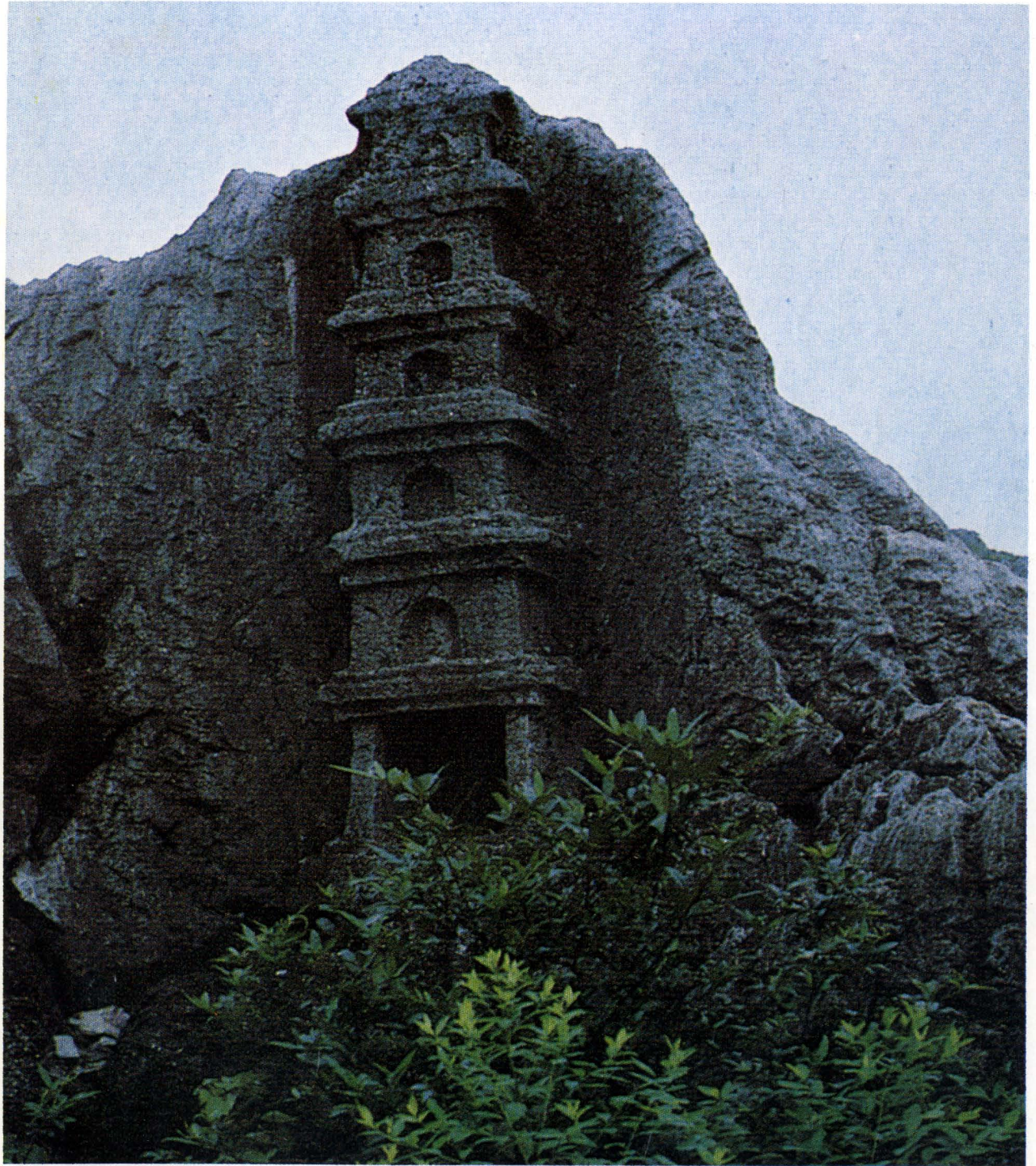


明内

慶綵山

善法堂城刻石字





△ 叠彩山之摩崖石塔



從微生物學試證衆生等有

馮馮

趙州從諗以名偈「狗子佛性」打破有與無之執見。此一禪語公案，成千古美談，亦是爭論不休的禪門軼事。

五燈會元載曰：「僧問：狗子還有佛性也無？」

師曰：「無！」

僧曰：「上自諸佛下至螻蟻，皆有佛性，狗子爲甚麼却無？」

師曰：「爲伊有業識性在。」

又有僧問：「狗子還有佛性也無？」

師曰：「有。」

僧曰：「既有佛性，爲什麼擅入這個皮袋裏？」

師曰：「爲他明知故犯！」

淺譯成現代口語如下：

來問：「有一位和尚問趙州從諗法師：『小狗有沒有佛性呢？』從諗法師答：『沒有』。

那位和尚就說：『上至諸佛，下至蟲子螞蟻，都是有佛性的，法師爲什麼說小狗沒有佛性呢？』

趙州答：『因爲小狗有業識性存在』（作爲障礙）。

又有位出家人問：『小狗到底有沒有佛性呢？』

趙州和尙答：「有的。」

這一位出家人說：「小狗既然有佛性，爲什麼還會來託生入這個臭皮囊裏做小狗呢？」

趙州和尙答：「牠是明知故犯。」

趙州前後兩次答案，一次說小狗無佛性，第二次說有，表面上看來是前言不對後語，互相矛盾，實質上並無矛盾，只是真理一體的兩面顯示。這是趙州借此兩個答案來打破一般人的「有」與「無」的我執之見。當時的學佛人，一些太執著於「有」觀，另一些又太執著於「無」。執「有」，執「空」，各持極端。在印度的部派佛教時代如此，在中國亦如此。

如果我的領悟沒錯誤，我猜想趙州的用意可能是源出於「應無所著而生其心」這一句，庶幾也有些趨於「中觀」，也許就是開示勿執空勿執有。

這段「狗子佛性」，千古以來，不少名家予以闡釋，珠玉當前，末學還敢班門弄斧什麼？這上面的淺譯愚析，淺陋得很，寫出來，只是要表明，此段軼事給予我的印象已而。我注意到：家

生界，有情無情，莫不有佛性。故此僧言：上至諸佛下至螻蟻，

皆有佛性。我又注意到：「伊有業識性在」與「明知故犯」，對於佛性的影響。眾生界萬物各皆有「識」，但是只有能轉識成智，才顯佛性，否則業識仍在。

形而上哲學，非我所長，不敢妄論。對於現代科學知識，則是我的興趣所在。每讀佛學經論，總不免以我有限的新科學淺知來揣摩印證佛學。因為佛學本來就是綜合科學哲學的學問。

從「狗子佛性」的軼話，想到許多。我目前正在籌備以遺傳因基DNA的資料來印證佛說眾生平等。未敢下筆，躊躇之餘，狗子有無佛性的禪語公案引起我的重溫舊念：到底眾生界是否有情與無情都有佛性？從科學怎樣印證？

佛性顯然須經由轉識成智才可顯現。萬物眾生均有識，也各有若干程度不等的智慧，我這愚見，大概是不致大錯謬的罷？

剛巧美加各大電視網在一九八四年四月底播映的科學新聞，有這麼一段：「植物也有情感反應。」茲畧述如下：

美國加州大學（洛杉磯）一位生物學家巴斯特博士（Dr. Baxter）公佈了一項實驗，他與數位心理學家，將特別設計的紀錄儀器，連接在實驗室內的幾盆盆景植物的莖葉上面，另一端連接類似「心電紀錄機」（EKG）及「腦波紀錄機」（EEG）的電子儀器，可以自動錄下植物的體溫，顫動，熱能放射等等資料，紀錄在一卷自動旋轉的圖表上面，八線指針分別紀下詳細的波動。

巴斯特博士等科學家從累積紀錄發現：植物並非如人們想象的沒有情感，相反地，植物也有情緒激動。

舉例說，當巴斯特播放柔和的輕音樂之時，各盤植物的波動也隨之而柔和，圖表上出現的各線波動峯谷平均而低平，有一定的韻律。當換之以古典交響曲之後，各盤植物的波動也隨着音樂氣氛而發生變化，尖銳的笛聲或急奏的小提琴，會使植物反應波動谷峯急劇波動，成爲尖銳的峭峯，沉重的定音鼓亦引起植物反應的波峯大起大落。

或者這只是由於音波的刺激而引起？這似乎仍不能證明植物有情感及有意識。於是巴斯特與各科學家又控制室內的溫度與光

內明

第一四八期目錄

特稿 不言轉識。並此論言：土至精微不至靈識。出來，只是要表顯從微生物學試證眾生等有……馮馮……3

譯稿 「千古以來，不少……」 D. J. Kalupahana 著 陳鈞鴻譯……10

筆譯 原始佛教與禪…… 霍韜晦校

談住與無住…… 智銘……16

畧論康僧會佛學思想的特色…… 杜繼文……20

譯稿 「藥師佛」評介…… 鄭僧一原作 唐龍中譯……26

特稿 菩薩摩訶薩欲到彼岸 當學般若波羅蜜…… 智銘……28

淺談明心見性…… 蔡惠明……34

專論 「在家菩薩戒本」釋義（續）…… 子明……37

佛教文藝 虛雲和尚（續）…… 馮馮……41

佛教消息…… 編輯室……44

畫頁 封面：桂林疊綵山洞口

面裏：疊綵山之摩崖石塔

底裏：疊綵山口明月峯之石階

封底：疊綵山之摩崖石佛

線，以視植物的反應。他們發現：植物對於光與熱的反應所示的波動模式，與聽音樂的反應不相同。可是真正的發現還在後頭。

巴斯特發現，對植物表示關懷好感的態度，會獲得植物的鼓舞喜悅的波動反應，波峯平穩而活躍輕快。有人認為這是由於人類呼出的二氧化碳被植物吸入所致，但是，當人對植物暴躁叱喝責罵之時，人所呼出的二氧化碳或者為量更多，而植物反應的波動却起了急劇的急促的反應，儀器上急急劃出了連串的慌慌張張波浪。

或者這也只可視為人的喜怒哀浪不同所引起的不同反應？

於是科學家們戴上隔音面具，不以發出聲音來表示喜怒，只用視注來表示對植物的態度。奇怪的事出現了！當人慈愛溫和和注視之時，植物的反應波峯也隨之而溫和和平穩，出現柔和緩慢的律動，當人換以兇惡之心向植物注視：「我將要砍掉你！我將要連根拔起你！」植物的反應波峯谷立刻就大起大落，圖表上出現急劇短促的谷與峯，發生巨大的震動波浪。

這就符合了「叔丁格定律」（見內明月刊拙作「科學家對心力的追尋」）。當人注視大樹，心生砍掉大樹之念之時，大樹就面臨被砍與否的存亡生死的選擇。換言之，人心生砍樹之念，大樹是感覺得出來的，這種心力的接觸，比光速還快！（見快將刊出拙作另文「光速不是最快」）。

巴斯特博士等認為這仍不夠證明植物有情感反應，於是進行另一種實驗。

巴斯特博士在幾盆植物的旁邊，添置了一座玻璃水族箱，箱內飼養十多尾金魚。自然保持看實驗室內標準的光線與溫度，濕度等條件，他發現植物似乎對於金魚的為伴頗有好感，植物反應波動比平常顯示出活潑輕鬆愉快的節奏。這並不能歸功於魚缸的氧氣冒出，因為魚缸是特製密封，不容氧氣溢出空中，氧氣或二氧化碳均另有導管透出室外。而且魚缸亦未引起室中溫度的絲毫變化。

移開魚缸之後，植物的情緒反應竟然低落了，波動節奏顯得失去生氣活力。魚缸搬回以後，植物似乎又愉快了起來，欣欣向榮。

好戲還在後頭。巴斯特博士故意放毒藥在魚缸中，使金魚慢慢中毒死去。一夜之間，十多尾金魚全都陸續死去了。巴斯特檢視紀錄圖卷，發現這一夜的植物反應波動發生空前的巨大激動震盪，波峯與波谷特別巨大急劇，好像遭了地震一般，而這一夜並無地震，這一夜的一切條件均如常不變。植物反應波動由巨幅度的震動而逐漸演變為毫無生氣活力的緩滯波浪。

金魚之死亡竟會引起了植物的哀悼與悲傷？這是難以令人相信的。可是，巴斯特博士等人多次反覆實驗，證明了植物確有此種反應！他在電視上說：「植物也是有情感反應的，植物並非毫無情感。人類對於自然界的瞭解還僅僅是起步而已，還有更多的自然真象等待我們去發現！」

那幾盤熱帶植物居然會哀悼同伴金魚之死，能不愧煞人麼？這令我憶起奧國大作曲家孟德爾遜的歌謠：「這是長夏僅餘的玫瑰，孤單單地感傷悲！」

兒時常唱此歌，至今中年，才領畧得歌中的情感！試擬想那幾盤實驗室內的熱帶植物，孤單淒涼，不就似那「長夏最後的玫瑰」麼？金魚為伴，也聊慰孤獨之苦啊！金魚之死，怎不令植物為之悲哀？

君莫笑我癡，上面說的是從事實的推斷而已。

植物能悲悼同伴金魚之死，說明植物不但有情感，也識生死，能識生死，有感覺，應該可算是也有「識」，說它也有佛性，未免言之過早，但是，慈悲原是佛性的一環，植物的同情心與悲悼之忱，或者也可勉強說為植物也有些少佛性吧？至少，從今以後，我不敢再視植物為「無情生」了。

從這項實驗報告看來，似乎可以推論：有生必有情，有生亦皆必有識。有情生與無情生的界說，或者需要重新訂定罷？

我不知道植物的「識」，能否現為「於境了別」的「識」(Parjanya)，但是，我認為可視為「意識」(Consciousness)的一種。植物此種本能的意識，自然不能比人類的「六識」「八識」，更能不仰望「真如識」。不過，也是不容忽視的一種意識。

其實，不但植物有識，就是最低等的生命也都有識。

人類自許為「萬物之靈」，人類的腦子一共有一千四百億粒腦神經細胞在不停作用着。人類往往自稱為唯一會思想的生物，也自翊為唯一的有感情的動物。詩詞中常說：「人非木石，豈能無情？」，此語放在最新科學的電子顯微鏡下。已經失去其意義，像上面講的實例，就證明了草木也有情有識。

科學甚至還發現了，甚至於最微末不足道的生命，例如細菌，也「有情」也「有識」，也會思想。

一個細菌，無疑是生命形態中最微末的一種了；它只有一個單細胞，其細胞核內只有一顆遺傳因基(DNA)，它的生命只有數百份之一秒鐘，更不及蜉蝣之「朝生暮死」(見莊子)，在人類眼中看來，細菌哪會思想？它沒有腦子，也沒有心臟，怎會思想？又怎會有識？更別談有情了！

可是，細菌的確有識，有情，也會思想。而且這些不是「本能」一辭所能解釋。

細菌也會有思想力嗎？

讓我們看看西方尖端科學家們的實驗報告罷！

早在公元一八八三年，即是距今九十九年前，德國著名生物學家威咸，飛法爾(Wilhelm Pfeffer)公佈一項實驗報告。他在細微的一組試管內分別置放不同的物質，一種是有殺菌作用的藥品，另一堆是吸引細菌的美味食物渣滓。然後把一批細菌放入管內。他從顯微鏡中觀察到令人驚異的情形：細菌成批地捨近就遠，游動趨向食物，而且知道迴避擋路的殺菌藥物。

這情形顯示細菌具有一種判斷力和分別心，而且有適應環境

的決斷力。顯然是思考所產生，說是「本能」，「本能」何嘗不是經過思考的反應？

飛法爾的實驗報告，並未引起科學界太大重視，被束諸舊檔，直到經過九十年之久，才重新被科學界檢出來研究。一九七四年，美國科學雜誌刊出微生物化學家(Microbial Biochemists)兩氏：尤流斯，艾特勒(Julius Adler)與華裔的左文偉(Wung Wai Tso 譯音，原名不詳)，兩人合作的論文：「細菌的決斷力」，才又重新引起科學界注意細菌的思想力。

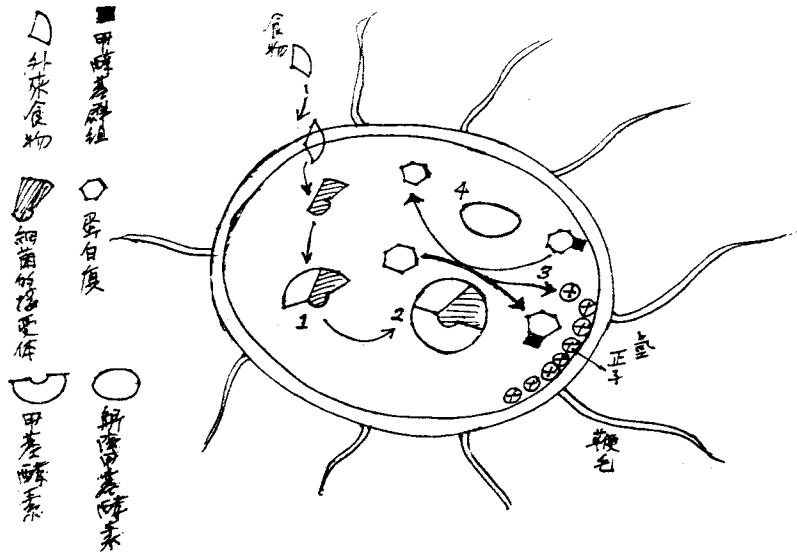
艾特勒與左文偉兩氏公佈他們對於細菌行為與思考力的研究實驗報告，他們採用一種科學定名為 E. Coli 的大腸菌作為實驗，他們發現：伊柯利大腸菌能夠判斷孰為適合其享用的食物，孰為不利於其生命之危險餌物，又懂得迴避含有殺菌藥物的美味餌物。這些大腸菌具有分別能力。能夠評斷「誘餌」未必就是美味可口的食物，驅阻物未必就是毒藥。而且，更能夠判別外來刺激物質的絕對體積與份量，甚至於內涵成份，也能估計「刺激物質」的力量大小。

艾左兩氏又從實驗中發現，細菌在接觸外來刺激物質之後，會得反應引發其自身的「變異」(Mutation)以適應環境及應付刺激物質。所謂「變異」就是在細菌本身的遺傳染色體內的蛋白質發生變化，促成染色體的變異——這些變異過程，在高等動物是需要很多世代才能完成的。在最低等的原始生物單細胞細菌，其生命時間太短促，其變異反應也較迅速，而且較易被發現。

艾氏等科學家發現，遭遇外來刺激物質之後的大腸菌，各有其不同的反應變異。有些大腸菌會得改變其染色體的蛋白質，形成變異的接受體(Receptor)來應付接觸的「刺激物」(Simuli)，這種變異的大腸菌，與原來的大腸菌不相同，稱為「變異大腸菌」(Mutant E. Coli)。它的新的「接受體」對於「刺激物」的興趣，與無變異階段的細菌的反應，截然不同。無變異細菌所感興趣垂涎的某些誘餌「刺激物」，變異大腸菌對之則毫

無興趣。

細菌的這些「接受體」，有感覺，有記憶力，有反應適應力，見附圖說明如下：



(圖：這是大腸菌的圖解，六角形小粒代表蛋白質 (Protein)，半月形代表甲醇基醇素 (Enzyme — Methylation)，橢形代表解除甲醇基醇素 (Enzyme — Demethylation) 正方形代表甲基羣組 (Methyl group))

當外來刺激物質 (Stimuli) 與大腸菌接觸之時發生情形如下：

此一「刺激物」是大腸菌歡喜吃的食物，進入大腸菌細胞膜之後，大腸菌的「接受體」(以半月形代表)，立即發生感覺反應，它知道這是對它無害而又可口的營養，它立刻與之結合。

①細菌的感覺接受體與外來營養物結合。

②引起細菌內的甲基醇素(以半月形代表)，與之結合。

③產生蛋白質的分解變化，放出「氫正子」(Proton)，各粒「正子」被用作為燃料，推動細胞體外鞭毛 (Flagella) 的活動。隨之，另一種醇素「解除甲醇基醇素」隨即來解除蛋白質的分解變化。在這兩種一先一後的短暫過程之中，顯露出暫時的——還原的——

④細菌的過去形態紀錄。

細菌體內不但具有可稱之為「眼睛與耳朵」一般的「感覺小粒」(接受體)而且還有十多種蛋白質小粒作為「腦神經細胞」作用一般的。

這一點已經被美國加州大學卜奇利分校的生物化學學家丹尼·柯殊蘭 (Daniel Koshland) 所發現及證實。柯殊蘭是當今最有成就的「細菌心力學」研究專家。

細菌也有心力嗎？

是的，柯殊蘭博士發現大腸菌及其他細菌都各有其腦筋心力。而且有很不錯的記憶力。

柯氏的實驗發現：當沒有吸引的食物之時，各個別大腸菌各自分散游動，漫無目的，並無一定方向，但是，置入一滴食物以後，所有的大腸菌立刻停止亂闖；轉而一齊朝着食物的方向前進，而且採取直線前進。

置入的誘餌被消耗已盡，各細菌又恢復漫無目的亂轉亂滾。隔了若干時間之後，再置入一滴誘餌於前一滴的舊址，各細菌記

得起先的甜頭，紛紛再直線衝來享用。

然後，誘餌又耗盡。各細菌散開。可是不時回到原址探尋有無甜頭。之後，再置入一滴物質，內中的食物減半，滲以其他無毒化學物質，各細菌聞風而至，但是在接觸時立即失去興趣，並不如前時之熱烈吞嚥。有些細菌竟不住翻跟斗，有些掉頭離去。

然後，在原址另置入含有殺菌力量的誘餌，各細菌來到，畧一探測，即捨之而去紛紛避開。

隔了一段時間，取去毒餌，又隔若干時間，另置入無毒誘餌，可是各細菌僅在遙遠之處觀望，無一敢趨前。顯然頗存戒心。

從這些多次實驗觀察，細菌顯然頗有腦筋，並非吾人想象之原始簡單。

以體積而言，一個大腸菌的全部身體，不過只有○點○○○三九英寸長，而且只有一個細胞，沒有所謂心臟與腦子，只有細胞核與一些細微到宛如無物的蛋白質與酵素，它怎麼竟有上述那樣的腦筋呢？這真是不可思議的事。

讓我們再看看細菌，

大腸菌的細胞膜外面有些鞭毛，其狀似鞭，因以名之。它們相當於魚類的鰭，又相當於船槳，但是鞭毛的動作是三百六十度旋轉的（倒有些像浙江烏蓬船的搖櫓），是推進細菌運動的工具。其原動力來自其根處的膜內「正子」（見上文圖解），這些正子都是些氫正子，（這情形與吾人所熟知之馬達作用並不盡同。馬達是由電子滙成電流所發動，但是細菌的鞭毛是由氫正子發動）

細菌的鞭毛同時也是觸角，平時各根鞭毛四方八面去探觸環境，各毛行動並不一致。但是當發現有可口美味食物以後，各根鞭毛突然採取一致行動，和諧一致地旋轉，變成推進器，使細菌向看食物衝鋒前進。

細菌的細胞膜內，至少有三十種「接受體」來接受吸入的物質，又有一二十種不同的酵素分解或結合外物，又有十多種蛋白質來作為「資料處理中心」，以決定如何處理外物，如退却？前進？吞嚥？放棄？進攻？逃走？經驗的教訓回憶及未來的安危判別。

這些「資料處理中心」蛋白質，就是那些「接受體」在接觸外來物體的刺激反應而變成的，「資料處理中心」隨之就發出命令，發動功能相異的兩種酵素去處理已接受得到的外物，酵素就斟酌情況需要，將蛋白質改變——或為增加一些「甲基羣組」或減少一些甲基羣組，使蛋白質放出氫「正子」來作為動力，推動各根鞭毛。

小小的細菌，功能竟如此複雜！

還有呢！

「甲基酵素」與「解除甲基酵素」兩者的功能迥異，甲基酵素是去增加「甲基羣組」成份小粒，「解除甲基酵素」的功能恰巧相反，是去減除甲基羣組小粒。增加甲基的功能較快，減除甲基的功能較慢。在這兩種過程先後發生之時，細胞內產生一個奇象——就是顯現出兩者交替階段的經過的一段記憶印象，是幻象的，像立體的三重疊影虛影（Hologram），這些記憶的幻影是剛才一秒或幾千份之一秒所發生的經歷。細胞從這幻影記憶中吸取經驗的苦或樂的教訓，以後憑之以判別未來遭遇的外物，應取？應捨？細胞這些記憶幻景一閃即逝，但是，記憶已成爲細菌終生不忘的意念之一，以後，細菌本身分裂，不斷分裂，也將記憶帶過去，一直到永遠，從而產生不停的適應「變異」（Mutation）。

細菌能夠如此從經驗與記憶中吸取教訓而產生適應能力，故此可以不斷以變異來應付環境。它知道怎樣去產生新的酵素來應付對它有害的外物。花柳梅毒細菌的祖先，最初被「六〇六」之類藥物征服，但是，切後餘生的細菌，從經驗和記憶，得到教訓，於是另作改組它的蛋白質與酵素，產生變異，後來就不再怕

六〇六。一九四〇年代，盤尼西林發明以後，這種抗生素曾經一度消滅了花柳梅毒細菌，但是，曾幾何時，梅毒菌等等病菌，好像大家開過大會交換過情報似的，各皆從經驗與記憶來發展改組新的酵素與蛋白質，產生新的抵抗力，再也不怕盤尼西林了！今天的新一代又一代的性病病菌，都早已非盤尼西林所能消滅！「愛得死」(AIDS)，「B型疱疹」等等新性病的細菌，橫行全世界，醫學如此昌明，仍是對之束手無策，荒唐邪淫的後果，也可說是細菌的空前勝利！

是的，細菌是有智力的，有腦筋的，有心力的，也有意識的。自然也有情(同族的細菌並不互相吞噬，真愧煞人類！)莫以爲細菌是無知無識的最最低等生物！

細菌有沒有佛性？我可不敢說，不過，既然它們也有識，也有識別力，我就不敢排除其也具有佛性的可能性了。

或者，我們從這些研究可以推論出，如果這麼最低等的生物也有識有智，爲什麼較高級得多的小狗會沒有佛性？

人自然是萬物之靈，狗的智能，在高等動物之中，僅次於猩猩、猴子、海豚，而列爲第四位。實在沒有什麼理由說小狗沒可能有佛性。

趙州的禪語公案，我們實不可著其文字相！在華嚴經疏中，清涼國師說：

「華嚴經初品中，無盡平等妙法界，皆悉充滿如來身。華藏品云：華藏世界所有塵，一一塵中見法界。不思議法界十種解脫中云：於一塵中，建立三世一切佛法等。」(撮要)

三世諸佛於一塵之微之內，建立三世一切佛法。爲什麼？

因爲佛法慈悲普度衆生，甚至於不棄一粒微塵，一滴水中的世界的衆生。一粒微塵內的衆生就是微生物——微生物也是平等的生命衆生之一！微生物，細菌，都有識，有念，有腦筋，有心力，但是，仍是無明者居多，有明者不爲禍害，利益衆生。無明

者只知自私自利，貽害衆生。所以三世諸佛也要在微塵之中，滴水之內，盡力去建立佛法，度化這些微生物。

華嚴經卷三，「盧舍那佛品」，偈句有云：

「……普賢菩薩一念起

無量劫行化衆生

充滿法界現自在

一一微塵中

佛國海安住

佛雲徧護念

彌徧覆一切

於一微塵中

佛現自在力

一切微塵中

神變亦如是

華嚴經所講的世界塵數，有數種意義，一是指宇宙多重重元空間的無限數世界，無限數法界，二是亦包含無限微塵的微生世界。

在華嚴經疏中，清涼國師說：「因果理事，皆因衆生性有，若性非金玉，雖琢不成寶器，良以衆生包性德而爲體，依智海以爲源，但相變體殊，情生智隔，今令知心合體，達本情亡，故談斯經，以爲顯示，一以言顯示，令其知有，二使其修行，悟入顯現……佛以一大事因緣故，出現於世，所謂開示悟入佛之知見，衆生等有，故言唯一。」

衆生等有。衆生平等，佛早已以超越時空的偉大智慧顯示及令其知有使其修行。「一塵中有三千大千世界」。佛經確是超越時空的科學文獻啊！

，而只能在神秘的超升境界中才可以躍進。」①
杜默林評論原始佛教後，跟著沿這一線索討論大乘：

「大概在公元二世紀，龍樹建立了他的中道哲學 (Mādhya-
nika)；此即各種般若經典；其中以直覺體證為核心。龍
樹是大乘各派所尊崇的菩薩，亦是兩大神秘主義學派：眞言
宗 (Tantrist Shingon) 與禪宗的祖師。他是自釋迦牟尼以後
無數覺者中最重要的人物。般若智理論的主要之點——
否定、詭辭、直覺的宗教體驗、事物的如實觀照——都源於
「般若經」(Prajñā pāramitā-sūtra)，通過龍樹而注入了
禪宗，根深蒂固地成爲一體。」②

把般若、中觀、禪、與佛陀，聯結在一起，無疑是禪宗大師
的工作。這種歸屬的背後，已經假設了佛陀的基本教義一直傳到
禪宗，仍然不變。

本書已試圖指出，佛陀的基本教義，由於信徒的需要、意願
及歷史環境的刺激，已有一定的改變。這些改變，佛滅後已開始
，不過當時可能未十分被感覺到，但一百年後，從這些改變所引
起的分歧相當嚴重，雖然在每一階段中，沒有信徒察覺到其間的
演變。正因爲如此，每一學派都深信自己的理論代表了眞正的佛
語。不只大乘的絕對主義，甚至小乘的剎那論、極微論、緣起論
、自性論等，其實都與原始佛教有分別。以大乘佛教爲例，我們
可以發現絕對的觀念本來遠離原始佛教，但在佛滅後却逐步發展
；最後使般若學面臨眞俗二諦的對立問題。龍樹的目的便是爲這
一難題尋求哲學上的解決，此即其辯證法。瑜伽行派則強調採取
傳統的瑜伽禪定方法，從現象世界中抽離出來，於是消除了（本
體與現象）的對立。至於禪宗，亦可以被看作爲處理這一問題的
另一解決途徑。

後期佛教徒雖有不同的理論，但都試圖溯源於佛陀的原始教
說。當他們發現他們的理論與原始經典不符，這種追溯更加困
難。這可在「法華經」(Saddharmapuṇḍarīka-sūtra) 與「論事
」(Kathāvatthu) 裏看出來。因此許多對原始教義的注釋，並

不是獨立進行，而是依後期發展的學理來解說。大乘與小乘學
者，不論是古典或是近代的，都試圖在原始佛教裏尋出他們的
思想的種子。在這追溯本源的過程中，後期學派不是忽略了他們
的思想與原始佛教的基本分歧，就是以爲其他學派的觀念不能代
表佛說而加以否定。下面是鈴木大拙對大乘與原始佛教的關係的
解釋：

「確定地說，大乘的命本觀念，出自般若學的佛典，最早期
的文獻不會超過佛滅後的三百年。但思想則無疑是源於所謂
原始文獻。不過它們的發展，亦即他們所認爲的佛陀教義中
的本質部份，如果不由弟子們實際推行一段時期，以通過生
活條件改變的考驗，是不會成功的。在實踐中壯大，在反省
中成長，印度佛教遂產生了大乘方式，而與原始形態不同。」
③

這種對原始佛教的解釋，是基於承認了大乘佛教的優越地位
。的確，在大乘佛教中，例如「解深密經」(Sandhinimocana-
sūtra) 的「三轉法輪」(tridharmaca-krapavartana) 的觀念，
便體現了這一思想④，並成爲「蓮華」(puṇḍarīka) 在以後的
數世紀中慢慢開放的基礎。根據這一觀點，多瓣的蓮華在無窮的
充實狀態中仍未開放，而必須待至數世紀之後。爲了證成這一概
念，大乘佛教必須卑視「解脫」(Vimutti) 的觀念，雖然它在原
始佛教中被奉爲鵠的。正如第十章所指出，這也就是「妙法蓮華
經」(Saddharmapuṇḍarīka-sūtra) 中的主題。因此，大乘學者
批評小乘人的法有自性論 (dharma-svabhāva)，認爲這一說法
與佛陀的「無我」(anātman) 觀念相違。但他們忽略了他們的
某些理論，例如絕對主義，也非出自佛說。

假如我們有了這樣的了解，而去探討原始佛教與禪宗的關係
，就會發現禪宗是以完全不同的視野出現。值得注意的是禪宗代
替了在中國極爲流行的中觀與瑜伽行派。雖然禪宗是從中觀與瑜
伽的融合而生，但禪宗的理路和實踐有許多地方與這兩派有異。
爲什麼會這樣呢？是否中觀與瑜伽已被固有的道教傳統影響呢？

或者被某些雖不十分流行，但實際上仍存在的中國傳統所改變了呢？對禪宗所引起的宗教、哲學的改革加以研究，就會發現與佛陀對當時環境所引起的影響是相似的。讓我們簡略地研究一下這些改革：

菩提達摩被認為是禪宗之祖。禪的意思就是禪那（*dhyaṇa*），即冥想。禪宗有一著名偈語，據說是菩提達摩所說，實際上是後期禪宗已達到高峯時與成熟時所作，點出禪宗的骨髓。它說：

教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛。⑤

此中所謂「別傳」是對比於中觀與瑜伽學派的觀念說的。中觀學認為概念分析不足以表達實相，這可能引致對「教」（經典）的捨棄。在這方面，禪宗更進一步，完全否定教相的作用；中觀則認為概念雖不代表實相，但仍然承認世俗諦的價值是有助於對勝義諦的了解的（見第十一章）。

「直指人心」與「見性」似乎是瑜伽方法的反響。上文已指出瑜伽與中觀於初期的中國佛教極為盛行。中觀的哲學，尤其是「空」的觀念，極為當時的名士所接受，他們大部分都是玄學家。禪定的實踐雖是典型的印度方法，但在中國固有文化裏亦有類似的訓練，故被中國人熱烈奉行。這兩個傳統的發展，可能就培育出禪宗的學理了。

雖然中觀哲學是反形上學、反思辨、與反煩瑣的，但由於對這新教義的熱烈歡迎，反而引起了龐大的學究活動。大批學者花費了大量的時間，致力於翻譯與注疏，不單經藏（*sūtras*），甚至各種論書（*Sāstras*）和注疏，都被譯成中文。此外，中國學者又編纂了他們自己的疏釋。經過差不多五百年的學究式的努力，最後才明白到這是沒有意思的，因而產生了禪宗。這反應亦與其他佛教區域內的情形相似。例如在錫蘭，這個上座部佛法中心，對「研究」（*pariyāti*）及「修行」（*paṭipatti*），何者方為解脫的基礎，亦有極長期的爭辯⑥。這也很相似於佛在世時所試圖影響的改革。在「增支部經典」（*Aṅguttara - Nikāya*）中，

佛陀把四種人與四種不同的雨雲比較：

- (一) 只誦習而不修行者，就如雲只打雷而不下雨。
- (二) 只會修行而不誦習，就像雲只下雨而不打雷。
- (三) 既不誦習亦不修行，此即唯有雲而不下雨亦不打雷。
- (四) 既能誦習又能修行，此即雷雨俱作。⑦

第一組研究經典的人，對佛陀的十二分教，如契經（*sūta*）、祇夜（*geyya*）、記說（*veyyākaraṇa*）、偈頌（*gāthā*）等，均能誦習，但不了解「苦」與「苦」的成因、消滅、及滅苦的方法（即四諦）。這無異是針對佛在世時的某些婆羅門，他們只會背誦吠陀詩句，但不求解其內容更不實踐其訓諭。佛陀對這種經院式的學習加以指責。其次，據「阿梨吒經」（*Alagaddūpma - sūta*）⑧指出：對「法」（*dhamma*）只作文字上的分析，是不能導致正覺的；我們亦不應以對「法」的熟習，而支配他人，或以此而逃避責難。這種義理的研究，就像提著毒蛇的尾巴。毒蛇可以轉過頭來，把捕蛇者咬上一口，結果令他死亡。所以，對「法」作不適當的研尋，只有使人產生痛苦與失望。佛陀的教誨，是希望人了解「法」，記著它的精神，並依著它而生活。「法」是依此以渡的工具，並不是執著的對象⑨。佛陀對這種學究式的活動的批判，是後世弟子們，不論在巴利文或中文譯本，都可以讀到的。對學究式的活動的反動，無疑，六祖慧能以文盲而得法的故事是一個代表。禪宗大師的這種態度與上座部學者極為相似，他們都重視佛教生活的實踐多於經院的研究。這和佛的見解，如上文所述，也是相同的。

再者，佛陀所倡導的另一改革，亦為禪宗大師所模倣。以前已提及過，佛在世時，已盛行冥想，苦行者如阿羅邏迦蘭及耶達迦·羅摩子，都潛心於瑜伽的訓練，重視禪定所獲得的調適。以佛陀所見，他們不能超越各級的禪定；在「聖求經」（*Ariyapariyesana - sūta*）中⑩，他未能滿足而離開這些苦行者。不過，佛陀雖然不滿於只是獲得禪悅，但他仍用禪定的力量來防止惡念入侵。在獲得對諸法的正覺後，他以這種精神的集中力量去執，由

此而滅「苦」。他不但在瑜伽狀態中入定，而是在進行日間的各種活動時，亦同樣集中精神。

對中國初期佛教史加以研究，我們可以發現中國佛教徒是如何熱心於實踐禪定。傳說達摩祖師重視禪定，他於寺內面壁九年，以致雙腳也枯壞了。這個傳說也許反映出初期中國佛教對禪定的重視，但也可能是想指出為禪定而禪定是沒有意思的。這使我們想起悉達多·喬答摩在未成正覺時的六年苦行。其次，佛教未傳入中國，印度已有一獨立的瑜伽學派（約公元前二世紀），他們根據波坦閣尼（Patañjali）的「瑜伽經」（Yoga-sūtra）而得到瑜伽技術的訓練，並使之普及。佛教裏的「瑜伽」就是瑜伽行派。我們從瑜伽行派在中土的流行程度看來，使人覺得初期的中國佛教也是重視禪定的。（即使是小乘系統，在這一階段中亦強調禪定，他們對入定的方法別有文獻介紹，可見一斑。⑪）禪宗大師對禪定的態度，在這時代背景下，可被清楚地了解。

問題是，我們如何解釋禪宗大師對學理研究與禪定所採取的態度？他們是否代表了中國人對大乘絕對主義的思想及瑜伽行派修習禪定的一種反應？有沒有可能是受到傳統道教的影响呢？或其他佛教派系的影响呢？在這一關連下，值得注意的是：在漢譯「阿含經」（Āgamas）裏，佛陀都是反對純學理的研究的，但亦強調禪定的極限。如果說中國禪宗祖師對這些經文無所知，是不可能的。大乘學者同時承認「阿含經」是最早期的佛典。

不過，這可能產生一個問題：如果禪宗祖師知道原始經典裏佛的意見，正是他們所提出的觀念，為什麼他們不利用這些經典來支持自己的理論本是來自佛說的呢？我們需記着，即使是像龍樹那樣的印度大乘學者，亦引原始經典，但却認為這些經典是屬於小乘教的，只代表小乘觀點。他們似乎沒有把巴利諸部與漢譯阿含的佛語，與小乘的阿毘達磨論藏分別清楚。（這可能是由於小乘學者把經藏與論藏視為一體的緣故⑫。）因此他們另有自己的一套經典，將大乘教義探入，例如「楞伽經」（Laṅkāvatāra）、「妙法蓮華經」（Saddharmapuṇḍarīka）就是這樣產生的。

佛典的翻譯，在佛學初傳入中國時已經進行，主其事者的安世高，他譯出兩類經典：一類是禪學，一類有關法數，例如「六處」、「五蘊」、「四神足」、「五力」、「四念住」⑬等等。無疑，中國學者認為這些資料代表了小乘佛教的精髓。

此外，「妙法蓮華經」中的「方便品」，提出大乘學者的觀點：把佛陀的十二分原始經典判決為對鈍根及不明深奧佛法的教徒說法時所用。但大乘經亦名「方廣經」（Vaipulya-sūtra），則是對利根、智慧較高的菩薩說法。由此可知，光是這個傳統就已經足以使熱心於大乘的禪宗祖師們，不用根據原始經典來說法了。

佛陀可以對當時流行的理論與不符合佛教觀點的生活方式加以否定，但禪宗大師則被大乘的思想背景限制而要達成上述的兩項目標——此即對思辨活動的否定及對禪定作用的限定。佛陀可以否定外道對最後實在所作的形上學思辨，又運用精神力來節制自己的生活，但禪宗大師則要抓緊大乘佛教本身的形上學，尤其是中觀，瑜伽學派的融合形式。因為這個框框並非屬於外道而是屬於佛教本身，所以無法擺脫。很明顯，所有禪宗學派的背後都隱藏着一個不可說、不可的絕對真實。禪宗公案的性質就表現出這個觀點。

上文已指出禪宗代表了中觀學派與瑜伽行派思想的極峯，這兩派雖相互影响，但仍保留自己的特徵，因此引致禪宗亦分兩派。其中「漸悟」一派可能是受到瑜伽行派的影响，他們注重在禪定境中循序漸進，以達最高的觀照。至於「頓悟」一派則似乎是受中觀說「空」的影响。這兩派分別源於五祖弘忍的兩大弟子——神秀與惠能。據「六祖壇經」所述，弘忍吩咐各弟子作偈以表達開悟程度，目的在挑選傳授衣鉢的繼承人。神秀把偈寫在寺中南廊壁間：

身是菩提樹，
心如明鏡台；

時時勤拂拭，
勿使惹塵埃。⑭

這個偈語無疑揭示了瑜伽行派的哲學的純粹。心境本來是清淨，不過為客塵所染；因此需要不停的加以洗刷，將塵埃掃除；要做到這一點，意思就是說要通過不斷的禪定。

據說弘忍門下的象弟子，讀偈後都隨喜讚歎，深信他必可得法。但五祖弘忍並不完全滿意，私下告訴神秀，偈文尙未見性。不知這是否暗示弘忍不贊同瑜伽行派的以漸悟為基礎的理論呢？

故事的下文是：當時寺中有個不識字的孩子名叫惠能，他本在南方居住，慕弘忍之名，來求收為弟子。雖然弘忍已發覺他的根器非凡，智力過人，但仍未允許他參與弟子之列，而只准他在寺中燒火煮飯。後來神秀作偈的事傳到惠能耳邊，由於他不識字，只好請人為他念了兩遍，之後，他作了另一首偈，請人代寫在牆上：

菩提本無樹， 明鏡亦非台；
本來無一物， 何處惹塵埃。⑮

與前一首比較，則這一首偈，肯定淵源自中觀思想，尤其是「空」的觀念。弘忍本人可能傾向中觀，而不太喜歡瑜伽思想，所以他秘密地於晚上召見惠能，傳以衣鉢。跟着命惠能渡過了長江返回南方，避開神秀及其他弟子的嫉妒。

這個故事可能說明了中國禪宗分裂為南北兩派的情形，而這兩首偈亦很清楚地劃出兩派在義理上的分歧：北宗受瑜伽行派影響，而南宗則受中觀激發。這兩派也就是後來流行於中國與日本的兩個禪宗主流的前驅。一是曹洞宗，它所推行的「默照」，是受北宗及瑜伽行派思想的開啓，後來傳到日本成為曹洞禪。另外的一支是臨濟宗，它注重公案的參究，以求開悟，很明顯是根據南宗及中觀思想的影响，後來傳到日本成為臨濟禪。

下列為常見的禪宗公案：

- (一) 洞山和尚因僧問：「如何是佛？」答案是「麻三斤」。
(二) 有人問雲門：「不起一念，還有過也無？」答案是：「

(大) 如須彌山。」

(三) 一僧人俗姓名明，追上逃亡中的惠能，要求指點禪機。惠能答道：「哪個是你未生前的本來面目？」

(四) 一僧問趙州：「如何是祖師西來意？」答：「庭前柏樹子。」

(五) 趙州於南泉座下習禪，問：「如何是道？」南泉答：「平常心是道。」

(六) 禪學名家龐居士初訪馬祖，問：「不與萬法為伴者，是什麼人？」馬祖答：「待汝一口吸盡西江水，我則為你說。」

(七) 佛陀說教四十九年，不說一字。

從以上例子，可知公案雖不代表不可言說的境界，但它是指向著那一個方向的。在第七個例子中，很吊詭地表現出佛的超越性，同樣的語言亦可以在「金剛經」(Vajracchedikā Prajñāpāramitā) 中找出來。杜默林說：「公案的最大特色，幾乎全在於非邏輯的、無稽的行為或字句……它們的出現是對邏輯規例作出最大的嘲諷⑯。」假如這是真的話，則它們非但反映了中觀哲學所堅持的一切概念均不能指謂真實，而且更超越了中觀的立場，否定一切邏輯，甚至中觀哲學本身的邏輯。

鈴木大拙對公案則有不同解釋。他認為：

「從技術上談公案，它是對未開悟者作「命根的切斷。」，「使心計死亡」，「使自無始時來已在活動的意識拔除」等等。聽來似乎可怖，但它的最終目的是超越理智活動的限度，能夠做到這一點，必須把自我徹底洗刷，用盡他所有的精神力量。這時，邏輯會變為心理，理智會變為本能與直覺。在經驗意識層面裏所不能解決的，都轉入深層意識中。」⑰

客格 (C. G. Jung) 在序鈴木大拙的「禪學概論」(Introduction to Zen Buddhism) 一書中，亦有類似的見解。他認為公案是

「從潛意識層而作的最後突破^⑮。」這兩種對禪宗公案的解釋，無疑是心理學的，並且基於瑜伽哲學所給予禪的助力，因為瑜伽亦處理及潛意識的問題。（例如阿賴耶識與容格的「集體潛意識」Collective unconscious 就十分相似。）基本上，他們都是企圖超越對思辨性的形上學的代表。

與禪相關的另一理論，一直認為是受中國固有傳統所影响的，就是頓悟。雖然在「長老偈」及「長老尼偈」(Thera · Theri - gāthās 見巴利藏經)中，記載有不少比丘與比丘尼獲得頓悟的例子，但一般都認為頓悟是中國文化下的產物。如此把禪宗視為頓悟的始創者，我認為未免忽畧了在早期大乘經典中已發展成熟的「漸悟」與「頓悟」的義理。彌勒(Maitreya)所著的「現觀莊嚴般若論」(Abhisamayālaṅkāra - prajñāpāramitāupadeśa - śāstra)中已有整整一章來討論漸悟與頓悟的問題，由此可知「開悟」並非中國人對佛教的貢獻。^⑯

當佛教傳入中國，已分裂為多個學派，因此天賦智慧如惠能，或他的前輩祖師，都很自然地嘗試找尋在這些不同的思想體系背後的同一。所以惠能強調南宗的頓悟禪，並否認有兩個不同方法來證入涅槃^⑰。我們很難想像，像惠能這樣的大師會忽畧已譯成中文的原始佛典，他不過是故意避開，不加引述罷了。

禪宗的發展是以「般若經」中的絕對主義為背景的，試看下列句子：

「須菩提，諸有發趣菩薩乘者，應當發起如是之心：所有諸有情……我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量眾生，實無眾生得滅度者。」^⑱

從一些公案裏，可以看到禪宗亦有相似的絕對主義。雖然大乘所強調的最後真實非經驗界的語言文字所能描述，但內容却十分經院化。禪宗大師一方面仍然忠於大乘的絕對主義，但一方面又反對經院作風而重視修行。因此禪宗與原始佛教的分別只在前者，後者却是相當一致的。

註··

(本文譯自夏威夷大學哲學系教授 D. J. Kalupahana 所著之「佛教哲學」Buddhist Philosophy 一書之附錄。)

- ⑮ History of Zen Buddhism (London: Faber & Faber, 1963), p. 14
- ⑯ Ibid., pp. 36f.
- ⑰ Introduction to Zen Buddhism (New York: Grove Press 1964). P. 31. note 1.
- ⑱ Sandhinimocana - sutra 7. 30.
- ⑲ Quoted in Dumoulin's History of Zen Buddhism, p. 67.
- ⑳ See Manorathapurani, Anguttara - nikaya - arthakatha, ed. M. Walleiser and H. Kopp (London: PTS), I. 92 f.
- ㉑ A 2.102 f.; TD 2. 635a.
- ㉒ M I. 130 ff.; TD I. 793ff.
- ㉓ See Vajra. p. 32.
- ㉔ M I. 160 ff.; TD I. 775 ff.
- ㉕ See Yogavacara's Manual, ed. T. W. Rhys Davids, Journal of the Pali Text Society, 1896.
- ㉖ Kathavathuppakarana - arthakatha, ed. J. Minayeff, Journal of the Pali Text Society, 1889, pp. 6 - 7.
- ㉗ See E. Zurcher, The Buddhist Conquest of China (Leiden: J. E. Brill, 1959), p. 33.
- ㉘ The Platform Sutra of the Sixth Patriarch, p. 130.
- ㉙ Ibid., p. 138.
- ㉚ Dumoulin, History of Zen Buddhism, p. 130.
- ㉛ Zen Buddhism, ed. W. Barrett (New York: Doubleday 1956) p. 138.
- ㉜ Ibid., p. 22.
- ㉝ Abhisamayalanakara - prajnaparamita - upadesa - sastra, ed. T. Stcherbatsky and E. Obermiller, Bibliotheca Buddhica 23. (Osnabruck: Biblio Verlag, 1970), pp. 27 - 32.
- ㉞ The Platform Sutra of the Sixth Patriarch, pp. 160 - 161.
- ㉟ Vajra, pp. 28 - 29.

在「金剛般若波羅蜜經」中，須菩提向佛陀提出了一個很嚴肅的問題，他問：

「世尊！善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何降伏其心？」

讀這句經語如果不以較深的思惟去理解的話，會覺得這三句話不無矛盾。蓋所謂「善男子、善女人」者，即是具有了「善根」之人，如果又發了「阿耨多羅三藐三菩提心」，那末，他們的「善根」更是「大善根」了。有「大善根」的人而又發「阿耨多羅三藐三菩提心」，應已無所住，已伏降其心了，為什麼還要問：「應云何住？云何降伏其心」呢？這豈不是矛盾了嗎？

因為：「阿耨多羅」譯為「無上」；「三藐」譯為「正等」；「三菩提」譯為「正覺」，合起來就成了「無上正等正覺」。發了這麼大心的人，還有什麼可住？還有什麼心沒降伏的呢？

但是：菩提心可分為二種

，即初發菩提心和證得菩提心。雖然證得菩提心是初發菩提心的延續，應是一心，但「初發」與「證得」的中間，却有一段很長的心路歷程的實踐工夫——行。因此，發阿耨多羅三藐三菩提心的善男子、善女人，並不就等於證得阿耨多羅三藐三菩提心了。所以須菩提才提出了這個嚴肅的問題。

世尊聽了須菩提的請問以後，回答他說：

「善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心應如是住；如是降伏其心。」

依世尊這句答話的語意看來，他以下的解說，應是用正面的說詞來解答問題，可是不然，世尊却是以反面的說詞，先將須菩提的思想引入問題的核心，然後才正面答覆他。世尊如何引導須菩提呢？

第一、滅度衆生，應無住滅度衆生的功德相：

世尊舉例說：

「所有一切衆生之類，若卵生、若胎生、若濕生、若化生；若有色、若無色；若有想、若無想；若非有想、若非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之，如是滅度無量、無數、無邊衆生，實無衆生得滅度者。」

在說明這一段經文的真義之先，應將佛所說的「所有」、「一切」、「衆生」的意義以加瞭解。所謂「衆生」，應是指由四大、五蘊因緣和合而成有生命、有感覺、能識知的動物而言。可是，世尊將無色界及若非有想非無想的禪定衆生也包括在內，這意義就更深遠了。

談住與無住

智銘

，就不是一般人所能感知到的，所以佛世尊才在「衆生」之上，加了「所有」、「一切」的形容詞，以加重其語氣。同時，也表示世尊滅度衆生的慈悲心切，深恐有一衆生遺漏而未入無餘涅槃，這可以看出世尊願心的宏大，用來開導須菩提。

世尊說了「所有」、「一切」、「衆生」之後，仍心有未盡，再將衆生分類為卵生、胎生、濕生、化生，有色、無色、有想、無想，非有想非無想等九類。現在先說明這九類衆生的形象：

一、卵生衆生：卵生衆生又可分狹義、廣義來解說：

狹義說：凡由卵殼而出生之衆生，即叫卵生，如大乘義章說：「如諸鳥等，依於卵殼而受形者，名為卵生。」

廣義說：動物中除了單細胞類是由本體分裂而外，其他的衆生，大多由卵而生，即使人類也不例外，只是卵的形狀不同，大

小有異而已。

世尊在此處所指的「卵生」，顯然是依狹義說。

二、胎生衆生：胎生衆生也分二種：

一是娑婆世界胎生衆生，這種胎生衆生，是依世尊十二因緣所生者，如長阿含大本經卷一說：「生死何從何緣而有？（世尊）即以智慧觀察所由，從生有老死，生是老死緣，生從有起……」這十二因緣法，是觀察了「人」之生命過程而發現的，這正可以作為「胎生」的說明，在「物擬人化」的佛教平等觀內，由人而推及其他胎生動物，如象、馬、牛、羊、驢、……猴、猿等，莫不如此，係由十二因緣而「胎生」的。

二是西方極樂世界胎生衆生，如無量壽經說：「其胎生者，所處宮殿，或百由旬、或五百由旬，各於其中，受諸快樂，如切利天上，……壽五百歲，常不見佛，不聞經法，不見菩薩、聲聞、聖衆。是故，於彼國土，謂之胎生。」這種往生的衆生，處於蓮華苞內，或處於邊地，因一時不能見到佛、菩薩、聲聞、聖衆，恰似娑婆世界衆生處於胞胎之內的情形一樣，所以叫胎生。

世尊在此處所指的胎生衆生，當然是專指娑婆世界的胎生衆生而言，未包括極樂世界的胎生衆生，因為，極樂世界的胎生衆生，是由無量壽佛救度教化的。無需世尊去滅度了。

三、濕生衆生：所謂「濕生」衆生，是依濕氣而生者。依中國理學宗師周濂溪的太極圖說，他認為：

「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，一動一靜，互爲其根，分陰分陽，兩儀生焉。陽變陰，合而生水、火、木、金、土，五氣順布，四時行焉，五行一陰陽也，……二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女，二氣交合，化生萬物，萬物生生而變化無窮焉。」

這一段說詞，與佛法因緣說頗同。依現代科學家的分析，任何生物均有濕性，故云：空氣、水是生物不可缺的要素。所以濕生的衆生很多，即使人類亦屬濕生。

世尊在此處所稱的「濕生」，似乎是專指低等動物而言，如

蚊、蠅、水蟲等，必須賴水才能出生，甚至完全賴水維生，故叫此等動物爲濕生。

四、化生衆生：化生的衆生可分爲三種：

（一）諸天有情類化生：如俱舍論說：

「有情類生無所托，是名化生，如那落迦天中有等，具根無缺，無而歛有，故名化生。」

這幾句話中的「歛」字，經查無此字，可能是「歛」字的誤體字，這「歛」字讀如「忽」，意思是「忽然」、「迅速」，是原無而忽有。由大乘義章解釋「化生」說：

「言化生者，如諸天等，無所依托，無而忽起，名爲化生。」

由此，可見「歛」字是「歛」字的誤體字，是「無而忽有」的意思。所以諸天是無所依托，無而忽有的化生類衆生。這種衆生一般是無法用感官認知的，唯有佛陀能知。若世尊不說，就不能知其存在。

（二）佛、菩薩化生：佛、菩薩爲濟度衆生，以神力變化作種種身，即所謂化身，化身亦即化生。如觀世音菩薩偈讚歎說：「觀音菩薩妙難酬，清淨莊嚴累劫修，三十二應遍塵刹，百千萬劫化閻浮。……」這就是觀世音菩薩化生的最好說明。

（三）、極樂世界的化生：往生極樂世界的衆生，有二種生法：一即胎生，已如前述，其二就是化生，無量壽經說：

「若有衆生，明信佛智，乃至聖智，作諸功德，信心回向，此諸衆生，於七寶華中，自然化生，跏趺而坐，須臾之間，身相光明，智慧功德，如諸菩薩，具足成就。」

極樂世界這類衆生，都是化生的。

世尊在此處所稱的化生，似乎是指諸天有情類衆生的化生，而不是指佛、菩薩的化生，也不是指極樂世界第二類衆生的化生。

（四）、有色：是指有色界的衆生，雖尚有形質，這已離淫食二欲，此界衆生已是欲界之上。

(五)、無色衆生：是以四蘊爲身的衆生，這類衆生但有識心。居住於深妙禪定境界，通稱爲無色界。這無色法的世界，沒有方位可定，是因善果而有。

這界衆生分爲四地，這四地因其無色法，不能以居處分別，只能依其禪定壽命的勝劣而分等次，如俱舍論說：

「無色衆生都無有處，以無色法，無有方所，……俱異熟生，差別有四：一空無邊處。二色無邊處。三無所有處，四非想非非想處，如是四種，名無色界。此四非由處有上下，但由生故，勝劣有殊，復如何知彼無方處，謂於彼處得彼定者，命終卽於此處生故，復從彼處沒。生欲色時，卽於是處中有起故。」

所以無色衆生，是因世尊的指示而認知，不是一般人以感官所能知的。

(六)、有想衆生：是指有思想的衆生。有想衆生包括很廣，如法經隨喜功德品說：

「有形、無形；有想、無想；非有想非無想；無足、二足、四足、多足，如是等在衆生數者。」

這其中所列舉的衆生，除「無想」、「非有想非無想」者外，都是有想衆生。

(七)、無想衆生：無想衆生居於無想天，就是第四禪的廣果天，俱舍論五說：

「無想有情，居在何處？居在廣果；廣果天中，有高勝處，如中間靜慮，名無想天。」

由這，可知無想衆生的定力，已至很高的四禪境界，依智者大師在「釋禪波羅蜜」中說明，四禪定的行者，除已具九次第定外，甚至已到了滅盡定、無色定了。

(八)、非有想非無想衆生：這有兩譯，智度論譯爲「非有想非無想」，是爲舊譯；而俱舍論則譯爲「非有想非非想」，是爲新譯。這類衆生在六趣中屬天趣，是三界中最高處的衆生。生於此處的衆生，已沒有下地衆生蠱惑的煩惱，但又並非完全無想

，所以此處衆生，仍處於生死之境。

以上的這些衆生，世尊用歸納的方法，歸入這九大類，他之所以要如此歸類以外，還加上「所有」、「一切」，這表示苦難衆生之多，這些衆生都有待菩薩摩訶薩去滅度。

一般的人最大的病根是容易執相、着相、住相。這種執、着、住，是心理上的重大障礙，說它是結縛；是生死之本，亦不爲過。衆生是修菩薩行者必須予以滅度的，佛陀深恐菩薩在滅度衆生之後，住於滅度衆生的功德相中。若滅度了無量、無數、無邊的衆生，就住於滅度衆生的無量、無數、無邊的功德相中，不但功德全消，而這住着之心，就變成妄心了。即使是證入了有餘涅槃的行者，也不可執心住於涅槃。因爲有住便有方所，有方所便有所立，有所立便有所執，有所執便成妄心了，有妄心卽非涅槃。所以，世尊告訴須菩提：「如是滅度無量、無數、無邊衆生，實無衆生得滅度者。」這句經語告訴行者不可住滅度衆生功德相外，也不可住能滅度的「我」相及所滅度的「衆生」相。住了這些相，就不能降伏其心，無住這些相，才可以降伏其心。故世尊說：

「若菩薩有我相、人相、衆生相、壽者相，卽非菩薩。」

世尊是如此的慈悲，一再地慎重叮嚀——莫住相。

第二、行布施，無住布施功德相

世尊又舉例說：

「須菩提，菩薩於法，應無所住，行於布施。」

世尊在教示「滅度無量、無數、無邊衆生」時，只說了「實無衆生得滅度者」，將「無住」的意思涵蓋在這句話內，並未明說出來。但在此處，却將「無住」的意思明明白白地告訴了須菩提。

所謂「菩薩於法」中的「法」，並非專指感官所及的器世間現象界中一切法而言，凡心所能想到的事物，甚至連佛法也包括在內，都叫「法」。

「布施」就是佛法的六度之一，是菩薩六度、萬行中的一大法。但菩薩行布施，應行「無住」布施。若菩薩住功德相而行布

施，則此功德即成結縛，爲什麼呢？世尊告訴舍利弗說：

「菩薩摩訶薩，以不住法住般若波羅蜜中，以無所捨法，具足檀波羅蜜。施者、受者、財物不可得故。」

在這幾句話中，世尊仍是以「無所捨法」行布施，「無所捨法」就是「無住」法。因爲施者不可得；受者不可得，財物不可得，那一處是菩薩所能住？

不過，在這裏已開始接觸到須菩提所問的主題——「菩薩應云何住？」世尊有了「住般若波羅蜜中」的說法。但是，在「住般若波羅蜜中」之上，却有「以不住法」爲大前提，「不住法」就是「無住」法，也就是說，菩薩應在「無住」的大前提下，才能「住般若波羅蜜中」，若無此大前提而「住般若波羅蜜中」，則這個「住」就是執著，有執就是妄。

所謂「般若波羅蜜」，就是無漏慧根，無漏慧中無妄心，「布施」即是「檀波羅蜜」，是無漏施，在施之前，無住於施者、受者、財物，因三者皆不可得，不可得即是空，那末施的功德在那裏？若施者住於施的功德相，豈非妄心而何？所以世尊告誡須菩提：「應無所住，行於布施。」

不住相布施，所憑藉的就是無漏慧，所說「住般若波羅蜜中」的「住」，是無漏慧住，是無住而住，世尊深恐行者發生誤解，所以特別先說出「以不住法」才可以「住般若波羅蜜中」。這是讀經的人，最要注意的地方。龍樹菩薩對這個問題，在大智度論中特別解釋說：

「菩薩觀一切法，非常非無常，非苦非樂，非空非實，非我非無我，非生滅非不生滅，於是住甚深般若波羅蜜中。於般若波羅蜜中亦不取，是名不住法住，若取般若波羅蜜相，是爲住法住。」

這一段話對住、無住說得很清楚，所以「不住法住」的布施，是無住相的無漏慧布施。「住法」的布施，是住相的布施，取相的布施。住相、取相布施，即爲不淨施，因行者有我相、衆生相、財物相、功德相。有相即有愛，有愛即生結使，有結使即生

煩惱，有煩惱即成生死流轉。因此，世尊再次慎重其事地告訴須菩提：

「不住色布施，不住聲、香、味、觸、法布施，……應如是布施，不住於相。不住相布施，其福德不可思量。」

不住相布施之所以「福德不可思量」，是因爲「不住相」而行布施，乃無漏慧根成就，無漏慧是成佛的唯一因，因此而成就佛道，豈不是「福德不可思量」了嗎？

到此，世尊才正面答覆須菩提的問題，世尊說：

「菩薩但應如所教住。」

世尊所「教」的是什麼，那就是「無住」、「不住」、「不住法住」，有了這些「教」爲大前提才可以「住」，若不以這些「教」爲大前提而「住」，即是取相，因爲一切法皆是虛妄，世尊甚至說：

「所說佛法者，即非佛法。」

因此，能依世尊「無住」教而「住」者，才是正住。

世尊說了「應無所教住」之後，又想行者執住於「教」，在不知不覺中，會成爲執著，所以又補充說明：

「諸菩薩摩訶薩，應如是生清淨心，不住色生心不住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心。」

世尊用這種層層剝蕉的方式，來解答須菩提的問題，其目的，就是要將「應云何住」的心降伏過來，在思惟中，絕不可存有「住」的主觀。這個主觀沒有了，才能產生正觀——以「無住」來觀察現象，來處理人生，這妄心才可以降伏。

世尊的「無住」思想，實在是至高的真理，唯有用這個思想才能解決人生問題。可是，自唐以迄宋明以來的儒家學者很少人能領悟其中的奧秘，以佛教的一些枝節問題來批判佛教，總認爲佛教不可以齊家、治國平天下，如果真正深入佛教思想核心，佛教正可以齊家、治國、平天下。如佛教救度了無量、無數、無邊衆生，從來不自我歌功。布施苦難衆生，也不以有利於人而自我頌德，像這樣完全利他的思想，才是齊家、治國、平天下的寶法，沒有任何思想能與佛教思想比擬。

（完）

略論康僧會佛學思想的特色

杜繼文

從研究中國早期佛教思想史說，康僧會是一個頗值得注意的人物。他在改造外來教義，實現佛教中國化方面，別樹一幟，另有特色。

從西漢末年即已陸續傳入我國內地的佛教思想，在東漢末年的特殊社會條件下，開始了異常迅速的傳播。通過桓、靈時期的譯經，佛教中的小乘和大乘教義，都已初具規模。至於三國，佛教義學發達，大乘中又出現兩種思潮，其一是與貫無派玄學相呼應的般若學，由此一直成爲兩晉南北朝佛教義學的主流；另外一派乃是同中國古代傳統的儒家思想結合緊密，而往往爲人們所忽略的菩薩行^①。康僧會就是後一派的開創者和卓越的代表。

據僧傳記載^②康僧會「明練三藏，博覽六典」，對佛教經典和儒家典籍都很精通。於孫吳赤烏十年（247）到達建業，曾說服孫權爲舍利建塔，說服孫皓信奉佛教，死於晉武帝太康元年（280），是有文獻記載以來最早進入宮廷的僧侶之一。僧傳的這類記載，照例會有不少虛構的成分，但記述康僧會所傳佛教的特點，則相當確切，就是公開提倡「儒典之格言，即佛教之明訓也」。在這一方面。他固然也用「『易』稱『積惡餘殃』，（詩）咏『求福不回』」解釋佛教的因果報應，也就是人們一般採取的儒釋調和的辦法，但對他來說，則特別表現在綜合佛教教義同孟子的思想巧妙地結合起來，當作拔救人民苦難和治理國家的

的妙法。

康僧會綜合的佛教思想，大小乘都有。他很敬重傳授小乘佛教的安世高，曾受業於安的弟子陳慧等人，並爲早期流行的漢譯小乘禪經，『安般守意經』作注作序，重點接受所謂「禪數」之學，所以以後的僧傳還有「傳禪經者比丘僧會」之說^③。「禪數」，後亦通稱「定慧」、「止觀」，是用專心守一、控制自己意識活動的辦法，使內心擺脫外界環境的影響，在保持極度寧靜的狀態下，憑借預定的構思，達到相應的宗教道德或宗教認識的目的。康僧會弘揚這種禪法所要達到的目的，在於「止、觀、還、淨」，並獲得「存亡自由」。「止觀還淨」指淨化人的世俗情欲思念，也就是他概括爲「正心」的內容：「存亡自由」指「制天地、住壽命」之類的「神德」，即佛教通常講的「神通」。顯然，求得個人「正心」的修養却非常現實。因此，對康僧會有實際意義的，是通過對「神通」的追求，促進個人持續不斷的「正心」修養。

① 菩薩行泛指爲修習成佛而從事的一切思想修養和社會實踐，中心是救苦救難普渡衆生，具體包括布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若（意譯智慧、明）即所謂「六度」。

② 康僧會傳，見：「出三藏記集」卷十三，「高僧傳」卷一。

③ 「高僧傳·安世高傳」

「正心」，是康僧會全部佛教思想的基石，也是他溝通孟子思想的中介。孟子主張性善說，謂「仁義禮智」「我固有之」，所以把「存心養性」視為道德修養的第一要義，而這樣道德修養的推廣，就變成了可以救民於水火的「仁政」。思孟學派的「大學」集中論述了這個程序，以為「心正而後身修」；「正心」、「修身」應了「治國平天下」的唯一途徑。康僧會對佛教的理解，大體也是這樣。他沿襲佛教小乘「心性本淨」的說法，認為人心本如明鏡，「由其垢濁，象垢污心」；修習「禪數」的任務，在於「劃刮瑩磨」，使受污染之心，「垢退明存」^①，也就是孟子所謂「存心」的意思。但對康僧會說來，這種「禪數」已經不像小乘那樣，只以「自利」為目的，當作個人解脫的手段，而且是屬於大乘的，成了「普渡眾生」的一種手段。所以他又說：「專心滌垢，神與道俱，志寂齊乎無名，明化周乎群生」^②，即通過「禪教」以「正心」，使自己的主觀精神達到符合佛道的最高要求，並不能止步，還需要進一步運用已獲得的佛道去覺悟一切眾生，救世利民。因此，他的全面口號叫做「以佛明法，正心治國」^③。

對佛教的這種看法，貫穿在康僧會的全部譯著中。比方說，他對他所推崇的安世高作的評價是：「懷二儀之弘仁，愍黎庶頑闇，先挑其耳，欲啓其目，欲之視聽明也。徐乃陳演正眞之六度，譯『安般』之秘奧，學者塵興，靡不去穢濁之操，就清白之德也」^④。

在他眼中，安世高不僅傳小乘禪數之學，而且是悲愍黎庶，宣揚大乘「六度」的。當然，事實並非如此。康僧會做出這樣的理解，就是因為他在以孟子為中心的儒家思想影響下，把小乘的「正心」和大乘的「救世」結合起來，力圖用拯救人類靈魂的辦法去拯救人類社會。

最充分地體現康僧會這種思想特點的，乃是他所編譯的「六度集經」。

「六度集經」輯錄各種佛經和佛經段落九十一種，按照「六

度」的次序編排，共八卷。「六度」屬於大乘菩薩行。「六度集經」就是採取菩薩本行的故事，寓以佛教的大乘教義。所謂「菩薩本行」，指的是釋迦牟尼未成佛之前在無數「劫」中的神話經歷，是用寓言的生動形象提供人們做效的各種典範。因此取材非常廣泛，自蟲獸鳥龍，至於天王帝釋，從窮家富戶到帝王將相，各種故事都有。其中有些寓言流傳得很久很廣，像著名的「瞎子摸象」的故事，就出在其中的「鏡面王經」。在「六度」各章中，除「明度無極章」外，每「章」的經文之前都有一個提要性的說明，大體可以看出康僧會的宣傳重心。

菩薩行着重於「度世」，而不限於自我解脫；菩薩的解脫，應該實現於世人的普遍解脫之中。特別能夠體現「六度集經」的精髓的，乃是「摩調王經」中的一個故事：「南王」是一個有志於濟世的賢王，因為他的功德累累，帝釋勸他居留於極樂的天國，說：「慎無戀慕世間故居，天上象歡，聖王之所所有也。」但「南王」志在教化愚冥，滅象邪心，拒絕生天，認為「今斯天座，非吾常居。暫還世間，教吾子孫」^⑤，這種志於拯救「愚冥」眾生的徹底為人的精神，正是具體實現着支儼所傳的菩薩「大誓」：「我當為十方人作橋，令悉蹈我上度去。」^⑥

這種精神，幾乎被康僧會全部貫徹到了大乘「六度」之中。他概括「布施度無極」為「慈育人物，悲愍羣邪」，「潤弘四海，布施羣生」。這種「布施」要達到「饑者食之，渴者飲之，寒衣熱涼，疾濟以藥；車馬舟輿，象寶名珍，妻子國寶，索即惠之。」他解釋「忍辱度無極」：「吾寧就湯火之酷，俎醢之患，終不毒加於眾生也」。他解釋「精進度無極」：「優愍眾生，長夜沸海，泗流輪轉，毒饑無救，菩薩優之，猶至孝之喪親矣。

① 「安般守意經序」

② 「法鏡經序」

③ 「六度集經·明度無極章」

④ 「安般守意經序」

⑤ 「明度無極章」

⑥ 「道行般若經·貢高品」

若夫濟濟衆生之路，前有湯火之難，刃毒之害，投躬危命，喜濟衆難。」諸如此類，他的對於處在「長夜沸海」的衆生，充滿着眞摯熱誠的憐愍和同情，他的爲了救濟衆生，鼓吹不惜「投躬危命」的自我犧牲精神，使他在同輩僧侶中顯得異常突出。

在孟子那裏，我們同樣地能夠看到對人民的悲愍和同情。作爲他的性善說的最原始的表現，也可看成是他的主觀唯心主義哲學出發點的，乃是所謂「優惕惻隱之心」，「不忍人之心」，這同所謂「悲愍衆生」的「菩薩心腸」，在本質上是一樣的①。他們都把人民羣衆看成是一些深受苦難但却愚昧無知，而且沒有自我解放力量的羣氓。因此，也把拯救人類的全部希望寄托在權勢者的「惻隱之心」或「慈悲之心」上去。孟子叫做「行仁政」，康僧會所謂「以佛明法，正心治國」，就這這種思想的產物。

在這裏，康僧會受孟子的影響最爲明顯，也是他的佛教思想之所以成爲獨特之處，他竭力用佛教去說服國主，實際上讓國主接受和施行的却是孟子的仁政。更確切一些說，他努力要使當時的政治成爲佛教的政治，目的在使國主更容易地去採取儒家仁政。因此，在孟子把「仁義」當作道德上和政治上最高原則的地方，康僧會也把它當作佛教的最高原則：「爲天牧民，當以仁道②」。他的誓言是「諸佛以仁爲三界上寶，吾寧殞軀命，不去仁道也」③。因此，康僧會所謂「佛道」的社會內容，就成了中國儒家的「仁道」，照中國儒家原則實行「仁義」④的就可以爲「君」。否則，借用孟子的語言說，那就成了「殘賊之人」。他通過一個大臣對國王的議論，清楚地表達了這個觀點：「王者爲德仁法……若違仁以殘，即豺狼之類矣；去明就暗，瞽者之疇矣……夫狼殘、瞽暗……不可爲宰人之監，豈可爲天下王哉！若崇上卽昌，好殘賊卽亡⑤。」

在君主專制主義制度裏，儒家有一個很寶貴的思想，卽君無常位，有德者居之。孟子發揮了這個思想，把是否爲「仁」「當作國之所以廢興存亡」的根據，也是是否有君主資格的準則。

康僧會對這一點特別感到興趣，反復陳述這個道理。他假「天鬼神龍」之口，認爲「天帝」的地位也不是永恆的；「天帝尊位，初無常人」⑥，能否成爲「天帝」，關鍵在於能否「行仁」。同樣，臣民們也卽以君主之能否「行仁」決定自己應持的態度。他爲君主制定的箴言是：「利己殘民，貪而不仁，吾不爲也。⑦」這對現實的君主顯然有勸勉的意思。但作臣的箴言却是「寧爲天仁賤，不爲豺狼貴⑧」，爲民的箴言是「寧爲有道之畜，不爲無道民矣⑨」，這差不多等於對君主的直接恐嚇了：如果君主「不仁」，作臣民的有權起來造反。因此，在「普明王經」中，他記述王者「貪賊」，「不改舊習」，公然讓羣臣發表聲明：「豺狼不可育，無道不可君！」「臣民齊心同聲逐焉」。

孟子的仁政，反戰反殺，是一種具有封建主義色彩的人道主義政治。所謂「不嗜殺人者……民歸之，由水之就下」。佛教也以「不殺生」爲諸戒於首，但規定的內容却異常偏狹乖僻。康僧會有所不同，他主要是從政治上考慮，用更接近於孟子的思想來作解釋：「佛戒以殺爲凶虐之大；活生，仁道之首也⑩」。甚至直接用孟子的類似語言來表達：「絕殺尙仁，天卽祐之，民歸若流⑪」。在這方面，他似乎更富有空想色彩，希望在「仁道」實施的地方，能進一步熄滅戰爭，取消牢獄，把所謂「賊寇尙仁，偷賊竟施，干戈戢賊，囹圄毀矣⑫」，當作理想的政治局面。

- ① 「忍辱度無極章」有：「非法不軌者，內無悶隱心。」
- ② 「明度無極章」
- ③ 「戒度無極章」
- ④ 「忍辱度無極章」有：「貪欲爲狂夫，靡有仁義心。」
- ⑤ 「戒度無極章」
- ⑥ 「布施度無極章」
- ⑦ 「布施度無極章」
- ⑧ 「忍辱度無極章」
- ⑨ 「精進度無極章」
- ⑩ 「布施度無極章」
- ⑪ 「布施度無極章」
- ⑫ 「布施度無極章」

我們知道，孟子的「仁政」是有經濟內容的。他希望通過「仁政」的實施，最低限度不再出現「父母凍餒，兄弟妻子離散」的慘狀。康僧會宣傳的「仁道」，也特別着重於這個方面。他提出的解決辦法，主要是說服君主「無貪」和「施惠」。在他看來，對君主的最大威脅是貪得無厭：「夫貪，殘命之刃，亡國之基也」，貪婪的君主，必然為人民的公敵：「夫厚於味者仁道薄，仁道薄者豺狼心興，夫為狼苟貪而賊物命，故天下讎焉」^①。所以有德之君，要施惠於民，「慰孝悌，養孤獨，開帑藏，大布施」^②，保障人民的最低生活水平。在他的譯籍中的理想國王，是要經常自責的：「君貪德民窮矣，君富德民家足；今民貧，則吾德貧矣」^③。這樣，人民羣象生活上的貧富，就成了衡量君主品德好壞的客觀標準。康僧會認為，人固然不應該為「盜」，但有人為「盜」，實因「貧困無以自活」，所以作國王的也應該檢查：「民之饑者，即吾餓之；民之寒者，即吾裸之」^④，邏輯的結論就是民之為盜，與君的「無道」有直接關係了。

這樣，在康僧會的佛教仁道王國裏，一方面是國家的鎮壓機器不再需要了，一方面是貧困的羣象有了豐衣足食的生活，在當時，特別是在江東的暴政狂斂的條件下，這在一定程度上反映了無助無力的老百姓的一種軟弱微渺的希望。康僧會把這一希望的實現，讓信行佛教的仁慈國王擔當起來，並給他一個推行仁道的重要法寶，這就是大乘的「菩薩行」。

「仁政」本來是中國儒家的傳統思想，它不同於印度佛教的慈悲，但康僧會以「格義」的方法通過佛經的翻譯，盡量使已經流傳於印度的佛教故事塗上中國固有儒家色彩，這個工作既可以用說翻譯，也可以認為是借佛教的經典，講儒家的道理。使讀者通過佛書，會通儒佛，為佛教在中國的傳播，開闢了廣闊的道路。

康僧會宣傳的仁道，要求用佛教的某些信條來保證仁道的施行，因此，我們稱它為佛教的仁道政治。這種佛教政治的綱領，大致可以歸納為下列幾條：「則天行仁，無殘民命；毋苟貪；因

黎庶；尊老若親，愛民若子，慎修佛戒，守道以死^⑤。顯然，這個政綱是為一個好皇帝設計的。其得以實現的根本措施，是以佛教的戒律和教化代替國家的鎮壓。因此，康僧會要求君主把佛教的五戒十善在全民中推行信守，此即謂「以五教治政」，「十善治國」。

佛教制定戒律，本來在於約束僧象的言行，康僧會却把它進一步擴大成為人類社會的道德原則，比方說，「不盜」還稱「清讓」，要包括「捐己濟眾」、「富者濟貧」，「不殺」還稱「慈仁」，要包括「慈惻」、「盡仁」，「恩及羣生」，這都是戒律本身所沒有的規定。因此，為了推行仁道，添進儒家內容，使之更便於在社會上發生實際的政治作用，康僧會是不惜改變佛教的原義的。比方說，為了把「盡孝」塞入戒律中，竟能硬與「不酒」相配，稱作「奉孝不醉」，就是非常突出的一例。

「無生」是佛教的理論基石，「孝道」則是由儒家觀念體現出來的封建宗法社會的基本道德，要把這兩種很難相容的東西拼湊在一起，佛教的傳播者從「四十二章經」就做了努力。結果是佛教向儒家妥協，把「孝道」也列進了佛的教訓之內。在「法鏡經序」中，康僧會攻擊「家欲難足」，把家庭的累贅看成是個人修身正心的一大禍害；然而要在社會上推行仁道，那就非大力提倡「盡孝」不可。因此，在「六度集經」中，康僧會讓孝道在佛教治國中盡可能地大起作用，當作一條政綱確定下來。「布施無極章」有言：「布施一切聖賢，又不如孝於其親」，把「孝於其親」放到了「布施聖賢」之上。「忍辱度無極章」中專有行孝感天的故事，歌頌「至孝之行，德香熏乾」，「至孝之子，實為上賢」。對於婦女，他還特別提倡「盡禮修孝」，以「獲孝婦之德」。可以說，從漢末至三國，在儒家正統思想受到嚴重沖擊而處於危機的時代，康僧會也是在佛教的旗幟下，力圖重振三綱五

① 「布施度無極章」

② 「戒度無極章」

③ ④ 「布施度無極章」

⑤ 「戒度無極章」

常的代表。在他編譯的著作中，「君仁臣忠，父義子孝，夫信婦貞，比門皆賢」，既是一種理想的社會倫理關係，也是一種理想的政治關係，這一套儒家夢寐以求的藍圖，是連佛教的影子也不多的。

已經說過，康僧會把推行仁道，維護禮治的希望，主要地放在權勢者身上。爲此就必須首先說服國王去信仰佛教，以便把佛教普及於全國。僧祐在『出三藏記集·康僧會傳』中說，僧會「在吳朝亟說正法，以皓性兇粗，不及妙義，唯叙報應近驗，以開諷其心焉。」此說大概可靠。『六度集經』中記載的說服國王信佛的辦法，就大體不出善惡報應的範圍，間或雜以「諸行無常」的教義。他通過一個富戶對國王說教道：「心念佛業，口宣佛教，身行佛事。捐『五家分』興佛宗廟，敬事賢象，供其衣食，慈養蠅飛，蠕動蚊行之類。心所不安，不加以之。斯之福德，隨我所之，猶影隨形。『五家分』者，一水二火三賊四官五爲命盡。身逮家室捐之於世，已當獨逝，殃福之門，未知所之，觀世如幻，不敢有之也」^①。意思是說，財產和人均屬無常，不如相信佛教，做點好事，爲自己積點福德的好，國王聽了這番話，得到覺悟，得到覺悟，認識到「身尚不保，豈況國土妻子家諸可得長久乎？」即救國界之內，「散出財寶，賑給貧困，恣民所欲；立佛寺廟，懸繒燒香，飯諸沙門。身自六齋。如斯三年，四境寧靜，盜賊都息。五穀熟成，民無饑寒。王后壽終，即上升第二天」^②。類似的故事，在『六度集經』中不少，生動地說明了康僧會用以說服國君的佛教教義，及其說服國君推行佛教的社會目的：國豐民康，四境寧靜，民無饑寒。在佛教中以布施著名的太子須大拿，爲王以後，「鄰國困民歸化，首尾猶象川之歸海，宿怨都然而拜表稱臣，貢獻相銜」^③。此即謂之儒家的「歸仁」^④不也不過分嗎？

佛教所謂的「諸行無常」，本屬「苦」義，所謂因果報應，也帶有利己主義的成分。但是這一些在康僧會那裏却被轉變成了一種積極的，救濟貧困、治理國家的鼓動手段。這與儒家所主張「神道設教」，也是相吻合的。

把佛教思想如此鮮明地同儒家思想調和起來，尤其是把佛教中的出世的消極頹廢因素改造成爲可以容納儒家治世安民的精神，康僧會是中国佛教史上的一個很特殊的人物。聯繫到他當時所處的社會條件，在戰爭頻繁，民不聊生，尤其是孫吳的殘暴貪婪給人民帶來巨大的災難的情況下，作爲一個在上層統治集團中活動的知識僧侶，能夠勸告最高權勢者行點「仁道」，對人民的貧困表示一些同情，也是難能可貴的了。

講到康僧會的哲學思想，是集中用來論證「仁道」的社會政治學說的。他之所以把「正心」當作推行「仁道」的道德基礎，「夫心」象法之源，臧否之根，同出異名，禍福分流^⑤。除此之外，他還採用了中國傳統的一些其它哲學思想，同佛教結合起來，也很有特色。

在佛教本來的體系中，所謂「緣起」、「無我」同「因果輪迴」是矛盾的，爲印度佛教各派長期爭論而未得到最後解決的問題之一。康僧會繼承安世高一系的說法，把「無我」譯爲「非身」，表示肉體雖有生死，精神却能常在，沒有費事就把這一矛盾解決了：「夫有必空，猶如兩木相鑽生火，火還燒木，火木俱盡，二事皆空。往古先王、宮殿、臣民，今者磨滅，不覩所至，斯亦空也」^⑥。這是從現象的相互作用和諸行無常的方面來說明世界「性空」的。人身也是如此：「夫身、地、水、火、風矣……命盡神去，四大各離，無能保全，故云非身」^⑦。這是從人命無常來論證「非身」的。現象世界和人生自身既然屬於性空非身，那麼怎樣解釋因果不失呢？康僧會毫不遲疏地認爲，「命盡神去」的那個「神」是不會死的「衆生識靈，微妙難知，視之無形，聽之無聲，弘也天下，高也無益，汪洋無表，輪轉無際」^⑧。

① 「布施度無極章」

② 「布施度無極章」

③ 「戒度無極章」：「將墜避難，今來皈仁。」

④ 「法鏡經序」

⑤ 「法鏡經序」

⑥ 「布施度無極章」

這樣坦率地承認「神」或「識」或「識神」作為輪迴主體的永存，是中國佛教異於印度佛教的特點之一。康僧會把它當作當然的前提，固然與中國傳統的祖先崇拜、靈魂不滅的迷信有直接關係，但他用來論證的理論，又把「地水火風」所謂「四大」的印度說法同中國傳統的唯物主義「元氣」說結合起來。在『察微王經』中，他借題發揮道：「深睹人原，始自「本無」生。元氣強者為地，軟者為水，暖者為火，動者為風。四者和焉，識神生焉。上明能覺，止欲空心，還神「本無」。所謂「四大」成了「元氣」表現的四種不同性質，「識神」由此而生。所以又說：「神依四立，大仁為天，小仁為人，象穢雜行為蜎飛蚊行軟動之類。由行受身，厥形萬端。識與元氣，微妙難睹，形無系發，孰能獲把？然其釋故稟新，終始無窮耳。」這樣，又把是否「行仁」和行「仁」的大小當作決定禍福報應的根本內容，放到了「五道輪迴」的教義中。爲了把這個意思說清楚，最後又總結一句：「魂靈與元氣相合，終而復始，輪轉無際，信有生死殃福所趣。」

這些說法，從佛教正統派看來，是非常「不純」的。但是，我們應當看到，這種「不純」正是中國佛教之所以成爲中國佛教的本質特徵所在。

康僧會所做的工作，就是爲適應當時的中國土壤，「本質地改變」佛教原有的內容。作爲一個佛教徒來說，他的信仰是虔誠的，歷來被傳爲江南第一個傳法建寺者；就他當時的社會地位而言，也還是清客一流，但他似乎並不滿足於這種身份；相對於已經興起的，被用來補充士族貴族驕縱貧乏的精神生活的般若學，在他身上看不到那付玄學化了的僧侶模樣。他對人民的苦難的關切，他對社會現實問題的留心，以及在他所能設想的限度內提出積極的解救方案，都使他高於他的同輩。當然，他的努力並沒有產生什麼重大的社會效果。不過，他的精神仍然是可貴的，在發展中國佛教方面，也有很大意義。直到南梁，仍有他的圖像流傳，說明在一個相當時候，人們還在紀念他。

(完)

中國人的血淚掙扎歷史，
劃時代的佛教現代文學，
罕見的百萬字長篇小說：

「虛空的雲」

馮馮著

本書原名「虛雲和尚」，從一九八〇年起，開始在內明月刊連載，甚獲讀者讚賞，咸許爲當代罕見的一部文學偉構，中國大陸，台灣，香港，美國，加拿大，東南亞，歐洲各地，均有讀者來函詢問何時出單行本。本書全文一百三十萬字，現由作者整理爲一百萬字，交天華出版公司出版。

「虛空的雲」以虛雲老和尚的一生追求真理，慈悲濟度衆生的感人事蹟爲經，以中國人近代一百二十餘年的慘痛血淚掙扎歷史爲緯。從鴉片戰爭開始，甲午戰爭，八國聯軍陷京津，……辛亥革命，軍閥混戰，北伐統一，日本侵華，南京大屠殺……中國內戰……一直寫到虛雲入滅。寫出時代的大變動與民族的悲劇，寫出佛教人士的護教奮鬥，與中國人爭取生存自由的可歌可泣事蹟！全書洋溢著佛教慈悲與人性光輝。

本書仍在內明月刊連載，希望早日得讀全文的讀者，請向天華出版公司洽購單行本「虛空的雲」，平裝本每套美金二十元，精裝本美金三十元，郵費另計。（請先函洽以便查明郵費）

天華出版公司

地址：台灣台北士林中山北路六段231號二樓
英文地址：Lotus Publishing Co. Ltd.,

231, Chung Shan North Rd. Sec. 6,
Peitou, Taipei TAIWAN

沙門月音



「藥師佛」評介

天華出版公司

鄭僧一原作
唐龍中譯

· 諸君一讀此書，入門盡在法念中。

(宗)

英文地址：Toung Pappinng Co. Ltd.

331, Chung Shan North Rd. Sec 6, Peitou, Taipei, TAIWAN

地址：台灣台北市中山北路六段331號二樓

定價：美金二十元，精裝本美金三十二元

（附）書目、索引。精裝十四·九五美元，平裝八·九五美元。

（譯按：本書乃哥倫比亞大學博士論文改寫，在美國出版後，曾經德意兩國先後翻譯刊行。本文原載芝加哥大學「宗教學史」廿一卷二期，一九八一年十一月出版）

「藥師佛」，伯恩班 Raoul Binbaum 作。一九七八年科羅拉多州伯爾德 Boulder 香巴拉出版社 Shambala Publications 出版。頁數 xviii —— 二五三。圖片十六。（附）書目、索引。精裝十四·九五美元，平裝八·九五美元。

（譯按：本書乃哥倫比亞大學博士論文改寫，在美國出版後，曾經德意兩國先後翻譯刊行。本文原載芝加哥大學「宗教學史」廿一卷二期，一九八一年十一月出版）

佛家之為教，乃以道德的熱忱為其特色。涅槃經說及佛陀「成正等覺，為大醫王」①華嚴經表達使一切眾生「截斷受苦之源（無明）」的願望，並勸令「種植善根」②。藥師佛則促人「破無明殼，竭煩惱河」（頁一五八）。伯恩班博士於藥師佛的開路之作乃因應人類的實際需要而從微妙的辨證回到宗教的根本；它重申佛教在尋求性靈與精神之和平的過程中，以簡樸及單純的心態為貴的基本立場③。

本書以「藥師琉璃光如來本願功德經」（頁一五一以下）為討論的中心，詳述藥師佛的行願：方其為一初發心行者，剛踏上無我的菩薩道時，就立下十二願以救度一切眾生（頁六一）。他經多切努力修行，證成佛位以後，便以洋溢的慈悲接引一切有決心而響應他的人；這些人以般若智之發皇而能如實地觀察世事，因以解脫由執著自我及一切變化無常的緣合之物所引起的憂悲苦惱。

藥師佛在全遠東都受奉為生者的保護者，如同阿彌陀佛之為死者的保護者。他與阿彌陀佛及史實上的釋迦牟尼佛形成三位一體。人所熟知的佛號「東方淨琉璃世界藥師琉璃光如來」或「消災延壽藥師佛」（頁六四、九一）於凡夫之心及悟道之人並具吸引力。「消災」乃消除因貪、瞋、癡三內毒及身、口、意三業聚所引起的疾痛（頁xiv及九〇）；「延壽」乃期無死（即無生），超脫無休無止的短暫生死循環；所處的「藥」方則是般若，即琉璃光所象徵的涅槃之藥。

伯恩班博士於琉璃如數家珍，論及其人跡罕到的阿富汗山區來源，及其在地中海的醫療用途，由此揭開了琉璃之濫觴的秘密，傳統上附會琉璃於須彌山——印度神話中的奧林帕斯；無形中響應了華嚴經所說「為利益眾生故，世間技藝，靡不應習」的話，其中包括知道「琉璃的出處」④。這不透明乃至半透明的天青色寶石含有藍色的礦物藍銅，間以白色的碳酸鈣及金色的黃鐵

斑點(頁八〇)；據說此物「瑩徹有輝」(頁六五)，而且如同碧空無雲，是「純潔與明鏡般的內在無邪」的象徵(頁八一)。因此它代表藥師與觀音的境界以及觀無量壽經中的彌陀淨土^⑤。「東方」意味著「慧光普照，如日東升」^⑥而「破諸暗」^⑦。實賢(省庵)(一六八五——一七三三)論及分別為藥師及彌陀所居的東方和西方之二分時寫道：「佛無彼此皆同體，地有東西是假名」^⑧。「這位淨土詩僧以為「性海無涯，故無東西」^⑨。

伯恩班的書分為兩部分。第一部分以巴利文、梵文、中文及藏文的資料為背景，討論疾苦的精神因素與治療，以及佛像、禪定和藥師禮拜儀式。第二部分包括三部相關經典及另一經的前言的完整譯文，內容選自中文藏經而校以梵文，即：彊良耶舍的佛說觀藥王藥上二菩薩經(約摸譯於四二四年)，慧炬(達摩笈多)為他譯於六一七年的佛說藥師如來本願功德經所作的前言，玄奘根據敦煌手寫本譯出的六五〇年的通行本(藥師琉璃光如來本願功德經)以及義淨七〇七年的藥師琉璃光七佛本願功德經(大正藏編號一一六一、四四九、四五〇及四五二)，除了玄奘本(利本朔 *Libenthal* 曾據不同的版本譯之於一九三六年，其中誤把琉璃作水晶)以外，這些英譯之間世，都還是破題兒第一遭。玄奘本包括陀羅尼、禮拜儀式、藥師佛治療惑病及導眾生於無上正覺的十二願。如同彌陀的四十八願及其他一切諸佛菩薩之願，藥師佛的十二願基本上即是大乘佛教的四弘誓願(分別相應於四聖諦的第一、第二、第四及第三諦)：度眾生、斷煩惱、學法門、成佛道——簡單地說，便是成就菩提，廣度眾生。陀羅尼或曼陀羅為我們提供了一切禪定的焦點。莊嚴的禮拜儀式，有助於提高道德之忱。若說正式的儀軌繁瑣而苛細，實際應用的禮懺則已降而為簡單的香、花之供養，側重一心的禮敬及全意的懺悔，毅然以積極無私之行，期使「諸病心廖」^⑩；這是佛教的特色，也是它存在的理由。

通俗佛教的譯述寥寥可數，而伯恩班順暢的譯文來得適逢其

會。借用拉達克利須南的話說：「藥師佛」一書「申明人類基本的本能，復闡釋深邃的宗教精神」^⑪，實為從基層研究佛教的一個可喜的序曲。

寫於紐約大學

註釋

① 曇無讖(三八五—四三三)譯「涅槃經」卷五(大正藏二二：三九一C)

② 實叉難陀(六五二—七一〇)譯「華嚴經」卷七(大正藏，一〇三七B)

③ 見克恩 H. Kern 英譯「妙法蓮華經」(一九〇九年牛津版)頁 XXXI 常不輕菩薩的故事。

④ 華嚴經卷三六(大正藏，一〇：一九二B)

⑤ 彊良耶舍(寂於四四二年以後)譯「觀無量壽經」(大正藏，一二：三四二A)

⑥ 株宏(蓮池，一五三五—一六一五)阿彌陀經疏鈔(一八九二年金陵木刻版；一九六九年香港影印版)，四：六六。

⑦ 見鳩摩羅什(三四四—四一三)譯法華經卷二五(大正藏，九：五八A)：「慧日破諸暗」。

⑧ 實賢「勸修念佛詩」，見彭際清(一七四〇—一九六)「省庵法師語錄」卷二(續藏經第二編第十四函，四：三二三B)。

⑨ 實賢，「東海若解」(柳宗元【七七三—八一九】作)(續藏經第二編十四函，三：二九〇B)

⑩ 「藥師寶懺」，影印木刻本，原題「消災延壽藥師懺法」，三卷(無原書扉頁)(一九七六年香港)，二：五四；又一：二二—二二。

⑪ 拉達克利須南 S. Radhakrishnan 「印度哲學 *Indian Philosophy*」二冊，一九五一年(紐約及倫敦)，二：六五九。

菩薩摩訶薩到彼岸當學般若波羅蜜

般若波羅蜜

「大智度論」集粹之三十二

智
銘

佛言：「菩薩摩訶薩欲到有爲、無爲法彼岸，當學般若波羅蜜。」彼岸者，於有爲、無爲法，盡到其邊。云何是彼岸？以大智慧悉知、悉盡有爲法總相、別相種種悉解；無爲法中，從須陀洹至佛，悉皆了知。是爲到彼岸。

佛言：「菩薩摩訶薩，欲知過去、現在、未來諸法如、諸法法相，無生際者，當學般若波羅蜜。」諸法如者，是畧說，今言三世如者，是廣說。法相即是法性；無生際即是實際。過去法如，即是過去法相；未來、現在亦如是。過去法如，即是未來、現在法如；現在法如，即是過去、未來法如；未來法如，即是過去、現在法如。所以者何？如相非一、非異故。如先說之二種如：一者、世間如；二者、出世間如。用是世間如，三世各各異；用是出世間如，三世爲一。

又法相名諸法業，諸法所作力，因緣、果報。如火爲熱相，水爲濕相；如是諸法中分別因緣、果報，各各別相，如是處非處力中說，是名世間法相。若是諸法相推求導究，入無生法中，更無過是者，是名無生際。

一切法皆無生，三世一相，所謂無相，如是則無生相，無生名爲涅槃，以涅槃不生不濕故。涅槃者，末後究竟，不復更生，而一切法即是涅槃；以是故，佛說一切法皆是無生際。

佛言：「菩薩摩訶薩，欲在一切聲聞、辟支佛前，欲給侍諸佛；欲爲諸佛內眷屬，欲得大眷屬；欲得菩薩眷屬；欲得淨報大施，當學般若波羅蜜。」菩薩漏未盡，而聲聞、辟支佛漏已盡，云何得在其前？蓋菩薩初發意時，已在一切衆生前？何況積劫修行？是菩薩功德智慧大故，世世常大，能利益聲聞、辟支佛。衆生知菩薩恩故，推崇敬重。若出家，值有佛法則爲世作大度師，興顯佛法；若無佛法，則爲外道大師，行四無量。羅漢、辟支佛，雖有無漏，利益事少，菩薩雖有漏智慧，及其成熟，利益無量。而羅漢、辟支佛四事供養助道之具，多由菩薩得。如首楞嚴經說：文殊師利七十二億作辟支佛，作辟支佛人，令其成道。以是故，在聲聞、辟支佛前。

欲爲諸佛給使（侍）者：如釋迦文佛未出家時，車匿給使。

出家六年苦行時，五人給使，得道時，彌喜、羅陀、須那利多羅、阿難、密蹟力士等，是名內眷屬。大眷屬者，舍利弗、目犍連、摩訶迦葉、須菩提、迦旃延、富樓那、阿泥盧豆等諸聖人，及彌勒、文殊師利、跋陀婆羅諸阿毗跋致一生補處菩薩等，是名大眷屬。

佛有二種身：一者、法性生身；二者、隨世間身。世間身眷屬，如瞿毗耶、耶輸陀等諸綵女是。法性生身者，有無量無數阿僧祇一生補處菩薩侍從。所以者何？如不可思議解脫經說：佛欲生時，八萬四千一生補處菩薩在前導，菩薩從後而生；又如法華經說：從地湧出菩薩等，皆是內眷屬、大眷屬。菩薩眷屬者，有佛，純以菩薩爲眷屬；有佛，純以聲聞爲眷屬；有佛，菩薩、聲聞雜爲眷屬，是故言，但欲得菩薩爲眷屬者，當學般若波羅蜜。

淨報大施者，有人言：菩薩多集福德，未除煩惱，受人信施，未能淨報。佛言：菩薩行般若波羅蜜，諸法皆空不可得，何況諸結使？菩薩入法性中故，不證實際，是故能淨報施福。復次，菩薩功德廣大，從發心已來，欲代一衆生受一切苦，欲以一切功德與一切衆生，然後當自求佛道。但是事不可得故，而自成佛，度一切衆生。又菩薩志願，不以阿僧祇爲拘；如世間如及法性、實際、虛空等久住。菩薩心住世間，利益衆生故，亦如是久住，無有窮已。是人不能淨報施福者，誰能淨畢！如父母雖有結使諸惡，以一世利益子故，受其供養，令得大福，何況菩薩無諸結使，而住無邊世中利益衆生，而不淨畢？又菩薩但有悲心而無般若，當能利益，何況行般若波羅蜜！所謂菩薩無結使而又世間受生者，是菩薩得無生法忍，得法性生身，處處變化以度衆生，莊嚴世界。是功德因緣故，雖未得佛，能淨報施福。

佛言：「菩薩摩訶薩欲不起慳心、破戒心、瞋恚心、懈怠心、亂心、癡心，當學般若波羅蜜。」是六種心惡故，能障蔽六波羅蜜門。如菩薩行布施時，若有慳心起，令施不清淨，所謂不能以好物施；若與好物，不能多與；若與外物，則不能內施；若能內施，不能盡與，皆由慳心故。菩薩行般若波羅蜜，知一切法無

我、無我所，諸法皆空，如夢如幻，以身、頭目、骨髓布施，如施草木。是菩薩雖未得道，欲常不起是慳心，當學般若波羅蜜。

諸餘人離欲得道故，不生破戒心，菩薩行般若波羅蜜故，不見破戒事。所以者何？戒爲一切諸善功德住處，譬如地爲一切萬物所依止處。破戒當不得餘道，何況阿耨多羅三藐三菩提！以是故，不生破戒心。菩薩法者，安樂衆生，若破戒者，惱亂一切。以是故，菩薩不生破戒心，何況破戒？

小乘及諸凡夫，當不應生瞋恚心，何況菩薩發阿耨多羅三藐三菩提意！身爲苦器，法自受惱，譬如犯罪之人，自致刑戮，自作自受，不應怨人，但當自護其心，不令起惡，譬如人遭風雨寒熱，亦無所瞋。作是念：菩薩求佛，以大悲爲本，若懷瞋恚，則喪志願，瞋恚之人，當不得世間樂，何況道樂？瞋恚之人，自不得樂，何能以樂與人！懈怠之人，世間勝事當不能成，何況阿耨多羅三藐三菩提！散亂之心，如風中燈，雖有光明，不能照物。亂心中智慧，亦復如是。智慧是一切善法根本，若欲成就，是智，先當攝心，就後可成。散亂之心，世間好事，當不能善知，何況出世間法，愚癡人心，一切成敗事，皆不能及，何況微妙深義！

無智慧眠，故受著邪法，不受正見。如是之人，世間近事，尚不能成，何況阿耨多羅三藐三菩提！菩薩行般若波羅蜜力故，能障是六蔽，淨六波羅蜜，以是故說，若欲不起六蔽，當學般若波羅蜜。

佛言：「菩薩摩訶薩欲使一切衆生，立於布施福處、持戒福處、修定福處、勸導福處；欲令衆生立於財福、法福處，當學般若波羅蜜。」所謂福處者，阿毗曇言：福者，善有漏身、口、意業。有人言：不隱沒無記是。所以者何？善有漏業因緣果報故，得是不隱沒無記，福是果報，亦各爲福。是福畧說有三種：布施、持戒、修定。

何等是布施？有人以衣服、臥具、飲食、華香、瓔珞等與人，是名布施。飲食等物非布施，以飲食等物與時，心中生法名捨

與慳心相違，是名布施福德。或是有漏，或是無漏，常是善心數法。心相應、隨心行，共心生，無色無形，能作緣，業相應，隨業行，業共生，非先業果報，得修、行修、慧證、身證，凡夫人得，亦聖人得。有人言：是捨法相應思，是名布施福德。所以者何？業能生果報故。思即是業，身、口不名為業，從思生，故得名業。此布施有二種：一者、淨；二者、不淨。不淨者，直施而已；或畏失財故與，或惡訶罵故與、或無用故與、或親愛故與、或為求勢故與，以施故多致勢援；或死急故與、或求善譽故與、或求與貴勝齊名故與、或妬嫉故與、或惱慢故與，小人愚賤尙施，我為貴重大人，云何不與；或為咒願福德故與，或求去除凶故與，或求入伴黨故與、或不一心、不恭敬、輕賤受者而與。如是種種因緣，為今世事故施，與淨相違，名為不淨。淨施者，如經中說：治心故施，莊嚴意故施、為得第一利故施，生清淨心，能分別為助涅槃故施。如說諸天不淨心布施者，宮殿光明薄少；若淨心布施者，宮殿光明增廣。此希施業，雖過去乃至千萬世中不失。

布施應時，得福增長，如經說：饑餓時施，得福增多，或遠行來時，若曠路險道中施，若常施不斷，或時常念施，故施得增廣；若大施得福多，若施好人，若施佛，若施者、受者清淨故，若決定心施，若自以力致財施，若隨所有多少能盡施，若交以物施，若以園田使人等施。如是布施，唯有菩薩能以深心行之。

持戒福處者，佛說五戒福者是。知是眾生故奪命，得殺罪，止不作，是初戒善相。或有人言：謂是不隱沒無記，或欲界繫，或不繫，是非心、非心數法，非心相應，非隨心行，或共心生，或不共心生，非業相應，非隨業行，或共業生，或不共業生。非思業果報，得修，行修，身證，慧證，或思惟斷，或不斷，離欲界，欲時得斷知，凡夫人聖人共有。是名說不殺生戒相；餘戒亦是隨義分別。

修定福處者，雖經中說修慈是修定福，亦說有漏禪定能生果報者，總名修定福。以欲界多瞋多亂故，先說慈心為修定福。得慈方便，願與眾生樂，後實見受樂，是心相應法，名為慈法。是

法或色界繫，或不繫，是為真慈；是方便慈，欲界繫。常隨心行，隨心生，無形無對，能緣法，非業、業相應，而隨業行，共業生，非先業果報，得修、行修、身證、慧證，或思惟斷，或不斷，離色界欲時得斷知。有覺有觀，亦無覺無觀，亦無覺有觀。或有喜、或無喜，或有息、或無息，亦凡夫人，亦聖人。或樂受相應，或不苦不樂受相應。先緣得能相，後緣實義。根本四禪中，亦過四禪；依止四禪得者，牢固有力。慈悲言親愛，喜怨無諍故，名為親愛。能緣無量眾生故，名為無量。能利益眾生，能離欲故，名為梵行。四無量中，慈心能生大福德，悲心憂愁故，捨福德；喜心自念功德故，福德不深；捨心捨捨，故福亦少。佛說慈心有五利：何等五？一者，刀不傷；二者，毒不害；三者，火不燒；四者，水不沒；五者，於一切瞋怒惡害眾生中，見皆歡喜。悲心等事不爾，以是故說修定福為慈，餘者隨從，及諸能生果報有漏定。

勸福處者，若比丘不能坐禪，不能誦經，教化勸導修立德；或有比丘能坐禪、誦經，見諸比丘衣食之少，力能所致，亦行勸導。及諸菩薩憐愍眾生故，以福德因緣勸化之，又出家人，應自求財，於戒有失，是故勸導以為因緣。

財福者，衣服、飲食、臥具、醫藥、金銀、車馬、田宅等。布施福與財福有異，布施者，總攝一切施：財施、法施、俗施、道施；今欲分別法施、財施。法施者，如佛以大慈故，初轉法輪，無量眾生得道；後舍利弗逐佛轉法輪；餘諸聖人，雖非轉法輪，亦為眾生說法得道，亦名法施。復有徧當菩薩、觀世音、大勢、文殊師利、彌勒菩薩等，以二種神通力：果報神通、修得神通，住是中，以福德、方便力，光明、神足等，種種因緣開度眾生，亦名法施。又佛弟子未得聖道者，坐禪、誦經，不壞諸法相，教化弟子，皆名法施。如是等種種，名法施相。以是故說：菩薩欲立眾生六種施福者，當學般若波羅蜜。

佛言：「菩薩摩訶薩欲得五眼者，當學般若波羅蜜。」所謂五眼；是肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼。肉眼見近不見遠，見前不見後，見外不見內，見晝不見夜，見上不見下。以此礙故，

求天眼。得是天眼，遠近皆見，前後、內外、晝夜、上下悉皆無礙。是天眼見和合因緣生假名之物，不見實相，所謂空、無相、無作，無生、無滅，如前中後亦爾；爲實相故，求慧眼。得慧眼，不見衆生，盡滅一異相，捨離諸著，不受一切法，智慧自內滅，是名慧眼。但慧眼不能度衆生，所以者何？無所分別故，以是故生法眼。法眼令是人行是法，得是道，知一切衆生各各方便門，令得道證，法眼不能遍知度衆生方便道，以是故求佛眼，佛眼無所不知，覆障雖密，無不見知，於餘人極遠於佛至近；於餘幽闇，於佛顯明，於餘爲疑，於佛決定；於餘微細，於佛爲粗，於餘甚深於佛甚淺；是佛眼，無事不聞，無事不見，無事不知，無事爲難，無所思惟，一切法中，佛眼常照。故菩薩欲得五眼，當學般若波羅蜜。

佛言：「菩薩摩訶薩欲以天眼見十方如恆河沙等世界中諸佛，欲以天耳聞十方諸佛所說法，欲著諸佛心，當學般若波羅蜜。」
「天眼法所見，不過三千大千世界；今以般若波羅蜜力，故見十方恆河沙等諸國中諸佛。所以者何？般若波羅蜜中，無近無遠，無所礙故。般舟三昧經說：以般舟三昧力故，雖未得天眼，而能見十方現在諸佛、般舟三昧，離欲人、未離欲人俱得，天眼但離欲人得。般舟三昧，憶想分別，常修常習故見；天眼修神道，得色界四大造色眼，四邊得徧明相，是爲差別。天眼功易，譬如日出，見色不難；三昧功難，如夜然燈，見色不易。天耳亦如是。」

知諸佛心者，佛以神力故令菩薩知，如經說：一切衆生無知佛心者，若佛以神力令知，乃至昆蟲亦能知；以是故知，佛以神力故，令菩薩知佛心。復次，般若波羅蜜無礙相，粗細、深淺、愚聖，都無差別。諸佛心如，菩薩心如，一如無異；菩薩隨是如故，能知諸佛心。希有難事，不應知而知，以是故言：欲得是者，當學般若波羅蜜。

佛言：「（菩薩摩訶薩）欲聞十方諸佛所說法，聞已乃至阿耨多羅三藐三菩提不忘，當學般若波羅蜜。」菩薩以聞持陀羅尼力故能受，堅憶念陀羅尼力故能不忘。以般若波羅蜜力，畢竟清

淨無所著；菩薩從十方諸佛所聞法，以般若波羅蜜器大故，能受無量法，持而不忘。是般若波羅蜜，不可譬喻如虛空，如劫燒盡已，大雨彌滿，是雨除虛空，更無處能受。十方諸佛說法如雨，從佛口出，除行般若波羅蜜菩薩，更無能受者。以是言：欲聞十方諸佛說法，當學般若波羅蜜。

佛言：「菩薩摩訶薩欲見過去、未來諸佛世界，及見現在十方諸佛世界，當學般若波羅蜜。」菩薩未深入禪定，若見十方世界山河、草木，心則散亂，故但觀諸佛。禪定力未深時，不觀土地、山河、樹木。得禪定力已，隨意廣觀。復次，清淨佛國難見，故言欲見諸佛國，當學般若波羅蜜。又一佛有無量百千種世界，有嚴淨，有不嚴淨、有雜，有畢竟清淨世界雜見故，以般若波羅蜜力，乃能得見。且菩薩有見過去、未來三昧，入是三昧已，見過去、未來事，如夢中所見。復次，菩薩有不滅除三昧，入是三昧已，不見諸佛有滅者，此二法是智慧，假名爲眼，如轉法輪中，於四諦得眼、智、明、覺。

菩薩見十方現在佛世界，定知過去、未來諸佛世界亦爾。所以者何？一切諸佛功德同故。復次，般若波羅蜜中，如現在、過去、未來，等無異，一如、一法性故。以是故，菩薩具般若波羅蜜，能見諸佛世界。

佛言：「菩薩摩訶薩欲聞十方諸佛所說十二部經：修多羅、祇夜、受記經、伽陀、優陀那。因緣經、阿波陀那，如是語經、本生經、廣經、未曾有經、論議經，諸聲聞等聞與不聞，盡欲誦受持，當學般若波羅蜜。」先說盡欲聞十方諸佛所說法者，當學般若波羅蜜。所說法者，即此十二部經。諸經中直說者，名修多羅，所謂四阿含，諸摩訶衍經，及二百五十戒經；出三藏外亦有諸經，皆名修多羅。

諸經中偈名祇夜。衆生九道中受記，所謂三乘道、六趣道。此人經爾所阿僧祇劫，當作佛，若記爾所歲當作佛；記聲聞人今世、後世得道；記辟支佛人但後世得道，記餘六道，亦皆受後世報。諸佛法，欲與衆生受記，先皆微笑，無量種光，從四牙中出。從上二牙出者，光照三惡道，從其光明演無量法，說一切作法

無常，一切法無我，安隱涅槃；衆生得遇斯光，聞說法者，身心安樂，得生人中天上，從是因緣，皆得畢苦。從下二牙出者，上照人天，乃至有頂禪，若瞽盲、瘡痍、狂病，皆得除愈；六欲天人及阿修羅受五欲樂，遇佛光明，聲說法聲，皆厭患欲樂，身心安隱；色界諸天受禪定樂時，輪佛光明，聞說法聲，亦生厭患，來詣佛所。此諸光明，復至十方，徧照六道，作佛事已，還遶佛身七匝。若記地獄，光從足下入；若記畜生，光從膺入；若記餓鬼，光從脛入；若記人道，光從臍入；若記天道，光從胸入；若記聲聞，光從口入；若記辟支佛，光從眉間相入；若記得佛，光從頂入。若欲受記，先現此相。然後阿難等諸弟子發問。一切偈名祇夜，六句、三句、五句，句多少不定，亦名祇夜，亦名伽陀。

優陀那者，名有法，佛必應說而無有問者，佛畧開問端。如佛在舍婆提，毗舍佉堂上，陰地經行，自說優陀那，所謂無我、無我所，是事善哉！爾時，一比丘合掌白佛言：世尊！云何無我、無我所？是事善哉！佛告比丘：凡夫人未得無漏道，顛倒覆心故，於無我、無我所，心大驚怖。若佛及佛弟子聞如法者，歡喜奉行，無顛倒故，不復更作。如是等，雜阿含中廣說。又如般若波羅蜜品中，諸天子讚須菩提所說：善哉！善哉！希有世尊！難有世尊！是名優陀那。又如佛涅槃後，諸弟子抄集要偈，諸無常偈等作無常品，乃至婆羅門偈等作婆羅門品，亦名優陀那。諸有集衆妙事，皆名優陀那。如是等名優陀那經相。

尼陀那者，說諸佛法本起因緣，佛何因緣說此事；修多羅中，有人問故。爲說具事；毗尼中，有人犯是事，故結是戒。一切佛語緣起事，皆名尼陀那。

阿波陀那者，與世間相似柔軟淺語；如中阿含中長阿波陀那經，長阿含中大阿波陀那，毗尼中億爾阿波陀那，二十億阿波陀那，解二百五十戒經中欲阿波陀那一部，菩薩阿波陀那一部，如是等無量阿波陀那。

如是語經者，有二種：一者、法句，言我先許說者，今已說竟。二者、三藏摩訶衍外，更有經名一相多迦；有人言目多迦。

目多迦名出三藏及摩訶衍。何等是？如佛說淨飯王強令出家作佛弟子者，佛選擇五百人堪任得道者，收至舍婆提；所以者何？以其未離欲，若近親里，恐其破戒故，常至舍婆提。令舍利弗、目犍連等教化之，初夜、後夜，專精不睡，勤修精進，故得道；得道已，佛還將之本生國。一切諸佛法，還本國時，與大會諸天衆俱住迦毗羅婆仙人林中。此林去迦毗羅婆城五十里，是諸釋遊戲園。此諸釋子比丘，處舍婆提時，初夜、後夜，專精不睡，故以夜爲長；從林中來，入城乞食，覺道里長遠。爾時佛知其心，有一師子來禮佛足，在一面住，佛以是三因緣，故說偈：

不寐夜長

疲倦道長

愚生死長

莫知正法

佛告比丘：汝未出家時，其心放逸多睡眠故，不覺夜長，今初夜，後夜，專精求道，減省睡眠故，覺夜長。此迦毗羅婆林，汝本駕乘遊戲，不覺爲遠，今著衣持鉢，步行疲極，故覺道長。是師子，鞞婆尸佛時，作婆羅門師，見佛說法，來至佛所。爾時，大衆以聽法故，無共語者，卽生惡念，發惡罵言：此諸禿輩，與畜生何異，不別好人，不知言語，以是惡口業故，從鞞婆尸佛乃至今日，九十一劫，常墮畜生中；此人爾時卽應得道，以愚癡故，自作生死長久；今於佛所心清淨故，當得解脫。如是等經，名爲出世因緣。於何處出？於三藏、摩訶衍中出，故名爲出。何名因緣，是三事之本，名爲因緣經。

本生經者，昔日菩薩曾爲師子，在林中住，與一獼猴共爲親友，獼猴以二子寄於師子，時有鷲鳥，饑行求食，值師子睡，故取猴子而去，住於樹上，師子覺已，求猴子不得，見鷲持在樹上，而告鷲言：我受獼猴寄託二子，護之不謹，令汝得去，孤負言信，請從汝索；我爲獸中之王，汝爲鳥中之主，貴勢同等，宜以相還，鷲言：汝不知時，吾今饑乏，何論同異？師子知其叵得，自以利爪剗其脇肉，以買猴子。又過去世時，人民多病黃白痿熱，菩薩爾時，身爲赤魚，自以其肉施諸病人，以救其疾。又昔菩薩作一鳥身，在林中住，見有一人入於深水非人行處，爲水神所冒。水神冒法，著不可解；鳥知解法，至香山中取一藥草，著其冒上，繩卽爛壞，人得脫去。如是等無量本生，多有所濟，是名

本生經。

廣經者，名摩訶衍。所謂般若波羅蜜經、六波羅蜜經、華嚴經、法華經、佛本起因緣經、雲經、法雲經、大雲經、如是等無量阿僧祇諸經，爲得阿耨多羅三藐三菩提故說。

鞞佛畧，秦言未曾有經，如佛現種種神力，衆生怪未曾有；所謂佛生時，身放大光明，照三千大千世界及幽闇之處；復照十方無量諸佛三千大千世界。是時於佛母前，有清淨好池，以浴菩薩，梵王執蓋，帝釋洗身，二龍吐水。又生時，不須扶持而行七步，足蹟之處，皆有蓮華，而發是言：我是度一切衆生老、病、死者！地大震動，天雨衆華，樹出音聲，作天使樂。如是等無量希有事，是名未曾有經。

論義經者，答諸問者，釋其所以，又復廣說諸義，如佛說四諦，何等是四？所謂苦、集、滅、道聖諦，是名論議。何等爲苦聖諦？所謂生苦等八種苦。何等是生苦？所謂諸衆生各各生處，是中受苦。如是等問答，廣解其義，是名優婆提舍。如摩訶衍中，佛說六波羅蜜，何等六？所謂檀波羅蜜，乃至般若波羅蜜。何等是檀波羅蜜？檀波羅蜜有二種：一者、具足；二者、不具足。何等具足？與般若波羅蜜和合，乃至十住菩薩所得，是名具足。不具足者，初發菩薩心，未得無生忍法，未與般若波羅蜜合，是名不具足。乃至禪波羅蜜亦如是。般若波羅蜜具足者，有大力方便；未具足者，無方便力。復次，佛所說論議經，及摩訶迦旃延所解修多羅，乃至像法凡夫人如法說者，亦名優婆提舍。

聲聞所不聞者，佛獨與菩薩說法，無諸聲聞聽者。又佛以神通力，變身無數，徧至十方一乘世界說法。又復，佛爲欲天、色天說法，無諸弟子，故不得聞。佛爲諸大菩薩說不可思議解脫經，舍利弗、目連在佛左右而不得聞，以不種是聞大乘行法因緣故。譬如坐禪人，入一切處定中，能使一切皆水皆火，而餘人不見。

盡欲受誦持者，聞而奉行爲受，久久不失爲持。

菩薩摩訶薩欲到彼岸，乃至盡欲受誦持者，當學般若波羅蜜。

(完)

(上接第43頁「虛雲和尚」)

德清知此人無可理喻，淡淡笑道：「縱然無神無佛，却有因果循環，善有善報，惡有惡報，種瓜得瓜，種豆得豆，施主不可不信！」

狂生哈哈狂笑道：「和尚你這些話，只可同那無知婦孺去講！同我講是無用的！什麼因果報應那一套，道婆姑子也會講，有何希奇？何須你來賣弄？」

德清道：「佛理在於真實，不在於炫奇！因果律雖是簡單淺白，却是真理。若人人信佛信因果，世界就平靜安定得多。」

狂生狂笑：「因果因果！都是鬼話！我來教你吧！殺人放火金腰帶，修橋補路無人埋，這才是人世的真因果！和尚你們都說善有善報，惡有惡報，世上那麼多惡人壞人，殺人放火，却不見他報應了？」

德清道：「眼前未報應，來生報應多！殺人爲惡，生生世世報應輪迴不完！」

狂生道：「他生未卜今生休！和尚，你們信佛都是愚蠢！人一死就一了百了，那有什麼來生呀？我不信！我就不信這些邪！你立刻拿個來生給我看，你立刻叫個神佛出現給我看，我方信服，拿不出來吧？哈哈！和尚，你拜佛不如拜我罷！」又狂喊：「我就不信神佛，你叫神佛立即出現殺了我罷！」就來踢翻清德的香案。

德清道：「佛是濟苦度厄的，佛心慈悲，不會因你不信佛就降禍給你的！」

那狂生還要瞎鬧，週圍的遊人却動了公憤，衆人都罵他，攆他。也有人喊揍他，都說這狂生太猖狂了，衆人齊聲喊打，嚇得那狂生抱頭鼠竄。德清攔住衆人，說道：「列位且勿跟他一般見識，由得他去！」

衆人道：「和尚果然有修養。這種狂生，真是太狂了！」

德清笑道：「他現今着了空魔，將來少不得會覺悟前非，歸依佛前。」

「這種人也會悔改嗎？」

(未完)



淺談明心見性

蔡惠明

建立對心性的認識

建立對心性的認識，是學佛的一個重要關鍵。什麼是心性？這個問題歷來在思想界中紛爭不已。一般哲學家、心理學家用歸納、演繹、內省、觀察等方法探討，結果，也僅研究到「心」為止，而且沒有把「心」全部認清，因為他們的研究只是不出第六意識的「肉團心」的範疇，對於「性」的問題根本就未觸及，左推右敲，得不出正確的結論，只好讓它成爲「懸案」了。

心性本來不二，但有真妄、動靜、昏明的不同。性就是本性，又稱空性、自性、真心、眞如、實相、本來面目等，不妨以「水」爲喻。心就是心念，又稱妄心、幻心，包括各種感受、印象、思維、認識等現象，它譬如「波」。就其體言，水波同是濕性，本來不異，但就其相與用來說，那末波是動相，水是靜相，波動則水混，水清則月現，水波又是不一。可見自性是一切起心動念的源泉。在波濤掀動不息的情況下，是無法見到靜止時水的相貌的。如能依教修行，止妄顯眞，就能明悟這心性的本來面目，在佛法上就叫明心見性——明悟自心，徹見本性。

自性是體大，相大、用大。既無生滅，也不增減，恆常不變，廣大圓滿，這是體大。具足種種慈悲、智慧、安樂、清淨，這是相大。能發生世間和出世間善因善果，起種種妙用，這是用大。要證到此「性」，就需用止觀、參禪、修密、念佛等功夫，經過一番「停心」的實踐。這「停心」功夫雖說很簡單，但親證却不容易。一是因我們多生以來，煩惱習氣積得太深，因此「華嚴經」說：「若此惡業有體相者，盡虛空界不能容受」。二是因所要停的固然是心，而能停的也還是心，「能」與「所」都不出「心」的範疇，所以輕不得重不得。禪家不肯直說，離文字相，且必教離心、意、識而自參自悟。佛法中修證明心見性，有漸、頓、權、實等各種方法，只要依教修行，持之以恆，就能圓證心性，成就佛道。

佛教認爲，心和物是不可分割的二面，是一體圓觀、圓融無礙的。心因物而有，物因心而顯。譬如看電視，屏幕的影像連綿不斷，心因物而有，這是存在決定意識。但「心不在焉就視而不見」，學佛到轉識成智時，也能心不繫屬，不受客觀的反映，這是物因心顯，心有其主觀能動性的積極作用，意識也就有決定存

在的意義。所謂「卽心之處物在其中，卽物之處心在其中」，心外無物，物外無心，心物是不二的。

心、物和性的關係也是不二的，因爲心和物都是在自性上所引起的現象。心和物是有爲法，是相對的真理。性是無爲法，是絕對的真理。但相對與絕對並非二個東西，是對立的統一。離開相對就沒有絕對，絕對卽在相對中去認識。反過來說，離開絕對也沒有相對，相對的當體便是絕對，所以「心經」云：「色卽是空，空卽是色」，卽是性和物的不二。「心經」接着又說：「受、想、行、識，亦復如是，」卽心和性不二。再與上面引用水波的譬喻對照，就可對心性問題有個概念的瞭解。

明心見性的意義

釋迦世尊教導我們：「三界唯心，萬法唯識」。就是說，一切衆生本具如來藏性，它是不生不滅、不垢不淨、不來不去、無相靈敏的萬能體，它不屬迷悟，體絕凡聖。只因衆生不覺，無有經驗，不知妙體本明，而生一念認明，以本有的妙覺智光，幻爲無明所明，將無爲一體的覺明，成能所雙立，卽「楞嚴經」所謂：「性覺必明，妄爲明覺。」由此無明，迷本圓明，將本有無相的真如轉爲阿賴耶識。於是靈明真空變爲頑空，更於頑空中，無明妄動，凝結爲四大妄色。就是「楞嚴經」所謂「迷妄有虛空，依空立世界。」由於地、水、風、火四大妄色，使本有的智光轉爲妄見，妄見既久，更博取四大少分爲我，卽無明裏定八識潛入身根。四大本是無知，因妄見執受而有知。真心無量，被無明封固，潛入四大以爲心，卽所謂色雜妄想，想相爲身。因此「楞嚴經」說：「想證成國土，知覺乃衆生」。又說：「心生則種種法生，法生則種種心生。」種子起現行，現行又熏種子。這樣由因成果，果復感因。因因果果，果果因因，周而復始，循環不已。這就是衆生從無生死中，枉受生死輪迴之苦的原由。明心就是了得身心世界本空。於本空處，並非木石般的不知不覺，而是虛明了了。雖了了虛明，而寂然不動，一念不生。這是什麼，當此自

體豁然顯露時一把擒來，卽謂之親證本來面目，也就是謂之「見性」。

所謂見性，並非用眼睛看見什麼東西，而是心地法眼，親切深徹體會與神領。經云：「見見之時，見非是見。」所以明心見性的意義在於打破妄知妄見，狂心息處，徹見眞性。

這裏敘述一段公案：二祖神光見初祖達摩時會說：「學人心中不安，乞師安心。」達摩大師答道：「將心來，與汝安。」二祖語塞，很久才說：「覓心了不可得。」初祖順水推舟說：「與汝安心竟。」二祖言下大悟。此卽於「覓心了不可得」下（前念斷，後念未起時）而徹見這不落斷滅（當時念雖斷，但非如木石無知），了了靈知的妙性。這則公案的妙處也在於心是集起虛妄的，並無眞實來處，一經進問，便化爲烏有。但念雖息空而能（卽性）不滅。會者於此際回光返照，明心見性。

明心見性的重要意義還在於明白心的妙用，是以性體而起，從用見體，從流得源。過去導見王問婆羅提尊者：「如何是佛？」尊者答道：「見性是佛！」王問：「師見性否？」尊者說：「我見佛性！」王又問：「性在何處？」尊者答：「性在作用。」王接着問：「是何作用？我今不見。」答言：「昭昭作用，王自不見！」王再問：「於我有否？」尊者道：「王若作用，無有不是；王若不用，體亦難見。」王問：「若當用時，幾處出現？」尊者說：「若出現時，當有其八：在胎曰身，處世曰人，在眼曰見，在耳曰聞，在鼻辨香，在舌談論，在手執捏，在足運奔。徧現俱該法界，收攝在一微塵，識者知是佛性，不識者喚作精魂！」王當下開悟。因此性固不無，但不可以耳聞，不可以目觀，不可以智知，不可以識識，但可以慧照，可以妙觀，可以領悟，可以神會。「金剛經」中須菩提在聞佛說法後，當下契會，應機緣起，「如是悟會，悟會如是」，就是這一境地。

明心見性又在於明心本無，見性本有。卽心卽性，卽性卽性。「楞嚴經」說：「性色真空，性空眞色。」性體是眞空，無有形相。無相的眞空方是性體。一切有相的色，都是妄色。妄色無

體，猶如鏡花水月了不可得，但妄想而已。真覺禪師說：「心雖似有體用理事之分，但考其實際，則非一非異。」從事相來說，妙用隨緣，應顯萬類，似有形象，而妙體不動，絕諸對待，離一切相，故非一。但用從體發，用不離體，體不離用。從此不相離背來說，故非異。經云：「一切事相，皆性之顯現。」事相雖各有不同，但其性則一，所以說，「無不從此法界流，無不歸還此法界。」

明心見性要明心性無住，一物不立，歸無所得。心性本自空靈無住，方成妙用。一有所重，便成窠穴。心性本來無有一物，說空說有，說迷說妄，都是相對立說，其實皆屬戲論。所謂但有言論，均無實義。如徹悟心源，明見真性，迷妄既然沒有，悟真也就不立。不立亦不立，了無一法可得。所以說：「人我空非真空，須法我空，更復空空，方能到家穩坐。」也就是古人所謂：「無所成、無所得、無所修、無所證。方真成、真得、真證也。」如果認為自己有法可得，有道可成，恰恰墮在聖位法執裏，小則生死不了——縱或得了分段生死，絕不能了變易生死，因為法執就是變易生死的故障，大則發狂，後果不堪設想。

介紹明心見性的幾種修法

禪宗，是教外別傳，不立文字，直指人心。譬如欲進入室所，只一道門，一門深入。我國唐代禪宗人才輩出，門風高峻，成爲中國佛教興盛的中流砥柱。惜近世師資缺乏，禪者死煞話頭——「念佛是誰？」參話頭成爲念話頭。怎能證得本地風光？太虛大師說：「現在禪宗兒孫，都是法卷傳法，而不是明心見性的傳法，所謂臨濟宗幾世孫，皆一張空紙而已，何曾悟心來？」確是感慨之言。

其實禪宗古來本不須參什麼話頭，只就來機問處下搭，去其往著，於妄心不行處，逼令回光返照，徹見本來。因爲禪是正眼法藏，涅槃妙心，係圓頓法門，屬悟不屬修。古來大德，均於言下得智，向前薦機，見性成道，沒有一個是參話頭積久開悟的。

禪又是直指人心，於日用中，透過相見性，不爲相所轉。識得一切事物，任何相用，俱是性的顯現，心的妙用，只利物之用，而不爲物所用，即爲明心見性。悟後須勤修五蓋，即財、色、食、名、睡，不受一切受，自然水到渠成。

淨土宗法門深廣，普被三根。經云：「欲淨其土，先淨其心。隨其心淨即佛土淨。」修淨土者，應時時觀照心念，或用念佛觀或用淨土莊嚴和阿彌陀佛像作觀，更或觀自身即彌陀等，不令攀緣住著。才有念起，即凜覺轉空，或提起佛念，化去妄念，不使相續。即所謂「佛號投於亂心，亂心不得不佛」，久久專注，努力用功，功夫純熟，能所雙亡，彌陀真性，灼然現前，親見法身，即當下現生淨土，所謂「花開見佛證無生」就是明心見性。

密宗是末法時代度生最方便、最完備、最當機的法門。它從體到用，從小到大，由淺到深，由末到本，樣樣具備，無不完善。並以「大日經」與「金剛頂經」爲依據，立十種心，統攝諸教，建立曼荼羅，身、口、意三密相應，即凡成聖。密法直證無相心源，是簡易妙法。心中心密法，以六印合一咒，三密加持，心念耳聞，意不外馳，一線連綿不絕，心澄志凝，安然入定，就是明心見性的基礎。

天台宗修習止觀法門也是明心見性的一個途徑。「止」是盡可能地止息妄想分別，以一念代萬念，達到「心一境性」的境地。「觀」則是盡可能用觀照的功夫，看住念頭，從道理上達到「心一境性」的境地。依止起觀，止觀雙運，就能證入空性，獲得本來智慧。

還應當指出：明心見性是入道的階梯，並不是學佛的頂峯。悟後才能真修，用功更得力。不論參禪、念佛、學密、修止觀都要經歷明心見性這一歷程，正如「楞嚴經」說：「理屬頓悟，乘悟併銷；事非頓除，因次第盡。」但殊途同歸，依悟而修，再接再厲，都能循序而進，成就無上佛果！



「在家菩薩戒本」釋義

(續)

子明

蓄貓狸，即等於殺生或教他殺，故受戒已的優婆塞、優婆夷不可以養飼。

【旨意】：

貓狸性喜殺生，若蓄養即等於殺生或教他殺，故佛制此戒，若犯此戒，其所得的罪惡，與第一輕戒者然。

蓄養畜獸不淨施戒第十六

未來若優婆塞、優婆夷受持戒已，畜養象、馬、牛、羊、駝、驢；一切畜獸，不作淨施未受戒者，是優婆塞、優婆夷得失意罪，不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

〔蓄養象、馬、牛、羊、駝、驢；一切畜獸〕：

此六種動物均供給人類勞力及毛皮、食用，服務最多。至於一切其他的畜獸，則多供給人類肉食。佛陀慈悲，基於眾生生命平等教義，受戒已之優婆塞、優婆夷自應遵循，不得蓄養。

〔不作淨施未受戒者〕：

二十受戒已之優婆塞、優婆夷，應將所蓄養之象、馬、牛、羊、

駝、驢及其他一切畜獸淨施未受戒者。所謂「淨施」，是在布施時，不求世間的名譽、福利等的報償，以無所求之施功德，以資助出世之善根或作為寂入涅槃之因。以清淨心而行布施，所以叫「淨施」。若為以妄心求福報而行布施，是為「不淨施」。

【旨意】：

蓄養畜獸以服勞動或供肉食，有違佛陀慈悲教義，且易生瞋恚，造身、口、意三業，故佛制此戒，若犯此戒，其所得罪惡，與第一輕戒者然。

不蓄三衣、鉢、杖戒第十七

若優婆塞、優婆夷受持戒已，若不儲蓄僧伽梨、衣、鉢、錫杖，是優婆塞、優婆夷得失意罪，不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

〔儲蓄僧伽梨、衣、鉢〕：

比丘、比丘尼必蓄的物品有六種：一是僧伽梨，是九條乃至

二十五條的大衣。二是鬱多羅僧，是七條的中衣。三是安陀會，是五條的下衣。以上叫做三衣。四是鐵多羅，即鐵鉢。五是尼師檀，即坐臥用具。六是濾水囊，用爲濾水，是防飲水中虫。這些蓄物，共稱爲三衣六物。

「儲蓄」就是預備、儲藏、積蓄以上僧物。出家二家捨棄田園、屋宅、錢財、妻子等一切。受戒已之優婆塞、優婆夷爲護持佛法，供養僧寶，故宜儲蓄僧物，以爲隨時供養之需。

〔錫杖〕：

「錫杖」又名「智杖」、「德杖」，顯教用來乞食或驅虫。錫杖經說：「佛告比丘：『汝等當受持錫杖。所以者何？過去、未來、現在諸佛皆執故。』」又名智杖，彰顯聖智故。亦名德杖，行功德本故，聖人之表幟，賢士之明記，道法之正幢。」

又毘奈耶雜事三十四說：「苾芻乞食入人家，作聲警覺，拳打門扇，家人怪問：『何故打破我門？』默爾無答。佛言：『不應打門，可作錫杖。』」苾芻不解。佛言：「杖頭安環，圓如蓋口，安小環子，搖動作聲而警覺。」……至不信家，久搖錫時，遂生疲倦，而彼家人竟無出問。佛言：「不應多時搖動，可二三度搖，無人問時，即須行去。」

又十誦律五十六說：「杖法者，佛在寒園林中住，多諸腹行毒蟲，嚙諸比丘。佛言：『應作有聲杖，驅遣毒蟲。』」是名杖法。

又四分律五十三說：「諸比丘道行，見蛇、蛆、蜈蚣、百足，未離欲比丘見皆怖。白佛，佛言：『聽投錫杖。』」

錫杖制法，依錫杖經規式：迦葉佛爲二股十二環。釋迦佛爲四股十二環。四股十二環，表示四諦十二因緣，二股十二環，表示世諦第一諦之二諦與十二因緣。然寄歸傳四說：「言錫杖者，梵云喫棄羅，則是鳴聲之義。古人譯爲錫者，意取錫作聲。鳴杖、錫杖任情稱。說目驗西方所持錫杖，頭上唯有一股鐵捲，可容三二寸，安其鐵管長四五指，其竿用木，蠶細隨時，高與肩齊，下安鐵纂，可二寸許，其環或圓或扁，屈合中間可容大指，或六或八，穿安股上，銅鈴任情。元斯制意，爲乞食時，防其牛犬，

何用辛苦擊奉勞心，而復通身總鐵，頭安四股，重滯將持，非常冷澀，非本制也。」

由以上節錄文字看，佛制錫杖之原意：在實用說，一爲乞食，二爲驅除毒蟲、牛、犬。在表象說，可表智德。在顯教言，錫杖意義很多。

密教以爲五大所成之法界塔婆，地藏、觀音之三昧耶形，故有六環，表示六大，上頭有五輪捲形，以表寶塔。則密教在錫杖方面，重於表象，而少實用。

時至今日，錫杖已失實用意義，表象意義也不彰顯，比丘、比丘尼甚少人持用，僅於法會時，用爲法器之一，平時則用爲裝飾，用意去古甚遠。

過去，因物資缺乏，故佛規定優婆塞、優婆夷應儲蓄僧用僧伽梨、衣、鉢、錫杖，以爲供養出家二家。現在是工業時代，物資豐富，製作專門，購買容易，故不宜儲蓄，於戒會時，以金錢布施，由寺院統籌供養，至爲方便。

【旨意】：

出家二家，已捨家財，更不爲營利事業，所需三衣六物、錫杖，優婆塞、優婆夷應爲供養（儲蓄），故佛制此戒，若犯此戒，其所得罪惡，與第一輕戒者然。

作田不求淨水、陸種處戒第十八

若優婆塞、優婆夷受持戒已，若爲身命須田作者，不求淨水及陸種處，是優婆塞、優婆夷得失意罪，不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

〔若爲身命須田作〕：

「身命」就「身家性命」，這不但包括個人的身命，同時包括家人的身命，甚至出家二家及乞者的身命也包括在內。因出家二家必須優婆塞、優婆夷行供養方得活命，乞者亦須優婆塞、優婆夷「隨宜勾、分、與」方得活命。所以這些身命都須優婆塞、優婆夷負責維護。

「田作」，就是耕作水田，種植稻米，因為稻米向來就是保護身命的主食，只要有稻米就能活命。故云「若為身命」。

〔不求淨水〕：

此處所謂的「淨水」，不是指觀音菩薩施象的「大悲水」，而是指「水中無虫」的水。池沼之水，多虫繁殖，引用池沼水灌溉田作，水中之虫易為犁、耙、耨、耨等農具傷害殺死。若引用河流之水，虫類較少，但魚蝦則較多。引水時都可能殺生。

但水稻必須有水方能生長，在引水之時，宜以布囊濾水，將水中虫、魚、蝦等小動物予以阻隔，使不入田。但囊中的虫、魚、蝦在水引足水以後，應放入原來水中以活命，不可拋於陸地。這就是「求淨水」的方法。

〔陸種〕：

「陸種」就是在陸地作物，陸地作物不需水的供應亦能生長，如麥、蕪、薯、蒔、荳、蔬菜、水果、瓜類等等。陸種雖不需引水，不致造成殺害水中虫、魚、蝦，但陸地虫害很多。目前多用噴灑農藥防治，若不使用農藥，作物損害很大，但施用農藥，殺生更多。

農業專家為恐農藥殘存而有害人體，故鼓勵使用網植農作方法，就是在陸地豎起棚架，上覆尼隆絲網，可以防阻小虫的入侵。達到保護農作物的目的，這功用與佛陀所示以布囊濾水的方法相同，受戒已的優婆塞、優婆夷。若為身命必須田作者，應以此種陸作法為宜，不可噴灑農藥。

【旨意】：

殺生即是犯戒，雖非有心殺，其罪報亦然，若為自身活命而殺生，有失生命平等的慈悲教義，故佛制此戒，犯此戒者，其所得罪惡，與第一輕戒者然。

市場販賣斗秤不平戒第十九

若優婆塞、優婆夷受持戒已，為於身命，若作市易，斗秤賣物，一說價已，不得前却，捨賤趣貴，斗秤量物，任前平用，如

其不平，應語令平。若不如是，是優婆塞、優婆夷得失意罪，不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

〔市易斗秤賣物〕：

受戒已的優婆塞、優婆夷，經營商業，以斗、秤作為賣物與他人的工具。如經營米糧業者必須用斗；經營菜販業者必須用秤。但現在已進入工業時代，許多商品都成為工業產品，出廠之時即已分類、分級、分量包裝，除了小販賣物外，已很少用斗、秤當面賣物。

〔一說價已，不得前却，捨賤賣貴〕：

受戒已的優婆塞、優婆夷，經營商業時，與買主說定價錢成交以後，應遵守信用，履行賣、買行為。即使遇及後來的買主願以較貴的價格相買，也不得見利背信，推翻與前買主的約定。若心存貪得，推翻與前買主的約定，捨賤賣貴，高價出售給新買主，這在一般有信譽之商人，亦不願為，受戒了的佛弟子自更不宜為。

〔斗秤量物，任前平用，如其不平，應語令平〕：

這是受了戒的優婆塞、優婆夷向他人買物的行為。如在買物時，見賣主以不實的行為量物，斗不平，稱桿低垂，顯見其居心欺詐受戒了的優婆塞、優婆夷。此時，受戒已的優婆塞、優婆夷見狀，應當立即指明，告知賣主將斗面敷平，稱桿拉平，使所量、所稱之物達到一定的分量。若眼見賣主以欺詐的行為量物而不予指明，默然吃虧，即等於教唆他人作惡，造作罪業。這對賣主來說，既不能慈悲方便救度反令作罪，自身亦已造業了。所以受戒已的優婆塞、優婆夷遇到這種場合時，應方便救度業重眾生為是。

【旨意】：

受戒已的優婆塞、優婆夷，無論賣物與人，或向人買物，以斗、秤稱量時，都應直心買賣，方不造業。故佛制此戒，若犯此戒者，其所得罪惡與第一輕戒者然。

非時非處行欲戒第二十

若優婆塞、優婆夷受持戒已，若於非處、非時行欲，是優婆塞、優婆夷得失意罪，不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

〔非處行欲〕：

受戒已的優婆塞、優婆夷行欲，是指夫妻而言。夫妻行欲雖不犯邪淫罪，但有些處所，即使是夫妻亦不得行欲。如夫妻共宿於佛教寺、院、庵等道場，即不得行欲，甚至不得同房。又如道路邊、塔邊、祠邊、大會之處，不得行欲。甚至於雕塑佛像、繪畫佛像之處，不得行欲。雖家居時，於佛堂供奉佛像及懸掛佛像之任何處所，均不得行欲。若於不得行欲之處而行欲，雖是夫妻，也屬邪淫，犯邪淫戒。

〔非時行欲〕：

受戒已的優婆塞、優婆夷，於佛誕日、菩薩生日、佛涅槃日不得行欲。六齋日不得行欲。父母壽誕日或哀喪日及自身的母親日，均不得行欲。若於此等日行欲，亦犯邪淫戒。

【旨意】：

禮是佛法的善法之一，且為持戒的道途，若於非處、非時行欲，即與禮相違，敗壞德風，有傷戒體，故佛制此戒，若犯此戒，其所得罪惡，與第一輕戒者然。

商賈不輸官稅戒第二十一

若優婆塞、優婆夷受持戒已，商賈販賣，不輸官稅，盜棄去者，是優婆塞、優婆夷得失意罪，不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

〔商估販賣〕：

「商」就是直接經營業務。「估」者就是中間商人如批發業者。「販」就是運輸、貿易業者。「賣」就是工廠生產商品出售。這四項商業行為是概舉性的，若擴而言之，則包括一切的買賣行為。

〔不輸官稅〕：

政府設定的稅目繁多，但以貨物稅、所得稅為主要的稅源。納稅是國民應盡的義務，不納稅即違反國法。受戒已的優婆塞、優婆夷若經營商、估、販、賣各業，均宜按實納稅。中國古來採「什一」稅制，即十分抽一。印度的古代稅制，是「六一」法，即六分抽一分，印度是一個階級濃厚的社會，稅負量比中國為重。

〔盜棄去者〕：

「盜」就是「漏報」稅額，即俗語說的「偷漏稅捐」。如工廠生產多少產品，應按產品數量申報貨物稅。若廠主匿藏一部份產品不申報貨物稅，就是「盜」，這與偷竊國家財物的行為一樣。「棄」就是經營工商業者的人，雖照實申報了稅額，或經稅務機關評定，應繳多少稅額，納稅義務人却不履行納稅義務，不去繳納稅捐，放棄自己的責任，這就是「棄」。

逃漏稅捐，即一般國民亦為不許，受了戒的優婆塞、優婆夷，既不能以多報少，虛報稅額，更不能偷報稅額，否則即犯了妄語戒、偷盜戒。

【旨意】：

若不輸官稅，易使受戒已的優婆塞、優婆夷犯妄語戒、偷盜戒，故佛制此戒。若犯此戒，其所謂罪惡與第一種輕戒者然。

犯國制戒第二十二

若優婆塞、優婆夷受持戒已，若犯國制，是優婆塞、優婆夷得失意罪，不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

〔犯國制〕：

「國制」就是國家釐訂的一切制度、規章、法令，甚至包括善良的風俗習慣，「犯國制」就是不遵守國家的制度，規章、法令和善良風俗習慣。如「徵兵」就是「國制」之一。受了戒的優婆塞不得因六重戒中有「不殺戒」，就拒絕服兵役，受戒已的佛弟子不遵守「國制」，易招致一般人的譏諷、毀謗，使人造口業，而對佛法的宏揚，更將產生障礙。

（未完）

虛雲老和尚遺相



六十張三冷齋

虛雲和尚

長篇連載 佛教小說

(續上期)

德清答道：「我們三步一拜朝五台，爲的是報父母劬勞之恩。不過，既然國家有難，我們也要唸佛的，憑我們幾個出家人唸佛，自然是不夠。假如我們中國全國的人，人人都誠心唸佛保國，那必定是得到佛菩薩保佑國泰民安的。」

衆人都笑道：「唸佛也可以救國保民嗎？真是奇聞了！」
德清道：「如果四萬萬五千萬同胞，人人誠心信佛，多多勤唸佛經，必定可以保國保民！佛力是不可思議的，有變奪造化之功，將來若有災難戰亂，你們大家各人勤唸佛號，必然可脫出災厄的。」

衆人道：「真的嗎？」

德清道：「歷史上有的是例證，我且講幾段給大家聽聽，黃巢賊兵大軍打到杭州的時候，杭州居民老弱婦孺百萬之衆，驚恐萬分，刺史錢鏐一面領兵出城迎戰，一面叫老弱婦孺齊聲呼唸觀世音菩薩佛號。黃巢賊兵即將攻城，忽聞城上空中有千

百萬人唸觀音菩薩之聲，白雲上面出現幢幡寶蓋，觀音菩薩領着金剛阿修羅王及天龍八部，護衛着杭州。那黃巢部衆一見，慌忙收兵撤走。這是杭州人世代樂道的事實，也見載於杭州地方誌的……」

德清記得在中天竺時看到的書，這一段故事，正好應用。他另外又講了幾段觀音菩薩的靈驗感應真事給衆人聽。他知道，在這市街上的一般庶民，是不會聽得懂高深佛理的，唯有對他們講些佛菩薩的顯聖事蹟，才能打動他們的信心。此之所謂方便善巧說法起信之一也。佛說人人都有佛性，只要施之以教，就會幡然而悟的。德清知道，對象不同，說法方式也須因人而異，對於一般俗人，說法必須淺白通俗，着重善有善報惡有惡報的因果，教他們誠心多多唸佛。他深知淨土宗教人唸佛之通俗有效。

「……你們平常多多勤力唸佛，必得庇祐的。」德清說：「多做善事，多唸佛！若是不識經，就唸觀音菩薩和南無阿彌

陀佛就行了，平常多唸多積功德，將來遇難成祥，到老了是會得有佛來迎去往生淨土的！」

家人圍着小館，聽那德清隨緣講佛，漸漸都生敬信，德清教他們唸觀世音菩薩及阿彌陀佛，家人就都跟着唸了起來，把一間小飯館變成了佛堂了。

德清等重新上路之時，聚了好幾百人追隨相信，一路合十唸佛，十分虔誠，路邊行人也有跟着拜唸的，也有訕笑的。

走了一程，那些人漸漸都散去了，只剩下德清與四位和尚，德清仍然拜着香橈，三步一拜向前行，那徧真和尚却道：

「我們既來到蘇州，何不往拜寒山寺和虎丘塔呢？」

秋凝等三個和尚都附和，德清也只得同意。於是五人取道拜到寒山寺來。

那寒山寺，在蘇州舊城外楓橋橋頭，因張繼一首名詩而出名：「月落烏啼霜滿天，江楓漁火對愁眠，姑蘇城外寒山寺，夜半鐘聲到客船。」

論者有評謂，寒山寺鐘聲何得傳到十里外之楓橋客船？

事實上，寒山寺前山門之下就是河道，殊不寬濶，寒山寺外不過數百尺即是「楓橋」，岸有楓樹，那楓橋亦是很小之石板拱橋。當日張繼可能夜泊於楓橋之下，寒山寺就在一箭之地，如何不能聞寒山寺鐘聲？

德清拜到寒山寺，看到此一情形，方才明白，原來寒山寺就在小河之畔楓橋之旁。張繼所搭客船，亦必是細小的烏篷船，行於這條寬僅二三十尺之小小運河之間。

德清却同時又想到：若是心定夜靜者，鐘聲再遠也可聞，何況近在咫尺？修行人可以見風吹幡動而心不動，却不應聞鐘而不聞。

那寒山寺規模不大，僅得一座三進而已。建築未見特殊，頗似民間宗祠，只因相傳寒山與拾得曾止於此而出名。德清記得在天台山國清寺之時，亦曾遊過幾處所謂寒山拾得遺跡。拾得本是國清寺之知事食堂，恆拾家僧殘食菜渣，寒山子來，使之負去返回岩洞之中，寒山子作有詩成集，頗為空靈。

秋凝等四僧看罷寒山寺之殘破狹隘，均感失望，都說：「聞名不如見面，誰想到寒山寺與楓橋如此平常，毫無美景可言！」

德清却心想：根本連來此都是多餘的，寒山拾得，是禪門高士以性空狂放出名，怎會安身於繁華之所？德清尊敬他們，却不打算追躡他們的道路，他認為寒山拾得都不過是自了漢而已。

五位和尚然後又一路拜到了虎丘山，那虎丘寺是東晉時代桓溫之主簿王珣與王珣兩兄弟捨宅為寺，道生禪師曾經駐錫於此，以後歷代高僧輩出，成為禪宗叢林之一，是所謂虎丘派，傳至日本，極一時之盛。

虎丘山是名滿天下的名勝，又適逢節日，遊人千千萬萬，萬頭攢動，德清與四僧三步一拜，引得那萬家人人爭看，指手劃腳，孩子們跑來跑去，圍在五僧身邊，又拍手，又哈哈大笑，喊道：「來看哪！看這五個傻瓜和尚拜石頭呀！」「這五個和尚是笨驢！三步拜一拜！」

德清置若罔聞，依然恭敬莊重三步一拜，捧着香橈，向著那「生公說法石」前進。秋凝等四僧却被頑童俗子訕笑得越來越不安了。又有些頑童惡少向他們擲石子，打中了和尚，大家就哈哈拍手大笑，惡少們大叫道：

「和尚是去拜石頭保佑娶個大尼姑呀！」

「娶個胖尼姑呀！抱着摟着親個嘴呀！乖乖，啲！我的和尚，我的好心肝！」

「和尚尼姑上牙床，生個大胖小小光頭郎！」

惡少們把菓皮也擲來了，穢紙也擲來了，穢言穢語，嘲笑得那四僧受不了，就對德清說：「德清師，這些人如此毀佛辱僧，我們何必在此拜？不如收了香橈不拜罷，省得受辱！」

德清正色道：「笑罵辱打由他，我們唸佛三步一拜，勿須理他們！」

惡少頑童越來越猖獗，竟跑來推那四僧一把，摸一下光頭，做了些下流動作，那四僧被辱弄得羞慚難當，就都不拜了。

山遐和尚道：「好漢不吃眼前虧，我們走吧！」

覺乘道：「像這樣給人像猴戲一般，還拜什麼香？」

秋凝也說：「德清師，我們實不能再拜下去了，不如先暫停拜香，等上了路再拜。」

德清不理他們，依然神閒氣定，領頭拜往虎丘說法石崖。奇怪的是，象惡少頑童却都不去嘲侮德清，只顧戲弄那四個和尚，越慌張，越慚愧，越招惡少戲侮。

徧真和尚道：「德清師，我們且進虎丘寺去避一避再說。」

德清說：「已經快到說法石前了，為何半途而廢？」

徧真和尚道：「委實是象惡少鬧得太兇，你看，擲得我一身都是生鷄蛋爛柿子……！」

秋凝道：「把我頭也打破了！」

秋凝光頭中了石子，滴着血，德清道：「好吧！你們請先上虎丘寺去，我自去拜了說法石就來。」

四僧聞言，飛步跑了，象頑童尾隨着，一路呼嘯擲石，倒替德清解了圍，那德清依然沉着平靜，恭敬肅穆，來到「生公說法石」的石崖前，恭恭敬敬，排下香櫬倒身下拜，不停唸佛，他心中念及道生禪師當年在本地說法的艱苦。

東晉慧遠大師的弟子道生和尚，當日潛思日久，徹悟言外，喟然歎曰：「夫象以盡意，得意則忘象；言以詮理，入理則言息，自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義，若忘筌取魚，始可言道矣！」

道生和尚於是研思因果，校練「空」「有」，力言「善不受報」，「頓悟成佛」，著二諦論，佛性當「有」論，法身無色論，佛無淨土論，應有緣論……等。又是時六卷涅槃經先立，道生剖析經理，洞入幽微，乃說「一闡提人皆得成佛」——即是說：不信佛之人亦可成佛，其時大涅槃經尚未至中土，道生孤明先發，獨見忤象，受到守文之徒及舊學僧黨之攻訐，視為邪說，聚眾逐之！

道生於四象之中正容誓曰：「若我所說反於經義者，請於現身即表厲疾，若與實相不相違背者，願捨壽之時據師子座！」

道生遁入虎丘山，固無人聽從其說，乃在崖腳豎石為聽徒，自講涅槃經。講至「一闡提人均有佛性」，問羣石曰：「如我所說，契佛心否？」

羣石盡皆點頭首肯。

後來道生移居廬山，而大涅槃經已傳至京都，果稱一闡提人皆有佛性，與道生前說吻合，京邑羣僧方才信服內慚。道生於廬山登座講法，講畢而卒。

道生實乃早於達摩來華之前已先提倡頓悟之學說。

德清讀慧皎著「高僧傳」，熟知此段禪門故事，深儀道生之先見，故此特遠道來拜「說法石」，只見那羣石所剩無幾，大約因出名而被人盜取殆盡了，所餘石座，每座高與人等，石色赭黑，畧具人形，德清設了香案，恭敬下拜。

旁邊來了許多人看熱鬧，就有人問：「和尚，你恁地拜那石頭？」

有人代答：「這是生公說法頑石點頭之石呀！」

那人就說：「和尚！你若拜得石頭也能點頭，我就信有佛了！」言罷哈哈大笑！

德清莊重回答：「衲子毫無道力，如何拜得頑石點頭？施主信不信有佛，無須視我拜石點頭與否，信佛唸佛，乃於自己有益，並非於佛有益利也，施主若心生善念，多行善多唸佛，必獲佛祐福祉，只須發心堅信，更無須頑石點頭為證！」

那人仍強辯道：「和尚，算你會講，但我仍不信有佛，你叫佛顯現出來給我看看，我才信！否則，我硬是不信有佛！」

德清道：「施主若要見佛，須誠懇向心中尋！你誠心多唸佛行善，終必有感應，得見佛菩薩，你今以意氣驕橫，怎可使佛出現呢？」

那狂生狂笑，大叫道：「和尚滿口胡說！胡說！世間哪有什麼佛菩薩？」

德清道：「你若強要執空，則果然一切皆無！」

狂生叫道：「聽不懂你講什麼瘋話！總之我就不信有神佛！都是你們和尚道士騙人的東西！」

（下轉第33頁）



台北大乘精舍設立 「關心您」專線服務

一、名稱：

「關心您」專線服務，三一一四一七二號。

二、時間：自六月十九日十一時啟用。每日上午九時至下午五時止。

三、對象：佛教徒。

四、項目：①佛學問答：凡有關佛學與學佛初學者諸問題，給予解答，深度問題轉介有關法師或善知識給予研討。

②一般服務：查詢道場受戒、地址、寺院安單、皈依、佛七、禪七、齋戒會、佛學講座等。

③功德服務：印經、救濟、放生等。

④心理輔導：精神妄想、焦慮、緊張不安、失意、自殺、逃學、逃家、懷疑、恐懼墮落、暴躁、濫用藥物、賭博、酗酒、孤僻、失眠、貪睡、走火入魔等。

五、處理方法：①電話解決或溝通。

②邀請當面協談。

③書面答復。

④轉介有關單位處理。

六、敬請教界諸山長老、大德給予支持與鼓勵，並請提供給我們服務的資料。又本精舍地方狹窄，儀式簡單，不驚動諸方大德，請各位大德隨時光臨參觀指導。地址：台北市延平南路卅一號六樓。

大乘精舍 啟

菩提學會主辦

佛教華夏中醫學院灣仔診所贈診

永惺法師創辦之華夏中醫學院，自北角區電器道開設夜間贈診以來，深受社會人士歡迎，求診者衆。該院復在灣仔莊士敦道十二號文熙大廈一

樓（近中國旅行社），開設中醫分科診所，敦聘釋廣琳尼師主診針灸，名女中醫師張秀瓊教授主診婦科、針灸，李旋福教授主診內科，每日診症時間暫定下午三時至晚間九時半，一九八四年六月十日開始贈診服務。
預約電話：五二九〇〇九。

徵書啟事

澳洲，新南威爾士大學佛學研究會，又名慧命社，成立於一九八一年七月廿三日，擁有導師兩位及會員一百五十多名。

由於澳洲佛書難求，慧命社小型圖書館的藏書量非常短缺，爲了達到本社的主要宗旨——弘揚佛法，只好向海外的佛學研究院或佛學會等徵求。

有意免費贈送各式佛書及佛學小冊子者，可寄到以上地址，慧命社全體同人將會感激不盡，順祝
法安

慧命社理事會社長許國保啟

The UNSW Buddhists' Society

c/o The UNSW Union Box 38

P. O. Box 173 Kingsford 2032

N. S. W. Australia

香港佛教法住學會

講學活動連珠推出

由本港著名佛教學者霍韜晦、李潤生等人所發起組織的佛教法住學會，自成立以來，提倡及採取客觀開放的態度及以知識性之進路研究佛教思想，一掃以往籠罩於佛教身上之神秘迷霧，極受現代學佛人士及知識青年所歡迎，故該會所開設之各個講座及佛學班均絕早滿座。

今該會爲方便文化界、教育界人士及知識青年進修佛學，特於暑期之內開設多個佛學班，系統地介紹佛教知識，並提供研究資料、研究方法，全部免費。

法住學會開設之佛學班，向以師資優良，講解清楚而爲初學者所歡迎。且該會宗旨爲推行佛教思想現代化，講師多學貫中西，善於揭發佛教之

現代意義，最宜有心人士參聽。初基班現在招生，印度佛學班及中國佛學班則為該會會員而設，現僅餘少量學位，報名從速。

法住學會地址：九龍旺角通菜街一〇三號三樓，電話：三一九六六三六八。

又訊：代表該會之講學風格及研究立場之「法住經會」，繼「維摩經」之後，續講「妙法蓮華經」，六月二十一日起，逢星期四晚上七時卅分至九時卅分，在該會舉行，由該會會長霍翰晦先生主持。霍氏學養深厚，神思俊朗，上次講「維摩經」妙義泉湧，聽者如癡如醉。今闡發天台圓教經典之奧義，顯佛陀慈悲說法之真意，與善巧應機之時代神精，參學者不容錯過，因座位有限，請及早蒞臨。

應美國玉佛寺邀請

劉世綸居士蒞檀演講

（檀香山訊）我國名佛學家劉世綸居士，筆名葉曼，為中華民國前駐沙地阿拉伯大使田寶岱之夫人，曾任台灣輔仁大學教授，講授印度哲學史，著作等身，有「葉曼散文集」，「歷史上的女人故事」及旅遊雜記等，主編婦女雜誌，主持「葉曼信箱」多年，為青年解答人生處世問題，常為社團佛寺學院邀請演講。此次應檀香山玉佛寺邀請，前來主持佛學講座，於五月十八日及廿一日分別在夏威夷大學研究中心，及華埠文化復興中心主講：「為什麼要學佛」與「佛說些什麼？」。

劉居士二處演講，內容精闢，說理透徹，引人入勝，故聽眾當場懇請再次宣講一場，劉居士以盛情難却，乃於行前最後廿二日晚七時至十時，仍在該中心講淨、禪、密三宗領要。會場百多座位，座無虛席，聽眾都是大學生及科、生物學家。每次講完，科、生物學家及丘萬鎮與楊月恆等大教授紛紛提出對人生極為重要之問題詢問，劉居士一一詳加解答說明，使聽眾對佛理以科、生物學解釋，又多獲得更多了解。

劉居士解釋佛理，科、生物學辯證，說理與風度，深深地給每個聽眾留下了極深刻的印象，立刻掀起了學佛的熱潮，不但聽眾提議組織「查經班」，又將要組織佛學研究會，並懇請劉居士每年要來檀島領導及講演一

次，使一般愛好佛學者，加深對佛學之認識與研究。

馬來西亞佛總聘

果如法師任弘法專員

（檳城十二日訊）馬來西亞佛教總會中央執行委員會，已正式聘請台灣高僧果如法師為大馬佛總弘法專員，負責協調該總會弘法組所策劃展開的弘法工作，並協助教導佛學以及擔任佛總直屬團體的宗教導師。

目前，果如法師擔任馬佛總屬下馬來西亞佛學院高級班佛學導師，並長駐佛總負責每週日之佛學講座以及馬佛總主辦大馬佛學考試中級課程輔導班講師，自上月底履新以來，每週日前往聆聽佛理者絡繹不絕，參加佛學輔導班已爆滿。

自從佛總於前年展開皈依運動以來，新皈依人數已超過二千名，佛總弘法組擬於八月間繼續在檳城舉辦集體皈依儀式，即日起歡迎各界人士前往佛總辦事處登記。

查果如法師為台灣傑出之年輕僧人，其戒行高超，佛學精深，他畢業於台灣師範大學中文系，及高雄東方佛學院高級班，離校後曾任佛光山中國佛教專修班教師，普門高級中學華文教師，中華佛教文化館講師。

又訊：馬來西亞佛教總會執監聯席會議前日，一致議決於今年七月廿九日至八月六日之間，展開巡迴各地弘法，弘法行程包括北馬、南馬以及東海岸各州。

此次弘法團陣容浩大計有十餘位高僧大德，合唱團、話劇團以及放映幻燈與錄影人員。

屆時，該弘法團將到各地招收新會員，接受皈依，聯絡會員，舉行座談會以及協助分支會之組織等等。

該總會將於日內通函予各有關團體，安排這項弘法工作，該總會主席金明大法師呼籲，凡接獲該總會通函之分支會或佛教團體，積極展開籌備工作，俾使這項弘法工作獲得空前成就。

查此次巡迴弘法乃配合該總會成立二十五週年銀禧紀念所展開一系列活動的其中一項，且為自該總會成立以來第三次的巡迴弘法云。

吉隆坡第六屆衛塞節

華文佛歌比賽圓滿

(吉隆坡訊)第六屆(一九八四年)衛塞節華文佛歌比賽，已於五月十二、十三兩日，分別在首都佛教大廈與鶴鳴寺圓滿舉行。

在首日舉行的女子組賽項目中，共有十五位歌手參加，衛冕的鍾秀清以一首「讚僧歌」重登后座，總決賽時，再以其拿手的一曲「西方」蟬聯總冠軍，除贏取由拿督張士元捐獻的特大常年杯外，尚獲得吉隆坡南和旅行社(馬)有限公司報效的旅遊票一張，免費遊覽新加坡四天；在男子組十九名參賽者中，葉金發唱出一首「我要做護法金剛」，壓倒羣雄，榮膺冠軍，他也贏得由

上述公司所捐贈的新加坡四天組旅遊票一張。女子組的陳金鳳與李愛羣分獲亞、季軍；男子組第二、三名則歸劉虎林和阮興。

第二天的比賽是今年新增加的兒童組賽，獲得諸善信及社會各界人士熱烈支持，紛紛布施多種名貴獎品與各小佛友結緣。十九名小歌手經過一番較量後，九歲的楊丹慧以一首「禪悟」名居榜首，除獲獎牌外，尚贏得由黃健平、陳福坤與八打森忠武太極學會等捐獻的特別禮物，包括電子手錶、朱古力糖、電子玩具和大型削鉛筆機。黃一棟與葉慧明則分別獲得亞、季軍。除前三名和七名安慰獎各另獲名貴特別禮物外，所有參賽的小佛友都各得一面紀念獎牌與一份衛塞小禮物，咸皆大歡喜云。

捐 款 鳴 謝

陳志偉居士	港幣1,000.00元
何澤霖居士	港幣800.00元
劉肇樂居士	港幣500.00元
曹仲植居士	港幣400.00元
廖常惺居士	港幣400.00元
檀香山玉佛寺	港幣 80.00元
楊政河居士	港幣450.00元
葉德居士	港幣150.00元
妙法寺	港幣6,320.40元
總計	港幣 10,100.40元

一四七期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 10,100.40元
發行收入	港幣 2,248.00元
總 計	港幣 12,348.40元

二、支出：

印刷費	港幣 7,344.40元
稿 費	港幣 2,200.00元
郵 費	港幣 1,604.00元
什 費	港幣 1,200.00元
總 計	港幣 12,348.40元

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社
社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺
Nei Ming Magazine Society
C/O Miu Fat Buddhist Monastery
22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.
外埠流通處
美國 紐約美國佛教會
The Buddhist Association of The United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.
泰國 中華佛學研究社
Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Puppar Chai Rd., Bangkok, Thailand.
台北 中山北路六段231號二樓天華出版事業股份有限公司
新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局
菲律賓 信願寺
1176, Narth St., Manila, Philippines.
加拿大 加拿大佛教會誠祥法師
The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill
Drive, Don Mills, Ontario, Canada.
印度 悟謙法師
The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga,
Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處
香港 灣仔道234號E2地下波文書局
香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局
九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局
承印者：文采印刷公司
電話：五 七 一 一 六 五 四

佛元二五二八 中華民國七三年
七月一日出版
每册定價港幣肆元



△ 疊彩山上明月峯之石階



△ 叠彩山之摩崖石佛