

# 明末淨土宗蓮池大師雲棲株宏之佛化儒道

及其逼近耆那教與反駁天主教

王煜

新亞書院學術年刊第 19 期(1977.09)

香港新亞書院出版

頁 17-47

---

17 頁

## (一)從株宏追溯智顛與淨影慧遠

三教合一的學說，萌芽於漢末而絢爛於晚明四位顯赫的僧侶：雲棲株宏(1535~1615)、紫柏達觀(真可，1544~1604)、憨山德清(1546~1623)、蕩益智旭(1599~1655)。其中以蓮池大師——古杭(杭州)雲棲寺的株宏最為積極、活躍和長壽，故被尊稱蓮宗(淨土宗)或蓮社第八祖。他遠承初祖廬山慧遠和四祖永明延壽，直接啓迪了智旭。智旭本喜儒術，嘗撰數十論文以摧毀道佛兩教，但於十六歲時閱覽株宏的「自知錄」與「竹窗隨筆」，大受震撼之餘，焚掉自作的闢佛說。智旭廿三歲時嘗在一個月內度夢見德清，可知憨山老人也啓迪了他。然而德清遠居禪宗聖地、六祖遺骸所在的曹溪(廣東省曲江縣東南) [\(註 1\)](#)，智旭改就憨山門徒雲嶺剃度。[\(註 2\)](#)

株宏不遺餘力地調和折衷儒佛云：「儒而悟佛道，不妨爲天下僧人師；僧而明聖學，不

18 頁

妨爲天下儒人師。如其不然，業有專攻，門庭各別。修、齊、治、平之術，應屬素王(如孔子)；羯磨(Karma 乃業或行爲)布薩(Posadha 乃淨住、善宿、長養、八戒)之儀還皈緇侶(僧)耳。[\(註 3\)](#)學者問道：「未受戒者皆名惡人，近則沙彌、比丘，驚蒙斯號；遠則堯舜周孔，濫被斯名；隋煬超文、景(漢帝)之先，房融軼姚(崇)、宋(璟)之上，寶所未喻。」房

融是唐代洛陽人，武后時以正諫大夫喻鳳閣鸞臺平章事，神龍初年貶死高州，嘗與天竺沙門般刺密諦等共譯首楞嚴經。

[\(註 4\)](#) 株宏答得妙：

此有二義。一者待義。未受戒，善者皆名為惡，猶未登聖地，皆名為凡，非兇惡之惡也。也佛法每（常）勝世法。世間之善人，在佛法中猶名惡；世間之聖人，在佛法中猶名凡也。二者激勵義，不受戒即惡。明戒必不可不受也。據斯二義，然則堯舜周孔雖不受戒，不失為世間聖人；隋君（煬帝）、房相（融）使（如）終持戒，又豈但超文景、軼姚宋而已哉！[\(註 5\)](#)

隋煬帝楊廣(569~618)驕奢淫逸、窮兵黷武、矯情偽行、拒諫飾非、誅戮忠良、疏薄骨肉，晚年如阿力山大大帝(356~323B.C.)那般沉湎酒色。楊廣東征高麗、討琉球(今沖繩島)且通使日本，南平林邑，西通西域，北鎮突厥。阿力山大卻一味向東征伐波斯和印度，竟於 33 歲之青年枉逝巴比倫。兩位馬其頓與中國的帝皇皆擁有傑出的父親和老師，都恃才傲物兼好大喜功。在迷信符瑞鬼神與屠戮功臣故舊方面，隋文帝楊堅(541~604)父子比腓力大帝父子更壞。諷刺的是：楊堅在某年的誕辰敕令禁屠，為了弘揚孝道與佛法中的戒殺。[\(註 6\)](#)偽君子對同類殘酷、對親友刻薄，卻喜歡表演對父母之孝及對禽獸之仁。亞里士多德由於父親是腓力的御醫，遂獲三千奴隸蒐集標本，將柏拉圖那批理想化、神秘化和實體化(hypostatized)的理型(Ideas)，修改為物理物的形式(Form)或本質，取締了共相或概念的超絕性與實體性，醞釀出生物學的分類，堪稱生物學的始祖。可惜亞氏所懷抱的倫理學和政治學，未能感化剛愎自用的阿力山大；恰似天台宗的智顛，亦無法引領弟子楊廣踏上內聖外王的正軌。優秀的人格，時常不足以改造頑劣的根器。智者大師被老師慧思預測為「說法第一」且「損己利人」，畢生注疏佛經，利他甚於利己。事實上，他遵從慧思的囑咐而南下弘法。他謙稱「位居五品」，我們深信他最低限度已臻相似位或十信位或六根清淨位，甚至菩薩位中至尊的等覺位，僅餘極少的無明，「一念警策」地頓悟便可成成佛，達致究竟位或妙覺位。天台宗依法華經所倡「六即」，表示修心必經六大階次(詳見智者「法華玄義」卷五)：

(1)理即佛(2)名字即佛(3)觀行即佛(4)相似即佛 (5)分真(證)即佛(6)究竟即佛。智顗自以為只超過(1) (2)的「外凡」階段，達到 (3) (4)「內凡」階段之初級「觀行」，即修止觀和六度(波羅密)，仍未清淨六根，未與佛相似，遑論(5) 階部分地證真的賢聖位或菩薩位。菩薩擺脫氣質的偏私，心境宛若儒家所謂「天理流行」，

19 頁

非但滅絕枝末惑(由無明之根長出的見惑、思惑與塵沙惑)，而且對治根本惑(「無始無明」或與法性同體的「同體無明」)，只剩一品(點)微細無明及「無明習」(習氣的模樣)。所以菩薩是準佛，乃佛之具體而微，正如儒門朱子之恩師李侗(延平)可稱程顗(明道)的具體而微。智顗是楊廣的授戒師，他對這位不長進門生的影響，未必大過嚴詞教訓宋哲宗的程頤(伊川)。智者大師的哲學地位，當然望塵莫及才智「周遍咸(函容)」的亞里士多德，卻可約略相當於西方中古士林哲學的元魁、顯揚亞氏的聖多馬。兩位頂尖兒的宗教哲學家，理論頗為繁瑣，與印度教的桑羯羅(註7)，鼎足而三。

蓮池大師不忍訶斥表面上的佛徒楊廣，以假設語氣暗示楊氏不守八戒。他甚敬仰隋楊帝的老師智顗，不但因為後者品學兼優，更因他亦屬淨土宗，嚮往西方極樂的淨土，嘗撰「菩薩戒義疏」，可能也作了「觀無量壽佛經疏」、「阿彌陀經義疏」、「淨土十疏論」及「五方便念佛法門」。(註8)智顗「維摩經略疏」卷一將十法界的居處分為四類：(1) 凡聖同居土(2)方便有餘土(3)實報無障礙土(4)常寂光土。

(1)凡聖同居土又名染淨國：凡居士有二善道(天、人三善趣)和四惡道(阿修羅、畜牲、餓鬼、地獄合稱四惡趣)。聖居士又分：(甲)實聖：二乘(緣覺、聲聞)及地前菩薩，地前乃十地之前；菩薩位或賢聖位包括十住、十行、十迴向、十地，故地前菩薩的修養共有三十品位，皆超越了六根清淨的十信相似位。(乙)權聖：地上(十地品位中)菩薩和佛如來為化有緣而居此界內。至於「人同居土」又分：(甲)淨土：而方安養世界清淨莊嚴，沒有四惡趣。(乙)穢土：娑婆(Saha)，(註9)世界充滿不淨，可分欲界(兼具形軀、情欲與心

狀或心態)、色界(兼具形軀與心狀)、無色界(只有心狀)。

(2)方便、有餘土屬界外，二乘及菩薩證方便道時所居，他們已修空、假二觀的方便道，斷滅了見思惑(通惑)，捨棄了分段生死(分段指眾生死期不同)，但未斷意生身(Will-body)，[\(註 10\)](#)及無明惑(別惑)，仍有變易生死的殘餘。意生身又名意成身或意化成身，是隨意志而產生的形軀，初地以上的菩薩能夠隨便採取任何形相以拯救眾生，故意留惑潤生。楞伽經區別三種意生身：(a) 三昧樂正受意生身：在三昧或禪定的福祉中所獲致。(b) 覺法身性意生身：了悟現象界萬物皆無自性或恒性或實體性後所採用。(c) 種類俱生無所作意生身：深探佛陀的內在證悟然後獲致。此身的行為皆非計較的(calculative)，[\(註 11\)](#)。然而菩薩破了見思惑或煩惱障，亦斷了智障之塵沙惑(障事智)，但未斷絕智障之其餘兩容——無明惑(障理智)，仍有「不思議變易死」，只免除肉身的「分段生死」。不可思議的非肉身端賴菩薩的本願，可採取任何姿態出現，無壽命限制。倘若菩薩的大悲使他甘願永居地獄以度最後一位仁兄，他在遂願後才讓此奧妙的變易身或意生身消逝。顯然，此意成身(manomayakaya)的菩薩後來演變成「三身佛」[\(註 12\)](#)此說

20 頁

中之「化身佛」。楞伽經和大乘起信論闡釋了三身的哲理。其實，變易身就是「化身菩薩」。

(3)實報無障礙土又名果報土或蓮華藏世界，乃「法身菩薩」之居所。此菩薩已觀一實諦，發真無漏，得真實果報；但未徹底滅盡無明。因為接受佛的報身(Sambhogakaya 乃佛對菩薩所顯現，二乘及凡夫皆不能見)，故名實報。此土色心無礙，每世界攝一切世界，故因陀羅網那樣重重無盡，遂稱無障礙。華嚴經的「因陀羅網世界」和攝大乘論的「華王世界」亦指此土。

(4)常寂光土又名法性土。真如佛性既非身亦非土，今故且就智性方面說「身」，法性方說「土」。「常」指法身，「寂」指解脫，「光」指般若。所以常寂依次指涉涅槃經

所倡不縱不橫的三德秘密藏。三德是法身德、般若德和解脫德。

智顗強調前三土為眾生自業所感，惟獨常寂光土是佛所得。仁王般若經便謂「唯佛一人居淨土」。如將四土匹配三身，那末(1)凡聖同居(2)方便有餘二土是應(化)身佛所住，宜合稱「應土」。(3)實報無障礙土乃報身佛所化處所，稱為「亦應亦報土」。(4)常寂光土是法身佛的居處，名曰「非應非寂之真淨土」。智者大師的淨土論大致同於淨影慧遠之說。凡聖同居土相當於慧遠的「事淨土」方便有餘土相當於慧遠的「相淨土」，實報和寂光兩土相當於慧遠的「真淨土」。淨影慧遠是北齊法上的高足，比智顗早生十五年，可能啓迪了智者。此外，慧遠和智顗都視阿彌陀佛為應身而非報身，因為觀音受記經謂「彼佛入滅後，觀音補處成佛。」阿彌陀原指無量壽或無量光，但仍須候補成佛，其壽有盡。

## (二)蓮池大師調和儒佛之仁愛慈悲以致近似耆那教

在「戒殺放生文」的附篇「釣弋說」，株宏替孔子辯護道：

語云：「予釣而不網，弋不射宿。」疑有脫文也。……聖人者，仁之至也。故堯之仁如天。釣矣弋矣，直不網不宿耳，是仁有未至矣。或曰舜德好生，不廢四凶之誅。釣弋奚病焉？不知四凶罪人，魚與鳥何罪？文王澤及枯骨。枯骨無知，魚鳥有知。胡孔子不諳物情至是！人饋魚，子產畜之池中。子產之所畜，孔子之所釣。子產惠人，孔子其忍人耶？賜（子貢名端木賜）生而畜，共（拱）雉而不食。孔子之仁、之德、之澤、之惠，必不減於堯、舜、文王、子產明甚。是知中和致、萬物育。聖王治世，使鳥獸魚鱉咸若。弗育弗若，何以爲孔子？然則魯人獵較（註13），孔子亦獵較，獨何與？曰：「孔子當仕，有官職而從王事，不得已也。若釣弋，則孔子自爲之也，於可已而弗已也。」意（臆測）者子下或有曰字。子曰：「釣而不網，弋不射宿。」俗習未易挽，姑就其習而爲末世仁術也。蓋孔子之言也，非孔子〔之〕事也。〔智旭不

加曰字而評云「可與六祖吃肉邊菜同參」。〕(註 14)

21 頁

儒學是典型的人類中心主義 (anthropocentrism)，視人格為最高價值，倫理和政治是人格的表現，非人的事物，無論動物、植物、礦物，不管固態、液態、氣態，甚至現代發現的物質第四態「等離子態」和第五態「超固態」，皆為成就人格的工具。儒家強調仁愛的差別性，由親近至疏遠，愛的程度難免遞減，否則容易淪於矯情飾性。愛家人甚於鄉人、國人、天下人，愛自己的君親師多於別人的君親師，除非同君或同親或同師。孔子與蘇格拉底，先後訶斥證父偷羊的少年，和指證父親殺人的 Euthyphro。東方西方最尊崇的聖哲皆非鼓吹大義滅親的法家。孔子在愛人類之餘，偶然關懷比人類低等的動物，規勸貪婪的同胞切勿大規模屠殺魚鳥，尤其是避免射殺皈巢育兒的父母。這甚不徹底的戒殺主義，與印度教、耆那教與佛教的不害(Ahimsa)大異其趣。印度人多信六道(趣)輪迴，殺禽獸可能等於不自覺地傷害親友的再成肉身(reincarnation)。另一方面，印度宗教的慈悲憐憫不規限於首席動物的人類，往往擴充至整個動物界，憐惜眾生的生存意志，甚至將戒殺列為誡命，具備內在價值而非但工具價值。耆那教(Jainism)與佛教創始和流行於相似的時空，互相熏陶。耆那教的始祖 Vardhamana，(599~527B.C.)稍早於釋迦(567? ~487? B.C.)和孔子(551~479B.C.)。然而耆那教可溯源於 776B.C. 逝世的 Parsvanatha。此派的形上學屬多元的實在論，相信宇宙充滿生命力的 Jivas，略似來布尼茲的單子論與柏格森的創造進化論。其倫理學偏重五方面：(1)純淨或不殺害，非但為負面消極的戒條，且屬正面消極地對萬物的仁慈。(2)布施與誠實。(3)高貴的行為，如不偷盜。(4)貞潔的言、思與行。(5)捨離一切世俗的興趣。(註 15)此等規範近似佛教與耶教俱備的十誡。在佛教一切宗派中，以淨土宗最重視居首的殺戒，故最近似耆那教。學者 Hopkins 譏評耆那教為「否定上帝、崇拜人類與滋養害蟲。」(註 16)不錯，耆那教、佛教好像中國的儒道兩家，不肯定或者否定人格神，只肯定和崇拜神格人，即聖人或真人。至於養育害蟲，株宏竟像耆那教徒一般，並非蠱至養蟲害人，而是嚴謹遵遁最廣的殺戒，盡量避免殺傷非機械的一切生命

Jivas (註 17)。然而株宏似根本不知印度的其他宗教，只不自覺地實踐了耆那教的殺戒，提倡不飲有蟲水、勿大小便於生草，(註 18)水蟲應受過濾，惟恐飛蟲撲火自焚，(註 19)不得故意害水蟲，(註 20)不害微蟲，甚至欣賞不除蚤虱及以身餵蚊蛭的苦行。(註 21) 幸而他承認滅蝗蟲與蛟龍的意義，(註 22)可見他受先秦人文主義的陶冶，珍視人的生命甚於蛟龍與蝗。加以智顛力言「一色一香，無非中道」，吉藏肯定草木亦有佛性，禪門的牛頭宗喜談「青青翠竹，盡是法身；鬱鬱黃花，無非般若。」天台九祖荆溪湛然斷言「無情有性」，於是株宏深信樹林、池水、風聲、水鳥都能說法(註 23)，「蠢動含靈，皆有佛性。」(註 24)難怪他不願相信聖人孔子也殺魚鳥，遂強作解人，增一曰字，將孔子的行為改成對世俗的勸誡。須知孔子非素食或蔬食主義者

22 頁

，他與耶教徒同以禽獸為人類的營養。馬廄失火時，他只關懷有無人罹難，未想及馬的性命。他和孟子皆在實用主義和功利主義的立場，反對大規模的血腥獵殺。孟子鄙視禽獸，謬誤地斷言七十歲老人非食肉不飽。可喜的是：孟子借齊宣王對犧牛一念之仁以開悟這個多欲的君主。然而宣王用羊代牛，同樣殘忍。子貢對犧羊嘗動慈念，過度喜愛祭禮的孔子竟忽略子貢的仁慈，而堅持屠羊以祭。宋明儒欣賞禽獸與草木的生機春意，心胸廣闊過先秦儒家，但非將仁與誠(相當於佛性)擴拓至一切生物。

禮記云：「君無故不殺牛，大夫無故不殺羊，士無故不殺犬豕。」(註 25)麻煩出在：如欲殺牲，何患無辭？株宏遂謂：

儒釋禁戒，大略相似，而疏密不同。如五戒，一曰不殺，謂絕無所殺也。而儒止（只）言無故不殺牛羊犬豕，不言不殺；止言鈞不網、弋不宿，不言不鈞弋，是知儒戒成世間（俗）善，佛戒成出世間（真）善。儒受佛戒，自古有之，無足異者。且出假菩薩先曾入真，既從真而假，則世出世間隨所欲行，罔弗如意。不背儒童，兼持佛律，亦復何礙？(註 26)

蓮池大師將孔子宣稱的「三戒」(色、鬥、得)和「四毋」(意必固我)錄為菩薩戒的事義(註 27)。他樂意相信贗品「清淨法行經」所言孔子乃釋迦教化中國而用的化身之一——「儒童菩薩 (Manava or Sumedha)，(註 28)，希望孔子遵守佛教的殺戒。其實株宏已將孔子佛家化，恰似莊子山木篇將孔子道家化。他又將帝舜理想化云：「天地之大德曰生。舜之德曰好生。德一而已。……儒道釋三聖人之偉蹟鼎峙夫三方，若環拱然。而園介乎其中，是曲阜之仁里、摩竭之慈室、西華(道士成玄英稱西華法師)長生葆真之靈宅，天合而冥鄰也。豈偶然之故歟？」(註 29)株宏建造放生池於某園中，比擬三教聖地，尤其是佛陀成正覺所在的中印度摩竭提(陀)國，摩竭一字原為魚王鯨魚。

### (三)對儒學與道家之批評與反駁

然而株宏和德清究竟是僧侶，當然以佛教為至尊，方始統攝道與儒教。株宏論三教云：

人有恒言曰：「三教一家。」遂至漫無分別，此訛也。……一家之中寧無長幼尊卑親疏聞？佛明空劫以前，最長也，而儒道言其近。佛者天中天，聖中聖，最尊。而儒道位在凡。佛證一切眾生本來自己，最親也。而儒道事乎外。(註 30)

又云：「有謂釋言萬法皈一，道言抱元守一，儒言一以貫之，通一無別。此訛也。夫不守萬而守一，更無萬。是萬與一不二也。又二教止說一，今更說一皈何處，是二教以一為極，而佛又超乎一之外也。嗚呼玄哉！」(註 31)證眾生的佛性和超乎一以外，確是佛家特色。但是儒家也證眾生的仁體或誠體，道家也證眾生的道心(靈台、天府)，亦最親而非事外。「超乎一」只表示佛教那套無執的存有論較為複雜。至於道教，株宏說：

道家目精氣爲三寶。而世人遂以佛法僧配之。此訛也。夫自性開覺名佛，自性軌則名法，自性清淨和合名僧。彼精氣神何爲哉？即令以先天元精、元氣、元神爲說，亦豈知此元神者猶屬識陰（蘊）乎？[\(註 32\)](#)

精氣神三者是修行者必然具備的。「精」非真人，豈能配佛？氣與法不倫不類。「神」非整個修行者，怎可配僧？

對宋儒的抨擊佛教，祿宏反駁道：

宋儒謂釋氏只要必如槁木死灰，遂斥爲異端虛無寂滅之教。此訛也……蓋未曾博覽佛經，止見小乘枯定，未見大乘定慧雙修中道第一義諦；止見空如來藏，未見不空如來藏。又何況中道不居空、不空如來藏耶？彼以爲槁木，吾以爲萬樹方春；彼以爲死灰，吾以爲太陽當午。識者自應平必等量。[\(註 33\)](#)

「槁木死灰」語出莊子齊物論，形容軀體與心靈所臻致的出神狀態。應帝王篇中列子的恩師真人壺子向神巫季咸初次顯現的「杜德機」閉塞了生意，比槁木死灰更似將死，季咸嘆爲「溼灰」，暗示不可復燃，乾灰始易再燃。「杜德」相當於禪宗所謂閉關，即「不涉萬緣」（雲門文偃三句之首）或「截斷眾流」（雲門弟子德山緣密圓明三句之首），暫時不讓感官交接塵境。小乘的枯定或枯木禪只停滯此第一階段，僅悟空如來藏。大乘必須第二階段「隨波逐浪」和第三階段「函蓋乾坤」。前者相當於老子的「有」，壺子的「善者機」和「衡氣機」；後者相當於老子的「玄」，壺子的「波隨（流）機」。用道家的術語，小乘如隱士，「無」而不「有」不「玄」，「與天爲徒」而不「與人爲徒」不「與古（已逝之聖賢）爲徒」。依禪宗三關的術語，小乘自囿於從凡入聖的「初關」，未闖過從聖回凡的「重關」，遑論凡聖俱不立的「牢關」，勝鬘經區分空和不空的如來藏，空是泯滅了煩惱，不空意謂包含無量的無漏（無煩惱）的功德。大乘起信論遂言一心開二門：真如門和生滅門。大乘的中道超越了空與不空、真如和生滅的對峙。試表列如下：

老子	無	有	玄
莊子	與天爲徒	活人爲徒	與古爲徒
智顛	空(真)	假(俗)	中
杜順	真空絕相觀	理事無礙觀	事事無礙觀
			(周遍函容觀)
禪宗三關	初關	重關	牢關
	(從凡入聖)	(從聖回凡)	(凡聖俱不立)
雲門三句	不涉萬緣	目機銖兩	函蓋乾坤
德山三句	截斷眾流	隨波逐浪	函蓋乾坤
黑格爾	道之在	道之對	道之在且對
	其自己	其自己	其自己
黑氏舉例	聖父	聖子	聖靈
	God-in-	God-for-	God-in-and-
	Himself	Himself	for-Himself
(辯證法	正論	反論	合論)

株宏又攻擊宋儒說：

宋儒云：「佛典本出老莊。」世人不知，駭謂奇語。  
譬之被虜，劫去家珍，反從虜

借用。此訛也。老莊之書具在，試展而讀之，其所談，虛無、自然而已。虛無、自然，彼說之深深者也，尚不及佛法之淺淺。而謂佛從老莊出，何異謂父從子出耶？清涼(澄觀)大師以邪因、無因二科斷老氏為外道。況莊又不及老，而宋儒膚見至此，可哂也。或又云：「解佛經者多用引六經、諸子，何也？噫！此方文字惟孔老為之極，不此之引，而將誰引？然借其語，不用其意，深造當自得之。」(註 34)

未知株宏所謂宋儒指誰人，我深信中國人幾乎皆知佛教來自天竺。初期中國佛教的「格義」僅借儒道兩家的術語而免採其意，然而印度佛學非但在措詞，而且在思想的內容方面，深受孔孟老莊等「外道」或「異端」所改造。最中國化的佛學，撇開晉代幼稚的六家七宗，當推鳩摩羅什的兩大高徒：主張善不受報和信仰眾生皆具佛性的竺道生，和受老莊啟蒙後始倡物不遷、般若無知及涅槃無名的僧肇。般若和莊子的「無知之知」都可稱為玄智，均指無經驗內容的超越知識 (Transcendental Knowledge without empirical knowing)。般若照空，覺悟現象界中一切事物皆遭因果律束縛，永不自在自由，惟獨超越界中的法身、佛性、涅槃真我方為自由。「無知之知」觀照的內容卻是萬物的自在相，真人的心境一旦逍遙無待，便可將受制於因果連鎖的對象物(objects)從現象界提升至超越界，搖身一變而為自在物(ejects)，隨真人而逍遙無待。我不相信株宏了解莊周的自然或自在，充其量他理解虛無的意義之一，三教共通的破執遣著。「無」有三義：物理的空間，形上的實體或渾沌不確定的模態，心境之破執、靈活而非空洞怠惰。一般佛徒未能領略「無」之形上學義蘊。株宏將道家哲學過度簡化為虛無自然這兩個觀念，也可以將佛學過度簡化為一個空字所詮表的單一觀念，因為釋迦以前，印度早已流行著輪迴流轉和涅槃寂靜的信仰。可憐中國佛徒常誤解涅槃是佛教始創的理想。關於宇宙的起源，道佛兩家大致觀點相似，皆可謂自然生或無因生，非上帝或梵天所刻意鑄造。莊子的形上學、知識論與價值論均超過老子，正如孟子的道德哲學勝於孔子。可惜古今中外的歪風是拚命褒揚學派的始祖而痛貶後期的頂峰人物，譬如崇孔老以抑孟莊，或尊孔孟荀以抑周張程朱陸王。蓮池大師對莊子思想「非愚則誣」，試觀下列三段：

有俗士聚諸年少沙彌莊子。大言曰：「南華義勝首楞嚴。一時緇流及居士輩無斥其非者。夫南華於世（俗）」書誠為高妙，而謂勝楞嚴，何可笑之甚也。士固村學究，其品猥細不足較，其言亦無旨趣，不足辨（辯）。獨恐誤諸沙彌耳。然諸沙彌稍明敏者，久當自知，如言口（音偷，即黃銅，乃銅鋅之合金）勝黃金以誑小兒。小兒既長，必唾其面矣。

或曰：「莊子義則劣矣。其文玄曠疏逸，可喜可愕，佛經所未有也。諸為古文辭及舉子業者，咸靡（委順）然宗之。則何如？」曰：「佛經者，所謂至辭無文者也。而與世人較文，是陽春與百卉爭顏色也。」

## 25 頁

置勿論。子欲論文，不有經四子在乎？而大成於孔子。吾試喻之。孔子之文，正大而光明，日月也；彼南華，佳者如繁星掣電，劣者如野燒也。孔子之文，停瀋而汪洋，河海也；彼南華，佳者如瀑泉驚濤，劣者如亂流也。孔子文，融粹而溫潤，良玉也；彼南華者，佳者如水晶琉璃，劣者如□珂碣砢也。孔子之文，切近而精實，五穀也。彼南華者，佳作如安南之荔，大宛之葡萄，劣者如未熟之梨與柿也。此其大較也。業文者宜何師也，而況乎為僧者之不以文為業也！

曰：「古尊宿疏經造論，有引莊子語者，何也？」曰：「震旦（中國）之書，周孔老莊為最矣。佛經來自五天〔竺〕，欲借此間語而發明，不是之引，而將誰引？然多用其其言，不盡用其義，彷彿而已矣，蓋稍似而非真是也。南人之（至）北，北人不知舟，指其車而曉之曰：「吾舟之載物而致遠，猶此方之車也。」借車明舟，而非以車為舟也。[\(註 35\)](#)

黃銅、野燒、亂流、劣玉、酸澀(澹)之梨柿（杜甫病橘詩：「酸澀如棠梨」），均屬無聊的詆毀。難怪株宏的文采遜於德清。「格義」確借儒道喻佛，堪稱「借車明舟」。東方哲

學的特色之一，是喜用指點的、鬆懈的、藝術的、空靈的語言，避免嚴謹的、質實的、分析的科學的定義。維也納學派的先驅維根什坦，雖不諳東方文化，但不自覺地冥契東方的語言觀——言不盡意，戲言其「哲理論」的精華在未寫的第二部分。[\(註 36\)](#)這「無書之書」比株宏讚佛典「至辭無文」，豈非更超脫？成長於維也納的另一分析哲學家波柏（Popper）在晚年的形上學中，將世界分為五層：(1)物理物(2)意識及潛意識(3)語言與理論(4)藝術製作(不包文學)(5)社會結構。佛家雖有(3)(4)(5)，但佛學的主旨「空」僅在「(2)生(1)」此主觀唯心論。[\(註 37\)](#)

除卻褒楞嚴以貶莊子，株宏又揚華嚴以抑易經云：

宋儒有言：「讀一部華嚴經，不如看一艮卦。」此說高明者自知其謬，庸劣者遂信不疑，開邪見門，塞圓乘路。言不可不慎也。假令說讀一部易經，不如看一艮卦，然且不可，況佛法耶！況佛法之華嚴耶！華嚴具無量門，諸大乘經，猶是華嚴無量門中之一門耳！華嚴，天王也；諸大乘經，侯封也；諸小乘經，侯封之附庸也。餘可知矣。[\(註 38\)](#)

這是極端的「我教(派)中心主義」。華嚴經是否最偉大的典籍，乃是無意義而不可答的問題。易經艮卦倡適可而止，可是任何道德宗教俱備此籠統原則，只有陋儒才矜誇艮卦。株宏四度和會儒佛云：

有聰明人，以禪宗與儒典和會，此不惟慧解圓融，亦引進諸淺識者不復以儒謗釋，其意固甚美矣。雖然，據粗言細語皆第一義，則誠然誠然。若按文析理，窮深極微則翻成戲論。已入門者又不可不知也。[\(註 39\)](#)

26 頁

自昔儒者非佛，佛者復非儒。予以為佛法初入中國，崇佛者眾，儒者為「世道」計，非之未為過。……疑佛者眾，佛者為「出世道」計，反非之亦未為過。迨夫傳〔奕〕、韓〔愈〕非佛之後，後人又仿效而非，

則過矣。……雲既掩日，不須更作湮霾故。迨夫明教空谷非儒之後，後人又仿效而非，則過矣。……日既破暗，不須更作燈火故。覈實而論，則儒與佛不相病而相資，試舉其略。凡人爲惡，有逃憲典於生前，而恐墮地獄於身後，乃改惡修善，是陰助王化之所不及者佛也。僧之不可以清規(註 40)約束者，畏刑罰自弗敢〔放〕肆，是顯助佛法之所不及者儒也。今僧唯慮佛法不盛，不知佛法太盛，非僧之福。稍制之、抑之，佛法之得久存於世者，正在此也。知此，則不當兩相非，而當交相贊也。(註 41)

儒佛二教聖人，其設化(教)各有所主，固不必岐而二之，亦不必強而合之。何也？儒主治世，佛主出世。治世，則自應如「大學」格致誠正、修齊治平足矣。而過於高深，則綱常倫理不成安立。出世，則自應窮高極深，方成解脫，而於家國天下，不無稍疏。蓋理勢自然，無足怪者。若定謂儒即是佛，則六經、論、孟諸典璨然備具，何俟釋迦降誕、達摩西來？定謂佛即是儒，則何不以楞嚴、法華理天下，而必假羲農堯舜創制於其上、孔孟諸賢明道於其下？故二之、合之，其病均(同)也。雖然，圓機之士，二之亦得，合之亦得，兩無病焉。又不可不知也。(註 42)儒者關佛，有跡相似而實不同者，不可概論也。儒有三：有誠實之儒，有偏僻之儒，有超脫之儒。誠實儒者，於佛原無惡心，但其學以綱常倫理爲主，所務在於格致誠正修齊治平，是世間正道也。即佛談出世法自不相合，不相合勢必爭。爭則或至於謗者，無怪其然也。伊川、晦菴(朱子)之類是也。偏僻儒者，稟狂高之想，主先入(爲主)之言，逞訛謬之談，窮毀極詆，而不知其爲非。張無盡所謂聞佛似寇仇、見僧如蛇蠍者是也。超脫儒者，識精而理明，不惟不關，而且深信；不惟深信，而且力行。是之謂真儒也。雖然，又有遊戲法門，而實無皈敬。外爲皈敬，而中懷異心者，非真儒也。具(慧)眼者辨之。(註 43)

儒家雖不「斷言」(assert)和信仰來生、他界、彼岸，但亦有廣義的「出世道」。大道受閉塞而不通行時，孔子願乘桴遊於海，孟子可獨善其身。倘若帝舜的父親犯殺人罪，舜必

拋棄帝位，帶他奔赴海濱渡餘年。儒家多於外王的事功灰心失意時始遁世以專注於內聖。佛家比較輕視外王，但其最高理意「世出世」辯證地融合了入世和出世。能入世只屬大乘，否則耽空溺寂，淪於小乘。印度的阿育王從暴虐轉為慈悲，先外王然後內聖。大乘佛教可將菩薩的大悲，客觀化於社會福利。程明道批評佛僅有「敬以直內」而無「義以外方」，此「義」應

27 頁

指國家政治社會的禮法。所以株宏認為儒家的禮法輔助佛門清規之不足。另一方面，他相信佛教對生前死後業識果報的信仰可補足儒學之避談超現實世界。然而接受佛學的「超脫儒」已駁雜不純，非「誠實儒」此正統，但是究竟優勝於狹隘狂熱地「我教中心」的「偏僻儒」。採取「誠實儒」的立場，不落在超脫和偏僻的兩邊，可以同情地理解佛教的苦心孤詣：縱使缺乏政權去懲惡賞善、誅暴鋤奸，也須在精神、意識、心理上對惡棍壞蛋宣判來生萬劫的煉獄苦刑，對今生受苦的善男信女賞賜永恆的淨樂。基督教聖經所載耶穌的登山寶訓，康德「實踐理想之批判」的道德神學，皆以同樣的苦口婆心，用永劫的果報壓倒塵世短暫的賞罰，在精神上勸善警惡。高級宗教必須「以生死恐動人」（程顥批佛語），否則只有兩條正途：較高貴的是儒家的自律道德，即海德格所推崇的方向(oriented)倫理或存在(existential)倫理；較實用的是法家極端的他律道德，以白紙黑字、竹簡銅鼎訂定僵硬無情的物質性、肉體性賞罰。如因追求善報而行善，躲閃惡報而戒惡，那麼仍陷於他律道德。在孟子熏陶下的竺道生，首倡善不受報，以應然的義鎮壓和率領實然的利。難怪曲高和寡了。某些標榜佛教為國教的國度，政府既貪污腐敗，人民多貪婪狠戾，因為佛教反貪瞋痴三毒的內聖工夫，好比更須自律的儒門致良知，對一般凡夫庸婦是格格不入的。結果，它們以物質掛帥，訴諸吸引遊客的廟宇、雕刻、袍服、格鬥、歌舞和娼妓。丹麥祈克果對於歐洲耶教王國的抨擊，現今約略適用於亞洲佛教王國。若能自律且合作，則可趨赴康德理想的目的王國(Kingdom of ends)，不必信仰、要求和假定(Postulate)超自然的鬼神、靈魂、天堂、地獄。與其仰賴虛無飄杳的「不確定者」（祈克果語），毋寧反省逆

覺確定實在的良知。華嚴經(註 44)把形而上的、超物理的攝、即、入描繪得出神入化，因陀羅(帝釋天)珠寶網反覆相映，芥子微塵函攝須彌(印度神話之宇宙中心妙高山 Sumeru 不必為印順「佛教史地考論」所謂喜馬拉雅山)大海，令人開懷遐思，但無補於修身，必須落實於修業「唯一真心迴轉善成」。形式方面，此真如心似莊子齊物論所述道心為環中、道樞，一任現象繞之千旋萬轉；內容方面，真心類比於儒家的良知。

#### (四)計較果報及稽考經驗的「他律道德」

株宏重視儒家治世的禮法逼使不能自律的僧侶恐懼刑罰，然而法家的嚴刑峻法更具嚇阻性，何以他不頌讚法家？他未辨別自律道德與他律道德，不分新儒學的程朱(稍略傾向他律)和陸王(純自律)兩系；正如智顛不辨攝大乘論原意與攝論師(攝論宗或攝人)如真諦(Paramartha)的創新。難怪蓮池大師假定實利以勸誘放生云：

人既重其生，物亦愛其命。放生合天心，放生順佛令。  
放生冤結解，放生罪垢淨。放生免三災（水火風），  
放生離九橫（九種橫死）。放生壽命長，放生官祿盛。放

28 頁

生嗣胤昌，放生家門慶。放生無憂惱，放生少疾病。  
放生觀音慈，放生普賢行。放生悟無生，放生生死竟  
(盡)。放生與殺生，果報明如鏡。(註 45)

總結其意，放生有百利而無一害：

(1)符契天心。天心就是宇宙心或絕對理性，似希臘的 Logos 及黑格爾的 Absolute Mind 或 Absolute Reason 或 Absolute Spirit。株宏用「天心」一詞，可能受儒家影響。張橫渠正蒙大心篇云：「大其心，則能體天下之物。物有未體，則心為有外。世人心，止於聞見之狹；聖人盡性，

不以見聞梏其心，其視天下，無一物非我。孟子謂盡心則知性、知天，以此。天大無外，故有外之心，不足以合天心」。  
。(註 46)程明道定性書說：「夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情。」天心非人格神的理智與意志，而僅為生生不息的健行表現。朱元晦講得精采：「氣能凝結造作，理卻無情意、無計度、無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。……理……只是個淨潔空闊底世界，無形跡，他(它)卻不會造作。氣則能醞釀、凝聚、生物也。……天地無心，仁便是天地之心。……心必有思慮、有營為。天地別無勾當(運作)，只是以生(動詞)物為心。一元之氣運轉流通，略無停間，只是生出許多萬物而已……。天下之物至微至細者亦皆有心，只是有『無知覺處』爾……。復卦一陽生於下，這便是生物之心。」氣就是佛家所言地水火風四大元素，理相當於佛學的「法」(Dharma)。萬物皆有心或知覺，近似西方近代斯賓諾沙和來布尼茲的泛心論(Panpsychism)。尤其是來氏的單子(心子)論，肯定宇宙充滿實體性的心之中心(Psychic centres)，以人格神為至尊心子。儒家與斯氏皆倡一元論，「理」與泛神論之上帝皆無自由意志，如佛學之「法」。但是單子論乃多元論的有神論，主張上帝的善意選擇和創造可能世界中最佳者。儒佛兩教中鬼神的地位卻低得多，佛教六凡之首兼二善道之首「天」高於人而低於四聖，略似來氏所言低於上帝且高於人類的天使。

(2)符合釋迦之教訓。他說：「一切畏刀杖，無不愛壽命。恕己可為喻，勿殺勿行杖。」(註 47)

(3)解除冤結罪垢。功效似歐洲近代的贖罪券。

(4)避免天災橫災。這太神化，難道地震的犧牲者皆未嘗放生，抑或放得太少？放多少方足夠？株宏主張終生有恆地放生。

(5)減退疾病，功效如藥物治療和防疫注射。(3)(4)(5)皆屬消極面。

(6)福祿壽全，子孫昌盛。

(7)終結「經驗我」或「現象我」之生死流轉而獲得涅槃真我之永恒淨樂，覺悟超越界的法身、佛性免於輪迴生滅。放生不單拯救禽獸昆蟲的身體，而且挽救其精神生命或「慧命」。

放生自利利他，何樂而不為？放生的典範首推五代宋國的永明延壽(904~75)。他「初為庫吏，用官錢放生，當死。吳越王釋之，出家為僧。嘗行法華懺二十一日，備極精懇。夢觀音以甘露灌口，遂得無礙辯才。」[\(註 48\)](#)

29 頁

用公帑實現慈悲的理想，雖慷他人之慨而無可厚非，何況公帑來自賦稅！

為了遷就愚昧的群眾，株宏將善惡量化(Quantified)，分善行為四類：

(甲)忠孝：(1)事父母致敬盡養，一日為一善。(2)守義方之訓不違犯者，一事為一善。(3)父母歿，如法資薦，所費百錢為一善。(4)勸化父母以世間善道，一事為十善。(5)勸化父母以出世間大道，一事為二十善。(6)事繼母致敬盡養，一日為二善。敬養祖父母同論。(按：繼母與祖父母同等不及父母至親。)(7)事君王竭忠效力，一日為一善。(8)開陳善道，利益一人為一善，利益一方(地)為十善，利益天下為五十善，利益天下後世為百善。(9)敬奉師長，一日為一善；守師良誨，一言為一善。(10)敬兄愛弟，一事為一善。(11)敬愛異父母兄弟，一事為二善。

(乙)仁慈：(1)救重疾一人為十善，輕疾一人為五善。(2)施藥一服為一善。(3)路遇病人，輿舁調養，一人為二十善。若受賄者非善。(按：有人為積善而拒受賄。)(4)救死刑一人為百善。(5)免死刑一人為八十善。(按：然則香港總督已累善數千。)(6)減死刑一人為四十善，若受賄徇情者非善。(7)救軍刑、徒刑一人為四十善，免為三十，減為五善。(8)救笞刑一人為五善，免為四善，減為三善。以上受賄者……偏斷不公者非善。居家減免婢僕之屬同論。(9)見溺

兒童者，救免收養，一命爲五十善。(10)勸彼人勿溺，一命爲三十善。(11)收養無主遺棄嬰孩，一命爲二十五善。(12)不殺降卒，不戮脅從，所活一人爲五十善。(13)救有力報人之畜(如耕牛、乘馬、家犬)，一命爲二十善。(14)救無力報人之畜(如豬羊鵝鴨獐鹿)，一命爲一善。(15)救微畜(如魚雀)，一命爲一善。(16)救極微畜(如細魚蝦螺、蠅蟻蚊虻)，十命爲一善。若故謂微命善多，專救微命不救大命者非善。若不吝重價而救大命，與救多多極微命同論。(17)救使物之畜，一命爲一善。(株宏辯稱：蛇未咬人，無可殺罪；鼠雖爲害，罪不至死。)(18)祭祀筵宴，例當殺生。不殺而市買見物，所費百錢爲一善。(按：子貢希望說服孔子不用餼羊而失敗，也許值半善。)(19)世業看蠶，禁不看者爲五善。(20)見漁人、獵人、屠人等，好語勸其改業爲三善，化轉一人爲五十善。(按：莊子養生主篇只鑑賞屠夫的絕技，毫不愛惜牛命。美國的寵物醫院和寵物墳場值億善。)(21)居官禁止屠殺，一日爲十善。(22)家犬、耕牛、乘馬等，死而埋之：大命一命爲十善，小命一命爲五善。復資薦之，一命爲五善。(23)賑濟鰥寡孤獨、癱瞽窮民，百錢爲一善。(24)零施積至百錢爲一善。米麥布弊之類，同上計錢數論。周給宗族中人同論，周給患難中人同論。周給患難中人同論。(25)窮民收販養膳者，一日爲一善。(26)見人有憂，善爲解慰，爲一善。(27)荒年百價糶米，所讓百錢爲一善。(28)濟飢人一食爲一善，渴人十飲爲一善(29)濟寒凍人煖室一宵爲一善，棉衣一件爲二善。(30)夜暗施燈明，一人爲一善。(31)天雨施雨具，一人爲一善。(32)施禽畜二食爲一善。(33)饒免債負，百錢爲一善。(34)利多年久，彼人哀求，度(猜測)其

30 頁

難取而饒免者，二百錢爲一善。告官，官不爲理，不得已而饒免者非善。(按：株宏懂得道德須預設自由意志如康德所言 freewill，無可奈何地被迫行善則非 moral。)(35)救接人畜助力疲困之苦(停役或代勞)，一時爲一善。(36)死不能殮，施與棺木，所費百錢爲一善。(37)葬無主之骨，一人爲一善。(38)施地與無墳墓家，葬一人爲三十善。若令辦租稅者非善。(39)置義塚，所費百錢爲一善。(40)平治道路險阻泥

淖，所費百錢爲一善。(41)開掘義井，修建涼亭、造橋梁、渡船等俱同論。若受賄者非善。(42)居上官慈撫卑職，一人爲一善。(43)〔卑職〕有過，情可矜(憐憫)，保全其職爲十善。若受賄者非善。凡在上不陵虐下人者同論。(44)視民如子，唯恐傷之，一事爲一善。(45)善遣妾婢，一人爲十善。資發所費，百錢爲一善。(46)白還人賣出男女，不取其贖者，原銀百錢爲一善。出財贖男女還人者同論。

(丙)三寶功德類。(略)

(乙)雜善類：(1)不義之財不取，所值百錢爲一善。無害於義，可取而不取，百錢爲二善。處極貧地而不取，百錢爲三善。(2)當欲染境，守正不染，爲五十善。勢不能就而止者非善。(按：純因儒怯而不貪者非善。)(3)借人財物，如期而還，不過時日者爲一善。(4)代人完納債負，百錢爲一善。(5)讓地讓產，所值百錢爲一善。(6)義方訓誨子孫，一事爲一善。大家禁約家人門客者同論。(7)勸人出財作種種功德者，所出百錢爲一善。圖名利而募化者非善。(8)勸人息訟，免死刑一人爲十善，軍刑、徒刑一人爲五善，杖刑一人爲二善，笞刑一人爲一善。勸和鬥爭爲一善。(9)發至德之言，一言爲十善。(10)見善必行，一事爲一善；知過必改，一事爲一善。(11)論辯虛心下賢，理長(勝)則受者，一義爲一善。(12)舉用賢良，一爲人十善；驅逐奸邪，一人爲十善。(13)揚人善，一事爲一善；隱人惡，一事爲一善。見傳播人惡者，勸而止之爲五善。(14)於諸賢恭敬供養，一人爲五善。見人侵毀賢善，勸而止之爲五善。(15)勸化人改惡從善，一人爲十善。(16)成就一人家業爲十善，成就一人學業爲二十善，成就一人德業爲三十善。(17)許友，義不負然諾爲十善，義不負身命爲百，義不負財物寄託，百錢爲一善。(株宏自注：然諾，如〔吳公子季札〕掛劍樹上之類；身命，如存孤、死節之類；財物，如還金幼子之類。)(18)有恩必報，一事爲一善。報恩過分爲十善。(19)有仇不報，一事爲一善。若懷公道報私恩者(假公濟私)非善。(按儒道兩家亦倡怨道，例外者如禮記倡「父母之仇，不共戴天」及春秋公羊傳言「大復仇」。儒家報恩的主要對象乃天地君親師，佛家也有偽造的「父母恩難報經」。中國僧侶中以株宏最重孝道。)(20)著破補衣一件爲二善，粗布衣一件爲一善。若原無好衣而著者(如乞丐)非善，矯情干譽者非善。(21)肉

食人減省食，一食爲一善；素食人減省食，一食爲二善。若無力辦好食而減者非善。（按：節食過度則損健康。極端之節食乃絕食，甘地爲國民絕食而死，劉宗周絕食殉節，未知株宏如何衡量？）(22)肉食人見殺不食爲一善。聞殺不食爲一善，爲

31 頁

己殺不食爲一善。(23)忍受人橫逆相加（如宋鉞「見侮不辱」），一事爲一善。(24)拾遺還主，所值百錢爲一善。(25)引過飯己，推善與人，一事爲二善。（按：老子七十八章云：「受國之垢(咎)，是謂社稷主；受國不祥，爲天下王」。商書盤庚云：「邦之臧(福)，惟汝眾；邦之不臧，惟予一人有佚罰。」)(26)名位財利等，安分聽天〔而〕不夤緣營謀者，一事爲十善。（按：莊子德充符篇云：「聖人不謀，惡用知？」應帝王篇云：「無爲謀府。」在宥篇云「聖人……出於道而不謀。」刻意篇云：「聖人……不思慮，不豫謀。」庚桑楚篇云：「至(最佳)知(智)不謀。」徐無鬼篇云：「無以謀勝人」。天下篇云：「不顧於慮，不謀於知，……彭蒙、田駢、慎到聞其風而悅之。」)(27)處眾，常思爲眾，不爲己者。所處之地，一日爲一善。(28)寧失己財、失己位，使他人得財，得位者，爲五十善。（按：此須預設他人之才德遠勝於己）(29)遇失利及諸患難，不怨天尤人而順受者，一事爲三善。(30)祈福禳災等，但許善願，不許牲祀者爲五善。(31)傳人保養身命書，一卷五善；救病藥方，五方爲一善。……無驗妄傳者非善。(32)拾路遺字紙火化，百字爲一善。(33)有財有勢，可使不使，而順理安分者，一事爲十善。(34)權勢可附而不附者爲十善。(35)人授爐火丹術，辭不受者爲三十善；人授已成丹銀，棄不行使者，所值百錢爲三十善。（按此針對道教）(36)凡救人一命爲百善。（按：須預設被救者非窮兇極惡如希特勒、墨索里尼、東條英機、山下奉文之流。）

罪咎亦分四類：

(甲)不忠孝：如欺陵異母所出及庶出，不依良師訓誨。

(乙)不仁慈：如重疾求救不救、修合毒藥、錯(無心)斷人死刑或徒刑或杖刑、故(有意)斷人刑、非法用刑、溺斃初生子女、殺降屠城、以平民作俘虜、明知罪犯冤枉而不與伸雪、惡意欲損人、見殺不救、非求烹炮生物使受極苦、狩獵、籠繫禽獸、欺弄傷殘者、囤積居奇、逼取貧民負債、勞役人畜、焚燒廬舍山林、掘人塚且棄骨殖、倚勢白佔人財產、損壞道路、居上官輕壞卑職前程、幽繫婢妾。

(丙)三寶罪業：如謗斥佛、菩薩、羅漢、吝法不教、誦經差一字、授邪法、撰偽經或「脂粉詞傳記」(色情文學)、墮胎(按此似天主教)、不驅逐惡劣弟子。

(丁)雜不善：如取不義之財、欲染極親(犯西方所謂亂倫或血族相姦 incest)、見良家美色起心私(意淫)、受賄而擢人官、借財物不還、斗秤等小出大入、見賢不舉薦、隱善揚惡、刻意搜求先賢之短以創新說、造野史小說戲曲誣汗善良、遞揭帖以誣君子、貪污、出損德之言、虛誑妄語、見善不行、有過不改、論辯偏執己見不服善、縱容子孫戚屬作惡、不師大賢、不交勝友、教唆惡行、背信、有恩不報而有冤必報、食肉飲酒(除卻奉養父母及延待正賓)、開酒肆、非為治病而吃五辛(五葷是五種有辛味的蔬菜：大蒜、茗蔥、慈蔥、蘭蔥、興渠)、過分美衣美食(除卻奉養父母)、輕賤五穀天物、販賣屠刀漁網、拾遺不還主、損

32 頁

人利己、怨天尤人、拒傳救病藥、離父母出家而拜他人作乾父母、受爐火丹術。[\(註 49\)](#)

此等條文主要根據鳩摩羅什所譯的「梵網經菩薩心地戒品」(可略戒字)，其中佛云：

若自殺、教人殺、方便殺、讚歎殺、見作隨喜、乃至咒殺。殺因、殺緣、殺法、殺業。乃至一切有命者，不得故殺。是菩薩應起常住慈悲心、孝順心，方便救護一切眾生，而反自恣心快意殺生者，是菩薩波羅夷罪。[\(註 50\)](#)

波羅夷又譯「捐棄」(捨功德)、「翻棄」或「墮落」(入「惡趣」)、「斷頭法」不能復活、「他勝處法」(煩惱克服智慧)，是最嚴重的罪名。菩薩「若見殺生者，如刀刺其心。」(十善戒經)康德亦反對自殺，理由在未盡責任或本務；叔本華也說自殺無意義，不足以傷害遍佈宇宙的生存意志。「殺他」乃一切道德宗教所訶責，差別只在「他」的範圍是同胞、同類、高等動物(有情)、一切動物、生物(動植物)。羅素感慨萬千地說戰爭使殺戮披上道德的光輪，梵網經像老子和墨子那樣反戰云：

不得爲利養惡心故，通國使命，軍陣合會，興師相伐，殺無量眾生。而菩薩尚不得入軍中往來，況故作國賊？(註 51)

戰爭殃及池魚，梵網經的「不行放救戒」勸人澤池魚飛鳥道：

以慈心故，行放生業。一切男子是我父母，一切女人是我母，我生生無不從之受生。故六道眾生皆是我父母。而殺而食者，即殺我父母，亦殺我故身。一切地水是我先身，一切火風是我本體(即前身，非與現象對反之 Substance)。故常行放生，生生受生常住之法，教人放生。若見世人殺畜生時，應方便救護，解其苦難。(註 52)

依輪迴之說，殺畜牲可能害了自己或親友的前身或後身。殺父母是五逆罪或七逆罪中的兩項，表示極端的忘恩負義。你現在享受的雞，也許剛巧是令尊因前生慳食不施捨而得的今身。爲免殺同類，便須戒屠禽獸。但是畢達哥拉斯學派(註 53)相信輪迴可兼賅植物，然則人連植物也不能食，非餓死不可？輪迴說的實用價值在訓導世人爲善去惡、尊重動物的生命、以仁慈代替殘酷，儘管自然界的生存鬥爭十分慘烈，救一斑馬的後果可能是餓斃一獅。在哲理方面難以維護輪迴說，古來人與禽獸的數目瞬息萬變：倘若某些人的「經驗我」在肉體逝世時因此生貪狠而須投胎爲畜牲，那末不可能隨時配合人畜的數目。有無未嘗被人類的輪迴主體所寄託的禽獸？一隻畜牲可否同時受多個輪迴主體所寄寓？假如須轉

生為畜牲的死人多過現成畜牲的數目，是否部分輪迴主體須懸空等待空缺？又如全部禽獸的出現皆因人類貪狠的業力所招感，那麼首批人類部分投胎為首批畜牲，豈能解釋比畜牲更低等的生物？難道愈高級的生物愈早出現？印度、近東與希臘的輪迴觀豈非達爾文進化論的「反論」(antithesis)？假我的六道輪迴，純屬佛教神話，恰似西方哲學與神學所言上帝存在與靈魂不滅，只

33 頁

能訴諸信仰，不可能由理性證成。康德的「純理性之批判」，羅素的「對來布尼茲哲學之批判的闡釋」，解決了上帝問題。既可以實踐理性要求和假設上帝存在和靈魂不朽，亦可遷就印度教和佛教而用實踐理性假定流轉輪迴之苦及要求涅槃寂靜之樂。

#### (五)回應耶穌會傳教士利馬竇的思辯挑戰

1582 年利氏 (Matteo Ricci, 1552~1610) 來華，掀起天主教與佛教之間的大論戰，佛教稱它為「闢邪運動」。利氏在 1603 年撰「天主實義」，收錄於李之藻的「天學初函」。[\(註 54\)](#) 耶教和儒家同信天為人類而生育萬物，皆倡保管天然資源論 (conservationism)，只訶斥濫殺禽獸和謀殺人類。利氏可能遭受四周儒家學者兼官吏的激勵，遂放膽質問：倘若真信輪迴以致戒殺放生，何以忍心奴役耕牛乘馬？如何保證配偶和傭僕非父母的再成肉身？倫理豈非垮台崩潰？蓮池大師從容答道：

梵網止是深戒殺生，故發此論（一切有生皆宿生父母）意謂恒河沙（無數之梵文為阿僧祇 asamkhyeya）劫（Kalpa 乃世界成毀一次）。來生生受生，生生必有父母。安知彼非宿世父母乎？蓋恐其或己父母，非決其必己父母也。若「以辭害意」（孟子語），舉一例百，則儒亦有之。禮禁同姓為婚，故買妾不知其姓則卜之。彼（儒）將曰：「卜而非同姓也，則婚之固無害。」此（佛教）亦曰：「……卜而非己父母也，則娶

之亦無害矣。」禮云：「倍年以長，則父事之。」今年少居官者何限？其舁轎引車，張蓋執戟，必兒童而後可。有長者在焉，是以父母為隸卒也。如其可通行而不礙，佛言獨不可通乎？夫男女之嫁娶，以至車馬僮僕，皆人世之常法，非殺生之慘毒比也。故經止云「一切有命者不得殺」，未嘗云「一切有命者不得嫁娶、不得使令也」。如斯諸難，是謂騁小巧之迂談，而欲破大道之明訓也。胡可得也！須次，彼書杜撰不根之語，未易悉舉。如謂人死，其魂常在無輪迴者，既魂常在，禹湯文武何不一誠訓於桀紂幽厲乎？先秦兩漢唐宋諸君，何不一致罰於（李）斯、（趙）高、（王）莽、（曹）操、李（隆基及輔國）、楊（玉環及國忠）、秦（檜）、蔡（京）之流乎？既無輪迴，叔子何能託前生為某家子？明道何能憶宿世之藏母釵乎？羊足化虎。鄧艾 [\(註 55\)](#) 為半。如斯之類，班班載於儒書，不一而足。彼皆未知，何怪其言之舛也！  
[\(註 56\)](#)

須知儒書中的故事不足以證輪迴，儒家未曾斷言靈魂不滅，占卜也未必準確。佛家不能否定雙親投胎於妻子、奴婢和禽獸的可能性。株宏雖未駁倒利馬竇，但以印度神話貶抑以色列的神話，對治耶教的根本信仰云：

一老宿言：「有異域人為天主之教者，子何不辯？」予以為教人敬天，善事也，奚辯焉？」老宿曰：「彼欲以此移風易俗，而兼毀佛謗法，賢士良友多信奉者故也。」

34 頁

因出其書示予。乃略辯其一二。彼雖崇事天主，而天之說實所未諳。按經以證，彼所謂天主者，忉利天王（兜率天 Tushita 之主神）也。一四天下三十三天之主也。此一四天下，從一數之而至於千，名小千世界，則有千天主矣。又從一小千數之而復至於千，名中千世界，則有百萬天主矣。又從一中千數之而復至於千，名大千世界，則有萬億天主矣。統此三千大千世

界者，大梵天王是也。彼所稱最尊無上之天主，梵天視之，略似周天子視千百諸侯也。彼所知者，萬億天主中之一耳。餘欲界諸天皆所未知也。又言天主者，無形無色無聲，則所謂天者，理而已矣，何以御臣民、施政、行令、賞罰乎？彼雖聰慧，未讀佛經，何怪乎立言之舛也。現前信奉士友，皆正人君子，表表一時，眾所仰瞻以為向背者，予安得避逆耳之嫌，而不一罄(盡)其忠告乎？惟高明下擇□蕘(鄙夫之言)而電(急)察焉。(註 57)

婆羅門教及佛教之神的層級與數量遠多於耶教的一神。株宏錯在肯定沒有聲色形象的「天主」必為非人格的理，如儒家所言天或太極與道家所謂道。狹義宗教的絕對者，必是人格神，雖不直接御臣民、施法律，但可直接垂誠發號施令和賞罰，甚至可顯現形色聲。株宏可能將耶穌視作等於從兜率天降世拯凡的釋迦。八十歲命的佛陀，不外化身而非報身，更非法身；正如耶穌只是上帝之道成肉身，故能復活升天。在宗教比較學，株宏似有貢獻。諧趣的是：雙方皆爭取儒門。利氏斥輪迴以維護五倫，株宏佛化了儒家倫理之宗孝仁義，再訴諸先秦儒學的天道觀：

復次：南郊以祀上帝，王制也。曰欽若昊天，曰欽崇天道，曰昭事上帝，曰上帝臨汝。二帝三王所以憲天而立極者也。曰知天，曰畏天，曰律天，曰則天，曰富貴在天，曰知我其天，曰天生德於予，曰獲罪於天，無所禱也。是遵王制、集千聖之大成者〔孔〕夫子也。曰畏天，曰知天，曰事天，亞〔於〕夫子而聖者孟子也。天之說何所不足，而俟彼之創為新說也。以上所陳，儻(倘)謂不然，乞告聞天主，儻予懷妒忌心，立詭異說，故沮壞彼王教，則天主威靈洞照，當使猛烈天神下治之，以飾天討。(註 58)

株宏混淆了詩書兩經的人格神「上帝」、孔子說話中似人格神的天，和孟子書中純義理的天（西方哲學的道德理性或宇宙理性）。1615年株宏寫成「天說」後圓寂，門人虞淳熙善繼老師遺志，與利氏爭辯。雙方函件被彙集於「辯學遺牘」，出版於1635年，其中竟有贗品利氏答「天說」文，事關利氏死於「天說」面世前五年。傳教士帶來的自然科學，對過

分偏重修心養性和吟詩作對(聯)的中國文化，起了積極的補偏救弊作用。但是論宗教的容忍精神，祿宏稍勝於利馬竇。[\(註 59\)](#)禪宗史家杜茂林著「[耶教遭遇佛教](#)」，指出東方與西方思惟的互補關係；史學家湯恩比晚年與日本池田大作的對話，就是耶佛兩教的遭逢互解。[\(註 60\)](#)

35 頁

至於心理分析，佛教優於耶儒道諸教，但遜於佛洛伊德、容格、阿德勒 (Alfred Adler)、荷妮 (Karen Horney)、佛龍 (Eric Fromm)、賴克 (Theodor Reik) 和梅羅路 (Rollo May) 等的浩瀚鑽探。斯里蘭卡學者施爾瓦在一爐共治東西哲學的夏威夷大學完成博士論文「佛家與佛洛伊德的心理學」，劍橋大學博士兼院士阜尼士為此書作序。[\(註 61\)](#)此皆攻玉之他山石。中國人在比較哲學方面較差，懂佛學的多排斥西方的心理分析，懂西方科學的無興趣或精力兼覽佛學。東方哲學與心理分析均對治內心世界，對治外在世界的生態學 (ecolog) 方面，莊子供給的靈感，冠於東方哲學。澳洲哲人帕斯摩近撰「人對自然界的責任」徵引莊子山木、天地、胠篋、馬蹄諸篇所述理想社會中人與禽獸和諧共生、互不侵犯的化境。[\(註 62\)](#)道家的自然主義否定了幼稚的目的論，如列子說符篇有發人深省的故事，可媲美丹麥安徒生的童話「國王的新衣」：

齊田氏祖於庭，食客千人。中坐有獻魚雁（鵝）者。田氏視之，乃嘆曰：「天之於民厚矣！殖五穀，生魚鳥以爲之用。」（此乃儒家及耶教所同）眾客和之如響。鮑氏之子年十二，預於次，進曰：「不如君言。天地萬物與我並生，類也。類無貴賤，徒以小大智力而相制，迭相食；非相爲而生之。人取可食者而食之，豈天本爲人生之？且蚊蚋□膚，虎狼食肉，非天本爲蚊蚋生人、虎狼生肉者哉？」[\(註 63\)](#)

此少年堪稱哲學天才，令人聯想起法國近代熱烈譏評幼稚目的論的兩大思想家——伏爾泰與孔德。伏氏比祿宏更激賞程嬰與公孫杵臼的爲主存孤，將元代紀君祥的「趙氏孤兒」改編成法文劇「中國孤兒」。祿宏訶斥追名逐利的僞放生，此

亦可追溯列子說符篇：

邯鄲之另以正月獻鳩於〔趙〕簡子，簡子大悅，厚賞之。客問其故。簡子曰：「正旦放生，示有恩也。」客曰：「民知君之欲放之，故競而捕之，死者眾矣。君如欲生之，不若禁民勿捕。捕而放之，恩過不相補矣。」簡子曰：「然。」[\(註 64\)](#)

假如全國只許吃素，西湖改爲巨型放生池如株宏所倡；那麼更多的中國人必受肺癆煎熬至死。耆那教與佛教的慈悲雖甚高貴，然而難於滿足人類所須的營養，除非人口永不爆炸，那又牽涉到雷厲風行的家庭計劃了。阿育王的武功好比中國的漢武帝，他的仁政超過漢武帝：建立許多醫院，而且比趙簡子更誠懇地珍惜動物的性命，所設獸醫院可能是全世界最早的。[\(註 65\)](#)阿育王石柱刻著巴利文「須孝順父母」，這正是株宏所著重，可是中國佛徒至現代方始建設醫院，尙無獸醫院。「阿育」意謂無憂。孔子說「仁者不憂」，莊子說真人無憂，老子和孔子都比莊子多憂。

#### (六)以佛解老

株宏說：「善疾惡，則惡亦疾善。朋黨之所由生，而大禍之所由起也。是故上士無名，中士避名，下士求名。」[\(註 66\)](#)他諷刺名譽欲云：

36 頁

人知好利之害，而不知好名之爲害尤甚。……利之害粗而易見，名之害細而難知也故稍知自好者，便能輕利。至於名，非大賢大智不能免也。思立名，則故爲詭異之行；思保名，則曲爲遮掩之計。終身役役於名之不暇，而暇治身心乎？昔一老宿言舉世無有不好名者，因發長歎，坐中一人作而曰：「誠如尊論，不好名者惟公一人而已。」老宿欣然大悅解頤，不知已爲所賣(戲弄)矣。「名關」之難破如是哉！[\(註 67\)](#)

名韁比利鎖更硬。如渴望社會承認甚至誇讚自己是無名的上士，便是「好無名之名」；恰似自我標榜純情者必受不純淨的動機驅使，欲塑造自己為商業社會中僵化的純情偶像。梁武帝信佛教、施仁政而仍好名，矜持物質性的功德，遂遭達摩祖師奚落。他以麵取代物質犧牲(牛羊)，卻值一讚。[\(註 68\)](#)

蓮池大師又暗引老子六十二章以譏訕利欲云：

昔人有言「雖有駟馬以先拱璧（老子原作「雖有拱璧以先駟馬」），不如坐進此道。」予因是（此推之。豈惟駟馬、拱璧，雖王天下，亦不如坐進此道。豈惟王天下，雖金輪聖王王（統治）四天下，亦不如坐進此道。豈惟王四天下，雖王忉利夜摩，乃至王大千世界，亦不如坐進此道。然昔云此道，指長生久視之道也。茲員（圓）項方袍，號稱衲子，將坐進無上菩提之大道，而反羨人間之富貴者，吾不知其何心也。[\(註 69\)](#)

對六根未淨的出家人，這是暮鼓晨鐘。株宏激老子的辯證之詭辭四句，既撰散文的「佛解」，又作韻文的「頌」道：

(1) 大音希聲：空谷幽然也，一呼而響應十方；雷霆寂然也，一鼓而震驚百里。若夫春禽畫啼，秋蟲夜鳴，繁其聲者，小音而已矣。故世尊(佛)默然良久，而外道謂開我迷雲。空生(須菩提乃十大弟子之中解悟空理最深者)宴坐不言，而帝釋云：「善說般若。」……頌曰：不音之音，名曰至音。沉沉寂寂，吼動乾坤。無叩而鳴，古人所箴。(荀子勸學篇：「不問而告謂之傲」)學道之士，默以養真。

(2) 大器晚成：梗梓在山，千歲而巨材成室；干將(名劍)鑄冶，九載而神光燭天。若夫槿花早發，而萎不終朝；蜉蝣易生，而壽不逾夕。速其成者，小器而已矣。故長慶[\(註 70\)](#)七破蒲團而捲簾大悟，趙州[\(註 71\)](#)八旬行腳而傑出叢林。……頌曰：不器之器，名曰上器。積厚養深，一出名世。欲速不達，古人所刺。(孟子：「其進銳者其退速。」老子：「飄風不終朝，驟雨不終日。」)學道之士，靜以俟勢。

(3) 大智若愚，連城之璧，隱頑石而藏輝；照乘之珠，

孕深淵而秘彩。若夫象以齒而焚身，翠(鳥)因毛而殞命。銜(炫)其智者，小智而已矣。故曹溪(惠能)妙契五祖，而執勞負辛以韜(弢)光，[\(註 72\)](#)慈明親見汾陽，而含垢忍恥以匿跡。[\(註 73\)](#)……頌曰：不智之智，名曰真智。蠢然其容，靈輝內熾。

37 頁

用察爲明，古人所忌。學道之士，晦以混世。(老子：「和其光，同其塵」、「被褐懷玉」。)

(4) 大巧若拙，騏驥負千里之能而跡濫駑駘(劣馬)，梅檀值大千之價而形同枯木。若夫振螳臂於齊輪(典出莊子)，呈驢技於黔虎(典出柳宗元之寓言「三戒」)。售其巧者，小巧而已矣。故馬師具大機大用，而初守鈍於磨磚；[\(註 74\)](#)香巖能答十答百，而終心乎學圃。[\(註 75\)](#)……頌曰：不巧之巧，名曰極巧。一事無能，萬法俱了。露才揚己，古人所少。學道之士，朴以自保。[\(註 76\)](#)

可見株宏深悟老莊、僧肇及禪宗之學，尤其是他們的辯證詭辭。譬如感於莊子的「無用之用」，他說：「〔王所〕花無艷色，燒之則煙氣惱人，樵者棄而不薪，……此其所以奇也。莊生貴樗木，以其不可材。然〔而〕不材，人取而薪之。今不可薪，則天下之至無用者極於是。易曰肥遯(遁)，其此之謂乎？」[\(註 76\)](#)易經遁卦的主旨是退避，序卦傳云：「恒者，久也；物不可久居其所，故受之以遯。」上九爻辭謂：「肥遯，無不利。」這肥字可兼兩義：(1) 淮南子原道訓：「故子夏心戰而臞(瘦)，得道而肥。」精神訓：「故子夏見曾子，一臞一肥，曾子問其故。曰：『出見富貴之樂而欲之，入見先王之道又說(悅)之。兩者心戰故臞，先王之道勝故肥。』」然則肥遁就是禮記所言心廣體胖。(2) 肥借爲飛。因爲肥字古作口，似古蜚字。這便喪失肥瘦的函義。此爻指應逃避則退隱，如巢父、許由、顏駟(宋代祝穆「事文類聚」云：「漢武帝過郎署，見顏駟龐眉皓首」)、葛洪(抱朴子)、陳搏(宋太宗賜號希夷先生，隱於武當山九室巖)……[\(註 77\)](#)然而人可逃遁，樹木不可。莊周所言樗櫟等散木不可能作器具，較易盡天年。株宏想深一層，凡樹皆可作柴薪燃

料，散木也難逃劫運，惟獨既不能實用地燒、也不可藝術地觀觸臭的山花，始具澈底的「無用之用」。此補充頗當理趣。

儒道兩家哲學嘗遭三次刺激與挑戰。第一次來自印度佛學，第二次來自創始於以色列的耶教，第三次來自醞釀於歐陸的存在主義。友人張鐘元教授近年兼用佛學與存在主義者海德格的思想闡釋道德經(註 78)與王龍溪的哲學(註 79)，專家對他毀譽參半，然而張氏的大膽嘗試究竟值得鼓勵。

---

## 註 釋

(註 1) 惠能、德清、智藥(在六世紀來華之印度僧侶智藥 Jnanabhaisajya 三藏 Tripitaka 尊者 Master) 的肉身遺照，見陸寬昱所編、譯、解之「禪教」第三集 Ch'an and Zen Teaching, ed. & tr., Lu K'uan Yu (Charles Luk) (London: Rider & Co.; 1962, 69)。

(註 2) 望月信亨作，釋印海譯，「中國淨土教理史」(台北：慧日講堂，1974，頁 333~47。僧懺選輯，「蕩益大師集」(台北：淨土宗善導寺)，「蕩益大師略傳」，頁 1~7。

(註 3) 「戒疏問辯」，見「雲棲法彙」(以下

38 頁

簡稱 YC)或「蓮池大師全集」第一冊(以下簡稱 YC1) (台北：中華佛教文化館，1973)，頁 26，則 30。

(註 4) 見「唐詩紀事」卷 13 及「全唐詩」卷 4。

(註 5) 同三，則 31。

(註 6) 藍吉富，「隋代佛教史述論」(台北：商務，1974

)，頁 10。此書的缺點之一，就是美化了文場兩帝的人格。

- (註 7) Samkara 倡「不二」(Advaita)之吠壇多(Vedanta)思想。印度哲人 Saksena 撰書比較桑氏與英國新黑格爾學派之 Bradley，但最先比較此二哲者乃 S.N.L. Shrivastava, *Samkara and Bradley* (Delhi: Motilal Barnarsidas; 1935, 68)。
- (註 8) 註二所引書頁 76—7 認定諸書皆利用智者大師的盛譽，假託以裨益流通。
- (註 9) 娑婆原指持載者或容受者或「堪忍」者，即大地，善惡淨穢混雜，充滿生死流轉，受佛所轉化。參閱「中英佛學辭典」(台灣高雄佛光山：佛教文化服務處；1962, 71)。
- (註 10) 鈴木大拙「楞伽經研究」D.T.Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra* (London: Routledge & Kegan Paul; 1930; 1968), p. 210—2。此書中英文之錯字甚多，如頁 212 註 2 誤「覺法自性意生身」之「自」為「身」，頁 178 將善惡之惡 whor 誤譯成好惡之惡 Wu，頁 460 分段誤成分口，頁 463 蘇東「坡」(po)誤為「坏」(pei)，頁 464 吐「火」(huo)羅誤為「化」(hua)。
- (註 11) 海德格貶抑西方近代盛行的「計較思惟」(calculative thinking)，在晚年比早年更欣賞東方哲學如老子與禪宗及新儒家王龍溪的「創造思維」(original or creative thinking)。
- (註 12) 法身乃佛的本質。總結現存三個中之譯本，法身佛共有十個稱謂：法佛、法性佛、智慧佛、平等智慧佛、如智佛、真如智慧佛(Iathagata-jnana-Buddha)、真如來、根本如來、根本佛 (Maulatathagata)。

報身由法身導出，共有七個異名：法依佛、法佛報佛、法性所流佛(Dharmatani shyanda-Buddha)、依

佛、報佛、報生佛、報相佛(Nishyanda-Buddha or Vipakaja-Buddha or Vipakastha-Buddha or Vaipakika-Buddha)。

化身佛是向二乘和凡夫顯現的變相，只有五個異名：化佛、變化佛、應化佛、應化化佛、應化如來 Nirmana-Buddha or Nirmanika-Buddha or Nairmanika-Buddha or Nirmita-Buddha)。

(註 13)較本作口，乃車兩口上之橫木，引申為比較或較量。獵較或較獵意謂較量狩獵技術，漢書成帝紀顏師古注云：「大為闌較以遮而獵取也。」

(註 14) YC3，「戒殺放生文」，頁 21。又智旭「論語點睛」語見「四書蕩益解」(台北：先知出版社，1973)，頁 25。

39 頁

(註 15) Radhakrishnan, Indian Philosophy (London: George Allen & Unwin; New York: Humanities Press; 1923, 1966), pp. 286-7, 325, 334。

(註 16) Ibid, p.329。耆那教徒 Bhagchandra Jain Bhaskar 所著「佛典中的耆那教」Jainism in Buddhist Literature (Nagpur, India: Alok Prakashan, 1972) 足以澄清教外人士的誤解。佛徒稱耆那教為尼乾子 (Nigrantha) 外道，罕於承認其先驅性。宜閱 D.Chattopadhyaya, What Is Living and What Is Dead in Indian philosophy (New Delhi: People's Publishing House, 1976), pp.218-9, 241, 423n, 615-6。

(註 17) 傾向於科學而非宗教的理性主義者來尼布茲當然不會勸人勿戕賊一切單子 (monad)。印度前總統拉達克里舒南應當指出：來氏之至尊單子乃上帝，以下依次為天使、人、動物、植物、無機物。此層級之

靈感源於柏拉圖之理型論及亞里士多德之形式論，後者以上帝為純形或純思或純靈，毫無物質性，物質性愈高則精神性愈低，上帝以下依次為天體之睿智、人、動植物、無機物、地水氣火四大之素及全無形式的原始物質。拉氏更未指出：柏格森所倡「生命之衝創或奮進」(Elan vital)源於亞里士多德之「因德來希」(entelecheia)，柏氏晚年受勃興的納粹黨所刺激而皈依天主教。來柏二氏的有神論迥異耆那教之無神論。

(註 18) YC2，「具戒便蒙」，頁 8，12。

(註 19) YC2，「沙彌律儀要略」，頁 10，14。

(註 20) YC2，「尼戒錄要」，頁 3。

(註 21) YC2，「緇門崇行錄」，頁 8，52-4。

(註 22) YC1，「戒疏發隱」(梵網經心地品菩薩戒義疏發隱)，3：11 (卷三頁一一)；「戒疏事義」頁 17。

(註 23) YC1，「彌陀疏鈔」，3：42；4：18。

(註 24) 同上，4：45。

(註 25) YC1，「戒疏問辯」，頁 28。

(註 26) 同上，頁 1。

(註 27) 同註二五。

(註 28) E.Zurcher, *The Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (Leiden, Netherlands: E.J.Brill, 1972), pp.314-8。

(註 29) YC3，「戒殺放生文」之「北門長壽庵放生池記」

，頁 26。

(註 30) YC4，「正訛集」之「三教一家」，頁 15。

(註 31) YC4，「正訛集」之「三教同說一字」，頁 22。

(註 32) YC4，「正訛集」之「三寶」，頁 16。

(註 33) YC4，「正訛集」之「槁木死灰」，頁 23。

(註 34) YC4，「正訛集」之「佛法本出老莊

40 頁

」，頁 4。

(註 35) YC4，「竹窗隨筆」之「莊子」一、二、三，頁 13～4。外國人亦多知孔老而忽略孟莊。美國哥倫比亞大學哲學教授丹圖新著「神秘主義與道德」，全書六章，末章「守道」談老莊，對莊學了解得膚淺。見 Artbur C. Danto, *Mysticism and Morality: Oriental Thought and Moral Philosophy* (New York; London: Basic Books Inc., 1972), pp.101-23。Max Black, *Caveats(警告) and Critiques: Philosophical Essay in Language, Logic and Art* (Ithica & London: Cornell University Press, 1975), p.109 引莊子齊物論「其以為〔言〕異於馵(雛)音，亦有辯(辨)乎？其無辯乎？」復云 Paul Grice 在 1957, 68, 69 發表的三篇論文已答莊子此問題：眾言的差別在於講者的意向。康乃爾大學教授，語言分析學家布拉克已注意莊子的言意觀。

(註 36) 見拙文「評介新書『維根什坦之維也納』」，華僑日報「人文雙週刊」，143～4 期，1977 年 1 月 18、31 日；或台北「鵝湖」第三卷第三期，1977 年 9 月。該書乃 Allan Janik & Stephen Toulmin，

Wittgenstein's Vienna (New York: Simon & Schuster, 1973)。

(註 37) 拙文「108 與佛學」，華僑日報「人文雙週刊」147期，1977年3月16日。參閱 K.R.Popper, "Scientific Reduction and the Essential Incompleteness of All Science," in *Studies in the Philosophy of Biology; Reduction and Related Problems*, ed. E.J.Ayala & T.Dobzhansky (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1974), pp. 259-84。最近美國普林斯頓大學心理學教授 Julian Jaynes 撰書「意識之起源於兩分之心的崩潰」Julian Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*。他指出人腦分左右兩半，早期文化多鬼神，因為右腦較發達；後來進化至左腦較發達，始生意識。左腦管語言，是理智的中心。精神分裂由於右腦生病。（按：難怪宗教狂熱者容易精神分裂。）上述「生物哲學之研究」頁97有 John C. Eccles 論文「大腦之活動與意識」“Cerebral Activity and Consciousness”之簡表：

佔優勢的半球	次要的半球
與意識聯絡	無此聯絡
語言的	幾乎非語言的，音樂的
觀念作用的(ideational)	圖畫與圖案之感
分析的(analytic)	綜合的(synthetic)
連續繼起的(sequential)	全體而非部分起決定作用的(holistic)
算術的，似計算機的	幾何學的，空間的

按：此表增訂了 Levy-Agresti and Sperry 於 1968 年所作的表。佔上風的半球指左腦，次要者是右腦。holistic 乃 General Smuts 所倡

41 頁

的生物哲學：在進化歷程中，起主導作用的是全體，譬如整個有機體的器官而非器官的成素。依此表，東方哲學乃右腦產品，與宗教和藝術結了不解之緣；西方哲學乃左腦產品，故重邏輯及分析哲學，尤其是語言分析，且與藝術、宗教分道揚鑣。

(註 38) YC3，「竹窗隨筆」之「華嚴不如艮卦」，頁 18。

(註 39) YC3，「竹窗隨筆」之「儒釋和會」，頁 6。

(註 40) 西方中古耶教修士須遵聖本篤 (Saint Benedict) 所訂安貧和勞苦的清規，中國中古禪師百丈懷海也為叢林制度訂立「不工作，不得食」的清規，病重時也拒絕他人的施贈，比聖本篤更多執著。關於百丈懷海的英文書，可閱 (1) R.H.Blyth, *Zen and Zen Classics*, Vol.4. MUMONKAN(無門關)(Tokyo: The Hokuseido Press; 1966, 72), pp.39-56 (2) Zenkei Shibayama, *Zen Comments on the Mumonkon*, tr. Sumiko Kudo (New York: Harper & Row, 1974), pp. 32-41, (3) Isshu Miura & Ruth Fuller Sasaki, *Zen Dust: The History of Koan and Koan Study in Rinzai (Lin-chi) Zen* (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1966 ), pp. 156, 209, 231, 270, 273, 305, 319 , 406-7。

(註 41) YC4，「竹窗二筆」之「儒佛相非」，頁 24~5。

(註 42) YC4，「竹窗二筆」之「儒佛配合」，頁 57。

(註 43) YC4, 「竹窗三筆」之「儒佛闢佛」, 頁 42~3。

(註 44) 張澄基「華嚴談全」可讀。Garma C. Chang  
The Buddhist Teaching of Totality ( London:  
George Allen & Unwin, 1972 )。張氏宗西  
藏密宗, 已譯註 The Hundred Thousand Songs  
of Milarepa ( New York: Oriental Studies  
Foundation, 1962; New York: Harper & Row,  
abridged, 1970)及撰「禪道修習」The Practice  
of Zen (New York: Harper & Row, 1959)。「華  
嚴談全」頁 16 謂此「全」似法國哲人兼數學物理學  
家巴斯高(Pascal, 1623-62)的 chilicosm。張氏  
造此字表示「大千世界」。神學術語 chiasm 乃世  
界末日時耶穌重臨人間為王千年之說, 但 chili 之  
希臘文原義非千。頁 22 竟捧武則天為出色的佛教學  
者, 他似受大陸四人幫及其御用文妓所熏染。頁 53  
註 1 謂西藏傳說視華嚴境界為「報身」之境, 此資  
料有價值。

(註 45) YC4, 「放生圖說」, 頁 78。

(註 46) 王夫子「張子正蒙注」(北京: 中華, 1975), 頁  
121~2。

(註 47) 大般涅槃經(香港: 佛經流通處。佛曆 2507), 27  
: 22。

(註 48) YC2, 「緇門崇行錄」之「甘露灌口

42 頁

」頁 60。

(註 49) YC2, 「自知錄」, 頁 4~26。善門之細目乃筆者所  
加, 過(惡)門之舉例文字經筆者簡化及更改。

(註 50) 演培法師「梵網經菩薩戒本講記」(台北: 慧日講

堂, 1973), 頁 111。

(註 51) 同上, 頁 391。

(註 52) 同上, 頁 467。

(註 53) Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, tr. E. L. Minar, Jr. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972), pp. 284-5, 355, 375, 378, 395, 397, 429, 467-9.

(註 54) 台北 1964 年重印本頁 351~635。英文選譯見 Krisain Yu Greenblatt, "Chu-hung and Lay Buddhism in the Late Ming," in *The Unfolding of Neo-Confucianism*, ed. Wm. Theodore de Bary and the Conference on Seventeenth-Century Chinese Thought (New York & London: Columbia University Press, 1975), p. 114, 此文未注意株宏之酷肖耆那教徒。陳觀勝 Kenneth K.S. Ch'en, *Buddhism in China* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1964), pp. 437-9, 443-7 亦談株宏, 頁 444 將「竹窗三筆」的天說一、二、三及「天說餘」合稱為「天說四篇」(Four Chapters on the Explanation of Heaven)。

(註 55) 不知何書載鄧艾為牛。三國志魏志卷 28 云鐘會誣告鄧艾謀叛, 監軍衛瓘斬鄧艾。可知他與嵇康同受鐘會陷害。「世說新語」言語篇云:「鄧艾口吃, 語曰艾艾。晉文王曰: 卿云艾艾, 為是幾艾? (鄧)曰: 鳳兮鳳兮, 故是一鳳。」

(註 56) YC4, 「竹窗三筆」之「天說二」, 頁 73~4。

(註 57) YC4, 「竹窗三筆」之「天說一」, 頁 72~3。

(註 58) YC4, 「竹窗三筆」之「天說三」, 頁 74~5。

(註 59) 宜闕 Phra Khantipalo, *Tolerance: A Study from Buddhist Sources* (London: Rider & Co., 1964)  
。此書附錄佛教本生經(Jataka)中的容忍事跡。

(註 60) Heinrich Dumoulin, *Christianity Meets Buddhism*, tr. John C. Maraldo (La Salle, Illinois: Open Court, 1974); Arnold J. Toyndee & Daisaku Ikeda, *The Toynbee-Ikeda Dialogue* (Tokyo, New York & San Francisco: Kodansha International Ltd., 1976)。

(註 61) M. W. Padmasiri De Silva, *Buddhist and Freudian Psychology*, with a Foreword by Robert H. Thouless (Colombo: Lake House Investments Ltd., 1973)。

(註 62) John Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions* (New York: Charles

43 頁

Scribner's Sons, 1974), p.7。

(註 63) 楊伯峻「列子集釋」香港：太平書局，1965)，頁 172。

(註 64) 同上。

(註 65) 糜文開「印度歷史故事」(台北：商務，1966)，頁 20~5。

(註 66) YC4，「直道錄」之「顧廚俊及」，頁 18~9。

(註 67) YC4，「竹窗二筆」之「好名」，頁 25。

(註 68) YC4，「竹窗二筆」之「梁武帝」，頁 26。株宏嘆

惜梁武帝「過於慈」。

(註 69) YC4, 「竹窗二筆」之「此道」, 頁 27。

(註 70) 雪峰義存(822~908)之門人長慶慧稜(超覺禪師 854~932)廿餘歲時勤於坐禪, 某夜捲起竹簾時受禪堂燈籠之燭光刺激而悟入。見「景德傳燈錄」卷 11, 張鐘元「禪宗之源」Original Teachings of Ch'an Buddhism (New York: Vintage Books, 1971), pp. 275-82;

Miura & Sasaki, Zen Dust (New York: Harcourt, Brace & World), p. 61, 291~294。另有較早的長慶大安禪師(793~883)是百丈懷海之門徒, 見「禪塵」頁 319。

(註 71) 南泉普願(748~835)之弟子趙州從諗(真際禪師, 778~897) 高齡八十時始應邀住持趙州(在今河北省)城東郊之觀音院。參閱「傳燈錄」卷 8, 「五燈會元」卷 3, 張鐘元「禪宗之源」頁 153-63, 及「禪塵」頁 249-50, 274; 「無門關」Blyth 譯解本頁 81-4, 102-6, 218-21, 246-50。其師南泉除斬貓開殺戒以破爭貓雙方僧人之執著, 又嘗謂「不與人說底法」「不是心、不是佛、不是物」以破對心佛物之執著。見「無門關」Blyth 譯解本頁 193-7, 「禪塵」頁 272-4。

(註 72) 可讀陳榮捷「壇經」譯註: Wing-tsit Chan, tr. The Platform Sutra (New York: St. John's University Press; 1961, 71, 73), pp.30-41。

(註 73) 石霜楚圓(慈明禪師, 986-1039)家居全州(今廣西省內), 廿多歲出家後赴汾州(今山西省內)就學於臨濟義玄之六世法裔汾陽善昭(無德禪師, 947-1024), 開首兩年不獲接見, 某夜向師埋怨, 話未講完便受棒喝和掌咀, 此刻開悟, 後為繼承人。見「五燈會元」卷 12, 「禪塵」頁 158-9, 212-3。

(註 74) 馬祖道一(709—78)見禪師南岳懷讓耐心企圖磨磚成鏡，遂問「豈成鏡子？」師云：「磨磚不成鏡子，坐禪豈得成佛？」「禪不關坐臥。佛無定相，執於坐，即不達。」馬祖便拜他為師，不再重視坐禪。見「傳燈錄」卷 6，「五燈會元」卷 3，「無門關」Blyth 譯解本頁 214—6，284—9，「禪塵」頁 269-70，「禪宗之源」頁 148—52。

(註 75) 香巖智閑(參「禪宗之源」頁 219—26)

44 頁

「依滄山(靈祐)禪會。」祐和尚知其法器，欲激發智光，一日謂之曰：吾不問汝平生學解及經卷冊子上記得者，汝未出胞胎，未辨東西時本分事，試道一句來。……(智閑)懵然無對，……遍檢所集諸方語句，無一言可將酬對。乃自嘆曰『畫餅不可充飢』，……泣辭滄山……抵南陽，睹(慧)忠國師遺跡，遂憩止焉，一日因山中芟除草木，以瓦礫、擊竹作聲，俄失笑間，廓然省悟。」見「傳類錄」卷 11。

(註 76) YC4，「竹窗二筆」之「王所花」，頁 27。

(註 77) 劉百閔「周易事理通義」(台北：學不倦齋，1975)，頁 270—6。

(註 78) Chang Chung-yuan, Tao: A New Way of Thinking (A Translation of the Tao Te Ching with an Introduction and Commentaries), (New York: Harper & Row, 1975)。

(註 79) 該論文刊於 Philosophy East and West nos. 1 & 2(Honolulu: The University Press of Hawaii; 1973, Jan. & Apr.)

附 識： 我曾兩次赴印度。第一次參加在德里大學舉行之「印度哲學會之金禧紀念會議」(Golden Jubilee Session of the Indian Philosophical Congress ; Dec. 28, 1965-Jan 3, 1966 )，詳情見拙文「宗教、和平與哲學」(台北「鵝湖」雜誌第十期，1976年4月15日。)第二次出席「世界宗教、哲學與文化會議」(A World Conference on Religion, Philosophy and Culture; March 30-April 14, 1977 )，在四月一日宣讀論文「比較儒道兩家與佛耶兩教對動物界的態度」(A Comparison of Confucian, Taoist, Buddhist and Christian Attitudes towards the Animal Kingdom)。此會舉行於印度南方的「廟城」馬杜懷(Madurai)，此城中央有四大印度教廟宇，廟中有千條石柱合成的博物館。會場在甘地博物館附設之廣場(auditorium)，會長乃蜚聲國際之印度哲人 T. M. P. Mahadevan (前任馬德拉斯大學高等哲學研究所所長)，每日黃昏由印度歷史上最卓越的哲學家桑羯羅(Sankara，可能死於820 A.D.)之68代傳人演講，吸引了近萬名市民。當局標舉13種宗教：(1) 祆教 (2) 希臘宗教 (3) 古埃及宗教 (4) 猶太教 (5) 基督教 (6) 回教 (7) 儒教 (8) 道教 (9) 禪佛教 (10) 西藏佛教 (11) 耆那教 (12) 古美洲宗教 (13) 印度教。因為釋迦的誕生地在今尼泊爾國境，所以邀請尼泊爾國王致開幕詞。四月七日我應印度理工學院 (Indian Institute of Technology 簡稱 I. I. T. ) 人文及社會科學系 (Department of Humanities and Social Sciences) 主任 Ramakant Senari (已撰兩書：「存在主義之理性」Reason in Existentialism 及「

45 頁

印度哲學之結構」Structure of Indian Philosophy，喜以存在主義解釋印度哲學)之邀請，赴孟買演講「道家與佛家之比較研究」。筆者順便遊覽斯里蘭卡之佛教及政治古蹟，又參觀印度古

城 Aurangabad (有回教帝皇 Aurangzeb 墓) 附近之 Ajanta 佛教石窟寺 (印度藝術第二國寶) 及 Ellora 之印度教、佛教、耆那教混同之石窟寺 (第三國寶, 第一為泰姬陵, 上次已遊), 和孟買離島之 Elephanta 印度教石窟寺, 以及馬德拉斯南方之「大犧牲村」(Mahabalapuram) 海濱石廟 (混合印度教與佛教) 與神智學會 (Theosophical Society)。

此學會創立於 1886 年, 大廳牆壁有數十種宗教的象徵, 例如以天字代表孔教, 以陰陽代表道家, 不如以仁字和道字。此會之圖書館多寫於貝葉或布帛的佛經, 亦有出版部, 已印行許多宗教哲學研究的書刊。現任會長 J. B. S. Coats 先生棄商業而從事文化, 已吃素數十載。該會之園林擁有世界第三大之榕樹, 一主幹之氣根竟衍生數十棵榕樹, 據說第一大者在加爾各答, 第二大者在南方 Bangalore, 一說在泰國。耆那教祖師大雄 Mahavira 及其他宗師之雕像凡坐者皆似釋迦之沉思坐像, 僅差在頭飾及手勢; 凡立者多赤裸, 因為不許擁有任何財產, 且如畢達哥拉斯和柏拉圖視身體為靈魂之桎梏, 何必穿衣倍增桎梏? 錫蘭之佛教由印度阿育王(Ashoka)之子馬軒達 (Mahinda) 傳入, 島上某山上有馬氏親手種植的菩提樹。錫蘭之壁畫及雕塑常以馬氏勸君王勿獵殺鹿兒為題材。我少時昧於印度文化, 近年閱覽印度哲學書外, 再讀淨海法師「南傳佛教史」、曉雲法師「印度藝術」、糜文開「印度文化十八篇」、「印度兩大史詩」及「印度歷史故事」、糜榴麗等「印度古今女傑傳」, 加以留連各城博物館、藝術館及名勝古跡, 與印度教授閒談, 始知印度歷史充滿戰爭與愛情的悲喜劇, 印度的宗教哲學既推動亦摧殘文化。印度傳說 Ramayana 中的神猴 Hanuman 輾轉變成中國「西遊記」的超級猴子 (Supermonkey) 孫悟空! 印度文學豐富了中國作家的想象力。中國某些大學開設印度哲學課程, 精通印度歷史者有季羨林教授, 季氏認為列子周穆王篇魔術師的奇遇抄襲西晉法護在 285AD 所譯「本生經」中「佛說國王五人經」第 24 節。參考嚴靈峰「無求備齋列子集成」及 Zurcher「佛教之征服中國」) 可惜印度的大學幾乎完全不管中國哲學, 此怪現狀必

須改善。印度的書局和戲院幾乎沒有外國人的作品，可見其高度「我族中心」(ethnocentric)。此「族」可大可小，因為印度政府承認的官方國語最少有十四種。北方流行國語 Hindi，南方盛行 Tamil，錫蘭則用 Sinhalese

46 頁

(獅子族語言)，幸而不少國民懂英文，否則難以接受新進文化，要他們再學中文可能太苛求了。

關於耆那教的佳作，尚有：

Rev. J. Stevenson, *The Kalpa Sutra and Nava Tatva: Two Works Illustrative of the Jain Religion and Philosophy* (Varanasi: Bharat-Bharati, 1972)。

H. Jacobi, *The Jaina Sutras* (Delhi: Motilal Barnarsidas, 1968)。

Dayanand Bhargava, *Jaina Ethics* (Delhi: Motilal Barnarsidas, 1968)。

關於印度思想中的罪惡問題，宜閱：Arthur L. Herman, *The Problem of Evil and Indian Thought* (Delhi: Motilal Barnarsidas, 1976)。

至於比較哲學之往昔佳作有：

*Confluence of Opposites, Scientific Study of Comparative Religion* (New Delhi: Today and Tomorrow's Printers & Publishers, 1975)。

德文之印度哲學史譯成英文者有：

Frich Frauwallner, *History of Indian*

Philosophy, vols. I. & II, with an introduction by Leo Gabriel (維也納大學文學院院長), tr. V.M.Bedekar (Delhi Motilal Barnarsidas, 1973)。

現代印度哲學有：

Contemporary Indian Philosophy, Series I & II, ed. M. Chatterjee (Calcutta: Rupa Co., 1975)。

英國小說家、散文家兼詩人 Aldous Leonard Huxley (1894-1963) 晚年幻想淨土實現於東南亞的佛教島國帕拉 (Pala)，撰長篇小說「島」 (Island) 在1962年出版。他原欲隨祖父赫胥黎及兄 Julian Sorrell 而攻生物學，因角膜炎，改入牛津修文哲兩學，1925年旅遊印度與荷屬印尼。1932年令石破天驚的「美麗新世界」(Brave New World) 面世，與「一九八四」及「我們」(We)合稱廿世紀三個負面的烏託邦。依莎士比亞的喜劇「暴風雨」(Tempest)，Brave 非勇敢，而指遮蓋邪惡內心的華麗外表。他在卷首徵引存在主義哲學家貝齋耶夫 (Nicolas Berdyaev) 的詭辭：『在那(新)世紀中。知識份子和受教育的階級將夢寐以求著逃避烏託邦，以回皈非烏託邦的社會。愈少「完美」，就越多「自由」。』世人誤解他的科學知識得自乃兄，其兄指出賢弟全憑自修，且與生物學家討論時裨益雙方。(見 Philip Thody, Huxley, New York: Charles Scribner's Sons, 1973, p. 51) 1959年「重訪美麗新世界」(Brave New World Revisted) 出版後，他終於構思正面的理想國。傾向科學的小說家向東方神秘主義尋覓靈感，東方的耆那教和淨土教亦應以自然科學修正自身，免致貴病毒而輕人類。自由民主的真實穢土，無論何等光怪陸離，仍

47 頁

然遠勝兩種淨土：虛構的淨土，和因強求圓滿而剝奪民主自由的現實「淨」土。竺道生相信「佛無淨土」。澈底的淨土理想永不可能實現。