把孔子嘴里的珠掏出来了，“柏拉图说”就把柏拉图嘴里的珠掏出来了，都是偷死人嘴里的宝珠。读书人都是这样教学生，这样说起来，知识毫无用处，越有知识的人，越会做小偷。还有，自己有一肚子好学问，著一

本书，流传千古，还不是又被后代的人偷去。没有学问还没有人来偷，如果嘴里含一颗宝珠，死了以后，棺材还被人挖出来。暴君就专搞这一套。

这故事把天下读书人都骂尽了，但是也使我们懂了一个人生的道理——一切的努力，都是为别人作准备。

福利社会的事

其作囿也，以奉宗庙之具，简士卒，戒不虞。及其衰也，驰骋弋猎，以夺人时。——反囿也。齐宣王见文王囿大，人以为小，问于孟子。孟子曰：周文王为囿，方七十里，刍荛者往焉，雉兔者往焉，与人同之，民以为小，不亦宜乎？臣闻郊关之内，有囿方四十里，杀其麋鹿者，如杀人之罪，民以为大，不亦宜乎？楚灵为章华之台，伍举谏曰：夫先王之为台榭也，榭不过讲军实，台不过望氛祥，其所不夺穑地，其为不匮财用，其事不烦官业，其日不妨事务。夫为台榭，将以教人利也，不闻其以匮乏也。

中国古代的囿，是帝王宫廷所造的大花园。造囿的第一个宗旨，奉宗庙社稷，把祖宗的牌位摆在里面，作为国家的象征。另外一个宗旨，是“简士卒”，训练部队，以戒备国家的不时之虞，防止随时随地意想不到的变乱事故。这本来是好的。可是国家到了鼎盛的时候，这种戒备的心理松弛了，失去了警觉性，练兵的操场，变成了运动场，最后还被敌人占领去了。这就是造囿的反效果，所以天下事都有正的一面和反的一面。

孟子讲故事

在历史上也有囿的故事，齐宣王看见以前文王的囿大，可是一般人还以为太小了，就问孟子这是什么道理？这一段读过《孟子》的都知道。中国上古周朝的时代，虽然是皇帝的专制政体，他修的囿，是与民同乐的公园，到春秋战国以后，就没有公园了，变成皇帝私人玩赏的地方。我们中国现在的公园兴起，老实说是近百年来受了西方文化的影响，而历史上我国在周代以前的文化，本来就有公园，所以孟子告诉齐宣王，造公园与民同乐、同利益，大家自然会认为方圆七十里的公园还太小了。他同时对齐宣王说，听说你修的囿，方圆只有四十里，里面养了许多动物，小羊、小鹿之类，如果老百姓打猎杀了小鹿，你就要把打猎的人抓来，如同惩罚杀人犯一样抵罪。所以老百姓会讨厌，因为你只是私人的享受，何必修那么大的花园。

楚灵王的故事

另一个历史故事，楚国的灵王修章华台，伍子胥的祖父伍举反对，他对楚灵王提出意见说，照中国文化的道理，我们的大建筑，修建大广场，是讲军事，为训练部队用，建筑高台是研究天文用的。可是尽管国家需要这样大的建筑，还是有四个条件，就是第一不能占用老百姓用来种田的土地；第二这项建筑的经费，不伤害到国家的财政；第三对于工程，雇用老百姓来做，并不妨碍到公私的事情；第四在时间上，绝不在农忙的期间动工。所以一个国家伟大的建筑，是教人有利于社会，这样国家进行的伟大建筑，不但不会招惹民怨，甚至都将成为百姓感戴颂扬的对象了，就不会发生国家财政上有所匮乏的问题了。

我们现代是以民主政治为基础，尤其近几十年来的政治观念，当然到了最进步的时候，而在古帝王时代，就有这许多毛病，这都是讨论古代政府在建筑方面的反效果给予我们历史教训的经验。

尚贤的流弊

其上贤也，以平教化，正狱讼，贤者在位，能者在职，泽施于下，万人怀德。至于衰也，朋党比周，各推其与，废公趋私，外内相举，奸人在位，贤者隐处。——反贤也。太公谓文王曰：君好听世俗之所举者，或以非贤为贤，或以非智为智，君以世俗之所举者为贤智，以世俗之所毁者为不肖，则多党者进，少党者退，是以群邪比周而蔽贤，是以世乱愈甚。文王曰：举贤奈何？太公曰：将相分职，而君以官举人，案名察实，选才考能，则得贤之道。古语曰：重朋党则蔽主，争名利则害友，务欲速则失德也。

在诸子百家中，墨子主张贤人的政治，“尚贤”、“尚同”是他主要的思想。历史上的政治哲学思想，都是圣贤的政治哲学。现在这里的反贤，并不是反对圣贤政治，而是说太过分了，太偏重了，就会出问题。正如孔子说的“矫枉过正”，矫枉到超过了正的分寸，又是偏了，尚贤也是一样，原文“上贤”的“上”与“尚”通，就是重视的意思。在尚贤政治好的一面，是平教化。社会的教育文化到最高的水准，社会安定，没有犯罪的人，所以“贤者在位，能者在职”，这是中国政治的大原则，最终的结果，就是“泽施于下，万人怀德”八个字，使全民得到这种政治所产生的福利。而在另一面，光讲贤人在职，贤能与不贤能的人，好人或不好的人，很难分别，如果走偏了，好人与坏人往往也会结成一党。比如历史上很有名的党祸，在汉、宋两代都很严重，宋代乃至有一度立了党人碑，连司马光、欧阳修，这一班历史上公认为正人君子的，都列名在党人碑上，几乎要杀头坐牢

的！而我们现代从历史上来看宋代的党祸，双方都不是坏人，这两派都是好人。另外一派的领袖王安石，历史上说他如何如何坏，其实也说不出他什么坏的事实，只是说他的政策不对，当时实行得不对，但是我们政治上的许多东西，如保甲邻里制度，就是他当时的这一套制度，他的收税原则也没有错。王安石本人，既不贪污，又不枉法，自己穿件衣服都是破的，虱子都在领口上爬，爬到衣领上去，被宋神宗看见，都笑了。三餐吃饭，都只吃面前的一盘，一则是因为近视，看不见对面的菜，更重要的是从来不求美食，对于物质的生活，没有什么过分的需求。可是在宋代他形成了那么大的朋党，只是政治意见不相投，而成为很严重的问题。朋党则比周，同一政治意见的人，会互相包庇，每人都推荐自己信任的朋友，拉自己的关系，结果就废公趋私，变成一个大私的集团，内外挟制，而被坏人利用这个团体，把好人当招牌，安安稳稳坐在上面，替坏人做了傀儡。这就成了贤人政治的反面。

姜太公论派系问题

接下来引用姜太公对文王的建议，作为这个道理的伸论。姜太公告诉周文王，如果完全听信社会上一般人的推举，社会上都说某甲好，就认为某甲好。但社会的这种舆论，不一定有标准，因为群众有时候是盲从的（古代是如此，现在用在民主政治，更要注意）。有时候非贤为贤，并不是真正贤人，因为社会关系多，制造他变成一个贤人的样子，乃至于并不是大智大才的人，也会被社会制造成智者的样子。如果根据社会上这种舆论，领导人便公认这样就是了不起的人，以为就是贤人，就有问题。相反地，对于世俗一般人认为不对的，也跟着大家认为这人就是不对的话，那么拥有多数群众的就能进身，群众少的就会被斥退。于是一班坏人可利用这种机会，彼此结合，遮蔽了贤者之路。因此世乱愈来愈甚了。这也就是说，无论古今中外，人相处在一起，自然就会结党，派系就出来，所以姜太公提出这个意见。

文王问他：我专用贤人，这就好了吧？姜太公答复文王：做领导人的要公平，人与人之间，两三个人在一起，派系就出来了，所以不能怪他有派系。人的社会就是如此，主要在于领导人的公平，将与相，文的武的，制度职务处理得好，在职务上，为政治的需要而找人才。“以官举人”这句话不要轻易放过。看懂了人事，再回过头来看历史，几十年前出来做事的，哪有现在的困难？那时有什么考试？只要找到关系，写一封介绍信，没有缺额，也因人而设官。而政治上轨道的时代，则以官举人，真需要人办事，职务确定了，才找适当的人才，绝不因人情的关系，而另外设一个官。要规规矩矩，不可以乱

来。我们看周代八百年初期的政治，确是“案名察实”，脚踏实地，用人绝不讲人情，选他的才干，考察能力，所以这里的“贤”是实用的人才，稍有不同于“四书”中，孔孟所讲的贤人，这里的贤包括才、能、品格在内。这样才是获得有才能、好品格人才的方法。最后引用三句古话：“重朋党则蔽主，争名利则害友，务欲速则失德。”这三句话是中国文化的精神，小自个人的修养，大至政治的修养，都要特别注意。一个时代，如果派系倾轧，只以小圈子利益为主，互相朋党，则蒙蔽了领导人，重视了权力、地位的名义和利益，有时就会伤天害理，害了好朋友。万事不可求速效，办一件事若要马上得到效果，为了赶成绩，就伤害到别人，伤害到职务，乃至扩大伤害到国家社会，就出了大毛病。

不能善用所长的五反

《韩诗外传》曰：夫士有五反，有势奠贵不以爱人行义理，而反以暴傲。——反贵也。古语曰：富能富人者，欲贫不可得；贵能贵人者，欲贱不可得；达能达人者，欲穷不可得。梅福曰：存人所以自立也，壅人所以自塞也。

家富厚，不以振穷救不足，而反以侈糜无度。——反富也。

资勇悍，不以卫上攻战，而反以侵凌私斗。——反勇也。凡将帅轻去就者，不可使镇边，使仁德守之则安矣。

心智慧，不以端计教，而反以事奸饰非。——反智慧也。说苑曰：君子之权谋正，小人之权谋邪。

貌美好，不以统朝莅人，而反以蛊女从欲。——反貌也。此五者，所谓士失其美质。

这里是讲士的五反，古代的所谓士，以现在来勉强解释，包括了一切知识分子，不过一说知识分子，很容易误为限于读书人，其实不然，无论文的武的都称为士。

这里提到古书的《韩诗外传》里一段文章：一个人有五反，贵、富、勇、智、貌等五种相反的一面。

有些人，有了势力，地位高了，譬如一个人穷小子出身，到了尊贵的时候，本来应爱护别人，爱护朋友，但是他反而不爱护别人，也不爱护朋友，而且做事不照义理，反而骄傲起来，脾气也暴躁起来，这是反贵——第一反，就是说人没有把握永远不变的，看别人，看历

史，看社会，乃至看自己，都没有把握不变。现在自己可怜兮兮的，还很自我欣赏，说不定到达了某一个位置，观念就整个变了。所以要在富贵功名，或贫穷下贱，饥寒困苦都永远不变，保持一贯精神的做法，是很难做到的。但有势尊贵以后，反转来不爱人，不行义理，反而变得暴傲，这就是贵的反面。

这里又引用中国古人的老话，“富能富人者，欲贫不可得”等三句，乍看之下，好像不可能，但从经验中体会，事实就是如此。有钱的人，在他富有的时候，还能够帮助别人也富有，这样广结善缘，得道多助，自己想穷一点都做不到。一般人想，钱越多越好，有谁会希望自己穷的，这就要看个人的人生经验了。人到了有钱、有地位时，若想下来一点，却做不到。有些人运气好，追随到一个了不起的人，一步步富贵上去，想下来做一个老百姓却不可得，能够帮忙别人发达，提拔别人的人，自己想退休不干，也办不到。所以梅福（汉朝人，后来成了神仙，宁波四明山，就是他归隐成仙的地方）说：帮忙人家，结果还是帮忙了自己，阻别人路的人，最后还是把自己的路塞了。

这一段话，仔细去思想，多处去体会就发现意义很深，把前面的古语和梅福的话，对照起来，就可以了解。这些话，并不像其他的书标榜因果的道理，而只是说人的心地要忠厚。

……

第二个是富的反面。本来，一个人有了钱财，应该帮助人家，帮助亲戚朋友，乃至整个社会的贫人。可是，有的富厚之家，不但没有帮助别人，做社会福利、公益事业，反而因家庭的富厚，侈奢无度，这是富的不好，因此有时富贵反而害了人。

……

第三是武勇的反面。有的人，勇敢彪悍，可以做军人，保卫国家，而结果走错了路，如现代青年，当太保流氓，好勇斗狠去欺负人，成为私斗，这是勇的反面。勇是了不起，但有勇的人，走偏了路，就变成大太保，乃至当强盗土匪。所以领导的人，对于勇的人才处理，国家社会该怎样培养他，要很恰当。“将帅轻去就者，不可使镇边。”我们再去读历史，常常看到某一将领在前方，做得非常好，突然会把他调回来，当然，也有的调错了，乃至因而亡国的。可是从这种出了问题的历史例子中，就看得出来，如果调得平安的，就看不出来。如明朝末年，熊廷弼镇守东北，把满人挡住了，最后皇帝被奸臣蒙蔽利用，把熊廷弼调回来，乃至论死。假如说皇帝混蛋，本来他在宫廷里长大，对外面事不全懂，实在就无话可说了。但这些职业皇帝也满聪明的，他从左右大臣那里听来的理论，比我们书本上得来的多，公文比我们看得多，他明知道不必要，可是硬把前方干得好好的将领调回来，也自有他的道理，因为犯了他内心上的妒忌。换什么人？“使仁德守之则安矣！”换一个大度雍容、有仁德、识大体的人坐守边疆，不要打起来就好了。读了这一段，再一想欧美各国的作风，都有他的道理。在我们看来，他们的这种做法全错了，但不要忘了，我们是站在我们的立场去批评，就我们目前的观点而言。而在他们自私的立场，只希望他这一代不乱，安于现实就好了。

由这里知道，书本上的道理到底对或不对，很难评断，同一个道理，同一个原则，用对了就有益，用错了就有害，所以知识这个东西，也是靠不住的，在乎个人的运用。

……

第四是智惠（“惠”通“慧”）的反面。聪明才智的人，心思灵敏，很有智慧，用之于正，对社会有贡献，而相反的就是奸，做作，这是智慧的反面，所以在《说苑》这部书上说，“君子之权谋正，小人之权谋邪”。权谋就是手段，手段本身并不是坏的名词，圣贤讲道德，道德也不过是一个手段，仁义也是一个手段，这并不是坏的，正人用手段，手段就正，在乎动机，存心正手段就正，存心邪门的人，即使用仁义道德好的手段也是邪。

……

第五是美貌的反面，用人先看相貌好不好，态度好不好。古今都是如此，距离我们比较近的清朝几百年历史，尤其晚清，有一个人一脸麻子，考取了进士，最后廷试，要跟皇帝见一面的时候，本来是状元，结果因为是麻子，而换了别人。风度好，相貌好，也是件好事，并不是坏事，去做外交官或政治上需要讲究仪表的人物，本来很妥当，如果利用自己的美貌去搞男女关系，去纵欲，这就是貌的反面。

总括说这五个条件，一个人够称得上士，具备了某一个条件，但是不能善用其所长，反而把优越的条件变成所短而弄成反面的，还是很多，这就失去了士的原本素质了。

姜太公论三明

太公曰：明罚则人畏慑，人畏慑则变故出。——反明罚也。明察则人扰，人扰则人徙，人徙则不安其处，易以成变。——反明察也。太公曰：明赏则不足，不足则怨长，明王理人，不知所好，而知所恶；不知所归，而知所去，使人各安其所生，而天下静矣。晋刘颂曰：凡监司欲举大而略小，何则？夫细过微阙，谬忘之失，此人情所必有，固不许在不犯之地，而悉纠以法，则朝野无立人，此所谓以治而乱也。

这是引用姜太公的话，就明罚、明察、明赏等三明的反面而谈治乱。

明罚，是说刑罚，管理得太严，动不动就罚。罚得严厉，大家都怕，但不要以为怕就可以吓住人，老子就提过这个原则：“民不畏死，奈何以死惧之。”人到了某一个时候，并不怕死的，所以过分使人怕，反而容易出毛病，容易发生变乱。

明察，凡事都对人看得很清楚，调查得很清楚。这就使人感觉到被扰乱、受干涉，为了避免干涉，于是逃避迁走了，不安其处，也容易形成社会的变乱，所以明察也有反的一面效果，因此中国的政治，过去总讲厚道，要宽容一点。

明赏，动不动就奖励，这样好不好？奖励过头了也不好，人的欲望不会满足的，愈来愈不满足，一不满足就会发生怨恨了，最后便变成仇敌了。

所以真正懂得道理的，对于干部的统率管理，能够做到没有好恶，过太平日子，达到平安两个字的境界，才是真正的太平。

换句话说，反经告诉我们，任何一个办法，正反两端，有如天平一样：只要有一端高一点，另一端就低一点，不能平衡，问题就出来了。

最后引用晋朝名臣刘颂的话作这五个反面的结论。刘颂说：政府中负有监督责任的人，为什么只注意大的地方，而对于一些小的地方不去注意，因为每个人小的过错，偶然的缺点，或者忘记事情，这是人的常情，在所难免的，这不能算是犯了法，不应该将这类事情，列在不可违反的范围，而纠正处罚他，否则的话，政府机构和社会上，就不会有一个称得上标准的人了。这样苛刻的要求，就算不上是清明的政治，因为要求得太过分，反而造成了乱源。在一个单位中，领导的人，自己做到清廉，自己没有嗜好，是可以的，但要求部下，每个人都和自己一样，这就不行了，这就是“以治而乱”了。

专权与嫉妒

晏子曰：臣专其君，谓之不忠；子专其父，谓之不孝；妻专其夫，谓之嫉妒。——反忠孝也。《吕氏春秋》曰：夫阴阳之和，不长一类，甘露时雨，不私一物，万人之主，不阿一人。申子曰：一妇擅夫，众妇皆乱；一臣专君，群臣皆蔽。故妒妻不难破家也，而乱臣不难破国也，是以明君使其臣，并进轴辏，莫得专君焉。

忠臣孝子，这是最了不起的人格标准，但也不能过分，过分就是毛病。所以齐国的名相晏婴，这位了不起的人物曾经说过，一个好的干部，固然对主管要忠心，可是忠心太过就变成专权了。就是说一切都要经过这一个干部，容易形成这个干部的专权，那就太过分了，两三个兄弟，都要当孝子，其中一个要特别孝，那么下面的弟弟都被比下去了，这也是不孝；古代多妻制的时候，有几个太太，其中一个独擅专房，不能容纳别人，这就是妒忌。因此忠、孝等，过分了也不好，也有反效果。所以吕不韦著的《吕氏春秋》（吕不韦这位秦始皇的父亲，原来是做生意的，后来把人家的国家都换给自己儿子，这是生意做得最大的了。他著了一本书《吕氏春秋》，实际上不是他自己作的，是他的智囊团们，把中国文化中杂家的学问都收集起来编著的。书成以后公布，有谁能更改其中的一个字而改得更好的，就赏千金，公布了几个月，也没有人去改一个字，这固然是吕不韦的地位太高了，大家不敢去改，而事实上这部书是有内容的，我主张大家要读。它也是中国杂家之学的大成，杂家可不一定是坏的，正的反的，好的坏的，包罗万象，叫作杂学）书中说宇宙万物滋生靠阴阳，它生

长了高丽参可以补人，也生长了毒草可以害人，并不偏向只生长一类。天下雨，需要水的地方下，不需要水的地方也下，公道得很，这就是天地无私。人要效法天地。所以当领袖的人，万民之主，不能为了一个人而偏私，申子（战国时韩国人，名不害，学本于黄老而主刑名，著书二篇，号申子，为法家之祖）也说，一个女人独占了丈夫，在多妻制的时代，其他的太太，一定发生捣乱的行为。家庭如此，国家也如此，一个臣子“专君”了，其他所有的大臣、干部都被遮盖了，所以专宠的太太，很容易破家，而乱臣容易破国。所以一个高明的领导人，对于部下，不能只偏爱一人，偏听一个人的意见，也不专权任用一个人，凡事大家一起来，像古代车轮的支杆，一起都动，于是就不会有专君的现象了。

文武兼资论

韩子曰：儒者以文乱法，侠者以武犯禁。——反文武也。曹公曰：恃武者灭，恃文者亡，夫差偃王是也。吴子曰：昔承桑氏之君，修德废武，以灭其国；有扈之君，恃众好勇，以丧社稷；明主鉴兹，必内修文德，外治武训。故临敌而不进，无逮于恭。僵尸而哀之，无及于仁矣。《钤经》曰：文中多武，可以辅主；武中多文，可以匡君。文武兼备，可任军事；文武兼阙，不可征伐。

这里引用韩非子的话，我们知道韩非子是法家，他以法家的立场，以法家的观点，认为儒家、道家以及其他各家，对社会人群，都没有贡献，一定要法治的社会才对，所以他有这两句名言，“儒以文乱法，侠以武犯禁。”知识分子，读书人（儒在这里不是专指儒家）学问又好，又会写文章，文章写多了，思想也多了，能言善道，很会辩论，于是以文学知识，扰乱了法令。讲侠义的人，动辄老子拳头大，用武勇把不平的事压平了，所以重武侠的人，专门破坏了法令，因之法家看起来，文武两方面都不对，都是不守法，这也是反文反武的一面之辞。

这里引用几个人的话。曹操说：一个国家，专门依靠武力的，最后弄到自己亡国灭种。看到现代史上，二次大战，当年的德国、日本，都是“恃武者灭”。专门好文的，最后也是亡国，如徐国的偃王，只提倡文化，不注重国防，最后败亡，这是“恃文者亡”。吴起的兵法上所以说，上古时候承桑氏（即穷桑氏）这个国家的皇帝，治理国政，专门讲道德，废弃了武功，结果是亡国，又如夏朝的有扈，

则专门讲究武功，好勇，结果也是亡国，因此文武两事不能偏废，高明的领导人，看到了这个道理，就一定以“内修文德，外治武训”八个字作政治的最高原则。军事国防是不能缺少的，文化是国内的政治中心，对外要注重国防，随时准备作战，敌人不敢打进来，自己端恭而作，非常清明，供奉殉国的忠烈；激励人民有尚武的精神，也不损害于仁德。

《钤经》（即《素书》，又名《玉钤经》）上说，文武兼备。不但国家如此，个人也是一样，中外历史上，真正的大将，都是文武兼备，光有武功而不懂文的，只是战将，不是大将。文武兼阙的，也就是文武都不够的，不可征伐，不能做大将。

人与牛的故事

子路拯溺而受牛谢。孔子曰：鲁国必好救人于患也。子贡赎人而不受金于府（鲁国之法，赎人于他国者，受金于府也）。孔子曰：鲁国不复赎人矣。子路受而劝德，子贡让而止善。由此观之，廉有所在而不可公行。——反廉也。匡衡云：孔子曰：能以礼让为国乎？何有？朝廷者，天下之桢干也，公卿大夫相与修礼恭让，则人不争；好仁乐施，则下不暴；上义高节，则人兴行；宽柔惠和，则众相爱。此四者，明王之所以不严而化成也。何者？朝有变色之言，则下有争斗之患；上有自专之士，则下有不让之人；上有克胜之佐，则下有伤害之心；上有好利之臣，则下有盗窃之人，此其本也。

这与廉洁或贪污有关，廉与不廉，这中间很难分辨，这里就举中国文化的历史故事：孔子的学生子路，有一次救了一个落水的人生命，这个落水的人，是一个独子，他家里非常感谢，谢了他一头牛。子路非常高兴地接受了这头牛，大概杀来炖牛肉给老师吃（一笑）。而孔子对于这件事奖励子路，说子路做得对，这个风气提倡得好，将来鲁国的人，都愿意救人了，救了人有牛肉吃，这样很好嘛！子贡比子路有钱，当然，子贡的个性也不同，依鲁国的法令，当时的奴隶制度，赎人回去，奴主应该收赎金的，可是子贡不收赎金，孔子责备子贡做得不对。这两件事，子路收了别人的红包，孔子说他收得对，提倡好的风气是劝德，而子贡这样做应该也没有错，他谦让嘛，自己有钱，不收人家的钱。可是这样一来，就使别人不敢随便赎人了，所以有时候做好事很难。由这个道理看起来，人应该廉洁，不苟取，一点

都不要，这是对的，当然，不可以提倡贪污，不过有些时候，像子贡的不受金于府，也不可以公然做出来，不然就会收到廉而过洁的反效果。

匡衡论政风

汉朝的匡衡（匡衡上疏是历史上有名的故事，匡衡这个年轻的读书人，当时提了好几个报告，指出汉元帝这样不对，那样不对，这要更改，那要更改）就说：孔子说过以礼让治国很难得。孔子所以这样说，是因为中央政府，是天下的中心，对下面的风气，有很重大的影响作用，如果在中央政府中的重要干部，彼此之间都很礼貌，很有风度，影响到下面的社会，就不会彼此纷争；上面的人好仁乐施，下面的人就不会粗暴犯上；上面的人提倡节义，有高度的节操，下面的社会风气，则会跟着好转过来；上面宽厚柔和，下面彼此就有爱心。这四点，就是英明的领导人用不着以威严来下命令，而以自己的行为，使政治风气好转，下面就自然会受到感化。什么理由呢？因为在中央政府中的大臣们，如果意见不同，讲话时吵得脸红，于是影响到下面，就发展为打架了。上面的人如果喜欢独断独行，影响到下面的人一点都不谦让。上面如果有克胜争功的风气，下面的人就会产生伤害别人的心理，上面的人好利，到了下面就变成偷了。这是说上位者的作风，就是政治风气的根本。

更上一层楼的道理

慎子曰：忠未足以救乱代，而适足以重非，何以识其然耶？曰：父有良子而舜放瞽叟，桀有忠臣而过盈天下，然则孝子不生慈父之家（六亲不和有孝慈），而忠臣不生圣君之下（国家昏乱有忠臣）。故明主之使其臣也，忠不得过职，而职不得过官。——反忠也。京房论议，与石显有隙，及京房被黜为魏郡太守，忧惧上书曰：臣弟子姚平谓臣曰：房可谓小忠，未可谓大忠，何者？昔秦时，赵高用事，有正先者，非刺高而死，高威自此成，秦之乱，正先趣之。今臣得出守郡，唯陛下毋使臣当正先之死，为姚平所笑，由此而观之，夫正先之所谓忠，乃促秦祸，忠何益哉？

慎到是战国时一位道家的人物，这里是他论忠的一段话，忠孝过分了就是毛病。他说：任何一个时代，并不希望出一两个特别的忠臣。标榜忠臣固然是对的，但我曾说过，少讲文天祥这班忠臣，听了令人泄气。文天祥并没有错，应该标榜，但是要大家都做文天祥，对吗？文天祥那个时代是没有结果的啊！我们为什么不提倡汉朝、唐朝、宋朝、明朝开国时候的那些大臣呢？我们只是欣赏忠臣，可不想出忠臣的那个时代背景如何？那个背景是很惨痛的。所以慎子说：忠臣并不能救乱世，这个道理在哪里？如尧、舜、禹三代，是了不起的圣人，而舜的父母都很坏，可不能认定这一对老头子、老太婆绝不会生好儿子，他们生了一个圣贤的儿子——舜。尧是圣人，但他的儿子很坏。桀是夏朝最坏的皇帝，他下面有不少忠臣，而他在历史上的过错却是那么大，所以孝子不生慈父之家，家庭好了，父慈子孝，哪里

会特别显出孝行来呢？老子说的“六亲不和有孝慈”，家庭有了变故的，才显示出孩子的孝行来，我们可不希望家庭有问题。再看国家，岳飞是了不起的忠臣，可是我们并不希望有岳飞那样忠臣的结果。岳飞如果生在好的时代，处在好的领导人，好的同事之间，不过是一个坚贞的大臣而已，老子说“国家昏乱有忠臣”，我们只希望有岳飞这样一个坚贞的大臣，可不希望国家昏乱。

一个单位有好干部，也是因为有坏干部比较，才显示出来的。因此，一个英明的领导人懂了这个道理，他领导部下，要求部下，忠是要忠，可是要在职务范围以内尽忠，不要超过职务范围以外。讲到这里，就得引述历史的例子来作证明了：大家都知道岳飞是忠臣，岳飞的冤枉那还了得，其实秦桧也未尝没有冤枉，虽然岳飞是秦桧害死的，而事实上秦桧也是奉命承旨才这么做的。因为宋高宗已经对岳飞不满，岳飞犯的错误就是忠过职了，第一他的口号，“直捣黄龙，迎回二圣”。试想高宗对这口号是什么味道？直捣黄龙可以，但是要把二圣接回来，高宗这个皇帝还干不干呢？岳飞直捣黄龙就好了，迎不迎二圣，是赵家的家务事，就不必去提了。第二个错误，岳飞在前方当统帅，硬要干涉皇帝的家务事，劝高宗赶快立定太子。岳飞这些建议真是忠，完全是好意，可是超过了他的职权，使高宗受不了。所以忠不得过职，而有所建议也不要超过职权的范围以外，不要干涉到别的事。这是过忠的反面。

京房的故事

接下来再举出历史的故事来引证这道理。我们研究历史，可不是大学里历史系的方向。这里是套了三段。第一是汉朝京房这个人。第二是引用赵高的故事。第三是京房假托学生的话。京房他也是汉朝一个了不起的人。后世研究《易经》的专家，还没有能超过他的。他是易学象数的大师，他博通《易经》，但最后是被害而死的。京房学《易经》的老师是焦赣（延寿），是汉易的大师，也是有前知之能的，京房跟他学《易经》的时候，焦赣就断定了京房这位学生喜欢谈论先知，将来会不得好死的，所谓“先知者不祥”。有些人不想求先知，算命、看相、卜筮这些都是先知，能先知的人都不太好。

石显也是汉朝有名的大臣，他和京房两人在中央政府，政见不同，互相有嫌隙。后来京房垮了，下放出来到外面——魏郡做官，离开中央政府，而石显还在中央。这一下京房害怕了（由这句话，就可知京房的《易经》还没有学通，如果学通了《易经》，对于处功名富贵、患难之间，还会那么忧愁，那么学《易经》还有什么用？这个修养就不够了，表示他的《易经》还是没有真正的学通），就上书给皇帝说，我的学生姚平对我说，我只是对你小忠，还说不上是大忠。他说，这是什么道理呢？以前秦始皇的时候，赵高用事，有一个名叫正先的人，反对赵高，而被赵高杀了，从此赵高在政治上的威慑力建立起来了，而秦二世到后来的乱，也可以说是由正先所促成的。这个话讲得多深刻，换言之，秦二世的时候，赵高想要造成自己的政治势力，被正先看出来了，想在赵高在政治上的力量没有形成的时候，揭发他的阴谋，可是赵高杀了正先，反而促使赵高建立了政治上的权

威，而形成了政治的派系。所以秦之乱，实际上等于正先所促成的，而现在我京房，奉你的命令出来做地方官，希望你不要听左右的人乱讲，把我当正先一样杀掉了，那样，我的学生还会笑我（京房这些话说得多窝囊，读历史读到这些地方，不免掩卷一叹，人为什么把做官看得那么重要）。这一段的结语说，由京房所引正先的这个故事看起来，正先揭发了赵高的阴谋，这是对秦始皇的忠了，可是这忠的结果，是自己被杀了，而促成了赵高建立起政治上的党羽和权力。那么愚忠有什么益处，相反的结果更坏。反经就是告诉我们，做任何一件事情，要注意到反面的结果，做人也好，做事也好，尤其是政治上，事先就需要注意到反面的流弊。

庄子的著作权被盗

庄子曰：将为胠箧探囊发匮之盗，为之守备，则必摄缄縢，固扃镭。此代俗之所谓智也。然而巨盗至则负匮揭箧，担囊而趋。唯恐缄镭扃縢之不固也，然则向之所谓智者，有不为盗积者乎？——反智也，孙子曰：小敌之坚，大敌之擒也。

上面这段书，是庄子的话，或是鬼谷子的话，很难确定，但早已见于《庄子》外篇。这一章一般人是避免讲的，但是人人都知道。历史上懂得权谋的人，没有不知道的，反派的人知道，正派的人也知道，谁都不肯明说，也不大肯讲授。

《庄子》分“内篇”、“外篇”、“杂篇”。“内篇”是讲道，讲修道的。中国的道家很妙，军事学谋略学等，都出在道家。虽然内篇是讲道，连带也说到外用，中国文化所谓“内圣外王”之学，外王就是讲外用，其实这个名词不是儒家的，而是出自《庄子》的观念。我认为中国一般大儒家表面上是讲孔孟之学，实际上骨子里都是道家的思想。外面披了一件孔孟的外衣，但是绝不承认。一般人之不大肯讲授《庄子》，和不愿意讲授《长短经》一样，学的人如果观念弄错了，就可能学得很坏。本身是教人走正路，可是揭开了反的一面给人知道，如现代李宗吾的“厚黑学”，目的是教人不要厚脸皮，不要黑良心，殊不知看了“厚黑学”的人，却学会了厚黑，变成了厚黑的人，那就很糟了。《庄子》这部书也是这样。

这里引用《庄子》的话，但据别本《长短经》资料，是鬼谷子的话。我们先要对这本《长短经》，有一个基本观念，了解它不是注重

考据，而偏重于所引用文句的理论内容。也许他确有所见，是鬼谷子的话，也说不定，但在这里我们不想多去考证。其次《庄子》“内篇”、“外篇”、“杂篇”中，只有“内篇”真正靠得住是庄子自己的著作，“外篇”就不一定是他的著作，“杂篇”就更靠不住了。但是一般人真正用得着的是“杂篇”。古代的成功人物，多半都熟读它。在“外篇”、“杂篇”中有许多不是庄子所著。可能是别人写的，至于是不是鬼谷子的，则是一个问题，只有在《长短经》里指出是鬼谷子说的，这段话是中国文化里很有名的一段文章。现在译文已经很多了，它的内容是：

做强盗、小偷、扒手的人，是弄坏人家的皮箱，撬开人家的柜子，或从人家的口袋里偷东西。于是一般人，为了预防这些人来偷窃，有了财物，都妥当地存放好，放在保险箱、衣橱这些地方，还要在外面用绳子捆扎起来，打上死结，或者加上锁，锁得牢牢的，这是大家都想得到，都会这么做的。可是遇到了大强盗的时候，整个皮箱、保险柜都搬走，这时强盗还唯恐箱子、柜子锁得不牢，越锁得牢，对强盗越方便，越有利，免得零零碎碎，太麻烦。那么刚才所说的一般人锁牢捆好的防盗智慧，不是为自己保护是为强盗保护了，这就是聪明智慧的反作用。同样的道理，像有一位我教过五六年的外国学生，现在巴黎大学教书的法国女孩子，最近从法国来看我，问起还教不教外国学生，我笑着告诉她已经关门了，因为怕有一天，我们中国学生，必须去巴黎大学，把中国文化学回来。我们在这里辛辛苦苦整理自己的文化，一旦碰到外国的强盗，连箱子都被他搬去了，就是这个道理。而事实上已经有一些朋友的孩子，到外国去学中国历史、中国文学了。这是就文化方面而言，其他方面很多是这种情形的，譬如政权也是这样。庄子的文章就是这样，他说了正面的，可是马上可以看出反面的东西来。“其所谓圣者，有不为大盗守者乎？”圣人的

保存文化，也是为大盗而储蓄的，因此智慧聪明的反面，也非常可怕。所以《孙子兵法》上也说，作战时，敌人的装备越好，对我们越有利，因为一旦把敌人打垮了，装备也拿过来了，那么敌人就变成是替我们装备，所以“小敌之坚，大敌之擒也”。

那么何以知道自己的保护、储蓄，只是为大盗而保护、储蓄呢？历史上有一件事可以证明。

田成子窃齐的故事

其所谓圣者，有不为大盗守者乎？何以知其然耶？昔者齐国，邻邑相望，鸡狗之音相闻，罔罟之所布，耒耨之所刺，方二千余里，阖四境之内，所以立宗庙社稷，治邑屋州闾乡里者，曷尝不法圣人哉？然而田成子一朝弑齐君而盗其国，所盗者岂独其国耶？并与圣智之法而盗之，故田成有乎盗贼之名，而身处尧舜之安，小国不敢非，大国不敌诛，十二代而有齐国，则是不独窃齐国，并与其圣智之法，以守其盗贼之身乎？——反圣法也。昔叔向问齐晏子曰，齐其如何？晏子曰：此季世，吾勿知齐其为陈氏矣！公弃其人而归于陈氏。齐旧四量：豆、区、釜、钟。四升为豆，各自其四，以登于釜，釜十则钟。陈氏三量，皆登一焉，钟乃大矣。以家量贷，而以公收之。山木如市，弗加于山，鱼盐蜃蛤，弗加于海，人三其力，二于公而衣食其一，公聚朽蠹而三老冻馁，国之诸市，屝贱踊贵，人多疾病，而或燠休之，其爱之如父母，归之如流水，欲无获人，将焉避之。

齐是姜太公的后代，最初姜太公帮助周武王，打下了天下，平定中国，周武王分封诸侯，姜太公被封在齐国，现在山东的东部，在那个时候，齐国土地贫瘠，是没有人要的地方，周朝对姜太公的酬劳，只是如此而已。这时姜太公已将近百岁了，只好去就国，但走在半路上不想去了，碰到旅邸的主人，可能是道家的隐士，年龄也很大了，看见姜太公一脸颓废灰心的样子，于是劝姜太公赶快去做事，并且要好好地做，不能有埋怨的心理。就凭了这一句话，姜太公听了心里当

然懂，倒霉就倒霉，只有绝对服从，这才去就国。姜太公到了这样穷的地方怎么办呢？于是发明了把海水煮成盐，并且开矿，进行现代所说开发资源的工作，古代盐铁是经济上最主要的物资，齐国靠海，出产渔盐之利，因此后来到了春秋战国时期，齐国成为最富的国家。

现在这里写到春秋末期齐国的富强繁荣，渔业农业发达，地方又大，建立国家的一切政治规章制度，都是依照他们先世的圣人——太公望的做法，一点都不错。可是现在不料出了一个大强盗——田成子，齐国后来就亡在田成子手里，田成子叛变，杀了齐国的皇帝而自称齐王，偷来了齐国这个国家，而田成子所偷的，又岂但是齐国，并且把齐国几百年来好的政治规章制度，都偷过来用上了。所以历史上虽然骂田成子是窃国的强盗，但是田成子却安安稳稳地做了齐王、齐国的大老板。当他有权势在手上的时候，国际上一样地恭维他，一样地承认他了，到底他还传了十二代。由这个例子看，田成子不但偷到了齐国，连齐国历史政治的经验都偷到了。这也就是说：有人讲仁义，把仁义整理得非常好，可是旁边就另外有人，将他所整理的仁义大道偷走了。这是圣人道法的反作用。仁义道德礼智是好，但好东西给了坏的人，反用起来，正好将讲仁义道德礼智的人打倒。

晏子论权

齐国将到末期了，叔向问齐国的名宰相晏子，齐国的前途如何？晏子说，这已经是没落的时代。这里古文称季世，因古文以孟、仲、季来代表大中小或先后次序，而最小或最后的又称叔；古文上的叔世，也就是末世的意思。季世即没落的时代。这里晏子是说，齐国已经到了没落的时代了，走下坡路了，他不晓得齐国的陈家怎么做的。这时陈家是齐国的大家权臣，特权阶级，后来叛变。晏子说，现在齐国的政府对人民不关心，民心都归顺了陈家。以度量衡这件事来说，齐国的量数，原来分为豆、区、釜、钟四级，以四升为一豆，依次逢四进位，到釜的时候，则以十釜为一钟。而陈家居然创出自己的量制来，从豆到釜不用四级而用三级，都加一倍，所以钟的量在观念上更大了，以他以家制放出去，以公家的量制收进来，操纵市场，以致他家的资产发达到山货木材，堆积如山林，海产的囤积，也不比海里的少了，一般人出三分力量，两分归公，只有一分保留自己私有。结果归公家的东西都是坏的。负责公务的三老，却穷到饭都吃不上，整个国家弄到穷的愈穷，富的愈富。普通的鞋子，穷人买不起就削价卖，但昂贵的丝织品，富人抢着要，价钱就更高。一般人都很痛苦，可是大家是盲目的，反而觉得陈家做得很好，所有的人心，都被陈家骗去了，齐国的祸乱，恐怕难以避免。

这里看到经济的关系，社会的关系，与政治关系的重要。齐国虽有晏子这样有才具、有道德的宰相，当经济的力量操在陈家这一权臣的手里以后，也是没有办法，正如《庄子・胠箧》一章中说的，齐国

被陈家这一个扒手给扒掉了，而陈家的扒窃方法，是从经济方面下手的。

圣盗同源

跖之徒问于跖曰：盗亦有道乎？跖曰：何适而无有道耶？夫妄意室中之藏，圣也。入先，勇也。出后，义也。知可否，智也。分均，仁也。五者不备而能成大盗者，天下未之有也。

盗跖，是代表强盗土匪坏人的代名词，在古书上常常看到这个名词，并不是专指某人的专有名词，而是广泛的指强盗土匪那一流坏人。我们平常说“盗亦有道”。这句话的由来就出在《庄子》这一段。

强盗问他的头目，当强盗也有道吗？强盗头说，当强盗当然有道。天下事情，哪里有没有道的？当强盗要有当强盗的学问，而且学问也很大，首先在妄意——估计某一处有多少财产，要估计得很正确，这就是最高明——圣也。抢劫、偷窃的时候，别人在后面，自己先进去，这是大有勇气——勇也。等到抢劫偷盗成功以后，别人先撤退，而自己最后走，有危险自己担当，这是做强盗头子要具备的本事——义也。判断某处可不可以去抢，什么时候去抢比较有把握，这是大智慧——智也。抢得以后，如《水浒传》上写的：大块分金，大块吃肉，平均分配——仁也。所以做强盗，也要具备有仁义礼智信的标准，哪有那么简单的！像过去大陆上的帮会的黑暗面，就是这样。从另一角度看，那种作风，比一般社会还爽朗得多，说话算话，一句够朋友的话，就行了。所以要仁义礼智信具备，才能做强盗头子，具备了这些条件而做不到强盗头子的或者有，但是没有不具备这五个条件而能做强盗头子的，绝对没有这个道理。

这里是引《庄子》的一段话，如果看全篇，是很热闹、很妙的，其中的一段是说到孔子的身上，内容是鲁国的美男子，坐怀不乱的圣人柳下惠，有一个弟弟是强盗头子，孔子便数说柳下惠为什么不感化这个弟弟。柳下惠对孔子说，你老先生别提了，我对他没办法，你也对他没办法。孔子不信，去到柳下惠这位强盗弟弟那里，不料这个强盗弟弟，先是摆起威风对孔子骂了一顿，接下来又说了一大堆道理，最后对孔子说，趁我现在心情还好，不想杀你，你走吧！孔子一声不响走了，因为这强盗头子讲的道理都很对，所以这里引的一段，也是柳下惠的弟弟对孔子说的，而实际上是庄子在讽刺世风的寓言。李宗吾写《厚黑学》的目的也是这样的，所以也可以说庄子是厚黑学的祖师爷。相反地来看，即使做一个强盗头子，都要有仁义礼智信的修养，那么想要创番事业，做一个领导人，乃至一个工商界的领袖，也应该如此。倘使一个人非常自私，利益都归自己，损失都算别人的，则不会成功。

后汉末，董卓入朝，将篡位，乃引用名士。范晔论曰：董卓以尰阙为情，遭崩剥之势，故得蹈藉彝伦，毁裂畿服。夫以刳肝斫趾之性，则群生不足以厌其快，然犹折意缙绅，迟疑凌夺，尚有盗窃之道焉。

这里又引用另一个历史故事来作说明了：

在东汉末朝，三国开始的时候，董卓在当时是西凉边疆的一名土匪兼军阀，毫无纪律，但对于权变诡谋，他都懂，当想要把汉献帝的位置拿下来的时候，就知道先礼敬人。当时社会上知名的学者，如蔡邕就是他敬重的人，所以著《后汉书》的范晔，为董卓下结论说，董卓那种野蛮的豺狼之性，又遇到汉朝的政权垮台剥落崩塌的时代，给了他机会，得以蹈藉彝伦，破坏纲常制度，毁坏分裂了中央政府的政

权，像董卓这种残酷得能够吃人，刳人肝斫人趾的人，就是杀尽了天下的人，也还不够称心。但是就连这样坏的人，对于名气大的文人学者，却还懂得故意表演谦虚的一套。就在民国初年，如东北早期的军阀卢俊昇，从关外到了北洋政府的时候，把带来的大批人参、皮货，从门房、副官一直到上面的大员，每人一份礼，会议的时候，什么都不懂，轮到他讲话的时候，他只一拱手说：“我叫卢俊昇，初次到北京，样样不知道，全靠诸老兄！”可是这个马贩出身的军阀，就这样成功了。董卓的“折意缙绅”也就是这个手段，因此他对于汉朝的政权还想慢慢来凌夺，一点一滴，渐渐抓过手来，把它吞掉。所以不要看董卓是这样粗鲁、好杀人的家伙，他还懂得盗窃之道，怎样去偷别人东西的方法。

例如蔡邕是当时的名士，学问非常好，董卓特别把他捧起来，因此后来董卓失败了，被群众杀死，因人胖脂肪多，被人在肚脐点灯的时候，谁都不敢去收尸。蔡邕是个文人，还是去哭吊，他认为董卓尽管坏，而对自己很好，还是朋友，仍然去吊丧，结果蔡邕也因此被杀了，他的女儿文姬流落到匈奴去，后来才由曹操接她回来。

> 由是观之，善人不得圣人之道不立，盗跖不得圣人之道不行，天下之善人少，而不善人多，则圣人之利天下也少，而害天下也多矣——反仁义也。

由董卓这种人，对于名士学者，都知道笼络运用看来，可知“道”——仁义礼智信这个原则，好人想要成功，需要以它作为依据，坏事想要成功，也不可以违反这个原则。可是天下到底好人少，坏人多，就拿社会学、人类学的观点来看，也是事实，人性坏的多，所以耶稣、释迦牟尼、老子、孔子，才要拼命劝人做好，可也有很多人利用宗教靠宗教吃饭的，就是天下善人少，不善人多的道理。知识

学问，本来是想教人走上好的路，可是坏的人多了，如一些大土匪，何尝没有知识学问？坏人知识多了，为害天下的本事也就更大了。作者的这几句结论，说得很中肯、很深刻，也很悲痛。文化学问，真是一把刀，刀的本身不一定是坏东西，刀不一定是杀人的，还可以救人，医生动手术用的又何尝不是刀，而且还非用不可，刀的本身不是问题，问题在于执刀的人，刀是如此，文化、道德、学问也是如此，这是说仁义的反面。

议曰：昔仲由为邵宰，季氏以五月起长沟，当此之时，子路以其私秩粟为浆饭，以饷沟者，孔子闻之，使子贡往覆其饭，击毁其器。子路曰：夫子嫉由之为仁义乎？孔子曰：夫礼！天子爱天下，诸侯爱境内，大夫爱官职，士爱其家，过其所爱，是曰侵官。

再继续讨论这个问题，举出历史事实，说明怎样做法才是正确的：

有一次子路去做邵这个地方的首长，当时鲁国的政权掌握在季家的手里，限五个月以内，开通一条运河。古代人口少，经济没落，季家这个措施，对老百姓来说，太过苛扰了。而子路的行政区内正管到这件事，为了要鼓励大家做工，公家的经费又不够，就自己掏腰包，把自己的薪水贴上，乃至从家里弄粮食来，供给大家吃。孔子听到了这个消息，马上派子贡去，把子路做好给工人吃的饭倒掉，把铁锅打毁。子路的脾气，碰到这情形，火可真大了，跑回来跟老师吵架，对孔子说，你天天教我们做好人好事，教我们行仁义，现在我这样做，你又嫉妒了，又反对我了，还教子贡来捣乱。孔子就说，子路！你不要糊涂，中国的文化、古礼，当了皇帝的人，因为天下都是自己的，便忘记了自己而爱天下，当了诸侯，就爱自己国家以内的人民，当了

大夫就只管自己职务以内的事，普通一般人，爱自己的家人，超过了范围，虽然是行仁义，也是侵害了别人的权力，所以你做错了。

从历史上看，一个精明皇帝下面的大臣是很难做的，假如一个大臣，做得很好，做到上下一致爱戴他，拥护他，皇帝只要问他一句话：“意欲何为？”这大臣就受不了。就如包拯这样的忠臣，宋仁宗这样高明的皇帝，有一次包拯建议他册立太子，宋仁宗很不高兴地反问一句：“你看我哪一个儿子最好？”意思是你姓包的希望我早死，可以把我儿子中和你有交情的一个捧上来，你包某人可以官做大一点揽权不成？包拯懂了他问这句话中的这些含义，所以立刻跪下来脱了帽子对皇帝说，我做臣子的已经六十几岁了，也没有儿子，这个册立太子的建议，不是为了我自己，完全是为了朝廷。宋仁宗这才笑了。当年孔子就是这个道理，看见子路做出超过范围的事情来，为子路着急，赶紧教子贡去把他煮好的饭都倒掉。

另一个历史故事：

> 汉武时，河间献王来朝，造次必于仁义。武帝色然难之，谓曰：汤以七十里，文王以百里，王其勉之。王知其意，归即纵酒。

汉武帝的时候，封在河间的献王，自然也是刘邦的子孙，来朝见汉武帝，穿的衣服很规矩，每一个进退动作，都很得体，很有礼貌，处处都合乎行仁由义的规矩，就自然而然地表现出庄重威严的样子来。汉武帝见了他以后，态度脸色都变得很难看，心里有所疑虑妒忌的味道，于是对河间献王说，汤武当年起来革命，不过是七十里大的地方开始的，文王开始时候的辖区也不过一百里方圆，而你现在管的地方，比他们的幅员还更广大，你好好地干吧。汉武帝这几句话，太

严重了，意思是说，你努力吧，像你这样做法，有一天造起反来，一定可以推翻我了，至少将来我死了，也可以打垮我的儿子，由你来当这个皇帝了。我们从这类历史上看来，人类也很可怜，父兄叔侄之间，往往为了权力利害的相争而相杀。以哲学的观点去看人性，人性实在是毫无价值的，骨肉之间感情非常好的，往往出在贫穷的家庭。一到有富贵权力的冲突，兄弟、姊妹、父子之间都发生问题，古今中外都是如此。这在一个哲学家看来，人实在太可怕了，真是六亲不认，比禽兽还不如，没有道理，这就叫做人，人这种动物又有什么意思？由此可见汉武帝的“王其勉之”这句话心理的反映。

河间献王听了汉武帝这句话，懂得他话里的意思，回去以后，就故意吊儿郎当，一天到晚喝酒，听歌跳舞，表示没有野心，以行动告诉汉武帝，你可以放心了。

> 由是言之，夫仁义兼济，必有分乃可。故尸子曰：君臣父子，上下长幼，贵贱亲疏，皆得其分曰理。爱得分曰仁，施得分曰义，虑得分曰智，动得分曰适，言得分曰信，皆得分而后为成人。由是言之，跖徒之仁义非其分矣。

由子路和河间献王这种历史故事来说，要实施仁义爱人，普遍的帮忙别人，爱部下爱团体，也还要知道自己的本分，超出了本分不行。孔子把子路的饭倒了，就是子路的行为超出了本分。孔子这样做，也是对子路无比的慈爱，是爱护学生如自己的儿子一样，因为子路这样一做，他会大得人心，但必然会引起的嫉妒，就非把子路害了不可，这就是教子路不要超过了本分，做人做事就如此之难。所以尸子（尸佼）里就提到，做人的道理，要守本分，这是我们的老话，现在大多数年轻人是不会深入去体会的。什么是本分？做领袖的，做父亲的，做干部的，做儿子的，上下长幼、贵贱亲疏之间，都要守本

分，恰到好处。譬如贫穷了，穿衣服就穿得朴素，就是穷人的样子，不可摆阔；有钱的人也不必装穷，所以仁爱要得分，施舍要得分，仗义疏财也要得分，智慧的行为也要得分，讲话也要得分，信也要得分，总而言之，做人做事，要晓得自己的本分，要晓得适可而止，这才算成熟了，否则就是幼稚。由这个道理看起来，虽然上面所说的强盗也讲仁义道德，所谓“盗亦有道”，可是在做人的基础原则上，他是错误的。

这是中国文化，为西方所没有的，到今天为止，不论欧洲或美国，还没有这个文化，专讲做人做事要守本分的“哲学”，能够达到如此深刻的，这些地方就是中国文化的可贵之处。

由是言之，夫仁义礼乐，名法刑赏，忠孝贤智之道，文武明察之端，无隐于人，而常存于代，非自昭于尧汤之时，非故逃于桀纣之朝，用得其道则天下理，用失其道而天下乱。

这里作全篇的结论了。他说，由上面反复所说的各点来说，孔孟思想所标榜的仁义礼乐，法家所提倡的名法刑赏，忠孝贤智的行为，文的武的以及侦察谋略等事，每家的思想，每一种法制，都是天地间的真理，永远存在那里，并没有避开人去隐藏起来。尽管时代变了，而真理还是代代都存在的，不能说时代变了，仁义的真理就不存在，就不是真理了。所以并不是说在三代以前，尧舜的时候，仁义道德就自己主动地出来了，也不是说夏桀、商纣的时候，仁义道德就没落了，离开了人类社会。问题还是在领导时代的人物们的运用。我们要注意的，这里只讲用不讲体，每一个学问，每一个思想，每一个政策，每一个办法，运用之妙在于人。如我们桌子上这个茶杯，可以泡茶，固然很好，因喜欢茶而喜欢了茶杯，但同样的杯里也可以盛毒药用来杀人，这茶杯本身没有好坏，在于如何使用这个杯子，是给人喝

茶或给人服毒，用得对的就天下太平，用得不对，就天下大乱。懂了这个道理，就知道一切学问，一切思想，在于用得恰当不恰当，同样的思想，同样的学问，用的时间空间不恰当，就变成有害处。

孙卿曰：羿之法非亡也，而羿不世出。禹之法犹存也，而夏不代王。故法不能独立，得其人则存，失其人则亡矣。

这里引孙卿的话作最后结论，古代羿的法制、思想、政策并没有错，而这些不错的办法还存在的时候，羿在中年就早死了。禹王治水以后称夏朝，他的文化法制都还存在，但后代也没有了，而制度、办法都还是原来的。问题就在这里，任何法律、思想、体制、政策、主义、法则、本身不能单独存在，靠人去运用，人用得好就存在，用得不好就亡掉。

最后引用《庄子》的一段寓言作论证。

《庄子》曰：宋人有善为不龟手之药者，代以洴澼絖为事。客闻之，请买其方百金，客得之，以说吴王。越人有难，吴王使之将。冬，与越人水战，大败越人，裂地而封。能不龟手一也，或以封，或不免于洴澼絖，则其所用之异。故知制度者，代非无也，在用之而已。

这是在《庄子》里很精彩的，很有名的典故，古代的大政治家或大阴谋家都懂这段故事。《庄子》说：宋国有一家人，有一个祖传秘方，能在冬天里涂在身上，不生冻疮，手上皮肤不会裂开来，所以这家人，凭了这个秘方，世世代代漂布，都不会伤手，因而漂的布又好又快又多。有一个人经过这里，听说这家人有这个秘方，要求以一百金——也许相当于现在一百万美金的价值，购买这个秘方。后来果然

以这个大数目，把秘方买来了，然后到南方去游说吴王，吴越地在海边，打仗要练海军作水战，他游说吴王成功，做了吴国的海军司令，替吴国练兵。到了冬天，和越国打仗，吴国的海军涂了他的药，不怕冷，不生冻疮，大败越国，因之立了大功，裂地而封。他就是利用这个百金买来的方子，能够功成名就以至于封王。庄子说，就是这样一个不生冻疮的方子，有的人能够利用它不生冻疮、不裂皮肤这一点而封侯拜将，名留万古。而这一家人却只能用这同一个方子，世世代代替人家漂布。同样一个东西，就看人的聪明智慧，怎样去运用，而得到天壤之别的结果。因此一个人，倒霉了不要怨天尤人，要靠自己的智慧去想办法翻身；所以任何思想，任何制度，不一定可靠，主要在于人的聪明智慧，在于能否善于运用。

苏秦的历史时代

上次讨论了张良，现在自《战国策》上，摘录有关苏秦的一段问题来研究。苏秦与张仪，是中国史上的两个名人，过去称他们为说士或说客，所谓游说之士，意思是说他专门玩嘴巴的。我们今天提出这一篇来研究，是非常有意义的。像现在美国的基辛格（美国国务卿，以“穿梭外交”游说国际间），我们中国人就称他为游说之士，是苏秦、张仪之流。一个书生用他的嘴巴，凭他的脑筋，摆布整个世界的局势，在我们过去的历史上，最知名的就有苏秦、张仪两同学，这是我们都知道的故事。现在我们回转来再研究苏秦、张仪的传记资料，对我们这个时代有很深的启发，许多道理，都可以在这里看出来。

这里就牵涉到历史哲学问题。讲历史哲学，有两个重要观点，一个观点认为人类历史是重演的；一个观点认为人类历史是进化的，不会反复重演的。但这两个观点是可以融会贯通的。历史的现象，事物的变化，并不一定重演。譬如我们现在穿的西装，同古代衣服的式样就不同了；但是大原则，人要穿衣服，则是一样的。我们知道了历史的原则是一样的，所以看到苏秦这一篇，就可以找出很多很多的重点来。

我们如果是作学术的研究，当然，只靠这一篇是不够的。《战国策》是汉代刘向编的，根据历史的资料，集中起来，编辑成书，名为《战国策》。古代所指的“策士”就是专讲谋略学的人。譬如现在我们因为某一事件，向上面提出一个建议，这建议就是“策”。专门以这种计策起家的，就叫“策士”。另外，像宋代因时势的需要，改变了考试制度，应考的文章中，必须增加写一篇策论。这就是看应考人

对政治和时事的见解，对国家大事的认识。到清朝末年，提倡废除“八股”的时候，一度又主张考试策论。我们知道宋代苏东坡考中科名的那篇著名的文章，《刑赏忠厚之至论》，讨论司法上判罪的问题，也即是与政治有关的司法问题。现在我们要看的这篇文章摘自《战国策》，就是属于策论这一类的——也可说明《战国策》一书的完成，是刘向当时把战国时代的许多谋略问题，集中起来，编为一书。

从前读书人对于这本书，有两种主张：一种是限制年轻人，不许读这本书。古代的观念，认为读了这本书，容易学坏。所以要先读四书、五经，等读好了以后再读，由正经而懂得如何权变。但是另一个观点，每逢时代乱的时候，便有许多人主张应该多读《战国策》，因为时代乱的时候，需要有头脑的人才，所以读了《战国策》，对事物的观点会不同。但是，研究谋略这一类东西，仅仅是读《战国策》还是不够的，譬如研究苏秦，就得再读司马迁所著《史记》中苏秦等人的传记。但那样还是不够，最好再能了解战国时候，苏秦当时所有的历史情势。

现在，我们仅就《战国策》中“苏秦始将连横”这一篇来研究。所谓“合纵”等于组织一个联合国。当时秦国是一个新兴起来，有强大力量的国家，苏秦就把弱小的国家，联合起来抗秦，用历史的观点来看，苏秦的“合纵”计，也就是这个组织的建议，是很不错的，应该的。但是有一点，我们看了全篇以后，首先要认识一个人的动机，因为苏秦当时的用心，并不是为了天下国家，而是为了个人出风头，这是首先我们必须了解的。

第二点，根据历史的记载研究，苏秦当时是一个读书的年轻人，后世人称他是鬼谷子的学生。关于鬼谷子，又是一个可以用来作专题

研究的题材了。历史上究竟有没有鬼谷子这个人，另外待考，如在河南有“鬼谷”这样一个地方，不过古代又称“归谷”，意思是归隐在这个山谷。据说这是道家的人物，有如张良所遇到的黄石公一样，是不是确实有这个人，不知道。就是真有这样一个人，无疑的，学问一定非常好，据说苏秦便是他的学生。今天讲谋略学，所谓拨乱反正的这一套学问，乃至于用在坏的这一方面，捣乱造反的学问，都是出于他——鬼谷子。苏秦当时出来，拿鬼谷子的这套学问，游说诸侯晋见每个国家的领袖，希望取得功名富贵，实行他自己的思想。

第三点要注意的，游说在当时是一种普遍的风气，那个时候还没有建立考试制度，知识分子都靠游说出来做事的。譬如孟子，一天到晚见这个诸侯，见那个诸侯，也是游说。各个诸侯虽然尊重他的学问，可是却不用他。同样的，后来苏秦第一次出来游说，也是完全失败了，没有人听他的。我们看他游说的内容对不对？完全讲的是正道，但是正道当中有歪道。以现代的观念来说，苏秦是偏重在军国主义的思想，主张富国强兵，他举出历史上的实例，只有战争才有办法，才能够强盛，才能够安定。可是秦国并没有接受，这又是什么原因？这就是我们读书要注意的地方。当时的秦国，是秦始皇的祖父辈，天天想统一，想消灭其他大国，可是苏秦主张用兵，又为什么不听从他的意见？这同我们今天的情形一样，为什么基辛格提倡以和谈代替战争，大家都明知道是毒药而还是吃下去？为什么不肯言战？我们读历史，就要懂得这些。懂得历史就懂得现在，懂得现代也就懂得古代。历史并不一定重演，但原则是一样。

第四点，再讲到苏秦个人，第一个游说失败，弄到回家的路费都没有，穿双破矫鞋，拿只破箱子，回到家里来，嫂嫂不给他饭吃，家里的人都看不起他，那种难受，是到了万分。因此苏秦重新发愤读书。所谓悬梁刺股，把头发用绳子捆起来，挂在梁上，身旁放一把锥子，等到夜晚读书打瞌睡时，头一低，头发一扯，醒了。再不行就自己用锥子刺自己的肉，如此鞭策自己用功。据说读的是《太公兵法》，把太公兵法读通了，于是再度出来游说诸侯。这次不再跑到秦国去主张打仗，反而跑到弱小的国家，等于今日世局中，受人侵略、受人宰割的国家，由燕国、赵国开始，组织联合阵线抗秦，不主张打仗，主要目的在使秦国不敢出兵。他把天下大事、人的心理、政治的心理、战争的心理，都摸透了，果然成功了。这一下身佩六国相印，同时当起六个国家的行政院长，印都挂在身上走，随时拿来盖就行了。当时这位联合国的秘书长，还不比现在的联合国秘书长，他是有实权的，只要他说一句话就行了，整体国际局势就受这样一个书生的摆布，安定了二十多年，这又是一个什么道理？为什么他后来主张合纵，大家会团结？这是矛盾的团结，利害关系的团结，不是道义的团结。为什么会这样，也是值得我们研究的，这和现代的情形又是一样。

第五点，到了他个人成功以后，就看出这一班人是只讲手段的，只求如何达到目的。所以中国文化中讲正统文化的，素来对于这些人不大重视，因为他们只以个人为出发点，而孔孟思想是不以个人为出发点。苏秦成功以后，自己知道这套手法只是玩弄玩弄而已，各国君王的头脑不一定都是豆腐渣做的，不会一直听他的摆布，只不过是所拿出来的办法，正投合了时代的需要，都只是手段。他也知道这个手段不会长久，他的另外一招就很厉害了。当有一个强大的敌人存在，大家需要团结起来与它抗衡，这时是做得到。但对秦国封锁了以后，

秦国的军国主义不能扩张了，结果苏秦的戏就不能唱了。没有了敌人，怎么还能够玩？

于是他利用机会培养和他学问差不多的好同学张仪，他这培养方法就很高明了。他怎样培养张仪的？他和张仪的感情原来好得很，而且两人约定在先，谁先有办法，谁就帮忙另一人站起来。这时苏秦佩了六国的相印，张仪还穷得很，去找苏秦，心想求取一个秘书、科长的位置，还会有什么问题？苏秦正在办公室接见各国大使，忙碌得很，知道张仪来了，教他在外面小工友的小房子里等候，自己威风得很。到了吃饭的时候，也留张仪吃饭，可是随便打发他在一个角落里吃，自己却和各国贵宾周旋。故意使张仪看见，使张仪难受，用种种方法刺激他，最后告诉张仪目前没有机会，嘱到旅馆等候，也不送点钱去，使他受尽冷落凄凉之苦，然后教一个人对张仪说：你是找苏秦的？同学有什么用？他已经功成名就，不理你了，你的学问也很好，又何必求他呢？用种种方法挑拨，使张仪恨死了苏秦，决心非打倒苏秦不可。到秦国去，你苏秦搞合纵，我就弄一个专门破合纵的计划。实际上，苏秦正需要像张仪这样的人到秦国去，但是他为什么不告诉张仪合作唱对台戏？因为他知道张仪如果不受这样大的刺激，就发不起狠来，如果说明了，反而搞不好，必须要培养出他如此怨恨的气愤，硬是要立志做破坏的计划，两人才有戏唱。所以后来张仪连横的计划成功了，苏秦派去挑拨张仪到秦国去，始终“卧底”的人，这时才把真相说出来。实际上张仪到秦国的路费还是苏秦奉送的，一切都是苏秦安排的。所以张仪说，我还是没有跳出这位老同学的手心。并且决定苏秦还在的一天，秦国就一天不出兵，等苏秦死了再打。战国末期，就被这样两个书生摆来摆去，摆布了相当长一个时期。现在我们用人才，除了有才具，有学问，有思想，还非要有道德做基础不

可，没有真正的道德做基础，则好头脑是很可怕的。这是第五个重点。

第六个重点，附带谈到有名的故事，当苏秦第一度游说失败，穷了回家的时候，嫂嫂都不给他吃饭，冷饭都不剩一点，父母兄弟都看不起他。到后来身佩六国相印，要到楚国去的时候，经过自己家乡，他的嫂嫂以及全家人都跪下来迎接，那种恭维真是不得了的，这时苏秦问他的嫂嫂：“何前倨而后卑也？”这个话也只有苏秦才说得出口。老实说，在中国讲究道德修养的人，不会讲这样的话，他却会爽直痛快当面问他嫂嫂。人性本来也就是这样，可说他问得很直爽，还不算顶坏的，还没有故意整她。而嫂嫂答复的话也很简单明了，她说：“以季子之位尊而多金也。”这是人情之常。古今中外，人类社会，就是这么一回事。那个时代，哪个时代不讲现实？从这里又可认识人情世故。

第七点，苏秦是怎样死的？善有善报，恶有恶报，他不得好死，最后到了齐国的时候，有人行刺，把他杀死了。他所以到齐国去，是因为在燕国出了私生活方面的绯色故事，和燕王的皇太后发生了关系，被燕王知道了，苏秦知道靠不住了，很危险。于是说动燕王，要到齐国去才对燕国有利，燕王明知道是怎么一回事，但也只有这个办法送他走最妥当，就让他去了。结果，齐国的大臣找人行刺他，苏秦身负重伤，没有立即死去。而齐王赏识他，大为震怒，下令全国抓凶手，可是抓不到。苏秦在临死以前，告诉齐王，只要宣布一下苏秦是个坏蛋，是为燕国来做间谍的，被杀死以后，齐国可以安定，这样宣布就可抓到凶手。苏秦说完这些话就死了。齐王果然照苏秦的话宣布，而行刺的凶手出来了，于是齐王把凶手抓来杀了。苏秦临死了，

还会动脑筋，借人家的手替自己报仇，这就是搞谋略的人头脑的厉害。

这是随便举出来的七个重点，事实上我们要看的第一篇当中，并不止这七点，还有很多重点，仔细去研究起来，对于古代战争地理的观念、社会发展的观念、经济问题的观念、军事问题的观念，等等，都足以发人深省。这就是读书不要被书骗去了，仅了解文字，就不是真读书，我们读书是要吸收历史所告诉我们的经验，由这经验了解很多很多的事，尤其对于今日我们国家所处的这个世界局面，会有更深入的了解。所以我上几次都建议大家，多读《战国策》、《国语》，不要以为这些是老东西没有用，实际上这些书非常有用。

远见抵不住现实的短视

下面就原文文字，作一下重点解说：

苏秦始将连横，说秦惠王曰：“大王之国，西有巴蜀、汉中之利，北有胡貉、代马之用，南有巫山、黔中之限，东有崤、函之固，田肥美，民殷富，战车万乘，奋击百万，沃野千里，蓄积饶多，地势形便，此所谓天府，天下之雄国也。以大王之贤，士民之众，车骑之用，兵法之教，可以并诸侯，吞天下，称帝而治。愿大王少留意，臣请奏其效！”

苏秦说秦惠王，一开始，就指出秦国西、北、南、东四边的疆界，边防的形势。不要以为这是古代的地理，大家还是要注意。虽然交通情形古今不同，但地理形势是不会变的。他继续又说到地理与经济的关系，一直到“天下之雄国也”。这是说明当时秦国的首都，在现代的陕西西安一带。我们要注意，那时的陕西又不比现代，经济的条件、地理的条件、政治的条件，都非常重要。最奇怪的是，我们研究中国战史，历史上的大战争，几乎每次都是从秦晋这边向东南打下来的，所谓建瓴而下，中国的地势就是这样，如同屋顶上倒水，一直倾下来，几乎任何一次大的战争都是如此，如果从这一方面去研究，牵涉到的战史就太多了。比较特殊一点的，只有元朝稍稍有所不同，蒙古也是由西北高原，但不一直东下，先进川藏的边境，囊括巴蜀、汉中，另由川、藏，席卷云南，而经岭南、两广，北上会师湖南、湖北。同时再另由北方出兵，两边向中原一抱，钳形的夹持，就把中原抱去了。只有这一次用的战略，与历代的战略不同。这是一大重点。

自“以大王之贤”到“愿大王少留意”这一段，要注意的是，战国时的秦国，想并吞各国，统一天下，并不是秦始皇开始的，秦始皇的祖先早就有这个企图，尤其是苏秦对秦惠王说的这段话，就是要他统一天下，并且把秦国的地理条件、经济条件、人才、军备等优越的地方都说出来了。

苏秦受到反教育

我们现在注意秦惠王答复苏秦：

秦王曰：“寡人闻之，毛羽不丰满者，不可以高飞；文章不成者，不可以诛罚；道德不厚者，不可以使民；政教不顺者，不可以烦大臣。今先生俨然不远千里而庭教之，愿以异日！”

他没有接受苏秦的意见。但不接受有他的几点理由：一、如同鸟一样，羽毛还没有长丰满，是不可以学飞的。个人做人如此，国家大事也如此，没有准备好，飞不起来的。二、“文章不成者，不可以诛罚。”这个“文章”不是现代在报纸、刊物上写的文章，这里的意思是政治文明，包括社会的安定，政治的清明，在古人说是“大文章”。用现代话说，是政治文化的基础还没有稳固，不能随便诛伐别人，征伐别人。三、“道德不厚者，不可以使民。”秦惠王所讲的这个“道德”，并不是四书五经上所讲的道德。在古代，道德是一个政治名称，意思是声望、威望。国家在一般人民，还不能信服的时候，就无法指挥人。四、“政教不顺者，不可以烦大臣。”内政还没有做到很平顺、很安定时，就不可以因出兵而劳烦大臣，劳烦国家的重要干部。

秦惠王举出了这四点。以现代的观念看，他是说，据我所知，准备不够，不能轻举妄动。自己在国际政治上的声望不够，无法去征伐别个国家。国内的威望不够，就不能支使老百姓。内政上还没有达到最高的修明境界，也不能加重大臣们的职责。所以秦惠王对苏秦很客

气地说，承蒙你看得起我，那么远跑来看我，而“庭教之”（苏秦不是秦国人，他是当时中央政府所在地的东周洛阳人，因此说“庭教之”——到我这里来指导我，假如有朋友来家里看自己，我们写信也可写“蒙枉顾而庭教之”）。接着说：“愿以异日”，以后再讲，轻轻四个字，把苏秦赶跑了。

药不对症的言论

可是苏秦并不死心，还是提出他的见解来，这是他最初的思想，然这时的苏秦还不成熟，可是已经很会说话。

苏秦曰：“臣固疑大王之不能用也。昔者神农伐补遂，黄帝伐涿鹿而禽蚩尤，尧伐驩兜，舜伐三苗，禹伐共工，汤伐有夏，文王伐崇，武王伐纣，齐桓任战而伯天下，由此观之，恶有不战者乎？”

他一开始就说“臣固疑大王之不能用也。”——我早想到你不会采用我的意思。他被拒了，还赖在那里，接着他就举出历史上许多的故事来。为了充实自己理论的内容，他引用了许多上古史，而这些历史，都证明天下是打来的。由黄帝开始，一次战争胜利，就成功了，乃至最后由王道谈到霸道，例引“齐桓公任战而伯天下”，靠战争称霸，领导了天下。然后说，有历史的证据在这里，没有一个国家不是靠战争而统一天下的，这就是苏秦的主张，以现代的另一角度来看，这就是黩武精神、侵略主义或好战思想，没有实力的强权就不会成功的。苏秦继续又说：

“古者使车毂击驰，言语相结，天下为一，约从连横，兵革不藏，文士并饬，诸侯乱惑，万端俱起，不可胜理，科条既备，民多伪态，书策稠浊，百姓不足，上下相愁，民无所聊，明言章理，兵甲愈起，辩言伟服，战攻不息，繁称文辞，天下不治，舌弊耳聋，不见成功，行义约信，天下不亲；于是乃废文任武，厚养死士，缀甲厉兵，效胜与战场。”

这一段文字，四个字一句，后来就演变成中国一种文体——骈体文——四六句，几千年来一直都用这种文体，简单明了，而包括的内容又很多。每句里都有很多的东西。试从这段中随便抽出一句来看，例如“舌弊耳聋，不见成功”这八个字，就是今天美国基辛格这一套的政策，嘴里叫和平，你基辛格叫死了都没得用。所以我们多看自己的历史，现代的这些事情在过去的历史都有过了，道理很清楚，所以苏秦说，到了后来“废文任武”，光靠文化的政治，在国际间做不到，没有办法，只好靠战争来解决问题，于是“厚养死士”，培养敢死的人。

接着这几句话要注意。

> “夫徒处而致利，安坐而广地，虽古五帝、三王、五伯、明主贤君，常欲坐而致之，其势不能，故以战续之；宽则两军相攻，迫则杖戟相撞，然后可建大功。是故兵胜于外，义强于内，威立于上，民服于下。”

他说只是讲理论没得用，非战争不可，为什么？任何人都想坐在家里利益就来了，不打仗而领土越来越扩充，乃至古代的三皇、五帝、五伯以及所有的明主贤君，都希望能够做到这样，不经打仗，只要内政修明，就有人来投降。但这只是理想，用道德的政治来感化人，是不可能的事情，最后不得已，都是用战争。

下面是苏秦所提的重点。这个重点对不对呢？说句老实话，任何一个时代，任何一个国家，任何一个历史，都是如此，只是表面上不讲出兵而已。任何一个和平，没有一个坚强的武力在后面支持，都站不住的。所以讲军事哲学思想，苏秦的话就是：和平只有在强有力的情形下才能谈的，否则谈不到。这就是他的“宽则两军相攻”到“民

服于下”一段话中的“兵胜于外，义强于内”八个字。一个国家，对外有强有力的武力支持，对内再讲求内政的修明，这时你讲道德，人家就都听你的了；如果对外的兵力不强，再讲道德也没有用。

> “今欲并天下，凌万乘，诎敌国，制海内，子元元，臣诸侯，非兵不可。今之嗣主，忽于至道，皆惛于教，乱于治，迷于言，惑于语，沉于辩，溺于辞，以此论之，王固不能行也。”

最后，苏秦在这里刺激秦惠王，等于在骂他。苏秦说，根据这些历史的经验，任何国家，想统一天下都非兵不可。苏秦当然不好意思直接骂秦惠王，他说现在一般国家的嗣主们，都不懂这些大道理，都在那里昏、乱、迷、惑，沉溺在言语辩论上，空谈理论，所以推论起来，我看你秦惠王也是做不到的。意思是说秦惠王也和他们一样的草包。

苏秦开始出来，游说秦惠王十次，骂也好，捧也好，终归此路不通。结果都失败了，老实说，这个时候苏秦的主张对不对？没有一点是错的，但是高明不高明？很笨！因为秦惠王答复他的话已经讲到底了。意思是说，你这些道理我秦惠王全知道，但时机还没有成熟，还不到时候就不能打。所以苏秦这时到底还是一个书生。从这里我们又想到汉文帝时候的贾谊，他的一篇文章《过秦论》，大家应该都念过的，内容是讲汉初中国的地理环境，与政治、军事都有关系。他为什么写这篇文章，那时正是汉文帝时代政治最安定的时候，贾谊是一个二十多岁的年轻人，学问很好，很有眼光，他已经看到天下将要乱了，汉文帝拟的几个政策有问题。他的看法并没有错，很对的，所以他向汉文帝提出这个建议，汉文帝也很服他。但后来贾谊还是不得志，死于湖南的长沙，所以后人又称他为贾长沙。历代的文人知识分

子不得意，都用贾谊来比拟，尤其李商隐咏他的诗：“宣室求贤访逐臣，贾生才调更无伦。可怜夜半虚前席，不问苍生问鬼神。”是贾谊提出建议以后，文帝夜半起来忽然想到贾谊，就召见他，还特别在前面摆好一个位置等他来，表示看重他。可是当两人面对面谈话时，汉文帝却只问他人死后究竟有没有灵魂的问题，所以后来历代的文人都为贾谊叫屈，这首诗最后两句就是对汉文帝不满的，对一个这样大的才人，“可怜夜半虚前席，不问苍生问鬼神。”半夜里把他找来，这样尊重他，却不问天下国家大事，反而讨论宗教哲学的问题了。多可怜！其实这首诗也是书呆子的话，汉文帝不跟他谈鬼神又能谈什么？贾谊的这些意见汉文帝早就知道了。汉文帝的心里是认为你这个年轻的书生，意见完全对，可是时机还没有到！贾谊的智慧到底不行，眼光还不够。所以李商隐替他抱冤屈，还是书生之见。我的看法，汉文帝对他不问鬼神又能问什么？汉文帝不能对他说时机还没有成熟啊！

人情千古重多金

上面所提出来当时的时代趋势，有许多大原则，是和今日的国际局势差不多，甚至可以说完全相同。只是社会的形态、政治的形态，以及其结构不同而已。现在说到苏秦本人。

> 说秦王书十上而说不行，黑貂之裘弊，黄金百斤尽，资用乏绝，去秦而归，羸縢履跅，负书担囊，形容枯槁，面目黧黑，状有归色。归至家，妻不下纴，嫂不为炊，父母不与言。苏秦喟叹曰："妻不以我为夫，嫂不以我为叔，父母不以我为子，是皆秦之罪也！"乃夜发书，陈箧数十，得太公《阴符》之谋，伏而诵之，简练以为揣摩。读书欲睡，引锥自刺其股，血流至足。曰："安有说人主，不能出其金玉锦绣，取卿相之尊者乎？"

在"书十上而说不行"，路子走不通的时候，就很可怜了，原来特制的最名贵黑貂皮的衣服穿破了，钱也用光了，行李袋子破了，鞋子也买不起，只好穿草鞋，自己挑了担子，脸色难看得很，又黑又瘦，营养不良所致，只好回家了。回到家里的时候，太太看见他这副样子，不理他，正在织布做工，也不放下来，照样做她的工，嫂嫂不给他做饭，父母也不和他讲话。这里就看到了人情。由这里我们也看到千古以来一般人情，苏秦遭遇到这种情形，只有感叹自己错了。

于是这一下发愤读书，漏夜把所有的书拿出来。"陈箧数十"，他的藏书还是很多的，不比现代，古代还有那么多书，可见平常很用功。那时的书是很难得到的，"箧"并不是书箱书柜，古代的书刻在

竹片上，就叫书篋，堆起来很多的。他在很多的书里，找到“太公阴符之谋”，就是古代的《阴符经》，是不是现代的这本《阴符经》，或另有原本，就很难说，据说他读的是阴符兵法。他“伏而诵之，简练以为揣摩”。这两句话是重点，这个“伏”并不是说他跪下来读，是呆在家里不出去，正如上海话“孵豆芽”的意思，就是躲在家里，连人都不敢见，专门研究学问。“简练”二字，“简”就是选，选书中的重点，“练”是熟练，再把选出来的重点搞熟。“揣摩”就是思想、研究等的综合，揣是用手比算，摩是摸摸看。思想上的揣摩就是研究人家的心理，研究当时国际间的形势，研究每一国领导人心理上需要的是什么。他在这段用功的期间，连睡都没有好好睡，打瞌睡的时候，用锥子刺痛自己，刺到血都流出来，一直由大腿流到脚上。他这样足足用了一年的功，自己有了信心以后，于是他说：“安有说人主不能出其金玉锦绣，取卿相之尊者乎？”这两句话是很重要的一个重点，我们要特别注意，他有了信心了，并没有为国家、天下、人类、社会着想，只求他个人的成功。他说只要找到一个老板，一定可以把这老板口袋里的宝贝、黄金、美钞都装到自己的口袋里来，不但可以拿到钱，还有当宰相的绝对把握。他自认为一定可以做当政的人，成为政治上的权要，所以他又出门了。

期年，揣摩成，曰：“此真可以说当世之君矣。”于是，乃摩燕乌集阙，见说赵王于华屋之下，抵掌而谈。赵王大悦，封为武安君，受相印；革车百乘，锦绣千纯，白璧百双，黄金万镒，以随其后，约从散横，以抑强秦，故苏秦相于赵而关不通。当此之时，天下之大，万民之众，王侯之威，谋臣之权，皆欲决苏秦之策。不费斗粮，未烦一兵，未战一士，未绝一弦，未折一矢，诸侯相亲，贤于兄弟。

雏燕初飞

这次苏秦不再到秦国去了，而先到北方，这些都是弱小的国家。他先到燕国，说动了燕国的诸侯，认为他的办法好，给了他资本，要他去组织“联合国”。他就来到赵国了，在赵王建筑得非常漂亮的大办公室里，和赵王拉着手讲悄悄话，讲的一些什么内容，须看《战国策》的《赵策》，不过读中国古书要了解，他所讲的虽然记载下来给后人学习，也不一定是光明正大的好主意，都是讲利害关系，属于当时的阴谋，所以悄悄的。赵王听了以后，大为高兴，马上封他为武安君，等于现在的上将军、特任官。这个时候，他一下子阔起来了。受了相印，后面带着从人，等于一个特别办公室的机构，“联合国”的秘书长还没有当上，派头先有了。他出去时，后面跟着的车子有一百辆。至于锦绣千纯，并不是穿的衣服，在那个时代，布匹和钱币同样是钱，都当作货币用。他后面带了很多钱，还有白璧百双和黄金万镒，都跟在他的后面。这时他有了政治资本，才开始组织“联合国”，提倡抗秦。

下面“苏秦相于赵”到“贤于兄弟”一段：就是说苏秦这时做到赵国的首相而兼办外交，就马上与秦国断绝了外交关系，和那么强的秦国，不但外交上断绝关系，经济上工商业都不通往来了。这是他与赵王“抵掌而谈”时，不晓得出了些什么主意，后世的人无法知道。后来他的“联合国”一组成，苏秦威风之大，大到除了秦国之外，六国诸侯所辖那么大的天下，那么多的群众，每个国家的诸侯，以及“参谋长”、“秘书长”什么文官武将等谋臣勇士，全部都听命于他一个人，靠他一句话作决定。那种权势，威风之大，不可想象，如拿

今天的基辛格来比，基辛格还不及他万分之一呢！而且这个时候，国际上没有办法停止战争，可是苏秦做到了连一根箭都没有用过，而国际上诸侯之间，就能互相合作，贤于兄弟，大家互相团结，这是苏秦的成功。

> 夫贤人在而天下服，一人用而天下从。故曰：“式于政，不式于勇；式于廊庙之内，不式于四境之外。”当秦之隆，黄金万镒为用，转毂连骑，炫熿于道，山东之国，从风而服，使赵大重。

于是写这篇文章的人结论说，由这一段历史，就看出人才的重要，有才干的贤者得其位，天下就服了。只要这一人施展所长，天下的人不问思想、观念各方面，都跟他走，所以古话说：“式于政，不式于勇；式于廊庙之内，不式于四境之外。”这个“式”就是标准，也就是中心。一个中心在于政治——包括内政、外交、经济、军事、社会、教育等广义的政治。光靠武力没有用，要好的政治策略，“式于廊庙之内”——廊庙过去指君主上朝的朝廷，比之现代，是中央最高决策的所在。只要有好的政策、好的人才，就能转危为安，就像苏秦威风的时候，六国的经济都由他支配，各国之间的关系如此密切，不但外交上如此，还有工商上的往来，在太行山脉以东的各个国家的诸侯，听到消息就跟着来归服了，使赵国在当时国际上，立即变成最有声望，最有地位的盟主国。

反复波澜的人世

下面讲到苏秦个人，这也是大家要研究的，关于个人的人生与国家社会的关系。

> 且夫苏秦特穷巷掘门、桑户卷枢之士耳，伏轼撙衔，横历天下，廷说诸侯之王，杜左右之口，天下莫之能伉。将说楚王，路过洛阳，父母闻之，清宫除道，张乐设宴，郊迎三十里；妻侧目而视，倾耳而听；嫂蛇行匍伏，四拜自跪而谢。苏秦曰："嫂何前倨而后卑也？"嫂曰："以季子之位尊而多金。"苏秦曰："嗟乎！贫穷则父母不子，富贵则亲戚畏惧，人生世人，势位富贵，盖可忽乎哉！"
>
> 《战国策》

这里说苏秦这个人，不过是贫民窟里出身的，家里穷得很，小门小户，好比贫民窟里违章建筑穷家的子弟而已，结果坐那么豪华的车子，威风凛凛，国际间随意走动，同每个国家的元首见面，在各个朝廷中，高谈阔论，使各国元首身边最受器重、最得宠的人，在他面前都闭着嘴不敢乱讲话，只有听命的分，天下人没有办法和他对抗。他就是靠头脑，靠嘴巴干出来的。这里就要注意了，推开军事哲学来说，任何历史，任何时代，战争的背后还是思想；权力的背后也是思想，政治的背后仍然是思想，不过许多思想家，虽然影响了整个时代，乃至影响后世千秋万载，在他本人当时是很可怜的。比如孔子、孟子以及古今中外很多人都是如此，这些人都是走正路的大思想家。而苏秦、张仪这类搞思想的人，就讲现实，他们对国家、民族、人

类、社会这些大经大节都不考虑，完全个人英雄主义，自我主义，做到“天下莫之能伉”就是他们的目的。

后来苏秦要到南方一个新兴的国家楚国去，经过他的故乡洛阳，家里人这时对他的待遇，和他第一次游说秦王失败回来，连父母都不理他的情形，成了一个强烈的对比。这时父母听到他来了，赶紧雇人来粉刷房子，路都打扫干净，准备了音乐、宴席，而且到三十里以外去郊迎。太太不敢正眼看他，只有低下头，侧过脸，偷偷地瞄他一眼，苏秦讲的话，还要凑过耳朵仔细听，就怕听错了。嫂嫂更严重了，跪在地上爬过去，自己先跪下来道歉。岂止苏秦？汉高祖也是如此，当亭长的时候，又喝酒，又乱来。回家时嫂嫂也不给他做饭，要他吃冷饭去。这就是人生。

所以有的人读了这些书，觉得自己要奋斗，要争气，这是一种看法。如果讲修养的，如孔、孟的道德观念，就觉得苏秦的嫂嫂、太太这一类型的人太多太多，只是很值得怜悯，但一点也不会动气，而觉得人原来是如此可怜的一种动物，于是去感化这种人，教他们以后不要这样想，不要这样做，这就是道德的思想。相反的，就是不道德的思想，也是苏秦他们这一条路，不过苏秦还算好，他并没有报复，只是幽默一下，讽刺他嫂嫂一句而已。历史上报复的人很多，如宋朝第一位宰相赵普，胸襟就非常狭隘，度量不够大，他当了宰相，对以前对不起他的人都要报复，还是宋太祖劝他说：“风尘中能识天子、宰相，则人皆可物色矣。”所以宋太祖还是了不起。赵普也还算好的，历史上有很多报复得很惨的例子。所以说苏秦算是好的，不过问他嫂嫂，上次我回来，你高高在上，现在你又跪下来干什么？如果以儒家的道理来说，苏秦就不讲这句话，儒家的做法，是不和这样的人计较。像苏秦这样做法，也是为儒家所不齿的。如历史上三国时有名的

管宁与华歆的故事，他们原来是很要好的同学，有一次两人同在一起挖地，管宁挖到一块黄金，看都不看一眼，华歆拿起来看看，想了一下，还是把黄金丢掉了，从此管宁就看不起华歆，断定他将来一定有问题，而不相往来。后来华歆当了曹丕的大臣，也等于是一人之下万人之上，那么大的权贵，而管宁就盖了一个楼房，搬到楼上去住，因为他不愿意立脚在华歆所管的土地上，而一辈子不下楼。这就是儒家的另一种做法。假使苏秦讲这句话时，有一个管宁在旁边听了，就马上走开，不理他了，不必说六国宰相，即使当万国宰相，他也不会理的。可是苏秦的嫂嫂答道：你现在地位高了，又有钱，当然不比从前了。那么苏秦听了，不免有所感慨：人在这个世界上，势力、地位、金钱、富贵，这些都不能马虎的啊！不过，要知道一个人，在某一时期，财富名位权势，一点也没有用。真看通这点，才知道如何是人。

这是不能效法的，我曾再三说过，这是属于谋略之学，所以中国古代读书人，对这种书的看法是“不足为训”四个字的评语，不能拿来效法的，不过要懂得。如孔子、孟子何尝不懂这些，当然懂得，但是讲道德，则如孔子赞赏颜回的，宁可抱道穷死，绝对不走偏路；再如子贡，像苏秦这一套本领他都有，而且他也做了，游说过列国，也成功，可是子贡走的是正路，在国际上摆布了那么大的局面，而自己什么都不要，只是为了救自己的父母之邦，才不得不如此一用而已。

这里我们对历史的了解，关于个人的也好，关于国家的大事也好，应该多方面比较，才能有深刻的见识，和正大的抉择。

人才与时代历史

我们现在姑且以人作中心来讲，上次讲了苏秦，这次说到张仪。

为什么要说这两个人？要了解自己国家历史文化的演变，尤其是在一个世界变乱的动荡时代，对于权谋之术，不能不有所了解。过去大家都念过这一类的书，也许因为各人生活的经验不同，而体认的程度也有深浅不同。这几十年来，大家都有许多经历，以这许多不同的经历，来看历史上的事迹，再看世界的大势，观点就不同，因此读历史的观点也不同了。

我们都知道苏秦、张仪是战国时期的人。不过以他们个人做中心，而研究整个历史，特别要注意的是：中国文化，由周朝开始行礼乐道德的政治制度，礼乐道德的政治哲学思想，到了春秋以后，非变不可。这并不一定是由于某一个人或几个人的败坏而演变，而是时势所趋，非变不可。就像我们常说的一句最幽默的，也是最有意义的话：“无可奈何，只好如此。”有些人对于环境和事务是这样，时代的趋势也是这样。任何一个时代潮流，趋势来了的时候，就“无可奈何，只好如此”。由春秋到战国，就是这样一个情形，这是第一点我们要了解的。

其次，周朝礼乐道德的政治制度与政治思想，是所谓王道政治。到了春秋时代，就成了霸道政治，所谓“霸道”一词，并不是现代“不讲理就是霸道”的意思，当时的霸道并不是不讲理，仍旧非常讲理。以现代观念而言，国际之间的领导权，以武国或财力而称尊的，称之为霸或伯。不走礼乐道德政治的路线，走的是利害关系的路线。

当然在利害关系当中，仍然还有他的道德标准，这就是霸道政治的时代。到了战国时代，也称霸道，但已经是霸道的末流了。这时的霸道，到达了并吞，也就是侵略的阶段。这个时候，一个国家所需要的是强。到了这个阶段，天下所需要的，就不是分封诸侯的封建制度，而需要统一天下为一个国家，过去宗法社会的封建是要改变了。当时各国之间，可能统一天下的，最有优势的是秦国，另外还有南方一个新兴的楚国，但楚国始终无法与秦国抗衡。至于太行山以东，黄河南北的这些国家，太老大了，内政也太衰败了，始终处于听人宰割的状态。

牵涉到商鞅

研究历史，战国时的齐国、楚国，乃至韩、魏，并不是不可为，但又为什么弄到如此，只能听秦国的摆布？归结下来，不外是人才的问题。

好了，到此我们可以得到一个结论，不但是中国的历史文化，即使世界的历史文化也是如此：决定仍是在人才。就是现代的历史，我们看《第二次世界大战秘史》这部纪录片以后，也深深感到人才是决定性的关键。任何思想，任何精良的制度，都要靠人才的创造和人才的推行。当时秦国所以能够在一百年内兴盛起来，就决定在几个人身上。苏秦、张仪以前，秦国在政治基础上，有一次很好的改革，就是用了法家商鞅的决策，提倡法治，即所谓商鞅变法。商鞅这一次在政治上所做的改变，不止是影响了秦国后代的秦始皇，甚至影响了后世三千年来的中国，这又是一个大问题。

商鞅当时改变政治的“法治”主张，第一项是针对周代的公产制度（有人说周代这个制度，就是社会主义，也就是共产主义，这种做法，是硬作比方，似是而非的）。商鞅在秦国的变法，首先是经济思想改变，主张财产私有。因为财产公有以后，人就懒惰了，不肯努力。人都是自私的，为了自己的利益才肯去努力，如果为大家做，做的成果大家都有份，那自己又何必那么卖力？这是人类基本的自私心理。由商鞅变法，建立了私有财产制度以后，秦国一下子就富强起来了。但商鞅开始变法的时候，遭遇打击很大，关键就在四个字：“民曰不便”，这一点大家千万注意，这就讲到群众心理、政治心理与社会心理。大家更要了解，人类的社会非常奇怪，习惯很难改，当商鞅

改变政治制度，在经济上变成私有财产，社会的形态，变成相似于我们现在用的邻里保甲的管理，社会组织非常严密，可是这个划时代的改变，开始的时候，“民曰不便”，老百姓统统反对，理由是不习惯。可是商鞅毕竟把秦国富强起来了。他自己失败了，是因为他个人的学问修养、道德确有问题，以致后来被五马分尸。这等到有机会研究到他的时候再说。可是他的变法真正成功了，中国后世的政治路线，一直没有脱离他的范围。

由商鞅一直到西汉末年，这中间经过四百年左右，到了王莽，他想恢复郡县制度，把私有财产制度恢复到周朝的公有财产。王莽的失败，又是在“民曰不便”。王莽下来，再经过七八百年，到了宋朝王安石变法，尽管我们后世如何捧他，在他当时，并没有成功。王安石本人无可批评，道德、学问样样都好，他的政治思想精神，后世永远流传下来，而当时失败，也是因为“民曰不便”。我们读历史，这四个字很容易一下读过去了，所以我们看书碰到这种地方，要把书本摆下来，宁静地多想想，加以研究。这“不便”两个字，往往毁了一个时代，毁了一个国家，也毁了个人。以一件小事来比喻，这是旧的事实，新的名词，所谓“代沟”，就是年轻一代新的思想来了，“老人曰不便”。就是不习惯，实在“便”不了。这往往是牵涉政治、社会型态很大的。一个伟大的政治家，对于这种心理完全懂，于是就产生了“突变”与“渐变”的选择问题。渐变是温和的，突变是急进的。对于一个社会环境，或者团体，用哪一个方式来改变比较方便而容易接受，慢慢改变他的“不便”而为“便”的，就要靠自己的智慧。这也是讲苏秦、张仪这两个人的事迹，所应注意到的。

外才与内用

说到张仪、苏秦两个人，游说的目标，开始都是对秦国。秦国在秦始皇以前，历史政治的基础之所以打好，都借重于外来的人才。商鞅，卫国人，外来的；百里奚，虞国人，外来的；张仪这些外来的人物，还是后期的。为什么这些人，不能为自己的国家所用，反而都去替秦国效力呢？这中间的问题也很大，这里暂不分析，大家自己去研究它的原因吧！还有一个观念要很注意的，读古书固然要吸收历史的经验，但是不要被古人牵着鼻子走，尤其今天求学问，对今天的时事要格外留意，千万要把握住今古无分别的原则。当年的秦国，可以把它比作现在的美国，也可以比作苏联。但是不要忘记，秦国的坏处可比敌人，但秦国的好处也可以比作我们自己，这是没有固定的，我们怎样去运用这个法则，是在于人的智慧。

张仪之所以在秦国一说就通了，原因是秦国在当时所需要的，并不是什么文化思想。谁有办法使秦国强大，永远的强大，而且盖世的强大，就请谁。这是在当时的必然趋势，并不是说秦始皇的祖先们，毫无道德礼乐政治的思想，而是时代的趋势，需要如此。

张仪的故事

再看张仪的个人，要看《史记·张仪列传》，司马迁在《史记》中记载张仪、苏秦这些人，是把战国时的资料，将时间、年代、地点，编起来写成传记。而在每个人的传记后面，都有评语，所以司马迁的《史记》，也等于是历史哲学，等于是一个评论。

研究苏秦时我们说过，张仪是苏秦培养出来的，不过在这以前还有一段：张仪是魏国人，小的时候和苏秦是同学，《史记》上写他们跟鬼谷子“学术”。要注意这“学术”两个字，他们并不是真搞什么学问，学的是如何拿到功名，很讲现实的一套东西，就是权变之术。在读书的时候，苏秦自己认为不及张仪，《史记》上只记了这样一笔，没有说为什么不及张仪。后来看了张仪传，找出一个答案，张仪的出身，比苏秦好一点，所以有点太保脾气，比较豪放，是耍得开的人。苏秦后来得志以后，张仪并没有得志，环境比较好一点的人，进取心就差一点，所以读历史读多了，对于一个人的成功，会感到很奇怪的，有许多人的成功，连他自己本来都没有这样的想法，但却硬是有机会逼得他走上成功的路线。正如隋炀帝吹的牛：“我本无心求富贵，谁知富贵逼人来。”这就看出一个人如果没有环境的刺激，反而容易堕落。以张仪、苏秦两人比较，张仪就是如此，等苏秦得志了，张仪还在悠哉游哉。在一个当楚国宰相的好朋友家里，做第一等宾客，手面也很大，随便花钱，蛮不在乎，一般人看他吊儿郎当，好像品行不很高。有一天这位宰相家里掉了白璧，宰相家里的人怀疑是张仪拿的，把张仪捆起来打个半死。回到家里，太太就说他，这冤屈都是读书读来的，如果不读书，就没有这种事。张仪当然受伤很重，他

看见太太这样难过，就问自己的舌头有没有坏，太太告诉他舌头当然在，张仪就安慰太太不要紧，只要舌头还在，就没有关系，我们曾经看了《张良传》中说的：“以三寸舌为王者师。”这句话也等于说：只有吹牛不犯法。但据我们的经验，只有吹牛的成本最大，其次吹牛的对象更难找，因为能听吹牛的人，比吹牛的人还要高，诸葛亮会吹，刘备会听；张良会吹，汉高祖会听。没有对象，再吹也没有用。“三寸舌为王者师”，所以张仪说只要舌头在就不怕。等到伤好了，听朋友的劝，才去找苏秦。

刺激的教育

这时苏秦已经了不起，可是苏秦自己心里有数，知道所玩的一套不是真的道德，也不是真的政治，为了个人的功名富贵而把世界各国玩弄成这个样子。这个我们要注意，今日的基辛格内心是不是也有这样的动机，值得研究。不过有两种看法，基辛格以前的确有著作，曾经有一个留美的同学，回来跟我说，基辛格这一套当然会失败，可是他著作中的理论可能不会失败。另外也有人说，基辛格大概准备把美国搞垮，因为他是犹太人。这都是推测的话，不去管它。话说回来，苏秦知道自己的西洋镜要拆穿的，如果被拆穿就不得了，必须要制造出一个敌人来，他当时的敌人是秦国，不需要另外创造，可是又有谁能去秦国说动，来和自己的计划对抗？他心里想到只有张仪，而刚好这时张仪来了，于是我们上次讲过的，苏秦就想办法刺激他。由此我们看到，一个环境好的青年，有本事，可是懒，不肯动，非要刺激他到没有办法的时候，他才去干。

山梁雌雉　时哉！时哉！

再说张仪到了秦国以后，所说的一套，就是《战国策》里这篇张仪说秦王。

我们看这一篇文章，除了了解这些历史经验以外，其中记录的许多观点、思想，对于我们现在的时代、国家、世界，乃至于个人，有很多值得参考的地方，须要注意。其次张仪去看的秦王，也就是苏秦所去看的秦惠王。苏秦去看他，两个人谈不拢，再读书以后，就不再去看他，想个办法，使太行山以东的国家，联合起来抗秦，把秦国孤立起来，没有办法左右当时的国际局势。现在张仪来看秦惠王，国际的情势变了，和苏秦来的时候不同，这时惠王正需要这样一个人的时候。刚好张仪到了。

> 张仪说秦王曰：“臣闻之：弗知而言为不智；知而不言为不忠。为人臣不忠当死；言不审亦当死。虽然，臣愿悉言所闻，大王裁其罪！”

这一段，有一点我们要注意，即使不研究法家的韩非子，至少要看《史记》上韩非子的传记。韩非子再三提到一个重点——“说难”，人与人之间说话最难，尤其借言语沟通政治上的思想，就更为困难。这一段里，也就反映了这一个重点，在文字的表面上没有什么了不起，实际上是一个重点。第二点从这一段里，我们看到要学习说话的艺术，像张仪这开头的三句话。首先提出实际上不知道而乱讲的，这是不聪明。第二是知道了不讲的，就是不忠，对你不忠的人应当死。第三是知道了，又讲了，但讲得不详细、不清楚，也该死。实

际上他的意思是，我要详详细细说给你听，你不要不耐烦，一会儿看表，一会儿又说要开会，但是他不便也不能这样直说，所以说反面话，如讲得不详细不清楚当死。最后还加上一句，我虽然据我所知道的，利害得失全部说给你听，但是如果错了，甘愿领罪。他这么一说，如真说错了，秦王也不好意思责怪他了。他短短几句话，什么都讲到了。这就是说话的艺术。而后言归正传。

“臣闻：天下阴燕阳魏，连荆固齐，收余韩成从，将西南以与秦为难，臣窃笑之。世有三亡，而天下得之，其此之谓乎！臣闻之曰：‘以乱攻治者亡，以邪攻正者亡，以逆攻顺者亡。’今天下之府库不盈，囷仓空虚，悉其士民，张军数千百万，白刃在前，斧质在后，而皆去走，不能死。罪其百姓不能死也，其上不能杀也。言赏则不与，言罚则不行。赏罚不行，故民不死也。”

首先把国际局势分析下来，所谓“天下阴燕阳魏”到“将西南以与秦为难”。这一段的国际局势，都是苏秦的玩意儿，可是他绝不攻击苏秦，因为这时他已经知道是苏秦培养了他，这个时代，就在苏秦、张仪这两个同学的手里玩。

张仪说，他们这种合纵的形势，“臣窃笑之”，我觉得好笑，你秦王放心，没有什么可怕。“世有三亡”，世界上有三个大原则，谁违反了这三原则之一的，就非亡不可，在个人非失败不可。“而天下得之，其此之谓乎！”现在他们这个联合国的组织——合纵的国家，已经犯了这三样必定败亡的原则。“臣闻之曰：以乱攻治者亡，以邪攻正者亡，以逆攻顺者亡。”就是这三个条件。“以乱攻治者亡”是内在的，内政第一要清明。“以乱攻治者亡”是同样的道理，内部先求修明，张仪当时是指燕、魏、荆、齐、韩、赵这一边，每个国家的

内政当时都在乱，真正修明的政治还是在秦国，所以后来秦始皇能统一天下，并不是偶然的。有上代替他打好了政治基础，由商鞅变法以后，内政一路建设起来的。

“以邪攻正，以逆攻顺”的道理都是一样。

他再分析天下的局势，从“今天下之府库不盈”到“其上不能杀也”这一节，原则上同今天东南亚的趋势有点相像了。第一，他们这些国家，经济不能独立，后勤补给缺乏，经济没有弄好，把所有的有用人力，都放到前方去了，统统备战。所谓“白刃在前，斧质在后”。这八个字，我们不要只作文学上的欣赏，仔细研究起来，这就是戈矛时代的战争。在战场上，拿短刀的兵站在前面，拿斧头、长武器、重武器在后列。这八个字，形容出古代战场上的阵势。可是这些国家的军队，遇到真正发生了战争，会回头就跑，绝没有人冒死打仗。为什么呢？“罪其百姓不能死也，其上不能杀也。”这要注意的。任何一个时代，任何国家，人民所以不会打仗，所以不肯尽忠，不肯牺牲，是有他的原因的，主要由于领导的错误。

政治上最重要的就是“赏罚”两个字，赏罚两个字也很难的，历史上很多人在这两个字上犯错误。甚至当家长的对孩子们的赏罚都要注意，都很难做得好。所以奖惩之间很难很难。张仪说，现在他们各国里面，“言赏则不与，言罚则不行，赏罚不行，故民不死也”。就是要赏，可是不给，说的没有用；对于处罚，也没有彻底去执行。既然赏罚不能行，大家觉得马马虎虎，没有责任感，所以就不肯牺牲打仗了。

他回过来说秦国：

“今秦出号令而行赏罚，不攻无攻，相事也。出其父母怀衽之中，生未尝见寇也。闻战顿足徒裼，犯白刃，蹈煨炭，断死于前者比是也。”

政治修明：命令贯彻，赏罚分明（这是商鞅变法以后，秦国政治完全走上法治制度的好处），许多秦国的年轻子弟，因为国家富强、环境舒适，从离开父母的怀抱起，就没有见过敌人，一到了战场精神就来了，一顿足会脱了衣服，光着膀子，看见刀子，都不怕，就是烧红的火炭都敢踩上去，死了就死了，愿意牺牲的人多的是。

秦国的老百姓为什么会做到这样？他说：

“夫断死与断生也不同，而民为之者，是贵奋也。”

断死与断生，在人的心理是绝对不同的，“断”就是断然，就是决心。断死是决心牺牲，断生是决心求生投降，这两种决心是绝对不同的，而秦国的青年所以会断死于前，是养成了一种战争责任感，不怕死的精神，能够奋发，非牺牲不可，有个人的牺牲才有国家的强盛。

因此秦国的士兵：

“一可以胜十，十可以胜百，百可以胜千，千可以胜万，万可以胜天下矣。”

张仪再说下去：

“今秦地形，断长续短，方数千里，名师数百万，秦之号令赏罚，地形利害，天下莫如也。以此与天下，天下不足兼而

有也。是知秦战未尝不胜，攻未尝不取，所当未尝不破也。开地数千里，此甚大功也。”

从一开始说到这里，一路下来都是高帽子，好听的，而又都是真实的。高帽子也不能乱送，秦王是一个当领袖的人，笨也不会笨到哪里去，所有的资料，他都清楚。换句话说，也就是张仪把秦国当时所处的国际情势、政治环境、地理环境、军事环境、一切准备，都分析清楚。最后，他说出一个秦国当前所应该采取的措施。实际上也就是张仪自己心理所希望造成的局势。他说：

“然而甲兵顿，士民病，蓄积索，田畴荒，囷仓虚，四邻诸侯不服，伯王之名不成，此无异故，谋臣皆不尽其忠也。”

在这里我们就看到张仪处理思想的方法，古代所谓“以说动人主”，就是《张仪列传》上说的，他问太太舌头坏了没有？他用嘴巴分析利害关系，非要打动对方的心不可。使他听了这个话，非动情不可，认为有道理，非上这个当不可。历史上常有一句话“揣摩人主之意”，当然“人主”是指帝王而言，以个人来说，做一个小单位的主管，也是一样，下面总要慢慢摸你的意思，把你的个性等等都了解，这当然有正反两方面的作用。

现在张仪把秦国的好处先讲了，可是再看下去，我们看到苏秦合纵——来一个“联合国”以后，秦国是已经没有办法，很吃亏了。他说“甲兵顿”，国防的战线拉得那么长，国防经费那么大，无法打仗，停在那里，好比今天美国的情形。“士民病”，大家心理上都很困顿。经济上“蓄积索”，慢慢空虚了，等于现代的美国，在越南，打不了胜利的仗，钱都打光了。“田畴荒”，国内的农业、工业、生产都荒废了。“囷仓虚”，国库都空虚了，结果弄到四邻的诸侯不

服，外面的同盟国家并不服你的气，你想称霸于天下是不可能的。我们读了这段书，看出就是苏秦这样一个书生，在七八年之间，把秦国弄成这个窘态。同时我们也可以了解现代，美国人到今天为止，就是这个情况。当时张仪告诉秦王，秦国所以到这个地步，就是左右的文臣武将，没有真正尽心贡献意见所致。

引用历史的经验

他话说到这里，就引用过去历史的经验，告诉秦王：

“臣敢言往昔：昔者齐南破荆，中破宋，西服秦，北破燕，中使韩、魏之君，地广而兵强，战胜攻取，诏令天下，济清河浊，足以为限；长城、距坊，足以为塞。齐五战之国也，一战不胜而

无齐。故由此观之，夫战者，万乘之存亡也。”

张仪在这个时候，要挑起战争。他希望秦国出战，但没有直接教秦王非打不可，他只拿历史的经验来说，提到齐国。研究这一段历史要注意的，秦是在西边，齐国是介于现在山西与山东之间，他说历史上齐国称霸的时候，那么了不起，四面攻破了各国，一个命令下来，国际上都听他的。南有济水黄河，北有长城作防线，像这样一个平原国家，各方面受敌，只要一次大败仗，齐国就完了。他那个国家的命运注定非打胜仗不可，由此可以看到战争的重要。这段话张仪是挑动秦国非打不可。

“且臣闻之曰：削株掘根，无与祸邻，祸乃不存。”

这是普通作人的道理，国事也同个人的事一样，农业社会人人都知道的比喻，砍去一棵树要挖根才彻底，但不要碰到旁边的树，如把旁边的树根也挖掉，就成问题，这个祸就闯大了。这是中国农业社会的老话，也是做人的道理，凡事挖根要彻底，不要留下祸根，但是对于与此事无关的部分，不要轻率地去伤害，伤害了就闯祸。

张仪接着就指出秦国当时的近代历史：

“秦与荆人战，大破荆，袭郢，取洞庭、五都、江南，荆王亡奔走，东伏于陈。当是之时，随荆以兵，则荆可举，举荆则其民足贪也，地足利也，东以强齐、燕，中陵三晋，然则是一举而伯王之名可成也，四邻诸侯可朝也。而谋臣不为，引军而退，与荆人和。今荆人收亡国，聚散民，立社主，置宗庙，令帅天下西面以与秦为难，此固已无伯王之道一也。”

这一段是批评秦国的不对，军事策略上的错误，他说你们一度和荆国作战，破了荆国，拿下了郢——现在武汉以北一带，取下了洞庭、五都、江南，一直到达现在安徽这一带了，荆王也逃亡躲到陈国不敢出来了。当这个时候，如果秦国一路追击下去，则整个荆国可以拿下来，拿到了荆国，则秦民可贪，地可利。进而影响东面的齐国、燕国都可以控制了。中间可以驾凌赵、魏、韩等三晋地，你秦国就可以一战下来称霸世界。结果你秦国的决策不这样做，反而引军而退，打有限度的胜仗，跟荆人谈和了。结果，荆人又慢慢恢复了，强起来了，又变成了你秦国的敌人，所以第一个错误就犯下去，不能做联合国的盟主——成伯。

研究这一段书，我们就感到，历史虽然已为陈迹，却足以发人深省。我们读这一段历史，再看看国际的现势，美国对北朝鲜、对北越的战争，犯了与这里所说一样的错误。

他讲秦国的第二个错误：

“天下有比志而军华下，大王以诈破之，兵至梁郭，围梁数旬，则梁可拔。拔梁则魏可举，举魏则荆、赵之志绝，荆赵

之志绝则赵危；赵危而荆孤；东以强齐、燕，中陵三晋，然则是一举而伯王之名可成也；四邻诸侯可朝也。而谋臣不为，引军而退，与魏氏和。令魏氏收亡国，聚散民，立社主，置宗庙，此固已无伯王之道二矣。”

我们拿这一段历史的经验，看看今天的越南（时为一九七五年四月），又投降了。张仪说，你秦国有一次在北方的战争，已经打得很好，你已经打到了梁国，把梁的城郭包围起来，已经可以把它拿下来了，拿了梁，魏国就站不住了，得到了魏国，荆、赵就不会有斗志。赵危，荆孤，一直下来，也可以称霸天下（这要注意，没有说统一，不像后来秦始皇要消灭人，这里是只想称霸）。结果你秦国的谋臣又是不准打完全胜利的战争，撤兵回来，和魏国讲和，魏国又壮大起来。

第三点，张仪谈到秦国的内政：

“前者穰侯之治秦也，用一国之兵，而欲以成两国之功。是故兵终身暴灵于外，士民潞病于内，伯王之名不成，此固已无伯王之道三矣。”

张仪说穰侯（秦国的权臣）当政的时候，内政上兵力用得太过分，想用一国的兵力完成两国的事，于是服兵役的人，终身奔波于外，国内的工商业衰落了，农村破产，这是第三点的错误。

接着指出秦国的谋臣太差劲，如美国的参、众两院，基辛格、费正清这些人，都是美国现代的策士。

“赵氏，中央之国也，杂民之所居也。其民轻而难用，号令不治，赏罚不信，地形不便，上非能尽其民力，彼固亡国之

形也，而不忧民氓，悉其士民，军于长平之下，以争韩之上党，大王以诈破之，拔武安。当是时，赵氏上下不相亲也，贵贱不相信，然则是邯郸不守，拔邯郸，完河间，引军而去，西攻修武，逾羊肠，降代、上党，代三十六县，上党十七县，不用一领甲，不苦一民，皆秦之有也。代、上党不战而已为秦矣，东阳河外不战而已反为齐矣，中呼池以北不战而已为燕矣。然则是举赵则韩必亡，韩亡，则荆、魏不能独立，荆、魏不能独立，则是一举而坏韩，蠹魏，挟荆，以东弱齐燕，决白马之口以流魏氏，一举而三晋亡，从者败。大王拱手以须，天下遍随而伏，伯王之名可成也，而谋臣不为，引军而退，与赵氏为和。以大王之明，秦兵之强，伯王之业，地尊不可得。乃取欺于亡国，是谋臣之拙也。且夫赵当亡不亡，秦当伯不伯，天下固量秦之谋臣一也。”

赵氏是现代河北山西一带靠北面地方，在当时是中央之国，杂民之所居，这问题很大，讲到历史要特别提出来研究的。

杂民所居的地方，政治上很成问题，如历史上自汉朝以后，有一个魏晋南北朝，这时都是外来的民族。因为汉朝自高祖以来，三四百年间，对西北的外来民族，始终没有办法，因此形成了以后南北朝两三百年间汉族与外来民族的纷争。到了唐代的时候，唐太宗那样了不起的人，对于边疆问题没有办法解决，汉唐两代，对外来民族，唯一的办法，就是靠通婚来羁縻，都是靠“和番”政策。所以唐末直到后来五代时候，就是杂民之所居，发生了变乱。

那么是不是杂民所居不可以？不是不可以，血统的交流不是不可以。问题在于有很重要的一点，古人始终不知道的，在孔子的思想里有这一点，不过表达得不很具体，就是“文化的同化”这点古人不知

道。假使唐代就知道了文化是政治战的一个最大的力量，那中华民族今天的国势，还不止是这样而已，很可能西面已经到了欧洲。其次要注意的，近代东西方文化思想沟通以后，大家都知道了这一点，所以各国之间，在侵略别国以前，先作文化的侵略，最后消灭一个国家，也是靠文化。像第二次世界大战时，日本人知道了这一点，所以他每占领了一个地方，一定要当地人说日本话。他不像元朝的蒙古人，也不像汉代、唐代的外来民族，进了中国跟着说中国话。乃至把历史文化都改变。文化虽是看不见的东西，但是力量很大。现在我们知道战争中包括心理战，也非常重要，文化战还是口号，没有具体的东西拿出来，尤其现在我们在提倡文化复兴，我个人的观点，我们的文化是在衰落。像我们手边拿来研究的东西，就是真正中国文化之一，而且是非常有用的，但是却只有少数人去看它。

这是由“杂民之所居”一句所引出来的感想，提出来值得大家研究和注意的。

张仪在当时讲到“杂民之所居”的地方，“其民轻而难用”，这句话又引起我一个感想，希望大家要读一部书——《读史方舆纪要》，里面对每一省、每个地方的民风习性讲得很清楚。山川形势、风俗产物，都很详尽，现在也没有脱离这个范围，很值得注意。在政治作战、心理作战、文化作战上，非常值得参考。

张仪这里讲的所谓“轻而难用”，就是豪迈，容易冲动，一句话不合就打起来了。在这种地方，就要了解他们这种民风习性，这并不是他们的缺点，如果摸清了他们这种个性，政治上就好办了，像杂民所居的这种地方，有时候专谈法治很难办的，他们往往讲义气，话说对路了，人作对了，他就听你的，如果全跟他谈法，不一定好办。

他再分析赵国的地形也不便利，是亡国的地形，可是赵国在这么不利的情形之下，仍旧出兵打仗（例如后来秦国大将白起与赵国长平之役，坑赵卒四十万的故事）。张仪所讲这一段都是讲当时秦国的政策，批评秦国当时的这班谋臣没有尽心负责任。他继续说：

“乃复悉卒，以攻邯郸，不能拔也，弃甲兵怒，战慄而却，天下固量秦力二矣。军乃引退，并于李下，大王又并军而致与战，非能厚胜之也。又交罢却，天下固量秦力三矣。内者量吾谋臣，外者极吾兵力，由是观之，臣以天下之从，岂其难矣！内者吾甲兵顿，士兵病，蓄积索，田畴荒，囷仓虚；外者天下比志甚固，愿大王有以虑之也。”

一口气批评下来，结论说到外面的人，看你内在的谋臣，外在的兵力，到底有多大力量，都看得清清楚楚，现在你国内是这样的情势，而各国又联合起来，你秦王应该多多考虑了。

然后张仪提出建议，先以武王伐纣的历史经验来作比方。说动秦惠王，最后的结论，竟以自己的头颅来坚定秦惠王的信心，可见他的会说话，也可见他用心之深和求信之急了。

“且臣闻之，战战栗栗，日慎一日，苟慎其道，天下可有也。何以知其然也？昔者纣为天子，帅天下将甲百万，左饮于淇谷，右饮于洹水，淇水竭而洹水不流，以与周武为难，武王将素甲三千，领战一日，破纣之国，禽其身，据其地而有其民，天下莫不伤。智伯帅三国之众，以攻赵襄王于晋阳，决水灌之，三年城且拔矣。襄主错龟数策占兆，以视利害，何国可降？而使张孟谈，于是潜行而出，反智伯之约，得两国之众，以攻智伯之国，禽其身，以成襄子之功。今秦地断长续短，方

数千里，名师数百万，秦国号令赏罚，地形利害，天下莫如也。以此与天下，天下可兼而有也。臣昧死，望见大王，言所以举破天下之从，举赵，亡韩，臣荆、魏，亲齐、燕，以成伯王之名，朝四邻诸侯之道，大王试听其说，一举而天下之从不破，赵不举，韩不亡，荆、魏不臣，齐、燕不亲，伯王之名不成，四邻诸侯不朝，大王斩臣以徇于国，以主为谋不忠者。”

现在把苏秦、张仪这两篇东西作一个结论。我们重复提出要特别认识清楚的一个重点：苏秦、张仪当时的动机，是以自己个人的功名富贵为出发点，而把整个的列国局面，历史的时代，在他们两位同学的手里摆布了约二三十年。他们并没有一个中心思想，或政治上的主义。同时也可以说，当时一般领导人，并不接受任何中心思想或主义，对于道德仁义的中心思想都不管了，只认识利害关系。这一点对我们现在来说，是一个历史的经验，要特别注意。中国几千年历史，一个乱象，到了像战国的末期，像南北朝的末期，像五代的末期，仁义道德没有办法发挥作用，没人接受，这是什么原因？当然有它的道理，譬如《孟子》，大家都读过的。孟子不过比苏秦、张仪早一点点而已，为什么孟子到处讲仁义，到处吃瘪？为什么苏秦、张仪会那么吃香？这样比较下，就产生两个观点，在个人方面，我们就看到了孔子、孟子的伟大，他们对于苏秦、张仪的这一套不是不懂，他们全懂，可是始终不愿意引导人家走上这条路，始终要求人家讲基本的德性，并不在乎自己个人当时的荣耀，这是孔、孟个人的了不起。第二点，我们看出了，当时的时代为什么需要苏秦、张仪的这一套，这就讲到我们本身。我们现在两副重担挑在身上，一面要维持自己传统文化的德业，政治的道德，人伦的道德，承先启后，这是一副担子。另一方面是要如何配合这个时代的迫切需要，而这个需要是讲利害的，但在利害之中，要灌输进去我们固有的道德文化思想，这就是我们今

日的处境，是一个非常困难的处境，也许在一两百年以后的历史上，会写我们非常了不起的好处，因为我们今日所挑的担子，比古人挑的还要重，还要困难。所以我们读了苏秦、张仪两人的传记资料，了解了他们当时的历史，拿来比较今天，就知道今天有如何的困难。因此大家有时间，不妨多读《史记》、《战国策》这一类书，不要以为这是古书，已经过了时。如果不变成书呆子，在碰到事情的时候，发挥起来，非常有用处，透过了古书，更有助于现代情况的了解和进展。

长短纵横

上面讲到苏秦、张仪的纵横术，我国古代，看不起它。在中国古代称用“术”的人是术士，并没有被列入正式学者之流。现代却什么都是术了。

纵横术，也名钩距之术，又名长短术。这种“术”的原则和精神，是我们今日所处的这样国际局势之中，所需要了解的。我们今日的外交，一切工作，都必须有这样的精神和才具，抓得住别人的弱点，然后达到自己的目的，这是一个很高深的本事，可以说比做生意还难。昨夜看了一本书，里面记载一段清朝的掌故说，山西有一户很会做生意的人家，有次有一个顾客在讨价还价，争执得很厉害，老板被逼得都生气了，便说：“天下哪有一本万利的生意？要想一本万利，就回去读书吧！”这人一听这个话的确有道理，就立刻回去培养儿子读书，后来果然他子孙好几代都是很有才具的大臣，由这个故事的幽默感，也可以联想到纵横术是相当难的。

今天，我们用的资料是《长短经》，这本书大家也许很少注意到它，作者是唐朝人，名赵蕤，一生没有出来做官，是一位隐士。有名的诗人李白，就是他的学生。如果研究李白，我们中国人都讲李白、杜甫是名诗人，实际上李白一生的抱负是讲“王霸之学”，可惜他生的时代不对，太早了一点。唐明皇的时代，天下是太平，到天下乱时，他已经死了，无所用处。赵蕤著的是《长短经》，就是纵横术。这一本书在古代，尤其在清朝几百年间，虽然不是明禁，因为是古书，没有理由禁止，可是事实上是暗禁的书，它所引叙的历史经验，都是到唐代为止。后来到了宋朝，《素书》就出来了，以前也有，但

宋朝流传下来的《素书》是否即是汉时的原版，无从证明。到了明末清初，另一本书《智囊补》出来了，作者冯梦龙是一位名士，把历史的经验都拿出来了。我们如把《左传》、《国语》、《战国策》、《人物志》、《长短经》、《智囊补》，以及曾国藩的《冰鉴》等等，编成一套，都是属于纵横术的范围以内。长短之学和太极拳的原理一样，以四两拨千斤的本事，“举重若轻”，很重的东西拿不动，要想办法，掌握力的巧妙，用一个指头拨动一千斤的东西。

人臣之道

这里是自《长短经》中摘录出来的一篇：《臣行第十》，就是如何做一个很好的大臣，换句话说就是如何做一个很好的干部。《长短经》里也有“君道”的论述，我们暂时保留。像最近很多人喜欢读《贞观政要》，里面记载唐太宗当年治国的历史经验，它的重点属于君道，是给皇帝的教科书，要他知道如何作一明君，所以望之不似人君的我们，还是先由臣道开始，把臣道学好：

这个臣道，所培养的干部，可以说是最高的干部，拨乱反正的干部。他先把臣道分类来讲，正臣六类，邪臣六类，相互作对比。

六种正臣的典范

夫人臣萌芽未动，形兆未现，昭然独见存亡之机，得失之要，豫禁乎未然之前，使主超然立乎显荣之处。如此者，圣臣也。

他分类出来的第一种是圣臣的典型，如《素书》里的讲的伊尹、姜尚、张良这些人，都可算是圣臣。这里圣臣在上古属于三公之流，坐而论道之事。他们的位置最高，等于现代国家最高的顾问。没有固定的办公室，也没有固定管哪个部门，所谓“坐而论道”，并不是坐在那里玩嘴巴吹牛，他们的行为就是本节所讲的“萌芽未动”这几句话。天下一切大事，像植物一样，在还没有发芽的时候，态势还没有形成的时候，那就已经很明显的洞烛机先，知道可不可以做。做下去以后，存亡、得失的机要，都预先看得到，把握得住。在事情未发生之前就预先防止，使他的“老板”——领导人，永远站在光荣的这一面，能够做到这样的，堪称第一流的干部，叫做圣臣。在历史上这种第一流的干部，都是王者之师。

……

虚心尽意，日进善道，勉主以礼义，谕主以长策，将顺其美，匡救其恶。如此者，大臣也。

其次是自己很谦虚，每天帮助领导人做好事，贡献他宝贵的意见，这种古代称为“骨鲠之臣”，骨头硬的大臣，自己马上被免职没有官做没关系，但主要的在使领导人走上好的这一面，领导人不对

的，就是说不对，历代都有这种大臣。宋太祖之初有一位大臣去看皇帝，当时皇帝穿了睡衣在宫里，他就背过身子，站在门上不进去，皇帝看见他站在门外，教侍卫去问他为什么不进去，他说皇上没有穿礼服，一句话把皇帝整得脸都红了，赶快去换了代表国家体制的礼服出来接见他。虽然这只是一件小事，但这种骨鲠之臣则绝不马虎，因为皇帝代表了一个国家。在清朝的实录里就讲到，康熙自七岁登基，六十年的皇帝当下来，一天到晚忙得不得了，即使他一个人在房里的时候，也从来没有把头上戴的礼帽摘下来，自己就如此严格管理自己。所以一个真正好的领导人，对待自己非常严格，这是很痛苦的事，自己如果克服不了自己，而想征服天下，是不可能的。这里讲到的大臣，对领导人要“勉主以礼义”，要劝勉老板守礼行义。“谕主以长策”，告诉老板要眼光看得远，作长久的打算，使他好的地方更好，坏的地方改掉，这个样子，叫做大臣。

……

夙兴夜寐，进贤不懈，数称往古之行事，以厉主意。如此者，忠臣也。

其次，是为国家办事，睡都睡得很少，起早睡晚，同时要“进贤不懈”，这情形历史上很多，就是推荐人才。这件事在中国古代很重要，一个大臣如果不推荐人才，是不可以的。这一点就可以看到中国文化的政治道德，前辈大臣是用各种方法来培养后辈，予以推荐，而且有好人才就推荐，不可松懈停顿。“数称往古之行事，以厉主意。”过去的大臣，都是深通历史，如司马光，著有《资治通鉴》，但他也是大政治家。他有一度被贬回家，后来皇帝有许多事情，要找他去谈，他接到命令进京，到了京城——洛阳的城外，洛阳的老百姓听说司马相公蒙皇帝召见进京，大家高兴得跑到郊外去排队欢迎他。

司马光看见这情形，问明白了原因，立刻往回走，不进京了。这就是太得众望了也不好，这就是司马光做人小心的地方。同时，也就是中国文化与西方文化不同的地方，当荣耀来的时候，高兴不要过头了，过头了就不好，花开得最好的时候，要见好便收，再欣赏下去，就萎落了。这里是说做大臣要深通历史，因为在历史上有很多的经验，可以引用来帮助领导人。

在清初，皇帝的内廷，有一个祖宗的规定，皇帝每天早晨起来，一定要先读先朝的实录，他们祖先处理政事的经历。可见历史的经验，有如此重要，不管读得多熟，每天要读一下，以吸收经验，启发灵感。随时以自己历史的经验来辅助皇帝的才是忠臣。

> 或问袁子曰：故少府杨阜，岂非忠臣哉？对曰：可谓直士，忠则吾不知。何者？夫为人臣，见主失道，指其非则播扬其恶，可谓直士，未为忠也。故司空陈群则不然，其谈话终日，未尝言人主之非，书数十上而外不知，君子谓陈群于是乎长者，此为忠矣。

这里是以附注的形式，对“忠臣”作进一步的阐述。他说，有人问袁子说故少府杨阜不是忠臣吗？而他答复说，像杨阜这样的人，只能称直士，他行直道而已，算不得忠臣。杨阜是三国时的魏人，因打马超时有功，封为关内侯，魏明帝的时候又升了官，这人有一个抱负，历史上写他“以天下为己任”，也就是说，“天下兴亡，匹夫有责”的意思。因此历史上写他“敢抗疏”三个字。“疏”就是给皇帝的报告，“奏议”是建议，“奏疏”是与皇帝讨论问题，“抗疏”就是反对皇帝的意见。杨阜是常常提抗疏，上面收到他这些意见，看是看了，但往往不大理，他看自己的意见不被采纳，就提出辞官，但没被批准，上面还是认为他很好。历史上有一则故事，有一天他看到魏

明帝，穿了一件便服，而且吊儿郎当，就很礼貌地告诉魏明帝，穿这样的衣服不合礼仪，弄得皇帝默然，无话可说，回去换衣服。还有魏明帝死了一个最疼爱的女儿，发丧的时候，魏明帝下命令表示自己要送丧，这一下，杨阜火了，他抗疏说先王和太后死了，你都没有去送丧，现在女儿死了要送丧，这不合礼。当然杨阜的话是对的，魏明帝到底是人主，并没有理他的反对意见。在历史上这类故事很多。

《长短经》中，在这里借用他，对忠臣的意义，做一个阐述。他说像杨阜这样的人，可称为是一个直士，很直爽，有骨气，但还不够算作忠臣。什么理由？做为一个大臣，发现领导人错了，当面给他下不去。虽然指出他的不对是应该的，但方法有问题，结果是自己在出风头而已。犹如和朋友在一起，在朋友犯错时，要在没有第三者在场时，私下告诉他，不能当别人的面前说出来，给他下不去。而魏朝的另外一个大臣，司空陈群这个人，是非常有名的，学问、道德样样都好。所以研究三国时的历史，魏曹操父子之能够成为一个正统的政权而维持了那么久，不是没有理由的。从另一个角度看，很有他的道理。在曹操父子的部下里头，有很多了不起的人。像陈群就是有名的大臣，他就有忠臣的风度，他和高级的人员在一起的时候，从来不讲上面领导人的错误，只是直接“抗疏”，送报告上去，指出哪点有错误，哪点必须改。但是他上了几十个奏疏，有的是建议，有的是批评，而他的朋友同僚都不知道他上了疏，自己绝对没有自我表扬。所以后世的人，都尊陈群是一位长者——年高，有道德，有学问，有修养，厚道的人，这才是真正的忠臣。像杨阜只是行道的直士。其实，不但对领导人应该这样，就是对朋友，也应该这样。

……

明察成败，早防而救之，塞其间，绝其源，转祸以为福，君终已无忧。如此者，智臣也。

智臣在现代的说法，是有高深的远见，成败祸福，事先看得到，老早防着它的后果而采取适当措施。一个政策下来，只看成功的一面，一旦失败怎么办？要早防而救之，塞其间，间就是空隙。处理任何一事都必须顾虑周全，即使有百分之百成功的把握，总难免其中有一个失败的因素，就要“早防而救之”，先把漏洞堵塞掉，把失败的因素消灭了，把祸变成福，使上面领导的人，没有烦恼、痛苦、愁闷。这就叫做智臣。

……

依文奉法，任官职事，不受赠遗，食饮节俭。如此者，贞臣也。

再其次，就是负责任，守纪律，奉公守法，上面交给任务，负责做到，尽自己的力量，不贪污，乃至送礼来都不受，生活清苦简单，这种人是贞臣，廉洁之至，负责任的好公务员。

……

国家昏乱，所为不谀，敢犯主之严颜，面言主之过失。如此者，直臣也。

国家在昏乱的时候，对上面不拍马屁，不当面恭维，而且当上面威严得很，生气极了，谁都不敢讲话的时候，他还是敢去碰，当面指出上面错了的事，这样就是直臣。

“是谓六正”。他首先提出来，圣臣、大臣、忠臣、智臣、贞臣、直臣这六种干部，叫做六正。

恕臣之道

桓范《世要论》，桓范是南北朝时代的人，他的著作中有一篇文章题为《世要论》，属于纵横术中的一部分，也是人臣的学问，所以讲中国文化，我觉得尤其在这个拨乱反正的时代，统一中国的今天，这一部分很重要。这个时代，不是完全讲四书五经，坐以论道的时候。当然我们需要以道德为中心，但是要知道做法，而这些做法多得很，可惜现在外面一般人都不研究。在这里，就引据了《世要论》的话，应认清楚干部。《世要论》说：

臣有辞拙而意工，言逆而事顺，可不恕之以直乎？

有些干部不会讲话，讲出来不好听，可是当主管的要注意，他嘴巴笨讲不出来，而他的主意可好得很，不要对那个嘴巴笨的干部火大而不去听，这就错了，就有些人一肚子好主意，可是嘴笨讲不好，而且他讲出来的话，好像比毒药都难吞下去，让人听了难受得很，开口就是：“不行！不行！”可是他的意见，对事情非常有利，这就要领导人有高度的修养，对这种干部要了解清楚。要有体谅人的修养，了解他虽然不会讲话，心是好的，也是直的。

……

臣有朴骏而辞讷，外疏而内敏，可不恕之以质乎？

天生人物，各个气质不同，秉赋不一样，有种人朴实得好像永远是乡巴佬的样子，有一点近乎十三点的样子，但不是十三点，大约只是十二点半。想想他真可爱，很朴实，但有时做人又多了那么半点憨

态，但不是坏事，讲话时嘟嘟囔囔讲不清楚。这样的人，看他的外表没有什么了不起，而脑子里聪敏得很。当主管的人，对于这种人，就要了解他本质淳朴、聪敏的一面。

……

臣有犯难以为上，离谤以为国，可不恕之以忠乎？

这两句话所指的，在历史上的故事也很多，就是冒险犯难，临危授命，可以拨乱反正的人才。如现代史上，在第二次世界大战初，希特勒横征欧非，把世界扰乱得那么严重的时候，英国人最初对丘吉尔不敢任用，因为丘吉尔是有名的“流氓”作风，闹事专家，但是最后抵抗希特勒，还是靠丘吉尔，实际上丘吉尔就是“犯难以为上”的人。有些人天生的个性，喜欢冒险犯难。越困难就越有兴趣去干，教他做平平实实，规规矩矩的公务员、办没有什么大困难的事，他懒得干。“离谤以为国”，为了国家，可以忍受一切的毁谤，大家都攻击他，他也不管。历史上唐、宋、元、明、清历代开国的时候，都有这样的人物。像有许多人，被派到前方去艰苦中作战，后方还有人向上面密报，说他的坏话。有些精明的皇帝，接到这种报告，连看都不看，原封不动的，加一个密封，寄到前方去给他自己看，也就表示对他信任，恕之以忠。

……

臣有守正以逆众意，执法而违私欲，可不恕之以公乎？

许多人非常公正廉明，但有时候公正廉明却受到群众强烈的反击。像当年在成都开马路的时候，就发生这种事，当时群众认为破坏了风水，大家反对，地方的势力很大，所谓五老七贤，出来讲话，硬

是不准开。某将军没有办法，请五老七贤来吃饭，这边在杯酒联欢吃饭的时候，那边已经派兵把他们的房子一角拆掉了，等五老七贤回家，已经是既成事实。随便大家怎么骂法，而事情还是做了。等到后来马路修成了，连瞎子都说，有了马路走路都不用拐棍了。天下事情，有时要改变是很难的。有时必须守正以逆众意，违反大众的意思而坚持正确的政策。要有这个担当。这就要谅解他这样是为了长远的公利，也有的时候，在执法上违反了自己的私欲，宁可自己忍痛牺牲，这都是难能可贵的。

……

臣有不屈己以求合，不祸世以取名，可不恕之以直乎？

有些人的个性倔强，要想教他委屈他自己的道德准则，违反他的思想意志，而去迎合某一件事，他死也不干。还有一种“不祸世以取名”这也是很难的，几十年来现实的人生经验，很少看到这种人。如果做一件事，马上可以出名，个人可以成功，可是，结果将会为后世留下祸根，那么他宁可不要成这个名，而不做这种事。要了解这种人是直道而行的操守。

……

臣有从厌陋而进显言，由卑贱而陈国事，可不恕之以难乎？

有些人地位很低，可是他有见地，古今中外，这样被埋没的人很多。往往这类人提建议时，中间阶层的人说他越级报告，非把他开革了不可。实际上有的人路子很窄，地位也不高，也没有名声，但能进贤言，有很好的意见提供给领导人，虽然他的地位很低，是一个很普

通的人，而所提的意见，都是忠心为国。对于这种人，作领导人的要注意，这是难能可贵的。

……

臣有孤特而执节，介立而见毁，可不恕之以劲乎？

这个“劲”就是“节”，古代往往两个字连起来，“劲节”成为一个名词。每以竹子来象征，因为竹子是虚心的，笔挺的，有些人个性孤僻，不喜欢与同事、朋友多往来，有特殊个性与才能。大约有特别长处的人，都有特别的个性，看来很孤僻，这种人也有他的操守，不随便苟同，超然而独立，可是这种人，容易遭到毁谤，当主管的就要了解这种人是有特别节操的。

此七恕者，皆所以进善也。

上面曾经说了有六种正派一面的干部，这里就说到，当主管作领导人的，要对部下了解、体谅的七个恕道。换言之，作主管的如果不具备这七种恕道，就不能得到这六正的干部。这点我们要注意了。人们常说历史上的人才多，现在的人才少，并不尽然。正如曾国藩以及历代许多名臣都说，每个时代到处都有人才，第一在自己能不能赏识，第二在自己能不能培养。即使是人才，也还要加以培养。没有好的环境和有利的条件，才干发挥不出来，人才也没有用。所以六正与七恕，是君臣两面共修之道。

反派臣道的型态

下面是另外一路的几种臣道：

安官贪禄，不务公事，与事沉浮，左右观望。如此者，具臣也。

这里的具臣，和《论语》中所讲的具臣又两样了。这里说，有些人规规矩矩，安于那个官位，只要不出毛病，反正拿薪水，对于公事都办，但并不特别努力，随着时代的潮流，沉就跟着沉，浮就跟着浮，对现实把握很牢，随世俗走，这样也可以，那样也可以，现代的名词，“水晶汤圆”就是这种人，又透亮，又滚圆。这种人只是凑凑数的，聊备一员而已。

……

主所言皆曰善，主所为皆曰可，隐而求主之所好而进之，以快主之耳目，偷合苟容，与主为乐，不顾后害，如此者，谀臣也。

拍马屁这一类的，历史上这种人也很多，近代史中最著名的，有清朝的和珅，乾隆皇帝的嬖臣，就是这样。对上面光是：“好的！是的！”这还不算，肚子里还在打主意，隐隐地，暗暗摸清主管的毛病，爱好在哪里，然后投其所好，这种投其所好的人，也有他们的一套，一般人很难做到的。譬如说，一位主管，什么都没兴趣，就是好读书，于是谀臣这一型的人，也会装着好读书。所以上面仁义道德，下面满堂都仁义道德。《战国策》里就有这样的故事。齐桓公最讨厌

紫色的衣服，他问管仲该怎么办，管仲说这很简单，你明天开始，见到穿紫衣服的走到面前，你就说臭得很，教他走远一点，这就行了。齐桓公照样做了，一个月以后，全国都没有穿紫衣服的人。所以我们读书要注意，一般人常引用曾国藩的话，社会风气的转变，在一两人的身上。但要知道这一两人不是你我。社会风气就是如此。因此上面好什么，下面跟着就是什么，这是非常大的力量。这一类的人，只是讨好领导人而已，偷偷摸摸，不走正道，专门巴结主管，往往因此害了这位主管，他也不管。这就叫作谀臣。

……

中实险诐，外貌小谨，巧言令色，又心疾贤，所欲进则明其美，隐其恶；所欲退则彰其过，匿其美，使主赏罚不当，号令不行，如此者，奸臣也。

这一段说到奸臣了，很明显地说奸臣内心里非常阴险，外表上看起来则小心谨慎，规矩得很。从历史上看到，成功地做一个奸臣还很不容易。如历史上说秦桧杀了岳飞，哪里是秦桧杀的，宋高宗本来就讨厌岳飞，秦桧只是迎合宋高宗的意思，代高宗承罪而已。大家都知道岳飞的口号：“直捣黄龙，迎回二圣。”这是岳飞不懂宋高宗的心理，以为直捣黄龙就可以了。迎回二圣以后，宋高宗怎么办？二圣一个是他父亲，一个是他哥哥，二圣回来，宋高宗还当不当皇帝？第二点，岳飞当时才三十多岁，年纪太轻，偏要涉及内政。当时宋高宗还没有立太子，而岳飞天天催高宗立太子，这在高宗的想法，认为你岳飞希望我快死吗？而且这是我赵家的家务事，你在外面好好打你的仗就行了。可是岳飞偏要回来管这件事，固然岳飞是了不起的人物，书也不能说读得不好，但是人生经验到底不够，他的老师硬是没有教好他，这是“批其龙鳞”的事，不可以做的。秦桧就知道宋高宗这个心

理，更主要的是两个政策思想不同，一个主战，一个主和，作风上不同，而岳飞遇害了。所以一个人要贯彻一个思想，很不容易。奸臣就是心存阴险，看起来很小心，很会说好听的话，态度上讨人喜欢，而最严重的是忌贤，好人他都妒忌，他要提拔的人，专门在领导人面前说他的好处，隐瞒他的缺点。对于真正的人才，他就在领导人面前，不表示意见，冷冷的态度。点点滴滴造成坏印象，就够了。结果使上面的赏罚不当，该赏的不赏，甚至反而罚了，该罚的没有罚，反而赏了，于是命令下去不能贯彻。这一类的，就是奸臣。

……

智足以饰非，辩足以行说，内离骨肉之亲，外妒乱于朝廷，如此者，谗臣也。

谗臣和奸臣很相近，嘴巴坏得很，这种人很多，他的知识渊博，学问好，错了的事，他总有办法，或者以言词理论，或以行为动作，把错处掩饰过去，很会说话，硬能把人说服。而且他的才智论辩，可以把人家兄弟、父子之间，家属的感情离间，同事相处，也挑拨离间，破坏感情，这是谗臣。

……

专权擅势，以轻为重，私门成党，以富其家，擅矫主命，以自显贵，如此者，贼臣也。

像王莽一流，历史上一些篡位的臣子，最后都到了这个程度，这种人就玩弄权了，用他的势力，可以颠倒黑白，以轻为重，自己结成党派，专门搞自己的事，乃至下假的命令，以达到自己的显贵，这种人就叫贼臣。

……

诌主以佞邪，堕主于不义，朋党比周，以蔽主明，使白黑无别，是非无闻，使主恶布于境内，闻于四邻，如此者，亡国之臣也。

第六种是亡国之臣，他帮助老板走上坏路，把错误都归到老板一个人的身上，实际上是部属大家的错误。这一点，由历史、人生的经验看，是非很难讲，公务员没有把事情做好，而老百姓都骂领导人。做领导人的确很可怜，下面常常陷主于不义。任何时代都是如此，工商时代也如此，这是一般人类的心理，很自然的，没有办法，这类人是亡国之臣。

“是谓六邪”这种具臣、谀臣、奸臣、谗臣、贼臣、亡国之臣等是六种邪臣，不是正道的干部。

防邪之道

下面再引证桓范的《世要论》。

臣有立小忠以售大不忠，效小信以成大不信，可不虞之以诈乎？

用人之难，人心之险诈，有些人小事忠得很，但他是借此达到另外一个大不忠的目的。有些人小信一定好，而他是要完成他的大不信。所以要顾虑到，是不是真正的险诈。不过话又说回来，从历史与人生的经验上看，有许多人他有本事，也是做小事一定尽忠，绝不是诈，并没有存心骗人，也不是为了什么大的反叛目的，这样做了多少年，可是一把他放到大的职位上去就完了，他就不忠了。于是别人说此人施诈。但在我的看法不同，这是主管对于人才的看法没有深切的了解。这种人在小位置上忠心，到了大位置上并不是不忠心，而是受环境的包围，于是变坏了。这不是他诈不诈的问题，而是他这材料不够坐那个大位置，等于很好的小吃馆子，如果要他办酒席大菜就完了。还有就是年龄的关系，这就是孔子的话，人老了“戒之在得”，年老了样样想抓，这个“得”字就出了毛病。这不能说他在年轻时的作风就是假的，因为年轻人不在乎，觉得自己还有前途，来日方长，有的是机会，所以就不至于贪得，年纪大了的人，觉得在世的日子短了，先弄一点到手吧，这一来就完了。这就是心理的问题。讲修养，就是要把这种心理变化过来，能有这个气质的变化，这才是真本事、真修养，这也并不容易。所以关于这一点，我对于古人的这个观点，还是不同意，因为它讲的是道理，没有研究人的心理。人的心理，是跟着空间、时间在变更的。一个人真能修养到自己的心理、思想，不

受环境的影响，不因空间、时间的变动而跟着变动，才称得上是第一等人。但是世界上的人都做了第一等人，那第二等人谁去做呢？（一笑。）

……

臣有貌厉而内荏，色取仁而行违，可不虑之以虚乎？

这是说有些干部在外表上看，脾气很大，冲劲也很大，可是内在没有真胆识，有些人在态度上看起来非常仁义，而真正的行为，却与仁义相违背，就是说有的人在平日看起来，是颇仁义的，但是真到了义利之间的关键头上，要做一决定时，他就变得不对了。所以当主管的人，对干部的看法、考核，要顾虑到是不是表里如一，脚踏实地。

……

臣有害同侪以专朝，塞下情以壅上，可不虑之以嫉乎？

这个情形很多的，人类嫉妒的心理是天生的，一般人所谓的吃醋，好像男女之间相爱，女性的妒忌心特别容易表现，所以一般都说女性醋劲最大，其实男性吃醋比女性更厉害，而且不限于男女之间，男性往往发展到人事方面，诸如名利之争、权势之争等等。譬如有些人名气大了，就会有人吃醋，有的人文章写得好了，就会有人吃醋了，字写得好了也吃醋。乃至于衣服穿得好了，别人也会吃醋，甚至两人根本不认识，也吃醋。这是什么道理？这是高度的哲学和心理学，嫉妒是人与生俱有的劣根性。

不论上面领导的人，或者做人家干部的人，对于这些都要知道的。人的心理，是这个毛病，有些人欢喜打击同事，自己专权，于是

挡住了下面的情形，同时使下面也不了解上面的意思。这都是出于妒忌心理，才发生了这些情形。所以当一个领导人的，听到干部当中甲说乙的话，乙说甲的话，都不能偏听，而要尽量客观的，要注意他们之间，是不是有妒忌的心理。

……

臣有进邪说以乱是，因似然以伤贤，可不虑之以谗乎？

挑拨、说坏话、害人的话就是谗言。这是古今中外一例的，譬如一个文人，尤其是学哲学、学逻辑的人，经常容易犯这个错误。逻辑学好了以后，非常会辩理，怎么样都说得对，死的可以说成活的，在理论上，逻辑上绝对通，但事实上不一定对。所以有些干部，能言善道，很有文才，很有思想，专门发表邪说。这段文字上看“邪说”两字，定在这里，明明白白，看起来很清楚，如果我们做了主管的时候，干部进邪说，不一定写文章，对于某件事情，他轻轻一句话，就听进去了，中了他的邪说，乱了真理，他用一种好像是对的道理，而伤害了好人。所以当领导人的，就要顾虑到，是不是有谗言的作用。

……

臣有因赏以偿恩，因罚以作威，可不虑之以奸乎？

有些专权的人，他对他的部下有赏赐，并不是公正的赏，而是自己与受赏的人有关系，故意卖恩情给他。譬如小的单位主管，有考核权的，对于自己喜欢的人，就多给他分数，对于所讨厌的人，尽管他有本事、有功绩，还是设法扣他的分数。“因罚以作威”，以示权威。赏罚基于私心，这一类，就是奸佞之人，不公正。

……

臣有外显相荐，内阴相除，谋事托公而实挟私，可不虑之以欺乎？

这种事情就很严重了，我们从历史上的政治中，常常可以看到，有些干部明明内心想要害某人，而表面上说某人的好话，但暗暗地把某人搞垮。谋事则冠冕堂皇，托之于公事上，实际上则挟了有私意，手段非常高明，这就是欺，古代所谓欺君罔上。我们看历史，这种悲惨的故事实在不胜枚举。

……

臣有事左右以求进，托重臣以自结，可不虑之以伪乎？

有些人，是靠领导人旁边最亲信的人，专走这个门路，服事他们，搞得很好，由他们影响领导人，达到自己的目的。或者是找在领导人面前分量最重，言听计从的人，托他们的力量，结交他们，以巩固自己的权力与地位，这都是伪。

不过这种事，有时也很难定论，要看各人的运用。以近代史看，曾国藩、胡林翼就是走的这个路子，这是历史上的两段秘密，当然正史上没有记载，而这种野史的记载，是真是假，暂且不去管它。

据说，清咸丰皇帝，所以知道曾国藩的大名，在太平天国一起来的时候，就教曾国藩在湖南练湘军，是因为咸丰早就对他有了印象。最初曾国藩在京里做官的时候，是在礼部做一个小京官，大约等于现在部里的司长级，还是附员一类闲差。他知道一个汉人，在满人的政权里做官，非走门路不可，于是他结交了一位亲王，两人感情很好，

后来这位亲王向咸丰保荐曾国藩，说他“胆大心细，才堪大用”。咸丰看到是这位亲王——咸丰的伯伯或叔叔的保荐，就答应了召见。后来果然咸丰在便殿召见曾国藩，他进去以后，便殿里空空的，什么都没有，只是在上首位置，有一把皇帝坐的椅子，下面是一个锦墩，太监带他进去以后，教他在便殿等候，他向皇帝的位置，行了三跪九叩首大礼以后，就规规矩矩坐在锦墩上等候，等了一个多时辰，皇帝始终没有出来，最后一位太监出来通知他，皇帝今天有事，改天再召见，曾国藩只好对着空椅子三跪九叩首以后回去了。回去以后，这位保荐他的亲王马上问他情形。曾国藩报告了经过，亲王问他在便殿里有没有看见什么东西？曾国藩仔细回想，除了皇帝的座位和锦墩以外，的确没有另外看见什么东西。这位亲王听后说：“糟了！”赶紧跑进宫里，找到便殿当值的太监，送上红包。结果打听出来皇帝座位后面的墙上，挂了一张很小的字条，上面写的是“朱子治家格言”。亲王就回来告诉了曾国藩，而且告诉曾国藩，他向皇帝保荐的话是“胆大心细”四个字，胆大是不易测验的，除非教他去打仗，而心细则可测验的。果然过了几天，咸丰又召见曾国藩问起这张朱子治家格言的事，这时曾国藩当然答得不会含糊了。因而得到咸丰的赞许，把曾国藩的名字记下来，而曾国藩也由此因缘，成了清代的中兴名臣，这是野史上的记载。

第二件事，是胡林翼的故事。当时湖北的巡抚文官，是一个满人。清代的制度，因为始终有种族的观念，巡抚（相当现在的省主席）如果是满人，而军门（相当现代的保安司令）则是汉人。反正在省的一文一武两大首长，一定是一个汉人，一个满人。在调兵的时候，巡抚和军门提督，两人都要签名，光是一个人签名，则调不动兵，如此以为互相牵制。所以当时打太平天国，也很麻烦的。当时湖北的文官是一个糊涂虫。有一天文官的第五姨太太作寿，胡林翼听说

是抚台的夫人作寿，胡林翼身为军门提督，分嘱部下，不得不去，他本人虽然也可以不到，不过胡林翼还是去了。在巡抚衙门前，刚一下轿的时候，看到一个人身穿朝服，从里面出来，一脸怒容，上轿走了。胡林翼打听是怎么回事，人家报告，这位官员很有骨气，因为听见巡抚夫人生日，前来作寿，到了以后，知道只不过是五姨太的生日（当时多妻制，一人可以娶几个太太，但元配以外的姨太太，是没有地位，被人看不起的），所以没有进去拜寿，上轿就走了。大家称赞这位官员了不起，到底是读书人，有品格，有骨气！可是胡林翼把“马蹄袖”一抹，投了一张名卡，还是进去拜寿了。以胡林翼当时的声望名气，他亲自前往拜寿，文官和他这位最得宠的最小姨太太，都高兴得很。文官吩咐这个姨太太，第二天就去回拜胡林翼的老太太，拜胡林翼的母亲为干妈。从此以后，胡林翼打太平天国，就可随便调兵。像胡林翼这种人，绝对是正派的人，但是为什么这样做？这就是权术，没有办法不如此做，要想事业成功，有时候也不能呆板地拘小节，问题在动机如何，他的动机绝不为私。如果不用这个方法，敌人打到门口了，还调不动兵，怎么去打仗？所以在这种小事上马虎一点，反正母亲收了一个干女儿，总不吃亏。所以上面这句话：“臣有事左右以求进，托重臣以自结，可不虑之以伪乎？”这句话，也不是呆板的，要看实际的情形，如何运用，动机何在而定。

……

臣有和同以谐取，苟合以求进，可不虑之以祸乎？

有干部“和同”，什么是“和同”？这两个字，本来出自老子的“和光同尘”，意思是说，一个修道的人，不要特别把自己标榜得了不起，要和普通人一样，你修道者的光明也和普通人一样。“尘”就是世俗人，社会一般人，尘世之间，大家都吃饭，而你一个人非要买

包子吃，这又何必呢？将就吃一点就好了嘛。这本来是“和光同尘”的意思，可是道家这一思想，后来被引用，就变成“太极拳”——圆滑的观念了，人说白的是黑的，我也马马虎虎说是黑的，跟着乱滚，也被称作“和同”了。“谐”就是配合得好，相同得好，如唱歌、作诗的“谐音”。这里是说，有些干部圆滑得很，“太极拳”马马虎虎应付一下，只要配合主管的要求，什么都来，只要对他自己前途有利的就干，这种心理发展下去将来就是一个祸害。到了利害关头，一点气节都没有，什么事都可以做得出来。

……

臣有悦主意以求亲，悦主言以取容，可不虑之以佞乎？

有的干部只做上面老板喜欢的事，专说老板喜欢听的话，以求得他欢心，取得他的亲信。这种就是佞臣。

上面是《长短经》作者，对桓范《世要论》的引述。一个领导人，在防恶上，应该注意考虑到的九种原则、九个顾虑，也是人物的分类，该注意到的。

读书千万不要被书所困，一切的运用全在自己。像这一类的书读多了以后，等于医学的常识丰富了以后，连一杯水都不敢喝，深怕有传染病，法律学多了以后，连一步路都不敢走，动辄怕犯法。而对于“九虑”这些东西看多了，连朋友都不敢交了。其实只要我们把握了大原则，相信少数人，不伤任何人，爱护所有人，凡事但求心安就好了。

忠奸之辨

下面是举很多实例了。

这是一篇大文章，但是古人写文章的分类，不像现在的观念，现在写文章的层次，往往是宗旨、要点、原则、引申，古人则大异其趣。

> 子贡曰：陈灵公君臣宣淫于朝，泄冶谏而杀之，是与比干同也，可谓仁乎？子曰：比干于纣，亲则叔父，官则少师，忠款之心，在于存宗庙而已，故以必死争之，冀身死之后，而纣悔寤；其本情在乎仁也。泄冶位为下大夫，无骨肉之亲，怀宠不去，以区区之一身，欲正一国之淫昏，死而无益，可谓怀矣！诗云：民之多僻，无自立僻，其泄冶之谓乎？

这里是子贡和孔子问答的一段话（这段话在“四书”、“五经”里是看不到的，要在其他的书里去找，所以真要研究孔子思想是相当困难的，我们不要以为看了“四书”、“五经”，就懂了孔子的思想，有一本清人编的《孔子集语》，将孔子所讲的话，如《庄子》等引用孔子的话和有关的很多事，都收集在这里，所以现在也可以走取巧的路线，看这本书，勉强可以把孔子一生，多了解一点，免得到处找资料）。

这段书我们暂且搁在这里。要先了解一件事情：我们知道，春秋战国在陈灵公的时候，有一个女人，后世称她为“一代妖姬”，名夏姬，是当时的名女人，好几个国家，都亡在她身上。据说她好几十岁

了都还不显得老，许多诸侯都被她迷惑住了。她在陈国时，陈灵公和几个高级干部，就和夏姬宣淫于朝，于是陈国的另一位大臣泄冶，就向他们提出谏议，责备他们不应该这样做。陈灵公自己理亏，对泄冶没有办法，就买通一个刺客，把泄冶刺死了。

这段书，就提到了这段历史，有一天子贡问孔子说：泄冶的这个行为，同纣王时代的比干一样，泄冶这个人，是不是可以说合于仁道？孔子说，这两个人并不相同。因为比干之于纣王，在宗法社会，讲私的方面，他们是皇亲，比干是纣王的叔父，讲公的方面，比干的地位是少师，等于皇帝的顾问。在宗法社会的政治制度下，他是为了殷商的宗庙社稷，所以他准备牺牲自己，所谓“尸谏”，希望自己死了以后，使纣王悔悟，所以比干当时的心情，是真正的仁。在泄冶就不同了，他只是陈灵公的部属，地位不过是个下大夫，勉强比喻等于现代简任初级的官位，并没有私人血统上亲密的关系，而陈国这样一种政权，在孔子看来，是一个君子就应该挂冠而去，可是泄冶没有这样做，还在怀宠。以他这样的地位，用区区一个身体，想要影响上面的昏乱，这是白死，也算不上忠，只是“怀”而已，他的胸怀里，爱国家的心情，还是有的，至于说到仁道，却并不相干，所以孔子引用诗经上两句话：“民之多僻，无自立僻。”一般人当走到偏僻的狭路上去的时候，是没有办法把他立刻挽回的，泄冶就是不懂这个道理，方法不对，白丢了一条命。

这是引证一段历史的经验，说明部下与长官之间争执时处理的方法。

或曰：叔孙通阿二世意，可乎？司马迁曰：夫量主而进，前哲所韪，叔孙生希世庶务，制礼进退，与时变化，卒为汉家

儒宗，古之君子，直而不挺，曲而不挠，大直若诎，道同委蛇，盖谓是也。

这是另一个历史故事。汉高祖平定天下以后，最初是没有制度的，每天上朝开会，文官武将和他吵，乱七八糟，简直没有办法，而叔孙通本来是秦始皇时代的一个儒生，他为了要保持文化道统，也曾跟过楚霸王，意见行不通，后来跟随汉高祖。而汉高祖也是拿读书人的帽子当便壶用的，见读书人就骂，所以叔孙通最初连饭都吃不上，什么气都受。有学生问起什么时候才能达到保持文化道统的目的，叔孙通说不必心急，现在是用武力打天下的时候，用不着我们读书人。

等到汉高祖平定了天下，他去见汉高祖，建议制定礼法，汉高祖曾经斥他说："乃公天下马上得之"——意谓："格老子，我的天下是骑在马上打来的，你读书人算什么？去你的！"这时叔孙通就顶他了："陛下天下可以马上得之，但是不可以马上治之。"就是说："天下你是打来了，但是将来治理天下，不能永远打下去呀！"汉高祖这种人，在历史上是真正了不起的领袖，个性固然强，可是别人有理由，他一定会听。所以听了这话认为有道理，问该怎么办？叔孙通于是说我替你拟订计划，建立制度。汉高祖立刻答应，教他去办。几个月以后，把所订的制度礼仪"朝班"都演习好了，再请汉高祖出来坐朝，汉高祖一上朝，那种仪式，那种威风，真和当年打仗乱七八糟的不同。俨然是大汉皇帝的气派。这时他这一舒服，才知道读书人有这么大的用处。

这里是引证，当汉高祖还没有起来，秦始皇焚书坑儒时，叔孙通有办法自保：在秦始皇死了，二世接位以后，召集知识分子开会，向大家说，据说外面在造反，有没有这回事？那些知识分子听了以后，都说真话，说外面有许多人在造反，并劝二世改过，惟有叔孙通说，

外面没有造反，只不过是些小偷而已，是乱传话说造反的，二世听了叔孙通的话，认为很对，非常高兴。可是叔孙通讲过这个话，自己就溜走了，他知道秦朝这个政权没有希望了。所以这里提到叔孙通“阿二世”（阿就是阿谀，拍马屁，阿曲，歪曲事实，将就对方的意思。所以古代一个知识分子，在写文章时，都不随便下笔，社会大家认为对，自己认为错了，就不应该随便跟大家的意见写，如果跟着大家人云亦云，就是“曲学阿世”，违反真理。拍社会、拍时代的马屁是不应该的，这是中国读书人的精神），是一个知识分子应该的吗？《长短经》的作者，于是引证司马迁对这件事的批评，也就是他在史记上留给我们后人，对历史的看法。

刚才说过了叔孙通对历史的关键之举，如“朝班”的制度，自汉代由他建立以来，虽然历代各有不同的沿革，但一直到清朝末年，实行了几千年。我们再从文化史的观点来看，叔孙通是了不起的人物，自汉代以来，这几千年当中，实际上的政治体制思想，一直受他的影响。所以司马迁反对一般人对叔孙通小节方面的批评，他是从大处着眼下笔，他说叔孙通“量主而进”，从这句“量主而进”，我们就看到，王充说《史记》是一部“谤书”，毁谤汉朝的大著作，换句话说是毁谤历史的大著作，但在当时不大看得出来。如用的字句，司马迁是斟酌又斟酌，像“量主而进”这四个字，用得非常好。就是后世说的“良禽择木而栖，良臣择主而事”。好的鸟如凤凰，绝不随便落在一般树上，一定落在梧桐树上，否则宁愿停留在半空盘旋，绝不下来。一个人则择主而事，古代君臣、主仆的关系分得很清楚。“量主而进”就是测量测量老板，跟随他有没有意义，前途有没有希望。“前哲所韪”前辈的哲人——代表贤人、圣人、有道德学问的人，都认为这样是对，是应该的原则。这两句话八个字，已经把一般人对叔孙通的评论推翻了。

司马迁再为这个“生”字作申论说：叔孙生希世庶务——叔孙生的“生”字是“先生”的意思——就是说叔孙通在秦始皇这个时代，为了要继承文化，不致中断而流传下去，希望有个好的社会，执行正统的文化，等到好的时代来了，好做一番事业，制定文化精神的体制。进退之间，他看得很清楚，在秦始皇这个时代，他没有办法，只好跟着时代变，并没有完全依照古礼，所以他非常懂得适应时代的环境，以应变达到最后的目的，结果目的都达到了，他跟随汉高祖，最初在汉高祖忙于军事的时候，等于当个附员，闲的差事，拿一点薪水，维持最低限度的生活。到后来，他开创了汉朝的文物制度，成为汉代的儒宗。

司马迁更进一步引申，古代所谓君子之人，“直而不挺”，像一棵树一样，世界上的树都弯下去，只有这棵树是直的，但这棵树也很危险，容易被人砍掉，所以虽然直的，但有时软一点而并不弯曲。自己站住。站住以后，在这种时代也是很难处的，不愿意跟大家一起浮沉，就显得特别，特别了就会吃亏，还要配合大家，但配合大家，和大家一样又不行。在“致曲则全”的原则下，必须保持着一贯的中心思想。所以真正直道而行的人，就“大直若诎”，看起来好像不会讲话。“道同委蛇”，作人的法则，好像太极拳一样，跟着混，而结果达成他的目的，这就是叔孙通的做法，结果他不但开创了汉朝四百年的制度，更影响了中国几千年的制度。

这是说臣道的宗旨，一个人在时代的变化中间，为社会、为国家、为民族文化、为个人，要站住已如是之难，站住以后要达到一个为公的目的就更难了。

……

议曰：太公云，吏不志谏，非吾吏也。朱云廷诘张禹曰，尸禄保位，无能往来，可斩也。

这里又提出一个问题来讨论。朱云和张禹两人，都是汉成帝的老师，当时正是王莽家族用权的时候，民间怨恨到极点，各处的报告，反映到朝廷的意见，都被张禹把它压下去，不提出来。所以朱云就当着皇帝的面，诘问张禹，说张禹对下面这么多意见，不提出来报告皇帝，像死人一样占住一个位置，只想保住自己的官位，什么事都没做，使上下的意见都不沟通，应该杀了他。这是引述的一段历史故事。

班固曰：依世则废道，违俗则危殆，此古人所以难受爵位。由此言之，存与死，其义云何？

班固是依照司马迁著《史记》的路子而著《汉书》的，他讨论历史，提出这个意见，认为作人处世很难，跟着社会时代走，就违背了传统的道，违背了自己文化的精神，可是硬不跟着时代走，违背一般世俗的观念，本身就危险，至少这一辈子没有饭吃，会把自己饿死，这是事实。像电视节目，我们认为不好的，可是广告收入好，我们认为好的，可没有广告了，电视公司就要喝西北风，也就是这个道理。所以中国的古人，想要请他出来做官，他不要，为什么不要？为什么清高？他既然出来，就要对国家社会有所贡献，估计一下如果贡献不了，又何必出来？所以就不轻易接受爵位了。这是古人，若是现代的人可不管这许多了，有人给一个顾问名义，也就挂上，尽管不拿钱，还可出名哩！时代不同了！古人传统文化的观念，如果担任了名义，而无法有贡献，就宁可不接受。那么由这个道理看起来，推论下去，一旦面临生和死之间的抉择，有时候连这条命也要交出去了，就是说生与死之间的哲学的意义，该怎样讲法？

对曰：范晔称夫专为义则伤生，专为生则塞义。若义重于生，舍生可也；生重于义，全生可也。

作者于是引用刘宋一位学者范晔说的话，他说一个人一天到晚，专门讲文化道德义理之学，那么连饭都吃不饱，谋生的办法都没有。但是如果专讲求生，义理就堵住了。我们看看现在的人，为生活、为前途，什么事情都可以干，只要钱赚得多，都可以来。古人往往以义作为行事的准则，如果认为死了比活着更有价值，就可以一死！但有时候，做忠臣并不一定非死不可，中国的老话“留得青山在，不怕没柴烧”，硬要留住这个青山。譬如被敌人包围了，在生死之间，事实上生重于死，忍辱苟生，将来能够做一番比死更重大，更有价值的事情，那么不一定要死，全生可也。相反地，就非求死以全节不可了。

这个问题还没有讨论完，又提出一段历史故事：

或曰：然则窦武、陈蕃，与宦者同朝廷争衡，终为所诛，为非乎？

汉代最有名的祸乱是宦官，明朝的祸乱也是宦官。我们中国历史上的祸乱，差不多都离不开外戚、宦官、藩镇三大原因。在汉朝就亡在外戚、宦官两个因素上。王莽就是外戚。唐朝亡于藩镇（权臣），明朝亡于宦官，魏忠贤这些人都是宦官。只有清朝对于这三个祸乱因素都防范得很严谨。宦官干涉了政治非杀不可，多说一句话都要被杀。清朝的实录，雍正遵祖宗的规制，他有一个最喜欢的戏子，有一天这个戏子问雍正皇帝，扬州的巡抚是哪一位。雍正一听发了火：“你怎么问这个问题！”就把这个戏子推出去杀了！看起来雍正的手段毒辣，事实上问题很大。一个平常玩玩的戏子，居然问起地方的首长是谁，可见有人在暗中拜托了什么事情。这还得了，固然处理得很

严厉，但是看了历史上这些关于宦官为害的可怕事情，非这样办不可。

事实上何必要当皇帝才如此，许多人都会有这类经验，就是当上一个小主管，这类问题都来了。太太娘家的人，来说说话托个人情，你说怎么办？不答应，太太天天和你吵，难道为此和太太离婚吗？这是内戚之累。或者跟了你很久的人，有事总要替他安顿安顿。这情形也和“宦寺”差不多。另外藩镇，好比下面的科长、股长，做得久了，公事又熟，出些问题，真没办法。个人尚且如此，何况大的国家？

后汉时代窦武与陈蕃，两个有名的人，以及明朝的有些大臣，硬是不买账，结果还是死在这班宦官手里，那么照前面的理由看起来，窦武、陈蕃这些人做得不对了吗？

> 范晔曰：桓灵之世，若陈蕃之徒，咸能树立风声，抗论昏俗，驱驰岨峞之中，而与腐夫争衡，终取灭亡者，彼非不能洁情志，违埃雾也。悯夫世士，以离俗为高，而人伦莫相恤也。以遁世为非义，故屡退而不去。以仁心为己任，虽道远而弥厉，及遭值际会，协策窦武，可谓万代一时也，功虽不终，然其信义足以携持世心也。

这段还是引叙范晔的话，来答复前面的问题。读过诸葛亮的《出师表》，就会知道汉桓帝、汉灵帝这两个皇帝了。《出师表》上提到刘备最难过、最痛恨的，就是他这两位老祖宗。这两位汉代皇帝，和宋代的徽宗、钦宗父子一样。宋徽宗做一个艺术家蛮好的，他的绘图、书法都很好，可是命苦，当了皇帝就非变成俘虏不可。

范晔所说这个历史的故事，举出窦武和陈蕃这两位后汉的名臣。当时发生了党祸，他们两人想挽回时代的风气，但是陈蕃却因窦武的党祸案子而牺牲了。这里范晔的论点是说，在桓灵这个时代，像陈蕃这种人，学问好，有见解，有人品，知识分子个个仰慕他，他个人所标榜的，已经树立了风气、声望，成为一个标杆。对当时昏头昏脑过日子的世俗抗议，他的那种思想、影响力，在最危险的社会风气中、政治风浪中，像跑马一样，和那些明知道不对而又不敢说话的懦夫争衡，结果把生命赔进去了。以他的聪明学问，并不是不能做到洁身自好，明哲保身，而是他不愿意这样做。因为他想要提倡伦理道德，人类的社会就要有是非善恶，他悲悯当时世界上的人，一些知识分子，看到时代不对了，尽管反感极了，而只是离开世俗，明哲保身，逃避现实，没有悲天悯人之意，人伦之道就完了。所以他反对这些退隐的人，认为退隐不是人生的道理，于是他有机会可以退开，他还不走，而以“天下兴亡，匹夫有责”的精神，以仁心为己任，明知道这条路是很遥远的，还是非常奋发、坚定，所以一碰到政治上有改变的机会，就帮忙窦武，而把命赔上了。这样的死，是非常值得的，以历史的眼光来看，把时间拉长，把空间放大。他这生命的价值，在于精神的生命不死，万代都要受人景仰，虽然他没有成功，但是他的精神、正义足以作为这个世界的中心。

议曰：此所谓义重于生，舍生可也。

这里的结论是，当觉得死了比活着更有价值，这个时候唯有牺牲自己。这是理论，这种理论想要真正变成自己的思想和观念，则并不简单。能在必要的时候付诸实施，更是难之又难。

上面的这些历史故事，都是说“臣行”的，所谓臣行，也就是人臣的自处与处事之道。一个人做事对自己的立场要认识清楚。

下面继续提出臧洪死张超之难的故事，讨论他是不是可称为义。臧洪死张超之难故事的原文，在这段文章的后面，用括号引述出来了。我们必须先了解这个历史故事的实际经过情形，然后再说它的道理。在这里大家一定会奇怪古人写文章为什么这么别扭，把论理的文字，写在前面，而把所讨论的历史故事，写在后面。这是因为古人认为这些历史故事，每一个读书人都知道了，假使先叙述故事，再论道理，在古代认为这是丢人的事，甚至认为作者看不起人，好像表示别人对历史都不懂，只有他懂似的。因为中国古代读书人，大多都对历史典故很熟。现在可不同了，一般写论文，都是东抄西抄一大堆，写出来的意见，不是作者的，而是抄来的。这是古今之不同。其次，古人有时引述的历史故事，在文章中等于现在文体的注解，所以放在正文的后面，这是我们对于古今文体需要了解的地方。我们是现代人，就走现代的路线，从后面读起，先把这段历史故事了解，等一下再回过来看它对这个故事的评论。

> 昔广陵太守张超委政臧洪，后袁绍亦与结友，及曹操围张超于雍丘，洪闻超被围，乃徒跣号泣，勒兵救超，兼从绍请兵，绍不听。超城陷，遂族诛超，洪由是怨绍，与之绝，绍兴兵围之，城陷诛死。

这是三国时的事。广陵是现在的江苏扬州一带。张超是当地的太守，他把地方的政事交给了臧洪，后来袁绍也和他做朋友。有一次曹操在雍丘（现今河南杞县）这个地方，把张超包围起来。臧洪听到这个消息，因为张超是他的朋友，又是长官，所以就光着脚，哭着到处替张超求救兵，一面自己也出兵。同时因为袁绍是朋友，也向袁绍求救兵，可是袁绍没有理他。结果张超被曹操消灭了，全族都被杀了。

臧洪就为这一件事情恨透了袁绍，而和他绝交了。朋友变成了冤家，于是袁绍又兴兵围攻臧洪，破城以后，臧洪也被杀掉了。

议曰：臧洪当纵横之时，行平居之义，非立功之士也。

后来一般人讨论这件事，就认为臧洪自己莫名其妙，头脑不清楚，当三国那个时代，正是所谓纵横时代，等于战国时候一样，是没有道义的社会，谈不到要为哪一个尽道义，立身于社会中，对当时的环境看不清楚，在纵横的时代，而去讲道德、讲仁义，乱世中去讲太平时候的高论，当然搞不好，这就是所谓：“居今之时，行古之道，殆矣！”在现在的时代，要想实行三代以上的礼乐之道，是走不通的。因此也可以看到孔子的思想，并不呆板，他教我们要赶上时代。“当纵横之时，行平居之义，非立功之士。”就是对臧洪的结论，这样做，如果想立功、立业，救时代、救社会，是办不到的。

现在再回过来看《长短经》的作者，对臧洪这件历史故事的评论，他首先提出问题：

或曰：臧洪死张超之难，可谓义乎？

假定有人问臧洪这样为张超而死，够不够得上是义气？于是他引用范晔的话：

范晔曰：雍丘之围，臧洪之感愤，壮矣！相其徒跣且号，束甲请举，诚足怜也。夫豪雄之所趣舍，其与守义之心异乎？若乃缔谋连衡，怀诈算以相尚者，盖惟势利所在而已。况偏城既危，曹袁方睦，洪徒指外敌之衡，以纾倒悬之会，忿恨之师，兵家所忌，可谓怀哭秦之节，存荆则未闻。

范晔是说，曹操围攻雍丘，消灭张超，当时臧洪为了朋友，到处请兵，可以说是一种壮烈的情操。而他赤了足，奔走号哭的行为真值得同情。因为英雄豪杰，在某种环境之下，对于是非善恶的取舍，与普通一般人的讲究仁义，在心理上是两样的（读古书到这里，要想一下，为什么豪雄之所趣舍，其与守义之心异乎），我们可以引用西方宗教革命家马丁路德的名言：“不择手段，完成最高道德。”为了达到最高的主义，最高的理想，有时候内心尽管痛苦，也不得不作些小的牺牲。在平时作人也如此，假定现在朋友、同事之间，家庭有了困难，即使下雨下雪，没船没车，走路也得赶去帮忙。但到了一个非常的时候，自己有大的任务在身，那恐怕就不能顾全这个朋友之间道义的小节了。所以孔子说：“言必信，行必果。硜硜然，小人哉！”这个话就很妙了。孔、孟之道，总是教人忠信，讲话一定兑现，做事一定要有结果，而孔子却又说，这样事事固执守信的，只是小人。这么说来，是不是言不必行，讲的话，过去了就算了吗？并不是这个意思。读书最怕如此断章取义，必须要看整篇，才知道孔子这几句话的意思。也就是说，大丈夫成大功，立大业，处大事，有个远大的目标必须要完成的时候，有时就不能拘这些小节，小节只是个人应做的事。如为国家民族做更大的事，个人小节上顾不到，乃至挨别人的骂，也只好如此。

另外一个观念：

若乃缔谋连衡，怀诈算以相尚者，盖惟势利所在而已。

在三国的时候，袁绍、曹操、张超这一班人，和任何乱世时代，据兵割地称雄的人，都是一样，有时双方和平订约了，有时候双方又打起来，也和我们现代的国际局势一样，这是个非常时期。每逢一个非常时期，不要以为国际之间有道义信用，实际上都是在作战，利害

相同就结合，利害不相同就分手了。每个人都是在打自己的算盘，只要形势上有需要，利害上有关系就做，这是当然的情形。在这样一个时代中，如果这一点看不清楚，而去与人讲道义，就只有把命赔进去了。更何况，像三国时候，那种地方军阀互相割据的战争局面下，雍丘是一个非常危险、孤零零的偏僻地方，臧洪只知道自己的朋友张超被曹操毁了，以为袁绍也是朋友，去请袁绍帮忙，却不知道曹操与袁绍之间，因为利害的关系，已经结合了。这就是说臧洪的头脑不够，对时势分析不清楚，如何去做好这工作？他想借袁绍的兵，把曹操打垮，这是很危险的。像吴三桂借清朝的兵打流寇，结果就成了满人的天下。再以中国的军事哲学——《孙子兵法》的思想来讲，不冷静地先求“谋攻”的关键，只是感情用事，以个人忿恨的私见，影响到作战的决策，头脑就昏了，心理上情绪的悲哀、怨恨，是军事学上的大忌讳。这不只是限于军事，在工作上有时碰到紧急困难的时候，个人的情绪忿悁之中，特别要注意，必须把这种情绪先除去，然后才能够冷静，才能把事情分析得清楚，“谋定而后动”，而像臧洪这样“徒跣且号，束甲请兵”，和以前战国时候，吴楚之战，楚被吴打垮了，楚名臣申包胥到秦国去请救兵，在秦庭哭上七天七夜的情形是一样的。这样对个人节操而言是对的，但对事情而言，这是没有用的。不能解决问题。这里历史的经验告诉我们，个人做人的情操是一回事，处理事情的观点、看法、智慧的决定，又是另一回事。如申包胥哭秦庭的故事，在他个人，是成了千秋万世之名，但为楚国着想，借了外力秦兵去打吴国，前门驱狼，后门进虎，也不是好办法，还没有听说过这样能复国图存的。

……

或曰：季布壮士，而反摧刚为柔，髡钳逃匿，为是乎？

大家都知道一诺千金，是季布有名的历史故事，这位先生是了不起的。他年轻时是一位非常有号召力的游侠之士，后来跟随项羽，作战非常勇敢。有一次把刘邦打垮了，追击刘邦，差一点就可以砍到刘邦的马尾。后来刘邦得了天下，最恨的也是季布，所以悬重赏缉捕季布，同时下令，藏匿了他的要诛全族。在这样严缉之下，季布就到山东一位大侠朱家那里卖身做佣人。朱家一看见季布，就看出来了，把他收留下来。到晚上再把季布找来，做个别谈话，要他说老实话。季布说，你既然知道了，就随你办，向刘邦报告，就可以得重赏乃至封侯。朱家当时就安慰他，绝对不会这样做。同时告诉季布，这样逃匿不是办法，总有一天会被发现的。朱家本来就和刘邦这些人很熟，他和季布商量同意，将季布扮成车夫，朱家带他去见刘邦。到了长安以后，这一班帮助汉高祖打天下的老朋友都宴请朱家，问他到长安有什么事，当然，都知道他不想做官，也不会要钱。朱家就要他们转告刘邦，季布这个人，年轻有为，是个将才，是个可以大用的豪杰之士。当年和项羽打仗的时候，季布追杀刘邦，是各为其主。项羽完了，就不必再视季布为仇敌，现在通令全国抓他，这样逼迫，他被逼紧了，不是向南边逃到南越，就是往北边逃往匈奴（因为那时刘邦所统一的天下，只限于中原一带，至于长江以南的两广、云贵一带，南越王赵佗，和汉高祖同时起来的，虽已称臣，并未心服；北方的匈奴，也随时要侵犯中国的），这样平白地送给敌人一名勇将，给自己增加一个最大的祸患，这又何苦？朱家说，现在就为这事而来。这班大臣们向刘邦报告以后，汉高祖听说是朱家来说的，就取消了通缉令，并且给季布官做。所以后来季布又成了汉朝的大将，而且非常忠于汉室。可是如果没有朱家这一次出来说话，还是不行。而朱家说妥了这件事，仍然回山东过他的游侠生涯去了，不要功名富贵。所以侠义道的精神，在中国的历史上始终是存在的。这里是说，季布失败以后，毫无办法，英雄的豪气都没有了，窝囊地做苦工，头发胡须弄得乱七八

糟，不该去躲藏的地方也去躲藏，偷偷摸摸过日子，这样对吗？以中国文化精神来说，一个真正的英雄壮士，失败了就自杀算了。在那个时候说来，季布既是壮士，失败后却窝囊的过逃亡日子，这是对的吗？

对于上面这种一般看法的问题，下面引用司马迁的话作答案：

> 司马迁曰：以项羽之气，而季布以勇显于楚，身屡典军，搴旗者数矣，可谓壮士。然至被刑戮，为人奴而不死，何其下也？彼必自负其材，故受辱而不羞，欲有所用其未足也，故终为汉名将。贤者诚重其死，夫婢妾贱人，感慨而自杀者，非勇也，其计尽，无复之耳。

司马迁说，当项羽与刘邦争天下的时候，以项羽的那种力拔山兮的气概，而季布却仍然在楚国能以武勇，显名于天下，每次战役中，带领部队作先锋，身先士卒，一马当先，多少次冲入敌阵，夺下对方的军旗，斩了对方的将领，可说是一个真正的壮士。可是等到后来项羽失败了，汉高祖下命令要抓他来杀掉的时候，却又甘心到朱家那里当奴隶，而不自杀。从这点看起来，季布又多么下贱，一点壮志都没有。其实，季布这样做法，并不是自甘堕落，他是有自己的抱负，自认有了不起的才华，只是倒霉了，当初找错老板，心有不甘。所以当项羽失败了，愿意受辱，并不以为羞耻，因为还是要等待机会，发展自己的长处，所谓“留得青山在，不怕没柴烧”。所以他最后还是成为汉代的名将。由他的经历做法，就看出了他的思想、抱负，他觉得为项羽这种人死，太不合算。一个有学问、有道德、有见解、有气派、有才具的贤者，固然把死看得很严重，但是所谓“死有重于泰山，有轻于鸿毛”。并不像一般小人物一样，为了一点小事情，就气得上吊，这种人的心理，觉得没有办法再翻身了，走绝路了，心胸狭

窄，所以才愿意去自杀，而怀抱大志的人，虽然不怕死，但还是要看死的价值如何，绝不轻易抛生的。

议曰：太史公曰：魏豹、彭越，虽故贱，然已席卷千里，南面称孤，喋血乘胜，日有闻矣。怀叛逆之意，及败，不死而虏，囚身被刑戮，何哉？

这段历史是刘邦、项羽，作楚汉之争的时候，魏豹和彭越这两个人，有部队，能作战、是名将，有举足轻重的威势，他在楚汉之间，靠向谁，谁就获胜。萧何、张良、陈平，这几个文人，却用反间计，掌握了这些摆来摆去的人。但是魏豹他们，都是太保、流氓、土匪出身的，有如民国初年各地的军阀，有的是贩马的、卖布的出身，可是他已经能席卷千里，南面称王。力量稳固以后，带了兵，喋血乘胜，天天都是他得意的时候。这种土匪、流氓出身，投机起家的分子，始终怀叛逆之意，始终不安分，这些人是唯恐天下不乱的，在乱世他们才有机可乘，才有办法，社会不乱，他们就没有办法。等到失败了，这种人不会自杀而宁愿被俘虏，身遭刑戮而死，这又是什么道理？

中材以上，且羞其行，况王者乎？彼无异故，智略绝人，独患无身耳，得摄尺寸之柄，其云蒸龙变，欲有所会其度，以故幽囚而不辞云。此则纵横之士，务立其功者也。

像这样的行径，就是中等以上的人，都会觉得羞耻，而更高的王者之才，更不会这样。如项羽失败了，就以无面见江东父老而自杀了。但这些人失败以后，不死而虏，落到身被刑戮的结果，没有别的缘故，他们自视有智慧才略，所以愿意被虏，希望将来还能够上台，抓到兵权或政权，实施他的理想，云蒸龙变（根据《易经》的道理，“云从龙，风从虎”，当老虎来的时候，会先有一阵风过来，龙降的

时候，一定先起云雾。所谓云蒸龙变，就是形容一个特殊人物出现时，如龙出现一样，整个社会都会受影响而转变），所以他们不愿轻易牺牲，宁愿被虏。而希望得到机会，能发展自己的抱负、理想，这就是贾谊所说的：“烈士殉名，夸者死权”的心理，只想自己如何建功立业为目标，而至于自己个人，受什么委屈都可以，绝对不轻易牺牲。这也就是乱世多纵横捭阖之士的功利主义。

> 又“蔺公赞”曰：“知死必勇，非死者难也，处死者难，方蔺相如引璧睨柱，及叱秦王左右，势不过诛，然士或怯懦不敢发，相如一厉其气，威信敌国，退而让廉颇，名重太山，其处智勇，可谓兼之矣！”此则忠贞之臣，诚知死所者也。

这里再引用司马迁对蔺相如的赞。“赞”是旧式文章的一种体裁，所谓“赞”、“颂”等等都是在一篇传记后面的一个评论。司马迁在《蔺相如列传》之后，评论的几句话说，蔺相如知道自己非死不可。如今日做敌后工作的人，最后可能就是死亡，明知道做这工作是死，而决心去做，这须要大勇。但是死本身并不是一件困难的事，而是对死的处理，对于这一下应该死或不应该死的决定，这一处理，不但要有大勇，还要有大智。所以在死以前，应该做怎么样的决定，这才是最难的事。现在蔺相如在秦庭和秦昭王当面争论抗衡的时候，不把和氏璧交给秦昭王，手上捧着和氏璧，眼睛看着柱子，准备自己碰上去，把自己的生命和那块玉一起碰毁，回过头来骂秦昭王和他的左右。而蔺相如并没有武功，那一种情势的最后结果，不过是被杀头而已，所谓除死无大事。可是，人在这种情形下，能做出这种决定来是最难的。一般人在这个情形下，一定是懦弱胆小，拿不出这种勇气的。其实有时候，在某种情况下，胆子小，拿不出勇气来，最后还是死，死了还挨骂。而蔺相如这时，却大发其脾气，反而把秦昭王震慑

住了。后来蔺相如回到赵国，因这件事的功劳，官做得和廉颇一样大，廉颇心里不服气，处处和他过不去，等于大元帅和首相不睦，但是蔺相如不管廉颇怎样侮辱，他都躲开。有人问蔺相如为什么这样怕廉颇。蔺相如告诉他们，一个国家如果文臣武将之间有了意见，国家就危险了。现在秦国不敢来打，就因为有我和廉颇两个人在，如少了一人，国家就完了。后来这个话传到廉颇耳里，他心里很难过，知道自己都在蔺相如的包容之中，因此自己背根荆条去向蔺相如跪下来请罪，而变成了好朋友。由此看蔺相如的智慧、修养，真是智勇双全。而《长短经》的作者，则引用司马迁的这段赞词，从另一个观点批评说，像蔺相如这种人，就是忠贞之士，对于应该在什么时候、什么地方、什么事情上不怕死，对什么事情应该不轻言牺牲，他都有正确的自处之道，这需要大智慧、大勇气，并不是盲目的冲动。

> 管子曰：“不耻身在缧绁之中，而耻天下之不理；不耻不死公子纠，而耻威之不申于诸侯。”此则自负其才，以济世为度者也。此皆士之行已，死与不死之明效也。

这里是引用管仲的一段自白来作评论。大家都知道管仲是齐桓公的名相，可是最初管仲是齐桓公的敌人，情形和季布与刘邦间的关系是一样的。管仲本来是帮助齐桓公的劲敌也是兄弟公子纠的，管仲曾经用箭射齐桓公，而且射中了。只是很凑巧，刚好射在腰带的环节上，齐桓公命大没有死。后来齐桓公成功了，公子纠手下的人，都被杀光了。找到管仲的时候，管仲把手在背后一反剪，让齐桓公的手下绑起来，自己不愿自杀，而被送到齐桓公面前。因为他心里清楚，有一个好朋友鲍叔牙，在齐桓公面前做事，一定会保他。齐桓公一看到他，果然非常生气要杀他。鲍叔牙就对齐桓公说，你既然要成霸主，要治平天下，在历史上留名，就不能杀他。鲍叔牙这一保证，齐桓公

就重用了他（当然也要齐桓公这种人，才会这样做），后来果然做了一代名臣。可是有人批评管仲，管仲就说：人们认为我被打败了，关在牢里，变为囚犯是可耻的，我却不认为这是可耻的。我认为可耻的是，一个知识分子活了一辈子不能治平天下，对国家社会没有贡献。人们认为公子纠死了，我就应该跟他死，不跟他死就是可耻。但我并不认为这是可耻的，而我认为我有大才，可以使一个国家称霸天下，所以在我认为可耻的，是有此大才而不能使威信布于天下，这才是真正的可耻。

《长短经》的作者于是作结论说，像管仲这一类的思想，绝不把生死之间的问题看得太严重，因为他自负有才能，目标以对社会，对国家，对天下，济世功业为范围。所以上面所提的泄冶以迄于管仲的这些历史经验，都是说明知识分子，对自己一生的行为，在死与不死之间，有很明白的经验与比较。

……

或曰：宗悫之贱也，见轻庾业，及其贵也，请业长史，何如？

这是说另外一个历史故事：在《滕王阁序》里，提到过宗悫这个人，“有怀投笔，慕宗悫之长风”所说的宗悫就是这个人，他是刘宋时代人（历史上的“宋代”分辨起来很讨厌。宋有北宋、南宋。这个宋是唐代以后的宋朝，宋高宗南渡以后称南宋，南渡以前称北宋，是赵匡胤打下的天下，由赵家做皇帝。而刘宋则是南北朝时期，南朝的第一个朝代，因为这个刘宋的第一个皇帝，也是和汉高祖一样由平民老百姓起来的刘裕。所以后世读历史，为了便于分别朝代，就对这晋以后南北朝的宋朝，称作刘宋。而对唐以后的宋，有时则称之为赵

宋）。宗悫就是刘宋时代的人，在《长短经》里只说他是宋代人，但因为作者是唐代的人，绝不可能说到后来赵宋时代的人，所以读书的时候，万一发生类似的疑问，就要把历史的年代弄清楚。这里说当宗悫还没得志的时候，他的同乡庾业，有财、有权、有势，阔气得很，宴请客人的时候，总是几十道菜，酒席摆得有一丈见方那么多，而招待宗悫，则给他吃有稗子的杂粮煮的饭，而宗悫还是照样吃饭。后来宗悫为豫州太守，相当于方面诸侯，军权、政权、司法权、生杀之权集于一身，而他请庾业做秘书长了，绝没有因为当年庾业对自己那样看不起而记仇，这就是宗悫的度量。

最近看到一篇清人的笔记上记载，有个人原来去参加武举考试的，因为他的文章也作得好，所以同时又转而参加文举，但是这和当时的制度不合，因此主持文举考试的这位著名的学官，大发脾气。因为这时已经是清朝中叶以后，重文轻武，对武人看不起，这也是清代衰落的原因之一。在当时文人进考场的时候，那些武官是到试场为考生背书包的。所以这些学官对这个转考文举的武秀才看不起，教人把他拉下去打三十板屁股。可是他挨了打以后，还是要求改考文举。这位学官盛气之下，当时就出了一个题目，限他即刻下笔。这位秀才提起笔就做好了。这位学官终归是好的，还是准了他考文举。后来这个人官做得很大，升到巡抚兼军门提督，等于省主席兼督军又兼战区司令官，他还是带了随从去拜访当年打他屁股的这位学台，而这位学台心里难过极了，一直向他道歉。他却感谢这顿打激励了他，并请这位学台当秘书长。从这些地方我们就看到，小器的人，往往没有什么事业前途。所以说，器度很重要。而且人与人相处，器度大则人生过得很快活，何况中国的老话：“人生何处不相逢？”这段书就是讨论宗悫对庾业的事情，该是怎么个说法，下面引用裴子野的话：

裴子野曰：夫贫而无戚，贱而无闷，恬乎天素，弘此大猷，曾、原之德也。降志辱身，挽眉折脊，忍屈庸曹之下，贵骋群雄之上，韩、黥之志也。卑身之事则同，居卑之情已异。若宗元幹无怍于草具，有韩、黥之度矣，终弃旧恶，长者哉！

他说一个人在穷困中，心里不忧不愁；在低贱的时候，没有地位，到处被人看不起，内心也不烦恼，不苦闷，这是知识分子的基本修养，淡泊于天命和平常，穷就穷，无所谓，而胸怀更伟大的理想，另具有长远的眼光。只有像曾子、原宪这两位孔子的学生，才有这样的器度、修养和德性。再其次有一种人，“降志辱身”，倒霉的时候，把自己的思想意志降低，倒霉的时候就做倒霉的事，乃至身体被人侮辱都可以，头都不抬，眉毛都挂下来，眼睛都不看人，佝着背，到处向人家磕头作揖，在一批庸庸碌碌的人下面，忍受委屈。一旦得意的时候，则像在一些英雄的头上跑马似的，这就是韩信、黥布一流的人物。他们都是汉高祖面前两位大将。黥布封为九江王，他在秦始皇时代做流氓，犯过法，脸上刺了黑字，所以名黥布，后来贵为九江王。韩信则在倒霉的时候，腰上带了一把剑，遇到流氓，流氓骂他饭都没有吃，没有资格佩剑，迫他从胯下爬过去。后来韩信当了三齐王，那个流氓到处躲，韩信还把他请来作官，并且说当年如果不是这一次侮辱，还懒得出去奋斗呢！最后汉高祖把他抓来的时候，本来不想杀他，还和他说笑话。他批评某些人的能力只可以带多少兵，汉高祖问他自己能带多少兵，他说多多益善。汉高祖说：你牛吹得太大了，那么我可以带多少兵？韩信说，陛下不能带兵，可是能将将。韩信当时是把所有的同事都看不起。他对这些同事，也都是身为大元帅的批评别人的那两句名言：“公等碌碌，因人成事。”其实反省过来，包括我们自己在内，都是如此——“公等碌碌，因人成事。”这

句话也形容出韩信在得意的时候，有如天马行空，在一般英雄头上驰骋。

由此看来，有的人不怨天不尤人，愿意过平淡的生活，这是高度的道德修养，只有曾子、原宪这一类的人才做得到。但是有一类英雄也做得到，不得志的时候委屈，乃至一辈子委屈，也做得到，可是到得志的时候，就驰骋群雄之上，这就和曾子、原宪不一样。而这两种人，“卑身之事则同”，当不得志的时候，生活形态搞得很卑贱，被人看不起的那个情形，是相同的。可是处在卑贱时，这两种人的思想情操，则绝对不同。一种是英雄情操，得志就干，不得志只好委屈；另一种是道德情操的思想，却认为人生本来是要平淡，并不是要富贵，所以“居卑之情已异”。

可是像宗悫（号元幹），是兼有这两种修养的长处，当年庾业看不起他的时候，盛大的酒席招待朋友，却招呼他在旁边吃一碗杂粮饭，他并不觉得羞耻，吃饱了就好。因为他有理想，准备将来得志了大做一番，所以有韩信、黥布那样的器度。而当他得志以后，还请庾业来做部下，把过去受辱的事都放开，真是一个长者之风。这个长者具有崇高的道德、厚道的心地，真是了不起。这是说与臣道有关的个人修养问题。

……

世称郦寄卖交，以其绐吕禄也，于理何如？

这段历史故事，是汉高祖死了以后，吕后想夺政权，把自己娘家的人弄上台，而将汉高祖的老部下都撵掉了，是汉代历史上很著名的一段危险时期。郦寄是汉高祖的一位秘书兼参谋郦食其之弟郦商的儿

子。后来周勃他们推翻了吕家的政权，恢复了汉高祖子孙的权位，这中间是一段很热闹的外戚与内廷之争。在这一段斗争中，周勃他们，教郦寄故意和吕禄做好朋友。这时吕禄是执金吾，等于现代的首都卫戍司令。需先把吕禄弄开，否则这天晚上推翻吕家政权的行动就难于顺利进行。所以这天就安排了由郦寄邀吕禄到郊外去玩。于是由周勃他们在首都把吕氏的政权推翻，接汉高祖的中子代王来即位为孝文皇帝。可是后世的人批评郦寄把吕禄骗出去郊外玩这件事情，在他个人的道义上说来，是出卖了朋友。那么这个道理，究竟对不对，又该怎么个说法呢？

班固曰：夫卖交者，谓见利忘义也。若寄，父为功臣而执劫，虽摧吕禄，以安社稷，义存君亲可也。

班固是《汉书》的作者，他认为郦寄卖友的批评不对。所谓出卖朋友的交情，是为了个人的富贵利益，而忘了朋友的义气，才是卖友。郦寄的父亲帮助汉高祖打下了天下，而吕家把这个政权用阴谋手段拿去，这才是不对的。他能在这劫难之中，把吕禄骗出去，予以摧毁，他是为了国家，为了天下，这不是出卖朋友，只是在政治上，为了对国家有所贡献，使用的一个方法而已。

魏太祖征徐州，使程昱留守甄城，张邈叛，太祖迎吕布，布执范令靳允母，太祖遣昱说靳允，无以母故，使固守范，允流涕曰：不敢有二也。

或曰：靳允违亲守城，可谓忠乎？徐众曰：靳允于曹公，未成君臣，母，至亲也，于义应去。

这里引用另一个历史故事。靳允是三国时人，当时曹操带兵去打徐州，命令一个大将程昱留守后方的重镇甄城，正在这样用兵的时

候，曹操手下的另一员将领张邈又反叛了他，于是曹操这时只好亲自迎战吕布。这时在战争的地理形势上，如果吕布将范城拿下来，就可以消灭曹操，所以吕布设法把守范城的首长靳允的母亲捉来，想要胁迫靳允为了救母亲而归顺自己。所以曹操也赶紧命令留守在甄城的程昱去游说靳允，不必考虑母亲的安危，要他固守范城这个地方。结果靳允被说动了，表示一定守城，决无二心。这里就引这个故事，问起靳允这样做法，算不算是忠。

徐众说：靳允于曹公，未成君臣，母，至亲也，于义应去。

作者引用徐众对这件事的评论作为答案。徐众是说，当程昱去游说的时候，靳允和曹操之间，还没有君臣的关系，而母亲是世界上最亲密的直系尊亲，在情理上，靳允是应该为了母亲的安危而去，不应该听曹操的话不顾母亲而守城。

同时这里进一步引用历史上类似的故事，以说明这个道理。

> 昔王陵母为项羽所拘，母以高祖必得天下，因自杀以固陵志，明心无所系，然后可得事人，尽其死节。

这是汉高祖与项羽争天下的时候，汉高祖有一个大将王陵，项羽为了要他归顺过来，于是把王陵的母亲抓来，威胁王陵。而王陵的母亲，已看出项羽会失败，刘邦会成功，自己被软禁后，知道王陵有孝心，一定不放心，会为母亲而意志不坚定。因此自杀，留了一封遗书，教人偷偷送给王陵，嘱他还是好好帮助汉高祖，坚定王陵的意志，使他一心为事业努力，心里再没有牵挂，可以全心全意去帮忙刘邦。

另一段故事：

卫公子开方仕齐，十年不归，管仲以其不怀其亲，安能爱君，不可以为相。

卫国的一位名叫开方的贵族，在齐国做官，十年都没有请假回到卫国去。而管仲把他开除了，理由是说开方在齐国做了十年的官，从来没有请假回去看看父母，像这样连自己父母都不爱的人，怎么会爱自己的老板！怎么可以为相！把他开除了。

所以这里就上面的几个故事，为靳允违亲的事，作了结论说：

是以求忠臣于孝子之门，允宜先救至亲。

能够对父母有感情，才能对朋友有感情，也才能对社会、对国家有感情，人的世界到底是感情的结合，所以靳允是不对的，应该先去救母亲的。

接下来，又举了一个例子，就靳允违母守城这件事，做了另一个角度的结论：

徐庶母为曹公所得，刘备乃遣庶归，欲天下者，恕人子之情，公又宜遣允也。

这个故事大家都晓得，曹操想用徐庶，把他的母亲抓起来，以胁迫徐庶，使徐庶进退两难。刘备一知道这情形，就对徐庶说，我固然非常需要你帮忙，可是我不能做违背情理的事，如留你下来，曹操会杀你的母亲，使你一生都受良心的责备，你还是去吧！所以另一角度的结论就说，一个领导人，应该深体人情，那么曹操应让靳允去救他的母亲才对。此所以曹操是曹操，刘备是刘备，他们两个的领导器度，绝对不同。

……

魏文帝问王朗等曰：昔子产治郑，人不能欺；子贱治单父，人不忍欺；西门豹治邺，人不敢欺；三子之才，与君德孰优？

这段是说魏文帝曹丕，问他的大臣王朗他们：根据历史的记载，春秋战国的时候，郑国的大臣子产，能够不受部下和老百姓的欺骗；孔子的学生子贱治单父的时候，受他道德的感化，一般人不忍心骗他；而西门豹治邺都的时候，一般人不敢骗他。不能骗、不忍骗、不敢骗，三个不同的反应，在今天（曹丕当时）看来你认为哪一种好？

对曰：君任德则臣感义而不忍欺，君任察则臣畏觉而不能欺，君任刑则臣畏罪而不敢欺，任德感义，与夫导德齐礼，有耻且格，等趋者也；任察畏罪，与夫导政齐刑免而无耻，同归者也，优劣之悬，在于权衡，非徒钧铢之觉也。

这是王朗的答复，首先解释不忍欺的道理，就是孔子的学生，子贱治单父的事情，王朗说，上面的领导人，本身有德，一切依德而行，能够真爱人、真敬事，一般部下和老百姓，都感激他的恩义，不忍心骗他。其次听到领导人任察，所谓“察察为明”，什么事情都看得很清楚，如近代历史上，清朝的雍正皇帝，刚开始上台的时候，一个大臣晚上在家里和自己的姨太太们打牌，第二天上朝的时候，雍正就问他昨天夜里在干什么？这位大臣回答昨夜没事，在家里打牌。雍正听了以后，认为这大臣说话很老实，因此很高兴地笑了，并且送了他一个小纸包，吩咐他回去再打开来看。这位大臣回到家里打开雍正所送的纸包一看，正是昨夜打完牌，收牌时所少掉而到处找不到的那一张牌。可不知道怎么到了皇帝的口袋里。这说明雍正早已知道他昨

夜是在打牌。他如果当时撒谎，说昨夜在处理公事，拟计划，写报告，那就糟了。这在雍正，就是察察为明。偶然用一下则可，但是不能长用，长用总不大好。这样以“察察为明”的作为，便是使人不能欺的作风。所以做领导人的，明明知道下面的人说了一句谎话，也许他是无心的，硬要把他揭穿，也没有道理，有时候装傻就算了。再其次说到不敢欺，上面的法令太多，一犯了过错，重则杀头，轻则记过，完全靠刑罚、法规来管理的话，那么一般部下，怕犯法，就不敢欺骗了。这样在行政上反而是反效果。下面的人都照法规办理，不用头脑，明知道法规没有道理，也绝对不变通处理，只求自保，那就更糟了。

……

这篇是讲臣道，专门讲干部对上面尽忠的道理，但是尽忠不能只作单方面的要求，如果上面领导得不对，下面也不可能忠心的，所以王朗在这里引申，要上位者有真正的道德，下面自然感激恩义，这和《论语·为政》孔子所说的：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”两句话的意思一样。王朗在这里就是袭用孔子的这两句话，予以阐述。任德感义的，同“道之以德，齐之以礼，有耻且格”一样，可以达到最高的政治目的。假使靠察察为明，使下面的人怕做错了成为风气，就与孔子所说“道之以政，齐之以刑，民免而无耻”的结果相同。就是说不要认为拿政治的体制来领导人，拿法令来管理人，是很好的政治。法令越多，矛盾越多，一般人就在法令的空隙中逃避了责任，而且自认为很高明，在内心上无所惭愧。他最后说，这两种情形之下，好坏的悬殊很大，主要的还是在于领导人自己的权衡，像天平一样，不能一头低一头高，要持平。但一个领导人、大干部，决定大事的时候，不能斤斤计较小的地方。

……

或曰：季文子，公孙弘，此二人皆折节俭素，而毁誉不同，何也？

这是历史上两个人的评论。季文子是春秋时名臣，道德非常高。公孙弘是汉朝有名的宰相，此人来自乡间，平民出身，很有道德，名闻天下，一直做汉武帝的宰相。虽然做了几十年宰相，家里吃的菜，还是乡巴佬吃的菜根、豆腐、粗茶淡饭，穿的衣服旧兮兮的，非常朴素。我们看《史记》公孙弘的传记，一长篇写下来都是好的，实在令人佩服，不好的写在别人的传记里了。这是司马迁写传记的笔法。公孙弘这个人实际上是在汉武帝面前作假，等于民国以来的军阀冯玉祥一样，和士兵一起吃饭的时候啃窝窝头，回去燕窝鸡汤炖得好好的，外面穿破棉大衣，里面却穿的是最好的貂皮背心，公孙弘就是如此。季文子和公孙弘都折节——所谓“折节”，在古书上常看到，如“折节”读书。曾国藩有几个部下，器宇很大，但学问不够，受了曾国藩的影响，再回去读书。结果变成文武全才，这情形就叫做折节读书。换句话说，就像一棵树长得很高，自己弯下来，就是对人谦虚，虽然身为长官，对部下却很客气，很谦虚，所谓礼贤下士，也是折节的意思。这段书说，季文子、公孙弘这两个人，到了一人之下，万人之上的尊荣，都不摆架子，自己也能俭朴、本素，可是当时以及历史上，对这两个人的毁誉，却完全不同。司马迁对公孙弘是亲眼看到的，写历史的人，手里拿了一支笔，绝不会姑息的，对就是对，不对就是不对。可是中国的历史，大多都是隔一代写的，当代多是记录下来的笔记。由此观之，问题很大，隔了一代，就有许多事情不够真实。但是评论历史人物，却的确需要隔一代。在当代要批评人物，也得留点情面，这就有感情的成分存在，隔一代的评论就不同了，没有情感和利

害关系，才能冷静客观。这里的两个人，在当时的为人处世型态和做法是一样的，当代的人很难评论，而后来历史的评论，完全不同。这是什么道理？

范晔称：夫人利仁者，或借仁以从利！体义者，不期体以合义。

范晔是《后汉书》的作者，南北朝刘宋时的名臣。他说范晔曾说过，人并不是各个都仁，有些人拿“仁”来做幌子，在政治上假借仁为手段，以达到个人的私利；另外有些人处处讲义，做事情讲究应不应该，合不合理，可是并不一定是为了一个义的目标而做的。

季文子妾不衣帛，鲁人以为美谈；公孙弘身服布被，汲黯讥其多诈，事实未殊而毁誉别者。何也？将体之与利之异乎？故前志云，仁者安仁，智者利仁，畏罪者强仁。校其仁者，功无以殊，核其为仁，不得不异。安仁者，性善者也；利仁者，力行者也；强仁者，不得已者也；三仁相比，则安者优矣。

这仍是范晔的话，他说季文子身为宰相，他的太太们身上没有穿过好的衣服，鲁国人谈起来，都认为这是自己国家的光荣。可是汉武帝时候的公孙弘，当了宰相，一辈子穿布衣服（等于现在的人，始终穿一套卡其布中山装，这样不好吗，说他作假，作一辈子可也不容易）。而和他同朝的监察御史汲黯（这个人汉武帝都怕他，监察御史的职权大得很，皇帝不对，有时他也当面顶起来。专制时代的皇帝也不好当的。汲黯讲话不大清楚，有点大舌头，好几次为了国家大事，和汉武帝争吵，他站在那里，结结巴巴讲不出话来，把汉武帝都逗笑了，依他的意见，教他不要急），这个骨鲠之臣，硬作风的人，就当面指责公孙弘是作假。季文子和公孙弘的实际行为都是一样的，可是

在历史上，季文子绝对是好的，公孙弘则后世认为他在作假，是什么理由？这就要自己去体会。

用仁义做手段来兴利，或为了天下的利益，或为自己的利益，一是为公，一是为私，差别就在这里。换句话说，历史是很公平的。如果真的做了一件事，在历史上站得住，留给后世的人景仰，是的就是，非的就非。所以前人书上的记载（指孔子的话）说：“仁者安仁，智者利仁。”有些部下，怕触犯上面规定的法令，怕不合规定，勉强做到仁的境界，这样做就不是自然的，不是本身的思想道德与政治道德的修养。所以比较起来，这几种为仁的表现虽然一样，但是仔细考核起来，他内在思想上，心理的动机是有差别的。有些人天生的就仁慈。如以历史上的帝王来说，宋太祖赵匡胤就天生的仁慈。

一部二十四史，几乎没有一个开国皇帝不杀功臣的，只有赵匡胤杯酒释兵权，成为历史的美谈。等于是坦白地说明了，他手下这些将领，在起义当时，都是他的同事，当时他只是宪兵司令兼警备司令这一类的官，陈桥兵变，黄袍加身，同事们把他捧起来，当了皇帝。后来他想也是很难办。我们看了一部二十四史，做领袖的确很难，我们常说朱元璋刻薄，杀的功臣最惨，如果人生经验体会得多了，到了那种情况，也真没有办法。朱元璋本来很好的，当了皇帝还念旧，把当年种田的朋友找来，给他们官做，可是他们在朝廷里乱讲空话，把当年小时候打架踢屁股的事都说出来，说一次还不要紧，常常说，连其他的大臣都受不了，只有宰了。不要说当皇帝，很多人上了台以后，一些老朋友、老同学，来了一起做事，也一样以老同学关系，在公开场合说空话。所以赵匡胤当了皇帝以后，一些同时打天下的人，恃宠而骄了，使赵匡胤没有办法，只好请大家来吃饭。酒喝多了，饭吃饱了，他对大家说，皇帝这个位置不好坐呀！大家说，这有什么不好

坐，大家拥护你到底。赵匡胤说，你们当时把黄袍替我穿上就逼我做皇帝，假使有一天，别人也把黄袍替你穿上，又该怎么办？这一下大家明白了，站起来问他该怎样才好，一定听他的。于是赵匡胤说，大家要什么给什么，回家享福好不好？大臣们只好照办。这就叫做杯酒释兵权，所以没有杀过功臣。这是研究赵匡胤的这一面，他确实很仁慈。

另一面来说，因为很仁慈，宋朝的天下，自开国以来，始终只有半壁江山。黄河以北燕云十六州，一直没有纳入版图。因为他是军人出身，知道作战的痛苦，也知道战争对老百姓的残害，他不想打仗，只想过安定的日子，拿钱向辽金把这些地方买回来。这是历史另一面的研究。

现在讲到人的天性问题：安于仁的人，天性就良善；而利用仁的人则不同了只是硬要做到仁的境界，不是天生的厚道。而另外有些人，比主动利仁还差一级的，是外表行为勉强做到仁的标准，因环境所逼，不得已才这样做的。所以在安仁、利仁、强仁这三种性格的人，比较起来，安于仁道的人当然最好。

……

议曰：夫圣人德全，器无不备。中庸已降，才则好偏。故曰：柴也愚，参也鲁，师也辟，由也喭。由此观之，全德者鲜矣！全德既鲜，则资矫情而力善矣！然世恶矫伪，而人贤任真，使其真贪愚而亦任之，可为贤乎？对曰：吁！何为其然？夫肖貌天地，负阴抱阳，虽清浊贤愚，其性则异，而趋走嗜欲，所规则同。故靡颜腻理，人所悦也；乘坚驱良，人所爱也；苦心贞节，人所难也；徇公灭私，人所苦也。不以礼教节

之，则荡而不制，安肯攻苦食淡，贞洁公方，临财廉而取与义乎？故礼曰：欲不可纵，志不可满。古语云：廉士非不爱财，取之以道。诗云：“如切如磋，如琢如磨”，皆矫伪之谓也，若肆其愚态，随其鄙情，名曰任真而贤之，此先王之罪人也。故吾以为矫伪者，礼义之端；任真者，贪鄙之主。夫强仁者，庸可诬乎？

这一段是本文作者的评论，开头一段讲到人才的道理，可以说是领导人如何去发掘人才，也可以说做干部的对自己的认识。他是以中国文化中“圣人”这个名称，来标榜学问道德的最高成就，他说：圣人是天生的道德全备（这里的道德，并不是我们现代所讲的道德观念，这是一个名称，包括了内心的思想、心术、度量、才能，等等）。器识，才具，学问，见解，没有不完全的。等而下之，不是圣人这一阶层，中等的人，每个人都有他的才能，各有长处，不过所好不同，各有偏向，某人长于某一点，某人欠缺某一点。所以孔子对他的学生批评：“柴也愚，参也鲁，师也辟，由也喭”，四人各有所偏。由这个道理看来，一个人“才”“德”“学”能全备的，就比较少了。既然全德的人是少数，要想达到至善，只好靠后天的努力，由外表行为做起，慢慢影响内在（如教学生对人要有礼貌，学生说不习惯，就教他们先由表面做起——做作，久了就变真了）。但是世界上一般人又讨厌作假，喜欢坦率。不过一个贪愚的人，也坦率，贪的坦率，要就要，笨就笨，这样的人难道就让他坦白地贪愚下去吗？就可以信任他，把责任交给他，认为他是好的吗？道理并不是这样的。“肖貌天地，负阴抱阳。”中国的哲学，人是禀赋阴阳的资质，为天地所生。外国人说上帝依照他自己的样子造人，中国人不讲上帝，而说人是像（肖就是像）天地一样，本身具备有阴阳之性，虽然生下来，清、浊、贤、愚，后天的个性各有不同，可是追求嗜欲，要吃好

的，穿好的，富贵享受，这种倾向，都是相同的。所以人都要把自己装扮起来，好像女人总要抹抹口红，男人总要刮刮胡子，因为大家都认为这样好看。坐高级的车子，骑上好的马，以现代来说，坐最新颖的汽车，是大家都喜欢的；相反的，守得清贫，喜欢穷，非常洁身自爱，这是难以做到的。当然有这种人，但那是少数，不能普遍要求每一个人。至于那种处处为公，绝对不自私的典范，理论上是不错的，但事实上是不可能的，领导人要注意，如此要求，鞭策自己可以，要求别人的尺码就要放宽一点。

所以一个人要做到历史上所标榜忠臣孝子的标准，必须以学问道德，慢慢修养而来，人性生来并非如此良善。因为自己思想学识认识够了，由礼义的教育下来，能对自己的欲望有所节制，才做得到。假使不在后天上用礼义教育节制，任由人性自然的发展，就像流水一样飘荡、放浪，欲望永远无穷。如此欲望无穷，又怎么能够吃苦过日子，安于淡泊，做到绝对贞洁，一切为公，一切方正，尤其在钱财方面，临财不苟取，完全合于义礼呢？所以《礼记》上说：“欲不可纵，志不可满。”（这八个字把政治、教育、社会，乃至个人的修养都讲完了）教育并不是否认欲望，而在于如何设法不放纵自己的欲望，“志”是情感与思想的综合，人的情绪不可以自满，人得意到极点，就很危险。历史上可以看到，一个人功业到了顶点以后，往往会大失败。所以一个人总要留一点有余不尽之意。试看曾国藩，后来慈禧太后对他那么信任，几乎有副皇帝的味道，而曾国藩却害怕了，所以把自己的房子，命名为“求缺斋”，一切太圆满了不好，要保留缺陷。古人说的廉士清官，绝对不要钱吗？恐怕不是，一般人公认的清官包公，假使说他连薪水袋都不拿，那才是怪事哩！如果上面有合理合法的奖金给他，他还是应当拿的，所以廉士不是不爱钱，而是取之有道，对于不义之财绝对不取，已经是了不起了。

《诗经》里说的：“如切如磋，如琢如磨。”（《论语》引用这两句话是从好的一面讲，这里是从相反的一面讲）人还是得像雕刻一样，用后天的努力，勉强自己，雕凿自己，慢慢改变过来（我们作学问，该有这一层领悟，也就是任何一句话，都有正反两面，乃至多角度的看法。《诗经》这两句话，在《论语》里，孔子和子贡讨论到诗，是就道德的修养而言，而这里说，一个人要改变自己的个性，由作假而变成真的，也同样用到这两句话。这就是我们写文章，以及做人做事要体会的。尤其是一个领导人，更必须有这一层认识。同样一句话，各个人的看法都会不同，所以对于别人的要求，也不能完全一致。由此可见，文字语言，不能完全表达人类的思想。如果能够完全表达，人与人之间，就没有误会了。所以说话很困难，除了口里发声以外，还要加上眼睛、手势、表情，等等。才能使人懂得，有时候动错了，别人还是会误会的。在哲学观点说，这就是人类的悲哀）。

现代全世界的青年，包括中国的青年，都反对后天的约束。他们觉得一切太假了，认为人欲怎样就该怎样，所以前些年的嬉皮，就是这样，要求任真（现代所谓的放任自然）。人为什么要那么多的礼貌？那么多的思想范围？这问题是从古至今都存在的。这里就说，放肆天生愚蠢、丑陋不稳定的情绪，让它自然发展，毫不加以理性的约束，认为这样才不矫情，才算任真。那么想要杀人抢人，就杀人抢人，也是任真自然嘛！情绪上想到要抢就抢，这是自然啰！也没有错啰！但真这样就糟了，先王就成为文化罪人了（这个先王，在古文中常有，并不是专指那一个人，而是泛称，代表传统文化）。最后作者自己的结论认为，矫情的人是作假（如小学里教孩子，一进学校要说：“老师早！”这就是矫情，小孩子生出来，绝不会说妈妈早，你好！而是后天教育替他加上“老师早！老师好！”的观念）。但人类之有制度礼貌，就靠这点矫情开始的，在教育上另用一个好听的名词

就是塑造。慢慢地，作假就是真，并不是假，而是矫正过来，改变过来，成为礼义的开始。而任真的结果，就成贪鄙之主。所以勉强学仁道的，怎么可以随便批评呢？《长短经》的作者，认为强仁是对的。

……

这里就想到一件历史故事，晋朝有名的大臣陶侃，是平民出身，有名的陶侃运甓的故事就是他。原来他做过都督，长江以南的政权都操纵在他手里。而他还是愿意习劳苦，每天在家里把一些陶土的砖块，搬进搬出，他说，人的地位高了，筋骨易于疲惫，不能不习劳苦，如安于逸乐，一旦有事，体力吃不了苦就不行。同时他很节省，把木匠做工剩下来的竹头木屑，都留下来，堆了几房间，人家以为他小器。后来发生了战争，造战船的时候，需要竹钉都没地方可买，他就把这些小竹头拿出来做钉子用，及时造好了战船。所以他告诉部下，天下任何东西都有用处，不要随便浪费。那时正需要人才，有人向他推荐一个青年，他自己就去看访。看见这个青年住在一个小房间里，满屋的书画，可是棉被好像三年没有洗，头发又乱又长，他看了一眼就走了。然后他对推荐人说，这个青年，连一个房间都没有管好，国家天下大事，我不相信他能管理好，所谓“乱头养望，自称宏达”。这是他的名言，就是说这个青年，头发也不梳，弄得乱乱的，藉此培养自己声望，而自命为“宏达任真”。结果一个小房间都治理不好，恐怕别无真才实学。

……

或曰：长平之事，白起坑赵卒四十万，可为奇将乎？

这是另外举出的一个历史经验。

这是春秋战国时候，一件有名的故事。秦国的大将白起打赵国，赵国打败了，四十万人向白起投降了。而白起在一夜之间，将这四十万人活埋了。在中国历史上，很多地方提起这件事，几千年来，一直到现代还提到。另一面在后人的笔记中记载，有人杀猪，刮毛以后，背上现出“白起”两个字，这是讲因果报应，说白起直到现在，生生世世还是在被人宰杀。不管因果报应的事有没有，这是中国的传统思想，战争杀人，是为民族，为国家，为正义不得已，所以没有罪。但如果为了私怨，尤其是对于已经投降了的人，还把他活埋，这个罪过可大了。根据历史的经验，这样是绝不可能成功的。看清史，曾国藩、李鸿章打太平天国的时候，李鸿章的淮军起来，不得已借用外国人的洋枪队。有一英人叫戈登，带兵帮忙打太平军，打到苏州的时候，有八个太平天国的将领带了好几万人向李鸿章投降，当时答应的条件，是仍旧给他们职务，后来见李鸿章的时候，有个人把他们都抓去杀了，以后这人的结果，还是很不好。而当时戈登，对这件事大加反对。后来历史上评论，一个外国人尚且有这样的正义感，不主张杀投降的人，可见一般人的看法对白起很不以为然。

这里就提出长平之役这件事情来讨论，白起这个人算是军事作战上了不起的奇将吧？

何晏曰：白起之降赵卒，诈而坑其四十万，岂徒酷暴之谓乎？后亦难以重得志矣！向使众人豫知降之必死，则张虚拳，犹可畏也。况于四十万披坚执锐哉？天下见降秦之将，头颅依山，归秦之众，骸积成丘，则后日之战，死当死耳，何众肯服？何城肯下乎？是为虽能裁四十万之命，而适足以强天下之战。欲以要一朝之功，而乃更坚诸侯之守。故兵进而自伐其势，军胜而还丧其计，何者？设使赵众复合，马服更生，则后

日之战，必非前日之对也。况今皆使天下为后日乎？其所以终不敢复加兵于邯郸者，非但忧平原之补缝，患诸侯之救至也，徒讳之而不言耳。且长平之事，秦人十五以上，皆荷戟而向赵矣。夫以秦之强，而十五已上，死伤过半，此为破赵之功小，伤秦之败大也，又何称奇哉？

这是引用何晏的话，来评论白起算不算一位奇将。

何晏是魏时人，他说白起活埋了赵国的四十万人是一大骗局，答应投降了就没有事，结果人家投降了，又把人家活埋。这不但是性情太残暴了，以整个战略而言，实在失策，一定会失败的。假使在投降之前就预先知道投降以后，会上当而死，这四十万人就是没有武器，赤手空拳地抵抗到底，也很可怕，何况这四十万人，身上都还穿了坚硬的战甲，手上还拿有锐利的武器，真打下去实在不易征服。不幸，大家相信，而上当受骗而已。白起当时以为做得很高明，实际上是增加了秦国统一天下的困难。他这样一来，天下人都看见了，知道凡是向秦国投降的人，都不会有好结果。投降的将领被砍下来的头颅堆得像山一样高，归秦的众人的骸骨堆起来像丘陵那么多。从这次以后，秦国如果再与人作战，大家都认清楚了，要死的时候就壮壮烈烈的死，反正向秦国投降了也是死，何不抵抗到底。再也没有人肯向秦军投降了。自此以后，秦国无论攻什么地方，都很不容易打下来。所以白起这样做法，反而延迟了秦国统一天下的时间，因为他虽然一夜之间残杀了四十万生命，相反的作用，等于告诉天下人，自己必须坚强，绝不能投降。为了希望得到一时的功劳，实际上更加坚定了各国诸侯守士的意志和决心，在战略与政略的道理上说，白起这个做法，是正在进兵的时候，自己削弱了自己的有利形势，军事的表面上胜利，而在政治上、国际上，使自己的计划走不通，这是什么理由呢？

因为赵国虽然失败了，但并没有亡国，假使再起来作战，赵国的大元帅再出来一个马服君，那这下一次的战争，就不比前一次，这次秦国就会失败了。况且自白起这一手以后，所有国际上都对秦国备战了。因此秦国统一天下的进度就慢了，所以后来始终不敢再出兵攻打赵国的邯郸，这不但是因为赵国经这次失败，由平原君起来当统帅，秦国怕了，更重要的是怕各国诸侯联合起来救赵国。秦王知道这个道理，内心非常忌讳，只是没有说出来而已。

并且以这一次长平之役，从另一个角度来看，在战役之前，秦国的兵源不够，重新发一道命令，变更法令，凡是十五岁以上的青少年都要服兵役，拿了武器，到前方和赵国打仗。这仗打下来很惨，秦国十五岁以上的人，死伤过半。可见白起这一仗打下来，并没有消灭赵国，只是骗了赵国的四十万人活埋了。而对于秦国的损害，却无法弥补。以将领而论，白起并不是一个好将领。根据一员大将的修为，要懂得政治，懂得策略，要有长远的眼光，中国历代的第一流大将都是文武兼资的。武功很高，很勇敢的只是战将，不是大将。大将都是有高度的素养。就以近代史而言，大元帅曾国藩，就是文人。

这件事就是告诉我们，大而用兵，小而个人。与敌人正面冲突的时候，都是同样的原则，要言而有信，欺骗只可获得一时的胜利，可是其恶果，则是得不偿失。

下面的讨论，就提到《素书》了。

……

议曰：黄石公称柔者能制刚，弱者能制强。柔者德也，刚者贼也。柔者人之所助，刚者怨之所居。是故纣之百克而卒无

后，项羽兵强，终失天下。故随何曰：使楚胜，则诸侯自危惧而相救。夫楚之强，适足以致天下之兵耳。由是观之，若天下已定，藉一战之胜，诈之可也。若海内纷纷，雄雌未决，而失信义于天下，败亡之道也。当亡国之时，诸侯尚强，而白起乃坑赵降卒，使诸侯畏之而合纵，诸侯合纵，非秦之利，为战胜而反败，何晏之论当矣。

他引用黄石公所说的原则，再加以发挥。黄石公所说的原则，也就是道家的思想：柔能克刚，弱能制强。所谓柔，就是道德的感化。过刚，就是用强硬的手段，像白起这种做法，就是贼，就是不正，过刚就是错了。有如一个人，体力不够，在街上走路跌倒，大家看见，一定上前帮助，柔者人之所助。如果是太刚强的人，那就不见得如此。太刚的人，怨恨都集中到他身上，做人就是这个道理。个性、脾气的刚柔，也是一样。历史上纣王当时百战百胜，结果还是被周武王打垮而亡了国。项羽每次战争都打胜仗，和刘邦打了七十二次战役，前面七十一次都战胜刘邦，到最后一次项羽失败了，也就完了。所以汉代的学者随何（他曾经劝黥布背楚降汉，平定天下后，汉高祖封他为护军中尉）当时曾说过，全国人的心里并不希望楚国项羽打胜仗，项羽一打胜仗，所有的诸侯，自己害怕，就彼此联盟，帮忙互救，所以楚国越强，对刘邦越有利，大家都知道刘邦是个老实人，直爽厚道，大家都愿意和刘邦联合。所以从这个道理看来，假定天下整个的局面是安定的，只有一个敌人，只要这一次战争，就可解决一切，这样用一点假，还可以（这就告诉我们，在军事上，乃至在工作上，最高的原则，还是诚信。不诚不信，最后终归失败）。如果整个的时代是不安定的，在海内纷纷，最后到底是谁成功，还没有决定的阶段，就要注意，不要眼光短浅，不要太贪现实。这个时候，想要真正的成功，还是要诚恳。假使在这个时候失信于天下，最后一定败亡。

那么回过来看长平之役，正当七雄争霸的时候，秦国想统一天下还做不到，六国诸侯的力量还是相当强盛，白起一下子坑了赵国四十万降卒，这一决定处理下来，结果使诸侯害怕了，反而组织联合战线，合纵了。诸侯一合纵，当然对秦国不利。白起在战场上身为统帅，这一个战地的处决，把降卒活埋了，他当时还自认为这是一次最光荣的大胜利，可是在整个国际局面来讲，是秦国的一次大失败，因此何晏的说法是对的。

下编

前记

吾国学术，自汉武帝罢黜百家，一尊儒术，千载以还，致使百家之文，多流散佚。诸子之说，视若异端。此风至宋、明尤炽。然纵观两千余年史迹，时有否泰，势有合分。其间拨乱反正之士，盛平拱默之时，固未特以儒术鸣也。明陈恭尹《读秦纪》有言："谤声易弭怨难除，秦法虽严亦甚疏。夜半桥边呼孺子，人间犹有未烧书。"盖指张良受太公兵法于圮下，佐高祖一统天下也。近世梁启超先生，治学有宗。亦以忧世感时，愤儒家之说，难济艰危，曾赋言以寄："六鳌摇动海山倾，谁入沧溟斩巨鲸。括地无书思补著，倚天有剑欲长征。抗章北阙知无用，纳履南山恐不成。我欲青溪寻鬼谷，不论礼乐但论兵。"目今世局纷纷，人心糜诈。动关诡谲，道德夷凌。故谋略一词，不仅风行域外，即国内亦萍末飓风，先萌朕兆。波澜既起，防或未迟，故有不得已于言者。

史迁尝论子贡曰："田常欲作乱于齐，惮高国鲍晏，故移其兵，欲以伐鲁。孔子闻之，谓门弟子曰：夫鲁，坟墓所处，父母之国。国危如此，二三子何为莫出？子贡请行，孔子许之。……故子贡一出，存鲁，乱齐，破吴，强晋而霸越。子贡一使，使势相破，十年之中，五国各有变。"又曾子亦有言："用师者王，用友者霸，用徒者亡。"夫二子者，孔门高弟，儒林称贤。审曾子之言，析子贡之术，皆勾距之宗纲，长短术之时用也。故时有常变，势有顺逆，事有经权，若谓儒学皆经，是乃书生之管见，自期期以为不可。此其一。

谋略之术，与人俱来。其学无所不包，要在人、事两端。稽诸历史，亦人也，亦事也。入世之学，有出于人、事者乎？其用在因势利导，顺以推移。故又名长短术，或曰勾距术，亦称纵横术，皆阴谋也。阴者，暗也，险也，柔也。故为道之所忌，不得已而用之。“君子得之固穷，小人得之伤命。”若无深厚之道德以为基，苟用之，未有不自损者也。故苏秦陨身，陈平绝后。史迹昭昭，因果不昧，可不慎哉！此其二。

近世教育方针，受西风影响至巨。启蒙既乏应对之宜，罔知立己修身之本。深研复无经济之学，昧于应世济人之方。无情岁月，数纸文凭。有限年华，几场考试。嗟呼！一士难求，才岂易得。故大风思猛士，大厦求良材。此千古一调，百世同所浩叹也。或云时代之流风，岂非人谋之不臧。二十世纪末世界文化趋向，起复于东方，历史循环反复，殆无疑义。既光固有文化，岂限一尊？欲建非常功事，何妨并臻。此其三。

老子有言：“以正理国，以奇用兵，以无事取天下。”际此太白经天，兵氛摇曳。爰检《素书》、《太公兵法》（俗称三略，古之玉钤）详为阐述。或旁征博采，用明其体。或记事论人，欲证其用。总君臣师三道之菁英，概三千年来历史人事。或奇或正，亦经亦权。非为自诩知见，但祈逗诱来机。只眼既具，或可直探骊珠，会之于心。倘能以德为基，具出尘之胸襟而致力乎入世之事业，因时顺易，功德岂可限量哉！

是书讲述之时，有客闻见之而谓曰：“三略之书虽云太公、黄石所传，亦有谓宋相张商英所撰，考之皆系伪托。予以盲接引，穷极神思，得毋空劳乎？”师笑曰：“子之论似是而非。昔者，林子超先生喜藏字画，然多赝品，人莫能辨。有识者诘之，则答曰：‘书画用娱心目，广胸次，消块垒。虽赝

品，其艺足以匹真，余玩之，心胸既畅，虽然赝，庸何伤哉？’余爱其言也。”客称善焉。

乙卯之夏湘潭弟子冯道元记闻于台北

素书六章

原始章第一

夫道、德、仁、义、礼，五者一体也。

老子曰：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。”盖世风日薄，人心由质而文。故言五者，原始于一体也。儒家主张性善，寓意谋略之用，必须以道德为根基，故首标原始章以开其端。

然时空异易，文字之别，自汉以下丕变。故今简约言之，以道体为因，以德为用为果，接物以仁，处事以义，待人以礼。此万古之常经，权略之根本。

道者，人之所蹈，使万物不知其所由。

万物之情识，乃至一切有相，皆不离道之用，然终难明其体。故原文引《易经》“百姓日用而不知”以言道之用，又申老子之说“故常无，欲以观其妙。常有，欲以观其窍。”以表道之体。

德者，人之所得，被万物各得其所欲。

《易》言“赞天地之化育”，释言“慈悲喜余”，儒言“博施济众”，皆标揭人生之目的也。故道之用在成德。德者，得也。使人各有所得，而非占为己有，方能尽情万物，使各得所需，各得其位，此为大功德，亦谋略之大用也。

仁者，人之所亲，有慈惠恻隐之心，以遂其生成。

原文言仁者，必具恻隐之心，能施惠泽及万物，俾各得其所，以赞遂生化之功。

其内涵引孟子“恻隐之心，人皆有之”。所谓道不远人，故曰人之所亲。又以人能弘道，故用之，则能为人所亲。

义者，人之所宜，赏善罚恶，以立功立事。

承上文言积德行仁，必藉之于事。行之于事，则涉及权责。故统领居位之道，要于赏罚善恶之间，行之允当。乃能立功成事也。

礼者，人之所履，夙兴夜寐，以成人伦之序。

“不以规矩，不能成方圆。”“谁能出不由户”乎？故凡人朝夕之所践履，言行之所表，皆需动乎礼，应乎道。表里如一，体用彬称。如是人伦之人文，遂乃生成。

千古人才难得，智术各有短长。赵蕤之论人也：聪明疏通者，戒于太察。寡闻少见者，戒于拥蔽。勇猛刚强者，戒于太暴。仁爱温良者，戒于无断。湛静安舒者，戒于后时。广心浩大者，戒于遗忘。

又《人物志》云：“厉直刚毅，材在矫正，失在激讦。柔顺安恕，美在宽容，失在少决。雄悍桀健，任在胆烈，失在多忌。精良畏慎，善在恭谨，失在多疑。强楷坚劲，用在桢干，失在专固。论辩理绎，能在释结，失在流宕。普博周洽，崇在裕覆，失在溷浊。清介廉洁，节在俭固，失在拘局。休动磊硌，业在攀跻，失在疏越。沉静审密，精在元微，失在迟懦。朴露径尽，质在中诚，失在不微。多智韬情，权在谋略，失在依违。”而本文以俊、豪、杰别之：

信足以一异，义足以得众，德足以怀远，才足以鉴古，明足以照下。此人之俊也。

原文言人才之所以称为俊者，必信、义、德、才、明五者兼备。

信可以统异，贤与不肖，皆能信之，犹季布之一诺也。义可以使众附，非胁之以力，动之以利也。德可以悦近人，来远者，非好行小惠之术也。才学可洞古彻今，通达无碍。其聪明足以洞明世事，达练人情，知众而能容众。五者兼具，人中之“俊”也。

行足以为仪表，智足以决嫌疑，信可以守约，廉可使分财。此人之豪也。

原文言人才之所以称为豪者，必行、智、信、廉四者兼备。

行谊堪为一时之表率。是非利害之际，智可以决之。信可以成约而无悔。重义则轻财，轻财必重义，此事理之必然也。上四者兼备，人中之“豪”也。

守职而不废，处义而不回，见嫌而不苟免，见利而不苟得。此人之杰也。

典职能敬于事，孔子所谓三年学，不至于谷也。居义而不反顾，孟子所谓舍生取义也。临难能挺身以赴，见利而不贪。即曾子之论君子：“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也。”上四者兼备，人中之“杰”也。

求人之志章第二

夫欲为人之本，可无一焉。

立身不可不修道德，应事不可不具权谋。故成人之根本，上章所述之豪俊，不可不备其一也。才德难全，古今如是，故论求人之志。要知鲲化而后鹏飞，道德互为因果。穷则独善其身，达则兼善天下，此士君子之所以不苟出处也。

贤人君子明于盛衰之道，通乎成败之数，审乎治乱之势，达乎去就之理。故潜居抱道，以待其时。若时至而行，则能极人臣之位。得机而动，则能成绝代之功。

原文之“贤人君子”，乃言道德有成之人。此人应世之先，需洞彻历史之演变，而推未来之趋向，乃能明乎成败机微之算数。再盱衡当前主客之形，爻变之势，于是用舍由心，行藏在手。虽如此，尚需契其时机，孟子云：“虽有智慧，不如乘势。虽有镃基，不如待时。”故圣人不能违时，智谋不如当时，盖人不可与天争也。苟会心于此，自必泽及当代，名垂后世。

如其不遇，没身而已。是以其道足高，而名重于后代。

承上文，如时势不得其机，要能甘于寂寞。故姜尚钩闲于渭水，诸葛抱膝于隆中，此待时也。时有至有不至，运有穷通。故希夷高卧华山，王通讲学河汾，皆淡泊以俟河清也。余如巢父、许由、严光、周党，皆惜身以自洁者也。故其道愈高，其见愈远，其行愈清，是以其名则愈为后世所重。

总简本章之旨，言君子之出而应世也，须才、德、学三者具备。胸襟、气度缺一不可，析之于下：

功名成于德业，事功应乎初心。《易》云：“举而措之天下谓之事业。”此圣贤之业也。然“浮名浮利浓于酒，几人肯向死前休”？救世救民乎？利己利家乎？是故存心不可不察，德行岂可不修。且老子有言：“功成、名遂、身退，天之道。”张良欲从赤松，李斯空怀黄犬。处世但求心安，成功何必在我？具如此德行，如此识度，始可言事功，盖论人以德为本。

才德难全，古今如是。才高者可与进取，流于宕逸。德厚者可使守成，偏于懦顺。故论人以才为用。然才德既是难全，故需以学和之，毋使偏颇。非学无以广知，无才不足寄命。既须鉴古达今，见微知渐。复须千手千眼，手段通天。故才学不可不具。三者既备，进可成事立功，匡时济世。退可安身立命，超凡入圣。用舍无尤，行藏合道。孔子云：“可谓成人也矣。”

正道章第三

绝嗜禁欲，所以除累。

嗜欲者，伤身、败德、破家、覆国之本。能绝嗜寡欲则反是。所以“人到无求品自高”，此修身之根本，富强之至道也。

例一：孝文帝，汉君。孝文继高祖为帝，临位二十三年，宫室苑囿狗马服御，无所增益。尝欲作露台，以需费百金而罢。常衣绨衣，所幸慎夫人，令衣不得曳地，帏帐不得文绣。治霸陵皆以瓦器。减刑罚，出美人。是以海内殷富，兴于礼义。越代而武帝继统，乃得开疆以威四夷。

例二：刘秉忠，元人。刘秉忠性淡泊，年十七服官，寻弃去，隐武安山中为僧。后世祖召之，每以天地好生力赞于帝，所至全活不可胜计。后官至太保，参领中书省事，犹衲衣疏食，以天下为己任。

抑非捐恶，所以让过。

抑非捐恶，要在内讼以修德，所以无过。其外用必迁之于无形，所以远尤。

例一：曾参，战国鲁人。曾子日三省其身，抑非捐恶，卒传孔子道统。

余如宋、明诸大儒，莫不内守诚敬，外弃恶非。用明明德，以光教化。

例二：张飞，蜀汉人。刘备爱马超之才，以为平西将军，封都亭侯。超见先主待之厚阔，略无上下礼，与先主言，常呼字。关羽怒，欲杀之，先主不从。张飞曰：“如是当示之以礼。”明日大会诸将，羽、飞挟刃直立，超入顾坐席，不见羽、飞座，见其立也，乃大惊。自后乃尊事先主，不复僭越。

例三：王阳明，明人。王阳明既平宁藩之乱，正德帝忽复巡游，群奸意叵测，阳明甚忧之。适二中贵至浙省。阳明张燕于镇海楼。酒半，屏人去梯，出书简一箧示之，皆此辈交通宁藩之迹也，尽数与之，二中贵感谢不已。阳明之终免于祸，多得二中贵从中维护之力。脱此时挟此以制，则仇隙深，而祸未已也。

贬酒阙色，所以无污。

酒以乱性误事，色足败德伤身。此嗜欲之最也。

例一：公子侧，春秋楚人。晋楚之战，侧为楚中军元帅，楚王知其好饮，每出军，必戒使绝饮。侧有小竖知主人好饮，乃以美酒称椒汤以进，侧喜，大醉。旋楚王召之议战，连呼不应，乃率师夜遁。行五十里，侧醒，大悔，自裁。

例二：许允，晋人。允妻阮女，交礼竟，见妇色陋，即欲出。妇止之，并问所以？谓曰："妇有四德，卿有几德？"应曰："新妇所乏者容耳。士有百行，君有几行？"许曰："皆备。"妇曰："百行以德为首，君好色不好德，何谓皆备？"允有惭色，遂相敬重。

例三：曹鼐，明人。鼐以孝闻，仁官有德政。尝夜驻驿亭，有艳女就之。公曰："不可欺也。"乃取纸书"曹鼐不可"四字火之，终夜不辍。天明，召其母领去。

例四：唐皋，明人。皋少时，读书灯下，有女调之，屡将纸窗舔破。公补讫，因题于上云："舔破纸窗容易补，损人阴德最难修。"

避嫌远疑，所以无误。

避嫌疑，所以竟事而远祸也。

例一：公仪休，春秋鲁人。公仪相鲁，而嗜鱼，一国争买鱼献之，公仪不受。弟诘曰：“夫子嗜鱼而不受，何也？”对曰：“夫惟嗜鱼，故不受也。夫既受之，必有下人之色，将枉于法。枉于法，则相可免，虽嗜鱼，其谁给之？无受鱼而不免于相，虽不受，能长自给也。”

例二：郭子仪，唐人。郭令公每见客，姬侍满前。及闻卢杞至，悉屏去。诸子不解，公曰：“杞貌陋，妇女见之，未必不笑。他日杞得志，我属无噍类矣！”

博学切问，所以广知。

宋太祖以宰相需用读书人，推世间事，莫不如此。尤以今日知识爆炸时代，非博学广知，无以立也。

例一：孔丘，春秋鲁人。孔子知礼好学，入太庙每事问。以能问于不能，尝言：“三人行，必有我师焉！”其好学切问，故能开儒门道统，成千秋师表，为百世圣人。

例二：司马迁，汉人。迁读古今万卷之书。南游江淮，上会稽，探禹穴，窥九嶷。浮于沅湘，北涉汶泗。讲业齐鲁。征巴蜀。略昆明。于是厥协六经异传，整齐百家杂语，以成《史记》。

高言危行，所以修身。

孔子云：“邦有道，危言危行；邦无道，危行言逊。”乱世尤忌才高德薄，慎之！慎之。

例一：管宁，魏人。宁与华歆、邴原交善，并有令名，时号一条龙。尝与歆同席读书，有乘轩冕过门者，歆废书观之，宁乃割席分坐曰：“子非吾友也。”会黄巾之乱，宁走辽东，往见太守公孙度，语惟经典，不及世事。乃因山为庐，凿坯为室，越海避难者，皆来就之，旬月而成邑。遂讲诗书，陈俎豆，饰威仪，明礼让，非学者无由见。由是度安其贤，民化其德。

例二：王通，隋人。通于隋仁寿间，西游长安，上太平十二策，知谋不用。乃退居河汾教授，受业千数，仿《春秋》作《元经》，又为《中说》以拟《论语》。初唐薛收、李靖、房玄龄、魏徵等，皆曾北面受王佐之道，卒开初唐之盛。清颜古翁有句：“门罗相府文中子。”盖指此也。

恭俭谦让，所以自守。

俭为立身之本，谦为众德之基。仁者必世而后兴，所以恭俭谦让，积其德也。

例一：周文王，商人。文王积善累德，诸侯响之。其治周也，近悦远来。入其界，耕者让畦，俗皆让长，由是归之者四十余国。三分天下有其二，犹服事殷。后其子武王灭纣，有天下八百年。

例二：羊祜，晋人。祜督荆州拒陆抗，度不能以兵胜，乃绥怀远近，甚得江汉人心。军居轻裘缓带，身不披甲，恭俭谦让，修德以来吴人。卒时，南州号恸，吴守边将士亦为泣下。祜先举杜预以继，用其谋，吴灭。

谋深计远，所以不穷。

谋深计远，所以久安而无穷也。

例一：姜尚，周人。太公望封于齐，齐有华士者，义不臣天子，不友诸侯，人称贤。太公使人召之三，不至，命诛之。周公曰：“此人齐之高士，奈何诛之？”太公曰：“夫不臣天子，不友诸侯，犹望得臣而友之乎？不得臣而友之，是弃民也。召之三，不至，是逆民也。而旌之以为教首，使一国效之，望谁与为君乎？”

（后齐终无惰氏，不为弱国。太公之远谋也。）

例二：萧何，汉人。何佐高祖，兵下咸阳，诸将皆争走金帛财物之府分之。何独先入，收秦丞相御史律令图书藏之。后楚汉之争，沛公具知天下阨塞、户口、强弱、民所疾苦者，皆出萧何之计远也。

亲仁友直，所以扶颠。

友者，五伦之一。孔子论友，益者三，损者三，以其关系一生，不可忽也。

例一：魏无忌，战国魏人。信陵君夺兵救赵，留赵。闻处士毛公、薛公藏于市井，乃间步往访，游甚欢。后秦伐魏，魏遣使求救于公子，公子感夺符救赵事，言敢为魏使通者死，宾客莫敢劝。毛公、薛公往见，曰：“公子所以重于赵，名闻诸侯者，徒以有魏也。今秦攻魏，魏急，而公子不恤。使秦破大梁，而夷先王之宗庙，公子当何面目立天下乎？”语未竟，公子变色，告车趣驾归救魏，合五国之兵破秦。

例二：周昌，汉人。昌尝燕时入奏事，高祖方拥戚姬，昌还走。高祖逐得，骑其项问：我如何主也？昌仰曰：“陛下即桀纣之主也。”于是上大笑，然尤惮昌。及帝欲废太子，而昌廷争之强，上问其说。昌口吃而又盛怒，曰：“臣口不能言，然臣期期知其不可，陛下虽欲废太子，臣期期不奉诏。”上欣然笑。后太子用留侯策，遂安。

近恕笃行，所以接人。

恕笃之道，所以接人息怨，孔门“仁”之外用也。

例一：光武帝，汉君。光武诛王郎，收文书，得吏人与郎交关谤毁者数千章。光武会诸将烧之，曰：“令反侧子自安。”

（曹操破袁绍后，师此故事。）

例二：文宗，唐君。文宗将有事南郊，祀前，本司进相扑人。上曰：“我方清斋，岂合观此事！”左右曰：“依旧例，已在门外祗候。”上曰：“此应是要赏物，可向外相扑了，即与赏物令去。”又偶观斗鸡，优人称赞大好鸡。上曰：“鸡既好，便赐汝。”

（不扬前人之过，不开奸佞之端。仁恕慎笃，革弊于无形。）

任材使能，所以济务。

任材能使，所以人尽其才，各安其位也。

例一：韩滉，唐人。滉节制三吴，所辟宾左，随其才器，用之悉当。有故人子投之，更无他长，尝召之与宴，毕席端坐，不与比座交言。公署以随军令，监库门。此人每早入帷，端坐至夕，吏卒无敢滥出入者。

例二：钱镠，五代人。镠为吴越王，尝游府园，见园卒陆仁章树艺有智，而志之。及淮南园苏州，使仁章通言入城，果得报而返。镠以诸孙畜之。

瘅恶斥谗，所以止乱。

谗为乱源，孔子所谓浸润之谮，肤受之愬也。

例一：孔子，周人。孔子与少正卯同时，孔子之门人三盈三虚。孔子为大司寇，戮之于两观之下。子贡进曰：“夫少正卯，鲁之闻人，夫子诛之，得无失乎？”孔子曰：“人有恶者五，而盗窃不与焉。一曰心达而险，二曰行辟而坚，三曰言伪

而辨，四曰记丑而博，五曰顺非而泽。此五者犯其一，则不免于君子之诛。而少正卯兼之，此小人之桀雄也，不可以不诛。”

例二：牛弘，隋人。弘有弟好酒而酗，尝醉射杀弘驾车牛。弘还，其妻迎谓曰：“叔射杀牛！”弘直答曰：“可作脯。”

推古验今，所以不惑。

譬夫五经，载前贤之经历也。告诸往而知来者，是以不惑。

例一：张良，汉人。汉三年，项羽急围汉王于荥阳。汉王恐忧，用郦食其计，拟复六国之后以挠楚权。良闻之，推古今之同异，反复以八事譬陈，汉王乃罢前议。越三年，汉一统天下。

例二：曹操，汉人。何进谋诛宦官，何太后不听。进乃召董卓，欲以兵胁之。操闻之，乃笑曰：“阉竖之官，古今皆有，但世主不当假之权宠，使至如此。既昭其罪，当诛元恶，一狱吏足矣！何必纷纷召外将乎？欲尽诛之，事必宣露，吾见其败也。”

（卓未至，进被杀。卓至，汉大乱。）

先揆后度，所以应卒。

揆度以行，事必成。谋而后动，功必竟。

例一：郭嘉，汉人。曹操将征袁尚及三郡乌丸，诸下多惧刘表使刘备袭许昌根本。嘉曰：“公虽威震天下，胡恃其远，必不设备，轻骑一举可破也。刘表坐谈之客，自知才不足御备，重任之则恐不能制，轻任之则备不为用，虽虚国远征，公无忧矣。”操用其言，卒应全功。

例二：万二，明人。嘉定安亭万二，富甲一方。有人自京回，万问其见闻。其人曰：皇帝（明太祖）近有诗：“百僚未起朕先起，百僚已睡朕未睡；不如江南富足翁，日高丈五犹拥被。”万叹曰：“兆已萌矣！”即买巨航载妻子，泛游湖湘而去。不二年，江南大族以此籍没，万二卒获令终。

设变制权，所以解结。

设权变以解结避怨，所以善其后也。

例一：楚庄王，春秋楚君。庄王宴群臣，日暮继烛，命美人行酒，会烛灭，有引美人衣者。美人绝其缨，告王趣火察之。王曰：“奈何显妇人之节而辱士乎？”命曰：“今日之饮，不绝缨者不欢。”群臣尽绝缨而后火，极欢而散。及楚郑交兵，楚不利，一将奋力冲突，五获敌首，卒胜郑。庄王询之，则夜宴绝缨者也。

例二：秦桧，宋人。桧为相，有士人某，假其书谒扬州守，守觉其伪，乃并人书押回。桧见之，假之官资。或问其故。曰：“胆敢假桧书，必非常人也。若不以一官束之，则北走胡，南走越矣。”

括囊顺会，所以无咎。

顺其势利，当取则取。

例一：孔融，汉人。汉末，徐州牧陶谦病笃，谓别驾糜竺曰：“非刘备不能安此州也。”谦死，竺率众迎备，多方劝行，备逊辞。孔融曰：“今日之事，百姓与能，天与不取，悔不可追。”备遂领徐州。

例二：王某，宋人。王某任浙西一监，初莅任日，吏民献钱物甚丰，曰下马常例。王公见之，以为污己，便欲作状，并物申解上司。吏辈祈请再四，乃令取一柜，以钱物悉纳其中，对众封缄，置于厅治。戒曰：有一小犯，即发。由是吏民惊惧，课息俱备。比终任荣归，登舟之次，吏白厅柜。公曰：“寻常既有此例，须有文牍可证。”吏赍案至，俾舁柜于舟，放流而去。

橛橛梗梗，所以立功。

橛梗如楷，其介如石，不随流俗，乃得成事立功。

例一：冯异，汉人。异好读书，通兵法。从光武，进止有表识。诸将从光武战，每并坐论功，声喧内外。异乃独屏树下。一军敬之，号之“大树将军”。

例二：吕文靖，宋人。仁宗时，大内灾，宫室略尽。比晓，朝者尽至，日晏，宫门不启，不得问上起居。两府请入

对，不报。久之，上御拱宸门楼，有司赞谒，百官尽拜楼下，吕独立不动。上使人问其意。对曰：“宫廷有变，群臣愿一望天颜。”上为举帘俯槛，见之乃拜。

孜孜淑淑，所以保终。

创业维艰，令终尤不易，故须勤勉惕励以保之。

例一：曹参，汉人。参曾佐高祖，后继萧何为相。举事无所变更，一遵何约束，无所事事。惠帝让参，参免冠谢曰：“陛下自察圣武孰与高帝？”曰：“朕安敢望高帝乎？”曰：“陛下观臣能孰与萧何贤？”曰：“君似不及也。”参与曰：“陛下言之是也，且高帝与萧何定天下，法令既明。今陛下垂拱，参等守职，遵而勿失，不亦可乎？”惠帝称善。

例二：诸葛亮，蜀汉人。亮佐刘备于颠困，孜孜淑淑，一生慎重。其治蜀也，抚百姓，示仪轨，约官职，从权制，开诚心，布公道。尽忠益时者，虽仇必赏。犯法怠慢者，虽亲必罚。服罪输情者，虽重必释。游辞巧饰者，虽轻必戮。善无微而不赏，恶无纤而不贬。庶事精练，物理其本。循名责实，虚伪不齿。终于邦域之内，咸畏而爱之。故三国鼎峙，并以偏弱，犹能用武南北，诸葛亮之功也。

本德宗道章第四

夫志心笃行之术，长莫长于博谋。

本书言“原始”以标宗旨，继“求人之志”概论人才，“正道”以示道本为正。本章言“本德宗道”，后章结之以“义”、“礼”，盖长短之术，实基于道德也。

故君子动必有因，出入不苟。藉名位以为用，设权变以行仁。先高其志，慎笃其行，修道德，广识见，通古今，衡权变。如是必能长于谋，成于事也。

例一：苏秦，战国周人。秦长于谋辩，挟术以干秦惠王，不中。裘敝金尽，色槁形枯。乃赋归苦读，究太公《阴符》，倦欲眠，辄引锥自刺其股。期年揣摩有成，以说赵王，倡纵抗秦，佩六国相印，名重诸侯。六国用其谋，秦兵不敢出关者十五年。

例二：张良，汉人。良祖、父相韩五世，灭于秦。良誓报之，乃散金结客刺始皇，不果。亡命下邳，逢圮上老人受教，读书养气十年。后佐高祖，言必从，谋必果，高祖既定天下，论功曰：运筹策帏帐中，决胜千里外，子房功也。

安莫安于忍辱。

莫大之祸，起于须臾之不忍，故谚云：忍得一时之气，免得百日之殃。

例一：勾践，春秋越君。周敬王二十六年，吴破越。勾践夫妇羁吴，服犊鼻，著樵头，斫剉养马，除粪洒扫。如是三年，谦退忍辱，乃得返越。返后，衣不重彩，食不加肉，与民同苦，经十年生聚教训，文种献七策，用其三而吴灭。

例二：韩信，汉人。信始为布衣，贫无行，常从人寄饮食。偶经市，无赖子辱之曰：若虽长大，好带刀剑，中情怯耳。信能死，刺我。不能死，出我胯下。于是信孰视之，俯出胯下蒲伏。一市皆笑以为怯。

先莫先于修德。

盖世功勋，植基于德。故《易》有言：“无其实而喜其名者削，无其德而望其福者约，无功而受其禄者辱。”

例一：秦惠王，战国秦君。苏秦始以连横说之，请并六国。惠王曰：“寡人闻之，毛羽不丰满者，不可以高飞。文章不成者，不可以诛罚。政教不顺者，不可以烦大臣，今先生俨然不远千里而庭教之，愿以异日。”秦自是修德图治，至始皇帝而一统天下。

例二：楚昭王，春秋楚君。周敬王十年，吴联唐蔡破楚，昭王亡奔。异年返国，告宗庙，抚百官，曰：“失国者，寡人之罪。复国者，卿等之功也。”自是修德安民，练军经武。越十年，其国乃兴，其时唐已覆亡，更灭顿、胡、蔡。

例三：冯谖，战国齐人。谖贫乏不能自存，寄食孟尝君门下，尝使之收债于薛，谖至薛，使吏备牛酒，召诸民当债者，悉来合券。券偏合，起矫命以债赐诸民，因烧其券。即日驰车返报孟尝君，曰：“今君有区区之薛，不拊爱其子民，因而利贾之。臣窃矫君命，以债赐诸民，悉烧其券也。”孟尝君称善而心不悦。后期年，齐王罢孟尝君相，因就国于薛。薛民感其

德，扶携老幼，迎之于百里外。孟尝君始重谖，复用其谋，再相齐。数十年无纤介之祸。

乐莫乐于好善。

修百善自能邀百福，竭千虑自必致千祥。故谚有云：“为善最乐。”

例一：晏平仲，春秋齐人。平仲相齐，敝裘羸马，出使四方，田桓子以为隐君之赐而讽之。晏子曰：“自臣之贵，父族无不乘车者，母族无不足衣食者，妻族无冻馁者。齐国之士，待臣举火者三百余人。此为隐君之赐乎？彰君之赐乎？”

例二：范仲淹，宋人。范文仲尝购一宅基，堪舆家谓曰：“此当世出卿相。”公曰：“诚有之，不敢以私一家。”即捐其地建学，世所传苏州府学是也。

神莫神于至诚。

诚能通神，诚能感物。宋、明诸大儒，多终生究此一字。子思著《中庸》更以“诚”可以与天地参。

例一：诸葛亮，蜀汉人。亮佐备统两川，称帝。寻备崩殂，亮矢志中原，以引众北征，必先定南方。故率师向南，深入不毛，七擒其酋孟获而七纵之。虽云智术，亦至诚也。故历千载，南人感德。

例二：王祥，晋人。王祥性至孝，因继母故，失爱于父。及父母有疾，祥衣不解带，汤药必躬尝。母尝欲食生鱼，时天寒冰封，祥解衣剖冰，将入水求之，忽双鲤跃出。母又思黄雀炙，复有黄雀数十，飞入其幕。乡里惊疑，以为诚之所感。

明莫明于体物。

能体物，则能察其微，而后通人情，明事故也。

例一：孙亮，三国吴主。亮出西苑，方食生梅，使黄门取蜜，蜜中有鼠矢。亮询主藏吏曰："黄门从汝求蜜耶？"曰："向求之，实不敢与。"黄门不服，左右请付狱推之。亮曰："此易知耳。"令破鼠矢，内燥。亮曰："若久在蜜中，当湿透，今里燥，必黄门欲陷藏吏也。"黄门首服。

例二：李若谷，宋人。李若谷守并州，民有讼叔不认其为侄者，盖欲擅其产。累鞫不实，李乃令民返家殴其叔。叔果讼侄忤逆。因而正其罪，分其财。

苦莫苦于多愿。

人心不足，欲海难填。故释氏以有求皆苦，儒门谓无欲则刚。

例一：囊瓦，春秋楚人。囊瓦佐楚昭王，陈、蔡来朝。瓦闻蔡侯有羊脂白玉佩，银貂鼠裘，又闻唐侯有肃霜之马。瓦求之，不许。因囚二侯三年，得之。唐、蔡返，联吴破楚，杀囊瓦，物归原主。

例二：郭开，战国赵人。郭开相赵王迁，贪秦之厚赂，乃卖赵。因之谗廉颇，杀李牧，赵亡。开以藏金多而埋于地，后掘金赴秦，以金多驰缓，为盗所杀。

吉莫吉于知足。

大厦千间，夜眠七尺，珍馐百味，不过一饱。故曰：知止不殆，知足常乐。

例一：公子荆，春秋卫人。荆善居室，始有，曰：“苟合矣。”少有，曰：“苟完矣。”富有，曰：“苟美矣。”孔子称之。

例二：赵简子，春秋赵人。赵简子敝车羸马，衣羊裘。其宰曰：“车新则安，马肥则疾，狐白之裘温且轻。”简子曰：“吾闻之，‘君子服善则益恭，小人服善则益倨。’吾以自励，恐有细人之心也。”

例三：孙叔敖，春秋楚人。叔敖仕楚有功，为令尹，临终嘱其子曰：“楚王若封汝官爵，不可受。汝碌碌庸才，非经济之具，不可滥厕冠裳也。若封汝以大邑，汝当固辞，辞之不得，则可以寝邱为请。此地瘠薄，非人所欲，庶几可延后世之禄耳。”

悲莫悲于精散，病莫病于无常。

人之精气，保盈则泰。淫之则散，散则病，病可死。持盈之要，首在四肢九窍，故《老子》云：“生之徒十有三，死之徒十有三。”又云：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽。驰骋畋猎，令人心发狂。难得之货，令人行妨。”观于此，可以养生，可以立身。

幽莫幽于贪鄙。

贪心一起，智便幽昏，见利苟得，未有不殉于物者也。

例一：虞公，春秋虞君。虞虢二国，同姓比邻，以为唇齿，其地皆连晋界。晋献公欲伐虢，虑虞为之助。因备垂棘之璧，屈产之乘以诱虞公。虞公贪得，许晋假道，晋因之而灭虢。回师并灭虞，璧、马仍归晋。

例二：公子建，春秋楚人。楚平王以谗，欲杀其世子建，建奔郑。郑定公待之厚，以国弱不能助。时晋思伐郑，乃赂建为内应，许灭郑后立之。建应许，谋未动，事泄，定公乃斩建。

孤莫孤于自恃。

自满者败，自恃者孤。故清人句云：“水惟善下方成海，山不矜高自极天。”

例一：养由基，春秋楚人。养由基尝与潘党较射，由基技穿百步杨叶，力透重甲七层，乃恃技自喜。楚共王斥之曰：将以谋胜，汝自恃如此，异日必死于艺。后由基果死于箭。

例二：项羽，楚人。秦失其政，羽起陇亩之中，三年将五诸侯灭秦。分裂天下，而封王侯，政由羽出，号为霸王。羽拔山举鼎，气盖天下，凡七十余战，所当者破，所击者服。然自恃勇力，致辅佐崩离，五年终覆于汉。

危莫危于任疑。

无报人之心，见疑则愚。有报人之心，见疑则危。反之亦是，任则不疑，疑即不任。

例一：王翦，秦人。翦将兵六十万伐楚，始皇送之灞上，翦请良田美室甚众。始皇曰：“将军行矣！何忧贫乎？”翦曰：“臣及时请之，以为子孙业也。”始皇大笑。翦行至关，使使还请者五。或曰：“将军乞贷，亦已甚矣！”翦曰：“不然，秦王性忌而忍，今虚国委我，不如此，不足以解其疑也。”

例二：关羽，蜀汉人。刘备据两川，为汉中王，乃拜羽为前将军，假节钺。羽素轻属将糜芳、傅士仁。因使留守荆州，供军需。自率众围樊城，下襄阳。一鼓擒于禁，斩庞德，许都震动。操惧，乃遣使结孙权。权阴诱仁、芳，乃降，袭羽之后，羽卒倾覆。

败莫败于多私。

无取于民者，取民者也。无取于国者，取国者也。无取于天下，取天下者也。故老子云：“夫惟不私，故能成其私。”是故以私而动必败。

例一：齐桓公，春秋齐君。齐桓公贪声色腹欲，宠易牙、竖刁、开方，而有志伯天下，故其政悉委管仲。仲死，鲍叔牙继之，自知才不及仲，谏桓公远小人。桓公乃逐刁等，而食不甘味，寝不安枕，口无谑言，面无笑容。仍复召之，刁等遂专事，齐大乱。

例二：杨玄感，隋人。隋炀帝亲征高丽，楚国公杨玄感据黎阳反。李密说之曰：“天子远征辽左，去幽州，隔千里。今公权兵趋蓟，扼其喉。南有巨海，北有胡戎，前有高丽，退无归路，不过旬月，赍粮必尽，举麾一召，其众自降，不战而克，计之上也。”杨玄感不听，盖利洛阳宝货，遂围之，失利遭斩。

短莫短于苟得。

《易》曰：“安不忘危，存不忘亡。”昔孔子亦以富贵无常而诫王公、勉百姓。是故苟其现实，安于目前者，未有不败亡者也。

例一：英布，汉人。汉高祖时，淮南王英布反。上召薛公问之。对曰：“布反，不足怪也。若布东取吴，西取楚，传檄燕、赵，固守其所，则山东非汉之所有也，是为上计。若取吴、楚，并韩、魏，据廒仓，塞成皋。则胜败未可知也，是为中计。若取吴下蔡而归越，此为下计，陛下可安枕而卧矣。”

高祖询布军行状，如下计。乃问曰：“何以废上而出下计？”曰：“布故骊山之徒，此皆为身不顾后，岂有虑远之志哉？”寻果败亡。

例二：刘表，汉人。汉末天下大乱，各称雄据一方，表带甲数十万，领荆州。时曹操破袁绍，举国征乌丸。刘备说表曰：“今曹操远征，许都空虚，袭之可得，天下可传檄而定也。”表曰：“吾坐镇荆襄已足。”寻操自柳城返，表悔不用备言。操既返，复引军征表，军未至，表病死，其子降，荆襄易主。

遵义章第五

以明示下者暗。

水太清无鱼，人太明无福。故明之者必也明于内，而憨于外，此领导之要也。

例一：鲍叔牙，春秋齐人。管仲病，桓公谓鲍叔牙可以继之为相，管仲以为不可。易牙往见鲍叔牙，谗之曰：“仲父之相，叔所荐也。今仲病，君往问之，乃言叔不可为政，吾甚不平。”鲍叔牙笑曰：“若吾为政，即汝等何所容身乎？”

例二：郤雍，春秋晋人。郤雍游市井，忽指一人为盗，拘审之，果盗也。荀林父问：何以知之？雍曰：“吾察其眉睫之间，见市物有贪色，见市人有愧色，闻吾之至，而有惧色，是以知之。”时晋年饥多盗，乃使雍司职捕之。大夫羊舌职闻之，曰：“察见渊鱼者不祥，智料隐匿者有殃。一人之察，不

可尽群盗，郤雍死矣！”未及三日，郤雍偶行郊外，盗数十人，杀雍而去。

例三：陈平，汉人。孝文帝时，陈平为相。上问天下一岁决狱几何？钱谷出入几何？平曰：有主者。问主者谁？曰：“陛下即问决狱，责廷尉。问钱谷，责治粟内史。”

有过不知者蔽。

有过不知之谓蔽，知而不改之谓愎。

例一：刘备，蜀汉主。刘备据川称帝，急关羽之遇害，乃兴兵伐吴。吴遣诸葛瑾为使求和，曰：“陛下以关羽之亲何如先帝？荆州大小孰与海内？俱应仇疾，难当先后？”备不省，败归。

例二：关羽，蜀汉人。备进汉中王，羽镇荆州。时孙权拟联刘拒曹，乃遣使求羽女为媳。羽怒斥之曰：“虎女安嫁犬子乎？”诸葛亮闻之曰：“荆州危矣！”

迷而不反者惑。

迷于欲者，欲伐其性。迷于物者，物伐其志。迷于己者，增其过，败其事。

例一：阖闾，春秋吴君。阖闾以孙武、伍员为将，既破楚，孙武进曰：兵以义动，方为有名，以楚王无道，故我破之。今宜召太子建之子芈胜，立之为君，使主宗庙，以更昭王

之位。楚必相安而怀吴德，世世贡献不绝。王虽赦楚，犹得楚也。阖闾贪灭楚之利，不听。楚申包胥泣秦庭，乞师破吴。

例二：重耳，春秋晋人。周襄王八年，晋乱，公子重耳奔齐。齐王妻之以齐姜，美而贤，重耳迷之，朝夕欢宴，七年安逸，无复远志。诸从者急，赖齐姜贤，共谋之。姜醉之以酒，连衾席以出重耳，百里始觉。后返晋兴国，称伯诸侯，是为晋文公。

以言取怨者祸。

行在言先，权我祸人。言而未行，权人祸我。况复空言耳。

例一：彭羕，蜀汉人。彭羕为人所谤，刘璋钳之为徒隶。会刘备入蜀，羕得从，先生礼遇之。羕起徒步，一朝处州人之上，形色嚣然，备乃左迁羕为江阳太守。羕不悦，往诣马超诱之曰："卿为其外，我为其内，天下不足定也。"超具表羕辞，乃收羕付有司，论斩。

例二：杨仪，蜀汉人。仪从诸葛亮，多有劳绩。亮卒，以蒋琬代之，仪不平，语费祎曰：往者丞相亡没之际，吾若举军以就魏氏，处世宁当落度如此邪！令人追悔不可及。祎密表其言，废仪为民。仪复上书，辞指激切，遂下郡收仪，仪自杀。

令与心乖者废。

令与心乖违，其事必废而不果。

例一：武灵王，战国赵君。赵武灵王胡服骑射，国势大振。先立长子章为太子，后废之，复立次子何。武灵王以诸将不可专任，乃传位于次子何（惠王），自将兵，称曰主父。主父廷见章拜惠帝，不忍，复欲分其国，使二子分治，遂致乱。主父遭兵围困沙丘宫，饿死。

例二：袁绍，汉人。绍发兵迎曹操，田丰说绍曰：曹公善用兵，变化无方，众虽少，不可轻也，不如以久持之。将军据山河之固，拥四州之众，外结英雄，内修农战。然后简精锐，出奇兵，乘虚迭出，以扰河南。救右则击左，救左则击右，使敌疲于奔命，不及二年，可坐克也。今释庙胜之策，而决成败于一战，若不如志，悔无及也。绍不从，以为沮众，系之狱。绍军既败，或谓田丰曰：君必见重。丰曰：若军有利，吾必全。今军败，吾必死矣。绍还，谓左右曰：“吾不用田丰言，果为所笑。”遂杀之。

后令谬前者毁。

出尔反尔，其令不行。

例一：楚平王，春秋楚君。楚平王令太子建出镇城父，以奋扬为城父司马，谕曰：“事太子如事寡人也。”后又密谕奋扬杀太子，扬先使使私报太子逃。反告平王曰：“太子逃矣。”平王怒曰：“言出余口，入于尔耳，谁告建耶？”扬曰：“臣实告之，君王有命：事建如事寡人。”

例二：曹操，汉人。操以刘备有英雄之誉，能得众心，故留之许都，阳示宠敬，阴以羁縻。后遣备出徐州，拒袁术。董

昭谏曰：“备勇而志大，关羽、张飞为之羽翼，恐备之心未可得论也。”操曰：“吾已许之矣。”于是备得脱，后终成鼎足。

怒而无威者犯。

内养不足，则怒而无威。内善既充，不怒而威。

例一：刘法，宋人。童贯属将刘法，与夏战于统安城，大败，法弃军潜遁。距战地七十里，四顾无人，乃下马卸甲，暂图休息。少顷，数人负担前来，法向之索食，不允。法瞋目大怒曰：“不识刘经略乎？”一人进曰：“将军便是刘经略，小人有食奉献。”乃向担中取刀，杀法并取首而去。

例二：赵尔丰，清人。清末，赵尔丰督四川。适清廷有令，收铁路为国有，川民不服。赵怒斥请愿代表，并欲严办，遂招致民变，全川响应，武昌起义成功，赵被杀。

好直辱人者殃。

辱人必召怨，怨则殃。

例一：齐顷公，春秋齐君。齐顷公嗣立，晋、鲁、卫、曹各遣使聘。晋使郤克眇一目，鲁使季孙行父秃发，卫使孙良夫跛足，曹使首驼背。散朝，例款私宴。顷公乃预先眇、秃、跛、驼各一人以为御，使宫眷居崇楼窥之，无不大笑。四使反宾馆，无不气愤，乃共谋伐齐，齐乱自此始。

例二：秦昭襄王，战国秦君。秦昭襄王与赵惠文王会于渑池，置酒为欢。饮至半酣，秦王曰：“寡人窃闻赵王善于音乐，寡人有宝瑟在此，请赵王奏之。”赵王面赤，然不敢辞。秦侍者进瑟，赵王为奏《湘灵》一曲，秦王称善，顾左右召御史，使载其事曰：“某年月日，秦王与赵王会于渑池，令赵王鼓瑟。”赵蔺相如进曰：“赵闻秦王善于秦声，臣谨奉盆缶，请秦王击之，以相娱乐。”秦王怒，色变不应。相如即取盛酒瓦器，跪请于秦王之前，秦王不肯击。相如曰：“大王恃秦之强乎，今五步之内，相如得以颈血溅大王矣！”左右斥相如无礼，欲前执之。相如张目叱之，须发皆张，秦王心惮相如，勉强击缶一声。相如召赵御史书简曰：某年月日，赵王与秦王会于渑池，令秦王击缶。秦王欲兵劫之。谍报赵设备甚严，乃更进献酬，假意尽欢而罢。

戮辱所任者危。

任而不专，或任而不信，未有不败覆危亡也。

例一：赵迁，战国赵君。秦将王翦侵赵，赵王迁任李牧为将拒之。牧将大军屯灰泉山，翦素惮牧军威，不敢犯，赵亦倚之为长城。秦乃用反间，赵王不察，令赵葱代李牧，并斩之。赵遂败亡。

例二：朱由俭，明帝。袁崇焕，万历进士，负胆略，喜谈兵。清军入宁远，边防赖崇焕得全，后扼于魏忠贤，乞归。崇祯初，起兵部尚书，镇宁远，清兵不敢犯。寻被诬下狱，磔于市，天下冤之。自是边事无人，明亡。

慢其所敬者凶。

昔所敬者，而今慢之，乃其意已怠，其志已堕。

例一：刘戊，汉人。刘交王楚，尝用名士穆生、白生、申公为中大夫，敬礼不衰。穆生不嗜酒，交与饮时，特为置醴，藉示敬意。交殁，次子郢客嗣封，优敬三人，一如往昔。郢客殁，子戊袭爵，初尚勉绳祖武，继渐耽酒色，召穆生，不为设醴。穆生退席长叹曰：“醴酒不设，王意已怠。君子见机而作，不俟终日。”乃与白生、申公同谢病而去。未几，吴楚等七国叛，周亚夫平之。

例二：袁绍，汉人。北海郑玄，汉学泰斗，天下人望。绍慕其名，延征之而不加礼，赵融闻之曰：“贤人者，君子之望也。不礼贤，是失君子之望也。夫有为之君，不敢失万民之欢心，况于君子乎？失君子之望，难乎有为矣！”后绍果败亡。

貌合心离者孤。

貌合而心异，其势必孤，其力必散，其事必败。故俗语云：“三人同心，其利断金。”

例一：袁绍，汉人。汉末，董卓废帝专权。初平元年，后将军袁术、冀州牧韩馥、豫州刺史孔伷、兖州刺史刘岱、河内太守王匡、勃海太守袁绍、陈留太守张邈、东郡太守桥瑁、山阳太守袁遗、济北相鲍信、奋武将军曹操等，拥袁绍为盟主，

共起兵勤王讨卓。继以诸军持疑不进，貌合而心离，刘岱桥瑁，交恶相攻，诸将无功，其事遂败。

例二：袁绍，汉人。汉末，袁绍统青、幽、并、冀四州，兵甲数十万。颜良、文丑、张郃等属，俱一时名将。郭图、审配、逢纪、田丰、许攸、沮授等为谋士，雄视天下。尤以田丰等具精谋远略，故孙盛有言：观田丰、沮授之谋，虽良、平何以过之。惜绍不能用，貌合而心离。图谮授，绍疑而黜之。纪谮丰，绍囚而杀之。自是文武离心，谋臣崩散，官渡一败，不能复振。

亲谗远忠者亡。

亲谗则远忠，远谗则近忠，此事理之必然也。故王冲云：“人主好辩，佞人辞利。人主好文，佞人词艳。上有好者，下必甚焉。”观乎此，知所以远谗斥佞也。

例一：卫鞅，战国卫人。鞅仕于秦，变法图强，秦孝公嘉其功，封列侯，号商君。鞅志满，自以功过于五羖大夫，家臣齐媚而贺之。赵良独谏曰：“千人诺诺，不如一士谔谔。五羖大夫之相穆公也，三置晋君，并国二十。及其自奉，暑不张盖，劳不坐乘。死之日，百姓如丧考妣。今君相秦八载，法令虽行，刑戮太惨。民见威不见利，知利不知义。且太子与君有隙，何不荐贤自代以求全。”鞅斥退赵良，后五月，太子即位，是为惠文公，捕鞅，五牛而分之。

例二：刘禅，蜀汉后主。后主即位五年，诸葛亮率师北征，上表云：“亲贤臣，远小人，此先汉所以兴隆也。亲小

人，远贤臣，此后汉所以倾颓也。”亮殁，姜维继其志，才不及亮。后主宠谗远忠，维危惧，不入成都。魏伐蜀，后主降。

近色远贤者昏。

圣贤事业，非英雄所能为之。故色贤之分际，要知所取舍。是以齐桓晋文，犹为霸主。汉武唐宗，不失明君。清龚定盦云：“少年已自薄汤武，不薄秦皇与汉皇；设想英雄垂暮日，温柔不住住何乡。”其意虽不足取，已道尽千古英雄人物也。

例一：鲁定公，春秋鲁君。定公任孔子，国大治。齐恐，用黎鉏之计，献女乐于定公。定公喜而纳之，三日不朝，郊祭不礼。孔子行，鲁复不振。

例二：卫灵公，春秋卫君。孔子离鲁适卫，灵公敬之而不能用。一日，灵公载其夫人南子同车而出，使孔子为陪臣。过市，市人歌曰：“同车者色耶！从车者德耶！”孔子叹曰：“君之好德不如好色。”乃去卫适宋，卫乱。

女谒公门者乱。

《玉钤篇》“门”作“行”，凡女干政，必乱。

例一：杨玉环，唐人。杨玉环为唐玄宗贵妃，其姊妹俱得上宠，封虢国夫人、韩国夫人、秦国夫人。兄杨国忠为相，一门显赫，宫廷出入无禁。后安禄山反，玄宗奔蜀，唐室大乱。

例二：王氏，宋人。宋徽、钦二帝被掳，高宗即位，致力中兴。宰相秦桧下岳飞狱，拟黜其兵权。其妻王氏进曰："擒虎容易放虎难。"桧乃以"莫须有"杀之，韩世忠亦隐于西湖，宋遂偏安，终至覆国。

私人以官者浮。

原秦始皇时，值蝗灾，乃诏百姓纳粟千石，拜爵一级。汉文帝增纳粟赎罪条款。至明景帝时，复增纳监之例。此风至清中叶尤甚。故官位者，国之名器，不可假人。私人以官者，其事必浮，其政必堕。

例一：司马炎，晋帝。晋武帝南郊祭天，顾左右曰：朕可比汉朝何帝？校尉刘毅应声曰：可比桓灵。帝曰：朕虽不德，何至以桓灵相比？毅曰：桓灵卖官，钱入官库；陛下卖官，钱入私门。以此较之，陛下尚不及桓灵！

例二：严嵩，明人。明世宗时，严嵩专事，非私不用。杨继盛劾嵩曰："……郎中徐学诗，给事中厉汝进，俱以劾嵩削籍，内外之臣，中伤者何可胜计，是专黜陟之大权。文武选拟，但论金钱之多寡，是失天下之人心……"明室自兹内政日乱，外侮乃生。

凌下取胜者侵。

孟子曰："君之视臣如手足，则臣视君如腹心。君之视臣如犬马，则臣视君如国人。君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。"故上下

之道，上守之以礼，则下尽之以忠。

例一：惠文王，战国赵君。宦者令缪贤得和氏璧，作宝椟藏之。惠文王闻之，乃求之于贤，贤不即献。赵王怒，因出猎之便，突入贤家，搜其室，得宝椟，收之而去。

例二：昭襄王，战国秦君。秦王闻赵王得和氏璧，思欲一见。丞相魏冉曰：“王欲见璧，何不以酉阳十五城易之？”秦王讶曰：“十五城，寡人所惜，奈何易一璧哉？”冉曰：“赵之畏秦久矣，大王以城易璧，赵不敢不以璧来，来则留之。是易城者名也，得璧者实也，王何患失城乎？”秦王喜，即致书赵王求璧。

名不胜实者耗。

名者，人爵也。名不胜质，得之不祥。

例一：赵括，战国赵人。赵奢为赵名将，其子赵括，喜谈兵，而名不胜质。奢临终，戒其妻曰：“括若为将，必败赵兵。”会秦侵赵，赵王用括将兵拒之，赵母谏不听。长平一役，赵括败亡，赵降卒四十万，尽为秦坑杀。自是赵之精壮尽亡，国乃不振。

例二：马谡，蜀汉人。谡好论军计，诸葛亮深加器异。先主临薨谓亮曰：“马谡言过其实，不可大用，君其察之。”亮以为不然，以谡为参军。建兴六年，亮出祁山，拔谡为先锋。谡引兵街亭，部署不当，为魏将张郃所破，士卒离散。亮进无所据，乃退军汉中，谡论斩。

略己而责人者不治。

孔子云：子帅以正，孰敢不正。故领导之术，在其身正。朋友之道，在克己以宽人。

例一：季康子，春秋鲁人。季康子执政，君臣竞尚奢华，耽于逸乐。国人尚之，故多盗。季康子患之，乃问于孔子。孔子对曰：“苟子之不欲，虽赏之不窃。”

例二：夷吾，春秋晋君。晋乱，公子夷吾许秦五城以为援，乃得为君，是为晋惠公。惠公既立，背约不与秦城，会连年旱饥，仓廪空虚，民间绝食，秦复输粟济之。越明年，秦国年荒，谋救于惠公，惠公不应，更议伐秦。秦穆公大怒曰：“君欲国，寡人纳之。君欲粟，寡人给之。今君欲战，寡人敢拒命乎？”乃大破晋师，俘惠公。

自厚而薄人者弃之。

自奉厚而薄人，人必弃之。

例一：懿公，春秋卫君。周惠王九年，卫懿公嗣立，不恤国政。尤好养鹤，俸比大夫，乃厚敛于民，以充鹤粮，民有饥冻，不知抚恤，值狄人来侵，人民弃之，曰：“何不使鹤拒敌？”遂覆亡。

例二：田单，战国齐人。田单以五里之城，破亡余卒破万乘之燕，复齐七十余城。周赧王卅六年，率师攻狄，三月不能下，鲁仲子曰：“今将军有夜邑之奉，西有菑土之娱，黄金横

带，而驰乎淄渑之间。有生之乐，无死之心，所以不胜者也。”明日，单自立矢石之所，乃援枹鼓之，狄乃下。

以过弃功者损群。

忘大功而录小过，领导之大忌也。

例一：卫青，汉人。李广自结发与匈奴七十余战，有功，匈奴畏之，号飞将军。广为右北平守，匈奴不敢寇边者数年。后属卫青伐匈奴，以失道故，无功。青使长吏责广之幕府对簿，广乃引刀自刭。一军皆哭，百姓闻之，知与不知，无老壮皆为垂涕。

例二：朱祁镇，明帝。朱祁镇嗣立，是为英宗，宠宦官王振，兵败土木堡，为也先所掳。于谦乃迎立祁钰，是为景帝。谦奏劾宦奸，奋励士气，屡败也先，迎英宗返。景泰七年，英宗复辟，斩于谦。谦死之日，一市为之泣。

下外异者沦亡。

上下离心，内外异志，致群情阻塞，举措失宜，未有不沦亡也。

例一：潘美，宋人。潘美为将拒契丹，王侁为护军，杨业为副将。业有威名，号无敌，契丹畏之。时宋已屡败，业乃议设伏于陈家谷，美、侁为援军，自引众出击。美、侁忌功害能，俟业出师，乃引兵退代州。业转战无援，子延玉战死，业自裁，全军尽覆。至是边境大震，三州相继失守。

例二：赵构，宋帝。徽、钦二帝被掳，赵构即位临安，是称高宗。初李纲、宗泽主战，黄潜善、汪伯彦主和。后高宗用秦桧为相，力主和议。而岳飞、韩世忠等，屡破金兵，欲直捣黄龙，以迎二帝，阴为高宗所忌。桧乃矫诏害飞，黜世忠。宋乃无力北伐，苟且偏安。

既用不任者疏。

用而不任，其情必疏。

例一：刘表，汉人。刘备投刘表，表自郊迎，以上宾礼待之，益其兵，使屯新野。曹操遣将攻表，表用备拒之，大破曹兵，时荆州豪杰归备者日众，表疑其心，阴御之。会操北征乌丸，备说表袭许都，表不能用。

例二：公孙瓒，汉人。公孙瓒与袁绍战，赵云从吏兵诣瓒，瓒虽喜得赵云，然不以重任，云乃以兄丧辞归，后投刘备，多立功勋。

行赏吝色者沮。

功不欲归下，行赏而色吝，则所属离心。

例一：勾践，春秋越君。勾践用范蠡、文种等，灭吴而称霸。吴既灭，勾践筑台于会稽，会宴群臣，乐师引琴而鼓之，台上群臣大悦，惟勾践面无喜色。范蠡退而叹曰：“越王不欲

归功臣下，疑忌之端已见矣！”次日，辞越王，乘扁舟出齐女门，涉三江入五湖而去。

例二：刘弗陵，汉帝。武帝时，苏武率百余人使匈奴，为匈奴所囚，不为威屈。历十九年，弗陵嗣立为昭帝，终得返汉，须眉尽白，都人士无不嘉叹其节。同返者九人，昭帝或赏或不赏，闻者色沮。

多许少与者怨。

许多与少，或许而不与，此皆结怨尤也。

例一：夷吾，春秋晋君。晋献公薨，诸公子争立。夷吾贿秦五城以为外援，内许里克汾阳之田百万，许郑父负葵之田七十万，书契缄之，使为助，乃得立，是为惠公。惠公既立，却秦五城之许，里克、郑父之田亦不与，至是内外嗟怨。

例二：赵匡胤，宋帝。太祖使曹彬伐江南，曰：“俟克李煜，当用卿为相。”潘美闻之，乃贺彬，彬笑曰：“尚有太原未下。”及彬俘煜返汴，太祖谓曰：“本欲授卿使相，奈刘继元未平，容当少待。”

既迎而拒者乖。

既迎忽拒，是弃旧情而结新怨也。

例一：庞涓，战国魏人。庞涓、孙膑，同学兵法于鬼谷。庞先仕魏，得惠王宠任，付以兵权。庞既得志，乃荐孙膑于惠

王。膑既至，庞复忌其能而谗之，并刖膑。膑乃佯狂脱身奔齐。后庞率师侵韩，齐王用膑，率众直袭魏都。庞回师，遇伏败亡。

例二：刘璋，汉人。汉末，璋镇益州，建安十六年，张鲁犯境，璋用法正之谋，迎刘备入川以讨张鲁。备入川，璋复疑而拒之，备乃攻璋，围成都，璋降，备并益州。

薄施厚望者不报。

汉人崔瑗《座右铭》云："施人慎勿念，受施慎勿忘。"此立身之道也，故薄施而求厚报，未有是理也。

例一：齐威王，战国齐君，齐威王八年，楚大发兵加齐。齐王使淳于髡之赵请救兵，赍金百金，车马十驷。淳于髡仰天大笑，冠缨索绝。王曰："先生少之乎？"髡曰："何敢？"王曰："笑岂有说乎？"髡曰："今者，臣从东方来，见道傍有穰田者，操一豚蹄，酒一盂，而祝曰：'瓯窭满篝，汙邪满车，五谷蕃熟，穰穰满家。'臣见其所持者狭，而所欲者奢，故笑之。"于是齐威王乃益赍黄金千镒、白璧十双、车马百驷。髡辞而行至赵，赵王与之精兵十万，革车千乘。楚闻之，夜引兵而去。

例二：豫让，战国晋人。周贞定王十六年，韩、赵、魏三家灭智氏分晋。智氏臣豫让，漆身吞炭，变其声容，为智伯报仇。三次刺赵无卹不中，无卹命斩之，让呼天而号，泪与血下。左右曰："子畏死耶？"让曰："某非畏死，痛某死之后，别无报仇之人耳！"无卹乃问曰："子先事范氏，智伯灭

范，子忍耻偷生，反事智伯，不为范氏报仇。今智伯之死，子独报之甚切，何也？”让曰：“某事范氏，以众人相待，吾亦以众人报之。及事智伯，以国士相待，吾当以国士报之，岂可一例而观耶？”

贵而忘贱者不久。

贵而忘贱，安而忘危。此皆骄淫佚崩，不可久享也。

例一：刘贺，汉人。汉昭帝崩，无子，乃立武帝孙昌邑王贺为帝。贺初奉诏，手舞足蹈，欢喜失态。既为帝，居丧不哀，荒淫游佚，夫帝王之礼凡千一百廿七事。故即位仅廿七日，霍光等奏太后废之。

例二：洪秀全，清人。咸丰年间，外侮日逼，民不聊生，洪秀全纠众于广西，下武昌，于咸丰三年四月，攻克南京，建太平天国，自号天王，是时洪拥众百万，中外震动。乃不思进取，上下贪图逸乐，荒淫无道，致失民心。杨秀清、韦昌辉等，复争权自残。于是钱江遁隐，石达开远奔，遂为曾国藩等破灭。

念旧恶而弃新功者凶。

汉高祖不以怨而封雍齿，史称其大度。唐太宗不以仇而相魏徵，故为明主。欲成非常之事功，必具非常之器度也。

例一：燕惠王，战国燕人。燕昭王即位，日夜以报齐雪耻为事，乃尊贤礼士，四方豪杰归之。周赧王卅一年，昭王用乐毅为将，六月之内，下齐七十余城，惟莒与即墨未下。乐毅乃解围退军九里，欲使感恩悦附。燕太子乐资谮毅于昭王，昭王笞之二十。昭王薨，乐资嗣立为惠王，恶被笞之恨，使骑劫代乐毅，毅恐见诛，弃家奔赵。齐田单破燕，杀骑劫，尽复齐城。

例二：辛兴宗，宋人。宋宣和二年，睦州方腊作乱，陷六州五十二县，势甚振。会张叔夜招降梁山宋江，使属熙河前军统领辛兴宗，辛予千人，令江攻杭州。杭州贼将方七佛，有众六万，宋江用计攻破，擒七佛，旧属百余人亦伤亡过半。中军统制表江等之功，辛兴宗曰：“宋江等原系大盗，虽破城有功，不过抵赎前罪。”统制王禀不敢争。宋江等即日告退，遁隐终身。

用人不正者殆。

用人不正，其事必危。故孔子有言：为政在人。

例一：赵佶，宋帝。宋徽宗任蔡京为相，童贯为太傅。蔡、童乃议图辽，遣武义大夫马政使金，与约夹攻，安尧臣等谏之不从。后辽覆金兴，侵宋甚辽，徽、钦被掳，北宋亡。

例二：载湉，清帝。载湉嗣立，是为光绪，思变法图强。以受制于西太后，不遂其志，乃任袁世凯，欲以兵胁太后。袁世凯告变，光绪被囚，六君子弃市。后国民革命起，清廷复用袁，袁坐观把持，以遂私利。于是清亡，民国亦乱者二十年。

强用人者不畜。

用人适志，强之者不可久。

例一：曹操，汉人。操攻刘备于徐州，备求援袁绍不果，败逃。备将关羽守下邳，以备眷属居城中，不得突围，乃降汉。操素仰羽风义人才，以恩百计羁羽，羽不为所动。袁绍攻操，进兵白马，羽从操往拒，破绍有功，乃走归刘备。

例二：曹操，汉人。操破袁绍，擒其监军沮授。授本操旧识，爱其才智，乃自释其缚。授大呼曰："吾不降也，愿早赐死。"操厚待之，使留帐下。授复盗马，欲亡归袁氏，操斩之。

（虽云强用人者不畜，亦可见曹操之爱才若渴。故三国人才之盛，以魏为最。）

为人择官者乱。

历代之乱，曰宦官，曰外戚，曰藩镇，曰外患。虽云四，其实一，皆任官不当也。故国之设官，所以理事也，官不称职，其政必乱。

例一：刘彻，汉帝。武帝宠李夫人，用其弟李广利为将，征大宛。广利本非将才，徒以外戚故。劳师十余万，费时四年，大宛降。李归，众不足二万，俘献良马数十匹，武帝喜，封广利为海西侯。

例二：清入关历三朝全盛，骄淫佚逸，八旗已不足恃，满官多不学昏庸。咸丰以来，迭遭外侮，光绪间，二满员上书言事：某御史奏请起用檀道济为将（檀乃刘宋时人，已死千余年）。某京堂奏称日本东北，有缅甸、交趾，日畏之如虎，请遣使结约，夹攻日本。

（清之官吏如此，即无武昌起义，清亦不可久也。）

失其所强者弱。

夫强弱无定型，形势相用也。

例一：孙膑，战国齐人。齐威王与田忌驰射赌胜，忌马力不及，屡北失金。孙膑谓忌曰：“齐之良马，聚于王厩，而君欲与次第角胜，难矣！诚以君之下驷，当彼上驷。而取君上驷，与彼中驷角，取君之中驷，与彼下驷角，君虽一败，必有二胜。”忌从之，如其言。

例二：韩信，汉人。汉高祖遣韩信略赵，信背水为阵，杀陈余，破赵军二十万。初，诸将以背水结阵，乃兵法之大忌，皆惊疑，乃问曰：兵法有言，“右背山林，前左山泽”。今将军背水胜敌，何也？信曰：“诸君虽读兵书，未得奥旨。岂不闻兵法有言：陷之死地而后生，置之亡地而后存。”

决策于不仁者险。

不仁者，不可以长处约，不可以爱人。其行事也，图险以侥幸。

例一：张温，汉人。汉中平三年，中郎将董卓讨贼无功，朝遣司空张温行车骑将军，董卓受其节制。温以诏书召卓，卓傲不为礼，应对失顺。参军孙坚请斩之，曰：“卓轻上无礼，一罪也。章、遂跋扈经年，卓不往讨，沮军疑众，二罪也。卓受行无功，应召稽留，轩昂自高，三罪也。”温不从。

（温若斩卓，曹、袁不得起，汉事尚不可知也。）

例二：王振，明人。明英宗宠宦官王振，振乃揽兵权。其出兵麓川，劳师数十万，转饷半天下，费时十年，得不偿失。东南暂安，复请英宗亲征也先。兵部尚书邝禁、侍郎于谦、尚书王直等谏不从。兵出土木堡，败溃，英宗为也先所掳。

阴计外泄者败。

阴计者，皆出其不意。其计既泄，则明暗易形，强弱易势，未有不败者也。

例一：秦穆公，春秋秦君。穆公使孟明袭郑，军至延津，为郑贾弦高所悉。高伪为郑使，持牛酒迎秦军，曰：“寡君闻将军将行师于敝邑，不腆之赋，敬使下臣高远犒从者。”孟明乃驻军不前，诸将不解，明曰：“吾千里远涉，出郑人之不意，必可得志，今计已泄，其为备也久矣。攻之则城固难克，围之则兵少难继。”乃袭滑而返。

例二：李建成，唐人。唐高祖李渊定天下，长子建成为太子，世民为秦王，元吉为齐王。太子以秦王功盖天下，不自

安，乃结元吉谋秦王。事泄，世民即日伏兵玄武门，于早朝时杀建成、元吉，即位为唐太宗。

厚敛薄施者凋。

厚敛则民穷，民穷则国凋，故曰：“穷天下者，天下仇之；危天下者，天下灾之。”

秦之世，筑长城，建阿房。穷天下之财力，自弃于民。陈、吴一呼，刘、项继起，三载而秦亡。故杜牧论曰：“亡秦者秦也。”明、清末季，任用非人，官吏皆敛聚奢淫，民穷而财尽。于是寇自内生，侮由外至。此皆厚敛凋民，所以失天下也。

战士贫游士富者衰。

孔子云：“以不教民战，是谓弃之。”故立国未有不备战者也。战在练兵，练兵在筹饷，粮饷足，兵乃乐为之用。咸丰之初，贼盛兵衰，粮饷不继也，反之，此曾、李之所以收太平之全功也。

战国二百年，诸侯攻战相伐。游士揣人主之心，弃仁绝义，动之以利害，故有朝为布衣，暮为卿相，而攻战之士，终年暴露。故秦用张仪连横之谋并天下，此乃六国之民，厌弃争战，而诸侯之心，苟其暂安也。

货赂公行者昧。

货赂公行，则屑小谄进，其政必失也。

例一：田因齐，战国齐君。周安王廿三年，因齐嗣立为齐威王，用驺忌为相。时朝臣多称阿（地名）大夫之贤，而贬即墨大夫，忌乃述之威王，威王询左右，亦如是对。威王阴使人往察二邑治状，并召二守入朝，大集群臣，欲行赏罚，群臣皆以阿大夫必有重赏，而即墨大夫危矣！威王先召即墨大夫曰："自子之官即墨，毁言日至。吾使人察之，田野开辟，人民富饶，官无留事。子专意治邑，不肯媚吾左右，故遭毁耳！子诚贤令也。"乃厚赏之。复召阿大夫曰："自子守阿，誉言日至。吾使人视阿，田荒民冻，但贿吾左右，结交廷臣，以求美誉。守之不肖，无过于汝。"乃烹之于鼎，复召左右亲信十余人，皆毁即墨大夫者，亦次第烹之。于是货赂之路绝，而齐大治。

例二：刘志，汉帝。汉桓帝在位，嬖妇寺，宠外戚。朝政日非，货赂公行，宦者侯览献缣五千匹，得封关内侯。白马令李云上书："……'帝者谛也。'今官位错乱，小人谄进，财货公行，政化日损，尺一（诏书）拜用，不经御省。是帝欲不谛乎？"桓帝昏昧不悟，杀李云。

闻善忽略、记过不忘者暴。

齐桓相管仲，魏武用张绣，皆重才释过，此所以霸也。田丰谏袁绍不从，绍囚之，既败，斩田丰。刘敬谏高祖不从，高祖囚之，既困于白登，返，释敬谢过而厚赏之。观古之所以成，所以败，岂曰无端耶！

例一：王允，汉人。汉献帝时，董卓不臣，王允结吕布等杀卓。时蔡邕在王允坐，闻之惊叹，允叱之曰：“董卓国之大贼，几亡汉室。君为王臣，所宜同疾，而怀其私遇，反相伤痛，岂不共为逆哉。”即收付廷尉。邕谢罪，愿黥首刖足继成汉史，士大夫多矜救之，不可得。太尉马日磾谓允曰：“伯喈旷世逸才，多识汉事，当绩成后史，为一代大典。而所坐甚微，诛之，无乃失人望乎？”允终诛邕。日磾退曰：“王公其无后乎？”

例二：李广，汉人。广饮田间夜归，霸陵尉呵止之。广从骑曰：“故李将军。”尉曰：“今将军尚不得夜行，何乃故也？”止广宿亭下。居无何，匈奴寇边，武帝召广为右北平守，广请尉与俱，至军而斩之。

所任不可信，所信不可任者浊。

孔子云：“可与共学，未可与适道。可与适道，未可与立。可与立，未可与权。”夫才德难全，故可任（才）者未必可信（德），可信者未必可任。如陆秀夫、张世杰等，忠义流芳，然非治军之才，是亦不可讳也。故宋襄称伯，贻笑于人。曹操征贤，唯才是视，是两者皆偏，要在任之得所，御之有方也。孔子曰：“孟公绰，为赵魏老则优，不可以为滕薛大夫。”

例一：苏秦，战国周人。人恶苏秦于燕王，言其反复无信也。秦谓燕王曰：“使臣信如尾生，廉如伯夷，孝如曾参，以事足下，不可乎？”燕王曰：“可。”秦曰：“有此，臣亦不事足下矣！孝如曾参，义不离其亲。廉如伯夷，污武王而不

臣，辞孤竹之君。信如尾生，何肯扬燕齐之威于秦，而取大功乎？如此者，又何能为足下所用哉？”

例二：旻宁，清帝。清宣宗道光帝，在位三十年，颇思振奋求治。然浊于满、汉之见，林则徐、邓廷桢、杨芳等能员，或疑或黜。所信琦善、奕山、奕经等，皆庸昏愚昧，不足任事。故终无成。

牧人以德者集，绳人以刑者散。

文王以德，百里而兴。武王伐纣，诸侯从之者八百。秦有天下，陈涉一呼而崩解。孔子云：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。”

例一：田荣，汉人。齐王田荣，素无恩德于民，为项羽攻破，率残众走平原，刑索于民，民纠众杀之。荣弟田横，能得民心，时项羽立田假为齐王，众乃逐假拥横。俟高祖统天下，横率众五百，匿居海岛。高祖召之，横势不能拒，又耻居下位，距洛阳卅里，自刭，以首付使回报。高祖复遣使驰海岛，召其众至洛阳。众至，闻横死，乃临其墓哭，继以身殉，五百众无一生还。

例二：张纲，汉人。汉顺帝汉安元年，遣光禄大夫张纲等八人巡行州郡，以察贤奸，二千石以下，准便宜行事。纲出都里许，慨然叹曰：“豺狼当道，安问狐狸？”即日毁车返都，劾内戚大将军梁冀十五大罪。冀憾之，值广陵贼张婴，杀守聚众数万，乃举纲为广陵太守。陵单车赴任，直趋婴垒，晓谕大

义，婴降，散其众。纲治广陵，道之以德，民皆安服。期年，纲病故，一城缞绖哭泣。

小功不赏，则大功不立；小怨不赦，则大怨必生。

秦赦孟明而襄公惧，楚杀子玉而文公喜。观乎此，知赏罚之道也。

例一：曹操，汉人。操征张绣于南阳，绣降。操私绣婶，绣恨攻操，操伤，几不能免，长子昂、侄安民均遇害。袁、曹之争，贾诩谏绣降操，曰：“夫有霸王之志者，固将释私怨，以明道于四海。”绣从之，操待之宽厚，后多立战功，封侯。

例二：李世民，唐帝。贞观十九年，唐太宗亲征高丽。安市之战，太宗见一白袍将，当先突阵，锐厉无前，乃召询之，即小校薛仁贵。太宗即予奖励，面授游击将军，并赐金帛骏马。仁贵感奋，多立大功，高宗时，回纥寇边，仁贵往平之。

赏不服人，罚不甘心者叛。赏及无功，罚及无罪者酷。

刑赏不中，则政令不行。政令不行，乱乃滋生。

例一：楚平王，春秋楚君。楚平王信无极之谗，杀功臣伍奢及其长子伍尚。奢次子伍员以父兄无罪见诛，誓欲报之，乃奔吴。十九年后，伍员率兵破楚，时平王已殁，出其尸而鞭之。

例二：朱厚照，明帝。明武宗性好嬉游，宠任宵小。钱宁、江彬等，身无寸功，但事谄佞，导帝微游，皆封高位。朝廷大臣，武宗任情侮辱，或罚廷跪，或加廷杖，杖毙者十余人，复谪王守仁于贵州。至是言路断绝，国事日非，河北盗起，安化王寘鐇、宁王宸濠，先后皆叛。

听谗而美，闻谏而仇者亡。

夫人主（领导者）之通病有三，曰好谀、好货、好色。尤以好谀，明主不免。故重禄不谏，畏罪不言，此亡国之风也。

例一：纣王，商君。纣王酒色荒淫，箕子谏而被囚，比干谏而见杀，忠良尽退，佞谀满朝。武王起兵，诸侯响应，纣王自焚而死，商亡。

例二：刘欣，汉帝。汉哀帝刘欣，昏淫荒乱。尚书仆射郑崇，正直敢言，进见必著革履，窸窸有声，故哀帝闻声而知郑至，心甚厌之。尚书令赵昌，专务谄媚，乃谮郑交通宗族，必有阴谋。哀帝召郑责曰："君门如市，奈何欲禁遏主上？"郑曰："臣门如市，臣心如水。"哀帝恨郑答言不逊，囚之，郑死狱中。

能有其有者安，贪人之有者残。

哀公问于有若曰："年饥，用不足，如之何？"有若对曰："盍彻乎？"曰："二，吾犹不足，如之何其彻也？"对曰："百姓足，

君孰与不足；百姓不足，君孰与足！”故恩盖天下，然后能保天下。安天下者，天下恃之。

例一：刘恒，汉帝。汉文帝刘恒，一生俭约，治陵寝用瓦具。历代兵乱，汉陵多遭挖掘，独文帝陵得安。

例二：孟昶，五代蜀人。宋太祖使曹彬伐蜀，蜀主孟昶降，太祖羁之汴京。昶殁，宅内供帐等，悉收大内，卫卒见其溺器，用七宝装成，精致异常，亦收陈宫中。太祖见之，曰：“溺器以七宝装成，试问以何器贮食？奢靡至此，不亡何待？”乃碎之。

例三：慈禧后，清人。清末，中法之役，马江败绩，闽海舰队丧亡殆尽。清廷以海氛日恶，决议大兴海军，乃筹集巨资。光绪十二年，慈禧后拉那氏，耽于游乐，乃拨是项经费三千万金，修缮颐和园。未及二年，甲午中日之战，清海军不堪一击。乃割地赔款，国势日弱，终至覆亡。

安礼章第六

福在积善，祸在积恶。

司马迁之论礼：“洋洋乎美德乎，宰制万物，役使群众，岂人力也哉！”故天以礼则四时分，地以礼则万物序，人以礼则五伦别。此《素书》六章，所以殿之以礼也。

《易》云：“积善之家，必有余庆。积不善之家，必有余殃。”又谚云：“刻薄成家，理无久享。”孔子亦云：“君子之泽，三世而斩。”此皆言善恶之积，应之于事也。故文王以屡世之德，有天下八

百年。秦、元之得天下，兴之也霸，溃之也速。宋得之于小儿，失之于小儿。清以孤寡入主，复以孤寡逊位。此善恶祸福之大者也。盖天地之道，日中必移，月满必亏，泽满则溢。人之道，泰则骄，逸则奢，骄奢既起，恶则随之，此所以召祸也。福则反是，所以积善得长享也。故善福祸恶，本章之纲宗，应世之先诀也。

怨在不舍小过，患在不预定谋。饥在贱农，寒在惰织。

情不顺则怨，事无谋则变。故舍小过所以顺人情，彻上下。决计预谋以理事，变未生而弥之，势未成以导之，此所以无为而治天下也。贱农则民饥，惰织则民寒，理有必然，事有必至者也。故衣与食，民之命脉也。通人情，明世故，理事之根本也。

安在得人，危在失士。富在迎来，贫在弃时。

孔子论政，曰举贤才，又曰既富矣，则教之。管仲以衣食足而伯齐，商鞅以富国而强秦。周用姜尚，汉任张良，此得人也。项羽黜范增，刘宋斩檀道济，此失士也。故得人则政通，政通则人和，所以来远者，富国家。国富而治，既治则教，礼乐行矣。此理国之大经也。

上无常操，下多疑心。轻上生罪，侮人无亲。近臣不重，远臣轻之。自疑不信人，自信不疑人。枉士无直友，曲上无直下。危国无贤人，乱政无善人。

本节论君道之大略，言统领之精要也。

《左传》云：“国将亡，必多制。”夫政如是，人亦如是，故居上者无常守，则居下者无所从，此致疑生乱之源也。上下之道，以礼则忠，以众则慢，此豫让论众人国士也。先主三顾茅庐，诸葛鞠躬尽

瘁。太宗深得此道，天下英雄尽入彀中，此礼贤之得人也。以武帝之刚，不正衣冠，不近汲黯，此所以不敢侮下，不敢轻士也。

夫御下之道，曰恩曰礼，曰信曰任。齐桓任管仲，景公任晏婴，皆信之任之，尊之礼之，故其国治也。

夫枉士无直友，曲上无直下，物以类聚也。故上好谀则谄佞进，上好武则贲育来，犬马则韩卢屈乘具，美色则胭脂金粉陈。故曰危国无贤人，乱政无善人，非无善贤也，佞幸陷之，人主杀之，善贤不安于位也。昔张良、陈平、韩信，均曾事项羽，而终奔沛公。孔子云：“危邦不入，乱邦不居。”

爱人深者求贤急，乐得贤者养人厚。

殷有三仁，周有八士，汉得三杰而称帝，蜀因诸葛而三分，本节再引斯旨，成事以人也。故古之欲申大义于天下者，皆以求才为尚，故周公躬吐握，刘备顾茅庐，燕王聚黄金之台，光武下求贤之诏。得贤则治，昔子产治郑，遗颂甘棠。西门治邺，民怀其德。故古之明主，不爱尺璧寸珠，而以贤才为国之宝也。

国将霸者士皆归，邦将亡者贤先避。

昔齐桓用管仲，宁戚干进。秦穆公欲霸诸侯，繇余来于戎，百里奚来于宛，蹇叔、公孙枝来自宋。商之衰也，微子去。汉将乱也，管宁避，故孔子有言：“贤者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。”此亦所以自全于乱世也。

地薄者大物不产，水浅者大鱼不游，树秃者大禽不栖，林疏者大兽不居。

本节引申前文，喻领导者之才德不具，器度不宏，则士不为用也。故地气薄者，不产甘美之物。一隅浅水，大鱼难安。无枝之树，鸣禽不依。稀疏之林，难藏大兽。盖其养不厚，不足以自存也。是以马援归汉，商鞅去卫，皆类此也。

山峭者崩，泽满者溢。

本节言自然之理，山峭则崩，基易势也。泽满者溢，形器小也，戒骄逸自满也。盖人之性，处艰困之中，莫不惕厉恐慎。既得志也，则放逸纵情。故今古豪雄，善始者繁，克终者寡。霸吴者夫差，亡吴者亦夫差也。文种之智，强弱越而并强吴，不能全身，苏秦之谋，使六国而小霸秦，死于非命。此无他，峭则崩，满则溢也。故《易》以谦为尚。老子有言：“功成、名遂、身退，天之道。”

弃玉抱石者盲。羊质虎皮者饰。衣不举领者倒。走不视地者颠。

本节前论人才，后言理事。怀王之黜屈平而任靳尚，高宗之罢李纲而相秦桧，此皆有眼如盲，弃美玉而抱顽石者也。文质不称，终归覆灭，此魏武之论英雄也。故袁本初勤汉，终成画饼。徐敬业兴唐，总是无功。陈、骆之文笔虽佳，其奈袁、徐之武略不济耶！此羊质虎皮者也。

下言理事之原则，衣举领则整，走视地则安。故孔子任鲁，斩闻人而谄辩之风止。穰苴将齐，戮庄贾而军威振。管仲相齐，开盐田以求富。商鞅用秦，立市木而昭信。高祖入关，宽其法而民心安。诸葛治蜀，严其刑而衰弱起。此皆于千头万绪之中，举一而全赅者也。冯

谖为孟尝营三窟，武侯欲北进而先向南。所以计出万全，前呼则后应，左顾则右盼，此决事定谋之先要也。

柱弱者屋坏，辅弱者国倾。

本节总结上文，言人才于国之安危，不可忽也。昔卫灵公无道，而诸侯不敢加兵，何以故？孔子论曰：“仲叔圉治宾客，祝鮀治宗庙，王孙贾治军旅，夫如是，奚其丧？”故管仲霸齐，仲死而齐乱。伍员强吴，员死而吴亡。是皆辅者强而国安，辅者弱而国倾也。犹屋之梁柱已朽，屋岂可得以全乎？

足寒伤心，人怨伤国。

道家言人之生理状况，曰：“至人之息以踵。”盖阳气达乎四肢，则人安体泰。中气不充，则足易受寒，以人贵头面而轻手足，犹国之重君而轻民也。

是故足为人之根，人为国之本，人无足不立，国无民不成。所以孟子以民为重，君为轻也。昔魏徵之谏太宗：“怨不在天，可畏惟人，载舟覆舟，所宜深慎。”犹此理也。故秦之亡，民怨所积也。新莽之溃，民心思汉也。“得人者昌，失人者亡。”此治乱之根本也，故生天下者，天下德之。

山将崩者土先隳，国将衰者人先毙。根枯枝朽，人困国残。

本节承上文，再申“民为国本”之义。夫芽之未萌，其土欲绽。形之欲现，其兆先窥。故山之将崩也，其基必先裂隳。国之将倾也，其民必先凋疲。枝之朽也，乃因根枯。国之破也，缘于民困。故始皇

之营阿房、筑长城。隋炀之广离宫、开运河。此皆尽天下之力，竭天下之财，民不堪其困。未有不倾破者也。

与覆车同轨者倾，与亡国同辙者灭。见已失者慎将失，恶其迹者预避之。

本节言历史经验，所以证古知今，通情达故，以趋吉避凶也。

昔桀纣以女亡国，幽王亦宠褒姒而灭。武穆迎二圣而见嫌于高宗，于谦立景帝而被疑于英宗。此皆同轨者倾，同辙者灭也。智者以史实为经，以成事为验。袁绍、刘表，皆以废长致乱。曹操幼子植，文才赡敏，独得操宠，欲立为嗣。询之贾诩，诩不答，再三诘之，诩曰：“适有所思，思袁本初、刘景升父子耶。”操乃大笑而罢。明太祖立碑禁宦官干权，清世祖立制防妇后预政。故见已失之例必慎之，恶与同败而预避也。

畏危者安，畏亡者存。夫人之所行，有道则吉，无道则凶。吉者百福所归，凶者百祸所攻。非其神圣，自然所钟。

本节总结上文，论祸福存亡之道也。始皇一统天下，鉴周因分封而乱，乃集权中央，意图永保。不意高祖起布衣，提三尺剑而灭之。西汉以秦孤立而亡，乃非刘不王，而七国乱之，外戚篡之。东汉因之而抑后党，而宦官倾之。宋之鉴唐亡于藩镇，杯酒释兵权，而辽金寇之。以唐太宗之明，犹遗武后之失。明太祖之慎，终不免燕王之亦。祸福同源，吉凶相依。惟居高思危，处逸思劳，满思溢，盈思亏，常自惕励，所以转祸为福，常安而久存也。

故行合乎道，履安乎礼，此百福之所眷顾，吉祥长相随也。反之则百祸所攻，百凶相应。此中无主宰，非神非圣，乃自然之理数因

果，是故成败在谋，安危在德，祸福无门，惟人自召。

务善策者无恶事，无远虑者有近忧。

本节承上文，论立身处事之大端，回应祸福存亡之理也。

孔子曰：苟志于仁矣，无恶也。故古之明君贤臣，惟善为务。文王之泽，汉文之俭，光武之度，唐宗之仁，陶侃之勤，诸葛之慎，师德之谦，文山之忠，或举而不伐，或任不避嫌。此皆惟善为亲，乃立身之根本也。

战国七雄争霸，以齐楚之势，非不及秦也，而六国终为所并。汉之末，拥众据城者数十，二袁之众，倍于曹操，而悉为操所平。此苟安一时，无复远虑者也。故谋深计远，乃应事之常经也。

同志相得，同仁相忧，同智相谋，同恶相党，同爱相求，同美相妒，同贵相害，同利相忌，同类相依，同义相亲，同难相济，同道相成，同艺相窥，同巧相胜。此乃数之所得，不可与理违。

本节泛论人群利害分合之势，总君臣之道，不可不知也。

颜渊之师孔子，同游于道也；张良之投沛公，共志倾秦也。其交以道。故曰同志则相得也。

武王师姜尚，刘备礼诸葛，君臣抱忧天下之心，其交以义合。故曰同仁相忧也。

智术相敌，势必为谋，如曹操之谋刘备，李斯之谋韩非。故曰同智则相谋。

汉末之十常侍，结党聚敛；万俟卨附秦桧，此皆遂私心而结党。故曰同恶相党。

秦武王有力，任鄙、孟贲依之；始皇好仙，卢生、徐市干进。故曰同爱则相求也。

杨贵妃以色而妒江采苹，赵高争宠而忌李斯。故曰同美则相妒也。

董卓伏诛；李、郭交恶；太平军据南京，韦、杨相谋。此皆势相轧，而不能容。故曰同贵则相害也。

钟会之图邓艾，廉颇之辱相如，皆因其利而忌其功。故曰同利则相忌。

钟子期死，伯牙碎琴；陈胜一呼，刘项响应。此皆所谓同声相应，同气则相感也。

秦之强，六国合而拒之；魏之盛，吴蜀连而抗之；智氏之霸，韩赵魏比而分之。此中徒以利害分合。故曰同类则相依，同义则相亲，同难则互济也。

公孙杵、程婴之全赵氏；三杰之辅汉。其才不一，其用不同，然相辅相成。故曰同道相成也。

后羿善射，逢蒙尽其技而弒之；自古文人相轻，武夫相薄。故曰同艺则相窥也。

晋武帝时，上下竞尚奢侈。王恺用饴沃釜，石崇以蜡代薪。王以椒涂屋，崇则以赤石脂相代。夫百工行业，莫不以巧争新。故曰同巧

则相胜也。

此乃数之所得，不可与理违。

以上所揭，非人力为之，乃理数之所因，形势之所趋也。故聪明睿智者，顺则因其理，随其形。逆则导其势，变其数，运乎一心，斯用无穷矣。

释己而教人者逆，正己而化人者顺。逆者难从，顺者易行。难从则乱，易行则理。

本节总结全文，与原始章第一论道德相呼应，以谋略之用，始终不离道德也。

故凡居上位者，宜严己而宽人，正己以化人。身正则不令而行，身不正虽令不从，以德怀人则顺，以力取人则逆。顺其势则行，逆其理则冲；行则理，冲则乱。故孔子云：“为政以德，譬如北辰；居其所，而众星拱之。”此为政领之大要也。

如此理身理家理国可也。

盖天地之道，曰易曰简。易者易知，简者易从。夫修齐治平，术则千端，其理则一。惟人情性，至难测也；或惑于智虑，或陋于识见，或困于物欲，或泥于身执，或迷于虚名，或贪于权禄。是以塞其聪明，蔽其心智，随境流转，委诸天命，其愚也甚矣！此六章所述，修齐治平之道，靡不悉备。藏则随处逍遥，用则可运天下于掌也。

太公兵法

上卷

夫主将之法，务揽英雄之心。赏禄有功，通志于众。故与众同好，靡不成。与众同恶，靡不倾。

本文三卷，虽颜曰《太公兵法》，实王者师之学，非泥于兵法一途也。上卷论政（治国之原则），论军（兵法，将才），皆统领之大要，权经之用变也。

“为政在人”。故本文先标宗旨，得人之要，首在得其心；如何得其心？则因人而异也。刘备之得诸葛，动之以义也。曹操之得庞德，养之以恩也。齐桓得管仲，示之以礼也。魏文侯得吴起，利之以禄也。高祖之用韩信，饵之以爵也。故“以饵取鱼，鱼可杀，以禄取人，人可竭”。下续论取天下之机，牧民之理，领众之要。昔纣竭天下之财，武王散之。秦刑天下之民，高祖宽之。武王、高祖以此取天下，与民同好也。汉、隋之末，天饥民穷，复厚敛之。此与众同恶，所以倾覆也。古之明君名将，用此理国而国治，以此治军而军振。昔田穰苴、赵奢、起、牧、广、飞之将，靡不与士卒同甘苦，是以万众一心，战而不殆。故与众同好，义也。义之所在，天下赴之。

治国安家，得人也。亡国破家，失人也。含气之类，咸愿得其志。

本节承接上文，言人才之于国也，得之则安，失之则倾。昔魏用吴起，秦不敢窥西河。赵用李牧，匈奴不敢犯边。吴斩子胥而国亡，越走范蠡而国弱。历史之径途，在乎二三之人才也。“君子乐得其志，小人乐得其事。”君子藉事以伸志，故孔子云：“我待沽者也”，是用之在人也，故昔之贤主，莫不以求才为尚。

军谶曰：“柔能制刚，弱能制强。柔者德也，刚者贼也。弱者，人之所助。强者，人之所攻。”

本节引古谶纬军志之言，谓柔可克刚，此论理事之法也。老氏云：“人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者，死之徒。柔弱者，生之徒。是以兵强则不胜，木强则折。强大处下，柔弱处上。”又云：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。”上论柔弱刚强之理尽矣，故刚为贼，人之所共弃。柔者德也，人之所附也。

柔有所设，刚有所施，弱有所用，强有所加，兼此四者，而制其宜。端末未见，人莫能知，天地神明，与物推移。变动无常，因敌转化，不为事先，动而辄随。故能图治无疆，扶成天威，康正八极，密定九夷。如此谋者，为帝王师。

本节承上文，论柔、弱、刚、强之用，能兼此四者，相互为用，则奇正相生，变化无穷矣。其变无穷，则朕兆可隐，神而明之，因致而变化也。昔张良烧栈道，用柔也。韩信出陈仓，用刚也。赵奢破秦，吴起破齐，皆示之以弱，项羽破秦，韩信攻赵，皆形强而下之。善用之于兵也。刘邦降黥布，先以傲下其势，再以恩结其心，此用之于将也。故善用之者，取天下可得，理国则治，用兵则克，定四方，抚边夷，无不应心。此乃王者之秘学，得之者，可为帝王师矣。

故曰：“莫不贪强，鲜能守微，若能守微，乃保其生。圣人存之以应事机。舒之弥四海，卷之不盈杯。居之不以室，守之不以城郭，藏之胸臆而敌国服。”

本节承上文，再伸柔、弱、刚、强之用。老氏云：“弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。”盖人之性，莫不以贪强好刚为事，鲜知守弱用柔之微妙也。若知柔弱之妙，则可养身，可以全生，可以保国。是故惟圣者能知此微妙，应机而立事，故《庄子》有言：“是其尘垢秕糠，将犹陶铸尧舜者也。”其为用也，至矣！舒之则四海莫为大，退藏于密莫能小。视之无形，听之无声，搏之不可得，而其用变无穷也。

军谶曰：“能柔能刚，其国弥光。能弱能强，其国弥彰。纯柔纯弱，其国必削。纯刚纯强，其国必亡。”

本节引军志之言，必刚柔互济，不可专执也。昔文王三分天下有其二，犹服事殷，此用柔也。至牧野鹰扬，孟津观武，此用强也。项羽用兵垓下，夫差争霸黄池，此纯刚而亡。晋和五胡，宋偏江左，此纯弱而削也。复次，庾信《哀江南赋》有言：“……于是朝野欢娱，池台钟鼓，里为冠盖，门成邹鲁。连茂苑于海陵。跨横塘于江埔，东则鞭石成桥，南则铸铜为柱，橘则园植万林，竹则家封千户。吴歈越吟，荆艳楚舞……天子方删《诗》《书》、定礼乐，际重云之讲，开士林之学。……”此亦萧梁所以纯柔而覆也。

夫为国之道，恃贤与民，信贤如腹心，使民如四肢，则策无遗所。适如肢体相随，骨节相救。天道自然，其巧无间。

以上论以权应变，本节言以经理常。夫国以民为本，故推恩足以保民，此理国之大经也。而保民在任贤，任用之要在信。史尝论崇祯，以君非亡国之君，臣实亡国之臣。此任不得贤，恩所以不下于众也。贞观之治，太宗任臣如腹心，故上下如指，政通人和。此乃天道自然之理，用兵之道，亦如是也。故能万众一心，攻坚不溃，遇强而不乱。

军国之要：“察众心，施百务。危者安之，惧者欢之，叛者还之，冤者原之，诉者察之，卑者贵之，强者抑之，敌者残之，贪者丰之，欲者使之，畏者隐之，谋者近之，诡者覆之，毁者复之，反者废之，横者挫之，满者损之，归者招之。获固守之，获扼塞之，获难屯之，获城割之，获地裂之，获财散之。敌动伺之，敌近备之，敌强下之，敌佚去之，敌陵待之，敌暴绂之，敌悖义之，敌睦携之。顺举挫之，因势破之，放言过之，四网罗之。”

本节所言，乃理国治军之要领，亦承前文，阐刚、强、柔、弱之所变也。夫为政者，必察民心之好恶而措施，昔管仲之论四顺：“政之所行，在顺民心，政之所废，在逆民心。民恶忧劳，我佚乐之。民恶贫贱，我富贵之。民恶危坠，我存安之。民恶灭绝，我生育之。能佚乐之，则民为之忧劳。能富贵之，则民为之贫贱。能生育之，则民为之灭绝。故刑罚不足以畏其意，杀戮不足以服其心。故刑法繁而意不恐，则令不行矣！杀戮众而心不服，则上位危矣！故从其四欲，则远者自亲。行其四恶，则近者叛之。故知予之为取者，政之宝也。”故民有危困之兆，则安而解之。将有疑惧之嫌，则任而欢之。因势叛者使还，冤者使昭，诉者得申，有功则虽卑可贵，有过则豪业必抑，必叛者摧之，此所以杜渐防微，顺人心也。昔先帝兵败白帝，不罪黄

权。诸葛用兵中原，寄情孟达。太宗拔薛礼于行伍，诸葛抑魏延于同侪，皆此例也。夫尺有所短，寸有所长，善用人者，用其长才而不录小过，刘备徇法正之贪，曲马超之骄，用其才勇也。故贪欲者使得，善谋者使近，谄佞者远之，遭毁者复之。横强者挫其锋，自满者抑其气。以上皆言理国用人之要，下续论将将用兵之道："敌欲变者使来之，既服者活之，已降者脱其罪，此攻心为上也。攻城略地，视其险要，或据或守，或屯或走。已得之财物，与士卒共之，既获之地，战将镇之。"昔高祖深用其理，而有天下。下续言临敌之时，须察其虚盈动静，因而乘势，或摧或击，或围或鼓，皆随机而用也。

得而勿有，居而勿守，拔而勿久，立而勿取。为者则己，有者则士，焉知利之所在。彼为诸侯，己为天子，使城自保，令土自处。

本节结上文，言兵贵神速，勿苟安一隅。已立之人，不可轻废。昔项羽立义帝而弑之，立韩王而羁之，致六国离心，反则史家称高祖豁达大度也。天下既定，天下者，天下人之天下也，惟有德者居之，分层制权，为上者如北辰，可垂拱而治矣！

世能祖祖鲜能下下，祖祖为亲，下下为君。下下者，务耕桑，不夺其时。薄赋敛，不匮其财。罕徭役，不使其劳，则国富而家娱。然后选士以司牧之。

本节续论治国之要，盖人性之弱点如是，皆能承上而不惜下，守旧而不达时变。故尊上为臣道之本，推下乃君道之要。理国之要在顺民安众，其重在经济，故农耕以时，差役有节，如此则国富民强，可以教化矣！孔子云："既富矣，则教之。"管子亦云："仓廪实则知礼节，衣食足则知荣辱。"皆类此也。

夫所谓士者，英雄也。故曰：“罗其英雄，则敌国穷。”英雄者，国之干。庶民者，国之本。得其干，收其本，则政行而无怨。

前文曾言，治国以人才为要。今再申其义。教化在士，所谓士者，即英雄也，亦人才也。故云：“征召人才，则不为敌用。是我有余而敌不足。”昔六国之才，六国不能用，而悉奔秦，得一天下，即此例也。故人才为国之中坚，庶民为国之根本。苟能人尽其才，野无遗贤。民安其位，社会不平减少，则干强本固，政令通行，国富而民强矣！

夫用兵之要，在崇礼而重禄。崇礼则智士至，禄重则义士轻死。故禄贤不爱财，赏功不逾时。则下力并，敌国削。夫用人之道尊以爵，赡以财，则士自来。接以礼，励以义，则士死之。

本节续论用人之道，在示之以礼，饵之以禄。所谓“礼贤下士”，乃历代人君之秘术，网罗人才之不二法门。昔唐太宗使天下英雄尽入彀中，清初三朝亦仿此法，而奠三百年之基业。故赏贤不吝财，赏功不惜爵，于是远近来归，人才聚矣，复接之以礼，动之以义，结之以恩，则未有不肯为我用，此豫让之所以论众人国士也。

夫将帅者，必与士卒同滋味，而共安危，敌乃可加。故兵有全胜，敌有全因。昔者良将之用兵，有馈箪醪者，使投诸河，与士卒同流而饮。夫一箪之醪，不能味一河之水，而三军之士，思为致死者，以滋味之及己也。

军谶曰：“军井未达，将不言渴。军幕未办，将不言倦。军灶未炊，将不言饥。冬不服裘，夏不操扇，雨不张盖，是谓

将礼。与之安，与之危，故其众可合而不可离，可用而不可疲，以其恩素蓄，谋素合也。”故曰：“蓄恩不倦，以一取万。”

本节续论领众统御之学，谓为将帅者，必与部下同甘苦，共安危，此乃敌我消长之基因也。昔某将领兵，有馈醇酒一瓶，该将以不能味及全军，乃倾之于河，与士卒同流饮之。夫一瓶之酒，岂可调一河之味？而士卒以主将不私一瓶之酒，皆愿委之性命。下引军志之言：将必有礼。所谓将礼者，凡行军作战，士卒未饮，己不先饮。士卒未食，己不先食。严寒酷暑，服饰与士卒同，安危与士卒共。如此领军，下感其恩，必思效死。故以一当万，百战而不殆也。

军讖曰：“将之所以为威者，号令也。战之所以全胜者，军政也。士之所以轻战者，用命也。故将无还令，赏罚必信，如天如地，乃可使人。士卒用命，乃可越境。夫统军持势者，将也。制胜败敌者，众也。故乱将不可使保军，乘众不可使伐人。攻城不可拔，图邑则不废，二者无功，则士力疲敝。以守则不固，以战则奔北，是谓老兵。兵老，则将威不行。将无威，则士卒轻刑。士卒轻刑，则军失伍。军失伍，则士卒逃亡，则敌乘利。敌乘利，则军必丧。”

本节续论将兵之道，根缘于号令、军政、用命三者。号令者，众军之指南，士卒之所以遵循，将帅之所以寄命也。昔孙武斩吴王之姬，女子闻令而鼓舞，此军令之威也。其次曰军政。军政者，随军之政令措施，补给存养也。此乃养军之根本，胜负之关键，不可不察。复次，论用命。用命者，士气也。军队之士气，在于统领者之威信与决心。故严赏罚，恤下情，三者乃备，而后可将兵。夫筹谋指挥，乃为将之事，而攻搏冲突，实操之于士卒。故非全才之将，不可当方

面，未练之兵，不可使攻战。昔魏绛戮杨干而敌国惧，穰苴斩庄贾而晋师逃。故将无还令，如天如地。反之，则赏罚不明，号令不一，将威已失，士卒轻刑，约束不具，士卒逃亡。攻不能拔，围不可破，师老无功，将孤众叛。用之守则不固，战则败北，此谓之老兵。兵既老，则斗志失，令不行，军伍乱，敌乃乘焉，此败亡之兆也。

军谶曰：“良将之统军也，恕己而治人，推惠施恩，士力日新，战如风发，攻如河决。故其众可望而不可当，可下而不可胜。以身先人，故其兵为天下雄。”

本节续论为将之道。谓良将之统军，必推恩于众，恕人如己，攻战在前，逸乐在后，则士气高昂，战力日新。战则如飓风之过野，飘忽不定。攻则如江河堤决，势莫能当。其军敌不能撼也。昔吴起为将，日与军中下走，亲如家人。尝为小卒吮疮，卒母闻之而哭，问之，曰：“昔其父亦因将军之吮疮，而生必死之念，今吾子又死矣！”

军谶曰：“军以赏为表，以罚为里。赏罚明，则将威行。官人得，则士卒服。所任贤，则敌国畏。”

本节论赏罚之精神。凡团体士气，皆以赏激励，用罚劝善威众。故赏罚平明，任人称职，则威令行矣，威令既行，士卒咸服有序。如此军乃可用，敌国服也。

军谶曰：“贤者所适，其前无敌。故士可下而不可骄，将可乐而不可忧，谋可深而不可疑。士骄，则下不顺。将忧，则内外不相信。谋疑，则敌国奋，以此攻伐，则致乱。夫将者，国之命也。将能制胜，则国家安定。”

昔公叔痤荐卫鞅于魏惠王曰：“不用则杀之。”恐为敌所用也，惠王不用其言。鞅奔秦，变法称强，胁及魏土，魏王深悔之。文王见姜尚，斋戒而往。刘备之访诸葛，三顾茅庐。桓公呼管子为仲父。此皆礼贤之风范。故为君之道，在能下士，所以得人也。为将之度，在沉毅，所以镇下也。策谋之算，在深虑，所以求全也。策既定，则不疑，疑则予敌可乘之隙。故将者，国之安危所系，任之得人，则能制其胜势，不战屈人，此国家所以安定也。

军谶曰：“将能清能净，能平能整，能受谏，能听讼，能纳人，能采言。能知国俗，能图山川。能表险难，能制军权。故曰：‘仁贤之智，圣明之虑。负薪之言，廊庙之语，兴衰之事，将所宜闻。’将者能思士如渴，则策从焉。夫将拒谏，则英雄散。策不从，则谋士叛。善恶同，则功臣倦。专己，则下归咎。自伐，则下少功。信谗，则众心离。贪财，则奸不禁。内顾，则士卒淫。将有一，则众不服。有二，则军不式。有三，则下奔北。有四，则祸及国。”

本节续论将才。谓将必清廉净介，赏罚平明，加之训整，则军容肃穆，兵可用也。复次，为将者，须备纳谏之度，容人之量，明足以辨察人情世故，知足以透辟地理天文，风俗民情。如是，其用兵也，则知险扼，达人和，顺天时，衡势制变矣。故为将者，必明如圣人，仁如贤者。而后察时代之趋向，酌古今之盛衰。以下回结上文，论将之道有七：一曰求贤。贤者至，则能集思广益。反之为拒谏，予智自雄，如是则英雄散，谋士叛。二曰平赏罚。赏罚平明，士卒心服而众用命。反之则倦怠不前，军心离散。三曰容人。容人则下乐从，敢于负责，事易竟功。四曰不伐。功归于下。一军如城。五曰远谄佞。亲君子则小人自远。贤者自安。六曰廉。廉不贪财，则奸无所生，愚顽

可立。七曰去色欲。古之名将，受命之日忘其家，临阵之际忘其身。反之则士卒多淫逸，奸乱生矣。以上七端，将犯其一，则众不服。犯其二，则军容不整。犯其三，则兵不可用。犯其四，则祸及国家。

军谶曰：“将谋欲密，士众欲一，攻敌欲疾。将谋密，则奸心闭。士众一，则军心结。攻敌疾，则备不及设。军有此三者，则计不夺。将谋泄，则军无势。外窥内，则祸不制。财入营，则众奸会。将有此三者，军必败。”

本节论治军用兵之道。谓谋虑必缜密深远，内外无可乘之隙。士卒必万众一心，以一当百。用兵如风，贵在神速，使敌不备也。能会此三者，则将兵用命，权衡在手，自然如意。反之，论其禁忌。谍防不严，阴计外泄，则军成被动，受制于敌。上下疑心，群情逸惑，则变生于内。将贪财，则奸婪聚，乱源伏。将犯此，军必败也。

将无虑，则谋士去。将无勇，则士卒恐。将妄动，则军不重。将迁怒，则一军惧。军谶曰：“虑也勇也，将之所重。动也怒也，将之所用。此四者，将之明诫也。”

本节论将诫有四：一曰“虑”。将无深谋远虑，则策无所用，辅佐不安。二曰“勇”。将乏勇决，则军心动摇。三曰“沉”。将无沉毅，则轻浮躁进，三鼓而竭，易为敌乘。四曰“不迁怒”。将迁怒，则下无所从，军心散矣。下更引军谶申明斯旨。所谓谋深虑远，计出万全，能持重，不轻敌，此大勇也。兵以怒动，则势如江河。满则溢，盈则泄，故为将者，宜善用其怒而不轻用之。昔李牧镇边，下请战弗许，惟日犒牛酒与士卒嬉。牧察士卒气盛情勃，乃开关一鼓破敌，可谓深明此理也。

军谶曰：“军无财，士不来。军无赏，士不往。”

军谶曰：“香饵之下，必有死鱼。重赏之下，必有勇夫。故礼者，士之所归。赏者，士之所死。招其所归，示其所死，则所求者至。故礼而后悔者，士不往。赏而后悔者，士不使。礼赏不倦，则士争死。”

上两节皆引军谶之言，其旨则一。谓得天下治天下，皆以人才为主。而得人之要，一在礼，一在赏。尤不可为礼不卒，为赏吝色。此乃历代人君之秘术，亦为本篇之重心也。

军谶曰：“兴国之师，务先隆恩。攻取之国，务先养民。以寡击众者，恩也。以弱胜强者，民也。故良将之养士，不易养身。故能使三军一心，则其胜可全。”

本节论军国之道，亦即承申上文礼赏之广义。谓攻战之军，先必重其恩养，以现今术语言之，即厚其俸禄，提高其社会地位，以增强其荣誉心，而后乃可以寡击众，以少胜多。凡强弱易势，在民心之背向。故攻取之势，务先培其元气，人民殷富，其心向之，其势乃充。故良将之于下属，厚于己身，用之则上下一心，可操全胜。

军谶曰：“用兵之要，必先察敌情，视其仓库，度其粮食，卜其强弱，察其天地，伺其空隙。故国无军旅之难而运粮者，虚也。民菜色者，穷也。千里馈粮，士有饥色。樵苏后爨，师不宿饱。夫运粮百里，无一年之食。二百里，无二年之食。三百里，无三年之食，是谓国虚。国虚则民贫；民贫则上下不亲。敌攻其外，民盗其内，是谓必溃。”

本节承上文，论国力之虚盈。亦即论用兵之欺敌与虚实，察敌情之微末也。举凡用兵，必先知敌情。兵势未交，察其国力，诸如粮薪、武器之生产存储，已知强弱。察其民心士气，地理山川，已知胜负。复次，补给后勤，为行军之命脉，故兵军未动，粮秣先行。昔高祖定天下，论功赏萧何第一，盖高祖争天下，萧何主后勤无亏，高祖无后顾之忧也。故国力未充，运补无方，上下不和，虽有兵，不可用也。

军谶曰：“上行虐，则下急刻。赋重敛数，刑罚无极。民相残贼，是谓亡国。”

本节承上文，亦乃察微之术，外则观敌，内自讼也。凡居上不宽，则为下者必急躁刻薄。如是则税重规烦，民多戾气，此亡国之兆也。

本节以下，皆人君（领导者）察微知人之术，犹今之考核也。

军谶曰：“内贪外廉，诈誉取名，窃公为恩，令上下昏，饰躬正颜，以获高官，是谓盗端。”

凡人内贪欲而故示廉洁，以钓名沽誉。公事乡愿以结私恩，致令公私不分，典章昏乱。而对上则粉饰高呼，此乃官中之盗。一国政风如是，则国必不久。

军谶曰：“群吏朋党，各进所亲。招举奸枉，抑挫仁贤。背公立私，同位相讪，是谓乱源。”

凡政风营私结党，同恶相济，则贤良不安，小人在位，其国必乱。

军谶曰：“强宗聚奸，无位而尊，威无不震，葛藟相连。种德立恩，夺在位权，侵侮下民，国内谗谊，臣蔽不言，是谓乱根。”

本节言国之豪族，虽不在位，然蔓如藤葛，势可薰天，或操纵经济，或干预人事，民受其欺，君受其蔽，臣不敢言。此犹言古之外戚，乃导乱之根本也。

军谶曰：“世世作奸，侵盗县官。进退求便，委曲弄文，以危其君，是谓国奸。”

本节言国之土豪，犹昔之恶讼，今之文化流氓也。此辈舞文弄墨，精通法律空隙，求一己之私欲，勾结恶吏，欺压良民，乃国之奸民也。

军谶曰：“吏多民寡，尊卑相若，强弱相虏，莫适禁御，延及君子，国受其害。”

本节言国之政治，法令繁杂，冗员过多，规章之繁，莫可适从，法令之设，绳良民而利小人，则吏无官格，民轻尊卑，众乃离心，国受其害也。

军谶曰：“善善不进，恶恶不退。贤者隐蔽，不肖在位，国受其害。”

本节言为君者，优柔寡断，善善而不能用，恶恶而不能去，因循苟且，致奸佞当位，贤才逸隐，国受其损也。

军谶曰：“枝叶强大，比周居势，卑贱陵贵，久而益大，上不忍废，国受其败。”

本节言国之本弱末强，犹言昔之封建权臣，今之经济集团也，此辈连党勾结，以势相胁，上欺其君，下剥小民，此败国之本也。

军谶曰：“佞臣在上，一军皆讼。引威自与，动违于众。无进无退，苟然取容。专任自己，举措伐功。诽谤盛德，诬述庸庸，无善无恶，皆与己同，稽留行事，命令不通，造作苛政，变古易常。君用佞人，必受其殃。”

本节言风气之流衍，当在位者一二人而已。昔楚灵王好细腰，女子有饿死者，唐太宗重诗书，唐诗乃成绝响。故上用佞幸，则讼风必盛。此辈狐假虎威，进退无节。刚愎自用，有功归己，有过诿人。政无原则，不察民情，一以己之忖度。法无典范，制无恒章，一以己之喜恶。法烦令苛，政令拖留，民受其殃，国受其祸。

军谶曰：“奸雄相称，障蔽主明。毁誉并兴，壅塞主聪，各阿所私，令主失忠。”

本节言人君之为小人包围也。凡大奸之人，必貌忠谨，伺人主之喜恶而浸谮之。结党逢迎，上下其手，各阿所私。使上失其聪明，不辨忠奸。历代君王，非大智者，鲜有不为其蒙蔽也。

故主察异言，乃睹其萌。主聘贤儒，奸雄乃迁。主任旧齿，万事乃理。主聘岩穴，士乃得实。谋及负薪，功乃可述。不失人心，德乃洋溢。

本节总结全文。凡为上者，兼听则聪，兼视则明。故察纳众言，始能广其视听，知事理之征兆，窥忠奸之分野。任用忠贤，小人自退。明事理之演变，察历史之迁移，用旧崇德，事易竟功。征野之遗逸，验民情之好恶，国乃可治，其政必有可述。天下者，天下人之天

下也。政者，众人之事也。故国以民为本，政以民称便，苟如是，则不失民心，其政必淳，其德乃充。

中卷

夫三皇无言，而化流四济，故天下无所归功。帝者体天则地，有言有令，而天下太平。君臣让功，四海化行，百姓不知其所以然，故使臣不待礼赏有功，美而无害。王者制人以道，降心服志，设矩备衰，四海会同，王职不废，虽甲兵之备，而无战斗之患。君无疑于臣，臣无疑于主，国定主安，臣以义退，亦能美而无害。霸者制士以权，结士以信，使士以赏。信衰则士疏，赏亏则士不用命。

本节乃中略之首段，言历史政治之演变，其谋略之兴，乃基之于社会形态之变迁，应时代之需要也。

上古三皇之时，社会形简，人心朴质，为上者无言，而天下自化，于道德无其名而合其实，此庄子所谓“鱼相忘于江湖，人相忘于道术”，故言天下无所归功也。降五帝之时，乃法天之象，观自然之理，察万物之情，而定礼制仪。人民去古未远，咸能劝善合道，故虽有礼赏之设，而不以礼赏为用也。三代以还，社会形繁，交往日迫，故王者以道德防之，以律法绳之，设官分职，仪礼大备。然上下无疑，进退合节，此孔子称先王之道也。春秋以来，王室失纲，诗礼之精神已失，诸侯争霸，纵横之术因势大行。虽云动之以术，然必以信赏为根本，仍不离道德之范畴。观乎此，则知三代以上，有谋略而不得其行。三代而后，则非谋略不足以制变。此乃历史社会之推移，不可不知也。

军势曰：“出军行师，将在自专。进退内御，则功难成。”

本节承上文，言术略之用，在知人善任，权责相宜。故古之人主拜将，咸曰：“阃以外将军制之”，亦所谓“将在外，君命有所不受也”。盖无论谋略军旅，皆在乘其机势，瞬息万变，若遥制之，不悉实情，未有不败者也。

军势曰：“使智、使勇、使贪、使愚。智者乐立其功，勇者好行其志，贪者邀趋其利，愚者不顾其死。因其情而用之，此军之微权也。”

本节论知人善用，盖人乏全才，勿以寸朽而弃连抱。故无论智、勇、贪、愚，皆有所用。智者使乐其志，成其事。勇者使快其志，竟其功。贪者饵之以利而用其才。愚者动以情而用其力。此人性之心理分析，领导用人之微妙关键也。

军势曰：“无使辩士谈说敌美，为其惑众，无使仁者主财，为其多施而附于下。”

本节续论知人用人。凡团体之中，应杜绝谣言，毋使惑众也。仁义之人不可使掌财，以其仗义则轻财，至公私不分也。

军势曰：“禁巫祝，不得为吏士卜，问军之吉凶。”

怪、力、乱、神，乱世之征候也。故军营机构，应严禁巫卜，此谣言之根本也。

军势曰：“使义士不以财，故义者不为不仁者死，智者不为暗主谋。主不可以无德，无德则臣叛。不可以无威，无威则

失权。臣不可以无德，无德则无以事君。不可以无威，无威则国弱，威多则身蹶。”

本节总论君臣自处之道。凡为上之领导阶层，须透彻人情，其用人也，或义或利，或恩或礼，在因人而异，不可拘执。统领之道，咸取决于本身之条件，德威相辅而用也。故主暴则臣虐，主愚则臣昏，此物以类聚，理固必然。故上下之道，均以修德为先，以术辅之。此《大学》所言：“故天子以至庶人，壹是皆以修身为本。”上无德，则御下不服，无威则令不申。下无德则不足以虑事，无威则不足以竟功。然臣道之自处，应如满溢峭崩之理，功高威多，必震主遭忌，故前言功成身退，天之道。

故圣主御世，观盛衰，度得失，而为之制。故诸侯二师，方伯三师，天子六师。世乱，则叛逆生；王泽竭，则盟誓相诛伐。德同势敌，无以相倾，乃揽英雄之心，与众同好恶，然后加之以权变。故非计策，无以决嫌定疑。非谲奇，无以破奸息寇。非阴计，无以成功。

本节言圣贤之君治国，必观历史之趋变，鉴历史之得失，而后制国家之典章制度。太平之世，天子六军，备势而已。乱世则以势相侵凌，人心诡诈，盟约不足以约束，礼仪不足以规范。无已，必也用之权谋，延揽人才；非计策不足以知嫌疑，非诡奇不足以息奸智，非阴谋不足以竟事功也。

圣人体天，贤人法地，智者师古；是故三略为衰世作。上略，设礼赏，别奸雄，著成败。中略，差德行，审权变。下略，陈道德，察安危，明贼贤人咎。

本节言三略之用，顺时势而已。圣者用事，顺天道自然之理，行不言之教，治而无功，成而无名，自合于道。贤者应世，推物理，顺人情，以成其德。智者则以史为鉴，观盛衰之源，察得失之兆，以杜渐防微。故本书三略，上略乃应太平世而作，中下二略乃因衰世而作也。故上略之势，以经治国。中略之势，识人才，明权变。下略之势，设道德之防，察安危之兆，明忠奸之辨，行权霸之术也。

故人主深晓上略，则能任贤擒敌。深晓中略，则能御将统众。深晓下略，则能明盛衰之原，审治国之纪。

本节承上文，言领导阶层，必须熟知三略。人君深晓上略，则能任贤制势，无为而治天下。深晓中略，则能将将统兵，出号施令以争天下。深晓下略，则知观古以鉴今，明盛衰之源，审得失之弊，此乱世立国之要也。

人臣深晓中略，则能全功保身。夫高鸟死，良弓藏。敌国灭，谋臣亡。亡者，非丧其身也，谓夺其威，废其权也。封之于朝，极人臣之位，以显其功。中州善国，以富其家。美色珍玩，以悦其心。夫人众一合而不可卒离，权威一与而不可卒移。还师罢军，存亡之阶，故弱之以位，夺之以国，是谓霸者之略。故霸者之作，其论驳也。存社稷罗英雄者，中略之势也，故势主秘焉。

本节总结全文。凡为属下者，亦不可不知三略。而中略为霸者之术，极其驳杂，其要在知人用人，通权达变，故为帝王之秘学，不肯轻泄。人臣深晓中略，外可收敌竟功，成事取位。其内用则知如何自处。盖众既合则不可卒散，权威既具则不可卒离，此基于势也。鸟死

弓藏，狐绝狗烹；犹人主刻忌，为上寡恩，此亦基于势也。昔伍员、文种，深知霸略而不知自处，岂不惜哉。

下卷

夫能扶天下之危者，则据天下之安。能除天下之忧者，则享天下之乐。能救天下之祸者，则获天下之福。故泽及于民，则贤人归之。泽及昆虫，则圣人归之。贤人所归，则其国强。圣人所归，则六合用。

本文乃衰世之霸术。察天下之安危，收人心，陈道德，用智谋也。然谋略之用，必以道德为依归，故本文曰：“能解天下之危困者，乃能安定天下。能除百姓之忧虑者，乃能肥天下之爱戴。能救天下之大祸者，而后能得天下之福报。”昔洪水为患，而禹疏之。纣王聚敛，武王散之。秦法森严，高祖宽之。以上皆例此也。然成事竟功，在人才之得失，而人才之延揽，常决定于本身之道德。故植德来贤，则国强民富。德充于内，泽被群生。则圣人用世，天下太平。

求贤以德，致圣以道。贤去则国危，圣去则国乖。微者，危之阶。乖者，亡之征。贤人之政，降人以体。圣人之政，降人以心。体降可以图始，心降可以保终。降体以礼，降心以乐。所谓乐者，谓人乐其族，谓人乐其业，谓人乐其都邑，谓人乐其政令，谓人乐其道德。如此，君人者乃作乐以节之，使不失其和。故有德之君，以乐乐人。无德之君，以乐乐身。乐人者，久而长。乐身者，不久而亡。

本节承上文，阐国之安危，在人才之去就也。而求才之要，贤者在致之以德，圣者在合之以道。贤人去位，乃国危之垂象，圣人隐遁，乃亡乱之兆征。贤人治国，齐以礼法，圣人治国，乐其心志。以礼刑之，乃权宜之计，以乐应之，可以长久。所谓乐者，非金石丝竹之音，乃在社会公，贫富均，政令明，法令平。故各安其位，人乐其家，众乐其国，此人民于国之向心力也。如是则国泰民安，为防荡逾，乃制乐律以调和之，此诗教之精神也。故音乐之作，乃在移风易俗，与众同乐也。如《霓裳羽衣》、《玉树后庭》，不久必亡，独乐何如众乐也。

释近谋远者，劳而无功。释远谋近者，佚而有终。佚政多忠臣，劳政多怨民。故曰：“务广地者荒，务广德者强，能有其有者安，贪人之有者残。残灭之政，累世受患。造作过制，强成必败。”

本节言为政之原则，须从高处着眼，而从近处着手。若专从远处着手，则不切实际，劳而无功，劳则民怨，民怨则众离，乱兆萌矣。故为政以德，在平民心，顺民情。国防之道，在德不在险，国之贫富，在民不在君，故察人民之需要，固全民之经济，此长治久安之策也。昔宋王荆公变法，其法非为不善。徒以不察民情，矫枉过正，急功躁进，刑律非情，规章繁杂，此所谓强成，而终归于失败也。

舍己而教人者逆，正己而化人者顺。逆者，乱之招，顺者，治之要。

本节再申为政以德之理，言领导者必以身正人，所谓“子率以正，孰敢不正”？此亦治乱之根本也。

道、德、仁、义、礼，五者一体也。道者，人之所蹈。德者，人之所得。仁者，人之所亲。义者，人之所宜。礼者，人之所体；不可无一焉。故夙兴夜寐，礼之制也。讨贼报仇，义之决也。恻隐之心，仁之发也。得己得人，德之路也。使人均平，不失其所，道之化也。

本节言道、德、仁、义、礼五者，原始于道之一体。盖社会日繁，精神物质二者失调，人心背道乖常，故以礼义约束之。而礼义之用，在日常起心动念处，不必高推也。治国之道亦如是，均平而已，使人民各安其位，各乐其志，则民心回归淳厚，此谓以道化之。

出君下臣，名曰命。施行竹帛，名曰令。奉而行之，名曰政。夫命失，则令不行。令不行，则政不立。政不立，则道不通。道不通，则邪臣胜。邪臣胜，则主威伤。千里迎贤，其路远。致不肖，其路近。是以明君舍近而取远，故能全力尚人，而下尽力。

本节言国之政令，出君之口谕谓之命，立之为法谓之令，下奉而行之，普及百姓，此谓之政。上不正则命失，命失则主无威，令不行。令不行则政事乱，政乱则奸邪用事。奸邪在位，则忠贤远矣。是故贤明之主，知君子不苟，贤才难求，佞幸易进之理，故皆以求才为务。任之得人，则众心服而下尽力，政乃升平。

废一善，则众善衰。赏一恶，则众恶归。善者得其佑，恶者受其诛，则国安而众善至。

本节承上文，论立法赏罚之理。国之立法设制，牵涉全民权益，故不可不慎。朝令夕改，法规模棱，失信于民，致乱之由也。赏罚不

公，则善恶不分，恶进善退，此亦导乱之由也。故立法设制，宜高瞻远瞩，观古鉴今，察未来之势，毋以劳民。赏罚平明，则诛恶佑善，是以众善集而国安。

众疑无定国，众惑无治民。疑定惑还，国乃可安。

本节再引申上文，政无定制则众疑，赏罚由心则众惑，众疑则令不行，众惑则国不治，此理国之大经也。

一令逆，则百令失。一恶施，则百恶结。故善施于顺民，恶加于凶民，则令行而无怨。使怨治怨，是谓逆天，使仇治仇，其强不救。治民使平，致平以清，则民得其所而天下宁。

本节言老成谋国，不可躁进急功也。凡政令措施，一着之失，则众失相随，一苛既立，众虐随立。故治国之道，在以德化之，政在清，令在平，则民各安其位而天下自安矣。

犯上者尊，贪鄙者富，虽有圣主，不能致其治。犯上者诛，贪鄙者拘，则化行而众恶消。

本节复申平赏罚，用人才之要。犯上作乱之人居高位，贪鄙之辈用事，则主上虽圣，国不能治也。故诛奸去贪，此法治之根本。

清白之士，不可以爵禄得，节义之士不可以威刑胁。故明君求贤，必观其所以而致焉。致清白之士，修其礼。致节义之士，修其道。然后士可致而名可保。

本节言求贤之道，或以礼下之，或以义动之，因人而异，不可拘泥，要在知人而善任也。

夫圣人君子，明盛衰之源，通成败之端，审治乱之机，知去就之节。虽穷，不处亡国之位。虽贫，不食乱邦之粟。潜居抱道者，时至而动，则极人臣之位。德合于己，则建殊绝之功。故其道高，而名扬于后世。

本节言士君子立身处世之道，在修德广知，通时达变。穷而不改其节，贫而不易其志，所谓“君子忧道不忧贫”也（原始章内已详述）。

圣主之用兵，非乐之也，将以诛暴讨乱也。夫以义诛不义，若决江河而溉爝火，临不测而挤欲坠，其克必矣。所以优游恬淡而不进者，重伤人物也。夫兵者，不祥之器，天道恶之，不得已而用之，是天道也。夫人之在道。若鱼之在水，得水而生，失水而死，故君子常惧而不敢失道。

本节重点有二：一言兵战凶危，生死之地，存亡之道，不得已而用之。再者论兵法之要，在“势”而已，善用之者，若转圆石于千仞之上。昔武帝伐匈奴，空文景二朝之聚集，至天子不能钧驷，种西汉不振之因。故兵以义发，乘势而动，则易竟全功。而历来圣主，不轻言兵，恐伤国之元气，亦天道好生惜物之情也。故人君背道则国危，百姓背道则乖，君子离道则亡。

豪杰秉职，国威乃弱。杀生在豪杰，国势乃竭。豪杰低首，国乃可久。杀生在君，国乃可安。四民用虚，国乃无储。四民用足，国乃安乐。贤臣内，则邪臣外。邪臣内，则贤臣毙。内外失宜，祸乱传世。

本节总论治国之常经。昔韩非有言：“儒以文乱法，侠以武犯禁。”故姜尚斩华士，武帝迁朱郭，此防之未然也。故国之大权，应各有司职。国之经济，重在民生。国之政治在任贤。以上三者，犯其一，祸不远矣。

大臣疑生，众奸集聚。臣当君尊，上下乃昏。君当臣处，上下失序。

本节论国之体制，上下尊卑，不可失序，此礼之外用也。《礼记》有言：“夫礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也。”昔桓灵之世，呼十常侍为父，不亡何待？故君臣之道，在以礼以诚，所以推腹心而杜疑也。

伤贤者，殃及三世。蔽贤者，身受其害。嫉贤者，其名不全。进贤者，福流子孙。故君子急于进贤，而美名彰焉。

本节回应全文，霸术谋略之用，在人才也。故伤贤者，殃及后代。贤贤而不能用，则身受其害。嫉贤者，名节有亏。昔鲍叔进管仲，而身下之，千载以下，论管子之功而慕鲍子之义。故提掖后进，荐贤进才，乃我士君子之传统美德，亦为仕途之第一要务也。昔子游为武城宰，孔子见之，不询他事，曰：“女得人焉耳乎？”此《论语》之微言大义也。

利一害百，民去城郭。利一害万，国乃思散。去一利百，人乃慕泽。去一利万，政乃不乱。

本节总结全文，言治国之道，在公与平。凡政令措施，不能普及全民利益，则民心散矣；民心既散，政令不通，国必衰疲。再者，世

事本无十全，故利害权宜之处，所审尤慎，即目今民主原理之真谛，亦以多数民意为依归，此古今政治不二之理也。

本文既竣，纵观史策，持德者寡；展望当前，持术者多。西风摇落，剑气频摧。乃随赋一律，附之于后，不敢言诗，用舒怀想，以竟全文。

英雄割据竞戎韬，策士筹纡惜羽毛。
已负初衷感孤愤，莫将余习赋离骚。
海天浪涌西风急，北地云寒雁阵高。
梦里湖山情未已，碧涛深处走金鳌。

阴符经〔汉〕张良等注

上篇

观天之道，执天之行，尽矣。故天有五贼，见之者昌。

太公曰：其一贼命，其次贼物，其次贼时，其次贼功，其次贼神。贼命以一消天下，用之以味。贼物以一急天下，用之以利。贼时以一信天下，用之以反。贼功以一恩天下，用之以怨。贼神以一验天下。用之以小大。

鬼谷子曰：天之五贼，莫若贼神。此大而彼小，以小而取大。天地莫之能神，而况于人乎！

筌曰：黄帝得贼命之机，白日飞升。殷周得贼神之验，以小灭大。管仲得贼时之信，九合诸侯。范蠡得贼物之急，而霸南越。张良得贼功之恩，而败强楚。

五贼在心，施行于天。宇宙在乎手，万化生乎身。

太公曰：圣人谓之五贼，天下谓之五德。人食五味而生，食五味而死，无有怨而弃之者也。心之所味也亦然。

鬼谷子曰：贼命可以长生不死，黄帝以少女精炁感之，时物亦然。且经冬之草覆之而不死，露之即见伤，草木植性尚犹如此，况人万物之灵，其机则少女以时。

广成子曰：以为积火焚五毒，五毒即五味，五味尽可以长生也。

筌曰：人因五味而生，五味而死。五味各有所主，顺之则相生，逆之则相胜，久之则积气薰蒸，人腐五脏，殆至灭亡。后人所以不能终其天年者，以其生生之厚矣，是以至道淡然。胎息无神，仙味之术百数，其要在抱一守中。少女之术百数，其要在还精采炁。金丹之术百数，其要在神水华池。治国之术百数，其要在清净自化。用兵之术百数，其要在奇正权谋。此五事者。卷之藏于心，隐于神，施之弥于天，给于地，宇宙瞬息可在人之手，万物荣枯可生人之身。黄帝得之，先固三宫，后治万国，鼎成而驭龙上升于天也。

天性，人也。人心，机也。立天之道，以定人也。

亮曰：以为立天定人，其在于五贼。

天发杀机，移星易宿。地发杀机，龙蛇起陆。人发杀机，天地反覆。

范曰：昔伊尹佐殷，发天杀之机，克夏之命尽而事应之，故有东征西夷怨，南征北狄怨。

太公曰：不耕，三年大旱，不凿，十年地坏。杀人过万，大风暴起。

亮曰：按，楚杀汉兵数万，大风杳冥，昼晦，有若天地反覆。

天人合发，万变定基。

良曰：从此一信而万信生，故为万变定基矣。

筌曰：大荒大乱，兵水旱蝗，是天杀机也。虞舜陶甄，夏禹拯骸，殷系夏台，周囚羑里，汉祖亭长，魏武乞丐，俱非王者之位，乘天杀之机也，起陆而帝。君子在野，小人在位，权臣擅威，百姓思乱，人杀机也。成汤放桀，周武伐纣，项籍斩嬴婴，魏废刘协，是乘人杀之机也。覆贵为贱，反贱为贵，有若天地反覆。天人之机各发，成败之理宜然，万变千化，圣人因之而定基业也。

性有巧拙，可以伏藏。

良曰：圣人见其巧拙，彼此不利者，其计在心。彼此利者，圣哲英雄道焉，况用兵之务战。

筌曰：中欲不出谓之启，外邪不入谓之闭，内启是其机也。雄知如阴，不动如山。巧拙不性，使人无间而得窥也。

九窍之邪，在乎三要，可以动静。

太公曰：三要者耳、目、口也。耳可凿而塞，目可穿而眩，口可利而讷，兴师动众，万夫莫议。其奇在三者，或可动或可静之。

筌曰：两叶掩目，不见泰山。双豆塞耳，不闻雷霆。一椒掠舌，不能立言。九窍皆邪，不足以察机变，其在三者：神、心、志也。机动未朕，神以随之；机兆将成，心以图之；机发事行，志以断之。其机动也，与阳同其波；五岳不能镇其隅，四渎不能界其维。其机静也，与阴同其德；智士不能运其荣，深闻不能窍其谋，天地不能夺其时，而况于人乎？

火生于木，祸发必克。奸生于国，时动必溃。知之修之，谓之圣人。

筌曰：火生于木，火发而木焚。奸生于国，奸成而国灭。木中藏火，火始于无形。国中藏奸，奸始于无象，非至圣不能修身炼行，使奸火之不发。夫国有无军之兵，无灾之祸矣，是以箕子逃而缚裘牧，商容囚而蹇叔哭。

中篇

天生天杀，道之理也。

良曰：机出乎心，如天之生，如天之杀，则生者自谓得其生，死者自谓得其死。

天地，万物之盗；万物，人之盗；人，万物之盗。三盗既宜，三才既安。

鬼谷子曰：三盗者，彼此不觉知，但谓之神明。此三者况车马金帛，弃之可以倾河填海，移山覆地，非命而动，然后应之。

筌曰：天地与万物生成，盗万物以衰老。万物与人之服御，盗人以骄奢。人与万物之上器，盗万物以毁败。皆自然而往。三盗各得其宜，三才递安其任。

故曰：食其时，百骸理。动其机，万化安。

鬼谷子曰：不欲令后代人君，广敛珍宝，委积金帛，若能弃之，虽倾河填海未足难也。食者所以治百骸，失其时而生百骸；动者所以安万物，失其机而伤万物。故曰：时之至，间不容瞬息，先之则太过，后之则不及。是以贤者守时，不肖者守命也。

人知其神之神，不知不神之所以神也。

筌曰：人皆有圣，人不贵圣，人之愚。既睹其圣，又察其愚，复睹其圣。故《书》曰：专用聪明，则事不成。专用晦昧，则事皆悖。一明一晦，众之所载。伊尹酒保，太公屠牛，管仲作革，百里奚卖粥，当衰乱之时，人皆谓之不神，及乎逢成汤、遭文王、遇齐桓、值秦穆，道济生灵，功格宇宙，人皆谓之至神。

日月有数，大小有定，圣功生焉，神明出焉。

鬼谷子曰：后代伏思之则明，天地不足贵，而况于人乎？

筌曰：一岁三百六十五日，日之有数；有次十二，以积闰大小余分有定；皆禀精气。自有不为圣功神明而生；圣功神明亦禀精气，自有不为日月而生。是故，成不贵乎天地，败不怨乎阴阳。

其盗机也，天下莫能见，莫能知，君子得之因躬，小人得之轻命。

诸葛亮曰：夫子、太公岂不贤于孙、吴、韩、白，所以君子小人异之，四子之勇至于杀身，固不得其主而见杀矣。

筌曰：季主凌夷，天下莫见凌夷之机，而莫能知凌夷之源。霸王开国之机，而莫能知开国之机，而莫能知开国之源。君子得其机，应天顺人，乃固其躬。小人得其机，烦兵黩武，乃轻其命。《易》曰：君子见机而作，不俟终日。又曰：知机其神乎！机者易见而难知，见近知远。

下篇

瞽者善听，聋者善视。绝利一源，用师十倍；三反昼夜，用师万倍。

尹曰：思之精所以尽其微。

良曰：后代伏思之，耳目之利，绝其一源。

筌曰：人之耳目，皆分于心，而竟于神。心分则机不精，神竟则机不微。是以师旷薰目而聪耳，离朱漆耳而明目。任一源之利而反用师于心，举事发机，十全成也。退思三反，经昼历夜，思而后行，举事发机，万全成也。

太公曰：目动而心应之。见可则行，见否则止。

心生于物，死于物，机在于目。

筌曰：为天下机者，莫近乎心目。心能发目，目能见机。秦始皇东游会稽，项羽目见其机，心生于物，谓项良曰：“彼可取而代之。”晋师毕至于淮淝。苻坚目见其机，心死于物，谓苻融曰：“彼勍敌也，胡为少耶？”则知生死之心在乎物，成败之机见于目焉。

天之无恩而大恩生，迅雷烈风，莫不蠢然。

良曰：熙熙哉。

太公曰：诫惧致福。

筌曰：天心无恩万物，有心归恩于天。老子曰：“天地不仁，以万物为刍狗，圣人不仁，以百姓为刍狗。”是以施而不求其报，生而不有其功。及至迅雷烈风，威远而惧迩，万物蠢然而怀惧，天无威而

惧万物，万物有惧而归威于天。圣人行赏也，无恩于有功。行伐也，无威于有罪。故赏罚自立于上，威恩自行于下也。

至乐性余，至静性廉。

良曰：夫机在于是也。

筌曰：乐则奢余，静则贞廉。性余则神浊，性廉则神清。神者，智之泉，神清则智明。智者，心之府，智公则心平。人莫鉴于流水而鉴于澄水，以其清且平。神清意平，乃能形物之情。夫圣人者，不淫于至乐，不安于至静，能栖神静乐之间，谓之守中。如此施利不能诱，声色不能荡，辩士不能说，智者不能动，勇者不能惧，见祸于重开之外，虑患于杳冥之内，天且不违，而况于兵之诡道者哉！

天之至私，用之至公。

尹曰：治极微。

良曰：其机善，虽不令天下而行之，天下所不能知，天下所不能违。

筌曰：天道曲成万物而不遗，椿菌鹏鷃，巨细修短，各得其所，至私也。云行雨施，雷电霜霓，生杀之均，至公也。圣人则天法地：养万民，察劳苦，至私也；行正令，施法象，至公也。

孙武曰：视卒如爱子，可以俱死，视卒如婴儿，可与之赴深溪。爱而不能令，譬若骄子。是故令之以文，齐之以武。

禽之制在炁。

太公曰：岂以小大而相制哉？

尹曰：气者，天之机。

筌曰：无龟食蟒，鹞隼击鹄，黄腰啖虎，飞鼠断猿，蜍蛭哜鱼，狼狖啮鹤，余甘柔金，河车服之，无穷化玉，雄黄变铁。有不灰之木，浮水之石，夫禽兽木石，得其气尚能以小制大，况英雄得其炁而不能净寰海而御宇宙也。

生者，死之根；死者，生之根。恩生于害，害生于恩。

太公曰：损己者物爱之，厚己者物薄之。

筌曰：谋生者必先死而后生，习死者必先生而后死。

鹖冠子曰：不死不生，不断不成。

孙武曰：投之死地而后生，致之亡地而后存。

吴起曰：兵战之场，立尸之地，必死则生，幸生则死。恩者害之源，害者恩之源。吴树恩于越而害生，周立害于殷而恩生，死之与生，恩之与害，相反纠缠也。

愚人以天地文理圣，我以时物文理哲。

太公曰：观鸟兽之时，察万物之变。

筌曰：景星见，黄龙下，翔凤至，醴泉出，嘉谷生，河不满溢，海不扬波。日月薄蚀，五星失行，四时相错，昼冥宵光，山崩川涸，冬雷夏霜，愚人以此天地文理为理乱之机。文思安安，光被四表，克明俊德，以亲九族，六府三事，无相夺伦，百谷用成，兆民用康。昏

主邪臣，法令不一，重赋苛政，上下相蒙，懿戚贵臣，骄奢淫纵，酣酒嗜音，峻宇雕墙，百姓流亡，思乱怨上，我以此时物文理为理乱之机也。

人以愚虞圣，我以不愚虞圣，人以奇期圣，我以不奇期圣。

筌曰：圣哲之心，深妙难测。由巢之迹，人或窥之。至于应变无方，自机转而不穷之智，人岂虞之？以迹度心，乃为愚者也。

故曰：沈水入火，自取灭亡。

良曰：理人自死，理军亡兵，无死则无不死，无生则无不生，故知乎死生，国家安宁。

自然之道静，故天地万物生。

尹曰：静之至，不知所以生。

天地之道浸，故阴阳胜。

良曰：天地之道，浸微而推胜之。

阴阳相推而变化顺矣。

良曰：阴阳相推激，至于变化在于目。

是故，圣人知自然之道不可违，因而制之。

良曰：大人见之为自然，英哲见之为制，愚者见之为化。

尹曰：知自然之道，万物不能违，故利而行之。

至静之道，律历所不能契。

良曰：观鸟兽之时，察万物之变，鸟兽至静，律历所不能契，从而机之。

爰有奇器，是生万象。八卦甲子，神机鬼藏。

良曰：六癸为天藏，可以伏藏也。

阴阳相胜之术，昭昭乎，进乎象矣。

亮曰：奇器者，圣智也。天垂象，圣人则之。推甲子，画八卦，考蓍龟，稽律历。则鬼神之情，阴阳之理昭著乎象，无不尽矣。

亮曰：八卦之象，申而用之。六十甲子，转而用之。神出鬼入，万明一矣。

良曰：万生万象者心也。合藏阴阳之术，日月之数，昭昭乎在人心矣。

广成子曰：甲子合阳九之数也，卦象出师众之法，出师以律，动合鬼神，顺天应时，而用鬼神之道也。

附录一

张良传

留侯张良者，其先韩人也。大父开地，相韩昭侯、宣惠王、襄哀王。父平，相釐王、悼惠王。悼惠王二十三年，平卒。卒二十岁，秦灭韩。良年少。未宦事韩。韩破，良家僮三百人，弟死不葬，悉以家财求客刺秦王，为韩报仇，以大父、父五世相韩故。

良尝学礼淮阳，东见仓海君。得力士，为铁椎重百二十斤。秦皇帝东游，良与客狙击秦皇帝博浪沙中，误中副车。秦皇帝大怒，大索天下，求贼甚急，为张良故也。良乃更名姓，亡匿下邳。

良尝闲从容步游下邳圮上，有一老父，衣褐，至良所，直堕其履圮下，顾谓良曰：“儒子，下取履！”良愕然，欲殴之。为其老，强忍，下取履。父曰：“履我！”良业为取履，因长跪履之。父以足受，笑而去。良殊大惊，随目之。父去里所，复还，曰：“孺子可教矣。后五日平明，与我会此。”良因怪之，跪曰：“诺。”五日平明，良往。父已先在，怒曰：“与老人期，后，何也？”去，曰：“后五日早会。”五日鸡鸣，良往。父又先在，复怒曰：“后，何也？”去，曰：“后五日复早来。”五日，良夜未半往。有顷，父亦来，喜曰：“当如是。”出一编书，曰：“读此则为王者师矣。后十年兴。十三年，孺子见我，济北谷城山下黄石即我矣。”遂去，无他

言，不复见。旦日视其书，乃《太公兵法》也。良因异之，常习诵读之。

居下邳，为任侠。项伯尝杀人，从良匿。

后十年，陈涉等起兵，良亦聚少年百余人。景驹自立为楚假王，在留。良欲往从之，道遇沛公。沛公将数千人，略地下邳西，遂属焉。沛公拜良为厩将。良数以《太公兵法》说沛公，沛公善之，常用其策。良为他人言，皆不省。良曰："沛公殆天授。"故遂从之，不去见景驹。

及沛公之薛，见项梁。项梁立楚怀王。良乃说项梁曰："君已立楚后，而韩诸公子横阳君成贤，可立为王，益树党。"项梁使良求韩成，立以为韩王。以良为韩申徒，与韩王将千余人西略韩地，得数城，秦辄复取之，往来游兵颍川。

沛公之从洛阳南出辕辕，良引兵从沛公，下韩十余城，击破杨熊军。沛公乃令韩王成留守阳翟，与良俱南，攻下宛，西入武关。沛公欲以兵二万人击秦峣下军，良说曰："秦兵尚强，未可轻。臣闻其将屠者子，贾竖易动以利。愿沛公且留壁，使人先行，为五万人具食，益为张旗帜诸山上，为疑兵，令郦食其持重宝啗秦将。"秦将果叛，欲连和俱西袭咸阳，沛公欲听之。良曰："此独其将欲叛耳，恐士卒不从。不从必危，不如因其解击之。"沛公乃引兵击秦军，大破之。（逐）北至蓝田，再战，秦兵竟败。遂至咸阳，秦王子婴降沛公。

沛公入秦宫，宫室帷帐狗马重宝妇女以千数，意欲留居之。樊哙谏沛公出舍，沛公不听。良曰："夫秦为无道，故沛公得至此。夫为天下除残贼，宜缟素为资。今始入秦，即安其乐，此所谓'助桀为

虐’且‘忠言逆耳利于行，毒药苦口利于病’，愿沛公听樊哙言。”沛公乃还军灞上。

项羽至鸿门下，欲击沛公，项伯乃夜驰入沛公军，私见张良，欲与俱去。良曰：“臣为韩王送沛公，今事有急，亡去不义。”乃具以语沛公。沛公大惊，曰：“为将奈何？”良曰：“沛公诚欲倍项羽邪？”沛公曰：“鲰生教我距关无内诸侯，秦地可尽王，故听之。”良曰：“沛公自度能却项羽乎？”沛公默然，良久曰：“固不能也。今为奈何？”良乃固要项伯。项伯见沛公，沛公与饮为寿，结宾婚。令项伯具言沛公不敢倍项羽，所以距关者，备他盗也。及见项羽后解，语在项羽事中。

汉元年正月，沛公为汉王，王巴蜀。汉王赐良金百镒，珠二斗，良具以献项伯。汉王亦因充良厚遗项伯，使请汉中地。项王乃许之，遂得汉中地。汉王之国，良送至褒中，遣良归韩。良因说汉王曰：“王何不烧绝所过栈道，示天下无还心，以固项王意。”乃使良还。行，烧绝栈道。

良至韩，韩王成以良从汉王故，项王不遣成之国，从与俱东。良说项王曰：“汉王烧绝栈道，无还心矣。”乃以齐王田荣反，书告项王。项王以此无西忧汉心，而发兵北击齐。

项王竟不肯遣韩王，仍以为侯，又杀之彭城。良亡，间行归汉王，汉王亦已还定三秦矣。复以良为成信侯，从东击楚。至彭城，汉败而还。至下邑，汉王下马踞鞍而问曰：“吾欲捐关以东等弃之，谁可与共功者？”良进曰：“九江王黥布，楚枭将，与项王有郄；彭越与齐王田荣反梁地：此两人可急使。而汉王之将独韩信可属大事，当一面。即欲捐之，捐之此三人，则楚可破也。”汉王乃遣随何说九江

王布，而使人连彭越。及魏王豹反，使韩信将兵击之，因举燕、代、齐、赵。然卒破楚者，此三人力也。

张良多病，未尝特将也。常为画策臣，时时从汉王。

汉三年，项羽急围汉王荥阳，汉王恐忧，与郦食其谋桡楚权。食其曰：“昔汤伐桀，封其后于杞。武王伐纣，封其后于宋。今秦失德弃义，侵伐诸侯社稷，灭六国之后，使无立锥之地。陛下诚能复立六国后世，毕已受印，此其君臣百姓必皆戴陛下之德，莫不乡风慕义，愿为臣妾。德义已行，陛下南乡称霸，楚必敛衽而朝。”汉王曰：“善。趣刻印，先生因行佩之矣。”

食其未行，张良从外来谒。汉王方食，曰：“子房前！客有为我计桡楚权者。”具以郦生语告，曰：“于子房何如！”良曰：“谁为陛下画此计者？陛下事去矣。”汉王曰：“何哉？”张良对曰：“臣请藉前著为大王筹之。”曰：“昔者汤伐桀而封其后于杞者，度能制桀之死命也。今陛下能制项籍之死命乎？”曰：“未能也。”“其不可一也。武王伐纣，封其后于宋者，度能得纣之头也。今陛下能得项籍之头乎？”曰：“未能也。”“其不可二也。武王入殷，表商容之闾，释箕子之拘，封比干之墓。今陛下能封圣人之墓，表贤者之闾，式智者之门乎？”曰：“未能也。”“其不可三也。发钜桥之粟，散鹿台之钱，以赐贫穷。今陛下能散府库以赐贫穷乎？”曰：“未能也。”“其不可四矣。殷事已毕，偃革为轩，倒置干戈，覆以虎皮，以示天下不复用兵。今陛下能偃武行文，不复用兵乎？”曰：“未能也。”“其不可五矣。休马华山之阳，示以无所为。今陛下能休马无所用乎？”曰：“未能也。”“其不可六矣。放牛桃林之阴，以示不复输积。今陛下能放牛不复输积乎？”曰：“未能也。”“其不可七矣。且天下游士离其亲戚，弃坟墓，去故旧，从陛下游者，徒欲日夜

望咫尺之地。今复六国，立韩、魏、燕、赵、齐、楚之后，天下游士各归事其主，从其亲戚，反其故旧坟墓，陛下与谁取天下乎？其不可八矣。且夫楚唯无强，六国立者复桡而从之，陛下焉得而臣之？诚用客之谋，陛下事去矣。”汉王辍食吐哺，骂曰：“竖儒，几败而公事！”令趣销印。

汉四年，韩信破齐而欲自立为齐王，汉王怒。张良说汉王，汉王使良授齐王信印，语在淮阴事中。

其秋，汉王追楚至阳夏南，战不利而壁固陵，诸侯期不至。良说汉王，汉王用其计，诸侯皆至。语在项籍事中。

汉六年正月，封功臣。良未尝有战斗功，高帝曰：“运筹策帷帐中，决胜千里外，子房功也。自择齐三万户。”良曰：“始臣起下邳，与上会留，此天以臣授陛下。陛下用臣计，幸而时中，臣愿封留足矣，不敢当三万户。”乃封张良为留侯，与萧何等俱封。

上已封大功臣二十余人，其余日夜争功不决，未得行封。上在洛阳南宫，从复道望见诸将往往相与坐沙中语。上曰：“此何语？”留侯曰：“陛下不知乎？此谋反耳。”上曰：“天下属安定，何故反乎？”留侯曰：“陛下起布衣，以此属取天下，今陛下为天子，而所封皆萧、曹故人所亲爱，而所诛者皆生平所仇怨。今军吏计功，以天下不足遍封，此属畏陛下不能尽封，恐又见疑平生过失及诛，故即相聚谋反耳。”上乃忧曰：“为之奈何？”留侯曰：“上平生所憎，群臣所共知，谁最甚者？”上曰：“雍齿与我故，数尝窘辱我。我欲杀之，为其功多，故不忍。”留侯曰：“今急先封雍齿以示群臣，群臣见雍齿封，则人人自坚矣。”于是上乃置酒，封雍齿为什方侯，而急

趣丞相、御史定功行封。群臣罢酒，皆喜曰：“雍齿尚为侯，我属无患矣。”

刘敬说高帝曰：“都关中。”上疑之。左右大臣皆山东人，多劝上都洛阳：“洛阳东有成皋，西有殽黾，倍河，向伊洛，其固亦足恃。”留侯曰：“洛阳虽有此固，其中小，不过数百里，田地薄，四面受敌，此非用武之国也。夫关中左殽函，右陇蜀，沃野千里，南有巴蜀之饶，北有胡苑之利，阻三面而守，独以一面东制诸侯。诸侯安定，河渭漕輓天下，西给京师，诸侯有变，顺流而下，足以委输。此所谓金城千里，天府之国也，刘敬说是也。”于是高帝即日驾，西都关中。

留侯从入关。留侯性多病，即道引不食谷，杜门不出岁余。

上欲废太子，立戚夫人子赵王如意。大臣多谏争，未能得坚决者也。吕后恐，不知所为。人或谓吕后曰：“留侯善画计策，上信用之。”吕后乃使建成侯吕泽劫留侯曰：“君常为上谋臣，今上欲易太子，君安得高枕而卧乎？”留侯曰：“始上数在困急之中，幸用臣策。今天下安定，以爱欲易太子，骨肉之间，虽臣等百余人何益。”吕泽强要曰：“为我画计。”留侯曰：“此难以口舌争也。顾上有不能致者，天下有四人。四人者年老矣，皆以为上慢侮人，故逃匿山中，义不为汉臣。然上高此四人。今公诚能无爱金玉璧帛，令太子为书，卑辞安车，因使辩士固请，宜来。来，以为客，时时从入朝，令上见之，则必异而问之。问之，上知此四人贤，则一助也。”于是吕后令吕泽使人奉太子书，卑辞厚礼，迎此四人。四人至，客建成侯所。

汉十一年，黥布反，上病，欲使太子将，往击之。四人相谓曰：“凡来者，将以存太子。太子将兵，事危矣。”乃说建成侯曰：“太子将兵，有功则位不益太子；无功还，则从此受祸矣。且太子所与俱诸将，皆尝与上定天下枭将也，今使太子将之，此无异使羊将狼也，皆不肯为尽力，其无功必矣。臣闻‘母爱者子抱’，今戚夫人日夜侍御，赵王如意常抱居前，上曰‘终不使不肖子居爱子之上’，明乎其代太子位必矣。君何不急请吕后承间为上泣：‘黥布，天下猛将也，善用兵，今诸将陛下故等夷，乃令太子将此属，无异使羊将狼，莫肯为用，且使布闻之，则鼓行而西耳。上虽病，强载辎车，卧而护之，诸将不敢不尽力。上虽苦，为妻子自强。’”于是吕泽立夜见吕后，吕后承间为上泣涕而言，如四人意。上曰：“吾惟竖子固不足遣，而公自行耳。”于是上自将兵而东，群臣居守，皆送至灞上。留侯病，自强起，至曲邮，见上曰：“臣宜从，病甚。楚人剽疾，愿上无与楚人争锋。”因说上曰：“令太子为将军，监关中兵。”上曰：“子房虽病，强卧而傅太子。”是时叔孙通为太傅，留侯行少傅事。

汉十二年，上从击破布军归，疾益甚，愈欲易太子。留侯谏，不听，因疾不视事。叔孙太傅称说引古今，以死争太子。上佯许之，犹欲易之。及燕，置酒，太子侍。四人从太子，年皆八十有余，须眉皓白，衣冠甚伟。上怪之，问曰：“彼何为者？”四人前对，各言名姓，曰东园公、角里先生、绮里季、夏黄公。上乃大惊，曰：“吾求公数岁，公辟逃我，今公何自从吾儿游乎？”四人皆曰：“陛下轻士善骂，臣等义不受辱，故恐而亡匿。窃闻太子为人仁孝，恭敬爱士，天下莫不延颈欲为太子死者，故臣等来耳。”上曰：“烦公幸卒调护太子。”

四人为寿已毕，起去。上目送之，召戚夫人指示四人者曰：“我欲易之，彼四人辅之，羽翼已成，难动矣。吕后真而主矣。”戚夫人泣，上曰：“为我楚舞，吾为若楚歌。”歌曰：“鸿鹄高飞，一举千里。羽翮已就，横绝四海。横绝四海，当可奈何！虽有矰缴，尚安所施！”歌数阕，戚夫人嘘唏流涕，上起去，罢酒。竟不易太子者，留侯本招此四人之力也。

留侯从上击代，出奇计马邑下，及立萧何相国，所与上从容言天下事甚众，非天下所以存亡，故不著。留侯乃称曰：“家世相韩，及韩灭，不爱万金之资，为韩报仇强秦，天下振动。今以三寸舌为帝者师，封万户，位列侯，此布衣之极，于良足矣。愿弃人间事，欲从赤松子游耳。”乃学辟谷，道引轻身。会高帝崩，吕后德留侯，乃强食之，曰：“人生一世间，如白驹过隙，何至自苦如此乎！”留侯不得已，强听而食。

后八年卒，谥为文成侯。子不疑代侯。

子房始所见下邳圮上老父与太公书者，后十三年从高帝过济北，果见谷城山下黄石，取而葆祠之。留侯死，并葬黄石。每上冢伏腊，祠黄石。

留侯不疑，孝文帝五年坐不敬，国除。

太史公曰：学者多言无鬼神，然言有物。至如留侯所见老父予书，亦可怪矣。高祖离困者数矣，而留侯常有功力焉，岂可谓非天乎？上曰：“夫运筹策帷帐之中，决胜千里外，吾不如子房。”余以为其人计魁梧奇伟，至见其图，状貌如妇人好女。盖孔子曰：“以貌取人，失之子羽。”留侯亦云。

（《史记》卷五十五《留侯世家第二十五》）

附录二

《素书》原序

〔宋〕张商英　撰

黄石公《素书》六篇。按前汉列传，黄石公圮桥所授子房《素书》，世人多以《三略》为是，盖传之者误也。晋乱有盗发子房冢，于玉枕中获此书，凡一千三百三十六言。上有秘戒，不许传于不道、不神、不圣、不贤之人。若非其人，必受天殃。得人不传，亦受其殃。呜呼！其慎重如此。黄石公得子房而传之，子房不得其传而葬之。后五百年而盗获之，自是《素书》始传于人间。然其传者，特黄石公之言耳。而公之意，其可以言尽哉，愚窃尝评之，天人之道未尝不相为用，古之圣贤皆尽心焉。尧钦若昊天，舜齐七政，禹叙九畴，傅说陈天道，文王重八卦，周公设天地四时之官，又立三公以燮理阴阳。孔子欲无言，老聃建之以常无有。《阴符经》曰："宇宙在乎手，万物生乎身。"道至于此则鬼神变化，皆不逃吾之术，而况于刑名度数之间者欤。黄石公，秦之隐君子也。其书简，其意深，虽尧舜禹文傅说周公孔老，亦无以出此矣。然则黄石公知秦之将亡，汉之将兴，故以此书授子房。而子房者岂能尽知其书哉。凡子房之所以为子房者，仅能用其一二耳。书曰："阴计外泄者败。"子房用之尝劝高帝王韩信矣。书曰："小怨不赦，大怨必生。"子房用之以功高帝侯雍齿矣。书曰："决策于不仁者险。"子房尝劝高帝罢封六国矣。书

曰：“设变政权所以解结。”子房用之尝致四皓而立惠帝矣。书曰：“吉莫吉于知足。”子房用之尝择留自封矣。书曰：“绝嗜禁欲所以除累。”子房用之尝弃人间事，从赤松子游矣。嗟乎！遗粕弃滓，犹足以亡秦、项而帝沛公，况纯而用之，深而造之者乎！自汉以来章句文词之学炽，而知道之士极少，如诸葛亮、王猛、房乔、裴度等辈，虽号一时贤相，至于先王大道，曾未足以知。仿佛此书所以不传于不道、不神、不圣、不贤之人也。离有离无之谓道，非有非无之谓神，有而无之之谓圣，无而有之之谓贤。非此四者，虽口诵此书，亦不能身行之矣。

附录三

太公《阴符经》述要

老古编辑部　曾令伟　撰

《战国策》载苏秦先游说诸侯不成，返里为妻嫂讥笑，于是发愤立志，誓伸所愿，连夜发陈箧数十，得太公《阴符》之谋。日夜揣摩不辍，读书欲睡，则引锥刺股，虽血流如注，不稍顾惜，谓得此《阴符》之谋，安有说人主，不能出其锦绣取卿相之位者乎！揣摩既成，乃大说诸侯以合纵之策，终悬六国相印，名显诸侯。《史记》载苏秦所得太公阴谋，乃《周书》阴谋也。《隋书·经籍志》有太公《阴符钤录》一卷，《周书·阴符》九卷，然皆散佚不见于世。《阴符经》之名大见于世，始于唐朝之李筌。《集仙传》称李筌于嵩山虎口岩石室得《阴符经》，上题有大魏真君二年七月七日，道士寇谦之藏之名山，用传同好等语。筌谓得此书时，已糜烂应手灰灭，虽略抄记成诵，然不晓义理。筌后入秦经骊山之下，逢一老母，发其微旨，乃竟得黄帝《阴符》之传，乃为之作疏云。

《阴符经》世传之本有二：其一题黄帝撰，有太公、范蠡、鬼谷子、张良、诸葛亮、李筌等六家注。然此本不知起自何代，晁公武《读书志》引黄庭坚跋语，以为后人妄托前贤之著，谓其非《周书·阴符》云。然其文义深有理致，久为世所宝重。其二为世所见者，乃

李筌疏之《阴符经》也。疏中多引老庄、亢仓、三略之言，以道家为旨归，后世亦疑非筌之原本。然观其所疏脉络有致，自成一家之言，亦不可废也。宋以后儒者，多偏章句之学，重书之出处考据，反轻其内容之到底如何，宜乎数世国家之不振也。《阴符》也者，潜符密契之事也，故苏秦得之而揣摩。观其书，思其言，应乎人事，确有其理也。学者论而考据，何有于《阴符》哉！

南怀瑾先生著述目录

1.禅海蠡测　（一九五五）

2.楞严大义今释　（一九六〇）

3.楞伽大义今释　（一九六五）

4.禅与道概论　（一九六八）

5.维摩精舍丛书　（一九七〇）

6.静坐修道与长生不老　（一九七三）

7.禅话　（一九七三）

8.习禅录影　（一九七六）

9.论语别裁（上）　（一九七六）

10.论语别裁（下）　（一九七六）

11.新旧的一代　（一九七七）

12.定慧初修　（一九八三）

13.金粟轩诗词楹联诗话合编　（一九八四）

14.孟子旁通　（一九八四）

15.历史的经验　（一九八五）

16.道家密宗与东方神秘学　（一九八五）

17.习禅散记　（一九八六）

18.中国文化泛言（原名“序集”）　（一九八六）

19.一个学佛者的基本信念　（一九八六）

20.禅观正脉研究　（一九八六）

21.老子他说　（一九八七）

22.易经杂说　（一九八七）

23.中国佛教发展史略述　（一九八七）

24.中国道教发展史略述　（一九八七）

25.金粟轩纪年诗初集　（一九八七）

26.如何修证佛法　（一九八九）

27.易经系传别讲（上传）　（一九九一）

28.易经系传别讲（下传）　（一九九一）

29.圆觉经略说　（一九九二）

30.金刚经说什么　（一九九二）

31.药师经的济世观　（一九九五）

32.原本大学微言（上）　（一九九八）

33.原本大学微言（下）　（一九九八）

34.现代学佛者修证对话（上）　（二〇〇三）

35.现代学佛者修证对话（下）　（二〇〇四）

36.花雨满天　维摩说法（上下册）　（二〇〇五）

37.庄子諵譅（上下册）　（二〇〇六）

38.南怀瑾与彼得·圣吉　（二〇〇六）

39.南怀瑾讲演录二〇〇四—二〇〇六　（二〇〇七）

40.与国际跨领域领导人谈话　（二〇〇七）

41.人生的起点和终站　（二〇〇七）

42.答问青壮年参禅者　（二〇〇七）

43.小言黄帝内经与生命科学　（二〇〇八）

44.禅与生命的认知初讲　（二〇〇八）

45.漫谈中国文化　（二〇〇八）

46.我说参同契（上册）　（二〇〇九）

47.我说参同契（中册）　（二〇〇九）

48.我说参同契（下册）　（二〇〇九）

49.老子他说续集　（二〇〇九）

50.列子臆说（上册）　（二〇一〇）

51.列子臆说（中册）　（二〇一〇）

52.列子臆说（下册）　（二〇一〇）

53.孟子与公孙丑　（二〇一一）

54.瑜伽师地论　声闻地讲录（上册）　（二〇一二）

55.瑜伽师地论　声闻地讲录（下册）　（二〇一二）

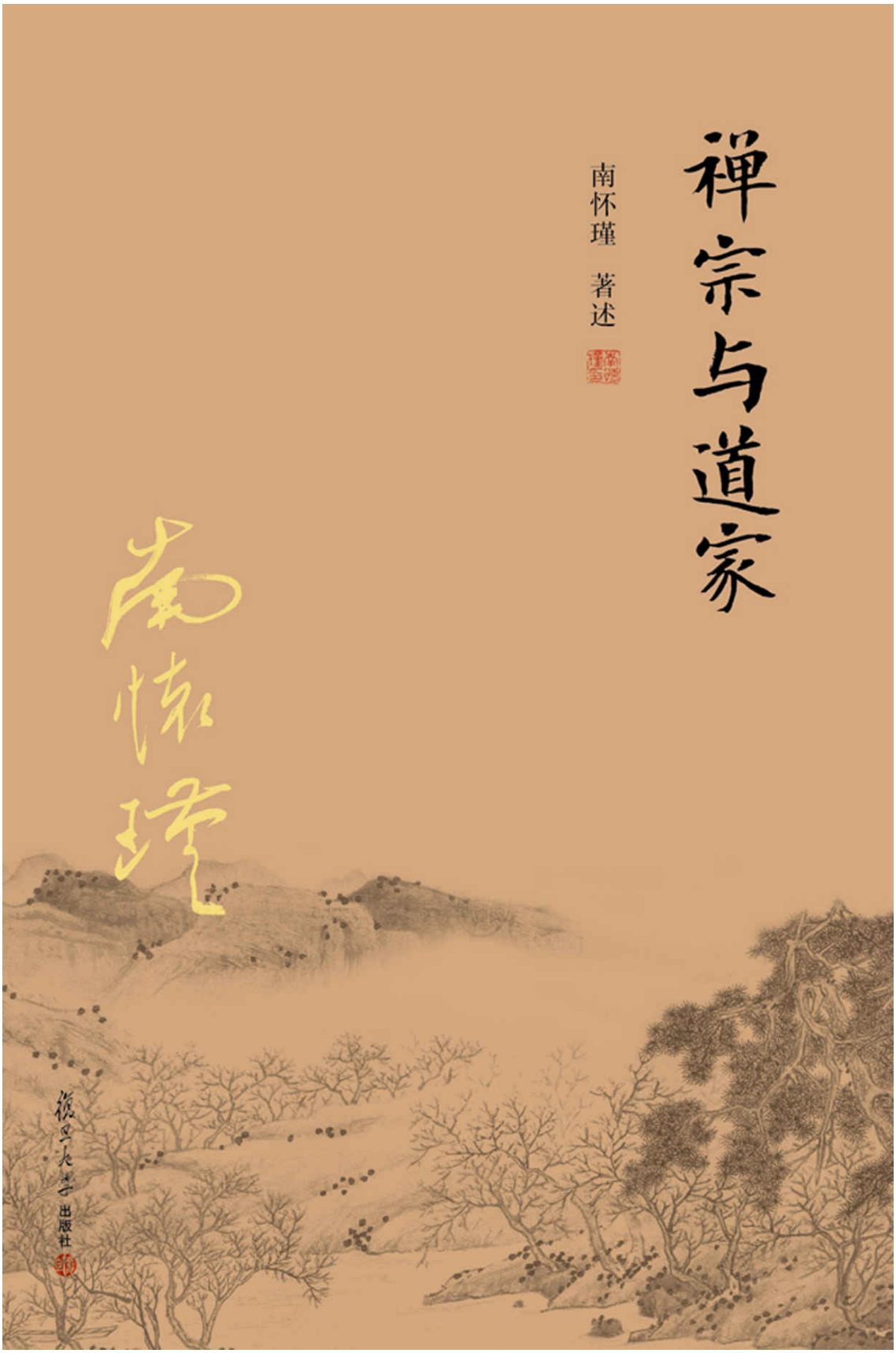
56.廿一世纪初的前言后语（上册）　（二〇一二）

57.廿一世纪初的前言后语（下册）　（二〇一二）

58.孟子与离娄　（二〇一二）

59.孟子与万章　（二〇一二）

60.宗镜录略讲（卷一至五）　（二〇一三至二〇一五）


禅宗与道家
南怀瑾 著述
南怀瑾
复旦大学出版社

禅宗与道家

南怀瑾　著述

复旦大学出版社

7495

出版说明

魏晋以降，儒、佛、道三家鼎足而立，并称显学。它们既互相排斥，又彼此吸收，融通变易，争雄于世，从各个方面推进了中国思想文化的发展。由著名学者南怀瑾先生撰写的《禅宗与道家》（原名《禅与道概论》，由台湾老古文化事业公司出版），就是以专题研究的方式，系统阐述禅宗与道家的宗旨、源流、修持和影响的著作。全书分为两编。上编为“禅宗与佛学”，对佛教产生的历史背景，大小乘佛教的基本教义，禅宗的传承，奠定后世禅宗思想基础的六祖慧能的事迹，禅宗的语录、公案、机锋和棒喝，参禅的方法，禅学与理学的关系，禅宗对唐诗、宋词、元曲、明清小说的影响，以及闻名遐迩的丛林制度等，做了精湛的论述。下编为“道家与道教”，对隐士和方士的由来，养神、服气、饵药、祀祷的派分，老庄之学，齐燕之风，阴阳五行，神仙丹道，道教的形成与演化，以及道家与道教对古代天文、历算、地理（堪舆）、物理、化学、医药等自然科学的贡献等，做了深有见地的剖析。

兹经版权方台湾老古文化事业公司授权，将老古公司《禅与道概论》二〇一〇年六月版，易为今名，校订出版，以供研究。

复旦大学出版社

二〇一五年十一月二十六日

举办宗教哲学专题讲演的旨趣（代序）

刘真

近两年来，政大教育研究所经常每周举行学术讲演一次。讲演的范围，甚为广泛。举凡与教育有关的各种问题，如政治、经济、社会、历史、心理等无不涉及。我的意思，就是希望研究所的同学，能够具备多方面的知识，不要专在教育本身这门学问内兜圈子。因为教育与任何方面都有密切的关系，我们对宇宙、人生、社会了解愈多、愈深，则对教育问题看得愈客观、愈真切。

不过，教育究竟系以“人”为主体。也可以说，教育乃是人与人之间的一种精神交感作用。故欲求教育充分发挥其应有的效能，必须施教者自身先具有高尚的人格。我国古来之所以特重“人师”与“身教”，理即在此。

基于这种原因，所以教育研究所计划从本学期起，在一般性的学术专题讲演以外，开始举行一系列的“宗教哲学”方面的专题讲演。就今日对社会影响力较大的各种宗教，敦请大家平素所最敬佩的宗教家或富有研究的学者，做若干次专题讲演。我并非要研究所的同学将来成为某一宗教的信徒，而只是希望各同学在听过讲演之后，对其立身治学能获得在一般学问中不易获得的启示和见解。

我自幼生长在一个宗教气氛非常浓厚的家庭中，但迄今我尚非任何一种宗教的教徒。虽然如此，我总觉得一个人能够多读几本宗教书籍或多听几次宗教讲演，一定在有形或无形中，可以得到不少的益处。

目前社会上，由于物质文明的不断进步，若干人常不免一味追求物质生活的享受。但以个人收入有限，而物欲无穷，于是政治方面乃至教育方面，遂产生种种不良的风气。对于造成这种不良风气的少数不肖分子，固须“齐之以刑”；但就中国文化传统的精神来讲，则“道之以德”，似更为重要。

关于“道之以德”的方法，自然应该加强学校的伦理教育；但在伦理教育之外，如果对一般人尤其是教育工作者，能于其生命中多少灌输一点宗教的意识，使他们性灵上得到一种启示，从而了解人生不仅要注意物质生活，而且更要重视精神生活。物质生活的满足，常须仰赖于外力；精神生活的满足，则可求之于内心。一个具有高度宗教修养的人，不但不屑措意于世俗的荣辱得失，声色货利；甚至对最重要的生死关头，也都看得很轻。如果从事政治或教育工作的人都能具有这种精神修养，还会发生败坏风气的事吗？

我们中国传统的文化，自系以儒家思想为基干。而儒家思想中之天人合一观念，何尝与宗教思想没有相通之处？故有些国家常视我们的儒学为儒教；而我国古代大儒，其传道、弘道乃至殉道的精神志节，亦可与若干宗教家相媲美。宋代理学家二程兄弟向周濂溪问学时，濂溪所言甚少，仅勉以应“寻孔颜乐处”。我们细细体味此寥寥数字，含蓄着何等恢廓坦荡超然物外的境界！这岂是一般仅仅记诵章句，如今日之徒知致力于书本知识者所能企望于万一？所以我常以为，我们中国古代的一些大儒，他们本身也许没有任何宗教的信仰；

但是他们的立身行事，却于无形中表现了宗教家那种崇高的人格与献身的精神。最近（十二月三日）刚刚举行百年诞辰纪念的已故的赵次陇先生生前自谓“志佛家之所志，行儒者之所行”，这两句话，颇可表现我国过去一部分前辈的知识分子思想生活所特有的风格。

蔡元培先生是大家所公认的民国以来的一位伟大的教育家，他生平虽主张以美育代宗教，但他在民国元年所发表的《新教育意见》一文中，特别揭橥“世界观”一项，曾谓：“世界有二方面，一为现象，一为实体。现象世界之事为政治，故以造成现世幸福为鹄的；实体世界之事为宗教，故以摆脱现世幸福为作用。而教育者则立于现象世界而有事于实体世界者也。故以实体世界之观念为其究竟之目的，而以现象世界之幸福为其达到于实体观念之作用……提撕实体观念之方法如何？曰消极方面使对于现象世界无厌弃，亦无执著；积极方面使对于实体世界非常渴慕而渐进于领悟……”蔡先生所谓对实体世界的这种“领悟”功夫，恐怕只有具备相当程度宗教修养的人才能做得到吧！

因此，我以为从事教育工作的人，一方面固要具备多方面的知识，有深厚的学术基础；而另一方面，也应该效法宗教家献身的精神，提高人生的境界，认识人生的真义。只有这样，所谓“人格教育”，所谓“教育神圣”等等，才不致成为一些空洞的名词。

在今日科学昌明的时代，举办“宗教哲学”的专题讲演，也许有点不合时宜；甚至谈宗教，谈哲学，亦可能被人认为空疏迂阔，不切实际。实则科学与宗教乃是相辅相成的。爱因斯坦曾说：“没有宗教的科学是跛子，没有科学的宗教是瞎子。”至于哲学与人生的关系，西洋古代罗马大作家西塞罗（Cicero）说得最好，他说：“哲学，人生之导师，至善之良友，罪恶之劲敌！假如没有你，人生又值得什

么？”我们如果冷静地想一想，古往今来的哪一位伟大的人物，不具备宗教的热忱与哲学的修养呢？

关于宗教与哲学的重要，蒋公在以下的两段训词中，更有很明确的指示：

“我感觉近年以来，科学愈发达，物质文明愈进步；而道德愈低落，精神生活亦愈贫乏，于是人们都感觉内心空虚，更觉得人生渺茫和恐怖，而无所归宿；因之对于生命不知有其意义，对于生活不知有其目的，这样没有生命意义和生活目的的人，只有懵懵懂懂的虚度一生，那对国家，对同胞，对世界人类究有什么益处？……我们在这科学文明进入太空时代的今天，格外要追求真理，宣扬宗教，来唤醒人类的心灵，解除魔力的束缚，以求得全体人类的真正自由，和整个世界的永久和平。”（见《荒漠甘泉》一八九页）

“以我在平时观察人事所得，我认为凡是稍有成就的人，就一定稍有其哲学基础和精神修养的工夫。如果一个人真能成功、成德、成业，就更必有其深厚的哲学基础，那是决非偶然的。反之，凡是其对哲学不感兴趣，而又毫无精神修养工夫的人，我可以断言其必无成就。”（见《革命教育的基础》七五页）

宗教热忱和哲学修养，我认为乃是一个教育家所必备的条件。

我希望这一系列的“宗教哲学”专题讲演，除给予教育研究所同学们一些宝贵知识外，更能引导大家在人生的旅途中，进入一段新的里程，达到更高的境界。对所谓“现象世界”的一切，看得更为超脱。不斤斤于物质的享受，不恋恋于世俗的浮华，乐道自得，立己立人。果能如此，则你们未来的成就，将不止是仅仅具有丰富知识的专

家或学者，而且更是充满爱心与热忱能够真正实践中国传统师道的教育家。

（一九六七年十二月十日于政大）

前言

去秋今春，两度应刘白如先生之约，在政大教育研究所讲述道佛两家学术思想与中国文化。初拟以最短时间，有限范围毕其事。孰知言难局约，枝触多端，繁芜散漫，不得中止。两次讲辞之半，又经《大华晚报》披露，致使爱憎之者，函电催梓全文，欲了知其究竟。秋初，白如先生远游前夕，犹以速印为辞。且杨管北先生亦愿印赠送本三千册，乐为之助。乃冒溽暑深宵，匆匆整理讲稿付梓，纰漏错谬，情多惶恐。居常有意贯串儒释道三家源流，叙述其与中国文化上下数千年之通论，然默计时间与篇章，若非尽多年之力，穷数百万言之辞，难概其要。自忖学养未逮，动遭悔咎。况人事丛脞，日不暇给，每又为之辍止。傥天假以年，或于晚岁成之，亦未可必也。本书所述，仅举其端倪，就正大雅而已。且在酷热清稿其中，适逢内外诸多障难，幸而有成，实得力于林登飞、汤宜庄、徐芹庭、孙毓芹、宋今人、汤珊先诸君之力，并此致谢，以志念也。

一九六八年岁次戊申中秋南怀瑾志

目　录

出版说明
举办宗教哲学专题讲演的旨趣（代序）
前言
禅宗与佛学
一、佛学与中国文化的因缘
二、佛学内容简介
（一）印度文化的背景
（二）印度上古的形势与国情
（三）释迦出家成道对于人类世界的贡献
1. 建立师道的庄严
2. 破除印度传统的阶级观念
3. 归纳印度上古传统宗教的轮回之说
4. 开拓宇宙观与世界观
5. 调和裁定形而上的本体论
（四）大乘佛教和小乘佛教
1. 小乘的思想
2. 小乘的实践
3. 小乘的求证方法
4. 大乘的思想
5. 大乘的实践
6. 大乘求证的方法
三、禅宗概要
（一）有关禅宗的史迹

1. 禅宗所谓“教外别传”
2. 禅宗的禅
3. 达摩大师初传的禅宗
（二）初唐以前禅宗开展的影响
1. 关于六祖的开悟
2. 关于“不思善，不思恶”的问题
3. 关于“不是风动，不是幡动，是仁者心动”的问题
（三）唐初禅宗兴盛的大势
（四）研究禅宗的几个锁钥
1. 时代方言的注意
2. 几个重要术语的了解
3. 研读禅宗典籍的重点
4. 必须具备禅学与文学的素养
（五）禅宗的中心及其目的
1. 禅的目的与涅槃
2. 宋元以后注重参禅的禅风
3. 元明以后禅宗的三关界说与参禅的境界
（六）禅宗与理学的关系
（七）禅宗与中国文学
1. 隋唐以后文学意境的转变与禅宗
2. 禅与文学的重要性
四、禅宗丛林制度与中国文化教育的精神
（一）佛教原始制度的简介
（二）禅宗丛林制度的由来
1. 丛林的规模
2. 丛林的风规
3. 丛林以修持为中心的禅堂

4. 丛林与中国文教
结论
道家与道教
一、道家学术思想与黄老、老庄的渊源
（一）道家与黄老
（二）道家与老庄
二、隐士思想与道家
（一）上古历史传说上的反证
（二）孔子与隐士的思想
（三）隐士与历史政治的关系
1. 历史上畏惧“隐士”思想的反面
2. 历史上尊重“隐士”思想的正面
三、方士的学术与道家
（一）有关原始自然科学
（二）有关阴阳家演变为人文科学
（三）有关理论物理科学
四、关于道家方士学术思想的渊源
（一）上古传统文化与周代的道术
（二）战国时期北方齐鲁燕宋的文化背景
（三）战国时期南方楚国的文化思想
五、道家与道教学术思想的内容
（一）道家与道教的天人宇宙说
1. 关于阴阳的观念
2. 关于五行的观念
3. 关于天干和地支的甲子观念
（二）道家神仙修炼的学术思想
1. 道家与道教对于人生意义的估价

2. 方士思想的影响
六、汉魏以后的神仙丹道派
（一）丹经鼻祖的作者魏伯阳
（二）方士医学与易象数合流的炼气养生术的丹道
七、道家与道教宗祖人物思想的略论
1. 儒道不分家的“天”字的含义
2. 儒道不分家的“道”字的含义
（一）老子
1. 老子思想的天道无为与自然的观念
2. 老子对于仁义与圣人的观念
3. 有关老子政治思想的误解
4. 老子被人陷害为阴谋权术的教唆者
5. 老子政治思想的重心
6. 老子摄生养生的学术
7. 道教《清静经》
（二）庄子
1. 《庄子》的寓言
2. 《庄子》的《逍遥游》与内七篇
3. 《庄子》外篇的风规
4. 《庄子》内篇养生学与方士神仙的因缘
（三）战国时期阴阳家与方士的声势
1. 驺衍阴阳学说的动机与目的
2. 阴阳学说的内容
3. 驺衍地球物理的思想
4. 齐国学术的风气
（四）秦汉之际燕齐方士与神仙的思想渊源
1. 秦始皇与封禅

2. 汉初的神道与神仙
3. 汉魏以下道家学术思想的内容概略
八、道教
（一）汉末道教形成的因缘
（二）魏晋以后的道家与道教
1. 唐代的道教
2. 宋元明清的道教
九、道家及道教思想与中国文化的教育精神
《禅与道概论》后语
南怀瑾先生著述目录
返回总目录

禅宗与佛学

一、佛学与中国文化的因缘

讲到佛学与中国文化历史的因缘，首当提出中国文化的界说，分为三大阶段。第一阶段：自三代前后，中国传统文化渊源以伏羲画八卦而建立《易经》天人之际的文化为基础，是属于原始的、质朴的、科学而哲学的文化；经过夏、商、周三代的演进，便形成以易、礼为中心的天人思想。第二阶段：由于传统文化的分化，到周、秦之际，产生诸子百家学术思想互为异同的天下，复经秦、汉前后的演变，渐次形成儒、道、墨三家学说思想特立独出的形态。第三阶段：再经魏、晋、南北朝的演变，产生隋、唐以后儒、释、道三家鼎峙，随时变易互为兴衰的局面。从此历宋、元、明、清，讲到中国文化，便以儒、释、道三家并举为其中坚代表。好像中国的地理河流，北有黄河，中有长江，南有珠江流域，综罗交织而灌溉滋茂了中国文化生命。所以讲到中国文化，实在不可偏举，我们身为中国人，更不能不了解自己文化的真相。尤其中国文化的哲学思想，与西方文化哲学，基本大有不同；如果说中国有哲学思想，却不是独立的专科，中国的哲学，素来是文（文学）哲不分，文史不分，学用不分，无论研究中国哲学或佛学，它与历史、文学、哲学、为政四门，始终无法分解，等于西方的哲学，与宗教、科学和实际的政治思想，不能脱离关系，是有异曲同工之妙。

由以上所举，要知秦、汉以后，儒、道两家学说思想的互相隆替，以及佛教文化输入的前因后果，便须了解两汉思想学术演变的原因：两汉的学术思想，始终是儒、道两家思想的天下；墨家思想在汉初已经融化为儒、道的附庸，并无特立的藩篱。西汉初期，因为政治领导与社会的趋势，道家思想最为流行，历史上有名的“文景之治”，完全倾向道家黄、老之术，这是时代的需要，也是汉初政治原则上的必然趋势。从此道家学术思想，便在中国历史上形成一个定则，凡当拨乱反正的时代，必定需用道家学术为领导，到了天下太平，便“内用黄老，外示儒术”。这个原因，留待讲述道教学术时，再加说明。西汉以来，因为道家学术思想的盛行，于是法家、阴阳家、杂家等思想，也都托足道家门庭，依草附木而欣欣向荣，及其流弊所致，便造成西汉阴阳家的五德终始，以及谶纬（祇祥）的迷信风气，王莽的叛乱、光武的中兴、汉末三国的局面，无一不在谶纬的观念中而构成政治治乱的心理因素；因而有汉末道家的隐士思想，与墨家变相的游侠思想结合，产生道教的雏形，便与佛教学说互相推排，而又互相融化。

同时两汉学术思想，自经汉武帝与董仲舒辈的提倡，“罢黜百家，一尊于儒”，使孔、孟、荀以来之儒家思想，一变而为两汉经师儒家的天下，于是训诂、注疏与各主一家的传经风气，弥漫朝野，由学术思想的权威经师、博士、与选举孝廉、拔用贤良方正的制度互相交错，而造成东汉后期的世家阀阅（门第）的弊端，以致形成党锢之祸，使学术思想与政治因素，互为表里而促成政治社会的乱源。汉初承战国与秦室的变乱，文化学术凋敝已尽，西汉传经与注疏的工作，实在甚为重要。但自东汉末期，注疏传经，已经流于支离繁琐，藉此从事学问而博取功名，则为唯一工具，如要真实寻出天人文化思想的奥义，已如强弩之末，势已不能透过纸背了；所以两汉学术，一到三

国阶段，便相当空泛而黯淡，恰在这个时期，佛教学术思想，挟新颖玄奥的哲学，源源输入，因此而形成魏、晋、南北朝学术思想的形态。

关于魏、晋、南北朝文化的颓废与新运，一般多归过于三玄之学的勃兴，与清谈风气的腐败，其实，如果了解两汉历史文化的演变，对三玄之学与清谈兴起的原因，就不会诿过于少数读书人，如何晏、王弼之流了。在中国历史上领导学术思想的转变，少数有识之士，固然可以开创风气，但真实形成力量的，仍然属于实际政治的领导人物，孔子推崇尧、舜、禹、汤、文、武、周公，固然是如此，后世领导方向的正确与否，还是不能例外；初唐君臣，领导学术思想，而启发佛、道两教，宋初君臣，领导儒家而产生理学，后来明、清两代，无一而不如此，所以说学术风气的转移，在于一二人者，绝不是少数坐议立谈空言之士可以做得到的。总之，魏、晋三玄之学与清谈风气的形成，它的偏向，既不是老、庄思想的罪过，也不是佛学般若谈空说妙的错误，细读历史，便知是由于魏武（曹操）父子（曹丕、曹植）的文学情调所影响，何晏、王弼都是少年贵族，恃宠气骄，既不能从事絜静精微的学问，又不能作疏通知远的工夫，而以老、庄思想的风流外表，互为三玄注解，那是文学的哲学的必然结果，所以从纯粹的哲学立场看魏、晋、南北朝的思想，除了佛学以外，所谓三玄之学，只是文学的哲学而已，由玄学再变而有清谈的风气，由清谈而造成无用之用，置天下国家事于风花雪月之间，那是势所必然的结果。

同时，佛教学术思想，又因两晋、南北朝西埏氏族的崛起，互相争霸而入主中原，于是推波助澜而使佛学东来的洪流，源源不绝，因而奠定隋、唐之间中国佛教，与中国佛学成长的根基。或有认为南北朝间佛学的输入，是凭藉西埏氏族的武力入侵而注入，等于清朝末期

西方宗教向中国的传教情形一样，这个问题，在中国历史资料上，非常明白，不可混为一谈。事实上，南北朝之间西埵氏族的入侵，因为他们文化根基过于浅薄，本来便毫无文化思想的可言，与宗教政治，更不相干，只是一种盲目的凶顽残贼而已，后来如石赵、姚秦的作为，全赖感染佛教的教化，而稍戢其淫威，他如北魏的情形，更因受到佛学的熏陶，而融会接受儒、道二家文化的结果，那是史有明文，毋庸争议了。总之，南北朝的佛学，因为与中国儒、道两家文化的互相融会，奠定隋、唐以后中国文化与中国佛学勃兴的阶段，西域来中国的名僧如佛图澄、鸠摩罗什等人，无一不是英睿特出之士，而毕生致力于佛学文化事业，对中国文化思想的贡献，都是功不可泯，无可厚非。

此外，在人物方面，如因译经事业的关系，发明中国的音韵之学，便有以此名家的沈约，因佛学的译述而启发文法，即有著作《文心雕龙》的刘勰，又如云冈石窟，与唐代敦煌壁画，以及音乐、诗歌、艺术等的发达，无一不与佛学有关。但必须记得，自东汉以来到隋、唐之间，由印度佛教思想吸收成为中国文化的佛学，其间经历艰难困苦、错综复杂的过程，约有四五百年的时间，才形成唐代的文化。温故而知新，现在要谈中西文化的融会贯通，虽然时移势易，加上现代科学工具的发达，但无论如何，也不是在短时期内，或一个世纪中便可望其成就的，所以我们生在这一时期的知识青年，对于当前中国文化的趋势，与自身所负国家民族历史文化的责任，更须有所警惕而加倍努力。

至于隋、唐以后，儒、释、道三家学术阵容的形成，当然有其历史背景，远因已如上述，近因则另有新的面目：（1）由于唐室李氏宗亲的关系，自唐太宗以来，即诏定道教为国教，尊奉李老君为教主，

因此而奠定道教在唐代政教上的根基。（2）又因为唐室君臣，醉心佛学，故虽尊奉道教，实则佛、道并重，但在人事地位上，略加分别而已。（3）自初唐开国将相，多数为文中子王通的门人，而王通讲学，对于儒、释、道三家学说思想，择其善者而从之，素来不分畛域，因此，一般读书人，号称儒者的知识分子，多已有儒、佛不分，儒、道无别的学术思想；即使如中唐以后，一位得力于墨家，而以文章名世，号称为儒家正统的韩愈，虽闹过史称排佛的大事，其实，还是后人正反双方的渲染过度，细读韩愈排佛的文章，与历史的事实，他当时只是对于佛教制度与某一类佛教徒的不满，并非对佛学本身多有攻击。而且自韩愈以后，直到宋、元、明、清几代理学家们的儒者，排斥佛教最力的理由，就是说它废弃伦常，无父无君的出家制度，此外，少数有关佛学的批评，到底都是门外汉的外行话，无足轻重。如从深入的角度来看，韩愈排佛，于佛教毫无损失，所以当代名僧禅德，极少出来说话，真正打击宗教本身的，往往出于宗教徒的自身，这是古今中外不易的定例，凡为任何宗教的人士，应当深省。

唐代佛学的勃兴，影响中国文化每一部门，直到后世而普及日本与东方各国，约有三大原因：（1）由于天下太平，社会安定，佛教人才辈起，创立中国佛学各宗义理，因此而普遍影响唐代的中国文教。（2）因南顿北渐的禅宗风气，普遍宏开，唐代文学与所有文化学术，如蜜入水，如盐加味，随处充满禅意的生机，同时因百丈禅师创立丛林的寺院制度，使佛教十宗学派，一律托庇宇下，奠定中国佛教与中国佛学的特色而照耀古今中外。（3）因玄奘法师自印度留学回国，翻译佛经事业的影响，以及佛学唯识法相的迻译完成，使中国文化中的宗教哲学思想，确立逻辑的思维体系，因此而与儒、道两家，左右逢源，互相吞吐诸子百家之长，而构成中国文化三大巨流的特质。

物壮则衰，事穷则变，佛学禅宗经晚唐五代以后，它的蜕变与转向，也是文化历史的必然趋势，所以一到宋初，由于开国君臣的崇尚孔孟学说，于是读书人士当然是儒家之徒的知识分子，便在有意无意之间，吸收隋、唐以后四百年来佛学修养的精神与方法，摇身一变，而产生理学濂、洛、关、闽的门庭。理学家们讲学的方法与作风，书院制度的规模，无一而不从禅宗形态的蜕变，平心而论，要说宋、明理学等于儒家的禅宗；佛教禅宗，例如佛家的儒、道，实在不算过分，但这只是言其形式，如究其实质内容的异同，就大有分别了。禅宗、理学，经过两宋二三百年的互相推排，及其末流，同时皆趋没落，禅宗有默照（沉默）邪禅及狂禅的混杂，理学有朱、陆尊德性与道问学的纷争，一逢元朝武力入侵，挟佛教密宗的喇嘛教的卷入，便使亦儒亦佛的两家巨室，就都生出支离破碎的蔓草荆棘了，从此使明代三百年来的文教，笼罩在一片不是狂禅的理学，即是理学的狂禅的气象之中。虽然有王阳明创立履践笃实的良知良能的学说，但依违儒、佛之间，毕竟大有问题存在，因此使明末、清初的大儒们，讥为“圣人满街走”、“平时静坐谈心性，临危一死报君王”等，确有原因，并非纯属意气用事，清初佛学与禅宗，虽有雍正的再度提倡，但因既定的国策，始终以外崇喇嘛教而羁縻西北边垂，故亦一蹶不振，无能为力了。

总之，由于以上的简述，对于佛学与中国过去文化历史的因缘，大概已可了解其重点了。

二、佛学内容简介

（一）印度文化的背景

佛学，为释迦牟尼建立教化的内容，从佛学观点来讲，佛教、佛法、学佛三个观念，各有不同的意义；佛教，是佛的遗教，具有宗教性质；佛法，概括佛学的思想学术与所有求证的方法；学佛，是实践佛的遗教，循佛的教导方法去求学。

在中国学术中，对于佛学，有一句习惯的名言，都说“佛学浩如烟海”，由此可以想见佛学内容的丰富，若就学术的角度，用很短的时间，把佛学的重点简介出来，首先须得了解上古时期印度文化的背景。提到印度文化，我们要有一个认识，印度上下数千年的文化思想，始终在宗教、哲学，与各宗教、各哲学的修行求证方法中徘徊演变，乃至现在的印度教，也不例外，所以印度全部的历史文化，也一直在宗教争斗、思想摩擦、阶级不平的状况下绵延续绝。虽然十七世纪以来，有外力的侵入，他们随时随地，仍然利用印度人宗教思想的矛盾，作为控制的法宝。

印度上古宗教的教义，与释迦牟尼先后同时的宗教及各派哲学思想，真如“天花错落，星罗棋布”，实在可作世界上“比较宗教”与“比较哲学”的蓝本，普通讲印度哲学，大约都以六师并举，以说明其六大哲学学派的情形，实际上在已经翻译的中国佛学中，动称异派哲学思想的，约有九十六种之多，虽然全体资料不够，但一鳞半爪，断简残篇，还是有很多宝贵的材料；只是现在国际间讲印度哲学或佛

学，都受十七世纪后欧洲学派的影响，从来不重视中国佛学的资料，致使中外学者，一笔抹煞中国佛学的价值，非常可惜而且可叹。总之，上古的印度哲学与宗教，对于有主宰、无主宰、一元、多元、是心、是物等等的问题，已经无所不具，至于佛教，约当中国宋代中叶，因受异教侵入的影响，完全进入中国，成为中国的佛教，后来印度文化历史的转变，与佛教并不相干，这是应该特别说明，以免误解。

（二）印度上古的形势与国情

释迦牟尼的时代，约当中国春秋前期，关于他住世的准确时期，向来为古今中外学者所争辩的焦点，从世界文化历史的角度来说，在这个阶段，先后不出一个世纪，东方西方的历史演变，虽然都是一片紊乱，但却哲人辈出，蔚为奇观，中国有老子、孔子等人；印度有释迦牟尼的哲人僧团；希腊有苏格拉底、柏拉图等人，都是影响后来人类文化垂数千年之久的人。

当那个时期，我们的历史，固然为分封诸侯，建立地方王国的制度，可是还有中央一尊的周天子高高在上，君临天下；而印度正是数百个国家争权分立，并无一个一统天子的帝王局面，释迦牟尼身为王子，秉绝世的睿智，承受宫廷教养，少年博学多能，由于他亲身目睹当时印度的战争残杀，与观察生物世界弱肉强食的痛苦，要想为天下苍生寻求一个真正和平的途径，便毅然出家，遍寻远古哲人的遗教，以求得到宇宙人生的真谛。他出家以后，参访过传统婆罗门教的修证方法，与其他各宗教、各学派出世苦行的修道生活，结果认为都是不究竟的学问，便独自经历一番苦行修证，从十九岁出家，直到三十二

岁才开始弘扬他的教化。现代学者，对他犹如对孔子一样，或有认为他是宗教的教主，也有认为他是哲学家或教育家，其实这些尊荣的头衔与地位，对于释迦牟尼都无所谓，一个真正的圣哲，决定漠视世间的虚荣，敝屣帝王的尊荣而不顾，同时又动称古佛与他佛，可见他并不想以教主自居，至于由他的教化而变为一个宗教，又登上教主的宝座，那都是后世再传弟子们的事情。我觉得所有宗教教主们，大多数都是抱着如此胸襟的，譬如老子被人拉上道教教主太上老君的宝座，又何尝是他“不知所终”，或骑青牛出函谷关的初衷呢！与其说释迦牟尼创立佛教而为教主，毋宁说，他裁集印度上古传统文化思想的大成，而阐扬其特立独行的文教精神，更为伟大而隽永有味。

（三）释迦出家成道对于人类世界的贡献

现在我们归纳释迦出家成道，与宏扬教化的要点，约有五个重心，分述如次：

1. 建立师道的庄严

指导以慈悲为怀的君国之道。释迦考虑自己可以做一个不世的英雄，统治印度的天下，但英雄能够征服天下，不能征服自己；况且人类历史，始终向变道的途径演变，毕竟不能千秋万代保持一个永恒不变的王权；他要建立一种文化思想，可以做为万世的准绳；他要征服自己，达到成就内圣的要求，便要“离情弃欲，所以绝累”去出家求道了。结果他所愿得偿，建立了师道教化的庄严，赢得古今中外、千

秋万世的敬仰，依照现代人惯用的经济价值观念来讲，他从事万代教化的价值，比他终身数十年为王称帝的价值，诚然不可以道里计。依循他所建立师道的效果，在后来数百年间，便有印度名王阿育王的功绩出现，成为印度历史上文治最光荣的一页，相当于孔子学说，形成西汉初期的文治；但我说相当，并不就是同样，有关师道庄严的教化精神，与大小乘所有戒律的仪范，可与中国传统文化中的《礼记》，相互呼应，也是人类礼义与法律哲学的基本精神。唐、宋以来比较客观的学者，每引释迦与孔子比论，认为孔子若生在当时的印度，必如释迦的作为，释迦如生在当时的中国，必如孔子的行径，所谓“东方圣人，西方圣人，此心同，此理同，其揆一也。”

2. 破除印度传统的阶级观念

提倡平等及于众生。印度历史，自古至今，向来便有极其严格的阶级观念，通常所谓第一阶级的婆罗门（传统婆罗门教的僧侣）、第二为刹帝利（传统掌握军权的武士）、第三为吠舍（从事农牧商等人）、第四为首陀罗（从事贱役者）。释迦成道以后，极力宣扬一切众生性相平等的观念，不但认为人类是平等的人类，而且认为凡有血肉与具有灵知之性的生物，乃至天人之际，一律称为众生，大家在本性的道体上，本来都应该是平等的，人果然不应该以非礼的恶意侵害他人，同时也不应该为自私而残害一切众生；人与众生，如如之性，本自平等，所以人人为善去恶可以成佛，一切众生与天人，为善去恶，亦可以成佛。这是儒家的思想，“民吾胞也，物吾与也”，乃至理学家所提倡的“人人可为尧舜”的观念，实为同出而异名，他教理的物我一如，众生平等的说法，可谓是耀古腾今、彻底平等的思想，同时他以身作则，在他亲身领导学者集团的僧侣中，无论出身贵贱，

一律平等，唯德行而重。也许有人认为既说平等，就会流于是非不辨，善恶不分，这可不能误解，释迦说的是性（体）相（用）本体的平等，至于达到平等的境界，仍然须要善恶的分野，与为善去恶的修养，所以为除恶而向善，为去恶人而为众善的作为，正是莫大的功德，并不自相矛盾，这又与儒家所说的“汤武一怒而安天下”的意义，大有殊途同归的旨趣。

3. 归纳印度上古传统宗教的轮回之说

建立三世因果、六道轮回的生命现象论。由于“物我一如，性相平等”的根本观念，与为善去恶的方法，而达到“一如”与“平等”的境界，当然就涉及众生生命的来源问题，他用归纳的方法，并列生命的种类，大体约分为六道：所谓天道、阿修罗道（界于天魔之际）、人道、畜生道、饿鬼道、地狱道的六类。一切众生，由于思想与行为善恶程度的多寡不同，而互自沦为六道当中的生命现象，人能为善而生天，亦能为恶而变为畜生、饿鬼、乃至堕入地狱；但天如忘善动念为恶，亦可互变为阿修罗，乃至旁入他道，于是认为这个宇宙世间所有众生生命的异同现象，都由于心意一念之间的善恶而互变，相似于道家物化宇宙的理论（相似不即是全同）。故一念的善恶，与起心动念的行为，积微末而成为显著，便构成三世因果的理论；所谓三世，是指时间的过去、现在、未来，有过去的因，累积而成现在的果，由现在的因，累积而成未来的果，未来与过去，又如循环的无尽，所谓轮回，便是指此周旋动转的意义，于是便建立一个三世因果，六道轮回的学说体系，相同于《易经》的“积善之家，必有余庆，积恶之家，必有余殃”，以及“善不积，不足以成名，恶不积，不足以灭身”的道德因果观念。

4. 开拓宇宙观与世界观

印度上古的宗教与哲学，凡是涉及形而上的问题，自然就会触及天人之际的探讨，虽然他们思想学说的终极，最后都自归入于天道，但各宗派所崇奉的天道，纷纭不一，于是便有一尊与泛神的冲突。释迦学说，归纳天人之际，而有三界的区分，所谓欲界、色界、无色界，统名谓之三界；欲界的天，包括上至日月以外，下及人与畜生、饿鬼、地狱，日月运行之际的天，仍属欲界之中，所谓欲界，是指这一界内的众生生命，都从欲爱（男女饮食）而来，广义地说，有色、声、香、味、触的五欲之乐；狭义地说，有笑、视、交、抱、触的行为。欲界之中，共有六重天界，其中所谓忉利天者，包括三十三天的分布，随时互易其主，在欲界中的人道世界，约分东南西北四洲（部分），我们人类的世界，是属于南瞻部洲的一部。这个世界的总名，叫做娑婆世界，娑婆，有堪忍、缺憾的两重意义；堪忍是指这个世界上充满缺憾，甚多苦难，而人与一切众生，不但能忍受其缺憾与许多的苦难，而且仍有很多的人们，孜孜向善，所以值得赞叹，如果世界上没有缺憾与苦难，自然分不出善恶，根本也无善恶可言，那应该是自然的完全为善，那就无可厚非，无所称赞了。欲界天人之中，各有主宰，超过欲界以外的，便是色界，色界的众生，但有情意而无欲，相视会心一笑，就会生出生命的成果，他有十八重天，属于修习静虑禅定境界众生所生的果位，色界的最高天，为色究竟天，有大自在天为其主宰。超此以外，便是无色界，计有四重天，为修习静虑得果者所生之处，但有意识，而无情欲的存在，统此三界之中，为其主宰者，又名为大梵天，由此简略说来，释迦区分天人的界限，约有六十重天，统名谓之三界，仍然属于六道轮回的范围。

这个三界的宇宙世界，是以一个日月所照的太阳系统为单位，由人间世上至日月，以及三界所属天中，时间的实际与观念，各各自有不同，例如月中一昼夜，等于人间半个月；日中一昼夜，等于人间一年，于是分别宇宙世界的时间，繁细到难以算数，总之，他的宇宙观是无限的、扩大的宇宙观。他的世界观，是以一个日月系统做为一世界的单位，累积一千个日月系列的世界，名为一个小千世界，累积一千个小千世界，名为一个中千世界，累积一千个中千世界，名为一个大千世界，他说如此三千大千世界，在这个无垠无限的宇宙，多至如河沙数量，不可计算，由此反观人间多欲众生的纷纷扰扰，真是渺小得可怜。释迦既说出三千大千世界的三界宇宙观，以统摄印度上古的各宗教与各派哲学的天人思想，开拓人智胸襟的领域，至于天文数字不可能及的境界，反之，分析物质微尘的精细，又深入到最后无形无相的微妙，因此使往古来今各派哲学思想的内容，实在难与其互比丰富与充实。

5. 调和裁定形而上的本体论

印度上古的宗教哲学，与各派哲学思想，对于宇宙生命来源的争论，不但众说纷纭，莫衷一是，而且各用因明（逻辑）的根据，建立学说的体系，但始终不离有主宰、无主宰、一元的、多元的、唯心的、唯物的范围。其实，综合古今中外世界人类文化最基本的探讨，仍然不外这些问题，几千年来的时间，全世界的人类，由宗教到哲学，由哲学到科学，对于人类自己切身的生命来源问题，仍在寻求、迷惘、争辩之中，看来真是人类文明的一大讽刺。

印度上古宗教哲学，对于宇宙人生生命真谛的追求，各自别有见地，各自别有安心立命的方法，而且都认为已经得到清净解脱的究竟法门；有的认为最后的灵性与大梵合一，便是至道；有的认为灭绝情欲与思虑，便是究竟；有的认为不用感觉而保持灵性的不昧，不用思想而不失灵知，便是大道；也有认为人死如灯灭，只图目前的享乐，就是真实；甚之，有人认为我已得到最清净的解脱境界的涅槃，凡此种种，不胜枚举。释迦宣扬教化，对于这些问题，作了一个调和裁定的结论，他认为宇宙万有生命的现象，都是因缘集合而生，其中并无一个能主宰的作用，缘生而起，缘尽而散，而宇宙生命最高（或最终、最初）的功能，是心物同体的；如果你用宗教的观念，从神圣的角度去看，也可以称他作佛、或天、或主、或神、或任何种种超人格化的神圣称呼；如果从理性的角度去看，也可以称之为性、或心、或理、或道、或法界等称呼；倘使从人类习惯观念的角度去看，也可以称他为法身，为生命本源的无尽法身等称呼。总之，从体上来说，他是以空为体的；从相上来说，他以宇宙万有之相状为相的；从用上来说，宇宙万有一切的作用，都是他的起用，他譬如一个大海，海水起的波浪，便如因缘所生的宇宙世界，波浪上的泡沫，便如因缘所生众生各各形成的个别自身，虽然波浪泡沫现象各有不同，始终不离一个水的自性，但譬喻只限于比喻，譬喻并不就是本体的自性。

众生世界，因为不能证到自性本体的究竟，便舍本逐末，而各各执著自己的所见、所知处，认为那就是究竟，于是各依主观，形成世间的差别知见，其实，主观、客观，同属于思维意识的分别作用，思维意识的所知所见，自身本来就凭藉着身、物世界的因缘而起作用，它的本身便是虚妄不实，不足以定真理的有无，存在与否；只要人能从自心寂静思维意识上去做工夫，渐渐就可了知身心的作用，也如现象世界一样，变迁无常，虚妄不实，从此节节求进，层层剖析，尽人

之性，尽物之性，达到身心宇宙，寂然不动的如如一体，不住于有，不落在空，便可证得宇宙人生的最初究竟。释迦又另命名它为“真如”、或“涅槃自性”、或“如来藏性”；“如来”，广义地说，便是宇宙生命本体的别名。所以他认为说空、说有，都非究竟，唯一的方法，是达到身心寂静，再在此寂静中去求证，但它是“不可思议”的；所谓“不可思议”，是修证方法上的术语，认为不可用习惯的意识思维去思想、去拟议，便可以到达的，因此“不可思议”一词，不可错作“不能思议”的误解。

（四）大乘佛教和小乘佛教

说到释迦学术思想的内容，也就是通常所谓佛学的概要，依照一般习惯，都以大乘、小乘来区分，中国的佛学与佛教，乃大小乘并列，而且比较偏向大乘，现在流行于西方的佛学，大多数只注重小乘，认为那是原始的佛教，尤其东南亚各国的南传佛教，大体都是以小乘为主的，以下先用比较简要的途径，从思想、实践、与求证方法三个项目来说明小乘佛学。

1. 小乘的思想

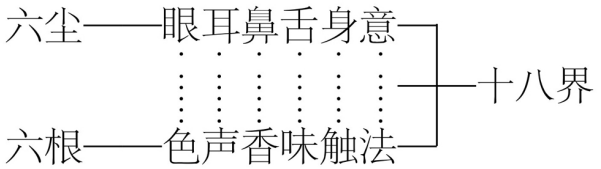
有关分析身心而得的归纳名词计有：五阴、三毒、六根、六尘、十八界等名相。

五阴：一译作五蕴。阴与蕴，都是代表阴暗与蕴藏的意义。五阴包括色、受、想、行、识五项。

色阴：包括有所表示的如颜色与长短、虚空，乃至无所表示的，如抽象幻觉等等，中文的色字，有时代表男女之色，但佛学中极少采用色字来代表男女色欲，总之，色阴，是包括物理与生理身体的四大种性，所谓四大，就是地大（坚固性的实质）、水大（流动性的液体）、火大（热能）、风大（气化）。受阴，指生理的感觉与心理的反应。想阴，指思维意识的思想作用。行阴，指身心本能运行活动的动能。识阴，指心灵作用的精神本质。

由人我身心与物理人事世间所起的心理基本罪恶，便有所谓贪、嗔、痴的三毒，隋唐以前旧译也有称为淫、怒、痴的。由三毒所生的差别罪恶，便有三种心理的罪过，即贪、嗔、痴；四种口舌的罪过，即妄语、恶口、两舌、绮语；以及三种身体的罪过，即杀、盗、淫。

佛学既概括人们身心的作用，叫做五阴，同时又分别身心与物理世界的关系，构成六根、六尘与十八界：



（此中唯有意的思维法则，属于心理的，余如身体所生的感触等等，都是属于生理与物理的作用。）

有关于人生观与世界观的，计有四谛、十二因缘。

四谛：即为苦集灭道四者。是说人生世界，一切皆苦，纯苦无乐，而众生无知，反取苦为乐；归纳其类，分为八苦，即生、老、病、死、求不得、爱别离、怨憎会、五阴炽盛等，这就叫做苦谛。因为众生自寻烦恼，以采集苦因而成苦果，误以为乐，这就叫做集谛。

如欲灭去苦因苦果，达到离苦得乐，这就叫做灭谛。因此必须要以求证道果，升华人生而得达究竟的法门，这就叫做道谛。

并且以人世事物，一切都是变迁不定，根本没有永恒，所以名之为“无常”。人生一切，纯苦无乐，因此名之为“苦”。一切皆空，所以名之为“空”。而且分析身心，乃至世界，其中毕竟没有我的存在，所谓世界身心，但为我的所依，并非我的真实，又名之为“无我”。因此综观人生世界，名为“无常”、“苦”、“空”、“无我”。

十二因缘：首先从无明开始，无明就有不明根本，不知其所来的意义，普通人们对于生命或心灵意识活动的泉源，都是一本糊涂，不明究竟，反之，就是明白觉悟而得其究竟了，可是一切众生，都从无明而来，所以姑且裁定以无明为开始的因。首因无明而发生第二相互关系的行，行就是动能的意思。第三因行而有识的作用，识是基本能思的潜力。第四因识而构成名（抽象的观念）色（实质的生理与物理）。第五因名色而生起眼等六根与色等六尘进入的现象。第六因六入而发生接触的感觉。第七因触而引起领受在心的作用。第八因受而发生爱欲的追求。第九因爱而有求取的需要。第十因取而现有的存在。第十一因有而成生命的历程。第十二因生而有老死的后果。复因老死而转入无明，又形成另一因缘的生命。

无明循前列循环因缘的次序，而互为因果，因此生生灭灭，如环的无端无尽，虚妄相续，建立一个幻化的人生世界历程的现象，同时，又用这一法则，说明物理的，与过去世、现在世、未来世三段时间中，生命延续的法则，扩而充之，又可用在对于时间、空间的解释。

总之，小乘佛学对于人生世界的观点，正如一般宗教相似，纯粹从出世思想的立场，看世界，是一个痛苦烦恼的世界；看人生，是一个悲观罪恶的人生，因此要求出离世间，要求解脱人生，而求得清净寂灭的涅槃道果；其行为思想，如中国道家的隐士，其偏向有点类似杨朱，所以也为中国文化中另一类的精神相近，自然而然被承受下来而成为中国佛学的一部分。

2. 小乘的实践

以持戒、修定、修慧为次第三学的基础，终于达到解脱，与解脱知见的究竟。所谓戒律，有出家的男众与女众，不出家在俗的男众与女众种种项目的差别，基本戒条，也就是人类公认的不杀、不盗、不淫、不妄语等等的美德，是以戒律的作用，与中国文化的《礼记》精神：非礼勿视、非礼勿听、非礼勿言、非礼勿动，极其相似；其他细节条文，有关于仪礼，以及防微杜渐的操守，又与墨子的素丝染色之叹，与节俭其行、高尚其志，互相类似，除了其中一部分，因时因地的异同，尚有可议之外，实在是澡雪精神、砥砺操行的道德准绳。

3. 小乘的求证方法

以禅那为主，梵语禅那，有译为中文的静虑，但静虑是从大学的知、止、定、静、安、虑、得的取义而来，且又稍有出入，禅那包括瑜伽与观慧，是一种变化气质，锻炼身心的方法，大乘的禅定，与后来中国佛教禅宗的禅，又有异同。禅那的方法，有从一心一德的信仰坚定入手；有从生理的安那般那（调理出入呼吸）入手；有从洗心休息入手；有从心理的观念慧思入手；有从念诵秘文入手，所谓方便法

门，不一而足，综合其修证工夫程序的分类，不外四禅八定，又称为九次第定；四禅包括四定，统名为四禅八定，加上得阿罗汉极果的灭尽定，更名为九次第定。

初禅，心一境性、定生喜乐：所谓心一境性，就是指从某一种方法入手，初步到达心境宁静，统一精神与思虑，集中一点，没有另一纷杂的思念歧差，渐渐引发生理上生命本能的快乐——不同平常欲乐的感觉，与心理上无比的喜悦——不同平常情绪上的欢喜。由初步入手到达这个过程之中，便已经历一般所说打通气（生理本能的活动）脉（神经系统）的程序，才能到达心境宁一的境界。二禅，离生喜乐：再由此进修，心境的宁静，更为凝固，喜乐的境界，更为坚定，有脱离身心压力苦恼的觉感。三禅，离喜得乐：由前所引发心理上喜悦的经验，已经熟悉而安谧，成为异乎平常的习惯，唯有乐境的存在。四禅，舍念清净：以上三个禅定的过程，仍有感觉意识的作用存在，到了四禅的程度，舍除感觉而达到无比寂静的境界，才为究竟。除了这四种禅的境界以外，有四种定境：色无边处定，是在光景无边的情况中，得到身心的宁静。空无边处定，是在空灵无际中，得到宁静。识无边处定，是在从未经验的精神境界中，得到宁静。非想非非想处定，是为超普通感觉知觉的境界中，得到宁静；所谓非想，就是说不是意识思想的情况，非非想，是说并非绝对没有灵感的知觉。至于最后一种阿罗汉境界的灭尽定，是超越平常言语文字的境界，勉强用比喻来说，等于天人浑合，与无边无相的虚空合一的境界。所以小乘最高成就的阿罗汉们，每每到了住世寿命已尽的时候，而预知时至，显现神变，终于“灰身灭智”自称：“我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有。”便泊然寂灭。

由于以上的简介，大概可以约略窥见小乘佛学的情形，他先由学理思想，对于理论上的了解，从实践绝对道德的戒行作起，到达求证禅定而得解脱，其最终的目的，认为可以脱离这个世界生死的轮圈，永远得到住在绝对寂静清虚的道果之中。事实上，这个清虚寂静的道果，是否就是宇宙生命的究竟？是否真能可以解脱生死的轮回？从大乘佛学的观点上看来，都是很大的问题，同时，禅那的境界，释迦也曾说过，这是一种共法，所谓共法，并不是佛法所独特专有的，凡普通世俗的人，与其他宗教，异派学术的人，只要深明学理，努力修证，都可以做到类似的定境，并非究竟了义的法门。他们只知厌离世间，自求适意，解决生命之流的分段作用，自己便认为已经了脱生死，住在寂灭清静的境界上，只是落在偏空之果，等于逃避世间的自私隐士，是一种彻底个人自由的实行者，后来中国的禅宗，称之谓“担板汉”或“自了汉”；所谓担板，是说他用一个肩头背了一块木板走路，只能看到一边而已。

4. 大乘的思想

中国的佛学，向来是大小乘兼修并具，显教密教通行不悖的，尽管从大乘佛学的立场来看小乘，并非究竟的佛法，但学习大乘，仍然须以小乘的戒、定、慧三学作为基础，不但如此，如以乘道来说，中国佛学，等于有五乘的阶梯：第一人乘，学佛先要从做人开始，凡人伦道德，应该注重的事，都须一一作到，以期达到为善去恶，而止于至善的境界。由人乘升华，可以达到第二天乘的进修，天人是从做人的至善而生。第三为小乘的声闻乘，包括厌离世间，修习四谛——苦、集、灭、道的小乘行者。超此以上，便为第四的缘觉乘，从十二因缘的原理，观察世间的缘聚缘散，缘生缘灭，便遗世独立，超然物

外的小乘行者。第五才为大乘的菩萨道，所谓菩萨，是梵语菩提（觉悟）萨陲（有情）的译音，他包括自利、利他以及佛果的自觉、觉他、觉行圆满的意义，如用中文直译的意义来说，菩萨便是“觉有情”，又名为“大士”或“开士”，用现代语来说，便是多情的慈悲救世的得道者，后来中国文学上有“不俗即仙骨，多情乃佛心”的句子，实在是辞藻美丽的恰当写照。大乘菩萨道，复有三种行径：（1）先求自利，如从小乘出世修行等入手。等到自利成就，才来利他。（2）先为利他，后求自利。（3）自利、利他同时并进。总之，大乘的行为，是身入世而心出世的，是以济世救众生为基础的，是可以牺牲自我而救世救人的大乘的观看一切众生，都是与我同体而发生慈悲的愿力，大乘的慈悲利物，是无条件、无要求的，绝对的自发自觉的救世心肠，综合以上两个观念，便名为“同体之慈，无缘之悲”。

大乘思想的体系，是扩充小乘戒、定、慧、解脱、解脱知见的法门，构成六度（六波罗蜜）或十度的层次，所谓六度：（1）布施。大乘思想是以布施入手的，因为一切众生，都是从自我自私的贪求，而造成苦果，大乘以尽其我之所有，我之所属，彻底作为布施，以满足众生的欲望，以感化众生的悭贪；布施又分三种：一为外布施，即以财物身命等做布施，又名财布施；以知识学问智慧等作布施，为法布施，二为内布施，使自己内心放下一切贪欲的心，三为无畏布施，给一切众生以平安、安全、无恐怖、精神上的支持与保障。（2）持戒。从不杀、不盗、不邪淫、不妄语开始，至于起心动机，无一非戒律，大乘的戒律，不但是行戒形戒，实际上，完全为诛心之论的心戒，例如为善的动机而为求名，即犯大乘菩萨之戒，其中运用之妙，实在不是片言可尽。（3）忍辱。简单地说大乘忍辱，有两句话，已可概其大要，即“忍人所不能忍，行人所不能行”，统统为了慈悲救世而出发，而且要做到内心了无忍辱的观念存在，才算忍辱。（4）精进。就

是随时随地，勤奋努力求证的恒心，所以精进，与前面的布施、持戒、忍辱、与后面的禅定、般若为伴侣，无论进修哪一度门，都是须精进不懈方可，它是积极的为善，不是消极的等待为善。（5）禅定。包括小乘四禅八定与九次第定的内容，扩而充之，至于动中、静中，在内、在外，无时、无处、无一而不在禅定中的境界，上至上升天堂而享乐，下至下入地狱度众生，都要刹那不离禅定以自处。（6）般若。般若为梵语，如用中文的译义，等于智慧，但中文的智慧，往往与聪明相通，聪明在佛学上，被称为“世智辨聪”，是由于感官的灵敏，和耳聪目明而来，并不足以代表般若内涵的智慧。般若的智慧，有五项内义：一为实相般若，是证悟宇宙万有生命的本体，与心性根源的智德。二为境界般若，是由心性本能所生起的各种差别境界，包括精神世界的种种现象。三为文字般若，是由智慧所发出哲学的文学，与语言的天才。四为方便般若，是智慧运用的方法，包括所有学术知识的范畴。五为眷属般若，概括由前五度而来的道德行为的德性。以上自布施到禅定五个次序，都是大乘的励行至善之德的基本，由力行善德而至于自启其牖，达到般若智慧成就的极果，所以大小乘佛学的最高成就，都是注重智慧的解脱、智慧的成就，并非盲目的信仰。复由六度成就的扩展，作为利世利人的入世辅翼，便有另外四度的成立。（7）方便善巧。精进自利利他的方法。（8）愿。是对众生永恒无尽的慈悲愿力，所以大乘菩萨为发愿拯救世间，便有“虚空有尽，我愿无穷”，“地狱未空，誓不成佛”的坚誓名言。（9）力。由坚贞不拔的誓愿生起自利利他的伟大愿力。（10）智。终于达到“自觉觉他、觉行圆满”而成佛果的大智度门。

5. 大乘的实践

大乘菩萨道的思想学术，开拓小乘厌离世间的思想，化为积极入世的精神，不但要以出世的心情，跳进人间的火坑地狱去救世救人，而且要救一切众生；不但要度化善人，而且要度化恶魔；不但赞叹笃信佛道真理的善男信女，同时也赞叹凡是具备这种同一真理、同一原则的异宗外道，虽然对于最高见地因有差别而形成说教的方式各有不同，只要是同具慈悲觉世的心肠，认为即同于大乘菩萨道的同行善友，这种以与世无争的出世心情，毫无条件而入世救众生的自愿，正如后世佛教所用的标记“莲花”一样。“莲花”是纯净无污的“圣洁”之花，但它却不生长在高原山顶之上，它要在拖泥带水的秽污烂泥中开花结果。因此讲到大乘所实践的戒律，每每以八万四千条来形容它的繁细，但这非一定的数字，只是表示众生界善恶心理的差别变相，在一念之间，便有八万四千种的差失，由此可知所谓大乘戒律的根本精神，在于心戒，凡是“动心忍性”，起心动念之间的内在动机，有一毫是恶念，或以自私自利而出发，便是违犯菩萨的戒律。唐、宋以后，中国内地所用的菩萨戒，是以《梵网经》为基本，边区西藏地方所用的，是《瑜伽师地论》的菩萨戒为基本，但这两种戒本，都是原理原则的建立，运用之妙，仍在一心。其中有大部分原则，相同于儒家圣贤君子之道，与有道之士的行谊，如与中国传统文化五经中的《礼记》的《儒行》、《坊记》、《表记》、《学记》等篇参照来读，便可了解释迦佛对于人类德行风规的伟大建立，实在令人肃然起敬，油然具信，与其说它是宗教的戒律，毋宁说是人类教育哲学的最高守则。由此可知大乘实践的精神，又迥非小乘戒律可以范围，所以唐、宋以后中国的佛教，采取大小乘戒律并重的方向，尤其偏向于大乘戒行，与南传佛教，大有异同之处，这也足以说明；我们过去的文化传统，不是贸然接受佛学，是先要通过儒、道等学术思想的尺度去称量，然后才确定其价值而皈依膜拜的。虽然如此，我们若拿大乘菩萨的牺牲自我，专为救世而高尚其志的精神来讲，当然是天

人仰止，无可非议，然而实践其道，谈何容易，墨子的摩顶放踵以利天下，早已有人说他“陈义太高”，何况能舍头目脑髓，而有过于墨子者，所以后世笃信儒家学者，便提出“亲亲、仁民、爱物”的仁爱次序，认为才是比较近于人情的救世思想，因此便又有儒、佛行谊争辩的学案。总之，“高山仰止，景行行止”，虽然是高不可攀，远不可及，但取法乎上，也是教化必具的需要，平常有人问我是不是佛教徒，我的答复是：“我无资格做个佛教徒。”有人问我怎样才叫做大乘菩萨？我的举例是：当一个人，在大海茫茫，遭遇台风巨浪而垂死须臾时，你只有一个救生工具，还是诚诚敬敬的送给旁人，当你在患难中，饥饿到九死一生，你有一碗饭，而先送给同饥的旁人，如果有这种心肠，无论你有无信仰，或信仰不同，一律都是菩萨的行径；大乘佛教中有一个故事：“一位孝子向一位修道的菩萨求救，要求他施舍眼睛，作为医治他母亲的药物，而这个菩萨，毫无吝惜地把左眼挖给他。但那位孝子说：你太快了，弄错了，我是需要你的右眼，才能医治我的母亲。这个菩萨听了，迟疑一下，再把右眼挖给他。这个孝子便说：不用了，因为你有迟疑不舍的心，这个眼睛已经作药不灵了。”我们听了这个故事，便可了解牺牲自我，救世救人的行为，是如何的难行！不过，在这个芸芸众生的世间，有不少“慷慨捐生、从容就义”，以及许多舍己为人的事，各色各样，或大或小，却到处自然地充满着大乘菩萨的精神，不能因为他无宗教的信仰，或信仰不同，便认为不是菩萨。至于菩萨戒律的理论基础，明辨是非善恶的动向与方法，尤其精神，如果滥用这种精神，不但于世无补，于人于己无利，甚之，适得其反，那要另当别论了。

6. 大乘求证的方法

关于实践大乘菩萨道的程度次第，分为十位阶梯，佛学的专有名词，便叫作“十地”，在未到达“初地”以前的，还有四个序位，包括四十位的等差。确定“十地”的程度差别，主要在于扩充慈悲心量，以达穷理尽性的极则，配合前述十度的程序而定地次，但这仍属于“见地”的一面，同时还须要有实际工用（工夫与德行）方面的禅定境界，相辅为用，以期达成见证圆满大智大觉成就的佛果。其实，小乘所用求证方法的四禅八定与九次第定，也是大乘的共法，由扩充慈悲心量而达尽人之性，尽物之性的极限，这是大乘菩萨菩提心的慧学，属于“见地”的功德，同时须要配合禅定修证的境界，这是大乘菩萨的实证，属于工夫的“功勋”。但耽着禅定之乐，舍弃大慈大悲的菩提心，或不求“见地”的精进而达到佛果，这是菩萨的堕落。总之，大乘行持修为的原则，是以救世救众生的大愿为其中心守则，以即出世而入世，心自解脱的大智慧成就为究竟，所谓“生死涅槃，犹如昨梦。菩提烦恼，等似空花”。方是大丈夫功成愿遂，无欠无余的天人师也。

此外，大小乘佛学各部主要经典，都以问答的体裁，或记录佛语的方式，反复详尽地说明人生宇宙的真谛，或先从身心寻探而上穷法界（包括宇宙的佛学名词）的究竟，或从法界（宇宙）的本体自性而分析到身心，而始终不外乎求证解脱的目的。隋、唐以后，中国佛学，包括西藏地区的密乘佛学，都自建立一种整理批判的系统，故有天台宗、华严宗、密宗的分科判教而产生中国佛学的体系，虽然各从不同角度的观点研究佛学与佛法，但基本的原则与宗旨，仍然不致分歧太甚，例如：《华严》、《圆觉》等经，是由法界自性的本体而说到身心。《楞严》、《金刚》等经，是由反穷身心而溯源于法界自性。《法华》、《涅槃》等经，是说心、佛、众生，性自不异，只在迷悟之间的一念而转。《大日》、《密乘》等经，是说真妄不二，即

假证真的诚依信立。后来一般习惯，又以释迦过后的后期佛学性宗的谈空，与相宗的说有，总为类别，以般若、中观等学为性宗“毕竟空”的纲要，以唯识法相等学为相宗“胜义有”的枢纽。于是欢喜简捷明了而厌于分析的，便宗奉般若的空、与禅宗的说法融会，欢喜审问而注重逻辑思维的，便宗奉唯识的有、而构成佛学的思致庄严，而与近世传入的西洋哲学、心理学、逻辑等学科，不但可以趋向融通互注之途，而且大有要以唯识含融整理西洋哲学而加以批判的趋势。不过，这个途径与目标，尚在开步走的阶段之中，如何融会东西文化于一炉，使其重新铸造为一新的光明远景，尚有待于现代青年学子与将来的人才去努力完成。

三、禅宗概要

禅宗，是释迦牟尼佛教的心法，与中国文化精神结合，形成中国佛教，融化古印度佛教哲学最精粹的宗派。在佛学中，“禅定”是大小乘共通行持修证的方法，“禅定”的原名为“禅那”，又有中文的翻译为“静虑”，后来取用“禅”的梵文原音，加上一个译意的“定”字，便成为中国佛学惯用的“禅定”。禅宗，虽然不离于禅定的修证，但并不就是禅定，所以又名为心宗，或般若宗；心宗是指禅宗为传佛教的心法，般若是指唐代以后的禅宗，注重般若（智慧）经，与求证智慧的解脱。近世以来，欧洲学者，又有名为达摩宗的，为从印度菩提达摩大师到中国首传禅宗而命名的。

讲到禅宗，自第二次世界大战以后，日本的佛学家们，由于政府的支持，努力向欧美宣扬佛教文化，而且特别宣扬禅宗，因此，现在在欧美各国，提到禅宗的禅学，已成为最时髦最新颖的学问，可是对于禅宗宗祖国的中国，却被遗忘，甚至于轻视，这种现象的造成，实在使我们的心情有难言的沉重，虽为时势使然，岂非人事哉！

但目前在国内外（包括日本）所讲的禅宗，它的偏差趋势，愈来愈有距离，因此，外国人有认为披头（Beattles）嬉皮（Hippie）等等运动，都是“禅”的启示，站在中国文化的立场来讲，实在是莫大的误解；严重地说，也是我们东方文化自取其辱的污点。关于现在所谓禅宗的误解，约有六类：

第一，首先是由禅学名词的成立。禅宗本来是注重于身心行为的实证，与工夫及见地并重，自从一变而为禅学以后，禅宗便成为一种

学术思想，可以与行为及工夫的实证脱离关系，于是谈禅的“口头禅”之风，便大为流行，造成倒退历史，大如两晋的“玄谈”现象。殊不知自隋、唐之际禅宗建立后，历唐、宋鼎盛时期而经元、明、清为止，时间一千余年，地区包括东亚及东南亚各地，禅宗宗风果然大行，有资料可见者，不过两千人左右，而习禅真有成就，亦不过三四百人。何况其中有大成就者，还寥寥可数，何尝是随时有禅，到处有道呢！况且是真实的禅者，除了生活与言辞的机趣以外，其德行修证工夫，都是顶天立地的大丈夫行径，又何尝是徒托空言，而不见之于行事之间的谈士，不过谈谈禅学，总比埋没禅宗聊胜一筹，亦未尝不是好事。

第二，由于东方学者们偏爱老子、庄子思想文学的哲学境界，于是承虚接响，便认为禅宗是受老庄思想的影响。换言之，所谓禅宗，就是融会老庄思想的道家佛学而已。其实，禅宗与佛学，很多名词语句，都借用于老庄与儒家的术语，但那只属于借用而已，禅宗本身的精神，并不因为借用老庄的名言，就认为是老庄或道家思想的加工改装，譬如我们翻译中国文化或佛学，在某些地方，必须要借用外文的宗教哲学的术语，但只能说有类同可通，并不能说这就是外文某一宗教哲学的思想，又譬如我们使用台币，只在某种环境中，借用美金单位做计算的代表，不能说我们就是使用美金的国家。

第三，采用禅宗教授法中的机锋转语，成为变相的高度幽默或讽刺。凡是出言吐语，在模棱两可，可解与不可解之间的语句，认为便是禅境，这实在误人不浅。

第四，认为冥心闭目的静坐（俗名打坐）或沉思默想便是禅宗。于是所谓旁门左道者流，也济济多士，互相标榜如此这般便是禅宗，

所以报纸小广告栏内的各种禅功传授，也便应时而生，成为时髦生意了。

第五，最近美国青年，流行服用一种L.S.D.的幻想药，弄得疯狂浪漫，行为不检，思想虚玄，认为这便与禅宗工夫有同等效力的禅定之药。美国政府虽然禁止出售，而暗中买卖，仍然风行一时。这种药物，本来用于精神病的治疗测验，但一变而与禅宗结合，这真是莫大的笑话。

第六，自第二次世界大战以后，印度的瑜伽术普遍传播到欧美各国。瑜伽强身工夫，也很注重打坐（静坐），于是把催眠术的自我催眠，与瑜伽炼气炼脉的工夫交错，便认为这就是禅，鱼目混珠，指鹿为马，实使不明究竟者，难以分辨。

（一）有关禅宗的史迹

教外别传的禅宗：禅宗在佛教佛学之中，素来被称为教外别传的法门，历来相传，释迦在灵山会上，对着百万人天，默然不说一句话，只自轻轻地手拈一枝花，普遍地向大众环示一转，大家都不了解他的寓意，只有大弟子摩诃（意译为大）迦叶，会心地展颜一笑，于是释迦便当众宣布：“吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶。”这便是禅宗的开始，后来由迦叶尊者为印度禅宗的第一代祖师，阿难为第二代祖师，历代相传，到了第二十八代菩提达摩大师，正当中国南北朝时代印度佛教衰微，大师谓东土震旦（中国），有大乘气象，所以便渡海东来，先从广州上岸，与南朝的梁武帝见面，梁武帝是当时笃信宗教的皇帝，不但虔信佛教，同时也崇尚道教，所以一见达摩大师，便问：“我修造

了这样多寺庙，做了许多的佛事，你看有什么功德？”恰好达摩大师以传佛心印，肩负宣扬正信佛教的心法使命，便老老实实答复他说：“并无功德，此但人天小果，有漏之因，如影随形，虽有非实。”同时又说：“净智妙圆，体自空寂，如是功德，不以世求……”等语，因为彼此话不投机，大师便渡江北去，寓止嵩山少林寺，面壁而坐，终日默然，人莫之测，后来传付心法和衣钵给中国的第二代祖师神光，这便是达摩大师东来，为中国禅宗初祖的公案。

唐、宋以后，有些研究佛教学理的学者，对于禅宗修证法门，并不了解，甚至还抱有歧视的心理，便对于禅宗拈花微笑教外别传的历史，啧有烦言，到了现代，更有人不信这些宗门故事，乃至连带对达摩大师传法的怀疑，认为都是中国和尚所捏造，所谓禅宗，是中国佛教的革命派，而且是初唐时代，六祖慧能的小弟子神会（又名荷泽）所独自造成；对于这个问题，既然有人提出，不妨稍做说明：这种观念，如果是基于爱好中国文化传统的心理出发，认为好的学问，都是中国人创造的，因此便否认禅宗传统的传说，那也情有可原，倘使是基于有反传统习惯的心理，对于任何问题，都喜欢唱反调以鸣清高的习气，那便有憾于“多闻阙疑，慎言其余”的原则。其实，对于教外别传的禅宗历史资料的怀疑，宋代王安石果然提过确有其事的证明，但证件已经遗失，而且也并非有力的证据，可是，若遍读过佛经，便可在佛经中找到许多旁证，因过于繁多和太过专门，暂此恕不多述。总之，凡处事与作学问，“多见阙殆，慎行其余”，但抱存疑的态度，提出问题以求解答，不做过分的武断，那是最高明的处理。

中国禅宗初传的精神：自达摩大师面壁默坐在少林寺里，有人问他，你到中国为了什么？他的答复是寻找一个“不受人欺”的人，这句话的意义太深了，试想谁能做到自己完全不受古今中外别人的欺骗

呢？况且我们有时候，实在都在自己欺骗自己的途上迈进，倘使一个人真能做到不受一切欺骗，纵然不是成圣成佛，也是一个不平凡的人，大概只有上智与下愚不移的人，才能做到吧！

有一位洛阳的少年姬光，博览经籍，尤其善谈老庄。可是他每自遗憾地感叹说：孔子、老子的教化，只是建立人文礼教与世风学术的规范，《庄子》、《易经》的书，虽然高推玄奥，但仍然未能极尽宇宙人生的妙理，于是便放弃世间的学问，出家为僧，更名神光。从此遍学大小乘的佛学教义，到了三十三岁时，回转香山，终日宴坐（相同于静坐）了八年，后来慕名求道，遂到少林寺去见达摩大师，可是大师时常面壁端坐，并不加以教诲，神光便暗自心想：古人求道，敲骨取髓，刺血济饥，发布掩泥，投崖饲虎；在人心纯朴的上古时代，尚且如此，我又算得了什么？于是便在寒冬大雪之际，彻夜立正侍候在达摩大师身旁，直到天明，地下积雪已经过膝，可是他侍立愈加恭敬（后来宋代儒林理学家的程门立雪故事，便是这种精神的翻版）。达摩大师这时乃回头问他：你彻夜立在雪中，为求什么？于是神光痛哭流涕地说：惟愿大师慈悲，开示像甘露一样的法门，藉以广度众生，但达摩大师却以训斥的口吻说：诸佛无上的妙道，要经历无数劫的精勤修持，经过许多难行能行、难忍能忍德行的锻炼，哪里就凭你这样的小德行、小智慧，以轻忽怿憍慢的心情，便欲求得真正的道果，恐怕你白用了心思啦！神光听了这番训斥，就当下取出利刀，自己砍断了左臂，送到大师的前面，表示自己求道的恳切和决心。于是达摩大师认为他可以为担当大任的法器，又为他更改法名叫慧可，神光便问：诸佛心印的法门，可以说给我听吗？大师说：诸佛心法，并不是从别人那里得到的（注意！这句话是禅宗最重要的关键）。他听了又问道：我心不得安宁，请大师为我说安心法门。大师便说：你把心找出来，我便为你安心。神光听了这话，当时便怔住了，良久，方说：我找我的心在那里，了不可得啊！大师又说：对啊！这便是你安心的法门啊！并且又教他修持的方法，要摒弃一切的外缘，做到内心没有喘息波动的程度，歇下此心犹如墙壁一样，截止内外出入往来的

妄动，那么，便可由此而入道了，后来又吩咐他要以楞伽经来印证自己修悟的工夫与见地，这就是“达摩大师在中国初传禅宗，传授二祖神光”这一公案的经过。

现在我们根据以上初传禅宗的授受故事，分作三个问题来说明：

1. 禅宗所谓的“教外别传”

并不是根本不要佛学的经教，别有一个秘密或微妙的传授，因为全部佛学经教的学理，都是为了说明如何修持求证的理论与方法，所以执著经教学理的人，往往把教理变成思想，反而增加知识上的障碍与差歧，并不能做到即知即行，同时证到工夫与见地并进的效果，所以教外别传，只是为表示对普通佛教佛学教授法的不同，却不异于教理以外，特别有个稀奇古怪的法门，例如二祖神光，在未出家以前，本来就是一个博学多才的少年，出家以后，又加上贯通大小乘佛学的教理，他在知识方面，显然非常渊博而充实，并不需要什么，只自反求己心，就会怀疑知识的学问，真正用来安身立命，便会觉得完全是两回事了。所以他要放弃知识的教理，但求实际的证悟，但等到真正悟到实际的真谛，对于所有知识学问的根本，自然而然就融会贯通，豁然明白其究竟的道理了，所以后来禅宗的沩山灵祐禅师便说：“实际理地，不著一尘。万行门中，不舍一法。”就是这个道理。因此，我们对于佛学教理的“教”，与教外别传禅宗的“宗”，做一概念的结论：“教”，是教导你如何修行证果；“宗”，是我要如何求证修行，宗与教，只在教导方法上的不同，并不是目的有两样。

2. 禅宗的禅

并不是注重机锋转语的口头禅，禅宗不离禅定修证的工夫，以期达到明心见性成圣成佛的极果，例如二祖神光，未见达摩大师以前，便已游心《易经》、老庄的道学，而且经过严格的心性修养锻炼，曾经在香山静坐了八年，对于动心忍性的绵密反照工夫，早已有了相当的根基，拜见达摩大师以后，大师不但不立即加以教导，反而用难堪的态度与过分的言语刺激他，如果他是一个无实际修养工夫的人，纵使不是饱以老拳，至少也会拂袖而去，但是他反而愈加诚敬，甚至断臂求道，就凭他这种精神，我们变更子夏的一句话说：“虽曰未入道，吾心谓之道矣！”亦未尝不可，所以他问达摩安心之法，大师只叫他“将心来吾为汝安？”他便能在“觅心了不可得”的领会下而悟道；后世研究禅宗，动辄抓住禅宗为言下顿悟，立地成佛的话柄，好像只要聪明伶俐，能言善道说一两句俏皮话，立刻就算悟道，完全不管实际作学问与作工夫的重点，这当然会落在我其谁欺！欺人乎！欺天乎的野狐禅了！不然，就想自己不用反省的工夫，只要找一个明师，秘密地传授一个诀窍，认为便是禅宗的工夫，“敝帚自珍，视如拱璧”，这又忘了达摩大师所说的：“诸佛法印，非从人得”的明训了，近代谈禅，不是容易落于前者的空疏狂妄，便是落在后者的神秘玄妙，实在值得反省。

3. 达摩大师初传的禅宗

除了二祖神光是亲受衣钵，继承禅宗道统以外，同时还有几位后学传人，他们也都有心得，不过才德气魄，略逊神光而已；达摩大师除了传授心法以外，同时还要神光以《楞伽经》印心，由此可见教外别传禅宗，并不离于教理以外。《楞伽经》，果然为达摩大师吩咐神光为禅宗的印心宝典，但在大乘佛学的法相（唯识）宗，也认为是

“唯识”学的主要经典，它提出以“无门为法门”的求证方法，并且说明以顿悟与渐修并重，同时把心法的体用，分做八个作用，便成为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识等前五识，再有第六的意识，第七的末那识，第八的阿赖耶识等，所谓一心八识的分析；旧注识有识别、分别的作用，也就是包括感觉、知觉与精神活动的功能。第六意识，又分有明了意识与独影（又名独头）意识的两重，所谓独影意识，相当于现在心理学所说的潜意识的现象。第七末那识是意根，也就是自我与生命俱来的元始知觉，本能活动的意识。第八阿赖耶识，是包括心物一元，精神世界与物理世界同根的心性的根本。由此可知禅宗所谓的明心见性，与顿悟一心的心，不仅是心理上平静的心，实在是要彻底透过宇宙身心的根元，才能了知“三界唯心，万法唯识”的真谛。

《楞伽经》的大略，就是“唯识”学所谓的五法（名、相、分别、正智、如如）、三自性（依他起、遍计所执、圆成实）、八识（已如上述），二无我（人无我、法无我）纲要的发挥。总之，《楞伽经》的教理，最重分析的观察，细入无间而透彻心性的体用；禅宗的方法，归纳学理，注重一心修证而融通教理的工夫，所以后世禅宗便流传一句名言：“通宗不通教，开口便乱道。通教不通宗，就如独眼龙。”其实，这个意思，也就是《楞伽经》内所说的宗通与说通的翻版言句而已。近来有人提出六祖以前的禅宗，名为楞伽宗，以此作为有别六祖以后禅宗的界说，实在是因为不明真正禅宗心法所致，未免画蛇添足，多此一举，达摩大师在传付二祖神光的时候，曾经预言说：“吾灭后二百年……明道者多，行道者少。说理者多，通理者少。”所谓《楞伽》经义，便成为名相之学而流传为说理的思想而已，殊堪一叹！况且有人引用《楞伽》的一段渐修经文，证明达摩大

师所传是渐修的禅，却不管下文顿渐并重的一段，实在是鲁莽灭裂之至。

（二）初唐以前禅宗开展的影响

达摩大师自南朝梁武帝时代，渡海东来，居住中国的时间，约有二十年左右，除了传授禅宗心法与中国的少年高僧神光为第二代祖师外，与神光同时从学的，还有道副、道育、及比丘尼总持，与期城太守杨衒之几位弟子，虽然他们不是直接继祧禅宗的道统，但秉承禅宗的破相离缘，直指人心，见性成佛的宗旨，并无二致。他们当然也同时展开弘扬禅宗教化的工作，因此在南朝梁、陈、隋之间，便辗转影响南岳慧思禅师笃实修行法华经般舟三昧的禅定工夫，由此而高唱“指物传心人不会”的直指心禅，后来他的弟子智者（智顗）禅师，秉承他的衣钵，创立三止三观的天台宗修行法门，继晋朝慧远法师建立净土宗以后中国佛教的另一宗门；取小乘禅定的方法，揉集大乘教理的精思慧观，撮取禅宗的直指人心，见性成佛的要点，而形成一大套系统，完整佛学的理论，开创一系列修证工夫的实际渐修法门。于是自陈、隋之际开始，经历唐、宋、元、明、清千余年来，凡知识分子的士大夫、读书人、爱好形而上道，而又不肯舍弃世间与爱好学问的人士，都是从事天台宗止观禅定的修法，而且也有拿它与禅宗混为一谈的，例如唐代的名士梁肃，便是天台学者的翘楚，他如白居易、陆放翁、苏东坡、王安石等，以及宋代初期理学的大儒们，无一不从天台止观禅定工夫打过滚来，明代名儒王阳明，开始所学的禅定，也是天台的止观工夫，清代的名士龚定盦，不但有推崇天台止观禅定的专文，而且还极力排斥禅宗的不是。现在我顺便提出这个问题，贡献给研究讲述中国文化史，与中国哲学史者的注意，使大家对于隋、唐以后中国哲学中禅宗所发生的影响，以及天台宗与历代士林学者的莫大因缘，得以严整分别止观禅定与禅宗心法的异同，了解渐修与顿悟争论的关键。过去一般研究中国佛学或哲学的老师宿儒们，每因碰到中国佛学，与中国佛教宗派的内容，便受其繁多漫浩的学术思想所威

胁，茫然不知所向，因此，下手错乱，只把唐代禅宗的南顿北渐之争，作为这个问题的中心，显然是有偏废与迷失的遗憾。

其实，自隋、唐以来，到初唐百余年间，由中国禅宗的二祖神光以次，除了单传禅宗道统的五代祖师以外，与神光同学于达摩大师的，还有三人。与三祖僧璨同时并列，系属于神光禅师的传承，相传六代，知名大师共有十七人。与五祖弘忍同时并列，系属于道信禅师的传承，计有一百八十三人。与六祖慧能同时并列，属于弘忍禅师的传承，计有一百零七人。至唐初禅宗第五代祖师时期，其中凡彰明较著，留有资料可征者，都是散处四方，各以师道庄严，影响朝野社会，唐代中国佛学，华严宗的建立，又与禅宗的传播有关。自武则天王朝以后，所谓北宗神秀禅师以次的弟子们，便有好几位。虽说南宗的禅，自六祖慧能以次，称为禅宗的正统，但只属于禅宗道统传承的世系问题，却不能引此便作为禅宗在唐代对中国文化哲学思潮所发生影响的绝对根据。因此，我认为要讲禅学，必须要真正学过禅宗，在禅的工夫与见地做过实际工夫，然后方可谈禅，要讲禅宗的学术史，或中国哲学，与中国佛学史，更应该了解全貌，不可以偏概全，执一而言。

讲到中国禅宗的第六代祖师慧能和尚的公案，这是谈禅与讲中国哲学思想史的人，最乐于称道的事，现在再把他的故事简明地介绍一番，然后讨论其中被人误解的几个问题：

六祖慧能大师，俗姓卢，祖籍范阳人，在唐高祖武德年间，因为他的父亲宦于广东，便落籍于新州。三岁丧父，其母守志抚孤至于成立，家贫，采樵为生，一日，因负薪到市上，听到别人读金刚经到“应无所住而生其心”一段，便有所领悟，别人告诉他这是黄梅（湖北）的禅宗第五代祖师弘忍禅师，平常教人读的佛经，他便设法到黄

梅去求学习禅（这时他并未出家为僧）。五祖弘忍禅师初见他时，便问：“汝自何来？”他便答道：“岭南。”五祖说：“欲须何事？”他答：“唯求作佛。”五祖说：“岭南人无佛性，怎么做佛？”他答道：“人地即有南北，佛性岂有东西？”五祖听了，便叫他跟着大家去做苦工，他说：“弟子自心常生智慧，不离自性，即是福田，和尚要我做何事？”五祖说他根性太利，便叫他到槽厂去做舂米的苦工，他做了八个月的苦工，有一天，五祖宣布要传授衣钵，选付继承祖位的人，叫大家呈述心得。这时，跟从五祖学禅的同学，共有七百多僧人，有一位首席的上座师，名叫神秀，学通内外，素来为大众宗仰的学者，他知道众望所归的意旨，便在走廊的墙壁上，写了一首偈语：“身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，莫使惹尘埃。”五祖看了神秀偈语以后，便说：“后代依此修行，亦得胜果。”他从同学那里听到这首偈子，便说：“美则美矣，了则未了。”同学便笑他说：“庸流何知，勿发狂言。”他答道：“你不信吗？我愿意和他一首。”同学们相视而笑，却不答睬。到了夜里，他密告一童子，引至廊下，请人在神秀原偈旁边，写了一首偈语：“菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃！”五祖看到此偈便说：“此是谁作，亦未见性。”众闻祖语，遂不在意。五祖却在夜间悄悄到了碓坊来，问他米白了没有？他便答道：“白了，只是没有筛。”（师筛同音，如此师生问答，都是双关语）。五祖便以杖三击其碓而去，他便在三更入室，承受五祖的心传，当时五祖曾再三征诘他初悟“应无所住而生其心”的意旨，他便于言下大彻大悟，遂说：“一切万法，不离自性。何期自性，本自清净；何期自性，本不生灭；何期自性，本自具足；何期自性，本无动摇；何期自性，能生万法。”于是五祖又说：“不识本心，学法无益。若识本心，见自本性，即名大丈夫、天人师、佛。”随即传付衣钵，为中国禅宗道统继承人的第六代祖师。

五祖弘忍禅师自传心印以后，就在夜里送六祖慧能渡江南行，亲自为他把橹说：“合是吾渡汝！”六祖答道：“迷时师度，悟时自度，度名虽一，用处不同。能蒙师传法，今已得悟，只合自性自度。”五祖听了便说：“如是如是！以后佛法由汝大行。”五祖自此以后，就不再上堂说法，大众疑怪相问，便说：“吾道行矣！何更询之！”又问：“衣法谁得耶？”五祖便答道：“能者得。”于是大众聚议，卢行者（行者乃唐宋时代佛教对在家修行人的称呼）名能，一定是他得法潜行了，就相约追踪，大家经过两个月的搜索，在六祖到达大庾岭时，追逐众中，有一将军出家的惠明和尚，率先而登，追及六祖，六祖便将衣钵掷置石上说：“此衣只表示征信而已，岂可以力争吗？”惠明又举衣钵而不能动，便说：“我为法来，不为衣来！”六祖便说：“汝既为法来，可屏息诸缘，勿生一念，吾为汝说。”惠明听了，停了很久，六祖乃说：“不思善，不思恶，正与么时（唐代口语，称这样做与么），那个是明上座本来面目？”惠明便在言下大悟。复问：“上来密语密意外，还更有意密旨否？”六祖说：“与汝说者，即非密也。汝若返照，密在汝边。”因此，惠明即下山诡称岭上并无人迹，而使追者从此散去。

此后六祖匿居在四会的猎人队中，经过十五年时间，才出来到广州法性寺，适逢印宗法师在寺里讲《涅槃经》，他就寄寓在廊庑之间。暮夜，风扬刹幡有声，两个和尚正在辩论，一个说是幡动，一个说是风动，争论不息，六祖便说：“不是风动，不是幡动，仁者（普通对人的尊称）心动。”因此而蒙印宗法师的赏识，宣告找到了禅宗第六代祖师的消息，会集大众，为他剃发授戒为僧，后来他便居留曹溪，大弘禅道，这便是禅宗六祖得道、弘法的简略历史。

现在由这个公案的内容，提出三个问题来研究，使大家了解禅学与研究中国文化、哲学史者，特别注意，不致再有误解。

1. 关于六祖的开悟

明心见性与神秀的两个偈语问题：由历代相传，几种不同版本的六祖坛经，与禅宗各种典籍的记述，有关六祖最初得道开悟的事迹，大体并无多大出入。中国禅宗，自五祖弘忍开始，教人念诵《金刚般若多罗蜜经》，便可由此入道，一变达摩大师以《楞伽经》印心的教学方法，这只能说是教授法的改变，对于禅宗的宗旨，并无二致；《金刚经》以明心见性为主旨，处处说明般若（智慧）性空的真谛，其中的修行求证方法，以“善护念”三字为重点，以“过去心不可得，未来心不可得，现在心不可得”而说明性空实相，了知“应无所住而生其心”为指标。

现在为了普通了解禅宗的治心道理，用现代的观念，先作一比较容易明了的说明，也可使大家依此修习，作为修心养性的简捷方法：

（1）首先我们先要静静地观察自己内在心理的意识思想，再把它简单地归纳为两部分来处理：一部分是由于感觉所生的思想和观念，例如痛苦、快感、饱暖、饥寒，等等，都是属于感觉的范围，由它而引发知觉的联想和幻想等活动；一部分是由于知觉所生的意识思想，例如莫明其妙而来的情绪，烦闷、苦恼、对人我内外种种事物的分别思维等，当然包括知识学问的思维，以及自己能够观察自己这种心理作用的功能。

（2）其次，到了能够了解自己心理作用的活动，不管它是感觉的，或知觉的，总而言之，统统叫做一念，能够作到在念念之间，起心动念的每一观念，自己都能观察得清楚，再无不知不觉，或莫明其妙的情况，然后，就可把它来处理作为三段观察：凡是前一个念头（思维意识）过去了的，便叫做过去心，也就是前念；后一个念头（思维意识）来了的，便叫做现在心，也就是当前的一念；还没有来的，当然便是未来心，也就是后念了，可是它还没有来，不去管它。不过，你不要忘记，当你觉得后一个观念还没有来的时候，这个正是现在当前的一念了，而且才觉到是现在，立刻便已成为过去。

（3）复次，如此内省观察得久了，你把过去心、现在心、未来心，看得清清楚楚，于是你便练习，当前念的过去心过去了，后念的未来心还没有生起的一刹那之间，当前的心境，就会微微的、渐渐的，呈现一片空白。

但这空白，不是昏迷、或晕厥、或同死亡以前的状况，这是清清楚楚的，灵灵明明的一段空灵，也就是宋明时代禅师们所说的昭昭灵灵的时候。

如果真能切实到达这个情况，就会觉得自己所有的意识思维，不管它是感觉的或知觉的，都如一片浮光流影，像雁过长空，风来水面，所谓踏雪飞鸿，了无踪迹可得，才知平生所思所为的，都只是一片浮尘光影而已，根本无法把捉，根本是无根可依的，那你就会体会到“过去心不可得，未来心不可得，现在心不可得”的心理状态了。

（4）再次，你若了解了心念过去、现在、未来三段的不可得，譬例成下面这个公式，自己反省看来，翻成一笑。

……未来……现在……过去……

————————————————————无始以来

……未来……现在……过去……

0+1-1+1-1=0

因此认得此心中的一切一切云为，都是庸人自扰，由此再进一步，观察破除生理感受上所起的压力，和思想促使身体所作的行为活动，都是犹如泡沫空花，虽然在不加自我观察的时候，表面看来好像都是我一连串成直线的活动，实际所谓这个我的活动，也只是像电流、像火花、像流水一样，都是由于无数接连不断的前后念的因缘凑成了一条线，其中毕竟没有真正的东西存在，所以你会自然而然地觉到山不是山、水不是水、身不是身、心不是心，这一切的一切，都是只像梦幻般的浮沉起伏在世间而已，因此你会自然而然的了解“应无所住而生其心”，其实就是“本无所住而生其心”的妙用了。

（5）如次，你要保持这个明白了心理上意识思维的状态以后，经常在静中动中，保持这一段昭昭灵灵的灵明觉性，犹如万里晴空，不留点翳的现象，那就够你受用去享受了，你才真会懂得人生的真谛，找到真正归宿的安身立命之处，可是你不要认为这样便是禅宗的明心见性了！更不要认为这样便是禅宗所谓的悟道了！因为你在这个时候，正有一个昭昭灵灵、灵灵觉觉的作用存在，你还不知它的来去与起处呢！这个时候，正是明代憨山大师所说：“荆棘林中下足易，月明帘下转身难！”

以上所讲的一切，是借用比较现代化的方法，说明人们心理活动状态的情况，同时也以此而说明禅宗六祖当时听到别人念诵金刚经到

“应无所住而生其心”而领悟的一些消息，由此使你可以了解六祖的师兄神秀所作的偈子，“身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，莫使惹尘埃”的自己内在用工夫心得的程度；那么，你由此可知六祖的“菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃”的心得境界。如把两者作一比较，自然可以了解五祖弘忍要叫六祖三更入室，付嘱他的衣钵了，但是，就凭“本来无一物，何处惹尘埃”，还是未达传付禅宗衣钵的造诣，不要忘记我们上面所列举的情形，因为“本来无一物”的情况，正如雪月梅花的境界，虽然清冷而美妙，到底是空寂孤寒的一面，毫无生机存在。六祖在大彻大悟的时候，是他在三更入室，五祖诘问他初闻“应无所住而生其心”的质疑，使他再进一步而彻底了解心性本元的究竟，所以他便说：“何期自性，本自清静；何期自性，本不生灭；何期自性，本自具足；何期自性，本无动摇；何期自性，能生万法。”这个才是代表了禅宗言下顿悟的“顿”与“悟”的境界。可是不要忘了，他后来还是避居在猎人队中，由悟后而修持了十五年的经过，由此你就可以了解《楞伽经》中是顿渐并举，禅宗是顿渐并兼，犹如《楞严经》上所说的：“理须顿悟，乘悟并销，事资渐修，因次第尽。”所指顿渐并重的道理了。现在谈谈禅学，抓住一句“本来无一物”，就无所而不可为，那不落在狂禅的知见才怪呢！须知禅宗正有严谨修持工夫的层次存在，不是落在空谈或狂妄自是上，才会与真正的禅有相近之处。

2. 关于“不思善，不思恶”的问题

前面讲述六祖悟道的公案，已经说过惠明和尚在大庾岭头追到六祖经过，他后来声明是为道而来，不为抢衣钵的问题，因此六祖先叫他“不思善，不思恶。”过了好久一段时间（原文记载称“明，良

久”），六祖便问他：“正与么时，那个是明上座本来面目？”这里所说的“那个”两字，不是肯定词，而是质问的词句，换言之：就是问他，当你在心中不思善，不思恶，什么都没有思想的一段时间之中，哪一个才是你的本来面目？

后来人读《六祖坛经》，因为很少做过禅宗的切实工夫，便把“良久”一句的意义，忽略过去，又把“那个是明上座本来面目”的“那个”，看作肯定的指示话语，因此便认为此心在“不思善，不思恶”的时候，便是心性的本元，所以才有认为无善无恶便是心性之体的误解了；倘使真是这样，白痴的人，与丧失思维意识的心理病者，或神经有障碍的病人，都可算做禅的境界吗？因此你要明了，在你做到“不思善，不思恶”的时候，心境一段空白处，产生一切妙悟的境界，才能算做禅宗的初悟——只能说是初悟，也就是六祖所说的，秘密在你自己那边的开端，若有人错解了这段公案，实在有自误误人的危险，所以特别提出，贡献大家做一参考。

3. 关于“不是风动，不是幡动，是仁者心动”的问题

这个公案，是六祖初出山时的一段机用，就是后来禅宗所谓的机锋，也就是机会教授法的一种妙语，并不就是禅宗指示明心见性的法要，这等于说“酒不醉人人自醉，色不迷人人自迷”，是同样的隽语。“云驰月驶，岸动舟移”，你能说谁在动？谁在静？如果当你在睡眠中，虽然“两岸猿声啼不住，轻舟已过万重山”，也只是不见不闻，哪里还有如此妙句，这就是佛学“唯识”学所说：境风吹识浪，一切情感思维，都从外境之风吹起的“依他起”之理，并非就是佛法

禅宗心要的那个与宇宙万法同根，“圆成实性”的心性之体的心。有人往往把风幡案中的“是仁者心动”一句话，便当作已经了解了禅宗的心法，那真与禅有十万八千里的距离了，如果这样，用现在心理学的分析，岂不也能够做到禅的境界，更何必谈禅呢！倘使用这样见解去见唐、宋时代的大禅师们，一定会骂是“屙尿见解”！等于“一行白鹭上青天”，愈飞愈离题太远了！

（三）唐初禅宗兴盛的大势

禅宗的六祖慧能，开始弘扬禅宗的时代，正当唐高宗与武则天的时代，现在要讲禅宗的兴盛史迹，首先须对唐代中国佛学与唐代文化的趋势，有一简单的了解，在这个时期以前，中国文化的文运，由于六朝人爱好柔靡艳丽而缺乏实质的文学，造成学术思想飘浮不切实际，停在萎靡颓唐的状态之中。初唐开国以来，因唐高祖李渊父子的极力提倡改除六朝的文体，使表达学术思想工具的文学，又有新的生机。而在中国佛学方面，自陈、隋之间，智者大师创立天台宗，用批判整编的治学方法，建立一套体系完整的天台宗佛学以后，又碰到在印度留学二十年的玄奘法师回国，唐朝君臣朝野，备加盛大欢迎，为中国佛学加入新的血轮，唐太宗命令朝廷为他设立译场，开设一个前迈古代的翻译馆，集合国内学者，与名僧千余人，同时又罗致西域的梵僧，包括初唐东来传扬景教的教士，共同从事佛经翻译的工作。

当时佛经的翻译情形，先由主持梵文与中文的主笔，翻好经典以后，当众宣读梵文原意与中文的译文，每逢不妥的地方，便字斟句酌，经过长久的反复辩论，才加确定，不像近代我们翻译西方文化，都出于一人私家见解，往往纰漏百出，致有画虎类狗之讥。因此唐初

自有玄奘法师译经事业的开展，译成佛学中唯识法相与因明（印度佛教的逻辑学）的学系，而使佛学的思想理论，建立严谨的逻辑体系，同时也影响了一般学术，自然都重视在精详的辨析，与质朴的表达；每一时代的社会风气与文运的移转，都不是由于一二少数原因所形成，在同一时代中的任何一件事物，或多或少，都会产生影响时代的效果，如果推开玄奘法师的宗教立场而不谈，专从文化运动的角度去看，他对于唐代文化学术的贡献，实在可与魏徵、房玄龄等媲美，况且他事业功德的余荫，还比他们更垂之久远呢！

由于以上的介绍，可以了解释迦牟尼佛教学术思想的传入，自东汉末期，经魏、晋、南北朝而到初唐之际，经过数百年的推排融会，已如水乳交融，完全变成中国佛教的中国佛学了，玄奘法师的翻译佛经事业，可以说，是印度佛学变成中国佛学的结论与定案，以后的佛学慧命，便全靠中国高僧学者去发扬光大了。在这个时候，中国佛教专讲修行实证方面的宗派，前有晋代慧远法师创建的净土宗，风气所播，普及全国上下，后有隋朝智者大师创建的天台宗，在理论与修证方法上，也普遍深植人心；再加入玄奘法师传来的唯识法相之学，使一般知识分子的读书人，与佛教的名僧大匠，便都笼罩在佛学的研究与精思妙理的气氛中。以前我们曾经讲过，佛学的最终目的，着重在修证方面，并非专以讲学术思想为究竟的事，当初唐之际，佛学的大家们，讲论学理，著作弘文，已达登峰造极的饱和状态，而且大有偏向将变成为哲学的思想，与逻辑的论辩，与修行实证的目的，有不相关系的趋势；恰好达摩大师在梁武帝时代传来禅宗的修证法门，历传到了初唐以后，将近百年的时间，禅宗的直指人心，见性成佛的修行法门，已渐渐普遍为人所知，所以到六祖慧能与他的师兄神秀时期，着重简化归纳的禅道，便自然而然应运而兴，乐为人所接受，就此趋之若鹜，一跃而成为中国佛学的中心了。

至于禅宗发展的历史，大多偏重六祖在曹溪一隅传授禅宗的道统所左右，并未了解其全面的情况；事实上，在初唐到盛唐之际，影响中原与长江以北的禅宗，还是得力于以前四祖、五祖旁支所传的师弟们，与六祖的师兄神秀的力量居多，到了晚唐与五代至南北宋间，所有佛学与禅宗的影响力，才是六祖一系禅宗五家宗派的天下。而在其中架起南能顿宗的桥梁，建立起灯塔的，便是六祖再传弟子马祖道一，与其弟子百丈怀海禅师创建禅宗丛林制度的功绩，若有人把六祖一系禅宗的兴盛的一笔糊涂账，算在六祖最小的弟子神会身上，那是偏见与轻掉所致，不足为训。

禅宗在初唐时期，由于以上所讲时势助缘的推动，又因为有与六祖慧能并出五祖门下弟子们的弘扬，因此深受朝野社会的推重，使禅宗的风声教化，普遍展开其传播的力量。在唐高宗与武则天时期以后，除了六祖的师兄神秀已为朝廷的“国师”以外，由五祖旁支所出的嵩岳慧安禅师，惟政禅师，以及四祖旁支法嗣的道钦禅师等，都曾先后相继为“国师”，同时华严宗的崛起，是与四祖、五祖一系的禅师，有很大的关系。至于禅宗六祖慧能大师的禅道，在武则天王朝至唐玄宗时期，才由岭南传播，渐渐普及于长江以南的湖南、江西之间，后世所谓来往江湖的成语，便因此起，而且六祖的门下弟子，大多歇迹山林，专修禅寂，极少如江北中原的禅师们，厕身显达，对一般知识分子与民间社会，都发生很大的作用。尤其自六祖创格不用高深学理，只用平常说话表达佛学心要以后，到了再传弟子如马祖道一、百丈怀海等以次，便建立了南传禅宗曹溪顿教的风格。无论问对说法，常常引用俗话村言，妙语如珠，不可把捉，只在寻常意会心解，便可得其道妙，使庄严肃穆，神圣不可侵犯的佛经奥义，变为轻松诙谐，随缘显露的教授法，这是中国文化禅学的创作，也是佛学平实化的革新，因而产生了禅宗与佛学几个不同的特点，以下再作介

绍。到了晚唐、五代、与南北宋间的禅宗，除了上述的情况以外，又与平民文学结为不解之缘，于是禅师们的说法，便产生许多隽永有味，而具有平民文学化的韵语与诗词，而影响宋代文学诗词的特别格调，明、清之间，虽然承其余绪，但已有依样画葫芦之感，反而显见它的拙劣了。

我们明了初唐以来禅宗的崛起，与其变革的形势，便可明白南顿北渐之争，并不是禅宗史上的重大问题，不可因小失大，专向牛角尖里去寻找冷门偏僻的资料，作为标新立异的见解，例如六祖的小弟子神会（荷泽）的入京，争取禅宗在当时政治社会地位的事，与真正专以求道为务，避世无闻而隐迹山林的禅宗正统的禅师们，毫无作用与影响，况且神会当时的入京，据禅宗史料的记载，是为嵩岳的渐门盛行于世，因此而引起他不服气的动机，大著其《显宗记》，他经过一番努力，在天宝四年间，方定南能顿宗，北秀渐宗的两宗之说。其实，嵩岳的禅，系出于禅宗四祖与五祖旁支的传承，与神秀之间，关系并不很大，况且渐修顿悟，本为禅宗的一车两轮相似，神会多此一事，徒有近似世俗的虚荣而已，于真正的禅宗与禅师们，又有什么关系？所以当时在南方的禅宗大师们，对于此事，从无一语提及，由此而知其为无问题中之问题，无问题中之小问题，何足道哉！总之，六祖以后的禅宗，是由民间社会自然的推重，并非凭藉帝王政治力量的造就，由“下学而上达”，后来便成为全国上下公认的最优秀、最特出的佛教宗派，若引用一句佛经式的成语来说，可谓：“甚为奇特希有”。

（四）研究禅宗的几个锁钥

六祖以后的禅宗，自盛唐之际开始，即大行于长江以南，渐变佛学传入中国后数百年来的教授法，把佛学的经、律、论、三藏十二部，五六千卷所传的经典妙义，归纳于秉承释迦拈花，迦叶微笑的教外别传法门，特别提出“直指人心，见性成佛”的中心问题。加以六祖慧能，自幼失学，未读诗书，故平常传扬禅宗心要，便不用循文解义，释字疏经的方式，但以平常语句，直截了当的指示心法，恰又合于“教外别传、不立文字”，直接授受明心见性求证的原则。于是到了再传弟子手里，就不期然而然的形成一种南能顿宗的作风，至今留给我们后世的禅宗资料，虽然蕴藏了无穷的价值，但当你一读禅宗书籍，便有茫然不知所云之感，为了要为现在青年的同学们，知道中国文化的宝藏，便须说明研究禅学首先应有的认识：

1. 时代方言的注意

禅宗记述的书籍，凡是禅师们个人的专集，便都称为“语录”，所谓“语录”，就是他平常讨论禅学，问答疑难，比较老实而不加修辞的，记载他平生说法与讲学的说话，犹如《六祖坛经》一样，尽量避免深奥的佛学与文学，因此，“语录”的记载，许多是唐、宋时代的方言，更要特别注意唐代两湖（湖南、湖北）、江西、福建、广东等地的方言、名物，以及切近于唐代中原地带的古音。

同时要了解，禅宗“语录”的兴起，也是唐代中国文化对讲学方式的革新，宋代理学家们“语录”体裁的文字，就由此而来，其实，这些对话式“语录”体裁的形成，也有两个远因：①由于佛经的脱胎：因为佛经本身，原来就是问答的对话。②由于中国文化的转变：在传统的中国文化中，先有孔子的《论语》，和刘宋时代刘义庆所著

的《世说新语》，综合这两种精神而产生。到了宋代以后，禅宗便有裁节“语录”，汇编集成为大部类书的出现，例如《传灯录》、《人天眼目》、《五灯会元》、《指月录》，以及清代的雍正《御选语录》等等，都是汇编集成的禅宗典籍，包括义理、辞章、考据，与佛学、禅学许多宝贵的资料，如果要研究禅学，《传灯录》、《指月录》、《御选语录》都是必读的书，详细研究，便须要遍读诸家禅师的个别语录了。

2. 几个重要术语的了解

（1）禅宗语录：所称宗门历史的故事，名为“公案”，宋代理学家们所谓的学案，也就由此脱胎而来。宋代以后的禅师们，有“拈古”的名词，那就是把过去某一禅师求学、悟道、教授法的故事，特别提出来做说明，讨论、研究、起疑的资料，等于现代中国民间农村社会所通用的“讲古”一词，是同样的意义。又有“颂古”一词，那是把过去某一公案的要点，自作一首诗，一首偈语来批判，或赞扬一番，以此启发后学的疑情：

举例：

黄龙死心悟新禅师的颂古，颂六祖公案云：

六祖当年不丈夫，倩人书壁自糊涂。分明有偈言无物，却受他家一钵盂。

大慧宗杲的拈古，拈提黄龙新颂六祖公案云：

且道钵盂是物不是物？若道是物，死心老亦非丈夫。若道非物，争奈钵盂何？

修山主颂六祖风幡动公案云：

风动心摇树，云生性起尘。若明今日事，昧却本来人。

（2）禅宗机锋：这是谈禅与讲禅学者最乐于称道的禅学，其实，妨碍禅宗慧命的延续，与学禅容易走入狂妄歧途的原因，就是后人过于爱好机锋的过失。机锋，本来是由六祖开始启其端倪，到了马祖道一，与百丈、黄檗，临济禅师们的手里，变本加厉的一变，而形成唐、宋时代禅宗最新颖的教授法；佛教、佛学原来对于教授法的原则，就有所谓“契机”的术语，佛学的机，有包括学者的资质、学力，与临时所采用机会等教授法的几个意义，所以“契机”一词，是对于当教授师的人，必须注重教授法的原则。

到了禅宗的禅师们手里，加以活泼运用，无论说法开示，与启发学人慧思的方法和语句，便都如珠之走盘，不可方物了，机锋呢！包括教授法的运用，有快利如锋，如庖丁解牛，目无全牛的意义，综合唐、宋以来禅宗宗师们机锋、转语的教学精义，恰如孔子所说的教授法“不愤不发，不悱不启”的作用。机锋对于问答上的运用，有时是说非成是，说是成非，有时是称许，有时是否定，从无一个定法可循，但无论如何，它的目的，在于考核学人的见地与实证的工夫，以及引起他的怀疑，自参自悟自肯的作用。因此禅宗宗师们的机锋、转语，往往有迥出意表，非义所思，甚至妙语解颐，隽永无穷的机锋作略，虽然如此，这些机锋、转语，不是早已宿构在胸，都是临机对

答，语语从天真中流露；机锋的运用，都在当时现场的一语、一默、一动作之间的表示，并非学习禅宗的人，要随时随地醉心在机锋妙语之间。明、清以后，禅宗衰落，往往有些冒充禅师的传法，事先宿构成四言八句，似韵文非韵文的机锋偈语，以当传法的法宝，甚至有请专人预先作好，宣诵一番，也便记成语录，传之后世，好名之甚，及于方外，非常可叹。不过现在学习禅学的人，都把机锋、转语的妙用，当作禅学的中心，甚之，讲讲古代禅师们的公案、机锋，便以此表示禅学的精要，尽在是矣！岂不更有遗憾吗？宋代雪窦重显禅师，对于学禅著禅的人，早已有诗斥责，如云：

一兔横身当古路，苍鹰瞥见便生擒，可怜猎犬无灵性，只向枯桩境里寻。

又云：

潦倒云门泛铁船，江南江北竞头看。可怜多少垂钩者，随例茫茫失钓竿。

又云：

玉转珠回佛祖言，精通犹是污心田。老卢只解长舂米，何得风流万古传（云门，是宋代云门文偃禅师的别号。老卢，是指六祖俗家的姓氏）。

例一（这是一则平实的机锋）：

明州大梅山法常禅师，初参马祖，问：如何是佛？祖曰：即心是佛。师即大悟。唐贞元中，居于大梅山鄞县南七十里梅子真旧隐，时盐官（禅师名）会下一僧入山采柱杖，迷路至庵所，问曰：和尚住此山来多少时也？师曰：只见四山青又黄。又问：出山路向什么处去？师曰：随流去。僧归，说似盐官，盐官曰：我在江西时，曾见一僧，自后不知消息，莫是此僧否？遂令僧去请师出，师有偈曰：“摧残枯木倚寒林，几度逢春不变心，樵客遇之犹不顾，郢人那得苦追寻。”马祖闻师住山，又令一僧到问云：和尚见马祖得个什么？便住此山。师云：马师向道：即心是佛，我便这里住。僧云：马师近日佛法又别！师云：作么生别？僧云：近日又道非心非佛。师云：这老汉惑乱人未有了日，任汝非心非佛，我只管即心即佛。其僧回，举似马祖，祖云：大众，梅子熟也。

例二（这是一则无言之教，折伏学人见地不到家，两个大师教授法不谋而合的机锋）：

邓隐峰辞马祖，师曰：何处去？曰：石头去（石头乃与马祖同学，希迁禅师的别号）。师曰：石头路滑。邓对曰：竿木随身，逢场作戏，便去。才到石头，即绕禅床一匝，振锡（杖）一声，问：是何宗旨？石头曰：苍天！苍天！峰无语，却回举似师。师曰：汝更去问，待他有答，汝便嘘两声。峰又去！依前问，石头乃嘘两声。峰又无语，回举似师。师曰：向汝道，石头路滑！

例三（这是一则随机诱导的机锋）：

李翱初见药山禅师，时任朗州刺史，李初响师玄化，屡请不赴，乃躬谒师，师执经卷不顾。侍者曰：太守在此。李性偏急，乃曰：见面不如闻名，拂袖便出。师曰：太守何得贵耳而贱目？李回拱谢，问曰：如何是道？师以手指上下，曰：会么？李曰：不会！师曰：云在青天水在瓶。李欣然作礼，述偈赞之曰："炼得身形似鹤形，千株松下两函经，我来问道无余话，云在青天水在瓶。"李又问：如何是戒、定、慧？师曰：贫道这里，无此闲家具。李罔测玄旨。师曰：太守欲保任此事，须向高高山顶立，深深海底行，闺阁中物舍不得，便为渗漏。李后又赠诗云："选得幽居惬野情，终年无送亦无迎。有时直上孤峰顶，月下披云啸一声。"——宋相张商英参禅悟得后，作李翱见药山公案颂古云；"云在青天水在瓶，眼光随指落深坑。溪花不耐风霜苦，说甚深深海底行？"

以上所举三例，藉以说明禅宗宗师们机锋的作风，其他多不胜举，暂且不列，总之，机锋是宗师们的方便说法，是一种机会教育的教授法，并不是禅的宗旨和目的，这是因时、因地、因人而变的活用法门，并非究竟的道理，如有学禅的人，专以机锋转语为事，那就是错把鸡毛当令箭的笑话了。

（3）棒喝：讲到禅宗，往往使人联想到棒喝，好像禅宗与棒喝，是不可或分的事一样，其实，棒喝只是禅宗宗师们教授法运用的一种，它具有中国传统文化《礼记》教学精神的意义，中国上古，教用朴教，演变而为夏楚。中国佛教自有禅宗的发扬光大以后，经过马祖、百丈的改制，创立共同生活，集体修行的禅门丛林制度以来，凡是真有见地，真有修持的名师大匠的宗师们，他的会下往往聚居数百众至千众不等，所谓"龙蛇混杂，凡圣同居"，人多事杂的现象，就

自然而然的必有其事了。因此，唐、宋时代几位大师们，喜欢手持禅杖，作为领众的威信象征，在必要时，也可用它作夏楚的用途，等于四五十年前的学校老师们，还有手拿“戒方”的风气。其实，禅师们的棒，不是用来时常打人的，只在研讨问题的时候，有时轻轻表示一番，作为赏罚的象征，后世的宗门，以及学禅的人，若是在老师那里碰了钉子，受了批驳，都叫它做“吃棒”，我们现代人所说的碰钉子，难道真有一枚钉子给你碰吗？所谓“喝”，便是大声的一叱，表示实罚的意思，和“棒”的作用是一样的。禅宗的“棒喝”，是由于德山宣鉴禅师喜欢用“棒”，临济义玄禅师喜欢用“喝”，因此后世禅宗便有“德山棒，临济喝，云门饼，赵州茶”风雅典故的流传了。

总之，棒喝是教授法的运用，包括有赏，有罚，乃至不赏不罚，轻松的一棒，后来宗门，已有其名而无其实，我所见前辈的宗师们，有时认为你知见有错，但只对你一笑，不加可否，或者，便闭目趺坐，默默不答，这就是棒喝的遗风，过去我们碰到这种情形，自己再加反省，知道错了，便叫它做棒。这是一种最难运用的教学法，如果不是真正具备高才大德的宗师，实在无法施展，所以在盛唐的时代，黄檗禅师便说：“大唐国内无禅师！”有人问他现在到处都有禅宗的宗师，怎么说无禅师哪？黄檗便说：“不道无禅，只道无师”而已，因此他的得意弟子义玄禅师，就是后来开创临济宗的祖师，便说出一个做禅宗宗师的才德和条件，如云：“我有时先照后用，有时先用后照，有时照用同时，有时照用不同时。先照后用，有人在。先用后照，有法在。照用同时，驱耕夫之牛，夺饥人之食，敲骨取髓，痛下针锥。照用不同时，有问有答，立宾立主，合水和泥，应机接物。若是过量人，向未举已前，撩起便行，犹较些子。”临济又有对于棒喝的说明，如云：“有时夺人不夺境，有时夺境不夺人。有时人境两俱夺，有时人境俱不夺。”“问：如何是夺人不夺境？师曰：煦日发生

铺地锦，婴儿垂发白如丝。问：如何是夺境不夺人？师曰：王令已行天下遍，将军塞外绝烟尘。问：如何是人境俱夺？师曰：并汾绝信，独处一方。问：如何是人境俱不夺？师曰：王登宝殿，野老讴歌。”又有云：“有时一喝如金刚王宝剑。有时一喝如踞地狮子。有时一喝如探竿影草。有时一喝不作一喝用。”

3. 研读禅宗典籍的重点

除了以上所说的公案、机锋、棒喝是属于禅宗教授法的范围，虽然必须要知道，而且要彻底了解它的作用所在，和当时当事人所得的情况以外，但决不可以拿它作为禅宗的究竟宗旨和目的来看。如要真正了解禅宗的传心法要，特别须要注意语录中的上堂法语（就是上课讲话）、示众（公开讲学）、小参、晚参（临时讨论）等法要，那才比较是踏实的禅学。但是要读这些书，自己必先具备有儒、佛、道三家基本学识的基础，尤其对于佛学，不能毫无所知便去读它，那必会使你如“蚊子咬铁牛”，永远没有下嘴处。

例一：

百丈禅师上堂：“灵光独耀，迥脱根尘，体露真常，不拘文字，心性无染，本自圆成，但离妄缘，即如如佛。”又云：“一切言教，只是治病。为病不同。药亦不同。所以有时说有佛，有时说无佛。实语治病。病若得瘥，个个是虚妄语。实语是虚妄语生见故，虚妄是实语断众生颠倒故。为病是虚妄，只有虚妄药相治。”

例二：

洞山禅师上堂：“还有不报四恩（佛恩、师恩、国恩、父母恩）三有（欲、色、无色）者么？”众无对。又曰：“若不体此意，何超始终之患，直须心心不触物，步步无处所，常无间断，始得相应，直须努力，莫闲过日。”

除了简举以上上堂法语的两例以外，因资料太多而不提，至若大禅师们的专著，以及酬答的信札，都是很好的禅学资料，如果舍此而不用，单提公案、机锋以概谈禅学，那是背道而驰的事，千万不可以此误人，真是罪过不浅。总之，无论是宗教或哲学、教育、学问、著作的真正目的，是在给予别人以安身立命，与立身处世的正确目标，并不是只为一己的虚誉，故意撮取标新立异，言人所不懂的便自鸣高了。

4. 必须具备禅学与文学的素养

禅宗固然是中国佛教的中国佛学的特色，但从释迦牟尼所创立的整个佛学的体系而言，它的基本宗旨，与最高的目的，并非因与中国文化融会以后，就根本推翻了释迦佛教的主旨，只是在教授法的方式，与表达最高真谛的言辞与方法，产生一种中国文化特出的姿态，而且参合借用儒、道两家学术思想的名言和作风而已。因此研究禅学，若不全面了解佛学大小乘的学理、遍览经、律、论三藏的经典，明白中国各宗佛学的大义，以及不通佛教修行求证定慧的方法与工夫，只取禅宗的机趣而言，必然不能触及其中心的宗旨与道果，至少，会落在愈走愈偏，愈学愈仄的情况。况且现代印度瑜伽术等类似

禅定的工夫，已经普遍展开在世界各国传布，如果讲禅宗毫无实际的修证经验，恐将被人唾弃，认为是清谈欺世的谎言而已。倘是一个立心学禅的学人，应抱“遁世不见知而无闷”，“确乎而不可拔”的宗旨，决不要因为举世谈禅我亦谈，不肯真诚向学，只图“曲学阿世”，以博取一时的虚誉，那就于人于己，都有莫大的损失了。总之，千万不要忘记，禅宗以证取涅槃妙心，了脱生死而超然于物外的主旨，岂可离了佛学的教理，而徒托空言而已。

其次，我们要研读唐、宋以来的禅宗典籍，如果对于中国文学没有相当修养，那就会如古代禅师们所说“咬铁馒头”相似，就有无法下嘴的可能，尤其自中唐到宋、明、清的禅学，更进一步已与中国文学结了不解之缘，随处与诗、词、歌、赋等文学会流，倘使从纯粹的白话国语文学入手，恐怕极难了解其究竟。况且以中国文学发展史而言，自魏晋六朝以后，唐诗、宋词、元曲、明小说、清韵联，无一不与禅境有息息相关之妙，所以要全面了解禅学的精神，必须对佛学与中国文学，具有相当的基本修养。有些人又说：禅宗的六祖慧能，本来是一个目不识丁的樵夫，并不需要了解佛学与文学，岂不同样悟道而成佛作祖吗？诚然！但在六祖前后，又有多少慧能？本来佛法与禅悟，是属于智慧的造诣，聪明才智，到此一无用处，然而具备真智慧的人，究竟又有多少？如果动辄以六祖自比，早已失其谦虚之德，已经充满了憍慢之情，那与禅宗的宗旨，适已背道而驰了。何况释迦说出“教外别传，不立文字”的宗旨，却在他说过无数的经典以后，才提出这个扫荡执著文字名相的家风，他并非根本就不用文字而直截了当地立此宗旨，这点须要特别注意。总之，佛法与禅宗，都是因时因地适变的教学方法，凡是真智慧人的作为，成功各有千秋，大可不必刻舟求剑，致有回首茫然的结果；不过为学为道，必须要实事求是，脚踏实地的做去，先求入乎其内，才能出乎其外，否则，浪费一生学力，那就太可惜了！

例一（这是列举禅宗与中国文学有密切关系的公案机缘）：

秀州华亭船子德诚禅师，节操高邈，度量不群，自印心于药山，与道吾、云岩为同道交。洎离药山，乃谓二同志曰：“公等应各据一方，建立药山宗旨。予率性疏野，惟好山水，乐情自遣，无所能也。他日后，知我所止之处，若遇灵利座主（唐宋佛

教称讲佛经的法师为座主），指一人来，或堪雕琢，将授生平所得，以报先师之恩。”遂分携至秀州华亭，泛一小舟，随缘度日，以接四方往来之众，时人莫知其高蹈，因号船子和尚。一日，泊船岸边闲坐，有官人问：“如何是和尚日用事？”师竖桡子曰：“会么？”官人曰：“不会。”师曰：“棹拨清波，金鳞罕遇。”道吾后到京口，遇夹山上堂，僧问：“如何是法身？”山曰：“法身无相。”曰：“如何是法眼？”山曰：“法眼无瑕。”道吾不觉失笑。山便下座，请问道吾：“某甲适来只对者僧话，必有不是，致令上座失笑，望上座不吝慈悲。”吾曰：“和尚一等是出世，未有师在？”山曰：“某甲甚处不是，望为说破。”吾曰：“某甲终不说，请和尚却往华亭船子处去。”山曰：“此人如何？”吾曰：“此人上无片瓦，下无卓锥，和尚若去，须易服而往。”山乃散众，束装直造华亭。船子才见，便问：“大德住甚么寺？”山曰：“寺即不住，住即不似。”师曰：“不似似个甚么？”山曰：“不是目前法。”师曰：“甚处学得来？”山曰：“非耳目之所到。”师曰：“一句合头语，万劫系驴橛。”师又问：“垂丝千尺，意在深潭，离钩三寸，子何不道？”山拟开口，被师一桡打落水中，山才上船，师又曰：“道！道！”山拟开口，师又打。山豁然大悟，乃点头三下。师曰：“竿头丝线从君弄，不犯清波意自殊。”山遂问：“抛纶掷钓，师意如何？”师曰：“丝悬绿水，浮定有无之意。”山曰：“语带玄而无路，舌头谈而不谈。”师曰：“钓尽江波，金鳞始遇。”山乃掩耳。师曰：“如是，如是。”遂嘱曰：“汝向去，直须藏身处没踪迹，没踪迹处莫藏身，吾三十年在药山，只明斯事，汝今已得，他后莫住城隍聚落，但向深山里，鑊头边，觅取一个半个接续，无令断绝。”山乃辞行，频频回顾，师遂唤：“阇黎！”（梵文译音，乃教授法师之意，一般用作代表和尚的

称呼。）山乃回首，师竖起桡子曰：“汝将谓别有？”乃覆船入水而逝。

例二：

洛浦山元安禅师，初从临济，机缘不契，辞师他去。临济曰：“临济门下，有个赤梢鲤鱼，摇头摆尾向南方去，不知向谁家蘿瓮里淹杀。”师游历罢，直往夹山卓庵，经年不访夹山。山乃修书，令僧驰往。师接得便坐，却再展手索。僧无对。师便打。曰：“归去举似和尚。”僧回举似，夹山曰：“者僧若开书，三日内必来！若不开书，斯人救不得也。”夹山却令人伺师出庵，便与烧却。越三日，师果出庵，来人报曰：“庵中火起。”师亦不顾。直到夹山，不礼拜，乃当面叉手而立，山曰：“鸡栖凤巢，非其同类，出去！”师曰：“自远趋风，请师一接。”山曰：“目前无阇黎，此间无老僧。”师便喝，山曰：“住！住！且莫草草匆匆，云月是同，溪山各异，截断天下人舌头，即不无阇黎，争教无舌人解语？”师伫思，山便打，因兹服膺。一日，问山：“佛魔不到处，如何体会？”山曰：“烛明千里像，暗室老僧迷。”又问：“朝阳已升，夜月不现时如何？”山曰：“龙衔海珠，游鱼不顾。”师于言下大悟。山将示灭，垂语曰：“石头一枝，看看即灭矣！”师曰：“不然。”山曰：“何也？”师曰：“他家自有青山在。”山曰：“苟如是，即吾宗不坠矣！”

例三（出入于文学境界的禅语）：

懒残禅师有歌曰：“兀然无事无改换，无事何须论一段，直心无散乱，他事不须断，过去已过去，未来犹莫算，兀然无事坐，何曾有人唤，向外觅工夫，总是痴顽汉，粮不畜一粒，逢饭但知𠸎（读如窜音，宁绍人呼吃饭叫𠸎饭），世人多事人，相趁浑不及，我不乐生天，亦不爱福田，饥来吃饭，困来即眠，愚人笑我，智乃知焉，不是痴钝，本体如然，要去即去，要住即住，身披一破衲，脚着娘生袴，多言复多语，由来反相误，若欲度众生，无过且自度，莫谩求真佛，真佛不可见，妙性及灵台，何须受薰炼，心是无事心，面是娘生面，劫石可移动，个中无改变，无事本无事，何须读文字，削除人我本，冥合个中意，种种劳筋骨，不如林下睡兀兀，举头见日高，吃饭从头揀，将功用功，展转冥蒙，取即不得，不取自通，吾有一言，绝虑忘缘，巧说不得，只用心传，更有一语，无过直与，细如毫末，大无方所，本自圆成，不劳机杼，世事悠悠，不如山邱，青松蔽日，碧涧长流，山云当幕，夜月为钩，卧藤萝下，块石枕头，不朝天子，岂羡王侯，生死无虑，更复何忧，水月无形，我常只宁，万法皆尔，本自无生，兀然无事坐，春来草自青。”

例四（游戏于浪漫文学境界的禅语）：

酒仙遇贤禅师偈曰：“绿水红桃花，前街后巷走百余遭，张三也识我，李四也识我，识我不识我，两个拳头那个大，两个之中一个大，曾把虚空一戳破，摩娑令教却恁么，拈取须弥枕头卧，扬子江浪头最深，行人到此尽沉吟，他时若到无波处，还似有波时用心，金舜又闻泛，玉山还报颓，莫教更漏促，趁取月明回，贵买朱砂画月，算来枉用工夫，醉卧绿杨阴下，起来强说真

如，泥人再三叮嘱，莫教失却衣珠，一六二六，其事已足，一九二九，我要吃酒，长伸两脚眠一寤，醒来天地还依旧，门前绿树无啼鸟，庭下苍苔有落花，聊与东风论个事，十分春色属谁家，秋至山寒水冷，春来柳绿花红，一点动随万变，江村烟雨濛濛，有不有，空不空，笊篱捞取西北风，生在阎浮世界，人情几多爱恶，只要吃些酒子，所以倒街卧路，死后却产娑婆，不愿超生净土，何以故？西方净土，且无酒酤。”

（五）禅宗的中心及其目的

由于上来两节分题所讲“佛学与中国历史文化的因缘”，与“佛学内容简介”，以及这次所讲禅宗几项重点的讨论，大概已可了解禅宗乃是佛学的心法，而佛学的主旨，注重在修行求证，并不是纯粹空谈理论的思想问题。无论原始大小乘的佛学，以及中国佛教各宗的创建，都是以禅定修持为其求证的骨干，所谓涅槃、性空、真如、妙有的教理极则，以及达成圆满佛果的三身（法身、报身、化身）、四智（成所作智、妙观察智、平等性智、大圆镜智）、六通（天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神足通、漏尽通）、三明（宿命、天眼、漏尽）以及性空缘起、缘起性空，与真空妙有、妙有真空的理念与实证，一律都从禅定入手而达到般若智慧的证验，然后完成圆满的解脱道果。禅宗传入中国以后，虽然再度演变而成中国文化方式的宗派，但只在教授方法，与文字语言方面，逐渐演变佛学的教理，而改用平凡语白的说话、与平民文学的境界，表达其高深的玄理，至于它的中心与目的，仍然不离佛学原始的要求，换言之，禅宗的中心，虽然不是禅定，但仍然不离以禅定修行求证的方法为基础。禅宗的目的，虽然不是着重离尘遁世，逃避生死的小乘隐退，但仍然不离升华生死，

要求心的出世自在，而作入世救众生的行径，虽然唐、宋以后的禅师们，也有采用呵佛骂祖的教授方法，用来破除固执盲目信仰的宗教性，高唱佛是“干矢橛”等名言，但他仍然标榜以达到不是成佛，只是完成一个“超格凡夫”，或“了无一事的闲道人”等为目的。其实，这些作用，都是为了变更经常含有过分宗教色彩如佛菩萨等的佛号，而代之以最通俗明白的观念而已，所谓“超格”，所谓“闲人”，并非等闲易学的事，试想：既然身为一个凡夫，却要在凡夫群中，超越到没有常格可比；既然是一个人生，却要“无心于事，无事于心”，做到“空诸所有”，不是“实诸所无”的悠闲自在，那岂是随随便便就能一蹴而就的吗？倘使真能到达如此地步，纵使不称他为佛，而叫他任何其他虚名，在他自然都无所谓了，犹如庄子所说或牛或马，一任人呼，又有何不可呢？我们若了解禅宗的中心与目的以后，就可明白唐、宋以来禅宗宗师们所标示的了生死、求解脱，是如何一回事了！他们所提出来的问题，例如：“如何是祖师西来意”？以及“参话头”等学禅入手方法的作用，也同时可以了然于心了！现在为了进一步明白禅宗这个中心与目的的演变，便须要知道中国佛学史的演进；当东汉末期，佛学传入中国的先锋，并不是学理的灌输，最初佛学进入中国的前奏，第一，是印度梵僧们用超乎平常所知而神乎其事的神通表现。第二，是教导修习小乘禅定的修行方法。由于这两个佛学输入的先锋前奏，恰当秦、汉以来中国道家方士，发明种种修行方法，冀求升华人生而进入神仙境界的鼎盛时期，所以一经接触佛法中禅定与神通的证验，便自然而然的彼此观摩研究。甚之，倾心禅定以求神通，一变战国以来，利用外药金丹的修炼，与两汉以后，以锻炼精神魂魄的修炼方向，从此，跟踪而来的，便是佛学思想学术的源源输入，更加充实禅定修证的理论基础，所以有魏、晋、南北朝佛教高僧大德们，修行实验的种种成果。因此才又产生佛教各宗禅观的修法，与天台宗止观禅定法门等的建立，可惜一般研究佛教史与佛

学史者，因为本身并没有亲证佛学的真实经验，不敢碰触这些史实，甚至反咬一口，认为这些都是与佛学学理思想毫不相干的虚言，才使佛学的真正意义，与禅学的真实目的，完全变了本质。

然则，禅宗何以又在隋、唐以后，排斥禅定，只重见性成佛的顿悟法门的见地呢？这便须要了解禅宗一脉所标榜负担的任务了！我们须知号称为教外别传的禅宗，它的目的，是为传授佛法心要真修实证的见地，并不以禅定或神通为标榜。因为禅定是佛法与世间各宗教、各哲学学派，甚至一般普通习静人的共法，并不是佛法特创的不共法（有关禅定修证的简要次序，已经在前面佛学内容中讲过，不再赘述）。神通的境界，也都是由于从心理生理入手，加以严格的禅定方法锻炼而成，是把人类与众生身心性命的本能效用，发挥到最大与极限的功能，因此便知纵使修炼禅定的工夫，得到神通的境界，仍然没有离开心意意识的作用。

既然禅定神通，都是唯心所造，可以由心意识达到的境界，那么，就是有了禅定神通的成就，自己仍然不能明白这个能够使你得禅定，能够使你起神通作用的基本功能的心，它究竟是何相状？它究竟来从何来？去向何去？它的本体究竟是怎样的一回事？那岂不是仍然是一个不知宇宙人生究竟的糊涂人吗？所以《楞伽经》上便说这些境界，仍然不离唯识的变相，《楞严经》上更加明白地说：“现前纵得九次第定，仍为法尘分别影事”而已。宋代由神仙道家而参禅的张紫阳真人也说：“顶后有光犹是幻，云生足下未为仙”了！可是话又说回来，倘使是一个真正学佛参禅的人，如果没有经过严格的禅定修持，连普通平心静气的心性修养工夫也未到达，就贸然要求，或自认为已得言下顿悟的禅道，那便是非愚即狂，恐怕距离禅道尚远吧！假定这样便自信为禅学的真实，至少在我个人而言，实在是个世间最愚

蠢的笨人，几十年的求学求证的工夫，都是冤枉的浪费了。闲话少说，言归正传，总之，禅宗的中心与目的，已如以上所讲，略作说明，关于真实禅宗的途径，归纳起来，便有工夫与见地的两种条件，犹如鸟的两翼，车的双轮，是缺一不可的事实，现在让我们举出初唐之际禅宗大师们，有关修持禅定的工夫，与见性悟道的见地吧！

例一（原文的大意）：

江西道一禅师，汉州（四川）什邡县人，姓马氏，故俗称马祖（不是闽中的妈祖，千万不要错会），或称马大师，开元中，习定于衡岳（湖南）。那时禅宗六祖的得法大弟子南岳山怀让禅师，知道他是佛法的大器，便去问他说：大德（佛家对人的尊称）坐禅，冀图个什么？马祖便说：欲求作佛。怀让禅师（以下简称师）乃拿了一块砖，日日在他坐禅的庵前去磨，（注意，这便是禅宗的教育法。）马祖有一天问师：你磨砖作甚么？师曰：磨作镜。马祖曰：磨砖岂得成镜？师曰：磨砖既不成镜，坐禅岂得作佛？马祖听了，便发生疑问了。就问：如何才是？师曰：如牛驾车，车若不行，打车即是？（车比身）打牛即是？（牛比心）马祖被他问得无法可对（并不是马祖答不出这个问题，他正在明白此中譬喻之理，反究自心）。师又曰：你学坐禅？或是学作佛？若学坐禅，禅不在坐卧之间。若学坐佛，佛并非有个定相，本来是无住的法门，其中不应该有个取舍之心。你若认为打坐是佛，等于杀佛。你若执著长坐不动的定相便是佛法，实在未明其理。

马祖听后，就如喝了甘露醍醐一样清凉畅快，便向师礼拜，再问：那么！如何用心，才合于无相三昧（译为正受）？师曰：

你学心地法门，如下种子，我说法要，譬如天降雨露，你的因缘凑合了，自然应当见道。马祖又问：道，并非有色相可见，怎样才能见呢？师曰：心地的法眼，自能见道，无相三昧，也便是这个道理。马祖又说：这个有成有坏吗？师曰：若以成坏聚散而见道者，就并非道了，我说个偈语给你吧！“心地含诸种，遇泽悉皆萌，三昧华无相，何坏复何成？”马祖听了师的开示而悟入，心意便超然解脱。从此便追随怀让大师，侍奉九年，日日进步而透彻佛学心法的堂奥。

我们讲了马祖道一大师悟道机缘的公案以后，相信大家已经明白禅宗的法门，是否需要禅定工夫的关键了！可是不要忘记，中国唐代禅宗的文化，是由马大师手里才大事弘开，他是划时代的人物，不是泛泛可比。但也不要忽略他在未悟以前，确已做过一段长时间禅定的苦行工夫，才能接受南岳让大师的片言开解之下，顿然而悟，但是他在悟后，还复依止侍奉其师九年，随时锻炼所悟的道果，才能透彻玄奥。我们自问其才其德，有过马大师的吗？岂可妄说言下顿悟的禅，便是如此这般的容易吗？总之，学问德业，必须在于操持行履之际，笃实履践，尤其学禅宗，更是如此，决非轻掉骄狂，便可妄求易得，希望我们这一代的青年，要深深懂得天下凡事，决不是用躁率轻忽的心情可以做到的。

例二：

牛头山法融禅师，年十九，学通经史，寻阅《大般若经》，晓透真空，忽一日叹曰：“儒家世典，非究竟法，般若真观，出世舟航。”遂隐茅山，投师落发。后入牛头山幽栖寺北岩之石

室，有百鸟衔花之异。唐贞观中，禅宗四祖道信大师，遥观气象，知彼山有异人，乃躬自寻访。问寺僧：“此间有道人否？”（注意，他问出家的和尚，问此地有修道的人吗？这等于俗话说的，指着和尚骂秃贼一样的无理。因为出家人，当然是为了修道才出家的吗！由此可见禅宗的大师们，是如何的方正不阿，所以才处处遭世所忌。）曰：“出家儿哪个不是道人？”四祖曰：“啊！哪个是道人？”僧无对。别僧曰：“此去山中十里许，有一懒融，见人不起，亦不合掌，莫是道人么？”祖遂入山，见师端坐自若，曾无所顾。祖问曰：“在此作甚么？”师曰：“观心。”祖曰：“观是何人？心是何物。”师无对，便起作礼曰：“大德高栖何所？”一祖曰：“贫道不决所止，或东或西。”师曰：“还识道信禅师否？”祖曰：“何以问他？”师曰：“响德滋久，冀一礼谒。”祖曰：“道信禅师，贫道是也。”师曰：“因何降此？”祖曰：“特来相访，莫更有宴息之处否。”师指后面曰：“别有小庵。”遂引祖至庵所，绕庵惟见虎狼之类，祖乃举两手作怖势。师曰：“犹有这个在？”祖曰：“这个是甚么？”师无语。少选。祖却于师宴坐石上书一佛字，师睹之竦然。祖曰：“犹有这个在？”师未晓，乃稽首请说真要。祖曰：“夫百千法门，同归方寸，河沙妙德，总在心源。一切戒门、定门、慧门，神通变化，悉自具足，不离汝心。一切烦恼业障，本来空寂。一切因果，皆如梦幻。无三界可出，无菩提可求，人与非人，性相平等，大道虚旷，绝思绝虑，如是之法，汝今已得，更无阙少，与佛何殊，更无别法。汝但任心自在，莫作观行，亦莫澄心，莫起贪瞋，莫怀愁虑，荡荡无碍，任意纵横，不作诸善，不作诸恶，行住坐卧，触目遇缘，总是佛之妙用，快乐无忧，故名为佛。”师曰：“心既具足，何者是佛？何者是心？”祖曰：“非心不问佛，问佛非不心。”师曰：“既不许作观行，

于境起时，心如何对治。”祖曰：“境缘无好丑，好丑起于心，心若不强名，妄情从何起，妄情既不起，真心任遍知，汝但随心自在，无复对治，即名常住法身，无有变异，吾受璨大师顿教法门，今付于汝，汝今谛受吾言，只住此山，向后当有五人达者，绍汝元化。”住后，法席之盛拟黄梅。唐永徽中，徒众乏粮，师往丹阳缘化，去山八十里，躬负一石八斗，朝往暮还，供僧三百，二时不阙。三年，邑宰萧元善请于建初寺，讲《大般若经》，听者云集。

由以上所提出牛头山法融禅师悟道机缘的举例，就可明了禅宗所谓明心见性，关于见地的重要。当法融禅师独自居住牛头山修习禅定的时候，已经得到忘去机心，忘去物我的境界，所以才有百鸟衔花的异事；这就如列子所说，海上有一个人，天天与一群鸥鸟做朋友，因为他没有机心，没有戕害生物的观念，已经忘机到了不知有鸟，更不知鸟是鸟，我是我的程度，所以天天与群鸥相狎。后来有人看了这种情形，叫他顺便抓几个鸥鸟回来，他听了这话，动了机心，便准备去抓鸥鸟，结果呢！鸟儿一看到他，便先飞了。由此可知法融禅师的禅定修养，不但已达忘机忘我的境界，而且还具有慈爱物命的功德，与深厚的禅定工夫了！所以四祖道信大师说他一切皆已具备，只欠一悟而已。可是在他悟道以后，反而孜孜为人，为了一般从学的群众，亲自到山下去化缘，背米来给大家吃，再也不会有百鸟衔花，或者来个鬼神与他护法送米了！这个道理，这个关键，便是沉迷在玄秘之学的人，最好研究的考题，我们暂时不为他下注解。其次，当四祖道信大师与他到了后山，看见一群虎狼，四祖便举起手来，有恐怖的表情，因此法融禅师便起了怀疑，问他：你是悟道的人，还有这个恐怖虎狼的心理存在吗？四祖当下就反问他：你说，这个会起恐怖的是什么？

如果法融若答他说是心。心在哪里？它又是什么形状？它又从哪里来？哪里去？死后还存在吗？未生以前又如何？一定还有连串的问题提出，追问下去。可是法融禅师没有下文，四祖也便不说什么了！于是四祖要抓机会，要造个机缘来对他施以教育，所以便在法融平常打坐的大石上，先写了一个佛字，自己便一屁股坐下来，这种举动，在一个虔诚信仰的佛教徒，而为此出家入山学佛的法融看来，实在是大逆不敬的大事，所以他便悚然动心，非常怀疑这个自称为禅宗四祖的道信大师。四祖早已料到他有此一举，所以便问他说：你还有这个悚然动容，崇拜偶像的观念，而不知真佛何在的心理吗？这也就是四祖借用机会教育，使他明白你以前问我的，“还有这个恐怖心吗？”与我现在问你的，“还有这个悚然的心理吗？”都是此心作用的变相，乃至喜、怒、哀、乐，及种种心理生理的变相，统统都是此心的作用；你如不明白这个心性本源的体相，那你所学的都是心外驰求，毫无是处，只是随物理环境而转变的心的假相作用而已。因此法融知道自己错了，便请教法要，所以才引出四祖一段长篇大论的大道理，明白告诉他修行心地的法要（原文已如上述，恕我不必多作注解，只要细心去读，自然就会明白，多说，反如画蛇添足了）。可是后来四祖仍然叫法融禅师住山静修，经过长期的锻炼，他才以超然物外的心情，下山为世人而实行其教化的工作，他再也不是懒融了，而且是那样的辛劳勤苦，完全为了别人而活着。由此可知，我们现代的青年，生当国家世界多难的时代，如想负起齐家、治国、平天下的责任，没有高度的修养，以出世的胸襟，做入世的事业，就当然会被现实所困，流于胸襟狭隘，私欲烦恼丛生的陷阱了！对不起你们，我不是负责说教，只是讲到这里，说顺了嘴，顺便提醒大家的注意罢了！

例三：

福州长庆慧棱禅师，往来雪峰、玄沙（两位禅宗大师）二十年间，坐破七个蒲团，不明此事，一日卷帘，忽然大悟，乃有颂曰：“也大差，也大差，卷起帘来看天下，有人问我解何宗，拈起拂子劈口打。”峰举谓玄沙曰：“此子彻去也。”沙曰：“未可，此是意识著述，更须勘过始得。”至晚，众僧上来问讯，峰谓师曰：“备头陀未肯汝在，汝实有正悟，对众举来。”师又颂曰：“万象之中独露身，唯人自肯乃方亲。昔时谬向途中觅，今日看来火里冰。”峰乃顾沙曰：“不可更是意识著述？”

例四：

福州灵云志勤禅师。本州长溪人，初在沩山，因见桃华悟道，有偈曰：“三十年来寻剑客，几回落叶又抽枝。自从一见桃华后，直至如今更不疑。”沩山览偈，诘其所悟，与之符契。沩曰：“从缘悟达，永无退失，善自护持。”

由于以上第三、第四两个举例，可见禅宗的悟道，是注重禅定的修证工夫，与见道的见地并重的，长庆慧棱禅师在二十年间，坐破七个蒲团，还不明白此事，悟道以后，又经过雪峰、玄沙两位大师的严勘，才得稳当。现在学禅的人，还没有坐破一张草席，便说已悟，恐怕难有这样便宜吧！又如灵云禅师的见桃华而悟道，看来非常轻松有趣，而且是富于文学的境界，但你千万不要忘记他的自述所说“三十年来寻剑客”的辛苦工夫啊！如果认为古人一见桃花梅花，便轻易地悟了道，大家在生命的过程中，见过多少次的好花，又怎么不悟呢，倘使谈者，解释为灵云一见到桃花，就悟到生机活泼泼的道理，这样便算是禅，那你见到了吃饭，更有生机活泼泼的作用，应该悟道早已

多时了；牛顿看见苹果落地，发现震动世界的科学定律，试想古往今来，多少人天天吃苹果，并无新的发现，只有变粪的成分，便可由此而知看桃花而悟道，并非诸公的境界吧！

此外经常有人提到禅宗的见山不是山，见水不是水，与见山见水的公案，不妨在此再加一番讨论，这个公案，系出于宋代，吉州（江西）青山惟政禅师的上堂法语，他说：“老僧三十年前，未参禅时，见山是山，见水是水。及至后来，亲见知识（佛家称明师曰善知识），有个入处，见山不是山，见水不是水。而今得个休歇处，见山只是山，见水只是水。大众！者三般见解，是同是别，有人缁素，（代表黑白分明）得出，许汝亲见老僧。”因为禅宗有了这段公案的留传，所以后世学禅与现在国内外谈禅的人，便拿它做为参禅的把柄，有人说这就代表了禅宗的三关之说；也有人说，必须做到见山不是山，见水不是水的工夫以后，再翻一个身，仍然达到见山是山，见水是水，便是大彻大悟的境界。其实，这些所说，毕竟还是影响之谈，似是而非的见解，第一须要明了这是惟政禅师一个人用功的经验谈，至于惟政禅师本人，究竟是否已经大彻大悟，你先不能凭空架造，就代他作主观的确定。他第一阶段所说的见山是山，见水是水，当然代表了所有的人们，在未学禅道以前，都是如此，看山河大地，物理世界的种种人物环境，历历分明，并不需要加以解释。第二阶段所说的见山不是山，见水不是水，那倒是百分之百，的的确确是真实用过禅定工夫的境界；如果是一个真正用过禅定工夫，而且方法与修证程序，以及身心内外的操持行履，丝毫不错，久而久之，便会使身心气质，大起变化；于是两眼神光充足，神凝气聚，目前亲眼所看到山河大地等等的物质世界，自然而然的都像在开眼作白日梦一样，犹如一片浮光掠影，觉得这个物理世界的一切，都是梦幻般存在，并不真实，看人也好像只是一个机械的作用一样。不管学禅或修道的人，

许多人到了如此地步，便认为是真道，实际这种境界，与道毫不相干，这是因为身心在静定的工夫中久了，心力与生理的本能，消耗减少了，精力充沛了，致使头脑神经系统起了类似充电的变化，于是看去面前的万物景象，犹如恍恍惚惚，并无实质的感觉；例如一个大病以后虚弱的身体，或者将死之际，视力涣散的情形相似（当然啰！我举例所说的病情与死亡前的现象，并非就是代表修习禅定的人见山见水不是山水的境界，只是相似的比方，一是因病因死而有，一是因精神与生命活力充沛而生，并非完全一样）。但是你不要忘记，这种现象，只是生理器官的感觉不同，能够使你生起这种感觉知觉的，还是你的意识思维的作用，如果你认为见山不是山，见水不是水，便是参禅修道的好景象，那还马马虎虎可以，倘使认为这个便是道，那你还不如吃一粒L.S.D.的幻想药，或者吃不过量的安眠药，岂不也有相同之妙吗？你能说这便是道吗？现在国内外许多参禅与谈禅的人，每每提到这事，所以不能不加以说明，以免误入歧途，平白地陷害了一个有用之身。至于惟政禅师第三阶段见山还是山，见水还是水的一说，当然是表示他已进一步的禅境，所以他自己说得个休歇之处；倘使单凭这几句话，就算是大彻大悟，那你不如放心去睡一大觉，起来一看，山还是山，水还是水，岂不更来得直截了当而痛快吗？所以读禅宗的典籍与公案，实在不太容易，千万不要被断章取义蒙混过去，必须要亲自求证一番，方知究竟，如果我们把这一段专指用工夫的公案补充完善，那便需要引用一句唐代南泉禅师的话：“时人看目前一株花，如梦中相似”，才可以接近禅宗末后撒手的工夫，总之，这一则公案，还是只对禅宗工夫方面而言，并不完全关于悟道的见地。

1. 禅的目的与涅槃

禅宗的宗旨，正如释迦牟尼自在灵山会上，拈花示众所说：“我有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传”云云，因此而知它在中国佛教中，本来便是秉承释迦不立文字、教外别传的主旨所成的宗派，它与所有佛教各宗传承佛学的作法，显然是有不同的特点。如要研究禅宗，首先须得了解释迦一生说法四十九年，他的教法究竟是什么？从大处而言，我们都知道他遗教的经典，综合起来，有三藏（经、律、论）十二部（一切经分为十二种类之名，据《智度论》卷三十三所说：一、契经；二、重颂；三、讽颂；四、因缘；五、本事；六、本生；七、阿毗达摩，此译未曾有，或无比法；八、譬喻；九、论议；十、自说；十一、方广；十二、授记。此十二部中契经与重颂及讽颂三者，为经文上之体裁。余九部从其经文所载之别事而立名）。然而无论它是大乘或小乘的所有教法，只在方法上和程度上，略有授受的深浅不同而已，而它所要求达到解脱与涅槃的果位和目的，并无二致，换言之，涅槃果然也有大小乘的差别，大乘的无余涅槃和小乘的有余涅槃，在最高求证的见地上和理论的极则上，显然是有程度深浅的不同，然而它趣向涅槃的目的，都是一致的。涅槃，是佛学的专有名称，它是代表宇宙万有与众生生命的身心总体，在它万机未动之初，身（生理）心（心理意识状态）一念不生的原始寂默情状中，它是寂然不动，超越形而上的体段，所以佛学为了形容它的绝对待、无形相、无扰动、无境界的境界，另行命名它是寂灭的情况；为了引申涅槃寂灭的功能，并非空寂如万物死亡的断灭，所以又说它是圆明清净的大觉。它以无相状之相，是其实相，所以它是超越思想意识，不是言语、文字、理论可以尽其极致的微妙法门，这是佛学全部教法中的一只正眼，也是所有佛教学理包藏的真正目的。那么，要求证得涅槃的入门方法，在人而言人，除了即从这个现成的身心着手以外，并无其他的妙法。而以这个身心的根本功能来说，生理和心理意识所有的作用，都是涅槃妙心的功能，古今

中外，所有宗教、哲学、科学所要追求宇宙人生最后最高的目的，也就是要求证到这个。我们姑且借用哲学的名词来说，它就是宇宙万有和人生性命的形而上的本体，无论从哪个立场，哪个角度，命名他为佛、为天、为主、为上帝、为神、为道、为物、为心，以及加以种种的形容，取予种种的名称，无非是指这个。它穿上了宗教的外衣，便变成神化；它套上哲学的形相，便变为理念；它登上科学的宝座，便成为功能；但是无论如何去说明它，解释它，毕竟还不是这个的真正面目，因为只要一落言语文字的作用中，它便在意识思想的范围里打转，而意识思想所发生言语文字的知识作用，它的本身就是互相对待，交互变化所形成，并非绝对不变的真实。释迦在灵山会上，拈花示众，所有大众，都默然不语，不识他的宗旨所在，只有迦叶尊者，破颜微笑，释迦便说我有这个法门，“正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付与摩诃迦叶”，这就成为禅宗开始教外别传的公案了。实际上，教是理，教外别传是“即此理，即此事”，也便是“事理双融”直截了当的果实。花开花落，无非涅槃妙心，天机自在活泼泼的妙用，拈花者是谁？花是谁？能拈者是什么？所拈者是花？非花？是花在微笑？是迦叶在微笑？微笑者是谁？谁在微笑？迦叶在笑花的微笑？或是笑释迦拈花在多此一举？或者花在微笑释迦多此一拈？迦叶多此一笑？或为全是？或为全非？或为此中无是无非，花便是花？拈花便是拈花？微笑便是微笑？此中大有“鸢飞于天，鱼跃于渊”的气象？或为“瞻彼淇澳，箦竹猗猗”的境界？大有问题，或毫无问题，真是一番绝妙的作略与课题，然而它是那样的轻松，这样的平实。

由释迦的一拈花，迦叶的微笑开始，把释迦过去所有说法传心庄严肃穆的压力，一扫而空；犹如使人行遍千山万水，去找一个归宿，经历苍茫无涯的途程，最后到了“山重水复疑无路”之处，忽然冲破

一层薄如轻纱的迷雾，眼前一片平坦，草长莺飞，鸟啼花笑，无限生机，都来心头眼底，此时找到了身心性命的生命真实面目，别有会心，付之嫣然一笑。正如玄奘大师所说的：“如人饮水，冷暖自知”的滋味，迥非局外人可得想象而知，这真是涅槃妙心，教外别传的微妙法门，决非意识思议可及。到了中国以后，从达摩的直指人心，见性成佛，只在片言指示之下，便使二祖慧可得到安心法门之后，经百余年间，五传而到六祖慧能，开展盛唐禅宗的规模，此后禅宗的教法，如马祖道一禅师等人以次，大如释迦拈花，迦叶微笑的作略；或扬眉瞬目，或一棒一喝，或竖一指，或吹布毛，或见桃花而悟道，或闻钟声而彻悟，大多都在平常日用之间，最平实的生活机趣里面，而彻悟到最奇特幽玄的妙谛，所谓言下顿悟，所谓明心见性，立地成佛的法门，就如此简便而已。

然而禅宗号称为佛法的中心，它教外别传的法门，既是如此的简便，那么，释迦一生的言教，以及印度与中国历代祖师，和高僧大德们的穷研“教、理、行、果”，以求“信、解、行、证”，而达到“闻、思、修、慧”的持戒、修定、证慧等学的努力，难道都是白费？都是骗人的玩意吗？其实不然，禅宗所谓的教外别传，只是对全盘教理求得实证的教授法而言，并非在所有的教理以外，另有一个秘密心印的传授。无论是佛法与佛学范围以内的教理，或为教理以外的别传，它的真正目的，都在求证身心性命的根元。所谓心性本自圆成具足的涅槃之果，凡教理上说心、说性、号称真如、与如来藏性等等的名辞，都是指此而言而已。换言之，佛法所谓涅槃妙心的心，并非是指这个人我意识思维分别作用的心，它所谓心，所谓性，都是指宇宙同根，万物一体的真如全体的妙心，古人讲说佛理，与翻译佛学的时候，因为文字辞汇不敷应用，往往把它所指宇宙万有人我同体的中心，便用这个通常的心字来作代表；但把意识思维分别作用的心理的

心，也用这个心字来作代表，所以便使后世研究佛学的人，认为这个思维意识的心，便是佛说的涅槃妙心的内涵，那就大有出入了。可是这个思维意识的心，当然也不外是宇宙万有，心物一如的真如妙心的一种机用，那是不可否认的，因此禅宗流传到晚唐、五代、宋元之间，法久弊生，渐渐紊乱，便有许多人把它和意识思维的作用，混淆不清，视为即此心理意识的心，就是禅宗所指的心地法门了，其中最大的变化，约有两路发展：（1）形成宋、元以后参禅的禅宗风气。使原始直指人心，见性成佛的法门，重新与小乘禅观，以及采取禅那思维修为主的禅定合一，认为求证到心境专一，一心不乱的止静寂定的境界，便是禅宗的入手工夫，由此而产生禅宗的教法，以禅定静坐为主的“参话头”、“作工夫”，或以默照（沉默）澄心等，便是禅的道理。（2）演变成儒学佛化的宋代理学。由心性本自具足圆成的理念，了解离尘出世游于方之外者，与入世利生，实行大乘菩萨济世之道，而此心性本然，都自不增不减、不垢不净的。于是儒、佛学理辗转交融，偏向入世，形成宋儒理学的门庭，现在我们就此禅宗在宋、元以后两路发展的大势，稍作说明。

2. 宋元以后注重参禅的禅风

参话头方法的兴起及其功用：中国的禅宗，从直指人心，见性成佛的原始方法，经盛唐到五代之间，五宗宗派兴盛以来，再变为应机施教，在目前平实的一机一境上，指物传心的教授法以后，到了宋末元初之间，流弊所及，大多数便执著身心现前的境界，当作禅机，落于窠臼，不知如夹山禅师所说：“目前无法，意在目前，不是目前法，非耳目之所到”的警语。因此，明眼宗师，如：大慧宗杲、高峰原妙、中峰明本禅师等人，一再转变方法，便以提倡“参话头”的法

门，作为禅宗的教授方法。从此经元、明、清以来，一提到禅宗的修法，因袭相沿，成为习惯，大多都以“参话头”、“起疑情”、“透三关”之说，为禅宗的不二法门，遂使禅宗在修为的流弊上，走向默照（沉思静默）、止静的境界，成为唯一的方法。古人所谓：“试扣禅关，遍参丛席，误了几多年少！”“积雪为粮，磨砖做镜，多少到头空老！”“谁识得绝想崖前，无阴树下，杜宇一声春晓？”便是这个流弊所生的结果，现在就“参话头”等方法上，作概略的介绍与简论，以便大家明白后世禅宗演变成今天没落局面的原因：

（1）参话头与止观、禅那的关系：“话头”，用现代语的名词来说，等于是“问题”、或“疑问”等综合观念的涵义。但它和“问题”或“疑问”一词，又有不同的性质，因为我们内心发生某一个问题时，就会运用脑神经的功能，可以漫无限止的去思维、观察、审辨、联想、推测、分析，一直到自认为已得答案，自认为得到满足；或者根本无法解决，保留它，或转入另一思想范围，变成另一情绪——喜、怒、哀、乐的情况“话头”，不是这样的，话头是一问题，但在话头上加一参字，叫做“参话头”，那便和普通有怀疑的问题，有不同的作用了。“话头”，当然是一个问题，古人叫它作话头，因为古人把意识思想的思维作用，与言语的关系，不分内外，都做为是一句话来看；例如现代江南一带流行的言语，如上海土话，要问人“你有什么问题”或“你有什么事”，便说“有啥话头”。所以当任何一个思维意识起了作用的时候，便是一句话的开始。但是任何一句话，一个思维初动之时的动机，它从哪里来？过后又到哪里去？这种动念思维，和有问题本身的来源和去处，便是一个大问题。要找这个动念思维有问题本身的开端，便是“话头”，它是一句话，一个问题的开端，“参话头”也就是参究这句话的来源和根源的方法，所谓参，包括有研究、揣摩、体会、观察、观照、静虑等等的综合作用。

中国古人首先提出这个“参”字的用功方法的，是东汉的魏伯阳，他在修道与明白觉悟道的原理上，便提出“参”的一字方法。唐、宋以后的禅宗，是否是借用它的，或是偶合，因为资料的不足，不敢武断而定。禅宗既有参究一法的形成，到了明、清以后的禅宗，变本加厉，往往把“参话头”，叫做“看话头”，偏向于观照、静观的方法，变为观心与看顾念头的作用了。

（2）看念头：如果研究禅宗修持实证的方法，也就是普通所谓禅宗的作工夫，以及研究佛教各宗的实际修持方法，如天台宗的止观、净土宗的念佛、密宗的观想，等等。那么，对于“念头”和“看念头”这个名词，与念头的涵义与作用，应该有所了解。“念头”，便是指心理思维意识的活动，以及情绪与生理习惯感觉的作用，总而言之，统而言之，一概都叫它为“念头”。例如清末流行吸食鸦片烟的坏风气，在浙东一带，对吸食鸦片烟有“瘾”的人，在他“瘾”发的时候，便说他是“念头”来了。人生的念头，仔细分类起来，太多了，在情绪上的喜、怒、哀、乐，以及佛学所说心理上基本的三种劣根；贪、嗔、痴，（杀、盗、淫）乃至如小乘《俱舍论》宗所分析的八十八个结使，与大乘唯识宗所说的五十三个心所，和八个识所包括的范围等等，一言以蔽之，统名之为“念头”。明、清以后禅宗的“看顾念头”，或简称为“看念头”的方法，便是观心的作用，我们在前面已经大略讲过，把观心起伏作用的方法，分为过去、现在、未来三段公式的说明，所以不必重复讨论。此外，用“参话头”、“照顾话头”、“看话头”等的方法来参禅，那便是修习止观法门一样，先以调身（调整生理）、调息（调整呼吸）等有为的修法做前趋，然后达到澄心静虑，初步使心志专一不乱的境界，属于止观的观行以前的止念范围，依此次第，循序上进，便是禅定所属四禅八定的历程，也在前面已经讲过，不必再说。由于制心一处，求得静止专一的境

界，再起观照，审察心念的往来迹象，或者探究“话头”的答案，这便属于观行的范围，同于三止三观的修法，大体相同，稍有目的的差异而已。至于密宗的观想，与中国固有汉、魏以前道家炼神的修法，所谓“精义入神”、与“精思入神”的功用与方法，除了目的上的差异，与方式上的不同以外，大致并无两样，所以后来道家与道教的符咒，有许多便和密咒相同。

（3）参话头：明、清以来禅宗的“参禅”与“参话头”，尽管它如何标榜“直指人心，见性成佛”的招牌，但是它与唐、宋之间的禅宗，在教授法与形式上，显然大有不同，截然两样。它已经回复走入印度原始小乘佛法的禅观、禅那（禅定、思维修）、止观、观想，以及中国正统道家上品丹法“精思”的综合范围，所以大多数真正学禅、参禅的人，与其说是禅宗，毋宁说在学道，反为恰当。然而“参话头”与“精思入神”，真的完全一样吗？不然！不然！“参话头”的不同，就是它在禅定寂静的境界中，含有一个古今中外，人人要求解决而结果不能切实解答的问题存在。如果在参禅的进修过程中，得到四禅八定的必然境界与程序，这就叫做禅的工夫，而在这个禅定工夫的境界中，慧智豁朗。明悟证得这个大问题的根本，这就叫做豁然开悟的见地。总之，没有工夫的见地，便是狂慧妄想，没有见地的工夫，便是心外求法的外道禅与凡夫禅。那么，它在禅定的工夫境界中，参的什么“话头”呢？简单的介绍，话头可分为有义理的，与无义理的两种：

有义理的，如：“生从何处来？死向何处去”，“念佛是谁”，“念是何人？心是何物？”，等等，以及南宋时代大慧宗杲禅师，最喜欢用的，佛说一切众生，皆有佛性，为什么“僧问赵州和尚，狗子

有佛性也无”，赵州答：“无。”这是什么道理？甚之，他教人只要参一个“无”字就可以了，这又是什么道理？

无义理的，如：“如何是佛？庭前柏树子”，“麻三斤”，“干矢橛”，等等。

介于有义理与无义理之间的，便如一般所谓的“参公案”，那是把古人悟道的史迹，参学悟道经过的故事，与他师弟之间问答的“话头”，做为借镜，拿它的中心，用来参究自己的疑问，便叫做“参公案”。

元、明以后禅宗的“参话头”，它既包含这些作用，所以它和专门做禅定的工夫，以及止观、观想，与道家“精思入神”的修持作用，便大有不同了。

3. 元明以后禅宗的三关界说与参禅的境界

禅宗在宋、元以后，由于“参话头”方法的流行，以及集体同修丛林制度的普及，天下各大禅林或禅院中的禅堂建设，到处都有相当的风规，于是出家衲子，行脚参学诸方，以天下为家，四海为室，随时随地，都可以在禅院丛林中，挂褡安居，只要抱住一个“话头”，专心用工参究，讨褡长住禅堂，一年半载，或三五年，甚之，十年、二十年，以至于一生参禅到底，不管已悟未悟，话头永远是个话头，打坐参禅，永远也还在打坐参禅，如此等人，数不可计。所以在丛林制度的禅堂规模兴盛以后，原始禅宗的真正慧命，渐渐就此断送，也正因为“参话头”与长住“禅堂”的风气，普遍流行，使向来以般若慧学为主的佛法心宗的禅，变为以打坐参禅的禅定为主的禅风。于是

执著境界，扩充宋代禅师们对机设教的教授法的三关之说，便大为盛行，因此而有指“破参”为明心的初关，见性为“重关”，最后的证悟，为破末后“牢关”的传说。到了清初，雍正为了三关之说，还特别提出唯识宗法相学来作注解，认为“破初关”，是了意识的事；“破重关”，是了第七末那识的工夫；破末后“牢关”，才是了第八阿赖耶识的事。其实，这都是后世参学禅宗的人，脱离不了禅定境界的窠臼，以做工夫的禅定境界，做为划分层次的界说，纵使与虚空合一，森罗万象，都在一片心中，仍然还在心意识的范围中打转，还是离不开身心互相关联的变化，如果要详细加以分析，一为时间不许可；二为对于禅宗心地法门，真实下过工夫，有经验的不多，姑且略而不谈。

（六）禅宗与理学的关系

其次，一般讲到禅宗，以及研究禅宗的资料，都在宗师们的语录，以及语录的汇书，如《景德传灯录》、《五灯会元》、《指月录》等著作里，寻找或欣赏禅师们悟道机缘的公案，与机锋、转语的妙趣，认为便是禅机，便是禅宗的心要。殊不知禅宗既然号称是佛法心宗的中心，关于佛法所有的修持行为，如戒、定、慧等细行，岂有完全略而不谈之理，所以只认机锋妙语做禅宗的，便入于元、明以后狂禅的流弊，甚之，使明儒王阳明之学，也连带受此冤诬；同时，因为阳明之学的流弊，更使禅宗连带受谤。事实上，如果用心研究历代悟道者前后的言行，只要仔细留心历代高僧禅德们的传记，以及专记宋代以后禅师们言行录的《禅林宝训》一书，便可了解真正禅宗宗师们关于修行的品德，是如何的有肃然可敬的风范，并非徒事空言，专谈机锋便以为禅；亦非专以默照（沉默）静坐，便是禅的究竟法门。

而且由此可知唐、宋以来禅师们影响中国知识分子教育思想的精神，它是如何的配合中国文化思想的发展，何以会形成宋代儒家理学的原因所以了。

现在为了简便，暂且举出禅宗的佛学思想，与北宋开创理学几位大儒的理论，作一比较，大家便可知道他们受到佛学思想熏陶渊源的所自了，但是我说的影响与比较，并非就是照抄或翻版，只是限于影响，而且更没有批判他们优劣的意思，这点我须有慎重而保留态度的声明。不过，宋代理学的大儒们，在他们毕生治学的历史记载上，都有过“出入佛老”若干年的记录，然后又有好像憬悟知非的警觉，认为入禅为逃禅，入道为遁世，便又翻身入世，归于儒家思想，以修身、齐家、治国、平天下为己任的态度，不管他们后来是如何的推排佛、老，但在他们治学的过程中，有互相吸收融会的地方，那是无可否认的事实。

例如：周濂溪的学说，如他的名著《通书》，及《太极图说》等，骤然读之，完全在阐扬《周易·系传》与《中庸》的内义。实际则为融会佛、道两家学术思想，尤其偏向于原始儒、道不分家的道家与老子的思想。

程明道（颢）的名著《定性书》，如：“所谓定者，动亦定，静亦定，无将迎（出庄子语意），无内外，苟以外物为外，牵己而从之，是以己性为有内外也。且以己性为随物于外，则当其在外时，何者为在内？是有意于绝外诱，而不知其性之无内外也。既以内外为二本，则又乌可遽语定哉……今以恶外物之心，而求昭无物之地，是反鉴而索照也”等语，大都糅合《庄子·齐物论》的内义，融会禅宗三祖僧璨大师《信心铭》的道理。

《信心铭》：

至道无难，惟嫌拣择。但莫憎爱，洞然明白。毫厘有差，天地悬隔。欲得现前，莫存顺逆。违顺相争，是为心病。不识玄旨，徒劳念静。圆同太虚，无欠无余。良由取舍，所以不如。莫逐有缘，勿住空忍。一种平怀，泯然自尽。止动归止，止更弥动。惟滞两边，宁知一种。一种不通，两处失功。遣有没有，从空背空。多言多虑，转不相应。绝言绝虑，无处不通。归根得旨，随照失宗。须臾返照，胜却前空。前空转变，皆由妄见。不用求真，惟须息见。二见不住，慎莫追寻。才有是非，纷然失心。二由一有，一亦莫守。一心不生，万法无咎。无咎无法，不生不心。能由境灭，境逐能沉。境由能境，能由境能。欲知两段，原是一空。一空同两，齐含万象。不见精粗，宁有偏党。大道体宽，无易无难。小见狐疑，转急转迟。执之失度，必入邪路。放之自然，体无去住。任性合道，逍遥绝恼。系念乖真，昏沉不好。不好劳神，何用疏亲。欲取一乘，勿恶六尘。六尘不恶，还同正觉。智者无为，愚人自缚。法无异法，妄自爱著。将心用心，岂非大错。迷生寂乱，悟无好恶。一切二边，良由斟酌。梦幻空花，何劳把捉。得失是非，一时放却。眼若不寐，诸梦自除。心若不异，万法一如。一如体玄，兀尔忘缘。万法齐观，归复自然。泯其所以，不可方比。止动无动，动止无止。两既不成，一何有尔。究竟穷极，不存轨则。契心平等，所作俱息。狐疑尽净，正信调直。一切不留，无可记忆。虚明自照，不劳心力。非思量处，识情难测。真如法界，无他无自。要急相应，惟言不二。不二皆同，无不包容。十方智者，皆入此宗。宗非延促，一念万年。无在不在，十方目前。极小同大，忘绝境

界。极大同小，不见边表。有即是无，无即是有。若不如是，必不须守。一即一切，一切即一。但能如是，何虑不毕。信心不二，不二信心。言语道断，非去来今。

程伊川（颐）的名著《四箴》，除了发挥孔子的仁学以外，所有内外功用的内义，大如套用志公禅师等的偈颂相似，恕文繁不录，容待以后有机会，另作专题的研究。

至于张横渠（载）的名言，如“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”，这与禅宗六祖慧能禅师的：“众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成。”又是辙迹相同，车轮各异而已。此外，张横渠的名著《东铭》与《西铭》，与明教契嵩禅师法语的精神与宗旨，可以互相发明：

明教嵩和尚曰：尊莫尊乎道，美莫美乎德，道德之所存，虽匹夫非穷也。道德之所不存，虽王天下非通也。伯夷叔齐，昔之饿夫也，今以其人而比之，而人皆喜。桀纣幽厉，昔之人主也，今以其人而比之，而人皆怒。是故学者患道德之不充乎身，不患势位之不在乎己。

明教曰：圣贤之学，固非一日之具。日不足，继之以夜，积之岁月，自然可成。故曰：学以聚之，问以辩之，斯言学非辩问，无以发明。今学者所至，罕有发一言问辩于人者，不知将何以裨助性地，成日新之益乎。

明教曰：太史公读《孟子》，至梁惠王问，何以利吾国，不觉置卷长叹！嗟乎！利，诚乱之始也。故夫子罕言利，常防其原

也。原者，始也。尊崇贫贱，好利之弊，何以别焉。夫在公者，取利不公则法乱。在私者，以欺取利则事乱。事乱则人争不平，法乱则民怨不服，其悖戾斗诤。不顾死亡者，自此发矣。是不亦利诚乱之始也。且圣贤深戒去利，尊先仁义。而后世尚有恃利相欺，伤风败教者何限。况复公然张其征利之道而行之，欲天下风俗正，而不浇不薄，其可得乎！

明教曰：凡人所为之恶，有有形者，有无形者。无形之恶，害人者也。有形之恶，杀人者也。杀人之恶小，害人之恶大。所以游晏中有鸩毒，谈笑中有戈矛，堂奥中有虎豹，邻巷中有戎狄。自非圣贤，绝之于未萌，防之以礼法，则其为害也。不亦甚乎！

邵康节（雍）的名著《皇极经世》，它的《内篇》举出元、会、运、世的规律，作为推测数往知来，关于历史与人事演变的数理，与象数的公式，与他的《观物外篇》等篇的理论实际都是融会道、佛两家学术思想的结晶，汇通于易学理、象、数的范围。元、会、运、世所用的三元甲子，循环往复，演变成为观察历史人事的中心，便是佛学成、住、坏、空四大劫原则的发挥，用以说明人类众生世界分段灾劫的道理。不过，他以中国历史做中心，推算大劫中的小劫过程而已。

以上所举是有关禅宗影响宋代儒家理学思想的例子。参学禅宗与宋、明理学的同学们注意，切勿徒以口头禅语或以机锋妙趣，认为便是禅的极则，现在拣要选录禅师们的几则言行如下：

大觉琏和尚，初游庐山，圆通讷禅师一见，直以大品期之。或问：何自而知之？讷曰：斯人中正不倚，动静尊严，加以道学行谊，言简尽理，凡人资禀如此，鲜有不成器者。

仁祖皇祐初，遣银珰小使，持绿绨尺一书，召圆通讷住孝慈大伽蓝。讷称疾不起，表疏大觉应诏。或曰：圣天子旌崇道德，恩被泉石，师何固辞？讷曰：予滥厕僧伦，视听不聪，幸安林下，饭蔬饮水，虽佛祖有所不为，况其他耶！先哲有言：大名之下，难以久居，何日而足。故东坡尝曰：知安则荣，知足则当，避名全节，善始善终，在圆通得之矣。

大觉曰：舜老夫赋性简直，不识权衡货殖等事。日有定课，曾不少易，虽炙灯扫地，皆躬为之。尝曰：古人有一日不作，一日不食之戒。予人也！虽垂老其志益坚。或曰：何不使左右人？老夫曰：经涉寒暑，起坐不常，不欲劳之。

舜老夫曰：传持此道，所贵一切真实，别邪正，去妄情，乃治心之实。识因果，明罪福，乃操履之实。宏道德，接方来，乃住持之实。量才能，请执事，乃用人之实。察言行，定可否，乃求贤之实。不存其实，徒炫虚名，无益于理。是故人之操履，惟要诚实，苟执之不渝，虽夷险可以一致。

浮山远和尚曰：古人亲师择友，晓夕不敢自怠。至于执爨负舂，陆沈贱役，未尝惮劳。予在叶县，备曾试之。然一有顾利害，较得失之心，则依违姑息，靡所不至。且身既不正，又安能学道乎。

五祖演和尚曰：今时丛林学道之士，声名不扬，匪为人之所信者，盖为梵行不清白，为人不谛当辄或苟求名闻利养，乃广炫其华饰，遂被识者所讥。故蔽其要妙，虽有道德如佛祖，闻见疑而不信矣。尔辈他日若有把茅盖头，当以此而自勉。

演祖曰：师翁初住杨岐，老屋败椽，仅蔽风雨。适临冬暮，雪霰满床，居不遑处。衲子投诚，愿充修造。师翁却之曰：我佛有言：时当减劫，高岸深谷，迁变不常，安得圆满如意，自求称足。汝等出家学道，做手脚未稳，已是四五十岁，讵有闲工夫，事丰屋耶？竟不从。

演祖曰：古人乐闻己过，喜于为善，长于包荒，厚于隐恶，谦以交友，勤以济众，不以得丧二其心，所以光明硕大，照映今昔矣。

白云谓演祖曰：禅者智能，多见于已然，不能见于未然。止观定慧，防于未然之前。作止任灭，觉于已然之后。故作止任灭所用易见，止观定慧所为难知。惟古人志在于道，绝念于未萌，虽有止观定慧，作止任灭，皆为本末之论也。所以云：若有毫端许，言于本末者，皆为自欺。此古人见彻处，而不自欺也。

晦堂一日见黄龙有不豫之色，因逆问之。黄龙曰：监收未得人。晦堂遂荐感副寺，黄龙曰：感尚暴，恐为小人所谋。晦堂曰：化侍者稍廉谨。黄龙谓化虽廉谨，不若秀庄主，有量而忠。灵源尝问晦堂，黄龙用一监收，何过虑如此？晦堂曰：有国有家者，未尝不本此；岂特黄龙为然，先圣亦曾戒之。

晦堂谓朱给事世英曰：予初入道，自恃甚易。逮见黄龙先师后，退思日用，与理矛盾者极多，遂力行之三年，虽祁寒溽暑，确志不移，然后方得事事如理。而今咳唾掉臂，也是祖师西来意。

朱世英问晦堂曰：君子不幸，小有过差，而见闻指目之不暇。小人终日造恶，而不以为然。其故何哉？晦堂曰：君子之德，比美玉焉，有瑕生内，必见于外，故见者称异，不得不指目也。若夫小人者，日用所作，无非过恶，又安用言之！

晦堂曰：圣人之道，如天地育万物，无有不备于道者。众人之道，如江河淮济，山川陵谷，草木昆虫，各尽其量而已。不知其外，无有不备者。夫道岂二耶！由得之深浅，成有大小耳！

晦堂曰：久废不可速成，积弊不可顿除，优游不可久恋，人情不能恰好，祸患不可苟免。夫为善知识，达此五事，涉世可无闷矣。

黄龙曰：住持要在得众，得众要在见情，先佛有言：人情者，为世之福田，盖理道所由生也。故时之否泰，事之损益，必因人情。情有通塞，则否泰生。事有厚薄，则损益至，惟圣人能通天下之情。故易之别卦，乾下坤上则曰泰。乾上坤下则曰否。其取象损上益下则曰益。损下益上则曰损。夫乾为天，坤为地，天在下而地在上，位固乖矣，而返谓之泰者，上下交故也。主在上而宾处下，义固顺矣，而返谓之否者，上下不交故也。是以天地不交，庶物不育。人情不交，万事不和。损益之义，亦由是矣。夫在人上者，能约己以裕下，下必悦而奉上矣，岂不谓之益乎。在上者蔑下而肆诸己，下必怨而叛上矣，岂不谓之损乎。故

上下交则泰。不交则否。自损者人益。自益者人损。情之得失，岂容易乎！先圣尝喻人为舟。情为水，水能载舟，亦能覆舟，水顺舟浮，违则没矣。故住持得人情则兴，失人情则废。全得则全兴，全失则全废。故同善则福多，同恶则祸甚。善恶同类，端如贯球。兴废象行，明若观日。斯历代之元龟也。

黄龙谓王荆公曰：凡操心所为之事，常要面前路径开阔，使一切人行得，始是大人用心。若也险隘不通，不独使他人不能行，兼自家亦无措足之地矣。

黄龙曰：夫人语默举措，自谓上不欺天，外不欺人，内不欺心，诚可谓之得矣。然犹戒谨乎独居隐微之间，果无纤毫所欺，斯可谓之得矣。

黄龙谓隐士潘延之曰：圣贤之学，非造次可成，须在积累之要，惟专与勤，屏绝嗜好，行之勿倦，然后扩而充之，可尽天下之妙。

潘延之闻黄龙法道严密，因问其要。黄龙曰：父严则子敬，今日之规训，后日之模范也。譬治诸地，隆者下之，洼者平之，彼将登于千仞之山，吾亦与之俱。因而极于九渊之下，吾亦与之俱。伎之穷，妄之尽，彼则自休也。又曰：姁之妪之，春夏所以生育也。霜之雪之，秋冬所以成熟也。吾欲无言可乎！

水庵一和尚曰：《易》言：君子思患而预防之。是故古之人，思生死大患，防之以道，遂能经大传远。今之人谓求道迂阔，不若求利之切当。由是竞习浮华，计较毫末，希目前之事，怀苟且之计，所以莫肯为周岁之规者，况生死之虑乎！所以学者

日鄙，丛林日废，纪纲日坠，以至陵夷颠沛，殆不可救。嗟乎！可不鉴哉！

（七）禅宗与中国文学

中国文化，从魏、晋以后，随着时代的衰乱而渐至颓唐之际，却在此时，从西域源源传入佛教文化，乃使中国的学术思想，突然加入新的血轮，因此而开展南北朝到隋、唐以后，佛学的勃然兴起，而形成儒、释、道三家为主流的中国文运。尤其在中国生根兴盛的禅宗，自初唐开始，犹如黄河之水天上来的洪流，奔腾澎湃，普遍深入中国文化的每一部分，在有形无形之间，或正或反，随时随处，都曾受到它的滋润灌溉，确有“到江送客棹，出岳润民田”的功用，我们就其显而易见，举出简单概略的实例，试加说明，供给研究禅宗与中国文化演变关系的参考：

1. 隋唐以后文学意境的转变与禅宗

从文学的立场而言中国文学，以时代做背景，以特殊成就的作品为代表，简单扼要而归纳它的类别，便有汉文、唐诗、宋词、元曲、明小说、清代的韵联与戏剧等演变程序。中国的文学，自汉末、魏、晋、南北朝到隋、唐之间，所有文章、辞、赋、诗、歌的传统内容与意境，大抵不外渊源于五经，出入孔、孟的义理，涵泳诸子的芬华，形成辞章的中心意境，间有飘逸出群的作品，都是兼取老、庄及道家神仙闲适的意境，做为辞章的境界，如求简而易见的，只须试读《昭明文选》所收集的文章辞赋，便可窥见当时的风尚。在南北朝到隋、

唐之间，唯一的特点，也就是历来讲中国文学史者所忽略的，便是佛教学术思想的输入，引起翻译经典事业的盛行，由名僧慧远、道安、鸠摩罗什、僧肇等人的创作，构成别成一格的中国佛教文学，后来的影响，历经千余年而不变，诚为难得稀有之事，只因后世一般普通文人，不熟悉佛学的义理与典故，遂强不知以为知，就其所不知的为不合格，诸般挑剔，列之于文学的门墙以外，遂使中国文学的这一朵巨葩，又被淹埋于落落无闻之乡，正如禅师们所说："我眼本明，因师故瞎"，甚为可惜。

（1）诗：现在只就唐代代表性的作品，如唐诗风格的转变来说：由初唐开始，从上官体（上官仪）到王（勃）杨（炯）卢（照邻）骆（宾王）四杰，经武后时代的沈佺期、杜审言、宋之问等，所谓"景龙文学"，还有隋文学的余波荡漾，与初唐新开的质朴风气。后来一变为开元、天宝的文学，如李（白）、杜（甫）、王（维）、孟（浩然）、高（适）、岑（参），到韦应物、刘长卿，与大历十才子等人，便很明显的加入佛与禅道的成分。再变为元和、长庆间的诗体，足为代表一代风格，领导风尚的，如浅近的白居易、风流靡艳的元稹，以及孟郊、贾岛、张籍、姚合。乃至晚唐文学如杜牧、温庭筠、李商隐等，无一不出入于佛、道之间，而且都沾上禅味，才能开创出唐诗文学特有芬芳的气息，与隽永无穷的韵味。至于方外高僧的作品，在唐诗的文学传统中，虽然算是例外，大体不被正统诗家所追认，但的确自有它独立价值的存在。现在略举少数偏于禅宗性质的诗律，做为说明唐代文学与禅学思想影响的体例，诗人如王维（摩诘）的作品，有通篇禅语，如：

《梵体诗》：一兴微尘念，横有朝露身。如是睹阴界，何方置我人。碍有固为主，趣空宁舍宾。洗心讵悬解，悟道正迷津。

因爱果生病，从贪始觉贫。色声非彼妄，浮幻即吾真。四达竟何遣，方殊安可尘。胡生但高枕，寂寞谁与怜。战胜不谋食，理齐甘负薪。子若未始异，讵论疏与亲。浮空徒漫漫，泛有定悠悠。无乘及乘者，所谓智人舟。讵舍贫病域，不疲生死流。无烦君喻马，任以我为牛。植福祠迦叶，求仁笑孔丘。何津不鼓棹，何路不摧辀。念此闻思者，胡为多阻脩。空虚花聚散，烦恼树稀稠。灭想成无记，生心坐有求。降吴复归蜀，不到莫相尤。

又如白居易：

《自解》：房传往世为禅客（世传房太尉前生为禅僧，与娄师德友善，慕其为人，故今生有娄之遗风云），王道前生应画师（王右丞诗：宿世是词客，前身应画师）。我亦定中观宿命，多生债负是歌诗。不然何故狂吟咏，病后多于未病时。

《读禅经》：须知诸相皆非相，若住无余却有余。言下忘言一时了，梦中说梦两重虚。空花岂得兼求果，阳焰如何更觅鱼。摄动是禅禅是动，不禅不动即如如。

《感兴二首》：吉凶祸福有来由，但要深知不要忧。只见火光烧润屋，不闻风浪覆虚舟。名为公器无多取，利是身灾合少求。虽异匏瓜谁不食，大都食足早宜休。

鱼能深入宁忧钓，鸟解高飞空触罗。热处先争炙手去，悔时其奈噬脐何。尊前诱得猩猩血，幕上偷安燕燕窠。我有一言君记取，世间自取苦人多。

唐代方外高僧如寒山子的诗，他的意境的高处，进入不可思议的禅境，但平易近人的优点，比之香山居士白居易，更有甚者，他完全

含有平民化的趣味。对于寒山子的诗，大概大家都耳熟能详，所以想在下面少提一首，其他如唐代诗僧们的诗，确有许多很好的作品，如诗僧灵一：

《雨后欲寻天目山，问元骆二公溪路》：昨夜云生天井东，春山一雨一回风。林花解逐溪流下，欲上龙池通不通。

《题僧院》：虎溪闲月引相过，带雪松枝挂薜萝。无限青山行欲尽，白云深处老僧多。

《归岑山过惟审上人别业》：禅客无心忆薜萝，自然行径向山多。知君欲问人间事，始与浮云共一过。

又：诗僧灵澈：

《东林寺酬韦丹刺史》：年老心闲无外事，麻衣草履亦容身。相逢尽道休官好，林下何曾见一人。

《闻李处士亡》：时时闻说故人死，日日自悲随老身。白发不生应不得，青山长在属何人。

此外如唐代的诗僧贯休、皎然等人的作品，都有很多不朽的名作，恕繁不举。

受禅宗意境影响的诗文学，到了宋代，更为明显，宋初著名的诗僧九人，世称九僧的风格（如剑南希昼、金华保暹、南越文兆、天台行肇、汝州简长、青城惟凤、江东宇昭、峨嵋怀古、淮南惠崇）。影响所及，便使醉心禅学的诗人，如杨大年（亿）等人，形成有名的西昆体。名士如苏东坡、王荆公、黄山谷等人，无一不受禅宗思想的熏陶，乃有清华绝俗的作品。南渡以后，陆（放翁）范（成大）杨（万

里）尤（袤）四大家，都与佛禅思想结有不解之缘，可是这都偏于文学方面的性质较多，不能太过超出本题来特别讨论它，所以暂不多讲，现在只择其在宋、明之间，禅宗高僧的诗，比较为通俗所接触到的，略作介绍，如道济（俗称济颠和尚）的诗：

几度西湖独上船，篙师识我不论钱。一声啼鸟破幽寂，正是山横落照边。

湖上春光已破悭，湖边杨柳拂雕栏。算来不用一文买，输与山僧闲往还。

山岸桃花红锦英，夹堤杨柳绿丝轻。遥看白鹭窥鱼处，冲破平湖一点青。

五月西湖凉似秋，新荷吐蕊暗香浮。明年花落人何在，把酒问花花点头。

以及他的绝笔之作，如：“六十年来狼藉，东壁打倒西壁。如今收拾归来，依旧水连天碧。”若以诗境而论诗格，他与宋代四大家的范成大、陆放翁相较，并无逊色。如以禅学的境界论诗，几乎无一句、无一字而非禅境，假使对于禅宗的见地与工夫，没有几十年的深刻造诣，实在不容易分别出它的所指。

如王安石的诗：

《无动》：无动行善行，无明流有流。种种生住灭，念念闻思修。终不与法缚，亦不著僧衮。

《梦》：知世如梦无所求，无所求心普空寂。还似梦中随梦境，成就河沙梦功德。

《赠长宁僧首》：秀骨庞眉倦往还，自然清誉落人间。闲中用意归诗笔，静外安身比大山。欲倩野云朝送客，更邀江月夜临关。嗟予踪迹飘尘土，一对孤峰几厚颜。

《次韵舍弟赏心亭即事》：霸气消磨不复存，旧朝台殿只空村。孤城倚薄青天近，细雨侵凌白日昏。稍觉野云乘晚霁，却疑山月是朝暾。此时江海无穷兴，醒客忘言醉客喧。

《怀钟山》：投老归来供奉班，尘埃无复见锺山。何须更待黄粱熟，始觉人间是梦间。

《江宁夹口》：月堕浮云水卷空，沧州夜泝五更风。北山草木何由见，梦尽青灯辗转中。

又：落帆江口月黄昏，小店无灯欲闭门。半出岸沙枫欲死，系船犹有去年痕。

《寄碧岩道光法师》：万事悠悠心自知，强颜于世转参差。移床独向秋风里，卧看蜘蛛结网丝。

又：大梁春雪满城泥，一马常瞻落日归。身世自知还自笑，悠悠三十九年非。

如范成大的诗：

《请息斋书事》：覆雨翻云转手成，纷纷轻薄可怜生！天无寒暑无时令，人不炎凉不世情，栩栩算来俱蝶梦，喈喈能有几鸡鸣？冰山

侧畔红尘涨，不隔瑶台月露清。

《赠寿老》：农圃规模昔共论，云奎卜筑又逢君。眉庵寿老长随喜，好个抛梁祈愿文。

《偶箴》：情知万法本来空，犹复将心奉八风。逆顺境来欣戚变，咄哉谁是主人翁。

《径山倾盖亭》：万杉离立翠云幢，嫋嫋移闻晚吹香。山下行人尘扑面，谁知世界有清凉。

余且再举几首唐、宋之间禅师们的佳作，藉此以见唐、宋诗词文学风格转变的关键。

唐代禅师：

寒山大士：吾心似秋月，碧潭清皎洁。无物堪比伦，教我如何说。

慧文禅师：五十五年梦幻身，东西南北孰为亲。白云散尽千山外，万里秋空片月新。

慧忠禅师：多年尘土自腾腾，虽著伽黎未是僧。今日归来酬本志，不妨留发候然灯。

雪窦重显禅师（与时寡合）：居士门高谒未期，且隈岩石最相宜。太湖三万六千顷，月在波心说向谁。

又《五老师子》：踞地盘空势未休，爪牙何必竞时流。天教生在千峰上，不得云擎也出头。

又《透法身句》：一叶飘空便见秋，法身须透闹啾啾。明年更有新条在，烦恼春风卒未休。

又《大功不宰》：牛头峰顶锁重云，独坐寥寥寄此身。百鸟不来春又过，不知谁是到庵人。

又《晦迹自怡》：图画当年爱湖庭，波心七十二峰青。如今高卧思前事，添得卢公倚石屏。

又《送宝用禅者之天台》：春风吹断海山云，彻夜寥寥绝四邻。月在石桥更无月，不知谁是月边人。

又《寄陈悦秀才》：水中得火旨何深，握草由来不是金。莫道庄生解齐物，几人穷极到无心。

又《渔父》：春光冉冉岸烟轻，水面无风钓艇横。千尺丝轮在方寸，不知何处得鲲鲸。

此外，明代禅宗诗僧的作品，诗律最精，而禅境与诗境最佳的，无如郁堂禅师的《山居诗》，如：

千丈岩前倚杖藜，有为须极到无为。言如悖出青天滓，行不中修白璧疵。马喻岂能穷万物，羊亡徒自泣多歧。霞西道者眉如雪，月下敲门送紫芝。

乱流尽处卜幽栖，独树为桥过小溪。春雨桃开忆刘阮，晚山薇长梦夷齐。寻僧因到石梁北，待月忽思天柱西。借问昔贤成底事，十年走马听朝鸡。

人间红日易西斜，万巧施为总莫夸。剖出无瑕方是玉，画成有足已非蛇。拳伸夜雨青林蕨，心吐春风碧树花。世念一毫融不尽，功名捷径在烟霞。

寥寥此道语何人，独掩柴扉日又曛。六凿未分谁扰扰，一爻才动自纭纭。空林雨歇鸠呼妇，阴壑风寒虎啸群。毁桀誉尧情未尽，有身赢得卧深云。

即今休去便休去，何事却求身后名。世乱孙吴谋略展，才高屈贾是非生。沟中断木千年恨，海上乘槎万里情。谁识枯禅凉夜月，松根一片石床平。

至于明代诗僧如苍雪，不但在当时的僧俗词坛上执其牛耳，而且还是地道的民族诗人，也可称为出家爱国的诗人。他又是明末遗老，逃禅避世，暗中活动复国工作的庇护者。他的名诗很多，举不胜举，现在简择他诗境禅境最高的几首作品为代表，如：

松下无人一局残，空山松子落棋盘。神仙更有神仙著，千古输赢下不完。

几回立雪与披云，费尽勤劳学懒人。曳断鼻绳犹不起，水烟深处一闲身。

举头天外看无云，谁似人间吾辈人。荆棘丛中行放脚，月明帘下暗藏身。

又《寄询钱虞山（谦益）绛云楼火后专意内典》：好将世事较椤蒲，林下高眠任老夫。天意未容成小草，河清终欲见遗珠。

面非北向安知汉，望到东山只有虞。不尽奇书探海藏，人间文字可烧无。

我们读了苍雪大师送钱谦益的这首诗，如果对历史有修养，了解钱谦益如何做贰臣，如何搜罗明末遗老阴私事迹的资料，要著《明史》来要挟遗老们的后裔，以及他的藏书楼（绛云楼）起火的情形，才专心转而研究佛学的经过，那么，对于苍雪大师这首用禅语警策的诗，便觉得他匠心独运，句句字字，语含玄机了。

以上的举例，我们是为了时间的限制，所以一说到唐代文学的诗境，是受到禅宗影响而演变的动机，就赶快急转直下，便一路讲到宋、明以下，而且信口而说，只就其大要的提到一些，这都是为了说明中国文学从隋、唐以后，接受融会禅宗的禅境，才有唐、宋以后的成就，是为引起研究禅宗与中国文学关系者的注意。至于唐、宋以来佛教文学与中国文章辞境的关系，更多更大，也来不及多说了，青年同学们，须要注意的，例如大家都读过苏东坡的“赤壁”前后赋等，他与禅宗与老、庄的思想，有极其密切而明显的关系，所以才有这种千古绝调的文章意境。

（2）词曲：中国文学时代的特性，从唐诗的风格的形成与蜕变，到了晚唐、五代之间，便有词的文学产生。在晚唐开始，历五代而宋、元、明、清之间，禅宗宗师们，以词来说禅，而且词境与禅境都很好，也到处可见，只是被人忽略而已。我们现在简单的举出历来被人所推崇公认的词人作品，以供参考，如辛稼轩的词：

《鹧鸪天（石门道中）》：山上飞泉万斛珠，悬崖千丈落鼯鼠，已通樵经行还碍，似有人声听却无。闲略约，远浮屠，溪南修竹有茅

庐，莫嫌杖屨频来往，此地偏宜著老夫。

又《睡起即事》：水荇参差动绿波，一池蛇影照群蛙，因风野鹤饥犹舞，积雨山栀病不花。名利处，战争多，门前蛮触日干戈，不知更有槐安国，梦觉南柯日未斜。

又《有感》：出处从来自不齐，后车方载太公归，谁知寂寞空山里，却有高人赋采薇。黄菊嫩，晚香枝，一般同是采花时，蜂儿辛苦多官府，蝴蝶花间自在飞。

又《戊午拜退职奉祠之命》：老退何曾说著官，今朝放罪上恩宽，便支香火真祠奉，更缀文书旧殿班。扶病脚，洗颓颜，快从老病僭衣冠，此身忘世浑容易，使世相忘却自难。

又《登一丘一壑偶成》：莫滞春光花下游，便须准备落花愁，百年雨打风吹却，万事三平二满休。将扰扰，付悠悠，此生于世自无忧。新愁次第相抛舍，要伴春归天尽头。

《瑞鹧鸪（京口病中起登连沧观偶成）》：声名少日畏人知，老去行藏与愿违，山草旧曾呼远志，故人今有寄当归。何人可觅安心法，有客来观杜德机，却笑使君那得似，清江万顷白鸥飞。

又：胶胶扰扰几时休，一出山来不自由。秋水观中秋月夜，停云堂下菊花秋。随缘道理应须会，过分功名莫强求。先自一身愁不了，那堪愁上更添愁。

元曲如刘秉忠的：

《干荷叶》：干荷叶，色苍苍，老柄风摇荡。减清香，越添黄，都因昨夜一场霜，寂寞在秋江上。

又：干荷叶，色无多，不耐风霜剉。贴秋波，倒枝柯，宫娃齐唱采莲歌，梦里繁华过。

又如盍西村的：

《小桃红（杂咏）》：市朝名利少相关，成败经未惯，莫道无人识真赝，这其间，急流涌进谁能辨，一双俊眼，一条好汉，不见富春山。

古今荣辱转头空，都是相搬弄，我道虚名不中用，劝英雄，眼前祸患休多种，秦宫汉冢，乌江云梦，依旧起秋风。

杏花开后不曾晴，败尽游人兴，红雪飞来满芳径，问春莺，春莺无语风方定，小蛮有情，夜凉人静，唱彻醉翁亭。

又如鲜于去矜的：

《寨儿令》：汉子陵，晋渊明，二人到今香汗青。钓叟谁称，农父谁名，去就一般轻。五柳庄月朗风清，七里滩浪稳潮平，折腰时心已愧，伸脚处梦先惊，听，千万古圣贤评。

清初有名的少年词人，也便是清朝贵族才子的纳兰性德的词：

《浣纱溪》：败叶填溪水已冰，夕阳犹照短长亭，行来废寺失题名；驻马客临碑上字，闻鸡人拂佛前灯，劳劳尘世几时醒。

又：燕垒空梁画壁寒，诸天花雨散幽关，篆香清梵有无间。蛺蝶乍从帘影度，樱桃半是鸟衔残，此时相对一忘言。

又：抛却无端恨转长，慈云稽首返生香，妙莲花说试推详；但是有情皆满愿，更从何处著思量，篆烟残烛并回肠。

（3）小说：讲到中国文学中的小说，它与唐代的戏剧与词曲，也是不可分离的连体，而且它犹如中国的戏剧一样有趣，将近一两千年来，始终与佛、道两家的思想与情感，没有脱离关系，所以便形成后世民间，对于戏剧的编导，流传着两句俗话说：“戏不够，仙佛凑”的戏言了。现在，为了贴切本题来讲，我们姑且把中国小说写作的演变，分为两大阶段：第一阶段，便是由上古传说中的神话，到周、秦之际，诸子书中的寓言与譬喻，以及汉、魏以后，道家神仙的传记等，如《穆天子传》、《汉武帝外纪》、《西王母传》等等，大多是属于传统文化思想，参加道家情感，神仙幻想成分的作品。第二阶段，是由唐人笔记小说与佛经变文开始，到了宋、元之间的戏曲，以及明、清时代的说部与散记等等，大多是含有佛、道思想的感情，而且融化其中的，往往是佛家思想的感情，多于道家。值得特别注意的，无论是小说与戏剧，它的终场结尾，或为喜剧，或为悲剧，或是轻松散漫的滑稽剧，甚之，是现代所谓黄色的作品，它必然循着一个作家固有的道德规律去布局与收煞；那便是佛家与道家思想综合的观念、人生世事的因果报应的定律。旧式言情的小说与戏剧，我们用讽刺式的口吻来说，大都是“小姐赠金后花园，落难公子中状元”的结局，然而，这也就是说明一个人生，因果历然不爽的道理。唐人笔记小说中，因为他的时代思想，受到禅宗与佛学的影响，固然已经开其先河，而真正汇成这种一成不变的规律，嵌进每一部小说的内容中去，当然是到了元、明之间，才集其汇流，成为不成文的小说写作的规范。

元、明之间，历史小说的创作者如罗贯中，他写作《三国演义》的开端，开宗明义，便首先用一首《西江月》的词，作为他对历史因果循环的观念，与历史哲学的总评语，如“滚滚长江东逝水，浪花淘尽英雄。是非成败转头空，青山依旧在，几度夕阳红。白发渔樵江渚上，惯看秋月春风。一壶浊酒喜相逢，古今多少事，都付笑谈中。”如果依哲学的立场而讲历史哲学的观点，罗贯中的这一首词，便是《金刚般若经》上所说：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”是为文学境界的最好注释。也正如皓布褐禅师的《颂法身向上事》说：“昨夜雨滂亨，打倒葡萄棚。知事普请，行者人力。撑的撑，拄的拄，撑撑拄拄到天明，依旧可怜生。”岂不是一鼻孔出气的作品吗？因此而引起后人根据这种思想，造作一本小说中的小说——《三国因》一书，来说明三国时期的局面和事迹，便是楚、汉分争因果循环的报应律的结果。除了罗贯中以外，施耐庵的名著《水浒传》，只从表面看来，好像仅是一部描写宋、明时代社会的不平状态，官府骗上瞒下，欺压老百姓，而引起不平则鸣共同心理的反应与共鸣，如果再加深入，仔细的研究，它在另一面，仍然没有离开善恶因果的中心思想，隐约显现强梁者不得其好死的观念。后来又有人怕人误解，才有《荡寇志》一书的出现，虽然用心良苦，而不免有画蛇添足，多此一举的遗憾。至于《西游记》、《封神榜》等书，全般都是佛、道思想，更不在话下。此外，如历史小说的《东周列国志》、《隋唐演义》、《说岳全传》等等，无一不含容有佛学禅宗不昧因果的中心思想。也正如天目礼禅师颂《楞严经》的“不汝还者，非汝是谁”，云：“不汝还兮复是谁，残红落满钓鱼矶，日斜风动无人扫，燕子衔将水际飞。”

由此发展到了清代，以笔记文学著名的蒲松龄，所著《聊斋志异》，几乎全盘用狐鬼神人之间的故事，衬托善恶果报的关系。尤其

他《醒世姻缘》一书，更是佛家三世因果观念的杰作，说明人生男女夫妇间的烦恼与痛苦，这种观念，后世已经普及民间社会，所以杭州城隍庙门口，在清末民初还挂着一副韵联：“夫妇是前缘，善缘恶缘，无缘不合。儿女原宿债，讨债还债，有债方来。”便是这个观念的引申。至于闻名世界，以长篇言情小说，反映老式文化中贵族大家庭生活的《红楼梦》一书，也是现代许多人，以一种无法加以解说的情感与心理，醉心于号称“红学”的一部名小说。它的开端，便以一僧一道出场，各自歌唱一段警醒尘世的警语与禅机，然后又以仙凡之间的一块顽石，与一株“小草剧怜唯独活，人间离恨不留行”的故事，说明许许多多、形形色色、缠绵悱恻的痴情恩怨，都记在一本似真如幻的太虚幻境的账簿上，隔着茫茫苦海，放在彼岸的那边，极力衬托出梦幻空花，回头是岸的禅境。作者在开始的自白中，便说：“满纸荒唐言，一把辛酸泪。都云作者痴，谁解其中味。”以及“假作真时真亦假，无为有处有还无”的警句，这岂不是《楞严经》上，“纯想即飞，纯情即堕”，以及“生因识有，灭从色除”的最好说明吗？所以有人读《红楼梦》，是把它看成一部帮助悟道的好书，有人读《红楼梦》，便会误入风月宝鉴，红粉迷人的那一面，其中得失是非，好坏美丑的问题，都只在当事人的一念之间而已，吾师盐亭老人曾有一诗颂云：“色穷穷尽尽穷穷，穷到源头穷亦空，寄语迷魂痴儿女，寥天有客正屠龙。”应是最好的结语。

2. 禅与文学的重要性

以上举出有关唐诗、宋词、元曲等的例子，有些并非完全以佛学或禅语混入词章的作品，但都从禅的意境中变化出来，如果只从表面看来，也许不太容易看出佛学禅宗与中国文化演变的深切关系，事实

上，我也只是随便提出这些清华淡雅，有关禅的意境的作品，作为此时此世，劳劳尘境中，扰攘人生的一副清凉解渴剂而已。禅宗本来是不立文字，更不用借重文学以鸣高，但禅宗与唐、宋以后的禅师们，与文学都结有不解之缘，几乎有不可分离的趋势，在此提出两个附带的说明，便可了解禅与文学关系的重要了。

（1）禅师与诗。孔子晚年删诗书、定礼乐，裁成缀集中国传统文化学术思想的体系，他为什么每每论诗，随时随处举出诗来，做为论断的证明？秦、汉以后的儒家，为什么一变再变，提到五经，便以《诗经》作为《书》、《易》、《礼》、《春秋》的前奏呢？因为中华民族传统文化的精神，自古至今，完全以人文文化为中心，虽然也有宗教思想的成分，但并非如西洋上古原始的文化一样，是完全渊源于神的宗教思想而来，人文文化的基础，当然离不开人的思想与感情，身心内外的作用。宗教可以安顿人的思想与感情，使它寄托在永久的遥途，与不可思议的境界里去，得到一个自我安心的功效，纯粹以人文文化为本位，对于宗教思想的信仰，有时也只属情感的作用而已。所以要安排人的喜、怒、哀、乐的情绪，必须要有一种超越现实，而介乎情感之间的文学艺术的意境，才能使人们情感与思想，升华到类同宗教的意境，可以超脱现实环境，情绪和思想另有寄托，养成独立而不倚，可以安排自我的天地。在中华民族的文化中，始终强调建立诗教价值的原因，这个特点与特性，确是耀古腾今了，古人标榜“诗礼传家”，与“诗书世泽”，大多但知其然而不知其所以然的关系，就是没有深刻研究诗词境界的价值与妙用。过去中国读书的知识分子，对于文学上基本修养的诗、词、歌、赋，以及必要深入博古通今的史学，与人生基本修养的哲学，乃至琴、棋、书、画等艺术，都是不可分离的全科知识，所以在五六十年以前，差不多成为一个文人，自然也多会作诗填词，只有程度好坏深浅的不同，并无一窍不通

的情形，因此过去中国的诗人，与学者、哲学家，或政治家、军事家，很难严格区分，并不像西洋文化中的诗人，完全以诗为生，而不一定要涉及其他学识的关系。禅宗，不但不立文字，而且以无相，无门为门，换言之，禅宗也是以无境界为境界，摆脱宗教形式主义，而着重佛教修证的真正精神，升华人生的意境，而进入纯清绝点，空灵无相而无不是相的境界。我们为了言说解释上的方便，只好以本无东西而强说东西的方法，列举世间的学问，可以譬喻禅宗的境界的，便有绝妙诗词的意境，与上乘艺术作品的境界，以及最高军事艺术的意境，差可与之比拟，所以自唐、宋以后，禅宗的宗师们，随口吟哦唱道的诗、词、与文章，都是第一流有高深意境的文学作品，因此流风所及，就自然而然，慢慢形成唐、宋、元、明、清文学的意境，与中国文学过去特有的风格了。

（2）宗教与文学。它们本来就是不可分离的连理枝，任何宗教，它能普及民间社会，形成永久独特的风格，影响历史每一时代，与社会各阶层的，全靠它的教义，构成文学的最高价值，它从本有平民的俗文学中，升华到文学的最高境界，才能使宗教的生命历史，永远延续下去。佛教教义，与禅宗的慧命，能够在中国文化中生根、发芽、开花而壮大的原因，除了它教义本身，具有宗教、哲学、科学、艺术与学术思想等，各方面都有丰富的内容，与高贵而平实的价值以外，它的最大关键，还是因为佛教输入中国以后，形成独立特有的佛教文学，进而影响到中国文化全部所有中心的缘故。例如西洋文化中的新旧约全书（俗称《圣经》），它在西方每一种不同文字的民族与国度里，无论哪种译本，都是具有最高权威的文学价值，所以姑且不管教义的内容如何，就以它本身的文学价值而言，亦可谓“文章意境足千秋”了。我也时常对许多不同宗教信仰的朋友们说，要想千秋，便须多多注意你们的教义与文学；因为我认为宗教信仰尽管不同，每一宗

教教义的深浅是非，尽管有问题，但是真正够得上称为宗教的基本立足点，都是劝人为善，都是想挽救世道人心的劫难，这个是几大宗教共同具有的善事，用不着因为最后与最高宗教哲学的异同，而争执到势同冰炭，那是人文文化过去的错误，与人类心理思想的弱点与耻辱，更不是中华民族，中国文化的精神，希望大家多多注意与珍重。

总之，关于禅宗与中国文学的因缘，实在有太多深切的关系，我在匆促之间，略举一些唐诗、宋词、元曲、明小说等的例子，还是不够深刻的，只是偶然兴之所至，但凭记忆所及，姑且一提，希望诸位举一而反三，便可得到其中的三昧了。若讲现代的旧文学，比较能够融会儒、释、道三家的思想，用之于发抒情感的诗文学中，便要算蠲戏斋的作品，足以代表这一代，深得禅宗文字般若的结晶了。

四、禅宗丛林制度与中国文化教育的精神

自魏、晋以后，佛教传入中国以来，信仰佛教徒中的出家僧众，独坐孤峰，或个别的隐居水边林下，过他隐居专修的生活方式，大概还保有印度当时佛教僧众的形态。在南北朝至隋、唐之间，这种不事生产，以乞食自修的生活方式，不但不受以农立国，以勤俭持家的社会风气所欢迎，甚之，引起知识分子与朝野的反感，同时，佛教徒中出家的男女僧尼，愈来愈多，势之所趋，便自然会形成团体生活的趋势。到了盛唐之际，经禅宗大师马祖道一禅师，及他的得意弟子百丈怀海禅师的创制，不顾原始印度佛教的规范与戒律，毅然决然建立中国式的禅门丛林制度，集体生产，集体从事农耕，以同修互助的团体生活方式，开创禅宗寺院的规模，致使佛教各宗派与佛学，在中国的文化与历史上，永远植下深厚的根基。宋代开国以后，宋儒理学家们，不但在学术思想上，受到禅宗的影响，而建立理学的门庭，而且在讲学的风格，书院的规范，与人格教育的规模上，无一不受丛林制度与禅宗精神思想的影响，甚之，唐、宋以来，帝王朝廷的经筵侍讲与侍读等职位的制度，也是受到佛教开堂说法制度的影响。所以禅宗丛林制度，对于中国文化与中国教育的书院制度，以及宋、明以后的教育精神，关系实在太大，而且最为密切，只要详细研究禅宗丛林制度的所有清规，以及详读《禅林宝训》与宋、元以后禅宗高僧的史传，配合比较中国历史上，有关文化思想，与教育史实的演变，便可了然知其所以了。现在为了节省时间，只有提出足供研究的资料，以供参考，不能做更深入的研究。关于丛林制度的大略，以前我曾有过

一本《禅宗丛林制度与中国特殊社会》的书，述说其大要，现在只能摘取其中的一部分，做为本题的总结。

（一）佛教原始制度的简介

禅宗，是佛教的一个宗派，它以教外别传，不立文字，直指人心，见性成佛为宗旨，因为不一定需要文字，所以传到中国以后，就成为中国文化式的佛教了。如果说它是佛教的革新派，那也并不准确，因为它既没有革个什么，也没有新兴个什么，它的宗旨和修行途径，既没有变更本来佛法的面目，也不是中国自己所创造的，只是把印度传来原有的佛教制度，确实痛快的改变一番，既可适合中国文化的民情风俗，又从此建立一个新型的中国佛教气象，而且影响后世各阶层的社会规范。可是它正如佛陀所教的寂默一样，虽然在中国社会里，作了一番伟大的事业，却仍然默默不为人知，但就中国禅宗所创立的制度来说，它对佛法，果然作了一件不平凡的事，同时对于中国的各阶层社会，也奠定了后世组织的规模。

释迦出家以前的印度，本来也有很多其他宗教信仰，和离俗出世专修的人们，这些人都叫做沙门，等于中国古代避世的高士，我们普通称他作隐士，史书上又称为隐逸的。不过我们的隐士们，不一定绝无家室之累的，至于印度的沙门，都是出家避世的人。释迦创立佛教以后，凡是正式出家，皈依佛法的弟子们都须剃除须发，身披袈裟，离情绝俗，绝无家室之累，男的就名为比丘，女的名为比丘尼；比丘这个名称，是包含有乞士、怖魔、杀贼等意义，所谓上乞法于佛、下乞食于人，便名乞士，同时含有能杀烦恼之贼，使魔众怖畏的威德之意。所以严格遵守佛制的比丘们，大都是修习苦行，立志精勤的，其

中专门注重苦修的，特别又称为头陀行者。原始佛教的比丘们遵佛的戒律和制度，同时也须修习头陀的苦行，除了应当遵守心性修养，和行为上等等的戒律外，他又定下个人生活上衣食住行的各种制度：

衣。不过三衣，多的就要布施了，甚之，拣拾人们抛弃了的旧布和破布，一条一条的凑成衣服来穿，这便叫做粪扫衣。传到中国以后，便改穿中国式的大袍，也有乞化百家衣布，补破衲杂而成的，就名为破衲衣，或补衲衣。

食。日中一食，至多是早上、中午两餐，过了午时，便不再吃了，因为他把饮食，只看作为维持生命，和医治饿病的药物罢了。

住。随遇而安，屋檐、庙廊、树下、旷野、荒冢，铺上随身携带的坐具一领，或草织蒲团一个，两足跏趺（俗称为盘足），便心安理得的度此旦暮了。

行。赤足或芒鞋、光头安详而走。昔在印度，至多上面打了一把伞，晴遮太阳雨遮水，传到中国，雨伞换了箬笠，所以文学家们，便有“芒鞋斗笠一头陀”的颂词了。除此一身以外，大不了带一个净水瓶，供给饮料和盥洗之用，一个钵盂，作吃饭之用，其余可能带些经卷而已。

他们这样的刻苦精勤，尽量放弃物欲之累，过着仅延残命的人类的原始生活，就是为了专志求道，表示尽此形命，揖谢世间了。虽然，他们还存有利世济物之心，但在行为上，却是绝对的离群出世之行，所谓头陀不三宿空桑之下，就为了避免对事物的留恋，这在佛学名词上，也可以叫做舍，又可以叫做内布施，他形似杨朱的为己，又同时具有墨子的摩顶放踵，以利天下之心。但是，也有些比丘们，同

居在一起修持道业的，那便名为僧伽，僧伽是僧众团体的意义，其中足为大众师范，统率僧伽的就称为大和尚，或简称和尚，以后传到中国，就把比丘们统名为僧，以讹传讹，又笼统叫做和尚，其实一个僧与和尚，便概括了这些意义。

当汉明帝时，最初佛法传入中国的和尚，是从印度来的两位高僧，摄摩腾与竺法兰，汉朝将他们安置在洛阳的白马寺，所以中国后来的佛庙和僧居，就叫做寺和院了。其实在汉代，寺，本是朝廷（中央政府）所属政府机关的名称，《汉书·元帝纪》注：“凡府廷所在，皆谓之寺。”例如鸿胪寺、太常寺等。汉、魏、两晋、南北朝之间，西域传道的高僧，源源东来，虽然不一定都是修习头陀行的，但大都是严守戒律的比丘，严守戒律和遵守佛的制度，便得乞食于人，虽然也有靠信仰皈依徒众们的供养，但是日久月长，到底还是一个问题：

①印度文化，向来敬信沙门，而且在中部南部一带，气候温暖，野生果木很多，乞食不到，还可随地采而充饥，但在中国，便没有如此容易了。②中国文化的民情风俗，与印度迥然有别，除了贫而无告，沦为乞丐的，即使如隐士之流，还是靠自己躬耕畎亩而得衣食的。③中国素来以农立国，政府与社会，都很重视农耕，仅靠乞食生活，便会被视作懒汉或无用的人了。④古代传统文化的观念，认为人们的身体发肤，受之父母，不可毁伤；比丘们既已剃除鬓发，已经犯了大不敬和不孝，一般的人，已经存有歧视之心，何况还要乞食于人，那就更不容易了。

由于上述的几种原因，隋唐以前的中国僧众，大半都靠帝王大臣们的信仰供养，才得维持其生活，同时其中有一部分，还须靠自己募化，或其他的方式维持，所以便包含有许多事故，引起历史政治上几

次的大反感。不过，那时候中国的僧众，因地制宜，已经不能完全遵照原来的佛制，有的已经建筑寺庙，集体同居，只有少数专志修持，一心求道，单独栖息山林岩洞之间，过他的阿兰若（清净道场）生活，其余就需要变更方式，才能适应环境。

（二）禅宗丛林制度的由来

到梁武帝的时代，达摩大师渡海东来，传佛心印的禅宗法门，便是中国初有禅宗的开始，那时信受禅宗的僧人，并不太多，据《景德传灯录》所载，正式依止达摩大师得法的，也不过三、四人，其中接受大师的衣钵，传承心印，为东土第二代祖师的，只有神光一人而已。以后历世的学人，虽然渐渐增加，但接受祖位，都是一脉单传，传到六代祖师慧能，在广东曹溪大弘禅道。四方学者辐辏，禅宗一派，可谓如日之方东，光芒万丈，衣钵就止于六祖而不再传了。从六祖得法的弟子很多，能够发扬光大的，有湖南南岳怀让禅师，江西青原行思禅师二支；青原一支，不数传就渐呈衰落，南岳一支，便单祧道脉，此后就有马祖道一禅师，大弘禅宗宗旨，因他俗家姓马，故称马祖。马祖门下出了七十二位大善知识，可为禅宗大匠的，也不过数人，其中尤以江西洪州百丈怀海禅师，称为翘楚，改变佛教东来的制度，首先创立丛林制度的，就是马祖和百丈师徒，而且正式垂作丛林规范的，尤其得力于百丈，所以相传便称百丈创立丛林，据《释门正统》载：“元和九年，百丈怀海禅师，始立天下丛林规式，谓之清规。”其实，百丈师徒，正当唐代中叶（约当西历八、九世纪之间）。佛教正式传入中国，当在汉魏两晋时期，其中已经过四五百年蜕变，它被中国文化的融合，受到中国民情社会风俗的影响，制度的渐渐改变，也是事所必致，理有固然的。在百丈以前，梁僧法云，住

光孝寺，虽已奉诏创制清规，但没有像百丈一样，敢明目张胆、大刀阔斧地毅然改制，定作规范，在百丈以后，更无完美的僧众制度，能够超过丛林制度的范围，所以说者便裁定是百丈禅师创建丛林制度了。

在百丈以前，禅宗的学风，大多只在长江以南一带流传，最盛的区域，当在广东、湖南、湖北、江西、福建、浙江、江苏、四川等省，能够北入中原的还不太多，至于黄河南北，还是停留在初期东来佛教的方式。禅宗以外的其余宗派，以及专精佛教学理，讲习经论的法师，被称为义学沙门的，为数还是很盛，大凡笃信研究经论学理的人们，不是过于圆通，便是过于迂执，尽管他自己本身，也翻滚不出时代的潮流，如果有人要公开改变旧制，自然就会忿然动色的。所以当百丈创建丛林之初，就被人骂作“破戒比丘”，这也是事所必致的了。马祖百丈等辈，都是气度雄伟，智慧豁达之士，具有命世的才华，担当立地成佛的心印，他毅然改制，固然由于见地定力的超群，也是适应时势机运的当然趋势。

百丈以后，晚唐五代之间，禅宗本身，又有五家宗派的门庭设立，范围僧众的制度，大体还是遵守丛林的清规，可是在教授方法，和行为仪礼之间，却因人、因地、因时的不同，就各有少许出入，这种不能算是异同，只能算是出入的仪礼和教授法，便又名为家风。所以后世各个丛林禅寺，各有家风的不同，一直流传到清末民初，严格地说，禅寺丛林所流传的规范，已经经过千余年的变易，当然不完全是百丈禅师时代之旧观了。而且江南江北，长江上游和下游，各寺都有各寺不同的家风和规矩，但推溯这个演变的源流，无论它如何变更形式，穷源探本，可以得一结论：

丛林禅寺的宗风，是渊源于丛林制度的演变。禅宗的丛林制度，是脱胎于佛教戒律的演变。

佛教戒律，是由释迦牟尼佛所制定的，它为了范围僧众集体生活，修证身心性命所建立，具有中国文化《礼记》中的礼仪，以及法律、与社会法规等的精神和作用。

1. 丛林的规模

（1）住持和尚：他是职掌全寺的修持（教育）、寺务（行政）、戒律和清规（法律）、弘法（布道）、经济财务等事权，等于政府的元首、社会的领袖。他在寺内住的所在，叫做方丈，也就是佛经上说，维摩居室，仅有方丈之意，所以普通便叫一寺的住持和尚作方丈，有时也叫作住持，就是佛经上住持正法之意。《禅苑清规》称尊宿住持谓：“代佛扬化，表异知事，故云传法。名处一方，续佛慧命，斯曰住持。初转法轮，名为出世。师承有据，乃号传灯。”

（2）住持和尚的产生：住持是僧众们推选出来的，必须具有几个条件：第一，是禅宗的得法弟子，要确有修持见地，足为大众师范，而且形体端正，无有残缺。第二，要德孚众望，经诸山长老和其他丛林的住持们赞助。第三，得朝廷官府（中央政府或地方政府）的同意。

他具备这些众望所归的条件，经过一次极其隆重的仪式，才得升座作住持和尚，如果以上还有老师和尚的存在，在升座的仪式中，还有付法、嗣法、入院、视篆等手续，才算完成接座的一幕，相等于现代的交替教育宗旨，和职位上的移交。

（3）退院的和尚：前任的住持和尚退位，便称为退院老和尚，他闲居养静，再不问事，或者闭关专修，大体都是功高望重，修持与德操，达到圆满的程度。他与新任接位接法的住持和尚之间，视如父子，必须极尽恭敬供养侍奉的能事，一直到了老死，务须尽到孝养，否则，会被诸山长老及僧众们所指责的，甚之，还算是犯了清规，受到责罚，但是唐宋时代的退院高僧，多半是飘然远引，从来不肯作形似恋栈的事。

（4）和尚与政府的关系：以前在中国的政治上，关于僧道制度，虽然历代都有过不大不小的争议，但因中国文化的博大优容，最后决议，都以师礼待遇僧道等人，虽然朝见帝王时，也不跪拜，只须合掌问讯，等于只有一揖了事。东汉时，僧尼隶属于鸿胪寺管理。唐以后，改变自姚秦、齐、梁以来的大僧正和大僧统，设祠部曹，主管天下僧尼道士的度牒和道箓等事。祠部与僧箓司，等于现代政府的宗教司，唐代是隶属于礼部的，《唐会要》称：“则天延载元年五月十五日，敕天下僧尼隶祠部。”全国僧尼的户籍，也隶祠部专管，并置有僧籍的专案，迨唐宪宗元和二年，在帝都长安的左右街还置有僧录的职衔，相当于姚秦的僧正，后魏的沙门统，南齐京邑僧官的僧主，那是选拔聘请有道德学术修养的高僧，入都作僧官，主管天下僧尼道士等的事务。元代有一时期，还专设有行宣政院，以管理僧俗喇嘛及边情等事务。明洪武时，置僧箓司，各直省府属置僧纲司，州属置僧正司，清代因其职称。度牒，是政府给僧尼的证件，等于现代的文凭和身份证明书，唐代又称为祠部牒，它自尚书省祠部发出。道士们的度牒，又名为箓。

丛林住持的和尚，虽然由僧众推选产生，但是也须得朝廷或地方官的同意聘任，如果住持和尚有失德之处，政府也可以罢免他的职

位，甚至，还可以追回度牒，勒令还俗，便变成庶民，像平常人一样接受政府法律的制裁，这种制度，一直到清代以后，才渐渐变质，不太严格。因为清代在精神上，乃异族统治，变相松弛，是另有他的政治作用。中国历代政权，虽然没有像现代人一样，有宪法规定宗教信仰的自由，可是向来都听任自由信仰宗教的，过去政府对于僧道的措施，并不是严格的管理，只是严整的监督。

（5）住持和尚执行的任务：住持在职位上，是全寺首脑的住持，由他选拔僧众，分担各种执事的职务，但是却叫作请职，并非分派。请职，等于说以礼聘请，并不以命令行为。各种执事的职位，虽然由住持所请，但一经请定了，便各自执行他的职掌，秉公办理，即使对住持，也不能徇私，因为他们有一最高的信仰，尽心尽力，一切都为常住，才是功德；常住，就是指丛林寺院的全体代名辞，也就是佛经所说佛法常住之意。所以凡关于处理或决议全寺和大众的事，住持必须请集全体执事公议以决定之，不能一意孤行，至少，也有两序执事长老，或少数重要执事参加决定才行。因此，住持在职位上，并不像专制时代政府的主官一样，他却像中国旧式教育的全体弟子们的严师一样，因为他所负的重要责任，便是指导全寺僧众们的实地修行，和品行的督导，关于这一方面，他却有无上的权威，也有无限的责任感，所以古代的丛林，有些住持，根本就不问事务，他认为执事的职掌，已经各有所司，毋须他来多管，他只须自己努力修行，随时说法，行其身教就是，要能不使学者走入歧途，这才是他应负的责任。

（6）住持和尚请两序班首执事：住持就位，就要选请全寺的执事，所谓执事，百丈旧规，称为知事。班首，旧规称为头首。他要选拔僧众中才能胜任，而且足孚众望的出任各种职司，虽然不经过选举，但是必是大众所谅解同意的。他要发表各位执事职司的手续时，

先要征求本人的同意，再把各执事职司的名字职位，写在一个牌上（等于现代的公告牌），挂了出来，大家就得遵守之，须在每年正月十五、或七月十五挂牌。在请职以前，先于三五天前方丈预备了茶果，就命侍者去请某某师等同来吃茶，经过住持向他们当面请托，得到了同意，才一一由书记写好名字职位，挂牌示众，然后在就职那一天，午斋的时候，先送到斋堂，依次就座用膳。饭后再绕佛经行，送到大殿上，依次排列位置，再礼佛就位。晚课以后，各请新的执事，便到方丈礼座就职，住持便当面加以训勉，告诫尽心职务，遵守清规。退而再至各老职事房中，一一拜候，便叫作巡寮（巡寮这个名词，在戒律上又作别论）。这样便是简单的请职程序。请职的时候，也有请二人同任一职，互为副助，或数人同任一职的，偶也有之。但各职执事职司，虽由住持请出，却不像上下级官吏的组织，他是平行的，可以说：只有圆的关系，既不是上下，也不是纵横的隶属，他们有弟子对老师的尊敬，却没有下级对上级的班行观念。

2. 丛林的风规

（1）身份平等，集团生活：唐、宋时代，正当禅宗鼎盛的时候，大凡出家为僧的，不外四种情形：①部分研究佛学经论的称为义学比丘们，有的是因政府实行佛经的考试既经录取，便由朝廷赐给度牒出家的。②自动发心，离群求道，请求大德高僧剃度的。③朝廷恩赐，颁令天下士庶，自由出家的。唐时，政府有几次为了财政的收入，还有鬻卖度牒，听任自由出家的。④老弱鳏寡，无所归养而出家的。在这四种情形当中，如有未届成年想求出家者，依佛的戒律，还须得父母家族的同意，才能允许出家。

既经出家受戒，取得度牒以后，就可往丛林讨褡长住，讨褡大约分作两种，各有不同的手续：①普通少住数日或一短时期的，便叫做挂褡（俗作挂单或挂搭）。挂褡的僧众，为慕某一丛林住持和尚的道望，远来参学，或是游方行脚经过此处，但都须先到客堂，依一定的仪式，作礼招呼，依一定的仪式放置行李，然后由知客师或照客师依礼接待，并依一定的禅门术语，询问经过，既知道了他挂褡的来意，便送进客房，招呼沐浴饮食。普通僧众住的客房，术名叫寮房。接待游方行脚僧的，又叫做云水寮，唐宋时代，旧称通叫做江湖寮。最普通的过路挂褡也要招待一宿三餐，等于归家稳坐，绝无歧视之处。如遇参学游方的，有些比较大的丛林，在他临行时，还要送些路费，叫做草鞋钱。倘要久住些的，便要随大众上殿念经，参加作事，虽然居在客位，劳逸平均，仍然不能特别。②要想长住的，便叫作讨褡。要住进禅堂内修学的，便叫作讨海褡。讨了海褡，就算本寺的正式清众了，这必须要先挂褡，住些时日，经过知客师及各执事们的考查，认为可以，才能讨得海褡长住，旧制称为安褡。常住的僧众，每年春秋两次，各发一次衣布，或衣单钱，以备缝制衣服之用。除了施主的布施以外，常住每季，还发一次零用钱，也叫做衬钱。

凡是已经受戒，持有度牒，而且是常住的大众，身份与生活，便一律平等，上至住持和尚，下至执劳役的僧众，都是一样。对于衣、食、住、行方面，都要严守佛家的戒律，和丛林的清规。如果犯了戒律和清规，轻则罚跪香或执苦役，重则依律处罚或摈弃，便是俗称赶出山门了。

衣。普通都穿唐、宋时代遗制的长袍，习禅打坐也是如此，作劳役时便穿短褂，这些就是留传到现在的僧衣。遇有礼貌上的必要时，便穿大袍，现在僧众们叫它为海青。上殿念经，礼佛，或听经，说法

的时候，便披上袈裟。中国僧众们的袈裟，都已经过唐、宋时代的改制并非印度原来的样式，到了现在，只有在僧众的长袍大褂上，可以看到中国传统文化，雍容博大的气息，窥见上国衣冠的风度。僧众们的穿衣，折叠，都有一定的规矩，都是训练修养有素，就是千人行路，也难得听到衣角飘忽的风声。

食。依照佛教的戒律，每日只有早晨、中午两餐，为了种种正确的理由，过午便不食了。食时是用钵盂，以匙挑饭，并不像印度人的用手抓饭来吃，但到了中国，已经改用碗筷，和普通人一样。不过，完全实行大乘佛教，一律终生素食，而且是过午不食的，除了少数担任劳役的苦役僧，因恐体力不济，晚上一餐，还只是作医治饿病之想，才敢取食。凡吃饭的时候，一律都在斋堂（食堂），又叫作观堂，是取佛经上在饭食时，作治病观想，勿贪口腹而恣欲之意，这个规矩，大家必须一致遵守，虽上至住持和尚，也不能例外设食，这就名为过堂。如有外客，便由知客陪同在客堂吃饭，住持和尚于不得已时，也可以陪同客人饭食。大众食时都有一定的规矩，虽有千僧或更多的人，一听云板报响，便知已经到了食时，大家穿上大袍，顺序排列，鱼贯无声的走入膳堂，一一依次坐好。碗筷菜盘，都有一定次序放置，各人端容正坐，不可随便俯伏棹上。左手端碗、右手持筷，不得有饮啜嚼吃之声，添饭上菜，都有一定的规矩，另有执役僧众侍候，不得说话呼喊。斋堂中间上首，便是住持和尚的座位，住持开始取碗举筷，大家便也同时开始吃食了，等到全体饭毕，又同时寂然鱼贯回寮。住持和尚如有事情向大众讲话，正当大众饭食之时，他先停止吃饭，向大众讲说，这便名为表堂。每逢月之初一、十五便加菜劳众，或遇信众施主斋僧布施，也要加菜的。

住。在禅堂专志修习禅定的僧众，便名为清众，旦暮起居，都在禅堂，其余各人都有寮房，有一人一间，或数人一间的。依照佛教戒律和丛林规矩，除早晚上殿念经作功课，以及听经听法以外，无事寮房静坐，不得趱寮闲谈，不得闲游各处，无故不得三人聚论及大声喊叫。如遇住持和尚或班首执事，以及年长有德者经过，就必肃然合掌起立，表示问讯起居。

行。各人行走，或随众排列，必须依照戒律规矩，两手当胸平放，安详徐步，垂脸缄默，不得左顾右盼，不得高视阔步。如要有事外出，必须到客堂向知客师告假，回寺时又须到客堂销假，不得随便出外。即使住持方丈，或班首执事出寺入寺，也须在客堂说明，告假几天，同时还须向佛像前告假和销假。其余生活各事，如沐浴、洗衣，各有规定。病时大丛林中，自有药局处方，告假居房养息，不必随众上殿过堂。倘若病重，进住如意堂，便有自甘执役护病的僧众来侍奉，如意堂，也就是旧制的安乐堂。死了，便移入涅槃堂，举行荼毗（俗名迁化），然后收拾骨灰，装进灵骨塔（即俗称骨灰塔）。

总之，真正的丛林集团生活，绝对是做到处处平等，事事有规矩，由一日而到千百年，由管理自己的身心开始，并及大众，都是循规蹈矩，至于详细细则，还不止此。所以宋代大儒程伊川，看了丛林的僧众生活，便叹说：“三代礼乐，尽在是矣。”

（2）劳役平等，福利经济：百丈创制丛林，最要紧的，便是改变比丘，不自生产，专靠乞食为生的制度。原始的佛教戒律，比丘不可以耕田种植，恐怕伤生害命，那在印度某些地方，可以行得通，到了中国，素来重视农耕，这是万万行不通，而且更不能维持久远的。所以百丈不顾别人的责难，毅然建立丛林制度，开垦山林农田，以自耕自食为主，以募化所得为副。耕种收获，也如普通平民一样，依照政

府法令规定，还要完粮纳税，既不是特殊阶级，也不是化外之民。平日于专心一志修行求证佛法以外，每有农作或劳动的事情，便由僧值师（发号司仪者）宣布，无论上下，就须一致参加劳动，遇到这种事情，丛林术语，便名为出坡，旧制叫作普请。出坡的时候，住持和尚，还须躬先领头，为人表率，百丈禅师到了晚年，还自己操作不休，他的弟子们，过意不去，就偷偷地把他的农作工具藏了起来，他找不到工具，一天没有出去工作，就一天不吃饭，所以禅门传诵百丈高风，便有：“一日不作，一日不食”之语，并且以此勉励后世，由此可见他人格伟大的感召了，现代的虚云和尚年届一百二十岁，还是身体力行，终生奉此不变的。

丛林的经济，一切收入与支出，要绝对公开，术名便称为公众。收入项目，悉数都为全寺大众的生活，尽量为大众谋求福利，还有盈余，便添购田地财产，希望供养更多的天下僧众。一班执事等人，多半公私分明，绝对不敢私自动用常住一草一木，因为僧众们在制度以外，更是绝对信仰因果报应的，平时经常传为宝训的，便有：“佛门一粒米，大如须弥山。今生不了道，披毛带角还。”因此，他们对于在禅堂里真实修持的僧众，都是极力爱护，不肯使他们受到丝毫惊扰，希望他们成道，以报天下、国家、社会上和施主们的恩德。从前有一位宝寿禅师，在五祖寺库房执事，那时的住持和尚戒公偶然因病服药，需用生姜，侍者就到库房里取用，宝寿便叱之使去，戒公知之，令拿钱去回买，宝寿才付给他。后来洞山缺人住持，郡守来信，托戒公找人住持，戒公便说：那个卖生姜的汉子去得，他便去作洞山的住持，所以后世有“宝寿生姜辣万年”的句子，相传为禅门的佳话。一九四一年，笔者在成都的时候，见过一位新都宝光寺的退院老和尚，其人如苍松古柏，道貌岸然可敬，住持大寺数十年，来时只带一个衣裳包袱，退位的时候，仍然只带这个破包袱，对于常住物事从

来不敢私用分毫，自称德行不足以风众，背不起因果，相对数言，便令人起思古之幽怀，这便是丛林大和尚的风格。

（3）信仰平等，言行守律：所谓丛林，顾名思义，是取志在山林之意，其实，它具有此中明道修行者，有如麻似粟、丛集如林的意思。他们都坚定地信仰佛教的佛法，尤其信仰禅宗心地成佛的法门，要住丛林，便是为了专心一志的修证心地成佛法门，所以他们除了恪守丛林的清规以外，在寺内更笃守佛教的戒律。相传过去天台国清寺有一得道高僧，已经有了神通，有一天晚上，在禅堂里坐禅，下座的时候，他偷偷问隔座的僧众说：你的肚子饿了吗？大家不敢答话，有一僧说：饿了怎么办，规定大家过午不食，谁又敢去犯戒？即使要吃，厨房里都没有东西，哪里有吃的呢？他说：不要紧，你要吃，我替你弄来，厨房里还有锅巴呢！他说了，便伸右手入左手的袖子里，一会儿，就拿出一大把锅巴来请这僧吃。这时，那个住持和尚也有神通的，他严守戒律，决不肯轻现神通，到了次日清晨，住持和尚便向大众宣布，昨天夜里，禅堂里有两位僧人犯戒，依律摈斥出院，那个有神通的僧人便伸手拿起包袱，向住持拜倒，自己承认犯戒，由此就被赶出山门了。南宋时，大慧宗杲禅师，他未经得法时，依止湛堂禅师，有一天，湛堂看了他的指甲一眼，便说：近来东司头的筹子，不是你洗的吧！他便知道师父是责他好逸恶劳，立即剪去养长了的指甲，去替黄龙忠道者作净头（清除厕所）九个月，由于这些列举的一二操行，就可知他们的规矩和戒律，言行和身教，是多么的自然和严整啊！

（4）众生平等，天下为家：佛教的宗旨，不但视人人为平等，它确要做到民胞物与，视一切众生，都是性相平等的，为了适合时代和国情，他创立了丛林制度，从表面上看，丛林的清规与佛的戒律，似

乎不同。实际上，清规是以佛的戒律作骨子的，所以他的内部，仍以严守戒律为主，既如举足动步，也不敢足踏蝼虫蚂蚁，何况杀生害命。因为他的信仰和宗旨，是慈悲平等的，所以丛林便有天下一家的作风，僧众行脚遍宇内，不论州县乡村，只要有丛林，你能懂得规矩，都可挂褡安居。此风普及，及至乡镇小庙，或是子孙私产也都可以挂褡。从前的僧众们，行脚遍天下，身边就不需带一分钱，即使无寺庙可住，大不了，树下安禅也可过了一日。元、明以后，佛道两家好像各有宗教信仰的不同，在某些方面，又如一家，例如道士，到了没有道观的地方，可以跑到和尚寺里去挂褡，和尚也是如此，必要时可以跑到道观里去挂褡。每遇上殿念经的时候，也须随众照例上殿，不过各念各的经，只要守规矩，便不会对他歧视的。僧尼之间，事实上，也可以互相挂褡，不过，其中戒律和规矩更要严些，例如男众到女众处挂褡，清规严格的寺院，就只能在大殿上打坐一宵。稍稍通融的，也只能在客房一宿，决定不可久居。女众到男众处，也是如此的。俗人求宿寺院，便不叫做挂褡，佛门以慈悲为本，有时斟酌情形，也可以收留的。唐、宋时代，许多出身贫寒的读书人，大都是寄居僧寺读书，例如邺侯李泌等辈，为数确也不少。至于唐代王播微时，寄读扬州僧寺，被主僧轻视，故意在饭后敲钟，使他不得一餐，便题壁写诗云：“上堂已了各西东，惭愧阇黎饭后钟。”后来他功名成就，复出镇是邦，再过此处，看到昔日的题句，已被寺僧用碧纱笼罩起来，他便继续写道：“二十年来尘扑面，如今始得碧纱笼。”这些事情总有例外的，也不能以偏概全，便视僧众都是势利的了。最低限度，也可以说：有了丛林制度以后，确实已经替中国的社会，做到收养鳏寡孤独的社会福利工作，使幼有所养，老有所归，这是不能否认的事实。宋仁宗看见丛林的生活，不胜羡慕它的清闲，便亲自作有《赞僧赋》。相传清代顺治皇帝，看了丛林的规模，便兴出家之想，他作了一篇《赞僧诗》，内有：“天下丛林饭如山，钵盂到处任君

餐。朕本西方一衲子，如何落在帝王家。只因当初一念差，黄袍换却紫袈裟”等句，也有人说，这是康熙作的，真实如何，很难考证，但由此可见禅门丛林，是何等气象了。

3. 丛林以修持为中心的禅堂

（1）禅堂的规模：百丈创立丛林，最重要的，他是为了真正建立了禅宗的规范，由于这种制度的影响所及，后世佛教的寺院，不论宗于何种宗派，大多数都有加上禅寺名称的匾额，而且因为禅僧们的简朴，一肩行脚，背上一个蒲团，芒鞋斗笠，就可走遍天下名山大川，大家景仰他们的苦行，所以青山绿水之间，不断地建筑起禅寺了。但真正的禅门丛林，它的主要目的，不止在于创建寺院，都在于有一座好的禅堂，可以供养天下僧众，有个安身立命、专志修行的所在。唐、宋、元、明、清以来，国内有的丛林里的禅堂，可以容纳数百人到千余人的坐卧之处，每人一个铺位，可以安禅打坐，又可以放身倒卧，各个铺位之间，又互相连接，所以古人又叫它作长连床。但每一座位间，必须各记自己的姓名，张贴于坐席之间。全寺的僧人，常住经常也备有登记簿，俗名叫作草单，术名叫作戒腊簿，也等于现代的户口簿。整个禅堂光线明淡，调节适中，符合简单的生活起居，适应方便。只是古代的建筑，不太注重通风设备，对于空气的对流，比较差些。禅堂四面，都做成铺位，中间完全是个大空庭，需要作大众集团踱步行走之用，这种踱步，便是佛经所说修禅定者的适当活动，叫作经行，丛林里便改作行香与跑香了。所以禅堂中心的空间，便要能够容纳内部数百或千余人的跑步之用，行香与跑香，都照圆形活动，不过必要时，还有分成两个圈子或三个圈子来跑，老年体弱的，不可以走外圈。少壮健康的，就走外面的大圈子。

（2）禅堂里的和尚：禅堂既然为禅宗丛林的中心，等于现代语所说的，是个教育的中心了，那么，应该是最富于佛教色彩的所在，事实上，并不如此，它却正正真真表示出佛法的真精神，不但完全解脱神秘和迷信，而且赤裸裸的表出达摩大师传佛心印的宗旨。原来禅堂里，不供佛像，因为禅宗的宗旨，“心即是佛”。又是“心、佛、众生，三无差别”的，又“不是心，不是佛，也不是物”的，那它究竟是个什么呢？可以说：它是教人们明白觉悟自己的身心性命之体用，所谓本来面目，道在目前，就在寻常日用之间，并不是向外求得的。后世渐有在禅堂中间，供奉一尊迦叶尊者的像，或达摩祖师的像。禅堂的上位（与大门正对的），安放一个大座位，便是住持和尚的位置，和尚应该随时领导大家修行禅坐，间或早晚说法指导修持，所以住持和尚一定要选任曾经悟道得法的过来人，确能指导大家修证的大善知识了。心即是佛，和尚便是今佛，住持也便是中心，所以有时称他作堂头和尚。如住持和尚因故不能到禅堂参加指导，辅助住持的督导修持，就是禅堂的堂主，与后堂西堂等，这几个位置排在进门之首的。此外，还有手执香板，负责督察修持的，叫做监香，他和禅堂里的悦众，都是负责监督修持用功之责的。悦众和监香，也有数人任之的。香板，古代乃是竹杖，一端包了棉花和布，作为警策之用，这是佛的旧制，称谓禅杖，后世改用为木版，作成剑形，叫做香板。其余，还有几位专门供给茶水的执役僧，有时或由新出家的沙弥们任之。

（3）禅堂的生活：顾名思义，所谓禅堂，就是供给僧众们专门修持坐禅的地方，他们为了追求实现心地成佛的最高境界，一面离尘弃欲，决心绝累，一面又须苦志精勤，节操如冰雪，甚之毕生埋首禅堂，一心参究，纵然到死无成，仍然以身殉道而不悔者，比比皆有。凡是住在禅堂里的人，饮食起居生活，一律都须严守清规的纪律，清晨三四点钟就要起床、盥漱方便以后，就要上座坐禅。因为古代没有时钟，每次坐禅，就以长香一炷为标准，大约等于现在时钟的一点半钟左右。下座以后，就须行香，大家依次排列，绕着禅堂中间来回行走，身体虽然松散，心神却不放逸，这样又要走完一炷香，就再上座。饮食、睡眠、大小便，都有划一的规定。如此行居坐卧，都在习禅，每日总以十支以上长香为度。如逢冬日农事已了，天寒地冻，更无其他杂条，便又举行克期取证的方法，以每七日为一周，叫做打禅七或静七。在禅七期中，比平常更要努力用功参究，往往每日以十三四支长香，作为用功的标准，大约睡眠休息时间，昼夜合计，也不过三四小时而已，后世各宗，鉴于这种苦修方法的完美，也就兴起各种七会，如念佛七等。他们有这样苦志劳形，精勤求道的精神，日久月长，无疑地，必能造就出一二超格的人才。每逢举行禅七的时期，和尚要请职担任禅堂里的监香职位时，也和请丛林班首执事一样的过程，茶聚商托以后，挂牌送位，都如请执事一样的仪式，不过送位只是送禅堂里的坐香位子，因为重心在于禅堂。监香也有同时请七八位，轮流担任，以免过于疲劳。禅宗虽然只重见性明心，立地成佛的顿法，并不重禅定解脱的修行法门。但是远自印度的释迦牟尼，以及传来中国以后，从古至今，没有哪一位祖师和禅师，不从精勤禅定，专志用功中得成正果的。每年初夏，便依律禁足安居三月，又谓之结夏，到了旧历七月十五日圆满，或称谓解夏。所以从前问出家为僧的年龄若干，便请问他夏腊多少。所以丛林禅堂，制立如此风规，恰是佛法的真实正途，俗话说：“久坐必有禅”，这也不是绝无道理的。

到了两宋以后，许多大儒，都向往禅堂规模和教育方法，偷梁换柱，便成儒家理学家们的静坐、讲学、笃行、实践等风气了。禅堂的门口，帘幕深垂，一阵阵的飘出嫋娜的炉香，当大家上座坐禅的时候，普通叫作收单，门口便挂上一面止静的牌子，这时，外面经过的人，轻足轻步，谁也不敢高声谈论，恐怕有扰他们的清修。到了休息的时候，门口换挂一面放参的牌子，才可以比较随便一点，普通又名为开静。

（4）禅堂内外的教育方法：丛林既以禅堂为教育的中心，那就天天必有常课了？诚然，他们的常课，便是真参实证，老实修行本分下事，却不是天天在讲学说法的，因为在禅宗门下，认为讲习经论，那是属于义学法师们的事，他们重在老实修行。遇到晚上放参的时候，住持和尚莅临禅堂，说些用功参禅的法门，或者有人遇到疑难，请求开示，便随时说法指导，这样就叫做小参。后世风规日下，有时住持和尚偷懒，便请堂主升座说法，这也叫作小参。倘有正式说法，在禅堂以外，另外还有一座说法堂，简称法堂，依照一定的仪式，礼请住持和尚升座说法，这时大都是鸣钟击鼓，依照一定的隆重仪式，通知全寺的僧众，临场听法的。仪式的庄重，和大众的肃然起敬，恰恰形成一种绝对庄严肃穆的宗教气氛。可是禅宗住持和尚说的法，却不如讲经法师们，一定要依照佛经术语的法则来，也不是只作宗教式的布道，他是随时随地，把握机会教育的方针，因事设教，并无定法的。弟子和书记们，老实记载他的说法讲话，便成为后世的语录一类的书了。如果有时讲解经论，又须另在讲堂中举行，对于专门讲解经论的法师，便称为座主。丛林的修行教育，固然以禅堂为中心，但作为导师的住持和尚，对于全体笃志修行的僧众们，却要随时随地注意他们修持的过程和进度，偶或在某一件事物，某一表示之下，可以启发他智慧的时候，便须把握时机，施予机会教育，这种风趣而轻松的教育

法，在高明的禅师们用来，有时会收到很大的效果，可能对于某一个人，便由此翻然证悟的。即或不能达到目的，有时也变成很幽默的韵事了，后世把这种事实记载下来，便叫作公案。理学家们便取其风格，变称学案。那些奇言妙语，见之于后世的语录记载里的，便叫做机锋和转语。由此可见作一位住持丛林的大和尚，他所负的教育责任，是何等的重要，佛经所谓荷担如来正法，正是大和尚们的责任所在，所谓荷担，也就是说继往开来，住持正法眼藏，以继续慧命的事，唐、宋之间，有些得道高僧，自忖福德与智慧、才能和教导，不足以化众的，便往往谦抑自牧，避就其位了。

（5）禅堂的演变：元明以后，所谓禅寺的丛林，渐渐已走了样，同时其他各宗各派，也都照禅宗丛林的规矩兴起丛林来了。在其他宗派的丛林中，禅堂也有变成念佛堂，或观堂等，所谓真实的禅堂和禅师们，已如凤毛麟角，间或一见而已，令人遥想高风，实在有不胜仰止之叹。民国以来，研究佛学的风气，应运而兴，所以禅门丛林，也多有佛学院的成立，禅宗一变再变，已经变成了禅学，或是振衰革弊，或是重创新规，唯有翘首伫候于将来的贤哲了。

4. 丛林与中国文教

丛林的制度，显然是中国文化的产品，如果认为佛教传来中国，便受到中国文化的融化，产生了佛教革新派的禅宗，这事已略如前论，不必重说。严格地说来，佛教经过中国文化的交流，却有两件大事，足以影响佛法后来的命运，而且增强它慧命的光辉。第一，在佛学学理方面的整理，有天台、华严两宗严整批判的佛学，天台宗以五时八教，贤首宗以五教十宗等，概括它的体系，这便是有名的分科判

教。第二，在行为仪式方面，就是丛林制度的建立，它融合了传统文化的精神，包括儒家以礼乐为主的制度，适合道家乐于自然的思想。而且早在千余年前，便实行了中国化的真正民主自由的规模。它的制度，显然不相同于君主制度的宗教独裁，只是建立一个学术自由，民主生活的师道尊严的模范。

除了中国以外，接受南传原始佛教文化的，如泰国、高棉、寮国、锡兰和缅甸，传续到了现在，虽然已非旧时面目，但多少总还存有一些原来方式。可是它所仅存的生命，不过是依赖政府与民间信仰的残余，与丛林制度比较起来，有识之士，便不待言而可知了。和这相反的，就如北传佛教在我国西藏，它以神秘色彩，衬托出宗教的姿态，千余年来，却赢得一个政教合一的特权区域，虽略有类同西洋教会和教皇的威权，而无西洋教会一样具有国际和世界性的组织，讲政治，没有博大悠久思想作基础，讲宗教，仍被封固在文化落后的地区。如果深切了解释迦牟尼的全部教义，对于南传佛教，和北传佛教的两种方式，便会知道不是他原来的初衷。只有中国的丛林制度，确能与他的本意不相违背，由此可见无论南传北传的佛教，都没有像东来中土的伟大成就，这是什么原因呢？我们可以了解，凡是自己没有悠久博大的文化之民族，纵然佛光普照，它的本身，仍然无力可以滋茂长大，所以说：当达摩大师在印度的时候，遥观东土有大乘气象，不辞艰苦，远涉重洋，便放下衣钵，把佛法心印传留在中国了。

一个文化悠久的国家，历史剩遗在山川名胜的背景，已经足以表示整个文化的光辉，何况它的精神，还是永远常存宇宙，正在不断地继往开来呢！仅以丛林创建的制度来说，它给全国的山光水色，已经增加了不少诗情画意，表现出中国文化的风格，唐代诗人杜牧有诗云：“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中。”这还只是描写南北朝以

来的江南佛教事迹，到了唐朝以后，因为丛林寺院的兴盛，可以说：率土之滨，莫不有寺，名山之顶，何处无僧，所以后人便有“天下名山僧占多”之咏了。加上以唐人气度的雄浑，宋人气度的宽阔，二者融会在寺院建筑之中，我们在全国各地，到处都可见到美轮美奂，壮丽雄伟的塔庙，只要你翻开各省的省志，各州、府、县的地方志，要查名胜古迹，僧道寺院，便已占去一半。缅怀先哲，追思两三千年的留传至今的事物，岂能不令人痛恨这些一知半解，妄自蔑视中国文化的人们！须知一个根深蒂固的文化，建设起来，是经过多少时间，和多少哲人的心血所完成。要想改变，以适应世界的趋势而争取生存，那也要学而有术，谋定而后动，岂是浅薄狂妄，轻举妄动所能做得到的吗？

结论

中国传统文化，素来是以儒家为主流，儒家高悬大同天下的目的，是以礼乐为主道政治的中心，由于礼乐的至治，就可以实现《礼运·大同篇》的天下为公的目的，但是经过数千年的传习，一直到了唐代，才只有在佛教禅宗的丛林制度里，实现了一个天下为公的社会。它在形式上，固然是一种佛教僧众的集团，然在精神上，它是融合礼乐的真义，和佛教戒律的典型，“礼失而求诸野”，如果讲到一个真善美的社会风规，恐怕只有求之于丛林制度了；但是也还不能作为治国平天下的规模，因为国事天下事，与丛林社会相比，其艰难复杂，又何止百千万倍。人是一个有情感和理性的生物，无论性和情，只要偏重在那一面，就不能两得其平，结果都不会安定人生的。丛林制度它能普及流传，不外四个原因：第一，因为出家了的僧众，已经发自内心的，抑弃了世事人欲的情感牵扰，虽然住在丛林里，过的是

集团生活，又是绝对自由追求自我理想的境界。第二，宗教的信仰，和发自因果分明的观念，已经不需要外加的法律管制。第三，各人由内心的自净其意，发为规矩，便是最高自治的原理。第四，维持生命生活的经济制度，早已做到福利的要求，所以他们只要管自己的身心修养，其余的一切就都可以放下了。因此他们可以做到，像儒家礼乐最高目的，和墨家摩顶放踵，以利天下的要求，如果是普通人的社会呢？男女饮食和物欲的权利，只有日益向外扩充和发展，人事和世事的推排，相互间便有争执，许多在学理和教育上决定是正确的道理，一到人情和人欲的要求上，便完全不是那样一回事了，即如完美的丛林制度，他在教导以外，再没有刑责可行，假使没有最高道德作为依持，要想求其安然垂范达千余年之久，绝对是不可能的事。南宋时代，杭州径山大慧宗杲禅师，与温州龙翔竹庵大珪禅师，恐怕后来丛林衰落，便合力记述历史丛林住持的嘉言善行，留作后世的准绳，作了一部《禅林宝训》的书，其中高风亮节，以及敦品厉行的典型，足以与《宋儒学案》，比美千秋，如果去掉它僧服的外层，作为为人处世的修养范本来看，一定别有无穷受用，可以启发无限天机。

百丈禅师创建丛林以来，他的初衷本意，只是为了便利出家僧众，不为生活所障碍，能够无牵无挂，好好地老实修行，安心求道，他并不想建立一个什么社会，而且更没有宗教组织的野心存在，所谓“君子爱人以德”则有之，如果认为他是予志自雄，绝对无此用心，尤其是他没有用世之心，所以他的一切措施，自然而然的，便合于儒佛两家慈悲仁义的宗旨了。如果他有世务上的希求，那便会如佛经所说：“因地不真，果遭纡曲”，岂能成为千古宗师。在他当时，一般人之所以责骂他是破戒比丘，只因大家抵死执著印度原始佛教的戒律，认为出家为僧，便不应该耕种谋生。站在我们千秋后世的立场来看，如果他当时不毅然改制，还让僧众们保持印度原来的乞食制度，

佛教岂能保存其规模，传流到达现在吗？禅宗最重人们确有见地，佛教称佛为大雄，时移世变，时代的潮流，由农业社会的生活方式，已经进到工商业科学化的今天，追怀先哲，真有不知我谁与归之叹了。

道家与道教

一、道家学术思想与黄老、老庄的渊源

（一）道家与黄老

道教，完全是以道家的学术思想做内容的宗教，道家学术思想的内容，也就是中国文化的原始宗教思想、哲学思想、科学理论与科学技术的总汇，笼络贯串中国文化上下古今的大成。虽然道家与道教，在宗教色彩上，有时混淆不清，但在实质上，道教与道家，却大有异同之处；可是，一般习惯，对道家与道教的分野，区别不清，随便就加它一顶迷信的帽子，把它送入海上三山，可望而不可即，列为虚无缥缈之间了。

关于道家的学术思想，纪晓岚曾经从好的方面来看，评定它是“综罗百代，广博精微”。当然，任何一种学术思想，正如天下事与物一样，都有正反、好坏的两面；道教学术思想，固然广博精微地综罗百代，但它流传久远，加上驳而不纯的结果，便变成“支离破碎，怪诞杂乱”，可是，我们不能因噎废食，就抛弃一个传统文化的无尽宝藏，那是非常荒谬的举动。

现在为了尽量简化地介绍道家与道教，首先须要提出道教与道家的渊源：

道家学术思想的形成，把它简单地归纳分类，约有四个来源所组成：（1）黄、老学术；（2）老、庄思想；（3）隐士思想；（4）方

士学术。

道教宗教学术思想的形成，也简单地把它归纳分类做四个来源：（1）渊源于道家学术思想；（2）发生于政治社会的演变；（3）促进于外来宗教的刺激；（4）基本于神秘学术的迷恋。

讲到道家的学术思想，在秦、汉以后，往往以黄、老并称，或老、庄具列，作为道家的宗祖。所谓黄，便是指黄帝；老，当然就是老子，但无论是黄、老并称，或老、庄具列，我们普遍地都知道老子的确算是道家宗祖，如果拉上黄帝作为道家的宗祖，在一般的习惯上，便有信与不信的了。凡是笃信道家的，自然毫无疑义，如果不信道家的，便訾议百出，笑他是不经之谈。其实，笃信道教的，却也未必承认黄帝为道教的创始者呢！究竟黄帝算不算道家的宗祖？而且他取得道家宗祖的资历，又有何根据呢？一般引证古书，号称为黄帝的著述，如医药书籍的黄帝《内经》，以及道家流传用于兵法或谋略学的黄帝《阴符经》等，历来学者，几乎都公认是后世的伪书。除了在历史上，承认黄帝是我们上古民族创建国家，比较有史料可稽的祖先以外，几乎无法证实他有可靠的学术思想流传下来。那么，说黄帝便是道家的宗祖，又有什么理由可以相信呢？其实，这就是我们对于文化历史的观念，向来易于忽略的问题。我们需要了解上古的学者，对于我们远古历史与文化的追寻，要想上溯黄帝以前，除了传说的资料，值得存疑考据以外，实在缺乏文献上比较可靠的证据，为了学术上的谨慎忠实，所以便断定以黄帝为始祖。因此，凡是讲到中国文化历史的渊源，便也都从黄帝讲起了。如果依照道家流传的，所谓值得存疑的资料来讲，我们的民族历史，便可高推到一百多万年前，至少也有十几万年的悠久。所以用史笔一判，便很客气地断定以黄帝为开始。道家素以黄、老并称，自认它的学术渊源，是远绍黄帝，这就是

表示道家的学术思想，是根据中国上古文化正统传承的观念，并非是故作玄虚的谎言。《淮南子·修务训》中说：“世俗之人，多贵古而贱今，故为道家，皆托之于神农、黄帝，而后能入说。”汉代著《史记》的司马迁，他生在淮南子以后，比淮南子更了解这个思想，所以他在写道家方士的骀衍列传中，便说：“先序今而上至黄帝，学者所共术，大并世盛衰。”这就是说明黄帝，是中国学术上共同所承认的文化共祖，岂但只是道家如此而已。

（二）道家与老庄

提起老子，真是一个千古绝妙的人物，我们首先提出司马迁在《史记》上，关于孔子见了老子以后，孔子对于老子所加的评语，也就是后来号称为正统儒家所不肯承认的话，那便是孔子说老子“其犹龙乎”，赞叹他是见其首不见其尾的妙人。

老子，是中国自古以来，隐士思想的总代表，他是一个博古通今，具有十分渊博的学问，而且富于超越尘俗的修养，不求名利的隐君子。所以到了司马迁为他写传记的时候，也是捉摸不定，只好把那些有关于老子的传说异闻，一概记载上去，做了一篇忠实的报道。至于老子，是否便是李耳、老聃，或老莱子，一概不加肯定。老子其人的妙处莫名，不但司马迁在笔下，已经把他写成神龙见首而不见尾，后来又被人推崇为道家的宗祖，再被道教扯上做教主，登上太上老君的宝座，那就更是神乎其神了。

我们不要忘记，在中国文化史上，把道家学术思想，判归老子的管领范围，那统统是秦、汉以后学者笔下玩的把戏，我们只要留心历史，便知在汉初有名的，用道家思想做政治领导的文、景时代，凡是

讲到道家的学术，都是用黄、老并称的。到了司马迁著《史记》，举出他父亲司马谈《论六家要旨》以后，跟着便有刘歆《七略》，班固《汉书·艺文志》等的著述，不但把周、秦之际的学术分家，使其门庭对立，壁垒分明，而且把道家投怀送抱，确定归在老子的户籍之内，于是后世学者讲道家，便有以老、庄具列的趋向。魏晋以后的道家者流，讲传承的系统，便有谓老子传关尹子与庚桑子，庚桑子传壶子，壶子传列子，列子传庄子等一系列的学术世谱出现了。

其实，无论后世的道家与道教之徒，首先都接受了太史公司马迁父子的说法，先入为主，轻轻地蒙混过去，如果起司马迁于九泉来对话，一定非常可笑。司马迁著《史记》，及其自序之中，都说自己父子的思想，是宗奉道家的思想，而且也很推崇老子。后来班固父子刻意求工来著《汉书》，站在西汉以来儒家的观念，也说司马迁父子是道家的思想，推崇老子，而且有不以为然的按语。殊不知他已忽略了司马迁笔下微言大义的用意，他所说的道家，正是抬出来自上古，中国文化传承“学者所共术”的道统，他只是拿老子来做正面的衬托而已；如果他认为老子就是道家的宗祖，他为什么不专工罗织老子的事迹，为他好好写一篇伟大的传记呢？他能够空前地破格创例，为当世无赫赫之功，而素位而行的孔子写世家，而且写得那么伟大精到，难道就不为他父子所崇拜的老子也写一篇类似世家的传记吗？结果呢？在他著的《史记》里，他很公平的，只把老子归并在《老庄申韩列传》里去，就此一笔带过罢了；这就是司马迁用他习惯的史笔，要人在他全部的著述里，寻出他当时的处世环境；他既不同意于西汉以来，实际是阳儒暗道，却自号称为正统儒家的人物，同时也不同意自秦、汉以后，实际是方士变神仙的假道家的作风。可惜我们后来的学者，既栽在司马迁的笔阵里，又受刘歆、班固等人一再暗示的影响，加上被魏、晋玄谈的陪衬，便把道家的学术思想，扼杀在老、庄的户

籍之内，忽略了道家真正的“综罗百代，广博精微”的内容。因此，我们提到道家，便会以老、庄做为中心代表的观念，就此因袭联想而成了。

二、隐士思想与道家

隐士思想，历来占据传统文化精神最崇高、最重要的地位，只是它如隐士的形态一样，一向采取“遁世不见知而无闷”的隐逸方式，所以被大家轻易忽略，而容易忘记。如果强调一点来说，隐士思想，与历史上的隐士们，实际上，便是操持中国文化的幕后主要角色。至于讲到道家的学术思想，更与隐士思想，不可分离。与其说：道家渊源于黄、老，或老、庄，毋宁说：道家渊源于隐士思想，演变为老、庄，或黄、老，更为恰当。为什么我们提出隐士思想的重要至于如此呢？简单地举出三个理由，加以说明，便可易于明了其中的道理了。

（一）上古历史传说上的反证

我们的历史，自上古以至秦、汉，可称为正史的，除了孔子著的《春秋》，以及春秋的三传（《左传》、《公羊》、《穀梁》）与《国语》以外，便是孔子和孔门弟子参加修整过的五经（《易》、《礼》、《诗》、《书》、《春秋》）。后人有所谓“六经皆史”的说法，那便是说，我们所保留的五经资料，都是具有充分价值的史料，但是，这些都是属于正史的题材；此外，如自古流传，散见于民间及诸子百家的传说当中，所记述有关的史料，是属于历史背景上反证的部分，也不能说毫无采信的价值。相传历史上的隐士，在三代之际，便有许由、巢父、卞随、务光等人，这些人物，大多都是“视富贵如浮云”，所谓“敝屣功名，薄视帝王而不为”的角色；同时，又说他们的学问、道德、人品，都是有超人的成就。正因为他们浮云富

贵，敝屣功名，所谓“天子不能臣，诸侯不能友”，因此使我们历史上所推崇的圣帝明王，如尧、舜、禹、汤等人，都为之礼敬景仰有加；换言之，凡是上古的圣君名王，无论为政为人，最顾忌的，便是隐士们的清议与轻视。尤其在野的知识分子，和民间的心理，对于隐士们态度的向背，非常重视，到了秦、汉以后，司马迁作《史记》，特别点出隐士一环的重要，把他和谦让的高风合在一起，指出中国文化，与中国文化人高尚其志的另一面目。因此他写世家，便以《吴太伯世家》做点题；他写列传，便以《伯夷列传》做点题，尤其他在《伯夷列传》中，借题发挥，大发其历史哲学与人生、世事哲学的议论，比他的自序，还要进一层，深刻透露出文化哲学的观点，强调隐士思想的背景，与其崇高的价值。

（二）孔子与隐士的思想

其次，如众所公认我们大成至圣先师的孔子，大家都知道他是一个心存君国的救世主义者，他要面对现实，反对逃避责任，但在他的一生里，却极力赞叹伯夷、叔齐和吴太伯等人的让位逃隐，推崇他们的人格。他也讲到“邦有道，危言危行，邦无道，危行言逊”的处世方法，同时提出“宁武子，邦有道则知，邦无道则愚，其知可及也，其愚不可及也”的观感等等。这是说明孔子尽管自己具有入世救世的愿望，但对于隐士思想“贤者避世，其次避地”的作法，仍然非常赞同，甚至他有的处世方法，也不得不取与隐士思想雷同的态度。所以在他周游列国的时期，遭到晨门者、荷蒉者的讥刺；碰到长沮、桀溺的批评；领会楚狂接舆的讽劝，他只有会心的叹息，明知其不可为而为之。只有在桀溺对他批评说：“滔滔者天下皆是也，而谁以易之，且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉！”他曾莫可如何地加以

按语，才有“鸟兽不可与同群，天下有道，丘不与易也”的感叹。后来大家便引用他说“鸟兽不可与同群”的一句话，认为是孔子骂隐士们逃世消极的丑陋判语，其实，他说这句话，并非如后世人所想象的那样丑陋与恶毒，他只是说出人各有志，彼此各行其是的感慨而已。因为鸟是飞的，兽是走的，所谓远走高飞的消极者，与积极入世者，彼此都可各行其是；表明他自己，决心走的是入世救世的路线。我们只要一读司马迁写《老庄申韩列传》中，由孔子对于老子的按语：“鸟吾知其能飞，鱼吾知其能游，兽吾知其能走。走者可以为罔，游者可以为纶，飞者可以为缯。至于龙吾不能知，其乘风云而上天。吾今日见老子，其犹龙耶？”一段话，便可了解孔子所说“鸟兽不可与同群”的语意何在了。并且由此也可以明白他对于隐士思想的估价，和推崇老子为高隐代表者的表示。因此司马迁写在捉摸不定的老子传里，也就有了“老子，隐君子也”的结论。总之，孔子的思想，与秦、汉前后所号称的儒、道两家思想，他们在原始的本质上，对于“君子乘时则驾，不得其时，则蓬累以行”的立身处世的态度，是完全一致的，尤其对于“蓬累以行”的隐士们，和隐士思想，是具有“心向往之”的潜在情感的。

（三）隐士与历史政治的关系

讲到历史政治与隐士的关系，这在我们整个的历史系统里，是一个非常有趣味的问题，只是大家都相沿因袭惯了，谈到历史，不是用一本正经的严肃面孔来读，便抱着疑信参半的态度来研究；可是无论属于哪种方式，对于历史政治上幕后隐士们的价值，都被忽略过去了。我在前面曾经强调说，隐士思想与隐士们，是操持中国文化的幕后主角，但是自古以来，真正彻底的隐士，已经无法确实得知他们的

事迹，只有被道家的人们，搜罗一部分，假托一部分，归入若隐若现的神仙传记里去了。我们现在提出与历史政治有关的人物，也只能算是“半隐士”的一样；所谓“半隐士”，就是说他们的生平，或者在前，或者在后，过的是隐士的生活，其余半截的生活，就出山入世，参与现实社会，和实际的政治有了牵连。关于“半隐士”与“隐士”，我们引用宋代诗人陆放翁的一首诗，做为恰当的说明，放翁的诗说：“志士栖山恨不深，人知已是负初心。不须更说严光辈，直自巢由错到今。”他认为真正的隐士，入山唯恐不深，避世唯恐不远；而被人知道出了名的隐士，已经辜负了自己当初逃隐的动机了，姑且不说别有用意的严子陵们，就是许由、巢父他们，被人发现了踪迹，有了“高尚其志”的“隐士”声名，也早就错到底了。这虽是陆放翁有所感而发的话，然而也足以代表“半隐士”们的一般感叹！至于历史政治有关的“半隐士”，例如伊尹、傅说、姜尚，以及间接有关的，鬼谷子、黄石公，与秦、汉以后的“半隐士”如张良、司马德操与诸葛亮。南北朝以后，列入道家人物的，如王猛、陶弘景，唐代的魏征，宋代的陈抟，元代的刘秉忠，明代的刘基、周颠，清代的范文程，等等，都是其中的荦荦大者，为一般比较容易熟悉的人物。这便形成中国历史政治上特有的情形：凡在拨乱反正的阶段，或建国创业的时期，身为中国文化幕后的“隐士”们道家的人物，就见危受命，挺身而出，代表一般山林在野的志士们的精神，辅翼命世之主而创造新的时代和历史。到了治平的时期，便又默默无闻，把成果与责任，付之自命为儒生们的手里了。因此，我们要了解，中国历史的演变，及其兴衰成败，与学术思想的关键，几乎有一共通不易的定例；那便是凡当拨乱反正的时期，大多是道家人物与道家学术思想的功劳；到了天下太平，坐而论道，讲究修齐治平之学的时期，就成了儒家的天下了。“隐士”的道家人物们，对于过去中国历史政治具有这样举足轻重之势，除了“通古今之变”，如司马迁等少数人以外，一般人几

乎不明实况，所以把真正道家的人物，与真正道家的学术思想，就一直蒙在冤枉的档卷中了。我们姑且举出正反面一二种历史资料，以便有一新的认识，恕限于时间与篇幅，不能具体地详细讲明。

1. 历史上畏惧“隐士”思想的反面

周代：“太公望（姜尚，字子牙，因功被周室尊称为太公），封于齐。齐有华士者，义不臣天子，不友诸侯，人称其贤。太公使人召之三，不至。命诛之。周公曰：此人齐之高士，奈何诛之？太公曰：夫不臣天子，不友诸侯，望犹得臣而友之乎？望不得臣而友之，是弃民也。召之三，不至，是逆民也。而旌之以为教首，使一国效之，望谁与为君乎？”

这一历史故事，便是说明姜太公得封为齐君以后，要杀齐国的“半隐士”华士。他不臣天子，不友诸侯，请他三次又不出山，这便使“半隐士”出身的姜太公动了杀心了。因为姜太公是行家，他懂得“半隐士”的利害，又加上他初到齐国，旧有的地方势力，还没有投诚，他决不容许这种不合作的作风养成。所以周公吃惊地问他，你何以随便就要处决一个“高士”呢？他就说出他的意见，认为假使像华士这种人，还要褒扬他，那么，我还要做齐国什么人的君王呢？这真是痛痛快快地说明统治者的苦经，同时，也由此可以了解上古对“隐士”思想的重要性。

其次：在战国末期，齐国派使臣到赵国去，赵国的女主赵威后，在接见齐国大使的时候，还没有谈到正题，赵威后便问了几个有关齐国政治的问题，最后，便说：“于陵子仲尚存乎？是其为人也，上不臣于王，下不治其家，中不索交诸侯，此率民而出于无用者，何为至

今不杀乎？”这个外交史上的故事，正和姜太公要杀华士的说法，是同样的观念，可见在春秋、战国时期，当权者对于“半隐士”的畏惧，和惧怕侠义道的情形，是同样的心理。其实，齐国的“半隐士”于陵子仲，已经大非姜太公时代的华士可比，赵威后挑拨齐国大使，也许正是惧怕这个“半隐士”于陵子仲的才能，对于齐国与赵国之间的外交政治上，是一个有暗中左右力量的可怕人物，所以她在急于去掉敌国贤人的心理意识上，便冲口说出这种政治心理作战的话来了。

2. 历史上尊重“隐士”思想的正面

帝尧想要让位于许由，周初用姜太公的建议，尊重伯夷、叔齐的志节，这些都是大家所熟悉知道的事件。秦始皇一怒而坑不听命、不合作的儒生，因此又大失人心，汉高祖要想换立太子，结果吕后用了张良的建议，把那高隐在商山的四皓，素来不理汉高祖的四个“半隐士”，死拉活扯地拖下山来，做了太子的老师。这样，便使汉高祖不能不屈服，只好变更计划，也就不敢再谈换立太子的事了。此外，如历代帝王向山中的“隐士”，动问国家大计的，也例不胜举，有名的如陶弘景，称为山中宰相。因此，在历史文化的著作上，便有上古的“隐士”，秦、汉以后的“神仙”，唐、宋时代的“高士”与“处士”等无位而得高名的称号产生。尤其在宋代，有一类的“处士”，以“半隐士”的姿态而得到一举成名的光荣，致使后人笑他们有“功名捷径在烟霞”的讥刺。以及后来两宋理学家们，讲学不仕的作风，都由于这种传统文化幕后主角的“隐士”流风所造成的。清兵入关以后，英明的康熙，屡开博学鸿辞科来网罗不称臣、不投降的汉族知识分子，也便是对付“隐士”的一个政策。

我们为了说明道家学术思想的渊源，稍微多加牵扯了有关于隐士的问题，暂且到此为止。至于“隐士”思想，在中国文化史上的价值与利弊，一时很难详细来说明，总之，姑且拿老、庄做代表的道家“隐士”思想，与孔、孟做代表的儒家思想来说，他们最高的目的，和最基本的动机，所谓救世治平的宗旨，其实并无两样。所不同的，就是采用的方法与态度，各自别有主张。儒家的孔、孟，他们的做法是积极的强行入世，冀图挽救世道人心。道家“隐士”们的主张，是因势利导，处之于无形。所以道家的方法是用“弱”、用“柔”，结果往往被用错，而致于柔弱不堪，这是它有害的一面。但在好的，有利的一面来讲，他正是《易经》乾卦上“用九”的精神，所谓“见群龙无首，吉”。“龙德而隐者也”。因为他不在任何的那一个爻位上，所以他能够绝对的冷静，绝对的客观，在幕后领导九五的变化。倘使他也入了爻位，当然便被变道所拘，自身难免不受其变，而无补于时艰了。我们研究道家的应用，必须先要了解这个精神，才能谈道家对于中国文化的利弊和价值。

三、方士的学术与道家

在这个时代来讲道家，正当一切的学术思想，都被沉埋在科学的浪潮中旋转，所以一提到“方士”，便使我们有无限的感慨。首先我要为历史上的“方士”们提出一个申辩，所谓真正的“方士”，也就是我们古代真正的科学家，后来由于被传统文化另一观念所影响，便受历来自命为儒家的学者，根据有关于“方士”们不利的资料，而被造成是一个轻薄鄙视的名词。因此我们历史上的“方士”，与“方术之士”、“方技之士”等的称号，一直被读书的知识分子，视为江湖末技，与跑马卖解（做把戏、变魔术）、走江湖，混饭吃的观念，混合在一起了。其实，退一步说，假使“方士”便是走江湖、混饭吃的一流人物，虽然多少含有混骗的成分，但也不过是“众庶凭生”，为了生活，与那些欺世盗名者相比较，也无什么惭德之处。但最不幸的，正因为我们历史文化，过去对于“方士”有了这种偏见，就使我们上古发现的原始科学研究，在这种轻视的观点之下，永远被沉埋在“方外”的角落里了。

关于“方士”名称的来源，比较可靠的资料，首先见于战国时代的学者们，特别提出这个名称，但在那个时候，这个头衔，并不含有轻视的意思，只是做为学术技能的特称而已，庄子曾经提出“方术”的名称，也正是说明“方士”是一种有特长学术的人士。秦、汉以后，“方士”之名，渐已通用，尤其在司马迁的《史记》里，写到秦始皇的迷信“方士”而求神仙，汉武帝受到“方士”们的欺骗而到海上求仙，《封禅书》中，用微言大义的笔法描述汉武帝的愚痴与迷信，以及“方士”们欺诈的丑态，于是后世对于丑陋可鄙的“方

士”，就因袭观念，不屑一顾了。其实，在司马迁的笔下，对于具有价值的“方士”，只要他的学说与方术技能，足以影响人心，有利于社会的，他并不轻视，更不放过，都分别地为他们一一列传；如属于阴阳家的驺衍，属于医家的仓公与扁鹊，属于游戏人间，以滑稽见长的东方朔，属于占卜的《龟策列传》中的叙说，乃至后来与“方士”合流的游侠等等，无一不尽情描述，择要说明他们的特长与笃行。至于有关于天文、历象研究的专家，更加悉心记载，备极重视。甚之，司马迁自己，正是醉心于天文、历法的研究；换句话说，他的学问的长处，是想秉承儒家孔子的精神，与道家的宗旨，而他渊博的知识与学术的修养，却很注重天文与历法的探索。我们如果用强调一点的风趣口吻说：像庄子与司马迁一流的人物，才有资格算做中国传统文化中的正牌“方士”呢！当然啰，这只能说是偶发而借做比喻的话，不足为训。

（一）有关原始自然科学

由于前面我们简略地讲过“方士”的内情，现在再来归纳一下自周、秦以来“方士”学术所包括的内容，大概便可知道历史上所谓的“方士”，是些什么人物。上古的天文与史官，史官与占卜，本来是属于同一学识范围的职务，到了秦、汉以后，便愈分愈专，慢慢形成专家，凡是没有声名较著，或者对于这些学识还未完全博通深造的，便演变流衍为“方士”了。于是在后来的“方士”学术中，便包括天文学、历法学、星象学、占卜术，等等；关于占卜一门，后来又经分家，有数理推算的占算法，有用卦象或其他方法断事的卜法。所以秦、汉以后，便有龟与策分用的区别，同时也有龟策合一的方法。因为有关天文、历法、星象等学术，必须要以数学做基础，因此，便有

数学学术的发展。同时，因为天文、历法、星象等学科，不单是属于技术性质的学识，而且必须要有理论的根据，于是高谈宇宙物理的理论学科的阴阳家们，也就勃然而兴了。这些学术，在秦、汉以后，凡有高明研究的，就显仕于朝廷，正如司马迁所谓：帝王以俳优畜之。凡是声名不彰于世，便流落民间，一一归入“方士”之流了。

（二）有关阴阳家演变为人文科学

我们若要知道在上古时代，有关于天文、历象等的原始科学，何以不能发展，那便是我们自古至今，一贯传统的文化精神，一切都要偏重于人文本位与人生的修养。所以过去的读书人，对于科学的学术，向来便抱有不堪重视的陋习，大家认为那是“奇技淫巧”，不足为法的学术。虽然没有明文规定，类如天文学上的技术等，也与“奇技淫巧”有关，但因研究天文而发展为宇宙物理理论的阴阳家思想，就此断送在这种观念之下，不能在实际的技术才能上，充分加以实验与证明。我们只要明白驺衍倡宇内有九州之说，曾被学者们哄然讪笑的事实，其他也就可想而知，于是由阴阳家的理论物理之学，势必要转入有关人生的研究了。根据阴阳家理论物理的道理，认为人的生命，可以做到不受自然物理规律的支配，能够自己自由地控制生命，或自己再造新的生命；于是便慢慢发展，对于物理变化的寻求，而研究到心物一元的控制方术，因此，便有利用物理的本能，而产生“方士”修炼神仙法术，再综合物理学与化学的研究，便有医药学炼丹术的发明。我们姑且不管“长生不老”的神仙，是否真能做到？至少对于因此目的出发，而形成养生学、生理学、药物学、物理治疗学等的雏形，实在是生命科学的先进，也是为好古者所自豪的了。至于后世与现在为什么反不如其初也？那是我们不长进，不争气的中华民族子

孙的责任，千万不要把罪过一齐加在古人头上。同时顺便提起注意，我们所谓的养生学，在它的命名和内容的观念上，却不尽然同于现在的卫生学，所谓卫生，还是消极的抗拒，养生，才是积极的培本；尤其现在的生理学，是根据从死人身体上的解剖和动物生理的研究而来，因此，它的流弊所及，用在对人体生命的医学观点上与医事的修养上，看待一个人，也如对待一个动物一样，甚之，把他看成一个唯物机械的死人一样，这正是因为在医药学的本身上，缺乏哲学理论修养的结果。举凡这些观念的转变，如何才能与中国文化的精神合流，都在等待着我们这一代和后代的努力，承先启后，也是义不容辞的中国文化传统精神的要点。

（三）有关理论物理科学

我们上古文化，有关于理论物理的学说，那便是五行、十天干、十二地支，乃至后来配合归纳，成为易经八卦术数一系的纳甲学说；这是先由天文、历象学识的关系发展，到了两汉、魏、晋以后，形成为专门的理论法则。无论天文、历法、星象、医药、炼丹、农业、工艺、占卜的龟策，与选拣阴阳顺逆的“日者”，以及人文科学的种种，或多或少，统统都受到阴阳家术数思想的影响。即如宋儒理学家们，如程颐、程颢兄弟、朱熹等人，尽管排斥佛老，但也始终仍在阴阳家的范围内沐浴悠游。可是，最可惜的，我们过去始终无法跳出这个传统习惯，把它扩而充之，付之于物理与人生的实际体验，用来追究宇宙物质的自然科学上去。因此，许多不懂这些学问的人，不是骂它为迷信，便是骂它为不科学，虽然科学的精神，在于实际的求证，是要把理论见证于事实之间，但如果连这些法则与理论还不懂，就轻易地遽下断言，这正是一种大大的迷信，而且不合于现代科学的求证

精神。我个人对于这种观念的答复，非常简单。第一，凡是一种学识，流传几千年，还没有被完全推翻，其中必然有它存在的道理与价值，况且古人不一定都比今人愚笨，凡是研究这些有成就的古人，也都是第一流的聪明人，难道我们“强不知以为知”，遽下断语，也比古人聪明吗？第二，即使这些学识，完全是骗人的，它能骗了几千年来的聪明人，虽然确是骗术，其骗也相当可观了！你为什么不去摸摸它的谜底，便下此断语呢？求学问的态度，最重要的，是虚心学习，“知之为知之，不知为不知，是知也。”我们应当深自反省。

总之，有关于周、秦之际“方士”学术的内容，我们可区别为广义和狭义两种，如果从广义的范围来讲“方士”的学术内容，除了前面所列举的种种以外，凡是春秋、战国时期的阴阳家、农家、医家、乃至杂家，都可归纳在“方士”的学术内容里去。倘使只能从狭义的“方士”学术来讲，那便属于专以研究神仙丹药、冀求人我生命的长生不老，乃至进而做到“羽化而登仙”的一些专门学术。不过，我们不要忘记，这种专门学术，也正是世界文化史上，最早期的，对于物理与化学等自然科学，与药物学的创始者，若是妄加轻视，未免太过遗憾了。

四、关于道家方士学术思想的渊源

过去一般研究历史文化学术的习惯，一提到道家，不是想到老子与庄子，便是想到神仙与“方士”，甚之，把老庄、神仙、“方士”三位一体，构成一个“迷离扑朔”的道家形态。每当大家一提到“方士”就很自然地依循传统的观念，认为他是在战国时期，燕、齐之间，产生了一批“方士”，大谈其阴阳不经之说，与烧炼神仙丹药之术。因此，流传下来，至于秦、汉之际，对于“方士”的丹药，服之就可以成为神仙，做了神仙，便可以长生不死的观念，就普遍地深入人心了。对于这种观念的信仰，与追求神仙丹药的风气，一直或明或暗地，笼罩着中国历史社会，达两千年之久，上至帝王，下至平民，历来都很普遍地受到这种“迷信”观念的影响，大家尽管“口说无凭”，其实都是“心向往之”。在历史观念上，我们都人云亦云，既然认为“方士”是战国时期燕、齐之间的产品，可是，大家都忘记了问一问，为什么在那个时间，只有燕、齐之间，才会有“方士”的产生呢？他们学术思想的根据，难道完全没有可靠的来源，都是凭空捏造，专为欺世盗名而骗人的吗？倘使真是如此，这些所谓的“方士”欺世骗人的谎言与技术，也非常足以自豪了。因为他们不但欺骗过去历史上都属于第一流的聪明人，同时他们欺世骗人的遗风，居然能够一直维持了几千年，这岂不是一件大有可疑的怪事吗？因此，我们就需要把战国时期，燕、齐之间出来的这些“方士”的根源，反复追查一番了。

（一）上古传统文化与周代的道术

讲到上古文化与道术，自魏、晋以后直到现在，始终存在着两种观念，一是相信传统的历史，绝对崇古而信古的。一是怀疑古代历史的传说，尽量想在古人留下的文化遗迹里，寻找证据，推翻旧说的。时代愈向后来，距古愈远，疑古的观念也愈加浓厚与兴盛。文化与历史，事实上本来是不可分离的一体两面，我们自古以来，素来传说的上古历史，往往是与远古史合一的。但是对于远古史只有传说，有关远古正确的资料太缺乏，所以抱着“述而不作、信而好古”的态度如孔子，他在整理远古与上古文献的时候，十分谨慎地删定《书经》，断自唐虞开始。关于唐虞以上五帝的传说，只有散见在《大戴礼》与《春秋》的附带叙述之中了。那便是虽然好古而不疑，到底还是需要采取可以征信的资料，因此以虞、夏做为断代的开始。后人再退而求信，便以夏、商、周三代做为标准可信的史料。不过，到了近代和现代，有的采用西洋文化与史学的观点，对此也表示怀疑了，那是另一问题，在此暂且不加讨论。但从孔子开始，虽然断自唐虞为准，而在周、秦之际，诸子百家的传述著作中，仍然存疑存信，保留许多自远古与上古相传的历史资料，后来就为道家与道教的思想，全盘接受。而且自两汉以来，从事传经注释的儒家学者，在他的注经观念中，也有许多地方，是明贬暗褒地保存这种传统的思想，究竟我们的远古与上古的文化史，应该确定是如何如何的，我现在站在道家思想的观念来讲，实在很难说。

那么，我们现在再来看看自称为继孔子著《春秋》后，五百年来的第一人，而且还是极其崇拜孔子的历史文化哲学思想家司马迁，在他的著作——《史记》的思想系统中，了解一下他对于上古文化史的

看法。他虽然在《伯夷列传》上提到：“夫学者载籍极博，犹考信于六艺。诗书虽缺，然虞夏之文可知也。”但非常显然的，他在孔子所传述的六艺以外，仍然不能忘情于其他“极博”的古籍上的传说。所以他在写帝王的世系时，就要为五帝作本纪，而且首先提出黄帝，比起孔子保存三代可以征信文献的观念，又是另一的态度与看法。所以，他在《五帝本纪》的“赞”里说：“学者多称五帝，尚矣！然《尚书》独载尧以来。而百家言黄帝，其文不雅驯，荐（与搢通）绅先生难言之。孔子所传宰予问五帝德及帝系姓，儒者或不传。余尝西至空峒，北过涿鹿，东渐于海，南浮江淮矣。至长老皆各往往称黄帝、尧、舜之处，风教固殊焉。总之不离古文者近是。予观《春秋》、《国语》，其发明五帝德、帝系姓，章矣！顾第弗深考。其所表见，皆不虚，书缺有间矣，其轶乃时时见于他说，非好学深思，心知其意，固难为浅见寡闻道也。余并论次，择其言尤雅者，故著为本纪书首。”在他的《五帝本纪》“赞”里，我们可以看出以他考察所得的结果，“长老皆往往称黄帝、尧、舜之处，风教固殊焉！”是说明民间老前辈们的传说，处处都提到黄帝，同时，尧与舜的地方，文化风俗的教化遗迹，也各有不同之处，并不完全一致。其实，不但尧、舜的风教，各自代表不同的时代与地方的背景，就是尧、舜、禹三代的风教，也各自不同，并非完全是一贯的传统的，何况夏、商、周呢！

司马迁在《史记》里，虽然提高了历史文化年代的观念，然而后人崇信上古传说的，还是觉得不满足，所以在唐代，便有司马贞为《史记》作补苴，根据道家传说，又写了一篇《三皇本纪》，更从黄帝以上，一再向上高推。如果再看更晚的历史学家，他们采用道家对于历史文化演进的观念来讲，从三皇以下，至伏羲画卦，再降到五帝的开始，少说一点，已经有十二万年的历程，多说一点，可以远推到

一百多万年前。后来宋代的邵康节，著《皇极经世》，创立对历史演变的一种新算法，便用他自己得自道家思想的律例，裁定自三皇到唐尧甲辰年止，共该为四万五千余年。我们如要了解道家的文化思想，要了解中国文化历史旧说，请看这些所列举的少数资料，不知大家作何感想？当然啰！你也可以说它为荒谬不经之谈，这是你个人思想上的自由，谁也不能随便说一个“不”字。

好了，现在我们可以回转来采用司马迁的办法，虽然“载籍极博，犹考信于六艺”的精神，再来大体而广泛地讨论一下六艺——五经的资料，便可了解上古文化思想与道家学术的渊源了。不过，我们现在只就六艺有关的五经现成资料来讲，既不管它内容考据的真伪问题，也无法仔细讨论，只是讲其大略而已。有关五经文献的文化思想，最主要的两部书，就是《易经》与《书经》。自汉、魏以后，提到五经与文化史，大体都以《易经》做为“群经之首”。因为历来传统学者，认为中国文字与文化学术的起源，都在伏羲画八卦，为有书契的开始，《易经》就是从八卦的演变，进为文化学术思想的一部书，它与医药等术书一样幸运，在秦始皇烧书时期，被认为是属于卜筮一流的术书，所以没有把它烧毁。《易经》学术思想的发展，据历来传说，有连山、归藏、周易等三种易学的流派，然而连山易与归藏易，原始确切的陈迹久已难寻，我们所流传的《易经》，只有《周易》一书，那么，没有被秦始皇所焚烧的，就是这部《周易》？或是三易统统未烧？其中又是一大疑问了。现在暂时不讲这些问题，只是根据《周易》来讲伏羲画八卦以后，上古文化演变的路线。

八卦，原是以八个符号来表示物理宇宙的图记。其中含有阴阳互变，用来归纳万事万物变化的迹象，因而产生八八六十四卦，做为分析归纳人事物理的法则。它与黄帝时代所发明天文上的天干、地支符

号，与唐虞以后而历夏、商、周的五行术数一样，由上古伏羲时代而经五帝至三代，都是各自有其独立的系统，各自代表上古氏族社会的地区文化与时代文化的异同，原来并不一致。把八卦、五行、天干、地支，完全综合融会起来，加上天神与人事合一的观念与计算方法，因此演变为中国原始的物理理论科学，同时又变为神秘而类似宗教性的学术，实在都是两汉学者与道士们的杰作。复因此而成为占卜、谶纬等术的泉源，更使易学半明半晦，永远入于秘笈之林了。可是，我们根据《周易》的研究，却又另外发现一个问题，那便是由上古圣人伏羲所画八卦的易学，经过周文王的造辞，与他儿子周公的解释，把这类原始宇宙物理理论性的学术内涵，取用了它大部分的内容，变为发扬人文道德，奠定伦理标准的人文思想了。后来历经五百年左右，孔子又继文王、周公以后，研究《周易》，更加融会贯通的，用它来说明人事哲学的原则。于是，后世言《易经》，便有理、象、数的分途之学：以专讲人事道理的通义的，就归之于易理的范围，以专究天文、物理、生理等阴阳变化的，就归于象、数的范围；讲象、数，独推道家，言事理，兼及儒家，这便成为魏、晋以后道家学术思想，与修道理论的哲学根据。换言之，秦、汉以后道家学术思想，由科学而哲学的根据，实在是从《易经》学术的源流而来，也可以扩大地说，是上接伏羲、三皇、五帝的传统。但是，我们在《书经》（《尚书》）所载三代以来的文献中，除了一篇《洪范》，提到五行的思想以外，实在再找不出更多有关于《易经》的资料，这又是什么道理呢？这也就是在讨论春秋、战国时期学术思想，必须要追踪寻求周代以上文化来源的问题了。

我们都知道中华民族文化的发源地，先由西北高原开始，逐渐向黄河下游发展，到了三代以下，便形成中原文化。这一系统文化的老祖宗，大致都上推自伏羲画卦做开始，以黄帝轩辕为中心，终以文王

演绎八卦的《易经》哲学，奠定自伏羲，经黄帝，至于文王一系的学术思想，发源于西北高原，展开于黄河流域中心地区的文化。我们姑且假定一个名词，叫它为《易经》学系的文化学术，或者称它为中国上古西北高原的文化思想：前者的名称，是以经学做中心，后者的名称，是以地理历史做代表，它与孔子所搜集编著三代政治历史资料的《书经》（《尚书》）文化，俨然是两个系统。因为《书经》所保留政治历史文化的资料，自唐、尧、虞、舜、夏禹，到商汤而至于周代的文化，除了经过周公的融会而集其大成，制定周代的礼、乐、文教、刑政以外，从三代以至于商汤，大致都是起自黄河中心流域东北方的文化思想，所以我们也可以叫它为《书经》学系的文化学术，或者称它为中国上古黄河中心流域东北方的文化思想。

我提出这个对于上古文化，经历三代而到周、秦之际的两大观念，也便是说明在春秋、战国时期，虽然诸侯各国的文化学术思想，是宗奉周室的周制，而因各自秉承宗族文化的传统不一，仍然有各自为政的精神存在。再由周代而远推上古，前从唐尧、虞舜更加上溯，后从夏禹一直到周代建国，显然是各有它承继的体系，因此更可了解中国文化的统一，都是秦、汉以后的事实。至于周、秦以后道家学术思想的内容所属，与燕、齐“方士”学术的根源，却与上古西北高原文化，自有息息相通的关系。如果忘了这个历史演变的陈迹，对于道家学术思想，当然就有陌生或无因而突起的感觉了。至于后世以孔子做代表的儒家学术思想，偏重于人文道德伦理的文化，实在是受周公礼、乐、文教、刑政思想的影响，渊源于《书经》的三代文化而来。这在孔子之孙子思所著的《中庸》里，也很明显地说：“仲尼祖述尧舜、宪章文武，上律天时，下袭水土。”便是很好的说明。孔子的晚年学易，大体仍然纳于人文的规范，依然是循文王、周公的思想路线而发展。

讲到这里，我们顺便一说伏羲、黄帝等，有关于上古文化学术思想的资料，以供研究者注意：

根据旧史的记载，伏羲生在“华胥之渚”，后来定都于陈。所谓“华胥”，就是陕西西安附近的蓝田县。所谓陈，就是河南开封区域。伏羲以后的神农，旧史称为炎帝的，他出生在姜水，后来便继伏羲而都于陈，再迁山东的曲阜。所谓姜水，就在陕西的岐山县西。伏羲是渔猎社会时代的领导者，神农是农业社会时代的领导者。渔猎社会的生活，是由西北高原向黄河上游流域发展的过程。农业社会，自然必须步入平原地带为适合，这便是由伏羲到神农时代，文明进化的必然情形。

至于黄帝轩辕时代，文化文明，已经进入初期集成的时期，也就是后世判断历史文物，裁定上溯始于黄帝的原因。黄帝生于“轩辕之邱，因名轩辕”。所谓轩辕，就是河南新郑县西北，后来因蚩尤的作乱，炎帝神农氏族的衰败，黄帝首先发明训练动物，如熊、虎等猛兽作战，我们借用一句现代化的术语来说：他建立一支动物的机械化部队，在（阪泉）河北保安县，先打垮了暴虐无道的“榆罔”，又在察哈尔涿鹿县东南的涿鹿之野，再打垮了蚩尤，因此便受诸侯的推尊为天子，继炎帝神农氏族而治天下。

中华民族文化共祖的黄帝，在草昧初创的时代，真有无比的伟大，他不但征服了蚩尤，平定天下之乱，在他的手里，还建立了中国原始自然科学的规范，他发现磁场的功能，做了指南车，建立中国天文、数学的规律，为古今中外自然科学史上古发明的先锋。他创造占星术、天文仪规，作盖天仪，测定风向以候气象，创建历法，以定时间与日月在天体运行的标准，同时命大挠作甲子与奇门遁甲之术，建立天文与宇宙物理理论的学术，他研究医药，作《内经》，作交通工

具的舟车，制定衣服的制度，以及确立建筑、货币与划分土地，确定地方政治制度等工作。讲到自然科学，便使我们有无限的感慨，我们要知道，在科学史上，以及科学的学识上，向来便以天文学为先锋，数学为基本；而我们由老祖宗黄帝手里发明天文与数学以来，素来在科学史上，被认为是科学的先进，但到了近代和现在，不要说国内高级学府，没有一个像样的天文系，同时也没有一个真正能够赶得上时代的数学系，致使我们身为天文、数学的原始先进国家，变成完全外行而无知的落后民族，使我们面对列祖列宗，真有无地自容之处，更何况对于中国固有，而后来属于道家学术范围的天文等知识，试问真知道的能有几人？岂不令人兴叹！黄帝不但建立了中国原始科学文化的体系，他同时创造文字，发明正音乐乐律的律吕，制作度、量、衡，建立政治体制，而且首先设立“史官”的制度。总之，黄帝的功德太多，凡是上古一切文化文明的好处，根据旧史上记载的观念，统统都归之于黄帝，此所以司马迁所谓“黄帝、学者所共术”确有原因的。

我们对于黄帝，除了根据现成的史料，简单地作了上面的介绍以外，且看道家方面，对于黄帝的传说，更可了解道家的学术思想，是如何秉承上古传统文化的来源了。道家者言，除了如上述所说，对于黄帝的伟大，备加推崇以外，他们还说黄帝曾经拜过七十二位老师，遍学各种学问，最后西上甘肃的崆峒山，问道于广成子，后来又到四川峨嵋，广成子才传他的道，因此便普遍传说黄帝问道于崆峒，得道于峨嵋。但要记住，由于这个传说，黄帝的功业，是起于黄河平原的东方与北方，而他的文化学术思想，主要的，是得之于西北高原的系统。所谓广成子，是道家共奉的上古神仙？究竟有无其人，姑且不谈，然而道家人物的名号，也和佛家菩萨的名号一样，往往名号是代

表一种内容的，那么广成子，便是集其中国文化大成的意思，这与“黄帝，学者所共术”的观念，就不谋而合了。

黄帝自得道以后，活到一百十一岁，共计在位的期间一百年。后来因修道有成，便在鼎湖白日飞升，上天而做神仙的共祖了。他是乘飞龙而上天的，所以有许多臣子，都攀住龙须，跟着飞升，也有少数攀不牢的，便在半空中，还坠人间了，因此，后来便有“攀龙附凤”的术语，用之于君臣风云际会的颂称。我们听了道家传说这则神话故事式的黄帝史，当然是“碍难置信”。而且司马迁在《史记》上，又明明记载“帝崩于荆山之阳”，“葬桥山”，就是陕西“桥陵”。可是史书上又说：“帝采首山之铜，铸三鼎于荆山之阳，鼎成，崩焉。其臣左彻取衣冠几杖而庙祀之。”如果照此一说，对于黄帝的死，又是一个谜了。这些我们都可不管，无论如何，道家这种传说，向来便是对于功德永垂人间者的尊崇与封号。凡是德在人心，功垂千古的，他们大多都把他列入神仙范围，因此影响后世儒家对于忠臣孝子，节妇义夫们的庙祀，乃至传统文化观念所谓“聪明正直，死而为神”的精神，透过这个观念，我们便可了解道家说黄帝是“鼎湖仙去”，作为天上神仙共祖的说法，是具有无比的崇敬与仰慕的深情，岂可一律视为谬论吗？

我们由伏羲画卦，讲到神农而至黄帝，已经大体说明上古西北高原的文化系统，那便是属于《易经》学系的学术思想，由宇宙物理的科学而到哲学的，也正是中国原始文化的这一系，后世道家学术思想渊源的系统。时代再向下来，便是尧、舜、禹三代的文化了，这个时期的学术思想属于《书经》学系，也便是黄河中心流域的东方与北方的思想系统了。

帝尧，是黄帝的曾孙，生在丹陵，后来迁移到山西太原附近的祁县。十三岁，便佐帝挚封植，有功而受封在山东的定陶。到了十五岁，复封于河北保定附近的唐县，所以后世便称唐尧。十六岁，践天子之位于山西的平阳。根据《尚书·尧典》，帝尧为政的第一政务，就是整理天文与历法，也便是形成后世文化与历史“正朔”的观念。换言之，帝尧为政的方针，在针对农业社会的基础上，仍然着重于天文、历法等属于自然科学的建设，用它与人文文化的建设，同时并进的。当时辅助帝尧行政的，便是他所选拔的虞舜。虞舜辅助帝尧，整理天文、历法，创建礼、乐、文教、刑政等许多规模与制度，同时又整理自上古以来的自然科学，与人文文化有关等要务，相似史书所载的，黄帝许多施政的方针。可是在这个时代，中国有了洪水之患，所谓“浩浩怀山襄陵”的状况，是惨不忍睹的局面，先后连续约达一二十年之久，所谓“怀山”，就是说把高山拥抱在大水的怀里；“襄陵”，是说淹没地面，至于高原的丘陵地带。这样大，而且持续多年的水灾，给予中国三代以上的灾祸，它的惨酷，不待言而可知。后来经过夏禹的努力，开山浚川，才将洪水的灾患，变成全国的河渠水利，于是夏禹的成绩，不但功在当时，而且德及万古。因为真正中国文化历史，由上古到大禹治水的成功，才算正式奠定中华民族以农业立国的坚强基础，有了原始农业经济的成就，才能完成夏、商、周三代确实建立中国文化的系统。虽然，古代历史的记载，以无上崇敬的笔调，写出尧、舜奠定文治的功勋，但详细研究尧、舜史迹，以《尚书》的《尧典》、《舜典》做为中心的史料，自然可以看到都是由于大禹治水的成功，才能完成尧、舜相承文治的大业。所以孔子说：“禹，吾无间然矣！”他的确够得上如孔子所说的是无话可说的圣人了。讲到大禹治水，以及中国的水患与水利，顺便提醒一句：中国几千年来帝王时代，首要的大事，便是对于黄河水患的防治与长江水利的开发。尤其是黄河水患，在历史上，小的水灾，至少不出十余年，

大的水灾，至多不外三十年，必定会造成黄河下游流域的中原地带等区域的灾害，历代真正具有救国救民之心，抱有经纶济世之志的学者，都想继续大禹治水的功业，要完成大禹未奏全功的建设中华民族的大计。宋代以后，号称儒家的理学家们，属于事功学派的，他们都想在全国的河渠水利上下工夫，做为实际治平学问的目的。然而河患与水利的开发，毕竟没有完成大禹的志业，希望我们这一代的青年同学，凡做事业，应当效法大禹的精神，真能做到为国家民族建立一番伟大的事业与功勋。

大禹，是黄帝的玄孙，因有平定全国的水灾，整治水利的大功德，便受舜的禅让，继承天子之位于战国时的韩国，就是山西平阳附近的安邑。这便是上古史上有名公天下的禅让时期，也就是尧、舜、禹三代的丰功大德。同时，也自大禹以后，便形成夏、商、周三代文明的开始。由伏羲画卦，经神农、黄帝而到尧、舜以后，大禹是中国上古建国史上划时代的人物。非常遗憾，也很不幸的，在民国初年以后，有些学者，无形中受了外国人有意造成侮辱中国历史文化的观念，否认尧、舜、禹的史迹；认为尧、舜、禹等并无其人其事；尧，是香炉的象征；舜，是蜡烛台；禹是一个大爬虫，像这样自己对祖先历史文化，自加侮辱的新观念，使我们讲起来，实在大有“亲者痛而仇者快”的感慨。殊不知中国人的点香用香炉，点烛用蜡烛台，那是汉、魏以后，随佛教传入印度习惯的转变，三代以上，香炉与蜡烛台，根本没有发明，我们所看到的香炉与蜡烛台的形式，都是唐、宋以后的形态，甚之，还要迟一点，怎么可以把尧、舜、禹三个字的象形，硬拉下到千载以后，比做宗教仪式用的工具呢！现在我们约略讲过《书经》文化系统，尧、舜、禹前后的简介，也就是说明这个时期的文化源流，都在中原地带，流布在黄河中心流域的东方与北方的情形，并且便是附带而简要地说明中国上古人文文化建立的系统。

至于大禹如何划分九州，自有《书经》所保留《禹贡篇》等历史资料，我们不去管它，现在要讲的，是道家学术思想，如何与三代以上的文化接流的问题。大家都知道，当尧、舜建国初期的大事，首先的工作，除了建设天文、历法等具有如现代所有科学建国的精神外，同时，对于人文文化的建设，也正如《易经》所谓建立一种“圣人以神道设教”，类似宗教而富于哲学的规模，后世道家、儒家的“天人合一”思想，都是由这种历史文化的资料而形成。尤其在大禹治水的阶段，除了《书经》等属于正史传记的说法，只是列述许多可征可信的史料外，对于怪诞不经的传说，早被删除，概不采纳，可是在上古的民间相传，后来成为道家与道教的传述里，便大有不然了。道家从《易经》文化系统的立场，传述大禹治水的成功，因为他接受上古仙人（隐士）的传授，还得自黄帝所传的河图易学，真正善于运用阴阳八卦、五行、干支等天文、物理的学问，才能治平了亘古以来的水患，所以认为大禹的事功成就，也便是道家正统学术精神的结晶。他们相信千古疑书的《山海经》，而且也推崇《山海经》上所记载，山林川泽的神异怪物，确是具有神圣的神秘东西，这些半类妖魔鬼怪的事物，都被大禹的道力所降伏，而且听命于他，被他所用，因此他才能奏此大功。总之，道家认为大禹的成功，“此乃天授也”。到了道家的学术，再转变而落到道教的手里，那就更不同了，道教除了全盘接受道家对于大禹的说法以外，认为他即是继承天命的圣人，同时，也是黄帝以来先圣流传下来，所有神仙法术的继承人。大禹治水的成功，是因为擅长符箓等法术，他能遣使六丁、六甲等天上神将，他能呼风唤雨，撒豆成兵，凡是一切极尽神秘、怪诞、荒谬的能事，也都一齐套在大禹的头上，因此而形成大禹与道家、道教的因缘，特别深厚。这便是说明春秋、战国以后，道家的学术思想路线，是上接伏羲、黄帝以后，《易经》文化系统与《书经》文化系统，融会有关的渊源。

其实，自大禹治水之后，使夏代后裔，延续天下的治权，达四百余年之久的文化，那便是夏代以真正农业立国的文化。因为他是秉承上古以天文、历法等原始宇宙的学术思想，用金、木、水、火、土五行变换的物理原则，配合农业社会的人文文化，因此而形成夏代的文化精神，是崇尚朴素笃实的本质，这便是历史上有名的“夏尚忠”的文化精神。到了成汤革命，灭掉夏朝末代的暴君桀以后，建立商汤六百余年的文化，一变夏代文化朴实的形态，偏向于天道的观念，走入“以神道设教”，类似宗教的精神，因此便形成殷商时期，历史上有名的“殷尚鬼”，崇信鬼神意志的文化精神。这个属于《书经》文化系统，一变再变，一直到了西周文王兴于陕西，他承继西北高原传统，《易经》文化的系统，参酌古今之宜，演扬易学而成《周易》一书的基本学术思想以后；再经过他的儿子周武王的革命成功，周公旦的扩充《易经》学系思想，融会三代以来人文文化，与部分承继殷商天道鬼神等的思想，才得完成周代礼、乐、文教、刑政等人文文明的大系。换言之，到了周代，才算是综合上古以来，所有文化的大成，是后来为孔子所赞颂的“郁郁乎文哉，吾从周”的文化精神。因此，我们可以在《易经》、《书经》以外，看到《礼记》、《春秋》中许多属于《易经》学系，也就是后来儒道两家共同宗奉的学问，如《礼记·月令》等——春秋王制、月令、历法，与灾异、天象示变等的观念，有关于易经象数的学术思想。

但是，我们这里所谓的周代文化，是专指中央天子的周朝文明而言，后来在春秋、战国时期，是属于鲁国文化的系统。如果研究诸侯各国的文化学术思想，那就各有异同，并不一致，彼此之间，都自保留有他祖先氏族传承的文化精神。例如，神农的后裔，封在河南的焦城。黄帝的后裔，封在山东济南附近的祝（长清县）。帝尧的后裔，封在河北的蓟（就是清代的直隶顺天府的大兴县）。帝舜的后裔，封

在河南开封附近的陈（陈州）。大禹的后裔，封在开封附近的杞。殷商后裔的贤人微子，受封在宋。另一殷商后裔的贤人箕子，因献洪范而被尊为不臣之敬，受封于朝鲜。这些诸侯的分封就国，都是上古与三代的后嗣，并非一律都是周室的功臣，而受到分封的爵赏；这是周朝文、武、周公的德政，也便是中国历史文化传统的精神，所谓“兴灭国，继绝世”伟大的文化思想。其次，周室所分封功臣，从其师尚父（太公吕望）为首，封于齐，周公封于鲁，等等，所谓“兄弟之国，十有五人，同姓者四十余人”，这样便是周代分封诸侯而建国的“封建”局面，大有不同于欧洲上古的“封建”制度，如果把东西两方“封建”不同的观念，混为一谈，必须要加甄辨。而且我们不要忘记，由周初分封建国，直到春秋战国的七八百年间，中华民族的文字、言语，并未统一，诸侯各国的文化学术，也各自保有他的传统，等于我们几千年的文化，虽然国家一统，而各地方的风俗、习惯、方言，在其同中也各有其异；所谓“书同文，车同轨”的混同局面，在秦、汉之间，才得正式完成。

因此我们读周、秦之际的诸子百家之言，凡有关于道家学术思想的典籍，大多都如司马迁所谓：“其文不雅驯，荐绅先生难言之”，便是因为方言的不同，文学的格调没有统一，所以便被秦、汉以后自称为儒家的文人，一笔勾销，认为不值一顾了。其实，道家的学术思想，是偏向于自然科学理论的成分居多，不像儒家的学说，是偏向于人文思想的成分为主。凡是近于自然科学的著作，必然缺乏文学修辞优美的情调，有关人文学术的，无论如何浅薄，它与文学毕竟不可划分。道家“方士”学术思想，以及诸子百家有关于原始科学理论的学说，就在这个原因之下，被断送埋没在“异端”的学术罪状之中，达两千余年之久，我们只要留心历史文化的史料，这个问题，就会容易明白。例如比孔子还早一点的管子，在现在所流传他的著作之中，不

论真假的成分有多少，即使认为十分可靠的几篇，仔细读来，仍然不同于鲁国文学的笔调。这是代表齐国人文学术思想的一部书，犹如《晏子春秋》一样，都具有齐国文学的笔调。在另一方面，司马迁说齐民“阔达多慝知”，庄子在《逍遥游》上，也提到齐国的学术思想中有一本怪书，叫做《齐谐》，他又自加一句注解说：“齐谐者，志怪者也。”换言之，《齐谐》这本书，是齐国人专门集记稀奇古怪的奇谭。由此可见齐民“阔达多慝知”的地方性，是由来如此，因此后来中国文化，用来批判不经之谈的评语，便有齐东野语的名辞了。其次，例如《墨子》一部书，因为墨翟本人，生活长大在宋国，他受宋国的学术思想影响最深，所以他有类同宗教信仰的崇尚“天志”，而同时又相信鬼神的权能，这些便是受到宋国传统，殷人尚鬼、信天、文化等思想影响的关系。至于他的苦节劳形、摩顶放踵以利天下的学说与作风，那是继承夏代大禹的精神，可能也有受到宋国的邻封，夏禹之后杞国思想的感染。当然，我说这些，都是十分可能，而且是有理路可寻的事，并非就是定案，因为生在两千余年的今天，高推古代的情形，时间、空间的环境迁变，绝对已非当时的面目，虽然大家采用书本的资料作考证，也是不免出于臆测。“尽信书，不如无书”，所以不能完全作为肯定的理由，至于曾子、子思、孟子、荀卿一系列的思想，当然是孔门以后的鲁国文化，与鲁国文学的正统。其他如老、庄，是南方楚国文化的情调。兵家著作如孙、吴兵法，是战国时期齐国的传统学术思想，与齐国文学的进步与升华。另如纵横家、法家、名家等学，大多都是秦、晋之间后起的思想，司马迁所说：“三晋多权变之士，夫言纵横强秦者，大抵皆三晋之人也。”杂家的学术思想，与秦、晋、齐、楚有关，也可以说，便是秦、晋、齐、楚学术思想杂集的回旋。阴阳家言，当然就是燕、齐“方士”学术的源流。我们了解了这个春秋、战国文化学术的大势以后，对于其中如何形成为中国文化主流的儒家，姑且另作讲说。其余如阴阳、兵、农、医

药、老、庄、杨朱、墨子、名、法、纵横、杂家等，综错交罗，互相为用，便成为战国到秦、汉以前，统统归入道家学术思想的范围了。

我们讲述道家的文化学术思想，不厌其烦地由周、秦以前，再向上溯，大而言之，是为了说明中国文化的传统渊源，以及追溯道家文化思想，实为源远流长的主旨；小而言之，也便是说明周、秦以前，儒、道本不分家的关系。另一方面，也就是说明道家的文化学术，乃是继承夏、商、周三代以上，中华民族发源于西北高原的《易经》文化学系。至于战国前后，变成南方楚国文化的老、庄思想，是其余波的流荡而已。自孔子一系的儒家文化学术，是传承三代以下，起于中原与东方、北方的《书经》文化学系，到了战国、秦、汉以前，便成为鲁国文化，孔、孟思想的中心，所谓继承尧、舜、禹、汤、文、武、周公的传统。总之，用于人文社会，有关礼、乐、文教、刑政的学术，儒家《书经》文化系统，犹如堂堂之阵，正正之旗的正规军。用于因应时变，藉以拨乱反正的，道家《易经》文化系统，才是出奇制胜的奇兵，这也便是中国文化历史上有名的“外示儒术，内用黄老”君师之道扼要的说明。

（二）战国时期北方齐鲁燕宋的文化背景

首先要郑重声明，凡是要研究秦、汉以上的历史文化，千万不要忘记，那个时期的历史背景。我们粗看起来，周、秦以上文化学术的形态，固然是继承三代以下的一贯传统，到了周朝，才算完成建立一个人文文化具体的成形，但是我们总要不忘历史的发展，不是空中楼阁，无因而来的。当春秋、战国时期，所谓分封建国的诸侯之邦，因

为各有历史渊源的背景，与地理环境的不同，所以凡是有关构成各国文化的条件；如言语、文字、风俗习惯、政治方式、财经措施、交通形势等等，大体都是各自为政，并没有像秦、汉以后的统一。我们只要大概没有忘记历史上的记载，自从秦始皇开始，才渐使“书同文，车同轨”，才有废邦国而建郡县的统一制度，就不至于把秦、汉以上的地理文化不同的观念，随便忽略过去。而且那个时候，所谓中央政权的周天子，他为共主的帝王制度，既不是秦、汉以后帝王体制的形态，也不是三代以前的情形，只要大家研究一下三礼（《周礼》、《仪礼》、《礼记》），便自然会明白了，现在我们要讨论的，是有关燕、齐之间“方士”学术来源的问题，因此，先从齐国说起。

凡是读过历史的，都知道齐国是太公吕望（姜尚）之后。姜太公吕望，是三代以前炎帝神农氏的后裔，到他的时候，已经算是东海上人。他与祖先的传统文化，与他的学术思想，是属于周、秦之际“隐士”思想的道家一系。他在困穷的环境中，过了几十年的苦难时间，到了八十岁左右，才遇到文王，后来以兵谋奇计辅助武王，完成周室革命事业的成功，他是周初道家学术思想的代表者。周武王为了酬谢他伟大的功勋，封他在齐建国，《史记·封禅书》说：“齐之所以为齐者，以天齐。”但是那个时候的齐国，并不是好地方，不是春秋、战国时期的齐国可比，而且还存在着原来的地方恶势力。所以太公望在受封就国的路上，也有懒得到差接事的意思，好在靠一位旅店的老板，启示他一番话，他才马上赶去，建立了齐国；当然，这个旅店老板，也应该算是隐士之流的人物。他到齐国施政的首先要务，便是开发经济财政的资源，发展滨海一带的鱼盐之利，所以我们要讲盐务财政史，姜太公吕望，应该算是一位祖师爷。至于有关太公吕望的学术思想，在此不必多讲，我们只要研究一下兵家，与谋略家所宗奉的《韬略》一类的书，与道家、兵家共同推重的《阴符经》等，大概就

可以得其眉目了；不管那些典籍是否为后人假托太公之名而著的伪书，但“事出有因，查无实据”，兵家思想，系出于齐，这是大概不会有问题的。齐国的文化学术，既是秉承太公吕望的道家学术思想而来，所以他与鲁国传承周公学术思想的系统，就大有异同了。司马迁说过，他曾经游历过齐国，以他观察的结果，便说：“自鲁适齐，自泰山属之琅琊，北被于海，膏壤二千里，其民阔达多慝知，其天性也。”他所谓慝知，应有两种解释，其一：等于现代语所说有深沉保留的智慧。其二：也可以说富于神秘性的知识。所以战国时期的“方士”，如名动公卿、诸侯争相迎致的邹衍等人，都出在齐国，秦汉时期的“方士”神仙们，也多数出在齐国。同时因为齐国，自太公望开始，发展了渔业与盐务，所以它在春秋、战国的时期，隐然便是当时中国经济、商业的中心地区，等于唐代的扬州，清末民国的上海。

文化与财经，本来便有不可或分的关系，所以到了春秋时代，便有齐相管仲经济政治的思想出现，大讲其“仓廪实而知礼节，衣食足而知荣辱”的至理名言了。齐国因为经济的繁荣，文化学术也特别发达，因此而成为诸侯各国之间，彼此文化交流的重镇，所以战国时期的名儒学者，大多数都到过齐国，想求发展，犹如现在世界各国学者，多数都想到美国求出路，“天下熙熙，皆为利来。天下攘攘，皆为利往”，古今中外，如出一辙，这也是贤者难免的事。例如孟子、荀卿，都与齐国有过莫大的因缘，这岂是偶然的事吗？而且孟子与庄子，都是先后同一时代的人物，他们的学说理论上，都大谈其养气、炼气的道理；孟子的思想，显然与曾子、子思以后的儒家学说，大有出入，孟子在《公孙丑》与《尽心》章上的养气之谈，俨然同于“方士”炼气的口吻程序，你能说学术思想，可以完全不受历史背景，与地理环境的影响吗？因为孟子有养气之说，与“夫志，气之帅也”的立论，才引出宋儒理学家的理气二元论，如果溯本穷源，放开气度来

看，那么，对于战国时期燕、齐“方士”的流风遗韵，便不能不使人为之悠然神往了。

至于鲁国，人尽皆知是周公的学术思想，是秉承他父亲文王的庭训，集成夏、商以来的人文思想，因循改革而形成周代“郁郁乎文哉”的文明。因此，形成鲁国在春秋、战国时期的文学，也是凌驾诸侯各邦之上，因为文学与人文学术，必然是同命的鸳鸯，但自然科学与文学，就会大相径庭了。鲁国的文化学术，既然是周公的直接传统，在春秋战国时期，仍以代表周代文化的，只有鲁国算是正统的中心，鲁国的诸生，保留鲁国的文化，虽然经过秦灰楚火的断灭，但是还能传到汉朝立国的初期，可见周公与周代文化的流风遗韵，它的源远流长，垂诸后世的价值，实在相当伟大。孔子生长在鲁国，他由衷地钦佩周公，全盘接受周公的人文文化思想和鲁国的文学造诣，但是他是殷人的后裔，他在潜意识中，又承受有殷人崇拜天道的成分。可是，他到底是恢弘博大的智者，他的认识，见解与兴趣，都是综罗多方面的，所以他也崇拜虞、夏的文化思想，因此他有《礼运篇》等所记的感言，提到三代以下文化的变迁迹象，和《论语》上的对话，涉及齐、鲁之间的文化关系，而有“齐一变，至于鲁，鲁一变，至于道”的几句话；不过，这里所引用孔子所说的道，可不是道家的道，他是指人文文化的儒者所宗的仁道，这是不可以牵强附会的。至于他提到当时文化思想的转变趋势，由齐一变而至于鲁、鲁一变而至于道，形成齐、鲁文化融会的结果，产生人文文化的仁道之道，那是很好的研究佐证。我们也可由此而窥见文化思想中心地区转移的趋势，甚之，对于研究《易经》、《礼记》等有关于儒、道学术思想的通途之学，都可求出它在文化历史上演变的关键。

其次，我们要讨论的，便是燕国文化思想的根源了，因为历来提到道家的“方士”，很自然的，就会联想到燕、齐之间，在战国时期，突然出现许多“方士”的问题。燕国，在周朝，是处在北方穷边的地区，古代幽燕并称，往往用来表示北方边境的称号。燕国，是周初分封诸侯而建国的，他是与周同姓召公奭之后。召公在周代的历史上，流传有名的甘棠树下听政的美德，成为历来政治上歌颂与效法的榜样，我们可以想见召公有豁达大度的胸襟，和慷慨不羁的风度，他是一个具有政治道德的大政治家。他的德化与政风，加上燕国的地理环境，因此便造成燕赵古多慷慨悲歌之士，在战国时期，就成为产生游侠、刺客的名都了。游侠是隐士的化身，任侠使气，与道家“方士”的炼气、炼剑等方术，又是不可分家的技术。又加燕国的地理形势，本来就与齐、晋交杂相错，所以他们吸收融会齐国的学术思想，那是顺理成章的必然趋势，司马迁作燕世家的结论，便说：“燕，北迫蛮貉，内措齐、晋，崎岖强国之间，最为弱小，几灭者数矣。然社稷血食者，八九百岁，于姬姓独后亡，岂非召公之烈耶。”了解了燕国历史地理的环境，那么，对于燕、齐之间多“方士”，燕、赵之间多侠士的原因，也便可以了然于胸了。

再次，我们附带地一谈宋国，便可以了解战国时期阴阳与天道思想发展的成因，以及后世道家认为也是神仙的墨子和他思想的来源了。宋国，是在周初分封诸侯而建国的时候，因为周室秉承中国传统文化“存亡兴灭”的至德，为了尊崇殷商的后裔，便封殷的贤人微子在殷的故墟，宋国因此而建国，同时，也因此而保存殷商文化思想的部分陈迹。殷商的末代皇帝纣王，固然残暴而不仁，但是，殷商的文化，也是中国上古文化演进中的主流，确是源远流长，《尚书》所保留的一篇《洪范》，便是留下殷商文化思想的一部分精神。殷人的文化，具有浓厚的宗教气息，他们崇尚天道、相信鬼神，而且将阴阳、

五行的学说上神秘的外衣，拿他与天道、鬼神并论，或者以阴阳、五行做为天道、鬼神的注解，那是生有自来，传统悠久，在殷人的心目中，是牢不可破的；一变再变，因此形成后来道家“方士”阴阳学说的一系。他与杞国一样，在春秋时期，都有保留他们祖先文化一部分的传统。历史所载，武王革命建国以后，将近百年间，还有殷的顽民，并不十分降顺，由此可以想见上古氏族宗法社会的精神与信仰的力量了。孔子为了研究殷商文化，曾经到过祖籍之邦的宋国，虽然他很遗憾，感叹宋国有关于殷商文化的文献资料，已经无法找到，然而他对于《易经》乾坤之理的了解，以及他对于天道与鬼神观念的思想，多少还是受了殷代文化的影响。至于墨子类同宗教观念的思想，如相信天有意志，相信鬼神有奖善罚恶的权能等等见解，那完全由于他生活长大在宋国，承受殷人崇尚鬼神的文化思想所致，同时他著作的文字章法，既不同于鲁国文学，如孔子、孟子的文章，而且也不同于齐国文学，如管子的文字，近世有人怀疑他是印度人，或来自中东的阿拉伯人，那是可资一笑的一得之见，未必可征以为训。

此外，在战国时期，秦、晋的历史文化，和地理环境，便孕育出法家、名家的学术思想，以及产生纵横家捭阖权诈，造成谋略之士的温床。郑、卫介乎大国之间，环境促使颓废、富于风流浪漫的文学情调。齐国由于太公吕望道家思想的影响，又受时代的刺激，便多产生军事哲学思想，与军事学术的兵家。凡此等等，所谓春秋战国诸子百家文化思想的根源，都是各有因缘，互为影响，并非无因而生，笼统一律的。

由于前面的简介，我们简单地分别举出春秋、战国时期，各国文化学术思想的渊源与环境，何以后来会造成这些学术思想，一变再变，融会交流，就统统入于道家？那是秦、汉时期的时代趋势，现在

还来不及为它作结论。我们前面所说的，也只是列举当时的情势，由中国西北部的秦、晋以下，直到东部齐、鲁、燕、赵、宋的文化大势，归纳起来，都属于当时黄河南、北的文化区域，勉强可以叫它为春秋、战国时期，北方文化学术思想的概略。可是必须不可忘记的，这个时期的中国文字和言语，犹如诸侯邦国一样，并未统一，所以我们要读秦、汉以上，诸子百家的书，便需要留心了解当时著作的方言音辨，以及地方术语，与不同章法的文字结构的形式，才会清出眉目，大致不会至于尽信书，反被书瞒的过失。可惜后世读书的人，多半都受我们伟大的圣人，孔子的著作文章所影响，所以多以鲁国文化的文学观点，来衡量其他诸子的著述，因此便疑情大起，处处力加否定。殊不知这样读书，已经忘记了当时历史文化的背景与当时地理环境的异同了，如果一律纳入于鲁国文章与学术思想的标准，真有迷失“云月是同，溪山各异”的过错，虽然毕生力学，极尽疑猜考证的能事，而学术见解异同的争端，永无休止，实在使人有低徊惆怅，伤感这个断送一生的牛角尖之可怕了。

（三）战国时期南方楚国的文化思想

已经讲过春秋、战国时期北方文化与道家方士学术思想的大势，现在再来讨论当时南方楚国的文化思想，我们需要透过这个关键，便可了解老子、庄子所代表的道家思想的背景。同时，我们不要忘记，楚国在春秋、战国的时期，不但有它独成一格的文化系统，而且国势与力量的壮大，也是与时俱增的，到了战国末期，足以与秦国抗衡的便是楚国，后来虽然被秦灭了，而楚南公的预言：“楚虽三户，亡秦必楚。”也并非是无因而发的，结果亡秦的，果然都是楚人。在那个时期，楚是一个新兴的力量，它的文化学术思想，与南方好强的民

风，都是富有青春新生的气息，比之文化传统悠久而古老的杞、宋，实在不能相提并论。它与齐国有过密切的联盟，更有过文化的交流，齐国不若鲁国的保守，所以齐、楚两国在政治、外交、军事的关系上，一直都有联系，因此联带而有文化学术思想的交流，那也是必然的趋势。

楚国，在周成王时，才受封有子男之田，本来微不足道，它在春秋战国以前，因其祖先不满周室的轻视，便开始自称为南面王，他正当北方多故，中原多事之秋的夹缝中，坐以长大，由此渐渐建立而成为大国，便造成后来在战国末期，有举足轻重的势力。虽然他的立国称王，并不如齐、鲁、晋、郑那样的顺理成章，但是他祖先的来历，的确是大有来头的。他们是帝颛顼高阳之后，高阳，是黄帝之孙，昌意之子。在帝喾的时代，曾经命其祖先重黎做过火正，住在南方的祝融，后来因为命他征诛共工，没有完成使命而受到诛戮，因此，便由其弟吴回继承其后，这便是他上古家世的简历。吴回生陆终，陆终生六个儿子，因为他的夫人是难产，所以这六子都是剖腹而生的，其中的老大，叫昆吾氏，在夏代，曾经做过侯伯，地位相当崇高。老六，叫季莲，芈姓，楚国便是他的后裔。在周文王时，他的祖先鬻熊，曾经做过文王的老师，而且鬻熊的儿子，曾经跟文王作过事。司马迁说季莲一系：“其后中微，或在中国，或在蛮夷，弗能记其世。”最有趣的，是其中的老三，叫彭祖，他在殷朝，也作过侯伯。据说就是孔子、庄子他们所提过那个长寿八百岁出名的彭祖，也就是后来道家神仙们所推崇的彭，孔子曾经引他来自嘲说：“窃比于我老彭”。庄子说他：“以久特闻”。换言之，就是说他是活得特别长久而闻名的上古名人。我们了解了楚国的家世以后，知道它在战国时期的各国世家中，实在是极其神秘，而且是最富有传奇性的世家。

因为楚国是春秋、战国时期新兴的南方诸侯，而且不满周天子对它的微薄，早已有不臣之意。他不受约束地逐渐扩张土地，自立规模，并且随时有问鼎中原的意图。春秋时期，第一霸主齐桓公称霸的时候，有第一流的政治家管仲为辅，可是对于楚国，也只能分庭抗礼，订盟而去，还不敢轻撄其锋。正因为楚国是新兴的年轻国家，他的文化思想，没有太多的传统压力，所以他在学术思想方面，也很年轻而富于飘忽的气氛，因此而产生言语文字与北方大有异同的楚国文学，处处具有飘逸、空灵，而富于情感，于是连带他们的学术思想，也如文学一样，磅礴不羁，思想新颖。但是我们不要忘记，楚国的文化，仍然具有他祖先祝融后裔的传承，远绍五帝之首，黄帝学术思想的余风，加上南方地理环境的关系，有滚滚长江与滔滔汉水的天险，阻住了北方的势力，有无数未经开发的深山峻岭，处处富有神秘而好奇的诱惑，于是在春秋、战国期间，有老子、庄子等道家，属于南方楚国系统的文化思想，便应运而生了。老、庄的文辞格调，与后来屈原的《离骚》，都是楚国文化同一类型的文学，至于有关老、庄思想，由传统道家与南方文化思想结合的问题，就在老、庄的书本中，到处可见，在此无暇多谈。

总之，我们花了许多时间，讨论齐、鲁、楚、宋等文化的渊源和关系，都是为了解决历史上所惯称：燕齐之间方士的学术思想，并非是战国时期，无因而生，突然而来，实在是从上古传统文化的演变而成的。

五、道家与道教学术思想的内容

道家与道教，但从外表看来，好像不可分离，而在实质上，却大有不同，秦、汉以前，道与儒，本不分家，甚之诸子百家，也统统渊源于道，这个“道”的观念，只是代表上古传统文化的统称。儒、道分家，与诸子百家分门别户的情形，是由战国末年到秦、汉之间的事，尤其汉初有了司马谈论六家要旨的观念以后，相承因袭，愈来愈明显。汉、魏、南北朝以后，道教改变道家的学术思想，用与佛教抗衡，乃使道家与道教，泾渭难辨，唐、宋以后，儒者并斥佛、老，更使道家含冤不白。其实，秦、汉以前道家的学术思想，是承受三代以上，继承伏羲、黄帝的学术传统，属于《易经》原始思想的体系，也是中国原始理论科学的文化思想。汉、魏以后的道教，是以道家学术思想的内容做中心，采集《书经》系统的天道观念，加入杂家学说与民间的传说信仰，构成神秘性的宗教思想，现在为了讲述的方便，把两者混为一谈，在其紧要的界说之处，加以分别，俾使大家容易了解。

（一）道家与道教的天人宇宙说

中国文化思想，对于宇宙的定义，是由汉代道家代表性的著作——《淮南子》所提出，其实，严格地说，《淮南子》一书，也不是纯粹的道家，大半还是杂家思想的成分。《淮南子》说：“上下四方曰宇，往来古今曰宙。”换言之，所谓宇，便是空间和太空的代名辞；宙，便是时间的代名辞。在他以前，战国时期的庄子，曾经从道

家和阴阳家的观念，提出“六合”的名称，所谓“六合”，便是指四方上下的空间而言，并不包含时间的观念，《易经·系传》上的“六虚”，一部分也含有“六合”的意义。

人类对于宇宙世界与人生的来源，无论古今中外，都具有好奇、怀疑，要想寻求答案的要求，于是世界人类的文化，便有宗教、哲学的建立，对于这些疑案，各自构成一套理论的体系。然在大体上，不外有神造论，自然说，物理自然论等几个原则。再由这几个大原则，产生一元论、二元论、多元论、有神论、有因无因、唯心唯物等等许多支离差别的理论。这些属于后世所谓宗教，或哲学的学说，现在正在自然科学的祭坛上斗法，欲知后事如何，且听将来分解。我们的立场，只是说明道家原始的宇宙世间的观念和理论的基础而已。道家对于原始宇宙世界的学术思想，也便是原来中国自己的文化思想；在周、秦以前，不用宇宙的名称，只有天地的观念，便足以代表后来宇宙的含义，道家的思想，认为天地未开以前，只是一种混沌的状态，既不管有主宰无主宰的事，也不问是前因或为后果。这个混沌，既不能叫它为物，也不能叫它为精神，正如老子所说：“无状之状，无名之名。”在《易经》学系，原始理论科学的阴阳家们，认为这个混沌，便是阴阳未分，混合状态的现象，后来根据八卦的法则，叫他为一画未生以前，六凿（六爻）未动之初。在儒、道未分家的理念上，叫它为天地未判之先，在老子，便叫它为“有物混成，先天地生”。老子所谓的混成，并不是纯粹的物理作用，只是说物的作用，正在孕育含混在其当中，经过相当时期，这个混沌便分开阴阳，就有天地的开始了。所以我们过去五六十年前，在旧式文学中，有少年必读的一本书《幼学琼林》，劈头一句，便说：“混沌初开，乾坤始奠。”等到混沌初开，形成乾坤的天地以后，这个地与天的情形，便如鸡蛋一样而存在，地球像鸡蛋的蛋黄，地球的大气层与太虚，像鸡蛋的蛋

清，天在这个地球的鸡蛋外壳以外。早在三千年以前，我们的道家思想，始终认为地球和天体一样，都是有生命的机体，正如我们生命的扩大情形是一样的，因此，便形成后世道家神仙家的学说，认为人身便是一个小宇宙。有了天地的开辟，人与万物，就自然产生了，可是我们首先要介绍道家与道教对于天地生成以后的思想理论，再来继续说明其他种种。道家与道教对于人类来源，与万物生成的观念；属于道家思想的，便是天地开辟以后，最初的人种，是由天神下降而开始的。既不属于另一力量所创造，也不是生物的进化而来，至于天神又从何来？他是到此止步，再也不加追究。后来神人之间的变化，是因天上下降的天神，忘记了来源，贪恋世间的快乐，愈来与天的距离愈远，便形成人间世的现状了。当开天辟地之初，原始的人类，是与天神之间，随时互通往来，地与天，也是随时接近在一起的，从此时代愈降，人类愈加堕落，因为人类的堕落，地与天也相隔愈远了。

此外，属于道家老、庄学派的说法，也有两种思想：依照列子所说，属于“方士”思想的观念；认为天地万物与人类，都是一气的变化，这个气，究竟是什么东西？是心？是物？以后再说。不过列子所谓天地气化的生成，是有四个程序与原因的，如说：“夫有形者生于无形，则天地安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气形质具而未相离也，故曰浑沦；混沦者，言万物相混沦而未相继也。”至于庄子，更妙了，他以寓言的方式，故事的口吻，对于天地开辟而有万物，人类的原始者，加以无限的讥刺与惋惜，他说：中心之帝，名字叫作混沌，因与四方之帝一商量，觉得中心之帝的混沌太好了，可惜的只是混沌不分，为了报答他的好意，便每天为他开一个窍，开了七天，便开出了七窍（七窍在人身上，便是代表五官机能的七个洞）；但是，非常可惜，七窍开而混沌死。最富于哲学

幽默感的，便是庄子说的这个故事，与《易经》卦象名辞的另一趣味来讲，如出一辙；《易经》的卦象，称天地为否卦，反称地天叫泰卦，在天翻地覆的情况，叫它做泰，把天地正位的现象，却叫它做否，这与庄子的七窍开而混沌死的观念一样，都是对世界形成的紊乱，与人生妄做聪明而庸人自扰的情况，含有无限惋惜的感言，几乎同有一唱一和的趣味。

道家思想，对于开辟以后的天地，属于精神世界与物理世界理论的原理，即是上古与三代文化思想的渊源，那就是《易经》学系的阴阳，八卦学术，与《书经》洪范五行思想的集合，上接黄帝传统的天文（天干，地支）等学术。可惜我们后来，有些不明白这些原始理论科学的价值，便用一句“迷信”的口号，来为自己遮羞，并且作为扼杀传统文化的挡箭牌，实在过于轻率。现在我们先把这些构成道家学术思想的内容，大略稍作介绍，以免大家盲目地否定它的价值：

1. 关于阴阳的观念

阴阳这个名词，在上古文化学术里，出现最早，比之五行、八卦、天干、地支等名称，应该还要古老。在五经文化的系统里，是组成《易经》学术系统的中心思想，《书经》果然也有提到，但并不像在《易经》学系那样重要。阴阳是上古以来，对于天地万物，与人事物理的观察，发现万有互相对立，互相消长的法则，因此，便在现象界中，和人事物理以上，定立阴阳互变的定律，用以统率说明万有变化的原则。在《易经》的《系传》上，提到“一阴一阳之谓道”，便是用它来说明道体流行演变而成为万有规律的，都不外一阴一阳的互变作用，阴阳是个抽象的观念，用它来说明对待流行的代表符号的名

称，决不可以完全把它当作实体来用；它在物理的作用上，是代表动静，在物质的作用上，是代表刚柔，在宇宙的现象上，是代表天地，在天体的运行上，是代表日月，在人类的观念上，是代表男女，在动物的世界里，是代表雌雄，在理念的领域中，是代表反正。总之，它是抽象的代表了对待的一切，可以活用到任何事物与理念上去，它是天地开辟以来，万有对待流行的总代表，所以后来的儒、道两家，根据《易经》学系的思想，便把天地未开的混沌，特别抽出《易经·系传》上所提出“太极”的名词，换作混沌的代号。于是“太极”动则生两仪（阴、阳），两仪再动又生四象（少阴、少阳、太阴、太阳），四象生八卦的观念，便从此建立。同时老子也提到“万物负阴而抱阳”的说法，后来儒道思想与他交相演变，便形成万物各有一“太极”，“太极”各有一负阴而抱阳的阴阳理念了。

阴阳是中国上古文化，对于自然物理理论科学的先驱，用处最多而最普通的学术名词，上古的天文学家与星象学家，他们用阴阳互变的原理，藉以说明理论物理的观点，并且用它作为使科学进入哲学理念的桥梁。战国时期的阴阳家们，也便是当年原始科学形态的理论科学家，秦、汉前后的占卜家，所谓使用龟策的术者，以及后来的卜筮术数，与选择时间的“日者”，乃至魏、晋以后的堪舆家（俗名看风水，或看地理的），唐、宋以后的星命家（俗称算命的），统统都是从战国时期阴阳家的系统分化而来，然而，阴阳毕竟还是抽象的名称，比较具体说明抽象的阴阳变化法则，便是五行的观念了。

2. 关于五行的观念

五行这个名词，在“五经”的文化里，最初出现在《书经》的《大禹谟》，与《洪范》篇中提到；洪范是箕子述说殷朝人文学术思想的哲学基础，而且具体的说明，是根据物理的五行思想而来，也是夏禹承接尧、舜文化传统观念的中心思想，但在《易经》学系的学术思想里，并不多见。五行这个名称的内涵，大家都知道它是包含金、木、水、火、土的五个成分所组成，拿这五样物质的东西，加上一个行走的行字，叫它做为五行，简直如同儿戏的名词，那还有些什么意义？所以都认为它是古代迷信传统的名词而已，加以后世占卜吉凶祸福的休咎等人，如看相，算命等的口头语，动辄便称五行，使人更觉它的可笑。其实，五行是上古原始的科学思想，对于宇宙物理理论的哲学基础，所谓五行，便是同于《易经》乾卦象辞“天行健”的行字一样，都是用来说明宇宙天体，永无休止，运行不息的道理，行就是行动，运动的古义。所以“天行健”与五行的行字，便是说明中国文化，对于宇宙的观念，始终认为它是动态的宇宙，因此对于人事、物理等现象世界的观念，也始终认为它是“变动不居”的变化世界。那么，用这五个金、木、水、火、土的物质，做为代表的意义，那是因为原始的科学观念里，凡作为科学依据的，都是采用人类耳、目等感官、知觉、轻而易见的东西做代表；中国上古的文化是如此，希腊、埃及、印度上古的文化也是如此，时代环境不同，站在后世的立场，轻易讥笑前人的浅薄，也同样会被后世所笑的。

金，是代表固体的性能，凡物生长以后，必会达到凝固的状态，所以用金的坚固性做为符号，等于印度上古文化用地做为凝固的符号是一样的。木，是代表生发力量的性能，在这个物质世界中，生命延续不断的功能，最明显轻而易见的，便是草木等植物，所谓“野火烧不尽，春风吹又生”，只有草木生发的生机，可以表示宇宙万有的生命，具有生生不已的功能。水，是代表冻结含藏的性能。火是代表生

发力量的升华，到达光辉而有热力的性能。土，是万有与人类立足点的基本，包括代表这个地球的符号。我们所有的文化文明，都是立足在地球上的成果，所以在后世阴阳家的思想中，便说：“四象五行皆藉土”，就是这个意思。道家的阴阳家们，提出了五行的观念，又从五行的变化法则中，说明它具备有互相生长，互相克制的生克作用，都是根据阴阳消息，互相盈虚消长的对待理论，用来分析物理与人事的变化作用，详细讲解起来，太多太繁，所以到此为止。总之，五行的观念，与阴阳的学术思想一样，是道家形成阴阳家等的基本理论中心之一，用它在天文上，是说明天体太阳系统五星的代号；用它在地理上，是说明东、西、南、北、中的五个方位；用它在气象上，是说明春、夏、秋、冬四季的状况；用它在生理医药上，是说明心、肝、脾、胃、肺、肾的别名，甚之，到了秦、汉以后，许多阳儒暗道的学者，以及由道家者流与阴阳家支派相结合，便有专讲谶纬（预言）的术士们，把五行的变化理论，用在政治思想上去，做为历代帝王政权变更的理论根据，发生历史治权“五德相始终”的说法，藉以取媚于人主，可谓五行之用大矣哉吧！宋代理学家周濂溪，得自道家的太极图说，仍然没有超过道家阴阳五行思想的范围，这种阳儒暗道的作风，而又用以排斥佛、老，实在有点不合礼义的精神，未免有些遗憾。

3. 关于天干和地支的甲子观念

至于甲子的学术思想，根据散佚的上古史料所记载，创建在黄帝时代，用它来说明天体日月运行的规则；一年分四季，十二个月，一个月三十天，每天十二时辰，错综交互而成一年二十四个气节。这种天地自然的规律，与日月运转的轨则，黄帝命大挠研究观察的结果，

认为由于天的五行，自分阴阳的功能，而且有直接“干扰”、“干与”地球的作用，便定天干为十位的名称，叫作“甲乙丙丁戊己庚辛壬癸”，做为太阳五星与地球物理关联规律的符号，唐、宋以后的阴阳家，把天干叫“天幹”，这个意义便略有不同了；同时，认为地球物理的变化，由于承受天干的功能，自身又有阴阳互变的作用，便定出十二地支的名称，叫作“子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥”，作为太阴月亮的盈亏出没，与太阳及地球关系的规律符号。至于十二地支的观念，在印度上古的天文学说，约当中国周、秦前后时代，也有同样的意思，不过，他们不是用抽象名词的观念作代表，他们是用十二个动物来表示，后来到了汉代，印度学术思想，随着佛学而传入中国，彼此互相融会，就有用十二生肖来代表十二支的作用，因此成为“鼠牛虎兔龙蛇马羊猴鸡犬猪”等十二生肖。地支这个名称，本来的意思，是说地球物理本身，既然承受了天干的关系，又互变而产生地球自身支持万物生命的功能；后来术数家们，又改称它叫“地枝”，便与“天幹”相配，因此在观念上，便把它的作用，变成像一棵树的枝干一样了。

上古对于天干地支的学术，正如五行、八卦一样，都是数理逻辑、符号逻辑的结晶，以科学的精神，对于自然现象的数理观念，然后归纳为一个理念，便创立这种抽象的逻辑符号，使人们对于错综复杂的宇宙，和万事万物变化的法则，多到大如天文数字的无限量；小到细入无间的不可知，都能够在归纳这些抽象的名词之中，求出答案，而且容易记忆，也可以普及；后来大家不知道这些学术思想的背景，就流为江湖末技的术数，所以便把它的价值，落到零度以下去了。古人把天干、地支的数理观念，综错起来，构成一套代表时间、空间、统计象数的方式，便叫做甲子，那是把天干十位，和地支十二位的单数（阳数），和双数（阴数）联合起来，由第一组“甲子”的

开始，循环轮转，便有了第六十位数“癸亥”的总和。宇宙万有事物的开始，它的内涵，都具有如草木生发的力量，欣欣向荣的功能，那便是“甲子”的理念，最后的归结，犹如水性冻藏凝结的作用，那便是“癸亥”的理念，这种六十位数轮转的法则，构成一个整套的观念，便总名它为“甲子”，后世也有人把它叫做六十花甲。汉代的道家与儒者，把它和阴阳五行，八卦等术数的数理观念联合起来，统统归纳到以《易经》的卦象做代表符号，于是，便有易学象数“纳甲”的名称了；用它来解释中国历史哲学，用它来统计人事世事过去的情形，推测未来的演变，便形成两汉的谶纬（图谶）之学，后来愈演愈繁，而且各家的计算方法又不相同，所以便把它的价值，被一般躁失者，轻轻送进荒唐的档案里去了。

此外，在道教方面，取用古代传承的阴阳、五行、八卦、天干、地支的六十“甲子”，加上宗教性的天神天将、九宫数学等，便构成“奇门遁甲”的神秘术数；把六丁、六甲、六戊等数理逻辑的符号，加上天文二十八宿的观念，穿上玄女天童的法服，就形成腾云驾雾，憧憧往来于不知其所以然的幻想里，造成旁门左道，套进画符念咒的符箓，从此一人传虚，十人传实，摇身一变，便变成呼风唤雨、撒豆成兵的幻术了。然而不管道家与道教，对于原始科学而哲学的天人宇宙观，怎样的转变，它的原始本质，是从天文物理，与地球物理的研究观察而来，毫无疑义，决非向壁虚构，徒托空言而已。

汉、魏以后，由道家学术思想的内容，演变而成为道教以后，对于天人之际，与宇宙万有的法则，仍然以这几套罗织而成的“纳甲”思想做基础。但是道教对于天庭与人世间的关系，在汉、魏以后，受到印度佛教传入的影响，便自创立另一个世界的天人观念了。由东汉开始，自张道陵创建五斗米道，便把战国、秦、汉以来的“方士”学

术，一变而成汉末的“道士”思想。起初他们把汉代现行政治地理的区域，指定名山洞府做中心，重新自作主张，划分天人管辖区域，隐然含有宗教政治的革命作用，这在三国时期，由张道陵的后裔，东川张鲁手里，已经普遍展开。他们把中国划分为三十六个名山，为神仙的洞天，七十二个名胜，为仙人的福地，每一个洞天福地，都划分与自古以来的隐士与方士们，也就是后来被道教所追认的神仙手里；认为那一区域中的天曹、地府所属的鬼、神，都受这一管区的神仙所管辖。例如江淮所属的句容山，便是属于汉初神仙三茅真君的管区，山有三台，又分属其兄茅盈，与其弟固与衷的所属，因此，后世道家的法派，便有茅山派的一支，大茅山有华阳洞，也就是后来梁朝有名的隐士神仙陶弘景隐居的所在地。他们把这些主管的隐士神仙们，自由地加以封号，不管他出身为平民或将相，有的称为真君，有的称为真人，由此可以了解东汉末年紊乱的局面中，在民间社会与知识分子结合的另一面，早已隐然有宗教政治革命的思想；他们由逃避现实而想超越现实，要想建立一个自由天地中的精神王国，犹如西方自罗马帝国建立前后的教廷组织差不多，如果仔细研究东西方文化演变的迹象，处处发现有东西南北共同循环的法则，好像日月的运行，在时间的影响上，略有先后的不同；也像山川风物的异样，在空间上，各自构成一副不同的画面而已，这也是题外文章，不去说它。总之，这种天人思想的背景，仍然渊源于上古文化《书经》学系中，类似宗教思想的来源，他们把上古重视“封禅”，尊敬天地鬼神，与祭祀山川神祇，以及对于自然万物崇敬的心理，扩而充之，向上提升，便变成汉、魏以后，道教天人之际的组织思想了。不过有一点须特别注意的，无论他们如何的变，如何的布置天地鬼神的局面，仍然以人道文化为本位，只是提高人道的价值功能，由修善道而上升为神为仙，由修恶道而下堕为鬼为厉。

到了魏、晋以后，由北朝北魏的寇谦之等道士开始，为了抵抗当时外来宗教，如佛教的关系，便多方设法，积极建立道教，于是，把道家原始关于天人的物理思想，变成气化天地的观念，后世所谓：“气之轻清上浮者为天，气之重浊下凝者为地”，便是这种理论所形成。再加集合各方道士关于天人的信念，综合起来，便有昊天上帝、元始天尊等天庭的主宰名号出现。这种天庭的组织，是从《书经》学系与《礼记》思想而来，依照周官的体制，与古代天文学上三垣、二十八宿的观念，组成一个完整的上帝天庭。本来在兵家所用的星象学上，主属军事和战争的太白星，又变成与太白长庚星的关系，化为一个慈眉善目，白发苍苍的天上和事佬。老子与释迦牟尼所管的教务，等于天上的三公元老院（顾问），各自另有自由的区域。由《穆天子传》与《汉武外纪》等所说的西池王母（后世也有混称为“西方圣母”的），后来又变为玉皇大帝的母子关系，做为天上人间，孝道事亲的模范。南斗星君主寿主生，北斗星君主死主杀等的观念，难以尽说。

唐、宋以后，对于道教教主的太上老君（老子），又仿照佛教教主如来有三身的说法，便变为老子一气化三清，成为玉清、太清、上清的三身。总之，如果详细清理自汉、魏以后道教的天庭组织，神帝神鬼的户籍，与天上政治体制的系统，也如我们历史的帝王政治体制一样，历代都有变更，难以细说，但也很富于传奇的趣味。后来加上天有三十三天，最高的天主为玉皇大帝，地狱有十八层，而分属于十八地阎王所管理。人间世的帝王，介于天帝与地府的阎王之间，他死后的灵魂，先见阎王，由阎王陪同去觐见玉帝，再来审判他一生的善恶，受到赏罚的判决等等观念，都是由于佛教天人思想的传入而建立的，例如：阎罗王的名称，便是印度梵文的外来语。可是到了元、明之间，民间社会小说，如《封神榜》等出现以后，便拿周朝武王伐纣

的历史故事做中心，编了一套姜太公（吕望）封神的剧本，玉皇大帝与山川鬼神，以及厨房、厕所，一一封了主管的神祇。因为姜太公的大公无私，最后忘记了自己，没有神位可封，结果，只好把自己封为社稷坛的坛神。我们由这个历史故事，牵上天人关系，在非常有趣的神话中，始终可以看到中国人道文化深厚的一面，即如道教建立以来的宗教学术思想，也始终没有离开人文文化的本位。

至于现在民间所流行对于鬼神的信仰，严格地说来，非常复杂，往往神佛不分，神道不分，始终在《封神榜》、《西游记》两部小说中过活，要分别中国民间的真正信仰，也正如中国文化一样，很难严加区别，即如现在民间的一般迷信，究竟要哪一个宗教来负责？他们所信仰的神，应该属于哪一宗教？都很难说。不过，在这里，我们可以了解中华民族另一面的伟大精神，因为在我们的历史观念上，过去虽然没有宪法明文规定“宗教信仰自由”，事实上，已早在五千年来，便不成文地承认“信仰自由”，我们不管是外来的宗教信仰，或自己的宗教，只要道理是教人为善，有益于世道人心的，一概请上座，受恭敬，从来没有因为宗教信仰的不同，而变成仇恨，只有互谅互助，相辅相成的维护人道的教化。为宗教而大动干戈，为宗教而伤及情感，决非中国文化本来的精神，希望我们后世的子孙，应该多多谅解这种伟大的胸襟。例如现在流行的某一派道门，姑且不管他的教义是否准确，但是他是把孔子、老子、释迦、耶稣、穆罕默德，统统供奉在上，扩充唐、宋以后三教同源的口号，成为五教同源的呼声，这种表现，只有中国文化的气度做得到，这才是真正自由民主思想的象征。事实上，这一作风，已经传到美国去了，近年以来，在美国，已有这样类同的新兴宗派出现，我认为二十一世纪的宗教，必定要走联合宗教阵线，大概不会太远了。

同时，在这里附带地说明，中国文化，对于人伦道德善恶价值的赏罚，在民间社会，自有一套自由民主的主张，自有是非的公论，这是受道教思想的影响，例如：对于乡村社会的善人，死后值得纪念的，便自由封他为土地神，一个好官死后，便自由封他为城隍神（等于人世阳间县长，行政区域首长的职位）。例如：一生以道义义气为重的关公，后来便自由封他为神，一生以精忠报国为重的岳飞，也封他为神，做官而公正廉明的如包文正，也便封他为阎罗王，凡此等等，只要多读历史与地方志（省志、县志等），到处可以找出民间社会对于善恶赏罚封神的公论，这是中国文化，自周制以来评定帝王官吏与读书人等死后功过的判例“谥法”的另一面，是属于民间的封谥思想，非常值得重视。因此，它影响我们过去社会教育的思想，对于做人处世，伦理道德的观念，不要主管官的管理，就自动存有生死荣辱的警戒，也是由于这种天人如一的多神思想而来，其中的成败得失，是非因果的关键，与教育政治的关系，究竟价值如何，很难下一断语。

（二）道家神仙修炼的学术思想

在前面已经讲过，道家的学术，渊源于上古文化的“隐士”思想，而变为战国、秦、汉之间的“方士”，复由秦、汉、魏、晋以后的神仙，再变为道教的道士，到了唐、宋以后，便称为“炼师”；这一系列的学术思想，但从表面看来，有了几个阶段的改变，而在实质上，却是一脉相承，并无多大的变更，只有循历史文化发展的途径，吸收其他外来的学术方法，扩而充之而已。道家学术思想的中心，便建筑在这一系列修炼的方法上，道教因袭道家的内容，也就是用这一

系列的学术思想做根基，现在让我们做综合性的介绍，俾可稍知举世所认为神秘难测的道家，他的葫芦里，究竟卖的是什么药？

1. 道家与道教对于人生意义的估价

我们在平常，只知道中国文化，代表儒家的孔、孟学术，尽量在阐扬人文道德的思想，提倡以人文为本位，构成五经六艺人文哲学思想的体系；但是忘记了，由上古历史文化的传统，与五经学系的关系，及诸子百家散佚保留着。我们祖先留给后代子孙的人生科学的学术思想，而且被任意随便抛散，实在非常遗憾。

大家都知道，古今中外的哲学，都在研究宇宙人生的问题，想在其中求得使人类得到永久平安的对策，然而哲学思想，正如宗教信仰一样，都是基于对人生的悲观，对世界的缺憾而发出，虽然哲学与宗教一样，也都是现实人生，与现实世界问题而努力，可是它的最终要求，与最高目的，大体都是为了研究生死问题。尤其在宗教思想上，正如一般人所说，都为死的问题做工作，鄙弃人生，而否定现实，果然他们也在尽力善化人生，美化现实，但它的目的，仍然是把现实人生努力的成果，做为死后灵魂超脱的资本，换言之，宗教与哲学，大致都站在死与灭亡的一边喊话，呼唤灵魂的升华。只有中国文化，根据《易经》学系的思想，与这种精神，大有不同之处，因为生与死，存在与灭亡，只是两种互相对待的现象，等于一根棒的两端；也犹如早晨与夜晚，如果站在日薄崦嵫，黄昏衰草的一方，看到那“白日依山尽，黄河入海流”的情景，一切只有过去，没有未来，实在充满了无限凄凉的悲感。然而站在晨朝的东方，“楼观沧海日，门对浙江潮”的一面，看到那“野火烧不尽，春风吹又生”的生命源头，永久

会有明天，永远有无尽的未来，实在给予人们有无比的生气，无穷的远景。中国文化《易经》学系的思想，便是从生的一端，观看宇宙万有和人生，因此而建立“生生不已之谓易”的观念。

上古两大文化的主流，道家与儒家，便从这个生命无穷的哲学基础上出发，认为人本生命的价值与人类智慧的功能，对于缺憾的天地，悲苦的人生，生灭的生命，都可以弥补天地物理的缺憾，于是便确立人生的目的与价值，是有“参赞天地之化育”的功能。换言之，人、这个生物，有无穷的潜能，如果自己把它发掘出来，就可以弥补天地万有的缺憾；道家的学术思想，基于这种观念而出发，认为人的生命，本来便可与“天地同修（龄），日月同寿（命）”，而且还可以控制天地，操纵物理，可是为什么不能发挥这种潜能？为什么自己做不到呢？①由于人类自己不能认识生命的根源，被外物所蒙蔽，被七情六欲所扰乱，随时随地自己制造麻烦，自己减灭寿命。②由于不知道延续补充的原理，只知道减少的消耗，不知道增加的妙用。到了战国时期，因为时衰世乱的刺激，因为自由讲学风气的盛行，因为民间研究学术思想，渐为上流社会所重视，于是燕、齐之间，笃信这种思想观念的方士们，有的从天文物理、地球物理的研究，认为人身生命的规律，是与天地运行不息的规律相同的，便建立一种养生的原则和方法。在这种方法的总则之下，有的做物理、生理的研究，有的做化学药物的研究，有的做锻炼精神、颐养神气的研究，有的做祭祀、祈祷、净化思想信仰的研究，花样百出，各执一端。可是，这只是举出他们对于人生修养的方术观念而言，他们从这种方术观念出发，至于立身处身，用在对人对事的观点，也各有一套思想和理论，就构成诸子百家异同的学说了。我们姑且不管这种绝对而崇高的现实理想，是否真能做到？至少，这种对于人生价值，与生命具有伟大功能的观念和理论，实在在世界文化思想史中，是史无前例，只有中国一家

——道家首倡其说；过去中国医学的理论基础，完全由道家这种学术思想而来，因此，在魏、晋以后，医家不通《易经》、《内经》、《难经》与道家学术的，便在医理学上，大有欠缺了。

2. 方士思想的影响

春秋、战国时期，这种新兴流行的“方士”思想，在只知穷经读书的学者，除了坐以论道，讨论人文的思想以外，完全缺乏科学兴趣，不加重视，甚之，笑为荒谬不经，一概鄙弃，而在通人达士的上流人士，也与愚夫愚妇一样，便多多少少受其影响。于是，当时流行的“养神”、“服气”、“饵药”、“祀祷”等风气，便逐渐普及，等于这个科学时代，不管懂不懂科学，原子冰淇淋、原子理发，也随科学的风气，随口乱喊一气，尤其如美国，科学的幻想小说，犹如《封神榜》一样流行。现在我们只把当时道家方士思想有关的著名学说，分类举例加以说明：

（1）养神论者的理论与方法：当然首推老子，例如老子所说养神论的原则，便有：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是为天地根。绵绵若存，用之不勤。”老子讲出这个谷神，后世有些旁门左道的道士与炼师们，便把它生拉活扯到医学的范围，弄到身体的生理上去，认为这个“谷”字，便是“穀”字，“穀神”，一种解说是脾胃的神（道士们称它叫中宫的部分），一种解说是穀道（大肠与肾脏的衔接处），于是便忍屁不放，紧撮穀道，认为便是合了老子的道法，修炼“谷神”的妙术。其实，老子所谓的“谷神”，只要细读老子的“致虚极，守静笃”的道理，便可知道他所说的：“夫物芸芸，各归其根，归根曰静，静曰复命”的方法论，便是“谷神”的注解了。能把

心神宁谧，静到如山谷的空旷虚无，便可体会到“空谷传音，虚堂习听”、“绵绵若存”的境界了。魏、晋、隋、唐以后，道家“存神养性”的方法，配合道家医学的《内经》，与道教所造的《黄庭经》，就又产生“内视返照”、“长生久视”的理论。所以“内视”与守肚脐眼的方法，都是后世道家修炼的事，并非禅宗的术语，如果有人弄错了，应当注意。

那么，道家所说的神，究竟又是什么呢？这在战国时期的子书中，存有很多同异的说法，姑且举几个例来说明：《易经·系传》：“神无（无）方，而易无（无）体。”后来司马谈《论六家要旨》中说“凡人所生者神也，所托者形也。”“神者，生之本也。形者，生之具也。”司马迁在《律书》中，更加发挥说：“神使气，气就形。”“非有圣人以乘聪明，孰能存天地之神，而成形之情哉！”司马氏父子所说的形神问题，与黄帝《内经》太素本神论篇中，岐伯所说的形神论，原则一致，如：“形乎形，目冥冥，问其所痛，索之于经，慧然在前，按之不得，复不知其情，故曰形。”又：“神乎神，不耳闻，目明，心开，为志先。慧然独悟，口弗能言，俱见独见，适若昏，昭然独明，若风吹云，故曰神。”这些有关道家思想所说的神，都不是宗教性质所谓的神，而且这些神的理论，是科学的，也不是纯粹哲学的，但是它不是物理的唯物思想，他是神能驭物，做为生命根源心物一元的思想。到了道教《黄庭经》的手里，这种原始道家生命的神论，便被他穿上道袍法服，绘上鬼神的脸谱，站在人身五脏六腑、四肢百骸的每一穴道里去了，于是，依照《黄庭经》思想的观念，我们这个生理的身体，简直成了一个神的神秘世界；如果用它来解释儒家思想，《大学》、《中庸》戒慎恐惧的理论，培养诚敬的心志，倒是最好的注解，倘使从纯粹道家原始科学思想的观念看来，这

种贯串生理与宗教性质的学问，实在为世界宗教思想史上独一无二的境界，在此不及细说。

（2）养气与炼气论者的先声：在周穆王之后，到东周开始，至于春秋期间，道家方士们的修养方法，是偏于养神的，到了战国时期，因为医药的进步，药饵、炼丹的方术盛行，因此道家修炼的方法，从专门主张养神的阶段，便进入兼修“形神俱妙”，偏重服气、炼气的阶段了。在这个时期，为道家代表者的庄子，便随处并论“形神俱妙”的方法与理论，所以同为道家宗祖的老子和庄子，他们的学术思想，虽然脉络相承，而在理论的旨趣与方法上，便有异同之处了。庄子说的养神原理，大致不外忘物忘身、视生死为一贯，齐物吾于无形；而在方法上，却特别提出“斋心”论与“坐忘”论，为养神合道的根本，使其能够到达“虚室生白，吉祥止止”的境界，然后才可以“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者”。比起老子的道妙理论，已经演进得相当具体。可是他在养神以外，又同时提出养气的方法，说明：“真人之息以踵，众人之息以喉”，以及“缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年”等理论，随处说明气机存在的作用，与生命关键的道理。庄子这种学术思想的发展，显然是受到“方士”思想的影响，不但庄子是如此，与他先后同时，认为是直承孔子，行仁由义，当今天下，舍我其谁的孟子，在他的学说之中，讲到修养的方法，也显然是受到道家“方士”养生思想的影响，与孔子原来平实的学说，已经大异其趣，与曾子的“慎独”与“诚意”，子思的“诚明”和“明诚”的养神方法，也大有不同。孟子在修养方法上，干脆提出养气的言论，所谓“夫志，气之帅也”，乃至特别提出由养其夜气而至于平旦之气的气象，然后可养到至于浩然之气，而充塞于天地之间，而且更具体地说出养气进修的程序，如：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，

大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神”等言论，无论如何，在孔子、曾子、子思传承的修养方法理论中，实难找出类似这种线索的。

经历两千年来的道家炼丹学说，始终不出气的范围，一般想求“长生不老”，效法修道的人们，吞吐呼吸，熊经鹤伸，天天在吐故纳新而炼气，做为修道的张本，那么，道家所谓的气，究竟是什么东西呢？也经常有人问我，服气，应该归纳到哪里才对？或为下丹田（脐下）？或为中宫（胃腔部分）？殊不知这个身体，犹如一副内外通风的皮袋，装进许多骨骼，腑脏，全部神经系统，血液与内分泌，牵一发而动全身，到处都是流行无碍的；譬如一个皮球，当你打气进去的时候，你想把气集中停留在皮球的某一固定处所，是可能的事吗？如果不可能，那么，吐纳呼吸的炼气术，等于是通风作用，藉以做到吹扫清洁的运动而已，那里可以积气炼丹，而得“长生不老”的成果呢？印度一部分瑜伽炼气术的理论，认为空气当中，充满了日光能，以及许多不可知的物理养分，可以增加人的寿命。殊不知血气当中，固然存有许多营养人身的作用；譬如氧气，如果过分吸收得多了，它也会变成有害无益的，日光能吸收得太多了，也是会改变人体的形质，乃至可以引起不良的后果。总之，这些理论，都是似是而非的妄语，实际上，都被“依文解义”所蒙蔽，并不真能了解道家的意义，所以魏、晋以后的神仙家们，生怕大家误解气字的意义，更独创一格，把这个气字，改写成“炁”字，这样便是后世道家另一派的旁门，专以拆字方式传道的一种先趋。这个从“无”火而组合成的“炁”，也就是道家，用来说明此气非空气的道理。另有一种观念，把“氣”、“气”、“炁”三个中文的字，做了三层解释，认为有米的这个氣，是指呼吸的氣，不加入米字的氣，是指空气的气，只有无火的炁字，才是道家所讲的气。什么才是道家气字的真正含义呢？那便是专指生命本有的一种潜能，并非是电，也非原子的作用，我们站

在现代的观念，借用现代的知识，只能为它借用一个物理学上抽象的名词——“能”，做为暂时的解释而已。由此而知，所谓吐故纳新等炼气的方法，并非说它对于健康养生没有用处，只能说道家用吐故纳新的呼吸术，不过像是借用一根火柴，靠它来点燃自身潜能的一种方法而已。

我们对于这些太涉专门的解释，为了节省时间，不能多说，现在继续说明战国时期的道家，由“方士”们提出“形神俱妙”的服气、炼气的修养方法以后，便由“方士”的观念，提升到“神仙”的境界，其中开始划时代的信念的，又是庄子；在传统的信念中，对于道高德妙，成为君子、大人、先生、圣人，无形中把它变为人位当中的至高标准。庄子由此标准再向上提升，便创立了“至人、神人、真人”的名号，如说：“至人无己，神人无功，圣人无名。”后世道家与道教，用以称呼得道的神仙，叫他为“真人”的，便是从庄子的观念开始。我们要知道，在庄子全部思想的观念里，如果一个人达不到这种神人的境界，便是做人没做到顶，所以不能称之为至人，因为做人既做不到人的最高境界，所以芸芸众生，统统都是假人，也就是后来道家思想所谓的“行尸走肉”而已，并非“真人”。庄子这种对于人生价值，和人格升华的标准，陈义实在太高了，在一般人而言，可以说只有可望而不可即的成分，所以大家便认为他和所有道家的思想一样，只是一种理想主义。其实，把人生生命的观念，提到和宇宙的功能一样，何尝不对，只是人类既要自尊自大，又不够伟大，所以就自卑而不敢承当而已。那么，他提出“真人”、“神人”的境界是什么呢？如说：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子，不食五谷，吹风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外，其神凝，使物不疵疠，而年谷熟。”庄子像这样描述“神人”的话，屡见不鲜，有的地方便说“神人”，是乘日月以游行，比乘云气还要扩

大，因为他提升了人的境界与价值，所以居高临下，凭空鸟瞰，便自然而然的鄙弃世俗，卑卑不足道也，所以他说，像这一类的“神人”，只要用他的残渣废物，就可以制造出许多圣人，其他还有什么可说的呢？如云：“之人也，物莫之伤，大浸稽天而不溺，大旱金石流，土山焦而不热，是其尘垢粃糠，将犹陶铸尧、舜者也，孰肯以物为事！”

（3）服饵者的理由：说到服饵者，在古代道家学术中，也有叫他为“服食”或“饵药”等等名称，总之，这是道家“方士”演变而成后世丹道派的“炼丹”，与服食丹药而成神仙，道家物理科学而哲学的正统派；也便是中国上古原始的科学知识，对于物理的观念，引用到生物生命学的理想，企图以药物改变身心生理的气质，延伸人的寿命，至于羽化而登仙的要求。他们是世界上打开化学纪元的先驱者，也是初期药物学研究的主流，这种以药物服饵为主的道家流派，才是战国时期所称为正牌的“方士”，同时也包括了医学的人士。因为在中国古代历史上，从儒家思想的观念出发，对于从事济世活人医药的人们，一概叫做“方伎”之士，向来把他与“方士”并待，他们在儒林中，并无地位，也不受重视，有时还把他们列入佛、道一样，鄙视他们为江湖末技，因此，在明、清以后，有许多学者从医的，便特别标榜自己为“儒医”的招牌，以争取学术的地位。关于服饵方士派的理论，约有两个理论、三项种类、三个程序：

所谓服饵丹药的两个理论：①他们认为人身便是一个细菌的世界，四肢百骸，五脏六腑，都充满了细菌的生命活动，他们以原始的观念，命名这种细菌的种类，都叫它为虫。在中国古代相传的医药观念上，素来便把人的身体分为上、中、下三焦；大约由头部至肺部，为上焦；自胃部到横隔膜，为中焦；从横隔膜以下，包括肾脏系统及

大小肠、膀胱等为下焦，这三焦所有的寄生虫，便统统命名它为“三尸虫”，而且还为“三尸虫”的种族，取了名字，叫做彭琚、彭质、彭矫。后来道教，比较客气点，又称它为“三尸神”。又例如说：“上虫居脑中，中虫居明堂（眉眼的中间），下虫居腹胃。上尸虫伐人眼，中尸虫伐人五脏，下尸虫伐人胃命。”综合起来，便叫它为“三彭”。所以他们煅炼矿物药品，如水银（硫化汞）、砒霜、硫磺等五金八石的毒药，经过化学的提炼而凝结成丹，吞服求仙，也就是为杀死“三彭”的杀菌作用。我们姑且不论这种理论是否正确，但在两千多年前，根本还没有现代科学影子的时代，公然有了这种医学的理论出现，你能说他是绝对没有科学思想的根据吗？②除了服饵丹药，消灭“三尸虫”的观念以外，第二个思想，便是认为这个血肉骨骼系统的五脏六腑，是容易感受外界物理作用的损害而生病，如寒、温、暑、湿与传染病的侵袭，如果把这个人身生理所有的机能，换成黄金、白银一样的体质，当然就可以活得长久了。因此他们研究矿物药物的化学，把铜铁制成黄金（因为秦、汉时代，所谓黄金，大都是赤铜，真正的天然黄金很少，所以要化学制造，因此中国的炼金术，也是世界科学史上最早发明的冶炼技术，后来由阿拉伯人，辗转传到欧洲去的），再用某一种天然植物的成分，把纯净黄金化为液体，渐渐吞服下去，使它慢慢吸收，久而久之，便把所有生理的机能，整个换成黄金的体质，当然就可以长生不老了。你说这种思想，多么可笑。然而真可笑吗？不然，凡是科学的发明，都是等同儿戏的幻想而来，我们在没有证据以前，只可以取保留存疑的态度，可是，你一定会说，吃了黄金不会中毒吗？会的，黄金中毒的成分还不太严重，如果不把黄金化成液体，肠胃穿孔的情形，随时可以造成，“方士”们对于解救黄金中毒的药物，早在两千多年前，已经研究出几种，可惜有的已经失传而已。至于炼铁成金的方法，在后世还有流传，据说，现代有人试过，果然可以炼成，可是现在天然的黄金太普遍了，用这

种化学炼成的黄金，成本比天然的黄金还贵，所以没有用处，这是见之于现代人研究道家修炼报道的事实资料，随便一提而已。我们听了这种道家“方士”学术的思想，看来非常可笑，同时也很有趣，当然不会使人相信，但是现代的人，想用血清等药物挽回人身寿命的理想，到今天还未正式试验成功以前，岂不是同样值得怀疑吗？科学家的精神，是由幻想、理想中寻求理论的根据，然后再拿理论来求证实验的，所以我们对于这种道家“方士”求“长生不老”的理想，姑且把它当作科学小说的观念来看，不加可否为妙。

讲到这里，我们顺便说明一个问题，那就是在我们过去的历史上，许多帝王、名人，例如汉、唐、明、清几位笃信道术，服用丹药的帝王，以及名人如韩愈、苏东坡、王阳明等人，都是服用道家“方士”的丹药而促成速死的，这是什么理由？在这里，我要忠诚告诫各位迷信现代成药，尽量服用补药，与专打补针的朋友们，应该同在这个问题上，予以相当注意。“方士”们发明煅炼五金、八石等矿物质的药品，在医药的价值上，与在人身上做物理治疗的用剂，只要用的适当，不但没有错误，而且极有价值，但是，这类从矿物质提炼出的药品，都是躁性的，而且具有强烈的挥发生理生命机能的功效，与现代某一类多种维他命等的成药，有殊途同归之妙。在真正道家“方士”们的服用方法上，第一重点，必须要在心理行为上，彻底地做到“清心寡欲”，对于男女性行为，与贪吃浓肥、富于动物肉类等食物的欲望，已经绝对不生贪恋的作用，才能开始服食。否则，这种药物，一吃下去，具有强烈的壮阳作用，必然促进性机能的冲动，这对于那些帝王，与名公巨卿们，终日沉湎在声色场中，与醇酒美人打滚的富贵生活中人，无疑地便成为催命剂了，那有什么值得大惊小怪的呢？第二重点，道家对于服用这一类丹药的条件，必须先要炼到神凝气聚，可以辟谷而不吃人间烟火食的程度，才能吸收融化，否则，或

因食物相反而中毒，或因药而得病死亡了。总之，一般服用丹药的人，不能断绝“男女饮食”的欲求，相反的，还想靠丹药的功效，以达到“男女饮食”玩乐的要求，那么，“服药求神仙，反被药所误”，这是必然的结果，大可不必把这些烂账，一律记在“方士”们的名下，你说对吗？

关于服饵丹药的三种类。自战国以后，经秦、汉、魏、晋、南北朝，到隋、唐之间，丹道服饵派的种类，大体可以把它分为三类，也就是后世道家所谓的天元丹、地元丹、人元丹三种。

天元丹约有两类：一是指天然的矿物而成丹的，如五金、八石等天然化学药品。一是指不需自己的辛勤煅炼，接受已经炼丹得道者的赐予。

地元丹：是专指采用植物性的药材，研究提炼而成丹的一种，从秦、汉以后，中国药物学的发展，与讲究修炼地元丹的道家，实有不可分离的关系，例如民间相传服食成仙的灵芝草、何首乌等等故事，都是由于地元丹的思想而来。道家对于灵芝草的研究，存有专书，包括灵芝的种类，有矿物化石、动物化石的灵芝等等，大多是见所未见，闻所未闻，我们普通在台湾所采到的野生灵芝，并非神仙炼丹的一种，这是属于菌类的灵芝，有的是有毒的，即使无毒的一种，少吃只会使人起幻想，多吃会使人精神分裂，或中毒，万万不可以迷信服用，以免无故而仙逝，后悔莫及。

人元丹，约有两类：①是指离尘出俗，避世清修，专门养神服气，弃欲绝累，涵养身心，使其达到清静无为，虚极静笃的境界。利用极其寂静的作用，只求积聚，不事任何消散的成果，引发本身生命的潜能，例如普通所谓打通任督二脉与奇经八脉，然后到达神凝气

聚，发挥生命具备的伟大功能，再来自由作主制造新的生命，也就是后世道家所谓的清修派，或名为单修派的一种功效。②是以古代房中术的理论做基础，研究性心理与性生理的作用，认为男女两性内分泌（荷尔蒙），具有延续生命的功能，在合理而正常的夫妇性生活中，不乱、不纵欲，而达到升华精神，延长寿命的功效，这就是后世道家所谓的男女双修派，属于房中“长生久视”、“内视炼精”的一种，他们对于内分泌的研究，应该算是世界医药史上发现得最早。但是这一派的流弊所及，百害丛生，例如普通所谓采补术（采阴补阳，或采阳补阴），以及过去旁门左道中，采取紫河车（胞衣），服食丹铅（输食童男童女的血液），闹出许多伤天害理的事，不但违反伦常道德，甚至触犯刑章，大逆不道。在中国民间社会，许多无知的人，迷信这一类旁门左道的道术，暗中相当普遍，殊不知这些知识，在现代医学上，经过科学的整理，已经有许多药物，如荷尔蒙、维他命，等等，早已超过这种原始而不切实际的理想，再也不可迷信了。

服食丹药的三个程序：战国时期道家正统的“方士”，应该属于从事服饵的丹道者，他们专以煅炼五金、八石，与烧铅、炼汞（化炼硫化汞、氧化汞等）药物化学的发明者，也是成效方单医药的创始派，他们有物理科学理想上的理论，也有实验的成绩。后世道家把修炼身心的精气神，叫做炼丹，那便是取用人元丹内养方法的演变，做为主体，这是中国专有养生学上的特别成绩，以后再加说明。不过，专主修炼精气神的内丹，不懂道家医学的原理和道家药物的知识，在丹道而言丹道，是有缺憾的。

从丹道方场来说，服饵丹药，约有三个程序：第一个程序，服用地元丹，是为修炼养生做预备的工作，所谓强壮其筋骨，健全其身心，即使是一个普通人，也可以服食而求保健的，由此发展，便成为

后世中国人讲究食物治疗的风俗，例如冬令进补，与膳食养生的习惯，都是渊源于地元丹的思想而来。第二个程序，就是修炼人元丹，变化气质，以达到道家凝神聚气的标准，犹如庄子所谓：“登高不栗，入水不濡，入火不热”、“其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深”的境界，到了这个程序，可以辟谷而不食，昼夜不眠而如一，正如庄子所说：“不知说（悦）生，不知恶死，其出不诉，其入不距，翛然而往，翛然而来而已矣。不忘其所始，不忘其所终，受而喜之，忘而复之，是之谓不以心捐道，不以人助天。”然后才可以服食天元丹，这便是方士丹道派修炼服饵的程序。可惜古往今来，若干不知丹道真义的人，因为不明究竟，欲求“长生不老”，反而促成短寿早夭，不能乐终天年，岂非大谬不然吗？

（4）祀祷派的修炼：关于“方士”们修炼神仙的学术思想，在前面已经做过极其简要的介绍，至于祀祷派修炼神仙的方术，向来都把它与“方士”混为一谈，这是莫大的误解。真正“方士”修炼神仙的学术思想，是由科学而哲学的理论做根据；祷祀派的学术思想，完全是基于宗教性的信仰，属于精神与灵魂学的范围，也就是汉代以后，形成道教的中心思想。讲到祀祷这件事，必须上推三代文化传统的祭祀思想而来，再向上推，应该归到黄帝前后时代，与上古民族流传下来的巫祝，在医学上，用于精神治疗“祝由科”的渊源。根据《书经》学系的文化传统，直到《礼记》中心的祭礼思想，可以了解我们的祖先，在三代以上的宗教思想与宗教情绪，也正如世界各个民族文化的起源一样，都是由于泛神思想与庶物崇拜等观念而来，然后渐渐蜕变，形成一神论的宗教权威。我们的祖先，虽然也与世界各个民族文化的来源相同，先由类似宗教的信仰开始，但是始终不走一神权威论的路线，而且最大的特点，始终把天、神、人三者，在道德善恶的立足点上，永远是平等如一的。并且以崇敬祖先的祭祀精神，与祀祷

天地神祇、山川鬼神的仪式，是互相为用的，尤其在周代文化，裁成融会三代文化思想的精粹，建立各种大小祭祀的规范，统以祭祀祖先为中心。所以我们后世对于已故祖宗父母的牌位，一例都叫为神主，由此而建立以“孝道治天下”传统文化的精神，这与世界各民族的文化，都由上古宗教思想学的发源，大有不同之处，万万不可以拿其他文化的规格，随便向中国文化头上一套，那便有张冠李戴，绝对非我文化的本来面目。

由于上古的祭祀天地神祇，与山川鬼神的演变，到了唐尧、虞舜、夏禹的时期，便继承先民的思想，以“封禅”山川神祇，为国家民族治平政治象征的大典。可是大家不要忘了“封禅”的真正精神，仍然是以人文文化做本位的意义，为什么呢？因为山川神祇，虽然伟大而崇高，然而不经人间帝王，率领全民意志去崇敬它，“封禅”它，那么，它依然只是一堆山水土而已，“圣从何来，灵从何起”？大家都知道“封禅”思想，在中国上古文化思想中，等于宗教的观念和仪式，可是大家都忘了它的内在精神，却是提高人文思想的真义，唐、宋以后，儒家思想所褒扬大人君子的圣贤，与元、明之间，民间小说的《封神榜》，都由这个精神而来。到了秦始皇、汉武帝的玩弄“封禅”开始，这种由传统而来的“封禅精神”，就大加变质，完全不合古制。他们除了表现帝王权力的踌躇满志，借此巡狩四方，用以耀武扬威的意识以外，事实上，确被当时一班祀祷派的“道士”们，利用他们心理上的弱点，妄求“长生不死”，妄想登遐成仙，要做到道家传说黄帝乘龙而上天的奢望，于是便在历史上记载着，秦皇、汉武戏剧性“封禅”的一页了。这一派“道士”的方术，完全讲究精神与灵魂的作用，利用药物，配合咒语与符箓，借此而锻炼心理意志的统一，引发心灵电感的功能，演出鬼神的幻术，博取秦皇、汉武的信仰，使其做出求药寻仙，“封禅”以邀神佑的壮举。他们在这中间，

便可上下其手，自饱私囊，如李少翁的招魂、栾大等人装神弄鬼的幻术，不一而足，及其祸弊所及，汉代宫廷的巫蛊大案，就是当然结果的榜样了，后来历史学家，把这一批“道士”，或“术士”的滥账，一概记在“方士”名下，这对于秦、汉以来，真正的“方士”们，似乎大有不平之处。我们在这里附带地说明一句，中国文化学术思想中，对于精神学、灵魂学与心灵作用等雏形，早在春秋、战国以前，已经普遍流行，只要读过《论语》，孔子讲到“曾谓泰山不如林放乎”，便可知道孔子对于“封禅”的观念，王孙贾问曰：“‘与其媚于奥，宁媚于灶’何谓也？”子曰：“不然，获罪于天，无所祷也”等章句，便可知道古代对于家神、灶神崇拜的习惯，由来久矣。

秦始皇重“封禅”，汉武帝在“封禅”以外，更喜欢祀拜灶神，同时又相信降神的法语，这便是后世流传到现在的扶箕、扶乩、扶鸾（这三种方法不一样）等旁门左道，相信灵魂存在的传统。我们平常随便开口批判别人为迷信，其实，真正最迷信的人，倒不是愚夫愚妇，实际上，知识愈高的人，愈是迷信，而且批评别人迷信的，在他心理上，正在迷信的臼窠之中，这是一个非常有趣、而有深度的心理问题，将来再讲。然而，为什么上至帝王，下至贩夫走卒，都很愿意听信迷信的神话，这是什么道理呢？因为人类知识，始终无法解开宇宙人生的谜底，所以祀祷派的“道士”们，就能在种种心理的空隙上兴风作浪，产生利用的价值，极尽玩人的手法了，现在我们举出司马迁在《封禅书》上所载汉武帝相信神话的迷信现象，足以显见古今中外一律的戏剧，如说：“神君所言，上使人受之，书其言，命之曰书法。其所语，世俗之所知也，无绝殊着，而天子心独喜。”于是便有神仙派的五利将军，“装治行，东入海，求其师云”。公孙卿奏言“神仙好楼居”，便大兴其土木了。至于秦始皇做的诸如此类的故事更多，你能说秦皇、汉武，不是第一流的聪明人物吗？这种做法与思

想，不是第一流的傻事吗？因其聪明绝顶，才会有这样的傻劲，不傻者，未必聪明，这又是一个哲学上的重要课题，在此不必细说。

然而祀祷派的思想，都是一派谎言吗？不然，真正祀祷派的渊源，除了上面讲过，实是远继三代以上的祭祀精神以外，它的内容，也自有它的学术源流，而且包藏很多学术价值，例如人尽皆知祭祀与祷祝（告），是全世界，贯古今，所有宗教共同的仪式，如果要研究全人类原始上古文化思想的渊源，那么，那于道士祀祷派渊源的追溯，便不可轻易放过，同时，也不能只把它当做人类原始的迷信而已。因为虔诚的祭祀与祷祝，有时候的确可以产生心灵的感应，对于事物的反应，达到俨然如有神助的功效，当然啰，这里所说有时候的意思，便是指精神意志，绝对统一，到达极其虔诚的情况，这种作用与功效，也便是人类对于精神的功能，心灵的玄妙，灵魂的奥秘，三种基本的学问，始终未经解开的谜底。上古的巫祝，以及黄帝时代流传下来的“祝由科”，他们便在这种奥妙的学问上，建立它的基础，后来尽管演变而成为宗教的仪式，可是在它的基本上，还是由于精神生命的心灵作用，与灵魂的关系而来，我们如果把它迷信的外衣褪去，不是用来欺人，是以科学的精神来研究，你能说它不是人类文化的一大贡献吗？假使我们真能研究发明精神的功能与奥妙，那么，对于宗教、哲学、科学的文明，也必随之而来，会有新的变化了。其次，“道士”们用以统一精神，用做祀祷的咒语，看来都是鄙俚不文，不堪卒读，然而，推开精神作用而不讲，如果要研究古代的方言，与古代民俗的俚语，那就不能不留心注意，足供发掘了。至于画符用的符箓，由东汉时期，张道陵五斗米道以后，派别更多，符箓的式样，也不统一，如元、明以后，辰州派的符咒，等等，看来真有鬼画桃符，如同儿戏的感觉，然而你要研究上古文字不同的来源，例如蝌蚪文等，以及印度梵文与中国符箓的关系，与唐、宋以后，道教自

创文字的思想，就不能不慎重地注意了。总之，祀祷派“道士”们祭祀、祷祝的礼仪，以及画符书箓、念咒诵文等方法，他的主要精神，仍然要与“方士”修炼派的养神论者，与养气论者的作用合一，才有灵验，换言之，当在画符书箓，念诵咒文的时候，不能达到忘身忘我、精神统一的境界，不能炼到神凝气聚，闭气炼形的情况，那便如民间俗语所说：“不会画符，为鬼所笑了！”所以晋代道家的葛洪，在他著作的《抱朴子》中，讲到修炼符箓的要点，便特别提出炼气的重要，因此祀祷派的方法，仍然属于“方士”学术的范围，其由来也久矣。

六、汉魏以后的神仙丹道派

道家与方士，方士与神仙，在这三个名称之下的类型人物，及其学术思想的内容与渊源，由战国而到秦、汉之间，实在都是互相为用。到了汉、魏开始，延续一千多年，直到现在，方士的名称，已成过去，只有道家与神仙，却成为不可分家的混合观念。其实，汉魏以后，道家神仙的学术，已经远非秦、汉以上的面目，这一千多年来道家的神仙，实际上，却是丹道派的天下，所谓丹道，便是以修炼精、气、神为主的内丹方法，以求达到解脱而成神仙为最高目的。关于神仙的种类，在宋、元以后，归纳起来，约分五种：（1）大罗金仙（神仙），（2）天仙，（3）地仙，（4）人仙，（5）鬼仙。初步修到死后的精灵不灭，在鬼道的世界中，能够长久通灵而存在的，便是鬼仙的成果。修到却病延年、无灾无患、寿登遐龄的，便是人中之仙的成果。过此以上，如果修到辟谷服气、行及奔马、具有少分神异的奇迹，可以部分不受物理世界各种现象所影响，如寒暑不侵，水火不惧的，便是地仙的成果。再由此上进，修到飞空绝迹，驻寿无疆，而具有种种神通，有如庄子、列子寓言所说的境界的，才算是天仙的成果。最高能修到形神俱妙，不受世间生死的拘束，解脱无累，随时随地可以散而为炁，聚而成形，天上人间，任意寄居的，便是大罗金仙，也即是所谓神仙的极果。凡此种种，是否确有其事？或者是否有此可能？我们现在无法证明，姑且不加讨论，但是有一点必须值得特别注意的，在中国文化中，儒家对于人伦道德，教育修养的最高标准，是把一个普通平凡人的人格，提升到迥异常人的圣贤境界，已经足够伟大。而在另一面，还有道家的学术，从宇宙物理的研究，与生理的生命功能而立论，更加提高人生的标准，认为一个人，可以由普

通愚夫愚妇的地位，而修炼升华的超人，提高人的价值，可以超越现实世界的理想，把握宇宙物理的功能，超过时间空间对立的束缚；而且早于公元前一千多年，毫无十六、十七世纪以后的科学观念，便能产生他们自己独立的一套科学观点，无论它是幻想、是事实、是欺世的谎言、是有实验的经验之谈，都是值得我们瞠目相对，需要留心研究的。

（一）丹经鼻祖的作者魏伯阳

自秦、汉以来，开创修炼神仙丹道学术思想的人，比较有案可稽的，当然要首推东汉末年的魏伯阳，也就是后世道家尊称他为魏真人、或火龙真人的。关于魏伯阳的确实身世，与他生存准确的年代，始终还是文化史上一个大谜，但是，他是东汉时期的人，大概不会错，他只有比祝祷派，以符箓道术起家，开道教先河的张道陵为早，那是较为可靠的。大家都知道东汉时期的文化，是儒家思想的衰颓时期，一切学术，都已渐趋没落，可是，我们不要忘记，它在理论物理的科学，与理论天文学上，却有很大的成就，只因后世一般缺乏科学修养的人，把它统统归入无用之学“象数”案卷中去了。其实，什么是“象数”，“象数”学中的真义，究竟包含了些什么东西？恐怕一般人，除了随人转语而加批评以外，自己都没有好好下过功夫去研究，以外行人的眼光，去批评一件非常深刻的内行事，真是多么冤哉！枉也！东汉末期，在道家与道教史上，产生两个划时代的人物，一是魏伯阳，另一便是张道陵。魏伯阳是代表上古传统文化中的隐士精神——神仙。张道陵却在汉代以后，构成道术传统的世系，到了宋、元以后，一直成为江西龙虎山正乙派张天师的世家，他与山东曲阜的孔子世家，互相并陈；在中国文化历史上，能够以学术思想，造

成一两千年世家的系统，只有儒家的孔子，与道家的张天师，岂不是世界文化史上的奇迹吗？这也就是说明中华民族，对于文化学术思想如何尊重的精神，他能够在文化的王国里，自由给予圣贤、神仙、高士、处士、隐逸等极其美善的封号，而且是不问今古，都受到一分尊崇的礼遇。可是魏伯阳，却是走的“隐士”路线，结果只有给人以“不知所终”的疑猜而已，他赠予后人唯一的礼物，就是他的一部千古名著《参同契》一书。他这部著作，的确绞尽脑汁，有人竭其毕生精力，从种种方面去研究摸索，还是毫无头绪，宋代理学的大儒朱熹，便自认他的一生，对于这部书的研究，是失败了，可是他爱好它，为了避免阳儒暗道的嫌疑，他曾经化名崆峒道士邹诉，注过《参同契》。

魏伯阳著作这本书的目的，是为了说明修炼丹道的原理与方法，证明人与天地宇宙，有同体同功而异用的法则和原理，为了整理自古以来的传承，证明人为的修炼，可以升华而成神仙的传统学术，他以《周易》的理、象、数三部分，和周、秦到两汉，用在天文物理学上的原理与原则的五行、干支之学，以及道家老子传统的形上、形下的玄学原理，一齐融会贯通，为丹道的修炼程序，做了一套完整的说明。所谓“参同契”，便是说：丹道修炼的原理，与《周易》、《老子》的科学而哲学的原则，参得透彻了，便可了解它们完全是同一功用，“如合符契”的。所以他便融会《周易》、黄老、丹道这三种学术共通的道理，著述这本《参同契》了。在这本书中，他的文辞简朴而优美，犹如《易林》的词章，也是千古绝调之笔，他把丹道修炼的原理，区分为药物、服食、御政三大纲要。然而如《老子》这本书一样，它原始的篇章次序，究竟是如何的安排，确费后人的疑猜与稽考，这又富于道家犹龙隐约的风味，可与老子其人及其书互比隐晦。如果我们要把丹经的鼻祖著作《参同契》，比之老子的书，那么，另

一部丹经，是宋代张紫阳真人所著的《悟真篇》，应该比之如庄子的书了。

《参同契》所讲的丹道学术，特别注重身心精神的修炼，他所指用于“返老还童”、“长生不死”，至于最高解脱而登上仙位的丹药，主要的药物，便是人人自己所具备的精、神、炁而已。即在修炼的过程中，也可以借用，或者必须借用外物的丹药，那是为了培养补充衰竭而有病象的身心，使其恢复精、神、炁的生命本能而已。它是中国养生学的祖述宝典，也是最早研究身心生命奥秘的著作，它影响汉、魏的医学，生物物理学，乃至佛学与禅宗，后来道教的经典《黄庭经》，所谓“上药三品，神与炁精”等思想，以及《龙虎经》等的著作，都是由《参同契》的蜕变而来，不过加上一些宗教神秘的观念而已。他认为恢复精神先天原始的情况，能够自作生命的主宰，以及变化生死的功能，一切都可操之在我，才是服食丹道的效验。至于煅炼药物的精、神、炁，与服食的方法，必须有正确的心性修养，与真正智慧的认识，才能做到。所以统摄修炼药物，服食成丹等的程序，便要透彻了解御政的重心。讲到药物，他虽然指出精、神、炁为修炼丹药的主材，但是，他并非如宋、元以后的丹道，参合佛学禅宗的理论与方法，而且更不是明、清以后伍冲虚、柳华阳的丹道学派，专以性神经系统的精虫卵子等，认为便是精神的精；同时，更没有如明、清以后的丹道，动辄便以任、督等奇经八脉做为修道的主题。他的本来原文，非常清晰，只因后世道家与道教的道士们，各从不同的观点，不同的角度，自己为他作注解，于是讲究修性修命的，主张独身主义的单修清静派；主张不离家室之好，男女合藉的双修派；主张烧铅炼汞而用外丹的丹法，就众说纷纭，统以《参同契》做为原理的根据了，所以房中采炼等等左道旁门的谬论，也都一一牵强附会，援引《参同契》的文言，而言之成理，著之成文。至于《参同契》原本所说的精与神，便是魂与魄的外用，炁，只是精与神的化合物而已。它与《周易·系传》的“精气为物，游魂为变”，确是同一路线的思想。

其实，《参同契》一书，并非真正难读，也不是作者故弄玄虚，保存有无上秘密的口诀，只是受历史时代背景的影响，文章风格，各有不同，魏伯阳生当东汉时代，正当文运走向变今而仿古的变革时期，他没有像近代人的条分缕析，归纳分类得清清楚楚，但是你只要把握他的主题，是在说明修炼丹道的原理与方法，百读不厌，久久就会自然贯通，找出它的体系条理了。他引用老子的理论，是为了借重先圣古人的言辞，以证明他的道理，并非向壁虚构。他引用《易经》象数的原则，极力说明天地日月气象变化的宇宙规律，藉以证明人身生命活动的原理，是与天地宇宙变化的程序，有共通活用的轨则，并非是要你把天地日月的规范，呆呆板板地用到身心上来。清代道士朱云阳的意见，认为他是以月的盈亏，来比精神的衰旺，日的出没，来比气血的盈虚，这是非常合理的名言。现在我们举出一、二段有关修炼清静的理论与方法，是他说明老子的“致虚极，守静笃”、“万物芸芸，各归其根，归根曰静，静曰复命”的引申注解。同时，也可以在其中看到稍迟魏伯阳一二百年间的佛学与禅学等，它如何取用中国文化中，对于心性现状解释的科学观，以及首先提出以“无念”为入手的《参同契》的修法；并且也由此看出宋儒理学家们的修养“静”“敬”的方法，它与佛、道两家，是如何的结有不解之缘了。

例如：

推演五行数，较约而不烦。举水以激火，奄然灭光明。日月相薄蚀，常在晦朔间。水盛坎侵阳，火衰离昼昏。阴阳相饮食，交感道自然。吾不敢虚说，仿效古人文。古记显龙虎，黄帝美金华。淮南炼秋石，玉阳加黄芽。贤者能持行，不肖毋与俱。古今道由一，对谈吐出谋。学者加勉力，留意深思惟。至要言甚露，昭昭不我欺。

名者以定情，字者缘性言。金来归性初，乃得称还丹。

耳目口三宝，闭塞勿发通。真人潜深渊，浮游守规中。旋曲以视听，开阖皆合同。为己之枢辖，动静不竭穷。离气纳荣卫，坎乃不用聪。兑合不以谈，希言顺鸿濛。三者既关键，缓体处空房。委志归虚无，“无念”以为常。证难以推移，心专不纵横。寝寐神相抱，觉悟候存亡。颜色浸以润，骨节益坚强。辟却众阴邪，然后立正阳。修之不辍休，庶气云施行。淫淫若春泽，液液像解冰。从头流达尺，究竟复上升。往来洞无极，怫怫被谷中。反者道之验，弱者德之柄。耘锄宿污秽，细微得调畅。浊者清之路，昏久则昭明。

当然，这些文简言朴的文辞，其中包含的意义与道理太多，我们来不及多加解说，总之，《参同契》的方法与宗旨，是专为锻炼精神魂魄，以到达老、庄所谓与“天地精神相往来”的真人境界，是道家正统的神仙丹道的学术，因此，魏伯阳把当时假借先圣而流传的许多旁门左道，欺世盗名，以及贻误人世社会的小术，严加驳斥。

如说：

是非历脏法，观内有所思（这是指内视五脏，如存想返观肚脐、丹田等的旁门修法）。履行步斗宿，六甲次日辰（这是指步罡拜斗，迷于符箓道术等的旁门修法）。阴道厌九一，浊乱弄元胞（这是指迷信房中九浅一深等素女经的修法，与左道采阴补阳等的旁门修法）。食气鸣肠胃，吐正吸外邪（这是指吐故纳新，专炼呼吸服气等的旁门修法）。昼夜不卧寐，晦朔未尝休（这是指搬精运气，紧撮谷道，以及长坐不卧的旁门修法）。身体日疲

倦，恍惚状若痴，百脉鼎沸驰，不得证清居（这是指以上五类，专在身体以内，搬弄精气的旁门道术）。累土立坛宇，朝暮敬祭祀，鬼初见形象，梦寐感慨之（这是指专以祭祀祷告，乃至修炼驱神役鬼等的旁门修法）。心欢意喜悦，自谓必延期，遽以夭命死，腐露其形骸（这是指以上所说修炼神秘法术等旁门的结语）。举措辄有违，悖逆失枢机，诸术甚众多，千条有万余，前却违黄老，曲折戾九都，明者省厥旨，旷然知所由。

魏伯阳在《参同契》中，综合历举这些旁门左道的情形，我们拿他与晋代丹道家葛洪所著的《抱朴子》共同研究，便知迷信道术的人，随便妖言惑众，欺诳成习者，真是古今一辙，既可笑，又可叹！有什么办法，可以警醒愚顽呢？因此，他又说到上古流传下来的道术，本来实是“内圣外王”的真学问，只因后世的人没有智慧，把它弄得支离破碎，反而以伪乱真，影响社会，造成颓风，如说：

维昔圣贤，怀玄抱真。伏炼九鼎，化迹隐沦。含精养神，通德三光。精溢腠理，筋节致坚。众邪辟除，正气常存。积累长久，变形而仙。忧悯后生，好道五伦。随旁风采，指画古文。著为图籍，开示后昆。露见枝条，隐藏本根。托号诸名，覆谬众文。学者得之，韫柜终身。子继父业，孙踵祖先。传世迷惑，竟无见闻。遂使宦者不仕，农夫失耘，贾人弃货，志士家贫，吾甚伤之，定录兹文。

但是他自己又说，在他的著述中，并不照次序的说明此事，都靠读者自己的审思明辨，才能领悟到其中的程序和究竟，如说：

字约易思，事省不烦，披列其条，核实可观，分量有数，因而相循，故为乱辞，孔窍其门，智者审思，用意参焉。

于是，他又指出炼修的初基方法，如说：

内以养己，安静无虚。原本隐明，内照形躯。闭塞其兑，筑固灵株。三光陆沉，温养子珠。视之不见，近而易求。黄中渐通理，润泽达肌肤。初正则终修，干立未可持。一者以掩蔽，世人莫知之。

勤而行之，夙夜不休。伏食三载，轻举远游。跨火不焦，入水不濡。能存能忘，长乐无忧。道成德就，潜伏俟时。太乙乃召，移居中洲。功满上升，膺录受符。

总之，魏伯阳所著的《参同契》，从身心修养的实验科学精义，而说出心性的形而上道，与形而下质变的精神魂魄等问题，是综合道家科学的学术，与儒家哲学的思想，融化会聚在丹道的炉鼎之中，誉为千古丹经道书的鼻祖，实非为过，朱云阳说他是以“天地为炉鼎，身心为药物”，那是一点不错的，不过，他是注重于人元丹的修炼，是发挥人生性命功能的最高至理。

（二）方士医学与易象数合流的炼气养生术的丹道

两汉在文化史上，除了有名的儒家经学家的训诂注疏以外，在科学方面，西汉最大的成就，便是天文与历象的发展，例如才情洋溢、多艺多能的司马迁，也曾参加过修改历象的工作，自己引以为完成先人的遗志为荣。后来的扬雄，想以《易经》象数的理论，范围天文历象的法则，自己别创新说，作了一部非常抽象的天文理论的《太玄经》，想用它来概纳形上形下等问题，不管他的学问有无根据，有无科学发现上的价值，一个以文辞名家的儒家学者，对于科学而哲学的理论有兴趣，如果生在现代重视科学与哲学的国家，应该备加奖励了。到了东汉，由于两汉易学象数派理论科学的演变，便使易学的象数，更加走入抽象化的理论，例如：孟喜的卦气，京房的变通，荀爽的升降，郑玄的爻辰，虞翻的纳甲，费直以彖象系辞文言，解说上下经，因此影响而成荀氏的易学。至于乾坤消息卦的由来，开始于文王及周公的周代文化学术思想的传统，以《礼记·月令篇》为证明资料的主干，经过郑玄采用道家思想注释《月令篇》，而加以充实其内容，便构成东汉象数学术思想的大系，因此而影响形成图谶等谶纬之学，不过，谶纬之学的兴盛，又有另外学术思想的原因，不必在本题内多加讨论。现在我们不厌其烦，而又简略地说明了两汉易学象数理论的内容，实际上，都是为了说明乾坤消息卦象的学说，它所包含丹道家的卦气升降论，爻辰变通论，与纳甲的原理；它如何地影响东汉以后医学上气脉的学理，与养生家们服气炼精的修炼术，当然，这一套学问所包括牵涉的内容太多太广，我们无法一一加以专论，现在只是有限度的，介绍一些有关丹道服气修炼等少数几个理论的原则，使大家可以知其大要而已。

汉代的易学象数学家，从中国上古天文学的观念中，承接传统的思想，认为这个天地宇宙间日月的运行，以及天地日月与地球万物和人类本身的关系，实在只是一个大生命的活动，而且是有一常规可循的活动。尤其采用太阴月亮的盈亏消息，以及地球物理气象的变化，作为天地生命大气机的标准，以建立它基本理论的说明；天地宇宙是万物大生命的根源，日月与地球，便是这个大生命中分化的小生命，人与万物，更是天地间分化的小小生命而已。但是无论大小生命，他的根源是同体，生命活动的法则，也是同一规律的，所以大小生命的原动力，都是气机变化的作用。但是这个无形无状的气，虽然是看不见，摸不到，它在天地日月运行的法则上，和人身生命的延续上，是有迹象可得而知，而且可以求出它的规则的；他们以地球物理的气象，一年分四季，十二个月，三百六十天的规律，配合太阳的行度一年$365\frac{1}{4}$做准则，中间取用月亮的盈亏做标准，认为天地日月的运行，与地理、物理、人生生命的活动，都是受到一个共同原力而有法则的支配；这个原力，便叫它为气（当然不能把它当空气的气来讲），于是便创立一种学说，认为太阴的月亮，自身本来没有光明，因为受到太阳的气机所感而发光，所以就发生一月当中，阴阳气机的交感，而在时间与空间的方位上，月有阴晴圆缺现象等的盈亏消息。所以又在天文法则以外，创立计算阴阳二气的交感，而形成地球气象，与物理人事变化的作用的规律化，构成天干、地支配合成甲子的学说。五天为一候，三候为一气，六候为一节，所以一年十二个月，便分成二十四个气节。再用归纳的方法，把这种气机节候的作用，统摄在十二个月当中，便构成乾坤消息的十二辟卦的现象。于是十天干、十二地支、二十八宿、十二律吕、五行、八卦等等，重重归纳，层层圈入，而形成道家一套易学的象数，与天文、地理、物理、人事关系的学问。后来发展成理论医理学上提出九九八十一个问题，有关于人身气脉的《难经》学说，配合黄帝《内经》荣（血）卫（气）的理论，认

为人身十二经脉，与十五络、三焦、八脉的气血流行，与天地日月气机的运行，是属于同一的规则与原理的。

时代再向后来，修炼丹道神仙家们，根据以上所说的学理，与乾坤消息卦气升降的理论，认为人生生命的气机，自父母受胎的时间开始算起；男的以八位数为准，女的以七位数为准，还是先天的禀赋，属于乾卦为代表的范围。比较明显可征的，例如女子，在十四岁以前，月经（内经称为天癸）尚未发现，便是六爻完备乾䷀卦的生命，算是一个完璞未破的童身。到了十四岁前后，有了月经开始，变成天风姤䷫卦了，一直到三七二十一岁，便是乾卦的初爻已破。由此到七七四十九岁前后，也就是月经断绝的时期（现在医学所谓女人的更年期），便是先天生命的卦气将尽，也等于说，由先天禀赋带来的生命能，到此快要用完了，所剩下来的余年，自七八五十六岁前后的阶段，都是后天生命的余气而已。再下去，便由阳的乾卦，变为纯阴的坤卦，转入另一生命的阴境界了。如果在男人来说，以八位数计算，便是十六岁前后，算是童身，保有原来先天乾卦的卦气，逐渐演变到八七五十六岁前后（等于现代医学所谓男人的更年期），就是先天卦气的生命将尽的阶段，到了八八六十四岁以后，剩余的生命，便是后天余气的作用，也就是说，由纯阳的乾卦变为纯阴的坤卦，转入另一生命的阴境界了。因此产生丹道修炼“长生不死”，修命的理论，认为第一等的根基，无论男女，凡是童身入道，是为上品。其次，应在卦气未尽的阶段，回头修道，还有希望。如果等到卦气已尽，再来修命，不是绝对没有希望，便有事倍而功半的困难了。这种理论，是否具有百分之百的可靠，姑且不加评语，但是推而比于现代医学的理论与经验，除了不够精详而有新颖的证明以外，并没有什么完全不对的地方。可是大家要知道，这是公元以前，我们中国文化中的道家对于生理医学所发表的理论，现在纵使有超过他们的观念与证明，而在科

学的医学史上来说，他是早在两千年以前的发明啊！后世一般修道的人，都在年龄老大，万事灰心之余，才想追求长生不死之术，如果这样真能成仙，那么，天下最便宜的事，都被聪明人占完了，恐怕没有可能！

再由这种天地的气机，与人生气脉关系的理论，缩小其范围，说明它的规则，他们便认为人的气机，在一呼一吸之间，脉自运行六寸（一呼，脉行三寸；一吸，脉行三寸）。一个人，在一天一夜之间，共计有一万三千五百次呼吸，叫做一息，气脉运行经过五十度而周遍一身，用汉代的时计标准来说，也正是铜壶滴漏，经过了一百刻的时间。但是这种所谓的脉，是包括荣、卫来讲，所谓“荣卫行阳二十五度，行阴二十五度”，如果勉强借用现代医学观念来讲，可以说，这个生命的气机，流行阳性的中枢神经系统25度，又流行阴性自律神经系统也25度（当然，我并不是学医的人，只是随便借用一下名词来做说明而已，千万不可以此为准）。再加详细的分析，便把心、肝、肺、脾、胃、肾、胆、大肠、小肠、膀胱、三焦、胞络等十二经脉，配合气机往来呼吸的次数，各作数目分类的说明，然后加上子丑寅卯等十二地支，和二十四气节来归纳，便使这个养生、医药、生理的学说，走入神秘玄妙的圈子里去了，其实，也不是道家或古人故作神秘，只是那个时代的学识，习惯性喜欢用这些代号，做为分析以后，而并入归纳记忆的符号而已。总之，东汉以后，直到唐、宋之间，在正统丹道派魏伯阳的修养心性以锻炼精神的方法以外，最为普遍而有力量的，还有炼气、服气术等养气的理论与方法，做为神仙丹诀的主流。这种类似实验派理论的渊源，应该是远绍庄子的“天地一指，万物一马”、“野马也，尘埃也，万物之以息相吹也”、“真人之息以踵，众人之息以喉”等学说的蜕变，由此引申演绎而来。

到了宋、元以后，修炼内丹的神仙道法，接受佛家禅宗明心见性的妙理，同时又受到南北印度传入密宗修法的互相影响，便在方法和理论上，产生两个极其重要的关键：①主张性命双修，是丹道的定则，为成仙的极果。②特别注重“炼精化气，炼气化神，炼神还虚”的三个步骤，是修炼丹法不二的程序。因此，宋、元以后，所有丹经的著作，无论为正统的道家思想，或为旁门左道的小术，在理论基础上，都是依循这个原则，抄袭《参同契》，或《悟真篇》的名言，牵强附会，用作引证的根据，所以明、清以后的丹道观念，便有“修命不修性，此是修行第一病。只修祖性不修丹，万劫阴灵难入圣”的传说。而且最妙的，便是丹道所有的传统，一律都奉唐末的神仙吕纯阳为祖师，犹如佛家的思想学术，自唐以后，大多都入于禅宗之林，这实为中国文化学术思想史上，唐代文化发展的奇迹。明、清以后的丹道学术，虽分为四派，如：南宗主双修阴阳，北宗主单修清静，西派主单修，东派主双修等四大宗，但他的宗旨，仍不离于性命双修的理论基础，有时又援引宋儒理学，或《大学》、《中庸》的思想，讲究“尽人之性，尽物之性”、“穷理尽性以至于命”等理论，以及变化性情，做为丹道龙虎、铅汞等的妙论。总之，神仙丹道的学术思想，从周、秦以来的养神，一变为汉、魏以后的炼气，再变为宋、元以后的炼精，已经与原始质朴的道术，大异旨趣。虽然宗奉黄老，而与老子的清静虚无之说，更是大相径庭，何况后来的丹道家，掺入房中采补等邪术，加上种种装妖捏怪的花样，一一都自尊为无上的丹法，各自号称得到正统丹道的秘传；或说自己的师承，都是已经活到几百年以上的人，可以达到“却病延年，长生不老”的妙术，尽在此矣，只要读过抱朴子所列魏、晋以来方术之士们所说的谬论，便可哑然失笑了，了知千古妄语，皆同出一辙。

明、清以后的丹道修炼的方法，距离汉、唐、宋、元以来的正统丹法愈远，所走的道路也愈仄，一般所说的丹道，大多都以伍冲虚、柳华阳一系的伍柳派丹道为主；伍冲虚著有《金仙证论》，柳华阳著有《慧命经》等书，他们参合儒、佛、道三家论证形而上妙道的学说和思想，极力证明他们的丹法为道家正宗的嫡传，但是错解佛学，臆造佛言之处，反而使人望而却步，实为虚诳可笑之至。这一派的丹道，纯粹主张“炼精化气”为初步入手的根基，尤其注意性生理与性行为的功能，为修炼的妙法，认为男女性生殖机能的冲动，而不含有性欲的成分，才是活子时的药生现象，正好从此下手修炼，或用眼神回光返照，或用调理呼吸，紧撮会阴（海底），导引阳精循督派（中枢脊髓神经）而返还于上丹田的泥洹宫（间脑部分），所谓“还精补脑，长生不老”的作用，到此便发生效用，这也就是丹头一点的先天之炁；到了上丹田以后，化为华池神水（口腔与淋巴腺内分泌等的津液），循十二重楼（喉管部分）降至下丹田（脐下），便叫做打通任脉，如此任督二脉的循环运转，牵强配合易学象数的甲子等天干、地支的说法，便叫做运转一次小周天（也叫做转河车）的方法。然后如何由小周天转为大周天，配合青龙、白虎、铅、汞、阴、阳等等注释，玄之又玄，神之又神，遂使向往长生不老而欲作神仙者，无不奉为无上的道术丹法，勤修不辍，最后，以炼到马阴藏相（男性生殖器官收缩，女性乳房返还童身）为证验；从此再进一步，达到炼气化神的工夫，做到阳神出窍，神游身外而通灵的地步，才是炼成金仙的效果，种种说法，流传影响极大。一般修炼武术南宗（内家），北派（外家）的拳术名家，与专炼气功，或讲究静坐养生的人们，以及武侠小说家的笔下，所谓打通任督二脉，“走火入魔”等等的观念与术语，都从这一派丹法的理论名辞而来，贻害不浅。

其实，这一派丹法“炼精化气”的理论与方法，姑且不管他是否为正统，如果用得其正，用得其法，实在也有两种好处：①它可解决任何宗教，和任何宗派出家专修的独身主义者，对于性心理的烦恼问题，同时，也是真正要修炼到守住不犯淫戒的极好帮助，对于二十世纪末期疯狂追求肉欲的诱惑，以及讲究健康长寿的心理卫生的实验，在理论与一些初步的方法上，未尝不是好事。②他们也极力提倡以积善为修道做神仙的基础，如果只有道法，没有极大至多累积的善行，要想修到神仙的果位，那是绝对没有希望的，这对于社会教育与宗教教育的意义，最具有决定性的至理名言。总之，我们归纳他这两种好处以外，认为他是健康养生的一种良好的修养术，那是不可厚非的；但是，仍须注意，便是我们刚才说过的，要用之得法，还要深通道家对于医理学的理论才对，否则，它的弊端也是非常可怕的，故从相反方面，归纳它的害处，约有四种：

①因为学习修炼的人，既不通道家医理学，有关于精、气、神的真正原理，又不了解普通医学（中医）十二经脉，与道家奇经八脉（任、督、冲“中”、带、阴跻、阳跻、阴维、阳维）的学理。更重要的，若是不了解佛、道两家关于心性之学，与性命之学的真正理论，只为了要求却病延年，长生不老的目的，就拼命地吸气提神，做收缩炼精的工夫；行之有素的，从表面看来，便有筋骨坚强，童颜鹤发，或红光满面的感觉，于是，由别人看来和自己的自信，至少都有半仙之分，其实，修到后来，十分之八九，都是脑充血而亡，或者弄得半身麻痹，通俗所谓“走火入魔”的走火，便是这种现象，求荣反辱，求寿反而不得安享天年，何苦来哉！

②一个人无论要学仙，或学佛，研究道术或佛学，首先要有一个认识，他们的学养与方法，都富于高深的学理，他们的修养效验，都

是从这种极深厚的学理而建立他方法的基础，而且因人而施，对症下药，只有活用的指导，并无呆板的妙术。尤其是道家，他与天文、地理、物理、化学、心性修养、伦理道德等自然科学与人文科学结合，走入哲学形而上的最高境界。如果对于道理没有通达，凭一点旁门小术，或练呼吸，或守窍（守眉心、丹田、中宫、海底等等），认为就是无上秘诀，那是非常可笑的事。事实上，这些方法，都是为了集中注意力，注意生理机能的一部分，使它发生本能的活力，只是一种精神的自我治疗，与自然物理作用的原理，刺激生理本能活动的方法而已，并非神仙丹诀，尽在其中矣。况且修炼的人，既未达到老子的清心寡欲，至于清静无为的境界，以世间有所得的功利思想，要求成为长生不死之神仙的欲望，正如汲黯对汉武帝所说的话：“内多欲而外施仁义”，同是心理不健全的毛病。因此，在修炼这种丹法的过程中，或因生理的变化，而引起心理的错觉与幻觉，或因心理的幻觉而引起生理的变态，至于神经失常，精神分裂，通俗所谓的入魔情形，便由此原因而来，其实，魔从心造，妖由人兴，都是庸人自扰的事；清代诗人舒位，有感于吕纯阳的诗说：“由来富贵原如梦，未有神仙不读书。”正可引用为这个道理的注释。

③因为伍柳派的丹法，极力注重炼精的作用，而且是专以生殖器官的精虫为丹药的主要成分，于是便有捏穴撮精，类似手淫行为，或交而不泻等房术，入于此道之中。讲究男女双修，行容成素女之术的，也谓之炼精化气，种种名目，各立门户，都以伍柳派为依归，为求却病延年，长生不老而成病，炼精气而发狂的，所在都有。

④黄老之道，以谦抑自处与淑世为主旨，以清静虚无，无求无欲为道德。魏伯阳以下的丹法，以“洗心退藏于密”为至理，以持盈保泰，葆光养真为妙用。但是明、清以及现在以修炼伍柳派丹道入手

者，大体都走入骄狂、狭仄、神秘、愚昧无知的范围，充分暴露中国文化反面的丑陋面目，实在非常可叹。

这一派流行的丹法，首先的歧途，便是妄认精虫血液的作用，错以为是道家所说精神的精，这是最基本的错误。一般人由静坐入手，固然多多少少都有些生理的反应，觉得身上气脉的流通，与部分肌肉的跳动，便当作是丹法的效验，认为自己已经打通任督，或奇经八脉的效果，事实上，这些都是在静态的心理状况中，所应有发生生理反应的现象，一点没有什么稀奇，只是证明静态修养的初步效力而已。其实，督脉，是脊髓神经、中枢神经系统的作用，任脉，是自律神经系统的作用，精，是肾脏腺与性器官部分的内分泌作用，华池神水，是脑下垂体和淋巴腺部分，内分泌作用，如果稍有现代生理医学的常识，具备心理、哲学的修养，融会了许多科学的理论与实验，便可知道这是很平常的一种健康养生方法，而且都是由于精神与心理融合的作用，并非是什么正统丹道神仙的秘密。固然在现代的医学上，也有些学派，正在研究性荷尔蒙、血清与返老还童的关系，但是，那还是医学科学上试验中的理想，等于种脑下垂体，种胞衣，注射各种荷尔蒙一样，还是停留在两千多年前，“方士”们追求生命长存的思想范围，只是所用的理论名辞，与所有药物和方法，大有不同而已，由此可见，人类的智慧，永远还很年轻，这是人类文化史上另一个重大的问题。

总之，道家所提出的精、气、神，以科学的观点，从人类生命的身心来讲，是属于形态机能的眼、耳、心的精神作用；神的表现与应用，便是目光视力的功能；气的表现与应用，便是耳的听觉的功能；精的表现与应用，便是心的运思与身的本能活力，如果从天人一体的物理功能来讲，神、气、精三种，便是光、热、力的作用。从哲学的

理念来讲，道家所谓的神，便是相近于佛家所谓的性，道家所谓的精，便是相近于佛家所谓的心，所以唐代翻译佛经《楞严经》，便有“心精圆明”等词句；至于精液的精，乃是心理欲望的刺激，引发性腺内分泌与心脏血液循环的作用而已，正如道家广成子所言：“情动乎中，必摇其精”，也便是这个道理。道家所谓的气，便是相近于佛家所谓的息（呼吸），是属于后天生命形身的作用而已，借用物理世界的现象做譬喻，神，比如太阳的光能，它给予世界万有生命的能量，气，比如太阳光能辐射到地球所发出的蒸气，精，比如太阳赋予万物光能，而产生化合作用物质的成果。但是要注意，这种说法，因为无法可以详细说明精、气、神的情形，所以我把它借用来做譬喻，譬喻的本身，只限于类比而已，并非就是原物的原样。在周、秦时代道家的修炼，是从养神入手，即已概括了精、气的作用。秦、汉以后道家的方法，注重养气，虽然与养神论者，略有变动，但已从形而上的作用，走入形而下的境界。宋、元以后的炼精，更等而下之，完全堕入后天形质观念的术中了。关于形与神的道理，牵涉太广，也是另一专题，暂时恕不多讲了。此外，附带地说明一下静坐，与密宗，以及瑜伽的关系；静坐，俗名叫做盘膝打坐，自汉、魏以后，从印度佛教传入修习禅定的方法，对于锻炼形态、收摄身心，使其走入静定境界的一种方便。这种盘膝静坐的方法，原始便是印度古老瑜伽术的一种姿态，并非佛法的究竟，也非就是道家修炼神仙内丹道法的究竟，只是可以通用于一切修养身心性命的姿态与方法而已，在道家而言，唐、宋以上的丹经，很少讨论到静坐的关系。但是，静坐是一种助道的法门，是普通可用的一种良好的修养术，那是毫无疑问的。如果把静坐就与神仙修道或佛学禅宗的禅，混为一谈，那是错误的。至于宋、元以后，佛教由西藏传来的密宗，也和道家一样，注重气脉的修炼，与达到乐、明、无念的证验工夫，本来也是佛家讲究修养的一种最好方法，由形而下求证形而上的实际工夫，但到了明、清以后，也

和道家的丹法一样，大体已经走入注重形质功效的范围，只注重气脉的修炼，比起原始的妙密，便是由升华而变为下堕的趋势。瑜伽术的最高成就的价值，仅等于道家导引养生派的内功修炼，更不是至高无上的法门，因为一般研究丹道的人，往往把静坐，密宗，瑜伽术几种世界上类同的修养术，混杂交错而不明其究竟，在此顺便略一提及，以供研究者的注意。无论学仙学佛，讲到养生全真之道，都以清心寡欲入手，而至于寂灭无为为究竟，正如道教的《清静经》所说："人能常清静，天地悉皆归。"可是现实世界中的人生，正如孔子所说："饮食男女，人之大欲存焉。"告子也说："食色性也。"人们对于色欲与饮食的追求，与贪图富贵功名的享受并重，要想作到"离情弃欲，所以绝累"，在一般的人，是不可能的事。我记得在一本笔记上看到一则故事说：明代一位巨公，听到一位修道的人，已有九十多岁，望之只像四十岁的中年人，便请他来，问修长生不老的道术。这个道人说："我一生不近女色。"这位巨公听了，便说："那有什么意思，我不要学了。"这个故事，便是代表了一般人的心理，所以古今多少名士，作了许多反游仙的诗，如"姮娥应悔偷灵药，碧海青天夜夜心！"以及"妾夫真薄命，不幸做神仙"，都是普通心理的反应，这与"辜负香衾事早朝"，同样都是注重男女饮食，便是人生真谛的思想，如出一辙。但是，相反地说，仙佛之道，的确也非易事，丹道家对于修炼神仙方术的人选，非常注重生理上的先天禀赋，所谓："此身无有神仙骨，纵遇真仙莫浪求。"唐代名臣李泌，生有自来，骨节珊然，但懒残禅师只许他有十年太平宰相的骨相。麻衣道者谓钱若水："子无仙骨，但可贵为公卿耳！"杜甫诗："自是君身有仙骨，世人哪得知其故。"这正如佛家所说："学佛乃大丈夫事，非帝王将相之所能为。"是同样的隽语。总之，静坐，是对身心有益的修养方法，如果认为静坐便是学道，那须另当别论了。

七、道家与道教宗祖人物思想的略论

道教的学术思想，完全渊源于道家的内容蜕变而来，已如上述。所谓道家的思想，这个名称的观念和内容，是根据秦、汉以后的分类，如在周、秦之际，不但儒、道本不分家，就是诸子百家的学术思想，也都脱胎于道，不过，这个道的观念，却非秦、汉分家以后的道家之道。但无论道家或道教，根据大家熟悉的习惯，当然都离不开以老子、庄子的学说思想为宗主，其实，我们把自己遥远地退追千载以上，深切体会春秋战国时代的历史背景，与地理环境的关系，对于道家宗主的老子思想，与儒家宗奉的圣人孔子的思想，除了文辞、语言等表达方式，与主张淑世救世的方法有异同以外，实在没有多大的冲突之处。后人把他们的思想观念和人格，塑造得太过对立，形成门户之见，犹如水火的不能相容，那都是儒家与道家之徒自己制造的是非，与原本两家的思想无关。我们现在要讲的目的，偏重在秦、汉以后道家与道教的本身思想，所以对于这个专门的问题，不必多做说明，只是随手举几个例子一谈，做为讲述道家与道教思想的开端。

1. 儒道不分家的“天”字的含义

我们在孔子删订和所著述的五经学术思想里，都知道孔子哲学思想的根据，是从中国上古传统文化的天道观念而来，不过，古人著作，限于时代思想的习惯，条理的分类，定义的规定，并不严格，例如对于天字，大约归纳起来，便有五类观念，都混在天的一字的名辞

之中：（1）天字是指有形象可见的天体。（2）天字是指形而上的天，纯粹为抽象的理念。（3）天字是指类同宗教性神格的天，具有神人意志相通的作用。（4）天字是最高精神结晶的符号。（5）天字是心理升华的表示。所以读秦、汉以上的书，每逢此字，必须要贯穿上下文，甚之，要全盘了解全篇，才能沟通它用在何处，究竟是代表了什么意义？《尔雅》与《说文》等书的注释字义，是具有权威价值的参考，但是在时代思想的意义来讲，也有未必足以尽信之处，例如许慎著《说文》，明六书，已是汉代人的思想，虽说近于古代，较为可信，但也有未必尽然之处，亦须值得研究的。

2. 儒道不分家的“道”字的含义

关于道字，也有相同于天字的复杂，大概归纳周、秦之际，学术思想中所用的道字，约有五类观念，也都混在道字之内：（1）形而上的本体观念，简称为道。（2）一切有规律而不可变易的法则，也统称为道。（3）人事社会，共同遵守的伦理规范，也称为道。（4）神秘不可知，奥妙不测，凡是不可思议的事，便称为道。（5）共通行走的径路叫道。于是儒、道等学，诸子百家之言，也便各自号称为道，例如阴阳家、名家、法家、兵家等等，统统都有提到我这种所说的便是道。这些各家之言，除了在某些地方，特别讨论到形而上道以外，大多数都归于我们所举的第二类规范之道的道字范围，不可与形而上道混一而看，即如五经中的道字。有些地方，在同一观念中，便作两个不同观念的用法，或为名词，或为动词，而且在名词当中，或属于第一类，或属于第五类，变化不同。这都因为古代名词简单，词汇不够用，而且在普通的观念中，大约都很习惯而了解，只是后世的人读来，便有混淆不清的感觉了，例如《老子》一书，他所用的道字，就

不可视同一例来读，所以千载以下，注释老子，各自成一家之言者，对于道字的解释和了解不同，也正如我们现在对于事物的观察，因立场不同，观点各别，就都别出心裁，自成别见了。

（一）老子

1. 老子思想的天道无为与自然的观念

老子学说思想中的道与天，也正因为观念的混淆不清，使千载以下，百般摸索，莫衷一是，例如人尽皆知老子的名言：“道可道，非常道。名可名，非常名。”以及“人法地，地法天，天法道，道法自然。”如果我们不一定信赖后来的注释，甚之，认为都是各人借题发挥的理论，那么，只要烂熟读透原文，以经注经，以本书本文的思想而了解本文本书，就可了然明白，觉得非常亲切。老子要人效法天，天是怎样值得效法呢？他在原文中，很明白地告诉你，天于“万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居”、“天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生”等名言，这就是说，天地生长作育万物与人，它没有自私的目的，也没有对立条件的要求，更没有利害、是非等功利的作用，它只有施舍和给予，没有要求收回什么，万物从它而生、而灭，都是自然的现象。它不辞劳苦而长远的生作万物，可是它不居功，不自恃，不占为己有，所以人能效法天地大公无私仁慈的精神，才是道德的标准，也便是形而上道的境界，与形而下宇宙世界的自然法则。于是有的便认为自然才是道与天的根本，有的把老子这个自然的名称，拿它当作印度哲学中的自然，或后世科学上物理世界的自然，愈说愈乱，不知何所适从！我们要知道，距离老子两千余年之后，翻译西洋传入的哲学与科学的自然名称，都是借用中文老子

的自然一辞而定，并非我们先有了哲学与科学的自然名辞，老子才来借用它的，在老子以前不见自然的名辞，在老子以后，自然的名称，被人多方套用，大多不是老子的本义。如果我们了解在老子时代中，中文单字造句的文法，那么，对于老子所说的“天法道，道法自然”的道理，就很简单而明白了，他的话，由做人的效法标准说起，层层转进，而推到形而上道。他说天又效法什么呢？没有什么，那是天道自然的法则而已，什么是自然的法则呢？自，便是天道自己的本身。然，便是天道自己本身本来当然的如此而已，更没有别的理由可说。合起来讲，自然，便是天道本身自己当然的法则是如此的。时代愈向下降，由上古用单字做为文辞语言的原始面目，逐渐演变成为名句文章，于是，大家容易忘了本来的规范，把自然定作一个名词，就自然而然，弄不清它的所以然，便变成想之当然的道理了。等于老子与孔子，他们把道与德的观念，是分开来讲，可是后来一提到老子，便把道德二字合而为一，作为一个名词来解释它了。老子有名的“无为”学说，便是根据他自己天道自然的至理，用“无为”一词来说明天道的境界和功能，“无为”与“无不为”的观念，也便是他自己解释“无为”的道理，并非是不作的意思；“无为”并非是不为，后人一提到“无为”，便把它纳入不为的观念，那真冤枉了老子。他说“无为”是天道道体的境界。“无不为”是道体虽然“无为”但即具有生生不已的功能和作用。所以便有“有无相生”、“动则愈出”等对于道体功用的说法了。他提出天道的“无为”而“无不为”，也是说明人应效法天地，行其所当行，止其所当止，做到真能无私而大公的标准，才是天理的固然。所以他说“功成，名遂，身退，天之道”的胸襟和气度，便是根据这个原则而来，我们试把他与文王、周公、孔子的学说思想，稍作一比较，以我的愚蠢与浅薄来说，只觉得他们同是上古传统文化的一贯思想，实在找不出什么大不同的地方，例如《周易》思想的“天行健，君子以自强不息”，以及孔子的“为政以德，

譬如北辰，居其所，而众星共之”，“毋意，毋必，毋固，毋我”，等等，简直如出一辙。

2. 老子对于仁义与圣人的观念

那么，老子为什么讽刺仁义，讥笑圣人呢？那是他对当时春秋时代的社会病态，矫枉过正的说辞，并非为针对孔子所说的仁义与圣人而言，后儒拿他这种说法入之以罪，未免有欠公允。当春秋时代，正在老子与孔子的时期，世风败坏，王政不纲，诸侯兼攻掠地，据权夸势，互争雄长的霸业思想已经勃兴，功利观念普遍流行，但是那些争王称霸的作为，也都是以行仁由义为号召，以圣人之道相宣传，试读春秋战国时代诸子百家的著述，动称圣人，随口仁义的理论，也屡见不鲜。那些专以学术思想来追求功名富贵的知识分子，也都是以圣人之道辅助明主相期许，于是弄得圣人遍地，仁义变为权谋的话柄，因此老子就不得不严加驳斥，形同谩骂了，所以他说“圣人不死，大盗不止”、“绝圣弃智，民利百倍，绝仁弃义，民复孝慈，绝巧弃利，盗贼无有”等理论，随口而出。但是他又举出真正圣人的道理，是应当效法天地自然的覆育万物，毫无目的与条件，如果认为天地是预先具备有一仁心，像当时有些学者的那些理论，便是不对的；他说天地生万物，不分是非，都照生不误，他对万物与刍狗，都是平等，不分轩轾的，真正的圣人，救世淑人，也是犹同天地之心一样，平等无私，更无目的与条件，行其义所当为而已，所以他便说：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”后世把他所说的这些话，解释为对圣人和天地的讽刺，那只有起老子于千古之上，或向八卦炉中去问太上老君去对质一番，才能确定。因为他认为天地自然，是无心之心而常用的，所以他认为真正圣人的用心，也是“无

为”而“无不为”的，如说：“圣人无常心，以百姓之心为心，善者，吾善之，不善者，吾亦善之，德善。信者吾信之，不信者，吾亦信之，德信。圣人在天下，歙歙为天下浑其心。百姓皆注其耳目，圣人皆孩之。”这岂不是他的自注自解吗？因此“功成、名遂、身退，天之道”的意思，并非是教人非退让不可，那等于他所说：“夫物芸芸，各归其根”，是同一理念的。比如《易经》的乾卦文言说：“大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”，岂不是与老子同一典型的思想，只是表达方式的不同吗？易学所说的大人，也等于老子所谓的真圣人。“与天地合其德”，正同老子所谓天地“生而不有，为而不恃，功成而不居”，不是一样吗？与日月合其明，不是与老子的“天地不仁，以万物为刍狗”相通吗？日月照临天地，不分净秽，都一样慈祥地照着，上至清静的高峰，下而龌龊的溷厕，只要你不自私的隐蔽，它都一律照见不误，万物与刍狗，都在它的慈光普照之中，不分高下。其余“与四时合其序，与鬼神合其吉凶”，义可比类而通，不必多说了。老子如果真骂仁义与圣人，他又何必多余的在仁义以外，提出一个道和德呢？这岂不是换汤不换药，新瓶装旧酒的手法吗？如果了解他全盘的意思，他对于真正仁义道德的要求，可谓态度更加严肃呢！

3. 有关老子政治思想的误解

为了讲道家与道教的思想，难免不先牵涉出老子的学说，虽在前面尽量节要地讲过老子天与道及自然等观念，还是觉得太过噜嗦，因为老子只有五千言，我们讲得太多，正不合于他所说的俭，以及“多言数穷，不如守中”的道理。但是道家与道教，事实上，都上溯到他为宗主，所以不得不在他的环中打转。讲到老子治国的政治思想，首

先要向诸位同学提出一个问题，就是读周、秦以上的书，凡是提到国家，必须注意，有十分之八的地方，不是同于现代化所谓国家的国字观念，因为中国古代的国字，到了秦、汉以后，还有很多地方，仍然作为地方政治单位名称之用，尤其在春秋、战国时代，邦国和邦家，是通用的意义，历史上所谓的诸侯就国，便是要到分封的那个地方上任的意思，过去中国历史文化上国家思想的名辞，是以“天下”一词，作为现代的国家或世界的观念。老子书中，有关政治思想的哲学，已略如上述的天与道的道理。至于他的政治主张，他是推崇“小国寡民”地方自治的理想，所以他同时也有“治大国如烹小鲜”等政治方法的论调，因为他是主张天下的人们，要道德的自觉与自治，才有像烹小鲜味一样，慢慢地用文火清蒸，用以化民成俗。他的“鸡犬相闻，老死不相往来”的思想，等于儒者所称帝尧游于康衢，听到儿童的歌曲：“立我烝民，莫匪尔极。不识不知，顺帝之则。”以及击壤老人在路上的歌声：“日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食，帝力于我何有哉”的观念，是同样的意思。如果进而了解老子的思想，是春秋时代，南方文化思想的代表，对于南方的川泽山陵地理环境有了认识，那么，对他所说：“鸡犬相闻，老死不相往来”的地方政治理想，那就并不觉得稀奇古怪了。我们退回去几十年，当年住在大陆南方山陵上的乡下人，有一生没有到过城市，一世没有离开本居，不知今世何世的老百姓，实在很多，何必早在二三千年前的老子如此云云呢！即如现代科学文明的发达，工商业的发展，位列前茅，为时代先锋的美国几大都市的市民，住在匣子式，笼子式的公寓里，经常不通往来，隔壁邻居与对面芳邻，住的是什么人？或者对面的邻人死在屋里，根本统统都不知道，岂不是法治的自由社会常有的现象吗？那么，我们回顾老子所说“鸡犬相闻，老死不相往来”的社会，就觉得他只是代表一种天下太平的理想境界，反而更加可爱，并无不对之处了。除了这些，是老子对于地方自治，道德政治与自觉政治的

理想以外，他对于天下（后世国家的观念）政治的观念，是主张统一的德治，如说：“天得一以清，地得一以宁，侯王得一以为天下贞。”不是他很好的自注自释吗？我们只要了解这些要点以后，再来研究老子政治思想的被人误解，被人假借的冤枉，就会替他深深的抱屈了。

4. 老子被人陷害为阴谋权术的教唆者

千古以来，在读书的知识分子中，对于一个滑头滑脑，遇事不负责任，或模棱两可，善于运用托、推、拉；或工于心计，惯用权谋，以及阴险、圆滑等等的人或事，就很容易加以一个评语，这是黄、老。在道家或道教来讲，无论对黄、老、或老、庄，都有神圣崇高的景仰，可是在一般人的黄老观念中，这个神圣崇高的偶像，却变成卑鄙龌龊的骂人作用，因此连带道家和道教，也不齿于士林了。自从唐代开始，老子被人推尊，登上教主太上老君的宝座以后，到了宋代，更惨了，宋儒理学家们，尽管暗中吸收了老子的学术思想，以充实其内容，但一提到佛、道，就两面并斥，甚之，指为阴柔、权诈之术，老子一直被钉在十字架上，背着冤枉随时浮沉，这个道理何在？冤枉何来呢？因为老子说过：“将欲歙之，必固张之。将欲弱之，必固强之。将欲废之，必固举之。将欲取之，必固与之。是谓微明。”于是自老子以后的纵横家者流，阳言道义，阴奉老子所讲的这种原则，用于权诈捭阖，做为君道政治上谋略的运用；兵家者流，更是通用如此原则，而适用于战略与战术的实施，春秋、战国以后，王道衰竭，而霸术大行，《国语》与《战国策》所记载的钩距之术，与后世所谓《长短经》的理论，都是适用这种法则，所以一般人，便在无形中，综合纵横家、兵家等权诈的坏处，一概归于老子的罪名中。其实，老

子所说的这些话，是指出宇宙物理与人事必然法则的因果律，告诉人们“天道好还”，“反者，道之动，弱者，道之用”的原理，如果不从自然的道德去做，而只以权诈争夺为事的，最后终归失败。他所说：“将欲歙之，必固张之”的作用，是指物理世界的情形，告诉人们“柔弱胜刚强”的道德定律，譬如一花一木，如果快要凋谢的时候，就特别开得茂盛，但是那种茂盛的开张，便是衰落的前奏。“将欲弱之，必固强之”就是生物世界的定律，譬如一个人的生命，到了最强壮的阶段，便是“物壮则老，老则不道”的趋势。“将欲废之，必固举之”也是物理世界的必然定律，譬如力学的作用，当我们要把一个东西抛落到目的地以前，必定先要把它高高举起，远远地抛出去，这种高举远抛的状况，当然便是坠落的前奏。“将欲取之，必固与之”更是宇宙世界的常律，譬如天地给与万物的生命，当给你以生的时候，也就是收摄的开始，所以取予之间，在人们看来，是有得失成败的感觉，但在天地自然的道理看来，“方生方死，方死方生”，只是一种生命现象的过程作用而已。因此老子所说的“微明”，也就是老子要人在事物初动之时，明白它幽微的“机先”，要有“知微，知著”之明，而辨别它所以然的初因，便可了解它的后果，因此他说：“天之道，其犹张弓与？高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉有余。孰能以有余奉天下，唯有道者，是以圣人为而不恃，功成而不处，其不欲见贤。”所谓“不欲见贤”，便是不要世人以贤德的美名与成绩，归到他自己的身上。

可是，老子所说的这种天道自然的因果定律，一直被后世的人，断章取义地误解，用在权术的机变上去，在中国历史上，汉代有名的文、景之治的盛世，虽说是以老子的道家思想，做为政治的方针，但除了文帝的节俭，与省减肉刑等近于道德仁义的作风以外，仍然没有

真正采用道家清静无为的德化，而且，在骨子里，实在也是用的纵横家一类的权谋，为人误解，号称他为道家的学术思想而已。过去历史上所谓“内用黄老，外示儒术”的政治形态，也多是不外此例，不必多讲。总之，老子学术思想，被人误解所造成的冤诬，也就因为他对人事现象，观察得太透彻，作了一些深刻的言文，才会造成这种冤抑。好在他已经说过：“不欲见贤”，那么，在他本身来讲，也就无所谓了。其实，真正以老子作代表的道家思想，也正同儒家所宗的《礼记》上《礼运篇》中的大同思想，是以德化政治为目的，甚之，更有过于此者。所以后儒有人怀疑《礼运篇》的大同思想，是后来掺杂道家思想的著作。

5. 老子政治思想的重心

《老子》一书，自从被唐朝帝王们改称为道教的《道德经》以后，后世讲到《老子》，就会把道德观念联在一起，其实，在《老子》的本文，道与德，是各自分开，并不合一，道是其体，德是其用。至于原文的篇章次序，经秦灰楚火以后，又因古籍的竹简与皮书的零乱，早已无法确定应当如何才是。但是体用各有分别，那是非常明白的事，所以有关于老子政治思想的重心，应该了解他涉及德字的思想；他以道为内圣自养之学的中心哲学，以德为处世及为政外用的重心，而且古代德字的含义，同时具有得字的作用，等于包含现代语所谓效果与成果的道理，所以他讲德字，便有“上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德”的话，这等于是说上品的德行，即使做了功德的事，但在自己的心中，并不觉得是有德，如果是下品的德行，他作了功德，便把自己已做功德的观念，或得失的观念存在心中，这也就是他讲道字“无为”与“无不为”同义的注解。我们在前

面极其简略地申辩老子思想，被人误解为阴柔权诈之术的冤狱，应该要注意他这些重点，就不会再生误解了。阴柔权诈之术，势必喜用阴谋，例如汉初辅助汉高祖的陈平，便是喜用纵横捭阖的人物，所以他自己也说：“我多阴谋，是道家之所禁，吾世即废亦已矣，终不能复起，以吾多阴祸也。”司马迁写他的世家传记时，赞许他说：“陈丞相平，少时本好黄、老之术。方其割肉俎上之时，其意固已远矣。倾侧扰攘楚、魏之间，卒归高帝。常出奇计救纠纷之难，振国家之患。及吕后时，事多故矣，然平竟自脱，定宗庙，以荣名终，称贤相，岂不善始善终哉！非知谋，孰能当此者乎！”如果只看太史公赞语的一面，好像他也很赞成陈平一生用智谋的成功，但要注意他笔下的微言说：“少时本好黄、老之术”，及“方其割肉俎上之时，其意固已远矣”。这“本好”与“固已远矣”几个字，便是说明陈平虽然本来好学黄、老的学术，但后来一遇机会而做事的时候，因为学黄、老的修养不到家，他便变成喜用权谋，距离黄、老道德的本旨更远了。所以他在陈平的本传里，便引用他自己的话，说明这个道理。并且在最后，他又记载着陈平的孙子陈何代侯时，“坐略人妻弃市，国始除”，“其后，曾孙陈掌，以卫氏亲贵戚，愿得续封陈氏，然终不得”等话作结语。由此可见司马迁费尽心力，写出错用道家思想，作为权谋的弊害，而且运用权谋者，必须在事先有先见之明，但老子早已说过：“前识者，道之华，愚之始。是以大丈夫处其厚，不居其薄。处其实，不居其华。故去彼取此。”由此可见老子的道家思想，是如何地贬斥权谋，主张以长厚自处了，这与孔子的儒家思想，何尝又有不同呢！

老子的政治思想，不但贬斥权谋，而且更不是主张退化到如原始社会的政治。但所说的“小国寡民”，是他全部学术思想中，涉及当时诸侯建国分治，地方自治政治思想之一而已。他对于天下国家（中

国古人，常有用天下二字，以概全国的习惯）政治的主张，更是主张统一的。例如他说：“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。”当然，这里引用老子所谓的得一，并不足以说明老子的主张，必是统一的思想。他在这里所用的一，同时还包括了修养的成分，因此他又说：“故贵以贱为本，高以下为基，是以侯王自谓孤寡不穀，此非以贱为本耶？非乎？人之所恶，唯孤寡不穀，而侯王以自称。故致誉无誉，不欲琭琭如玉，珞珞如石。”由此而知他的德化一统的政治思想，都在原文所有的著述中，已经充分表现出来。至于老子“报怨以德”的主张，更是中国文化悠远博大的传统精神，第二次世界大战以后，我国当局对于日本的“以德报怨”的主张，便是道家善德的思想。孔子是主张“以直报怨”，所以他也自说：“匿怨而友其人，左丘明耻之，丘亦耻之”，多少还带有侠气的成分，这种地方，较之老子，好像便有炉火纯而未青的感觉，所以孔子的“宪章文武”，是理有固然。至于老子的思想，扶摇三代以上，远绍黄帝之先，用为君师之道，足可当之无愧。

6. 老子摄生养生的学术

中国文化哲学，自古传统的习惯，无论是讲超越形而上的虚无，或讲形而下世间人事物理的妙用，缩小而至于人生，必须归于修养身心性命的实用之间，扩而大之，便可见之于齐家、治国、平天下的应用，从来不“徒托空言”，而不见之于行事之间，但使思想辩聪，独立为学。尤其在身心修养方面，必然反求诸我，要与伦理道德的德行相宜，才可称之为学，这便是中国文化哲学与西方文化哲学最大不同的关键。所以站在西洋哲学的角度来看中国文化，认为中国文化，根

本就没有真正的哲学，只有偏于人生修养的一面，但可称为人生哲学而已。如果站在中国文化立场来讲，对于西方哲学的思想与内养工夫，并不必然要求行思一致，便会认为它是承虚接响，徒为妙密的妄想而已，固然合于逻辑，言之成理，足以启发睿思，倘使用之于人事世间，则有背道而驰，完全不合实用，所以必须甄择，善加融通方可。老子，当然是中国文化思想的大家，更是道家学术中心的代表，在周、秦之际，除了老子讲究身心性命的修养道术以外，有关“方士”们的资料，已经无法找到，所以老子讲摄生养生的方术，便是时代最早，而且较为具体的学说了。宋代真修正统丹道的张紫阳真人，在他著述的《悟真篇》中，便说：“《阴符》宝字逾三百，《道德》灵文满五千，今古上仙无限数，尽从此处达真诠”，“饶君聪慧过颜闵，不遇真师莫强猜，只为金丹无口诀，教君何处结灵胎。”这就是代表道家人物，对于老子《道德经》重视的价值，现在我们为了讲述的方便，简单归纳他的要点：

（1）入手立基虚极静笃的养静论：如说：“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。”这便是老子所提出养静论的原理与原则，他指出生命的源头，是以静态为根基的，所以要修养恢复到生命原始的静态，才是合于常道。至于养静的方法，并没有像后世道家提出打坐（静坐）、守窍等花样，他只是说了六个字的原则，“致虚极，守静笃”，致虚要虚灵到极点，守静要清宁到静极，便是摄生养神的妙方了。

（2）由静极进于绵绵若存的养神论：如说：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”这便是说明先由养静入手，而到达虚灵不昧，至于精神合一，与天地同其绵密长存

的境界，可以与天地同根往来，绵密恍惚而共其长久的妙用。他所谓的“谷神”，既不是如宗教性山谷中显赫的神灵，更不是后世道家指物传心，认为人身某一窍穴，或紧撮谷道，便是“谷神”的作用。所谓谷，是无法说明中，借用实物的形容辞；谷，便是深山幽谷，那种空洞深远寂静的状态，但幽深的空谷，因为气流静止，虽纤尘扬动，便有回流专声的作用，俨然如有神在，因此老子借它来形容虚灵寂静的神境，同时具有不昧的功能，谓之“谷神”。所谓“玄牝”，也不全是后世道家所指的丹田妙窍，“玄牝”是从《易经》学系的思想而来，玄，是与元通用，牝，是古代做雌性代号的通用辞。凡这个世界上动物的生命，都从阴性雌性的空洞根源中孕育而生，所以人要修到长存不死的成果，由养静、养神而到达“谷神”的境界，便是绵绵若存，虚灵不昧的“玄牝”之门，也是生命的根源，可与天地精神相往来了。

（3）辅助养静养神的养气论：如说：“天地之间，其犹橐龠乎！虚而不屈，动而愈出”，用以说明往来生死一气的作用。橐，是两头空空而可以装东西的袋子。龠，是古代的乐器，可以吹气通风的竹管。橐、龠，本来是两件事物，用来作为比方，后来也有解释它为通风吹火所用风箱口的传送片。这是说明呼吸往来与一气作用的现象，可以辅助养静养神，使精神合一的功用，所以他又说：“载营魄抱一，能无离乎！专气致柔，能如婴儿乎！涤除玄览，能无疵乎！”营、卫，是古代医学用于气血的代名词。魂、魄，也是古代道家用于精神的代名词。他所说的“载营魄抱一，能无离乎”！这便是说一个人，若能修养到精神魂魄结合为一，而不离散，心志与气机往来专一，到达柔弱如婴儿的状况，洗涤心智，而不留丝毫的垢疵，便可到达“天门开阖，能无雌乎”完全雄阳的境界，后世修炼神仙的丹道家，便称之为阳神。

（4）恍惚至精的道妙：由于养静、养神、养气的效果，最后便可以知道力与精神的真正作用，如说：“孔德之容，惟道是从。道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉？以此。”他所说的精神与道，是一切众生都可以征信得到的；众甫，便是众生的古义，后来到庄子，才改称为众生。恍惚，不是昏迷或糊涂，恍惚是形容心神灵明静照的境界。窈冥，不是暗昧，窈冥是形容深远清冥的境界。这都是说明养静、养神、养气的成果，合于道成德就，涵容万类真实的情况。一个人的修养，如果到达这种境界，对于精神的妙用，便可自有把握的见到它的信验了。

（5）摄生养生的成果：至于摄生养生的成果，他首先提出婴儿的情况来作榜样，如说：“含德之厚，比于赤子，毒虫不螫，猛兽不据，攫鸟不搏。骨柔筋弱而握固。未知牝牡之合而朘作，精之至也。终日号而不嗄，和之至也。知和曰常，知常曰明。益生曰祥。心使气曰强。物壮则老，谓之不道，不道早已。”这是用以说明修养成果的身心状况，永远犹如婴儿尚未成孩的境界，也就是后世道家所谓的“返老还童”的根据，所以他又说：“善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵，兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地。”这便是后世道家据为“长生不死”的根据。

综之，此外，老子所论为政的德行，立身的品性，与处世的态度，都是根据这种高度修养的境界而出发，不必多述，到此为止。孔子所谓的道与仁，曾子所谓的明德与止静等工夫，子思所谓的中庸与中和，虽然都从无为静养而出发，但是程度各有不同。可是这种高深的修养，得其好的成果，便有如老子所说神妙的境界，如果流弊偏

向，便会走到杨朱为己，趋向个人自私主义，所以后来论者，以墨子、杨朱，都出于道家的一脉，也是很有道理的事；杨朱为己，拔一毛而利天下不为也，便是老子俭、啬之教的偏向；墨翟摩顶放踵以利天下，便是老子仁慈之教精神的发挥。儒家重视师道，崇尚教化，也可谓等同老子“不敢为天下先”的作风。兵家阴谋奇计，源出于黄、老用柔、用弱的原理。纵横家的长短，钩距，捭阖，扰攘的作风，便是老子前知取与有无的余事。阴阳家与道家黄、老之术，本来便不分家。法家、名家的思想，都渊源于儒、道的支流，由于周代礼教文化的蜕变，进为刑名法治的学术，并非纯出道家。农家与黄、老的“道法自然”，本来就主旨相同，观念合一。至于“方士”们的思想，本来便以黄、老为宗主，更无话说。由此可知，我们要了解道家的学术，或黄、老，或专以老子为代表学术思想所涉及的内容，确是“综罗百代，广博精微”，不能只从狭义的道家观念去研究，那就会有得不偿失的遗憾了。

7. 道教《清静经》

渊源于道家老子思想，纯粹从道教立场，发挥《道德经》修养的妙义，而不同于丹道家的修炼方术，颇有相当价值的，要算道教的《清静经》为最好，但《清静经》的著作，虽然号称为太上所说，实为晚唐时代的作品，而且章制体裁，极力仿效佛教的《心经》，名辞术语，也多探纳佛学的名相。我们如果不谈考据，只论内容，放弃时间与门户观念，那么，《清静经》不但可以代表道家与道教的必读之书，如要了解晚唐以后中国文化的精神，与儒、释、道三教思想融会贯通的情形，也是必读之书。

如云：

老君曰：大道无形。生育天地。大道无情。运行日月。大道无名。长养万物。吾不知其名。强名曰道。夫道者。有清有浊。有动有静。天清地浊。天动地静。男清女浊，男动女静。降本流末。而生万物。清者浊之源。动者静之基。人能常清静。天地悉皆归。夫人神好清。而心扰之。人心好静。而欲牵之。若能常遣其欲而心自静。澄其心。而神自清。自然六欲不生。三毒消灭。所以不能者。为心未澄。欲未遣也。能遣之者。内观其心。心无其心。外观其形。形无其形。远观其物。物无其物。三者既悟。惟见于空。观空亦空。空无所空。所空既无。无无亦无。无无既无。湛然常寂。寂无所寂。欲岂能生。欲既不生。即是真静。真常应物。真常得住。常应常静。常清静矣。如此清静。渐入真道。既入真道。名为得道。虽名得道。实无所得。为化众生。名为得道。能悟之者。可传圣道。老君曰。上士无争。下士好争。上德不德。下德执德。执著之者。不名道德。众生所以不得真道者。为有妄心。既有妄心。即惊其神。既惊其神。即著万物。既著万物。即生贪求。既生贪求。即是烦恼。烦恼妄想。忧苦身心。便遭浊辱。流浪生死。常沉苦海。永失真道。真常之道。悟者自得。得悟道者。常清静矣。

便是《清静经》全篇的原文，共计三百九十二字，其中所谓的空、六欲、三毒、苦海等名词，都是佛家的术语，我们如果借用禅宗五祖的语意为它作评价，便可以说：“后世依此修行，亦可以入道矣。”

（二）庄子

关于中国文化思想的源流演变，它如何产生道家与道教的问题？如果以人物作中心，以时代作陪衬，在春秋时期，当然以老子、孔子为代表。而在前面已经讲过有关于老子思想的大略，也正是反映出孔子的一切，为了限于时间与本题范围，不必节外生枝，涉及孔子与儒家思想的论议。自老子、孔子以后，到了战国阶段，诸子学说，分门丛出，凡无关本题的需要，也都不牵涉在内，而与本题最有关系，如庄子的学术思想，便不得不稍加注意了。战国时期的学术思想，正如当时的政局一样，虽然天下宗周，实则诸侯各国，各自纷纷图强，互争霸主。当时的学术思想，也正像这种局面，尽管都由中国上古一个整体文化的来源，但各凭所得所见，互相标榜门户，各立异说。其中最为著名的，便为众所周知，道家的庄子、儒家的孟子、墨家的墨子等人的学说。我们已经讲过孔、孟是代表当时北方鲁国系统的文化思想，老、庄是代表南方楚国系统的文化思想，而与燕、齐、宋国的文化渊源，都有互相关系。尤其道家，在战国阶段，为北方道家学术思想的中坚，便是燕、齐之间的“方士”们，为南方道家学术思想的代表，据有史料文献可征的，当然要算庄子了。但是，后世虽把老、庄并称，做为道家思想宗主的总代表，事实上，庄子的学术，与老子的思想，已经大有不同了，孟子学术，不比孔子的精纯，已稍杂有霸气。庄子的学术，也不比老子的质朴，也杂有英气的成分，现在为了讲述庄子思想的大要，又须稍费一点时间，略作引论。

1. 《庄子》的寓言

庄子的著作，凡三十三篇，从首篇《逍遥游》开始到《应帝王》等七篇著作，通常都称它为内篇，其余都属于外篇和杂篇。一般研究《庄子》的，都认为比《老子》难读，因为它牵涉的知识范围较广，而且许多理论和譬喻，都是属于当时理论物理的学识，所以不只是纯粹的思想而已。此外，因为庄子善用寓言，现在一般人提到寓言，便会和《伊索寓言》联想在一起，或者认为寓言只是架空构造的幻想事实，用做譬喻而已，它的本身并无道理。其实，《庄子》的寓言，既不能作纯粹的譬喻来看，也不能作为虚构事实的幻想来读，近代西洋文化传入中国，我们翻译《伊索寓言》，这个寓言的名称，是借用《庄子》的名词，而且性质并不完全一样，并非是庄子借用寓言，才来杜撰故事。《庄子》寓言的寓字，是寄托的意思，换言之，庄子所指的寓言是把一个事实或道理，不直接地说出，只是间接地寄寓在另一个类同的故事里，要人透过这个故事的背景，再了解他所说的语意。如果把它下拉到唐、宋时代来讲，庄子语言文字的机锋，转语，实在是很高的禅境，例如第一篇的《逍遥游》，开始所用的寓言：北溟（北极）有一条很大的鲲鱼，忽然变为大鹏鸟，而飞到南溟（南极）去歇夏。第二个寓言，就说尧让天下给隐士许由，许由不受；因此引出肩吾问连叔，讨论那个称为楚国狂人接舆说的大话，他讲姑射山上的神人，“肌肤若冰雪，绰约若处子。不食五谷，吸风饮露。乘云气御飞龙，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵疠，而年谷熟”，藉以说明高人隐士们所要追求的人生最高境界，所以像许由他们，才有薄王业而不为的风格。第三个寓言，便借用与他同时代，以智辩出名的惠子，与庄子自己谈论的话，以说明人各有志，虽然见仁见智，各有不同，但各凭所志，以求达到适性逍遥为目的。他所提出的逍遥，我们借用佛学的名辞来说，等于就是解脱的意义；不过，佛学的解脱，是纯粹出世的思想，庄子的逍遥，是道家的思想，介乎出世入世之间的大自由、大自在的境界，犹如佛教教外别传的禅宗的宗旨。

2. 《庄子》的《逍遥游》与内七篇

第一个寓言鱼化鹏的故事，在一般常理说来，简直是满纸荒唐之言，但庄子却郑重其事地举出一本书，叫做《齐谐》的来作引证，表示确有其事似的，用以证明并非是他自己架空构想出来的，他说：“齐谐者，志怪者也。”这本书是专门记载怪异故事的书，应该犹如《山海经》一样的奇谈，可是，我们要注意，他所说这本书，又是“其民阔达多匿知”齐国人的著作，与燕、齐之间的方士思想，势必互有关系。这个寓言故事所代表的道理，历来对于它的讲解，大概归纳起来，有两种说法：（1）是普通的：认为寓言本身，便是虚构故事，不必去追究它，庄子本意，只是用它来说明一个人的学问、知识、见解、志气，各有大小远近不同的主观成见而已。（2）道家丹道派的：认为北溟的鱼，便是指下丹田（海底会阴）元气基地的气机，它化为大鹏，起飞到南溟，便是循督脉（脊髓神经）上行，到了泥洹宫（顶门），打通任督脉的境界。其实，庄子引用这个寓言故事的本身，是极力说明天地万物，都是一息变化的气化作用，讲述这个宇宙万物的物化道理；天地万物的互变，是道家学术科学而哲学的中心思想，因为天地万物的生命，相互生灭变化而存在，如梦样的依存，只是大家都醉生梦死而不觉醒，是最可悲可笑的事实，后来五代道家的谭峭，著了一本《化书》，列举许多可靠或不可靠的资料，便是引申说明这个道理，牵涉太多，恕不一一分析讨论。总之，庄子这个寓言故事的重心，首先提出：“野马也，尘埃也，生物之以息相吹也”三句话，便是极力说明气相与物化的功能，但要注意，当时古代所说的这个物字，决不是近代和现代物质或物理的观念，那个时候物字的意义，是很笼统地用它代表一种东西的意思，如果因为道家或老、庄思

想中，经常提到物字，便作为等同近代或现代“唯物”观念的物字来看，那就会犯了削足适履的毛病。

现在为了尽量简捷地讲，《庄子》的《逍遥游》，便是代表庄子道家思想，要求适性解脱的提纲，并且以此观念来看《庄子》内七篇，又是一套整体的学术思想；第一篇《逍遥游》，是讲人生最高、最究竟的境界。第二篇《齐物论》，是说明天地万物与人生在现象界中，本来就是不齐（不平等），如要得解脱逍遥的极果，必须先要齐物（平等）；现象界中的万物万象，又如何可齐呢？只有修养达到与天地精神合一，“天地与我并生，万物与我为一”的境界，与本体并存，才能有真正的平等，成为齐天大圣了。第三篇的《养生主》，是从第一二篇的逍遥、齐物而来，如果真能物我齐一，才是懂得养生，真正懂得物吾一齐而养生适性，才可处于人间世而无闷无忧，善于用世而不被世用，而乐其天年，因此才有第四篇的《人间世》。从此到达内养的道德充沛，符合于天机的自然，才有第五篇的《德充符》；我们借用庄子的理论，这五篇联起来，这便是“内圣”之学的完成。然后第六篇的《大宗师》，是说明有“内圣”的成就，才能出为“外王”，便是真正够得上资格的大宗师。由此用行舍藏，作为帝王师而以道自处，故有第七篇《应帝王》作为总结论了。只因庄子的文学，汪洋富丽，引证论述中的物理世事，无一而不宝贵，无一而不成为专题，所以读者便被他引述陈列的种种，先迷住了眼目，忽略他内七篇的条贯系统，不把它融会贯通起来，不过，这也是我的一得之见，不足为训，只为讲述之便，略一申说，以供大家研究的注意而已。

3. 《庄子》外篇的风规

至于《庄子》的外篇、杂篇等二十六篇，或真或假，或是原著，或为后人的附托，暂时不去说它，总之，它的外篇，虽然仍秉庄子介乎入世出世之间，解脱逍遥的学术思想而出发，但大体上都是讲的用世之学，而且嬉笑怒骂，或动或默，无一而不含有至理，后世的纵横家，以及政治、军事，文韬武略等谋略机权之学，与其说渊源于老子思想，毋宁说都受到庄子思想的影响为多，只是大家都不说穿，把所有的罪过，一律向老子头上一套，未免诬陷之至。自从庄子的著作，有了内外篇分类的雏形以后，后世道家的著作，也都仿照《庄子》的成例，以专言内养道术的著作为内篇，讲论其他外用的学术思想为外篇，《淮南子》是如此，《抱朴子》也是如此。而最奇妙的，凡是道家著作的思想，以及道家的人物，都是喜欢谈兵，而且也善于谈兵，等于战国时期的道家，都带有纵横家、法家（政治）的浓厚气氛，是同样有趣的问题，留待以后补充。

4. 《庄子》内篇养生学与方士神仙的因缘

大凡时衰世乱的时期，社会人心，受到时代环境的刺激，必然会走向颓废，讲究现实，贪图一时的享受而找刺激；或者逃避现实，倾向神秘，自寻理想境界的出现。这两条路，是古今中外人类历史变乱中共通的趋势，前者属于现实享受主义，后者属于逃避现实主义，如果从广义来讲，乱世之中，几乎没有一个人能超过这两种范围的。春秋、战国时期，北方“方士”学术思想的勃兴，与南方老、庄摄生养生思想的开展，也当然具有这种时代背景的因素，虽不尽然，而势所难免；我们在前面已经讲过，战国时期，庄子、孟子等人，多多少少，都受到“方士”养神、养气等学说的影响，尤其以庄子为更甚，

庄子所有学说的哲学基础，几乎完全由于这种精神而出发，现在归纳内七篇中，有关养生学与神人的学说，举例以作说明：

关于养神、养气的原则，他在《逍遥游》中说：“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！”这与孟子的养浩然之气，直养而无害的观念，确有南腔北调，殊途同归之妙。他在《养生主》中，又说：“缘督（督脉）以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。”同“方士”修炼精气而成内丹的方法与观念，完全一致。他在《人间世》中，借用孔子与颜回的对话作寓言，又提出养心的心斋方法与原则，如说：“回曰：敢问心斋？仲尼曰：一若志，无听之以耳，而听之以心。无听之以心，而听之以气。听止于耳。心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚，虚者心斋也。颜回曰：回之未始得使，实自回也。得使之也，未始有回也。可谓虚乎？夫子曰：尽矣，吾语若。若能入游其樊，而无感其名，入则鸣，不入则止，无门无毒，一宅而寓于不得已，则几矣。绝迹易，无行地难。为人使易以伪，为天地难以伪。闻以有翼飞者矣，未闻以无翼飞者也。闻以有知知者矣，未闻以无知知者也。瞻彼阕者，虚室生白，吉祥止止。夫且不止，是之谓坐驰。夫徇耳目内通，而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎？是万物之化也，禹舜之所纽也，伏羲、几蘧之所行终，而况散焉者乎！”《庄子》这一节的心斋论，是与他“坐忘论”的方法与原则互通，与“缘督以为经”等养气之论，又是另一面目的方法。

他在《大宗师》里，又提出外生死的理论，借用南伯子葵与女偊的问答说：“子之年长矣，而色若孺子，何也？曰：吾闻道矣。南伯子葵曰：道可学耶？曰：恶！恶可！子非其人也。夫卜梁倚，有圣人之才，而无圣人之道；我有圣人之道，而无圣人之才，吾欲以教之，

庶几其果为圣人乎？不然，以圣人之道，告圣人之才，亦易矣，吾犹守而告之，三日，而后能外天下。已外天下矣，吾又守之七日，而后能外物。已外物矣，吾又守之九日，而后能外生。已外生矣，而后能朝彻，朝彻而后能见独。见独而后能无古今。无古今而后能入于不死不生。杀生者不死，生生者不生。其为物，无不将也，无不迎也，无不毁也，无不成也，其名为撄宁。撄宁也者，撄而后成者也。”这与他在《应帝王》中所说：“游心于淡、合气于漠，顺物自然，而无容私焉。”以及列举列子之师壶子“衡气机”的养气理论，都是他对于养生方法的多种发挥。

《庄子》的全书与《老子》一样，它的主旨，在于达到人生的最高境界，完成一个人生的最高目的，老子的摄生，庄子的养生，种种理论与方法，都只是摄养的过程，并非最高的目的；他的最高目的与最终的境界，是完成超世间，超物累的神人、真人、至人的标准，老子所谓善摄生的人，与庄子所谓的藐姑射之仙人，便是他们所立的榜样，这便是道家与孔子、孟子系统以下儒家观念的不同之处。以孔、孟做代表周、秦之际的儒家思想，是为完成现实人生，建立伦常的规范，以安定现实世间为目的，超越宇宙以外的事情，便置而不论了，“六合之外，圣人存而不论”。因此，老、庄的学术思想，他所牵涉到的种种见解，无论是属于形而上道，或形而下人事物理等理论，都是他的余情逸兴，并非就是他的主题，正如庄子所说：“是其尘垢粃糠，将犹陶铸尧舜者也。”但是，无论为老、庄，或孔、孟，他们在那个时代中，对于社会人群，与人间世现实的世事，都有一个共同的愿望，是想建立长治久安，达到天下太平的局面；孔、孟以仁义为教化，老、庄以道德为要求。孔、孟的仁与义，老、庄的道与德，并非是他们的发明或创造，实际上，都同是上古传统的观念，不过各人所取用的名辞和意义，别有异同的含义而已，老、庄的驳斥仁义与圣

人，不是否认孔、孟所说的仁义与圣人，是骂当时一般挂羊头，卖狗肉，借仁义与圣人之道而逞私欲的人们；老、庄所谓圣人、神人、真人、至人的境界，必须要人人自觉自立，完成最高的道德标准，然后自成仁义道德，却不自居于仁义道德的名缰利锁之中，因此和光同尘，藏垢纳污以超越道德，而终其天年。尤其庄子提出的至人与真人，意义更加明显，他认为人能做到那种标准，才够得上说这个人是做到人生的极至了，这样，才算是真正的做一个人，也可以叫他为圣人，或神人，相反的意义，便不算是人了。

总之，在春秋、战国时期，自老子、孔子、庄子、孟子等以次，在道家而言道家，当时北方一带，黄河南北的学术思想，与南方一带，以楚国为代表的道家，如老、庄的思想，或多或少，都受到“方士”养生学术思想的影响，那是有凭有据，不必力求否认的事实，后世儒者，师心自用，想要建立一个师道庄严的权威，独霸儒家的天下，便有是此非彼，建立门庭道统的观念，如与孔、孟、老、庄的态度一比较，简直是“竖儒”之见，非常可笑。我们要知道，老、庄、孔、孟所走的途径，是秉承三代以上君师不分的传统精神。因时移世易，王道衰竭，所以他们都以师道而自处，讲述王者师的学问，后世儒者，虽然号称宗奉孔、孟，事实上，品德、学识、才气，都无法与孔、孟相提并论，所谓自称孔、孟之徒，宣扬圣人之道的，无非是阿世的所好尚，传经习书，口诵圣人之言，作为跻身仕途的工具；充其量，德行学识稍好的，做到王佐之能，如司马迁所说：“人主以俳优畜之”，已经足以流传千古，为后学之所景仰了。所以对于道家，如老、庄之徒的出格高人，当然只好拿出孔子所谓“异端”一词，加以排除异己的心理，痛加讨伐了。至于介于老、庄之间的列子的学术思想，因为时间不够，暂且裁而不谈。但要研究道家对于理论物理的形而上的本体论，以列子的思想比较具体而有系统，后人有怀疑《列

子》是伪书，是魏、晋人的假托，我觉得未必尽然，因为魏、晋时代的学者，对于学术思想，除了坐以守成，加上文学境界的渲染以外，并无如此才能。

（三）战国时期阴阳家与方士的声势

我们为了尽量紧凑扼要，除了稍加说明周、秦之际为举世所公认有关道家学术思想的大家，如老、庄以外，其他只好不加详论，但对于阴阳家与方士，必须略为提出，以供参考。我们要知道，战国时期的时代背景，无论为个人或诸侯的邦国，上上下下，都是弥漫在重利、重现实的风气之中，犹如现代的社会和世界情形，司马迁在《孟子列传》中，述说孟子的思想，便提到当时学术思想界的情形，如说：“当是之时，秦用商君，富国强兵。楚、魏用吴起，战胜弱敌。齐威王、宣王，用孙子、田忌之徒，而诸侯东面朝齐。天下方务于合纵连横，以攻伐为贤，而孟轲乃述唐、虞三代之德，是以所如者不合。”由此可知，在现实环境的积习之下，上下重利，那是时代风气的当然趋势，因为世风习俗的重利，注重现实，更加造成扰攘纷争的乱世现象，这是相互因果的必然结果。孔、孟远法先王，高唱唐虞之际的政治理想，是万难做到的境界，可是效法先王，发扬光大，随时演进，保存三代以上传统文化的精神，却是必要的事情。道家人物，如老、庄、接舆等人，对于时代趋势的看法，认为是不可遏阻的，只有把握其机先，因势利导，才是上策，但是把握机先，与“有为”如“无为”的做法，也是太难太难。所以孔子、孟子在中年以后，都能了解把握时势的重要，孔子赞叹“时”的观念，在《周易》上，《论语》上，都有提到。孟子后来简明地说：“虽有智慧，不如乘势，虽

有锱基，不如待时。”这个感慨，正如唐人窦巩的诗所说：“伤心欲问前朝事，惟见江流去不回。日暮东风春草绿，鹧鸪飞上越王台。”

但在孟子同一时代的阴阳家们，他们的学术局面，却非常热闹，司马迁述孟子传中，便说：“王公大人，初见其术，惧然顾化，其后不能行之。是以驺子重于齐。适梁，梁惠王郊迎，执宾主之礼。适赵，平原君侧行襒席。如燕，昭王拥彗先驱，请列弟子之座而受业，筑碣石宫，身亲往师之。作主运。其游诸侯，见尊礼如此。岂与仲尼菜色陈蔡，孟轲困于齐、梁，同乎哉！”我们现在试读司马迁在《史记》上，记载阴阳家驺衍当时的声势，实在够得上是一个国际闻名，诸侯争相迎致的名学者，他的风光，他的声势，孟子不能与其比，就是后来佩六国相印的苏秦，也没有像他那样的光荣。但这是后世另一类道家人等，所景仰的风格，却非老、庄之徒的道家精神。可是，驺衍所到的地方，也只限于燕、齐、赵、梁的区域，并未达到秦、晋的地方，更谈不到南下于吴楚之间；这因为驺衍是阴阳家，他所注重学术思想的教化，并不像纵横家们，以利害是非说动人主，可以取到政治运用上的地位，而自鸣一时的得意的。如说：“王公大人，初见其术，惧然顾化。”那便是描写他的学说，开始都受到有权势的上流社会所欢迎，而在欢迎学习当中，还是觉得不能全信的，所以又说：“其后不能行之。”便是表示他们后来又不能实行，这个“不能行之”的不能，并非是说驺衍的学术思想行不通，实在是做不到的“不能”。何以见得呢？我们再看司马迁记载他学说的大要，如云：“驺衍睹有国者益淫侈，不能尚德，若大雅，整之于身，施及黎庶矣。乃深观阴阳消息，而作怪迂之变，终始大圣之篇，十余万言。其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠。先序今以上，至黄帝，学者所共术，大并世盛衰。因载其礼祥、度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中国名山、大川、通谷、禽兽、水土所

殖，物类所珍。因而推之，及海外，人之所不能睹。称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹。以为儒者所谓中国者，于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰赤县神州，赤县神州内自有九州，禹之序九州是也，不得为州数。中国外，如赤县神州者九，乃所谓九州也。于是，有裨海环之，人民禽兽莫能相通者，如一区中者，乃为一州。如此者九，乃有大瀛海环其外，天地之际焉。其术皆此类也。然要其归，必止乎仁义节俭，君臣、上下、六亲之施，始也滥耳。”司马迁又说：“或曰：伊尹负鼎而勉汤以王。百里奚饭牛车下而缪公用霸。作先合，然后引之大道。驺衍其言，虽不轨，傥亦有牛鼎之意乎？”现在综合司马迁关于驺衍事迹的记载，再用现代语来解释它，同时也顺便对于当时阴阳家的思想，后来被纳入道家的共通学术，略作说明。

1. 驺衍阴阳学说的动机与目的

如说：“驺衍看到当权有邦国的人们，愈来愈加淫佚奢侈，不能崇尚德行；犹如大雅文化的精神，可以修整自己身心，然后以德业普遍施给一般平民，乃深刻观察阴阳互变，天地、物理、人事的消息，著作中指出世事稀奇古怪，迂回变态的道理，讲明圣人大道，始终因果的关系，约有十余万言。”这一段文章的重点，在于“而作怪迂之变”六个字，我们要深切了解了司马迁写驺衍传的作用，为什么要与孟子相提并论？而且他又先说驺衍阴阳学说的目的，也是为了倡导道德为宗旨，同时他又说明驺衍面对当时现实的不满，所以便著作阴阳消长的道理，以说明历史人生应走的途径；至于“而作怪迂之变”一句，便是说明驺衍的著作，是拿当时社会变态的怪现象，用来证明阴阳互变的意义，并非是说驺衍故意创作怪诞不经的学说，用以眩众。

后世一读这篇文章，断章取义，便拿“而作怪迂之变”的六个字，便断定驺衍等阴阳家学说，都是怪谈，由此一错再错，因循承袭，先已冤诬了老子的学术思想，后又活埋了阴阳家与驺衍的学术内容，致使中国原始理论科学的精神，不能好好发挥，两汉以后，这些学术思想，分门别户，各自另走一路，最后都通通归入道家，就是这个原因。

2. 阴阳学说的内容

如说：“他的话夸大而无典可以根据，必须先要在小事小物上考验的有把握，再来放大推广它，到达无量无边。他先以现代的事来作证，逐渐倒推到上古黄帝的时代，都是一般学者所共信、共知、共奉的事。他的学术非常广大，而且是跟着时代世事，证明兴衰成败的道理。”这便是说明他所讲的阴阳学说，是一种理论科学的历史哲学，用以说明人事世事演变的必然趋势，汉代的阴阳家的谶纬（预言）之学，及至焦赣、京房的纳甲易学，龟策、日者的知识，宋代邵雍《皇极经世》的学术思想，以及传说自唐代以后至于明、清之际的推背图、烧饼歌等等，关于中国命运两千年的预言之学，都从这种阴阳家的学术思想系统演变而来的。所以司马迁又说：“因此他记载历史上每一时代天灾、人祸的灾祥现象，推测未来历史时代的演变，遥远地上溯到天地没有开辟以前，宇宙还未形成之初，窈冥不可考证的时期，作为立说的根源。”这便是说明他的学说，以历史事实作证明，以阴阳互变的理论物理作根据，向后推测未来的历史人事，向上推究天地万物未生以前，宇宙形而上的本体论。

3. 驺衍地球物理的思想

如说：“他先便列举中国的地理环境，如名山、大川等互可相通的大谷”，这便是魏、晋以后，道教所作的《五岳真形图》一书的理论根据，用以说明地球地心的洞府，全国互可相通的原始思想；例如道家相传，从甘肃崆峒山黄帝问道之处，与黄帝墓所在的桥陵，有一个洞府，可以直接通到南京附近的句容山（茅山），这便是地球生命的肺部作用一样，所以便叫这个洞府的通道为“地肺”。我们现在听来，便会觉得怪诞的非常可笑，但是你如果知道现代美国新兴的地球物理学，花了大量的金钱，正在美国的海岸，打通地道，要钻进地球中心去探险，要想观察地球物理的究竟，你便会觉得这是科学的伟大精神，为什么对于我们古人理想中所研究的地球物理学说，便会大笑而走之呢？这种怪诞心理，便是不懂科学精神的毛病，如果比之驺衍的怪诞，岂不更有甚者；科学家与哲学家一样，他都能够在任何一个问题上寻找问题，决不是人云亦云，坐待别人的发明而归我享受的。

我们再看驺衍的学说，他是否为怪诞，而且怪诞到了什么程度呢？如说：并且研究禽兽等生物的繁殖，与水土关系的重要，由此推广到海外地区，当时一般人所不能看到的情形。他说：自从开天辟地以来，金、木、水、火、土的五德，所归纳统属的地理环境与人物，关系整个历史政治的兴衰成败，都有它随时适宜的作用，犹如符契的相应一样。并且他认为当时儒者们所说的中国，只是整个世界的八十分之一而已，他说：中国叫作赤县神州，国内自己分九州，那便是大禹分别的九州，事实上，不能叫做州。因为中国以外，像赤县神州的中国一样的，还有九个州，这才是世界上真正的九大州。每州有大海围绕着，人民禽兽，都彼此不能相通；相同于同一区域的，便叫做一州。这样的九大州以外，还有最大的瀛海围绕着，一直通到天与地交界的地方。司马迁说：“他的学术思想，大多都像这样的。”我们现在根据司马迁的笔下，所说驺衍学术思想关于地球地理的见解，你能

说他是怪诞吗？不过，在当时战国时代学者们看来，的确是怪诞不经，大笑大骂而不信的，所以司马迁便说王公大臣们，起先都以惊惧的心理崇拜他，后来又做不到，便是当时的人，没有像现代人迷信崇拜科学家夸大的精神之故，只有司马迁，真够得上是作历史传记的人，他写到这里，自己不加按语，不说他对或不对，只说：“其术皆此类也”，由你们后世的人去研究他吧！他对于驺衍的按语，自己另立一段言论，附属在驺衍的传记里，便说：“不过，大要说来，总归驺衍学说的目的，还是要人们的行为，必然的，要止于仁、义、节、俭、君、臣、上下、六亲的伦常规范上，实施人生本分的道德。只是他在开始的时候，先以远大不经的理论，作为吸引大家注意的开始而已。”所以他又说：“有人说：伊尹没有得志的时候，甘愿去做厨师，因此而得亲近商汤，相互勉励而成商汤的王政。百里奚没有得志的时候，为别人牧牛，在车下喂牛食，因此而得秦穆公的任用，一手使秦国称霸。他们都有一套进身先容的方法，等到君臣互相信任而结合以后，才慢慢地引归大道。驺衍的话，虽然说，不合一般思想的常轨，也许可能也有伊尹做厨师，百里奚牧牛的意义存在吧！”这一段话，是司马迁替驺衍的辩诬，不是不做疑似的言论而已。但是驺衍虽然具有自然科学的思想和理论，然而他从自然物理科学的观点出发，最后仍然归于人生伦常的道德，那是春秋、战国当时风气的事实。

4. 齐国学术的风气

在战国时期，齐国的阴阳家们，除了驺衍以外，集于稷（城名）门之下的学者，还有很多，所谓稷下先生们，其中荦荦成名者，如淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、驺奭等人，司马迁说：“各著书言治乱之事，以干世主，可胜道哉！”慎到，赵人，著有《慎子》，后来被纳入法家之学。田骈、接子，齐人，著有《接子》二篇，《田子》二十五篇，后来被纳入道家。《驺奭》十二篇，纳入阴阳家。驺衍擅长于谈天说地，游于稷下的道家，有号称为天口者。环渊，楚人，著上下二篇。然“皆学黄、老道德之术，因发明序其指意”。这些研究综合性学术的道家之徒，当时在齐国的声势极大，备受齐王与上流社会的尊敬，享尽荣华，例如：“淳于髡见梁王，一语连三日三夜无倦。惠王欲以卿相位待之，髡因谢去。于是送以安车、驾驷、束帛、加璧、黄金百镒，终身不仕。”自淳于髡以下，如驺奭等人，“皆命曰列大夫，为开第康庄之衢，高门大屋尊宠之，览天下诸侯宾客，言齐能致天下贤士也”，“齐人颂曰：谈天衍，雕龙奭，炙毂（有说即是乱诐）过髡。”荀卿少时，曾游学于齐，并与淳于髡相处的比较长久，所以荀子的思想，已有很多地方，渗入道家的成分，后来田骈等人死了，在齐襄王时，荀卿尊为老师，齐国要重整列大夫的悬缺，荀卿曾经三次做过领头的“祭酒”。

（四）秦汉之际燕齐方士与神仙的思想渊源

1. 秦始皇与封禅

关于中国道教学术思想的渊源，在我们的历史文献中，有一很可靠，又很有系统的资料，便是《礼记》与《史记》中“八书”的学术思想，如何由道家变成道教？如何由燕、齐的方士变成神仙？大体的史料，在《封禅书》中，已有颇具规模的记载，因为说来话长，现在只择其简要的，与秦、汉之间有关道家与道教的渊源，稍加说明，以供参考。

封禅，在过去中国的历史上，是类似西方宗教性质的礼仪，而且在秦、汉前后，也是历代帝王的大典；所谓封，是在泰山上筑土为坛以祭天，报天之功，就叫做封；泰山下，小山上锄地，报地之功，就叫做禅；所谓禅，便有神之的意义。在春秋时代，正当齐桓公称霸的时期，他想封禅泰山，管仲却极力的劝阻，他说：“古者，封泰山，禅梁父者，七十二家，而夷吾所记者，十有二焉。”司马迁说：“后百有余年，而孔子论述六艺传略，言易姓而王，封泰山，禅乎梁父者，七十余王矣。其俎豆之礼不章，盖难言之。”当孔子的时代，封禅的意义，也随周室的衰微一样，渐趋黯淡，而且周灵王用苌弘的主张，采取神鬼迷信的方法，射狸首以致诸侯的来朝，一变封禅精神，转入神鬼威灵的作用，结果苌弘被晋人所杀，诸侯更形叛乱，所以说：“周人之言方怪者，自苌弘。”以后再过百余年，秦国自秦灵公开始，由封禅精神的演变，形成建立神祠的风气，就成为后世道教崇拜多神的滥觞，汉代崇尚白帝、灵宝等事，都是开始在秦时。

到了秦始皇称帝的时期，东巡郡县，祠驺峄山，颂秦功业，“于是，征从齐、鲁之儒生博士七十人，至乎泰山下。”因为，议论封禅的仪礼不合；“始皇闻此议，各乖异，难施用，由时绌儒生。”这些儒生等被绌而不用，听说秦始皇上山遇大风雨，便讥笑他，“于是，始皇遂东游海上，行礼，祠名山大川，及八神，求仙人羡门之属。八

神将，自古而有之，或曰：太公以来作之，齐所以为齐，以天齐也。其祀绝，莫知起时。”所谓八神：（1）天主，祠天齐。据另一说：临淄城南郊山下，有天齐泉，五泉并出，有异于平常所讲的迷信观念，只是说它就如天的腹脐一样。（2）地主，祠泰山，梁父。因为天好阴，祠之必于高山之下，小山之上，叫做畤。地贵阳，祭之必于中圜丘等地。（3）兵主，祠蚩尤。（4）阴主，祠三山。（5）阳主，祠芝罘。（6）月主，祠之莱山。（7）日主，祠成山。（8）四时主，祠琅玡。这便成为后来道教崇拜多神的渊源，但是，秦始皇变封禅为爱好神仙，果然是基于帝王晚景，好求长生不老的心理作祟，但也是由于战国以来方士学术的流衍，与阴阳家思想的弥漫鼓荡而来，如说：“自齐威宣之时，驺子之徒，论著终始五德之运，及秦帝，而齐人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门子高（都是古代所称之仙人），最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。驺衍以阴阳主运，显于诸侯。而燕齐海上之方士，传其术，不能通。然则怪迂阿谀苟合之徒，自此兴，不可胜数也。”我们读了司马迁的这一段记载，便可了解战国时期的“方士”神仙，与阴阳家的学术思想，影响秦、汉之际朝野之间的情形了。但绝不可忽略燕、齐海上的方士，虽然传授驺衍阴阳五德主运的道术，而“不能通”的一句，因为他们学不通阴阳家的学术，故有“怪迂阿谀苟合之徒”，借托而兴，藉以欺世盗名的，渐渐多到不可计算。

神仙“方士”，既不易得，纯粹的阴阳家如驺衍的学术，又如此的难通，故在秦、汉之际，一般方士，都在假借神仙的气氛中讨生活。因为人的心理，往往喜欢求假而嫌弃真实，所以那些借托神仙的假“方士”们，便可在帝王与社会之间，招摇撞骗，同时也骗住了他们自己，因此，便形成战国到秦汉之间一段人化神仙的趣史了。如说：“自威宣、燕昭，使人入海求蓬莱、方丈、瀛州。此三神山者，

其传在勃海中，去人不远。患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药，皆在焉。其物禽兽尽白，而黄金银为宫阙。未至望之如云，及到，三神山反居水下。临之，风辄引去，终莫能至云。世主莫不甘心焉。”司马迁写到这里，说了半天海上三山的神仙宫阙，都是出诸传闻而难证实，可是他用了一句最妙的话，便是“世主莫不甘心焉”，这也是说明地位愈高，富贵权势已极的人，他的心理愈加空虚的状态。人的欲望，总是有所求，而且无止境的有所求，做了皇帝要登天，也是人心难平的必然趋向，征服天下的英雄，作为世间的帝王，虽然聪明一世，但仍懵懂一事，他们却甘愿接受方士们的欺骗，因此，他又写出秦始皇求神仙的历史，如说：“及至秦始皇并天下，至海上，则方士言之，不可胜数。始皇自以为至海上，而恐不及矣，使人乃赍童男女入海求之。船交海中，皆以风为解。曰：未能至，望见之焉。其明年，始皇复游海上，至琅琊，过恒山，从上党归。后三年，游碣石，考入海方士，从上郡归。后五年，始皇南至湘山，遂登会稽，并海上，冀遇海中三神山之奇药。不得，还至沙丘。崩。”这一段的文字，司马迁极力运用他的高度文学笔调，写出历史上帝王欲望的真相，最后用了一个“崩”字的微言，结束了人世间所有人生礼成而闭幕的结局。古礼，称皇帝之死叫做崩，诸侯之死叫做薨，薨也罢，崩也罢，反正是神仙见不到，长生不死之药，倾全国之力也求不到，到头还是叶落归根，就此了事。绝妙的秦皇、汉武的事业，必须要有一个绝妙的司马迁，为他写出曲折极致的《史记》，使千载之下的我们读来，觉得它是一部绝妙的哲学小说，可以发人深省。司马迁在《封禅书》中，不但尽情地讽刺秦皇、汉武，同时也尽量写出那些假“方士们”丑陋可恶的一面，但是，他也否认秦、汉之际儒生们对于迷信封禅的可笑与可鄙，如说：“秦三年，而二世弒死，始皇封禅之后十二岁，秦亡。诸儒生疾秦焚诗书，诛僇文学。百姓怨其法，天下畔之。皆讹曰：始皇上泰山，为暴风雨所击，不得封

禅。”他便在此作了最后一句的结论说：“此岂所谓无其德而用事者邪？”这“者邪”两个代用疑问的虚字，又是司马迁笔下的花样，等于现代的话说：“真是这样的吗？”是不是，他不下断语，由读者自己去想，他站在笔阵以外哈哈大笑而已。

2. 汉初的神道与神仙

因为秦始皇迷信神祠与盲目的求仙，必致造成“上有好者，下必甚焉”的现象，当秦二世的末期，朝野都笼罩着一片神鬼迷信气氛，所以首先发难的陈胜、吴广，便利用篝灯野火而作狐语，作为起义的号召。汉高祖的初兴，也是借用斩白蛇而起义，祠蚩尤而衅鼓，到了定鼎以后，便下诏制定天的五帝之祠，崇尚神道。汉文帝也一度相信赵人新垣平的望气之术，笃信鬼神而立五帝坛。汉武帝即位之初，尤其敬信鬼神之祀，他初见到秦国故地雍郊五畤的时候，便定为以后的常规，三年一次郊祀。同时，又开始求神君，舍之上林中，司马迁说：“蹄氏观神君者，长陵女子。以子死，见神于先后宛若，宛若祠之其室，民多往祠。平原君往祠。其后，子孙以尊显。及今上（称汉武帝）即位，则厚礼置祠之内中，闻其言不见其人云。是时，李少君亦以祠灶谷道，却老方见上，上尊之。少君者，故深泽侯舍人，主方匿其年及其生长。常自谓七十，能使物却老。其游以方。遍诸侯。无妻子。人闻其能使物及不死，更馈遗之。常余金钱衣食，人皆以为不治生业而饶给。又不知其何所人，愈信，争事之”，“少君言上曰：祠灶则致物；致物而丹沙可化为黄金；黄金成以为饮食器，则益寿；益寿而海中蓬莱仙者乃可见；见之以封禅，则不死，黄帝是也。臣常游海上，见安期生，安期生食巨枣大如瓜。安期生，仙者。通蓬莱中，合则见人，不合则隐。于是天子始亲祠灶，遣方士入海求蓬莱安

期生之属，而事化丹砂诸药，齐为黄金矣。居久之，李少君病死，天子以为化去，不死。而使黄锤、史宽舒受其方，求蓬莱安期生莫能得。而海上燕齐怪迂之方士，多更来言神事矣。”我们看了司马迁的这一段记载，便可知道雄才大略的汉武帝，在他心理上有另一面的兴趣，他对于崇尚神道，与好求神仙的可笑行为，却是甘之如饴，引以为乐。后来又有齐人少翁以鬼神方见上，便拜少翁为文成将军，赏赐甚多，以客礼礼之，又为他的建议，大建宫殿以祠神，“居岁余，其方益衰，神不至。乃以帛书以饭牛，佯不知，言曰：此牛腹中有奇。杀视得书，书言甚怪。天子识其手书。问其人，果是伪书。于是诛文成将军，隐之。其后，则又作柏梁、铜柱、承露仙人掌之属矣。”

后来，汉武帝因为生了一场大病，巫与医药，都不能见效，因为求神而病愈，便幸甘泉，置酒寿宫神君，“神君所言，上使人受其书，命之曰书法。其所语，世俗之所知也，无绝殊者。而天子心独喜，其事秘，世莫知也。”后来因乐成侯的推荐，又拜栾大为五利将军，“栾大，胶东宫人，故尝与文成将军同师……天子既诛文成，后悔其蚤死，惜其方不尽。及见栾大，大说。大为人长美，言多方略而敢为大言。处之不疑。大言曰：臣常往来海中，见安期、羡门之属，顾以臣为贱，不信臣。又以为康王诸侯耳，不足与方。臣数言康王，康王又不用臣。臣之师曰：黄金可成，而河决可塞，不死之药可得，仙人可致也。然臣恐效文成，则方士皆奄口，恶敢言方哉！上曰：文成食马肝死耳，子诚能修其方，我何爱乎？大曰：臣师非有求人，人者求之。陛下必欲致之，则贵其使者，令有亲属，以客礼待之，勿卑，使各佩其信印，乃可使通言于神人。神人尚肯邪？不邪？致尊其使，然后可致也。于是，上使验小方，斗棋，棋自相触击。是时，上方忧河决而黄金不就，乃拜大为五利将军。居月余，得四印；佩天士将军，地士将军，大通将军印……其以二千户封地士将军。大为乐通

侯，赐列侯甲第，僮千人，乘举，斥车马、帷幄、器物，以充其家。又以卫长公主妻之。赍金万斤，更命其邑曰当利公主。天子亲如五利之第，使者存问供给，相属于道。自大主将相以下，皆置酒其家，献遗之。于是，天子又刻玉印曰天道将军，使使衣羽衣，夜立白茅上。五利将军亦衣羽衣，夜立白茅上，受印，以示不臣也。而佩天道者，且为天子道天神也。于是，五利常夜祠其家，欲以下神，神未至而百鬼集矣。然颇能使之。其后，装治行，东入海，求其师云。大见数月，佩六印，贵震天下，而海上燕齐之间，莫不揳捥而自言有禁方，能神仙矣。”后来五利将军栾大，也因不实而被诛，始用公孙卿，公孙卿说：“仙人好楼居”，于是，“上令长安则作蜚廉桂观，甘泉则作益延寿观，使卿持节设具而候神人。乃作通天茎台，置祠具其下，将招来仙神人之属。”我们读了这些较为详细的记载，对于汉武帝爱好神道，勤求神仙的事迹，便可一目了然，他比之秦始皇的做法，更有过之而无不及，由此可见两汉以来，由道家的学术思想，如何转变为道教的趋势，这些假“方士”们，又如何捏造神仙事实欺世盗名的史料。

我们再看司马迁在《封禅书》中最后作的结论与赞词，更可进而了解汉初“方士”们的情况与结果，结论如说：“今上封禅，其后十二岁而还，遍于五岳四渎矣。而方士之候伺神人，入海求蓬莱，终无有验。而公孙卿之候神者，犹以大人之迹为解，无有效，天子益怠厌方士之怪迂语矣。然羁縻不绝，冀遇其真。自此以后，方士言神祠者弥众，然其效可睹矣。”赞词如说：“太史公曰：余从巡祭天地诸神，名山川而封禅焉。入寿宫，侍祠神语，究观方士祠官之意。于是退而论次，自古以来用事于鬼神者，具见其表里。后有君子，得以览焉。若至俎豆珪币之详，献酬之礼，则有司存。”

我们大体了解了从秦到汉初武帝的时期，将近百年前后道家的方士与神仙，以及道教前身祀奉神祠的大略，便可概见秦、汉之际，方士们留给历史的影像，是如何的恶劣。后世骂方士，并战国前后的真方士，也一概唾弃，都是受此影响，实在有欠公允。

3. 汉魏以下道家学术思想的内容概略

自秦皇、汉武以后，道家的学术思想，一再误于这些假方士，假神仙的求丹炼药手里，使人迷失道家文化的真精神。又加汉初儒生如董仲舒等人，生当天下承平之际，用阳儒暗道的手术，叙述周、秦以上儒道本不分家的学术思想，注释五经，疏释圣道，以独尊儒术为标榜，致使道家与老、庄的学术思想，尤遭贬值。于是，由战国以下真正的方士学术，发展为两汉以来易经学术系统象数之学的途径；它与汉代天文学术相激荡，便有扬雄著的《太玄经》，要以象数哲学理论的间架，概纳天文科学的法则。它与阴阳、五行、天干、地支、二十八宿以及日者（选择时日）、龟策（卜卦）等，有关天文、地理、物理的理论科学相结合，便有焦赣、京房等象数、纳甲之学，推测造化之机，易学系统的建立。再经分化而各自成为一家之言的专长，便有后来汉代易学的卦气、变通、升降、爻辰等殊途一致学说的演变。魏、晋以后，修炼神仙丹道派的学者，宗奉魏伯阳的思想系统，归纳这些学说的原理、原则，而成为与中国医药理论合流，丹经道术的规范。又有根据《禹贡》、《山海经》等山川地理形胜的研究，便有郭璞等人，倡导形峦体势地理（堪舆）学术的兴起。至于淮南子、抱朴子的著作，既是道家，又是杂家的学说，应是战国以来方士学术思想部分的集成。在南北朝之际，因为北魏崇尚道教的关系，这些学术思想，大概都穿上宗教的外衣，变为道教的神秘之学，但到隋、唐以

后，又复脱颖而出，除了天文、历法等的研究，渐已建立专门化正规的科学体系以外，他如星象、地理（包括堪舆）、卜筮、建筑、工程、工艺、艺术等种种实用之学，以及民间生活的节令等仪礼、与各地方风俗的习惯，完全与道家的学术思想，有密切的关系。如医药等理论，以及算命、看相等学术，虽然远绍周、秦以上的文化渊源，但在汉、魏之际，都已加进印度文化佛家的学术思想，故有唐代医药的进步，与星命（算命）、卜筮学等的建立。如李淳风等的图谶、唐僧一行禅师的天文与星象等学，也都从正统道家的学术思想而来。唐代的数学，远绍九章历算的遗规，配合两汉象数的发展，受到隋、唐之际，阿拉伯算数的影响，对于三角、立方、几何等算数的成绩，已有相当的成就。因此辗转影响，而有唐末五代之间，道家的数学思想，趋向河图、洛书的数理哲学，产生北宋初期邵康节的《易经》象数之学，撮取汉易纳甲的精华，配以甲子、河图洛书数理的哲学，用以说明天地造化的枢机，预计历史人事演变的迹象，一变汉代的谶纬之术，而开历史哲学的先河；从此上下元、明、清千余年间，所有道家各种科学而哲学的学术思想，不依附于汉代的象数，即入于邵康节易学的范围。

而在唐、宋、元、明之间，可以在世界学术与科学史上，除如众所周知的火药，印刷术的发明以外，可以大书而特书的一笔。（1）便是医药方面的进步：在历来传统习用汉代张仲景的《伤寒论》以外，便有金、元四大家医药的理论，与药物学方术的专长研究，以及元代完成人身气机穴道的铜人图，奠定后世针灸治疗学的坚固基础，因此而辗转传授，才有今天德国、日本等世界针灸治疗学的发展，所有推拿、按摩等学，都是这一系统的余技。（2）便是用指南针构成罗盘的学术：利用一块大圆形的木板，中心嵌上指南针，外面圈以八卦、天干、地支、甲子等层次，加以天文星象的二十八宿，以中原做时间、

空间的中心。用仰观天文星象的范围，辨别地理区域的划分，成为天文分野的作用，为世界上最早划分地球经纬度的先驱。一个完整的罗盘，它的层次圈圈，共计三十六层，层层之间，错综复杂，互相沟通为用，必须具有汉代象数、纳甲的基础，与宋代易学河图、洛书的基本观念，才能神而明之，融会贯通而相互为用。当明朝初期，西洋航海学术等，还未十分进步，而且也未传到中国，而在明成祖时代的太监郑和三下西洋，他所制造的巨型木船，与远离中国东南部海面，航行茫茫无际的天海之间，能够分辨距离与导航远海方向的，都是靠着这种罗盘的功效。因此，自明、清以来，便有专门制造标准罗盘的产地：徽州的，称为徽盘。可以与徽州的笔墨、宣纸，同为名产的权威。广东所制的，称为广盘。福建所制的，称为建盘。后来用在察看地理（堪舆）的，大多以徽盘为准。用在航海兼带堪舆作用的，也有采用广盘与建盘的。总之，徽盘的度数标准，适用于中原的地理环境，广盘与建盘，适用于东南临海区域。（3）承接阐扬老、庄思想，天地造物互变的妙旨，专门研究生物互相变化的作用，说明人类能够利用自己生命的功能，修炼而成神仙的妙理，便有五代谭峭所著的《化书》，为最早专门研究生物变化的著作。此外，由宋代邵康节《皇极经世》纳甲系统的演绎，构成三元甲子以统率时、空的观念。从汉易纳甲的演变，发明奇门遁甲的术数，在一般不知究竟者的想象中，认为仅是旁门小术，或为迷信的思想而已，殊不知其中含蕴理论科学的关键，可以由此发掘天地宇宙的奥秘，人事、物理的枢机，却存在非常重要的宝藏。因为时间的有限，以及我个人学有未尽之处，关于这些已经提到，或者临时尚有遗漏的正统道家学术思想的内容，略为提起研究者的注意而已，都到此为止，暂时告一段落。恕不多述了。

八、道教

我们为了时间等种种的困难，对于道家与道教的讲述，只能择其较为重要的，简介十之一二，以供研究者的参考而已，如要求其精详，非一二百万言，不能以尽道家、道教与中国文化的内容。在开始的时候，已经讲过形成道教的来源问题，归纳它有四个原因：（1）渊源于道家学术思想；（2）发生于政治社会的演变；（3）促进于外来宗教的刺激；（4）基本于神秘学术的迷恋。关于第一个原因的内容大概，讲到目前为止，暂且告一段落。如要从魏、晋以后，经隋、唐、宋、元、明、清的发展而讲到现在，那就不胜其繁，短期无法结束，现在需要简明扼要地讲述第二个原因，以便暂做收场。

（一）汉末道教形成的因缘

如要了解两汉道家的学术思想，如何一变而形成道教的原因，必须要留心春秋、战国到秦、汉以来政治与社会的演变趋势；当战国时期，由六七百年来的周代政权与封建政治制度，因为历史现实环境的影响，与文化思想的转变，春秋王制，几已破坏无遗。由春秋到战国末年，四百年间长期大小战乱的结果，不但形成政局的一片紊乱，尤其以农业立国的社会经济基础，也已零落殆尽，我们衡之历史的成例，每当长期战争的结果，果然可以造成若干青史留名的人物，但只是留给后人的凭吊唏嘘而已，如在长期战乱的当时，必致民穷才尽；我所谓的民穷才尽，不仅是说社会的经济崩溃，就是各种人才，也会因战乱而一齐打光。大家都知道中国文化有句成语：“十年树木，百

年树人。”真正人才的造就，确是需要经济稳定的社会背景做土壤，以长治久安的文化背景做肥料，才能培养得出来，然而每每累积若干年代，培养出各地的人才精英，算不定就在一个胜利，或一个失败的战争中，随流而没。大家都知道，当战国时期的吴、越战争中，在历史上留下两句名言，那就是越国的“十年生聚，十年教训”。可是，这两句话的真正价值，只能用在战争的兵源养成方面，却不能完全适合于长期建国的功效上面，中国人对于历史人物的经验之谈，却有“老成谋国”与“英雄出少年”两句尖锐对立的名言，确是缺一不可的明训。

在春秋、战国之间百余年中，自老子、孔子、墨子、庄子、孟子等人物，各自建立阐扬他们的学说思想以后，后起之秀，大多传习相仍，反不如其初也。到了战国末期，老、庄的思想，入于道家，他们学术精神，便成为介乎入世出世之间，可以出世，也可以入世的指导原则。孔、孟的思想，却在一般知识分子中，扎下根基，完全趋向入世为人，作为精神行为的标准。至于墨子，开始出于道术，终而介乎道、儒之间而别走一路，遂与燕、赵、秦、晋的游侠精神结合，逐渐形成平民与贵戚社会之间特殊社会的变相。到了秦始皇蓄意并吞六国，要想达到统一局面的前期，天下才智勇力之士，都集中于纵横谋略的途径，竞相奔走权门以谋取功名，可是，到了最后，如苏秦、张仪一流的人物，也已逐渐减少，只有如李斯一流，便已足当大任，那得再能有向上一路的人才产生呢？但是坐议立谈，号称为儒家的儒生，与拔剑而起，介乎道、墨之间的游侠，仍能在一般社会中，隐然具有作用，所以在李斯的朋友韩非的观念中，便提出：“儒以文乱法，侠以武犯禁”的忌讳言论了。然而韩非果然看到了这种民间社会风气的趋势，但是他不知道造成时代风气的原因何在？更不知道这是只能疏导，不可遏止的大势所趋，他公然犯时代趋势的大忌，要想一

一绳之于法，即使不遭李斯等人的所嫉而早死，纵然得志行法，也必会遭遇到犹如商鞅的结果。后来秦始皇用严刑峻法，罢斥儒、墨（侠）、而治新兴的天下，但终以严刑峻法，而为儒、侠合作的新兴力量所推翻，总之，此中大有玄微，而存有历史政治哲学的妙用，希望学者自己留心去研究发掘。

汉兴以来，自刘邦平定天下称帝的初期，儒生因有佐王兴治之功，已经在政治上占得一席重要的地位，以后只需“学成文武艺，货与帝王家”，便可立身仕途，自有进身之路，所以在朝廷与儒士之间，彼此相处，已很融洽。而在社会游侠方面，还是隐然存在着东西南北等五道的潜在力量；如朱家、季布一流，为彰明较著的人物，其余，默默无闻于草泽之间，安分于法外的，还是不少。可是汉高祖起自民间，他自己也来自游侠群中，深知彼此相处无事之道，所以终汉高之世，特殊社会的游侠分子，对于汉高，甚之，还有深厚的好感与拥护的热情。到了高级公子哥儿的太子出身的汉武帝手里，便完全不同了，汉武帝不像他的曾祖父刘邦那样豁达世故，对于民间社会的游侠，大有厌恶的心理，所以他会公然地杀掉郭解，以立其威信，但是游侠中人，也从此寒心隐遁，渐渐便与道家者流互通声气，形成西汉末年乱源的力量。到了东汉末代，因为历史社会的演变趋势，简直变本加厉，便与方外的道士合流，造成汉末三国初期，借用旁门左道以称兵倡乱的形势了。

其次，便是两汉儒生进入仕途后，所造成的权门阀阅的门第风气，到了东汉时期，权门阀阅，声气相通，就以清议揄扬为手段，而霸占了汉末的选举取士的要津，使有才气的真才实学之士，既不肯巴结权势，又不屑于奔竞宦途与学阀之间，便退而隐遁，走入介乎入世与出世之间的道家路线，逐渐形成汉代社会，另有远处方外道士的一

群形态。东汉末期这些方外的道士群，已具有后来佛教传入以后，出家为僧的比丘，与印度婆罗门教士的雏形，他们的思想精神，大半是有所激发，或遗憾人生世事而致此，相同于周、秦以前的“隐士”思想。至于唐、宋以后，佛教出家的男女僧众，与道教出家的男女道士，已经普遍存在，等于是法定所公认的遗世而独立者，既不完全受帝王政制的约束，只在普通法律以外，另有其合法的地位；在中国历史上，自南北朝、隋、唐以后，僧道不拜帝王，只须长揖为敬的仪礼，已经成为不必明文规定的惯例。因此，过去所走高隐远蹈的路线，到了唐、宋以后，不须再有迂回，只要退避现实，进入佛教为僧，或道教做道士，便可笑傲山林，把玩风月，远离时累了。所以宋代王安石说，五代的杰出人才，大都入于禅林，不与世事的论调，也是大有道理的。东汉末期的朝野社会，当然有许多累积的原因，造成三国时期的乱离局面，但我们现在站在道教立场来讲，只简单扼要地举出上面一两个因素，藉以说明自张道陵所创初期道教的雏形——五斗米道的经过，实是两汉以来读书知识分子，受到时代社会环境的刺激，因此而起为无言的抗争，便建立他们自己精神王国的道教了。

张道陵，在东汉末期，本来也是一个读书分子，因为不得志于当世，便客居于四川，后来他学道于鹄鸣山中，有了心得，便自造作道书，开创画符念咒道教符箓派的先声。陈寿在《三国志·张鲁传》中，很含糊地说：“祖父陵客蜀，学道鹄鸣山中，造作道书，以惑百姓。受道者，出五斗米，故世号米贼。陵死，子衡行其道。衡死，鲁复行之。益州牧刘焉，以鲁为督义司马，与别部司马张修，将兵击汉中太守苏固，鲁遂袭修杀之，夺其众焉”，“子璋代立，以鲁不顺，尽杀鲁母家室，鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号师君。”我们读了《三国志》有关于张道陵与他的孙子张鲁的记述，对于张道陵一系道教的起源，在宗教史上，并无宗教神圣光荣的一面，甚之，只有使人

鄙视；当然，关于五斗米道的学术内容，陈寿是外行人，没有详细提起，可能也根本无法了解，他说到张鲁秉承他祖父张道陵的遗教，是以“鬼道教民”，那倒是五斗米道符箓派的事实，因为这一派的符咒，都是用于驱神役鬼的作用上，对于形而上道方面，并不高明。我常怀疑，周、秦之际方士修炼的方术，以及秦、汉以后，道教符箓的兴盛，是否都有与印度婆罗门教，与瑜伽术派的法术互相影响，实在很难断言；而印度婆罗门的沙门（出家人），在秦始皇时代，已经与中国通往来，那是有资料可查的事实，而且符箓的形态，有若干与上古梵文的写法，大有相同之处，可是这些问题，暂时也把它算在题外文章，不去管它。我们再看张鲁当时在汉中所行“以鬼道教民”的地方政治形态，却是中国的政治史上，汉末地方宗教政治之研究的好资料，也就是我在前面所说的汉末政治与道教，由于秦、汉的游侠精神，与两汉不满现状的逃世方外之士相结合，造成建立精神王国道教的说明。如《三国志》所说，张鲁在汉中的鬼道治民情形：“其来学道者，初皆名鬼卒。受本道已，信号祭酒，各领部众。多者为治头大祭酒，皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍，如今之亭传。又置义米肉，悬于义舍。行路者，量腹取足。若过多，鬼道辄病之。犯法者，三原然后乃行刑。不置长吏，皆以祭酒为治民。民夷便乐之。雄据巴汉，垂三十年。”后来张鲁的地方治权，被曹操打垮，他投降了，拜为镇南将军，曹操待以客礼，“封阆中侯，邑万户。封鲁五子及阎圃等，皆为列侯。为子彭祖取鲁女。鲁薨，谥之曰原侯。子富嗣。”我们看了张鲁实行五斗米道的简短历史，实在非常有趣而滑稽，足以反映三国当时地方政治紊乱的怪现象，但是他比黄巾张角号召起义的太平道，却大有高明之处。如果陈寿所记的都是事实，那么，张鲁在汉中实行宗教性的地方政治，倒有近似“无为”之化，却能稍有合于道德的措施。陈寿著《三国志》的见地与历史笔法，当然远不及于司马迁，但是，他在张鲁等传记末

了的评语，却也中肯，如说：“公孙瓒保京，坐待夷灭。度（公孙度）残暴而不节。渊（公孙渊）仍业以载凶。只足覆其族也。陶谦昏乱而忧死。张杨授首于臣下。皆拥据州郡，曾匹夫之不若，固无可论者也。燕（张燕）、绣（张绣）、鲁（张鲁），舍群盗，列功臣，去危亡，保宗祀，则于彼为愈焉。”他说张鲁等人，倒能够逆取顺守，得保祖先子孙的宗祀，在当时群盗如毛，都是有始无终的乱世当中，比较起来，的确算是杰出的人物。然而陈寿还见不到张鲁后世的子孙族类，竟能南迁于江西，历宋、元以后，受朝野的尊敬，成为龙虎山正一派的张天师世家，累世备受宠封，可与山东曲阜的孔子世家相提并论，都成为中国文化世家巨室的特殊家世，岂非他的先世张道陵的道术，应有丰功阴德的余荫，才能如此吗？

陈寿著的《三国志》，自有陈寿的立场和主观，他笔下所述说的张道陵，等于是以“假道为骗”的术士，相反的，在葛洪所著的《神仙传》中，便不同于陈寿的记载了。

如说：

张道陵者，沛国人也。本太学书生，博通五经。晚乃叹曰：此无益于年命，遂学长生之道，得黄帝九鼎丹法。欲合之，用药皆靡费钱帛。陵家素贫，欲治生，营田牧畜，非己所长，乃不就。闻蜀人多纯厚，易可教化，且多名山，乃与弟子入蜀，住鹤鸣山，著作道书二十四篇。乃精思炼志。忽有天人下，千乘万骑，金车羽盖，骖龙驾虎，不可胜数，或自称柱下史。或称东海小童。乃授陵以新出正一明威之道。陵受之，能治病，于是百姓翕然奉事之以为师，弟子户至数万，即立祭酒，分领其户，有如官长。并立条制，使诸弟子随事输出米绢器物、纸笔、樵薪、什

物等。领人修复道路，不修复者，皆使疾病。县有应治桥道。于是百姓斩草除溷，无所不为，皆出其意。而愚者不知是陵所造，将为此文从天上下也。

我们看了葛洪所写的记载，便可了解陈寿记述张道陵的事实，不但简要不详，而且是有立场和成见的。张道陵的正一明威道术，到了晋朝，更有扩展，晋室的名公巨卿，朝野大族，都有信奉此道，例如王、谢等巨室，也都历世信奉不衰，以书法著名的王羲之，便是此道中的一分子。所以他手写《黄庭经》，并不是专为习字而好玩的。

此外，我们再看葛洪所载张道陵在四川施行的教化，依照历史文化的功绩观念来讲，便会觉得他与文翁化蜀，同样具有文化教育上的价值：

如说：

陵又欲以廉耻治人，不喜施刑罚。乃立条制，使有疾病者，皆疏记生身已来所犯之事，乃手书投水中，与神明共盟约，不得复犯法，当以身死为约。于是百姓计念，邂逅疾病，辄当首过。一则得愈，二使羞惭，不敢重犯，且畏天地而改。从此之后，所违犯者，皆改为善矣。

在这段的记载里，述说张道陵化民成俗的方针，在于人人自觉自治，重廉耻，畏天命，行善举为其重点，根据道家思想的“为政不在多言”，唯重实行的原则，那么，张道陵这种措施，又何尝是不对呢？陈寿所谓“故世号米贼”，是从曹魏政权的立场，因袭治权的正

统观念而来，并不全足取信。其次，关于张道陵个人修炼道术的经过：

如说：

陵乃多得财物，以市合丹。丹成，服半剂，不愿即升天也。乃能分形作数十人……行气服食，故用仙法，亦无以易。故陵语诸人曰：尔辈多俗态未除，不能弃世，正可得吾行气、导引、房中之事，或可得服食草木，数百岁之方耳。其有九鼎大要，唯付王长。而后合有一人，从东方来，当得之。此人必以正月七日，日中到。具说长短形状。至时，果有赵昇者，从东方来，生平原相，见其形貌，一如陵所说。陵乃七度试昇，皆过，乃授昇丹经。

这是说明张道陵所修炼的神仙道术，仍以外金丹的丹药为主，以服气、导引、房中等的内丹修炼为助伴，最后，仍以九鼎大要等道法为指归。

至于所说七次试验赵昇的道心，然后授以神仙道术，正是后世妄求学仙者先立道德根基的榜样，如说：

七试者：第一试昇：到门不为通，使人辱骂四十余日，露宿不去，乃纳之。第二：使昇于草中守黍驱兽，暮遣美女非常，托言远行过寄宿，与昇接床。明日又称脚痛不去，遂留数日，亦复调戏，昇终不失正。第三试昇：行道忽见遗金三十瓶，昇乃走过不取。第四试昇：令入山采薪，三虎交前，咬昇衣服，惟不伤身。昇不恐，颜色不变，谓虎曰：我道士耳，少年不为非，故不

远千里，来事神师，求长生之道，汝何以尔也？岂非山鬼使汝来试我乎？须臾，虎乃起去。第五试昇：于市买十余匹绢，付值讫，而绢主诬之云：未得。昇乃脱己衣，买绢而偿之，殊无悋色。第六试昇：守田谷，有一人往叩头乞食，衣裳破弊，面目尘垢，身体疮脓，臭秽可憎。昇怆然为之动容，解衣衣之，以私粮设食，又以私米遗之。第七试昇：陵将诸弟子登云台绝岩之上，下有一桃树，如人臂，傍生石壁，下临不测之渊，桃大有实。陵谓诸弟子曰：有人能得此桃实，当告以道要。于时伏而窥之者，三百余人，股战流汗，无敢久临视之者，莫不却退而还，谢不能得。昇一人乃曰：神之所护，何险之有，有圣师在此，终不使吾死于谷中耳。师有数者，必是此桃有可得之理故耳。乃从上自掷，投树上，足不蹉跌，取桃实满怀。而石壁险峻，无所攀缘，不能得返。于是乃以桃一一掷上，正得二百二颗。陵得而分赐诸弟子各一，陵自食留一以待昇。陵乃以手引昇，众视之，见陵臂长三十丈，引昇，昇忽然来还。乃以向所留桃与之。食毕，陵乃临谷上，笑而言曰：赵昇心自正，能投树上，足不蹉跌。吾今欲自试投下，当应得大桃也。众人皆谏，惟昇与王长嘿然。陵遂投空，不落桃上，失陵所在。四方皆仰，上则连天，下则无底，往无道路，莫不惊叹悲涕。惟昇、长二人，良久乃相谓曰：师则父也，自投于不测之崖，吾何以自安！乃倒投身而下，正堕陵前。见陵坐局脚床，斗帐中，见昇、长二人，笑曰：吾知汝来。乃授二人道毕。三日，乃还归，治旧舍，诸弟子惊悲不息。后陵与昇、长二人，皆白日冲天而去。众弟子仰视之，久乃没于云霄也。初陵入蜀山，合丹半剂，虽未冲举，已成地仙，故欲化作七试以度赵昇，乃如其志也。

我们读了葛洪所写这段张道陵授受道术的传记，对于一般妄求长生不老之方的人士，应知有所反省。须知道家与道教所标榜的神仙可学，必以立德为先。后世的人，以价值观念的小忠小勤，轻心慢心的意气用事，妄求出世超人的道术，岂非缘木而求鱼，哪有这种便宜的事呢？如果神仙不可学，就凭这种做人的德行为榜样，以此为人处世，亦正是儒家所谓大人君子的风规，这样的教化，又何尝有害世道人心呢？拼命大骂其为异端不可学，似乎有欠公允。我们非常简略地介绍了汉末道教形成的前因后果，便可大概了解秦、汉以后政治社会演变的关系，由道家思想促成道教建立的先声。

（二）魏晋以后的道家与道教

我们初步了解了汉末的学术情况，与社会人心逃避现实的趋向，促使道家形成道教的情形，然后再来研究魏、晋人对于学术思想转变的迹象，就有脉络可循，不致凭空臆度了。汉末时期，朝野上下，受到政治、经济、军事种种的激荡，社会的不安，随时随地呈现一片紊乱，因此应运而生的新创各种道术信仰，便能普遍传开，深入各个阶层，加上黠者利用游侠与知识分子不满现实的情绪，纵横牵扯，一拍即合，就形成三国时代的局面了。我们想要了解历史文化的演变，必然不要忘记时代背景的影响，所以要讲魏、晋时期的学术思想，必须要追踪东汉末期学术思想的情况，然后才能了解魏、晋学术思想的原因。

我在讲述佛教与中国文化的因缘中，曾经讲到影响时代学术思想的重心，在于当权执政者的领导作风，当汉末及曹魏执政的先后阶段，传习儒家的经学、绍述孔、孟的遗教，除如郑玄、卢植等少数的

大儒，稍具规模以外，一般所谓儒生者，都以文学见长；如王粲等人，醉心于辞章的意境，其余济济多士，大多从事于救亡图存的时事，或奔竞于当世功名的途径，即使从事学术思想，也都以见用于现实的世务为主，如研究科学而哲学的易经象数之学，也只有少数有志之士，肯在业余作部分专长的研究，如郑玄的爻辰，费直、荀爽的升降，虞翻的纳甲等有数几人而已。此外，如华佗的医道，管辂的术数，尚有正统道家的遗风，至于以道家法术见长，如于吉、左慈等人，虽然名动公卿，影响人心至巨，但到底不能见重于士林，由此而知由汉末到三国时期，学术思想界的情形，正同当世的时事是一样的紊乱。

曹魏时代，因曹氏父子擅长文学的关系，帷幄中的文士，亦多以文学见长，对于义理学术的探求，已经减色，到了魏、晋转移的阶段，少年贵胄的世家公子，如何晏、王弼之流，既不能做絜静精微的学问工夫，又不能疏通知远，于是，仅于思而不学的心得之下，便以老、庄思想来解释《易经》；不但易经汉学传承的原意，由此丧失，即如老、庄的思想，也从此大为变质。加以名公巨卿，世家大族们对于时势国事，有心挽救而无力挽回，就与当时一般名士们群居终日，手把麈尾，清谈玄理以逃避现实，等于任何一个世纪末期的人，趋向声色歌舞、醇酒美人、玩牌跳舞，是同为时代颓废的心理作用，因此以《易经》、《老子》、《庄子》为主的三玄之学，便应运而兴，所谓清谈与三玄，便是如此这般所造成。恰当那个学术思想中心无主的时代，又加西域佛学的名僧居士们，如支遁、支谦等人，开始源源东来，灌输般若谈空，讲论“神我”、“涅槃”的思想，蔚为一时的风气。在另一方面，受到衰乱颓风的影响，故作旷达而流于疏狂，如嵇康、阮籍、山涛、刘伶等人，便是受到这种世风刺激的牺牲者。

然而魏、晋之际，除了这般人物，足以影响时代的风气以外，其他讲究学问德业，从事挽救世道人心的工作者，难道真正无人吗？这又不然，人间世事，本来就如自然物理一样，有了黑暗，自然也有光明，有正的一面，当然也有反的一面。魏、晋时期，从事挽救世风的人物，大多走入道家与道教的路线，例如三国时期张道陵的创教以外，便有南方的许逊（旌阳），在江西创建净明忠孝教，内用道家、儒家修身敦品立行的传统精神，外用符箓等法术，做为积功累德的修道基础，他的遗风流泽，覆荫千余年以下，成为魏、晋以后南方道教的开建者，也就是唐、宋以后，庐山道术一派的渊源，江西南昌道教胜地的万寿宫，便是为许旌阳而立的千秋庙祀。据道教的传述，许旌阳一派的道术，是带家室同修，不必离尘出俗的法派，所以相传许真人道成之日，全家大小，都拔宅飞升，俨然犬吠云中，成为富贵神仙的榜样。其实，许旌阳的德业，除如道教所说的术妙通神以外，他的最大的功德，就是对江西及三江上游水利的开发与建设，的确留有极大的功劳，虽然不及秦代李冰父子开建都江堰的源远流长，但泽及南方，诚为不可泯灭的事实，据黄元吉所写的许真君传记，我们简择他的要点，稍作介绍：

如说：

真君姓许氏，名逊，字敬之。曾祖琰。祖父玉。父肃。世为许昌人，高节不仕，颍阳由之后也。父汉末，避地于豫章之南昌，因家焉。吴赤乌二年己未，母夫人梦金凤衔珠，坠于帐中，因是有娠而生真君焉。生而颖悟，姿容秀伟。少小通疏，与物无忤。尝从猎，射一麂鹿，中之，子堕，鹿母犹顾舐之，未竟而毙。因感悟，即折弃弓矢，克意为学。博通经史，明天文、地理、律历、五行、谶纬之书。尤嗜神仙修炼之术，颇臻其妙。闻

西安吴猛得至人丁义神方，乃往师之，悉传其秘。遂与郭璞访名山，求善地，为栖真之所。得逍遥金氏宅，遂徙居之。日以修炼为事，不求闻达。乡党化其孝友。交游服其德义……乃于太康元年，起为蜀旌阳令。时年四十二。视事之初，诫吏胥去贪鄙，除烦细，脱囚絷，悉开谕以道教忠孝慈仁忍慎勤俭，吏民悦服，咸愿自新……蜀民为之谣曰：人无窃盗，吏无奸欺，我君活人，病无能为。真君知晋室将乱，乃弃官东归。民感惠赢粮而送者蔽野，有至千里始还者，有随至其家愿服役不返者。乃于宅东之隙地，结茅以居，状如营垒，多改氏族以从真君之姓，故号许家营焉。……真君生于吴大帝赤乌二年己未正月二十八日，住世一百三十六年。凡来参学净明弟子，皆尊之曰道师君。真君既飞升之后，里人与其族孙，简就其地立祠。……隋炀帝时，焚修中辍。唐永淳中，天师胡惠超重兴建立。明皇尤如宣奉。宋朝太宗、真宗、仁宗皆赐御书，改赐额曰玉隆。仍禁名山樵采，蠲租赋。政和二年，徽宗降玉册，上尊号曰神功妙济真君。正和六年，改观为宫，仍加万寿二字。……元成宗皇帝，加封号曰至道玄应神功妙济真君。

我们了解了许旌阳与魏、晋之间关于南方道教开建的简略情况，便可知道从东汉到三国时期，中国朝野学术思想的趋向，以及民间社会风气转变的情形。所以张道陵创建道教雏形于桓帝、灵帝之际，黠狡者便利用它的做法，在民间纷纷成立各种道门，如黄巾张角等利用太平道而作乱、开三国紊乱局面的先河。但在魏、晋之际，在南方吴、蜀之间，又另有许旌阳一派净明忠孝教的发展，综合传统文化儒、道两家的精神，建立即在人间，由积功累德的善行升华，而成为

天上神仙的超人境界，其功诚不可灭，岂可独以历史记载中的片面之词，认为魏、晋学术，唯有清谈玄学足以代表吗？

此外，如与许旌阳同学的郭璞，发展易经象数、纳甲、及五行之理，对于地球物理的研究，开创后世地理（也有专称为堪舆）占验学术的先声，可惜他德业的成就，不及他的同学许旌阳，立身的方针，又不及葛洪的自处，后世学道家学术，流入江湖之辈，都同有犯了郭璞的错误。葛洪研究神仙丹道，著作《抱朴子》，概括内养精神、服气、炼气、丹砂、服药、符箓等道家传统的学术，外涉用世之学，包括政治哲学原理，以及为人处世的规范等等，都足以垂范千古，富有科学、哲学的宝贵价值。

如《抱朴子》的自序说：

> 道士弘博洽闻者寡，而意断妄说者众。至于时有好事者，欲有所修为，仓卒不知所以。而意之所疑，又无足咨。今为此书，粗举长生之理。其至妙者，不得宣之于翰墨。盖粗言较略，以示一隅，冀悱愤之徒，省之可以思过半矣。岂谓暗塞，必能穷微畅远乎？聊论其所先觉者耳！世儒徒知服膺周、孔，莫信神仙之书，不但大而笑之，又将谤毁真正。故予所著子言黄白之事，名曰内篇。其余驳难通，释名曰外篇。

据《晋书・葛洪传》所载，他除著作有《抱朴子》一百十六篇外，还有碑诔诗赋百卷，移檄章表三十卷，《神仙》、《良吏》、《隐逸》、《集异》等传各十卷。又抄五经史汉百家之言，方伎杂事三百一十卷，《金匮药方》一百卷，《肘后要急方》四卷。又云：

洪博闻深洽，江左绝伦。著述篇章，富于班马。又精辩玄赜，析理入微。

我们试读修撰《晋书》的唐代大儒房玄龄等人，对于郭璞与葛洪两人的中肯评语。如说：

景纯（郭璞）笃志绨缃，洽闻强记。在异书而毕综，瞻往滞而咸释。情源秀逸，思业高奇。袭文雅于西朝，振辞锋于南夏。为中兴才学之宗矣。夫语怪徵神，伎成则贱。前修贻训，鄙乎兹道。景纯之探策定数，考往知来，迈京管于前图，轶梓灶于遐篆。而官微于世，礼薄于时。区区然寄客傲以申怀，斯亦伎成之累也。若乃大块流形，玄天赋命。吉凶修短，定乎自然。虽稽象或通，而厌胜难恃。禀之有在，必也无差。自可居常待终，颓心委运。何至衔刀被发，遑遑于幽秽之间哉！晚抗忠言，无救王敦之逆。初惭智免，竟毙山宗之谋。仲尼所谓：攻乎异端，斯害也已。悲夫！

至于对葛洪个人的评语，却说：“稚川（葛洪）束发从师。老而忘倦。绀奇册府，总百代之遗编。纪化仙都，穷九丹之秘术。谢浮荣而捐杂艺。贱尺宝而贵分阴。游德栖真，超然事外。全生之道，其最优乎？”我们只要读了魏、晋以后，神仙传中的人物，如郭璞、葛洪的传记及其评语，便可了解后代的人所谓“英雄到老皆归佛”、“未有神仙不读书”真正含义的道理了。

简单扼要地了解了汉末、魏、晋以来，由道家学术思想形成道教的大势，便可明白道教在北魏扩大建立的趋势，及其前因后果了；由

魏、晋学术思想遗风的影响，到了北朝的北魏时期，自然更加崇尚玄奇，又因北魏政权是崛起西北的边陲氏族，当然很容易接受佛教文化的思想，由于当权执政者的信仰，风气所及，遂至于朝野奉行。如果从中国佛教发展史的立场来看，北魏对于弘扬佛教的史实与功绩，应当极其重要，但在北魏太祖、世祖的阶段，道教也随佛教之后，勃然而兴。而且综罗汉末张道陵、许旌阳等道教同异的道术，另成一格而别创规模，成为初唐正式建立道教的张本，其中得力分子，便是道士寇谦之，及其信受弟子魏国的权臣崔浩所造成。关于寇谦之的学道，大有如张道陵经历的事迹，他的弘扬建立道教的经过，却因崔浩的推荐，当时便受魏国的封诰，以天师的姿态出场，大展其法术。后来北魏武帝一度摧毁佛教，在佛教史上，便将所有罪过，都记在寇谦之与崔浩的头上，其实，寇谦之对于当时灭佛灭僧的措施，并不完全赞同，崔浩弄权，主张灭佛，那倒真是事实。不过，据《魏书》的史料，崔浩本人，不但不信佛教，同时也不相信真正的老子遗教与遗文，他自己是一个读书不多，而喜欢玩弄阴阳、五行、术数的人物，自比为张良，对于真正佛、道的精神，可谓一窍不通，所以便造成当时历史上的宗教惨案。如欲研究北魏时期，道教建立的大略情形，可读《魏书》——释老志、崔浩传，及道教《历世真仙体道通鉴》中的寇谦之传，与佛教《佛祖历代通载》中有关的资料，大约可以思过半矣。

1. 唐代的道教

道教真正建立的阶段，根据史实的资料，当以唐太宗建国的时期为准。唐太宗立国之初，由于传统宗法思想的观念，要拉出一个名垂万古，而天下人人都知其德业的远祖做炫耀，便晋封老子李耳为道教

的教主，确定其尊称为太上老君。并且正式命令天下，以道教为国教，位居佛教之先，后来虽然引起佛教徒们一度的争辩，但始终不变道、佛地位次序的成命，尽管他在信仰上，是倾向于佛教的学术思想，但在中国人传统观念的祖宗信念中，仍然不变其初衷，这是中国文化的特质之一，也是中华民族传统思想特点的长处；所以其他外来宗教，要想完全采用宗教信仰来推翻中国人的祖宗传统精神，违反以孝道治天下的思想，那是既愚且蠢，违背原则的作为，结果恐其难有太好的收获。我们论唐代的文化思想，固然不要忘记佛教与禅宗，但是要了解中国文化的精神，自唐代以后，便确定以儒、释、道三家并称的源流，一直传到近代为止，道教与道家，的确占有相当重要的地位。所以唐代的文学、小说、艺术、工业、建筑、日常生活等，许多都是道、禅合璧的成品，不可举一而偏废其他。简单扼要地说，诗人如李白的作品，便是道家神仙思想的气质，杜甫是儒雅风流的正统，王维以佛学的成分为重，其余诸诗人，不归于佛，即归于道，否则，便是儒、佛、道混合，难以严加分别的综合体。

唐代道、佛风气的隆盛，影响唐代文化非常巨大而普及，但是人事物理的因果，必然自相互为因缘，因为唐代文化在时间历史上，乃综罗秦、汉以下的所长；在空间上，是融会中国、印度、阿拉伯的特质，所以它的雄浑博大，几乎有远迈秦、汉的趋势。道教在这样的一个时代中，正式建立它的宗纲，混合周、秦之际，阴阳、老、庄、儒、墨、兵、农、法、杂等等家的学术，抄袭佛教密宗修法与婆罗门教的方法，一概归入道教的醮坛，蒙上道袍法服，披发仗剑，口诵真言咒语，驱神役鬼以炫耀它的宗门，这便是它受到唐代博大文化影响的结果。同时终唐代三四百年之间，道教本身，产生正反两个特殊人物，成为完成道教建设的两支生力军：（1）是晚唐时代的吕岩（吕纯阳）；（2）是唐末五代的杜光庭。吕纯阳从道家正统修炼神仙丹道的

途径，吸收魏、晋以后而至隋、唐之间，佛家禅宗修养的长处，建立唐代以后丹道修炼的中心体系，永为世法，使道教在后世的价值，为之提升不少，同时也使道家学术思想，普遍流传到中国民间社会，乃至后来弘扬到亚洲各地区，也都是他的功劳。杜光庭在西蜀，力排佛学，笃信道教，除了收集有关道术的遗书以外，又自动伪造很多的道书，以充实道教的内容，所以后世称人师心自用，乱造的文字，便有“杜撰”的称谓。但自唐到五代以后，道教思想内容，纯粹研究自然物理功能的变化，而推及人能变化成仙的理论，最著名而最难研究的，便有谭峭的《化书》，亦名《谭子化书》。其次，设想以人力的修为，吸收太阳光能，变化生理气质，想要利用人生血肉的身体，变为光能而飞升直达太阳、月亮之中的，便有道教的《日月奔璘经》的思想产生，后世所谓修道的神仙，吸收日精月华的作用，便由此而来。不管这种虚幻的理想，是否可能成为事实，但人要向太空追究的理想，和寻求太阳能和月亮究竟的观念，在中国的学术思想中，早已渊源在三千年以上，直到唐代，才有这种正式追求方术的出现，凡是科学家的理想，开始都如儿戏，为什么我们忘记了自己祖先的儿戏，而不反省警觉，岂非怪事吗？

2. 宋元明清的道教

宋元明清的道教，它的本质，虽然依循唐代道教的源流而来，但是宗派的分立，与正邪混杂的演变，却大有异同，唯限于时间，不能一一详细分述。宋代的道教，因为宋真宗开始利用宗教信仰，来掩饰在军事、政治、外交上种种失败的耻辱，便奠定后来徽宗、钦宗迷信假道士们的谎言，至于国破家亡的后果。总之，我们要记住中国文化一个不易的原则，要讲治国、平天下之道，就不能专以宗教来搞政

治，从为政的立场而言，宗教仅为辅导治化的一端，如果专以宗教而言治道，鉴之汉、唐、宋、元、明、清的经验，就未有不败的先例。如汉末三国时期的黄巾张角，宋、元之间白莲教的韩山童，清代的太平天国与红灯照、义和团等等，都是历史的殷鉴。但从纯粹的道教立场而言，这些得失是非，与正统的道家学术思想，以及道教本身，概不负责，只在领导者睿智的拣择而已。而道教在宋代，因为宋徽宗的提倡，却完成了一件学术上的大事，那便是张君房遴选道教的旧藏道书，分门别类，编辑一部《云笈七签》，成为研究道教学术不世的宝典。

当南、北宋之际，在中国西北部与北方河朔之间，正当夏、辽、金的势力，互相消长的时期，王重阳在陕西开创全真道，再由他弟子邱长春的继续宣扬，便普及于山东、河北之间，而建立道教全真派的门庭，明、清以后，成为道教北派主流龙门派的根源。当元朝崛起蒙古，成吉思汗远征印度边境的时期，他为了邱长春，曾经派兵通过西夏，到山东来请邱长春，间关万里，远出沙漠，在印度北方的边境见面，后来便给邱长春以铜符铁券，做为信守的契约。当元兵进入中国，凡持有全真道的信符，可以免除杀戮与劫掠，这事是否为邱长春在事前有先见之明，或后人有指他为汉奸的嫌疑，实在不可乱下断语，总之，这是中国文化宗教史上的一个大案，暂时无法多讲。但在《元史》，以及元相耶律楚材遗留的资料上，对于邱长春，并无多大的好感，所以有人怀疑邱长春及全真道的价值。其实，所谓全真道的内容，是因袭宋、元以来禅宗的心法，配合丹道家主张清静专修的方法，它虽然属于道教的门派，实是融会儒、佛、道三家精神的新兴道术，至于它的作为，是因边陲氏族入侵中原的变乱阶段当中，民族文化意识，受到重大的刺激，因此形成新兴的教派，暗中在作振衰起弊的工作。但是元朝帝室政权，本来就无文化的根基，后来成吉思汗崛

起塞外以后，从上到下，自始至终，便以佛教的密宗学术思想做为重心，耶律楚材不但笃信密法，而且为鼎力维护佛教的重臣，同时他又学习北方的禅宗，为其中的能手，所以他对于邱长春等全真道的观念，不但在政治关系上，当然互相对立，就在宗教的信仰上，也自然视为敌对，我们只要仔细研究《元史》中有关于佛、道两家文化思想互争雄长的情形，便可了然于胸了。

明代的道教，与明朝帝室政权的关系，闹过许多历史性的丑剧，其间功过是非，一言难尽，在道教本身而言，却有两件划时代的大事，具有特别的价值。（1）便是永乐时代，完成《道藏》的修辑。将汉、唐以来所有关于道教、道家的书籍、经典，仿照佛教《大藏经》的组织，构成三洞（洞真、洞元、洞神）、四辅（太元、太平、太清、正一），十二类（本文、神符、玉玦、灵图、谱录、戒律、威仪、方法、众术、记传、赞颂、表奏），成为完整保留中国道家传统文化的一部巨著，其中收罗的丰富，内容的庞杂，实在多足观者，虽然选材不够严谨，内容太多支离，但道家与道教的本身，本来就是如此复杂，如非穷毕生精力，集思广益以类别繁芜，恐怕谁也无法能够对它清理出具体的系统。（2）便是修炼神仙的丹道学派，从宋、元以后，如万派朝宗一样，都归元宗奉唐代仙人吕纯阳为祖师，到了宋代张紫阳、白玉蟾以后，被称为丹道南宗正脉以来，再到明末清初之间，复分为四派，其中主要的南宗北派，以张紫阳为主的，称为南宗丹法，含有单修性命，与性命双修，乃至男女夫妇合藉双修的法派。北派，当然以元初邱长春的全真道为主，主张清静专修的丹法。西派以李涵虚为主，认为直接传承吕纯阳的丹法，是属于性命双修的单修派。东派以陆潜虚为主，也认为是直接承受吕纯阳的嫡传口诀，是属于男女合藉的双修派。总之，道家的丹法，到了明末四大宗派出现以后，虽然各有专主与所长，但支离蔓芜，弊漏也随分派而百出，而且

与佛家的禅宗与禅定，始终不无关系。因此到了明末清初阶段，路径愈走愈仄，所有丹法道术，便都以伍冲虚、柳华阳一系的伍柳派为主，既不知有汉，更遑论魏、晋了，故终清以来二三百年间，无论道家或道教，都只在鬼画桃符，与拨弄精神的末流上，随俗浮沉，了无起色。

九、道家及道教思想与中国文化的教育精神

讲到中国文化，在春秋、战国前后，便包括诸子百家所有的学术思想，由战国末期到秦、汉之间，作为代表而足以影响上下社会各阶层的，应该算是儒、道、墨三家，到隋、唐以后，便以儒、佛、道为代表。这个观念，我要再三反复说明的理由，就是希望讲中国文化，不要偏废，更不要弄错方向。关于道家与道教的学术思想，它影响中国历史文化的巨大和悠久，实在源远流长，普遍深入每一部分。例如以中国的宗教与哲学而言：佛教经典及佛学内容的翻译，有许多名词、术语，以及注释与疏述，很多地方，都是借重道家学术思想的名词和义理；当然，后来道家与道教，有很多是采纳融会佛教学理的学术思想，那也是不容否认的事实。至于儒家学术，以及侈谈玄之又玄的思致辨慧，更离不开道家思想，尤其是老子、庄子、列子的学问。其他如政治、军事、经济、社会、文学、艺术、工业、农事等等，无不与道教前身的道家学术思想有关。我们为了尽量简化来做大概的介绍，列举最重要，而且最普遍、最熟悉的事，莫如中华民族以及各地方所有的风俗习惯，尤其是过去的农业社会，渔猎社会，平原生活、海洋生活与高原生活，对于五候、六气、二十四节气的关系与重视，几乎与整个的生活打成一片，不可分离，这都由于传统道家学术思想的影响，直达三千年之久。其次，如过去民间岁时过年的伏腊、送灶、元旦、祭天地祖宗、正月初七的人日、初九的九皇诞、正月十五的上元节、春社的宴会、二月十二日的花朝、三月三日的上坟扫墓、五月端午的插菖蒲、饮雄黄酒、六月六日的晒曝、七月七的乞巧、七

月十五的中元鬼节、八月十五的中秋、九月九的登高等等，不尽细说的风俗习惯，都由于道教思想所形成。若在一般民间迷信道教观念的习惯而言，几乎每一个月当中，便有大半时间，都在禁忌与信守之中，简直不敢错走一步。至于婚丧庆吊等与礼仪有关的习俗，无一不从道家的观念而来，但是，这些种种的习惯风俗，我们只要试读《礼记》与《荆楚岁时记》等书，便可知道其渊源久远，而且是儒、道本不分家的综合文化，我们因为生活在道家学术思想之中过的太久了，反而忘其所以，致使自己对于道家内容太过陌生，岂非有违常理。

至于讲到道家及道教与中国文化教育的密切关系，更为重要，我们都只知道中国过去教育的目的，大体是走儒家孔、孟思想的路线，为建立人伦道德，至于修身、齐家、治国、平天下而教育，所谓功名科第，仅是它的余事而已。然而因为后儒对于道、佛两教，素来便有视为异端的因袭观念，所以对于道家与道教在中国教育文化上的功劳，都是阳奉阴违，忘其所以。现在在这个阶段，总算还有若干前辈的长老，尚在人世，可以证明我的所说；所以我肯定地说一句话：中国过去的教育，与中国前辈读书人的知识分子，他由少年到一生的人格道德教育，大多都以儒家的思想做规范，以道家与道教的精神做基础，这是什么理由呢？这便是道教两本书的力量：（1）《文昌帝君阴骘文》。（2）《太上感应篇》。这两本书的内容，等于便是道家与道教的戒条，也就是中国文化教人为善去恶的教育范本，它以天道好还，福善祸淫的因果律做根据，列举许多做人做事、待人接物的条规，由做人做事而直达上天成仙的成果，都以此为标准。从汉、魏开始，经晋代抱朴子的提倡，一直流传到两三千年，它主张的道德，是着重在阴德的修养，所谓阴德，便是民间俗话所说的阴功积德；阴功，是不求人知，被人所不见，人所不知的善行，如明求人知，已非阴德了。由此思想观念的发展，过去认为科第功名的中取与否，除了

文章学问以外，更重要的，便是靠为善去恶，阴功积德的结果。因此，很多世代书香的人家，尽管大门口贴着僧道无缘的标语，但在他们案头放着教导子孙家庭教育的范本，都摆有《文昌帝君阴骘文》与《太上感应篇》等书，如果一个立志上进，要读书求取科名的青年，不照这个规矩做去，虽然文章学问最好，也难以有求得科名的希望。甚之，进入考场以后，在那种阴森萧瑟的考棚中，阴风惨惨，鬼气森然的环境里，还有人大叫“有冤报冤，有仇报仇”的场语，如果自己做了亏心事，不但考试不能中取，甚之，暴毙在考棚中的传说，随时随地都有。从我们现代的眼光看来，可能是考棚中的卫生设备太差的所致，但在过去人格人伦的教育思想中，确为最重要的一环，相传所谓“救蚁得状元之中，埋蛇享宰相之荣”的思想，便由此而来。甚之，如宋代的大儒欧阳修，一生不信道、佛，当他出为主考官，在灯下阅卷的时候，也会很明显地浮上这个阴影，他看见在他前面站着一个隐隐约约穿古衣冠的朱衣人，便是主持对于密封录取考生命运的监临者；当他在巡视考场时，便有很轻松的当场即景诗说：“下笔春蚕食叶声。”但在录取考卷的时候，便有戒慎恐惧到非常神秘的诗句说：“文章千古无凭据，但愿朱衣暗点头。”这种精神与风气，在中国文化教育界中，一直延续到十九世纪末期为止，同时，各省、各府、各县，在在处处，都有文昌阁与魁星楼的建筑，它与东岳庙、城隍庙、三官大帝祠庙等，巍然并峙。所谓梓潼文昌帝君，从唐以后便兴盛风行，是专管文运的神道，魁星也是专管科第功名，赏善罚恶的文运之神；乃至由此普及到达戏剧方面，如过去的唱戏（包括京戏、地方戏等），当开锣上台以前，第一出场的，便是魁星，其次，才是跳加官，招财进宝。戏剧到了最后完场时，便是关公拖着偃月刀来净台，这样的一个戏剧文化思想，他是代表什么意义？大有文章，可以值得深长思也。关于《阴骘文》与《太上感应篇》的内容太多，研究教育思想的人，不妨找来做一参考，以很客观的胸襟去读，对于中国

文化，与世界道德教育的了解与重建，我想还是具有相当价值的，青年的同学们，不妨以极度的耐心去试试看，当然！我说的耐心，也是有意义的，否则，你也许不肯卒读，大起反感，过去读书人用的日常“功过格”，便是根据这两本书的精神而来。

在此附带说明中国文化对于人伦道德的基本哲学，彻始彻终，都建立在因果报应的观念上。无论儒家与道家，毕竟没有离开这个范围，只有程度的深浅而已。儒家的思想中，成分比较轻，道家的思想中，成分很重，后来加进佛家的思想，更特别注重三世因果的信念，所以在人生道德修养的方面，便与儒、道思想，不谋而合，很容易互相辅掖并行了。但在隋、唐以后，直到现在，关于佛家的三世因果观念，与传统道家的因果观念，始终是互相冲突，大多都在半信半疑的概念中存在着，这是什么理由呢？因为儒、道的思想，都是根据《易经》的“积善之家，必有余庆。积恶之家，必有余殃”与“善不积，不足以成名。恶不积，不足以灭身”的传统而来，所以形成的因果观念，是讲究祖先、父母、子孙宗族血统的三世因果报应。佛家的三世因果观念，是从个人做基点，形成前生、今世、后身的三世因果；从祖孙父子的宗族三世而论因果，有时容或可据，使人易信，从生前身后而言因果，更加使人茫然，不易相信。但无论属于道、佛两家的那种观念，在汉初，已有司马迁在《伯夷列传》中，提出部分的怀疑论，他对于道家所说“天道福善祸淫”的理论有疑问，然而他在别的传记中，又很肯定地相信。王充著《论衡》，在他的思想体系里，也否认命定的因果观念，但同样地，他又主张人生应当为善的思想，这个有关东方道德教育的专门学问，牵涉太广，只在此略一提出，以供注意。现在所要借此做说明的，便是关于《阴骘文》与《太上感应篇》等的思想渊源，以及隋、唐以后，道、佛两家因果报应观念的汇流，因此而形成中国民间上下，国民道德观念的思想背景而已。

复次，道家与道教，从魏、晋开始，到唐、宋以后，它与中国文学的因缘，正像佛学与禅宗一样，都与文学结有不解之缘的，如果勉强地以时代来分界限，魏、晋的文学，含有道家的成分比较多，无论为诗歌与散文，都是如此。唐人的文学，道、佛两家的气息并重，尤其以唐诗是如此，至于唐人的笔记小说中，却以道家的成分为多。宋人的文学，似乎比较偏向于禅，无论诗词与散文，大体都有这个情况。元代的戏曲、小说等等，佛学成分多于道家，明、清以来，才慢慢走上融混的道路。为了讲这样一个严肃的课题，最后要使大家轻松一些，我们不妨举出唐人诗中一些有关道家与道教的材料，使人读后多少可以沾些仙人气息的意境，唐代的名士才子中，例如李商隐有名的一首《无题》律诗，便可处处见到他含有道家的情绪，“来是空言去绝踪，月斜楼上五更钟。梦为远别啼难唤，书被催成墨未浓。蜡照半笼金翡翠，麝薰微度绣芙蓉。刘郎已恨蓬山远，更隔蓬山一万重。”又如他的《锦瑟》一律，“锦瑟无端五十弦，一弦一柱思华年。庄生晓梦迷蝴蝶，望帝春心托杜鹃。沧海月明珠有泪，蓝田日暖玉生烟。此情可待成追忆，只是当时已惘然。”他所用的刘郎、蓬山、庄生梦蝴蝶、望帝托杜鹃、沧海珠泪、蓝田暖玉等等，无一不是与道家、道教有关的典故，无此修养，无此意境，无此感情，便做不出这种诗境，这比较王维的具有道家意境的诗，“积雨空林烟火迟，蒸藜炊黍饷东菑。漠漠水田飞白鹭，阴阴夏木啭黄鹂。山中习静观朝槿，松下清斋折露葵。野老与人争席罢，海鸥何事更相疑”，各是别有一番风味的。至于唐代名僧、道士的诗，好的作品，也非常的多，因为一般限于诗体的成见与偏见，便轻易地忽略过去，道士的诗，例如：“因买丹砂下白云，鹿裘唯惹九衢尘。不如将耳入山去，万是千非愁杀人”，“佛前香印废晨烧，金锡当门照寂寥。童子不知师病因，报风吹折好芭蕉”，“似鹤如云一个身，不忧家国不忧贫。拟将枕上日高卧，卖与世间荣贵人”，“帆力劈开沧海浪，马蹄踏破乱山

青。浮名浮利浓于酒，醉得人心死不醒”，等等，都是惑乱人生中，偶然一服的清凉镇定剂，大可有助于修养。至若唐人笔记小说中的裴航遇仙，云英谪嫁的仙人艳迹，平添后世许多神仙眷属的幻想与佳话，那都是道家与道教给予中国文学的生命活力，并无颓唐、哀愁、灰色的情调。宋代名诗人，如苏东坡、王安石、黄山谷等人的作品，更与道、佛思想不能分离，苏东坡的名词，如《水调歌头》：“明月几时有？把酒问青天，不知天上宫阙，今夕是何年？我欲乘风归去，唯恐琼楼玉宇，高处不胜寒！起舞弄清影，何似在人间！转朱阁，低绮户，照无眠。不应有恨，何事长向别时圆？人有悲欢离合，月有阴晴圆缺，此事古难全！但愿人长久，千里共婵娟。”以及“鸟噪猿呼昼闭门，寂寥谁识古皇尊？青牛久已辞辕轭，白鹤时来访子孙”等句，不一而足，如要研究道家思想与中国文学，此中大有文章，也不可放过。

《禅与道概论》后语

杨管北

距今十二年前，吾在德国途中，因突患心脏冠状闭塞症，转道返国，息影山居，摒绝妄想，浮云世事，日以读书自遣。浏览既多，理有不明于心者益众，乃复涉猎宗教之学，而读佛经。然佛学难通，尤甚于世典。不但翻译辞章之体裁有异，名相与内义尤加隔碍。后因友人之介，得识南师怀瑾先生，晤谈片时，如有所契。从此每周星期六下午，敦请先生莅临舍间，讲授佛学及修证心要，祁寒风雨无间，逾十余寒暑。初由一般佛学而渐及各宗大要，乃至显教密教，禅宗道家，无不圆融普摄，一一加以开示。先生每又随机设教，屡加接引，使余得窥心宗，了知本来，原甚平易。复以禅门宗风，将歇于世，乃允所请，常于每年春初，举行禅七法会，亲与敬信者，躬行禅寂，由此获益而知方者，颇不乏人。

吾年痴长先生十余岁，人或疑其何以执事之恭、诚信之笃，吾每举韩文公师说，与儒家事师仪礼为对。况释迦弟子，如大迦叶、须菩提等辈，莫不年长于文佛，先哲风规，垂范后昆，为学为道，先须自去增上慢心，犹恐自有惭德。况吾从先生十余年，执经寻讨三教问学，瞻之在前，忽焉在后，久而敬之，固非偶然。然先生谦抑自牧，与吾辈交，虽有法乳之惠，而平素惟以友道自处，逊不为师，此犹久而敬之，亦理所固然。先生学问知识之渊博，实不愧为当代通人，此皆有识者所共仰。吾每请其为浩漫无涯之佛学，作一条贯通论，又为

中国上下五千年文化学术之源流，作有系统之论述，终因世缘尘累，未遂所愿。今春去秋，先生应刘白如兄之邀，在政大教育研究所，讲演佛道两家与中国文化。又经《大华晚报》披露一部分讲辞。读者咸欲竟其全文，乃发心随喜，为之经募印送三千册，用以弘扬中国文化与佛法之胜缘。以吾从先生游久，先生道业思想之端绪，略可概窥一二，本书所述佛道两教学术内容，仅其平生所学少分之绪论，诚未足以尽其所蕴。然其正学术之视听，敦思维于正道，淑世利人之情，跃然纸上，故敢不揣鄙陋，特为拈出要点，俾知其涯岸。

时际浊世，佛学思潮，虽日益扩展，然说理者日众，修证者愈少。学者不趋于时尚而视为哲学思想之研究，即随欧美后期佛学家路线，从事梵文、巴利文之考证，以为治佛学之正途。孰知五印梵文，今昔大有异趣，不但方言音译与内义变迁甚远，而求证吾国千余年译本之梵荚，荡然无存。据今疑古，漠视中国佛学之价值，殊有未当。后世巴利文之佛学典籍，大多为南传小乘经典，时代悬隔，传写错讹，虽可资为参考，未必足为证据。况佛法重在行持实证，佛经所说理趣，皆为求证一大事因缘之津梁，如理事分途，依文解义，徒成慧业，则失佛法之宗旨。今先生讲述佛学部分，深入浅出，随机设教，侧重真修实证之要，抽绎佛学要领，汇归心地法门，志在作初学之梯航，为入道之门径。至于属辞比事，语含妙旨，惟在读者好学深思，自可明其大要。

所讲道家部分，追溯中国文化学术思想之源流，别有见地，多不同于俗见。如其反复述说《易经》学系与《书经》学系来源之异同。指陈春秋、战国时代，先秦诸子学术思想，各因方域语文之有别，由于先民氏族传统思想，与历史地理环境之差异。明扬隐士思想与方士学术为道家文化思想之渊源。皆发人所未发，阐释前古沉沦隐晦，开

启后学之正思。若夫丹道妙诀之明旨，阴阳术数与天地物理之阃奥，恐囿于习见者大笑而却走，惟略发端倪而已。惟所憾者，本书所述，因限于时间，未详其要，犹未尽餍吾人所望耳。

南怀瑾先生著述目录

1. 禅海蠡测　（一九五五）

2. 楞严大义今释　（一九六〇）

3. 楞伽大义今释　（一九六五）

4. 禅与道概论　（一九六八）

5. 维摩精舍丛书　（一九七〇）

6. 静坐修道与长生不老　（一九七三）

7. 禅话　（一九七三）

8. 习禅录影　（一九七六）

9. 论语别裁（上）　（一九七六）

10. 论语别裁（下）　（一九七六）

11. 新旧的一代　（一九七七）

12. 定慧初修　（一九八三）

13. 金粟轩诗词楹联诗话合编　（一九八四）

14. 孟子旁通　（一九八四）

15. 历史的经验　（一九八五）

16. 道家密宗与东方神秘学　（一九八五）

17. 习禅散记　（一九八六）

18. 中国文化泛言（原名“序集”）　（一九八六）

19. 一个学佛者的基本信念　（一九八六）

20. 禅观正脉研究　（一九八六）

21. 老子他说　（一九八七）

22. 易经杂说　（一九八七）

23. 中国佛教发展史略述　（一九八七）

24. 中国道教发展史略述　（一九八七）

25. 金粟轩纪年诗初集　（一九八七）

26. 如何修证佛法　（一九八九）

27. 易经系传别讲（上传）　（一九九一）

28. 易经系传别讲（下传）　（一九九一）

29. 圆觉经略说　（一九九二）

30. 金刚经说什么　（一九九二）

31. 药师经的济世观　（一九九五）

32. 原本大学微言（上）　（一九九八）

33. 原本大学微言（下）　（一九九八）

34. 现代学佛者修证对话（上）　（二〇〇三）

35. 现代学佛者修证对话（下）　（二〇〇四）

36. 花雨满天　维摩说法（上下册）　（二〇〇五）

37. 庄子諵譅（上下册）　（二〇〇六）

38. 南怀瑾与彼得·圣吉　（二〇〇六）

39. 南怀瑾讲演录二〇〇四—二〇〇六　（二〇〇七）

40. 与国际跨领域领导人谈话　（二〇〇七）

41. 人生的起点和终站　（二〇〇七）

42. 答问青壮年参禅者　（二〇〇七）

43. 小言黄帝内经与生命科学　（二〇〇八）

44. 禅与生命的认知初讲　（二〇〇八）

45. 漫谈中国文化　（二〇〇八）

46. 我说参同契（上册）　（二〇〇九）

47. 我说参同契（中册）　（二〇〇九）

48. 我说参同契（下册）　（二〇〇九）

49. 老子他说续集　（二〇〇九）

50. 列子臆说（上册）　（二〇一〇）

51. 列子臆说（中册）　（二〇一〇）

52. 列子臆说（下册）　（二〇一〇）

53. 孟子与公孙丑　（二〇一一）

54. 瑜伽师地论　声闻地讲录（上册）　（二〇一二）

55. 瑜伽师地论　声闻地讲录（下册）　（二〇一二）

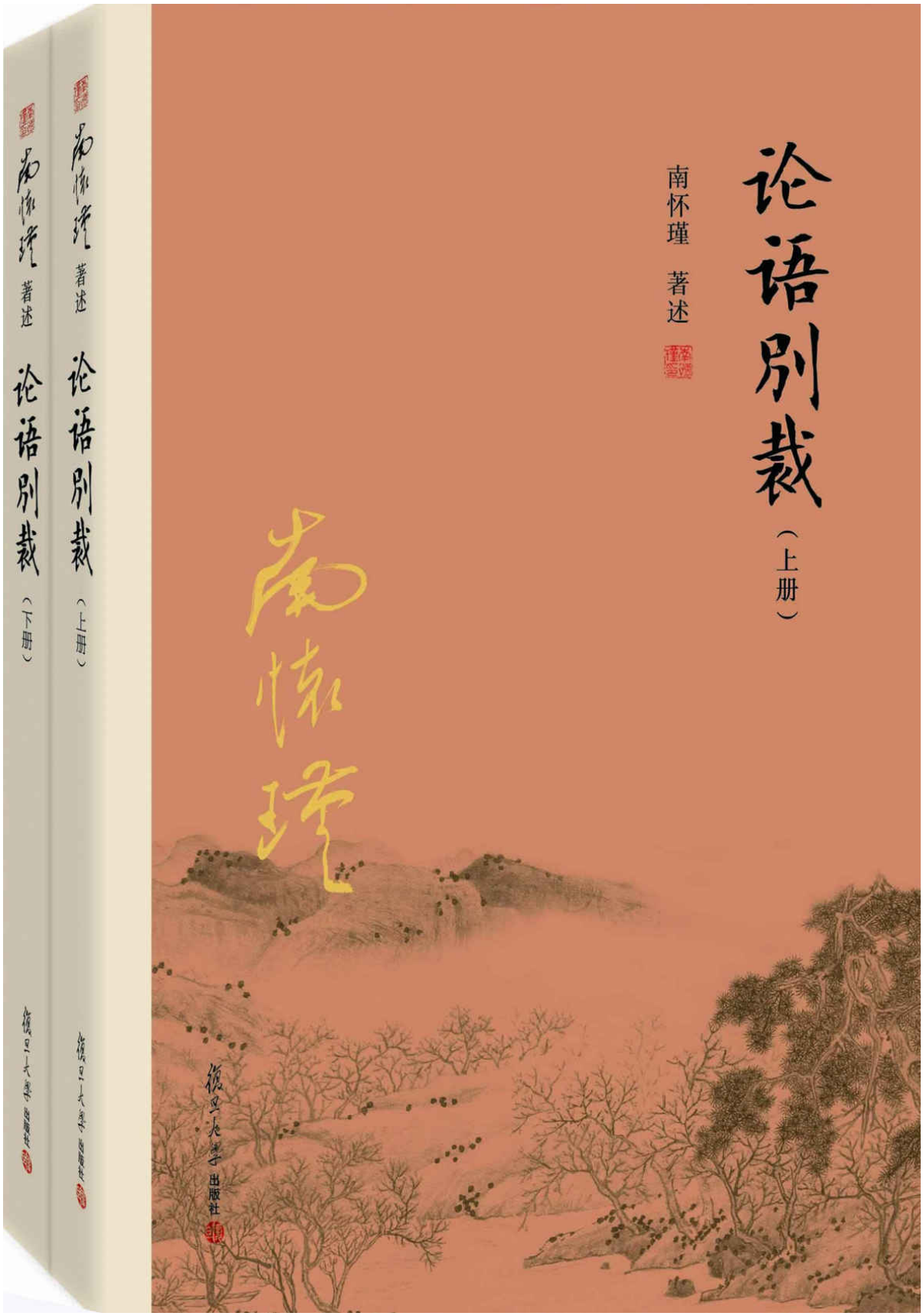
56. 廿一世纪初的前言后语（上册）　（二〇一二）

57. 廿一世纪初的前言后语（下册）　（二〇一二）

58. 孟子与离娄　（二〇一二）

59. 孟子与万章　（二〇一二）

60. 宗镜录略讲（卷一至五）　（二〇一三至二〇一五）


论语别裁
（上册）
南怀瑾 著述
南怀瑾 著述
论语别裁
（上册）
南怀瑾 著述
论语别裁
（下册）
复旦大学出版社

总　目　录

论语别裁（上册）
论语别裁（下册）
返回总目录

论语别裁（上册）

南怀瑾　著述

复旦大学出版社

目　录

出版说明
再版记言
前言
学而第一
三言四语
语文的变与不变
四书五经的假面目
被忽视的道家
三家店卖的是什么
冤枉的一打
再论《论语》
学而有何乐
真人和假人
寂寞的享受
谁来了解你
爱与罪
孝道是这样一个东西
秃头的十字架
谁能忘情
花言巧语
三面镜子
可爱的小学生
吕端大事不糊涂
饮食男女

没有朋友的上帝
种瓜者
孔子的素描
五字串通五经
善知识与恶知识
老鼠生儿的孝道
无所适从的礼俗
上帝的外婆是谁
《三国演义》的幕后功劳
多才多艺的子贡
诗的人生
为政第二
孔子不谈政治
大政治家的风范
星辰知多少
刘备上了曹操的当
从台风了解人生
圣人也势利吗？
悠美的情歌
诗的伟大
穷哉法治
孔子的自剖
车上的一课
以孝治天下
康麻子的教孝教忠
晚娘面孔难为人
孔子也会看相

是什么东西
异端与偏激
由养士到考试
天下英雄入彀中
千里求官只为财
治国难！齐家更难！
高明之家鬼瞰其室
八佾第三
礼乐衣冠
泰山之旅
志在《春秋》
秉笔直书 罪罪恶恶
承让 领教
澹泊以明志
穷源溯本
心香一瓣 诚则灵
拍灶君的马屁
量力而为 谦虚好学
儒冠错换八卦袍的诸葛亮
孔子的换心术
追的哲学
传统历史上的精神堡垒
责备贤者
敲响了的活礼乐
衰世的通病
里仁第四
那“仁”却在灯火阑珊处

月是故乡明
照临万类的仁道
兼收并蓄见仁心
了知生死不相关
富贵不淫贫贱乐
敝屣功名尊道义
孔子四字禅
吉光片羽 稍纵即逝
仁义值千金
孝子仁人不二门
仁者之言
公冶长第五
孔子选女婿
高高山顶立
深深海底行
立己易 立人难
孔子要出国
孔门弟子画像
吾爱吾师
手倦抛书午梦长
人到无求品自高
推己及人难又难
孔门文武事功的二子
盖棺成定论
名臣的典范
玩物丧志
进退揖让之间

濯足沧浪哪得清
想得太过了
难得糊涂
不如归去
一乐也的对话
雍也第六
闲置帝王才
当皇帝的能受气
周富济贫
天生我才必有用
各有千秋
爵禄不能移——闵子骞
李斯的老鼠哲学
不在愁中即病中
学问的鸿沟
知人之明
功成身退
圣人也有牢骚吗？
百无一用是书生
人性的基本问题
还是老虎可爱
楼下黄金楼上人
我误聪明
政治与宗教
不在山水之间
变了形的文化样品
君子可欺以其方

冲冠一“路”为红颜
此事古难全
述而第七
一肩挑尽古今愁
梦中的忧乐
道德仁艺
孔子的学费问题
刺激和诱导的教育法
千古艰难唯一死
男儿到此是英雄
南面王不易也
进步和退步
聪明人的玩具
谦虚和自信
时衰鬼弄人
虚字文章实事知
孔子的行谊
同姓不婚的优生学
生活的艺术
凡圣之分
祈祷是求救的信号
要愁哪得工夫
光风霁月
泰伯第八
薄帝王而不为
贵为天子而友布衣
无愧平生事大难

冯道的故事
学问深时意气平
临大节而不可夺
怎样才算知识分子
文章自己的好
愚民政策
社会动乱之源
知人于微
求学的目的为什么
入山唯恐不深的隐士
秀才未必知天下事
文化复兴运动
三代之治
民主乎？专制乎？
大禹和墨子
子罕第九
利害交关的生命意义
历史文化先驱
礼的变态
良冶之门多钝铁
古之学者为己
行为心理学
不见顶相
见与师齐 减师半德
大丈夫当如是乎？
解脱生死
卖不出去的无价宝

不落醉梦中
水流花谢两无情
女人未必皆祸水
学而有成之难
勿轻后学
高帽压人低
意气凌云
三达德的重心
圣人之道与才
赞元禅师与王安石
返回总目录

出版说明

由孔子的弟子及其后学编集的《论语》，是一部记载孔子言语行事的重要儒家经典。自西汉以来，《论语》所表述的孔子学说迅速扩展，其影响遍及政治、思想、文化、教育、伦理道德等各个领域，成为中国传统文化的一大标志。有关《论语》的章句注疏也累代不绝。著名学者南怀瑾先生以渊博的学识，旁征博引、拈提古今而撰成的《论语别裁》，就是关于《论语》的讲演录。书中对《论语》二十篇的每一段原文，都做了详细而生动的讲述。不仅有篇章结构、段落联结上的提示，而且有原文义旨以及所涉人文掌故的阐发。尤为新颖的是，作者将对原文的串讲撮编为一个个历史故事，蕴意深邃而妙趣横生，这在众多的《论语》章疏中是别具一格的。本书繁体字版由台湾老古文化事业公司于一九七六年五月出版，简体字版由复旦大学出版社在一九九〇年出版。

兹经版权方台湾老古文化事业公司授权，将老古公司《论语别裁》二〇一一年十一月版校订出版，以供研究。

复旦大学出版社

二〇一八年六月

再版记言

本书自今年端午节出版之后，蒙广大读者的爱好，现在即须再版。这实在是始料所不及的事。

由此可见社会人心的向背，孔子学说的可贵，毕竟是万古常新，永远颠扑不破。因此反而使我深为惭愧，当时并未加以严谨的发挥，未免罪过。当初版问世之时，承蒙朋友们的盛意，纷纷惠示意见，希望继续开讲《孟子》等经书，俾使儒家一系列的学说，以现代化的姿态出现。此情极为可感。无奈青春顽劣、白首疏狂的我，向来只图懒散。况且先孔子而生，非孔子无以圣；后孔子而生，非孔子无以明。我辈纵有所见，亦无非先贤的糟粕而已，真是何足道哉！何足道哉！因此当时便写了一首总答朋友问的诗：“古道微茫致曲全，由来学术诬先贤。陈言岂尽真如理，开卷倘留一笑缘。”际此再版，同学们要我写点意见，便记此以留一笑之缘可也。

岁次丙辰（一九七六年）冬月

南怀瑾记于台北

前言

回首十五年的岁月，不算太多，但也不少。可是我对于时间，生性善忘，悠悠忽忽，真不知老之将至，现在为了出版这本《论语》讲录，翻检以前的记录，才发觉在这短短的十五年历程中，已经讲过三四次《论语》。起初，完全是兴之所至，由于个人对读书的见解而发，并没有一点基于卫道的用心，更没有标新立异的用意。讲过以后，看到同学的笔记，不觉洒然一笑，如忆梦中呓语。“言亡虑绝，事过无痕。”想来蛮好玩的。

第一次讲《论语》，是一九六二年秋天的事，当时的记载，只有开始的六篇，后来出版，初名“孔学新语——《论语》精义今训”，由杨管北居士题签。有一次曾经在有关单位讲了半部《论语》，没有整理记录。再到一九七四年四月开始，又应这边邀约安排，固定每周三下午讲两小时，经过近一年时间，才将全部《论语》讲完。而且最可感的是蔡策先生的全部笔录。他不但记录得忠实，同时还替我详细地补充了资料，例如传统家谱的格式，另外还有对传统祭礼的仪范，可惜他事情太忙，未能全部补充。蔡君在这段时间，正担任《中央日报》秘书的职务。一个从事笔政工作的人，精神脑力的劳碌，非局外人可以想象，而他却毫无所求地费了十倍听讲的时间，完成这部记录，其情可感，其心可佩。

此外，这本讲录，曾经承唐树祥社长的厚爱，在《青年战士报》慈湖版全部发表（自一九七五年四月一日开始到一九七六年三月十六

日止）；同时《人文世界》刊登大部分。又蒙李平山先生见爱，资助排印成书。不过，这部《论语》的讲述，只是因时因地的一些知见，并无学术价值。况且“书不尽言，言不尽意”，更谈不到文化上的分量。今古学术知见，大概都是时代刺激的反映，社会病态的悲鸣。谁能振衰补敝，改变历史时代而使其安和康乐？端赖实际从事工作者的努力。我辈书生知见，游戏文章，实在无补时艰，且当解闷消愁的戏论视之可也。

至于孔子学说与《论语》本书的价值，无论在任何时代、任何地区，对它的原文本意，只要不故加曲解，始终具有不可毁、不可赞的不朽价值，后起之秀，如笃学之，慎思之，明辨之，融会有得而见之于行事之间，必可得到自证。现在正当此书付印，特录宋儒陈同甫先生的精辟见解，以供读者借镜。

如其告宋孝宗之说：“今之儒者，自以为正心诚意之学者，皆风痹不知痛痒之人也。举一世安于君父之仇，而方低头拱手以谈性命，不知何者谓之性命。”而于《论语》，则说：“《论语》一书，无非下学之事也。学者求其上达之说而不得，则取其言之若微妙者玩索之，意生见长，又从而为之辞：曰此精也，彼特其粗耳。此所以终身读之，卒堕于榛莽之中，而犹自谓其有得也。夫道之在天下，无本末，无内外。圣人之言，乌有举其一而遗其一者乎！举其一而遗其一，是圣人犹与道为二也。然则《论语》之书，若之何而读之，曰：用明于心，汲汲于下学，而求其心之所同然者，功深力到，则他日之上达，无非今日之下学也。于是而读《论语》之书，必知通体而好之矣。”

本书定名为“别裁”，也正为这次的所有讲解，都自别裁于正宗儒者经学之外，只是个人一得所见，不入学术预流，未足以论下学上

达之事也。

岁次丙辰（一九七六）年三月

南怀瑾记于台北

学而第一

三言四语

现在各大专学校的学生，有一个新称号——“三四教授”。假如我们看见一位不认识的教授，想知道这位老师是教什么的，往往被询问的同学会说：“哦，三四教授。”这句话含有非常轻视的意思。所谓“三四教授”就是教三民主义、四书五经的教授。他们在学校里是没有人看得起的，同军训教官一样，被学生另眼相视，这是一个非常严重的问题。

八九年前，和一位国立大学教书的朋友谈起，问他怎么搞的，教得学生对三民主义如此反感？他说这件事没有办法。我认为不是没有办法，表示愿意代他教几个小时。后来有个机会，一位某大学的学生要我去参加他们开会，他说他们要开会讨论“中国文学的再革命”，听到这个题目，我说：“你们要搞这个东西？！我晚上来看看！”

我约了那位三民主义教授一起去参加。参加开会的都是调皮学生，他们激昂慷慨，说了一大篇话，最后要我讲话。我就告诉这些同学们，首先应该了解“革命”是什么意思。这所大学是国立的最高学府，在这里的青年知识分子，对它的意义不能不懂，要知道“革命”一词，出于我国最古老著作之一的《易经》，然后讲了许多理由。

我说，譬如中国文学自“五四运动”以来，由旧的文学作品改成白话文后，有什么功用呢？几十年来亲眼所见，中国的教育普及了，知识普遍了，对世界知识的吸收力增加了，无可否认，这些对于国家的进步有贡献。但是对于中国文化，却从此一刀斩断了。什么原因呢？中国文化库存里堆积的东西太多了，几千年来的文化都借着古文保留着。至于接受白话文学教育的人们看不懂古文，当然就打不开这个仓库，因此从中国文化的立场看，就此一刀拦腰斩断了。

你们现在讲文学再革命，讲白话文学，我们先要知道为什么要推行白话。在“五四运动”前后，一般人认为救这个国家，必须吸收新的知识，尤其要融会古今中外的学术文化，于是老牌留学生到外面一看，任何国家的语言和文字都是一致的，因此认为中国所以不进步，是文字工具害了我们，尤其四书五经“子曰、孔子曰”一塌糊涂，非把这个打倒不可，所以提倡了白话文。

语文的变与不变

但是有一点要注意，我们看世界的文字，不管英文、德文、法文，虽然现在的文字和语言是合一的，但是语言大约三十年一变，所以一百年以前的英文、法文书籍，除非专家，否则是莫辨雌雄。

我们中国的老祖宗晓得语言和时代是要变的，所以把文字脱开了语言，只是用很短的时间，经过二三年的训练就会写出来，这个文字就单独成为一个体系，表达了思想。因此这种文字所保留下来的几千年以上的思想，在几千年以后的人看来，如面对现在，没有阻碍，它对于国家有什么错误呢？没有错。只是因为教育不普及，大家对于这个国文的修养没有学好。当时提倡“五四运动”的部分人士，求进之心是对的，在学问修养上，老实讲，还有商量的必要，于是这一文学革命就出了问题。

举例来讲，生活上每天必有的一件事——上厕所，我们小时候叫“出恭”，后来叫“解手”，现在叫“上一号”了，看看几十年来，变了好多。因此，我们翻开资料，对“五四运动”前后的白话文，现在看来，简直不通；到了现在的文章，说它不好吗？真好。好吗？文章看完了，价值也完了，多半没有保留的价值。将来怎样演变还不知道，所以你们为什么要文学再革命，我就不懂。

因此，文学革命，我没有资格讲，你们也没有资格讲。为什么呢？如果古文、四六体、作诗、填词，都能露一手，然后发现这种文学有毛病，这才有资格谈革命。现在你们连“命”都还没有，还“革”个什么呢？你们还有文学革命的资格吗？

我这番话一讲，他们听傻了。这个会后来也就搞不成了。无形中也把大专院校中这个小风波平息了。因此，我告诉那位教三民主义的朋友，一定替他教几个钟点课，因为大学生中，信仰坚强的固然很多，而对三民主义头痛的也大有人在。后来我去替这位朋友讲课，起初不讲三民主义，而讲中国文化与中国思想演变的原因道理。分析自上古到现在为什么变得这样，演变到后来，所以才有我们国父的三民主义出来，问同学对不对？对！有没有价值？有价值！所以要读三民主义，读了以后再加批评都可以，不能盲目地不去看它，就说这个三民主义是党八股。党八股你懂不懂？不懂就不能随便批评。这一来，引起他们读三民主义的兴趣了，这是我所经历的故事。

四书五经的假面目

讲到四书也是一样，我们在这里讲推行复兴文化运动，而在外面，尤其是新的教育——国民义务教育施行以后，讨厌四书五经的情形，是无以复加了，而问题出在四书五经的孔孟思想被讲解错了。这不是现在才开始，从唐宋以后，乃至远从汉唐以来，许多要点，就一直讲解错了。

要说明这个道理，我们也要讲一个实际的故事。

我们这一代，就时代背景而言，是生活在夹缝中，是新、旧、中、外交接巨变中的人生，我的幼年在私塾中度过，当时读四书五经也非常反感，因为以前老师对学生的质疑，只说“将来你会懂”，这个“将来”不知要“将”到几时。所以后来“五四运动”，闹新学派风潮的时候，我们虽然没有参加做打手，但是多少也有点愤慨。步入中年以后，对中外思想，尤其在这个时代的演变，看到了这么许多，自己要找症结了。

所谓找症结，那也是十七八年以前，好几位先生在一起谈起，大家认为要救中国就要复兴文化。于是有些教授学者们，主张把四书重新编辑。他们认为四书杂乱无章，要分门别类编在一起，讲孝的归到孝，讲仁的归到仁，把《论语》的篇章整理一遍，希望我也负责一个部门。当时我答应考虑考虑，回家拿出四书重读一遍后，发现这个改编方法有问题。第二天开会，我就反对，不赞成改编，因为，以全部《论语》来讲，他本身就有一贯的系统，完全是对的。我们不需要以新的观念来割裂它。问题出在过去被一般人解释错误了。我们要把握

真正的孔孟思想，只要将唐宋以后的注解推开，就自然会找出孔孟原来的思想。这叫做“以经解经”，就是仅读原文，把原文读熟了，它本身的语句思想，在后面的语句中就有清晰的解释。以这个态度研究《论语》，它可以说前后篇章贯而通之，因此我不主张改编。

被忽视的道家

后来，在一些地方讲解《论语》，我就提起一个问题了。就是我们自“五四运动”以来，有个口号，叫“打倒孔家店”的问题。

中国文化的演变发展，大致分两大段。譬如一提起秦汉以前的中国文化，人们就拿孔孟思想代表了一切。其实所谓孔孟思想，只是中国文化中间主要的一环。另外还有道家、墨家、诸子百家……很多很多，都是中国文化一个系统下来的。如果把它缩小范围，则有儒、墨、道主要的三家。尤其中国文化在政治上历代引用的是道家思想，这一点我们要注意。

中国历史上，每逢变乱的时候，拨乱反正，都属道家思想之功；天下太平了，则用孔孟儒家的思想。这是我们中国历史非常重要的关键，身为中国人，这个历史关键是应该知道的。

孔孟思想，本来与道家是不分家的，这种分家是秦汉以后的事，到了唐代，讲中国文化，已不是儒、墨、道三家，而是儒、释、道三家了。

“释”就是印度来的佛学，代表整个印度文化的精华，它从西汉末年开始传入中国，一直到宋代。宋朝以后，印度本身已没有真正的佛学，而被阿拉伯民族的伊斯兰教思想及婆罗门教等所占据，佛学思想在印度式微了。现在要研究真正的佛学，只有到中国来。欧洲人乃至日本人讲的那一套是不正确的。

三家店卖的是什么

唐宋以后的中国文化，要讲儒、释、道三家，也就变成三个大店。

佛学像百货店，里面百货杂陈，样样俱全，有钱有时间，就可去逛逛。逛了买东西也可，不买东西也可，根本不去逛也可以，但是社会需要它。

道家则像药店，不生病可以不去，生了病则非去不可。生病就好比变乱时期，要想拨乱反正，就非研究道家不可。道家思想，包括了兵家、纵横家的思想，乃至天文、地理、医药等等无所不包，所以一个国家民族生病，非去这个药店不可。

儒家的孔孟思想则是粮食店，是天天要吃的，“五四运动”的时候，药店不打，百货店也不打，偏要把粮食店打倒。打倒了粮食店，我们中国人不吃饭，只吃洋面包，这是我们不习惯的，吃久了胃会出毛病，吃到后来，西方思想出现了。那些思想是西方来的，不是从我们中国文化思想中来的。那么它为什么会来？为什么会变成这一套？就在要深切了解中国文化历史的演变，不但要了解何以今天会如此，还要知道将来该怎么办，这都是当前很重要的问题，因此我们要研究四书。

研究中国固有文化并不是开倒车，而是要以最新的观念去理解它。并且，我们要了解中国上下这两千多年的文化、思想、历史，不管它是什么政体，大致都以司法为中心，司法与行政是分不开的。谈

到司法就讲到法律，现在我们只讲两大法系，所谓海洋法系与大陆法系。司法方面的立法，也根据这两个法系的精神而来。我们却忘记了中国自秦代以来，汉、唐、宋、元、明、清，有我们“中国系统”的一个法律系统。这个中国法律系统的哲学背景，就是以四书五经作基础，例如过去中国许多判例的根据，就是根据四书五经中的道德观念而来。所以这部四书五经，在过去无宪法观念时代，严格说来就是一种宪法思想，也就是政治哲学思想的中心，法律思想的中心。其他各种哲学思想也都归之于它，这是讲好的一方面。

冤枉的一打

讲坏的一方面，孔家店为什么会被人打倒？“五四运动”当年，人们都要打倒它，这是必然的。但为什么道理呢？后来才发现，实在打得很冤枉。因为这个店，本来是孔孟两个老板开的股份有限公司，下面还加上一些伙计曾子、子思、荀子等等，老板卖的东西货真价实。可是几千年来，被后人加了水卖，变质了。还有些是后人的解释错了，尤其是宋儒的理学家为然。这一解释错，整个光辉的孔孟思想被蒙上一层非常厚重的阴影，因此后人要推倒孔孟思想。

现在，面对思想学术界的情况，我们有个更重要的课题，那就是如何了解文化的宝库。因为现在中年以下的人，对此几乎一无所知。尤其现在中学以上到大学的青年，根本不知道中国文化的宝藏。由于这个原因，所以今天开始讲四书，并从《论语》讲起。

再论《论语》

《论语》，凡是中国人，从小都念过，现在大家手里拿的这一本书，是有问题的一个版本，它是宋朝大儒朱熹先生所注解的。朱熹先生的学问人品，大致没有话可讲，但是他对四书五经的注解绝对是对的吗？在我个人非常不恭敬，但却负责任地说，问题太大，不完全是对的。

在南宋以前，四书并不用他的注解，自有了他的注解，而完全被他的思想所笼罩，那是明朝以后，朱家皇帝下令以四书考选功名，而且必须采用朱熹的注解。因此六七百年来，所有四书五经，孔孟思想，大概都被限制在“朱熹的孔子思想”中。换句话说，明代以后的人为了考功名，都在他的思想中打圈子。其中有许许多多问题，我们研究下去，就会知道。所以各位手上这本朱熹先生注解的书，值得参考，但不能完全相信。

我们既然研究孔子，而孔子在《易经·系传》上就有两句话说道：“书不尽言，言不尽意。”以现代观念来讲，意思是人类的语言不能表达全部想要表达的思想。现在有一门新兴的课程——语意学，专门研究这个问题。声音完全相同的一句话，在录音机中播出，和面对面加上表情动作的说出，即使同一个听的人，也会有两种不同的体会与感觉。所以世界上没有一种语言能完全表达意志与思想。而把语言变成文字，文字变成书，对思想而言，是更隔一层了。

我们研究孔孟思想，必须要从《论语》着手。并不是《论语》足以代表全部孔孟思想，但是必须从它着手。现在我的观念，有许多地

方很大胆地推翻了古人。在我认为《论语》是不可分开的，《论语》二十篇，每篇都是一篇文章。我们手里的书中，现在看到文句中的一圈一圈，是宋儒开始把它圈断了，后来成为一条一条的教条，这是不可以圈断的。再说《论语》二十篇整个连起来，是一整篇文章。至少今天我个人认为是如此，也许明天我又有新认识，我自己又推翻了自己，也未可知，但到今天为止，我认为是如此。

学而有何乐

现在这篇《学而》，包括了孔门当年教学的目的、态度、宗旨、方法等等。过去我们把它圈开来，分作一条一条读，这是错误的。

子曰：学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？

这三句话连起来看，照字面讲，凡是中国人，无论老少，一定都知道。照古人的注解，学问是要大家随时练习它。“不亦说乎”，“说”是古文借用字，就是高兴的那个“悦”字，是很高兴的。假如这是很正确的注解，孔子因此便可以做圣人了，那我是不佩服的，连大龙峒孔子庙我也不会去了。讲良心话，当年老师、家长逼我们读书时，那情形真是“学而时习之不亦‘苦’乎”。孔子如果照这样讲，我才佩服他是圣人，因为他太通达人情世故了。

至于“有朋自远方来，不亦乐乎”，是似通非通的，什么道理呢？从一般人到公务员，凡靠薪水吃饭的，是“富不过三天，穷不过一月”，遇上了穷的那几天，朋友要来家里吃饭，当裤子都来不及，那是痛苦万分的事。所以是“有朋自远方来不亦‘惨’乎”，绝不是不亦乐乎。

第三句话“人不知而不愠，不亦君子乎”，所谓“愠”，就文字解释，是放在心中的怨恨，没有发出来，在内心中有烦厌、厌恶、讨厌、怨恨之感。那么，别人不了解我，而我并不在心中怨恨，这样才

算是君子。那我宁可不当君子，你对我不起，我不打你，不骗你，心里难过一下总可以吧！这也不可以，才是君子，实在是做不到。

根据书上的字面，顺着注释来看，就是这样讲的。所以几百年甚至千多年以来，不但是现在的年轻人对四书反感，过去的读书人也对四书反感。因为它变成了宗教的教条，硬性的法律，非遵守不可。

事实上不是这么一回事，等到真正了解了以后，就知道孔子真是圣人，一点也没错。

“学而时习之”，重点在时间的“时”，见习的“习”。首先要注意，孔子的全部著述讲过了，孔子的全部思想了解了，就知道什么叫作“学问”。普通一般的说法，“读书就是学问”，错了。学问在儒家的思想上，不是文学。这个解说在本篇里就有。学问不是文学，文章好是这个人的文学好；知识渊博，是这个人的知识渊博；至于学问，哪怕不认识一个字，也可能有学问——做人好，做事对，绝对的好，绝对的对，这就是学问。这不是我个人别出心裁的解释，我们把整部《论语》研究完了，就知道孔子讲究做人做事，如何完成做一个人。

真人和假人

讲到做人，我们就想到庄子也提到过这件事，《庄子》这本书把有道的人叫“真人”。唐宋以后，对神仙、得了道的人叫“真人”。譬如现在指南宫供奉的吕纯阳叫“吕真人”。如今的人听到“真人”这个名称，就好像带有宗教色彩，相当于西方的上帝，中国的仙、佛一样。实际上过去道家所谓的“真人”，是指学问道德到了家的人。与这名词对称的叫假人，假人还是人，不过没有达到做人道德的最高标准。发挥了“人”的最高成就，在道家就称之为“真人”，孔子认为这就是学，就是学而之人。于是一个“学”字，这么多观念都被他包括了。

那么学问从哪里来呢？学问不是文字，也不是知识，学问是从人生经验上来，做人做事上去体会的。这个修养不只是在书本上念，随时随地的生活都是我们的书本，都是我们的教育。所以孔子在下面说“观过而知仁”，我们看见人家犯了这个错误，自己便反省，我不要犯这个错误，这就是“学问”，“学问”就是这个道理，所以他这个研究方法，随时随地要有思想，随时随地要见习，随时随地要有体验，随时随地要能够反省，就是学问。开始做反省时也不容易，但慢慢有了进步，自有会心的兴趣，就会“不亦说乎”而高兴了。我们平日也有这个经验，比如看到朋友做一件事，我们劝他：“不可以做呀！老兄！一定出毛病。”他不听，你心里当然很难过，最后证明下来，果然你说得对，你固然替他惋惜，对于自己认识的道理，也会更进一层得到会心的微笑——“说”，不是哈哈大笑。悦者，会心的微笑，有得于心。

上面第一点所讲的是学问的宗旨，随时注重“时”和“习”，要随时随地学习，不是我们今天来读四书就叫做学问，不念四书就不叫做学问，这不是它的本意。

寂寞的享受

第二点接着下来，是说做学问的人要准备一件事，就我个人研究，有个体会——真正为学问而学问，“君子有所为，有所不为”，该做的就做，不该做的杀头也不干，所谓“仁之所至，义所当然”的事，牺牲自己也做，为世为人就做了，为别的不来。因此为学问而学问，就准备着一生寂寞。我们看历史——即看孔子就知道。孔子一生是很寂寞的，现在到处还给他吃冷猪头，当年连一个“便当”也吃不到。但是他没有积极去求富贵。怎么知道这一套他不来呢？因为他明知当时有拿到权位的可能，乃至他的弟子们也要他去拿权位。因为孔子时代中国人口只有几百万人，在这几百万人中，他有三千弟子，而且都是每一个国家的精英，那是一股不得了的力量。所以有些弟子，尤其是子路——这个军事学的专家，几乎就要举起膀子来：“老师，我们干了！”那种神气，但是孔子不来。为什么呢？他看到，即使一个安定的社会，文化教育没有完成，是不能解决其他问题的。基本上解决问题是要靠思想的纯正，亦即过去所谓之“德性”。因此他一生宁可穷苦，从事教育。所以做学问要不怕寂寞、不怕凄凉。要有这个精神，这个态度，才可以谈做学问。

虽然做学问可能一辈子都没有人了解，但是孔子说只要有学问，自然有知己。因此他接着说“有朋自远方来，不亦乐乎？”一个人在为天下国家、千秋后代思想着眼的时候，正是他寂寞凄凉的时候，有一个知己来了，那是非常高兴的事情。而这个“有朋自远方来”的“远”字，不一定是远方外国来的，说外国来几个人学中国文化，我们就乐了吗？那是为了外汇，多赚几个钱罢了。《论语》不是这个意

思，他这个“远”字是形容知己之难得。我们有句老话：“人生得一知己，死而无憾。”任何一个人做了一辈子人，包括你的太太、儿女、父母在内，可不一定是你的知己，所以人能得一知己，可以死而无憾。一个人哪怕轰轰烈烈做一辈子，不见得能得一知己，完全了解你，尤其做学问的人更是如此，所以第二句话跟着说：“有朋自远方来，不亦乐乎？”——你不要怕没有人知道，慢慢就有人知道，这人在远方，这个远不一定是空间地区的远。孔子的学问，是五百年以后，到汉武帝的时候才兴起来，才大大的抬头。董仲舒弘扬孔学，司马迁撰《史记》，非常赞扬孔子，这个时间隔得有多远！这五百年来是非常寂寞的，这样就懂得“有朋自远方来，不亦乐乎”了。

谁来了解你

第三句“人不知而不愠，不亦君子乎”，就是说做学问的人，乃至一辈子没有人了解，也“不愠”。

“不愠”这个问题很重要。“怨天尤人”这四个字我们都知道，任何人碰到艰难困苦，遭遇了打击，就骂别人对不起自己，不帮自己的忙，或者如何如何，这是一般人的心理。严重的连对天都怨，而“愠”就包括了“怨天尤人”。

人能够真正做到了为学问而学问，就不怨天、不尤人，就反问自己，为什么我站不起来？为什么我没有达到这个目的？是自己的学问、修养、做法种种的问题。自己痛切反省，自己内心里并不蕴藏怨天尤人的念头。拿现在的观念说，这种心理是绝对健康的心理，这样才是君子。君子才够得上做学问，够得上学习人生之道，拿现代的新观念来讲，就是讲究人生哲学的开始。

再说，连贯这三句话的意义来说明读书做学问的修养，自始至终，无非要先能自得其乐，然后才能“后天下之乐而乐”。所以这三句话的重点，在于中间一句的“不亦乐乎”。我们现在不妨引用明代陈眉公的话，作为参考：“如何是独乐乐？曰：无事此静坐，一日是两日。如何是与人乐乐？曰：与君一席话，胜读十年书。如何是众乐乐？曰：此中空洞原无物，何止容卿数百人。”有此胸襟，有此气度，也自然可以做到“人不知而不愠”了。不然，知识愈多，地位愈高，既不能忘形得意，也不能忘形失意，那便成为“直到天门最高处，不能容物只容身”了。

爱与罪

接下来是有子的话：

有子曰：其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生；孝弟也者，其为仁之本与？

首先就讲到孝悌，是人的根本，仁孝是孔子学问的基本。但是，“孝弟”就是孔家店要被人打倒的“罪状”之一。

为什么孝悌会成为被打倒的“罪状”之一呢？这要先知道一件事，就是司马迁作《史记》是一件大事。他当时对汉武帝的有些做法是反感的，但又不能不服从。服从吗？在良心上又不安，他就作《史记》，将自己的思想，容纳到《史记》中去。如记帝王的事，称为本纪，而他将未做皇帝的项羽也列到本纪中去，就是暗示汉高祖与项羽，一个是成功的英雄，一个是失败的英雄。又如《史记》中“世家”本来是记载诸侯和大臣的事，而孔子不是诸侯，也列入世家，司马迁的意思，是孔子有千秋的事业，说孔子的言行思想，影响将及于千秋后世，所以将他列入世家。

孔子思想言行表现在书本上的有多处，而孔子最大的重要著作为《春秋》，他著《春秋》后最重要的两句话是：“知我者《春秋》，罪我者《春秋》。”千古以来，这两句话各有各的解释，都非常暧昧，到了我们这种时代搞清楚了。为什么呢？自从民主时代以来，大家都骂孔子帮助专制皇帝，因为专制皇帝的思想和制度，用了孔子

“尊君”这一部分思想精神，后来我们打倒他，也就认为他是这样的。现在再读《春秋》，再研究孔子思想，不是这样一回事了，而是另有一番道理。

第二点我们讲到孝悌，这是中国文化的精神，讲到这里我要说两个现实故事。

十多年前，有一个哈佛大学博士班的学生，跟我做中国文化的论文，他回国之前，我嘱他回到美国去提倡中国文化的孝道，他说很难。我告诉他这是千秋事业，不是现世功业，告诉他孝道是什么东西。我说，中国人谈孝字，“父慈子孝”是相对的，父亲对儿子付出了慈爱，儿子回过头来爱父亲就是孝。“兄友弟恭”，哥哥对弟弟好，弟弟自然爱哥哥。我们后来讲孝道：“你该孝，天下无不是的父母。”这说法有问题，天下的确有些“不是的父母”，怎么没有“不是的父母”呢？这不是孔孟的思想，是别人借用孔孟的帽子，孔家店被人打倒，这些冤枉罪受得大了。

孝道是这样一个东西

且看世界上的生物——人也是生物，中国道家过去叫人为“倮虫”——不带毛的光光的虫。人号称万物之灵，是人自己在吹，也许在猪、牛、狗、马看起来，人是万物中最坏的了，“专吃我们猪、牛、狗、马”，这是立场不同。拿生物学的思想，从另外一个观点来说，“倮虫”与其他生物是一样，人之所以与其他生物不同，就是加上人文文化。由此可知文化的可贵。

为什么讲这个道理？世界上凡是动物，猪、牛、狗、马、鸡、鸭等等，都是一样的，以母鸡保护小鸡的现象来看，可见世界上最伟大的是母性。等孩子带大了，走开了又各不相顾。各种动物都是一样，人原来何尝不是这样，但人现在为什么不会这样？于是谈到人文文化的教育来了。

秃头的十字架

西方人常自称为十字架的文化——爱下一代。大家知道，美国是孩子的天堂，中年人的商场（等于赌场），老年人的坟场。到现在为止，西方文化的结晶就是如此，只知道爱下一代，下一代长大了，结婚了，就是夫妇。对父母、兄弟、姊妹都不管了。由男女变成夫妇，而家庭，而社会，而国家，横着向世界发展，又下而爱孩子。就这样循环下去。他们自认为是十字架的文化，我看这个十字架断了，是丁字架的文化，因为没有上半截了。我这样说他们也许不承认。但是谈自然科学，他们可以把我们当学生，谈到人文文化，他们做我们的学生还不够。美国立国才两百年，我们有五千多年历史，谈到人文文化，靠经验而来，尤其中国历史，多少失败，多少破碎，一直到现在，才完成了这个文化系统。当然他们不承认十字架文化没有上面，因为上面有上帝。但却看不见，摸不着，谁相信呢？姑且承认有上帝，但是由人到达上帝的桥梁，在中国文化有孝。“孝”是什么呢？就是他们西方文化叫的“爱”，也就是回过来还报的爱。就是说父母好比两个朋友，照顾了你二十年，如今他们老了，动不得了，你回过来照顾他，这就是孝。孝道的精神就在这里，假使一个人连这点感情都没有，就不行。

那么西方文化有没有这个爱呢？绝对有，只是生活的方式不同而已。父母到子女家，尽管要事先写信给子女，使他得准备，子女还是会思念父母的。又如祭祖宗，西方人不一定清明节扫墓，但到了坟场，在亲人的坟墓前，悲哀的情绪是一样的，只是表达方法不同而

已。遗憾的是，外国人没有把“孝道”在文化上培养起来的心理建设。

“孝”的问题解决了。什么叫作“弟”呢？“弟”就是兄弟姊妹的友爱。中国的五伦有君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友。这五伦中四伦都讲得通，为什么加朋友这一伦？这就是中国文化的特点。朋友在五伦的思想上也占一席，为什么呢？有时候有许多话，许多心情和苦痛，上不可以对父母，下不可以对妻儿讲，只有找朋友讲，所以朋友为五伦之一。朋友是一种感情的结合，这是中国文化的特殊处，这个“弟”就包括了对兄弟、姊妹，一直到朋友，伸展到社会的友情。

说到这里，又一个故事来了。五六年前，哈佛大学社会学教授来访问，他问了好几个问题，中间他提到一个问题，他非常佩服我们《大学》一书的思想，“但是《大学》思想有一个问题”，他说：“我是一个社会学教授，而《大学》中有诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下，其间没有社会思想，这是个遗憾。”我听了哈哈大笑，然后告诉他，《大学》思想包含有社会思想在内，其中“齐家”即是社会思想。中国“齐家”的家，不是到教堂中一结婚就成了家的家，那是西方文化小家庭制度的家。过去的中国文化是大家庭制度，有宗族、有祠堂，所谓五世同堂，聚族而居。大家庭固然有许多小毛病，但也有它的好处，像宗族的发展，即由此而起，这是孝道的精神。大家庭制度假使不破坏，西方思想在当年也打不进来，因此，我要重复说一句，“齐家”的“家”就是社会。大家庭制度，是值得必须要研究的。

又如江西人称“老表”，是最亲切、最好的称呼。其由来是古时候战乱，江西人很多移民到湖南，许多年后，年轻的后代，还回到江西扫墓，而留在江西的后代子孙，以为是祖宗坟墓被他人误祭或盗

葬，次年预先守候，两方相见，论起家族上代渊源，认出是表亲关系来，而称“老表”。这个“老表”就说明了宗法社会对血统、家族的重视。如以西方制度电气化的小家庭，来看我们“大家族”的“齐家”，岂不是大笑话？

把这几个问题解决了，我们再来看这里的书就懂了。有子是谁呢？有子名有若，孔子的学生，字子有，少孔子四十三岁，孔子死后，学生们怀念孔子，因有子的学问好，曾请他上堂讲课。所以孔门弟子编这一篇书时，立即提出有若的话，因为当时他等于一个助教，先由他讲。他说一个人有没有学问，就看这个人能否对父母尽孝，对兄弟、姊妹、朋友是否友爱。

“而好犯上者，鲜矣”，犯上就是捣乱——“孝弟”的人有深厚的感情，这种人是不好捣乱的。

谁能忘情

这点我们要注意，有人是反对温情主义的。他们为什么要反对孔孟思想？因为他们不相信世间这种感情力量。中国文化中的“感情力量”是巨大的，尤其是宗族的力量最大。所以由“友道”形成的这套结合，我名之为“特殊社会”，就是后世所讲的帮会。我国的帮会，从秦、汉以来，唐、宋、元、明、清，历代一直都有。曾经有人说，中国的农民与知识分子一结合，就会发生变乱。这说法我不同意，我认为中国过去的农民最乖了。他们只要能安居乐业，国泰民安，少找麻烦，有口青菜豆腐饭吃就好了。中国怕的是半农民，不是真农民。中国知识分子与特殊社会一结合，社会就会乱。但是这种特殊社会非常讲仁义之道。这种特殊社会包括孔子、墨子、游侠三种思想的结合，在中国文化中根深蒂固，力量很大，但是他们凡事是诉诸情感的。所以我们要看清楚他们所打击的，就是我们固有的好东西。至于应该如何去发扬光大，这是另一个问题。

所以有子说，一个人有真性情，就不会犯上作乱，不好犯上而好作乱的，这是不可能的，因为这种人有分寸、有限度。

因此，大家要知道学问的根本是什么呢？“君子务本”。文学好，知识渊博，那是枝节的，学问之道在自己做人的根本上，人生的建立，内心的修养。所以“本立而道生”，学问的根本，在培养这个孝悌，孝悌不是教条。换句话说，培养人性光辉的爱，“至爱”“至情”的这一面，所谓“孝弟也者，其为仁之本与”，他说这个是“人”的本。至于什么是“仁”，下面有一专篇，我们暂且不去讨论它。

这个“仁”，就是孔子做学问的最高目的。

花言巧语

有子的话讲完了，接下来就是：

子曰：巧言令色鲜矣仁。

什么是“巧言”？现在的话是会吹、会盖。孔子说有些人很会盖，讲仁讲义比任何人讲得头头是道，但是却不脚踏实地。“令色”是态度上好像很仁义，但是假的，这些与学问都不相干。“鲜矣仁”——很少真能做到“仁”这个学问的境界，因为那是假的。我们从电视中就看得到，那个小丑表演的角色，动作一出来，就表示“巧言令色”。

“巧言令色鲜矣仁”，我经常也跟同学们讲，做领导人第一个修养是容忍。有的人不一定像小丑那样的“巧言令色”，但每个人都喜欢戴高帽子，人若能真正修养到戴高帽子感觉不舒服，而人家骂我，也和平常一样，这太不容易。所以知道了自己的缺点和大家的缺点，待人的时候，不一定看到表面化的“巧言令色”。大家经验中体会到，当你在上面指挥时，觉得那种味道很好；但是这中间很陷人、很迷人，那就要警惕自己。你说素来不要名、不要钱，只讲学问，就有人来跟你谈学问。要注意，“上有好者，下必甚焉”，他那个学问是拿来作工具的，所以除了要懂“巧言令色鲜矣仁”这个道理以外，相反的，我们做学问要踏实，不能“巧言令色”。

三面镜子

下面讲要怎样做学问：

曾子曰：吾日三省吾身，为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？

曾子为孔子的学生，名参，少孔子四十六岁。由这一点我们看到，孔子回到鲁国讲学传道的时候，都是培养年轻的一代，同我们的心情一样，怕自己死了以后，这个命脉，这个根本失传了。和我们现在一样，对于年轻学生，拼命讲给他们听，好有一个交代。

曾子在当时孔子的学生中比较鲁，鲁就是拙一点，其实并不是笨，只是人比较老实，不太说话，后来嫡传孔门道统。他著《大学》，孔子的孙子子思著《中庸》，也是跟他学的，所以现在一般人拿《大学》《中庸》，代表了孔子思想，我们千万不要这样跟着搞错了。《大学》是曾子作的，原来是《礼记》里的一篇，后来到唐宋的时候，才把它拉出来，变成了四书之一。所以把《大学》《中庸》思想，就认为是孔子的思想，是不大妥当的，这仅是孔子思想的演变。孟子是子思的学生，孔子三传的弟子，这时已经到了战国时代。孟子的思想又与孔子的思想有些出入，孔子温文儒雅、修养极高；孟老夫子，有时好像卷起袖子伸出拳头，有点侠气，也有一谈就使气的味道，和他们所处的时代有关。这也代表了时代和文化思想的演变。

曾子说，我这个人做学问很简单，每天只用三件事情考察自己。要注意的，他做的是什么学问？“为人谋而不忠乎？”替人家做事，

是不是忠实？什么是“忠”，古代与后世解释的“忠”稍有不同，古代所谓的“忠”是指对事对人无不尽心的态度——对任何一件事要尽心地做，这叫做“忠”。这个忠字在文字上看，是心在中间，有定见不转移。“为人谋而不忠乎？”是我答应的事如果忘了，就是不忠，对人也不好，误了人家的事。“与朋友交而不信乎？”与朋友交是不是言而有信？讲了话都兑现？都做得到？第三点是老师教我如何去做人做事，我真正去实践了没有？曾子说，我只有这三点。我们表面上看这三句话，官样文章很简单，如果每一个人拿了这三点来做，我认为一辈子都没有做到，不过有时候振作一点而已。

曾子这几句话，为什么要摆在这里？严格地说，这些学问不是文学，要以做人做事体会出来，才知道它难，这就是学问。

这个学问讲到这里，都是个人的修养。但是学问只讲个人修养是不是可以？不是的，扩而充之就是社会问题、政治问题。所以上面是讲学问的内涵，下面就讲学问的外用了。引用孔子的话：

子曰：道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。

这“道”是领导的导，换句话就是孔子也教我们领导之德、领导的修养，以领导千乘之国。

讲到“国”字，研究中国文化便要注意，看到秦汉以前古书里的“国”字，很多学者都容易产生很大的误解。比如老子曾说“小国寡民”，讲老子的思想，就讲小国的政治，在民国初年，又有人将无政府主义与老子思想拉在一起。要知道秦汉以上，到汉代初期的“国”字，不是现在的国家观念，那个时期的“国”字、“邦”字都是地方政治单位的名称。所谓“诸侯就国”，就是中央政府下一个命令，要

这些地方官（诸侯）各自回自己的岗位（封地）去。那时地方单位有千乘之国、百乘之国。“千乘之国”用现在的观念比方总是不伦不类，还是不作比方的好。“乘”，古代以战车、壮丁、田赋等合在一起计算的。汉、唐以来有很多考证注解，不必多说。换句话说，领导一个大国家，或者领导一个单位，乃至领导地方的政治，要“敬事而信”，这是很难的。“敬事”，对一件事认真做为“敬事”，一项职务宁可不接受，既接受了就要认真去做，现在就有许多地方许多人不敬其事的。至于“而信”是使下面的人绝对信服。争取下面的“信”，如何得到“信”，就要敬其事，说了的话一定要兑现。如好的将领，身先士卒就是敬事，那么谁也会受感动而信赖他。所以要“敬事而信”。

“节用而爱人”，节用指经济政策的措施，对经济要能够节省，是经济原则。节用是为什么呢？不是为我，而是为“爱人”。

第三点“使民以时”，用人时应该把握时间。这个“时”很重要。在军事思想方面来讲，包括很大，所以《孙子兵法》讲时讲势，也有用势之道。对人在道德上要知道“时”，比如部下生重病，你不去慰问，反责备他不来上班，这就是不“爱人”，“使民不以时”了。所以“使民以时”是用人要在时间上恰到好处。这样部属都听你指挥，乃至全国老百姓自然跟你走。这是道德的修养，也就是学问。

这些话不但是孔子教育门人做学问的道理，同时也是孔子当时针对社会人情的弊病而指点的。我们只要研究春秋战国时代的史料，为什么那个时代是那么的紊乱，便可了然于心了！

可爱的小学生

以上讲到“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时”，便是孔门做学问的目的、态度和方法的记录。说到这里，我们已经了解了，所谓做学问，是要从人生的经验中去体会，并不是读死书。假使一个人文章写得好，只能说他文学好；这个人知识渊博，只能说他“见闻广博”，不一定能说他有学问。一个人即使没有读过书，可是他做人做事完全对了，就是有学问。何以见得呢？下面就是一个证明了，跟着讲学问的道理。

子曰：弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁。行有余力，则以学文。

这话在文字上解释当然容易，但我们深入研究一下。所谓弟子，古代称学生为“弟子”，中国古代老师对于学生，看成自己的儿子一样。讲到这里，我们有点感慨了，中国的文化，师生之间有如父子，过去有“一日从师，终身若父”的情形，而老师对于学生，也负了一辈子的责任。我们亲眼看到的，几十年前，还保留了这个风气，一个学生纵然中了状元，官做得很大了。回到家乡，看见老师，而老师既没有功名，也没有地位，学生对他一样的要跪拜，和当年从师一样。学生对老师是如此，老师对学生，也是负了一辈子责任。

举个特殊的例子来说，我们很明显地看到明朝的方孝孺，后来永乐帝要杀他的时候，他为了要做忠臣，不怕死，他说充其量灭我的九族，而永乐偏偏要杀他的十族，加上的一族就是他老师的家族，认为老师没有教好。

从这件事情，我们可看出过去中国文化中的一种精神，那就是“师道精神”。谈到过去的道，在人文世界的道中，就有这三道：一个是“君道”，讲究如何领导，如何当家长，如何当国家的领袖，乃至如何当一个班长，这都是“君道”。其次是“臣道”，就是说我们怎样做一个忠实的部下，怎样帮助人完成一件事。再其次“师道”。中国过去文化中，这三道是合一的，所谓作之君、作之亲、作之师。换句话说，那时的教育、行政、司法和教化（教育与教化，应该有其不同的意义，我们将来再讨论）集于一身。那么师道的精神就形成了中国人尊师重道的观念，所以老师称学生为弟子，弟等于兄弟，有朋友之间的友情，又等于自己的孩子，所以学生称弟子，再传称门人，这个观念和习惯是这样来的。

到了我们现在，值得研究了，我们须注意将来如何建立，如何复兴固有的尊师重道精神。现在的尊师重道，只是一句口号而已，真正尊师重道的人是小学生，我想诸位都有这个经验，我们的孩子如果在小学念书，回来就开口老师怎么说的，闭口老师怎么说的。几年前，教师节的时候，孩子回家要敬师金，说给他五十元，孩子一定说不行，这是敬老师的要一百元。这种事到了中学就淡了；到了高中以上根本没有这个观念了；到了大学，学生看老师是不相干的陌路人。相对的，老师对学生也是如此，挟了一个皮包上来，拿一本书讲解一番，便有钟点费，彼此都是商业行为，教完了以后，懂不懂是你的事，挟个皮包走了。学生与老师在路上见面，万一点个头，在我觉得，已经是很稀奇了。一般都彼此不认识，就这么迎面过去，堂而皇之的，学识愈高，愈没有尊师重道的精神。这是今日中国文化一个极大的讽刺。

至于说老师与学生之间的道义关系、感情关系，除非这位老师很有地位。据我所经验的，每个学生要拿学位，做论文的时候，便随时来找：“老师怎么办？”很亲切。我还碰到过这样的事实，有个要拿学位的学生天天来，来了非常恭敬，甚至觉得他恭敬得过分，我家里的孩子们说：“这个学生好，真有礼貌。”但是，你得注意，这是“币重言甘”哪！他也的确送礼来，还送得蛮讲究，我说你送礼送得这么重，虽然有研究费领，可是一个月的研究费也不够买这些东西，何苦呢？他说：“对老师应该恭敬。”我晓得这不是诚意的话，因为他的言语太恭敬，太甜了。“巧言令色”“币重言甘”是靠不住的。结果毕了业以后连影子都看不见了。这就是现在中国文化的怪现象，是文化道德的普遍事实。国民道德的修养从教育界开始，是应该彻底研究的，所以我在这里要讲到师生的道理。

吕端大事不糊涂

现在，孔子告诉我们说，这个学生“入则孝”，在家里是个孝子（怎么才叫孝，下面有很多地方研究孝道，在此暂且不谈）。“出则弟”，出门在外面与兄弟分开了，怎么弟呢？就是在外面，对朋友、对社会、对一般人能够友爱，扩而充之爱国家、爱天下都是这弟字的意义。“谨而信”，做人非常谨慎，但是谈到这“谨”字要注意，不要变成小器。谨慎与拘谨是两回事，有些人做人很拘谨，过分了就是小器。“谨慎”在历史上有个榜样，就是我们中国人最崇拜的人物之一诸葛亮。所谓“诸葛一生唯谨慎，吕端大事不糊涂”。这是一副名联，也是很好的格言。吕端是宋朝一个名宰相，看起来他是笨笨的，其实并不笨，这是他的修养，在处理大事的时候，遇到重要的关键，他是绝不马虎的。那诸葛亮则一生的事功在于谨慎，要找谨慎的最好榜样，我们可多研究诸葛亮，这里暂且不提。

总之，所谓谨慎不可流于小器，这点修养要注意，这个人能谨慎处世而信——在人与人之间，人与社会之间，一切都言而有信。同时又“泛爱众”，有伟大的胸襟，能够爱人，尤其在此时此地来讲，对同志的友爱，扩而充之，对其他人的友爱。理论上讲起来很容易，而广泛的爱人，那就是“君道”“师道”的综合，爱天下人就如爱自己一样，理论容易，要修养到如此真难。孔子说，假使一个人对这些都做到了，“而亲仁”，再亲近有学问道德的人做朋友，“行有余力则以学文”，做到以后，还有剩余的精力，然后再“学文”，爱做文学家也可以，爱做科学家也可以，爱做艺术家也可以，爱做别的都可以，那是你的志向所在，兴趣问题，可以量力而行，各听自由。

饮食男女

子夏曰：贤贤易色，事父母能竭其力，事君能致其身，与朋友交言而有信，虽曰未学，吾必谓之学矣。

这几句话，是接着证明了学问的目的，不是文学、不是知识，是做人做事。子夏比孔子少四十四岁，他的名字叫卜商。孔子死后，在战国开始的初期，他讲学河东，在战国时期一般对时代有影响的大学者，蒙受他的影响很大。所以这也是我们大家要注意的。领导历史、领导国家社会的，到底还是学问思想。

现在引用子夏的话，证明学问是什么。我们看原文“贤贤易色”，两个贤字，第一个贤字作动词用，因为中国文字有时候是假借的。第二个贤字是名词，指贤人——学问修养好的人。“易色”，古人如宋儒他们，是怎么解释的呢？他们对“色”字解作“女色”“女人”“男女之色”了（孔子被人叫打倒，就是这样受冤的）。“贤贤易色”就是看到贤人——有学问道德的人，马上跟他学了。“易色”，女色都不要了，太太都不要了，在恋爱中的，把女朋友都丢掉了。如是女方，男朋友也不要了。如果真如宋儒的说法，我认为孔夫子不是圣人了。因为圣人，是不会违反人情的。孔子在《礼记》里讲“饮食男女，人之大欲存焉”，的确是孔子对于人生的看法——形而下的，不讲形而上的。凡是人的生命，不离两件大事：饮食、男女。一个性的问题，一个生活的问题。所谓饮食，等于民生问题。男女属于康乐问题，人生就离不开这两件事。有时候看到有关中国文化的文章说“食色性也”是孔子说的，错了，这句话不是孔子说的，是与孟子同时的告子说的。以后引用文章，不要将错就错，一错再错。

这个性的问题，究竟先天的性或后天的性呢？以后再讨论。但宋儒解释“贤贤易色”，为了做学问，都可以把自己的妻女或丈夫丢开，这是不通的。

这个“色”字，很简单，就是态度、形色，下面还有证明，所谓“态色”就是态度。“贤贤易色”意思是：我们看到一个人，学问好，修养好，本事很大，的确很行，看到他就肃然起敬，态度也自然随之而转。这是很明白，很平实的，是人的普通心理，不管一个如何坏的人，看到一个好人，总会不自觉地对这好人比较友善，这是人之常情。

“事父母能竭其力”是讲孝道。这句话有一个问题产生了，子夏为什么提到“竭其力”呢？重点在这个“竭”字。

过去一般人讲到对父母的孝顺，是“非孝不可”。其实孝道也要量力而为，孝要竭其力，不要过分了。前一两年，有个年轻人基于天生的（不是教育的）孝心，为了孝养父母，去做了小偷，犯了法，对于这样行孝的人，在心理道德上，我们觉得这个人“非其罪”也，因为他为了孝顺，为了医母亲的病，结果偷了钱，犯了法，这是可以原谅的。但是在学问修养上看，对他的批评是“这个人没有受良好的教养”。在道理上来讲，这个青年是好心，但是好心要学识来培植它，使他知道要“竭其力”而不要做过分的事。中国古人有两句话综合起来的一副对联说：“百善孝为先，原心不原迹，原迹贫家无孝子。万恶淫为首，论迹不论心，论心世上少完人。”其“原心不原迹”就只看他的心孝不孝。比如一个人很穷，想买一罐奶粉给父母吃，但实在没有钱，买不起，因此心里很痛苦，只有希望慢慢积蓄点钱再去买。只要有这个心，只要他这份情感是真的，我们就不能说他不孝。“原迹贫家无孝子”，如果一定要在事实上有表现，那穷人家里就没得孝

子了。这个道理非常清楚，我们用这个道理来解释，就是说明“事父母能竭其力”是尽自己的心力做到了就是孝。

“事君能致其身”这个“君”字，成为过去打倒孔家店，乃至诬蔑孔子，毁灭中国文化那些人的口实。他们认为这是专制思想，是捧帝王、捧独裁的古老教条。事实上不是这么回事，我们先要了解中国文化的“君”字是什么意思。从文字的字形上看，“君”字古写，头上“尹”字，“尹”字的古写是“  ”。我们的文字，是由图案演变而来的，手里拿一根拐杖，下面一个口，代表一个人，这个人年龄大了，学问道德很高，拿根拐杖，也等于指挥杖，所以凡是拿拐杖的，指挥杖的，都是君。后来才转借变成皇帝的专用，其实中国文化中的“君”也不是皇帝的专用词，比如我们过去写封信给平辈，不好称他先生，也不好意思称他老弟；乃至一位老师写给学生，这位老师谦虚一点就称学生“某某君”，如果说君是代表皇帝，就是“某某皇帝”了，通吗？没有这回事。日本人学我们中国文化，写信通常都是以君为尊称词。

这句“事君能致其身”的意思是：不论朋友或同事，他跟你感情好，他了解你、认识你，认为非你帮忙不可，而你答应了，那他就是君，你既已答应帮忙朋友完成一件事，要抬轿子就规规矩矩一定尽心，答应了就言而有信。“能致其身”，竭尽自己身、心的力量。就好比结婚一样，要做到从一而终。否则当初不要答应，既然答应了，讲做人的道理，就要有信。至于替人家做事的道理就是忠，也就是尽自己的力。不可以表面上愿意帮忙，做出部下很恭敬的样子，背地里却一切不同意，反而捣乱扯腿。即使在外面做主管，也常会碰到这些事。这就是做人的“臣道”不够，简单说就是不诚恳。

所以，“贤贤易色，事父母能竭其力，事君能致其身”，白话解释就是看到好的人能肃然起敬，在家能竭心尽力地爱家庭，爱父母。在社会上做事，对人、对国家，放弃自我的私心，所谓许身为国。还有“与朋友交言而有信”，这句话再三提到，在感情上说，每个人都认为做到了对朋友言而有信。据我自己的反省，虽然很想彻底做到，事实上却很困难。有时候对朋友答应了的事做不到，心里非常难过，为了自己道德的要求，想尽办法去做，所以仔细研究起来，“与朋友交言而有信”这句话，实在很不容易。所以子夏说，能够做到这样，“虽曰未学，吾必谓之学矣”。尽管这个人没有读过一天书，我一定说这人真有学问，这不是说明“学而时习之”并不是说一定读死书吗？

因此，我们不要跟着宋儒一段一段地去解释，整篇连贯读下来，自己就搞清楚了。

没有朋友的上帝

下面讲到学问态度，那就更妙了。引用了孔子的话：

子曰：君子不重则不威，学则不固，主忠信，无友不如己者，过则勿惮改。

讲到这里，说句笑话，朱文正公及有些后儒们，都该打屁股三百板，乱注乱解错了，所以中国文化，给自己人毁了。我们怎么看出来的呢？不知道诸位是否跟我一样都见过的，清朝末年，老一套的学者，大体上许多都是这样的，他们读了这句“君子不重则不威”的书，就照宋儒他们的解释学样起来，那样子，用现代的话来讲，对于年轻人真是“代沟”。那时老头子们在那里谈笑——你不要以为老头子们谈笑会有第二个方式，还不是一样谈饮食男女，人事是非。再不然就谈调皮话，不管他学问多高，都是人嘛！人很普通，都是一样。可是那些老头子明明正在谈笑不相干的事，看到我们年轻人一进去，那个眼镜搁在鼻尖上，手拿一根烟筒的老头子，便憋起嗓子道：“嘿！你们来做什么？好好念书去！”一副道学面孔。他们认为对年轻后代要“重”，可是他们不知道“重”是怎么解释，以为把脸上的肉挂下来就是“重”，为什么呢？“君子不重则不威”，硬要重，“学则不固”，不重呀！学问就不稳固了。

接着“无友不如己者”，照他们的解释，交朋友不要交到不如我们的。这句话问题来了，他们怎么注解呢？“至少学问道德要比我们好的朋友”。那完了，司马迁、司马光这些大学问家，不知道该交谁了。照他这样——交朋友只能交比我们好的，那么大学校长只能与教

育部长交朋友，部长只能跟院长做朋友，院长只能跟总统做朋友，当了总统只能跟上帝做朋友了？“无友不如己者”嘛！假如孔子是这样讲，那孔子是势利小人，该打屁股。照宋儒的解释，那么下面的“过则勿惮改”又怎么说呢？又怎么上下文连接起来呢？中国文化就是这样被他们糟蹋了。

事实上是怎么说的？“君子不重则不威”的“重”是自重，现在来讲是自尊心，也就是说每个人要自重。“君子不重则不威”，拿现代话来讲，也可以说是自己没有信心。今天中午有一位在国外学哲学的青年，由他父母陪来找我，这青年说：“我觉得我自己不存在。”我说：“你怎么不存在？”他说：“我觉得没有我。”我说：“现在我讲话你听到了吧？既听到了怎么会不存在呢？根据西方哲学家笛卡儿的思想，‘我思故我在’，你能够思想，你就存在，你怎么没有？”他说：“没有，我觉得我什么都不行。”我说：“你非常行，比任何人都行。”事实上这个孩子是丧失了自信心，要恢复他的自信心就好。

我们要知道，人都天生有傲慢，但有时候，对事情的处理，一点自信都没有，这是心理的问题，也是大众的心理。比如交代一个任务给诸位中间任何一人，所谓“见危授命”，你有时候会丧失了这个信念，心理非常空虚，在这地方，就需要真正的学问，这个学问不是在书本上，这就是自重。所以一个人没有自信也不自己重视自己，不自尊，“学则不固”，这个学问是不稳固的，这个知识对你没有用，因此我们必须建立起自己的人格，自己的信心来。

那么“无友不如己者”，是讲什么？是说不要看不起任何一个人，不要认为任何一个人不如自己。上一句是自重，下一句是尊重人家。我们既然要自尊，同时要尊重每一个人的自尊心，“无友不如己

者”，不要认为你的朋友不如你，没有一个朋友是不如你，世界上的人，聪明智慧大约相差不多，反应快叫聪明，反应慢就叫笨。你骗了聪明的人，他马上会知道，你骗了笨人，尽管过了几十年之久，他到死终会清楚的。难得有人真正笨到被你骗死了都不知道的，这个道理要注意。

所以，不要看不起任何一个人，人与人相交，各有各的长处，他这一点不对，另一点会是对的。有两个重点要注意的：“不因其人而废其言，不因其言而废其人。”这个家伙的行为太混蛋了，但有时候他说的一句话，意见很好。你要注意，不要因为他的人格有问题，或者对他的印象不好，而对他的好主意，硬是不肯听，那就不对了。有时候“不因其言而废其人”，这个人一开口就骂人，说粗话，你认为说粗话的土包子，没有学问，然后把他整个人格都看低了。这都不对，不能偏差，“无友不如己者”，世界上每个人都有他的长处，我们应该用其长而舍其短，所以“过则勿惮改”，因为看到了每一个人的长处，发现自己的缺点，那么不要怕改过，这就是真学问。

据心理学的研究，人对于自己的过错，很容易发现。每个人自己做错了事，说错了话，自己晓得不晓得呢？绝对晓得，但是人类有个毛病，尤其不是真有修养的人，对这个毛病改不过来。这毛病就是明明知道自己错了，第二秒钟就找出很多理由来，支持自己的错误完全是对的，越想自己越没有错，尤其是事业稍有成就的人，这个毛病一犯，是毫无办法的。所以过错一经发现后，就要勇于改过，才是真学问、真道德。

那么，我如何来证明这个“无友不如己者”是这样解释呢？很自然的，还是根据《论语》。如果孔子把“无”字作动词，便不用这个“无”了。比如说，下面有的“毋意”“毋我”等等，都用这个

“毋”字。而且根据上下文，根据整个《论语》精神，这句话是非常清楚的，上面教你尊重自己，下面教你尊重别人。过去一千多年来的解释都变成交情当中的势利，这怎么通呢？所以我说孔家店被人打倒，老板没有错，都是店员们搞错了的，这要特别修正的。

种瓜者

下面一节，等于一个结论：

曾子曰：慎终追远，民德归厚矣。

古人对于这一句的解释，我也有点意见。拿孝道来讲，过去讲中国文化的孝道，本来很重要，我们看历史上给皇帝的奏议，常有“圣朝以孝治天下”这句话。等于是宪法的基础精神，过去我们没有“宪法”这个名称，但是有这个精神——宪法的哲学精神，以孝道为基础、作中心。所以过去的皇帝，权倾天下，一到内宫，见到母后，皇帝也要跪下来，皇太后对什么事讲一句不应该，皇帝就非改不可（但是出了内宫，母后则不能干政）。固然，我们向来以孝治天下，但硬拉上了作解释，也是不对的，古人就解释“慎终追远”是孝道。所以过去在大陆，人家大厅里的祖宗牌位上面，总是“慎终追远”四个字，这就是因为古人解释“慎终追远”只对孝道而言的。他们解释：慎其终者，是说对过去了的，死了的先人，我们要怀念他。“民德归厚矣”，他们解释，如果大家都能孝顺父母，孝于祖宗的话，社会风气就趋于厚道了。

这是有问题的，意思对，但牵强附会。为什么引用曾子的这一段话讲学问呢？“慎终追远”是什么意义？“终”就是结果，“远”就是很远的远因，用现在观念的一句话来讲就解决了，“一个人要想好的结果，不如有好的开始。”欲慎其终者，先追其远，每件事的结果，都是由那远因来的，这里我们可以引用佛学里的一句话：“菩萨畏因，凡夫畏果。”佛家的菩萨，大致相当于中国儒家的圣人，圣人

们非常重视一件事情的动机。比如有一个朋友来约你做生意，这个动机，也就是这个初因，我们要注意，也许是善因，也许是恶因，如果是恶因，即使叫你做董事长，将来坐牢的也是你，那么这个因要注意了，所以菩萨是怕这个因。而“凡夫”——普通一般人畏果，像死刑犯到执行时才后悔，这个后果来了他才怕。真要注意学问的人，对每一件事，在有动机的时候就做好，也就是刚才说的，要有好的结果，不如有好的开始，也就是开始就要慎重。

有人不择手段地创业，经常喜欢引用西方宗教革命家马丁·路德的“不择手段”这句话。但是你要注意，对马丁·路德这句话，不要只说一半，他是说：“不择手段，完成最高道德。”现在把这句话拦腰一刀，砍去一半，把“不择手段”拿去用，而不是“完成最高道德”，这就很危险了。

所以“慎终追远”的意思，是说与其要好的结果，不如有好的开始，西方文化中有一句俗语：“好的开始是成功的一半。”也是这个道理。大家认识了这个道理，则“民德归厚矣”。社会道德的风气，自然都归于厚道严谨。这是“学问”的道理。

孔子的素描

讲到这个地方，一直太严肃了，所以下面来个滑稽的事情。在这里，也可窥见孔门弟子写文章的笔法，并不呆板，是活泼生动的。

子禽问于子贡曰：夫子至于是邦也，必闻其政，求之与？抑与之与？子贡曰：夫子温、良、恭、俭、让以得之。夫子之求之也，其诸异乎人之求之与！

子禽名亢，又字子元，少孔子四十岁。孔子一生讲学，尤其是周游列国回来，专心培养后一代，教育后一代，所以学生都是年轻人。子贡是孔子弟子中最出色的一个人物。吴越之战，也和他有关，他为了保护自己的父母之邦——鲁国，自动以国民外交的身份到吴、越去动之以利害，而引起这场战争。

这一段是说有一天子禽问子贡的话，如果把它改编作话剧，那一定是一场很滑稽、很有趣，令人莞尔的戏。好像是子禽悄悄地扯了子贡的袖子，把他拉到门边，避开了孔子的视线，然后压低嗓门轻轻的问道："喂！子贡！我问你，我们这位老师，到了每一个国家，都要打听人家的政治，他是想官做，还是想提供人家一点什么意见，使这些国家富强起来？"子贡答得很妙！他说："我们的老师是温、良、恭、俭、让以得之的。老弟，夫子不是像你们这一般思想，对于一件事情总把人家推开，自己抢过来干的。他是谦让给人家，实在推不开了，才勉强出来自己做的。假如你认为老师是为了求官做，也恐怕与一般人的求官、求职、求功名的路线两样吧？"可见他没有作正面的答复，只把反面的道理告诉子禽，等于对年轻后进同学的一种教育方

法，这方法是启发式的，不作正面解答，要受教的人自己去思考判断。

温、良、恭、俭、让。现在先简单的解释这五个字的五种观念。

“温”是绝对温和的，用现代的语汇来讲就是平和的。“良”是善良的、道德的。“恭”是恭敬的，也就是严肃的。“俭”是不浪费的。“让”是一切都是谦让友好的、理性的、把自己放在最后的。上面这五个字，也可以说是五个条件。描写了孔子的风度、性格及他的修养。

这五个字包含了许多，也就是中国儒家教人作为一个人，要在这五个字上做重大的研究，多下功夫。

五字串通五经

讲到温、良、恭、俭、让这五个字，就又牵涉到中国文化的全体根源。因此，我们首先就要研究一本书——《礼记》。它是中国文化的一个宝库。我们的“大同”思想，就是《礼记》中《礼运》篇里的一节。要了解“大同”思想的哲学基础，必须要把《礼运》这一篇全盘搞清楚。所以《礼记》是我们文化的宝库，也是过去几千年来宪法精神的所在，里面包括了现代的学问：政治、经济、哲学、教育、社会、科学，什么东西都有，乃至医药、卫生，以及中国人过去的科学观念，都有了。所以要了解中国文化的根本，《礼记》是不能不研究的。岂但是《礼记》，换句话说，要了解我们中国文化，了解孔孟思想，了解尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子一直下来的根本渊源，还必须了解其他“五经”。

谈到“五经”，《礼记》中有一篇《经解》，对于“五经”做总评。这怎么说法呢？以现在的观念来说，就是对“五经”扼要简单的介绍：对《诗》《书》《易》《礼》《乐》《春秋》以一两句话批评了。

《经解》篇说：“孔子曰：入其国，其教可知也。”意思是，到一个地方，看社会风气，就可知道它的文教思想。

《经解》篇接着说：“其为人也，温柔敦厚，《诗》教也。”所谓诗的教育，就是养成人的温柔敦厚。讲到温、良、恭、俭、让这个“温”字，就得注意孔子所说诗教的精神（现在我们不偏向于这方面，暂时只作一参考）。

“疏通知远，《书》教也。”《书经》又叫《尚书》，是中国第一部历史，也不止讲历史，而是中国历史文献的第一部资料。现在西方人学历史（现在我们研究历史的方法，多半是由西方的观念来的），是钻到历史学的牛角尖里去了，是专门对历史这门学识的研究，有历史的方法，历史的注解，历史对于某一个时代的影响。中国过去的情形，学术家与文学家是不分的，学术家与哲学家也是不分的。中国人过去读历史的目的，是为了懂得人生，懂得政治，懂得过去而知道领导未来，所以它要我们“疏通知远”。人读了历史，要我们通达，透彻了解世故人情，要知道远大。这个“远大”的道理，我讲个最近的故事来说明。有一位做外交官的朋友出国就任，我送他一副对联，是抄袭古人的句子：“世事正须高著眼，宦情不厌少低头。”一般人应当如此，外交官更要善于运用它。对于世局的变化，未来的发展，要有眼光，要看得远大。“宦情”是做官的情态，要有人格，尤其外交官，代表了国格，代表全民的人格，要有骨头，站得起来，少低头，并不讨厌“少低头”。不能将就人家，要怎样才做得到呢？就是懂得历史——疏通知远——这是《书经》的教育精神。

“广博易良，《乐》教也。”乐包括了音乐、艺术、文艺、运动等等。在我们的传统文化中，这些都包括在“乐”里，也就是所谓育乐的要旨，以养成“广博”伟大的胸襟；“易良”就是由坏变好，平易而善良。

“絜静精微，《易》教也。”《易经》的思想，是老祖宗们遗留下来的文化结晶。我们先民在文字尚未发明时，用八卦画图开始记事以表达意思。什么叫絜静呢？就是哲学的、宗教的圣洁；“精微”则属科学的。《易经》的思想是科学到哲学。融合了哲学、科学、宗教三种精神。所以说“絜静精微，易教也”。

至于“恭俭庄敬，礼教也”，是人格的修养，人品的熏陶。

“属辞比事，《春秋》教也。”《春秋》也是孔子作的，也是历史。什么是“属辞比事”呢？看懂了《春秋》这个历史，可提供我们外交、政治，乃至其他人生方面作为参考。因为人世上许多事情的原委、因果是没有两样的，因此常有人说历史是重演的。这是一个哲学问题，历史会重演吗？不可能。真的不可能吗？也许可能，因为古人是人，我们也是人，中国人是人，外国人还是人，人与人之间，形态不同，原则却变不到哪里去，所以说历史是重演的。但是，不管历史重演不重演，尤其中国文化有五千年的历史，对于做人处世，处处都有前辈的经验。虽然古代的社会形态与我们不同，原则却没有两样，所以读了《春秋》，“属辞比事”，就知识渊博，知道某一件事情发生过，古人也曾有这样一件事情，它的善恶、处理方法都知道，这个就叫“比事”了，是“《春秋》教也”。

以上五经，在《经解》中，只用几个字，就将每一部书的精华思想予以表征。拿现在的白话文来讲，这每一句话的几个字，就可以拿到好几个博士学位。“小题大作”嘛！尽管作，从西方文化自十六世纪的文艺复兴运动开始，到现在为止，一切都扯进来，扯到最后，说明了这一点，就可以完成一篇博士论文了。但是在古人，几句话而已。

善知识与恶知识

下面还有：“故《诗》之失，愚。”老是去搞文学的人，变成读书读酸了的书呆子，很讨厌，那就是笨蛋。任何学问，有正反两面，五经也如此。

接着提到：“《书》之失，诬。”所以读历史要注意，尤其读中国史更要注意，因为宋朝的历史是元朝人编的，元朝的历史是明朝人编的，明朝的历史是清朝人编的，事情相隔了这么久，而且各人的主观、成见又不同，所以历史上记载的人名、地名、时间都是真的，但有时候事实不一样，也不见得完整。为了弥补这个缺陷，还要读历史的反面文章。反面文章看什么呢？看历朝的奏议，它相当于现代报纸的社论，在当时是大臣提出的建议和报告。为什么要提出建议报告？可见所提的事出了毛病，否则就没有建议了。宋朝王荆公——王安石就说过懒得读《春秋》，认为那是一本烂账簿，这也是认为“《书》之失，诬”的观念。这点是我们研读历史要注意的。

“《乐》之失，奢。”光是讲艺术等等，又容易使社会风气变得太奢靡了。

“《易》之失，贼。”一个人如果上通天文，下通地理，手掐八卦，未卜先知，别人还没有动，他就知道了一切，这样好吗？坏得很！“察见渊鱼者不祥”。如果没有基本道德修养，此人就鬼头鬼脑，花样层出了。所以学《易》能“上通天文，下通地理”固然很重要，但“做人”更重要，如果做人没有做好，坏人的知识愈多，做坏事的本领越大，于是就“《易》之失，贼”了。

“《礼》之失，烦。”礼很重要，过分讲礼就讨厌死了，等于说我们全照医学理论，两手就不敢摸面包。全听律师的话，连路都不敢走，动辄犯法。你要搞礼法，那烦透了。所以“礼”要恰到好处。

“《春秋》之失，乱。”懂了历史的春秋大义以后，固然是好，有时候读了历史又有问题，好像一个人不研究军事哲学，则这个人作为一个健全的国民不成问题，等到研究了军事哲学以后，相反的，他又容易闯乱。不会武术的人，最后可以寿终正寝；会了武术，反而不得好死，是一样的道理。

《经解》对五经的批评，正面反面都讲了。下面一段，就是告诉我们，五经的修养，要做到温柔敦厚而不愚。这样的人，才能爱任何一个人，爱任何一个朋友。所谓敦厚，对别人的缺点，容易包涵，容易原谅，对别人的过错，能慢慢地感化他，可是他并不是一个迂夫子，那么才是“深于诗者也”，这样才算是诗的教育。以下《书》《易》《礼》《乐》《春秋》，都是如此。现在我们再回到《论语》上来。

子贡所讲孔子的温、良、恭、俭、让，是讲孔子的修养，是集中国古代传统文化之大成，他有了这样高深的修养，所以他的目的，就是我国古代的“淑世主义”，他具有救世救人的思想，也就是我们前面所提到的他的千秋大业。千秋大业就是学问思想，千秋事业在当时是很寂寞的，例如孔子、老子、释迦牟尼、耶稣、穆罕默德等等，在当时并未受人重视，可是德及万世，名震千古。孔子这种千秋事业是要集中国文化、思想、精神之大成，认清楚自己的任务，牺牲现实的荣华，才能够做到。所以子贡对子禽说，你问到老师究竟为什么来着？你看看老师是这样一个人，如果你一定要认为他对政治有野心、有要求的话，恐怕他所要求的，也不是一般人所能了解的。

经过了这一段有趣味的回答，下面一段的问题就来了。

老鼠生儿的孝道

子曰：父在观其志，父没观其行，三年无改于父之道，可谓孝矣。

讲到这里，我们要向前辈的某些儒者、理学家、读书人告个罪了，他们的解释，又是错误的。他们说看一个人，他父母还在的时候看他的志向，父母死了的时候看他的行为，三年当中，没有改变他父母所走的路线，这个人就叫作孝子了。问题来了，假使父母行为不端，以窃盗为生，儿子不想当小偷，有反感，可是为了孝道，就不能不当三年小偷去。这样，问题不就来了？如果遇到坏人的话，明明知道错，可推说：“孔子说的呀！圣人说的呀！为了做孝子，也只好做错三年呀！”这叫圣人吗？照这样讲，我就叫它是老鼠生儿的孝道哲学。为什么呢？俗话说：“龙生龙，凤生凤，老鼠生儿打地洞。”通吗？不通！这些问题，都出在过去的误解。当然，宋儒并不一定完全错，但像这种错的地方，我们要注意。所以古人说，读书要顶门上另有一只眼。中国宗教里有的神像，多一只眼睛，名为智慧眼。我们要用宗教家所谓的智慧之眼去看，就很容易了解了。

“父在观其志”的这个“志”，古人的文字“志”为“意志”之意，它包括了思想、态度。我们都曾经做过儿子，都有这样的经验：当父亲、师长的面前，听到教训吩咐，口口声声称“是”，但背过身来，却对着同学、朋友，做一个鬼脸，表示不听。所以“父在观其志”这话，是说当父母在面前的时候，要言行一致。就是父母不在面前，背着父母的时候，乃至于父母死了，都要言行一致，诚诚恳恳，非常老实，说不接受就是不接受；如果做好人，就要做到底，父母死

了，于三年之内，无改于父之道，说得到做得到，经过三年这么久的时间，感情没有淡薄，言行一致，一贯做法，这就是孝子。

无所适从的礼俗

下面讲做学问的态度。

有子曰：礼之用，和为贵，先王之道，斯为美，小大由之；有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也。

为什么讲学问讲到礼？这个礼，刚才提到了《礼记》。讲到礼，感慨良深！我们知道，中国人都自称“礼义之邦”，现在很成问题。几十年前，遇到人打恭，后来慢慢改成鞠躬，以后再加上一点军事化的，将手举起掌近于眉，十五度的半鞠躬，以后改成两方面握手，又变成现在的点一个头，后来又变成翘一个下巴。现在我们中国人，见面施礼的动作，不知道是哪一套了。所以说，讲到文化，感慨良深。

文化表现在形态上，常有四样大类：“衣、冠、文、物”。我们在日本都还看得到，日本人平常也穿西装，但是遇到皇室的重大典礼，还是穿自己制定的民族礼服。过去执政党在抗战以前，拟过一个关于“衣、冠、文、物”的文件草案，对国民的衣服，都有了规定，后来因抗战军兴，没有实行。

现在我们在礼仪方面，看见了人，刚说的五套礼貌都要来的，再加上在飞机场，还有抱一下，贴个脸的，真可谓集古今中外之大成。又看结婚礼仪，过去拜天地，拜父母，后来改成文明结婚，新娘穿白衣服，这是我们过去的孝服；还有男傧相，拉纱的花童，这叫“文明结婚”。再后来，法律问题，写一张婚约，盖两个章，还加上证人，大有为离婚做准备的味道，现在更简单了，跟外国人结婚的，外国人

穿上那种日本式的木拖板，就去结婚了。到法院公证处看看，什么怪样子的都有。

丧事上更看出来了，军乐队、西乐队、锣鼓队、笙箫队、和尚、道士，集古今中外之大成，出殡行列，什么都有，不伦不类。所以讲这个礼仪，我们大家要注意，为自己的国家建立文化，是非常重要的事情。我们大家要起来做具体的研究。

此外，《论语》上的“礼”是社会秩序的礼，个人的礼。曾有一个学生给我的信上称“南老师”，我对他说，不知道你究竟写信给谁，因为我的孩子也在教书，也是“南老师”，你既不照中国礼法称名，也可照西洋规矩称“亲爱的某某”，只来一个“南老师”，“南”是姓氏，是通称；名是特称。在我们中国的礼貌，有事写信用通称，呼姓是不礼貌的。更滑稽的是他自称“愚生某某”。这个“愚”，本来是平辈稍长或长辈自称的谦词，“愚兄”“愚叔”“愚舅”等等。而他来个“愚生”，就不知道到底谁是谁的学生了。这是一般人看不起中国文化，不加以注意，所发生的许多问题之一。信不会写，礼貌不懂，不知道进退应对，不晓得席位尊卑。现代坐沙发，坐汽车，西方物质文明产品的使用，西方人也还是有西方人的礼貌、西方人的规矩，尤其学外交的人不能不懂。而现在年轻人常弄错，所以我们自称“文章华国，诗礼传家”，反省起来，是很难过的，非常沉痛的；为了国家民族，这些地方是要注意的。

再讲到有子的话“礼之用，和为贵”，这等于礼的哲学。礼是干什么的？是中和作用，说大一点就是和平。这也就是礼的思想。人与人之间会有偏差的，事与事之间彼此有矛盾；中和这个矛盾，调整这个偏差，就靠礼。那么法律也就是礼的作用，法律的原则之下，理国乃至办事的细则，就是礼的作用。假如没有礼，社会就没有秩序，这

怎么行？所以人与人之间要礼，事与事之间要礼，而礼的作用，“和为贵”，就是调整均衡。

“先王之道，斯为美，小大由之”。中国文化中称先王，不是指那一个皇帝是先王，“先王”这两个字，就是我们现在讲的“传统文化”“中国文化”的意思。所谓“王者望也”“王者用也”这些注解以外，我们了解“先王”两字的精神，就代表列祖列宗。所以中国文化的先王之道“斯为美矣”，最了不起的，我们人文文化的建立比世界上任何民族、任何国家都更早。“小大由之”，无论大事小事，都要由礼的精神来处理，失去了礼的精神就不行，一定出毛病。

“有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也。”这是讲相当矛盾的道理。我们经常看到“矫枉过正”四个字，“枉”是歪了，看见事物歪了，必须要矫正它；矫正得过分了，又是歪了。换句话说，不是向这边歪，就是向那边歪。总之“过正”就是歪。礼也是这样，要中和，过分的调节也不好。一个青年一点不懂礼貌固然不对，但他一天到晚都讲礼貌，太多礼了，人家就要误会他拍马屁，所以“知和而和”，对一件事，了解了它的中和之道，而去中和、去调整它。但过分的调整就错了，“不以礼节之，亦不可行也”。所以礼义的基本精神，是调节一件事物，中和一件事物，但是有一定的限度，超过了这个限度，又要重新把它调整。

上帝的外婆是谁

要研究中国文化，孔子所编的《礼记》是不能不看的。它是我国传统文化初期包罗万象的著作。以现代学术来讲，包括了哲学、政治、军事、经济、卫生、医学等各方面的学问。当然，是原则，不像现在分得那么细。所以《礼记》这部书，并不是只讲礼貌，我们的礼节礼貌，只是礼的一种表现而已。

中国文化的“礼”字，拿西方文化来讲，就是哲学。哲学大致可分两个范围，以中国道理来讲，一个是形而上的，一个是形而下的。所谓形而下的，是宇宙万有一切学问，都包括在内；形而上的，在中国人叫作“道”，在儒家思想叫作“天”，“天道”也就是“本体论”。形而下的，在西方哲学，就是“知识论”“人生的价值论”。西方哲学大概是这样分类的。“形而上”这个名称，来自《易经》，日本人翻译希腊哲学时，借用了《易经》上孔子所说的这个名词——“形而上者谓之道”。

什么是“形而上”？就是宇宙来源的问题——先有鸡还是先有蛋？先有男或是先有女？究竟这个宇宙万有是谁创造的？宗教家说是一位主宰创造的。哲学家就问这个主宰是哪里来的？创造主宰的又是谁？假使创造主宰的是主宰的妈妈，那么主宰的外婆又是谁？哲学家是一路追到底的。讨论这形而上的道，就是“本体论”。“形而下”是讲宇宙万有形成以后的各种现象和各种知识。西方“本体论”的探讨，最早发源于希腊，也已经两三千年了。当时大概又分作两派，一派是唯物思想，一派是唯心思想。这个唯心与中国固有文化所讲的唯

心，又不相同。讲到哲学，这个基本上的思想来源问题，首先要认识清楚，以免混淆。

后来哲学家认为，人为什么会知道宇宙的来源？是靠知识来的，靠思想来的，那么，思想的本身是不是靠得住？就先要研究了。于是产生了知识论。假使思想的本身都靠不住，那么用思想所了解的“宇宙的本来”，也是不完整的。这就是哲学的范围了。一直经历了上下几千年的这一学术，中国人根据日本人的翻译，叫它为“哲学”。

另外一部分是“人生哲学”——研究人的价值问题。

在西方哲学家看来，中国人没有哲学，至少过去中国没有像西方人一样，追究宇宙的本体。像我们现在看到的，西方文化这个系统是很严谨的，他们的哲学思想最初是宗教，宗教只教人信，而且是专制强权，绝不容许你怀疑。你想知道上帝怎么来的，但是你不能问，只要“信”就得救。哲学家说，你要我信可以，不过你要把那个幕拉开给我看看，我看到了以后，绝对信！这是哲学精神。

后来，因为哲学的发展，又形成了科学，科学家更进一步说，光看一下还是不行，我要摸到以后，我才相信的确有这个东西。所以由宗教而哲学，而科学，是今日西方文化发展的步骤。

中国人真的没有哲学吗？有！所有哲学是“人生哲学”。只讲做人伦理的道德，讲做人应该怎样。西方人认为我们没有哲学，过去我国的一些学者也跟着人家这样讲，是不对的。事实上，中国哲学思想，都包括在《礼记》《易经》等书里面，而且最多了，不过需要大家努力整理。我国学者，在这几十年来，所整理出来的哲学思想，还

是不够的，太不够了！而且有所偏。这还要我们自己温故知新，多向这方面努力。

现在，我们讲的重点：“礼”不光是礼貌、礼节，而且包括了形而上的哲学，和形而下人生上的一切运用。因此，下面就接到这一节了。

《三国演义》的幕后功劳

有子曰：信近于义，言可复也；恭近于礼，远耻辱也；因不失其亲，亦可宗也。

“信近于义，言可复也。”为什么中国文化提倡“仁、义、礼、智、信”？“信”有什么好处？为什么教人建立“信”？因“信近于义”，义者相宜也。这“义”字上表现了中西文化的不同。我们要注意“仁义”两字，“仁”字，凡是博爱、慈爱都叫“仁”，世界各国文化，都有“仁”的同义字；但中国的“义”字，英文、法文、德文，任何一国文字中都没有同义的字。只有中国文化中才有的。这个“义”字，有两个解释，儒家孔门的解释讲：“义者宜也。”恰到好处谓之宜，就是礼的中和作用，如“时宜”就是这个意思。另外一个解释，就是墨子的精神——“侠义”，所谓“路见不平，拔刀相助”。中国人有这个性格，为朋友可以卖命，我们中国人这种性格，有时候比儒家的影响还要大，为了朋友，认为这条命该送给你，没有关系，帮你的忙给了你，其他民族也有这种精神，可是没有这种定义。我们有这种文化，而且过去中下层社会普遍存在。这很重要，尤其一个国家在变乱的时候更明显，在抗战期间就看到，老百姓为国家民族牺牲的精神，非常伟大，就是中国文化的表现。有人说这是儒家孔孟思想影响的，并不尽然，其实是《三国演义》等等几部小说教出来的。所以中华民族能够有忠义之气，这是我们民族的特性，特别的长处，所以我们负责教育的，要留意这类问题。

这里“信近于义”的“义”，与墨子的“义”字，有相同之处。人为什么守信？答应的话，一定做到。所以我们历史上有著名“季布

一诺千金”的故事。《论语》中的子路也是这样的人。“言可复也”，守信的人，不可讲空话，因为“言可复也”，讲了话必须恢复。什么是“恢复”？就是讲了的话要“兑现”。

“恭近于礼，远耻辱也。”礼貌的当中要恭敬。所谓恭，就是内心对事情的庄重认真，并不是看见人敬礼就是恭；虽然不敬礼，当朋友有困难的时候，那种无限关心的神态，不说出来就知道。所以人恭敬不恭敬，表面态度虽然重要，更重要的是内心的事。因此恭敬就是礼。人与人为什么要恭敬？“远耻辱也”，免得招来无谓的耻辱。“因不失其亲，亦可宗也。”因就是动机，中国文化：亲亲、仁民、爱物。“因不失其亲”，意思是人绝对无私是做不到的（这个问题，将来会讨论到，中国文化中两个观念是由道家出来的，一个是大公无私，一个是绝对自私，两种极端思想，对我们而言都做不到的。而儒家则主张有限的自私）。举个例子，如果大家没有衣服穿，我弄到了一件，先给我的父亲穿，父亲穿了给我穿，等自己多一件时，再给别人穿。助人的心行，由近而远，渐渐扩及他人。“亦可宗”，像这个样子，也可以宗仰。

这些都是讲做学问的态度。然后再引用孔子的话：

> 子曰：君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。

说明学问的道理，并不是只读死书，而是注重现实人生中的做人处世。孔子说生活不要太奢侈，“食无求饱”，尤其在艰难困苦中，不要有过分的、满足奢侈的要求。与《乡党篇》孔子自己生活的态度、做人的标准是相通的。“居无求安”，住的地方，只要适当，能安贫乐道，不要贪求过分的安逸，贪求过分的享受。这两句话的意

义，是不求物质生活的享受，而重视精神生命的升华。“敏于事而慎于言”，包括了一切责任、一切应该做的事，要敏捷——马上做。“慎于言”，不能乱说话。“就有道而正焉”，这个“道”就是指学问、修养。那么哪里叫“有道”呢？古人的书本，书本上就是“有道”，从书本上去修正做人做事的道理，这个样子就叫作好学。可见《学而》一篇，并不是说读书就是学问，前后好几处，都是这样证明的。

多才多艺的子贡

接下来讲子贡。我们特别留心这个人，上面也曾提到过，子贡在孔门弟子中，不但是学问家，也是外交家、政治家，以现代观念来讲，也是工商界的巨子。

读司马迁的《史记》，就可以看见一篇东西——《货殖列传》，《史记》这部书，在中国历史文化上，有了不起的价值。《货殖列传》就是讲商业家，讲社会工商经济发展的情形。中国文化在过去始终是轻商的，所谓士、农、工、商，商人的阶级，列在四民之末，为社会所轻视，而司马迁特别提出商来，写了这篇文章。以后中国的历史，才有《货殖列传》的精神，顺便也记载一般经商者的事。司马迁当时写《货殖列传》的动机，是认为工商社会的发展，是关系国家政治的命脉，不能不注意，可是当时不能如此明显提倡，所以他写了《货殖列传》。其中还包含许多褒贬的微词。

司马迁有很多东西是创作，像他又写了《游侠列传》。在过去，人们认为游侠这一批人，作奸犯科——“老子拳头大”，就是那么回事。司马迁却特别写了《游侠列传》，他认为这些人在社会落伍的时候、动乱的时候，道德、道理、人情、法律都没有办法的时候，只有“老子拳头大！”一伸胳膊则没有事了，才可解决问题，所以他觉得这种精神，非常可取，就写了《游侠列传》。

《史记》这部书，研究起来很有趣，中国文化的许多精神，司马迁都在《史记》上点出来了。

我们讲子贡，牵涉到《史记》，司马迁在《货殖列传》中，特别提到子贡这个人，非常了不起，乃至强调地说，孔子的学说思想，后来能够流传下来，端赖他的出力。

现在讲到学问的修养，提到子贡一段非常重要的话：

子贡曰：贫而无谄，富而无骄，何如？子曰：可也，未若贫而乐，富而好礼者也。子贡曰：诗云：“如切如磋，如琢如磨。”其斯之谓与！子曰：赐也，始可与言诗已矣！告诸往而知来者。

这一段很值得注意的。以前一直讲学问，这一段则是描写有一天子贡问孔子的故事。有如电视上的一个短剧。

子贡说，老师！人穷了，倒霉了，还是不谄媚，不拍马屁，不低头；发财了，得意了，还能够对人不骄傲，何如？这个“何如？”若演起戏来，导演一定教演员作得意状。子贡这个时候，似乎认为自己学问修养做到这个地步已经很不错，很有心得了，心里在想一定可以得到老师的欣赏，给一个一百分，至少九十分，所以他这“何如”用白话来说是：“老师！你看看我怎么样？”那种自肯的味道，完全在这“何如”两个字上表现出来了。

我们都常听说“得意忘形”，但是，据我个人几十年的人生经验，还要再加上一句话——“失意忘形”。有人本来蛮好的，当他发财、得意的时候，事情都处理得很得当，见人也彬彬有礼；但是一旦失意之后，就连人也不愿见，一副讨厌相，自卑感，种种的烦恼都来了，人完全变了——失意忘形。所以我就体会到孟子讲的：“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。”一个人做学问，只要做到“贫贱

不能移”一句话——能够受得了寂寞，受得了平淡，所谓“唯大英雄能本色”，无论怎么样得意也是那个样子，失意也是那个样子，到没有衣服穿，饿肚子仍是那个样子，这是最高修养，达到这步修养太难了。所以子贡讲的“贫而无谄，富而无骄”的确是不容易，很难得。可是孔子并没有给他九十分，只是“可也”而已。下面还有一个“但是”，但是什么？“未若贫而乐，富而好礼者也。”你做到穷了、失意了不向人低头，不拍马屁，认为自己就是那么大，看不起人，其实满肚子的不够；或者你觉得某人好，自己差了，这样还是有一种与人比较的心理，敌视心理，所以修养还是不够的。同样的道理，你到了富而不骄，待人以礼，因为你觉得自己有钱有地位，非得以这种态度待人不可，这也不对，仍旧有优越感。所以要做到真正的平凡，在任何位置上，在任何环境中，就是那么平实，那么平凡，才是对的。所以孔子告诉子贡，像你所说的那样，只是及格而已，还应该进一步，做到“贫而乐，富而好礼”，安贫乐道。安贫就非常难，孔子在下面就有“君子，素富贵，行乎富贵；素贫贱，行乎贫贱”的话。所以有些朋友很了不起，很清高，聊天时常常问起：“你看我这个人怎么样？”我说：“我个人不完全同意你，你是很清高，不过有一点苟求清高。”一个人是应该清高的，但有人是苟求清高，或者为了标榜自己清高，因此只好忍痛牺牲。那就大可不必，这就不平凡，不平凡不是真涵养的精神。因此孔子告诉子贡，要安贫乐道，要平实，他说仅是做到不骄傲，不算好，还要进一步做到好礼，尊重别人和爱人。

富而好礼的方面，我们与工商界人士接触就看得出来，社会上的有钱人，有的非常讨厌，不学无术，一开口庸俗不堪，所以富有不一定好礼。好礼不一定仅仅讲礼貌，而是在学问做人各方面随时虚心求进。假如一个真正富有的人，能够不断追求学问，不断讲究做人做事

的道理，实在了不起。有的人事业成功了以后，往往亲朋间脱离了关系，这是遗憾的事。

讲到这里，再看下去，知道子贡是服了老师，孔子是了不起的，所以子贡提出了一句话来说：“诗云：‘如切如磋，如琢如磨。’其斯之谓与！”这首诗是古代的诗，谁作的呢？前辈古人作的，当时流传很广。“如切如磋，如琢如磨”这八个字是引用古诗里的原句。这诗是讲做玉石的方法，如花莲的玉石，最初是桌面大的一块石头，买来以后，先将它剖开，里面也许能有几百个戒指面，也许只有十个八个也说不定。做玉器的第一步，用锯子弄开石头叫剖，也就是切；找到了玉，又用锉子把石头的部分锉去，就是第二步手术叫磋；玉磋出来了以后，再慢慢地把它雕琢，琢成戒指型、鸡心型、手镯型等一定的型式、器物，就是琢；然后又加上磨光，使这玉发出美丽夺目的光彩来，就是磨。切、磋、琢、磨，这就是譬喻教育。一个人天生下来，要接受教育，要慢慢从人生的经验中，体会过来，学问进一步，功夫就越细，越到了后来，学问就越难。所以“如切如磋，如琢如磨，其斯之谓与！”这句话大有推崇孔子的意思，好像说：“做学问还要像玉一样地切磋琢磨，我懂了。”那么孔子答复他了，子曰：“赐也，始可与言诗已矣！告诸往而知来者。”赐是子贡的名字，孔子说你懂得这个道理，现在可以开始读书了，也可以开始读诗了，因为我刚刚提示了你一个道理，你自己就能够另外推演出别的道理来。这表示了一个人的天分高，拿现在的教育来说，是教了一个原则，其他就可以自己类推了。

诗的人生

不过这句话研究起来有一个问题，是诗的问题。我们知道中国文化，在文学的境界上，有一个演变发展的程序，大体的情形，是所谓汉文、唐诗、宋词、元曲、明小说，到了清朝，我认为是对联，尤其像中兴名将曾国藩、左宗棠这班人把对联发展到了最高点。我们中国几千年文学形态的演变，大概是如此。

今天中午有位学者，谈到很多人写作的东西，他说过去看了一些作品，马马虎虎过得去，还不注意。现在看一些作品可难了。他这话是真的。有些人有文学家的天才，随便写几句，从笔调上一看，就知道他在文学上一定会有成就；也有的人力学一辈子，也不能变成文学家。虽然写文章写得蛮好，但是他到不了那个程度，怎么下功夫都无法突破他们自己的那一个极限，他的文章始终只是一个科学家的文章。所以看科学的书，没有办法看得有趣味。我曾经对学生说，你教化学的，如配合文学手法来教，会比较成功。科学本身很枯燥，所以最好把它讲得有趣味，比如对一个公式，先不要讲公式，讲别的有趣的；最后再说明这个有趣的事，跟某一公式的原理是一样的，听的人就可以贯通。结果有几个学生用这个方法教，的确很成功。但现在中国文学正在剧变当中，还找不出一个法则来。

至于诗，过去我们读书，没有人不是在小学（不是现代的小学）就开始学诗的。每一个人都会作诗，不过是不是一个诗人，是另一个问题。有人问为什么我们对诗的教育这样重视，这是个大问题。下面第二篇《为政》里就有一个要点，说明这个道理。一般人通常认为，作诗就是无病呻吟，变成诗匠。从前也有人打趣这种诗，所谓“关门

闭户掩柴扉”，关门就是闭户，闭户也是关门，掩柴扉还是关门。平仄很对，韵脚也对，但是把它凑拢来，一点道理都没有。这就是无病呻吟，这样的文学，实在有问题，都变成“关门闭户掩柴扉”了。

过去还有一个笑话，在几十年前，有一种所谓“厕所文学”。在江南一带，像茶馆等公共场所的墙上，乱七八糟的字句，写得很多。这些字句，无以名之，有人就称它为“厕所文学”。有人看了这些文字，实在看不下去了，也写了一首诗，这首诗也代表了中国文化中文学的末流。原句是：“从来未识诗人面，今识诗人丈八长，不是诗人长丈八，如何放屁在高墙？”这是当时批评“厕所文学”的滑稽之作，像这类衰败的情形，我们现在看来很平常，但当时却很严重。所以当年国父不得不提倡革命。那时文学、文化的问题，是非常严重。那些无病呻吟的诗，衰败的东西太多了！像这一类含义的笑话，实在太多。所以后来“五四运动”的时候，要打倒旧文化，固然打错了，可是这个错误，实在也不能完全由当时动手打的人担负起来。这个错误是在那个时代，由历史的包袱给他们的压力而造成的。

这里孔子对子贡说的话，点出了“诗”的道理是什么，作诗学诗的人，并不光是想当一个诗人，否则当诗人就要被骂“如何放屁在高墙”。所以诗的目的，并不是专搞文学，其中所含的道理非常重要。关于诗的文化，孔子在下一篇说了，在这里他告诉子贡，读了诗，并不是教你变成一个酸溜溜的书呆子，一定要“告诸往而知来者”。岂但作诗，我们读历史也是一样，我们为什么读历史？现在大学里的历史系、历史研究所的研读历史，虽然拿到好成绩，但对做人做事，一点用处都没有。我们中国人过去读历史，主张要学以致用，它的精神就是“告诸往而知来者”，懂了过去就要知道未来，这也就是诗的精神。

到了最后，是这一篇的结论了。大家可以很容易地看出来，《论语》第一篇《学而》篇的开始：“学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？”你看这一篇文章又是怎么做结论？恰恰好头尾相顾。最后一句怎么说呢？

子曰：不患人之不己知，患不知人也。

这是《学而》这一篇的精神所系。他说一个人不怕人家不了解你，最怕你自己不了解别人。这就归结了那句“人不知而不愠，不亦君子乎”。大概人们都有的一个通病，就是总觉得自己了不起，往往我们说错一句话，脸红了；但三秒钟以后，脸不红了，自己马上在心里头找出很多的理由来支持自己的错误，认为自己完全对，再过个把钟头，越看自己越对。人，就是这样，所以人总怪人家不了解自己，而对于自己是不是了解别人这个问题，就不去考虑了。所以《学而》这一篇的宗旨，最后的一点，以本篇第一节的“人不知而不愠，不亦君子乎”为重点。这个结论的重点就是你为什么在心中怨恨？不要怕人家不了解你，最重要的是你是否了解别人。于是这一篇做学问的目的，到这里得到结论，整个结束。

为政第二

孔子不谈政治

第一篇《学而》是讲个人做学问的内在修养，接着下来第二篇《为政》则是讲学问的外用。

不过提到为政，有一点要注意：我们常发现在一些著作中，许多人认为《为政》是孔子的“政治思想”，或者用现代的语汇来说，称之为“政治哲学”。在我个人研究的结果，认为这个说法是不对的。孔子很少提到完整观念的“政治”，孔子只说“为政”，这点我们要特别注意。站在学术的立场，态度要非常严谨。我们常说一句话：“在法律面前，人人平等，要服真理。”做学问的立场，就是“在学术面前，态度要非常严谨，服从真理”。孔子只讲“为政”，不谈政治；“政治”如国父所说的：“管理众人的事。”孔子所提的“为政”是教化，教化是中国文化的名词，不能看成是教育。教是教育，化是感化，但过去又不叫作感化，而叫作风化。为政的意义包括了教化。这个重点我们必须把握住。因此第二篇《为政》，也是谈到学问外用的道理。

大政治家的风范

子曰：为政以德，譬如北辰，居其所，而众星共之。

“共”即“拱”。这几句话，表面上看来，非常容易懂。孔子提出来，为政最重要是“德”。说到这里，我们要注意，春秋战国时代，“道德”两个字，是很少连起来用的，那个时候，道是道，德是德；魏晋南北朝以后，到唐宋之间，才把这两个字连起来，变成一个名词为“道德”；到现在年轻人一提到道德，都当成讨厌的名词。这是文化思想的演变。所以我们要知道，秦汉以前，德是德；而“道”与“天”，在当时可说是最麻烦、最难于界说的两个字，同样的有无穷意义。有时候“道”字，是形而上的那个本体的代表；有时候是道路之道，有时候是原则或法则，像《孙子兵法》：“兵者诡道也。”这个道就是法则的意思；有时候又是道德的代表。“天”字也是这样，包含有四五个意义之多。在同一本书，甚至在同一句里，前后的道字，所代表的意义就不同。这个好像是中国文化的毛病，其实也是长处，尤其在古代印刷术还没有发明，一个观念用一个字来代表，用刀刻到竹简上，在当时就足以完全表达。

再说到这个“德”字的意义，过去“德”是表示好行为的成果和作用。古时人解释“德者得也”。因此我们了解孔子讲的“为政以德”，是好行为的成果，也和后世讲的“道德”意义差不多。如果不做深入研究，一般在学校里，就告诉学生，这里的“德”就是“道德”，因为学生不到相当的程度，老师也无法多搬古董来为他们做详细解说。孔子为什么提出这个“德”字，这是第一个问题。

星辰知多少

第二个问题说到“北辰”。我们中国文化发达得最早的是天文。过去我们把天体分成二十八宿和三垣——紫微、太微、天市，类似于我们现在讲天文的经纬度。经纬度是西方的划分法。曾经有位天文学家主张，我们自己重新划过，不照西方的度数划，如格林威治时间是英国人划的，与我们不相干。我们为什么不讲自己的中原时间，或以台湾作中心，把经纬度再划过呢？而事实上，我们过去是划分过的。天体的分度为三垣、二十八宿，就是把天体星座的范围，划分二十八个部分。为什么叫“宿”呢？这是指每天太阳从西方落下去的时候，东方天上是哪一个星座出来，这星座就是“宿”。这出来的星座，每个月不同，每半个月不同，每七天不同，所以分作二十八宿，又分为十二辰，作为时间与天体的关系。过去发现了北斗七星，就是现在西方人所指大小熊星座之际。在夏天我们可以看到一条银河，在银河的北面，那七颗最亮的星就是北斗星，这七颗星连起来，像舀水的瓢，古时叫“斗”。现在的天文学，也没有离开我们老祖宗那个原则。整个天体那许多星星，都是以北极星作为中枢，众星拱卫着它，每到晚上，北斗七星的斗柄前方，一定有两颗最亮的星，名招摇二星，它的光最为闪烁，很容易看见。春天北斗星一定指着东方的寅宫。过去做大将的，要上通天文，下通地理，中通人事，无所不通，才能带兵。因为天文在军事上非常重要，就拿行军来说，如夜间迷了路，即观星斗，不借仪器，就可辨别出方向来。我国过去这一套文化是很普遍的，现在对于固有的“天文学”，我们反而一点认识都没有了。对于老祖宗传下来的这些东西，我们不能不注意，一定要把它捡回来。

一年四季，天体星座的移动，好像听北斗星的指挥，跟着它，绕着它转动。不但一年四季，每个月北斗星所指的方向都不同，整个天体随时在运转。每天十二个时辰，北斗星的方向也在变动，而且这是几千万亿年，固定的一种变动，不能错乱，事实上它也绝不会错乱。

对于“北辰”我们了解了，那么孔子这句话是什么意思呢？就是说“为政以德”，内心有道，表现在外的行为就无懈可击。譬如北辰，有中心的思想，中心的作风，以道德的感化，你在那里本身不要动，只要发号施令，下面的人就像满天无数的星座，都会跟着你的方向动。

刘备上了曹操的当

在军事思想上，大家都知道“万众一心”以及“运用之妙，存乎一心”这两句。大家对它的解释也各有不同的见解。有的人解释成“千万雄师千万心”，那就不太好了，最好的主帅在这情形下也没有办法，这就是思想问题，思想一定要集中。“运用之妙，存乎一心”，是岳飞所提出的。现在我们如果解释为主帅心计的变通，所谓“山人自有妙计”，那就更糟了。我们研究起来，岳飞这句“存乎一心”的“一心”，就是“万众一心”的意思比较恰当。那么“居其所而众星共之”就是这个道理。

其次，我们知道，儒道两家的思想，在秦汉以前并不分家。大家都知道，老庄道家的思想讲“无为而治”，有些讲道家“无为而治”思想的人，都解释为在上面领导的人，什么都不管，就是“无为而治”。这完全搞错了，道家没有这个说法，是“无为无不为”。所谓“无为而治”是制其机先，看起是没有事。譬如说，一个领导的人，一个主持的人，对任何一个方法，一开始你就要先透析它的流弊，毛病出在哪里，先找到病源，把它疏通了，再不会出毛病，然后才能无为而无所不为。

讲到这里，说一个笑话，当年抗战期间，有一个朋友在一个行政督察专员公署当保安副司令，他差不多天天都在外面剿匪，我问他：“你们地方上哪来这么多土匪？”他怪我一天到晚留心天下大事，连鹅毛扇都不去拿，不会当军师。我问他这话是什么意思。他说：“如果把土匪都剿完了，我们怎么办？”我说你们原来是这样干的。他说：“不是我们要这样干，是邻县要这样干，把土匪赶来赶去，剿的

次数多，功劳多，他们要这样干，那我们又有什么办法呢？”也有人说刘备是曹操培养出来的，假如他不培养一个刘备，就不能挟天子以令诸侯了。

天下事原来如此。现在讲这样坏的一个故事，以解释这个道理——这种无为而治，实在是太不道德。我们在政治学上、军事学上的政治思想中，都看得出来，所谓“为大将者无赫赫之功”，这句话在军事思想上的意义，是所谓“不战而屈人之兵”。只要大将在那里，敌人就怕了，不敢动了，仗就打不起来了。这当然是了不起的。假如是一个普通人有赫赫之功，又是另外一件事了。所谓无为的道理，大致的要点也在此，孔子讲道德的政治，就是这个道理。

为什么孔子老是提到这一类的东西呢？古人对中国历史研究的方法，有一句话叫“经史合参”。什么叫经呢？就是常道，就是永恒不变的大原则，在任何时代，任何地区，这个原则是不会变动的。但不是我们能规定它不准变动，而是它本身必然如此，所以称为“经”。而“史”是记载这个原则之下的时代的变动、社会的变迁。我们要懂得经，必须要懂得史。拿历史每个时代、每个社会来配合。这样研究经史，才有意义。譬如孔子说的“为政以德”，表面上看起来，好像是一则刻板的教条。其实不是的。我们读历史就知道，孔子出生的那个时代，我们后世称它为“春秋时代”，就是西周与东周之间的时代，孔子写了一本书叫作《春秋》，后来“春秋”成了历史的代名词。在孔子前后，有人写了历史，都称春秋。中国文化中为什么把历史称为“春秋”而不称为“冬夏”呢？照理冷就是冷，热就是热，称冬夏也无不可。有人说因为春秋第一句话“春王正月”——后世把“春王正月”读成一句话，是读错了。所以我们再三讲，读古书要注意的，因为那时候还没有纸笔，文字要用刀刻在竹简上，很艰难，所

以往往一个字就代表了一个复杂的意义。这个“春”是春季；“王”是中央政府，是周朝；“正月”是周朝所行月令的正月；而成为“春王正月”——以此来解释历史所以称作春秋的原因，这是不对的。

刚才提到，中国文化发展得最早的是科学，而科学中最先发展的是天文，讲世界科学史，乃至讲科学，一定先研究天文。要讲天文，则中国的天文，在三千年以前就发达了。在全世界而言，是一马当先的。讲天文又必须讲数学，而中国的数学，六千年以前，也很发达。这方面等将来有机会谈到《易经》的时候，再讨论它。

中国的文化是自天文来的——我们知道一年四季的气候是不平均的，冬天太冷，夏天太热。讲昼夜，白昼在冬天太短，在夏天太长，都不平均。只有春天二月间和秋天八月间，“春分”“秋分”两个气节，就是在经纬度上，太阳刚刚走到黄道中间的时刻，白昼黑夜一样长，气候不冷不热很温和，所以称历史为春秋。这就是中国的历史学家，认为在这一个时代当中，社会、政治的好或不好，放在这个像春分秋分一样平衡的天平上来批判。拿现在的观念来说，称一下你够不够分量，你当了多少年皇帝，对得起国家吗？你做了多少年官？对得起老百姓吗？都替你称一称。历史叫作“春秋”就是这个道理。

从台风了解人生

我们看了《春秋》，看了春秋战国时候的历史，孔子在《易经》的《系传》上说：“臣弒其君，子弒其父，非一朝一夕之故，其所由来者，渐矣。”当孔子写《易经·系传》的时候，正是春秋时期动乱的时候，犹如今日世界上许多地方的乱象——当然还没有现在这么严重。但是孔子认为“非一朝一夕之故”——不是一天所形成的。道家的庄子说：“飓风起于萍末”，飓风就是现在广东话、福建话所讲的台风，现在西方人用中国语音译过去，也叫台风。我们看到台风的力量这么猛烈，但它在水面上初起的时候，只见到水面上的一叶浮萍，稍稍动一下，紧接着水面上一股气流冒上来，慢慢大了，变成台风。道家这句话是说，个人也好，家庭也好，社会、国家、天下事都是一样，如果小事不在乎，则大问题都出在小事上。“飓风起于萍末”，大风暴是从一个小风波来的。所以孔子在《易经》中说的上面那一段话，说明天下事的形成不是偶然的，几乎没有偶然。平常听人说：“这个机会很偶然”，实际上没有偶然的事情。

以中国文化《易经》的道理来说，认为天地间的事都有原因，有很多因素的。譬如有人捡到一块钱，“这多么偶然！”但仔细分析，一点不偶然，它的前因是什么？因为他走出门来了，如果没有走出门这个前因，就不会有捡到一块钱的后果。或者说，坐在家里就掉下一块钱来了，这该是偶然了吧？但是因为他坐在家里，这块钱掉下来他才捡得到呀！假如他出门不坐在家里，掉下来的钱，也不会是他的了，所以坐在家里不出去，也是得到这块钱的前因。因此这些都是因素，“其所由来者，渐矣”，都是慢慢转变来的。《易经》告诉我

们，天下的事，没有突变的，只有我们智慧不及的时候，才会看到某件事是突变的，其实早有一个前因潜伏在那里。

我们懂了《易经》这几句话，孔子著《春秋》，正是赶上那个时代，他所以那么偏重教化，正是在那三四百年当中，社会风气乱得不得了。我们不妨引用下面几个人的话，就可以知道春秋时代乱到什么程度。

司马光说：“今晋大夫暴蔑其君，剖分晋国（指赵、魏、韩三家分晋），天子既不能讨，又宠秩之，使列于诸侯，是区区之名分复不能守，而并弃之也，先王之礼，于斯尽矣！”

又说：“天下以智力相雄长，遂使圣贤之后为诸侯者，社稷无不泯绝，生民之类，糜灭几尽，岂不哀哉。”

顾亭林说：“春秋时犹严祭祀，重聘享，而七国则无其事矣！春秋时犹论宗姓氏族，而七国则无一言及之矣！……邦无定交，士无定主，此皆变于一百三十三年之间，史之阙文，而后人可以意推者也，不待始皇之并天下，而文武之道尽矣！”

从上面的记载，说明了春秋战国当时社会之乱，变乱是不得了的。当时，大家重视权力的斗争，社会秩序很乱，文化衰败，与我们现在有些地区的社会情况相比较，几乎有相同之处。孔子面对这个动乱，非常担忧，因此他说为政，权力是没有用的，唯“德”而已。

圣人也势利吗？

讲到“德”，第三个观念来了，我们看中国历史，儒家思想为什么对于尧、舜、禹、汤、文、武、周公这样推崇？以前我有一个老朋友，他比我大几十岁，是我的忘年交，四川人，自称为“厚黑教主”的李宗吾，此人当系大家都知道的。他本人道德非常好，就喜欢故意骂人，我劝他少骂人一点，不要提倡厚黑学，我说人性本来就是那么一回事，脸厚心黑，但还用一张幕掩盖起来的，为什么一定要把它揭开来呢？他说：“揭开吗？你搞错了，我是拉开坏的一幕，教人看后面真的。”李宗吾对历史非常怀疑，他说圣人靠不住，为什么专推崇尧、舜、禹、汤、文、武、周公这些成功的人？不成功的就没有圣人吗？所以他有一篇文章叫“对圣人的怀疑”。这位老兄，专写反面文章，问他为什么要这样做？他说：“老弟，你不知道，我和爱因斯坦同年，我那位同年发明了相对论名闻世界了。我呢？当个厚黑教主还没有当好，所以我非要调皮一下不可。”此人很妙，我认识他时，他已六十多岁，整天不吃饭，老喝酒，喝酒就饱。精神、道德都很好。

讲到这里，再回头讲正题，孔子为什么推崇尧、舜、禹、汤、文、武、周公等等？第一，有道德思想，没有德业的成果，只能说他有道，不见得有德。有道德的思想，又有德业的成果，道与德配合，才叫“道德”。

历史上，道家、儒家都提到尧、舜、禹、汤、文、武、周公，是因为那时谈到“为政”，讲究“德”字，到秦汉以后，只讲事功，所谓“三王之治在道德，五霸之志在事功”。王、霸之不同在于此，等

而下之，连霸业都谈不上，连事功都没有，光是拿偷鸡摸狗的手段窃国而已。

这几句话虽然简单，解释起来，却有一大堆的意思，我们把它整个了解了，就晓得它的价值了。

悠美的情歌

子曰：《诗》三百，一言以蔽之，曰：思无邪。

所以有人说《论语》要重新编排，他们看《论语》看到这里就说：“讲为政讲得好好的，为什么又突然讲到文学上去，而讲起诗来了呢？还不是编错了，编乱了吗？应该把它拿出来，照现在西方办法，逻辑的整理一番。”我说：“逻辑？！大概是把它逻过一下，再辑一辑吧？”只好为他们的主张作如是解释。殊不知《论语》已经编得非常完整了。

为什么在《为政》里谈这个问题。

“《诗》三百”，是指中国文学中的《诗经》，是孔子当时集中周朝以来数百年间，各个国家（各个地方单位）的劳人思妇的作品。所谓劳人就是成年不在家，为社会、国家在外奔波，一生劳劳碌碌的人。男女恋爱中，思想感情无法表达、蕴藏在心中的妇女，就是思妇。劳人思妇必有所感慨。各地方、各国家、各时代，每个人内心的思想感情，有时候是不可对人说，而用文字记下来，后来又慢慢地流传开了。孔子把许多资料收集起来，因为它代表了人的思想，可以从中知道社会的趋势到了什么程度，为什么人们要发牢骚？“其所由来者渐矣！”总有个原因的。这个原因要找也不简单，所以孔子把诗集中起来，其中有的可以流传，有的不能流传，必须删掉，所以叫做“删《诗》《书》，定《礼》《乐》”。他把中国文化，集中其大成，做一个编辑的工作。对于诗的部分，上下几百年，地区包括那么

广，他集中了以后，删除了一部分，精选编出来代表作品三百篇，就是现在流传下来的《诗经》。

读《诗经》的第一篇，大家都知道的“关关雎鸠，在河之洲，窈窕淑女，君子好逑。”拿现在青年的口语来讲，“追！”追女人的诗。或者说，孔子为什么这样无聊，把台北市西门町追女人那样的诗都拿出来，就像现在流行的恋爱歌“给我一杯爱的咖啡”什么的，这“一杯咖啡”实在不如“关关雎鸠，在河之洲”来得曲折、含蓄。由此我们看到孔子的思想，不是我们想象中的迂夫子。上次提到过“饮食男女，人之大欲存焉。”人一定要吃饭，一定要男女追求，不过不能乱，要有限度，要有礼制。所以他认为正规的男女之爱，并不妨害风化，这也叫“为政”，正规的。那么他把文王——周朝所领导的帝王国度中，男女相爱的诗列作第一篇，为什么呢？人生：饮食男女。形而下的开始，就是这个样子。人一生下来就是要吃，长大了男人要女人，女人要男人，除了这个以外，几乎没有大事。所以西方文化某些性心理学的观念，强调世界进步，乃至整部人类历史，都是性心理推动的。

《诗经》归纳起来，有两种分类——“风、雅、颂”“赋、比、兴”。什么叫“风”？就是地方性的，譬如说法国的文学是法国的文风，法国文风代表法国人的思想、情感，所以《诗经》有《郑风》《鲁风》《齐风》等等。“雅”以现代用词来讲，是合于音乐、文学的标准，文学化的、艺术化的，但有时候也不一定文学化、艺术化。“颂”就是社会、政府公事化的文学叫“颂”。

作品另三种形态，一种是“赋”，就是直接的述说。其次是“比”，如看见下大雪，想起北国的家乡来，像李太白的诗：“举头望明月，低头思故乡。”因这个感触联想到那个，就叫“比”。

“兴”是情绪，高兴的事自己自由发挥；悲哀的事也自由发挥；最有名的，像大家熟悉的文天祥《过零丁洋》七律诗：“辛苦遭逢起一经，干戈寥落四周星；山河破碎风飘絮，身世浮沉雨打萍；惶恐滩头说惶恐，零丁洋里叹零丁；人生自古谁无死？留取丹心照汗青。”这也就是“兴”。他在挽救自己的国家，挽救那个时代，而遭遇敌人痛苦打击的时候，无限的情感，无限的感慨。这也就是真的牢骚，心里郁闷的发泄，就是“兴”。

诗的伟大

孔子说我整理《诗》三百篇的宗旨在什么地方？“一言以蔽之”——一句话，“思无邪”。人不能没有思想，只要是思想不走歪曲的路，引导走上正路就好，譬如男女之爱。如果做学问的人，男女之爱都不能要，世界上没有这种人。我所接近的，社会上普遍各界的人不少，例如出家的和尚、尼姑、神父、修女，各色各样都有，常常听他们诉说内心的痛苦。我跟他讲，你是人，不是神，不是佛，人有人的问题，硬用思想把它切断，是不可能的。人活着就有思想，凡是思想一定有问题，没有问题就不会思想，孔子的“思无邪”就是对此而言。人的思想一定有问题，不经过文化的教育，不经过严正的教育，不会走上正道，所以他说整理《诗》三百篇的宗旨，就为了“思无邪”。

那么为什么把这个讲文学境界的话，要放到《为政》篇来呢？这不是次序乱了吗？一点都不乱，这就是“点题”了，就是把题目的中心抓住，先拿出来。

第一个点题：以现在的话来说，一切政治问题、社会问题只是思想问题。只要使得思想纯正，什么问题都解决了。我们知道，现在整个世界的动乱，是思想问题。所以我在讲哲学的时候，就说今天世界上没有哲学家。学校里所谓的哲学，充其量不过是研究别人的哲学思想而已。尤其是做论文的时候，苏格拉底怎么说，抄一节；孔子怎么说，抄一节。结果抄完了他们的哲学，自己什么都没有，这种哲学只是文凭！

世界上今天需要真正的思想，要融会古今中外，真正产生一个思想。可是，现在不止中国，这是个思想贫乏的时代，所以我们必须发挥自己的文化。

第二个点题：牵涉到人的问题。

中国史上，凡是一个大政治家，都是大诗人、大文学家，我常和同学们说，过去人家说我们中国没有哲学，现在知道中国不但有哲学，几乎没有人有资格去研究。因为我们是文哲不分，中国的文学家就是哲学家，哲学家就是文学家，要了解中国哲学思想，必须把中国五千年所有的书都读遍了。西方的学问是专门的，心理学就是心理学，生理学就是生理学，过去中国人做学问要样样懂一点，中国书包括的内容这样多，哪一本没有哲学？哪一样不是哲学？尤其文学更要懂了，甚至样样要懂，才能谈哲学，中国哲学是如此难学。譬如唐初有首诗，题名《春江花月夜》中有几句说：“江上何人初见月？江月何年初照人？”与西方人的先有鸡还是先有蛋的意思一样，但到了中国人的手里就高明了，在文字上有多美！所以你不在文学里找，就好像中国没有哲学，在中国文学作品中一看，哲学多得很，譬如苏东坡的词：“明月几时有？把酒问青天，不知天上宫阙，今夕是何年？”不是哲学问题吗？宇宙哪里来的？上帝今天晚上吃西餐还是吃中餐？“不知天上宫阙，今夕是何年？”他问的这个问题，不是哲学问题吗？所以中国是文哲不分的。此其一。

文史不分：中国历史学家，都是大文学家，都是哲学家，所以司马迁著的《史记》里面的八书等等，到处是哲学，是集中国哲理之大成。此其二。

文政不分：大政治家都是大文豪，唐代的诗为什么那么好，因为唐太宗的诗太好了，他提倡的。明代的对联为什么开始发展起来，朱元璋的对联作得很不错，他尽管不读书，却喜欢作对联。有个故事，朱元璋过年的时候，从宫里出来，看见一家老百姓门前没有对子，叫人问问这家老百姓是干什么的，为什么门口没有对子。一问是阉猪的，不会作对联。于是朱元璋替他作了一副春联：“双手劈开生死路，一刀割断是非根。”很好！很切身份。唐太宗诗好，大臣都是大文学家，如房玄龄、虞世南、魏徵，每位的诗都很好。为什么他们没有文名？因为在历史上，他们的功业盖过了文学上的成就。如果他们穷酸一辈子，就变文人了，文人总带一点酒酿味，那些有功业的变成醇酒了。其次，像宋代的王安石，他的诗很好，但文名被他的功业盖过了。所以中国文史不分、文哲不分、文政不分，大的政治家都是大文学家。我们来一个老粗皇帝汉高祖，他也会来一个：“大风起兮云飞扬，威加海内兮归故乡。”别人还作不出来呢！不到那个位置，说不定作成：“台风来了吹掉瓦，雨漏下来我的妈！”所以大政治家一定要具备诗人的真挚情感。换句话说，如西方人所说，一个真正做事的人，要具备出世的精神——宗教家的精神。此其三。

第三个点题：中国人为什么提倡诗和礼？儒家何以对诗的教育看得这么重要？因为人生就有痛苦，尤其是搞政治、搞社会工作的人，经常人与人之间有接触、有痛苦、有烦恼。尤其中国人，拼命讲究道德修养，修养不到家，痛苦就更深了。我经常告诉同学们，英雄与圣贤的分别：“英雄能够征服天下，不能征服自己，圣贤不想去征服天下，而征服了自己；英雄是将自己的烦恼交给别人去挑起来，圣人自己挑尽了天下人的烦恼。”这是我们中国文化的传统精神，希望每个人能完成圣贤的责任，才能成为伟大的政治家。从事政治碰到人生的烦恼，西方人就付诸宗教；中国过去不专谈宗教，人人有诗的修养，

诗的情感就是宗教的情感，不管有什么无法化解的烦恼，自己作两句诗，就发泄了，把情感发挥了。同时诗的修养就是艺术的修养，一个为政的人，必须具备诗人的情感、诗人的修养。我们看历史就知道，过去的大臣，不管文官武将，退朝以后回到家中，拿起笔，字一写，书一读，诗一诵，把胸中所有的烦闷都解决了。不像现在的人上桌子打麻将或跳舞去了。这种修养和以前的修养不同了，也差远了。

由此我们已了解，孔子说《为政》的“《诗》三百，一言以蔽之，曰思无邪”，就是告诉我们为政的人，除了领导思想不走邪路以外，对于自己的修养，更要有诗人的情操，才能温柔敦厚，才能轻松愉快的为政。

穷哉法治

下面提出问题来了：

子曰：道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。

这个“道”是领导的导。刚才我们提出来，说孔子讲的为政，不是谈政治，以现在观念勉强说来，他讲的是政治哲学，或说是政治的原理。他说领导一个国家，一个社会，如果以政治体制来领导，再用法制来管理，“齐之以刑”，使大家不犯法，犯法就罚他。但是用法制来管理人民，这样一来“民免”，一般人会逃避，钻法律的漏洞，而且他逃避了责任、法律及处罚，他还会自鸣得意，认为你奈何他不了，毫无羞耻心。这和道家老子讲的“法令滋彰，盗贼多有”的道理一样，法令越多，犯法的人越多。

因此孔子又说：“道之以德，齐之以礼，有耻且格。”假如以道德来领导，每个人都有道德的涵养，“齐之以礼”，以礼教化。这就谈到礼义精神了，大家能自动自发，如果做错了，有那惭愧的心情，这样做到人人有耻，不敢做不道德的事，不要等到法律制裁，自己就很难过，这就是有耻。到了这种情形，则“且格”，就达到了政治的目的。所以他是主张用道德的政治、道德的感化，这就是儒家与法家的精神之不同了。不过，中国的政治，向来是道家、儒家、法家合用的。

孔子的自剖

下面更有趣了。

子曰：吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。

这是孔子的自我报告。为什么孔子在谈到为政时，要作自我报告呢？孔子是七十二岁死的。他用简单几句话，报告了自己一生的经历，艰苦奋斗的精神。他的身世很可怜，父亲去世的时候，他还有一个半残废的哥哥和一个姐姐，对家庭，他要挑起这担子来，他的责任很重。他说十五岁的时候，立志做学问，经过十五年，根据他丰富的经验，以及人生的磨炼，到了三十岁而“立”。立就是不动，做人做事处世的道理不变了，确定了，这个人生非走这个路子不可。但是这时候还有怀疑，还有摇摆的现象，“四十而不惑”，到了四十岁，才不怀疑，但这是对形而下的学问人生而言。还要再加十年，到了五十岁，才“五十而知天命”。天命是哲学的宇宙来源，这是形而上的思想本体范围。到了“六十而耳顺”，这里问题又来了，孔子在六十以前耳朵有什么问题不顺，耳腔发炎吗？这句很难解释，可能在当时漏刻了文字。可能是“六十而”下面有一个句读。如果照旧，“耳顺”的道理就是说，自十五岁开始做人处世，学问修养，到了六十岁，好话坏话尽管人家去说，自己都听得进去而毫不动心，不生气，你骂我，我也听得进去，心里平静。注意！心里平静不是死气沉沉，是很活泼，很明确是非善恶，对好的人觉得可爱，对坏的人，更觉得要帮助改成好人，要这样平静，这个学问是很难的。然后再加十年，才“从心所欲”。西方的文化就是自由，但下面有一句很重要的话：

“不逾矩。”我们上街去看看，这家包子做得好，就拿来吃，“从心所欲”嘛！行吗？要“不逾矩”。人与人之间要有一个范围。“从心所欲”——自由而不能超过这个范围，所以“不逾矩”，同时这句话也通于形而上的道理。

讲到这里，我们要研究孔子为什么把几十年所经历做人、做事、做学问的经验，要放在《为政》篇里。这经验太重要了，本来为政就是需要人生的经验。

在世界上有两个东西是没有办法实验的，就是政治和军事。这两个东西，包罗万象，变动不居。从历史上看，古今中外的政治，专制、君主、民主、集体，究竟哪样好？谁能下得了这个结论？尤其现代的中国，几十年来，西方的什么思想文化，都搬到中国这个舞台上来玩过，但是西方思想是西方文化来的，结果如何呢？所以为政的人要了解人生，要有经验，要多去体会。因此孔子将自己的经验讲出来，编到《为政》这一篇，就是暗示一般从政者，本身的修养以及做人做事的艰难，并不简单，要效法他这个精神，在工作上去体会、了解它，才把这一段编到《为政》中来。

从上面几段，我们得到一个结论：不管是为政或做事，是要靠人生经验的累积。而人生经验累积成什么东西呢？简单的四个字——“人情世故”。

讲到人情世故，中国人现在往往把这个名词用反了，这是很坏的事。如果说“这家伙太世故了！”便是骂人。尤其外国人批评中国人，几年前在《中央日报》我就看到这样的文章，说中国人什么都好，就是太重人情了。这里一般年轻人的反应，认为这个外国人的文章写得非常透彻，我说你们不要认为外国人在中国留学二三年，就能

懂中国文化，那你们都是干什么的？几十年的饭是白吃了。中国文化一直在讲人情，所谓“人情”，不是过年过节的时候，提着一只火腿，前街送到后巷，左邻送到右舍，在外面送来送去地转了个把月，说不定又转回来物归原主了。这只是情礼的象征，中国文化所讲的“人情”是指人与人之间的性情。人情这两个字，现在解释起来，包括了社会学、政治学、心理学、行为科学等等学问都在内，也就是人与人之间融洽相处的感情。

“世故”就是透彻了解事物，懂得过去、现在、未来。“故”就是事情，“世故”就是世界上这些事情，要懂得人，要懂得事，就叫做人情世故。但现在反用了以后，所谓这家伙太“世故”，就是“滑头”的别名；“人情”则变成拍马屁的代用词了。就这样把中国文化完全搞错了，尤其是外国人写的更不对。

为政以“德”为本，再以学来培育“诗”的温柔敦厚精神，是不是就具备了为政的条件了？不然！不然！就好像一个军人，把中外古今的军事思想理论都翻遍了，但是连枪怎么放都不会，二等兵、上等兵是怎么回事也不晓得，这等人充其量只能当个参谋，绝对不能带兵上战场的。所以《论语》行文的气势，轻轻一转，把孔子的简略自传编进来了。也就是告诉我们，为政的道理就是要真正能多懂得人情世故。

我曾讲过，世界上所有的政治思想归纳起来，最简单扼要的，不外中国的四个字——“安居乐业”。所有政治的理想、理论，都没超过这四个字的范围；都不外是使人如何能安居，如何能乐业。同时我们在乡下也到处可以看到“风调雨顺，国泰民安”这八个字，现代一般人看来，是非常陈旧的老古董。可是古今中外历史上，如果能够真正达到这八个字的境界，对任何国家、任何民族、任何时代来说，无

论是什么政治理想都达到了。而这些老古董，就是透彻了人情世故所产生的政治哲学思想。

车上的一课

接下来，根据我们全篇连贯起来的观念，似乎有了问题了，因为下面接着是说：

> 孟懿子问孝，子曰：无违。樊迟御，子告之曰：孟孙问孝于我，我对曰：无违。樊迟曰：何谓也？子曰：生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。

如此一节，我们不要看宋儒这样的一圈，就把它圈断了；这是后人圈的，是不对的，上加一圈，下加一圈，结果就变成了教条。其实它是连贯的，也就是前面“为政以德”的引申发挥，把中国文化里面的孝道精神，扩充到待人处世上面，中国自古以来大政治家的出入不苟的胸襟，就是根据这一点培养出来的。

现在我们先对文字作一了解。孟懿子不一定是孔子的学生，而是介于学生与朋友之间的关系，他是鲁国的大夫。当时的“大夫”，当然不是现代的医生，而是一个相当高的官位。勉强比，有如现在的内阁官员之流，通称作“大夫”。“大夫”是官阶，不是官职。中国这些官阶职务，历代都有变动的。我们要了解中国历代政治形态的变迁，必须读“十通”或“三通”——《通典》《通志》《文献通考》。里面不仅包括了中国政治制度的演变、官职的演变、一切的演变，乃至现代研究三民主义思想，国父为什么采用了五权分立制度，都与“三通”“十通”的文化有绝对的关系。这是讲到孟懿子的职位，顺便提到的。

既然孟懿子是这样一位人物，以当时孔子的立场来讲，这一段问答，到底是孔子做鲁国司寇以前，或以后说的，就很难考证了。孔子当时在国际——诸侯间——的地位也很特殊，是一位突出人物。所以孟懿子来问他什么是孝，孔子只告诉他“不要违背”。如果根据这句话来看，孔子讲话非常滑头。不要违背什么呢？没有下文。这是一个很奇怪的答话，接下来，又是一幕短剧式的谈话。我们看《论语》，深入了，很有趣味，像看小说一样，不必用那么严肃的态度去看。

“樊迟御”——樊迟是孔子的学生，名叫樊须，字子迟，小于孔子三十六岁，是年轻的一辈。“御”是驾车。孟懿子刚刚来拜访孔子，并请教什么是孝道这个问题，孔子说“不要违背”，就只有这么一句话。等一会儿孔子出门了，因为请不起司机，都是学生来服务。现在由年轻的樊迟来驾车子，不像现在的汽车，孔子那时坐的是马车，驾马车有一套专门技术，很不容易的。那么孔子坐进车厢了，樊迟坐在前面的驾驶台上，开动了车子，在途中，孔子坐在车厢中和学生谈起话来了。从这一点也可以看到孔子的教育，是随时随地都在对学生施教的。

“子告之曰”是描写孔子在车上特别告诉樊迟一件事：“孟孙问孝于我，我对曰：无违。”孟孙是孟懿子的号，因为他是当朝有相当地位的人，而且在当时政界来讲，还算好的一个人，所以孔子对他相当尊敬，便只称他的号。孔子说，他问我什么叫作孝，我答复他“无违”，不要违背。“樊迟曰：何谓也？”从这一句话，我们看到那个画面上，学生正在前面驾车，静静的，没有开腔，而老师好像在自言自语的告诉他，刚才答复孟懿子问孝的经过，樊迟一听，回过头来说，老师，你这句话是什么意思呢？跟我们现在的疑问一样。“无违”，不要违背，这是什么意思？

于是孔子说，没有什么，很简单。“生，事之以礼。”这个“事”字是古人以下对上而说的。孔子说，当父母活着的时候，我们要孝敬他——“事之以礼”。怎么叫以“礼”事之呢？很难说了，这个礼不是说见到父母行个礼就叫孝。礼是包括生活上的照应、爱护（这一切道理，将来我们还有专门讲“礼”的机会，在这里暂不详述）。又说：“死，葬之以礼。”所以礼是中国文化中很重要的一个基本概念，看到这个礼字，绝不能作狭义的礼貌解释。去世以后则“祭之以礼”。我们研究这一段，好像没有什么了不起，可是又把这一段问答记到《论语》里，到底有什么意义呢？对为政又有什么关系呢？

我们把这些问题先放在一边，再看下一段，然后综合起来做研究。

下面跟着记载的，是孟武伯问孝。

孟武伯问孝。子曰：父母唯其疾之忧。

孟武伯是何许人也？就是刚才所讲的孟懿子的儿子，他是“世家公子”。这又牵涉到什么是“世家”，古代的制度，和现代两样，尤其在春秋时代，与印度、欧洲古代又不相同。所谓“世家”就是做官的，子子孙孙都有这个官做，不过是长子继承这个官位，即所谓的封建时代。但是与欧洲的封建不同，不是永久的，谁家不好，就被除掉。在中国这样传下来的家庭叫“世家”，长子有继承权，第二以及第三、四、五个孩子都是另外在一边了。孟武伯是孟懿子的儿子，是正统的世家公子。父亲刚刚问了孝道（当然不是同一天的事，不过编书的人——孔子的学生们，硬要把它编在一起）。儿子孟武伯也来问孝，孔子的答复，和答复他父亲的是两样的。

孔子说：“父母唯其疾之忧。”这句话就是说父母看到孩子生病了，那种忧愁、担心，多么深刻，你要去体会这种心境。

孔子这个答复有多妙！这句话，我们要这样说，这个问题只有自己做了父母的人才真能体会出来。这种情形是，自己要上班，家里钱又不够，小孩病了，坐在办公室里，又着急，又出汗，又不敢走开，可是心里记挂着。这种心境就是“父母唯其疾之忧”。孔子对孟武伯就是说，对父母能付出当自己孩子生病的时候，那种程度的关心，才是孝道。

以孝治天下

这两段话都是大问题，现在我们转回来谈第一点。我们知道中国文化经常讲孝道，尤其儒家更讲孝道。把四书五经编辑起来，加上《孝经》《尔雅》等，汇成一系列的总书叫十三经。《孝经》是孔子学生曾子著的，我们要研究孝道，就必须看孔子思想系统下的这部《孝经》，《孝经》中说什么样子才是孝呢？不单是对父母要孝，还要扩而充之大孝于天下，爱天下人，谓之大孝。为政的人以孝子之心来为政，也就是我们所讲公务员是人民公仆的道理一样的，所以后来发展下来，唐宋以后的论调：“求忠臣必于孝子之门。”一个人真能爱父母、爱家庭、爱社会，也一定是忠臣，因为忠臣是一种情爱的发挥。假使没有基本的爱心，你说他还会对国家民族尽忠吗？这大有问题。关于忠字有一点，是古人讲的：“慷慨捐躯易，从容就义难。”慷慨赴死是比较容易的，等于西门町太保打架，打起来，不是你死就是我死，脾气来了，真是勇敢，视死如归；假如给他五分钟时间去想想看该不该死，这就要考虑了，“从容”——慢慢的来，看他愿不愿意死，这就很难说了。所以说忠臣必出于孝子之门，要有真感情，真认识的人，才能够尽忠。

因此，孔子答复孟懿子的话不同，孟懿子是从政的人，孔子相当尊敬他，答话就比较含蓄，只说：“不要违背”，不要违背什么呢？不违背天下人的意思，必须大孝于天下，就是这个道理。他知道这样的答复孟懿子也不一定懂，这种说法，土话名之为“歇后语”“隐语”，像“外甥打灯笼——照旧（舅）”，“瞎子吃汤团——肚里有数”，都是“歇后语”。讲了半天，后面的意思要人猜的。他为什么

这样答复？意思是说，你孟懿子的身份不同，既然是从政的人，对天下人要负公道的责任，视天下人如父母，那才是真孝，这是大臣的风度。所以“无违”，就是不可违反人心。

他也知道孟懿子未必懂，所以与樊迟的一段师生对白是“打丫头骂小姐”的用意，知道樊迟也一定不懂，不懂让他不懂，慢慢去传话，作间接的教育，所以等学生驾车时有这段对白。这种间接的教育，比直接的教育更有效。个人的孝道，能做到对樊迟所讲的，是了不起的孝子；对国家大事，能够做到“无违”就是了不起的大臣。

但是他对孟武伯这位世家公子的问孝，答复就大不同了，他说孝道很简单，你只要想到当你病的时候，你的父母那种着急的程度，你就懂得孝了。以个人而言——所谓孝是对父母爱心的回报，你只要记得自己出了事情，父母那么着急，而以同样的心情对父母，就是孝；换句话说，你孟武伯是世家公子，将来一定会当政的。我们读历史晓得一句话，就是最怕世家公子当政“不知民间之疾苦”。所以为政的道理，要知道民间疾苦，晓得中、下层社会老百姓的苦痛在哪里。所以爱天下人，就要知道天下人的疾苦，如父母了解子女一样，你将来从政，必须记住这个道理。这两段穿插在《为政》篇中，用得很妙。

当然，世家公子不知民间之疾苦，往往是失败的，我们看到晋惠帝当天下大荒年的时候，太监对他讲大家没有饭吃，他说：“何不食肉糜？”他就不知道连饭都吃不上，哪里吃得到比饭更不容易的肉糜。这就是不知道民间之疾苦。我们也可以从历史上得到一个结论，凡是创业的帝王，都了不起，两三代以后的皇帝“长于深宫寺人女子之手”，连米从哪棵“树”上长出来都不知道的这一类皇帝，我代他创造了一个名称，叫他们为“职业皇帝”，他天生的一定当皇帝。这些“职业皇帝”往往犯一个心理毛病——自卑感，他们非常自卑。所

以历史上“职业皇帝”非常糟糕，对于文臣，反感他学问比自己好，对于武将，他也要反感，觉得武功不如人，所以“职业皇帝”往往是做出杀戮重臣、罢黜能臣等等莫名其妙的事，注定了他的失败。

同样的，除了帝王政治以外，我们做任何一个主管，对于大小事情都应该知道，尤其对于下层的事务，更是不能马虎。

然后，我们要讨论到一个孝道的大问题。中国文化，对于家庭教育来讲，素来就有以“忠孝传家”相标榜的，可见中国文化把孝道看得严重，这个我们就要先懂得中国整个的历史文化了。中国这个民族，这个国家，与欧美各国都不同。所以这几天，几个在外国留学返国的学生来看我，大谈欧美情形，一位在德国念了博士以后，现在又学精神分析的学生说，在外国看了这么多年，结果证明我几年前告诉他们的话没有错。我告诉他们，研究西方文化，不要只以美国为对象，美国立国还不到两百年，谈不上什么，要从整个欧洲去看；而研究欧洲文化，必须研究希腊文化，从雅典、斯巴达两千多年以前开始。同时要知道西方文化与我们有基本的不同，中国这个国家，因为地理环境影响，能够“以农立国”，欧洲做不到，尤其希腊做不到，他们要生存，必须发展商业。过去欧洲的历史，在海上的所谓商业，看得见就是做生意，看不见时就做海盗，所以十六世纪以前，西方缺乏财富，穷得一塌糊涂。十六世纪以后，抢印度、骗中国，黄金才流到西方去，所谓西方文化、经济发展等等，原先都是这样来的。

我们了解西方文化以后，再回头来看中国，中国以农立国，有一个文化精神与西方根本不同，那就是中国的宗法社会。三代以后，由宗法社会，才产生了周代的封建。现代人一般讲的封建，是指西方型的封建，不是中国的封建，把中国封建的形态，与西方文化封建的奴隶制度摆在一起，对比一下，就看出来完全是两回事，完全搞错了。

中国的封建，是由宗法形成的。因为宗法的社会，孝道的精神，在周以前就建立了，秦汉以后，又由宗法的社会变成家族的社会，也是宗法社会的一个形态，那么家族的孝道，把范围缩小了，但精神是一贯的。这个孝字，也是我们刚刚提到的，是人情世故的扩充，把中国这个孝字，在政治上提倡实行而蔚为风气，是什么时候开始的呢？是在西汉以后，魏晋时代正式提倡以孝道治天下。我们看到二十四孝中有名的王祥卧冰，他就是晋朝的大臣。晋朝以后，南北朝、唐、宋、元、明、清一直下来，都是“以孝治天下”。我们看历朝大臣，凡是为国家大问题，或是为爱护老百姓的问题，所提供的奏议，很多都有“圣朝以孝治天下”的话，先拿这个大帽子给皇帝头上一戴，然后该“如何如何”提出建议，这是我们看到中国文化提倡孝的好处、优点。

但是天下事谈到政治就可怕了，我们关起门来研究，也有人利用孝道作为统治的手段。谁做了呢？就是清朝的康熙皇帝。

康麻子的教孝教忠

我们看历史，经常可以看到有个因果律，如清朝，孤儿寡妇率领三百万人，入了中原，统治了四万万人，最后清朝完了，又仍然是孤儿寡妇，夹了一个皮包，回到关外去了。一部历史，怎么样开始，就是怎么样结束，好像呆板的。古今中外的历史，也几乎完全是跟着循环往复的因果律在演变。

清朝孤儿寡妇入关以后，顺治很年轻就死掉了，不过这是清朝一个大疑案，有一说顺治没有死，出家去了，这是清人历史上不能解决的几大疑案之一。接着康熙以八岁的小孩当皇帝。到十四岁，正式亲政。老实讲，那时候如果是平庸之辈，要统治这样庞大的四万万人的中国，是没有办法的，但这个十四岁的小孩很厉害，康麻子——康熙脸上有几颗麻子的——十四岁开始统治了中国几十年（康熙八岁当皇帝，十四岁亲政，六十九岁去世，在位六十一年），清朝天下在他手里安定下来。当时，中国知识分子中，反清复明的人太多了，如顾亭林、李二曲、王船山、傅青主这一班人都是不投降的，尤其是思想上、学说上所做反清复明的工作，实在太可怕了。结果呢？康麻子利用中国的“孝”字，虚晃一招，便使反清的种子一直过了两百年才发芽。清兵入关，有三部必读的书籍，哪三部书呢？满人的兵法权谋，学的是《三国演义》，还不是《三国志》，在当时几乎王公大臣都读《三国演义》。第二部不是公开读的，是在背地里读的——是《老子》，当时康熙有一本特别版本的《老子》，现在已经问世，注解上也没有什么特殊的地方，但当时每一个清朝官员，都要熟读《老子》，揣摩政治哲学。另一部书是《孝经》。但表面上仍然是尊孔。

说到这里，诸位读历史，可以和汉朝“文景之治”做一比较，“文景之治”的政治蓝本，历史上只用八个字说明——“内用黄老，外示儒术。”这么一来，康熙就提倡孝道，编了一本语录——《圣谕》，后来叫《圣谕宝训》或《圣谕广训》，拿到地方政治基层组织中去宣传。以前地方政治有什么组织呢？就是宗法社会中的祠堂，祠堂中有族长、乡长，都是年高德劭，学问好，在地方上有声望的人。每月的初一、十五，一定要把族人集中在祠堂中，宣讲圣谕，圣谕中所讲都是一条条做人、做事的道理，把儒家的思想用进了，尤其提倡孝道。进一步分析，康熙深懂得孝这个精神而加以反面的运用。要知道康熙把每一个青年训练得都听父母的话，那么又有哪一个老头子、老太太肯要儿子去做杀头造反的事呢？所以康熙用了反面，用得非常高明。此其一。

其二：当时在陕西的李二曲，和顾亭林一样，是不投降的知识分子，他讲学于关中，所以后来顾亭林这班人，经常往陕西跑，组织反清复明的地下工作。康熙明明知道，他反而征召李二曲做官，当然李二曲是不会去做的。后来康熙到五台山并巡察陕西的时候，又特别命令陕西的督抚，表示尊崇李二曲先生为当代大儒，是当代圣人，一定要亲自去拜访李二曲。当然，李二曲也知道这是康熙下的最后一着棋，所以李二曲称病，表示无法接驾。哪里知道康熙说没有关系，还是到了李二曲讲学的那个邻境，甚至说要到李家去探病。这一下可逼住了李二曲了，如果康熙到了家中来，李二曲只要向他磕一个头，就算投降了，这就是中国文化的民族气节问题；所以李二曲只好表示有病，于是躺到床上，“病”得爬不起来。但是康熙到了李二曲的近境，陕西督抚以下的一大堆官员，都跟在皇帝的后面，准备去看李二曲的病。康熙先打听一下，说李二曲实在有病，同时，李二曲也只好打发自己的儿子去看一下康熙，敷衍一下。而康熙很高明，也不勉强

去李家了。否则，他一定到李家，李二曲骂他一顿的话，则非杀李二曲不可。杀了，引起民族的反感；不杀，又有失皇帝的尊严，下不了台，所以也就不去了。安慰李二曲的儿子一番，要他善为转达他的意思，又交代地方官，要妥为照顾李二曲。还对他们说，自己因为做了皇帝，不能不回京去处理朝政，地方官朝夕可向李二曲学习，实在很有福气。康熙的这一番运用，就是把中国文化好的一面，用到他的权术上去了。可是实在令人感慨的事，是后世的人，不把这些罪过归到他的权术上，反而都推到孔孟身上去，所以孔家店被打倒，孔子的挨骂，都太冤枉了。

实在讲，孝道的精神绝对是对的，要说它对的理由，很多很多，现在是讲《论语》，不在本题外说得太多，只在这里提一下，就可以了解“孝”可以治天下。由各人的孝父母，扩而充之爱天下人，就是孝的精神。这个精神的更深处，我们再看一下《孝经》，就了解了。

晚娘面孔难为人

再下来是：

子游问孝。子曰：今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养。不敬，何以别乎！

子游是孔子的弟子，姓言，名偃，子游是字，少孔子四十五岁。他问孝，孔子讲解很明白，他说现在的人不懂孝，以为只要能够养活爸爸妈妈，有饭给他们吃，像现在一样，每个月寄五十或一百元美金给父母享受享受，就是孝了。还有许多年轻人连五十元也不寄来的，寄来了的，老太太老先生虽然在家里孤孤独独，“流泪眼观流泪眼，断肠人对断肠人”，但看到五十元还是欢欢喜喜。所以现在的人，以为养了父母就算孝，但是“犬马皆能有养”，饲养一只狗、一匹马也都要给它吃饱，有的人养狗还要买猪肝给它吃，所以光是养而没有爱的心情，就不是真孝。孝不是形式，不等于养狗养马一样。

这里我们看出来了，孔子对学生讲孝道与答复从政的人讲孝道完全两样，所以我们证明孔子前两段话是歇后语，用隐语的。

至于接着下面讲孝道：

子夏问孝。子曰：色难。有事弟子服其劳，有酒食，先生馔。曾是以为孝乎？

子夏来问孝，孔子说色难。什么叫色难呢？态度问题，上面讲不敬何以为孝，就是态度很难。他说：“有事，弟子服其劳。”有事的

时候，像我们做后辈儿女的，看见父母扫地，接过扫把来自己做。“有酒食，先生馔。”（先生是现代的一般称呼，古代对前一辈的人都尊称为先生）有好吃的，就拿给父母长辈吃。“曾是以为孝乎？”（“曾是”是假定的意思）你以为这样就是孝吗？替长辈做了事，请长辈吃了好的，不一定就是孝了，为什么呢？“色难”。态度很重要，好像我们下班回家，感到累得要命，而爸爸躺在床上，吩咐倒杯茶给他喝。做儿女的茶是倒了，但端过去时，沉着脸，把茶杯在床前几上重重地一搁，用冷硬的语调说：“喝嘛！”在儿女这样态度下，为父母的心理，比死都难过，这是绝不可以的。所以孝道第一个要敬，这是属于内心的；第二个则是外形的色难，态度的。

为什么这两节放在这里呢？这就包括了君道、臣道。一种是做人长官，领导人的；一种是做人部下，配合别人的。所以我们谈为政之道，也是“色难”，也是“不敬，何以别乎？”我们爱护部下，态度很难。历史上的名帝王唐太宗，天生就很威严，有一天他问魏徵，为什么这些大臣们，当着他的面都不讲话。魏徵就告诉他——也只有魏徵敢和他这样讲——陛下自己不知道，因为陛下很威严，大臣们看见你后，心理上先就怕了，所以讲不出话来。唐太宗听了这话以后，就去对着镜子学笑，见了人就笑，慢慢使自己的态度变得和蔼起来。所以为政之道，也是色难。有时到机关中去，尤其邮政局或银行，许多人怕那里的面孔，譬如到邮局买一块钱邮票，邮局的柜台小姐，忙累得那个样子，给你邮票时，那种好像欠她多还她少的态度，实在叫人受不了。但替她想想也够可怜，坐了一整天，有些人对她还够噜苏。所以领导别人的，或者做部下的，都“色难”——态度不容易作好。内心上更难。“敬”——真爱人，不容易作好。所以把这两句孝道的话摆在《为政》篇中，也就是从政的修养与态度，这是真学问。你说

你对部下是最爱护的，可是你对他开口就骂，把脾气都发在他的身上，发了脾气以后，对他再好也没有用了。

现在接下来讲孔子与颜回的谈话，包括了上面子游与子夏问孝道的，连起来放在《为政》篇里，是臣道与君道的理。这一段是没有问题，单独记述出来的。

子曰：吾与回言终日，不违如愚。退而省其私，亦足以发。回也，不愚。

我们知道，孔子最得意的学生就是颜回，又叫颜渊，无论在道德或学问上，是孔门中首屈一指的人物，所以孔子经常提到颜回。

讲到这里，我们说个笑话，我常常说年轻学生们没有办法自己写东西，但是世界上最高明的人，从不写作东西，一个字也不写，他们的思想、学说，都是学生写。像释迦牟尼、耶稣都是自己不写东西，而由学生写。可是中国的两个圣人就惨了，最糟糕的是孔子，学生不大写，都是老师写东西捧学生的。老子也很可怜，只一个学生，也没写，自己写了五千字，这是中外圣人不同之处。今日我们所以知道颜回，也是孔子经常在他的著作里，提到他这位得意弟子。这一段话，提到颜回。他说，我和颜回谈话，有时谈了一整天，他从来没有反对过我的意思，看起来笨笨的，但当他离开我而单独生活，不在我面前时，做人做事都会自己检讨自己，结果不但是懂了我的意思，还能更进一步发挥我的意思，由此看来颜回并不笨。

现在问题在于为什么又把这样一段话，编在这里呢？就是谈到《为政》这一篇书，上面两段的问孝，第一个是“敬”，第二个是“色难”，和臣道、君道都有关。现在以颜回的态度来讲臣道，上面

对你讲话都答“是”，都是只有接受、服从。可是，光接受、服从，有时候反而有问题，不一定是对的，所以有了接受、服从的修养，还要“退而省其私，亦足以发”。再加以发挥，能够扩而充之，这才是事业的好干部，为政的人才。所以把颜回的个人修养，放在《为政》篇的这一段。

孔子也会看相

到了下面，文章就转了，正式谈为政的道理。关于孔子对人的观察。

子曰：“视其所以，观其所由，察其所安，人焉廋哉！人焉廋哉！”

这是孔子观察人的道理。

讲到观察人的道理，我们都知道看相算命，尤其现在很流行。这两种事，在中国有几千年历史，就是世界各国，有所谓意大利相法，日本相法等等。由此可见任何国家民族，都很流行。讲中国人看相的历史，那很早了。在春秋战国时就多得很，一般而言，中国人的看相，自有一套，包括现在市面上流行的，麻衣、柳庄、铁关刀，乃至现代意大利、日本人研究出来的手相学、掌纹学，许多新的东西都加上，也逃不出中国相法的范围。但中国人还有另外一套看相的方法，叫“神相”或“心相”，这就深奥难懂了。“神相”，不是根据“形态”看，而是看“神态”的；还有一种“心相”，是以中国文化的基本立场，绝对唯心（非西洋唯心的哲学），所以有几句名言：“有心无相，相由心变。有相无心，相随心转。”一个人思想转变了，形态就转变，譬如我们说一个人快发脾气了，是怎么知道的呢？因为从他相上看出来了，他心里发脾气，神经就紧张，样子就变了。所以，看相是科学。有人说，印堂很窄的人度量一定小，印堂——两个眉尖中间的距离——很宽就是度量大，这是什么道理？有人天生的性格，稍遇不如意事，就皱眉头，慢慢的印堂的肌肉就紧缩了，这是当然的道

理。还有人说露门牙的人往往短命，因为他露牙齿，睡觉的时候嘴巴闭不拢来，呼吸时脏的东西进到体内，当然健康要出问题。还有很多这一类的道理，都是这样的，但是古人看相，很多人是知其然，不知其所以然。问他什么原因，他说：“是书上说的。”实际上，这些东西是从经验中来的。有人说，清代中兴名臣曾国藩有十三套学问，流传下来的只有一套——曾国藩家书，其他的没有了，其实传下来的有两套，另一套是曾国藩看相的学问——《冰鉴》这一部书。它所包含的看相的理论，不同于其他的相书。他说：“功名看器宇”，讲器宇，又麻烦了。这又讲到中国哲学了，这是与文学连起来的，这“器”怎么解释呢？就是东西。“宇”是代表天体。什么叫“器宇”？就是天体构造的形态。勉强可以如此解释。中国的事物，就是这样讨厌，像中国人说：“这个人风度不坏。”吹过来的是“风”，衡量多宽多长就是“度”。至于一个人的“风度”是讲不出来的，这是一个抽象的形容词，但是也很科学，譬如大庭广众之中，而其中有一人，很吸引大家的注意，这个人并不一定长得漂亮，表面上也无特别之处，但他使人心里的感觉与其他人就不同，这就叫“风度”。

“功名看器宇”，就是这个人有没有功名，要看他的风度。“事业看精神”，这个当然，一个人精神不好，做一点事就累了，还会有什么事业前途呢？“穷通看指甲”，一个人有没有前途看指甲，指甲又与人的前途有什么关系呢？绝对有关系。根据生理学，指甲是以钙质为主要成分，钙质不够，就是体力差，体力差就没有精神竞争。有些人指甲不像瓦型的而是扁扁的，就知道这种人体质非常弱，多病。“寿夭看脚踵”，命长不长，看他走路时的脚踵。我曾经有一个学生，走路时脚跟不点地，他果然短命。这种人第一是短命，第二是聪明浮躁，所以交代他的事，他做得很快，但不踏实。“如要看条理，只在言语中”，一个人思想如何，就看他说话是否有条理，这种看法

是很科学的。中国这套学问也叫“形名之学”，在魏晋时就流行了。有一部书——《人物志》，大家不妨多读读它，会有用处的，是魏代刘劭著的，北魏刘昞所注，是专门谈论人的，换句话说就是“人”的科学。最近流行的人事管理、职业分类的科学，这些是从外国来的。而我们的《人物志》，却更好，是真正的“人事管理”“职业分类”，指出哪些人归哪一类。有些人是事业型的，有些人绝对不是事业型的，不要安排错了，有的人有学问，不一定有才能，有些人有才能不一定有品德，有学问又有才能又有品德的人，是第一流的人，这种人才不多。

以前有一位老朋友，读书不多，但他从人生经验中，得来几句话，蛮有意思，他说：“上等人，有本事没有脾气；中等人，有本事也有脾气；末等人，没有本事而脾气却大。”这可以说是名言，也是他的学问。所以各位立身处世，就要知道，有的人有学问，往往会有脾气，就要对他容忍，用他的长处——学问，不计较他的短处——脾气。他发脾气不是对你有恶意，而是他自己的毛病，本来也就是他的短处，与你何关？你要讲孝道，在君道上你要爱护他，尊重他。我有些学生，有时也大光其火，我不理他，后来他和我谈话，道歉一番，我便问他要谈的正题是什么？先不要发脾气，只谈正题，谈完了再让你发脾气。他就笑了。

第二部应该研究的书是什么呢？就是黄石公传给张良的《素书》，这一部书很难说确是伪书，但它也的确是中国文化的结晶。对于为人处世及认识人物的道理，有很深的哲学见解，也可以说是看相的书，他并不是说眉毛长得如何，鼻子长得怎样，它没有这一套，是真正相法。眉毛、鼻子、眼睛都不看的，大概都看这个人处世的态度和条理。孟子也喜欢看相，不过他没有挂牌，他是注意人家的眼神，

光明正大的人眼神一定很端正；喜欢向上看的人一定很傲慢；喜欢下看的人会动心思；喜欢斜视的人，至少他的心理上有问题。这是看相当中的眼神，是孟子看相的一科，也可说是看相当中的“眼科”吧！

孔子观察人谈原则。“视其所以”——看他的目的是什么？“观其所由”——知道他的来源、动机，以法理的观点来看，就是看他的犯意，刑法上某些案子是要有了犯意才算犯罪，过去中国人不大打官司，喜欢打官司的叫作讼棍。曾经有这样一个故事，有人被控用刀杀人，这是有罪的，要偿命的。有讼棍要被告一千两银子，包可无罪。被告为了保命，就是上当受骗，也只好出这一千两银子了。而那个讼棍得了银子，将送出去的公文抽回来，将“用刀杀人”的“用”字，轻轻加了一笔，变成“甩”字，于是“甩”刀杀人，没有犯意，是无罪的。

还有清朝时，祭孔大典，凡是参加的人，是不得在祭典中东张西望，或转头回身说话的，否则就犯了“大不敬”，重则杀头，轻则坐牢，至少是免职永不录用。有一次，一位督抚率领部属祭孔，在部属中同僚有隙，某甲到皇帝面前，告某乙在祭典中回头说话，于是皇帝下命令督抚查明这件事。督抚一接到圣旨，惶恐得不得了，最后从部属中，找来了平日最讨厌的讼棍，被敲了八千两银子，一千两银子买一个字，讼棍还说白送了一个字，共有九个字：“臣位列前茅，不敢反顾。”这样答复上去，不但没有事，那个原告，也不敢顶上去了。因为追究下去，你自己如果规规矩矩不转头，又怎么知道被告转了头呢？有罪大家有罪嘛！一件要杀大官们脑袋的大案，就这样由讼棍用九个字，轻轻地平息下去了。

李陵答苏武书中所谓“刀笔之吏，弄其文墨”，从政的人，都要了解这一点，公事办久了，从政久了，法律熟了，专门在笔杆上做功

夫，害死人杀死人，比刀都厉害。

所以讲到这里，要“视其所以”，看他的动机、目的。“观其所由”，看他的来源，整个行动的经过。“察其所安”，再看看他平常做人是安于什么？能不能安于现实。譬如有些人就很难安，有一位七十多岁的朋友，已满头白发了，读书人，学问蛮好。刚刚退休，太太过世了，在生活上打牌没有兴趣，书法好但没兴趣写字，读书人本可看书，但是拿到书，就想睡觉，躺下来又睡不着——讲到这里，请青年朋友们注意，老年人很可怜，有几件事是相反的：坐着想睡，躺下来却睡不着。哭起来没有眼泪，笑起来把眼泪笑出来了。讲现在的事，当面讲当面忘，对过去的事，连小时候的都记得起来。讲他好话听不见，骂他的话马上听到了。这是老年人的惨状——因为他太无聊、寂寞，事事无兴趣，只好交了个女朋友，我劝他不必结婚了。他这种现象，就是老年人的无所安，心不能安，这是老年人，但是年轻人也一样。这是心理上的问题，一个人做学问修养，如果平常无所安顿之处，就大有问题。有些人有工作时，精神很好；没有工作时，就心不能安，可见安其心之难。

孔子以这三点观察人，所以他说“人焉廋哉！人焉廋哉！”这个廋是有所逃避的意思。以“视其所以，观其所由，察其所安”这三个要点来观察人，就没什么可逃避的了。看任何一个人做人处世，他的目的何在？他的做法怎样？前者属思想方面，后者属行为方面。另外，再看他平常的涵养，他安于什么？有的安于逸乐，有的安于贫困，有的安于平淡。学问最难是平淡，安于平淡的人，什么事业都可以做。因为他不会被事业所困扰，这个话怎么说呢？安于平淡的人，今天发了财，他不会觉得自己钱多了而弄得睡不着觉；如果穷了，也

不会觉得穷，不会感到钱对他的威胁。所以安心是最难。以这三点观人，放在《为政》篇中，就是知人励品的重点所在。

接下来的一句话，是我们都很熟悉的。

子曰：温故而知新，可以为师矣。

从文字上去解释，大家都知道，意思就是温习过去，知道现在的，便可以做人家的老师了。照表面文字上的解释，只此而已，实际上我们要更深一步体会。“温故”——说过去的我们要知道，譬如讲中国历史，上下五千年，二十五部大史，真不容易，倘使读历史的，目的并不在拿学位，那么为了什么呢？为了“温故知新”，认识了过去，就知道未来，这样，“可以为师矣”，过去就是你的老师，“前事不忘，后事之师也。”温故而知新就是这个意思，这是什么道理呢？因为前面的成功与失败，个人也好，国家也好，是如何成功的，又是如何失败的，历史上就很明显地告诉了我们很多。刚才和人闲谈，就谈到过，现在这一代青年做学问很难，不但要知道自己中国文化传统的根——过去，也要知道现在社会的新学问，不但是国内的事，国外的事也要清楚，古今中外都要了解，所以为政的人，更要注意这事，为政到底是要有学问的，所以“温故而知新，可以为师矣”，这样才真能师法过去的历史，判断未来新的事物的发展。

是什么东西

下面接着是：

子曰：君子不器。

如照字面翻成白话就很好笑了——孔子说：“君子不是东西。”提到这个思想，我常说我们中国人实在了不起，个个懂得哲学，尤其骂人的时候更是如此。譬如说：“你是什么东西？”拿哲学来讲，我真不知道我是什么东西，因为人的生命究竟怎么回事，还搞不清楚嘛！所以真不知道我是什么东西。

但孔子这句话到底是什么意思呢？因为“为政”要通才，通才就要样样懂。“不器”就是并不成为某一个定型的人，一个为政的人，就要上下古今中外无所不通。从表面上看，一个很好的大政治家，好像一个很好的演员，演什么角色，就是什么角色。当演工友的时候，就是规规矩矩扫地倒茶，当演大官的时候，温温和和就是做官，干哪一行就是那一行。“君子不器”这个学问，就是成为了真正的通才，否则只有变成专才、专家。所以君子不器放在《为政》篇，就是说明为政在这方面的道理，换句话说：“允文允武”，也便是“君子不器”的说明。

《论语》在这里讲到了君子，什么是君子呢？下面提道：

子贡问君子，子曰：先行其言，而后从之。

儒家孔孟思想，经常提到君子，什么是君子？将来我们还要讨论到的，这是另外一个问题，在这里不发挥。我们这里只讲子贡问“君子”，孔子是怎么答复他的？孔子说，把实际的行动摆在言论的前面，不要光吹牛而不做。先做，用不着你说，做完了，大家都会跟从你，顺从你。古今中外，人类的心理都是一样的，多半爱吹牛，很少见诸于事实；理想非常的高，要在行动上做出来就很难。所以，孔子说，真正的君子，是要少说空话，多做实在的事情。

接着下来，对于君子的含义，又有一说：

子曰：君子周而不比，小人比而不周。

君子与小人的分别是什么呢？周是包罗万象，就是一个圆满的圆圈，各处都到的。他说一个君子的做人处世，对每一个人都是一样，不是说对张三好，对李四则不好，这就不对了，这就叫比而不周了。你拿张三跟自己比较，合适一点，就对他好，不大同意李四这个人，就对他不好，就是“比”。一个大政治家是和宗教家一样，爱人是不能分彼此的，我们对于人，好的固然好，爱他；但对不好的更要爱他，因为他不好，所以必须去爱他，使他好。这样一个真正的大政治家，也就是宗教家，也就是教育家的态度，这就是“周而不比”，要周全，不能比附一方。“比”是什么呢？我们知道中国字，古写的篆文比字，是这样写的——  ，象形两个人相同，同向一个方向；而古文北字——  就是相背，各走极端的象形字，所以“比”就是说要人完全跟自己一样，那就容易流于偏私了。因此君子周而不比，小人呢？相反，是比而不周，只做到跟自己要好的人做朋友，什么事都以“我”为中心、为标准，这样就不能够普遍。

讲到这里，君子的道理还没有讲完：

子曰：学而不思则罔，思而不学则殆。

这是我们前面讲到的，过去的历史，对于人才，有三个基本的原则，便是才、德、学。有些人的品德是天生的——品德往往大半出于天性——但没有才能。我们知道有品德的人，可以守成，教这种人到大后方坐镇，好得很；教他设法打开一个局面，冲出去，那他办不到，他没有这个才，他只有守成之才，没有开创之才。所以守成之才，偏重品德。而才德两个字很难兼全的，但有一个东西可以补救，那就是学，用学问来培养那所缺的一面。有些人虽然天生有才有德，但还是需要学问来培养的。

讲到学问，就需两件事，一是要学，一是要问。多向人家请教，多向人家学习，接受前人的经验，加以自己从经验中得来的，便是学问。但“学而不思则罔”，有些人有学问，可是没有智慧的思想，那么就是迂阔疏远，变成了不切实际的“罔”了，没有用处。如此可以做学者，像我们一样——教书，吹吹牛，不但学术界如此，别的圈子也是一样，有学识，但没有真思想，这就是不切实际的“罔”了。

相反的，有些人“思而不学则殆”。他们有思想，有天才，但没有经过学问的踏实锻炼，那也是非常危险的。许多人往往倚仗天才而胡作非为，自己误以为那便是创作，结果陷于自害害人。

尤其是目前的中国青年，身受古今中外思潮的交流、撞击，思想的彷徨与矛盾，情绪的郁闷与烦躁，充分显示出时代性的紊乱和不安，因此形成了青少年们的病态心理。而代表上一代的老辈子人物，悲叹穷庐，伤感“世风日下”“人心不古”，大有日暮途穷，不可一日的忧虑；其实童稚无知，怀着一颗赤子之心，来到人间，宛如一张白纸，染之朱则赤，染之墨则墨，结果因为父母的主观观念——“望

子成龙，望女成凤”，涂涂抹抹，使他们成了五光十色，烂污一片，不是把他们逼成了书呆子，就是把他们逼成太保，还不是真的太保。我经常说，真太保是创造历史的人才。所以老一辈人的思想，无论是做父母的，当教师的，或者领导人的，都应该先要有一番自我教育才行。尤其是搞教育、领导文化思想的，更不能不清楚这个问题。

所以青少年教育的问题，首先要注意他们的幻想，因为幻想就是学问的基础。据我的研究，无论古今中外，每一个人学问、事业的基础，都是建立在少年时期的这一段，从少年时期的这一段，从少年的个性就可以看到中年老年的成果。一个人的一生，也只是把少年时期的理想加上学问的培养而已，到了中年的事业就是少年理想的发挥，晚年就回忆自己中少年那一段的成果。所以我说历史文化，无论中外，永远年轻，永远只有三十岁，没有五千年，为什么呢？人的聪明智慧都在四十岁以前发挥，就是从科学方面也可以看到，四十岁以后，就难得有新的发明，每个人的成就都在十几岁到二三十岁这个阶段，人类在这一段时间的成果，累积起来，就变成文化历史。人类的脑子长到完全成熟的时候，正在五六十岁，可是他大半像苹果一样，就此落地了。所以人类智慧永远在这三四十岁的阶段作接力赛，永远以二三十年的经验接下去，结果上下五千年历史，只有二三十年的经验而已。所以人类基本问题没有解决。先有鸡还是先有蛋？宇宙从哪里来的？人生究竟如何？还是没有绝对的答案。因此，有了思想，还要力学。上面所说，有了学问而没有思想则“罔”，没有用处；相反的，有了思想就要学问来培养，如青少年们，天才奔放，但不力学，就像美国有些青少年一样，由吸毒而裸奔，以后还不知道玩出什么花样。所以思想没有学问去培养，则“殆”，危险。

异端与偏激

接着下来是：

子曰：攻乎异端，斯害也已。

这是一个问题了。我们知道，“异”就是特别的，“端”也就是另外一头。但在宋儒以后，“异端”两字，就用来专指佛、道两家，宋以前则没有这种肯定的说法。

讲到这里，顺便提到一个问题：现在世界上流行一个名词——汉学。欧美各国讲中国学问，都称之为“汉学”，这是世界通称，成了习惯，已经没办法更正了。事实上这个观念是错误的。在我们中国文化中所称的汉学，是指汉儒的做学问，注重于训诂。所谓“训诂”，就是对于文字的考据，研究一个字作什么解说，为什么这样写？不过汉学很讨厌，他们有时候为了一个字，可以写十多万字的文章，所以我们研究这一方面的书，也是令人头大的。但是古人所谓博士学位——我们现在的博士也是这样——往往凭借这些专深的研究，可以作一百多万字的文章，这就是训诂之学。后来发展为考据，就是对于书本上的某一句话，研究他是真的或是假的。这些学问，为了一个题目，或某一观念也可写百多万字。总之，汉儒就是训诂考据之学；在中国文化上叫“汉学”，意思是汉儒做的学问。汉学自汉武帝开始，就有“五经博士”，就是四书五经等书中，通了一经的就是“博士”，所以中国有博士这个尊称，也是从汉朝开始的。所谓博士，就是专家。如《诗经》博士，就是《诗经》的专家。到了唐代以后，就慢慢注重文学了，因为几百年训诂考据下来，也整理得差不多了。

到了宋代，当时有所谓五大儒者，包括了朱熹等五个人，他们提倡新的观念，自认为孔孟以后继承无人，儒家的学问断了，到他们手里才接上去。这中间相隔差不多一千多年，不知道他们在哪里碰到孔子和孟子，就一下子得了秘传一样，把学说接上去了，这是宋儒很奇怪的观念。然后他们就批评各家都不对，创了所谓理学。不过有一点要注意，我们现在的思想界中，理学仍然非常流行，有一派自称新理学，讲儒学的学问。但很遗憾，他们还不成体系，仍旧不伦不类的。至于宋儒的理学家，专门讲心性之学，他们所讲的孔孟心性之学，实际上是从哪里来的呢？一半是佛家来的，一半是拿道家的东西，换汤不换药地转到儒家来的。所以，我不大同意宋儒。对于宋儒的理学，我也曾花了很大的功夫去研究，发现了这一点，就不同意他们。一个人借了张家的东西用，没有关系，可以告诉老李，这是向张家借来的，一点不为过。可是借了张家的东西，冒为己有充面子，还转过头来骂张家，就没道理了。宋儒们借了佛道两家的学问，来解释儒家的心性之学，一方面又批驳佛道。其结果不止如此而已，从宋儒一直下来，历代的这一派理学，弄到后来使孔孟学说被人打倒，受人批评，宋儒真要负百分之百的责任。以后经过宋、元、明、清四朝，都在宋儒的理学范围中转圈圈，是不是阐扬孔子的真义，很难下一定论。有一本《四朝学案》，是讲宋、元、明、清几百年来儒家心性之学的。尤其到了明朝末年，理学非常盛行，所以清兵入关的时候，很多人对明儒的理学非常愤慨，认为明儒提倡理学的结果是：“平时静坐谈心性，临危一死报君王。”指责理学对国家天下一点都没有用。平常讲道德、讲学问，正襟危坐谈心性，到了国家有大难的时候——“临危一死报君王”一死了之，如此而已。不过话说回来，能够做到“临危一死报君王”已经很不容易了，但对于真正儒家的为政之道而言，未免太离谱了。因此，清初一般学者，对于此高谈心性、无补时艰的理学相当反感。最著名的如顾亭林、李二曲、王船山、傅青主这一些

人，也绝不投降清朝，而致力反清复明的工作。后来中国社会帮会中的洪帮，现在又叫洪门，就是他们当时的地下组织，是士大夫没有办法了，转到地下去的，洪门首先是在台湾由郑成功他们组织，一直影响到陕西，都是他们的活动范围，所谓天地会等等，都由洪门后来的分衍而来。

清初顾亭林这些人，既不同意宋明儒者的空谈，于是回过头来做学问，再走考据的路子，叫作“朴学”，因此也有称之为汉学的。我们身为中国人，必须要了解“汉学”这个名称是这样来的。外国人研究中国的学问也称汉学，是指中国学问。古书上所指的汉学，是偏重于考证的学问，这是顺便介绍的。

我们为什么引出了这个问题呢？就是为了孔子这句话：“攻乎异端，斯害也已。”自宋朝以后，七百年来，一提到异端，一般人都认为专指佛道两家。这句话不要搞错了，在孔子当时，没有佛家，也没有道家。在当时儒道不分家的。以儒、佛、道三家的文化，作为中国文化中心，是唐代以后的事，所以认为《论语》中异端两个字，是专指佛道而言，则是错误的观念。

现在我们回转来研究，什么叫“异端”呢？这在文字上解释非常简单。“端”就是两头，尖端，两边的头，或多边的头谓之“端”。“异端”是走极端偏向的路线，不走中道的。不但不走中道，而且还标新立异，特别从事怪异的思想。关于这一点我们如果用现代的思想问题和心理学来研究，也可以说一般的人，大都是喜欢异端的，每个人都有爱好标新立异的天性。

由养士到考试

大家有机会可以读一篇文章，对于处世大有助益，这篇文章简称《论养士》，苏东坡作的。这篇文章在中国的政治思想——政治哲学领域中，占了重要的地位，尤其是研究政治与社会的人不能不看。这篇文章很有意义，它提出了一个原则，讲得非常有道理。

“养士”这个名称，出在战国时代，当时书籍不如现在普及，也没有考试制度，一般平民有了知识，就依靠权贵人家求出路，到他们家里做宾客。过去叫宾客，现在的名称等于“随员”；从唐代到清代叫“幕府”。像曾国藩，不少有本领的人，都在他的幕府里——等于现在的研究室、参谋团、秘书室。现在也有称作幕僚。六国的“养士”就是这样的情形。

那时养士，养些什么人呢？苏轼指出的分类是智、辩、勇、力四种人；实际上也可说只是两种人，一种用头脑，一种用体力。讨论这四种人，如果以现代职位分类的科学来作博士论文，起码可以写他两百万字不成问题。但是我国古代文化喜欢简单，所以几百字的文章就解决了。

苏轼在这篇文章中说，社会上天生有智、辩、勇、力这四种人，他认为这一类的人好役人——坐着吃人家的——无法役于人。如果我们用社会学来研究，社会上有许多人是这样的，用头脑非常能干，叫他用劳力就不行，有些人叫他用头脑就像要他的命，要他做劳力就蛮好。但有些人有力去打架，力气好得很，要他做工，做三个小时就做不下去了。所以研究社会、研究政治，要多观察人，然后再读有关的

书，才有道理。又像许多人有智，这个智是聪明才智；有许多人有辩术，专门用手段，不走正道，走异端，打鬼主意第一流，正当方法想不出来。但是不要忘了，他也是一个人才，就看老板怎么用他，这就是所谓会不会用人了。所以智与辩看起来是一样，聪明的人做事一定有方法，但是正反两面的方法不能相违。勇与力看起来似乎也是一样，但是勇敢的人不一定有力气，而个子高大孔武有力的人，教他去前方打仗、为国牺牲，他怕死了不干，这是有力没有勇。因此苏东坡说智、辩、勇、力四种人，往往需要人家养他，不能自立。不过依恃人家，攀龙附凤，也可以立大功，成大业，教他一个人干，就没有办法。

所以到秦始皇统一中国以后，焚书坑儒，不养士了，这些人就走向民间去，结果怎样呢？反了！后来到了汉朝的时候，对这种士怎么办呢？到汉武帝时代，就是中国选举制度的开始，那个时代的选举，当然不像现代的由人民去投票——这是西方式的选举。中国式古老时代的选举，是由地方官参考舆论，把地方上公认是贤、良、方、正的人选出来（以现代名词而言，是人才的分类，贤是贤，良是良，方是方，正是正，不要混为一谈，这是四个范围），称为孝廉（中国文化以孝治天下，所以称孝廉。到清朝时，考取了举人，还是用孝廉公这个名称，那是沿用汉朝的）。汉朝实行这样的选举制度，就取代了战国时养士的制度，所以汉朝四百年天下，就可以定下来，到隋朝又开创以文章取士的考试办法。到唐太宗统一天下以后，正式以汉朝地方选举的精神，采用了隋朝考试取士的方法，综合起来产生了唐朝考选进士的制度。所谓进士，就是将民间有才具的知识分子，提拔出来，进为国士的意思。那时候考的秀才不是清代的秀才，清代的秀才是考试阶级的一个名称，秀才再考举人，举人再考进士，进士第一名是状

元。唐代的秀才，也便是进士的通称，凡是学问好的、优秀的，都称秀才。

天下英雄入彀中

唐太宗创办了考试制度，录取了天下才人名士以后，站在最高的台上，接受第一次录取者朝见之后，忍不住得意的微笑道：“天下英雄尽入吾彀中！”他的意思是说，你看我这一玩，天下的英雄都自动来钻进我的掌握中，再不会去造反了。有功名给你，有官给你做，只要你有本事，尽管来嘛！这是唐太宗的得意之处。苏轼也说，建立了考试制度以后，就等于六国时候的“养士”，所以他认为养士是很重要的事。以现在的观点来说，就是智、辩、勇、力分子没有安排很好的出路，没有很好的归宿，就是社会的大问题，也是政治的大问题。但是如何使他们得其养，又是个问题。起用也是养，退休也是养。讲到养，我们要想到前面所讲的，犬马也有所养呀！不是说有饭吃就得养了，仅仅这样是养不了的。智辩勇力之士，有时候并不一定为了吃饭。天生爱捣乱的人，如果没有机会给他捣乱，他好像活不下去，若不要他捣乱，就得把他引入正途，这就是为政教化的道理。

解释了半天，“异端”就是走特殊思想，不走正路的，走偏道，而偏道中还想出特别花样。但是，异端有没有用处？仍是有用处的。举个例子来说，汉朝平定天下，汉高祖说，我不过得到几个人而已。他是指张良、萧何、陈平等，尤其是陈平这个人，在历史上也是有名的六出奇计，他只为汉高祖提过六个建议，还是秘密的建议，后世从历史上知道内容的也只有五次，另外一次到底是什么花样，直到现在无法确定。所谓奇计者，就是古怪的、特殊的。我们读了历史也就知道，异端不能乱用，还要以德业为基础，异端多半走入术的路子，术就是方法、权术。权术没有德业为基础，就要不得。所以我们再看历

史，《史记》记载很清楚，陈平六出奇计，帮助汉高祖统一天下，但是陈平说了一个预言，他的后代不会太好。人家问他什么原因，他说他喜欢用阴谋，他说：“阴谋者，道家之所忌也。”为天道所忌。果然汉高祖封给他的国，到他孙子手里就亡，他也早知难逃自取灭亡之道。

这个道理，是说明孔子所说的“异端”，并不是宋儒所指佛道两家而言的异端，而是走偏道，喜欢走特殊路子钻牛角尖的异端。所以孔子说：“攻乎异端，斯害也已。”

跟着下来，什么不是异端呢？什么是做人做事应该的道理？

子曰：由！诲，女知之乎？知之为知之，不知为不知，是知也。

由是名字，子路的名字叫仲由。“诲”字下应该有一个小标点，诲是说教育、教诲。“汝知之乎？”你知道吗？“知之为知之，不知为不知，是知也。”——一个人要平实，尤其是当主管领导人要注意，懂得就是懂得，不懂就是不懂，这就是最高的智慧。换句话说，不懂的事，不要硬充自己懂，否则就真是愚蠢。

关于这一点，几十年来看得很多。这个时代，很容易犯这个毛病。很多学问，明明不懂的，硬冒充自己懂，这是很严重的错误，尤其是出去做主管的人要注意。我们看历史上伟大的成功人物，遇事常说：“我不懂，所以要请教你，由你负责去办，大原则告诉我就行了。”说这话的人就成功了。如果硬充懂就不行，结果一无所成。历史上，古今中外莫不如此。政治的道理也一样，懂就懂，不懂的就是“对不起……我不懂。”这是最高的智慧，也是最高的礼貌。所以我

常对出国的学生们说，有一个最高的原则，也是走遍天下的国际礼貌，那便是你走到任何国家说：“对不起，我是中国来的，对这件事我不懂，请问应该怎么办？”万万不要认为这样说是丢人，这是最大的礼貌，不会吃亏，尤其做国民外交更用得着，最怕冒充懂，就会失礼。

到这里是为政的大原则，下面文章的气势为之一转，而转到另外一个人。

千里求官只为财

子张学干禄。子曰：多闻阙疑，慎言其余，则寡尤；多见阙殆，慎行其余，则寡悔。言寡尤，行寡悔，禄在其中矣！

子张是孔子的学生，他姓颛孙，名叫师，少孔子四十八岁，是位年轻学生。他到孔子这里来是要学干禄的。什么叫“干禄”呢？就是怎样去谋生。古代俸和禄是两回事。“俸”等于现在的月薪；“禄”有食物配给。禄位是永远的，所以过去重在禄。“干”就是干进、干求、干禄，就是如何拿到禄位。换句话说，孔子希望弟子们学仁学义，子张这位学生来的时候，大概填志愿表与众不同，直截了当，干脆两个字——干禄；要找饭吃，怎样找公务员当。但是孔老夫子没有气得把他撵出去，反而传授他一套办法说，想做一个好干部，做一个良好的公务员，要知识渊博，宜多听、多看、多经验，有怀疑不懂的地方则保留。阙就是保留，等着请教人家，讲话要谨慎，不要讲过分的话。本来不懂的事，不要吹上一大堆，好像自己全通，最后根本不通，这就丢人了。如不讲过分的话，不吹牛，就很少过错；多去看，多去体验，对有疑难问题多采取保留的态度。换句话说，对于模棱两可的事，随时随地都用得到古人的两句话：“事到万难须放胆，宜于两可莫粗心。”第二句就是多见阙殆的意思，这个时候要特别小心处理，不要有过分的行动，这样处世就少后悔。一个人做到讲话很少过错，处世很少后悔，当然行为上就不会有差错的地方。这样去谋生，随便干哪一行都可以，禄位的道理就在其中了。

从这一段书中，我们看到孔子的教育态度，实在了不起，这个学生是来学吃饭的本领，要如何马上找到职业。孔子教了，教他做人的

正统道理，也就是求职业的基本条件，我们为人做任何事业，基本条件很要紧，孔子说的这个基本条件已经够了。

到这一节为止，上面都是讲为政中关于做人处世的部分，下面高峰突起，就正式讲到政治问题。

哀公问曰：何为则民服？孔子对曰：举直错诸枉，则民服。举枉错诸直，则民不服。

哀公是鲁国的国君，孔子自己祖国的君侯，孔子忠君爱国之心是很强的，自己国家的领袖问他怎样使老百姓心服。要注意这个“服”字，含义可说是服从，也可以说绝对服了，不敢反抗，这是重点。以鲁国的国君，问到这样一个问题，是一大笑话。在中国政治的道理，所谓服与不服，在德不在力，权力的使人服是霸术、霸道；道德的使人自然顺服，才是王道。鲁哀公拿这个问题问孔子，你说孔子怎么办？他很婉转地说明这个道理，他说：“举直错诸枉，则民服。”这个“举”就是提拔，这是针对鲁哀公当时的政治毛病而来。举直，就是提拔直心直道而行的人，包括圣贤、忠诚、有才能的人。“错诸枉”的错等于措，就是把他摆下去，放下去，把狂妄的人安置下去，这样老百姓自然就服了。相反的，“举枉错诸直”，把狂妄的人提拔起来，或只用自己喜欢的人，而把好人打击下去，老百姓自然就不服了。这是谁都懂的道理，而孔子拿这人人都懂的话去告诉他，就好像说当诸侯、君王的人都不懂，未免太笨了。

但人生经验告诉我们，一个人到了那个权位的情况，就很难讲了。譬如我们平时常会说，假如我做了某一位置的事，一定公正，但是真的到了那一天，就做不到绝对公正。人总会受人情的包围，例如，人家送高帽子，明知是高帽子，仍然觉得蛮舒服的，这就是要命

的心理了。所以一个人能够做到公正廉明，真是一种最高的修养。像唐朝的历史中记载，武则天问武三思，朝中谁是忠臣？武三思说，跟我好的都是忠臣。武则天说，你这是什么话？武三思说，我不认识的，怎么知道他好不好？同样的道理，看戏容易做戏难，所以我们批评历史容易，身为当局者时，就真不容易了。因此我们知道孔子答复鲁哀公的话，虽然非常平淡，但最平淡的道理是最难做到的。

下面接着是季康子的问话，我们曾经提到过，季家是鲁国的权臣，后来鲁国就是亡在他们手里，季康子问什么呢？

> 季康子问：使民敬忠以劝，如之何？子曰：临之以庄，则敬。孝慈，则忠。举善而教不能，则劝。

使民，就是怎样使用群众的意思，在为政的道德上而言，这个动机就有问题，要想使用别人就已经是问题了，他还用了一个当时蛮流行的口头语，敬啊！忠啊！这些都是老子当时所骂的假仁假义（其实老子并不反对仁义，只是当时社会普遍流行谈的仁义，变成了虚假无实的名词，所以老子反对）。他提到敬与忠两个字，是大问题。敬是尊敬人，忠是忠于事，劝是教导的意思，等于现在所说的“教育”。孔子对于季康子所提这几个大问题，没有批评不对，认为都对。但是孔子告诉他，不要只是空洞的宣传，口头话没有用，天下人的聪明相等，口头骗得了一时，骗不了永久。所以他告诉季康子，接近老百姓，内心要有真正的庄严情操，百姓对你自然就恭敬了。如对人敬礼，只是表面的动作，而内心却是不诚，则敬礼的姿势都不对的，这样的敬礼有什么意义？要内心真正的庄严，尤其对部下、对群众，有发自内心的庄严情操，部下对你自然就恭敬了。“孝慈则忠”，真正爱人，人对你自然尽忠，一个人对部下与群众，付出爱儿女一样的心肠，付出了真情，则没有不收到忠的反应的。如果没有这种慈孝，光

是劝导教化是没有用的。“举善而教不能则劝”，对善的奖励提倡，不作官样文章，诚恳的举善。“教不能”，部下不懂的，并不讨厌他，教他，因为你要作之君，作之师，等于他的长辈，既然作长辈，就是作老师，尽量教他，他自然受感化。

由这里看到答复国君的问话与答复权臣的问话不同之处；都在《为政》篇中，连起来文章又转了一个味道了，所以连贯起来看《论语》文章的编排非常妙。尤其古代文章，几句话在不同时间、不同地点说的，把它连贯起来，而仍能成为一篇曲折有致，蛮讲究结构的文章，它的文学价值，也实在不简单。

治国难！齐家更难！

或谓孔子曰：子奚不为政？子曰：《书》云“孝乎，唯孝友于兄弟，施于有政。”是亦为政，奚其为为政？

这时候有人说话了。对孔子说，你吹了半天牛，说了许多为政的大道理，头头是道，你自己怎么不出来为政呢？你自己来干嘛！讲到这里，我要特别提醒诸位，以前我们说过《为政》这一篇，被大家解释成是孔子的政治哲学思想，是不大对的，因为孔子不讲政治，只讲为政。拿现代政治哲学来讲，是大原则，并不是政治的一种方法。所以孔子对于这个问题的答复，他引用了《书经》里的话解释说，《书经》里不是讲过孝道吗！一个人在家里能够孝敬父母、友爱兄弟、家人、朋友（社会关系），这也就是政治了。有朋友说自己不得志，我说你有什么不得志？不是员，就是长，他说没有什么长在身，我说你至少是家长呀！这个资格还真不容易，这件事情也真不容易做好。孔子说的也就是这个意思，所以他说，何必一定要出来从事政治工作，才叫作政治呢？

下面讲为政的原则。

子曰：人而无信，不知其可也。大车无輗，小车无軏，其何以行之哉！

这节很重要。为政的道理——言而有信，是非常重要的。我们读中国历史，对于从政的人，始终要注意一个道理，所谓“百年大

计”。一件事情，一个政策下来，要眼光远大，至少须看到百年或几十年以后的变化与发展，这是古人政治的道理。

天下没有一个完整无缺的法律或完整无缺的办法。天下事一定会变，而且时时在变，这张桌子今天是新的，十年以后就不新了。不新了该怎么办？今天就要预作最好的、最切合十年后应变的方案。我们看小说，诸葛亮给人补救的方法，都是“锦囊妙计”先放在那里。对为政来讲，这个“锦囊妙计”就是百年大计。不可只顾目前，如只顾目前，事情因时间的发展改变而情况不同，就变成言而无信，结果就是朝令夕改。早上下的命令，晚上认为不对，去赶快改过来，究竟哪个对？老百姓搞不清楚，这就是大问题。所以孔子说做人、处世、对朋友，“信”是很重要的，无“信”是绝对不可以。尤其一些当主管的人，处理事情不多想想，骤下决定，以致随时改变，使部下无所适从，所以孔子说：“人而无信，不知其可也。”

“大车无  ，小车无。”和两个字，是古代车子上的车杆子。大车是牛车，就是牛车上一根用来套在牛肩上，中间的大梁子；小车是马车，就是马车上挂钩的地方，这都是车子上的关键所在。他说做人也好，处世也好，为政也好，言而有信，是关键所在，而且是很重要的关键。有如大车的横杆，小车的挂钩，如果没有了它们，车子是绝对走不动的。

讲到这里，本篇快近尾声。子张，就是刚才说到那个来问谋生办法的子张，现在提出一个大问题：

子张问：十世可知也？子曰：殷因于夏礼，所损益可知也。周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也。

现在说十世的问题。先说世，什么是世？西方的观念，一百年为一世纪，西方文化以耶稣诞生那一年（约在我国汉朝的时候）开始为纪元——第一年。现在为一九七四年，又称二十世纪。我们现在也用这个西元，站在中国文化的立场上，是相当令人痛心的事，一个当祖父的，不应该与孙子平行，不应该把自己的历史抹杀，这实在痛心。这暂且不提，我们知道现代西方文化以一百年为一世纪，而中国文化过去的世，小的单位以三十年为一世，这是一个时间的代表单位，后来用以作抽象的代表单位了。这是把一代叫作一世。所以每说到“世”的问题，常以“十世”表示久远。唐代以后，佛学进了中国，又有“三世”之说，什么叫“三世”呢？过去、现在、未来，就叫“三世”。几千万年前是过去，前一秒钟也是过去的；现在就是现在；未来，此后的一秒钟是未来，以后的千百万年也是未来。这就叫“三世”——是佛学的名称；儒学则称之为“十世”。这里《论语》上的十世，等于说千秋以后将来的世代。

子张问孔子是不是可以先知，预言将来怎么演变，孔子在这里讲到夏、商、周三世，只是引用过去以代表将来。子张问孔子将来时代的演变知不知道？孔子说知道。怎么会知道呢？孔子说殷商的文化是哪里来的，是由夏朝的文化演变而来。不过由于时代的变迁，夏朝原有的文化，有的减损了，有的增益了。但增益也好，减损也好，总由前面的历史迹象而来，必须要变才变。殷商以后是周朝，所以周朝文化，又是从殷商渐变而来的。我们现在说传统文化，所谓传统，就是这样在一个系统中渐变传下来的，并不是顽固得一定永远保留原来的样子，才叫传统。所以周朝就因为殷礼——殷商的文化，演变成周朝的文化。那么从周朝的文化，也可以看到前朝，殷商文化的对与不对，而有所改变。“其或继周者”，孔子是东周时代的人，这意思就是说，周代的文化也是要变的，而将来的历史演变，不必说下一代会

变成什么样子，就是千百万年以后会变成什么样子，也可以知道。孔子并不是有宗教性的神通，也不是先知，换句话说，是他要人凭借智慧，多读历史，就知道过去。既然用上述的法则，循历史的轨迹就可以知道过去，用同一法则，也就能知道未来。以前提到过，温故而知新，也是这个道理。历史的演变，不会突然的，都是渐变而来的。所以将来的历史，未来的时代，明天怎么样？几乎很清楚的可以了解。

下一段把为政的道理讲完了，每篇都有一个结论，但是本篇的这个结论，非常有意思。

高明之家鬼瞰其室

子曰：非其鬼而祭之，谄也。见义不为，无勇也。

为什么把这两句话作为《为政》篇的结论？而且为什么提到鬼呢？中国文化讲孝道，敬祖宗，就要拜鬼了。所以鬼在这里，不是一般人讲的魔鬼，而是祖宗的灵魂。要拜鬼，要拜自己的鬼，还是拜别人的鬼呢？这句话的意思很妙，很幽默，也很深远，拜人家的祖宗就是拍马屁（谄媚），不知从何说起才对。

因为夏朝的文化尚忠，殷朝的文化尚质。但是殷也尚鬼，那时社会的风气，每个人都诚恳老实，迷信的成分也多；周则尚文，才注重人文文化。孔子所崇拜的是人文文化，这是上古历史文化演变有名的转捩点，所以孔子在这里提到鬼以后，第二句就说：“见义不为，无勇也。”看到应该做的事情，不敢去做，没有勇气。没有智、仁、勇就无法从政，换句话说，也不应该从政。

历史上有许多人是见义不为，对许多事情，明明知道应该做，多半推说没有办法而不敢做。我们做人也是这样，“看得破，忍不过。想得到，做不来。”譬如抽香烟，明明知道这个嗜好的一切害处，是不应该抽，这是“看得破”，但口袋里总是放一包香烟——“忍不过”。对于许多事，理论上认为都对，做起来就认为体力不行了，这就是“想得到，做不来”。对个人的前途这样，对天下事也是这样。这是一个重要问题，所以为政就是一种牺牲，要智、仁、勇齐备，看到该做的就去做，打算把这条命都付出去了。尽忠义，要见义勇为。

所以把这句话加在《为政》篇的最后，这是为政的基本精神——要有见义而为的大勇；要有人溺己溺，人饥己饥的胸怀。

八佾第三

礼乐衣冠

首先，我们对本篇篇名做个简单的解释：八佾——“佾”与“仪”同音，如今在孔庙中拿羽毛，在祭孔典礼中所舞蹈的叫八佾之舞。用现代的名称，可说它是“文化舞”，代表古代文化的一种舞蹈。当时中央政府是周天子，天子举行国家大典，代表国家的精神，用作余兴的舞蹈，典礼开始的礼乐。八佾是八个人一排，共有八排；诸侯之邦，六人一排叫六佾。诸侯之下的大夫——大臣之家，用四人一排，共四排，叫四佾。这是固定的形式，周朝的礼乐、衣冠、文物等，都有周详规定。

那么，孔子为什么在这一篇里教起跳舞来了呢？不是的。这篇书的全部重心，以现代用语说，是代表了文化精神。他的内容讲“礼”。礼的根本，也就是孔子一生做学问之所在。只是因为当时写文章的习惯，而用了《八佾》这个名称做篇名。

“礼”是中国文化中最重要的一环，所以我们要了解中国文化，五经中《礼》这部书是不能不研究的，尤其因为它偏向于中国哲学思想的根本，同时包括形而上宗教哲学的问题。但本篇是以过去的观念而言，当然，我们现在讲的“文化”这个名词，与过去的观念不同。过去的观念，文化偏重于人文——人伦的道理，即是伦理的道德、政

治的伦理与社会的伦理。现在“文化”这个名词的含义，包括了政治、经济、军事、社会、教育、哲学、宗教等等归纳起来，成为文化的总体。因此，对于“文化”这一名词，古今定义不同，为了讲书的方便，应该先有一个认识。我们说《八佾》这一篇全篇的精神在于文化，是切合古代所谓“文化”的定义而言的。

第一篇《学而》，是个人求学的宗旨；第二篇《为政》，也就是为学的外用；第三篇是把个人的内圣为学，乃至于外用的为政，综合起来的文化精神，放在《八佾》篇中，这是从一个故事开始的。

孔子谓季氏：八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也！

季氏即季家，当孔子时代，鲁国有三家权臣，即所谓权门，而且不是普通的权门，是可以动摇政权的权门。这三大家是孟孙、仲孙、季孙，国君都拿他们没办法，整个政权都操在他们手上，鲁国当时的国君就那么可怜。

季氏这位权臣，有一天高兴起来，在家里开家庭舞会，结果，玩出天子的味道来了。照规定他只能欣赏四人一排的舞蹈，他居然摆出八人一排的舞，完全是天子的味道，要与中央抗衡，已经不把朝廷放在眼里。有人把这事告诉孔子，孔子就说：“是可忍也，孰不可忍也。”照后世学者们的解释，好像孔老夫子听了这件事，大发脾气，握着拳头，敲响了桌子，厉声斥责道：假如这件事我们都能忍耐下去，容许他去干，那么还有什么事情不能容忍他季某去做呢？事实上，并不是后儒们所解释的这样，假如真是后儒所解释的这样，那么《学而》篇当中：“温、良、恭、俭、让”形容孔子的五个字里的“温”字，要用红笔打X了，孔子的修养就不行了。

很简单，《为政》篇不是刚说过孔子能不能先知的问题吗？其实孔子早已看出季氏的动向，所以有人告诉他季氏八佾舞于庭，在家里摆天子的排场时，孔子就说，这要注意！季家的野心不小，像这样的事情，季家都忍心做了，还有什么事情他不忍心去做呢？叛变、造反，他都会干的。孔子就以这件事断定，季氏将来什么事都做得出来，所以“是可忍也，孰不可忍也”，是说季氏竟然忍心做这些事。并不是孔子在那里发脾气骂人，这些很明显的文字，不必要故意转个弯来把它乱解释。

不但如此，那时社会变乱得很厉害，正如现在所讲的文化堕落。现在再看：

三家者，以雍彻。子曰：“相维辟公，天子穆穆。”奚取于三家之堂？

哪三家呢？就是这季氏三家权臣，他们不但眼里没有顶头上司的鲁君，连中央的周天子，他们也不放在眼里，结果不但在家里开舞会，摆出八佾之舞，还在家里宴客完了撤席时，奏起天子所用的国乐来。“彻”就是撤宴撤席，“雍”就是天子所用的国乐。他们三家权门，竟在家里奏天子所用的音乐于宴席之中。所以孔子引用古代的诗说：“相维辟公，天子穆穆。”他的意思是说，在中央政府天子奏“雍”这支国乐的时候，天子站在中央，辟公（即当时的诸侯）站在两边拥护着天子，然后天子从中间走过。因为天子本身代表国家的精神，所以态度也非常庄严，绝不会左右乱看。而现在这三家权臣，拿了中央天子用的这种庄严的国乐到家里开舞会，真不知道他们用意何在？换句话说，一个时代的社会风气开始变坏，是由有权势的人所引导的。所以孔子非常感伤，接着感叹起来。

子曰：人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？

仁是孔子学问的中心，下面第四篇就专讲仁，这里暂时不去讨论它。上面几句话的意思说，一个人没有中心思想，“如礼何？”文化对他有什么用？文化是靠每一个人自觉自发，自省自悟的；文化不是法律，不能由他人来管的。所以，“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”一个人如果自己不省悟，文化与艺术对他又有什么用呢？这是孔子的感叹。

由于孔子对“礼”“乐”的感叹，再转到：

林放问“礼之本”。子曰：大哉问！礼，与其奢也，宁俭。丧，与其易也，宁戚。

林放这个人问孔子，礼的根本是什么？这个问题太大了，我们讲过的，中国文化这个“礼”字，如果谈到根本，是哲学最高的问题，也是宗教哲学最高的问题。宇宙万有怎样来的？哪一天开始的？这个本体论，也就是礼的根本所在。所以林放问礼的根本是什么，孔子说，他这个问题太大了。孔子不跟他谈哲学，不谈文化的精神，只答复他关于礼仪的问题。孔子说礼仪的过分铺张就不合理，宁可简单隆重。办丧事太轻率了也不好，宁可取悲戚的态度。拿我们现在的情形来看，假如孔子现在还活着，处在我们这个社会中，他不知要感慨到什么程度。现在我们的礼恰恰与孔子讲的相反，礼不从简而从奢，越奢侈越有排场，丧事不从悲而从易，家人逝世了，送殡仪馆，火葬过后三天，又在家开舞会了。

孔子当时对文化衰败非常感叹，因此他的结论：

子曰：夷狄之有君，不如诸夏之亡也。

过去所谓夷狄，就是文化落后的边疆地区，孔子的思想是以文化为中心，凡没有文化的，称为夷狄，因为东夷、西戎、南蛮、北狄这四种族在当时是没有文化，非常野蛮。中国则称中夏、中原，是有文化的。孔子说那些蛮族落后地区的人，也有头子，有君主、酋长。但光有形态，没有文化，有什么用，不如夏朝、殷商，虽然国家亡了，但历史上的精神，永垂万古，因为它有文化。

所以我们知道一个很严重的问题，国家不怕亡国，亡了国还有办法复国，如果文化亡了，则从此永不翻身。试看古今中外的历史，文化亡了的民族而能翻身的，史无前例。所以对于文化重建的工作，我们这一代的责任太重大了，绝不能让它在我们这一代的手中断送掉。这是很重要的，像孔子在这里说：“夷狄之有君，不如诸夏之亡也。”夏朝虽然亡了，成了历史的名词，但夏朝的文化，一直流传下来，现在我们也还接受。譬如过年，我们喜欢过阳历年还是阴历年呢？平心而论，还是喜欢过阴历年。对阳历年，那是不得不过的。阴历就是夏历，是夏朝留下来的文化。很多很多我们现在的文化，还是夏朝的文化。所以孔子这句话的意思，就是说，有政权的存在而没有文化的精神，那有什么用呢？因此文化精神一定要建立。

泰山之旅

再看下面，季氏的野心越来越明显了：

季氏旅于泰山，子谓冉有曰：女弗能救与？对曰：不能。子曰：呜呼！曾谓泰山不如林放乎？

这段事情，记载得这么简单，但妙不可言。

冉有是孔子的学生，后来成了文人而带兵的统帅。孔子穷是自己穷，他所教的学生，后来很多都很得志，他培养这批年轻人，在教育上大有成就。冉有这时在季家为相，等于总管。

季氏旅于泰山，“旅”依现在解释，就是旅行。我们现代看来，是蛮好的事情，发展观光事业，有什么不好？孔子为什么要反对呢？我们读书要注意时空关系，要注意当时的时代和事件发生的地区，这样就会更了解真相了。泰山是当时文化精神的集中点，也是因为中国古代相信天道，国家政治太平了，上泰山去祭告天地，这叫“封禅”，像后来秦始皇去泰山封禅，立了碑，回来在路上病死了。古代对“封禅”这件事，迷信得不得了，皇帝不敢随便封禅的，封禅以后几乎都倒霉。古代的观念，认为泰山有神，所以要国家的领袖，才能到泰山去祭告天地。告就是祷告，而季家旅于泰山，带些部队说要去泰山打猎，但这是假的，实际上他是想造反，到泰山去祈祷神的保佑，这个政治内幕，孔子根据观察，当然知道。所以把他的学生冉有叫来，对他说：“女弗能救与？”——你不能救他们季家吗？他们这样一定会失败的，一定败全家性命丧亡。他怎么可以做这样狂妄的

事！冉有的答复是不能救，因为冉有讲的话，他们也不听，所以冉有做不到。孔子到这时候叹口气说：“呜呼！曾谓泰山不如林放乎？”他说难道泰山就不如林放吗？这句话是什么意思呢？因为上面讲了，林放问礼之本，表示林放这个人，还知道讲究礼的根本。又为什么说泰山不如林放呢？因古代认为泰山有神，所谓“东岳之神”，季氏想去祭东岳之神，等于现在的拜拜。我对任何宗教的感情是一样的，但我们看见拜拜的情形：三支香、五块钱香蕉、十块钱饼、磕了几个头，然后要求发财，公公要活到八十岁，儿子要考上大学，功名富贵，前途无量。一切都求完了，五块钱香蕉还要带回去，这样小的代价，求那么大的报酬。神如果有灵，这种神叫我做，我就不愿干。两家人有了仇恨，也去拜拜菩萨，求神要整倒对方，双方都同样要求，到底要整倒哪一方，我也不知道，所以神也难当。

季家也和一般人一样，他想造反，到泰山去拜神。所以如果有神的话，难道还不如林放吗？林放是个普通的人，他都知道问礼，一个神——中国人讲神是怎样做的呢？“聪明正直，死而为神。”这八个字是神的资格，任何一个人，凡是聪明正直的人，都可以修到死而为神。既然东岳之神是聪明正直，季家去拜他，拍拍马屁，他怎会帮忙季家呢？难道那个泰山之神，还不如林放这个人吗？以上这一节就是这个道理。

有许多人把权力把前途诉诸迷信，寄托在狭义的宗教上。我们以人文文化为基础，不管上帝也好，菩萨也好，神也好，如果因为肯拜拜他，他就会保佑，不信他，就不管——果真是如此，第一个我就不敢信他，因为他太偏私，又太意气用事了，反不如一个普通人。如果不分善恶，有求必应，那做人很容易，我尽管做坏事，天天去拜他，或做了坏事再去忏悔就可以了，这岂是神的意旨？

志在《春秋》

季氏旅于泰山这一段，是表示春秋时代社会风气之乱。乱在什么地方？乱在春秋时代整个的都是在讲究“权”与“术”，后来大家把这个字连起来用了。所谓“权”就是政治上讲的统治，也就是霸道。春秋末期王道衰微，霸道因此起来了。其次是“术”，也就是一般人所谓的用手段。不讲传统文化的道德和理性，就是用手段。以手段而取天下，就是“权术”。因此，我们要了解当时的政治变乱，一定先要了解一本书——《春秋》。

《春秋》是孔子著的，像是现代报纸上国内外大事的重点记载。这个大标题，也是孔子对一件事下的定义，他的定义是怎样下法呢？重点在“微言大义”。所谓“微言”是在表面上看起来不太相干的字，不太要紧的话，如果以文学的眼光来看，可以增删；但在《春秋》的精神上看，则一个字都不能易动；因为它每个字中都有大义，有很深奥的意义包含在里面。所以后人说：“孔子著《春秋》，乱臣贼子惧。”为什么害怕呢？历史上会留下一个坏名。微言中有大义，这也是《春秋》难读的原因。

孔子著的《春秋》，是一些标题，一些纲要。那么纲要里面是些什么内容呢？要看什么书？就要看三传——《左传》《公羊传》《穀梁传》。这是三个人对《春秋》的演绎，其中《左传》是左丘明写的，左丘明和孔子是介于师友之间的关系。他把孔子所著《春秋》中的历史事实予以更详细的申述，名为《左传》。因为当时他已双目失明，所以是由他口述，经学生记录的。

《公羊》《穀梁》又各成一家。我们研究《春秋》的精神，有“三世”的说法。尤其到了清末以后，我们中国革命思想起来，对于《春秋公羊》之学，相当流行。如康有为、梁启超这一派学者，大捧《公羊》的思想，其中便提《春秋》的“三世”。所谓《春秋》三世，就是对于世界政治文化的三个分类。一为“衰世”，也就是乱世，人类历史是衰世多。研究中国史，在二三十年以内没有变乱与战争的时间，几乎找不到，只有大战与小战的差别而已，小战争随时随地都有。所以人类历史，以政治学来讲，“未来的世界”究竟如何？这是一个非常大的问题。学政治哲学的人，应该研究这类问题。

如西方柏拉图的政治思想——所谓“理想国”。我们知道，西方许多政治思想，都是根据柏拉图的“理想国”而来的。在中国有没有类似的理想？当然有，第一个：《礼记》中《礼运·大同篇》的大同思想就是。我们平日所看到的大同思想，只是《礼运》篇中的一段，所以我们要了解大同思想，应该研究《礼运篇》的全篇。其次是道家的思想“华胥国”，所谓黄帝的“华胥梦”，也是一个理想国，与柏拉图的思想比较，可以说我们中国文化有过之而无不及。但从另一方面看，整个人类是不是会真正达到那个理想的时代？这是政治学上的大问题，很难有绝对圆满的答案。因此我们回转来看《春秋》的“三世”，它告诉我们，人类历史衰世很多，把衰世进步到不变乱，就叫“升平”之世。最高的是进步到“太平”，就是我们中国人讲的“太平盛世”。根据中国文化的历史观察来说，真正的太平盛世，等于是个“理想国”，几乎很难实现。

我们《礼运篇》的大同思想，就是太平盛世的思想，也就是理想国的思想，真正最高的人文政治目的。历史上一般所谓的太平盛世，在“春秋三世”的观念中，只是一种升平之世，在中国来说，如汉、

唐两代最了不起的时候，也只能勉强称为升平之世。历史上所标榜的太平盛世，只能说是标榜，既是标榜，那就让他去标榜好了。如以《春秋》大义而论，只能够得上升平，不能说是太平。再等而下之，就是衰世了。国父思想中所揭立的三民主义最后的目标是世界大同，这也是《春秋》大义所要达成的理想。

秉笔直书　罪罪恶恶

又怎样从春秋《左传》看得出它的“微言大义”呢？如果读懂了《左传》上第一篇的《郑伯克段于鄢》，就大概可知《春秋》的笔法。

郑伯是一个诸侯（春秋时，王道衰微，五霸崛起。五霸中郑庄公是第一个称霸的，接下来有齐桓公、晋文公、秦穆公、宋襄公等），在本篇中，孔子的“微言”在哪一个字呢？那就是这个“克”字。“段”是郑庄公的亲兄弟——共叔段。对兄弟是不能当敌人看待的，“克”字有敌对的涵义在内，打败了敌人就是克敌，结果他对待兄弟用对待敌人的办法——事先不肯教化，不止恶于其先，而且还故意培养罪行，最后又故作仁义。因此《春秋》的笔法，就在这一个“克”字的微言上，定了他千秋的罪状。

左丘明写这段历史怎么说呢？大家也许都读过了，我们也不妨温习一下。

郑伯——郑庄公是老大，他母亲姜氏生他的时候是寤生——迷迷糊糊在昏迷中生的，做母亲的受了惊，害怕了，于是心理学问题来了，姜氏因为这次受惊，从此对庄公没有好感，始终心里不高兴。由此可知，现代研究青少年思想问题的人要注意，有许多青少年的思想，主要都是在小的时候受到环境影响而形成的，环境上每一件事，影响他们的心理很大。譬如从小贫穷的人，尤其是孤儿，他们大多容易产生偏激心理，我也曾栽培过好几个孤贫的少年，并告诉他们，穷苦出身、孤儿出身的人，最后只走两条路，没有第三条路：一种是他

将来成功了，对于社会非常同情，他有办法时，同情别人、同情社会，因为他觉得自己是从苦难中出来的，就非常同情苦难的人。另一种人成功了，对社会非常反感，对于社会上的任何事、任何人都怀疑、都仇恨。他认为自己当年有谁同情？社会？社会上哪有公平？他心里始终反感。这两种相反的心理，同样是受环境影响而产生的，至于为什么同样的原因而产生相反的结果，这又牵涉到遗传本质及教育等等问题了，如参照上文“学而不思……”这段，便可思过半矣。所以有许多从事社会工作的人员办孤儿院，办得无论怎么好，孩子还是有反感。对自己的孩子骂了以后，孩子虽然生气，但过了一会儿就忘了。假如孤儿和那些有心理问题的孩子挨了骂，他不会生气，可是他永远不会忘记，因为他天生有反感。所以研究社会、研究政治，这多方面的学识，一定要注意。

讲到这里，就知道郑庄公的母亲姜氏有了心理偏见，而孩子在这种环境之下长大以后，就产生不正常的心理了。后来姜氏又生了一个孩子段——次子。在中国古代，长子是继承官位的，将来继承诸侯的当然是郑伯。中国有句老话：“皇帝爱长子，百姓爱么儿。”就因为长子是继承人，而老百姓则往往喜欢年老时生的孩子。可是姜氏生了第二个孩子后，告诉丈夫，希望将来由次子继承王位，但基于传统习惯是不可以的，所以后来还是由郑庄公继位做了诸侯。姜氏就要郑庄公让弟弟段到“制”这个最好的地方去做首长。而郑庄公对妈妈说，“制”这个地方并不好，是艰苦之地，没有发展的价值，既没有经济价值，又不是政治重心，把弟弟派到这样一个地方去不太好，还是换一个地方好，叫妈妈另外选一个地方，结果把弟弟封到“鄢”这个地方去。实际上“制”在当时郑国，是军事、政治上的重镇，他不敢养痈遗患，因此，郑庄公用了权术，说了一篇假仁假义的话，骗了母亲。孔子写这一段，是说郑庄公没有用道德，而用权术。

后来，母亲姜氏和弟弟“段”要起来造反，招兵买马，积草囤粮，已经有了反叛的明显迹象，左右大臣都向郑庄公报告，郑庄公明明清楚了，但说没有问题，姑且等等看吧！意思是说，他的狐狸尾巴还没有露出来，要培养他把狐狸尾巴露出来，再处理他。这就是政治上古代奸雄权术中的一套，道德的政治，绝对不可这样。两者的差别也就在这里。尤其对亲兄弟，应该感化他，把这件事情坦然地告诉母亲来处理，不应该像培养敌人罪行那样培养他，最后母亲与弟弟通同造反，郑庄公出兵灭了这个弟弟。所以历史上有人说，曹操培养了刘备和孙权，以便挟天子以令诸侯，这个手段是效法郑庄公的，因此便指历史上第一个奸雄是郑庄公。

孔子著《春秋》为什么用这件事开始呢？这就是说明社会的变乱，并不是普通人能够引导的，都是权臣、有地位的人变坏了风气，所谓乱自上生，所以上面讲到季氏旅于泰山的故事，孔子说：“曾谓泰山不如林放乎？”也就是这个意思。

承让　领教

现在下文是孔子讲的原则：

子曰：君子无所争，必也射乎。揖让而升，下而饮，其争也君子。

这是讲人类文化的基本问题，孔子用“举一隅”的教育方式来讲。中国文化的所谓“君子”，是与“小人”对立的名称，等于是个符号，怎么叫君子？怎么叫小人？很难下定义，等于说好人、坏人很难下定义一样。尤其站在哲学的观点来看，更是如此。好人对某一件事情好，有时在好里会变坏；坏人一切都坏，但有时在某一点上会变好。所以好人与坏人很难下定义。可是在社会、政治的立场，不能以哲学观点来讨论，好与坏是对事功而言。现在孔子所讲的君子，是站在哲学的立场讲，是一个抽象的代名词。

中国文化所讲的君子是无所争的，不但与人无争，与事也无所争，一切是讲礼让而得。无所争就是窝囊吗？不是的，孔子以当时射箭比赛的情形，说明君子立身处世的风度。射是六艺——礼、乐、射、御、书、数——之一，这个射代表军事训练。他说，当射箭比赛开始的时候，对立行礼，表示对不起——礼让。然后开始比赛。比赛完了，不论谁输谁赢，彼此对饮一杯酒，赢了的人说：“承让！”输了的人说：“领教！”都有礼貌，即使在争，始终保持人文的礼貌。人之所以不同于生物世界中其他的动物，就是这一点人类文化的精神。其实人类有什么了不起，其所以为人，因为有思想，加上文化的精神。孔子讲这一件小事，也就是说人应不应该争？不论于人于事，

都应该争，但是要争得合理，所以“揖让而升，下而饮，其争也君子”。就是在争，也始终保持君子的风度。以现代而言，类似于希腊的所谓民主思想。中国人过去也讲民主，这个问题在《论语》中将来另有专题再去讨论它。而中华文化的民主精神，一个人立身、处世，乃至一切，都要民主。我们民主的精神基于礼让；而西方民主的精神基于法治。礼让与法治有基本上的不同，法治有加以管理的意义，礼让是个人内在自动自发的道德精神。

澹泊以明志

再看下面，进一步讲到中国文化的精神：

子夏问曰：“巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮。”何谓也？子曰：绘事后素。曰：礼后乎？子曰：起予者商也，始可与言诗已矣。

子夏引用到古人的诗来讨论，他们并不是做文学的研究。本来中国人作诗填词，也不是无病呻吟的，诗包括了人的思想与感情，所以他们是讨论这首诗中的意义。

诗中的“兮”字，古音是否如现在兮音的读法，并不一定，因为音韵及语言，相隔数十年就会有变动的，这个字有如今日歌曲中的“啊！”一样，没有实质的意义。再说“巧笑”，笑就是笑，为什么要来个“巧笑”呢？我们知道有所谓苦笑、大笑等许多笑态。“巧笑”就好比广告上女孩子的那个笑，似笑非笑，不是笑吗？还真是笑，笑得很迷人的就是巧笑。巧笑已经很难描述了，还要“倩兮”，“倩”是什么呢？好像电影中女演员的表演，笑得那么俏皮，还带点诱惑性的，就是“巧笑倩兮”。“美目盼兮”，漂亮的眼睛已经够厉害了，还要盼兮，眼神中流露着“道是无情却有情”的意味。“素以为绚兮”，素就是一张白纸那样，“为绚兮”，是说在白底子上画了很漂亮的图案，如果用现在的文学手法来处理这三句话，可以写好几本很好的小说。

子夏问孔子，这三句话到底说些什么——“何谓也？”当然子夏并不是不懂，他的意思是这三句话形容得过分了，所以问孔子这是什么意思。孔子告诉他“绘事后素”，他说绘画完成以后才显出素色的可贵。这句话的意思，以现在人生哲学的观念来说，就是一个人由绚烂归于平淡。就艺术的观点来说，好比一幅画，整个画面填得满满的，多半没有艺术的价值；又如布置一间房子，一定要留适当的空间，也就是这个道理。这是孔子的启发教育，以子夏的聪明，一听就懂，于是提出了心得报告：“礼后乎？”难道礼仪的后面还有一个“礼”的精神吗？也就是说礼的内涵比表之于外的礼仪更重要吗？说到这里，难怪孟夫子有“得天下英才而教育之，一乐也”的感怀，而后世当老师的，也应该学习孔子对学生鼓励的方式，他说：“起予者商也。”认为子夏不但讲得对，而且更启发了他自己。当一个主管的，更要效法孔子这种精神，遇到部下有好的意见，就说“对！你完全对。”这样的主管，才是成功的领导者。孔子继续称赞子夏“始可与言诗已矣”，真正懂得诗了。

诗教并不是教人做一个诗人，酸溜溜地“关门闭户掩柴扉”有什么意思？要懂得，透过诗的感情以培育立身处世的胸襟，而真正了解诗背后的人生、宇宙的境界，这才是懂得诗的道理。换句话说，人更要注意这个“素”字，素就是平淡。所以孔子在后面提到“素富贵行乎富贵，素贫贱行乎贫贱”。这也是后来中国文化里讲人生的道理：“唯大英雄能本色，是真名士自风流。”所谓大英雄，就是本色、平淡，世界上最了不起的人就是最平凡的，最平凡的也是最了不起的。换句话说：一个绝顶聪明的人，看起来是笨笨的，事实上也是最笨的，笨到了极点，真是绝顶聪明。这是哲学上一个基本的问题。人没有谁算聪明，谁又算笨，笨与聪明只是时间上的差别。所谓聪明人，一秒钟反应就懂了，笨的人想了五十年也懂了，这五十年与一秒钟，

只是那么一点差别而已，所以了不起就是平凡。唯大英雄能本色——平淡。上台是这样，下台也是这样。所以曾国藩用人，主张始终要带一点乡气——就是土气。什么是土气？我是来自民间乡下，乡下人是那个样子，就始终是乡下人那个样子，没有什么了不起。所以彭玉麟、左宗棠这一班人，始终保持他们乡下人的本色，不管自己如何有权势，在政治功业上如何了不起，但我依然是我，保持平凡本色是大英雄。另一句“是真名士自风流”，同一意义，不再重复了。

这一段说明了“绘事后素”，是指一个人不要迷于绚烂，不要过分了，也就是一般人所谓不必“锦上添花”，要平淡。这以后，又引用孔子的话，说明中国文化传统的立场。

穷源溯本

子曰：夏礼，吾能言之，杞不足征也。殷礼，吾能言之，宋不足征也。文献不足故也。足，则吾能征之矣。

孔子说中国传统文化，是根据历史来的，而历史与文化是不可分开的。

我们讲的传统，由来远矣。昨天有个从美国回来的学生，谈到他看到一本新出版的书《文明的历程》，他告诉我这本书所论述的某个观点，和我以前对他们讲的思想一样，认为人类文化历史，从上一个冰河时期，就流传下来了。如宗教思想、哲学思想，在上一个冰河时期，人类毁灭的时候，极少数没有死的人传下来的，并不是这一个冰河时期所新兴起。我们中国文化，向来就是这样说的，所以要中国人讲自己传统的历史，看看古时的人所记载的，有一百二十万年，至少也有十二万年，我们现在讲五千年文化，那是客气话。不过很可怜，现在还不敢吹五千年，只说三千年文化，因为西方文化讲历史，动辄只提两千多年，我们说得太多了，好像不大对似的。在中国古代历史，动辄讲一百多万年。现在孔子在这里说，不管多少年，文化是历史传统来的，所以夏朝的文化，我可以研究讨论，不过“杞不足征也”，杞是周朝封的一个国家，是夏朝的后代，封到杞国。我们晓得“杞人忧天”这句话，就是这个国家的典故。

这里我们要了解中国的封建制度。当周武王统一了中国，所谓封建，并不是只封自己家里的人，像尧、舜、禹、汤的后代，都封了诸侯，所以周朝的封建，不是西方的封建，更不能跟着现代一般人的想

法，随便把中国封建制度与西方的所谓封建混为一谈，那是错的，等于说没有把自己的家当搞清楚。——这里孔子说如果拿杞国的文化，来看夏代的文化，并不准确，更不完整，但殷商以后的宋国，所保留的文献资料也是不够的，这两个诸侯之国所保留的祖宗文化都没有了——这里要特别注意，任何一个民族的后代，如果不重视自己的文化历史，就是自己把自己毁灭，后代就无法考证。孔子说，假如他们自己不毁灭自己，保存了祖宗的文化资料，我就有办法整理。

这里放进了孔子的话，就是说明保存文化的重要，因此继续在下面讲到文化与礼的关系：

子曰：禘自既灌而往者，吾不欲观之矣。

讲到这里，又是一个问题了，是由中国文化中“礼”而来的。所谓“禘”，是中国古代的一种礼。中国文化和西方一样，有狭义的宗教。“禘”象征宗教的精神，祭天地祖宗之礼。讲到这里，要认识“禘”字的来源了，至少要拿《康熙字典》来研究。过去读书，五六岁以后，先研究“小学”，就是研究做人的道德行为，等于现在学校的公民课程——洒扫应对。“洒扫”从文字上看很简单，洒洒水、扫扫地而已；“应对”可就麻烦了，对老前辈行什么礼，到了客厅坐什么位置，送一封信给叔叔伯伯，讲话的态度该怎样等等，做人处世都包括在应对当中。除此之外，研究“小学”之学，就是后来所谓的《说文》、训诂等的文字学，探讨文字的来源。中国文字不同于西方文字的拼音而成，中国文字有所谓六书——象形、指事、会意、形声、转注、假借的法则。

心香一瓣　诚则灵

我们知道中国字的部首是从“一”字开始。“一”就画分了上下，所谓一画分天地；再在上面加一画“二”（上），就是上，下面加一画就成“”（下），是为下。宇宙本来是圆的，无法分别，现在分了以后，“人”在“”的下面，即成为“”，这个字就代表了天。我们看到了“示”这个字，就是表示上天垂下来许多象征，显示给人们看，太阳、月亮、风云、雷雨都是上天的垂示，所以这个字，就代表了与上天的关系。圆圈中间加个十字，就代表了土地的“田”字，这土地上面出了一点苗芽便是“由”，再向下伸展成为上下通的便为“申”，在申旁再加上“示”，表示由天上来的，而上下左右都能通达，便谓之神。只能下行旁通而上面长了一根象征性的毛毛“  ”就是鬼。那帝的篆文“”也是表示上天垂示下来的征象，代表形而上的，不可知，不可说，也无法形容他，有这样一个力量，这样一个东西在，就叫做帝，再加上示，就成了一个宗教性的哲学观念。中国古礼称祭天地的礼为“禘”。至于形而上，到底有没有？又是怎么样一个东西？暂时不谈，到此为止，如再向上讨论，就牵涉到哲学与科学的问题了。

禘，古代国家举办禘礼，皇帝代表全民祭祀大典，仪式非常隆重。皇帝在此期内，不回内宫，必须清心寡欲，反省自己。在中国古文中所谓的斋戒沐浴，便是如此。“斋”是内心的反省（后来中国人对佛教的吃素也叫吃斋，那是有不同的意义，由于佛教戒律中一种“八关斋戒”而来）。斋是中国文化中心理的净化，用现代的话来讲，就是清理思想、排除人欲，真正的做到肃庄叫做斋戒。沐浴也不

只是洗澡，而是孔子在《易经·系辞》上所讲“洗心退藏于密”的意义。所以古代禘礼，是国家的大典，全民的大典，领导者皇帝斋戒沐浴七天或三天以后，才代表全民出来主祭，要全副精神，诚心诚意，很郑重的，等于是一个宗教家的大祈祷，绝对不可马虎。在这里，孔子指出当时文化的衰败，大家参加禘礼，都只是在真戏假做而已。这等于现代有许多人吊亲友乃至长辈的丧事匆匆忙忙，叫一辆计程车，赶到市立殡仪馆，签一个名，行三鞠躬礼，好像去缴一百元什么税似的，缴完了，赶紧就跑，没有一点肃庄悲戚之感。今日社会这种风气，也是文化精神一个重大的问题。

孔子对春秋时代的情形怎样说的呢？

子曰：“禘，自既灌而往者。”就是说禘礼开始以后，主祭者端上一爵奉献神祇的酒以后，心里就想赶快走了，接着祈祷等等隆重的祭礼，都在那里应付了事。孔子看到这种情形感叹地说：“吾不欲观之矣！”我实在不想看下去了，为什么不想看？就是认为何必勉强做假，而丧失了这件事的实际精神呢！

孔子这几句话，有很多意义。譬如现在社会上举办许多事情，内心没有真正的诚意。无论是宗教仪式或任何社会的宣誓，只要举起手来表示一下，心里完全没有肃庄恭敬的诚意。冷眼旁观者看来，不得不油然而兴“禘自既灌而往者，吾不欲观之矣”的感慨。这就是中国文化告诉我们，事事要发自内心的诚恳，而不完全在于形式，一切形式，都必须配合内心的诚恳，才有意义。

由此再进一层，便引出下面一段话。

或问禘之说。子曰：不知也。知其说者之于天下也，其如示诸斯乎？指其掌。

有人问孔子，关于“禘”这个礼仪的说法，和这一套学术思想的理论，它的基本精神又在哪里？孔子怎么答复呢？他说：“不知也”——我不知道。孔子真的不知道吗？当然，这是他幽默的话，换句话说，是一种“反教育”，用现代术语来说，是“反激式的教育”。他的意思是说，这一种基本的文化精神，大家应该知道的。既然大家都不知道，那么我也不知道了。且看他说了不知道以后又怎么说下去，就可明白他真的知道不知道了，“……‘知其说者之于天下也，其如示诸斯乎？’指其掌。”孔子指着自己的手掌说，真正懂得禘这个文化精神的人，看天下国家事事物物的道理，就好像是呈现在这掌心上，这么清楚明白了。他指着他的掌心，用动作来表示天下的事理，就像指顾之间，如在目前那样的容易。由此你说他懂不懂禘之礼？当然懂。

为什么要拜天地呢？这就代表了中国文化基本精神所在之处。我们以前过年，正月初一早上起来，家长带领全家的人，先要祭天地、拜祖宗，虽然仪式简单，但却很严肃，而慎重。春秋二季要祭祖，也就是实行“祖宗虽远，祭祀不可不诚”的尊敬传统的精神。现代一般家庭，就从来不祭祖，连跪拜的礼都不会行，这就是教育的问题，值得重新研究、重新修整。保持这一点传统，这一点习惯，使后代知道源远流长的民族传统，这也是我们的责任。

刚才讲到禘礼与中国文化精神的关系，跟着便提到孔子几句有名的话，后世一般人们都流行而变为成语的：

祭如在，祭神如神在。子曰：吾不与祭，如不祭。

这是孔子所说祭祀祖宗和祈祷时心仪的原则，当我们祭祖宗的时候要以“如在”目前相对的诚心，犹如祖宗尚在面前一样的诚敬。假使是祭神，神就在此。要表里如一，才是肃斋庄敬的道理。所以他又说：“吾不与祭，如不祭。”假使说我因为没有时间，没有亲自参与这个祭典，只是象征式由别人去代表一番，这样就等于不祭，又何必故作排场呢？这种精神，不但告诉我们对于任何祭典要如此，同时也间接地告诉我们做人的道理，无论对生者或死者，由明里到暗里，都要由衷一贯。

我们现在讲民族精神。热爱国家民族的人，为什么到了国外，看到自己的国旗便肃然起敬？我们在国外看到国旗的那种心情，与在国内看到国旗的心情绝对不同。在某一个时候甚至会为之掉下眼泪。其中道理，就是这种精神的流露。所以一个人的修养，对人对事，都要有这种“祭神如神在”的心理。否则，表面上非常恭敬，内心里又是另一回事，那是没有用的。所以由于孔子的这番话，了解了祭礼，依此来讲做人的道理，也就可以触类旁通了。

拍灶君的马屁

王孙贾问曰：“与其媚于奥，宁媚于灶。”何谓也？子曰：不然。获罪于天，无所祷也。

王孙贾是卫国的大夫，孔子在卫国很多年，卫灵公对他非常好，但卫灵公又偏宠有名的美人——南子。卫灵公实在很想起用孔子，卫国的权臣王孙贾有一天就对孔子说出“与其媚于奥，宁媚于灶”的问题。这也是中国古代宗教思想中很有趣的历史性问题。凡是中年以上的人，都见过我们在大陆上家庭中供奉的灶神。每到夏历十二月二十三的晚上，家家户户都要送灶，小孩子们非常高兴，口袋里就可装糖果了。现在用电炉、瓦斯炉，没有灶了，当然也就没有灶神。为什么要祭灶神呢？以宗教思想来说，中国人信仰的是多神教，什么神都信。

十年前有一位外国的神父来和我研究中国宗教思想问题，他说中国人没有宗教信仰。我说中国绝对有宗教信仰。第一个是礼，第二个是诗。不像西方人将宗教错解成为“信我得救，不信我不得救”的狭义观念。我说这一点的误解，使我绝对不能信服，因为他非常自私嘛！对他好才救，对他不好便不救。成吗？一个教主，应该是信我的要救，不信我的更要救；这才是宗教的精神，也就是中国文化的精神。其次，谈到中国“诗的精神”，所谓诗的文学境界，就是宗教的境界。所以懂了诗的人，纵使有一肚子的难过，有时候哼呀哈呀的念一首诗，或者作一首诗，便可自我安慰，心灵得到平安，那真是像给上帝来个见证。第三，中国信多神教，这代表了中国的大度宽容。出了一个老子，还是由东汉、北魏到唐代才被后人捧出来当上个教主

——老子自己绝对没有想过要当教主。孔学后来被称为孔教，是明朝以后才捧的，孔子也不想当教主。总之，世界上的教主，自己开始都不想当教主，如果说为了想当教主而当上教主的话，这个教主就有点问题，实在难以教人心服。因为宗教的热忱是无所求，所以他伟大，所以他当了教主。我们中国，除了老子成为教主以外，孔子的儒家该不该把它称为宗教，还是一个问题。但是中国人的宗教，多是外来的，佛教是印度过来的，天主教、基督教也是外来的。我们中国人自古至今对于任何宗教都不反对，这也只有中华民族才有如此的雍容大度。为什么呢？有如待客，只要来的是好人，都“请上坐，泡好茶”。一律以礼相待，诚恳的欢迎。所以我们的宗教信仰，能叫出五教合一的口号，而且这种风气，目前已经传到美国去了。现在纽约已经有教堂，仿照我们中国人的办法，耶稣、孔子、释迦牟尼、老子、穆罕默德，都“请上坐，泡好茶”了，凡是好人都值得恭敬。所以我最后告诉那位外国神父，不是因为我是中国人替中国的宗教辩护，而是外人没有研究深入而已。

现在我们再讲“奥”与“灶”。为什么他们拜灶神？如果以政治哲学的思想来讲。“民以食为天”，这是管子讲的名言。因为饮食最值得重视，值得注意，所以拜灶神。尤其在过去，教育不普及，讲礼治的时代，家里有灶神、财神和祖宗等神祇的牌位。中国古代的建筑，大多有这一套设计，进门一定是大厅，大厅上供祖宗牌位，有的上面写着：“天地君亲师之位”。民国初年，牌位上的君字改成国字，看这五个字，中国人究竟信哪一个教呢？任何一教都不信，而任何一教都信。还有财神供在卧房里，灶神供在厨房里。“奥”是古代的家神，我们中国古代的神——宗教很妙，代表中国政治组织的理想。家里有家长，就有家神。还有灶神，连吃饭都要管。据说灶神一年到头，不但对家里人的行为要管，连在心里起了好念头，或动过歪

脑筋，他都会记录下来，到一年终了：上天报告好坏。所以乡下人送灶，弄块糖给他吃，送一个红包给他，以便“上天言好事，下地报吉祥”，请他上天报告时，多替家里讲讲好话，回来时候多赐些福祉。所以在腊月二十三以后，一直等到第二年初四之间，他在天上还未回来以前，不在家里的时候，偶尔背后轰他一下，暗地里幽默他几句。

中国民间这些神话故事，现代也可以归到“民俗学”。要了解这些，起码要看《荆楚岁时记》这本书，尤其是南方——长江南北过年过节的风俗，这本书大概都有了。在人世间的社会上有里长、乡长、区长。在看不见的一面，便有土地、城隍等神。城隍归谁管？归阎王管。阎王归玉皇大帝管，玉皇大帝归谁管？玉皇大帝的妈妈——瑶池圣母。由此看来世界上的宗教，最高都是女神。天主教来个圣母，佛教的观音菩萨，中国的瑶池圣母。所以女性还是最伟大。同时也可知人们讲了半天的宗教，尽管教理和教条如何如何的，但他们最后还是崇拜女性的，因为母性的慈爱毕竟是最伟大的。像这样一个宗教组织，无所不包，代表了中国人的政治哲学思想。所以天与人是一贯的。

王孙贾问孔子这个奥与灶的问题，是非常幽默的，他的意思，是告诉孔子说，你老是跟诸侯往来，我们这些士大夫如不在君王面前替你讲几句好话，是没有用的呀！你拜访了诸侯，还是该来向我们烧烧香。孔子却作正面的答法：“不然。获罪于天，无所祷也。”这是中国人宗教思想的精神。他说一个人真的做坏人、做坏事，怎样祷告都没有用，任何菩萨都不能保佑你。所谓自助天助，神是建立在自己的心中。换句话说，人有人格，尤其需要心理上建立起人格，不靠外来的庇护。如果进教堂，上帝就保佑，那么上帝首先就犯了接受贿赂的

罪。同时也等于孔子答复王孙贾说，这些手法我全知道，只是不屑于如此而已。

从上面的话也可知道，由周代开始的文化，和孔子的教化，始终走人文文化的路线，所以孔子又说：

子曰：周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。

这就是前面提到过，中国夏、商、周三个朝代文化的演变：夏尚忠，殷尚质（鬼），周尚文。尚的意思就是崇尚、偏重的意思，夏的文化偏重于忠诚、朴实。殷商的文化仍是重质朴，但是宗教观念很强。周代文化呢？我们今天讲孔孟思想中的中国文化，就是周代文化，重在人文文化。“周监于二代”，是说周朝所建立的文化是集上古之大成。我们今天的中国文化，是以周代文化作代表。“郁郁乎文哉”，郁郁是形容词，意思是非常茂盛、伟大与光辉的人文文化。孔子在此自称他的文化思想，是承先启后，发扬周代的文化精神。这是连接到上面所讲的宗教文化之后。孔子认为只有人文文化这个路线是完全正确的。

量力而为　谦虚好学

现在讲到另一段：

子入大庙，每事问。或曰：孰谓鄹人之子知礼乎？入大庙，每事问。子闻之曰：是礼也。

鄹是孔子出生的地方，即邹。鄹人之子即指孔子。这一段所讲的应该是正当孔子做鲁国司寇的时候——司法行政部长兼行政院副院长（古代官制，无法与现代比类，为了便于了解，姑且作此近似的比拟），参与了代表国家、代表王室的宗庙大典。他进去以后，对于每件事都要问问清楚，向人请教。走哪里？坐哪里？每事都问人。于是有人笑他说，一般人乱捧，都说孔子这个人了不起，处处懂礼，可是这个“鄹地佬”进了大庙，什么都不懂，事事都向人请教。这话被孔子知道了，他说：“这就是礼啊！”以前我们提到过，假如出国到了别人的国度，风俗习惯不同，对人家的事，不懂的应该多问。到人家家里也是一样，求学问也是一样，做事也是一样，诚恳向人请教，就是礼的精神，也是做人的道理。

子曰：射不主皮，为力不同科，古之道也。

射是古代传统的武功——射箭，那时的武功还没有发展到少林拳、武当派（这些是唐、宋以后的事）。周代的军事武功是车战的时代，最重要的武器还是拉弓射箭，武功高低的标准，就看射箭的高明到什么程度，相当于现代打靶、射箭的标准，在于射中了红心没有，而不问箭能否透过牛皮，每枝箭射中了标的，就绝对够标准，箭能不

能透过牛皮，则不作考虑。因为每个人天生的膂力不同，有些人膂力很强壮，他的箭不但可穿牛皮，甚而可穿过墙，有些人的箭射出去不能穿透牛皮，但他每箭都中红心，也就够标准了。

这一段是说明做人做事，够不够道德的标准，只问合不合正道，并不苛求他对事功成就的程度。因为没有机会给他表现，环境不对，时代不对，他也就无从表现，这有什么办法？由此触类旁通，对人对事就可减掉些苛求了。

子贡欲去告朔之饩羊。子曰：赐也！尔爱其羊，我爱其礼。

非常慎重的祭典之一——告朔。每个月的初一为朔，十五为望，月暗为晦。过去没有订出现在这些假日，“朔望”就是休息的时候，不过不像现在这样重视。每月的初一，主政者要代表国家，向天地祖宗，禀告所作所为，这就是所谓的“告朔”。用现在观念来说，就是说在那时发表政见。对谁发表呢？对天地鬼神。现在对大众发表政见，讲了不兑现的也有。当时对天地鬼神讲的话，如不兑现自己就害怕了，有一个看不见的力量在监视管制。所以告朔这件事也很郑重。

从前告朔时一定要杀羊。到春秋战国时代，社会风气已开始衰败，这些礼仪的精神，也慢慢跟着衰落变化了，所以子贡当时准备去掉告朔时候用的饩羊。饩羊是蒸过了的，等于现在拜拜，杀了猪羊，还没有炊熟就放在祭桌上，稍稍蒸一下免得腐臭，这就是饩羊。子贡当时想，拜拜就拜拜，这只羊可以省下来。所以孔子告诉子贡说，你的主张也对，为了经济上的节省而不用羊也好，为了表示诚恳而不必用羊也好，不过我不主张去掉，不是为了这只羊要不要省，而是因为它代表了一种精神。固然不用象征性的东西，只要内心诚恳就可以，但现在的人，真正诚恳的心意发不起来了，就必须要一件象征性的东

西才能维系得住，所以你子贡爱这只羊，而我更重视这礼仪和它的精神内涵。

由这件事我们就懂得，在社会上，或在政治上，有时绝对空洞的精神，并不足以维系一件事物，而必须配合某些实质的东西才能生效。如口惠而实不至，有时候就要失败了。

这里又引用孔子另外一段话，颇为感慨。

子曰：事君尽礼，人以为谄也。

这段话，连起上一段来说，是说做人处世的艰难。我想大家有时也会有同感。一个人想做个忠臣，有时候也很难。对主管、对领导人尽礼，处处尽忠合礼，而旁边的人会认为是拍马屁。所以孔子非常通人情世故。凡是当过长官也当过人部下的，都有这种经验。如果自己毅力不坚定，见解不周到，受环境影响，只好变了。那么该怎么办呢？还是以礼为准，也是上面的话“尔爱其羊，我爱其礼”，人格还是建立在自己身上。别人尽管不了解，只看自己内心真正的诚与不诚。诚正的建立，久后自知。自己的见解与人格的精神，等待时间来考验，等待时间来证明并不是他人说的那么一回事，也就心安理得了。

儒冠错换八卦袍的诸葛亮

平常一般人谈到修养的问题，很喜欢引用一句话——“宁静致远，澹泊明志。”这是诸葛亮告诫他儿子如何做学问的一封信里说的，现在先介绍原文：

“夫君子之行：静以修身，俭以养德。非澹泊无以明志，非宁静无以致远。夫学须静也，才须学也。非学无以广才，非静无以成学。慆慢则不能研精，险躁则不能理性。年与时驰，意与日去，遂成枯落，多不接世。悲守穷庐，将复何及！”——诸葛亮《诫子书》

有人说文人都喜欢留名，其实，岂止文人喜欢把自己的著作留给后人。好名好利，是人心的根本病根，贤者难免。先不谈古人，就拿现在来说，几十年来，不知出版了多少著作，但其中能被我们放在书架上要保留它到二三十年的，又有几本书？尤其现在流行的白话文章，看完了就丢，只有三分钟的寿命，因为它缺乏流传的价值。一本著作，能够使人舍不得丢掉，放在书架上，才有流传的可能。所以留名是很难的。清代诗人吴梅村说的：“饱食终何用，难全不朽名。”一点不错。

所以古人又有一句名言说：“但在流传不在多。”比如诸葛亮的一生，并不以文章名世，当然是他的功业盖过了他的文章。而他的文章——只有两篇《出师表》，不为文学而文学的写作，却成为千古名著，不但前无古人，也可说是后无来者，可以永远流传下去。他的文学修养这样高，并没有想成为一个文学家。从这一点我们也看到，一

个事业成功的人，往往才具很高，如用之于文学，一定也会成为一个成功的文学家。文章、道德、事功，本难兼备，责人不必太苛。

诸葛亮《出师表》外，留下来的都是短简，文体内容简练得很，一如他处事的简单谨慎，几句话，问题就解决了。看他传记里，孙权送他东西，他回信不过五六句话，把意思表达得非常清楚，就这么解决了。

这一篇《诫子书》，也充分表达了他儒家思想的修养。所以后人讲养性修身的道理，老实说都没有跳出诸葛亮的手掌心。后人把诸葛亮这封信上的思想，换上一件衣服，变成儒家的。所以这封信是非常有名的著作。他以这种文字说理，文学的境界非常高，组织非常美妙，都是对仗工整的句子。作诗的时候，春花对秋月，大陆对长空，很容易对，最怕是学术性、思想性的东西，对起来是很难的。结果，诸葛亮把这种思想文学化。后来八股文也是这样，先把题目标好，所谓破题，就是把主题的思想内涵的重心先表达出来。他教儿子以“静”来做学问，以“俭”修身，俭不只是节省用钱；自己的身体、精神也要保养，简单明了，一切干净利落，就是这个“俭”字。“非澹泊无以明志”，就是养德方面；“非宁静无以致远”，就是修身治学方面；“夫学须静也，才须学也”，是求学的道理，心境要宁静才能求学，才能要靠学问培养出来，有天才而没有学问修养，我们在孔子思想里也说过的，“学而不思，思而不学”的论点，和“才须学也”的道理是一样的。“非学无以广才”，纵然是天才，如没有学问，也不是伟大的天才。所以有天才，还要有广博的学问。学问哪里来的？求学来的，“非静无以成学”。连贯的层次，连续性的对仗句子。“慆慢则不能研精”，慆慢也就是“骄傲”的这个“骄”字。讲到这个“骄”字很有意思，我们中国人的修养，力戒骄傲，一点不敢

骄傲。而且骄傲两个字是分开用的：没有内容而自以为了不起是骄，有内容而看不起人为傲，后来连起来用以骄傲。而中国文化的修养，不管有多大学问、多大权威，一骄傲就失败。所以孔子在《论语》中也提到过“如有周公之才之美，使骄且吝，其余不足观也已”，一个人即使有周公的才学，有周公的成就，假如他犯了骄傲，和很吝啬不爱人的毛病，这个人就免谈了。

我们中国人，力戒骄傲，现在外国文化一来，“我有了他真值得骄傲”这类的话，就非常流行，视骄傲为好事情，这是根据外国文字翻译错了，把骄傲当成好事。照中国文化规规矩矩翻译，应该是“欣慰”就对了。这是几十年来翻译过来的东西，将错就错，积非成是，一下子没办法改的地方。但是，为了将来维护我们中国文化的传统精神，是要想办法的。有许多错误的东西，都要慢慢改，转移这个社会风气才是对的。这是说到慆慢所引出来的。

再回到本文“慆慢则不能研精”，慆就是自满，慢就是自以为对。主观太强，那么求学问就不能研精。“险躁则不能理性”，为什么用“险躁”？人做事情，都喜欢占便宜走捷径，走捷径的事就会行险侥幸，这是最容易犯的毛病。尤其是年轻人，暴躁、急性子，就不能理性。“年与时驰，意与日去”，这个地方，有些本子是“志”字，而不是“意”字，大概“意”字才对，还是把它改过来。——年龄跟着时间过去了，三十一岁就不是三十岁的讲法，三十二岁也不同于三十一岁了。人的思想又跟着年龄在变。“遂成枯落，多不接世。悲守穷庐，将复何及！”少年不努力，等到中年后悔，已经没有法子了。

看诸葛亮这篇《诫子书》，同他做人的风格一样，什么东西都简单明了。这道理用之于为政，就是孔子所说的“简”；用以持身，就

是本文所说的“俭”。但是文学的修养，只是学问的一种附庸，这是做学问要特别注意的。由历史文化谈到诸葛亮的学养，到此告一段落，现在再继续原文。

孔子的换心术

定公问：君使臣，臣事君，如之何？孔子对曰：君使臣以礼，臣事君以忠。

这个问题，以现代的观念来说，就牵涉到政治思想，也可以说是政治的做法，简明一点就叫政治领导术。鲁定公所问的，是领导术或领导的方法，而孔子答复他的，是领导的道德，撇开了鲁定公所问的方法。换言之，乃是在驳鲁定公。认为用方法——手段——是错误的，所谓领导应该是以“德”领导人。从什么地方可看出孔子这种意思来呢？就在这“君使臣，臣事君”两句话中的“使”字。我们知道鲁定公是个诸侯，以一个“王者”——这是随便借用一个头衔来形容的——之尊问孔子，孔子当然也尊重他。鲁定公问，假使一个帝王领导人，该怎样去指挥下面的干部？相对的，一个忠贞的干部，对于领导人，又应该用什么方法理事及自处？鲁定公当然问得很客气，很婉转。而孔子则用两句话，解答了鲁定公这两个对立的问题——“君使臣以礼，臣事君以忠。”我们中国文化讲孝道，但孝道也是相对的，“父慈子孝，兄友弟恭”，父母付出了爱心的教养，才有子女孝道的反哺，两者是对立的。忠也是一样，就如孔子的话，上面对下面以礼，礼敬——也是爱的一种形态，等于父母爱子女的爱心。这种礼义德业的流衍，道德的风行，则下面对上面自然就敬而忠了。所以这种君臣的上下关系是建立在道德上，不是建立在手段上，两句话就答复了鲁定公的问题。

有些人看了老子的两句话，认为对于忠孝的观念，老子和孔子是持相反意见的。其实不然，只是表达的方法不同而已。老子说：“六

亲不和有孝慈，国家昏乱有忠臣。”在表面上误解了这两句话，好像老子是反对孝、反对忠的。其实不是这个意思。他是说一个不和的问题家庭中，有几个孩子，其中一个最乖的，于是人们便说这个儿子才是孝子，拼命地标榜他，而忘记了基本上“家庭不和”这个问题。一个家庭如果不出问题，个个都是孝子，何必特别标榜一个孝子？所以要六亲不和的时候，才看得出孩子的孝或父母的慈。至于“国家昏乱有忠臣”也是同样的道理。文天祥在宋朝亡国了，才表现出他的忠贞，假使宋代不到亡国的时候，就看不出文天祥对国家有如此尽忠，虽然文天祥仍是忠心耿耿，但是没有那种成仁的表现机会。因此我们对历史、对国家，并不希望常常有文天祥那样的情形出现，而希望国家能长治久安。所以用白话来说老子这两句话，加上一个“才”字，成为“六亲不和才有孝子，国家昏乱才有忠臣”，那么就可以知道老子并不是反对忠、孝了。假如在一个团体中，我们说某某人是好人，那么其他都是坏人了吗？希望全体都是好人，无所谓谁好谁坏，这就最好。

孔子答复鲁定公的话中，意思是说，你不要谈领导术，一个领导人要求部下能尽忠，首先从自己衷心体谅部下的礼敬做起。礼是包括很多，如仁慈、爱护等等，这也就是说上面对下面的如果尽心，那么下面对上面也自然忠心。俗语说人心都是肉做的，一交换，这忠心就换出来了。

现在要研究《论语》，为什么把这段话放在这里？这就是我们上面说过的，此乃《春秋》笔法的“微言大义”，在春秋战国的时候，整个社会上下一片混乱，乱到持德者寡，用术者多，所以孔子提倡仁，提倡孝，提倡道德，因为大家都用手段。譬如现代人们流行的一句话，常说“你少用手段”，尤其这六七十年来，每论团体或个人的

经验，玩手段的一个比一个高明，谁都玩不过谁，玩到最后还是个笨蛋。所以还不如规规矩矩、诚恳的好，如果把真正的诚恳当作手段，这个手段还值得玩，这也是最高明的。这六十年来的变乱，对于手段，谁都学会了，谁要玩几套手段，别人没有不知道的。只有老实人最可爱，讲道德的人才是最可爱，最后的成功还是属于真诚的人，这是千古不移的道理。我们从现实生活中，也可体会得出来。孔子答复鲁定公这几句话的时候，就是针对着当时的风气。一个风气之来，就像台风一样，不但下层、中层社会受影响，上层也是一样。鲁定公是领导阶级的上层，结果还是犯了这个毛病，孔子就针对他的毛病，开了这个药方。

追的哲学

讲完这方面以后，又讲到纯文学的观点。

子曰：《关雎》，乐而不淫，哀而不伤。

孔子又在讨论《诗》的文学了。刚才谈政治，现在又谈《诗》；上面和鲁定公谈的是政治风气，也包括了社会风气，那么政治的风气、社会的风气哪里来的？如果站在文化的——礼的立场来讲，它是由文化而来的；谈到文化，就提到孔子所重视的《诗经》。我们知道《诗经》是代表各地社会风气的自然演变，《诗经》的第一篇，就是讲男女相爱。讲到《诗经》的男女相爱，有一句话要注意的，孔子在《礼记》中提到人生的研究：“饮食男女，人之大欲存焉。”（上面也曾提到）孔子知道人生的最高境界，但是却往往避而不谈，偏偏谈到最起码的、很平实的这两件人生大事。我们曾经说过，一般人引用的“食色性也”这句话不是孔子说的，是与孟子同时代的告子说的，两人的话相近，但观念完全不同。男女饮食不是“性”也，不是人先天形而上的本性，是人后天的基本欲望。一个人需要吃饭，自婴儿生下来开始要吃奶，长大了就需要两性的关系，不但人如此，生物界动物、植物都是如此，因此人类文化就从这里出发。

说到这里，我们就联想到，影响这个时代观念的两种思想，一个是马克思的《资本论》，影响了这个时代；另一个也是近代西方文化的重心，弗洛伊德的性心理观，认为人类一切心理活动，都由男女性欲的冲动而来，这一思想对现代文化影响也很大。弗洛伊德原来是个医生，后来成为一个大心理学家。比如西方的存在主义，也是几个医

生闹出来的，有人依据弗洛伊德的性心理观点，来看历史文化（这个性不是我们所说人类本性的性，是男女性行为的性）。认为历史上的英雄创业，就是一种性冲动，乃至说希特勒是性变态心理。我们现代思想界受这说法影响的也很多，乃至把旧的历史写成的小说，多半都加上这种观念。甚至许多戏剧、电影故事，总要插上一些性——医学上的性；而文学上改用一个好听的名词——爱，等于一个人穿上外衣、结上领带，好看一点，也礼貌一点而已。在中国古老的文化中，我们懂不懂这方面的道理呢？孔子也早已提出了，所以《诗经》第一篇选了《关雎》，根据“饮食男女”的基本要求，指出人生的伦理是由男女相爱而成为夫妇开始的，所谓君臣、父子、兄弟、朋友，所有社会一切的发展，都由性的问题开始。

曾有一位学者对我说，他有一个新发现——“性非罪”论要提出讨论，他所指的这个“性”是狭义的，指男女性行为的性而言。我没有立即答复这个问题，他把文章留下来，后来函电催问，我始终觉得碍难直接答复，后来我写了一篇文章，大概谈了一下，但还是避开了他那个观点。我认为这是人生哲学上最高的问题。究竟这是本能的冲动吗？这个本能又是什么？不过我告诉他，世界上的宗教家，都认为性是罪恶的。中国文化中，过去的思想——万恶淫为首；西方的基督教思想，亚当和夏娃不吃那个苹果，一点事都没有，上了魔鬼的当去吃苹果，他们也认为性是罪恶的。曾经听过一个笑话，说西方文化是两个半苹果而来的：第一个苹果是亚当夏娃吃了，闯了祸，所以我们人类到如今那么痛苦。第二个苹果，启发牛顿发现了地心吸力，中国人吃了很多苹果都不晓得。另外半个苹果，是木马屠城记所表现的英雄思想。这是西方文化来自两个半苹果的笑话，当然这不是偶然说说的。

西方与东方宗教家都认为性是罪恶，哲学家则逃避这个问题。我们现在看孔子，他可以说是哲学家、宗教家，又是教育家。我认为现代观念的什么“家”、什么“家”都可以给他加上。反正孔子，集中国文化之大成。我们中国人自己对他的封号最好——大成至圣先师，我们不要跟外国人走，给他加上了一个“家”字，反而不是大成，而是小成了，所以不要上西方文化的当。

孔子认为“关关雎鸠”男女之间的爱，老实讲也有“性非罪”的意思在其中。性的本身不是罪恶，性本身的冲动是天然的，理智虽教性不要冲动，结果生命有这个动力冲动了。不过性的行为如果不做理智的处理，这个行为就构成了罪恶。大家试着研究一下，这个道理对不对？性的本质并不是罪恶，“饮食男女，人之大欲存焉。”只要生命存在，就一定有这个大欲。但处理它的行为如果不对，就是罪恶。孔子就是这个观念，告诉我们说，《关雎》乐而不淫。大家要注意这个“淫”字，现代都看成狭义的，仅指性行为才叫淫，在古文中的“淫”字，有时候是广义的解释：淫者，过也，就是过度了。譬如说我们原定讲两小时的话，如果讲了两个半小时，把人家累死了，在古文中就可以写道：“淫也”；又如雨下得太多了，就是“淫雨”。所以《关雎》乐而不淫，就是不过分。中国人素来对于性、情及爱的处理，有一个原则的，就是所谓“发乎情，止乎礼”。现在观念来说，就是心理的、生理的感情冲动，要在行为上止于礼。只要合理，就不会成为罪恶，所以孔子说《关雎》乐而不淫。

但《关雎》这篇诗中，也有哀怨，我们看这一篇诗，很好玩的。虽然只有几个字，假使用现代文学来描写，就够露骨的了。它最后说：“求之不得，辗转反侧。”这个求，就是现在白话文的追呀！追呀！追不到的时候睡不着呀！睡不着还在床上翻来覆去打滚哩！但古

文用“辗转反侧”四个字都形容尽了。可见这中间还有哀怨，尽管哀怨，并不到伤感、悲观的程度。这个道理就是说一个人情感的处理适中，合乎中道。

譬如我对音乐是外行，但在许多地方，听到播放日本音乐，只要他一开口，听起来就使人有不胜哀戚之感。隐隐象征了这个海岛民族的命运，也可以说是日本民族性的表现。不管它怎么变，一听就知道是日本音乐，哀怨中有悲怆，悲怆中有哀怨。

现在我们的音乐等等一切文化，能不能做到乐而不淫，哀而不伤呢？恐怕还没有做到。我们读了孔子这一段话以后，对于目前社会上的文化思想，必须深切地反省。所以孔子在答复鲁定公问政之后，随即谈到诗的问题，就是表示修身要具备“诗”的感情，从政更要把握“诗”的情操。

传统历史上的精神堡垒

这个又转到另一个文化问题：

哀公问社于宰我。宰我对曰：夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。曰：使民战栗。子闻之曰：成事不说，遂事不谏，既往不咎。

宰我是孔子的学生，他白天睡觉，挨了孔子的骂。这个问题，等下面讲到的时候再讨论。

鲁哀公问社。什么叫社呢？这里的社就是社稷的简称，有形的社稷坛，过去国家的首都建有社稷坛，就是代表国家和天人之间的象征。我们现在社稷的精神象征，譬如过去在南京到中山陵谒陵献花，几十年来，我们还没有完全正式确定这个精神的代表，最近又好像有外宾到国父纪念馆致敬了。相对的，假定我们去国外做国民外交，或者负了国家外交任务出去，这一点要特别注意。到别的国家，就要随他们的礼俗，到他们所尊奉的地方行礼。这是古今中外不移的礼貌，也是现代国际上外交的礼貌。像当年西方英雄拿破仑，当他到每一个地方，即如信奉伊斯兰教的国家，他也要到伊斯兰教教堂行礼。这点他实在很聪明。同时我们再看到一点，从十七世纪末叶开始，印度由英国的东印度公司统治，英国并派了总督驻在印度统治。英国人也深懂这套手法。所以有人说英国人专门研究老子，因为老子的政治手法很高明。英国总督出门，看到印度的婆罗门教（印度在宋以后没有佛教了，那时起佛教已经完全移送到中国来，印度人保留只是穿白衣的婆罗门教），总督立即停车，下来站在路边合十，让婆罗门教士先过

去。这就是说尊敬一个地方的民间信仰，对于他的工作很有帮助。这是由社讲到社稷的精神而牵涉到的附带问题。

现在回到本文，哀公问宰予，社稷坛与历史文化演变有什么关系呢？宰予告诉他夏朝社稷坛上栽的是松树，殷朝栽的是柏树，周朝栽的是栗树（有如现在的国花，是国家的标志）。不过他说栗树栽得不好，栗树使人看了会害怕，战战兢兢。宰予后来回到孔子这里，报告见哀公的问答，孔子听了以后就感叹了。就周朝而言，孔子觉得文王、武王在各方面都没有错，只在这件事上还不大妥当，但对前辈的圣人，不好意思多加批评，所以他说已经既成事实，再说也没有用。对人与人之间相处来说，既成事实，劝也劝不回来了，过去了何必追究呢？

孔子这番话，虽然看起来是对历史的一个宽恕，实际上透过这个宽恕，表明了孔子认为周朝的这件事是有问题的。这是怎么说的呢？因为社稷坛种的树，就像是一个民族文化、国家精神的标志。如日本人以樱花为国花，虽然很烂漫，但总是开得不长久；其他各民族、国家也都有标志。宗教方面也不例外。基督教的十字架，佛教的莲花。再看欧洲人的标志用猛兽，有虎、有狮；印度人用的是飞禽；美国人用老鹰，也不太好；中国文化则用龙，龙是水、陆、空三栖的东西。对于文化的标志，我们要特别注意选择决定，但有时有人漫不经心就定了。过去有一位朋友，想把台北市搞成为杜鹃城。后来在一次宴会中碰面，说起此事，好在他的杜鹃城没做成，否则我第一个反对。因为杜鹃是亡国之花，又名杜宇；也是鸟名，又名子规，又叫望帝。唐人的诗所谓：“望帝春心托杜鹃”，有一个神话故事，上古时蜀国亡，蜀国的太子伤心而死，精魂不散，变成杜鹃鸟，昼夜啼哭，泪枯血出，滴在花上变成杜鹃花。这些事，和《易经》的谶纬之学也有关

系的。许多看起来不相干的事，有时候关系很大，尤其研究国家的历史文化，不能不注意，孔子对于这件事情也是很注意。不过他也只好说“成事不说，遂事不谏，既往不咎”了。所以我们将来在处事的时候，必须注意这些事情，这也是学问。

责备贤者

子曰：管仲之器小哉！或曰：管仲俭乎？曰：管氏有三归，官事不摄，焉得俭！然则管仲知礼乎？曰：邦君树塞门，管氏亦树塞门。邦君为两君之好有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知礼，孰不知礼？

管仲的时代比孔子早一点，在下面我们可以看到孔子对管仲佩服得很，他曾经赞叹过，如果没有管仲助齐桓公称霸的一段历史，我们几乎变野蛮人了。在这里他说管仲的器局太小，这话也是对的。管仲不过帮助齐桓公完成霸业而已，但未能走入王道，这样的器局就嫌小了。这是他评论历史的感叹。但是有人就问，管仲是讲究节俭的吧？他的政治思想、经济思想，都够得上俭的。这里的“俭”字，正如诸葛亮《诫子书》中所说“俭以养德”的那个俭字一样，包括了许多东西。我们提到俭字，再看看老子思想，老子说他有三宝：“曰慈，曰俭，曰不敢为天下先。”老子再三提到俭，孔子也再三提到俭，下面有关俭字的话也蛮多的，上面谈到诸葛亮时，已经介绍过了。历史上称有成就的人“沉默寡言”，就是一个人“俭”德的描写。成大事的人很少说话，讲出来一两句话，扼要简单，解决了一切问题。既不沉着，话又多的人，那就免谈成什么大事了。

孔子说了管仲的器局小，别人并不和他争论这个问题，而提出来问管仲是不是够得上“俭”德的修养。可是孔子的答复，从个人来说，以管仲有三归之堂，可以说他在经济生活上非常浪费。三归堂是建筑物的名称，就是说他的宰相府，还是相当讲究漂亮的，可见他还不够俭朴。我们可以在历史上看到汉文帝的俭朴、节省，是皇帝中有

名的，一件袍子，穿了一二十年还补起来穿。后来景帝、武帝时代的经济繁荣，就是他打下的基础，因为他本身就非常俭朴。所以管仲的生活，诚如孔子说的并不俭朴。另外在公事上，孔子又说他“官事不摄”。在公家的政治制度上，又不能做到扼要统筹。只知因人设官，重重叠叠设置了太多的部门，其实可简化而他没有简化，这是在行政上的不俭，那他怎么算得“俭”呢？

我们从这一点可以看到，要真正处理好公事，制度与编制的紧缩很重要，法令也不可繁琐，这是孔子对管仲两方面的批评，也是我们后人应该警惕的地方。

在管仲的俭德上，孔子有所批驳之后，此人又提出管仲是不是懂礼的问题来。中国文化以礼义为中心，懂礼是很重要的，但孔子认为管仲在这方面的修养还不够。虽然管仲是个大政治家，但他还不能担负领导历史文化的重任。这是什么道理呢？邦君齐桓公在大门外建立屏风——塞门（讲到这里，我们顺便讲到现在很难看得到的，古代衙门前的大屏风，上面都写有“尔俸尔禄，民脂民膏。下民易虐，上天难欺”这四句话，已经流传下来一千多年了。后来到清末腐败的时候，大概是我们革命前辈老党员骂清朝的杰作，改为“尔俸尔禄民，脂民膏下民；易虐上天难，欺欺欺欺欺”的笑话）。在中国的古礼，只有领导人、诸侯才可以有塞门，可是管仲的宰相府也摆起这样的东西来，这就是不懂礼。其次国君为了外交的关系，有反坫之坛，这是两国元首见面时用的。结果管仲的家里也有反坫。就凭这两点，如果说管仲也懂礼的话，还有哪一个不懂礼？如以管仲作懂礼的标准，人人都懂礼了，这是孔子对管仲批评的话。下面就谈到中国文化与“礼”并称的“乐”了。

敲响了的活礼乐

子语鲁大师乐曰：乐其可知也。始作，翕如也。从之，纯如也，皦如也，绎如也。以成。

这是孔子讲音乐的原理及作用。大师乐是古代专门掌理乐教的官名，他的职掌重在以乐配合政教，当然也包括了当时的一般音乐。讲到这里，也是中国文化很可惜的事，因为我国原有的古乐早已没有了。现在我们能够听到的，只是明清以来的遗音。据朋友们说，目前在韩国，还可以隐约窥见唐太宗统一天下以后的大乐章——《秦王破阵舞》，以及《霓裳羽衣曲》的古琴曲调，还可欣赏到中国的古乐和古乐器的流风遗韵，同时把诗、词谱在中国的古乐器上弹出来。除了韩国，在日本也还找得到一点影子。所以说中国文化的衰落，不完全是我们这一代的责任。相反的，故作自我解嘲地说，这也是我们中国人的伟大之处，人家外国人说我们不珍惜自己的文化，但是我们也可以说我们的好东西太多，满不在乎的丢，外国人听了也没有话说。

孔子和鲁国的大师乐讨论音乐的原理。他非常谦虚地说，音乐的原理大概可以了解——其实孔子对音乐是很内行的。接着他就谈论一首代表国家民族精神的曲子。音乐开始的时候，好像含苞待放的花蕾，轻轻地舒展，慢慢地发声。跟着下来，由小而大，但是很纯正。后来到了高潮，激昂慷慨，或非常庄严肃穆，最后这个乐曲奏完了，但还是余音缭绕，后面好像还有幽幽未尽之意。这便是成功的音乐。这些是孔子的客气话，请教的态度，也证明了他深通音乐的修养。今日我们看到自己国内的音乐，的确是问题很大，中不中、西不西；轻薄有余，温柔敦厚不足，实在可叹。不过一切文化，今日都处在古、

今、中、外的巨流涌变之间，始终未定。旧的已经打倒，新的如何建立，还要靠我们这一代的继续努力了。

仪封人请见。曰：君子之至于斯也，吾未尝不得见也。从者见之。出曰：二三子，何患于丧乎？天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎。

仪是一个地名。古时的这个“封”字，是指的封疆。所谓“封人”，是管诸侯国界的人。勉强拿现在的职务来讲，是管土地、管地政的人。他来请见孔子之时，从字里行间看来，他似乎有被挡驾的样子。但封人有封人的理由，他说，有道德、有学问的人，到了我们这个地方，每个人我都见过。他的意思好像是说，你们的老师孔子尽管伟大，像我这样的人，你老师也应该接见一番。他说了这番话以后，跟随孔子的那些人无话可说，就安排了一个机会，让他去见孔子。但是孔子和他谈了些什么话就不知道了。他出来以后，就告诉孔子的弟子们说：你们诸位不必担心文化的衰落，我们中国文化有救了。天下乱了这么久，文化已将凋零，上天降生了孔子，孔子的学问道德将影响你们和世人。上天要以孔子作为警惕世界的木铎的，你们不要担忧了。古代木做的铎，是用来敲响作警惕用的，好像庙堂里的敲钟打磬一样。

这是对孔子从事人文文化教育的赞叹，所以也放在讲文化精神的《八佾》篇中。画龙点睛，别有用意。

跟着是：

子谓韶：尽美矣，又尽善也。谓武：尽美矣，未尽善也。

这是孔子对礼乐文化的批评。韶是舜乐，代表那个时代，国家民族历史文化的精神，他说很好，很美，也很善。以现在西方观念来说，真、善、美的价值都具备了。但武王时代的音乐，代表那时代的历史精神，好是好，美是真美，可不能说它是至善。等于对社稷坛标志的批评一样，都有点遗憾的味道。

衰世的通病

下面是这一篇的结论，所以我说《论语》是整篇连贯接起来的，是完整的。《八佾》讲历史时代文化的精神。那么，这篇最后引用孔子对于当时那个时代的批评作结语，就特别有韵味了，例如：

子曰：居上不宽，为礼不敬，临丧不哀，吾何以观之哉？

他在这里提出了一个原则，一个时代到了衰落的时候，最怕在上面的领导人以及各级单位主管，待部下和对人并不宽厚，这是很严重的偏差。讲到这里，我们看中国历史上，记载了许多做人或做官的过分尖刻或凉薄。什么是刻？所谓“察察之明”，为人太过精明，做部下的就不容易发挥他的才能。因此，中国古人在政治领导上，都采用道家老子的道理。也就是像郭子仪的故事：唐明皇因安禄山之乱由京城逃走，一直逃到了四川成都，终于靠郭子仪打败了安禄山，收复两京，迎唐明皇还都。郭子仪也因功封王。以后唐代宗把公主下嫁郭子仪的儿子。有一次小夫妻吵架吵得很厉害，郭子仪的儿子说，公主有什么稀罕，你父亲的天下，若不是我父亲替你们打回来，还有你公主当吗？这句话的确讲得太严重了。公主气了，马上回宫去报告唐代宗。郭子仪听了儿子的报告，也吓坏了，知道这件事可不得了，马上把儿子绑起来送到宫中去。唐代宗自然先听到了公主的报告，说郭子仪他们意图造反，唐代宗安慰了女儿一番，要她先在宫里休息。见亲家把女婿绑进宫来，不但不生气追究，反而问老亲家好好把个儿子绑进宫来是为了什么？郭子仪报告并论罪一番。唐代宗真是个好皇帝！他对郭子仪说，他们小两口吵架是年轻人的常事，你去管他干嘛呢？“不痴不聋，不做阿姑阿翁。”这个故事后来也编成了平剧及其他地

方戏。故事本身也说明了如果一个当主管的有“察察之明”，下面部下就难为了。

前几天，有位同学当了法院的庭长，他来看我，我告诉他一句话：历来做法曹的最怕“深文刻法”。这句话就是当公务员的也要注意。什么叫“深文刻法”？就是根据条文，一个字一个字去推敲，在鸡蛋里去挑骨头，真是要了命。虽然法律的条文，完全合于逻辑。但有时是不合道理、不合情理的，完全用逻辑是用不通的，举个例子来说，法律规定，抓到小偷应该送到法院办，如果打他两拳打伤了，小偷可以告你伤害，在法理的逻辑上完全对，但讲到人的常情上就不对的。所以我和这位同学说，搞法律的人，就怕深文刻法，都讲逻辑，则天下是非辨不清了。因此中国人有一句名言，告诉做公务人员的朋友说：“公门里面好修行。”否则的话，人们便把公务员的过错、怨气统统都累积到政府头上。自己如果多动动脑筋，别人就省了气力，同时也消弭了怨气，这就是道德。所以“居上要宽”，要求别人过严，别人没这个本事；天下无全才，不必求之太严。如果要求过严，希望别人都是圣人、全才。在道德上人人如孔子，而防他又如防土匪，用他又随便用得像机器。这是不可以的，切记居上要宽。

为礼要敬，并不是只限于下级对上级行礼要恭敬，上面对下面的爱护，也包括在礼的范围之内。而且都要敬，就是都要做到诚恳、真挚，不真诚没有用。天天行个礼很方便，搞惯了成机械式很容易，但中间没有诚意就没有用。同样的，做长官的对部下的爱护关怀，也要有诚敬之心，假的关怀没有用。

临丧不哀，以前讲过，我们到殡仪馆吊丧，没有一点哀戚之意，毫不相关，何必去呢？但这个丧也是狭义的，广义的是对于某一件沉

重的大事，假如没有沉痛的心情，也是属于“临丧不哀”的一种情况。

孔子提出来这三点，有感于当时春秋时候的社会风气那么坏，孔子讲这些话，都是开药方。当时有这种坏风气，他就开出医治的方法。所以他说像这个样子的社会，就没有什么可看了，这是感叹当时文化思想的衰落。实际上我们看历史，每到衰乱的时候，都有这种情形，岂止春秋战国而已呢！《八佾》这一篇，把前后对照起来，很明显地可以看出来，他完全是在阐扬中国文化的思想精神。

里仁第四

那“仁”却在灯火阑珊处

现在我们讲到《论语》第四篇，是最重要的一篇，这篇的问题很大。

首先谈第四篇的题目《里仁》。过去对“里仁”的一般解释，里就是乡里之里，也就是住的地方；照过去的传统，一般三家村学究们解释“里仁”的意思，就说孔子的意思是如果买房子，或租房子，应选择“仁里”。换句话说，要住到好人堆里去。如果真是这个意思，那么坏人堆里没人住了吗？而且哪一个地方才是好人堆？哪个地方是坏人堆呢？台北市有“仁爱”路！那么除了仁爱路，没地方可住了？所以三家村学究们的解释是大有问题的。

这个“里”字应该作为动词看，当然也指居住的地方。但是居住的地方，有处的意思。“居、住、处”在古文中，有时是表示站或坐在那里，是动词。我们读春秋战国时代著的书，经常看到“居”单独一个字。我国古代没方桌子，没有椅子。日本人的榻榻米，是我们中国去的，由秦、汉到魏，都还是席地而坐。魏晋以后才从西域传进椅子来。唐代以前我们还看到一句话——“据胡床而坐”，胡床就是椅子的初形，从西域过来的。我们中国文化，许多名词有一胡字，如胡椒，一看就知道这样东西是外来的；不是“胡”就是“番”，番茄就

是外国来的。后来又加上“洋”，如脚踏车是外国来的，四川人叫“洋马儿”，甚至如病名“洋梅疮”也是外国传来的。在明代以前，我国的医学书籍上，没有看过这种病，可见这是从外国传进来的，而且开始由广东方面上岸的，所以又称作“广疮”。

我们知道了这些道理，就了解居、里的意义就是“自处”，“里仁”的意思也就是一个人如何处在仁的境界。处世，处人，尤其是自处，都要有“自处之道”。再明白点讲，什么叫“里仁”呢？就是我们随时要把修养、精神放在仁的境界。

现在讨论“仁”。说到仁字，孔子学问的中心来了，头大的问题来了。上面三篇中，第一篇学而时习之，学的是什么？学的是仁。“仁”是什么？两千年以来，莫衷一是，这真是一个大问题。

最近，有位立法委员提出一篇质询，就谈这个“仁”字。前一个礼拜他把这质询给我看，问我的意见，我说无可奉告。因为他已经提出来了，我们又何必再作讨论？不过我认为“仁”字的确很难谈，我这样说也就是“微言大义”的精神吧！我们现在讨论到这里，全部《论语》的中心谈“仁”，“仁”是什么？过去有几种解释法。最有名的是“博爱之谓仁”，许多人谈到仁的意义，都会这样答复，而且以肯定的语气说，这是孔子的意思。其实错了，这句话不是孔子说的，也不是孟子说的。孔家店的两大股东——孔、孟都没说过，这是孔家店的伙计——唐朝的韩愈讲的。在唐代大家也讨论什么是“仁”的问题，而韩愈下的定义：博爱叫做仁。后世以讹传讹，就认为这是儒家思想了。这也是有问题的。韩愈为什么会下这个定义？虽然称他“文起八代之衰”，他的定义不一定也是起八代之衰的。真理是不能够用名气压住人的，韩愈的思想，并不都是孔、孟思想。他是研究墨子的专家，墨子的思想就有“兼爱”，大家现在忘记了韩愈是研究墨

子思想的专家，所以他把墨子的思想，融会到儒家思想中去，把“兼爱”换一个字改为“博爱”，等于把长袍脱掉穿上西装而已。后世不明真相，就以为博爱之谓仁是儒家思想的解释。我们并不一定说韩愈这个定义下得不对。我们的态度要客观，真理只有一个。我们拿哲学观点来说，宇宙万有的那个最原始的东西，哲学家说它是本体，西方的宗教家叫它作上帝，印度人叫“佛”叫“如来”，中国人叫“道”。名称不同而所指的是同一东西。等于馒头与面包，名称不同，一样是用面做成，可以吃饱的东西。所以我们不要被某一名词捆住，各个表现的方式不同而已。

其次，汉代以来一直到唐代，对仁的解释，漫无限制。古代书上不管说什么，都“仁呀！仁呀！”的大谈仁义之道。孔子讲仁，孟子讲义，最后连起来就是仁义；仁义即孔孟，孔孟即仁义。如果我们作八股文就这样大作文章了：“仁义者，孔孟之说也，孔孟之说者，仁义之道也……”这篇文章通了。实际说了半天，如果以逻辑来批评，只有八个字：“陈言颠倒，不知所云。”等于清代乾隆年间才子纪晓岚批评文章的一个故事，有一个学生拿一篇文章请他看，他引用了两句古诗来评语：“两个黄鹂鸣翠柳，一行白鹭上青天。”说这个学生的文章“不知所云，越说越远”了。所以汉唐以来，一般学者讲孔子之仁的，都可借用纪晓岚这个批评，也是“不知所云，越说越远”了。那时的学者，讨论这个仁字的文章，有多达一百万字的，这样一个字会扯得那么多，孔子何尝有这个本意！所以我常说，老子写了五千言，后世解释老子的文章，古今中外累积起来，有几千万字，到目前为止，外文翻译有好几十种《老子》之多，如果老子知道了，会把大牙都笑掉。大家讲了半天，是不是老子原来的意思呢？张先生讲的张老子，刘先生讲的刘老子。谁的老子才是老子？

到了宋代的理学家，自认为继孔孟之心传。孔子传心法与曾子，作了《大学》这篇书，曾子传心法与子思，子思写了《中庸》。子思传心法与孟子，孟子以后失传了。宋代理学家自认为又得了这个心传秘诀。中间事隔千把年，不知道宋代理学家们在哪里拿到这个秘诀的。其实他们把佛家、道家的东西挖了来，然后还要骂佛家、道家，所以宋代理学家的学问态度很有点不对劲，这种做法实在不大高明。其次，他们拿心性——哲学的道理解释“仁”说：“仁者核之心也。”如核桃的仁、杏仁。同时他们又加上佛家的思想，认为万物的果实，都是阴阳两瓣，中间空心的，所以仁便是道体的心空境界。

宋儒另一个解释，他们说医书上麻木就叫不仁，可见仁是讲心的知觉性的，这样一来，他们暴露了身份，这完全是佛家的话，不过硬将光头的和尚拉来戴上孔子的帽子。

在唐代以后讲孔孟的心法，而传承孔孟之心法者，就是这些宋儒——理学家。

汉唐之学讲仁，到底讲什么？我们勉强可以说他们讲用。宋儒讲的仁，则扯到哲学里面讲体。我们讲了他们的缺点，也该说他们的好处，宋代及汉唐的儒家，各有所长，汉唐以来的儒家，了解孔子心法“仁”的用，宋儒借用佛道两家之学，了解孔子心法“仁”的体。他们都有划时代的创见，但每家都是不同的孔子。

讲到体用，我们要顺便提一下，拿中国唐代以后佛学原理来说，万物只有三个理则——体、相、用。如这茶杯，玻璃为“体”，“相”就是它的形状，“用”就是它的功用，即是可以盛液体的东西。抽象的思想，也是一样。譬如我们现在讲的，以孔子的《论语》思想为“体”，“相”就是《论语》二十篇，我们来研究、解释。

“用”是了解孔子以后，才知反对孔子错在何处，又该怎样去弘扬中国文化，其“用”就在此。

汉唐儒者对于仁都讲用，而孔子当时讲仁，也多半是针对那个时代讲用。宋儒扯到哲学里讲仁的体，从现象来探究体，不能说在见解上没有一点进步，但可惜的也只是各执一端，闭户称王而已。

了解这些资料以后，再回转看这个“仁”。“仁”是什么？中国古代“仁”字就是这样写：人两足走路旁加个二，为什么不就旁加个“一”？“二人”是两个人，就是人与人之间，有我就有你，有你我就有他。有你、我、他，就有社会。一个人没有问题，有两个人就发生了怎样相处、怎样相爱、怎样互助的问题，就是仁。仁就是人与人之间的事，这是文字上的解释。

现在归纳起来。

第一，题目的里仁。自处于仁，里仁象征了学问的中心在如何自处。自心是“体”，处于人之间就是“相”和“用”了。相就是人的行为，用则是发挥的作用。所谓自处就是自立，所谓处人就是立人。佛家的所谓“菩萨”之道，自立立人就是菩萨，这是梵文“菩提萨埵”的译音，译成中文简称菩萨，等于中文的圣贤，名称不同而已。自处处人，就是仁的体用。

第二，本篇孔子就讲到“吾道一以贯之”，换句话说，就是体用一贯，有体有用。所以说仁只是行为，只讲用不讲体，不讲内心修养，也错了。如果像另一派的宋儒所说，仁就是在那里静坐，养性谈心为仁，不讲究用，不能救世救人，不能立己立人，也错了，应该体用一贯。

第三，在第七《述而》里有“子曰：志于道，据于德，依于仁，游于艺”，这四点是孔子讲学问的中心纲要。这也是他“一贯”的道理。但在《颜渊》篇中却提到“一日克己复礼，天下归仁”的彻底语。这些资料，我们要先了解，以后再研究这篇的本身，最后把结论沟通起来，大家就可以豁然贯通了。

月是故乡明

《里仁》篇第一段：

子曰：里仁为美，择不处仁，焉得知？

照三家村学究的解释就是：“孔子说，我们所住的乡里，要择仁人的乡里，四周邻居，都是仁人君子，就够美了。”真不知道世界上哪来这许多仁人君子，对“择不处仁，焉得知？”他们解释说：“我们选择一个居住的地方，假使不住在仁里的当中，这个人就不算有智慧的聪明人。”如果真是如此，那么，我们大家都是笨蛋！对于这种解释，刚才批评过了，这是三家村的学究们的解释。

现在依照我们新三家村学究的解释，“里仁为美”意思是我们真正学问安顿的处所，要以仁为标准，达到仁的境界，也就是学问到了真善美的境界。“择不处仁”的意思是我们学问、修养，没有达到处在仁的境界，不算是智慧的成就，这是第一原则。

第二段：

子曰：不仁者，不可以久处约，不可以长处乐；仁者安仁，知者利仁。

孔子说假使没有达到仁的境界，不仁的人，不可以久处约，约不是订一个契约，约的意思和俭一样。就是说没有达到仁的境界的人，不能长处在简朴的环境中。所以人的学问修养，到了仁的境界，才能像孔子最得意的学生颜回一样；一箪食，一瓢饮，可以不改其乐，不

失其节。换句话说，不能安处困境，也不能长处于乐境。没有真正修养的人，不但失意忘形，得意也会忘形。到了功名富贵快乐的时候忘形了，这就是没有仁，没有中心思想。假如到了贫穷困苦的环境就忘了形，也是没有真正达到仁的境界。安贫乐道与富贵不淫都是很不容易的事，所以说：“知者利仁。”如真有智慧、修养到达仁的境界，无论处于贫富之际，得意失意之间，就都会乐天知命，安之若素的。

照临万类的仁道

所谓“仁者安仁”相当于仁的体，“知者利仁”相当于仁的用。我们研究孔子学说，他的主要精神是“仁”。对于仁的道理，我们最好不要拿自己的意见来做注解，要把有体有用的道理把握住。前面提到唐代韩愈拿自己的意见做了注解，说“博爱之谓仁”。我们现在不用自己的意见做注解，拿接近孔子的，或拿孔子本身的意见做注解。孔子对于仁的注解全部都在《里仁》这一篇中，本篇里都是谈“仁”；谈它的用，比谈它的体来得多，正如孔子在《易·系传》中所说的：“显诸仁，藏诸用。鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉！”

再其次，我们可以从《孟子》的资料中找到一些有关仁的界说，现在我们看《孟子》最后一篇《尽心》章的上章里所提到：“君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。君子所性，仁、义、礼、智根于心。其生色也，睟然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”这几句话，上面讲到“根于心”是讲体，以下是讲用，这是很明显的。所以我们做学问的办法，最好以经注经，以他本身的学说，或者本人的思想来注解经典，是比较可靠的事。然后，把古人的学说消化以后，再吐出来，就是你自己的学问。有些人做学问，对古人的东西没有吃进去，即使吃进去，也消化不了，然后东拉西扯，拼凑一番，这方法是不能采用的。我们要真的吃下去，经过一番消化，再吐出来，才是真学问。正如雪峰禅师所谓：“语语从胸襟中流出，盖天盖地。”

现在我们继续看下去。

子曰：唯仁者，能好人，能恶人。

这是仁的体用并讲。孔子说真正有“仁”的修养的人，真能喜爱别人，也真能够讨厌别人。“好”就是爱好的“好”。“恶”字读去声，照现在的国语读法是读作第四声，就是厌恶的意思。我们读历史，有“善善恶恶”的话，上面的“恶”是厌恶，可恶的恶；下面是恶的本字，很坏的意思。过去的古文以及许多奏议中，有“善善而不能用，恶恶而不能去”的话，等于说喜欢这个有才干的部下，但又不能提拔他、奖励他；讨厌那个坏的部下，而又不能去掉他。

这里孔子说有“仁”的修养的人，是真能够爱人，也真能够讨厌人。但孔子的话，假如说到这里停住了，像宋儒一样把它圈断了，那么我们研究起来，对孔子思想的“仁”还是无法有清晰的认识。现在我们把下面一句：

子曰：苟志于仁矣，无恶也。

与上面的话连接起来就懂了。他这句话的意思是说，一个人真有了仁的修养，就不会特别讨厌别人了，好比一个大宗教的教主，对好人固然要去爱他，对坏人也要设法改变他、感化他，最好也使他进天堂，这样才算对。所以说一个真正有志于仁的人，看天下没有一个人是可恶的，对好的爱护他，对坏的也要怜悯他、慈悲他、感化他。

下面讲仁的重要：

子曰：富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也。不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。

这是儒家仁的修养，一个人要在心地上下功夫。刚才我们提到《孟子·尽心》篇，就是讲研究孔子“仁”的学问，我们应该读读《孟子·尽心》上下两篇，对于仁的含义会有更深切的领会的。

孔子说，富与贵，每个人都喜欢，都希望有富贵功名，有前途，做事得意，有好的职位，但如果不是正规得来则不要。相反地，贫与贱，是人人讨厌的，即使一个有仁道修养的人，对贫贱仍旧不喜欢的。可是要以正规的方法上进，慢慢脱离贫贱，而不应该走歪路。接着他讲：“君子去仁，恶乎成名？”他说一个人去了“仁”字，就没有中心思想。即使其他方面有成就。如文学高的，不过是一个才子风流而已，知识渊博的不过是一个才人而已。所以君子没有“仁”这个境界，就没有中心思想，既没有中心思想，靠什么成名呢？所以做学问的人，“无终食之间违仁”，就是说没有在一顿饭那样短的时间违背了仁的境界。“造次必于是，颠沛必于是。”造就是创造、作为，次就是这个情况。这句话是说任何事业的成功都靠仁；倒霉的时候不颓丧，不感觉到环境的压迫，也靠这“仁”的修养而安然处之。换句话说，得意的时候，要依仗仁而成功，失败了，也要依靠“仁”而安稳。

兼收并蓄见仁心

因此他说明达到仁的修养：

子曰：我未见好仁者，恶不仁者。好仁者，无以尚之；恶不仁者，其为仁矣，不使不仁者加乎其身。有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者，盖有之矣，我未之见也！

他说我没有看过一个真正喜欢仁的人，讨厌那个不仁的人，看不起那个不仁的人。拿我们现在的观念来看，他是说我没有看到一个真正爱好道德的人，讨厌一个不道德的人。为什么呢？一个爱好“仁”道而有道德的人，当然他的修养几乎无人可以比拟，实在很难得；可是，他如果讨厌不仁的人，看不起不仁的人，那么他还不能说是个仁者。但有些人的看法，就不一样了，宋儒的解释，认为爱好道德的人，讨厌、看不起不道德的人，就是仁的境界。这样一来，宋代以后的儒家，意见纷争，越来越多。我们看《论语》的原文，并不是这样解释。因为接着下面就说：“不使不仁者加乎其身”，意思是说，一个仁者，看到一个不仁者，应该是同情他、怜悯他，想办法怎样把他改变过来，这是真正仁者的用心。我们讲道德，别人不讲道德，我们就非常讨厌他，那么我们是同样以“不仁”的心理对付人家，我们这个仁还是不究竟。所以孔子说：“不使不仁者加乎其身。”这是孔子讲的忠恕之道，推己及人的写照。我觉得冷了，想到别人也怕冷，要别人快去加衣服；想到自己，就联想到别人。假如我自己仁，看到别人不仁就讨厌，那我也是不仁。

下面跟着是讲“仁”的用：“有能一日用其力于仁矣乎？”这是他假设的话。他是说，仁是很难的修养，人本来有爱人之心。我们观察一个幼儿，同情人家的时候特别多，后来渐渐长大了，心里的厌恶也越大，仁心就不能够发挥。所以他说仁是人人可以做到的，但几乎没有人能在一天当中，用心处世，完全合于仁道。假使有，他仁的修养必然很高超。只要立志，没有说因力量小而达不到仁的境界。但是他又补充一句，也许有力量不足而达不到的，但我从来没有看到这种情形。

这篇从开头的一节，到这里为止，都是讲仁的体与用。所谓体是内心的修养，如何做到仁、爱人；仁的用，有推己及人的精神，心胸宽大，包容万象，能够感化他人，这是仁的用。

讲了仁的体用之后，下面引申讲仁的修养方法：

子曰：人之过也，各于其党，观过，斯知仁矣。

孔子说人的毛病，各于其党。这个“党”不要以现代的观念来解释为政党之“党”。古人所讲的党是乡党，包括了朋友在内。儒家思想，时常用到这个乡党的观念。古代宗法社会的乡党，就是现代社会的人际关系。交朋友等社会人际的关系对一个人影响很大。孔子说一个人会有过错，往往都是社会关系的因果。我们在社会关系中看到一个人的过错，譬如某人做人的态度非常坏，而我们看得清楚，那么自己就要反省，自己是不是有同样的过错，假如有，就改过来，假如没有，就更加勉励。所以看看人家的过错，可以引发仁的修养。

了知生死不相关

子曰：朝闻道，夕死可矣！

这个“道”就有两个研究了。前面曾提到过，在《述而》里头，孔子真正的学问精神是讲“仁”，他的根基则在于“道”。所谓：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”这是孔门学问的四大原则。那么这个“道”是什么道？这是很难讲得清楚的问题。现在这个问题来了，我们前面稍微提过，研究上古时代的“道”字与“天”字，都有几个意思。同样是个道字，用处不同，有时“道”是代表形而上的所谓本体，就是先有鸡、先有蛋的问题；也是指人生宇宙万有最初的那个本体。老子说：“道可道，非常道。”第一个道是指那个本体。“可道”说可以用一个方法，一个原则把它假设说明。“非常道”，但毕竟不是平常的假设可以表达得出。就在这两句话中，三个同样的道字，意义都不同。中国文字有假借用的。碰到这些问题就很讨厌。例如“道”有时表示形而上的本体，有时候表示形而下的法则、原则、守则，如治道。又如《孙子兵法》说：“兵者，诡道也。”因为军事思想是活动的，用兵是不厌其诈的，一切为了打胜仗，这个“道”与老子的“道可道，非常道”，又完全是两回事。还有时候是道路的道，一条路叫作道。有时候又是指心性而言，是心性的本体，也就是理性、理念的最高境界叫作道。

那么孔子在这里讲的“朝闻道，夕死可矣”的道，究竟是形而上的那个道，还是形而下的那个心性的法则呢？无法定论，这个问题很大。在本篇里，后面有孔子对曾子传道的话，到那时再来研究，可以连贯起来解释的。如果在本篇来讲：道是仁之体，仁是道之用。所以

他说，一个人如果真正得了道，早晨得了道，晚上死了都合算，人生就是怕不闻道。

富贵不淫贫贱乐

子曰：士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。

一个人如果真正立志于修道，这个“修道”不是出家当和尚、当神仙的道，而是儒家那个“道”，也就是说以出世离尘的精神做入世救人的事业。一个人如果志于这个道，而讨厌物质环境艰苦的话，怕自己穿坏衣服，怕自己没有好的吃，换句话说，立志于修道的人而贪图享受，就没有什么可谈的了。因为他的心志已经被物质的欲望分占了。孔子这句话是说，一个人的意志，会被物质环境引诱、转移的话，无法和他谈学问、谈道。

子曰：君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。

讲到仁的用世，一个大政治家处理国家的事情，没有自己固执的成见。“无适也”是说并不希望自己一定要发多大的财，做多大的官。虽然这样没有成见，也不是样样都可以。“无莫也”就是有所为，有所不为。那么应该走哪一条路呢？“义之与比”，义就是仁的用，只问应不应该做，为道德应该做的就做了，不应该做就不做，以义作比对。推之个人的立身处世，也是一样的道理，这是讲仁的修养条件。

子曰：君子怀德，小人怀土。君子怀刑，小人怀惠。

孔子在这里讲君子与小人在仁上的分野。他说君子的思想中心在道德，违反道德的事不干，小人则不管道德不道德，只要有土地就干了。古时的土地，相当现代的财富。有钱就是好的，小人想念的都是

财富、利益。“君子怀刑”，君子最怕的事，是自己违反德性，其次怕做犯法的事情。法律和门锁一样，防君子不防小人，小偷真正要偷，锁是没有办法的。法律也是一样，真要犯法的人，很多是精通法律的，不精通法律的不敢犯法。所以要有道德作基础，才能补救法律之不足，因此君子是怀畏刑法，小人只是怀思福惠——处处讲利害，只要有好处就干了。中国过去商场上有句话：“杀头的生意有人做，蚀本的生意没有人做。”就是这个道理。这里孔子是说明仁义之道。但说起来很容易，真正的修养却很难做到，因此下面补充一句：

子曰：放于利而行，多怨。

这个放，就是开展、放任。一个人基于利害而做人做事，最后招来的是怨怼；对于朋友，若是以利害相交，要当心，这种利害的结合，不会有好结果，最后还是怨恨以终。

敝屣功名尊道义

以下讲到仁人对社会做大事业的原则：

子曰：能以礼让为国乎，何有？不能以礼让为国，如礼何？

古代的诸侯立国的大原则，是要谦让就位，最后又功成不居，所以老子就说：“功成，名遂，身退，天之道也。”这是上古文化的传统思想，后来儒道两家都奉为圭臬。而中国几千年来历史的事实，每当拨乱反正的时候，都是道家的人物，用道家的思想来完成大业的。等到天下太平了，才由儒家的人物出来大讲治平之道。道家的功成身退，而又退得不大好的有两人，一个张良，一个诸葛亮。比较退得可以打八十分的是姜太公，诸葛亮大概可以打六十五分到七十分，因为欲罢不能，只好鞠躬尽瘁了。

道家的人不求名不求利，隐显无常，所以更觉亲切可爱。这与西方文化的观念大相异趣。我们看历史上道家的人物，要去考证他们可真要命，他们学问再高，功劳再大，最后还是隐掉了，修道去了。修道以后连自己的名字都不要了，最多报个代号叫什么子、什么老的就算了，有时还装疯装癫，如神龙见首不见尾。近世的西方文化可不然，一个人如果成功了，就要拿什么什么奖金，名要大，利要多，越大越多越好。由此看来，中西文化的确在基本上有所不同。中国文化真诚谦虚的精神，是孔子非常赞成的事，他大加赞扬身退之道。尤其他对吴泰伯、伯夷、叔齐等不肯当帝王，最后逃走了的这些人，称扬得不得了。这并不是他鼓励人不要当皇帝，不要搞政治，而是说你有才干的话，就好好干一番，成功了就退隐而不居功。所以孔子在这里

感叹，能以礼让为国的人哪里有呢？不以礼让为国，用争夺来的，或用手段骗来的，那么文化的精神就不要谈了。司马迁就根据这个道理，写了一部《史记》，大谈其历史哲学的观点了。

说到这里，想起我以前的一位老师，他是逊清最后一次科举的探花。我学习旧体文写了一篇文章向他请教，他许以在清朝时考一名举人、进士没有问题，我当时也很傲慢，心想前清进士的文章，也不过如此而已。后来碰到一位老师，我把写的诗文拿给他看，他派头十足，瞄一眼，往旁边一搁，响都不响。我心想这是什么道理？后来写了一篇文章，再给他看，又是往旁边一摆，他说：“你怎么会写文章？”我说：“人家还说写得不错哩！”我这个人狂妄得很，我说：“老师，你说哪点不对？不对的，帮我改。”他说：“《伯夷叔齐列传》你读过没有？”我说：“当然读过呀！《古文观止》上都有，我还背得呢！”他说：“你背过了《伯夷叔齐列传》，你就懂吗？”我说：“那么！要请老师再加指点。”他说：“你回去。再倒背一百遍，背完了来见我，再告诉你！”这位老师真了不起，我心里很不服气，气得不得了，其实他这种教育法，当时是要刺激我。我回去再看，后来看出道理来了，我去看他，我说：“老师！我看出道理来了，我讲给你听。”他笑着说：“好！你真懂了，不需要再讲了。你也可以写文章了，这样才能懂历史文化，文中才另有一只眼呢！”这位老师的教育手法是这样的好，实在终生感激不尽。

《伯夷叔齐列传》真难懂，司马迁的全部思想的纲要都摆进去了。在《史记》中，帝王的传记叫“本纪”；诸侯、宰相等，有功业成就的人的传记叫“世家”；再其次为“列传”，为某人的传记。讲列传，大体上应该和我们现代的传记一样，某人，某地人，家世如何，出身什么等等。可是《伯夷叔齐列传》中，叙述伯夷、叔齐的话

没有几句，初看起来，还真似“两个黄鹂鸣翠柳，一行白鹭上青天”。不知他说些什么，越说越远。文章一开头是：“夫学者载籍极博，犹考信于六艺……”等等，一路下来，乱七八糟，东一句，西一句，伯夷、叔齐的事情，倒是没说几句。可是他把历史哲学全部的观点，都放在这一篇里。他同时讲到，上古中国文化，以礼让为国，但告诉我们，尧让位于舜，舜让位于禹，都不是那么简单的。并不是说句：“你还不错，由你来做。”这样简单，尧让位给舜，舜让位给禹，都经过“典职数十年”，叫他跟着做事做了几十年，做部长，又做行政院长，都做了。考察他，认为他实在行了，然后才让位给他。“传天下若斯之难也”，中国文化公天下个个让位的过程，是这样不容易——德业的建立，需要经过这样长久的考察。他说从此以后没有了，不是你拉过来，就是他抢过去。他说得很明白，因此他说从此以后就有问题了。武王统一天下，“伯夷、叔齐叩马而谏”，把武王的马拉住，告诉武王：“你不能这样做。”原因如何如何。武王以后，礼让为国的精神就更没有了。不过说得没有这么明显而已，必须你自己去体会。所以有人说《史记》是汉代的谤书。实际不只是汉代的谤书，是对中国历史严厉批评的一部谤书。但是司马迁有一个把握，他说要把这部书“藏之名山，传之其人”。这个牛可吹大了，换句话说，他把当时的学者骂尽了。他等于说：“你们还能看懂我的书吗？只有把它藏起来，将来会有人看得懂我的书。”

由此再回转去看孔子所说的“礼让为国”的精神，在春秋之世已经没有了，于是接着说下去为什么要礼让为国的政治哲学。

子曰：不患无位，患所以立。不患莫己知，求为可知也。

一个人不怕没有地位，最怕自己没有什么东西站得起来。根本要建立。如何建立？拿道家的话来说：立德、立功、立言——古人认为

三不朽的事业，这是很难的成就。上古之人首在立德，后世则重立功——到周秦以下，就只讲功业了。再其次就重立言，如退隐的老子，后世儒家尊奉为“素王”的孔子。这个“立”，是自己真实的本领，自己站得起来的立。不怕没有禄位，也可以说是不求人爵的位子，只管天爵的修养。同时也不要怕没有知己，不要怕没有人了解，只要能够充实自己，别人自然能知道你。同《学而》篇最后的结论，是一样的道理。

孔子四字禅

讲到这里，刚才提到过的一个问题又来了，上文孔子曾说：“朝闻道，夕死可矣。”这个大问题。现在呢？

子曰：参乎！吾道一以贯之。曾子曰：唯。子出，门人问曰：何谓也？曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣！

这是千古以来一个大问题、一个大疑案。孔子说“一以贯之”以后，现在便有什么“一贯道”等附会的宗教团体出现，成了问题中的问题，真有匪夷所思之感了。

曾是曾参。孔子对曾参说，为什么不对别人说？这就是人的问题了，怎么是人的问题？这个问题解释起来很讨厌。我们现在姑且把他剧本化来说，有一天孔子坐在教室里，曾参经过他的前面，于是孔子便叫住他：“参！”曾参听到老师叫，回过头来，于是孔子便告诉他说：“吾道一以贯之。”就是说，我传给你一个东西，一以贯之。这一以贯之的是什么呢？如果说是钱，把它贯串起来还可以，这“道”又不是钱，怎么一以贯之呢？但曾子听了这句话以后，打了个拱说：“是，我知道了。”孔子讲了这句话，自己又默然不语了。同学们奇怪了，等孔子一离开，就围着曾参，问他跟老师打什么哑谜呢？夫子又传了些什么道给曾参呢？曾子没有办法告诉这些程度不够的同学，只有对他们说，老师的道，只有忠恕而已矣。做人做事，尽心尽力，对人尽量宽恕、包容。就此便可以入道了。曾参讲的对不对呢？有问题！那不叫“一以贯之”，该“二”以贯之了，因为一个忠，一个恕，岂不是二贯？明明孔子告诉他“一以贯之”，为什么他变出两个

——忠恕来？这是一个大问题。所以说我们研究孔子的心法，这是一个讨厌的问题，因此只有借用别家的东西，讲几个故事给大家听，作为本题的参考。

我们知道，目前最流行述古的禅宗，现在社会上一般都称为“禅学”。禅宗有一个故事，在文学上也很有名的，就是“拈花微笑”的故事，是说佛教的教主释迦牟尼（释迦牟尼是梵文的译音，释迦是姓，中文的意思是“能仁”，牟尼译成中文是“寂默”。晚年住在灵山——也叫灵鹫山。释迦是十九岁丢开了王位出家，三十二岁成道弘法，一直到八十一岁才过世，有四五十年从事于教育，现在我们暂且不用宗教的观点来研究它）。有一天上课，在禅学里叫“上堂”，后来我们的理学也用这个名词。下面有很多学生们等他，都不知道他这天要讲什么，结果他上去，半天没有说话，他在面前的花盆中，拿了一朵花，对着大家转一圈，好像暗示大家看一看这朵花的样子，一句话也没有讲，下面的学生，谁也不懂老师这一个动作是什么意思。所以这叫做“拈花”，就是释迦拈花。释迦拈花后，他有一个大弟子迦叶尊者（叶，根据旧的梵文译音，音协。尊者，就是年高德劭的意思），释迦牟尼的弟子，大部分与孔子的相反，孔子所教的都是年轻一辈。释迦牟尼所教的弟子，大部分比他年纪大。佛经上记载，迦叶尊者在释迦拈花后“破颜微笑”。什么叫做破颜呢？因为宗教的教育集团，上来都规规矩矩、鸦雀无声，大家神态都很严肃。可是在这严肃的气氛中，迦叶尊者忍不住了，于是“噗嗤”一笑，这就叫作破颜，打破了那个严肃的容颜，但是不敢大笑，因为宗教性团体的戒律，等于说管理制度，非常严肃。他破颜以后，没有大笑，只是微笑。那么两人的动作联合起来，就叫做“拈花微笑”。此时释迦牟尼讲话了，这几句话是禅学的专门用语，等于孔子对曾参讲的“一以贯之”是一个道理。解释起来是很麻烦的事情，这几句话译成中文是：

“吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃（音玛哈，意为大，大成的意思）迦叶。”就是说我有很好的方法，直接可以悟道的，现在已交给了这位大弟子迦叶。这就是禅宗的开始。所以又称禅宗为“教外别传，不立文字”的法门。说它不需要透过文字言语，而能传达这个道的意思。现在我们不是讲禅学，暂时不要去研究它（我是不大主张人家去研究的，我常常告诉朋友们不要去研究，因为怕一般人爬进去了，钻不出来）。只是引证这样一件事，比拟于“子曰：参乎！吾道一以贯之。”类似相同。孔子讲的一贯是什么？而佛家又为什么一个拈花，一个微笑？等于我们有两个人，一个举起一支粉笔，另一个说：“懂了！”除非这两个人有“黑道”术语、暗号，才知道彼此讲的是什么。对吗？——一笑。

现在我们再引第二个故事加以说明。禅宗到了中国是在南北朝梁武帝时（这个教外别传的法门，就是脱离了佛教的经典之外，不限用文字，而以另外的方法来传心，后来宋儒理学讲“孔门心法”，也就是套用这个名词的意义而来），一个印度籍的达摩祖师（所谓祖师，就是有别于教主），他也是王子出家，禅宗的传心法门，到了他的时候已经是二十八代了。我们知道，到了我国宋朝的初年，印度的佛教，整个没有了。阿拉伯文化的侵入，伊斯兰教权力统治了印度。所以宋朝以后，印度连佛教的文献都没有。今天要研究佛教思想，老实说，只有中国保留的文献最完整。十七世纪以后，英法等国才开始由印度找到残缺的、遗留的佛教文化资料，译成外文而产生了西方的佛学系统。但到现在为止，他们不承认中国的佛学系统，这是西方人有意的，尤其是有些人有意制造的。实际上宋代以后，印度的佛学系统已经全部到了中国，非常完整，且具规模。印度本土的佛学则可说是销声匿迹了。十七世纪以后的梵文佛学系统，是另外一个系统，那应

该说是西方人的后来的佛学系统。这是世界学术史上的一个大问题，我们在这里不去管它了。

达摩祖师是在隋唐以前，梁武帝这个阶段，从印度把禅宗带到了中国。后来流传下来，到唐代传至禅宗的六祖——广东的惠能，就是中国的第六代禅宗祖师，他没读过书，却成为了不起的人物。在中国文化史里，这一段相当于是佛教的革命，推翻了依文解义的经典研究，产生了中国文化中一股佛教的新精神。六祖下来，后来有一个和尚“俱胝禅师”，我国禅宗“一指禅”故事就是由他而来——不过要注意，有一本书名为《三指禅》，是研究按脉的医书，不要误认作禅宗的书。怎么叫“一指禅”？禅宗是不限于借用言语文字传道的。六祖以后的这位大禅师，有人问他什么是“道”？他回答得很简单，每次都是举起一根食指示人，说道，“就是这个！”这个是什么？谁也不知道，可是问他的人却懂了，悟了道。

有一天老和尚出门了，不在家，一个跟了他很多年的小沙弥在守庙。这天有个人来找老和尚问道，小沙弥说师父不在，你要问道问我好了。问道的人便请小沙弥告诉他什么是道，小沙弥学师父的模样，举起一根食指向那问道的人说：“这个！”那个问道的人很高兴，跪下来了，因为问道的人真懂了，悟了道。这个小沙弥可真不懂。等师父回来了，小沙弥把这件事，原原本本告诉了师父。师父听了报告进去了，一会儿背着手出来，要小沙弥再说他怎样向人传道，小沙弥再比划着伸出一根食指说：“这个！”师父放在背后的手一挥，手上拿了一把利刀，把小沙弥的那根食指砍断了。小沙弥手指被砍，大叫一声：“唉哟！”小沙弥也因此悟了道。

禅宗像这类的故事很多，我们不管禅宗的道。这里所提到的几个故事，跟孔子说的：“参乎！吾道一以贯之。”不是一样吗？这是由

禅学回头来看《论语》，发现孔子也和一指禅一样，他说的“一以贯之”这个“一”字是什么东西？曾子听了，也等于迦叶的微笑一样，说：“是！我懂了。”曾参懂了以后，孔子出去，门人们围着曾子，问老师说了什么？可见孔子对曾参说这段话蛮不简单的，所以同学们才问他到底什么意思，曾子于是回说：“夫子之道，忠恕而已矣！”实际上，意思是说，你们不要问，你们的程度还没有到哩！

吉光片羽　稍纵即逝

讲到这里，《论语》上还有一个大问题，和这个问题是一样的，将来要讲到，现在先连起来研究，是在第十篇《乡党》的最后一段：“色斯举矣。翔而后集。曰：山梁雌雉，时哉时哉！子路共之，三嗅而作。”朱熹——宋代的大理学家朱夫子，以及历代的学者，认为这段书的上下文中掉了文字。古代不像我们现代印刷发达，书籍是用刀刻在竹片上的所谓竹简，一片一片很容易弄掉。但是这种观点也有不能完全采信之处。

我们看原文：“色斯举”就是说鸟在开始飞翔之前，拍展着羽翼，飞向青天，而后又翩然而逝。这是一幅自然美丽的生动画面，意境之美颇似最近流行的“天地一沙鸥”。现在看看原文：山梁——山岗上面，雌雉——雌的野鸡（山岗上的雌野鸡），时哉时哉——就在这个时候。那么子路在旁边听到了，“共之”——就是躬身一拱手说：“哦！”的情状，又为什么“三嗅而作”呢？“三嗅”——所谓嗅，就是用鼻子吸气的意思。我们年轻时候说笑话：“子路共之，三嗅而作。”为什么？是子路想吃野鸡肉，先用鼻子闻闻很香。又说：子路是练气功的，先吸三口气，“而作”，再打出去，于是野鸡被子路打倒了。这些都是笑话。那么这一段到底记载的是些什么东西？用我们的观点，就是和“吾道一以贯之”一样，也和禅宗“拈花微笑”的道理一样。我认为并没有掉落了文字，上面是记载当时的情形，描写飞翔的景象。“色斯举”——大家也看过孔雀，看过野鸡。我曾在山里住过很久一段时间，山中一大群野鸡出来，的确很漂亮。“色斯举矣”，野鸡要起飞之前，翅膀尾巴一展，像孔雀一样很美丽，然后

起飞了，“翔”是飞翔一阵，然后又下来，停在什么地方呢？在山岗上面。孔子当场看到这个景象，野鸡羽毛很鲜艳，仔细一看，是只母野鸡，悠闲安然地站在山岗上。这时候子路也在旁边，孔子就告诉子路：“时哉！时哉！”

这个“时哉！时哉！”在孔子一生思想中占很重要的地位，尤其研究《易经》及中国文化，关于“时”的问题，更要注意。人生一切，个人小事也好，国家大事也好，都要把握时机。还有“位”——环境。《易经》重点，就在这里。天下万事万物都在变，随时在变，没有不变的事，时间一分一秒在变，空间随时随地在变。所以孔子经常在《易经》中提到时空的变。我常告诉年轻同学们，不要怨恨，也不要牢骚，年轻人不怕没有前途，只问你能不能够站得起来；但要懂得把握时间和空间。如同赶公共汽车一样，这就是人生。等得久的人，不要埋怨，是自己到站太早了；有的刚刚赶到，汽车开出去了，于是气得不得了，大骂一阵，骂有什么用？干脆等下一班第一个上去，不就好了。从这一点小事，也可了解人生，怎样去安排自己，把握时间，孔子告诉子路“时哉！时哉！”也包含了这个道理。

野鸡站在山岗上面，显得很神气，假使它站在中央菜市场的鸡笼旁边，你说它的后果是什么？它站在那山岗上，就大有凤凰之象。正如晋代左思的诗：“振衣千仞岗，濯足万里流。”一幅大自然的画面，上是千仞岗，下是长江浪，一人怡然自得地站在上面，真是神仙中人，了不起，这就是得时、得位。孔子指着那山岗上美丽的雌雉对子路说：“时哉！时哉！”意思就是说，你看，那只雌雉正在这个时候飞起来，然后又降落在那么一个好地方，这一幕活动的画面，影射了人生处世之理。孔子周游列国，要想救这个时代，救这个世界，救这个历史文化，但却深感回天乏术。他借着这一幕景致对子路表达这

个意思，而不从正面讲，好像释迦牟尼拈花微笑的手法。不用语言，就用目前这个事实指示给子路，你要懂得这个，要立足，要站稳，要站得好，早一点站到你的好位置。“时哉！时哉！”要把握时机。子路这时候拱手：“是！”三嗅是子路听懂以后，恍然领悟而生感叹的反应。

中国文字，古文非常简单，就是这么回事，但是拿现代文字改写成剧本的话，起码是两页的对白，加上表演，镜头恐怕花费二十分钟。

这段在研究《乡党》时要极小心，在此只提前做个简述。现在再回到讲仁的这篇上面：“参乎！吾道一以贯之。”此一说词内涵的道理。也相当于子路那一则“山梁雌雉……时哉！时哉！”的道理。前面说过曾子的“吾日三省吾身”，这个人用功，很注重培养自己内心的宁静，德行的修养到了相当的程度，孔子看到他进来——一个人道德素养到了宁静安详的境界，走路的神态和平常不同；忧郁时，走路的神态又变得与高兴时不同。他的学问、道德修养到了这个境界，在孔子面前一走过来，这位至圣先师就看出了火候。所以孔子把他叫过来：“参乎！吾道一以贯之。”——其他学问讲了半天，都是空的。等于释迦牟尼说的不立文字，真理就在你自己内心里，内心随时随地都能宁静、安详、平淡，这个境界就差不多了。你永远保持修养上的这个境界，久而久之即可随心所欲而不逾矩了。但是一般同学们没有修养到这个程度，此中道理，并不是即讲即知，必须要有内涵的真正修养。曾子也知道一般同学没有到达这个程度，因此就轻轻一推，推到行为上去，告诫他们先要留心做人做事的忠恕之道。

孔子的学问，的确有一段内在修养、真实功夫，并不是完全谈空洞的理论而已。这一段我们暂时讲到这里为止，恕我才疏学浅，言难

尽意。这类的问题后面还是有的，以后还可以谈到。

仁义值千金

再接下去：

子曰：君子喻于义，小人喻于利。

这一段记载，涉及孔门的仁学，也就是心学。这个“心”包括了现在所谓的思想等等的心理之学，但却不限于目前心理学的心，而是指“吾道一以贯之”的心性之心。

什么叫“喻”？这个字要注意。现代人喜欢讲逻辑，逻辑是西方文化，十六世纪以后逻辑之道大行，它是根据希腊的原始逻辑发展而来的。逻辑是一种思考的方法。我们曾经介绍哲学，哲学要问宇宙是怎样开始的？先有鸡还是先有蛋？先有男或者先有女？对此哲学家有两派见解：一种是唯物思想，他说宇宙开始先有水，由水变成火，而后冷却逐渐形成现在的大千世界。印度也有一派讲地、水、火、风的四大是天地开始的根源。相当于中国金、木、水、火、土的五行道理。这些理论慢慢演变成后世的唯物思想。另一派是讲唯心的，认为宇宙有一个超越物质的精神主宰，物质是由他所创造产生的。这牵涉到哲学问题，解说很多。到了后世，提出了问题，问及哲学家怎么知道宇宙从何而来的？哲学家说是靠学问思想来的，那么先行研究你哲学家那个思想（工具）的判断准确不准确。因此产生了逻辑学——对思路法则的研究。这种思路的法则学，在印度的佛学中，早在希腊之先就有了。

对于这问题，世界学者也有两派说法：一派是西方人的立场，认为印度的思考方法是从希腊来的；一派是东方人——包括了我们中国传统文化的说法，认为希腊的逻辑，是从印度方法来的。印度这套方法，我们翻译过来叫“因明学”，比西方的逻辑还要完备，还要严密。西方文化中妇孺皆知的黑格尔辩证法——“正、反、合”是举世闻名的。所以有许多人谈到《易经》时，说我们的《易经》真了不起，和黑格尔的辩证法“正、反、合”完全一样。这是中国人的悲哀！我说，老兄！我们《易经》是五千年以前的产物，黑格尔几时才发明辩证法？为什么把我们老祖宗的东西，拿来与西洋人比，还说同他一样？这等于在街上看到祖父拉着孙子走，说祖父长得像孙子，而不说孙子长得像祖父。

怎么说因明的方法比逻辑高明？因明有几个步骤，简单地讲：“宗、因、喻、合。”“宗”就是前提，说话必有宗，引申“宗”的理由为“因”。有时候有宗有因还讲不清楚的事情，只有用比喻来说明，这就是“喻”，在《庄子》中叫做“寓言”。每个宗教里的寓言都很多，像西方文化中基督教的《圣经》，就有很多寓言，每个大教主都很会讲譬喻，其中还包括了隐语和幽默话。宗、因都讲通了，那么就是结论的“合”了。

因为讲到《论语》中的喻，所以引出这些闲话来。“君子喻于义，小人喻于利”的意思是：与君子谈事情，他们只问道德上该不该做；跟小人谈事情，他只是想到有没有利可图。如果拿孔子这个观点来看今天的世界就惨了，今天世界的一切都是喻于利，处处要把利欲摆在前面才行得通。不过，满天下都是小人，也就单纯了，麻烦的是，始终还有小人与君子的分野存在，这就很难办了。

那么，要如何才能做到仁呢？

子曰：见贤思齐焉，见不贤而内自省也。

上面曾经讲到过，真正“仁”道的人，一定能爱人，不会讨厌人。即使讨厌，也是要把讨厌的人改变过来，使他同样地能达到“仁”的境界。在这里又补充这个道理说，我们看见一个道德、学问有修养的贤者，就想达到他那个境界，跟他在造诣上有同等的成就；如果看到不贤的人、坏的人，最好当作自己的借镜，借以自我反省。上面一句话就是说明上文仁者爱人不能恶人的道理；下面一句话，就是解释上文“人之过也，各于其党”的道理。

孝子仁人不二门

子曰：事父母几谏，见志不从，又敬不违，劳而不怨。

现在又讲到孝道中仁的范围，他说对于父母的过错必须“几谏”。什么叫“几谏”呢？我们好几次提到孔家店被打倒，都由孔家店的店员搞错了观念而出的毛病。宋儒以后论道学，便有：“天下无不是之父母”的名训出现。因此“五四运动”要打倒孔家店时，这些也成为罪状的重点。其实孔子思想并不是这样的，天下也有不是的父母，父母不一定完全对，作为一个孝子，对于父母不对的地方，就要尽力的劝阻。“见志不从”就是说父母不听劝导的话，那么就“又敬不违，劳而不怨”，只好跟在后面大叫、大哭、大闹，因为你是我父母，你要犯法，我也没有办法，但是我要告诉你，这是不对的。你是我的父母，我明知道跟去了这条命可能送掉，因为我是你的儿子，只好为你送命，不过我还是要告诉你，这样是不对的。这种孝道的精神，也并不是说父母一定会不对，只是说如有不对的地方，要温和地劝导，即使反抗也要有个限度。总之，父母有不对的地方，应该把道理明白地告诉他，可是自己是父母所生的，所养育的，必要时只好为父母牺牲，就是这个原则。

因此：

子曰：父母在，不远游，游必有方。

古人讲父母老了，怕没人照应，而不远游，即使要远游，也一定要有个方向。这种解释，我不大同意。有哪一个人出门会没有一定方

向乱走的呢？到月球去也还是个方向。我认为“游必有方”的方是指方法的方，父母老了没人照应，子女远游时必须有个安顿的方法，这是孝子之道。“方”者应是方法，不是方向。

子曰：三年无改于父之道，可谓孝矣。

这个问题已经讨论过，但本篇到这里，为什么又单独的提出来呢？这是接到上面一句“游必有方”所引起。离开了父母，不在父母面前三年，对父母的爱心、孝心深系于怀，这就是孝子。同时，对于古人在上面解释这句话的错误，也有了明证，而可以纠正过来了。

子曰：父母之年，不可不知也，一则以喜，一则以惧。

孔子说，我们做子女的人，对父母的年龄不能不知道。为什么呢？两种心理，一种因为知道父母的年龄多了一岁，寿又添了一岁而高兴；但同时又害怕，因为父母年岁越高，距离人生的终站越近，为儿女与父母相处行孝的时间也越短，所以就有这两种矛盾的心理了。

以上是由仁讲到孝，现在要由孝重返于仁的道理。

仁者之言

子曰：古者言之不出，耻躬之不逮也。

这是讲到用仁之重要。孔子说古代的人不肯乱讲话，更不说空话，为什么不随便说话呢？因为怕自己的行为做不到。所以行仁的人，有信义的人，往往不轻易答应，不轻易发言。我们历史上有句话——“重然诺”，这就是说不肯轻易地答应一句话，答应了一定要做得到。我们又在历史上看到“轻诺则寡信”的相反词，这是说随便答应一件事的人，往往不能兑现守信，所以孔子指出了这个道理。

子曰：以约失之者，鲜矣。

因此个人的修养也好，处理大事也好，小事也好，最好注意“以约失之者，鲜矣！”

约就是约束、检束、小心、谨慎，意思是要常常约束自己。谨慎的人，过失比较少；放荡的人，容易犯错；讲话随便的人就容易失信。所以个人行为道德能自我约束、自我管理，失败的事情就少了。

子曰：君子欲讷于言，而敏于行。

最后又讲到仁的言行之重要。“讷”，是嘴巴好像笨笨的；利嘴除了教书、吹牛、唱歌以外，没什么用。真正的仁者，不大会说空话，做起事情，行为上却很敏捷。换句话说，先做后说，不要光吹而不做。

子曰：德不孤，必有邻。

依我对《论语》的研究，认为每篇里面的章句是连贯而不能拆开的，二十篇前后次序也是连贯不能拆开的，现在这里又可以证明。这篇《里仁》，并不是教你去找一个仁爱路去住。古人的解释，即是选一个住处要找一个仁里，世界上哪来这许多仁里？到哪里去找？孔子自己的家乡，当年也不一定是仁里。哪里是仁里？假如我们的故乡是不仁统治的世界，我们就不管他了吗？我们正要把他恢复回来，把罪恶打垮。这才是人性的仁道呀！其实那个“里”字，就是“自处其中”的意思，脚跟站得稳的地方就叫“里”。“里仁”，是我们做人的立足点处于仁道。所以“德不孤，必有邻”。自己有道德的涵养，能体用兼备，自然会影响近身的人。《大学》里的修、齐、治、平也是这个道理。一般人往往以现前利益的眼光，批判道德为无用之修养。讲到这里，我最近读了一本清人的笔记，提到有一个人很清廉，告老回乡，一天在门前看到乡下人卖一条新鲜的鱼，问价以后，摸摸口袋中没有钱，没有买成。回家和太太提起，太太说你何不写一张条子给他呢！他问写什么条子可以买到鱼？太太说你写上“清官”两字，他就把鱼给你了。太太幽他一默，这个老头子被逗得笑了。这说明什么？就是说明为道德而活着，有时候你会感到寂寞、冷清。所以我认为如果寂寞能当成一种享受，那就可以讲道德了。如果你视寂寞为痛苦而不是享受，就难讲真学问真道德了。但是在此，孔子告诉我们，如果真为道德而活，绝对不会孤苦伶仃，一定有与你同行的人，有你的朋友。

讲到这里是一个结论了，上面全篇几乎都是孔子的话，最后这两句则用子游的话：

子游曰：事君数，斯辱矣。朋友数，斯疏矣。

我们看《论语》，好像《庄子》一样，最后往往吊两句，好像毫不相干的话。这里最妙的不用孔子的，而用他学生子游的话。子游这话的意思是说，要讲仁爱之“行”，也要懂得方法，不能乱干。对君王尽忠，也不容易。君王有了不对，每次见了劝他，次数多了，硬要做忠臣，就自己跟自己过不去，有时命都丢了。对朋友也是一样，朋友不对，你劝他劝多了以后，他不听你的，就会变成冤家了。

子游的话为什么放在这里？这是人性的另一面。虽然行仁之道，理所当然，但是要讲究方法。譬如大家喜欢看《贞观政要》这本书。魏徵的忠贞和他的道德学问，使唐太宗很敬畏，而且信任他。唐太宗喜欢一只小鹞子，一天正在玩鸟，魏徵来了，唐太宗怕他讲话，赶快把小鸟藏到怀里，魏徵假装没看到，故意留下来和他谈国家大事，唐太宗心里虽为鸟着急，也拿他没办法。等魏徵走了，唐太宗拿出怀里心爱的小鸟一看，早已魂归奈何天了。于是伤心得回到后宫，大发雷霆说：“我非杀掉这个田舍翁（乡巴佬，指魏徵）不可！”长孙皇后问明了原委，立刻穿了大礼服向唐太宗行礼道贺，唐太宗说有什么可贺的？皇后说，唐朝有魏徵这样的好臣子，又有你这样的好皇帝，这是有史以来没有过的好现象，国家的兴盛是可期的，这还不可贺吗？于是唐太宗息怒不谈了。以唐太宗这样器量宽宏的人，对魏徵的意见，样样接受，到最后唐太宗还气得要杀他，若不是唐太宗的皇后暗中救魏徵一把，这个老头儿的头也是要保不住的啊！后来魏徵死了，唐太宗终于信了谗言，还是把他的墓碑给推倒了。一直到唐太宗征高丽失败后，才又想起魏徵若在，必不会有此失。因此又树立起他的墓碑。

这里把子游这几句话，放在讲仁道这一篇的最后，是含有深意的感慨。但是如果随时随地把这两句话记牢，做人家的部下也好、朋友

也好，就变成滑头，不负责任了，那又不是仁道。所以我们研究了孔孟学说，懂得了人生，才知道做人真不容易，的确需要多体会历史、多体会人生，然后才能做到“造次必于是，颠沛必于是”，随时随地里居于仁道之境了。

公冶长第五

以上四篇是孔门学问之道的纲要，本篇是拿事例来说明孔门的学问，对话录和讨论集的味道更浓。

孔门学问之道多半是讲“用”——做人做事的应用。下面记录的都是孔子学生的故事，里面谈到孔子教育的方法和在事实上面启发教育的作用。

孔子选女婿

这一篇以公冶长为篇名，他是孔子的学生，在《史记》孔门弟子传，乃至《孔子家语》中，对公冶长的资料都有限。不过散见其他杂学中的记载，公冶长是懂鸟语的。几十年前听到这种事还会哈哈大笑，现在并不稀奇了。因为现代研究生物科学的人，对于动物的语言和动作所表达的意思都懂了。所以科学发达以后，对古代人懂鸟语这种知识，反而并不觉得是笑话。所以我们的俗话有：“近水知鱼性，在山识鸟音。”这是很普通的事，也可以说是生活习惯上体验得来的。在现代来讲，因为古人不大有研究科学的精神，所以对于公冶长识鸟语，简直不相信。过去的儒家因此也就不敢说这个话，认为这是个笑话。但到现在由我们研究起来，它不会是笑话。

子谓公冶长，可妻也，虽在缧绁之中，非其罪也。以其子妻之。

“以其子妻之”的“子”就是女儿。古时候“子”字是男女通用的，所谓女子、男子，都用“子”。因此古代中国文化对自己女儿可以称子；而兄弟姊妹之间，妹妹可以称女弟；到后世反不大习惯用，也可说在另一方面看，中国过去是男女平等的。现在就孔子所讲公冶长的资料，只知道他坐过牢，为什么坐牢不知道，在历史上查不出来。在另外的杂书上，有一则关于他的故事说，公冶长因为懂鸟说话，有一次对鸟失了信用，鸟就害他，所以他坐了牢。为什么呢？传说的故事是这样的：有一次鸟对他说：“公冶长！公冶长！南山有头羊，你吃肉，我吃肠。”结果公冶长忘记了，把整只羊连肚里东西都吃掉了，鸟没东西可吃，就想害他。后来又对公冶长说南山有只羊，

公冶长跑去，羊没看到，而看到一个被害死的人，有口难辩，结果坐了牢。这是我们小时候听过的故事。这种小孩子神话的传说，大概有几千年了，也是根据杂家的学问而来，当然这仅是传说而已。究竟公冶长为什么被关在牢里？就不知道了。但是孔子认为公冶长坐牢，不是罪有应得，因此孔子把自己的女儿嫁给他。

由这件事看来，我们可以知道孔子的为人，绝对不是要选一个有财、有势或有学位的人，才把女儿嫁给他。而且最妙的是，他把女儿嫁给坐过牢的公冶长，又把侄女儿嫁给南容——南宫适。为什么呢？我们看下面的理由。

子谓南容，邦有道不废，邦无道免于刑戮。以其兄之子妻之。

我们先要了解一个要点，孔子的出身很苦，他的生母是继室，孔子的前娘留下来一个残废的哥哥，家里很贫穷。孔子十一二岁间，就负担起了家庭生活，一切艰难困苦他都尝过，他是从艰苦中站起来的一个人。他的道德、学问、文章被后世尊称为圣人，这圣者不是偶然的。他对哥哥留下来的这个女儿，也是尽心的照应，最后将这个侄女嫁给南容。

《论语》中好几处提到过南容，下面还说到南容“三复白圭”，孔子才把侄女嫁给他。白圭是什么东西呢？是白玉，“圭”就是做官的人上朝时手上拿的手板，秦汉以后又经改变形式为“竹简”；所谓“朝笏”的便是它。这是干什么用的呢？第一是礼仪的规定；第二作为大事的记载。现在可以用日记本抄一下，古代没有日记本，遇到朝政大事，像对皇帝报告，如果忘记了怎么办？就把重要事写在朝笏

上，这是它的第二个用处。所以我们看上古图画中的帝王，手里也都拿一块长型式的手板。

古人之所以重玉，是有其意义的，并不像现代人爱好宝石的心理，说它是稀世奇珍。古人重玉，是因为“玉洁冰清”，人品要做到像玉一样洁白，拿玉来比自己人格学问的修养，所以重玉。后世相传，才戴玉的戒指、手镯。至于腰带挂玉佩，这又是什么意思呢？据说人跌倒了如会受伤，则所佩的玉会先代人受伤。玉碎了，人就可以免于损伤。这种迷信的传说，是否真有其事？在力学上可能有这样一个作用，并不是玉有什么神灵。

我们知道，白圭就是一块玉。上古有篇《白圭》，是专门赞叹玉的诗。赞叹玉，并不是因为宝石价值高，可值多少美金，而是赞叹它的“玉洁冰清”。玉的洁白，不能够有一点瑕疵、污点。南容读到这篇诗的时候，非常欣赏，再三地朗诵。孔子听到他再三朗诵这首诗，就把侄女嫁给他。如果说这记载的内容就只这样简单，那么我们年轻人看到哪家小姐漂亮，去她家门口唱几支歌试试看，不把你赶出去才怪呢。孔子就那么爱听歌吗？那为什么孔子听南容吟了三次诗就把侄女嫁给他呢？是因为孔子平日考察，如今日训导处之有资料，南容非常注重品德的修养，因此他读到这篇诗的时候，有特别的感慨，被孔子听见，这时就决定了把侄女嫁给他。到底孔子对南容学问、人品等修养的考察有何观感？一个时代——社会上了轨道的太平时代——就需要像南容这样的人才。他不会埋没，一定会出头。南容的才具由此可见。但是，凡有才具的人，多半锋芒凌厉，到不得势的时候，一定受不了，满腹牢骚，好像当今天下，舍我其谁？如果我出来，起码可比诸葛亮。有才具的人，往往会有这个毛病，非常严重！南容的智慧、才具是不会被遗弃的，太平治世自然少不了他；一旦到了混乱的

时代，才能越高的人，艰难险阻也越多，甚至生命也越危险，但南容不会。因为当社会乱的时候，也有善于自处、清以自守之道，他绝不会遭遇杀身之祸，可以免于刑戮。换句话说，他擅于用世。不但有用世的才具，也擅于自处之道。因此孔子把自己的亲侄女嫁给他。

我们把这两节合起来研究，就可见孔子处事有一定的原则。南容虽然善于自处，但公冶长在学问修养上，有更深的功夫，所以遭遇困逆还能够不怨不尤，涵养得平平淡淡。事实上比起来，他认为公冶长比南容更了不起。但是假如孔子把侄女嫁给公冶长，很可能遭到社会的批评，说他没存好心，把侄女嫁给坐过牢的公冶长，而把自己女儿嫁给世家公子的南容。可是他的做法，恰恰相反。在这些地方，我们虽有做吹毛求疵研究之嫌，但它是一个事实。重点在于“邦有道不废，邦无道免于刑戮”，这两句话是孔子处世的原则。一个人如何做到治平之世，才具不被埋没；混乱之际，不会遭遇生命危险，实在颇为不易。

第三个评论的学生为子贱。子贱姓宓，名不齐，子贱是他的号。这是年轻人，《史记》上记载他比孔子少三十岁，《家语》记载他比孔子少四十多岁，到底小多少岁？在这里不是主题，反正这是孔子晚年所收的学生，以全部精神培植的年轻人之一。孔子对他的评语：

子谓子贱，君子哉若人，鲁无君子者，斯焉取斯？

孔子大概在这里对学生们有所感叹。他说，子贱真了不起，是一个君子。“鲁无君子者，斯焉取斯？”周公之后封于鲁，鲁国保存的文化风规，是周代文化的代表。从春秋战国直到秦、汉之间，都是如此，也是中国文化中心的所在。但是从这一节上，我们也可以看到，当时的人，对鲁国文化也有感叹，指出文化要没落了，至少一些人物

已经没有了。孔子特别提出子贱对同学们说，你们看，不论内在的修养品德，或者发挥于外的才能，宓子贱都可称得上是一个君子；假使现在有人认为鲁国没有一个君子，那么子贱这个人不就是君子吗？如果说这人不是君子，还有什么人可以说是君子呢？在此隐约透露出：第一，文化精神教育的目的，是在于培养承先启后的继起人才。第二，注意奖励后起之秀，导之使他发扬光大。

以上是孔子对学生学问、德行的评论。讲过了三个人，下面是文章中的一个插曲，也等于一个转捩点。由此更显得《论语》文章的活泼。

高高山顶立

子贡问曰：赐也何如？子曰：女器也。曰：何器也？曰：瑚琏也。

子贡看见老师评论了三个同学，自己忍不住了，突然起来发问，老师！你看我怎么样？孔子对他说，你是个东西。我们曾经提到过，中国人骂人的习惯，往往会说你是什么“东西”？人要构成一个东西，可也真不容易，等于说你有什么名堂？我自己想想，的确什么名堂都没有，只会吹牛。可是在这里孔子等于说子贡，你已经成了一个典型了。子贡又再问，那我到底是个什么东西呢？孔子说，你是个瑚琏。“瑚琏”是古代的玉器，这个玉器，还不是民间普通老百姓可用的。是古代用来供于庙堂之上的，相当于中央政府、皇宫的布置，摆在上面，非常精洁庄严。为什么呢？它是“高”“贵”“清”的象征。子贡形成这种精神的典型，未免有点太高、太贵、太清了。古代要在国家有大典的时候，才请出瑚琏来亮一下相。平常的时候，只好锁在柜子里藏起来，保护起来。

一天，同学拿了张钞票说：“好脏，要当心细菌。”我说：“这就是人生哲学的写照。”人如果拿了一张新钞票，喜欢它，总想多保留些时候；旧的钞票，先拿来用掉，所以钞票越破旧越容易流通。同样道理，好的东西深藏不露，保存起来。子贡就是这样一个被存起来、保护起来的人物。历史上，我们可以看到，后来孔子自己的父母之国——鲁国——有难，孔子想要自己出马解决，同学们劝孔子，您老人家不要去，让我们出去替国家办外交。孔子说，自己国家的事，不能不管了，还是要去。后来子贡来了说，老师！我去。孔子立刻答

应由子贡去。子贡是政治、经济、外交、工商，样样皆通的大通才。国际上走一趟，游说诸侯，就把鲁国稳定下来了。我们知道吴越之战等等大战争，最后的决战，是子贡挑起来的。子贡为什么要把战争挑起来？因为齐国要打鲁国，他就吴齐之战开始，一路挑下来，把越、晋也挑动了，这么一来，于是鲁国就泰然无事。他才具之高，本事之大，于此可见。但是后面还会讲到子贡“赐不受命，而货殖焉，亿则屡中”。后来他官不想当，什么都不想做，专门去做生意，而且做生意总发财，孔子晚年的生活好像都靠他照应的。子贡这个人就是豪迈慷慨，什么都不能拘束他，但是他绝不骄傲。所以孔子说他形成了高、贵、清的风格。对低下的事情不屑去做，就成了这“瑚琏”的典型了。

深深海底行

下面再说一个孔子的学生冉雍，号仲弓，比孔子少二十九岁，是平民出身，但是孔子认为这个学生有帝王之才。颜回固然是道德学问都好，可以传道，但并不一定能成帝王之才，或者做惊人的事业。这里提到冉雍。

或曰：雍也，仁而不佞。子曰：焉用佞，御人以口给，屡憎于人。不知其仁，焉用佞？

或，是不定词。不知道谁看到孔子对冉雍太好，有点不服气，就对孔子说，你经常说冉雍非常好，他人是蛮好，仁慈、爱人、宽宏、厚道，优点不少，就是有一点，说起话来不大动听，态度上也不随和。——“不佞”，这个佞字的意义，以现代话来解释，就是既会吹牛又会拍马。不佞就是口才不好，态度也不很随和的样子。孔子听了这个人的话后，对他说：“焉用佞？”——一个人为什么要耍嘴皮子呢？“御人以口给，屡憎于人，不知其仁，焉用佞？”他说耍嘴皮子是最可怕的，会讲话的人，常犯一个毛病，喜欢用嘴巴得罪别人或刻薄别人。说话刻薄别人的人，常常被别人讨厌，有时言语给人的伤害，比杀人一刀还痛苦。所以“御人以口给”，用嘴巴和人家对抗的人，常被人讨厌。于是他进一步说：“不知其仁，焉用佞？”假如一个人没有做到仁的修养，光是利嘴有什么用么？这一节首先讲明人格修养的标准；其次说明了孔子再三强调以冉雍为榜样的道理。

立己易　立人难

子使漆雕开仕。对曰：吾斯之未能信。子说。

漆雕开是孔子学生中专门研究历史的，从《史记》上知道，他曾随孔子学习《尚书》。《尚书》就是现在说的《书经》，是孔子所整理中国上古的历史资料。他年纪比较大一点，只少孔子十一岁。漆雕是姓，名开，字子若。

这里提到，孔子有一天对漆雕开说，你的学养已经可以为社会服务了，出去做官吧。可是漆雕开说，老师，谢了！对这件事，我没有自信。这句话蕴含的修养很高，他是说你让我出去做事，我真能够替国家，为社会做得了什么事吗？我的学问够吗？你吩咐我做什么都可以，但是出来为别人担当大事这一点，我没有自信，我不想出去做官。孔子听到他这样的话，高兴极了，因为在他的学生中，也有许多是急功好利的。

孔子周游列国。自己尽管穷，尽管倒霉，但每个诸侯对于他的推荐，还是要买账的。同时，孔子的学生在外面了不起的也很多，当军事统帅的也有，当行政首长的也有，权位很高的也有。只是每一个诸侯都不敢用他，因为他的学生太多了，在当时那样少的人口——大约几百万人口，他就有三千弟子。以今日人口比例来说，他该有多少学生？而且学生们对他都很忠实，他只要动一下，任何一个诸侯之国都可能会动摇，谁敢用他？但是他的学生一个个出来都吃香，因此有些孔门弟子，很可能也想走他们老师的路线。由少正卯的聚徒讲学，拉走了孔子许多学生的例证，便可推想而知。但是漆雕开，听到孔子叫

他出来，他反而说对做官这件事没有自信，由此可见他为学之诚，行道之笃。所以孔子听了非常高兴。

孔子要出国

老师论评学生的记载到这里，又一转，来一个轻松的题材。

子曰：道不行，乘桴浮于海。从我者，其由与？子路闻之喜。子曰：由也，好勇过我，无所取材。

这是孔子晚年感觉到，文化衰颓的振兴以及社会风气的挽回，有如海上仙山，可望而不可即。所以他感叹地说，今日文教、德育的路是走不通了；世界变了，大家都现实，对于文化没人讲究了，还是出国吧！——这个出国，不比现在是好事，那时出国是很痛苦的，海外都还没有开发，完全是原始状态，那是去受罪。现在出国还了得，如果孔子要想为功名富贵而出国，就不是圣人，跟大家一样了。他当时还不是坐船出国，而是乘桴。

古代交通不发达，把一根大木头中间挖空，就成为“桴”了。当时江南一带是用木筏、竹筏；在北方多半用桴。他感叹地说，万一自己在中国无法传道，无所作为，那只好做个独木舟，到海外野蛮的地方归隐，默默无闻以终此生。到那时候，大概子路还会跟我一块儿走吧（子路武功好，是弟子中军事成就最大的，有统帅之才），子路在旁边听了老师这句话非常高兴，好像孔子马上就准备出发的样子。所以孔子说，子路的武功、勇气都超过我，但是他的暴躁也超过我，对于事情，不知道仲裁（无所取材的“取材”就是中肯的判断），不明断，太过偏激了。

孔门弟子画像

讲到这里，来一串总评。同时可看出孔子说话的艺术。

孟武伯问：子路仁乎？子曰：不知也。又问。子曰：由也，千乘之国，可使治其赋也；不知其仁也。求也何如？子曰：求也，千室之邑，百乘之家，可使为之宰也；不知其仁也。赤也何如？子曰：赤也，束带立于朝，可使与宾客言也；不知其仁也。

孟武伯这个人，我们前面介绍过，是鲁国一位大夫，当时的当政者，向孔子征询人才——要他介绍学生。因为孔子学问的最高境界是仁。所以他先就孔子学生中最出名的几人问起，问他们有没有学养到“仁”的最高境界。

首先他问子路的学问有没有达到仁的境界，也就是说是否达到以仁道入世的程度？孔子说：“不知也。”这个“不知也”的意思，我与古人的解释又不同了。古人常解释说，孔子答复孟武伯，子路不知道仁，我认为不是这个意思。孔子说的是一句幽默的答辞，不肯定的话；等于有人来问我们说，你认为你的学生某某的能力，能不能当省主席？我们也许答复他，这个我不晓得。也许我们的心里认为这个学生的本事，还超过了这个地位，但口头上不能这样吹；也许我们认为这个学生当科员的本事都不够，也不能说得他太难堪了，否则害他没有前途、没有饭吃，我只有说不知道。所以孔子说“不知道”这句话时，是带着笑容说的，就是不作肯定答复，当然语意中隐含了子路还没有达到仁的境界的意思。这是我对这个“不知也”含义的看法。

为什么会有这样的看法？因为孟武伯的这个问题，得不到结果，没有听到肯切的答复。所以下面又有“又问”的一层转折，由此便可自得证明。因此孟武伯又向孔子追问子路的成就究竟到了什么程度？孔子就具体介绍自己的学生，他说子路如在千乘之国——在春秋战国时候，是一个大国——“可使治其赋也”，可以让他当统帅。“赋”在古代，包括了军事和赋税的征调，乃财、政、经，联合为一的制度。所以赋有时可以代表三军统帅中，后勤补给的联勤总务。所谓千乘之国，上古是车战时代，四匹马拖一辆车叫一乘，车上是兵员、战备、武器，千乘之国是最大的国家。他说子路是大将之才，前后方都可由他统领。至于学问修养是否已到仁的境界，这一点，在孔子的标准上来说，是很难通过的。

孟武伯又问冉求这个人怎样？在《八佾》篇中曾提到过冉求，是在鲁国的权门季孙家当家臣的，等于说他有行政的长才，所以孔子答复孟武伯，冉求就是最好的行政首长。以现在的官制来说，当一个相当于省主席的行政首长是没有问题，而且足以胜任愉快。“千室之邑”的千室，不能和现在比，像台北市有百多万人口，但是古代的“千室之邑”已经了不起，是很大的地方。“百乘之家”是古代宗法社会制度中的大家族，等于一个大的地方政治单位。冉求可以当这样的地方官，至于学问上也还没有达到仁的境界。

孟武伯又问到一个人说：“赤也何如？”赤是孔子的学生，姓公西，字子华，少孔子四十二岁。孔子说，你问到公西华，他穿起礼服，仪态非常好，学问也过得去，有外国的首长、大使来，他是最好的外交官。“束带立于朝”，我国古代衣服都捆腰带，所谓锦袍玉带，就是说衣冠楚楚、风度翩翩。现在外国的礼服也捆了腰带。虽然

在外交应对上是上乘之选，但是谈到学问、修养，也还是没有达到仁的境界。

我们从这一节，看到孔子对于“仁”的要求，严格到这个程度，几乎没有一个学生可以达到这个标准。学问真正能够达到“仁”的标准，只有一个颜回，但是不幸短命死矣。后来才传道给曾参，前面讲过：“参乎！吾道一以贯之。”是晚年了。历史的记载，孔子三千弟子，优等的（贤人）有七十二人，但是见诸《论语》及《史记》所留下来的资料，出名的、有了不起成就的，一二十人而已。而且，这一二十个人，还是靠孔子宣扬出来的，都是孔子介绍学生，著书立说的也是孔子。我们怎么知道颜回？颜回没有写过一篇文章，没有作过一首诗，也没有写过一个字留下来，我们怎么知道他的学问到了什么程度？都是他的老师说他如何好、如何了不起。武才方面，子路可以当元帅，但他没有像后来的孙子，还写了一部兵法。子贡也是如此，这些学生们多半是孔子宣扬出来的。

由此可见人才之难，古今历史上一个大问题，总有“才难”之感！真正的人才实在难得。同时我们可以了解一个有趣的问题：第一等人往往可以不写文章，不讲学；学问越好越不响。试看历史上有好几个真正了不起的人都如此。耶稣根本没有念大学，但现在研究耶稣讲的话，拿几百个博士学位也不止，但他没有写过一句话，都是他的门徒写的；释迦牟尼也没有写过一个字，所有的经典，都是弟子记载的；老子自己写了五千字；孔子最可怜，都是自己写，还是他反过来捧学生，学生无法捧他。所以我们当学生，最好找个像孔子一样的老师，不但有学问听，自己又省力气，他来捧捧我们蛮好的。且看孔子这些学生，都是他捧出来的。虽然这是笑话，但事实是从他嘴里讲出

来，我们才知道。所以从另一角度来看历史，真正的人才的确是不易得的。

其次，我们可以看到，孔子的弟子里各种人才都有。军事的子路、外交的公西华、行政的冉求，至于子贡这一类，器也！有如庙堂上的瑚琏，精致高雅；乃至江湖上一诺千金，面孔难看的，各种各样，无奇不有，无所不包，所以他真是叫做“有教无类”。

吾爱吾师

子谓子贡曰：女与回也孰愈？对曰：赐也何敢望回，回也闻一以知十，赐也闻一以知二。子曰：弗如也，吾与女弗如也。

子贡、子路是孔子喜爱的两个学生。我们可以看到，子路有时拳头一挥，是最冲的；子贡是什么话都讲的。他们对老师特别一点，孔子对他们俩也特别一点。所以有一天就问子贡：“女与回也孰愈？”孔子最欣赏的是颜回，这次他对子贡说，你讲老实话，你自己与颜回比比看，哪一个好？哪一个了不起？对曰：“赐也何敢望回？”子贡说，老师，谢了！我实在没法跟他比。“回也闻一知十”，颜回嘛，老师讲出一分，他懂十分。从子贡的答复，可见学问之难，所谓启发式教育也真不容易，告诉了他这个角，另三个角都懂了；告诉他那边有烟了，他便知道是起火了，如此才是英才。有的则是反应迟钝地还反问道：“那边有烟吗？”等到都烧光了，他还不知所以然呢！这就是智愚的差别了。子贡回答说，老师告诉颜回一分，其他九分他都知道了，不需要老师再教了。至于我——“赐也闻一以知二”，老师讲了一步，我顶多知道两步，第三步就不知道了。这是老实话，可见子贡很坦然，很诚恳。再看孔子的态度：“子曰：弗如也，吾与女弗如也。”这多谦虚呀！他说：“是的，你不如他，不但你不如他，我和你一样都不如他。”孔子那么欣赏颜回，这也不是过分，有一种人的头脑，特别聪明，品德又好，才具又高。后来的孟子认为天下有三件乐事，第一是父母俱存，兄弟没有什么事故，尽到了孝道和友爱；第二是胸襟光明磊落，没有对不起人，没有对不起天地鬼神的事；第三是得天下英才而教育之。这点孔子就得到了。不过有时得天下笨才而

教育之，实在是一大苦事也。孔子对于颜回，他认为是得英才而教育之，是快乐的。由孔子对子贡说的这段话，可见孔子的教育和他的为人，是如此地谦虚，能够把握机会启发人，一点都不呆板。

手倦抛书午梦长

下面一个大问题来了：

宰予昼寝。子曰：朽木不可雕也，粪土之墙不可杇也。于予与何诛！

宰予是孔子的学生，四科高弟之一。孔子说的言语、文学、德性、政治这四种才学分类，宰予等于是孔门那个“学府”里的后起“语文系”的系主任呢！言语嘛，宰予的长处就是“利口”。“宰予昼寝”据古人的解释是白天里睡觉——大概睡午觉，或睡懒觉。被孔子看到了，就骂他：“朽木不可雕也”。这个烂木头无法雕凿。“粪土之墙不可杇也”，这个烂墙去粉刷也粉刷不好。“于予与何诛！”该死！该死！

因此中国过去守老规矩的读书人，不敢睡午觉，都是受这一段话的影响。我们知道，历史上清朝中兴名臣曾国藩，也是有名的理学家，他就不敢睡午觉，尽管忙成那个样子，还是不敢睡午觉，怕孔子会发牢骚——“粪土之墙不可杇也”，所以曾国藩改成睡晚觉。早上起得早，公事又多又忙实在受不了，没有办法，只有在吃晚饭以前，睡一下，然后夜里精神又好。这个昼寝的教训，在古人是这么严重的事。

后来到了民国初年，洋学堂是学的西方文化，新的规矩一定要睡午觉，尤其那个时候，德日式的训练风气来了，早起有朝气，补充的休息时间便靠午睡，否则不合乎卫生。那么“宰予昼寝”的问题怎么

办呢？有人便提出如康有为、梁启超他们的意见，说这个不是“昼”寝，是“画”寝的错误。因为宰予没有事，常常在寝室里头“画”壁画。除非幼稚园的学生，可能偷偷地在墙上乱画，宰予又不是小孩子，为什么要在墙上乱涂。读书不多真难，后来才知道受了康有为他们的骗。这个“画寝”的问题，最先提出的是梁武帝，后来宋代也有个人照此讲过，说宰予并不是白天睡觉被骂，而是他在寝室的墙上乱画，所以孔子骂他。康有为他们的说法，并非创见。

然而，据我们的了解，古人对孔子这两句话，似乎都曲解了。据我的研究，这两句话的真正意思是说，这根木头的内部本来就已经腐坏了，你再去在他外面雕刻，即使雕得外表很好看，也是没有用的；“粪土之墙”，经蚂蚁、土狗等爬松了的泥巴墙，它的本身便是不牢固的，会倒的，这种里面不牢的墙，外表粉刷得漂亮也是没有用的。等于房子烂了，你把他整理起来，像用现代的三夹板、甘蔗板、壁纸一敷，走进去看看很漂亮，但架子松散，这是不对的、靠不住的。

这两个问题解决了，就懂得他是说宰予的身体不好。只好让他多休息一会，你们对他不要有太过分的要求。这个道理，我是从学生中体会出来的。因为我有几个学生，能力好、智慧高，他的才能见解，老实说我都佩服他。但要命的是，交给他一件事情，一个月都没有消息。骂他吗？不忍心。实际上他三天两天就患感冒，一天到晚都必须与床为伍，没有精神，只好躺下来睡觉。我才发现“朽木不可雕也，粪土之墙不可杇也”不是说他坏，而是他的底子太弱了。但是人很奇怪，身体弱的人头脑都好，试看《孟子·尽心章》里：“人之有德慧术知者，恒存乎疢疾。”一个有病的人，因为经常在病苦中，身体没有其他的活动，所以会多思想、会搞学问。体力好的人，运动得锦标的，要他写两篇，他很吃力。这两件事，不可得兼；体能好，智慧又

高，文武俱全的人太少了。学问、德业好的人多半体弱多病，这是事实。所以孔子说：“于予与何诛？”对于宰予不必过分诛求了。“诛”者求也，在此不可当杀人的“杀”字用。“诛”也是要求的“求”，这里“于予”的“予”就是宰予。换句话说，你们对于宰予，何必要求太过呢？就让他睡个觉吧！

接下来：

> 子曰：始吾于人也，听其言而信其行。今吾于人也，听其言而观其行。于予与改是。

孔子说，从前我听了一个人的话，就相信他的行为。现在我年纪大了、人生经验多了，听了一个人说的话，还要观察观察他的行为。这个改变，是宰予给我的启发。

古人根据这些话解释说，孔子对宰予恨极了。事实不是这样的。我们从生活和教学的经验中体会，便可知孔子这样的话，是说他从前看到一个人，有思想、有才具，便相信这个人将来一定有成就——“听其言而信其行”。后来他发现并非如此，一个人即使有才具、有学问，但没有良好的体能、没有充沛精力，也免谈事业。一个人做事业，必须要有强健的体力，饱满的精神。所以孔子说，我看了宰予，对人生看法有了改变，天下事实在并不简单。有人有思想、有能力、有才具，他却一辈子做不好事业，因为他的精力不足、精神不够。所以曾国藩的相法便说：“功名看器宇，事业看精神。”有道理！所以我认为这一节是这个意思，对与不对，还待大家再研究。不过我个人至少到今天为止，认为是这样的。只是古人把孔子描写得太古板、太迂腐了，其实孔子非常通人情。

人到无求品自高

这里讲到另外一个人了。

子曰：吾未见刚者。或对曰：申棖。子曰：棖也欲，焉得刚？

孔子有一天在感叹，他说我始终没有看见过一个够得上刚强的人。要注意这个“刚”字，脾气大不算刚，那是脾气大。刚的人是方正，并不一定脾气大，普通讲这个人很别扭，高帽子戴不上，骂他也不改变，这差不多有点像刚，但还要看他的品德、智慧、修养。前面我曾经提到有一个人讲过，他说上等人有本领没脾气，中等人有本领有脾气，下等人没本领脾气大。孔子这里的刚是指有本领没脾气的上等人而言。

孔子讲了这句话，有一个人说，有嘛！申棖，他不是很刚吗？“子曰：棖也欲。焉得刚？”他说申棖这个人有欲望，怎么说是刚呢！一个人有欲望是刚强不起来的，碰到你爱好的，就非投降不可。人要到“无欲”则刚，譬如说，这个人真好！真了不起！就是一点毛病，爱钱。既然他爱钱，你拿钱给他，他的了不起就变成起不了。你说这个人品德样样都好，就是有一个毛病爱读书，遇到懂得手段的人就利用他了，什么都不和他谈，专谈书，他就中计了。历史上有些人，“天子不能臣，诸侯不能友。”请他出来做官，他不干；任何权势拉拢他，理都不理。但是中国政治上有一个传统的手法，只要在人上者，肯“礼贤下士”，管你什么人，都要吃瘪、投降。有人认为你是天下第一人，你不出来，奈天下苍生何？这时候你想想，觉得还不

错，不妨出来试一试。功名富贵什么都可以不要，就怕“礼贤下士”。只要以礼下人，任何英雄都不免来入彀中。不过要有道德作背景，如果没有道德的基础，仅是这样乱用，礼也是一把刀，有时要把自己杀掉的，这要特别注意！

所以真正刚强的人是没有欲望的——无欲则刚。有一个学生要我写一副对子，我送他八个字。上联是佛家的思想，下联是儒家的思想：“有求皆苦，无欲则刚。”如果你说什么都不求，只想成圣人、成佛、成仙，也蛮苦的呀！所以有求就苦，人到无求品自高，要到一切无欲才真能刚正，才可以做顶天立地的人。

孔子说申枨还有欲望，怎能算得刚？因此，引出了另一个人的话。

推己及人难又难

子贡曰：我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人。子曰：赐也，非尔所及也。

这是子贡很得意地讲自己学问修养的心得。他说，我不喜欢人家加到我身上的那些事，我也不想有同样的情形加到别人身上。譬如有人骂我，我会觉得不高兴，因此我也不骂任何人。换句话说，别人给我的痛苦、烦恼，我不喜欢，因此我也不愿加给任何一个人痛苦、烦恼。你说一个人能够做到这样的修养，多了不起！他向孔子报告了自己这个做学问的可贵心得。“子曰：赐也，非尔所及也。”孔子听了便说：子贡呀！这是你做不到的呀！再下一句虽然没有写出来，但隐约中包含有孔子自谦的意味，等于说，就算我为师的也不能完全做到，任何人都做不到的。为什么呢？世界上任何一个人，只要是活着，一定烦恼了别人，这是必然的道理。譬如我们大家在这里研究《论语》，蛮轻松的，等会儿回家一看：“太太！你怎么搞的？饭没做好！”我们在这里享受，那个烦恼是加在太太身上的。人活在世上，都是把自己的痛苦加在别人身上，然后自己得到一点所谓“享受”，所谓“幸福”。所以子贡说了这些话以后，孔子说他做不到，任何人都做不到的。人活在世界上是互助的，我们的幸福享受，一定有赖于人，甚至妨碍了别人。不过，如能常生警觉，想到妨碍了别人时，尽量少妨碍一点，已经是最好的道德了。所以说，绝对无私，绝对无欲，是做不到的。

老子也认为绝对无私是不可能的，做到“清心寡欲”“少私寡欲”，已经很了不起。少私就公了；绝对无私行不通；绝对无欲做不

到；少欲就是了不起。所以替自己想时也能替别人想，就是很了不起的公德。当我想到需要拿扇子的时候，也问问他：“你要不要？”就了不起。假如说当我拿扇子的时候，我买扇子送给天下所有需要扇子的人，是做不到的，不但没有这个财力，而且也缺乏这种能力。况且世界上有些人，你给他扇子，他拿了丢掉，为什么？他有病还吹不得风呢！由此可知做人之难，道德修养之难。

有人说，我们后世的人景仰孔子，知道他了不起，那都是子贡的功劳。为什么？孔子晚年的生活，很可能都靠子贡维持的。乃至扬名天下，子贡也大有功。当时国际之间，不论外交策划，工商界的声望，战略政略的顾问，子贡样样都行。而且子贡对孔子的认识非常够，孔子死后，他的三千弟子，七十二贤人，大多都服心丧三年——就是对老师像对父母一样，内心服孝三年。只有子贡庐墓三年——守孔子的坟墓守了三年。中国人讲究看风水的“堪舆”学中，相传孔子在曲阜的坟墓也是子贡勘定的。起先孔子死后，同学们先看中了一个坟地，便是后来葬汉高祖的地方，但是子贡认为这个地方用来葬我们的夫子，是不够的，因为那只能算是一个帝王之地，我们夫子是千古圣人，这个地方是不够格的。因此子贡决定葬在曲阜，这是风水家的相传，事出有因，查无实据。

孔门文武事功的二子

子贡如何的捧孔子，下面便是明证：

子贡曰：夫子之文章，可得而闻也。夫子之言性与天道，不可得而闻也。

以子贡的学问与成就，终于说出孔子的伟大来。他说，我们跟了夫子这么多年，所晓得的，只是他的文章。说到“文章”一词，我们要注意，在这里并不是写稿子的那种文章；古人的所谓文章，包括美好的言语、思想、行为、举动、待人、处世等表之于外的都叫做文章；事理成了一个章法，蕴含艺术的气氛，就叫文章。后来变成狭义的文章，写成某些形式的文字才叫文章。子贡在此说，老师的学问文章，我们都常听到；可是老师有关于人性的本源，与形而上生命的来源的本体论，以及宇宙最初是怎样开始的？究竟谁造的？是唯物的或唯心的？这个天道——哲学的问题，因我们的程度还不够，老师也就没有跟我们提。所以我们后世只有研究《易经》，才看出孔子谈形而上道的哲学和科学问题，四书中关于形而上道的阐述非常少。因此，后世研究孔子的学说，如果有人提出孔子对于形而上的观念是如何如何的，多半是他的孔子如此认定，难为笃论。譬如我们写了一篇文章，内容上说孔子认为如何，如何，多方引证一番，那只能说是我们的孔子，并非孔子的我。这是什么道理呢？根据子贡的话：“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”可见他因这班弟子的程度还不够，所以很少跟他们提到。

本篇到此，话题一转，这里说子路的好处了。

子路有闻，未之能行，唯恐有闻。

子路尽管那么粗暴，那么冲动，但子路的品德特别好，武功也好，孔子的确喜欢他。他是后来在卫国出大乱的时候战死的。卫国发生变乱时，他刚从外面回来，原来他可以躲开这场祸乱的，但他没有逃避，他听到消息认为“见危授命”，更应该前去，不能逃避。他进去以后，正在战乱，他参加作战而死亡，临死时一身都是创伤，但他认为儒者之死，应该整其衣冠。所以临命终时，抱着重伤，戴上帽子，整理好衣服，端端正正，然后才断气。一个人一身创伤，还如此从容，知道大限已至，整理衣冠，扣好扣子，死得端正，这种精神修养，太不容易，他能如此，决非偶然。所以这里说子路最怕听见孔子讲话，为什么？因为他怕听了做不到，有愧于为学。道理明白了，行为要配合得上，此即所谓“履践”的功夫。他因为怕做不到事理合一之境，等于是自欺，所以他最怕老师的教诲。

盖棺成定论

本篇这一节之前，都是讲学生的故事。

子贡问曰：孔文子何以谓之文也？子曰：敏而好学，不耻下问，是以谓之文也。

这节开始讲到孔子对于当时及其前后时代人物的评论。这个人物的评论，包括了如何做学问与整体的文化精神。

现在这里先介绍一个人。他就是孔文子，姓孔名圉，是卫国的大夫。文子的“文”的来源，是中国古代的谥法，从周朝开始，一直流传下来的，民国以来，因为几十年都在战乱之中，国家多故，我们文化中的这一点还没有恢复。

什么是谥法？简单一句话，就是一个人死后的定论。这是一件很慎重的事，只有中国历史文化才有的，连皇帝都逃不过谥法的褒贬。我们要晓得，这一点便是中国文化春秋大义的精神所在，同时更应该使下一代记取这具深义的特点。中国古代做皇帝、做官的最怕这个谥法，怕他死后留下万世的骂名，甚至连累子孙抬不起头。因此他们为国家做事情，要想争取的是万世之名，不愿死后替子孙留下臭名，更不愿在历史上留个骂名。这个就叫谥法——也就是死后的一字之定评。皇帝死了就由大臣集议，或史官作评语，像汉朝的文帝、武帝，称谓“文”“武”，都是谥法给他们的“谥号”。“哀帝”就惨了，汉朝最后那个帝为“献”帝，也含有奉献给别人，送上去的悲哀。可见这个谥法很厉害。王阳明，是他本人的号，后来加谥为“文成”。

曾国藩，后人称他曾文正公，“文正”两字是清朝给他的谥号。死后的评语够得上称为“文成”“文正”的，上下五千年历史，纵横十万里国土，虽然有几亿的人口，其中却数不出几个人，最多一二十人而已。这是中国文化中谥法的谨严。所以中国人做官也好，做事也好，他的精神目标，是要对后代负责；不但对这一辈子要负责任，对后世仍旧要负责任。如宋代的名臣，也是理学家的赵抃，他一度放到四川做“省主席”——比拟现代的官位来说。他自己骑一头跛脚骡子，带了一个老仆人、一琴、一鹤去上任，到了省城里，全城的文武官员，出城来接新主席，却看不到人，谁知道那个坐在茶馆里面，一琴、一鹤相随的糟老头子就是新上任的主席。当然他不止是当主席，也当过谏议大夫，是很有名的名臣——历史上成为名臣不容易。有所谓大臣、名臣、具臣、忠臣、功臣、奸臣、佞臣等等。所谓忠臣、奸臣，看小说都知道，不必细说了。要够得上成为一个名臣，很不容易，够得上一个大臣，更难。大臣不一定在历史上很出名，可是他一定有安定天下后世的功业。我们不希望看到奸臣，也不希望看到忠臣，这话怎么说呢？我们晓得文天祥是忠臣，岳飞也是忠臣，但是我们不希望国家遭遇到他们当时那样的时代。我们希望看到的是名臣、大臣，像赵抃就是名臣、大臣。他最后退下来，回到家里，写了一首诗：“腰佩黄金已退藏，个中消息也寻常，世人欲识高斋老，只是柯村赵四郎。”不要看错了，说他腰里都是黄金美钞所以退休了。这个黄金不是黄金美钞，看京剧就知道，所谓“斗大黄金印，年高白玉堂”。古代方面大员的印信，实际上是一颗铜的大印，叫作“黄金印”，有如现在中央部会的印，铸印局用铜铸的，也可叫黄金印。“腰佩黄金已退藏”，是说退还了那颗黄金印。“个中消息也寻常”，一生风云人物，其实很平常。“世人欲识高斋老”，他下来以后所住的地方叫高斋，他说你们以为住在高斋的这个老头子有什么了不起，而想认识认识他是何等样的人吗？“只是柯村赵四郎”，其实还是当年住在柯村

的赵老四啊！他是那么平淡，那么平凡。所以一个最了不起的人，是最平凡的人。真做到平凡，才是真了不起。而赵抃最后的谥号是两个字“清献”，历史上的赵清献公，就是赵抃，他一生都奉献给国家，而一生清正，到达这个程度是很难的。其他的名臣很多，在这里一时也说不完。

总之，中国过去的历史文化，非常重视这个谥法，而我们现在呢！大有陆放翁诗的“斜阳古柳赵家庄，负鼓盲翁正作场。死后是非谁管得，满村听说蔡中郎。”管他的！死了就拉倒，老子死后，你要骂就骂吧！只要我现在活得舒服就对了。我们不要忘记了，谥法就是中国文化的精神，等到邦有道时，这些东西仍然要恢复起来才对。试看西方的文化，西方的精神，不管文人、英雄，死了就死了。像法国人，一提到就只有拿破仑。拿破仑又有什么了不起，崛起只有二十来年，五十多岁就死了，而且是个失败的英雄，比楚霸王还差劲，什么拿破仑的！在中国历史上这种英雄多得很，只因为历史上多是同情失败的英雄，所以“徒使竖子成名耳”。现在的西方文化更搞不清楚，“死后是非谁管得，生前拼命自宣传。”可是我们中国人要懂中国文化谥法的道理和精神。

同时我们也要知道，像日本明治维新的几个重要人物之一——伊藤博文的名言：“计利应计天下利，求名当求万世名。”这是吸收中国文化的东西，日本人自称东方文化，其实都是地道的中国文化。我们这一代青年，那种短见，那种义利之不分，实在“匪夷所思”。刚才我们几个人谈到现代青年对现代知识的贫乏，什么都没有，一谈就是考什么学校，为了待遇多少，为了求生活，这些是从前我们从来不考虑的。现在搞成这个样子，真是文化精神的衰退，实在值得我们多加注意。这是谈到谥法引出来的题外感想。

现在回到原文。卫国的大夫孔圉，死后谥作文。子贡问孔子“何以谓之文也？”一个人一生做人做事，要怎么样才够得上称作“文”？“子曰：敏而好学，不耻下问，是以谓之文也。”一个人聪明——聪明的人不大好学的，而且聪明的人往往以为自己的学问够了，尤其我们现代人，容易犯这个毛病，好像自己什么都懂；而且现代人犯一个更大的毛病，地位越高了，好像自己学问也随之而越高深了，这是很成问题的。要敏而好学，越聪明越好学，为自己，为事业都好，这才是了不起的人物。第二点更难了：“不耻下问”，什么叫下问？比我不如的人，也要虚心向他请教求证。人要有自知之明，那样行就是行，即使行了，以能问于不能，作为参考，这才叫能够集思广益。孔子说一个人能够敏而好学，再加上不耻下问的谦德，才符合“文”这个字的内涵。曾国藩的了不起，就是幕府中的人才多，他的智囊团组织大，第一流的人才都参加，大家的智慧变成他的智慧。诸葛亮的了不起，也是幕府人才非常多。所以要“敏而好学，不耻下问”才叫做“文”。

名臣的典范

孔子又批评一个人，是当时春秋时代，比孔子稍稍早一点，郑国有名的首相，对郑国有了不起的贡献的，名叫子产。

子谓子产，有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义。

子产是历史上有名的好宰相，好政治家，孔子非常佩服他，说他特别有四点君子之道，不是普通的常情、德业、修养等等可比。因此孔子对他四个长处，在历史价值上加以评论。他说子产自己严肃得很，管理自己非常恭谨，不马虎，这是很难得的。一个人对自己最易放松，往往认为错处总是他人的，很少对自己的错失反省，而子产做得到“行己也恭”，实在难得。同时又“事上也敬”，子产做首相，对于主上非常恭敬。恭是自己内心的肃诚，敬是对人对事态度上的严谨。换言之：对上接受命令时，不只是服从，有好的意见时要提出力争。执行命令，要尽心，不只是敷衍了事。最怕的既不能令，又不受命；你要他提意见办法，他表示没有异议，你教他执行，他又呆在那里。而子产对上对下都能敬于其事。“其养民也惠”，他能促使经济繁荣，对于社会百姓，大家能得其所养，安定生活，对于社会有贡献，有恩惠给人民，因此老百姓感恩于他，他有命令下达时，各个服从。但是“其使民也义”，他又非常合理、合时、合法，人家乐意听他用，的确是大政治家的风范。所以郑国有子产才能兴起来，因为他有四点君子之道。这四点长处并不仅是政治家才应该具备，而我们不是政治家就用不着，没有这种事。如果我们拿这四点来做人处世，就是成功的一半，所谓君子之道，大有可望了。

孔子讲到另外一个人，就是晏平仲。齐国人，曾任宰相，年纪比孔子大一点，但与孔子同时。孔子到齐国所以不得志，就是小矮子不让他去，齐国本来想请孔子去，小矮子告诉齐王：“你能有这度量，可以请他来吗？”这个话皇帝一听，心里有数了，就不敢请孔子去。但是孔子对于晏子很佩服。

子曰：晏平仲善与人交，久而敬之。

他说这个人做朋友了不起，历史上有他的专门著作——《晏子春秋》。晏子是大政治家，可说是孔子前辈，年龄虽然差不多，但比孔子出道早。《古文观止》上有一篇，辑自《史记·管晏列传》，提到晏子的车夫，一天回家时，太太要求离婚。车夫问什么原因，他的太太说，我今天在门缝中看到你驾车载晏子经过门口，晏子那么矮，做了宰相，名震诸侯，还是简朴无华，自居人下的样子。而你身高八尺，只是他的仆役，却显得意气扬扬、自足自满的样子。你竟是这样没有出息，不长进的人，所以我要离婚。晏子的车夫听了这番话，就马上改过，力学谦卑，第二天驾车都变了。晏子看见他突然一反常态，样子变了，觉得奇怪，问明了原因，晏子就培养他，从此立志读书，后来官拜大夫。从这个故事可知晏子有他了不起的地方，孔子尤其佩服他这个人对于交朋友的态度。他不大容易与人交朋友，如果交了一个朋友，就全始全终。我们都有朋友，但全始全终的很少，所以古人说：“相识满天下，知心能几人？”到处点头都是朋友，但不相干。晏子对朋友能全始全终，“久而敬之”，交情越久，他对人越恭敬有礼，别人对他也越敬重；交朋友之道，最重要的就是这四个字——“久而敬之”。我们看到许多朋友之间会搞不好，都是因为久而不敬的关系；初交很客气，三杯酒下肚，什么都来了，最后成为冤家。

讲到这里，我们想到中国人的夫妇之道——“相敬如宾”——宾是客人，对于客人无论如何带几分客气，如果家人正在吵架，突然来了客人，一定暂行停战，先招待客人，也许脸上的怒意没有完全去掉，但对客人一定客气有礼。夫妇之间，在最初谈恋爱时，西门町电影院门口等了两小时，肚子里冒火，对方来了，还是笑脸迎上去，并且表示再等两小时也没关系。如果结了婚，再这样等两小时，不骂一顿才怪！因为是夫妇了嘛！所以夫妇之间，永远保持谈恋爱时的态度——相敬如宾，感情一定好。不但夫妇如此，朋友也如此。扩而大之，长官对于部下，部下对于长官，也是这个道理。

这个“敬”的作用是什么？好像公共汽车后面八个字的安全标记：“保持距离，以策安全。”少碰为妙。

普通人交朋友，恰恰与晏平仲相反，时间久了，好朋友变成冤家，这对五伦中的友道，实在有亏。尤其是我们这一代青年，对任何人都不大相信，友道根本上已成了问题。必须急图匡正，以便维系“久而敬之”的交友原则。

玩物丧志

接下去，谈到了臧文仲。

子曰：臧文仲居蔡，山节藻棁，何如其知也？

我们首先要了解的，臧文仲是孔子父母之邦——鲁国的大夫，为臧孙氏，名辰。“居”字在这里，和“囤积居奇”这句成语中的那个“居”字的意义相同。“蔡”是大乌龟，就是在街上特产店中可买到的玳瑁。讲到乌龟和狗，在中国上古的文化中，都是很受重视的东西。平常碰到广东朋友，就往往会谈到吃狗肉。为什么广东朋友喜欢吃狗肉？因为广东、福建一带，直到现在还保存了不少唐代以前的文化。同时在中文音读方面，广东、福建的语系，很多地方还保有唐代的中州音。我们研究诗词、读古文、讲音韵平仄，假使用现在的国语发音，有时候会有很大的困惑；我们如用国语来朗诵古诗词，就会常常读错音的。例如一个字的平、上、去、入四声，现代改为第一声、第二声、第三声、第四声。但第四声（入）往往和平声没什么分别，所以原来的四声等于只有三声。原来的上、去、入等三声都是仄声，但现在听见有人用国语朗诵诗词，对入声字就念成了平声，这就是因为现在的国语，一、四两声不容易分而发生的毛病。

我们中国字的念法，不但有平、上、去、入四声，事实上以中原音为准，有宫、商、角、徵（知矣切）、羽、变宫、变徵等七音（笛谱上有合、四、一、上、尺、工、凡等七个音阶）。所谓中原是古南阳，现在的河南、鄂北一带，为中原的中心地带。京戏中皮黄的黄，就是指湖北黄陂、黄冈一带而言，如“大王”这个名词，在京戏里念

成“代王”的音，广东话的“大佬”也念成“代佬”，这就是古音。所以现在要研究中国的文学、文化，都必须懂得广东话，乃至福建话（包括台湾话）。因为广东话、福建话有七个音，尤其闽南话到了八音，它的鼻音非常多，有些是国语没有的音。

为什么我们说广东人吃狗肉，也是来自上古的文化？我国自古以狗作祭品。自三代以来，差不多到商周时代，祭品中才取消狗，改用牛、猪、羊等作祭祀的牺牲。老子《道德经》有：“天地不仁，以万物为刍狗”的话——一般人批评老子这句话为阴险、刻薄，看事情太透彻。因为他们解释这句话的意思是说，天地无所谓仁不仁，生了万物，又把万物当刍狗来玩弄。这是对老子思想的误解，或者故意曲解来作幽默用的。老子“刍狗”的本意，就是草做的狗。狗在古代本来是作祭祀用的牺牲，在祭祖宗、祭天地等典礼中，如现在的冷猪头、牛、羊等。后来由于社会风气的演变，不再用真的狗，而用草扎一只狗形来代替。相当于后世在拜拜的时候，用面做的猪头来代替真的猪头一样。刍狗做好以后，在还没有用来祭祀之前，大家对它都很重视，碰都不敢随便碰；等到举行祭祀以后，就把它丢到垃圾堆里去了。

儒家常说天地有仁心，滋生了万物；老子则说天地无所谓仁，也无所谓不仁。天地生了万物，并没有想取回什么报酬。人帮助了人，都往往附带了条件，希望有所回报。于是老子说人要效法天地。天地生了万物，他没有居功；天地给万物以生命，他没有自认为荣耀；天地做了好事，使万物生生不息。凡是能做的，做了就做了，没有条件。所以真正要成为圣人，就要效法天地的这种精神，养成这样的胸襟。所以老子的“天地不仁，以万物为刍狗”的真正意思是：天地看万物和那个丢掉的草狗一样，并没有对人特别好，对其他的万物特别

差。人之所以对万物差，是因为人的主观，人的自私的观念；这是老子的本意。

总之，这是说明上古把狗肉看得很重要，同时也把乌龟看得很重要。刚才说过了，研究古代文化，比较接近的，要从广东、福建两省的文字、语言、风俗、习惯着手。本省同胞的祖先，都是来自闽粤的，他们祭祀时用米做的乌龟很多。而在大陆其他各省，对乌龟就很忌讳。实际上乌龟在唐代以前都是好的象征。认为它的寿命很长，又代表了厚道、富贵，所以本省现在还保留这个风气。

现在讲到“蔡”，就是大龟——玳瑁，是龟中特别好的一种。战国时代，对大龟看得很珍贵。如果现在有人以此为题写博士论文，一定也可以拿到一个学位。司马迁在《史记》中写了《日者列传》《龟策列传》，就提到过乌龟。所谓“日者”在古代包括了天文学家、气象学家、占卜、算命等都在内。过去对于这些像科学，又像哲学，又像玄学的东西，都归“太史公”掌管。所以当时太史这个官，就是专管历史和这些事情的。司马迁的《史记》中，常有“太史公曰”，因为他是历代世袭的太史，他是把父亲捧出来：“我爸爸说的。”后来司马迁承袭父职也做了太史公。他自己要骂人的时候，不好意思直骂，就说“太史公曰”——“我爸爸当年说的”，这是司马迁写文章调皮的地方。

司马迁在《日者》《龟策列传》中，写到卜卦用乌龟的事。古代认为乌龟有神灵，卜卦要用乌龟的壳。卜卦的人如何找得到那么好的乌龟壳？古代的情形不知道，据我们所看到的，就很残忍了。是把乌龟上下夹住，然后在乌龟后面用火一烧，乌龟被烧痛了。拼命想逃走，可是壳又被夹住了，最后向前猛窜，龟肉飞了出去，壳就留下

来，所谓“脱壳乌龟”就是这情形。这种龟壳，就被认为有神灵，拿来作卜卦之用。

司马迁因为世代研究这类东西，天文、气象、卜卦等等都会，因此他在《龟策列传》中，对这件事写得很妙。他说乌龟如何如何灵，如何如何神。在春秋战国以前，遇到国家大事，连大臣们都不能决疑的时候，就用卜卦来决定。他还举出了许多例子，来证明乌龟如何灵验，但写到最后，妙了！他写道：“江淮人家，常畜龟饮食之，以为能导引致气。”最后这么一句，意思是说：据小子我遍游名山大川，读万卷书，行万里路，到了南方一看，江淮之人，长江以南，湖南、广东一带的人，他们还吃乌龟的肉呢！这篇文章到此就完了。你说他迷信不迷信？这可不知道了，也许这是他的历史哲学。上面说了乌龟很灵验，既然很灵验，又自己保不住，江淮的人还吃乌龟肉，就可见不灵验。假如不灵验，又何必去迷信？但一定说是迷信，上面又举了很多灵验的事实。由此我们知道古人写文章，不像现代的人写文章没有根。古人写文章不但有根有据，而且不轻易下结论，非常客观。

现在回到本文。如上面所说的，因为古人对于乌龟非常重视，鲁国的大夫臧文仲居蔡，把一个玳瑁藏起来。当年没有博物馆，臧文仲是一位大夫，在自己家里，修了一间房子，把这个玳瑁供起来。这间供玳瑁的房子，漂亮极了。“山节藻棁”，就是古代木质的建筑物，在梁柱上雕刻有山水。“藻”是海藻形的花纹浮雕。“棁”就是接榫的地方。为了供一只乌龟，特别在家里修一栋建筑物，又修得那么漂亮、华丽、奢侈。一般人都认为臧文仲很有智慧，很有学问。孔子就说：“何如其知也？”——这个“知”读“智”——像他做这样事情的人，为什么一般人说他很有智慧呢？孔子认为臧文仲做这件事，太不懂事，几乎是近于无知。他相信一个人到了某种地位时，在言行

上，一举一动，一句话，都会影响到社会风气。以现代社会而言，如果一个有权位的人家，养一只小狗，给它盖栋小洋房，就未免太过分了。当一个社会艰难困苦的时候，这样做是不应该的，这不能算是智。

进退揖让之间

这里又批评当时历史上另外一个人——令尹子文：

子张问曰：令尹子文三仕为令尹，无喜色。三已之，无愠色。旧令尹之政，必以告新令尹。何如？子曰：忠矣。曰：仁矣乎？曰：未知，焉得仁？

令尹子文是春秋战国时代，楚国的名宰相。姓斗，名穀於菟。楚国是当时南方新兴的国家。研究春秋战国的历史文化就知道，北方大概偏重于传统守旧；到了南方，楚国是后起的国家，气象就不同，文化思想都有新兴开展的现象。同时它也有很好的政治家。

令尹子文，令尹是官名，等于后世所谓的宰相、首相。子文是封号。他的道德、学问都很有修养，而他当时在国际间的声望，大致相当于近代日本明治维新的名相伊藤博文。“三仕为令尹，无喜色。”他三次上台做首相，并没有觉得了不起，一点也没有高兴过。“三已之，无愠色。”三次下台卸官，他也没有难过。人在上台与下台之间，尽管修养很好，而真能做到澹泊的并不多。一旦发表了好的位置，看看他那个神气，马上不同了。当然，“人逢喜事精神爽”，这也是人情之常，在所难免。如果上台了，还是本色，并没有因此而高兴，这的确是种难得的修养。下台时，朋友安慰他：“这样好，可以休息休息。”他口中回答：“是呀！我求之不得！”但这不一定是真心话。事实上一个普通人并不容易做到安于下台的程度。所以唐人的诗说：“逢人都说休官好，林下何曾见一人！”这是描写当时在朝做

官这种情形，古今中外都是一样，不足为怪。不但中国，外国也是一样。“不喜不愠”，这是很重要的修养。此其一。

其次，上台终有下台时。爬山的朋友就知道，爬上去时固然很难，下山的时候更危险。因为向上爬很费力很痛苦，一定会小心。走下坡的时候，就满不在乎了，但往往在这时出毛病。我们可以从爬山体会人生。人“上台终有下台时”，而且老是站在台上，永远演上去就没有意思了。和电影、电视界的人一接触就知道，再好的明星，演上十年，也就不再受欢迎了。大家看惯了的面孔，就会生厌，必须要换新人。所以有时下来，换个面孔，蛮好！同是一个人，到别的地方站站，蛮好！此中也颇有人生哲理。此其二。

在权位、名利之间，大家都说对富贵功名不在乎，但有人问我喜欢什么？我一定说喜欢钱。问我有钱没有？我老实回答没有钱。当然，不应该要的钱不会去拿，危险的钱不敢去拿，所以一辈子也没有钱。但钱是人人喜欢的，所以要讲老实话。如果说“我绝不要钱”，这个话真不真？很难说了。同样的说“我绝不要做官”，这个话是不是真心的，也很难说。富贵功名我很喜欢，可是绝不乱来，绝不幸政。这是坦白话、良心话，我喜欢，但不苟取、不乱来，这已经了不起，是很好的素养了。如果说我绝对不喜欢，那是假话。人要诚恳。所以做官，必须要学学令尹子文，三次上台，不喜，三次下台，不愠。我们看书时往往把这种地方很轻易带过了，如果自己切实一体会，才知道他真是了不起。上台，应该的，你交给我做，只要能够做的我尽力去做；下台，最好，我休息休息，给别人做，心里无动于衷。这还不怎么难，最难的是：“旧令尹之政，必以告新令尹。”自己所做的事情，一定详详细细告诉后面接任的人该怎么办。普通交接，只说：“这事我办了一半，明天你开始接下去。”就这样了事，

令尹子文，则把事情的困难、机密，全部告诉来接印的新人。多数人都会有经验，新旧任交接，在交印时总不是味道，多半不愿把困难的所在告诉新任的人。即使双方是好朋友，也是一样。甚至原来两个好朋友，一个在台上的病危了，另一个到医院去探望，关心的是哪一天可以去接他的印，而不是病情何时好转。看了几十年人情，颇恨眼睛还很亮，不太老花，耳朵也颇灵光，这真不是件快乐的事！

这里是说令尹子文对国家的尽忠负责。对来接任的人，看成是工作的接班人。他这种态度，在表面上看起来容易，做起来很难。在外面做事的人，对这些要牢记，这是对国家尽忠，对自己尽职。在一个团体，就为团体尽忠，不为私事。所以子张问到令尹子文时，孔子便说：“忠矣。”指出令尹子文是国家的忠臣，因为他把私人的利害得失丢开了，完全为国家尽忠。“曰：仁矣乎？”子张又问到像令尹子文这样的做法，他的学问修养，有没有达到“仁”的境界？“曰：未知，焉得仁？”孔子说，“仁”是什么他还不知道，他怎么能算得“仁”者？他只是忠臣，仁还不够。

对于孔子说的仁，我们在《里仁》篇中曾提到过的，这里不再重复。

濯足沧浪哪得清

崔子弑齐君，陈文子有马十乘，弃而违之。至于他邦，则曰：犹吾大夫崔子也。违之。之一邦。又曰：犹吾大夫崔子也。违之。何如？子曰：清矣。曰：仁矣乎？曰：未知，焉得仁？

这是历史上有名的事情。齐国是鲁国的邻邦，当时有一大臣崔杼叛乱，杀掉了齐国君王庄公。孔子写《春秋》的微言大义，前面已经说过，他常用一两个字标明，衡论是非。这里的“弑”字，就是《春秋》大义的微言。凡是叛变的人杀了上面的都称为“弑”，所以在历史上看到弑，就知道是叛变杀了上面，在历史上永远留下叛变的罪名。这是中国历史哲学的精神，也是历史的道德观。无论怎样成功，如果做了不对的事，千秋万世都要负这个历史道德的罪名，弑就是弑，杀就是杀。对敌人打胜仗就是克，不是敌人就不能用克。这是一定的、刻板的，所以崔子叛变杀了齐君就是弑。

陈文子也是齐国的大夫，和崔子是同事，地位相当。古代的交通工具，一部车子为一乘，用四匹马驾驶。有马十乘，就是有十部马车，一共四十匹马。以现在来说，小轿车就有十辆以上了，直升飞机几架不去说他。“弃而违之”，对崔子的叛变看不下去，把自己的偌大财产都丢掉不要，逃离了齐国。“之于他邦”，又流浪到别的国家。春秋战国时，每个国家都很乱，到别的国家一看，“则曰：犹吾大夫崔子也”。他说，这个国家的大臣们，也都是混蛋，和齐国的崔子一样，都不是好东西。“违之”，因此又走。周游列国，到处走。“之一邦”，又到了另外一个国家，“则又曰：犹吾大夫崔子”。又是感叹！整个世界都是一样，都在混乱，大臣都和崔子一样，没有好

东西！“违之”，离开了。这个陈文子，后来不知到瑞士或者非洲的什么国家去了（一笑）。子张就问孔子，老师，像陈文子这个人，你看，了不起吧？“子曰：清矣。”孔子说，好！很清高。清高的人往往比较自私，只顾自己，不能算是忠臣。否则，为什么自己国家有难，弃而不救，到处乱走？这里看不惯，那里看不惯，难道国家太平了，就非要你来住吗？

绝大多数清廉之士，最高的成就只到这个地步。他们清，很清。他们批评什么事情，都很深刻，都很中肯，很有道理。但是让他一做，就很糟糕。高尚之士谈天下事，谈得头头是道。不过，天下事如果交给他们办，恐怕只要几个月就完蛋。国家天下事，是要从人生经验中得来。什么经验都没有，甚至连“一呼百诺”的权势经验都没有尝过，那就免谈了。否则，自己站在上面叫一声：“拿茶来！”下面龙井、乌龙、香片、铁观音，统统都来了，不昏了头才怪，你往地上看一眼，皱皱眉头，觉得不对，等一会就扫得干干净净。这个味道尝过没有？没有尝过，到时候就非昏倒不可。头晕、血压高，再加上心脏病，哪里还能做事？一定要富贵功名都经历过了，还能保持平淡的本色，最了不起时是如此，起不了时还是如此；我还是我，这才有资格谈国家天下事。不然去读读书好了。至于批评尽管批评，因为知识分子批评都很刻骨，但本身最了不起的也只能做到清高。严格说来普通一般的清高，也不过只是自私心的发展，不能做到“见危授命”，不能做到“见义勇为”。所以古人的诗说：“仗义每从屠狗辈，负心多是读书人。”这也是从人生经验中体会得来，的确大半是如此。屠狗辈就是古时杀猪杀狗的贫贱从业者，他们有时候很有侠义精神。历史上的荆轲、高渐离这些人都是屠狗辈。虽说是没有知识的人，但有时候这些人讲义气，讲了一句话，真有去做了；而知识越高的人，批评是批评，高调很会唱，真有困难时找他，不行。

讲到这里，想起一个湖南朋友，好几年以前，因事牵连坐了牢。三个月后出来了，碰面时，问他有什么感想？他说三个月坐牢经验，有诗一首。是特别体裁的吊脚诗，七个字一句，下面加三个字的注解。他的诗是：“世态人情薄似纱——真不差，自己跌倒自己爬——莫靠拉；交了许多好朋友——烟酒茶，一旦有事去找他——不在家。”我听了连声赞好。这就和“负心多是读书人”一样，他是对这个“清”字反面作用的引申；对社会的作用而言，就是这个道理。所以孔子对于陈文子这种人的评论只给他一个“清”字。总之，“水至清则无鱼，人至察则无徒。”这话很有道理。子张又问陈文子这个人，够不够得上“仁”的程度？孔子就说，他对仁的观念都还没有，怎么可能达到“仁”的修养？

想得太过了

上面列举出“忠”的榜样和“清”的榜样，接着讲一个道理。

季文子三思而后行。子闻之曰：再，斯可矣！

季文子姓季孙，名行父，谥文，是鲁国的大夫。做事情过分的小心，过分的仔细。“三思而后行”，一件事情，想了又想，想了又再想叫“三思”。孔子听到他这种做事的态度，便说：“再，斯可矣！”这句话有两种解释，从前老学究们的解释认为：“做事情要特别小心，孩子们，想三次都不够，孔子说‘再，斯可矣！’还要再想一次哪！”这种解释是不对的。其实，孔子认为他想得太多。做人做事诚然要小心，但“三思而后行”，的确考虑太多了。学过逻辑就知道，学过《易经》的道理更懂得。世界上任何事情，是非、利害、善恶都是“相对”的，没有“绝对”的。但是要三思就讨厌了，相对总是矛盾的，三思就是矛盾的统一，统一了以后又是矛盾，如此永远搞不完了，也下不了结论的。所以一件事情到手的时候，考虑一下，再考虑一下，就可以了。如果第三次再考虑一下，很可能就犹豫不决，再也不会去做了。所以谨慎是要谨慎，过分谨慎就变成了小器。大家都有几十年的人生经验，过分小心的朋友，往往都犯了这个小器的毛病，小器的结果，问题就多了。所以孔子主张，何必三思而后行，再思就可以了。

难得糊涂

子曰：宁武子，邦有道则知，邦无道则愚。其知可及也，其愚不可及也。

宁武子是春秋时代，卫国很有名的大夫，姓宁，名俞，武是他的谥号。经历卫国两代的变动，由卫文公到卫成公，两朝代完全不同，宁武子却安然地做卫国的两朝元老。“邦有道则知”，这个邦就是古时国家的别称，国家政治上了正轨，他的智慧、能力、才具发挥出来，了不起！可是后来到了卫成公的时候，政治、社会，一切都非常混乱，情况险恶，他还在朝，也参加了这个政治，可是他在“邦无道”的时候，却表现得愚蠢鲁钝，好像什么都很无知。但从历史上看出他并不笨，他对于当时的政权、社会，在无形之中，局外人看不见的情形下，在努力挽救。表面上好像他碌碌无能，没有什么表现，可是他对于国家、社会真的做了事。所以孔子给他下了一个断语：“其知可及也，其愚不可及也。”他说宁武子那种聪明才智的表现，有的人还可做得到，但处于乱世那种愚笨的表演，就难以学了。

人们到了社会历史发生变动的时候，尤其是古代帝王政权变乱时，在前一个君王手上，充分表现了政治才能的人，本来是很容易遭忌的。这是政治上千古以来不移的定例。何以如此？有点莫名其妙的，也许是人类心理的通病，能干了会有人妒忌的。为什么妒忌？只能说是人类天生的劣根性，我们必须以学问、道德来消磨它。这种妒忌心理，到了事业或利害相对的时候，就忌刻别人。所以学问之道，就要了解自己的心理，把这些罪恶的心理，消磨了、转化了，那才是真正“仁道”之“仁”。所以孔子说到宁武子，当初他的才能表现得

那么高，应该遭人家的妒忌；但是到了变乱的时候，他表现很碌碌无能，没人打击他，也没有人仇恨他，这一点修养是别人做不到的。人在得意时，聪明才智很容易露锋芒；“其知可及也”，这点大家还可以做得到。但是朴实无华、老实平淡、笨笨无能的样子，“其愚不可及也”，这就很难做到了。

这里我们就想到清朝名士郑板桥，说过几句很了不起的话：“聪明难，糊涂亦难，由聪明而转入糊涂更难。放一着，退一步，当下心安，非图后来福报也。”绝顶聪明的人，不是故意装糊涂，而是把自己聪明的锋芒收敛起来，而转进糊涂，这就更难了。下一句话说待人接物，遇事退一步，把利益权位都让给人家，心里很舒服，并不希望人家事后报答，只要当时心里舒服就好。这也是孔子说宁武子的“其知可及也，其愚不可及也”的另一引申。

不如归去

下面讲到：

子在陈曰：归与！归与！吾党之小子狂简，斐然成章，不知所以裁之。

归与的“与”字是惊叹词。这一节等于孔子的一段传记。这是孔子周游列国，到晚年的时候，要想回来讲学的自白。这里谈到学问之道。我们要特别了解的是，孔子在这段时间周游列国，对于国家天下大事，了然于心。有很多很多拿到政权的机会，但是他不要，他认为国家天下所以安定，必须要以教育文化为基础，于是他决心回到自己的国家讲学去。此时他很感叹地说：回去吧！回去吧！

“吾党之小子狂简”——小子是年轻人。党是指古代的乡党，也就是鲁国这一些跟随他的学生们。“狂简”是两个典型。豪迈、慷慨，多半年轻人喜欢的个性和作风就是“狂”。轻易、草率，对国家天下事掉以轻心，就是“简”。我们知道宋代的名诗人陆放翁（在清末民初，有更多的文学家喜欢捧陆放翁，誉他为爱国诗人），他的一首名诗：“早岁那知世事艰，中原北望气如山。楼船夜雪瓜州渡，铁马秋风大散关。塞上长城空自许，镜中衰鬓已先斑。出师一表真名世，千载谁与伯仲间。”这是他当时的自述。他在少年时代，希望带兵打仗，把金人赶出去，那种幻想中的气魄，非常可爱可嘉；后面四句则说到年纪大了，头发白了，一无所成的感慨。现在引用他的诗“早岁那知世事艰”，说明年轻人虽然富有冲劲，但容易犯轻狂的毛病，太过冲动，这就是“狂简”的狂。第二种典型“简”，把天下事

看得太容易了，自己想到就好像做得到一样，年轻人也容易犯这个毛病。“吾党之小子狂简”，是说跟自己的这班年轻人，蛮有豪气，看天下事太容易了。虽然文采不错，“斐然成章”地议论纷纷，毕竟还未成器。像现代许多年轻人搞的书刊著作，大谈国家天下事，头头是道，但文章是文章，天下事是天下事，这完全两回事。要做到事理合一，非有几十年亲身艰苦的经历，是不会了解的。所以孔子认为，必须要回国教育后一代，决心把精神放在教育上，培养国家的根本。“不知所以裁之”这句话，是说年轻人有够狂的豪气，凡事看得太容易太简单。文章见解固然有，却不知道仲裁，不知道裁取。如何是该不该？怎样是能不能？都不考虑。学问之道，最难的是如何中肯仲裁。像做衣服的技师一样，要把一块布裁剪成一件合身而大方的衣服，这是一门不简单的学问。所以他一心要回到鲁国，献身于文教的千秋事业。

这一段，在时间上说，很可能是孔子晚年回国讲学的情况。为了整篇《论语》的行文，特地安排在这一篇。也很可能是孔子在陈蔡之间，遭遇困难以后，决心要回国讲学了，于是发出了这个“宣言”说明他回国讲学，对一些人或事，所采取的态度。

子曰：伯夷、叔齐，不念旧恶，怨是用希。

孔子对于伯夷、叔齐、吴泰伯三个人是非常佩服的。关于吴泰伯，在下面还有专篇。中国历史上这三个人，都是薄帝王而不为的人，他们本该当君主的，可是他们都谦让了，自己不要。伯夷是老大，叔齐是老三。老大让位给老三，老三也不干，结果两人都逃掉了，只好由老二勉强担当政权。伯夷、叔齐这样让国，吴泰伯也是这样的人。孔子到处提到他们，非常尊敬他们、崇拜他们。在这里又提到伯夷、叔齐有不念旧恶的美德。过去有人对不起他的，过了就算

了，不怀恨在心。这有什么好处呢？有！“怨是用希”，能够不怀恨别人，宽恕了别人，所以和别人之间的仇怨就没有了，而坏人渐渐也会被他们所感化。

为什么《论语》编到这里，把这句插进去呢？因为孔子在鲁国做过一任司寇，至少也有现在电视上《包青天》节目中，包公的那种政风。上了台就把少正卯杀掉了，雷厉风行的做法，不免在政治上有些恩恩怨怨。不过他走的是正路，所以大家也拿他没办法。既然要回国讲学，政治上的恩怨可以抛诸脑后了。过去有人对我不起的，不要放在心上，随他去。我们回去教学吧！

虽然如此，他又讲了一件事。

子曰：孰谓微生高直？或乞醯焉，乞诸其邻而与之。

微生高，姓微生，名高，是一个鲁国人，人家说微生高这个人很直爽、坦率，但是孔子认为大家的话说过分了，他并没有符合这种修养。“或乞醯焉”，有人向他要一杯醋浆。他没有，自己便到别一家去要一杯醋来，再转给这个要醋的朋友。孔子认为这样的行为固然很好，很讲义气，但不算是直道。直道的人，有就是有，没有就是没有，不必转这个弯。微生高转了这个弯，就不能算是直。

这一点值得我们研究了。我们要注意，孔子的思想——在下面还会讲到——是“以直报怨”，这也就是后世儒家思想的争论点。什么是“以直报怨”呢？你打我一记耳光，我不打你一拳，但吐你一口唾沫，不过分吧！总可以吧？因为你打我，我实在生气。至少，你骂了我，我可以不恨你，但我不理你，这总可以吧？这就是“以直报怨”的道理。孔子一直是这个主张。“以德报怨”是老子的思想，后世也

把它代表了道家的思想。就是说，你对我不起，我不恨你，不报复你，反而对你好，乃至把你感化了。孔子“以直报怨”的思想，在中国文化中，和墨子思想以及侠义思想，有相同看法，都主张“直”。所以中国侠义的思想和墨子的思想，普遍流传于民间，所谓“睚眦必报”，所谓“路见不平，拔刀相助”，就是由这种精神演变而来。那么孔子这个思想对或不对呢？我们不管他圣人不圣人，“吾爱吾师，吾更爱真理。”先把圣人这头衔供到上面去，问题则要讨论。

拿中国传统的侠义思想或道家的思想来说，对于一个有困难，有急用而来借钱的朋友，正好自己没有钱，于是转向他人借来，给这困难的朋友，这是义所当为的事。但孔子在这里却并不以为然，他认为这不是直道的行为。

就我们现在研究的方法，《论语》是整篇连贯的，不能一节一节拆开来看。而且《论语》二十篇，也可说是全部连贯的一篇大文章。那么在这一个基本观点上，来看这一句话的含义。正如我刚才所讲的，孔子晚年周游列国后，要回国讲学了。他发表“宣言”，首先提出来“不念旧恶”，过去的都过去了，所有恩恩怨怨，大家都不必去说他。现在应该回去，为自己国家、为天下人，打一点文化的基础，来教育后代。第二点他也说明，虽然过去不问，但好的还是好，坏的还是坏。并不因为既往不咎，坏的就一下子变好了。这里不过借用这个“直”字来作说明而已。如果一定要说这一点，是孔子解释直道行为的要点，那么，后世的儒家就发生问题了。汉、唐、宋、元、明、清以来，所有读书称儒家的人，都变成胸襟狭窄，结果就成为刚才所列举过古人的诗说“仗义每从屠狗辈，负心多是读书人”了。难道说读书人多半不管别人，不能具有这种侠义的精神？这是误解了孔子这句话的意思。就我的观点，连贯全篇的思想看起来，孔子是故意向当

时鲁国一些因政治上恩怨而怕他回国的人，透露了一个消息——虽然对于你们，在我心里并不同意，但是各走各的路，你们不要害怕，我要回来了。

何以见得是这样的呢？下面孔子还有一句话。

子曰：巧言、令色、足恭，左丘明耻之，丘亦耻之。匿怨而友其人，左丘明耻之，丘亦耻之。

这个丘是孔子的名字。我们过去老式的念书，念到这里不称丘，不敢念，念了犯忌讳，要挨揍的。于是另外拿一个字来替代，而念成“某亦耻之”。现在时代的忌讳不同了，无所谓。这里孔子又说，一个人讲一些虚妄的、好听的话；脸上表现出好看的、讨人喜欢的面孔；看起来对人很恭敬的样子，但不是真心的。左丘明耻之，丘亦耻之（左丘明就是写《春秋左传》的左丘明，古人认为左丘明是当时的闻人。古代所谓的闻人，就是名气非常大，可并不是官，也不是一个固定型的人，所以称闻人。后世对帮会领袖称作闻人，这个观念，古今是有出入的）。孔子这句话是说，左丘明讨厌这种说假话做假事的人，我也和左丘明一样，讨厌这种人。

“匿怨而友其人”，明明对人有仇怨，可是不把仇怨表示出来，暗暗放在心里，还去和所怨恨的人故意周旋，像这样的人，他的行径就太不对，用心也太奸险了。左丘明做人的态度不屑于这样，我也不屑于这样。

把孔子这两句话，和对微生高的话连在一起，再把上面“归与……归与……”连贯起来，如我刚才所说的，是孔子归国办教育前的“宣言”。等于是对鲁国政治上这班怨恨他、怕他回来的人说，我

对你们是不同意的，但没有仇恨，我要回来了。一连串贯通起来，便成了这个意思。但非定论，我只是作如此说而已。对与不对，另俟高明。

下面接着孔子回到鲁国了，我们把它连起来，就像是孔子的一段传记历史。也可当一部小说，也可当一部电影看。

一乐也的对话

颜渊、季路侍。子曰：盍各言尔志。子路曰：愿车马，衣轻裘，与朋友共，敝之而无憾。颜渊曰：愿无伐善，无施劳。子路曰：愿闻子之志！子曰：老者安之，朋友信之，少者怀之。

有一天，颜渊和子路站在孔子旁边闲谈，孔子就说：“盍各言尔志”。“盍”是一个虚字，中国古文里经常有“盍”“夫”这类虚字，等于我们现在的“嗯”“那么”。他说，你们年轻的一代，把你们的愿望、志向讲出来听听看。在这里，我们等于在看话剧，台词中表现了孔子学生的个性，也烘托出孔子的教育手法。

子路曰：“愿车马，衣轻裘，与朋友共，敝之而无憾。”这完全代表了子路的个性。子路是很有侠气的一个人，胸襟很开阔。他说，我要发大财，家里有几百部小轿车，冬天有好的皮袍、大衣穿，还有其他很多富贵豪华的享受。但不是为自己一个人，希望所有认识我的人，没有钱，问我要；没饭吃，我请客；没房子，我给他住。气魄大！唐代诗人杜甫也有两句名诗说：“安得广厦千万间，大庇天下寒士俱欢颜。”就是子路这个志愿的翻版。他说修了千万栋宽敞的国民住宅，所有天下的穷读书人都来找我，这是杜甫文人的感叹。而子路的是侠义思想，气魄很大，凡是我的朋友，衣、食、住、行都给予上等的供应。“与朋友共”的道义思想，绝不是个人享受。“敝之而无憾”，用完了，拉倒！

颜渊却是另一面的人物，他的道德修养非常高，与季路完全两个典型。他说，我希望有最好的道德行为、最好的道德成就，对于社会

虽有善行贡献，却不骄傲。“伐善”的伐，就是夸耀。“无伐善”，有了好的表现，可是并不宣传。“无施劳”，自己认为劳苦的事情，不交给别人。“施劳”的意思，我主张这样解释。在上面也提到过，圣贤与英雄的分野：英雄能够征服天下，不能克服自己；圣贤不想征服天下，只想征服自己。所以圣贤比英雄还要难。换句话说，英雄可以施劳，把自己的理想，建筑在别人的烦恼、痛苦上。圣贤则不想把自己的烦恼、痛苦放在别人的肩膀上，而想担起天下人的烦恼与痛苦。所以颜渊讲“无施劳”，就是说不要把自己的烦恼、痛苦放在别人身上，这是颜渊的所谓“仁者之言”。

一文一武这两学生的理想志愿完全不同，都报告完了。孔子听了以后，还没说话，我们这位子路同学，可忍不住，发问了，老师！你先问我们，你的呢？也说说看。孔子说了：“老者安之，朋友信之，少者怀之。”这就是《礼运》篇中大同思想的实现，这是最难做到的了。这三点一看就与众不同。孔子之所以为圣人，成为了不起的教育家、哲学家……总之什么家都被他“家”上了，了不起就是了不起。“老者安之”，社会上所有老年的人，无论在精神或物质方面，都有安顿。“朋友信之”，社会朋友之间，能够互相信任，人与人之间，没有仇恨，没有怀疑。“少者怀之”，年轻人永远有伟大的怀抱，使他的精神，永远有美好的理想、美丽的盼望。也可以说永远要爱护他们，永远关爱年轻的一代。我们仔细研究，如果这三点都能做到，真是了不起的人。这样的人，如果要为他加一个头衔，就是圣人，或者神仙，或者如来。因为这三点，对上一代，自己这一代，以及下一代都有交代。此即所谓圣人境界，是很难做到的一件事。

讲到这里，这篇对于学问之道实际的讨论，引用孔子的话，做个结论。

子曰：已矣乎！吾未见能见其过，而内自讼者也。

这就是学问之道的点题。主要的要与第一篇《学而》连起来。孔子这几句话，用白话文翻译过来是：算了吧！我从来没有看到过一个人，能随时检讨自己的过错，而且在检讨过错以后，还能在内心自我审判。怎样受审判呢？就是自己内在打天理与人欲之争的官司，就是如何善用理智平衡冲动的感情。这是学问的基本；也是中国文化儒家情操的中心；也是我们每一个人，随时会碰到，而无法避免的事。例如吸烟的人，戒烟非常难。看见了烟，理智告诉自己要戒，然而手下意识地会伸出去取烟。其实人生随时随地都是如此，每个人都有理智，都很清醒，有的事不愿做，但欲望一起，就压不下去，理智始终克服不了情欲。所以孔子儒家的学问重点，在于内讼和自省，自己在肚子里审察一番。孔子在这里就讲到，他从来没有看过一个人，可以随时自己反省、随时检讨自己、责备自己的。这是特别提出孔子讲做学问的重点所在。

在下面还补充一句。

子曰：十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也。

根据孔子上面所说，以他活到六七十岁的年纪，周游世界各国，竟然没有看到过一个随时反省的人，顶多只有一个，是他的学生颜回。似乎抹煞了天下人，但是孔子并没有那么偏激的思想。十室之邑——等于我们说在三家村里（古代的“邑”，等于现代的邻或里。汉唐以后，“邑”的观念又不同了，相当于现代的县。如果把汉唐以后的“邑”的观念，拿来看春秋战国时的“邑”，那就错了，这是研究学识上要小心的地方）。所以他接着补充说，就是在十户人家的三家村里，也一定有讲学问道德的人。对事的忠、对人的信，都像我一

样，只是不像我一样肯努力去多方学习而已。孔子认为许多人有天才，但没有加上学识的培养，因此不能成就。就道德心理而言，问题也是一样。任何人都有道德的基本因素，只是因为没有学养，不知道把这种道德心理的基本因素培养出来。要使这种心理上善良的本质见之于行为，就必须加上学问的陶冶。

雍也第六

上一篇《公冶长》，是对前四篇整个学问系统，做一对话式讨论的前半集，本篇第六篇《雍也》是和第五篇的性质相衔接起来的，也就是讨论印证的后半集。

闲置帝王才

这里就讲到一个人。

子曰：雍也，可使南面。仲弓问子桑伯子。子曰：可也，简。仲弓曰：居敬而行简，以临其民，不亦可乎？居简而行简，无乃大简乎？子曰：雍之言然。

这篇书，同上篇以公冶长的名字来作篇名一样的，也是以学生“雍”的名字来作篇名。《公冶长》代表修德之体；《雍也》代表进业之用。雍是孔子学生中有名的一个，姓冉，名雍，字仲弓，比孔子年轻二十九岁。在孔门得意的高弟当中，他认为道德学问都行的是颜回；慷慨好义、军事第一的是子路；政治、外交、经济等等第一的是子贡；另一个他最得意的学生，就是冉雍。他认为“雍也，可使南面”，所谓南面，就是说他有南面而王，君临天下的大才。孔子周游列国的时候，每个国家都怕孔子，因为他的排场太大了。一来就带了那么多弟子，而且他的弟子中，各国的人都有，他的理想国中的各项人才也都有：冉雍可以做君王，宰相可由子贡出任，三军统帅子路可以站出来。这情形，诸侯列国有谁敢收容孔子？他在那里一待，谁都紧张。所以从整个历史来研究孔子，就可以知道，他之所以伟大，之所以成为圣人，实在是其来有自。他不是没有办法，而是非常有办法，只要他头一点说：你们干吧！问题就大了。以他的三千弟子，在春秋战国时，随便哪一个大国都吃不消，都可以被他拿下来。但是孔子不走这条路，为什么不走这条路？这种道德修养，就值得我们研究了。如果对当时的史料不清楚，好像孔子之成为圣人，是读书人被逼

得穷到无可奈何，才做了圣人，那就完全错了，这点值得我们特别注意。

孔子提出来：“雍也，可使南面。”这是说冉雍这个学生有帝王之才。古代帝王，依照传统文化观念，一定要坐北向南，一直到清朝被我们推翻以前，几千年来都是如此。古时南北正向的房子，老百姓是不准修的，尤其在清代，老百姓如建南北正向的房子，地方官一向上报，就要论罪灭九族的。老百姓向南的房子有没有？有的，但是大门一定向旁偏一偏，不许正向南方。只有州、县等官府的衙门，或者神庙可以坐北向南，其他不行。这是中国专制时代建筑方向的规矩。还有，北京的房子，在过去绝不能高过宫殿，否则就是犯罪。所以“南面”这两个字，在古文中往往就是称帝称王的代名词。

我们在这两篇书上看得出来另外的一个道理。第五篇公冶长，坐在牢里犯了法的人，孔子却把女儿嫁给他；第六篇则讲可以做帝王的是冉雍。而冉雍本来是最可怜的人。他的父亲很不好，出身于贫贱家庭，如以阶级观念来讲，他的父亲是所谓的下等人，可是他的儿子却资质非凡。由这两件事例，可以看出孔子在中国上古时代，那种注重阶级的社会里面，他并不考虑到这些。他只问一个青年，他个人是不是人才，如果是一个人才，该如何就如何。所以后来他也一再鼓励冉雍。当然，冉雍下意识中也会有一种心理——自己的出身、自己的家庭如此，难免心理上有点自卑感。孔子就告诉他，不必要存有这种心理，一个人要靠自己站起来。所以这两篇书，第一个提到的人，都是在困苦艰难中，由孔子的培养，学问德业才能有所成。

说到冉雍，他有一天提出一个问题来问孔子，讨论到子桑伯子这个人，在《庄子》这部书中也曾经提到过，他非常豁达。在秦汉以后的文化中用豁达这两个字，很有内涵。《史记》上写汉高祖，也有这

种字句。达者指度量的宽大，讲得好听点是豁达；讲得难听点，就是“吊儿郎当”，一种满不在乎的态度，穿衣服时领带都打成歪的，扣子也扣不好，说不定领子也经常翻起来。这个样子，也有一半像豁达——不在乎。子桑伯子，就是一个这样的人。

豁达的人往往太简。关于这个“简”字，值得研究了。我们须要特别了解：孔子经常提到的“简”，就和老子所提到的“俭”，观念是一样的。这两个字的定义，在古文中几乎完全是一样。只是两个字的表现不同而已。孔子说子桑伯子从简，一切都是简化，近乎豁达，批评得简单明了。那么冉雍就提到他的思想了。他说做一个领导人“居敬而行简”，如果对一件事——处事，对一个人——待人，都是敬重的心理，事情自然就可以简化。这样来处理老百姓的事情，和一般社会的事务，就对了。如果说内心的精神，没有尊重这件事情，没有重视行政组织，没有“敬业”的心理，只是满不在乎，以此来标榜简化，以简化的目的来实行简化，就变成一种权术、一种手段，就不是政治的道德，这样就未免过分简化。在我们历史文化上，做领导人的，要注意所谓“上有好者，下必甚焉”。上位的人，爱好一件事或一种动作，标榜一事或提倡某一点，下面的人就群起效颦，做得更热烈、更过火了。孔子听了冉雍的话，马上就说，你的话对，我一时说错了。由此也可看出孔子的民主态度及教学精神的诚敬之处。

下面又提出一个最有名弟子的重要问题。

> 哀公问：弟子孰为好学？孔子对曰：有颜回者好学，不迁怒，不贰过，不幸短命死矣。今也则亡，未闻好学者也。

鲁哀公问，你学生中，哪一个能真正继承你的学问？最好学的是谁？孔子说，只有颜回。他认为继承学问道统的是颜回，不一定有帝

王之才，却有师道的风范；而冉雍则有君道之才。颜回足为人师的学问德业在哪里呢？“不迁怒，不贰过”，但是“不幸短命死矣”，可惜已经死了。“今也则亡”，现在就没有了。“未闻好学者也”，再也找不到第二个好学的人了。从这段话又证明了我们的一个观念——学问并不专指文学知识。

现在要讨论的是“不迁怒，不贰过”。这六个字我们一辈子都做不到。孔子也认为，除了颜回以外，三千弟子中，没有第二个人了。凡是人，都容易犯这六个字的毛病。“迁怒”，就是脾气会乱发，我们都有迁怒的经验。举例来说，我们最容易迁怒的是自己家人，在外面受了气回家，太太好心前来劝问：“今天回得那么晚？”于是对太太：“你少讨厌吧！”这就是迁怒了。其实并不是骂太太，是在外面受了气，无处可发，向太太迁怒了，所以我们有时候对长官、对朋友也要原谅。很多人挨了长官的骂，仔细研究一下，这位长官上午有件事弄不好，正在烦恼的时候，你再去找他，自然挨他的骂，这是被迁怒了。处理事情也是这样，我们看到历史上，有些人做了历史的大罪人，就由于迁怒。有的因为对某一个人不满意，乃至把整个国家拿来赌气赌掉了。不迁怒真是太难的事。

当皇帝的能受气

我们讲两个故事：

第一次世界大战以前，德国的名宰相俾斯麦与国王威廉一世是对有名的搭档。德国当时会强盛，不但是俾斯麦这个首相行，同时也因为有这个宽容大度的好皇帝。威廉一世回到后宫中，经常气得乱砸东西，摔茶杯，有时连一些珍贵的器皿都砸坏。皇后问他：“你又受了俾斯麦那个老头子的气？”威廉一世说：“对呀！”皇后说：“你为什么老是要受他的气呢？”威廉一世说：“你不懂。他是首相，一人之下，万人之上。下面那许多人的气，他都要受。他受了气哪里出？只好往我身上出啊！我当皇帝的又往哪里出呢？只好摔茶杯啦！”所以他能够成功，所以德国在那时候能够那么强盛。

另外一个故事。朱元璋的马皇后也是了不起的人物。朱元璋当了皇帝以后，有一天在后宫廷与皇后谈笑，两个人谈得高兴，朱元璋突然拍了一下大腿，高兴得跳起来说：“想不到我朱元璋也会当皇帝！”手舞足蹈，又露出了他寒微时那种样子，这是非常失态的。当时还有两个太监站在旁边，他没有留意到。一会儿朱元璋出去了，马皇后立即对那两个太监说：“皇帝马上要回来，你们一个装哑巴，一个装聋子，否则你们两人都会没有命了，记住，听话！”果然，朱元璋在外面一想，不对劲，刚才的失态，将来给两个太监传了出去，那还了得。于是回到后宫，一问之下，两个太监，一个是哑巴，不会说话；一个是聋子，没有听见，这才了事。否则这两个头岂不掉下来了！所以马皇后也是历史上一个有名的好皇后。

这就讲到人生的修养与迁怒，一点事情不高兴，脾气发到别人身上，不能反省自讼。尤其是领导别人的，要特别注意。

第二点最难的，“不贰过”。所谓贰过，第一次犯了过错，第二次又犯。等于我们抽烟一样，这次抽了，下决心，下次再不要抽，可是到时候又抽起来了。再犯同样的过错，这就是“贰过”。孔子说只有颜回才能做到“不迁怒，不贰过”这六个字，人们真能做到如此，不是圣人，也算是个贤人了。

“迁怒”的意义发挥起来还很多，总之，我们做人做事，要尽量注意“不迁怒，不贰过”，那么，“虽不中，亦不远矣”。

事实上，我们所讲的“不迁怒，不贰过”，只是其中的一小点。如果认真地研究起来，这两句话是概括了全部历史哲学，也概括了人类的行为哲学。人若真能修养到“不迁怒，不贰过”，那是太不容易了。所以孔子再三赞叹颜回，是有他的道理。

譬如我们说“怨天尤人”，就是迁怒的一例。一个人到了困难的时候怨天，这是普通的事。说到“怨天”，如韩愈所说的，一个人“穷极则呼天，痛极则呼父母”，这是自然的现象。又如司马迁《史记》中对《离骚》的评论：“夫天者，人之始也；父母者，人之本也。人穷则反本，故劳苦倦极，未尝不呼天也；疾痛惨澹，未尝不呼父母也。”这里所指的“穷”，并不只是没有钱了才叫作“穷”。一件事到了走投无路的地步，就叫做穷。此时往往情不自禁地会感叹：“唉！天呀！”身上受了什么难以忍受的痛苦，往往就脱口而出：“我的妈呀！”这是一种自然的反应。人到无可奈何的时候，心理上就逃避现实，认为这是上天给我的不幸。“尤人”，就是埋怨别人、诿过于人，反正是“我没有错”。古时平民文学中有一首诗说：“作

天难作四月天，蚕要温和麦要寒。行人望晴农望雨，采桑娘子望阴天。”像这样，天作哪一种天才是好天呢？作天都难作，何况做人？所以一个人为朋友效力，受人埋怨，是难免的。尤其当领导的人，受人物议，更是必然。所以老子说：“人法地，地法天，天法道，道法自然”这句话，也就是包含了要我们效法天地广大包容的气度。

至于“不贰过”这层修养，比起“不迁怒”的操守，那是更深一层的功夫了。

下面文章气势再转，更见《论语》编排之曲折而隐含条理之妙。

周富济贫

子华使于齐，冉子为其母请粟。子曰：与之釜。请益。曰：与之庾。冉子与之粟五秉。子曰：赤之适齐也，乘肥马，衣轻裘。吾闻之也：君子周急不继富。

子华名公西赤，孔子弟子，少孔子四十二岁。有一次公西赤派出去做大使，这时孔子大概在当政。冉求是公西赤的同学，他因为公西赤还有母亲在家，于是就代公西赤的母亲请求实物配给，也就是请拨一笔安家费。孔子说，好，给他一釜。“釜”是古代度量衡的单位，六斗四升为一釜。这是米谷的成数，数量不多，所以冉求为他“请益”。冉求为同学说话了，老师，一釜少了一点，给他增加一些吧！于是孔子说，好吧！加给他一庾。庾是古代容量的单位，十六斗。等于说孔子原来给他五万元，现在又增加了八万。大概当时冉求是在孔子那里当总务，“一朝权在手，便把令来行。”为了同学，不管孔子的意见，另外自己一批给了五秉。当时十六斛为一秉，现在来说，数字相当大，好像一下子给了三五十万了。事后，孔子知道了，但是并没有责怪冉求；这也是一种教育。当然现在做官就难了，以前做官，讲情、理、法，除了法律以外，还要合理、合情。不像现在的时代精神，以法治为主，专讲人事法规与人事管理，往往无法兼顾情理。冉求对于这件事情的处理，孔子如果专讲法令，那冉求是不对的，很可能要撤职查办。但是孔子没有追究，他始终站在教育的立场上说：“赤之适齐也，乘肥马，衣轻裘。吾闻之也：君子周急不继富。”意思是对学生们说，你们要知道，公西赤这次出使到齐国去，神气得很；坐的是第一流的交通工具，穿的是第一流的行装。等于现在西装

几十套，皮箱几十口。他有这许多置装费，额外津贴，尽可以拿出一部分来给他妈妈用。我们帮忙别人，要在人家急难的时候帮忙人家。公西赤已经有了办法，再给他那么多，不是成了锦上添花吗？这是不必要的。这也就是所讲“求人须求大丈夫，济人须济急时无”的道理。

不过我们经常会感觉到助人是件很难的事，这牵涉到社会心理问题。比如有一个朋友，又穷又病，于是替他找些朋友出钱治病。同样是这人的事情，去找了一位朋友三次，第四次以后，就要找别的朋友了。有时为了周人之急，我们可以要求别人：“再来一次！”但别人却答复说：“今天实在不行。”我们也许可以勉强地说：“这一次算我要的！”这就等于硬上了。但是某人一死，朋友们又很热心地出钱出力帮忙买棺材了。有时候碰到这种情形，真使人有很大的感慨，也感觉很奇怪。当某人生前有急难的时候，替他奔走，找人帮忙还不大顺利。而他死了以后，大家又这样踊跃帮忙，同情他，可怜他穷病得死了。这种心理用在某人生前多好呢？把准备给他死后买棺材的钱，在他生前多出一点医药费好不好呢？这都要仔细思量。所以说，道德行为，又该怎样讲呢？研究下来，还是应该“济人须济急时无”，比较重要。孔子说“君子周急不继富”，已经有了的人，就不必再给他了。

从公西赤的事件看起来，好像孔子当主管时，对于财政的管理是比较紧缩的。但是接着这一节书连下来，便讲到另一件类似的事情，证明孔子对于财务并非悭吝。

原思为之宰，与之粟九百。辞。子曰：毋！以与尔邻里乡党乎！

原思名宪，字子思，孔子的学生。他在孔子过世以后，就辞官归隐江湖。子贡后来相卫的时候，因为很佩服他，特别去看他，结果被他刮了胡子。子贡去时，排场很大，原宪故意装扮成一个乡巴佬，穿了破旧的衣服会见子贡。见面以后，子贡说：“你生病了吧？！”原宪说：“我没生病。我没有钱，只是穷，学道而不成，才是病。像我这样子是穷，而不是病。可是你学了夫子之道，看你今天这个神气、派头……”虽然把子贡弄得下不了台，不过由此也可见原宪的侠义气概。孔子当政时，“原宪为之宰”，这个“宰”是家宰，以今天的职务来说，相当于总务。孔子“与之粟九百”，这个九百的数字，到底有多少，无法考据，总之很多。“辞”，他不要那么多，希望减掉一点。但是孔子说，你不要推辞，你用不完可以周济那些贫穷的亲戚、朋友。

这一节是记载孔子出仕当政时，两个不同的态度。公西赤外放当大使，同学帮忙，要求多发一点安家费，孔子认为并不需要；而原宪经济状况较差，当他为孔子当总务的时候，孔子把他的待遇提得特别高。原宪不要，孔子却反而劝他收下。从这个故事，我们看到孔子作之君、作之亲、作之师的风范。除了是长官的身份之外，还身兼父母、师长之责，随时以生活中的事例来教育学生，这也就是后世儒家所该效法其教化精神的重点之处。

天生我才必有用

由此又讲到对仲弓的直接教育。仲弓就是冉雍，本篇的主角，孔子最得意的学生之一。本篇第一句话，孔子就说他有当皇帝的才具——“可使南面”。前面我们曾经介绍过仲弓贫苦的出身，他父亲当时的名誉也并不高明，大概各方面都很不如意。但这做儿子的，却才德出众。因此孔子全力提拔这个学生，给予特别培养。

子谓仲弓曰：犁牛之子，骍且角，虽欲勿用，山川其舍诸？

他劝冉雍心理上不必有下意识的自卑感。“犁牛”是一种杂毛牛的名称。现代畜牧中，荷兰来的杂毛牛算是好品种。但在古代这种杂色的牛，除了耕种，没有什么其他的用途。尤其在祭祖宗、祭天地等庄严隆重的典礼中，一定要选用色泽光亮纯净的牛为牺牲。但这条杂毛牛却生了一条赤黄发亮，头角峥嵘的俊美小牛。虽然杂毛牛的品种不好，但是只要这头小牛本身条件好，“虽欲勿用”，即使在祭祀大典中，不想用它，“山川其舍诸？”山川神灵也不会舍弃它的。山川在往古和春秋时代，有时代表神祇。在这里，孔子是说天地之神，也一定启示人们，不会把有用的才具，平白地投闲置散的。这也是告诉仲弓，你心里不要有自卑感，不要介意自己的家庭出身如何，只要自己真有学问，真有才具，真站得起来，别人想不用你，天地鬼神都不会答应的。

上面讲了冉雍的才，下面就提到颜回的德了。

子曰：回也，其心三月不违仁。其余，则日月至焉而已矣。

这个仁字是讲内养的境界，是前面《里仁》篇所讲的仁之体。也就是孔子告诉曾参的“吾道一以贯之”的仁的境界。这方面目前还没有加以说明，以后有机会再详细解说仁的修养。现在我们把“仁”的问题暂时搁一下。孔子说颜回能把仁的境界一直保持上三个月。至于其他同学们，只是偶然地“日月至焉”而已。或是一天有一次仁的境界，或是几天有一次，或者一个月有一次。现在我们姑且不谈这个“仁”的修养，先反过来体会一下自己的情绪：我想大家都有这种经验，心情好的时候，即使碰到问题，碰到困难的事，心情也是非常好，不会受到外境的干扰。但是好景不长，情绪坏时，芝麻绿豆的事都会惹得一肚子闷气。要说连续三个月不冒一点火气，这步修养已经难得了，更何况“三月不违仁”。由此，我们不难了解为什么孔子一再赞叹颜回这个得意门生了。

讲了内在的修养以后，下面讲到外用。

各有千秋

季康子问：仲由可使从政也与？子曰：由也果，于从政乎何有？曰：赐也，可使从政也与？曰：赐也达，于从政乎何有？曰：求也，可使从政也与？曰：求也艺，于从政乎何有？

季康子，鲁国的大夫、权臣。有一天向孔子打听他学生的才干。孔子一一作答。由此我们可看出这些学生们的性格，同时也可看出孔子认为从政所必备的学养。季康子首先问起有军事统帅之才的子路，是不是可以请他当政？孔子说子路的个性太果敢，对事情决断得太快，而且下了决心以后，绝不动摇。决断、果敢，可为统御三军之帅，而决胜于千里之外。如果要他从政，恐怕就不太合适，因为怕他过刚易折。

季康子接着问，请子贡出来好不好呢？孔子说，不行，不行。子贡太通达，把事情看得太清楚，功名富贵全不在他眼下。聪明通达的人，不一定对每件事盯得那么牢。比如说桌子脏了，擦一下好不好？通达的人认为擦不擦都是一样，因为擦了又会脏，不擦也可以。如果有人说一定要擦，通达的人说擦也可以，擦了总比较干净，那擦就擦吧！总之，把事情看得通达，像这样的人，往往可以做大哲学家、大文学家。因为他有超然的胸襟，也有满不在乎的气概。但是如果从政，却不太妥当。也许会是非太明而故作糊涂。

说到这里，想起一个笑话。当然在正史上是没有这段记载的，只是一个笑话。传说孔子周游列国，被困在陈蔡之间。有一天学生出主意，说大家太饿了，前面有一大户人家，去借点米来。最初是子路自

告奋勇前去敲门。出来一位老头子，问起是孔子的学生来借米，于是写个字叫他认。认出了，不必借，免费招待全体师生的食宿，如果认不出，一粒米都不借。子路一想，我们跟夫子专门学文学，还有什么问题。于是满口答应了这个条件。老头子就写“真”这么一个上“直”下“八”的字让子路认。子路看了后说：“这是真字嘛。”老头子听了，把门一关说：“你回去告诉你老师，不借。”子路纳闷地回来报告孔子，孔子听后对子路说：“我叫你不要去，你偏要去。这个年头，饭都没得吃，你还‘认真’干嘛？”子夏听了，便自告奋勇再去借米。到了那家，自我介绍是子路的同学，也是孔子的学生。那个老头子还是写先前那个字给子夏认。子夏心想，刚才子路吃了瘪，于是答一个反义字，对老头子说：“这是‘假’字嘛！”老头子听了把门一关说：“你更不行。”子夏回来把经过一讲，孔子听了叹道：“你这个人真糟糕，做人有时候也要‘认真’的呀！”

这就是说两边都做得通，表面看来，就称为达者，谈到这里，同时又想到陶渊明的《归去来辞》和不为五斗米折腰的故事，也是“达”的一字范围。当时五斗米的数字很大，等于现在一万上下的月薪。可是陶渊明不干，回家去了。不过只有他才做得到。过去，我们中国人有句老话：“不干，不干，回家去吃老米饭！”现在我们都离开了家乡，到哪里去吃老米饭？别说五斗米，哪怕一斗米我们都会折腰。折腰就是行个礼，鞠个躬嘛！不是真把腰折断了，半斗米都干。试看陶渊明《归去来辞》，他门前可以栽五柳，起码要五十多坪地，拿到现在可以盖栋四层楼，还可以发笔财。我们现在在工业社会里做个小市民，房子是租来的，前面连一棵芭蕉都种不下，不要说五柳了。他说“携幼入室，有酒盈樽”，过去在大陆上的人家，自己酿得起酒的，起码是中产阶级的家庭了，他当然可以在家吃老米饭。“三径就荒，松菊犹存。”试看他的房子，空地有多大，好像是台北市的

新公园一样，竟有三条大路都荒芜了。种竹卖笋也可卖他几千块钱一个月，他当然不为五斗米折腰。由此可见，陶渊明是有资格做个通达的达人。

所以孔子说子贡通达，但是达者不一定肯从政了。

季康子再请教冉求是否可以从政。孔子说，冉求是才子、文学家。诗、词、歌、赋、琴、棋、书、画，样样精通；打高尔夫、跳现代舞都能来。名士气味颇大，也不能从政。

换句话说，如果把他们三个人凑合起来，不愧是大政治家的材料。为什么呢？具有刚毅果敢的精神，这是子路的长处；但还要有宽大的胸襟，也就是所谓任劳任怨的气度，这就要子贡的达。任怨尤其难；当一个计划、一个政策没有实施以前，如有人骂你混蛋时，只好低下头让他叫骂，等做出成果再说。当然，真做成混蛋就要命了。同时要见闻渊博，知识丰富，多才多艺。这“果、达、艺”三个简单的字，包括了那么多，由此可见政治家还须兼备艺术家、诗人的修养才行。

从另一面看，季康子问到这三位学生，孔子都不放行，也是因为季家当时在鲁国为权臣，气势嚣张跋扈，孔子不愿让自己学生去插上一脚。当然在学生这方面也不会愿意去。所以他故意推辞掉，虽然所讲的都是事实，但是如果说他们不能从政，却也不尽然。子贡后来相卫，每次主政，国际局势就摆平了。当时时代之乱，比现在有过之而无不及。子贡有这样的才具，而孔子为什么硬说他不行呢？实际上是孔子当时看这些学生都可以独当一面，无奈季康子这个老板不对路，所以连一个都不让他去。说句老实话，在学问上讲，一个从政的人，对于这三种人的才具都需要。第一性情要养得通达，胸襟不可那么狭

隘，不要有一点事就想不开，一句话就放不开，否则成就就太有限了。其次要处事果决、刚毅，下了决心，又能坚定不移，才不会受环境的影响。第三要多艺，样样都知道。政治生涯很痛苦，生活枯燥无味，比科学家还痛苦。每天接触的，都是痛苦烦恼的事，都在是非中讨生活。这个对，那个不对，老张来说老杨，老杨又来说老李，几乎没有一件愉快的事。所以自己要有艺，胸襟有超然的修养。我有一个做医生的朋友，每天接触到的都是痛苦的病人，看到的是愁眉苦脸，听到的是痛苦的呻吟，乃至呼天抢地，喊爹叫妈的声音。所以他一下班以后，回家就从事绘画，几十年下来，他那种半中不西的画，意境很高，许多名画家，都非常佩服。想买他的，他不肯卖，于是向他要一张，他说送一张还可以，立即落款送一张。这是讲艺的价值，所以从政还要有文学的修养、艺术的情操。

爵禄不能移——闵子骞

上面说明了学问与从政的关系，下面则说到闵子骞不为费宰。

季氏使闵子骞为费宰。闵子骞曰：善为我辞焉，如有复我者，则吾必在汶上矣。

季家找孔子第一流的学生从政，他们当然不会干。于是他私底下来拉一个人——闵子骞，孔子的学生，名损。是一个有名的孝子，二十四孝中就有他。比孔子少十五岁，年纪比别的同学大一点。季家请他去当“费”这个地方的行政首长。当时“宰”的官职，比之现代，讲小一点大约是县长、行政督察专员；讲大一点，就是请他当省主席了。闵子骞听到了，就告诉传话的人说，您好好替我辞掉他，我不会做的。而且，如果有第二个人再来对我说这件事，对不住，那时候我出国去了——已经过了齐、鲁两国交界的汶水了。也就是说如果一定要来逼我做这个官，我立刻就走，离开鲁国。

从这一节记载，我们知道：第一，闵子骞是有名的孝子，他的人品德行非常好。第二，当时他对官位、功名、富贵看得淡如浮云。人家要他做官，反而会把他逼走了。第三，当时鲁国上下的知识分子，对鲁国的权臣季家，没有一个满意的，不愿意做他的官，尤其是孔子这一些学生。但是有一个人在那里做事，那是冉有。有关季家的事，有时孔子就找冉有。

讲了这几段，老是讲这一类的事，未免太单调。到此文章有了起伏，又由绚烂归平淡，下面编进了另外几个人的事，虽平凡，而意义

深远。

伯牛有疾，子问之。自牖执其手曰：亡之，命矣夫！斯人也，而有斯疾也！斯人也，而有斯疾也！

伯牛是孔子的学生，姓冉，名耕。他有病，孔子亲自去看他，孔子待学生有如自己的子女一样。孔子在南面的窗子外，伸手拉住他的手，感叹说，他快要死了，真是命运，这个人，为什么生这种病！这个人，为什么生这种病！重复了两句，无可奈何地走了。

这节很简单。但是伯牛究竟生的什么病？不知道。到了后世及近代，有人特别指出这一段。有一派人受西方文化的影响，说是肺病，会传染，孔子怕传染，所以不进去，在窗子外握到他的手问病。又有人讲不是肺病——十九世纪威胁人类的才是肺病；二十世纪威胁人类的是癌症；我想二十一世纪一定会是精神病。这话是真的，精神病将来会越来越严重，现在已经开始了。物质文明虽进步，给人类带来许多生活的方便，并没有为人类带来幸福，只是带给人类更多心灵上的痛苦。这种痛苦的结果，将来又导致心理变态、精神分裂而至于现在已开始增加的精神病。这是闲话，顺便带过。又有些学者说伯牛得的是麻风病，所以孔子不敢去碰他。那么学生想办法，让孔子握了他一只手，在外面感叹，啊！为什么得了这个病呢？这是什么病呢？不知道嘛！当然没有人讲这是花柳病，因为在明朝以前，中国医书上的记载，没有这种病。这是后来从外国进来，在古代中国医学称“广疮”，因为这种花柳病是广东进口来的，而广东是与外国接触最早的通商口岸，由此证明花柳病是外国来的。这几种病都不是，那么到底是什么病呢？不知道。那么这篇书，对于这种问学生的病，重复了两句，有什么了不起呢？战国时候，吴起在魏国为将，他的士兵屁股上

生疮，吴起这位大将军、总司令，居然用嘴替他把脓吸出来。吴起如此作为是手段，孔子如此做，则出于仁慈。

李斯的老鼠哲学

讲到吴起，顺便讲一段儒家末流支派的插曲。

我们都知道孔子传道给曾子，曾子写了篇心得报告《大学》。曾子传道给孔子的孙子子思，子思又写了篇心得报告《中庸》。子思则传道给孟子，孟子不错，写了不少论文。至于荀子，也有一部著作传世，但到底有点掺水了。而且他的学生出了几个半吊子，像李斯、吴起这些人便是例子。

就李斯来说吧！我们如果讲政治哲学史，李斯的哲学是什么呢？我们可以叫他是老鼠哲学。什么是老鼠哲学呢？先要了解人类思想与历史演变有绝对关系，我们只要翻开《史记》一看《李斯传》，就可知道李斯的老鼠哲学了。李斯少年时跟荀子念书，他当时很穷，时代到了孟子以后的战国末期，人都现实了。世界越乱，人心越现实；国家社会安定了，仁义之心、道德之行才比较常见。李斯的思想，后来影响秦始皇，就是被现实所困而来。他有一天上厕所，不是现在的抽水马桶，是古时农村社会的大粪坑。又深又大，坑上放一块木板，人就蹲在板上大便，谓之蹬坑。这种粪坑，更重叠远望如高楼。坑深的，大便落坑，时间长，声音大，每把偷粪吃的老鼠惊吓逃散。一天，李斯这个穷小子蹬坑，看到粪坑老鼠，又小又瘦，见人惊逃的仓皇样子，十分可怜。后来又看到米仓中偷米吃的老鼠，又肥又大，看见人来，不但不走避，反而瞪瞪眼很神气的样子。李斯觉得很奇怪，仔细一想，结果给他悟出一个现实的道理来了。原来又瘦又小见人就逃的老鼠，是无所凭借；而又肥又大见人不避的米仓老鼠，是有所凭借的。分别在此而已。凭借，就是有本事，有靠山，或有本钱之类。

李斯悟出道理以后，于是向老师荀子报告，不要读书了。荀子问他不读书要去干什么？他说要去游说诸侯，求功名富贵。荀子说，你还不行，学问还没有成就。李斯说，人穷到饭都没得吃，还去讲什么学问道德？这像什么话！老师一听这种话就说，你这个学生这种思想真糟，你去吧！就这样把李斯开除了。结果李斯碰到秦始皇这样一个混蛋，两个搞在一起，于是把一个国家搞得民不聊生。“鼠目寸光”，只搞老鼠哲学注重现实，不知仁义道德为何物的结果，自秦始皇身死沙丘之后，李斯也自家难保。所以在他父子临刑的时候，他对儿子说：“此时要想和你牵黄犬出东门也不可能了。”

李斯搞老鼠哲学，为什么会被他弄成功呢？这就要看当时的环境。春秋战国五六百年动乱下来，民穷财尽，不止经济上贫困，人才也都完了。真正人才的培养，总要百多年来的安定社会才行。不谈别的，就说溥儒的画吧！人家说真好，别无第二人。我说你认为溥儒的艺术好，但可知他成本多大？清朝以孤儿寡妇率领了两三百万人入关，三百年来称帝，在宫廷里就培养了这样一个艺术家。你说成本多大？譬如李后主的词好。当然好！“车如流水马如龙，花月正春风。”真好！但成本多大？一个万乘之尊，玩掉了一个国家，才写出这样的词。别人的确写不出，在气魄上，没当皇帝的人，硬写不出那种境界。如果是个穷小子站在西门町的大街上，可能便写“车如流水马如龙，口袋太空空”。所以说一个国家的人才，要几百年社会安定的文化才能培养得出来。但战争一来，又都光了。因此到了战国时代，只有苏秦、张仪这两个半吊子的同学，玩弄了天下。他们是当时的骄子，如果把春秋时代的子贡、子路这班人才，来与苏秦、张仪相比，子贡、子路一定连正眼都不看他们。可是到了战国末期，像苏秦、张仪等的人才，也过去了，如李斯这些人居然也出来旋乾转坤，大摆乌龙了。由此可见当时人才之荒的严重。历史是要这样看、这样

读的。不能光读故事，要把环境、地理，一切搞清楚才能了解。到了汉高祖、项羽出来的时候，人家说汉高祖是流氓出身。那时候，没有什么流氓不流氓，五百多年战争打下来，再给秦始皇、李斯两个家伙一搞以后，根本天下人各个都是如此，又岂止是汉高祖？文化的重行建立，是在汉文帝、汉武帝的时候，其中有近百年空档，几乎可以说没有文化，所以汉文、汉武对于文化整建的功勋，的确是可圈可点的。

吴起是子夏的学生，同样是没有毕业的，都是书不要读了，追求现实名利的角色；这就看出当时文化演变的衰退情形。吴起后来当大将，有个士兵生疮，吴起用口替他吸出脓血。这一来，士兵的母亲哭了，他说孩子的父亲当年生疮，吴大帅也是这样待他，所以为吴大帅卖了命；如今又对我儿子这样，这条命又要卖给吴大帅了。

我们为什么说到这些，是因为这节书引起的。我们现在再回到原文：找不出伯牛的病在什么地方，而孔子在伯牛临死之前，还来握握手，看他一下。看他一下这件平常的事，却慎重地把它记载下来，编在《论语》里，可见平凡中有值得研究的地方。

伯牛的病，是个很大的疑案。我们暂时把它保留在这里，等到以后再来讨论。至少有一个字，我们可以在这里讨论：“亡之，命矣夫”的“亡”，在古人的解释，认为孔子当时握着他的手，很悲伤地感叹，他得了绝症，这真是命！但是我的看法，古文中“亡”字往往与“无”字相通。拿白话文来解释，是孔子很伤感的说，命真不可信吗？真没有命运吗？意思也是说像这样好的人，怎么会这样短命？

不在愁中即病中

我们在中国文学里，对于人生常有“贫病交加”的悲叹。现在上面说的是一个人的病，下面便要说到一个人的贫。世界上贫病交迫的人太多了，这是我们应该用心致力的地方。所谓行仁道，就是要从社会整体的环境来均富。拿现在的政治术语来说，就是要达到全民的富强康乐。

有一个朋友，过去地位很高，也是部长级的，现在有七八十岁了。前两个月碰面，看他气色很好，相逢便问年，他很风趣地说：“我是望八之年。”他来个谐音答话，自我幽默一番。这位朋友，现在蛮穷的，他常说人世上的两个字，自己只准有一个字，绝不许同时拥有两字。什么字呢？“穷愁”两字。凡“穷”一定会“愁”，穷加上愁就构成穷愁潦倒。他虽然已到望八之年，因为只许自己穷，绝不再许自己愁，所以能“乐天知命而不忧”。他真的做到了，遇见知己朋友，仍然谈笑风生。另外一个人还告诉我关于他的故事说：某老还是当年的风趣。他虽然穷，家里还有一个跟了他几十年当差的老佣人，不拿薪水，在侍候他。有一天，他写了一张条子，叫老佣人送到一个朋友那里，这个朋友知道他的情况，又是几十年的老交情，他有条子要钱，当然照给。这一天他拿了一千块钱，然后到一家饭馆，吩咐配了几样最喜欢的菜；身上的香烟不大好，又吩咐拿来一听最喜欢抽的英国加立克牌的高级香烟。一个人慢慢享受，享受完了，口袋里掏出这一千元，全部给了茶房。茶房说要不了这许多，要找钱给他，他说不必回找了，多余的给小费。其实连那听外国香烟在内，他所费一共也不过三四百元。茶房说小费太多了，他仍说算了不必找了。他

以前本来手面就这么大，赏下人的小费特别多，现在虽穷，还是当年的派头。习惯了，自己忘了有没有钱。所以朋友们当面说他仍不减当年的风趣，他听了笑笑说，我就要做到这一点，两个字只能有一个。穷归穷，绝不愁，如果又穷又愁，这就划不来，变成穷愁潦倒就冤得很。社会上贫病交迫的人很多，要想心理上不再添愁，这个修养就相当高了。

本篇上文提到伯牛的病，下面就提到颜回的穷。

子曰：贤哉回也！一箪食，一瓢饮，在陋巷。人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉回也！

这几句话看起来非常简单，但是要自己身体力行，历练起来，就不简单了。孔子第一句话就赞叹颜回，然后说他的生活——“一箪食”，只有一个“便当”。古代的“便当”就是煮好的饭，放在竹子编的器皿里。“一瓢饮”，当时没有自来水，古代是挑水卖，他也买不起，只有一点点冷水。物质生活是如此艰苦，住在贫民窟里一条陋巷中，破了的违章建筑里。任何人处于这种环境，心里的忧愁、烦恼都吃不消的。可是颜回仍然不改其乐，心里一样快乐。这实在很难，物质环境苦到这个程度，心境竟然恬淡依旧。我们看文章很容易，个人的修养要到达那个境界可真不简单。乃至于几天没饭吃，还是保持那种顶天立地的气概，不要说真的做到，假的做到，也还真不容易。颜回则做到了不受物质环境的影响，难怪孔子这么赞叹欣赏这个学生。三千弟子只有他做得到这个修养，而他不幸三十二岁就短命死了。近代人研究孔孟思想的，认为颜回是死在营养不良。虽然是一句笑话，但是大家对营养还是要注意到才对。

学问的鸿沟

说到这里，峰回路转，又转出一个高峰。

冉求曰：非不说子之道，力不足也。子曰：力不足者，中道而废。今女画。

这节文字，就是说冉求有一次对孔子说，老师！你不要骂我们，老是说我们不努力。我们对于你的学问非常景仰，只是我们做不到，力不能及。孔子说，你这话错了。做了一半，无法克成其功，这是力量不足的缘故。可是你根本还没有开始做，怎么知道无法做成呢？“今女画”，并不是说“你学画去了”，是说你冉求，自己把自己划在一个界限内。孔子的意思说，你不管做不做得成功，只要你肯立志，坚决的去做，做到什么程度算什么程度，这便是真正的努力。现在你自己划了一个界限，还没开步走就先认为自己过不去，这不是自甘堕落吗？

接着就讲到真正的做学问，孔子说要做到什么程度呢？

子谓子夏曰：女为君子儒，无为小人儒。

先谈什么叫“儒”？这个中国字，根据《说文解字》的另一种解释：“儒”是人类社会所需要的人，所以在“人”字旁边加一个需要的“需”字，便成了儒。我们再看“佛”——“弗人”，不是人，是超人。“仙”——“山人”，有如高山流水。“需人”则是人类需要他，社会当中不可缺少的人，这就是“儒者”。我们都称孔孟思想为儒家学说，但是究竟要什么样子才能叫“儒”呢？孔子在这里提出来

分为两种：一种叫君子之儒，一种叫小人之儒。如果再进一步参考《礼记》中的《儒行篇》，便有很多儒者类型的标准。一个儒者应当有怎样的行为，他的作风以及人格的规范，在《儒行篇》中，说得很清楚，也包括孔子在这里所提两种儒者之一的君子之儒行。

我们现在来说，什么叫小人儒？书读得很好，文章写得很好，学理也讲得很好。但除了读书以外，把天下国家交给他，就出大问题，这就是所谓书呆子，小人儒。所以处理国家天下大事，不但要才德学三者兼备，还要有真正的社会体验，如果毫无经验，只懂得书本上那一套，拿出来是行不通的；不知道天下事的现实情状就行不通。比如说，这两天美国总统到了中东，他在那里讲些什么？知不知道？如果说报纸上有新闻；报纸上登的，和原有的真话，不知相差多远。根据报纸你就可以评论天下事，这是书呆子之见。君子之儒有什么不同？就是人情练达，深通世故。如前面所讲的，子路的“果”，子贡的“达”和冉求的“艺”，都具备了，那就是“君子儒”。

知人之明

子游为武城宰。子曰：女得人焉尔乎？曰：有澹台灭明者，行不由径。非公事，未尝至于偃之室也。

子游为孔子弟子，少孔子四十五岁，姓言名偃。他出去做官，在武城这个地方为“宰”——首长。回来看老师，孔子问他在地方上得到人才没有？讲到这句话要注意，从历史可以看出，中国古代非常重视对后辈的培养。尤其在汉唐，对地方的人才，都经过慎重的选拔，并且视选才为重要工作之一。所以子游这个学生来看他，孔子的第一句话，就问他在地方上发掘到人才没有。因为任何一个地方，任何一个时代都要人才。所以孔子第一句话就问这个问题。子游说：“有个澹台灭明。”号子羽，比孔子少三十九岁，相貌很难看。中国人常用孔子一句话，“以貌取人，失之子羽。”便是指此公的故事。在这以前他曾见过孔子，我们这位老夫子，这天不知道什么事情心情不好，看见这个年轻人怪难看的样子，并不太注意他，这位年轻人没有好久就走了。不过他还是愿意做孔子的学生，学问非常好，后来成为不得了的人物。历史上记载：在南方，他和他的弟子们名动诸侯。他到哪里，各国元首都欢迎他。而且他还带有点英豪侠气。子游在武城发现了，又介绍给孔子。所以孔子后来感叹“人不可以貌相”，以外形去判定一个人才，往往会有失误。孔子自己承认错了。错了就错了，孔子非常勇于认错。

子游向孔子报告，找到了一个叫澹台灭明的人才。此人“行不由径”——这句话照古人的解释，是说走路绝不走小路。如比之现在的情况，不走小路，难道走大马路？不被汽车压死才怪——子游又说他

从来没有到我房子讲过私话。对于汉代以来“行不由径”解释为“不走小路”的说法（朱注：径，路之小而捷者），我不同意。古时候“径者道也”，并没有说必是小路。人光走大路，不走捷径是笨蛋。难道是瞎子，小路不敢走，怕跌倒？那么什么叫“行不由径”呢？我们刚才已经讲过了，澹台灭明后来带了弟子，在南方一带，游说诸侯，名动公卿。他到哪里，各国元首都对他重视。这个人有江湖豪气，“行不由径”是说他行事从表面看来，有时不依常规，不循常道，有点满不在乎的味道，有如子贡那个“达”字的道理一样。因为他“行不由径”，所以孔子对他也看走了眼。言偃在这里讲他“行不由径”，表面看来有违常规，但是他又发现澹台灭明还有一个很大的长处——很讲义气，绝对无私，不是为了公事，从来不到子游的房里来。因此，我认为“行不由径”四字，当作此解。但我这个说法，也是“行不由径”的。此举实在并非故意，因为发现这里面有些混淆不清，只好套用孟子一句话：“予岂好辩哉？予不得已也。”

功成身退

这一篇上面都是讲学生的故事；下面是对当代一些人物的评论，说明待人处世的学问之道。

子曰：孟之反不伐，奔而殿，将入门，策其马曰：非敢后也，马不进也！

孟之反，是鲁国的大夫。在鲁哀公十一年这个阶段，当时鲁国有难，作战的时候，孟之反为统帅之一。孔子学生冉有也参加战役为统帅。孟之反怎样的不伐呢？有功而不骄矜，不宣扬叫不伐。古代“伐”与“矜”这两个字常常会连在一起用。“矜”是自以为高明；“伐”则为有功、有才，而自我夸耀。“奔而殿”，是说他在这次战役中打了败仗，撤退时他走在最后，拒敌掩护撤退。我们知道历史上记载，鲁国那一次是打了败仗。学军事的人就知道，打胜仗容易，打败仗难。军事中的作战计划是有两套的；这两套计划分门订立。假如当统帅的做打胜仗的计划，参谋长便应当另做打败仗的计划，然后两套计划配合起来运用。或者参谋长做打胜仗的计划，但统帅就不能再做打胜仗的计划，否则万一败了会很惨。战争不是胜就是败，但一个人又计划胜仗怎么打，又计划败仗怎么打，心理上也成问题。当然，有特殊的将才不在此限。中国历史上打败仗最有名的军事家应该算是诸葛亮，他六出祁山，每次撤退，一兵一卒都不会少，是古今以来，安全撤退成功的战略家。

在战场上打了败仗，哪一个敢走在最后面？就是平常走夜路，胆小的也先跑了，怕后面有鬼。打败仗比这还可怕。孟之反则不同。

“奔而殿”，叫前方败下来的人先撤退，他自己一个人挡在后面。“殿”便是最后的意思。“将入门”这句，是说孟之反由前方撤退，快要进到自己的城门时，“策其马曰”，他才赶紧用鞭子，抽在马屁股上，超到队伍的前面去。然后告诉大家说：“非敢后也，马不进也。”他说，不是我胆子大，敢在你们背后挡住敌人，实在这匹马跑不动，真是要命啊！

孔子认为像孟之反修养到这种程度，真是了不起。这一节，我们有两点要了解。第一点，历史上每一战争下来，争功争得很厉害，同事往往因此变成仇人、冤家。尤其在清朝时候，有些人夺取了功劳，还把过错推给别人。因此引起内部的不平。太平天国的失败，就是由诸将争功所致。第二点，由此可知鲁国当时国内的人事问题太复杂，但孟之反的修养非常高，怕引起同事之间的摩擦，不但不自己表功，而且还自谦以免除同事之间彼此的嫉妒。

《论语》所以要把这一段编入，乃是借孟之反的不居功，反映出春秋时代人事纷争之乱的可怕。实际上，人事纷争在任何时代都是一样的。很坦白地说，在一个地方做事，成绩表现好一点，就会引起各方面的嫉妒、排挤；成绩不好呢？又太窝囊。人实在不大好做。当时鲁国人事上也是这样情形，孟之反善于立身自处，所以孔子标榜他不矜不伐。同时以另一个观点来看，孟之反更了不起，不但自己不居功，而且免除了同事间无谓的妒忌，以免损及国家。古人说：“能受天磨真铁汉，不遭人忌是庸才。”像李陵与苏武的故事便是如此。当时李陵孤军作战，友军各怀忌心不来相救，因此被逼到投降了。司马迁为这件事向汉武帝力争，他说李陵之投降是被逼的。友军嫉妒他，不支援他，他一人带了五千士兵，孤军深入绝域，最后拼得剩下十余个人，还在奋勇拒敌，这怎么能责怪他呢？结果汉武帝发了脾气，司

马迁受了宫刑。后来苏武回来，就写信劝李陵回来，李陵回信说，叫我怎么回去呢？回去以后，那些专门根据人事法规办案的人，东挑剔，西挑剔，挑剔得没完没了。我将无法辩白，实在受不了。前方作战受苦，回来碰到那些自以为懂法的专家，鸡蛋里挑骨头，一个字错了就会有罪，这叫人怎么受得了？所谓：“刀笔之吏，弄其文墨。”便是此意。

讲到这里，同时想起汉高祖大将周勃的故事。他功劳很大，到文帝时，出将入相，万人之上，一人之下。后来因事坐牢，而那个监狱的管理员，叫他坐就得坐，叫他站就得站。周勃不免感叹当年统兵数十万，一呼百诺，那种威风之神气。无奈进入监牢，受尽了窝囊，也只好叹息说：“今日方知狱吏之尊！”

讲孟之反为什么要说到这些？这便是读书不要读死书，要把书读活了。读《论语》是要懂得如何做人做事，并不是为了应付考试。

圣人也有牢骚吗？

接下来，说到孔子对于时代的感叹。我们经常批评人家发牢骚，其实，这也是人情之常。虽然有时候历史上看到发牢骚而获罪的事，但人人都有牢骚，发出来还好一点，不发出来更糟糕。孔子偶尔发发牢骚，也并不为过。

子曰：不有祝鮀之佞，而有宋朝之美，难乎免于今之世矣！

先说祝鮀，鮀是人名，字子鱼，有口才，是当时卫国的大夫。祝是当时的官名，管宗庙、国家祭祀的官，他的资料，在《左传》鲁定公四年“祝鮀长卫于祭”中有详细的记载。“宋朝”是宋国的公子，公子是世袭的官名，所谓“世家公子”，他的名字叫朝，长得很漂亮。孔子说，假使一个人没有像祝鮀那样能言善辩好口才，虽然长得像宋公子朝那么帅，可是在这个社会上，还是吃不开，行不通的。所以时代变乱中的人物，不但人要帅，还要有口才。在现代社会上说来这还不够，还要有财。这是孔子对当时时代社会变乱中的感慨，我们也可以当他是牢骚吧！

我们要了解，孔子对当时的社会有些感叹，在孔子以前难道就都是好的？不！也是一样的。人与人之间，人与事之间，造成的种种烦恼，千古一律，不但中国，外国也一样的。所以我们不要以为古代蛮好，现代却差了。后代的人看我们现在，还认为比他们好。这是世道人心，千古以来一样的道理。所以我们念古书，并不是要退回去做古代的人，主要的是要懂得如何做今天的人。

上面看孔子发了一顿牢骚，他向现实低头了没有呢？他始终不低头。

子曰：谁能出不由户？何莫由斯道也！

孔子虽然对时代那么感叹，但是他认为还是要走正道才对。一个君子不要对现实低头，最后的胜利，最后的成功还是归于正道的。他举例说“谁能出不由户”？大门里的门为户。他说哪一个要出外的人，能够不经过门户出去呢？出了门才走上正路，人一定要走上正路的，走邪门，行左道，终归曲折而难有结果。

这一段，也是说人一定要有做人的标准。尽管许多人，不走正道而得意一时，最后还是有问题。不过许多人还是只顾目前，不顾自己的后果。虽然我们看到不少人作恶多端，却仍然安享天年，但是这笔账终归有来世结算的。

百无一用是书生

子曰：质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。

“质”是朴素的文质；“文”是人类自己加上去的许多经验、见解，累积起来的这些人文文化。但主要的还是人的本质。原始的人与文明的人，在本质上没有两样。饿了就要吃饭，冷了便要穿衣，不但人类本质如此，万物的本质也是一样。饮食男女，人兽并无不同。但本质必须加上文化的修养，才能离开野蛮的时代，走进文明社会的轨道。

所以孔子提出“质胜文则野”，完全顺着原始人的本质那样发展，文化浅薄，则流于落后、野蛮。“文胜质则史”，如果是文化进步的社会，文化知识掩饰了人的本质，好不好呢？孔子并没有认为这样就好，偏差了还是不对。文如胜过质，没有保持人的本质，“则史”。这个“史”，如果当作历史的史来看，就是太斯文、太酸了。我们要拿历史来对证：中外历史都是一样，一个国家太平了一百多年以后，国势一定渐渐衰弱，而艺术文化，却特别发达。艺术文化特别发达的时代，也就是人类社会趋向衰落的时候。如罗马鼎盛时期，建筑、艺术、歌舞等等随之渐渐发展，到了巅峰时期，国运即转衰微了。所以孔子说：“文质彬彬，然后君子。”这两样要均衡的发展。后天文化的熏陶与人性本有的敦厚、原始的朴素气质互相均衡了，那才是君子之人。

整个国家文化如此，我们个人也是如此。所以我有时也不大欢喜读书太过用功的学生，这也许是我的不对。但我看到很多功课好的学

生，戴了深度的近视眼镜，除了读书之外，一无用处。据我的发现是如此，也是我几十年的经验所知，至于对或不对，我还不敢下定论。可是社会上有才具的人，能干的人，将来对社会有贡献的人，并不一定在学校里就是书读得很好的人。所以功课好的学生，并不一定将来到社会上做事会有伟大的成就。前天在X大考一个研究生，拿硕士学位，很惭愧的，我忝为指导老师。还好最后以八十五分的高分通过了。这个孩子书读得非常好，但是我看他做事，一点也不行，连一个车子都叫不好。书读得好的，一定能救国吗？能救国、救世的人，不一定书读得好。假定一个人书读得好，学问好，才具好，品德也好那才叫做文质彬彬，“然后君子”，算是一个人才。所以我常劝家长们不要把子弟造就成书呆子，书呆子者无用之代名词也。试看清代中叶以来，中西文化交流以后，有几个第一名的状元是对国家有贡献的？再查查看历史上有几个第一名状元对国家有重大贡献的？宋朝有一个文天祥，唐朝有一个武进士出身的郭子仪。只有一两个比较有名的而已。近几十年大学第一名毕业的有多少人？对社会贡献在哪里？对国家贡献在哪里？一个人知识虽高，但才具不一定相当；而才具又不一定与品德相当。才具、学识、品德三者兼备，这就是孔子所讲的“文质彬彬，然后君子”，不但学校教育要注意，家庭教育也要对此多加注意。

人性的基本问题

关于“文质彬彬”一节，再深入就要进入个人具体的修养和人性本质问题。人性究竟是善还是恶？这是哲学上一大问题。中国哲学的基本，几千年来讨论这个问题，都无法下定论，西方哲学也讨论这个问题。我们根据孔孟思想，认为人性的本质，本来是善良的。最有名的《三字经》，第一句话就引用孟子的“人之初，性本善”，不善都是后天学坏了的恶习气。所谓：“性相近也，习相远也。”孟子也曾举例，说明人性基本是善的。他说，我们走在路上，看见一个小孩子掉下井里去，第一个念头，第一件事一定是救人，不管这个孩子是谁，是仇人的孩子，或是自己的孩子，一定只要救人，所以说恻隐之心人皆有之。仁爱、慈悲的心各个都有。其次，人看到悲惨可怜的人，心里一定为他难过。由此可见人心是好的。

相反的，如荀子主张人性天生是恶的。举例来说，如果一个母亲生了双胞胎，当其中一个孩子要吃奶的时候，另一个孩子又哭、又闹，把奶抢过来自己吃，可见人性是恶的。荀子认为人之为善，是后天的教化慢慢塑造而成。在孔子、孟子和荀子之外的另外一说，便是与孟子同时的告子，他认为人的本性，既不好也不坏。他说人性好比木头，以圆规一量可做成圆形，用矩一量又可做成方形。墨子也是这种主张：他说人性像白丝布一样，要把他染成黑的就是黑色，染成红的就是红色。人性无所谓善恶，善恶都是后来的染色。现在教育上“可塑性”的观念，便和此相近。于是，人性是善是恶，或不善不恶，哲学上几千年来都在争论。中国如此，外国也如此。

但是这些学理到今天还没有给人类以公认的定论，至少在学术思想上是如此。所以我们常常提到人类的文化非常滑稽。中国人五千年文化历史，西方人也有几千年，同样的吹牛认为人类最伟大，最了不起——自吹是万物之灵。但在万物的心目中，如猪、牛、鸡、鸭来看人类，说不定认为人是万物中最可恶的东西，既狡诈又凶残，因为人类专门杀害它们，吃它们。可是我们万物之灵的人类，虽然有了几千年文化，但对几个基本问题，却仍然都没有肯定的答案。例如：我们的生命究竟从哪里来？人性究竟是善的或是恶的？人类自己认为哲学、宗教、科学等累积的文明，已经征服了太空，这也是吹牛。严格说来，人类今天的文明，只能说开始向太空进军，太空并没有被我们征服。虽然进到了太空，人类自己切身的问题，仍如几千年来一样，还是没有解决。科学上为什么要到太空去？主要目的还是要追求生命的来源。今日科学的物质文明虽然发达，但科学的基本精神还是在追究这种问题的根源。不过这个问题的答案没有追出来，却把这套探讨的技术，发展到物质文明上去了，因此便形成今天文化的趋势。

我们不要把问题扯远了，人性的形上形下问题，以后再讨论。以上所谓正反双方的理由都不太充分，而且有问题。现在我们回来单单讨论人类本性的这个“质”究竟怎样？这个问题也很难讲。不过人类原始的本性——质——是比较直爽的，我们看一个小孩子所表露的动作，纵然打破了东西，做错了事，他那个样子都蛮可爱的，因为他没有加上后天的颜色，还是人性的本质。假使人长大了，都还是这样，好不好呢？且看我们流传的一两则哲学性的笑话，供给大家做研究性的参考。

还是老虎可爱

有一个老和尚，收养了一个很小的孤儿，才二三岁就带到山上。关着门不使他与外界任何人接触，也不教他任何事，到抚养成人了，有一次老和尚下山去，一个朋友来访，问这个小和尚，师父哪里去了？这个小孩傻傻地说师父下山了。来客奇怪地问，你是他的徒弟，怎么什么事都不会？小和尚说，什么叫做“会”呢？客人就教他见了人，要怎么讲礼，要怎样讲话，师父回来时应该怎样对师父行礼。客人把这许多事都教给了小和尚，这小和尚已经是二十多岁的青年了，越学越会。客人没等他师父回来就先离开了，等到师父回来时，小和尚到山门外老远去迎接，行礼问好。师父看见，奇怪极了，问起这一套举动是哪里学来的。小和尚说出经过，这个师父气坏了，找到那位朋友大吵一顿。他说我二十多年来，不让他染污上任何是非善恶的东西，保留一副人性原本的清白。结果给你这一搞就搞坏了，我二十几年来的心血白费了。我们听了这个故事，其中所包括的内涵很多，不妨从各方面去理解。

第二个故事大家都知道的，一个老和尚也是这样收了一个小孩。到了二十几岁，要带他下山，但很为他担心。就告诉他，你没有到人世间看过，现在我带你去。在城市中很热闹，五花八门，不过什么都不必怕，只有一个东西——老虎，你要注意，那是会吃人的。小和尚问老虎是什么样子，老和尚就把女人的样子告诉他，说这就是老虎。老和尚带他走了一趟，回到山上以后问徒弟，到了闹市里最喜欢的是什么？小和尚认为一切都很好，没有什么特别可动心的。老和尚又问那什么东西最可爱呢？小和尚说，最可爱的还是老虎。

这两个故事都涉及了人性，所以讨论到《论语》上的这个质字，一定要说怎样才是人的本质，也是很难下定论的。

如果质胜文，缺乏文化的修养就不美。倘使文胜质便很可能成为书呆子。学识太好的人，也很可能会令人头大。谈学问头头是道，谈做人做事，样样都糟，而且主观特别的强。所以文与质两个重点要平衡。

另外他又说出一个道理来：

子曰：人之生也直，罔之生也幸而免。

这是讲到质与文以后，孔子说，人生来的天性，原是直道而行，是率直的。说到这里就很妙了，人喜欢讲直，站在心理学的观点来看，一个尽管很坏的人，但也喜欢他的朋友很老实，不但老实人喜欢老实人，连坏人也喜欢老实人，从这里就可以体会到，人应该做哪一种人才对。人都喜欢别人直——诚实，即使他自己不诚实，至少对于老实人，肯上他当的，还是喜欢。从教育上看，任何一种教育，都是教孩子要诚实，不要撒谎，可是人做到了没有？不可能。

就我来说，十几年前，我有一个孩子还小的时候，每逢晚上，来访的朋友太多，简直没得休息，有时感到很烦，有一天实在疲劳，也知道有位先生一定会来访，我就交代孩子：“我去楼上睡觉，有人来访，说我不在。”结果这位客人来了，我孩子说：“我爸爸告诉我，他要睡觉，有客人来就说不在！”应该骂孩子吗？不应该，我们要求他要诚实，他讲得很诚实，他很对，不对的是我们，那么人到底应不应该率直？呆板的直，一味的直，会不会出毛病？这都是问题。所以人生处世的确很难，有时候做了一辈子人，自己越做越糊涂。但根据

孔子的话，人生来很坦诚，很率直。试看每一个小孩都很诚恳，假定在幼稚园发现了一个会用心机的孩子，那这个孩子大成问题，不是当时身心有问题，就是将来长大了会成为问题人物，但绝大部分的小孩都不会用心机。不过人慢慢长大了，经验慢慢多了，就“罔”了。

这个“罔”字做什么解释呢？平常用到迷惘的惘，在旁边多了一个竖心旁。罔字的意义，代表了虚伪、空洞。“罔之生也”，一个人虚虚假假地过一辈子。虚伪的人不会有好结果的，纵然有时会有些好际遇也是侥幸，意外免去了祸患，并非必然。必然是不好的结局。这两句话是说人天生是率直的，年龄越大，经验越多就越近乎罔。以虚伪的手段处世觉得蛮好的，但是结果一定不会好，纵然好也是“幸而免”。可是“幸而免”是万分之一的事，这种赌博性的行为，危险太大，是不划算的。

楼下黄金楼上人

说到这里，孔子又转了另一个道理，他认为要把学问做好，不是一件痛苦的事。

子曰：知之者不如好之者，好之者不如乐之者。

这在教育上是一个大问题，世界上谁不想做好人做好事？都想做。有很多人知道应该怎么做，道理都懂，可是做起来就不是那么回事了。前面我也曾经提到，许多人“看得破，忍不过”。比如说：算了吧！生活简单一点吧！这是看破了，但到时候却忍不过。看到不义之财，第一个念头是不要；多看一眼，眼睛就亮了；再看一眼，眼睛就发红了。

历史上有个故事，是说三国时的管宁与华歆，管宁是有名的高士，后来他一生不下楼。最初与他的同学华歆一起读书，两人一起挖地。管宁挖到一块黄金的时候，视黄金如泥土一样地丢开了，看都不去多看一眼。而华歆走去多看了一眼，才不再去管它。就这样管宁和华歆绝交了，或许有人会说管宁未免太不近人情。但古代历史记载简单，事实上他们两人同学，感情如此好，管宁已经观察华歆很久了，再加上这一件事情，他断定华歆是不安于淡泊的。果然后来华歆扶助曹丕篡汉，成了千古罪人，虽然文章非常好，但是他变成了反派的文人，也就是前面所说的小人之儒。所以管宁当华歆地位高了，他就永远不下楼，意思是你虽然有了政治的权力，但我就不踏在你的土地上，这就是华歆看得破，忍不过的道理。

还有“想得到，做不来”，有许多事情我们都想得到，但做起来的时候，就硬做不来。也就是说学问、道理虽然懂得，身体力行时，却做不到。所以知之者不如好之者。对做学问必须养成习惯，一日不可无它。第一篇《学而》中说，“学而时习之，不亦说乎！”那个“习”字就是要“好之”。“好之者不如乐之者”，爱好它，喜欢虽然喜欢，并不认为是生活中的一件乐趣。以现在最流行的打太极拳来说，决没有打麻将那么受人欢迎。因为打麻将的人视此事一乐也，坐在那里快乐得很，而打太极拳，知道对身体有利益，是知之者，天天打，是“好之者”，可是摸两下，觉得今天好累，明天再打，那就还不是“乐之者”。欲期学问的成就，进入“乐之”的境界，就太不简单了。我们对于部下或者子女的教育，就要注意这一点，看他乐于哪一面，就在哪方面培养他。就算爱打麻将，也可以培养他，当然不是培养他去打麻将，而是将他打麻将的心理转移到近似的正途发展。这才是师道的原则，不但对人如此，对自己的修养学问也要如此，但是孔子下面又说一句话：

子曰：中人以上，可以语上也。中人以下，不可以语上也。

这是说人的智慧不能平齐，姑且把它分作上、中、下三等的差别。中人以上的资质，可以告诉他高深的理论；至于中人以下的资质，在教育方面，教导方面，对他们就不要作过高的要求，不妨作低一点的要求。但中人以下的人，他们的成就，又不一定永远在中人以下，只要他努力，最后的成就，和中人以上的会是一样的。这在历史上可以举很多的事例来说明的。凡当过老师的，做过领导人的，都能体会孔子这一段话是绝对正确的。

我误聪明

上面的话，都是孔子从“质胜文则野，文胜质则史”的话一直讲下来的，是教育的道理，也是做领导人的原则。大凡领导人的时候，对部下先要认识。看他的能力若是中人以下，却把较高的任务交给他，那一定糟糕。教育的原理也是一样，对自己子女的教育更要注意，千万不要“儿女都是自己的好”，对自己的儿女也要看情形，“中人以上，可以语上也。中人以下，不可以语上也。”教育后代，只是希望他很努力，很平安的活下去，在社会上做一个好分子，这是最基本的要点，并不希望他有特殊的地方。像苏东坡，名气那么大，在文人学者中，他实在好运气。比苏东坡学问好的人，不是没有，可是苏东坡在宋朝，名闻国际，几个皇帝都爱他。当时日本、高丽派来的使臣都知道，甚至敌国的人都知道，当时辽所派来的使臣，第一个问起的就是苏东坡和他的作品，他的文章、诗词，中外传扬。后来他在政治舞台上受到重重打击，便写了一首感慨的诗说：“人人都说聪明好，我被聪明误一生。但愿生儿愚且蠢，无灾无难到公卿。”我们从苏东坡这首诗上看到人生。他无限的痛苦、烦恼。所以学问好，名气大，官做高了，没痛苦吗？痛苦更多，这是我们从他这首诗了解的第一点。第二点，从这首诗看苏东坡的观点就很可笑了，试看他前两句，不但他有这个感觉，大家也有这种感觉；第三句也蛮好的；第四句毛病又出在他太聪明了。世界上哪有这种事？！生个儿子又笨、又蠢，像猪一样，一生中又无灾无难，一直上去到高官厚禄，这个算盘打得太如意了。这是“聪明误我”？或是“我误聪明”呢？就人生哲学的观点来看，如果当苏东坡的老师，这一首诗前三句可打圈圈，末

句不但打三个X，还要把苏东坡叫来面斥一顿：“你又打如意算盘，太聪明了！怎么不误了自己呢？”

以上中间这一段，几节连起来，是讲人生做学问的道理，跟着说的牵涉到政治的问题。

政治与宗教

樊迟问知。子曰：务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。问仁。曰：仁者先难而后获，可谓仁矣。

这个“知”念“智”，为智仁勇的智，古代知智相通。樊迟，这位孔子的学生，不必介绍了，上次驾车的就是他。有一天他问孔子，什么叫真智慧，这个知包括了科学、哲学，但在这里却偏向于政治哲学。孔子答复得很妙：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”务民是什么？是领导人，做一个从政领导的人便是务民，意思是他所领导的事务是为老百姓服务的。“敬鬼神而远之”，这句话我们中国人都知道是孔子的名言。孔子不相信宗教吗？他非常相信，他认为鬼神是有，但与人是两路。所谓“天道远，人道迩”，鬼神是天道的问题，离我们很远。我们现在活着都是人道——“人道迩”，政治、教育、经济、军事、社会都是人道的事，不要以鬼神为主，所以敬鬼神而远之，是敬而远之，不是不信。过去，尤其是现在，一谈到宗教，人们就说迷信，这种态度我非常反对，持这态度的人懂不懂宗教是一个问题，如说：“不懂，是迷信何必去懂他？”这样便是大迷信。为什么呢？因为迷信自己嘛！对于一个东西，内容还不懂，就随便下定义，这不是迷信吗？迷信，就是迷糊不知道而相信，这才叫迷信，现在你对宗教不知道而下了这个定义，这是大迷信。孔子绝不迷信，“敬鬼神而远之”，这就是知。

这是个大问题，中国古代历史，西方古代历史，几乎政治与宗教没有分过家。我们历史上的秦始皇、汉高祖、唐、宋、元、明、清一

路下来，几乎没有一个皇帝没有和宗教发生过关系，不管他是信仰或反对。外国也一样。

讲到这里可以告诉大家一个事实，当南越已故总统吴庭艳未去世前，有位神父，陪一位也是教书的外国神父，到我家里来访问，说是由教廷来的。我一听这件事，颇头大。我声明如果视我为代表中国的某一宗教徒，我不愿谈话，因为我不能代表任何一个宗教。他说就因为我不代表任何一个宗教，比较超然，所以要访问我。我说我首先告诉你，请你转告他们。我曾经在香港对宗教人士演讲，提到二十一世纪之时，所有宗教的外衣都必须脱掉，所有宗教的大门都必须打开，而且各宗教要联合起来共同服务，追求人生、宇宙的真谛，二十一世纪的文明，才能够建设。我说也许言之过早，但是你们可记录下来，将来必定如此。为什么呢？假使不脱掉宗教的外衣，不打开宗教的大门，还是闭关自守，对所有宗教而言，便有八个字的定论——“关门主义，自杀政策。”宗教是谁在排斥？并不是宗教之间的斗争，而是自然的发展，科学文明在捉弄宗教。后来他问到南越的事情，天主教与佛教之间在南越的问题。我说现在你可以记录我的话了，我是中国人，站在中国历史文化的立场，贡献你们一个意见，世界人类文化，站在宗教的观点来看政治，好像每一个地区的政权，不过是由宗教制成的一个作品；相反的站在政治立场来看宗教，任何宗教不过是政治上的一环而已。凡是纯粹的宗教徒，最好站在政治的立场来看宗教。西方的宗教不去管，在中国的历史上，任何一个时代，政治如果扯上了宗教问题，便非失败不可。我当时认为贡献他们这个意见，非常踏实，很诚恳。现在来说更中肯，一点没错。我们中国历史上，秦汉以下，东汉末的黄巾张角、元朝的白莲教，近代如红灯照、义和团、太平天国等都是政治扯上宗教关系。凡政治扯上宗教关系来玩的，非失败不可。西方的十字军东征，这么大一个战争，为了宗教的观念而起

的，成功了没有？失败了，此其一。第二，政治必须仰仗历史文化的经验，当时的南越太年轻了。我不好意思讲，这是我国自己国家运气差一点的时候，自己倒霉，免谈了。严格说来，南越是小孩嘛，政治和历史文化是要久远的经验，不可像小孩子一样随便乱来的。

这些事例就是说明“敬鬼神而远之”的意义，如果讲宗教史，佛教玄奘取经回国以后，便是唐太宗捧出来的。同时唐太宗也捧道教。唐代的真正国教是道教，上朝排列朝班时道教站在第一位，佛教站在第二位，但待遇上是平等的。至于儒教，不用说，也是照捧，对伊斯兰教也很崇敬，老的基督教——景教，也是唐太宗时候到中国来的，唐太宗还替他写一个碑文，准他在广州盖庙——建教堂。唐太宗那样大的政治气派，看每一个宗教都是好的，都“请上坐，泡好茶”。他自己信什么教，他没有表示。老老实实说，后来考据他是信佛教的。但在政治态度上，他绝对公平，过去尽管没有宪法，对宗教还是公平。所以孔子说为政的领导道理与鬼神之事的关系，不能完全做迷信看。有时对工作、对政治非常有帮助。不过上面一个“敬”字很重要，应该非常恭敬。比如拿破仑，绝不迷信，他当皇帝以后，曾经把皇冠一脚踢开，认为这些皇帝的帽子算什么东西。但当他打到了伊斯兰教的国家，看到伊斯兰教的教堂，却跪下来，跟着别人一样礼拜，这就是“敬鬼神而远之”的道理，这也是最高度的智慧，不能叫迷信。信仰是个人的事，处大事时，则不能随意有所偏废。

为什么举这许多事例来说明“敬鬼神而远之”为“知”呢？要注意，孔子上面有一句话，“务民之义”，讲到一个国家领导人的智慧问题，并不是普通闲谈地讨论鬼神这个哲学问题。

后来又问到仁这个问题。这里的仁不是讲仁的体，而是讲仁的用，做人处世的仁。孔子说，一个领导别人的人，极须要仁爱的心

怀，对任何问题不要轻视，不轻视也就是儒家“敬其事”的思想。尤其领导人聪明的，往往容易轻视天下事，犯上苏东坡“我被聪明误一生”的毛病，所以任何事先从“难”的方面想，以后才能得到好的结果。先从难的方面，问题多的方面看，都研究完了，最后有一个结论，得到中道的成果，这就是仁的用。这样一来，便利了自己，也便利了别人，更便利了老百姓。

这几十年来，年轻的朋友，用西方文化的观念来处理事情——错了，不怕错，就怕不做；错了没有关系，再改。这一来，在政治上有好也有坏。有些人喜欢引用拿破仑的气魄，说他的字典里没有难字，这句话听了很过瘾，非常有气魄。但是大家想想，拿破仑并没有成功，他不会成功，如同中国的项羽一样。说到西方文化，美国除了科学以外，追根究底没有什么真东西可看；只有到欧洲去看；在欧洲只有到法国看，到了法国只看到拿破仑的凯旋门。欧洲人都崇拜拿破仑，可是像拿破仑这样的人，在中国历史上多的是，可以拣出来一打以上，这有什么了不起？一个老成谋国的人，要注意这个“难”，先难而后获，这就是用仁之道。

不在山水之间

那么什么是真正的智慧？什么是真正的爱心？

子曰：知者乐，水；仁者乐，山。知者动；仁者静。知者乐；仁者寿。

这几句话，一般的人说，“知者乐水”的意思是说聪明的人喜欢水，因为水性流动。“仁者乐山”是说仁慈的人喜欢山。如果这样解释，问题大了。套用庄子的口吻来说，“知者乐水”，那么鳗鱼、泥鳅、黄鱼、乌龟都喜欢水，它是聪明的吗？“仁者乐山”，那么猴子、老虎、狮子都是仁慈的吗？这种解释是不对的。正确的解释是“知者乐，水”。知者的快乐，就像水一样，悠然安详，永远是活泼泼的。“仁者乐，山”。仁者之乐，像山一样，崇高、伟大、宁静。这是很自然的道理，不是我故意作此解释的。

为什么不是我故意的？再看下文就知道，他说知者的乐是动性的，像水一样。仁者的乐是静性的，像山一样。这不是很明白吗？硬是断章取义，说“知者乐水”是喜欢水，“仁者乐山”是喜欢山，这是不对的。有些人的学问修养，活泼泼的，聪明人多半都活泼，所谓“杨柳岸，晓风残月”“滚滚长江东逝水”就是这么个气魄，这么个气度。仁慈的人，多半是深厚的，宁静得和山一样。所以下面的结论：“知者乐”，知者是乐的，人生观、兴趣是多方面的；“仁者寿”，宁静有涵养的人，比较不大容易发脾气，也不容易冲动，看事情冷静，先难而后获，这种人寿命也长一点。这是连起来的意思，千

万不要跟着古人乱解释：聪明的人一定喜欢水，仁慈的人一定喜欢山。那问题就很大了。

变了形的文化样品

下面两节，孔子感慨起当时的文化问题了。看起来是两节闲文，毫不相干的话。研究起来，必须要配合春秋战国的历史时代。

子曰：齐一变，至于鲁；鲁一变，至于道。子曰：觚不觚，觚哉！觚哉！

讲到春秋战国时代文化的演变，齐鲁两国，无论在东西周时期，都具有核心性的影响作用。后来的楚国、秦国，虽凭一股新兴文化的气势，左右战国时期，但始终是以国富兵强而具有影响时局的力量而已。若论文化的渊源，仍然不能离开齐鲁。鲁国乃周公之后，周朝武王统一天下，对老功臣，分封建国。周公的后代被封在鲁，保存了周代文化的精神。姜太公帮助了武王统一天下，他的后代封于齐，发展出后世道家学术的精神。换言之，姜太公一系遗留在中国的文化，可以说代表了传统道家的文化；鲁国的文化则代表了周公这个系统，也就是形成后世儒家的文化；楚的文化则为老、庄一系所形成的南方文化成分较多；墨子则代表宋国的文化，宋为殷商的后代，所以在墨子的学术思想中，保留有浓厚的夏商文化的色彩。讲中国文化史或哲学史，对这个观念应该清楚。

春秋时期，当时的文字语言并没有完全统一，交通也不便利，各国诸侯的政治措施也有了各自为政的趋向，只是大体上还保持大同小异而已。到了孟子的先后时期，鲁国保留的周代文化，也只剩一线命脉。那时候较为兴盛的，还是道家传统所流行的燕齐文化。而且齐国比较强，是经济最发达的国家，现在山东靠海这一带地方，本来资源

缺乏，因为姜太公封到了齐国，他便发展资源经济，开始制盐，不但使齐国成了产盐区，并且渔盐之利大增，后来又经管仲的一番开展，齐国的经济更发达，到了战国时期，他的国际地位，等于我们当年在大陆时的上海、现在美国的纽约。所以当时孟子、荀子这些学者，都曾到齐国转一趟，好像现在的人们都要去美国混一下一样的。这是孔子以后的事。

在孔子当时，鲁国文化，还大有可观之处。孔子的思想中，认为要把中国传统文化保留起来，乃至于振兴起来，就要以齐国的文化为基础，再加上好的转变，就可以到达当年鲁国的情况；再把鲁国的文化，提高一点水准，就可以恢复中国传统文化的“道”。这是他的一个看法，一个感叹。

下面孔子又对觚发出一个感叹。觚依考据是一种四方有棱角的酒杯，到故宫博物院，应找得出这件东西。依古人的解释“觚不觚！觚哉！觚哉！”这句话，是孔子在感叹说，这个时代什么都变了。你看嘛，这只酒杯本来是有棱角的，现在酒杯的棱角也磨平了！这里记载孔子有这个感叹。但是酒杯没有棱角有什么稀奇？孔子如果看到我们现在用的茶杯还是玻璃做的，圆圆的，孔子一定要感叹，玻璃杯啊；玻璃杯啊！我们如果连接上文看，就知道这句话的意义了。孔子说我们的文化已经衰落了，要保持自己的传统文化，是件非常吃力的工作。除非像齐国那样，有雄厚的经济基础，能为后代文化努力，再加重整一番，可至于鲁。鲁国的文化有这样相当基础，能够把它再发扬光大一点，可以保持传统文化之“道”。可是他讲到这里，正在拿着杯子喝酒，于是就近举例说，试看看，酒杯的样子都变了！什么都在变，时代已经变了；酒杯啊！酒杯啊！他是感叹连这样一个用具都跟着时代在演变了，人更是永远在演变，历史是拉不回来的。这是他假

借酒杯对文化演变的感叹。我曾和朋友们谈起，不要感叹，感叹是没有用的。历史无法拉回。我们死了，下一代照样活下去，照样又生下一代来。我们现在要尽到自己的任务，把我们所知道的，尽量交给后一代。他们去整理，他们去发扬，那是他们的事，不要担心。一定说“人心不古”“今不如昔”“世道衰微”也不见得。每个时代有每个时代的历史，每代历史有每代历史的精神。所以孔子说“觚不觚！觚哉！觚哉！”意思不单指这个酒杯。而是说变了，一切在变，就是这样一个感叹。

君子可欺以其方

正当孔子感叹，旁边有个学生提出了问题。

宰我问曰：仁者，虽告之曰：“井有仁焉。”其从之也？子曰：何为其然也？君子可逝也，不可陷也。可欺也，不可罔也。

宰我就是孔子说他“朽木不可雕也”的台柱学生，我认为他是身体不太好，而聪明有余，德性不大够的一个人。他有一天和孔子半抬杠，也可以说是在怀疑一个问题。他问孔子说，你天天教我们要学仁，做人做事要讲道德仁义。假使有一个人，去骗一个有仁义修养的人说，水井里有仁义。难道为了修养仁，就听他的话往井里跳？宰予这个话问得没有错，并不调皮，很实在的。他的意思是，老师你天天教我们讲仁义道德，现在世界那么坏，坏人那么多，有人来骗我们井里有道德，道德又值几毛钱一斤？要不要跳下去呢？和我们现在问：“这个社会这样坏，仁义有什么用？”是一样的。

孔子听了以后，终于笑了。他说你怎么这样想呢？一个做学问成为君子的人，并不是一个笨蛋，必须要晓得应变。孔子力赞《周易》，而《周易》的道理，便有“适变”“随时”这两个要点。要懂得时代，适合于时代。但自己要站在中间，顺应这个变，有中心主张、中心思想。他在这里说一个君子之人“可逝也”，可以放弃自己的终身，但“不可陷也”，绝不受人家的包围、困扰，落入陷阱之中。比如说抛弃了一切，甚至抛弃了这个社会环境，抛弃了一生的功名富贵，绝不受困扰。如果说没办法，受了环境的困扰，陷进去了，在无可奈何下而拿了功名富贵，然后自说清高，那对不住，这是没有

骨气，不是君子。有骨气的做法是自我牺牲，不受困扰。“可欺也，不可罔也。”当面来欺骗可以，愿意接受这个欺骗，这是仁慈。但如果糊涂、将就，自己根本不知道，这是不可以的。所以孔子是说，你问的哪有这个道理？归纳起来的意思，人一定要仁义道德。这是孔子所标榜的，也就是他的学问中心，要有中心思想，中心路线。如果这个中心思想行不通，只要认为对了，乃至于被时代遗弃了都可以，可是如果被现实所陷没了，那是不应该的。

所以孔子在下面再加以引申解释。

子曰：君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫！

孔子说博学于文，这个文不仅是文学，而是代表了一切学术文化。以现代名词来说，包括了文法、文理和一切知识。所以说要博学于文。博就是渊博，样样要懂，才能成为通才。但是渊博的人，常是样样都懂，门门不通。所以先求渊博；后要求专精。要渊博而专精，并且还要约束自己，做人处事在在合礼。孔门的思想要讲礼，我们再三提过，礼并不是教我们行礼，而是《礼记》所包含的文化精神。孔子说如果做到这样，大体上人生的道路，可以走得出来，不会离谱太远了。“弗畔”，就是没有离经叛道的意思。

冲冠一“路”为红颜

到这里引出一件事来了。

子见南子，子路不说。夫子矢之曰：予所否者，天厌之！天厌之！

这段很妙。南子是古代的一个美女，是卫国的人。孔子在这个国家相当久，因为卫国本来有意留孔子，把国政交给他，学生中有很多人怀疑孔子想取得在卫国的君权。当时卫国的诸侯卫灵公，宠爱一个漂亮的妃子，就是南子。春秋战国的时候，女子把持政权的有好几位，不过直到现在还没有看到这个问题的专书，我倒很希望有人，如果有功夫，对这种女人把持政治的风气，列举中外的历史事例写一本书。

中外历史上，与政治有关的女人太多，几乎任何一个政权都离不开女人。常在报纸上看到，英国的绯闻出来了，白宫的桃色新闻又出来了，全世界新闻界闹得那么凶，我看看觉得蛮好玩的。有的学生问，怎么觉得好玩而已？我说这有什么稀奇呢？报纸上闹是另外一回事。古今中外任何一个政权，几乎没有不和女性发生关系的。不过有些是好的女性，有些是坏的女性。和历史的整个形态都有关系，可惜的是古代重男轻女，历史的记载没有朝此方向发挥而已。明末清初文学家李笠翁说的，人生就是戏台，历史也不过是戏台，而且只有两个人唱戏，没有第三个人。哪两个人？“一个男人，一个女人。”

这句话又引起另一则有名的故事：相传清朝的乾隆皇帝游江南，站在江苏的金山寺。看见长江上有许多船来来往往，他问一个老和尚：“老和尚，你在这里住了多少年？”老和尚当然不知道这个问话的人就是当今皇上，他说：“住了几十年。”问他：“几十年来看见每天来往的有多少船？”老和尚说：“只看到两只船。”乾隆惊奇地问：“这是什么意思？为何几十年来只看到两只船？”老和尚说：“人生只有两只船，一只为名，一只为利。”乾隆听了很高兴，认为这个老和尚很了不起。李笠翁说人生舞台上只有两位演员，一个男的，一个女的，这也是很自然的现象。

孔子当时到了卫国，南子这位宠妃正在把持政权，曾经找人告诉孔子，想见见孔子。这是古代，不比现代外交：除了阿拉伯伊斯兰教国家外，到了一个国家，见元首夫人，并没有什么了不起，而且还是一种习惯上的礼貌。但在古代不然，尤其是南子这个人，名声并不好，她要见孔子，孔子并没有答应，后来有人告诉孔子，要在卫国有所作为，非要走南子这条路线，孔子当然没有走这条路。但是孔子有一天的确见了南子，照历史上记载，孔子见南子，南子对他恭敬万分。历史的记载，男女相见，中间挂一幅珠帘，南子穿了国家的大礼服，在帘子里面向孔子跪拜，非常尊敬孔子，这也是事实。

现在《论语》中记载，孔子见了南子。这一下，学生当中脾气最大的子路不高兴了，出来在态度上大概给孔子很难堪，逼得孔子赌了咒：“你不要怀疑我啊！我假如做了对不起人的事，给天雷打死！给天雷打死！”古人对这节书，都做上面这样的解释。

如果这样解释是对的，试想想，我们民族文化所标榜的这位圣人，岂不太糟糕了？见南子就有不轨的行为吗？这是不可能的。南子虽然在社会上的名誉不太好，孔子也瞧不起她，到底她是这个国家国

君的夫人，她硬要见见，也理所当然。孔子特别讲礼，这又有什么失礼的？

孔子见了南子出来，子路这个学生就摆脸色给他看，孔子这个“校长”也干不下去，要辞职了，太受学生的威胁了，还要逼得孔子当面赌咒，“天啊！给雷打死！给雷打死！”哪有这样的解释？这完全是后人塑造孔子的错误，所以孔家店被打倒是难怪的，都是这些店员乱搞！把自己老板塑得那个怪象。就是现在，也还有人把孔子像塑得那么呆板。孔子哪里是这样的，孔子态度本来非常活泼轻松。

孔子见南子，是事实；子路不大高兴也是事实，孔子也的确矢之。“矢之”是很严重，等于赌咒，赌什么咒呢？问题在下面这句：“予所否者”，孔子就告诉子路，你们的看法不对的。这里要千万注意，古人说：“万事谁能知究竟？人生最怕是流言。”又说：“众口铄金，积毁销骨。”这就是人言可畏。又“谁人背后无人说？哪个人前不说人？”人情世故要通达，凡事问心无愧，旁人背后怎么说不要管他，只问自己。所以孔子是说，你们看法和我看法不一样，我所否定的，我认为不可救药的人，一定是罪大恶极。不但人讨厌他，就是天也讨厌他，那么这种人便不需要与他来往。

我们再看南子，是不是那种“天厌之”的人呢？南子在历史上不像夏姬，之前的夏姬是不得了的，坏得很。我们查卫国的历史，南子没有什么大不了的错，不过长得漂亮，卫灵公非常迷她，如此而已！政治上当时比较起来，卫国还算好的。而且孔子周游列国，流落他方的时候，还是在卫国住得最久，卫君在卫护他，南子也在卫护他，卫国的大臣，蘧伯玉这班人也在卫护他。所以孔子说，你们不要听到人家胡说八道就相信了。“谣言止于智者”，有聪明有智慧的人，一听到就知道是真的或是假的。我所认为不对的，不像你们的看法，如果

真有罪大恶极的人，天意都会厌弃他，何况人呢？你们对于南子，用不着这样不高兴。这节的意思，如此而已。我们绝不能照旧的解释，把孔子说成像孩子偷了嘴，怕大人打那样，哪有这种事，这是三家村学究们的见解。

接下来，孔子提到这件事了。所以我说《论语》是连成一气的，编得非常好。讲了南子这故事，马上就把孔子的一段话引进去了。

子曰：中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣！

在孔子的孙子子思著《中庸》的时候，第三章中，就引用这一句话。孔子是讲了这一句话，孔子说中庸太难了，中庸是什么呢？讲孔子的中庸也是很难解说的，如仁字一样，有体有用，我现在不讲中庸的体，将来有机会研究《中庸》时再讲，现在讲中庸的作用，有些学者写文章骂中国文化，他们也是中国人，现在中国人“骂”中国文化的太多了！真使人感慨万千，我们这个国家在五代那八九十年中，也是最乱的，是当时认为的外族侵略进来的时代，有许多中国人变成什么样子呢？很难看，也很坏，他们帮助外族侵略自己中国人，所以唐末司空图有一首感慨的诗：“一自萧关起战尘，河湟隔断异乡音。汉儿尽作胡儿语，却向城头骂汉人。”将来百把年以后，写我们现代的历史，可能有人也会这样写。现在骂中国文化的，不是外国人，而是我们自己中国人。自己对自己没有搞清楚。

现在也有很知名的学人写了文章，说中庸就是马马虎虎的意思。他曲解说，张三说对，李四说不对，而王五说对与不对没有关系，就中庸吧！这位学者竟如此解释中庸，他们这些人对于中庸是什么，自己都没有好好的研究。

我们现在说中庸，就是能够中和的中庸之作用。我们中国文化中《易经》的道理，是说天下的事物，天下的人物，随时随地在变，每秒钟都在变，没有不变的事。如何能适应这个变，如何能领导这个变，这是学问的中心。同时《易经》告诉我们，变是对立的变，任何一件事都是相对立的，有正面必有反面，有好必有坏，你说对的，同时也就产生了不对的。一切都是相对的，在这个相对的中间，有一个中和的道理。所以“中庸”便提到中和的作用，孔子是说两方面有不同的意见，如果有最高的领导德业的人，使它能够中和，各保留其对的一面，各舍弃其不对的一面，那就对了。那才是“中庸之为德也，其至矣乎”！孔子同时感叹说：“民鲜久矣。”一般的人，很少能够善于运用中和之道，大家走的多半都是偏锋。

把这节放在孔子见南子后面，正说明了我们刚才所说的道理。一般人对人事的批评，要多方面注意人情世故。将来各位出去外面做事情，你的部下，你的朋友，甚至你的敌人，对你也是一样。当骂你坏的时候，什么都是坏的，没有好的；当捧你的时候，什么都是好的，没有坏的。但是不管捧与骂，都是有问题的。我们不要忘记了自己的本分，自己要很清楚自己，不要为这些毁誉所动摇，要问自己真正的作为。所以孔子在这里所讲的道理，说明了孔子见南子的真相。

此事古难全

下面等于为本篇做结论了。

子贡曰：如有博施于民，而能济众，何如？可谓仁乎？子曰：何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。

子贡问的问题，都是中肯扼要，而且碰到孔子中心思想的要点之处。他说假使一个人广泛地博施济众，要为整个人类谋福利事业，照现代话来说，团体、社会、政府做的公益事业就叫社会福利。中国古代有没有社会福利思想？假使有研究社会问题的，这个问题要注意，在中国历史文化里，好像找不出社会福利问题的记载，事实上有没有呢？有！社会思想早有了，社会福利思想也早有了，过去都偏重在个人做，以个人立场，做社会福利事情，这是中国人的道德修养，告诉人，有钱做做好事，修桥铺路，再不然夏天在路上摆一些茶缸。我很小的时候就看到过。每到夏季，家里忙得很，天天都要烧茶，大锅大锅的烧，多少里一桶，放在那里，不要钱的凉茶，大家尽管喝。很多人家都这样做的，这些都是社会福利。中国过去的社会当然是以农业经济为基础，由个人做社会工作，做社会福利，认为这是一种道德，所谓阴功积德。

现代的思想，社会的福利工作，已经由政府、由社团做。时代不同，工业时代与农业时代，是两个时代，思想也不一样。子贡讲的博施，就是讲社会福利。博施，无条件的把东西送给人家，救济大家，让大家都得到帮助。在孔子学生中，只有子贡敢讲这句话，因为这位

老哥子很有豪气，有时不大肯做书呆子，孔子也没有骂他，认为他很对，可是也没有鼓励他。他一边是讲仁义，一边不同意装穷，不像颜回一样，三天吃一个便当，还是馊的，喝一口水下饱。他要做生意，他的钱很多，所以他敢吹这个牛，假如我博施、济众，老师，怎么样？可以算得是你所标榜的仁慈吧？孔子对子贡这个问题的答复很妙，他说，你说的这件事，太伟大了，岂止是对仁来说，实在是永远做不到、做不尽的大事业，我也做不到，就是古代圣帝明王如尧舜一样当权的人，也做不到。问题是在于一个人想做好事，绝对大公，很难很难，是做不到的。所以中国的字，“公”是化“私”，这是儒家的思想。由道家演变而来的杨朱思想，“拔一毛以利天下而不为也”，绝对讲个人主义，我不拔你的毛，你也不要拔我的毛，一毛都不拔。墨子则讲“摩顶放踵以利天下”，尽量的为公。儒家认为都不对。儒家是讲保留适度的自私，慢慢扩充到为公。我们大家要注意，三民主义的思想，就是从儒家这个思想来的。儒家的推己及人，我有饭吃，才想到你需要饭吃，分点给你，我们两个有饭吃才分给他，我们三个有饭吃，再分点给大家吃。一步一步扩充。如全体都要一下子做到，不但我们做不到，尧舜也做不到。所以孔子说子贡的理想太高了，像柏拉图的理想国一样，陈义太高了。孔子告诉他，真正仁的人，是要自己站起来，但是要顾虑到别人的利益，使别人也站起来。

学问道德也是如此，我要做一个人，不要忘记了他也要做一个人，我想将来通达有前途，不要忘记了他也要有前途，尤其是将来诸位如果出去做一个领导人，要多爱部下，像待自己的子女兄弟一样替他们着想。我要利益，他们也要利益，我太累了，同样地他们也累了。从最浅近、最平凡的当中去了解他。做到了这种地步，就可以说找到了仁的方向，为仁找到一条可走的路了。

本篇讲到这里，结束了《雍也》一篇的连贯性，也等于对第一篇《学而》这些道理，作一个陪衬。拿事实来证明、讨论。孔门学问中仁的应用，是推己及人，想自己利益的时候，也替别人的利益着想；扩而充之，想到天下人的利益。仁的路就是这样开始走的。

现在第六篇《雍也》讲完了。这六篇连起来，等于是全部《论语》中孔子师生之间学问问答的纲要。

述而第七

《论语·述而》第七，等于是《学而》这一篇的注解，并且连带发挥前面六篇的内涵，引申了学问之道。述，即是叙述、记述的意义。

一肩挑尽古今愁

子曰：述而不作，信而好古，窃比于我老彭。

我们研究孔子思想，知道孔子自己很谦虚，他说我述而不作。什么叫述？就是承先启后，继往开来，保留传统的文化，就所知道的，把他继续起来，流传下来，好比现在说的，散播种籽，没自己的创作，不加意见。孔子的删《诗》《书》，定《礼》《乐》，系《易》辞，著《春秋》等六经文化的整理，只是承续前人，并没有加以创作。但是他有个态度，信而好古，不是迷信，是真信，加以考证过的真信。譬如我们中国第一部历史文献的《书经》，也叫做《尚书》，第一篇是从《尧典》开始，难道尧以前没有历史了？当然有，我们自己都晓得，讲祖宗文化从黄帝开始，黄帝到尧这个阶段，历史还有一千多年。中国文化五千年，是从黄帝开始数起，黄帝以前再推上去，如果照我们旧的说法，认为中国历史是有十二万年之久。以前历史是十二万年，哪知道后来年纪大了一些，进了洋学堂，就变了，变作五千年文化，再后来又变成只有三千年了，我看将来，说不定会变成只有一千多年了，我们中国人的历史文化越来越短了！

孔子当时删《诗》《书》，为什么《尚书》将尧以前的删除呢？因为尧以前的文献不够，他不敢轻易断言，所以历史资料的文献，自尧这个阶段开始。他在这里说自己“信而好古”，就是说明他做学问的态度，实在非常相信而喜欢传统的文化，把它保留下来。我们看了他自述的这八个字，再看现代的学者做学问的态度，恰恰相反，我们现在是作而不述，专门创作，而且写文章，是千古文章一大抄，在于抄得好抄不好。过去写文章，如加“子曰”就表示这句话是引用孔子

的。现在叫保留他的著作权，古人不是权不权的问题，如作诗，作到与前人同一个句子了，就在下面写明“借句”或“借XX人句”。写文章如果引用古人的话，或孔子的话，或苏东坡的话，任何人的话而没有写明，一定被老师或家长责备：“你这个孩子，怎么搞的，不道德！”现在的著作，会偷人家的，非但不说明引用人家的，甚至于有很多的是全盘盗印。这种事，我亲自经历过的，我一本书已经被盗印三次，我还鼓励那个出版商，说非常欢迎他盗印我的书，因为我在后面加了一行字：“为了修正起见，暂时保留版权。”我不想我的儿女将来靠我的著作吃饭，如那样没有道理了，著作的目的，要使世人懂得，我何必保留它。

还有一次，有一个人申请奖学金，作了一篇论文要审查，传到我手里，我打开一看蛮好，没有看完，先交给学生替我看看，并要他提点意见给我，他看了以后笑了，他说：“老师，全篇是你的。”核对一下，果然，一字不差，就是这个样子“作而不述”。

还有呢？专门疑古，对古代的文化不相信，于是好犯上作乱，尤其抗战以前有些学人，现在讲起来，真是该死，后来我们的思想一度受到他们的影响，他们跟着日本人说，尧舜不是人，是中国人自己编的，尧是香炉，古代的香炉，舜是烛台，禹也不是人，是爬虫，这是日本人故意侮辱我们的，我们的学者也都跟着这样说。所以我们的文化到了今日这个地步，不是偶然的，是几十年来大家疑古，随便抛弃了传统，抛弃了前人的经验，轻视前人的学问，结果变成这个样子，所以信而好古，是保持历史人生的经验，孔子对此，持以非常慎重的态度，实在了不起。

可是他还谦虚地说“窃比于我老彭”。老彭是两个人。老，是老子；彭，是彭祖，名彭篯，在古代的史料上，一般人说他活了八百

年，是否有这个人，姑且不问，反正在中国传统文化中，有一长命老人叫彭篯。孔子下面这句话的意思是说，我没有什么了不起，不过想向老子、彭篯看齐。这两个人都是讲传统文化，而且是持“述而不作，信而好古”的态度。总而言之，他等于是自我幽默说：“我没有什么了不起，只是一个老古董而已。”

接着又说他做学问的态度和教学的精神，就是说明他自己人生的志趣。

子曰：默而识之，学而不厌，诲人不倦，何有于我哉？

“默而识之”，学问要靠知识来的，这里的“识”在古代文字中是与“誌、记、志”字通用，所以“默而识之”这句话就是说：做学问要宁静，不可心存外务，更不可力求表现，要默默然领会在心，这是最要紧的。

“学而不厌”，他自己说做学问的志趣永远不厌倦，这在文章上读起来很容易了解，乍看起来没有什么了不起，但深深体会一下，孔子的学问就在这里。虽然非常平凡，但要知道世界上最伟大的就是平凡，能安于平凡是很难的，这也是“人不知而不愠”的引申。以自己的经验来证明，假如发狠学一样东西，肯下功夫去学习，最多努力一段时期，就不能继续不倦的去搞了。所以一生能够学而不厌，不是件简单的事情。像写毛笔字、打太极拳，开始很有兴趣，再继续下去，到快有进步的时候，对自己的毛笔字，越看越讨厌，简直不想看；打拳也打得自己不想打了，认为学不好。这正是一个关键，是个进步的开始，可是大多数都在这种情况下厌倦的放弃了。因此，就觉得孔子这句话，的确了不起。

另一点便是“诲人不倦”的教学态度。也是看起来容易，做起来难。孟子说：“得天下英才而教育之，一乐也。”但是如果“得天下笨才而教育之，一苦也”！教育的事有时真使人厌倦不堪。尤其是现在青年的教育，从小底子打得太差了，几乎必须要重新打基础。所以一个真正的教育家，必须要有宗教家的精神，爱人爱世，须要有舍身饲虎、入海救人的牺牲精神才行，又像是亲自施用换心术硬要把自己的东西，装到他的脑子里去的这种心情。但有许多学者有了学问，却当成千古不传之秘，不肯教给别人。

孔子这三句话，表面上看是很容易的，做起来就非常难。后世为人师表者，可以将这几句话作成格言，在碰到厌倦的时候，提起孔子这几句话，在肚子里脸红一下，马上自己改正过来。孔子在接着这三句话之后便说：“何有于我哉？”翻成白话，便是说，我没有什么学问，只不过到处留意，默默地学习中，我把它强记下来；求学问不厌倦；教人也不厌倦；但是除了这三点以外，我什么都不懂，什么都没有。就是这个意思。可是这三点都是真学问，我们大家都很难做到，所以我认为这篇是第一篇《学而》的引申注解。

梦中的忧乐

接着是讲为学与为政的道理。孔子对于时代风气的衰变非常忧虑，所谓忧国忧民，他忧的是什么？这里说：

子曰：德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。

就此四项的内涵，已足以陈述孔子当时忧天下、忧国家、忧民族、忧文化衰颓变乱的心情。这种心情，到了现在，又压在我们的心头。孔子说，那个时代不得了，一般人不讲修养自己的品德；只讲现实，不讲求真正的学问。正像这个时代，教育尽管普及，可是人们都不喜欢读书，甚至连买书都不愿意。现在出的书都是小本，裤袋里可以放的，不是读书，是坐在公共汽车上摩擦，擦破就算了。不像我们以前读书，要反复背诵的慎思明辨。现在的背书，并不是以所背诵的书成为自己的学问，而是作临时应付考试之用，偶然也启发了许多似是而非的思想，知道了很多的知识，过去是读书，现在是看书，看过就行了，其实不深入。知识不一定就能成为学问。

最可怕的是，听到了义之所在，自己也知道这道理是对的，只是自己的劣根性改变不了，明明知道自己走的路线不对，又不肯改。为什么不能改？时代环境的风气，外在的压力，自己又下不了决心，所以只好因循下去。

孔子说了他担忧的四点：“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改。”也是每一个人和任何一个历史时代的通病，尤其碰到

衰乱的世局，任何一个国家社会，都可能有这四种现象出现，由此可见他的心情，所以说孔子是淑世——救世主义者。一个民族，一个国家，不怕亡国，因为亡国可以复国。只要有决心，有勇气，就能把国家光复回来，没有什么可怕。最怕是把自己文化的根挖断了，就会陷于万劫不复。这里所记孔子的感慨，也就是担忧人文文化迷失了的后果。我们再看古今中外的历史，一旦国家文化亡了，即使形态存在，但已动摇了根本，难以翻身，这是一定的。犹太人虽然亡了国，他立国的文化精神，始终建立在每一代犹太子民的心目中。文化看起来是空洞的，但它是一个国家民族的历史命脉，孔子在这里不谈国家政治而谈人文文化，实际上这正是民族历史的重点。国家天下，尽在其中。

接连前面两节，说明孔子自处处人与做学问的要点，下面就加上学生对孔子的描写。根据上面的话，我们看到孔子一天到晚忧世忧民，活得好苦。古人有说：“百年三万六千日，不在愁中即病中。”一个人即使活到一百岁，不是忧愁就是病痛，这个人生未免太惨了，通常人的寿命是六七十岁，但计算一下：十五岁以前不懂事，不能算；最后的十五年，老朽不堪，眼看不见，耳听不见，也不能算；中间三四十年，一半在睡觉，又不能算。余下来的日子不过十五年左右，这十五年中，三餐吃饭，大小便又花去许多时间，真正不过活了几年而已。这几年如果真正快乐还好，倘使“不在愁中即病中”，那么在人生哲学上，这笔账算下来，人活着等于零，够悲惨的！如果家事、国事、天下事，事事关心，就简直活不下去。尤其像孔子，看得见的，忧国、忧家、忧天下；看不见的，还忧德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改。他既要忧，还要管，如果这样算起来，孔子这一生痛苦得很，实在受不了。果真如此，所谓圣人者，只是一个

多愁善感的人而已。慢着！我们且看下面说到他如何面对这种忧患一生的平日生活情况。

子之燕居，申申如也，夭夭如也。

这里燕居的“燕”与“晏”相通，在文学上也叫“平居”，就是在家的日常生活，这里说孔子平常在家的生活“申申如也”，很舒展，不是皱起眉头一天到晚在忧愁。他修养好得很，非常爽朗、舒展，“夭夭如也”，而且活泼愉快。所以尽管忧国忧民，他还是能保持爽朗的胸襟，活泼的心情，能够自己挺拔于尘俗之中，是多么的可爱。但是他乐的是人生的平淡，知足无忧，愁的不是为己，为天下苍生。因此下面又引出孔子的一种心忧。

子曰：甚矣！吾衰也。久矣，吾不复梦见周公。

大家都知道，在孔子以前，凡提到中国文化，必提到周公，因为自周朝建国以来的人文文化，都由周公一手整理而付诸实行。等于我们后世，一提到中国文化，便提到孔孟。我们现在每一个人都可以借用这句话，改说：“唉！我老了，很久没有梦见孔子了！”孔子这句话，就是这种意思的感叹。如果解释为他晚上睡不安稳，经常做梦，那是精神有问题，就不会“申申如也，夭夭如也”，而是“苦苦如也”！精神好，身体健康当然不做梦，孔子的身体是健康的，所以这句话是形容和感叹之词，意思是说现在的时代，乱成这个样子，实在无法再挑起这副担子。当然这只是孔子的感慨而已，结果担子还是挑下来了。梦不见周公没关系，他到底很清醒地担负起中国文化承先启后的担子。所以我们要注意孔子思想中究竟藏有些什么精神，在第四篇《里仁》中讲到他的全副精神，这里更清晰地提出来了。

道德仁艺

子曰：志于道，据于德，依于仁，游于艺。

假如有人问，孔子的学术思想真正要讲的是什么？可以大胆地引用这四句话作答，这就是他的中心。也可以说是孔子教育的真正的目的，立己立人，都是这四点。关于这四点的教育方法，也就是后面《泰伯》篇中孔子说的“兴于诗，立于礼，成于乐”。第一项所说的“志于道”，又学个什么道呢？一般人说孔子说的是人道，不讲天道，因为天道渺远，属于形而上的范围。究竟有没有神的存在？生命是怎样开始的？宇宙是如何形成的？这些都是属天道。“天道远”并不是说与我们的空间距离远。如照现代观念来说，更不合理了，目前到月球只不过几天的事，怎么说远？这个远字实际上是高远的意思，指距离人类的知识程度太远。“人道迩”，人道比较浅近易懂。所以过于高远的暂时不要讲它，先把人们自己切身的问题解决了，再讲宇宙的问题，一般人说孔子只讲人道，这是后代的人为孔子下的定义，事实上孔子并没有这样说，当时，只有他的学生子贡说：“夫子之文章，可得而闻也。夫子之言性与天道，不可得而闻也。”——见《公冶长》篇。根据子贡这里的话，再看孔子在《易经》中所讲的学问，他绝对懂天道——宇宙的来源。所以子贡便说，他讲人道，我们听得懂，他讲宇宙的奥妙，因为我们的学问还不够，实在听不懂。

因此孔子在这里所讲“志于道”的“道”，我们不能硬性替它下一个范围，说他只讲人道，不讲天道。如果要研究孔子的思想，必须研究《易经》的《系传》，他许多的重要思想，都表现在《系传》中，有关形而上的学问，也在《系传》里。那么孔子在这里所说的道

是什么？我们可以很老实的作答：“孔子自己没有下定义，所以我们很难替他下定义。”至于他在这里讲的“志于道”可以列举很多，证明他是懂得形而上道。由人生的普通行为——形而下开始，一直到最高的天地万物的玄妙之道，他全懂。不过一般学生们程度不够，他没有偏向这方面讲，如果专讲这方面，孔子就变成一个宗教的教主了。尽管后人称他为儒教教主，他自己在当时非常平实，不走教主的路线。

根据原文“志于道”，可以解释为形而上道，就是立志要高远，要希望达到的境界。这个“道”就包括了天道与人道，形而上、形而下的都有。这是教我们立志，最基本的，也是最高的目的。至于是否做得到，是另一回事。正如大家年轻时刚出社会做事，都立志取得功名富贵。就以赚钱为目的来说，起码也希望赚到几千万元。但立志尽管立志，事实上如今一个月只赚几千块。如果因立志几千万，只拿几千元，“不为也”！不愿干回去好了！这说明立的志能不能实现，是另外一回事。所以孔子说，做学问要把目标放得高远，这是第一个“志于道”的意思。

“据于德”，立志虽要高远，但必须从人道起步。所谓天人合一的天道和人道是要从道德的行为开始。换句话来说，“志于道”是搞哲学思想，“据于德”是为人处世的行为，古人解说德就是得，有成果即是德，所以很明显的，孔子告诉我们，思想是志于道，行为是依据德行。如果根据这里的四点来分析《论语》中所讲的道理，有许多都是“据于德”的说明。

“依于仁”，已经说过，仁有体有用。仁的体是内心的修养，所谓性命之学、心性之学，这是内在的。表现于外用的则是爱人爱物，譬如墨子思想的兼爱，西方文化的博爱。“依于仁”，是依傍于仁，

也就是说道与德如何发挥，在于对人对物有没有爱心。有了这个爱心，爱人、爱物、爱社会、爱国家、爱世界，扩而充之爱全天下。这是仁的发挥。

“依于仁”然后才能“游于艺”。游是游泳的游，不是遊戏的遊，在这里我们要特加注意，遊戏的遊是“辶”旁，这里是水旁的游泳的游，“游于艺”的艺包括礼、乐、射、御、书、数等六艺。孔子当年的教育以六艺为主。其中的“礼”，以现代而言，包括了哲学的、政治的、教育的、社会的所有文化。至于现代艺术的舞蹈、影剧、音乐、美术等等则属于乐。“射”，军事、武功方面。过去是说拉弓射箭，等于现代的射击、击技、体育等等。“御”，驾车，以现代来说，当然也包括驾飞机、太空船。“书”，文学方面及历史方面。“数”则指科学方面的。凡是人才的培养，生活的充实，都要依六艺修养，艺绝不是狭义的艺术。原来绘画是文艺，现在美术却与文艺分开，越分越细，但也越分越窄。有人说科学分得如此细，走向一种病态了。举例来说：有人鼻子不通去看医生，鼻科医生说也许受牙齿的影响，先到牙科检查，然后放射科、神经科、心电图各种查完，再回到原来的鼻科。这时鼻科医生对病人说，你找错医生了，我是专门治左鼻孔的，你是右鼻孔不通，要找那一边的医生。这是用医病来讽刺科学分类的过分。中国古代不这样细分，凡属六艺范围的都是艺。人生对于道、德、仁、艺这四种文化思想上修养的要点都要懂。这四个重点的前一半“志于道，据于德”包括了精神思想，加上“依于仁，游于艺”作为生活处世的准绳，是他全部的原则，同时告诉每个人，具备这些要点，才叫学问。如无高远思想就未免太俗气，太现实的人生只有令自己厌烦。没有相当的德行为根据，人生是无根的，最后不能成熟。如果没有仁的内在修养，在心理上就没得安顿的地方。没有“游于艺”，知识学问不渊博，人生就枯燥了。所以这四点

统统要，后人对这四个重点都有所偏重，其实讲孔子思想，要从这里均衡发展。下面一个问题来了：

孔子的学费问题

子曰：自行束修以上，吾未尝无诲焉！

从汉朝开始，对“束修”的解释都是学费，好像孔子也在开补习班。他说，凡是在这里缴了学费的，我没有不教。当然缴了学费要教！教育和买卖一样，尤其当前教育完全是商业行为。有一次在大学教书下了课，和一位著名的老经济学家在等交通车，天快下雨了，我叫计程车邀他一起坐回家。闲谈起现在的学校，对教书的人这样待遇，简直是商业行为。这位经济学家说我外行，他说商业行为是主顾至上，学生是主顾，我们也是主顾，学校根本没有把我们主顾照拂好，才不是商业行为呢！我问他那又是什么？他说是官僚作风。这是讲到现代的教育制度，完全西化了，的确是商业行为。以前中国的教育制度，师生之间，如父子兄弟，负一辈子的责任。现在这个责任没有了，知识成了货品，与我们原来的教育制度、教育精神不同。这一点是值得我们检讨的。

现在再来说束修这个字。古代不说学费说束修，但束修又是什么呢？束就是用绳子捆拢来为一束，修同脩，就是腊肉。古代到老师那里求教，学生当然要贽敬。古代的“贽”从贝，贝即贝壳。我们的老祖宗汉民族，居住在中原地带，贝类很少，物以稀为贵，所以用贝当作货币流通。因此在古代凡是与财物有关的字，如“寶”，如“财”，都从“贝”。有人说，古代朋友的“朋”字，就是两串贝壳的形象，就含了“有酒有肉皆兄弟，急难何曾见一人”的幽默了。

以前的人，拿了贝壳去见长辈，表示敬意，称为贽敬，这是一种礼貌。但古人把这一节解释为：“孔子说，凡是付了束修的，我没有不教。”这种说法，我始终怀疑，我认为“自行束修以上”这句话的重点要放在“自行”两个字上。如果真的是向孔子缴一捆腊肉，何必说自行，不说自行，就说自缴也可以。我想古人的解释有点问题，也许是我把孔子说得比较好一点。我的朋友和我说笑话，说我把孔子说得那么美，孔子不会想梦见周公，有一天我如梦见孔子，他一定会向我道谢。这真是笑话。

依我的看法，问题在自行两个字，自行束修是自行检点的意思，如果说束修是腊肉，孔子三千弟子，哪里吃得了这许多腊肉，放也没有这样大的地方来放，还有孔子的学生中如颜回，连一个好一点的便当都没有，哪里来的腊肉送给老师？而孔子不但教他，并且以他为最得意的学生。我认为孔子这句话的意思是说，凡是那些能反省自己，检束自己而又肯上进向学的人，我从来没有不教的，我一定要教他。这是我和古人看法所不同的地方，所谓自行束修，就是自行检点约束的意思。

刺激和诱导的教育法

子曰：不愤不启，不悱不发，举一隅不以三隅反，则不复也。

这里是说教育方法的原则。所谓“愤”，就是激愤的心情。对于不知道的事，非知道不可，也是激愤心理的一种。如有一件事，对学生说，你不行，而他听了这句话，就非行不可，这是刺激他，把他激愤起来。“启”就是发，在启发之前，先使他发愤，然后再进一步启发他。这种教育方式，有一个很好的例子：相传清代名将年羹尧，是汉军镶黄旗子弟，幼时非常顽劣，他父亲前后为他请了好几个老师，都被他打跑了。后来没有人敢去应聘教他，最后有一个老师是隐士——有说是顾亭林的兄弟，顾亭林虽然一生不做清朝的官，从事反清的地下活动，但为了同胞的福祉，还是叫别人出来做些事——自愿任教。年羹尧的父亲说明自己儿子的顽劣，老先生说没关系，唯一的条件是一个较大的花园，不要设门，而且围墙要加高。就这样开始教了，年羹尧最初想将这位老师打跑，不料老先生武功很高，打又打他不着，却什么也不教他，到了晚上，老先生运用他高强的轻功，一跃出了围墙，在外逍遥半天，又飘然跳了回来，年羹尧对这位老师一点办法都没有。老先生有时候吹笛子，吹笛是可以养气的，年羹尧听了要求学吹，于是利用吹笛来使他养气，这才开始慢慢教他。后来老先生因为有自己的私事，一定要离开，临走时说，很可惜，这孩子的气质还没有完全变过来。虽然如此，年羹尧已经够得上是文武双全了，所以后来成了平藏的名将。而他以后对自己孩子的老师，非常尊敬，同时选择老师也很严格，有一副对联：“不敬师尊，天诛地灭；误人

子弟，男盗女娼。”就是他写了贴在家里的。这个故事，可说明孔子所说教学的原则，必先刺激他的思想，使他发愤，非要有坚强的求知心，才能启发出他本有的智慧来。

第二就是引起他的怀疑，“悱”就是内心有怀疑、不同意。譬如说古人这样讲，就告诉他这值得考虑。孔子所谓“当仁不让于师”，韩昌黎所谓“师不必贤于弟子”，老师不一定完全是对的，不是光靠服从接受便行，如果呆板的接受，学问会越来越差的。多怀疑就自然会去研究，“发”就是研究。

“举一隅而不以三隅反，则不复也。”而且要多方面看。一桌四角，讲了一角，其余三角都会了解，那么他可以回来，“复也”就是回来。回到哪里？回到思想智慧的本位，就是回到自己智慧的本有境界。所以在教育方面，一定要激发他愤、悱的求知欲。我们看儿童的教育，有的孩子，对什么事情都不服气，而做家长的，总是希望孩子服气，尤其老一辈的人，往往把自己的经验看得非常重要，希望孩子接受。实际上要使孩子服气，接受上一代的经验，在教育方法上，必先使他能愤、能悱才行。再引一个不伦不类的故事来说明：

清乾隆时代，有一位世代书香的大员，有个儿子，文学很好，但不成器，行为不检点。一年，给这孩子五百两银子上京考功名，结果他到了京里，把五百两银子在妓院中花光了，被老鸨赶出来，剩下一身病，骨瘦如柴。回到家里，老太爷知道了，气得要把他打死，但一检阅他的行李，发现有他写的两句诗，老太爷一看，笑了。想想五百两银子值得，这个孩子在文学上很有心得。以文学的观点来看，这两句诗的确很好！原句是：“近来一病轻如燕，扶上雕鞍马不知。”这是古人对文学的推崇。如果是现在，科学搞不好，光作两句诗，不把父母气死才怪。我们举这个例子，也可说明“愤”与“悱”的一隅道

理。下面是讲一个人的领悟力，举一隅不以三隅反，则不复也。有些人读书学习很用功，但是领悟力不够，充其量，只能成为一个书呆子。譬如拿研究历史来说，最低限度，也是为了“前事不忘，后事之师也”。了解前代的事情，和现在的事情原则差不多，道理是一样，只是发生的时代不同，地区不同，现象两样而已。所以多读历史，能够举一反三，就可前知过去，后知未来。否则，白读死书，“则不复也”。学识又有什么意义呢？

千古艰难唯一死

讲了孔子教育方法的原则原理，就讲到：

子食于有丧者之侧，未尝饱也。子于是日哭，则不歌。

这是讲孔子对于养生送死的礼非常重视。他去了丧家，吃饭从来没有吃饱过；在这一天哭过了，心里头难过，绝对不唱歌的。这很简单，不但孔子，我们也一样。这有什么了不起，为什么这两句话放在这里呢？这句话看来很平常，但其意义是说明孔子对生死的大问题很重视。古今中外，宗教、哲学、科学都在追究这个问题：生命从哪里来？往哪里去了？死了以后还有没有？是否如过去所讲有再生之说，死了以后还会投胎？后来又加上来自印度、埃及的学说，认为人死了再投胎不一定做人，做什么决定于前生的道德善恶。所谓轮回、三世因果，这是佛家的思想。西方也是一样，基督教也有这样的思想，人死了以后，等到世界末日来临时，灵魂还会复活，接受上帝的审判。复活岂不是再生？这是一样的道理，不过不如东方说得详尽而已。这是古今中外一个大问题。所以孔子对于生死的事情，非常重视。这两句话，没有放在专门讲孔子的生活习惯和生活现实的《乡党》篇中，而放在这里，是为了连接引出下面的道理。

子谓颜渊曰：用之则行，舍之则藏。唯我与尔有是夫！

孔子有一天对颜回说，时代、国家如果用得到我，就出来为国家、天下做事；如时代、国家不需要我，就退隐，自己藏起来。藏在哪里呢？譬如苏东坡的诗说：“万人如海一身藏”，非常好，尤其适

合现在这个时代，古人是要隐藏到山林中去，现在用不着，只要住在公寓房子里，把门一锁，死了都没人知道。孔子还说，这样的情形，只有我和你颜回两人可以做到。因为颜回在孔门是道德修养最好的学生，至于其他的三千弟子，相形之下，就逊色多了。实际上也真的是很难，我们再体验一下，用之不一定能够行。假如说目前这个环境，把基辛格一流的人都拿下去，要你出来，行不行是个问题。时代不需要你的时候，你能不怨天，不尤人，默默无闻的活下去，这也做不到。一个人总有自己的牢骚，尤其知识分子们总认为：“当今天下，舍我其谁？”假使让我出来，比诸葛亮还更高明。所以没有完全认识自己，隐退是很难的，因此孔子对自己得意的弟子颜回说：“只有你我两才做得到。”

把全篇首尾连贯起来，排成一个师生讲论的场面，由上面一节的说话，第一个不服气的又是子路，他忍不住开腔了：

> 子路曰：子行三军，则谁与？子曰：暴虎冯河，死而无悔者，吾不与也。必也临事而惧，好谋而成者也。

子路倒有自知之明，讲“用之则行，舍之则藏”这一套修养，自己是不行，所以他说：“老师！假使你打仗，你带哪一个？你总不能带颜回吧！他营养不良，体力都不够，你总得带我吧！”——文章中的三军，不是现代的海陆空军，当时还是车战，中军、左军、右军称为三军。——孔子听了子路的话笑了，他骂子路，像你这种脾气，要打仗绝不带你，像一只发了疯的暴虎一样，站在河边就想跳过去，跳不过也想跳，这样有勇无谋怎么行？而且一鼓作气，看起来蛮英勇，死了都不后悔，这种做法是冤枉去送死。子路这样的勇，不是大勇，孔子的学问中，智、仁、勇三个字是相连的，真正的大勇，一定有智有仁；真正的仁，一定有智有勇；真正的智，也一定有仁有勇，三者

不能分开的。孔子说，一个统帅的修养，一定要做到“临事而惧，好谋而成”。所谓临事而惧，并不是怕事，而是说任何一件事到手上，开始时就是怕会失败，所以要考虑周详，不自作聪明；到事情终于来了，则“好谋而成”，不怕了，必须用智慧，各方面都设想周到，促其成功，这才是统御人才的基本修养。

男儿到此是英雄

因此而引出孔子自己的表白，说明他对立身处世的态度：

子曰：富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之；如不可求，从吾所好。

这是孔子有名的话。在《论语》上是“富而可求也”，但在《史记·伯夷列传》上，司马迁引用孔子的话是“富贵如可求也”，还多一个“贵”字。这也是一个问题，古书上这些小问题，读书时也要注意到。我认为《论语》的记载比较对，应该没有“贵”字，因为《尚书·洪范篇》上讲五福：寿、富、康宁、攸好德、考终命，便没有“贵”字。我们中国人的人生哲学，富贵两字往往连起讲，富了自然就贵，不富就不贵，富更重要，所以在这里富字应该已经包括了“贵”字而说的。孔子认为富是不可以去乱求的，是求不到的，假使真的求得来，就是替人拿马鞭，跟在后头跑，所谓拍马屁，乃至教我干什么都干。假使求不到，那么对不住，什么都不来。“从吾所好”。孔子好的是什么？就是下面说的道德仁义。真的富贵不可求吗？孔子这话有问题。中国人的老话：“小富由勤，大富由命。”发小财、能节省、勤劳、肯去做，没有不富的；既懒惰，又不节省，永远富不了。大富大到什么程度很难说，但大富的确由命。我们从生活中体会，发财有时候也很容易；但当没钱时一块钱都难，所以中国人说一钱逼死英雄汉，古人的诗说：“美人买笑千金易，壮士穷途一饭难。”在穷的时候，真的一碗饭的问题都难解决。但到了饱得吃不下去的时候，每餐饭都有三几处应酬，那又太容易。也就是说，小富由

勤，大富由命，但命又是什么东西？这又谈到形而上去了，暂时把它摆着。

现在孔子所谓的求，不是“努力去做”的意思，而是“想办法”，如果是违反原则去求来的，是不可以的。所以他的话中便有“可求”和“不可求”两个正反的道理，“可”与“不可”是对人生道德价值而言。如富可以不择手段去求得来，这个富就很难看，很没有道理，所以孔子说这样的富假使可以去求的话，我早去求了。但是天下事有可为，也有不可为，有的应该做，也有的不应该做，这中间大有问题。如“不可求”，我认为不可以做的，则富不富没有关系。因为富贵只是生活的形态，不是人生的目的，我还是从我所好，走我自己的路。

子之所慎：齐、战、疾。

孔子平常非常小心注意的事：齐、战、疾三件事情。古代齐斋同义，清心寡欲谓之斋，古人在举行国家大典或祭天地祖宗的时候，便要斋戒。所谓斋戒沐浴就是清心寡欲，并不像现在的人，称吃素为吃斋，这个错误在习惯上已用了一千多年，不必改它了。古代的斋是内心的修养，要着重气质的变化，在《礼记》中变化气质第一步功夫，就是要“斋心”，“毋不敬，俨若思。”现代的语汇，就是心理的净化，所以孔子对“斋”是最谨慎，最小心的。

其次是对战争，我们讲军事哲学思想史，经常也引用到孔子的话。他不是不懂军事，而是对军事哲学的理论很高明，只是平常不轻谈战争。

第三疾：是指卫生、保健的事，这是养生之道，他非常注意自己身体健康。所以斋、战、疾是他特别小心的事。

孔子生活习惯的事，为什么记载在这里？前面说过，这一篇等于是第一篇《学而》的解释、发挥，下面便讲到：

子在齐闻韶，三月不知肉味。曰：不图为乐之至于斯也！

韶是古代一种音乐的名称，是三代以上的舜乐。孔子听了这个音乐，三月不知肉味。有人解释“三月不知肉味”说孔子在这一段时间吃素。当年五四运动，人们根据这句话，说孔子穷得连肉都吃不起。实际不是这个意思，真正的意思是孔子听了韶乐以后，心境之宁静，思想之专一，吃饭的时候都不知道自己在吃饭，欣赏韶乐到了忘我的境界。这也是描写古代的音乐好到如此程度。所以孔子感叹，上古时代音乐的境界，有我们所意想不到的高明。

南面王不易也

讲了孔子内心的修养，和教育弟子以及他自己生活的情况，给我们一个榜样以后，下面就提出问题了。

冉有曰：夫子为卫君乎？子贡曰：诺，吾将问之。入曰：伯夷叔齐何人也？曰：古之贤人也。曰：怨乎？曰：求仁而得仁，又何怨？出曰：夫子不为也。

孔子周游列国时，各国都排斥孔子，生怕他有意夺取政权，唯有在卫国的时候，卫灵公、南子、一般大臣，都对孔子很好，尊敬他，照顾他。所以当时大家都怀疑他，甚至孔子自己的弟子，听了太多的谣言，也起怀疑，像冉有，有一天就说，我们老师真想做卫国的国君吗？当然，他不是不赞成，老师真干了，他也会上来帮忙的。子贡听了便说，好！我去问他。这时孔子受的谣言大概很大，所以子贡也不先下断语，只说“将”要去问老师。但是人与人之间的谈话，是一门很高的艺术，子贡问话的高明该学一学。他绝没有一进去就：“报告！老师，你要不要当国君？”他受过愤启悱发的教育，真是一个大外交官，说话非常漂亮，绝不问正题。他问孔子，老师，你看伯夷叔齐是什么样子的人？孔子说，那是了不起的，古代的贤人啊！子贡说，老师！他们两人，为了信守仁道的节操，不肯当国君，在首阳山饭都不吃，饿死了，你看他们到最后，会不会埋怨？后悔不后悔？孔子说他不会埋怨的。立定了志向，为达到最高道德的目标，宁愿饿死，求仁得仁，有什么可埋怨的？子贡听到这里，不需要再问老师想不想当国君，马上就出来了。对冉有说，老弟你放心，我们的老师不

会做这种闲事。子贡问了当皇帝的话没有？他没有问。但问到了正题没有？绝对问到了。这就是值得效法的谈话艺术。

讲到这里，下面就刚好把孔子自己的一段感叹接上去，作为解释，恰到好处。

子曰：饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。

这是孔子最有名的话，而且在文学境界上，写得最美。孔子说，只要有粗菜淡饭可以充饥，喝喝白开水，弯起膀子来当枕头，靠在上面酣睡一觉，人生的快乐无穷！舒服得很！就是说一个人要修养到家，先能够不受外界物质环境的诱惑，进一步摆脱了虚荣的惑乱，乃至于皇帝送上来给你当，先得看清楚应不应该当。有了这个修养，才可以看到孔子学问修养的境界。人生的大乐，自己有自己的乐趣，并不需要靠物质，不需要虚伪的荣耀。不合理的，非法的，不择手段地做到了又富又贵是非常可耻的事。孔子说，这种富贵，对他来说等于浮云一样。孔子把这种富与贵比作浮云，比得妙极了。并不是如后世认为像天上的云，看都不要看一下。唐诗宋词，作流水浮云的作品太多了。在孔子当时，很少用到。我们要注意到，天上的浮云是一下子聚在一起，一下子散了，连影子都没有。可是一般人看不清楚，只在得意时看到功名富贵如云一样集在一起，可是没有想到接着就会散去。所以人生一切都是浮云，聚散不定，看通了这点，自然不受物质环境、虚荣的惑乱，可以建立自己的精神人格了。

在这里，又插进孔子的一段话。孔子这里几段话，在什么年龄说的，无法考证，不过弟子们编这部书，把他的观念连贯起来，编得非常妙，成一整体，所以下面就是说，孔子的目的在于学问。

子曰：加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。

根据这个话看起来，孔子总是在四十多岁，至多四十九岁说的。他说如果我能多活几年，五十岁以后学《易经》——《易经》是古代的文化——把《易经》搞通了，人生就没有大过了。“大过”也是《易经》六十四卦中一个卦名。从这个观点来看，人生自己晓得真要求学问，大概都在这个阶段，根据现代医学，人类智慧发展得最成熟的时候，是五十岁开始，到六十岁这个阶段，因此也证明蘧伯玉“吾年五十方知四十九之非”的话了。人多活一年，反省就多一年。人能知道过去的错处就是了不起，所以孔子说这几句话，应该是在这个时候。在这阶段中，头脑最成熟，真有资格求学问。

下面就讲孔子的学问，除了《易经》以外，就是雅言，这是说孔子平常不乱说话的，他讲话都是很高雅的，有所根据的。难道孔子土话都不讲吗？吃饭一定说：“饮食哉！饮食哉！”不是这个意思，而是说孔子讲的话，都有学问的根据，根据什么呢？

子所雅言，《诗》《书》、执礼，皆雅言也。

中国传统的文化，《诗经》《书经》《礼记》等等都是雅言，是上古文化的中心。也就是说他的思想言行，都是有根据的，足以承先启后，继往开来的。

记载了孔子这些事情，归纳起来，下面就另起一段：

叶公问孔子于子路，子路不对。子曰：女奚不曰：“其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至。云尔！”

“叶公好龙”是历史上有名的故事，他喜欢龙。在宫廷里到处画的雕的都是龙，结果感动了真龙来现身，却因此把他吓死了。所以当时子张就曾经说过，他不是爱的真龙，而是爱的像龙一样的东西。而后人把这个故事，当作浮华不实的比喻。叶公有一天问子路，孔子是一个什么样的人，子路没有答复他。子路的不答复，非常高明，因为站在子路的立场，他实在不便说什么。同时孔子这样伟大的人，真的教人不知从何说起，就是说了，叶公也未必能了解孔子。但是，叶公走了以后，子路就进去报告老师，孔子说你何不告诉他，我是一个为了发愤求学问，常常穷得没饭吃，连自己肚子饿了，都无所感觉，而忘了人是必须吃饭的那种人；当学问上有所获益，就快乐得忘记了忧愁，根本忽略了衰老的威胁。

孔子这种为学的精神，也是我们要效法的地方。孔子的人生修养，是永远年轻的，所以他的学问道德，能“苟日新，日日新，又日新”，永远是进步的，随时有新的境界。

进步和退步

下面接着引用孔子的话。

子曰：我非生而知之者，好古，敏以求之者也。

这个文字很简单，我们一看就懂了。如果以现在的观念来说，就是孔子告诉学生或朋友们，我并不是生来的天才，是爱好传统，靠勤敏而求得的学问。生来便能自知的天才真有吗？那是一个问题。我们古史记载，如黄帝，如尧，都有生知的天才，不过后人并不相信。有一种天才是生而知之的。如唐代的白居易，生下来还是婴儿，抱在奶妈怀里，还不会说话的时候，就认识“无”字，屡次试验他，拿一本书叫他一指，都是指到“无”字。这种生而知之的事，照中国古代的看法，有很多人都很相信。因此古人有说：“书到今生读已迟”。这意思就是说，人的天分、智慧，大多是由前生带来的。这就牵涉到现代科学正在研究的天才问题。所谓天才儿童，究竟是由血统遗传来的？或者由另外一个未知的因素来的？或者是后天发展而来的？天才们往往特别爱好某些什么。如果没有注意这个问题，就不大会了解，如果去注意，就会发现很多资料。有人天生下来，就懂某一种东西，这是非常奇怪的。至于报纸上常报道的，某个孩子数学方面有惊人的表现，或某一方面有非凡的天赋，这还不算是真正的天才。另外确有生而知之的天才，如古书中说黄帝生而神灵。依现在的观念而言，都说是历史上捧人的假话。如果站在教育或心灵学的立场研究起来，的确有天才，世界上充满了这些人，不过现代一般人不大注意这种事。孔子在这里讲的，是走平实的路子。他说，我不是生来的天才。“好

古，敏以求之者也。”这个敏字就是敏捷，包括了聪明与努力。好古是喜欢追求传统的东西。

讲到好古，在这里可以注意一下，中国人在近几十年以前的几千年当中，观念上都认为今不如古。在历史上许多地方，都引证古人的事例，充满了对古人的赞美。而近世纪的观念，引进了西方文化。从十六七世纪以后，西方文化有一大转变，认为古不如今，越到后来，越推翻了前代，今天很可能是错的，明天会更好，这就涉及哲学上的一个问题了。究竟人类文化是进步，还是退步呢？照中国的，东方的看法是今不如古，人类历史文化是退化，没有进步。照目前西方文化的看法，是古不如今，古代永远是落伍的，新的永远是进步的。这两种相反的看法，便在哲学思想上形成了一个问题。

我们对此应先有一基本的认识。究竟什么叫进步？什么叫退步？须要先下一个定义。如果把中外古今的文化研究下来，就会得到一个结论。譬如说，现在整个时代，是科学文明的时代。十六世纪以后，西方科学文明刺激了工商业的发达、社会经济的繁荣。而工商业的发展与社会经济的繁荣，又回过来刺激了科学文明的进步，形成一种循环性的刺激与发展。到今天为止，科学文明的发展，给人类带来了许多生活上的便利，但是并没有给人类带来幸福，相反的给人类精神上带来更多的痛苦与烦恼。

这样，将中西文化联合起来加以研究，站在物质文明进步的立场，或者自然科学的观点来讲，明天实在比今天好；站在精神文化的立场来说，今天是比昨天差。

其次，站在政治哲学的立场来讲，不谈现实，只谈理论。因为一切学问的最后，都须要哲学来做总结论的。譬如说，帝王政治、民主

政治、独裁政治、自由政治，所有各种政治思想和做法，在历史上，都曾经出现过，但是谁能够下一个结论说究竟哪一种政治体制是最好的？我相信这是无法下结论的。历史上都有过，都看过，都经验过这些政治制度，可是没有人能够肯定何者是绝对的好，何者是绝对的不好。药物也是一样，中药有中药的用法，西药有西药的用法。某种病用几种不同的药，相对的都可以治好，这也和政治哲学的道理一样。所以究竟是古代的好或现代的好，也很难讲。

前两天在大专联考，有一个清寒学生，替人家补习，每月可赚六七千元。这两天忙得满头大汗，天天提一个包包出去，看他家教学生的考试成绩。后来告诉我，他教的学生都考上了。他是教得好，可是他说，他们×大社会系，发的中国史讲义都是英文写的，都用外国人的观念看中国历史。而且说中国在秦始皇以前，乱七八糟，是酋长制，到秦开始才算有中国。这个同学感慨说：“我看再过几年，恐怕要说成汉代以后才有中国了。”听了他的话，我不禁叹气，为什么会有这样的教法？这就是所谓最高学府吗？他又告诉我，他问一个参加大专联考的学生什么是“四书”？这学生说不知道，老师没教过。他说现在电脑考试题再办下去，中国文化就完了。二十几岁的大三青年，都感到中国文化快完了，这个问题可真严重。和他谈到这里，我就告诉他，中国文化的流传问题，如何把这种子留下，要靠年轻的一代。二十年后，我们这一代死了，整个文化重任就落在你们身上，如何留下这文化的种子？现代讲时髦的人，是不会要的。因此中国文化势必衰落下去，直到衰落得没有了，再回来找，这是一件很严重的事。因为讲到孔子的好古，我们今天就更警觉到问题的严重。孔子说自己不是天生就知道的，只是他有一副好古的精神。我们今天讲复兴中华文化也好，保存中华文化也好，为后代着想也好，怎样好古呢？就是承受传统文化后，运用智慧，敏捷而勤奋地反省研究。再“敏以

求之”，这才是认真的工作。孔子在这里这样说，表示他的成就，都从力学而来。这是他谦虚的话，也是他老实的话。任何天才，不加上力学是没有用的，有很多人很聪明，但聪明的人往往不大肯力学，做学问不踏实，不能“敏以求之”，因此学问都是虚的。所以孔子这句话很明白地告诉我们，做学问、做人、做事的基本原则，要“好古，敏以求之者也”，不求就不行。

这里就是说孔子智慧的成就、学问的成就、做人的成就，都很平实，不是天才，再说他平实到什么程度呢？

聪明人的玩具

子不语怪、力、乱、神。

这四样东西，是孔子所不喜欢多讲，很少讨论的事。因此在我们的观念里，孔子是很平淡的，很老实的做一个普通人。乾隆时代有名的才子袁枚，著了一本《子不语》的笔记小说，专门讲神鬼等等奇怪的事。因为孔子不讲而他要讲，所以书名《子不语》。其他如纪晓岚的《阅微草堂笔记》；康熙时代蒲松龄的《聊斋志异》，再加上王渔洋的《池北偶谈》，都是清初几个大名士、大才子的作品，充满怪、力、乱、神的故事。就如现在，大家喜欢讲鬼故事是一样的。前几天有一个英国专门研究灵魂学的博士来找我。现在研究灵魂学，在世界各地都很流行，这门科学绝不能轻视。假定有一天，科学证明了死后灵魂的去向，许多宗教将成问题，站不住脚了。其次，唯物思想将被完全打垮，连影子都没有。世界文化也将有一个大的变化。就是基于唯物思想，因而从事科学发明的，许多科学理论，乃至爱因斯坦的相对论，以及其他许多哲学上的观点，都成了问题。

另一个观念：今天全世界是科学的时代，但我们站在政治哲学或人类哲学的立场，看这个时代的文化，则是充满了怪、力、乱、神。一个时代到了衰落的时候，社会上就会充满了这四种气氛。什么是怪呢？多得很，如美国人的裸奔，中学生一二十人围起来站着吸大麻烟等，全世界奇奇怪怪的事很多。报纸上刊登的许多奇闻，等于在提倡怪事。每登一次，就会引起效法者。像毁容案，以前几乎没有人知道这种残酷的手段，自从报纸登了一次以后，接连就发生了许多同样的案子。这是社会上“怪”的现象，遍地都是。“力”，西门町的太保

打架，动不动刺一刀，电影上、电视上柔道、摔跤、相扑的比赛，肌肉打得越响越好。在我们中国学武术、讲武德的人看来，觉得好笑。“乱”，思想的纷乱，社会的变乱。“神”，加上神怪的事情。民间迷信的组织，新兴宗教各个派系的兴起，除了已被取缔的鸭蛋教，以及正受注意的统一教之外，还有很多。现在新兴的宗教性组织有四五十种，问题都很严重，有时令人怀疑那后面会有什么作用，这是社会工作者要注意的事。

一个社会充满了怪、力、乱、神，是项很严重的问题。我们自己反省，很难保证我们脑子里绝对没有怪、力、乱、神的思想。当我们遭受极大困难的时候，它就会出现的，至少会想到命运。我常说世界上最迷信的是知识分子，假如故意对一个知识分子说他气色不好，他就马上请你替他看相了。就凭这样一点心理，于是发展出了怪、力、乱、神。他说他是科学家，但科学家更迷信。我说现代有一个大迷信，就是许多人迷信“科学万能”。这也是同样的严重问题。如果人的智慧到达了哲学的最高境界，怪、力、乱、神摸不进来了，才真是平实的人。孔子讲仁道，也就是这个道理。因此我们不能轻易放过怪、力、乱、神这四样东西。以这四个要点，来研究中国社会，可以看到充满了怪、力、乱、神的事迹。每一时代、每一皇帝、每一政治措施，都靠这四个字作背景。尤其中国历史上说及某某名人，后面都有一样神怪附会。譬如说曾国藩是蟒蛇变的；袁世凯是癞蛤蟆变的；清代末年，好好坏坏的几个大人物，被称为西山十怪，前生后世，都有一套说法。尽管当时文字上没有写出来，但口语相传，煞有介事。所以学问修养很难做到平实，不受怪、力、乱、神的影响。

但在大学里哲学系上课，有七八十个学生，真是奇怪。从前真正学哲学的不过三五人，而且出路很坏。一般人眼中，哲学家和神经病

并联在一起的。毕业后去找工作，总是被拒于门外。同时一提到哲学，又和算命看相联想到一起。因为路边测字摊的招牌，都是“哲学看相”“哲学算命”，倒不如在哲学研究中，教了他们看相的学识，将来在招牌上写道：“某某哲学系毕业看相专家”，岂不有趣？中国人有句哲学上的名言：“心思不定，看相算命。”凡是来看相的，你都批断他要破小财，保险百分之百灵验，准没错。可不是吗？他看相白花了几十块钱，这不就破了小财？这就是怪、力、乱、神可以兴风作浪的基本原因。真正的科学家，真正的哲学家懂得了真理，才能泯除怪、力、乱、神，而归于真实的平淡。我常说，怪、力、乱、神四者，是愚蠢人的作品，聪明人的玩具。对吧？

下面是连接上面，描写孔子和他做人、处世的道理。

谦虚和自信

子曰：三人行，必有我师焉。择其善者而从之，其不善者而改之。

前面我们批驳了古人对《学而》篇中“无友不如己者”的错误解释，到这里看得更清楚了。孔子说，三个人走在一起，其中一定有可以做我老师的。其实孔子这句话，还是打了折扣，应该说个个都是自己的老师。比我好的固然是我的老师，不如自己的也是我的老师。因为看到他笨、他坏，自己就会反省：不要这样笨，不要这样坏。所以他们都是我的老师，足以借镜反省。

孔子这句话同时说明了研究学问，不光是在死的书本上下功夫，还要在社会上观察：别人对的要学习，不对的要反省。这句话听起来很平常，都懂得这个道理很对，应该这样做。可是照我们的经验，人都不肯这样做，包括我在内，人们多半有一种傲慢的心理。照孔子的态度，对比自己好的人要尊敬，向他看齐。可是发现一个比自己好的人时，由于这种傲慢心的作用，自己心里很难受。再过两秒钟，觉得自己还是比他好，于是越想自己越好，有如当年在大陆时乡下人说的：“天大，地大，我大。月亮下面看影子，越看自己越伟大。”人类就天生有这种劣根性。所以孔子这几句话看起来很平淡，没有什么难处，仔细研究起来，若说在人群社会中，真发现了别人的长处，而自己能从内心、从根性里发出改善、学习的意念，是很不容易做到的。

人就永远如此平实吗？有时带点像傲慢的自信，也是应该的。下文来了：

子曰：天生德于予，桓魋其如予何？

桓魋是宋国的大夫，曾经想要谋杀孔子。学生们得到消息，告诉孔子怎样逃避，可是孔子满不在乎。事实上在那种政治社会环境中，也无法逃避。孔子就有一种自信，像宗教家一样坚定。他对学生们说，上天生下了我，把历史、文化的责任放在我身上，桓魋怎敢，又怎能伤害于我？结果当然证明了桓魋无法把孔子怎样。这是不是傲慢？不是的，是自信。我们要由这里了解，有时候对某些事要有绝对的信心。假如没有这种自信心就不行。学过中国武功的人就知道，学军事的更知道，如果丧失了自信，功夫再好，也会被打垮的。看《荆轲列传》，他的剑术并不高，有一次他去看一位剑术高手。荆轲举起剑来，那个人不动，只两眼盯着荆轲，结果荆轲还剑入鞘，回头就走。如果以现在的武侠小说来说，那个人的眼睛已经练就了一种特有的刚毅之气。事实上是宁静、自信的精神把对方克服了，这是以武术来说明自信心的重要，尤其个子矮小的人与体格魁梧的人打斗，如先自失去了信心，一定失败。自信在很多地方，对很多事情，都是很重要的。

刚才讲了这一大段孔子做人、处世、做学问的修养，下面便再转到他在教学方面的教育法。

子曰：二三子以我为隐乎？吾无隐乎尔。吾无行而不与二三子者，是丘也。

这等于说：诸位，你们以为我讲学问，还会保留秘密，不传给你们？我绝对没有丝毫隐瞒，所谓知无不言，言无不尽，你们做学问，为什么都不懂呢？做学问容易犯一个毛病，都怕老师会留一手。尤其中国古代学武功的人，老师很可能会留一手。留一手，以防徒弟打老师。可是这一留，留到最后就都没了。孔子说，我并没有保留，我的学问很简单，本身就是教材，表现在平时做人、处世、言行间。学问就在这里面，告诉了你们，千万不要只在书本上死念书。换句话说，这一节书，显示了孔子的教育法是在日常生活行为上，处处表达无遗，不要有神秘感，不要有好奇心，他随时随地都在教学，学问就从生活经验得来。书本上是求知识，求前人的经验和前人的见解与心得。但是要把这些知识、见解与心得用到自己身上，就要加以体验了。所以他说“吾无行而不与二三子者”，没有哪一次、哪一个地方不表现学问的道理。你们要在这方面去了解、去学习。

跟着下面又提出来孔子的教育宗旨：

子以四教：文、行、忠、信。

现在有些研究孔孟学说的人，跟着新时代走，他们说孔子是非常科学的，在当时孔子就有分科教育了。他对学生们分有文、行、忠、信四门类别，好像现在分科分系的教育法。这是说笑话了。

孔子教育的宗旨是这四项。第一“文”：包括了知识、文章——广义的文章。文章的文采、字句和条理，章是连起来的一大篇文理。狭义的是指文字作品叫文章，这是后世观念。在春秋战国时候，文应该是广义的文章，包括了一切知识及文学。第二“行”：文章好，知识好，充其量变成文人。学者们要注意，古人早就有“文人多无行”的说法。所谓文人多半无行，就是说，知识多了，正理、歪理，条条

有理，因此凡事满不在乎，便成了“名士风流大不拘”。还有，往往文章写得好的人，并没有什么实际的功业。看中国三千年来文学史，文学造诣高、诗词歌赋都行的人，在事业上并没有什么了不起之处。以诗人来说，杜甫、李白等在其他方面，没什么大成就。在功业上有成就的人，不一定文学是好的。不过像唐代几个皇帝，文章诗词都非常好，尤其唐太宗诗作得非常好，不过他不肯作，书法也好。所以唐代文学好，是帝王们提倡的。宋朝的儒家，理学讲得好，推其原因，也是受宋太祖的影响。赵匡胤本身就内行，所以说转移社会风气在于一二人者，但不是你我一二人。这从历史上可以得到很多证明。但有功业的人，他的丰功伟业又往往盖住了文学上的才气。所以孔子四教中的“行”，也不是单指普通的操行，而是指一生事业的成果。然后讲到第三的“忠”：不是唐宋以后所讲的忠于某一个人的意思。孔子讲的“忠”，是对国家、社会、父母、朋友，任何一人、一事，答应了的话，就贯彻到底，永远不渝的诚心；对一事一物无不尽心者谓之“忠”。第四“信”：就是有信义。这是孔子教育的四个重点，不能够分开的。如果说他是分科了，那就是笑话。

谈到这里，我们对于中国现代教育，感慨很多。尤其每年联考之前，常谈起这个问题，照过去的猜题方式，今年（一九七四年）的作文题，一定是向十项建设这个方面猜。而今年的作文题爆出冷门，出对了，是来自《荀子》上的：“荀子曰：吾尝终日而思矣，不如须臾之所学也。”不料有一家大报的社论批评说，现在已经到了科学时代，还出这样古老的题目，不合时宜。我看了这样的社论，连叹一口气都觉得浪费。报章是领导文化的先锋，居然有这样的观点，天下事可知矣！

今日的教育，实在是一个严重的问题，尤其是对于我们国家民族文化的前途，更是个大问题。我经常觉得，中国这几十年来的问题，根本发生在教育上，而且很严重。西方偏激思想之侵入，就是当年教育出了问题。试看全世界每一地区、每一个国家，开始转变，开始倾向偏激思想的，都是知识分子，等到大家觉悟已经迟了。其次偏激的是资本家，这实在是大问题。对这些问题，就要有学问、有眼光去研究它的道理。为什么这样呢？这与教育问题有绝对关联。甚至三千年来的历代兴衰，都与教育问题有关。古时候，我们没有明文规定教育的目标，而现在规定了实施三民主义的教育。但是，我们关起门来检讨，三民主义的教育，在学校里并不算成功。什么道理，很值得研究。过去我们虽没有明文规定的教育宗旨，但读书人根本上要把品德修好，这是公认的目的。可是近几年来，跟着西方文化转，尤其是现在美国标榜“教育就是生活”的教育方针，大家体会到的生活就是现实，不外物质。教育的目标也因而移转，完全忽略了心性的修养。搞到现在怎么样呢？有一个学生，是前几年师大毕业的，已得到硕士学位。一天来看我，我问他认为我们的教育目的是什么？他说：“老师！我们的教育目的是考试啊！”这句话讲得很沉痛，我们只好相对苦笑。是嘛！小学毕业以后考中学，考进了中学，小学所学的没用了，丢了；中学毕业考高中，考进了高中，初中学的没用了，又丢了；高中毕业考大学；高中所学的又没有用了，当然也丢了；等考取留学又丢了大学的；留学回来，参加公务员考试；当了公务员，还有升等考试。三年一大考，两年一小考。是嘛！我们的教育就成了考试。其实，考过了又不算数。清代有人对考试的评语是：“销磨一代英雄气，官样文章殿体书。”现代科学八股的考试方法更可怕，将来很可能要变成“销磨一代精神气，电脑规程机械书”（我们一边听，一边摇头叹息）。

前天，一位有名的建中资深的国文老师来看我，也叹说今年换了电脑教育、电脑考试，越来越不对了。现在高中三年级的教育，谈不到教学问。只是告诉学生，用什么方法应付这种电脑考试。像国文方面，一个名词除了教他们正确的解释之外，还要告诉他们四五种不正确的答法。再加上一些课本在编的时候本身就有问题，中学老师接到这种课本，发现有问题，早已向教育部提出来，但没有人理会。现在临阵了，报上才登出来说有问题。而这些地方在上课时，只有告诉学生，这是有问题的，只要注意将来如何应付考试就好了。

这就是教育！怎么办呢？

现在我们讲到孔子教育的宗旨，就是文、行、忠、信。过去向德行的路上走，对于学生知识、学问的成就，还是第二步的要求。既然受过教育，至少第一步要打好品德的基础。几千年来，我们中国人的道德为什么如此敦厚呢？就是德行教育的结果。所以文、行、忠、信并不是四科，以现代观念勉强来解释，应该是他的教育中心。文包括了文学，乃至一切学问的完成。行，狭义的是行为、品德；广义的是事业的成果。忠、信，是内心的修养，是人格的造就。

时衰鬼弄人

说到这里，引出孔子的话，对于当时风气的变动，大发感叹！

子曰：圣人，吾不得而见之矣！得见君子者，斯可矣。子曰：善人，吾不得而见之矣！得见有恒者，斯可矣。亡而为有，虚而为盈，约而为泰，难乎有恒矣！

我们读了这几句话，感想也非常多。处身现代的世风，也有孔子当时同样的感叹。在孔子那个时候，是一个变乱的时代，在变乱的时代，各种怪现象都会出来。所以孔子的忧愁，就是深恐国家民族的文化命脉断绝。他说，古代的圣人过去了，我见不到了，但是学圣人之道的总有吧！如果能看到照圣人所教的道去学，虽然没有学完全，但已经够得上称君子的，我就已经满足了。这是他无限感叹的话，可见那个时候，真正够得上称君子的人都已看不见了。紧接着，他又说，真正的善人，过去历史上有，现在没有了，至少我还没有见过。只要看到一个有恒心的人，做到“守死善道”；思想的中心确立了，随便社会怎样变更，甚至天塌下来都不管，一定走自己这个路子的，这样有恒心、有毅力的人，能够见到，也就好了。这是说能一生为历史文化牺牲下去的人，也没有了。下面相反的说当时社会的现象：“亡而为有”，亡就是无的意思。他说现代社会上的人，充壳子的多，根本空空如也，什么都没有，架势可摆得大，乱充蛮有学问的样子。社会到了变乱时，这种现象有的是，有人有了钱，就附庸风雅，像是蛮有学问的样子。当然那些人碰不得的，他一开口就完了。“虚而为盈”，社会变乱中，有的人内在本来空虚得很，可是还引为自满，自认为对。我们从社会上可以看到，凡是过分傲慢的人，他的下意识

中，一定有很重的自卑感。要原谅他的傲慢。“约而为泰”，约是俭约。在变乱的时候，有很多人本应节约的，但很少这样，都是要充面子，讲排场。没有米下锅了也不管，排场先摆出来再说。

有了这三种情形当中任何一类型的人，一定不会有恒心向学问道德努力的。因为他的心理上就已经不健全了。这是社会的病态，也是个人的病态。不但孔子那个时候是这样，我们现在这个时代也是这样。翻开古今中外的历史来看，凡是变乱的时代，都是这个样子。所以处在这样变乱的时代中，我们就要特别注意，加强自己的修养了。

这些是说孔子的教育与方法，同时说到他对于时代的忧心。下面又说到他对生活的态度。

子钓而不纲，弋不射宿。

或许说，这两句话应该放在专门记载孔子个人生活的第十篇《乡党》中。为什么却编在这里呢？自有它的道理。这两句话是说明孔子做人做事的态度。他钓鱼就是钓鱼，不用机械性的方法，不用大网去网（纲即是网）。以现代的生产观念来说，这种态度又是落伍的了！如果说光是用钓竿去钓鱼，连渔业公司都不要设立。这简直与经济政策完全相违背。但这个话不是讨论生产问题，是个人做人的原则。就是说他钓鱼也好，做什么也好，不喜欢用机心来整人。“弋不射宿”，打猎的时候，拉弓射箭，不射宿鸟，就是对还巢的鸟，栖息在那里的鸟，他是不射的。这一点也代表中国过去文化的一种精神，这种精神现在当然也还保留。我们从旧体小说就可看到了。中国人打斗很不喜欢用暗器，常用的暗器是所谓“镖”。万不得已要用镖时，必定同时大喝一声：“看镖！”表示先打了招呼，通知了。这虽然是一个小动作，也就是民族性的特征，是我们民族的传统道德。

现在说起这些中国文化，从另一方面看，都是落伍的思想了。但以最新的观念来说，又不落伍了。现代的生物学家，尽量提倡爱，爱动物，全世界都组织保护动物会，保护野生动物会，提倡禁猎。我们过去认为，爱护动物是应有的道德，如相传的“劝君莫打三春鸟，子在巢中望母归”，中国人都晓得，过去小孩读书，老师都教的，成为生活教育。春天，鸟刚孵出小鸟的时期，不要去打，否则母鸟被打死了，小鸟将在巢中饿死，非常悲惨。这种教育，看起来好像是一件小事，但是扩而充之，就是仁爱心。所以将孔子的这两点，放在这里，就是说爱心的扩充，是仁。

虚字文章实事知

接着又发挥孔子做学问的要点：

子曰：盖有不知而作之者，我无是也。多闻，择其善者而从之。多见而识之，知之次也。

“盖”字是虚文，古文中如“夫”，如《尚书》上的“曰若”等等都是。推行白话文之后，有些人说这些字讨厌，是毫不相干的字。其实很有关系。我们平日讲话，也经常会发出：“唉……”“这个……”“呣……”等等的语头。要做文学研究，这些字对于行文的气势，是很有作用的。如果用得好，更能充分表达语意。

虚字在文学中的地位，有一个很好的近代例子：国民革命成功以后，清朝的皇帝退位，当时隆裕皇太后——宣统皇帝的妈妈——的退位文章，也是历史上一篇重要文献。据说是当时南通张状元——张謇——的手笔。文章中间本来没有“即由袁世凯以全权组织共和政府”这句话。而是袁世凯唆使左右的人，设法加进去的。这篇文章，是清代二百多年的皇朝，最后下台一鞠躬的时候，对全国人说的话。如何说法呢？尤其这最后一篇文章中的最后一句话，该怎么个讲法呢？就是最后怎样下台，这篇文章怎样结束？这可真难。而它最后那句话是“岂不懿欤！”四个字，是毫不相干的，完全是虚语，但在文章的气势上，意识形态上，非常重要。据说是某太史加了这四个字作结尾的。叶遐庵记载的辛亥宣布共和前，北京的几段轶闻中有一段说：“逊位之诏，张金坡（锡銮）早令人拟一稿，同人嫌其冗长，交与余修正。余以为时尚早，密藏衣袋中（时重要文件不敢置家中，多放在

衣袋。有一次夜间收到解款数十万汇单，余亦置衣袋中，不敢告一人也）。至十二月二十日前后，方拟动笔，而南方已拟好一稿，电知北京（此稿闻系张季直、赵竹君二公所拟），遂由某君修改定稿。此稿末句‘岂不懿欤’四字，闻系某太史手笔，余甚佩之。盖舍此四字，无可收煞也。”这是参与其事者的记载，是可靠的。也正如他所说，这四个无实质、不相干的虚字，在结束文章气势上，可是很有作用的，很重要的。为了使大家更能体会到这个虚字在文章中的作用，而且这也是历史上的重要文献之一，现在附录下来，供大家去欣赏，领会。

“朕钦奉隆裕太后懿旨：前因民军起事，各省响应，九夏沸腾，生灵涂炭。特命袁世凯遣员与民军代表讨论大局，议开国会，公决政体。两月以来，尚无确当办法。南北暌隔，彼此相指，商辍于途，士露于野，徒以国体一旦不决，故民生一日不安。今全国人民心理多倾向共和，南中各省既倡议于前，北方诸将亦主张于后，人心所向，天命可知，予亦何忍一姓之尊荣，拂兆民之好恶。用是外观大势，内审舆情，特率皇帝将统治权公之全国，立为共和立宪国体。近慰海内厌乱望治之心，远协古圣天下为公之义。袁世凯前经资政院选举为总理大臣，当兹新旧代谢之际，宣布南北统一之方，即由袁世凯以全权组织共和政府，与军民协商统一办法。总期人民安措，海宇乂安，仍合汉满蒙回藏五族完全领土为一大中华民国。予与皇帝得以退处宽闲，优游岁月，长受国民之优礼，亲见郅治之告成。岂不懿欤！钦此。”

由此可知，对文字有时候也要注意，尤其在外交上的文字，乃至写一封信，与正式外交有关，每个字都要留意。虽然文字是“雕虫小技”，但如同雕图章，雕了一辈子，不一定有几个能成为艺术品，文字也有如此之难。这是说到“盖”字而引申出来的话。这个“盖”字

有时可作“因为”讲，一件事先叙结果，再说原因时都先加一“盖”字。

这节话，孔子是说，有些人自己无知，一切不懂，却冒充内行去做了，他说他绝对不做这样的事。所以大家要学孔子，出去做事做领导者，不懂就是不懂。中国讲领导学，真正的领导者便是善于用人，而不一定自己懂得多。如汉高祖，他又懂哪一样？他的长处就是能够坦率承认自己什么都不懂。最怕的是自己认为什么都懂，这是最严重的错误。作为一个领导者，最好的办法，是自己即使懂了，宁可说不懂。诸葛亮本来什么事都懂的，他为了“集思广益”，仍然请教别人。以能问于不能，这是最聪明的办法。可是人有一个毛病，懂了以后一定喜欢表现出来。这种态度，做学者可以，真去做事，就不可以，是大忌讳，至少自己会很辛苦。上面太能干了，下面就无人才可用。下面有才干也发挥不出来，因为对部下骂了两次笨，第三次部下有了好的意见也不敢说出来，都唯唯诺诺，领导人就得自己辛苦了。这还算好，最讨厌的是“不知而作”，自己不知道，又硬充内行，那就更严重，千万不可犯这个错误。

不但如此，孔子还告诉我们：“多闻，择其善者而从之。”这个“闻”字，包括了多读书、多听、多问。所谓学问，一边学要一边问，多请教人家，听人家的意见。听来的不一定对，还要有所选择。对好的见解，就要采纳。仅听还不够，要加上经验，所以要多见，还要亲眼看见。读历史的人，如果没有经过相当事实的体验，读历史也没有用，最多不过是个书呆子。譬如说，讲如何做领导人的理论很容易，但一定要在一个单位，甚至小单位做过当权领导人，才能体会得到。所以要多见，多亲自经验体会，而且还要用心记下来，“前事不忘，后事之师。”这样才有用。

这两句话合起来：“多闻，择其善者而从之，多见而识之，知之次也。”这是求知识学问的第二等人才。第一等人有天才，反应灵敏，如历史上很有名的故事，张良为什么帮助汉高祖？他最初自己要出来反抗秦始皇，行刺不成，最后遇到刘邦。有人问张良，为什么愿意帮助刘邦？张良说，我所有的意见，别人都不懂，只有刘邦懂，所以愿意帮助他。刘邦也的确有领导的天才，像韩信有一次不出兵，派一个人来见刘邦，要求封韩信为假王——三齐王。刘邦一听气了，桌子一拍，正要大骂。张良、陈平在桌子下踢了他一脚。刘邦本已骂出口了：“他妈的……”可是被他轻轻一踢，立即改口风：“他妈的！要封就封真王，还封什么假王？”于是封韩信为齐王。从这件事看，张良不用说话，轻轻踢他一脚就懂了。可是像我们，别说轻轻踢一脚，就是把屁股打烂了，还是不懂。历史上这类事多得很，有些人的确是聪明。所以孔子说第一等人是天才，既然不是天才，就要学问来弥补。自己不是天才，又不肯求学问，就是“不知而作”的，那就完了。不是天才，学问怎么来呢？多听人家的，多看、多经验、多跟人家学，这就是“知之次也”。

说到这里，下面又转到孔子的教育态度，也是叙述他做人的行谊。

互乡难与言，童子见，门人惑。子曰：与其进也，不与其退也。唯何甚？人洁己以进，与其洁也，不保其往也！

互乡是一个地名。这个小地方在哪里，后世就很难考据了，只知道有这样一个地方。就是说这个地方的人很难讲话，没有办法和他们讲话。“难与言”，这个文字用得非常妙。是说这个地方的人地域观念太强吗？或者说统统都是浑蛋吗？很难说是什么意思。总之，在当时这个地方的人，名声是不太好的。可是这个地方有个年轻的人来看

孔子，孔子跟他谈话了。孔子的弟子们奇怪了，老师为什么会和这个地方的人谈话？大家莫名其妙。

孔子的行谊

说到这里大家要注意，尤其大家将来出去，在政治上领导的机会多。讲到中国的民族性，有一部书，是顾亭林的名著《天下郡国利病书》。前面曾说过，明亡以后，顾亭林是始终不投降的。不过他高明，不投降当然清朝要嫉妒，可是他有本事，自己不投降，教学生到清朝做官，这样也可以由学生保护他不投降，可是他自己在地下做策反的工作。他也很有钱，到一个地方娶一个太太，生了孩子又走了。他娶许多太太生许多孩子，他有他的道理，因为反清复明是要灭族的，他这样做是为了要留一个根。他走遍天下，就写了这部书。每个地方他都去看了，尤其是各省的军事要地，都去看了。所以后来成为研究中国地理、研究中国地方政治思想必读的书。第二部书是顾祖禹写的《读史方舆纪要》，也是研究政治地理、军事地理最重要的书，现在读来还有价值。这两部书合起来称为《二顾全书》。当年凡是留意国家天下事的，尤其是研究军事的人，都要读的。在这部书当中，对于每一省先有一个总评，而且对地方性、民族性写得很清楚，所以不妨找来研究。将来如果有机会当一个地区的主管，对这些学问能先有了解，处理事情就更方便。说到这里，就感到我们中国的确每个地方的民性各有不同之处。所以古代将领带兵，对于何处的兵适于冲锋，何处的兵适于后勤，何处的兵适于陆战，何处的兵适于水战，都大致要有个了解。所以清中兴的湘军、淮军各有不同优点。政治也是如此。但是要注意一点，尽管地方民俗各地不同，但万一有外力入侵的时候，一定团结一致，先把外来的侵略驱逐了再说。地方性有如药材，某种药产在某一地方，别地产的就不行。像当归这种药，台湾也在培植生产，可是它的药效就差。当归最好的是甘陕出产的秦归，其

次是四川出产的，差一点点。现在研究阿里山气候土质和甘陕一样，但种植出来的当归，药效始终还是有问题。所以由于地理的关系，各地出的植物不同，出的人物个性也不同。因之古代出去当地方首长的，对于这一县的县志，这一省的省志这类资料，都应该先知道，当然能够读一下《读史方舆纪要》更好，可以多一层了解。

地方性的观念，常深植人心。人往往因为地域观念的偏见，而影响了对个人的评价。经常会听到：“哎呀！他是某地方人！”好像某一地方的人统统都是罪大恶极似的，连孔子的学生都是这样。孔子接见了互乡一个年轻人，“门人惑”，这三个字多严重？学生们都奇怪，怀疑老师怎么和这个地方的人讲话。到底孔子与众不同，他告诉学生们说，肯求上进的人，我们一定要帮助他，不要使人没有进步的机会，不能使人退步。“唯何甚”，孔子对学生说，你们太过分了，怎么这样一种狭隘的胸襟和态度？孔子在骂学生，我们自己也要反省：有时我们觉得某人不好，当他真的做了好事，我们仍不愿认为他好，人的心理往往会有这种毛病。“人洁己以进，与其洁也，不保其往也！”孔子说，即使是一个坏人，他能够自己反省过来，等于洗了一个澡一样，把自己弄得很干净，来求进步。只要能够这样，不就好了吗？如果说昨天有一点错误，今天即使有了好的表现，却仍不以为然，那世界上就没有一个人可以做朋友，也没有一个人才可用了。所以这一段是说教育的态度，也是说自己度量的培养。

子曰：仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣！

这等于解说《里仁》的话，谈仁的用。仁义并不是摸不着、看不到、很高远的。只要在观念上引发仁慈心，去爱别人，有一点爱心存在，就是仁爱的道理，就可达于仁道，不要去向外驰求。

下面讲到孔子做学问、做人的一个事实。

同姓不婚的优生学

陈司败问：昭公知礼乎？孔子曰：知礼。孔子退。揖巫马期而进之曰：吾闻君子不党，君子亦党乎？君取于吴为同姓，谓之吴孟子。君而知礼，孰不知礼？巫马期以告。子曰：丘也幸，苟有过，人必知之。

陈是陈国，司败是官名，就是司寇。作一不伦不类的比方，就好像现在的司法行政部长。实际上比司法行政部长权力大，可以执行法律的。他问的问题是问到鲁昭公。这是外交上的事，我们要注意。很多到外国去的人，与外国的知识分子谈话，慢慢就谈到我们的政治问题。有许多问题是很不好答复的，孔子也遭遇了这种情形。鲁国是讲文化的礼仪之邦。陈国的司败，就问到鲁昭公知礼不知礼。孔子站在国家的立场只有说：“那当然知礼。”孔子讲了这话就走了。陈司败就对孔子的学生巫马期——姓巫马，名施，号子期，少孔子三十岁——作揖行礼，在外交礼貌上，进一步靠近巫马期身边，低声说，据我所了解，真正了不起的君子，是没有偏私的，不对自己存私心的。你老师孔子，是一代圣人，了不起的君子，可是他也免不了私心。我刚才问他鲁昭公娶了吴国的一个女子作太太，取名吴孟子——古代是同姓不结婚的。吴国与鲁国是周公之后，依礼是不能通婚。鲁昭公这样做，是不是知礼？你老师说他知礼，假如鲁昭公是知礼，个个都知礼了，还有哪一个不知礼？你们老师还是有私心啊！

说到这里，我们研究，为什么中华民族发展得这么好，成为世界上优秀民族？这和我们古礼同姓不结婚的制度很有关系。以现代优生学的观点来看，这是古代了不起的好制度。同姓结婚，只要三代以

后，人种就完了。往往有表兄妹结婚，生下来的孩子，脑子非常笨，乃至变成白痴，这是血统问题。讲礼制问题，更不可以。所以我们现代的风气，通常同姓结婚，要出了五服以外。

巫马期听了陈司败这样批评老师，回来就向孔子报告了。孔子说，我实在非常幸福，我只要有一点错误，别人就会指出来。这段话使我们有两个认识。

第一，一个人地位高了，很不幸，就是自己有了错误，也没有人会告诉你。这要自己居过高位，才会亲身体验出来。就拿我个人来说，教书这样久了，学生中五六代都有。见了面，他们太老师的乱喊一气，听到的都是恭维。有时候到外面去，有些机构还派上车子，参谋、副官跟在后面照应，对这种情形，我宁愿一个人溜开，要自由活动。人生到了这个时候最危险，“活埋人”嘛！我经常说中国的哲学了不起，皇帝为什么称“孤家”“寡人”？当了皇帝真成了寡人，想轻松一下，都没有人敢一起来说笑，真没意思。因此，我们研究历史心理，就知道地位越高心里越空虚，空虚到想发一个牢骚，想讲一句感叹话的对象都没有，相当可怜！不要以为功名富贵好，到了高位就是“寡人”，就是“孤家”。不但如此，年纪大了，各个遇到你都尊称老太太、老先生的时候，也完了，是“孤家寡人”了。说到此，我就想到当年四川一位同盟会员，这位老先生，做过很多事情，我是跟他年龄差了一大截的忘年交。他告诉我许多当年革命的经过，并且还告诉我他的两句诗：“回回坐上席，渐渐变坟堆。”这就说明年位一高，自己有过错，没人指示，这个上席也很不好坐啊！所以孔子说自己很幸福，有了过错，便有人指出来了。

第二个认识是什么？孔子对于知礼不知礼，心里明白得很。但别人问到自己国家的国君时，他绝不会批评自己国君的不对。所以当然

要说鲁昭公知礼，绝不能说不知礼。你们外国人讲他不对是你们的自由。而且既然你们外国人懂了，何必再问我？你问我，我当然这样答的。所以这也是孔子的高明，同时也是外交上的礼貌。

跟着又说到孔子生活的情趣，也就是“游于艺”涵义的发挥。

生活的艺术

子与人歌而善，必使反之，而后和之。

孔子是很喜欢音乐的。音乐和诗歌，用现代话来说，即是艺术与文学的糅合。过去的知识分子，对艺术与文学这方面的修养非常重视。自汉唐以后，路线渐狭，由乐府而变成了诗词。人生如果没有一点文学修养的境界，是很痛苦的。尤其是从事社会工作、政治工作的人，精神上相当寂寞。后世的人，没有这种修养，多半走上宗教的路子。但纯粹的宗教，那种拘束也令人不好受的。所以只有文学、艺术与音乐的境界比较适合。但音乐的领域，对于到了晚年的人，声乐和吹奏的乐器就不合用了，只有用手来演奏的乐器，像弹琴、鼓瑟才适合。因此，后来在中国演变而成的诗词，它有音乐的意境，而又不需要引吭高歌，可以低吟漫哦，浸沉于音乐的意境，陶醉于文学的天地。最近发现许多年纪大的朋友退休了，儿子也长大飞出去了，自己没事做，一天到晚无所适从，打牌又凑不齐人。所以我常劝人还是走中国文化的旧路子，从事于文学与艺术的修养，会有安顿处。几千年来，垂暮的读书人，一天到晚忙不完，因为学养是永无止境的。像写毛笔字，这个毛笔字写下来，一辈子都毕不了业，一定要说谁写好了很难评断。而且有些人写好了，不一定能成为书法家，只能说他会写字，写得好，但对书法——写字的方法不一定懂。有些人的字写得并不好，可是拿起他的字一看，就知道学过书法的。诗词也是这个道理。所以几千年来的老人，写写毛笔字、作作诗、填填词，好像一辈子都忙不完。而且在他们的心理上，还有一个希望在支持他们这样做，他们还希望自己写的字、作的诗词永远流传下来。一个人尽管活

到八九十岁，但年龄终归有极限的，他们觉得自己写的字，作的诗词能流传下来，因而使自己的名声流传后世，是没有时间限制的，是永久性的。因此他们的人生，活得非常快乐，始终满怀着希望进取之心。以我自己来说，也差不多进到晚年的境界，可是我发现中年以上，四五十岁的朋友们，有许多心情都很落寞，原因就是精神修养上有所缺乏。

孔子深懂这个道理，因此非常注重诗与乐的教化，但他不是一个音乐家，也不善于唱歌，他订了《乐经》，但失传了。现在这一节书是描写孔子听到别人歌唱得好，他一定要求对方再唱一次。当他学会了，“而后和之”，和之就是照他的歌，依他的音乐曲调，另外再作一首，这便是和。说到和，我们常常会在诗题上看到：“和某某先生诗”或“步某某先生韵”这类题目，“步”与“和”的差别：“和”就是照原来的曲调和内容再作一篇（我们听今天的歌，调子都还可以，但内容却不行。由此就看到了我们文化衰落的一面，那就是文学的修养太差，没有深度；现在报上的文章，也是如此，不像古文寿命长。过去的文章，读过后，文章的句子还留在脑子里，还不喜欢把句子中的字轻易更动。因为古文中的句子多方面都可以通，可以作多方面的看法，值得玩味、咀嚼。现在的白话文就没有这种境界，所以现在的诗歌内容，也和白话文的情形一样）。而“步”又不同了，意思是前面有人在走，我们一步一步都跟前面的脚步走。就是只照他的声调，而内容并不一定要跟着原歌的内容意思，这就叫步韵。

以上是说孔子对乐教的重视，接下去是说他的自我评论。

子曰：文，莫吾犹人也。躬行君子，则吾未之有得。

这是孔子的谦虚话，也是老实话。由这一句话，我们可以归纳出几个结论来：第一是孔子在文学以及各方面的成就，真是达到了巅峰，但他自己始终没有认为自己了不起。不但是学问方面，古今中外，任何一方面真有成就的人，站在巅峰的人，总觉得自己很平凡。这是必然的现象，并不是有意装成的。硬是真的到了巅峰的时候，自然就觉得很平凡。而且还特别小心，觉得自己懂得太有限，不敢以此为足。从这节书可以看出来，孔子那么平实、谦下，而且不是故意装样的。

第二点可以看出儒家所谓的学问，就是指做人做事的道理。并不是头脑聪明，文学好或知识渊博，这些只是学问的枝叶，不能算是学问的本身。学问的表达在于文学，文学是学问的花朵。这里孔子就讲到学问的花叶和根本：“文，莫吾犹人也。”他说如果谈文学的修养，“莫……”这里的“莫”字不是肯定词，翻译成现代白话，近乎“也许”的意思。就是说，如果谈文学，也许我和一般知识分子差不多。至于讲我自己身体力行做到了君子这个标准没有，那么我自己反省，实在还没有很大的心得。我们从此看到孔子的谦和，这种做学问的态度，非常平实，没有丝毫矫揉造作的迹象。

凡圣之分

下面再引用孔子自己的话，说明做学问的道理：

子曰：若圣与仁，则吾岂敢。抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣！公西华曰：正唯弟子不能学也！

中国文化，在三代以后，便建立了一个做人的最高标准，就是圣。和印度的佛、中国的仙、西方文化的神，差不多同一个观念。圣之次为贤，贤者也就是君子。再下来是仁者。过去老一辈的人写信给朋友，尊敬对方的人品时，往往称呼“某某吾兄仁者：”或“某某仁者：”对平辈、晚辈、长辈都可以用，这是很尊敬的称呼。所以孔子说，圣者的境界与仁者的境界，这种修养我怎么敢当？实在没有达到，那高得很，我还差得远。不过虽不是圣人，不是仁者，我一辈子朝这条路上走，总是努力去做，而没有厌倦过。至于学问方面，我永远前进努力，没有满足或厌烦的时候；我教人家，同样没有感觉到厌倦的时候，只要有人肯来学，我总是教他的。只有这两点，我可以说是做到了。他的学生公西华听了说，老师！这正是我们做学生的，一辈子也无法学到的地方。

这节话在文字上是如此写，如果以逻辑的方法推论，孔子这样，就正是圣人与仁者在行为上的境界。“为之不厌，诲人不倦。”实在不容易做到。就是说自己求学，永远没有满足，没有厌倦，只求进步；不管今天，只有明天，今天成就不自以为是，再向前走；任何事业，都如此“为之不厌”。教人家，有人来请教，知无不言，言无不尽，不会说同一个问题有人问了三次，第四次还来问就觉得讨厌；不

会有厌恶此人，乃至不愿再教而放弃他的心理。否则就不算有仁慈之心。不但是学问如此，就是做事、做领导人，都应该如此“为之不厌，诲人不倦”。就是这两点，的确我们一辈子都做不到。老实讲，我们有时候做人做得自己都讨厌起来。例如古人所说：“富嫌千口少，贫恨一身多。”昨天和年轻学生一起吃饭的时候，看他吃面都好像很厌倦的样子，但又不是有什么心事。问他对活着有什么想法？他说觉得活着无所谓，死了也差不多。我说他心情太落寞。这和体能也有关系，因为他体能是太弱了一点。但在我个人与人接触的经验，常常发现有些人，他的心里觉得活着与不活着是一样。有些人甚至厌倦于活着，尤其到了“富嫌千口少，贫恨一身多”的地步。一个人穷了，觉得自己都是多余。因为一天忙到晚，只不过养活自己身上几十斤肉而已，结果觉得这几十斤肉都很麻烦，懒得去养活它。因此“为之不厌，诲人不倦”这两点表面看很容易，做起来很难，尤其当年纪大的时候更不易做到。而孔子讲这两句话的时候，年纪已经很大了，当时的人都已经称他圣人、仁者。但孔子一直到死的时候，始终还在救世救人的目标上努力去做，这就是圣人的表征。

孔子曾提到过好多种圣人，在这里我们看孔子，乃是圣之时者。所谓时者，不是说孔子时髦，时髦是后世才出现的名词。这个“时”是说孔子随时跟着时代走，不落伍，随时在进步，随时晓得变，所以说他是圣之时者。他一生的努力，都朝这个方向，因之他这个做法，叫做“明知其不可为而为之”。在当时他知道这个时代是挽救不了的，可是他并不因此放弃他应该尽的责任。这就是我们无论对自己的人生目标，或对自己的事业，必须反省的地方。普通人都把一时的成就看成事业。但了不起的人，进入了圣贤境界的人，所努力的则是千秋、永恒的事业。孔子所努力的就是千秋事业。

下面便是这一篇结论的开始。

祈祷是求救的信号

子疾病，子路请祷。子曰：有诸？子路对曰：有之。诔曰“祷尔于上下神祇。”子曰：丘之祷久矣！

有一次孔子生病，大概病得很严重，以现代情况来说，大概医生都束手无策了。于是学生们急了，尤其是性情急躁的子路更慌了，主张请一个画符的、念咒的来拜拜；或者请一个神父、牧师来祈祷；找一个和尚来念经。这就牵涉到宗教，向神祇去求救。“子曰：有诸？”一个问号。孔子说，子路！有这回事吗？有可能吗？意思是说，人病重了，在菩萨面前，或上帝面前一跪，说菩萨啊！上帝啊！给我长命吧！再活两年吧！我还有些账没讨，再过两年就可以讨好账，再慢慢去。这样可以吗？小说上写的诸葛亮六出祁山，师老无功，知道自己快死了，拜北斗星（这是小说上写的，历史上实际没有这回事，如果真有这回事，诸葛亮就不叫诸葛亮，要改名诸葛暗了。但道家有此说法：北斗，统称北极星。北极星和南极星，掌管人的生死。后来民间传说的南极仙翁，他的形象成为庆贺长寿的象征。而道家的说法，南极仙翁是管寿的、管生的；北斗星君，是管死的；所以欲求不死，要用道家的方法拜北斗。是另有一套的，包括画符、念咒、点灯等等）。结果还是死了。这是小说写的，不去管它。但这一节《论语》告诉了我们，孔子对于鬼神之事，形而上的东西，并不是反对。前面说过“子不语：怪、力、乱、神。”鬼神有没有存在，他没有讨论。因为“中人以上可以语上也，中人以下不可以语上也。”谈到超现实世界，有没有另一世界存在，这是东西文化五千年来，到现在为止，哲学、宗教还没有解决的问题。我们不能说这些不科学，

科学并不是万能，现在科学正要找这个问题的答案而还没有找到。不要以为科学解决了问题，事实上问题还没有解决。像爱因斯坦这样一位伟大的人，可惜死得太快了一点。他想把生命升华，变成为四度空间（Four Dimensional Space 或称四次空间，或四个因次空间）。那时人就不是现在这个样子，而可以有神通，可以不靠机器而在空中飞行。他有这个理想，没完成就死了。他到快要死的时候，感觉宇宙间的生命后面还有一个东西。什么东西呢？当然不是唯物思想的。他是搞物理的，科学家都是朝唯物方面的路子去探讨。结果他认为不是属于唯物方面的，而是另外的东西，可是不知道是什么。所以他没办法，只好去信上帝。因为这一个力量他没有研究出来，是个东西但不可知，还不如信上帝，精神先得到保障，先得到安慰。形而上是不是有个东西？生命是否在一个躯体里死了以后可以再生、再来？这都是人类没有解决的大问题。所以人类文化不要自吹了，站在哲学立场看人类文化是非常幼稚的，连自己的问题都没有解决。

人从儿童到少年，幻想最多。对一个茶杯可以看上几个小时；对一堆泥土、一块破瓦片会觉得很好玩，大感兴趣；堆城筑池，可以玩一整天。后来加上知识的教育，到了二十岁前后，又进入另一个阶段，做学问、做事业的理想基础，就在这个时候打的。看历史上的大政治家、英雄、文学家等等，一切成功的人，基础都在这时候奠定的。如果在这个时候还没有打好基础而后来能够成功的，不是绝对没有，但例子太少。三十岁到四十岁，并没有什么创见，只是将十几到二十几岁之间的理想付诸实施，化成事实。历史上成功的人物，几乎三十几岁就成功了，尤其是领导或统治方面的人物，更少例外。汉高祖年纪是大一点，但也只四十几岁，没有超过五十岁就成功了。他统一天下只用了五六年的时间。其他的人做学问也都是如此。当然年老才成功的，不是没有，但少得很。到了五十、六十不过空留回忆。所

以遇到老年人，要准备一番心情去光听他讲过去：“我当年如何如何”，今天讲了，明天见到还是这样讲，可以讲几千百次。但告诉他现在的事情，他会马上忘记。所以人的学问，一切的见解，都不超离年轻时的模型，尤其以科学为然。现在的科学家，超过三十五岁以后，就很少有科学上新的发现了。有新发现的都是年轻人。而学问思想到五六十岁成熟的时候，人就凋谢了。我前面也说过，人类古今中外的文化，都是二十几岁的文化。就是继往开来，永远是年轻的，永远是没有成熟的。

所以中西文化，宗教也好、哲学也好、科学也好，对最后的结论，都未曾获得。生命究竟从哪里来？生命的价值究竟在哪里？都没有结论。像前天和年轻同学谈到，我最近看了丁中江先生的北洋军阀史，把近代几十年来的事故，引用第一手资料记述。我对每一文献都没放过，但看了以后就有一个感想：“人究竟为了什么？”这又是还没有答案的哲学老问题。当然我们可以假定很多答案，但这些答案只是人为的、主观的，并不是哲学的正确答案。所以有无鬼神，我们不知道，这个问题暂时保留。

但是我们看孔子的态度，他对这个问题是明白的。当他病了，药物无效的时候，子路说，求神吧！去祷告一下吧！孔子听了问子路，真有这回事吗？孔子这话说得很妙。他当然懂得，不过他是问子路“有这回事吗？”而不是说“你相信吗？”子路经孔子一问，表示学问很有根据，于是搬出考古学，他说，有啊！诔曰：“祷尔于上下神祇。”这“诔”是中国文化中的祭文，历代帝王的诔文就是。子路说，古代的诔文说了，人应该去祷告天地、上下各种神祇。孔子说，如果是这样，那我天天都在祷告，而且祷告了很久，还照样生病。这节文字，做进一步研究，就可以看出来，孔子的意思，所谓祷告是一

种诚敬的心情，所谓天人合一，出于诚与敬的精神，做学问修养，随时随地都应该诚敬。《大学》所说“十目所视，十手所指”，诚敬修养要做到我们中国文化所说的“不亏暗室”。孔子就是说自己天天做到这样，等于与鬼神相通，就是这个道理，这是第一点。

第二，普通的人，到了急难的时候，就去求神、拜佛、向上帝祷告。所谓：“垂老投僧，临时抱佛。”这就说人平日自以为很伟大，但一遇到大困难，或极度危险，就感觉到自己非常渺小无助，完全丧失自信心——“天呀！神呀！你要救我呀！”倘使这时仍能保持一分自信心，就需要高度的修养。这里我们说到历史上一个人，大家都知道的朱舜水，明亡以后，他流亡到日本去，本想向日本求救兵企图复国的。船航行太平洋中，遇到大台风，全船的人都喊救命，朱舜水端坐船中不动。据说当时船上的人都看到海上有两盏红灯，对着船来。古代的迷信，说这是海神来接的讯号，全船的人都将会死亡，所有的船员都跪下了。朱舜水就问：“真有这回事吗？有没有其他挽救的办法？”船员说除非是有道的人跪下来求，或者还有希望。朱舜水说，他们拿纸笔来，我烧一张符下去，大概就可以退掉。朱舜水是地道的儒家，哪里会画符搞道家的东西，这不奇怪吗？结果他在纸上写了一个“敬”字。烧了以后，台风停了，船也稳了，风平浪静就到了日本。你说朱舜水这一套有本事吧！简直比诸葛亮更厉害，能呼风唤雨，撒豆成兵，岂不应该带兵打仗，将明朝复国了？这件事绝对有，但若深入研究，那就成为另外一门学问了。现在的科学叫做精神学，又叫灵魂学。精神与灵魂的解析，人的精神力量与宇宙是否相通，这是另一个问题。

第三，中国民间的谚语：“平时不烧香，急时抱佛脚。”一般人都是这样，像许多人交朋友，平时不去探访，有患难，或要借钱的时

候才去，所以孔子对子路说，算了吧！老弟，如果这样，我天天都在祷告中。换言之，鬼神的事和生命的道理，都不是这样简单的。

要愁哪得工夫

子曰：奢则不孙，俭则固，与其不孙也，宁固。

孔子说，人生的修养，“奢则不孙”。这个奢侈不止是说穿得好，打扮漂亮，家庭布置好，物质享受的奢侈。是广义的奢侈，如喜欢吹牛，做事爱出风头，都属于奢侈。奢侈惯了，开放惯了的人，最容易犯不孙的毛病，一点都不守规矩，就是桀骜不驯。“俭则固”。这个俭也是广义的。不止是用钱的俭省，什么都比较保守、慎重、不马虎，脚步站得稳，根基比较稳定。以现代的话来说就是脚跟踏实一点。他说“与其不孙也，宁固。”做人与其开放得过分了，还不如保守一点好。保守一点虽然成功机会不多，但绝不会大失败；而开放的人成功机会多，失败机会也同样多。以人生的境界来说，还是主张俭而固的好。同时以个人而言奢与俭，还是传统的两句话：“从俭入奢易，从奢入俭难。”就像现在夏天，气候炎热，当年在重庆的时候，大家用蒲扇，一个客厅中，许多人在一起，用横布做一个大风扇，有一个人在一边拉，扇起风来，大家坐在下面还说很舒服。现在的人说没有冷气就活不了。我说放心，一定死不了。所以物质文明发达了，有些人到落后地方要受不了，这就是“从奢入俭难”。

曾国藩用人注重乡气。历史上许多人，像吕蒙正，当了宰相，生活仍然很清苦。如最近电视上轰动的包青天，他一生的生活，也是清俭到极点，他本身没有缺点被人攻击。那么多年，身为大臣，龙图阁直学士兼开封府尹，等于中央秘书长，兼台北市长。做了这么大的官，可是一生清俭。民间传说，更把他当做了神，讲儒家文化，包公成了一个标杆。如宋朝的赵清献，当时人称他铁面御史，对谁都不买

账，做官清正，政简刑清，监牢里无犯人，也和包公一样。历史上有许多名臣都是俭，乃至许多大臣，有的临到死了，连棺材都买不起。不但一生没有贪污一文钱，连自己薪水积蓄都没有，后代子孙都无力为他买棺材，要由老朋友来凑钱，这就是俭的风范。

光风霁月

接下来是：

子曰：君子坦荡荡，小人长戚戚。

《学而》篇中说：“人不知而不愠，不亦君子乎？”一个人一生没有人了解，虽有学问而没有发展的机会，还是不怨天、不尤人，这种修养是很难。所以君子要做到“坦荡荡”，胸襟永远是光风霁月；像春风吹拂，清爽舒适；像秋月挥洒，皎洁光华。内心要保持这样的境界，无论得意的时候或艰困的时候，都是很乐观的。但不是盲目的乐观，而是自然的胸襟开朗，对人也没有仇怨。像包公、赵清献都做到这样的境界，这是“君子坦荡荡”。至于小人呢？“小人长戚戚”，小人心里是永远有事情的，慢慢就变成狭心症了——这是笑话，借用生理的病名来形容心理上的病态，小人永远是憋住的，不是觉得某人对自己不起，就是觉得这个社会不对，再不然是某件事对自己不利。我们都犯了这个毛病，有时候：“唉！这个社会没得搞的。”言外之意，我自己是了不起，而这个社会是混蛋。这也是“长戚戚”的一种心理病。心里忧愁、烦闷、痛苦。所以这两句，可以作座右铭，贴在桌旁，随时注意自励，养成坦荡荡的胸襟。

跟着就说孔子个人的君子风范：

子温而厉，威而不猛，恭而安。

这是弟子们记载孔子的学问修养，表达在外面的神态。第一是温和的。对任何人都亲切温和，但也很严肃，在温和中又使人不敢随

便。第二是威而不猛。说到威，一般人的印象是摆起那种凶狠的架子，这样并不是威。真正的威是内心道德的修养，坦荡荡的修养到达了，就自然有威。尽管是煦和如春风，而在别人眼中，仍然是不可随便侵犯的。不猛是不凶暴。如舞台上的山大王，在锣鼓声中一下窜出来，一副凶暴的样子，那就是猛。第三是恭而安。孔子对任何事，任何人非常恭敬，也很安详；也就是既恭敬而又活泼不呆板。第三点也等于第一篇《学而》的注解。学问好的人，内心的修养表达在外面的，就是这样的情形，而以孔子来作为榜样，用白话翻译过来就是有庄严的温和，有自然的威仪而并不凶狠，永远是那样安详而恭敬的神态。

泰伯第八

薄帝王而不为

《泰伯》第八这一篇，等于是第二篇《为政》的个人学问修养的引申注解。第八篇的题目《泰伯》，也就是这一篇里所记载的，孔子经常标榜的圣人——吴泰伯。

泰伯是什么人呢？我们现在说中国文化，如果严格地说应该是周代文化。是周公把过去的中国文化，集其大成；而孔子是将周公集其大成的中国文化加以整理。所以中国文化，也就是尧、舜、禹、汤、文王、武王、周公、孔子所传承的文化总称。

讲到中国的文化历史，就联想起一本有关中国历史哲学的书，在清代是禁书，但是我们还是把它保存了下来，也许大家没有看过。贾应宠（字凫西，是明崇祯末年人）写的《木皮散客鼓词》，是用歌谣的体裁，以弹唱的方式来叙述我国历史。这本书是明末清初时期的作品，其中充满了反清复明的民族意识，也包含着高深的历史哲学意味及文学境界。讲中国的历史哲学，以朝代来计算，春秋、战国这两个时代，还是属于周朝的。周朝统治天下约八百年，汉朝四百多年，唐代约三百年，元朝八十多年。明朝约三百年，清朝统治也两百多年。说乱世，魏晋南北朝乱了三百多年。其中历史最长的朝代，源远流长的是周朝，有八百年。

民间的小说上说，姜太公八十岁遇文王。要知道周武王比姜太公只不过小几岁，当年跟周武王统一中国的都八九十岁了。当时的文化，老成谋国，越老成经验越丰富、越稳重，和今天情形大有出入。不过这个出入不必去担心，时代在变，历史也在轮转反复，将来会恢复敬老尊贤也不一定。因为年轻人有冲劲，却没有高度智慧与经验，而老年人冲劲又太小。两个一配合就完整了，不能偏向的。小说上说姜太公八十遇文王，老先生还摆架子，不肯出来。结果由文王推车，推了八百步推不动了，姜太公就说保佑他的子孙八百年天下。这是小说写的，但代表了一种思想。把神话的、小说的外衣剥了以后，真的思想就出来了。这是小说家和民间文学的一种手法。

周朝能统治天下长达八百年，真不简单，历史上写他祖德深厚——所谓祖德，不是迷信，而是说他祖先开始，历代培养历史的根基。要培养历史的根基，是不容易的。我们再看秦始皇统一天下，他也是祖宗好几代培养下来的。不过秦国走的路子，比不上周朝。周代一开始就走道德的路子；秦国的祖先一开始就以法治为基础。周以道德为基础，就是德治、礼治。在教育文化这一方面，秦的法治也培养了好几代，二三百年以后，才有秦始皇这个结果。周代的祖先，到周文王不是结果，到周武王统一天下才是结果。泰伯是个什么人呢？是周文王的大伯父，周武王的大伯公。周文王的祖父为大王。大王有三个儿子，大儿子为泰伯，次子名虞仲，第三子名季历。季历的长子就是周文王，名姬昌。大王当时看到殷商已经快完了，政治太糟糕了，有意革命。照中国古代的规矩，大王一定是传位给长子泰伯。大王就告诉泰伯好好努力，将来可以把殷商腐败的政治推翻。但是泰伯依照传统的观念，认为殷商的政治尽管败坏，而周终归是殷商的诸侯，不应该去推翻它。对于他父亲大王这个思想，在家族中为孝道，不能不听父亲的话；为天下的公道，则碍难听父亲的话；处于两难之间。泰

伯于思想、见解、学问、道德，没有不好的地方，却难于接受大王的想法。

大王看到第三个儿子季历的长子——就是周文王，认为他将来会有办法，将来可以统一中国。所以大王认为，泰伯既然这样清高——他当然不能说大儿子不对，泰伯是对的，他也欣赏大儿子——只好将位子传给三子季历。古代宗法社会，有长兄在，传位给小儿子是不可以的。泰伯处在这种左右为难的状况中，知道了父亲的意思以后，于是自己逃掉了，不愿当帝王。所以后来大王传位给季历，季历死了传给周文王。一代一代都是道德的政治。后来周文王受冤枉坐牢，他并没有起来革命。到了武王的时候，才和姜太公起来革命，推翻殷商。这样几代下来，数百年间，周朝的德政已深入人心。我们古代就讲立德立功，后来佛教引用，称为功德，是功与德联合起来用。一个道德行为，使全国的人都受到恩惠——政治上的恩惠、公的恩惠、私的恩惠，加上对社会的功劳，合起来为功德。周朝就做到了这一步。

但是泰伯归隐了，逃到南方，就是后来的江苏。在古代，这些地方都是蛮荒之地，没有开发、没有文化。所以他一逃就逃到这最野蛮的地方。后来他的子孙落籍了，就是在南方的吴国。春秋战国时吴国，就是他的后代。最初是武王统一天下以后，才把泰伯这一支宗族清理出来，封为吴国。在周武王没有封他以前，泰伯连王侯都不当。以现代的话来说，为了正义，为了信仰，帝王可以不当，人格不能有损，真理的思想不能动摇，因此走掉。我们有时说“连皇帝都不想当！”那是吹牛，没有机会而已。给你当也当不好，除非在电影上、电视上，演戏当当还可以，真给你上去，不把你吓昏了，就被你弄坏了，那不行的。泰伯是真的有帝王可做而不为，这是非常不容易的。在孔子思想中最推崇这种人，并不把功名富贵放在第一位；把真理、

道德放在第一位。穷死饿死，那是另外的问题，并不在乎。所以孔子最尊重的人是泰伯、伯夷、叔齐等人。这一篇开头就讲泰伯。

子曰：泰伯其可谓至德也已矣。三以天下让，民无得而称焉。

这是引用孔子平常讲的话，当作这一篇的第一节。孔子说，如果讲人生的道德——公德，政治的道德；私德，个人的道德——像泰伯这个人，随便公私两方面的道德、修养都到了最高点。他三次推让天下，最后还是逃掉。后世的老百姓，不晓得历史上这件事。这事后来流传下来，完全靠《左传》详细的记载。而他自己帝王都不要做，当然更不会要一个虚名，让老百姓去称道他了。所以孔子特别尊重他。这也就是中国后来所讲的道家思想（我们前面曾提过，在当时是儒道不分的）。

一个人道德修养，真要做到“君子坦荡荡”，必须修养到什么程度呢？要做到“弃天下如敝屣，薄帝王将相而不为”，把皇帝的位置丢掉像丢掉破鞋子一样：为了道德，为了自己终身的信仰，人格的建立，皇帝可以不当，出将入相富贵功名可以不要。孔子所标榜的人格的修养，到了这地步，那自然会真正“坦荡荡”。也是前面提到过的，人有所求则不刚。曾子也说：“求于人者畏于人。”对人有所要求，就会怕人。如向人借钱，总是畏畏缩缩的。求是很痛苦的。所谓“人到无求品自高”。所以要做到“君子坦荡荡”，养成“弃天下如敝屣”，然后可以担当天下大任了。因为担当这个职务的时候，并不以个人当帝王将相为荣耀，硬是视为一个重任到了身上来，不能不尽心力。但隋炀帝另有一种狂妄的说法，他说：“我本无心求富贵，谁知富贵迫人来。”能说这种狂妄的话，自有他的气魄。这是反派的。到他自己晓得快要失败了，被困江都的时刻，对着镜子，拍拍自己的

后脑：“好头颅，谁能砍之？”后来果然被老百姓杀掉了。这是反面的，不是道德的思想。但是我们引用他的话，当“谁知富贵迫人来”的时候，能不被富贵所迷惑的就是泰伯。

贵为天子而友布衣

下面是孔子说明人生修养的境界。

子曰：恭而无礼则劳，慎而无礼则葸，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。君子笃于亲，则民兴于仁。故旧不遗，则民不偷。

这一节我们要深入研究，意义包括很多。大而言之，就是政治领导哲学；小而言之，是个人的人生修养道理。恭就是恭敬。有的人天生就是态度拘谨，对人对事很恭敬；有的人生来就昂头翘首，蛮不服气的样子。有的长官对这种人的印象很坏，其实大可不必，这种态度，是他的禀赋，他内心并不一定这样。所以我们判断一个人的好坏，不要随便被外在的态度左右，尽量要客观。孔子所说的恭而无礼，这个礼不是指礼貌，是指礼的精神、思想文化的内涵。所以不要认为态度上恭敬就是道德，如果有恭敬态度而没有礼的内涵则“劳”。换句话说，外形礼貌固然重要，如果内在没有礼的精神，碰到人一味的礼貌，则很辛苦、很不安详。“慎而无礼则葸”，有些人做事很谨慎，非常小心。小心固然好，过分的小心就变成无能、窝囊，什么都不敢动手了。我们土话说“树叶掉下来怕打破头”，确有这种人。“勇而无礼则乱”，有些人有勇气、有冲劲，容易下决心，有事情就干了，这就是勇。如果内在没有好的修养，就容易出乱子，把事情搞坏。“直而无礼则绞”，有些人个性直率、坦白，对就是对，不对就是不对。当长官的或当长辈的，有时候遇到这种人，实在难受，常叫你下不了台。老实说这种阳性人，心地非常好，很坦诚。但是学问上要经过磨炼、修养，否则就绞，绞得太过分了就断，误了事情。这四点：恭、慎、勇、直，都是人的美德，很好的四种个性。

但必须要经过文化教育来中和它，不得中和就成为偏激了，这四点也成了大毛病，并不一定对。太恭敬了，变成劳。我们中国人说：“礼多必诈”，像王莽就很多礼。太谨慎了变成窝囊。太勇敢了，容易决断，成为冲动，有时误了事情。太直了，有时不但不能成事，反而偾事。项羽的个性就是太勇太直这两个反面的缺点。清代诗人王昙说他“误读兵书负项梁”，很有道理。所以教育文化，非常重要，自己要晓得中和。懂得了这四点，就是每一个人反省自己个性的标准。

孔子接着说：“君子笃于亲，则民兴于仁。”我们中国人讲孝道，如果对于自己的父母、兄弟、姊妹、朋友都没有感情，亲情不笃，而要他爱天下、爱国家、爱社会，那是空洞的口号，是不可能的。说他真的有爱心，他连父母、兄弟、姊妹、朋友都没有爱过，怎会爱天下、国家、社会？或者说私事不爱而爱公众，事实上没有这回事。爱天下国家，就是爱父母兄弟的发挥。所以说笃于亲者，不怕人自私爱自己的父母兄弟。儒家讲爱是由近处逐渐向外扩充的，所以先笃于亲，然后民兴于仁。从亲亲之义出发，整个风气就是仁爱，人人都会相爱。

下面“故旧不遗，则民不偷”。故旧有两个意义。过去的解释是老朋友、老前辈。像古人说的“念旧”，老朋友的交情，始终惦念他，即所谓“滴水之恩，涌泉相报”。如韩信一饭难忘的故事，他倒霉的时候，饿得不得了，在溪边吃了一个洗衣服老太婆的饭，很感激，说：“吾必有以重报母。”后来他封了王，找到这个老太婆，赐千金。古人就有这个精神。汉光武当了皇帝以后，找老同学严光来叙旧；朱元璋当了皇帝以后，要找年轻时和他一起种田的老朋友田兴出来，找不到就下令全国找这个人。田兴却硬不肯出来做官，只是到处在做好事。后来有人报告，一个县里，有五只老虎出来吃人，厉害得

很，而有一个人把那五只老虎都打死了。朱元璋接到这封公文，知道一定是他的老朋友田兴做的好事。于是找来翰林院的进士们，都是文学修养非常高的，以现在来说，都是研究院中的博士。朱元璋要他们赶快写信去把田兴找来。于是翰林先生们之乎者也矣焉哉、孔子曰、孟子曰的，咬文嚼字。朱元璋看了半天，皱皱眉、摇摇头，还是自己动手写。他写的是白话，内容大要说：皇帝是皇帝，朱元璋是朱元璋。你不要以为我做了皇帝就不要老朋友。你不来，就没有种。我们两兄弟还是好兄弟，我今天不是以皇帝身份找你来。我们两兄弟见面，皇帝是皇帝，朱元璋是朱元璋，有种的你过河来吧！和当年两个人放牛时，打架对骂的口吻一样。田兴看了这封信来了，来了但还是不做官，玩了一阵子走了。这就是说历史上的念旧。可是今天的社会，这种事就很少了。有的人环境好了，看到老朋友，要问贵姓了。古人说富贵不可骄人，只有贫贱可以骄人。穷人气大，我反正穷，不看你就不看你。这是故旧的第一个观念。

故旧的另外一个意义就是传统，故旧不遗就是传统观念不要放弃。如果你要推翻传统，最好先推翻你自己，因为你是父母生的，祖宗传统而来的。没有父母这个传统，就传不下来你这个统，万事总有个来根。所以孔子说“故旧不遗”，一个伟大的人物，一定有真感情，可以做英雄，可以做烈士，有真感情才肯牺牲，才付得出来，有这种血气，“则民不偷”。偷是偷巧。不偷巧，社会风气就稳了。

孔子这一段为什么放在《泰伯》下面？就是讲政治哲学的风气问题，儒家主张的道德政治，个人修养首先在道德的精神。道德的精神要坚定的思想和真实的感情，才能够发挥出来。

上面是孔子的教育思想，也是第二篇《为政》的发挥。接下去看这书上的文字，可见是孔子的门人所记载的。前面曾提过，在中国古

代的习惯，直接的学生称弟子，再隔一代以后的学生称门人。到后来才慢慢混合称用，凡是学生辈，都称弟子，也可以称为门人。

无愧平生事大难

这篇下面差不多都是门人的记载。下一节是讲曾子。

曾子有疾，召门弟子曰：启予足，启予手。诗云：“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。”而今而后，吾知免夫！小子！

这一节最后的“小子”，现在是骂人的——你这个小子——过去的意思就是“年轻人”。等于现在说的，“你们这些年轻人”，这是他对学生的称呼。

这一节话，为什么加在《泰伯》篇里？这是颜回死后，传承孔子道统的曾子，对学问修养的经验谈。我们在第一篇里就读过曾子所提出的，每天以三件事反省自己的学养——为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？现在他有病快要死的时候，“召门弟子”，这里门人与弟子连起来用，就是曾子把学生乃至他的徒孙们，叫到前面来，吩咐后事。他说：“启予足，启予手。”根据这六个字，就知道曾子已经病得手脚都麻痹了。

说到这里，我们要晓得，通常一个人生机的消逝，往往从脚部开始。试看婴儿，躺在小床上玩，最早期是用两脚蹬着玩，手不大动，这时候生命力在脚部，脚就是根。到了幼儿时期，小孩子是坐不住的，两只脚总要跑，因为他生命的活力，在不断地生长。到中年以上，渐渐脚不想动，而动手、动脑筋。年纪再大一点，一坐下，“二郎腿”翘起来了。再到晚年，“二郎腿”都不翘，最好是身子一仰，靠在椅背上，两只脚架到写字台上去了，因为脚上没有力气了。所以

中国以前看相的说，老年人到冬天而脚心还发热的，是长寿之相，其实是生理上两脚还有生命的活力。且看老人，脚活动不灵活，走路吃力，脚已近死亡。越老下面越僵化，生命力没有了，最后手也懒得动，只用脑筋。到了临死的时候，除了少数的例外，一般正常的情形，是脚先失去知觉。现在西方正在研究“死亡的科学”，死亡成为了一种专门学问。这也是受了东方古老文化的影响之一。

所以曾子说“启予足，启予手”，因为他的病严重到快要死了。连自己的手脚在哪里，都不知道，自己不能指挥了。只有叫学生们，替他把手脚摆摆好。他这时快要断气了，只有用头脑。等学生们替他把手脚放端正了，然后他引用《诗经·小雅·小旻》篇的句子：“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。”意思是做人做一辈子，常常提心吊胆，尤其是注重道德修养的人更难。我们中国人有一句话“盖棺论定”，一个人好与坏，要在棺材盖下去的时候才可以做结论。不过我经常告诉朋友，据我的经验，世界上有许多事情，盖棺并不能论定。我就发现许多人，带着冤枉进到棺材里走了。绝对的好人，行善一生，到进棺材做结论的时候，人们对他的评论并不见得好。或者做某一件事，在盖棺的时候觉得他错了，将来也许又发现他并没有错，但已经太晚了。所以在我的看法，“盖棺论定”这句话有时候也值得怀疑，有时盖棺还不能论定。

冯道的故事

我们举出一个人来做例子，这是讲到这里，顺便讨论历史。在此要特别声明，冯道这个人，是不能随便效法的。现在只是就学理上，做客观的研究而已。唐末五代时，中国乱了五十多年当中，这个当皇帝、那个当皇帝，换来换去，非常的乱。而且都是边疆民族。我们现在所称的边疆民族，在古代都称为胡人。当时，是由外国人来统治中国。这时有一个人名叫冯道，他活了七十三岁才死。在五代那样乱的时候，每一个朝代变动，都要请他去辅政，他成了不倒翁。后来到了宋朝，欧阳修写历史骂他，说中国读书人的气节都被他丧尽了。他曾事四姓、相六帝，所谓“有奶便是娘”，没有气节！看历史都知道冯道是这样一个人，也可以说冯道是读书人中非常混蛋的。

我读了历史以后，由人生的经验，再加以体会，我觉得这个人太奇怪。如果说太平时代，这个人能够在政治风浪中屹立不摇，倒还不足为奇。但是，在那么一个大变乱的五十余年中，他能始终不倒，这确实不是个简单的人物。第一点，可以想见此人，至少做到不贪污，使人家无法攻击他；而且其他的品格行为方面，也一定是炉火纯青，以致无懈可击。

古今中外的政治总是非常现实的，政治圈中的是非纷争也总是不可避免的。可是当时没有一个人攻击他。如从这一个角度来看他，可太不简单。而且最后活到那么大年纪，自称“长乐老人”，牛真吹大了。历史上只有两个人敢这么吹牛，其中一个是当皇帝的——清朝的乾隆皇帝——自称“十全老人”，做了六十年皇帝，活到八十几岁死，样样都好，所以自称人生已经十全了。做人臣的只有冯道，自称

“长乐老人”，这个老人真不简单。后来儒家骂他丧尽气节，站在这个角度看，的确是软骨头。但从另一角度来看，历史上、社会上，凡是被人攻击的，归纳起来，不外财、色两类，冯道这个人大概这两种毛病都没有。他的文字著作非常少，几乎可以说没有什么东西留下来，他的文学好不好不知道。后来慢慢找，在别的地方找到他几首诗，其中有几首很好的，像：

天道

穷达皆由命，何劳发叹声。但知行好事，莫要问前程。冬去冰须泮，春来草自生。请君观此理，天道甚分明。

偶作

莫为危时便怆神，前程往往有期因。须知海岳归明主，未必乾坤陷吉人。道德几时曾去世，舟车何处不通津。但教方寸无诸恶，狼虎丛中也立身。

北使还京作

去年今日奉皇华，只为朝廷不为家。殿上一杯天子泣，门前双节国人嗟。龙荒冬往时时雪，兔苑春归处处花。上下一行如骨肉，几人身死掩风沙。

像他《偶作》中的最后两句，就是说自己只要心地好，站得正，思想行为光明磊落，那么“狼虎丛中也立身”，就是在一群野兽当中，也可以屹然而立，不怕被野兽吃掉。我看到这里，觉得冯道这个人，的确有常人不及之处。尽管许多人如欧阳修等，批评他谁当皇帝来找他，他都出来。但是从另外一个角度看，这个人有他的了不起

处。在五代这五十多年大乱中，他对于保存文化、保留国家的元气，都有不可磨灭的功绩。为了顾全大局，背上千秋不忠的罪名。由他的著作上看起来，他当时的观念是：向谁去尽忠？这些家伙都是外国人，打到中国来，各个当会儿皇帝，要向他们去尽忠？那才不干哩！我是中国人啊！所以他说“狼虎丛中也立身”，他并没有把五代时的那些皇帝当皇帝，他对那些皇帝们视如虎狼。再看他的一生，可以说是清廉、严肃、淳厚，度量当然也很宽宏，能够包容仇人，能够感化了仇人。所以后来我同少数几个朋友，谈到历史哲学的时候，我说这个人的立身修养，值得注意。从另外一面看他政治上的态度，做人的态度，并不算坏。几十年后文化之所以保存，在我认为他有相当的功劳。不过在历史上，他受到没有气节的千古骂名。所以讲这一件事，可见人有许多隐情，盖棺不能论定。说到这里，我们要注意，今天我们是关起门来讨论学问，可绝不能学冯道。老实说，后世的人要学冯道也学不到，因为没有他的学养，也没有他的气节。且看他能包容敌人、感化敌人，可见他几乎没有发过脾气。有些笨人，一生也没有脾气，但那不是修养，是他不敢发脾气。冯道能够在如此大风大浪中站得住，实在是值得研究的。

这是讲历史上比较大的事。我们看社会上许多小人物，一旦死了，他这一生到底是好人，或者是坏人，我们到殡仪馆中去仔细推详看，也很难断定。

所以曾子特别提出来，一辈子做人都“战战兢兢”。“战战”是发抖的样子，“兢兢”就是脚都不敢踩实的样子。“如临深渊”，好像站在悬崖边缘，脚下是万丈深潭，偶然一不小心，就是“一失足成千古恨”了。“如履薄冰”，初冬刚结薄冰，或早春要解冻时，走在河面上，要有功夫、有本事，一个疏忽，掉下去就没命。做人一辈

子，要想修养到死都没有遗憾，如孟子所说“仰不愧于天，俯不怍于人”，实在是伟大功夫。人骗人是常事，最妙的是人还都喜欢骗自己。可是到了自己要死的时候，仍骗不过自己。要想做到对人内心没有亏欠，就“如临深渊，如履薄冰”了。

这三句话是曾子病到手脚都不能动了，然后告诉学生，人生是如此之困难，尤其是利害关头，能不能为忠臣，能不能为孝子，就在这么一念。如果怕自己吃亏，就掉下去了。“而今而后，吾知免夫。”他说我现在告诉你们，我手脚都失去知觉了，已经死了一半了，到这个地步，我才敢说大话，我不会再犯错了。这就证明，学问并不在文章写得好或知识渊博，而在做人处世的修养，孔门是最注意这一点的。

这里前后三节是紧密相连的。也就是曾子有病，快要死的时候，鲁国的一个大夫孟敬子来问他。问什么问题，书上没有说明。

> 曾子有疾，孟敬子问之。曾子言曰：鸟之将死，其鸣也哀。人之将死，其言也善。君子所贵乎道者三：动容貌，斯远暴慢矣。正颜色，斯近信矣。出辞气，斯远鄙倍矣。笾豆之事，则有司存。

这个话怎么讲呢？曾子答复他说，我告诉你，鸟将死的时候，它叫的声音一定很悲哀（这是自然界的现象，不但是鸟，所有的动物，将死的时候，叫的声音都很凄凉）。人类将死的时候，所讲的话，多半是好话（要注意，不是完全。像以前有些土匪，被拉去枪毙，临死的时候，还要讲狠话，“二十年后又是一条好汉”并不是好话）。一个普通人，在快要死的时候，对人生的看法，往往比较冷静，吩咐的话也多半是善言。为什么曾子要把这两句话说在前面呢？这就可见曾

子的教育态度。换言之就是他说，我快要死了，你平常不大听话，我现在最后的话是很诚恳地、很严肃地对你说，希望你要注意。所以曾子把这两句话说在前面，以加重语气。于是曾子告诉他“君子所贵乎道者三”，这个“道”是儒家的、孔门的人生之道。就是说人之学道——做学问、受教育有三个重点。曾子在这里所讲的三个重点，我们的确要注意。

第一点“动容貌，斯远暴慢矣”。就是人的仪态、风度，要从学问修养来慢慢改变自己，并不一定是天生的。前面说过的“色难”就是这个道理。暴是粗暴，慢是傲慢看不起人，人的这两种毛病，差不多是天生的。尤其是慢，人都有自我崇尚的心理，讲好听一点就是自尊心，但过分了就是傲慢。傲慢的结果就会觉得什么都是自己对。这些都是很难改过来的。经过学问修养的熏陶，粗暴傲慢的气息，自然化为谦和、安详的气质。

第二点“正颜色，斯近信矣”。颜色就是神情。前面所说的仪态，包括了一举手、一投足等站姿、坐姿，一切动作所表现的气质；“颜色”则是对人的态度。例如同样答复别人一句话，态度上要诚恳，至少面带笑容，不要摆出一副冷面孔。“正颜色，斯近信矣。”讲起来容易，做起来可不容易。社会上几乎都是讨债的面孔。要想做到一团和气，就必须内心修养得好，慢慢改变过来。

第三点“出辞气，斯远鄙倍矣”。所谓“出辞气”就是谈吐，善于言谈。“夫人不言，言必有中。”这是学问修养的自然流露，做到这一步，当然就“远鄙倍”了。

这是记载孟敬子问曾子，他问的什么问题不知道，可是曾子答复的话我们看到了。再从下文连起来看，可知孟敬子所问的，并不是前

面曾子所讲的这三个问题。从文章中我们可以猜想得到，孟敬子这位鲁国的大夫，一定问他，对于处理国家大事，还有什么秘诀？而曾子不管那些，把问题撇开了，只教他做人做事的道理。因此下面一句话说“笾豆之事，则有司存”。所谓“笾豆”是古代的祭器，用竹制成。在这句话里代表了“执政”之事。古代政治上的朝圭、朝服都有不同的标记，尤其如执法施政的文物，对此更注重。像以前宪兵的臂章图案，有人以为是狮子，其实不是狮子，是猞，古代执法的标志。相传古代有这种野兽，非常灵敏，能辨别好人坏人，遇见坏人一定用角去刺，对好人不刺。这些都是古代的标志。曾子在这里是告诉孟敬子，我只能贡献你做人处事的修养。至于你所问的政治司法上的事，不必来问我，自然有管理这些事的人在那里，你可以去问他们。后来汉文帝问丞相陈平天下钱谷出入方面的某些问题，陈平对以“有主者”；以及汉宣帝时的“丙吉问牛”都是同一道理。由此可知孟敬子所问的是笾豆一类的事，而曾子所答复他的，还是在教育他，要他注重做人，从内心基本的道德修养去做。学问好、德行高以后，不论从政或者做别的事，都能得心应手。这是一个基本问题，而不是技术问题，有关技术问题可以去问那些专家。

学问深时意气平

下一节是门人们记载曾子平常所教诲的。

曾子曰：以能问于不能，以多问于寡，有若无，实若虚，犯而不校。昔者吾友，尝从事于斯矣。

这是曾子提出他同学颜回的美德：“以能问于不能”。凡是所谓天才、聪明有才具的人，容易犯一个错误——慢，就是很自满，不肯向人请教。而颜回虽然高人一等，却唯恐自己懂得不多，唯恐自己没有看清楚，还要向不如自己的人请教一番。这也是诸葛亮之所以成功的条件，他的名言“集思广益”，就是善于集中人家的学问思想，增加自己的知识见解。对自己非常有利益。这也就是以能问于不能的道理。

但是有才具的人，往往不肯向人请教，尤其是不肯向不如自己的人请教。儒家标榜虞舜“好察迩言”，所以能为圣人。虽然浅近的话，但往往能给我们深远的启发。“以多问于寡”的多指知识渊博。颜回是孔子最得意的学生，知识非常渊博。“问于寡”，就是问于知识不如自己渊博的人。这是一种解释。另一种解释是说从政的人，多半是通才，什么都懂；而“寡”可以说是专家，他专门研究一点，而这一点并不是学问渊博的人所能够知道的。渊博的人知其大概，不能深入；专家则对某一点有深入研究。所以渊博的人，一定要向专家请教。“有若无”，他学问非常渊博，而在待人处世上表现得很平常，好像什么都不懂似的。“实若虚”，内涵深厚，表面上看起来却很空洞，普普通通。“犯而不校”，不如他的人对不起他——下面的人对

上面的人不敬为“犯”——从来不计较、不记恨。这五点看起来很容易，但是如果以自己待人处世的经验来体会，几乎每一句话我们都没有做到。曾子说，我的朋友颜回，对这五点都做到了。孔子所赞叹的颜回，他学问的火候优点，在此可见一斑了。

临大节而不可夺

曾子曰：可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也。君子人与？君子人也。

人的学问修养做到在朋友之间，“可以托六尺之孤”，托妻寄子的，非常非常难，简直没有。历史上讲义气的人很多，而托孤的人很少。政治上有名的托孤，是刘备白帝城托孤给诸葛亮。刘备的儿子刘禅，谁都知道的阿斗。以前骂笨头笨脑没有出息的年轻人，就骂“阿斗”。刘备在临死前托孤给诸葛亮说：“君才十倍曹丕，嗣子可辅则辅之，不可辅则取而代之。”这就是刘备。诸葛亮是很亮，五十支光，刘备大概一百支光，比他更亮。他这句话可把诸葛亮吓住了，立即跪下来：“臣鞠躬尽瘁，死而后已。”就是说，你放心吧！我把这条命卖给你了，不管你儿子可扶不可扶，我一定帮忙到底。于是“鞠躬尽瘁，死而后已”这八个字，等于他自己为自己算了命，就定案了，后来也就真的做到了。这是从历史上说大的托孤。个人的托孤，尤其现在这个社会，假使朋友死了，还能照顾朋友的家庭，尤其照顾朋友孩子的，别人会说“疯子人与？疯子人也。”绝不会说“君子人与？君子人也。”现在的社会风气就这样的。但是照中国文化的大义，可以托六尺之孤的人，就“可以寄百里之命”。“百里”扩而充之也代表了天下。过去，唐以后所谓百里侯称县长；春秋战国时代的百里，在政治制度上相当于现在的一个省。古代称县长为父母官，就是说对于百姓而言，有如父母般的关怀、照顾。“可以寄百里之命”，就是可以真正成为一个好的地方首长，将地方老百姓的生命财产安全，都交给这种人负责保障了。这两点都很困难。

“临大节而不可夺也”，小事糊涂没关系，面临大节当头时，怎么都变动不了才行。历史上许多忠臣义士，临大节而不可夺，最有名的如文天祥、陆秀夫，可以说是儒家的光荣人物。但是研究文天祥的生平，上半生风流放诞，花花公子，他做太守的时候，歌姬如林，一天到晚喝酒听歌。可是当国家大难来临的时候，连与太太儿女们告别的时候都没有。尤其难得的是从容就义。所谓“慷慨捐躯易，从容就义难”。而且他从容到什么程度呢？元朝的忽必烈，对他十分尊崇、十分重视，硬是空着宰相的位置等了他三年，只要他一点头，就可以在一人之下万人之上。忽必烈和他谈过好几次，口口声声尊称他文先生，推崇他，要请他出来，他就是不答应。这样坐了几年牢，最后一次和忽必烈谈话时，他对忽必烈说，你这样对我，推崇我，我非常感谢你，也可以说你是我一个知己，既然是知己，那你就要成全我。忽必烈见他在牢里三年，始终如此，知道实在没有办法了，于是答应他说，好吧！那就明天吧！文天祥听了这句话，马上就跪下来说，谢了！谢了！在他三年坐牢的时候，他的一个学生，恐怕他受不了而变节，备办了三牲祭品，并写了一篇祭文去生祭他。文天祥照样吃了祭品，看了那篇祭文，然后让人转告他的学生，要他们放心，他绝不会做对不起宋朝的事情。他的上半生，吃、喝、玩、乐，什么都来，可是“临大节而不可夺”。所以我们平时看到一些人好像吊儿郎当的，但是不要因此而轻视他们。我们就曾看到，平时好像很随便，私生活不太检点的人，临危时，却绝对不马虎。所以看人要看大节。曾子说，这样的人是君子吧？的确是真正的君子了。

由此我们更可以看出孔孟思想所谓的学问，并不是读死书，不是之乎者也矣焉哉的文言文，同时也不是的呢吗呀吧的白话文。儒家教育的目的，就是要求这一节书上所提的这种人，这也就是真正儒家的学问所在。

怎样才算知识分子

这几节都是记载曾子所讲的孔门学问的精华，下面等于是两个小结论。

曾子曰：士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎！死而后已，不亦远乎！

我国上古文化，二三千年前的士，有点类似现在的兵役制度，这是上古的政治制度，也是社会制度：每十个青年中，推选一人出来为公家服务的，就是士。所以士是十字下面加一横。被选为士的人，要受政治教育，学习法令规章。士出来做官，执行任务做公务员，就叫出仕。所以古代的士，并不是普普通通一个读书的青年就可以叫士。士的教育都是政府主办，一个士要想知道法律政治，须向官方学习。平民教育是由孔子开始的，不过当时没有这个名称。曾子这里所讲的士，已经不是上古时代的士，而是读书人知识分子的通称。所以他是说一个读书人有读书人的风格。“不可以不弘毅”，“弘”就是弘大，胸襟大，气度大，眼光大。“毅”就是刚毅，有决断，要看得准、拿得稳，对事情处理有见解。有些人有见解，但请他当主管，却搞得一塌糊涂，因为他下不了决断；有人很容易下决心，但眼光不远，见解有限。所以把眼光、见解、果断、决心加起来的“弘毅”，而且中间还要有正气，立场公正。他说一个知识分子，要养成弘与毅是基本的条件。为什么要养成这两个基本条件呢？因为一个知识分子，为国家、为社会挑起了很重的责任。“任重而道远”，这个道是领导，也是指道路。责任担得重，前面人生的道路、历史的道路是遥远的、漫长的。社会国家许多事，要去挑起来，走这历史无穷的路。

所以中国过去的教育目的，在养成人的弘毅，挑起国家社会的责任。我们现在的教育，受了西方文化的影响，于是“生活就是教育”，由此一变而成“现实就是教育”了。换言之，“知识就是钞票”，学一样东西，先问学了以后能赚多少钱。所以我国文化中古代的教育精神，和现在是两回事，两者处于矛盾状况。当然，这只是一个过渡时期。在我看来，是要变的，要回转过来的。不过在变、在回转过程夹缝中的我们这一代，几十年来实在很可怜。但是我们对未来的还是要认识清楚，将来还是要走上这条路，这是教育的基本目的。

下面的话是引申，一个知识分子，为什么要对国家社会挑那么重的责任？为什么要为历史、为人生走那么远的路？因为一个受过教育的知识分子，“仁”就是他的责任。什么是仁？爱人、爱社会、爱国家、爱世界、爱天下。儒家的道统精神所在，亲亲、仁民、爱物，由个人的爱发展到爱别人、爱世界，乃至爱物、爱一切东西。西方文化的爱，往往流于狭义；仁则是广义的爱。所以知识分子，以救世救人作为自己的责任，这担子是挑得非常重的。那么，这个责任，在人生的路途上，历史的道路上，要挑到什么时候？有没有得退休呢？这是没有退休的时候，一直到死为止。所以这个路途是非常遥远的。当然，要挑起这样重的担子，走这样远的路，就必须要养成伟大的胸襟、恢宏的气魄和真正的决心、果敢的决断、深远的眼光，以及正确的见解等形成的“弘”“毅”两个条件。

上面几节连起来，是用曾子所讲的学问修养，来说明孔门所传学问的道理、方法与目的。下面又是文章的另一波澜起伏。

文章自己的好

说到写文章，我曾和年轻的同学们谈到，为什么写不好文章：一开头面对稿纸，已经害怕了一半，手里拿起笔又害怕了一半。笔和稿纸齐全了，却一个字都写不出来。原因是在自己心里老想“我现在写文章了”，那就写不好。其实写文章没有什么道理，拿到纸笔先不要当作自己写文章，当自己放屁好了，爱放什么尽管放，想到就写。完稿以后，放下笔，自己再看，对与不对再做修正。就像房屋中的家具一样，椅子放得不对，把它搬一搬，桌子的位置不好，搬一搬，几次一搬就对头了。各个都会写文章，大家都说怕写文章，或说你的文章好，我的文章不好。写不好文章，都是自己把自己吓坏的，没有自信，也就是不弘毅，这也要有点傲气，你的文章有你的味道，我的文章有我的味道，我不好有不好的味道，也是文章，不能说不是文章。一定要养成自己这种弘毅的气派，多写几回就成了，有什么难处？尤其现在写白话文章，更好写了。至于说要成为一个文学家，那是另外一回事。平心而论这要有天才，和艺术家一样。不会画画的，哭也哭不出一张画来。叫我画人物，鼻子会像大蒜，眼睛会成凤梨。但是画家随便一涂，就对。这是天才。

现在我们看到这篇文章，孔门弟子的编排，要来个波澜起伏了。上面讲了一大篇高潮，用曾子的话来说明孔门学问。接着下面是一段平路了。老是高潮上去，像演戏，也演不下去的。下面是引用孔子的话。

子曰：兴于诗，立于礼，成于乐。

这是孔门教育，做学问的内容。第一个是兴于诗，强调诗的教育之重要。兴于诗的兴念去声，读如兴趣的兴。所兴的是人的情感，人都有情感，如果压抑在内心，要变成病态心理，所以一定要发挥。情感最好的发挥，是透过艺术与文学，诗即其一。古代所谓的诗，就包括了文学、艺术、哲学、宗教等等。古代诗与音乐是不可分的，而且诗也就是文学的艺术。所以孔子说人的基本修养，要会诗。关于这一点我常想到，从事严肃工作的，如政治的、经济的，乃至于做医生的人要注意。我常常劝一些医生朋友学画，一个真正的名医，生活好可怜。我认为医生的太太都很伟大，医生几乎没有私生活的，一年三百六十五天，天天忙到晚，一天与上百病人接触，每个人都愁眉苦脸的，一直下去，自己都要病了，尤其精神科的医生为然。我对一位精神科的医生开玩笑说：“你也差不多了。”有一位荣民总医院的精神科医生说：“你这话是对的。我当年做学生学这科时，那位教我们的老师，看起来就像精神病的样子。精神科医生病人看多了，自然就变成精神病似的。”有人说官僚气，我说这没有什么稀奇，官做久了就自然是那个样子，习惯了；医生就是医生气，见到朋友说人血压高了；商人一定市侩气。这没有什么好奇怪的，这都是现代心理学上所说的职业病。某一行干久了，看人看事的观点，都惯于从这一角度出发。所以凡从事严肃工作的人都要注意，过去这种生活上的调剂就靠诗，以艺术的修养作调剂。所以过去的官做得大，文集也留得多，诗也作得多，这绝不是他故意这么做，而是闲下来，有许多感情无法发挥，只好寄托在这上面。所以孔子说“兴于诗”。例如王安石的诗与政治生活，几乎成为两种完全不同的风格。

但学艺术、学文学久了的人，有一毛病，就是所谓“文人无行”。一般说来，认为真正纯粹的文人，品行都不大好，吊儿郎当，恃才傲物，看不起人。还有一个最大的毛病，千古以来，文人相轻，

文章都是自己的好，看人家的文章看不上。以前有一个笑话，说有人作诗一首吹道：“天下文章在三江，三江文章唯我乡，我乡文章数舍弟，舍弟跟我学文章。”说来转去，转了一个大弯，最后还是自己文章好。所以中和艺术的修养，就要“立于礼”。我们一般人将学者文人连起来，事实上学者是学者，学术专家是学者；文人是文章写得好，不一定是学者。有些人文章写得好，如果和他讨论某一学问思想，如谈经济学、心理学等等，他就不懂了。曾经有一次，各种专家学者和某大文豪在一起闲谈，那位大文豪听得不大耐烦，就问科学家说：“你说电脑好，电脑会不会作诗？”使在座无人答话。当然那位科学家也不好怎么答，我出来代他答了，我说电脑也可以作诗，不过作得好不好是另一回事，“一二三四五，东西南北中”，也未必不是诗。抗战期间的汽车常抛锚，就有人改了古人一首诗加以描写道：“一去二三里，抛锚四五回，前行六七步，八九十人推。”那也是诗，一个文人，光是文章好，没有哲学修养，不懂科学，毛病就大了。所以光“兴于诗”还不行，要“立于礼”，立脚点要站在“礼”上，这个“礼”就是《礼记》的精神，包括了哲学的思想与科学的精神。“成于乐”，最后的完成在乐。古代孔子修订的《乐经》，没有传下来，失传了。《乐经》大致是发挥康乐的精神，也就是整个民生育乐的境界。

愚民政策

讲了孔子教育的方法、目标与内容以后，下面所说的一节，是另一个问题了。

子曰：民可使由之，不可使知之。

“五四运动”的时候，他们打倒孔家店，这句话也是孔子的“罪状”之一；现在一些人批孔，可能这个“罪状”也很大，他们认为这是孔子的专制思想，不民主。照字面上讲，“民”就是一般人，老百姓。“可使由之”，叫他做就是了。等于军队下命令，目标正前方，距离若干，限几分钟到达。只下命令叫他去。“不可使知之”，不可以叫他知道理由，绝对的服从。到了民国以来，“五四运动”前后，有好几个人改这两句话。康有为、梁启超他们说，孔子绝对民主，古人对这两句书，圈点句读错了，应该是“民可使，由之。”老百姓各个知识都高了，可以公开选择投票，给他们政治自由。“不可使，知之。”老百姓还没有到达水准，“知之”，教育他，训练他，先使他知。改得好像是非常好。

但又有人不同意，说康、梁的句读也错了，应该是“民可，使由之。”看看这个社会、老百姓可以民主了，给他民主。“不可，使知之。”看看老百姓还不可以民主的时候，“使知之”，要教育他。但不管他们怎样圈点，反正都是好心帮我们孔夫子的忙，都是主张孔子是绝对民主，不要打倒孔家店，不必要乱批评。但在我个人，早年也认为他们这样圈来圈去有道理。现在老了，有时脑子很顽固，认为不必要另外圈点，就是原来那个样子。事实上对于一般人，有时候只可

以要他去做，无法教他知道所以这么做的原因，这是我根据几十年的经验来的。到今天为止，我是这样的看法，也许明天更聪明一点，再改变也说不定。不过到今天为止，据我所了解，有些人如果要他去做事，先把一切计划理由告诉他，他去做起来一定很糟糕。好像带部队，下命令，三百公尺，限五十秒跑到，跑得到有奖，跑不到处罚。结果跑到了，奖赏他就是了，他一定非常高兴。假如先告诉他理由，什么政治学、什么心理学、什么学什么学的，结果他跑到半路上研究起心理学、政治学来了，目标达不到了。据此回转来一想，孔子的话绝对的对，并不是一般人所说的愚民政策。事实上有些人的头脑、程度、才具只能够听命于人，当然有些人是天生的领导人才。曾有两位同盟会的老先生告诉我，国父孙总理很会说笑话，有一次在上海，大家坐下来谈天，他问大家能够做些什么？大家说了后，回过来问他。总理说，我想了半天，除了当领导以外，一无所能。这个话听来蛮妙的，实际上是老实话。大家仔细一想，总理这句话绝对是对的，他就是天生的领袖人才，这是谁也无法否认的事实。相反的，有些人就是天生听命于人的，能成为非常好的干部。这种人如果去做领导人，下命令，一定做不好。碰到这样的人只有“民可使由之，不可使知之”。另外，我还有一个体会，天下的事业，都是浑小子闯出来的。到年纪大懂得多了，经验丰富，别说去创业，赶公共汽车都怕被汽车碾了。懂是懂得多，可什么都做不成。所以，“民可使由之，不可使知之。”这也是一句名言，不必去另外圈点了。

社会动乱之源

子曰：好勇疾贫，乱也。人而不仁，疾之已甚，乱也。

孔子说“好勇”，动不动爱打架，冲动。以国家而言，如过去有许多军阀好战，那是好勇。“疾贫”，讨厌贫穷，受不了贫穷的苦。这两点就是社会动乱的根源。也可以连起来说，一个社会到了贫穷的时候，人就不要命，好勇了，是乱源。以社会的观点来看历史，一个时代好动乱，一定是在社会贫穷、经济衰落的时候，这就是所谓的“饥寒起盗心”。“人而不仁，疾之已甚，乱也”社会教育没落，道德衰微，所有的人，心中没有爱人的心，大家自私，对失败、失足的人没有同情心，不能包容，这是社会的大病态，时积日久，时代就乱了。如果研究社会、政治演变的历史，都逃不出孔子这两句话的范围。一个普通人，要叫他只顾精神的修养，不受物质上贫困的影响，发挥出坚强崇高的人格，这是做不到的。可以如此要求少数人，不能要求一般的人。所以一到了整个社会贫穷，再加上教育的堤防崩溃，动辄好勇，这样的社会，非变乱不可。到了“人而不仁”，以杀人、以消灭别人为乐，这就是社会很深的病态了。有时以政治、宗教、社会、哲学的观点来看，好杀人的人，是一种心理变态。如研究军事思想史时，同时也要研究许多人性。如在现代史料中，有许多人研究希特勒，他就有性心理变态，这些都是乱源。

知人于微

子曰：如有周公之才之美，使骄且吝，其余不足观也已。

上面讲了许多孔门教育的大原则。这里提出来，孔子对于个人教育的观点。也是衔接上文之“疾之已甚”的注解。

已好几次提过才、德、学三者都周全具备的人并不多。以前政治上有个大秘密，历史上聪明的帝王，喜欢用贪而能者。即使明知其品德不大好而才高的，派出来做官，有时还睁只眼闭只眼，上面不大管，但这种人真能替国家社会做好事。有的人非常廉洁，品格非常好，学问也好，可是笨得要死，不能做事。那就派到翰林院去，地位高高的，可是搞了半天，在那里喝西北风。再举一个例子：宋太祖赵匡胤平定天下，当了皇帝以后，有一个年轻时的同学赵普，他自己说没有读过多少书，后来当了宰相，自称以半部《论语》治天下。他抽屉里放的也是《论语》，有政治问题解决不了，就翻翻《论语》，好像现在信宗教的人查经一样。

宋太祖喜欢晚上穿了便衣到大臣的家中走走，因为以前与赵普的家人都认识，所以尤其喜欢到他家中。有一个冬天下大雪的晚上，赵普夫妻俩以为这样冷的天气，大概皇帝不会来，不料后来有人敲门，皇帝还是来了。这一下可把赵普夫妇吓坏了，因为当时南方还没有平定，当天下午进贡送来一批东西，他还没有向上报，赶快跪下来接驾，奏明原因。宋太祖安慰他说没有关系，公事明天早上再说。他仍在客厅转来转去。突然看见贡品中有一个大瓶子，上面写好送赵普的，宋太祖大感稀奇，打开来看看，连赵普在内谁也没料到里面都是

瓜子金。赵普夫妇吓死了，立刻又跪下来奏明实在还没有仔细看过，并不知道是黄金。宋太祖说：“你身为一个宰相，别人不知道，以为天下事决定在你书生之手。外邦既要送你这么一点东西，算得了什么？你收了，照收不误！”不论宋太祖的动机是什么，都是了不起的。但另外一个人曹彬，原来与赵匡胤是同僚，也是好朋友，他是五代时周朝的外戚。赵匡胤常常约他去喝酒，他却坚持不肯，始终中立不倚，守住岗位。后来赵匡胤当了皇帝，认为他人品好，和赵普一样重用。有人在赵匡胤面前打这人的小报告都打不进去，这就是赵匡胤识人于微的地方。

这些故事，就是说才德俱全的人，就是国家的大臣，是社会上了不起的人物。现在孔子也是说到才与德不能相配合的问题。中国文化经过周公整理集中起来，孔子不过继承他的道统。周公从事政治，做国家的首相，有名的“一沐三握发，一饭三吐哺”，就是他的典故。洗一次头，三次握起头发来；吃一餐饭，三次把饭吐出来，去接见客人，处理公事。一国的首相，内政、外交都要他办，所有来见他的人，又从不拒绝，是如此的忙。不只是忙，他对于下面的人，所有的事务，如此尽心，如此好的态度，这就是周公的才能与美德。如果真具有周公的才能与美德，但骄傲看不起人，悭吝得连同情包容都不肯付出，又舍不得花钱，舍不得帮忙别人、勉励别人，舍不得给人家一纸奖状的话，那也免谈了，他做出来的成绩，一定没有什么可看的了。这也就是说，一个人有了才能而且很努力，还要修养弘毅的胸襟，深厚的美德，要不骄不吝。不骄傲就是谦虚，不悭吝就是同情、包容和气魄。

求学的目的为什么

下面开始是第二篇的呼应，也就是为政之道的发挥，与学问修养达到外用的一个重点。

子曰：三年学，不至于谷，不易得也。

这是当时孔子的感叹。一般人跟他求学的目的，不是为了本身学问，而是为了职业。跟着他求学三年，所为的只是“谷”，也就是“俸禄”。俸和禄是两回事，前面“子张学干禄”中也曾讲过，“俸”是薪俸，就是现在的薪水，以官位的高低，发给相当的代价，“禄”则等于现在的实物配给，不过制度不同。如前清，一个学生“十年窗下无人问”，为什么要苦苦急于考取功名？中秀才是第一步最起码的功名，考中了就有禄，得到实物配给，可以维持生活。这是功名的方面，不问官位。假使有功名再去做官，“俸”与“禄”加起来，数字就相当可观了。孔子当时这个“谷”字就代表了功名和利禄。他说来我这里求学的学生，目的都在找职业，假使求学三年而目的不在找职业，为学问而学问的人，实在是太难得了。孔子距现在两千多年，可见古今中外，求学的目的，都为了待遇，讲好听一点，为了前程。

提到教育问题，感慨很多，很多人说现在的教育成了问题。我说中国的教育，三千年来都是问题，也可以说世界上人类的教育问题，本来就存在。为什么呢？三千年来的观念都是重男轻女，为什么重男轻女？男孩将来长大可以光耀门楣，光宗耀祖，因此就望子成龙。而古代望子成龙最好的出路是读书，古人于是说：“万般皆下品，唯有

读书高。”这是我们几千年来的传统。当然现在不同了，这副对联要改作：“万般皆上品，唯有读书低。”这是我个人观察现代化社会的感受。过去“万般皆下品，唯有读书高。”因为所有职业，以做官这个职业最好。“十年窗下无人问，一旦成名天下知。”读书可以做官，做官可以发财，一连串来的，几千年都是这个观念。包括我们大家在内，当年在家开始读书，有没有这种观念作祟？在我个人反省，不能说没有。如果严格讲学问的道理，有了这种观念的成分，就很不纯洁了。到现在，因为西方文化一来，教育制度变了，教育的精神、方法都在变，变了以后如何？看了几十年的情形，据我了解，与以前并没有两样，不过换了一个名称。“生活即教育”，教育就是为了生活，这和我们所讲过去的观念，没有两样。

所以现在大专联考选科系，最好考上医科，将来当医生，不求人。因此教育的目的一直是为了生活，由生活的观念一变，就是为了赚钱。除此以外，说是自己真正为了学问而学问，为了求真理而求学问的，实在很少。并不是每个时代绝对没有这种人，而是太少，这种人往往能影响整个时代的，东西方都是如此。试看每个时代的动乱，他真正的原动力是思想。而改变时代思想的人，往往当时默默无闻，乃至穷死、饿死，可是后来他的思想却影响了整个时代。例如因清军入关而引发的民族观念，是受顾亭林、黄梨洲、王船山、李二曲几个人的思想所影响。一直发展下来，也就形成了现代的民族思想。在西方文化中，影响二十世纪最大的马克思，还不是穷死饿死的。当时他也没想到自己的思想，竟会影响了整个世界。我们现在就可以看出思想问题的严重性了。像孔子也是一个例子，在生那么可怜，死后影响千秋万代，没有空间的范围，也没有时间的界限，这就是真正的学问。可是一个读书人开始念书时，说是立志为这种学问而学问的，那

就太少了。孔子当年已有这个感叹，更何况现在？我们要了解思想的道理，就要从这个角度去体会、去研究。

入山唯恐不深的隐士

下一节孔子接着讲学问的道理与个人的修养。

子曰：笃信好学，守死善道。危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也！邦无道，富且贵焉，耻也！

这个观念要配合《礼记》的《学记》和《儒行》两篇书来研究。《学记》就是讲学问的目的是什么，这是中国文化传统精神。《儒行》是说一个知识分子应该怎样训练自己，成就自己的人格。人有很多种形态，形成各种不同的“人格”，并不要求各个一律。可是哪一种个性，适合哪一种学问，要怎样培养自己，都有一个标准。

现在孔子所讲的这一节，也等于《礼记》中《学记》和《儒行》两篇所讲的个人问题。“笃信好学，守死善道。”就是一个思想、一个信仰的问题。服从真理，要绝对笃信，还要好学。真理是不变的，不受时代环境的影响，不受区域环境的影响，也不受物质环境的影响。所谓“守死善道”就是守住这个信仰、这个主义，“善道”就是最好的道路，最好的思想原则。下面说到个人有了守死善道的抱负，就“危邦不入，乱邦不居”，这并不是滑头，而是保持文化的精神。危乱的时候，要有出世的修养，危险的地方不要去，因为这个地方的思想一定有问题，最好不去。动乱中的社会，不可以停留。“天下有道则见，无道则隐”，这两句话是中国人的隐士思想。说到这里，有个值得讨论的大问题。

中国的历史文化，素来认为儒家、道家是分途的，绝对不能合流。道家多半趋向于当隐士。说到隐士，问题就大得很。假使研究中国历史文化，就会感觉到一件事很古怪：学问越高，道德越高的人，多半是退隐了，不愿出名，乃至于最后隐姓埋名，连自己的真姓名都不要了。我们都知道张良的老师是黄石公，而黄石公只是一个代号，究竟是谁？没有人知道。因为他连姓名都不要了，对名利更看得毫无道理。可是这一类隐士思想，在中国古代，自上古以来，一直存在。这是道家走的路子。孔孟以后的儒家，则绝对反对隐士思想，而讲究用世之道，所谓学以致用。学问那么好，对社会国家要有贡献，认为退下来做隐士是不对的，这是后世的儒家思想。而后世儒家这种思想的依据，多半是提出孔孟的思想来反对隐士。事实上最能影响历代政治的，是隐士的思想。如果以西洋文化的政治思想来说，中国的隐士思想有点像所谓“不同意”的主张，但并不是“不合作”，“不合作”又是另外一个观念。西方文化现在还保留这一思想形态，如民主社会的投票，不投同意票，也没有投反对票，可就是不同意的意思，先保持自己的立场，这还只是勉强的比喻，可是中国历代政治受隐士思想影响非常巨大。

历史上有名的故事，如汉高祖时代的商山四皓。所谓皓是头发都白了的老头子。从秦始皇时候就当隐士不出来的四个老头子，学问很好，名气很大，道德很高，可是不出来。到了汉高祖的时候，年纪很大，须发都白了，被尊为四老。汉高祖当了皇帝，请他们出来，他们认为汉高祖不会礼贤下士。因为汉高祖好谩骂，喜欢开口说粗话，他还没有得天下以前，对跟着他的那些知识分子，看见他们就讨厌，把人家的博士帽子拿来当便器。陆贾劝他要尊重读书人，他说：“乃翁天下马上得之。”照现代的白话：“老子的天下是打来的，你们啰嗦什么？”后来天下太平了，知识分子出来替他摆布了一下，他才尊重

读书人。这也是陆贾告诉他：“乃翁天下马上得之，不可马上治之”的善意结果。汉高祖是绝顶聪明的，他问该怎么办？告诉他要建立制度等。制度建立以后，第一次上朝，他坐在上面当皇帝，这个味道很好，这时才认为读书人有道理。于是礼请商山四皓出山，他们不答应。后来他要立太子传位时，宫廷中发生了一个大问题，汉高祖几乎要把吕后所生的孝惠帝——当时的太子——废掉，改立他所喜欢的戚姬所生的儿子——如意为太子。

吕后问计于张良。张良就告诉吕后，只要孝惠帝——当时的太子把商山四皓请来，汉高祖就不敢废太子了。吕后果然教孝惠帝以卑辞厚礼把商山四皓请来为上宾。汉高祖见到这情形，就告诉戚姬，太子党羽已成，连自己请不到的商山四皓都请来了，改立如意为太子的事免谈了。这就看到政体问题、社会的思想问题，为什么学说思想对政治发生如此的影响，同时也说明了隐士的重要。

隐士们后来到魏晋被称为高士。有一本书名《高士传》。高士即高尚之士，学问很好，才干也高，也许出来可为治国的大才，可是一辈子绝不出来做事。当然，不出来也有好处，否则出来万一做不好，这一辈子英名也没有了。越不出来越高，有人一辈子做“高士”。到了宋朝则称“处士”。当然，有的处士是怕考试考不取，故意当处士不做官，不要功名富贵，因此名气越来越大。有时候皇帝特别起用，不经考试还可以做做官。当然真的处士还是有，宋代有这样一位处士名叫杨璞，宋真宗请他，他不出来，后来硬是下命令给地方官，用各种方法，软硬兼施逼他出来了。到了京师，真宗对他很客气。问他说，先生一路来，一定有很多人送行，其中有好的诗吧！他说只有我的老伴送了我一首诗。真宗说，夫人的诗一定很好。于是要他念出那首诗：“更勿落魄耽杯酒，切莫猖狂爱作诗。今日捉将官里去，这回

断送老头皮。”真宗听了哈哈大笑，留他在京里玩了几天，就送他回去。他和同时的种放一样，都是真正的处士，硬不想出来。

另外像唐朝武则天时的卢藏用，因终南山地近京师，倡言隐居，结果被征召入朝为官，这又是处士的另一种手段了。所以后来成语所说的“终南捷径”就是指这么回事。陆放翁曾有一首是批评也是称扬隐士的诗：“志士栖山恨不深，人知已是负初心。不须更说严光辈，直自巢由错到今。”

后世儒家认为这些“不同意”主义的隐士、高士、处士们，很可恶，不应该。而认为有学问的人们应该对社会国家有所贡献，为什么一辈子做学问不肯出来？他们就说孔子是骂隐士的。在后面的《论语》中，我们可以看到，孔子碰到好几个当时的隐士，都挨了骂。那么孔子挨了骂后怎么讲呢？下论中就讲了很多。孔子说“鸟兽不可与同群”，后世的儒家就引用这句话，解释为孔子不同意这些人，骂他们是鸟兽。这个话解释错了。实际上孔子的思想，对隐士非常崇敬。所不同的是孔子的圣人胸怀，对于社会国家，是“明知其不可为而为之”，虽然知道挽救不了，可是他硬要挽救，做了多少算多少。孔子所以为圣，就在这里。明知道这个人救不起来，我尽我的心力去救他，救得了多少算多少，这是孔子之圣。隐士们的道家思想，则救不起来就不救。这是中国思想的两大主流。道家对时代思想的潮流，视之如山洪的暴发，挡是挡不住的，一定要去挡就是傻子，必定被冲走。如要挽救的话，就估计山洪的力量到什么时候，什么地方衰微下去，先到那衰微处的下游，稍稍一引导，就引进了河川渠圳。儒家的思想则不然，对于时代的趋势，也视如山洪暴发，挡是挡不住，但是要跟着这股山洪旁边跑，在沿途看到洪流中的人，救一个算一个，一直到某一有利的形势，将洪水导入河川渠圳。这两种思想都对。孔子

认为道家走隐士路线，站到下游去等待也没错。所以他讲“鸟兽不可与同群”，这句话仔细一研究，孔子是赞成的，并不是反对。鸟类是高飞的，要高飞的就高飞去吧！野兽是生活在山林里的，自然就在山林过他们的生活。而我是人，既不能高飞，也不想入山林，我就做点人世间的事情吧！

秀才未必知天下事

说了半天，就是解释“危邦不入，乱邦不居，天下有道则见，无道则隐”，可见孔子还是赞成隐士思想。他说如果真有救人救世的本事，而当前的机会不属于我的，你也没办法去救，那么先要保护自己，充实自己。所以，“危邦不入，乱邦不居，天下有道则见，无道则隐”，但在下面“邦有道，贫且贱焉，耻也。邦无道，富且贵焉，耻也”是进一步告诉我们，如果社会渐渐上了轨道，有才能的应该对国家社会有所贡献，倘仍无法贡献，还处在贫贱中，那就是身为知识分子读书人的耻辱。如果在一个动乱，不上轨道的社会中，安享富贵，或是用各种手段，各种方法，不正当的途径取来的，这也是不对的，可耻的。

跟着这几句，便又说出真当“隐士”的客观态度。

子曰：不在其位，不谋其政。

这句话问题又来了。

一个知识分子，如果不是身居官职，最好不要随便谈论批评政事。真当隐士的更须要有如此的胸襟。这几句话，我们要常注意。现在顺便告诉大家一些有趣的经验。我不是学者文人，但常与学者文人接触。学者文人最喜欢谈政治，而且他们对现实的政治，几乎没有满意过的，尤其学自然科学的学者，更喜欢谈政治。我的结论是越外行的越喜欢谈内行话。不知大家的经验如何？

据我所知，文人更喜欢谈战争，开口就是应该打。他们可不知道打仗的难处，自己又没有打过仗，也不知道怎么打。等于有人在街上看到别人打架，自己在旁边吆喝着大声喊打，可是叫他自己来，只要一扬拳头，他就先跑了。这就是历代文人的谈战争。知识分子喜欢谈军事、谈政治，大多数绝对外行。所以我常引用孔子这句话对他们说：“不在其位，不谋其政。”他们答道：“这有什么难？”我说：“你我知不知道基辛格此时此刻看的什么公文？说的什么话？你我所知道的情报、资料，都是从报上看来的，并不是第一手资料，可靠性大有问题。就算是可靠的，在报纸上发表出来的，还是有限，不知道还有多少不能发表的，而且和此刻的现况，又相隔很遥远了。像这样如何可以去谈政治？而且政治绝对要靠经验，不是光凭理论的。你说某某不行，你自己来试试看，毫无经验的话，不到三个月就完了。所以孔子说的这句话非常有道理——‘不在其位，不谋其政。’不在那个位置上，不能真知道它的内容。以很具体的事实来说，荣民总医院某手术室，此时在为某一病人的某一病开刀，你我能知道吗？即使自己亲人进手术室接受治疗，而我们被关在门外，他在里面危险到什么程度，我们不知道，只隔薄薄的一扇门就不知道。所以‘谋其政’不是想象中的简单，要在那个位置上才能执其政、谋其政。”

很不幸的，孔子的这句话常常被人用来作滑头话，作推托词。甚至，有些人看见别人用这句话作挡箭牌，都误认为是跟孔子学滑头。所以打倒孔家店的人，也把这句话列为“罪状”之一，把罪过弄到孔子身上了。事实上这句话是告诉我们，学以致用，真正的学问，要和做人做事配合。他也是告诫学生们，对一件事，有一点还不了解，还无法判断时，不要随便下断语，不要随便批评，因为真正了解内情，太不容易了。

文化复兴运动

子曰：师挚之始，《关雎》之乱，洋洋乎，盈耳哉！

这里讲到文化的重整，等于我们现在讲文化的复兴。孔子周游列国以后，回到鲁国，开始整理文化。因为时代的盛衰演变中，文化永远是走在最前面，周代王朝的衰乱已经很严重了，所以孔子急于从事文化的复兴来力挽狂澜。他先从礼乐入手，《诗经》也可以说是乐的一种。《关雎》为《诗经》的第一篇，“关雎之乱”的“乱”字，古代和现代的意义有所不同，千万注意。古代这个“乱”字含有“乱”的反面意义在内，就是“治”的意思——秦汉以上的书，会这样用，唐以后大多都不会这样用。比如“毒”字，在秦汉以前，有治疗、痊愈的意思，譬如有人砍了我们一刀，是伤害；而我们手上或脚上生了疮，医生锯下我们一条手臂或一条腿，就不算伤害，反要感谢他的治疗，就是这个道理。因为古代文字少的时候，就有许多字义是借用的。

“师挚之始”，师挚是当时管理鲁国文化的大乐师——不是乐队的大乐师，勉强说，相当于文化局长，但不只是一个做官的，他本身是个专才。孔子这里说，鲁国文化经过整理，新旧文化交流以后，非常优美。可是跟着而来的，下面孔子又讲到文化思想，又提出他的感叹了。

子曰：狂而不直，侗而不愿，悾悾而不信，吾不知之矣！

孔子感叹当时的社会，一般人的思想与个人的修养，犯了三个大毛病。这三个大毛病，不止是孔子当时的社会如此，在我们看来，每个时代，每个社会都有，尤其现在看来，格外同意孔子的这三句话。许多人“狂而不直”，“狂”本来不是坏事，孔子也欣赏狂狷之士，虽然还不够标准，但是不可能要求每一个人都成为君子，都成为圣人。因此退而求其次，至少是狂、是狷，还有可取之处。“狂”就是豪迈慷慨，心地坦然，交朋友，不对就是不对，说了他，他并不恨你，这类的典型为狂。“狷”，毫不苟取，不义之财一点都不要，不合理的事情绝不做，很保守，个性独立而很有道德修养为狷。孔子认为假使没有君子之人，那么狂与狷这两种也不错。

有一个朋友，在大陆曾当过省府委员、厅长一类的职务，他狷介得使人有点怕他。就如我和他坐公共汽车，我替他付了一张公车票，他一定要想办法下一次替我付回一张。这种人非常可爱，一毫不苟取，一毫不苟与。还有一个朋友，抗战时在某单位工作的廖先生，学问好，道德也好，我非常敬重他。一九四九、一九五〇年，我到了台北，有一次和他约会，他坐汽车到衡阳街和我见了面以后，就下车，和我坐一辆三轮车走。照他的习惯是走路的，坐三轮车还是依我的习惯。所以换车，是因为他到衡阳街是公事，和我见面后的活动是私事，就把公家的汽车放回去。他这种不苟取不苟与的精神，我非常佩服。胜利以后，他奉命到上海接触金融界，很多金融界的巨头都在座，而他穿一套旧中山装，像个乡巴佬一样到场，大家都不认识他。他晚年信佛，住在观音山的戴公祠。廖先生临死的时候，好像预先知道，早几天就约一些好朋友当天去吃饭。饭后洗好澡，穿好衣服，邀朋友们一起和他念佛。念着念着他不念了，不动了，就这样去了。这是很妙的。这位朋友，的确做到了狷介，做官几十年，就如此清白。像廖先生临死时的从容自在，真可算“仰不愧于天，俯不怍于人”。

一点没有牵挂，很坦然，而且早一个星期就知道。所以道德修养与生死来去，都有关系，“狂而不直”，有许多人狂，豪迈得很。但是假狂的人很多，内心不正直，歪曲心肠，这是一个大毛病。

“侗而不愿”，看起来笨笨的，好像是很厚道的样子，但一个人貌似忠厚，而心里鬼主意蛮多，并不是真正的厚道。“悾悾而不信”，有许多人自己是空空洞洞的，却不相信人家，也不相信自己，只是空空洞洞，莫名其妙的做一辈子人。“吾不知之矣”，孔子说有这三种人，我不知道这个社会将变成什么样子。这三句话，也就是孔子当时看时代在变乱中，多半是这一类的人：狂而不能直，老实相而内心并不厚道；再加上非常浅薄，浅薄到没有内容，还不相信别人，也不相信自己，又不好好求学。因此孔子很感叹。事实上一个乱离的社会，这都是必然的现象。我们今天处于这个时代，看到一些人物，也有孔子同样的感叹：“吾不知之矣！”这句话很幽默，意思是说实在不知道这部历史将变成什么样子。

子曰：学如不及，犹恐失之。

这是以正面言论结束上面的话。孔子说真正为学问而学问，永远觉得自己还不充实，还要改进。这句话后来演变成曾国藩他们经常引用的：“学如逆水行舟，不进则退。”学问有个很简单的原则，停留下来，就是在时代潮流中退下去了。所以不是进步，就是退步，没有停留在中间的。这个观念就是从孔子这句话来的。“学如不及”，求学问要随时感觉到不充实。以这样努力的精神，还怕原有的学问修养会退失。如果没有这样的心情，懂了一点就心满意足，结果就是退步。大家要特别注意。尤其中年以上的朋友，对这句话更须要反省。有时我们看到许多中年以上的朋友，学问事业成就了，往往自认为什么都对了。事实上如不再加努力，就要落伍被淘汰了。思想也好，学

识也好，一切都要被时代所淘汰。假如有所成就，而始终好学不倦，这才叫学问，才不会被淘汰。我看到几位中年朋友，的确是值得佩服。家里藏书非常多。他们的年龄，都快到六十岁了，每天公事非常忙，夜间读书每每到两三点钟才睡。因此他们的学识、能力，不断在进步。所以这一点习惯一定要养成。依我个人的经验来说，读书的习惯养成了，要无书不读，甚至坏的一面也要懂，懂了不跟他走，那才是真本事。

三代之治

孔子说了孔门学问中个人的修养，和做人做事的大原则以后，接着是评论中国历史哲学的一个标准。儒家在历史上特别推崇尧、舜、禹三代。

子曰：巍巍乎！舜、禹之有天下也，而不与焉。

“巍巍乎”三个字，大家都知道是崇高、伟大的意思，用白话可以写到几十个字的句子，古人三个字就形容出来了，甚而可以只用一个“巍”字，就表达出来了。这不去管他。孔子说尧传位给舜、舜传位给禹，这三代是著名的“公天下”。这种帝王位置的传替叫做“禅让”，禹以后变为“家天下”，但并不是禹的本意，因为禹所传的人，没有找对，后来才又找到禹的儿子继承下来，这才变成家天下。大家要研究“公天下”的道理，千万要注意前面提到的《伯夷列传》。这篇书很难读的，这篇书懂了，对于中国的历史哲学大概也就懂了。这样才能了解司马迁对于历史哲学和人生哲学的观点。

说到司马迁的文章，也可以说有一点坏道。何谓“坏道”？世界上骂人文章写得最好的，是司马迁；批评文章写得最好的，也是司马迁。好在字面上看不出来在骂人，也看不出来在批评人。他写了《史记》以后，在一封给朋友的回信《报任少卿书》中，就说写了这部《史记》“藏之名山，传之其人”。我们幼年读书，只知道司马迁的文章写得很美。把整篇文章一读，觉得司马迁牢骚大了，都在骂人，牛也吹大了。他说周公汇集了中国文化，到孔子是五百年。孔子整理、发挥了中国文化以后，到他司马迁时，中间又是五百年。于是由

他来写《史记》。他的意思就是说，这一千多年以来，除了周公、孔子和他司马迁以外，其他的人都没有思想。他认为自己写了《史记》，没有人看得懂，只好“藏之名山”，等到将来有人看得懂的时候，再“传之其人”。

他在《伯夷列传》中，对于“公天下”的历史哲学道理，在第一节中就说得很有条理。他的意思说，不要以为古代“公天下”的“禅让”是那么简单的。他说尧年纪大了，要找一个继承人，找到了舜。舜是一个大孝子，尧才把他找来，并没有立即让舜当皇帝，要他从基层工作做起，各方面的事情都做，给他经历，训练他，一直经历了几十年，然后才把国家政权交给他。所以司马迁在《伯夷列传》上说“传天下若斯之难也”，这句话表面上看，只是普通的感慨，毫不相干的字眼。但透过这些字眼，才会知道思想的背景。他就是告诉我们，一个替国家做事的人，要有丰富的行政经验，加上道德才能，经过考察又考察，认为可以传位才把帝位交给他。这表示传天下并不简单，而是非常困难的。舜找禹更慎重了，当时禹的父亲鲧负责治水，没有办好，犯罪被杀掉了。舜再用他的儿子禹来治水，大禹治水是历史上有名的故事，胼手胝足，自己下去做工，九年在外治水，三过其门而不入——九年中在外工作，三次经过自己家门口，都没有时间回去（也有人唱反调，写反面文章，说这是故意假装给人看，目的是想当皇帝。事实上也可以说作此批评的，没有行政经验，一个真有责任心的人，实在会忙得没有时间回家）。然后也是做了几十年，舜才把帝位交给禹。这是《伯夷列传》讲到历史哲学，然后讲到人生，叙述伯夷、叔齐放着国君不当，当隐士去，两个人逃了。为什么从尧舜禹三代的禅让，说到伯夷叔齐的不当皇帝？为什么有人皇帝不当，有人想当皇帝当不到？他没有点明，这篇文章很难懂吧！这就是人生观点，等于所谓“有人辞官归故里，有人漏夜赶科场”。所以这篇《伯

夷列传》，上面是说传位之难，下面则说有人可当皇帝还推掉不想当，可是他没有说明，要读者自己去体会。现在我们不讲这篇文章，到此打住。

司马迁是非常推崇孔子的。在孔子的观念中，尧舜禹三代，统治天下，为全国的皇帝，“而不与焉”。心里没有觉得当皇帝可贵，而看得很平淡，真正做到只是服务，并不觉得权势可贵，因此这是真正的伟大，真正的崇高。

他接下来便说到帝尧。

子曰：大哉！尧之为君也，巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。巍巍乎！其有成功也。焕乎！其有文章。

尧以前的历史，因为没有文献，没有资料的记载。所以孔子讲历史，姑且把它切断，从尧开始。我们现在研究历史，尧以前为远古史，只好从甲骨文及古物的发掘来研究。孔子叙述历史，自尧开始。他说伟大的尧，他的道德成就有如天一样崇高伟大，天的伟大不是说天的空间大，这个天不是物理世界的天，上古“天”字是一个抽象的代名词。天的伟大在于天生万物于人，而自己既不表功，也不要求回报，更没有要求大家感谢，自然的，生就生了。道家的思想，教我们人类的胸襟，要效法天地，只有付出，没有收回。儒家也有这种思想，所以说尧与天一样伟大。

讲到这里，又涉及人生哲学及思想背景的问题了。中国儒道两家，都晓得天的伟大，教我们效法天地，这是正面的看法。但有人从反面看，最著名的是张献忠的七杀碑：“天生万物以养人，人无一德以报天，杀杀杀杀杀杀杀！”一连七个杀字。这也是他的人生哲学，

我们可称它为张献忠的哲学。有些人的哲学思想很难解说，张献忠的哲学，从反面来看也有他的道理，但研究以后，最后正面的道理还是会显示出来，这是说到“天”字的引申。

孔子说天的伟大，唯有尧效法。古文中的“则”字，观念上就是法则，单用这个字作动词，解释起来就是效法的意思。孔子说尧的政治胸襟、政治器度，是效法天一样的伟大，只有付出，布施于大众，不期望收回一点。“荡荡乎！民无能名焉。”像海水一样波澜壮阔，浩瀚无边。他的伟大是无法以言辞形容的。“巍巍乎！其有成功也。焕乎！其有文章。”孔子说尧最伟大的成就，最伟大的光辉，是替中华民族开启了文化的传统。这一节是孔子评论上古历史哲学的观念，非常推崇这三代。

民主乎？专制乎？

从这一点研究孔子思想，以现代观念来说，孔子非常主张民主。为什么呢？我们知道《中庸》是他的孙子子思著的，《大学》是曾子著的。孔子的学问传给曾子，曾子著《大学》，我已经说过。现在再次提醒大家注意，许多人以为《大学》《中庸》就是孔子思想。在学术的立场，严格地说，这观念是不对的。只能说《大学》《中庸》是承袭孔子的传统思想。

子思的《中庸》与《大学》的观念有差别，《大学》的观念与《论语》中的孔子思想又有差别，这是要注意的。

为什么谈到《中庸》？《中庸》是孔子的孙子子思著的。子思是跟着曾子学的，曾子是跟孔子学的，前后三代。子思在《中庸》里说到孔子文化思想的根源，“祖述尧舜，宪章文武”。推崇的是尧舜，所以我们现在研究孔子，可以从他的孙子子思来取得旁征。近代有些人批评孔子是为后世帝王帮腔的，这是不对的，其实孔子处处在推崇尧舜的“公天下”。而“公天下”以现在的观念而言，绝对是民主的，但是这个话也有问题。有些美国学者来讨论中国文化，我常常告诉他们要注意，一个政治学、一个军事学都是无法做结论的。古今中外的政治无论帝王政治、民主政治、专制政治、各种各样的政治，都被人类在这个世界上玩过。究竟是哪一个政治体制好？哪一个政治体制绝对的对？谁敢下这个结论？当然有人下，那就是书生——书呆子。在理论上乱下结论可以，在事实上无法下结论。我说，你们现代西方文化的民主，都以美国式民主作代表，与法国式、德国式的又不同。依我的看法，你们现在美国式的民主，是真正的专制，是资本家

在专制，是假民主，真专制。但如果真懂了中国过去的帝王制度——先不必谈秦汉以前，就说秦汉以后的帝王，真正好的皇帝是很难当的，如唐太宗、宋太祖这些好的皇帝真难当，常常在御前开会时，遇到一些公正的宰相，把皇帝的命令挡回去，或是“留中不发”，还有些大臣“面折廷诤”，当面跟皇帝顶起来，因为他希望自己对历史有交代。我们在历史记载上常常看到这样的大臣或御史，明日准备上朝廷诤，先一夜在家里安排好后事，棺材都买好，告诉家人届时如不回来，就去收尸，宁可牺牲生命，也要对历史负责。皇帝碰到这样的大臣，也只好依他们的意见。所以我说真正研究中国过去的专制政治，是假专制，真民主。

这里孔子更表达出这个道理来了。

舜有臣五人，而天下治。武王曰：予有乱臣十人。孔子曰：才难，不其然乎？唐虞之际，于斯为盛，有妇人焉，九人而已。三分天下有其二，以服事殷。周之德，其可谓至德也已矣！

这是孔子就历史哲学，对人事的评论，这中间我们要特别注意。

前几段提到孔子对于三代的推崇、赞叹。这里提出来，舜为什么为中国文化奠定了良好的基础？因为他有优秀的干部。领袖固然重要，干部更重要。换言之，干部难得，领袖也难当。舜当时平定天下，留万古美名，靠他有禹、稷、契、皋陶、伯益五个好干部，天下就大治了。我们要特别注意，仅仅五个人就可以把天下治好。我们研究历史，可以发现无论古今中外，任何一代，真正平定天下的，不过是几个人而已。汉高祖靠手里的三杰，张良、萧何、陈平而已。韩信还只是战将，不算在内。当然汉高祖也能干，很懂得采纳意见。汉光武中兴所谓云台二十八将，还不是中心人物，真正中心人物也不过几

个人。外国历史，意大利复兴三杰，也只三个人。每一个时代的治乱，最高思想的决策，几个人而已。岂止是国家大事，据我个人的经验所见，所体会的，不说大的，说小的，大公司的老板，我认识的也蛮多，曾看到他穷的时候，也看到他现在的发达，如旧小说上所说的“眼看他起高楼”的，也不过两三个人替他动脑筋，鬼搞鬼搞就搞起来了，不到十几年，拥有千万财产的都有；个人事业也是如此。所以人生难得是知己。个人事业也好，国家大事也好，连一两个知己好友都没有，就免谈了。如果两夫妇意见还不和的更困难了。所以孔子这个话是有深意的。《易经》上说：“二人同心，其利断金。”两个人志同道合，心性完全一致，真正的同志，这股精神力量可以无坚不摧。周武王也说，他起来革命，打垮了纣王，平定天下，当时真正的好干部只有十个人，而这十个人当中，一个是好太太，男的只有九个。孔子说“才难”，真是人才难得。这里孔子对学生说，你们注意啊！人才是这样难得，从历史上舜与武王的事例看，可不就是吗？“唐虞之际”，尧舜禹三代以下一直到周朝，这千把年的历史，“于斯为盛”，到周朝开国的时候，是人才鼎盛的时期，也只有八九个人而已。周朝连续八百年的治权，文化优秀，一切文化建设鼎盛。但是也只有十个人把这个文化的根基打下来，而这十个人当中，还有一个女人，男人只有九人。但在周武王的前期，整个的天下，三分有其二，占了一半以上，还不轻易谈革命，仍然执诸侯之礼，这是真正的政治道德。

这个历史哲学，孔子讲的是“才难”。我们知道清代乾隆以后，嘉庆年间有个怪人龚定盦。今天我们讲中国思想，近一百多年来，受他的影响很大，康有为、梁启超等等，都受了他的影响。他才气非常高，文章也非常好，而且那个时候他留意了国防。外蒙古、满洲边疆，他都去了，而且他认为中国问题的发生，都是边疆问题。事实上

边疆有漏洞，西北陆上有俄国，东面隔海有日本，将来一定出大问题，他也狂得很，作了一篇文章，也讲“才难”。当时他说天下将要大乱，因为没有人才，他在文章中骂得很厉害，他说“朝无才相、巷无才偷、泽无才盗”，连有才的小人都没有了，所以他感叹这个时代人才完了，过不了多少年，天下要大乱了，果然不出半个世纪，洪秀全出来造反，紧接着，内忧外患接连而来，被他说中了。这就是说兴衰治乱之机，社会安宁的重心在人才。

不过龚定盦是怪人，不足以提倡。他怪，出个儿子更怪，他儿子后来别号叫龚半伦，在五伦里不认父亲。他更狂，读父亲的文章时，把他父亲龚定盦的神主牌放在一边，手里拿一支棒子，读到他认为不对的地方，就敲打一下神主牌，斥道：“你又错了！”这就是龚半伦，人伦逆子中的怪物。

前面一节我们提过，孔子的文化思想是“祖述尧舜，宪章文武”。所谓祖述的祖，就是自古相承的一贯传统，孔子是承继尧、舜、禹这个一贯的思想。宪章的内涵包括礼法、政治制度、社会礼仪、文化精神等等。中国文化中的这些宪章精神都由文王、武王时代确立了牢固的基础。老实说，我们现在留下来的中国文化的真精神，都是周代文化的精神，也就是孔子所弘扬的儒家思想。前面从尧、舜而讲到周代，现在最后的结论讲到禹。

大禹和墨子

子曰：禹，吾无閒然矣！菲饮食，而致孝乎鬼神；恶衣服，而致美乎黻冕；卑宫室，而尽力乎沟洫。禹，吾无閒然矣！

我们研究孔子全部思想，他一直是推崇大禹的。这里“无閒”的“閒”，就是现代文字的“间”字。“无閒”就是没有办法可以挑剔，挑不出禹的缺点，“菲”是薄的意思，就是说禹自己的生活，非常清苦，自奉甚俭。关于“致孝乎鬼神”这一点，牵涉到中国文化里的一个大问题。这里的鬼神不是我们后世所讲的鬼神。夏禹以后，中国文化里的宗教气氛非常浓厚，孔子、孟子也不例外。春秋战国时候，诸子百家中，墨子对文化思想的影响很大。他不但“尚贤”“尚同”且“尚鬼”“尚天”。

说到这里，必须引申说明一下墨子的思想，因为他和这一节大禹的文化有连带关系。墨子在孔子之后，他的思想对当时的影响非常大。中华民族几千年来，固然受了孔、孟思想很大的熏陶，但在无形中影响最大的，还有墨子的思想。因为墨子的思想，经过演变，后来和中国的侠义精神合流，又另开一个局面。就以我们中国文字中的仁义两字来说，仁字在外文中有同义字。而侠义的义字，从墨子开始，特别强调，所谓路见不平，拔刀相助的精神，在外文中，还没有同义的字。为了朋友，守信重诺，可以把自己的生命付出。曾子所谓的“可以托六尺之孤，可以寄百里之命”的思想，就与墨子思想相同。我们中国文化精神，受墨子这种思想的影响很大，普及于社会各阶层。这是一个专题，在此只是提起大家注意而已。想研究中国思想史，更要特别注意墨子的思想。他思想中的“尚贤”，就是讲贤人政

治。“尚同”与“兼爱”，就是提倡和平、博爱的精神。墨子一生就这样实行他的主义，“摩顶放踵以利天下”地专门为别人效劳，乃至国际间的纷争，由他出来，也就可以调停了。说句笑话，现代的基辛格还没有资格跟他提皮包呢！历史上记载，宋楚相争，他一个人去调解，劝两个国家不要打仗。楚国见他来了，知道辩不过他，于是请第一流的工程师，好比现在的原子专家——公输班和他谈判。墨子问他，你认为可以征服宋国，有什么凭恃呢？公输班搬出最新式的武器，墨子一一封死他，告诉公输班，你所有的武器，我都有制服的方法，你如打别人，我就攻击你。最后公输班说，武器上我都不及你，但我最后一样武器，你就没有办法。墨子说，我知道你现在想把我杀死，但是我告诉你，这没有用。因为我的全部学问，在我的弟子中，已有很多人都会了，你杀了我一个墨子，还有千千万万墨子出来，最后你还是要失败的。因此这场国际战争没有打起来。墨子是不是这样做呢？是这样做的。他的弟子门人，在战国时代，无形中形成一股力量，在很多国家里，都有墨子的学生，他们的中坚领导分子称为“钜子”。所以中国特殊社会的组织，在那个时代就已经有了。

有一个当时在秦国的“钜子”，也就是墨家这个组织在秦国分支机构的负责人，在社会上很有声望和地位，他只有一个独子，犯了罪，依法一定要判死。但秦王一问，知道是位闻人的独生子，所以下令特赦。这位钜子就去看秦王，他除了致谢以外，表示国法可以特赦，但是“墨家”的家法不能容。后来这“钜子”还是把自己的独子处死，对秦王作国法的交代。可见墨子当时组织自己的学生是如此严密，而且为了社会上的公正，国法能赦，而墨家的家法却不能容，真正做到了法律之前，人人平等。由这段历史，就可见墨子的思想、组织、做法对后世影响的巨大。

《墨子》这本书是比较难读的，他的理论，非但“尚天”，崇拜天，而且也尚鬼。这个“鬼”字，我们也曾就文字的构造上解说过，中国人所说的鬼，究竟是什么东西，很难界说。所以画家最好画的对象是鬼，谁也没有见过。所以怎么画都对，越难看就越对。殷商时尚鬼，宗教气氛最浓厚。如研究中国信奉什么宗教，没有一定，样样都信。尤其现在还新兴了“五教同源”，如红卍字会等类团体，把孔子、老子、释迦牟尼、耶稣、穆罕默德五位教主，都请在上面排排坐。中华民族是喜欢平等的，认为每个教主都好，所以五位一起供奉。殷商的时候就“尚鬼”——重视鬼神。墨子是宋人的后裔，宋就是殷商的后裔，所以墨子的思想，继承了宋国的传统。孔子本来也是宋的后代，但孔子的祖先一直住在鲁国，而鲁是周人文化的后裔。我们要注意，春秋战国时代，各国的文字没有统一，交通没有统一，各地方的思想不同，有如现在的世界形态，美国与法国，各有不同的文化。墨子的思想又尚天、又尚鬼。前些时，一位学生要以墨子思想作论文，他说墨子思想非常崇敬天，与天主教的教义有相同地方，但是我告诉他要注意，墨子思想也尚鬼，而天主教、基督教就不同了。翻开《墨子》来看，他把鬼的权力说得很大，也就是过去中国民族思想的共同信仰。人如做了坏事，鬼都来找的。好的鬼则可以保护人。所以我们讲了几千年中国文化，民间所流传鬼会找坏人的观念，并非孔子思想，乃是墨子思想的传承。墨子这套思想的源流，是远溯自夏禹的文化，我们真正研究起上古史的中国文化来，便很费事了。

中国近代六七十年文化思想是最乱的时代。民国初年到五四运动期间，用西方人的方法来研究中国文化，再加上日本人的观念，把我们老祖宗的文化，贬得一塌糊涂，说什么尧是香炉、舜是烛台、禹是大爬虫，这是日本人诬蔑我们文化的鬼话。但过去我们有许多学者，居然相信这套鬼话，搬回来骂自己的文化，直到现在还在流传，我们

现代的学术界就这样可怜！所以严格研究起来，中国历史还有许多资料，为外国人所不承认。外国人不承认有他的道理，如果他把中国文化推崇得太高了，又把他自己的民族文化摆到什么地方呢？可是我们中国的学者和留学生，跟着外国人抛弃自己的民族文化，乃至接受西方的观念，也接受了某些偏激的思想，这是非常令人悲痛的事情。也就是先把自己的文化思想破坏了，才会走上这条路。仔细研究起来，这种现代文化的演变，是构成一个专论的重要课题，可以写成一本大书。

我们现在说到禹，以我们中国文化自己的讲法，在道家的观念里就多了。道家说禹的本事大得很，当时他画符念咒，役使鬼神，把黄河长江水利治好，把土地开发出来。究竟事实如何，便不得而知。这方面的传说太过虚玄，太过神话了，所以一般人难以相信。不过我们现在不管这两方面——禹是爬虫或是能役使鬼神的神人，有一点要认识：中华民族奠定了农业社会的基础，发展成就了后来几千年以农立国的民族精神，是禹开始的。所以尽管是推崇尧舜，在尧舜时代，政治好到什么样子，我们暂不去管他。但那时的地理环境，还在洪水时代，没有多少人口，这么大的国家泛滥了洪水，只是一些高山露出了山峰。到了禹治水以后，农业基础奠定了，文化才开始成长。所以孔子对禹是“吾无閒然矣”，没有一点办法可以挑他的毛病。可见孔子对他的推崇是多么的伟大。他说禹自奉这样节俭，又非常崇敬鬼神。当然由孔子这句话，可知禹王当时对于神秘的学问是如何的重视。“恶衣服，而致美乎黻冕。”我们知道大禹治水的时候，没有穿上礼服，完全和普通人一样，穿得破破烂烂，一年到头都在外面跑。但是他对政治的制度，国家的礼服，制定得美轮美奂。换句话说，我们的祖先，由穴居巢处，发明了衣服以后，还没有规定什么格式，到了禹王才制定格式。“卑宫室，而尽力乎沟洫。”历史上记载，禹虽为皇

帝，他住的宫殿，还只是一个茅草棚，所谓“茅茨土阶”，上面盖的没有瓦，只是一些草；前面的台阶，当然没有水泥，连石块也没有，只是用泥巴堆起来，“而尽力乎沟洫”，尽心尽力办好水利。孔子对禹有这三个观点，所以他说禹对于中国文化有这样大的贡献，实在无话可讲，没有一点可以批评的。

子罕第九

利害交关的生命意义

第九篇《子罕》，可以说是第五篇《公冶长》、第六篇《雍也》两篇内容的引申。多半是讲孔子的思想，与学问教育的观点，以及一般历史思想观念的阐扬。第一句话是：

子罕言利，与命，与仁。

这一句话，我们要特别注意。由这一篇的记载，就知道孔子平常很少讲“利”。所谓“利”，现代的观念每每就只对钱财而言，而在这里的内容，同时也具有“利害关系”的意思，我们听了这句话好像有点不大服气，因为我们平常也似乎不大谈利害的关系。其实不然，仔细研究起来，尤其研究历史，几乎没有一个人不是随时随地，打利害关系的主意。尤其春秋战国期间，人与人之间的来往，国与国之外交，随时随地都在利害的观点上。我们知道中国的法家韩非子有一篇《说难》，就谈到说话之难。在春秋战国时候还没有考试，人要取得功名富贵、事业地位，多半要靠游说。所谓游说之士，并不是乱吹就行，必须要学问渊博，同时具备丰富的现代知识。去见各国的领导人，拿出个人的特别见解，指出当时的利害关系，所谓动之以利害，取得人主的信任，就可荣获功名地位。所以这句话中“利”字的涵义，我们先要了解。对人“说之以利害”，几乎没有人不动心的，人

生能做到对一切名利无动于衷，就是真正最高的学问。由这一篇书看，孔子讲不讲利害？“罕言利”，并不是绝对不讲，而是很少讲。如果我们想象到一个圣人，绝对不讲利害关系，那也是过分地“高推圣境”，是绝不可能的事。

其次，孔子讲不讲命？后世以算命看相的“命”为命，但是这里的命是广义的，包含生命来源的意义而言。世界上所有的宗教，都在说生命的来源，尤其说生命是神所创造的，几乎每个宗教都有类似的说法。但由宗教发展到哲学、科学，一直到现在，究竟生命的来源怎样？还没有搞清楚。从这一点，可见人类文化，不论东方、西方，都还幼稚可笑，对人类本身的问题都还没有解决。宗教家解决不了而演变成哲学，哲学家解决不了而发展成科学，科学家分门别类去追究，向太空、向物理、向医学追究，都想找到这个问题的答案。但是中国人不大追究生命来源这个问题，尤其孔子思想，在下论中就提到“未知生，焉知死？”不要问，所以对于“命”，孔子很少讲。因此，学校里念哲学的人、教哲学的人，并非真通哲学，只能说是替哲学家传播哲学知识。真正的哲学家，都不是学哲学出身的。曾有一个在日本学医的学生说，学了医以后，感到痛苦，反而对人生问题、社会问题发生许多怀疑，所以需要学哲学，否则脑子要崩溃。他这个意见很对，但从书本上学哲学很糟糕，结果只成为一个哲学书呆子，而不是哲学家。真正的哲学家大多不是学哲学出身的，像现在流行的存在主义，也是一个医生搞出来的。很多人懂得哲学而不是哲学家，譬如乡下没有读过书的人，往往就是大哲学家。去问一位乡下老太太，这样大热天为什么还工作得那样辛苦？她说：“命不好啊！”这是大哲学家，她辛苦了还是心安理得，没有烦恼痛苦。真有哲学知识的人，没有她痛快。所以有许多学哲学的，最后学疯了，究竟人生为了什么？越搞越不清楚，后来觉得人生没有道理，为了解决自己，弄到只好自

杀，这就是不懂命。孔子在教育方面，知道哲学上生命来源的道理，很难讲得清楚，所以很少讲。

第三，孔子很少说“仁”，这是一个大问题了。我们讲中国文化，动辄讲孔子，而且动辄讲孔子思想中心的仁道。现在我们根据《论语》，至少它的内容是孔子学生们直接的记载，这不能不承认的。而这里说孔子很少说“仁”是什么。我们都知道孔子思想的中心是仁，但这里又说孔子很少讲仁；再说《论语》第四篇就是《里仁》，全篇都是有关仁的记载，这不是矛盾吗？所以我们讲《里仁》篇的时候，有一个重点，那里所讲的只是仁的作用、仁的性质，对于“仁”本身究竟是什么，《里仁》篇中并没有下定义。所以这里说孔子很少讲“利”，很少讲“命”，很少讲“仁”。这三种中心问题都很难讲。现在讲到这里，我们暂时保留，因为下论讲到时，大家可以从《论语》全书中，自己找出答案。

历史文化先驱

下面继续叙述孔子。

达巷党人曰：大哉孔子！博学而无所成名。子闻之，谓门弟子曰：吾何执？执御乎？执射乎？吾执御矣！

达巷是一个地名。党人的党不是现代观念的党，古代所谓党，就是地方社会的观念。在达巷这地方有人说，伟大的孔子，有这样渊博的学问，他什么都懂，而不是仅仅某一样的专家。这里“无所成名”的成名是指专学之名，就是不固定为某一项学问的名家。在古代的书上常有“名家”这个名词，如对三民主义的教授，可称为“某某先生是擅讲党义名家”。他自成为一家了，就是他的成名表达了他的专长。

在这里所说“博学而无所成名”，就是说孔子样样懂，不止是那一种学问的专家。孔子听到了人家的这种评论，就很风趣地对他的弟子们说，这叫我抓住哪一点？做哪一种专家好呢？我去当骑马驾车的专家好？还是当军事射箭的专家好？我还是学驾驶吧！从字面上看，这段文章，就这样解释完了。所以这些书，我们小时候读起来，一点味道都没有，头大得很。这有什么意思呢？老师还要我们背诵，一边背诵一边在摇头晃脑，就是表示抗议。老师要我们背诵只好背诵，不过就是靠这个办法，背诵以后经过几十年时间，如今一张口就念出来了。后来仔细想一想，大有道理，他这个“执御”的驾驶人，意思是要领导文化，做一个历史时代的先驱者。所以弟子们把他这句话记下来，是有深意的，并不是对不要紧的话都死记不忘。

礼的变态

下面是讲孔子的思想：

子曰：麻冕，礼也。今也纯，俭，吾从众。拜下，礼也。今拜乎上，泰也。虽违众，吾从下。

这是孔子的思想，他看到当时的时代感到悲哀。上古时候，长辈死了，丧帽是麻做的，很考究。孔子说这虽然是古礼，但现在的人，越来越简化了，用纯麻披孝就够了，比较节俭。孔子对丧礼也取节丧的意义，他也同意节俭、简化。中国本是礼仪之邦，古代与人相见，跪下来拜，孔子说这是礼貌，“拜下，礼也”。但现在的人，没有行礼的诚恳，“拜乎上”，拱拱手就算了，很讨厌跪拜行礼的事，只求自己舒服一点而偷懒，就是不诚恳。对于这一点，孔子认为敬礼的精神，须要绝对的诚恳，这是不能改变的。所以即使是违背了时代，违背了大多数人的做法，但还是要保持我们古礼为上，因为它内含传统文化的精神，并非徒重外表而已。

孔子当时所处时代的情势，可以说和我们今日所处的环境是相同的。人与人之间的礼貌，都流于形式，只重外表不重精神。甚至外表的形态上也成问题，譬如现在的敬礼，变成纯粹的招呼，就是打个招呼而已。不但内心没有诚意，连外面的形态姿势都是花样百出，像希特勒式的举一举手、傲慢式翘翘下巴，欧美式的哈啰、嗨，统统出笼，洋洋大观。这个时代问题，你我都有责任，尤其是家庭教育，更不可忽略。

子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。

这句话很容易解释，很容易懂。可是这不止是文字的问题，要在这一生中行为修养上做到，实在很难。这里说孔子对于这四点，是绝对做到了。第一是“毋意”（这个“毋”与有无的“无”字通用，不过在《论语》上以及古书的否定词，多半用这个“毋”），这是说孔子做人处世，没有自己主观的意见，本来想这样做，假使旁人有更好的意见，他就接受了，并不坚持自己原来的意见。第二“毋必”，他并不要求一件事必然要做到怎样的结果。这一点也是人生哲学的修养，天下事没有一个“必然”的，所谓我希望要做到怎样怎样，而事实往往未必。假使讲文学与哲学合流的境界，中国人有两句名言说：“不如意事常八九，可与人言无二三。”人生的事情，十件事常常有八九件都是不如意。而碰到不如意的事情，还无法向人诉苦，对父母、兄弟姐妹、妻子、儿女都无法讲，这都是人生体验来的。又有两句说：“十有九输天下事，百无一可意中人。”这也代表个人，十件事九件都失意，一百个人当中，还找不到一个是真正的知己。这就说明了孔子深通人生的道理，事实上“毋必”，想到怎样必然要做到怎样，世界上几乎没有这种事，所以中国文化的第一部书——《易经》，提出了八卦，阐发变易的道理。天下事随时随地，每一分钟、每一秒钟都在变，宇宙物理在变、万物在变、人也在变；自己的思想在变、感情在变、身心都在变，没有不变的事物。我们想求一个不变、固定的，不可能。孔子深通这个道理，所以他“毋必”，就是能适变、能应变。第三是“毋固”，不固执自己的成见。“毋我”，专替人着想，专为事着想。这就是孔子学问修养的伟大处。

这里发挥起来，便要与别家的思想做一比较。如一般人认为高深莫测，甚至有恐惧感的佛家思想中有名的《金刚经》（所谓“经”，

也便是“四书五经”的“经”的意思）。这部书中也有四个类似上面所说的观念，所谓：“无我相，无人相，无众生相，无寿者相。”在佛学中所谓“相”，就是形象或现象。我们人与人之间相处，往往感觉到很痛苦、烦恼，总是被现象困住了。人生在世界上一定有我，无法做到“无我”。有我就有你，有他。有你、我、他，就有烦恼。结果忘记了你也是人，我也是人，大家都是一样的。“大家一样”就是佛学所说的“平等相”。而孔子的四绝观念，也就是平等相。

关于这一点，我曾在一次某大学社团举办的哲学讨论会中，讲过一个“我与无我”的专题。我们常在哲学上看到做人做事要做到无我的境界。可能吗？先就事实来说，不可能。譬如有人说：“我告诉你，我绝对客观。”这句话对不对？不对。这已经非常主观，因为“我很客观了”，这就是“我”的主观。哪里是客观？等于说“中”，天下有没有一个“中”？因为“中”是对两边而言，才构成了“中”这个观念。其实对比出的这个“中”，对另一点来说又是偏了，没有绝对的中。又用方位来说，你站在一个房间，说自己是在中，前后左右是东南西北，可是站在北方看你是站在南方，在南方看你是站在北方，没有中间的。所以说绝对“无我”，在观念上有这个名称，真要做到无我，几乎没有这样的人。但不是绝对没有，一旦真的做到无我的话，就会非常快乐。我们所有的痛苦，都因为自己“有我”而来的。如果我们手里拿了一件东西，别人需要时，一定舍不得给人，因为别人需要它时，也正是自己需要它的时候。假如能在这个时候，放弃了而给别人，就是最快乐的境界。有一位学佛的朋友来问，什么叫“菩萨”？我说这是印度梵文的名称“菩提萨埵”，音译成中文，简称“菩萨”，所含的意义就是“觉悟有情”。自己对于人生哲理觉悟了，可是对于这世界，对于一切的事物非常多情，而尽量施以助力。所以中国人说“不俗即仙骨，多情乃佛心”，这就是菩萨

的境界，等于中国人说的圣贤，名称不同，发音不同而已。他们又问学佛的人是否都成菩萨？我说没有，至少我没有看到过菩萨。

不过我朋友曾经看到一个人，可以说得上是菩萨。那是二十年前，有一艘驶往澎湖的船，途中遇难了。船上有一个认识的人，他本有肺病，因事乘了这船到澎湖去。在海难来时，有船员看见他有病，丢了一个救生圈给他，要他先离船逃生。他接到救生圈后，仍然很从容，并没有立即套上。后来看见一个妇人抱了一个孩子逃上甲板，他就把那个救生圈转送给了这对母子。他说他是有肺病的人，早死晚死一样的。原来丢救生圈的船员，忙了一阵子回来，见他还逗留在船上，救生圈也没有了，问他怎么还不逃命？救生圈哪里去了？他只笑笑（这种状况下，他还能安详地微笑，可见是什么样的胸襟了），也不讲话。这位船员东找西找，又找了一个救生圈给他，他又送给了另外一个人逃生。结果船沉了，他也沉了，非常从容。这是“无我”。他这样做不是被强迫的，完全是自动的，这就叫做“无我”、爱人。我们心里觉得这件事情很悲惨，但在他的心境却很安然。他不是自杀，他觉得别人更值得同情、怜悯。但在事实上，平常一般做人做事，没有办法真无我。每个人同样画画，画出来各有不同。你写文章如在文章里“无我”，就没有你的意境了，就不要写了。同样一件事情做起来就有“我”的精神。要将全副的我，摆到无我的境界里，才可以达到真的“无我相”。孔子的这四点，大概用佛家的这观念来相互衬托一下。实际上这四点是全部孔门学问的中坚，所以孔子教我们学问修养，就要效法他做到这四点：“毋意、毋必、毋固、毋我。”

接下来以一个事实，来讲孔子为什么做到毋意、毋必、毋固、毋我的道理：

子畏于匡。曰：文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者，不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何？

这是孔子一生中遭遇几件大事之一。匡是一个地名，在宋国。当时有一个坏人叫阳虎，据说阳虎貌如孔子，他的相貌长得和孔子一样，宋人都要杀掉他。孔子带了一大堆学生，经过那里，大家以为他就是阳虎，把他包围起来，要杀他。这是有名的“子畏于匡”事件。古代的文字简单，只用一个“畏”字。实际上这个字代表很严重、很可怕、很危险的一件事故。当然孔子的学生们感到很严重，也可以说吓死了。可是孔子说，没有事，你们放心好了。他非常相信命，不过这个命不是普通算命的命。他说自文王死后，五百年来，中国文化衰落到现在，难道中国文化的命运真要断了？不要流传吗？如果上天有意一定要把我们中国文化的根基断绝，那么就应该是我一辈子都不会接触到文化，可是事实上我要担负起这个责任来。假如说上天并无意断绝中国文化的根本，而要让它流传下去，那么今日就还要留着一点。如是这样，老实说，我今天对于中国文化，是全心全力贡献在这件事上；也只有我对于中国文化，能够接受、能够发挥。像这样，那么你们放心，我死不了，匡人也不会把我杀死。

我们看到孔子在一个这样危险的情况下，他始终不以宗教精神，来个祷告，求神保佑。再说，这个时候，他如果谈军事精神，把学生马上一组织，变成战斗的力量，也很容易。但是他不来这一套，所以他始终是“子罕言利、与命、与仁”。他始终建立一个人文之道，处一切人、事，要自己增加自信。这一段说明他做人处世，处困难当中的精神。他这一次困难，如果不是身历其境的人，不容易体会。等于现在和年轻人讲抗战时期的情形，讲死了他们也体会不出那种味道。没有跑过警报，没有躲过炸弹，没有逃过难，那种味道年轻人始终不

知道的。孔子当时的处境是万分危险，但他始终不动声色，不在乎。他反而慰勉学生，放心！死不了的。中国文化的责任落在我们的肩膀上，上天有意断绝中国文化，那是我们该死。假使上天无意断绝中国文化，那我们不会死的。这是孔子处患难中的精神。

良冶之门多钝铁

大宰问于子贡曰：夫子圣者与？何其多能也？子贡曰：固天纵之将圣，又多能也。子闻之曰：大宰知我乎？吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也！

“大”读“太”，大宰是春秋时代的职官名称。有位大宰问子贡说，孔夫子这位老师，真是圣人，他为什么这样渊博，样样都会？子贡当然捧自己的老师，他说，那当然！天生的圣人（等于现代说“他是当圣人的天才”），而且学问又渊博。后来有人把他们的这段谈话报告孔子，孔子听了这个话就说，你们以为大宰真的了解我吗？不然，因为我是孤儿出身，从小从艰难困苦中站起来的，贫贱中什么事情都做过，人世间一切人情世故都通达了，所以对于人世间乃至下等的事都懂。君子对自己要求很高，始终怕自己人生经验不充足，谁够得上称学问渊博呢？这种都是恭维的话，不能听信的，天下的知识是求不完的。《庄子》也有一段话说：“生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，殆矣。”生命是有限的，知识是无限的。以有限的生命去求无限的知识，太危险了。这个道理是很对，但对年轻的学生，这下半截话，我们就打住不讲了。否则，他们正好引《庄子》这句话为不读书的理由。

孔子这里讲的“吾少也贱，故多能鄙事”，这一点要特别注意，由此我们回过来看东西两方面的文化，人类的历史中凡是成大功、立大业、做大事的人，都是从艰苦中站起来的。而自艰苦中站出来的人，才懂得世故人情。所以对一个人的成就来说，有时候年轻多吃一点苦头，多受一点曲折艰难，是件好事。我经常感觉这二十多年在台

湾长大的这些青年们，大学毕业了，乃至研究所也毕业了，这二十多年中，从幼稚园一直到研究所，连一步路都不要走。在这么好的环境中长大，学位是拿到了，但因为太幸福了，人就完蛋了，除了能念些书，又能够做些什么呢？人情世故不懂。真正要成大功、立大业、做大事的人，一定要有丰富的人生经验。老实说，我们这老一代，比他们都行。为什么？我们所经历过这一时代的大乱，今日的年轻人看都没有看到过。逃难、饿饭、国破家亡的痛苦，更没有经历过；也许说在电影上看过，但那是坐在冷气里的沙发上看的。学问是要体验来的。所以孔子的这句话，要特别注意。

古之学者为己

牢曰：子云：“吾不试，故艺。”

牢是孔子的学生琴子开。他说，孔子说“吾不试，故艺”这句话很妙了，如以现代观念来说笑话，孔子没有参加联考——考试，所以学问渊博了。好像反过来说，一参加考试，就完了。有没有这个道理？当然没有。也有人解释说，孔子是说，因为我不轻于尝试，所以就多才多艺了。这是怎么说法呢？他们说，在大庭广众之中，或在宴会里就看得到，凡是喜欢说话的人，总容易被人家看穿；而坐在那里，一问三不知，不表示意见的人，谁也不知他的学问多高深，实际上也许一点学问都没有。这个道理，宋太祖赵匡胤曾经运用过。当时江南还没有平定下来，江南来的使臣是文学家，有名的才子，南唐的徐铉，奉命出使到宋朝来。赵匡胤就考虑，在宋朝有哪一个大臣的学问可以压倒徐铉？经过一番讨论，决定不下来，结果宋太祖在自己卫队中，选了一个相貌堂堂的卫士，穿了外交礼服，去对付徐铉。徐铉到了宋朝，一一表演，上自天文，下至地理、哲学、科学、文学都搬出来。而这位冒充外交官的卫士，唯唯是应，什么都不谈。三天以后，徐铉就认为宋朝的确有人才，以这位负责接待的先生来说，深藏不露，不知道有多大的学问。所以“吾不试，故艺”，也可以从这第二个笑话去理解。还有第三个笑话，是拿童二树的不考试来解释。童二树这个人，我似乎提过，是清代的画家，梅花画得很好，也是有名的理学家、学问家，但没有参加过考试而没有功名。古代考试都很麻烦，为了防止“夹带”要搜身。童二树在进考场时，门口的警卫要搜查他。他说国家开科取士，目的是要甄选天下的人才，现在我来应

试，却先把我当小偷看待，我的人格就首先丧失了，那我何必参加考试？他就这样提着考篮走了。从此不参加考试，在家里读书做学问。做学问自己用得着，然后就成大名。这是第三点解释。这些都是拿《论语》当笑话讲的解释。

那么我们来寻求这句话的真正涵义，上面孔子刚刚讲过“吾少也贱，故多能鄙事”，而下面由他的弟子琴牢说出，孔子说：“吾不试，故艺。”这样连起来看，这句话的意思是，孔子的求学问，是为自己学问而学问，并不是为了要尝试什么，并不是拿学问来作工具求取功名。秦汉以后的儒家多用孔、孟思想做敲门砖，求取功名，这不是孔子的精神。孔子因为是为自己做学问，不以学问作功名富贵的尝试工具，所以他的学问，到达最高的艺术境界。我们现在读书，进学校是为了将来求职业，为了前途，所以书读得没有艺术境界，很痛苦。过去我们读书，像我个人，喜欢研究佛学，喜欢研究禅。在当时来说，是开倒车，没有人理的古董，但是我喜欢，有兴趣，爱学什么就学什么。若是让我学政治、银行或经济，恐怕打死我也学不好，说不定圈圈都会画错，一万元多一个圈就是十万元。谁知道当年所走的冷门，几十年后的今天都变成这么热门，真是我想不到的。那当年为什么求这个学问？为自己做，没人要求，只是自己兴趣所在，非做不可。因为这样，才没有条件，没有限制，也不考虑这一套东西学了能不能混饭吃。没有饭吃喝稀饭，没有稀饭还有西北风，谁管它那么多！必须有这个精神，才能深入，才能称为学问，所以“吾不试，故艺”，大概可由此看到一些名堂了。

下面说到孔子真正学问的修养境界：

子曰：吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也，我叩其两端而竭焉。

这是孔子的真正修养，尤其是反映前面所讲的“毋意，毋必，毋固，毋我”的道理。孔子说，你们以为我真正有学问吗？我老实告诉你们，我一点学问都没有，我什么都不懂。有不曾受教育的人来问我，我实在没有东西，就他的程度所问的，我便就我所知的答复。如果他本身很鄙俗，来问我一个问题，我的确答不出。那我怎么办？因为没有主观，没有成见，就“叩其两端而竭焉”，反问他提出问题的动机，就他相对思想观念的正反两面研究透了，给他一个结论。所以我没什么学问，不是我给他答复，是他自己的意见提出来问我时，我替他整理做个结论而已。教育本来就是这样，真正的学问修养也是这样。知识最高处就是“无知”，就是始终宁静，没有主观，先没有一个东西存在，这是最高的学问境界。不但孔子如此，世界上很多大宗教家、教主、哲学家，都是如此。希腊第一位哲学家——西方文化中的孔子——苏格拉底，也和孔子一样，出身贫苦，什么都懂，行为做人也很相似于孔子，他说：“你们把我看成有学问，真笑话！我什么都不懂。”这是真话。释迦牟尼也讲过这样的话。他十九岁放弃了王位而出家修道，到了三十二岁开始传教，八十一岁才死。四十九年之间，他最后自己的结论说：“我这四十九年中，没有讲过一个字，没有说过一句话。”真理是言语文字表达不出来的。我们可以退一步说，孔子所讲的“无知”，是俗语说的“半罐水响叮当，满罐水不响。”学问充实了以后，自己硬是觉得不懂，真的自己感觉到没有东西嘛！空空洞洞的没有什么，这是有学问的真正境界。如果有个人表现出自己很有学问，不必考虑，这一定是“半罐水”。从学武的人就很容易看到，那些没练到家的人，就喜欢比划，他是筋骨发胀，并不是故意的。而练到了家的人，站在那里好像风都会把他吹倒，打他两个耳光，他会躲开，绝不动手。学问也是一样，一个人显得满腹经纶的样子，就是“有限公司”了。所以孔子这一点，就是学问修养成就的真正境界。

下面是孔子晚年的感叹：

子曰：凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！

这是感叹时代，孔子认为自己一点希望都没有。他的希望不是对他个人，而是对于时代，感叹时代的无法挽救。我们中国文化中，有几样东西很奇怪的，就是龙、凤、麒麟。中国文化是龙的文化。黄帝的时候，就对龙的观念非常重视，而且一直流传到现在，中国文化的标志就是龙。讲到这里是一个大的问题了。西方人据《圣经》，认为龙是恶魔，所以有一派教会，不准家里有龙的画及模型。而且更认为第一次“黄祸”是元朝；还有第二次“黄祸”，就是东方这个“魔鬼”要来了。这是西方文化的秘密。过去英国人已经做了一百多年的试验，促使中国的孤儿与外国的孤儿结婚，结果第一代生下来，眼睛变黑了；再生一代，头发也变黑了；到了第三代皮肤也变黄了。随便怎样配都是这样。所以西方人看到中国人的东西，他们内心上都在防备。我们身为中国人，对这件事，不能不知道。所以西方政治方面的人物，知识分子，尽管对中国文化敬佩，但他们内心还是处处防着我们。西方人有了这种思想，所以认为“龙”是可怕的，国内某一教派的人也有这种错误的观念。

另外，西方文化有一派认为中国的龙就是恐龙，这也错了。我常告诉西方朋友，不要把恐龙当作中国文化中的龙。但中国文化中的龙到底有没有？连我们自己都搞不清楚。在中国的历史上，始终没有一个人看到整个的一条龙，“神龙见首不见尾”，看了龙头，看不见尾，看到身子，看不到头尾。所以把恐龙当作中国的龙，是一个大笑话。但究竟有没有这个生物，不去管它，这只是代表中国文化的精神。到底是代表什么呢？八个字，就是《易经》的文化所表示的：“变化无常，隐显莫测。”所以我们对中国文化，要有“子畏于匡”

的那种信心，永远打不倒的，永远站起来的。为什么要用龙来代表？因为中国人所讲的龙，是空中能飞，陆上能走，水里能游的动物，说大可以塞满宇宙，说小可以细如发丝，这就是我们的龙。中国文化就像这个龙。至于凤，同龙一样，在画上画得和野鸡相似。但始终没人看到过，只是传说上，要世界真正太平，圣哲的皇帝出来了，凤鸟才出来一下。所以孔子用凤来感叹这个时代，所谓“凤鸟不至”，这句话的涵义，等于现在的说法——“这时代不是我们的了！”而“河不出图”这句话的意思呢？中国古代文化的来源是《易经》八卦，而八卦的来源，据说是黄河中出现了一条龙，龙变成了一匹马，这马的背上背了一个图案出来，这就是《河图》。另有《洛书》，是大禹治水的时候，对于天文地理工程的计算没有办法，后来在洛水里有一只白色的乌龟背了一个图案出来。大禹看了以后，发明了数学最高原理，因此而计算出工程的结构，治好了水患。于是《河图》《洛书》就成为了中国文化科学与哲学的先导。

孔子的感叹就是说像“凤鸟至”“河出图”这样两个了不起的时代，再不会出现了。换言之，他虽想挽救这个变乱的时代而达到太平，但自己想想年纪大，也办不到了。这段表示孔子文化修养的高超，做事做人，挽救历史时代是那么热忱，那么有心，可是他觉得时间不属于他，大有力不从心的感慨。

行为心理学

下面再叙述孔子的行谊：

子见齐衰者，冕衣裳者，与瞽者。见之，虽少必作，过之必趋。

这几件事，从文学上看起来很平常，许多人都可以做到。孔子又有什么特别之处呢？我们深入研究，就觉得不同。这节所记载的，是孔子做人态度的诚敬。尤其对这三种人，他是特别严肃的。“冕衣裳”，“冕”是头上戴的帽子，古代代表执政的人，所谓贵人，掌政权的。古代中国的衣服是上下装，“衣”是上装，“裳”是下装，像裙子一样，男女都是穿裙子一样的下装，后世才演变为裤子。我们所看到的古代衣冠，如孔子的塑像，长袍只到膝下，再下还有一截露出来的就是裳。“冕衣裳”就是官方的礼服，代表贵官执政的人。“瞽者”是瞎子。孔子看到这三种人，“虽少必作”。这个“少”字就是年轻。过去讲儒家思想的人，说这个“少”是印错了，应该是“坐”，孔子虽然坐在那里，也必定要站起来。这本朱熹注的四书上也有这样的解释，说孔子如果看见这三种人，即使坐在那里，也要很严肃地站起来。其实并不需要改这个字，少就是少，意思是说孔子看见这三种人，不问他年龄的大小，他必“作”。“作”就是变了脸色，也就是态度严肃起来。看“齐衰”的人，是一种同情；看到执政的人，等于我们现在看到国旗，必定要致敬；对于瞎子，是怜悯。孔子对于这些人都是非常肃敬，不问他们多大年纪，“过之必趋”，如果要经过他们前面，一定很快的走过去。

字面是这样解释的，深一层看他的意义，为什么孔子看到这三种人神态都会变，而且还特别记载下来，指出这是孔子了不起的地方呢？仔细研究，与心理的观念、个人的道德修养有关。现代有一门新的学问，所谓“行为科学”，或者叫做“行为心理学”，如果以这一种新的科学观点，来分析一个人的个性，和他做人做事的思想才具都有关系。由此研究，就可以看出一个道理来了。

平时我们在街上看到出殡的行列，不伦不类，没有礼仪，乱七八糟，以致一般人对丧仪都无诚敬之心，所以一般人对死者也没有什么同情之感，有时候还觉得很讨厌。这并不是对死者不怜悯，也不是对丧家遭遇的变故不同情，实际上是社会风气把礼仪弄坏了。以前常看见人家门前贴了“当大事”“制中”“严制”“慈制”等白纸条——现在恐怕有许多人对这些字条都看不懂了。中国的礼仪，重视人生哲理，素来认为生死是一件大事，从出生到死亡，在人生过程中，实在是一件大事。所以家中有人死了，便称“当大事”。“制中”就是表示在服行丧事当中。平日称父为“严”，称母为“慈”。“严制”就是服父亲的丧制，“慈制”就是服母亲的丧制。过去的教育里，我们对这种家庭，非常诚敬，到了他们的门口，都不敢喧哗。这个态度有两种意义：一种是中国传统文化，对这方面素来诚敬；其次是表示自己的同情心，同情这个家庭发生了变故。从前在大陆的农村里，如有人家办丧事，邻居亲友都会自动去帮忙。因为孝子心情太悲痛了，所以由大家帮忙，不让他管事。现在变成好玩的了。

还有，过去我们读书，就受这样的教育，即使自己的地位很高，官做得很大，回到家乡，如果经过祖坟或祠堂的时候，在相距一百步以外的地方，骑马的要下马，坐轿的要下轿，然后走路步行经过，乘船的要在船上站起来。直到离开了一百步以外，才能再骑马或上轿，

绝不可以骑马坐轿经过祖坟或祠堂的。否则要被人骂，被人看不起。我们从小在家里，看见父母长辈从自己的面前经过，都一定要站起来，两手还要拱一拱。我个人的经验，几十岁了，回到家乡还是如此。就是现在想起父亲，心里还是一种敬畏之心。只是几十年来，学制改了，改成了所谓洋学堂，把这些礼仪都废了。所以现在我们的国民礼仪，变得很可笑，中国礼仪没有了，洋礼节也不懂。

这里就说到孔子对礼仪的重视。他看到有丧事的人，心里发生一种同情心，态度也随之肃然。至于对第二点冕衣裳，穿制服的人，执政的人为什么这样呢？因为执政者的制服代表了国家的体制，就等于我们现在看到国旗，自然肃敬。对于瞽者，就是对可怜的人，范围扩大包括了残废的人，看到这种人，心里自然肃然起来。

表面上看，这是一个小动作，没有什么要紧，但是从这上面可以看出一个人学问的修养、做人的修养到达什么程度。拿行为科学来说，一个人看见别人遭遇痛苦的事情，而毫无同情心，甚至于像小孩子看到烧死老鼠一样，在旁拍手欢呼。试问这是一种什么心理？孔子看到不但肃然起立，且“过之必趋”，一定走快几步，不敢多看，这就显示他心理上的修养。

不见顶相

下面引用了颜回对孔子的赞叹：

颜渊喟然叹曰：仰之弥高，钻之弥坚，瞻之在前，忽焉在后。夫子循循然善诱人。博我以文，约我以礼。欲罢不能，既竭吾才，如有所立卓尔，虽欲从之，末由也已。

这是颜回对孔子崇敬的评论。

“喟然叹曰”的“喟”字，是叹气的意思。距今两百多年前的一位才子金圣叹，许多人都知道他的。他对《三国演义》《西厢记》等有特别见解的评论。他的名字就叫“金喟”，又名“圣叹”。据说他姓张，并不姓金。他为什么取这个名字呢？因为金圣叹出生时，他的祖父焦急地在厅中等待，当时厅上挂了一幅孔子的像，突然听见画中的孔子喟然叹了一口气，这时丫环从里面出来报喜，说生了一个孙少爷。他祖父心里很难过，孙子生出来，孔子在叹气，觉得这个孙子将来会有问题，所以取名金喟，又名圣叹，这是一个传说，在此当闲话一提。

颜回赞叹孔子“仰之弥高”，就是抬头一看，越看越高。后来印度传过来的佛教文化，对释迦牟尼也有类似的形容词。佛经上说释迦牟尼有三十二种特殊的相，与众不同，其中有一种相名为“不见顶相”。佛教徒们研究佛经很好玩的，起初研究，有些人奇怪，为什么看不见头顶，后来多读了书才明白。所以有人来问我，为什么释迦牟尼会看不见头顶？我说如果看不见他的头顶，那不是佛，是妖怪，应

该打倒。实际上所谓“不见顶相”，就是“仰之弥高”的意思，太崇高了。有些佛教徒或研究佛学的人，把这句话当成真的了，说释迦牟尼没有天灵盖，殊不知这是崇高伟大、没有止境的意思。“钻之弥坚”，是赞叹孔子人格与学问造就的深厚，越钻研越厚实。“瞻之在前，忽焉在后。”如果这两句话照字面讲，孔子有隐身法了，以武侠小说来看，功夫很高，抓不住了。看见他在前面，追过去追不到，他突然又到了后面，好像太极拳、八卦拳，内功到了家似的。实际上四句话连起来，可用一句土话解释，就是“这个人摸不透”。他的学问到底有多深，人格到底多么崇高，无法估计，所以用这四句话的文学境界来形容，益见孔子的伟大。这是颜回跟从孔子，对孔子所加赞叹的结论。对于一个哲学家，一个民族文化伟大的圣人，譬如西方人尊重耶稣，以后都变成宗教性的“神格化”，替他穿上宗教的外衣，而犯了“高推圣境”的毛病，把圣人的境界推崇得太高了，好像摸不到顶，事实上是否这样呢？这点我们要注意。事实上世界上最了不起的人最平凡。我们反过来，随便找一个乡下很土的种田人，一个老实人，对他研究研究看，就可发现一个平凡的人，也就是一个伟人。所以说学问真正好的人，最后是最平凡。如感觉到不凡，那是犯了“自命不凡”的毛病，有了这种心理，就可见这个人有限。真正了不起的人，看起来是最平凡的，所以在哲学的观点上，就有“大智若愚”的说法。如果真有学问的人，学问到了家，自己又变成很平凡、很普通，不“自命不凡”，那就是颜回所讲孔子这四句话的境界。

见与师齐　减师半德

下面跟着说孔子教育人的态度：“夫子循循然善诱人”。注意“循循”这两个字，“循”是跟着走。不但是教育如此，做人处世也是如此，讲理论容易，做起来很难。在学校里教学生，就常会感到非常讨厌，有时候心里会想：“你还没有懂？！真蠢！”当我们有了这个心理的时候，马上感觉自己到底不是孔子。颜回这里说孔子，对学生不会发这种脾气。“循循然善诱人”，教育是诱导的，东方和西方都是一样。什么是诱导？这是好听的名词，说穿了只是“骗人”而已，善意的“骗”。好像小孩子玩火柴，这是多危险的事，你如说不准玩，他非玩不可，就要赶快拿另外一件玩具骗他，要诱导他，使他觉得别的玩具更好玩，把火柴丢了，来拿其他的玩具。这就是“循循善诱”，就是这样“骗”人。

教育如此，推而广之，诸位出去做领导的人，从事政治，都要做到“循循然善诱人”。“循循然”就是循他的意志，循他的个性，循他的道理，把他带一个圈子，还是把他带上正路。人性就必须这样处理。所以从孔门思想的推演，到了孟子讲到人性，就主张堵不得的。你说：“不可以！不行！”他就非做不可。尤其是对一个小孩的教育，你说不准，他非反抗不可，至少在心理上反抗，表面上你是父母、是老师，听你的，但心里非常反感，从心理学来看，就只这一点反感，慢慢积累起来，到最后他对一切事物都有了反抗性的习惯。越是受压制的孩子，反抗越大，所以要想办法，循循然善诱。当然有时候有例外，像军人带兵，老实说没有那么多理由，命令就是命令，教你如何就如何，没有理由，因为战场上必须这样，也就是孔子说的

“民可使由之，不可使知之”。平常的教育则还是要“循循然善诱人”。像对年轻人有一件事就感觉得到，有些书越禁止，他越偷偷地看。所以循循善诱是一个原则。方法怎样运用，则和用兵一样，运用之妙，存乎一心。

孔子的教育是依受教者的思想、品格而施教，不勉强人，不压制人，不挡住人，把门打开给他看，诱导他进去。但用什么诱导他呢？用什么“骗”他呢？“博我以文，约我以礼。”所谓人文的学问，就是这两句话。什么是“博我以文”？就是知识要渊博。我时常感觉到，现在的教育，从五四运动白话文流行以后，有一大功劳，知识普及了，现在的青年知识渊博了，这就是“博我以文”。尤其现在加上传播事业发达，每个家庭有电视，在社会上有电影、报纸、刊物、广播，各种传播知识的工具，以致现在十几岁的青年，对于常识，比我们当年二三十岁时还知道得更多。当年我们书是读得多，对于普通知识还是傻傻的。乡下出来，看到飞机、轮船，还叫“飞轮机”“火轮船”。现在七八岁的孩子都知道太空了。可是知识越渊博，学问越没有了，缺乏了下面“约我以礼”的涵养。我们要了解，“博我以文”的“文”并不限于文字，而包括了一切知识。知识要渊博。但知识越渊博的人，思想越没有中心。所以中国政治，在过去领导上有一个秘密。当然，这在历史上不会写出来，任何一个皇帝成功了，都不会传给徒弟的。这秘密是什么呢？他尽管采用知识多的人，渊博的人，而真守成的干部是找老实而学识不多的人，他稳得住。凡是知识越渊博的人越靠不住，因为他没有中心思想。对于这种人，给予的官位、头衔非常大，而真正行政的权力，并不交给他。知识多了的人，好的可以说成坏的，坏的可以说成好的。像现在的人好讲逻辑，把西方的一种思想方法，也当哲学来讲。例如说到法理学的话，如果我们抓到小偷，送官署是对的。但是打了他一下，他可以要求验伤，告你伤害。

他说他做小偷是犯了法，但你打他是侵犯人权，至少在判决确定前，他还只是一名嫌疑犯，你打他，侵犯了人权，人权第一，你犯了伤害罪。讲法律逻辑，这是对的。但从另一面讲，善就是善，恶就是恶，坏人就该打，可以不跟他讲这一套。像我们现在讲人权，而有些人却把人权、自由、平等当成了他的武器。这就是说死守逻辑的坏处，也就是说仅仅是“博我以文”的流弊。以下面这句“约我以礼”来救这个流弊就对了。知识要渊博，思想要有原则，走一个专精的道路，做人处事要保持文化思想的中心精神。这是颜回第二点说到孔子教育他的方法，也可以说是他的心得。

第三点他说自己受孔子教育，大有“欲罢不能”之感，他说有时候自己想想算了，不再研究了，可是却像谈恋爱一样，藕断丝连，总摆不下来。“既竭吾才，如有所立卓尔。”颜回说他自己，尽所有的才能、力量跟他学，然后感觉到很不错、很成功，好像自己建立了一个东西，自己觉得“卓尔”站起来了，可以不靠孔子，不依赖老师了，好像行了，结果冷静下来一反省，还是不行。

“虽欲从之，末由也已。”虽然跟着他的道路走，跟着他的精神那么做，但茫无头绪，不晓得怎么走，简直一点苗头都找不到。这是颜回口中所描写出来的孔子，就是这样一个人，讲他的做人，崇高、伟大、平实，而摸不透。第二点讲到孔子教育人家，是那么善于诱导，而且那么注重多方面的知识，知识渊博了以后，同时注意中心思想的建立。第三点说明自己努力的结果，不论怎样，老是跟不上孔子。

讲到这里，我们联想到禅宗百丈大师的几句话：“见与师齐，减师半德，见过于师，方堪传授。”说够得上做一个禅宗大师的徒弟，要有一个条件——比老师还高明。他说如果学生的学问见解和老师一

样，已经是矮了半截了。为什么？因为老师已经走了几十年了，这个学生还是在几十年以前的程度，在后面跟着老师走。教育的目的希望后一代比前一代好，要年轻一代的学问见解，超过了老师，才可以做徒弟。所以我经常有个感想，我们年纪大一点的朋友们，领导青年们，所期望于后一辈青年的，就要效法这几句话，希望后面的青年比我们行。因为这几十年中，国家民族的时代遭遇太悲惨了。有一次演讲，谈到命运的问题，我说我们这一代，不包括现在的青年，不必算命，如果要算八字，我对大家——也包括我自己在内，已经批断好了八个字：“生于忧患，死于忧患。”我们这一代是命中注定垫墙基的。但是不要自认悲哀，这是神圣的，一个建筑物基础不稳固就不好。所以我们这一代要认清楚，是未来一代的基础，自己要建立得稳固，同时希望后一代，要胜过于我们，见解学识都超过我们，这是我们国家民族所最值得欣庆的事。如果现在发现不及我们，这有什么用？要现在超过了我们。如孟子说的：“得天下英才而教育之。”这种“见过于师”的青年就是英才，但是这种人才，始终很难得。

大丈夫当如是乎？

下面继续说孔子做人处世的态度：

子疾病，子路使门人为臣。病间曰：久矣哉，由之行诈也！无臣而为有臣，吾谁欺？欺天乎？且予与其死于臣之手也，无宁死于二三子之手乎！且予纵不得大葬，予死于道路乎？

这是说孔子的修养。由这一段话看出两点，第一可见当时学生们，尤其子路、子贡这些人，对孔子的尊敬。以另一个观点来研究，我个人经常认为——这里特别提醒大家注意，我个人见解不一定对，只是提供大家作一个参考——孔子了不起的地方，除了他的学问、道德、修养以外，我以前说过，他在当时的确可以推翻任何一个国家的政权，取而代之，但他绝不这样做。

说到取而代之，我们讲一点题外话。读《史记》，刘邦和项羽两个人，分别看到秦始皇出巡的那种威风与排场。项羽看后，对朋友说：“彼可取而代之。”用白话说是：“老子可以把他拿下来，我来干！”刘邦看后则说：“大丈夫当如是也。”用白话来说：“一个大丈夫，应该做到这样，才够味道。”根据行为心理，同样一个观念，但两个人表达的气度，就完全不同。一个是非常粗犷的，好比你坐在椅子上，一个人走进来，把你拉下来：“你下来！我要坐。”而另外一个人说：“这个位子，可让我坐坐吧？”然后坐下来。气量就不同。所以我们读历史，这些文字上的要点，应该特别注意。

我们回头再说正题：孔子当时那么多门弟子，而在那么少人口对比下，等于现在一个非常大的党组织。尤其在孔子那个时期，春秋战国的变乱已经那么久了，他又有三千弟子，都是各国的优秀分子，政治、经济、军事各方面人才都有。只要稍微动一动，任何一国的政权，他都可以取而代之，但孔子始终不干这种事情。为什么呢？他认为这样，影响并不久，不是千秋万代的事业，要影响得悠久而博大，不在于权力，而在于文化与教育。在这节书里可以看到，这些弟子们对他，简直捧成一个大党魁。所以后来儒家称誉孔子为“素王”，这是真正的王。所谓“素王”，是没有土地、没有人民，只要人类历史文化存在，他的王位的权势就永远存在。称孔子为“素王”，等于佛教中称释迦牟尼为“空王”是同样的道理。不需要人民，不需要权力，而他的声望、权威和宇宙并存。第二点看到孔子本身，始终是一副救人救世的心肠，并没有把富贵、权位当一件事情。这里说，孔子有一段时间生病，子路就把同学组织起来。把孔子视同一个皇帝或社会组织的领袖，而叫同学们为臣，好像是层层节制的部属。这里的“臣”是阶级的观念，俨然显示出政府组织的味道。

后来孔子病好了一点，知道了这件事，就感叹：“久矣哉！”他说我病了这样久，在这段期间“由之行诈也”。他就骂子路，你怎么光做些欺骗的事情，自己欺骗了良心，违背了道德。“无臣而为有臣”，我本来是个平民老百姓，又不是帝王，为什么把同学们组织成这样？把我变成这样？“吾谁欺？欺天乎？”你骗人，这个罪过可是我背了，我本来是老百姓，你硬把我变成这样，这不是骗人吗？骗自己？还是骗天呢？

看到这里，我们有个感想，这感想要从经验来。我们发现，有时候当一个领导人，往往会被部下捧坏了。根据过去的经验，我们自己

并不想这样，下面的人会把我们捧成这样。尤其是年轻的朋友们要注意，假使将来有那样的地位，要留心被别人捧，到了那样地位，别人都说你的话说得对，都对你说“是的”。这时你要考虑，不要给人捧坏了。历史上有很多人，到了某一阶段会昏了头，就是被下面捧坏的。还有，当一个领导人，自己要想下台下不了，下面的人不让你下来。像有位工商界的朋友，不想做。我劝他说，你做做好事，你现在关门是舒服了，可是你要想到你下面一万多员工，加上他们的家属，有好几万人靠你吃饭，你不能说不干。我劝他不要以工商的观点，而以社会事业的观点继续做，这样就伟大，所以人到某个时候，自己想下台，有下不了台的痛苦。

解脱生死

回头说到正题，孔子说“吾谁欺？欺天乎？”用土话来说，就是“你为什么替我摆这个臭架子？反而替我丢了人！”的意思。从这些地方，可以看出孔子的态度，子路对他恭敬，而他责备子路，当然没有像我们那样用土话痛快地骂子路一顿，他反而是“引咎自责”的态度，觉得自己没有把子路教育好，所以说“吾谁欺？欺天乎？”

下面又申述理由：“且予与其死于臣之手也，无宁死于二三子之手乎！”他说我与其以君臣的关系，死在臣子的手边，还不如以师生的关系，死于你们学生的手边更好些。这个话假如没有到那个位置去体会，是不知道的。我们在历史上看到过，有些帝王死了好可怜，曾有好几个帝王死了以后，尸体发臭、生虫没人管，几个儿子，去争着当皇帝，真还不如一个老百姓。明朝的崇祯皇帝，最后亡国自尽的时候，拿起宝剑要杀公主，公主年纪小，跪下来问自己有什么罪，皇帝说你没有罪，错在做了皇帝的女儿。这便同南北朝时刘宋顺帝所说：“愿后身世世勿复生帝王家。”是一个道理。所以一个人死得光明磊落、痛痛快快很难。我有些朋友，其中学佛、学道，或打坐的来问我修道的功夫，我总是劝他们不要搞这一套，是有这种方法，但做不到，也不要想成佛成仙，一个人健康快乐的活着，死的时候干脆利落，不牵累别人、不拖累自己，就是第一等人。这个话也是从经验中得来的。因为我的老朋友太多，而有许多老朋友真可怜，死得不干脆利落，拖累了别人，也苦了自己。所以不要拖累别人，不要拖累自己。如何安排自己将来的死，最好找一个洞，先进去睡好，自己差不多了，搬块石头把洞门一堵，好了。否则拖累别人很痛苦。不过，这

也不够解脱，倒不如梁启超说的：“求仁得仁又何怨，老死何妨死路旁。”

说到这里想起了两位老朋友与殡仪馆的故事。一位是上将军某公，有一次，他说真想在殡仪馆附近，最好隔壁找一幢房子。我问他什么意思。他说有两点理由。第一，老朋友一个个凋零，经常要跑殡仪馆，方便些。第二，有一天自己要去的时候，就走过去了，也方便。第二个朋友也是一位将军，十多年前一个春节，碰到我说，今年真倒霉。我问他为什么？他说刚过年，大正月坐三轮车去吊一个朋友的丧，到了门口付了车钱，那个三轮车夫问道：“先生你还回去不回去？”可真把他气得不得了，大骂车夫：“你才不回去！”不料几个月后，这位朋友真到那里不再回去了。就是这样巧的事情。这是两个故事，也是两种绝对不同的观念。

由这一段，看到孔子思想的通达，他意思说，为什么死还要摆这种排场。第三点，他告诉子路，你怕我死后不得大葬——就是国葬、公葬——得不到你们认为死后的光彩。我们经常看到“生荣死哀”四个字，生的时候享尽了荣华，死后的荣耀，就是大家都会哀痛。可是我们现在到殡仪馆吊丧，有许多人在那里已经没有哀痛之情了。

孔子这里是说，我虽然不得大葬，没有生荣死哀，“予死于道路乎？”我也没有惨死，总是寿终正寝。我们常常看到讣文上有“寿终正寝”这四个字，但现代往往与事实不符，因为现在的人都是死在医院，有几个寿终正寝的？古代说寿终正寝，是指死在自己的房间里，断气以后，才抬到正门的大厅上，所以是寿终正寝。现在都死在医院，送到太平间，哪来的正寝？还有现在殡仪馆中，有许多太太挽丈夫，儿子挽父母的挽联，都不合理的。因为照古礼，自己是当事人，没有心情在文学境界上作诗作联，所以亲人是没有挽联的。若是自己

不会写，由别人代写，更是莫名其妙。挽联要与死者有感情才挽得出来，与之毫无感情，怎么代写？有感情的自己写，很简单。白话的：“你死了，我也快来了！”或：“你先走一步，我会跟来的，你安心地去吧！”不很好吗？所以讲到中国文化，目前许多地方都是问题。可是我们在这里，看到孔子对于他自己的生死，却看得非常平淡。

卖不出去的无价宝

下面这段文章，转了一个气势。

子贡曰：有美玉于斯，韫椟而藏诸？求善贾而沽诸？子曰：沽之哉！沽之哉！我待贾者也！

第二个“贾”字在这里念“姑五切，音古”。行商坐贾，是古代商贾两个字的分别意义。流动做生意的称为商；开店固定在一个地方做生意的称为贾。子贡有一天和老师幽默一番，他说有一块美玉在这里，老师！你说我是把它放到保险柜里藏起来好呢？或者找一个好价钱把它卖掉了好呢？孔子一听就懂了，他说：决定卖！决定卖！我在这里等人来买的，可是卖不出去，没有人要！这是他师生之间的幽默。也就是说孔子感觉到生不逢时，吾道不行，而借子贡的幽默表达出来。所以接下来就叙述孔子的另一个想法：

子欲居九夷，或曰：陋，如之何？子曰：君子居之，何陋之有？

这是孔子平居时的一段闲话。九夷是东南方一带蛮夷之地，当时包括现在的广东、广西、湖南、江西、浙江、福建等南方省份的边区。这些地方还没开发，还是披发文身，非常落后的地区。孔子当时想另外开辟一个天地，保留中国文化。但有人说，那个地区太落后，没有文化，野蛮得很，怎么办？孔子说地区不怕落后，只要真有道德、真有学问的人，去任何地方，在任何时代，自己都有自处的办法，那有什么关系？读唐代刘禹锡的《陋室铭》，最后的一句话“孔

子云：何陋之有？”就是从这里来的。他引用时，说出了“孔子云”，便不算千古文章一大抄，只能算是借用的。

讲到这里就想到，书读多了，便会觉得今古文章没有什么了不起的，所谓“千古文章一大抄”，于今为烈！有人到中央图书馆、中央研究院或别的什么地方，把几十年前的报纸找出来，多抄几篇报屁股的文章，都变成了新的。或者一瓶糨糊、一把剪刀，拼拼凑凑，就是一本书，新著作。还有的人叫学生研究了半天，把资料拿来，拼凑一番，就是著作。最近有一个学生，留学法国，暑假回来，找论文题目，他说法国老师要他作关于中国问题的某一个题目。我说天下乌鸦一般黑，中国老师这样，外国教授也这样。他根本不懂这个问题，所以指定你的博士论文作这个题目，他做指导老师，名义是他挂了，实际上是你替他研究，今日学术界，做学问都不老实，真是孔子讲的“吾谁欺？欺天乎”？统统都是这样干。自己不懂的问题，要学生作论文，去研究。学生要想拿这个功名——学位，只好去找资料，苦死了。找来了以后都交给他，学生的学位完成了，他的知识也得到了，又不要费力气。这是学术界的秘密，全世界一样。绝不像古人教学生是“传道授业”的精神了。人老了，对这些也看透了，实在也不想看了。

子曰：吾自卫反鲁，然后乐正，《雅》《颂》各得其所。

研究孔子的生平，这里也是他重要的资料。这是孔子周游列国以后，到了晚年，他深感即使拿到了权力，也平定不了世界。要想对社会、历史有贡献，只是从事文化与教育。因此决定回到鲁国来，整理中国文化，由此产生了六经。他说，我自从由卫国回到鲁国整理文化以后，中国文化的中心，把它改正了。所以我们说“文化复兴”这个名词，在孔子这个时候，是一个阶段（在此以前大乱了一个时期后，

经过孔子的整理，一直流传了几千年）。文学的路子，与文化、文艺的路子配合，才走到正路上。

不落醉梦中

下面说孔子平常的生活：

子曰：出则事公卿，入则事父兄，丧事不敢不勉，不为酒困，何有于我哉？

孔子说自己是一个很平凡的人，在外面，参加政府会议的时候（“出则事公卿”的事字是动词），与这些高级的国家大臣一起，参加会议，正式从事于国家的政务。回到家里则“事父兄”，规规矩矩是一个家族里的成员，也是一个普通的老百姓，没有官架子。在父亲的立场就尽到父亲的责任；在弟弟的立场，对兄长、对家里的人就应该尽到作弟弟应尽的义务。这两句话，以现代的观念来说，当一个公务员，上班的时候，规规矩矩从事公家的事，尽我的责任，守我的本分。回到家里，做家庭中一个很好的成员，当父亲尽父亲的责任，当丈夫尽丈夫的责任，当妻子尽妻子的责任。

“丧事不敢不勉”，对于生死大事，尽量的周到，朋友之中有人家里出了大事，有人死亡，就尽量的帮忙，对于朋友的红白帖子，喜事可以礼到人不到；对于丧事，礼到人也到，这是最后一次了，不去殡仪馆行个礼是讲不过去的。对于丧家，要安慰问讯他们，有没有事需要自己帮忙，如果有，立刻就去。这是孔子说的丧事不敢不勉，就是在患难时需要朋友，否则人类交朋友有什么意义？光景好的时候才来往，那不是多余！光景好到处都是朋友。

第四点孔子“不为酒困”，喝酒没有喝醉过。我是天生不会喝酒，也讨厌喝酒的人。不过因为不会喝酒，我也自己试验过，看看喝醉了什么滋味。我的结论是不相信人会喝醉，如果有人喝了酒乱说话，我照样认为是装疯。没有人会喝醉的，试试看他绝不会吃大便，他绝不会骂他的妈妈，不会揍他最爱惜的人。孔子说“不为酒困”不只是喝不醉的意思。实际上人都在醉梦中，如果以哲学看人生，几乎没有一个人清醒过。爱情的醉，富贵功名的醉，没有哪样不醉。道家的吕纯阳有两句诗说：“浮名浮利浓于酒，醉得人间死不醒。”吕纯阳以道家的眼光来看这个世界，大家都在醉中，临死都没有清醒过。现在《论语》上记载孔子“不为酒困”，在我个人的看法，就有这种意味。当然，孔子的酒量很大的，在《乡党》篇中说孔子“唯酒无量，不及乱”。如果解释为酒量很大，怎么说“无量”呢？也许一点都不会喝。但也不对，否则又怎么说“不及乱”？所以研究起来，大概是酒量很大，从来没有喝醉过。不过也不能说不会喝醉，“不为酒困”应该是不迷醉于酒，没有酒瘾，而且始终保持清醒，不会在喝酒以后，有酒态醉意，更不装疯卖傻的。孔子说除了这几点以外，“何有于我哉！”意思说，我这个人非常平凡，出去做公务员就规规矩矩是个公务员，回到家里就规规矩矩是家里的一分子，朋友之间有困难，尤其是有丧事这类患难，则一定尽力帮忙，平常做人，不在迷醉中。除了这几点以外，一无长处，一点学问都没有。

水流花谢两无情

子在川上曰：逝者如斯夫！不舍昼夜。

在这里讲，为了体会得更亲切一点，就借用碧潭这个地方吧！孔子去郊游，他站在碧潭吊桥上，看到下面的流水说：“过去的就像这下面的流水一样，白天晚上都在流。”这两句话的文学气息非常重，全部《论语》中，最富于哲学意味的，也就是这两句话。从这里，有几个要点可以了解。

第一，道家思想方面，老子也和孔子这个观念一样，经常用水代表人生哲学。老子教我们效法水，中国有一句老话：“人往高处走，水向低处流。”老子教我们学下流——不是普通所指不高尚的下流，是指水的下流——大海。天下的水都向下流汇归成大海。所谓下流，就是谦下，站在最下面，“人之所弃，我则取之”。人要有容量，像大海一样包罗万象。老子又教我们“上善若水”，最高的品德像水一样。道家形容水很妙，水是绝对干净的，脏的东西到水里，都被水冲洗干净了。让我们的心境，以及人品的修养，效法水一样，冰清玉洁，不受一点尘埃。虽然容纳了许多废物、污垢，但仍然是水，水的性质没有变，而且永远自强不息。

第二，佛家也说过水，我们看到流水，永远只是一股流水而已。照佛学的分析，人的心理就和流水一样，如说“滚滚长江东逝水”，永远在流，真的吗？错了。等于看到电灯光，说它一直亮着，也错了。当我们看到一个浪头的时候，事实上这个浪头已经过去了，是接上来的另一个新浪头，当在看到这新的第二个浪头时，它又已经过去

了。灯光也是一样，当我们刚一打开开关时，所发出的光波已经消失了。我们的思想、感觉、年龄、身体，当一个钟头乃至一分钟前坐在这里的我，与此刻坐在这里的我，已经不知道经过多少变化了。所以“今我非故我”，现在的我已经不是前一分钟的我了，都过去了，像流水一样，不断地向前去。所谓“江水东流去不回”，历史永远不会回头，时间永远不会回头。人生永远像浪头一样，一波又一波地过去了，要想拉回来是做不到的。

这些都是另一面的说法，也可以说是消极的人生，许多宗教家、哲学家，都从这一面看，花落了再不会开了。大家都看过的，《红楼梦》中林黛玉葬花。这位小姐病兮兮的，花落了还要去收回来，还要葬下去，情调非常美，文章也作得很好，《葬花词》名句：“侬今葬花人笑痴，他年葬侬知是谁？”此之为林黛玉！怎么不生肺病？怎么不那么痴迷的死？你管他年谁葬你，死了就死了。说到这里，龚定盦的诗就比林黛玉高明多了，他的诗说：“落红不是无情物，化作春泥更护花。”刚才说过的某先生，他死后有人问我送什么挽联给他，我说我会另作一副。但送给他的挽联最好是这两句诗，因为他的为人始终是忠心耿耿的，虽然人死了，而其耿耿的忠心仍令人感动，在文学境界上，就是龚定盦的这两句诗。以上这些都是从悲观的角度来看“逝者如斯夫！不舍昼夜”。

但孔子并没有以悲观的态度来说这句话，而很多的意义包括在内，极高明。从另一面，用积极的观点来看人生。人生如流水一样，不断地向前涌进。所以我们要了解，人生就像这股流水一样。孔子所以站在上流告诉学生们：“注意呀！你们看这水，过去的都像这样，向前面去！向前面去！而且是昼夜不断地向前去。”他这话的意义，就是我们经常看到的一句话：“天行健，君子以自强不息。”这是

《易经》乾卦的卦辞。乾代表了天，中国文化是用乾代表了天体，现在的名词就是宇宙。《周易》就是文王的思想，也就是孔子所效法的。文王解释宇宙，是永远在转，永远在动，没有一分一秒停止，假使一秒停止，不但地球完了，没有人类了，整个宇宙也垮了，所以宇宙是动态的。这就是中国的哲学了。我们有两位现代的学者是在思想界很有影响力的，他们评论中国文化，属于静态的。我对他们说，老兄，谁告诉你们中国文化是静态的？讲中国文化，第一部书就是《易经》，里面就告诉了你“天行健”，宇宙没有静态，永远是动的。中国文化并不主张静态的宇宙。人生也是这样，要不断求进步。静是缓慢的动态，没有真正绝对的静。譬如人坐在椅上好像很静，其实并不静，身上的血液正在分秒不停地循环，各个器官也都各司其职地工作着。“天行健”是永远强健地运行。“君子以自强不息”是教我们效法宇宙一样，即如孔子所说“逝者如斯”，要效法水不断前进，也就是《大学》这部书中引用汤之《盘铭》说的“苟日新，日日新，又日新”的道理。人生思想、观念，都要不断的进步。满足于今日的成就，即是落伍。

所以孔子的“逝者如斯夫，不舍昼夜”这句话，包括各方面很多意义，可以说孔子的哲学，尤其人生哲学的精华，都集中在这两句话中，它可以从消极的、积极的各方面看，看宇宙、看人生、看一切。我们自己多多去体验它，应该了解很多的东西。在这里所提供大家去研究的意见，还只是其中的一点点。实际上，根据这两句话，可以写很多很多的文章。历史是不能停留的，时代是向前迈进的，宇宙如此，人生也是如此。

女人未必皆祸水

这里是另起一节。

子曰：吾未见好德如好色者也。

这句话里面说的色，包括了女色、物欲、嗜好三重意义。但根据历代的看法，只是偏重在女色这一面，认为这是孔子对卫灵公的感叹。孔子周游列国时，对孔子比较重视的是卫国，但卫国的政权，当时具有较大影响力的，是大臣蘧伯玉，而左右卫君的是美丽夫人——卫灵公嬖好的南子，所以有这句感叹，而成了一句名言。事实上不止卫灵公，从人情世故上看，人都是好德不如好色。如果一定要以最高的道德要求，世界上很少有合乎标准的人。

像我们看到很有名的唐明皇与杨贵妃这段历史故事，唐明皇这个皇帝的确是不错，少年时代非常好，晚年时因嬖好杨贵妃，致使国家发生了变乱，成为知名的历史故事。在过去的历史，很多人都把这个罪过推到杨贵妃身上去，这也是很难说的。说一个女子对于政治会有如此大的影响，也有可能。就是西方也有这种情形，所谓英雄征服了天下，女人征服了英雄。不过要看哪种女人，真能征服英雄的女人，并不容易。我们看到蜀亡国以后，蜀王妃子花蕊夫人被俘。宋太祖赵匡胤就问她，你们国家有十几万大军，为什么今天你会到我身边来。这位妃子作了一首诗答复他，大意是说我本是在深宫中养尊处优的女子，对国家大事不了解，但这首诗的结论却骂尽了男人，她说：“君王城上竖降旗，妾在深宫那得知。十四万人齐解甲，宁无一个是男儿。”这也是历史上，女人关系历史命运的一个故事。再其次，大家

都说唐明皇是误在杨贵妃手里，尤其是诗人们都如此说——中国的诗人多半对于历史大事，有谨严的批评——但也有另一面的看法，如袁枚的诗说：“空忆长生殿上盟，江山情重美人轻。华清池水马嵬土，洗玉埋香总一人。”当安禄山造反，兵逼长安，唐明皇出走到长安西面马嵬坡的时候，发生兵变，部队不肯走了。大家提出了一个条件，要求把杨贵妃杀死。唐明皇没有办法，只好让贵妃自缢而死。所以后人评论历史，认为唐明皇不一定是为了杨贵妃而误国的，这首诗就是这个意思。建温泉池给杨贵妃洗澡的，让杨贵妃自杀的，都是唐明皇做的，不要把历史的罪过，推到一个女人身上去。

同样，清代的龚定盦也提了一个反调，他的一首诗说：“少年已自薄汤武，不薄秦皇与汉王。设想英雄迟暮日，温柔不住住何乡？”他说一个英雄到了晚年没事情做了，不让他住在温柔乡里，又要他干什么？龚定盦这个理论，和现代的心理学、弗洛伊德的性心理学有点类似。我们要特别注意，性心理学与马克思的理论，严重地影响了近一百年思想。今日除了马克思的影响以外，弗洛伊德的性心理学对近百年来历史文化转变的影响更大。不过这一方面不像政治理论受重视——如果依据性心理学的看法，有过分的精力，就有杰出的事业。因此英雄、豪杰、才子，几乎个个行为不检，都是孔子所讲的“未见好德如好色者也”。

然而孔子所要求的真正圣人的境界，这是非常难的事，一般心理状况，凡是了不起的人，多半精力充沛，所以难免要走上女色这条路子。这是我们就这一点，对历史的看法。扩而充之，“好色”不但是指男女之间的事，凡是物质方面的贪欲，都可以用“色”字来代表。尤其是以佛学的立场看，那就更明显了。照儒家的思想，一个领导人，简直任何嗜好都不应该有。但是人很难做到完全没有嗜好。譬如

有些人什么嗜好都没有，就是好读书，这也变成一个嗜好，于是左右的人都是读书人。南朝梁元帝读书读呆了，敌兵临境，还要文武诸臣戎服听他讲书。最后终于亡了国。他在投降时，放一把火，把收藏的十四万卷图书烧了，他说：“文武之道，今夜尽矣。”有人问他为什么烧了书，他说：“读书万卷，犹有今日，故焚之。”可见读书也很害人，真成呆子。

从此我们了解，上面有一点偏好，下面就偏向了，这就是“物必聚于所好”的道理。我们要看古董，就必须到好古董的人家才看得到。有些人好石头，有些人好怪木，有一些人就是好钞票。某公说，有一个老朋友，每天入睡以前，要一张张点过他铁柜里的钞票以后才能睡着。所以孔子这句话，是一个最高的目标。同时提高我们的警觉，凡是做一个领导人，不但是好色，任何一种嗜好，都会给人乘虚而入的机会，因而影响到事业的失败。所以接着下面引用孔子的话：

子曰：譬如为山，未成一篑，止，吾止也。譬如平地，虽覆一篑，进，吾往也。

一切的进德修业，都是如此。不但是学问的成功、道德的成功、事业的成功，原则都相同：不是进步，就要退步。没有进步，停留在原地，也是退步。尤其对于自己道德的要求，更难！我曾说过，英雄征服了天下，不能征服自己；圣人不想征服天下，而能够征服自己。事实上征服自己比征服天下更难。所谓道德的修养，就是征服自己。上面孔子的话，就是说这个道理。他说譬如我们去挑泥土来堆成一座山，要挑一百担泥土的，已经挑了九十九担，最后“未成一篑”，少了一畚箕泥土。“止”，停止了，因此便不能登峰造极到顶点。是谁使你停止的？我们一件事没有成功，往往推之于客观的环境、社会的因素，但是孔子在这里说那是不可能的，“吾止也”，还是自己心理

的疲劳与退缩，不是客观因素。他又说，譬如填平一块土地，倒一畚箕泥土上去，就看到更高一点，这个进步，也不是外来的因素，而是自己的成功，这里他所强调的，是指一切的作为，其成功或失败，都在于一个人自己，不要推之于外来的因素。外来因素之所以形成，也是自己本身的关系。

到这里为止，结束了孔子上面站在河川上所发的感叹。下面是孔子的教育经验，对于个人的评论。

学而有成之难

子曰：语之而不惰者，其回也与！

孔子说在他的学生中，能依照他的教导去做，而不懒惰的，只有颜回这一个学生。这句话好像很普通，但如果在教学上或在领导位置上工作久了，就可以体会到这并不是一句简单的话。我们现在常常发现有些年轻人，吩咐他们去做一件事，譬如去照顾一位老年人，他有这个心，但没有这份热情，他会觉得是老师叫他去做的，而没有感觉到这件事情是他应该去做的，就只差了这么一点。讲理论时，他讲得和大家一样，知道应该爱人，应该尽心，但做起来是另外一回事。我和年轻的同学们说，许多社会上已经做了的事情，如“张老师”“生命线”这些，已经有人做了，不要再重复，你们应该去做一些需要做却还没有人做的事。据我的资料，一些老年人很可怜，子女不在身边。可以发动年轻人对老年人服务，绝不接受招待，自己带便当去。青年们都说得头头是道，但我告诉他们，要经得起往后的困难。有些老年人替他服务久了，他会觉得应该。第一次有感谢之意，第二次他觉得差不多，第三次也许你迟到了，他会骂人，那么年轻人还要准备行礼、道歉。由此可知做一件好事，也有如此的困难。所以理论与事实配合起来，要“语之而不惰”，讲到了就做到，而且非常勤快，又持之以恒地去做，实在是非常难的事。

就我个人的经验而论，一个人总有些熟人有事相托，如果做得到的事情就答应了，答应以后有时又觉得烦了，摆在那里两三天，就把事情“惰”下去了。有时候提高警觉，赶快办，办了以后，有没有结果不知道。办不到的也要早告诉人家。否则等于医生替人看病，看不

好的，给人家一点平安药吃，好不了也死不了，就是拖，这就是罪过。所以孔子讲颜回的这句话，表面上看很普通，真正体会一下，这种修养实在是不容易的。

下面接着再赞叹颜回：

子谓颜渊曰：惜乎！吾见其进也，未见其止也。

这并不是对颜回本人说的话，是他对学生们说颜回的。颜回不是只活了三十二岁就死了吗？孔子说可惜得很，我只看到他的进步，没有看到他的成就。有进步应该有很大的成就，可惜短命死了，所以成就没有看出来。因此孔子有下面对人的感慨：

子曰：苗而不秀者，有矣夫！秀而不实者，有矣夫！

所谓苗就是根苗。有些植物，种子种下去，发出的芽非常好，应该前途无量，但结果却长不大，枝叶并不茂盛，这是“苗而不秀”。也就是说有许多人，小时了了，大时糊涂。尤其在教育界更看得到，有些年轻人非常好，眼看他慢慢变，变到最后不成器。再更进一步是“秀而不实”，虽然花叶扶疏，但没有结出果实来。如果我们把这两句话，回转来看看自己的人生，大多可以说是“秀而不实”的。在这个非常时代里，年轻时，想如何如何。结果到了现在，得了结论，晓得自己是“起不了”。而这个重点，就是孔子上面所讲的“止，吾止也。进，吾往也”。在乎自己，不关他人，尤其做学问更是如此。我们常看到年轻人文章写得好，有许多人寄予厚望，我说不见得，这就是“苗而不秀，秀而不实”。真正文章写得好，能称得上是一个文学家的，以整个人类文化历史看，古今中外不到两三百人。这仅就文章

这一行而言，写了许多书的人，能流传的又有几本？这都是“秀而不实”。

所以文学也好，学问也好，无论哪方面，能够做到历史上有成就的，很不容易。这也就是孔子对人物的感叹。有许多人，聪明而进取，有前途，但最后并没有结论。许多人的事业、道德、学问，都在这两句话的范围中。

勿轻后学

因此孔子又对学生们讲到对年轻人的观感：

子曰：后生可畏，焉知来者之不如今也？四十、五十而无闻焉，斯亦不足畏也已。

这句“后生可畏”是孔子的名言，切不要轻视后一代的年轻人。从古至今，对年轻的后一代都非常重视。孔子说后来的年轻人可畏，并不是怕他，而是说值得用心培养，值得重视。“焉知来者之不如今也？”千万不要轻视后一代，不要以为未来的不如现在的。这一点我们不要冤枉孔子了，我们学术界经常都把孔子描写成非常古板、保守的。实际上孔子的思想最前进，他不轻视后一代，更不轻视后来的历史，认为未来的社会不比现在差。所以他说你何以知道将来就不及我们？以人来说也是如此。不过一个人到了四十、五十，还没有成就的话，那也就算了，再没有什么可观的了，这也是事实。

前面说过，我个人的看法，人类文化永远是年轻的，到现在为止，永远都在幼稚的阶段，还没有成熟，假使真正成熟，在文化的立场来看，此时人类的生活就永远安定了。这个理论是最麻烦的历史哲学问题，在此我们不去多讨论它。这一段也是孔子在鼓励青年们努力，我们过去有一句格言：“少壮不努力，老大徒伤悲。”就是这个道理。

下面还是他对于学生们的鼓励：

子曰：法语之言，能无从乎？改之为贵。巽与之言，能无说乎？绎之为贵。说而不绎，从而不改，吾末如之何也已矣！

这固然是他对学生的鼓励，也是我们一生做人做事值得效法的地方。“法语”，就是我们现在普通说的“格言”。古人的名言，古时也称“法言”，有颠扑不破的哲理。我经常告诉来学中国文化的外国人，不要走冤枉路，最直捷的方法是先去读“三百千千”，就是《三字经》《百家姓》《千家诗》《千字文》四本书，努力一点，三个月的时间，对中国文化基本上就懂了。三字一句的《三字经》，把一部中国文化简要地介绍完了。历史、政治、文学、做人、做事等等，都包括在内。尤其是《千字文》，一千个字，认识了这一千个字以后，对中国文化就有基本的概念。中国真正了不起的文人学者，认识了三千个中国字，就了不起了。假如你考我，要我坐下来默写三千个中国字来，我还要花好几天的时间，慢慢地去想。一般脑子里记下来一千多个字的，已经了不起了。有些还要翻翻字典，经常用的不过几百个字。所以《千字文》这本书，只一千个字，把中国文化的哲学、政治、经济等等，都说进去了，而且没有一个字重复的。这本书是梁武帝的时候，一个大臣名叫周兴嗣，据说他犯了错误，梁武帝就处罚他，要他一夜之间写一千个不同的字，而且要构成一篇文章，如果做不出来就问罪，做得出来就放了他。结果他以一日一夜的时间写成了《千字文》，头发都白了。即“天地玄黄，宇宙洪荒。日月盈昃，辰宿列张……”四个字一句的韵文，从宇宙天文，一直说下来，说到做人做事，所谓“寒来暑往，秋收冬藏。”不要以为千字文简单，现代人，能够马上把《千字文》讲得很好的，恐怕不多。至于格言，也有一本书《增广昔时贤文》，是一种民间的格言。过去读旧书的时候，等于一种课外的读本，个个都会念，包括做人做事的道理在内。当然里面也有一些要不得的话，如“闭门推出窗前月，吩咐梅花自主张”

的作风。但有很多好的东西，都被收进去了。到了台湾以后，发现市面上发行的《昔时贤文》，又把闽南语的一些民间格言也放进了。

讲中国文化，除四书五经以外，不要轻视了这几本小书，更不要轻视那些传奇小说。真说中国文化的流传与影响，这几本小书和一些小说发生的力量很大。四书五经，除了为考功名以外，平常研究起来又麻烦，就很少人去研究。而这几部书，浅近明白，把中国文化的精华都表达出来了。这是说到“法语”而引出来格言的道理。

孔子说历代的格言，构成了“法语之言”，“能无从乎”？能够说不信从它吗？譬如我们看到了很好的名言，一定因欣赏而背诵下来，默记在心。“改之为贵”，仅仅欣赏也没有用，要把它当成一面镜子一样，照照自己，反省反省，发现自己的毛病，然后彻底改正，这样读书，才是学以致用。“巽与之言”就是顺从的话，顺着你的意思的话。有人编了一则笑话，说有一位侨领之流，年纪也大了，人家请他在一家豪华饭店吃饭，坐在首席。这位老先生经常放屁，联珠直响以后，他道歉说：“对不住！”旁边有人说：“没关系，不臭。”这位放屁的老先生说：“真的吗？那就糟了，听人家说老年人放屁不臭，命就不长了。”此话一出，那位说“不臭”的朋友愣住了，其他的人也很尴尬，过了不到一分钟，又有人用鼻子嗅嗅说：“唔，现在有一点点味道。”这也就是巽言的刻薄形容。还有一位朋友告诉我，他出国前找到一幅祝枝山的画送给一位朋友，这位侨商展开画，看了祝枝山的名字后说：“啊！他画的，我认识他的，他为什么不写我的名字？”这位朋友听了，不好意思说穿是明代古画，只好说“巽与之言”：“那恐怕他忘记了，我回去要他替你加上好了。”

高帽压人低

这位朋友说的笑话，虽然非常刻薄，但他的经验阅历非常多，对事情看得非常透。人的经验阅历多了，也容易变成尖酸刻薄。我现在老了，有资格对年轻学生们说，他们骂我们老年人老奸巨猾，我绝对承认，而且认为是恭维的话。老奸不是巨猾，因为年龄越增加，经验越多，讲话就只好保留一点，这也是一种修养的功夫。如果年龄增加，人情经过多了，把人事看透了，而转来对自己的朋友，非常厚道，宁可你不对，我不挖苦你，不刻薄你，仍诚恳对你，这是道德，这是学问。各位要注意，假使做领导人，自然有好听的话要来的。孔子说，顺耳的话，听了难道会不高兴吗？捧两句总比骂两句听来舒服，明知道那两句捧的话是假的，可是总舒服点。清代才子袁枚有名的故事，他二三十岁就名满天下，出来做县长，赴任之前，去向老师——乾隆时的名臣尹文端辞行请训，老师问他年纪轻轻去做县长，有些什么准备？他说什么都没有，就是准备了一百顶高帽子。老师说年轻人怎么搞这一套？袁枚说社会上人人都喜欢戴，有几人像老师这样不要戴的。老师听了也觉得他说的有理。当袁枚出来，同学们问他与老师谈得如何？他说已送出了一顶。这就是孔子说的“巽与之言，能无说乎”？好听的话谁不愿听？

所以我们要注意“绎之为贵”，绎就是演绎，要反省、研究、推敲、分析一下。“说而不绎”，光喜欢好听的话，自己不加反省、推敲。“从而不改”，对于好的格言，只是欣赏，而不依格言去改自己的毛病。“吾末如之何也已矣”，孔子说对于这种人，我也实在拿他没有办法了。这也是说知识分子讲理论，告诉人家如何如何很容易，

要做到就很难，如果做不到，也没有办法。孔子的学问是讲实际行谊的，能够做到，才是真的学问。

子曰：主忠信，无友不如己者，过则勿惮改。

这句话是重复的，前面说过，不再讲了。重心在“无友不如己者”，千万不要依古人的解释，认为交朋友一定选比自己好的，那就错了。要尊敬每个人，认为所有的朋友，不可能不如自己的。

意气凌云

下面是讲学问之道，除了知识以外，要注意气节的培养。气节是人格的中心。

子曰：三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。

这是说一个人中心思想的养成。这个问题，也是我们讨论过的，佛家、儒家都主张做人要做到无我，这无我是对个人道德修养而言。处理事情则要有我，要有正确的意志思想，用现代话说，便是主义的中心思想。“三军可夺帅也”，古代作战，如果把对方主帅抓住了，三军失去了领导人，就整个崩溃了。对人而言，“匹夫不可夺志也”，任何一个人真有气节，立定了志向，怎么样也不会动摇。我们看到抗战时，多少年来，许多朋友为国家、为主义牺牲，很多人值得钦佩的，他们可歌可泣、有气节的事太多了，像许多敌后工作人员，无论受到怎样的折磨，始终志向不屈，气节不变，就是说个人的思想与意志，是很难征服的。第二次世界大战以前，西方人对于思想、文化侵略的严重，还不大了解。第二次世界大战以后，每一个国家对于这一点都懂了，在战略上先侵夺对方的意志，先把敌人的思想意志变更。在人类文化的战争史上来说，到这几十年来，他们才真正懂得运用这个道理。拿中国历史来说，我们中国自南北朝以迄清代，经过好几次的外族入侵，为什么中华民族始终站得住，外来的民族结果都被我们的文化所同化，就因为文化力量的伟大。有个哈佛大学的教授来问我，全世界的国家亡了就亡了，永远站不起来，唯有中国经过好几次的大亡国，但永远打不垮，永远站得起来，理由在什么地方？我答复他说，关键在一个很简单的名词“统一”，文化的统一，思想、文

字的统一。现代的欧洲，和我们春秋战国的时候一样，交通不统一，经济不统一，言语也不统一。我们中国言语，到现在也还没有统一过，广东话、福建话，各省各地都有他的方言。但秦汉文化统一以后，不但是整个中国，即使整个亚洲，包括日本、东南亚各国，都是中国文字。最近东南亚曾经先后想改，不用中国字，结果没有办法，改不了。越南在变，变到现在还是没有办法；马来西亚也在变，有从那里回来的学生告诉我，他们把“窓”字变成“宊”，去掉中间的两点，但学生还是写“窓”字，老师就说那是以前的窓，现在新来的宊不必要中间的两点，新式的宊不用那两个螺丝钉了，可是学生说字典上窓还是有螺丝钉。据说这一类的趣事很多，所以统一的文化非常重要。因此文化不能亡，不能挖根。我们有些国人，自己去做文化挖根的工作，这是自取灭亡的事情。

因此孔子讲到个人“匹夫不可夺志也”的志节，表现于日常生活上的情形：

子曰：衣敝缊袍，与衣狐貉者立，而不耻者，其由也与！“不忮不求，何用不臧？”子路终身诵之。

子曰：是道也，何足以臧？

这是孔子描画出的子路。如果现在遇见子路这样的人，是很有味道的；有侠气，讲话直，有点像《三国演义》中的张飞、《水浒传》中的李逵，没什么心机，宋江想打一个鬼主意，就往往被李逵叫开了。孔子弟子中，子路就是这样一个可爱的人。当然，子路有学问，他并不像张飞、李逵的粗鲁，但个性豪迈，慷慨尚义。孔子说他，穿着破旧的袍子，与富贵中人穿了皮袍的——大陆北方冬季严寒，非穿皮袍不可，至少穿羊皮，高级的穿狐皮、貂皮、灰鼠，相当贵的——站在一起。“而不耻者”，他没有自卑感，丝毫不觉得不如别人，这

种气魄不容易养成。通常穿一件蹩脚的衣服，到一个豪华的场所，心理上立即会觉得自己扁了。这就要有真正学问的气度，即使穿一件破香港衫，到一个华丽的地方，和那些西装笔挺的人站在一起，内心中能真正的满不在乎，不觉得人家富贵自己穷，实在要有真正的修养。孔子说这种气度，这种修养，只有子路做到。如孟子所说“说大人则藐之”，见到了不起的人，也看得很平凡，很普通。下面孔子引用《诗经·邶风·雄雉》章中两句诗称赞子路“不忮不求，何用不臧”。也告诉我们为什么子路能够做到，凭四个字“不忮不求”。“不求”，大家都知道，你官大，我不想做官；你钱多，我并不以为钱是了不起的东西，我并没有觉得穷是悲哀，对你无所求嘛！

什么是“不忮”？以现代观念解释，就是心中很正常、坦荡，你地位高，有钱，但你是人，我也是人，并没有把功名富贵与贫贱之间分等，都一样看得很平淡。对人不企求、不寄希望，自己心里非常恬淡、平静。如此做人做事，“何用不臧”？哪里还行不通？有此心理，自然就气度高华。所以说培养气质，不是衣服装饰可以培养得出来的，要在内心上具有这种修养，风度、气质自然就出来了。子路听了老师用《诗经》这两句奖励他，就“终身诵之”。孔子又说他，我说你好，你就得意起来了。我讲你对，这不过是学问的过程，而学问永无止境，以此到处炫耀，你就已经不行了。因此孔子的结论：

子曰：岁寒，然后知松柏之后凋也。

天气冷了，所有的草木都凋零，只有松树与柏树永远是碧绿的——台湾的气候看不出来，大陆上四季分明，就看得很清楚——这是孔子的感叹。人生要在最后看结论，人要在艰难困苦中才看得到他的人格，平常看不出来。如文天祥就是一个例子，国家无事时，他是一个风流才子，谁看得出他后来竟是一个如此坚贞而正气浩然的人。所

以古人说“疾风知劲草，板荡识忠臣”。大风来了，所有的草都倒下去，只有山顶上有一种草，可以作药用的，台湾也可看到，名叫“独活”，在海拔很高的地方，所有草都不生长，只有这种草生长，所以叫“独活”，就是劲草，大风都吹不倒。时代的大风浪来临时，人格还是挺然不动摇，不受物质环境影响，不因社会时代不同而变动。国家一乱，就看到了忠臣，也就是孔子说的“岁寒，然后知松柏之后凋也”。

三达德的重心

下面孔子说到人格修养的三个重点：

子曰：知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。

孔子告诉我们，一个人要达成完美的人格修养，重要的有三点，缺一不可。智慧，我们要注意，“知”在东方文化里并不是知识。书读得好，知识渊博，这是知识。智慧不是知识，也不是聪明。研究佛学，就看出来了。照梵文的音译，“般若”这两个字，中文来解释，相当于智慧。当时我们翻译佛学经典中的《金刚般若波罗蜜多经》，其中的“波罗蜜多”“般若”都是梵文译音。“般若”的解释是智慧，为什么不译成《金刚智慧波罗蜜多经》呢？因为中国过去翻译有“五不翻”，外文有此意义而中文无此意义的不翻，为“五不翻”中的一种。现在对外国学生上课，就常有这种情形。譬如“境界”一词，外文里就没有这个字，勉强翻成“现象”，但并不完全是境界的意义。“现象”是科学上的名词，“境界”是文学上的名词。譬如说有人常引宋代辛稼轩有名的词句：“蓦然回首，那人却在灯火阑珊处。”那就是境界，若隐若现。再说诗的境界，如“月落乌啼霜满天，江枫渔火对愁眠。姑苏城外寒山寺，夜半钟声到客船。”好境界！如改作“飞机轰轰对愁眠”那是噪音不是诗了。李后主词的名句“无言独上西楼，月如钩，寂寞梧桐深院锁清秋。”若是“月如团，红烧鸭子一大盘。”那就没有境界了。这是讲文学的境界。如把境界翻成现象，就只有“月如团，红烧鸭子一大盘”，才是现象。又如中国文字的“气”如何翻译？西方文字不同，氧气、氢气、瓦斯气，究竟用哪一种气来代表？中国字就不同了，一个“电”字，就有许多的

妙用。在外文就不得了，现在外文有十几万字，真正常用的几千字而已。外文系的学生可不得了，新字一年年增加，我看照这种情形下去，七八十年以后，谁知道要增加到多少字，将来非毁弃不可。而中国只要一个“电”字就够了，发亮的是电灯，播音的是电唱机，可以烧饭的是电锅、电炉，还有电影、电视、电熨斗，只要两个一拼就成了，谁都懂。外文可不行，电灯是电灯的单字，电话是电话的单字，所以他们的物质越进步，文字越增加，增加到最后，人的脑子要爆炸的。所以现在中文翻外文，就是采音译的方法，然后加注解。我们过去的翻译，不像现在，尤其南北朝佛学进来的时候，政府组织几千个第一流的学者，在一起讨论，一个句子原文念过以后，然后负责中文的人，翻译出来，经过几千人讨论，往往为了一个字，几个月还不能解决。古人对翻译就是那么慎重，所以佛法能变成中国文化的一部分。现在的人学了三年英文，就中翻英、英翻中，谁知道他翻的什么东西？所以翻来覆去，我们的文化，就是这样给他们搞翻了。当时“般若”为什么不翻成“智”？因为中国人解释“智”往往与“聪明”混在一起，所谓“聪明”是头脑好，耳聪目明，反应很快就是聪明，是后天的；而智慧是先天的，不靠后天的反应，天分中本自具有的灵明，这就叫智慧。他们考虑梵文中这个字有五种意义，智慧不能完全代表出来，所以干脆不翻，音译过来成“般若”。这里孔子说的“知者不惑”的“知”，也等于佛学中智慧的“智”，而不是聪明。真正有智慧的人，什么事情一到手上，就清楚了，不会迷惑。“仁者不忧”，真正有仁心的人，不会受环境动摇，没有忧烦。“勇者不惧”，真正大勇的人，没有什么可怕的。但真正的仁和勇，都与大智慧并存的。

圣人之道与才

子曰：可与共学，未可与适道。可与适道，未可与立。可与立，未可与权。

这是做人做事最要注意的事。讲到这种人生的经验，孔子真是圣者，实在了不起。他说有些人可以同学，年轻做朋友蛮好，但没有办法和他同走一条道路，不一定能共事业。假如有一个事业，认为是好朋友，拉在一起做，往往后来朋友变成冤家，真不划算，如不共事业，还是好朋友，多圆满！朋友是难得，结果变成冤家，等于离婚一样，该多痛苦？所以汉光武找严子陵，而严子陵始终不干，始终和皇帝是好朋友，多舒服！如果他做了汉光武的官，最后历史的记载，两人有没有这光荣史迹，就不知道了。“可与适道，未可与立。”有些人可以共赴事业，但是没有办法共同建立一个东西，无法创业。我们经历了几十年的人生，再回过来看这节书，真感到孔子的了不起。明太祖朱元璋，最初尊孔子，反对孟子，把圣庙里孟子的牌位丢掉，说孟子没什么了不起。后来观念转变，翻开孟子一看，读到孟子说“天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨”那一段，他又立即认为孟子真是圣人，恢复了孟子在圣庙的牌位。这就是说明要人生的经验多了，才体会得出圣贤之言的可贵。“可与立，未可与权。”有些人可以共同创业，但不能给他权力，无法和他共同权变。这在历史上很多故事中可以看到，有些人学问、道德都不错，做别人的高级干部，一人之下万人之上也不错，但权力一集中到他手里，他自己会害了自己，就坏了。譬如现代史中的袁世凯，和曹操差不多，是乱世奸

雄，治世未必能。如果一个人大权在手，又有道德学问的修养，把权力看成非常平淡，那就高明了。

赞元禅师与王安石

再说，由“可与共学”到“未可与权”这三句话，我们可以借用宋代蒋山赞元禅师对王安石说的话，作为更进一层的了解。王安石与赞元禅师交情犹如兄弟，一个出家当了和尚，一个做了宰相，王安石每个月都要写信给赞元，而赞元始终不打开来看。有一天王安石问他能不能学道，赞元禅师说：“你只有一个条件可以学道。但有三个障碍永远去不了，只好再等一世，来生再说学道的事吧！”王安石听了很不痛快，要他说明。他便说，你“秉气刚大，世缘深”，你的气大，又热心于人世的功名事业，成功与失败，没有绝对的把握，你心里永远不会平静，哪里能够学道呢？并且你脾气大，又容易发怒。做学问，重理解，对学道来说，是“所知障”，你有这三个大毛病，怎么可以学道？不过，不大重视名利，而且生活习惯很淡泊，很像一个苦行僧，只有这一点比较近道而已。所以说你可以先研究修道的理论，等来生再说吧！我们看了这一段对话，再研究一下王安石的一生与宋神宗时代历史上的成败得失，便可以了解孔子所说的这三句话的分量了。

唐棣之华，偏其反而；岂不尔思，室是远而。子曰：未之思也，夫何远之有？

孔子所引用这四句古诗，用得很妙。“唐棣”是一种植物，像栗子一样，台湾也有栗子，五月间开白色的花。这诗上说到看见唐棣开的花朵，好像是反偏在一面的情形，因此引起一时的感想，了解任何一件事物，都有正反两面。有些事所以一时看不清楚，都是因为它太亲近，反而使自己受到蒙蔽，其实，道理就在你的面前，就像在你家

里一样，只要多多精思，就可以知道是自家本有的。所谓“祸患常积于忽微，智勇多困于所溺”，便是此意。唐棣之花的四句诗，它包含有两个意思。第一是说前面有一朵花，真是好看，可惜偏向了一点。第二是映射偏差的过失，是由自己不注意去深思所致。做事业或做人，最容易出错的地方，就是不太注意最浅近之处和偏信最亲近的人。由人生的经验以及历史上的教训，我们便可知道，一个人的失败，整垮你的不是敌人，往往是你左右最亲信的人。也不是左右的人有意整垮你，而是他无意犯一个错误或太多的错误，结果却帮忙你拆垮了台。所以人最不容易看清楚的，是自己同室的人和最亲近的事。好像我们戴眼镜，可以看见外面的事，往往忘记了自己的眼镜，把镜片撞破了，也把眼睛伤害了。四句话连起来就是说，我们有爱好，就有偏私，有了偏私，往往就看事情不清楚，越亲近的事物越看不清楚。这要特别注意。

“子曰：未之思也，夫何远之有？”这是孔子的结论，他说实际上都是自己不肯用心去深思，才看不清楚。其实，最高远的道理，就是最平凡、最浅近的。我们往往把摆在面前的事情看得漫不经心，不屑去考虑，才种下失败的种子。

一般把《论语》二十篇分成上下两部分，上面十篇为上论。《论语》上半部的最后一篇，也就是上论第十篇《乡党》，因为这一篇多半是记录孔子日常做人处世的态度，比较枯燥一点。事实上以现在的观点来说，也就是孔子日常生活的素描。本篇中，可以看出他的思想和为人处世的一方面，等于研究孔子的一个结论，我们暂时把它保留。上论到此就告一段落。

论语别裁（下册）

南怀瑾　著述

复旦大学出版社

目　录

先进第十一
半部《论语》
素朴的美
知人论事
听话的颜回
孝子闵子骞
才命相妨的颜回
不问苍生问鬼神
生命的幽默
孔门弟子的素描
言语的艺术
子路的琴学入门
低昂失律的资质
儒家四相
颜回的空 子贡的有
不着痕迹的善人
应机施教
死有重于泰山
历史人物典型的塑立
从政与求学
力挽狂澜的子路
谦谦君子的冉求
性天风月
春风化雨

颜渊第十二
天人合一
静的修养
乾坤马一毛
大光明与复礼
无所住心
身非我有
梦幻空花非真无
顿悟与渐修
司马牛的问题
四海之内皆兄弟
自知者明
众志成城
内外兼修之谓美
历代兴衰的趋势
继绝传薪
书画琴棋诗酒花
吃饭大如天
知人易 自知难
相对的人为政治
能平不平的子路
理难清
完美之不易
上不正 下便歪
风吹草动
闻人与贤达
修养上的三岔路口

樊迟问“知”“仁”
交友的艺术
子路第十三
先天下之忧而忧
才难
孔子要正什么名
问舍求田
斗屋升基之争
政治、经济、文化
仁德须加累积成
正己而后正人
闲话一句
风头主义的英雄
画龙点睛
是不是——士
有恒为成功之本
乡愿之见
国防第一
宪问第十四
侠隐中人——原宪
名利浓于酒
隐痛诗人——吴梅村
草泽中自有经纶
狼虎丛中安身
度德不量力
爱里生害
为政难 做人更难

不学谓之贫
识人难 识己更难
全才——智、清、勇、艺、礼
疑假疑真
挟兵自重
管鲍之交难
死生亦大矣
人尽其才
为正义而言
风云际会
为谁读书
称职的使者
宿将还山不论兵
思无邪
智、仁、勇
待人接物
夫子何为者
报怨与报德
存心自有天知
入山未必心安
大隐市朝
收场不易
不合时宜
圣人头痛的事
急功近利之徒
卫灵公第十五
又说一贯

使节的信条
长安居大不易
夏历与过年
时空问题
英雄无奈是多情
精神失落的病态
反求诸己
多为别人想一想
毁与誉
出入无车少马骑
小忍与大谋
几人忧道不忧贫
器小易盈
烫手的山芋
花果枝叶
季氏第十六
兴灭继绝
族姓的家谱
孔孟曾颜的通天谱
红蓝画线 鬼哭神号
传统历史的资料
侵略者的遁词
老虎出笼 珠宝完蛋
孔子与冉求政略的论辩
先知的预言
朋友之道
说话难 难说话

谁人肯向死前休
怕的哲学
学问的条件
诗礼传家
称呼的礼节
阳货第十七
阳货的火腿
《三字经》与孔子
孔子与子路唱双簧
正反相依
重论诗教
面壁而立的悲叹
礼乐的基本精神
摆虚架子
古老文化社会的通病
患得患失
今古人物论
法尔如是
手挥五弦 目送归鸿
爱的回报——孝
麻将的学术思想
男人与女人
微子第十八
隐士与历史文化
众鸟高飞尽
王不留行
江山与美人

凤凰离乱不如鸡
处处关津处处寒
如此风波不可行
穷达行藏
时衰鬼弄人
周公遗训
子张第十九
有容德乃大
雕虫小技大有可观
学问无尽 岁月难留
体相圆融 用之不穷
交浅不言深
大行与小节
学与仕
办丧事不是演戏
难能可贵
继往开来
法律不外人情
成败论英雄
圣人无常师
宫墙外望
圣人心日月
欲赞无词
尧曰第二十
历史文化的重心——公天下
天人合一的气数
辨中边论

禹分九州
周重九鼎
上古的政治经济
人治法治并重
承先启后
养生送死无憾
从政典范论
四恶
学至三知的结论
乡党第十
《乡党》的歇后语
附录
孔学新语自序
孔学新语发凡
南怀瑾先生著述目录
返回总目录

先进第十一

半部《论语》

现在我们开始讲下论。把下论讲完了再回来讲上论的第十篇，作为总结论。假使将来诸位教后一辈青年，我提供各位意见，可用两个方法，一个是先讲《乡党》，孔子生活的素描，然后再从第一篇《学而》一直讲下来。或者照我们现在这个办法，讲到第九篇以后，先把它保留，等到以后作结论。

同时在这里我们想到，也是以前曾提到的，宋朝开国的宰相赵普说过“半部《论语》治天下”，这是中国文化中的一句名言。因为赵普与赵匡胤年轻时等于是同学，出身比较艰苦，来自乡间，一生没有好好读过书，后来当了宰相。“半部《论语》”是谦虚的话，表示读书不多，只读了半部《论语》。另一方面，据历史上记载，碰到国家大事或重要问题不能解决的时候，他都停留下来，把今天不能解决的问题，搁置到明天再解决。有人看到他回去以后，往往在书房里拿出一本书来看。后来他的左右，为了好奇，想知道这个秘密，背地里拿出来一看，就是一部《论语》。其实《论语》并没有告诉我们如何治理国家，更没有告诉我们什么孔门的政治技巧，它讲的都是大原则。本来读书就不该把书上的话呆板地用。通常某一句书的原则，可以启发人的灵感，发生联想。我们小时候读书的经验，遇到不懂的句子，问到老师时，老师说，你不要管，背熟就行了，将来就会懂。我们当时对这种答复，心里很不满意。但背熟了以后，年龄慢慢增加，做人

做事的经验多了，碰到某一件事，突然触发了这一句书，给我们很大的灵感，很高的智慧，往往就因此知道如何去处理事情，这是事实。

现在了解了上面的道理，开始看这第十一《先进》篇。同时告诉诸位一个经验，我们以前读老书出身的，不是在学校，而是在私塾里读书。读的《论语》，不是现在这样整整一部，是用木刻印在纸上。一篇装成薄薄的一本，每本两三个铜钱，准备翻弄坏了再买新的。而我们当年读《论语》，第一篇就开始读《先进》篇，不是读《学而》篇。

素朴的美

现在我们讲《先进》的观念，和下面第十二篇《颜渊》等等，等于上论的《学而》《为政》《里仁》这些篇章的注解。以实际的例证来作注解，叙述孔子当时师生之间的讨论，以及他自己实地的一些作为。所以还是连贯的。

为什么篇名叫《先进》？我们看到上论各篇，几乎都是拿每篇第一句的头两个字来作题。古人许多著作往往同我们现在相反。我们现在写一篇文章的程序，是先构想好一个大体，下面分几章，立好大题目，章的下面再分几项、几点，很有条理地写下来。和盖房子一样，先画好图，搭好钢架，然后水泥一灌就行了。中国古人写文章，完全不同。我们小时候写东西，也都是走古人的路线，大致上没有什么题目。真正抒情的，自己感情思想到哪里，就写到哪里，写完了以后再想一个题目。试看古人写诗，尤其唐诗中李商隐的诗，“无题”特别多。写了以后，没有题目，算了，就叫“无题”诗。不过也不要上当了，有些无题诗，真有题目，只是不好标明；或者作者私人的事情，无法公开，就干脆来个“无题”吧！我们知道论语中《学而》《先进》这些题目，不见得就是当时编书的人立的，或许是后来的人，为了分篇，就取开头两个字，作为这一篇的题目。

此篇名《先进》的意思就是“前辈”。

子曰：先进于礼乐，野人也。后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。

礼乐是中国文化的中心，孔子对此非常重视。在这里涉及文化哲学的问题。他说人类先辈——上古的人对文化开创怎么来的？上古的上古，可能没有文化，同动物一样。人类就叫倮虫，没有毛，不穿衣，裸体的虫，也是一种生物。所以人类原先也没有文化，人类的文化是根据生活经验，慢慢累积起来的。所以孔子说，先辈对礼乐文化，是“野人也”。原始都是野人的生活，慢慢进化、进化，才有文化的形成。“后进于礼乐，君子也”。他说我们后辈，有了文化以后就不同了。生下来就接受文化的教育，教育得好，有高深的修养，受了文化的熏陶，很有学问，我们给这种人的名称是“君子”。“如用之，则吾从先进。”假使说到实用上的话，则主张先辈的朴野。这段话到底是什么道理呢？就是说人类的文化是了不起，但是过分的书卷气——在我们老的观念是“头巾气”；现在的观念是“书呆子”，这也可以说对于文化的鄙薄。实际上人类真正的文化，譬如礼乐，是根据内心来的，根据思想来的。真正的诚恳、朴实，就是最好的文化，也是真正的礼乐精神。而后天受这些知识的熏陶，有时候过分雕凿，反而失去了人性的本质。如明朝理学家洪自诚的《菜根谭》——此书两百多年来不见了，清末民初，才有人从日本书摊上买回。其书与吕坤的《呻吟语》是相同的类型。书中第一条就说：“涉世浅，点染亦浅；历事深，机械亦深。”涉世，就是处世的经验。初进入社会，人生的经验比较浅一点，像块白布一样，染的颜色不多，比较朴素可爱。慢慢年龄大了，嗜欲多了（所谓嗜欲不一定是烟酒赌嫖，包括功名富贵都是），机心的心理——各种鬼主意也越来越多了。这个体验就是说，有时候年龄大一点，见识体验得多，是可贵；但是从另一个观点来看，年龄越大，的确麻烦越大。有些人变得沉默寡言，看起来似乎很沉着，似乎修养非常高，但实际上却是机械更深。因为有话不敢说，说对得罪人，说不对也得罪人。假使一个心境比较朴实一点的人，就敢说话了。譬如武则天时代的宰相杨再思，虽然是明经出身，

经历多了，做宰相以后，反而变得“恭慎畏忌，未尝忤物。”别人问他：“名高位重，何为屈折如此？”他说：“世路艰难，直者受祸。苟不如此，何以全身？”因此我们了解孔子所谓的“先进于礼乐，野人也。后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进”，也是一样的观念。宁可取朴野的，“朴野”的确更可爱一点。这里我们讲得很简单，但关系很重要，大家可以体会到孔子“宁取其朴素，不取其机械”的意思。所以世故与经验，加到人的身上，有时候使人完全变了质，并不是一件好事。

知人论事

下面孔子提出他的学生了。

子曰：从我于陈蔡者，皆不及门也。德行：颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓。言语：宰我、子贡。政事：冉有、季路。文学：子游、子夏。

孔子被困在陈蔡之间，是历史上有名的故事。这时候他的处境很困难，而所带领的一些学生都不离散，大家围绕着他，团结在一起。这是他晚年时候的感叹，他说当时随我在陈蔡之间一起蒙难的学生，现在都不在了。这是他怀念故旧之情。当时跟着他的这些学生，都在某方面有特出的成就，也是孔子门下最有名的几个。孔子评论学生的成就说，在品德方面最好的，有颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓这四个人。在言语方面——当然不是现在的语文系，而是说擅长于说话的，有宰我、子贡两个人。政事则有冉有和季路。文学是子游和子夏。这里的四种，和上论中孔子所说的“志于道，据于德，依于仁，游于艺”等配合起来，就看得很清楚了，一个人的成就，各有专长，全才很少。就以孔子的学生来说，德行好的人并不一定能够做事。我们观察人才，尤其在学生里可以看出来，有些学生品德非常好，但是绝不能叫他办事，他一办事就糟。所以做领导人的要注意，自己不能偏爱，老实的人，人人都喜欢，但不一定能够做事。有才具的人能办事，但不能要求他德行也好。

所以过去中国帝王，用人唯才，尤其处乱世，拨乱反正的时候，要用才，只好不管德行。我们知道，曹操下一道征求人才的命令，也

是历史上有名的文献，他说不问是偷鸡摸狗的，只要对我有帮助，都可以来投效。只有曹操有胆子下这样的命令，后世的人不敢这样明说，可都是这样做。其次汉高祖只有张良、萧何、陈平三杰帮他平定天下。其中陈平曾为他六出奇计，在当时只有他和陈平两个人知道。当时汉高祖和项羽作战，要陈平对项羽做情报工作，而且用反间计，给了陈平五十镒黄金作经费。这时有人向汉高祖挑拨，说陈平盗嫂，是最靠不住的人。汉高祖对这个话听进去了。在陈平出去办事之前，来辞行请示的时候，提起盗嫂的事，陈平听了以后，立即把黄金退还汉高祖，表示不去了。他说你要我办的是国家大事，我盗不盗嫂和你国家大事有什么关系？实际上所谓的陈平盗嫂是别人捏造的，但是陈平不去辩白这一套，这就是有才干的人的态度。汉高祖非常聪明，马上表示歉意，仍然请陈平去完成任务，这也是高祖英明之处。有些人则会因小失大，往往因为这些小事而误了大事。后来还有一个文学上有名的故事——张敞画眉。汉宣帝也是了不起的皇帝，张敞是当时的才子，后来成了名臣。他和他的太太感情很好，因为他的太太幼时受伤，眉角有了缺点，所以他每天要替他的太太画眉后，才去上班，于是有人把这事告诉汉宣帝。一次，汉宣帝在朝廷中当着很多大臣对张敞问起这件事。张敞就说：“闺房之乐，有甚于画眉者。”意思是夫妇之间，在闺房之中，还有比画眉更过头的玩乐事情，你只要问我国家大事做好没有，我替太太画不画眉，你管它干什么？所以读书读历史，就是懂得人情，懂得做人做事。有时候一些主管，对部属管得太琐碎了，好像要求每一个人都要当圣贤，但办事的人，不一定能当圣贤。我们在孔子的弟子中看到，德行有成就的人，言语不一定成功。而言语上有成就的，如宰我、子贡，在德行上不一定有颜回那么标准。政治有成就的人，气度又与有德行的人不同。文学好，文章写得好，更不要问了，千古以来，文士风流。历史上文人牢骚最大，皇帝们赏赐几个宫女，找几个漂亮太太给他，多给他一点钱，官位高一

点，他就没有时间牢骚了。这都是说人才的难求全。但历史上也并不是没有全才，不过，德行、言语、政事、文学都好的，实在少见。

听话的颜回

下面就说到德行的问题。

子曰：回也，非助我者也，于吾言，无所不说。

上论中提到过，颜回对孔子讲的话“不违如愚”，从来不违背他的话，好像很笨，而暗地考察，颜回还能予以发挥，而不违背原则，可见颜回并不笨。这和当面唯唯诺诺，背后却不能发挥，或者是发挥了，却违背原则，是有分别的。前者是诚恳，后者是权术。孔子认为颜回对他个人没有什么帮助，说什么话他都听。孔子之成为圣人，就在这种地方。他意思是说颜回认为他说的话都对，但真的都对吗？要多加反省。这句话不以道德标准来说，仅讲个人行为修养，如果一个长官，遇到部下都说自己对，绝对没有反对的意见，就要反省自己对的程度。孔子说“非助我者也”，这样对我没有帮助。真正对自己有帮助的，一定会有不同的好意见。所以一个领导人，最难处是容纳相反的意见。对于相反的意见我们听了以后，把自己的观点推开。就他的意见想想，也蛮有道理，然后与自己的意见作正反的中和，这种态度是做人处世的高度修养。孔子就有这气度，认为像颜回一样，对自己的话认为句句都对，这样对于自己是不会有帮助的。

孝子闵子骞

子曰：孝哉闵子骞，人不间于其父母昆弟之言。

他说真正称得上孝子的人是闵子骞。大家都看过二十四孝的故事，他的后母待他不好，冬天制棉衣，给亲生儿子用棉花做衬，而对闵子骞却用便宜而不能御寒的芦花，但是他还是很孝顺。后来终于把他的后母感动了。所以被列为二十四孝之一。孔子在这里说，闵子骞真正是大孝子，“人不间于其父母昆弟之言”，最难得的是别人都看不惯他的后娘，看不惯他们兄弟之间悬殊的待遇。而闵子骞对别人打抱不平的话都不听，仍然孝顺后娘，友爱异母的弟弟，这是难能可贵的真孝子。这一点做起来很难，要有自己独立的主见，不听外人的话而变动，实在很难。如曾母投梭的故事，我们都知道曾参是品德高超的人。有另一个同名的人因杀人被捕，于是有人向曾母说曾参杀人了。起初曾母不相信，照样在织布机上织布。但三个人来告诉她以后，曾母还是丢了织布梭，下机来询问，这就是信心动摇了。母子之间会这样，长官部下之间就更难了。一个长官对于一个部下，有人说坏话，三个人说了不听，第四个人再说而仍然能绝对信任的，不是没有，但很少，这就是说“谣言止于智者”，是很难很难的。尤其讲到闵子骞，很多家庭出了事情，问题不出在家庭本身，旁边的亲戚、朋友、邻居之间，东讲西讲，而导致兄弟之间、夫妇之间，乃至婆媳之间出了问题。这就必须靠自己有主见。所以孔子说闵子骞的后娘是不好，闵子骞也明知道不好，可是他心里有数，无论别人怎么讲，他都可以不受影响。引申这个道理，就是领导的人，更要注意。古人有句

话：“疑人不用，用人不疑。”一边怀疑，一边又用他，这个问题就太大了，不但误了自己，更误了事情，这些都是要注意的。

南容三复白圭，孔子以其兄之子妻之。

这件事也在上论中提到过的。南容是孔子学生中德行很好的，吟诵了三遍《白圭》这篇诗，孔子就将侄女嫁给他了。念念诗，唱几遍歌，就得到孔子侄女做太太。这当然不是偶然的，光唱歌就唱来太太，孔子嫁侄女就太草率了。难道孔子希望侄女婿做歌星？当然不是这道理，而是平常已经考察了南容。《白圭》诗篇的原义，是歌颂白璧无瑕的美德。人有一点瑕疵，就是一生之累。南容因为有《白圭》的志向，有这种品性，再加上孔子平常对他考察的结果，才把侄女嫁给他。

才命相妨的颜回

季康子问：弟子孰为好学？孔子对曰：有颜回者好学，不幸短命死矣；今也则亡。

季康子是鲁国大夫，在上论中提到过。他问孔子，学生中哪一位最好学？孔子曾再三提到，只有颜回，不幸他短命死了。另有一种说法，孔子有一次与颜回等学生，一起在鲁国的东门，站在城上看泰山下面的景色。孔子突然问学生们，那远处是什么东西？学生中有眼力好的答道，看见好像有一条白链，很快过去了。颜回就说，是一个穿了白衣的人，骑了一匹白马跑得很快，所以看来像条白链，颜回的眼力太好了。所以后人说颜回读书太用功，视力又过分好，营养又不良，经常饿肚子，因此三十二岁短命而死。孔子对颜回的死是很痛心的，“今也则亡”，现在就没有那样好学的了。

颜渊死，颜路请子之车以为之椁。子曰：才不才，亦各言其子也。鲤也死，有棺而无椁。吾不徒行以为之椁，以吾从大夫之后，不可徒行也。

这段故事，也是后人据以攻击孔子的。

颜回死了，家里很穷，颜回的父亲颜路，也是孔子的学生，来商量办丧事。古人办丧事，棺材外面还套一样东西叫“椁”。现代也还有，我们看到出丧的行列，在棺的外面套一个花的“罩子”一类的东西，那就是椁的古制。当时颜路买不起椁，孔子有一辆车子，颜路就和老师商量，想变卖孔子的车子，买一具椁给颜回送丧。孔子说这不

可以，你是爱你的儿子，有这个想法。可是当我的儿子鲤死的时候，同你一样穷，有棺而无椁，当时并没有把车子卖了为我的儿子做椁。而且他说自己之所以不能徒步当车，是因为从事政务，常和当时一些大臣往来，不能没有车子。这要有这个体验的人才知道。记得当年在大陆的时候，因为有事，去看一位某省的大员，坐黄包车到省政府门口下了车，警卫多番盘问，还要办一些很麻烦的手续，我怕烦就回去了。刚好一位厅长有事打电话给我，就顺便借了他的汽车，坐着一直进去了，非常方便简单。五四运动以后，有人攻击孔子摆臭排场，一部破车子，既不给儿子，又不给自己最爱的学生。但孔子的意思是说人应该行其本分，就是《中庸》第十四章中所说的“素富贵，行乎富贵；素贫贱，行乎贫贱”，贫穷时就过贫穷的生活，不要做本分以外的事。家里没有钱，为了死要面子，向别人借钱负债来办丧事给活人看，这真叫作“死要面子，活受罪”。所以孔子说他儿子死了，没有钱，丧事也办得很简单，有棺而无椁，没有关系。

颜渊死，子曰：噫！天丧予！天丧予！

这是颜回死了，孔子非常伤心的话，因为颜回在所有的弟子中，是最足以传孔门学问的。现在他死了，孔子学问的继承人，也将成问题。难得有像颜回这样可以传道的人了，所以孔子说：“天丧予！天丧予！”

颜渊死，子哭之恸。从者曰：子恸矣！曰：有恸乎？非夫人之为恸而谁为？

所谓恸，就是非常伤心的意思，颜回死了，孔子哭得非常伤心。当时跟从在孔子左右的学生们说，老师哭得太伤心了。孔子听了以后说，我真的哭得很伤心吗？可是像颜回这样诚恳好学的人死了，我自

然是很伤心的。如果颜回这个人死了我不伤心，那么还为哪一个伤心呢？还有哪个人的死亡，会令我这样伤心呢？

颜渊死，门人欲厚葬之。子曰：不可！门人厚葬之。子曰：回也，视予犹父也，予不得视犹子也。非我也，夫二三子也。

颜回死了以后，同学们主张厚葬他，来向孔子建议，但是孔子说不可以，因为厚葬对于颜回已经没有帮助了，而且依据颜回的德行思想来说，他也不会希望厚葬的。可是这件事学生们没有听孔子的话，还是厚葬了颜回。孔子知道以后，就感叹地说，颜回生前一直把我看成他的父亲一样，可是在安葬他这件事上，“予不得视犹子也”。所谓“犹”者如也，犹子就是如同儿子，后世人称侄子为犹子。这里孔子是说在安葬的事上，不能把颜回看得如同自己的儿子一样，依平日颜回生活俭约朴素的本性来办。所以他对已死的颜回带点歉意地说“非我也”，这样的厚葬，不是我的意思，而是你的同学们的意思。孔子的这一个感叹，正是率直坦然的一种表示。讲到颜回，使我们想到古往今来，许多有才而短命或薄命的人物，颇为伤感。唐代诗人李商隐有两句诗说：“中路因循我所长，由来才命两相妨。”真是达人知命的论调。

不问苍生问鬼神

下面问题来了：

季路问事鬼神。子曰：未能事人，焉能事鬼？曰：敢问死？曰：未知生，焉知死？

关于鬼神，有两个问题，第一是究竟有没有鬼神？世界上所有的宗教，一致承认有鬼神，但是，各个宗教承认有鬼神的理论却都不同。在大学里，拿这些不同宗教的理论，集中到一起来研究，关于鬼神的理论也包括在内，放在一起做研究，称作“比较宗教学”。以这种学问态度来看，每一宗教都承认鬼神。此外，唯心哲学也承认有鬼神。唯物哲学是不承认有鬼神的，科学家们则不反对有鬼神，只是保持怀疑的态度，正在追寻这个问题的答案。前面说过的，爱因斯坦最后信了上帝，就是一个最好的例子。现在科学界对这门科学的研究很热衷，有“灵魂学”“神秘学”正在积极研究，并且运用科学仪器，如红外线照相机等，来证明灵魂的存在。他们已经有不少发现和记录。譬如人体会发出一种肉眼看不见的光；人坐过的地方，当这人离开后七八个小时，用特种照相机还可以照到这人的影子；对于植物，也认为有知觉有感情。这些研究，都很普通而且很积极。假如有一天科学界的灵魂学，能够以科学方法证明灵魂的存在，灵魂不是一种物质，是一种超物质、超电子的东西。到那时候，人类的文化要起非常重大的变化。现在物质不灭的定律已不成立，物质一定会变会灭的。目前的科学是质能互变，欣欣向荣的科学，正在探寻生命的奥秘。

鬼神问题，在中国文化里也很重要。现在大家都讲中西文化合流，但是有一点要注意，美国文化不能代表西方文化，它只是西方文化的一个支流。研究西方文化必须了解欧洲，而欧洲西方文化最初的根源是宗教，所以非研究西方的宗教思想不可。欧洲宗教思想，过去认为中国没有宗教。实际上鬼神的观念，就是中国过去的宗教思想。所不同的是，把祖先的亡魂，与鬼神混在一起。所以鬼神的问题，是研究中国宗教的一个大问题。孔子对于鬼神的态度，在上论中已经提到过“敬鬼神而远之”这句话，这里又说“未能事人，焉能事鬼？”他并不否认鬼神的存在，而是认为先把人做好，再研究鬼神的问题。连人都没有做好，连人都不懂，还想进一步去了解鬼神的事，太远了。“天道远，人道迩。”天道当然不是天文学、太空学这个天道。中国过去这个天道，就是代表形而上的，太深远了。我们活着做人，人事是浅近的。但是我们做了一辈子的人，对于人的事还没有研究透彻，何必来谈那么远的天道呢？这等于他消极地承认有鬼神。

而他认为学生们的程度还不够，暂不讨论。所以他答复子路“未能事人，焉能事鬼？”这个“事”字是作动词用，对于人事问题还没有做好就不要讨论鬼神的问题。接下来和鬼神连贯的有个大问题了：“敢问死？”子路问人怎么死的？大家认为子路的话蛮好笑的，怎么死还要问？但“死”的确是一门科学，人究竟是怎么死的？孔子答得很妙，“未知生，焉知死？”你是怎么生的，知不知道？生从哪里来？一般人都知道是妈妈生的。哲学中“人”究竟从哪里来？这个问题很重要。而每个人都有哲学思想，只因环境或智慧的不同，有人向哲学这方面追下去，有人就不追了。像每个人小时候都发生过一个哲学上的疑问：“我是怎样生出来的？”我们小时候问父母，妈妈告诉我们人是从腋下生出来的，我们还感到奇怪。现在教育普及了，都知道怎样生人，但那只是生理上的解说。

生人真有那么简单吗？照生理医学上说是很简单；但在哲学上对于医学界的解说并不满意。医学并没有解决问题。即使是照医学上的解说，我是妈妈生的，妈妈是外婆生，外婆是外外婆生，推溯上去，最初最初的那个人怎样来的？还是问题。人的生命究竟哪里来的？这是一个大问题。究竟怎样死的，为什么要死掉？以哲学眼光来看人生，宇宙是玩弄人的，老子说的“天地不仁，以万物为刍狗”，也可做这一面的解释。天地简直在玩弄万物，既然把人生下来，又为什么要让他死掉？这是多遗憾的事！

讲到遗憾，我们又想到哲学上的另一个问题。以我们东方哲学来说，《易经》看这个世界，始终都是在变化中，而它的变化始终是不圆满的。我们这部《易经》从“乾”“坤”两卦开始，最后一卦是“未济”。“未济”也可以说是没有结论的。以《易经》来看世界，任何事都没有结束。人生有结论吗？我们也讨论过“盖棺论定”并不是结论，人死了没有结论。宇宙、历史有没有结论？据科学、宗教、哲学所了解的，宇宙最后还是会毁坏，毁坏了又会新生，也是没有结论。所以人生是一个没有结论的人生，而这个没有结论的人生，永远是缺憾的。佛学里对这个世界叫做“娑婆世界”，翻译成中文就是能忍许多缺憾的世界。本来世界就是缺憾的，而且不缺憾就不叫做人世界，人世界本来就有缺憾，如果圆满就完了。像男女之间，大家都求圆满，但中国有句老话，吵吵闹闹的夫妻，反而可以白首偕老；两人之间，感情好，一切都好，就会另有缺憾，要不是没有儿女，要不就是其中一个人早死。《浮生六记》中的沈三白和芸娘两人的感情多好！其中就一个早死了。拿小说来讲，言情小说之所以美，只是写两三年当中的事，甚至几个月中间的事情。永远达不到目的的爱情小说才美，假使结了婚，成了柴米夫妻，才不美哩！

再说笑话，太阳出来了，又何必落下去？永远有个太阳，连电灯都不必要去发明了，岂不好！也有人说笑话，认为上帝造人根本造错了，眉毛不要长在眼睛上面，如果长在指头上，牙刷都不必买了，这些是关于缺憾的笑话。这是个缺憾的世界，在缺憾的世界中，就有缺憾的人生。花开得那么好！为什么要谢了？人生，生活得那么好，又为什么要死了？这些都是哲学的问题。这宇宙的奥秘、神奇，谁是它的主宰呢？有没有人管理它呢？如果有人管，这个管的人大概是用电脑计算的。人同样都有鼻子、嘴巴、眼睛等五官，可是那么多的人，却没有两个完全相同的。只看这么一点点，就有那么多的不同。所以人家说人是上帝造的，我说那个制造厂里，大概有时候抓模型抓错了，所以有的鼻子不好，有的耳朵不好。这到底怎么来的？西方的宗教，有的就告诉我们不要再追问，这是上帝照他的形态造了人。那么上帝的形态又是什么样子？不知道。西方宗教说，到此止步，不能再问了，信就得救，不信不得救；东方的宗教，信的得救，不信的更要救，好人要救，坏人更要救；在东方宗教里，认为人生不是哪一个主宰，既不是上帝，也不是神，另外定了一个名称：第一因。第一个因子哪里来的？第一个“人种”哪里来的？印度来的佛教、中国的道教，都认为人不是生物进化来的，也不是由一个主宰所创造的，也不是偶然的，这是一个大问题。

简单地告诉大家，这个生死问题和鬼神问题是连起来的。东方学说认为光靠男性的精虫、女性的卵子两个东西不能够形成一个人。人的形成需要“三元和合”，由男性的精虫、女性的卵子，配上灵魂而形成人。现在已有人研究出来试管婴儿，将精虫和卵子放进试管里看到他长大，那是不是三元呢？还是三元。精虫、卵子在玻璃管里或在人体里成长，是一回事。精虫与卵子之能够结合，还是靠一个灵魂的力量来的。人生出后有高、矮、胖、瘦、智、愚之分，不完全是遗

传，遗传仅是因素之一，其中另有因缘。因缘的观念，是来自印度佛家的文化。譬如说，我在这里讲《论语》是因，大家在这里听就是缘，双方就有这个因和这个缘。相反的，大家是因，因为有大家在听，我才有机会在这里讲，我就是缘。因与缘互相连锁的关系，就叫作因缘。那么人生下来，有四种因缘，一种是亲因缘：它是种性（这些问题讨论起来，不是三言两语能讲完的，只大概提一下），包括了灵魂的关系，人的惯性的关系，由过去的生命历程带到了现世，又由现世再带到来世。至于父母的遗传等等，属于疏因缘，又名增上缘。何谓增上？一颗种子，本身是亲因缘，种下泥土以后，因地质不同，吸收的养分不同而变，虽然变了，但它的本性不大会变的。所以西方遗传学所讲的，在我们东方哲学说来，那不过是增上缘的一点作用而已，并不是全部作用。有了现在的生命以后，就叫作所缘缘。何谓所缘缘？如古人的诗说“书到今生读已迟”，人为了今生读书已经太迟了，今日要赶快读书，以便来生的智慧高一点，这也可以作为所缘缘的说明。第四是等无间缘。因缘的关系是永远连续不断地下去，所以是平等的，没有间歇性，永远是转下去，等于我们的银河系统，是永远在转，连续关系转下去。这里大概介绍一下，这是哲学上一个专门的课题，也是科学上一个专门的问题，很麻烦，很精细的。我们现在只能约略地讲个大概，这也就是生死的问题。

东方哲学还有一个东西讨论，最初的生命哪里来的？东方哲学有所谓“原人论”，原始的那个生命，最初从哪里来的？现在全世界都流行的禅宗——这是中国的特产——其中主要的问题，也是问“生从哪里来？死往哪里去”？照唯物论的解释“人死如灯灭”，这答案行不行？不能满意。事实上证明，人死不如灯灭。如社会学、心理学、医学、灵魂学的调查，有很多的事例证明，譬如说有的人没有死，已经有死的征象。不说远的，就说发生在台湾的事，有位老朋友的老太

爷，在他死前三天的早晨，他自己的老太太，就看到她的老伴站在门前往外走。老太太呼唤他不要出去受了凉，但又倏忽不见了。再回到房间一看，老太爷还躺在床上呼呼大睡。这时老太太心里知道，老伴快要死了，所谓灵魂先出窍了。果然三天以后老太爷去世了。这种事例倒蛮多的，这许许多多事例，在科学上都还是不可知之数。生从哪里来？死往哪里去？我们大家都活到死，死是一个大问题，一个人正常的死到底是怎么死的？

生命的幽默

《庄子》书中有句话妙得很，他说：“不亡以待尽。”这话怎么说呢？意思是我们活在世界上并没有活，是在那里等死。所以庄子又说：“方生方死，方死方生。”当一个婴儿出世，我们说生了，但庄子的观念中，那不是生了，而是死亡的开始。自生之时就开始慢慢走向死亡。两岁时，一岁的我过去了；十岁时，九岁的我过去了；四十岁时，三十九岁的我过去了，天天都在生死中新陈代谢，思想也在生了死，死了生。我们一个新的思想生了，前一个思想马上死亡了，流水一样。正如孔子说的“逝者如斯夫！不舍昼夜”。所以庄子说看着这生命活着，没有死，是在等最后的一天。从哲学的观点来看人生，的确是这样。所以有人学哲学，学得不好的，反而觉得人生没有意思，你说搞了半天有什么结论？没有结论。这个世界就是一个缺憾的世界。但是也有人通了的，晓得这个世界本来就是个缺憾的世界。像曾国藩在晚年，就为他的书房命名为“求阙斋”，要求自己有缺憾，不要求圆满。太圆满就完了，做人做事要留一点缺憾。如宋朝的大哲学家、通《易经》而能知道过去未来的邵康节，和名理学家程颢、程颐弟兄是表兄弟，和苏东坡也有往来。二程和苏不睦。邵康节病得很重的时候，二程在病榻前照顾，这时外面有人来探病，程氏兄弟问明来的是苏东坡，就吩咐下去，不要让苏东坡进来。邵康节躺在床上已经不能说话了，就举起一双手来，比成一个缺口的样子。程氏兄弟不懂他做出这个手势来是什么意思，后来邵康节喘过一口气，他说：“把眼前路留宽一点，让后来的人走走。”然后死了。这也就是说世界本来缺憾，又何必不让人一步好走路！

这里是谈生死问题，孔子并没有做结论。依哲学上来谈这个问题，在这里也无法做详细的介绍，如果像现在这样讲法，一个星期讲两个小时，就是五六年，甚至十年的时间也讲不完。而且谁知道生从何处来？死往哪里去？没有人敢说，没有人敢做绝对的论断。只有在医学上，以科学的观念说，人怎样是生，怎样是死，有生命的延续，就有新陈代谢的作用。可见医学上也认为人随时都在生，也随时都在死，人的身体就和一个小宇宙一样。就是一片树叶，在科学的观念中，比一所核子工厂还复杂，而人体的结构，就有如宇宙一样复杂。譬如我们一餐三碗饭下去，如何的消化，如何的供给人所需要的热能，如何排泄废物，其间的过程是够复杂，也够奇妙的。如果再加上一些寄生虫和那些帮助消化的细菌在内，那关系可就更不简单了。

生死的确是个大问题，孔子在这里答得很奥妙，他说鬼神是属于天道的事情，“人道迩，天道远”，人本身的问题，都没有解决，怎么去谈那么遥远的天道问题？也就是他说的“中人以下，不可以语上也”。他认为子路他们这批学生，程度还不够，对于生死问题，就难说了。只要我们活着的时候，好好活下去，尽到活着的本分，先把人做好再说。

鬼神问题、生死问题，人类文化上两个大问题，现在再重复一下，让大家注意。

世界各国大学的哲学系，各派宗教乃至现在有许多科学，都在研究这两个问题。人类文化到现在，对这两个大问题，还是没有解决。究竟有没有鬼神存在？生是怎么来？死是怎么去？原始的人种究竟怎么来的？

当然，我们晓得，现在共产主义的哲学，一方面是基于马克思的经济思想，一方面是基于黑格尔的唯心辩证法，以及吸收希腊方面的唯物哲学而来的。其次，影响了人类思想的，是达尔文的进化论，和弗洛伊德的性心理学。这几种学说，同时构成今日世界人文文化一个大问题的存在，不过目前被物质科学的进步，将这问题掩盖住了，使我们不大感觉得到，实际上这个问题是很严重地存在着。

生与死问题的研究，现在已经把达尔文的进化论推翻了。新的理论，一部分已经成立——整个的还没有解决。所以这是一个很大的问题，不是短时间可以讨论得完的。《论语》中显然提到这两个大问题，我们要特别注意。不过现在没有办法专门针对这两个问题，再作讨论，只能在这里作一个交代，将来我们有别的机会，再来研究这些问题。

孔门弟子的素描

《先进》这一篇，到了这一段鬼神问题与生死问题是一个高潮，现在继续下来，是对于人物的评论。

闵子侍侧，闾闾如也；子路，行行如也；冉有、子贡，侃侃如也。子乐。若由也，不得其死然。

这是孔子对于这几个学生的评论。

“闵子侍侧，闾闾如也”，闵子骞是有名的孝子，孔子非常喜欢的学生，孔子观察他，说他讲话很温和，有条有理。为什么讲话那么重要呢？这就好比曾国藩在《冰鉴》中所说，看一个人头脑够不够精细，不一定要看他的鼻子、眼睛，只要听他讲话，就会知道。有些人有条有理；有些人说了半天，主题还没有讲出来。一个人处事有没有条理，在言语中就可以看出来。所以，闵子骞在旁边是“闾闾如也”，温和，有条理，看着很舒服。子路呢？“行行如也”，什么是“行行”？光从书本、知识上，是难以了解的，要配合人生经验，才会知道。司马迁写《史记》，他自述读万卷书，行万里路。光读书读多了，不是学问，是书呆子，没有用。还要行万里路，观察多了，才是学问。从前，看到好几位当代的大人物，观察的结果，就懂了“行行如也”这句书，此公说话很简单，但不断在动，好像坐不住一样。这才想到就是子路的“行行如也”。冉有、子贡这两个人“侃侃如也”，这“侃侃”是形容他气度很大，现在的话是很潇洒。对于这几个人，最后孔子下断语：“若由也，不得其死然。”他说子路将来不得好死。结果孔子看对了。子路后来是在卫国的政变中战死的，死得

非常光荣。前面说过，他是为了赶回为卫国平乱，身受创伤，然后整肃衣冠，端坐而死。在中国历史上，唐、宋、明各代，这种人物很多，战死了以后还站着，尸体绝不倒下来，以致敌人的将领都对他崇拜万分，往往为他立祠建庙，这就与鬼神、生死的问题有关了。所以我们中国人说“聪明正直，死而为神”，只要人的品格好，如忠义的人，死了以后就可以为神。我们看见许多庙，大家都去膜拜，里面所供奉的神，就是这一类人所升华的。这一段是由子路的“行行如也”所引起的。

“子乐”，描述当时孔子对于这几个围绕在身边的学生，觉得很高兴。可是他很遗憾地深深惋惜子路将不得善终。我们这里也要注意子路的“行行如也”。譬如有些人坐下来会抖腿，在相人术上，这种人有多少钱都会被他抖光，这是一种“败相”，不但钱会抖光，事业也会抖光，实际上也就是“行行如也”的一种小动作。人坐就是坐，睡就是睡，坐有坐相，睡有睡相，走有走相，吃有吃相，前面有相，后面有相，真正看相，太不简单，这是以中国文化中形名之学做的说明。这是孔子对常在身边几个学生人品修养，表现在外形上的一个定评，虽然是简单一句话，但是很扼要。

言语的艺术

下面跟着就是说到处事了。

鲁人为长府。闵子骞曰：仍旧贯，如之何？何必改作！子曰：夫人不言，言必有中。

这是说鲁国当时财政经济发生问题，鲁国有一个人出任长府，这个“长府”相近于现代的财经首长，不过不能完全和现在比。现在财政经济是分开的，会计也是独立的；过去所谓长府就是管钱的，包括了财政、经济，国税局乃至于审计部，这些业务都集中在一起。换句话说，是管如何收钱，如何用钱。鲁国当时主管长府这个机构的人，大概想对当时的制度有所改变。闵子骞说话了。他说，制度不要轻易变动，还是沿用现有制度，方法变一变就好了。如果变更制度，影响比较大，整个社会又要经过一番波动，才能适合新的制度，不如用旧的制度。你看怎么样？

这就是闵子骞说话的态度，很谦虚、很温和、有礼貌，就是上面说的“闾闾如也”。他是一位社会贤达，始终不想出来做官，立场超然，所以他说了：“何必改作！”这一点很重要，我们先不讲外国，研究中国历史，不论社会结构，或者政治制度，政治结构形态，如果一下子把它完全改过来，在当时几乎没有可以成功的先例。这就是《易经》的道理。天下的事只有渐变，没有突变，突变要出毛病的。这是政治哲学的大道理，研究起来也很麻烦。因此闵子骞当时不主张一时变制度，否则突变的结果，社会要出问题，所以他在客气话以后，下一个结论“何必改作”，这是闵子骞在政治上提出了一个重大

的意见。后来传到他老师孔子那里，于是孔子说：“夫人不言，言必有中。”这里的“夫人”不是太太，“夫”是起语的“语助词”，话还没有说出来，先发的声音。孔子认为闵子骞“訚訚如也”，平常老老实实，不大说话的，但是这次他为了国家的利益，大众的利益，他说话了，而且，说得很有意义，很对！他一说话，就把握住重点。这是赞赏闵子骞。但是，我们不要仅看作是孔子称赞闵子骞的话，而把“夫人不言，言必有中”这八个字轻易放过，这也是我们要学的，当处大事的时候，不要乱说，要说就“言必有中”，像射箭打靶一样，一箭出去就中红心，说到要点上去。

子路的琴学入门

子曰：由之瑟，奚为于丘之门？门人不敬子路。子曰：由也升堂矣，未入于室也！

子路学习鼓瑟——瑟比现在流行的古筝一类的乐器还要古老，有现在普通写字台那样大，有五十根弦，很复杂。“鼓”字，便是敲弹的意思。子路正在鼓瑟，孔子看见，觉得很好玩，于是讲了一句笑话，他说子路啊！他对于鼓瑟，还没有入门呢！说到这里，我想到一个事实的笑话：我有一个学生是学科学的，他原有个外号叫“科学怪人”。这人做事、讲话，什么都是机械化的。后来，住在我家里，我所讲的一些关于中国文化的东西，还是他记载的，他很有兴趣。他的弹筝，也是机械化。我笑他是科学弹筝，他也不管。但有一点，他做事是很科学的，他开始学筝的时候说，每天只学十分钟，以后就固定化，每天尽管忙，必弹十分钟，不多不少。半年以后，还真的弹得蛮好了。由他的修养，我就感觉到，做任何事情，不要怕人家笑，这也是科学精神。他除了“科学怪人”的绰号之外，还有一个外号是“紧张大师”。后来到了美国，有个场合，人家要他表演，他就在很多人面前表演弹筝，一上台，手就发抖。不知道的人，还以为是一种特别的指法呢。常常有些人说，年纪大了，要学什么东西没有时间。我就常拿他这个精神告诉人家，一天只用十分钟好了，一年、两年下来就不得了。实际上，我们回想起来，读书也好，学别的也好，很少用超过一天十分钟，连续三年加起来那么多的时间。如果真下这个功夫，无论哪一件事情，都会有成就。子路鼓瑟，孔子也是对他做这样的批评。

同学们听到孔子这个批评，对子路就不佩服了。在这里就看出群众的心理是盲从的。这个地方，我们读书就要注意了，真正头脑冷静，任何事情不跟着别人转变，要用自己真正的智慧、眼光来看一件事、看一个人。所以，孔子看到同学们这个盲从的毛病就说，你们也真是太看轻人，我说子路，是勉励激发他的话，实际上，子路鼓瑟的成就，已经进入了厅堂里，不过没有进入内室去而已。“升堂入室”的典故，就是从这里来的。堂与室不能用现代的建筑格局来讲的，中国过去的建筑，有明堂格式，一般人讲话骂人“你是什么明堂”？过去的建筑，都是四合院式的，中间一个大天井，中间的大厅是明堂，深入明堂是内室，再后面就是后院了。孔子认为子路鼓瑟已经升堂了，不过没有深入到内室，如此而已。我这样说了一句话，你们就轻视他，太不应该，太轻率了。

低昂失律的资质

子贡问：师与商也孰贤？子曰：师也过，商也不及。曰：然则师愈与？子曰：过犹不及。

我们都会用的成语“过犹不及”，就是出自《论语》孔子说的话。师就是子张，商就是子夏，都是在前面介绍过的孔子高弟。子贡有一次问孔子，子张和子夏两个人，哪一个比较好，孔子说子张太过了，子夏不及。现在我们讨论“过”和“不及”这两个词。所谓“过”，不是过错的过，不是犯了罪，而是聪明过头，有些人脑筋动得快，反应过敏了。有些人拼命研究一个问题，研究得太多了，反而走上一条错误的路子，这就是过。像讲道德，过分了就难免偏差，有一个学生，连我对他都肃然起敬，但也很难相处得自然。因为他的态度太讲礼，太过严肃了。他随时一定端容正坐，可是一身好像僵硬了，从来没有过自然的姿态。他说他自幼读中学时，就读儒家的书，效法书中所说的孔子，所以养成这个样子。我说孔子并不是这个样子，这是宋代的理学家所塑造的形象，太过分、太呆板，这样人生都会感到枯燥无味，这就是过分了。“不及”是有些人懒得用心，对一个问题，想了想：“大概这样”，觉得“差不多了”就停下来，这就是中国人“不及”的毛病。所以人家骂我们中国人“马马虎虎”“大概”“差不多”的观念，这都是“不及”。科学精神是买酱油的钱，绝不能移来买醋。中国人买酱油与买醋，两样都差不多，马马虎虎，酸咸混淆一起，这就是做人做事“不及”的地方。总之，不及则不够标准，或者过则超过了标准，都是偏差。孔子说，子张过头了，子夏则是不及。子贡就说，这样应该子张比子夏更好了；因为子张超过了

头了，总该是好的。孔子说，不见得如此，超过了标准与不够标准，一样都是毛病。我们这里只能讲一个原则，要发挥起来，可举的事例太多太多，做人做事，稍有不慎，都会过犹不及。做得恰到好处，符合中庸之道，才是对的。中庸之道很难做到，现在也有人故意讽刺中庸之道就是马马虎虎，这不是中庸，这是不及，把不及当作中庸，这就错了。

季氏富于周公，而求也为之聚敛，而附益之。子曰：非吾徒也，小子鸣鼓而攻之可也。

这是孔子对于一个学生的申斥。冉求为当时鲁国的权门季家当总务长。孔子说季家为鲁国的权门，财富已经很多了，比周公还多。周公是被封于鲁国的始祖，也是鲁国的国君初祖。季家已经富可敌国了。可是学生当中的冉求，还公然替他设法找更多的钱，还为他加倍地设法搜刮，等于是拍季家的马屁，特别为他努力，这就造成财富不均、贫富悬殊的趋势。所以孔子说，这个人不是我的学生，可以开除了，你们可以公开地把他轰出去。这就是孔子对学生品行方面的要求，他不希望他们成为一个书呆子，而要他们能做事，对国家社会有所贡献，这才是真正的学问，也是儒家学问的中心所在。

儒家四相

柴也愚，参也鲁，师也辟，由也喭。

这也是对四个学生的评论。

柴，姓高，字子羔，少孔子三十岁。这评论不一定是孔子亲自说的，是后来门人的记载。其中说高子羔这个人比较“愚”，照现在话来说就是笨，但并不是我们普通说的笨。朴拙一点，举止比较迟缓就近愚，不完全是笨的意思。

还有这个“愚”字的笑话，有些学生在外国已拿到博士、硕士学位，写信回来，往往自称“愚生”，这对于传统文化真是一大讽刺。后来一问，在高中都正式教过的。可见在教育上并没有错，错在自己不留心而已。唐代以后，一千多年来，“愚”字都是长辈对晚辈或平辈间的谦称。例如师长对学生写信，可以自己谦称为愚兄。舅对年长的外甥，也可谦称愚舅。对弟弟，也可谦称愚兄。可是还有人称“愚生”，那就奇怪了。那么，上面称老师，应该对称为笨师了？（一笑）这是另外谈到写信的礼貌。在这节书里，“愚”的意思是反应迟钝。

第二个是“参也鲁”，“鲁”和“愚”看起来好像差不多。像《水浒传》这部小说，非常妙，它包含了社会哲学，也包含了历史哲学，其中人物，三十六天罡、七十二地煞，都是怪物。这一百零八个人各加一个外号，这些外号都有民间的哲理，看起来蛮有意思。如宋江的外号“及时雨”，天旱久了来一场“及时雨”有多好。但“及时

雨”宋（送）江，送到江里去了，一点用都没有。又如智多星吴（无）用，也是一样。“花和尚”鲁智深，姓就用鲁，所谓鲁就是鲁莽。他相当粗暴，动辄就打，虽然出家当了和尚，喝醉了连佛像都打掉。可是他的打，是很聪明的打法。盲目地崇拜偶像，并不是真正信仰的精神。真正信仰的人，不一定要崇拜偶像，一个真正具有宗教家精神的人，并不是一定要有宗教的形态。所以鲁智深的鲁是代表这样的性格。我们说鲁就是笨，这说法错了。鲁是在愚的当中又带点直，而直的当中又不粗暴，慢吞吞的为鲁。

“师也辟”，子张比较有点固执，有了学问的人，多半易犯这个毛病，大致文人也多固执，这样看不惯，那样看不起。这里所讲的子张有点特殊的个性，就谓之辟。

“由也喭”，这个“喭”与“谚”相通，就是土佬，很俗气、很粗糙的相似形态。子路做事比较粗暴，讲话也比较豪放。本篇为什么只提这四个人呢？因为这四个人也代表了人格的四种典型。一般人可以用这四种典型来做一个小的归类；不是这类，就是那类。

颜回的空　子贡的有

子曰：回也，其庶乎！屡空。赐不受命，而货殖焉，亿则屡中。

这里提到的两个人，一个是孔子最欣赏的；一个是孔子得他帮忙最大的。

这篇书里我们可以看到，孔子的学生们各有他的长处，也各有他的缺点。做一个领导人，对他的部下，一定要了解，每人有长处，也有缺点。再讲一个人生哲学的道理，我们要注意，有人说某某的长处是什么，短处又是什么。如以哲学的观点来说，某人的缺点也正是他的长处，而长处也就是他的缺点。不但某人如此，我们每一个人也是如此，长处与缺点几乎分不开的。用得好就是长处，用不好就是缺点。作为一个领导人一定要懂得这一点。如果所用的人，都希望他和自己一样，那这个事业就不要做了。人形形色色，各有所不同，就要养成自己对于各种各样的人都能包涵，都能领导，这是很要紧的。

孔子这里说，品德最好的只有颜回，具备各方面的长处，差不多已经够得上道德的标准。但是“屡空”——太穷，常常是空的。不过“屡空”这两字，有不同的解释，尤其学佛学道的人解释更不同。他们解释说，只有颜回是孔子的得意门生，才能常常做到空的境界，对于任何事情，无论得意或不得意，都可以把它丢掉，摆得下。也蛮有道理。

其次说子贡不受命，怎么不受命？就是孔子希望他专门为学问道德而作。但子贡的个性与众不同，老师这一套道德学问他绝对接受，可是他生活方式走的路线绝对不同，不太肯走呆板的路线，他去做生意了。他做生意的本事非常大，判断估计不会失败，每次都被他料中。以现在西方社会的情况来说，第一流人才做生意。而子贡的才干实在是不止如此，我们在这个地方才知道子贡还会做生意。所以司马迁《史记·货殖列传》中，就取用《论语》上这里的“货殖”两个字，代表了工商，中间记有子贡。其实子贡不但是工商界了不起的人才，他对于外交、经济等是样样通。所以我说孔子后半生的生活，还多半靠他维持的。

不着痕迹的善人

讲了许多关于孔子学生们的评论，下面又转到另一方面了。

子张问善人之道。子曰：不践迹，亦不入于室。

问题来了，这几句话解释起来最讨厌。子张问起，怎样算真正的善人，我们人究竟要做到什么样子才能称为善人？这是一个大问题——也真是一个哲学问题、逻辑问题——逻辑就是辨别是非，下一个定义。现在推开一切不管，以纯粹哲学的立场来讲，什么是善？什么是恶？很难下一固定标准。同一件事在这个时代是善的，在另一个时代则变为恶的；在这一地区是善的，换一个地区则是恶的；随着时间空间的转变而转变。因此善恶没有固定的标准。所以说做人怎样才合乎标准？西方有西方的礼节，中国古代有古代的礼节，现代有现代的标准。假使现在为了发扬中国文化，穿一件和尚衣服（也就是明朝的便衣，古代出家、在家人的分别在头发剃光不剃光），留着西式的发型，再打上一条领带来上课，这是作怪还是爱国？是善的或是恶的？实在很难断定。所以善恶的问题，是道德哲学上的大问题。

这里子张问怎样才是善人，孔子的答复“不践迹，亦不入于室”，先照字面上解释，不踏一丝痕迹，也不进入房门，走进屋内。如果照字面这样解释，做善人最好连太太房间都不要进去了。这是作笑话讲。怎么叫“不践迹”呢？这个问题我们可以借用道家中庄子所说的“灭迹易，无行地难”来加以理解。古人的文字太简单，解说起来又很讨厌。我们只做这样的解释：小偷去行窃，可以戴上手套，手印指印都不留下来，使刑警没有办法侦查，这就是“灭迹”，没有痕

迹了。但“无行地难”，人毕竟要靠地来走路，完全不靠地面而能走路，这是做不到的。譬如刚才说小偷把他自己的形迹灭掉容易，但什么是小偷的行地？凡是小偷，只要静下来的时候，心里就会想到，自己偷过东西。这种内心的行地要去掉，就办不到。做了坏事，可以骗遍天下人，但没有办法骗过自己，这就是“灭迹易，无行地难”。

由此可知孔子这里的“不践迹”，就是说做一件好事，不必要看出来是善行。为善要不求人知，如果为善而好名，希望成为别人崇敬的榜样，这就有问题。

“亦不入于室”，意思是不要为了做好人，做好事，用这种“善”的观念把自己捆起来。正如我刚才所说的效法儒家的那个同学，站就立正，坐就端坐，点头也不敢稍稍随便，就是被礼捆住了，没有脱落形迹。不要用心守着善的观念。何必为自己树个“好人”的招牌！所以中国人讲究行善要积阴德。别人看不见的才是阴，表面的就是阳化了。不要在人家看见时才做好事，便是阴德。帮忙人家应该的，做就做了，做了以后，别人问起也不一定要承认。这是我们过去道德的标准，“积阴德于子孙”的概念，因此普遍留存在每个人的心中。

中国专门说鬼狐的小说《聊斋志异》，第一篇《考城隍》，故事是有一个秀才做梦去应考，主考官是关公，一看他的卷子，就录取了。他的卷子里有两句话：“有心为善，虽善不赏。无心为恶，虽恶不罚。”就是说有心去故意做好事，表现给别人看，或表演给鬼神看，虽然是好事，也不该奖赏。又例如有一把刀不好用了，随手丢掉，而不幸伤了人，实在没有存心要伤害他，那么虽然是一件坏事，也不该处罚。全篇文章都是讨论这两个问题。这本讲鬼、讲怪、讲狐狸精的小说，为什么第一篇说这样一个故事？过去中国写小说的人，

不是随便下笔的，一套传统的中国文化，道德规范的精神，摆得很严谨。《聊斋·考城隍》这两句话，也就是孔子说“不践迹，亦不入于室”的意思。“有心为善”，做善人故意表示善，就践迹了，是不对的。更有些用“善”的观念把自己捆住了，像信教就信教，一定要表现斋公斋婆或招摇成教徒的样子，便是既“践迹”，又“入于室”。

应机施教

子曰：论笃是与？君子者乎？色庄者乎？

有些人讨论问题，讲话非常有理，议论非常精辟。但是要了解，听到话讲得对，就是止于话，不要认为此人话讲对了，就是君子，是了不起的人。你看见他态度温和，言谈温和，就认为此人很有礼貌，很有见解，很有才气，这也错了。尤其是言论非常精到，或者是文章写得好的，不一定就是君子，也不一定态度庄重就是人才，这是教我们观察一个人，要考验自己，有时候听人家讲的还不算，要有事实的表现。所以有些人看了我的书要想和我见面，我常答说，何必呢？“读其书，不见其人。”多好！倘使见了失望，多么划不来！过去有几句笑话说：“久仰大名，如雷贯耳。今日一见，不过如此。”这又何必呢！下面接连的，便是这个观念的引申：

子路问：闻斯行诸？子曰：有父兄在，如之何其闻斯行之！冉有问：闻斯行诸？子曰：闻斯行之！公西华曰：由也问闻斯行诸？子曰：有父兄在。求也问闻斯行诸？子曰：闻斯行之。赤也惑，敢问。子曰：求也退，故进之。由也兼人，故退之。

这是孔子的教育态度、教育方法。同时由这一篇书，也反映自己做人做事的一个反省。子路问，听懂了一个道理之后，马上就去做吗？就言行合一去实践吗？孔子告诉子路说，你还有父母兄长在，责任未了，处事要谨慎小心，怎么可以听了就去做呢？另外一个同学冉有也向孔子问同样的问题说，听了你讲的这些道理，我要立刻去实行吗？孔子说，当然！你听了就要做到，就要实践。他答复这两个学生

的话，完全不同。公西华听到以后，觉得奇怪了，跑来问孔子说，他们两人同样的问题，你的答复却完全不同，我越听越不懂了。“敢问？”——敢有不敢的意思，这就是说我现在鼓起勇气，要请你原谅一下，请告诉我，同一个问题为什么要作两种答复？孔子说，冉有的个性，什么事都会退缩，不敢急进，所以我告诉他，懂了的学问，就要去实践、去力行。子路则不同，他勇敢，“兼人”——生命力非常强，他这个人的精力、气魄超过了一般人。太勇猛、太前进，所以把他拉后一点，谦退一点。

在字面上只看到孔子教育的方法。我们在教育界久了，有时看到太用功的学生，也是劝他多休息、去玩玩，太懒的就劝他长进一些、多用功一点，这大家都做得到，何必孔子？但这只是文章的表面，进一步就看到孔子对学生的培养。首先，我们知道子路是战死的，非常勇敢，最后是成仁的烈士。孔子早已看出他是成仁的料子，所以他说“由也不得其死然”。这句话不是骂他，而是感叹。如果当时孔子稍稍鼓励他一下，可能早就成了烈士，不会等到后来卫国变乱才成仁。所以孔子在这里警告他，你的父兄家人一大堆，要先对个人责任有所交代，然后才可以为理想奋斗。如此，以中和子路过分的侠情豪气。而冉有则是安于现状，不大激进的人，所以孔子不大愿意他出来做事。结果他在鲁国季家，竟然弄起权来了，那么孔子就鼓励他，跳出现实的圈子，要有独立不拔的精神。

死有重于泰山

子畏于匡，颜渊后。子曰：吾以女为死矣！曰：子在，回何敢死？

这本来是普通的话，记载在《论语》里，是代表孔门师生之间道义的真挚感情。孔子在匡，人家误以为他是阳虎，所以他在那里受包围。后来归队的时候，颜回最后才回来。孔子一看到颜回就说，你把我急坏了，我还以为你这次蒙难死了呢！颜回答道，老师，你还在，我怎么敢先死呢？这流露出孔门弟子对孔子的尊敬，以及道义之情的真诚自然。

历史人物典型的塑立

下面是一个重大的问题了：

季子然问：仲由、冉求，可谓大臣与？子曰：吾以子为异之问，曾由与求之问！所谓大臣者，以道事君，不可则止。今由与求也，可谓具臣矣。曰：然则从之者与？子曰：弑父与君，亦不从也。

这是孔子对于高级干部、领导者，乃至为人事业伙伴者所说的话。孔子在这里有大臣与具臣的分别。中国历史上的高级干部，归纳起来大概有这几种特称：名臣、大臣、忠臣、奸臣、贤臣、佞臣，加上《论语》中孔子思想的具臣等等。这也就是中国文化历史上国家高级干部的标准。做历史上一个名臣，真是谈何容易？几千年来，名垂青史，只有诸葛亮、王阳明、曾国藩等可数的若干人而已。他们都是名臣，有名望。有些还不一定就是大臣，如范仲淹等，可称得上是国家大臣，这更不多了。其他忠臣、奸臣、佞臣等的意思大家都知道的。至于“具臣”，只是够得上做个具员而已。我们知道在历史上留名实在不容易！中国历史，自然有个规格，不管当时权势有多大，最后这笔账是算得很公平的。像清朝皇帝下命令，修明朝的历史，而明朝许多大臣，最后投降清朝的，仍然把他们定格为“贰臣”。这是乾隆下的定论。虽然这些人很忠于清朝，但在皇帝的心目中，他们还是不行，只是贰臣。我们也在历史上看到，当李闯打进北京时，明思宗崇祯上煤山自缢，李闯还是很尊敬地向崇祯行礼的。后来清军攻陷了北京，也还是去崇祯陵墓祭拜，好人终归是好人，历史上这些地方，是公理昭然的。把这个观念说清楚了，再回过来说本文。

季子然是鲁国人，他问孔子说，请子路和冉求两个人出来做事，他们是不是够得上做国家的大臣？以现代来说，像英国的丘吉尔、日本的伊藤博文，哪个可以说是国家的大臣？季子然是问孔子，这两个学生，可不可以出来做国家的大臣？孔子说，我还以为你问我其他什么特别的问题哩！原来你是问子路和冉求这两个人的事啊！我告诉你，真正的大臣是“以道事君，不可则止”。自己有理想、有主义，辅助一个主体的人，使这个主体的人，向理性的标准、理想的主义、仁道的思想这条路上迈进。假使这个主体的人，不听这种意见，宁可算了，不肯干下去。这是“大臣”为行道而来的风格，不是为地位、为功名富贵、为做官、为待遇而来的。

至于你问子路和冉求这两个年轻人，他们确是人才，是具臣、能臣。政治、经济、军事都会；很能干，很有才具，也很有气节。季子然说，这样说起来，如果请他们出来做事，这两个人会绝对服从的啰！绝对服从，不一定是大臣。所以孔子说，并不是这样，他们是具臣，你如请他做事，他绝对忠实，绝对尽心。要说绝对服从，这服从是有限度的，你如果做背叛道义的事、背叛国家的事、背叛社会大众的事，那他们不来的。假如你杀了父母，乃至叛变，他难道跟着你叛变？跟着你杀父母？这种事他们绝不来的。这就是具臣，虽然只能算是具臣，但也要有才能而又忠贞亮节。

大臣、具臣的分别，我们可以看出一点大概了。孔子虽然是讲大臣、具臣之别，同时也影射了刚才所提的能臣。可见之于《三国志》裴注——曹操年轻的时候，许劭曾经为他看相。许劭说他是“治世之能臣，乱世之奸雄”。如果有好的领导人，跟着做事，会是一个能臣；如果碰到动乱的时代，没有好的领导人，则成为奸雄。就这两句话——“治世之能臣，乱世之奸雄”，把曹操一生断定了。能臣与奸

雄，往往极难分别。大臣、具臣、名臣之间，说实在的，也很难有一严格的界限。

从政与求学

下面讲到另外一个问题：

子路使子羔为费宰。子曰：贼夫人之子！子路曰：有民人焉，有社稷焉，何必读书，然后为学？子曰：是故恶夫佞者。

子路是我们大家都熟悉的，子羔也是孔子的学生，前面刚提到的，子路在同学中提拔了他，让他到费这个地方去做地方首长。子路做了这件事，孔子非常不高兴，所以他说“贼夫人之子！”这是骂人的话，而且骂得很厉害，以现代语言来说，就是“简直不是人，你这个小子！”这句话不只是骂子羔，同时也骂子路。孔子骂了以后，子路自然也辩白：“有民人焉，有社稷焉，何必读书，然后为学？”他说既然有群众，也有地方可以施展抱负，何必要死读书才出去做事呢？孔子说：“是故恶夫佞者。”这个“佞”就是强辩、拍马屁、迷信、自以为是、愚而好自用的人，都属于佞。我们在这一段话上，可以看出几个要点来：第一，宋太祖的话：“宰相须用读书人”，宋太祖为什么这样讲？到底是有学问的人来干政治，会干得很好。据历史学家研究（这是学者的意见，不能说绝对是对，也不能说绝对不对），汉代开国，固然有规模，但气度还是不够大，原因就是汉高祖用的只是萧何、张良、陈平等三杰，一共仅三个人。而像萧何是从地方官升上来，一直到宰相，没有远大的开国的气魄。这是历史学家的研究，因而主张大政治家，要有大的学识，所以子夏也说“仕而优则学，学而优则仕”。仕就是出来从政，必定要先把学问基础打好；而在从政期间，又要不断增加新的学问、新的知识。这两句话是不能偏废的，我们平常教育界、学术界引用，只引用了一半——“学而优则

仕”，当然也有人反对，而认为工作经验也可以产生学问，至于整部的四书五经，也不过是从经验中得来的，到后来才称它为“学问”。我们为什么要读书？是接受前人的经验，可是一般人多半是子路的看法——“有民人焉，有社稷焉，何必读书，然后为学？”拿到了就干，干了再说。所以许多人就主张不怕做错，做错了没关系，再改。这话就有问题，对个人或对小事而言还可以，对社会国家，天下大事，就要十分慎重了。因为那一改，影响太大，这就是读历史、求学问的重要。经常有些中年以上的朋友发牢骚，我都劝他们回家读书去。过去的失败，我们大家都有责任，现在要紧的是，如果我们再回到原来的位置，应该知道怎么做，这就要多读书，对古今中外有深刻的了解，然后拿出一套办法来，不是今日发发牢骚，就可以了事的。

第二点，我们可以看到，几十年来，一般知识分子的思想，有一个很严重的偏差，如果扩大范围，拿学术的立场来看，即如今日世界上许多国家，都没有脱离这个错误。那就是几十年来，中国人讲文化，武人离不了《三国演义》的思想，所谓“纵横天下，割据城池”的个人英雄主义。老实说，我们当年出社会，固然有以国家天下为己任的热忱，但是心里面还是有个人英雄主义的思想，希望插上野鸡毛，号令天下。至于文人的风格，也始终离不开诸葛亮的鹅毛扇，加上文学家的吃花酒，诸如小说《花月痕》中所描写的境界。所谓名士风流，就是这几十年来中国文风的大概。一直到现在，我们研究今日青少年的问题，如大专联考这股竞争热流中，在他们思想深处，也还是没有脱离这个范围，这是一个非常严重的问题。所以在思想上，纯粹是以国家天下事为己任，为求学而读书的很少。

回过来再讲到子路的这句话，也就是《三国演义》型的思想，很多青年都容易犯这个毛病，包括我们自己，当年也差不多。“有民人

焉，有社稷焉。”何必再去读书，然后为政？到了自己年龄慢慢大了，人生经验多了，处事多了，然后才知道学问的重要。当然我们讲的学问不是读死书，是经验配合了书本的真正的学问，确是重要。

到了这一段，又转了个方向，这是很重要的。研究孔子的思想、孔子的境界，乃至《礼记·礼运》篇中，大同世界的人生境界，就在这里了。

力挽狂澜的子路

子路、曾皙、冉有、公西华侍坐。子曰：以吾一日长乎尔，毋吾以也。居则曰：不吾知也，如或知尔，则何以哉？

“侍坐”，是过去的礼貌，学生晚辈在老师长辈面前，不敢随便就座，只有站在旁边。这是记载子路等四个高才生站在孔子身边，孔子就说，你们不要以为我比你们大几岁，就认为我了不起，我也和你们一样。“毋吾以也”，不要把我看得太了不起。孔子以这样诚恳的心情自我表白，是一个大宗师的气度，这就是所谓“满灌水不响”了。他又说平常你们在背后说“不吾知也！”认为我不了解你们，假使说了解你们，那你们又将怎样呢？你们把自己的心意，讲给我听听看。

子路率尔而对曰：千乘之国，摄乎大国之间，加之以师旅，因之以饥馑，由也为之，比及三年，可使有勇，且知方也。夫子哂之。

子路的个性，大家已经了解，这位急性子的老兄，听过以后，就冒冒失失地说话了。他说，假使有一个“千乘之国”——这是当时诸侯中大型的国家了，而这个千乘大国，是处在几个大国的中间，在强敌环伺下，又经过了连年的战争，而且内部财政上也非常艰难困苦，不断地发生灾害饥荒。像这样一个国家，如果交到我子路的手上来，我只要花三年的时间去治理，就可以使这个国家的全体人民，每个人都能够站得起来，每个老百姓都知道如何去走自己该走的路，做自己该做的事。子路这个话讲得实在蛮够气魄的，不但有英雄气概，而且

有大政治家的气魄。可是孔子听了以后“哂之”，露了牙齿：“嘻嘻！”微微一笑，笑中充分表露了否定的意味。

讲到这里，想到一个笑话，那是《三国演义》中（这是小说不是历史，但是中国三四百年来的政治思想，可以说从来没有脱离过《三国演义》这部小说的笼罩）“煮酒论英雄”的故事。曹操有一天和刘备两人喝酒聊天，那时刘备还在投靠曹操，等于是他的部下。曹操问刘备，天下哪一个算是真正的英雄，刘备当然第一个捧曹操。曹操问他还有谁，刘备就说到袁绍、刘表等等一些当时有权有势的人，曹操都一一驳掉了。说这些人都不够资格做英雄，天下英雄唯有你我两个人而已。他说这句话的同时，天上忽然霹雳一声，响了个大雷。刘备不知道被曹操的话吓着，还是被天上的雷声一惊，手中拿着的筷子，都吓得掉到地上了。曹操问他怎么回事，他说我自幼在保姆手中长大，被他们溺爱，所以胆子很小，刚才被雷声吓了一跳。曹操本来最怕刘备的，这么一来，觉得刘备不过如此而已。但紧跟着刘备就设法逃走了（中国人对这部小说都非常熟悉，不过要注意的，我们不能说小说不是思想，而且在民间发生的影响力很大。小说是代表知识分子的思想，《三国演义》是罗贯中写的，至少是罗贯中的思想，罗贯中也代表了知识分子）。前几天有个学生看到一篇文章中引用的两句诗，来问我这两句诗的出处，我一时想不起来了，只好叫他自己去查，后来查到是曹操《短歌行》中的两句诗。曹操父子在文学方面，影响南北朝很大，他的英雄思想影响了几千年，这种思想方面的影响是没有时间和空间限制的。所以我常常告诉一些喜欢写文章的作家，要特别注意，万一所写的东西能够流传下去，将来就不知道要影响多少人。所以有人一辈子有很好很丰富的人生经验，还不敢轻易写出来，就是写下来了，也还不敢用上自己的真名字。哪里像现在，为了赚稿费，提笔就写了。现在回到本文，子路答的那段话，当然不是曹

操论英雄的那个意思和态度。子路说的话很有英雄气概，具大政治家的风范，但是孔子还是笑他，这并不是笑他的话不对，而是认为他还没有这种能力。

谦谦君子的冉求

求，尔何如？对曰：方六七十，如五六十，求也为之，比及三年，可使足民；如其礼乐，以俟君子。

冉求说话的态度谦虚多了，他说只要方圆六七十里的一个小小的国家交给我，或者更小一点的国家让我来治理，花上三年的时间，我可以使这个国家社会繁荣，国民经济发达，全民进到康乐的境界，这是我可以做得到的。“如其礼乐，以俟君子。”但是社会的经济充足了、富裕了，还不一定建立起良好的文化来，而对于文化根基的建立，这种重大艰巨的事情，就只好等高明的人才来着手了。这是冉求的谦虚词，也是他的老实话。这节书有两个观念：

首先，一个文化的建立，的确是不容易。不说大事，就拿小事来说，我过去写了一些学术性的东西，后来想把几十年的人生经验，我见我闻，写一部小说，就是写不出来。新体小说、旧体小说都写不出来，写写又撕掉，像现在拥有很多年轻读者的作家，我当面称赞他们，他们真是行，我就无法下笔。所以不要轻看了小说，有许多人都是眼高手低，随便批评别人的作品，自己却写不出来，所以一个文化的建立真难。据我的了解，真是所谓的“十年树木，百年树人”。要培养一个人才，是要很长的时间的。我曾说过溥儒的画好，是清朝入关又出关之间三百年培养出来的。他在宫廷中所看到的那许多名画，这是别人办不到的。其实他的字比画更好，他的诗比字又要好，这都是别人学不来的。李后主的词我也说过，像他的《破阵子》那阕词：“四十年来家国，三千里地山河，凤阙龙楼连霄汉，玉树琼枝作烟萝，几曾识干戈。一旦归为臣虏，沈腰潘鬓销磨，最是仓皇辞庙日，

教坊犹奏别离歌，挥泪对宫娥。”的确是好词，读来令人感叹，但里面每一句话都是他的生活经验，是他的真感情、真思想。由他写来，非常容易。如果不是一个做了皇帝又变成臣虏的人，谁能写出这样的词来。这是在文学方面的情形，由文学的培养，我们可看到文化建立之难。

其次，我们看看管子的高见——“仓廪实则知礼节，衣食足则知荣辱”，这句话放之于全世界，无论古今中外，都是站得住的。所以谈中国政治思想，离不开管子。再者，透过这两句话，可知社会国家的富强、教育文化的兴盛，要靠经济做基础的；要衣食富足了才会知荣辱，仓廪充实了才礼义兴。所以有人说，最大的是穷人，连裤子都没得穿了，拼命都不在乎，还怕什么？有地位有钱的时候就怕事了。就是这两句话的道理。可见文化的建立，要靠经济作基础。从冉求这句话里，我们可以看出他深懂这个道理。所以他说，一个小国家交给我去干三年，我可以使他经济基础稳定，社会政治稳定，至于文化的建立，则要“以俟君子”。这就还要等一段时间，乃至要请比我更高明的人来。这是他的谦虚，也是他的真话。

冉求已经报告了，孔子又问公西华：

> 赤，尔何如？对曰：非曰能之，愿学焉。宗庙之事，如会同，端章甫，愿为小相焉。

公西华这个人，在上论中已经提到过，孔子说他“束带立于朝，可使与宾客言也”，他可做一个很好的外交官，衣冠整齐，生活从来不马虎，仪容很端肃，应对之间很得体，是一个标准的外交官。他在这里表现的也是外交官的风度，一开口就是外交官的口吻，与众不同（这段《论语》，实在是很好的文学作品）。他说，老师，我是一无

所能，不过愿意跟着学习就是了。这里三个人讲话，表达不同。第一个子路“率尔对曰”，咚咚就讲出来了，就干了。轮到冉求就谦虚了：“小一点的地方……”问到公西华就说：“我并不是说我有才能，我很差，不过愿意学习。”学习什么呢？“宗庙之事”，这里宗庙就代表了国家。以前是宗法社会，每一个国家的社稷以宗庙为象征，所谓宗庙之事，就是国家大事。“会同”，开大会。等于说现在开国民大会，或者立法院会、行政院会。“端章甫”，大家都穿上礼服，很有礼貌。“愿为小相焉”，辅相是一位很好的幕僚长，或者等于国民大会的秘书长。公西华对孔子说他可以去学习，慢慢在工作中求取经验，以便做到这个程度。可是一位优秀的国民大会秘书长可不容易做，一个重要会议中的小相，是很不容易做好的。小相就是总务人才，也就是宰相才；真正的好总务，就是宰相，像萧何就是最好的总务人才。历史上的这类人物是屈指可数的。

性天风月

下面是这里最重要的一段了。点，《史记》作“葴”，曾参的父亲，字皙，也是孔子的学生。下面是他和孔子的对话：

> 点，尔何如？鼓瑟希，铿尔，舍瑟而作。对曰：异乎三子者之撰。子曰：何伤乎？亦各言其志也。曰：莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。夫子喟然叹曰：吾与点也！

孔子和其他三位同学讨论的时候，曾点在旁边悠闲地鼓瑟。孔子听了子路他们三人的报告以后，转过头来问正在鼓瑟的曾点说，曾点，你怎么样呢？说说看。曾点听到老师在问他，瑟音渐稀，接着，弹瑟的手指在弦上一拢，瑟弦发出铿然的响声，然后曾点离开了弹瑟的位置，站起来对孔子说，老师你问我啊！我和他们三个人刚才所讲的不同，我的思想和他们是两样的。这里有一个问题，从这一段描写，我们看到曾点的恬淡、宁静。大家在讨论问题，而他在搞他的音乐，应该是没有听到子路他们的讨论。可是孔子问到他的时候，他又说自己的想法、做法和子路他们三个人不同。可见刚才别人的话他都听到了，这是很高的修养。

能在处世之间，最忙乱当中，同时应付几桩事情，这就要具有真正的学问、真正的修养、最高的宁静功夫。我的确看到过这样的朋友，一边在一件一件忙着批公文，还在删改文句，一边听别人向他报告紧急重要的事情，口里在“唔！唔！”应着，然后他把笔一放，立即吩咐报告的人怎样去办理事情应付情况。同一时间处理了所有的

事，还非常轻松，这个人修养真高，我很佩服。这里又要提到小说了，《三国演义》中仅次于诸葛亮的庞统，怀了诸葛亮的介绍信去见刘备。可是他傲气很重，见了刘备就是见刘备，不把诸葛亮的信拿出来，认为凭介绍信是丢人的事。不料刘备看走了眼，给他当一个县长，他上任以后天天喝酒，公事都不看，一概不管。三个月以后，张飞去视察，他还在喝酒，张飞就指责他。他要张飞坐在一边等着，把积压了三个月的公文拿出来，把所有的关系人全部找来同时报告，他一面听，一面答复，一面批公文，一会儿功夫，把所有的公事全部办完，把笔一丢，问张飞哪里还有什么事情。张飞的智慧很高，立刻道歉，庞统才拿出诸葛亮的信来，就调升了副参谋长——副军师。事实上也真有这种人。所以说，这段书不要马马虎虎读过去，读书不要只靠两只有形的眼睛，还要用智慧的眼睛去读。

这里就看到曾点高雅清华的风度，孔子听了他的话，态度也不同，他说这有什么关系，并不会矛盾、冲突的，只不过是关起门来，表达各人自己的思想而已，你尽管说好了。于是曾点说，我只是想，当春天来了，冬衣一换，穿上舒适的衣服，农忙也过去了，和成人五六人，十几岁的少年六七人，到沂水里去游泳，然后唱唱歌，跳跳舞，大家优哉游哉高兴地玩，尽兴之后，快快活活唱着歌回家去。这个境界看起来多渺小！虽然渺小，可是孔子听了以后，大声地感叹说，我就希望和你一样。

孔子这个话是什么意思？孔子就这么孩子气？所以说这段书很难懂。我们经历这几年的离乱人生——国家、社会、天下事，经过那么大的变乱——才了解国家社会安定了，天下太平了，才有个人真正的精神享受。不安定的社会、不安定的国家，实在是做不到的。时代的剧变一来，家破人亡，妻离子散的悲剧，遍地皆是。所以古人说“宁

为太平鸡犬，莫作乱世人民”，而曾点所讲的这个境界，就是社会安定、国家自主、经济稳定、天下太平，每个人都享受了真、善、美的人生，这也就是真正的自由民主——不是西方的，也不是美国的，而是我们大同世界的那个理想。每个人都能够做到，真正享受了生命，正如清人的诗“天增岁月人增寿，春满乾坤福满门”。我们年轻时候，家里有书房读书的生活，的确经历过这种境界，觉得一天的日子太长了，哪里像现在，每分钟都觉得紧张。如果我们有一天退休，能悠闲地回家种种菜，看看有多舒服！

这里孔子问这四个学生的话，其中孔子与曾点的一段话，可以说进入了最高潮，师生之间，说出了完美人生的憧憬。政治的目的，不过在求富强康乐，所以这一段可以说是大同世界中，安详、自得的生活素描。

春风化雨

下面就是一个结论。

三子者出，曾皙后，曾皙曰：夫三子者之言何如？子曰：亦各言其志也已矣！曰：夫子何哂由也？曰：为国以礼，其言不让，是故哂之。唯求则非邦也与？安见方六七十，如五六十，而非邦也者？唯赤则非邦也与？宗庙会同，非诸侯而何？赤也为之小，孰能为之大！

侍坐的四个学生，答复了孔子的问题以后，子路、冉有、公西华三个人都已经走了，还有一个曾皙留在最后。因为孔子除了对他的话发表了意见以外，对其他三位同学的话还没有表示意见，意犹未足，再向孔子请教，他们三位同学所作的答案，老师认为怎么样？孔子说，没有什么，只是每个人报告心得，表达自己的思想，如此而已。曾皙又进一步问道，刚才子路说的话，老师笑他，为什么笑他呢？

我们也许觉得子路的话，也没有什么不对，而且很对胃口，有什么可笑之处？但孔子告诉他，子路说的是国家天下大事，是一种大英雄、大政治家的事业，要有文化基础，要有学问修养，不是那么简单。而子路大言不惭，一点都不谦让，自认为很行了，所以我才笑他。至于他说的那个对国家的理想并没有错，我只是笑他太自满、太轻率。

至于冉求的那套话，讲得也蛮好，实际上那就是政治家的作为，事实上方六七十和五六十有什么不同呢？这里我们可以引用老子的话

来做一解释。现在有些研究老子哲学的，对“小国寡民”“治大国如烹小鲜”这两句话，各有各的解释。现在的青年们，在大学里研究文学的也好，研究哲学的也好，研究政治学的也好，拿硕士、博士学位的论文，很多写老子。什么老子的政治思想、老子的哲学思想、老子的经济思想、老子的什么什么思想都来了。老子当年自己只写了五千个字，以后几千年来，几千万字都说不完。这些巨著，如果老子自己看了，一定会笑掉大牙。而今日那些论文中的老子，究竟是哪一家说的老子也不知道。真正的老子思想很简单平实，只有五千字。老子说“治大国如烹小鲜”，要注意这个“烹”字，是慢慢地用文火来燉，小火来烧。小鲜是小鱼小肉，如用大火，一烧就烧焦了，必须用文火，慢慢地烹。这句话也告诉我们做人，乃至处世的一个大原则，在混乱之中，不能心急，任何一个时代的混乱，都有一个关键，慢慢来，逐渐解决。利用太极拳原理，四两拨千斤，就是顺其势，慢慢来。如果想一下子用突变的方法把它改过来，往往突变还没有变好，新的毛病又出来了，所以他主张“小国寡民”。换句话说，他是以地方政治为基础做起。这也是和孔子说的“安见方六七十，如五六十，而非邦也者？”的意思是一样的，不论地方大小，治理之道都是一样，并没有两样。而孔子这样说冉求，并不是说冉求不对，只是说冉求的思想，用来治大国、治小国都是一样的。这句话如引用到我们自己的身上，就是不论我们职位大小，责任是一样的，事功是一样的，问题在做得好做不好。

至于公西华的思想，孔子认为那也是一个大政治家的见地，但是他话说得谦虚。实际上一个“宗庙会同”，主持一个庞大联合会议，各国的元首、阁员都参加，而能够担任这种会议的秘书长，做主席。公西华说这是小意思，学习学习，话是讲得谦虚，口气是蛮大的。他说这是一件小事，天下还有什么大事？

根据上面这一段，我们还可以看出来另一方面。子路等人的抱负思想很了不起，但总离不开自我英雄主义，我可以如何，我要如何……而且都偏于从政治着手。但曾皙就不同了，同样希求大同之世，但成功不必在我，而着重于文教方面，真正说中了孔子的心事，所以孔子感叹：“吾与点也。”

颜渊第十二

天人合一

下论《先进》第十一篇已经讲完了，这是对于上论的《学而》——个人的内养，《为政》——个人发挥到外用的一些事实的注解。现在孔子思想的一个大问题来了。

颜渊问仁。子曰：克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？

这一段对于仁的研究，是孔子思想的中心。我们先从文字方面讨论颜渊问孔子什么叫做仁，由这句话我们就想到，《里仁》这一篇不都讲的仁吗？在讲上论《里仁》时，已经说过这是一个大问题，我们以后慢慢研究。现在到了“以后”这个地方了。《里仁》篇里的仁，讲仁的体、仁的用、仁的现象。有时讲仁的思想，有时讲仁的待人处世，各个不同。现在是孔子最得意的学生颜回，提出来的一个总问：“什么是仁？”要求为仁下一个定义。孔子说，克己复礼叫做仁。照字面讲就是这样。从前在私塾里读古书，老师就这么解释了，不许再问，现在再照过去的读书方法解释下去：“一日克己复礼，天下归仁焉。”孔子说只要有一天做到克己复礼的功夫，全世界都归到仁的境界里去。下面引申下去“为仁由己，而由人乎哉？”仁就在你自己的身心上，并不是靠外来的。字面的意思，我们这样解释了，这是“依

文解义”的解释。“依文解义”是佛学里禅宗的话，全句是：“依文解义，三世佛冤。”意思是说，如果看佛经，只照文字去理解佛学的思想，那么过去的佛、现在的佛、未来的佛都要说：“冤枉呀！我并不是这个意思呀！”换句话说，我们读书，要通过语意，要透过语意，要透过语文内涵的意义，找出思想、道理的真谛，这才叫学问。仅仅文字会了，文章写得好，不一定就是学问。

我们做进一步的讨论。

“仁”是孔子思想的中心，历代以来的解释很多，尤其宋儒——理学家，专讲这个“仁”。不过在我个人的看法，宋儒理学家们所讲那一套“仁”的理论，已经不是孔子思想的本来面目了。左边偷了佛家的，右边偷了道家老庄的，尤其偷了老子的更多，然后融会一下据为己有。等于偷来的衣服，洗过一次穿在自己的身上，说是自己的衣服，这种作风实在令人为之气短。宋儒天天讲要“诚”，要“敬”，我认为他们做学问的基本态度上就违反了这两点，既不诚，又不敬。假如坦然地说这是借别家的思想来讲的，这又有什么错？而且也并不妨碍他们的学问。譬如今天说借了西方或法国某一政治家或哲学家的思想来解说一个问题，也没有错呀，为什么借了人家的思想，还要骂人家？就像现在有些小偷，拿了人家的钱还要杀人家，这成什么话呢？这还叫“诚敬”之道吗？所以宋儒解释的仁，还是有问题。

再其次我们提过的，韩愈解释的“仁”为“博爱之谓仁”。后世有些人误解了，认为这就是孔子的思想，仁就是博爱。其实汉武帝时公孙弘先说过仁就是爱。正式定义“博爱之谓仁”，这是韩愈的思想，韩愈是研究墨子的专家。“兼爱”之说，墨子看得很重要，可以说是墨家的思想，如严格地讲学术思想，就不要搞错了，否则就是笑

话。所以学问可以欺骗所有的瞎子，没有办法欺骗一个有眼睛的人，学术就是这样一个严格的东西。

另外，到了清朝末年，“戊戌政变”中六君子之一的谭嗣同，在他的著作中有一本书叫《仁学》，恐怕单行本很少看到。但现在市面发行的《谭浏阳全集》这部书里，有《仁学》的全部内容。其实《仁学》的内容，基本上还是从宋儒的理学入手，来讨论孔门的学问。

这些，我们做了大概的介绍以后，现在回转来，再来研究这个“仁”的本身。颜回问“仁”，孔子答复他“克己复礼”就是仁。什么是“克己”呢？以现代话来讲，“心理的净化”就是“克己”。今天有个同学，他也听了我多年课，要去美国了，中午来辞行，谈到这个问题，他问要怎样才能克服自己的烦恼。他的烦恼就是思想不停。怎么样做到经常不想，那是不可能的事，人不能不想，我说有一点可以随时做得到的，就叫“想而不住”，这是禅学的境界了。

大家这里要特别注意：譬如现在我在讲话，诸位在听话，就在这个时候，我们的生理作用，配合心理感受，好几样都在用了——眼睛在看着，耳朵在听着，坐在椅子上舒不舒服，空气的冷暖，都感觉到，内在还有个东西，思想一个一个接连着。我们的思想像流水一样，一个浪头过去了，又来，又过了，又来了，一直这样的，而且在中间还会岔上很多的乱想。但是回想一下，这许许多多的思想，没一个存在。譬如我们说“克己复礼”，这句话就是一个思想，这个念头过去了以后，我们再讲“克己复礼”，但已经不是第一个，而是第二个思想了，再讲一个“克己复礼”，又是第三个思想了。也就是我们讲过的，等于我们看到一股流水在流，表面上我们是看到一股流水。而它一直在流，但第一眼看到的那个浪头早过去了，不断地有个浪头在眼前，可是它是由后面不断地涌上来的。我们看电灯，好像这个亮

光是一直存在的，但实际上这亮光是不断地消散，而新的亮光不断地补上来。我们的思想、心理作用也是一样，我们好像是总有思想存在。实际上我们分析一下这个思想：前面的思想过去了，后面的思想还没有来，现在的思想当我们讲“现在”的时候，这个思想又已经过去了。

静的修养

好了，这个道理我们了解了，所以对于思想，我们不要去控制它，譬如说我们想静下来，脑子里在想“我最好静下来”，这反而又多了一个念头，所以最好不要去作“我最好静下来”的想法。许多人学佛、学道、打坐、练功夫，有意要把心静下来，这心怎么能静？有的两腿盘起来，闭眉闭眼，不言不语，耍把戏一样，这也可以，但不是真正“静”的境界。对生理的帮助则有之，如说这就是静，那就不通的。这样坐在那里，心里的乱想会更多，这不是真正的“静”。所谓“真正的静”，要有高度的修养，如前面所说，一面批改公文，一面听取报告，处理急务，日理万机的情形下，而心境始终是宁静的。我们要想做到这一步修养，就先要认识自己的心理，思想是这样不断的过去，现在我们坐在这里就可以做一个体会，我们对于前面过去的思想不理它，过去的已经过去了。譬如我们所有的痛苦烦恼在哪里？我们往往知道是无法挽回的，但硬是想要把它拉回来。所谓后悔，就是已经过去了的，想把它抓回来。对于未来的，又何必去想它？有人说我走路很快，我说我这个人“懒得用心”，譬如我出门到这里来，目标是恒庐，就直往恒庐来，路上的事就不去管它，不去想它。可是许多人一路上看到的、听到的、遇到的，可想得多了。假使能够不去想它，心理上永远保持这份宁静，心理就健康了，生理也自然健康了，这是必然的医学道理。现在再回来说本题，我们知道过去的已经过去，未来的还没有来，不去管，单说现在的，“现在”也没有，我们说一声“现在”，这“现在”就马上过去了。慢慢从这一面去体会，永远保持心境的安宁，这一个平静的心境，一直平静到甚至于今天被敌人抓住了要枪毙，下一个节目是什么？一颗子弹这里进去那边

出来，一定倒下去，完了嘛！它还没有来，何必去怕？它来了，就是这么回事，怕也没有用，又何必去怕？现在还乐得享受，清静一点。

所以古代许多大臣、忠臣，如文天祥的从容就义，就是如此，在文天祥的传记里就看到他有这种修养。他在被执以后，路上遇到一位老师，不知是道家的人物或是佛家的人物，他没有讲。只在他遗集中一首诗前面的序言中说，碰到一个异人，传他一个“大光明法”（这是佛家的东西）。因此，当时他就把生死看开了。读了这传记，才知道怪不得文天祥有这样高的修养，他是从此之后，就把生死观念，完全看开了。

如拿佛家、道家的观点来说，他得了道，有了功夫，对于肉体的生死，不当一回事了，但这有什么稀奇？没什么稀奇，就跟我们刚才讨论心里的思想一样。

我们再举一个眼前的例子。大家现在坐在这里，不要做什么功夫，也不要求静。这个冷气机的声音我们都听到了，事实上大家本来也听到的，不过经我一提，你注意了；本来我的动作你也看到；我的声音你也听到。在这中间，你找一个东西。你的心用得那么多，能听到声音、能看、能动作、能想，还能够知道自己在这里想，知道自己在这里坐着。那一个“能够知道自己”的东西更重要，那就是你自己，是真正自己的“本来面目”的一面，真正的“自己”。

我不知道我的报告清楚没有，希望对大家在修养上有点贡献，获得一点安身立命的修养，有此高度的修养，才能处理大事，才能担任大的任务。

刚才说的第一步是比较高的。第二步就要注意“克己复礼”的这个“克”字，克就是剋，剋伏下去，含有心理的争斗意思。譬如我看到他这条领带漂亮，想去把它拿过来，但理智马上就来了：“我为什么这样无聊？有这样下流的思想！”这就是克，就是心理上起了争斗的现象。在庄子的观念中叫作“心兵”，心里在用兵，所谓天理与人欲之争，以现代语汇来说，是感情与理性的争斗，我们一天到晚都在这种矛盾之中。我们克己，要怎么克服呢？《书经》里两句话：“惟狂克念作圣，惟圣妄念成狂。”这个“狂”同一般人所认为的狂不同。照佛家和道家的解释，普通一般的“凡夫”就是狂。如果平凡的人，能把念头剋伏下去，就是圣人的境界。换过来，一个人放纵自己的思想、感情、观念，就变成普通人。这是《书经》的文化，比孔子还早，是我国上古老祖宗的文化，孔子继承传统文化，就是这里来的。“克念作圣”这个“克”字，我们可以了解了，就是孔子说的“克己”。

克己以后，就恢复了“礼”的境界。“礼”不是现在所谓的礼貌，“礼”是什么呢？《礼记》第一句话：“毋不敬，俨若思。”就是说我们要随时随地很庄严，很诚敬。这个“敬”并不是敬礼的敬，而是内心上对自己的慎重，保持克己的自我诚敬的状态，表面上看起来，好像是老僧入定的样子，专心注意内心的修养。所谓礼，就是指这个境界而言。从这里发展下来，所讲对人对事处处有礼，那是礼仪了。《礼记》的这一句话，是讲天人合一的人生最高境界。

“克己复礼”就是克服自己的妄念、情欲、邪恶的思想、偏差的观念，而完全走上正思，然后那个礼的境界才叫做仁。如宋儒朱熹的诗：“昨夜江边春水生，艨艟巨舰一毛轻。向来枉费推移力，此日中流自在行。”这就看到他的修养，不能说没有下过功夫，他也曾下了

几十年功夫。尽管宋儒有许多观点值得斟酌，但他们对的地方，我们也不应该抹杀；刚才我们讲剋伏自己的思想，心境永远保持平静，不受外来的干扰，这是很难的。这里是朱熹的经验谈，他做了几十年的学问与修养，这个功夫不是一做就做到的，要平常慢慢体会、努力来的。这首诗里他以一个景象来描写这个境界：我们心里的烦恼、忧愁，就像江上一艘搁浅的大船一样，怎么都拖不动，但慢慢等到春天，河水渐渐涨到某个程度的时候，船就自然浮起来了。后两句诗是重点，平常费了许多力气——想把这艘船推动一下，可是力气全白费了，一点也推移不动，等到修养到了相当程度的时候，便是“此日中流自在行”的境界了。到了这一步，就相当于孔子所谓的“克己复礼为仁”了。“仁”就是这样解释的。现在我们可以有一个观念，就是孔子所答复的“仁”，是有一个实在的境界，而并不是抽象的理论，是一种内心实际功夫的修养。所以真做内心修养的，个中艰苦真是如人饮水，冷暖自知。

乾坤马一毛

再下来，“一日克己复礼，天下归仁焉。”假使有一天真正做到了“克己复礼”的境界，就“天下归仁焉”。这个问题也很大，我们到处可以看到“天人合一”这四个字，成为一句成语。以物理观点来说，天是天，人是人，相距那么遥远，没有太空船上不去，上去了还站不住，合的什么一呢？修养到天人合一，就和天一样吗？以有形的天而论，是那么空洞，心境也能那么空洞吗？心里乱七八糟，怎会和天一样空洞？这些都是虚浮的名称、口头禅。但是孔子讲的天人合一，有个道理，就是“天下归仁”。而实际上“天人合一”是庄子提出来的，后世儒家把它借来用。庄子又以“天地一指也，万物一马也。”表达心物一元的观点。这两句话发挥起来，又一篇大论文。“心物一元”绝不是唯物，也不是唯心，但也可说是纯粹的唯心（不同于西方哲学的“唯心”）。“天地一指”的“一指”并不是一个手指，而是一个东西，是一体的意思。“万物一马”是以一匹马来作比方，整匹的马，有马头、马脚、马尾、马毛等。所有天地间的万物，就好像马的头、马的脚、马的毛等等总合起来，才叫一匹马。离开了马的毛，不是完整的马，离开了马的尾巴，也不是完整的马，离了马的任何一样，都不是完整的马。由众归到一，由一散而为众。所以憨山大师的诗有“乾坤马一毛”之句，整个宇宙是马身上的一根毛。就好像我们现在文学中的“沧海之一粟”，我们的人生，不过沧海里的一个小水泡一样，但虽然是小水泡，也是大海中的一分子。所以要我们“会万物于己者，其惟圣人乎”，这是南北朝一个著名的年轻和尚僧肇说的。他只活了三十多岁就死了，但他的著作影响了中国几千年。他的名著《肇论》，融和了儒、佛、道三家。他这句话是真正的

圣人境界，修养——不是理论——到物我同体。人与物是一个来源，一个本体，只是现象不同。好比在这间屋子里，我们都同样是人，但相同中又有不同。因为你是你的身体，你的样子，我是我的身体，我的样子。但是虽然各人不同，却又同是人类，“乾坤马一毛”就是这个道理。

“天下归仁”就是归到这种天人合一，物我同体的仁境。真能做到“克己复礼”，就可以达到（不是理论上）心物一元的真实境界，宇宙万象便与身心会合，成为一体了，这也就是佛家所谓“如来大定”的境界。什么是“定”的境界？我们的思想一天到晚乱七八糟，在佛学上名为“散乱”。人不思想不散乱的时候，就睡觉了，这是“昏沉”。或者说刚迷糊了一下，没有睡着，这现象是“细昏沉”。人生就是两种现象，散乱或者昏沉。不散乱也不昏沉的境界就是“定”，这是功夫修养的境界，这个修养并不一定要炼丹、打坐。随时都可以从内心练习，也就是孔子的“克己复礼，天下归仁”。

佛家的“定”是指现象，孔子的“仁”是指作用，修养到了这个时候，对人没有不爱的，看见任何人都是好的。像今天上午，我就告诉来辞行要去美国的同学，要学佛家山门外的精神——一走进寺庙，第一眼就看到挺个大肚子，张口而笑的弥勒佛，上面横匾四个字“皆大欢喜”。只有《礼记》大同世界的境界才能做得到，也就是孔子所说“吾与点也”的境界。大家都是好好的，天下太平，太好了，统统都是欢天喜地的，没有冤家，没有烦恼，没有痛苦。庙门两边还有副对联：“大肚能容，容天下难容之事。开口常笑，笑世上可笑之人。”这就是最高修养，也就是仁的境界。

因此，仁的境界在于自己，不是外面找的，不是靠一个老道传的什么法门，然后得了什么道，那是江湖上骗人的。不是道家的道，不

是佛家的佛，也不是儒家的仁。道、佛、仁就在各人自己的身心上，是最高的修养，要自己身体力行，绝不是别人给的，也不是老师传的，更不是菩萨赐的。

大光明与复礼

上面讲“克己复礼为仁”时，提到文天祥遇到异人传授大光明法的诗。座中有人问起原诗和关于大光明法的大概内容。所以我们这里暂时搁下《论语》，谈一下这个问题。

《遇灵阳子谈道赠以诗》：“昔我爱泉名，长揖离公卿。结屋青山下，咫尺蓬与瀛。至人不可见，世尘忽相缨。业风吹浩劫，蜗角争浮名。偶逢大吕翁，如有宿世盟。相从语寥廓，俯仰万念轻。天地不知老，日月交其精。人一阴阳性，本来自长生。指点虚无间，引我归员明。一针透顶门，道骨由天成。我如一逆旅，久欲蹑峙行。闻师此妙绝，遽庐复何情。”

岁祝犁单阙，月赤奋若，日焉逢涒滩，遇异人指示以大光明正法，于是死生脱然若遗矣。作五言八句：“谁知真患难，忽悟大光明，日出云俱静，风消水自平。功名几灭性，忠孝大劳生。天下惟豪杰，神仙立地成。”

这两首诗是文天祥陷入元军之手，解送到北京的路上作的，在他的遗集中，记载他沿途作了几十首诗，都是他的感触。我们从他的诗和有关的著作，以及元朝的历史记载等资料互相参阅，可以看出，虽然他是一个俘虏，但当时各方面对他都很客气，乃至敌方看守的士兵都对他肃然起敬。说到这里，我们有一个感想，做一个彻底的正派人，他的正气的确可以感动人。当时，元朝是有许多部队押解他的，可是对外宣称是保护他，一路对他也很客气。经过家乡时，他曾经服

过毒，希望能死在自己的家乡，结果没有成功。这一路上，他的心境当然非常痛苦。

在这中间，他碰到过两个怪人，一个是道家的，就是上面第一首诗的灵阳子。这个道人来传他的道，也是和大家一样，知道他是忠臣，一定要为国牺牲。于是传给他生命的真谛，了生脱死的大义以及死得舒服的方法。希望他能坚贞守节，至死不变。当时敌人对他很敬重，派人监护他，只要不让他逃走就是，所以这些人有机会接近他。灵阳子传道以后，两人要分手了，于是送了一首诗。

第二首诗的题目：“岁：祝犁单阏；月：赤奋若；日：焉逢涒滩。”这些是中国上古文化，年、月、日的记载代号。第一个“岁：祝犁单阏”就是己卯年。己为祝犁，卯为单阏。“月：赤奋若”，赤奋若是丑月。子月是每年阴历的十一月，丑月则是十二月。“日：焉逢涒滩”，这个“焉逢”是甲，“涒滩”是申，就是甲申日那一天。他别的事情都写得很明显，为什么对这个年、月、日用中国上古文化的用词来记载？这是他对这一套中国的神秘学（现代语的名称，西方人对道家、佛家或其他古老的修炼功夫的学问，叫做神秘学），已经很有心得，所以对年、月、日的记载，用中国上古神秘学的记载法。他在这一天遇到异人。异人的观念，如小说上的奇人，奇人、异人或怪人，都是指与平常不同的人，就是所谓有道的人。指示他大光明法。用“指示”两个字，是他写得很客气，可见他对于传道给他的这个人，非常恭敬。他自己说：“于是死生脱然若遗矣”，到了这个时候，对于生也好，死也好，好像解脱了。本来一个扣子扣住了，现在生死完全看开，不在乎了，好像抛开了，丢掉了生死的念头。即使明天要杀头，也觉得没有关系，好像对一件旧衣服一样，穿够了把它丢掉算了。他就有这样一种胸襟，修养是很高的。于是他用五言八句，

作了这首诗。诗的本文就很容易懂：“谁知真患难，忽悟大光明。”这个时候是真正在患难中，命在旦夕之间，忽然悟到大光明的正法。“日出云俱静，风消水自平。”这是描写修大光明法所得那个境界，这个时候他的胸襟是豁然开朗的，是所谓危险艰难一无可畏之处了。“功名几灭性，忠孝大劳生。”这是他悟道的话。佛家的观念，人生功名富贵，在人道上看起来是非常的荣耀；在佛道形而上学的立场来看，功名富贵，人世间一切，都是桎梏，妨碍了本性，毁灭了本性的清净光明，就好比风云雷雨，遮障了晴空。

人生等等一切事业都是劳生，“劳生”也是佛学里的名称，人生忙忙碌碌一辈子，这就叫“劳生”。中国道家、佛家始终有个观念，所谓成仙成佛，都是出于大忠大孝的人。人道的基础稳固了，学佛学道就很容易。文天祥这两句诗“天下惟豪杰，神仙立地成”，就是这个意思，这时他的心境非常愉快了。上面提到文天祥之所以能够在生死之间，完全脱然若遗的原因，得力在大光明法。根据他自己的文章来说，在这个时候，对成仁的意志，更加确定，不再动摇了。

至于什么叫大光明法？这是麻烦的问题，是很麻烦、很麻烦的事。大光明法就是佛家一种修炼的方法。我们前面说到“克己复礼，天下归仁”，如拿佛家的道理来讲，也可以说与佛家的大光明法绝对连带的。现在我们推开《论语》不讲，我们是现代人，只好从现代人的观念来讲。

刚才提到“劳生”，无论如何，人一生都是忙忙碌碌，就是劳生。道家的文学还有个名词叫作“浮生”，大家都读过李白的《春夜宴桃李园序》，其中“浮生若梦，为欢几何”这个“浮生”的观念与名词是由道家来的，和“劳生”是同样的意思，人为什么感觉到生命是劳苦的？不管贫富，天天努力争取、忙碌的对象，最终都不能真正

的占有。一个富人，了不起每天进账有一千多万，不过搬来搬去，也不是他的。所以物质世界的东西，必定不是我之“所有”，只是我暂时之“所属”。与我有连带关系，而不是我能占有，谁都占有不了。

无所住心

有些人用不着读书，从一些现象，就可以把人生看得很清楚。只要到妇产科去看，每个婴儿都是四指握住大拇指，而且握得很紧的。人一生下来，就想抓取。再到殡仪馆去看结果，看看那些人的手都是张开的，已经松开了。人生下来就想抓的，最后就是抓不住。在大陆上西南山中住过的，就看到猴子偷包谷——玉蜀黍，伸左手摘一个，挟在右腋下，又伸右手摘一个，挟在左腋下。这样左右两手不断的摘，腋下包谷也不断地掉，到了最后走出包谷田，最多手中还只拿到一个。如果被人一赶，连一个也丢了。从这里就看到人生，一路上在摘包谷，最后却不是自己的。由这里了解什么是人生，不管富贵贫贱，都是这样抓，抓了再放，最后还是什么也没有。光屁股来，光屁股走，就是这么回事。

这个生死两头的现象我们看通了，中间感觉的痛苦、烦恼，这种心理上的情绪，是从思想这个根源来的。不讲现象，只追求思想的根本，便是形而上学。现在我们坐在这里，试问谁能没有思想？没有思想是不可能的。

西方的哲学家笛卡儿说：“我思故我在。”他认为我有思想则有我，我如没有思想则没有我了。西方哲学非常重视“思想”这个东西，人没有思想叫什么人呢？当然有个名称，叫作“死人”，那我就不存在了。这种观念，严格说来，应该归于唯物思想的范围。

在我们中国哲学，东方哲学，看到西方的这种哲学，能思想的“我”，都是断续的“我”。我们曾经以灯光，以流水来比喻过它。

现在坐在这里，都可以体会到，只要是清醒的，一定有思想。但回转来反省、体会一下，没有一个念头，没有一个思想是永恒存在的。一个个很快地过去了。我们脑子里的意识形态，只要一想到“我现在”，便又立即过去了，现在是不存在的。未来的还没有来，我们说一声“未来”，就已经变成现在了，这个“现在”又立即过去了。像流水的浪头一样，一个个过去了。不过连接得非常密切。这是人类本性的功能所引起的现象。

佛学对于本性，比方作大海。我们现在的思想——包括了感觉、知觉，是海面上的浪头。一个浪头、一个浪头过去了，不会永恒存在的。我们从这里看人类的思想、感情，无论如何会变去的。譬如说张三发了脾气，就让他去发，发过了他就不发了。就是这个浪头打过去了。佛学在这一方面就告诉人们，这是“空”的。宇宙间一切现象，包括了人类心理上生命的现象，一切都会过去的，没有一个停留着。这在佛学上有个名词叫“无常”。世界上的事情，永远无常，不会永恒地存在，但不懂宗教哲学的人便不同了，他把“无常”乱变成了“无常鬼”。其实，“无常”是一个术语，意思是世界上的事情没有永恒存在的。因此人的感情也是无常的，不会永恒不变。我喜爱这个东西，三天以后就过去了。这种“无常”的观念是印度文化，也在东方文化的范围。

在中国的文化，见于《易经》中，不叫无常，而叫“变化”。天地间的事情，随时随地，每分每秒都在变，没有不变的道理，一定在变。换句话说，《易经》中变化的道理是讲原则；佛学的无常是讲现象。名称不同，道理是一个。就是讲人的思想，心理的浪头都会过去的，所以认为是空的。这是消极的，看人生是悲观的。就像猴子偷包

谷一样，空手来，然后又空手跑了，什么都拿不到。这是“小乘”的佛学观念。

上面仅仅说了一半，还有道理，不但思想是无常，是空的，就是这个身体，这个生命，都是无我的。试问哪一样是我？佛学认为“我”是假的，没有真正的“我”。西方笛卡儿的哲学认为思想是真我，这个理论我们前面已经说过，是不对的，还是有问题的。现在谈谈物质的“我”，也没有真我。

身非我有

佛学看我们这个身体，是“四大”构成的。我们常在小说中看到“四大皆空”这句话。什么是“四大”呢？“四大”的“大”就是大类。在佛学中地、水、火、风为四大，就是四大类。讲宇宙的现象，整个的物质世界属于“地大”；人身上的骨肉等等固体的体质也属于“地大”。“水大”指宇宙间的水蒸气、海洋、河川、冰山，都是“水大”；人身上的唾液、汗水、血液、荷尔蒙等也是“水大”。“火大”则指热能。至于“风大”，物理世界就是大气流；在人身则指呼吸而言。归纳起来就是四大，宇宙、人身不外乎这四大类，这是印度哲学观念的四大。在中国则有类似的五行观念：金、木、水、火、土。在印度，四大之外，还有一个五大，就是地、水、火、风、空。这里的“空”，不是没有了的“空”，是指物理的空间。不过，通常都说是四大。

好了，现在让我们看看，骨肉、血液、热能、氧气这些东西，到底哪一样是我？如说肉是我，骨头难道不是我？应该每一样都是我，连一根汗毛都是我。如果说打头头痛，头即是我，手脚被打一样会痛，这又无处不是“我”。如果都是“我”，但事实上又都不是“我”。好比你去理发，你说剪我的头发，不说“剪我”。还有，当身体生下来的时候，过了一天，已经老去一天了。几年以后，全身的肌肉、细胞等，因新陈代谢，都已全部换过了，已完全不是两年前的那个人了。“我”究竟在哪里？究竟谁是“我”？“我”又是谁？所以这个肉身的我，佛学认为是“空”的。四大皆空，都靠不住，是无常的，永远在变化。这仍然是消极的。

梦幻空花非真无

怎么转到积极的呢？我们前面说过，生命的本身像大海一样，我们现在生命活着的一切作用，不过是这个本性的功能所起的现象。就好比一个浪头过去，又一个浪头过去一样。虽然这个浪头是无常的、断续的。但是，有一点要注意，能起这个浪头的，是整个的海水。等到风平浪静，海水还是海水，没有变。这一切变化中间，有一个不变的。就如刚才的比方一样，我们的思想，一个念头、一个念头过去了，是无常的，把握不住的。我想“是”，于是“是”过去了，可是我要再想，它还是能够来的。那么这个不变的东西究竟在哪里呢？要找它，就是穷究那个生命的根本，和宇宙那个生命同体的，那个根本的东西。找到了那个东西，会发现自己生命的本身一片大光明。所谓“光明清净”四个字，是形而上本体的境界。

我们拉回来讲，孔子的“克己复礼，天下归仁”，也是讲这样一个东西。大光明法的原则大概如此，理论还多得很。至于说我们如何才能做到身心随时随地进入大光明境界里去，那是另外一套方法。但方法离不开原则，如果我们真能进入这个境界中，对于生死之间，看得就如文天祥所讲的“脱然若遗”。对于现有的这个生命，死去或活着，看起来是一样的，没有什么分别。

因此，我们有时讲佛学提到，许多人误解了佛学的用词。如在佛学上经常看到“梦幻空花”这句话，在文学上看来很美，世界上一切的感情、人事等等就是这四个字。从这四个字的文学表面看，以为什么都没有。但不是没有，“梦幻空花”形容得非常好，不能说是没有。这就是哲学了。

当一个人在梦中，如果说“梦没有”，这句话不见得能成立。当我们在梦中的时候，并没有觉得梦是没有。所以在梦中的时候，伤心的照样会哭，好吃照样在吃，挨打照样会痛，这就不能说在梦中的为“没有”，当他在梦中的时候是有的。一个人在做梦的时候，不管在做什么梦，千万不要叫醒他，否则就是大煞风景。即使他梦中觉得痛苦，而痛苦中也有值得回味之处，这也是他的生活，何必叫醒他？（一笑）

我们知道梦的现象，是在睡眠里头所发现的，感觉到的，醒来以后，自己一笑，说做了一个梦，是空的，那是闭着眼的迷糊事，张开眼睛，梦就没有了。事实上，我们现在张开眼睛在做梦。试把眼睛一闭，前面的东西就没有了。白天张开眼睛，心里构成了活动，也在做梦，并没有两样，现在闭上眼睛，马上前面的东西看不见了，如梦一样，过去了。昨天的事情，今天一想，也过去了，很快地过去了，那也是一个梦，很快的梦，和一张开眼就没了，在心境上是完全一样的。所以梦中不能说它没有。

再说“空花”，虚空中的花朵，怎么看得见？人把眼睛一揉，可以看到眼前许多点点，那些点点本来没有，是揉出来的。可是在视觉上是看到了。拿生理学、医理学来讲，因为视神经被摩擦，疲劳了，充血压迫刺激以后，起了幻觉，虽然是幻，但却实实在在看到了。

刚才提到大光明法，就说了这么些拉杂的理论，把这些理论沟通之后，大概可以领略如何修养大光明法的功夫了。还有其他很多的方法，如学催眠术，现在也变成科学了。实际上以我们中国佛学、道家的立场看来，那还是旁门左道。外国人说它是科学，大家就说是科学；如果我们中国人来讲，讲死了也没有用。这真是怪得很，也是这一代文化的怪现象，我们应该注意的。

催眠术本来是印度的瑜伽术所演变。凡是练催眠术的人，第一步训练，是利用水晶球或人造水晶球、水银球，眼神注视球上的亮光，思想意志集中在球面亮光上，什么都不想，历经几个小时，纹风不动，非常的困难。这个训练完成以后，使他忘掉了自己，忘了身体，也忘了感觉。他的精神意志和这点亮光，完全合一了。用这股精神力量，可以影响到物质。

在中国过去早就有了，如夜里黑暗中可以看见东西。以前习武的人都要练，夜晚在一个门窗紧闭的黑暗房间中，点一支香，蹬好马步，注意香的那点火头，眼睛定住不能眨。练久了，香头的光慢慢会扩大，扩大到全室有光。最后不点香了，在黑暗中仍然看得见东西。拿现在的生理学，就很难解释。当然也有的练坏了，我曾看到过一个人，练得黑眼珠子凹进去，眼白凸了出来，但他非常有信心，再练三个星期又恢复了。以前武功练劈剑，手里执一柄剑，肩、肘两关节不准弯，和写毛笔字一样，就是运动手腕部分的关节向下劈。也是点一支香，在暗室中把香头劈成两半而火不熄。然后握一把豆子在手中，往空中抛出一颗，用剑劈成两半。到了这个程度，才可以学剑。再配上心、眼、手、法、步，要费很多功夫。然后练到眼睛不动，而对每一根竹竿的动态都看得很清楚。第二步用水泼眼，眼睛动都不动，这就是功夫。为什么讲大光明法，讲到这些东西？这些也是大光明法中练法的小术之一。文天祥遇到的这个异人传他是哪一路，我们不知道，不过，可以断言不是这些小术。他的确是得了大光明法的心传，对生死看通了。

我们所以说了这许多，就是前面“克己复礼，天下归仁”这个观念引出来的。可是要做到“克己复礼，天下归仁”，很不容易，所以颜回又问了。

顿悟与渐修

颜渊曰：请问其目。子曰：非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。颜渊曰：回虽不敏，请事斯语矣！

颜回说，这个道理很深，很难，总要拿一个章法，一个引子给我们入手，或者可以进入“克己复礼”的境界。因此孔子才告诉他“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”四个消极的规范。就是从眼睛、耳朵、嘴巴、身体，严格地管束自己。由外在规范，熏陶自己。刚才报告的催眠术、瑜伽术，也是走的这个路线，佛家的打坐入定也是这个道理。这是实际的修养功夫的一种方法。

在理论上则很难说了，“非礼勿视”，哪一种是非礼的，不要去看呢？男人看见女人穿了一件衣服很好看，多看一眼，如果老古董的先生们，或者一板一眼的理学家，认为这个不成，非礼勿视！这就很难讲了。只是看看这件衣服的新奇，并没有别的意思，怎么是非礼呢？一定说这一看是非礼，那一看是合礼的，那就很难讲了，那天下事情没有一样可看的，首先电视不能看，有些短裙子裸背露胸上场的，选美的，都不可以看了。“非礼勿听”，现在打开电视机、收音机播出来的那些歌曲，很多是“非礼的”，我们只好用棉花把耳朵塞起来了。所以讲理论实在很难讲。

但事实上我们要了解，根据《论语》，孔子的说法，并没有后世那样的解释，这样非礼，那样非礼。这里是方法，等于刚才讲的练催眠术，训练眼光的定，当然要非礼勿视，除了看一点亮光以外，什么都不能动。颜回听了这四个方法就说，这我就懂了。换句话说，“克

己复礼”做到形而上最高的功夫是很难的，退而求其次，用这种方法困住自己，训练自己不敢乱动，先端肃起来。颜回说，我虽然很笨，不大灵敏，悟性不高，但是借外力熏陶内心的方法是懂了。我只好用这种方法，慢慢去达到那个“克己复礼”的境界。

上面这一段是讲“仁”学。孔子的道统中心是建立一个“仁”。在这一节书里分成两半。“克己复礼”是讲真正的修养功夫，达到“仁”之体。“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”“在明明德”等于孔子讲“克己复礼”的道理；发出来的外用在“亲民”；最高的境界在“止于至善”，是原则。一下子“明德”明不了，所以要做功夫：“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。”后来得到什么呢？得到的就是“明德”。所以《大学》里的修养功夫，和这里有相同之处。下面接着下来，就讲仁的用了。如果我们拿曾子的《大学》来比方着讲，等于上面这一节讲“明德”，下面就要讲“亲民”“至善”的境界了，也就是要讲起用的道理。

仲弓问仁。子曰：出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。仲弓曰：雍虽不敏，请事斯语矣！

大家还记得孔子弟子冉雍，孔子认为他有帝王之器，在学生当中可以当大领袖的人物。他来问仁，孔子告诉他的仁，就是由内心修养的道，发挥到外面做人做事的用，尤其是在政治领导原则下的“待人”之用。他告诉仲弓说：“出门如见大宾”，这在仁的修养就很难了。出门到外面去，人与人之间的接触，处仁的道理：对任何一个人要恭敬，有礼貌，不能看不起任何一个人。看到任何一个人，都像看到贵宾，很有礼貌，很诚恳的，尊重任何一个人。尤其作为一个领导

人，更应该如此，这是领导人的学问。当一个小小干部，马马虎虎还不要紧，当主管的则对任何一个人，即使对下面也应如此，非常尊重人家，这是很重要的修养。

为什么说这是做人处事的外用？在《大学》《中庸》里，却不是教我们“出门如见大宾”，而是教我们“慎其独也”。一个人在房间里，没有一个对象，自己都要庄重。这就是内在的修养合乎“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”的道理。而现在教冉雍的是外用，所以第一句话“出门如见大宾”着重于待人处世的态度修养。

其次，是讲做事的责任感。“使民如承大祭”。这个“民”就是群众。现代而言，是指对于一般老百姓，对群众社会的领导，为大家做事的时候，要负起责任，担负这个责任的态度，要“如承大祭”一般。古代对于祭祀是很慎重的事情。好比现代一个宗教徒到了教堂，心情就完全不同。对上帝、对祖先，那种心情多么庄重！多么肃穆！去拜菩萨、拜祖宗上香的时候，自然心里就诚敬。对于大众的事情，以这种心情，这种精神来处理。这就是仁道。

第三点则讲到居心、行事的大原则。“己所不欲，勿施于人。”自己所不愿意的事情，也替人家想想。我们普通一般人，大概都是这样：自己不愿意的，都推给人家，这是普通人的心理，人之常情，没有什么大错。不过假使我们要行“仁”道，扩充于为政之间，处人处事之际，那就不同了。你自己不愿意的，就要想到别人也不愿意。怎样使得人、事至于平和，就要“己所不欲，勿施于人”。

下面两句“在邦无怨，在家无怨”，就更难了，这两句是结论。这个“怨”字包括两点：一个是自己，一个是别人。这是人生哲学。我们每个人，自己心中都有好多的怨，即使对别人没有怨，也会怨自

己的命真不好，碰到这样的时代，这样的环境。这是对自己的怨。第二，人与人之间相处，同事之间相处，长官与部下之间相处，彼此之间无怨恨心，没有什么遗憾的事，这个非常难。在原则上要先做到“己所不欲，勿施于人”，我不愿意做的，也应替部下设想，在他也是不愿意做的。譬如一个任务交下去，要告诉他，这是很痛苦的，要抱牺牲精神的，你愿意不愿意？这是在行政之间。当然，领导部队作战时，那情形又不同，那是另外一回事了。做到了于己于人都无怨尤，就是真正的“仁行”。冉雍听了以后说，我虽然没有高度的智慧，但是我会朝这方面努力。

说到这里，我们看到这位《论语》的编辑实在了不起，所以我说它始终是一贯的。它第一段讲内在的修养，形而上的“克己复礼”，教诲的对象，是得孔门道统真传的颜渊。讲到外用的对象，则是孔子认为帝王之才的冉雍。下面这段是谈对于“仁”道的一般修养。

司马牛的问题

司马牛问仁。子曰：仁者，其言也讱。曰：其言也讱，斯谓之仁矣乎？子曰：为之难，言之得无讱乎？

司马牛问仁，孔子的答复又不同了。他说，有仁道的人，在讲话的时候，不随便说话。这个“讱”就是后世所谓说话忍一点，慢慢来。由这一句话看来，司马牛可能有放言高论的习惯，所以孔子教他不要随便说话。司马牛就说，讲话慢一点，不随便放言高论，这样就叫作“仁”吗？这个很容易嘛！孔子说，你不要看得容易，真做起来很难。这是孔子在教育方面，针对学生的个性、行为，某一个缺点，加以纠正。

接着司马牛就问君子。君子在中国古代文化中——尤其是儒家的观念里，差不多是一个完整人格的代名词。

司马牛问君子。子曰：君子不忧不惧。曰：不忧不惧，斯谓之君子矣乎？子曰：内省不疚，夫何忧何惧？

他问孔子怎样才够得上作为一个君子。孔子道：“不忧不惧。”我们听了这四个字，回想一下自己，长住在忧烦中，没有一样不担心的，我们怕自己生活过不好、怕工作没有了，大而言之，忧烦时代怎么变？小而言之，自己的孩子怎么样？一切都在忧中，一切也都在怕中。透过了“不忧不惧”这四个字的反面，就了解了人生，始终在忧愁恐惧中度过，能修养到无忧无惧，那真是了不起的修养，也就是“克己复礼”的功夫之一。司马牛一听，觉得这个道理很简单。他

说，只要没有忧愁，也没有恐惧，这就是君子？以现在社会来说，街上这样的人太多了，到那些较低级的纯吃茶地方去看看，那里的人既不担心又不害怕，没有钱用就抢一点，那都是君子吗？孔子知道他弄错了，告诉他不忧不惧是不容易的，要随时反省自己，内心没有欠缺的地方，没有遗憾的地方，心里非常安详，等于俗话说的：“平生不作亏心事，夜半敲门鬼不惊。”内心光明磊落，没有什么可怕的，有如大光明的境界，那时一片清净、祥和。孔子所讲的不忧不惧是这个道理，并不是普通的不忧不惧。

这里有三段司马牛的问题。下面是第三段。

四海之内皆兄弟

司马牛忧曰：人皆有兄弟，我独亡。子夏曰：商闻之矣：“死生有命，富贵在天。”君子敬而无失，与人恭而有礼，四海之内，皆兄弟也。君子何患乎无兄弟也？

这里的答话是子夏说的，不是孔子说的。但我们常常看到有人写文章，说“四海之内皆兄弟也”“死生有命，富贵在天”是孔子说的，这又弄错了。近几十年来，大家攻击中国文化几千年来受这两句话的影响太大，说中国人喜欢讲宿命论，受了这种思想的阻碍，所以没有进步。实际上这是中国文化，东方文化，人生哲学中最高的哲学。

“命”是什么？“天”又是什么？在中国哲学中是大问题。后世的观念，对于所谓“命”，以为就是算八字的那个“命”、看相的那个“命”、宿命论的那个“命”，这就弄错了。这不是儒家观念的“命”，而儒家观念中的“命”，是宇宙之间那个主宰的东西，宗教家称之为上帝、为神，或为佛，哲学家称之为“第一因”，而我们中国儒家强调之称为“命”。这样说来，不就简单了吗？所以这“命”与“天”两个东西，可以讨论一生的，也许一生还找不到它们的结论。“命”是什么东西？

在宇宙间生命有一个功能——用现在科学的观念称它为功能。人的生命的功能很怪，因此发展出“宿命论”。

我的医生朋友很多，中医也有，西医也有。我常对他们讲，天下医生都没医好过病，如医药真能医好病，人就死不了。药只是帮助人恢复生命的功能。有一位医生朋友，在德国学西医，中医也很懂。我介绍一位贫血的同学去就医，这个医生朋友说什么药都不要用，要这病人多吃点肉，多吃点饭。他说世界上哪里有药会补血的？除非直接注射血液进去，一百西西注射进去，吸收几十西西就够了，其余变成渣滓浪费了。西医说打补血针是补血的，中医说吃当归是补血的。补血的药只不过是刺激本身造血的功能，使它恢复作用。与其打补血针，还不如多吃两块肉，吸收以后，就变成血了。所以中国人有句老话：“药医不死病，佛度有缘人。”所以用药医好的病，能够不死是命不该死。有一个病始终医不好的，这个病就是死病，这是什么药都没有办法的。所以我和医生朋友们说，小病请你看，生了大病不要来，你们真的医不好。这就是说生命真是有一个莫名其妙的功能，作战时在战场上就可以看到，有的人被子弹贯穿了胸腹，已经流血，但在他并不知道自己已受伤时，还可以冲锋奔跑，等他一发觉了，就会立刻倒下去。等于我们做事时，如果在紧张繁忙之中手被割破，并不会感觉到痛，但一发觉了，立即就感到痛，这种精神的、心理的作用很大。胸腹贯穿了，在发觉以前，中间这段时间，还可维持一下，向前奔跑，这个维持住生命的东西，也是“命”，而命的安排就非常妙。

关于富贵，孔子也说过，大家都想发财，但发财很难。我也一辈子想发财，我什么都不怕，就是怕钱，可永远发不了财，想尽办法也没有用。所以干脆不去想办法，晓得“猴子摘包谷”摘不到的。年幼时家乡有个人，专门为出丧人家抬棺材，夜间就敲更，非常穷。有一次几个月没见到他，后来又见到了，问他到哪里去了。他说意外地得了一笔钱，本想过一段舒服的日子，不料生了病，把钱医光，病也好

了，还是和以前一样穷。当时听了就让它过去了，后来人生经验渐渐增加，就想起这个人。中国人的话“小富由勤，大富由命”，不可强求。这里子夏劝司马牛不必过分悲哀。因为司马牛有两兄——向魋、向巢，他们在宋国作乱，司马牛想劝阻也没有用，所以才有这样的感叹。于是子夏就劝他放开胸怀，冥冥中自有命运的安排，不要为两个亲兄弟担心。即使没有兄弟，朋友就是兄弟，朋友同学们相处融洽，无异亲的兄弟。但交朋友要敬而无失；在上论中孔子也曾说的“久而敬之”这句话，就是交朋友的大原则。朋友交得越久，越亲近了，就要越诚敬。相互间要保持一段恰当的距离，同时相处时要尽量避免过失，这样一来，到处都是好朋友、亲兄弟，哪怕没有兄弟？不但个人关系如此，领导部下同事，也是同样的道理。

自知者明

子张问明。子曰：浸润之谮，肤受之诉，不行焉，可谓明也已矣。浸润之谮，肤受之诉，不行焉，可谓远也已矣。

子张问什么是“明”？孔子就答复他上面的两句话，这是我们要注意的。尤其是年轻朋友们前途无量，更要注意“浸润之谮，肤受之诉”这八个字。将来领导别人，乃至朋友同事之间的相处，是很难避免的。

“浸润”就是渐渐渗透而伤害别人的做法。“谮”是讲人家的坏话。“肤受”就是皮肤表面上的一点点伤害。“诉”是心理上的埋怨、攻击。“远”，就远离错失了。

我们看历史上和社会上许多现象，尤其当过主管的，更体会得到，许多人攻击的手段非常高明。一点一滴的来，有时讲一句毫不相干的话，而使人对被攻击者的印象大大改变。而身受攻击的人，只觉得好像皮肤上轻轻被抓了一下而已。所以这八个字，特别要注意。自己千万不要这样对人，同时自己也不要听这些小话进来，尤其当长官的，对于这些小话不听进来，是真正的明白人。但做明白人很难，尤其做主管，容易受蒙蔽，受人的蒙蔽，要“浸润之谮，肤受之诉”在你面前行不通，你才是明白人，这是孔子对于“明白人”的定义。做到这一步，才会远离错失。至于老子所讲的“明白人”又进一步了，老子说：“知人者智，自知者明。”能够知人，能够了解任何一个人的人，才是有大智慧的人，能够认识自己的，才是明白人。人都不大

了解自己，对别人反而知道得清楚。因此在老子的观念中，“明白人”并不多。

上面都是讲个人“仁”的修养，包括了内在的和外用的，下面又转了一个气势。

众志成城

子贡问政。子曰：足食、足兵，民信之矣。子贡曰：必不得已而去，于斯三者何先？曰：去兵。子贡曰：必不得已而去，于斯二者何先？曰：去食。自古皆有死，民无信不立。

这是孔子的政治哲学，能不能绝对奉行得通，就要斟酌时代与环境的情势。儒家政治道德的理想非常高，是对的，但是懂了以后用起来，还是要知道权宜、变通，不能太迂腐。

子贡问领导政治的道理。孔子的观念有三个：“足食”，包括经济、政治、社会的安定；大家有饭吃、有衣穿、生活好。第二“足兵”，国防的建立。能够做到“足食足兵”，还要使人民对他信赖。这几件事做起来很难，以现在观念看，牵涉的范围太广太广。子贡就说，假使时代的环境，到了没有办法完全做到的趋势，要在这三件事之间少做一件的时候，应该先去掉哪一样？孔子说，先去了军事经费，缩减人事预算。子贡说，万一碰到这时代中，一个国家非常贫穷困苦，把军事经费撤销了，还不能维持，对于足食与立信这两点，又应先去哪一项？孔子说，那宁可牺牲经济建设，大家穷，乃至没有饭吃都可以，唯有一个政治大原则中的“信”，必须坚守。人民对政府的信心坚定，然后才能产生力量。

内外兼修之谓美

下面一节，讲到文质之辨。

棘子成曰：君子质而已矣，何以文为？子贡曰：惜乎！夫子之说君子也，驷不及舌。文犹质也，质犹文也。虎豹之鞟，犹犬羊之鞟？

棘子成是卫国的大夫，也是所谓当权派的人物。他的理论，认为一个人只要天性好，有才能，何必要受教育，求知识，学习文化思想呢？子贡反对这个意见。他说，非常抱歉，可惜你这个见解不对，你对于“君子”所下的定义不对。“驷不及舌”，“驷”就是四匹马驾的车子，当时是最快的交通工具。像这样快的车子，还不及舌头。用现代观念来讲，就是文化宣传和思想传播的重要，它的影响力远大而且快速。所以不能随便讲话，影响后果太大。

子贡又说，文化思想的修养与人的资质，本来就是一个东西（古人的解释：“质者直也。”犹如一条直线，很纯洁朴素的，就是本质）。文化思想的保留及传达要靠“用”，既然有用，那就要靠“文”了，所以“文与质”同样的重要。“虎豹之鞟，犹犬羊之鞟。”刚从兽类身上剥下来，还没有经过加工精制，带有毛的皮叫作“鞟”。他说，虎豹的皮和犬羊的皮，在本质上都同样是兽皮，没有两样。但表面上的花纹有好看与不好看的分别。这里是子贡强调文与质有同等的价值，也就是在上论中孔子所谓“文质彬彬，然后君子”的发挥。

讲到这里，如继续引申，可以从历史文化与个人两方面来看。

先从历史文化方面来说，世界各国的历史发展都有一个通例：凡是有高度文化的国家，它的文与质双方面都是并重的。如果偏向于文，这一个国家一定要发生问题。我们知道，过去世界各民族搞哲学思想，最有兴趣，最有成就的，要算是印度和希腊。

印度人自上古以来哲学思想就很发达，因此形成了佛教思想。印度的气候不比中国，在南印度到中印度一带，天气很热，生活简单，一年四季都只穿一件衣服就够了。我们过去讲“天衣无缝”，这个“天”原来的意思就是“天竺”。汉代翻译的音与现在不同，唐以后翻成“印度”。当时印度衣服的大概式样，现在到泰国边境还看得见，就是一块布，身上一围，就是“天衣”。不需要像我们的一样用针线缝起来，当然无缝。更热的地方甚至可以不穿。肚子饿了，香蕉等野生水果，什么都可以吃。吃饱了以后躺下睡觉，醒来以后坐在那里静静地寻思，想些神秘难解的问题。所以印度哲学的发展，受地理因素的影响很大。

希腊的哲学思想，也很发达。我们讲到文化史时，心目中对希腊这个地方，充满景仰之心。如果到了那里一看，没有什么了不起，只是一个比较苦寒的地方。这种苦寒的地方，人生的问题也多，譬如一个人遭遇了困难，会想到自己为什么这样命苦？再想命苦是什么原因？这样慢慢想下去，哲学问题就出来了。

这两个地方，哲学思想那么高，他们为什么不能建立一个富强的大国？那就是文质不相称的必然现象。

我们再看西方的文化，像罗马，无论雕刻、建筑等等都很高明，但是它的文化在文学境界、艺术境界到达了最高峰的时候，就开始衰落了。这差不多是世界文化发展史上，一个必然的道理。只有我们中华民族的国家、民族、文化、政治、历史是一体的、整体的。全世界也只有我们中国是如此。这就要注意，文化历史与国家民族的关系有如此深厚。只有中国不受这个影响。

历代兴衰的趋势

回转来看中国每一个朝代文与质的问题。我们提过夏尚质，殷尚忠，周尚文，这三代各有不同。夏禹时代开始建立一个大的农业国家，一切都是质直的、朴素的。到了殷朝的时候，人还是很老实，但是宗教色彩比较浓厚。我们文化整体的建立、完成在周代，因为周尚文。但是周朝的文化，仍是根据夏商文化损益而成，是文化传统的总汇。

后来历史的演变，一代一代看得很清楚。

秦纪太短，等于是战国时代的余波，不去谈它。到了汉朝的建立，四百年刘家政权，早期也非常质朴，慢慢国家社会安定了，文风就开始兴盛了。到东汉时文风特别盛，历史的趋势也走下坡路了。

汉以后是魏晋南北朝，我们知道魏晋以曹操、司马懿为宗祖。如果说到文学的境界与质作比较：魏晋的文风，包括了哲学思想，实在是了不起。第一个了不起的人就是曹操，他们父子三人在文学发展史上贡献非常大，的确是第一流的文人，所以影响整个魏晋时代的文风都很盛，但缺乏尚忠的质朴。一直到了南北朝，这几百年都很乱，不是没有文，而是没有质朴的气息。

后来唐代统一了天下，他们李家的血统中，有西北边陲民族的血液，所以唐代开国之初，文风也好，政治风气也好，社会风气也好，非常朴实。我们今天讲中国文化的诗，都推崇唐诗为代表，别代的诗虽然都很好，为什么不足以代表，而推崇到唐诗？说起来好像唐诗没

有什么了不起，不外歌颂月亮好，花开得好，风吹得舒服，风花雪月而已。可是唐代的诗，咏颂风花雪月，就是有那股质朴的美。到了中唐和晚唐时期，文风越来越盛，而民族的质朴、粗野与宏伟的气魄衰落了，没有了。

经历了五代，到了宋赵匡胤统一中国，一开始文风非常发达。讲文学、讲学问，谁提倡的？就是赵匡胤他两兄弟。在马上二十年，手不释卷，一边打仗，一边读书。乃至于带部队去前方打仗的时候，后面几十匹马跟着驮的也是书。我们读历史读到这里，问题就来了。我们看到有宋立国的天子，是军事家而兼文人，以致宋代的统一，只统一了一半，北方幽燕十六州根本就没有统一过。因为赵匡胤是军人，上过战场，打过仗，晓得战争的可怕。同时他又是爱好读书的学者，不愿意打仗。再者，也觉得没有把握。所以宋代一开国，等于是半个中国。而宋代的文风非常盛，开国的气魄则始终不像汉、唐那样壮观。

再下来，元朝不必谈了，八十年匆匆而过。到了明朝三百多年来继承宋朝的文学，学术的气势、格局就不大。我们要注意，在元朝以前的西方人，哪里知道有今天，那时他们根本还落后得很。所以当时在中国做过官的意大利人马可·波罗，回去写了一篇游记，报道中国的文化。欧洲人看了根本还不相信，认为世界上哪里有这样美丽的天堂。到了明朝中叶以后，西方文化才抬头，所谓西方文艺复兴，就是这个阶段。

至于清朝，我们推开民族问题不谈，在前一百五十年中，的确是文与质都很可观的。从这些历史上看，我们了解了一个国家民族的建立，文质两方面万万不能有所偏废。

再回到现代，今日整个世界，危机很重。而且还不是政治、军事这些因素，乃是没有文化了。尤其我们目前所面对的整个世界，经济失调，又导致文化衰乱，这是很严重的。目前世界各国，经济上都有赤字，只有德国例外。研究结果，二十多年来，世界各国，受了凯因斯经济学理论——“消费刺激生产”的影响，大家吃亏很大，像英国人连糖都吃不起了。一种思想，一种学说，对世界人类社会的影响，就有这样严重。美国这几年来所以通货如此膨胀，就是一直运用凯因斯经济思想的结果。现在晓得后果不佳，已经没有办法了，短时间之内无法纠正。德国之所以能立于不败，就是经济恐慌后没有死守凯因斯的经济理论，而用古典的经济思想，也就是中国人的“省吃俭用，量入为出”的思想。很简单，“生之者众，用之者寡”，自然经济稳固。证明用古老的思想对了，这就是时代的考验，这都是学说文化，我们不要把它分割，认为这是经济学，与孔孟之学有什么相干？总之，文化是整体的。

继绝传薪

由此引申出来，我们看到，国家民族的兴衰，端赖于文质的均衡发展。现在我们文化的危机当然很严重，多年以来那样的挖根灭种的破坏，以后我们自己以及我们的下一代，如何在继绝存亡之间，去挑起文化传统的责任来。现在的年轻学生，学位很容易拿到，学士、硕士、博士那么多。老实讲，我是很担心！很忧虑！学位尽管拿，是否确实能挑担子，却是个问题。对于文化的存亡继绝，要青年们将这个火把点下去，火种留下去，最怕青年们没有这个本事，目前就有这样一个危机，这是讲大的方面。

书画琴棋诗酒花

讲小的方面，个人文与质的关系。

有些人有天才，本质很好，可惜学识不够，乃至于写一封信也写不好。在前一辈的朋友当中，我发现很多人了不起。民国建立以后，在政治上、经济上、社会上各方面有许多人都了不起。讲才具也很大，对社会国家蛮有贡献，文字虽然差点，可是也没有关系，他有气魄、有修养。

另一些人文章作得好，书读得好，诸如文人、学者之流。我朋友中学者、文人也很多，但我不大敢和他们多讨论，有时候觉得他们不通人情世故，令人啼笑皆非。反不如有些人，学问并不高，文学也不懂，但是非常了不起，他们很聪明，一点就透，这是“质”。

再说学问好的文人，不一定本质是好的。举个前辈刻薄的例子，像舒位骂陈眉公的一首诗，一看就知道了，这首诗说：“装点山林大架子，附庸风雅小名家。功名捷径无心走，处士虚声尽力夸。獭祭诗书称著作，蝇营钟鼎润烟霞。翩然一只云中鹤，飞去飞来宰相衙。”陈眉公是明末的一个名士，也就是所谓才子、文人。文章写得好，社会上下，乃至朝廷宰相，各阶层对他印象都很好。可是有人写诗专门骂他：“装点山林大架子”，所谓装点山林是装成不想出来做官，政府大员请他出来做官，他不干。真正的原因是嫌官太小了不愿做，摆大架子，口头上是优游山林，对功名富贵没有兴趣。“附庸风雅小名家”，会写字、会吟诗，文学方面样样会，附庸风雅的事，还有点小名气。“功名捷径无心走”，朝廷请他出来做官都不要做，真的不要

吗？想得很！“处士虚声尽力夸”，处士就是隐士，他自己在那里拼命吹牛，要做隐士。“獭祭诗书称著作”，獭是一种专门吃鱼的水陆两栖动物，有点像猫的样子。它抓到鱼不会马上吃，先放在地上玩弄，而且一条一条摆得很整齐，它在鱼旁边走来走去玩弄，看起来好像是在对鱼祭拜，所以称作“獭祭”，它玩弄够了再把鱼吃下去。这里的借喻，是说一个人写诗做文章，由这里抄几句，那里抄几句然后组合一下，整齐地编排在一起，就说是自己的著作了。骂他抄袭别人的文章据为己有。“蝇营钟鼎润烟霞”，这是说他爱好古董，希望人家送他，想办法去搜罗。“蝇营”，是像苍蝇逐臭一样去钻营，人家家里唐伯虎的画，赵松雪的字等等，想办法弄来，收藏据有。“翩然一只云中鹤”，这是形容他的生活方式，看看多美！“翩然”，自由自在的，功名富贵都不要，很清高，飞翔在高空中的白鹤一样。“飞去飞来宰相衙”，这完了！当时的宰相很喜欢他，既然是那么清高的云中鹤，又在宰相家飞来飞去，所为何事？可见所谓当处士，不想功名富贵等等都是假的。所谓文章学问都是为了功名富贵，如此而已！

这一首诗，就表明了对于一个人而言文与质修养的重要。人不能没有学问，不能没有知识，仅为了学问而钻到牛角尖里去，又有什么用？像这样的学问，我们不大赞成。文采好是好，知识是了不起，但是请他出来做事没有不乱的，这就是文好质不好的弊病。一定要文质彬彬，然后君子。就是这个道理。

吃饭大如天

哀公问于有若曰：年饥，用不足，如之何？有若对曰：盍彻乎？曰：二，吾犹不足，如之何其彻也？对曰：百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？

这一段是有关国家的财政思想，古时候，国家政府的支用，都靠老百姓纳税而来。古代的赋税有个名称叫“彻”，大概是收十分之一的田赋（详细的数字，要另外考证，这里不去管它）。所取的很合理。后来到了春秋战国时，因为社会的不安，政治的动荡，政府的财用不足，税收就加了很多。现在鲁哀公问孔子的学生有若说，年饥——农业社会收成不好，社会经济衰落不景气，都可称年饥——国家财政，入不敷出，你看怎么办？有若就说要减税。他不但不主张加税，还主张减税。鲁哀公听了说，你不要说减为十取一的税，就是征两成都还不够，怎么能减？减了以后国家的财政怎么办呢？接着，有若说了一个大原则，所谓财经一定要与政策配合，也就是讲政治的大道理。他说，你减税以后，使国民的生活安定，社会增加了生产能力，老百姓富足了，还怕国家不富足？国家当然会富足。假使加重税收，老百姓越来越吃不消，经济只有越萧条，那时离心离德，到哪里去征税？

以中国历史来说，几乎每一次到了变乱的时代，都发生这种问题。外国也一样，现在美国福特上台，恐怕最困难的也是这个问题。每一个国家，财经都很重要，所以大家想对国家有所贡献，财政经济的书要多看看。任何大小事情，财经的知识是不能缺少的。乃至自己创个事业，开个公司，会计把账拿来都不会看，就糟糕，被蒙蔽了都

不知道。何况每一变乱时代，都发生这类问题。明朝末年最严重，当时这个税、那个税，历史记载着弄到“民怨沸腾”。我们读历史的时候，这四个字马马虎虎过去了，但仔细研究一下，老百姓对政府没有感情了，怨恨的程度，像开水一样翻翻滚滚，到了这种程度，实在难以收拾，明末就到了这个地步。宋代一位文学家范石湖的诗：“种禾辛苦费犁锄，血指流丹鬼质枯。无力买田聊种水，近来湖面亦收租。”范石湖和陆放翁、苏东坡这些人都是宋代著名的文学家，在政治上也是了不起。范石湖出使过金国，办过政治上的大交涉，在政治上贡献很大。他的诗词文章，被誉为宋朝四大家之一，堪称为文质彬彬。他这首诗讲乱世的税捐状况，政治上的根本问题。他描写种田的人，辛辛苦苦用犁锄来垦地，耗尽了心血。垦到无地可垦了，“鬼质枯”，连坟场都挖掉改垦为田地，尽量从事生产。可是收入还不够缴纳繁重的赋税，这从下面两句话可以看出来。他说农民没有钱去买田来耕作，只好弄只船，种种荷花，打点鱼，在水上谋生活。可是下面一句“近来湖面亦收租”，连种水也要缴税了。这是范石湖，是文学家也是政治家，对那个时事的感叹！这就成为有名的诗句，代表了那个时代的心声。几乎每个朝代末期，都出现这种代表老百姓的心声的作品，这都是大问题。

回转来看有若的答复，财经税收，离不开政治哲学的大原则。百姓富足，每个人生活安定，社会安定，政府自然富足。如果老百姓贫穷了，则这个国家社会就难以维持了。

知人易　自知难

子张问崇德、辨惑。子曰：主忠信，徙义，崇德也。爱之欲其生，恶之欲其死；既欲其生，又欲其死，是惑也。诚不以富，亦祇以异。

这是一个大问题。既关系个人的修养（内圣），也关系到领导人的修养（外用）。“崇德”是个名词，“辨惑”也是一个名词。这两个名词的并用，是由《论语》开始的，后世成为儒家思想的专有名词。子张问怎样叫“崇德”？怎样叫“辨惑”？崇德是个人的修养，现在新的名词是“心理卫生”，就是熏陶、改善自己的思想，使自己的德性，慢慢崇高伟大起来。换句话说，就是要如何修养自己的人格。“辨惑”这惑包括了两方面，一是怀疑，一是糊涂。一般人的人生，一辈子多半是糊涂，没有思考，没有辨别的能力。即使有，也搞不清楚。说有经历，经历包括范围太广，如要相信经历，就先要辨一辨什么是经历？就要思考。所以辨惑就是真正的智慧，真正的见解。

子张提出这两个问题问孔子，孔子的答复说，使自己的人格升华，主要在心理修养。一为忠、一为信。“忠”的意义是直心直肠，心境很直，对人对事绝没有歪曲。另一意义就是非常尽心，不论对自己或对别人，当国家大事也好，为个人私事也好，绝对尽我的心，尽我的力，乃至赔上自己的性命，都在所不惜。譬如对于思想的信仰绝对忠实，也就是“忠”。“信”，我们解释过了，就是自信、信人。对自己要有自信。对人能够厚道，因此人与人之间建立一个“言而有信”的关系。为了使自己的人格更见崇高，没有别的方法，只有

“忠”“信”。“徙义”是应该做的事就去做。“义”者宜也，合情合理应做的去做，就是徙义。

下面问题来了：譬如领导人对部下，或者丈夫对太太，都容易犯一个毛病。尤其是当领导人的，对张三非常喜爱欣赏，一步一步提拔上来，对他非常好，等到有一天恨他的时候，想办法硬要把他杀掉。男女之间也有这种情形，在爱他的时候，他骂你都觉得对，还说打是亲骂是爱，感到非常舒服。当不爱的时候，他对你好，你反而觉得厌恶，恨不得他死了才好。这就是“爱之欲其生，恶之欲其死”。爱之欲其生的事很多，汉文帝是历史上一个了不起的皇帝，他也有偏爱。邓通是侍候他，管理私事的，汉文帝很喜欢他。当时有一个叫许负的女人很会看相，她为邓通看相，说邓通将来要饿死。这句话传给汉文帝听到了，就把四川的铜山赐给邓通，并准他铸钱（自己印钞票）。但邓通最后还是饿死的。这就是汉文帝对邓通爱之欲其生。当爱的时候，什么都是对的，人人都容易犯这个毛病，尤其领导人要特别注意。孔子说：“既欲其生，又欲其死，是惑也。”这两个绝对矛盾的心理，人们经常会有，这是人类最大的心理毛病。我们看这两句书，匆匆一眼过去，文字上的意义很容易懂。但详细研究起来，就大有问题。所以我们做人处理事情，要真正做到明白，不受别人的蒙蔽并不难，最难的是不要受自己的蒙蔽。所以创任何事业，最怕的是自己的毛病；以现在的话来说，不要受自己的蒙蔽，头脑要绝对清楚，这就是“辨惑”。譬如有人说“我客观地说一句”，我说对不起，我们搞哲学的没有这一套，世界上没有绝对的客观，你这一句话就是主观的，因为你说“我”，哪有绝对的客观？这就要自己有智慧才看清楚。这些地方，不管道德上的修养，行政上的领导，都要特别注意。“爱之欲其生，恶之欲其死。”是人类最大的缺点，最大的愚蠢。

下面这两句话“诚不以富，亦祇以异”，宋朝的大儒们研究，认为古代是竹简，摆来摆去把位置摆错了，应该摆在十六篇“齐景公有马千驷”之上，因为这两句话是《诗经·小雅》“我行其野”中的句子。他们解释这两句话的意思是“这不是富有，不过和富有也差不多了”，放在这里不伦不类。

现在我们的看法，宋儒说摆错了位置也对。假如说并没有摆错，也有道理。因为“富”不限于财物的富有，道德学问的修养是无形、无价的财富。所以“诚不以富，亦祇以异”等于说，虽不是有形的富有，其实是真正的富有。因为你拥有崇高的人格修养和自己内心的安详，这正是极富有的大业。不过，不同于财物的富有而已。

相对的人为政治

下面跟着是齐景公问的：

齐景公问政于孔子。孔子对曰：君君、臣臣、父父、子子。公曰：善哉！信如君不君、臣不臣、父不父、子不子，虽有粟，吾得而食诸？

这就是中国政治哲学了，从古中国的政治哲学是建立在伦常文化的基础上。就是孔子所讲的“君君、臣臣、父父、子子”这四点。现代的青年看起来，会认为这种书落后到极点，实在应该烧掉。如果我们真了解了，就觉得非常深刻，非常有味道。这八个字上面的君臣父子四字是名词，下面的君臣父子四字是借用来作动词。“君君”就是说领导人做到自己真正是一个领导人，领导人有领导人的道德（就这“君君”两个字，就可以写一部叫“领导人的道德修养及其哲学”的大书，或者作为政治系或哲学系同学写博士论文的题目）。君是君，领导人就是一个领导人。臣是臣，做干部的有干部的立场，规规矩矩是个好干部，好的宰相，好的辅助人。这个话连起来讲，如果君不君，领导人不是一个领导人，违反了领导人应有的道德，这时臣也不臣了。“父父、子子。”做父亲的是一个父亲，如果父亲做得不合一个父亲的标准，但是却要儿女孝顺，尽儿女的本分，怎么可能呢？所以父母是父母，子女就是子女，这才是所谓的父慈子孝。也就是《易经》上回复的道理。古代的文字很简略，但包括的意义很多。孔子答复了这一点，齐景公非常聪明，他说，好，我懂了。一个领导人自己不站在领导人的本位，越出范围，那么臣也不臣；一个家庭中，父母不像父母，儿女就不像儿女。如果一个国家，政治、社会的风气到了

这个程度的话，国家的财富虽充足，我也用不到了，一定要失败的。这一点就是中国政治哲学的中心思想。

有人说，民主社会没有这个“君”，我们研究过三民主义——国父思想，关于这个问题都讲过，不用再讲了，是一样的道理。过去是一人领导万人，现在是万人领导所有的人。“民主”政体下每个人都是“君”。所以我对一个美国朋友，谈到美国的情形，我说中国的民主思想和美国的两样。中国过去是帝王制度，没有民主自由的口号。而美国坏就坏在“民主”上，现在“美国式”的民主政治很成问题。国际上美国到处去帮忙，而没有一个受到帮忙的国家感谢美国，问题就在“美国式”的民主。我们过去的政治思想，尽管是君主制度，据我的研究，中国历史政治的精神，是以民主为基础，君主是一个执行的形态。现在“美国式”的民主，老实说是以君主独裁为基础，而以民主为形态。美国是什么民主？所有的领导人，乃至于总统，后面都有老板的。他们被操纵于资本家手中，说穿了，美国的民主就是这样。我们过去的君主，是真正的民主精神。譬如在明末崇祯时期，骆养性任大金吾之职。所谓大金吾是沿用汉朝的官名，近似于现代的首都卫戍司令，清朝的九门提督，权很大。当时熊鱼山、姜如农两位言官——近似现代的监察委员，在历史上称作言官。皇帝在政治上的错误，言官都要提出来指摘的，这是中国过去监察御史的精神。纵然是皇帝错了，他照样提出来，错了就是错了。这两位御史很了不起，对皇帝都有所批评。朝中的太监权臣，因为党派的关系，把他们关在刑部大牢——清朝所谓天牢里。到了半夜里，皇帝亲笔下了一个条子，命令大金吾连夜把这两个监察御史提出去杀掉。这位大金吾接到了皇帝这个条子，并不执行，坐下来写一篇奏章。大意说天下言官犯了罪，如果要杀他，因为他是代表全国老百姓讲话的，所以应该明告天下，公布他的罪状，使全国老百姓都知道，然后再规定时间杀他。现

在凭你这张条子，而且偷偷摸摸地半夜里叫小太监送来，要我夜里去杀他，我是不敢执行的。换言之，无形中是说皇帝没有经过行政程序，是错误的，不可以这样做的。第二天他就把皇帝下的条子同奏本，一并送给皇帝，结果皇帝看了他的奏本反而笑了，这件事也就算了，这两个人命也保住了（至于骆养性的晚节好不好，是另外一回事，在此不加讨论）。

事实上中国历史上并不止这一件事，类似的事件很多。不过现在我们读的历史太少了，只靠学校的历史课本、中国史大纲，就认为懂了中国历史。我觉得很好玩。中国历史中有很多宝贵的东西，可惜一般人都没有好好注意它。尤其说到政治哲学，还是我们中国文化中儒家、道家的这许多原则是对的。为政到底在人，并不一定在法。立法、制度固然重要，但执法的还是在人，立法的也是人，所以还是人政重要。

能平不平的子路

下面是对于政治、立身处世、做人做事有关的个人修养：

子曰：片言可以折狱者，其由也与！子路无宿诺。

在尺牍中常常可以看到“片言折狱”这句话。“片言”的来源，就是出自《论语》中孔子的这句话。现代语就是“一句话”的意思。“狱”就是打官司。孔子说，要讲一句话，就可以把人家的纠纷解决了，只有子路做得到。那么子路是很懂法律，大概是个大律师了，但律师并不能片言折狱。这里就值得研究了。我们读遍了四书和传记，所提到的子路，并没有那么大的本事，可是孔子的确说他片言可以折狱的。就前面所提到的子路，简直像张飞一样，一个粗暴得很的人，既不是大政治家，又不是搞司法的，孔子怎么说他可以片言折狱呢？这就是子路有侠义精神。

最近看到一部描写清代末期的一个闻人的小说，过去我们也知道这个人就有片言折狱的味道。他没有读什么书，是钱庄的学徒出身，他把替钱庄收来一笔呆账的五百两银子，帮助一个茶馆中萍水相逢、落魄的候补道上京补缺，而他本人却因此被钱庄开除，可是后来这两个人联合起来，东南半壁的金融，都受他们的影响。后来太平天国举事，他还支持当时的清政府，认为太平天国绝对不会成功的。淮军的军饷及许多经费，都向他借。这个人讲义气，头脑好，有办法，真是“片言折狱”的人才。

所以孔子提出来，一句话可以替人解决问题的，只有子路做得到。在我个人的人生经验，也觉得的确像子路这种人性的人才做得到。正如某些问题找读书人来解决，也许一年也解决不了，找这些有侠义精神的朋友来，三言两语，把一切咎责替人挑起，来代人道歉赔礼，几句话就把问题解决了。下面说子路做得到的理由，是“子路无宿诺”，这就是侠义的精神，他今天答应了事情，说话算话，绝对办了结，不会搁在那里不办的。过去这一类的人蛮多的，但在最近二十年来则少得很，这样的人，往往使人敬佩，信任得过。一个人要做到任何朋友都信任他，很不容易。这不能用手段，要绝对的真诚，绝对的信实，子路有这个精神，所以可以片言折狱。

理难清

由片言折狱，就谈到彼此意见的相争了。

子曰：听讼，吾犹人也。必也，使无讼乎！

原告被告两方的打官司，这是法律上的常事，是普通的讼事。两方朋友有问题，听双方争执的意见，这也是讼事。我发现假使去做法官将无法下裁决，因为我听甲方说的觉得很有道理，听乙方说的觉得也很有道理，所以我常常引用孔子“听讼，吾犹人也”这句话。听谁的话，就“吾犹人也”，变成了谁，很难严格地说谁对谁不对。

在禅宗里有这样一个笑话：一个老和尚，有三个徒弟，有天老和尚叫他们来报告心得。首先老和尚听了大徒弟的报告说你的对。二徒弟的报告，正和大徒弟说的相反，老和尚听了说你的也对。最小的徒弟感到奇怪，就问老和尚，大师兄这样说，你说对，二师兄那样说，你也说对，究竟谁的对呢？老和尚对小徒弟说，你的更对。

佛家从形而上的观点泯除是非。天下没有绝对的是与非，是根据时间、空间而断定的。儒家则从形而下着手，有是非，主张要明辨是非。至于道家，则认为要调和是非。这是三家文化着眼点不同，各有千秋，各有不同的用处。所以绝对的是非在哪里呢？

孔子说：“听讼，吾犹人也。”这句话要注意了，真正的意思是不要有主观，听原告的话时，自己就站在原告的立场。听被告的话时，自己就站在被告的立场。以现在哲学的观念，这才是绝对的客观。然后再来判断是非。但是我们往往最容易犯的错误，是自己先有

成见，所以要为任何一个人设身处地。“必也，使无讼乎！”为什么要做到那么客观，因为我们判断是非的人，最主要的目的，是使大家没有纷争，都能心平气和，心安理得，合理地得到解决。

在我国描述清官的小说中，如包公案、彭公案、施公案等等，对诉讼，都脱离不了微服私访。当然历史上这些人是否确有其人，其政绩如何？这是另一个话题，暂且搁置。但这一私访的观念对我们的影响很大，甚至在民国初年还有这样的现象。我们要知道，地方上的恶势力，中外古今都无法完全消灭。不要以为私访可以得知真正的内情，有人就布置好圈套，使私访者正好掉在这个奸谋圈套里。上论中说过：“齐之以刑，民免而无耻。”也就是这道理。

完美之不易

子张问政。子曰：居之无倦，行之以忠。子曰：博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫。子曰：君子成人之美，不成人之恶。小人反是。

子张问个人去从政，担任公家的职务，要具备一些什么条件？孔子说：“居之无倦，行之以忠。”这八个字表面上看起来很容易，但认真地想还真不容易。对自己的职务绝对诚敬而不厌倦，这是很成问题的。许多地方都可以看到工作服务态度差的人，有人说是因为待遇不好，所以工作情绪不好。这也不见得，有的地方，登报征求人才，只有一千五百元月薪的待遇，而应征的达六百多人，其中还有的是大学研究所毕业的。可见并不完全是待遇问题，而是教养的问题。学问、学位和职业三个东西分不开，尤其从政，要“居之无倦”，全部精力放进去，如果厌倦，换个工作好了，这是从政的精神。但是我们看到许多人服务态度不好，都是由于对职业的厌倦。老古话说的“做一行，怨一行”，如果做一个心理测验，到底做哪一行不厌倦？大概没有这一行。就是拿钱吃饭不做事，该是舒服了，久了也会厌倦。还有“行之以忠”，从政则一切尽心尽力，为国家、团体、职务尽心尽力而忘记了自己，是很不容易的，怎样才能做到这八个字的精神？还是要学问，还是要修养。

所以下面孔子说：“博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫。”要靠学问，这又牵涉到文与质的问题。学问精通了的人可以做到；绝对没有知识的人，普通的人，本质很好的人也做得到。最怕是半吊子。所以要“博学于文，约之以礼”，一切渊博以后，选定一点；这

也是现在专家教育的精神，先求渊博，以后再求专一。做人的道理，也是一样，一切通透了，然后选择人生专一的道路，这样大概差不多，不至于离经叛道了。

下面再说到个人的修养：“君子成人之美，不成人之恶；小人反是。”一个君子，看到朋友、同事以及任何的好事，都愿意帮助他完成，坏事则要设法阻挡使他无法完成。从政、做人都一样要做到这个程度。而小人却正好相反，就喜欢帮人家做坏事。

再引申来讲“君子成人之美，不成人之恶；小人反是”这句话。我们把“成人之美”这句话，用成了口头语，例如替人家做媒，就常说“君子成人之美”，但是这句话是不负责任的。因为男女双方谈恋爱，已经成熟了，不过到时候在结婚证书上，帮忙盖一个图章而已，这就美其名为“成人之美”。而事实上这又究竟算不算“成人之美”？有时候很难断定。像我曾经为学生证过几次婚，结果很圆满的不多。所以后来有人请我证婚，我说还是不要找我，因为我的福气不好。以前老规矩结婚，没有证婚人，而要请有福气、子孙多的老夫妇为新人铺床，以沾福气。现在不铺床，请人证婚，所以我说最好请有福气的人。当然这是笑话，真正的道理，是“成人之美”的“美”，到底什么是美？

讲到这里，我们就联想到西方文化进来以后，大家喜欢用的“真、善、美”。这三个字不过是西方文化特别注意，特别提出的，并不是中国文化没有。但在学哲学的人的观念里，对世界上究竟哪件事是真的或假的？善的或恶的？美的或丑的？没有办法下定论。因为有许多人行为、观念、道德，善恶标准，是由于时间、空间不同而有区别的，例如到了西藏，与人见了面，要伸出舌头来，还要发出“哧！哧！”的声音，形态并不美观，算是行礼，这就是善吗？又如

在印度遇见人，最高的礼貌是在地上打个滚，这就是善吗？可是在那里又非这样不行。这些还是表面的事情。所以真正的善恶，在哲学的范围，是很难说的。我们在路上看见一个人很痛苦，在做人的道理上一定要去救他。但常常会在救了人以后，而后悔是做了一件坏事，因为所救的竟是一个坏人。不救他反而干脆，以后少些人受害，而他自己也可少做几件坏事。可是救活了这坏人以后，对于社会的后果，反而不堪设想。这在我们个人的一生行为中，就有很多这类的经验。因此对于善或恶，在哲学范围中，没有办法下一个严格的定论。美与丑也是一样，男女之间，热恋的时候，在别人看起来蛮丑的人，而他们觉得对方很美。有人认为最丑的，而其他的人会认为是最美的。也有的人，太太很漂亮，感情闹得不好，而在外面交上一个大家都认为很丑的女朋友。所以美与丑，都是主观的，唯心的，没有标准。这如乡下人的话“臭猪头自有烂鼻子的菩萨要吃”，这句话的意义实在很深长了。

美丑既然没有标准，怎样才是“成人之美”就更难说了。下面说“不成人之恶”是反面的说法。做好事，本来是很难的，像帮助孤儿，就有一位老朋友警告我，不能随便办孤儿院。第一，如经济不充足，收容了一百人，到一百零一人时，还是没有办法。最好是不出名，不挂招牌，而想办法将孤儿分散给人领养，或送去当学徒、进夜校。这样才踏实，较完美。我也曾经访问过孤儿院出身的孤儿，一百人中，九十五人是对孤儿院抱怨的。另一方面访问从事孤儿院工作的人，更是满腔的怨言。双方都会埋怨，到底错又在谁呢？所以做一件善事，想“成人之美”是很难做到的。因为进孤儿院的孩子，心理容易不健全。自己感到是一个孤儿，别人的善意，他也会怀疑的。等于对后娘一样，后娘好，他认为是手段，后娘不好，他认为后娘不是亲娘。后娘难做也就在此，因此，有些孤儿院的工作，等于是失败的。

由此看来，孤儿出身的人，最后必然走上两条路，一条是对穷苦孤儿非常同情，一生都做好事。另一条路是相反的，对社会仇恨。他的想法是认为自己困难时，没有人来相助，现在为什么要对别人好？养老院也如此，不容易办得好。主事人难于做到像上面说的“居之无倦，行之以忠”，最后成了形式化。因此“君子成人之美”这句话，我们不能随便引用。这美是善的美，不助别人的坏。可是这两句话反面意思的错误，我们经常会犯。往往自认为做了好事，结果成了坏事，无形中犯了很多错。最初的动机蛮好，为“成人之美”，事情的结果却不好，变成了“成人之恶”。所以成人之美的道理易懂，但身体力行起来，就非常困难。

上不正　下便歪

季康子问政于孔子，孔子对曰：政者，正也。子帅以正，孰敢不正？

这个话大家都很熟，这是我们中国人对“政”这个名称的解释。政就是“正”，所谓政治的道理，就是领导社会走上一个正道。刚才我们讲到真、善、美的哲学观点，现在引用哲学观点来说，什么叫正？什么叫邪？也很难讲。这就牵涉到人生的道德行为观念，以及社会的、历史的道德观念等等，都受时间、空间的影响，而改变了观念的标准。以前的社会形态并不适于现在的社会形态，过去历史的标准，并不一定完全可以适用于现在。所以怎样才算是正或邪，也是对某一时间、某一地区而言。但无论如何，政治的原则，就是“正己而正人”，自己先求得端正，然后方可正人，譬如一个教育家、宗教家，以感化的教育，转移社会风气，也可以说是“政者正也”的一个范例。帅之以正，这是孔子的定义，也是千古以来中国政治思想的一个名言。季康子是一个当权的人，所以孔子对他说“子帅以正，孰敢不正？”只要你领导人自己做得正，下面的风气就自然正了，这是偏重于为政，偏重于领导而言的。

季康子患盗，问于孔子。孔子对曰：苟子之不欲，虽赏之不窃。

“季康子患盗”，这是说他那里强盗土匪太多了。这是一个大问题，和政治问题、经济问题，都有连带关系。季康子问孔子，强盗土匪这样多，该怎么办？孔子说很简单，你所不要的，赏给他，他都不

要。在文字上就是这样，很简单明了，但在《易经》系传上说：“谩藏诲盗，冶容诲淫。”“诲”就是教的意思。这句话是说，金银财宝，不好好保藏起来，等于叫人家来偷；把自己打扮得漂亮、妖艳，就等于叫人家来揩油。有的女同学，晚上回来很生气，说外面社会如何乱，男孩子如何不好。因此还是少打扮的好。所以孔子对季康子说：“你所不要的，丢在路上，人家也不要，更不会偷，不会抢。”

这个话很简单，但引申出去，政治、经济、社会什么问题都在内。我们先谈一个哲学的笑话，佛家有个名词“颠倒”。在佛经上经常有“众生颠倒”这句话，这“颠倒”两字很有道理，人都在颠颠倒倒的。刚才也提到，孔子说的“子帅以正”，正就是不颠倒。但以哲学立场看，世界上哪一个事物是正的？下不了定义，就人的颠倒来说，随便举例：人身最尊贵的是头部，脸孔、眼视、耳听、口言，多么重要？双手能为我们做许多事，可是却和头脸一样，任它露在外面，风吹日晒。而一双脚，除了走路以外，很少再有什么用途，却要鞋、袜、裤，给它重重包裹，如此保护，岂不很颠倒！田里的稻麦是人类不可少的粮食，何等重要？可是任它在田地上，谁都不去看管。而钞票不过一张纸而已，既不能当饭吃，又不能当衣穿，连作卫生纸用都不行，可是却绳扎，纸包，放到钱柜，钱柜还要摆到严密的库房，上了锁，另外再由人执枪守住，这岂非颠倒？这类事可多了，仔细想想，人生真的很奇妙，究竟哪样才是对？颠倒！对黄金钻石也是如此，本来无用之物，可是大家竞相以为宝物，因此形成了社会上抢购这些东西的风气。说盗窃心理，我们又想到庄子所谓“窃钩者诛，窃国者侯”的话。庄子这一句话的意思是说一般人将黄金珠宝，隐藏妥当，只能防止小偷小盗。至于那些大盗，就怕你不把黄金珠宝等财物集中隐藏起来，你越是装得牢，锁得紧，大盗来了才拿得方便。甚至明目张胆抢劫，还要失主自己代他搬去。至于占领了人家的国土，

那么就变成了英雄、侯王。所以庄子说“窃钩者诛，窃国者侯，诸侯之门而仁义存焉”，这就是历史哲学。

因此儒家思想，始终教人过俭朴的生活，走朴实无华的路子。大家如此，社会就安定，盗窃也少了。如上位的人偏好某一事物，则下面会跟着偏好得更厉害。爱好而得不到，于是就行窃了。这个“窃”，是广义的窃，凡以损人利己的方法获取即称为窃，今日全世界经济危机，就是受凯因斯“消费刺激生产”理论所害的，前面也提到过这点，大家不肯节俭，尽量消费所致。昨天还对一个美国学生谈起，现在美国一般人几乎永远是穷的，因为什么都是分期付款，而生活永远也在分期付款中度过。这就想起孔子的话：“苟子之不欲，虽赏之不窃。”现在全世界的“欲望”，风气都趋向这方面，所以大家就都想尽方法来占有，来获取。得不到了，只好去窃，又如女人的打扮，过去仿效宫廷，现在仿电影明星。事实上是一样的，过去看帝王的宫廷，现在看社会整个风气。所以要想不窃不盗，只有改正风气才是。

风吹草动

下面仍是季康子问政治方面的一个道理，当然这不是在一天之内问的，而是编书的把它连在一起：

> 季康子问政于孔子曰：如杀无道，以就有道。何如？孔子对曰：子为政，焉用杀？子欲善，而民善矣！君子之德风，小人之德草。草上之风必偃。

季康子又问孔子说，用以杀止杀的方法，把坏人杀掉，“以就有道”，归到正道那里去，怎么样？孔子说，为政之道，并不是靠杀人而能够成功的。我们知道，老子也说过：“民不畏死，奈何以死惧之。”人并不是绝对怕死的，为政不用道德来感化，只用杀戮来威胁，是绝对压不住的。所以孔子对季康子说，用杀人来做手段是不对的，应该以自己的道德来做领导。你自己用善心来行事，下面的风气自然跟着善化了。所以他就说出一节名言：“君子之德风，小人之德草。草上之风必偃。”我们中国文字中的“风气”二字，就是由于这个观念而来的。这两句话中的“德”是一个总称，它包括行为、心理、思想等等。他说君子之德像风一样，普通人的德像草一样。如果有一阵风吹过，草一定跟着风的方向倒。风的力量越大，草倾向的力量也越大。因此，一个大政治家的领导，应该造成一种风气。这都是讲政治的领导。但我们不要把它看呆了，凡是学问书本都要活用。假使做一个单位主管，下面只有三个人，同样的，只要主管品德超然，下面的风气自然会好。但在政治上要造成一个时代社会的风气并不太容易，也等于在军事上构成一个“气势”，是很不容易的事。

闻人与贤达

下面讲到社会思想了：

子张问：士何如斯可谓之达矣？子曰：何哉？尔所谓达者？子张对曰：在邦必闻，在家必闻。子曰：是闻也，非达也。夫达也者：质直而好义，察言而观色，虑以下人，在邦必达，在家必达。夫闻也者：色取仁而行违，居之不疑，在邦必闻，在家必闻。

在这里，第一个要解决的问题是上古文化中“士”的观念。过去已经讲过，用现代语来说，“士”就是代表知识分子。子张问孔子，一个知识分子，要怎样才能在社会上站起来，才够得上称为通达、豁达？孔子听了子张的问题，先反问子张的观念当中，所说的“达”，是个什么样子。子张说，我所说的达的意思，是全国上下大家都知道他，名闻天下，在家乡也是各个都知道。像现代民选政治的社会，更要做到如此。子张认为的“达”就是这样。子张的这个观点很值得注意，许多人都有这种心理。几十年来看到有一些朋友就是如此，尤其一些比较活动的分子，人家一提到某某达官显宦豪商巨贾，他总说认识，或攀上些关系。记得抗战时期，曾有一位四川朋友对这样而求闻达的人开了一个很难堪的玩笑。当某人正在大庭广众中自称与某某要人有瓜葛时，他便故意问说：“喂，老兄！这两天斯福兄有消息给你吗？”这位先生一时不解，问：“哪位斯福？”那人便说：“罗斯福嘛！”这句话一出来，大家哈哈一笑，这位老兄却为之默然无语。社会上确有不少这一类型的人。

现在回转来看孔子的观念，我们要注意了，孔子听子张对于“达”的观念所下定义之后，便说，你对“达”的观念搞错了。一个人到处知道他的名，那叫做有名气。这个名气是不是好的，就成问题。有名气的人叫作“闻人”，不是“达人”。孔子为“达人”下的定义是“质直而好义，察言而观色，虑以下人。”这样的达人，在中国历史上很多，不一定出来做官。现在有一个名称叫“社会贤达”，就是有道德、有学识，的确在社会上众望所归，可是只想做事，不想做官。当然，他也有条件：饭是吃得饱的，生活也不愁，有丰富的正义感，这种人就是达人。

依据孔子对达人的定义，第一是本质的正直，没有歪曲的心思；做人做事，不用手段，不用权术。第二是好义，这个义字的解释，近乎墨子的义，所谓慷慨好义。第三是“察言而观色”。这句话被后世误解为很坏的意思，而本来的意思是有眼光，看得清楚，有先见之明；听了一些理论，根据一些资料，加以智慧判断，就可以看出态势来。例如对于国际大事，时代的趋势，许多事情，都可以在事前看出来。第四“虑以下人”，“虑”就是智虑，包括了思想与学问，“下人”是对人谦虚，绝不傲慢，自己并不以为自己了不起。要具备这样几个条件，才能算是贤达的人。

孔子又告诉子张，他所说的只是闻人——出名的人，往往只做些表面工作。以前某名都有一位先生，非常非常有名，凡是各项募捐，一定请他去。而他拿起笔在捐簿上第一个写，每次一写，就是一笔很大很大的数字，至少等于现在的几十万元，每次都如此大手笔。可是真去向他收捐款，他说：“我写这样多，是为你作个倡导，别人看我写了这样多，自然都会多写一点。”此人也确是某名都当年的闻人之一，他这个做法就是“色取仁而行违”。表面上做的都是善事，态度

取的是仁，而真正的行为不是那么回事。而且“居之不疑”，他这样搞久了，自己也觉得这样没有什么不对。犹如许多说谎话的人，说成了习惯，就不觉得自己在说谎，对自己这样说，一点也不怀疑对或不对，甚至，认为是应该如此的。像这一类人，虽然也会出大名，但到底不算是达人。成为达人要有达人的条件，达人的道德。

修养上的三岔路口

下面是讲个人修养的问题：

樊迟从游于舞雩之下，曰：敢问崇德、修慝、辨惑？子曰：善哉问！先事后得，非崇德与？攻其恶，无攻人之恶，非修慝与？一朝之忿，忘其身以及其亲，非惑与？

樊迟是孔子学生。“舞雩”，犹如现代的交谊厅，有一次，他跟孔子在“舞雩之下”，向孔子请教三个问题。一个是如何“崇德”，充实自己的修养。这个“德”字不一定作道德讲。以现代观念说，如何使自己的心理、精神、修养到高深的程度。第二“修慝”，就是如何改进自己内心思想、情绪。第三“辨惑”，怎样才不至于糊涂，怎样才是真正的有眼光，有智慧，看得清楚。这是人生哲学的大问题了，这三句话如果严格发挥起来，非常费事，现在我们先研究它的意义。

第一点崇德。这个德，旧的观念就是德业，以现在来说，怎样养成很有教养的气质。说到气质、风度这些名称，在前面也多次说过，经常没有办法做确切的说明。但有没有“气质”这个东西？它又的确是有，这是从内心发出来的。有如何的教养，就形成如何的气质。也有人天生就具有特殊的本质，不过还要加以力学的培养。所谓崇就是推崇。崇德就是如何把内在的气质培养到崇高的境界。兹事体大，可不简单。

举一个唐人笔记小说的事例来说：如唐初李靖、红拂女、虬髯客等风尘三侠的戏剧故事。那正是南北朝到隋唐之间，天下大乱的时代。当时想起来革命，创功立业的人很多。红拂女不过是隋朝一位大臣杨素家中的一名家伎，而李靖这位唐代的开国大将，在这时只是一个默默无闻的青年，还很倒霉，投奔到杨素那里，希望当一个职员而已。可是小说中描写武功很好的侠女红拂，一见到李靖气宇非凡，就认为是了不起的人物，而与李靖私奔。有一天，他们两人住在旅途客栈中，红拂女正在化妆梳头，长发及于地，被虬髯客看到。虬髯客也是想起来革命，而且财富多，武功高，不愿作第二人想的人物。他看见红拂女的长发，认为是极贵之相，不禁在窗外瞪眼看。被李靖发现了，正要拔剑相向，这时红拂女也在镜中发现了虬髯客，于是目止李靖的忿怒动作。由李靖出来询问，接谈以后作了朋友。李靖说明要去投太原公子李世民，后来虬髯客也到太原访李世民，由李靖为两人介绍。笔记上记载当时李世民是“不衫不履”与虬髯客相见，一见面后，虬髯客见到李世民的气度，心里冷了，认为天下第一人该属于他而不是自己，就不多谈。转托李靖再约李世民，第二天在太原郊外一个名胜区凉亭中，和虬髯客的师兄一起见面。李靖如约陪李世民前往，虬髯客正和一位道士在亭子里专心下棋，李世民和李靖也不打扰，只在旁边看棋，那位道士就推开棋盘说：“师弟，这一着，我们输了。”起来就陪虬髯客走了。后来虬髯客把自己的兵器、财富，全部送给李靖夫妇去帮助李世民统一天下，做开国功臣。并且告诉李靖，十年后海外如有大事，就是自己成功的一天。果然唐太宗统一天下，有一天接到扶余国（有说是吉林）来的情报，扶余的领土被一个虬髯的人征服了。唐太宗、李靖，彼此都会心地一笑，那位朋友也成功了。我们引用这个小说，便是用来说明崇德的意义。一个人德业的成就，和一个人的风格、品行、风度、气质都有关系。有了这样的成就，在外表上是可以一望而知的。

第二点修慝。所谓慝，是一种心理作用，所以这个字从心。以心理状态来说，人的理智情感，没有办法压制下去的。有许多人讲究静坐，但第一步，内心乱七八糟，思想就没有办法平静。譬如遇到一件令人生气的事情，表面虽强作无事，若能把那种忿怒的心放开，那就更好！更美！但是这种不平之气，往往是压不住的，这是内心修养很重要的一步。如果这种内心的修养做不到，外在的崇德就不会真正完备。所以修慝是内心真正的修养，在现代心理学上讲，就是把自己矛盾的心理——理智与情感的矛盾，求得平和与安详。

第三点辨惑，就是做到有真正明辨的智慧，对于善恶、是非、情势都了如指掌，没有迷惑了。樊迟问了这三点以后，孔子说你这个问题提得太好了，也太大了。这三点如果都做好了，就入于圣人的境界，在孔子学生中，樊迟并不是第一流学生，但是他非常勤奋。所以孔子告诉樊迟的不是深远的理论，而是平实可行的道理。孔子说做人做事只要先去做，不问自己的结果利益，以后自然会有好的成果，这便是“先事后得”的道理。

这四个字看来很容易，做到很难。尤其现代社会的风气，大家每做一件事，先要考虑有没有价值。所谓价值，就是问后果对自己的利益，这是通常的心理。可是孔子告诉樊迟，做人做事先不要考虑自己个人的利益与价值，认为是善的就先做了再说，后来自然有成果的，这就是德业。其次，专门反省自己的错误，不挑别人的毛病，这也是做起来很难的。因为人都喜欢挑剔别人的毛病，很少反省自己的错误。现在要反过来，专找自己的错误，不挑别人的毛病，就很难做到了。而儒家、佛家、道家的修养，都严格地讲究这一点，做到这一点就是“修慝”。有些人为了一点小事，生起气来，把自己身体生命都

忘记了，要与人拼命。犯了法弄出纰漏来，连带父母、妻子、儿女都受了罪，这不是最笨、最糊涂的事吗？

这三点孔子在这里是这样解释。我们要特别注意，下面一篇当中，还要提到这个问题。这里是孔子针对樊迟的程度，所作“崇德”“修慝”“辨惑”的解释。实际上这三点所包括的内容很多、很多。不过这里虽是引述孔子对樊迟说的道理，也就是一般人很容易犯的毛病。

樊迟问“知”“仁”

樊迟问仁。子曰：爱人。问知。子曰：知人。樊迟未达。子曰：举直错诸枉，能使枉者直。樊迟退，见子夏曰：乡也，吾见于夫子而问知。子曰：举直错诸枉，能使枉者直。何谓也？子夏曰：富哉言乎！舜有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣；汤有天下，选于众，举伊尹，不仁者远矣。

樊迟问什么叫仁。孔子说，能够爱一切人就是仁。樊迟再问什么叫智慧。孔子说，能够了解任何人就是智。但是这是针对樊迟的程度而言。结果，樊迟对于孔子的答复，还没有通达，未曾彻底了解。孔子便更引申地说，你还不大了解，我再告诉你，假如做一个领导人，把正直的人提拔起来，而对邪曲的人先搁置起来，这样直道而行，就可使原来邪曲的人，也变成为直道之人了，坏人也会变成好人了。

可是樊迟还是没有懂，退出之后，便来看子夏。子夏在孔子的学生中，也是较为突出的一个，孔子死后他在河西讲学。战国后期中很多人物，都是子夏的学生，所以樊迟不懂，又去向这位孔门的高材生讨教。“乡也”的乡，后来写作“向”，是“刚才”“前些时”的意思。樊迟说，我刚才问老师什么是知，老师说“举直错诸枉，能使枉者直”，这是什么意思？子夏一听樊迟的话，就说，老师所讲的这两句话，内容太丰富了，包含的意义太大了。子夏为了使这位同学有更具体的了解，就举历史的故事来讲给他听。他说舜当了皇帝的时候，在许多人中间，选拔了皋陶做助手，管理行政、司法。皋陶一做了他的助手以后，天下便没有冤枉的事，坏人都远离了，变好了，大家都心存厚道了。

说到这里，想起一个与皋陶有关的著名故事，宋朝苏东坡当年考功名时的论文，便是《刑赏忠厚之至论》。主考官是梅圣俞，他和欧阳修都是了不起的大学问家。欧阳修有一副名联说：“书有未曾经我读，事无不可对人言。”他一生做人，胸襟坦然，所以说“事无不可对人言”，一生没有什么缺德的事，任何话都可以对人开诚布公。而上联看起来谦虚，实际上牛皮吹得很大。他说天下那么多书，也有我没有读过的。换言之，他读的书真是够多的了。这次考题梅圣俞出的《刑赏忠厚之至论》，依当时制度，政治司法都论在一起的。苏东坡知道这位考官学问很好，那时他还年轻，又很调皮，存心要把考官考住，让考官不懂，于是在文章中有一段引用：“当尧之时，皋陶为士，将杀人。皋陶曰：杀之！三。尧曰：宥之！三。故天下畏皋陶执法之严，而乐尧用刑之宽。”借以说明古代判人罪刑，存心如此忠厚。梅圣俞看了苏东坡这篇文章，非常激赏，认为很好，于是录取。只是这几句话所说的典故，没有看过，不知道出自哪一本书。放榜以后召见了苏东坡，便问东坡，文章中这个典故出自哪里？东坡答道：“想当然耳。”梅圣俞才知上了当，这是苏东坡的调皮故事。也有人说，上当的是欧阳修。

回到本文，子夏举的第二个历史例子是说，到了商汤的时候，举用伊尹。我们都知道伊尹是古代的名宰相，与后来周朝的姜尚齐名。伊尹被商汤提拔时，还正在当厨师。因为有伊尹，所以有商汤的天下。在上古历史中，第一流的大臣，并不是靠学历年资慢慢升上来，然后到六十多岁退休。只要是人才，一下子就上去了。当然后世法治社会又是另外一回事，与创业时用人的原则是要有所不同的。从古今中外的历史，我们可以看出，做事业是要人才去做的，而人才并不是学历资历可以限制的。所以商汤举伊尹出来，则“不仁者远矣”。他举这些例子，就是告诉樊迟什么叫作“举直错诸枉”。换句话说，是

子夏引申孔子这两句话，告诉樊迟，无论如何，做人处事要用正人，用品格、才能、道德好的人，提拔这样的人，自然就行了。

交友的艺术

子贡问友。子曰：忠告而善道之，不可则止，毋自辱焉。

有一天，子贡问孔子交友之道，应该如何？我们知道，有时候交朋友也是一件很难的事。上论《里仁》篇中子游曾说：“事君数，斯辱矣。朋友数，斯疏矣。”对上位者如有不对的地方，做干部的，为了尽忠心，有劝告的责任。但劝告多次以后，他都不听，再勉强去说，自己就招来侮辱了。对朋友也是这样，过分的要求或劝告，次数多了，交情就疏远了。这里，孔子告诉子贡，交朋友之道，在“忠告而善道之”。尽我们的忠心，劝勉他，好好诱导他，实在没有办法的时候：“不可则止”，就不再勉强。假如过分了，那就不行；“毋自辱焉”，朋友的交情就没有了，变成冤家了。从表面上看起来，孔子教学生的交朋友之道，好像蛮滑头的样子，适可而止，不要过分。实际上，加上我们自己的经验，就知道孔子的话并不滑头。中国文化中友道的精神，在于“规过劝善”，这是朋友的真正价值所在，有错误相互纠正，彼此向好的方向勉励，这就是真朋友，但规过劝善，也有一定的限度。尤其是共事业的朋友，更要注意。我们在历史上看到很多，知道实不可为，只好拂袖而去，走了以后，还保持朋友的感情。

我们举一件近代的故事来说，曾国藩下面一位幕友王湘绮（壬秋），当时他是湖南的才子，也是近代以来有名的大儒。他著有《湘军志》，对曾国藩有褒贬之处。曾国藩所领的湘军，在前方和洪秀全作战，开始露败象的时候，王湘绮就要请假回家。曾国藩知道他读书人胆小，如果这仗败下来就不得了，所以也想让他回去。不过事情很忙，没有立即批这件公文。有一天晚上，曾国藩因为有事去找他。看

见他正坐在房里专心看书，就站在后面不打扰他。差不多半个时辰，王湘绮还不知道，曾国藩又悄悄地退回去了。第二天早上，曾国藩就送了很多钱，诚恳地安慰一番，让王湘绮立刻回家。有人问曾国藩，为什么突然决定让王湘绮回去？曾国藩说，王先生去志已坚，无法挽留了，朋友之道，不能勉强。尤其打仗的时候，胜败自己都没有把握，如何能保住别人？再问曾国藩何以知道王湘绮去志已坚？曾国藩说，那天晚上去王湘绮那里，他正在看书，并不知道曾国藩就站在他身后。而且有半个时辰，王湘绮没有翻过书。可见他不在看书，在想心思，也就是想回去，所以还是让他回去的好。

这个故事就说明长官与部下或者朋友相处，都要恰到好处。如果过分，那么朋友都变成冤家了。人生交一个朋友是很难的，所以孔子告诉子贡，交朋友适可而止，不是滑头。

曾子曰：君子以文会友，以友辅仁。

这一篇最后以曾子的话来作结论，也是讲朋友之道；朋友的积极意义在什么地方。“君子以文会友”，这个“文”包括了文化思想。结交志同道合的朋友，目的在哪里？在于彼此辅助，达到行仁的境界。

这篇书一开始，颜渊问的是仁。到这里最后的结论，提到曾子讲的朋友之道，同时再度表明做人也就是仁的用。所谓仁就是爱人；也是人与人之间相处和自处的高度修养；也可以说是做人的艺术。

子路第十三

现在讲《子路第十三》篇，以连贯的观念来看，这篇文章是对上论《为政》篇以后所作的发挥。就是说一个人学问的内在修养与外用，当然包括了过去所谓做官的学养，乃至做人与做事的道理。

先天下之忧而忧

子路问政。子曰：先之，劳之。请益。曰：无倦。

这一节文字非常简单。子路问从政的道理，孔子告诉他两个观念：一个是“先”，一个是“劳”。这两个观念，发挥起来蛮多。

所谓“先”，就是在“为政”的原则上作领导人，一切要为人之先。关于先，大家都读过宋儒范仲淹的《岳阳楼记》，其中有句名言：“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐。”这个“先”的观念，即从《论语》这里来的。中国政治哲学解释“先”字，多半用老子的话“外其身而后身存”。为政作主管的，尤其是作战带兵的，都是这样：自己站在前面，有艰难困苦与辛劳，我领先担负了；利益方面也是先让人家，自己不要，这是“外其身”，而实际上最后的成功还是自己，这是领导的“先之”的道理。

“劳之”，也是处事领导的原则。左丘明的《国语》一书中，有一篇《敬姜论劳逸》，叙述鲁大夫公父文伯的母亲——敬姜，对儿子的一番教训，政治思想非常高。她说人必须要接受劳苦的磨炼：“劳则思，思则善心生；逸则淫，淫则忘善，忘善则恶心生。”一个人环境好，什么都安逸，就非常容易堕落。民族、国家也是这样。所谓“忧患兴邦”，艰难困苦中的民族，往往是站得起来的。所以古代许多懂得为政的人，都善于运用“劳之”的原则，使得官吏、百姓没有机会耽于逸乐。“劳”包括了勤劳、劳动、运动许多意义。所谓“君子劳心，小人劳力”。人在辛劳困苦的时候，对人生的体会较多，良善的心性容易发挥出来。不过这是好的一面的看法。另一方面，也有

把这个原则反用了的。就是不使人太过安逸，尽量使他劳苦，永远不能安逸下来，没有机会思想，也不敢思想，这就是用反的一面。所以同样一个学问，正反两面如何去用，在乎个人的道德。这个“劳”同时也包括自己。在个人修养中，一个领导人宁可有困难时自己先来，有劳苦的事自己先做；绝不能自己坐着享受，有困难都让别人去。这样永远带不好人，尤其带部队，打起仗来，就看得更明显。

孔子说了这两点，子路请益，要求老师多告诉他一点。孔子又说了一个“无倦”，这两个字在文字表面上看起来就是不疲劳，一切要更努力；用现代语来说，就是责任的观念要加重，自己没有“懒得做”的感觉；从历史上严格体会，做一个政治上成功的领导人的确是很苦的。如果恪守这种原则，即使是看公文这件工作，也令人觉得很苦。因为真正负起责任来，往往就没有私生活，难免有时会厌倦。在前面也说到过，历史上像周公那样忙碌辛劳，“一沐三握发，一饭三吐哺”的故事。周朝的政权，存亡绝续之际，维持八百年之久，可归功于周公一手所建立的典制。而且我国文化集中整理成一系统性，也是由周公开始的。当时周公的身份、地位，用“一人之下，万人之上”还不够形容。实际上，他与武王是亲兄弟，是成王的叔叔。可是他对人如此的谦虚，如此的负责任，如此的勤劳而无倦，这种修养实在难得。一个人在自己负到那样的重责，达到那样的地位时去体会它，才更亲切。

上面是孔子告诉子路的三大原则。孔子为什么对子路作这样的答复？这须要我们用头脑去思索一下了。假使子贡、子夏问从政的问题，孔子也许不是这样答复。我们知道子路的个性很有侠气，脾气一来，动辄“算了！”或者“干了！”这一类的个性，容易偾事。有些人是慢吞吞的个性，就容易误事。所以孔子严格告诉他这三个原则。

但是，我们每人自己反省，个性上有这种成分没有？学问修养的道理，就可在这三个重点上去体会了。

才难

仲弓为季氏宰，问政。子曰：先有司，赦小过，举贤才。曰：焉知贤才而举之？曰：举尔所知，尔所不知，人其舍诸！

仲弓出去做鲁国权臣季家的管事，来问从政的原则。孔子告诉他在行政上领导政治的道理：“先有司”，有司是职务代称，也就是管事的，读古书时经常看到它。孔子是说，首先重视每个人的职权，要制度化，不要乱来。在古代专制政治的时代，尤其在春秋战国的时期，一个领导人，一个帝王，本身就是法制。尽管中国过去也是讲法治的精神，但在君主专治体制下，往往有“言出法随”的情形，他的话就是法律，他要怎样做就是法令。所以孔子告诉他不可犯这毛病，先要把权责分清楚，制度建立起来。

其次，领导人对人要“赦小过”。谁都难免有错误，尤其当领导人，要能原谅人。一个领导人，不单是主管，还要兼作老师，所谓“作之君，作之师，作之亲”。领导人同时是老师，同时是父兄，对部属小小的错误，马马虎虎让他过去，充其量喊到房间里告诫他。在历史上看到的名臣，遇到部下犯了错误，当众不说，召到房间里，关起门来责备一顿。出了房门当主管的自己背了过，宣称是自己的错，不关那个部属的事。古代许多大臣都有这种器度，不是用手段，而是一种厚道的修养，这是爱人。

第三，要能够“举贤才”，就是提拔有才能的人。这里发生一个问题了，仲弓提出来问，他说有那么多部下，怎么知道哪一个是人才？人才的选拔不易，在历史上经常看到有人“拔于稠人之中”。这

句话的意思是说，有很多人才，当他没有机会表现的时候，永远默默无闻而埋没终生。譬如带一师的部队，这一师人当中，一定有人才，但却没有办法发现。有了发现，就在稠人之中——在很多人之中把他提拔起来，给他机会，随时培养出来。历史上许多前辈提拔后辈，都是这样。

但贤才到底是难得，所以仲弓就说，无法知道谁是贤才，怎样去分别呢？孔子说，你可以就你所看到的，所知道的去选。如果你并不知道，那就是他没有表现的机会，只好等待别人去发掘了。所谓：“博施济众，尧舜犹病！”

孔子要正什么名

子路曰：卫君待子而为政，子将奚先？子曰：必也正名乎。子路曰：有是哉？子之迂也。奚其正？子曰：野哉！由也。君子于其所不知，盖阙如也。名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣！

有一天，子路和孔子在讨论一个为政的问题。孔子周游列国都很失意，比较好的是在卫国那些年，而且卫灵公对他也的确很重视。所以看孔子的传记，当时许多地方使大家怀疑，有人以为孔子可能在卫国要当宰相；有的怀疑孔子想把卫国的政权整个拿过来。这段讨论的背景就可以反映出当时的情况。子路有一天问道，看卫灵公的样子，非常重视老师，假使他希望你出来从政，有意把政权交给你，“子将奚先？”（我们要注意这个“将”字，表示当然不会成为事实，假设语气）老师你看为政之道，第一步是什么？第一个重点先开始做什么？孔子说，假定有这个事，第一件事是正名。子路说：“有是哉？”这是非常怀疑的口气，意思是说，正名有这样重要吗？因为正名是一个非常抽象的东西，所以子路不相信。并且说，老师，人家说你是个迂夫子，你真是迂啊！名正不正有什么关系呢？

现在我们注意，先讨论这个“名”。中国文化中过去的名，包括了些什么呢？我们都知道后世有一门学问叫“名学”，就是逻辑、思想的研究。严格讲，正名就是指确定思想的观念。以现代的语汇来

说，“文化思想的中心”即为正名的重点。也可以说，在逻辑思想上分别得清清楚楚，就叫作正名。

现在“正名”的意义懂了，再说本文。孔子说，如果要谈为政，先要把思想领导清楚。对文化思想的路线进行正确的领导，非常重要。子路一听，认为文化思想是空洞的东西，这个何必管它呢？孔子就骂他说，你这个家伙，真是野蛮、胡扯。一个真有学问的君子，对一件事情不了解，不要乱下断语。知之为知之，不知为不知，懂就是懂，不懂不要勉强说懂，就告诉人家我不懂，这才是君子的风度与修养。“盖阙如也”，宁可保留这个缺陷，对人说这一门我不懂，没有研究。孔子教子路这一点做人的道理后，继续告诉他“必也正名”的道理，一气呵成的说明中心思想的重要。

政治的重心，“名不正，则言不顺”，言包括了文字及理论。在理论上讲不过去的事，就是不合理的事，一定不会成功的。有时我们读历史，看政治的演变，都离不了“名正言顺”的原则。“事不成则礼乐不兴”，没有文化的政权，就没有文化的社会，那么立法的制度就建立不好，法治没有良好的基础，一般老百姓就无所适从了。所以领导的重点，还是思想的领导、文化的领导。这在表面上看起来并不重要，其实影响非常深远。

说到这里，我们若以思想问题来讲，人类的全部历史，可以说就是一部思想战争史。一直到今天这个阶段，站在哲学的立场来看，全世界人类文化的思想，正陷落在瘫痪状态，空虚贫乏。讲好听点是物质文明在发达；讲难听点是物质的欲望在扩张，蒙蔽了人类的智慧。也许目前感觉不到，再过十年、二十年就可以感到的。因此我们现在对于自己的文化复兴，要做承先启后融贯中西的工作，这是刻不容缓的重大使命。从事文化工作的人，要晓得自己这神圣而艰巨的责任。

是谁给的责任？是自己要自己挑的，挑起继往开来的重任，才能搞思想。如果以现实的环境来看，搞思想的人常是穷苦一生，默默无闻。但每个历史的演变，都受这种潦倒一生的人思想的影响。在他本人死后，领导了世界人类。以个人的现实生活来讲，搞思想、搞文化的穷苦一生，对他有什么用？可是他精神生命的价值就是如此伟大和长远！这就看个人的认识，自己选择要走什么路。

现在引申孔子提到的“正名”问题与思想文化的重要性，如果到了“民无所措手足”的状况，一般人无所适从，不晓得走哪条路好，那就问题大了。我们不要忽略了这个问题。譬如我们这个世纪，这个时代的现象：以前曾经提到过，世界各国，首先倾向于偏激思想的是知识分子——也可以说是没有到家的知识分子。而另一奇怪的情形，外国许多资本家的做法，至少是走同情偏激思想的路线。至于穷小子们多半都是盲从，并不是真的在搞思想。这中间是一大问题，是这一代搞思想文化，搞真正学问的关键所在。我们不要忽略了这个问题。有些事看来毫不相干，但影响的后果非常大，这就叫做文化思想了。文化思想看来毫不相干，但形成时代潮流，对国家命运的影响非常大。我们甚至可以说文化思想左右了历史，所以在政治哲学的观点上就更要注意了。一个政治领导人，对于许多看起来毫不相干的事情，譬如路上丢一个香烟头，是毫不相干的，但你丢一个，他丢一个，人人都丢一个，就形成了都市污染，积微成渐，不相干的事成了大问题。就是孔子讲的，名不正，思想就不纯正，“则民无所措手足”。这个时代，老百姓不知哪个思想是对的。

所以孔子的结论：“故君子名之必可言也”，这个“名”字包括了思想文化的内涵。同时由此可见，思想文化在政治哲学中的重要。而且我们真正的传统思想，事无不可对人言。在理论上、逻辑上绝对

站得住，不是空洞的理论，一定可以做得到的。现在思想的风气，都是讲“应用”的思想，不是基本的哲学思想。因此人心愈乱，民风日下。

孔子所以说为政的道理，首先是思想文化的问题。我们传统文化中对于思想文化和言语行为的原则，就是讲究实践的，说得到一定做得到，而且很容易平实地做到。这就是中国政治哲学最高的原则；不谈虚无高深的理论，要平实可行。总之，孔子告诉我们，思想是最重要的，这个思想就归于“正名”的内涵，缩小范围，就是名称与观念的重要。所以我们平常作宣传的人，用一句标语，一句小标题，也必须要经过仔细研究，搞错了，也可说就是“正名”的偏差。

问舍求田

下面大体讲做人的道理：

樊迟请学稼，子曰：吾不如老农。请学为圃，曰：吾不如老圃。樊迟出。子曰：小人哉！樊须也。上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民，襁负其子而至矣。焉用稼！

樊迟有一次向孔子请教农业的技术问题，稻子要怎样种得好。孔子说，那你不要问我，不如去问有种田经验的老农。樊迟又问如何种菜种花。孔子说，这些事你问我，我不是不懂，但只懂一点，不如去问老经验的种菜、种花的人。樊迟退出去了以后，孔子就对学生们幽默地说，樊迟这个小子，竟来问我这些农业技术问题。其实，我只教你们做人做事的大原则，并没有教种菜的技术。如果身居上位，做一个领导人，本身好礼、诚敬，下面就自然敬业乐群了。这点我们应当要注意，在任何地方，领导人的意向，有一点偏向于某一方面，不久之后，整个风气都会偏向某一方面。不但是坏的偏向会出毛病，好的偏向如果不善加引导，也会出问题。所以道家、儒家都讲无为而治，由此知道领导人的学养，是要很注意的。孔子现在是讲好的偏向，他说上面的人如处处好礼，讲究文化思想，下面的人就诚敬严肃，成为风气了；上面的人如处处爱人，牺牲自己，帮助别人，那么下面的人心，受上面的影响，当然人人都服从你。尤其带兵，所谓“先之，劳之”，在艰难困苦中，先替下面的人想办法，只有一餐饭可吃，让大家先吃，有剩的自己再吃，不然自己饿肚子。当然不能为了手段才如此做，要真诚的这样做，那么人民没有不心悦诚服的。“上好信”的

信，不但指有信用，讲了的话兑现，还包括了信人、信己，要做到疑人不用，用人不疑。那么下面对你没有不付出真感情的。人能做到这一点，人心归向，贤才毕集，百姓感戴，携家带眷，前来依附，还怕没有人来替你种田吗？

但话说回来，后世儒家的知识分子，因此都不肯自力谋生，只想做领导人——做官的毒素也种因于这种思想流弊了。实因误解孔子的教学主旨所致。

因此，下面便说到从政与个人修养：

子曰：诵诗三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对；虽多，亦奚以为？

孔子说，学识的修养基本，要先读诗。并不是要政治家成为一个诗人，因为春秋战国以上的文化思想，直到孔子删《诗》《书》，定《礼》《乐》时代的《诗经》，可以说是包括了一切知识的通才之学，所谓虫鱼鸟兽的名称，以及人情风土的知识，由诗的内涵中都可以了解。培养一个政治人才，必须先使他有充分学识，成为通才，样样都会。在古代知识范围，比现在简单。读诗读得好，学识渊博，不一定做事做得好。所以读诗以后，要授之以政，给予经验了。

如果所学与行政配合不起来，不能得心应手，不能通情达理，那就要外放出去，使于四方，各处去多经验、多历练。这就和后来司马迁“读万卷书，行万里路”的道理一样，经验不够，就使于四方，到处去增加人生的经历，然后再回来考察他，如果处理事情还是不能专精、深入，那么再培养、训练也没有用。这种人才，只能成为书呆子，从唐代以后，多半是打入翰林院。明清两代，进士出身进翰林院

的很多，进了翰林院，就是进入研究院去研究研究，有很高的名望，很高的待遇，可是难得外放做官。在过去有许多人一辈子都待在翰林院里，如果经翰林院出身，而能再从事地方行政的，我们从清朝两百多年的史实来看，多半成为双料大员，纵不能成为国家了不起的能臣，至少也不太错。看看清朝翰林院的制度，是非常妙的，仅仅书读得好的人，就只好翰他一笔在此林中了。所以孔子说，书读好了的人，从政经验不够，就派他到外面多经历人情世故。回来还不能深入，就不是从政的大才，书读得再多也没有用。由此可见人的才具与学识，不一定能够完全配合得起来。

子曰：其身正，不令而行。其身不正，虽令不从。

孔子讲到为政的道理，始终认为个人的修养非常重要，任何一种制度，到底还是人为的。领导人本身端正（正字包括的意义很多，思想的纯正，行为的中正等），就是一个良好政治的开端，用不着严厉的法令，社会风气自然会随着转化而归于端正。如果本身不正，仅以下达命令来要求别人，结果是没有用的。

子曰：鲁、卫之政，兄弟也。

这是孔子对当时历史文化的一个批判。他生长在鲁国，也继承了鲁国的文化，鲁国文化要保存周朝文化和周公流风遗政的精神。后来孔子多半在卫国，在卫国住得比较久。由卫国回来以后，才正式从事著作，删《诗》《书》，定《礼》《乐》。他认为卫国的文化、政治，基本上还是不错的，还能始终保存着周代封建当初的“兄弟之邦”的精神。孔子这句话是感叹，也是赞美。总之，言下之意，颇多感慨！

斗屋升基之争

子谓卫公子荆，善居室。始有，曰：苟合矣。少有，曰：苟完矣。富有，曰：苟美矣。

孔子在卫国看到一位世家公子，并不是近代语所谓的公子哥儿。古代的公子是世袭的，大体上都由长子继承。除非这个家族犯了罪，否则是代代相传下去的。例如孟尝君、信陵君、平原君等等，这些都是公子。他在卫国看到一个世家公子名字叫荆，这个人对于生活的态度，包括他的思想观念和修养，都很值得推重。譬如在修缮房屋这件事上来说，刚刚开始有一点可住时，他便说，将就可以住了，不必要求过高吧！好比有一幢配给的房子，虽然小了点，人口多住不下来，将就在走廊前加一小间，马马虎虎够了就好。后来又扩大一点，修好一点，他就说，已经相当完备了，比以前好多了，不必再奢求了！等于原来配的房子只有十二个榻榻米，现在改了第一期的国民住宅，好了一点。他说好了，已经很受用了。后来又扩充一点，他又说，够了！够了！太好了。

孔子讲这件事，在我们初看起来，没有什么了不起。岂但卫公子做得到，我们大家都做得到。所以有时候读《论语》，觉得把这些话都记载进去，好像圣人的经典，并没有什么了不起。这就是读书要与生活经验，以及年龄的增长相互配合。我们要知道，古代一个世家公子，可不那么简单。据我所了解，有些朋友因家庭出身不同，吃的穿的硬是很讲究。有一位朋友，年纪相当大，名望地位也很高。他托人买一件汗衫，因为是老牌子，找遍了香港、英国，后来在香港一个老店才买到，价钱非常贵。代买的人也买了一件，穿起来的确舒服。这

位先生对日常生活，就是如此考究。他也有他的理论：没有钱宁可不买，要买就要买好的。譬如皮鞋，一双好的皮鞋，又舒适，又漂亮，又牢固，可以穿两三年。花两百元买一双普通皮鞋，几个月换一双，计算下来，花的钱一样，既不舒服，又不好看。皮鞋如此，其他也是一样。这就知道，世家公子的习气，确是不同，由此也就了解到人生，所谓“从俭入奢易，从奢入俭难”。一个穷小子出身，渐渐环境好了，自然会奢侈起来，这种习惯容易养成；用惯了以后，一旦穷了，再要想俭省，就困难了。

所以孔子提出卫公子荆的这个观念，是非常有道理的。我们的四书五经，教年轻人去读，在他们是一件痛苦的事，实在难懂，像这些必须要配合人生的经验去体会。如果在学校里教这些书，仅从文字上讲解，学生听了自然会反感的。这实在难怪学生，只好责怪“人生”了。

其次说到盖房子，讲几个故事：

第一个讲到郭子仪：唐明皇时候，安禄山作乱，唐室将垮的政权，等于他一个人打回来的。在历史上，唐代将军能富贵寿考的，只有郭子仪一个人。他退休以后，皇帝赐他一个汾阳王府。在兴工建筑的时候，他闲来无事，拄一支手杖，到工地上去监工。吩咐一个正在砌墙的泥工说，墙基要筑得坚固。这名泥水匠对郭子仪说，请王爷放心，我家祖孙三代在长安，都是做泥水匠的，不知盖了多少府第，可是只见过房屋换主人，还未见过哪栋房屋倒塌了的。郭子仪听了他这番话，拄着杖走了，再也不去监工。这个泥水匠讲的，是祖孙三代的实际经验，而郭子仪听了以后，就想透了人生的一个道理，不是消沉，而是更通达了。

第二个故事，唐末杨玢在尚书任内，快要告老退休的时候，他在故乡的旧屋地产，有些被邻居侵占了。于是他的家人们要去告状打官司，把拟好的起诉书送给他看。杨玢看了，便在后面批说：“四邻侵我我从伊，毕竟须思未有时。试上含元殿基望，秋风秋草正离离。”他的家人看了就不去告状了。

第三个故事，和杨玢的类似，据说（待考）出在清代康熙、雍正间的桐城人张廷玉。他是清代入关后，父子入阁拜相的汉人。据桐城朋友说，桐城有一条巷子名为“六尺巷”。张廷玉当年在家乡盖相府时，邻居与他家争三尺地，官司打到县衙里，张家总管便立刻把这件事写信到京里报告相爷，希望写封信给县令关照一下。张廷玉看后，在原信上批了一首诗寄回来，这首诗说：“千里求书为道墙，让他三尺又何妨？长城万里今犹在，谁见当年秦始皇。”张家的总管于是立即吩咐让了三尺地出来，那个邻居看到张家居然退让了三尺，他也让了三尺出来，于是留下了六尺空地，成为人人都能通行的一条巷道。

从这几个故事，我们就可了解孔子之所以讲到一个世家公子的生活，能够修养到“知足常乐”，只求温饱，实在是很难得的。像这样修养的人，如果从政，就不会受外界环境的诱惑了。

刚才提到郭子仪的起建汾阳王府，我们再看看唐人的两首诗：门前不改旧山河，破虏曾轻马伏波；今日独经歌舞地，古槐疏冷夕阳多。——赵嘏《经汾阳旧宅》诗

汾阳旧宅今为寺，犹有当年歌舞楼；四十年来车马散，古槐深巷暮蝉愁。——张籍《法雄寺东楼》诗

上面两首诗的词句都很简单，但包含的意味却发人深省；比起“长城万里今犹在，不见当年秦始皇”，如何？

政治、经济、文化

子适卫，冉有仆。子曰：庶矣哉！冉有曰：既庶矣，又何加焉？曰：富之。曰：既富矣，又何加焉？曰：教之。

有一次孔子又到卫国去，他的学生冉有跟着去服务，到了卫国一看，政治很清明，社会进步了，繁荣起来了。于是孔子说，好呀！好繁荣呀！冉有就问，像这样繁荣了，再进一步该怎样做？孔子说，使社会繁荣，是为政的原则。繁荣了还不算，还要使国民经济基础稳固，人人富有。冉有又问，社会繁荣了，国民收入也提高了，那么再进一步又该做甚么呢？孔子说，那就是文化与教育了。仅是繁荣了，如不加上文化教育，这个社会，这个国家民族，会堕落、沉沦的，这是很严重的。繁荣、富有、文化教育，是政治发展的三阶段。

子曰：苟有用我者，期月而已可也，三年有成。

这是孔子平常的感叹。他感叹自己的政治理想，不能实行。孔子在这里说，假定真正有人相信我，“期月而已可也”，期月就差不多了。如果照我的政治理想去做，三年的时间，这个国家就有大成果，可以变成一个富强康乐的国家。

子曰：“善人为邦百年，亦可以胜残去杀矣。”诚哉是言也！

看这一节书，首先要了解，孔子是引用古人的话。其中“善人为邦百年，亦可以胜残去杀矣”这两句话，是孔子以前的古人说的，只有下面一句“诚哉是言也”是孔子自己的话，也就是孔子对于古人那

两句话的感想、评语。以现在的话来解释，孔子说，这两句话的确说得不错，真有道理！

这一节书是连接上面政治发展三个阶段：繁荣、富强、文化教育的振兴一直下来的。讲到繁荣与富强，我们想到现代的情况，像全世界都在谈发展观光，观光就是社会繁荣的前奏。现在这样，过去历史也是这样。所谓观光，不免要连带有许多对社会风气不好的事，中国如此，世界各国也如此。

试举一个例子：曾国藩打垮了太平天国，收复南京之初，当然，南京在兵乱之后，经济非常衰落，老百姓非常困苦。曾国藩第一步工作，就是恢复秦淮河的游乐事业，歌台舞榭，什么特种营业都有。这些一恢复，经济的复兴就来了。经济的原理，有如美国人一句话，世界上最大的本事，就是把你口袋里的钱，放到我的口袋里来。读了几年经济学，不如这句话实在、实用、有道理。好逸恶劳是人的常情，要使有钱的人，把钱花到南京来，当然最好就是发展娱乐。曾国藩不但第一步恢复了秦淮河的游乐事业，而且像他生活那样严肃的人，为了繁荣地方，听部下的建议，自己还到秦淮河去逛逛，以示提倡。曾国藩还遇上几个名伎，其中一个死了，曾国藩送了一副挽幛，题道“未免有情”。更相传其中有一个伎女，艺名少如，也颇有文才，要求曾国藩送她一副对子。曾老先生打算用她的艺名“少如”这两字嵌到联中，先写上联：“得少住时且少住”，意思是能偷闲在这里休息片刻就休息片刻。因为要考这女孩子的文才到底怎样，便要她自对下联，不料这女孩很调皮，开了曾国藩一个大玩笑，提起笔来写道：“要如何处便如何”。这只是相传的故事，并不完全可靠。但曾国藩为了使南京地方的经济复苏，先恢复秦淮河的繁荣，这是一个史实。

然后就是管子的政治道理：“仓廪实则知礼节，衣食足则知荣辱。”最后是文化教育，真正的文化教育。古代中国政治，为王道的道德政治；后来讲事功，是来自霸道的思想，不是王道。王道政治的代表，在三代以下是周期。经过好几百年，祖孙几代的努力，他的文化风气才养成。所以周朝的政权，在中国历史上，就有那么久远，乃至变成中国文化的渊源。这就是所谓“善人为邦百年”，急进是不行的。一个理想的政治风气，最后孕育成一股文化的力量，不是简单的。但这种不以事功取胜，以道德为先，才可胜残止杀，化解人们彼此斗争、仇恨、残杀的心理。但是一个社会、国家，要达到这个程度，必须有百年的教育，百年的文化，不可能在短时间内完成，要经过三四世才行（一世三十年）。孔子年纪大了以后，有了丰富的经验，所以这两句，说得非常切实。换句话说，文化历史的成果，不是一下子做得到的，起码要百把年，好几代才能做到。所以急求事功，往往没有好的结果。因此接下来说：

仁德须加累积成

子曰：如有王者，必世而后仁。

对于王道仁政的推行，孔子在这里，再做一个原则性的定论。他说要实行王道的仁政，亲眼看见成功，是很难做得到的。必须要加以时间的培养，隔世或隔代的努力；有了安定的社会基础，有了根深蒂固的文化教育，然后才能“世而后仁”。我们看历史，先不管王道不王道，每一个朝代真正的安定，都要开国以来百把年的根基才行。从近代史来说，就看清朝一代，他们由孤儿寡妇带了三百万人入关，统治了四万万人，经过康熙、雍正、乾隆三朝百把年来的努力，才开始有真正的安定。像“春满乾坤福满门”，描写当时国家、社会的安定现象，实在也是得来不易的。可是在乾隆的末期就又开始变了，马上又走下坡。再回溯上去看明代、宋代、唐代，甚至汉代，都是如此。每个朝代开始，社会在大变乱之后，真正过安定生活走上轨道，大体上都要百年的时间。当然恢复很容易，长治久安比较难。我们如果能够避免战争，二三十年中不打仗，马上就可恢复了。所以那年去日本开中日文化会议，我曾面对他们的国会议员、大学校长、教授们说，我到了日本，看见东京的繁荣，日本朋友问我有什么感想。我说：“这并没有什么稀奇，一个国家，一个社会，安定下来，二十年时间，谁都做得到。但你们日本人要知道，日本今日的繁荣，是中国人三千万军民的血汗所施予的。我说世界上两件东西最可怕：一是刀，一是钱。过去你们军国主义，把刀磨快了想统治全世界，后果怎样你们已经知道了。现在你们有了钱了，又想买通世界，这种思想将来所得的后果，一样可怕……”

闲话少说，再回到正题，我们要注意“必世而后仁”这句话，经过一世，才能行其仁政的道理。例如一个家庭，为了培养一个孩子，希望后代优秀，也要“必世而后仁”。培养自己的孩子，希望自己的儿女有所成，还不大可靠；儿女如果照你的教育，再教育下去，到孙子这一代，才有希望。相反的“世而后败”，试看社会上富豪之家，也几乎没有超过三代的殊荣。做父母的很辛苦，白手成家；第二代做儿子的虽然不太过分，总比老子会花钱；到孙子一代出手可大了，完全是纨绔子弟的作风，甚至有些马上败掉了；因此又轮到第四代曾孙在闹穷。穷了又再俭省成家，如此循环往复，永远像一个轮子在转。

这里又顺便讲一个故事。陶朱公的次子在楚国犯了死罪。因为楚王有信任的大臣庄生与陶朱公很有交情，于是陶朱公的太太要丈夫写信给他，把儿子救出来。陶朱公打算叫第三个儿子带黄金千斤，连同信件去见庄生，相信不会有问题。可是长子不肯，因为宗法社会的长子，有特别的地位，有责任与权力，所以争着要去。但陶朱公不答应，他说如果长子去送这封信，一定是把老二的尸体运回来，不是把人救回来。可是长子硬吵着要去，太太不懂事，帮长子说话。陶朱公被吵得没办法，于是就让长子去了。不过同时吩咐太太准备好次子的丧葬事宜。长子到了楚国见到了庄生，交上了书信和黄金。庄生因为是陶朱公的事情，不能不办。适逢这年楚国有灾，古代相信天象，每逢天灾，国家要做好事以求化解。于是庄生去见楚王，建议大赦，楚王接受了他这项建议。但这个消息泄漏出来了，被陶朱公的长子听到，他就后悔老二的事用不着托庄生，大赦一定会放出来的，千斤黄金白送了，心里舍不得。殊不知这次大赦，正是庄生为了救他的弟弟想出来的办法。所以又去看庄生，提起大赦的事。庄生当然很聪明，立即知道了他的心理，就写了一封回信，将千斤黄金退回。对他说你弟弟的事刚好遇到大赦，用不着我帮忙，我可以不管了。然后庄生连

夜进宫再见楚王，请求慢一点发布大赦令。他报告楚王，在大赦令的范围中，有一个死犯是陶朱公的儿子，如果不把他先正法，别人还误会我庄生贪污，误会你楚王不公平。于是楚王下令把陶朱公的次子杀了，翌日颁大赦令。陶朱公的长子只有把弟弟的尸首运回，家里却已布置好了灵堂。陶朱公的家人问，为什么事先会知道这样的结果？陶朱公说，我们白手成家，大儿子跟着吃苦出身，对钱看得太重，岂肯轻易花用。而这位老友最清贫，绝对不会受贿赂，我送给他钱是私人感情，他才肯受用。而我们的三子，出生时家里就很有钱，他花钱花惯，送了千斤黄金，绝不会心痛，也绝不会再去问的。我所以断定，老大去了一定是把兄弟的尸首运回来。这则故事的内涵，可以从多方面去体会，涉及个人心理学、社会心理学、政治心理学、家庭教育心理学等等。

所以说我们这一代的儿女，再好也有问题存在；主要的，他们在此时此地长大，安安定定，由小学读到大学，父兄尽管穷，他们的学费和零用钱总有得用的，他们哪里真能晓得世事艰难？所以说要在痛苦的环境中施予教育，像训练国家的军人一样，必要置之死地而后生，他才能真正知道人生、社会、国家、民族的重要，将来也许他会有远大的成就。由此理扩而充之，讲到国家天下，使它合于王道仁政的原则，“必世而后仁”，这是不易的定论。

正己而后正人

子曰：苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？

这是中国政治思想重点所在，也是孔子所说名言——“政者正也”的引申。主要是要求于领导人的。我们都知道中国文化中有一句“《春秋》责备贤者”的惯用语。这是说明孔子作《春秋》的主要宗旨，是为了时代的衰颓，社会风气的败坏，尽他对于历史的责任。他并不苛责一般人，因一般人大都是盲从的，听命的；他责备的是领导者，当权者，或者有道德学问而负这种责任的贤者。倘使这些人搞错了方向，会导致历史的重大罪过，因此《春秋》以中正责备贤者。《论语》中这里的观念也是如此，解释为政的道理在于先求自正，后来曾子《大学》的正心诚意等一系列思想，也是孔子这一观念的引申、演绎。到了南宋，真德秀著《大学衍义》《心经》（儒家的心经）、《政经》等书，就是强调这个重心给帝王和领导者看的，所以唐代以后，用《大学》《中庸》的正心诚意思想，作为领导人必然的修养，也是根据孔子这里的思想。

这里在文字上的解释很简单，政就是正，“苟正其身矣，于从政乎何有？”这句话译成现在的白话文就是：假如本身公正，去从政，不必讲，当然是好的。“不能正其身，如正人何？”政者正也，要正己才能正人。假使自己不能端正作榜样，那怎么可以辅正别人呢？

下面跟着这一政治原理，描述一则冉有的故事。

冉子退朝，子曰：何晏也？对曰：有政。子曰：其事也，如有政，虽不吾以，吾其与闻之！

这一段记载很妙，也是孔子的幽默处。孔子学生冉有，当时在鲁国的权臣季家做事，职位很重要。在鲁国的历史上，季家当时很糟糕，想争夺政权，不臣的迹象都显露出来了。在上论《八佾》篇中就曾记载，季氏旅于泰山，孔子曾找冉有，问他能不能想办法救季家，纠正他的思想。冉有说不能，可是冉有还在季家做事，有一天冉有退朝后，见到了孔子（中国古代都在朝上处理公文，也等于是现代每天的朝会，讨论政治，处理公事）。

说到这里，我们有许多感慨。现在大家都觉得每天的会议太多，头大得很，这是中西文化合璧的过渡时期的现象。时代不同，社会结构、人事变化古今大不相同。古代官制人事比现在少得多。就清代而言，康熙年间，全国上下二十余省，从中央到地方的正式朝廷官员，只有二万五千多人。就此人数，办理约四万万人的政治事务。当然，我们看到清末的政治非常腐败，但是在腐败中间，也有一点值得注意，就说那时腐败衙门的师爷们，每天上班，大多已在下午两三点钟，吃过午饭，睡好午觉，鸦片烟抽足以后才上班。可是他们今日事今日了，难得有拖到好多天才办的。难道说这是制度问题？实在难以下一评断！

再看古代，皇帝都是早朝，非常辛苦。就以清朝的皇帝而论，承继中国五千年文化的正面，专权到了极点，事无巨细都要过问，以致皇帝从来不能睡得舒服。凌晨四五点钟就要起床，如果贪睡起不来，就有一个老太监跪下来叫；如果叫不起来，就由另一太监，打一铜盆热水，绞一条热热的面巾，覆到仍在睡梦中的皇帝脸上，替他擦一把脸，硬把他拖起来，替他穿上龙袍，拉着去主持早朝。吃饭也没有人

陪，孤家寡人一个人吃。清代先祖的法制：不能由皇后陪，最多下命令找一个喜欢的妃子陪他吃。人到了这个地步，权力固然可爱，可是有许多事情，就没有味道了。我们顺便讲到这些，是要注意早朝制度。

闲话一句

几千年来，一切国家大事，都决定在早上，乃至个人的处理政事，也是如此。如曾国藩当年理政，就不大开会，而是找部属们一起吃早饭。有一个人不到齐，他就不动筷子，利用吃早饭的时间，讨论了事情。所以对于过去的早朝和现在的会议，我们可以好好对比研究一下，对于自己国家将来制度的问题，也是值得考虑的一点。

这里是说，一天冉有退朝回来，孔子问他为什么今天回来这么迟？冉有告诉孔子，因为有政务须要商量。孔子说，我清楚得很，看起来好像是国家的大事，虽然我没有参加，不过就好像亲自听见一样。孔子这个话非常幽默，想来，他说此话时，一定作了一个幽默的微笑，等于打冉有一棒。

定公问：一言而可以兴邦，有诸？孔子对曰：言不可以若是其几也！人之言曰：“为君难，为臣不易。”如知为君之难也，不几乎一言而兴邦乎？曰：一言而丧邦，有诸？孔子对曰：言不可以若是其几也！人之言曰：“予无乐乎为君，唯其言而莫予违也。”如其善而莫之违也，不亦善乎？如不善而莫之违也，不几乎一言而丧邦乎？

鲁定公一天问孔子，他说一般人都说，不要随便说话，尤其是从政的人，在上面领导的人，只要一句话，就可以“兴邦”，有这个道理吗？孔子说，话并不是那样说法。“一言而可以兴邦”，这句话是一个原则，譬如说有一句一般人都知道的话“为君难，为臣不易”，这不就是一句话吗？做领导人困难，做干部也不容易。

这也就是孔子的机会教育，他对自己的国君，不好意思直接教训。可是趁这个机会，举出这句话来作例子，无形中教育了他。鲁定公本人就是领导人，所以他说假使一个人懂了“为君难，为臣不易”这句话，就可以兴邦了，事业前途无量了。这段文字很简单，如以历史的事实来讲，一言可以兴邦的史实很多，试举两个例子：

一个例子是唐太宗时代的名论：“创业难，守成也不易。”就是这个道理，不但国家天下事如此，个人也是如此。一个人由贫穷而变成富有，是创业难，至于子孙的守成，又是一个大问题。究竟哪一个难？在中国古代政治思想上，素来认为两皆不易。另一个例子，宋高宗曾说过，吾年五十方知四十九之非。其实这句话，春秋战国时，卫国的蘧伯玉也这样讲过，人由于年龄的增加，经验的累积，回过头一看，才发现过去的错误。这些都是“一言兴邦”的实例。

引申到下面的“一言丧邦”，一句话而亡国的，又可以举很多例子了。历史上楚汉之争，刘邦的长处，是听从别人的话，他之所以成功，是对于别人的好意见马上接受。如果我们研究历史上一些成功和失败人物的性格，会发现很有趣的对比。有些人的性格，喜欢接受别人更好的意见；不过，能立刻改变，马上收回自己的意见，改用别人更好意见的人太少。刘邦是这少数人中的一个。而项羽对于自己的主意就绝对不会改变，绝对不接受别人的意见。对于这一点，在个人修养上是要注意的，尤其作为一个单位主管，往往容易犯一种心理上的毛病，明明知道别人的意见更对，更高明，可是为了“面子”，为了“下不了台”而不接受。这种心理，大而言之是修养不够，小而言之是个性问题，自己转不过弯来。现在，我们看看项羽在历史上一个重要的决定：当项羽打到咸阳的时候，有人（据《楚汉春秋》的记载是

蔡生，而《汉书》的记载是韩生）对他说：“关中险阻，山河四塞，地肥饶，可都以霸。”劝他定都咸阳，天下就可大定。

关于这一点，我们中国历史上曾有很多研究，国都应该定在哪里？历代都有讨论。宋元以前，首都多半在陕西的长安，宋代因为国势非常弱，定都汴梁。当时也曾有人认为洛阳是四战之地，不宜为首都。往下元、明、清八百多年来，首都则在北京；民国成立以后，对于定都的争议，当时也有许多主张。一派主张定都北京；一派主张定都南京；还有人主张定都到咸阳；又有人主张定都北京或南京都可以，但是应该在长安、武汉等地设四个陪都。这一派人看到了将来国家的大势，要与国际的局势相配合的。一个国家究竟定都在哪里，政治、军事、经济、外交各方面的配合都很重要，这是一个大问题。我们现在为了配合将来时代，预为国家的大计研究，这些历史，乃至于近代史、国际现势，都要研究。这是题外闲话了。

风头主义的英雄

我们再回来讲，项羽对这个定都的建议不采用。他有一句答话很有趣，也是他的名言：“富贵不归故乡，如衣锦夜行，谁知之者？”就凭了这句话，他和汉高祖两人之间器度的差别，就完全表现出来了。项羽的胸襟，只在富贵以后，给江东故乡的人们看看他的威风，否则等于穿了漂亮的衣服，在晚上走路，给谁看？他这样的思想，岂不完蛋！所以项羽注定了要失败的。而同样的事发生在刘邦的身上又是怎样呢？

刘邦大定天下以后，他自己的意思要定都在洛阳。但齐人娄敬去看他，问他定都洛阳，是不是想和周朝媲美。汉高祖说是呀！娄敬说，洛阳是天下的中心，有德者，在这里定都易于王；无德则易被攻击。周朝自后稷封邰，到文王、武王，中间经过了十几世积德累善，所以可在这里定都。现在你的天下是用武力打出来的，战后余灾，疮痍满目，情形完全两样，怎么可与周朝相比？不如定都关中。当然有一番理由，张良也同意，刘邦立即收回自己的意见，采纳娄敬的建议，并赏给五百斤黄金，封他的官，赐姓刘。

以这一件强烈对比的史实，清代嘉道年间，有个与龚定盦齐名的文人王昙，写了四首悼项羽的名诗，其中有一首还说道：“秦人天下楚人弓，枉把头颅赠马童。天意何曾袒刘季，大王失计恋江东。早摧函谷称西帝，何必鸿门杀沛公？徒纵咸阳三月火，让他娄敬说关中。”这是王昙悼项羽有名的四首诗之一。“秦人天下楚人弓”，典故出在春秋战国时，楚王的一张宝弓遗失了的时候，人家向他报告，这位皇帝说：“楚人失之，楚人得之。”意思是说皇家保存与百姓拿

到，都是一样，不要太追究。王昙引用这个典故，说秦始皇死了以后，中国人的天下，凡是中国人都可以出来统治。“枉把头颅赠马童”，指项羽在垓下最后一仗，被汉军将领四面围困的时候，他回头看见追杀他的，正是他一个投降了刘邦的老部下，名叫马童。马童见他回头，侧过脸去。项羽说，你不要怕，你不是我的故人马童吗？听说刘邦下令，凡得我头颅的可赏千金、封万户侯。你既是我的故人，就把这颗头送给你。于是项羽自刎了，这也就是项羽的气魄。“天意何曾袒刘季？”刘季是刘邦的名字，这是说项羽“非战之罪，天亡项羽”那句话的错误，而项羽的错在哪里呢？“大王失计恋江东。早摧函谷称西帝，何必鸿门杀沛公？徒纵咸阳三月火，让他娄敬说关中。”这就是项羽失败的关键。

这里再插一段闲话。说到历史很妙，大家都知道秦始皇烧书，对中国文化来说，是一个大罪行。但是他的罪过，也只能负责一半。因为秦始皇不准民间有书看，把全国的书籍集中起来了，放在咸阳宫，后来项羽放一把火烧咸阳宫，这把火连续不断地烧了三个月，有多少书籍、多少国家的财富，由他这把火烧掉了。所以严格说来，中国文化根基的中断，这位项老兄负有很大的责任。但后世却把这一责任，全往前面秦始皇的身上推了。至于项羽的责任，由于对失败英雄的同情，就少提了。

我们由“一言而可以兴邦”的思想见解，所以又牵引出许多闲话。现在我们的国家，东方的国家，全世界的国家，都受了美国一句话的害，也就是一个政策的害。美国的什么政策？世界上史无前例的所谓“不准打胜利的仗，打有限度的仗”，我们这一代的历史，大家对这句话，并没有什么很显著的感觉，正是“不识庐山真面目，只缘身在此山中”，我们都在这个时代中，就没有感觉到，假使我们退后

一百年，或超前一百年来看这段历史，看看美国人这一政策的结果，害死了多少人？破坏了多少国家？这个想做世界盟主的决策有多么滑稽！多么悲惨！“一言丧邦，一言兴邦。”就是这个道理。我们由历史上的故事，比类引申体会，必定更为亲切。同时，我们身为现代人，再由现代丑陋的一面去看看，更可了解这道理。

下面也是一样，鲁定公问，有人说一句话就可以亡国，有没有这种事？孔子说，这个也一样的，不是如此随便解释就可以的。接着下面孔子讲的这句话就很妙了，他说有人说，我并不乐意做君主，只是为了言出法随，谁都不能违背，可以完全依照我的意思，达到我的理想，这样才过瘾。孔子为什么对鲁定公说这个话呢？其实这情形也不止是鲁定公一人犯的错误，一般人都有他同样的毛病。试想为什么人总喜欢抓权呢？因为有权力的人才能够随心所欲，才能够控制别人听自己的命令。所以归纳起来，孔子的意思是如果以这种心理来从政，那就错了。下面的人不反对，并不见得你个人的意见就是对的。问题在思想的本身，在于领导人的意见本身对与不对。如果意见是对的，应该绝对信仰，不能违抗；如果领导人的思想不对，而要人们一定都服从他，这就要丧邦了。“一言兴邦”与“一言丧邦”，连起来就是这个意思。

我们大概地举了过去的历史，以及我们自己在这个时代的风暴中，所亲身体会的经验，希望大家对这一节能有更深的体会。

画龙点睛

下面另外提到一个人叶公，他也是春秋时代的一个诸侯，用我们的口头语讲起来是一个小皇帝。历史上有名的故事“叶公好龙”，就是有关于他的典故。前面曾经提到过，此人在宫廷中墙上、梁上、柱上，到处画的、雕的都是龙。因之感动了真龙来，他却又吓死了。后人对于好讲道德，而真要他行德时又不干了；又如好交朋友，而朋友有困难时又不帮助了，这一类事故，便引用叶公的故事，说此人讲道德、好交友，如“叶公之好龙”。

叶公问政。子曰：近者说，远者来。

春秋时，人口少，土地辽阔，很需要老百姓，所以孔子说，能够做到近者悦，远者来，就是最大的成功了。在领导人来说，跟随的人，不愿离开；在外面的人都想回来；别处的人都想来投效，这就成功了。相反的，在你身边的人想离开，在外面的人没有向心力，这就有问题。孔子这两句话，后世更引申到外交上，能够与邻近的国家，相处得敦睦；而距离远的国家，也愿意来交往，这就做得很成功。

子夏为莒父宰，问政。子曰：无欲速，无见小利；欲速则不达，见小利则大事不成。

子夏一度在莒父做地方首长，他来见孔子问政，孔子告诉他做地方官的为政大原则。这就是前面提到过，要有远大的眼光，百年大计。做一个地方首长，行政、建设等一切制度，要顾全到后果，为百

年的大计，不要急功好利，不要想很快的就拿成果来表现。也不要为一些小利益花费太多心力，要顾全到整体大局。

接着，“欲速则不达，见小利则大事不成。”两句名言，大家都懂得，不须多说了。

下面举的一个例子，是法治思想与法理的重点，同时也与社会的道德观念有关。

叶公语孔子曰：吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。孔子曰：吾党之直者异于是，父为子隐，子为父隐，直在其中矣！

叶公告诉孔子说，我们这个社会里，老百姓的思想、性格都很直爽，不狡诈。一个父亲偷了别人的羊，他的儿子会挺身而出，作证人。我们这个社会风气有多好！叶公这个话，我们要注意。无论是研究法律的，研究社会制度的，研究政治的，尽管只看到这么几句话，要领会出，对于社会心理、政治心理、法律的最高法理、犯罪心理，都有关系。

孔子听了他这几句话，答复说，我们那边社会的情形，与你们这里就这不同了。如果儿子做错事，当然父亲为了亲情，会为儿子隐瞒一点；父亲做错了事，儿子也当然替父亲隐瞒一番，这是人情之常。也许你看来这样不够诚实，不够直爽，可是所谓直的道理也就自然在其中了。这就是中国后世所谓法律不外乎人情的意思。假如讲法治的道理，父亲偷了东西，儿子告密，并没有错，在法律的观点上看，是合理的行为。从人情上看，做心理研究，这一对父子之间，早就有问题存在了。人与人之间，不要说是父子，即使朋友之间，也不免有这一点感情。如果人没有这点感情，而认为一定要这样做才是对的，这

个问题很大。所以这一段，做深入的研究，就有很多道理可以贯串了。

接着转了一个气势，上面是谈为政有关的问题，下面则谈学问修养方面。

樊迟问仁。子曰：居处恭，执事敬，与人忠，虽之夷狄，不可弃也。

讲到这里我们要注意：孔子的整体思想都在谈仁，究竟对“仁”下的定义是什么？千余年来，对于孔子的仁，敢下一个定义的很少。《里仁》全篇讲仁，那都是讲仁的用，仁的行为，《颜渊》这一篇，孔子讲到仁，他下一个定义“克己复礼”为仁，这是仁的体。颜渊再问方法，孔子告诉他“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，就是修养到仁的方法。

现在《论语》已讲了一半，如果明辨一下，孔子的“仁”究竟是什么？我的感想，只可引佛学上一句话：“众盲摸象，各执一端。”从《论语》上所看到的孔子思想，都是讲仁的用。如勉强抓住其中那一点，就认为是仁的全体，就等于“众盲摸象，各执一端”。仁在孔子的思想中代表了很多，从形而上的本体，到形而下万事万物的用，都归到仁。

现在樊迟问仁，孔子讲的是对个人修养的仁，他说自己平常的言行，恭敬而诚恳，做事尽心负责任，对长官、朋友、部下，对任何人无有不尽心的。恭、敬、忠，这三个要点具备了的人，即使到了毫无文化的野蛮地区，也是了不起的。这是仁的用，他希望学生们在内圣外王的修养，都能做到这个重点。

是不是——士

子贡问曰：何如斯可谓之士矣？子曰：行己有耻，使于四方，不辱君命，可谓士矣。曰：敢问其次？曰：宗族称孝焉，乡党称弟焉。曰：敢问其次？曰：言必信，行必果，硜硜然，小人哉，抑亦可以为次矣。曰：今之从政者何如？子曰：噫！斗筲之人，何足算也！

上面曾经讲过“士”的观念，从一般的习惯，认为古代所讲的“士”就是知识分子，这个话实际上很笼统。古代的士，必须内在的道德，外在的学识，两方面都很好，才能称作士。子贡这里请教孔子，怎么样才叫士。

孔子说，第一是“行己有耻”。“有耻”包括了很多意义，最基本的是自己的人格道德没有污点，这是对于自己的要求。我们每人几十年交来了许多朋友，其中的确有些人非常有耻，怕做错了事，怕难为情，自己没面子，不好意思。

真正爱好面子这一点心思，培养起来，就是最高的道德。

然后“使于四方”。“使于四方”，也可作社会关系来解释。强调一点来说，这里可以认为是偏重于外交。孔子有许多国民外交的工作，乃至代表政府的外交工作，都是子贡去做。所以狭义来说，做外交要“行己有耻”，是非常重要的。除了外交官以外的人，一样用得到。如果“行己有耻”，当外交官到外国去，对于职责、任务都能胜任愉快，这就叫士。孔子为什么作偏重外交的答复？我们要了解，孔

子所处的春秋战国时代，非常混乱，并不统一，各国诸侯，各自为政，处处用得到外交，和我们现在所处的时代一样。我常说，读《春秋左传》，就可以了解现在这个时代，现在就是春秋战国时代的放大。

讲到这一点，又涉及历史哲学了，曾有人说历史是重演的，也有人持反对的意见，认为历史绝对不会重演的。这就成了历史哲学上的争论。而事实上历史会不会重演呢？我们可先读唐代窦巩的一首诗：“伤心莫问前朝事，惟见江流去不回。日暮东风春草绿，鹧鸪飞上越王台。”这首诗全部都是哲学思想。东流的江水是一去不回的，但江水永远在东流，历史的原则是不会变，所以也可以说历史是反复的。因此认为要了解今日的国际大势，要读历史，尤其要读《春秋左传》，大原则不会错的，不过要自己去领悟。

因此我们读了这段书，知道孔子在春秋战国那个时代，认为“士”，有才能的人，在外交上能达成任务，办得成功，是了不起的。子贡又问，这太高了，士也有各种各样的，其次又该怎样？孔子说，在宗族之间都称他为孝子，在邻里之中，地方人士都说他友爱，这也可称为士了。

子贡又问，再次一点该如何才是士？孔子说，到处要讲信用，要守信。我们研究儒家思想，这一点要搞清楚，中国文化中的儒家思想，有些人要打倒它，实在不晓得活用。我们过去读书，总是问这个孩子读书读通了没有？不会问拿到文凭没有；学问要读“通”，要晓得活用的。孔子这里说的，一个人“言必信”，讲了的话一定要兑现。“行必果”，做事一定有结果，有始有终。这种人该不错吧！可是孔子说“小人哉！”这样是不错，可以用在自己做人方面，但并不

一定可以处理国家大事，这也可以叫作“士”。这是三种人才的分类。

子贡于是再问，现在一般从政的人，老师以为他们怎样？孔子说，那些都是为了领几斗米，拿点薪水的人，不必谈了。“斗筲之人”，这句话两个观念：一是只为了找个工作吃饭的人，哪里把国家天下事摆在心上，这种人算不了什么。一是可以解释为车载斗量的普通人物，太多了，不必谈。

子曰：不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。

上面讲了人才的分类，人格的看法，下面就引用孔子的评语，中行的人，就是行中庸之道的人，自己有中心的思想，而能调和、中和矛盾的思想或感情。孔子认为这种人才还是太少，不易得到。

其次孔子欣赏两种人，就是狂、狷之士，这种人往往是中流砥柱的人。就对交朋友而言，平常无所谓，到了真有困难时，能来帮忙的朋友，不是狂之士，就是狷之士。如何是狂？如何是狷？以前解说过，不必再重复了。

有恒为成功之本

子曰：南人有言曰：“人而无恒，不可以作巫医。”善夫！“不恒其德，或承之羞。”子曰：不占而已矣。

这一路下来，都是讨论人的问题，以现代来说，包括了人才的分类、人格的类别、人性的研究，这些都与为政有关系，到这里孔子引用南方人的话。春秋战国时的南方，像楚国，在长江以南，道家的思想比较发达。事实上现在也是如此，如湖南、贵州、四川一直到西藏，现代所谓的神秘学都比较发达。印度也是这样，在南方神秘学比较发达，任何国家都是南方神秘学比较发达。北方的人个性坚强，行动果断；南方人比较优柔，也比较聪明。不但中国如此，外国也一样。这是什么道理？扩大问题来研究，是因地质影响人的个性，前面提过，顾祖禹著的《读史方舆纪要》这本书，各地人的性格，都有其地方性的特点。

古代把医和巫放在一起的巫术，包括了符咒，这些都是神秘学，涉及精神力量的问题。说到这里，问题又大了，如真懂了精神方面的科学，人类的知识领域更广阔。这里巫医，是古代巫与医并称。古代的记载，巫为巫祝，后来医学有一科名“祝由科”，可也真灵。这些证明了人的精神可以控制物质，转变物质的，物质的根本在精神。如湖南辰洲派的符箓，怪事很多。

古代认为巫事虽是很浅薄的事，可是没有恒心，就学不会。孔子在这里引用南方人这个观念来说“善夫！”认为这话非常对，是真理。为什么？任何人做事没有决心，没有恒心，都做不成。常听人说

中国功夫，什么是功夫？我说，方法加上时间，加上实验，就等于功夫。有方法没有用时间练习，怎么会有功夫？任何一种功夫都要有恒。下面孔子引用的两句话，“不恒其德，或承之羞。”是《易经》上恒卦九三爻辞，卜卦用的。意思是说做事情，修德行，如没有恒心，做做停停，终归没有结果，很难为情。这虽然是卜卦用的话，但真正懂了有恒的道理，用来处事，就不必去求神问卜，只有“自求多福”了。这和后来荀子解说的“善易者不卜”，是同一意义。

子曰：君子和而不同，小人同而不和。

这两句话用来解说前面所提到的“中行”的意义，是最恰当不过了。

和而不同，就是自己要有中心的思想，能够调和左右矛盾的意见，而自己的中心思想还是独立而不移。小人就不一样了，容易受别人的影响，别人纵然影响了他，然而人各有志，到了利害关头，意见冲突，相处就不会融洽，自然而然变成同而不和了。

乡愿之见

子贡问曰：乡人皆好之，何如？子曰：未可也。乡人皆恶之，何如？子曰：未可也。不如乡人之善者好之，其不善者恶之。

子贡问孔子，假如有人，乡党社会中的人都说他好，都喜欢他，像这样的人，怎么样？孔子说，不可以绝对认可。子贡又说，假如大家都说他坏，又怎么样？孔子说，也不可以如此随便附和。不如乡党中的好人喜欢他，乡党中的坏人讨厌他，才能断定他的好坏。

孔子这个道理，说明了一件事，就是我们现代说的“群众心理是盲目的”。所以一个人对于善恶之间，很难判断。办地方选举或在司法上判案子，就要注意，有时候群众认为不对的，不一定真的不对；群众认为好的，也不一定是好的。由此可见为政之难。

子曰：君子易事而难说也！说之不以道，不说也。及其使人也，器之。小人难事而易说也！说之虽不以道，说也。及其使人也，求备焉。

孔子说，君子之人，与他共事，容易得很。因为君子人多半爱人，多半平易近人，比任何人好相处；但是要想做些什么事讨好他，就很难了。从历史上看，许多好的大臣、好的领袖，都是这样，向一个好的主管提供一个意见，只要差不多，他就会接纳，准予酌情照办；但要想使他真的心里很高兴，就很难做到了。至于说不以光明正当的途径，而想讨好他，那更是不可能的事。但是君子人对于部下，

信任、体谅、因才起用。因此，作为一个主管的，对部下的建议，认为可行就采纳，不必问这人本身的学识够与不够。倘希望自己得到百分之百的满意，对部下的品德、才能、知识各方面都要求第一流，则不易得。当主管的不必什么事都要自己计划，要量才而用，舍掉部下的缺点，用他的长处，下面一定能达成任务，这就是“使人也，器之”。

至于小人就很难共事。但是摸到他的心理，稍稍迎合一下，他就高兴了；乃至骗他一下，他都高兴。可是小人用人的时候，要求完备，样样要好，这做部下的就很难了。

孔子这些话，都是从政的经验，这就是圣人。把人情世故，透彻到极点。因此我们知道做领导人的，用人不要过分要求，世上没有样样都好的人，爱打牌的劝他少打一点，爱喝酒的劝他少喝一点。办好了事，让他去，不要求备。希望每一个部下都是孔子，道德又好，才能又好，太不可能了。如果孔子来做自己的部下，自己又是一个什么“子”，才能承当呢？

子曰：君子泰而不骄，小人骄而不泰。

这又是君子与小人的对比。君子之人很舒泰，这个泰字，包括了很多意义：度量宽宏，胸襟开阔，光明爽朗，这就是泰。君子虽然很舒泰，态度绝不骄傲。小人既骄傲，又自卑，心里像猫爪一样，到处都是毛病，心境就不泰然了。

子曰：刚毅木讷，近仁。

这一句话，包括一个人的三种个性。刚，很刚强，换句话说有脾气，而且是很明显的有脾气，不对就是不对，绝不愿放在肚子里不

响，教他做不合理的事情，他绝不干。毅，是果敢，有决断。木讷，是看起来好像笨笨的，但很厚道、朴实。如这三个因素具备的人就太好了，再不然有其中的一点，也都是近于仁道的人物。

子路问曰：何如斯可谓之士矣？子曰：切切偲偲，怡怡如也，可谓士矣。朋友切切偲偲，兄弟怡怡。

子路这里也来问，怎样才算一个士，孔子这里和回答子贡的，有所不同了。孔子拿四个字来形容，他说一个人“切切偲偲，怡怡如也”，总是对人笑眯眯，不是假笑，是内心愉快，这就是士。对朋友切切偲偲，很亲切，有感情，当然这个感情并不是每天请吃牛肉面，而是在朋友有困难时，伸出援手。在兄弟之间，非常愉快，不是冤家，真如骨肉，这样就是士。这几句话看起来好像教条，反省起来，我们每天对朋友、对同事、对兄弟都能愉快相处，和蔼可亲，就不易办到，尤其对子路的个性正好下一针砭。

国防第一

子曰：善人教民七年，亦可以即戎矣。

到这里，这一篇快做结论了，这篇开头说：“世而后仁”，又说“善人为邦百年”才可以建立一个国家文化的基础。我们知道周公、孔子，都在身死百年之后才慢慢弘扬出他的文化思想，然后影响了后世几千年。

至于军备武功，一个有学问有道德的善人来领导，只要七年之间，就可以保家卫国了。“即戎”，把军事上的国防建设做好，可以用兵应敌。但要有上面的重点——善人。善人并不只是做做好事，拿点衣服去送送人，做做冬令救济的善人。这个善的意义很大，是包括了道德、学问、才能。这样的人领导人民七年，就可以富国强兵了。

子曰：以不教民战，是谓弃之。

这是本篇的最后一段。我们翻开这篇第一段，是子路问政。现在把孔子这句话放在《子路》这篇的最后作结论更妙。因为子路的个性比较冲动，喜欢用武力解决问题。孔子骂过子路，“暴虎冯河”，只晓得用武力、用军事，偏向于武功，而不懂得为政之道。可是在这里的结论，却主张一个国家无论如何不能忘记国防，不能忘记军事。如果不教人民军事的知识和技能，不巩固自己国防上的战备，等于自己要把国家丢掉，是不可以的。孔子在许多地方，表面上看起来，不大赞成用武力解决问题，但对于国防的战备，他认为非常重要。个人的修养也是如此，随时要准备战斗的精神，但不轻易用兵。中国武功的

道理也是一样，练拳、练刀、练剑的人，要练到最高的武功，可不是为了轻易杀害别人，而主要在于求得和平的自卫。

宪问第十四

侠隐中人——原宪

现在讲《宪问第十四》篇。这一篇是上论《里仁》篇的发挥与引申。

首先，在这个题目里，就有一个有趣的问题，就是原宪这个人，是孔子学生中，所谓“七十二贤”里很有名的人物。在上论中谈到过，他曾替孔子管过总务方面的事情，用现代观念随便来比，可能在孔子当司寇的时候，他担任过总务长一类的职务，但究竟合于什么官阶，无法明确的定论。孔子死了以后，他退隐于山泽布衣之间，走半隐侠的路线，等于在过去的社会中，领袖清流。所以司马迁著《史记》，在《游侠列传》中，曾提到他和季次。

司马迁赞成游侠，认为游侠是很需要的；但是有人认为不需要，如法家的韩非子说：“儒以文乱法，而侠以武犯禁。”认为当时读书的知识分子，对于法制的实行是有妨碍的，于是法家的思想，影响了后世，秦始皇时代的政策都与它有关。韩非子的理由是儒者知识多，嘴会说，手会写，有许多意见提出来，思想不同，使法令不能推行，难于执法。而侠义道中人，是慷慨好义的，好用武力，又容易形成恶势力，也是使法令不能推行的障碍。所以韩非子反对这两种人。司马迁写《游侠列传》，一开始也提到韩非子这两句话，不过他又认为世

界上有许多事，用道德、政治、法律都解决不了，只有“老子拳头大”的办法，一下就解决了，所以他认为游侠有游侠的好处。而且他认为古代的游侠，一诺千金，对朋友讲义气，帮助贫弱的人，这些都是最了不起的，其中提到古代侠义中的佼佼者，有季次、原宪。

原宪在孔子死了以后，再没有出来做事，就退隐于草泽之中，现在来说就是退隐到下层社会中，和平民一起生活。后来子贡非常想念他，有一天排场很大去探望他，大有所谓“结驷连骑”的派头，好像现代带了几部汽车的随从侍卫。原宪却穿了一件破旧衣服，好像现代的穿件破衣服，衣冠不整，纽扣不扣，便出来和子贡见面。子贡见他这个样子，就关心地问他是不是生病了？子贡的意思本来想接济这位老同学一下，不料原宪说，无财谓之贫，学道而不能行者谓之病，我没有病，只不过穷而已。他这番道理，无形中也骂了子贡，等于说当年在老师那里学习，老师教我们该如何做事做人，我们今天对这个时代、国家、天下没有贡献，有什么资格摆你那样的派头？子贡被他骂了这一顿，一直放在心里，始终很难过。

由原宪这个人，可知孔子的学生，什么样的人都有。高行的如原宪一类，也可以说是逃名遁世的隐士，他知道所处的社会太乱，无法有所贡献，因此远走山林，韬光养晦。

名利浓于酒

现在我们先简介了原宪，这里记载的是：

宪问耻。子曰：邦有道，谷；邦无道，谷，耻也。

“谷”的意思是代表当时的俸禄。原宪问什么是可耻的事情，孔子说，国家社会上了轨道，像我们这一类的人，就用不着了，我们不必去占住那个职位，可以让别人去做了。如果仍旧恋栈，占住那个位置，光拿俸禄，无所建树，就是可耻的。其次，社会国家没有上轨道，而站在位置上，对于社会国家没有贡献，也是可耻的。结论下来就是说，一个知识分子，为了什么读书，不是为了自己吃饭，是为了对社会对国家能有所贡献，假如没有贡献，无论安定的社会或动乱的社会，都是可耻的。

讲到这里，我们想起一些故事，可作为研究这两句话的参考，像原宪的生活形态与思想，他问孔子及孔子所答的话研究一下，这个免于“耻”字的功夫可真难。

如大家所熟知的，汉光武刘秀和严光（子陵）是幼年时的同学好友，后来刘秀当了皇帝，下命令全国找严子陵，而严子陵不愿出来做官躲了起来。后来在浙江桐庐县富春江上，发现有一个人反穿了皮袄钓鱼，大家都觉得这是一个怪人，桐庐县的县令把这件事报到京里去。汉光武一看报告，知道这人一定是老同学严光，这一次才把他接到京里，但严光还是不愿做官。汉光武说，你不要以为我当了皇帝，如今见面还是同学，今夜还是像当年同学时一样，睡在一起，好聊聊

天，严子陵还是那样坏睡相，腿压在皇帝的肚子上，所以有“客星犯帝座”的说法。后世在严光钓鱼的地方，建了一座严子陵的祠堂，因为历代以来的读书人，都很推崇严子陵，认为他是真正的隐士。有一个读书人去考功名，经过严子陵的祠堂，题了首诗在那里：“君为名利隐，吾为名利来。羞见先生面，夜半过钓台。”这是推崇严子陵的。相反的，清人却有诗批评严子陵：“一裘羊裘便有心，虚名传诵到如今，当时若着蓑衣去，烟水茫茫何处寻？”这是说严子陵故意标榜高隐，实际上是沽名钓誉，想在历史上留一个清高的美名。这是反的一面的。

这里只是提供几个故事，作为研究孔子“邦有道，谷；邦无道，谷，耻也”的参考。这些都是人类社会的通常现象，正如古人说，“有人辞官归故里，有人漏夜赶科场。”

此外，还有一段中国历史上蛮有趣的事情。清兵入关以后，有许多读书人不投降。但清帝康熙非常高明，他八岁登基，后来平定了这样一个广土众民的天下，做了六十一年的皇帝，把清朝的政治基础奠定下来，可以说他是一个天才皇帝，不是职业皇帝了。他看见汉人反清的太多，为了要先收罗那些不愿投降的读书人，在科举中特别开了一个“博学鸿词科”。对于前明不愿投降的遗老们，特别恩准，马马虎虎，只要报个名，形式上考一下，就给予很好的官位，结果有很多人，在这种诱惑下动摇了，而进了“博学鸿词科”。也还有很多人硬不投降，所以当时闹了很多笑话。其中一些是非常尖刻讥讽，当时曾留下几首讽刺的名诗：“一队夷齐下首阳，几年观望好凄凉。早知薇蕨终难饱，悔煞无端谏武王。”后来又开第二次“博学鸿词科”，再收罗第一次未收罗到的人。因为许多人看见第一批“博学鸿词科”的人，都有很好的官位，自己就更忍不住了（从这里看，中国人讲究的

节操，要守住真是难事，自己的中心思想，能终生不变，实在是最高的修养）。第二次去的人更多，考场的位置都满了，后去的被推到门外去，就有人更吟诗挖苦了：“失节夷齐下首阳，院门推出更凄凉。从今决计还山去，薇蕨那堪已吃光。”中国读书人，非常重视节操，也就是中心思想、见解的坚定问题。

隐痛诗人——吴梅村

又如明末清初的名诗人吴梅村，他的诗的确好。他本来坚持不肯投降，清政府挟持其老母威胁他，逼得他最后只好去向清政府报到。因此吴梅村一生非常痛苦。同时清政府对这些投降的人，虽然待遇很好，但后来写历史的时候，清帝还是下命令把这些人列入“贰臣传”。这是中国文化精神，尽管再好，终究是投降过来的，骨头不够硬，这是很严重的，被人看不起的。吴梅村后来被列入“贰臣传”，他当时去报到，内心非常痛苦，但是被清政府征召，非去不可。所以他的诗有：“浮生所欠唯一死，人世无由识九还。”吴梅村因为名气太大，他在应召启程进京的时候，有好几百人，号称“千人会”为他饯行。有一个青年，没有参加这次集会，写了一封信，派人送到这个宴会中去给吴梅村。吴梅村坐在首席上打开来一看，脸色都变了。旁边的人觉得奇怪，看了这封信后，大家的脸色也都变了。原来这封信上写了这么一首诗：“千人石上千人坐，一半清朝一半明，寄语娄东吴学士，两朝天子一朝臣。”所有在座的人全被骂了。

我们看了这些资料，对于原宪问耻，孔子说：“邦有道，谷；邦无道，谷，耻也。”这一点，对中国文化中的臣节与忠贞的精神，要特别注意。

前天中午和几位同学吃饭，也谈到这个问题。有一位现在法国修哲学博士的同学，回来写论文，因为她是学哲学的，听了这个问题觉得奇怪，她说：“这有什么不对？”还问曾国藩，算不算贰臣，我告诉她当然不算贰臣，她反而觉得“更怪”。我说，假如有人说你是再嫁夫人，你气不气，她说：“我当然气，我根本还没结婚。”我说，

对了，所谓贰臣就等于一个女人结了婚，丈夫并没有不对，而她又离开丈夫和另外一个丈夫在一起，当然别人要攻讦。这就是西方文化的看法与中国文化的不同。这个时代的道德、节操的观念也与过去的不同。所以今天的中国文化，在这个问题上，也正处于历史文化观念的矛盾与交替当中。

对于孔子这两句话，我们用了这许多时间讨论，但是这里并没有下结论，只是提供一些故事和意见，大家自己去研究。不过从孔子教原宪的这两句话，可知做人之难。社会、国家上了轨道，干拿薪水，没有什么事可做，不必出力，这不可以；社会、国家没有上轨道，拿了薪水而没有贡献，也不可以，都是可耻。那么到底怎样做好？他的重心就是告诉我们，一个知识分子有知识分子的责任，对于社会、国家要有贡献，不管在安定的时代，或变乱的时代，如果没有贡献，没有尽到知识分子应尽的责任，就是可耻。

草泽中自有经纶

原宪还问第二个问题，这个问题显示出，原宪之所以为原宪。后来退隐在草泽之中，并不简单，他的修养相当高，从他的第二个问题，就看得出来。

克、伐、怨、欲不行焉，可以为仁矣？子曰：可以为难矣。仁则吾不知也。

“伐”在古书里经常代表自负、自高、自大、骄傲、自满的意思。原宪说，一个人自己的反省功夫，能够克服了自满，做到没有骄傲，非常谦虚；也无怨恨，不怨天，不尤人；而且没有大的欲望，不作过分的希求，清心、寡欲，这是不是仁的境界呢？原宪这个问题并不是偶然提出的，而是他自己的体验心得。他后来退隐草泽之间，可以说这几点都做到了。现在问孔子，这种样子，算不算是仁的境界？孔子还不承认这是仁的境界。他说这是难得的，至于是不是仁的境界，那就不知道了。由此可知孔子所称的仁，中国文化所标榜的仁的道体，就像道家、佛家所谓“得道”那样，不可知、不可测，是非常高，不可思议的一个境界。

子曰：士而怀居，不足以为士矣！

怀居，等于所谓“问舍求田，原无大志”的问舍。一个人每天问问房子的价钱；有了三十坪，又想扩充到一百坪；买了一层楼，又想变八层楼，这样的人就没有什么大志。所谓“掀天揭地，方是奇才”，这是引用《幼学琼林》上的四句话，我们老的这一代，从小就

念这本书，接受了这种思想，到现在还背诵得出来，这种观念依然故我，这是中国文化根深蒂固的东西。孔子这句话是说一个人只为个人的生活打算，还不够成为一个士。这句话放在《宪问》这一篇中，可以说原宪在孔子死后，不管功名富贵，而退隐于下层社会，绝不简单，他一定替下层社会，替人家解决了很多问题，做了很多大众福利的事情。而原宪之所以甘心放弃功名富贵，可以说受孔子教育思想的影响很大，因此他硬是要责备子贡“学道而不能行之，病也！”等于对子贡的不满意，指摘他没有做到老师所教的学问道理，光是摆那么大的排场而已。

又如汉高祖刘邦，在前方打仗的时候，后方仅靠萧何一个人。刘邦和项羽打了七十多回仗，都是打败仗，可是兵源、后勤的补给，从来没有缺少过，这就是因为萧何在后方，政治、经济都做得好，社会非常安定。而刘邦在前方，每见到后方来的人，都要问萧何在做些什么。萧何觉得奇怪，就和宾客——智囊团、幕僚们——谈起这件事。其中有一个人告诉萧何，老板有所怀疑了。因为刘邦在前方作战，整个国家的政治权力，都在萧何的手上，假如萧何随便左右摆一下，就不得了的。这位幕僚就建议萧何做些问舍求田的事。后来有人向汉高祖密告萧何敛财侵占民田，霸占民房，汉高祖看到密告，才对萧何放心，反而一笑了之。这可从反面道理，了解正面人生。

狼虎丛中安身

子曰：邦有道，危言危行；邦无道，危行言孙。

这个“危”字就是正的意思。“孙”字古代与“逊”字通用，逊者退也，就是谦退的意思。孔子说，社会、国家上了轨道，要正言正行；遇到国家社会乱的时候，自己的行为要端正，说话要谦虚。字面意思解释了，我们再研究一下孔子。

这看来好像他很滑头，教学生们几种态度。其实不是滑头，在这里是教人处世的臣道，做干部的基本原则，也可以说是做人的基本原则。天下太平，国家社会都上了轨道的时代，一个正人君子，行为要端正，说话正直，没有关系，无所顾虑，也不会有斗争。但当处在动乱的社会中，第一个原则：行为要端正，如当公务员，不贪污，不犯法，规规矩矩，方方正正。可是在言语上，少发牢骚，不要得罪人。因为乱世里没有章法，否则的话，往往出问题。从历史的记录，生活的经验，都可以看到。

前面曾经说过，大家说盖棺论定，而在人生经验中，有许多人，许多事，盖棺不足以论定，有许多人硬是把冤枉带到棺材里去的。看穿了这个道理，又何必怨天尤人？

第一个就说到岳飞，他所处的正是一个动乱的时代，他要北伐，完全对，所以岳飞的人品行为，是危言危行，正言正行，结果蒙冤死了。他没有做到《论语》这一段的“危行言孙”，怎么说他言不逊？“直捣黄龙，迎回二圣”是他要北伐的口号。二圣是宋高宗的父亲和

哥哥（过去帝王时代，称皇帝为圣人，非常有趣），他当时的口号，就是非打不可，准备一定要打到东北去，把太上皇、皇兄两个人请回来。他这个话说得也对，是正言，但二圣回来，高宗怎么办？所以秦桧要杀岳飞，不过是拍高宗的马屁。因为高宗自己的意思，认为岳飞真可爱，可是打尽管打，迎回二圣来，叫我这个现任皇帝怎么办呢？而这个话，高宗又无法告诉岳飞，所以岳飞的死，就在他自己不能做到“危行言孙”！

第二个说到冯道，这个人前面曾提过的。在唐宋之间，五胡乱华几十年间，换了好几个皇帝，大多是胡人来统治。五个朝代，都请他出任要职，活了七十三岁死了，晚年号为长乐老人。可以想象得到，此人第一是“危言危行”，生活非常严谨，本身一点漏洞、毛病都没有，既不贪财，又不好色。他家里一口放生池，养了一些鱼，他儿子抓了一条鱼吃了，也被他责打了一顿。可是历史上批评他没有气节，有奶便是娘。欧阳修论历史，直骂他无耻。可是在冯道的诗中，发现他的思想，认为只要立身端正，在狼虎丛中，都可以站得住。他认为在当时那个时代中，都是豺狼当道，不须向谁尽忠。只是要保存中国文化的精神，中华民族的命脉，等待自己国家有真正的人才出来领导，用不着为胡人尽忠。他等了好几十年，直到他死后才出了一个赵匡胤。这个故事说明冯道在当时那么乱的时代，对“危行言孙”是做到了。本身的行为非常端正纯良，而态度上、言语上，绝对有分寸，不发牢骚。与欧阳修相反的意见，有王安石、苏东坡等人，他们却认为冯道是菩萨位中的人。由此可见是非之难定论。

子曰：有德者必有言，有言者不必有德。仁者必有勇，勇者不必有仁。

这又是孔子对于人的才德分类。他认为真正有道德、有修养的人，一定有文字著作，或者有名言留给后世。如尧、舜、禹、汤、文、武、周公这些人，都有德又有言。但是有些著作的人，文章写得很好，理论上讲修养、讲道德，也说得蛮像样，却不一定有很好的修养德行。一个仁者一定有大勇，这个勇并不是会打架的好勇斗狠；而一个勇者，不一定有仁。这里要注意的是“不必”两个字，这表示不一定。当然，有言又有德，有勇又有仁更好。

度德不量力

下面讲到有德有言，有仁有勇的具体事实。

南宫适问于孔子曰：羿善射，奡荡舟，俱不得其死然。禹、稷躬稼而有天下。夫子不答。南宫适出。子曰：君子哉若人！尚德哉若人！

南宫适就是南容，前面上论和下论都提到过他。我曾说过，孔子不会那么简单，仅仅是听南容唱了白圭之歌，就把侄女嫁给他，现在在这里，我们就可知道南容是怎样一个人。

他请教孔子的问题，提到后羿。古代的传说，当时天下有十个太阳，被后羿用箭射下了九个，只剩下现在的一个太阳。他也会法术，有些丹药，吃了能长生不死。奔月的嫦娥就是他的太太，因为偷吃了他的丹药，就飞到月宫去了。这是中国古代的神话，要研究中国古代史，就要透过这些神话，中国的神话中有很多问题、很多道理，我们现在暂且不去管它，后羿凭他射箭技术和武勇，为有穷国君，想称王而最后不得好死，被他的臣子寒浞杀掉了。奡又是寒浞的儿子，力气很大。所谓荡舟，就是可以把在江海里航行的船，一手抓起来在陆上拖着走。后来也不得好死，为少康所诛。南容说这两个人，一个射箭技术那么好，一个力气那么大，而后来都不得好死。他举这两个例子，说明靠自己的武力去侵略别人，而想有好结果，反而都不得好死。

另一面他举出禹王、后稷的例子：后稷是唐尧的农师，对于我国农业社会的建立，他的功劳最大；他也就是周朝的祖先。南容说禹和后稷，没有羿、奡那么大的雄心和本事，自己规规矩矩去种田，很平凡老实的人，最后都得到了天下。禹是自己得天下，后稷是他的子孙得了周朝天下。南容举出两种人，一种人不择手段而成功，了不起（我们经常碰到一些年轻人感慨很多：某某人不择手段的发了财，在社会上就很神气、很吃得开。我为什么要讲道德呢？现在这种思想，很迷惑人）。但南容认为这些并没有用，最终还是要倒下来。另一种人则是殷殷实实地做他分内的工作。这两种人到底哪一种对？他只提了这个问题。孔子听了以后，并没有答复他，因为南容的见解非常高明，这个问题不需要答复。所以他一退出去了，孔子就告诉其他同学，这个人思想这样正确纯正，真是了不起的君子，这才是最高的品德。

子曰：君子而不仁者有矣夫！未有小人而仁者也！

这都是连接上面一贯的。孔子说，一个君子不仁，是有的；但是一个小人能仁，这种事是不会有的。以现在的话来说，一个好人不仁慈，有这个道理，如果说一个坏人而能仁慈，那是不可能的。

我们知道孔孟的思想，都是“《春秋》责备贤者”的作风，孔子所要求的对象，主要的是知识分子。在古代教育不普及，知识分子少，一个君子当然要仁慈。但是人非圣贤，谁能无过？有时不仁也是难免的事。至于坏人当然没有仁慈的心，坏人如果有了仁心，就不是坏人，有句俗语“强盗发善心”，这是不大可能的。如真的强盗发了善心，他就不做强盗而改做好人了。

爱里生害

子曰：爱之，能勿劳乎？忠焉，能勿诲乎？

这句话有关于教育，也有关于个人修养。真爱一个人，如爱自己的孩子，不能溺爱，太宠爱了就害了他。要使他“劳”，这个劳并不一定使他去劳动，要使他知道人生的困苦艰难。前天一位富有的朋友，他有个孩子很好，很乖，他说预备将孩子送到南部一家工厂做工，我非常赞成。在我们看来，像他这样的家庭，无论怎样好的教育，生活环境是太舒服了，弄不好会害了这孩子的一生。教育和《孙子兵法》一样，“置之死地而后生”，硬要想办法使他受苦，使他知道困苦艰难。以这种道理，就能理解“爱之，能勿劳乎”这句话，也可以理解人生。其次，不管部下或朋友，即使对自己很忠实，但不要仅仅喜欢他的忠实，还要教育他、培养他。

下面转了一个气势，是孔子批评当时的一些人物及政治作风，以切磋为学的外用。

子曰：为命，裨谌草创之，世叔讨论之，行人子羽修饰之，东里子产润色之。

这段话孤零零吊在这里。所说到的四个人，当时都是郑国的大夫。为什么？我们知道上古王道讲道德，后世霸道讲事功。春秋战国时的五霸，第一个霸主，就是由郑国开始，所以郑国在春秋战国初期，相当有力量。可是到了孔子的时代等于现在的英国，没落了。虽

然没落了，但对国际政治的影响，还是蛮大，因为郑国出了不少政治上的人才。这里所提的四个人，都是郑国政治上的要人。

孔子这句话所说的“命”，就是古代非常重视的“诰命”。诰是诰，命是命，两种文件都是政府的公告。比方现在一国的元首，到另一国家访问过后，发表联合公报。这种公告，起稿的人非常费心，每一个字都要斟酌，这种文件不但影响当时的整个国际关系，将来历史还要留下来的，对与不对，作为历史批判是非善恶的依据。我国五经中《尚书》的记载，就是中国上古政府的文献资料。透过这些资料，可以了解他们过去的历史。诰命就是这些文件。我们现在一般人称它为“大文章”，不止是这一代的，而是永远留在历史上的大文章。

孔子说，郑国的诰命颁布出来，非常慎重，先由裨谌起草，然后由世叔来讨论、检查、研究。“行人”是外交官名，“子羽”是人名。再由外交官子羽来修改，最后还要经过首相子产，在文采辞藻方面，加以润色。以现在的程序来说，好像是由秘书起稿，送给有关单位会稿，然后经过外交部改正，这还不够，最后经过首相修改文章的辞句，增加文字美。

这段话的意思是说，郑国在那么混乱的时代始终人才济济，发出来的文告，有那么慎重，经过这几个大手笔的考虑才拿出来。这是孔子告诫从政的学生，一个从政的人，一下笔乃至写一个条子都要当心，尤其是有关政治大问题的决定，一写下去，就在历史上留下一个模子，不能草率。所以孔子提到“为命”之难，告诉学生们，不要疏忽。

为政难　做人更难

或问子产。子曰：惠人也。问子西。曰：彼哉！彼哉！问管仲。曰：人也，夺伯氏骈邑三百，饭疏食，没齿无怨言。

有人问孔子，郑国的子产这个人怎么样？孔子答复他，子产是大政治家，了不起的人物。子产当政的时候，对于社会贡献很大，对国家的老百姓，是有恩惠的人。

再问楚国的子西怎样？子西是楚国的宰相，孔子到楚国时，他怕孔子会把他的位置挤掉。而孔子答复，只是说“他，他啊！”就没有再说什么了。这就是孔子的厚道，假使现在的人，就非要攻击子西不可了，孔子没有这样做。当然他不同意子西这个人，历史上的记录，子西这个人并不高明，而孔子只是“他，他啊！”两句，不作批评。

此人又问管仲这人怎样？管仲比孔子早，齐桓公称霸的时候，他的功劳很大。每次讲到管仲，孔子都很佩服，这次他好像伸出大拇指来称赞他，那才够得上是一个人，真了不起！他在当政的时候，能够把齐国另一大夫伯氏，连着的好田三百，没为公有，而伯氏一家人因此穷困，只有青菜淡饭可吃，但一直到死，没有怨恨管仲，心服口服。所以孔子说他能够称为一个人，了不起！他没有说他是一个大政治家，政治家也并没有什么了不起，不过是官位上的功勋，而能做到称为一个“人”，这才了不起。管仲将别人的财产拿过来，别人因此终身穷困，而对他毫无怨恨，认为处理得很公平。一个当政的人能做到这样，的确是了不起，历史上没有几人能做到这样。可见他对于社

会国家的贡献，对于其他的人所还报的，一定有他处理的政策与方法，所以孔子要对他连连赞叹了。

不学谓之贫

现在开始讨论的，可以说是中国旧文化中所讲的“知人论世”的道理。从这里可以看到历史上的人物，也可以了解自己、认识自己。站在人文哲学的立场来说，一个人要认识别人困难，认识自己更难，尤其年龄大了，经验多了，接触的人广了，就感觉到认识自己太难了。下面就是孔子“知人论世”的一番话：

子曰：贫而无怨，难；富而无骄，易。

“富而无骄”，有地位、有财富，成功了不骄傲。本来这个修养很难，并不是很容易，但是比较起来还是容易。古今中外有些人因为地位高了，风度蛮好；风度好是外形的，外形过得去，看不出骄傲来，已经了不起，但是内心到底还有一点觉得自己了不起。

刚才与几个国外回来的学生闲谈，他们说到，过去有一部分人，父母与孩子之间的代沟，相差太远，做父母的，尊严得不得了，非要摆成那副样子不可。也有的说，自己的父母并不如此，与子女相处像朋友一样。有的以地域来说，指本省有些家庭，父母对子女还是摆一副尊严的模样，我就问他们在国外有没有注意，华侨社会里，多数父母对子女的态度，也是保持着尊严。这是广东、福建的风气，他们还保持了老一辈子的父母的威严。而父母子女相处比较开明一点，多半是在上海生长的人。父母保持他们的尊严，只是过分或不过分，并没有错。有的又说，父母保持那股威严，就是一种傲慢心理，觉得我有儿女，儿女就要听我的。我说这可不能列入骄傲的范围，更不要错用了骄傲这个形容词。

由我个人的观察和体会，有许多人想不骄傲，很难做到。富贵了，地位高了会骄傲；有钱会骄傲；年龄大了也会骄傲，认为自己多吃了几十年饭，年轻小伙子就不行，其实多吃了几十年饭，不一定吃得对；学问高了也会骄傲。所以要修养到“无骄”，实在不容易。不过在比较上，富而无骄和贫而无怨，两者之间，还是无骄容易一点。

“贫而无怨”的贫并不一定是经济环境的穷；不得志也是贫；没有知识的人看到有知识的人，就觉得有知识的人富有；“才”也是财产，有很多人是知识的贫穷。庄子就曾经提到，眼睛看不见的瞎子，耳朵听不见的聋子，只是外在生理的；知识上的瞎子，知识上的聋子，就不可救药。所以贫并不一定指没有钱，各种贫乏都包括在内。人贫了就会有怨，所谓怨天尤人，就牢骚多，人穷气大，所以教人做到“安贫乐道”。这是中国文化中，一个知识分子的基本大原则。但是真正的贫而能安，太不容易。

现在有人，拿“安贫乐道，知足常乐”这两句话，批评中国文化，说中国的不进步，就受了这种思想的影响。这种批评不一定对，“安贫乐道”与“知足常乐”，是个人的修养，而且也少有人真正修养到。我们当然更不能说中国这个民族，因为这两项修养，就不图进取。事实上没这个意思，中国文化还有“天行健，君子以自强不息”等鼓舞的名言，我们不可只抓到一点，就犯以偏概全的错误。这两句话，是对自己做人做事的一个尺码，一个考验。

子曰：孟公绰为赵、魏老则优。不可以为滕、薛大夫。

先解释原文文字：孟公绰是鲁国的大夫，后世朱熹的注解，说他很清廉，是安贫乐道、知足常乐的人。赵、魏是大国，对下面滕、薛两个国家而言，赵、魏比较大，滕、薛比较小。

识人难　识己更难

关于“老”，过去的官名有“三老”，也有“三公”。古代三公的地位很高，但在秦汉以后，就很少有明文规定这个官衔了。他们学问道德崇高，没有实际行政，所谓“坐而论道”，着重在建议和指导，和近代西方政治制度的不管部大臣差不多，什么都不管，可是样样都要问。越是国家大事，越是很重要的决定，越要请他们参加意见。往往一句话可以推翻整个政策，或者建立新的政策。至于“老”，也是如此，在古代是很清要的职务，本身要学问好，人品好。凡是清要的官，只要说一句话，影响很大，皇帝都非常重视。到了现在，学术界，以及政界，对所尊重的人，常称某公，或尊称为“老”，就有“国之大老”的意思。

孔子这里说，孟公绰这个人，要他做赵、魏大国中的大老——顾问，则是第一等的好人才；他的才能、学问、道德，担任这个职务好得很，没有错。但是如果滕、薛两个小国家请他做大夫，要他在实际政务上从政，当部长，或院长，那就不行，会当不好。

孔子以这个问题，与学生讨论。孔子论人，认为有许多人，担任某一种大位置、大要职，蛮好；但是要他改做实际工作，去执行一个任务，就完了。平常看他，学问好，见解也好，写的文章、建议、办法都对。可是，让他去实际从事行政工作，就不行。有些人，要他从事实际行政工作，执行任务，会办得很好，如果这样认为他很了不起，把他提拔到太高的清要地位，那他又完了。所以做领导的人，对人才的认识很难，对自己的认识也难，要晓得自己能做什么，可真不容易。

我过去在私塾中所受的教育，老师们教的一些散文和诗，都包含有人生的道理。我的一位老师曾有一首评论历史的诗，讲得非常好：“隋炀不幸为天子，安石可怜作相公。若使二人穷到老，一为名士一文雄。”这意思是说，隋炀帝运气不好，当了皇帝；而王安石很可怜，做了宰相。这两个人若是不得志，王安石将成为大文豪，他的文章那么好，恐怕当时和后世对他的敬仰，还要更高，隋炀帝如果当时不做皇帝，就是一个很好的名士，一个才子。

我们再说李后主，真是好的文学家，那么好的文学，真好，过去找不出来，以后恐怕也难找到这么好的文学家，实在太好了，可惜当了皇帝。宋朝徽宗等人也是如此。不过话得说回来，文学又谈何容易？《红楼梦》之后，再也写不出第二部《红楼梦》，没有像曹雪芹那样的家庭，没有像曹雪芹一样，整天和一些女孩子在一起打滚，没有那个经验，换一个人怎么也写不出来。施耐庵的《水浒传》，没有跑过江湖，没有和那些动辄拔刀的江湖朋友混在一起，也写不出来。文学是这样培养出来的。李后主的词好，前面曾说过，他花的本钱大，也是当了皇帝，江山又在他手里丢掉，然后才有那种文学的境界出来。可是拿人生的立场看来，这些人都是不幸。因此我们又想起另外一个人的哲学，人生得意的事，有时并不是幸福；而有时候失意的事，并不是倒霉。如在明末清初的时候，有一个人作了一首诗：“眼前乔木尽儿孙，曾见吴宫几度春。若使当时成大厦，亦应随例作灰尘。”这首诗是说失意并不见得坏。第一句他感慨眼前的国家栋梁，都是他的后辈。第二句是讲自己，像山上的大木、神木一样，自己年纪大了，看到朝代的更替、兴衰、成败多少次，假使自己当时也成为其中的栋梁，早就被烧光了。所以人生得意的事，虽不一定是坏，也不一定就是好，有时失意也不一定是差。

这些道理可使我们了解孔子讲孟公绰为赵、魏老则优，不可以为滕、薛大夫的话，的确是意义深长。所以刚才提出来用人难，不但对人才的选拔、安置困难，而每个人自己认识自己更难。我们了解了历史的往事，将来自己做事业时，对于人才，对于用人，的确要能知己知彼才对。

全才——智、清、勇、艺、礼

下面讲到怎样才算是人才与全才。

子路问成人。子曰：若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣！曰：今之成人者，何必然？见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为成人矣！

这里孔子所说的“成人”，也可以解释为全人，也可以说是人世间的全才。子路问怎样才是全才，孔子说，要求一个全才太难：第一个是智慧，像臧武仲，这位鲁国的大夫，智慧高，知识渊博；其次要像孟公绰的清心寡欲，什么都不要，本身非常清高、廉洁；光是有清廉的德操，智慧的修养，还是不够，还要有勇，如卞庄子。卞庄刺虎，是我们中国历史上有名的故事，当然不止是打老虎的勇敢，主要在有决心、决断，须要牺牲的时候就敢于牺牲的大勇；就是有了智慧、清廉、勇敢还不够，还要有冉求之艺，文学艺术的境界，样样才能都会。

这四个人的优点：高度的智慧；道德的涵养，没有私欲，没有火气，心平气和；品德好的人，往往有点像废人一样，所以又要加上勇敢、决断、侠义的精神，这样还不能算是全才或全人，还要加上文艺境界，与高度的礼教修养，这样几个条件合拢来，就可以为成人了。这该多难！但是要注意，原文“亦”字用在这里的重要意义，孔子说了如此等等，还是用了一个“亦可以为成人矣”的“亦”字。由此可知他认为还并没有完全到达理想中“成人”的那个程度。

读到这段书我们要记住，这一段孔子所提出的，可说是讲国家大才的标准，也可说是讲中国文化，讲人格教育修养的标准。

但是孔子所要求的太高了，然后自己转了一个弯，对子路说，时代不同了，不一定要把我这个观念拿来作标准。现在只要做到“见利思义”，看见对自己有利的事，能多考虑一下义的方面。义就是宜——看看这个利是不是合理、合情、合法。“见危授命”，既然身为负责人，为大家做事，要能做到临危时，接受任命，为达成任务，宁可牺牲自己。甚至交朋友也能如此。还有平时所说出的话，不管经过多少时间的考验，何等环境的考验，纵然过了很久很久，都能言行一致，说得到的一定做得到。有了这几点，在这个时代里，已经是了不起的人才了，何必要求太高呢！

我们拿“久要不忘平生之言”这句话，看现在的社会，有时很好笑，发表任何政见时，要如何如何，一旦到那个位置以后，所说的话都不见得兑现了，哪里能够做到“久要不忘平生之言”。看现代可以证历史，看历史可以懂现代，如孔子说的“温故而知新”。我们说现在社会风气不好，孔子当时社会风气也一样不好。有些同学到外国留学回来，开口就是外国如何如何好，我就告诉他们，古今中外都是一例，没有外国如何好，中国如何坏。以贪污来说，美国有许多地方，贪污得更厉害。外国人也是人，人同此心，心同此理，十几年以前有些年轻同学去美国留学，我制了棉被送给他们带去。有位外交官说太落伍，在美国用不着。可是这个同学因为是老师制赠的，还是带了去。我又要他们带了些宫灯之类的小礼物去，要他们保持中国的礼貌，逢年过节时要对老师表示敬意。他们也曾说外国人不喜欢这一套，后来两样都对。圣诞节去向老师行个礼，送一盏小宫灯聊表敬意，说明是中国礼貌，外国老师高兴得不得了，说所教的各国学生，

只有中国学生最好，最有礼貌。至于棉被，碰到冬天停电，大家冻得要命，而他们穿棉袄，盖棉被最舒服，这都是中国文化。因此也了解“人同此心，心同此理”，凡是人，感情思想是一样的，绝对没有两样，表达的方式不同而已。

所以我们处理一件事，要注意到古今中外，包括未来的时代，人情世故是一样的。纵然观念两样，其实原则还是一样，换一个角度讲就通了。譬如说某件事在道德上不通，有些外国人不会理解；说成没有价值，他马上赞同这句话。不过把“道德”与“价值”两个名词换用了一下而已。因此，我们教育子弟，不管什么时代，中国文化的人格标准，绝对是高的，绝对是对的。我们现代的人格教育，能够使每一个人，做到像孔子所讲的第二条“见利思义，见危授命，久要不忘平生之言”，就很了不起。再讲一步，如果能够做到像孔子所讲的第一条，集智慧、人品、胆识、才艺于一身的人，那就太难得了。

疑假疑真

子问公叔文子于公明贾曰：信乎夫子不言不笑不取乎？公明贾对曰：以告者过也！夫子时然后言，人不厌其言；乐然后笑，人不厌其笑；义然后取，人不厌其取。子曰：其然！岂其然乎？

公叔文子，文子是他的谥号。朱熹的考证是公孙枝，别的考证叫公孙拔。究竟谁对，暂时不去管他，不过都知道这个人是卫国的大夫。孔子除了对他自己的国家鲁国以外，对卫国的感情最深厚。公叔文子在当时名气很大，影响力也很大。孔子问公明贾——公明贾也是卫国人。孔子问他说，夫子（我们后世拿“夫子”为对孔子的尊称。孔子当时“夫子”两字，等于我们现在以“先生”称人，这里就是指公叔文子）是卫国的闻人，社会上很有声望，政治上很有影响力，大家都说他很好，但有一点不知可不可信？公叔先生平常不随便说话，说一句话就有相当分量；也不说别人是非；也不轻易笑；也不贪。

公明贾就说，别人对你所讲的，把他描写得过分好了。其实他讲话能把握时间、要领，不讲废话，恰到好处，因此人家听了，不讨厌他的话。他高兴了、痛快了就笑，笑得恰到好处，所以人家不讨厌他的笑。譬如下雨天在街上见人跌倒而哈哈大笑，这个笑，不得其时，人家已经跌得很痛，很狼狈了，这不应该笑的，偏要笑，岂不让人讨厌？

关于取，合理的送他礼物，适可而取，不故意标榜清高。

他这样一解释非常好，但是公叔文子这个人在历史上有点问题。所以孔子听了他的解释说：“是吗？真的吗？”是表示怀疑口气。是否这个人徒有虚名，很难断定，如白居易的诗：“周公恐惧流言日，王莽谦恭下士时，若是当时身便死，一生真伪有谁知？”周公辅助成王的时候，有人造他的谣，说他企图把侄子杀掉，自己当皇帝，使周公也怕起来了。而王莽在没有叛国以前好得很，满朝文武，全国老百姓，没有人说王莽是坏的。假使这两个人在这个时候就死掉了，那么他们一生中的真假又有谁知道？这是白居易一首大家熟知的诗，他给了我们一个启示，使我们知道，有些人运气不好，把冤枉带到棺材里去了，可知人生定论很难。所以对于公叔文子，在公明贾替他做解释以后，孔子说：“是吗？难道真的吗？”存疑是可以的。

挟兵自重

子曰：臧武仲以防，求为后于鲁，虽曰不要君，吾不信也。

臧武仲是鲁国的大夫，犯了罪自己逃出去。可是不肯放下权力，在防区上整兵振武，向鲁君要求，封他的儿孙永远做这个地方的首长。他用这个方法，取得这个位置。孔子说，他这样做，表面上虽然说是提出退让的要求，不说要挟，但是这不必骗人了，我是不相信的，他分明是用要挟取得富贵功名与政权。中国历史的藩镇祸国，都是同此一例的办法。

子曰：晋文公谲而不正，齐桓公正而不谲。

由此而引出孔子对历史的批评。自周朝王道式微以后，就是霸业的开始，“挟天子以令诸侯”，表面上虽然拥护中央，而中央政府的皇帝，还是听他们的意见摆布，这是春秋战国时候的霸业。如果以中国历史文化来分王道与霸业，则春秋战国以后的汉、唐、宋、元、明、清在儒家思想的看法，并不能称为王道，统统都是霸道。真正达到三代以上，以道德维系的政治，那才是王道。以权术取得而讲事功的则是霸道。所以在春秋战国五霸的阶段，仁义道德，也只是霸主的手段而已，变成口号了。

但在五霸中比较起来，也有好坏，所以孔子说晋文公谲而不正，他对晋文公的为人，不以为然。谲就是用诡道、手段。孔子为什么说晋文公谲而不正？因为晋文公家庭遭遇变故，流亡在外十九年，他的高级部下，智囊团之一的舅犯，断定他一定能复国：“重耳（晋文公

的名字）在外十九年矣，险阻艰难，备尝之矣。民之情伪，备知之矣。”因为他吃尽流亡的痛苦，深深了解人心的险恶，所以便懂得如何运用权术。齐桓公就不是这样，孔子认为比较好，而齐桓公与晋文公两个人的遭遇也大有不同。根据孔子这两句话，研究历史上帝王、领导人的心理，与少年时代的遭遇、环境的培养都大有关系。

管鲍之交难

因为孔子讲到对晋文公和齐桓公的比较，而且加以评论，子路就来插话。

子路曰：桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死，曰未仁乎？子曰：桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁！如其仁！

子路说，老师说齐桓公好，但是我想起一件事。齐桓公和公子纠，是兄弟也是政敌。管仲没有得志的时候，原来是帮助公子纠的，那时另外还有一个大臣名召忽，当时公子纠死了，召忽也拼命作战，为公子纠而死，但管仲并没有殉职。这样说来，管仲的人格还是有问题。这是历史上有名的故事。当时帮助齐桓公成功，有名的名臣是鲍叔牙。桓公问鲍叔牙，如果想成霸业，把齐国治好，谁是好的人才。鲍叔牙就推荐了管仲。但管仲曾经在作战的时候，用箭射过齐桓公，幸好没有将齐桓公射死，而射中了衣带钩。所以齐桓公听了鲍叔牙的推荐后说，管仲这个人曾经助过公子纠，而且用箭射过我，幸好只中衣带钩，我没有杀他，已经够宽大了，你还要推荐他？鲍叔牙就说，你要振兴国家？还是要报私仇？你如果想成霸业，就不要记私仇。因为他是人才，当他帮助公子纠的时候，应该射你的。各为其主，立场不同嘛！齐桓公也有汉高祖相同的气度，因此用了管仲。

大家交朋友，常引用历史上管鲍之交，把管仲与鲍叔牙的交情，来比拟知己之交，但要真正达到那个程度太难了。中国五伦之道，朋友一伦是很重要的，也很难的。像管仲与鲍叔牙这种知己的朋友，在

历史上只这么一个例子。任何人一辈子都难得有这样知己，管仲最穷的时候，生活一切都依赖鲍叔牙。共同做生意赚了钱，管仲自己就多分了红利，鲍叔牙也不在乎。这还不算太难。齐桓公成功了，鲍叔牙推荐管仲当宰相，这也还不算难。管仲晚年就说“生我者父母，知我者鲍叔”，人生得一知己太难。知己到什么程度呢？管仲临终以前，齐桓公问他，鲍叔牙可不可以接替他的职位。管仲说不可以让鲍叔牙当宰相。鲍叔牙一生都照应管仲，照普通一般情理讲，管仲临死了，应该将这个职位交给鲍叔，以为报答。现在由齐桓公提出这个意见来，他还说不可以，好像管仲不够朋友。其实他有他的道理。管仲对齐桓公说，你不要害鲍叔牙了，他这个人的人品实在了不起，气度也非常大，可是疾恶如仇。一个当首相、当主管的，要能藏垢纳污，肮脏的东西也要包涵一点，完全要求清高是做不到的。鲍叔牙的第一个毛病就是太好、太清了，不能包容坏的一面。如把政权交给他，害了你齐桓公，也害了鲍叔牙。这样鲍叔牙也很高兴，认为只有管仲懂得他。

所以我们同事之间、朋友之间相处，都晓得讲历史上这件事情。我们文化深厚，就是历史上的故事太多，前辈的经验太多了。我们读书也是为了吸收这些做人做事的经验。我曾经看到过类似的事情，有两个好朋友又是同学，其中一个当师长。当他要交卸这个师长职位的时候，上级也决定由他的同学来接他的位置，可是他极力反对。有人就问他为什么这样不帮同学好友的忙，他说我不愿害自己的同学好友，如果他来接我的事，依他的个性，结果一定会弄到坐牢。最后事实证明，果然如此。朋友能够交到这样，谈何容易！普通人只看现实，所以介绍管仲等等的故事给诸位，我们要知道交友之难，待友之难，以及得一知己之难。

这里子路提出来说管仲这个人的做法，恐怕不仁吧？孔子说，春秋时代开始的时候，齐桓公虽然是霸主，但是把周朝中央政权的威信重新整顿，九次召集了诸侯开联合会议，安定了国家社会，从来没有用武力威胁人，固然霸业是权术，可是他权术的最高原则还是道德，致使周朝的历史能够再延续下去。这些都是管仲的力量，这已经很好了，也就是仁义之道了。何必求之太过呢？

死生亦大矣

讨论到这里，子贡就起来辩论了。

子贡曰：管仲非仁者与？桓公杀公子纠，不能死，又相之。子曰：管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐；微管仲，吾其被发左衽矣！岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎，而莫之知也！

子贡拿个人的人格来看管仲，可以说他是不仁不义。齐桓公杀了公子纠，管仲本来追随公子纠的，照理也应该殉死，他却不能以死尽忠，后来反而更进一步，投降齐桓公，居然贪富贵做宰相，就更不对了。孔子说，政治道德、人生道德，很难评论得公平中肯。管仲投降了齐桓公以后，帮助齐桓公在诸侯中称霸，把当时那么乱的社会辅正过来，对历史的贡献，对国家民族社会的贡献太大了。到现在管仲已经死了，可是我们这些人都受了他的好处，今天社会能够安定，各个诸侯的国家能够安定，都是他们的功德所赐，假使当时没有管仲，那我们即已变成野蛮民族了。“被发左衽”就是野蛮民族。中国古代男女的头发都是梳起来的，我们现在都披发，是外国文化。“左衽”，试看过去的西藏、蒙古等边疆民族，都是左肩披着衣服，右肩臂露在外面，这是文化野蛮落后的象征。可是现在我们的装束，也都是被发左衽，向原始文化投降了，好在不止我们，整个世界都在被发左衽。讲到这一点，我想我们的民族文化，总有一天会站起来。

孔子告诉子贡，管仲对历史的贡献有如此的大，没有管仲，我们的文化都可能灭绝了。这种情形，又怎么是普通男女，认为他怎么不

为公子纠而死的观念可比呢？公子纠对管仲并不好，不听管仲的意见，如听管仲的意见，就不会有齐桓公，而是公子纠起来了。公子纠不以管仲为国士，管仲也不必要为公子纠殉死。这就不能拿普通一般人的情形来责备管仲了。普通人一碰到失败就自杀，毫无价值，好像倒在污水沟里，这样一死了之，又有什么意义？所以他不轻易为公子纠而死，以致后来有这么大的贡献。那么这生死之间的价值取舍，就另是一番评估了。

公叔文子之臣大夫僎，与文子同升诸公。子闻之曰：可以为文矣！

公叔文子，就是刚才提到过的公孙拔或公孙枝，文子是他的谥号。我们先要了解，春秋战国时代，依照中国的封建制度，平民很难上来做官，但不是绝对不能。在这种制度下，公叔文子的部下僎由公叔文子的提拔，从平民而提升保荐到与自己同等的地位。孔子说，公叔文子真够得上称“文”。中国古代谥法称“文”是很难的，根据《谥法解》的记载，称文的有下面几种：一、经天纬地。二、道德博闻。三、勤学好问。四、慈惠爱民。五、愍民惠礼。六、赐民爵位等六种。如明代的王文成，清代的曾文正，就是这个“文”。

人尽其才

子言卫灵公之无道也。康子曰：夫如是，奚而不丧？孔子曰：仲叔圉治宾客，祝鮀治宗庙，王孙贾治军旅。夫如是，奚其丧？

孔子在卫国很久，当时的卫灵公对孔子非常敬重，但却没有启用孔子。卫灵公好像是个活宝，他宠信的妃子就是有名的南子，政治不算好，也不见得太坏，可是卫国上下对孔子都很敬重。但在一般舆论，对卫灵公颇多不满。季康子就说，卫国的这位领导人既然这么坏，怎么卫国不会亡国？孔子说，卫灵公尽管不好，但他会用人，他的部下了不起的人才很多。

这一点我们又要看历史了，翻开古今中外的历史，一个主管，是不是善于用人，非常重要。就是在商业上，一个做老板的，善于用职员，也是很重要的成功因素。如果职员用得好，公司到了危急的时候，都不会垮台。一个机构如此，一个国家的政治也是一样。人才要安排得好，而且人才处处都有，看你怎样安排，有的人这方面不行，而另一方面有所长。

所以孔子谈到卫国的时候，季康子问这样一个领导人怎么不亡国。孔子就指出，卫灵公用了最好的外交家仲叔圉治宾客，就是办外交。在国际动荡的时候，外交最重要，而他用到了好的外交家。还有祝鮀治宗庙，在宗法社会宗庙也是政治的中心，以现在制度来说，包括了教育、文化、内政，都属于宗庙的事，上论曾经提到，所谓“祝鮀之佞”是指这个人很会说话，是一个理论家、政论家，他还办过一

次成功的外交。另外又有王孙贾主持国防、军事。一个国家外交、内政、文教、国防有这样三个人才主持，卫国怎么会亡？只是卫灵公本人活宝一点，不过虽然活宝，他会用人。在历史上，汉、唐、宋、元、明、清各代，中期时有些职业皇帝都蛮活宝的，但是他会用大臣，干部用得好，而且绝对可以信任，就行了。缩小范围，一个单位主管，一个家庭，对家人子女，也是一样的道理。但从后世认定属于伪书的《庄子·杂篇》中，却有推重卫灵公之所以称灵的道理，并不如此简单。

子曰：其言之不怍，则为之也难！

孔子说这话的意思，指有些人吹牛脸都不红，这还不算，最怕是吹了牛不兑现。真做到了，就不算是吹牛了。所以我们做事、说话时要慎重考虑，大言不惭很容易，要看自己能不能做到。讲解《论语》到现在，已经十四篇了，每篇都有高潮起伏，一点也不呆板。到这里又转了一个方向了。

为正义而言

陈成子弑简公，孔子沐浴而朝，告于哀公曰：陈恒弑其君，请讨之。公曰：告夫三子。孔子曰：以吾从大夫之后，不敢不告也！君曰：告夫三子者。之三子，告。不可。孔子曰：以吾从大夫之后，不敢不告也！

这一段是孔子在鲁国的时候，国际上发生大事，齐国的部下叛变，杀了皇帝——皇帝是口语，正名应该是齐国的国君，这个叛变的人叫陈成子（下面杀了上面为“弑”，这是《春秋》笔法）。孔子听到这个消息，看得非常严重，像是参与国家大典一样，洗了澡，穿上礼服去朝见鲁哀公。他说齐国的内政发生了叛变，陈恒杀了他的国君，我们鲁国要出兵去讨伐叛逆。

这就是中国文化，自古以来，都是世界大同的政治思想，所谓“兴灭国，继绝世”的主要精神，就是在国际间，碰到任何一个国家出了事，出兵帮忙，替别人消灭了祸乱，然后还是把政权交还给该国。我们只需要他年年进贡，岁岁来朝。而事实上年年进贡，岁岁来朝，是吃亏赔本的事。譬如过去历史的记载，海外的属国进贡了一头长颈鹿，或者外邦进贡了一头老虎，我们还要招待他的使者好几个月，皇帝还要给他赏赐。我们绝对没有土地侵略、经济侵略的野心，中国人只有爱别人，不会侵略别人，自古以来，我们中国传统文化的军事思想，有时出兵打仗，只是为了正义，不是为了利益。

孔子请哀公出兵讨伐陈恒，就是为了正义。而且孔子这个时候，他的大司寇位置已经下了台，可以不管国事，可能顾问的名义都没

有，只是可以在皇帝面前讲话而已。他为了要实行中国文化的精神，就去报告，请求出兵。但是当时鲁哀公很可怜，所有的权力，都在季家三兄弟的手里，哀公不能说孔子的主张不对，帮助邻国平乱是应该的，可是没有办法，就要孔子去和季氏三家讲。孔子说，因为我总是从大夫之后，是国家有地位的人，职责所在，道义所在，不能不向你报告。鲁哀公听完了还是要他去告诉季家，于是孔子退回来，告诉季家三兄弟。可是季家三兄弟不同意，认为不要管这个闲事。孔子说，因为我是鲁国的人，所以我不能不说，将来不要说我没有讲过这个话，我已经告诉过你们，也向国君报告过，我的个人责任、国家责任、历史责任都尽到了，做不做是你们的事。

这一段，很明显的可以看到中国文化的精神，中国的政治哲学也在这里。我常和外国留华的同学们说笑，就以留学生来说，现在我们的留学生，在外国打工、端盘子洗碗。但是由唐代开始历史上可以看到，当时外国来华的留学生，达数万余人，我们的政府，在长安建筑了几千间房屋，招待吃、招待住，让他们读书，学习中国文化，够漂亮！哪像现在你们驻华的领事馆，办起签证来，还再三考虑，深恐会占了你们的工作机会。话说回来，历史时代的环境不同，当然不可一概而论。只是在这一段里，对于中国的政治思想、军事思想、文化思想、民族精神的重心，可以有个概要的认识。

风云际会

子路问事君。子曰：勿欺也，而犯之。

这里的“事”字是动词，和服侍、侍候的侍同义。子路问作一个国君的高级干部，应该怎么才对。孔子说，既然做人家的干部，就要绝对忠心，不可欺骗上司，不骗他就要说直话。但说直话也很难，所谓“忠言逆耳”，可是要对领导人尽其忠，不妨冒犯他一下。

讲到这方面，在我们中国历史上，常看到大臣与皇帝政见冲突的事，旁注便有“拂其龙鳞”的话，以前对皇帝以龙作为表征，据说龙的个性，能柔能刚，随便怎样碰它的鳞甲，都不会生气，只有龙的颔下三寸处生的是逆鳞，倒的，那是致命所在，绝对不能碰，否则龙就会发怒而毁人的。这就说明为领导人的，度量要大，对有理取闹的，能够包容原谅。但在最要紧的关键上，千万不可以碰。譬如我们对朋友也尽管说直话，但对于朋友某一要命的缺点，则不能随便说了。以现代的行为道德讲，适当的限度，保持别人的自尊心，是必要的。所以历史上有些大臣“犯颜谏诤”，就是说领导人已经很生气了，可是忠心的部下为了他好，不管他怎样生气，应该说的话，还是要讲。我们读《宋史》，赵普对宋太祖，就做到了“勿欺也，而犯之”。

有一次，赵普推荐某人做官，宋太祖不答应。第二天，赵普又上奏推荐这个人，宋太祖还是不答应。第三天赵普又上奏推荐，宋太祖这一下可忍不住了，气得大发雷霆，把奏折撕碎了扔到地上。赵普面不改色地跪着，把这些碎片拾起来，带回去。过些天，把这撕碎了的奏章补贴好，又带上朝去推荐。宋太祖这一次总算醒悟了，终于任用

了这个人。又有一次，有个大臣应该升官，但是宋太祖一向讨厌那个人，不准他升。赵普极力奏请太祖批准，宋太祖又被赵普惹火了，气呼呼地说：“我就是不让他升，你又能怎么样？”赵普说：“刑赏，有天下刑赏的准则，陛下怎么能以个人的喜怒来左右刑赏？”太祖气得离座而起，回到内宫。赵普就跟着站在宫门口，久久不肯离去。宋太祖后来也就答应了。我们从这两个故事就可想见赵普处事的刚毅果断，但是他也有缺点，心胸不宽，容易记恨。他常会挑剔那些当他贫贱时，对他不好的人们。每逢这种情况，宋太祖就说：“若尘埃中可识天子、宰相，则人皆物色之矣。”劝赵普度量放大，不要计较这些小节。更何况天子宰相之才，哪里是社会一般人所能鉴识的。后来，赵普就不敢再提这一类的事了。

这种类似的故事，在《贞观政要》这部书里，记载得很多。唐太宗、魏徵也是一对好搭档。不过话说回来，魏徵这个伙计固然好，也要有唐太宗那样的好老板。照《贞观政要》的记载，长孙皇后也很好，所以还要老板娘也好。不然的话，就变成上论中所讲的“事君数，斯辱矣！”

子曰：君子上达，小人下达。

这两句话，大家都知道，经常引用，已变成成语了。自古以来，对于上达与下达的解释各有各的观点。综合一般的观点来解释，所谓“上达”，以现在思想的习惯而言，就是比较形而上的、升华的。所谓“下达”，就是比较现实的、卑下的。深入一点说，君子与小人，在春秋战国时代，尤其在孔子言论中，经常提出来作为一个对比的名称。因为真正研究学问，真正搞思想是少数人的事。有许多人尽管在读书，但并不一定在研究学问，而只是在求知识；尽管有人在搞思想，但并不一定在研究思想本身，不是研究哲学的问题。研究思想怎

么来的，牵涉到形而上哲学的问题。形而上可以说是上达；形而下、现实的、浅近的就是下达。“达”就是通达，这是我们前面提到过的，过去的习惯，问人读书的情形，不问他读了什么书，有没有文凭学位，只问读通达了没。再说，“上达”，也可以解释为有高明的远见。“下达”，便是比较浅近，只重于现实的低视。

为谁读书

子曰：古之学者为己，今之学者为人。

这两句话我们有几方面值得注意。

第一点应注意到的，这是孔子对中国文化发展史的看法。

第二点，研究这两句话，怎样为己，怎样为人。一般说为己就是自私；为人就是为大家，也可强调说是为公。“古之学者为己”，古人为自己研究学问。“今之学者为人”，现在人为别人研究学问。这个问题就来了，从文字表面上看，可以说后世的人求学问，好像比古人更好，因为是不为自己而为人家，这是一种观点。

刚好昨天有一位同学，讨论到这个问题。他写一篇博士论文，中间有一段，引用了这两句话，作东西文化的比较，就是持这种观点。我告诉他，这一观点可以成立，但是有一个事实，我们中国人过去读书，的确有大部分人还保持了传统的作风。这一传统的作风，类似于现代大学中最新的教育，或者西方最新的小学教育，所谓注重“性向教育”，就是依照个性的趋向，就个人所爱好的，加以培养教育，不必勉强。一个喜欢工程的人，硬要他去学文学，是做不到的。有许多孩子，自小喜欢玩破表、拆玩具，作父母的一定责罚他不该破坏东西。在教育家的眼光中，这孩子是有机械的天才，应该在这方面培养他。我们中国人过去读书，老实说不为别人求学问。而现在一般人求学问，的确是为别人求学问。一个普通现象，大专学生为了社会读书，如果考不取，做父母的都好像感到失面子，对朋友也无法交代。

读书往往为了父母的面子、社会的压力，不是为自己。目前在大学里，有些重要的科系，男生人数还不到三分之一，几乎满堂都是女生。譬如哲学系的课，学生有七八十人，他们真的喜欢哲学吗？天知道！连什么叫哲学都不懂，为什么考到这一系？将来毕业了，出去教书都没人要。社会上听到哲学系，认为不是算命看相的，就是神经。可是为了什么？凭良心说，只是为了文凭。有的女孩子，学了哲学干什么？当然也可以成哲学家，不过没有家庭的好日子过，既不能作贤妻，又不能为良母，那就惨了。可是现在的教育，任何一系，都少有为自己的意志而研究的。曾经有一个学生告诉我，当年他在大二读书的时候，有一天真被父母逼得气了，就对父母说：“你们再这样逼我，我不替你读书了！”他说那时候心里真觉得自己努力读书，是为了父母在朋友面前显示荣耀而读的，在自己则并无兴趣，那么今天的人读书，从文字表面上看，“今之学者为人”，为别人读书，至少是为社会读书。社会上需要，自己觉得前途有此必要而已。说是自己对于某一项学问真是有了兴趣，想深入研究追求，在今日的社会中，这种人不太多。

照目前的状况，如果缺乏远见，我敢说，二三十年后，我们国家民族，会感觉到问题非常严重。因为文化思想越来越没人理会，越来越低落了。大家只顾到现实，对后一代的教育，只希望他们将来在社会有前途，能赚更多的钱，都向商业、工程、医药这个方向去挤。如物理、化学等理论科学都走下坡了，学数学的人已经惨得很。在美国，数学博士找不到饭吃，只好到酒馆里去当酒保，替人调酒，还可赚美金七八百元一个月。

放大点说，这不仅是中国的问题，全世界文化都如此没落。二三十年后，文化衰落下去，那时就感到问题严重。在座的青年朋友还来

得及，努力一下，十年、二十年的功夫用下去，到你们白发苍苍的时候，再出来振兴中国文化，绝对可以赶上时髦。

从过去的历史经验来看，时代到了没落的时候，人类文明碰壁了，就要走回头路。所以今日讲承先启后，的确须要准备。可是全世界的文化，目前还没办法回头，叫不醒，打不醒的，非要等到人类吃了大亏才行。没有人文思想，人类成了机械，将来会痛苦的。所以这两句话，也可解释为：“以前的人读书是为了自私，现在的人读书是为公”，不过这种解释是错误的。

再另外一个观点，我们中国文化里，宋代大儒张载——横渠先生说的：“为天地立心，为生民立命；为往圣继绝学，为万世开太平。”这四句名言已成为宋代以后，中国知识分子共同的目标。学者为这目的而学，应该如此。

谈到这位先生，是孔孟以后的儒家，宋明理学家中，影响力很大的一位。他年轻时等于是一个“太保”，意气非常盛，身体棒，思想开拓，喜欢闹事。后来范仲淹带兵在陕西经营边陲的时候，张横渠才二十多岁，年纪很轻，奔往前线，要投军参加作战。范仲淹见他一表人才，约他谈话，劝他回去读书，告诉他将来报效国家的机会很多，等到书读好，慢慢再来，同时将一本《中庸》交给他。那时他应该已经读过这本书了，可是范仲淹要他再读，告诉他其中自有他的千秋事业，自有他的天地。张横渠听了范仲淹的话，回去再读《中庸》，从此放下一切，专心求学问了，后来成为一代名儒。宋代几位大儒，事实上受范仲淹的影响都很大。范仲淹在前方，出将入相，以文人当统帅，他难道不希望培养好的军事人才？但他一看张载这个人才不是将才，是对后世思想有贡献的人，不能这样埋没，就马上用这个教育方法培养他。果然后来影响了中国文化思想那么大，尤其他所标榜的那

四句话，非常深远。今天我们要谈中国文化的中心思想，可以拿他这四句话为主。我们如果以这四句话来研究，学者又应该是为人；不止为自己求学，同时也为人求学。这个“人”扩而充之，为国家、为社会、为整个人类文化。

称职的使者

下面讲到学问的外用：

蘧伯玉使人于孔子，孔子与之坐而问焉。曰：夫子何为？对曰：夫子欲寡其过而未能也。使者出。子曰：使乎！使乎！

蘧伯玉是卫国有名的贤大夫，而卫国是孔子对它比较有感情的国家。孔子到卫国时，就住在蘧伯玉的家里，孔子和许多弟子的生活，都是蘧伯玉供应的。孔子回到鲁国以后，蘧伯玉派了一个私人代表来看孔子。孔子就陪这位远道来客，坐在一起谈话。孔子问他，蘧先生在家里做些什么事？这位使者就说，我们蘧先生天天在家做修养的学问，希望自己做到每天少些错误（这就是儒家讲究的每天都要自己反省，在《论语》第一篇就提到过“吾日三省吾身”。每天对自己的思想、行为，加以检点，能够做到少错寡过，就是了不起）。但是他感觉还做不到，没有达到这个标准。

看了这节对话，被人问到长官的事时，替自己主管应对得那么谦虚，那么得体，所以等到他离开以后，孔子就立刻告诉他一些学生，这个人够得上当代表，够得上当大使，他替派他出来的主管所答的话，谦虚而不失体，非常恰当。换句话说，也看出这个使臣本身的修养学问。

这一点我们要注意，假使在自己国家以内，出去为朋友作代表，或被主管派出去办一件事，要把立场先站好，这是很难的。有的人把主管捧得太过分了；有的发主管牢骚，先骂起自己的主管来了，如果

到国外当大使，更严重了，那就要看修养的风度了。所以外交人才难得，尤其贫弱国家的外交，说话的立场，不易把握。

透过这段文字的记载，首先了解的，是蘧伯玉晚年退休以后的修养，确有大臣退居林下的风度，的确不同。第二，表示了蘧伯玉用的干部，代表他出使的人，应对才能之高明。第三，可见主管与干部之间，本身修养的配合。第四，孔子借此教育的机会，告诉学生们，这样的人，才有资格作使者、当代表。说话得体，谦虚而包含的意思很多。假使孔子要责备蘧伯玉，或责备卫国的什么缺点，当这位使者说出这句话时，已经把孔子封住了口，使孔子不好意思再说出责备的话来，所以孔子极力称道他。

宿将还山不论兵

因此引出孔子平日的理论，说明这个道理：

子曰：不在其位，不谋其政。

这是很重要的，《泰伯第八》提到过，这里又重复出现，一个干部，对于臣道的修养，乃至学者自己本身的修养，都要守住这个原则。这和政治思想也有关。譬如站在政治学的立场，有人说国家的事，是大家共有的，所以人是政治的动物，都是政治的分子。中国人说“天下兴亡，匹夫有责”，人人都应该关心。但是，有个原则，“不在其位，不谋其政”，他不在那个位置，不轻易谈那个位置上的事。

在我来说，认为知识分子少谈政治为妙。因为我们所谈，都是纸上谈兵，我们看到这六十年来，都是知识分子先在这一方面闹开了动乱的先声，很严重。尤其人老了，接触方面多了，发现学科学的更喜欢谈政治，如果将来由科学家专政，人类可能更要糟糕。因为政治要通才，而科学家的头脑是“专”的，容易犯以偏概全的错误。

所以孔子这两句话，是为政的基本修养，表面上看来，好像帝王可以利用这两句话实行专制，要人少管闲事。事实上有道理在其中，因为自己不处在那个位置上，对那个位置上的事情，就没有体验，而且所知的资料也不够，不可能洞悉内情。因此，我们发现历史上许多大臣下来以后，不问政治。像南宋有名的大将韩世忠，因秦桧当权，把他的兵权取消以后，每天骑一匹驴子，在西湖喝酒游赏风景，绝口

不谈国家大事，真如后人有两句名诗说：“英雄到老皆皈佛，宿将还山不论兵。”这也就是“不在其位，不谋其政”道理的写照，孔子并不是说把政治交给当权者去做，我们大家根本不要管。

另外还有一层意思，孔子和蘧伯玉曾经分别在鲁、卫两国当过政的，现在都退休了，虽然还住在自己的国家里，但已退休，就不必再问到国家大事了，所以从这一段话里，轻描淡写的衬托了鲁、卫两国当时的政治，的确是不大高明。因此孔子在无可奈何之中，只好说“不在其位，不谋其政”了。

思无邪

接下来是以曾子的话作补充。

曾子曰：君子思不出其位。

这句话也可以作为解释上论第二篇《为政》中“《诗》三百，一言以蔽之，曰：思无邪”那句话。同时也是上面“不在其位，不谋其政”的注解。一个人，尤其关于现实的思想，不要太不守本分。不守本分就是幻想、妄想，徒劳而无益的。当然，这个话我们可以站在社会文化的立场反对。研究科学，不怕人有幻想。强调一点来说，历史也是幻想创造出来的，科学的发明，开始也由幻想而创造出来的。真正的科学家，很少有个性不古怪的，环境影响了他。每天在实验室里，生活没有情调，如果研究到深入的时候，他手上拿着正在吃的面包，换上块腐肉给他，他都不知道，照拿照吃。但是他如不这样研究得发疯，就绝不会成为一个真正的科学家。做学问也是这样，要想学问有成就，一定要钻进去，像发了疯一样，然后跳出来，这就成功了。不到发疯的程度，就没有成功的希望。搞通才的，样样搞又样样搞不好，就犯了太聪明的毛病。科学有成就的人，可以说是笨的人，也是世界上最聪明的人，这就不能说“思不出其位”了。所以现在年轻人来读这些书，都是反感的，往往加上“统制思想”“控制思想”等等许多罪名。

事实上，话并不是这么说，曾子并没有谈到这些问题，他只是说人的基本修养。这句话编在这里，等于说是从政者本身人格的基本修养，不是自己的职掌范围，不必过分去干预职权。以现在的政治思想

来解释这句话的意义，就是“不要违反思想的法则”。如果用在做事方面，也可以说，不要乱替别人出主意。由这样去理解，这句话的意思就通了。

智、仁、勇

子曰：君子耻其言而过其行。

很多话都是意义相同的。不过这个地方，孔子以不同的语句讲出来。就是说要言而有信，讲话要兑现；牛吹大了，事实上做不到，这是君子引为可耻的。不要把话讲得超过了自己的表现，做不到的，绝不吹牛。

子曰：君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。子贡曰：夫子自道也！

这等于一个小结论。有一天孔子感叹说，学问修养合于君子的标准，有三个必要条件。孔子很谦虚地说，这三件我一件都没有做到。

第一是“仁者不忧”。有仁德的人没有忧烦，只有快乐。大而言之，国家天下事，都做到无忧，都有办法解决，纵然没有办法解决，也能坦然处之。个人的事更多了，人生都在忧患中，人每天都在忧愁当中。而仁者的修养可以超越物质环境的拘绊，而达于“乐天知命”的不忧境界。

第二是“智者不惑”。真正有高度智慧，没有什么难题不得开解，没有迷惑怀疑之处，上自宇宙问题，下至个人问题，都了然于心。像我们没有真的智慧，明天的事，今天绝不知道。乃至此刻的事，也常自作聪明，自以为是。

最后是“勇者不惧”。只要公义之所在，心胸昭然坦荡，人生没有什么恐惧。

孔子在这里说的词句，字里行间，写出他的谦虚，表示自己的学问修养，没有做到君子的境界。可是子贡对同学们说，不要弄错了，这三点老师都做到了，我们要这样学习才对，他只是自我谦虚，不肯自我标榜而已。

子贡方人。子曰：赐也，贤乎哉？夫我则不暇！

子贡有时比较直爽，看见不顺眼的人，当面就说人家，得罪人，当面就方你。这个“方”字在四川、鄂西一带的方言中，常常听到人说。如说对某人“方一方他”，就是不妨得罪他一下。有时候说某人个性太直，也说某人是方人，这种人很直爽，常常容易得罪人，子贡就是这样。所以孔子说，子贡啊！“贤乎哉？”你要求别人，不要过于高了，不要希望别人都是贤人啊！有时候要马虎一点（这与古人对“贤乎哉”的确释，稍稍有点出入），而且老是得罪人，也不太好。假如是我，就没这个工夫去批评别人。

下面再引用孔子的两句话。

子曰：不患人之不己知，患其不能也。

这两句话，在上论第一篇的最后结论已说过。虽然最后一句文字不同，但是同样的意思。这里是说，一个人不怕别人不了解自己，就怕自己没有真本事，没有真学问，没有真才能，否则终有所成。这句话安置在子贡方人一节下，也是非常有味。

待人接物

这里是孔子所说，为人处世、交友之间的一个信条。

子曰：不逆诈、不亿、不信，抑亦先觉者，是贤乎！

明明别人来骗自己，可是不给人当面难堪，这是“不逆诈”。平生经验，的确碰到过许多这样的事，明知道对方满口都是谎言，但是姑且就让他骗。他讲完了以后，他所期望的、所要求的目的，也让他达到。但是我们自己心里有数，知道他在骗。同时还发现有些人，他完全在骗人，但是他自己已经不觉得在骗人，他骗成了习惯以后，连自己都不觉得在说假话骗人，而变成了他正常的生活方式，甚至对他自己说的假话，也觉得是真的。“不逆诈”就是不揭穿有些人的欺诈。当然，这也要用得好，如果用得不好，我们就犯了很大的罪过，很容易成为“姑息养奸”了，这也不可以的。有的人是真的有困难，不得不骗一点钱，不抢不偷，已经算是好的，明知道骗，不妨给他骗一次，不过要设法感化他，这是“不逆诈”。也可以把这个道理扩充到大的方面，但要恰到好处，该揭穿的时候，就要加以教育了。“不亿”就是不随便估计、推测。凭了想象，随便估计推测，认为大概是这样，就犯了主观的毛病，不大好。“不信”就是怀疑。“不亿”“不信”等于说不要主观的相信，也不要太客观的不相信。人如果有这样的胸襟、修养，就够得上是有智慧的先觉者，也可以说是一个贤达的人了。

夫子何为者

现在开始，是另一个高潮。

微生亩谓孔子曰：丘，何为是栖栖者与？无乃为佞乎？孔子曰：非敢为佞也，疾固也。

微生亩是道家人物的隐士。讲到这里我们先要搞清楚一点，就是道家与儒家的思想，有两种不同的基本态度。儒家的基本思想是要中流砥柱。而在道家看来，中流砥柱抵得了什么？譬如今天石门水库放水，在中间放块石头，能挡得住流水吗？不过石头自己站住了，没被水冲走，可是水流照样往下冲，挡不住。道家绝不走这个路子。道家思想的基本态度，始终是走“因应”的路子——顺应自然。一个时代形成了一个趋势，挽不回来，所谓“江水东流去不回”，不可能把历史拉回来。道家思想是讲先知，一件事从它的前因，知道它一定的后果。如石门水库放水时，没有办法把水势挽回，但计算水流到某一地段时，轻轻开好一条水沟，就可以把水流疏散了。这就是现在流行道家的太极拳原理，四两拨千斤的道理；也就是军事谋略，以寡击众的要点。所以中国历史上，出来因应时势，拨乱反正，都是道家的人物。

这里我们讲一个思想问题：我们中国几个“子”，实在了不起。除了现在讲的孔子，《老子》这本书，到现在为止，在国外已有好几十种译本。远在三十多年前，在成都有一位女医生告诉我，她在德国留学时去跳舞，招来一名舞男，居然知道中国的《老子》，而且可以用我们的国语背诵，她说好在自己在国内是读这些旧书出身，否则还

在外国人面前丢脸了。《孙子兵法》这部书，许多国家，包括苏联的陆军大学在内，列为必修课。现在孔子也出国去了，未来世界的文化趋势如何，可想而知。

说到《孙子兵法》，想到《孙子》有名的《势篇》，讲形势。这个名词很难解释，现在世界的军事思想不讲势，而讲力的对比。每个国家都注意有多少兵源、多少物质、多少武器、力的统计。如果只讲这些，只是力的对比，不稀奇。中国的拳术，也反映出中国的军事思想，不讲力，讲劲道。一拳一个劲道，就把对方打倒了。劲不是力。中国人主要讲势，道家说“知其力，用其势”，所以能四两拨千斤，以弱敌强，以寡击众。一个三期肺病的人，能把世界的大力士打倒，那才是本事。十个人可以消灭上千上万敌人，就是运用势。

什么是“势”？《孙子兵法·势篇》最后一句话的结论说：“转圜石于千仞之山。”这就是“势”。一块圆的石头，在一两万尺的高空上转，就是“势”。假使一个四斤重的石头，在我们台北市上空，就仅五千尺的高空转，全台北市的人都要躲起来了，因为每个人都有被击中打死的可能，这一情形就是势。等到这块石头落下地以后，不但是我们，小孩子都可以欺负它，上去小便，它也毫无办法，不过四斤重的石头，谁都搬得动，丢了也就丢了。懂了这个道理，在处世上就可以运用，尤其战略、战术思想，都是根据这个道理来的。在势没有形成的时候，对敌人政治的、军事的战斗，就无法稳操胜算。孙子也很巧妙，写到这里，再没有继续写下去了。就是要读他书的人，自己去体会、运用。

透过一个故事可以了解“势”的道理。据说大蟒要吃东西的时候，不像其他的蛇要咬住东西，它只要将口张开，可以把一定距离以内的东西，吸到它的口中，吞入腹内。它的攻势一出，尾巴一摆，可

以把直径尺把粗的大树扫断，厉害得不得了。可是有一只小蜘蛛和一条这样大的蟒是世仇，要对大蟒报复。就在蛇洞口的树上悬了一根丝下来，等待大蟒出洞觅食的时候，急落下来，打在大蟒致命的头部七寸部位。每当大蟒刚把头伸出来，蜘蛛就急速下降，大蟒就立即缩回洞里，不敢出来。这么厉害的一条大蟒，就这样被一只脆弱的小蜘蛛制住了。反过来，如果这条大蟒能够冲出了洞，躲过头部七寸上的一击，只要一张口，也就可以轻易地把这只小蜘蛛吸进腹中消化掉了。可是当大蟒没办法施展它吸物的毒气时，这样一个脆弱的小蜘蛛，就可要大蟒的命，也就是兵法的原则，战略的道理。历史上，子书上，很多这类故事，在政略上都可供我们活加运用。

因为这里与孔子讨论问题的微生亩，是一位隐士，属于道家人物，所以在了解这一段书之前，我们先概略地介绍一下两家思想上的差别处。孔子当时碰到几位隐士都吃瘪了。在中国古代文化历史上，隐士们的影响力很大。尤其以经济观点看，春秋战国以后，一般人都趋于现实，每逢乱世，经济的现实性一定变成很重要；物质的崇拜，越来越高，这也是政治哲学、历史哲学的大问题。可是有少部分人，如道家的隐士，现实的欲望、富贵功名，对他都毫无诱惑的作用；他能够吃蔬菜、喝稀饭，硬是“不同流”，屹然而独立。而他们本身是人格高尚、学问渊博、才具高超。如我们提到过汉高祖敬畏商山四皓的故事，可见中国隐士思想影响力之大。过去几千年来的政治，受这个思想的影响一直很大。再从另一角度看，这一派人好像对现实不热心，其实也很热心。因为他们站在旁边，使当道者非常注意。他们似乎袖手旁观，又似乎在护航。

微生亩就是这样一位隐士，有一天他对孔子说，你一天到晚凄凄惶惶（唐玄宗咏孔子的名诗，开头两句：“夫子何为者？栖栖一代

中。”就是从《论语》这一节脱换而来的），忙忙碌碌，周游列国，到处宣传讲学，究竟是为了什么？到处去讲学、宣传，又有什么用？你不觉得太过分吗？孔子答复他说，我并不是好说讨人喜欢的话，实在是自己的毛病太深了，用现代话说就是毛病大。这样的解释，和古人的解释不一样。古人对“疾固”两字解释为：“讨厌这种固执己见，不肯出来用世的病态。”我觉得这样的解释太牵强。这是因为后代的儒家思想，反对道家，反对隐士，就借用孔子这句话骂人，责备这些人不肯出来为国家社会尽力。其实，只是他们想做官的门面话。可是孔子绝不是这种态度，他对隐士很尊重。在此，他只是一番自我表白，这句话翻成白话等于说，你老兄劝我不要为时代担忧，是很对的。我之所以一天到晚奔走呼号，那是我的毛病。这是他对隐士们一种谦虚、幽默的态度。真正的心意是，反正你们不出来做事，我出来做事，各走各的路，我为社会国家尽心而已，就算是我的毛病吧！

子曰：骥不称其力，称其德也。

骥是古代的名马、良马、千里马的名称。他说真正的千里马，并不是说它的力量有多大，而是说它的德性好。中国古代的千里马是了不起的。我们看西方赛马，马跑的时候，一跳一蹦的，骑在上面实在不好受。中国的良马，跑的时候，左右腿交替奔驰，快得像风一样，骑在上面，有如在平稳的水面上行船，一点都没有颠簸的感觉。良马如遇主人坠鞍，它立刻站住，等主人起来，绝不会践踏到主人或拖着主人跑。如果肚带没有系紧，马鞍不安全，就是骑上去了，它也不走，用鞭子打它也不走。又如老马识途等等，都是良马的德性。这种良马，要有天才，才能训练得出来。劣马则会打滚，会擦墙，使骑它的人受伤，甚至送命。

这两句话编在这里，等于是答复了微生亩问孔子的问题。意思是说，一个为人类国家社会的人，不问眼前的效果，只问自己应该做不应该做。甚至今天下的种籽，哪一天发芽？哪一天结果？都不知道。下了种籽，终有一天会有成果的。从这里我们想到，孔子的思想，几千年以来，始终成为国家民族文化的中心，的确是有它千古不灭的价值的。

报怨与报德

或曰：以德报怨，何如？子曰：何以报德？以直报怨，以德报德。

最近日本《产经新闻》发表的《蒋总统秘录》一书，这位日本记者引用了“以德报怨”这句话，说是孔子思想，这是一个错误。“以德报怨”是道家思想，这句话出在《老子》。孔子思想是“以直报怨”。

儒家思想有一点侠义的精神，你打我一拳，我踢回你一脚；你对我不好，我不理你，这很直嘛！你对我不好，我还要对你好，要如基督教《圣经》上说，你在我左脸打了一个耳光，我再送上右脸让你打一个耳光。就像唐朝的娄师德，告诉他弟弟，要唾面自干一样。但对于娄师德这句话，我们要了解，这是初唐以后的修养。当时天下太平、社会安定，而娄师德是世家公子，历代都做大官，声望很高，他自己在京里做大官。他的弟弟到代州去当太守，上任以前，向他辞行。娄师德说，我们娄家受国家、朝廷的恩惠太大，我两兄弟现在都在做官，一般人会批评我们世家公子比较骄傲，你出去做官，千万要认清这一点，多多忍耐，不要为我们娄家丢人。他弟弟说，这点我知道，就是有人向我脸上吐口水，我就自己擦掉算了。娄师德说这样做并不好啊！你把它擦掉，还是违其怨，给人家难堪哪！弟弟说，我懂了，就让它在脸上自己干了。娄师德才说，这就对了。假使所有中国人都是这种修养，那还得了！所以话说回来，做学问不要断章取义，不管上下文，只抓中间一句两句去做，那就要出问题。每个思想，要做整体的研究才行。刚才已经声明了，娄师德出生在初唐以后，国家

社会，已经有了多年的安定，而他家里又历代做官，他本身又在中央政府当相职。这样的时代背景，这样的家庭背景，他弟弟在这样环境中所处的立场、位置，就与一般人不同。由穷小子经过考试出来做官，就可以傲慢一点。如果娄师德的弟弟有一丝傲慢，人家就会批评，说靠世家的势力欺负人，所以娄师德对他弟弟的这个教训才没有错，并不是说在乱世之中，拔刀而起的时候也要如此。在这样的时代，不要说口水吐到我们脸上，如有外国人不礼貌地瞪我们两眼，我也要打他两拳。时代不同、环境不同，对事情的处理态度就有所不同。所以做学问不能断章取义。

这里有人问孔子“以德报怨，何如”？等于提到道家的思想。孔子的答复，也没有直接反对，只是在逻辑上做一个论辩。他说，别人对我不起，我对他好；那么人家对我好，我又该怎样报答呢？所以他下面就主张“以直报怨”，以直道而行。是是非非，善善恶恶，对我好的当然对他好，对我不好的当然不理他，这是孔子的思想。他是主张明辨是非的。

存心自有天知

子曰：莫我知也夫！子贡曰：何为其莫知子也？子曰：不怨天、不尤人、下学而上达。知我者，其天乎！

孔子有一天感叹没有人了解他。子贡听见就说：老师何必这样悲观！怎会没人了解你？孔子说，我这一生，“不怨天、不尤人”；从基层的学识，艰苦的人生经验起步，但不为现实所困，能够升华，走入形而上的境界。这是孔子的自我描述，因为孔子出身穷苦，在艰难困苦环境下，体会到人生哲理，成就智慧的德业，升华上达，超越世俗，因此对人世间也不要求别人的了解，存心自有天知。

上面等于结束了自微生亩以后的一段话，下面又转入另一波澜。

公伯寮诉子路于季孙，子服景伯以告，曰：夫子固有惑志于公伯寮，吾力犹能肆诸市朝。子曰：道之将行也与，命也。道之将废也与，命也。公伯寮其如命何？

公伯寮是鲁国政治上、社会上有地位的人，当时鲁国政权在季家三兄弟手中，公伯寮就暗地挑拨是非，在季孙面前，讲孔子学生子路的坏话，这也是间接地攻讦了孔子。当时有一个孔子的学生姓子服，名何，字伯，后来谥号景，当时是鲁国大夫。有一天来告诉孔子，公伯寮在捣乱，到处造谣和老师作对，并且在季孙家说子路的坏话，增加老师的麻烦，今天我在政府中的权力可以左右一切，可以放手去做，这种害群之马，我有力量除掉他。意思是向老师请示，要怎样处置这样一个坏人。孔子说，不要那样冲动，不可以这样，我走的是为

国家民族、为人类、为天地行正道，能够走得通，是命。倘使这个文化命脉真的要中断了，也是民族、国家、时代的命运。公伯寮这样捣乱，影响不了什么，又有什么关系？

这一段书，第一点是看出孔子思想、意志的坚定；第二点说明了孔子的人品道德。在他学生里有这样有权力的人，而且不止一个，但是他始终不运用。他认为这种现实力量，对于文运世风的兴衰，没有什么影响，所以他否决了子服景伯用权力对付公伯寮的建议。由此再引出下文的另一章。

入山未必心安

一些人说孔子思想与隐士相对，其实一点都不相反，甚至孔子也有避世隐遁的观念。

子曰：贤者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。

这好像是孔子告诉了我们很多做事的权谋。我们知道“不学无术”这句成语，反过来说，就是除了学问要好，把握住原则以外，还要懂得处世之方。孔子所讲的这些话都是术，也就是方法。这里的“辟”就是“避”的古写。“贤者辟世”，时代混乱的时候，不与现实发生关系，脱离这现实社会，和隐士一样修道去。再其次是“辟地”，一个地方太混浊，不同意这环境，就离开这个地方。再其次“辟色”，处世的态度上要注意，在乱世动荡的社会中，对人对事，言论思想要端正谨严，对任何人的态度都要和善，能够包容别人，不要有傲慢、鄙薄的态度。相对的说，看着风头不对，他大概与我合不来了，那自己就早一点离开吧！再其次“辟言”，不发牢骚。这是孔子告诉我们的四辟。由此看来，孔子对于隐士思想，何尝不赞成！他教弟子们的四辟，已经走上隐士的路子了。

根据这四辟，可以看到从前知识分子的处世方针。不过讨论起来，涉及个人思想的问题，有点类似于西方讲的个人自由主义。例如“辟世、辟地、辟色、辟言”，这是中国过去知识分子处乱世，在“邦无道”这情形下，所采用的个人自由主义，宁可退守自清，不愿同流合污，隐士路线就是如此。但是在拨乱反正，能够对国家社会有所贡献的时候，他所采用的原则是“成仁取义”的路线。这两个路

线，不但是中国知识分子的思想问题，全世界的人都是这样。研究西方的政治思想、西方文化，包括了欧洲各国，一直到美国，都是如此。所谓个人主义、自由思想，到了最高度，就是绝对的个人自由，这是必然的发展。所以古旧的自由思想，必须要法治，要人人能够守法，才能谈自由。可是现在到了中国来，年轻人搞不清楚东西文化这个思想潮流的精神所在，学西化，动辄讲自由，又不懂西方自由主义的真精神，而完全变成个人的自私主义。

这一段表面上看，孔子反对隐士，实际上这一段包含着浓厚的隐士思想。“贤者辟世”，时代不对了，觉得无能为力，挽回不了的时候，只有避世。那么避世干什么呢？就是保持有用之身，等待机会，做更大的贡献。讲不好听一点，也就是消极的自全其身。

不但在这一段，《论语》里有许多地方，孔子都提出这种主张：如“邦有道危言危行，邦无道危行言孙”，乃至对南容的奖评：“邦有道不废，邦无道免于刑戮”，可见孔子的观念中，何尝完全抹杀隐士思想？所以严格地研究起来，我个人认为问题很大。至少几千年来，一直到近五六十年前，中国知识分子，书读好了的人，就缺乏一股冲劲。我们大家也是一样，理论会讲，冲劲不足。有冲劲的时候，往往学识又太欠缺，不能成事。所以我常和一些老朋友谈起，以我们现有的这么一点不太少的知识，而让我们的体能年龄，退回到二十几岁时一样，大家就有可为。一般人等到知识比较丰富，头脑思想比较完备的时候，由于年龄的增进，勇气就消退了。历史上无论中外的人物，往往是老年人的智慧比较成熟，如配合了年轻人荣誉感的冲劲勇气，就会开创出新的历史境界。

子曰：作者七人矣。

这句话是紧接上面而成一段。总共有七个人已经避世了。这七个人究竟是谁？没有指名明说，我们也不必乱加牵强罗织。讲到这里，我想起古人一首绝句很好：“十年橐笔走神京，一遇钟离盖便倾。未必无心唐社稷，金丹一粒误先生。”这首诗是指吕纯阳而作。以诗论诗，其中“未必无心唐社稷”一句，正好借用来说明孔子所说“作者七人矣”的苦心。其实，人未必真肯为金丹所误，只是“英雄退路做神仙”。自求千秋事业，另玩一套花招而已。你求上天堂，他求极乐国，无非所求另有不同，谁又真肯甘于寂寞，除非大圣。

上面孔子说到避世的圣人已经有七个了。这七个人，可能就是《论语》中提到的一些人。孔子经常被这班人骂得很难堪。事实上，不是骂，是他们之间的互相幽默。其中之一的楚狂，就是楚国的一个狂人。所谓“狂”，并不是疯子，而是满不在乎，不受拘束。这一类的隐士，孔子提到很多个，一般的注解，不敢确定是哪七个。在《论语》中记载的有楚狂、长沮、桀溺、荷蒉丈人，乃至荷蒉者、晨门都是。晨门是一个人，就是守城门的，为古代的一个小官，相当于现在的公务人员，在此以他的职务代替他的名字。现在就讲到这位先生了。

大隐市朝

子路宿于石门。晨门曰：奚自？子路曰：自孔氏。曰：是知其不可而为之者与？

有一天，子路在石门这个地方过夜，早晨起来，有一个晨门问子路，从哪里来的？子路说是从孔先生那儿来的。这个晨门说，就是那个姓孔的孔丘？那个明知道做不到，硬要做的人吗？这个晨门就是隐士，他学问很好，道德很好，可是隐居在一群下级干部当中。古代有所谓：“小隐在山林，大隐于市朝。”当隐士跑到山林中是小隐，消极的，是孔子所谓的“辟世”“辟地”。有些人一生做官，而在最后临死时，才知他在当隐士。此即“大隐于市朝”。所以有些朋友想退下来，我常劝他们不必退下来，有一分力量贡献完了算了。有的人说退休下来做生意，但有一位做生意的朋友说，做了几十年公务员，想退下来做生意发财，那我们一辈子几十年都做生意的人，岂不白做了？所以我常劝朋友不要退，何不把自己这点力量贡献出来，该有多好！这就是大隐法，如苏东坡的诗所说“万人如海一身藏”，非常妙。现代是工业社会，当隐士与农业社会不同，只要有一点生活费，租一个公寓式的房间，在里面读书也好，静坐也好，不与人往来，死在里面烂了，别人都不会知道，所以现在当隐士，更可以隐于市朝。（一笑）

上面讲隐士的路线。但为什么要当隐士？因为对时代没有办法。晨门这位隐士，就说孔子并不是不知道做不了，他明知道做不到却硬要做。这位晨门老兄，批评得很恰当，没有骂孔子不对，也没有说孔

子对，只对子路说，就是那个“知其不可而为之”的姓孔的吗？在《论语》中，这里又出现了一个隐士了。

孔子为圣人，重心就在这个地方。而孔子的难学之处也在这里。另如老子、庄子等很多学问高超、修养深邃的人，知道面前这个时代无可挽回，他们就退隐了。后来唐代有位知名的文中子（本名王通，写《滕王阁序》的王勃，就是他的孙子），儒、释、道三家的学问都通。在隋炀帝的时候还年轻，有志于天下，但到处碰壁行不通，看到当前的时代不宜施展才学，于是退下来讲学，培养下一代，教化年轻的学生，传播种籽。后来唐太宗的开国名臣，如房玄龄、杜如晦这一班人，都是他的学生，他的目的达到了。所以他死后，门人尊谥他为“文中子”。

收场不易

子击磬于卫。有荷蒉而过孔氏之门者，曰：有心哉，击磬乎！既而曰：鄙哉，硜硜乎！莫己知也，斯已而已矣！“深则厉，浅则揭。”子曰：果哉！末之难矣！

这一段书，我个人与古人的意见稍有不同，对宋儒朱夫子的注解也不敢苟同，这一段又是讲碰到一个隐士的事。

磬，是古代用玉石之类制成的敲击乐器。后世庙中敲的，铜制圆形的磬，下面不是石字而是缶字。有一次孔子敲磬，正好一个挑草器的人，走过孔子门前。一听到孔子敲出的磬声，他说这里面敲磬的人，可不是一个泛泛之辈，是一个有心人。我们后世朋友之间谈话，对于一个忧世忧时的人，就每每说：“老兄！你是个有心人。”这句话就是从《论语》里来的，有心于天下国事，志在济世救人，就是有心人。这个人就说孔子，不是普通为音乐而音乐，而是把满腹济世救人的挚诚深心，寄托在音乐上发挥出来。

他讲了这句话，又在那里听，然后说，这个人太固执了。“鄙哉！”并不是骂人，而是上面“知其不可而为之”的意思。这磬声里充满了不肯放手的，那种硬骨头的风格。他自己太不自量，明知道做不到，却硬要去做。太肯定！太自信！“斯已而已矣”是说这个时代已经这个样子了，你拉不回来的。“深则厉，浅则揭”这两句话，是出自《诗经·邶风·匏有苦叶》章。这个荷蒉者在这里引用，意思是说，如果时代可以挽救，那你就应尽力去做；如果时代到了回天乏术的地步，那么最好退隐去韬光养晦，省得惹人讨厌。就好比涉水过

河，在浅的地方，可以拉起衣服；水深的地方，再怎么拉衣服也还是会弄湿，干脆就这么走过去。

这位荷蒉者在门口做这样的批评，被孔子的学生们听到了，告诉老师。孔子说，真的吗？“末之难矣”——我与古人的解释不同，就在这句话上。古人对“末”解释为“没有”，就是没什么困难的意思。我认为“末”是“最后”的意思。孔子说人生最后的定论实在很难下，我们做一辈子人，尤其断气的时候，自己这篇文章的末章最难下笔。无论大小事情，都是“末之难矣”。同时孔子这里也在讲乐理，最后的余音是很难处理。演奏停止了以后，乐音仍绕梁三日，使人回味无穷，这是很难的。如果认为孔子说，天下事没有什么困难的，那这个孔子就太粗率了。

我们再回头讨论，为什么我对这句话的解释，和古人有所不同！我们看了朱熹等《论语》的注解，发现古人的解释，有一个主观，就是把孔子看成一个宗教教主式的偶像，那是后世儒家的一般偏见。到了宋儒更是变本加厉。我们知道孔子是圣人，非常伟大，但是一个真正的大圣人，绝不会自己当教主，绝不会把自己的言行、态度，做成教主一样，那就不足以成为一个圣人。不必说孔子，就像普通的人，所谓“学问深时意气平”，自己真到了那一步学问修养的时候，就觉得自己非常平淡，没有什么了不起。如果心中还有一个观念，认为自己很了不起，比别人都高明，那就完了。所以这种观念要去掉，去掉了这种观念以后，再看这位荷蒉者的隐士，引用“深则厉，浅则揭”这两句《诗经》的话，真正的意思就是指人处世之难而言。人处在社会里，许多事情要随宜权变，不但是动乱的时代要如此，有时候对朋友，乃至在家里对配偶、儿女也是一样，深不得，浅不得。能在深浅之间恰到好处，就是最大的本事。

不合时宜

我们就是不引用上古的《诗经》，引用唐代朱庆余的名诗：“洞房昨夜停红烛，待晓堂前拜舅姑，妆罢低声问夫婿，画眉深浅入时无。”也是这个意思。唐人的诗，很多喜欢用男女相悦，尤其以女孩子的感情作比喻，来表达自己的思想感慨。诸如功名富贵的得意，坎坷落拓的失意，往往都用女孩子的情感来形容。这首诗就是表示功名考取了，非常高兴得意，马上就要去见长官了，见长官之前，自己精心的“化妆”，希望自己能够使长官在“第一印象”中，产生良好的观感。一切都准备好了以后，环境还摸不清楚，只有在师友同事之间，悄悄地打听，是不是合长官的意？我们一辈子做事，每到一个新的环境，究竟要浓妆或淡抹，可还真难恰到好处。“画眉深浅入时无？”能不能合于时代？若不合时宜，就没有用。

古人还有两句名诗说“早知不入时人眼，多买胭脂画牡丹”。表面上看起来是题画的，其实这是牢骚的诗，他说若早知人是势利的，这样喜欢攀着富贵（中国牡丹花是代表富贵的花），对于清高的格调看不惯，那我就率性俗气一点，多用一些胭脂画富贵花好了。我们不懂诗的，只把它当文学作品看，所以有人说，写诗的是无病呻吟。实际上，许多是政治哲学、人生哲学，整个摆在诗里，我们做一辈子人，就是不知道如何能“画眉深浅入时无？”这就是人生哲学。所以中国哲学难研究，因为必须同时通文学。又如秦韬玉咏贫女诗：“蓬门未识绮罗香，拟托良媒益自伤。谁爱风流高格调，共怜时世俭梳妆。敢将十指夸针巧，不把双眉斗画长。苦恨年年压金线，为他人作嫁衣裳。”

为什么今日谈这些诗与哲学关系？我们中国从前一些读书人，到了晚年退休在家，写字、作诗、填词，一天到晚忙得不得了，好像时间不够用。而现在的人，退休下来，或者是老伴不在身边了，儿女长大飞了，感到非常空虚落寞。有一位某大学教授，在六十岁后，就有这样的感觉，他又不信仰任何宗教，我劝他作诗。他说不会，我说可以速成，保证一个星期以后就会作，不过是易学难精。后来果然他对作诗有了兴趣。如今已七十多岁，居然出了一本诗集，现在可够他打发余年的了。所以中国这个作诗的修养很有用。而且不会见人就发牢骚，有牢骚也发在诗上面，在白纸上写下了黑字，自己看看，就把牢骚发完了，心中还能有所得。

就像这首咏贫女的诗，表面上是描述穷人家的女儿，但实际是影射一个人学问很好，但不得志，所谓“怀才不遇”的人，就像有的公务员，学问很好，但是特考、高考都考不取，这里碰壁，那里行不通，就只有做个小公务员。而这首诗，描写一个住茅屋的贫家女，对那些高贵华丽衣服的香味，闻都没有闻过，本来想托媒人找个婆家，但自己很伤心，不愿意这样折节自荐。比喻一个有学问才具的人，不愿意托朋友为自己吹牛找工作。而在这个时代中，一般人都很现实，很低俗，绝不欣赏青松明月一样的格调。虽然时代如此，可是觉得这些人太可怜了，自己还是保持固有的俭朴纯真，并不跟着世俗走。这也就代表了作者自己。大家很现实，要人家介绍、吹嘘，或者上电视，登登报出了名就有办法，社会风气不太对，何必那样呢？这些路都不走，还是保持自己的朴素。这就可见他的修养，他也很自负，如贫家女一样，敢于夸称自己的女工，比任何人都精巧，这岂不自负自己的学问本事，比任何人都要高？可是不合时宜，苦恨自己在这样的时代里，永远不能得志，没有机会对国家社会有直接的贡献。这也是牢骚。中国的诗文，微言大义，往往就在一个字，“不把双眉斗画

长”的一个“斗”字，就是点睛的。所谓斗就是和人家竞争，你打扮得这样漂亮，我就打扮得比你更漂亮，就这样出风头，找机会。说到画眉，古人描写这一类事的诗很多，也是一些文人吃饱了饭，真的看了女人化妆等等而作的，但那些是所谓“香艳体”。像贫女这一类的诗，则不属于香艳体，而有寄托的涵意。

回过来说，这个荷蒉者引用《诗经》“深则厉，浅则揭”这两句话来说孔子，和“画眉深浅入时无”有异曲同工之妙。从孔子所奏的音乐当中，他听出了孔子济世救人的心太切了，一般人不能接受，时代是挽回不了的。虽说袖手旁观的话，就辜负了人生的责任，但是做起来深不得浅不得，何苦做这种徒劳无功的事？这是我和古人稍有不同的解释。其次对于“果哉！末之难矣！”我同古人的解释也有不同。也就是孔子说，结论难，人生的最后一章很难下笔。不过，对不对，我也不知道，只有各说各的吧！

子张曰：《书》云：“高宗谅阴，三年不言。”何谓也？子曰：何必高宗？古之人皆然。君薨，百官总己，以听于冢宰，三年。

这是一个疑案，高宗是殷商时代非常贤明的皇帝，名武丁。“谅阴”，几千年来的解释，皇帝的父母死了，守制居丧，称作“谅阴”。不过这一点颇有怀疑，谅阴到底是不是守制中，无法彻底考证。我们现在就沿用以前的解释，认为高宗在守制中，三年当中没有说话。这是什么意思？实在有点过分得不近人情。比起宋孝宗的愚情，尤其过分。孔子说，你何必问高宗，实际上中国古代文化，以孝道立国，大家都是一样。如果皇帝死了，每个人都各守岗位。“百官总己”就是百官各守岗位，每个问题，自己都知道负责处理。有的解释，认为这句书是说把事情都交给首相处理。事实上，“总己”是每

个人自己负起责任来。以现在的体制讲，就是希望每个公务员都负起责任来。很多小问题，不需要开会就可以解决，倘使怕负本分的责任，就是没有总己。“百官总己，以听于冢宰”是大家负起责任，处理事情，解决了问题，报告给首相知道，不必报告新皇，因为他这时很悲痛，没有心情问事。“不言”也很可能是三年当中，不敢讲到先王的丧事；或是指对某些事不忍再说，这种沉重的心情，大约要持续三年。

这一段只好做这样的解释。老实讲，这段书我还是有点怀疑，可是资料无法查考，我只知道“谅阴”是与丧事有关，这一段现在只好照古人的意思，暂时保留，将来再看。因为我读的书，到底有限，也许将来别的地方会发现新资料。

子曰：上好礼，则民易使也。

另一段这里的重点，我们要把握住。《春秋》责备贤者，就是要求领导的人，主管的人，以仁爱待人，能够好礼，下面容易受感化，慢慢被主管教育过来了，就容易领导。孔子这句话的精神，还是专责在上位的人，所以对于社会上有声望、政治上有地位的人，孔子要求特别严格。普通人还可以马虎，因为他是普通人，没有责任，就不必苛求了。

圣人头痛的事

下面子路问君子了。

子路问君子。子曰：修己以敬。曰：如斯而已乎？曰：修己以安人。曰：如斯而已乎？曰：修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸。

子路问，人究竟做到怎样，才合乎一个君子的标准？儒家对学问道德到了相当标准的人，有一个名称叫“君子”。你能以非常严肃、庄重、恭敬的态度，修正自己心里的思想，和外表的行为，这就是君子。子路说，只是这样就可以了吗？孔子说还有，你自己的修养做好了，随时能够庄严、恭敬以后，进一步要利人、利社会。子路又说，这样就对了吧？孔子说，这不过是第二步，还要利天下、利百姓（以现在的话来讲，就是人民，再扩大就是人类）；利益所有的人，这才是君子。不过孔子又补充了一句说，如果自己的修养做到了，能再把这种修养，在行为上表现出来，可以利社会、利国家、利世界、利天下，以安百姓。就在尧舜做起来，也不能说完全没有缺憾，还是可以挑毛病，总难做到十全十美的，何况我们！

原壤夷俟。子曰：幼而不孙弟，长而无述焉，老而不死，是为贼。以杖叩其胫。

这是孔子有名的故事。原壤是一个人名，根据《孔子家语》的记载，这个人是孔子的老朋友。

讲起老朋友来，常听到一些人说，张三当官了，架子也大了。我听见这话就说，不是张三架子大，是你李四不懂事、糊涂。因为张三、李四都是我的朋友，所以我可以这样讲他们，我说我过去的观念也是一样，现在读了很多历史才懂，一般人都骂朱元璋不够朋友，当了皇帝以后，把过去贫贱时的一些老朋友，都一个个杀掉。

试翻开历史看看，是怎么回事？朱元璋当了皇帝，实际上很想念那些当年光着脚板种田，脸上涂了泥巴打架的朋友。他下个命令把这些朋友找来，还给他们官做。这些乡巴佬，到了朝廷，开了会（上朝）下来，和一些大官们摆龙门阵："这个皇帝算什么？想当年我还把他屁股哩！"专门瞎扯这些事。朱元璋听了，自然受不了。从这里可知朱元璋对他们好，可是这些乡巴佬自己不知道所处的是什么位置。老实说，他们这些人关起来和朱元璋再打一架玩儿，不给别的人看见，也可以啊！但当着许多大臣面前，摆这些龙门阵，朱元璋怎么受得了！不得已只有杀了他们。人生本来就是唱戏，他上了台扮皇帝，你在他后面做鬼脸，他的戏还能演？你扮臣子，你只好跪下来"吾皇万岁！万万岁！"还要叫得好！下面还有很多观众在看这台戏，也要为观众着想。这也就是朋友之道。

同事也好，同学也好，同乡也好，位置不同，做法就两样。尤其要公私分明，谈公事，阶级分明，科长就是科长，科员就是科员，该行礼的就行礼，尽管一肚子牢骚、委屈，下了班找一个地方单独谈，没别人在，这时候恢复老朋友立场，打一架都可以。

这里就是说原壤在孔子的旁边，不知道有一个什么动作，总之是不大像样的。孔子就骂他说，你这个家伙，年轻时对兄弟姐妹不好，没有友爱，一生之中，又没有值得称道的事，人生的成果何在？对人生含糊一世，对自己没有交代，年纪活得这么大了毫无作为。说到这

里，孔子就用手杖轻轻敲他的后腿，当然不是狠狠地打，妙就妙在敲他的后腿。是老朋友，没有打他的必要，只是打他人生不踏实，脚跟没有落地，做了一辈子人，只是好比无根的草，与土壤同腐而已。这一段是很有名的，后来常被人们所引用。可是有些年轻人不明道理，就抓住中间“老而不死，是为贼”这句话骂起老年人来了。

急功近利之徒

下面是结论了。

阙党童子将命。或问之曰：益者与？子曰：吾见其居于位也，见其与先生并行也，非求益者也，欲速成者也。

阙党是一个地方团体的名称，童子是一个年轻人，并不一定是小孩子，将命的“将”是带来，“命”是命令，就是衔命而来。古人的注解是说孔子叫年轻人去传达命令。我现在的意思和古人不同，认为应该他来传命令（后面也还是这两个字，可对照）。无论是衔命而来，或是传令而去，不是这段主题所在，没有多大关系，不必多去谈它。主题在有人问孔子，这个年轻人很不错的吧？小小年纪就负了那么大的任务，来传达命令，一定是个能求上进的人吧！孔子答得很妙，他没有说这个意见不对，而只是说，我只看到他在这个位置上，担任这个职务；同时我也只看到他在那位老前辈的旁边走来走去，是个侍从或助手。我只看到这两点，他有没有学问，是不是人才，我不知道。如果认真讲，他并不是求上进的，而是想尽办法，找一个出头的机会，并不是想在人生中求学问，职务上求经验的人。

孔子这一番话，和这篇一开始的“邦有道，谷；邦无道，谷，耻也”的话相呼应。这篇中许多观念连起来，就是任何时代中，求急进的很多。急进成功了，居于位也，就得到这个位置。不过从历史上研究，全部二十五史，其中凡是少年得志的人，到了中年或晚年，都“其末之难矣”。最后结论是好的很少。所以年轻人，多经过一番挫折、一番磨炼、一番努力，到了中年上来，晚年成就比较多。这成就

并不一定是官做得大，财发得多，而是在历史、在人生有所交代的成就。历史上的先生大人们都是如此，这就是与前期的困苦奋斗有关。年轻人容易有求急进的毛病，我们都有这个经验，年轻时都喜欢挤在老前辈前出头。而前辈说我们年轻人如何，就一肚子不高兴。到了中年以上，人家说我们是老先生，也很不高兴，想退回年轻，做不到了。

卫灵公第十五

卫灵公问陈于孔子。孔子对曰：俎豆之事，则尝闻之矣；军旅之事，未之学也。明日遂行。在陈绝粮，从者病，莫能兴。子路愠见曰：君子亦有穷乎？子曰：君子固穷，小人穷斯滥矣！

孔子周游列国到了卫国，卫灵公就向孔子请教军事作战的事。孔子并不是不懂，但提问题的是卫灵公这个人，孔子就不答复他。孔子希望他不要发动战争。对侵略的战争，孔子是反对的。所以孔子说对于俎豆之事——俎豆就是行大礼的祭器，以现在的观念讲，代表礼乐文化的真精神——我还懂；军事学我还没学过，对不起，我不懂。第二天就离开卫国，到了陈国，结果饿饭，粮食断了，还带了一大批学生。绝粮的种因就在这里。

跟着他的学生，因此病得躺下，起不来的很多。这时子路很不高兴，颇有怨言，脸色很难看，跑去对孔子说，老师你天天讲道德、学问，讲了半天，结果怎样？现在同学们都快饿死了。君子！君子竟然穷得这么倒霉？孔子说，君子才能够守穷，换句话说，要看什么人才有资格穷，只有君子才有受穷的资格，虽然处在贫困中，还是能够信仰坚定，不动摇。如果是小人，则相反，一穷了什么事情都可以干了。受不了穷就不算君子。

讲到穷与不穷，也是很妙的，有些境界是须要修养才能达到的，这也是中国文化与西方文化不同点之一。古代历史上这类的人很多。

像明朝一位名士（一时记不起名字来了，很抱歉），是大画家，诗文也非常好，穷得不得了，第二天没有米下锅了，头天晚上还坐在树下赏月吟诗。太太唠叨他：“明天没有米，还作诗！”他看看天上的月亮说：“时间距明天早晨还有好几个时辰哩！明天的事明天管，现在还是看月亮吧，风景太好了。”这是文人的修养，但是这种文人修养的胸襟、器度，又谈何容易。总而言之，一个人要在心理上构成一个中心思想，自己要有个境界。假使内在没有一个东西，人生是相当空虚的。有事情做，忙的时候不觉得，如果一个人把事放下来，处在清灵当中，就要受不了啦！这个穷还不只是指经济环境穷，人到了穷途末路，上了年纪，万事俱空，儿女离开了身边，老伴也去了，冷清清的一个人，的确不好受。这个时候，必须自己有自己天地中“性天风月”，自己有自己的修养才行。有了这个境界，才能做到“君子固穷”。

又说一贯

下面等于注解了上面一段。

子曰：赐也，女以予为多学而识之者与？对曰：然，非与？曰：非也！予一以贯之。

在讲上论时，孔子对曾参所说的那一段“一以贯之”，我们曾经花了很长的时间，讨论了三四个小时。现在这四个字，不加以申论了。这一段是孔子对子贡讲的。在文字上先解决“识”这个字的意义，是“志”，也是“记”的意思；“记下来”，“记得”的意思。我们提出来研究的，一再说孔门所讲的学问不是知识，再三强调学问是做人做事；文学、科学、哲学等等才是知识。从孔子这里的话，也可证明我们这个观念是对的。

他告诉子贡说，你以为我的学问，是从多方面的学习而记闻来的吗（后世所谓“博闻强记”这只是知识）？子贡说，对呀！我们认为你是这样来的，难道我们的观念错了？孔子则说，我的学问是得到一个东西，懂了以后，一通百通。孔子这个话是事实，这个东西，这个“一”是很难解释的，不容易讲出来的。过去我们已经讨论了很多，宋儒解释为“静”，要在静中养其端倪。所以后来打坐，儒家、道家、佛家都是这样，静坐中间慢慢涵养，而以明心见性为宗旨标的。什么是明心见性？像上午刚有人问起，什么是佛？我告诉他，佛只是一个代号，实际上就是人性的本源。儒家讲善与恶，是人性作用的两个现象。作用不是善就是恶，不是好的就是坏的。那个能使你善，能使你恶的，不属于善、恶范围中的东西，如果我们找到了，就是它，

佛家叫作佛，道家叫作道，儒家叫作仁。用什么方法去找？儒、释、道三家都是从所谓打坐着手，在静中慢慢体认，回转来找自己本性的那个东西，就叫作“一”。老子也叫它作“一”。再讨论下去就很多了，就属于纯粹的哲学范围了。

这里孔子就说自己的学问不是靠知识来的，这是一个大问题。要研究什么是孔子的学问，这个地方就是中心了。我们讲来讲去，讲死了也没有办法说出来的。举一个例子来说，老子说：“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为。”什么是学？普通的知识，一天天累积起来，每天知识累积增加起来就是学。为道呢？是损，要丢掉，到最后连“丢掉”都要丢掉；到了空灵自在的境界，这还不够。连空灵自在都要丢掉。最后到了无，真正人性的本源就自然发现了。

孔子这里就是说，不要以为我的学问是“益”，一点点累积起来的知识，而是找到了这个“一”，豁然贯通，什么都懂了。的的确确有“一”这么个东西。从我们的经验，知道“读万卷书，行万里路”，就是要增加人生的经验，其实这还是不够的，必须加一句“交万个友”，还要交一万个朋友，各色人等都接触了，这样学问就差不多了。由学问中再超脱、升华，可以达到“本源自性”的地步了。

子曰：由，知德者鲜矣！

孔子告诉子路，他说子由啊！时代变了。德是用，道是体。现在的人，知道由道的基本，起德业作用的很少了。

子曰：无为而治者，其舜也与！夫何为哉？恭己正南面而已矣。

一般人说儒家的人反对道家，说道家所提倡的“无为而治”，就是让当领袖的，万事都不要管，交给几个部下去管就是。这样解释道家的“无为”，是错误的。实际上道家的“无为”，也就是“无不为”，以道家的精神做事做人，做到外表看来不着痕迹，不费周章。譬如盖一栋屋子，就在最初，把这栋房子将来可能发生的毛病，都逐次弥补好了。所以在盖完了以后，看起来轻而易举，不费什么，而事实上把可能发生的漏洞，事先都弥补了，没有了，这就叫“无为”。换句话说，说是现在已经看到，某一件事在将来某一个时候可能发生问题，而现在先把问题解决了，不再出毛病，这就是道家的“无为而治”，这是很难做到的。并不是不做事、不管事叫做“无为”。

孔子在这里也提到，无为而治，使天下大治是不容易的，只有上古时代的尧舜才做到。怎样无为？对自己恭敬严肃，正南面而已矣。中国古礼，当皇帝，坐国家领导人的位置，一定是坐北向南。这里的意思是自己道德修正好，以这个风气，影响部下一层一层的负责。

使节的信条

子张问行。子曰：言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣。言不忠信，行不笃敬，虽州里行乎哉？立，则见其参于前也。在舆，则见其倚于衡也。夫然后行。子张书诸绅。

这个“行”，包括两种意义，一个是指行为；一个是指古代“行人之官”的行，也就是外交工作。大家都知道苏武的故事，他当时的出使，便是行。后来，他回到汉朝，封的官是典属国，等于是现在的侨务委员会的委员长，或外交部司长，管理附属的国家。所以很多人替苏武不平，认为汉朝待人并不厚，苏武那么辛苦，那么忠毅，回来只封这个官，太小了。古代的“行人”就是派出去办外交的专使、大使。

这位在上论中学干禄的子张老兄，这时正在作行人，办外交的事，请教孔子要怎样办外交。孔子告诉了他千古名言。中国文化中的这位圣人实在是了不起，他对官式外交和国民外交的原则早已说了。我们现在的国民外交更普遍，但待人接物的原则，古今如一。第一，对人绝对诚恳，不要玩手段，正直坦率，这是最高的礼貌。第二，和不同文化、不同风俗习惯的人相处，不要表现得太关心，过分的关心，也许被认为干涉他们的自由，他们没有互相关心的习惯，反而感到麻烦。这不是说外国人不对，我们才对，这是文化基础不同。了解这一点，和任何一国人的交往都差不多。这里孔子告诉子张，言语要“忠信”。忠，就是直心；信，讲出的话一定兑现。行为态度上要“笃敬”，忠厚而诚敬。做到了这样，就是野蛮的人也可和他往来。“蛮貊”在中国古代，是指边疆的落后地区。

讲到边疆，问题又来了，中国的安定，先看边疆。试看几百年来所发生的问题，都是边疆问题，边疆影响了国防问题。我曾在边疆做过事，发现还是我们汉人坏，有知识，聪明而欺负人。所以边疆人恨汉人，并不完全因为边疆人野蛮，而是汉人没有做到“言忠信，行笃敬”。例如在西南各特别地区，汉人用几根缝衣服的针，换人家十几张牛皮；有的还骗他们财物、女人。这种人实在不是人，太狠心了。所以我们要教育我们的子孙，对边疆问题多多留意，“言不忠信，行不笃敬，虽州里行乎哉？”这句话的“虽”字很重要，如果“言不忠信，行不笃敬”，就是自己的邻居，本州本里都走不通。在态度上，站就规规矩矩站在那里，随时好像面对长辈那样恭敬；坐在车上，就规规矩矩坐，身心修养，做到言行一致，就可以担当行人的任务了。子张听了孔子这些话，就写在衣服的衣带上，准备随时警惕自己，加以注意。

从这里开始，编排方式略有变化，看起来一条一条，都是为人处世的道理，但同上论的第五篇互相呼应，便很切实。下面就提到两个人：

> 子曰：直哉！史鱼。邦有道如矢，邦无道如矢。君子哉！蘧伯玉。邦有道则仕，邦无道则可卷而怀之。

矢就是拉弓射箭的箭。史鱼是卫国的大夫。孔子说他非常直，不管在哪种环境之下，不论国家社会混乱或者安定，他的行为、言谈，像射出去的箭一样，都是直的，不转弯的。在现在的社会上，仍然有很多这一类的人，但他们处世是落落寡合的，常会受到打击，遭遇种种痛苦。可是这种人天生个性就是走直道，直到不管什么环境，平时也好，乱世也好，邦有道也好，邦无道也好，他的言行永远像一支箭一样。同时“矢”字也代表了尖锐的意思。有些人心肠非常好，做朋

友好极了，因为他能说直话，可是有时候嘴巴太厉害，说的话如割人的肉一样，使人受不了。但我们要了解他心地是善良的，出发点是善意的。当然这就牵涉到修养问题，尤其领导人有这样的部下，往往很难受的，因此做领导人的要有涵容的胸襟。有时碰到这种讲直话的人，一次、二次、三次能够接受，到了四、五、六次实在受不了。但是这一类人如果是自己的朋友或干部，就必须放过他的尖锐直言，先要有准备哈哈大笑的容量，否则就不行。

孔子接着就说蘧伯玉（前面再三提到蘧伯玉，称赞他的行谊），这个人了不起，国家社会有道时，出来做事，担当大任务，但在邦无道，国家社会紊乱的时候，他就卷而怀之，不发牢骚，也没有什么怨言。他认为时代转变如无法挽回时，可以把自己像一幅画一样，卷起来怀之，收藏起来，就不说话了，没有表现了。

这两个人，也是典型的对照。一种人是无论什么时间，什么地区，都宁可直道而行，不转弯，这是干部中很好的。一种是像蘧伯玉这样的人，比较才具大，而且有一个基本修养，本身的名利心很淡泊，如孟子说的“达则兼善天下，穷则独善其身”，这个话我们都晓得讲，但等到真穷，真困难的时候，退下来“卷而怀之”，“独善其身”，往往心有不甘，这是很难的基本修养。

下面引申这个道理。

> 子曰：可与言而不与之言，失人。不可与言而与之言，失言。知者不失人，亦不失言。

这是讲为人处世的道理很难。孔子说：一个人可以和他讲直话，但自己怕得罪人，不像史鱼一样肯对他讲直话，这就对不起人，是不

对的。是自己的朋友，如看到他发生错误，宁可下一个警告，乃至他现在因此对自己不谅解都可以，自己还认他是朋友，他可以怨恨我，等到他失败了，会想到自己的话是对的，那就对得起人。所以在可以讲话的情形下，而不和他讲话，是对不起人，不应该的。有时候有些人，无法和他讲直话，如果对他讲直话，不但浪费，而且得罪人。所以一个真正有智慧的人，应说的时候直说。既不失人，也不失言。这个道理使我们想到历史上范雎见秦昭王的故事。

秦昭王向他请教一次，两次，他都不说话，使推荐他的人很难堪。范雎说我提出来的计划，贡献出来，可以使秦国马上富强，国际间称霸，可是秦昭王心不在焉，没有专心一意来听我的计划，所以不能讲。推荐的人后来再向秦王报告。因此第三次见面，秦昭王推掉了一切公事，屏退了左右的人，单独和范雎见面，很客气地求教。范雎一番话就把秦昭王说动了，立即发表他当首相。在战国的时候，这一类的事情很多，这就说明了“说难”。

从人生经验中知道，朋友之间这样，乃至在家庭中父母、夫妻之间也是这样，正在对方不如意的时候，去提出问题来谈，当然倒霉，这是时机不对。我们看到许多年轻朋友，做人家的干部，在长官那里碰了大钉。回来，一肚子牢骚。其实那个长官今天也许有件别的事情，心里正在烦，做干部的跑进去，报告不相干的事，乃至与他心里的事有关联，就正好触上了霉头。所谓：“薄言往诉，逢彼之怒。”所以人与人之间，人与事之间，说话真难。这是要有许多人生经验累积起来，才会了解的。学校里同学之间相处，社会上同事之间相处，经常会碰到这种事情，说的不是时候，结果意见相左了。

子曰：志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。

我们惯用“杀身成仁”这句话，就是出在《论语》这一篇，是孔子说的。这个仁在这里我们不做解释了，从上论一直讲下来，都是说“仁”是孔门学问的中心。现在的话来说，就是中心思想，所谓志士仁人无求生以害仁，譬如有许多宗教家，有时碰到与他的信仰抵触的事，他宁可舍掉性命，所谓以身殉道。为卫道而死的，宗教徒中特别多，历史上的忠臣孝子，也就是这个观念，宁可牺牲，绝不为了生命而妨碍了自己的中心思想或信仰，宁可杀身以成仁。反面的意思，当然不会为了生命的安全，而去做违背仁义的事了。这就关系到个人的修养以及生命价值的看法了。

长安居大不易

讲到这里，孔子就提出在用的方面的一个问题。

子贡问为仁。子曰：工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者。

“工欲善其事，必先利其器。”这也是两句名言，我们常常引用的，就是出自《论语》这个地方，孔子说的话。孔子告诉子贡，一个做手工或工艺的人，要想把工作完成，做得完善，应该先把工具准备好。那么为仁是用什么工具呢？住在这个国家，想对这个国家有所贡献，必须结交上流社会，乃至政坛上的大员，政府的中坚；和这个国家社会上各种贤达的人，都要交成朋友。换句话说，就是要先了解这个国家的内情，有了良好的关系，然后才能得到有所贡献的机会，完成仁的目的。

我们看了这一段话，再从相反的角度看，历史上多半把孔子描写得像塑像那么呆板可怕，并不是温、良、恭、俭、让。如果照那个样子，而今日孔子是我的老师，我一定对他远离一点，怕跟他面对面讲话。那是我们的历史在我们心理上，所塑造成一个下意识的形态。

现在由这句话看起来，好像孔子很厉害，他晓得利用关系。他说，要到某一国家去，达到某一个目的，先要和这个国家的上流社会，政府首长的关系，都搞得非常好，同时把社会关系搞好，然后才可以有所作为，达到仁的境界。孔子这些地方，看起来是教人使用手

段，多厉害！事实上任何人，任何时代，都是如此。但最重要的一点，这里是为仁，目的是做到仁，在救人。

最近大专学生中兴起一股歪风，喜欢讲谋略学，研究鬼谷子等学说。我常对他们说少缺德，那些年轻人给鬼谷子迷住了干什么？对于谋略，应该学，不应该用。因为用谋略有如玩刀，玩得不好，一定伤害自己，只有高度道德的人，高度智慧的人，才会善于利用。我们前面也曾引用过西方宗教革命家马丁·路德说的：“不择手段，完成最高道德。”但一般人往往把马丁·路德的话，只用了上半截，讲究“不择手段”，忘记了下面的“完成最高道德”。马丁·路德是为了完成最高道德，所以起来宗教革命，推翻旧的宗教，兴起新的宗教——现在的基督教。而现在的人，只讲不择手段，忘了要完成最高道德。

这里孔子是因为子贡问为仁，他才这样告诉子贡，如果是别人问为仁，孔子就不会这样讲了。我们从历史上看到，子贡的确做了很多事情，够得上是一个大政治家、大外交家、大经济家和工商业巨子，所以他这样告诉子贡。换句话说，孔子本身周游列国，见七十二位国君，也是这样做的，像卫国的蘧伯玉等等都是他的朋友，但是他的运气不好，始终上不了台，大家怕他。他如果不择手段，则可以很轻易拿到政权，但是他讲仁，始终守着最高的道德原则。他告诉子贡的，也是这样。

再看历史上成名的，尤其唐代士大夫的风气，那时尽管是考试取士，但不像清朝考功名的规定，而是要先靠有名气的前辈栽培，就如韩愈的上书之类。有些人经常写了文章，等在门口递上去，一等到自己的文章被上面看中了之后，就起步了。像白居易在首都长安的时候，最初很落魄，诗文虽好，没有出路——没有人保荐——连考试都

没有办法参加。后来白居易去看一位老前辈顾况，将自己的作品给他看，这位老前辈接见了白居易，先不看作品，问他：你住在长安啊？长安居大不易！这句有名的话，代表一个国家的首都，生活高，消费大，他对白居易讲这话，包含有教训意思。但看到白居易的“离离原上草，一岁一枯荣，野火烧不尽，春风吹又生”这首诗，非常欣赏，认为这个年轻人，有资格住在长安。于是为白居易向中央保荐，参加了考试，然后一帆风顺。再看李白上韩朝宗的信，都是年轻人靠前辈提拔的例子。所以在唐代以后，前辈专门提拔后辈，为国家取士。

现在讲到这种文化的精神，我们老一辈的人应该留意后辈青年，培养他们，提拔出来，等他们有了功业、学问和表现，自己坐在一边，好像在欣赏自己灌溉出来的花，心满意足，该多高兴。这种情形，历史上非常多，也充分表露自古以来我们老一辈文人的风范。这些史实都说明了孔子这里告诉子贡的话，任何一个时代都是如此。

所以现在有许多留学生，自美国回来，大谈其美国的政情，我常常叫他们少做土包子，我说你住在加州或别处，生活只限于大学文化圈中，别说只住了六年，就是住了六十年也没有用。你要了解美国，你和华盛顿那些政治首要，是不是朋友？你知道这个时代张仪式的基辛格脑子里，是要生鸡，还是要生蛋？基辛格的影子都没见过，和我一样只看到报纸上的照片，这样就懂美国了吗？等于外国人到我们中国来，晃荡三年然后回去，就说懂了中国，但他知道我们今天在这里做了些什么？连影子都不知。所以真要懂天下事，要“事其大夫之贤者”。前几年，我就和一位美国教授说，你们美国到处出了钱，帮助人家，又在到处挨骂，就因美国的议员们，都不是秀才，又不出门去懂天下事，不到东方来看，当然不懂天下事。有的来台湾看过，回去就不同了。这些秀才要出门才懂天下事的，就是这个道理。这几句书

我们引而申之，扩而充之，大家一生受用无穷，就是任何一件事，不能孤陋寡闻，多交游，多了解，处处都是学问。

颜渊问为邦。子曰：行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则韶舞。放郑声，远佞人。郑声淫，佞人殆。

我们读这段书，不要被文字把自己骗得死死的。汉儒搞训诂学——小学，尤其对四书五经的研究，对一个字的写法、来源、涵义等等，写上十多万字，加之讨论研究，认为这是学问。在国家太平的时候，拿学位、拿功名的就是这些人，这样读书也真不容易。吴稚晖先生骂宋儒理学家“酸得连狗都不喜欢吃的”。例如什么叫“为邦”？就是如何好好地建国。古书并不难读，千万不要被骗住了。

夏历与过年

孔子告诉颜回，国家政治要干得好，就必须“行夏之时”。

这个“时”，就是指的历法。讲到历法，感慨很多了：现在我们所用的“夏历”，就是在夏朝时候创立的历法。在上古史上，中国的天文非常发达，这是中国文化中最了不起的地方，在世界科学史上也是很有名的。谈到科学，天文是第一位，世界科学的发展，最早是先发展天文，如要了解天文，必先研究数学。恰恰这两门科学，中国的天文发展得最早；数学也是最早发展的，尤其发展到像《易经》的数理哲学，实在是精深幽远。可是到了我们这一代最惨了。我们中国的童子军，参加世界童军露营，到了晚上还不知道用星星辨方向，外国人觉得很惊愕。

我们过去每一代都很注重历法，只要多看历史上的史实便知道了。像清兵入关，明朝亡国了，很多人还是不投降，历史上对这种行为，就叫作“不奉正朔”。什么叫正朔？就是历法为中心的朝代名号。历代的皇帝，对历法修整过很多次，到清朝康熙手里，又经过大整理。这个康麻子皇帝实在了不起，他通西藏文，通梵文，而且还通西班牙文。总之，无学不窥，在那时他就先接受了西方的文化。利玛窦以后的比利时人南怀仁来中国，康熙跟他学天文、学数学，几乎没有一门学问不会的。他十几岁上台当皇帝，六十年的天下，奠定清朝三百年的基础，头脑之聪明，学问之渊博，无以复加。在这个地方，我们看到，创造一个事业，是要真学问的。康熙的学问真是了不起，到他手里，中国的历法，已经加入了西洋的观念和方法，与中国的综合起来，是很好的。

我们中国的历法，大家都喜欢用阴历，过正月要拜年，就是夏历的遗风。殷商的正月建丑——以十二月作正月。周朝的正月建子，以十一月作正月。夏朝的正月建寅——就是我们惯用的阴历正月。中国人几千年来都是过的阴历年，这就是“夏之时”。日本在第二次世界大战前过的也是阴历年，越南、朝鲜、缅甸、东南亚各国，统统是我们的文化，几千年来他们都是过阴历年。

讲到这里非常感慨，有一件很奇怪的事情，将来历史不知怎样演变。我们推翻清朝，成立民国，实行过阳历年以后，有人写了一副对联，传说是湖南的名士叶德辉写的，这副对联说：“男女平权，公说公有理，婆说婆有理；阴阳合历，你过你的年，我过我的年。”讲文化，牵涉到这些地方要注意，表面上看起来好像都是不相干的地方，但往往关系到国家的命运，也是国家大事最重要的地方。这副对联代表了这个时代，“你过你的年，我过我的年”。就看过年这件事，我们这个时代，几十年来没协调、合作，老百姓内心对这政策始终不能适应配合。不要说民心——老百姓心理，关起门来讲，我们今天在座的这些老古董，凭良心想一想，自己喜欢过阳历年还是阴历年？老实说，都喜欢过阴历年。可是我们偏偏过两个年，加上现代过圣诞节的风气，等于过三个年，内心自己在过阴历年，外在偏偏过一个阳历年，这就代表这个时代，“你过你的年，我过我的年”。搞历史文化，这些地方要特别注意。

还有，到了夏天，为什么要把时钟拨快一个小时呢？只要规定一下，夏天到了，提前一个小时办公，早一个小时下班，早一小时熄灯，很简单的事嘛。可是却像小孩子一样，在钟面上拨快一个小时，就算对了，这是很奇怪的事。此风乃是美国来的。再研究美国是怎么来的呢？原来是一个工厂的小孩子开始拨着玩，后来工人看到跟着起

哄。美国文化没有深厚的基础，是喜欢闹着玩的；结果美国玩，我们跟着当正经办了。说是为了日光节约，实行夏令时间办公，原来八点上班，十二点下班，改为七点上班，十一点下班，不就成了吗？其实这些是小事情，但问题却很大，往往很多大事，即是因为小的地方没注意到，而使事情变得不成话。等于一栋房子，看见一个小洞，最初以为不重要，慢慢的，整栋房子，垮就垮在这个小洞上。

这里讲“行夏之时”，现在我们究竟采用哪个历法还是一个问题。如孔子的诞辰，订为阳历年的九月二十八日等等，究竟对不对？通不通？都是问题。如果讲中国文化，除非中国不强盛，永远如此，我们没有话讲。如果中国强盛起来，非把它变过来不可。这并不是一个纯粹的民族自尊观念，这是一个文化问题。拿中国的土地、中国的历史来比较，中国的文化的确具有世界性的标准。可是现在外国人把它抛弃了，不去说他，我们自己绝对不能抛弃，千万要注意，不可自造悲剧。所以我们今天谈到对自己国家文化的认识，怎样去复兴文化，非常感慨，问题很多，也很难。为自己的国家，为自己的民族，为下一代，都要注意了解这些问题，还是要多读书。这是我们老祖宗，几千年累积起来的智慧结晶。

孔子主张要“行夏之时”，在孔子的研究，夏历对中国这个民族，这个土地空间上，是最合理的历法。合理在什么地方？这个问题很深了，要研究天文学和《易经》的阴阳学。譬如《易经》里的八卦，就是说明这个世界上时空的学问，包括了天文、地理、人事。有一个学生，到澳洲去做事，带了一个中国罗盘去。到了澳洲，他写信来问，这个中国文化的东西，到了南半球该怎么用？我考虑了以后，告诉他反过来用。结果来信说，反过来用非常对。而我本身没去过南半球亲身经历，后来再考虑，认为地球像西瓜一样是圆的，虽然在南

半球，南北的方向还是和中国的一样，所以写信要他在国内一样用。他回信说，根据实地经验还是反过来用对。现在这个问题，暂时搁在这里，没有做最后的决定，不过我的结论，应该两个方向都可以运用，看怎样用而已。这以后有机会研究《易经》的时候再讲。以上主要在说明我们的历法是自夏朝来的，自夏禹以后一直到现在。夏历为什么又叫阴历呢？因为每月的十五日，以月亮自东方出来时是圆的那一天作标准，月亮名太阴，所以叫阴历。那么我们的历法，照不照太阳历？事实上我们一样，五天为一候，三候为一气，六个候一节。一年十二个月，七十二个候，二十四个气节。什么气节种什么农作物，是呆定的，这是用太阳历法的规律。民间最普通的算命、看风水、选日子等等，也都是用太阳历的法则。换句话说，我们几千年的历史，都是用阴阳合历。所以说，几千年前，我们的天文水准，就已经进步得很高了。但是这六七十年来，我们的大学里有过天文系没有，过去中大有过天文系。现在这么多大学没有一个天文系，在教育文化上讲起来是非常遗憾的。过去有个高平子先生，还可以将西方的天文学与中国的天文学配合起来讲，所以当时我告诉学生们赶快跟他学，再不跟他学，要绝传了。无奈这些学生不成器，学了几次以后，没有这个科学头脑，没有学下去，前几年高先生也过世了。我实在担心中国文化会断绝。现在不要说没有天文系，有了天文系，又有谁能够真正懂得中国自己的天文？中国天文有自己的一套系统。这都是讲起文化来，很悲哀、很可怜的事情。我常说，国家民族的文化如果断绝了，将会永无翻身的日子。

时空问题

上面是孔子“行夏之时”这句话引发起来，对自己文化的感慨。孔子告诉颜回，第一要行夏朝的历法，第二要乘殷之辂。这是说，过去交通并不发达，到了殷商的时候，交通慢慢发达。乘殷商之辂，就是要发展交通的意思。

讲到这个，就是中国文化的交通发展史，又要讲到《易经》了。不但中国，人类文化开始，一条江，一座山，就阻碍了交通。慢慢发明用木头渡过江，江的阻碍没有了；后来几千年发展下来，海洋的阻碍没有了；到了航空事业发达以后，空间阻碍没有了。现在接下来，几十年以后，太空问题来了，外太空的问题来了。我们自己这个国家民族，一方面讲科学，一方面我们对外太空的东西，还没有基础。将来外太空的政治问题，又是大问题。这就看见人类的悲哀，问题由小而大：由山川的阻碍，变成海洋的阻碍；海洋的阻碍克服了，有空间的阻碍；由空间的阻碍，外太空星际问题来了。这一方面的知识，我们还没有。最近一个学生送来几本太空问题的书，认为的确有外太空的世界，有人类、有生命，说得很有道理。不过，在世界科学领域，又是一派，是主张地球中心还有人类。其实，这些上天入地的杂学，中国古人早就讨论过了，只是大家少研究而已。现在孔子就讲，时间问题，天文用夏的历法；空间问题，交通发展，要用殷商的车子；衣冠文物的完成，用周朝人文的文化；音乐则水准更高了，用虞舜时代的乐风最好了，对于当时郑国的音乐——靡靡之音要遏止，要远小人。用计谋、用手段的人多了，国家社会就很危险。

这一段孔子的思想，很合于时代，而且包容万象，并不限制于那一点。一个时代有一个时代的政治精神，后来并不一定要效法古人。古人某一地区、某一时代的精华拿来，用这些综合起来，就是一个大文化中新时代的文化的系统。假如孔子生在今日，也许说，采用欧洲人的民主精神，用中国人的人治制度，如何、如何，又是一套了。由此一点，可以说文化是集中人类文化思想的大成，要取其所长，舍其所短。为邦的道理，就是如此，不是呆板的。这一段有一个精神，就是孔子对于为政，并不是墨守成规，不是落伍保守，而是注意文化历史的发展，采用每个时代的精华而来的。为什么要这样呢？

我们这就要回转来读读自己的历史（但不是大专高中的课本，那只是认识了一点点历史，至少要读《纲鉴易知录》。这本书现在大学里拿来研究，我们感觉是一个笑话，在我们读书的时候，是十二三岁时就读了。老实说这些都还只是中国史的大纲而已，所以大家可以买一本来当小说看，一天只要读三页，三四年下来，就有用处），懂了历史，在担当重要大事的时候，就受用无穷。看了这些书，就知道每一个时代，都是根据前朝的演变发展而来的。其实国父的三民主义，也是根据历史演变而来的思想，这是大家很清楚的。因此，下面接着两句就是：

子曰：人无远虑，必有近忧。

《论语》的编排，把这两句话摆在这里，正好作本文的小结论。从事政治、个人做人，都要以这两句话作根据，随时随地要有深虑远见，不要眼光短视，否则很快就会有忧患到来。小而言之，个人是如此，大而言之，国家的前途也是如此。

英雄无奈是多情

子曰：已矣乎！吾未见好德如好色者也。

这句话在上论中已经提到过，这里又再提到。这是说明什么呢？过去都说，孔子讲这句话，是为了卫君而感慨的，因为卫灵公这个了不起的人，迷于一个美丽的妃子南子，所以他虽然尊重孔子，而不能接受孔子的意见。因此孔子对他感慨：“算了吧！我没有看到世界上有人，好德如好色一样！”这个话，如果我们到后面连起来讨论，发挥起来，会有很多很多历史上的典故，可以说也包括现代史上的事故。

古今中外所有的政治，没有离开过女人，女人何曾妨害了政治！大体上都是从政的人，自己搞坏了事业，因此连带拖累了女人，背上“祸水”的坏名。例如清代诗人吴梅村的名作《圆圆曲》，有关吴三桂与陈圆圆的名句，如“妻子岂应关大计，英雄无奈是多情。”“全家白骨成灰土，一代红妆照汗青。”真是话里有话，说明女人不一定就是祸水，恐怕男人自成险山。我们仔细看孔子这一节话，他并没有说女色不好，只是人们没有把好德的心思摆正，像好色那样专心一志追求到底而已。他也不过借题发挥聊当牢骚而已，他老人家何尝不懂，人世间就是这么回事，但是不要走偏路啊，了解之后既不必因此而愤慨，也不必要去学坏。

上面这个“色”字的意义，在上论中已经分析得很清楚，现在不再重复。简单地说，人类追求真理学问的决心，永远是比不上对物欲的倾好。

子曰：臧文仲，其窃位者与？知柳下惠之贤，而不与立也。

大家最熟悉的人——鲁男子柳下惠——他姓展，名获，字禽，食邑于柳下，谥号惠，是鲁国的大夫。其实像柳下惠这样坐怀不乱的人，世界上也多的是，不过古人取其贤者为标榜。有唱反调的，像年轻人说，什么柳下惠？那只是性无能！或者说，那是阴阳人，没有开刀。这类怪论可多啦！柳下惠的见色不动心，还只是他私德的一面，他真的好处是侠义，是一个济困扶危的人。孔子这里是在骂臧文仲，就是上论中提到，那个养玳瑁的鲁国大夫，说他是个不称职的人，“窃位”就是俗语说“占住茅坑不拉屎”的人，在高官大位上，不晓得提拔青年，也不晓得提拔贤人，明知道柳下惠是个贤人，而没有起用他。

关于古人如何培养后进的事，我们在前面已经讲过，现在再说宋代二王——王旦、王曾的事迹作为参考。宋真宗时代，寇准与王旦同过事，但寇准常在真宗面前攻击王旦，结果，都受王旦的包涵。后来寇准罢相，转托别人求王旦，想要“使相”的位置。王旦大为惊愕说：国家将相的位置，哪里可以随便要求？我不接受私人的请托。因此寇准对王旦不满意。不久之后，寇准又发表中枢要职，内阁大员，叩见真宗的时候说：“非陛下知臣，安能至此。”真宗告诉他，他的职位，都是出于王旦的极力保荐。寇准才知道个中实情，非常惭愧。真宗也常说：“王旦善处大事，真宰相也。”

王曾，比王旦是后进，但到宋仁宗时期，他也担任首辅的职位了。有一度在王旦休假期间，王曾因政见不合，被罢官了。王旦知道了便说：“王君介然，他日德望勋业甚大，顾予不得见尔。”后来王曾在中央政府执政，平常很少说话，也不轻易说笑，任何人不敢向他私下求事。他提拔别人，也不使人知道。那时候，范仲淹还是后举新

进的人物。有一次范仲淹对他说：“明扬大类，宰相任也，公之盛德，独少此尔。”就是说公开提拔起的人才，这是首相的当然责任。你什么都很好，只是不肯说明提拔了些什么人，未免有点欠缺。王曾便对他说：“恩欲归己，怨将谁归耶？”这是说：若是使受提拔的人，私底下对我都是感恩图报，那么，那些没有得到好处的人们的怨恨，又叫谁去承担呢！所谓国家大臣，不能只接受别人的歌功颂德，同时也有藏垢纳污的容量容德才行。只要多读历史，便可懂得其中的道理。我们有时处理一件事情，不需要考虑，历史上前人的经验，已经早有这些事例了，读书的好处就在此。

子曰：躬自厚，而薄责于人，则远怨矣！

这点很重要，也很难。躬就是反躬自问，自厚并不是对自己厚道，而是对自己要求严格；对于别人错了的，责备人家时，不要像对自己那么严肃。这样处世做人，对长官也好，对同事也好，对部下也好，怨恨就少了。相反的，一个社会风气，到了乱的时候，往往是对别人要求重，对自己要求轻；要求别人特别严格，原谅自己轻而易举。所以孔孟之道，都是教我们反身而诚，责备人家要以宽厚存心，要求自己要以严格检点。

子曰：不曰“如之何，如之何”者，吾末如之何也已矣！

这一段文字乍读之下，有点莫名其妙，把几个相同的句子堆在一起，因此青年读了这个古文，便要打倒它。其实一点都不必打倒，翻成白话，就很容易了解。孔子说，一个不说“怎么样？怎么样？”的人，我真不晓得他该怎么办了。意思是，对任何事情，都不用脑筋，不晓得提问题。当一件事情来了，应该想到怎么办？去加以研究。若只是糊里糊涂地过，就真不晓得这样的人该怎么办了。当然，如果完

全照字面翻白话，这个白话也不能读的。意思懂了以后，就知道孔子这几句话是说一个人处理任何事情，都要有头脑，要富有研究性。做科学家要提问题，哲学家要提问题，处理公文，拿到手上真正用心处理，也要“如之何？如之何？”究竟这个内容对不对？有没有虚报？实在这样吗？尤其像执法的人，更要鸡蛋里挑骨头，看有没有冤枉的？有没有放纵的？这几句话就是这样。文字很简单，问题很深刻。

精神失落的病态

子曰：群居终日，言不及义，好行小慧。难矣哉！

社会到了乱的时候，就容易犯这个毛病。大家在一起，讲起话来，没什么内容，无正事可谈，谈闲话，讲些不相干的话，没有真正的人生观，现今社会上这一类的人不少，娱乐场所更多了。大家如此，社会精神已经瘫痪，没有文化精神了。可是更严重的是“好行小慧”，喜欢使用小聪明，厉害得很，目前这个社会就是这样，全世界到处都是“好行小慧”，盛行使用小聪明，孔子只有摇头了：“难矣哉！”叹口气，到了这个样子，还有什么办法可以挽救？在明末清初，顾亭林就引用这两句话批评明末的社会风气，他说南方的知识分子“群居终日，言不及义”，北方的知识分子“饱食终日，无所用心”，现在的一般青年，进入社会之后，慢慢地就染上这个习性。不是无所用心，他们所用的心，就是孔子这句话“好行小慧”，使小聪明，没有从大学问、大聪明上着眼。这是时代的悲哀，社会的病态。

子曰：君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之，君子哉！

这是对上面几段话的引申。孔子说，一个真正的知识分子，要重视自己人生的责任，注意义、礼、孙、信四个字。本质上要有义。这里的义，一是孟子的观念——义者宜也，也就是适宜，合宜。二是传统的仁义——人格标准。三是指“词章之学”“记闻之学”之外的“义理之学”。——现代所谓哲学的、科学的也是义理之学，都是探讨人生最高道理——真理。“君子义以为质”的“义”，同时也就是

义理的义，用它作为本质。表达在外面的行为是礼，有高度文化修养的行为。孙就是逊，态度上非常谦虚，不自满，不骄傲。对人对事，处处有信，言而有信，自信而信人。具备了这四个条件，就是君子之行，也就是一个知识分子、合于一个模范人格的标准，绝不是“群居终日，言不及义，好行小慧”可比。如果做不到这样，专在小聪明上玩弄，那就完了。

反求诸己

子曰：君子病无能焉，不病人之不己知也。

这句话的意义，《论语》中已多次提到。孔子教人的中心，都在这个思想，他说只怕自己无能，没有真才实学，不怕人家不了解自己。换句话说，只要要求自己，充实自己。

子曰：君子疾没世而名不称焉。

这是一个大问题。司马迁写《史记》，在《伯夷列传》中，特别引用孔子的这句话。孔子说，一个君子人，最大的毛病，是怕死了以后，历史上无名，默默无闻，与草木同朽。但是历史留名，谈何容易？我们研究历史哲学时，常问同学们，脑子里能记得几个皇帝的名字？一个人当了皇帝，就现实来说，那已经很够了吧！死了以后，不必多久，连名字都被别人忘了，人生的价值又何在？历代有那么多宰相，民间又记得几个？历代有许多状元，我们知道了几个？而他们对于历史、对于国家社会贡献了什么？老百姓知道的少数历史人物，还是靠小说捧出来的，其他大多数的，有谁知道？所以，后世留名，谈何容易！孔子、释迦牟尼、耶稣留了名。在功业上的历史人物，文天祥、岳飞，也是少数；至于其他功业上的历史人物，又有几人知道？从这里看人生，多渺小！在目前很短暂的一段当中去争名，上台去镜头上亮一下，有什么用？

伊藤博文的话不错，求名当求万世名。人谁不好名？看好在哪里。一个人真想求名，只有一途——对社会真有贡献。要历史留名实

在太不容易，可是三代以后，未有不好名者，所以孔子说：“君子疾没世而名不称焉。”但好名看什么名。遗臭万年也是名，但有什么用？真的大名，要对历史有贡献，就太难了。求利之道也是一样，几十年来，看到那么多朋友，发那样大的财，最后怎样？且待下文分解。所以名利之道要看通的。真了解了人生，确定自己究竟走哪条路才是最重要的，不然就一生很平实，很本分，该做什么就做什么，不过分地企求。一个真正的君子，都是要求自己，学问也好，一切事业也好，只问自己，具备了多少？充实了多少？努力了多少？一切成就要靠自己的努力，不要依赖别人，不要因人成事。在内省的修养方面，只问自己应对人如何，而不要求别人对你如何。

子曰：君子求诸己，小人求诸人。子曰：君子矜而不争，群而不党。子曰：君子不以言举人，不以人废言。

这些都是讲君子、知识分子的学问标准。要做到一个君子，必须矜而不争。“矜”是内心的傲（骄傲是两回事。前面说过，没有真本事，看不起别人，是骄；有真本事而自视很高，是傲），傲要傲在骨子里，外面对人不必傲，内在有气节，穷死饿死可以，绝不低头，这是矜。“群”则是敬业乐群，彼此相处融洽，但不营私，不走营私的路，走的大公之路。对于人的观察，不要听了对方一句话说对了，就认为他统统对了；也不要因为对方某一点不好，而因此不听他的好意见。

上面这些话，都是以“君子疾没世而名不称焉”这句话为中心，而引申出来的。

多为别人想一想

子贡问曰：有一言而可以终身行之者乎？子曰：其恕乎！己所不欲，勿施于人。

子贡问孔子，人生修养的道理能不能用一句话来概括？为人处世的道理不要说得那样多，只要有一个重点，终身都可以照此目标去做的，孔子就讲出这个恕道。后世提到孔子教学的精神，每每说儒家忠恕之道。后人研究它所包括的内容，恕道就是推己及人，替自己想也替人家想。拿现在的话来说，就是对任何事情要客观，想到我所要的，他也是要的。有人对于一件事情的处理，常会有对人不痛快、不满意的地方。说老实话，假如是自己去处理，不见得比对方好，问题在于我们人类的心理，有一个自然的要求，都是要求别人能够很圆满；要求朋友、部下或长官，都希望他没有缺点，样样都好。但是不要忘了，对方也是一个人，既然是人就有缺点。再从心理学上研究，这样希望别人好，是绝对的自私，因为所要求对方的圆满无缺点，是以自己的看法和需要为基础。我认为对方的不对处，实际上只是因为违反了我的看法，根据自己的需要或行为产生的观念，才会觉得对方是不对的。社会上都是如此要求别人，尤其是宗教圈子里更严重，政治圈子里也不外此例。一个基督教徒，或天主教徒，或佛教徒，对领导人——牧师、神父或法师们的要求，都很严格。因为宗教徒忘记了领导人也是一个人，而认为牧师、神父、法师就是神。这个心理好不好？好。但是要求别人太高了。从这个例子，就可知恕道之难。后人解释恕道，把这个恕字分开来，解作“如”“心”。就是合于我的心，我的心所要的，别人也要；我所想占的利益，别人也想占。我们

分一点利益出来给别人，这就是恕；觉得别人不对，原谅他一点，也就是恕。

恕道对子贡来说，尤其重要。因为他才华很高，孔门弟子中，子贡在事功上的表现，不但生意做得好，是工商业的巨子，他在外交、政治方面也都是杰出之才。才高的人，很容易犯不能饶恕别人的毛病，看到别人的错误会难以容忍。所以孔子对子贡讲这个话，更有深切的意义。他答复子贡说，有一句话可以终身行之而有益，但很难做到的，就是“恕”。“己所不欲，勿施于人。”这就是恕道的注解。

问题又来了，在上论《公冶长》篇中，我们看到子贡说过：“我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人。”子曰：“赐也，非尔所及也。”子贡也已经提出他的推己及人之恕道。他说过“我不希望别人给我的；同样的，我也不想转加给别人”，可见他早已在实行恕道。可是在这里孔子却说，子贡啊！这不是你能做得到的。现在孔子反而教子贡，“己所不欲，勿施于人。”这与子贡的前言，又有什么差别？难道孔子老是摆权威，只有他的对，学生的话对了也是错吗？其实不然，子贡所提出的话，和孔子现在答的，从表面上看，似乎只有文字上的不同，其意义是一样的。事实上，大有立足点的不同。

子贡是说，我所不想别人加给我那些不合理的，我也同样的不想加到别人身上。这是以我为中心，我受到了妨害之后，才想到不要同样地找别人的麻烦。现在孔子说的，只要我自己发现不要的，便不要再施给别人。根本上在严格要求自身的净化，不要靠比较以后才想到别人。这一点要特别注意。

其次，如果把这两节连起来讲，正好互作阐发，那便是：“子贡曰：我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人。子曰：赐也，非尔所及

也。”“子贡问曰：有一言可以终身行之者乎？子曰：其恕乎！己所不欲，勿施于人。”这便是孔子教授法的机锋锐利，等于后世禅门中一个故事：唐末诗僧贯休作了两句很得意的诗：“得句先呈佛，无人知此心。”他拿给一位禅门的老和尚看，老和尚反问他：“如何是此心呢？”贯休反而答不出来了。老和尚便笑说：“无人知此心。”这段孔子与子贡的对话，便同此一样隽永有味，值得深思反省。

站在书呆子的立场，专门研究自己的人生，我认为“己所不欲，勿施于人”这八个字做不到，随时随地我们会犯违背这八个字的错误。尤其在年轻一辈的团体生活中，就可以看到很多事例。前天就有一个正在服兵役的学生回来说，他三支牙刷，六条短裤，都被“摸”跑了。事实上自己根本有这些东西，可是就喜欢把别人的“摸”来，“摸”到了心里觉得很痛快。这种行为说他是“偷”吗？不见得这么严重。前天我们的楼梯口的一副门帘不见了。办事的人说被偷了，我说算了，一定是被年轻人“摸”去了。说他有意偷吗？他没这个意思。说他没有偷吗？年轻人有这种心理，摸来很好玩，很有味道，还在那里称英雄。东西被人“摸”跑了，心里一定会不高兴，可是自己有机会，也会“摸”人家的。过团体生活的时候，有的人洗了手，本来要在自己的毛巾上擦干净，看见旁边挂了一条，顺手擦在别人的毛巾上。为什么会有这样一个思想行为出来呢？这是小事，不能做到“己所不欲，勿施于人”，对于大的事，做到我所不要、所不愿承受的事，也不让别人承受，就太伟大了，这个人不是人，是圣人了。太难了！可是做人的存心，必须要向这个方向修养。能不能做到，另当别论。

这八个字的修养，要做到很难很难，“己所不欲，勿施于人”，同时也就是“己所欲，施于人”。后来佛家思想传到中国，翻译为

“布施”。施字上加一个“布”字，就是普遍的意思。佛家的布施和儒家这个恕道思想一样，所谓慈悲为本，方便为门，就是布施的精神。人生两样最难舍，一是财，一是命。只要有利于人世，把自己的生命财产都施出来，就是施。这太难了，虽然做不到，也应心向往之。

毁与誉

子曰：吾之于人也，谁毁谁誉？如有所誉者，其有所试矣。斯民也！三代之所以直道而行也。

孔子说，我对于人，毁誉都不计较，即如说那个人说某人好，那个人说某人坏，很难据以定论。我的体验，不要轻易攻讦人，也不要轻易恭维人。人很容易上恭维的当。但是我总觉得恭维人比较对，只要不过分地恭维。对于自己要看清楚，没有人不遭遇毁的，而且毁遭遇到很多，即使任何一个宗教家，都不能避免毁。像耶稣被钉十字架而死，就是因为被人毁。而且越伟大的人物，被毁得越多，所以说“谤随名高”。一个人名气越大，后面毁谤就跟着来了。

曹操还没有壮大起来的时候，初与袁绍作战，情势岌岌可危，他的部下没有信心，认为会打败仗，很多人都和袁绍有联络，脚踏两条船，以便万一情势不对时，可以倒过袁绍那边去。他们往来的书信资料，曹操都派人查到，掌握在手里，后来仗打下来胜利了，曹操立刻把这些资料全部毁了，看都不看，问更不问。有人对曹操说，这些人都是靠不住的，应该追究，曹操说，跟我的人，谁不是为了家庭儿女，想找一点前途出路的？在当时是胜是败，连我自己都没把握，现在又何必追究他们？我自己信念都动摇，怎能要求他们？如果追究下去，牵连太广了，到最后找不到一个忠贞的人，不必去追问了。这也是曹操反用恕道，故意做到能够宽容人。

其次古人的句子：“谁人背后无人说？哪个人前不说人？”人与人相见，三两句话就说起别人来了，这是通常的事，没有什么了不

起。不过，如果作为一个单位主管，领导人的人，要靠自己的智慧与修养，不随便说人，也不随便相信别人批评人的话，所谓“来说是非者，便是是非人”。一个攻讦人的人，他们之间一定有意见相左，两人间至少有不痛快的地方，这种情形，做主管的，就要把舵掌稳了，否则就没有办法带领部下的。另外一些会说人家好话的人，中间也常有问题。李宗吾在他讽世之作的《厚黑学》里，综合社会上的一般心理，有“求官六字真言”“做官六字真言”“办事二妙法”，所谓“补锅法”“锯箭法”，都是指出人类最坏的做法。有些人最会恭维人，但是他的恭维也有作用的。

近代以来，大家都很崇拜曾国藩。其实，他当时所遭遇的环境，毁与誉都是同时并进的。因此他有《赠沅浦九弟四十一生辰》的一首诗：“左列钟铭右谤书，人间随处有乘除。低头一拜屠羊说，万事浮云过太虚。”这是说他们当时的处境，左边放了一大堆褒扬令、奖状。右边便有许多难听而攻击性的传单。世间的是非谁又完全弄得清楚呢！多了这一头，一定会少了那一边，加减乘除，算不清那些账。你只要翻开《庄子》书中那段屠羊说（人名）的故事一看，人生处世的态度，就应该有屠羊说的胸襟才对，所谓“万事浮云过太虚”。

孔子这里说，听了谁毁人，谁誉人，自己不要立下断语；另一方面也可以说，有人攻讦自己或恭维自己，都不去管。假使有人捧人捧得太厉害，这中间一定有个原因。过分的言词，无论是毁是誉，其中一定有原因，有问题。所以毁誉不是衡量人的绝对标准，听的人必须要清楚。孔子说到这里，不禁感叹：“现在这些人啊！”他感叹了这一句，下面没有讲下去，而包含了许多意思。然后他讲另外一句话：“三代之所以直道而行也”，夏、商、周这三代的古人，不听这些毁誉，人取直道，心直口快。走直道是很难的，假使不走直道，随毁誉

而变动，则不能做人；做主管的也不能带人。所以这一点，做人、做事、对自己的修养和与人的相处都很重要。

《庄子》也曾经说过：“举世誉之而不加劝，举世毁之而不加沮。”真的大圣人，毁誉不能动摇。全世界的人恭维他，不会动心；称誉对他并没有增加劝勉鼓励的作用；本来要做好人，再恭维他也还是做好人。全世界要毁谤他，也绝不因毁而沮丧，还是要照样做。这就是毁誉不惊，甚而到全世界的毁誉都不管的程度，这是圣人境界、大丈夫气概。

据历史上记载，有一个人就有这股傻劲，王安石就有这种书呆子的气魄。王安石这个人，过去历史上有人说他不好，也有人说他是大政治家，这都很难定论。但是王安石有几点是了不起的，意志的坚定，是一般人所不能。他有过“天变不足畏，人言不足惧，祖宗不足法，圣贤不足师”的倔劲。没有把古圣贤放在眼里，自己就是当代的圣贤，可见这种人的气象，倔强得多厉害。相反的，说他是魔道呢？但也难下断语。他一辈子穿的都是破旧衣服，乃至他当宰相时候，皇帝都看到他领口上有虱子。眼睛又近视，吃菜只看到面前的一盘，生活那么朴素，可是意志之戇，戇得不得了。他对毁誉动都不动，表面上的确不动，实际上内心还是动的。所以这一段可以作为我们的座右铭，能够做到毁誉都不动心，这种修养是很难的。

出入无车少马骑

子曰：吾犹及史之阙文也，有马者，借人乘之。今亡矣夫！

这是孔子对于时代文化在演变中的一个感叹。他当时研究中国上古文化，就说恐怕以后研究更困难了，史料都丧失了。他还很幸运看到古代历史残缺的资料。举一例说，古代有马的人，借给别人骑，现代对于这一点资料都很难找到了。所以今后对于上古史，无法研究。因此孔子当时把中国的历史，暂时斩断了，整理《书经》时便从唐尧开始，事实上尧以前还有史实的。如果照旧的方式研究，尧以前就有两百万年的历史了，至少至少有一百多万年。自伏羲、神农下来，从黄帝开始到现在是五千多年，从尧、舜开始到现在是三千多年，中华民族究竟上面已经有多少年历史，这很难讲。

不过最近从外国翻译过来的关于外太空科学的新书，已怀疑的确有外太空人，证明人类不是由猿猴进化而来；而且证明人类文化历史至少有一百多万年。这些资料反而证明中国古代的传说都对了，可惜西方人的研究，都不懂中国这方面的资料。而我们自己的学者，恨不得把自己国家民族的历史越缩短越好。我们拿旧史来读，就晓得有一百多万年。从伏羲画八卦到黄帝这一段，到底有多少年，还不知道，至少有好几万年。孔子删历史，从唐尧作断代的开始，是因有资料可查的，所以才从尧开始，可是后人对于这一部分资料还怀疑不信。现在这几十年来，我们学说上犯一个“疑古”的毛病，把自己文化都破坏了。最近全世界的学说，和我们以前一样“崇古”了，这又看到孔子“述而不作，信而好古”的了不起。现在外太空科学、星际科学的新发现，很多地方值得注意的。

讲到这一段，孔子说从残缺的史料中“有马者，借人乘之”，可见古代社会，彼此之间的互助精神非常好。换句话说，自己有车子，邻居要用，尽管去用，这是说以前社会的厚道。这是孔子随便举例，不是说以后的人就没有这种厚道了，这意思主要是说，这一点残缺的文字，他还看到了，但当时一般人对上古时代的研究，资料就不够了。如此而已。并不是孔子没有马骑，向朋友借不到，便生气了。

小忍与大谋

子曰：巧言乱德，小不忍，则乱大谋。

这两句话很明白清楚，就是说个人的修养。巧言的内涵，也可以说包括了吹牛，喜欢说大话，乱恭维，说空话。巧言是很好听的，使人听得进去，听的人中了毒、上了圈套还不知道，这种巧言是最会搅乱正规的道德。“小不忍，则乱大谋。”有两个意义，一个是人要忍耐，凡事要忍耐、包容一点，如果一点小事不能容忍，脾气一来，坏了大事。许多大事失败，常常都由于小地方搞坏的。一个意思是，做事要有忍劲，狠得下来，有决断，有时候碰到一件事情，一下子就要决断，坚忍下来，才能成事，否则不当机立断，以后就会很麻烦，姑息养奸，也是小不忍。这个“忍”可以作这两面的解释。

这两句话连在一起的意思就是：一个思想言论，如果认为是小小的事情，无所谓，滥慈悲，滥仁爱，往往误了大事。我们看孔子自己的作为就知道，他在鲁国当司寇的时候，虽只干了三个月，但上台第一件事就是杀少正卯，就是因为他言伪而辩，可以乱正。现在有一派反孔子的人说，孔子杀少正卯是为了自私，因为少正卯思想、学问比他好，学生比他多，他吃醋了，把少正卯杀掉。这些论调，初听似乎很有趣，事实上少正卯是一个很会说话的人，孔子的学生也常常跑去听他讲，当时被他诱惑去了的也很多，所以指孔子为了报复而杀少正卯。这一点我们要注意的，天下写歪文章的人，笔锋都很厉害，很吸引人，有煽动性；而正派的文章，不易吸引人，好东西写成文章不吸引人；但那些歪才对于正派的东西却写不出来，这也是怪事情。写煽动性文章的，都是少正卯这一类的人，这类人不一定站得起来，可是

他的文章会鼓动社会风气，乃至影响整个社会。所以人的讲话、文章，如本身没有道德基本修养，便成为巧言乱德。对于这种事，孔子认为一定要处理，否则成为姑息养奸，也就是“小不忍，则乱大谋”。

我们对“小不忍，则乱大谋”作了这两种解释，姑且可以这样分开来运用：处事的时候，“忍”字可作“决断”用；对人的时候，“忍”应该作“忍耐”“包容”的意思来用。

子曰：众恶之，必察焉；众好之，必察焉。

这是从毁誉的问题讲下来，一直讲到这里。孔子又说，大家都讨厌这个人，不要随便相信，必须自己加以考察判断；大家都公认为好，都爱好他，也不要受蒙蔽，一定要自己再观察他。如果我们以这两句话，来印证个人的经历，对于小的事情，每人都很多，只说大的经验，过去很多年以前，当时我们所接触的有些知识分子，多数有问题，最低限度也是思想有偏差的。为什么会如此？那些学者、文人，学问都很高，但也最容易受情感的蒙蔽，容易情感冲动，于是在观察方面、判断方面，往往会错误。当年看到的那些思想有问题的知识分子们，就犯这个毛病，不肯深入观察。有些人加给其他人的罪名，是“众恶之”的，我们一听，知道这种话是不对的，可是没有办法分辨。这两句话，扩充起来，可以引证很多历史的事实。

现在我们退回来讲个人修养方面，做一个领导人，对于自己的干部，不要完全受别人的影响，自己要观察得清楚，如王莽，当时就是这样一个人。他没有篡位以前，上下左右，没有一个人不说他好，后来哪晓得一变而成这样坏。读这一则历史，就是很好的证明。

子曰：人能弘道，非道弘人。

这是上面这几段中的主干思想——人的问题。一切人事、一切历史，都是人的问题。人才能够弘扬道。所谓道，就是真理，这是一个抽象的名词，呆板的，它不能弘扬人，须要人培养真理。这就是重点。所以孔子始终讲的是人文的文化。

子曰：过而不改，是谓过矣！

这是孔子对于过错的看法：一个人有过错不要紧，只要能改，能改过就好了。如果有过错而不肯改，这就是大过，真正的过错了。

子曰：吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。

孔子提供自己的经验，他说他自己曾经为了研究一个问题，因而整天不吃饭，整夜不睡觉，专门自己用思考去研究，结果发现没有用，不如去求知。因为须要知识配合思想，所以要多读书，多思想。

上论也提到过：思而不学也不对，学而不思也不对。一个有天才、有思想的人，首先要注意多读书、多求学。自己以为自己是天才，聪明了不起，如果多读书以后，自己就会变得非常谦虚了。常常我们自以为是一个大发现，多读了书以后，才知道古人早就讲过了，知道了，原来我们并没有超越古人，而且古人比我们所知道的还更多得多。譬如唯物思想，中国文化里早就有过，不过没有这么多，只一点点原则，经过研究，知道是不能成立的。还有西方很多东西，我们以前都有过，可是都没有加以发挥。现在年轻人搞思想，都想创作，可是就创造不了，所以知识与思想要配合起来。学问思想配合好了以后，接着孔子就说：

几人忧道不忧贫

子曰：君子谋道不谋食。耕也，馁在其中矣！学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫。

我们大家都习惯地会说“君子谋道不谋食”“君子忧道不忧贫”原文就是孔子说的。说一个真正有学问，以天下国家为己任的君子，只忧道之不行，不考虑生活的问题；比如耕种田地，只问耕耘不问收获。好好地努力，生活总可以过得去，发财不一定。只要努力求学问，有真学问不怕没有前途、没有位置，不怕埋没。“谋道不谋食，忧道不忧贫。”是很好的格言，人生的准则。

子曰：知及之，仁不能守之，虽得之，必失之。知及之，仁能守之，不庄以莅之，则民不敬。知及之，仁能守之，庄以莅之，动之不以礼，未善也。

这是讲到学问、修养在处事时的一些标准。有智慧，有眼光，看得准。譬如买股票吧，眼光看到了，买进来，赚了钱，可是又想贪多，这时候不能把握住自己，不知道煞车，最后还是赔本了。人生的一切大小事情，事业前途，做人处世，都是如此。

眼光看得准，创业容易；在春风得意、该煞车的时候也能煞住，则是最高修养。可是在这个时候的人，总是不肯煞车的，只顾向上面冲，结果得到的，必定会失掉。老子告诉我们的“功成、名遂、身退”，要做得恰到好处，至少先稳定这个阶段。这样好像是手段了，但手段与道德，差别在于内心：走恕道，替别人着想，多为人，少点

私心，就是道德。如果智慧够了看得准，“仁能守之”，也拿得稳，但是不“庄以莅之”，内心上没有真正庄敬，口头说为社会、为别人，人家还是不服气的。做到了“知及之，仁能守之，庄以莅之”这三点以后，外在的行为动作，还要处处守礼，有礼貌，有法度，有规矩。做到了这四点，做人、做事、从政、修养、事业，才能尽善尽美，否则总归有问题。如果以这四点，观察工商业的社会，也是一样，不能违背。有些人赤手空拳，本事大得很，当时很发财，但有许多人“仁不能守之”，又看见他掉下去，只这二十年中，就不知多少实例。

器小易盈

下面又转入因人论事。

君子不可小知，而可大受也。小人不可大受，而可小知也。

这段话有两方面的意思。我们研究起来就感觉到这则名言的深度。如配合人生的经验，一生用之不尽，受用无穷。头一段“君子不可小知”的“小知”，以客观而言，我们对伟大成功的人物，不能以小处来看他，等他有成就才可以看出他的伟大；相反的，就是小人看不到大的成就，小地方就可以看出他的长处。以主观而言：君子之大，有伟大的学问、深厚的修养、崇高的道德，看事情不看小处而注意大处。小人则不可太得志，如果给他大受，他受不了，小地方他就满足了。

这是两种观点的解释，如果在人生体会上，我们看到过许多的聪明人，年纪轻轻一得志就完了，这就是“小人不可大受，而可小知也”。有许多人有真的智慧，要看大节，在大节处能受，就是大根大器。记得古人有一首刻画人生很清楚的咏松诗：“自少齐埋于小草，而今渐却出蓬蒿。时人不识凌云干，直待凌云始道高。”这首诗是讲一棵松树的幼苗，当小的时候，和一般的草一样，都埋在那里，谁也想不到，这一片小草里的这株幼苗，几十年、几百年以后，会成为那么高大的树。但它在当时是慢慢地出头，比小草只高一点，当时的人也绝认不出，它将来会变成神木。一般人都等到这棵树长大了，高得看来差不多挨到了天了，才仰头来赞叹：“伟大啊！高呀！好！了不起！”人生也就是这样，当平常在努力的时候，就是那么可怜，没人

了解，等到成功以后，各个都叫好了。看透了人生，只有自己去努力，到成功了，自然有人赞美、喊伟大。学问也好，事业也好，都是这样。

同样的，另外有首诗：“雨后山中蔓草荣，沿溪漫谷可怜生。寻常岂借栽培力，自得天机自长成。”这首诗也经常写来勉励学生。中国诗有些很难读，字面上看来是描写景物，一幅不相干的图画，实际上含有很高的哲学道理。像这首诗说，下雨以后，山里的草，很快的青青翠翠普遍长了起来，沿溪漫谷都是，绿成一片。这样多普通的草，谁去种它？谁给它肥料？都是自得天机自长成的。我们人也是如此，像当年红叶少棒队，到日本比赛胜利了回来，大家都捧他们。可是当年他们在台东深山里练习的时候，石块当球，树枝作棒，岂不是“沿溪漫谷可怜生”吗？后来胜利凯旋游行，大家都认为是我们的光荣。他们的成功不就是“寻常岂借栽培力，自得天机自长成”吗？人生也是如此，对孩子们的教育也是如此，要使他受得艰难，要给他“自得天机自长成”的环境。父母的爱护过分了，恰恰是毁了他。我们看了这两首诗，就可以了解小知大受的道理。伟大成就的人，都要从艰难困苦中站起来，不要被小聪明自误，更不要短视。所以《论语》上记载圣人之言了不起的地方，像一具很好的古董放在面前，它不受时间、空间的影响，越看越美，从任何角度看，都觉得有新的发现。现在的工业产品就不一样，初看很漂亮，多摆两天就完了，很讨厌了，非把它毁掉不可。古书就有这个道理，它的含义使我们多方面去发觉、体会。对这几句话，我们有时不必一定说是哪方面看法，要在人生中多加体会才对。

烫手的山芋

接着由为人处世，再讲到政治的道理。

子曰：民之于仁也，甚于水火。水火，吾见蹈而死者矣，未见蹈仁而死者也。

他说，一般人一提到仁义的事，那种惧怕的心理比怕水火还更厉害，水会淹死人，火会烧死人，所以人看到水火会怕。孔子说：我看见过人跳到水里被淹死，跳到火里被烧死。仁义没有这样可怕，真去做的话，不会被饿死的，真仁义还有好处的。可是人害怕，不肯去做，所以叫人做坏事很容易，叫人做好事反而怕。但没有看见人因为做好事而死，没有做好事的人，倒是死得更惨。

上星期中，和一些高级知识分子、功名富贵也蛮高的老先生们谈起，我说如果关起门来讲，孔孟之道也好，仁也好，我们这个中华民族是可怕的。试问孔子为什么老是讲仁？不但孔子讲仁，老子、庄子也讲，可见我们这个民族不仁的太多，不孝的太多，所以他们才讲仁、讲孝。等于西方文化，当年独裁得太厉害，所以讲民主、讲自由。假使一个社会，民主太过了，自由太过了，你看他们还讲不讲自由民主？那时他不需要民主自由了。可见我们的民族，是一个很难弄的民族，就是不仁慈、不孝的太多，所以孔子教大家要仁慈，要行孝。教育就是大众思想的反映，这是事实。研究春秋战国时代，权力之争，父子、兄弟之间都不认，有什么亲情？有什么爱？因此孔子讲仁呀！孝呀！所以我们这个民族，好地方是了不起，关起门来反省，实在难弄。我们是这个民族的一分子，就更深深的了解，不好办。这

里孔子是说一般人的心理，讲到仁慈就怕得很，生怕吃亏，孔子就讲了一句幽默话，说没有看到谁跳进仁里被烧死淹死的，这就是说一般人不肯行仁道，道理很会讲，做起来很难。那么要用什么精神来做呢？

子曰：当仁不让于师。

这句话又有几个观念。先解释文字：当仁义所在的地方，都可以反对老师，老师错了就是错了，并不见得老师一定对。老师做得不仁，就不对。另一个观点，也可以看到孔子的教育，并不是专制教育。他这句话就是告诉学生，只要认真理、认正义。真理对了，正义对了，就不要考虑我这个老师怎样了。也等于西方哲学家亚里士多德说的：“吾爱吾师，吾更爱真理。”这是他当时与他的老师柏拉图，发生了相左的意见，这种意见相左，并不是对老师不尊敬。真理所在，对于老师的意见，也没有办法同意的。这就是做学问的精神，把皇帝的意思都碰回去。不管是老师或皇帝，正义所在一定要争，这是中国知识分子必守的信条。

但是有一点：

子曰：君子贞而不谅。

这个“不谅”不是不原谅，是说一个君子，要真正的诚敬而不能马虎，不能随便的违反了正义。接下来：

子曰：事君，敬其事而后其食。

为人干部，为人臣下的时候要敬，就是现在讲的“负责任”，先真正能负了责任，然后再考虑到自己待遇、生活的问题。假使说为了

待遇生活而担任这个职务，那是另一观念。一个知识分子做一件事，并不一定为了吃饭。一个人吃饭、生活的方式很多，所以要认识清楚，做事是为了责任问题。

子曰：有教无类。

这句话大家都知道，不需要解释，这是孔子的教育精神。他不分阶级，不分地域，不分智愚，只要肯受教，以人文文化为基础，一律谆谆教诲。

子曰：道不同，不相为谋。

可是有一点，思想目的不同，没有办法共同相谋。但并没有说一定要排斥。没有办法互相讨论计划一件事，只好各走各的路。

花果枝叶

子曰：辞，达而已矣！

说话、文章都是辞。当然，写文章要成为一个文学家很难，说话要训练得善于言词，善于演讲也很难。虽然不要求太华丽，但是有一个主要的目的，那便是能够真正表达自己的意思。在人生的经验上，有许多人真爱说话，开口就是一大篇，可是讲了半天，不知他讲了些什么。写文章也是一样，许多人面对稿子，心里说“我要写文章”，十分精神中七分在担心写不好，花了半天时间，两行都写不下来。其实不要管这些，心里想到哪里，就写到哪里，写完以后，再增删调整一下就好了。所以孔子说的“辞，达而已矣！”真正的好文章，是表达意思，好的文章不要“作”的，雕凿起来就不行了。这一句同时呼应上论“行有余力，则以学文”的话，说明文辞不过是学问的枝末。

下面是结尾了。这一篇开始是卫灵公向孔子问军事，孔子不愿答这个问题。下面结论，就是点出人文之道的重要。

师冕见。及阶，子曰：阶也。及席，子曰：席也。皆坐，子告之曰：某在斯，某在斯。师冕出，子张问曰：与师言之道与？子曰：然！固相师之道也。

师是古代很重要的文化官，管音乐艺术的大乐师。在春秋战国时代，乐师与后来的太史令同样重要，因为古代非常重视礼乐文化。这个名叫冕的大乐师来看孔子。古代的乐师，多半是瞎子，孔子出来接他，扶着他，快要上台阶时，告诉他这里是台阶了。古代没有桌子板

凳，席地而坐，就和后世日本的榻榻米一样。到了席位时，孔子又说这里是席位了，请坐吧。等大家坐下来，孔子就说某先生在你左边，某先生在你对面，一一很噜嗦地告诉他。

等师冕走了，子张就问，老师，你待他的规矩这样多，处处都要讲一声，待乐师之道，就要这样吗？孔子说，当然要这样，我们不但是对他的官位要如此；对这样眼睛看不见的人，在我们做人做事的态度上，都应该这样接待他。

从这一点，我们想到，很多伟大的教主们，常做这样的事。佛经里就有这样一个故事：释迦牟尼有一个弟子，眼睛看不见，但还是自己缝衣服，有一天他穿不起针线来，就在那里大声叫，要求同学帮忙他穿一下针线。但是他的同学，那一班罗汉们，都在打坐入定了，没人理他。释迦牟尼这位老师，就自己下来帮他穿好针线，交到他手上，教他怎样缝。这个学生一听到声音，才知道是释迦牟尼。他说，老师怎么亲自来？释迦牟尼说，这是我应该做的。而且马上对所有的弟子们上了一课说，人应该做的，就是这种事，为什么不肯帮助残废的人、穷苦的人？训了一顿话。

所以我说《论语》是连贯的，这一篇由第一段，孔子不肯答复军事的问题，一直讲到做人处世，结论是要帮助残废孤苦的人。而且又以孔子接待大乐师的事，烘托出国家的根本在礼乐。可见每篇的编辑、安排都是恰到好处。我们读完全篇以后，再一想，余味无穷，也代表了孔门的思想，孔子的精神——教人学问的道理究竟在什么地方。

另外还有一点关于这一段的附带说明。就是我国古来的大音乐家，差不多全是瞎子。像师旷为了要使自己的音乐素养更上层楼，他

觉得眼睛外视容易使精神耗散，所以将自己的双眼刺瞎，结果果然成为中国的一代音乐宗师。这个道理也就是中国道家修持的理论——“绝利一源，用师十倍”，也就是老子所说的“不见可欲，其心不乱”。因为一个人的精神及生理，都是靠食物来补充，但又由思想、九窍消耗。而补充的永远比不上消耗的，所以人才有衰老、死亡。这些都是由大乐师的眼睛而引起的，暂且搁置，以后如有机会，再谈这个理论的正确与否。

季氏第十六

兴灭继绝

根据我们研究的方针，这里第十六篇与上论第六篇《雍也》有互相呼应的关系。第六篇讲《冉雍》——仲弓，孔子提到他有王者之气，有帝王之才。现在这篇书，是讲到中国文化、政治哲学的要点。听说现在这篇书的开头一大段，编进了高中的国文课本里，成为很重要的一篇文章。这段书，就有很多个重点：它含有中国文化政治哲学的精神、中国文化的政治观念。我们整个民族的文化道德，是不喜欢侵略人，而且更不主张别人去侵略人。另一个重点是说臣道，一个国家重要的大臣，对大的政治决策，关系非常重大，中间一点都不能马虎。如孟子所讲的义利之辨，要时刻注意。看了历史上的这许多道理与真实的事情，也可帮助我们了解今日世界局势的演变。譬如美国总统尼克松的下台，日本首相田中的下台，三木的上台，这些在一个研究历史文化的人看来，就是活的书本，能使我们对自己古典的书，了解更深切；也更了解世界的事情；对过去、未来，是一个很好的对照，这是真正的学问所在。假使只在书本上看文字，这种学问没有用，的确是书呆子。所以有时候我很不同意年轻人只知道专心念书，这样会把他变成书呆子，埋没了人才。但我同样不同意不念书，有天才而不念书，遇到事情要处理的时候，就不知道怎样处理，因为他不懂原则。学问与才能要配合起来。现在这个时代，给我们许多启示。

我们中国文化政治哲学的思想，据我所了解的——为什么说据“我”所了解的？这里我有一个声明：天下学问、事情，我所了解的很有限，有许多事情我不知道，所以我要说明是据我所了解的。全世界的文化、政治思想中，恐怕只有中国人有这个精神，中国民族文化的这个精神叫“兴灭国，继绝世”。孔子著《春秋》的历史精神大义所在，就在这里，这是我们几千年来的民族文化精神。所谓“兴灭国”，在春秋战国以前，“国”是个地方政治单位，诸侯分封为“国”。到了春秋战国时代，还有上百个国。有些小国不算，大国也有几十个。在过去中国这个制度，就是所谓的“封建”。“封建制度”，中西截然不同，上论中也曾讨论过。而中国的封建，以宗法社会氏族为中心，就是血统为基础，并不是西方的封建，以奴役、权势为基础。

封建这个名词，许多人都在乱用，几十年来的学者，在他们的著作中，提到封建这个名词的时候，也好像在基本上对中西封建之不同，没有正确的认识。这不止是一个笑话，它甚至影响到国家这六十年来所遭受的巨变和痛苦。

过去历史上的这些诸侯之国，当其中一个国家快要灭亡了，乃至已经灭亡绝后了，其他的国还要找到这国家的后人，扶助他起来复国，这就是所谓“兴灭国”。“继绝世”，是这个国家即使绝后，也要想办法使他继续存在，这就是中国文化对于国际政治的精神，也就是三民主义中民族主义的精神内涵。

例如汉高祖刘邦，在他统一天下以后，又为秦始皇，以及楚、魏、齐等灭国无后的想办法使他续绝，《史记·高祖本纪》有：“十二月，高祖曰：秦始皇帝、楚隐王、陈涉、魏安釐王、齐湣王、赵悼襄王，皆绝，无后，予守冢各十家；秦皇帝二十家；魏公子无忌五

家。”以汉高祖的为人来讲，素来具有豁达大度的胸襟，自然便合中国文化精神的大原则，所以刘邦后人，在中国历史的政权上，能够先后达四百年之久。凡我黄帝子孙，都应该有这种认识才是。

大家研究三民主义知道的，这种精神是任何一个国家的文化中所没有的。因此我经常跟外国朋友说，试看中国历史，除了南北朝、五代这些边疆民族称王称帝乱搞以外，正式的朝代，汉、唐、宋、明、清，中华民族从来没有主动地发动过，欲图灭亡邻国的子孙、土地，以并入我们版图的侵略战争。即使别的国家出了问题，如过去的附庸国家安南、暹罗、朝鲜等等，发生了变化，我们可以派兵辅助他平定他国家的内乱，但是我们一定撤兵回来，另外替他们选择一个好的皇帝，政权交回他们自己好好管理，任何条件都没有，只要他们俯首称臣，年年进贡，岁岁来朝。我们当时要求这些附属——外藩的国家——进贡，自己是要赔本的，而且赔得相当厉害。还有些地方是重译来朝的，就是过去有一些边远民族，如印度、波斯这些民族来朝，要经过两三种文字的翻译，才能译成中文；中间经过许多国家，都还要到中国来。就如唐代诗人杜甫的名句中所说“万国衣冠拜冕旒”。汉、唐的文化，就有这样伟大的局面出现。因此直到现在，世界各国的华侨社会都称“唐人街”，就是唐代文化精神的遗响，英文的China就是大秦帝国的译音。当年外藩来朝，我们回送的礼物，比他们送来的多得太多了，这是我们中华民族的精神。所以这种“兴灭国，继绝世”的思想，至少在我所看到的，世界上所有国家，除了我们中国，任何外国都没有的。所以我们不但不想侵略别人的土地，也不想占有人家的土地。目前有一点，许多的强国想控制人家的经济市场，而我们也从来没有见过。

族姓的家谱

这个思想，向大的方面演变，成为国际政治哲学。小则个人家族方面也有这种精神。我们中国人，每一姓氏在祠堂中都有一本家谱，又名家乘。现在的年轻人恐怕很少有看到过，但是我很幸运地看到两次。一次是小的时候，刚好宗族的会议，由族长——在辈分最高中年龄最长的人，开了祠堂修家谱。家谱中记载着祖宗的来源，有许多追溯到周代，因为周代的子孙分封各国，以地方为姓；有的还远溯到轩辕，以证明自己的确是黄帝的子孙；就以台湾人数最多的林姓来说，他们的家谱中就记载着林姓的始祖——第一个祖先为林坚，是比干的儿子，与纣王是叔伯兄弟，比干是纣王的伯父。现在录一段林姓家谱最前面的世系表（第一至七表，如下图）：

林姓家谱早期世系表

第一表

一世	二世	三世	四世	五世	六世
				（唐）	（虞）
				弃（又名后稷）	
轩辕——	玄嚣——	蛇极——	帝喾——	契——	昭明
				放勋（又名尧陶唐氏）	
				帝挚	
					舜之派
	昌意——	颛顼——	穷极——	敬康——	禹之派

第二表

六世　七世　八世　九世　十世　十一世

（虞）　（夏）

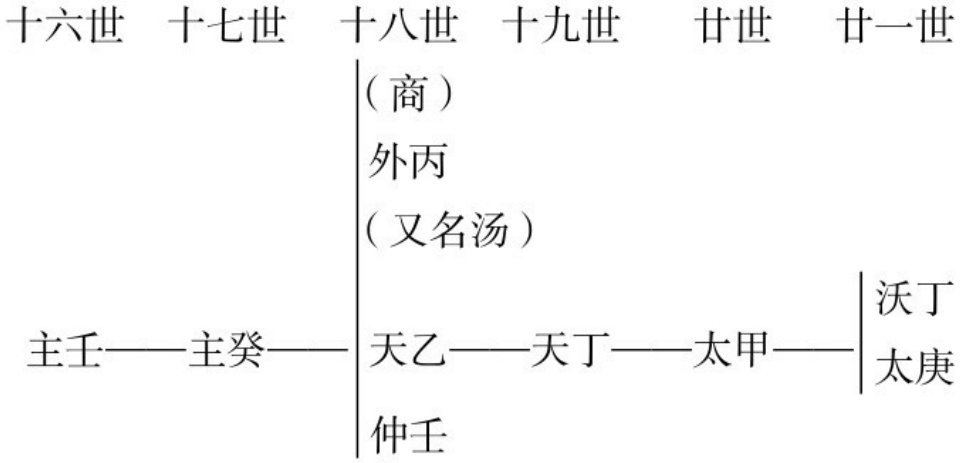
昭明——相土——昌若——曹圉——冥——振

第三表

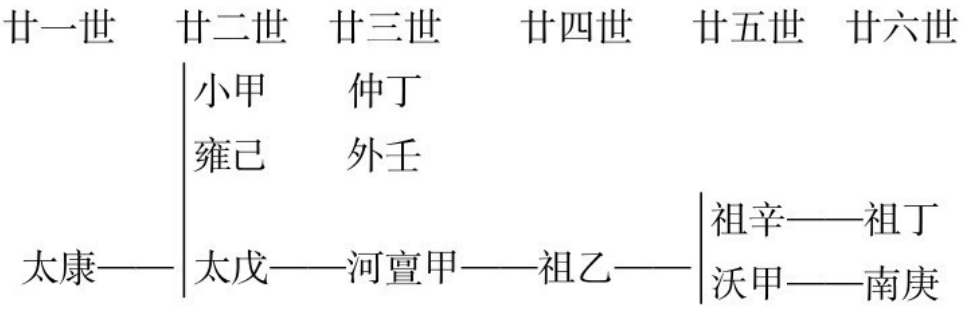
十一世　十二世　十三世　十四世　十五世　十六世

振———微——报丁——报乙——报丙——主壬

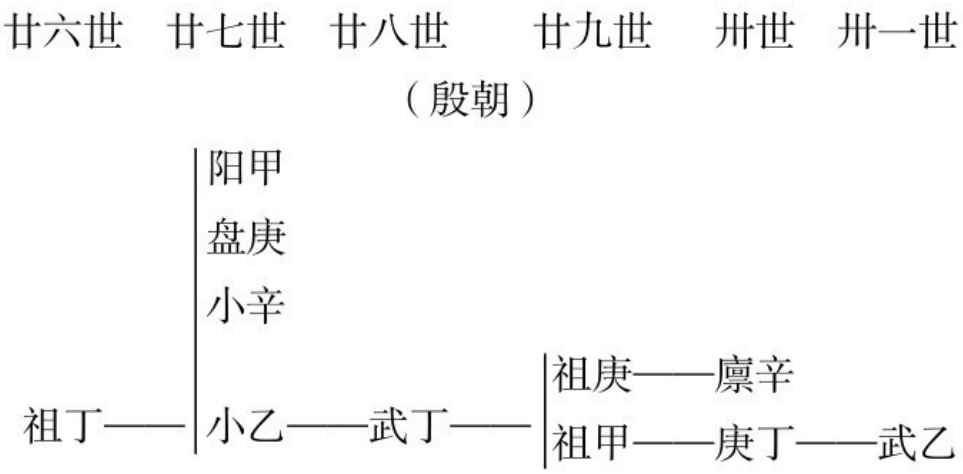
第四表



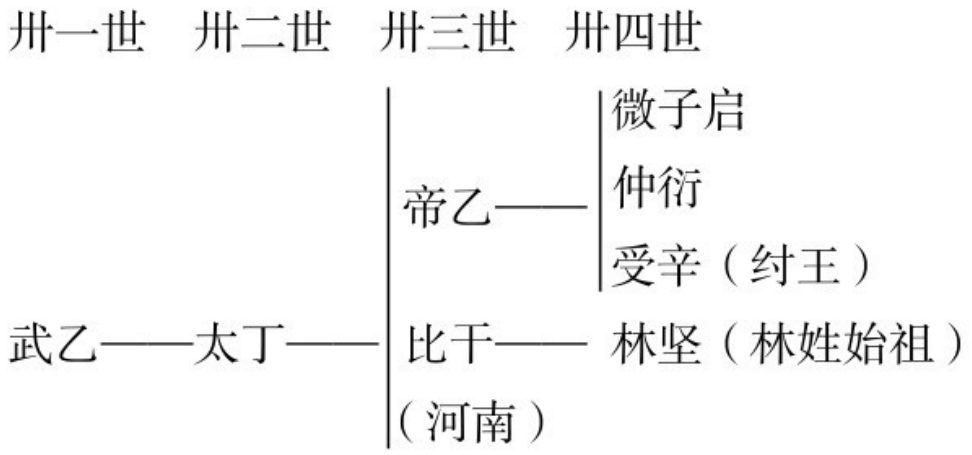
第五表



第六表



第七表



这七个表，都是林姓以前的族系表，一直到林姓的第一个祖先为止。以后以林坚为主，也是依照这个形式列表。我们现在叫这个形式的表为系统表，就是根据“族系”的名称而来。修家谱的旧例，是每五世列一个表。家族血统，就靠这样记载，就这样繁衍开来，因为繁衍得太多，支派太众了。于是后来同是姓林的，福建的林家和山东的林家，家谱会不相同，其情形就和上面的表一样。林家的家谱中对受辛、仲衍、微子启的后代就不再记载了，而由受辛、仲衍、微子启的

后代去记载。但一直追溯上去仍然会追溯到比干、帝乙而及于太丁的。

孔孟曾颜的通天谱

但是后世各宗族修家谱，有四姓是所谓“通天谱”的，意思是普天之下，全世界只有一种家谱的。这四姓就是孔、孟、曾、颜。这四姓的祖先都分别追溯到孔丘、孟轲、曾参、颜回四大圣贤，而这四家的家谱，所排的字辈——就是辈分命名所用的字——也完全是一样的。这件事看起来好像与国家民族无关，实际上充分表现了我们这个民族崇高文化，重视血统的精神。

说到字辈，是修家谱的重要工作之一。以前每三十年修一次家谱。即使衰落的家族，最多不能超过六十年，一定要修一次家谱。在修谱的时候，就要决定排出新的字辈。以蔡家的字辈为例是“世泰家声启，运隆教泽长”十个字。在一九四四年修谱的时候，就另外决定了新的十个字，作为后十代命名用的，假如本人名“世”信，儿子则名“泰”来，孙子名“家”珍，曾孙名“声”传，玄孙名“启”伟。由名字上一看，就辈分分明，尊卑有序。在同辈中，也有不同字用同一部首的。如启字辈的同胞兄弟姊妹，兄弟名启伟、启仕、启优、启侠，姊妹用启侬、启仪、启仙等等。这种表明血统的方式，后来更扩而充之，作为表明文化系统、社会关系的方式。如过去北平的科班、今日几所戏剧学校的学生所用的艺名，王复蓉、李复初，一看便知是复兴剧校复字辈的学生。刘陆和、赵陆锦，不外是陆光的陆字辈学生。又如近代特殊社会的所谓大字辈、通字辈，都是这个精神，其中有很多很多功用。

红蓝画线　鬼哭神号

在家谱中，如上表可以看到祖宗的来源，像比干的旁边注了河南两字。又如我是浙江人，我们南姓怎么由河南一带来到浙江的？是南宋的时候南渡到浙江来的，等于我们这次跟政府来台一样，当时随政府到浙江的，然后历代祖先，有谁到哪里去了，都有记录。有一次我在某处看到一家叶姓人家修谱，发生的怪事真多，我们小孩子听了都害怕，夜里他们祠堂中会鬼哭神嚎。因为有的人传了几代以后，没有孩子了，在家谱上他的那条直线就要断了。照老规矩，出嫁，就注“适张”“适李”，看得清清楚楚，这是几千年来宗法社会的成规。

所以我深深感觉到，我们宗法社会的组织，真是非常严密，对于个人的名、字、号、谥法、事业、行状，等于一篇小传，在家谱中都记载得清清楚楚。在家谱族系表的线都是红的，如果中间看见一条蓝线，就是很严重的事情了。这其中的道理是说明，红线代表血统；如果是蓝线，就是表示没有生孩子，而是由兄弟的孩子，即侄子过继来承宗祧的；如果没有兄弟侄子，由外甥（姊妹的孩子）过继来延接香烟的，则加双姓，一般是本姓血统最近的过继（也叫承祧）。其中也有一子双祧的，如兄弟两人，哥哥无子，弟弟也只有一个孩子，那么这个独子，就同时是伯父的孩子。而且除了生父给他娶一个太太外，伯父也给他娶一个太太，称为长房媳妇（当然，弟兄排第几，就是几房）。那么长房媳妇生的孩子，就是伯父的孙子，本房媳妇生的孩子，为生父的孙子。如果没有叔伯兄弟，就从叔伯祖的后代同辈中承祧，一直追溯到五代上去。如果外甥过继承祧，要经过族长的同意才可以，而且过继来的第一代要加双姓。如张家由李家外甥过继而来，

在家谱中的蓝线下就写张李某某。所以有的人没有后代的，就叫这一家修谱时修不下去了，晚上就听到鬼哭。负责修谱的人就要想办法，使他的宗祧延续下去。

后来，我从外面回到故乡，奉父亲的命令负责主持修家谱，不敢推辞。这件事是非常严重的，半点都马虎不得，稍有不清楚，稍有怀疑，参加修谱的人必定要亲自去这一家访问。假如有一家迁到江西去了，就要亲自去江西寻找，在江西好不容易找到了，可是这家子孙又到湖南了，又要追踪到湖南访问。我的经验，去访问时，有的人会讨厌你，但大多数人非常欢迎，非常礼遇，不但供给食宿川资，以贵宾长者相待，还有的送红包。可是送红包的当中也会有作用的，譬如他家的名字下，本来应该画蓝线的，送个大红包请求替他画一根红线。但这是宗族的大法，修谱的人不敢乱来，而且作了弊有鬼找上来惩罚，可吃不消。

在人类学的立场看起来，好像红线或蓝线没有多大关系，“民胞物与”的精神，民吾同胞，物吾与也，谁的儿子都是一样；可是站在宗族血统的立场，就绝不敢以开放的思想来做。还有的人声明不是外甥，是“路边妻”生的孩子。所谓“路边妻”是有的地方有租妻的风俗，租一个妇人来，生下孩子以后，将孩子交给男方，各走各的路，没有夫妻关系。可是怎样去证明呢？“路边妻”等于西藏的多夫制。在西藏有一夫一妻制，有一夫多妻制，也有一妻多夫制，一妻多夫有的是兄弟同妻，也有的是一个妇人同时是张、王、刘、李几家的太太，女权很高。所以“路边妻”的孩子，碰到几家修谱时就发生问题了，因为无法证明这个孩子到底是哪一个丈夫的。但无论是红线或蓝线，有一个最主要的精神，就是“兴灭国，继绝世”的精神，对于没

有后代的，一定想办法把他的宗祧继承下去，香火延续起来，这是中国民族思想的精神，大家必须注意。

我曾和许多老朋友谈起，问他们有没有修家谱、看家谱的经验。他们有的七八十岁了，都说没有，而我很幸运，一生中有过两次。不过有一件很遗憾的事，每一宗族的家谱，依照老规矩，仅有两部。正本放在祠堂里，副本放在族长的家里。如果为了法律问题或者宗族上其他什么问题，要查家谱的时候可不容易，非要全祠堂的董事、负责人到齐了，才可以打开这个藏家谱的箱子。我当年在家里修家谱，一位朋友告诉我，他当时回去修家谱，有所变革，不像以前那样有半张书桌宽大的正副两本，而变成了现在的二十四开本，同时印了一百多套，凡是出了钱的，或一家送一套，或三五家送一套，以资流传。他这个办法很新，可是我做不到，因为我们南家的老辈们非常保守，对于祖上流传下来的规矩，不敢改，没有办法开这个新风气，所以我非常佩服他这点，真高明。否则，被后世无知者毁了，就没有了。事后我真有点后悔，我当时如果也这样做了，老辈们顶多不高兴，也不会对我怎么样，不过说我思想变了，家谱和印书一样，印这许多给人家看。其实现在想起来，我这位朋友的做法是对的，恐怕现在有许多人的家谱已经没有了。

不过到台湾后，也曾听人说过，在抗战前后有些宗族修谱，都是和我那个朋友一样，除了祠堂的公款以外，办理预约，订出一个价格，凡是本宗族的家庭，愿意捐若干钱以上的，就领一部，谓之领家谱。有钱的人家领一部，也有几家合领一部的。所捐的钱，绝对超过预订的价格，甚至有的超过十倍以上，以表示对祖先的孝道，为宗族尽力。领家谱时，非常隆重恭敬，视为一种光荣，除了用古典鼓乐，到祠堂中恭领，如迎神一样，而且当天还要设宴，邀请诸亲友，因为

这也是一件喜事，宗族、亲戚、朋友、邻居都会来道贺。领回的家谱放在“谱箱”里面，供奉在祖先牌位的旁边，是不能轻易打开的。如果是几家合领的家谱，就由合领的几家轮流供奉保管，一家以一年为期，对这件事是非常严肃庄重的。

传统历史的资料

家谱不但是为个人，而是为一家一族的宗法社会观念而存在；它更高的价值，在于其中有很多宝贵的资料。尤其在历史这方面，寻查个人的史料，像岳飞、文天祥这些人的传记，就是从他家乡中的家谱里，找出很多真实的资料与记载，这些资料在历史上很重要。换言之，家谱家乘，就是它这个宗法社会的一个小的历史。我们常说，大家都是黄帝子孙，就是各家循家谱研究，追溯到最后，黄帝是每一家族的根源。发展下来，就表现了“兴灭国，继绝世”的民族观念。

另一点，“兴灭国，继绝世”的观念，也可以说是中国人文的侠义道精神。侠义的义，是义气的意思，也是从这个精神来的。我曾经提过，仁义的“仁”字，在世界各国的文字中，有同意义的“同义字”。但是侠义道的“义”字，在世界各国文字中，都没有同义的字，只有我们中国文化讲侠义、义气。这是对朋友的一种精神，为了朋友可以牺牲自己的生命。朋友死了，应该对他的孩子负责教养，培养教育到长大成人，成家立业。甚而有的公私机构，对于员工的遗孤，都还照顾培植。当然，现在社会这种情形比较少了。过去我就看到好几个朋友，这样照顾亡友的孤儿寡妇，一直到孩子长大成家为止。这种侠义的精神，路见不平的，帮助人的，看见孤苦给予援助，就是根据“兴灭国，继绝世”的精神发展出来的。

我们了解了这个道理以后，由“兴灭国，继绝世”的观念再发挥起来，就构成了我们这个国家民族文化许多与众不同的优点。尽管我们看见现在的这个社会，都感叹世风不古，好像特别势利、讲现实。但是据我所了解，凡是中国人，先天的在血统里面，下意识中，还是

保存了这种“兴灭国，继绝世”的精神。只是因时代不同，教育方法不同，知识范围不同，而有衰微之征。一旦我们的国家民族，恢复到祥和安定，注意礼义教育的时候，我们的这种民族精神，是不会变的。常常我们在接触外国朋友时，就会反映出我们中华民族的伟大。比如有一次一位美国朋友，在我家过中国的新年。谈笑中他说，有人说美国人有优越感，其实很冤枉，他曾经到过世界各国，据他研究结果，优越感最强的是中国人。我说我承认，而且我说你也不必再说了，你认为我是中国人中民族优越感最强的一个。他听了哈哈大笑，他又说，万一有一天，我的国家和你的国家成了敌国，而我们两个在战场上相遇，你将怎么办？我说，我会开枪打你，万一你死了，我也会抱了你的尸首大哭一场。打死你是因为你是我国家的敌人，大哭一场因为你是我的朋友。这虽然是说笑话，但我们自己研究我们的民族特色，有许多与世界各国文化所不同的特点，这些都是要特别注意的。也是讲《季氏第十六》这篇书之前，要特别先提出来的。

侵略者的遁词

现在讲到正文：

季氏将伐颛臾。冉有、季路见于孔子曰：季氏将有事于颛臾。孔子曰：求，无乃尔是过与？夫颛臾，昔者先王以为东蒙主，且在邦域之中矣！是社稷之臣也，何以伐为？

另一段鲁国的季家，已经说过多次，不再介绍了。当孔子时候，季家三兄弟将政权、军权、经济权都掌握在手里。虽然还不敢推翻鲁国的王朝，而鲁国的国君等于是傀儡。这次季家准备去侵略颛臾这个小国家。孔子的学生冉有，在季家等于是文人而兼武职带兵的，是季家的家臣。因此这一天和子路两个人来看孔子，向孔子报告，季家将有事于颛臾。这句话在古人的文章很简单，其实事情并不简单。冉有与季路为什么来的？他们不是不知道季家有侵略这个小国的野心，想并吞颛臾。但是他们两个人受了孔老夫子的影响，又是孔子的高材生，内心的看法，觉得季家这件事不对，而且做出来了，一定要挨老师一顿骂。可是这两个人到底不是孔子，季家这样做，似乎也未尝不可，并没有坚决反对；但又怕孔子知道以后吃不消。于是两个人来试探孔子的意向，两个人很妙，很滑头的联合起来看孔子。当然一开头不敢报告这件事情，先说一些别的事，最后才顺便提起，说季家将对颛臾有事情，有问题。到底什么事情？什么问题？没有讲，完全外交辞令。

孔子是明白人，一听就懂了，马上告诉冉有，叫他的名字，冉求！这件事情，恐怕你太过分了，要不得的，这是一种很大的罪恶。

颛臾这个国家，是五百年前周武王分封诸侯建立的国家。当时在中国东方的边疆，还没有开发的民族，由他管理，而且有四五百年的历史，包括在中国的版图以内，是社稷之臣（那时所讲“社稷”这个名词，等于现在的国家；那时所讲的“国”，等于现在的地方单位）。这里孔子是说颛臾这个国家，也是周天子所领导的天下的一分子。“何以伐为？”怎么可以出兵去打他，侵略他，企图吞并他的土地呢？这里称“伐”，是因为古代战争的名称，因性质而不同。征与伐是有分别的，所谓伐是对方不对，或者下面叛变，出兵去打他，称为讨伐。所谓伐罪，他有罪才可讨伐。颛臾根本是先王所封，有他的历史背景和地位，是东蒙之主，而且没有错，不过现在衰落了，怎么可以出兵去讨伐他？没有这个道理。

冉有曰：夫子欲之，吾二臣者，皆不欲也。

这是冉有在推卸责任。他本来是怕挨孔子的骂，先来备案的。他说，这没有办法，我们的老板要这样做，我跟子路两人，实在没有这个意思。我们吃人家的饭，不听人家的怎么办？其实这是冉有推卸责任的话，这里我们有两点可以看出来：

第一，看到孔子的教育精神。当时并没有党派的组织，但是孔子的弟子们，事无大小，对于孔子有宗教性的崇敬；也有现在对于政党组织政治性的尊重。每一件事不敢不向他报告。而孔子是一个平民，既无组织，又无权位，只是一种道德的感召，学生们不敢骗他。但是这件事情，非骗他不可，怕他不同意。第二，孔子与季家之间的关系对季家无所谓；而冉有、季路不同，他们是孔子的学生，同时在季家是家臣。这个举动，等于现在一个具有国际性的举动，他们怕将来的后果会挨骂，将来历史上会怎样批评更不知道，事情很严重，所以来向孔子报告。

而孔子即刻根据历史文化的道理、宗法社会的精神，告诉他们不可以这样，他们两人于是推托了，说是“夫子欲之”，自己并不想这样做。

老虎出笼　珠宝完蛋

孔子曰：求，周任有言曰：“陈力就列，不能者止。”危而不持，颠而不扶，则将焉用彼相矣？且尔言过矣！虎兕出于柙，龟玉毁于椟中，是谁之过与？

这里是要点，就是中国文化精神的重点了。孔子听了冉求的话，就告诉冉求，根据以前管文化政治的周任的话：“陈力就列，不能者止。”这八个字，有几个意义：

第一，一个人做人家的干部，高级的干部也好，基层的干部也好，要把自己的力量尽量贡献出来；否则自己不愿意干的，就早不要干。这就是现在讲的责任问题。既然担任了这个职务，就要在这个班次之中，职位上面，贡献出力量。如果所提出来的意见，而结果人家的作为，违反了自己所提意见的真理原则，就宁可算了，可以不干，既然做不到就算了。中国古代许多大臣，认为政策错误了，拼命诤谏。唐、宋时代往往有这种事情，遇到皇帝不听自己的意见时，就把代表官阶的帽子自己摘下来，送还给皇帝，宁可不做这个官了，因为还要对历史、对老百姓有一个交代，既然进谏不听，只好走路。

第二，也可以解释成战争的哲理。就是说准备一个战争，把我们的力量排列开来，战争的行列准备好。在中国古代的军事哲学，与现在不同，对于失去了抵抗能力的国家，失去了抵抗能力的人，是不打的。从旧的武侠小说就可以看到这种精神。习武的人，不肯用飞刀、镖等等暗器，不得已一定要用时，也要在出手的同时叫一声“看镖！”就是要偷袭的时候，也通知一声：“你小心我要偷袭你了。”

讲明的，所谓明人不做暗事，即使是对仇人，私下整人的事绝不干。就是这样一种讲礼义的风格。过去习武功的人，有五种不打的人，宁可受气，绝不打——包括有老年人、乞丐、出家人、妇女、有病或残废的都不打。流露出我们中国文化，在战斗的行为中，还有许多合于礼义的精神。个人的格斗、国家之间的战争都是如此。

外国文化中也有这些，不过形态稍稍不同而已。现代二十世纪末叶，东西文化都在大变迁中，可是据我所知道的，虽然在变，我们似乎赶不上人家。如美国嬉皮，美国认为不能让它形成问题。他们的教育，因为发生了嬉皮，就马上变了。我的孩子回来告诉我，加州有一所大学有两万五千名学生，就有一万五千名老师。一个老师管两个学生还不到，功课是紧得没有办法再紧了。在十年前只要读十本书就够的一门课，现在要读五十本书了。时代不同了，知识在膨胀，人要跟着走，所以现在没有嬉皮了。这是人家值得我们效法的地方。所以我们中国文化中《易经》上讲要变，要适变，要应变。但是我们现在一成不变，自己个人的修养、学问都是一样的。时代在变，我们不能墨守成规。人家的小学教育也在变，成为人盯人的方法，谁错了立刻严格纠正。举例来说，如果有一个小学生上楼梯，步伐不依规定而乱跑，老师一定把这个学生叫下来，训斥一顿，命令他规规矩矩，再走上去。又如教室门口的草地上清洁整齐，假使有一个同学丢了一张废纸，全班都不准放学，处罚整理环境卫生，这就是我们所谓的德育，我们的训导工作。现在人家做得非常严格。昨天我问美国一个办教育的朋友，他们这种办法是从哪里学来的。他说是因为发现嬉皮以后，考察全世界教育，发现苏联的教育，基础扎实得很，受了这个刺激，所以他们统统变，要赶上苏联，胜过他。美国这种地方实在了不起。我们从“陈力就列，不能者止”这八个字，一扯扯到那么远，而道理

就在这个原则之下，所以中国文化有许多道理，不要以为西方没有，人家还是有。

孔子引用了周任的话以后，对冉有和季路说，一个当宰相辅助诸侯的人，对外面的国家，应该扶危，像旧小说所讲的侠义道精神，应该“济困扶危”。人在真正困难的时候，是要人协助的。孔子说颛臾这样的小国，他的历史生命正在很危险的时候，像一个东西要倒了，该伸出同情的手，支持他一下，结果你们做不到，没有办法帮助人家。本来要你们去季家当家臣，不但要帮助自己的国家，同时也要帮助别人，而你既然做不到，违反了原则，又用你做宰相干什么呢？这是他在骂冉有。

孔子又说，而且你刚才说，这是季家要这样做，你们并不要这样做，这种话未免错了，毛病大了。我且问你“虎兕出于柙，龟玉毁于椟中”，是谁之过呢？这两句话，是比方当时的时代毛病，虎，大家都知道是猛兽；兕也是一个独角兽，同犀牛一样，很凶猛的。这些猛兽就是应该用笼子关起来的，如果放出来就会吃人。一个国家扩充了兵力，就是要吃人。所谓军国主义的思想，如大战前的日本都是这种思想。像野兽出笼一样，当然要吃人，侵略人家，妨碍别人的生存。

“龟玉毁于椟中”，龟玉是古代经济财富的象征。乌龟的壳是宝贝，玉石等于现在的翡翠钻石，在匣子里整个毁了。换句话说，一个时代，到处充满了战争的武器，经济崩溃，民不聊生，老百姓生活成问题；对外扩充武备想侵略人家，内部自己国民经济崩溃了。这又是谁的过错？这是孔子骂他的学生，你是辅相，季家当然要那样做，而你冉有所受的教育是什么？结果还是做了，这是谁的错？这两句话，代表了那时代的现象。任何一个时代，在变乱的时候，也都是这个现象。

这是孔子对冉有的一顿训话，我的解释还是比较简单一点。如要仔细研究起来，每一句话，代表了中国文化的很多要点。配合过去的历史文化，有很多东西可以发挥的。如与三民主义配合起来讲，这一段文章中有很多东西，内容非常丰富。诸位不妨多去研究、发挥。

孔子与冉求政略的论辩

冉有在被孔子这样训了一顿以后，他怎样答复呢？

冉有曰：今夫颛臾，固而近于费，今不取，后世必为子孙忧。

冉有被孔子训得没有办法，只好讲了真话了。他这一套话是谋略家的思想，后来到了春秋战国的时候，谋略家也叫作纵横家，如苏秦、张仪这两位年轻的读书人，基辛格比他们差得远。

所谓纵横，还有个名词叫长短术，也叫作钩距术。将来读到古书上这些名词，都要知道是什么东西，也就是太极拳——四两拨千斤的原理。普通人不懂这个原理，对方一千斤的拳头打过来，自己起码要一千一百斤的力量才能抵得住。如果自己只有九百九十斤的力量，就一定吃瘪了。可是四两拨千斤的原理，一千斤的拳头打过来，自己略略向后闪让，让到距他拳力所到的地方一分远，隔一件衣服就挨不了打。卸去了他的力量，然后自己身子侧一下，让开一条路来，两个手指头帮他一点小忙，牵着他的拳头，顺着他的千斤来势，沿着他的去向轻轻一带一送，变成一千五百斤的力量，向空间里冲，他仆倒了。可是这一闪后，一侧身是很难的，我看见练太极拳的人在那里一摸一摸的，如练到能扭过来，拧过来就行了。否则人家的拳打过来还扭不动，拧不转，那就完了。这些原理就叫长短术、钩距学。用长可以制短，用短可以制长。运用之妙，存乎一心了。这也是谋略家。战国的时候，这些谋略家就是所谓游说之士。基辛格到处跑，在形态上就是实行游说，动之以利害。这一套东西，要熟读《国语》《战国策》，

里面全有。可是要注意，学这一套，要以道德为基础，不要乱用，应该知而不用。为了救别人、救国家、救社会，不得已而用之则可。如果经常用这套整人，是不会有好结果的。

现在我们看到冉求完全拿谋略家的姿态出现了，被老师一骂，就被骂出真话来了。他说，老师！话要说回来，颛臾这个国家，紧靠我们鲁国边境的费城，现在如果不把它拿过来，将来鲁国的后代子孙，会成为大问题。现在乘他衰弱的时候，正好把它拿过来。这才是冉求的本意，可见冉求参加了季家的军事会议，他到底是一个参谋长。

孔子曰：求！君子疾夫，舍曰欲之，而必为之辞。

孔子又骂冉求了，他说冉求！我告诉你，一个君子最讨厌的事情，就是明明心里想要这个东西，却装模作样说：“不要！不要！”把这件东西丢开了，然后又另外编一套理由，用很多好听的话，把它拿过来。这种态度是君子人最厌恶的。不但个人的道德不应该，政治的道德更不应该。

丘也闻有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。

这就与三民主义的民生主义思想有关，也就是中国政治思想、经济思想的基本。

孔子说：据我所知，不但是一国，乃至一家人家，不怕少而怕不能均衡。以政治观念来说，不能平等；以经济观念来说，收支不能均衡。不怕穷而怕不安，内部要安定。个人而言，要安贫乐道。安于贫也是一件很难的事。这几句话发挥起来很多了，在我们个人方面，做人也好，做事也好，这几点都很重要。均衡了就无所谓贫。不管均贫

也好，均富也好，就无所谓贫富了；和了就没有多少的问题；真正安定了，就没有危险。这是三个大原则。

夫如是，故远人不服，则修文德以来之。既来之，则安之。

上面讲了半天，都是内部本身的政治修明、经济安定。国家能够做到这样，国际政治上一定发生影响，其他国家一定信服了。假使还有远人不服，于是用军事去侵略人家，叫人家硬来顺服，那就是霸道；王道不是这样，人家还不服，要反省自己：国家的政治德望，以及个人的德业修养是否还有欠缺？从文化基本上着手；发扬自己的文化，奠定自己的国格、人格，充沛自己的德养，人家受了感化，自然会来。到了那个时候，“既来之，则安之”。全世界和平相处，相安无事，天下太平。这是基本原则。我们要知道这不止是孔子思想的基本原则，也是孔子思想所表现出来的中国文化思想的基本原则。

今由与求也，相夫子，远人不服而不能来也；邦分崩离析而不能守也；而谋动干戈于邦内，吾恐季孙之忧，不在颛臾，而在萧墙之内也。

孔子现在的结论，直骂他的两个学生了。他说，子路、冉求，你们两个人在季家当辅相（等于现在美国的基辛格），远人不服（好像中东一直就不妥协，不服气，到处吃瘪），而不能来也；人家不服你的气，你的政治道德无法使人信服，所以人家没有来结交纳好。在国内则弄得分崩离析、意见分歧，表面上看是整体的，内在很多因素是分裂的。大家离心离德，迟早要崩溃的。这种情形是守不住的，就好比某些国家，因为内部分崩离析，难以自保，只好向外发展，转移人家的视线，是同样的道理。所以孔子说，你们因为许多内政问题不能解决，于是只好用兵，在外面发动战争来转移内部的注意力。在我看

来，你们很危险，季家最大的烦恼、痛苦、忧愁，不在颛臾这个边区的小国家，而是在萧墙之内，在季家自己兄弟之间。孔子说了这个话不久，后来季家兄弟果然发生了问题；所以后世内部发生祸乱，就用“祸起萧墙”这句话，在文学上典故，就是从孔子这句话来的。

这一段文字的大概已经解释完了。在进入本文之先，我们曾提到过一点：中国文化的精神在“兴灭国，继绝世”。第二点：如何完成一个高级干部幕僚的臣道。综合来说，中国文化政治道德的必备条件，要济困扶危，抑强助弱。所以国父的思想，提倡联合弱小民族，确是中国文化的一贯思想。在个人而言，帮助颠沛流离、有艰难、有困苦的人。如果大臣不能帮助老板这样做，孔子认为这是根本不对的。同时也讲到，只晓得扩充军备、发动侵略，而内部民不聊生，国民经济不能安定，是历史的大过错、社会的大毛病，也是政治的大问题。这一段同时还讲到中国传统文化的经济思想，也就是国父民生主义思想的根源，讲均衡的道理。

先知的预言

接下来是孔子历史哲学的观点。也是中国政治哲学思想一贯的名言：

> 孔子曰：天下有道，则礼乐征伐，自天子出。天下无道，则礼乐征伐，自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣。自大夫出，五世希不失矣。陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。
>
> 孔子曰：禄之去公室，五世矣，政逮于大夫，四世矣。故夫三桓之子孙，微矣。

这两节和前面整个是连接的。也可以看出来，春秋战国历史的演变，是社会的演变史，也是政治演变史的资料和原则，不要轻易放过了。研究起来，有很多道理。根据这些道理，把资料找来，用白话文可以写十几万字，又可以拿学位了。

孔子说，天下有道，则礼乐征伐自天子出。这里“天下”两字，和刚才讲到“社稷”两字的意义，是代表全中国整个国家。时代安定，国家上了轨道，不论文化、教育、政治、经济、军事等等，中央政府可以事权专一。当时代变了，政权有了问题，地方的势力起来了，不管文化、政治、经济、军事等等，中央政府没有办法贯彻命令，由地方势力揽权。用唐代的历史来说，就是藩镇专擅，外藩权力膨胀；以现代史来说，就是军阀的割据专权，妨碍了国家民族的建设进步许多年。

讲到这里，想到中国过去历史上，大家都知道有几种祸乱，是相当厉害的。除藩镇之祸外，有宦官当政、外戚揽权，以及女祸为害。如汉朝、明朝受宦官的影响很大，许多大臣都难得见到皇帝，一切大权操在宦官手里。外戚之患，为皇后娘家人专权。女祸，例如武则天算一个，汉高祖的吕后也算一个，清末的慈禧太后也算一个。历史上其他不成气候的还有，不去说它。历史上这几个因素，差不多轮流在转，几乎在每一变乱的时代，毛病都出在这几个因素上。但不要以为国家大事才有如此现象，其实每个阶层都有，任何人负了重责时，都会有这种可能。以一个公司来说，你是公司的董事长或总经理，分公司的经理就是你的藩镇；凡是左右亲近的人，就可能是宦官；至于外戚，更是每个人都有；再说女祸，今日世界上许多国家，都发生桃色问题，所谓绯闻案，此起彼落。不要以为这几个名词只是历史名称而已。我们要了解，任何文化思想不要被名词限住。时代不同，文字不同；“人”，则古今中外仍然是这个“人”。“人”的毛病，古人有，现在也有，将来也一定有。这个历史、这个世界是人形成的，人的所有毛病，是没有时空差别的。所以做主管也好，当老板也好，被这些东西包围，是必然的，这要注意。

所以孔子说，到了变乱时代，诸侯专权的时候，最多十世——三十年一世——也就是二三百年以内，这个历史没有不转变的。再下来更不对。春秋战国时代，齐桓公、晋文公这些霸主，都是地方藩镇势力，最多维持十世。等而下之像季家这样大夫专权的，顶多五世，一百多年而已，没有不变的。再下来由陪臣执国命，大臣们可以左右国家的命运，主事的人才越来越差了，时代越来越衰微，数十年而已，顶多三世，没有不变的。

不过这个“世”字不要看得呆板，孟子有句话“君子之泽，五世而斩”。这是活的事实，就是说一般人的起家：第一代辛苦创业；第二代尚能守成；第三代享受了；第四代花得差不多了；第五代忘了上代的辛苦，花光了；第六代又重新开始。所以“君子之泽，五世而斩”，到了第五代就断了。祖宗再有道德、再有好的修持，他的德性，遗留过不了五代。在教育上每代自己要知道进修，不进修就完了。再回到原文，天下有道的时候，政治的权力，就不会落在大夫的身上，中央政府一定能够贯彻他的权力，老百姓也不会有议论，过平安日子，不怨天，不尤人。孔子继续讲当时实例，他说古代分封的禄位，离开公室已五世了，政权旁落到大夫的手里已经有四代了。孔子所以告诉冉有、子路，依据历史演变的道理，三桓的子孙——就是季家三兄弟的问题，马上要出来了，不必等到出兵去打别人，本身就要垮了。

这一段从文字上看，好像不大重要，如果研究历史思想，就非常重要，这一段可作中国哲学史纲来看，是中国过去历史哲学的重要资料之一，也就是中国文化思想伟大之处。中国的历史哲学是唯心史观，《易经》是最重要的一部研究资料，很早就有了。也可以说，我们中国文化讲历史哲学，是讲“变的史观”；不管你唯物也好，唯心也好，社会、人、时间、空间随时都在变；天下没有不变的事物。对于讲“变的历史哲学”，中国文化中最多了。现在孔子这些话，也就是讲“变的历史哲学”。了解了这变的哲学，才能把握时代的变。所以发挥起来，不只是历史哲学的一个大问题，也可以是政治哲学运用上一个大问题。

懂了真正的变，就晓得如何“适变”，不等到“变”来了以后才变，而先领导变。我常说第一等人是自己制造机会，领导了变；第二

等人机会来的时候，把握了机会，如何去应变；第三等人失去机会，被动受变，随物化去了。

除此以外，这一节书还有一个重要的问题，就是孔子的学问智慧，他的确是有先见之明。我们只要多多研究春秋战国时期的历史，再冷静地反省一下，他这些话，都是对历史社会演变史的预言，下的断语，一点都没有错；春秋以后的历史，正如他所说的演变之路。而且，以他这个原则看后来的历史，乃至将来，同样没有错。

朋友之道

下面转入另一个气势，看来虽在讲普通朋友之道，事实上与本篇的政治哲学和用人行政都有关联。

孔子曰：益者三友，损者三友。友直、友谅、友多闻，益矣；友便辟、友善柔、友便佞，损矣。

这是我们中国人所熟悉的话，友直、友谅、友多闻，是有助益的朋友。第一种“友直”，是讲直话的朋友；第二种“友谅”。是比较能原谅人，个性宽厚的朋友；第三种“友多闻”，知识渊博的朋友。孔子将这三种人列为对个人有助益的朋友。另外在朋友中，对自己有害处的三种，第一“友便辟”。就是有怪癖脾气的人，有特别的嗜好，或者也可说软硬都不吃，使人对他觉得有动辄得咎之难的朋友。第二“友善柔”。就是个性非常软弱，依赖性太重。甚至，一味依循迎合于你，你要打牌，他也好，你要下棋，也不错，你要犯法，他虽然感觉不对，也不反对，跟着照做不误。用现代语来说，等于是娇妻型的朋友，可以说是成事不足，败事也不足。第三“友便佞”。这种人更坏，可以说是专门逢迎凑合的拍马屁能手，绝对是成事不足，败事有余的家伙，特别要当心。

从表面文字上看来，这节完全在说友道，其实，扩而充之，以广义来讲，所谓君臣之际，领导人与干部之间，规规矩矩地讲，应该都属于友道相处才对。历史上创业的集团，主从之间，大都是友道相处。等到严格分齐君臣主从的时候，也就是快要走下坡路了。天下事固然如此，个人的事业，又何尝不如此。

皇帝与臣子以朋友相交的例子太多了，像唐太宗与虞世南、魏徵等；像宋太祖经常微服夜行，到赵普家去喝酒闲聊。在“友谅”这方面，唐太宗和房玄龄这些人都是这样，不但皇帝谅解他，他也谅解皇帝。在文学上，唐代的诗最好，就因唐太宗的诗好，等于他提倡的。可是当虞世南死后，唐太宗认为已失去诗学上的知己，就不再作诗了。虞世南也是有名的书法家，和唐太宗一同起来的干部，是早年的“秘书长”，后来也是大臣。由此，我们可以看到历史上任何一个新兴时代，领导人与干部之间，几乎都是友道相处。

又如清代的乾隆，我们推开民族观念不讲，只看他的政治作为，在历史上是很可观的。一般史学家，认为清初时代的成就，超过了汉唐。最有名善说笑话的纪晓岚，就是乾隆时代的名臣，他们君臣之间，即友道相处，我们都知道叫“老头子”的故事：有一个大热天，翰林院的人热得受不了，统统脱光衣服聊天，纪晓岚人胖，更赤了膊。这时乾隆突然便服到翰林院找大家聊天，远远被发现，大家一哄而散。纪晓岚有深度的近视眼，一下子摸不到衣服，也没地方躲，就钻到桌底下去。乾隆进了翰林院，看不见人，就到处转，纪晓岚近视眼模模糊糊，看见好像有人在转，躲在桌下闷不住了，就伸出头来问：“老头子走了没有？”这可给乾隆逮到了，叫他出来问道：“你们这样没礼貌，为什么骂我老头子？”纪晓岚解释说：“万岁！万岁！万万岁！乃国之大‘老’，国家元首为‘头’，‘子’是天子，全国百姓都称陛下为‘老头子’，这是尊称。”乾隆也就笑了。由于这个典故，可见他们君臣相处，有时候完全像朋友一样。因为当皇帝也够苦闷的，有大臣与自己谈得来，也很好玩的。就如和珅，非常贪婪，官不很大，后来却包揽大权。在乾隆晚年，大家向皇帝报告，政绩样样都好，就和珅这个人应该去掉。但乾隆始终不动他，后来有人问乾隆为什么偏袒和珅？乾隆说：“我知道和珅坏，但是你们总得留

一个人跟我玩呀！”这是做皇帝的真话，一个人到了地位最高处，连一个可以说笑话，可以玩玩的人都没有，就太苦了。譬如想买一个西门町的包子吃，东门市场的绿豆汤哪一家好吃？这些事总不能找大臣、将军去办，像和珅这种人，就会办得使乾隆很惬意，所以乾隆才说要留着他玩玩。等到他儿子嘉庆皇帝上台的时候就去掉了和珅，把他家里的财产全抄了出来。这就说明，交朋友之道，为什么要放在有关政治措施的这一篇书中。所以我们要了解，当了主管，到了某一种地位，所带的人要用友道去相处，当然不要犯了乾隆的毛病，找和珅玩玩。

接下来，就提到生活的幸福。

孔子曰：益者三乐，损者三乐：乐节礼乐，乐道人之善，乐多贤友，益矣；乐骄乐，乐佚游，乐宴乐，损矣。

前面三点，是人生最快乐的，也是说快乐要建在品行上，一个人最快乐的事情，就是研究学问（礼乐），做人规矩，这是与第一篇《学而》有关的。

第二点“乐道人之善”，喜欢讲人家的好处，优点。这是中国文化特有的一点，也很难做到的，有正反面，暂时不去讨论它。一般人喜欢批评人家的坏处，是普遍的现象，尤其中国民族性，喜欢对人问长问短，像调查户口一样，太关心人，很多外国来的同学就不习惯，觉得你在妨碍他的自由。这有一个故事，有个法国学生，我曾经问他，在法国是不是有许多女孩子，被劫持到中东卖作女奴？他说确实有这种事，每年都有很多女孩子被卖到中东去，都是十几岁的女孩子，他们晚上在街上走，后面常会突然跑出一个人，将女孩一掳就抢走了。我问他这情形如被别人看见怎么办，他说：老师这句话问对

了，我初到中国来的时候，所不喜欢的事，现在很习惯：中国人在街头讲话多站片刻，就有第三者围拢来打听是什么事，一只死老鼠会有一大堆人围着看，西方人没有这一套，各走各的路，他们两人打架是你们的自由，与别人无关，所以女孩子被抢走，是他们两人的事，别人不知道这两人干什么，根本不管就走了。我再问他：你们的治安人员呢？他说，过去中国有句成语，什么“天下乌鸦……”。我笑了不接他的下文。这是真实的事，我们讲到中国人这许多习惯，人与人之间一碰到就谈论别人，这就是乐道人之恶，这就要讲到以前我们必读的两本书，一本是《太上感应篇》，一本是《文昌帝君阴骘文》，这两本书，中国过去读书人，为了功名，第一要隐恶扬善。朋友有错误，要关起门来劝，在外面总是替人掩盖丑恶的事，这是道德。但是只是过去争取功名的教条，人的习惯并不是这样，而是喜欢道人之恶。所以应该培养道人之善的乐趣。尤其朋友之间，谁无短处？但要多讲别人的长处，宋代的名宰相王曾就能做到。“扬善公庭，规过私室”是必要的修养。一个成功的人物，在修养上自有他的长处，就是现在数十年来，看到各界成功的朋友，都各有他们的长处。所以这一节提出道人之善，是真正的好处。

“乐多贤友”，好朋友多有益处，实在有道理，在我个人经验，认为读万卷书，行万里路，还要交万个朋友。常和友人谈笑，他们问我知识哪里来的？我告诉他们，只是朋友多一点，随便闲谈中，就得了学问。“乐多贤友”这句话是大有道理，要交贤友，我是主张多友的，不交朋友，不能了解人情世故。但今日社会交朋友第一要钱，要仗义疏财，我们穷小子，颇不容易。像孔子提出来三件人生有益的乐事，但据我的观察，这三句话和天生的个性有关。有些人看到这几句话便生反感，因为他不喜欢交朋友。其实这些并非教条，只是经验之谈而已。

下面讲到有损的乐，第一是喜欢享受，爱好奢侈夸张的骄乐，包括征歌选色，纸醉金迷，玩弄酒肉之乐。“乐佚游”就是喜欢不正当的娱乐，任性放纵，包括打牌、吸麻烟等。“乐宴乐”包括好吃好玩。这都是生活中对自己无益的作乐方法，这是三点有损的娱乐活动，并非康乐活动。

说话难　难说话

孔子曰：侍于君子有三愆：言未及之而言，谓之躁；言及之而不言，谓之隐；未见颜色而言，谓之瞽。

这是孔子讲做人处世的道理，上面讲侍于君子有三愆，如部下对长官，后辈对前辈，臣子对皇帝，都可以说是侍于君子，事实上朋友之间也同此理。孔子说这中间有三个大毛病，第一是为了表现自己，爱出风头，还没有轮到你说话的时候就说话，这是躁，修养不够。第二是应该讲话的时候，怕负责而不讲，这种人太阴私，叫做隐，也不好。还有，讲话的时候，对团体而言要观察环境，对个人要观察态度，对方正在烦恼痛苦的时候，而去和他讲得意的事，或是去讨论重大问题，一定得不到好结果，这叫做瞽，等于自己没有眼睛，看不清楚！

譬如过去外交界办外交，都在宴会上。清末政治腐败的时候，工商业或政治买卖，都在妓院里办交涉。例如北洋政府时期，袁世凯与曹锟贿选的那个阶段，有人在北京妓院里看到一个署名沧海道人的感事诗，其中警句很多，他口头念给我听，事隔多年，可惜我也忘了，到现在还记得其中有一首说：“燕市谁收骏骨才，昭王爱士亦堪哀。缠头一掷中人产，浪筑黄金作债台。”这是何等伤心国事的话！北洋政府靠借外债来做政治买卖，结果，那些发了选举财的大爷们，又把钱花在妓院中去。所谓缠头一掷千金，已过中产人家的花费，结果是国民背上外债，永远还不清。

现在没有妓院，就在酒家、舞厅，不但中国如此，外国也是这样。过去日本许多大的外交活动，都在艺妓院里进行，现在则多在高尔夫球场。所以现在当外交官，这些东西都要会玩，等于当年在麻将桌上解决问题。由这些事实看来，就知道孔子实在深通人情世故，无论是规劝人家也好，有所建议也好，提出请求也好，谈事情一定要先看颜色。当然看人颜色说话的办法，用在坏的方面就非常坏，佛曰不可说，不可说了。

谁人肯向死前休

孔子曰：君子有三戒。少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得。

这些都是我们大家所熟习的。孔子将人生分三个阶段，对人慎戒的名言。我们加上年龄、经验、心理、生理的体验，就愈知这三句话意义之深刻。少年戒之在色，就是性的问题，男女之间如果过分的贪欲，很多人只到三四十岁，身体就毁坏了。有许多中年、老年人的病，就因为少年时的性行为，没有“戒之在色”，而种下病因。中国人对“性”这方面的学问研究得很周密，这是在医学方面而言，但是很可怜的，在道德上对这方面遮挡得太厉害，反而使这门学问不能发展，以致国民健康受到妨碍。据我所了解，过去中小学几乎没有一个青少年不犯手淫的，当父母的要当心！当年德国在纳粹时代，青少年都穿短裤，晚上睡觉的时候将手绑起来放在被子外面，这是讲究卫生学，为了日耳曼民族的优越。这样做法，虽然过分了，但教育方面大有益处。现在年轻一代的思想，女孩子愿意嫁给有钱的老年人，丈夫死了，反正有钱再嫁人；男孩子受某些外国电影的影响，喜欢爱恋中年妇女。这是一般的风气，也是一个严重问题。所以知道了青少年的思想后，发现我们的教育问题很多。至于外国，如美国的男女青年，很不愿意结婚，怕结婚以后负责任，只是玩玩而已，以致社会一片混乱。这是人类文化一个大问题，所以孔子说：“血气未定，戒之在色。”这句话真的发挥起来，问题很多，性心理的教育，要特别注意。

壮年戒之在斗，这个斗的问题也很大，不只是指打架而已，一切闹意气的竞争都是斗。这里说戒之在斗，就是事业的竞争，处处想打击人家，自己能站起来，这种心理是中年人的毛病。

老年人戒之在得，这个问题蛮严重，不到这个年龄不知道。譬如说一个人的个性相当慷慨，自己就要常常警惕，不要老了反而不能做到。曾经看到许多人，年轻时仗义疏财，到了老年一毛钱都舍不得花，事业更舍不得放手。早年慷慨好义，到晚年一变，对钱看得像天一样大。不止钱这一点要“戒之在得”。别的方面事情还多。有一本小说《官场现形记》，其中描写一个做官的人做上了瘾，临死时躺在家里床上，已经进入了弥留状态，这时他的心里只有一个意念：还在做官，还要过官瘾。于是两个副官站在房门口，拿出旧名片来，一个副官念道：“某某大员驾到！”另一个副官念道：“老爷欠安，挡驾！”他听了过瘾。以前觉得这部小说写得太挖苦人；等到年龄大了，就知道写得并不挖苦人，的确有许多这一类的人。有人在做事情的时候，生龙活虎，退休下来以后，在家就闲得发愁、发烦。此外还有一个人，听人说某一著名大建筑是他盖的，已经很有钱了，一位将军问他，既然这样富有，年纪又这样大了，还拼命去赚钱干什么？这位老先生答说，正因为年纪大了才拼命赚钱，如再不去赚钱，没有多少机会了。这又是什么人生哲学呢？有个朋友说某老先生，也很有钱，专门存美钞，每天临睡以前，一定要打开保险箱，拿出美钞来数一遍，才睡得着。看这类故事，越发觉得“戒得”的修养太重要了，岂止是为名为利而已。人生能把这些道理看得开，自己能够体会得到，就蛮舒服，否则到了晚景，自己精神没有安排，是很痛苦的，所以孔子这个人生三戒很值得警惕。

怕的哲学

孔子曰：君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。

这里所谓畏就是敬，人生无所畏，实在很危险，只有两种人可以无畏，一种是第一等智慧的人，一种是最笨的人，可以不要畏。这是哲学问题，和宗教信仰一样，我常劝朋友，有个宗教信仰也不错，不管信哪一教，到晚年可以找一个精神依靠。但是谈宗教信仰，第一等智慧的人有，最笨的人也有，中间的人就很难有宗教的信仰。人生如果没有可怕的，无所畏惧就完了，譬如在座的各位，有没有可怕的？一定有，如怕老了怎么办？前途怎么样？没有钱怎么办？没车子坐怎么办？都怕，一天到晚都在怕。人生要找一个所怕的。孔子教我们要找畏惧，没有畏惧不行。第一个“畏天命”，等于宗教信仰，中国古代没有宗教的形态，而有宗教哲学。有一位大学校长说：“一句非常简单的话，越说越使人不懂，就是哲学。”这虽是笑话，也蛮有道理，由此可见哲学之难懂。中国的乡下人往往是大哲学家，很懂得哲学，因为他相信命。至于命又是什么？他不知道，反正事好事坏，都认为是命，这就是哲学，他的思想有一个中心。天命也是这样，这“畏天命”三个字，包括了一切宗教信仰，信上帝、主宰、佛。这些都是“畏天命”。一个人有所怕才有所成，一个人到了无所怕，不会成功的。

第二点“畏大人”，这个大人并不是一定指官做得大。对父母、长辈、有道德学问的人有所怕，才有成就。第三“畏圣人之言”，像

我们读《论语》，看四书五经，基督教徒看《圣经》，佛教徒看佛经，这些都是圣人之言，怕违反了圣人的话。

我们只要研究历史上的成功人物，他们心理上一定有个东西，以普通的哲学来讲，就是找一个信仰的东西，一个主义，一个目的为中心，假使没有这个中心就完了。孔子说，相反的，小人不知天命，所以不怕。“狎大人”，玩弄别人，一切都不信任，也不怕圣人的话，结果一无所成。这中间的道理也很多，历史、政治、哲学，都有关系，古今中外历史上，凡是有所创造的人，总要找一个帽子戴着。

讲到这里，我们想到一个故事：有大小两条蛇，要过街，大蛇想大摇大摆过去，小蛇不敢过去，叫住大蛇说，这样过街你我两个都会被打死。大蛇问该怎么办？小蛇说有一个办法过去，不但不被人打死，还有人替我们修龙王庙。大蛇问他什么办法？小蛇说，你仍然昂起头来大摇大摆过去，但让我站在你头上一起过去。这样一来，我们不但不被打死，人们看了觉得稀奇，一定认为龙王出来了，摆起香案拜我们。还再把我们送到一个地方，盖一个龙王庙。结果照这个办法过街，果然当地人看后盖了一个龙王庙。这个故事分析起来很有道理，所以一个事业要成功，常在上面顶一个所畏的。所以有朋友去做生意，我劝他另外随便顶一个小蛇去当董事长，也不要当总经理，做一个副总经理就行了。慢慢过街，成功以后，反正有个大龙王庙，自有乘凉的地方，没有成功则可以少一点事。

还有一个故事，古时有一位太子，声望已经很高了，还要去周游列国，培养自己的声望。这时突然来了一个乡下老头儿，腋下挟把破雨伞，言不压众，貌不惊人，自称王者之师，说可以做皇帝的老师，帮助平天下，求见太子。通报以后太子延见，这老头儿说，听说你要出国，但这样去不行，你要拜我为老师，处处要捧我，在各国宴请你

的时候，大位要让我坐，你这样才能成功。太子问他这是什么道理？老头儿说，我以为你很聪明，一提就懂，你还不懂，可见你笨。现在告诉你，你生下来就是太子了，绝对不会坐第二个位置，而你在国际上的声望也已经这样高了，再去访问一番，也不会更增加多少。可是你这次出去不同，带了我这样一个糟老头子，还处处恭维我，大家对你的观感不同了，认为你了不起。第一，你礼贤下士，非常谦虚。第二，这糟老头的肚里究竟有多大学问，人家搞不清楚，对你就畏惧了。各国对你有了这两种观感，你就成功了。这位太子照他的做，果然成功了。这不只是一个笑话，由此可懂人生。懂了这个窍，历史的钥匙也拿到了，乃至个人成功的道理也就懂了。

有时候把好位置让给别人坐坐，自己在旁边帮着抬轿，舒服得很。这就是君子三畏的道理，一定要自己找一个怕的，诚敬的去做，是一种道德。没有可怕的就去信一个宗教，再没有可怕的，回家去装着怕太太。这真是一个哲学，我发现一个有思想信仰的人，他的成就绝对不同，一个人没有什么管到自己的时候，很容易就是失败的开始，不然，还是回家拜观音菩萨才好。

学问的条件

孔子曰：生而知之者，上也。学而知之者，次也。困而学之，又其次也。困而不学，民斯为下矣！

这是教育与天才的关系，孔子说有些人生而知之，这是天才，上等人。的确有些人生而知之，这一点在中外历史上可看到，大的军事家，并不一定懂兵法，中国历史有一句话，说宋代名将狄青作战，是“暗合兵法”。就是说他并不是习武出身，可是自然有军事天才。据我所知，有许多朋友，对军事上的学理讲得非常好，可是打起仗来，老是打败仗。大的政治家也并不一定是政治系毕业的，人情世故通了，自然对。所以不管文学、艺术任何一方面，都有天才。孔子也不是念哲学系或是伦理系、教育系；耶稣、老子都不曾读什么系。他们的学问就是对的，千秋不易，是生而知之的天才。其次是“学而知之”，学了才会；再其次“困而学之”，要勉强，大家要有这个精神，自己勉强自己，规定自己努力。我个人的经验，也许是个人嗜好不同，隔几天不摸书本，就觉得不对头，好像几天不打牌手会发痒的人一样。但这是“困而学之”，自己规定了自己，非读书不可，看小说都是好的。但有一般人，困而不学，勉强订个范围，让他去学，他还不肯去学，这种人就免谈为学了。

孔子曰：君子有九思：视思明、听思聪、色思温、貌思恭、言思忠、事思敬、疑思问、忿思难、见得思义。

这九个条件，完全讲到思想问题。在我们生活思想上，以伦理道德为做人做事的标准，孔子说有九个重点。这一节，如在文字表面上

来解释，就不必再讲了，如“视思明”，当然看东西要看得清楚，但这并不是指两个眼睛去看东西，现在眼睛看不清楚也没有关系，街上眼镜店多得很。这是抽象的，讲精神上对任何事情的观察，要特别注意看得清楚。同样听了别人的话以后，也要加以考虑，所以谣言止于智者。我经验中常遇到赵甲来说钱乙，钱乙来说孙丙，我也常常告诉他们说，这些话不必相信，只是谣言，听来的话要用智慧去判断。脸色态度要温和，套用现代的话，是不可摆出神气的样子。对人的态度，处处要恭敬，恭敬并不是刻板，而是出于至诚的心情。讲话言而有信。对事情负责任。有怀疑就要研究，找寻正确的答案。“忿思难”的“忿”，照文字上讲是忿怒，实际是情绪上的冲动，就是对一件事情，在情绪上冲动要去做时，要考虑考虑，每件事都有它难的一面，不要一鼓作气就去做了。最重要的是“见得思义”，凡是种种利益，在可以拿到手的时候，就应该考虑是否合理，应该不应该拿。

孔子曰：见善如不及，见不善如探汤，吾见其人矣，吾闻其语矣。隐居以求其志，行义以达其道，吾闻其语矣，未见其人也。

上面讲了人生的大原则，这里孔子提供自己的经验，他说有些人见善如不及，看到别人好的地方，自己赶紧想学习，怕来不及去学；见不善如探汤，看到坏的事情，就像手伸到滚开的水里一样，马上缩手。就是说有些人看见坏的事情绝对不做。孔子说，像这样专门走好的路子，坏的路子碰都不碰的人，我还看过，也听到过他这样的言论。

第二点，他说有些人隐居以求其志，一辈子不想出来，尤其古代以做官为发展志向唯一的道路，可是有些人一辈子不肯出来做官，自己自由意志，做自己的学问，管自己的人生，不想出名，也不想做

官，做事则处处要求合宜、合情、合理，走仁义的路线。孔子说，这样的言论我听得多了，可是没有看到真这样做到的人，所以绝对不要功名富贵，行义以达其道的，在理论上讲起来容易，做起来非常难。

这里两条作为对比。上面是说专门做好事，坏事碰都不碰，这样的人蛮多，第二条的人难了，一辈子功名富贵不足以动心的，这在理论上讲容易，到功名富贵摆在面前时，而能够不要的，却很难很难！这是人生哲学。但要注意，这一篇内容都离不开政治哲学。

因此，接着便有：

> 齐景公有马千驷，死之日，民无德而称焉。伯夷、叔齐饿于首阳之下，民到于今称之。其斯之谓与？

这一段古人把它圈断了，因此宋儒认为应该是属于《颜渊第十二》篇中“诚不以富，亦祇以异”的下面。大概古人用竹简刻书，搬来搬去搬错了地方。我看不尽然，就如此紧接上面也很通的。孔子说，齐景公是天生的诸侯，掌政权时，财产很多，有上千的名马。换句话说，他富贵到了极点，可是在他死了以后，没有一点好事留下来值得世人去怀念他，老百姓早把他忘了；在伯夷、叔齐两兄弟；连皇帝都不要当，最后是饿死在首阳山，到现在大家都还在称颂他们，真是万古留名，这就是“隐居以求其志，行义以达其道”这两句话的意义的表现了。换言之：如果没有薄帝王而不为的修养，随便讲“隐居以求其志”，那也只是说说叫叫而已。

诗礼传家

下面近于这一篇的结论了：

陈亢问于伯鱼曰：子亦有异闻乎？对曰：未也。尝独立，鲤趋而过庭，曰：“学诗乎？”对曰：“未也。”“不学诗，无以言。”鲤退而学诗。他日又独立，鲤趋而过庭，曰：“学礼乎？”对曰：“未也。”“不学礼，无以立。”鲤退而学礼。闻斯二者。陈亢退而喜曰：“问一得三：闻诗、闻礼，又闻君子之远其子也。”

这是孔子本身的故事，用它放在本篇后面来作结论的，这中间很有道理了。陈亢是孔子的学生，名子禽。上论中提到子禽问于子贡，他提出怀疑，问孔子到每个国家，到底是想干政治？还是希望对人家有所贡献？这位同学蛮有意思的，常常研究孔子，对孔子常存怀疑。伯鱼名鲤，是孔子的儿子，年轻就死了，鲤的儿子就是写《中庸》的子思。有一天，子禽拉着孔子的儿子伯鱼，问他道，我们的老师就是你的父亲，他另外有什么秘诀传给你吧？对你有什么与我们不同的教育没有？伯鱼说，没有。但是一件事可告诉你，有一天我父亲一个人站在那里（这时当然没有同学在旁边，应该是父子间，讲秘密话的时候），我回来，匆匆走过大厅，他看见了叫我过去问，近来读什么书？有没有研究诗的学问？我对父亲说还没有，我父亲就告诫我，如果不学诗就无法讲话（中国古代的诗，包罗万象，研究了诗，知识自然就会渊博，能多了解各种知识，例如对生物界的禽鱼鸟兽之名，多所认识，乃至对科学性的植物、动物，各种知识都能了解而博物。所以告诉伯鱼，不学诗，知识不够渊博，知识不渊博，则不论作文章、

说话都不行）。因此我开始学诗了。又有一天我碰到我父亲，他问我学礼没有？我说没有。我父亲就说，一个人不学礼，不懂文化的基本精神，怎么站得起来做人？我听了他老人家教训，就进一步研究“礼”这方面的学问。只听了两点。伯鱼这样答复子禽。换句话说，孔子对儿子的教育和对学生的一样，一点没有秘诀和私心。子禽听了伯鱼的话，非常高兴，他说我只问了一个问题，研究老师，现在了解了三方面：第一我知道了学诗的重要，知识渊博的重要；第二知道礼的重要，就是文化中心的重要；第三知道孔子真是圣人，没有私心，对自己儿子的教育，和对学生的教育一样。

讲到这里，我想到一个亲身的经历，我一位太老师（老师的老师）赵凤簏先生，广西人，不但中国学问深，也深通佛学，是很令人敬仰的。佛的精神讲度众生，众生并不专指人，人乃是众生之一，一切有生命的动物，都是众生。我的老师告诉我，这位太老师有很多奇怪的事，他只有一位独子，后来在成都司法界任职，我的老师访问他，太老师一生的学问，在他看起来有什么特点。他笑笑说：“先严没什么特点。先严视一切众生如儿女，对儿女却视同一切众生。”他这两句话我始终记得，越想越有味道。他的上一句话随便说还容易，下一句话“对儿女视同一切众生”更难了。这就是前辈们的教育，爱一切人如爱自己儿女一样，对自己儿女和对一切人一样，我真是心向往之，仰慕这种做法，教育上没有私心。

称呼的礼节

邦君之妻，君称之曰“夫人”，夫人自称曰“小童”。邦人称之曰“君夫人”，称诸异邦曰“寡小君”。异邦人称之，亦曰“君夫人”。

这是中国古代的礼。这一篇，由季氏开始，讲文化的衰落、历史的演变，后来讲礼义的重要，最后加一个看起来好像不相干的称谓问题。邦君之妻，就是诸侯的太太，诸侯公称她叫夫人。她对诸侯自称小童，老百姓称她为君夫人，外交礼貌上自称寡小君，外国人对她也称君夫人。这是古代礼貌，这些礼貌，现在就很难讲了！研究这个，中国有一套书，不过现在这个阶段，没有严格讲究这种礼貌，但是我想将来新的文化，还是会继承这种精神，只是名称不同而已。目前这个文化很混乱，有许多称呼很难。譬如女老师的丈夫应该如何称呼？讨论了很久，好像现在已经决定了称“师丈”。现在有许多称呼很怪。如“世伯”的称呼，就有许多人不懂，而称“王伯伯”“李妈妈”，以前称姓是不敬的；如“敝处”一词年轻人就不懂，而自称“府上某地”的，那就太普遍了。至于“台甫”“贵庚”就更不懂了。这个时代，不知道是我落伍了，还是文化衰落了，但一切人文规范显得非常紊乱，社交礼貌也是花样百出，各行其是。文化的复兴应该表里同时进行，现在的国民生活须知，应加以广泛而详尽的订定，以适合现今的需要。

阳货第十七

以《论语》全书二十篇而言，最后的几篇等于做结论了。尤其这里第十七篇，是上论第七篇《述而》的引申，所讲大都是孔子为人处世的重点，后世用来作为借镜。古人所谓借镜，普通人是用镜子来照衣冠仪容是不是整齐，人生就是用前辈作镜子反照自己，也就是效法、警惕的意思。

这里用来借鉴的重点，是人生的出处，在古书上“出处”这个名词，很多地方可看到，现在很少人用了，意思是人生的第一步，要如何起步？人生的第一步很重要，如果第一步走错了，就会永远的错下去。在历史上，在个人，这种例子很多，所以人生的出处，对于过去的知识分子，是一件非常重要的事。如宋朝辛弃疾（稼轩），在宋代历史上是一个非常杰出的人物，他比岳飞迟一点，差不多与朱熹同时，山东人，很有学问。当时元朝还没有起来，北方为金人所据，他有豪侠之气，文武全才，不受一般的习俗所规范（以现代名词来形容就是太保，不过本质上并不是现代行为不良的太保）。十九岁的时候立志报国，和许多青年，要反抗金国，光复国土，而能号召到几千人起义，然后占山打游击。他曾经认为某个人有将才，推荐给南宋，不料这人叛变了，他听到消息后，单枪匹马，闯到敌人的阵地里，把这个叛徒抓回来。从这件事看起来，他的武功胆识都不简单。后来他带了一万多人，渡江回到南宋来。可是他和岳飞的志向是一样的，天天想恢复国土，赶走金人，南宋始终没有重用他，而成为了有名的词人。凡是讲到文学，讲到宋词，没有不提到他的。

我们就看他一生的出处，年轻时是“太保”，充满了豪侠之气，文武全才。中间起来打游击，能在敌人的区域中带上万人渡江过来，向南宋上了几次恢复国土的计划，可是南宋的君臣不想北伐，没有采用他的意见。后来成了有名的文学家，也是有名的理学家。在南宋做官时，因为才气太高，受了很多打击，几次免官，人家检举告发他“贪财好色”四个字，但都是“事出有因，查无实据”。他不在乎，下台就下台。可是每次碰到地方上出了问题，兵变了或政治上出毛病了，又起用他，调去平乱、整顿，他去了以后，不到几个月就把这些事办好了，他的才具之大，由此可知。我们今天提到他，就是因为他始终抱定了立身出处要正大，不管表面的行为怎样，他的立身出处则始终是正大的。这一点在他晚年的诗词里，就看到很多，其中当然也有牢骚，可是站在文学的立场，看他的成就那么高，修养好，儒、释、道三家无不晓通，虽有牢骚，到底情有可原，就是这样一个怪人。我们现代如果认真研究历史，鼓励青年们效法辛弃疾这一类的人，也是有道理的。

我们讲到出处两个字，来看看他的词，其中有一阕就说：“出处从来自不齐，后车方载太公归；谁知寂寞空山里，却有高人赋采薇。黄菊嫩，晚香枝，一般同是采花时，蜂儿辛苦多官府，蝴蝶花间自在飞。”这是他到南方以后，年纪大了时的作品。我们看这首词的上半阕，他说，人生的出处，第一站出来，不必要求每个人都是一样，各人可以不同。他引用周代的历史，文王找到姜太公，非常礼遇，马上把自己的尊贵座位，让给姜太公坐，自己驾车，把他请回来。致周代的政权八百年的稳固，王业的成功，计划出于太公之手。可是同样的时代，有伯夷、叔齐，连皇帝都不愿当，逃隐到最后，硬是饿死在首阳山，也就是前面提到过的两句诗：“有人辞官归故里，有人漏夜赶科场。”人的志向各有不同，有人要入世，有人要出世，有人面对千

万两黄金，看都不看一眼，有人见到区区几百元，眼睛都发亮，各人出处不同。

这是讲出处方面，站在纯文学的角度看，并不是一阕特别好的作品，这是文学境界牵涉到学说思想的词，所以在他的集子里是有名的作品之一，一般人学他的词也很难学。人们提起文学家，每每先提到苏东坡，他是运气好，名气太大了。在时间上说，苏东坡比他早，是他的前辈，不过有人认为辛弃疾的词，因气派不同而超过了苏东坡。而辛弃疾的一生，少年公子、太保、游击队领袖，尝过流亡部队生活，当过将领，当过地方政治首长，什么都干过，声色犬马，好的坏的他都有，所以作品中有多方面的东西，气派完全不同。

有关立身出处的问题，在宋、明以后，又盛行一个新名词（当然，在现在看来，是旧文学的名词）叫“出山”，就是因为有了尊重隐士、处士的风气所形成。杜甫诗所谓“在山泉水清，出山泉水浊”，便已有这种含意。讲到这里，我又想起我的老师袁先生，题灌县灵岩寺的一副对联。灵岩寺靠近都江堰的灌口，先秦时代，西蜀太守李冰父子修建了灌口——都江堰，自有了这个扬子江上游的伟大水利工程之后，一二千年来，才有成都天府之国的农田水利。所以四川人为了感戴李冰父子，在灌口修建一座二郎庙，永远留给后人馨香膜拜，威灵显赫，无尽敬重。袁老师的上联是：“溉数万顷良田，在山泉水清，出山泉水清，好个比邻秦太守。”下联是：“揉千七则藤葛，不说话亦堕，欲说话亦堕，拈与胡僧阿耆多。”下联是禅门公案，不去管它。上联所说“在山泉水清，出山泉水清”，借此为颂扬秦太守李冰父子的千秋功业，实在可作为千古名臣出山从政的最好典范。

我们为什么讲辛弃疾和他的出处？因为《阳货第十七》这一篇书，大部分都是讲孔子的出处。我们如果把辛弃疾这阕词中上半阕四句话的观念，都记住了，然后研究到了《论语》第十七篇的一半，就可以用辛词这四句话，作这篇上半篇的结论。现在再来看《论语》本文。

阳货的火腿

阳货欲见孔子，孔子不见。归孔子豚。孔子时其亡也，而往拜之，遇诸涂。谓孔子曰：来，予与尔言。曰：怀其宝而迷其邦，可谓仁乎？曰：不可。好从事而亟失时，可谓知乎？曰：不可。日月逝矣，岁不我与！孔子曰：诺，吾将仕矣。

这里“豚”应该多一点写作“豘”，念“斫”的音，是蹄髈。但现代的国语念成“屯”音，写法就该是“豚”，为小猪，即广东人的烤乳猪。照道理，这里应该是“豘”，一个蹄髈，等于一只火腿。

阳货的相貌很像孔子，所以孔子在陈蔡之间，被人误认是阳货，把他包围起来，要杀掉他。阳货是鲁国一个大坏蛋，一个奸臣，可是很能干，总想拉拢孔子，有所企图，因此他想要见孔子，孔子始终不和他见面，都推掉了。后来有一天他去看孔子，没有见到，就留下一只火腿送给孔子。在古代送礼，不像现在这样随便的，阶级不同，送礼的方法和内容也不同，等于现在国际间外交礼节的赠勋，因受勋人的阶级不同，所送的勋章类别等级也不同。这次阳货送了孔子的火腿，是厉害的一手——你不见我，我却要见你，你看不起我，我却看得起你，这使孔子棘手了。怎么办？从这件事我们也可以知道孔子这位圣人，并不是大家想象中那么呆板，他也有一套的。大概先让他的学生做一个情报，打听一下阳货的行踪，趁他不在家这一天去回拜，留一个名片不失礼。不料在路上又遇到了阳货，孔子再也没有办法不跟他见面了。阳货就对孔子说：“来，予与尔言。”我们看这个文章，古文写得很简单，但是就和白话文一样，表现出阳货那种满不在乎的神态。于是他对孔子提出第一个问题，有一个人满腹经纶，有学

问、有大志，像袋子里怀了宝贝一样，可是碰到自己国家那么动乱，却不肯站出来，用他的经纶救世救国，在一边袖手旁观，你孔子是一天到晚提倡仁道的人，你看这样一个人，可以说他仁吗？孔子说，这样是不对的，不能说是仁的。孔子这下吃瘪了。阳货又提出第二个问题问孔子说，一个人有思想、有办法，才能很大，可以为国家做事，可是每每失去做事的机会，甚至机会找上门来他都不要，你孔子说说看，这个人算是有智慧吗？孔子说，这样也不对的。在第二个问题上，孔子又吃瘪了。由此可见阳货是个大政客，他并没有直接说孔子不对，只提出这样两个问题。在孔子作了答复以后，他就对孔子说，太阳、月亮天天不停地在运转，时间很快就过去了；人一天天在走向衰老，等年龄大了，想救世救国，精力都没有了，岁月不可能永远停在年轻阶段的。于是孔子说，对！我快要出来做事了。可以说孔子被阳货逼得没办法，好像被逼到死角去了。这是孔子见阳货的著名故事。

但是，孔子真正被他逼出来没有？这也就是孔子确定自己的一生出处。如果孔子当时点个头，可以出来和阳货同流合污，要什么可以有什么，要权力就有权力，要财富就有财富，可是孔子绝不会出来，这就是古人所谓立身出处，自己应该站什么样的立场要搞清楚。所以我借用辛稼轩的“出处从来自不齐”这名句先来点题。

其次，我们看到这个做法，自己要拿来做借鉴的，我们看到许多朋友，个性非常倔强，人格又很清高，但是这样性格往往锋芒太露，不但伤害了别人，同时也伤害了自己。试看孔子，在这种地方，遇到了阳货的情形，这是孔子的态度，也是孔子待人处世的办法。

下面跟着记载孔子的话。所以我说，表面看起来，《论语》好像是一条一条，乱七八糟的记载，互不相关。如果照我们这次研究的方

法看，它的内容是连贯性的，孔子的学生们编辑这本书，并不像会议记录或谈话记录一样，而是一种连贯性的编辑。下面这两句，本来好像与阳货的事情连不起来的，现在我们了解了他的方法，就看得出来，下面的话，正是阳货这件事的注解。

《三字经》与孔子

子曰：性相近也，习相远也。

曾经提到过，要了解中国文化，《三字经》和《千字文》这两本书非常重要。一个美国人跟我学了一年《易经》，然后用英文写了一本关于《易经》的书，在美国各大学应用。这位美国朋友说，促进中西文化交流的工作，我们年纪都太大了，应该把下一代培养起来，于是把我最小的一个孩子带去了，当年才十二岁。不过每年暑假都回来，习毛笔字，读中国的四书五经。在美国已经读到高中了，最近写信回来告诉我，在美国课余读《三字经》《千字文》，他说愈读愈同意其中的道理，并要我把“性相近，习相远”这两句，特别加以解释。这两句话就是来自《论语》，所以我们不要轻视了《三字经》，我们这一代，一开始就读这本书，现在的学生，对这本书是不是能够完全解释明白，还是一个问题。我始终赞成小孩子在课余要背诵这本书，到长大了拿出来，一点一滴都有用。

“性相近，习相远。”这两句话，表面上是解释人的心理。人的性质虽有相近之处，但发展方向各有不同。在教育上就看得到，现在大学联招分组的办法，问题实在很大，有的人根本不知道每一科系的真正内容，考试之前对自己的性向也不清楚，结果考取被分发之后，才发觉自己并不适宜这个科系。这就是糟蹋人才。现在的所谓性向，不是性相。“性相近，习相远。”人的性质相近，但是各人兴趣不同，习惯也不同。譬如说一个人的个性，硬是不喜欢这一套，可是硬把他拉到这一门工作上，慢慢习惯了，就与原来个性的兴趣越来越远。这还是表面的解释，照这样说法，用来作孔子与阳货见面的解

释，等于拿孔子的话自己作声明，他们都希望孔子出来做官，后来孔子硬不出来。各人兴趣不同，习性也不同，没有办法与这个时代社会沟通，不受时代环境影响，自己始终超然独立地站住，这就是“性近”“习远”的道理。这种修养是很难得的，这是连着上文的说明。

此外我们单独研究这两句话，问题大得很。就是孔子讲到形而上之道了。何谓“性近”“习远”？这个“性”字，在现代哲学思想上，也可以说是指人性。什么是人性？是个问题。根据中国文化，都用孟子的话，“人之初，性本善。”就是说人的原始，都很善良，没有坏人。关于性善、性恶的问题，我们已经提到过的。孔子在这里讲的性，虽然是有了生命的后天之性，但人一生下来，在婴儿阶段的天赋之性，还近于先天的本性，总是善的。“习相远也”，后来的习惯一来加上，越变越与天赋之性相远了。拿事实来看，我们每人个性，本来是善良的，习惯很容易学坏。这习惯对人是很重要的，环境会改变人，所以在教育思想上，对这六个字就要特别注意。“性相近也，习相远也。”人习惯了以后，离开本来的善良、纯洁越远，嗜好越来越大。所以对于自己的修养，不管是做什么事，乃至出将入相，富到拥有千万美金，而能保持原来朴素的人非常少。这是学问的道理，须要高度的修养。往往本性是相近于道，习惯越来越坏，把自己变得远于道了，这是要注意的。因此：

子曰：唯上知与下愚不移。

这就是连接上面的意思，上面是讲性的相近，一般人没有基本的中心思想，容易受环境影响，习惯越多，距离自己本性越远，下面就说只有上智，第一等智慧的人，与下愚，最笨的人，不会受环境影响。最聪明人自己有思想，有见解，有中心主张；最笨的人，影响不了他。除此以外，世界上都是像我们一样的人，最糟了，说聪明也

笨，说笨也聪明，聪明又笨，这一类人最易受时代环境影响。像我的家乡，有些最靠海边的穷家小户，一年到头都是在海滩拣一点最坏的蚶和红薯干，放点盐，喝稀饭。有一次，一位这样的穷人说，假使有一天发了财，餐餐都要吃某人家那样的豆腐干。他的欲望就是那么大，再好的给他吃也受不了，这也可以说就是“唯上知与下愚不移”。有一天来了一些乡巴佬，我拿很好的外国巧克力糖请他们吃，他们走了以后，在桌椅下扫出许多巧克力糖来，原来他们吃了觉得是怪味道，丢掉了，我这才发现自己又错了，这也是“上智下愚不移”的道理。所以这中间有一个哲学：真正第一等聪明的人，是世界上最笨的人；真正笨到绝顶的人，就是第一等聪明人。这个话表面上看起来矛盾，大家仔细研究一下就会了解，所以人不需要玩弄聪明，喜欢玩弄聪明的人，最后还是失败的。

同时，我们也可以看出把上面这两条放在这里，作为孔子见阳货这件事的结论，是非常好的说明，等于替孔子自己解释了。一个人立身出处非常重要，绝不可以受环境影响，绝不受外来的权势、利益诱惑而变更初衷，要始终“确乎其不可拔”才对。

子之武城，闻弦歌之声，夫子莞尔而笑曰：割鸡焉用牛刀？子游对曰：昔者，偃也闻诸夫子曰：“君子学道则爱人，小人学道则易使也。”子曰：二三子！偃之言是也，前言戏之耳！

武城是一个地名，孔子学生子游在那里做首长。一次孔子到了那里，听到弦歌之声。这是孔子教育学生的高级方法，而子游却用这高度的文化礼乐在教育老百姓。孔子嘴巴一咧，比微笑又大一点的这么一笑说，子游真滑稽，在这样一个小地方，用这种高级教育来教育老百姓。等于杀一只鸡，动用牛刀，过于小题大做了！有人把这话告诉了子游，子游马上对孔子不客气了，立即来质询孔子说，老师，以前

你不是常告诉我们，有知识的上等人要求学，学道后，能够扩充仁慈的胸襟，更能够爱人；低能的小人物更须要教育，更须要学道，因为低等的人学道就懂道理了，指挥起来就更方便，更怕是不懂道理。教育的目的在此，第一流头脑受了教育更好，下等人受了教育，自己好，对人也好。这个话，是你教育我的啊！我今日出来当地方首长，作之君，作之亲，作之师，我应该教育他们啊！孔子听了这话，立刻收回刚才的话，告诉身边的其他学生，你们大家听好，子游的话是对的，我刚才是开玩笑说笑话的。孔子这一下真是错了。我们不必像古人一样，把孔子塑造得那么好，孔子也是人，有时候也会说个笑话。或者不经过大脑说话的时候也是有的。由此可见他们师生之间无所不谈，老师对的就是对的，不对的就给他退回去。

这一段放在这里，是文章上一个波浪，也和《阳货》这一节有关系，怎么说有关系？孔子这个时候，本身用不着出来了，他培养后一代，只希望自己这一班学生能够有所作为，对社会、时代有所贡献。所以在这个地方我们可以看出来本篇编辑的用意，把子游出来为地方行政首长的事放在这里，说明了孔子用不着自己出来了，但是真的不愿出来吗？不然，这是出处的问题。下面问题就来了！

孔子与子路唱双簧

公山弗扰以费畔，召，子欲往。子路不说，曰：末之也已，何必公山氏之之也？子曰：夫召我者，而岂徒哉？如有用我者，吾其为东周乎！

公山弗扰是一个人，公山是姓，弗扰是名，费是地名。公山弗扰在费这个地方叛变了，独立了。这时鲁国的季家三弟兄，势力非常强，而季桓子的部下又叛变了。春秋时代的末期，发生种种叛变，社会非常混乱。公山弗扰叛变以后，使人来请孔子去帮忙，据说孔子准备去，子路大为不高兴。我们知道子路有好几次对老师不高兴，这次又大为不高兴了。他们师生之间感情有这样好，而彼此又这样了解。这次子路说：末之也已（这个“末”字有人说古书上印错了，应该是“未”字。“之”字是至的意思），老师你没有地方去了吗？什么地方不能去？公山弗扰这样一个叛变的人，令人看不起的人，你还要到他那里去吗？孔子说，他要来请我，我也不是主动的，假使有人肯真正用我的话，能听我的话，“吾其为东周乎！”这句话有两个解释，一是孔子说，我可以把这个时代挽回，仍然拥护东周；一是东周的文化可以重新在这个地方兴起来。实际上孔子去了没有？子路发了一顿脾气，并不是子路把他挡住，他本来是逗逗学生说想去，事实上，他绝不会去的。但子路这个人比较直爽，一听以为孔子真的要去。有好几次都是如此，像上论提到过，一次孔子说想要出国，子路就马上要跟着走了。这一次，子路也是听到了便跳脚，马上向老师提出反对意见。为什么我又说孔子不会去呢？且看下段分解：

子张问仁于孔子。孔子曰：能行五者于天下，为仁矣。请问之。曰：恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。

这一段就是说明孔子不会去的理由，尤其对这些不以正道取得政权的人，他更不会理这一套。子张问仁，孔子这里是说仁的作用。他说五个条件都做到的，可以称作仁。子张问哪五个条件？孔子说：恭、宽、信、敏、惠。在古文中这五个字很简单，拿现在来说，就是五条原则、五个目标或守则。第一个恭。对自己的内心思想、外表行为等，要严肃地管制，尤其一个领导人，对自己的管理，特别重要。第二个宽。对人宽大，所谓宽宏大量，能够包容部下、朋友所有的短处及小过错。第三个信。能信任人，有自信。第四个敏。就是聪明敏捷，反应快。第五个惠。更重要，恩惠，以现在说，实行社会福利制度就是恩惠的一种，但不要把福利看成是全部的惠。待人要有真感情，对年轻的视同自己的兄弟儿女，对年纪大的视同自己长辈，不是手段，要出自真心的诚恳。这是做人做事五个基本条件，假使做到了，随便在哪一界做事，都有用处。

下面孔子说的理由，他说一个人如果能够自己对自己管理得严肃，既不欺负人家，自己也不会招来侮辱。能够宽厚待人，部下自然拥护。信人自信，则任何人都可以用。处理事情头脑清楚，反应快，就容易有功绩。最后，最重要的，人与人之间必须具有真的感情，很诚恳的感情，彼此才可以相处，共创事业。

下面讲到另外一个人，可以看到当时鲁国的政治，也反映了春秋战国时，每个国家的混乱：

佛肸（佛音弼，肸音细）召，子欲往。子路曰：昔者由也闻诸夫子曰：“亲于其身为不善者，君子不入也。”佛肸以中牟畔，子之往也，如之何？子曰：然，有是言也。不曰坚乎？磨而不磷，不曰白乎？涅而不缁。吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食！

佛肸是一个人名，也是一个叛变的人，同样也请孔子去，孔子准备去了，又是子路反对。他提出来说，老师，你从前教育我们的，受国家和长官的培养，结果做出许多不对的事情的人，不能来往，这种人所管辖的地方都不去的。而佛肸在中牟叛变，独立了，你现在却想去这样的地方，这又是什么道理呢？孔子说，是的，是有这个道理。但是你知不知道？一个很坚固的石头，像金刚钻一样，随便你怎么磨它，也不会碎。一块真正无瑕的玉，无论如何也染不黑的。孔子这两句话，就是告诉子路，一个人如果有真正的内涵，则任何一种环境，任何一个时代，都始终站得住。孔子又说我总不能像那个匏瓜一样，永远挂在树上，不给人吃的。这是他跟子路开玩笑了，也就是告诉子路，他只是说去，实际上是不会去的。换句话说，假定真的去，那么在任何环境中都可以站得住而有所建立，并且是有心想挽救这个时代的，不能够永远挂在树上，像匏瓜一样只给人当样品一般欣赏而已。

这几段连下来，我们就了解这一篇，主要讲人的立身出处，孔门弟子就用孔子自己本身的经历来说明这一个道理。下面就是这个道理的发挥，讲立身出处完成一个人格的不容易。

正反相依

子曰：由也，女闻六言六蔽矣乎？对曰：未也。居！吾语女：好仁不好学，其蔽也愚。好知不好学，其蔽也荡。好信不好学，其蔽也贼。好直不好学，其蔽也绞。好勇不好学，其蔽也乱。好刚不好学，其蔽也狂。

这段话并不一定是子路问孔子以后，他马上告诉子路的，而是平常教育子路的，编撰《论语》的人把这几段安排在一起，烘托出一个思想系统，使我们看得更清楚。所以在这里是孔子问子路，有没有听过六句话，就是说六个大原则，也同时有六个大毛病？子路说，我没有听见过。那么孔子很郑重地对子路说，你站好，我告诉你，仁虽然好，好到成为一个滥好人，没有真正学问的涵养，是非善恶之间分不清，这种好人的毛病就是变成一个大傻瓜。有许多人非常好，仁慈爱人，但儒家讲仁，佛家讲慈悲，盲目的慈悲也不对的，所谓“慈悲生祸害，方便出下流。”不能过分方便，正如对自己孩子们的教育就是这样，乃至本身修养也是如此。仁慈很重要，但是从人生经验中体会，有时帮助一个人，我们基本上出于仁慈的心理，结果很多事情，反而害了被帮助的人。这就是教育的道理，告诉我们做人做事真难。善良的人不一定能做事，好心仁慈的人，学问不够，才能不够，流弊就是愚蠢，加上愚而好自用便更坏了。所以对自己的学问修养要注意，对朋友、对部下都要观察清楚，有时候表面上看起来是对某人不仁慈，实际上是对这人有帮助。所以做人做事，越老越看越惧怕，究竟怎样做才好，有时自己都不知道，这就要智慧、要学问，这是第一点。

第二点：孔子说有许多人知识非常渊博，而不好学（这就是我们强调过的，在讲第一篇《学而》时所说，学问并不是知识，而是个人做事做人的修养），它的流弊是荡。知识渊博了，就非常放荡、任性，譬如说“名士风流大不拘”，就是荡。知识太渊博，看不起人，样样比人能干，才能很高，没有真正的中心修养，这种就是荡，对自己不够检束，这一类的人也不少。

第三点：“好信不好学，其蔽也贼。”这个问题来了，这个“信”到底指哪个“信”？假使指信用的信，对人言而有信，这还不好？假如好信不好学就是贼——鬼头鬼脑，这怎样解释呢？对人对事，处处守信，怎么会鬼头鬼脑？这里的“信”，至少在《论语》里有两层意义：自信和信人。过分的自信，有时候发生毛病，因为过分自信，就会喜欢去用手段，觉得自己有办法，这个“办法”的结果，害了自己，这就是“其蔽也贼”。

第四点：“好直不好学，其蔽也绞。”像绳子绞起来一样，太紧了会绷断的。一个人太直了，直到没有涵养，一点不能保留，就是不好学，没有修养，它的流弊要绷断，要偾事。脾气急躁的人会偾事，个性疏懒散漫的人会误事，严格说来误事还比偾事好一点，偾事是一下子就把事弄砸了。所以个性直的人，自己就要反省到另一面，如果不在另一面修养上下功夫，就很容易偾事。

第五点：“好勇不好学，其蔽也乱。”脾气大，动辄打人，干了再说，杀了再说，这是好勇，没有真正修养，就容易出乱子。

第六点：“好刚不好学，其蔽也狂。”就是直话直说，胸襟开阔，同第四点好像差不多，直爽的人说直话，心肠直，所谓一根肠子。刚的人一动脸就红了，刚正就不阿，好刚的人不转弯的，绝不转

变主见。个性很刚的人，若不好学，他的毛病就成狂妄自大，满不在乎。

这六点要特别注意，每个人可以把《论语》这一节原文写在笔记本上，或写在案头，随时用来反省自己，作为一面镜子。这六点也就是人的个性分类，有这样六种个性的人。这六种个性都不是坏事，但没有真正内涵的修养，就都会变成坏事，每个人的个性长处不同，或仁、或知、或信、或直、或勇、或刚，但不管哪种个性，孔子告诉我们，主要的自己要有内涵，有真正的修养，学问的道理就在这个地方。最难的就是认识自己，然后征服自己，把自己变过来。但要注意并不是完全变过来，否则就没有个性，没有“我”了，每个人要有超然独立的“我”。每个人都有他的长处和短处，一个人的长处也是他的短处，短处也是长处，长处与短处是一个东西，用之不当就是短处，用之中和就是长处，这是要特别注意的。教导部下和子弟也是这样的，性向一定要认清楚，一个天生内向的人，不能要求他做豪放的事，一个生性豪放的人，不能要求他规规矩矩坐在办公室。要知道他的长处，还要告诉他，帮助他去发挥。孔子这段话，特别提出来告诉子路，实在对机而教。六言六蔽，相对的则有十二种性向典型，其实我们每个人本身知、仁、勇、信、直、刚的因素都具备了，不过还要从这些地方，用心涵养，这就是学问之道。

说到修养，下面孔子又提到诗了：

重论诗教

子曰：小子，何莫学夫诗？诗，可以兴，可以观，可以群，可以怨，迩之事父，远之事君，多识于鸟、兽、草、木之名。

孔子在这个地方，讲学问修养必须要读诗，也就是我们经常提到，中国上古的文化，不像西方的文化把宗教放在那么重要的地位，中国上古文化注重于诗的文学境界，它有宗教的情感，也具有哲学的情操，上古的诗，就包括了现在所讲的整个文艺在内，所以孔子告诉学生们，修养方面，多注重一下文学的修养，我们翻开历史，中国古代的文臣武将，每人文学境界都有基本修养，从正史上看，关羽就是研究《春秋》学的专家；岳飞等人，学问都是非常好的，都有他们文学的境界。退休的朋友们走这个路线是不错的，不然就去研究宗教，最怕是退休闲居的人，自己内心没有一点中心修养，除了工作以外就没有人生，很可怜，所以学一种艺术也可以，自己要有自己精神方面的天地，这是很重要的。

所以孔子说，你们年轻人，何不学诗？

诗“可以兴”，兴就是排遣情感，人的情感有时候很痛苦，人生有许多烦恼，对父母、妻、儿、朋友都无法说的，如果自己有文学或艺术境界，再不然就写写毛笔字，乱画一阵，也把怨气画去了，绘画也好，诗词更好，所以诗可以兴。这个兴是兴致，就是一切感情的发挥。

“可以观”，在诗的当中可以得到很多道理，得到很多启发。对自己的诗，也可以看出自己思想的路线与情绪。看一个人的作品，大致上就可以断定作者的个性。说写字吧，过去就名为“心画”，同样的毛笔，一万人写同样的字帖，可是一万人写出来的都不同。所以中国人看毛笔字，可以知道写字者的个性，寿命的长短，前途的祸福，现在发现钢笔字、铅笔字一样可以看出人的个性。“观”就是这个道理，从作品中可以了解人。

“可以群”，也可以合群，自己调整心境，朋友之间、社会之间，可以敬业乐群而不孤立，所谓以文会友。

“可以怨”，这很明显的，有了文学的修养，可以发牢骚了，有时心里的苦闷没有办法发出来，压制在里面，慢慢变成病。脾气大的人、情绪不好的人，心里很多痛苦压制下去，往往得肝病、精神病，所以需要修养，可是修养并不是压制，是自己疏导，不能疏导也不行，人的牢骚往哪里发？会作诗就可以发牢骚了。有文学艺术修养，在文学艺术境界上可以把牢骚发泄掉。

“迩之事父”，近一点可以孝顺父母。怎样孝顺？有艺术修养，侍奉父母，则有乐观态度。

“远之事君”，远大一点可以对国家社会有贡献。

最后一句话，因为喜欢在文学方面多研究，喜欢诗词，就“多识于鸟、兽、草、木之名”。知识渊博了，等于学了现在的“博物”这一科，什么都知道了。我们要知道，孔子的时代，工具书是绝对没有的，就靠一些诗才知道。工具书从唐宋以后才有编辑；《辞源》《辞海》是民国时代，根据《渊鉴类函》《佩文韵府》这些类书编的，而

这类书都是后世才有。例如汉代左思作《三都赋》，花了十年的时间，并非是文章难作，而是当时没有类书。所谓虫鱼鸟兽、人物等等，资料难以收集，何况远在春秋时代。孔子当时所以特别提倡学诗，也是为了获得各种各样的知识。这是孔子教学生们一定要学诗的道理。

面壁而立的悲叹

子谓伯鱼曰：女为《周南》《召南》矣乎？人而不为《周南》《召南》，其犹正墙面而立也与！

《周南》《召南》是《诗经》中《国风》的两篇诗。孔子告诉他的儿子伯鱼说，你有没有研究过这两篇诗？为什么要研究？就是上面说的一些大道理，诗有这样多好处。他说一个人知识不渊博，文学修养不到最高的境界，等于正面对着墙壁而立，墙外面什么也看不见，背后有什么更看不见，就是文盲、白痴了。

说到这里，可以介绍很多东西的，就讲文学境界中诗的牢骚，随便举个例子：宋代爱国诗人陆放翁的诗，就有很多牢骚，对国家世事很多忧虑，爱国热情无法发挥，在他的诗集文集里，可以看到很多；岳飞的有限遗著中也有很多牢骚；再说文天祥的诗词中，也看到很多牢骚。不论古今中外，每个时代，人生的痛苦，尤其想有所贡献于国家社会的人，所遭遇的痛苦，比普通人更大更多，多半见之于诗词之中。前面提到的辛稼轩，他有一阕有名的词，仅举半阕，就看出他有多少的痛苦与牢骚：“追往事，叹今吾，春风不染白髭须，却将万字平戎策，换得东邻种树书。”这是下半阕。上半阕是描写他的生平，年轻时壮志凌云的气魄；这里则回想过去，感叹自己，现在老了，头发白了，胡须白了，再没有青春的气息，把自己的白发恢复年轻，回不去了。现在干什么呢？当时南宋不敢起用他，自己住在乡下，他写给南宋的报告，论政治、谈战略，好几篇大文章，如今没有用了，只好拿到隔壁邻居的老农家里，去换种瓜种菜的书。这里面岂不有牢骚？而且牢骚很大，可是他绝不掩盖自己心里的牢骚。他非常平淡，

要我贡献就尽量贡献，不需要贡献则不贡献，是牢骚也非常平淡。因为他艺术文学的修养太高，把人生看得很平淡。像这些情感，他的诗词里太多了。看了以后就懂了人生，也懂了历史。古今中外一样，看通了人生，了解了人生，就会更加平淡、更愿贡献给社会。像辛弃疾的一生，所遭遇的打击太大了，照我们现在人的修养，可以造反了。这样一腔爱国的热忱，他带到南宋来的部队，却被解散了，他都受得了，而能淡然处之，虽然怨气填膺，但不像普通人一样动辄乱来，就因为他的目的只在贡献。现在我们举他这个例子，就是说诗可以兴、可以观、可以群、可以怨的道理。

礼乐的基本精神

下面就是结束上面的：

子曰：礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？

孔子动辄教人学礼乐，这个礼并不是普通的礼貌，所以我们强调说它就是文化的精神、文化的哲学。孔子这里说，礼，并不只是送火腿，这是情礼的一点表达而已，主要在文化的精神，乐也并不只是唱歌跳舞，是把人的精神，升华到永远乐观的境界。

这几段连起来，就归到人生出处。第一步站出来要慎重考虑，并不是说有机会就抓，既不随便站出来，则自己立身，做人总要做的，事业可以不做，官可以不做，人总要做的。所以刚才说要知道六言六蔽，要学诗，以及如何才是礼乐，都是教人晓得立身，如何站得住，知道自己如何做人，这些基本修养要做到的。

摆虚架子

子曰：色厉而内荏，譬诸小人，其犹穿窬之盗也与！

这句话在文字上很容易懂。是说有许多人，在外表的态度上非常威风，非常狠，而内心则非常空虚。孔子对这类人下了一个结论，说他们相当于低级的小人，譬如一个小偷一样，在被人抓到时，嘴上非常强硬，而实际上内心非常害怕。孔子这句话所指的是当时——春秋战国时代，许多大人先生们，往往犯了这种变态心理。我们知道，一个人内心没有真正的涵养，就会变成“色厉内荏”，外表蛮不在乎，而内心非常空虚。有时我们反省自己，何尝不会如此？坦白地说，有时生活困难，过着“穷不到一月，富不到三天”的日子，表面上充阔气，内心里很痛苦，也是“色厉内荏”的一种。其实大可不必这样做法，一个人好就是好，穷就是穷，痛苦就是痛苦，从历史的法则上看，当领导人，更不可这样。

像唐明皇这个人，少年了不起，中年了不起，晚年差一点，也是感觉到手下没有人才。举两件唐代的历史，就可以了解。唐明皇早年用了名宰相张九龄和韩休，都是唐明皇所相当敬畏的人，所以他的初期功业很了不起。对于唐明皇与杨贵妃这一段，后人写历史把责任都推到女人身上，好像唐明皇宠爱了杨贵妃，才一切都完了，这个话并不公平。有些精明的皇帝，宠爱女人的也很多，并不至于像唐明皇一样，所以问题还是在皇帝本人。唐明皇在他宗族的排行，是老三，所以诨名也叫李三郎。他有时候做了一点错事，马上问旁边的人，韩休会不会知道。往往他的担心还没有完，韩休的谏议意见书就到了。旁边的人说，你用了韩休以后瘦多了。唐明皇说，没关系，瘦了我，肥

了天下就好。后来他宠爱了杨贵妃姊妹，又喜欢打球、唱戏，也可以说是心里空虚，找刺激。

但这事是在唐明皇中年以后，所以晁无咎有诗：“阊阖千门万户开，三郎沉醉打毬回，九龄已老韩休死，无复明朝谏疏来。”这是替唐明皇讲出了无限的痛苦，在安禄山叛乱以前的这一段时期，他的政府中人才少了，肯说话的人没有了，张九龄、韩休都过去了，没有敢对他提反对意见的人。唐明皇遭安禄山之乱，逃难到了四川的边境，相当于后世清代慈禧逃难一样，很狼狈、很可怜，他骑在马上感叹人才的缺乏，便说：现在要想找像李林甫这样的人才都找不到了。而历史上公认李林甫是唐明皇所用宰相中很坏的一个，说他是奸臣。这是唐明皇感叹连李林甫这种能耐、这种才具的人才都找不到。旁边另一谏议大夫附和说：的确人才难得。唐明皇说：可惜的是李林甫器量太小，容不了好人，度量不宽，也不能提拔人才。这位谏议大夫很惊讶地说：陛下，您都知道了啊！这时唐明皇说：当然我知道，而且早就知道了。谏议大夫说：既然知道，可为什么还用他呢？唐明皇说：我不用他又用谁？比他更能干的又是谁呢？这就是当了主管以后，为了人才难得，有时会感到很痛苦，明知道“色厉内荏”，但是当没有人的时候，比较起来，还是好的。

古老文化社会的通病

下面跟着这一原则，讲许多人事道理。

子曰：乡原，德之贼也！

我们中国人经常骂人乡原，什么是乡原？乡就是乡党，在古代是普通社会的通称。这个原字，也与愿字通用。原人就是老好人，看起来样样好，像中药里的甘草，每个方子都用得着他，可是对于一件事情，问他有什么意见时，他都说，蛮有道理；又碰到另一方的反对意见，也说不错。反正不着边际，模棱两可，两面讨好。现在的说法是所谓“汤圆作风”或“太极拳作风”，而他本身没有毛病，没有缺点，也很规矩，可是真正要他在是非善恶之间，下一个定论时，他却没有定论，表面上又很有道德的样子。这一类人儒家最反对，名之为乡原，就是乡党中的原人。孔子说这一类人是“德之贼也”，表面上看起来很有道德，但他这种道德是害人的，不明是非，好歹之间不作定论，看起来他很有修养，不得罪人，可是却害了别人。总要有一个中心思想，明是非，如此才是真正的道德。

子曰：道听而涂说，德之弃也！

这是知识问题，凡事都要深入，不可道听涂（途）说。有时处理业务，对于一个人、一件事，千万不可道听涂说，拿新闻采访工作来说，在路上听到的消息要留心，但千万不可随便下定论，更不可据以发表传播，一定要先把资料找齐，弄清楚事实的真相，否则道听涂说，在德业上是要不得的。有一次我和一位哈佛大学学生谈起，说他

们这个国家真危险。我对他说，你们那些国会议员，那些政策，即使有一百个我们中国的诸葛亮一样的政治家，也没有办法。你们那个样子的民主，随便哪一个国会议员都可以任意提意见，你们那些秀才们既不出门，又不懂天下事，台湾在地球上的哪一个位置都不知道，要想靠这样的人来决定东方的政策，怎么搞得好？这些人的知识就是道听涂说，绝对不曾深入。道听涂说这句话，就是告诫我们，不管读书做学问，或者道德修养、做人处世，都要深入求证，不能胡乱相信传闻。

患得患失

子曰：鄙夫！可与事君也与哉？其未得之也，患得之；既得之，患失之；苟患失之，无所不至矣！

用这个“鄙夫”的名词好像孔子在开口骂人，等于后世骂人“匹夫”一样。这“匹”的意思，就是一个。其实这并不一定是骂人，意思只是说“一个人”或“这个人”，再白话一点就是“这个家伙”的意思。而这里所记载的“鄙夫”之“鄙”，就是“鄙俗”的意思，“鄙夫”就是没有学识的、很糟糕的这种人。如我们给人写信，稍稍带一点古文笔调写，谦虚一点，自称鄙人，但后来又有人改写作“敝人”，实际上该写作“鄙人”，而且这两个字，还要写小一点，放在旁边，以表示谦虚，自己是鄙夫。这里孔子称人为鄙夫，等于是在骂人。因为当时各诸侯之国的政坛人物，他所看不惯的太多了，他认为这些人都是鄙夫，他说这班人怎么可以主持国家的大事呢？他说这些人连最基本的修养都没有，当他在功名权力拿不到的时候，就“患得之”，怕得不到而打主意、想办法，爬上这一个位置。等到爬上了这个位置，权力抓在手里了，又“患失之”，怕失去了已经得到的权力。一个大臣，没有谋国的思想，没有忠贞的情操，只为个人的利益而计较，生怕自己的权力地位失去，于是不考虑一切，什么手段都用得出来，打击同事、打击好人、嫉妒贤才等等都来了。孔子在这里就是说明私欲太大，没有真正伟大的思想、伟大的人格和伟大的目标，只为个人利害而计较的为鄙夫。后世“患得患失”的成语，就是根据这里来的。

这几条都是连起来的，说明了一个人修养与人品，以及出来做事、为人处世的原则。下面就转了，讨论到人物了。

今古人物论

子曰：古者民有三疾，今也或是之亡也。古之狂也肆，今之狂也荡。古之矜也廉，今之矜也忿戾。古之愚也直，今之愚也诈而已矣。

他说上古时候的人，有三点毛病，是社会的病态，也是人类的病态。但到了现在，“或是之亡也”——“或”为“或者”的意思，“是”为“这个”的意思。这就是说如今看来也许这三项毛病，都变得更坏、更糟糕了。用一幅画来作比喻，古人的画画得这么好，但其中还有三个缺点；不过现在的艺术家，比起古人那些缺点来更差了，还够不上古人认为是缺点的那个水准，也就是说古人认为是缺点的，比现在认为优点的还要更好得多了。下面孔子说讲了这三个缺点：古代的人狂，这个狂在古代并不一定是坏事，不是现代观念的狂，现代对神经病、精神病叫做狂，那就糟了。古代的狂就是不在乎的味道，但是有一个限度的。孔子说，古代的狂不过放肆一点，不大受规范，现在的人糟糕了，狂的人则荡，像乱滚的水一样，兴波作浪。古代的矜，比较自满自傲，但有一个好处，因为自己要骄傲，自己把自己看得很重，于是比较廉洁自守，人格站得很稳；现在骄傲自矜的人，对任何人任何事都看不惯，而有一种忿怒暴戾之气。古代比较笨的老实人，还是很直爽的；现在更糟了，已经没有直爽的老实人，而社会上那些笨人都是假装的笨人，只是一种狡诈的伎俩而已。

这是孔子当时的感叹，事实上我们知道，这三点等于是观察人的六个大原则。我们读到这种地方，要特别注意，这是对于一个人的看法。很多人都讲究看相，这就是“相法”，不过这个“相法”不是看

五官和掌纹，而是看神态，看他的做人做事，就看出来了。当领导别人，或与人交往的时候，部下同事狂一点没关系，有时还蛮欣赏其狂，就怕不够狂，有本事不妨狂一点。如果是狂而荡，就问题严重了，狂到不守信诺，乃至把公家的钞票用光了，对什么事情都乱来，就要不得。有才的人多半狂，爱才就是懂得欣赏其狂，不要希望别人和自己一样，自己不喜欢的，不必要求别人也这样做，但是要提防他，不可失诸荡，这个狂就是人才。自我傲慢，有个性就是矜。自矜值得欣赏，一个人没有个性，不傲慢就是没有味道，每个人都有他独立的个性，但有适当限度。假使傲慢而变成愤戾之气，到处怨恨，没有一个人、一件事使他满意的，即使他单独自处，也会跟自己过不去的，那就过于愤戾，这很不好。愚、老实没有关系，可不要故玩老实，伪装老实，所谓“貌似忠厚，心存奸诈”，那就大成问题了。这狂、矜、愚三条，有相对的六点，外在是观察别人，内在是反观自己修养的准则，都要注意的。

子曰：巧言令色，鲜矣仁。

这句话在上论中已经提到过的，现在又重复地放在这里。看起来好像是重复，实际上是一个小结论。说凡是玩嘴巴的，比上面那几种情形，更有问题，简直不可谈了。为什么如此呢？我们再把下面接下来看，就知道了。

子曰：恶紫之夺朱也，恶郑声之乱雅乐也，恶利口之覆邦家者。

这与上面的狂、矜、愚三条有关，这三点是对的，并没有错，但是太过分了，反而不对。孔子就说，为什么自己的修养以及对待人要注意这三件事呢？他说因为“恶紫之夺朱也”。朱是红色，为正色，

紫是红得过分了，最怕是紫色侵夺了朱色。他又用音乐来比方，在当时郑国的音乐最下流、最奢靡，所以孔子最反对郑声把正统的音乐搞坏了。第三，利口覆邦家，嘴巴非常会讲，可是没有真正的思想内容，乃至亡国覆家。历史上有很多这样的人，要千万注意，尤其自己要注意，有才的人往往在嘴巴上不让人，不但是害自己乃至送命、连累家人，甚至覆国，古今中外历史上，这种利口覆邦家的例子非常多。这段文字上看容易懂，刚才我说这三点与上面狂、矜、愚三点是连贯的，如荡之于狂，紫之于朱等等，都是一种似是而非的情形。一个人的学问、道德、修养，最怕是成为似是而非。讲到恶紫夺朱，我们想到历史上一件事。大家都知道，清军入关兴了许多文字狱，尤其在康熙、雍正的时代，当时大家都还有反清思想，而一些地方官吏，为了迎合清帝的意思，致使文人冤枉死的太多太多了。有的为了几句诗，就大兴文字狱，当时的刑法，不但是当事人处死刑，还要灭九族。

其中就有一个与“夺朱”有关的案例，有人曾作了一首咏紫牡丹的诗，其中有两句是“夺朱非正色，异种也称王”。这位作者实际上是不是有意，无法知道，不过从文字上看，的确具有民族思想，明朝的皇帝姓朱，所以说“夺朱非正色”，“异种也称王”自然暗指清朝非汉人。这两句诗被地方官吏报上去，于是大兴文字狱。这两句诗还可以说“罪”证确凿，后来有些文字狱就很可怜了，所认定的“罪”证非常勉强，像有一个文人，在他的一本书中夹了一张字条，有“清风不识字，何以乱翻书？”两句话，被人发现报上去，说他藐视清朝没有文化，也大兴文字狱。

这是今日看到“恶紫之夺朱也”这句话，而想起了清代的文字狱，都是做得太过分了。

法尔如是

子曰：予欲无言，子贡曰：子如不言，则小子何述焉？子曰：天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？

孔子有一天感叹地说：“我想永远不说话了。”这句话看来好像很平常，年轻朋友们看了这句话，不会有什么感触，年纪大的人就会有所感触了，尤其到了某种社会环境的时候，真是不想讲话了，因为无话可说。所以孔子到了晚年，也有这个感叹。那么子贡就说，老师你都不肯说话，不教我们，我们将来就不懂，也没有办法阐述你的思想了。孔子就说，人何以一定须要讲话？真正的学问，并不一定是读死书的，观察天地就知道，上天曾经说过话吗？天从来没有说过话，可是春夏秋冬四时，运行分列得如此清楚，这样有规律；万物在天地之中，也照常生长。天地何曾说过什么话！这是文字的解释。

但在这里有个问题要讨论了：在这个地方就讲到中国儒家、道家思想，都是一个体系的。孔子这里提到天道，老子也非常注重天道，老子教我们“人法地，地法天，天法道，道法自然”。这是老子思想。现在老、庄思想，在外国无论欧洲、美洲都流行起来，身为中国人，对于老、庄思想的中英文有关书籍，须要阅读，万一有机会到外国去，也许碰到一个外国人谈起这些来，而自己身为中国人反而不知道，这是很难为情的。据我所知道，外交官中没有读过老、庄，因而在外面丢人的，已有很多。不但老、庄，外国人研究中国佛学、禅学的就有很多。这两天又来了两个学生，是比利时人，原在中国读过书，在比利时成立了东方文化中心，教了很多学生，现在碰到很多困难，一些高深的问题解决不了，回来准备补充，由政大一位老教授介

绍来找我，研究一些中国文化方面的东西。所以老、庄方面，现在全世界的译本有好几十种，王“老子”、孙“老子”，各人的见解，各不相同。我们都知道老子他曾经说过“人法地，地法天，天法道，道法自然”。人在效法地，地效法天，如何去效法？天效法道，道又是什么？没有定义。道又效法自然，于是有人说，老子的思想，道以外有一个东西“自然”，而认为中国道家的思想，就说宇宙万有是“自然”的。

问题就来了。什么是自然呢？因此在外国有一派，说老子是唯物的。他们列举《老子》里的东西，作这样的说法，有一位外国的学者听了这种说法来问我。我告诉他，不但是老子，我们中国几个大圣人，都从来不谈唯物主义的，但是物质却被包括在其中了。这位外国学者就引用“道法自然”这句话来质疑，我问他是看哪一本书上来的？他说是从中国人所翻译的一个外文本子看到的，我告诉他是翻译上的错误（我的原则，有人来讨论问题，如果说是某某人如何说，我则不表示意见，因为这已经牵涉到人，如果说书本上如此说，或有人有此说法，我才作答，因为这不牵涉到人，只是就事论事）。先说“自然”一词：我们对于“自然科学”这个名词的来源，这个问题我们特别要认识清楚。当年开始接受西方文化的时候，对于“哲学”“自然科学”“化学”“物理”这些名词，我们是参考日本的翻译而再译的，因为西方的文化传到东方来，大多是由日本人先翻译过来的，我们是第二手参考日本翻译过来，所以哲学等等名词，在日文中早已经译定了。可是日本文字，在明治维新前后，仍旧是中国文化，所以日本还是根据中国文化的意义，来翻译西方的东西，而翻得并不一定对，如经济一词在古文中并不是现在的狭义经济，而是“经世济民”的意思，不是工商经济，也不是经济时间的这类来自日文的意义。所以从日文翻过来“自然科学”的“自然”，就是把物理的宇

宙，定了一个名称为“自然”，这样第二手翻译过来的名词，大家习惯以后，一提到“自然”，印象中就是“物理世界”，就是唯物的自然。其次，两千多年前，印度有一种哲学思想，叫作自然哲学，那个“自然”，与现在的自然世界又是两回事了，这且不去管它。我们要知道，一如“经济”一词的借自子书学说。自然科学的“自然”，只是借用了一下老子“道法自然”这个地方的“自然”而已。可是现在的年轻人读《老子》，大多数并不知道这些文化上演变的真相，从小只知道“自然科学”，“自然”都是讲物理的，所以一看到《老子》中的“道法自然”，认为《老子》中的“自然”就是物理世界，于是认为老子思想是唯物的，这实在大错而特错。

我们读哪一个时代的书，就是知道当时的时代背景，在老子那个时代，是没有“自然科学”的，所以《老子》中的“自然”是另有意义的。这位外国学者就问我所讲的“自然”又是什么？我说你查完了《老子》，都照他的原文，不要加上我们自己的注解去找答案。照《老子》的本文“人法地，地法天，天法道，道法自然”，最后四字本身是一个注解，就是说道效法谁呢？谁也不效法，它自己“本身当然如此”就是道，“本身当然如此”这就是自其然也。这一点要特别注意的。

现在学术界、思想界乱得不得了，十年、十五年以后，将是一个大问题，年轻的人真正要努力，将来的责任很大，而且自己做好了，将来的前途也很大，十年以后，中国的文化将要大吃香。譬如《庄子》，庄子自己说他所说的话是寓言，可是现在人们一提到庄子都说是靠不住的，因为庄子说的是寓言。这观念又错了。为什么错了？大家认为庄子说的话都是空话，这是因为大家读过《伊索寓言》，这是西方神话，神话都是乱想编出来的，像科学小说一样凭幻想写的。那

么我们就要注意，这只是当时我们把西方的神话翻译过来，借用了《庄子》中“寓言”这个名称，可是到了现在的教育，因为作小孩子就看《伊索寓言》，老师也告诉学生，这些神话是寓言，于是“寓言”一词的观念，在现代人的印象中，凡是虚构的、乱扯的都是寓言，最后反过来，对于庄子所说的中国文化思想，也认为是虚构乱扯的寓言。现在回过头来问，庄子所说的寓言又是什么寓言？我们要了解，“寓”者“寄寓”也，譬如籍贯，我的祖籍浙江，现在寄寓在台湾，客寄说是寓，所以庄子说他讲的话是“寓言”，意思是说“我所讲的话，是打丫头骂小姐的话”，这就是寓言。有时人类的言语，没有办法直接表达自己的思想，我们仔细研究，在与人谈话时，直接讲，对方反而不懂，改为讲一段笑话，说一个故事，不等到说完，对方哈哈大笑，他就懂了。这是人与人之间沟通思想意见最好的办法。所以印度的因明（逻辑）有用“喻”这个办法，我们遇到很难表达的意思时，最好的办法是用笑话，用故事。所以庄子讲话的方法，往往用寓言。这是要特别注意的。我们将来弘扬自己的文化，再也不要搞错了，现在已经错得很厉害，我们要慢慢纠正它。

现在回转来讲老子的道法自然，就是说天道是自然的，自己本身当然如此。我们不要把老子的“自然”视为现代科学上的那个名词。老子教我们学天道，翻开《老子》来看，他讲了很多天道，他说到人的最高道德修养，就是效法天地，天地生长了万物给人，它没有居功，没有自私的报功，也不想占有，而且天地是平等的，好的坏的，无毒有毒，它都生长，无分别；只有生生不息，没有要求还报。人类吃了它生长的好东西，还给它的是大便，它也不生气，照样的永远是生长，所以人的胸襟、道德、器度能够效法天地，是最重要的。而且教我们在事业方面做到“功成、名遂，身退，天之道也”。一件事情成功了，交给了后代，就撒手不管，这是天之道也。这也就是后世中

国文化“天人合一”思想的滥觞。孔子现在提到的，也就是这个精神——天道。他说，上天有什么话说呢？自然的。人的学问也好，道德也好，一切修养，先要了解自己当然是如此，我又何须多说！这是中国文化的本位文化，不管儒家、道家，都是一样的。

手挥五弦　目送归鸿

孺悲欲见孔子，孔子辞以疾。将命者出户，取瑟而歌，使之闻之。

这一段古人的注解很明显。孺悲是一个人，准备来看孔子，孔子说了一次假话，叫人就说他今天生病了，所以没有出来见客。孔子学生中有执事的人送客，在将出门的时候，孔子在里面拿起瑟来弹，并且还唱歌，故意使孺悲听见。这一段古人的注解，多半和朱熹先生的一样，认为这个人可能有哪一点为孔子看不惯，得罪了孔子，所以孔子不愿意见他，但是又明白地表示讨厌他，看不起他，所以等他出门的时候，故意唱起歌来，使他听见，知道孔子并没有生病。我的观念又与古人不同了，我认为孔子并没有这个意思，但要解释起来很费时间了。问题在孔子为什么要奏乐唱歌给他听呢？假如像古人解释那样为了使他知道自己没有生病，孔子在里面，说句话或叫一个学生的名字都可以，何必奏乐唱歌呢？这问题来了。关键就在“天何言哉！”真正的学问，并不一定须要讨论，甚至是不可以言喻的。这个道理研究起来是够麻烦的。我的见解是如此，对与不对，并不坚持自己的意见。

那么这段书什么意思呢？我们引用别家的故事，来解释这个问题。我们中国文学中有“闻木樨香否？”这故事。木樨是桂花的一种。这是宋代文学家黄山谷的故事，他是学禅的，他老师就是宋代有名的晦堂禅师。因为禅宗大师们的教育方法，是不立文字不用言语的，黄山谷跟他多年，似乎并无所得。有一天就问老师有没有什么巧妙的方法，露一点消息，露一点缝给他钻一钻，让他钻进去。晦堂就

问他念过《论语》没有？这句话现在问年轻人不算稀奇，在当时来问黄山谷这样的人是很不客气的，很难堪的，因为古人考功名的本钱就是四书五经，都能背诵的，晦堂还问他念过没有，这给黄山谷的刺激是很大的。黄山谷答道：“当然念过！”晦堂说，你念过《论语》，其中有：“二三子，以我为隐乎？吾无隐乎尔。”孔子说的话你懂吗？晦堂大师引用了这句话，就等于说我随时随地都在教你，你自己不懂，有什么办法？黄山谷还是茫然不懂。后来有一天，黄山谷站在老师的旁边，晦堂这位老和尚看他在身侧，摆一摆袖子，就径自往山门外走去。这时正是秋天，一路上桂花盛开，晦堂像是赏花去了，黄山谷也莫名其妙，只好在后面跟着走，晦堂故作不知的样子，走了一阵以后，回过头来问黄山谷：“闻木樨香否？”黄山谷答道：“闻。”这时晦堂就瞪着眼睛告诉他：“二三子，吾无隐乎尔。”据说黄山谷因此恍然有所悟而入了道。就是后来理学家说的，悟到了那个心性的本源。这是有名的一段禅话。事实上黄山谷的修养、诗名都很高，他与苏东坡他们几个人都蛮可怜的，遭遇王安石的种种打击，后来被贬谪到贵州的一个乡下，相当现在的区公所小干事。在古代被贬谪的大官，还要被人押解去报到，等于半个犯人，起居不自由，生活是很苦的。他在被解送的路上，才和王阳明的龙场悟道一样，真懂了晦堂老师的话，因此对于所遭受政治上的打击、环境上的打击、生活上的痛苦，都能处之泰然，还在那里对地方做了很多有益的事情。

现在我们拿这个故事来说明孺悲见孔子，而孔子不见，故意取瑟而歌，就等于是一种不言之教。这是这段书真正的意思所在。

爱的回报——孝

宰我问：三年之丧，期已久矣！君子三年不为礼，礼必坏，三年不为乐，乐必崩，旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期可已矣。子曰：食夫稻，衣夫锦，于女安乎？曰：安。女安！则为之！夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今女安，则为之！宰我出。子曰：予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也。予也，有三年之爱于其父母乎？

这提到我们中国的古礼，这个制度，现在改变得很厉害了，历史时代到底挽不回的，我们不要去管现代的情形了。孔子当时，是比较保守的，极力主张维持孝道，父母死生之间的大事，应该依照古礼。宰予，就是白天睡觉的那个学生。

现在他提出一个大问题。中国古代，父母死了是三年之丧，要守孝三年，我们在几十年前，至少在播迁来台以前，在大陆上时，许多朋友还是守这个规矩，手臂上都还戴一块白布或黑布。现在是没有了，三年变三天了。在守丧时期称制中，在名片上面，名字旁边都要加印一个较小的“制”字，表示在守丧。在古代更严重，研究我国古代政治制度，所谓圣朝以孝治天下，做官的人，不管文官武官，也不管官做多大，碰到父母之丧，如果不马上请假还乡，那是不对的，监察御史马上提出弹劾，可以处分到永不录用的程度，是很严重的。不过有一点例外，以武将来说，他正在前方作战，假使父母死了，仍然要向朝廷请假还乡，皇帝可以下诏书，着他移孝作忠，予以慰留，这才可以不还乡。在戏剧里可以看到，有的戏里武将穿半边白袍的，就

表示他是戴孝上阵，那都是皇帝特殊的慰留，国家非要这个人不可；有些是他还乡守孝以后，丧服未满，皇帝下命特别起用，名为“起复”。而起复有两种情形，一种是退休以后再起用，一种是还乡守制的人起用。古代这种政治制度，实在也有它的好处。一个人从政久了以后，离开民间太久了，对民间的情形都不知道，回乡以后，杜门思过，也不准宴客，对地方官吏都不得接触，可以深入到民间。这是中国古礼，这种社会风气、政治制度的改变，还只是近几十年来的事。

古代连皇帝也要守丧三年。譬如说丧期中是不准结婚的，年轻皇帝登位前若要结婚，除非由皇太后下命令才可以。在唐代、宋代、明代、清代都有，老皇帝一死，新皇帝没有就位以前，丧事没有发布，先办婚事，第二天再发丧，否则就违犯礼制。这种古礼连皇帝都要遵守，这是中国文化的精神。

宰予现在就提出来问，我们的社会制度，父母死了要守丧三年，从上古行到现在，很古老了，现在宰予说三年什么都不能动，结果什么都坏了，像稻谷一样，旧的割掉了，新的又长起来了，钻燧改火，时令也改变了，岁月换了，我看守丧一年就够了。孔子说，父母死了，你认为过了一年就可以去听歌跳舞了，你觉得心里安吗？宰予说，安呀！孔子说，你心安，你就照你的办法去做吧！并没有人勉强你，你就是过了三天就跳舞也可以，只要你心安。丧礼并不靠规定的，要每个人发乎内心的，古代文化是根据内心来，不是法律规定的。一个君子，父母死了居丧，内心思念的悲愁，吃饭都没有味道，听到音乐也不快乐，睡觉都睡不好，所以三年之中，没有礼乐。我现在问你一年能不能心安，你说能心安，那你去做好了，不必要提倡改为一年，别人不愿改，是别人的事。孔子等于给宰予碰了一个橡皮钉子，他出去了。

于是孔子告诉其他同学，宰予这个人一点良心都没有。下面孔子说的，就是中国文化三年之丧的道理了。他说，小孩子三岁才能离开父母的怀抱。尤其古时是没有牛奶的时代，要三年才能单独走路，离开父母怀抱，后来二十年的养育且不去管，这三年最要紧，就算是朋友吧！这两个老朋友，这样照顾了你三年，后来他们死了，这三年的感情，你怎么去还？所以三年之丧，就是对于父母怀抱了我们三年，把我们抚养长大了的一点点还报。这是天下人类都一样的，而宰予反对，主张改为一年，像这样，宰予没有三年怀念父母的心情，一如父母怀抱抚养我们三年的心情。如改为一年，可以说天下没有一个孝子，天下任何一个父母，在自己孩子三岁以内的时候，那种慈爱、辛劳，照顾是无微不至。所以中国文化，定父母之丧为三年，就是还报这个慈爱，这仅是最起码的回报，事实上父母的慈爱，并不止此，在孩子三岁以后长大了，还一直要照顾到二十多岁，所以这就看到金圣叹这个调皮的文人所说的话，有最高的道理。

现在我们拿他的意思，说说他写给儿子的信：我和你是朋友，最初你也没有指定要我做你的父亲，我也没有指定要你做我的儿子，大家是撞来的，因为是撞来的，所以彼此之间，没有交情可谈。但是话得说回来，这个老头子（指他自己）和这个老太太（指他的妻子），从替你揩大便小便开始，照顾了你二十年。这二十年，你去社会上找找看，还有没有比这两个老朋友更好的朋友？我们现在不要求你孝不孝，这些都是空话，只要求你把这两个老朋友照顾你二十年的感情，也同样照顾这两个老朋友二十年，就够了。这是金圣叹的游戏文章，也说明了孝道的真正哲学，所以中国讲孝，就是爱的回报。因此孔子说，现在的人，当父母死了而真有三年怀念父母的心情，像父母当时对自己三岁以内这样爱护的有没有？连这个三年怀念都没有，哪里还

谈得上孝字。到了最近几十年，“孝子”的意思，是倒过来解释为孝顺儿子。这一大段是讲孝顺的，下面我们就讲到《孝经》了。

曾子根据孔子所述的中国文化，著了《孝经》，为十三经之一。在《孝经》中孝敬父母还是小孝，大孝者为大孝于天下，看天下的老百姓都如自己的父母一样，这是中国政治哲学的大原则。为政的人，把老百姓视如自己父母一样孝，改一个名字就是忠。所以从事政治的人，要有孝天下人之心。以这个道德的基础，出来从事政治，这是中国政治哲学的基本重点，也即《孝经》的基本重点。

麻将的学术思想

说到这里，就讲到人品了。

子曰：饱食终日，无所用心，难矣哉！不有博弈者乎？为之犹贤乎已！

到了这里，我们看了可高兴了，孔子主张可以搓搓麻将、下棋。他说，有些人吃饱了饭，一天到晚不肯用心思，这情形大家也许见得少，在我的一些朋友中，我看得多了，有几个人，我经常笑他“饱食终日，无所用心”。生下来父母留给他许多的钱，吃饱了以后，不晓得怎么玩好，有时看到他很苦，苦到不知道有什么好吃的，一切东西都吃厌了，一天到晚不知如何度过才好。真有这种人。孔子说这种人真难。这个话分两头解释，刚才是照文字讲“饱食终日，无所用心”之痛苦。另一方面说，一个人如果要真正修养到“饱食终日，无所用心”可真难，这就讲到修道了。现在有许多人讲修道，就是身外任何事物都影响不了他，坐在那里，什么都不管，庄子称他为“坐驰”，坐在那里脑子里思想不停，好像开运动会，如真做到脑子里完全宁静下来，是很难。但在这里，不能做这样解释，因为下面孔子还有话，他说一个人“饱食终日，无所用心”，不肯动脑筋，就真难对付，没有办法教育他了。为什么孔子有这个感叹？因为在当时的社会、政治制度下，许多富家公子少爷，都是这个情形。所以孔子说，倒不如学学下棋，还能动动脑筋，总比较好一点，最怕是不用脑筋。这个话我们现在看来，也许没有什么感觉，如果从事教育的话，就会感慨了。据我所了解的，现在的教育，学生们已经到了“饱食终日，无所用心”的程度。大家如果不信，不妨研究一下看，现在我认为最严重的

问题是文化思想没落了。虽然目前教育那么普及，一般人却只晓得应付考试，背死书，真的文化思想，乃至到大学里都没有，而且一年比一年差，差到无法再差了。这正如我们前面曾经讲过顾亭林的话，不妨重新再提，好加注意。当明末清初，顾亭林把明末的士大夫，分作南北两种批评，指出明末的所以亡国是：一、南方的士大夫们“群居终日，言不及义”。一般人打打牌，喝喝酒，聚在一起，所谓“国家事，管他娘，没有事情打麻将”，所谈论的话，没有谈到国家思想、民族文化，至于义理之学的影子更没有，说些空话而已。二、北方的士大夫们则“饱食终日，无所用心”。所以他认为这样太危险了，国家岂有不亡的？这是当年历史上的士气，所以一个国家的文化思想有如此重要。

下面插了一段很妙：

子路曰：君子尚勇乎？子曰：君子义以为上。君子有勇而无义为乱，小人有勇而无义为盗。

子路问孔子，你都说些文的，难道一个人只需要读书，只为学问的吗？来不来武的？讲不讲勇呢？孔子说，我并不反对勇。不错，武功也要好，但是君子之勇，以义理为上，如果君子没有义理文化的修养，徒然有勇，就容易作乱，使社会混乱。如对人有勇，而没有义理文化作基础，就容易做坏事，匪盗这一类行为，都做得出来了。

因此便引出了子贡的话：

子贡曰：君子亦有恶乎？子曰：有恶。恶称人之恶者，恶居下流而讪上者，恶勇而无礼者，恶果敢而窒者。曰：赐也亦有恶乎？恶徼以为知者，恶不孙以为勇者，恶讦以为直者。

子贡有一天问，一个君子仁人的修养，也有讨厌人家的一面吗？孔子说，当然有。那么讨厌一些什么事？孔子举了个例子，最讨厌说别人坏话的人。讨厌自己在下面对于上面都不满意，加以讪谤的人。讨厌好勇斗狠而又没有文化基础修养的人。许多学了拳的人，见面都要比划几下，是最讨厌的，奇怪得很，学武的人总是性情粗暴，乃至学太极拳的人，动辄喜欢跟人“推手”比一下，这是值得研究的，为什么一种运动，往往会把人的气质变为好勇斗狠？不过据经验所知，初学武的时候的确想打，除非学到很高的时候，看不出来了，不想动手，也不敢动手，因为一动手就伤人。所以好勇而无礼的人很危险，令人讨厌。至于“果敢而窒”，也值得注意，有些人很有决断，很容易下决心，尤其为政当领导者更要知道，很果敢、有勇气，下了决心就干了，而把门关起来，任何第二个意见都不听的，这是很严重的问题。

子贡听了以后，说他也讨厌几件事，就是徼以为知者，有些人把自己的偏见，认为是自己最高的智慧，这种人真是无可救药。还有可恶的是没有礼貌，粗暴而自以为有勇的，还有口头上尖酸刻薄攻击人家，而表面上装起来是说直话的，都是可厌恶的。他们师生两人一唱一和，等于唱双簧一样，举出来的这几点，我们每个人都要反省，体会自己，也可据此以观人，如果有了这种毛病，要努力改过来。

男人与女人

子曰：唯女子与小人为难养也！近之则不孙，远之则怨。

有几句话，先要向女性们道歉。我以前讲《论语》就讲过的。有一次一个妇女团体要我去讲中国文化，就有一位提出这两句话来问我。我说我不敢说，我说了你们要上来打我的。她们说不打。我说你们不打，我就赞成孔子的话，这是没有办法来替妇女们辩护的。孔子说女子与小人最难办了，对她太爱护了，太好了，她就恃宠而骄，搞得你啼笑皆非，动辄得咎。对她不好，她又恨死你，至死方休，这的确是事实，是无可否认的天下难事。但问题是，世界上的男人，够得上资格免刑于“小人”罪名的，实在也少之又少。孔子这一句话，虽然表面上骂尽了天下的女人，但是又有几个男人不在被骂之列呢？我们男士，在得意之余，不妨扪心自问一番。

当然，我们还要明白孔子说这句话的时代背景，在上古时代，以男权为中心的社会结构，女性大多数没有受过教育，对外界事物的陌生，知识的隐蔽，不是现代人——尤其是我们今天社会所能想象的。讲到这里，我又想起以前小孩子时期的笑话，那个时候，也正是正式“小人”的时期。我们那时候读书，碰到写别字，写误字的时候，往往有人开我们的玩笑说，这是孔夫子的夫人教的。事隔几十年，到了今天，孔师母，事实上，也应该和一般女性教育家一样，真正出来当老师了。因此相反的，站在女性的立场来说，也许会讲：“唯男子与小人为难办也。近之则玩弄，疏之则恨。”试想，这也未尝不是理由。

几年前，有一位同学介绍一位提倡女权运动的同学来看我，我对此举并不反对，不过，觉得我们今天的社会，似乎女权已经高了一点。倘使真能做到取男性为中心的社会而代之以女权为主的社会结构，我也很赞成。因为男人们也有男人的苦经，男人们担任社会中心的主角已经几千年了，应该退休让位，完全由女性来管事，当兵打仗，都归她们，男性应该回到家里去管内务，做饭、烧菜、洗衣、打牌。只可惜缺了一样，男性不能生孩子，这一点反不过来，未免遗憾。

话说回来，以前的人们，常站在男性中心的立场来看女人，都有类似从“难养”的角度来看，因此见之于文字言论的也很多。宋代陶谷写了一本《清异录》的书，其中的女行门中，便录有莱州长史于义方著的《黑心符》一篇，专责女性的文章。他首先提的是历史上名女人，如吕后、武则天等等，都是拣坏的方面来说。但我觉得，如果仔细读完了《黑心符》全文，你便会哈哈大笑，作为原告的男人，说了半天，无非都是男人没有出息干的事，几乎与被告女性完全无关。我记得佛经上有一个故事，一个国王与王后反目，同来见佛，佛先站在国王的立场，说了女性许多坏处。国王听了很高兴。最后佛又说，可是人们只知道女性的不对，其实，男性的坏处也很多，于是佛又接连数说许多男性的不是之处。非常好笑。这正如吕纯阳的一首诗说：“独上高峰望八都，黑云散后月还孤。茫茫宇宙人无数，几个男儿是丈夫？”女人！男人！谁对？谁不对？我想，也同宇宙的其他事物一样，永远下不了定论的。对吗？

子曰：年四十而见恶焉，其终也已。

这是这一篇的结论。本篇正好由小人之首的阳货开始，到此作一结论。孔子说，人到了中年，经验也够了，年轻时错误没有关系，到

了中年自己应该反省到了，不要再教育，自己也能改正好了。但结果还有许多毛病，很多的坏事改不过来，这就不要说了，这已经定型，改不了啦！

微子第十八

现在讲《微子第十八》篇，这一篇和第八篇《泰伯》有相呼应的作用，也可以说，这两篇是连续的。《泰伯》篇是上论接近结论的一篇，《微子》这一篇则接近了下论的结论。这篇所记载的，都是与孔子当时的学说思想有关的事情，所以记载中完全用孔子的话的地方就少得多了。而是记载一些与孔子思想有关的个人历史。这篇东西可以很快研究完，但其中的问题是很重要的。

先说本篇的问题所在。本篇题目是“微子”，而微子、箕子、比干这三个人，在周文王、武王要革命的时候，都是纣王的大臣，也都是历史上有名的忠臣。箕子后来封于高丽，就是现在的朝鲜，所以朝鲜的文化，是我们中国文化的遗留，朝鲜的民族，也可以说是箕子的后代。当时箕子把中国文化的阴阳、八卦、五行、天干、地支这些东西，流传到高丽，所以韩国的国旗，用的是《易经》八卦中的四卦：“乾、坤、坎、离。”就是代表天、地、日、月，也可以说整个是中国文化的精神。这是箕子所传的。这里所提的微子、箕子和比干，他们是殷商的贵族，纣王的尊亲。为什么要首先提他们，而且这一篇的最后结论，提到周朝能够兴起来，“周有八士”，八位了不起的人，辅助了周朝兴起来，这八士当中还没有提到姜太公、周公，他们还不在八士以内。而这一篇的中间提到许多隐士，隐士并不一定是殷纣时候的人，有许多还属于孔子同时代的人，全篇的编辑路线是这个样子。如果从表面上看这篇书，尤其是“五四运动”以后看这些书，很多人认为这是为专制领导者帮腔的，因而有各种的毁谤。事实上不是

这么一回事。但是有一点，从表面上看，这中间又有许多是反孔子的。所谓“反”是我们现代的说法，事实上是与孔子的观点，至少是站在两方面，这里都老实地记载下来了。所以我们读书，有时不可被表面文字骗过去。

其次，我们要研究这篇书为什么要这样编？第一它是说明创造历史，创造时代，完全是属于“人”的问题，等于说英雄可开创时代。在一个时代中有人才，这个时代就兴了，人才衰落了，这时代也完了。第二点用人的问题，一个领导者能鉴识人才，培养人才，他的事业是成功的，如果不认识人才，不知道培养人才，事业一定是失败的。第三点关于个人的，这是很严重的问题，至少过去是如此，将来社会怎么变，就很难说了。过去的时代，个人的立身出处非常重要，也就是第一步站出来很重要，所以有人一辈子当隐士。

隐士与历史文化

有人说中国过去的隐士，就是西方文化中自由主义者“不同意”的主张，他不反对，反正个人超然独立，这是民主政治的自由精神。这个比方表面上看起来很对，实际上还是不大对，因为中国一般知识分子中，走隐士路线的人并不是不关心国家天下大事，而是非常关心，也许可以说关心得太过了，往往把自己站开了，而站开并不是不管。印度的思想，绝对出家了，去修道了。就一切事务不管；中国的隐士并不是这种思想。我们研究中国的隐士，每一个对于现实的政治社会，都有绝对的关联，不过所采取的方法，始终是从旁帮助人，自己却不想站到中间去，或者帮助他的朋友，帮助他的学生，帮助别人成功，自己始终不站出来。在中国过去每一个开创的时代中，看到很多这样的人。

最有名的如明朝朱元璋开国的时候，能够把元朝打垮，当然中间是靠几个道家思想的隐士人物出力，正面站了出来的是刘伯温，背后不站出来，故意装疯卖傻，疯疯癫癫的人有好几个，如装疯的周颠，另一个是铁冠道人，都是著名的，这些人朱元璋都亲自为他们写过传记。正史不载，因为正史是儒家的人编的，他们觉得这些人太神奇了，有些资料就不写在正史中。尤其是周颠这个人更怪，既不是和尚，又不是道士，一个人疯来疯去的，与朱元璋的交情也非常好，每逢朱元璋有问题解决不了的时候，他突然出现了，告诉解决的办法。有一次朱元璋还测验他，周颠自己说不会死，朱元璋把他用蒸笼去蒸烤，结果蒸了半天，打开一看，他等于现在洗了一个土耳其浴，洗得

一身好舒服。从此朱元璋告诉部下，不可对周颠怠慢，这是一个奇人。像这一类的人，也属于有名的隐士思想一流的人物。

中国过去有道之士，可以不出来干涉现实的事，但他非常热心，希望国家太平，希望老百姓过得好，宁可辅助一个人做到太平的时代，而自己不出来做官。等到天下太平了，成功了，他的影子也找不到了，他什么都不要。在中国古代历史中，这一类的人非常多的。当然正面历史不大容易看到，从反面的历史上，可以看到很多，几乎每个朝代，都有这些人。就拿王阳明来讲，他所碰到的与普通人的生活及观念不同的异人也很多。

本篇当中，就说明了虽然是隐士思想，明知道时代不能挽救的时候，他们站开了，但并不是消极的逃避，等于是保留了文化的精神，培养后一代，等待下一代。最有名的，如隋代的王通，我曾经提到过很多次，他的学生们在他死后私谥他为“文中子”。在隋炀帝的时候，他本来有志于天下，自己想出来干的，但与隋炀帝谈过话，到处看过以后，知道不行，回去讲学，培养年轻一代。所以到了唐太宗开国的时候，如李靖、徐世勣、房玄龄、魏徵这一批唐代的开国元勋，文臣武将，几乎都是他的学生，所以开创唐代的文化思想，文中子是最有功劳的。可是我们读唐代的历史，还没有他的传记，所以后人还是怀疑文中子的事迹，是不是真的，否则为什么没有他的传记？最后经过考证，原来文中子的儿子，得罪了唐太宗的舅子，也是一位很有名的大臣，人也很好，不过在学说思想上意见不同，所以后来修唐史的时候，就没有把文中子的思想摆进去。因此文中子死后，他的谥号，还是朝中这班大臣，也就是他的学生们私下给他的。历史上有名的“自比尼山”故事，就是说不仅他的弟子，连他自己也自比为当代的孔子。而实际上以功业来说，也许他比孔子还要幸运，因为孔子培养了三千弟子，结果没有看到一个人在功业上的成就，而文中子在几十年中培养了后一代的年轻人，开创了唐代的国运与文化。

像这一类，也属于隐士之流的思想，明知道时代不可以挽回了，不勉强去做，不作儒家思想的“中流砥柱”——人应有中流砥柱的气概，但能不能把水流挽回呢？这是不可能的，只可以为自己流传忠臣之名而已，对时代社会则无法真正有所贡献。道家说要“因应顺势”，这类人的做法，就形成了后世的隐士。本篇记载了很多隐士，孔子当时所遇到的，是孔子在他们面前吃瘪的，也是孔子正面和他们冲突的，这冲突并不是吵架，是意见冲突，思想的幽默，可见他们也

非常了解孔子，也认为孔子的做法并没有什么错误，各走各的路线，这是本篇的第四个要点。

结论下来，这一篇有两个重点：第一个重点是历史哲学的一种观点，第二个重点是个人的立身处世，自己的人生观，人生哲学，究竟该走哪条路线。虽然这种观念与思想，在本篇的文字中，一个字都没提到，而事实上就是这样一种精神，我们把全篇研究完了，对自己应该是个很好的借镜，可作为一个参考。把本篇的精神与重点报告完了，下面就比较容易研究，不像以前的各篇，每句话都要作很多的发挥，这里差不多每一观念都作了整个的发挥。现在我们讲到本文了。

众鸟高飞尽

微子去之，箕子为之奴，比干谏而死。孔子曰：殷有三仁焉！

这是殷纣引起了西周革命的时候。大家都知道纣王是很暴虐的人，因受悠久文化的影响，还是有很多忠臣，可是几个人向他建议（古代下对上为“谏”，上对下为“劝”，现代通用为“建议”了），而纣王无道，不听这些建议，把微子废掉，离开宗室了，后来微子的后代，由周朝封于宋，就是春秋战国时的宋国。这就是中国文化的特色，“兴灭国，继绝世”。周朝起来革命，成功以后，并没有对纣王之后灭绝，还一定把前朝的后人找出来，使他们继承祖宗的香火。箕子是纣王的叔父，也被降为奴役，箕子后来还是没有死，带了殷商的文化，由辽东渡海到朝鲜去了。比干是被纣王杀死的。这三个人都是纣王时代的忠臣，而遇到一个这样暴虐的君主。时代的衰败挽不回的时候，走的走，被关起来的关起来，死的死。孔子认为这是古代的忠臣，虽然他们本身死了，可是对于国家文化的精神，永远留下了千秋万代的榜样。所以称他们是殷商时代的三位仁人，成仁取义的人。

下面跟着说到柳下惠，鲁国的人，大家都知道柳下惠“坐怀不乱”，这还是小事情，历史上坐怀不乱的男人或女人有很多，不过古人以柳下惠作标榜，我们也不必再另外举别人的例子了，而坐怀不乱并不是柳下惠最高的一面，他最高的一面在这里：

柳下惠为士师，三黜。人曰：子未可以去乎？曰：直道而事人，焉往而不三黜？枉道而事人，何必去父母之邦？

柳下惠作士师，等于现在管刑法的官，勉强比作现代的司法部长或最高法院院长。他三次上台，三次都被罢免下台，于是有一个人对他说，你先生何必一定要在鲁国做事，出国去吧！你自己国家不要你，何必一定干，到别的国家说不定有更好的地位。柳下惠答复他说，一个人终身行直道，思想、行为、做事完全直的，走正路来做人家的部下，在任何一个国家社会做事，都是一样会有问题，都要吃亏，会被挤下来的。如果以歪曲的心思，用手段来取得地位，以得功名富贵为荣耀，并不想真为国家社会做事的，那又何必离开自己父母之国呢？祖宗都在这里，一样可以做事。换句话说，随便在哪里，绝不走歪路，而走正路，在任何社会都是一样比较困难的。柳下惠的人品就在这里，为了贯彻人格的思想，为了贯彻传统文化以正道事人，以正道立身处世，忽视于功名富贵，那是身外事，并不在乎，这是他的人格。这里先记载他的事情，后面孔子还要提到他的。

为什么把柳下惠的事放在微子、箕子、比干三人的记载后面？柳下惠并不是殷纣时代的人，而是春秋战国孔子这一时代的人，还可能稍稍早一点，比孔子大几岁，不过已是一个天下闻名了不起的人物，这里先记载他的事，柳下惠的这几句话，也说明了前面三个人的事情。所以中国的古文，如《论语》的文章一看起来好像是法律的条文，一条一条，好像连不起来，实际上仔细一读，它是长篇文章，连接得非常好。换句话说，微子、箕子、比干，有的愿杀身以成仁，如比干；被赶出去就走了，如微子；为奴就为奴，如箕子。为什么他们不弯一弯呢？态度稍微改变一下，去拍个马屁，也会好好用他们，更何况他们本来就是皇族。可是他们为什么不这样做？这就说明个人做

人也好，在国家社会中立足做一普通人也好，大原则上人格的重要。反过来，就是如果以枉道事人的话，随便哪里都可以干，如果坚持以正道、直道事人，又何必离开？所以引用柳下惠的这几句话，等于是为上面三个人的事，作了一个注解，这就是《论语》的编辑方法。

王不留行

齐景公待孔子，曰：若季氏，则吾不能，以季、孟之间待之。曰：吾老矣！不能用也。孔子行。

孔子周游列国到了齐国，那时齐国的国君（就是齐国的诸侯，我们随便讲，叫他国君，是借用的名词），正是景公的时代，有一度，他的首相是有名的小矮子晏子——晏婴，这个人品德很好，学问也很好，在历史上是名宰相，了不起的忠臣，也很清高，样样都很好，并且自己著了一本书——《晏子春秋》。另一个更早一点的名臣管仲，也是齐国大臣，著有《管子》，这两部书现在都流传着，当然，其中内容真伪杂陈。孔子到了齐国以后，齐景公本来想用孔子，可是晏子不同意，怕因此自己不能在齐国立足。不过这个问题的资料并不很充分，晏子是不是那么嫉才的人是一个问题。其次，涉及齐景公本身的问题，不过历史上有说齐景公是受了晏子的影响才这样的，但是要注意，当时齐国与鲁国的邦交并不很好，所以后来引起了战争，齐国准备打鲁国，鲁国一定打不过齐国的，孔子这个时候，很为自己祖国的危机着急、彷徨，准备自己出国，去国际上想办法的。后来由子贡出面，在各国走了一趟，扭转了整个国际的局势。

当时齐景公对孔子非常好，不过不能用他，所谓不能用是外交辞令，齐景公也没有当面告诉孔子：“老先生，你是了不起，我想用你，可是我不会用你啊！”这就太难堪了，他不会那么做，这只能利用别人来透露，所以齐景公说：“若季氏，则吾不能。”这季氏，就是鲁国的季家。但季家对孔子非常好，孔子一班学生在季氏兄弟下面做事的也很多，虽然季氏对孔子恭维，可也没有重用他。现在景公就

把话透露给孔子，像季氏一样的对孔子则我不能，我要用就重用他，如你孔子愿意永远住在我齐国，我愿如季家的兄弟一样地待你，虽不重用也不冷淡，恰到好处。齐景公并说明采取这个态度的原因，只说是自己年纪大了，没有雄心，不想称王称霸了，假如是年轻的时候，孔子来到我齐国，我一定重用他，这个话一传到孔子耳里，当天孔子就走了。

我们看古代的记载，文字非常简单，其中最重要的就是“吾老矣，不能用也”这句话，使孔子马上就走了，如果写小说，这中间一定还有许多故事。孔子为什么立刻离开？可见左右有人妒忌，从旁说了闲话，孔子不马上走，说不定有人会害他，这也可以说齐景公很爱护孔子，因为自己国内的政权以及其他一切等等，所形成的环境，的确没有办法用他，所以说：“吾老矣，不能用也。”只好这样暗示他，因此孔子听了以后，赶快就跑了。

这一段为什么放在上面两段的后面？假使以普通的方法读《论语》，读一辈子也白读了，如以历史人生的观点来读，就和上面两段的意义与精神是一样的，一个人的立身出处，当环境不容许的时候，就毅然决然而去，所谓“飘然远引”，没有什么留恋的。人生为了什么呢？为了实现自己的理想，为了自己能对社会人类有所贡献，绝不为现实的功名富贵，乃至如陶渊明不为五斗米折腰，这也说明柳下惠的道理，也是说明殷朝三仁的道理。

江山与美人

上面是说孔子离开齐国的关键，下面是说当时孔子为什么离开鲁国：

齐人归女乐，季桓子受之，三日不朝，孔子行。

原来齐国想出兵打鲁国，在这以前，孔子曾经一度当司寇，国际上各国诸侯都很害怕，鲁国如真起用了孔子，就不得了，大家想尽了办法，用各种手段，使孔子下台，同时国内的环境也不许可他展开抱负，所以干了三个月就下来了。后来齐国为了使鲁国更趋衰弱，以现代话来说，就利用了女间谍，选了一批非常漂亮的名女人（为女乐），送给鲁定公，当时孔子主张不能接受，否则鲁定公这个人靠不住，意志会沉迷下去，影响到国家。而当权的季桓子，自动先接受了齐国的女乐，果然，政府规定每天必定举行的早朝——朝会，都接连三天不开，大家去看女乐了。孔子一看这情形，知道齐国这一手很厉害，鲁国的前途完了，孔子马上出国了。

孔子去鲁、去齐这两次的离去，说明了一个人的去留之间，是非常有分寸的，中国文化讲究的，一个知识分子、读书人，立身处世，进退之间大有分寸，绝不会顾虑到生活问题，这是一个大问题。过去每逢过年，很多家庭无论作装饰，或是附庸风雅，都会悬挂朱柏庐《治家格言》，治家格言中：“读书志在圣贤，为官心存君国。”是很有分量的名言。

为什么要出来做官，现代叫做公务员，现在公务员的观念和以前官的观念，的的确确两样，所以有时候拿现代的公务员比过去的官，我也认为大不妥当。过去一个读书人，十载寒窗，一旦考取了功名，那真有味道，哪怕是一个小小的县令，出来时还要鸣锣开道，老百姓还要回避，坐在轿子里比汽车舒服得多了。最小的官是典史，勉强等于现在县里的警察局长、监狱长，这是编制内的人。皂隶之类都不在编制内，由县令自己想办法在节余项下开支。以前一个县衙门里，编制外不过一二十人办事。像清朝康熙时代，全国官吏，上自宰相，下至地方小吏，只有一万七千人，而做了那么多事。这个问题我们今日还是值得研究的。那个时候，考取功名出来做官的，四万万人中只有一二万人，的确是很光荣。现在当然两样了，是公务员，替人服务了。但是大家还有一个毛病，把公务员与官的观念始终混在一起，如果这一点真正分开了，搞清楚了，那好办了。很遗憾的，几十年下来，这一点还没有搞清楚，以致产生了政治上、社会上很多纠纷。

讲到这里，我们知道，古人对于该不该出来当官，所谓立身出处，是很慎重的。现在我们的教育变了，每一个考进来的，都是为自己的职业问题着想，这是美国化、西方文化的影响，所谓杜威等人的思想，“生活就是教育”，他们教育与生活、技术配合在一起。人家的文化基础同我们完全两样，我们今天没有搞清楚自己的文化精神，对别人的也没有搞清楚，别人的东西是不是适合我们的国情，今天还在考验中。今日考进来的学生，目的是为了职业，既然为了职业，那么做医生是职业，做公务员也是职业，职业的下面，就只有价值问题，也就是待遇如何？首先问划不划得来。过去我们的思想，从不考虑个人待遇问题，所谓“为官心存君国”，讲好的一面，是牺牲自我。为什么要得到权位？是为了实行自己的理想，好替国家做一番事，如此而已。在历史上许多大臣，死了以后可怜得很，像秦桧害死

岳飞，抄家的时候，什么都没抄到，破书而已，像这种精神，是值得我们去研究的重大问题。

凤凰离乱不如鸡

现在接下来，是孔子离开鲁国以后，周游列国，到处为文化，为人类的思想在努力。

楚狂接舆，歌而过孔子曰：凤兮！凤兮！何德之衰？往者不可谏，来者犹可追。已而！已而！今之从政者殆而！孔子下，欲与之言，趋而辟之，不得与之言。

孔子碰了一个钉子了。楚狂接舆是道家人物，是楚国一个著名装疯的狂人。狂人并不是疯子。过去说的狂，就是满不在乎，有点像现在的嬉痞。美国前几年流行的嬉痞，他们所画的祖师爷，都是我们中国人，其中两个是禅宗的和尚：寒山、拾得，留长发拿扫帚的；还有像楚狂接舆，也是他们的祖师爷。还有我们晋朝的刘伶、阮籍两个爱喝酒的，这些人他们都供起来，自称是他们的祖师爷，这是他们学中国文化的一点点皮毛。所以楚狂并不是一个疯子，接舆是他的名字，道家的书与《高士传》都说他姓陆，陆接舆就是楚狂，也是道家著名的隐士，学问人格都非常高。孔子碰到他时，他就唱着歌过来了。歌是故意唱给孔子听的，他没有直接说孔子，而说“凤兮！凤兮！何德之衰？”古人说麟、凤，有时候代表人中之君子，或者是天下绝对太平，时代有道的时候，就可见到走兽中的麒麟、飞禽中之凤凰，乱世的时候就看不见。不过后世一般人认为没有这两种东西，把长颈鹿叫做麒麟，对不对，也很难讲。这两样东西，是中国文化的标志。还有一样就是龙。现在楚狂是用凤来比孔子，他说凤啊！凤啊！你倒霉了，这个时代出来干什么？过去的错了，你就算了，未来的你还是可以改正。这两句话的含义是很深很深的。大而言之，也可以说是历史

错了，是不能挽回的，但是你不要去怀念那过去的历史，应该开创未来的。不过他唱给孔子听，这个意义很深远，等于对孔子说，你老是想把这个时代挽救过来，这是挽救不了的啊！算了吧！算了吧！这个时候想出来挽救这个时代，是危险极了，你这时如想出来从政，你可免了。孔子一听，知道不简单，赶快停下车来，想跟他讲话，可是这个“狂人”一看见孔子停车，知道孔子要来和自己说话，就加快脚步溜了，避开了，使孔子永远无法跟他说话，也是他懒得跟孔子讨论。

楚狂这个人是有名的隐士，给孔子碰了一个很大的钉子，如说他对孔子不欣赏，他偏要来唱这首歌给孔子听，可见他是有心的，孔子晓得，孔子懂他，下来想向他请教，可是他又走开了。历史上隐士们都这样，做了许多怪事，点到为止。这是孔子碰到了和他唱反调的第一个隐士。在这一篇里，这些唱反调的统统出来了。

处处关津处处寒

长沮、桀溺，耦而耕，孔子过之，使子路问津焉。长沮曰：夫执舆者为谁？子路曰：为孔丘。曰：是鲁孔丘与？曰：是也。曰：是知津矣！问于桀溺，桀溺曰：子为谁？曰：为仲由。曰：是鲁孔丘之徒与？对曰：然。曰：滔滔者，天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？耰而不辍。子路行以告。夫子怃然曰：鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。

长沮和桀溺，是两个隐士，一对好朋友，在并肩种田，孔子经过那里，不知是有意或无意的，教子路去问路，问过江的路口，这“问津”是这篇文章的“点题”，我们中国以后的文字上，所谓“指点迷津”的典故，就是从这里来的。长沮就先反问子路，你替他赶车的那个老头子是谁？这是明知故问。子路说，坐在车上的是我的老师啊！鼎鼎大名的孔丘。长沮说，就是鲁国的那个孔丘？子路说，是啊！就是他。长沮说，既然是孔丘，他当然知道该怎么走，还要来向我们问路吗？他这话答得很妙，子路问的是车子应该走向哪里的路。长沮答的不是车子走的路，是人生之路，长沮的意思是说这个周游列国、到处还要传道的孔子，他现在“路”都不晓得走吗？他这个话是很妙，很幽默的。

子路问不出道理来，就转过头来问桀溺，桀溺却反过来问子路，你是什么人？子路说，我名字叫仲由。桀溺说，你就是鲁国那个糟老头孔丘的徒弟吗？子路说，是的。桀溺说：“滔滔者，天下皆是也。”滔滔是形容词，现代语汇就是潮流，当潮流来时，海水一涨，

浪花滔滔滚滚，不管好的坏的，统统都被浪头淹没了。天下皆是也，就是说现在全世界都在浊浪滔滔，一股浑水在流，这情形又有谁能够把它变得了，那洪水泛滥的时候，时代的趋势来了，谁都挡不住，并且他告诉子路：“且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？”这句话中的“辟”就是“逃避”的“避”；“辟人之士”，是指孔子，避开了鲁国，鲁国政治太乱，自己的国家他救不了啦！为了想实行自己的理想，到处去看，是避开乱的社会，另外想找更好的环境，为“辟人之士”。桀溺是告诉子路，你跟着孔子这样的“辟人之士”，可是人是避不开的，如现在的和尚出家，神父的入会，反正都没有离开社会，不过换了一个生活。哪里出得了家？真出家谈何容易？真出家就是桀溺说的“辟世之士”，连这个时代都抛开了。离开这个社会，跑到深山里去，不和任何人打交道，这就是出家吗？永嘉禅师曾经说过，当你的心不能平静的时候，跑到深山都没有用。不要以为到了山里，就是出家修行，有时候看到风吹草动，心里都会烦起来。如果把自己的心修平静了，在任何热闹的地方，就和在山林中一样的清净，这是基本的道理。所以这一段桀溺对子路说，你与其跟着孔子一样，觉得这里不对，就离开到另外一个社会，其实时代是逃避不了的，还不如像我们一样，自己忘记了这个世界，忘记了这个时代，种我的田，什么都不管。他说到这里以后，再不说话了，拿起锄头，还是不停地种他的田。

子路碰了钉子，就回去把经过报告孔子，孔子听了心里很不惬意，脸色变了，很落寞也很难过的样子说：“鸟兽不可与同群！”后世自命为儒家的人，抓住这句话作为把柄，认为道家这些隐士都不对，说孔子在骂他们是禽兽，这些人没有国家的观念，不是人，是禽兽。这是后世的解释，但我否认这种解释，后世的儒家根本解释错了。我的看法，孔子非常赞成他们，孔子这句话不是骂他们，因为上

面有句“夫子怃然曰”，孔子心里很难过，很落寞的味道，所以告诉子路：“鸟兽不可与同群。”鸟是飞的，兽是走的，而且鸟是海阔天空由他飞，兽类之中，绝大多数野兽都在山林里，不在人类的社会中，飞的与走的不能摆在一起，换句话说，人各有志，各走各的路，远走的就去远走，高飞的就去高飞。孔子接着说，其实我很想跟他们一样，走他们的路线，抛开天下国家不管，我还不是跟他们两个人的思想一样的。换句话说，都是在忧世的，担忧这个国家，担忧这个时代，担忧这个社会，这种忧都是一样的，问题只是做法两样。他们可以丢下这个社会、这个时代不管，只管自己种田去，可是我丢不下来。假如说国家社会上了轨道，我又何必来改变它呢？就因为时代太乱了，我必须要牺牲自己，来改变这个社会的潮流。这就是孔子！所以我们知道孔子走的路线，比这些隐士们走的路更难。明知道这个担子挑不动的，他硬要去挑。

我们这里引述历史一件事来补充说明：宋代王安石上台了，苏东坡这批人和他的意见不同、分歧，形成了后来著名的“党祸”，而王安石所用的人都非常坏，所以这班正人君子都纷纷辞职。当时有人主张最好不要辞职，因为王安石下面这一批人，将来一定要把事情搞坏的，你多占一个位子，使他们少搞坏一点，这就做了好事。这就说明挑这种担子很难，明知道要坏，可硬是不走开，占住一点，少坏一点，虽然不能积极的挽救，也是消极的防止，孔子走的是这个路线。

如此风波不可行

下面又来一个：

子路从而后，遇丈人，以杖荷蓧。子路问曰：子见夫子乎？丈人曰：四体不勤，五谷不分，孰为夫子？植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿，杀鸡为黍而食之，见其二子焉。明日，子路行以告。子曰：隐者也，使子路反见之。至，则行矣。子路曰：不仕无义。长幼之节，不可废也！君臣之义，如之何其废之？欲洁其身，而乱大伦，君子之仕也，行其义也。道之不行，已知之矣！

子路有一次跟着孔子后面走，大概脱了队，落伍了。“遇丈人”，碰到一个老头子。“丈人”不是岳父，古代丈人是对长辈的尊称。过去写信，对父执辈称世伯，自称世晚或世侄，但有的与父辈没有交情，而年岁地位又比自己高得多，这时就尊称对方为“丈”，就是长者、前辈的意思。子路碰到一位老先生，用他的拐杖，挑了一些编织竹器的青竹篾藤，子路就问他，你看到我的老师吗？这个老头子可骂了子路一顿，什么你的老师？这种人光在那里吹牛，也不去劳动劳动，连五谷都分不清楚，一天到晚只在那里用头脑，用嘴巴吹牛，我才不认识你的什么老师。老头说完，把拐杖往地下一插，在那里芸田，手扶着杖头，用脚把禾苗周围的草，压到泥土下去。子路搞得没办法，被他的气势慑住了，拱手站在那里恭恭敬敬的不敢动。于是这位老头子带子路回家，留他住下，还杀鸡，做了很好的饭，很丰盛的款待他，而且还教两个儿子来做陪客。第二天子路找到孔子，又报告

了经过。孔子说，这是一个隐居的高人，教子路回去找他，可是子路到了那里一看，这位老先生搬家了。

关于这些隐士的事情，儒家记载得很有限，我们如果看《高士传》《神仙传》这一方面的书，则这种人很多。如佛家禅宗的隐山和尚，这是佛教进入中国以后唐代的故事：有两位很有名的大师，出门“行脚”。“行脚”是佛家的术语，就是到各处参访有道德学问的高人，这两个和尚走到一个深山里面，在溪水中洗脸，其中一个是洞山，告诉另外一个密师伯，这山中住有高人。密师伯说怎么知道？洞山说，我们洗脸时不是看到一片菜叶子，随溪水流下来吗？可见上流有人。于是两个人就去找，虽没有路迹可循，但终于找到了这个隐山和尚，搭了一个茅草棚，一个人住在深山，于是这两个和尚跟他谈道，他们谈得相当投机。后来，这两个和尚就走了。但在半路上一想不对，多年来难得一见的高人，隐居在这里，实在太可惜了。于是第二天回去找，找不到了，连茅草棚都烧掉了，只留了几首诗在那里，最后两句说：“刚被世人知住处，又移茅屋入深居。”像这样所谓隐士思想的人物，在中国历史上很多，并不是灰心，灰心就自杀了，而多半是很有修养的人。

子路找不到这个荷蒉老人，回来告诉孔子后，谈起这件事有所感想——子路不是一个绝对莽撞的人，他跟孔子这么多年，孔子也很欣赏他，所以他讲出一个道理——他说，一个知识分子，有学问有能力，不肯出仕贡献给国家社会（这里要注意，“仕”的观念，在春秋战国以前，是为对国家有所贡献而出仕，后世是为了自己的功名富贵，出来做官为出仕，完全是两回事），不合于义。社会有社会的秩序，长幼的阶级，父是父，子是子，人伦的阶级不可废，家庭父母子女的秩序都不可乱，更何况国家社会的政治体制，怎么能废？假使废

了，社会就没有形态、没有秩序，不成社会了。这些隐士思想的人，欲洁身自好，把自己身心人格搞得很清高，自己有自己的观点。社会中有许多人也是这种个性，这种人是守成的第一流人才，可是教他去开创，那就糟了。开创事业的人，好的要，坏的也要，而且要准备接受坏的，天下好的名声固然好，有时候为了成功一件事业，往往要担负很多坏名声，其实很冤枉。但是能够挑得起来，就很难了。这种做法，比洁身自好还更难。所以我们常常感到任劳任怨难，尤其当主管的人更是如此。创业的人，第一个修养要能够任怨，但不是手段，要是一种德行才行。所以洁身自好的人，多半是隐士。子路这时可有个感想，认为洁身自好的人，乱了人伦之道，把一切都丢开了，只管自己。也可以说，是绝对的个人自由主义者，对于国家社会并无贡献。所以子路说，君子的出仕，并不是为了自己想出风头，而是为了贡献给国家社会——“行其义也”。看了这些隐士们，就晓得“道之不行”了。因为社会上的知识分子，多半喜欢走隐士的路线，觉得救不了时代，就做隐士，向后退，不敢跳下这个浑水去。大家都像这个样子，有学问，有修养的人，头脑太清明了，看清楚了，不愿来趟这个浑水。所以子路说他懂了，搞不好了，他知道跟孔子这位老师所走的路线，自始至终，永远都是自我牺牲，因为其他的知识分子，多半只管自己了。

上面到这里，等于告了一个段落，下面一章就等于引用孔子的评论了。先说逸民，古代逸民也近于隐士，在历史上，后来引用孔子这句话，有《逸民传》。尤其清朝的历史，对于明朝的许多绝对不投降，当然更不肯出来做官的知识分子，像王船山逃到湖南的山里去了，像陕西的李二曲、江苏的顾亭林等等，硬是不出来，当然也没有被杀，这一类人在清代的历史上留下来，就列入《逸民传》中，当然

不是贰臣，贰臣就是投降了的，逸民是很高逸的，这又与隐士有所同而又大有不同之处了。

穷达行藏

现在继续讲《微子第十八》，今天说到“逸民”这一段。上次说过，这一篇所讲的，等于是历史人物的报道，也反映出立身处世的道理，一种走入世的路，一种走隐逸的路，当隐士为出世之路。不过中国过去的隐逸之路，并不完全是消极的，以旧文字来形容，可用“有所待也”四个字。他们不是为个人利益有所待，只是想为国家社会有所贡献而有所待，虽然同入世的人看法两样，角度两样，但都是有所待。因此，隐逸的路线也可说是积极的，他们救人救世的目标是一致的。可是这一类人，和孔夫子正面对照起来，显出两个方向。这一篇里大部分都是说隐逸的，孔子提出来：

> 逸民：伯夷、叔齐、虞仲、夷逸、朱张、柳下惠、少连。子曰：不降其志，不辱其身，伯夷、叔齐与？谓柳下惠、少连：降志辱身矣，言中伦，行中虑，其斯而已矣！谓虞仲、夷逸：隐居放言，身中清，废中权。我则异于是，无可无不可。

孔子认为这批逸民们，最值得钦佩的，确定了人格，立志不变，自己认清楚了一个主义、一个思想、一个目标。他这个人格不管什么环境，永远不变，不动摇，同时不辱其身——这四个字是很难的，拿社会的现象与历史作一个对比，就会知道，历史上有许多人降志辱身。有人在一个时代变更，尤其国破家亡的时候，例如宋末、明末时期，有很多人，或为了怕死，或为了一己的功名富贵而降志，降志而后辱身，招来不知多少侮辱，被人看不起。但是话说回来，有许多人还以辱身为光荣的，对这种人真是一点办法都没有。同时由这点，也可以了解我们中国思想文化，对于人格教育的建立是很重视的，再说

不辱其身的事例，我们但看社会上许多人，虽然发财了，但是乃由降志辱身得来，也是很可怜！对于不辱其身的定义，广义的是坚定人格，高尚其志，这是很不容易的。孔子认为真够得上不降其志，不辱其身的，只有伯夷、叔齐他们，这两个人连皇帝位置都不要，可以做到栖心道德，视天下如敝屣。

孔子又说等而次之，便如柳下惠、少连这两个人。柳下惠这个人我们曾经提到过的，三次上台，三次下台，始终搞不好，孔子说，这好像就差一点，可以说降其志，又辱其身了。明知道做不好，非硬做不可，又不知道权变，如知道权变，将就一点也好，又不能将就，既挽不回时代，又自取其辱，结果既降志而又辱身。辱身是指个人对社会环境而言，降志是对自我人格而言。孔子说，在这方面来讲，柳下惠、少连就比较差了。不过，他们一生的言语思想是中伦的。这个“中”是射箭射中了的“中”。“中伦”就是中于伦常的道理，维持了传统文化的精神，同时也说他们言语思想完全是走中肯的路子，他们的行为，能够中于中正的精神。总之，他们的言行思想，可以保持原来的规矩没有变，只能如此而已。但挽回不了时代，对社会也没有贡献，所以说他们是自己降志辱身。

再其次如虞仲、夷逸这几个人，用现代话说，也可以说是时代的逃兵，或者说是现实社会里退伍了的人，自己认为对社会没有什么贡献，就只好退出。他们一辈子隐居，没有出来做过事，放言高论、批判是非得失。我们把“隐居放言”连起来看，便知唯有隐居可以放言，这怎么说呢？对功名富贵、社会的一切都无所要求，没有企图，所以这可以客观地讲公正的话，也敢于讲话。但孔子说他们虽然如此，也只能做到他们本身一辈子清高而已，尽管再大的功名富贵放在面前都不要，舍弃掉了一切人事上的祸福利害关系，自己退隐了专门

自修。固然说时代不对了，环境不许可他们有所作为，没有办法，只好退隐了，不过退隐也是不得已的一个权宜之计，所以说它是一种通权达变的办法而已。

孔子提了这几个隐士的典型以后便说：我和他们则是两样，真正时代不需要我的时候，我可以作隐士，需要我的时候，我也可以出来，绝对地负起责任来做事。并不是自己立定一个呆板的目标，像上面提到这几个著名隐士的作风。因为他们自己划了一道鸿沟，自己规定了人格标准，守住那个格。孔子说无可无不可，就是说不守那个格，可以说是“君子不器”，也就是“用之则行，舍之则藏”的意思。需要用我的时候，把责任交给我，我就照做，挑起这个担子，不要我挑这个担子的时候，我绝不勉强去求，所以说孔子是“圣之时者”。他这个圣人与别的圣人不同的地方，就是他自己所说的“无可，无不可”，没有规定哪一样可去做，没有绝对否定哪一样事情不可做。“无可，无不可。”有时候被人错误解释是滑头的事，好像这样也可以，那样也可以，其实不是这意思，而是说不固执自己的成见。

这一段等于是这一篇内容要点的画龙点睛了，本篇的宗旨就在这个地方，也可以说，在为人处世上，给我们一个启示，看自己应该向哪一个人生路线迈进。

时衰鬼弄人

下面跟着就是讲时代的混乱，由这一节就可见当时春秋战国，尤其在鲁国，传统文化的衰退，结果知识分子统统逃走了，都去做了逸民。

大师挚适齐，亚饭干适楚，三饭缭适蔡，四饭缺适秦，鼓方叔入于河，播鼗武入于汉，少师阳、击磬襄入于海。

在这里孔子提出当时的鲁国，这班人都散了。鲁国是周公之后，周公是建立周代文化的开创人，所以中国上古一直到周代的传统文化，比较能够保存的，是在鲁国，而到孔子这个时代衰败了，人才都散了。当时的文化，重点在礼乐，那个时代管乐的，不是现代一样的音乐专家，以现代语汇说，都是高深的哲学思想家而兼礼乐方面的事，可是当时这一班人都散掉了。管乐的大师挚，“大师”是官名，勉强等于现代的部长阶级，“挚”是人名，这个人离开自己的鲁国，到齐国去隐掉了（并不是去就更好的职位）。亚饭干，这里的“饭”字等于是管乐的官阶官名，亚饭等于副首长，干这个人到楚国去了。三饭缭到蔡国去了。四饭缺到秦国去了。鼓是打鼓的鼓手，中国古代音乐的鼓手是合奏中的指挥手，很难的，那个名叫方叔的鼓手到河内（黄河上游）一带去了。摇拨浪鼓的武，过了汉水到了长江一带。少师，即大师的副手名叫阳的这个人和打大磬的襄出海，到海外去了。这一篇简单的述说就是这样记载这几个人的行踪。单独看这一段记载，没有什么道理，好像毫不相干的，但这说明一个国家社会，在变乱的时候，真正忧时匡世的人才离散，无法存在高位，大家退隐散伙了。真正有学问，想为国家天下贡献能力的人，无能为力，灰心地，

都逃避现实而东零西散，人才一去，这个社会、政治的结构，社会的形态就成了大问题。透过这一段，我们要了解它的精神，等于领导一个单位，发现了好几个人才，薪水不足以养廉，或者某一环境困扰他，他们就散掉了，一个人唱独角戏，就唱不起来。整个历史时代的光辉或黯淡，都是人的问题。不管制度如何好，还是要靠人来执行，没有人才就完了。所以这段要与前后文连起来看，就可看出它的精神来。把这段文章圈断，那是后来宋明儒生们干的事，如照他们圈断的来读，这一段记载，孤零零摆在这里，就毫无意义，就好比王安石骂《春秋》这本书是流水账一样，没有什么道理，但连起来看，这本账大有文章，由此可知当时的时代历史之严重，时代要变乱，人才都离散了。

由此再把下面两节连起来，作为本篇的结论。

周公遗训

周公谓鲁公曰：君子不施其亲，不使大臣怨乎不以，故旧无大故，则不弃也，无求备于一人。

我们再强调要连起来看，就看出了《论语》的道理，指导我们的方针。上面讲了当时文化集中地的鲁国，到了孔子时代已经开始衰微了，老成凋谢，人才星散。这里又推溯记载鲁国开国之初周武王的兄弟，建立周代文化的周公，告诉他的儿子鲁公（就是伯禽，分封在鲁国），一个领导的人，不管是个人做人，或者扩充到政治上，总之，为天下国家社会，要没有私心，好处先不要想给自己的亲信，要大公无私。这是第一点。

不要使自己提拔起来的干部怨乎不以，就是不使重要干部心里不以为然的怨怼，感到不过以他来摆位置、作傀儡，并不是真正要他做事。大臣如不以领导人的做法为然，又不好明说，就会变成尸位素餐，应付一下上班，反正提意见也没用，这样就很危险，这是第二点。再其次：“故旧无大故，则不弃也。”这是说明中国古代文化的念旧精神，共同创业有功的人，这些故旧，到了年纪已大，应该退休时，虽然头脑差些，没有用了，但当时没有功劳也有苦劳，如果他们没有太重大的错误，不要随便舍弃不用。中国文化所讲的人伦文化，就是推己及人地爱人。因此对于故旧，虽然老了，但他年轻时还是有用的，出过力，甚至可能在其间还几乎连命都赔上，今日老了还算是幸运的，所以周公说对于这种人，除非犯了太大的错误，否则不能无故丢弃他们。为政之道也好，做人之道也好，这是念旧、爱人。对朋

友当然如此，对于老朋友，如果没有什么严重的问题，活着已经没有几次好见面了。见一次少一次，更不能抛弃这分友情。这是第三点。

还有一点最重要的，一个做领导人的，不可要求干部全部是才。人常常容易犯这种错误，希望干部又能干，又没有缺点。

这是万难做到的。还有一个常犯的毛病，对于一个能干的干部，任何事都交给他办，结果常常使这个能干的干部受不了，因为他到底是人，不是铁打的。这就是说无求备于人。再说，人都有长处，有缺点，不能要求每一个人都是圣人，尤其是共同创业的干部，又能为你打天下，又能为你守成，同时又是圣人，这也是不可能的。所以交朋友，做领导人，不要对人责备求全。

这四点是周公吩咐他的儿子——鲁国的国君，为领袖者的重要原则。因此，把这段放在本篇这个地方，编得太好了。上面讲了许多人生态度与孔子对立的人，以及一般逃隐之士。如《孔子家语》记载所骂孔子的“如丧家之狗”，像条野狗一样，到处乱跑。形成两个目标完全不同的相对类型。因此就可以看出一个道理：很多隐逸的人是被环境逼走的，这就关系到政治上做领导人的问题了。孔子经常提到周朝之德，所以下文就以周朝之人才济济作一小结。

周有八士：伯达、伯适、仲突、仲忽、叔夜、叔夏、季随、季騧。

周朝的兴起来，除了主要的姜太公、周公以外，还有重要的干部，就是这八个人，幕僚中的要角，周朝初期奠定了后世八百年天下的基础，并不简单，全是靠人才济济，同心协力所致。对这八个人的历史，我们保存的资料不太多，暂且到此打住。

子张第十九

第十九篇的记载，与上论第九篇《子罕篇》性质有相同之处。《子罕》这一篇，记载当时孔子做学问、言论、行为的实际教育理论，现在《子张第十九》这一篇，讲到孔子的学生乃至门人，受孔子教育以后，对于孔门道学的发挥。

子张曰：士，见危致命，见得思义，祭思敬，丧思哀，其可已矣。

上面所说的，在孔子的言论中间，提到什么要紧的事，都是“君子、君子”，到了这里，子张提出来的是“士”，我们由此可以看到先后时代上的稍有不同。中国的“士”，我们曾提到过的，每十个青年中选一个比较有学问、能力强的人为士，这是中国的选举雏形，现在的选举是西方式的，中国古代的选举精神，一直到汉代，表面上都是如此，真正自由民主的选举，推出来为社稷服务的就是“士”。现在子张说，为什么国家社会需要知识分子的士？这个知识分子的观念与现在稍有不同，当时的知识分子是为人群需要的“儒”。“人之需也”，子张说一个知识分子要“见危致命”，看到国家社会艰难的时候，只好出来，挑起这个责任。在《礼记》中也有过同样的话。如我们经常标榜的文天祥，他之当宰相，是很可怜的任务，等到南宋末代最后没有办法的时候，才发表的，他本可以不干，换句话说你们吃肉过好日子的时候不要我，现在却要我了！但文天祥可没有这个不争气

的观念，这也是一个知识分子的士所谓“见危致命”的典型，艰难危险的时候，你既然要我，我就来了，准备这条命赔进去。

当然，除了文天祥以外，历史上许多开创的时代中，也有很好的事例，不过，对于成功的一面，大家觉得不够醒目，所以未提。例如郭子仪，便是一个见危致命的典型。“见得思义”，就是得到什么利益的时候，或者有功劳酬庸的时候，就要考虑了。“思义”就是考虑是否为我们本分所应得的？不能随便得。由此可见中国文化要求一个知识分子，士大夫阶级的所谓“儒者”，是这样严格：最艰难困苦的由我担，好的由你们大家拿去，我不一定要。

中国古代文化对于祭祀天地祖先鬼神，非常重视，譬如十二月廿四的祭灶，也是几千年的历史了，虽然看起来是迷信，其实有重大的意义，当然祭祀行礼的时候，要规规矩矩，如面对神灵。现代的科学只是讲看得见的一面，还有看不见的一面，正在摸索。这看不见的一面，至少现在科学还无法证明有没有，一个真正大科学家不敢说没有，所以对天人之间的祭祀要“思敬”。

“丧思哀”，死了人是丧，这是狭义的讲面对丧事要有沉哀的心情，如讲中国《礼记》，这个丧字包括有更大的意义，如时代的失败。今日在座的人，相处此地，内心都有无比的悲愤，都应有责任问题的痛思。子张说要做到了这四点，才够得上是一个知识分子的士，不愧为一个读书人。这一点我们要认清，自己的国家文化中一个知识分子、读书人，构成为士的条件有如此之难。

孔子去世以后，子张在教学生，也就是继承了孔子精神，从事社会教育。

子张曰：执德不弘，信道不笃，焉能为有？焉能为亡？

这八个字很难。“执德不弘”，执就是抓住，譬如信仰就是抓住某一思想为中心。“德”是广义的，包括道德之德，真理。我们普通每一个人都有这种德，譬如看见别人做好事，心里一定肃然起敬，看见人家有好画，心里也很欣赏，读书时感到书中的道理很对，也很开心。但是我们照着做了没有？没有，这就是“执德不弘”。我们没有这样远大，我们也服从真理，看见好人好事也很钦佩，但是自己做起来，没有那么积极，不能发挥。“信道不笃”的“道”并不只是宗教的“道”，包括一切真理。我们人生的体会，有时明明知道是这个道理，但到处理事情的时候，自己的个性、脾气一来，就不管道理了，这就是“信道不笃”，不踏实。上面这八个字，是我们最容易犯的错误，老实讲不但是普通人如此，有许多宗教徒也如此，他们对信仰应该是坚定，但据经验看来，有时候只好对他们付之一笑，常常发觉他们都是“执德不弘，信道不笃”。他不见得对那个宗教真正有认识、有信仰，像这种人教他得意也不可以，“焉能为有”，他得意就会得意忘形，忘记了自己。让他失意也不可以，“焉能为亡”！他又会失意忘形。换句话说，自己没有建立一个人生观，自己没有中心思想，受环境的转变，有的人没事做时，会很痛苦，就是因为自己没有中心思想的修养，如果自己有中心思想而退休闲居，就没有关系，否则的话，闲居时就很可怜，这情形就是子张这个话，“焉能为有？焉能为亡？”子张认为要做到“执德能弘，信道能笃”，自己有中心思想才可以。能处有处无，坦然自在。

有容德乃大

子张、子夏这些人都是同学，孔子去世后，子张在教学，子夏也在教学，后来荀子这一派都是由子夏这一派流出来的。子张、子夏都有学生，有一天有这样一件事：

> 子夏之门人，问交于子张。子张曰：子夏云何？对曰：子夏曰：可者与之，其不可者拒之。子张曰：异乎吾所闻，君子尊贤而容众，嘉善而矜不能。我之大贤与，于人何所不容？我之不贤与，人将拒我，如之何其拒人也？

子夏的学生，碰到师叔（子张少子夏四岁），就问师叔什么是交朋友之道，子张就反过来先问，你的老师是怎么告诉你们的呢？子夏的学生说，我们老师教我们，对于可以交的朋友，就和他往来做朋友，不可以交的朋友，就距离远一点。子张就说，那对不住，我当时听到我们的老师孔子所教我们的，和你老师所教你的不一样（子张也蛮会讲话，他并不说你们的老师讲错了）。我所听到我们老师是说，一个人处社会交朋友要尊贤，有学问有道德的值得尊敬，而对于一般没有道德、没有学问的人要包容他，对于好的有善行的人要鼓励他，对不好的，差的人要同情他。假定我是一个有道德修养，有学问的人，自己是个君子，那么对哪一个不可以包容呢？假如我自己是一个混蛋，那么自己不必拒绝人，人家先讨厌我了，何必还要去拒绝别人？

这一段记载得很老实，就是讲子张和子夏都是孔子的学生。一个教育，一个思想，到了第三代就大变。好比三民主义思想，到现在考

试起来就很难。这是说一个学问的发挥，到了第二代，第三代，范围扩充了，方向就两样，这是第一个观点。第二个观点，就看到子张的见解，比子夏的见解是高明一点，做人的道理是应该如此，对于不及我们的人，不必讨厌他，要同情他，能够帮助的就尽量帮助他，即使不能帮助也要包容人，原谅人家一点，如果自己是对的，当然要助人，自己不对就免谈，所以子张的见解是比子夏高明。

雕虫小技大有可观

子夏曰：虽小道，必有可观者焉，致远恐泥，是以君子不为也。

这是讲学问和人生修养的道理。子夏说，人生天地间的学问，分门别类，不止一种，虽然有很多小道，如下棋、写中国字、作诗、刻图章，甚至于打牌吧，这些都不是什么大学问，只是小道，古人所谓雕虫小技，但也是学问，并不简单，都很难，如果深入去研究，都会有所成就。但为什么它是小道呢？是说一个人的精神思想，前面的目标不放远大，专抓一点小成就当成大学问，就被困住了，像掉进泥坑里去了，爬不起来，所以君子不取小道，宁可走大路，但现在时代不同了，这个事也很难讲，譬如八股文，写文章也是小道，但现代的青年连小道都做不好。

讲人生修养，一个大丈夫，不管对哪门学问，都要能入乎其内，出乎其外，不要被它困住了。因此，反过来讲，对于下棋、打牌等等，能入乎其内，出乎其外，不被它困住的，不能不算是学问。如困住了的话，就变成了“致远恐泥”。有一个朋友的孩子，在大学读书，成绩很好，文章也好，字也好。我这位朋友还嫌他儿子的毛笔字写得不好，要我劝他的孩子去习毛笔字。我告诉他现在已经到了用打字机的时代，而且一支笔千余元，一锭墨二千余元，一张宣纸又好几百元，已经写不起了，将来孩子学成能创业，何必一定要书法好？正是：“销磨百代英雄气，殿体诗书八股文。”殿体书又名殿阁体或台阁体，就是在皇帝面前应试所写的字体，现在印刷界称之为“正楷字”的。这些都是小道。但是现在很可怜了，没有真正的文化，人家

外国人来看中国文化，我们拿什么给人家看？动辄到故宫博物院。到了故宫博物院，心里一个惭愧的念头——沾祖宗的光！我们这一代有什么给人家看？我们自己真值得反省，我们只拿书画、音乐这些小道当作文化，而且现在还拿不出来，即使拿得出来，也不过只是做做表面工作，在精神思想上，一点都没有建立自己的文化，这个问题很严重。因此子夏所讲的小道也有可观，对此实在有很多感愧。

学问无尽　岁月难留

子夏曰：日知其所亡，月无忘其所能，可谓好学也已矣！

这是子夏告诉学生做学问的道理。我们看到子夏教学生的这两点，真有无限的感慨。子夏说，一个人应该每天反省自己所欠缺的，每个人都有所缺乏的，不要认为自己有一点知识就满足了，还要再去补充、学习。每天补充自己所没有的学问，一个月接着一个月，有恒心不丢掉，不忘记所学的，这样才真可说是好学，就是有恒。

子夏曰：博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣。

子夏说，一个人知识要渊博，但是知识越渊博思想越没有中心。这一点大家要研究一下，特别注意，尤其搞思想的人要注意。不但是现在社会，古今中外的知识分子都是一样的，知识渊博的人，思想反而失掉中心。不过也许我这个看法是错的，如果知识渊博，人品又好，修养又有中心，那一定是第一流人物，这种人很难办，什么都沾不上，软硬都不吃，其实，一般的知识分子，并无可怕之处，都是很安分的。我也常常和学生说笑话，将来时代是你们的，你们还年轻，我也看不见了。你们将来做事，万一碰到知识分子捣乱，很容易办，多送他一点钱，弄一个清高的官给他做，然后给他声色犬马，就什么都没有了。试看历史上，皇帝们，对付文人很简单，都是这个法子，给什么翰林院，什么大学士，等于一个顾问，上了班泡杯茶去吹牛，再赏黄金多少镒，另外赐几个宫女给他，他再也没有精神来惹事了，就完了嘛，很容易安排的。对人，学问并不一定可贵，但是文人有知识，最喜欢乱叫。我们几十年来，社会乱成这个样子，首先闹的还不

是一般不成器的知识分子。说他真倾向于偏激思想吗？不见得。说他真对什么思想有所研究吗？也不见得。他就是借题发挥来闹，对某一人不满意，就借题发挥地闹，结果把一个国家闹成这个样子。这些人也真可怜，没有中心思想，而且多半是穷极无聊，处处不满意，实际上是乡巴佬说朝廷。这就是博学不一定有用，博学要笃志，有一个中心，意志坚定，建立人品，那么知识渊博，有如一颗好的种子，意志的坚定是肥料，培养出花和果来。内在没有一个中心，知识越渊博，思想越危险，觉得样样都有道理，容易动摇，应该是真理只有一个，要把它找出来，所以要笃志。

“切问而近思”，切问就是经验，多听多问。但要注意，中年人都体会得到，人生经验多了，结果容易走上两条路：灰心或怨恨，觉得自己几十年都上当，社会上没有真理，切问包括了经验，所以有了经验还要近思，要真正有思想学问，去体会人生经验就好了。近思有两个意义，一个是思想要有中心，一个是不要想得太虚玄太高远，要切近的平实的思想，人生到底没有什么太高远，不必向外找，我们知道朱熹先生写一本书叫《近思录》，就是取这句话的意义。子夏教育学生，如果能做这两句话，那么孔子所标榜的“仁”这个学问的中心就有了。

体相圆融　用之不穷

子夏曰：百工居肆以成其事，君子学以致其道。

子夏说，社会上各种做工艺的，自己必须有一工艺场地，才能专心做成他的事情。知识分子的求学，首先要认识，学术知识是一回事情，透过知识还要建立一个东西，这个东西无以名之，称它为道。一切学问为了道而学，知识学问都是为了培植这个道，知识并不就是道。“道”是什么呢？这个问题就像“仁”一样，讨论起来就大了，就麻烦了。我们可以简单的分三方面来讲：有它的体，有它的相，有它的用。体就是中心，形而上的。相就是它的现象，譬如全部四书所讲的关于人生的行为思想，都是道的相，这个相为达到人生目的就是用。这是简单的解释“道”的体、相、用。如果严格讲起来太多了，这里不发挥。

子夏曰：小人之过也必文。

讲到人生的修养，后来中国文学中常用“文过饰非”四个字，其出典在此。自己有过错了，粉饰一下，掩护一下。子夏说，一个小人对于自己的过错，总想办法说出一套理由，把过错掩盖起来，一个君子自己错了就承认错了，所谓君子之过如日月之蚀，和太阳、月亮一样，偶然有一点黑影，大家都看得见，可是等一下就会过，仍不失原有的光明。

子夏曰：君子有三变，望之俨然，即之也温，听其言也厉。

这是下论曾经提到过赞扬孔子的话。他说一个人有高度的修养，就是君子之人，有三种变相：看起来不可侵犯，实际上跟他一亲近，又非常温和，充满了感情，但听他讲话，尽管他说笑话，但他言语的内容，又非常庄严，不可侵犯的。这是讲有高度修养的人。上论中有这三句话的同义语用来形容孔子，他这里再重提一下，强调君子学养的典型。

交浅不言深

子夏曰：君子信而后劳其民，未信，则以为厉己也。信而后谏，未信，则以为谤己也。

这个地方子夏教学生们将来做人处世的道理，上面两句话是讲如何做领导人，下面两句话，是讲做别人干部，“臣道”应有的态度。他说一个君子，要指挥下面的人，需要他们做事的时候，必须先要建立起来他们对自己的信念，当他们对自己有了信念，然后要他们做事，虽然没有告诉他们所以然，他们仍会做到。当部下对自己还没有信仰的时候，要求他们过多，他会以为是找他麻烦。一个领导人，在与干部之间没有建立信心以前，虽然是为了干部的利益而想的办法，但干部们反而误会你在利用他们，损害他们的权益。一般人的心理如此，人是最难对付的，所以待人处世必须以信，信之重要在此。

第二点，说明作为一个高级干部的人，要对主管长官提出建议之前，先要自己估计，有没有在领导人心中建立信任，真正对自己有了信任，再依信任的程度，作适当的建议才对。如果长官对自己的信任还不够，则自己提出来好的意见，往往会得到相反的结果，上级反而误会，怀疑你在毁谤他、反对他，这问题就大了。我们读历史，甚至看《贞观政要》，唐太宗的意见，常常被魏徵、房玄龄这班大臣碰回去。有人说魏徵、房玄龄了不起，但更了不起的是唐太宗，魏徵如果没有碰到这种好老板，老早被怀疑了。唐太宗到底是唐太宗，能信任大臣，包容大臣的反对意见。张良何以不找别的老板而找刘邦？也还是刘邦了不起，对他言听计从，这都是说明长官与部下之间，要相互

有信，下对上敬信，上对下信任，才有伟大的成就。如互信不够，没有真诚的沟通情感和思想，问题就大了。

大行与小节

子夏曰：大德不逾闲，小德出入可也。

我们要注意，这两句话是子夏说的，平常很多人都误引述是孔子说的，“闲”就是范围，上古的时候没有房门，晚上睡觉，门用木架子挡着就是了。当年在大陆的西南、西北地区就可看到，一些山洞的门口用木架一挡就算了，并不怕小偷，只防牛羊跑出去，所以叫“闲”。子夏主张大德、大原则不要超出范围，不可以轻易变更，小的毛病大家都有，不要过分责备。人能做到这样也就很好了。那么子游说话了：

子游曰：子夏之门人小子，当洒扫应对进退则可矣，抑末也；本之则无，如之何？子夏闻之曰：噫！言游过矣！君子之道，孰先传焉？孰后倦焉？譬诸草木，区以别矣！君子之道，焉可诬也？有始有卒者，其惟圣人乎！

讲到这里，是记载了子夏教学的事。孔子死后，子夏在河西讲学这个阶段的事。他的同学子游说，子夏所教的这些年轻学生们，“当洒扫应对进退则可矣”。这里“洒扫、应对、进退”六个字，是古人的教育，包括生活的教育、人格的教育，是中国文化三千年来一贯的传统。如果有外国人问起我们中国文化教育方面，过去的教育宗旨是什么？我们不是教育专家，专家说的理论是他们的，我们讲句老实话，中国过去的教育，主要的是先教人格的教育，也就是生活的教育。美国也讲生活的教育，但美国的生活教育是与职业，与赚钱相配合，而我们过去的生活教育是与人格的建立相配合，不管将来做什么

事，人格先要建立。这就是中国文化的教育。现在我们的教育跟着西方走，所谓的生活教育，则是美国式的生活教育，教出来的孩子，先以能够谋职业，有饭吃，谋生为第一。这其中差别很大很大，这是教育上一个大问题。当然将来会变，依我的看法非变不可，不变就不得了。社会自然会使它变，中国几千年来的文化，不是偶然的，到了某一情势、某一阶段，自然会变。

过去孩子们进了学校，首先接受的教育就是“洒扫、应对、进退”这几件事。“洒扫”就是扫地，搞清洁卫生等，我们现在小学、中学都有，好像和古代教育一样，其实是两样的。我们从西方文化学来的教育，制度变了，教务、训导、总务三个独立。等于一个政治，三权分立，三样都不联系，结果三样都失败。教务只教知识没有教学问；训导是空的；总务呢？下意识中就认为是搞钱的。变成了这样，可见我们整个教育制度没有检讨，因此学生对学校大体上都是坏印象。中间细枝末节的事还很多，譬如老师下命令搞清洁，就没有一个搞好清洁。我经常说搞总务之难，一个好的总务，是宰相的人才，汉代的萧何，就是搞总务的。总务这门学问，在学校里有家政系（这个翻译得不好，实际上就是内务系），训练内务人才。但总务始终很难搞好。任何一个机关团体，一上厕所就发现毛病，管总务的也不可能每天去看每一个抽水马桶，这就可见总务上管理之难。至于洒扫方面，现在的青年连地都不会扫，虽然中学小学要扫地，可是拿到扫把挥舞，反而把灰尘扬得满天飞，抹去桌上灰尘，转身反而抹到墙上，连洒扫都没学会，生活教育真不容易。再其次的“应对”，更成问题。现在的学生几乎不会应对，如问他：“贵姓？”他就答：“我贵姓某。”“府上哪里？”他会说：“我府上某地。”就是如此，应对的礼仪没有了，这是大问题。最后“进退”更难了，一件东西该拿不该拿？一件事情该不该做？是大学问，小的时候就要开始教。如吩咐

去向长辈拜年，到了亲友家，该站该坐？站在哪里？坐在哪里？进退之间，做人的道理，都要注意教育，现在这些都没有了。古代的教育，就从洒扫、应对、进退这些地方开始。

中国的古礼，周公之礼，六岁就读小学，小学就从这种生活规范学起；进一步八岁十岁认字；十八岁入大学，那是学大人。所以中国文化，小学这个阶段，就是求做人的知识，先培养一个人，然后再讲高深的修养，才是大学之道，这是我们中国过去文化教育的路线。

现在我们看到这个时代真可怜，很差劲，“洒扫、应对、进退”统统没有了，非常严重，这不能全怪学校，几乎每个人都要怪自己，因为现在我们搞得不中不西，不今不古。如果完全西化还好，西方人还是蛮有礼貌的，尽管有的披头散发，像嬉痞一样，他对人还是有一套，很有礼貌，也许他只穿一双胶拖鞋来，但对美国人不必要求这些，因为他们很节省，以头发来说，美国孩子一年中难得有一次上理发馆，普通家庭妇女，都是自己动手的，节省得很，只有英国讲究衣饰派头，所以不要以为外国人平时穿着不好就没有文化，当他们参加社交宴会时就很讲究了。人家有人家一套礼貌，可怜的是我们这一代青年们，什么都没有，所以我们这一代必须特别为下一代着想。这是对“洒扫、应对、进退”大概说了一下，如果详细说中国传统“洒扫、应对、进退”的沿革，可以出一本专书了。

子游批评子夏，说子夏办教育，教的学生，“洒扫、应对、进退”这几件事勉强还可以，不过这是枝末的问题，他还没教人家根本。外形都教得很好，没有内容，怎么办？他这个话传到子夏耳里，子夏就说，我这个老同学的要求太苛刻了，太过分了。应该从哪里先开始？哪一样放在最后？乃至哪些应该放弃了？换句话说，办教育的人，造就后一代，要观机设教，没有固定什么叫先本后末的事。基本

上就要完成一个人格，人在外形上做好，“洒扫、应对、进退”懂了以后，慢慢就会达到内心。譬如种植草木，要有个区分，不能混合。同样，教育学生，对人才的资质要有自然分类。如果施教如下雨一样普遍浇下来，可是青菜所吸收的雨量和大树所吸收的雨量各不相同，这中间因受教者的本质不同必须有所区别的。不管如何，从事教育的人，固然希望后一代好，但基本的教育最要紧，虽然它是注重形态，可是形态也要教好，怎么可以随便说它没有用呢？至于再进一步，由生活教育一直到精神教育的最高处，不是我们做得到的，要圣人才可以教人马上悟到“道”的真谛。

学与仕

子夏曰：仕而优则学，学而优则仕。

这两句话要注意，后来一直成了中国文化的中心思想之一，讲到这里，我的感慨特别多。过去我们中国文化，都是走这两句话的路线，我们翻开历史来看，觉得很可爱，过去的人所谓：“十年窗下无人问，一旦成名天下知。”学问有成就，考取功名，做了官，扬名天下。可是做了官以后，始终不离开读书，还在求学，每个人都有个书房，公余之暇，独居书房不断进步，这是古人的可爱处，就是“仕而优则学”，尽管地位高了，还要不断求学。“学而优则仕”，学问高了，当然出来为天下人做事。然而到了现代几十年看来，只有“学而优则仕”，至于说“仕而优则学”就少有了，而是“仕而优则牌”，闲来无事大多数都在打牌，有的买了线装的二十五史等书，我担心放在那里将来会被书虫蛀了，因为他都在打牌，这正如《老残游记》所谓：“青琐瑯嬛饱蠹鱼。”所以我深深地感慨，一个时代的风气之可贵，我们要为后一代做好榜样，我们已经害了自己，害了社会，绝不要害后一代，对后一代培养好，使国家未来的前途，看到光明的远景，我们这一代再不能马虎了。历史上，如司马光做了这么大的官，《资治通鉴》是他著作的，退下来，公事之余，他就著作、读书，千古的名著，不是简单的。现在读书的风气没有了。刚才说笑话，“学而优则仕，仕而优则牌。”现在这个风气又过去了，不是“牌”了，仕而优则“舞”，下班以后跳茶舞、喝咖啡等等，花样多了。这就说到社会上读书的风气的确是很重要。其次我有另一个很大的感慨，过去办教育的只是牺牲者，一辈子从事教育，的确是牺牲。很多人教出

来的学生地位很高了，回来看老师还磕头跪拜的，学生为什么如此？是老师对教育的负责，学生终生的感谢。现在不然了，学而优则商，读完了书去做生意，生意做垮了就“商而不优则仕”，搞一个公务员当当，公务员再搞不好，于是“仕而不优则学”，转过来教书去！这怎么得了？我这话是老实话。前几年确实如此，看到这种情形，身在教育界就感慨良多了。时代的趋势变成这样，我们对于子夏这两句话，应该要深切地反省深思，今天的社会，所谓中国文化、中国教育，到了这种情形，应该怎么办？

我们从文化资产中，看到历代名臣的著作太多了。至于名家也不一定是地位高，官做得大。如清代的郑板桥、袁枚这几个名家，官位只不过是当县长而已，而且他们也不想做大官，当了县长以后，年纪轻轻就辞职了，回家之后以名士的身份从事著作，所产生的影响非常大。而我们现在，好像已经没有这个精神了。现在天天在讲中国文化，而中国文化人——知识分子，这个读书的精神可变了。最近以来，有许多年轻的同学，讨论到著作的问题，我告诉他们，现在的教育，由小学一直到大学，这十几年读书，所浪费的精神的确不少，都在应付考试。孩子们真可怜，而用脑力记下来的东西，考试完了以后，连影子都没有了，这些学问到底有没有用，将来至少在文化教育史上，是一个大问题，现在我们也许感觉不到，但历史是一个天平，将来是要算总账的，现在的年轻学生，把脑力用在不必要的记忆上，但到大学以后，开始想真正读书的时候，已经缺乏这个精力了，而且心静不下来，没有读书的习惯。当年我们读书的时候，是尽量地吸收，装进来，当然也启发了自己的思想，但没有像为了考试那样，去担心应付这些记忆，而读得非常轻松，到二三十岁的时候，对于以前读进来的书，统统发挥出来了。尤其碰到做人处世的时候，把原来所吸收的东西，尽量发挥出来，可真的很有用。现在的年轻朋友，他们

可以说没有真正读过一本书，而近年来，小学的孩子所具有的知识，比二十年前的孩子又多了许多，但真教他对学问修养下一个决心，他就做不到了。所以我们可以预言的，将来我们国家民族对这个问题，会深深感觉到害多利少，会很痛苦的。这是由“仕而优则学，学而优则仕”两句话联想到的。

再说“仕而优则学，学而优则仕”。古人不但是读书，而且把工作经验和学问融合在一起，所以写真有价值的著作，准备流传。我们看古人有价值的著作，如讲中国政治哲学吧，绝对离不开《管子》。但是《管子》这本书，就不是像现在我们这样，为了拿一个学位或是为了出名而随便乱写的，而是从他一生的经验，乃至从他在历史上有名的“一匡天下，九合诸侯”——这是孔子对他的评语。管仲原是一个犯法的罪人，齐桓公起用他以后，他能够九合诸侯。当时的国际关系比现在还难做好，而他能前后开了九次国际联合会议，而且大家非听他的不可，并没有用原子弹压迫别人，也没有利用石油控制别人，就把政治上一个混乱的时代，领导上了轨道。所以孔子非常佩服他。以他这样一生的事功，也只写了《管子》这一本书。不过后人再研究这本书的内容，认为真正是他写的，不过十分之三四，有十分之六七是别人加进去的，或是后人假托他，或是他当时的智囊人物增进去的。但不管如何，这本书对中国的政治思想、文化思想，是非常重要的，可以说比孔子的思想还早。他这样以一生的经验，只写下了一本书，可见古人著作，慎重得不得了。

还有一本《商君书》，秦始皇以前的秦国，他之所以特别强盛起来，就靠商鞅变法，他是讲法治的法家，也可以说以法律作统制工具的政治家。秦国用商鞅以来，一直主张法治。这本书究竟真假的成分多少，我们不去管他，但在中国法家政治思想上非常重要，要想研究

思想斗争，这些书是不可少的。我们一般人，这几十年来接受外国哲学思想，比接受自己的哲学思想更多，洋装书比线装书看得多，这也是一个大问题。清军入关打明朝的兵法，就是用了一部《三国演义》，虽然这个话太概括，也未免太轻视清朝了，但是大体上是如此。《三国演义》虽是一部小说，所包括的外交、政治、经济、军事、谋略思想太多了。第二次世界大战，日本人打中国以前，几乎日本全国的人都在读《孙子兵法》与《三国演义》，这是值得我们注意的，而我们现在的年轻人看过这些小说的，实在是少之又少了。

我们研究文化问题，一定要把别人的根找出来，所谓知己知彼，百战百胜。找出了别人的根在什么地方，然后知道他下一步是怎么走，知道他必然是什么路线，而且实际上历代讲统治的人，内在都是用法家的思想与原则。虽然商鞅变法自己是失败了，而这部《商君书》，它和《韩非子》等这些法家的著作一样，在中国政治的运用上，都是很重要的典籍。假使研究斗争的手段，在这些书里，可以找出来的例证太多了，是用不完的。

这也就是说明了“仕而优则学”，一方面工作服务求经验，一方面不断求学，增加学识的渊博以开拓心胸，再配合自己为人处世的实验，而产生的学问，这是中国文化讲学以致用的精神。但是现在和学人文科学的学生们谈谈，真觉得悲哀，连自己中国的历史都没有读好，只学了研究历史的方法，而中国古人读历史不是走这个路子，读懂了以后，自然知道方法，现在更可悲哀的，有中国学生去美国研究中国学问，如中国史、中国文学等，或是只研究一节中国断代史的某一点，就拿到了学位，想想看这该多可怜！这个样子读历史，学位是有了，而对于历史与人生的配合则不晓得。这也是我们要注意的，将来对后代的教育，对自己工作与处世的方面，也许会有新的认识。所

以“仕而优则学，学而优则仕”这句话，我们今天读来，是有无限的感慨。

办丧事不是演戏

子游曰：丧致乎哀而止。

这是讲丧事，我们看到四书五经，尤其在《论语》中，很多次都说到丧事，以现在年轻人的观念来说，讲死人的问题太多了，这也是一个问题。儒家为什么对于丧事——死人的问题讲了那么多？我们要了解两个道理：第一要了解所谓人生，只有生与死两件大事，这两个阶段就是两头，好比天象一样，早晨和夜晚；或如一年的过程从正月到年底，就是这样一个现象。所以中国文化对人生问题的重点，在于养生送死。西方文化的重点只有一半，养生非常重要。小孩子在西方文化中很有地位，老年人可怜得很，因为他们对送死不是太重视的。中国则顾到两头，养生与送死，因此自古对丧礼就非常重视。但是这种重视，产生了一个流弊，在春秋战国时，丧礼的繁复，讨厌到极点：一副棺材有三套，所谓衣、椁、棺、椁。朱熹有一部著作专门讲这些的，如土葬还要放木炭石灰等等，说来也蛮科学的。有的地方则不同，天葬的挂在树上给鸟吃了，水葬的丢在海里就葬了，简单得很。而中国的丧礼很繁，繁得过分了，所以当时有人出来反对。孔子以后的墨子，也是最反对重视丧礼的一个。他讨厌透了这些，所以《墨子》里有一篇《节丧》，以社会经济的观点，认为这是很大的浪费，很不应该的，这也是墨子经济道德观点。但是孔子、孟子的思想，对于过分的节省是反对的。在《礼记》上有规定，对丧礼是有所修正的，这是我们要注意的历史文化的事实问题。第二个要注意的是属于人类文化的，我们可以不用这个“丧”字，我们研究古书，对这个“丧”字，并不需要头大，如果思想贯通起来，从人类学的观点来

看，都是一样的。我们说过，西方文化的根源是宗教，由宗教发展为哲学，由哲学发展为现在的科学，这是三位一体的东西，对于世界上的宗教，我们就以比较宗教来讲好了，这也是近年以来在大学里一门新兴的学科，哈佛大学等都有这个系，对每个宗教的教义、哲学理论、方法，都做一个客观的比较，我们以比较宗教的立场来看，先不谈教义，每个宗教首先讲人死问题，而且每个宗教都是专管死人的，教人不要怕死，死了以后到我这里来，好像每个宗教教主都开了一家观光饭店，招揽生意：“到我天堂上来，我的天堂第一。”有的说：“你到我西方极乐世界，招待周到，非常清净。”好像我们当年到了上海，一上码头，很多打灯笼的旅馆茶房来拉生意一样。为什么每个宗教都如此，都管死的事，没有管生的事？这一点唯有我们中国文化值得自豪，我们中国文化很少谈到宗教，我们固然管死，但也管生的，你们站在殡仪馆门口看，看得很可怜，每天都有抬出去，有时候每个厅还排队，上午下午都忙不过来。可是中国文化，是站在妇产科门口看，天天看到孩子抱出来，没有什么悲哀，你那里抬走一个，我这里抱出两个，高兴得很，“生生不息”。这是西方原始文化与中国原始文化的基本不同点。

但是有一点我们要注意，不管如何，都对于生命的生与死的问题在研究。生与死的确是个大问题，到现在还没有解决。这就是说中国文化丧礼的境界，古人为什么到处提到丧礼的内涵，它包括的问题有这样大，并不简单，我们不要轻视它。

现在回到书上：“子游曰：丧致乎哀而止。”

子游的思想是根据孔子的传统来的，他对于当时社会风气中，对丧礼过分的铺张，有一个修正的论调，认为办丧事要诚心哀痛就够了，表面上办得非常铺张，办得非常隆重，内心没有一点哀痛，外面

的礼貌再好，仍不是丧礼的精神。古代就是用这样一句话，概括了上述的观念，如果现在写文章，便可以在报章杂志上，写好几篇论文批评这个事。我们现在如果把这句话对年轻学生讲，一定会引起反感，他们认为这句话有什么了不起。这就是学问与时代没有办法配合。我们这一辈知道，中国旧式社会因几千年来的习俗，有的地方，可以出钱雇人来哭丧的，那种丧声，比唱歌还好听，就有专门以替丧家哭死人赚钱维生的人，这就是中国文化的流弊。而且这种风气，过去在广东、福建某些地方最盛行，因为这是汉唐文化的遗风。这种替人哭丧的人名为“挽郎”，等于现在出殡行列中的中西大乐队，因此子游提出这个主张来，修正这种社会风气。

难能可贵

子游曰：吾友张也，为难能也！然而未仁。曾子曰：堂堂乎张也！难与并为仁矣。

这是孔子死后，同学们互相的评论，大家关起门来的检讨。这一篇是子张开始，所以这里讨论到子张。子游说，我们的同学子张，做人的确了不起，一般人很难做到的事情，他去做了，困难的事情，他敢去负责任，敢去挑这个担子，而达到任务。这一点子张做到了，但是还没有达到夫子那个仁的境界。

这是子游对子张的评论。曾子也随着附和，认为子张是个堂堂正正的大丈夫，但是他修养的内涵，还没有达到仁的境界。

曾子曰：吾闻诸夫子，人未有自致者也，必也亲丧乎！

这是用曾子的话，说明学问的道理，这里又提到丧事，他说，据我当年听到夫子（指孔子）说“人未有自致者也”。这是一个问题了。自致是自动自发，就是说自动自发的人几乎是没有，虽然有这个心情，但很难构成有恒的行为，而能够达到最后目标的很少。这个话看起来很空洞，但孔门的道统比较注重内心自省的修养，这也是求学问仁的中心。所以这句话就是说，一个人很难做到自己肯责备自己，乃至由自己内心的反省，而到达了圣人的境界，这是很少的事例。换句话说，就是任何一件事，都受客观环境的影响，出于不得已，完全出于主动的很少，例如有一件事——打牌，三缺一的时候，还跑很远的路去拉一个人，这是出于自致。但以心理学来研究，这也不是出于

自致，因为打牌这个娱乐就不是靠自己来的，而是靠几个人凑合成一种环境而影响来的。所以真正由自己内心自发，自致，达于仁的境界，的确非常少。严格地说，一定要讲，哪一件事情是比较自发的呢？曾子便引用孔子的话“必也亲丧乎！”一定说起来，只有父母死了的时候，内心真觉得悲哀，那种悲哀是自然的，可以勉强说纯粹是自发的悲哀。但是注意“必也”两个字，就是“勉强、一定、硬是要说的话”的意思，实际上那种悲哀，有时候也是迫不得已，而并不是真情（所以说中国古文，虚字里有许多值得注意的地方）。因此一个人内心的情感与良心，真正能自发自致的毕竟太难。这节书看起来很简单，如以心理学、哲学来看，可发挥的地方太多了。

继往开来

曾子曰：吾闻诸夫子，孟庄子之孝也，其他可能也，其不改父之臣与父之政，是难能也。

这是历史哲学的问题。孟庄子是古代的世家，鲁国世袭的大夫，姓仲学，名速，他的父亲孟献子，名蔑。孔子当时说，孟庄子可真是一个孝子，他对于父母的孝行来说，其他的一般人都做得到（像我有一个朋友，六十几岁了，也是白发苍苍，事业很大，工作忙得很，家中有八十多岁的老父，他每天晚上一定回家陪父亲吃饭，否则他父亲就吃不下饭，有时父亲还骂他，甚至用手杖打他，他赶紧跪下来给父亲打，但这些孝行还不算太难）。孔子说，最难做得到的，是孟庄子承继高位以后，对于他父亲原来用的这班老干部，并不改变，同他父亲一样待他们，没有变更，而且对于父亲的政策，继续执行。这两句话实在道理很多。历史上古代的政治形态，秦汉以前的宗法社会与秦汉以后又不同，与现在更不同，现在社会假使和古代一样，那就糟了。现在是工商社会科学时代。春秋战国不但是农业社会，而且还保留浓厚的宗法社会形态，非常保守的，那时是敬老尊贤，重视前人的经验。现在重视年轻人，着重求新求变。这又是历史文化一个大问题，将来是不是人类整个文化会走回头路？这很难说，看历史的演变，说不定会走回头路。这是第一点。

这段书还要注意的，中国讲孝道，曾子著了一部书，后来列为十三经之一的《孝经》。严格研究孝道，这中间也有些问题，如果我们每个家庭的孩子都是狭义的孝子，那就不会有人去革命了，大家都去当孝子，这个社会还是不会有进步的。所以孝与不孝之间，存在着问

题。后来发展到孝与忠是相关连的，但后来又变成忠于一人、忠于一事的狭义的忠。实际上讲孝道，就要研究曾子所著的这本《孝经》，其中说到孝道的精神，就是西方文化的爱，爱要扩充到爱天下人，就是大孝于天下，后世所提倡的忠，就是孝的发挥。因此唐宋之后，有“求忠臣于孝子之门”这句名言。一个人对父母家庭有真感情，他如出来为天下国家献身，就一定真有责任感。古代的“忠”，现在的名称就是一个大的责任感，不过这两个词句做一比较，我认为还是中国古代的“忠”更好，因为“责任”只是法治的观念，而法治观念产生的流弊，就是会在我们的思想上产生有价值没有价值的问题，如果没有价值又何必尽这个责任？中国古代的文化则不谈价值的问题，只有情义的问题，所以我们要了解，孔子讲孟庄子的孝道“其不改父之臣与父之政，是难能也”，是说他能大孝于天下，继父亲善良政治的成规，是难得的。这是第二点。

第三点我们要注意的，这个“不改父之臣与父之政”有什么难呢？其实非常难，也许我们大家没有这样的家庭环境，体会不到，假使有这样的家庭环境就可以体会到，往往对于老一辈的干部不会用。中国有句话“一朝天子一朝臣”，我们讲历史上两个故事就可以看出来：

汉武帝杀他最宠爱的妃子钩弋夫人，是因为要立她所生的孩子为太子。当汉武帝立定了这个决心的时候，先把太子的母亲杀了。有人问汉武帝为什么这样做，汉武帝说，自古以来国家所以会乱，都是帝王年少，母后年壮干涉政治所致，我年纪已大了，这妃子还年轻，将来我儿子当了皇帝，母后如果干政怎么办？汉武帝这种做法，说来是一种权术、帝王的统治手段，但也不能说没有道理。

第二个故事也是出在汉朝，以前提过汉文帝到周亚夫细柳营的故事。汉文帝进不了营门；周亚夫出迎，以甲胄之士不便跪拜，拱手为礼，军容严肃，文帝赞他的军队最好，重用他。但是后来景帝时，周亚夫还是被逼死。为什么杀他呢？汉景帝讲了一句话，批评周亚夫为：“此人鞅鞅，非少主臣。”这时景帝就决定要杀了他。他也认为周亚夫绝对是忠臣，但只忠于我景帝、忠于国家，可是我年纪已大，将要死了，儿子年纪还小，上来当皇帝，他心里就不会服气、不痛快了。

我们读历史，看到了很多事，所以有人看通了，一辈子都不愿出来做事（但现在民主时代当然不同）。像这些帝王处理这些事情，如果只以古代宗法社会的体制来说，则有他的道理。

再说唐太宗与徐世勣的故事。徐世勣和太宗一同起来打天下的，战功之多，武功之高，都是了不起的。当唐太宗将死的时候，第一个决定，马上让徐世勣去边远地区戍守边疆，等于一个总司令降下来当一个团管区司令。唐太宗并且告诉他的儿子高宗，注意这道命令送达后，徐世勣是怎样起程动身的。可是徐世勣到底是年轻时和唐太宗一同起来打天下的，也很高明，深懂唐太宗。他是在半路上接到命令的，一接到命令，连家里都不回去，立即就去边疆报到。别人把这情形报告以后，唐太宗放心了，知道他将来会听高宗的。

假使徐世勣有犹豫或不愉快的表现，恐怕也要被杀了。这件事足见唐太宗的英明。也好在是出于唐太宗的手上，因为他的好处太多了，就把这种玩手段的事忘了，如说出在秦始皇这类人手上，一定给世人骂惨了。唐太宗是怕他功太大了，所谓“功高震主”。

其实社会人情都是一样。岂但是政治？对人付出太多的感情时，对方会受不了，对朋友热心帮忙，如果过分得干涉到他的事务，必会遭反感，所以人生就是政治，政治也是人生。看多了，就知道“不改父之臣与父之政”的确很难。所以这几句话表面上很简单，却是真学问，要好学、要深思，用头脑从人生中去体会。

法律不外人情

孟氏使阳肤为士师，问于曾子。曾子曰：上失其道，民散久矣！如得其情，则哀矜而勿喜。

孟家找曾子的学生阳肤做士师，勉强比方，士师约等于现在的司法行政部长，但权还更大，可以直接处理执行的官。阳肤上任前向老师曾子请教，征求意见。

曾子就告诉他说，上面领导的人（古代帝王政治是说上面领导的人，现在可以说是整个的历史时代），失其道，社会文化没有上轨道，一个乱的时代，因为时代乱了，民心也散乱了，没有中心思想，没有中心信仰，也没有真感情，这情形已很久了（自春秋开始到曾子这个时代，已经乱了三百多年，比我们现在还可怜，所以我们的历史是多灾多难的历史，中华民族文化会这样深厚，也正因为历史在多灾多难中度过的。知识分子在多灾多难中，把政治的、人生的、社会历史的经验累积起来，流传给我们。这便是历史文化的精神）。“如得其情，则哀矜而勿喜。”这是曾子对法治的观点，他认为应该把社会的实际情形与法治配合起来，这是执法人员应该具有的态度，判案的人，要深深了解人的内情，犯罪的动机究竟在哪里？有许多是社会问题促成人去犯罪，所以在这样的时代，办案的时候，对犯罪的人，应该别有一种怜悯悲痛的心情，因为大家都是我们的同胞，我们的老百姓，为什么这人会犯罪？这是我们的责任。所以只有无比的悲痛和怜悯，没有什么功绩可喜的，更不要认为办了一个大案，自己有功了而高兴。如果社会上永远不发生罪案，那有多好呢？所以古代的士大夫，对于社会风气坏了，每人都有自己应该负责任的感觉。

上面几段，用曾子的话说明学问外用的道理。下面便提到子贡的观念。

成败论英雄

子贡曰：纣之不善，不如是之甚也。是以君子恶居下流，天下之恶皆归焉。

这是子贡对历史哲学的一个批评。周武王推翻纣王建立周朝，是因为纣王暴虐。子贡说，纣王的坏，并不像后世说的那么严重，等于另一派的人说秦始皇的坏，不如一般人说的那么坏，秦始皇焚书坑儒是事实，说他把天下的书都烧了则不见得，他只是把全国的书集中到咸阳阿房宫，不许民间多流传，怕老百姓知识高了难统治，这才是真的。至于坑儒，他坑的儒，是实在令人讨厌的一些人，我们注意历史上“处士横议”四个字。秦始皇最初找好多高级知识分子开会，提出很多问题向他们请教，开会时，大家屁都不放一个，开完会以后，心里又在嘀咕。这还不算顶讨厌，更讨厌的是那些没有做到官的处士们，又生横议，鸡蛋里去挑骨头，蛮横地找道理，又不是走直道，所以秦始皇一气就坑了这些人。我们大家也要反省，读书人最容易犯这个毛病。开会开多了就会知道，一些人在开会的时候，唯唯诺诺，对什么事都没意见，等散会以后，他又到处乱批评。所以秦始皇坑儒也有他的理由。这些都是李斯干的，而罪过都归到秦始皇的身上。中国的书谁烧的？项羽烧的，咸阳一把火，连续烧了三个月。秦始皇建阿房宫当然不对，像那种建筑，如果不被项羽烧掉，还流传到现在，那是了不起的文化古迹。假定根据《阿房宫赋》的形容，人站在马上，高举十丈长的旗杆，仍然可以通过阿房宫的城门，意大利的建筑是不能比的。所以我们古书文化的破坏，这位项老兄的罪过也是很大的。

不但项羽罪过大，萧何也有罪，他到底只是县吏——科员出身，到了咸阳以后，所注意搜罗的，都只是户口、钱粮这些行政方面的基本资料，都搬走了。至于书，因为他也没有把书读好过，就不管了。等项羽一到咸阳，这位世家公子一把火，把书都烧了，这也归罪于秦始皇吗？这都是对历史讲公平话。世家公子而兼太保的项羽，就有这样不懂事。近人易实甫有一首诗说他：“二十有才能逐鹿，八千无命欲从龙。咸阳宫阙须臾火，天下侯王一手封。”非常有趣。

所以这里子贡说纣王的坏是坏，但并不是后世所说的那么坏，一个人，尤其是一个领导的人，如果自己做得下流，做得坏的时候，天下的错都归到他身上。因此我们看历史，有些人真可怜，不但历史如此，社会也是这样，子贡这个是老实话，所以做人要小心。

子贡曰：君子之过也，如日月之食焉。过也，人皆见之；更也，人皆仰之。

子贡说，一个大丈夫有过错，没有什么关系，好像日月一样，一个本来发亮的东西，给别的影子掩盖起来了，大家都看得见；变转来，大家也看得见，仍然仰慕。这段文字就是这样，在意义上有两个：第一个意义是说，君子人不怕有过，不要自己去掩饰，错了就坦承错了，给大家看得见，这是君子风度，不过现在明白了，改过来了，人家就像对太阳、月亮一样，仍然会仰望他的光明。第二个意义，君子就是代表在上面的人，领导人。在过去的社会，小人有过错没有关系，他本来就是一片无明，黑洞洞的，再也找不出一点亮光，大家看惯了。但对太阳，大家都看惯了他是亮的，假如他有一点黑，就要被人指摘，所以在客观上看，君子之过，有这样的可怕，如果错了，要马上改，一纠正大家都会原谅他，因为人们始终是仰望他的。

圣人无常师

卫公孙朝问于子贡曰：仲尼焉学？子贡曰：文武之道，未坠于地，在人。贤者识其大者，不贤者识其小者，莫不有文武之道焉。夫子焉不学？而亦何常师之有？

这一段是研究孔子本人和研究中国文化的几个不同观点。公孙朝是卫国的大夫，他问子贡，孔子是跟谁学的？学问怎么这样好？等于我们现在说他是哪个大学毕业的？子贡说：“文武之道未坠于地，在人。”中国文化集大成的是周朝，周朝有三个人具代表性。文王、武王统一天下，而周公建立中国文化与政治的基础，所以周代维持了八百年的政权。春秋战国的时候，正是周代衰落的时候。子贡这句话，就是说，中国文化并不是完全没有了，还是存在的，问题在于人。如果有比较贤的人（“贤”代表有智慧、有道德的人），就懂得中国文化大的一方面。不贤的人，对于中国文化小的部分也知道。等于现代有人以为要了解中国文化，到故宫博物院看看就够了，对于科学方面的文化，不但不欣赏，还反感，甚至还认为我们没有人文科学，不知道中国文化在精神方面的伟大。这也就说明不贤者不是完全不知道。如绘画、编织、木刻，乃至有名的三把刀——厨师的菜刀、裁缝师的剪刀和理发师的剃刀也不能说不是中国文化，它还是中国文化的一种，是其小者。不管大小方面，中国文化，从文、武、周公以来，到孔子那个阶段，都有中国文化的精神。至于老师孔夫子，不管对于哪一样中国文化的精神，样样他都有，如果问他的老师是哪一位，那是没有的，谁有长处，他就跟谁学，所以无常师。没有认定跟一个人

学。哪一门有所长，他就学哪一门。后来唐代韩愈“师说”的观念，也由此而发挥。

宫墙外望

叔孙武叔语大夫于朝曰：子贡贤于仲尼。子服景伯以告子贡，子贡曰：譬之宫墙，赐之墙也及肩，窥见室家之好；夫子之墙数仞，不得其门而入，不见宗庙之美，百官之富。得其门者或寡矣！夫子之云，不亦宜乎？

叔孙武叔是人名，叔孙氏，名州仇，谥为武，鲁国的大夫。这是孔子以后的事情。这一篇都是说到孔子的学生出场了，这时子路也已经死了，子贡在国际之间很有声望，所以叔孙武叔在朝廷中告诉一班大夫们说，真要比较起来，孔子的学生子贡，比孔子还行。子服景伯也是人名，鲁国的大夫，他和子贡是同学，在《宪问十四》中曾经提到过，他在当时是很有实权的人，他报告孔子，公伯寮在造老师的谣言，只要老师一句话，我就可以除掉公伯寮。孔子说不必那么做。现在子服景伯听了这个话，就回来告诉子贡，说叔孙武叔在如何批评老师。子贡就说，譬如门墙（后来称拜老师为列入门墙，就由这个典故来的），我们筑的墙，只筑到肩膀这么高，人家站在外面一望，就看见了里面的一切。

讲到这里，顺便提一下，我们看了日本式的房子，围墙都很矮，人家都说日本人喜欢矮，其实不然，我们中国古代，唐、宋时间的房子，都是如此，都是矮墙，所以古代的武侠小说讲飞檐走壁，这种墙只要有一点功夫，用手在墙顶一搭，一甩就上去了，是可以做得到飞檐走壁，可不比现在几层楼的高墙。其次，以前的墙是土墙，上面往往有小坑洞，手上有点功夫，是可以抓住洞来上去，现在的钢筋水泥墙，壁虎功也好，什么功也好，完全靠功夫上不去。古代的墙矮，宫

墙也并不高，我们到日本看皇宫，靠护城河的外面的宫墙是高的，如城墙一样，里面的宫墙不高的，这是中国的古制。

子贡说我的墙只到肩膀，人家在外面把头一伸，就看到里面，房间里摆的什么茶几，挂的什么画，好的坏的东西都看得见，换句话说，这个家里有多少内容，给人家一眼就看透了，我的学问、修养、做人就是如此被人看得见，程度只到这个样子而已。讲到我们老师的这个宫墙，有数十尺之高（古时七尺为一仞），因为老师的门墙太高，连门在哪里，一般人都找不到，使人看不到里面的情形，那里宗庙之美，百官之富，更不要说了。我们这里可以看到古人的文字，两个地方的形容词用得不同，子贡说自己的墙矮，人家就看穿家中的内室，“室家”两个字，严格说来就是夫妻的寝室，连私生活的房间都看见了，一眼看到底，这是子贡在形容自己。而在讲到老师的时候，就很恭敬，不用“室家”两个字了，而用“宗庙”，在古代的制度，“宗庙”是敬祖宗的地方，最高的地方。这两个形容，一个对自己很随便，一个对老师很恭敬，这就看到古文文字的逻辑概念，身份不同，下面句子形容词都不同，古人是注意到这些要点。我们现在随便有随便的好处，也有随便的坏处。子贡再把孔子的学问用皇宫来形容，宫殿太高了，看不进去。孔子的学问有如帝室的庄严富有，面前站着文武百官有那么多，所以一般人要研究老师，能够找到门的已经很少了，何况登堂入室！叔孙武叔这位先生说我比老师还更好，也难怪，因为我太浅薄了，他们一眼就看穿了，认识我是容易，认识老师则难，因此难怪他们要这样说了。“不亦宜乎”用在这里，是文字的反用。

宋朝的宰相张商英，是学禅的，在他没有当宰相以前，很自负，因为看了很多佛学的书，认为自己懂禅了，这时他还在当转运使，掌

管几省的财税，运输补给连带地方行政，权力相当大。一次他经过一个佛寺，寺里的大和尚云峰悦禅师说，张转运使太骄傲了，自以为懂禅，他不过官做得大，但禅的修养不一定就好，我一定要打击他的傲气。可是小和尚们怕死了，因为以前的大和尚，是由政府敦请的，等于现在的大学校长，转运使有权影响把他解聘，所以徒弟们劝他不要得罪了这位大员。这个老和尚说，出家人既不求名、又不求利，是就是，非就非，教徒弟们不必管。第二天张商英来了，当然很客气，两个人就谈到禅，而张商英看不起这个大和尚，只跟这个大和尚谈诗，对大和尚说：“听人家说你诗作得很好。”这个大和尚说：“转运使你不要听外人乱讲，别人说我诗作得好，正如人家说你的禅学得好是一样的。”这句话可把张商英骂惨了，“不亦宜乎！”这句话，就是这个道理。这是讲话的艺术，也是骂人的艺术，非常高明，子贡这句话也是如此。他们说我好，是对的，因为他们眼光浅，只能看到浅的地方，孔子太高深，他们看不到。

圣人心日月

叔孙武叔毁仲尼。子贡曰：无以为也！仲尼不可毁也。他人之贤者，丘陵也，犹可逾也；仲尼，日月也，无得而逾焉。人虽欲自绝，其何伤于日月乎？多见其不知量也！

叔孙武叔这个人，又有一次毁谤孔子，子贡就劝他不要这样做，孔子不是你们毁谤得了的，别人学问好，道德好，那就好比山坡，的确崇高伟大，但还是可以慢慢爬到顶上去的。至于孔子的伟大崇高，像太阳、月亮一样，是拿不到，摸不着的。一般人与他隔离关系，想不受孔子思想的影响，等于排拒太阳、月亮的影响一样。太阳、月亮永远照临天下，你盖一间房子想挡住他，太阳、月亮并不生气，你房子里总要有些亮光，这些亮光还是从太阳、月亮来的。就是说，你虽然不接受孔子的思想，但没有关系，孔子的思想还是慢慢会影响到你，所以你想毁谤孔子，只不过是显得你自不量力。

有些人批评孔子，有人就引用了这一段，说明想推翻孔子是没有用的，毁不了孔子的，这种引用是很对。我们常常看到宗教的经典上，如基督教及佛教的经典，也常常用类似这个比喻。一个大圣人的心，就像太阳、月亮一样。我们常看到于右老最爱写的一副对联中的“圣人心日月”，就是根据这一段书来的，太阳月亮的光明，永远照临，你要盖间房子遮盖起来，是你自己的事，太阳、月亮照临的心，并没有不平，他永远是平等的。

欲赞无词

陈子禽谓子贡曰：子为恭也，仲尼岂贤于子乎？子贡曰：君子一言以为知，一言以为不知，言不可不慎也！夫子之不可及也，犹天之不可阶而升也。夫子之得邦家者，所谓“立之斯立，道之斯行，绥之斯来，动之斯和，其生也荣，其死也哀。如之何其可及也！”

陈子禽是孔子的学生，在上论和下论中，这位同学有好几次都有所怀疑，而对子贡提出问题。这里他去对子贡说，子贡老兄，我看你很了不起，非常值得我们恭敬，你已经很成功、很完美了，身心内外的修养，都达到“恭”的境界（这个“恭”并不只是“恭敬”，而是“谨严”的意思）。实际上我们的老师（古代的礼貌，学生对老师可以称字、称号，不能称名，所以他们口里的“仲尼”，就是孔子的号），我看未必比你好。子贡就教训这位同学了，他的话又和答复上面几个人的不同了。他说，一个人言谈很重要，一句话代表了你的智慧学问。换句话说，我们听人家讲话，对方一开口，他有多少程度，多少修养，就可以知道，有时候听一句话，就晓得他无知，所以言语要特别注意，不要乱开口。我们老师的高明，我们永远都达不到他那种程度，他崇高得像天一样，不是可以用一张梯子让我们爬得上去的。从《论语》这些资料，我们知道孔子在生乃至他过世以后，真正能够宣扬孔子、捧孔子的还是子贡；而对于孔子的学问，真正能在事功上用得出来，对于时代有所贡献的，也还是子贡，所以子贡是一个了不起的人物。如果正面地称赞孔子，从完全敬仰孔子的学问这一方面看，古今中外任何恭维孔子的文章，所说的话，都被子贡在这里统

统讲完了。结论都在下面，别人无法再超过他的好，这也可以说是预言。

他进一步对陈子禽说，夫子的学问，永远在这个世界上。小至于个人的成家立业，大至于为天下、为国家做大事，想建立一个思想行为作风的基础，必须要以孔子的学问思想作基本，没有办法不这样做，没有办法超过他的范围，人生经验到了的时候，更加深刻地觉得他的对。想做好一个领导人的，必须具有领导的基本道德与学问，领导的基本条件很多，中外有关的书籍也很多，但都是讲权术，不是道德，都不行。真正的领导要以道德为基础。说到以道德为基础的领导，就离不开孔子的思想。要安抚天下，安抚人心，也只有用孔子的思想，因为它代表了中国文化的中坚精神，一般人才会信仰，才会接受这安抚而来附和，而一切行为，也必须以孔子这种以道德为基础的思想，才能达到真正的人与人之间的和平相处。——这是子贡形容孔子的伟大之处。

下面说到孔子个人：孔子活着是大家的光荣，他死了是大家的悲哀，像这样谁都及不了他。我们两个是同学，你怎么把我捧得比老师还更好呢？“如之何其可及也！”就是说怎么办得到呢？这也可以说是子贡真诚恳切的定论，这也是子贡情深意真的心声吐露。

尧曰第二十

《尧曰》这篇，我们要用另一个观点研究了。《论语》这部书，有些是孔子的弟子记载孔子的言行，到后来的几篇是孔子的门人们——也就是再传弟子的记载，有些是记孔子的话，有些是记孔子的大弟子如子贡、子夏他们的话。至于《尧曰》这一篇，孔子的话仅在最后一点点，而其余完全是讲中国历史文化的精神。应该说这一篇是历史的书，或者归附到五经之一的《尚书》中去，这是讲尧舜之间的历史。至于是不是孔子当时口说的，或者有这种旧资料，孔子当时用来教学生的，这暂不去考虑它，不过其中所讲的，是尧、舜、禹三代禅位，“公天下”时候让位的事情。

为什么要把这篇放在这里？严格研究起来，的确是个大问题，也是中国文化的真正精神所在。第一，为什么《论语》的编排，拿上古史如《尚书》方面的资料放在这里？它的精神何在？又代表了什么？第二，这一篇所讲尧舜之间的传位内容，与《尚书》中的《尧典》《舜典》有相同之处，不过描写得更详细。第三，它摆在这里要看什么东西呢？上面由“子曰：学而时习之”开始，一直连贯到这里，为什么把这样大的东西摆进去？同上面一条一条的对话记载完全不同，这是为什么？如果做博士论文，仔细深入研究，钻到牛角尖一研究，就会发现东西，有它的道理。中国文化所认为的一个儒者，一个知识分子，学问并不是文章，是做人做事。做人做事成功还不算，还要把自己的学问，用出来立人，有利于国家、社会、天下，既然利于国家天下，就须讲究领导人的精神，也就是古代讲的帝王政治。那么帝王

政治真的精神在哪里？第四，我曾经再三提到司马迁《史记》的《伯夷叔齐列传》，这篇文章，大家都说好，但是光论文章该打手心，并不好读，要通了才晓得真好，司马迁把整个的历史精神，统统写进去，我们也可以强调地说，司马迁的那一种精神，就是根据这里来的。现在我们大概晓得了这几点。如果真写博士论文，还有许多要挖的，有许多值得发挥的。这里是下面的记载。

历史文化的重心——公天下

尧曰：咨！尔舜！天之历数在尔躬，允执其中！四海困穷，天禄永终。

根据司马迁《史记》的资料，根据我们中国文化最初的这本历史资料——《尚书》，第一篇《尧典》（《尚书》是孔子整理的，他把《尚书》删订为中国历史的第一本书。孔子删订《尚书》以后，才著《春秋》）。为什么《尚书》从尧开始？尧以前还有很长久的历史，如黄帝就更早了，而孔子站在史料的观点，认为尧以前的资料太少太乱，没办法整理，没有采用，所以从尧的时候开始。现在我们研究，孔子还是有问题，这位老师瞒了我们一手。我的看法，固然他手里搜罗的资料是尧的时候最完整，但有一点，他为什么要从尧开始？我们要指出来。因为尧、舜、禹这三代是公天下，而孔子的思想是“天下为公”，但是他当时是在春秋战国的帝王政治时代，没有办法把这个话说出来，所以删订《尚书》从尧开始，这一点大家千万注意。我这个话不是偶然随便说的。况且整个研究了孔子言行的思想精神，就会发现孔老先生还是瞒了我们一手。当然他不是有意的，等于《史记》寓意，读书要自己有眼光（中国人塑菩萨，顶门上塑一只竖起的眼睛，就是象征智慧之眼，要在顶门上有一只眼，把书中的道理看出来。我们懂了这个道理，他引用《尧典》里的话，就是如此）。这篇文章写得很妙，头尾叙事都不关联，只是中间突然拿出一段来，奇峰突起，等于外国有些电影，故事的头尾都不要，只拿出中间一段来，使观众去猜想、判断、做结论。有人说外国的这种手法好，我说中国

早就有了。《论语》的这篇《尧曰》就是现代戏剧的体裁，头尾都不说，只说中间的一段。

我们现在做研究，把它加上头尾。我们晓得尧老了，要传位给舜，在交接的那一天，这是古代很庄严的大典，隆重得和宗教的仪式一样，要在泰山烧火，当着全国百姓，把帝位交下去，尧就告诉舜："咨！"这个"咨"字，我们看历代皇帝的诏书，常用这个字，其实我觉得古人在这种地方真糟糕得很，很丑陋，何必一定套用老式文章！老实讲这个"咨"字，也就是我们现在上台讲话时，说正题前一开口的"呣！这个……"并无含义的语助词而已。古人自汉代以来，搞训诂的汉学家们，为这些字，写十几万字的文章，那真讨厌！实际上是尧上台了，舜还站在下面，尧说："喂！舜上来，我告诉你，天之历数在尔躬。"（中国人过去的政治哲学思想，是天道政治，上天的意旨。"历数"，我们先解释文字，这个"历数"很有内容）上天的意旨，气数到了，轮到你来挑这个担子，不是我个人的意思，是上天的意思，时代的趋势，这个担子必须要你来挑了。第一句话就是要舜继承这个王位。

不过说到"天之历数"这四个字就够麻烦了。第一个是"天"的问题，中国文化讲"天人合一"，到底"天"是什么东西？讨论起来麻烦得很。

天人合一的气数

第二是“历数”的问题。中国历史文化精神都在“历数”，“历”古代叫历法，就是我们现在用的阳历、阴历等等，这就是历。中国的历法、天文方面的学问发达最早，而中国所用的阴历、干支等等，代表了一个非常深厚的文化精神。像过去换朝代，明朝亡了，清朝进来，多少人一辈子不投降，清朝统治了中国三百年，可是汉民族的知识分子三百年来没有投降过，许多人“不奉正朔”（正就是正月，朔是月初。代表历法）。再看几年前刚过世的画家溥儒，大家都知道他是清皇室，他一辈子画的画，写的字，作的诗，没有用过我们中华民国的正朔，这也是他表示自己是清朝的皇室，不奉我们民国的正朔。当然，也不会用西历纪元多少年，只好以干支古法纪年，如“甲寅三月”，“乙卯五月”。这就表示他内心不奉正朔，所以用年号这个问题真有趣。

现在我们自己拼命想把中华文化复兴，而文化的精神在什么地方却不知道。这是“历”所引起的一段感想。

而“数”又是一个大问题，中国人讲历史的命运，这套学问很大很多，还有算命之术。像《论语》最后一段孔子的话中有“不知命，无以为君子也”。讲“命”。有一次，我和一位算命的大家，在一起吃饭，谈到算命的道理，他说中国人读书一定要会算命，当时他就掉了“不知命，无以为君子也”这句书袋。我听了以后，不好意思说孔子的这句话，并不是说每一个读书人要会算命。不过这个“数”字与“命”字有没有关系呢？还是有关系的。历史有个大命运的。譬如历史命运中“数”的道理，到了第六就不是第七，到了第九就不是第

八，等于地球行度的轨道，到了这里就是这个样子，这个力要下去的时候，若就把它拉回来，要出毛病了。所以“天之历数”这四个字，在中国的文化思想中很难讲的，一两个字，包括的内容太多了。这四个字发挥起来，不是一天两天可以讲得完的，在此不再发挥。

尧在传位的时候告诉舜，这是天命，不是他尧个人的意思。我们看这句话的内在意义，尧把帝位交给舜，既非自己的亲戚，又非朋友，更非他的子孙，这就是古代的“公天下”。他经过几十年，多少次试验，培养一个人，等到自己真的年纪老了（根据历史记载，古人比我们活得长久），百把岁了，于是禅让，表示不是个人私见。历史的精神，就在这里。

“允执其中”这句话也有问题来了。经书上有四句话：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”这里只引用了一句话，我们讲中国思想，儒家思想，尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子都用这四句话。也可以说中国文化讲人的学问修养的中心，教育的中心，都在这里，也可以只说一个字“中”。“人心惟危”，人的思想是非常危险的，这个危险并不一定是杀人的危险。凡是人都有欲望，而欲望是一个总称，现代说的“好胜心”“荣誉心”“有希望”“生活有意义”这些都是好事情，归纳起来都是欲望，欲望的奔驰，会使人心非常危险。能毁灭了自己，也毁灭了世界，都是欲望问题。

这里我们说一个阿拉伯文化中的故事。中东都是信奉伊斯兰教的，有一个伊斯兰教的老阿訇退休，在山里修道。有一天一位中东的国王，带一批人去打猎，这位国王射中一只麋鹿，这只麋鹿带箭负伤，拼命地逃奔，逃到这位阿訇的身后，阿訇回头见这只麋鹿负伤，知道有猎人在后面追杀，就将宽大的袍襟把受伤的麋鹿掩盖起来，不久国王的一名部下，先追到阿訇的身前，不见了麋鹿，就问阿訇有没

有看见，阿訇闭目修道，理也不理；这名部将问几次都是如此，就说要杀掉阿訇，阿訇张开眼睛请问部将是什么人？这名部将报告了国王的名号，阿訇说：你的国王是我的奴隶的奴隶，这位部将听了大光其火，要把阿訇杀掉。这时国王正好赶到，问明原因后，转问阿訇知道不知道犯了罪。这位阿訇说事实上你是我的奴隶的奴隶。国王说：你的奴隶又是谁？你讲得出来，可以无罪。阿訇说，你不要生气，坐下来慢慢听。我以前给欲望当奴隶，现在我修道了，已经懂了，再不会听欲望的指挥了，我可以指挥欲望，所以欲望变成了我的奴隶。而你虽然当国王，却充满了欲望，连一只麋鹿都不放过，可见你还是听欲望的指挥，做了欲望的奴隶，所以你是我奴隶的奴隶。这位国王一听恍然大悟，马上拜这位老阿訇为师，追随他学道了。这是伊斯兰教流传的故事，这也就是人心惟危的一个例子，思想领导自己正就正，领导自己坏就坏。

我们现在说，思想形成了一个观念，如戴有色眼镜看东西，所看的统统不同，当我们怀疑有鬼，汗毛就竖起来了。佛经上就说，不必真的站到悬崖，自己坐着闭上眼，心想处身于万丈悬崖，如跌下去会没命，脚就会酸软起来，事实是这个现象。这就说明心中欲望的可怕。如果要把这种欲念平静下去，变成道心，那就太难，微妙得很，不可思议。怎样才是道心？我们中国文化中讲了几千年，四书讲道心，宋明理学家也讲道心，佛家、道家、老子、庄子一概讲道心，都微妙得不得了，怎样做到这个道心的境界？要“精”、要“一”，最后“允执厥中”，就是这一句话。

辨中边论

什么叫“中”？如果我们做知识的研究就很多了，如“中庸”就讲中道，在物理世界，讲一个茶杯的中心点，那是假定的。一个人站在房子的中间，说他是中，那是对四周而言；实际上还是边，因为在某一边看是中，在另一边看，他是站在左边或右边，或前边或后边，所以还是边。没有绝对中的。这是物理上的中，思想上的中更难确定了。自己脑子能够想的，停留在中，这个中在什么地方？力量均衡了就是中，拿一支筷子来说，不要以为筷子两端间的中心点就是中，筷子两端的粗细不同，重量不一样，将一支筷子搁在手指上，使筷子保持水平，两边均衡了，这筷子与手指的接触点，才是中。所以在思想上可以持平的才谓之中。因此中是一个抽象的名称。也可以说是一个实际的东西，如太极拳每一个动作都有一个中心，这就是圆的道理，也就是太极的道理。并不如后世的解释中庸为滑头，而是要懂得持平的中心点。这个学问研究起来太难了，并且涉及人格的修养，所以我们做人处世要持平，真能做到平，则一个人平了就没有话讲，“水平不流”“人平不语”。“不平则鸣”，一不平就乱起来了。为政的道理在持平，可是求平很难，所以中国人讲究天下太平，太平实在难求。“平”就是“中”的道理，个人修养，做人处世也如此。“中”的道理暂时讲到这里，发挥起来很多，可以讲上半年多。

尧告诉舜要“允执其中”，“允”字有两个意义，一是信，一是平。就是告诉舜要坚持把握住公平的原则，不能有偏私，不可动摇，如果不把握这个原则，天下国家，四海之内，人也好，物也好，都会垮的。在尧的时代，中华民族的国家还没有建立完成，还有水灾，大

禹治水之后，黄河、长江未开发，整个国家在水患中，还痛苦得很，是最艰困的时代，如果为政不能持平，整个国家就完了，假使做得不好，就“天禄永终”。这四个字可作两面解，做坏了不得好死，做好了上天给你的禄位，永远有好的结果。古文的美感在这里，讨厌难懂之处也在这里。“天禄永终”四个字是凌空的，每个角度看都是圆满的。所以好的古文用白话一做解释就完了，美感就破坏了，等于好的图画，没办法加一笔，也没办法减一笔。

这是引用当时尧舜禅让交接的时候，尧把中国文化政治思想的中心交代下来。等到舜也老了，大禹治水成功了。在中国文化史中认真讲，文化开创的功劳，首推尧舜；至于国家建设的奠基，则大禹的功劳最大，自他以后，固然政治上变成家天下了，但在他个人的功绩，真是千秋万载，由他建立了以农立国的基础。

禹分九州

禹分了九州，所以：

舜亦以命禹，曰：予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝，有罪不敢赦，帝臣不蔽，简在帝心，朕躬有罪，无以万方；万方有罪，罪在朕躬。

舜将自己的帝位，交给大禹的时候，也把这个文化的传统精神告诉禹王，而舜在这里所说的一段话，别的地方没有，是在《论语》里才见到的。这里舜加重了语气，其所以加重，我们从另一角度来看，是因为时代不同，文化越来越发达，如现在用的白话文，就有这么啰唆，越上古越简单，所以尧传给舜很简单，舜传给禹就复杂一点了。舜将帝位交给禹的时候，也是行大礼，向天地祭告。

舜对天祷告说：“予小子履”，我这个小子——向天不敢自称帝——履是说，学步前辈的办法。“敢用玄牡”，才敢用黑色的公牛作祭品，“敢昭告于皇皇后帝”，代表全国的百姓，向在上面广大的、威严的、高深不可知的天帝天后祝告。“有罪不敢赦”，我执政了许多年，恐怕自己有很多过错，不敢希望上天原谅，我若有罪，你还是惩罚我，不要宽恕我，不要赦免我。“帝臣不蔽，简在帝心。”这句话就是告诉禹要学习。帝是上面领导人，臣是部下，对天来讲，这个帝是天帝，自己是臣子。这是中国过去的政治思想，与宗教精神是连在一起的。加以皇帝称天子，是上天之子民。人世间是皇帝，阴世间是阎罗王，所以过去的皇帝，受万人之拜而不拜人，但在祭天的时候，皇帝就要下跪，祭祖先时或到后宫见皇太后也要跪。他这里说

“帝臣不蔽”，就是说你天帝的臣子，我这个舜，年纪大了，精神不够，已无法作天下的庇护。“简在帝心”，现在我选来一个人，可以继承我这个位置，而我所选的这一个人，天帝也会同意的，因为他的功劳太大，对国家百姓的贡献太大了。“朕躬有罪，无以万方。”这是做领导人最重要的政治德性，做领导的人，自己个人的错误，不要推卸责任，不要推给部下或老百姓。这是中国文化政治哲学的精神，也是中国政治领导哲学的大原则，太难做到了。我自己有罪，一切处罚我承担，与我的部下和老百姓没有关系。“万方有罪，罪在朕躬。”老百姓或部下错了我负责，都由我来挑起。

我们看了这段书，感觉到非常严重，也非常敬佩，不禁为之肃然起敬。中国文化谈到尧、舜、禹、汤、文、武、周公，就同佛学讲到菩萨，道家讲到神人、天人一样。就是有好处，也绝没有一点自私，应该是大家的，好处是大家的，不是自己的，自然一点不能要。佛家所谓布施，乃至自己的生命都可以交给别人，这个精神多难！所以看了这一段记载历史的资料，懂得中国的政治思想。拿现在西方来的民主精神比较，西方思想无论怎样民主，也没有到达我们这个“朕躬有罪，无以万方；万方有罪，罪在朕躬”的程度，这种带宗教性的自我牺牲的君主，可不容易。缩小范围来说，如果做一个单位主管，自己的政治道德修养，能够到达这个地步，就是最成功的人。当然对自己本身来说，会是很痛苦的，但是一个成功的人，就要担负所有人的痛苦，自己的痛苦绝对不放在别人的肩上，而部属的痛苦，都由自己替他承担。

周重九鼎

周有大赉，善人是富。虽有周亲，不如仁人。百姓有过，在予一人。

前面是讲尧、舜、禹三代的文化、政治思想以及做人的道理。我们文化的鼎盛，是三代以下到周朝完成的，孔孟思想就是继承周公的思想。周朝有一著名文献为《大赉》，就是周朝开始立国时候的重要思想（主义），它这个思想的中心是“善人是富”。什么是真正的富强，包括家庭的富强，个人的富强，都是善人，都是好人，各个是好人，没有坏人，这好人不是老实的老好人，是思想纯正，行为端正，一切都好的好人，“愿天常生好人，愿人常做好事”。这就是大富。至于“虽有周亲”，这个“周”代表了圆满，四周充满了的意思。就是说一个人有很多的群众，很多“盲目”的人跟着你。“不如仁人”，不如有一个两个有眼光的人，有仁义道德的人。人很容易犯一个毛病，喜欢在矮子里当高人，不喜欢到高人里当矮子，到了高人中间，处处不对，成天只有听话的分，看看谁都比自己行，这个味道很难受。可是从人生中体验到，有成千上万的“盲人”跟你走，一点都不稀奇，只怕有一个明眼人对你说：“你走错了！”这就完了。历史上有许多人，当时人人捧他，真是了不起，但后来明眼人在历史上写一两句，就把他刷下去了。所以当在台上的时候要当心，所听的，所看的，所讲的都是顺意的，都是对的，这时切不可得意忘形。“百姓有过，在予一人。”周朝也是三代时的那种精神，由此可知当皇帝之难。我常和美国朋友讨论民主与帝王政治，说他们的民主政治是假的，而我们中国过去的帝王政治思想是真民主。这也是有所本的。

上古的政治经济

一种真正的学问要达到外用，在古人多是用之于政治方面。现在我们所讲的，都是中国历史上政治哲学的道理，现在说到上古为政的九个字：

谨权量，审法度，修废官，四方之政行焉。

这是写作《论语》当时，引用上古的文献。“谨权量”有两个观念，我们看到《尚书》中《舜典》有一句话，“同律度量衡”。我们的文字越到上古越麻烦，这也是中国文字与外国文字基本上的不同，中国文字依六书的法则而来，每一个字，单独代表一个观念，有时一个字包括了四五个概念；外国文字要几个字母拼起来，才表示一个概念。这是中国与西文化不同的重点之一，我们必须了解的。我们后世年轻人读古文会觉得麻烦，就因为他们所受的教育，没有从研究中国字入手，尤其现在更是如此。

像这里，就是说从尧舜的时代才统一了全国的“律”。这个“律”包括了两个方面，一方面是天文的、物理的规律，就是现在所说科学性的各种“律”，包括了历法、天文的法度等等，这是中国最早、最古老、也是最光荣的。在全世界各国，天文学的发展，我们是最早最早的，比别人早了好几千年。另一方面就是政治制度的各种官制规律，虽然历代都有变更，但原则上仍是一贯相承的。

“度”可以分开来说，一种是地理方面的行度，等于现在西方文化的地球经纬度。另一种就是长度，经济方面应用的丈、尺、寸、分

等等名数单位。这是古代为了经济上使用，求得公平合理而统一的。

“量”，即是合、升、斗等容量的总称。

“衡”就是称，就是称东西的斤、两、钱等等名数的总称。

这就是在尧舜时代，已经发现，各个宗法社会，各自为政，律、度、量、衡都没有统一，所以他要把它统一起来。我们要研究经济，研究社会发展，看二十五史就知道了。我们直到现在，这些东西都还没有完全彻底统一，上菜场就知道，有台尺、台斤，又和我们当年在大陆所用的不同，现在又有公尺、公斤等等，是根据西方文化来的。现在以全世界来说，很少有已经统一了的地方，只有小部分统一了，如装船的吨位算是统一了的，可是在各国社会自己国内所用的，还是没有统一。由此我们也了解，人类努力了几千年，自己号称文明进步，事实这些地方，我们还是停留在几千年前的阶段，统一的工作，还没有做到，这是以哲学的观点，看历史的所谓进化，是一个讽刺。

《论语》上这里也说，要“谨权量，审法度”。这个法度，就是现在所谓的制度，各种办事的制度，要严格注意，这是第一层的意义。其第二层的意义，如果我们不根据《尚书》记载的传统而讲，“谨权量”的权量，就是权变的意思，我们中国文化中，尤其儒家喜欢讲究这两个字，所谓“经权”之道，经就是常经，大原则不变，永远不变的，如人之穿衣饮食是经，但吃白米或吃面包，穿西装或穿中山装，可以随意，则是权变。“权”具有了这样的意义。在为政的大原则就是“谨权量”，对政治权能的分辨，要非常谨慎，以个人而言，如领导一个单位，对某同仁在权力上应该使用到什么程度，要量才而用。要非常谨慎，这也是对人事而言。“审法度”是对制度而言。固然说为政在人，但是制度的发挥，非常重要。

人治法治并重

这两句话连起来研究，在我看来有一个非常严重的问题，现在全世界都跟着西方文化跑。其中譬如用在工厂人事管理，因为效果很好，所以将这一套又扩大到行政方面。美国对这方面特别重视。还有一位丹麦人写了一本书，我们有人译作《领导的艺术》或《领导的技术》，这个书名相当新颖，里面的内容，就是人事管理，而这些东西，在我们中国文化讲来，就是“审法度”。但是这种管理用之于行政，我们以冷静态度，不掺入任何东西来看，它的毛病非常大，就是人跟着制度在转，人变成没有灵魂，将来这个东西的祸害非常大。可以断言，将来一定要变，不变吃不消的。依法规来做事，人会变成机械，没有灵魂，人到底不是机械，是有灵魂的。

回过来看中国过去的政治，是重“人治”，而人治的毛病，是往往变成独裁，所谓“朕即国家，国家即朕”。我就是法律，生杀予夺，完全由我，就变成没有制度。我们为什么偏重于中国历史文化的引证和发挥？讲历史人事的经验，老实讲，我们国家的文化，几千年来，比外国人多得多了，所以只有我们的历史值得自豪。以我们的历史，来与西方民主自由制度下的人事管理科学方法比较，我觉得如做一个统计的话，还是中国的人治毛病较少。古来也有不少暴虐的帝王，造成了许多错误的领导，但是他的祸害还是少。就是以目前来说，美国对于越南的问题，为什么弄到如此结果？不能说美国人中没有眼光远大，没有世界性的政治家。但在美国的现行的制度下，任何一个政治家、思想家、军事领导家都没有办法。因为他们讲“科学管理”，民主自由精神的法度把他们难住了。像我们中国有句在军事方

面常用的老话：“将在外，君命有所不受。”一个在前方作战的大将，不一定听皇帝的指挥，他不是不听，因为路太远，皇帝不会了解前方随时变化的情况，前方将士为了国家的利益，他就可以视前方的实况来决定战略，对于皇帝所下不适合情况的命令，可以不听，就不算抗命犯罪。但在西方的人事法规中就行不通。但话说回来，中国历史上也有很多事例，大将在外，临时应变并没错，一旦班师回朝却受朝议和执法者依法审判，就变成犯罪了。

我们了解了这些思想与观点，再回过来看中国文化，在尧舜当时，人事与制度并没偏废，而把这两方面“谨权量”，像天平一样，法规与人事，配合得非常好。我们现在社会上就经常看得到，有时候去机关办事，碰了钉子，一肚子牢骚回来，可是没有办法，因为机关里的人照法规办事，遇到法规上某一部分会互相抵触的，上面没有做过深入的研究，而给下面的人找了很多麻烦。在我们古代的人治思想，法规因人事而变的原则，情形就两样，究竟谁好谁坏，的确难下定论。这是介绍了“谨权量，审法度”两句话当中，所产生的很多的联想。

第三句“修废官”。古代官者管也，就是管事的人。严格地研究起来，中国古代所谓做官，在秦汉以后，才变成特殊阶级，在上古时候，如国父所说的，是管理的意思，服务的性质，是对某事的主管人员而说。“修废官”也有两层意义。第一层意义就是说，在尧、舜、禹以后，经过殷商的阶段，政治荒废，到了周朝重新整顿起来。第二层意义，一个制度，一个法规，一个行政措施，依我们中国《易经》的道理，是没有不变的。很好的计划，施行下去，到了下层，经过空间或者时间的关系，今天这个办法对，明天情况变更就不对了，非变不可，不变就会出问题，所以修废官等于说兴废之间要多注意。

这三个重点把握住，了解周朝政治思想的大概规模，就好办了。“四方之政行焉”，为什么说“四方”？中国上古的政治制度，虽说中央集权，但四方都是诸侯，地方分治，实际上他是“中央分权”。

承先启后

根据近几十年来西方文化的说法，中国上古如周朝，中央反而没有集权，地方的权力非常大。所谓的中央集权，只是道德上的领导，思想上的领导，而行政上的指挥，多属于地方。所以他说“谨权量、审法度、修废官”这三点注意到了，四方之政自然行得通了。缩小范围来说，个人也是这样，一个家庭中处理事情也是这样，中国文化向来是宗法社会——族有族规，家有家规，治家之道也是一样的。

兴灭国、继绝世、举逸民，天下之民归心焉。

这就是中国文化的重点，美国人也想走这个路线，老实说他没有深厚文化基础，是走不通的。这里引用的几句话，是说周代以后，就是这种做法。中国古代的政治思想，是由宗法社会的基础而来的，“兴灭国，继绝世”，过去已经灭掉的国家，万一这个国家没有后人，就要把他远支的宗亲找出来。所以周武王统一了中国以后，分封诸侯达两三百个国家，而所封的并不全是周文王的儿子，如当时的宋国，就是殷商的后代，许多都是曾经一度灭亡的，周武王再封建，把这种国家重新建立起来。

这种思想一直影响到后世，如刘邦、项羽他们起来推翻秦始皇的暴政，当项家初起的时候，还不敢自己称王，要找出楚国最后一个皇帝的孙子怀王出来，奉为义帝。在我们现在看来觉得奇怪，项家起来就起来了，为什么要找个小孩子出来为帝？这就是宗法社会的思想，必须要找个帽子戴上。这固然是项家的权术，但从道德的观点看，中

国人始终有这种“兴灭国，继绝世”的精神。后来刘邦称帝，却封赠了项家和战国时代好些后人，这便是汉代初兴时的可爱可敬之处。

我对外国朋友说，这是他们办不到的，拿美国来说，尽管他们没有领土的野心，但是仍有经济市场的野心，过去我们中国帮助一个国家，尤其帮助附庸国家，平了他的内乱，建立或稳定了他自己好的政权，就把兵撤回来，只有一个条件，岁岁来朝。如唐初“万国衣冠拜冕旒”的时代，财物上我们实际贴很多，绝没有领土或经济的野心，这是中国文化与众不同的“兴灭国，继绝世”的政治哲学思想。现在美国既非王道，霸道也没有搞好，所以想走这个路子可走不通，结果许多的国家，像切西瓜一样，被他切成了两半。所以我说他们到底不过两百年历史，这一方面若要到中国来当学生，至少还要学一百年，以我们自己的文化，研究全世界历史文化的精神，在这个对比下，就看得出来，人类应该走什么路。而周朝走的是传统的正确的路。

“举逸民”，所谓“逸民”，就是纣王的时代，许多人不同意纣王的做法逃走了，避世于海外。到了周武王统一天下以后，把这些人都找回来，给他一个相当好的位置，尽量发挥他们的长处与思想，这样人心就归顺了。由这三点来讲，我们看自己的历史，过去讲仁讲义，现在讲就很难了。过去某人的家庭出了问题，朋友就把这家庭的担子挑起来，这就是义，也是中国人几千年的传统。以前我们疏忽了两个东西：一个是特殊社会的组织，另一个是宗法社会的被破坏。这相当重要，中国人过去的祠堂，初一、十五，都召集族中的年轻人读训，那时读的尽管是清朝的圣谕——康熙、雍正写的《圣谕广训》，教人如何孝顺父母、如何做好人好事，原来是作为政治的安定力量，后来变成宗法社会非常好的中心思想。我们当时疏忽了这些东西，只有爱好自己文化的人，感到非常严重。现在更加上思想的离析，这些

东西破坏了。所以这些地方我们要了解，这些精神，在宗法社会中，为朋友卖命，替朋友挑担子的这些事，普遍得很。为什么这样做？就是几千年“兴灭国，继绝世”深厚文化教育的结果。

养生送死无憾

所重：民食、丧祭。

这句话，古书上圈点的句读作：“所重民，食丧祭。”这个句读，我不同意。不要以为古人大儒讲的话，就一定是对的，我们为真理，为了求真，对的就是对，不对的就是不对，大儒不一定没有错，错了的事多得很。像我们这些连小儒都不够格的经验，常有写错字的时候，学生看到也不讲，后来自己发现，问他们为什么不讲？他们说老师写的怎会错，像这样的态度就糟糕，老师不一定就对，要多提意见。即使我对了，学生没懂，多提意见问一声，也不算错，为什么只是听话？所以对古人的话，也要注意。这句话是说，施政所注意的重点，在民食，人民的生活；其次丧祭，就是送死。换言之，政治的重点，就是养生送死，这是关于经济方面的。

宽则得众，信则民任焉，敏则有功，公则说。

这里是另外四个原则。上古的政治，始终是宽，这是儒家的主张。道家则主张宽猛并重。我们读历史读到用猛的时代，就是法治，严格的管理；宽则是讲礼治，如历史上有名的汉唐时代。

说到这里，想到另一个问题，近四五十年来的一般人喜欢研究明史，而且最喜欢研究明代后半纪的历史，这事怪得很，大家为什么喜欢研究明史？是否与清代有关？与我们推翻清朝的革命有关？其实这些都不是理由，我认为这是一种历史的风气，如以《易经》的道理来

看，这是一个怪现象。为什么我们专研究这些，不去研究汉代怎么兴的，唐代怎么兴的，这些兴旺的气象为什么不去研究？

汉朝的文景之治，是主张宽的，法令也宽，最初汉高祖到坝上，因为始皇法令太严，而他与老百姓只约法三章，最简单的三点，可见汉朝的兴起，一开始就是宽的。当一个社会经过多年的战乱，老百姓受严刑统治以后，最好的政策就是济之以宽。汉朝到了汉武帝以后讲法治，酷吏就出来了，慢慢收紧，严起来了。这是因为社会群众的心理，太宽了以后，容易放任，就非要用猛，非严格管理不可，政治上运用宽的猛的手法在于人。儒家宽可以得众，而“信则民任焉”，上面领导的人言而有信，老百姓就完全信任你。“敏则有功”，敏捷聪明，就可建功业。“公则说”，凡事公正、公平，则大家心悦诚服。

这一篇从一开头到这里的叙述，好像同孔子乃至孔子的弟子门人都没有关系，只是记载了上古历史的资料，写的和前面十九篇完全不同，实际上是表示孔子的思想，延续中国上古的传统文化，就是从这些地方来的，因此下半篇就提出来孔子的思想。

从政典范论

子张问于孔子曰：何如斯可以从政矣？子曰：尊五美，屏四恶，斯可以从政矣。子张曰：何谓五美？子曰：君子惠而不费，劳而不怨，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛。子张曰：何谓惠而不费？子曰：因民之所利而利之，斯不亦惠而不费乎？择可劳而劳之，又谁怨？欲仁而得仁，又焉贪？君子无众寡，无小大，无敢慢，斯不亦泰而不骄乎？君子正其衣冠，尊其瞻视，俨然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎？子张曰：何谓四恶？子曰：不教而杀谓之虐，不戒视成谓之暴，慢令致期谓之贼，犹之与人也，出纳之吝，谓之有司。

这一段的文字，我们很容易看懂，剩下的问题，是做起来很难。“惠而不费”在从政的时候很容易做到。民间有句古谚：“身在公门好修行”。做公务员有时很容易做好事，往往一件事，一个案子决定了。坐在办公桌上想出来的一个建议，一个办法，经上面决定以后实行起来，影响之大是不可想象的。所以最高明的从政者，经常有这种机会，给别人很好的利益，大家获得福利，而对自己没有什么牺牲损害。但是有的人，对这一类的事，往往不干，譬如有一个人来办事，或请求什么，而有些公务人员连多讲一句话，指导人家一下都不干，致使许多人埋怨，结果这些埋怨都归到领导人的身上。所以为政之道，许多“惠而不费”的事，做了多好！可是有时候还做不到。交朋友也一样，我们常常发现帮忙朋友一件事，是“惠而不费”，可是现在年轻人流行的话“多管闲事，多吃屁”。其实管闲事又何妨？朋友

之间，“惠而不费”的事情该多做，这种惠而不费的事情，随时做得到，又岂止为政！

最难的是“劳而不怨”。大家常说，做事要任怨，经验告诉我们任劳易，任怨难，多做点事累一点没有关系，做了事还挨骂，这就吃不消了。但做一件事，一做上就要准备挨骂，“劳而不怨”，我觉得难在任怨。

“欲而不贪”这句话很有道理，人要做到绝对清廉，可以要求自己，不必苛求任何一个人。人生有本能的欲望，欲则可以，不可过分地贪求。中国文化，儒家也好，道家也好，都主张大公，但也都容许部分私心的存在。

“泰而不骄”是指在态度方面、心境方面，胸襟要宽大，不骄傲。

“威而不猛”，对人要有威，威并不是凶狠，一个人的修养，真有威德，人家看见自然会害怕，这是威，而别人的害怕，并不是恐惧，是一种敬畏、敬重之意。如果“威”得使人真的恐惧，就是猛了。我们看历史上许多人，一犯猛的毛病，没有不失败的。

这五美包括了为政和做人处世的原则，我们自己对五美做了解释以后，看孔子的解释，孔子说：“因民之所利而利之，斯不亦惠而不费乎？”这等于现在的民主政治，就老百姓所需要的，所要求的福利而利之，这就是惠而不费，取之于社会，用之于社会。“择可劳而劳之，又谁怨？”同样的使用劳力，以对老百姓利益有关的事而劳动老百姓，就不会有人怨恨。“欲仁而得仁，又焉贪？”所要求的是仁，

而得到了仁，还有什么其他的贪念？所要求的正当本分，而达到了目的，就没有分外之贪。

“君子无众寡，无小大，无敢慢，斯不亦泰而不骄乎？”君子之人处在任何环境当中没有多与少的观念，如待遇的多少、利益的高低等等观念，也没有什么职位大小的观念，对于任何事情都不轻慢，一件小事情，往往用全力。佛学中有句话非常好：“狮子搏物”，狮子是百兽之王，狮子何以会是百兽之王？因为他对任何事情都很恭敬，很认真，当狮子要吃人的时候，使出全副的力量，绝不放松，当狮子抓一只小老鼠的时候，也是用全部力量，这种狮子的精神，就是无小大，无敢慢，一件事情到了手上，不管小事大事，不要以为容易，如果以为容易往往出毛病，这就是说怎样可以做到泰而不骄。下面讲到态度：“君子正其衣冠，尊其瞻视，俨然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎？”这还是就外形论，关于内在的意义，我们说过了。现在根据文字表面来说，一个人衣冠端正，礼貌威仪都到了，别人无论是远瞻或近看，各个都生敬畏之心，这就是威而不猛的道理。

四恶

对于五美，在我们自己的研究以及孔子本身的解释都了解了，下面是孔子解释四恶：

“不教而杀谓之虐”，对部下，对学生都是如此，如果没有教导他，他做错了，我们要自己负责。人并不一定对任何事情都有经验，而教了以后，改不过来，才可以处罚他。“不戒视成谓之暴”，这个“戒”就是告诫。对部下事前不告诫他，到时候又要他拿出成果来，要求太高，不合情理，不可以，这就是非常要不得的事。“慢令致期谓之贼”，对于法规、命令，处以轻慢的态度，不在乎。“慢令”就是现在所谓玩弄法令。“慢令致期”，自己玩弄法令，而希望别人达到目的，完成任务，符合你的期望，这就是贼。“犹之与人也，出纳之吝，谓之有司。”为政之道，一切事情都要想到，我所需要的，别人也需要，假使一件事临到我身上，我会很不愿意，临到别人身上也是一样，这是“犹之与人也”，比之自己与人家相同。“出纳之吝”——为政与经济分开来——就是怎样节省或放开来用，这个分寸，各有专门负责的人，该用则用，该省则省。

学至三知的结论

上面是孔子答复了子张的五美四恶，下面是全部《论语》二十篇的结论了。

子曰：不知命，无以为君子也。不知礼，无以立也。不知言，无以知人也。

古代中国人讲三理，本来三理的“理”是礼，中国文化有三礼，即“《周礼》《礼记》《仪礼》”为三礼。宋明以后又有三理的说法，读书人必须懂三理，是“医理、命理、地理（堪舆）”，这是由孝道的观念来的。知识分子要懂得这三理，因为父母病了，自己要懂得照顾，这就要懂医理。“父母之年不可不知也”，要懂算命。父母这年有问题，为儿女的要特别小心。万一出了事，要找个好风水，就得懂地理。

因此有一位朋友精于算命的引用这句话，说孔子主张知识分子必须懂得算命，实际上孔子这句话，并没有提到算命，孔子的时代，还没有用八字来算命的事，用八字算命兴起在唐代，严格说来早一点在南北朝才有，中间加上了印度传过来的文化，如子、丑、寅、卯等十二地支的动物生肖，是由印度传来的，我们原来只有地支，没有配上这些动物，东汉以后印度传来了这一套，到唐代才形成算命的学问。而算命之术分许多大派，同样的八字用这一派方法算很好，用另一派方法算又很坏。在算命者说来，历史上最好的命是乾隆，他八字内地支涵的四个字是“子、午、卯、酉”，叫作四正的命，乾隆的命好，历史上的皇帝，没有比他更舒服的，六十年的太平皇帝，活到八十几

岁，所以自称十全老人，样样好，只有当这种皇帝还蛮舒服。历史上其他皇帝，没有一个不忧患的。可是有一个人的八字和乾隆一样，同年同月同日同时生而为叫花子。那么这个命怎么去算？像这样的算命例子多得很，算命的人却说，因为地区不同，乾隆生在北方，那叫花子生在南方。在空间上，同一房间两张床上出生的，还是有差别，这叫移形换步。变动一步，所看的对象，形态就变了，形态变了，结论就不同。如果要讲这一套，那么一个人连路都不敢走了，这中间就有一个道理，所谓“魔从心造，妖由人兴”。

孔子所讲的命，其真正意义，指宇宙的某一法则，人事、物理、历史的命运，时间空间加起来，形成这一股力量的时候，人对他没有办法转变，这就是命。现在我们称它为“时代的趋势”。势在那里的时候，像汽车那股动的力量还没有完，没办法停止，历史时代有他的前因后果，为什么我们这个时代会形成这样？所以这个“命”很难讲。就现代来说，我们的八字早已算好了，不过不是生辰八字，而是“生于忧患，死于忧患”八个字。中国古代有“天命之谓性”的“命”又是另一种解释，解释作宇宙生命之命，如果我们把《论语》中这一句解释作生命之命，又牵涉到哲学问题了，而命运之命包括了哲学与科学的问题，也是非常难研究的。孔子这里说“不知命，无以为君子也”，换句话说，就是一个人不知道时代的趋势，对于环境没有了解，不能有前知之明，无法为君子。

“不知礼，无以立也。”这个礼包括了文化，以前我们再三的解释过了，不多说了。简单说，一切礼义，中国传统文化的哲学道理、人生道理要懂得，假使不懂，就无法站立在这人世间，就永远跟着环境转，自己没办法特立独行。

“不知言，无以知人也。”照文字解释，不知道说话，无法做人。人怎会不知言？个个都会说话，这个“言”就代表言语文化，比如古人先贤告诉我们的话，我们不能深切真正了解，就无法做人处世。如《论语》，是孔子的人生经验，告诉了我们，不懂，就不知怎样做人做事。

这一节书到此结束了，就是自“子曰：学而时习之”开始，全部《论语》二十篇连起来，都是学问。学问不是知识，不是文字，学问是拿人生修养来体验，随时随地来学习，才能达到“知命”而“自立”的境界。这样，才能算是“知言”，才不是白读了《论语》。我认为《论语》的精神大致是如此。对与不对，我也不知道。我的学识止于如此，如果明天更有深造，那又另作别论了。（一笑）

乡党第十

我们还有一篇没有讲的第十篇《乡党》。这一篇不补讲了。《乡党》这一篇，以现在观念来说，都是描述孔子的生活形态，以现代新闻报道的方式来看，也可以说是孔子生活的“花絮”，中间提到了孔子办外交的时候什么态度，对人的时候什么态度，上班的时候什么态度，开会的时候什么态度。这篇书过去的读书人看得很严重，现在看来是生活的艺术。孔子的学生们要为孔子立一个塑像，或演一出孔子的戏，就要拿这一篇好好研究了。

孔子于乡党，恂恂如也，似不能言者。其在宗庙朝廷，便便言，唯谨尔。

朝，与下大夫言，侃侃如也。与上大夫言，訚訚如也。君在，踧踖如也，与与如也。

君召使摈，色勃如也，足躩如也。揖所与立，左右手，衣前后，襜如也。趋进，翼如也。宾退，必复命，曰：宾不顾矣。

入公门，鞠躬如也，如不容。立不中门，行不履阈。过位，色勃如也，足躩如也，其言似不足者。摄齐升堂，鞠躬如也，屏气似不息者。出，降一等，逞颜色，怡怡如也。没阶，趋进，翼如也。复其位，踧踖如也。

执圭，鞠躬如也，如不胜，上如揖，下如授，勃如战色。足蹜蹜如有循。享礼，有容色。私觌，愉愉如也。

君子不以绀缬饰，红紫不以为亵服。当暑，袗绨绤，必表而出之。缁衣羔裘，素衣麑裘，黄衣狐裘，亵裘长，短右袂。必有

寝衣，长一身有半。狐貉之厚以居。去丧，无所不佩。非帷裳，必杀之。羔裘玄冠，不以吊。吉月，必朝服而朝。

齐必有明衣，布。齐必变食，居必迁坐。

食不厌精，脍不厌细。食馇而餲，鱼馁而肉败，不食。色恶不食，臭恶不食。失饪不食，不时不食。割不正不食。不得其酱不食。肉虽多，不使胜食气。惟酒无量，不及乱。沽酒市脯不食。不撤姜食，不多食。祭于公，不宿肉。祭肉不出三日，出三日，不食之矣。食不语，寝不言。虽疏食菜羹瓜祭，必齐如也。

席不正不坐。

乡人饮酒，杖者出，斯出矣。乡人傩，朝服而立于阼阶。

问人于他邦。再拜而送之。康子馈药，拜而受之。曰：丘未达，不敢尝。

厩焚，子退朝，曰：伤人乎？不问马。

君赐食，必正席先尝之。君赐腥，必熟而荐之。君赐生，必畜之。侍食于君，君祭，先饭。疾，君视之，东首，加朝服拖绅。君命召，不俟驾行矣。

入太庙，每事问。

朋友死，无所归。曰：于我殡。朋友之馈，虽车马，非祭肉，不拜。

寝不尸，居不容。见齐衰者，虽狎必变。见冕者与瞽者，虽亵必以貌。凶服者式之。式负版者。有盛馔，必变色而作。迅雷，风烈必变。

升车，必正立执绥。车中不内顾，不疾言，不亲指。

色斯举矣。翔而后集。曰：山梁雌雉，时哉！时哉！子路共之，三嗅而作。

《乡党》的歇后语

现在讲这一篇书很难讲，要想讲得好，除非由人扮演出一个孔子，拍成电影。但能担任这角色的演员则很难，就像电影上的耶稣，很少出现他的正面，很难传神。有一个笑话，以前有一个老迂夫子，认为一个人只要做到《论语》里面一两句话，就终身受用无穷。当下就有一个年轻人说，我就做到了两句，老夫子马上改容相敬，立刻请教他做到了哪两句，年轻人说“食不厌精，脍不厌细”，我就完全照做了。这只是一个笑话。这些生活上的描写，都放在《乡党》篇中，这是说孔子的生活习惯，代表了他学问的精神，表示他的言行一致，这是《乡党》篇的第一个观念。而第二个观念，在以前看不出这篇的道理，现在我们看到年轻人，穿衣服不会穿，讲话不会讲，吃东西不会吃，走路也不会走，才知道《乡党》这一篇，把孔子的生活形态记下来，的确有道理。还有第三点，我们可以看到的，孔子是讲仁、讲孝、讲忠的，这也就反映出春秋战国时代，社会的人心太坏，不忠不孝，不仁不义的人太多了。同样的一个道理来看《乡党》，为什么把孔子的生活形态，记载得这么多？就是那个时代的青年和现在一样，生活的礼仪不知道，有学问的不一定处得合适，待人处世之间，什么立场应该什么态度？应该怎样说话？都不知道。就是现在，一般人以为美国人生活形态很随便，其实他们的上流社会、领导阶层，还是端端正正的打领带，服装整齐，还是非常讲礼。所以真正的学问，还是要自己用智慧去发掘。《乡党》这一篇，我们就不讨论了，全部《论语》就到此结束。

总之，万事都从做人开始，一个人生，无论做什么事业——做官、经商、做学者、做平民，都是要做人。事业的升沉成败，各有变化不同。但无论如何，总要做人。《乡党》一篇，记载孔子如何做人。后世的人们，敬重他的成就便尊称他所谓“圣人”。人人都可成圣，只看自己如何做到圣地的成就。

附录

孔学新语自序

髫年入学，初课四书；壮岁穷经，终惭三学。虽游心于佛道，探性命之真如；犹输志于宏儒，乐治平之实际。况干戈扰攘，河山之面目全非；世变频仍，文教之精神隳裂。默言遁晦，灭迹何难。众苦煎熬，离群非计。故当夜阑昼午，每与二三子温故而知新。疑古证今，时感二十篇入奴而出主。讲述积久，笔记盈篇。朋辈咐嘱灾梨，自愧见囿窥管。好在宫墙外望，明堂揖让两庑；径道异行，云辇留连一乘。六篇先讲，相期欲尽全文。半部可安，会意何妨片羽。砖陈玉见，同扬洙泗之传薪；讽颂雅言，一任尼山之桂杖。是为序。

时

岁次壬寅（一九六二年）孔圣诞辰　南怀瑾序于台北寓居

孔学新语发凡

我们作为现代的一个人，既有很沉痛的悲惨遭遇，也有难逢难遇的幸运；使我们生当历史文化空前巨变的潮流中。身当其冲的要负起开继的责任。但是目前所遭遇的种种危难，除了个人身受其苦以外，并不足可怕。眼见我们历史传统的文化思想快要灭绝了，那才是值得震惊和悲哀的事！自从“五四运动”的先后时期，先我们一辈而老去了的青年们，为了寻求救国之路，不惜削足适履，大喊其“打倒孔家店”。虽然人之将死，其言也善，有些人到了晚年，转而讲述儒家的思想，重新提倡孔孟之学，用求内心的悔意，可是已形成了的风气，大有排山倒海之势，根本已无能为力了！

其实，孔家店在四十年前的那个时代，是否应该打倒，平心而论，实在很有问题，也不能尽将责任推向那些大打出手的人物。原因是孔家店开得太久了，经过两千多年的陈腐滥败，许多好东西，都被前古那些店员们弄得霉滥不堪，还要硬说它是好东西，叫大家买来吃，这也是很不合理的事。可是在我们的文化里，原有悠久历史性的老牌宝号，要把它洗刷革新一番，本是应该的事，若随便把它打倒，那就万不可以。这是什么原因呢？我有一个简单的譬喻：我们那个老牌宝号的孔家店，他向来是出售米麦五谷等的粮食店，除非你成了仙佛，否则如果我们不吃五谷米粮，就要没命了！固然面包牛排也一样可以吃饱，但是它到底太稀松，不能长日充饥，而且我们也买不起，甚至不客气地说：还吃得不太习惯，常常会患消化不良的毛病。至于说时令不对，新谷已经登场，我们要把本店里的陈霉滥货倒掉，添买新米，那是绝对可以的事。

因此，就可了解孔家店被人打倒是不无原因的：

第一，所讲的义理不对。第二，内容的讲法不合科学。我们举几个例子来说：（1）“三年无改于父之道，可谓孝矣。”几千年来，都把它解释做父母死了，三年以后，还没有改变了父母的旧道路，这样才叫做孝子。那么，问题就来了，如果男盗女娼，他的子女岂不也要实行其旧业三年吗？（2）“无友不如己者。”又解释做交朋友都要交比自己好的，不要交不如自己的人。如果大家都如此，岂不是势利待人吗？其实，几千年来，大家都把这些话解错了，把孔子冤枉得太苦了！所以我现在就不怕挨骂，替他讲个明白，为孔子申冤。这些毛病出在哪里呢？古人和今人一样，都是把《论语》当做一节一节的格言句读，没有看出它是实实在在首尾连贯的关系，而且每篇都不可以分割，每节都不可以支解。他们的错误，都错在断章取义，使整个义理支离破碎了。本来《论语》二十篇，都已经孔门弟子的悉心编排，都是首尾一贯，条理井然，是一篇完整的文章。因此，大家所讲的第二个问题，认为没有体系，不合科学分类的编排，也是很大的误解。

为什么古人会忽略这一点，一直就误解内容，错了两千多年呢？这也有个原因：因为自汉代独尊儒学以后，士大夫们“学成文武艺，货与帝王家”的思想，唯一的批发厂家，只有孔家一门，人云亦云，谁也不敢独具异见，否则，不但纱帽儿戴不上，甚至，被士大夫所指责，被社会所唾弃，乃至把戴纱帽的家伙也会玩掉，所以谁都不敢推翻旧说，为孔子申冤啊！再加以到了明代以后科举考试，必以四书的章句为题，而四书的义解，又必宗朱熹的为是。于是先贤有错，大家就将错就错，一直就错到现在，真是冤上加错！

现在，我们的看法，不但是《论语》二十篇，每篇都条理井然，脉络一贯。而且二十篇的编排，都是首尾呼应，等于一篇天衣无缝的

好文章。如果要确切了解我们历史传统文化的思想精神，必须先要了解儒家孔孟之学，研究孔子学术思想的体系，然后才能触类旁通，自然会把它融和起来了。至于内容方面，历来的讲解，错误之处，屡见不鲜，也须一一加以明辨清楚，使大家能认识孔子之所以被尊为圣人，的确是有其伟大的道理。如果认为我是大胆的狂妄，居然敢推翻几千年来的旧说，那我也只好引用孟子说的：“予岂好辩哉！予不得已也！”何况我的发现，也正因为有历代先贤的启发，加以力学、思辨和体验，才敢如此作为，开创新说。其次，更要郑重声明，我不敢如宋明理学家们的无聊，明明是因佛道两家的启发，才对儒学有所发挥，却为了士大夫社会的地位，反而大骂佛老。我呢？假如这些见解确是对的，事实上，也只是因为我在多年学佛，才悟出其中的道理。为了深感世变的可怕，再不重整孔家店，大家精神上遭遇的危难，恐怕还会有更大的悲哀！所以我才讲述二十年前的一得之见，贡献于诸位后起之秀。希望大家能秉宋代大儒张横渠先生的目标：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”为今后我们的文化和历史，担承起更重大的责任。我既不想入孔庙吃冷猪头，更不敢自己杜塞学问的根源。

其次，我们要了解传统文化，首先必须要了解儒家的学术思想。要讲儒家的思想，首先便要研究孔孟的学术。要讲孔子的思想学术，必须先要了解《论语》。《论语》是记载孔子的生平讲学和门弟子们言行的一部书。它虽然像语录一样用简单的文字，记载那些教条式的名言懿行，但都是经过门弟子们的悉心编排，自有它的体系条贯的。自唐以后，经过名儒们的圈点，沿习成风，大家便认为《论语》的章节，就是这种枝枝节节的形式，随便排列，谁也不敢跳出这传统的范围，重新加以注释，所以就墨守成规，弄得问题丛生了！这种原因，

虽然是学者因袭成见，困于师承之所致。但是，最大的责任，还是由于汉、宋诸儒的思想垄断，以致贻误至今！

我们传统的历史文化，自秦汉统一以后，儒家的学术思想，已经独尊天下，生当汉代的大儒们，正当经过战国与秦汉的大变乱之后，文化学术，支离破碎，亟须重加整理。于是汉儒们便极力注重考据、训诂、疏释等的工作，这种学术的风气，就成为汉代儒家学者特有朴实的风格，这就是有名的汉学。现在外国人把研究中国文化的学问也统名叫作汉学，这是大有问题的，我们自己要把这个名词所代表的不同意义分清楚。唐代儒者的学风，大体还是因袭汉学，对于章句、训诂、名物等类，更加详证，但对义理并无特别的创见。到了宋代以后，更有理学家的儒者兴起，自谓直承孔孟以后的心传，大讲其心性微妙的义理，这就是宋儒的理学。与汉儒们只讲训诂、疏释的学问，又别有一番面目。从此儒学从汉学的范畴脱颖而出，一直误认讲义理之学便是儒家的主旨，相沿传习，直到明代的儒者，仍然守此藩篱而不变。到了明末清初时代，有几位儒家学者，对于平时静坐而谈心性的理学，深恶痛绝，认为这是坐致亡国的原因，因此便提倡恢复朴学的路线，但求平实治学而不重玄谈，仍然注重考据和训诂的学问，以整治汉学为标榜，这就是清儒的朴学。由此可知儒家的孔孟学术，虽然经汉、唐、宋、明、清的几个时代的变动，治学的方法和路线虽有不同，但是尊崇孔孟，不敢离经叛道而加以新说，这是一仍不变的态度。虽然不是完全把它构成为一宗教，但把孔子温良恭俭让的生平，塑成为一个威严不可侵犯的圣人偶像，致使后生小子，望之却步，实在大有瞒人眼目之嫌，罪过不浅！所以现代人愤愤然奋起要打倒孔家店，使开创两千多年老店的祖宗，也受牵连之过，岂不太冤枉了吗？

现在我们既要重新估价，再来研究《论语》，首先必须了解几个前提。（一）《论语》是孔门弟子们所编记，先贤们几经考据，认为它大多是出于曾子或有子门人的编纂，这个观念比较信实而可靠。（二）但是当孔门弟子编辑此书的时候，对于它的编辑体系，已经经过详密的研究，所以它的条理次序，都是井然不乱的。（三）所以此书不但仅为孔子和孔门弟子们当时的言行录，同时也便是孔子一生开万世宗师的史料，为汉代史家们编录孔子历史资料的渊源。由此可知研究《论语》，也等于直接研究孔子的生平。至于效法先圣，自立立人以至于治平之道，那是当然的本分事。（四）可是古代书册是刻记于竹简上的，所以文字极需简练，后来发明了纸张笔墨，也是以卷幅抄写卷起，但因古代的字体屡经变更，所以一抄再抄，讹误之处，不免有所脱节，因此少数地方，或加重复，或有脱误，或自增删，都是难免的事实。（五）古代相传的《论语》有三种，即《鲁论》二十篇，和《齐论》二十二篇，又在孝景帝的时期，传说鲁恭王坏孔子故宅的墙壁，又得《古文论语》。但《古文论语》和《齐论》，到了汉魏之间，都已逐渐失传，现在所传诵的《论语》，就是《鲁论》二十篇了。（六）至于《论语》的训诂注疏，历汉、唐、宋、明、清诸代，已经有详实的考据，我们不必在此另做画蛇添足的工作。至若极言性命心性的微言，自北宋五大儒的兴起，也已经有一套完整的努力，我们也不必另创新说，再添枝叶。

最后举出我们现在所要讲的，便是要入乎其内，出乎其外的体验，摆脱两千余年的章句训诂的范围，重新来确定它章句训诂的内义。主要的是将经史合参，以《论语》与《春秋》的史迹相融会，看到春秋战国时期政治社会的紊乱面目，以见孔子确立开创教化的历史文化思想的精神；再来比照现代世界上的国际间文化潮流，对于自己民族、国家和历史，确定今后应该要走的路线和方向。因此若能使一

般陷于现代社会心理病态的人们，在我们讲的文字言语以外去体会，能够求得一个解脱的答案，建立一种卓然不拔，矗立于风雨艰危中的人生目的和精神，这便是我所要馨香祷祝的了。

岁次壬寅（一九六二年）八月

南怀瑾记于台北

南怀瑾先生著述目录

1.禅海蠡测　（一九五五）

2.楞严大义今释　（一九六〇）

3.楞伽大义今释　（一九六五）

4.禅与道概论　（一九六八）

5.维摩精舍丛书　（一九七〇）

6.静坐修道与长生不老　（一九七三）

7.禅话　（一九七三）

8.习禅录影　（一九七六）

9.论语别裁（上）　（一九七六）

10.论语别裁（下）　（一九七六）

11.新旧的一代　（一九七七）

12.定慧初修　（一九八三）

13.金粟轩诗词楹联诗话合编　（一九八四）

14.孟子旁通　（一九八四）

15.历史的经验　（一九八五）

16.道家密宗与东方神秘学　（一九八五）

17.习禅散记　（一九八六）

18.中国文化泛言（原名“序集”）　（一九八六）

19.一个学佛者的基本信念　（一九八六）

20.禅观正脉研究　（一九八六）

21.老子他说　（一九八七）

22.易经杂说　（一九八七）

23.中国佛教发展史略述　（一九八七）

24.中国道教发展史略述　（一九八七）

25.金粟轩纪年诗初集　（一九八七）

26.如何修证佛法　（一九八九）

27.易经系传别讲（上传）　（一九九一）

28.易经系传别讲（下传）　（一九九一）

29.圆觉经略说　（一九九二）

30.金刚经说什么　（一九九二）

31.药师经的济世观　（一九九五）

32.原本大学微言（上）　（一九九八）

33.原本大学微言（下）　（一九九八）

34.现代学佛者修证对话（上）　（二〇〇三）

35.现代学佛者修证对话（下）　（二〇〇四）

36.花雨满天　维摩说法（上下册）　（二〇〇五）

37.庄子諵譅（上下册）（二〇〇六）

38.南怀瑾与彼得·圣吉　（二〇〇六）

39.南怀瑾讲演录二〇〇四—二〇〇六　（二〇〇七）

40.与国际跨领域领导人谈话　（二〇〇七）

41.人生的起点和终站　（二〇〇七）

42.答问青壮年参禅者　（二〇〇七）

43.小言黄帝内经与生命科学　（二〇〇八）

44.禅与生命的认知初讲　（二〇〇八）

45.漫谈中国文化　（二〇〇八）

46.我说参同契（上册）　（二〇〇九）

47.我说参同契（中册）　（二〇〇九）

48.我说参同契（下册）　（二〇〇九）

49.老子他说续集　（二〇〇九）

50.列子臆说（上册）　（二〇一〇）

51.列子臆说（中册）　（二〇一〇）

52.列子臆说（下册）　（二〇一〇）

53.孟子与公孙丑　（二〇一一）

54.瑜伽师地论　声闻地讲录（上册）　（二〇一二）

55.瑜伽师地论　声闻地讲录（下册）　（二〇一二）

56.廿一世纪初的前言后语（上册）　（二〇一二）

57.廿一世纪初的前言后语（下册）　（二〇一二）

58.孟子与离娄　（二〇一二）

59.孟子与万章　（二〇一二）

60.宗镜录略讲（卷一至五）　（二〇一三至二〇一五）

61.南怀瑾禅学讲座（上）　（二〇一七）

62.南怀瑾禅学讲座（下）　（二〇一七）