

四庫釋家集成

上
卷

B 2411
12

91080

DI24/54



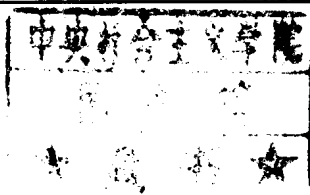
200037094

四庫釋家集成

上編

陶秉福 主編

同心出版社



(京)新登字 214 號

圖書在版編目(CIP)數據

四庫釋家集成/陶秉福主編. —影印本. —北京:
同心出版社, 1994. 4

ISBN 7-80593-046-5

I. 四… II. 陶… III. ①佛教—研究—中國②佛教史—中國
IV. B949.2

中國版本圖書館 CIP 數據核字(94)第 03405 號

四庫釋家集成

陶秉福 主編

責任編輯:鄭平

*

同心出版社出版、發行

(北京市東單西裱糊胡同 34 號)

郵政編碼:100734

新華書店發行

唐山市人民印刷廠印刷

*

787×1092 毫米 16 開本 188.625 印張

1994 年 6 月第 1 版 1994 年 6 月第 1 次印刷

ISBN 7-80593-046-5/G·29

定價:290 元(全套上、中、下編)

新華書店
PDG

序

中國的傳統文化，從內容上講，實質就是儒釋道三家綜合一體的文化，也可說是一體三家圓融性的文化。其中儒家是本體，是固體的軀干，道家是本相，是液體的血脈，佛家是本用，是氣體的精神。儒家是第一位的，是總根本，血液、精神總是要適合本體軀干才起作用。但融合後的本體，若固有之，就是一個整體，綜合圓融成爲中國的傳統文化，并不妨礙和破壞三家的個別性，同時又讓三家獨立而不妨礙和破壞一家的統一性。這是中國傳統文化的特質。這個特質也表現在三家的典籍文獻上。三家，各自典籍的總匯，釋家有大藏，道家有道藏，儒家沒有儒藏，但四庫的經部，實際就是儒藏。四部中的史集兩部，基本上也可歸屬於儒藏。唯有子部，除道家外，還有其他各家。諸子百家，雖然很多很雜，如按太史公諸家均源出於道的觀點，也可統算爲道家。當然，這都是從宏觀廣義講的。四庫全書基本上是按正統儒家觀點編輯的，故子部釋道兩家收書甚少。其編者言曰：「舊唐書以古無釋家，遂併佛書於道家，頗乖名實。然惟諸家之書爲二氏作者，而不錄二氏之經典，則其義可從。今錄二氏於子部，用阮孝緒例，不錄經典，用劉昫例也。」《四庫》收釋家類十三部，三百十二卷，另收釋家類存目十二部，一百一十七卷，皆附存目。《四庫》收釋家類書，甄別甚嚴，其所收十三部，大都爲佛家史傳類很有價值之著作。如《四庫書目提要》言《弘明集》曰：「然六代遺編，流傳最古，梁以前名流著作，今無專集行世者，頗賴以存，終勝庸俗緇流所撰述，就釋言釋，猶彼教中雅訓之言也。」又如言《廣弘明集》曰：「然道宣生隋唐之間，古書多未散佚，故墜簡遺文，往往而在，如阮孝緒七錄序文及其門目部分，儒家久已失傳，隋志僅存其說，而此書第三卷內乃載其大綱，尚可推尋崖略，是亦禮失求野之一端，不可謂無裨考證也。」諸如此類評語，幾乎每著皆有。由此可見，即按《四庫》正統儒家之偏見，此釋家類十三部著作，作爲釋家有代表性的著作，亦不得不收也。何況這些著作的價值，實際上要遠遠超過《提要》所說，如《開元釋教錄》即現存佛藏最早的一部目錄學，《宋高僧傳》、《五燈會元》就是現存較完整的中國禪宗史，學術價值很大。現在釋家文獻編輯委員會從十三部中，影印十一部，共一七二卷，并新加圈點。誠如編委會簡介所說：「這十一部著作從編年體和傳記體以及筆記等體分別敘述了自佛教傳入中國後，佛教思想文化發展與演變的過程，從中可以了解到原來佛教思想如何與我國固有的儒家道家思想融爲一體，以及具有我國特色的中國佛教文化體系是如何形成的這些帶根本性的大問題。」可以說，這部類書，就是一部佛家的小史藏，是從純正儒家立場選出來的佛家史書，無論對佛教界、史學界、學術界、文化教育界都是必備之書。有感於釋家文獻編輯委員會弘揚中國傳統文化之努力，

是爲之序。

中國佛教文化研究所學人 吳立民識

一九九三年地藏菩薩聖誕日

（吳立民先生系中國佛教文化研究所所長）

佛家功法研習之我見(代序)

陶秉福

《四庫釋家集成》這部書是從《四庫全書》釋家類編輯而成。因為這些著作在佛家著作中很有代表性。著名歷史學家、教育學家陳垣老先生於一九四二年至一九四五年期間，在輔仁大學史學系曾開設過《中國佛教史籍概論》一課。後於一九五五年將講稿整理成書，由中華書局於一九六二年十一月正式出版。

《中國佛教史籍概論》一書中共介紹、評述了三十五部佛家著作，其中《四庫全書》著錄者十三部，《四庫全書》附存目者八部，《四庫全書》以外者十四部。而對《四庫全書》著錄的十三部，介紹、評述的內容也較多，其他著作介紹的則有詳有略。由此可見，《四庫全書》釋家類著錄的十三部著作，在佛學及歷史學中的學術價值了。

陳垣先生對這些佛家著作的作者、年代、人名、成書過程等問題都做了嚴格的考證，並提出了自己的見解。對此感興趣的讀者可以閱讀《中國佛教史籍概論》。讀後即可看出，陳垣先生宿以治學嚴謹著稱於世，實不虛也。

我在本文中所要談的僅限於佛學思想及佛法兩個方面，而不涉及作者及成書年代等方面的考證。

首先，談談對研習佛家功法中存在的十個有爭議的問題的看法，就教於修持者及專家學者。

一、儒、道、釋三家同源，並逐漸走向融合。

《四庫釋家集成》全書貫串着一條主線，即儒、道、釋三家同源，並逐漸走向融合。這一思想是全書的主流，也是我國歷史事實的真實反映。可是，《四庫全書提要》的作者對《弘明集》卻做出了這樣的結論：「其大旨則立於抑周孔排黃老，而獨申釋氏之法。」

對《四庫全書提要》陳垣老先生曾指出：「《四庫提要》成書倉卒，謬誤本多。惟釋家類著錄十三部，存目十二部，謬誤尚少，此必稍通佛學者所為。吾嘗考之，四庫館員中通佛學者無幾，吾頗疑其出於歷城周書昌永年也。」（《中國佛教史籍概論》中華書局出版，一九六二年十一月第一版，第十九頁。）陳垣老先生接着又引下文作為自己立論的根據：「嘗閱王述菴昶《春融堂集》四十五《再書楞嚴經

後》有云：「今天下士大夫能深入佛乘者，桐城姚南青範、錢塘張無夜世肇、濟南周永年書昌及余四人，其餘率獵取一二桑門語，以爲詞助，於宗教之流別蓋範如。」（同上第二十頁。）

對此，我還要補充一句，即《四庫全書提要》的作者，不僅不真正懂佛，而且也不真正懂道。他們在編輯《四庫全書》的過程中，又由於各自分工的不同，只看到自己所編輯的著作，而不能通觀全書，負有通觀全書責任的人，又由於時間的倉卒和自己專業知識的限制，也未能提出或修改原編輯者所做的結論。這樣，在《四庫全書提要》中出現偏頗之見，也就是不可避免的。其實，他們所看到的「抑周孔排黃老而獨申釋氏之法」的這種現象，只是歷史上的少數人或個別人和個別著作，并不反映歷史的主流和本質。歷史的主流和本質，則是強調儒、道、釋三家的共性，主張三家同源。對其差別性，則認爲只是枝葉，而不是根本。歷史上有識之士，不僅倡導，而且親身實踐，走着儒、道、釋三家逐漸融合爲一的道路。

下面列舉數則，以見一斑。

《弘明集》的開頭《理惑論》中就曾指出：牟子「於是銳志於佛道，兼研老子五千文，含玄妙爲酒漿，翫五經爲琴簧，世俗之徒多非之者，以爲背五經而向異道。欲爭則非道，欲默則不能，遂以筆墨之間，略引聖賢之言證解之，名曰牟子理惑云。」（見本書上編第三頁。）

又如：「問曰：吾子以經傳理佛之說，其辭富而義顯，其文熾而說美，得無非其誠，是子之辨也。牟子曰：非吾辨也，見博故不惑耳。問曰：見博其有術乎？牟子曰：由佛經也。吾未解佛經之時，惑甚於子。雖誦五經，適以爲華，未成實矣。吾既觀佛經之說，覽老子之要，守恬淡之性，觀無爲之行，還視世事，猶臨天井而闕豁谷，登嵩岱而見丘垤矣。五經則五味，佛道則五穀矣。吾自聞道已來，如開雲見白日，炬火入冥室焉。」（見本書上編第十一至十二頁。）

晁迥在《法藏碎金錄》中也曾多次提出三家同源同理之論。

如：「施肩吾《三住銘序》云：『心常御氣，氣與神合』。《圓覺經·圓覺章》注云：『心息相依，息調心淨。』予觀兩處之說，因知道家言神仙之術，釋氏明禪那之法，其理大同矣。」（見本書下編第七八五頁。）

又如：「儒佛二聖之道，洞達本源者親矣，滯泥末流者疎矣。」（見本書下編第八三四頁。）

這段話講的是：若從本源來觀察儒佛二家之說，則愈親愈近。若從枝葉、末節來考察，則顯得愈疏愈遠。此乃悟其本源，有見之言也。

宋朝內丹派南宗之祖張伯端在《悟真篇·後序》中寫道：「故釋迦、文殊所演法寶，無非一乘，而所學者隨量會解，自然成

三乘之差。此後若有根性猛利之士，見聞此篇，則知伯端得達摩、六祖最上一乘之妙旨，可因一言而悟萬法也。如有習氣尚餘，則歸中下之見，亦非伯端之咎矣。」

南宗四祖陳泥丸則更進一步指出：「人若曉得《金剛》、《圓覺》二經，則金丹之義自明，何必分別老釋之異同哉？」

張、陳二氏之言充分體現了他們所修練的金丹大道，乃是佛、道同源，融為一體。根本不再分什麼是佛法？什麼是道法？只要對《悟真篇》及其所附的詩歌有所解悟，根據每個人修練根基的深淺，都會取得不同的成就。

我在《氣功導引》一書中講了下面兩段話：「所謂同源者是指功法而言。有人問：佛法產生在印度，道法產生於中國，相距幾千里，怎麼說是同源呢？我們說的同源是指氣功產生的基礎。它產生的所謂基礎，一是指人的身體，二是指大自然環境。中國人和印度人是不同的種族，但都是人，都同生活在一個地球上，同受一個太陽系中的太陽、月亮、地球等星球的影響。所以，在此環境中所產生的氣功功法，必然基本上是相同的。」

「從這裡我們可以進一步引伸，既然佛、道都是同源，那麼氣功何必分那麼多門派呢？所有的門派，它的基本功法在本質上是相同的，所不同的只是枝節。如果誰強調不同，那是只注意枝節而忘其根本，強調相同，才是注意它的根本，忘記它的枝條。所以，真正正派的氣功家，不分門派，不分彼此。凡是強調門派者，必定不是真正高明的氣功家。」（見《氣功導引》中國科學技術出版社出版，一九九一年六月第一版，第五七頁。）

同樣，佛、道兩家，若有強調門派或互相攻擊者，必定不是得道者。

歷史上有識之士，所以倡導儒、道、釋三家同源之說，這不僅是正確反映了歷史本身發展的規律，而且也是有鑒于歷史上慘痛的教訓。凡持門戶之見者，無不互相攻擊，比己之長，論人之短，爭鬭不止，致使貽誤終生，修練無成，這樣悲慘的教訓值得記取，千萬不可再走覆轍！各家各派應本着諸家同源，萬法歸一之旨，消除歷史上形成的門戶之見，促進各家之間取長補短，共同創造中華民族統一的傳統文化，以造福於後人。

二、修性與修命的辯證統一。

性與命，神與氣本來就是統一的，二者何曾分離過？但世上竟有一些人，不探究人體神氣運行的規律，人云亦云，竟被某些標新立異者之妄說所迷惑。或言修性不必管命，或言修命不必管性，竟將性命分了家。如此修練豈能有成？其實，修練有成者早就明確指出：「修性不修命，此是修行第一病。」又說：「修命不修性，如何能入聖？」這兩句話明確告訴人們，凡欲修大道者必須性命雙修，舍此俱非真道。但在具體修練過程中，則又有先從修性入手者，也有先從修命入手者，二者在形式上雖有

先後之不同，即其修成則一也，必性命而雙修。

《佛祖歷代通載》一書系統地敘述了西土二十八祖，中土六祖修持的過程與修持經驗。從每位佛祖最後傳法時所說的偈語中，可以充分地說明，這些有成就的佛祖，無一不是依性命雙修之法而修成者。

在本書中也有不少地方介紹了性命雙修的具體經驗。如《道院集要》卷二《勿以本覺隨夢幻》條就做了這樣的描述：「唐柳公度善攝生，年八十餘，步履輕便。或有求其術，公度曰：『吾初無術，但未嘗以元氣佐喜怒，氣海常溫耳』。予詳公度所言，乃攝生之法，常令元氣和而復暖也。予因類舉別得攝念之法，保護本覺，勿以本覺隨夢幻，常令本覺明而復正是也。彼以身而言，此以心而言。若能併用二法，何勝如之？」（見本書下編第九七八頁。）晁迥最後所說的：「彼以身而言，此以心而言。若能併用二法，何勝如之？」這幾句話，不正是性命雙修之法嗎？

三、有為與無為的相互轉化。

在歷代修練者中，總有一些人把有為法與無為法二者對立起來。持有為法觀點的人，斥無為法為玄虛而不着邊際，修之難見成效；持無為法觀點的人，則貶有為法為小法小術，難成大道。持這兩種截然對立觀點的人，各持己見，相持不下，無有終止，到頭來都難成正果。其實，他們都是根據自己練功中的體驗而得出的結論，只不過是把自己所得的局部經驗當成了整體，并且固定化，甚至僵固化而已。他們忽視了在練功過程中應該不斷的求得深化與不斷的提高，把練功過程中任何一個階段的體驗加以固定化，甚至僵硬化都是不對的。這樣，勢必限制自己功力的提高，其成就也就不可能有多大。

有為法與無為法，從來就是既對立又統一，而且是互相轉化的，有為中包含着無為，無為中也包含着有為。晁迥說：「學禪定法，用之不可執，執則陷著事，舍之不可廢，廢則陷無功。故於用舍之間，詳其迫速之過。至如作、任、止、滅，本是四法，若滯相則成四病。如藥以治病，病既愈而服不止，則反傷正氣。舟以濟川，川既濟而戀舟不舍，則未登彼岸。」（見本書下編第九八一頁。）晁迥這段話把有為法與無為法比喻得很生動也很具體。他把有為法比喻作人得了病需要服藥，病好了便不能繼續服藥。若服之，不但不去病，反而會損傷元氣了。又比喻人要過河需要乘船，等到過了河，便要離船而登岸。若過了河，竟舍不得離船，那就永遠也不能登達彼岸了。

維摩說：「菩薩不住無為，不盡有為」（見本書下編第九八一頁）。這句話也同樣講的是無為與有為的相互關係。菩薩在練無為功時，也不完全是無為，其中也還有有為法在。在練有為法時，也不全是有為，其中也有無為。

對上述理解，我們還可以從釋迦、迦葉、阿難三祖的偈語得到證驗。

釋迦臨涅槃時說：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，分付於汝，汝當護持。偈曰：『法本法無法，無法法亦法，今付無法時，佛法何曾法。』」

迦葉偈曰：「法法本來法，無法無非法，何以一法中，有法有不法。」

阿難偈：「本來付有法，付了言無法，各各須自悟，悟了無無法。」

對這三位佛祖的偈語如何理解呢？

有法者正法眼藏也，言凝神人氣穴（這個氣穴非有定處，因人因時而異。）

無法者微妙難言也，非無法也。有法者言聖法以經傳授，無法者言以心傳授。得神通者，師當傳授弟子。言謂無法，實為有法，教外別傳，亦即經外別傳，不立文字是也。所以說「各各須自悟，悟了無無法。」

下面再用迦葉告諸比丘之言進一步說明之。

釋迦佛涅槃後，迦葉到後，告訴諸比丘：佛已荼毘，金剛舍利非我等事，我等宜當結集法眼，無令斷絕，乃說偈曰：「如來弟子，且莫涅槃，得神通者，當赴結集。於是得神通者，悉集王舍，耆闍崛山，寶鉢羅窟。時阿難為漏未盡，不得入會。後證阿羅漢果，由是得人。」（見本書下編第二五四頁。）

上述經驗告訴了我們：修練必須遵循事物發展的規律，所謂「道法自然」的「自然」，就是宇宙（包括人體在內）發展的根本規律。具體來說，就是一個人在修練過程中，必然要經過由不知到知，由知之不多到知之漸多，由漸多到成熟，這樣一個發展過程。也就是所謂「從無到有，從有到無」這樣一個不斷反覆，不斷深化的辯證發展過程。在這辯證發展過程中，誰在那一點上，或在那一階段上停止不前，抱着已得的成果不放，誰也就終止了前進的可能。當然，這也沒有什麼可奇怪的。歸根到底，還是由修練者個人的素質（根基與功德）所決定了的，他人無能為力也。

四、傳法與修持的相互關係。

在這一問題上，自古至今，也同樣存在着分歧意見。一種意見認為，只有自己修練成了才能傳法，在自己沒有修練成以前是不能傳法的。這種觀點有一定的道理，可以避免不負責任的傳法現象的發生。若深思之，則不夠全面。試問：何謂修成？即使修成了，修成的層次也有多種，那麼，修到哪一個層次時才能傳法？持這種觀點的人，同樣應該運用辯證的觀點指導自己的言行，在實踐中去體驗「傳法與修道的關係」。修道不能孤立地修練，修練成就的大小與修德是緊密相聯的。因為傳正法、正道的人，傳法本身也就是在修德，在傳法過程中也就會增長自己的功力。這是修練有成者的切身體驗。一個真正正派的傳法人，

他最初所傳的法和他後來所傳的法，其水平、其功力絕對是不相同的。這就是因為在他傳法過程中他的功德不斷在增長，這就是所謂的「積功累德」。由於功德的提高，他所得的法也必然會不斷提高。這裡有一個不容忽視的道理，即「教學相長」。傳法人千萬不要忽視向學法人學習。傳法人在傳法時必須注意保持「謙虛謹慎」的作風，切忌擺出一副教師爺的面孔，失去教學中的平等與民主的空氣。否則，必將失去「教學相長」的可能，失去在教學中增長才幹和提高教學水平的可能。

當然，另一種情況也是存在的，即有些人才學幾天功，爲了賺錢獲利的目的，轉身就去教功，這種態度是不嚴肅的，也是不負責任的。這種做法，在教功過程中不但不能積德，反而會損德。指出這一點也就夠了，無須多說。

真正有德之人，傳法是嚴肅的。他在修德中得法以後，即認真加以總結，待成熟後即傳之於世，絕不保守，使凡有德者俱能得之。並不斷地深入研究，不斷地提高，在高一層次上又有所得，再加以總結，成熟後再公諸於世。務使大法弘揚於世。生命不止，修練不止，傳法不止，乃是他一生的宏願。

五、讀經、實踐與參悟的關係。

凡稱得起是經典的著作，都是得道之人的經驗總結，筆之於書以傳於后世，其所著述都是實語，絕無半點虛假。至於每個讀者是否都能讀懂，其關鍵則在於悟與不悟耳。對同一句話，或同一段話，不同的讀者會有不同的理解。甚至同一讀者，在不同的時期，也會有不同的理解。這種現象的出現是完全合乎規律的。對佛經中的語句，初讀時或不理解，或理解不深。當在練功實踐中得到驗證以後，就會有所理解了。隨着工夫的深入，其理解的深度也會發生變化，其成就的層次也會不斷地提高。如對《般若波羅密多心經》中開頭幾句話的理解就是一例。「觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空。」最初，根據柳華陽禪師所著的《慧命經》的解釋：「觀乃我正念中之靈光耳。」菩薩即是慧命。」所以，「觀自在菩薩」就是「時時刻刻觀照此菩薩」。菩薩所得受此靈光之慧力，久則自然如夢覺，融融然似熏蒸，活活然如盆珠，豁然靈惺，放大光明，力足時至，忽然一涌潮上，與我識性合而爲一。到此識性死而佛性靈顯，靈靈當當，依舊是個主人，光周沙界，六通俱全。任他塵塵垢垢，我獨安然一性，圓融太空。」柳華陽禪師又說：「天下學佛者，不修此菩薩，而另外別有道可修乎？若有所修，盡屬旁門外道而已，即非觀自在菩薩之道也。」（見伍柳仙宗及要旨中國科學技術出版社出版，一九九一年七月第一版，第五一五頁。）

根據柳華陽禪師上述解釋，在坐禪中進行驗證，有的景象得到了驗證，有的雖未得到驗證，但也從未中斷練功與驗證。及至後來在閱讀《法藏碎金錄》卷三，有下面一段話：「《般若心經》所說：觀自在，深般若，見五蘊皆空。《華嚴經》所說：菩提心如快箭破一切苦的。學法者若能如是解，孺子可教矣。」（見本書下編第八二四頁。）

對這段話進行反復思考，終於悟到：「觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空。」講的是：練功人進行坐禪，返觀內視，心息相依，達到人定，妄念俱無，識性死，心性活，體內體外，萬物皆空。此空又非全空無也，現出佛光普照之景象。菩提心如快箭破一切苦的。心如佛心，則一切苦惱頓消矣。

對同一句話，在不同時期會有不同的理解，這正反映練功人在練功過程中所出現的不同層次和不同的成就，而這不同成就的取得，正是讀經、實踐與參悟三者相互作用的結果。其中參悟的作用尤為重要。古人對參悟的作用形容為：「妙而不測名之曰神」。（見本書下編第九六八頁。）這是古人對練功中出現的微妙莫測，不能解釋其所以然之理，故名之曰神。「神」非迷信也，承認客觀事實的存在，而又不能解釋，存疑待究也。古人正是抱着這種存疑待究的科學態度，才推動了人類對客觀世界認識的不斷深化，層出不窮地揭示出事物的內在規律，從而促進科學的發展，推動社會不斷地進步。不如此，人們的認識如何深化？社會如何進步？

下面再舉一參悟微妙的實例，以進一步說明此問題。《佛祖歷代通載》對臺宗三祖惠思禪師有下面一段記載：禪師聞北齊惠文聚徒衆法清淨，乃往歸依，從受正法性樂苦節，傭僧爲業。「於三七日中得宿命通，而習漏未盡，後於定中放身依壁，未至間，霍爾開悟法華三昧，大乘法門一念即達，十六特勝背舍徐人，便自通徹不由他悟。示衆曰：『道源不遠，性海非遙，但向己求，莫從他覓，覓亦不得，得亦非真。』」（見本書下編第三八五頁。）

惠思禪師這段話描述他開悟得道的具體過程和體驗。這個體驗直至今日也很難作出符合現代科學原理的說明。「妙而不測名之曰神」。古人所說的這句話仍然是適用的。

六、修法與修德的關係。

自古及今，在衆多的練功者中，率多着眼於求法，而對修德則不如求法之切也。這種觀點和態度，在修練初級功法時尚可，若修練高層次功法時，則萬萬不可。在修練高層次功法時，首先在修德，德有多高，法也就有多大，所謂「德全而法備」。未有不修德而能得法者也。在修德中尤重陰德。所謂陰德者，是說爲別人做好事，毫無圖報之心，而且不使人知也。其所做的好事，不限於日常生活中的小事，更有大者焉！大到爲使全人類都能過上幸福美滿的生活，在道德品質上都有崇高的理想，爲此而貢獻自己的綿薄之力。以此爲願，日夜孜孜以求之，鞠躬盡瘁，死而後已。俱有如此寬大的胸懷，在此前提下面去修練，其不成者未之有也。

七、出世與人世的關係。

學道者在對待出世與人世二者之間，也往往存在着對立的觀點與態度。一談到學道，似乎非告別父母、離別妻兒不可，非到深山大澤中去修行不可，認為在塵世間無法淨修。這是一種迴避矛盾的消極辦法，不是修道的上乘方法。即使取得某些成就，也不會是最上一乘的成就。而且所取得的成就也很難鞏固，一遇塵世，就有塵心復蒙的可能。

晁迥在《法藏碎金錄》中摘錄了下面一段話：

「老子云，不見可欲，使心不亂，此小乘之力也。若見可欲而心亦不亂，此大乘之力也。亦如牛頭山慧融禪師云，有二種用心，一者不見一切物得空，唯見於空，不見一切物。二者一切物得空，了了見一切有，不住於有，了了見一切空，不住於空是也。」

（見本書下編第八〇五頁。）

這段話講的是修道者所采取的兩種不同的態度和方法，其修練的成果也會大不一樣。其原因就是在鬧市中，雖見可欲之事多，卻可在可欲之中進行磨練，逐漸使心不亂。這樣練出來的「心不亂」才是真正的「心不亂」。若采取迴避矛盾的方法進行修練，雖暫時不見可欲，求得心不亂，這種「心不亂」不是真的「心不亂」，一遇世俗之事來侵擾，其心必大亂。因為這種修練方法，沒有經過真正的磨練。兩種不同的修練方法，修練的成果也大不相同，其原因就在這裡。這也就是「善思委順世間法，於本真心而不動」的道理。於世間法中若能善以處之，久而久之，亦能不動於心。由此觀之，世間法與出世間法二者之間又有相通之處。善學道者善悟之！真心修道何必非到深山中去修呢？不見可欲小乘力也，見大欲而不亂心者大乘力也。能在世出世，在塵出塵者，非得大法且有大德者不能也。如此修持，佛之定慧得也，佛性佛心得也。「明法性圓通，無所不至。」亦即華嚴之義所云：「一微塵中包含法界，以明一真之性。其大無所不包，其細無所不入。」《華嚴經》之大意亦得矣。

八、個人修持與度人的關係。

在這個問題上，同樣存在着兩種不同的觀點。一種觀點認為只有自己先修好，才能去度人。另一種觀點，則認為得法後，不能視為私有，應該加以弘揚。兩種不同的觀點與做法，其修持的結果也是大不相同的。前者個人獨修，所謂「獨善其身」者也。這個問題與第四個問題「傳法與修持的相互關係」有相似之處，持上述觀點的人，同樣不能回答「何謂修成？修持有終止乎？」事實上，修持是無止境的，人活在世上，就要不斷地修持，不斷地提高修持的層次。所謂住世留形者，亦不例外。既然修持無有終止，那麼，持上述觀點的人，豈不是一輩子也不度人了嗎？不度人如何提高功德？如何積功累德？雖然，度人不是為了積功累德，積功累德不是度人的目的，只是度人的客觀結果。觀音菩薩發願：「若諸眾生墮三惡道者，我誓不成正覺。」地藏菩薩發願：六道眾生，盡皆解脫，我方成佛。兩位菩薩這種舍己救人的精神應該隨時記取。

後者，在自己修持過程中，當得法以後，即將所得之法，加以弘揚，絕不視為自己所「獨有」。以大公無私的精神，廣度天下有緣人。在度人的過程中，絕不以教師爺的面目出現，而是完全以平等、民主之風與學功者互相切磋，互相提高，取長補短，教學相長。從而在度人的同時，也不斷地提高自己，抱着「學無止境，修持無終了」的態度，謙虛謹慎，精勤不懈地度過自己的一生。當功德圓滿之時，安然而逝，與世長辭，將自己一生的精力全部貢獻給人間。

兩種鮮明的觀點與態度，何去何從？不是很清楚嗎？修持者深思之，慎擇之，自悟之，可也。

九、願力與成就的關係。

願力與成就是成正比例而存在而發展的。願力大者，其成就也大。願力小者，其成就也就小。但願力的大小絕不是口頭上說說而已，願力必須表現在行動上，而且往往不表現在明面，恰恰表現在暗面，即無人看到的一面。願力是無所求，無望於回報的。若有所求，則不純矣，願力不純是不能成為「力」的，其成就也就無所應矣。願力與成就二者之間的微妙關係就在於此，其奧秘也在於此，修持者悟之。

十、終身信奉的四大原則。

修持者除應遵守一般戒律和國家的法律以外，必須終身奉行：大公無私、謙虛謹慎、精勤不懈、艱苦樸素四大原則。時時事事以此四大原則要求自己，遇有違反之時，則須進行深刻反省，以求得逐步接近，最終達到並實行這四大原則。這四條原則是一切成道者所共同遵守而奉行的。儒家如此，道家如此，釋家也是如此。因為它體現了人類最崇高的美德。

釋迦牟尼講了一部《無字寶篋經》，這部經是釋迦牟尼最高成就的代表作，也是一生中最後講的一部經。在這部經文中明確表示了提倡什麼？反對什麼？應該提倡的有：己所不欲不勸他人。（應譯為己所不欲勿施於人，從後面世尊所作的說明可以證明。）何以故？愛自命者則不殺生，愛自財者不盜他物，愛自妻者不侵他妻。此一法，菩薩常當日夜護之。應反對的有：一為貪法，應當永滅；二為瞋法，亦當永滅；三為癡法，亦當永滅；四為我見，亦當永滅；五為懈怠，亦當永滅；六為睡眠，亦當永滅；七為貪愛，亦當永滅；八為無明，亦當永滅。

除上述修德外，還要修法，得阿耨多羅三藐三菩提心，（此為梵語，譯成中文即為無上正等正覺。）證阿羅漢果。最後都能成為大智善權方便勇猛精進者。

己所欲者，樂也。己所不欲者，苦也。己欲樂，先樂人；眾人皆樂，我樂亦在其中矣。

所反對者，貪、瞋、癡、愛，這是人們所熟悉的，至於我見、懈怠、睡眠、無明，則為人少知耳。這里略作些說明，我見者，固執

己見、主觀、不虛心之謂也；懈怠者，懶散，與兢兢業業、勇猛精進相對也；睡眠者，終日昏昏欲睡，無精打彩之謂也，非指一般正常的睡眠；無明者，非正知、正見也。

《無字寶篋經》是這樣要求的，這體現了佛教教義的本質。我們再看看司馬光對佛的認識。

宋朝的司馬光從政治家與歷史家的角度，對佛家也做出了同樣的評價。他說：「光雖不習佛書，亦嘗剽聞佛之為人矣。夫佛蓋西域之賢者，其爲人也，清儉而寡欲，慈惠而愛物，故服弊補之衣，食蔬糲之食，岩居野處，斥妻屏子，所以自奉甚約，而憚於煩人也。雖草木蟲魚，不敢妄殺，蓋欲與物并生，而不相害也。凡此之道，皆以涓潔其身，不爲物累。蓋中國於陵子仲、焦先之徒近之矣。聖人之德周，賢者之德偏。周者無不覆，而末流之人，猶未免棄本而背原。況其偏者乎？故後世之爲佛書者，日遠而日訛，莫不侈大其師之言而附益之，以淫恠誣罔之辭，以駭俗人，而取世資厚，自豐殖不知厭極，故一衣之費或百金，不若綺紈之爲愈也。一飯之直或萬錢，不若膾炙之爲省也。高堂鉅室以自奉養，佛之志豈如是哉？天下事佛者莫不然，而吳人爲甚。師之爲是堂，將以明佛之道也。是必深思於本原，而勿放蕩於末流，則斯堂爲益也，豈其細哉？」（司馬光：《秀水真如華嚴法堂記》，見本書下編第六三三至六三四頁。）

由此可見，古今中外，只要是公正的學者，不存任何偏見，不抱任何門戶之見，都能做出反映歷史真實情況的公正結論。

可是，當前有不少的青年人，特別是有不少的大學生前去寺院皈依。根據我國憲法規定，人們是享有宗教信仰自由的。問題是作爲一個具有大學文化水平的知識青年，皈依佛門，信仰佛教，其出發點是什麼？其目的是什麼？皈依佛門以後，應該做的是什麼？對這些問題必須有一個明確的認識，才是一個自覺的信仰者。否則，就像在大海里航行的小船，沒有方向任其飄流，其結果是達不到彼岸的，中途還會有觸礁或被海浪把船打翻的危險。在我和一些信佛的青年朋友交談時，了解到他們所以皈依佛門是由於對現實社會中的一些現象不理解，或產生誤解所致。他們應該像《無字寶篋經》中所說的那樣，以大公無私的精神爲社會做好事，反對自私；要艱苦樸素，反對奢侈和追求享樂。總之，青年人應該進取向上，兢兢業業，爲人民服務，爲人類的幸福而奮鬥，愛自己的祖國，愛世界的人民，絕對不做自私自利的極端個人主義者。還有一些沒有什麼文化的青年或老年人，到寺廟里燒香磕頭，目的是求佛保佑自己或家人平安、幸福。更有甚者，則是求佛保佑自己升官、發財。所有這些出發點都是直接違背佛教教義的。形式上皈依佛，實際上離佛更遠了。這樣的出發點和《無字寶篋經》的要求，哪有一點相同之處呢？

再有一點，就是如何對待佛經的問題。佛經是修持得道的高僧記述他們修練得道的經驗與處人、處世、離苦得樂的真理。因此，讀經的目的，乃在於繼承前人的經驗，使自己少走彎路。但不少人卻忽略了這一讀經的根本目的和作用，而以爲讀經本

身就可以獲得成就。有人讀經獲得某些效果，這是由於在讀經的過程中，做到了心淨，一心向善，因而進入了一種妙境，並取得了效果。可是，一些人卻把取得的成就誤認為是讀經的結果。學佛有成就者，關鍵在修德修法。六祖慧能，本人不識字，自己不能讀經，只聽別人讀經，便有所悟，即領悟了經文的內容和實質。刻苦修練，直至涅槃後金身至今不壞。試問：六祖若不刻苦修練，光靠燒香、磕頭、靜坐枯禪，能修成不壞金身嗎？再試問：釋迦牟尼修練時讀的是什麼經？還不是靠自己刻苦修練，在實踐中得到參悟，因而修成正果的嗎？現在有些人學佛不求根本大法，而盲目地燒香、磕頭。讀經也不詳求經文中的實修大法，而以口誦、背誦為能事，這不是舍本而逐末了嗎？此所以後世如六祖修成金身者為數屈指可數也。真正修成正覺正果者日少，其原因即在於此。

古人云：「天生我才，必有用」。人生下來，都是有使命的，對社會都是應該有所貢獻的，方不辜負來到人間這一生。若虛度年華，空度一生，臨死時，只有遺恨而已。人事尚未修完，焉能修佛事？修佛者常言：「人身難得，中土難生，佛法難聞」。今既生人，又生在中土，本身就是一大幸事，豈有不珍惜此生此身此土之理？若再能聞佛法，豈不妙哉？修行者，首先要有很大的願力。釋迦牟尼在《無字寶篋經》最後說道：「我非惟修微少善根而成正覺，彼諸眾生若有能聞此正法者，彼亦非修微少善根。」釋迦牟尼告訴眾生，他不僅修微少善根，而主要是靠修大善根才成正覺的。因此勸告眾生，若能得聞佛的正法，還必須修大善根。不可。要修大善，首先就要有人的願力，以普度眾生，解除眾生的痛苦為己任。在現實社會中，就要為推動社會主義建設事業的前進而工作，為實現世界大同，為謀全人類的幸福生活的偉大的理想事業而努力奮鬥。

歷史發展到了二十一世紀，歷史潮流賦予了我們以新的任務。這就是要建設一個具有中國特色的社會主義強國。具有中國特色的社會主義這是一個總的戰略思想，它既包括經濟體制、政治體制，也包括思想文化體系。但人們目前對經濟體制的改革與建立，政治體制的改革與建立討論得多，實踐也多。而對如何建立具有中國特色的社會主義的思想體系討論得較少。

馬克思主義與中國革命實踐相結合，解決了我國民主主義革命時期的道路問題，取得了新民主主義革命的勝利。在社會主義時期，黨的十一屆三中全會以來，鄧小平同志提出馬克思主義與中國社會主義建設實踐相結合，建設具有中國特色的社會主義的道路，指明了社會主義建設的方向。那麼，什麼是具有中國特色的社會主義思想體系呢？這是一個新課題，是一個亟待探索的新課題。我們應該建立具有中國特色的社會主義思想體系，形成一股強大的吸引力和凝聚力，把全國人民團結在黨中央的周圍，振興中華，實現社會主義現代化建設的宏偉目標。

具有中國特色的社會主義思想體系，它應該是以馬克思列寧主義和毛澤東思想為指導，將中國歷代流傳下來具有生命力

的優良傳統思想，融爲一個新的整體，形成中國人民二十一世紀的新的靈魂、世界觀，作爲人們行爲的準則。具體來說，就是以馬克思主義爲指導，將我國的儒家、道家、佛家中優良的思想融合起來，各取所長、求同存異，形成一個新的思想體系。對於後來傳入我國的伊斯蘭教、基督教，在我國人民當中也有一定的影響。因此，對《古蘭經》和《聖經》中所倡導的道德、情操等優良思想，也應吸取，融而爲一，以實現「全國各民族大團結」和「全世界人民大團結」兩大宏偉目標。

一九八九年九月廿四日初稿

一九九三年五月十五日定稿