

台港及海外中文报刊资料专辑

第3辑

宗教研究

书目文献出版社



编 后 记

宗教历史悠久，有广泛的社会影响。这一辑既选有《佛经概述》这类综合研究的文章，也选有《般若心经的研究》、《南传法句经略探》、《那先比丘经简介》，《西藏学简介》这类对著名经典和学术进行专题研究的文章，同时还选了印度等国外人士对宗教研究的资料，这对我们了解台、港及国外宗教研究动态和进行研究，是有参考作用的。

宗 教 研 究 (3)

——台港及海外中文报刊资料专辑
北京图书馆文献信息服务中心剪辑

书目文献出版社出版
(北京市文津街六号)

河北省南宫市印刷厂印刷

新华书店北京发行所发行 各地新华书店经售

787×1092毫米 1/16开本 9印张 230千字

1986年10月北京第1版 1986年10月北京第1次印刷

印数1—2,000册

统一书号: 2201·16 定价: 2.30元

[内部发行]

目次

试论孔子的宗教观	谭宇权	一
佛经概述	戴月芳	八
佛家四禅八定的静坐工夫	杨政河	一四
佛性、佛法、佛曲与佛教	王冬珍	二二
般若、及其弘传中华	朴庵	二五
般若心经要解	柳絮	三四
般若心经的研究	戴朴庵	四一
南传法句经略探	温秀英	四九
那先比丘经简介	姚孝彦	五五
西藏学简介	许明银	五七
读夏峰先生集	王明荪	五九
羯磨济度禅戒相彰	晓云	六七
试说无量寿经四十八别愿的宗教精神	郑志明	七九
印度思想的潮流 (1—4)	长尾雅人 服部正明合著 许明银译	八四
佛家“戏论”(PRAPANCA)义的一个衡定 (1—5)	万金川	一一九
初访国内天主教神哲学院	汤汉	1
五位亚洲主教访华后感	关尚义著 林瑞琪译	9
补白		
中产化的信仰	曼华	七八
教牧人员访穗随感	李鼎新	一一八
佛教在美方兴未艾	沈颂芳	一三〇

試論孔子的宗教觀

譚宇權

一般人常認為：孔子是沒有宗教思想的。這種想法對不對呢？在我看，的確不錯。但孔子雖然沒有宗教思想，却有宗教的觀念。而且，他這種宗教觀念，影響中國人實在太大了。因此，我們現在要詳細討論這個問題。

其次，中國人常以孔子「不語鬼神」自傲。而且認為：這件事代表了孔子思想的「偉大」。所以在這篇文章中，我也要研究：為什麼孔子沒有宗教思想呢？孔子沒有宗教思想，是否表示他的「偉大」呢？

本文將以這些問題作「中心點」來討論。

壹、孔子宗教觀念的背景

一、孔子的宗教背景——

一般以為：孔子是不談鬼神的（「子不語怪、力、亂、神」）。但我們現在必須指出一個事實：孔子的時代，社會上的的確確有很濃厚的宗教信仰——這些信仰，我以為，實在最可能是形成孔子宗教觀念的主要因素。

為了明白起見，我試將孔子前二代（商周）的宗教，加以「解剖」，以明瞭孔子的宗教觀念與當時的宗教，到底存在着什麼關係。

先談殷代的宗教。關於殷代的文化，我們至今瞭解的的確十分有限。根據甲骨文專家董作賓的分析，商人的宗教信仰有：

①天神——殷人以此它具有最高的權威。牠的權能有五種，都可以影響到民間；第一是命令下雨。第二是降以饑饉。第三是授以福祐。第四是降以吉祥。第五是降以災禍。

②地祇——殷人不但以為山川有神，並且以為四方都有神。如「寧于四方」是。

③人鬼——殷人對於祖先的看法，以為他們雖然是死了，但精靈依然存在，而且增加了一種神秘的力量，可以降禍於子孫。（「中國古代文化的認識」，收在「先秦史研究論集」上冊，頁二四三，大陸雜誌社出版）

再看周代的宗教。周代的文化，我們知道的就比較清楚了；因為先秦流傳到現在，有一部很好很好的春秋史料——就是左傳。這本書，可以讓大家充分明瞭周代的文化（自然包括了宗教文化）是怎麼樣的。根據這方面的專家——張蔭麟先生，他從左傳整理出來的「周代的封建社會」中，如此分析周代的宗教：「周人的神鬼世界，我們知道得比較殷人的詳細些。這其中除了各家的祖先外，有日月

星辰的神，他們是主使雪霜風雨合時或不合時的；有山川的神，他們是水旱瘟疫的原因；但最重要的，人們所賴的，還是土神和穀神，前者關係土壤的肥瘠，後者關係五穀的豐歉。」

又說：「像封建社會之上有一個天王，主宰百神的有一個上帝。他很關心人們的道德的，會賞善罰惡。但他也像天王一般，地位雖尊，實權却有限；他和人們的日常生活很少發生關係，人們也用不着為他破費。祀上帝的典禮叫做郊祀。歷史上所知道，舉行郊祀禮的只有周王和魯君。……」

又說：「盛大的祭典是一種壯觀：在丹柱刻橡的宗廟裏陳列着傳為國寶的鼎彝，趨跲着黼黻皇華的紳士，舞着羽翰翩翾的萬舞，奏着表現民族精神的音樂，排演着繁複到非專家不能記憶的禮儀。」（中國上古史論文集第二集，頁一九—廿一，國風出版社）

從以上的引述中，我們明白：孔子是生長在一個宗教信仰相當濃厚的時代裏。所以，宗教似乎不可能不對他發生「某種」程度上的影響。現在我們就來研究：這些宗教究竟影響他的思想，到達何種程度呢？更重要一點——他對那一時代的文化（包含了宗教文化），是抱着何種態度呢？因此

，接下去，我們將分析孔子與傳統文化的關係。

二、孔子與傳統文化的關係——

孔子與傳統文化的關係，如今我們可利用論語和左傳這二本極為可靠的書去瞭解。

從論語上，我們知道：他對商周的文化相當相當清楚；不但商周文化，就是夏代文化也「可能」十分清楚——此正如他說：「夏禮，吾能言之。」「殷禮，吾能言之。」「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周」（均見八佾）

何況，他又生長在周禮（就是指周代文化）保存最豐富最完整的魯國，所以他十五歲以後，接受的中國文化，實為少數人才有「機會」接受到的中國文化。（證據記在左傳昭公二年春，晉侯使韓宣子來聘，且告為政而來見，禮也。觀書於大史氏，見易象與魯春秋曰：『周禮盡在魯矣！吾乃知周公之德，與周之所以王也！』）

再說，孔子對傳統文化有很「強烈」的「偏好」。——此由下列話可資證明：①「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」（述而）②子入太廟，每事問。（八佾）（太廟為魯周公之廟，保存了豐富古代文化之地。孔子事問，可見其好學。）③子貢欲去告朔之餼羊。子曰：「賜也，爾愛其羊，我愛其禮。」（八佾）——「告朔」，古諸侯於月朔設祭告廟，謂之告朔。孔子此話可知其不欲廢古禮。

由上簡單分析，我們至少可說：他對古代的文化（包含宗教文化）相當相當重視。而且很願意接受或保存這種文化，成為他思想的一部份（所謂「

郁郁乎文哉！吾從周」、「賜也，爾愛其羊，我愛其禮。」可以證明）

貳、孔子的宗教觀念

孔子既然承受了這麼豐富的古代文化，那麼他對其中的宗教文化的看法究竟是怎樣的呢？一般以為：孔子沒有宗教方面的思想，自然是排斥宗教的。但我們現在要重新根據第一手資料來分析。

正如前述，商周二代的宗教信仰大致有三種：

①天神——即上帝。②地祇——即山川神。③人鬼——即祖先。

先說上帝。在論語一書中，我們明顯發現：孔子不但排斥牠，而且承認牠的存在；他叫上帝做「天」——此由下列的語錄可得明證：

a. 顏淵死，子曰：「噫！天喪予！天喪予！」

（先進）

b. 子畏於匡，曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也！天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（子罕）

c. 子疾病，子路使門人為臣，病間。曰：「久矣哉！由之行詐也！無臣而為有臣。吾誰欺？欺天乎？」（子罕）

d. 子見南子，子路不說。夫子矢之曰：「予所否者，天厭之！天厭之！」（雍也）

從以上引言，我們可以瞭解：孔子的「上帝」是有意志的，就如同商周人信仰的天神，所以吾人似乎可以肯定說：孔子雖然沒有一套宗教思想，但有宗教的觀念。

再說到山川之神——孔子似乎也不排斥牠。例如論語八佾篇記載：季氏旅於泰山（旅，祭名），孔子不高興，而叫冉有去阻止他。為什麼呢？因為按照古禮，祇有諸侯才能祭封地內的山川神。而季氏祇是個大夫，却來祭——由此可知：孔子反對的並不是認為祭山川是迷信行為，而是因為做大夫的沒有資格「僭越」做諸侯的事。所以我們在這裏也可以如此說：孔子並無排斥宗教的意思。

最後，談他對「祖先崇拜」的態度。「祖先崇拜」這種習俗，二千年來一直流傳於中國，我以為主要原因是孔夫子重視它的關係。何以見得？

此由孔子力主「三年之喪」，可以看出。

根據先秦諸子書的記載，三年之喪禮實是在是一種非常鋪張、非常浪費的「厚禮」（可參考孟子、墨子、荀子、韓非子上的記載），為什麼平常那麼講「理」的孔子也贊成它呢？我們從宰我和孔子的辯論中（陽貨篇），發現：孔子贊成的原因是——此厚禮可以表達我們對「祖先」之情。所以，孔子主張「崇拜祖先」，是以他的親哲學（即仁愛的儒家哲學）而來的。而根據上述董仲舒的意見，商周二代的人崇拜祖先是為了賜福給子孫。——這兩種目的雖有不同，但信仰則一致了。

又，在孔子贊成此禮中，他曾說了這樣一句話：「三年之喪，天下之通喪也。」（陽貨）這句話究竟是什麼意思？中國史學專家傅斯年說：「孟子鼓動滕文公行三年之喪，而滕國卿大夫說：『吾先君莫之行，吾宗國魯先君亦莫之行也。』這話清清楚楚說明三年之喪非周禮。」那孔子的「天下」在那裏

呢？傅先生說：「孔子的天下，大約即是齊魯宋衛，不能甚大，可以『登太山而小天下』爲證」。又說：「……即三年之喪，在東周，在民間，有相當的通行性，蓋殷之遺禮，而非周之制度。」（見「周東封與殷遺民」，中國上古史論文選集第一冊，頁一〇九。國風出版社）

我認爲：傅斯年的分析，可與重作賓講的股人對祖先的崇拜「相互發明」。如果他們的話是完全真實、可靠的話，那麼，我們似乎可說，孔子在承繼三代的宗教信仰中，特別接受了商人對「人鬼」（祖先）這項信仰。而且將它「變成」他思想中的一部份（即主張三年之喪）——我以為：這實在是造成後代儒家注重「厚葬」，以及中國人何以如此重視「慎終追遠」的原因。

總之，孔子雖然沒有一套宗教思想，但他幾乎是承繼了古代的宗教觀念，例如上帝、山川神等。尤其，他贊成對祖先（人鬼）的崇拜，更顯示了他並不排斥宗教，而且有贊成部份宗教的傾向。

叁、孔子思想中，宗教觀念的地位

在這一部份中，我們將研究：孔子的思想中，宗教究竟佔了什麼樣的地位呢？

將分二部份來分析：①從他整個哲學來看「宗教觀念」的地位。②從他的宗教觀念中，觀察他着重的是什麼？

①從他整個哲學來看他的「宗教觀念」的地位

一般所謂宗教觀念，不外乎上述的「上帝」、「鬼神」和他們的影響力。那我們看：到底在孔子的哲學中，這些「觀念」有怎樣的地位呢？

誠如大家共知：孔子哲學是一種「仁」的哲學；而所謂「仁」乃指一種極高的境界，或是一個人品德修養到顛峯的境界——此境界却全然不講上帝和他的影響力的「存在」。此點，我們試將墨子的兼愛和孔子的仁愛作一比較，將能完全明白。

根據淮南子要略篇的記載：墨子早年接受過儒術。但他的思想發展後，顯然又是一套；這一套思想，有人將它與儒家的思想作成這樣「強烈的對比」——即墨子講平等的愛，而孔子孟子講的是有差等的愛。但我却以為：儒墨「最重要」的分別，在前者未向宗教方面求發展。而後者已向宗教方面發展了。何以見得？

譬如墨子雖以兼相愛、交相利，爲解決天下問題的方法。但，他最終是將這套方法，交給了宗教、交給了上帝，而成為上帝治人的一部份。試看子墨子說：「順天意者，兼相愛、交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。」（天志上）

這明顯是將「兼相愛、交相利」交給了上天。下面一段話，更明白表示了「天」是一切的主宰、一切的準繩——「我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩；輪匠執其規矩，以度天下之方員。」（同）

可是，我們看孔子講的「仁」，上頭有一個「上帝」嗎？他叫人達到的「境界」，有沒有要人去

依靠「天志」呢？完全沒有。

再看，孔子說「成就」君子的三要件；其中講到「知者不惑」（憲問）。知是什麼？（樊遲也曾問此問題）子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣！」（雍也）——意謂：專心致力在人民所宜的事物上，至於不可知的鬼神，應該敬重而不可迷信它——從這句話更充分可見：孔子的哲學雖然不「排斥」宗教，但起碼他是專心於人世問題的解決，而不願觸及宗教問題上的。

再看，他提出來的各個得道階段的「高人」，也沒有講到要以「天志」爲規矩。反之，高人們注意的是怎樣修養個人的品行，如何去推己及人，去愛人。

例如說到「士」。孔子曾說修士的方法是——「行己有恥，使於四方，不辱君命。」求其次的方法是：「宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。」再其次的方法是：「言必信，行必果。」（子路）說到「君子」的方法，有九件是要仔細想的事，也沒說要法「天志」——九件事是「視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」（季氏）。說到「仁聖」。子貢曰：「如有博施於民，而能濟衆，何如？可謂仁乎？子曰：何事於仁？必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。」（雍也）

從上多次引述可知：孔子哲學的確是一種求「現世」道德問題解決的哲學，而未觸及像墨子所追求的宗教思想。所以，從孔子整個哲學看，他的宗

教觀念似乎沒有什麼地位。

②從他的宗教觀念中，觀察他着重的是什麼？

以上曾說孔子哲學中，沒有宗教的思想。但却包含了宗教的觀念。現在就來分析：孔子這些宗教觀念，着重的意義到底在那裏呢？

譬如前述他重視祖先崇拜（重三年之喪）的用意在那兒呢？是宗教性的？還是其他方面（如道德性）的呢？

我們為明白起見，直接引述孔子答辯宰我的話如下：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。三年之喪，天下之通喪也。予也，有三年之愛於其父母乎？」

這段話中，孔子不從宰我不尊重「宗教」的觀點來評，而由宰我「有三年之愛於父母」的觀點來評。充分可見：孔子雖有「崇拜祖先」的觀念，但他是由道德仁愛的眼光來主張三年之喪的。所以他講祖先崇拜，不是重其宗教性，而是重其道德性。

再舉實例說，論語八佾篇記：祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」——這段話翻成白話是：祭祖先時，就像祖先在上一樣；祭神明時，就像神明在上一樣。孔子說：「我如不親自參與祭祀，像我不曾祭祀過一樣。」——從這段話可知：孔子的崇拜祖先或祭神行為，主要是着重在道德上的誠敬。所以在此再次證明：他參與宗教信仰，是重視這種信仰表現出來的道德性，而非宗教性。

總之，我們從孔子整個哲學看，他的「宗教觀

念」似乎沒有地位。再由他的宗教觀念中，觀察他所着重的宗教信仰表現出來的道德性，而非宗教性。那麼，吾人大概可以說：「宗教觀念」在孔子思想中，是沒有什麼地位的。

肆、孔子為什麼沒有宗教思想？

最後，我試圖解決一個千古的大問題——孔子為什麼沒有宗教思想呢？

一般人常以為：孔子在二千年前，就能解除了宗教的迷信，是表示孔子思想的「進步」與「偉大」。但我現在提出不同的看法。因為我以為：光以「偉大」來作為「孔子為什麼沒有宗教思想」，是不能在理論上站得住腳的。當然，孔子有其偉大的一面。但我們似乎不能一切都拿「偉大」一詞，作為解釋孔子思想的「有效」方法。——尤其，在事理講理、講證據的今天，「歌功頌德」已經不是求真理和取得大眾信任的方法了。

那該怎麼辦呢？我以為：就是一切從「頭」做起！一切從「事實」上去求真象！

誠如上述，孔子並沒有排斥宗教信仰，而且他在行為上、言論上，還主張崇拜祖先呢（即人鬼——此由三年之喪的主張可知）。那麼，孔子，並非一般人誤會的孔子，早已超越了宗教、超越了信仰、甚至放棄了信仰。相反的，他事實上還有某方面的信仰。

但也許有人會問：他有宗教信仰，何以又無宗教思想呢？

我覺得，這就必須從一種宗教思想是怎樣產生

上看了。

在我看，宗教思想的產生，似乎有二個必備條件：

第一：必須有一位思想家，對「宗教問題」有興趣，而且設法去求此一問題的合理解決。

第二：這一位思想家的宇宙論必須是有神的宇宙論。

如何說呢？

首先，我試以印度佛教何以產生宗教哲學來說明。譬如印度哲學史上的「無有歌」（*Naadasha Sutra*）——它是形成「吠陀主義」（認為宇宙的第一原理非人格神）的先驅，也是印度哲學的出發點。這個「歌」中，到底包含了怎樣的思想呢？

佛學專家李世傑先生曾將此歌翻譯出來。我們將它全錄出來如下：

第一條說：那個時候（太初），沒有「無」（*Asat*），也沒有「有」（*Sat*）。沒有空界，亦無蓋在上面的天。有什麼東西在活動？在什麼地方？在誰的庇護之下？深淵而不可測量的水（*Ambhas*），它（水）究竟有沒有存在呢？（究竟有沒有水的存在呢？）

第二條：那個時候（太初），沒有死，也沒有不死（*Amrita*）。沒有「夜晚」與「白天」的標幟（分別）。那個唯一物（*Tadekam*），靠它的自力，無風（*Avatan*）而能在吸收。除了這個之外，並無任何物的存在。

第三條：太初，唯有黑暗又黑暗的存在。宇宙的一切（當時的一切 *Idam sarvam*）是一種無光

明的水波(Salika)狀態。被虛空所包蔽而正在出現(abhu 原子)的那個唯一物，它由自己的熱(tapas)的力量而生了出來。

第四條：那個唯一物，最初表現為「愛欲」(Kama 意欲)，這是意識(manas)的第一的種子(reas)。聖賢經過深慮，求之於心(hrd)，將「有」的親緣(bandhn)發現於「無」(明了「有」與「無」之關係的意思)。

第五條：他們的聖賢的紳尺(resmi)橫遍各地。下面的東西是什麼？上面的東西是什麼？含有種子者(reodish)能够存在，保持勢力者(nahinan ali)能存在。自存力(svudha)在下面，衝動力(prayati)在上面。

第六條：誰能確實知道，誰能宣言：這個開展(vistati)是由何處而生，來自何處？諸神的存在，是比宇宙的開展以後的事。那末，誰能知道：宇宙的開展是從何處而發生的呢？

第七條：宇宙造化的本主，他究竟有否造作？或不造作宇宙？這是要住在最高天而在監視着世界的人，才能够知道的，或不知道亦未可知。(印度哲學史講義，頁十四—十五，新文豐版)

這首詩，已在下列三點獲得解答：

一、以宇宙的太原為「唯一」的思想——此詩中說「唯一」是「唯一物」，以求諸神的統一。

二、「萬有」的生起為這個「唯一」太原的發展——此即前面提到的：唯一物開展變成「愛」，「愛」再開展變成現識，於是形成現象界。

三、萬有發展後，太初還保留其自體；現象雖

由本體流出，但本體與現象之間仍有分別——此即無有歌說的：聖賢藉紳尺而設立界限於本體界與現象界之間。

那麼，「無有歌」一方面將現象界，用一元的原理來解釋，以應「哲學」的要求。他方面又認為此原理是「超越」的存在，以應宗教的要求。所以日本佛學大師說：這是一種「萬有在神觀」(panentheism)(見高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯，印度哲學宗教史，頁一四〇，商務版)——而這種「萬有在神觀」(或譯為「泛神論」)，也就是有神論的宇宙論。

由上可知：一種宗教思想的產生，通常都要以有神的宇宙論為基礎的。

可是我們看孔子，就沒有這樣的宇宙論。又如何說呢？

因為根據現存的可靠思想史料，孔子根本沒有一套宇宙論。他的宇宙觀念則可說得自易經；他曾說：「五十以學易，可以無大過矣！」又說：「五十知天命」，如果我們將這些話與他在易經中說的話合看，就會發現：他幾乎是以易經的宇宙觀，作為他的宇宙觀。也就是說，他瞭解的易經，不是作為宗教作用(卜卦)的易經。那是什麼易經呢？是一種有道德化宇宙論的易經。孔子不但接受這種「天道思想」，而且認為：他理想中品行修養到達登峯造極的「聖人」，即以此「天道」為追求的「目標」；試看他在易繫辭上怎麼說：

①子曰：「易其至矣乎！夫易，聖人所以崇德而廣業也，知崇禮卑，崇效天，卑法地。」(上7

)——意謂：「易經的道理精深博大，該是至高無上的吧！易經是聖人所以進德使崇高，修業使廣大的大學問呀！知識貴乎崇高，禮儀則貴乎謙卑篤實，崇高效法乎天，卑實效法乎地。」

②子曰：「夫易，何為者也？夫易，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。是故聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑。」(上11)

——意謂：「易學究竟有什麼用處呢？乃是用來開發萬物，成就衆務，覆冒天下的一切道理，無所不包，如此而已。所以聖人依據這種學理，以貫通天下的意志，奠定天下的事業，斷決天下的疑慮。」

因此，孔子的思想可說完全以這種「道德化」的宇宙，為其「目標」，那麼自然就無法，也不會產生出一套宗教思想了。

接着，我們再以方東美等人，視為孔子早期思想的「論語」，看孔子如何觀察世界中的人、事、物，似乎也可發現他的世界究竟是道德世界，還是宗教世界呢？

例如他看人，全然是以道德眼光來看；他分人為道德高的人(如士、君子、聖人、成人)和道德低的人(小人或小人儒)。又如看古代傳下來的文化，如詩經，他說：「詩三百，一言以蔽之，思無邪。」——也是以道德眼光看。評音樂也是；子謂韶：「盡美矣，又盡善也」。謂武：「盡美也，未盡善也。」(八佾)子曰：「師摯之始，闕雎之亂，洋洋乎，盈耳哉！」(泰伯)子曰：「吾自衛反

魯，然後樂正，雅頌各得其所」（子罕）。他看「萬物」，更顯示出他的「道德」眼光了——如：「歲寒，然後知松柏之後彫也。」（子罕）「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（陽貨）總之，孔子的言行錄與他在易經上的言論，前後可說完全一致——都是在一個「道德」的世界中思想和行動，也以這個道德世界為最高的「指引」。那麼，自然談不上離開這個世界，去尋找另外一個「宗教世界」，也談不上產一種有神的宇宙論了。我以為，這可能是孔子沒有宗教思想的一個原因。

※ ※ ※

其次，我再來分析他沒有宗教思想的另一可能原因。

上面以印度宗教思想為例。現在改用中國宗教思想作例子。

我們知道：墨子有一套宗教思想，他的思想實在是承繼了中國古代的宗教文化，而且尋求這些文化中「宗教問題」的合理解決；例如他試圖以他發明的邏輯法則——「三表法」，去證明「鬼」的存在。他說：「是與天下之所以察知有與無之道者，必以衆之耳目之實，知有與亡為儀者也。請惑聞之見之，則必以為有。莫聞莫見，則必以為無，若是，何嘗入一鄉一里而問之，自古以及今，生民以來

者，亦有嘗見鬼神之物，聞鬼神之聲，則鬼神何謂無乎？若莫聞莫見，則鬼神可謂有乎？」（明鬼下）

這裏墨子從「訴諸羣衆」之理，來求宗教信仰的合理解決，從現代人眼光看，當然是不能成立的。但墨子的方式，正說明了宗教思想的產生，必須對宗教思想有興趣，而且尋求其合「理」的解決。

然而相對的，我們看孔子，他雖然具備了宗教信仰的環境，但是他對於宗教問題顯然沒有興趣去求合理解決——同時還可說，他是避開宗教問題的；此由季路問事鬼神，子曰：「未能事人，焉能事鬼？」曰：「敢問死。」曰：「未知生，焉知死？」——可知。因此，他就無法產生一套宗教思想。這是我認為孔子無宗教思想的另一個可能原因。

歸納來說，孔子在宗教思想產生的必備條件中（一為具備一個有神的宇宙論，一為對宗教問題有興趣，而求一合理解決），沒有具備任一條件，所以無宗教思想。

※ ※ ※

最後，也許會有人提出這樣一個疑問：孔子為什麼不求宗教問題的解決呢？（此問題，與本節有關，故一併討論。）

我的看法是：孔子覺得他的時代最大的問題，乃在倫理價值系統崩潰的問題，而不是軍事問題，

也不是農業問題，更不是宗教問題。所以他最急切解決的是如何重建這一套道德「價值系統」（他最後找到的方法是「君君、臣臣、父父、子子」——詳細分析參考拙作「試論孔子的政治思想」）。而他平時看當時的文化和人的所作所為，也是按照他這套「標準」去看的。例如他看當時含有宗教意味的祭禮，完全是看它有無道德上的誠意——「禮，與其奢也，寧儉。喪，與其易也，寧戚」。又如前引季氏在泰山設祭典，孔子感嘆說：「嗚呼！曾謂泰山不如林放乎？」此感嘆不是為了季氏祭典中有宗教問題，而是季氏亂了價值系統的問題。

凡此，都可以充分證明：他祇關心一個最大的問題——倫理價值問題。

反之，他對「倫理價值」之外的問題如此說：

①軍事問題——「俎豆（禮制）之事，則嘗聞之矣。軍旅之事，未之學也。」（衛靈公）

②農業問題——「上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服。上好信，則民莫敢不用情。夫如是，則四方之民，襁負其子而至矣。焉用稼？」（子路）

③宗教問題——正如前引，他認為：「未能事人，焉能事鬼？」「未知生，焉知死？」

從以上種種問題的臚列比較，可知：孔子不但對宗教問題不發生興趣，就是其他一些與倫理價值

(如軍事、農業)無關的問題，也沒興趣。那麼，可見他是一位以「倫理價值」問題為「中心問題」，去尋求解答的思想家。而非以其他問題為中心問題，去尋求答案的思想家，所以，自然也不必去找「宗教問題」的解決了。

伍、感想

一、孔子沒有宗教思想，但不能說他沒有宗教信仰。不過他的信仰與其道德觀有關係。

二、中國人的宗教信仰向來不如西方人強烈，可能是受了孔子重視人「生」問題，不重視人「死」問題(宗教問題)的影響，但事實上，人「死」問題，也是人生問題中很重要的一部份；佛教幾乎可充分「供應」中國這一部份的「缺憾」。所以我以為：中國二千年來的宗教思想(包括道教思想)，幾乎承自佛家。從此看，文化的交流與融合，好處多於壞處。

三、孔子沒有宗教思想，似乎不能用「偉大」一詞解釋；因為從他的思想中，我們知道：他注意的是一個「重大」的時代問題——道德價值問題的解決。他以為這個問題如獲解決，其他一切問題都獲解決了。因此他沒興趣關心價值問題以外的問題。當然關於宗教的一切問題也就不在他研究範圍內了。於是他沒有這方面的思想，應是極其自然的事。

七十二年七月

(原載：中華文化復興月刊(台)一九八四年
一七卷五期 五——一頁)

(上接第一三頁)

翻、此間(中土)無不翻、秘語不翻。不翻之處，蓋採音譯。

22 佛教因緣起不同而產生爭執，可參看曹仕邦著，論釋門正統對紀傳體裁的運用，中國史學史論文選輯(一)(台北，華世出版社，民國六十八年十月)。

23 這些入門書籍，梵文方面有羅振玉輯，天竺字源；慧晃撰，梵語字典；荻原雲來譯，梵漢對譯佛教辭典。西夏文有羅振玉輯，番漢合時掌中珠。滿文有日人羽田亨主持編纂，滿和字典。

(原載：中國佛教(台)一九八四年 二八卷

一二期 三六——四一，四五頁)



佛經概述

戴月芳

一、前言——佛經的四次結集

在本文開始之前，有一件事情必須說明，就是本文是將佛經當史料處理，而不敘述任何的教義。

佛教的創始人爲釋迦牟尼佛，^①他原是印度北部迦毗羅國境內的王子，十五歲那年被他的父親淨飯王立爲太子，十七歲結婚生子，因感人世生老病死的痛苦，於十九歲那年離家修行，^②先經歷六年苦修無成，後到摩揭陀國境內之迦南地方，在一棵菩提樹下靜坐七天，終於夜睹明星而證道，自此以後他就以救渡衆生爲務，獲得不少信徒，他的信徒尊稱他爲「佛陀」，意即「覺者」，含有自覺、覺他、覺行圓滿的三重意思，這就是佛教的起源。

釋迦牟尼大約在八十歲那年涅槃，由於他在世時僅用口頭佈道，未留下任何文字記載，只於涅槃前囑咐弟子以法和律爲師，於是有經典結集的必要。佛教的經典結集共有四次，對日後佛教的傳佈發展有重大的影響。

第一次結集是由釋迦牟尼的大弟子大迦葉主持，阿難、

優婆塞主講。^③這次結集的機緣，依現存巴利文律藏小品之說，佛滅度後有愚癡比丘善賢竊以爲喜，謂不復有佛制戒律之拘束，大迦葉聞而有感，思編定佛說以防非法非律之流行，爰於王舍城附近集五百比丘大德，舉行結集，^④所謂結集，原是梵文（Sangiti）會誦之義，這次結集由大迦葉居上座，先命優婆塞結集律藏部份，大迦葉就戒律各條目質問優婆塞，優婆塞一一具答，五百比丘大衆合誦，然後通過爲佛所制，此爲律藏之由來，所結集者即今八十誦律；^⑤次命阿難結集經藏部份（即法藏），阿難是釋迦牟尼十大弟子之一，素以多聞著稱，於此次結集前方開悟，^⑥故衆囑以大任，結集前儀式隆重，以求徵信，由大迦葉發問，阿難誦佛所說，首唱「如是我聞，一時，佛在……」一問一答，次第誦畢，五百比丘大衆印可，遂泐爲定本，歷時七月完成，此爲阿含經的由來，^⑦這次結集，並無書寫記錄，不過集衆傳誦，定其詞句，不使紛歧而已，但已具日後藏經之骨幹，因這次集五百比丘大德，故又稱五百結集。

第二次結集由耶舍主持，薩婆迦主講，時間是在釋迦牟尼滅度後百年左右。這次結集的機緣有二：一是佛滅度後，

弟子們分向印度南北發展，因地理環境、經濟條件、社會情況、氣候（雨季）因素等限制，使他們不能常集合在一起，同時他們爲求因地制宜，對於教義的施行，不能不對酌損益，日久遂成紛歧，於是有再度結集以求統一的必要。這次結集的另一機緣，根據巴利文經典所載，謂佛滅百年後，以毗舍離城跋舍耆族比丘爲中心的東方教團，關於戒律問題，流佈十非法事，如午後得飲牛乳，得飲未釀醇酒，得受持金銀等，被西方教團，耶舍長老摘發，因此機緣，乃舉行第二次經典結集。參加者有七百比丘，由長老離婆多發問，薩婆迦講解，主張維護正統規則，斷十事爲非法，洗淨藏律，歷時八月。^[8]這次結集，已有上座派和大衆派比丘之分，上座派以西方教團耶舍爲首，大衆派以東方教團跋舍耆爲首，當耶舍等上座派結集時，大衆派僧侶亦另開誦會，不相上下，是爲佛教分派別之始。^[9]

第三次結集是由阿育王主持，自健連帝須主講，時間在釋迦牟尼滅度後二百年左右。阿育王是印度孔雀王朝的令主，他的性情原來很暴戾，後因改信佛教而廣行仁政，並派僧侶四處弘法，並於即位的第十八年，邀集全國比丘大德千人於首都華氏城，作經典的第三次結集。這次結集了說事、宗義論、集義論，以調和上座派和大衆派之爭，並將佛教教義分經、律、論三種體裁寫下，合稱三藏，這是佛教有正式經典之始。爲了弘法方便起見，分別採用巴利文和梵文寫下，巴利文傳佈地點以今錫蘭島爲中心，散佈於緬甸、泰國、越南，梵語本流傳地點以今尼泊爾爲中心，流傳西域諸國和中國，並由中國傳入韓國、日本。因經典用語不同，傳佈地點不同，對於經典結集和其他敘述，亦有不同之記載。^[10]

第四次結集由迦膩色迦王主持，協尊者啟示，世友主講，時間在西元二世紀。這次結集的機緣是印度貴霜王朝迦膩色迦王受到協尊者之啟示，以爲「如來去世，歲月愈邈，弟子部執，師資異端，各據聞見，發爲矛盾。」^[1]而思整齊紛歧的教義，故召集高僧五百人，在今克什米爾的林環寺，作經典的第四次結集，以世友爲上座，法座、妙音、協尊者等注釋經、律論三藏，今經、律二部注釋已失傳，所傳者僅論藏之注釋。這次結集，因印度南部僧侶未出席，事後他們不承認這次結集，佛教就因此分裂爲南北二大派^[12]。

所謂的佛經，是指釋迦牟尼滅度後，他的弟子及後人結集寫下的經典，包括經、律、論三部份，佛所說之法稱經，佛所制止惡修善之戒稱律，後人發揮經典，決擇諸法性相爲論，因均與佛有關，故普通以佛經稱之。佛經中以第一次結集之阿含經距佛滅度時間最近，用字最樸實，比較接近原始佛教之教義。

一、佛經的文字

佛教有正式經典是在第三次結集時，當時因適應傳教需要，分別用巴利文和梵文記載，是爲佛教的原始經典。後根據梵文本翻譯的有中文、藏文、西夏文、日文諸本。

巴利文經典，依錫蘭島史之說，乃當錫蘭 Abhaya-giri 王時，始於大衆集衆傳寫，猶是依據舊日口傳，錄成土語，時爲西元前一世紀。四百餘年後，中印度摩揭國有位碩學者覺音，南來錫蘭，以印度本土之巴利語，重譯錫蘭土語之佛典，益以各種著述，三藏皆備，於是巴利文佛典見

其大成，流傳不絕^[13]。

梵文經典被發現是在十九世紀時，一八二二年英人荷德生（B. H. Hodgson）在今尼泊爾發現三百八十部梵文新舊寫本。一八七三年至一八七六年英人萊特（P. Wright）繼荷德之後，又得梵文本三百二十餘部，同時兼得關於婆羅門教之多數古本，成績在荷德氏之上。

據荷德及萊特之研究，尼泊爾所藏梵文經典，是西元九世紀前後，印度境內僧侶爲避回教徒迫害，抱守遺籍至尼泊爾避難，以後輾轉抄寫保存而被發現。

本世紀初，在中國西北亦發現許多梵文經典，無論對佛學、語言學、考古學來說，均有特殊意義。這項發掘首先由英人斯坦因（M. A. Stein）在一九〇〇年至一九〇一年於于闐發掘，一九〇六年至一九〇八年在敦煌發現。德人格隆威（A. Grippedel）於高昌收集；法人伯希和（P. Pe-liot）於一九〇九年在敦煌收集；日人亦在一九〇九年至一九一三年在龜茲一帶蒐集，均有所得，^[14]最令人遺憾的，當上述外人來我國境內發掘蒐尋時，我國竟毫不知情，致使這批史料流傳國外。

根據梵文本所譯的佛經中，以中譯的佛經中，以中譯本數量最多，保存最完全，價值最高，這和我國譯經時間最久，譯場制度完備，翻譯人才鼎盛有關，以明萬曆刻本大藏經爲例，蒐集經典共六千七百七十一卷，其間不少爲其他文字譯本所無，有的甚至連梵文及巴利文本亦告失傳，其價值於此可見。西藏文本佛經，有的直譯於梵文本，有的重譯於中文本，蒙文、滿文、日文、西夏文則大部份譯自中文本，對佛法流傳，有特殊貢獻。

在諸文譯本中，較令人忽略的是西夏文本，因西夏文經典出土不多，且殘缺不全，研究者少，^[15]故知道者不多。西夏文經典是由俄人柯智洛夫於宣統年間，在西夏故城黑水發現，繼之有英人斯坦因，同時國立北平圖書館亦收購不少元刻本西夏文大藏經，^[16]經由陳寅恪和他的門生王靜如研究，西夏文經典已可通解。西夏文佛經大部份由中文重譯，另一小部份則譯自藏文，其中有不少珍貴之處，如佛說寶雨經是譯自藏文，今藏文本已失傳，中文本藏經亦無收輯，所發現的西夏文本可謂字內孤本。另外在所發現的經典中，參雜不少摩尼教哲理成份，摩尼教自唐武宗禁教後，轉向地下發展，成爲日後秘密宗教的淵源，亦有少數佛、道二教合流，最後被佛、道二教所同化，^[17]今研究摩尼教，可從西夏文經典中探查它的轉化迹象，其價值不下於敦煌摩尼教經殘卷的發現。

二、藏經介紹

藏經又稱一切經，內分經、律、論三部，謂之三藏。所謂「藏」是梵文 *Piṣaṭa* 的意譯，原指竹篋之屬可容花果者，以喻佛典集成之攝藏含容。「經」是梵文 *Sūtra* 之譯，本義是線，謂能貫穿花束令不散失，佛說教理，經以貫攝之，亦由線也，故譯稱經^[18]。

藏經是研究佛教最基本典籍，一切宗派論者之產生，均由藏經而來。現代的藏經，是由各朝代累集而來。早期的作品，大都由外人翻譯，主要翻譯家有鳩摩羅什、安世高、竺法護、支婁迦讖等人，這期的作品，可由廣弘明集收集的北

齊三部一切經願文爲代表。這期的特色較重文采的修飾，有不少文學價值很高的經典。晚期以玄奘、義淨、金剛智等人爲代表，此期的特色是忠於佛典原意，文詞表達不如前期。

唐玄宗開元十八年，智昇撰有開元釋教錄，對於典籍區分，譯經緣起，均有詳細敘述，收集經文凡五千零四十八卷，全部四十八帙，以千字文爲函架記號。北宋太祖開寶四年（西元九七一年），敕張從善往益州雕刻大藏經，至太宗太平興國八年（西元九八三年）完成，號爲蜀本，是我國雕刻大藏經之始，蜀本是根據開元釋教錄而來。以後宋神宗、徽宗亦各有藏經，今尚有存於日本者。南宋於高宗紹興之年亦刻有藏經，較開元釋教錄多八百四十四卷，稱爲宋藏。元世祖至元十四年（西元一二七七年）刻者稱元藏，凡六千一十七卷。明太祖、成祖亦分別刻印，至英宗正統五年（西元一四四〇年）始成，凡六千三百六十一卷、神宗萬曆十四年（西元一五八六年）密藏道開等於五台山刊行藏經，並改摺本爲方冊，後移徑山楞嚴寺，凡六千七百七十一卷，世稱萬曆本，亦稱徑山本，通稱明藏，後來藏經印行均取法明藏。清代在上海頻伽精舍亦刻有藏經，稱爲頻伽本，頻伽本是根據高麗本和宋、元、明諸本細加校勘，註及異同，並增收宋代以降之經論著，和日本撰述者，凡八千五百六十二卷，是諸藏中最好的版本。^[19]近日中國佛教會亦有刻輯藏之計劃，若能完成，民國本藏經亦將在佛教史上佔一重要地位。

我國刻行藏經的次序，大體依開元釋教錄，先大分經、律、論三部，然後一一區別大小乘，再將大乘分般若、寶積、大集、華嚴、涅槃五部次序排列，以般若（智慧之意）爲首，蓋取諸般若爲諸佛母之意。至明代智旭遍閱大藏，著「

閱藏知津」一書，對大藏的次序有所變動；他本天台宗五時之說，分大乘爲華嚴、方等、般若、法華、涅槃五部，合寶積、大集和密經爲方等，而別加法華，次涅槃之前，其他律、論二藏亦加以變更。此種方法後傳到日本，爲日本縮刷藏經所採用，^[20]是爲藏經組織的一大革新。

四、研究經的方法

佛經因受體例，用字的限制，且數量龐大，對一個初學者來說，可能形成障礙，阻止了研究的興趣，若研讀得法，這些障礙是可以克服的。下面的研究法，是個人一向所採用的，寫下來的目的，祇是提供參考：

1 認識經典術語

因佛經是譯文的原故，所以同一事物，也許因人、因時、因地而有不同的譯法，例如釋迦牟尼有如來、世尊、佛陀等十種名號，菩薩有十地五十二階之別。同一名詞，也有音譯，音譯的區別，^[21]例如阿耨多羅三藐三菩提是音譯，無上正等正覺則是意譯。這些不同的譯名常使初學者混淆不清，進而視讀佛經爲畏途，這點在佛學上稱爲「文字障」，克服之道可預備一本佛學常見詞彙或佛學詞典等工具書，或看有詳細註釋的佛經，看完幾部註本佛經後，則一般術語將不成問題。

2 先看小乘經典

釋迦牟尼在世時，因衆生根器不同而隨緣說法，一般說

來，現在所稱的小乘經典較合乎佛教的原始教義，且道理平常易懂，如四聖諦、十二因緣、因果報應、六道輪迴等觀念。大乘經典是建立在小乘之上，高深處已脫離宗教軀殼，到達哲理探討的境界，如因明、唯識等探討，若無佛學基本概念者，驟然接觸，可能無從下手，或因理路不通而產生「理障」，故佛學研究從小乘進到大乘是較實際的。

3 認清緣起

緣起的觀念是佛教和其他宗教不同之點。所謂緣起，是指造成事件法則的機緣，亦即探討事情法理的第一因，如人生痛苦在無常，而人生感到無常是因無明，故無明是人生痛苦的緣起。後來佛教形成各種不同的宗派，就是因為他們對於緣起的看法不同，於是各有各的開宗緣起，修持方法和經典，認清緣起，可避免因宗派不同而產生的爭執²²。

4 應證經典

有關佛學的論著，均本之經典而來，故對佛學之疑點，當以佛經應證，凡不合乎佛經記載者，不可輕易相信，如魏晉和宋、明之人常喜將佛學附會儒、道二家學說，若輕易相信，則容易認偽作真，曲解義理，產生錯誤論斷。

5 由中文譯本推及其他文字譯本

史家王國維對歷史研究，提出所謂的「二重證據法」，以地下遺物印證文字記載，以邊疆記載印證本部記載，以外國記載印證中國記載，如此反覆論證，以求新的發現、新的解釋。一個研究歷史的，祇讀中譯本佛經是不夠的，最好能

研究其他文字的佛經，如梵文、巴利文、蒙文、藏文、滿文或西夏文本，研究這些文字佛經需要邊疆語文、歷史的輔助，研究邊疆語文，最重要的是入門書籍的指引，這些入門書籍，在中國來說是較缺乏的，必須借重外人著作；²³若由懂得邊疆語文者教讀，將可收到事半功倍的效果，普通一個熟讀中譯本佛經者，再研讀其他譯本，是不太困難的。

五、結語

佛教流傳中土，對中國歷史發生重大的影響，佛教教義充實中國思想內容，成為中國思想的三大支柱之一；因佛經的流傳，使中國聲韻產生革新——平上去入四聲的使用，佛經亦是研究中國中古聲韻的重要材料；佛經偈語，韻語的型式，彈詞的運用，對中國文學發展有引導的作用，因佛教強調抄寫經文的功德，間接促使雕板印刷的發達。同時各種文字譯本的佛經，是我們研究邊疆民族、歷史、語言、中西交通史的重要史料，如果將中國歷史抽去佛教部份不談，則歷史將有許多地方將無法理解。

近代歷史大師，如梁啟超、陳寅恪、王國維、錢穆諸人，他們對佛經均有很透徹的認識，俗謂「泰山不讓細土，故能成其大」。歷史研究一昧的排斥宗教是不必要的，歷史研究亦不能同宗教人士一般，本著門戶主義，排斥其他宗教。

而任何一種宗教，流行於不同的國度，經過長久時間，它的教義必須經過改造，以適應於當國的人民，如中國佛教不同於印度，錫蘭佛教不同於尼泊爾，這點必須通過民族心理學方能理解。

註釋

- ① 關於釋迦牟尼的生卒年代，目前有許多爭論，大體可分三種說法：一是主張相當於中國西周時候；二是主張與孔子同時而稍前於孔子；三是主張與孔子同時而稍後於孔子。這些說法因缺乏直接證據，不能論斷誰是誰非，但據近人梁啟超考證，以第二種說法較為合理。（見梁啟超著，中國歷史研究法，台灣商務印書館，頁一四五）
- ② 佛陀離家年歲，另一說法為二十九歲，據一般說法，釋迦牟尼離家時，他的兒子羅猴羅尚在襁褓中，因其十七歲娶妻生子；故本文採十九歲之說。
- ③ 釋迦牟尼生前有所謂十大弟子，其中舍利弗和目犍連先釋迦牟尼而死，故這次結集工作由大弟子大迦葉主持，和有持戒第一之稱的優婆離和多聞第一之稱的阿難主講。
- ④ 見呂澂著，佛教研究法（台灣印經處，民國四十四年十月），頁二。
- ⑤ 周紹賢著，佛學概論（台北，文景出版社，民國六十二年十月），頁十三。
- ⑥ 釋星雲著，十大弟子傳（高雄，佛光出版社，民國六十七年十月）。
- ⑦ 阿含，譯言「法歸」，謂萬法所歸趣，亦言「無比法」，謂法之最上者也，今為小乘佛教所本，亦稱聲聞藏。大藏將阿含分四部份：長阿含、中阿含、雜阿含、增一阿含，有四阿含之稱。
- ⑧ 周紹賢，佛學概論，頁十三；木村泰賢著，釋演培譯，大乘佛教思想論（台北，內明出版社，民國四十三年），頁十四——十五。
- ⑨ 根據梵文所載，第二次結集時，有大天比丘，提出「五事說」，討論阿羅漢異於常人之處，以此機緣，而產生承認新說的大眾派，和不承認新說的上座派。
- ⑩ 黃土復著，佛教概論（台北，商務出版社，民國六十七年），頁三。
- ⑪ 周紹賢，佛學概論，頁十四。
- ⑫ 高亞偉，世界通史上（台北，民國六十四年十二月），頁一三七。
- ⑬ 呂澂，佛教研究法，頁十三。
- ⑭ 同上，頁六。
- ⑮ 我國研究西夏文的學者有羅福菴、陳寅恪、王靜如等人。羅福菴的研究成果大部份發表於國立北京圖書館季刊，四卷三期；王靜如的研究成果發表於中央研究史語所專刊——西夏研究專集，共三冊。
- ⑯ 王靜如，西夏文專號序文（國立北京圖書館季刊，民國五十六年二月影印本），四卷三期。
- ⑰ 摩尼教有一部份演變為齋教，最後被佛教同化，亦有一部份被全真教吸收，成為今日道教的一部份。
- ⑱ 呂澂，佛教研究法，頁一。
- ⑲ 黃土復，佛教概論，頁九——十。
- ⑳ 日本縮刷藏經刊於明治時代，由弘教書院印行為我國清代類伽本藏經所本。
- ㉑ 佛經翻譯有五不翻之例：尊重不翻、多含不翻、順古不翻（下轉第七頁）

佛家四禪八定的靜坐工夫

楊政河

(一) 修禪定的步驟

禪定，有時說它爲禪觀，「禪」是從佛陀妙覺的心中所衍生出來的；定者，定其身心；觀者，觀其內心，純然是一種精神集中與安定身心，制心一處的修養方法。當禪定工夫日漸精純時，自然就有其次第修證的禪境產生，即由世間禪的修證，到達出世間禪的境界。對於這種禪觀的修法，是有所入的階梯；在「天台止觀修行法要」中，我們介紹修行中的二十五種方便法，及爲掃除昏沈、散亂、失念三障，使能觀的心勇往直前的「九次第定」的觀法，自然有其修行步驟，祇要我們有明師傳授，或如法奉行，由解而行，或由解行而證驗，將可令知、行、意的作用不起，所有雜念自然消失，氣息幾乎斷絕，將能呈現心靈上的一片光明，內不見身心，外不見世界，而體驗到言亡慮絕，不可思議的直覺境界。如果不達到這種境界，不能體現覺心，不論千言萬語，都是空談理論，於事無補。對於有志學佛者，不僅要修世間禪，還要修出世間禪，因爲如果不修禪定不能入於天界。而且

禪的本體，就是在究明自己的內在覺性，啟發自己的菩提心，圓滿達成佛果菩提的妙境也要從禪定中去體會，才能如實地獲得智慧解脫。

張澄基教授在美國紐約哥倫比亞大學講「禪定之理論與實踐」，曾對禪定下一個嘗試性的定義，他說：「禪定是一個特殊的心理生理狀態。在這個狀態下，心理方面的顯著現象，是心注一境，或無波動式妄念起伏的現象；生理方面的顯著現象，是呼吸作用、血液循環，和心臟跳動的緩慢、微細、以至於絕的停止。」換句話說，當人在入定時，心識的作用已經幾乎達到停止活動的狀態。根據張教授實際修行的經驗認為：妄念之流，是一個非常可怕、非常不易調伏的東西。而且妄念之流也唯有在修定中有了相當成效時，才會覺察到。

有關修習禪定的境界，張教授分爲三部；首先會覺察到妄念特別多，煩惱盛，心不能安。第二步，由於心氣集中和刺激，精神上會產生種種虛幻境界，如定中見光明……千萬不可執著。如果心生執著，就會着「魔」，萬一着魔，就必須用般若慧來觀照，自然能冰消瓦解。至於第三步，要克服