

李直著

覺悟之路

淳然題



李直著

覺悟之

中華書局印行

序

這本書寫完之後，便由中華書局取去，沒有請人做一篇序。照規矩似乎不大合式。經過六七個月，居然排成了，只好自己再來寫幾句開場白。讀者要原諒，我是一個舊式中學畢業生，講什麼都不夠資格。在中國國民黨中央宣傳部做了十八年看報的工作，我的腦子只像大街小巷裏的雜貨攤。我說：我讀佛經，不覺得和別的科學衝突，却是事實。現在我再舉出兩點：第一、大般涅槃經說：釋迦牟尼死後，他的弟子迦葉，看見許多僧人歡天喜地，開始破戒。使我想起：在蒙館時代，小學生見老師不在，便那樣跳躍快樂，一見老師，便不敢這樣做。却不知老師爲什麼不許這樣做。許多厭惡宗教的人，不過像小學生對老師，毫無足怪。但這部大般涅槃經終值得一讀，別的經多只說理，它却舉出許多實例，我特地補出。第二、對宗教和政治的關係，我的看法，因爲像羅馬教皇，像哈里法圖，據過去的歷史，他們的宗教精神，一表演在政治上，便容易腐化，以爲不如讓他保留在社會下層裏。這不是說宗教的政治家都會像中國梁武帝那樣無用，但我們也不像華嚴經裏的善財童子，曾得婆羅門的指導，走上火山，投身火聚，安穩快樂，更不曾看見無厭足王，治理民衆，或斷手足，或截耳鼻，挑目斬首，剝皮解體，湯煮火焚，從此大澈大悟啊！在預防世界三次大戰聲中，也順便提一提。

三十四年九月三十日

覺悟之路

從「知難行易」說到「誠」

總裁一部教人求知永無止境的書

試廣引佛的說法來備一種解釋

中國之命運是一部講「知」的書，是中華民國從革命到現在抗戰的第六年，全體國民都應該具有此「知」的書。書共六章，大抵敘述過去的歷史及指示現在方來工作的方針。就中最高原則，從古訓得來的，應用的方法，還要從現在更求精密，人人具有此「知」，人人都能夠見諸實「行」，也是教人求知永無止境的書。

從前總理提倡「知難行易」，又痛斥「知之匪艱，行之維艱」的舊說，許多人都懷疑乃至反駁。我們現在先要明白：舊說的錯誤在什麼地方？我國自古尊重五倫，它的對象是人事，是心理上的脩養。它的教條往往定出幾個原則，不能夠詳列方法，所以，這種「知」是不完全的。譬如說：「父慈子孝」，父子間的人事甚多，方法就不免有出入。「大杖則走，小杖則受」，連曾參也錯了。曾參難道不知孝？他的父親曾點難道不知慈？因為知不完全，所以行之維艱。從前中國要造鐵路，有浙江某名士倡言：「只要有車頭；沒有鐵軌，可用木軌來代

替。』同樣的，在物理方面，知的條件不完備，難以實行。古人只見到不易實行，不再求知，所以謬說流傳到現在。

總理又說：『不知亦能行。』難道知可以廢除嗎？這也不然。總理說的不知，並非完全不知。譬如銅、錫、木匠，都知圓周三倍直徑有零，但『不知』幾何學。染工、酒家，都知石灰可以尅制酒酸，但『不知』化學。自然界許多現象，會教人某種方法，但不知所以然的道理，結果『不知亦能行。』後知後覺和不知不覺的人，所以要追隨先知先覺，也就爲此。

總理說：『人者心之器。』淺顯的解釋，就是說：人是從內心的『知』，表現在形態上，成爲各種『行』動的東西。就知和行的關係來說，我們可以假定知是未成習慣的行，行是漸成習慣的知。初學風琴、指如何動，足如何踏，並非不知，但總不妙。到後來熟則生巧，知和行同時進步。又我們可以假定風氣是社會已成習慣的行，訓練是社會將成習慣的知。訓練不成爲風氣，時間必不長久，亦就是知不普遍深刻，行不能夠無參差障礙。革命用武力，用宣傳來改變舊社會，消滅一政治團體難；掃除一社會習慣難；建設一社會新風氣尤其難。所以古人憐憫愚民，不肯不教而誅，就爲的他們根本無知。

這樣說，世間人事，並無不知的行；但知有比較的偏全，所以行有能有不能。總理『知難行易』的學說，可以揭開世界上一切的謎。現在從中國之命運第五章 總裁的指示，我們又得到知行的中心標準。

總裁曾說：「誠是從什麼地方發出來的呢？簡單說：能公必能誠。」又說：「誠是行爲的原動力。有了誠，就知有公，不知有私。」這兩段話，驟然想，好像說甲等於乙，又說乙等於甲的一種「相符極成」語。或許更有懷疑：這是中國的傳統思想；總裁何必在現代提倡科學的同時，插入「誠」和「公」的話？現在姑從淺陋所見到的，略引舊說，作比較具體的淺薄解釋。

大學說誠意要先格物致知。雖然書有缺文，但「誠」從「知物」來，可以決定。中庸講至誠能盡性，又分出人之性和物之性。孟子直說盡心知性。「誠」從「知人」、「知物」來，亦可以決定。人和物都是知的對象，「能知的心」也做知的對象。像現代學術的發達，和古代所遺留的比較，精粗自然霄壤。但歸納起來，總不出「知」，總不出「行」。和歐洲相仿大的中國，學術自有一種特性——天下是大一統，民物是吾同胞同與，心理是放之四海而皆準。分科雖然簡單，含容却極廣大。我們可以想見：人的方面，涉及心理、生理、社會、法律、政治等等；物的方面，涉及生物、理化、農林、機械、工程等等。一貫的原則，從喜怒哀樂、飲食男女、親族鄉里、家國之愛、到天下爲公、故人不獨親其親、不獨子其子，只要人和人中間，達到脩齊治平的目的；同時從茹毛飲血，穴居野處，牧畜農圃，工商生活，到世界大同，貨惡其棄於地，不必藏於己，力惡其不出於身，不必爲己，只要人對於物的處理，達到利用厚生的目的。這樣的格物致知，盡心盡性，經過博學審問慎思明辨的工夫，自然對個人自己，要遏止許

多不正當的嫉妬欺詐種種念頭，對社會羣衆，也要剷除妨害他的放縱強暴等等舉動。這完全從對人對物上去攷驗，從心理上去體會得來，才能篤行。所以誠可以說是最標準的知，公可以說是最標準的行，這兩者的關係也和知和行一樣。而且，愚夫愚婦可以知可以行，是要平民化大衆化的，不是徒然理想口談的。總之，運用的樞紐還在於整個的心，或者叫做性。所以總裁說：「能公必能誠。有了誠，就只知有公，不知有私。」（上句從什麼地方發生出來可以解做從什麼地方表示出來。）

現在德日義三國，發動侵略性的世界大戰，就知說，何嘗不根據科學的精密方法？就行說，何嘗不經過數十年訓練，成爲風氣？可惜她們的知行，專只替目前自己一國打算，沒有更進一步的標準。結果成爲「反侵略」的對象，欺騙了自己，不能夠保有各自的正當私利。回看我們愛好和平的中華民國，原則雖然在，方法不具備；標準雖然對，力量不充足。數百年來，學術的發達已不如人，將來從心理、倫理、社會、政治、經濟各方面的建設、自然要加倍努力研究。總裁已有明白的指示，這是教人求知永無止境的。

右錄民國三十二年六月，讀中國之命運初版後寫的總裁一部教人求知永無止境的「原文」一篇。又原注云：盡心盡性，可以說是對「人」對「物」研究上，心理的反省。有工夫、有成就、這就叫做「心得」，「一以貫之」，「忠恕而已矣。」也是「誠」和「公」同樣的道理。不過「忠」「恕」粗淺些，可以說是普通人交接，標準的「知」「行」，「誠」

「公」偉大些，可以說是大人先生或社會上有崇高地位者辦理公務，標準的「知」「行」。中國古代相傳，「內聖外王」之學，不過如此，所謂「有為者亦若是。」

第一章 開端

我讀佛經的開始 當辛亥革命，我在浙江省臨時省議會，那時候我年紀不過二十五歲，便開始研讀佛經。當時為我所百讀不厭的，只有一部大佛頂首楞嚴經。這段因緣，在我個人，自然是因為我的家庭，從祖母、父母、都信仰佛教。（記得我的十歲生日，老祖母不許殺雞，害別的生命來紀念自己的生存，我至今以為很對。）我生長的地方江山，在宋、明時代，曾出過不少的理學家。先父梅仙公因為少時讀書，沒有如願，終身業商，手不釋卷。從我進私塾讀書起，就常常對我講些先賢像徐逸平柴仲山以及王陽明門下幾位先生的故事。而我開蒙老師又是一位六十餘歲，一舉一動不容苟且的王經始日成先生。後來我在杭州府中學堂肄業，雖然拋棄了儒家的經籍，另一方面，却專愛好老、莊一類的子書。更因為學校裏只有生理學，沒有心理學，（我現在還認為一個缺點，無法提高人格教育。）偶然間國文教師也講到邏輯和因明，實在我不甚明瞭透澈，却引起我的求知慾。於是嚴又陵先生的譯著、耶方斯和穆勒名學、羣學肄言、以及王靜庵先生譯的心理學概論之類，又成為我課外所喜歡讀的書了。我家太窮，我知道父母給我讀書很艱難，不容易。每學期用款不過五十元。禮拜日，除有幾位同學偶然同去喝茶之外，每一個人坐在紫陽山的坎卦上，望望西湖，

又望望錢塘江。其餘時間只得和幾本書對談。不是同學討厭我，實在我不能夠奉陪。但是這些書固然給我許多認識，同時也給我許多懷疑。至少有許多地方，限於局部，不能融通，感覺到模糊、矛盾，或者未一致，不能解決人生問題。等到讀了首楞嚴經，驟然覺得它有個一致點，有個從頭到尾整整個個的，有途程可循，原因結果可說，對於宇宙或人生（其中包含一切動物，一律等視）指示引導如指諸掌的「爲學方法」。這樣一年一年、我對於佛經，就不能夠放手。愈看愈不足，愈不足愈看。到了今年民國三十三年，竟和革命建國的工作所經過的時間一樣長久，却不能說有什麼成就。革命時代，容許我這樣做，我很應感謝！我還想努力！

我相信佛沒有欺騙人。佛書非常複雜，當然我所讀的是包括某些論、記、疏、解而言。我沒有一位教師，更沒有到某法會、某道場去聽講。不懂的地方、誤解的地方、研究不得法的地方自然很多。請購佛經的方法也很可笑，但是佛經一類的書，有錢就買，買來就看。（自然，我一方面還在教書、編書，必得竭力買別的書，不能把整個心和所有都用在這上面。還有一層，我讀佛書，始終沒有感覺和別種科學的求知不相容。）無論是小乘啊、大乘啊、天台宗啊、法相宗啊、空宗或三論宗啊、蓮宗、禪宗（教外別傳）啊、圓宗或華嚴宗啊、乃至密宗啊，（只有律宗、因爲我非和尚，照例不應該讀，所以除外。）我都起了貪心，相信裏面有至理，便於做事喫飯之餘，盡力去讀。他們的各宗各派是如何的相駁斥相指摘啊！同是佛經，同是佛的教訓，不應該有這些出入、矛盾、互相是非！果然如是，便不成其爲佛——天上地上惟我獨尊的大覺！這可又很久地使我徘徊在歧

途荆棘中了。記得某一年（大概是民國八年）曾有友人介紹我到某佛學研究所在，請教一位先生，對於各宗各派怎麼樣？每問一種，他都答我以「不對」二字。他是否只知道自己所研究的獨對，或者以為對於初學，其他各派皆不對的？我現在尚且不能決定。總之，當時使我十分失望，使我向佛之心不得滿足，或半途廢棄。也有幾位朋友，看我這樣無謂，把寶貴的光陰、人世的榮利、都消磨在這裏，或者懷疑，或者奇怪，或者暗示反對。朋友不必說了。年高的父母、親切的妻子，感覺得我雖然不墮落，也已經不上進。有一時期，課也不教了，書也不編了。家非富有，影響生活，這是何苦！我固然無話可說，有時却斬釘截鐵地聲明：「如果等到我發現佛經有欺人的手段，或者不合理的證據，我一定向社會聲明拋棄。」現在時間相當久了，我却有個見解，就是佛教的不振，也和儒一樣，被人誤解，或徘徊在歧途的學徒太多；尤其是各宗各派割裂整個佛的門戶之見太深。我個人雖然見到一些。只是大海的一滴，也可以說是大海的全味的一滴。有些朋友看見我像是愈來愈起勁，又以為我總有什麼稀奇秘密，自己個人據為私有，要我廢棄深奧文義改用普通白話，極淺顯地來講佛。我就決心試試看。一兩年來，拿起筆桿，屢屢停止，不知能否寫到底成一本東西？但我心裏却十分誠意地希望能夠如我所願——至少我也應得聲明：「我沒有發現佛經有欺騙人的手段或存心，我不能向社會聲明對它不相信，要拋棄。」

一般人對於佛的看法——第一理想 一般人乃至一般稍讀佛經或相當研究過佛教的人，對於佛大概另有別的看法，現在略舉三種。第一、他們以為佛是「理想」，尤其是普通知識分子都是這樣

以。我不否定他們說佛是理想，並且可以先從「理想」兩個字作簡單的解說。「理」本來通常是說某種東西或現象有它存在的原因和結果。「想」是在這原因和結果未明白之前，根據已明白的東西或現象去推斷它們。這是可能的；同時往往是部分的，有階段的。佛家的推理，就一般說，有因明入正理、論等，可以依據作精密推斷的工具。從它的書名，可以知道佛並不是胡亂妄想的。它的一切方法裏不必分說。但我所要申說的，佛的「理」是「整個的理」，不是某一時期某一部分的理。儒家在「中庸」裏說：「性即理也」，彷彿可以比擬，所以他們自稱為「理學」。舉一個粗淺的例，譬如人都知道「水流下，火炎上。」這是有確實證據的理，不是妄想。同時說：「水火不相容。」這也是普通人認為正確的理，不是妄想。但是一杯熱茶或溫泉，水裏面就有火力。石灰未燒成以前，水在石裏面；並且兩石相擊，忽然發出火來。誰預先知道這裏面有水有火？誰說水火在這塊石裏不相容？不過是顯現不同，觀察所及不同，總之，是「因緣」不同罷了。明白點說，地球是圓的，太平洋東岸和太平洋西岸的水，上下很難分別。流下、炎上，是因為受到空氣的壓力，不是水、火的本性。火因氧被切斷而滅，也不是和水不相容。「理」是應明白的。同時不可以一部分的理掩蓋整個的理；尤其是不可以此理與彼理矛盾時偏袒其中之一的理。這是緊要的求理的準則。「想」，在普通人，是離開事物或具體的東西的。在他腦子裏，存有某種的現象，這就是「相」。往往相既成立，那事物早已過去了。但是可以根據過去的經驗、推測將來，得到確實的證明，這叫做「想」。是可能的。譬如人看見烟，知道下面有火，烟是現象，根據過去多次的經驗，烟的發生由於火，所以斷定下面有火。這一

種「比量」，就是從比較量度而知的，誰也不否定。最緊要的是你們的想，只就過去——已知推定將來——未知，而過去與將來中間，變化的過程不一定就只這樣簡單。至少不發生烟的火很多，像電燈、像日星、木頭霉爛，依物理說，和燃燒一樣，烟便不是推定有火的惟一根據，何況水面的蒸氣，看來似烟，你那裏可以隨便說它下面是水是火，不是水不是火？更不必說到「烟幕」了。佛却要你仔細一點。單就時間一端，先要問什麼是現在。他把時間分析到「刹那」，不但說不上一分鐘、一秒鐘，只在一念即一動心之間，假定還要分析成九十分。在這九十分一念之一的時間，還不得固執為「現在」。刹那刹那一切都變化。只根據過去推測將來，「想」不一定靠得住。普通人說「現實」，笑別人理想，不知自己也只是想而未必盡合理。佛家的譬喻、像燃一炷香、每一刹那、一刹那、這燃燒的火、都在那裏生，那裏變、那裏滅、用什麼來把握「現實」！又像電影的底片，一張一張不同，是不再可以分析的，還說電影是「現實」嗎？在這裏要說明：這不過是「無常」的看法，並不是佛所求的目的。換句話說，在佛看來，普通人多半只有想，沒有找到理。到後來可以知道。

第二秘密 「秘密」二字是一切誤會的主因，社會罪惡的根源——個人離開社會立場，是沒有罪惡的。相反的方面便是「公開」，或者叫做「坦白」：目的就是要社會和諧、團結一致。最近國際或社會上最流行的呼聲就是「公開」，但很少有人說要「坦白」或「互相了解」。在這裏秘密又往往成爲專制獨斷的代用詞，只限於政治的而忽略一切人事——自然，我不必解釋，這裏面還許有手段，或各有立場。那麼，「秘密」二字怎樣解呢？簡單底解釋，就是「不給別人知道」。在主動

的方面說，玩弄秘密的人是欺別人無知。在相對的地位說，是一方面不明白，或兩家都不明白、一對糊塗蟲。這樣，決然不會互相了解、互相合作。人生的謎太多了！宇宙的神祕太多了！人的知慧太微乎其微了！種種罪惡都從此發生，除開有意玩弄的主動者外，誰負責任？老子說：「天地不仁，以萬物爲芻狗……」，天地沒有玩弄萬物的心，枉受了不仁的惡名。就是聖人，亦豈肯以百姓爲芻狗？無如社會的風氣，羣衆的心理不容易改造！老子的玄之又玄，對於這一點原因結果，推論得未免欠明白正確罷！再像對一切衆生等視的佛，他自己分明什麼都捨得，一無所爲，人家還說他有秘密，豈不冤枉！這於佛亦尙無害。對社會關閉了佛門，却很可惜！固然，有人會責難：佛教裏有「密宗」，有「教外別傳」，這些豈不是秘密？我却可以告訴他：這完全不是秘密；這不過是佛的一種修養方法，苦於有口說不得，不能夠把他的心變做一切衆生的心。佛很坦白地講，就各人所知，很曲折地講，並且不留餘地底講，我們還多不懂，還以爲有什麼稀奇寶貝被他收藏着，不肯給別人，可真冤枉！就如禪宗罷，它的最緊要的方法就是「不說破」，這一來引起多少人的懷疑、不了解；殊不知完全是苦心孤詣。不得已而如此！三國志演義是大多數人都看過的，諸葛亮的人格是大家都相信的。當時是「君主專制」下，「忠於一姓」和「彼可取而代之」兩種定義——思想矛盾的時代。諸葛亮絕無企圖做皇帝的心，不能對劉備表示，以至有「孺子可輔則輔之」的話。因爲心是不能夠掏出來給別人看的，只有具同樣心理的人會明白。諸葛亮對於張飛、黃忠、趙雲、都一律好看待。在用兵的時候，尙且有時不能夠對他們說破計策。兵事上的手段如此，不能說諸葛亮有祕

密，玩弄張飛、黃忠這些將官。佛是自己一無所爲的人，說得有界限些，他是一個太子，本可以無求於人的人。和諸葛亮比較，沒有私心。精神有些相同；說破了怕會不發生效力，作用也有些相似。佛每每對人說：「我能夠做到的，都是一切衆生，本來自有的，能夠做到的。他有什麼秘密呢？」

第三神奇 「神奇」和秘密不相同。秘密是懷疑佛或傳佛教的人，有種種秘訣，不肯告訴人，像醫家的秘方，用以專利。神奇是認佛或傳佛教的人，有特別的能爲，非其他普通人都能夠辦到，像天生就的聖人，別人都學不會。這在佛經裏以至各種語錄傳記裏，不免有仿佛這樣的表示。但謂之「神」則可，因爲可說是不過精神作用乃至不過是「力或能」的作用。「奇」的意思無非是稀有、非常、不容易做到。依我個人的見解，佛的一切表現，如果依照他所指示的方法，可以相信，做到某種程度的工夫，或許就很尋常不稀奇；至少在理上是可以說得通的。本來佛經裏有「神通」，「神變」這種種名詞。中國易經裏亦說：「神而明之」、「變則通」。這個「神」也可以說就是前面說的「理」，或者「性」。（理或者性指整個的說，神指對物不同的一面說）「理」或者「性」，本來能變能通。因爲發生障礙才不通。佛只明白指示你：這能變能通的何以會不變不通的原因和解決的方法，理如明白，就毫無足奇。你如有心要稀奇，便和佛相去不知幾萬億里。再如佛家常說「死生事大」，要求解脫，禪家便有許多坐脫立亡，或者入定幾十、百年，乃至說大迦葉至今還在鷄足山入定。姑無論事之有無，若不會他的理，專重他的跡，這不過像蛇的過冬，伏在地下不動，或像蠶的作繭，在裏面睡眠。大迦葉傳佛心印，若僅僅學會這一套，對於一切衆生有什麼利

益？莫非把地球變成像科學家所解釋的月球一樣，上面只有無生無知之物，就算學佛成功，就算佛的功德圓滿嗎？還有一種人，以為佛是不要喫、不要穿的，學佛的人是不動不做的，這樣叫做「享清福」。釋迦牟尼放棄苦行，和尚便是乞士，那有不喫不穿的道理？他人以為無味的，他能喫，他人以為不體面的，他能穿，是可能的。（印度人穿的目的或者和我們不盡同。）至於福，無論清也好，濁也好，存心要享便是一種貪心作怪，在佛的看法上，最是要不得。我讀佛經，只懂得一點佛理，不是知過去未來，更不是無衣無食可以生活。對於咒和神通等等作用，但覺依佛的說法，其理可通。其事當可能，却未能表演給人看。這一點應先聲明，不能欺人。總之，佛只是理，人人具有的理，或者叫做性，就普通精神作用叫做覺，就普通自然現象叫做法；並無特別神奇，人人可以懂得，人人未必肯照樣做，更未必人人能做到。以不做為神奇，便是自誤！其實平易如反掌，只是不反省，不究竟。我從佛書裏相信有這樣道理。

和一位先生談故事 有一次，有一位某先生，大概很有錢，要我伴讀，用小汽車接我到他家裏，湊了他一餐晚飯。當時有一位介紹的朋友也在座，因此就談到佛學，我先講一段故事給他聽。這故事是這樣的。過去某地有一位很聞名的先生，在民國初年，遇到一件難事，正在焦急。忽然得一夢，到了一處佛寺。佛龕下瓦缸裏坐着一位和尚，對他說：「目前這點事不要緊。你是從我這裏去的人，不要昧却本性！你家很糊塗，連我這裏欠下帳也不還！」這位聞名的先生醒後自然很驚奇。他的父親老先生聽到了，以為這佛寺是杭州雲棲。這位聞名的先生未生以前，他老人家曾到寺

裏求過子。帶的錢不夠，只說將來再繳，但是久後便忘了。有了這樣一種暗合，這位聞名的先生所遇到的難事又果然不成問題，因此要還顯，曾花不少的錢，做了一場功德。我聽到了這些話是在民國八九年，有一位老前輩董瀑石先生，他和這位聞名的先生很有交情，知道得更詳細，由他告訴人的。自此以後，這位聞名的先生越發得意，成了當地有數的富翁。但是不久終做了路斃之客。我只這樣約略地講過這樁故事，某先生的夫人在傍，聽了，便失聲道：「這樣，相信佛有什麼好處？」唉！佛說善惡因果，本是小乘教因緣法，就是局部的隨緣說法。佛是應該最公道的。如果你敬重他，做他的門徒，為非作歹，他至少也要警告你。所以對他說：「不要昧却本性」，理是通的。這位聞名的先生作惡？不作惡？我不敢憑空斷定。但是財發得太快，發得太多，貪心不足總是事實。古人說：「象有齒以焚其身，賄也。」「能貧乃免於難」，這個因果律並非全無根據。佛不是貪官污吏，難道因為他做功德，也幫助他發橫財嗎？因此我就對某先生說：佛是最平等的。不但人對人平等，凡是一切衆生，自菩薩天神以至畜生餓鬼，皆一樣看待。佛是要個個衆生自動自立，絕對無需依賴的，他只教你做人，不能替你做人。譬如醫生，對你說出病源，開個藥方，喫不喫藥？保養不保養？還在你自己。佛是最反對自私自利的，而且到後來是證明用不着自私自利的。他自己一切無所為，擔得起便放得下，勸你也學他做到一切無所為。不得已，才講出種種道理，種種方法，要你信守，何況代你打算陞官發財，損人利己？這樣一說，把一位某先生聽呆了。

佛經裏的矛盾 「矛盾」是現時代在人的知識上，佔有極大勢力的一個名詞了。佛經以外，我

很少知道，不願多講。但大概觀察，只在一俯仰之間，宇宙一切現象，何一不可說是矛盾？有幾多人明白這些矛盾的造因？用句通常話來解釋，矛盾就是衝突，就是不一致。宇宙間一切現象從無一成便永遠不變的，也無同變而不前後參差的。這固然就是各部份割裂的看法，再以人為主地去評定它，就是用從人的狹劣的認識所下的定義去量度，那裏能夠不矛盾？朝夕出沒，太陽是否矛盾？朔望圓缺，月光是否矛盾？從萌芽到果實，從繁榮到枯萎，生物是否矛盾？霜雪雨霰、冰雹霧露、甘霖、洪水這是否矛盾？百年三萬六千日，就是壽千萬歲，終歸壞滅，衆生什麼不矛盾？矛盾就是變異出於某種定義之外的罷了。與其怪責矛盾，不如改正定義。或許憑人的知識到底不能有一個永遠不矛盾的定義！譬如：他說我的矛可以穿任何堅硬的物，不說可以穿相當堅硬的物；又說我的盾可以禦任何銳利的物，不說可以禦相當銳利的物；這是兩定義因內容不正確而發生的矛盾。若就人心理上看，一面要有殺人的矛，一面又要有禦人的盾，分明是從鬥爭的兩方面而起的認識。可是戰爭的工具、隨時發明——生，隨時廢棄——滅，從心理上矛盾所造成的物，也沒有永遠不矛盾的。再拿「革命」來說，「命」是意旨，「革」是改正，「革命」就是重新下個定義。父師的督責，要子弟改正對人生所下的定義。用刑、用兵、要對方改正對自己人格國格所下的定義，或者要否定就是不容對方人格國格的存在。中國從前革命，只限於政治上，認「做皇帝」是天的意旨，革命應該是改正天的意旨，做皇帝的未免失了獨立自主。又就常人而言，以「我」為主宰，要主宰一切，不容有別的「我」和我抗衡。你如是，他亦如是，於是有磨擦攻擊。從不能計算的年代以來，一切有情，

多是這樣扮演着。「我」是矛盾的主因，「矛盾」是「鬥爭」的主因，我常常這樣想，或許不錯的！普通說：人是自私自利的動物，那就是爲了有「我」。主張矛盾，主張鬥爭的人，也不是個人憑空捏造，只是沒有看到究竟，設法消納矛盾，所以沒有辦法。中國儒家約略地說：「天下之生久矣一治一亂！」又說：「天運循環無往不復。」西洋歷史家變了一種說法，加上了「進化」的美名，說歷史是螺旋形的，和循環論也所差不多。宇宙或人生的謎沒有識破，矛盾百出，佛也只能曲曲折折零零碎碎地講。於是總合起來一研究，佛經裏的矛盾發現得太多了！講因緣，又破因緣；講法相，又破法相；講有、破有；講空、破空；衆生者即非衆生；佛法者即非佛法；像上樓梯，一級一級都有不同；又如看山，逐步換形——這是難免的。至於這一宗、那一宗、彼此互相破立，門戶之見，前面已經說過，在這裏再談個譬喻：如有一城，四郊各有若干里。從東方來的，見路程碑上寫道：「從此向西入城。」從南方來的，見路程碑上寫道：「從此向北入城，」如是從西方北方來的，各見路程碑上寫道：「從此向東……」或「從此向南入城。」這四位先生如果來到城中，彼此相見，一定會明白，我們各人來路不同，入城方向自異。偏偏他們行走之時，方向又不正確，走不到城中，却在歧途上會見。相問之下，不是驚駭此路程碑指示方向何以有東西南北的差異，便固執己見，以爲我所知的對不錯，獨正確，而別人所見都不是。那裏知道路程碑並無錯誤，却是大家都未走到城中呢？（我相信各派中覺悟的人至少望見城門）又設一個譬喻：地球是圓的。兩個人從同一處出發，一個向東，一個向西，這像哥倫布方才出動尙未發見美洲以前，誰會相信他可以到印

度？誰會說這兩個人可以相遇？前喻是依「方位」說，後喻是依「超方位」說，如執一端，又顯然是矛盾了。不過看見地球儀的人自然會知道各有各的理由，各有各的限度。或假定說：「一個是平面的；一個是立體的」，而佛又是超空間的。

第一章 別述

先談沒有讀過的律。經、律、論合為三藏。說到讀經，不過是三者中之一，還有其他許多後來著述，我那有工夫都讀過！又因為我不是和尚，沒有讀過律，也不像和尚受過戒。這於精神的修養上，當然有缺點。佛家中的「律」，正像儒家中的「禮」，什麼應該做，什麼不應該做，不必說，當然是很嚴格的。儒家有時讀禮不化，在社會上處處行不通。這未必是堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔傳道設教的精神，要他們一定如此。簡單地說，儒家的精神，只要「誠」，只要「中」，這是極則。「禮儀三百，威儀三千」，不過是應付環境，處處不失其中，都出於誠罷了。所以說：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也。」「男女授受不親，禮也」；「嫂溺不援，是豺狼也」。「麻冕，禮也。今也純、儉，吾從衆。拜下，禮也。今拜乎上，泰也。雖違衆，吾從下。」三代聖賢，沒有一個固執不通的人，也沒有永遠不變的方法。佛家的「律」，我雖然沒有讀過，其中各派頗有出入，是顯然的。記得看過菩薩戒本經，其中似乎說：佛門弟子，遇到破壞佛教的人，把他殺了，也不算破戒。這在讀死書的人看來，豈不駭人聽聞？（在中國，僧

徒都很尊崇國法。三武、一宗之禍，未聞有僧徒抗命。像天主教教皇要處君主以破門律，更絕對沒有過。至於禪宗、斬蛇、斬貓兒，成爲一種公案，像學校裏用動物做實物教育。其他大乘經中，像維摩詰所說經，有兩個和尚，一個犯了淫，一個犯了殺。釋迦牟尼最精於「律」的弟子優波離，教他們兩個怎樣懺悔。被維摩詰聽了，大不謂然，說出另外一種道理——罪性本空。這兩個和尚覺悟了，自然罪惡冰消。這裏面固然有大小乘之別；也就是理解的程度不同。但驟然看來，好像儒家中也每有人信口亂道：「禮教豈爲吾輩而設？」尤其現在世變急促，矛盾百出的時候，法律道德均不足以維繫人心，各種宗教更受人唾棄。我從佛教中先提出這未經讀過的「律」，不是以爲不足道，要把它一掃而空。我的意思是：律對於某種時代，某種社會，自有某種用處。猶之乎禮，在歷朝各有適時適人適地的效用，以至一切政治制度，社會風俗，都不過如此。至於大乘的說法，此處雖未能詳；等到懂得罪性本空，自然明白，和懺悔也可以相通。現在先來個淺顯的說明，就是要明白維摩詰的道理，至少要你像從鑛裏煉成黃金，然後可以說真金不怕火；否則乾柴要近烈火，不是辦法！「禮」是人制定的。「律」也是人制定的，爲的是天下國家社會的利樂，爲的是要養成支持天下國家社會公共利樂的中心人物。你是那種人，自然可以創作，可以損益，可以運用，你不是那種人，便不能胡行亂做，更不如遵守禮法律儀，免生流弊，這自然是未可以一概而論的。（記得宋朝理學家，大小二程先生，有一次共赴宴會。主人招來妓女。小程先生氣憤而出。次日談及猶有餘怒。大程先生曰：「昨日眼前有妓，我心中無妓。今日眼前無妓，汝心中尚有妓。」這也是儒中的

維摩詰和優波離。又邵康節先生每嘆息當時無管夷吾那樣人才，要程家路途放寬些，也是真知禮的人。）更進一步說，佛的大乘，即在釋迦牟尼佛當時，也不肯輕易說。在大乘妙法蓮華經會上（這是一部由小入大的經，直說「人人可以成佛。」）屢請不許。直待許多不能了解，就是固執小乘法的人退去，然後說法。況且現在矛盾百出的社會，當釋迦牟尼佛法第五個五百歲時代，依佛經說佛法是要逐漸衰微的。我常心裏想，這只可以各人自心裏明白，不必向人說了。但是同時也覺得現在社會既然多半在矛盾中過生活，就是在非常中過生活，換句話說，也就是大多數生活不安定。說了，未見得有害；不說，也未見得有利。並且現在是使人了解有為法無常的一個普遍機會。世界之大總有許多能深信不疑的，尤其是一般任勞任怨，為正義公道奮鬥的人，去佛亦已不遠，應極容易接受，未嘗不是三十餘年讀佛經應有的期望。再則中國尚有數千年的禮教，中有高深的學理，這個深厚的堤防是不至於驟然潰決的。但只禱祝着，看到我所說的人，努力做到「真金」，不要亂說「不怕火」。所以我在此動手要寫之初，先談未讀過的律，藉此表示一種自己的缺點，不留餘地把它說破，並且極誠意地對人作合理的要求。人參是補藥；可以殺人！砒霜是毒藥；可以治病！「禮」和「律」是普通的粥飯，可以長期充飢，不要因為太尋常，便輕視了它！

社會上最流行的蓮宗——念佛。「南無阿彌陀佛」！蓮宗是佛教中最淺近、最簡單、最容易實行的念佛法門。據說，遠公在廬山、創立蓮社，當時陶淵明、靖節先生也加入。因為沒有酒喝，仍舊退出，他終身不忘晉，大概也是桃源避秦之意罷？我們讀到「採菊東籬下悠然見南山」，由他的

詩，也可以想出他的心境（仿佛「現量」）是安閑淡泊的。照依經上說：阿彌陀佛在西方極樂世界，和我們這個釋迦牟尼佛的娑婆世界（有時也叫做五濁惡世），有十萬億佛土之隔。娑婆世界的人是生老病死，種種苦痛難受。「娑婆」二字的譯意就是「堪忍」，表示這世界裏的衆生，要有極大的容忍力量。極樂世界則不然。他們的土地全是黃金。一天到晚，有天樂可聽；有美麗的衆鳥，歌唱佛法；好風吹動樹木也是這樣。佛的壽命固然無量地長，人的壽命也是無量地長。別的世界的衆生，聽了阿彌陀佛的名號，要「一心不亂」，很誠意的「念」，經過一日，二日，三日，一直到七日。這個人命終的時候，就會看見阿彌陀佛來領導他，到他那極樂世界去投生。不但如此，就是一個有罪惡的人，能夠回頭誠心念阿彌陀佛，也會分做幾等，到那極樂世界去超生。這是阿彌陀佛從前修行，立下種種誓願要如此，所以有這種偉大的成就。初看這個念佛的法門，似乎專以利害動人。雖然容易普及一般知識淺薄的社會，同時也容易被人譏為迷信，認為神話，藉此逃避現實。在首楞嚴經二十五個法門中，念佛是僅次於觀世音所說的法門，最後的一種。固然有它的高深的教理。此外，大乘起信論亦以念佛為重要方法之一，證實它在大乘中的地位。歷代祖師，為防參禪沒有把握起見，——這自然是專為不覺悟的人，更勸人同時念佛，杭州雲棲蓮池大師便是一個。總之，「一心不亂」「經過七日」，在做工夫方面，已實在不容易。心理上的修養，必定已得到相當的益處。不過因為這個方法是太簡便了，途徑是太直截了。聰明的人，以為不高深而不屑；普通人又只求往生。這求往生的心理，未免有求好處的心理，夾雜在裏面，便是「一心不亂」的相反方向；至

少也是一種障礙。因為你若求好處，眼前的富貴榮華，自然捨不得；就是聲色貨利，也未必丟得開；怎能離開眼前的世界？所以往生極樂世界，也要像在政府裏做事，無絲毫自私自利心才是！其他社會上念佛的，還有種種笑話。像杭州地方，許多老太婆集會念佛。一面念，一面看見賣螺螄的便信口亂道：「螺螄多少錢一斤？」這是杭州普遍譏笑念佛的，都這樣說，真糟極了！不過念佛的人，無論行動是否全對或有過誤，一點向善之心決不可抹煞。至少社會上總認阿彌陀佛是世界上最最好的人，動機原是對的。起碼的條件，要再曉得阿彌陀佛有種種弘願，要聚集衆多樂於爲善，慈悲深重的人，結成一個大團體，創造這一極樂世界，而自己便是其中的一個，既不是普通厭世，也不是專爲自己享福。到後來，不念佛也會「一心不亂」，便往生也好，不往生也好。

天台宗的止觀——靜坐 智慧是一件事，行爲又是一件事。普通社會上都認爲一個是屬於心的，一個是屬於身的，這中間有天淵之隔。讀經的人最先固然要明理，進一步就是要實行；實行的方法，又要有個入門處，「靜坐」是最普遍的了。這不但天台宗如此，凡是和尚的「打七」、「閉關」，何嘗不如此？密宗的設壇念咒和首楞嚴經所指示的方法，大概也可以說是相同。不過天台宗的止觀法門，說得有方法些，比較詳細、著名些，其實再明白一點說：佛的法門總不外安心。安心却不一定坐。不過普通人認爲奔走是「動」，所以坐就是「靜」。這種分別，不盡然對的。若坐就是靜的話，爪生、髮長、消化、呼吸以及循環，那是什麼？這早引起我的懷疑。大概還是三十年前罷！我在上海（我到上海是由前杭州府中學堂監督姚作霖漢章先生的接引。姚先生頗許我好學。

民國五年分別時，曾給我讀一篇大我小我論，可惜不久先生便逝世了！看了天台宗的小止觀，大乘止觀釋論，釋禪波羅密等書，開始打坐。如何舌抵上齶，雙足加趺，注意鼻端，數出入，呼吸吞津，送氣入丹田，也曾試過。（這其中也參考別的書所說方法。雙足加趺並非立刻可辦到。就生理說，增加腿力，擴大腹部，使肺不受壓迫，練武人做馬步可以互相表裏。吞津的津就是消化液，中國醫生叫做長生果。呼吸時候，因為不開口，口腔內空氣漸稀薄，津液自然流出。並且能夠幫助吐痰，確是衛生的。我以為津液可以代替牙膏，舌可以代替牙刷，或者說牙刷牙膏是舌和津液的代用品。）惟有挺起脊椎骨，這一樁事頗不容易。因為脊椎骨要豎得起，精神先要提得起，便不會散亂，不會懈惰。這是我想當然的解釋。心理方面，原要「止」「觀」同時並行，「即止即觀」這句話却不了解，無從入手。這因為在常人，止就不是觀，觀決不能止，所以反而愈止愈亂，愈觀愈無歸宿。總之，是書中所說的途程都不曾辦到。後來才曉得「觀」是要理解的，「止」不是「勉強制止」，而是「心的作用自會不發生」。普通人只求靜，以為「止」最重要；並且誤解了身不動就是靜。試一反省，走的時候和坐的時候，你的心是不是一樣在想？不知「觀」透了，自然會「止」，「止」就在「觀」當中，這是最要先知道的。本來我在私塾讀書的時候，我的老師王逸凡鍾驥先生（我有三位姓王的老師。還有一位王眷西紹周先生，最刻苦。）曾教我每晚飯後，靜坐一寸香。這是儒家的老法門。在我故鄉鄰縣廣豐（屬江西省）有一位鄧厚菴先生的門人徐白舫先生，地方上相傳，是能化身，並知過去未來的。鄧厚菴的著述很多，闡性述筆初二編，我也看過，當時固然莫明

其妙。後來又讀到楊仁山先生的書，批評他是着魔。佛和魔的分別，我也依舊不了了。現在想起，鄧先生雖決不是同善社之流，至少或尙未能脫離「有所得心」，未必是佛的解脫。單論精神作用，在佛家亦承認「外道」頗有具神通的，並不足重。我不稀罕神通，也無法來談它。再如宋朝的理學家，據說起源於陳搏，也是道流。周蓮溪的書却很純正，愛蓮一說，饒有清靜不染的深味。小程先生已偏重在方法。以後遂分兩大派：或「道問學」，主「敬」；或「尊德性」，主「靜」。用淺顯的話來解釋，無非是一在心的對象「事物」上注意，一在心的自體「作用」上注意，依佛說，只是一體的兩面。「操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉。」本是孔子對於心的動作不易把握的說明。「十目所視，十手所指，其嚴乎！」又是大學裏曾子指示做誠意工夫所應取的態度。「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」却是中庸開宗明義指示性道全體大用的總綱。當時我雖然已讀過這些書，並且知道主敬、主靜，大概是「求放心」（放心不但向外追求，並且不是向眼前實在事物追求，只是心上虛構的空中樓閣），就以爲和「止」頗相近，一樣的要它「中」，要它「和」，總歸辦不到——這並不是說現在辦得到，當時並且莫名其妙。天台宗的「卽假、卽空、卽中」的道理，比較「喜怒哀樂之未發謂之中」，更說得天花亂墜，不着邊際，令我同樣茫然。這個毛病，現在大概可以說，完全由於把它當做一件死東西，在心上找來找去，心上何嘗有這樣死東西，所以無着落。這裏且再說個大略。天台宗有三諦，「諦」可以說是「定義」。用人身做個例，這個人身不過是萬象的一端，它的假相——一種現象，是有的，叫做「俗諦」。因爲是從多種的緣

結合而成，這個人身的色相本來虛空不實，叫做「真諦」。同時這個人身不實的假相，全是真理，叫做「中道諦」。從此又分出三止三觀：第一、叫做「假觀」，成就「方便隨緣止」；第二、叫做「空觀」，成就「體真止」；第三、叫做「中道觀」，成就「遠離二邊止」。這三段工夫，都是先理解，再體會，看破偶然的結合，認出一切無成就，還它本來無分別；雖然很有步驟，終不容易證實。由我的臆測，大抵是理解不夠，不明白怎樣假有，怎樣真空，怎樣有不有、空不空都空——（假是一邊，空是一邊；假不假、空不空、都空，便離二邊）自然體會不到。現在再錄智者大師的一段話：「破一切惑，莫盛乎空；建一切法，莫盛乎假；究竟一切性，莫大乎中。一中、一切中，無空、無假而不中。」譬如喜是一邊，不喜還是一邊；怒是一邊，不怒還是一邊；無喜不喜、怒不怒、才是中。切不可停留在三者中間，來比較，論深淺，佛的宇宙是整個的，心和物是一體的，所以是無分別的。也有人說：天台宗的三諦雖是，所用的方法未盡是。我稍稍地理解天台宗，也從他宗來，以前實在並未理解。

最謹嚴的惟識宗 惟識一宗唐朝玄奘法師可以說是專家。本來玄奘法師對於從前譯的經，認有疑誤，才始發願到印度去求學。依我讀經的經過，（我沒有看到大藏）以前譯的經、大概要推姚秦鳩摩羅什為極盛。他所譯的經多是空宗一派。晉時清談、宗尚老、莊以及易經、多少對佛有些相互的影響。同時空宗的譯經、作風氣息也容易和老莊接近相混，往往只覺玄妙，莫明所以。中國文化上有一個很大的弱點、就是「以不了了之」，以「無為」為極則，把「無為」當做死東西，人亦成

爲死東西。老子道德經本來說「功成而不居」。清談的人却誤解了，變做「功不成而永遠停滯」。其結果不是無爲，却是腐化，不會做事，又不肯放棄政治上的地位。士大夫如此誤國，小百姓只得混過一生。孔子稱虞舜無爲而治，請看歷史上所載，虞舜豈是一個不做事的人？卽如：道家尊崇黃帝，他是中華民族建國的始祖，比虞舜更要勤勞。所以由我的認識，不但儒和釋並無不了之了，就是老、莊，至少亦必自己能了。不過儒、釋、老、莊的書，和普通思想相隔太遠，作者雖然是胸中雪亮，讀者未必能就心上印證。至少中國古代文辭、雅純莊嚴，只可意會、不可言傳之妙，在教學上，方法過於簡要，一定誤人不少（就中尤其老不如儒，儒不如釋）。玄奘法師重譯的經，雖然文體如前，每有對舊本改正處，正是翻譯的一種進步。（心經就有六個譯本，可見古人求學的不苟且。）秦譯維摩詰所說經，就是唐譯說無垢稱經，玄奘的弟子窺基作疏，對舊譯不同處，處處有說明解釋。尤其須知道的，就是佛教徒解釋經文，尤其是惟識家，多採用「因明」論式，因明實爲佛教徒或惟識家重要工具。它的方法種種精密，比較普通論理學大有進步，還可以請專講矛盾律者一讀。現在這裏順便說明兩點。第一、吾人對立辯論，有一個極大的共同誤點，就是甲、乙兩方的主張必有一是一非。非的不必說，而是的豈真是？其中若有百分之一的是，而百分之九十九的非，乃至百分之一的非而百分之九十九的是，都不應該含糊決定；否則是非不正確，卽此已足夠誤人了。這還是有方式分量可計較的。第二，因明入正理門論開端有一頌：「能立」與「能破」、及「似」（猶云：「似能立」和「似能破」）惟「悟他」。「現量」與「比量」、及「似」（猶云：「似現量」

和「似比量」，惟「自悟」。前二句是說和別人辯論的方法和目的。這是採用論理方式，使自己的論斷得以證實成立，或破他人的論斷，使證實不成立。書中甚詳，並有窺基法師的大疏等可以參考。後二句是說一個人心理的作用，有從比較而得的比量，有直接觸到、不起計較的現量，乃自己做工夫的基點。以此爲入門，全不在口舌上。尤其是「現量」，絕不是普通所謂「直覺」含有情感作用的，假如我們忽略了，便與研究佛學無干。常人往往只注意辯論，不知只是工具，可謂大錯；不幸的更會變成「口給」或詭辯，看釋迦牟尼就是個大活頭的祖師。至於惟識學，宋以後曾經失傳。自從楊仁山先生從日本取回許多巨著後，國內久有專門學者。我却不敢班門弄斧，自稱懂得。但爲便利讀者與他宗貫通起見，只求簡單淺略的說明一個輪廓。這個輪廓是容納各宗而意會得的。本來佛家認爲個人的宇宙和人生（自然一切有情或衆生都是一樣）是一個東西；同時衆生的宇宙又是一個大結合。普通所謂「自然界」，山河大地等等；譬如許多蠶，做繭成後的整個繭山，叫做器世間（物）。衆生身體，譬如各個的繭，衆生心識，譬如主動的蠶，叫做有情世間（亦心亦物）。器世間是衆生——一切有情共有的，叫做「共業」。依佛家的分析，這世間——身或物，它的構成分子，只有地、水、火、風，叫做「四大」。地最堅固，水次之，火又次之，風更不可得見。科學家有硬度表，又有固體、液體、氣體的分別。佛家只說是質礙。若加上「空」，叫做「五大」，就連質礙都感不到。這是把氣體分做兩種，根據感觸的不同。再像說：「木中有火性」，質和力並非兩樣東西，而且可以互變。就是質隱爲力，力靜成空，五官便感不到；若空動爲

力，力顯爲質，就限於五官所感到。所以他看山河大地、不過無窮數有情、所有心的對象（佛家叫做「相分」）所結合的「共業」。身體便是「別業」。（就現狀說、呼吸空氣，向太陽取暖，雖有偏頗，還是一切衆生共有共享。這兩種資養雖然重要，因爲容易得到，往往不爲人注意。）又空是力的暫靜；質是力的凝結，人的感官，或只能看見形狀，或竟不能覺察它的存在。但能相對發生質礙，成爲對象，就是物了。一個人死去，身體會變壞，山河大地沒有變壞。這不過是像幾千萬盞燈。當中、移動了一盞，乃至若干盞。這些燈並非熄滅，祇是移動，全部燈光似乎一點沒有增減。其實人的心、時時刻刻在那裏變動，人的身體也時時刻刻在那裏跟着變動（這裏單說人，自然一切衆生都一樣），山河大地、更時時刻刻在那裏變動。這不必溯到冰河時代，洪水時代，乃至山崩川竭、風化雨洗，才是變動了。祇是人的感官覺不到，偏偏以爲山河大地是不變的，或者生存期間，身體是常的，仔細一想，很可發笑！繭和繭山是蠶動所生的果，身體和山河大地也是心識動作所生個別的以及多數結合的果。心動，一切就隨之而動。心動便是主因。這就叫做「惟識」。「惟」是表示主因，却不是心物無相互關係或因緣，更不是把心物看做截然不同的兩件東西，就常識說、身體固然說心也得，說物也得。就佛家說，心也就是物。物也就是心。這便是佛的大體看法了。中國儒家說：「天地位焉，萬物育焉」（「焉」字猶云「於此」），「萬物皆備於我矣」，「參天地之化育」，「太極生兩儀」，這些說法，都和「心、身、物一體說」相似。但「天生蒸民」、「有天地然後有萬物」，「天生德於予」，究竟認人在造物者的玩弄之中，却不知天地是衆生共有的公

物，玩弄自己的是製造自己的自己。道家的「法自然」，「天地不仁，以萬物爲芻狗」，「天其馮乎？地其處乎？……孰網維是？」這些話也和儒家仿佛，並不知道這是在公衆力量，或志願所支持下結合成的變動不居的現象，同樣地以天地人爲並肩對立的東西。器世間、由化學、物理去分析，再構造，就有物質文明。身體由生理、社會去結合，並繁殖，就有種類、團體、家族、國際；這些再影響到心，就有智愚，賢否，得失、苦樂、人我、恩仇等等。這樣、心對心、對身、對物、和身對身、對物以及物對物，就有六種相互的影響。並不是心自心，身自身，物自物，而是貫穿交織，但以心爲主動，身和物就跟着動的。如認爲心是從物所生，就好像說珊瑚蟲是從珊瑚礁所生（或蠶是從絲所生）惟識家却說礁是從珊瑚蟲所生，如此而已。心的內容如何？惟識家分析得頗詳明。整個的心、假定爲八個部分，我姑且把它叫做心的八種作用，就因爲心是本來整個的。眼的作用是「見色」，要有明、空、根、境、作意、根本、染淨、分別、種子九個條件；耳的作用是「聞聲」，除去明，只有八個條件；鼻、舌、身的作用是「嗅香」、「知味」和「感觸」，更除去空，只有七個條件。這以上叫做「五識」。就普通習慣說，專對器世間外境、和普通生理學講的相似。第六意識，它的作用是「了別」，又除去染淨和分別，只有五個條件，就普通習慣說，它對內心外境都有作用，與普通講的意識亦相似。第七末那，或叫做染淨意，它的作用是「執我」，只有四個條件。因爲它常常執第八識爲我，和非我的他對立，染淨就單指染淨之染的一面作用，有人認爲這便是心理學家講的「下意識」。第八阿賴耶，也叫做藏識，它的作用是「能藏、所藏」，只有四個條件。

搜集前七識各樣種子，又起現行，它實在是總機關。投胎時、先來，死亡時、後去，頗似世俗所謂「靈魂」，却不是「鬼」。身和物都是境，都是心的對象，只把它看做心的動作中出現的質礙，前五識是採訪，第六識是整理，第七識是主管，第八識是儲藏，一體中分出「能」和「所」（參考圓宗首楞嚴經的說法），連身、物總是一個心，這樣大概可以明白心、身、物、這一體三層、八種作用、相互交織貫穿的關係，這是佛家通常的看法。大家都知道衆生一切行爲，往往受着習慣的支配。習慣的成就，不必說到三世，就是現世，分明由心理作用不斷積漸而成，根據過去，支持現在，並且影響將來。在佛說，更有從前生留下，至來生的。其所以能如此，只爲認第八識積集變現的功能爲主持一切的「我」，惟識家謂之「執」，執就發生障礙、行不通。更分此執爲「人我執」和「法我執」，後者比較前者更根深蒂固。再各分爲「俱生」和「分別」兩種：「俱生」可以說是本有的，像說「先天的」；「分別」可以說是後起的，像說「後天的」。這都是六七兩識作怪，把它們解決了，便可以一切自由。惟識家走的路，就是（一）斷煩惱障，達到涅槃；（二）斷所知障，得大菩提。普通說理智，涅槃可說就是「理」，和本來體性相當；菩提可以說是「智」，和本來功能相當。「障」就是隱蔽本來面目，妨礙本來活動的意思。譬如：蠶在繭裏，一方面使身體受了束縛，同時又是使知覺不能正確，就是了解不會澈底，所以要斷它們。此外或就心識分爲「徧計執」「依他起」和「圓成實」三層，循着心識的構成所從來的路徑，逐步加以剝洗。第七識只計而不徧，因爲它只注重對着第八識，雖然它和六識都有關係；第六識既計又徧，因爲它無所不計，和

七八識也不分離。「人我執」和「法我執」，就從這種計的作用而起，是最浮虛不實的，像暗地裏見繩，錯認做蛇。一切虛榮、意氣之爭、都是「徧計」作用，把許多不相干的現象來比較，發生愛惡去取，其中不正當的種種橫計、可以叫做「放心」或「妄心」。「依他」是比較着實，像把藤搓成繩，藤就是繩所依託的他。耳對聲起聞，眼對色起見，舌對味起知，身對觸起感，鼻對香起嗅，有這樣的接觸，發現某一刹那的現象。只是了了，並不像第六識的連結過未，綜合比較。這可以說現象是有。並且第八識是徧而不計，只有前五識、既非徧，又非計，最為單純，都是現量。至於圓成實、是整個心經剝洗乾淨之後、或者說是回到最最本來的樣兒，透出最最本來的功能，那才是究竟的目的，却不是外來的東西。惟識家譬做藤，也只就使用物來比心，自然由科學說、藤裏面還有分子、元子、電子、這譬喻仍舊未是究竟（惟識家亦有破極微的說法）。圓的意思是周徧，成的意思是現成，實的意思是不假。那時候、前五識便是「成所作智」，要怎樣便怎樣——自然只限於自己。第六識便是「妙觀察智」，不但自己，就是觀察其他一切應該無不了了。因為宇宙不止一個眾生所有，尚有一切眾生所共有的，一人斷不能了事。社會團體問題所以不容易得解決，我以為這最先要注意。譬如有人要求禪師立刻化土地成黃金，便是不合理的要求。他不知道個人的力量不能改變眾生的共業，除非眾生共同來改造，否則衆口鑠金，談得到點金麼？菩薩不肯滅度，佛亦回頭來度生，就為的負有覺後覺的慈悲志願。第七識便是「平等性智」，再不會有人我主奴之爭，世界一切提倡平等主義的當以此為極則，自由更不待言。但現社會不是無智愚賢不肖之異，平等和自由一

樣、有好處也有壞處。好處使人人發揮獨立振作的精神，壞處會只發展個性，忽略了濟弱扶傾的慈悲。政治宗教的組織，精神可以平等，職位不能夠平等，也就為的未能個個真平等。第八識便是「大圓鏡智」，那是無所不覺，又是一無所為的。本來叫做「智」，不過對以前的識作個區別；論到本來，尙未有名字，那有言說？還說什麼「心」什麼「物」？涅槃的佛，不容用識去解釋描寫，連「惟識」對「物」下的定義也取消了，上面說的兩條路，依我管見、斷二種障、就是對治「人我執」和「法我執」，重在改良習慣，屬於漸修，自有詳明的次序可按。徧計執、依他起、圓成實重在了解積習——執的生成，近於頓悟，有即心會的必要。說到這裏，我們更知道惟識家大都就現狀剖析，詳於世間法，他很像化學家，把識的現象、一一分析，看有什麼因緣，就是成分或條件？它們如何結合或積集？從什麼到什麼或回到什麼？什麼會善？什麼會惡？給人較具體的指示，幾與儒家道問學的方法相似。對於這種方法試用的人、切不可像前面說的看路程而走錯了到城中去的方向，乃至以「手段」——方法為目的。再退一步說，俱生人法我執是從菩薩起才漸漸底斷；我們姑且勉力試斷分別人法我執，那才大概可以說有把握。

以下再就簡單的「百法」略為敘述。「百法」的主要作用便是上面說的八個識，總叫做「心法」，此外更分做「心所有法」、「色法」、「心不相應行法」、「無為法」。「心所有法」是說心的從屬，就中又分為：（一）作意（警覺心使起作用），觸（根境接觸），受（接納所觸之境），想（對境起想像）、思（思維造作）、這五種徧四一切（四一切就是三性——善、不善，無記，九

地——自一欲界五趣地至九非想非非想處地，同一刹那及與八識俱，叫做「徧行」；（二）欲（希求），勝解（堅定了解），念（記憶不忘），三摩地（亦叫做三昧，就是定，專注不散），慧（揀擇斷疑），這五種不像徧行徧四一切，有起有不起，叫做「別境」。（三）信（信有法理德能），精進（勇於修善斷惡），慚（內心自慚），愧（對人知愧），無貪（不圖佔有），無瞋（不憎橫逆），無癡（事理不昧），輕安（身心調暢）不放逸（時刻謹防），行捨（離染平靜），不害（不損惱物），這十一種叫做「善」。只徧四一切中的九地。（四）貪（圖佔有），瞋（憎恚）無明（迷暗，就是癡），慢（陵人），疑（猶豫不決），惡見（顛倒或不合理的推斷，有我見，邊執見——像斷常二邊，邪見——像謗因果或諸邪說，見取——像固執諸見至起鬥爭，戒禁取——像外道的立戒禁以為準繩，五種），這六種叫做「根本煩惱」。（五）忿（心懷不平）恨（結怨），惱（不相容），覆（掩飾），誑（標榜偽善），諂（諂媚），驕（驕傲），害（損害物），嫉（妬忌人），慳（捨不得），無慚（無羞恥），無愧（厚顏），不信（無信仰），懈怠（無進步），放逸（放縱流蕩），昏沈（無堪任），掉舉（不平靜），失念（不記憶），不正知（謬解），散亂（不專一），這二十種叫做「隨煩惱」，合上統稱「不善」或「惡心所」。（六）睡眠（妨礙觀），惡作（作或不作、後生悔），尋（粗心尋覓），伺（細心伺察），這四種、因為善、不善、無記三種性不定，叫做「不定」。以上共有五十一種、心行的善惡、根本向背、就以貪、瞋、癡和無貪、無瞋、無癡作嚮導。

「色法」，普通稱為「客觀的」，就是心的對象。由惟識家看來，只是現象——影子。因被認為

客觀的，姑叫做「相分」，那被認為主觀的，就叫做「見分」，實在同是一個作用的兩面，因為沒有不是從心變現的。這又分做眼、耳、鼻、舌、身、這五種，叫做「五根」，普遍都認為屬於有情世間——身所有，固然是心所變現；色、聲、香、味、觸、法處所攝色，這六種叫做「六境」，普通都認為屬於器世間——物所有，亦是心所變現。以上共有十一種，但法處獨不言根。依前面講，意識五個條件，並非無根和境，就是第七第八兩識，也非無根和境，這個百法，用普通語說，好像只言五官，不言腦髓，也有缺略，（有說：佛家的心有四種，（一）是肉團心——身中的五臟心；（二）是緣慮心；（三）是第八識；（四）是堅實心——真心。這也就作用，不作部分區別）。「心不相應行」，既不是色，更不是心所有——相應行；可以說是空中虛構，分做得（有成就），命根（第八識種使心色作用連續不斷），衆同分（類似的共業），異生性（不同趣的別業），無想定（不恆心滅），滅盡定（恆不恆心滅），無想報（感無想天果）名身（詞，像句主）句身（能詮差別，像句語），文身（成句），生（先無今有），老（變異），住（暫有），無常（原有後無，就是滅），流轉（因果不斷），定異（因果善惡差別），相應（因果感赴），勢速（行動的迅疾），次第（流轉有敘），時（過去，現在，未來），方（上下，左右，前後），數（一、十、百、千、萬、億）和合性（相諧不乖離）不和合性（乖離不和諧）以上共有二十四種，也有增減的可能。

「無爲法」，就是本來不造作的法，不生不滅（就是無生住異滅），無去無來（超時間），無彼無此（超空間，無目他），無得無失（本來圓滿無增減），和前四種有造作的不同。若非有情世

間，器世間出現，一切沒有名字。只因前四種有造作，所以本來無造作的，也給它一個名字，叫做「無爲」。同時因爲有了名字，普通人就把它當做有爲法看，分別不出，這是大錯誤，好像幾何學上的點，本來無長，無短，無高的，畫的人却未能不來一點形迹。就中又分做虛空無爲（離質礙，無物所顯），擇滅無爲（斷染所顯），非擇滅無爲（本來清淨或緣闕所顯），不動無爲（第四禪中出入災患所顯）。想受滅無爲（無所有處想受不行所顯），真如無爲（非妄非倒的真理）六種。既然無爲，何來語言文字？前五種可以說是依「真如」而假立，但「真如」也是假定的名字，所以無爲法的解釋，只有藉前四種有爲法，斷染成淨而得顯示，藉語言文字顯示的定義不是本體。最緊要的，這個無爲法和心不相應行不能混爲一談。前是由計起執，此是本來如是。譬如說「不醉」，本沒有這名字。前是因飲酒多少所起分別，雖說不醉，已很有酒意。此是因和醉不同，或者醉醒之後而起名；却不是因醉而後有。本來未飲之前是「不醉」的。若果悟到這一點，便會體會出「補特伽羅——五蘊無我」，和「法無我」，漸漸斷分別人我執和法我執。依惟識家修行斷惑，要分資糧，加行、通達、修習、究竟五個漸次。據說、斷分別煩惱，所知二障種盡，才得入初地，就是修習位，若俱生煩惱，所知二障，菩薩要從初地到十地才能斷盡，就中俱生煩惱，到八地便先折伏不行，全部工作要經過三大阿僧祇劫。教法比較具體，未悟的人可未免畏難却步。（佛教初步，就說「十二緣起」，所謂無明，行業、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生，老死苦；或說無常，苦、空、無我，又說四諦，所謂苦、集、滅、道。不過劃分有出入，剖釋有淺深，因時衆有不同，實從

一理出發開示。

直截了當的空宗。空宗或叫做三論宗，但中論、百論、十二門論之外，尙有大智度論是他們所崇奉的論著。「智度」是「般若波羅密多」的意譯，大般若經，在佛經中可謂巨著，我却慚愧沒有讀過。但是心經和金剛經是中國人普通念的，所以也算般若宗。般若既然是智，本宗可以說是求智的捷徑，也是智的作用最能盡量發揮到銳利無可抵當的一派，什麼問題到此都截然瓦解冰消，不妨直稱為智宗。般若經的內容又是說得一切諸法無有不空，所以也就叫做空宗；空就是智所發揮的功能，却往往引起誤會了。本來「空」這個字的意義，在普通人腦子裏，多解釋作「無」，就是不存在的意義，「無」的反面是「有」，就是「存在」的意思。老子道德經首章便稱：「有、名天地之始；「無」名萬物之母」，也是以「有」「無」對立，却不一定「有」「無」不相通。後來中國道家 and 理學家，推原天地的開始，因為易經有太極生兩儀的話，便以為太極是「有」，再創出一個「無極」，要安身立命在「無」裏，一樣逃不出「有」「無」對立。這樣便以為無事，便以為安樂，實在不是「真空」。另一方面，又引起人的懷疑，以為任何東西，如果從無忽然而有，是不可能的。這樣反對着，更將「有無」兩樣現象，彼此斷絕關係了。分明存在的身，要站在不存在的世界，空就是無的意義，實在不可解。不但普通人如此，一個初讀中論的人，開卷便是「八不」，所謂「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去」，這「八不」本來是說一體的，但讀的人總覺得在文句意義上有八個「不」，或者完全只有否定，沒有肯定，以為在心識上，只要似烟盡

火滅——不存在，便是成就。這幾幾乎無異於要人自殺，滅絕人類和一切有情。一切一切已都不存在，要它何用？他們固然沒有知道物質不滅和能力不滅，有的只看到烟盡火滅，便很着慌，以為是落空了，絕望了，反而不信。這實在就是佛家所謂「斷滅」之見。說到這裏，在大乘中，便有惟識家和般若家之爭。惟識家說：般若是權教；因為當時的小乘，只要空人我執，沒有空法我執，所以佛說般若經，要他們把兩種執都消除（這是對的），但是後來他們只曉得空，墜在空中，不是究竟。這實在是專尋空宗的壞處說——小乘中容有此弊，未盡可靠。般若家反過來說：惟識是權教，他們說徧計執性是無，依他起性是有，又說物的極微（像分子）是無，心識是有，要空兩我執，要經三大阿僧祇劫修行，不知本來是空，便是着有，不是究竟。這把惟識看做人天小乘教，陷在因緣因果圈裏；固然惟識家難免有「分別名相不知休」的，却非究竟如此。（如果惟識家只認得心識，依他起性，何必說圓成實性，真如無爲？）前面說過研究佛書，切不可認誤手段做目的。惟識家的講識是方法，是手段，空宗的講空也是方法，是手段。無論惟識宗或空宗的人，若有專說別家不對的，不是門戶之見，就是於自己本宗還許不全了解，像儒家的議禮，爭執不已，却不問性與道。了解人自然會把兩家都會通，所以說：惟識之有是妙有，空宗之空是真空，名字不同，所顯示的只是本來一個同體性的。這却怎樣講呢？在不可用言說解釋的當中，我姑且勉強試試看，並且請不要看做是心外的對象。「有」就是在你心中出現，「無」就是在你心中隱沒。（在文法上是動詞，不是名詞。動詞是表示刹那的動作，名詞便容易看成固定的永久的現象）。譬如太陽未上時候的月光，你

看見了，以為是有了，這是你感到月光的出現了。等到太陽一出，月球仍在天空中，它的光却被日光掩蓋着，你不能看見。如果你以為這時候月光是「無」了，就是「不存在」的意思，這個解釋實在錯誤。它不過隱沒在太陽光中罷了，不過在你眼中沒有顯然作用罷了，這是有空相對「存在，不存在」，最普遍的誤解。不但你單在器世間，具體的物上比較，以為有是存在，無是不存在，科學家也證明這是錯誤。就是「力」罷，本來不是具體的物，你只有根據具體的物、變動、成壞，你所觀察到的，說有說無。地球這樣大，在那裏旋轉，這用的什麼力？你能因為看不見，就說不要力會轉麼？所以只有當做它不轉。石灰裏有火，石塊裏有水，普通都以為沒有火，沒有水，「有」無「」二字，專靠人的五官來做分別的標準，限制多，錯誤久了。再說到你的心，「有」是一種認識，一種作用，「無」也是一種認識，一種作用，有無對待，和長短、大小、高下、通塞、明暗都是一樣。所以你如果以為空了、無了，便成功了，那空無，還是一種對象，一種作用，和有而不空不無有什麼分別？并且你心裏如果沒有「有」，那裏會有「空」？（老子說：天下皆知美之為美，斯惡已，道家也知道這種錯誤。實在也是徧計）。空宗的說法，容易使人不解，便是這個有無的定義不確實的緣故，須知從前戀着有，「有」靠不住。進一步戀着空，「空」也靠不住。妙有和真空，同是超世間有無分別的，那才算對，所以說生不對，說滅也不對；說常、說一、說來不對，說斷、說異、說去也不對。「八不」不但要消除徧計執；也要不着依他起。對有說空是隱沒，合有空說是變幻，變幻而不變幻的才是圓成實呢！不用徧計，不着依他，那本來的樣兒，離開世俗語言思想，萬

不得已，才給一個名字。金剛經說：「法相者，如來說即非法相；是名法相」。這在普通論理上是矛盾，其實不然。法相本來就是惟識，完全一整個心理作用，所以惟識宗同時稱為法相宗。任何法都是相，可以解做現象，可以解做前段說的依他起的現象。惟識家認此現象，在心識作用上是有，說是法相。又認為不是圓成實，因為現象是剎那剎那變化的，才說現象，便不是你所指的了，就是即非法相——不是無相，只是沒有像你想像中固定的相。姑且依你感到的或不如說是你心那一剎那的顯現，稱它做現象，所以是名法相。若是圓成實，本無可說，姑且強說，從建立或肯定方面說，（因為人的說話，不是肯定，就是否定，只在此反復中。）不像你習慣上想的存在，却不是無，（習慣上所執的無）所以是妙有，有而妙，從攻破或否定方面說，也不像你習慣上想的絕未存在，却不是有（習慣上所執的有）所以是真空——空而真。這指整個心理作用，不可再分見分相分，更不可分有無二邊。常常有人問我：「色即是空作何解釋」？我可以順便一講。依通俗說，色是你五官所接觸到的，或是在五官中起作用的；空是你五官所接觸不到的，或是不在你五官中起作用的。單就色空分別，像普通所謂客觀的，濕氣和水，人有覺有不覺，不是兩樣東西。（或說：一極微空，衆極微亦空。像幽暗中的灰塵，原本無色，一線陽光射進，便見飛動，你說是空是色呢？再如以黑夜為無色，或以為不見，同是可笑；盲人亦見黑暗）。再就識說，像普通所謂主觀的，有眼病的人，看見空中虛花，可謂空即是色；色盲的人，有的色也不見，可謂色即是空。色法都是識的作用，識靠不住，色更靠不住，這但說依他的色空無別，前面說的妙有即真空，更可以證明此理。若

再如第六識的徧計，一個富人，天天喫鷄鴨魚肉，會說豆腐不能喫。等到窮了，飯也喫不飽，菜更談不到，有豆腐喫，便是上味，我們可能假定「不能喫」和「上味」的對象不是不同的豆腐，却成就前後不同的兩種認識（這已牽涉到第六識），每一種各沒有確定性；却不是沒有豆腐的味兒顯現（這可說是五識作用），只是徧計所集的資料不同。看電影，聽留聲機，你以為你的對象是真實的人物麼？在你識的作用上，就算做現實，也明明是連續生滅的影子，構成喜怒哀樂的張本——徧計所執。要妙要真，第一步只不要用習慣作背景來比較烘托，還是不出依他現象；等到所對色也空了，能對識也空了，那不死在空的真的不空，說空也得，說不空也得，才是妙有。看到這裏，如便起了一種感想，以為這真是朱子大學序裏說異端虛無寂滅之教，那也不是那個道理。因為朱子也認定釋老一樣死死地拘泥在空上，不知它的作用。却忘記了顏淵嘆曰：「仰之愈高；鑽之彌堅，瞻之在前；忽焉在後……雖欲從之，末由也已！」孟子亦說：「大而化之謂聖；聖而不可知之謂神」。這二段書，費了幾多理學家的腦髓；佛家說破了，却得來全不費工夫。空宗既然以智為本，掃空一切，好像不重行爲，這只看到破執的一面，如果能悟到真空，我相信定然能妙，有四句偈說：「因緣所生法，我說即是空，亦謂是假名；亦即中道義」。對執有的說空，對執真的說假，這還是對立的否定。不執有，亦無空；不執真，亦無假。從破因緣、到即假、即空、即中，惟識、般若以及天台宗，都相通的。此外，心經有的是呢（真言），實相般若波羅密經，每一段末，都說有一個字的名，姑且待下節再談。文殊所說般若波羅密經曾提到「一行三昧」，繫緣法界，法界就是完整的字

宙，或者說就是自己完整的心，亦就是一個個完整的本來的佛，無對立，無分別，和惟識家以及各家的真如沒有兩樣。沒有惟識，不明白知識的來源和習慣的成就；沒有般若，不容易脫離習慣的束縛，達到智慧的自由運用。

最·含·神·祕·性·的·密·宗——呢。我在前面開端，曾經說過祕密，這裏可以再提一提。就是佛的祕密，不是世俗所謂有意用手段不公開的祕密，乃是有口不能說，或者說了反而不如不說。再進一步，就是佛教要人無立場，不着相，不固執種種計較，像個嬰孩樣兒，亦可以比作儒家所謂「不失其赤子之心」，要達到這一步，故此是不可說亦是不能說的祕密。呢或譯作「真言」，也就是一種普通人所認為完全屬於神祕性的。在中國社會上通常流行着，有大慈大悲觀世音菩薩所說的大悲呢，和使枉死鬼魂超生的往生呢——實在就是念阿彌陀佛。這都是對於弱者的一種救濟，意在免除災難，又不能够急切奮發，使自己有把握，只有仰仗他人。這種信念，在中國社會中正和老太婆念阿彌陀佛，或朝朝暮暮焚香跪拜，一樣非常地根深蒂固。這也有一種好處，就是心理上，有一種可敬可畏，誠心慕仰的人為表率，很能夠遏抑許多無知，不合理的衝動。許多宗教都是這樣的。

密宗的書，我看的不算多。偶然在長沙，無書可讀，購得密宗若干種，大概看過，現在也散失了。記得其中有一段因緣，雖然是密宗的故事，可以說是佛教對婆羅門教的革命。當然婆羅門教是仰仗「特殊的神力」以為領導表率的。依密宗的說法，大自在天（婆羅門教所奉的天神），自己以為他是創造世界一切的主宰，因為他能夠要什麼就有什麼，要怎樣就怎樣，一切都由他所作所為——

其實這是有因緣的有限量的，比之佛，渺乎其小。佛深願所有衆生都信奉自心的佛，都自己勉力做佛，對他的教義當然要改正。先教導他，他不接受。於是由普賢菩薩——這是一位最注重實行最有力量的菩薩，大施法力，來制服大自在天。他的一切能為失效了，無法抵抗。慈悲的佛並不許斷他的命根，他也接受佛教，這故事大約如此，我但略加詮釋，這自然是有當時佛教在印度對於宗教信仰的改革的一種特殊原因的。本來人天教是認定為善積福，以後便生天上為惡受罪，結果便入地獄，或做餓鬼畜生。其中有了不得的嚴密界限，一切宗教，不但婆羅門，大概都如此罷！惟有中國古代，只說天神，地祇，人鬼，好像這三者永遠各走各的路。人的歸宿只有做鬼，仍舊和人雜處，有時亦可向天神請命。但有恩怨，殊少善惡果報輪迴之說。到得道家誇張昇天，那又是一種的名目，叫做成仙，好像還是肉體能夠長壽千萬歲遊戲人間，只要得着秘方，或丹藥，不問行為善惡；也有說是尸解，那就肉體還是會死的，總未曾有像佛所說修行生天，雖然幸福，也有了期，乃至長壽八萬歲，終有衰老墜落之一日，并且若要成佛，只有人能夠做到，因為有為因果終歸要變壞，貪着享福，所以天更不行。「人對人的平等」和「人的獨立尊貴無比」，更不待言。這是隨順舊有宗教，加以改進，也是大乘佛教的特色了。密宗或分有情為十等，分等的標準，假定情和覺對佔成分的多寡而定。「情」的成分愈少，「覺」的成分愈多，等級便愈高。這裏所謂「情」，和惟識的二我執，或煩惱所知二障，不過分割有異，名字不同，總歸是要求「覺」或「悟」。大日經列舉六十種心，從貪心，無貪心，瞋心，慈心，到受生心，猿猴心，不如惟識就每個人心識的作用，逐層分析得嚴密，

理也相同。其所謂深修觀察十「緣生」句——如幻、陽炎、夢、影、乾闥婆城、響、水月、浮泡，虛空華，旋火輪，和空宗金剛經最後四句偈——一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀——，破有爲法，譯文或有出入，理論沒有什麼不同。換句話說，這也以理解爲前提，不是完全依賴呪的。但此宗既然以呪爲主，呪的來源，並不是佛所獨有，像首楞嚴經說，摩登伽女用娑毗迦羅先梵天呪，將佛的堂弟阿難攝入淫席，這便是一種魔術，或像現代運用心理的催眠術。後來佛也用首楞嚴呪破它，惡呪立即銷滅，竟像西遊記，封神傳上鬥法似的，當不外心理或所謂神通的作用，我不能夠證明，若依佛理的解釋，覺或心的功能，本來無邊；都因爲被我執等情束縛變小。若果是佛，障礙盡除，其力量便無窮了，中國古代的巫覡以至木匠戲子的替病人退煞，都是多少有心理作用存在，或者不如說都是多少利用對方的心理較爲恰當。一個成名的醫生，對相信他的人說：「你氣色不好，不久要大病」。這人相信了，自然會生病。又社會傳說：有名的葉天士代人治病。這個病人非常擔憂，結果會使藥不見效。他明白對方的心理，便對病人說：「你這病不要緊，容易治好。但是你的腿上將來要長出瘡來，倒要防備」。這個人聽了，便天天對着腿注意。原來的病好了，腿上的瘡竟長了出來。他更慌的了不得，再見葉天士，這時候才和他說明理由，腿上的瘡也就治好。我想，這個傳說不是造謠，確乎可能。總之，心理能影響生理，西醫用心理治病，都是經科學或事實證明的。這樣轉移注意的方法，不要以爲粗淺，「放下屠刀，立地成佛」，也只在注意一轉移的中間。許多政治家，改進社會，造成善良風俗，都建築在這上面。但像日本德意志的軍閥，

往往造成種種空氣或莫須有的對象，麻醉社會心理，結果是好是壞？許有他們自己的看法，和一般站在人道上的看法不同。譬如德國的動機，是以報仇為出發點，日本的動機，向來以侵略為目的。還有過去的中國共產黨，最初的要求，也想使物質享受一切人都平均。「有飯大家喫」，這個原則應該不會有人反對。演變的結果，或者改變目標，或者不擇手段，或者實際做不到以至與初衷相反。站在人道上，對侵略殘殺行為，總不能夠毫無分別地恭維他們。再如中國的軍師政客，什麼蘇秦得讀太公陰符，什麼張良受書於圯上老人，無非是所謂工於心計。一個自身不能保全，一個為韓報了仇便罷。終還不如唐朝初年魏徵王珪幾個人在政治社會上表現的政績更好。因為就是改良社會風氣，也豈能一蹴而就？更非可以壓迫而成。古人說：「草上之風必偃」。也要看風過之後草又如何？再說到黃巾，白蓮教，紅燈照，這些類似宗教的結合，不必追問他們的動機如何，無非是覺少情多，真可以說是迷信，傷心的史實太多了！人心的沒把握太危險了！我看佛教便是教育的一種。教育真是要永久努力，世代相承的一件事。一輩人受教育，有成就，不過數十年便死亡。又換一輩人，不再努力，便腐敗。何況深妙的佛理，更需要永久的磨鍊？告子疑心仁義不合人性，莊子把盜跖伯夷一樣看做傷性，不着有，便着空，佛學也有這同樣的流弊。所以我平常不對人談佛，也不勸人好佛。并且社會個人心理，由佛的看法，一經說破之後，便會發現許多弱點，不可以隨便給人曉得，去利用它，同時我又想到：現在世界上人類的鉤心鬥角太高明了。反響的和平呼聲也不弱，或專向物質追求，或要屏棄物質，總未想到這完全自作自受。倒是說破了痛快。或許說破了，大家都

會反省一下，容易走上軌道。因為佛的道理是為一切衆生謀利樂的，最公道的，個個都自本來有分的，我們姑且把它的對象從衆生縮小到人，從過、現、未、三世縮短到現世，應該容易得多。第一要緊只要在心上有把握，這在儒家確有同樣見到，但沒有像佛說的透澈，有方法可達到。就一國說，所希望的是教育發展的方向，能夠就心理上把握同一的中心，一切不可隨時隨地專找差異的弱點——好好善為運用。方法儘可變換改進，人道的原則絕對不可以違反。中國從前部落時代，何嘗不分裂戰爭？以後會成就四萬萬人一個團體的大中國，豈全是物質能為？亦豈是全離物質能為？這不過全中國人都有相當的同一覺悟，都有同一的誠意來達到同一利樂的目的就是了。所以本不欲說的，我就在這裏試試看約略說了。

密宗對於呢如何解釋呢？一種好像是「符號」。譬如說：「阿」字門為地——像一切物從地出生，「囉」字門為水——像水本性清淨無垢無濁，「囉」字門為火——消滅一切煩惱無知似火燒薪，「呵」字門為風——像風自在旋轉，無依靠，無障礙，「佉」字門為空——無邊際，無分別。這些符號，分明還含有心對於五大的認識及取譬的意義，却沒有說出心和五大的關係。首楞嚴經說、地、水、火、風、空、五大，隨人發明，它便會隨時出現。這不但似般若說色即是空，而且是說境由心造，色即是心。或分或合，可以各各理解（用的是間接方法，假借工具；並非像生理受心理直接影響）。再就聲說，在實相般若經裏，每個符號，各有長呼短呼的說明。聲亦既是色，同是五官對象之一，或五識作用之一，山崩、水流、電閃，風動、由耳目的限制，發生兩種作用，可以同樣理

解。又一種是所謂「密」。譬如說：「諸佛祕密之法，只有佛同佛會了解」。不知佛和衆生本來同是一覺，却把這個密的功能，完全推在佛的那一邊，却不道衆生程度許有差別，其實都有佛性，在念呪的人心識裏，本來便應有佛的密存在。於是念的人，憑藉呪力，種種功能，完全認是佛菩薩的他力，而不是自力，這便不是要人努力的法門而是可以假借的工具了。這樣，他們又來一種解釋，說佛是法王，像人間的帝王，呪是密印，像朝廷的諭旨和政府的命令。念時本來要身、口、意三業相應，毫無雜亂，（這也是心物同體的表現），誤會的却看做形式，像政府人員，只要有文憑，穿起禮服，整整齊齊，便可以代表政府宣達意旨；再不問人才如何，道徳如何，辦事的能力成績又如何。這樣一來，濫竽充數還是小事。貽誤國家，害將無窮，無怪乎佛教日漸衰微！就說什麼日本的「東密」罷！他們研究密宗，據說著作頗多，我也見到幾種。當他們開始轟炸我們中國的時候，飛行員竟隨身帶有密宗的護符，以為如此便可以勝利。中國從前唐朝，雖然也曾有過傳說，經呪可以退敵，却不是用做侵略的工具。現在他們看佛就是他們的神武天皇，可謂絕對不懂佛理。難道佛也是黷武的君主，或者強暴的官吏，只要你崇拜他，奉承他，是他的兒孫，便給你保護，由你胡行亂做麼？日本人的侵略行爲，比黃巾還不如。如若我們被侵略的中華民國國民，爲了保護同胞，犧牲自己，抗拒強暴。菩薩心中本無生死的念頭，對於這種利他的精神，必然予以同情。那又用護符做什麼？若日本人的自作自受，連佛也救不得的啊！再看密宗的分類，有什麼「息災法」，「增益法」，「敬愛法」，「降伏法」。據我想，這些都不應該從利害着想，只應該先從自心着想，至少

自心有那種光明，才可以那樣照耀，否則便是拿佛來賺飯喫。唐朝用宦官做監軍，就是拿到兵符，用什麼來指揮？在受指揮的對方，像兵士，他們心理上，或許以為此人有了兵符，我應當受指揮。這也不是兵符原來的用意，而是對方心理的弱點——決不是人人能各自為戰的戰士。佛只要人覺悟，走向成佛的路，慈悲救世；若用利害來勸誘，不是第一義，並非佛的本意。記得蓮池大師這樣說：和尚施食，先要一心不亂，否則無效。灌頂又說：他代人念首楞嚴呪，曾有奇驗。依經說，這呪原只是一種求悟的法門。他們都是高僧，亦無須妄言。我自己從前看止觀，學靜坐，影響杳茫。後來為母病危，決心早晚念心經和大悲呪，最後又加念準提呪（這呪條件寬，對在家人容易些）一字呪，似乎心地漸漸安靜得多。（我不願意像別人孝子割股療親，不說用自己的壽來續父母的壽，更不願意死在父母之前使他們傷心。終於未能親見二老的逝世，抱恨終天。）我不否認佛的功能，至少像敲甲鐘，乙鐘便像留聲機一樣，也會響應，不過也須是同樣的鐘。我不排斥密宗可以修習；實在所見腐化情形，入門便錯，有的不忍形諸筆墨。（佛教的腐化，亦豈但密宗！就是吾人本身，所作所為，誰是絕對無過！）亦曾見有著作家痛斥過，他們有的決應痛改！佛亦不過一位教育家，要衆生知道自己對他人對社會一切的過惡便痛改。總之，佛法全在各人自己心頭。呪的不可解釋，我認為可以代替「妙有」「真空」的無分別作引導，也是一種方法，當能啓發智慧。不但是靜，而且有不動不靜，或者說是「動中有不動」之妙，這最為緊要。若論感應，任何語言聲音都有這種作用，音樂尤其顯着。舞台上一笑一哭可以顛倒同情的衆生。但切不可受販賣佛法的人的欺騙，

要各人自己去發揮自己本有的佛的力量。

不立文字——只要親證的禪宗。人類的語言就是無形色的文字，思想更是沒聲音的語言。這種表示方法，從心到物，不但聲色兩盡，香味觸空都有可能。一方面是工具，一方面也是枷鎖，大概除了熟睡之外，人是無時無刻不思想的，也就是無時無刻不作無聲音的語言，受束縛的。說到文字，這束縛又隔一層了。我們沒有像和尚那樣脅不至席，長期惺惺，他人禪定的境界，也不容別人虛妄想像。若從理解和體驗說，要脫離文字的束縛（不是不識字），或者語言的束縛（不是不說話），其實就是要脫離思想或心識的束縛（不是無知覺無了別），能夠在自己心上，有一線光明，逍遙自在，很像是有把握，做得主，這是否便是禪宗「悟」的境界，或者是佛學的基點——起碼條件，我固然未曾請教高明或和別人戮驗過，不過要到得，經過某種刹那像閃電般的境界之後，自己覺得輕鬆灑脫些，對付一切包圍心靈的現象，可以透澈些，只要隨時好好護持，不會受困，據我逐步試探，要做到這樣，也一定要從禪宗下一番親切體驗的工夫，（孔子稱「躬行」君子。又說：「天何言哉！四時行焉，百物生焉」。從這裏可以得到他「從心所欲不踰矩」的大意）。「不立文字」，其初被誤解了以為是不要看經，并且很懷疑：看經總得憑文字，用功總得用思想，驟然想把一切都丟了，毫無入門處；心裏便七顛八倒。又以為達磨是無著述留傳的，德山燒青龍疏鈔便是不立文字的證據，看到達磨的四論，非常奇怪，何以有這樣東西？可笑極了！現在姑且先來一個簡單的解釋。「不立文字」，不是不要看經，不要聽說法，不要求教，乃至不要一切語錄，把它都燒了。是說要

你看經，聽講，求教的時候，不要把看的，聽的，求得的，當做思想的對象，像普通讀書或研究科學一樣，把書裏說的事物，呆呆地認定是心外的東西，或時時找標本作證據，和心相對立，從朝至暮，只向心外去追求，否則亦仍向心上去追求。却要你反過來，先把外境事物乃至心上的想像一口吞了，融化在整個心裏面。看的聽的最究竟如何如何，乃至無如何如何，就要你在自己心上體驗，換句話說，你的心是不是像這些看的聽的一樣地如何如何乃至無如何如何。譬如說空，你的心有沒有到真空？這真空不在語言文字上，要實現在你的心上；不是你心上有空的相，但整個心當體本空。經過長久時間，什麼「八不」，「斷二種障」，「即假即空」，「真如無爲」，這些道理，你都體驗過（固然禪宗還有它種種親切的指示），最後心自覺悟，一切沒有痕跡，只是整個的心，自然把經論一切都丟在宇宙之外了。也就是在你的心——宇宙裏，有無窮數的經論能夠自由隱現，不着痕迹了。這是最最緊要的一件事。也不但是禪宗，所有各宗，研究的時候，都應該如此，但禪宗最親切。

再明白一點說，你研究佛經，不是學畫，畫家遊覽山水，把那些山水深刻地印在腦子裏，又從腦子裏計劃結構，畫到紙上去，這就是前面說的識的作用。佛的下工夫，是要把這作用倒過來，普通叫做回光返照。從前是用以看外物的，現在姑不問是內是外，只要看這能看的如何看。不但眼的構造及各樣條件，而且眼中能看的是什麼（佛經是說不用眼亦能看的，並非人人如此）。不看時又如何（不看並非無光，佛經說盲人只看見黑暗）。對五識如是，對整個心——八識亦如是，或者有

人叫做開倒車，你不要以為挨罵，只管倒開去。因為須要倒開，明白路徑。化學家分析到電子，也是要明白物的路徑。直到你的腦子裏，所有以前已構成的畫本，原本來怎樣層層渲染的，就倒過來怎樣層層洗刷去。洗刷到你的腦子裏一無所有，却不只是一張白紙，因為它不是死的物，而是活的覺，用白紙來比喻，倘有心物之異，白紙是不會畫的。同時白紙畫過，可以換一張；它是只有一張，無從換起，只有開倒車的。這樣、它才不至於被從前畫本束縛着，自然能夠活用它的本能，隨便什麼畫，絲毫不留痕迹，不相妨礙，要畫什麼就畫什麼（普通人心裏好像刻成銅版鉛版，印出來只是那一套，逃不出習慣）。你也不要誤會這是離開物的心，如果這樣，那就是不知世事的呆子。因為心和物是不相離的，同一的！別的有情的共業當然不在其內。所以說，如來有佛眼，也有法眼，慧眼，天眼，肉眼。普通人爲了肉眼，失了其他的作用。

對於禪宗用功的方向，盡我的口舌說到如此而止，和惟識也仿佛；說不出的地方只好待心領神會。一個參禪的人，如果是出家的和尚，他自然讀過許多經論，受過嚴格戒律，對普通世緣隔離得很遠，做工夫的機緣比在家人好得多，并且比較底有決心。所以在家人中，雖然也有像龐居士一家人的，畢竟很少。通常一個讚譽人，雖然好佛，只在用筆墨或應酬人事中討生活，凡禪家所認為應該隔離的事，多置身其中，豈不容易堆積成橫計妄想？然隔離總是初步，到後來總得在不隔離中求會隔離，才是實在做工夫。隔離只是一種幫助，不是真做工夫。在不隔離中求隔離，也並非做混世魔王，這其中一定有區別的。

其次參禪的人，最忌開口，所謂「開口便錯」，何況多嘴？議論風生，總是橫計，積成習慣，都是人我執法我執。最最本來的面目，不是像現在的眼耳鼻舌，並非在文字語言的描寫裏，只可藉文字語言幫助洗刷後來的染污。「繫鈴解鈴」，這些染污本來是藉文字語言——就是思想與染成的。從前它是顏料，現在它用做肥皂。我現在想要舉出的，就是在說明怎樣刷洗才得法。只好看從前大師如何底引導人，這是我所認為必要的。

先說禪宗的書。我讀的不能算多，除各種經外，（我不主張嚴格底解釋「教外別傳」，而且以為也不能限於金剛經，楞伽經幾部經。不過經中的方法簡單些）。遠磨的四論，也重在說空，就是破相。本來「禪那」和「般若」，亦可以說就是理智的兩面，整個合一，即止即觀，璨大師的信心銘比較文字太鍊，不甚痛快。五祖的最上乘論，大抵和六祖血脈相承，不重在說那些不對，要破除，却重在說本來是好，不要去埋沒。和教育的提高人格雖然相似，但這是悟後的說法多。不好的，有相的都空，本來的，無相的都好，看似兩面，都就整個心勉強表白。這幾位禪宗開山的祖師是最本色的。此外像古尊宿語錄，黃檗心要，我也草草看過，大都總是破惑斷染的方面多。佛學的對象無量限的廣大，禪家的做工夫，好像向璞中覓玉，只管盡力鏟去外面或浮層的隱蔽；若不能夠一下把整個鏟去，那只有選定一點，一直向心裏鑽。等到鑽透，總會露出潔白無瑕的玉來，不過未必便是全體顯現。再如五燈會元，傳燈錄，指月錄正法眼藏以及個人的語錄證道歌，頓悟入道要門，宗鑑指要等，好的很多，可謂開卷有益。就中他們又分派別，各立門戶，實在不必要。皆因未

免積久成習，自己被手段限制。像鑽玉的，只用一種工具，專鑽一點，不及整個鑿去，自然不必遵守這樣死方法，後來的著作更不必多談。現在我身邊有一部指月錄，姑且隨便錄幾種指月的如何「指」法，自然這個「月」就是各人整個的心。七佛偈有五位佛都說「幻」，釋迦牟尼佛說：「法法何曾法」？整個的心，連身和物都在內，作用是如此。「幻」和「何曾法」？實無甚不同，本來普通人以「有」「空」相對立，「幻」即指整個「有」「空」的活動。「幻」自然假而不假，空而不空，才妙有，才真空，亦就是本來妙有真空。你若拘泥着幻，那便是相，便是對象，和着空一樣，不是不是！跋陀禪師說：「一微空故衆微空」。一微如現在科學之說分子，元子，或併可以擬電子。凡說定性，都物物對立，劃分界限，比較異同，再下定義。電子萬能，有什麼定性？便是無常，便是不定。心、身、物皆如是，電子亦如是。所以某種定性也是假，也是空，也是中。整個電子也是假而不假，空而不空。誌公說了「菩提」「煩惱」，「持戒」「犯戒」，「佛與衆生」，「事」「理」，「靜」「亂」，「善」「惡」，「色」「空」，「生」「死」，「斷」「常」，「真」「俗」，「解」「縛」，「縛」「解」，「境」「照」，「迷」「悟」，十三對「不二」，一個「運用無礙」，也是不執着對立，回到整個的。維摩詰所說經不二法門品幾十位菩薩都對如何不二有說明。「二」就是兩樣對立的東西，「不」就是否定「二」。直至最後，維摩詰默然無言，假借無動作的姿態來表示整個的不動，沒有對立分別。現在俗語都把不二作「惟一」解，俗語的惟一却是「第一」的意思，誤認絕待的由比較而來，不知「不」只有否定，就是法門，自然不會。六祖說：「不思善，

不思惡，正這麼時，什麼是明上座本來面目？也是這個說法，可以一樣會。切不可忽略過「不」字，去想面目如何如何。西天二十幾位祖師，傳授偈，大抵也都如是，表面上只是破——否定。因為這個是不須建立的，沒有別個能肯定的，也不待自己肯定自己的。破是手段，不可認做目的。就在破的當中，決不落空，也不是從外來。我現在再來一個譬喻：每個衆生，本來是「覺」，本來是「佛」，本來是個完整清淨的心。他——文法上的它、她、他，以及一切動靜詞，在這個沒有分別，沒有用處——是無形式，無方所的，無連續，無時間的，無窮盡，無限量的，無所有，無所不有的；靈動的，不停滯的，圓滿，無欠缺的；對於物——器世間，自己是可以隨意顯現什麼的，而對於別人的共業是明白的；對於身——有情世間，自己是可以隨處出現色相的，而對於別的每個衆生都明了其前因後果，能諒解的；對於心——識，自己是已解脫，無煩惱，無成見，妙有真空，而對於別的衆生一切心理都不隔膜，又不是無知無識，愚昧渾沌的。這樣一種佛的假定說明，本來無可說（說法者無法可說），爲了便於引導，姑且說心，說身，說物，其實是萬般一體。由我讀經的認識，得了一個這樣的概括，在禪宗已經認爲這是不應該，太多嘴了。這樣，用物來比喻，（因爲一般人心裏先只能接受物，要比喻只能用物，就是人已有的認識。若超思想語言文字無對象的心，只能在自己心中去體會、去反省覺悟）。本來的心，像是一張無窮大，又可以說是立體的紙。它自己會摺疊起來，會解放開來，會摺疊成各種各樣東西，又會恢復到毫無痕跡的本來原狀（就是前面說的它不是死的物），一個器世間，不但山河大地，並且包含空氣層以至日月星辰，一切天空中的物

象在內。這樣無窮大的積聚，就是無窮數會摺疊的紙堆積成的一堆，却是各自獨立，而又互相貫穿交織的（像惟識節說的繭和繭山）。這大紙堆裏，有的摺疊成猴，有的摺疊成人，以及船啊，亭子啊，孔夫子啊，就是無窮數的不同衆生的身，雖是可以各自獨立，仍舊是互相影響的。至於各個的心，這本來的紙上，雖然摺疊成猴子等等，不過各有許多的痕跡，隨各自努力的方向，或者摺疊不止乃至再不容易解放。或者隨摺疊隨解放。或者專門自己努力解放，直回到本來毫無痕跡的樣兒，那才算完全明白這紙堆如何穿織而成，這各不相同的猴啊，人啊，如何會各各不同，才達到自己能隨意摺疊，隨意解放的完全自由，要摺疊就摺疊，要解放就解放。譬如：一個腦子裏要藏萬卷書，決不是像照片般一張一張堆積着，只是隨時會出現某種摺疊痕跡。叫做妙有，就因為能夠摺疊而不停滯於摺疊，叫做真空，就因為能夠解放而不停滯於解放，總是本能具有的。（妙也妙在「能」上，真也真在「能」上，別無他物）。或者叫做「靈虛不昧」（好像儒家說的「明德」，却不是從天所賦予的），叫做「出世」，叫做「成正覺」，便是假定努力的標準，却只有發揮本來功能，恢復本來功能。要把握得這一着，然後可以回轉身來入世，應付一切，以自利的利他，叫做無緣大悲；或者就救苦方面，叫做無緣大悲。這當然假定以佛菩薩做標準的。這個譬喻，和前說蠶繭不同。那是就現狀說明心、身、物的一體，這是就做工夫說明如何恢復本有的整個功能，只要果然自覺，無論力量大小，相信不會自欺的。聽的人是否從此可以得多少幫助？全在他自己心裏悟過來，全在要悟的人自己去努力。本來參禪的人都該是有研究的，器世間——物、有情世間——身的空，有具體的事象可

以理解。只有心的空要理解，其初是亂動——逐物動，其繼是着相動，極力去止，仍舊是動，譬如說集中在某一點。其後是相——對象沒有了，見——主觀也沒有了，以為空了，却便死在空裏；空還是相，或者死守着真像枯木死灰，到這裏就要來一個大翻身，有的說「再脫去貼身的油膩襯衣」，死後得活，透出本來光明。所以禪師教人，有一個訣，就是不對參禪的人說破。因為說破了，容易當文字對象或畫本看，不向自心回光返照，這也不是開始便如此，要等你妄心死盡，無路可走。他還是逼着你，不肯說破。心外無可用力了，只有本來透出來。我的譬喻如果不能幫助別人，總算我說的不得法，某禪師說：「我如說破，你以後要罵我！」我只怕說的不澈底，全在參的人努力，會罵那就行了！再看最初幾位禪師，只是不肯輕易說，要遇到那種人，可以領悟，才對他說；說的亦真要言不煩。以後說的語句多了，便變成禪八股，叫做話頭或某公案。內容並未增加，只在一機一事上找機緣。我不敢批評，總覺得非復從前本色，尤其理解不可忽略。話頭只是要集中莫亂動，然後求悟。往往說的人並不轉灣，聽的人會曲曲折折地在那裏轉灣，走他原有思想的熟路。佛理都要歸納一切，融化一切，聽的人對一機一事不重視，認做不夠味，也是重大錯誤。其餘「喝」啊，「棒」啊，「用手掩住口」啊，都是不許參的人開口，就是不許參的人思索，思索便是徧計，不但有相。那不開口而了了的才是真東西。（不要以為癡子是不開口，不說話）。教的人只能如此，并且要等到緊要關頭，可以如此，才如此。最後一着，還在參的人。還有禪師，每問你「對不對」？好像要你分別出對不對？又問你「是這樣麼？是那樣的麼？」好像要你說出是這樣或是那樣。你若果真

回答，便是大錯特錯，便是思索，便是沒在二邊裏，沒有悟，沒有真空妙有。有的一脚踢倒，或者回頭不顧，或者接來打破，或者向前直立，只要勉強作不回答的表示，不落在所問的或某種當前的非網裏，主要的還在心中不徧計，無能所，不對立。但也不容你死守着，變成八股，看做祕訣，像密宗的把咒當做可利用的工具，「叩齒幾下」「豎起一個指頭」，「在脅下築幾下」，在當人，這都是悟處，若便以為悟在這裏，那可糟了！祖師只給藥為人治病，不是常喫的東西。病好了，藥便無用。病好在身中不在藥裏，你若常愛喫藥，少不得它，就像喫鴉片，一病未好，一病又起。還要用藥治藥，會輾轉無了期（眼前數千年人類文化，不是沒有人努力治病，却往往吃了藥又成一病。從部落，封建，君主專制，立憲，民主到提倡國際民主，都是政治上開的藥方）。爲了治藥，禪家還有一件驚人的表示，就是參禪本來要求做佛，後來爲澈底空空，連佛也打倒。譬如說：「佛是黃面老子」，「乾矢橛」，「麻三斤」，「聖諦亦不爲」，「聖位亦不立」。固然，既是一無所爲，一無所有，佛自有真。若是一種名義，至少是被普通人認做極尊貴的名義，是一個特殊有勢力有能爲會利益別人的代名，是由於和其他衆生比較而施設的尊稱，是有爲法，是有所得，不是真空妙有，不是「覺」的本來意義，所以做工夫的時候，這個想頭也要掃除。但只是說悟解的人要無求得的心，並不是說對未悟解的人毫無用處，更不是說世間法裏面沒有聲聞，菩薩，獨覺及佛的可能建立或肯定。所以要到那程度的人，才可以講那些話，好像一般國民知識高，能力夠，才可以談民主，任何國民都有做總統的可能，乃至可以談無政府主義（從前蒙古族併吞歐亞，開庫里爾泰大會，選舉大汗，沒有

人說他們是民主，各汗國亦隨即分裂。做總統，爲的是國事，做佛菩薩、爲的是衆生；不是爲自己，并且，自己可以毫無所爲。堯舜尚且以天下讓，許由務光都厭棄天下不肯接受。做總統真是最辛苦極不容易的事，何況是佛菩薩呢？這總要有做總統，做佛菩薩的精神，來運用這名義，爲百姓衆生造福，否則歷代皇帝多是虛位，佛菩薩原是泥塑木雕的偶像，衙門的例行公文，寺院的晨鐘暮鼓，毫不發生效力，何異糞土泥沙？普通人說：「那不過是形式……那才是真精神」佛菩薩也就是用精神來貫徹一切形式，真的佛菩薩永遠不會被人打倒。

佛家還有一件使人沮喪的事，就是一方面不殺生，一方面却不重視自己的生命。意思似乎是說能犧牲就不會感到苦痛，也不會結下怨仇，其中自有「超因緣」「不超因緣」的不同。金剛經裏釋迦牟尼佛說：曾經有一次被歌利王支解身體，毫不怨恨。法華經說某菩薩曾經焚身以供養佛。常人那裏做得到。其餘歷代祖師不得善終的頗多，都不出因緣法。又如可大師斷臂求法，俱胝和尚用刀削去童子的手指，在理固然不成問題，然亦並非必得如此，只有這樣一條出路。但聲聞，獨覺、所以近於厭世，只求自了，也未嘗不爲此。一般初學的人，更未免失望。後來亦有禪師，預知死期，坐脫立亡，乃至倒立氣絕，仍然不墜，或者已死，又復回頭，改定日期。這固然能夠把生死當做遊戲，總非理解一些的所能辦到。或者更不必用此驚人駭俗。像科學家說：有些和尚，用綫把指頭血脈和神經都紮死，指頭毫無感覺，便能在火中燃燒，向人表示德高行苦。這固然事所可能，却出乎理智之外，非所敢知了。又和尚本不當蓄積資財，同時大乘經中亦盛稱大富長者，布施功德，固然

意在勸人爲善，在社會上未免發生矛盾。這或許是沿着人天果報的說法，未能澈底改革。若果真悟了，行爲亦自應兩樣。用特附記於此。

下面再摘錄數十則公案或事跡以作參攷。

談。曰：「我自調心」。(2)玩月次，馬大師問：「正恁麼時，如何？」西堂曰：「正好供養」

。百丈曰：「正好修行」。南泉拂袖便行。(3)會通問烏窠禪師：「如何是和尙佛法？」師於

身上拈起布毛，吹之。(4)白居易問佛法大意。師曰：「諸惡莫作、衆善奉行……三歲孩兒雖

道得，八十老人行不得！」(5)僧問：「青青翠竹盡是法身，鬱鬱黃花無非般若？」忠國師

曰：「此蓋普賢文殊境界」。(6)或問僧：「肇論有「物不遷」義，「是否」？」曰：「是」。

或人遂以茶盞就地撲破。(7)有法師，資行者：「何以睡佛？」行者曰：「將無佛處來與某甲

睡！」(8)有一僧，聞鼓聲，舉鋤頭大笑，便歸。百丈問：「見甚麼道理？」曰：「適來腹

飢，聞鼓聲，歸吃飯。」(9)百丈，凡作務執勞，必先於衆。主者密收其具。既徧求不得，則

亦不食。故有「一日不作，一日不食」之語。(9)李渤問歸宗：「芥子納須彌，莫是妄言否？」

師曰：「人傳使君讀萬卷書籍……向何處着？」(11)大珠告維摩座主：「諸菩薩各說入不二

法門，以言顯於無言，文殊以無言顯於無言；維摩（菩薩）不以言，不以無言，顯於無言」。

(12)又曰：「若見性了了者，如摩尼珠，（譬如三棱玻璃）現色，說變亦得，說不變亦得」。

(13)龐居士一日曰：「難、難、難、十石油藤樹上攤」。龐婆曰：「易、易、易、百草頭上祖師意」。女靈

昭曰：「也不難，也不易，飢來吃飯困來睡。」（14）丹霞、天寒、取木佛燒，向火。院主呵曰：「何得燒我木佛？」師以杖撥灰，曰：「吾燒取舍利。」院主曰：「木佛何有舍利？」師曰：「既無舍利，更取兩尊燒！」（15）韓文公一日白大顛曰：「佛法省要處，乞師一語。」師良久。公罔措。侍者乃敲禪床三下。（16）趙州住持四十年，未嘗以一書告施主。謂衆曰：「你若一生不離叢林，不語五年十載，無人喚你作癡漢，已後佛也不奈你何！」（17）智通忽一夜連叫曰：「我大悟也！」明日、歸宗問：「汝見甚麼道理？」師曰：「師姑原是女人做！」（18）滬山一日索門人呈語。仰山弟三度呈語曰：「如兩鏡相照，於中無像。」（19）船子問夾山：「垂絲千尺，意在深潭。離鉤三寸，子何不道？」山擬開口，被師一撈打落水中。山才上船。師又曰：「道！道！」山擬開口，師又打。山豁然大悟，乃點頭三下。師曰：「竿頭絲綫從君弄，不犯清波意自殊！」（20）陳尊宿契旨於黃檗，恆織草鞋，資以養母。（21）臨濟曰：「石火莫及，電光罔追」。滬山舉問仰山，且曰：「但有言說，都無實義。」仰山曰：「官不容針；私通車馬。」（22）德山侍立次，龍潭曰：「更深，何不下去？」師珍重便出。卻回，曰：「外面黑。」潭點紙燭，度與師。師擬接，潭復吹滅。師由此大悟。（23）僧問玄沙：「盡十方世界是一個明珠，學人如何會去？」師曰：「用會作麼！」僧便休。來日，却問：「汝作麼生會？」僧曰：「盡十方世界是一個明珠，用會作麼？」師曰：「知汝向鬼窟裏作活計！」（24）雲門拈拄杖，曰：「凡夫實謂之有，二乘析謂之無，菩薩當體即空，衲僧家見拄杖便喚作拄杖。行，但行；坐，但坐；不得

動者」！ (25)首山常密誦法華經。一日風穴垂涕告之曰：「不幸臨濟之道至吾將墜於地矣！」師曰：「觀此一衆，豈無人耶？」穴曰：「聰明者多；見性者少！」師曰：「如某者如何？」穴曰：「吾雖望子之久，猶恐耽着此經，不能放下！」師曰：「此亦可事，願聞其要！」穴遂上堂。舉世尊以青蓮目顧視大衆。乃曰：「正當恁麼時，且道，說個什麼？若道不說而說，又是埋沒先聖！且道，說個什麼？」師乃拂袖下去。穴擲下拄杖。歸方丈，侍者曰：「念法華因甚不祇對和尚？」穴曰：「念法華會也！」 (26)或問洞山：「一時間勤拂拭」爲甚麼不得他衣鉢？未審甚麼人合得？」師曰：「不入門者」。曰：「祇如不入門者還得也無？」師曰：「雖然如此，不得不與他」。卻又曰：「直道「本來無一物」猶未合得他衣鉢。汝道，甚麼人合得？這裏合下得一轉語。且道，下得甚麼語？」時有一僧下九十六轉語，并不契。末語一轉始愜師意。曰：「閻黎，何不早恁麼道？」別有一僧密聽，祇不聞末後一轉，遂請益其僧。僧不肯說，如是三年，始告之，曰：「直饒將來，亦無處着。」 (27)僧問曹山：「學人通身是病，請師醫！」師曰：「不醫」。曰：「爲甚麼不醫？」師曰：「教汝求生不得，求死不得」。 (28)又問強上座曰：「佛真法身猶若虛空，應物現形如水中月，作麼生個應的道理？」曰：「如驢覷井」。師曰：「道則太道煞，祇道得八成。」曰：「和尚又如何？」師曰：「如井覷驢」。 (29)法眼謂僧：「汝道六處不知音，眼處不知音？耳處不知音？根本是有，爭解無得？古人道：離聲色，着聲色！離名字，着名字。所以，無想天修得，經八萬劫；一朝墜落，諸事儼然。蓋爲不知諸事真實。次第修行，三生六十劫，四生一

百劫，如是直到三祇果滿。古人猶道：「不如一念緣起無生，超彼三乘權學等見。」（30）警玄問梁山：「如何是無相道場？」山指觀音曰：「這個是吳處士畫。」師擬進語。山急索曰：「這個是有相底，那個是無相底？」師遂有省，便禮拜。山曰：「何不道取一句？」師曰：「道即不辭，恐上紙筆！」（31）僧問韶國師：「既見般若，爲什麼却被縛？」師曰：「你道，般若見什麼？」曰：「不見般若，爲什麼亦被縛？」師曰：「汝道，般若什麼處不見？所以古人道：若欠一法，不成法身；若剩一法，不成法身。若有一法，不成法身；若無一法，不成法身。」（32）道楷禪師曰：「隱山至死不肯見人。趙州至死不肯告人，匾擔拾橡栗爲食。大梅以荷葉爲衣。紙衣道者祇披紙。玄太上座祇着布。石霜置枯木堂，與坐臥，祇要死了你心。投子使人辦米，同煮共餐，要得省取你事。且從上諸聖如此榜樣，若無長處，如何甘得！」（33）古靈和尚行脚，遇百丈，開悟，卻回福州大中寺。受業師問曰：「汝離吾在外，得何事業？」曰：「並無事業。」遂遣執役。一日，因澡浴，命靈去垢，靈乃拊背曰：「好所佛殿，而佛不聖！」其師回首視之。靈曰：「佛雖不聖，且能放光！」其師又一日在窗下看經，蜂子投窗紙求出。靈觀之，曰：「世界如許廣闊，不肯出，鑽他故紙，驢年去！」其師置經，問曰：「汝行脚遇何人？吾前後見汝發言異常！」靈曰：「某甲蒙百丈和尚指個歇處，今欲報慈德耳。」其師於是請爲說法。靈乃舉偈百丈門風，曰：「靈光燿，迴脫根塵。體露真常，不拘文字。心性無染，本自圓成。但離妄緣，即如如佛。」其師於言下感悟。

最後補述一點。據宗鑑說，「參話頭」宋時才有，它這書裏，列舉了「本來面目」，「狗子佛性」，「庭前柏樹子」，「萬法歸一，一歸何處」？等話頭，解釋得原原本本，很好。但不是參禪的人僅僅只靠話頭，或者竟先絕未研究經論。

圓宗的菩薩行——「布施」，「持戒」。圓宗，或叫做嚴華宗，因為他崇奉大方廣佛華嚴經，這經却是無有一宗不崇奉的，亦叫做性宗。這個「性」包含有每個衆生本來整個的宇宙，也就是包含心、身、物整個的法界。與中國告子所說「生之謂性」和「食色性也」的性，只限於因緣法，有情世間的，固然不同；與中庸所說「天命之謂性」的性，也有區別。因為性既是天所賦予，這個天若是天神，就是普通宗教的信仰。（我有一次，在船中，遇到一位神甫，率領幾位教徒，其中有一位見我看佛經，便問此中作何說。我隨口告訴他：「佛教徒嘗問印度教徒：『大自在天具不具人格？人是大自在天所造；大自在天亦具人格，是誰所造？』」）若解做天然，或就是大自然，亦和佛說的覺啊、法啊，意義絕異。不過單就人的心理就是知覺上檢討，却是並非別體。我們在前面，看到律宗、有的專靠戒條為準則，蓮宗有的專靠他力為憑藉，密宗、有的專靠咒為依據，天台宗、有的止觀不能同時運用，惟識宗，有的只就心識起作用時的條件——因緣、層層分析，空宗、有的死在空裏面，禪宗、有的成為知解之徒，被人斥為口頭禪。這些流弊都在一點、一面、一層、一種關係上、黏着，透不過，故在半途中打回旋，如果透過了，各宗都要發現這同一的整個宇宙的覺性，佛法豈有兩樣？其中空宗和禪宗更為明白。如果悟了，對性宗也是一樣。所以普通叫禪

宗爲「頓悟法門」，性宗却叫做「圓頓教」（證道歌亦自稱圓頓教）。「悟」無有不是「頓」的。「圓」好像球，找到球心，對球上任何點，都會由最短的直線透過，毫無歪曲。同是一佛法所演變，那有不能會通的道理呢？

圓宗的方法有「法界觀」，也是本來整個的看法。法界分做四種、不重在分析事相，而重在逐層透過。一、事法界——種種差別，可說是相；二、理法界——同是一性，可說是體；三、理事無礙法界——體相並存，動靜不二；四、事事無礙法界——彼此涉入、重重無礙。這四種法界可以說「法爾如是」。觀的步驟，和他宗比較，除去事法界就是普通所謂「俗諦」，可以作「假觀」。更依理法界，得建「真空觀」。這和空宗的真空和天台宗的空觀、體真止、可以彼此對照。又依理事無礙法界，得建「理事無礙觀」。這和禪宗「悟」後的動作云爲，依稀仿佛，是菩薩行的顯著表；固然他們的程度並不一律，或是已達到斷分別人我執、法我執、入初地的歡喜境界。（王陽明的「知行合一」，論它的目標、應該也要達到這一步。）最後依事事無礙法界，得建「事事無礙觀」。這譬如說佛菩薩百千億化身同時出現，好像同一發電機所有的電力，可以同時燃千百盞燈，這些燈光、彼此重重不相妨礙。禪宗亦偶有這樣彷彿相同的事跡，然皆不及性宗的含容廣大。讀華嚴經惟有這一點，最容易被人認做神話。固然，這已經是「神通」一類，就是佛的說法，亦何妨整個看做神話。

我從前讀經，本從首楞嚴經入手。這經也列在圓頓教內，頗有方法、可以理解，可以修習。現

在擬簡單底述一遍。本來有人說：這本經是假的，或者大乘經都是假的。經總是他人搜集，像孔、孟的書、稱孔子、孟子、何嘗是孔、孟自己的手筆。只要理解得通，其餘姑且不必辨它。這部經有灌頂疏，我認爲很好；其次是宗通記。經的內容、先就七處微心，指示在有情身內、身外、心不可得（祇有妄心如此，却不是完全否定心）。繼又證明此心並不隨身一同衰老乃至死滅（不過還不是就是真心。）再就心的作用，如五陰（就是色、受、想、行、識，或者叫做五蘊，有情執爲我。惟識百法却分做、心法，心所有法和色法等已見前。），六入（就是前六種識），十二處（就是六識和六塵色法），十八界（就是六根，六識和六塵）證明既不是因，也不是緣，更不是自然或和合（否定世俗所有的定義）。惟識重在說明識的成就，這經說明普通對識的成就的誤解，都是要找到本來的真體。又次就地、水、火、風、空、見、（這因本經每就眼識辨論，故特別提出）識，證明都是如來藏（惟識的第八藏識和大圓鏡，華嚴的法界，總之，是整個的心性。）本能的作用，不過隨衆生心理所顯現的罷了。衆生心理，這正是所要否定的。不言斷除，空幻之意已自了了。所以只說「清淨本然周徧法界」，便是本來整個具有無量功能，並未染着的本體。於是討論到世間的問題，以爲一切起因於「能」與「所」的對立。「能」就是主動；「所」就是被動。這種對立、逐漸積累，逐漸區別，成就習慣上的主觀客觀——見分相分，便是有情世間和器世間（非心非物，即心即物）聽只限於聲，視只限於色，對香、味、觸、法、無不如是，整個本覺的功能，有界限，受拘束了。（這六種界限、本經譬做一條巾上的六個結，像前禪宗取譬紙上的摺疊痕跡。依經，如果一根解脫，六根

就可以互通。）

說到這裏，可以略引大乘起信論來說明一種隨緣假設的次序（也就是成結的次序。因為法相千變萬化，分析只能大致相同，可以互相參證，不要因為稍有出入，便認為虛妄。）：就是本來覺性真心，因為無意識的動，有主動便有被動，成為慣例，就叫做「法我執」，又有自他的分別，就叫做「人我執」。前是個體的我非我，後是社會的我非我。這中間經過（1）愛好不愛好的作用，（2）相續不斷。感覺苦樂，（3）便常執着不捨，（4）成就名言，（5）更造善惡諸業，（6）遂有果報。對治的方法，也是除人我執和法我執。先要發「直心」——一直向本來理性，「深心」——要具備萬德，「大悲心」——同情一切衆生。再由「行根本方便」——用直心來隨順世間，並不住着，「能止息方便」——離諸過惡。「生長善根方便」——用深心來修養離諸過惡的他一面，「大顯平等方便」——用大悲心化度衆生，一切平等無二。這樣大概已可以達到悟境，一切行動不違六度，還歸到本來覺性。論中亦說到止觀。「止」要一切無依靠，從此入「真如三昧」，無所分別，也就是「一行三昧」。同時要「觀」世間有為不斷生滅，關心衆生受苦，不但自了。圓宗所以更為入世，比較空宗、禪宗不容易落空，根源在此。

這裏有一點應得注意，就是本覺、法、性、真心、無名無字，無對待，無善惡。其初心動，只是出於「不覺」，叫做「無明」（也是後來追加的名字），是盲人騎瞎馬似的。先有主動被動，後有自我他人。就佛說世間因緣法而論，「法我執」早於「人我執」；依通常說，就是「自然法」比

較「人格化」的建立更早。但是就整個起始的本性說，兩者都是後起因緣法，並非最最起始如是。就是「覺」、「法」、「性」、「真如」或「真心」等名詞，都是從和後來的煩惱、惑業、作對比而追加的假名。談不到「惟心」「惟物」。釋迦牟尼佛滅度後，彌勒不知何日下生？涅槃後的佛、除和常人對照顯示外，不能由心識作用去想像。我們從經論裏，只能夠約略明瞭衆生和世界的起因，悟到心、身、物、同是一空，可以作入世的出世，固不用妄冀「事事無礙」，也要努力從「真空」趨向「理事無礙」，才有把握。衆生無盡，法界無邊，法門亦無盡無邊。所謂八萬四千煩惱，便有八萬四千法門，改正顛倒，只在一翻手覆手中間。佛的一切作用，亦只要解脫束縛，不至受無常（尤其是現在非常時期，不但死亡犧牲，就是普通一切生活，往往不能依照平常習慣）的痛苦罷了。至於首楞嚴經提出二十五種法門，就是從色、聲、香、味、觸、法六塵，眼、耳、鼻、舌、身、意六根、眼、耳、鼻、舌、身、意六識、地、水、火、風、空、識六大，個別悟入，更加入念佛法門。就中以「聞根」為最方便，觀世音菩薩便從此悟道。因為我們這五濁世界，只有「聞根」最為靈通，好像無線電收音機，從上下，東西南北來的，都能接收，發生功能，不是其他所及。即此亦已可以說明心的廣大是無限量邊際的了。它的步驟，是「聞」和「所聞」先盡，「覺」和「所覺」再空，「空」和「所空」亦亡，和他宗都暗合，最後就連所謂「世間法」和「出世間法」都超出了。首楞嚴咒，依經說、力量很大。普通人並未受戒，就是斷心淫，不殺生，斷偷盜和大妄語，經中這樣四項起碼條件，在家人也不容易做到。終不可以自己的切磋琢磨沒有盡力，便謂璞中無

玉，佛法欠靈驗。首楞嚴經於五十五位（十地菩薩，就是已斷分別人我執和法我執的，他們的菩薩行，華嚴經有十地品，後人更有專論。）敘述之後，特別就五陰說明魔事。由色陰、受陰、想陰、行陰到識陰，依次各各陰盡，列舉五十事。依理推論，和空宗禪宗的理解沒有兩樣。就是每一階段、逐漸進步，逐步解脫，心理作用上常有各種奇蹟發現，切不可驚喜留戀，否則本來是佛，立刻成魔。所謂「聖位亦不立」，「以無所得故」，就是爲此要不看魔。魔亦心中所有事，並非自外來的啊！（楊仁山批評鄧厚菴看魔，以至許多外道不能真悟，黃龍斥呂洞賓是守屍鬼，大概都是這個道理——着卽是魔。）認識了魔，自然不妨和魔攜手同行。這是出世後再入世，或悟後來應世的事。理解雖然如此，不可以輕易自信。

再說大方廣佛華嚴經，讀過這經，才知道佛法的偉大，有情本來覺性的妙用無窮。所列舉的佛世界，真像天文上說星宿不可以用數目字來說明。像無窮大的圓球裏沒有人知道其中有多少點。阿僧祇品宣說佛所知的數字，從一百洛又爲一俱胝，俱胝的俱胝，這樣用倍級數推下去，直到「不可說不可說」，凡一百二十餘位。普通所用的數字沒有這樣大的。無窮數的佛世界，他們成正覺的佛，（在器世間，有情世間上建立「正覺世間」）都能夠任意出現，有如前面說的譬喻、同一發電機的電流，能夠燃百千萬億盞燈，重重相入。這樣我們也可以了解所謂「不來亦不去、不一亦不異」的意義了。（這從超空間說。若從超時間說，譬如說：「吾猶昔人，非昔人也，」也就是物不遷義。）中國道家說白日飛昇，好像把身體從地上移到空氣層裏去，不同佛說本來覺性，原無限量，

只要排除障礙，能夠隨意所樂或隱或現，其實亦不過像說八大行星和衆多衛星，都是太陽系裏一體所生，毫無足異。正覺世間無邊，有情世間，器世間同樣無邊。說心，說身，說物，或說覺，說性，不過光陰交加，或障礙像冰，或通透似水，或飛舞似雲，隨緣不定。衆生法執人執不斷地興波作浪，未有了期。佛是出世的，同時是入世的，心對心的關係，心對身的關係，心對物的關係，在每一衆生、如果沒有其他衆生相對的話，本可以不成問題（自了漢，辟支佛——獨覺的立場在此）；問題却發生在身對身的關係和身對物的關係上。愈向有質礙有限量的方面演進，什麼婚姻問題，社會問題，物資支配問題，和平鬥爭問題，不斷地加深而且複雜。主張發展個性，極端利己的人可以說是積極的自了漢，和消極的自了漢相似。一個是不問世；一個是太問世事。推究問題的本原，却又植根在心上，總不外乎「癡」——不反省，不覺悟，「貪」——要佔有而且不知足，「瞋」——要役使他人，以鬥爭殘殺，消滅對方，總歸之於有「能」「所」的對立罷了。論理、佛能夠出世，必定能夠入世，也爲的要入世。世界舞台上的角色，善的惡的，就人事論，當然用全人類共同利樂做標準，人人都能夠扮演。雖佛不能夠強制有情改行，只能夠啓發有情覺悟；覺悟是每個有自己己的事。佛願有情離苦得解脫，而不能夠強迫有情解脫；解脫是每個有情自己努力的效果。有的有情無明深厚，不但不肯覺悟，一定反對覺悟。調達說：「我在地獄，如在三禪天一樣快樂！」佛也無奈他何！痛快些說：地獄應該是佛法的一部。記得天台宗頗有類似性惡說的主張，這指的一向盲目行動的結果。法律禮義，往往是少數人定的；不教而誅，死者決不瞑目，因爲他不明白爲什麼。

法律禮義、如果尙且不能夠普及，誰有暇來談佛講理呢？所以中國社會，信佛的人雖多，懂佛的人不一定多，許多學佛的人，對社會慢罵，也是無益的，不如自己先來個反省。更進一步說，佛如和有情世間絕緣，誰還信仰佛法？佛亦不能建立正覺世間。那就得大家都是「我不入地獄，誰入地獄了？」再回到學人身上說，到「究竟覺」，終歸甚少，非但不易；西天二八，中國六葉，每代也只得一人。華嚴經說十信，十住，十行，十迴向，十地，也和首楞嚴經次序大致相同。但看善財童子參拜五十三位菩薩，無分男女，在家出家，都說：「我只曉得這些，其餘你還得請教別位菩薩！」，可見全知全能，我們這世間，總歸少有！

說到這裏，應該回憶到禪的頓悟，如前所說，多半是露出璞中玉色的一點，正和善財的發菩提心一樣（從發直心到覺悟，或斷分別人法我執）却非常重要。悟了之後，可以再加功，對自己是煅煉琢磨，對世間是方便接引，菩薩行所以最爲緊要，我因此在這裏特別標出。何謂菩薩？就是已深覺悟、未斷世緣的人。本來佛說，要成佛道，不在天上、地獄、傍生、鬼趣，只在人間。許多出家人，道稍高的，入山惟恐不深，不是着空，也是自了漢。行不淨的，假名出家，或許比在俗還勢利，以至受各種人的攻擊，這都不是菩薩行。做和尚原非一定不耕不織，只會念經做功德，清福的。在家人如若覺悟，那有兩樣？釋迦牟尼佛是太子出身，多妻享樂，並非從少出家。民國法令禁止未成人剃度，清朝以前僧人亦有攷試，都深合佛的教理，若問如何是菩薩行？高深一點，一部華嚴經八十卷可以說都是菩薩所言所行。簡單一點，連小乘阿含經，無論任何宗所崇奉的經，都

是菩薩所言所行，只要覺悟，只要以真空妙有的心去處處體驗，去裁定一切行爲，也不必固執死方法。大乘經說是晚出，大乘理不是忽然而有的。

我還愛讀維摩詰所說經。其中弟子品、菩薩品、文殊師利問疾品、入不二法門品等，說的都是菩薩行，其餘有的像華嚴經、同樣是神通境界，我們不用希望做到。讀這部經，不要把菩薩當做混世魔王（固然經裏也說魔王有的是住不可思議解脫菩薩），以爲他的言行常常矛盾。像說：「菩薩行於非趣，乃於佛法到究竟趣……雖復示行瞋恚行趣，而於一切有情境界、離諸瞋恚、無損害心。」是取巧，是欺瞞，這其中自然有不同處，會者自能通曉，不許假借。（用最粗淺的來比喻，父母師長責罵子弟，決不是仇恨。）有時菩薩不同於衆，也並非以此驚人駭俗，要在使人同一覺悟。所以智慧（覺悟）之外，慈悲行願也是做菩薩必不可少的條件。因爲菩薩是有情的，一方面自己求澈底覺悟，可以自利；同時菩薩是達相當的覺的（菩提薩埵意譯就是覺有情），一方面對衆生作領導，也可以利他。再具體一點說，菩薩萬行不出六度（華嚴經也有十波羅密，意譯就是「到彼岸」，故亦譯「度」，要不出于「悟」爲第一）第一，就是「布施」。出家人乞食生活，除却法施，還有什麼？雖然佛教腐化，在印度，據史家說，僧徒曾經因爲受施過多，積資享樂，引起異教嫉妬，招致毀滅的災禍；中國社會，更有享清福的謬說，僧徒坐擁巨產者亦正不少；豈是真空妙有的道理所應認有的？其次是「持戒」。出家人本應一無所爲，否則何故出家？（儒家亦說：「人有不爲也，而後可以有爲」，「無所不爲」因成爲社會上最不體面的批評。）前曾說過，釋迦牟尼佛原有多妻。

明朝雲棲和尚四十多歲出家。有給妻湯氏的一篇文字。到得心能放下，自然邪淫不起，也不必天牛成的柳下惠。其餘一切可愛好的貨利，都是這樣。即此六度中最具體的二條件，都在對身對物的關係上。佔着重心，對在家人要求履行的成分居多。現在盛倡惟物的社會，仔細想來，真吃不飽，穿不暖，釋迦牟尼佛也反對「餓死外道」，自當別論。最要不得的是富益求富，用財勢陵人；反過來、另有一種人要吃盡用盡，也學富人盡情享樂。只要有少部分人這樣無度浪費，已足招致多數人的貧困；貧富不均，將永在波濤起伏之中。再從歷史說，中國從井田制度破壞，到唐朝時的租庸調，為時亦不久。孟子賤商（這自然指壟斷市利而言）的精神更銷沈。（這裏舉一個例：晉國的上卿韓宣子，有兩個環；一個在鄭國商人手裏。宣子出使鄭國，向他政府要。當國的子產拒絕他。又和商人講好價，要成交了。但是商人說：必得報告政府。宣子向子產說明，又被拒絕。這種商業管理，不假公濟私、國際平等以及士大夫交遊的精神更何如！）做官是公開發財。資本主義侵入，反有一「官不如紳、紳不如商」之謠。目前發國難財，又是社會和個人前途同樣危險的現象。這雖機會或因緣（共業）使然，不外社會心理上沒有把握。所以我對於佛學的見解，不必無餘涅槃。成佛，只要覺悟，發揮菩薩行，不用希望少數出家的和尚，要有衆多能夠行菩薩行的在家人——居士。有錢布施固然好，不如不應得的錢就不取（中國國民黨只節制資本，就應該限制私有財產，但並不根絕私有財產。如果根絕私有財產，公務員沒有退步。和尚原是根絕私有財產的，但生活在貴族富翁手裏。）不娶妻（獨身主義不限於和尚，如神甫）姑且不問他是否勉強，不如互相尊重人

格，不把男人或女子做玩具（社會上很有人反對賣買婚姻，却少有人主張禁絕娼妓）。「一切有情貪愛爲本。」造成身對身對物兩問題。許多人把衣食住和婚姻看得毫不足重，專在政治上努力，不知政治所爲的就是這個啊。用比較具體的方法來治最根本的病，不用要求立即完全斷根，那麼，這些所說的，並不違反佛理，也是對症的普通人所能服所當服的藥。談菩薩行提出這兩件，和婚姻自由選擇增加職業生產是不相衝突的。（這裏所引「貪愛爲本」，也是首楞嚴經的話。貪瞋癡三種根本煩惱是相依的。對男女要占有、是貪，同時也是愛，夫婦之道更未嘗不是仁。仁愛和貪愛只是盾牌的兩面，一事的兩種定義。一部大學，要脩、齊、治、平、明明德於天下，也分三段：格物致知，誠意，正心、是屬於對心的脩養；修身、齊家、治國、平天下，是屬於對身或對人的脩養；最後「生財有大道」、「仁者以財發身，不仁者以身發財。」「不以利爲利，以義爲利」是屬於對物的脩養。「明德」可以說就是「覺」，「以義爲利」可以說就是「布施持戒」的真諦。所以說：東海、西海、南海、北海、有聖人出、心同理同。）總歸一點，凡是菩薩行，都要憑真空妙有的心來運用，都要真正底悟。

第二章 結論

要好 家好 慚愧得很！我雖然看佛書，經過三十餘年的時間，但每日至多不過一二點鐘，總算起來，或許抵不過專門研究的人三五年的工夫，所知道的，只有這麼一點兒。所想像的成覺得苦

於無暇，更無從對社會表示。現在居然試試看，把各宗的大要都說出一條線索，希望能夠從此代別人找到一個同一歸宿的中心點，使佛法整個地呈露在當前；並且竭力避免原來譯經的深文奧義（宋儒的白話語錄、或者亦效法禪師，達摩的四論在梁時已有了。不想到幾千年後又勞大學問家來提倡白話文，同時讀慣經論的人，切不可為白話文不尊重，要明白文字性空。佛法的不行，就是受習慣思想的束縛。若論做工夫，要覺悟，連文字語言都用不着。習慣思想的壁壘就是用文字語言築成的。）希望不至因此難於索解。恐怕未能果如所期，這是我的領會不夠，講得不得法，不能夠針對對方的心理，決非佛法本身的缺陷。又我寫這個的目的，初步原在要求能領悟；進一步是要說明要領悟然後來觀察目前社會才能夠分析清楚，盡它本來具有的功能來運用。或許有許多讀佛書的人都抱有同我一樣的希望，但因為平時習慣了對佛法看的非常莊嚴，不肯像我這樣輕易出之。如果我是錯的，那不過像是說明衣服的護煖，而不問衣服的美觀，本末總不會倒置。佛經從前只有上層社會人讀，以後還希望普通人都懂。現在再說到寫這個的動機。前年我因為讀總裁著的中國之命運，曾寫了一篇總裁一部教人求知永無止境的書（照錄在篇首），內中從總理的指示「知難行易」，說到總裁所提倡的「誠」和「公」，分對心、對人、對物三方面，略引儒家的話，說明「誠」和「公」是「知」和「行」的標準。但什麼是「誠」？沒有申說。本來中庸說「誠」是盡性，教和道都從率性中來。另一說法，就是「喜怒哀樂之未發謂之中」。喜怒哀樂，人人都知道是心理作用。「誠」就是「中」。就普通人說，心理作用，最誠的無如喜怒哀樂未發之中。這就是

性的本來未有分別相的假名，和佛說的覺、智、心等，約略相當。（其中性的不同，在圓宗裏已說過）所以說「天地位焉，萬物育焉」，還不就是普通所謂自然界麼？（和無限量超時空的法界亦有不同）還不是認器世間是受識的作用所支配嗎？（和器世間就是識的一種相分亦有不同）就做工夫說，大學的正心章提出「心有所忿懣、恐懼、好樂、憂患、則不得其正」，便是要「斷分別煩惱障」，否定徧計所執，滅意章的「毋自欺」好像還只是依他起。到了最後一步，是「格物致知」。王陽明認為「格物」是格去物欲，致知是致良知，已把知和物分做兩事，不如說格物就是致知。（固然儒家的人生觀不就是宇宙觀，物不就是心）依我的說法，物不但是欲，所知也是物，所以要比正心深一層兼「斷分別所知障」。「知」就是「覺」，就是「明德」，本沒有什麼良不良。中庸說「至誠」「夫焉有所倚」到「無聲無臭」。大學原只標舉一個「知」字，禪宗也有專倡「知」的。只要「知」，就回到本來，明白一切病根，能夠盡性，有方法應付了。亦可以說由喜怒哀樂未發前的中觀察事物，就是「有了誠就只知有公」了。到這裏，可以順便把儒家講性的不同說一說。本來孔子只說：「性相近也」。到孟子才提倡「性善」。荀子更痛快底說出「性惡」，和孟子對立。這是儒家最受人指摘的一點，當時告子就提出「性無善無不善」，並且引證：有的說「有性善，有性不善」。有的說「性可以為善可以為不善」。這些都並非沒有理由的。王陽明加上一個「良」字，本從孟子而來，意思是重在只要不教人看到聽到壞事。其實辦不到——不是顏回，徒然對他說「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動」，不會生效。荀子來個性惡，用「人為」去糾正，只在

徧計用力，其事更難。不如佛來的明白，標出一個「覺」，恰和大學的「知」符合。爲什麼如此？人類行爲所以有善惡的分別。都因爲社會關係才發生。有了夫婦，才有貞淫問題；有了父子兄弟，才有孝慈友恭問題；有了政治，才有君臣，民主或專制問題。一人的公道，夫妻不適用；夫妻的公道，家庭不適用；家庭的公道，鄉黨不適用；由縣而省而國而國際，各有各的公道，各有各的適用不適用。就是現代所謂大多數意見，不問其是否低級心理，那有確定的標準？如所謂人道的博愛，也不適用於所有衆生。這樣「狹的徧計」、固然惟恐其「不徧」，更惟恐其「不徧就執」了。要公就先要誠，要誠就莫如喜怒哀樂未發前之中。就人事言，不夾入一點私人情感成見、至少也是世俗所謂「第三者的態度」。要分別善惡，只有從百法中、就善不善的心理作用的起點、用來做標準。孟子說惻隱、羞惡、是非、辭讓之心、是對的；但不過是一面的說法。荀子也是一面的說法，更離開心、落在事相裏。因此數千年，你說是善，他偏說是不善，鬧個不休。或許有人問：百法同樣把善惡並列，和孟、荀有沒有高下分別？我的回答是：百法只分析心理作用，目的在斷障、無我，也就是要恢復本來的（不是對立的無貪無瞋無癡）佛的「覺」，就像大學的「知」。孟子的惻隱、善惡、辭讓、是非的心，指心理作用的起點，叫做四端，就是無貪、無瞋、無癡的別名或一部分，和「知」接近。「良知良能」本來有「所不學」的解釋；只可惜和「性善」不分開，不敢把「性惡」鎔化在裏面。普通人用事相批評它，是根據普通人的行爲指斥本來純潔的心理，不知尚有孟子未說而可能的貪、瞋、癡作怪。荀子說性惡，和告子一樣只論事，不問行爲的開端心理如何，已把「行爲」

和「知」隔斷，只專在行為上，隨世俗分別善惡，在方法上打迴旋。譬如用兩腳規畫圓，「知」是圓心，在中心無目的地轉；「行為」是圓周，在外表有目的地轉。圓心不游移（動而不動）。圓徑任意伸縮，可以畫成任何大小的圓（起信論說：「隨緣不變」總裁說：「以不變應萬變」）。若拋棄了中心，或沒有找到中心，專在圓周上設法，就像拿一方紙，漸漸削去四角，八角，十六角，要它圓未免艱難。我敢說：告子荀子都是儒家中的傾向物（外境）者，就是沒有找到中心，忘却兩儀或形而上形而下；是一個太極。荀子的門人李斯到秦演出焚書坑儒，專采六禮中用刑用兵的手段，甚至廢棄教育。這也不是由於荀子一人的學說所造成。是春秋戰國以來鬥爭的社會心理已經造成這樣的「共業」（環境）。儒家向來不輕易改行，也被捲入漩渦。老莊一派只好離世獨立。墨者的「尚同」，只好自己奮鬥犧牲。後來更有游俠出現，也是內戰久後的一種社會現象，這時候很少聽到談性，說理，講知的了。

上面既說儒家的人生觀不就是宇宙觀，只從不同中求同，不是本來同體的同。其實任何宗教和學者，都針對人類的心理來說法講學。人類的心理，從少都依賴他力或外物長成，絕少反省機會（或許古人生活簡單，機會就比較多。今人罵「有閒階級」，佛說有暇最難得，不可錯過。）不容易使它完全用自力，獨立振作起來。最高的性理更不容易引起人的信仰，就使教學的力量，一切等於零。單就佛的說法看他是在逐漸變化演進，慢慢地解除普通人成見的束縛。所得的結果，並非前後矛盾，自能圓通。這可見苦心一斑。同時我這樣解釋，分明不是要反對或毀滅其他一切宗教，只

希望能夠明白某種宗教，都是在某種社會，某些人心理上所能接受的說法，在整個埋性上各有其可能的某部分的特殊立場。（其他各種社會風俗，都是如此，要和別一種碰頭，才會發見矛盾。）但最終目的，總希望能夠一致，能夠進一步作試探，走向人類（暫時不問衆生）共同的基點——理性，才有把握。這真只有百尺竿頭，大家共同再努力！尤其我們一般同志，比較有地位領導社會的人，必得領會 總理 總裁的領導革命，要與佛、菩薩、聖賢、心同理同。雖然不能夠個個做到，也得澈底了知，勉為後知後覺。舉一個例，只看商朝的伊尹，「非其義也，非其道也，祿之以天下，弗顧也；繫馬千駟，弗視也。非其義也，非其道也，一介不以與人；一介不以取諸人。」才能夠「以天下之重自任」，所以他自命為「先知先覺」。其初就湯伐桀。後來又放太甲。太甲悔過，復歸於亳，比英國的格林威爾更榮譽得多。中國革命的偉人，大公無私如此，不可以證明千聖一轍嗎？若有人以為佛從剖析心理入手，不足相信；我雖然對於科學和西洋哲學都沒有研究。却相信從剖析物質入手，也有得到同樣結論的可能。因為只要看化學的分析，由分子而原子，而電子，物也和心一樣，某種現象，並無永恆不變的定性，不過在某一段時間中，我們對於某種暫時顯現的物象、由心理的作用上接受，下一個定義，以為這是什麼東西。（同是一片青山，石工說：可采，料；和尚說：好刻佛像；農人說：應燒石灰；牧人說：好放牛羊；樵人說：宜種松杉；文人說：正好遊玩。）「依他起性」「假相是有」，「物質不滅」，「能力不滅」，「即假即空」「不生不滅」，科學和佛學的分析可以互證，將來或許有一天會發明。心理作用、可以不假借有情世間（身）或器

世間（物、包括力）做工具，會直接影響到比電子更微妙更基本，科學家所求得的物質現象，那才算科學和佛學打通，也不外所謂「神通」。就是這樣解釋了。就現在人生說，佛既確定「法我執」先於「人我執」，非心非物的佛理，與其說是惟心，毋寧說是惟物。不過這個物不是眼前的器世間，而是從原來的本體，佛假名為覺的，積漸產生，在感情作用尚未發達，已有認定種種定律的傾向的某一段作用是了。現在許多人都懷疑物質文明發達可以墮壞道德，增加鬥爭，也有些事實如此。但也非絕對的。至少物質本身可以說絕對不負責任，責任都在主動享受方面。我們如果對器世間有更多更深的知識，以至誠至公的知行標準來運用它，尤其少數領導人物，用佛菩薩的精神來處理有關公衆的事業，何患目前不是和平盛世？（自然，這也不是說政治上的人應該獨自負責，其餘腐化惡化都可以不問；做個樣給別人看，最要緊。）從前人笑這種理想是「烏託邦」，我却敢回答他，只要託在本覺上，託在理性上，託在一切有情心上。若是不託，不應該叫做「烏託」。現在各國教育，只重「國民教育」，「階級教育」，那裏做得到「民胞物與」，「一視同仁」？更不必問「侵略主義」？中國的倫理，在家言家，在國言國，在天下言天下。一經執着，便成化石。這也是用這部分的理否定別部分的理，不能夠貫通了。）佛說脩行生天，也會墮落。貪心不足的人，就是生極樂世界，黃金滿地，也會鬥爭殘殺。古來弑父弑君，骨肉相殘，不是多出在帝王家裏嗎？（袁世凱皇帝做不成功。袁克定、袁克文早就爭做太子，鬧得同曹丕曹植兄弟一樣了。）再說回來，減少物質文明，便會和平，這也一樣靠不住。部落時代、游牧民族，有事實可證明。花瓣上的一滴

蜜，便是羣蜂爭趨的目標。他們却能夠很和諧地過共同生活，真使自稱萬物之靈的人萬分慚愧！這樣、無論物質如何，我們都可以好好運用。只要不受習慣的束縛，不用只知自私自利的心理——我執做支配「共業」物質的主宰；只要用誠、用中用覺、來觀察處理，那麼佛和儒所懸的鵠的是最有把握的。好的和尙，生活異常淡泊，雖然非以苦行為目的，也可以發現心理作用可能性的無限制。（喫米、喫麵、喫高粱、喫包穀、喫魚、喫牛羊肉乳酪，喫糠粃草樹皮，資生的方法也真不少。）不要像現在的抗戰，等到人窮才力出，（許多比較有財勢而慷慨的人、認衣食奢侈是小事，這和錦繡鐘鼎一樣非資生必要，俗語有「豆腐酒店了家當」的話。鴉片之外，為飲酒破家的，社會上實在很普遍。詩人杜甫有「朱門酒肉臭、路有凍死骨」的名句，現在文化界亦多有人稱道。但他自己也飲酒無度，影響健康。這無別的緣故。他是皇親國戚，貴族子弟出身，喫慣了。中國儒家、連孔子做官的時候、衣食也和平時不同。不過他在陳絕糧，雖然困苦，還忍受得住。）當無害於社會。最後我再補述一點。整個佛法分兩方面：一方面是佛——正覺、在做工夫、是求出世、超因緣，就是解脫習慣束縛的。一方面是有情世間，在現社會，是隨世緣、不超因緣、就是忍受習慣支配的。因緣有因有緣就有果。我相信佛菩薩可能超然，但不能夠使人人都隨便超然。所以普通人要尊重因果，不可任意植因，致生惡果。無論我們未必真悟，就是偶有所悟，只是窺見一點，力量薄弱，切不可自命解脫，自誤誤人。（解脫也就不植惡因）所以未能「不昧因果」，便要「不落因果」，那是野狐禪。儒釋中的狂徒，在記載中，亦正不少呢！佛法會毀滅嗎？我的回答是「狗子皆

有佛性」，「人皆可以爲堯舜」。若是稍會懂得的人，並未返省，相當覺悟，甚而腐化，乃至像日本密宗那樣惡化，在中國，還不如相信儒家的性善說，流弊倒更少。務請讀者不信也罷；若信了，必求心中真正自悟！我們來看看世界，共產的蘇聯、資本的英美、都在要求世界和平，處理全人類在地球上的「共業」。我們中華民國的同胞，應該用慧眼看得很明白，還會落在人後，不覺悟嗎？那麼，這也是佛家開的人類到和平的一張藥方。要好大家好！一國如是，世界亦如是。一團體如是，全人類亦如是，爲尊重佛的廣大慈悲和根絕人類殘殺的心理起見，我們還希望一切有情將來無不如此！

附上某先生第二書

前書寫就，見大師有不談時政之約，初不願以此瀆聽、繼思宇宙內事皆分內事，即時政豈能別有？况某所陳又非徒時政。又體非用而不顯，道非事而不彰，華嚴事事無礙，所以高出於三論之談空，故敢再進一言。昔孔子表富貴浮雲之志，稱陋巷簞食之樂，而車塵馬跡周天下。孟子斥高堂侍妾，得志勿爲，而後車數十乘，從者數百人。此君子愛財，取之有道，曹洞禪語所以被崇爲古佛歟？故心孔孟之心，行孔孟之行，雖南華附載盜跖，鄉黨侈陳衣食，世未嘗以此而疑之。至於釋氏，尤以布施爲第一義，而極樂世界華美勝於洋場，心不可見，跡又烏可以概絕？無如今之儒者，未必經綸天下之大經，而先恥惡衣惡食；今之僧徒，未必我不入地獄，

誰入地獄，而徒教人施財求福，又況夫歐美資本之發達，貧民經濟之受困，馬格斯唯物之論何由止哉？故願大師以慈悲之心，宜平等之教，隨物質文明之發達，而泯階級鬥爭之種因。某嘗愛誦杜甫之詩「無貴賤不悲；無富貧亦足。」然非必返今世於草昧也。大師其肯俯察，而有所以昭示天下乎！

附復某先生書

接誦大教，深感謙德，頗多獎語，不慚淺陋，敬略補陳。佛儒之道，初由信解，繼以修證。無論刹那，大澈大悟，或久修習，歷三僧祇，要在應世全其大用。不如是者，由俗眼觀，等於龜毛兔角。此其一也。某嘗設喻：一切世論，有如球面，無數之點，自其立場，皆視他點，為不如己。此用切線，僅限一點，可以證明，若由佛理，反本窮源，至於球心，回視各點，初無高下，但徑有長短，球有大小。捨去球面局部之爭，引至球心一本之源，最終目的約略如是。此其二也。心物之辨，在世論中，最相水火，尤可念者，因惟識宗，即目佛理為惟心派，其實空如來藏，非心非物；不空如來藏，即心即物。無心外之物，亦無物外之心。此其三也。儒者云：「人皆可以為堯舜。」佛者云：「狗子皆有佛性。」奈何後世，派別分立，自教相害，門戶固拒，舉世不容。甚至兩家，言與行違，為世詬病，曰偽君子，曰寄生蟲，陡聞西來學說，競存鬥爭，驚呼走告，斥為洪水，譬之猛獸。若依愚見，洪水猛獸，在昔之人，亦能解

救。又北歐風化，其去游牧，原未久遠，惟物之論，自無足怪，獨以中華號稱禮義之邦，佛化之地，末法弊俗，腐惡並彰。適以機械輸入，重商始起；猶幸未甚，社會主義，即隨而至。苟有其人，不顧個己生死，而求羣衆利樂，雖非佛聖，亦墨而俠矣。至其手段之誤，却與儒釋之弊，同一可嘆。此其四也。以上所陳，皆就事相，言已過煩。又恐世人，因其現職，目爲宣傳，姑卽此止。其不欲公言於世，而私心竊殷殷期望於大師者，素知大師不涉政治，言爲世重。若在今日，抗建期間，登高一呼，使崇孔者與佛信徒，皆先自反。平昔行誼，與所奉教，已否無違？又若其人，對共黨徒，抱薪救火，認爲大惡；止沸之術，自應抽薪。細民無知，惟求溫飽，終無大過，成斯浩劫。負其責者，是士大夫，與彼紳商。詩云：「哿矣富人，哀此惻獨！」易云：「慢藏誨盜。」何至今猶不悟乎！大師倘不以某爲妄乎？至於個人修證，自覺把握不定。原在塵網之中，不敢以嘿然無言塞竇。

右二書皆民國二十九年以前作，今忘其時日矣。某先生有不談政治之約，復書意在信守，後書更未得復，故不具名。

民國三十四年七月初版
民國三十六年三月再版

覺悟之路（全一冊）

◎定價國幣一元三角

（郵遞匯費另加）



著者 李直

發行人 顧樹森
中華書局股份有限公司代表

印刷者 中華書局永寧印刷廠
上海澳門路四六九號

發行處 各埠中華書局

（133340）（滬印）

