CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

J20nB090

續原教論

明 沈士榮著

財團法人 佛教電子佛典基金會

目次

- 編輯說明
- 章節目次
  - 序
  - 篇目
  - 原教論
  - 觀心解
  - 內教外教辯
  - 執跡解
  - 儒者參禪辯
  - 論禪近理辯
  - 作用是性解
  - 名儒好佛解
  - 自私辯
  - 莊老異同辯
  - 錯說諸經解
  - 較是非得失辯
  - 三教論
  - 諸師人物雄偉論
- 卷目次
  - 1
  - 2
- 贊助資訊

編輯說明

- 本電子書以「CBETA 電子佛典集成 Version 2025.R3」為資料來源。
- 漢字呈現以 Unicode 3.0 為基礎，不在此範圍的字則採用組字式表達。
- 梵文悉曇字及蘭札字均採用羅馬轉寫字，如無轉寫字則提供字型圖檔。
- CBETA 對底本所做的修訂用字以紅色字元表示(黑白 色系版本則無顏色差別) 。
- 若有發現任何問題，歡迎來函 service@cbeta.org 回報。
- 版權所有，歡迎自由流通，但禁止營利使用。

原教論序

夫情智相違而後有教，識趣相違而後有辯，故分別是非所以立教，不辯何以明理哉？昔人欲理之明，乃設難以為問答，使讀之者了然不疑。今儒者疑難於佛，必當辯之，所謂立教明理也。昔諸佛出世，諸大菩薩化為外道，各執異說問難於佛，如來乃破其邪執，立如是義、說如是經，則諸教皆由論辯而起也。若唐宋大儒各執所見疑難於佛，毀訾排斥或有甚焉，亦或菩薩化身儒門，故爾相違，使有以辯之以彰至理歟？果亦未造佛之閫域實有所疑歟？自是以來數百年間，以儒名者之於佛教，或為敬信、或為非議，毀讚不常、是非莫辯，使至道不明，誠可悲矣！士榮自知愚陋，所學不及先儒之萬一，又未得吾佛證入之門，伏念二教之相違久矣，而智者則默然而不為之辯，坐視求學之士，循習舊聞或生誹謗，喪內學之家珍、傷名教之根本，故不自揆度，輒以其所非斥之言，具錄于前，為之辯解于後，著論三篇，解五篇，辯六篇，通十四篇，原其異同謂之論，釋其疑惑謂之解，明其是非謂之辯，理學君子幸決擇而去取焉，固不礙於聖賢之學也。時
洪武乙丑季夏上弦建安沈士榮謹序

續原教論篇目

卷上
原教論
觀心解
內教外教辯
執跡解
儒者參禪辯
論禪近理辯
作用是性解
卷下
名儒好佛解
自私辯
莊老異同辯
錯說諸經解
較是非得失辯
三教論
諸師人物雄偉論

續原教論卷上

翰林院待詔建安沈士榮著

原教論

論曰：人之為類不同，故聖人立教不一，此教之跡所以異也。然為善不同，同歸於治，窮其至玅，不出一心，此教之理所以同也。此心也，此理也，天下未嘗有異也。跡之雖異，若推而極之，必當致其同也。且聖人之生，豈擇中國之與他方哉？至於東夷、西戎、南蠻、北狄，亦莫不有上智者出，出則各隨其品類、順其土俗，以行其教化。良由為類之不同，故教跡不容於不異也。流之弊紛爭違忤，執跡迷真，宗旨訛謬，可勝言耶？若得本忘末，不為跡之所惑，研窮心性之原，直趨至善之地，則殊途同歸，無有彼此之間矣。原夫四海之內，不啻數千萬國，民俗不同，不啻數千萬類，隆禮義者稱中華，近禽獸者為夷狄，因其識見有大小正偏之殊，故其為教有淺深權實之異，隨機順俗者為權為淺，得本窮源者為實為深，跡之異者如百川，理之同者為大海。順俗之教，不過行於一方，窮源之道，乃可被於萬類。智者不局於一方之權淺，必求理之極致，以造乎實行甚深之地，此教於是乎明矣。夫立教之道，豈易言哉？所以然者，聖人將取信而後立教，非有證驗，不敢自為說也。夫子嘗曰：「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣。」夫且畫卦明疇，聖人豈不能哉？非有河圖洛書之證，則道統之源無自而來矣。又曰：「夏禮吾能言之，杞不足徵也。殷禮吾能言之，宋不足徵也。」無所證而言之，則疑惑者眾而諍論起，又何取信而行之乎？故陰陽造化之理、三綱五常之道，聖人得以備言者，賴其文有證，而信者篤行有驗，而教化成。今之經傳，已顯然矣。唯變而不動之性、死而不滅之心，以理推之則可知，欲詳言之則無證，必待吾佛之書而後明矣。或有儒者，徵諸夫子之所未言而佛言之，於是驚疑惑亂、詆毀排斥，終莫證其理之所從出，徒自蔽而已矣。然詆之為寂滅者，非佛說動而不變之理；斥之以亂倫者，乃權跡流弊之末。故佛之徒，聞之帖然而不怒、默然而無辯，知理在人心，信者自悟，不可誣也。跡流於世，久則必弊，孰為吾累哉？是心也，變而無動、死而不滅，斯理之明昭如皎日，且安得而自蔽歟？若人識此心、悟此理，在儒為真儒，在僧為聖僧矣。心昏理迷，莫之所往，本之既失，諍論復何益哉？

今儒者或謂人死即滅，亦無輪迴再生之理。甚非聖人之意，易曰：「精氣為物，游魂為變。」精靈知也，氣形氣也，二者合而為生

魂，即精也，游往也。靈知去則形氣變，二者離而為死。原其始，則精與氣合而生；反其終，則精與氣離為死。死而不滅，則有鬼神。故知鬼神之情狀、死生人鬼之道，若陰陽、晝夜、日月、寒暑之往來，誰能自滅同於艸木乎？或言人物但稟氣而生，不知精魂為靈知也。但氣無知則艸木而已，豈可謂人歟？人之神曰魂，睡則為夢，即有知之心耳。或謂魂為氣，氣非有知也。若視聽言動皆曰氣之所為，必由心帥之以應事，是亦精與氣合而為用也，豈可謂魂為氣乎？庸常之人，素無修心養性之功，一隔生死，不復知有前身之事，是不足以為證，故聖人不及詳言也。蓋儒者志在排佛，故作人死斷滅之說，以破生死輪迴之論，不知反違周孔聖人之意，甚則撥無因果廢滅天理，以造物歸於無知，善惡皆無果報，至若仁夭暴壽，敬慎蒙禍、淫佚獲福，小人僥倖、君子無幸，不明前因，曲為之說，理則不通，障正知見，惑亦甚焉。今略以此一端辯之，餘說自當解矣。但比丘之法，以出俗離倫、斷煩惱生死，為對治凡夫貪著之病。此小乘權教，有沈空滯寂之偏，故復立大乘菩薩教，以破斥其非，何待儒者譏其寂滅耶？然佛之為教，自國王、大臣、長者、居士、以至天龍、鬼神一切品類，佛皆隨類化身，說一切善法究竟皆至如來之地，非但出家一門之為至也。又何待儒者譏其權跡，為無父無君以亂倫哉？況此土乃南洲東隅，偏近東海，三界隔別、人鬼異途，至於因緣果報，無以為證，故夫子未及詳言者，必待中土聖人之教，始盡其義。中土者，中印度之地，東西去海遠近得中，古今諸佛咸降生於彼。佛生之時，三界相通、幽明互現。凡佛言教，一一可證，舉三世則知因識果，立諸教而究竟佛乘，乃能法被十方、化行萬類，所至之處，教文義理咸出彼教之上，莫不歡欣踊躍，信受奉行。自漢以來，經書迭至，究其指歸，誠所謂窮心性之原，入至善之地者也。又非但文字而已，至如日月雲霞飛潛動植，色聲香味而咸臻玅理，此教之體也；得失違順，生死苦樂，事物遷流，而常住真性，此教之相也；文音語默食作動息，威儀典章而隨機普應，此教之用也。具是三者，其道大行矣，孰能排而毀之，拒而絕之乎？智者體吾佛之理、觀孔子之道，性理之學益加詳焉，而勸善戒惡之文，尤為緊切，大有功於名教，豈可自生違背，蔽吾心之良知也哉。

觀心解

晦庵先生曰：「佛有觀心之說，夫心者，人之所主乎身，一而不二者也。為主而不為客，命物而不命於人，故以心觀物，則物之理得。今復百物，以反觀於心，則是心之外，復

有一心而能管乎此心也？聖人之學，本心以窮理，順理以應物，蓋如此也。」〇又曰：「佛氏之學，以心求心、以心使心，如口齕口、如目視目，其機危而迫，其途險而塞，其理虛而其勢逆。蓋其言雖若有相似者，而其實不同，蓋如此也。然非審思明辯之君子，其孰能無惑於斯耶？」

解曰：心詵萬法，法徹心源，至理難知，觀心斯得。故世尊初成正覺歎曰：「奇哉！我今普見一切眾生，具有如來智慧德相，但以妄想執著而不證得。」蓋人由迷此心體，不知返求，外為六塵所惑，內生沈掉二病，是以局促無知、偏僻異見。唯佛如來返觀此心、頓悟本性，成等正覺，故於世間無量百千法門、出世無量百千法門，莫不洞明無礙廓徹無違，故號三界大師十方慈父。今儒者尚不自識本心，豈能以心觀物哉？所謂「人之主乎身，一而不異」者，即今出入六根緣染之識神也。「命物而不命於人」者，即取著六塵而妄生我相者也。「以心觀物，則物之理得」者，即周遍計度似是而非，如夜見枯株疑以為人之類。蓋不識自心則其本已失，安能觀物明理哉？其所謂「今復百物以反觀乎心」者，如古德云：「境無心外境，見境即見心」是也。其所謂「則是此心之外，復有一心而能管乎此心」者，非也。二祖云：「覓心了不可得。」一心尚無，豈復有二哉？吾佛之徒本無如是之見也。又謂「聖人之學，本心以窮理，順理以應物」，唯此言得之矣，但儒者錯解其義耳。虞書曰：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」此心學之源也。人心妄想也，由執著顛倒，故危道心、天理也。非思議之所能及，故微精者不昧、一者不雜，由無思故不昧、無為故不雜，乃能盡其至誠，固守此中道也。中者即中庸之中，在心而不在物、在內而不在外，子思所謂「喜怒哀樂未發」者是也。子思但以情識未動即是中義，與吾佛一念無生之理相近，止欠悟耳。儒者釋中曰：「不偏不倚，無過不及。」乃已發中節之和也，便違子思之意矣。蓋喜怒哀樂未發之時，無有形相可見，豈有偏倚過與不及之事乎？又分釋曰：「未發之中，不偏不倚，已發之中，無過不及。」亦非也。子思未嘗指已發為中，此又擅改經旨者焉？及解允執厥中，皆曰已發之中，是儒者不知中之為義而妄釋之也。君子時中者，言守此未發之中，心常不妄動也。子曰：「易，無思也，無為也。寂然不動，感而遂通天下之故。」者，亦中和之義也。由無思無為未發之中，精一固執則寂然不動，故能感物應機而通變無窮矣。若此可謂本心以窮理，順理以應物者也。若未能造思慮未發之時，終不識心之本體。如是之人，聞無思無為寂然不動之說，則茫然罔措。且不知聖人之道何所謂中，不識聖人之言，則曲為之解，曰聖人無心，則釋曰無私心；曰聖人無為，則釋曰無所作為，是皆以有心有為度聖人

也，且得罪於堯舜周孔矣，何謂佛哉？彼既不知觀心之玅，徒欲以遍計之妄心觀物以窮理，譬如塵鏡未磨，水漩未止，擬求鑒物，未之有也。是不知此理在內，惟務外求，故學解益多，去道益遠矣。唯吾佛觀心之道，不住六塵、頓息思慮、了悟本性，名為反觀。水潦和尚有云：「如來百千三昧、無量玅義，今日被我一毫端識將去了。」此反觀之玅也。一日觀心證理，則天下萬物萬事之理皆貫通焉。夫子亦曰：「一日克已復禮，天下歸仁焉。」則亦求其在內者矣。今儒者未嘗用力於此，輒妄議之，謂「以心求心，如口齕口，如目視目，其機危而迫，其途險而塞，其理虛而其勢逆」者，嗚呼其可謂迷之甚矣。《楞嚴經》云：「吾見之時，人皆見吾之見，吾不見時，何不見吾不見之地。」以心求心，此語明矣。若思慮未息，生滅宛然，若見若聞，皆為塵相；須是離聲、離色聞見常真，即是見吾不見之處，真聞真見全顯本心，愚者自生迷悶，故有如是顛倒。果能審思明辯於此，必有得焉。譬如百鍊真金，又何憂火試者歟？以心使心，吾佛本無如是之說也。

內教外教辯

> 或問晦翁曰：「只為佛從心上起工夫，其學雖不然，卻有本；儒者只從言語文字上做有知，此事只做一場說話過了，所以輸與他。」答曰：「彼所謂心上工夫，本不是，卻勝儒者多。」〇程子曰：「釋氏之學，於敬以直內，則有之矣；義以方外，則未之有也。故滯固者入於枯槁，疏通者歸於恣肆。此佛教所以隘也。吾道則不然，率性而已。斯理也，聖人於《易》備言之。」又曰：「佛有一箇覺之理，可敬以直內，無義以方外。其直內者，要之亦不是。」〇晦翁曰：「今說求放心，卻似釋氏說入定。一般但彼，到此便死了。吾輩卻要此心主宰得定，賴此做事業，所以不同。」〇因說程子耳無聞、目無見之說，答曰：「決無此理。釋教云：『塵既不緣，根無所著，反流全一，六用不行。』蓋他意謂六根不與六塵相緣，則收拾六根之用，反復歸於本體，而使之不行，顧烏有此理。」

辨曰：教有內外不同，故造理有淺深之異，求之於內，心性是也；求之於外，學解是也，故心通則萬法俱融，著相則目前自昧。嗚呼外求之失，斯為甚矣。今儒學之弊浮華者固以辭章為事，純實者亦不過以文義為宗，其視心學，則皆罔然也。宋之大儒深知其病，又知吾心上工夫為有本，是當敦本抑末以斥其言語文字之非可也；而復以心上工夫不是，何自為矛盾歟？本既不是，何謂卻勝儒者乎？

此其不能窮心學之理於吾佛之道，深自惑亂而不能取決也。觀伊川之言亦然，夫既愍吾道為有內無外矣，果能以內為本，得本何憂於末哉？繼言枯槁恣肆，又愍吾教之隘，是未見其大者矣；既曰佛有覺之理，為敬以直內，復云要之亦不是，皆反覆自惑之言，豈真知此理者哉？若率性之說，亦不出吾心上工夫，必取證於《易》，《易》乃心上之玅理，先儒不窮本心之體，遂不明良知良能之所自出，謂有氣而後有知，乃推性命之源於氣，指性為氣中之理，以氣循理為道，故隨事隨物以明理。不知天地、人物、形氣，皆生於覺性之中，而吾之本心玅明遍照，已在思慮未發之時，若有得於此，即時中之義也。失此不能少存於內，徒追求於事物之末，謂之義以方外，豈有是哉？取證於《易》者，《易》言「至神」「至聖」，皆指不可測、不可知之地，故不疾而速，不行而至，又以無思無為，為感通之本，則《易》所證，固非外矣。《中庸》曰：「中者，天下之大本。」故存養於不睹不聞之間，以無聲無臭為至，則率性之道果在外乎？昔者聖人皆以內學為本，而推其用於外；後世文儒務外，遂不知有心學之源，乃以學解為事。唯宋河南之學，始言性理而有實踐之跡，然但知心之用，而不究心之體，遂不知養未發之中，又昧太極之理在兩儀未判之先，或以物理為性理，故本末體用於是乎不明，而堯舜周孔之道微矣。又或以孟子求放心，比釋氏入定者，非也，若小乘之定，固以灰滅，更無求放心之意；佛乘之定，即動常寂，何用求放心耶？其謂「到此便死了，則說法度人者，又復生耶？」不知佛所謂定，只是妄念不起，而應機接物允合其宜；儒者莫知此境，輒妄議之，又解反流全一，為「收拾六根之用，反復歸於本體，而使之不行。」非也，若人不緣六塵，無所染著，反觀自心，明明不昧，寂寂常知，名曰圓照，即了悟之地，非學解能到。悟則謂之內，解則謂之外，此內教外教所以不同也。儒者專用力於外，凡知解所不能及者，不復窮究，故不知允執厥中之道、天理流行之處，皆在思慮不起、物欲淨盡之時，踐履雖專，終不入聖人之域矣。蓋因疑佛氏之跡，為無父無君，遂不究盡其說，使孔聖之道不明，乃毀佛之過也。惜哉。

執跡解

程子曰：「釋氏之說，若欲窮其源而去取之，則其說未能窮，固已化為佛矣。只且於跡上考之，其設教如是，其正果如何，固難為取其心而不取跡，有是心則有是跡。」○晦翁曰：「伊川所謂只消就跡上斷他，便了他。既逃其父母，雖說得如何道理，也使不得如此。足以斷之矣。」

解曰：德山云：「窮諸玄辯，似一毫擬於太虛；竭世樞機，似一滴投於巨壑。」誠哉斯言也。今人欲以文字學解著述經書以窮佛理，不過增益知解，終不能入法性之海。唯《法華》開權顯實，乃明因緣、譬喻等文，皆非實義，實則非言詞思議之所能及也。故不退菩薩且不能知，況世智乎？而程朱大儒，涉獵佛書不究其旨，乃以其跡斷之，其不信也宜矣。程朱氏既往，今之學者惑焉，乃為之解，昔釋迦世尊逃父母、捨王位，逾城出家，毀形壞服，取異當世，以名教論之，以為不忠不孝，無父無君者，是大不然，且輪王七寶之榮，天帝五欲之富，泰來運合賞閱暫時，報盡沈淪悲哀永久，此有漏之因，暫處人天，心生貪著，惡業便起，不久當墮惡道。如來於寂光土中，佛眼所照見諸眾生，輪迴六趣長劫受苦，於是發大慈悲，假諸方便，降神母胎，八相成道，上救君父，下濟眷屬，以及一切眾生出離生死苦海，俱登菩提彼岸，其為功德廣大難量，豈可執其方便權跡，妄生誹謗者哉？今以譬喻更明此義，譬如有一長者，財富無比，止有一子，鍾愛甚篤，子亦至孝，省視無闕，并諸眷屬顧念莫捨，凡有所適，必與之俱。而此長者依海而住，船舶甚多，僮僕無數，採取珍寶往來海上。他日長者欲適他國，遂以巨舟載其眷屬，經泛海洋復逾歲月，檣櫓柂櫂各有損壞，船之根底亦有罅隙，若值風濤，將見沈溺。其子有智，察知斯事，又知其父別有堅固大船尚在他岸。所乘之舟，人物繁重，意欲往彼，不可速去。設以此難告於父母，請往取船，知必不許；其餘僮僕，不堪所使，亦不知彼大船所在。其子有智，密思方便，不告父母，夜半逾出，將二童子，駕一小舫，疾行至彼，既得大船，心甚安穩。天色且明，父乃覓子，忽聞逃逝，驚泣嗟怨，四望求索，連日不得，方擬行舟，風濤大作，檣摧柂折，漏水入舟，大眾恐懼，知必沈溺。爾時其子，駕彼大船乘風而至，甫及敗舟，急扶父母及諸眷屬，數千百人咸免溺死得以全歸。設若此子先作思惟：「我若逃逝，使父憂惱，是為不可，當全忠孝，義同溺死。」為此至德，與私自逃逝取船救父，孰為優劣？儒者因疑其跡，不究其道，所以為義者，不過甘同溺死而已，豈不哀哉？先儒不信生死輪迴之說，任運業識不計沈浮，於佛出世之理重有惑焉，不知世間常道，有出世之道具焉，所以為大忠大孝者，非但服勞奉養而已，欲盡為人之道，必當深究佛道也。其可忽諸？

儒者參禪辯

晦翁曰：「韓退之接引僧徒要他歸儒，不過文暢、靈師、惠師之徒，皆破賴底僧。及晚年見大顛，說得闊大勝玅自然，

不得不服，人多要出脫，退之也不消得，恐亦有此理也。」○又曰：「某年十五六時，嘗留心於此，一日在劉病翁所會一僧，與語其僧，只相應和了也，不說是不是；卻與劉說某也，理會得個昭昭靈靈底禪。某遂疑此僧更有玅處，遂去叩問，見他說得煞好。及去赴試，便用他意思胡說，試官被某說動了，遂得舉。後赴同安任時，年二十四五，始見李先生與他說，李先生只說不是，某卻疑李先生理會此未得。再三質問，只教看聖賢言語。某遂將禪來倚閣，意中謂禪亦自在。且將聖人書讀，讀來讀去，一日覺聖賢言語漸漸有味，回頭看釋氏之說，漸漸破綻罅漏百世。」

辯曰：佛之法門多矣，東流此土者四：曰講、曰禪、曰律、曰祕密，皆大行於天下，唯講與禪繼述尤多，又為名士大夫之所宗尚。雖入門不同，而證理則一，專之則有得，兩可則無成。若無思入講，不能通貫諸經知解，參禪無由超悟至理，故習講者，觀諸經論，文義玄微，苟不深思，莫能通解；解終趨行，乃絕言思，能所兩忘，名為入位。古德云：「先以聞解信入，後以無思契同。」是也。參禪者則異於是，唯單提直指，不尚多聞，但悟一心，萬行斯備。故祖師云：「我宗無語句，亦無一法與人。」又云：「思而知、議而解，盡是鬼家活計；必也六根不動，一念無生，於此等時，頓見本性、了悟至理，然後應機接物，自然頭頭合道、處處圓通，此參禪之大略也。」若當時大顛和尚實與退之說禪，退之豈能即悟至理？亦不過以名相開諭之而已；此晦翁所謂闊大勝玅，正名相邊事也。退之若果悟禪，則後來見識必當與前不同，其答張籍等書，豈肯自為晦匿之辭？既疑似若此，則胸中所見可知矣。唐宋諸儒，如白 樂天、柳子厚、蘇東坡、黃山谷等，雖曰參禪，亦不過知解而已，非徹悟者也。至如裴休、楊大年、張商英、張九成數人，悟則悟矣，保養受持則又未可知也。此段大事不是說了便休，必要在塵勞裏不埋沒了，方名解脫中人。昔圓悟和尚得法之後，在五祖演禪師會下最為上首，偶然流注不在，即轉語參差。上上根人專志此事猶有未盡，豈有身居名利之場，又非果位菩薩，安得不失念者哉！今儒者輕易論禪，誠可歎也。況朱晦翁所遇之僧，又非大顛之片，必小有學解妄稱證得，尚不識禪為何事，烏足為晦翁師問哉？夫禪悟門也，悟則轉凡成聖、轉識成智，如斬一握絲，一斬一切斷，如礦成金，不重為礦，豈有疑貳進退反覆生謗者乎？且晦翁弱冠之年，未曾親見智人，而杜撰參禪不出情識境界；若急與辯斥，剪其枝蔓尚恨其遲，此僧不能如此，便當斂手而退，卻將昭昭靈靈引之，此則偏務醒醒認賊為子，及其再來扣問，添得知解轉多，故云「說得煞好」，晦翁由是錯解禪意，反將其說為應舉之資，久久

破綻，豈不宜哉！晦翁如此保認，是將禪為知解邊事，及見李延平，遂有倚閣、自在二說，顯然生滅流注、議論橫生，遂用心以著述為事，其分別事理字義，最為詳盡，至於性理未達道體之玅，於是旁思熟慮任情起見，則去聖人之道為有間矣。其論禪，謂曹洞宗說得細，故法嗣中絕；臨濟說麤枝大葉，禪故久[這- 言+衰] 。此彊辯也。按洞山密傳寶鏡三昧，又勘辯諸方言句，有三種滲漏，其所立宗旨漸涉知解而義路不絕，正是麤處；以晦翁所見，頗彷彿其影像，是故謂之細。臨濟門風峻拔超情離見，非上上根人一聞千悟者，無能窺其蹊徑，正是細處；晦翁於此罔然，故謂之麤。然佛法流傳如乳益水，水味漸多，乳味自絕，絕者非深玅而絕也，乃久而弊、弊而壞，事物之常也。臨濟之禪久遠，非麤而能遠也，蓋授受之際不苟與人，見齊於師方傳師旨，故其法嗣皆佛門梁棟，足以繼志述事，此其所以久遠而繁盛也。儒者之論反之，知其不識禪也。

論禪近理辯

> 中庸序曰：「彌近理而大亂真。」晦翁云：「釋氏之學與吾儒甚相似處，如有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時凋。又撲落非他物，縱橫不是塵，山河及大地，全露法王身。又若人識得心，大地無寸土，看他是甚麼樣見識。今區區小儒，怎生出得他手，宜其為他揮下也。」又云：「此是法眼禪師下一派宗旨如此，今之禪家皆破其說，以為有理路，落窠臼礙正知見，今多是麻三斤、乾屎橛之說，謂之不落窠臼，不墮理路。玅喜之說如此，又有翻轉，不如此說時。」〇問禪家：「說無頭當底話，是如何？」曰：「他說分明處，卻不是。只內中一句黑如漆者，便是緊要處。於此曉得時，便都曉得。」

辯曰：舉知解門，則以為近理；舉證悟門，莫契其當機，不入悟階，何由與辯？如人遍身是病，不知痛癢所在，則難治也。今欲治其不治之病，姑即其說論之。如「近理亂真」者，譬莠之類禾，必當辯其非禾；石之類玉，必當辯其非玉。其所謂甚相似者，必似是而非者也，今舉而讚之，竟未有以非之；既未有以非之，則不應以近理目之，不能辯其非真，則不應以亂真斥之。夫知其識見之高，愍小儒為其揮下，則當詳辯其近理非理之處，亂真非真之事，使學者了然知其謬妄，何恨真偽之不分也歟？若如泛說以僻之，何以服天下後世乎？此段偈頌乃第二門知解中意，可以聞解信入非契證門也，故云：「有理路落窠臼。」若契證門如禪者，問答機鋒相接，離言顯智、離智顯體，為人解粘去縛，其間間不容髮，少有失機名

為話墮。若圓智相對，機如轉丸，鍼芥相投，昭如皎日，豈可謂之黑如漆乎？儒者罔知其意，隨語求解，豈有曉得之理？又禪門文字，性離思惟路，絕意不在言，唯機所適。儒者於此罔措，乃云：「又有翻轉，不如此說時。」尤為可笑。雲門曰：「我若一向舉揚，宗教法堂裏艸須深一丈。」若向上事，非但儒者不會，而僧門鈍置者多矣。若諸宗匠肯為人說義理邊事，儒者必無疑謗。然終不為說者，吾解脫之中無一字可得；若有可得，依前流浪逃逝，又何益於世哉？論之至此，豈但為儒者憂，正為吾僧門之深憂也。嗚呼！

作用是性解

> 晦翁曰：「上蔡云：『佛所謂性，正聖人所謂心；佛所謂心，正聖人所謂意。心只是該得這理，佛氏元不曾認得這理一節，便認知覺運動做性，如視聽言貌思聖人，則各有其理，佛氏只認得能視能聽、能思能動底便是性，不管橫來豎來，他都認做性，最怕人說這理字，都要除掉了。』」問釋氏作用是性，曰：「便只是這性，他說得也是。孟子曰：『形色天性也。』惟聖人然後可以踐形，便是此性。如彼說視聽言動底是誰？便是這個，故其言曰：『在眼曰見，在耳曰聞，在鼻嗅香，在舌談論。識者知是佛性，不識喚作精魂。』他也說得好，所以直指人心見性成佛，他只要你見得，言下便悟做處，便徹見得無不是此性也。說存心養性，養得來光明寂照，無所不遍、無所不通。唐‧張拙詩云：『光明寂照遍河沙，凡聖含靈共一家。』又云：『實際理地不受一塵，佛事門中不舍一法。』他本自說得是，所養者也是，只是差處便在這裏，吾儒所養者，是仁義禮智；他所養者，只是視聽言動。儒者則全體中自有許多道理，各自有分別、有是非，降衷秉彝無不各具此理；他則只是見得個渾崙底物，事無分別、無是非，橫也是、豎也是，直底曲底皆是，非禮而視也是此性，以理而視也是此性，少間用處都差，所以七顛八倒無有是處。吾儒只是一個真實道理，他亦云『惟此一事實，餘二即非真』，他只說得一邊，只認得人心，無所謂道心，所爭處只在此。吾儒說無不周、無不遍，他亦說無不周、無不遍，然人倫上不能周遍，更說甚周遍？」

解曰：大覺無思，乃遍知於法界；識情有著，徒妄起於塵勞。佛與眾生本同一體，但因迷悟見有殊途，佛性只在眼耳鼻舌之間，玅用

不離見聞覺知之際，直是一塵不受、一法不舍，名為直至道場，頓見本來面目。今以生滅垢心起輪迴見，翳目生花又求實花生處，徒勞分別、妄費精神者也。古德云：「中間此子淆訛處，千聖那能著眼窺。真性現時，若擊石火、閃電光，急著精彩認得，依前不是此處，正是迷悟關子，得則速證真常，失則速入塗炭。」《楞嚴經》云：「如我按指，海印發光。汝暫舉心，塵勞先起，只如視聽言動皆真性發現，若無心體會，即森羅萬象一鑑昭然。」此按指發光，所謂一念不生全體現也，若說是性，即是認著影子，使毫釐繫念，瞥爾情生、業相宛然，仍前迷倒。此舉心塵起，所謂六根纔動被雲遮也。到此著力不得，晦翁所謂差處，正是大疑惑也。仁義禮智，皆是就人事立名，乃事物軌則，豈可謂本性便是此理？本性乃一念未起、事物未形，即是明覺之體。若常覺不昧，不為六塵所惑，養成聖胎，佛門號曰如來，儒者稱曰神聖，只是本無私欲、純一之天理也。以此應事接物，乃可不思而得、不勉而中，無為而成，所以仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，是無心於仁智，而仁智由是出生也。此天理者，未見仁智之名，發之於外乃有仁智之用，故本性即是天理，天理即是明覺，非在外也。若以五常之理為性，不可言百姓日用而不知。百姓庸常之人也，情發未必中節，豈能日用五常之理耶？若以本心明覺為性，百姓曷常不覺哉？然覺性在視聽言動，日用之間而不自覺，常被塵勞所惑，自昧其明，故曰知道者鮮矣。由是言之，周孔以上聖人亦皆以本覺為性也。如「易有太極，是生兩儀」，則本性明覺在天地之先，兩儀未判，豈便有仁義禮智之用？及兩儀既判，資始資生萬物化成，則此本性明覺之理，乃遍於萬事有五常之名也。三代而上，未有佛可名，唯聖帝繼天立極，推本於天，言人得此明覺之理於天，故曰天命之謂性，性者言人皆以此明覺為體也；率依此覺性而常不昧謂之道；修者即養其喜怒哀樂未發之中也；中者私欲未起之時，純乎天理者也；私欲未起則無思無為寂然不動寂者誠也；至誠無息，故曰道不可須臾離也；繼之以戒懼，不睹不聞之際，不使隱微之或動，皆是養此未發之中常覺不昧，故發為中節之和，則仁義禮智之理不待思而中矣。斯所以〈為教〉後章言「誠者寂也，明者覺也。」寂而覺曰天之道，覺而寂曰人之道，皆修道之義也。乃至《大學》之明德明命，皆是指此本覺之理。我所謂佛，儒者所謂天，其體一也。如云「即心即佛」，亦可言即性即天。若如此體會，相去亦不甚遠。但聖人得此理，乃立世間治教之法；吾佛得此理，乃立世間出世間解脫之法。儒門但明天人之道，吾佛則明四聖六凡之道，若盡天人之道，則可以趨佛道矣；其於性理不悟，則天人之理有所不明，又安能究佛氏之理乎？其所謂「全體之中，自有許多道理」，非也。蓋全體之中

無一物一事可見，豈有許多道理耶？若謂發用處有許多道理，有分別、是非則可，安得以用為體乎？言所養者，是仁義禮智，不知所用者，復是何物？若言所養者，乃未發之中道、明覺之天理，發而中節者，乃仁義禮智之用，事物之當然，豈不明且盡歟？孔子曰「為仁由己」，孟子曰「由仁義行」，皆已發中節之用也。蓋克己復禮，體也，天下歸仁，用也，由體可以發用，故其要在明心禮也。彼不知心體之玅，說為渾崙物事，是不見明鏡止水之中森羅萬象無壞無雜，不生分別之心而妍醜了然，安得有非禮顛倒之事歟？六塵不緣則私欲淨盡，安得只有人心歟？夫周遍者，佛言「一即一切、一切即一」，理自遍周，非因修得。儒者務用心觀物以求遍，豈能周遍乎？吾佛於七情未發之時已空其惡，故惡自不生；儒者於惡念已形之後擬欲斷之，其用力固不同矣。若有所得，則賢者之學宋儒有焉，聖人之道未之或知也。其差者，以有為之心為體，故自見得有許多道理，又各自有分別、有是非。只此三有存之於心，我相既立，而卷枝錯節膠固莫解，不知天下事物之理變通不窮，欲以斯須之明、造次之聰略加忖度。若有得焉，即自滿曰：「吾分別詳矣！是非辯矣！」人或異己則曰：「我明識道理，必如是為當也。」幸一二之偶中，則眼空四海，無復他人，若王介甫之徒是也，此謂之我相，我相立而公心亡矣。凡作此見者，或見用於世，其不敗者鮮矣！良由認事理為性理，求外學以資於內，倒持本末，源委失真，其流之弊以作為為事，有以起禍亂之階，可不慎歟，心學不明，世教之不幸也，吾安得而默然哉。

續原教論卷上

校訛

第四紙(一行舊本作「晉」)。

第二十一紙(一行「僻」疑當作「闢」)。

音切

齕

(痕沒切)。

舶

(抽格切)。

櫓

(力睹切)。

柂

(徒可切)。
櫛
(子葉切)。
鰗
(呼嫁切)。
舫
(府望切)。
綻
(丈覓切)。
礦
(古猛切)。
蔓
(亡怨切)。
滲
(所林切)。
莠
(余受切)。

(左春與左贊善兼編修，崑山顧紹另施貲刻此續原教論下卷　吳江比丘明覺對　長洲徐普書　建陽鄒夕刻
萬曆辛卯春清涼山玅德庵識)

續原教論卷下

翰林院待詔建安沈士榮著

名儒好佛解

程子曰：「學者於釋氏之說，當如淫聲美色以遠之，不然則駸駸然入其中矣。」○或問朱子曰：「今士大夫晚年都被禪家引去者何故？」答曰：「是他高似你。你平生讀許多書、記誦文章，所藉以取功名利祿之計者，到這裏都靠不得，所以被他降下；他底且省力，人誰不悅而趨之？王介甫平生學力，說許多道理，臨了捨宅為寺。」○又云：「只緣他打併得心下清潔，所以本朝李文靖公、王文正公、楊文公、劉元城、呂申公都是甚麼人也，都去學他。」○道夫問：「龜山答陳了翁書，論《華嚴》大旨，不知諸人何為好之？」之篤曰：「只是見不透故，覺他那個好，以今觀之，也是好，也是動得人。」○問龜山言：「道非禮則蕩而無止，禮非道則梏於器數儀章之末，則道乃是一虛無恍忽、無所準則之物。此類甚多，如此類則似禪曰，固是其徒，蕩子莊、李西山、陳默堂皆說禪，龜山沒西山，嘗有佛經疏追薦之，此等皆不可曉。」○又云：「游定夫晚年亦學禪。」○又云：「此個道理，纔理會到深處，又易得似禪；須是理會到深處，又卻與禪不相似。學者只是不曾到深處，纔到深處定走入禪去。譬如人在淮河上立，不知不覺走入番界去。如程門高第游氏，分明是投番了，雖上蔡龜山，也只在淮河立，游游漾漾，終是看他未破，時時去他那下揆頭，也須疑著他有個好處。」○尹和靖日課《金剛經》拜觀音菩薩。

解曰：夫理學君子既造聖賢之域，得盡心養性之道，豈詖辭淫說邪見僻行之所能惑、所能動哉？然為所動者，必非詖淫邪僻之謂也。且聰明才智出倫之士，早讀聖賢書，積德立身，功名節義昭昭出人之表，綱常之道弗虧，但嫌其有學佛之差，是果悖道如是耶？非也，乃惑者之妄議耳。如李沆、王旦、楊億、呂公著，德義行業，為盛宋名臣，彼固不恥於學佛，亦未嘗得罪於名教，顧可輕議其非歟？劉安世、陳了翁，文章節義冠世，豈不悅周程之道？然好佛之篤，未有以加之也。其處患難、臨死生不測之禍，恬然莫能動其心而害之者，或嘔血而亡，豈非學佛之驗歟？此數君子未嘗因好佛而虧行業、傷彝倫也，何謂佛氏為害之尤甚哉？至若程門高第，未有過於游、楊、尹、謝，而皆有學佛之癖，豈信道不篤，晚年遂改節

如是耶？二程、道南之語，亦誤許之耶？不然則其父師拳拳之心，唯恐學者流入其中如四子者，肯遽忘之耶？嗚呼！是深有得於周程之意、燭理之精，遂知禪學之玅，不覺趨入其中矣。朱子論佛氏由義學變入於禪，即解終趨行之道也。程門高第造理之深，固不能遏其入禪矣。然考之《五燈》，未有深許之者，蓋信解而未契悟耳，其所著述未出儒氏之說，謂之曰類禪，則禪學直如是乎？禪固非彼所及，然因其有得於此，遂於儒書之理益加詳焉。後學恥其歸佛，故矯揉其說，凡聖人之書有近於佛者，皆故違經旨別立異說，惟恐其類禪。理學之差，皆由於此，其誤世豈淺淺哉！

自私辯

> 晦翁曰：「近理亂真處，程子『自私』二字得其要領。」明道答橫渠書云：「人患在自私用智，此大凡人之任私意耳。」下文云：「豁然而大，公物來而順應，便是不自私、不用智也。」〇又云：「佛氏自私昧道，今以惡外物之心，求照無物之地，猶反鑑索照也，亦是絕外物而求定之意。自私而用智，如世人一等嗜欲，是不能以有為為應跡；若廓然大公，物來順應，便都不如此，上不淪於空寂，下不累於物欲。」〇問明德而不能推之以新民，可謂是自私。有學佛者，王天順與陸子靜辯論云：「我這佛法和耳目鼻舌皆不愛，要天下人各成佛，豈得是自私？」先生笑云：「待度天下人各成佛法，卻是教是他各各自私。」陸子靜從初亦學佛，嘗言：「佛差處是義利之間。」某應云：「此猶是第二著，只他根本處便不是。當初釋迦為太子時，出游見生老病死苦，遂猒惡之，入雪山修行。從上一念便一切作空看，惟恐割棄之不猛、屏除之不盡；吾儒卻不然，蓋見得無一物不是此理、無一理可違於物，佛說萬理俱空，吾儒說萬理俱實，從此一差，方有公私義利之不同。今學佛者云識心見性，不知識是何心？見是何性？」

辯曰：私莫私於物欲，公莫公於至理，私欲勝則其見昧，至理徹則其見明，況所謂道乎？道者，古今賢聖之所其由，非自私求利之地也。若謂佛以自私求利為道，不可也；謂佛用智，尤不可也。人之所愛，莫甚於利，佛則捨愛矣；所利莫甚於生，佛則捨生矣；自私為利，必歸於己，佛無我相，利將誰歸？今以佛猒生老病死而修出苦之道，謂之自私為利，則儒者不猒苦而自甘沈溺，乃謂之大公合義乎？夫用智必陷人於險，佛以方便之智，濟度一切眾生，反以為陷之歟？吾佛之道，周遍十方，於一切法平等無二，自不以為公；

普濟六道眾生，猶如一子，自不以為利；智入三世十方，遍知一切眾生若干種心，隨根與法，增長愛護而無失時，雖知眾生界不可盡，而不暫起一念捨眾生意，此名佛智，豈世間智術之事乎？彼所謂以惡外物之心，求照無物之地者，如猒動求靜、避諠趨寂，諸經屢有彈斥之文，不待辯也。然有形之物，可以鑑喻，反鑑則不能照物；心無形相，無有背面，反求則息妄歸真、內外洞徹，非反鑑之比也。若謂自私用智，如世人一等嗜欲者，吾佛以慈悲喜捨勇於向道，尚有過於世人嗜欲也，孔子亦曰：「吾未見好德如好色者是也。」古德云：「道念若同情念，成佛多時。」如來若不勇猛求道，安能普濟群生哉？今儒氏以有為為應跡，又能廓然大公、物來順應，斷無是理。設以周遍計度之心，志在有為，必先有我相；我相既立，自私則甚焉，於是塵勞紛動、惡覺競起，至於應跡豈能廓然？利害關心有如重翳，何謂大公？事物之來，機如逐電，造次顛沛反覆多矣，安能順應？此由自私之為患也。故私莫私於有我，我相執著則不能虛心以容物，豈能公於天下乎？若喜怒哀樂未發之時，有戒懼慎獨之功，不為私欲所蔽，則天理昭明，雖倉卒發動之際，無能惑亂之者，故發必中節而和矣。又言吾儒見得無一物不是此理，無一理可違於物，不知本末之論也。理尊無對，一而不二者也，隨物之差殊不同，而各當其可，如衡之秤物，物有輕重不同，而衡之錙銖不異，故能為天下之平，其言無一物不是此理者是也，其言無一理可違於物非也。理本無名，隨事立名，故理之當長者必違於短、當短者必違於長，當厚必違薄、當薄必違厚，又如理不當用此物，則違物以從理，豈可謂無一理不違於物乎？理本也，物末也，但聞末根於本，未聞本根於末，言理因事而有萬名則可，言有萬理則不可，事可分而理不可分也。理無名相，徹底唯空，故能遍萬物而各得其宜，若有實體即有名相，不可與物作則，可謂理乎？言「識心見性」者，可識者是塵，可見者是境，非心性也。如眼能見物、不能自見，若有可見，決定非眼；雖不自見，非是無眼。心性亦然，先儒盡心養性，只在已發處存養，但見得心性發用之處，其於思慮未起、聖人允執之中，則昧然而莫識其去，孔子、子思為有間矣。指佛氏為自私，豈知佛理者哉！吾佛以染淨和合為心，純淨無染為性，非真悟者，莫知心性之體，可輕議歟？至若公私義利之分，非識心見性者，固莫及也。

莊老異同辯

或問晦翁曰：「佛與莊老不同乎？」曰：「老莊滅義理，人倫未盡；至佛則人倫絕盡，至禪則義理滅盡。」〇又云：

「至如佛徒，其初亦只是以老莊之言駕說耳，如遠法師文與《肇論》之類，皆成片用老莊之意，然他只是說，都不行。至達磨方始教人自去做，後來禪學其傳亦如是。」〇達磨初至，見梁武不契去，面壁九年，只說人心至善，即此便是，不用辛苦修行。又有人取老莊之說而附益之，其說愈精妙。然只是不是。〇《庚桑子》一篇都是禪，其他篇亦有禪語，但此篇首尾都是。〇又云：「佛氏將老莊文飾其教。」〇「儒者要得順性命之理，佛老也只理會這物事，老氏便要把住這氣不要散，便會長生，佛氏只見個物事便放得下，所以生死禍福都不動，只是他去作弄了。」

辯曰：儒者謂老莊絕滅義理人倫者，老子憤當時文過其質，將漸入於浮偽，乃著書述上古治民之道，贊無為之化、反淳朴之風。莊子雖推本其意，而矯激過之，其欲去毀譽則以堯、桀同倫，欲泯善惡則以曾、跖並稱，乃至齊彭殤、一生死等說，皆祖述老子之意。老子曰：「智慧出，生大偽。」莊子曰：「聖人生而大盜起。」謂世之尊賢尚智，必有假仁義以為盜賊者，人不之覺故謂之大盜，言雖過而意有在也。老莊之說，其要歸於無心無為、安於自然，以為極致，其道足以救飾詐作為之弊、抑狡計奔競之風，亦未可遽以絕滅義理人倫而加之也。昔夫子問禮老子邊而贊重之，則夫子之所尊，亦已存其教矣。後學未識夫子之意，豈宜遽非之歟？若謂佛棄父母出家為絕滅人倫，非是實事，乃應化之跡，實未嘗離親側也。至如隨類化身，普度萬品，非但出家一事而已。《華嚴經》云：「孝養父母，當願眾生善事於佛愛護一切。」豈滅人倫者哉？又謂禪則義理滅盡，非也。禪，悟門也，人由六塵而迷，必捨六塵而悟義理。窠臼者法塵也，以生心動念即乖法體，故絕解以趨行。行起之時，無量玅義，亙古今以常說且不窮也，況絕滅乎？儒門明理，如執火照物，照一處止見一處，又且不能了了；禪門明理，如雲散日出，大地山河無不遍照。又且了然，謂迷解為雲散，頓悟為日出也。又言「佛氏成片用老莊意文飾而附益之」，亦非也。佛說諸經理深事廣、文博義繁，此土諸師極口贊述未能盡其旨趣，何用假老莊之說耶？蓋傳譯解說，必用此方經書之文以釋之，使讀者易曉故，或取老莊文句用之，其意未嘗同也。夫禪非言語文字、思量分別所及，故說禪者機鋒相接而已，意不在言也。彼所謂「《庚桑子》一篇是禪」，不知禪者也。莊子之言，可以義解，豈與禪同日語哉？又莊子以無心為道，未免灰滅之病，與見性成佛之旨懸隔遠矣。晦翁如此論禪，則是少年初見之僧誤之也。孔子不毀老子，知其言有補於世矣，若生今之時，必不毀佛也。又言「老氏為長生之術」，固非

老氏本意。言「佛放得下，生死禍福事不動」，其所以然者，非彼之所能知也。

錯說諸經解

程子曰：「看一部《華嚴經》不如看個艮卦。」○朱子曰：「《圓覺經》云：『四大分散，今者妄身當在何處？』是竊《列子》骨骸、反其根。精神入其門，我尚何存語？《楞嚴》前面咒是他經，後會說道理是附會；《圓覺》前數疊稍可看，後面一段淡如一段，末後二十五輪與夫誓語可笑。」○《楞嚴經》是房融說得如此巧，佛當初也不如此說；如《四十二章經》，最初傳來中國的文字，其說卻自平實。○有學者讀《法華經》，晦翁問曰：「此經要在何處？」答曰：「在是『法非思量分別之所能及』一句。」晦翁曰：「吾儒正要思量分別，所以不同也。」○晦翁看《金剛經》，曰：「釋迦快說走輥語。」

解曰：或者未識經之宗趣，以生滅垢心妄議如來境界而生毀譽，如取螢火燒金剛山，一何損耶？昔如來稱法界性說《華嚴經》，極諸佛神妙智用，徹諸法性相理事，盡修行心數門戶，窮理盡性者也。曰「不如看個艮卦」，是何言歟？蓋曰艮其背不獲其身，止之止也；行其庭不見其人、動之止也。不過十波羅蜜門禪定一門而已，豈能該一部之義乎？若以佛理觀之，背者居心之頂，表無思之地；止於無思則無我相，是不獲其身也；庭者應事接物之處，行者舉動應用之時，謂動而常寂、起於法起，則無人相、眾生相、壽者相，是不見其人也。若如此解說，與《般若經》意有少分相似，亦未見本心之理也。必曰但止心不動如山，則心境自然明現，由定可以發慧也。《列子》所謂「精神入其門，骨骸反其根，我尚何存」者，即原始反終之義，明生死之說而已。若《圓覺經》言「四大各有所歸」，即今妄身了不可得，乃即色明空不待滅也，與《列子》「人死即滅」，是滅色方空，理正相反。虞齊林氏曰：「天地間自有一種議論，如此佛生西方，豈來剽竊其說？文公詆之太過，是不公也。」又《圓覺》十二菩薩欲明圓覺之旨，故展轉設疑與佛論辯，皆相因互見該攝上中下三根，因其惑有輕重，故其言有淺深，適當其機而已，豈可以淡言哉？二十五輪單複圓脩，隨其根習順利，故有道場修證儀式，至弘誓流通，諸經法則，如是何必見笑？若《楞嚴經》則徵心辯性，顯密雙融，選擇圓通，應根立教，略陳階地，廣說禪那，明諸陰銷條分異見，與圓頓諸經互有顯發，豈房融能巧說乎？其結集之人以灌頂密因集為一部，說有前後不在一時，非附

會也。《四十二章》乃佛法初來，未宜深旨，譯者姑從平淺之文使易曉耳，豈佛語但如是乎？如《法華》舊譯有「瞪目視世尊」之句，甚為麤鄙；後譯云「瞻仰尊顏，目不暫捨。」比舊文藻多矣。房融之譯《楞嚴》，亦不過潤釋其文，安敢巧說佛意哉？《法華》歎佛智甚深，非言思所及，其為宗要，但顯佛乘。而世人欲以思量分別求道，文辭知解而已，非心學也，心學則誠而已，至誠則無思而得，純一不雜是也。《金剛經》乃破相離塵心無所住，而佛語略無留滯，圓變無窮，豈走輥之言乎？蓋佛語如王寶印，非有異文，若潛心讀之必有得焉，切勿輕議也。

較是非得失辯

橫渠張先生曰：「佛氏妄意天性，而不知範圍天用，反以六根之微用緣天地，明不能盡，則誣天地日月為幻妄，蔽其用於一身之小，溺其志於虛空之大，此所以語大語小流遁失中，其過於大也，塵芥六合；其蔽於小也，夢幻人世，謂之窮理可乎？不知窮理而謂之盡性可乎？塵芥六合謂天地為有窮也，夢幻人世明其不能究所從也。」〇又曰：「浮圖明鬼，謂有識之死，受生循環，遂猒苦求免，以人生為妄見，可謂知人乎？天人一物輒生取舍，孔孟所謂天，彼所謂道，或者指遊魂為變，為輪迴未之思也。《大學》當先知天德，知天德則知聖人、知鬼神；今浮圖劇談要歸，必謂生死流轉，非得道者不免，謂之悟道可乎？自其說熾傳中國，儒者未窺聖學門墻，已為引取淪胥其間，指為大道乃其俗，達之天下，致善惡愚智男女贓獲人人著信，使英才間氣生則溺耳目恬習之事，長則師世儒崇尚之言，遂冥然被驅，因謂聖人可不修而至、大道可不學而知。故未識聖心已，謂不必求其跡，未見君子志已，謂不必事其文，此人倫所以不察、庶物所以不明，治所以忽、德所以亂，異言滿耳。上無禮以防其偽，下無學以稽其弊，自古詖淫邪遁之辭翕然，並興一出於佛氏之門者，千二百年，向非獨立不懼、精一自信、有大過人之才，何以正立其間，與之較是非、計得失哉？」〇晦翁曰：「詖者是他只見得一邊，於那邊都蔽塞了。是詖辭知其所蔽淫者，說得周遮浩瀚，其書動數百卷，是皆陷於偏而不能返。是淫辭知其所陷邪者，他見得偏了，於道不相貫屬，是邪辭知其所離遁者，他已離於道而不通，君臣父子都已棄絕，見去不得，卻言道之精妙不在乎此，此是遁辭知其所窮。初只是詖，詖而後淫，淫而後邪，邪而後離，離而後遁。要

之偏處，只是虛其理。理是實理，他卻虛了，故於大本不立。」

辯曰：天性者，吾佛謂之本覺，即一念未起，寂而常照之心也；儒門乃喜怒哀樂未發之中，無一毫私欲之累，純乎天理者也。二教之跡雖異，本性之理則同也。佛由此本覺，發為六度萬行，乃至圓滿佛果；儒亦從此天性，發為仁義禮智，以成聖人之道。佛則兼四聖六凡而治之，儒者但治人道而已，豈佛妄意天性、不知範圍天用歟？若人六根塵念不生，則理自遍周明照法界，非六根能緣天地也。孔子亦曰：「人生而靜，天之性也；感物而動，性之欲也。」則亦以七情未發者為性，感物而動者為情欲也。以迷者言之，則自身與天地萬物皆無常幻妄也；以悟者言之，則是法住法位，世間相常住，皆一真之境也。豈蔽其用於一身之小，溺其志於虛空之大乎？語大語小，乃依正二報情器二界體自含容，固世智所不能知，非佛言流遁失中也。知大小無體，則攝入互容，而塵含六合、芥納須彌矣，知延促無時三世不遷，則世界成壞有如空花矣，此一心之體相也。以相即體，則古今萬劫不出剎那；以體即相，則一毛孔中現十方界，皆性分之常也。所謂窮理者，舉一即明多理、舉多不出一理，非若今日格一物、明日格一物以為窮理也。所謂盡性者，自十住初心，歷五位而入佛位，乃無明盡而智慧圓也。天地世界成住壞空循環無已，以成壞言之則有窮，以循環言之則無窮，非明心性之源，孰能究其所從哉？言人死為鬼，古有其說，非佛始為此言也。孔子曰：「祭則鬼饗之。」古之祭宗廟，皆是饗已死之鬼也。受生循環者，聖人雖未顯言其事，以理則可見矣。人性雖曰明覺，因染六塵而起妄見，豈可謂人而無妄乎？然三界唯是一心，萬法隨識所變，豈分天人是一是二而生取舍乎？佛亦未嘗指天曰道，此皆張子駕說也。精氣為物，游魂為變，故知鬼神之情狀，豈非人死為鬼乎？聖人繫《易》，以生死鬼神對說，正輪迴之義也。《易》言「知幽明之故」，幽則鬼神之道，明則天人之理，皆一而不異者也。《論語》夫子答子路之問，言事人所以明事鬼，言知生所以明知死，死生人鬼亦一而不異者也。張子不循聖經之旨，別為無稽之言，欲破佛說反自昧焉。又引天德破輪迴之說，尤為迂遠。聖人與天合德者，至誠而已，言知聖人可也，言知鬼神則惑矣。鬼神乃幽靈之動物，有吉凶邪正之殊，非純一至誠者也。聖人但言至誠可以感神，至誠可以前知。至誠如神者，言至誠能前知吉凶如神靈也。佛氏言悟道者，明本心也，本心乃一念未起，無生死可得，知此則曰了生死，非言得道免生死也。了生死者，不沒於生死，亦不出於生死，不沒不出，故能化身萬類說法度人，治世出世之道矣。儒門聖人窮理盡性、原始反終，故知生死，知生死則樂天知命而生，順

死安成治世之道矣？且人鬼二物皆有形氣，以幽明異途各不相見，若反常為怪，則人亦見鬼、鬼亦見人，三尺之童亦能備曉此事，豈謂明理君子惑反甚焉？謂「佛法熾傳中國，而儒者之英才間氣皆爭先崇尚，至於愚賤莫不尊奉」者，蓋佛與眾生本同一體，但因迷悟乃異其名；今聞佛說，以心照心，信而行之，即時明了，其趨之也，何足怪歟？若明五位階漸圓極佛果，皆多劫積修，非但儒者一生之修，豈不修而至乎？六度萬行止觀熏習，佛佛道同，豈不求其跡乎？三乘四教問答論議，祇陁讚誦盈卷累牘，豈不求其文乎？在家出家戒儀不等，治世典章、生產作業，皆是實相，豈人倫不察、庶物不明乎？尊卑品類，人物鳥獸，華夷異俗，語言異教，佛皆遍周隨機普應，不壞彼相入我正法，何謂治忽德亂、異言滿耳乎？是不知佛理之玅，遂疑為異言也。然直指人心，在其自證自肯，非誘之使入，何論偽與弊哉？又以佛言為詖、淫、邪、遁者，豈有是歟？佛離斷常顛倒異見，具正遍知，豈有邊見及蔽塞之處？是未嘗詖也。其經書則文富義博而宗旨了然，使人雖終身讀誦而繹之無猒，雖一句染神而千劫不朽，終為解脫之因，未嘗淫而陷也。諸經宗趣，性相互融、行解兼備，如王寶印無有異文，豈有不相貫屬者乎？不可謂邪辭知其所離也。教有權實不同，故有三車之喻，而出家之跡，事屬權門，圓滿報身始明實理，其言先淺後深，如世間訓蒙之法，豈可謂遁辭有所窮哉？言道之精玅，不在君臣父子者，非佛氏之言也。如來具足萬善，豈忠孝之有缺耶？理之虛實已見前篇。今或者執有為之常，見耳目所不及者，不信別有境界。地理可考者，自流沙以東九千里，南北萬餘里；古今可考者，自堯舜至今三千七百餘年。自此之外，東海至西海數十萬里，金輪王至淨飯王數萬億年，更有遠游之士、邁古之書，其所言者便指為異說，況佛說微塵數世界、微塵數劫乎？如人居環堵之內，不信天地之大，豈非蔽乎？本心之理不明，向外著物窮理，困於見聞之阱而終身莫出，豈非陷乎？聞佛道而不信，駕浮言以謗之，豈非邪乎？既不能議其本，求其跡以排之，豈非遁乎？一言論佛即具四者之差，又能獨立不懼、精一自信以較是非計得失歟？

三教論

明道先生曰：「楊墨之害甚於申韓，佛老之害甚於楊墨。」○「佛老言甚近理，又非楊墨之比，所以為害尤甚。」○晦庵先生曰：「佛氏乘虛入中國，廣大自勝之說、幻妄寂滅之論，自齋戒變為義學，然只是盜襲莊子之說。今《肇論》有四不遷之說，乃動中有靜，即東坡『逝者如斯，而未嘗往

也』之意。此齋戒之學一變，遂說出這一般道理，及達磨入來，又翻了許多窠臼，說出禪又高妙於義學，以為可以直超徑悟。其言禍福報應，足以鉗制愚俗，為資足衣食之計，遂使有國有家者，割田以贍之、擇地以居之，以相從陷於無父無君之域而不自覺。蓋釋道之教，皆一再傳而侵其本，真有國家者，雖隆重儒學，而選舉之制、學校之法、施設舉措之方，既不出於言語文字之工，而又以道之要玅無越於釋老之中，而崇重隆奉反在于彼，至于二帝三王述天理順人心、治世教民厚典庸禮之大法，一切不復有行之者。」

論曰：三教聖人，其言雖不同，然皆足以開人心之天理，救世俗之澆漓，成帝王之治功也。昔孔子禮述堯舜之道，故能究心學之源、推性德之用，刪《詩》、定《書》、繫《周易》、作《春秋》以垂後世，曾子著《大學》，子思作《中庸》，而其言詳矣。自漢以來，法而宗之，雖未能盡行其說，而所以致治效也亦不少矣。漢明帝崇儒敬老，風俗為之一變，當時名節相尚，非後代所及。唐太宗用河汾之學而致太平，繼以狄仁傑、姚崇、宋璟、張九齡、李泌、陸贄、裴度，皆用儒術稱為名相。宋初四朝專用儒者而天下治，雖未有三代之盛，而其效亦可見矣。其弊也，漢末諸儒嫉惡太甚，而有黨錮之禍；唐末諸儒結交權勢，而有朋黨之災；宋元豐諸儒作為生事，乃成新法之患，亦莫不因之以亡國。然後世史臣論之，不過成是敗非而已，孰能究其源哉？使王介甫不為元豐之政，則學者尊之必不在周程之下矣。若揣其源，實心學不明之罪也。心學不明，以有為為盡性，不能養中以誠明之道；當時大儒不能斥其學術之差，但以執拗目之。執拗者，謂之我相。故有為之心，莫不自我相起。至今儒者雖學程朱之道，我相甚焉，以周遍計度之私，臨事物紛動之際，堅存己見，莫肯信人，各以分別之心，橫起是非之論，上不懼神明之照察、下不畏民物之相違，著書則妄解聖經，處事則失機背理，良由不知堯舜之道，精一執中，正己而百姓自化；垂衣拱手，無為而天下自平。又不知古者帝王皆稟天為教，國有政令先告於天，故有肆類上帝之文、三代之書動輒稱天，則王者事天，此臣事君不敢專也。先儒釋天曰理，釋鬼神曰氣，則是無所主者矣。雖釋帝曰主宰，又不言實有神聖之靈，則祭天即是祭理，饗鬼神即是饗氣，如此見解豈能真起至敬耶？又議佛氏不應以禍福戒人，則小人為非，謂無禍福可降，無所不至，是教之為亂也。又議楊墨之害甚於申韓，何不公之甚耶！楊墨學術雖偏，尚不失為善人。申韓之術刻深殘忍，商鞅、李斯行之，壞先王之法制，焚先聖之詩書，反乎周孔之教，莫斯為甚，至今猶吏效之，流毒未已，未聞楊墨如是之甚也。又以佛老言近理而害尤甚，則悖理者其害小，近理者其

害大，更不知何說也？往往儒術乃以申韓輔之，亦不自覺其非矣，良由心覺不明故。名世之士，文章記誦而已，淳謹者執古非今，昧適時通變之道；狂肆者有為任術，或生事為亂之階，所以不能述天理順人心，為治世教民之本，使二帝三王之道於是乎不行矣若此。其弊也，豈佛老之說能害之哉？昔老子述上古為治之道，列子稱黃帝之政，由是世尊黃老者，其道尚清淨無為，以慈儉不爭為行，寬廉不擾為治，故為華胥國之說。佛經言上古之時，三界相通，天人相接，故治人與治天之道相若，則老子所述乃治天之教也，是以兼有養生之言。使有國者依而行之，足以反古還淳，漸革華偽者也。且伯陽仕周，而仲尼在魯，則聲聞相接亦已久矣，至於問禮又親炙焉，伯陽著書雖為關尹而發，而其放言豈專為尹喜者哉？使其非理，則夫子退而贊之，必不若是其重矣。歷子思、孟子，又未嘗非之，由是有專門之學，曰道家者流，至漢有蓋公、河上公表章其說，曹參用之，齊國大治，起為漢相，漢民安之。文帝、景帝躬行其意，而天下大安矣，但未有深造之者。昔盡其道，其治效豈若是而已哉？唐韓昌黎不解其旨，始非毀其說，宋儒又甚焉，蓋不知孔子、子思之所存，則其理也深，非淺識之所知矣。其弊也，或為長生詭異之說，或行符藥咒禳之方，故漢武帝遭方士之誣，唐憲宗中金丹之毒，宋道君有失國之憂，此非老氏之過，乃怪誕之士託其名耳。至若三武滅僧、聽其邪說，此等未嘗知黃老之學，但習妖異之術而已，故不旋踵而敗，佛道由是愈盛。此其流之為弊也，又何待儒者之議佛氏之辯哉？釋迦出現西乾，舉古佛度人之教，與無量劫諸佛同因，及無量剎諸佛同說，兼世出世間之法，窮心性之源者也，故能遍法界而咸被、亙古今而常存。佛未滅時，五印度國無量億眾，咸得三乘聖果，至今未絕，東流此土又化無數億人，上士聞之，則明心見性、入聖超凡，下士聞之則亦識果知因、改過遷善，輔翊王政使不煩刑罰而治矣。故世之名儒英才間氣，無不尊奉道門高士，亦或兼通。至唐而禪學大行，教理亦著，宗通講貫心要粲然，不亦盛乎。其弊也，或偏行枯寂之宗，或作有為之福，則有獨善而不能及人，乃至貪著而為供養，若左谿有居山之癖，梁武有捨身之愚。觀達磨聖諦之言、永嘉勸友之書，有以規之深矣。然法流已久，其弊必臻，世道污隆此亦常理，自五代至宋而禪分五燈，各立宗旨，解悟異途，心學微矣。而諸方大匠力拯頹風，傑出叢林人亦不少，至四燈與宋運俱終，獨臨濟一宗尚流今日，然自中峰撤席，未知道隱何方，尚賴教有明文與心為證，慧命未絕有若懸絲，作者弗起，予將何述？其衰也，亦非儒者毀之也。嗚呼三教之弊由人致之，三教之興由人作之，不有明哲，何以繼其緒餘？且世人之習性不同、好尚不一，故教分三等，各有專門，使並行於世而不相

悖，則人不歸儒，必歸於老；不歸於老，必歸於佛，各隨機以率之，則世無不化之民，而為惡者鮮矣。為惡者少，為善者多，則天下大治，心學於是乎明矣。奈何自相排斥，必欲獨立而全化，豈有是理哉？且教門如網，漉眾生魚，雖於一目而得魚，必以萬目而成網，固不可以一門而為教也。蓋萬法惟本一心，推原此心，三教一理而已，曷相妨礙哉？必欲毀二教而獨行，正所以自滅也。幸隱君子知時而興，作而起之，必有盛於古矣。蓋三教之書備，而是非可辯，大言者無驗，則狂肆之諍息，諍息理明，故學者不尚言而敦乎行矣。三教聖人在天之靈，豈不為之裕然哉！

諸師人物雄偉論

> 晦翁曰：「梁會通間，達磨入來，一切掃蕩，不立文字，直指人心。當時儒學廢弛，佛老之流又淺陋，所以橫說豎說，沒人奈何，人纔聰明便被他引誘去。嘗見畫底諸師人物皆雄偉，宜其傑然有立，如此玅喜贊臨濟云：『當初若非這個，定是做個渠魁。』觀之信然，氣貌如此，則富貴利達、聲色貨利如何籠絡得他住？他視之無足動其心者。」

論曰：達磨之來，正佛法盛行之時也，譯經自漢至姚秦鳩摩羅什，教文麤備而疏義始行，固非淺陋老氏之流亦不乏人。達磨雖是單提直指，未有根堪之士，所傳不過數人，唯粲可得其要領。五傳至黃梅曹谿，始大行於唐，乃遍於天下。講經莫盛於陳、隋，天台之教既興，而佛道備矣。至唐又益之賢首、慈恩二宗，則講與禪並盛著當代。今但言禪門之盛，蓋未考爾。然佛之為教，義理深玄造詣殊特，非上智之資不能入其閫奧，故諸師氣貌出群，則才智可知矣。至如富貴利達、聲色貨利，雖古今豪傑功業蓋世者，莫不被其籠絡至死不悟。唯佛門諸師，其中有英雄之略、具上智之資者多矣，其心豈不知事業可以昭當時、德澤可以被四海、聲名可以垂後世、富貴可以及子孫，而棄之有若弊屣，略不少顧，其介如此，奈何信詖、淫、邪、遁之辭，而引惹之深、繫縛之固，反有過於富貴利達哉？吾知其必不然矣。有生於數百年之下，見其氣貌如此，不覺歎服，則亦當知其心必非自私為利之徒。何故毀之若是？其深也，聞其言，既知其意也微，見其貌，又知其志也大，然終卻行而莫入邊，則與諸後學深閉固拒若將滅之，豈非惑歟？或曰：先儒真信聖人之學，躬踐而篤行之，欲比德於周公、孔子，未必惑吾佛之甚也，亦不過欲立其教，恐中衰而不吾若，又慮其徒或趨入佛門而弗返，姑為障蔽而已，非實不知也。愚曰：不然。若禪講諸門，而學者各有所尚，其行既專，遂不相下，故諍論亦多矣，然皆足以利世

化民，而不妨礙。使儒釋道亦並行而不戾，雖各以其道自尊，終不為排毀之言，或兼學而互通之，則心學豈不益明歟？必諍論而優劣之，非世教之福也。孟子曰：「予豈好辯哉？不得已也。」不得已者，恐性理不明而無以為教也，故曰「道不虛行，存乎其人」。今聖朝興隆，三教必有其人出焉，故於終篇之論，乃拳拳而望之也。
續原教論卷下

音切

駸
(七林切)。
靠
(口告切)。
梏
(古篤切)。
詖
(彼寄切)。
沆
(何黨切)。
癖
(匹辟切)。
揉
(女九切)。
秤
(昌孕切)。
錙
(仄飢切)。
銖
(市朱切)。
跖
(之石切)。
殤
(詩羊切)。
狡
(古卯切)。
輥
(古混切)。
剽

(孚玅切)。
瞪
(直開切)。
瀚
(汗音)。
堵
(都魯切)。
阱
(慈井切)。
澆
(公堯切)。
漓
(呂支切)。
璟
(於景切)。
泌
(步必切)。
贊
(脂利切)。
錮
(古路切)。
揣
(初麥切)。
拗
(烏狡切)。
鞅
(於兩切)。
猾
(刮切)。
禳
(而羊切)。

(禮部主事安成、曾鳳儀施貲刻此
續原教論下卷　吳江比丘明覺對　長洲徐普
書　進賢洪以忠刻
萬曆辛卯春清涼山玅德庵識)

聯絡我們

財團法人
佛教電子佛典基金會（CBETA 基金會）
CBETA Comprehensive Buddhist Electronic Text Archive Foundation

service@cbeta.org
(02)2383-2182 轉分機 12
官網 https://cbeta.org/
CBETA Online https://cbetaonline.dila.edu.tw/
立即贊助 https://cbeta.org/quick-donate/

贊助資訊

CBETA 長年來陸續將歷代重要佛典數位化為「CBETA 電子佛典集成」，不僅收錄了大量的珍貴文獻，更致力於校勘考證用字及增添新式標點，提升佛典的文獻品質及易讀性。「CBETA 電子佛典集成」是大眾廣為運用的公共資源，此成果也獲得國際學界的重視及肯定。

對於一個從事佛法志業的非營利團隊來說，能夠長期埋首理想、踏實耕耘，實屬不易。為了提供更優質的服務，CBETA 基金會擬增聘專業人力，擴大組織規模，懇請大家慷慨解囊、熱情贊助，讓未來有更多更好的電子佛典。

贊助捐款

「水滴雖微，漸盈大器，凡福充滿，從纖纖積。」
—— CBETA 2024.R2, T04, no. 210, p. 565a5-6