學理思考與人生境界

——蔡日新先生訪談錄

◎蔡日新 筆答／趙汝明 整理

問：國史人文的學理探索，近人嘗謂應建立一種信念來發展。這種信念宜不離社會與人生，只有這樣，學理探索與學理思考才涵具真實的意義。以佛家義理為例，學理的內在精神誠然是有終極實存的指向，先生對此也許會有體驗，請你就佛教學理思考的層面來陳述一下相關的意義。

答：無論作任何事業，都必須建立一種堅定的信念，其事業才可望成功。《孟子》所謂「無恆產而有恆心者，唯士為能」，乃在於「士」是具有深層次的文化涵義且確立了堅定的信念，否則，孔子說：「士志於道而恥惡衣惡食者，未足與議也。」而這種信念往往不啻是從事某種事業的成功保障，有時甚至是維繫一個社會、挽救一個民族危難的保障。孟子說「吾善養吾浩然之氣」，到了文天祥作〈正氣歌〉，就歷數了前代具浩然氣節的英雄。正因為我們的民族有這樣一些英雄，更因為我們的民族有這樣的精神來維繫，所以中華民族每當危難之時，儘管漢奸種子不絕，但英烈種子與正氣持續向後世子孫延伸，這便是我們的民族飽經憂患而終不滅亡的最根本原因。孔子認為「古之學者為己」，也就是說真正的學者，時刻在注意自我人格與自我道德的完善，從而實現修身、齊家、治國、平天下的最終目

標。

若在佛教，則建立信仰更為重要，晉譯《華嚴》卷六云：「信為道元功德母，增長一切諸善法，滅除一切諸疑惑，示現開發無上道。」也說明建立信仰的重要作用。在《華嚴經・無盡藏品》中並開示「十種信」（信一切法空、信一切法無相、信一切法無願、信一切法無作、信一切法無分別、信一切法無所依、信一切法不可量、信一切法無有上、信一法難超越、信一切法無生），可見，信念為佛家學道入門之要徑，凡是退轉破戒者，未始不從信念的崩潰而致。如果真正信仰佛教的人，則必然行四攝（布施、愛語、利行、同事）、六度，這樣對於調融社會的各種矛盾，涵養自己的情操，提昇自己的人品，自然是十分有益的。若果信念退轉或是崩潰，人慾橫流，猶如洪水猛獸，是沒有什麼壞事幹不出來的。

在當今社會裡，雖有法律的、制度的條文來約束人們的行為，但其維繫社會的作用畢竟是很有限的（仍有人作奸犯科），而且也只能制止人們外在的行為，卻無法從內心弭止其干犯刑律的念頭。佛教相信「自作自受」、「咎由自取」、「起心動念皆是造業」，因而對斷除犯罪或侵害他人與社會的惡念，是十分有益的。黃檗祖師教導弟子要做「出糞底人」，也就是要求其門人將自己心靈的垃圾清除乾淨，作一個心靈健康的人。

以上是站在社會學的角度上來說，若是站在學理思考層面來談，則中國已有儒、道兩家思想文化，何以還熱衷地引進佛教文化呢？站在思辨的角度上講，佛教文化確實要勝於本土文化，因其對本土文化有很大的補充作用，這是它被東土吸收並與儒家文化互相融合的重要原因之一。因為，儒家文化注重社會倫常之建設；道家（老莊）文化注重人與自然關係的調攝，從而順應自然，頤養天年；佛家文化則向人們提出一個「生死」問題，從而指導人們正確地去「了生脫死」。這也就是人們所常說的儒者治世、道者治身、佛者治心。其實佛教義理是了生死，只因這三者存在著極強的互補性，因而中國的傳統文化在本國固有儒道文化的基礎上，還熱衷引進佛教文化，且三家文化在歷史上雖有過衝突，但基本上還是互相吸收、互相補充的。作為更深層次，人們在探索宇宙與人生的終極問題（道之本體）上，儒者「未知生，焉知死」，顯然在哲理

上缺少一種深邃的思辨性；道家（老莊）在這方面雖然要深刻得多，但他們在提出「道法自然」的基礎上，似欠向上一路的功夫；佛家以般若之慧照察宇宙與人生，則「旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流，野馬飄舉而不動，日月歷天而不周」，它顯然已超脫儒道兩家之說。這也許就是佛教思想被東土所採用，而且尤為勤於思辨的中國學人所鍾愛的原因。以上所說，欠妥之處，請賜教。

問：我們在談到「學理思考」的實存作用時，往往會指涉於層次結構所帶來的涵義。這個見解，在當代研究宗教學術的學者也曾提出過。佛教義理具有內在而超越的精神義蘊，對人生思考、人生解悟是有照察的作用。關於這方面，先生可否列舉一些學理（佛家或儒家）闡析一下？

答：這個問題在上面已經提及，這裡再就佛學談一點看法。佛教的「學理思考」除了部派、宗門（地域）的差異性外，在它的實存作用上也確有層面之殊。

在應用方面的實存作用上，社會學家企圖以宣傳佛教的教義來維繫社會的正常運轉；在學問家那方面，他們企圖從歷史的、文學的、哲學的、藝術的、科學的，抑或宗教學的角度上來探索佛教，但旨在學術造詣之追求；在宗教家來說，也存在一個較低的層面，他們以闡揚教義為資生之業，而不涉及自身的親證體驗……以上幾種人，他們都對佛教有所涉獵與研究，他們都對佛教的弘揚有一定的貢獻，但他們對佛教的研究畢竟是山外看山，只在實用上有其意義，而未涉及自身心性解脫這一根本問題，也就是說只具有佛教文化的實存作用。

在涉及佛教本身的實存價值上，佛教的確具有深邃的省察人生與宇宙的智慧，也具有頓超三界的殊勝解脫作用。因人生遇上

種種不順而引發人們到佛教中尋找解脫之道（這些不順在佛教中稱作「苦」，共有八苦，即生、老、病、死、愛別離、怨憎會、求不得、五陰熾盛，蓋根本苦在五陰上），這已觸及佛教本體的層面。於此層次上也有程度高下之分，有的人因感受生之苦困而學佛，其學佛也確實有「切實」的受用，但他們則始終停留在受用（法喜享受）上，而不向上一路去解決終極問題。甚至有的學人學佛剛得一隙明，便淺嘗即止，乃至一生無成，如譚嗣同因在金陵作候補知府遭人白眼而就楊仁山學佛，其《仁學》也確乎得諸佛慧之啟迪，但不久又情隨事遷，乃至其學不成熟，自己也未徹悟。自然其間最高的階層是那些「八風吹不動」的學佛者，他們之中雖然也有人做入世的學問，但他們是以出世的思想來做的，其學問自然也剔透玲瓏，不可湊泊。這類人雖然不多，但他們是佛學深邃礦井中寶藏的採掘者，他們對世道人心的教化，對佛學深層次實存價值開掘所作的貢獻是不可估量的。

要而言之，佛學雖有層面的不同，但只要能在佛學上有些研究，多少可濡染其法味，多少可以獲得一些法喜。自然，那些以般若之慧來觀照人生宇宙的學人，其獲益最大，乃至可以自利利人，覺行圓滿，不虛一生。

問：先生曾撰研過譚嗣同《仁學》研究專題，對這位近代人物的思想料必有很廣泛的了解。梁啟超對譚氏也作過批評，指出其《仁學》雖然適合於人生，但評述該書不甚成熟，附會中西，以及混談儒釋。梁氏此批評是否對《仁學》有所偏頗，而譚氏的學理思考之精神方向，儒釋兩家所佔的分量如何？請先生解說一二。

答：一九九四年，我曾受臺北中華仁學會之委託，作過近三十萬字的《仁學注析》。當初，我反復披讀《仁學》及《譚嗣同全集》，不大願意承擔這個課題，但仁學會派人兩次飛過海峽，乃勉強應允。後來仁學會未能如約，我也不在乎《注析》之未能付梓，且束之高閣。但在這個方面，本人畢竟下過一些功夫，約略可以讀得一點個人的體會。

梁任公是譚嗣同的好友，他對譚嗣同其人其書是十分了解的，因而對《仁學》的評價自然是很公允。從整體來說，譚嗣同是一位天資頗為穎悟的士子，其《仁學》也不無個人的見地，而且有某些見地（局部細小部分）甚至還閃爍著智慧的光芒。但全書內容顯然甚為蕪雜，甚至有一些地方互相牴

悟，許多見解提得輕率，甚至偏頗，具有好奇鬥博之況味，而無深入靜觀之灼見。當年，譚氏因科舉六試六不第，只好捐錢買了一個金陵候補知府來做，這對於心高氣傲的譚嗣同來說，無疑是一種莫大的人格侮辱。由於他的這種人生遭際與其個人氣質所決定，他也只有投向楊仁山門下學佛纔可排遣他的孤寂。仁山居士致力於刻經事業，在佛學上「教宗賢首，行在彌陀」，譚氏在其門下，對《華嚴》頗感興趣（歐陽竟無云譚嗣同善「華嚴」），於是取其法界周遍一切的思想，雜取西方「以太」學說，為他的《仁學》找到理論根據。由是，譚氏建立他獨特的哲學框架，他將天下群學群教分成九個層面，以佛統天下群教群學，又以群教統天，以天統倫常，以倫常統君主，以君主統全球群學（主要為西方的格致學），而後統詞章、統俗學考據、統利祿。又取佛學法界周遍一切之義而立「仁以通為第一義」，從而達到上下通、中外通、男女內外通、人我通的境界，援此而掃蕩一切不平等的社會制度與設施。無庸諱言，在《仁學》中處處充滿了進步的民主思想，而且也充滿了強烈的反清意識，他甚而至於號召人們效法陳涉、楊玄感去推翻滿清統治。非但如此，《仁學》的一些比附學說，也體現了譚氏的絕頂聰明，諸如詮《詩經》（東門之楊）中「其葉蒂蒂」（見《仁學》第十四篇），云「蒂」之言「肺」（葉之呼吸作用）；又如第二十六篇以《大學》比附華嚴四教、唯識八識轉四智；如第四十二篇之去機心以挽劫之說等等，皆似可見作者智慧之閃光。在當時文禁森嚴、小學文字盛興的時代，譚嗣同敢於大膽立言，而且在立言中不乏有價值的成分，這是我們對此絕不可以漠視的。特別不可忽視的是《仁學》寫作的歷史環境，以及作者的年齡於當時僅三十二歲（那並不是人生成熟的年代）這兩點，以此來對一部著作做客觀的評價，《仁學》固然有其存在的價值。況且，我們今天披沙揀金，也還可以從《仁學》中窺見一些合理可取的成分，這便是我們不可輕易全盤否定它的原因。

但也無可諱言，作為一部哲學著作，《仁學》是十分幼稚的，甚至有個別見解是荒唐的。造成這一缺失的原因，恐怕與譚嗣同好動而不潛心於靜思、急於求成而不務實的個性有關。他在寫給貝元徵的信中說：「嗣同之紛擾，殆坐欲新而卒不能新，其故由性急而又不樂小成。不樂小成是其所長，性

急是其所短。性急則欲速，欲速則躐等，欲速躐等則終無所得。不得已而又顧而之它；又無所得，則又它顧；且失且徙，益徙益失……」從這段自白看來，當可以體察出譚嗣同致命的弱點來。事實上，譚嗣同一生辦那麼多學會，而有收效者卻寥寥。又如他在《三十自紀》中云：「一生遊歷，合數都八萬餘里，引而長之，堪繞地球一周。」譚氏一生如此奔走於社會活動與科舉，肯定是不會有長足的時間冷靜地思考問題的，故其見解欲成熟也不大可能。特別應該指出的是，譚嗣同在《仁學・界說》中開列了數十種著作，有不少屬於一門專業學科，別人窮畢生精力尚不能說完全通達，他也許沒有一種是老實通讀的，更難說全讀懂了。另外必須指出，譚氏於《仁學》中多次大罵愛新覺羅，甚至連《楊州十日記》等禁書也列舉出來（見第三十三篇），然未出一年，詔書頒發，他居然「扶病強行入覲」。這種作法與說法頗為首鼠兩端，大有〈北山移文〉中「度白雪以方潔，干青雲而直上」的周子對於鶴書赴隴之謂矣，這也使人不得不對其《仁學》中提出的「仁而學，學而仁」產生懷疑（不說知行合一，連言行也不一）。

總之，譚嗣同是一位出色的富有才華的社會活動家，但他作為學者，其思想駁雜，且又前後首鼠，因而其學術思想既不純粹也不成熟。

問：談及晚清以來佛學發展的情況，也許跟前代有異。吾人知道在西學的衝擊下，儒學呈現一片衰微之風；反之，佛學便似有特殊的變化，從譚嗣同、章太炎到熊十力，佛學的進展明顯地有所更新：譚氏的《仁學》與熊十力的《新唯識論》，皆標示著一種「心識之路」，它對近代中國人思想的影響是很深遠的。這裡請你就歷史脈絡上談一下其社會意義及時代價值。

答：先生所提近代佛教史上的一些課題，我還缺少深入的研究。但至少可以從《仁學》到《新唯識論》，發現這麼一個共性，即援佛以闡儒道。其間《仁學》之本質屬「雜學」，姑且不論；但章太炎所著的《齊物論釋》，實在是以「唯識」來釋「齊物」，亦以「齊物」與「唯識」互相發明的來解說。熊十力的《新唯識論》則是援唯識以闡明儒學，故黃侃說他「陽釋陰儒」，十力亦笑而默認（事實上，他對傳統的唯識學之種子義已作了很大的改造，乃至引起教內不少非議）。其實，這種援佛入於儒道之法，恐怕還得追溯到近代佛學的啟蒙大師楊仁山那

裡，在《楊仁山居士遺著》中便收有《陰符經發隱》，《沖虛經發隱》、《南華經發隱》、《論語發隱》及《孟子發隱》等書。楊仁山在這方面所作的研究雖不及章太炎與熊十力等深入系統，但他畢竟帶了一個頭。其實，若剋實而論，亦非仁山大師為始，清初大儒王船山撰《相宗絡索》即在其先；果欲溯其源，則宋儒理學蓋近乎是，然傅大士又有「被衲、頂冠、鞵履」見梁武帝以示三教合一的舉措，則又在宋儒之先。事實上，佛教在東傳的過程中，雖有與東土儒道文化衝突的一面，但更多的是與東土文化相融合，因而後世學者援儒入釋、援釋入儒也是必然會出現的事情。但在涉獵層面與融合深度上畢竟有所不同，唯識一學，窺基以後鮮克有傳，至近代乃昌，故章氏、熊氏所涉乃前人之未涉。其二，從章氏《齊物論釋》到熊十力《新唯識論》，展現了由三教文化互相發明過渡到以釋而發明儒道之傾向，且理論架構之嚴謹、學術深度之進展愈益明顯。

在這裡，我想還拓展開去談一點看法。中國近代之佛教自楊仁山之後，支那、武昌兩院進一步弘揚，佛教不只是愈加與中國文化相融合，而且佛教本身也由宗教衍生為宗教學（參見拙著《楊仁山評傳》）。現今各佛教學院以及各佛學研究所的開設，在佛學中各種學科研究及各種科研成果的產生，都很有力地說明此點。站在文化研究的角度上講，這是一件好事，因為它不只是活躍了文化研究的氣氛，拓展了文化研究領域的深度與廣度，同時更重要的一點是為完善本土文化體系，也起了不可估量的作用。

誠然，站在另一個角度上看，作為宗教家（佛教徒），對於佛教朝文化研究上拓展延伸，他們認為既是好事又是壞事。因為這種文化性的研究為宣傳佛教文化與佛教教義起了非常重要的作用；但在另一方面，佛教如果只停留在文化研究上，而忽視它特有的修持實踐，也必將使佛教脫離宗教軌道而邁向純文化、純學術的方向去，這樣，會使佛教合理的宗教內核逐漸消亡。的確，作為佛教徒也將面臨這樣一個問題，如何在不昧失佛教根本法義的前提下進一步與現代社會相適應、相協調，從而再創佛教新的輝煌。事實上，中國佛教在隋唐時期的禪學，就是調融這一關係（圓融世出世法）最佳的產物。隨著人類文明的進一步發展，佛教徒愈益無法

迴避這一現實，同時也必將伴隨人類文明的進展，而使佛教面貌為之一新，或許還再現盛唐氣象。

問：佛學與心學（涵指宋明以來儒學一派），這兩個學理精神，今人多認為它的呈現是有必然的歷史規律。先生的看法如何？

答：心學之創始，殆為南宋時陸象山，九淵認為「心即理」，天理、人理、物理唯在一心，而且這個「心」是一種永恆的本體，萬世以前聖人皆同此心此理，萬世以後的聖人亦同此心此理。迄乎明代王陽明拓展此學說，他認為：「夫萬事萬物不外乎吾心」，「心明便是天理」，同時他尚在批評宋儒的基礎上提出「知行合一」、「知行並進」之說。心學因象山始，至陽明完善，故後世將之合稱「陸王心學」。

心學的產生，為何始乎南宋，成乎明代呢？這中間自然離不開佛教，特別是禪宗思想對中國傳統文化思想的影響，它是禪宗思想滲透在傳統哲學思想中的歷史產物。早在戰國時期的孟子，在心性修養上就提出「反求諸己」，從而排除物累，達到「養吾浩然之氣」，從而進入「萬物皆備於我」的境界，可以說這是心學理論之源頭。但為什麼此後經過近一千四百年，才有人提出此說呢？孟子以後秦之暴政且不說，兩漢是經學昌明的時代，疏經正義之學盛興，哲學（思辨型的哲學）自然就蕭瑟於一隅了。東漢時佛教剛傳入，其本身十分衰弱，自然無法承擔當時的哲學思想使命，故爾漢儒的公羊學充塞。到魏晉時期，經學漸趨式微，取而代之的便是玄學，王弼、何晏頗有建樹，由是一代思想便跳出了倫常名教的牢籠，開始朝形而上的哲學本體（道）作深邃的探索。這時，哲學的解放也為佛學在中國的發展奠定基礎，討論般若的格義佛學至僧肇四論之作已臻圓熟，講解涅槃的佛性之義經竺道生虎丘說法已成定論。在這種哲學思想氣圍的影響下，佛教的禪宗便應運而生，至中唐以後，便呈現鼎盛的氣象。禪宗講究「直指人心，見性成佛」，它要求學人通過對內性深邃的妙悟，從而達到頓超三界的境地。這種心性解脫的宗教，不只是獨擅中唐五代以後的叢林，而且逐漸向知識文化界滲透，文人士大夫在出入叢林參禪悟道的同時，也被禪學思想所濡染，因而對中國傳統文化思想產生巨大的影響，宋儒的理學，特別是象山的心學，便是這一思想文化的直接產物。

綜上可知，陸王心學中既包含傳統儒學，特別是孟子心性學說思想，但它同時又是唐宋時期禪學思想的產物。在傳統的思想文化遇上因緣時際成熟時，心學便應運而生，而這一殊勝因緣便是禪學思想之興盛。無論濂、洛、關、閩之學，或陸王心學，皆離不開此時節因緣。

問：說「人生境界」的展現，吾人也許會體悟到宗教真理的存在當有指引的意義。宗教心靈的開顯與人生境界的展現，迄今已成為時人所注重的課題。先生對此兩者的關係有何體會？再說，要展現人生境界的表徵，提撕精神作為動力是必然的，所謂提撕（或振作）一心之精神，固然要講工夫，中國先哲的生命精神，流露著深厚的工夫境界，我們對此當如何攝取？請先生表述一二。

答：先生所提的「人生境界」，想來一定是指那種超乎凡俗、高標卓立的至高精神境界。這種精神境界的展現，自然與追求宇宙人生的終極問題之宗教心靈十分契合。因而從某種角度上講，我認為宗教心靈的開顯，當可以幫助人們展現這種至高的人生境界，若站在佛教禪學的層面來看，也許還會認為它們之間是「不二」的關係。對此，請允許我再詳細一點加以說明。

人生的志趣與追求，按理說，應當是有層面之分的。在這裡，人類於俗世間追求財富，追求有一個舒適的生活環境，這些是自古以來就有的。孔子所謂「食色，性也」，它畢竟也算是人類與生俱來的一種天性。然而，隨著人類社會的發展與進步，如果還僅只在此方面作單純的追求，那便是極低層次（近乎動物）的追求，他們也必將與我們所標舉的那種理想的人生境界日益遠離。但也無可否認，

人類在追求物質財富實現了一定的目的之後，與之相適應的內在精神生活之追求也伴隨而來。吾人認為，這種構築於一定物質文明基礎上的精神生活之追求，正是展現理想人生境界的起步。

在後一方面的人生追求中，我們一般皆認為求得科學知識（即對外在世界的客觀認知），仍只能算是理想人生境界的最低層面。因為儘管你認識了某一種科學原理，或者發明何種科學技術，也只能算你在對外在世界的某一局部的客觀認知上有突破性的成就，但對你本身，特別是對你自己內在的心靈深處，也許仍是一個十分陌生的世界。與科學的認知相鄰近而又大別於科學認知的思維模式的，則是對文學藝術精神的追求，對美學的追求。《尚書》云：「詩言志，歌永言」，因為文藝與美學的追求內容，畢竟要貼近於人生一些，尤其是那些至為精美的文藝作品，未嘗不是一種圓滿的人生靈性的顯現。可見，吾人登上了這個臺階，便意味著已經朝理想的人生境界邁進了一大步。但未見得一個出色的文藝家便能實現達到其圓滿的人生境界，我們往往只能說他們是出色地抒發了人之靈性，而巧借完美的文藝載體（諸如詩文、繪畫、書法、音樂、雕塑等）將此靈性顯現，從而使人們獲得精神上的愉悅與陶冶而已。若果不是如此，為什麼近代及現代一些在文藝上獲得極大成就的人，有的甚至是諾貝爾獎金的名人，他們何以要自殺呢？自殺至少是對人生絕望的一種抉擇，他們的絕望也自然是未能認識清楚自我存在的價值，更遑論完美的自我人格之展現。誠然，也有極少數文藝家，他們在追求藝術美感的同時，也追求自我人生的完美，這一類人自然要轉入另一個層面而論。與文藝所追求的境界相比，哲學的，尤其是宗教的追求，則貼近乎完美人生境界的實現。對於佛教以外的其他教派，本人只粗略涉獵，即使對於佛教，我也只是對唐宋時期禪宗用功略多一點而已，因而請允許我站在禪學的角度來闡釋這個問題。五年前，我曾撰寫一本《禪之藝術》（後由臺灣正觀出版社印行），在述及禪之藝術本體時，我曾提出真實、空靈、圓成三個特質。世俗的藝術在追求「真」時，往往有功利的觀念，往往試圖予人以某種刺激而使之獲得一種慾望上的滿足；而禪學的「真」，要求人們以般若的智慧去觀照，那是一種超乎憎愛是非、離乎絕對相對的觀念而照察的「真實境界」，

緣此真而顯諸藝術載體則空靈。更重要的是禪美學的本體以其圓成美而顯現出來，使之超乎一切世俗的審美理念，也超乎一切世俗的人生境界。

早在孔子時便希企有一種盡善盡美的境界，在古希臘的柏拉圖也曾提出「理想國」，可見，在人類的早期社會便有大哲對圓滿的人生境界（圓成美）作過追求。自然，在追求圓滿的人生境界之途，當然要以釋迦世尊的造詣為極則。他在臘八證道時圓滿人生境界的法喜受用，固然非世俗文字可以表述，但吾人至少可以從釋尊的斷除一切人生困惑(煩惱)以後，所展現的那種無礙自在的心境（即「我法妙難思」）中品得其中少許的法喜。洛陽龍門石窟中奉先寺的釋尊造像，雖遭文革破壞，但我們至少還可以從他那豐滿而又慈和的面容與頷帶微笑的神態中，看出釋尊當時法喜無盡的心神。然而，這畢竟只是東土人的藝術造像。

可見，用般若之慧，照破一切煩惱陰霾，達到心靈無限自由的境界，這也便實現了完美的人生境界，因而我們又可以將這種圓成之美稱為「漏盡

美」。因為在人生中有漏（貪瞋癡疑慢等）皆苦，只有以般若之慧照察而斷漏之後，才可以使人的心靈獲得無限的自由，從而徹見人生與宇宙的本來面目。至此境界，在禪者來說，方可稱得上徹悟。吾人只要讀一下那些徹悟的禪者的偈子，便可從中嚐到一些法味（漏盡美的人生境界）：諸如「一缽千家飯，孤身萬里遊；青目睹人少，問路白雲頭」（梁代寶誌偈）的行腳之樂，又如「一池荷葉衣無盡，

數樹松花食有餘」（唐代大梅偈）的住山況味，再如「風送水聲來枕畔，月移山影到床前」（大龍禪師偈）的法喜之趣，均是漏盡無憂，心靈無限自由的超越境相之流露。往昔我曾感於時人詩偈不分（詳拙文《禪偈的義界及其分類》），擬分類擷取這些體觀無漏心境的雋語以成冊而惠諸時人，只因工作繁雜，未克如願。綜上可知，實現佛教的人生無漏境界，自然也展現理想的人生境界，兩者之間關係不二，但宗教的修持畢竟有利於人生境界的展現。

先生詢及人生境界的實現需要工夫，這是不錯的，當今的社會，人如何攝取先哲深厚的內在修養，這的確也是擺在吾人面前的一個重大人生課題。

古德們在極其艱困的環境中磨礪意志，省察人生，其中有些人所作的事業甚至是今人不可思議的。如清初的王船山，他幽居湘南一個窮山溝裡，生活之清苦，文化之閉塞自然不在話下，他一生的研究無所不及，而又無所不見成果；他不止實現

了他理想的人生境界，而且也以他豐富的精神財富惠及後世。誠然，船山的此種人生境界，並非人人皆可實現，因為這中間飽含了他深厚的內在修養工夫。若在禪家，則「鎮日尋春不見春，芒鞋踏破嶺頭雲；歸來卻把梅花嗅，春在枝頭已十分」，那種艱難的人生省察歷程，顯然非紙墨可以形容。依此，要我將古德的內在修養工夫和盤托出，恐怕是不可能的，且本人修學甚淺，所說尚恐落為癡人說夢。若不說又恐有違賢者之願，故強說一二心得，聊作達者粲齒材料。

首先，我們要時時觀照，剔盡物累。吾人尋常的人情總是非常執著，往往執著身內的「我」與身外的「物」（佛教稱之為「法」）為恆常存在的實體。殊不知「林花謝了春紅，太匆匆，無奈朝來寒雨晚來風」，況且「高堂明鏡悲白髮，朝如青絲暮成雪」。無論是身內的「我」或身外的「物」，皆沒有一個恆常存在的實體，也沒有一個恆常的主宰，它們是因緣和合而成，亦隨緣盡而滅。若以這樣的心量去觀照人生與宇宙，則顯然會去掉人們各自帶有的不客觀（即不真實）的偏見。若以此種心量審美，則有情、無情眾生皆具絕色；若以此種心量觀世界，則人間無往而非華胥、極樂；若以此種心量治學，則會去掉偏見，從而獲得一種超乎常見的形上之境界；若以這種心量對待人生，則無壽夭貧富窮達之殊。西方曾有人提出「心理距離說」（英人愛德華•布洛），確乎是對康德「審美無利害論」的發展，但似較禪觀終欠一程。因為在西人那裡僅是一種心理角度的調換，而在禪家則是要求徹底拋卻世俗的觀念（「大死一場」），然後全心歸禪，至此心量，自然也就進入了一種永恆超越的境界之中，也就再無人生苦樂可言，但有一種永恆和諧寧靜的心理受用。般若非但為諸佛之母，亦是禪觀的生命所在，這也是古德們所用功深切之處。

再次，現在社會的高節奏很容易誘發人們的浮躁病，只緣心緒有浮躁的毛病，故其治學見解不易成熟，觀物亦情隨事遷，對待人生亦障於眼前的境相。如何調融心緒與現代社會之間的矛盾，這也是一個須切實用功的地方。古德所謂「忙中偷得作個閑人」，便正是他們的用功之處；即便是陶淵明的「結廬在人境，而無車馬喧。問君何能爾？心遠地自偏」，也何嘗不是在調攝他的心緒。佛法講「有漏皆苦」，其實所苦唯在一心，因而《楞嚴經》重

在破五陰之心魔。若具般若禪觀，則不以心為形役，而視「旋嵐偃嶽而常靜」，自可降服浮躁病，而居靜處動皆呈一如。自然，這種修養非一朝一夕之功，青原惟信禪師有云：「老僧四十年來方打成一片」，一位老修行尚且用功如此之久，何況我輩在家凡夫。自然，對於學者文人，他們若想獲得一種圓滿的人生境界，留下不朽的文字，則自然要在高節奏的社會氣圍中能耐得住寂寞，守得住清貧。要達到此境地，若不以禪觀察物，則心隨境轉，恐怕也難以實現。

此外，我們雖強調「八風吹不動」的工夫修養，但也不排斥與現代社會的融合。早在六祖慧能便提出「佛法在世間，不離世間覺」的慧語，現代人要展現完美的人生境界，恐怕不能在脫離現實的基礎上另外構築一個心靈世界。古德云：「出淤泥而不染。」又云：「若要轉得山河大地歸自己，必先轉得自己歸山河大地。」，這便提出了一個主觀與客觀相調融的問題。在這方面還是馬祖道一的「平常心是道」說得好。倘若吾人以不分別心去看待現實社會，則不會刻意地迴避這個世界，久而久之，非但不染此心，又與客觀世界打成一片。這樣，我們才不致心智分裂，才能永遠護持住內在的永恆寧靜與和諧的心境，從而展現圓滿的人生境界。

提醒您，《慧炬雜誌》訂費調整了

各位親愛的讀者：

非常感謝您長期以來的支持，為了減少因成本上漲所造成的巨額虧損，本刊自八十七年一月起將調整訂費如下：

訂價　全年十二期(十冊)

臺灣地區	新台幣捌佰元，零售每冊玖拾陸元			
港澳地區	航空	US$40	平郵	US$33
亞洲地區	航空	US$42	平郵	US$36
其他地區	航空	US$45	平郵	US$36

慧炬雜誌社　敬啓