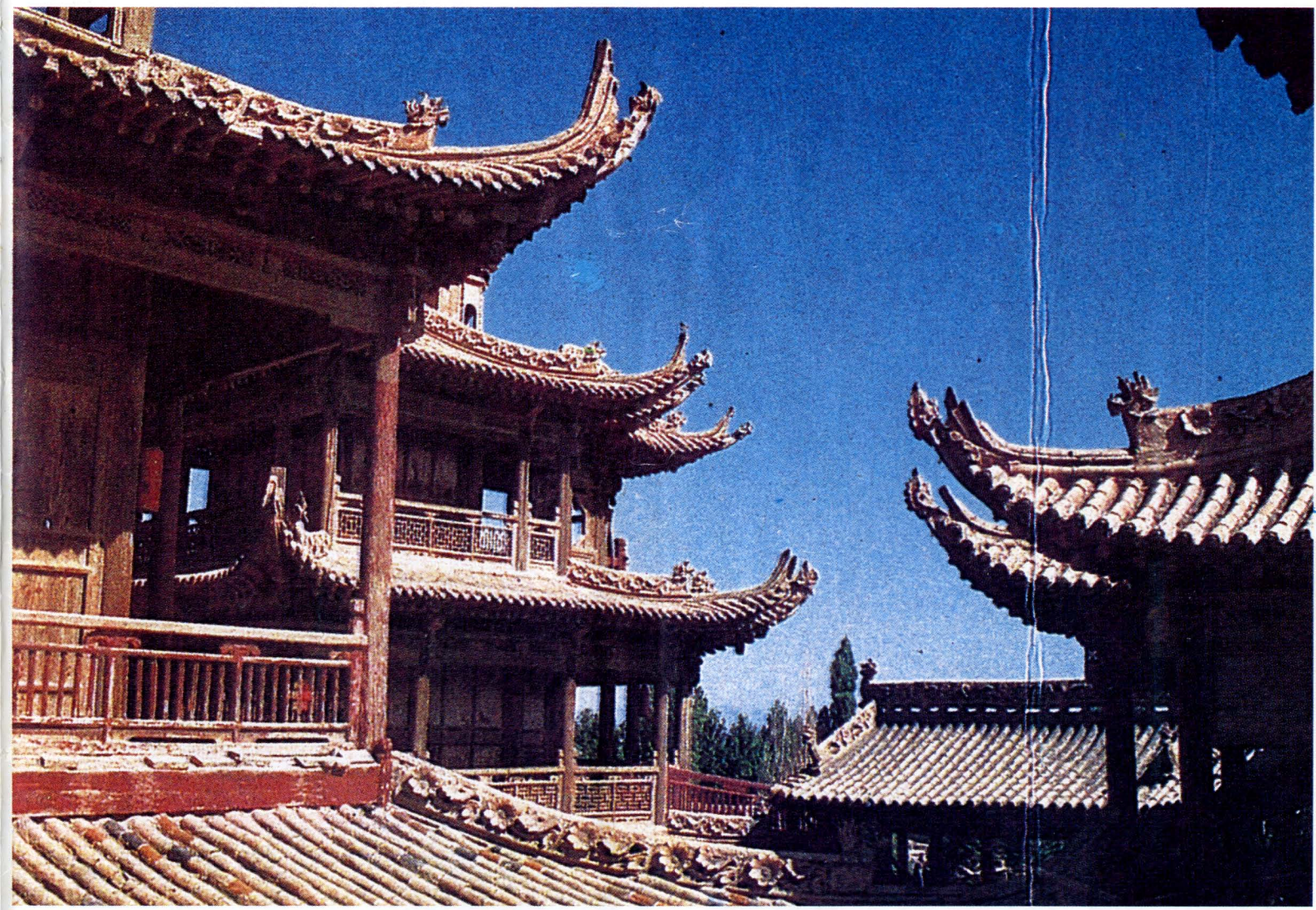


明内

集漢叔城刻石字



190



△重樓疊閣的寧夏高廟



道元論佛性

阿部正雄著
王雷泉譯

(一)

道元(1200—1253)，是日本佛教史上最傑出、最不同凡响的人物。他的殊勝之處至少有下列三個方面：

首先，他把當時日本所有的佛教形式都當作不真實的而予以摒棄，試圖引進並建立他所認為的真正佛教，這一佛教以他在中國宋代禪僧如淨(1163—1228)的指導下所獲得的自證為基礎。他稱之為「直承諸佛祖師的佛法。」他強調坐禪是源於釋迦牟尼佛，繼承菩提達磨以來中國禪宗傳統的「正傳佛法」，但他又全然拒用

「禪宗」之稱，更不待言後被認為由他創立的「曹洞宗」了。因道元獨持如是「正法」，把坐禪視為「正傳」。「何人用過『禪宗』之稱？諸佛祖師都未曾說『禪宗』。應知是魔波旬①說此『禪宗』。稱念魔波旬名號者必是魔黨，非佛祖之兒孫。」②他自稱「曾去中國的法裔沙門③道元」；他是如此強烈地堅信自己業已獲得佛佛嫡傳的眞法，從而理應把它移植到日本的國土上。故他拒絕末法④，即最後或最終(以及退墮的)之法的觀念，這是一種當時為日本佛教界廣泛接受的觀念。正如菩提達磨把佛法傳到了中國⑤，道元要把佛法傳到日本，這並非過甚其詞。

第二，雖然道元在為他終生尊崇的中國禪師的指導下證得正法，但對正法的理解畢竟是道元獨具的。依着宗教覺悟和深刻洞見，道元掌握了最深奧、最真實的佛法。在這樣的理解中，他敢於對前代祖師的話語甚至佛經本身作重新解釋。結果，他的正法觀念代表一種最純粹的大乘佛教，最深刻地顯示了佛陀開悟時所證之法。值得注意的是，一切都植根於道元自己經過長期認真的探求而獲得的存在性的證悟。以此正法觀念為基礎，他不僅如上所述反對所有現存的日本佛教，而且嚴厲批評了某些印度佛教和中國佛教，雖然他通常以為這兩國佛教比日本佛教更可信。

道元在日本佛教史上佔殊勝地位的第三個理由，在於他的思辨性和哲理性。他是一位嚴謹的坐禪實踐者，一位強調只管打坐的人。作為一個僧人他把全部生命都傾注在嚴格的修行上。他鼓勵自己的弟子也同樣如此。可是他又具有敏銳的語言感受性和哲學心靈。他的主要著作《正法眼藏》^⑥，在哲學思辨上也許是無與倫比的，是日本學術史上—部里程碑式的文獻。在道元身上，我們發現宗教洞見與哲學才智是如此不可多得地融為一體。在這一方面，他完全可與25年以後出生的托馬斯·阿奎那相媲美。

盡管那時日本佛教界領袖通常仍用中文撰寫他們的大部分著作，道元却用日文撰寫了他的主要著作《正法眼藏》。在道元的文章裏，他試圖以隨意夾染漢文佛教名詞和當地口語的方式，用他的母語來表達他對佛教世界所作的透澈分析。他的日文著述的風格所以那麼費解而獨特，源於表達自己的親證時，他從不用常規的術語，而是運用一種生動的，從自己主體性認識而來的個人風格。即使在運用傳統佛教的經論片斷時，為表達他所理解的真理，他亦以不尋常的方式對此作重新解釋。對佛法的探求和證悟，以及對之進行思辨和表達，這在道元身上是無與倫比地結合起來的。

內明

第一九〇期目錄

譯稿	道元論佛性……………阿部正雄著 王雷泉譯……………3
中國在南北朝後期的四念處觀法	……………王雷泉著 ……………文麗英譯……………14
中國歷史中的佛教(續)	……………(美)Arthur F. Wright著 吳琦幸譯……………20
特稿	學般若空 化二執……………徐恒志……………27
特載	五性各別與一性皆成(續完)……………金東柱……………30
筆譯	談佛陀的隨宜方便教學法……………智銘……………33
法海拾貝	重視「阿含經」的研究……………蔡惠明……………36
佛教文藝	永憊樓隨筆之九十三 觀音菩薩送女的奇跡……………馮……………39 虛雲和尚(續)……………馮……………45
畫頁	封面：九華山頭之地藏菩薩肉身殿 面裏：重樓疊閣的寧夏高廟 底裏：吐魯蕃額敏寺 封底：恒山懸空寺

現在我將討論道元的佛性概念，這可視為他之證悟的一個有特性的例子。

(二)

打開《正法眼藏》的「佛性」卷，道元引述了《涅槃經》的一段經文：

「一切衆生悉有佛性，如來常住天有變易」⑦

這段話充分表達了大乘佛教的基本觀點。這裏強調了兩個重要主題：「一切衆生悉有佛性」和「如來常住天有變易」。這兩個主題是互相緊密聯系的。

與傳統的讀法相反，道元敢於把這段話讀成：「一切即衆生，悉有⑧即佛性；所謂『如來常住』，即無即有即變易。」⑨既然從語法上講這種讀法是不自然的，甚至可說是錯誤的，那麼道元爲甚麼要用這種讀法呢？因爲對道元來說，只有這種讀法是清楚地表達他所認爲的大乘佛教基本觀點的唯一方法。對於他，準確地傳達佛教真理，比格守語法更重要。道元讀法的關鍵是第一分句中的後四個字：悉有佛性，傳統讀法是「一切衆生」（無例外地都有佛性），這裏他改讀爲：「悉有即佛性」。這個讀法上的變化，可能是因爲漢字「有」具有「是」(to be)和「有」(to have)兩層含義。爲什麼道元認爲這種不尋常的讀法更恰當地表達出佛教的真理呢？要回答這個問題，我必須對這句話的傳統解釋作一說明。

首先，衆生這個詞(梵文爲sattva)意指處於生死輪回中的一切生物。佛教經典表明了衆生一詞可作兩種解釋：在獨義上指「人」，在廣義上指「生物」。因此，一切衆生悉有佛性意味着不光是人，而且達其他所有生物都具有佛性。佛性(梵文的Buddhata)通常指成佛的狀態(Buddhahood)，或能使人成佛亦即開悟的性質。第二分句「如來常住無有變易」，表達了佛(一位證得真理者)不可變易的常住性。

我們在此可以看到，人和其他生物在佛教中同樣都具有佛性和開悟能力。不過在這見解中，佛教必須具有一個爲人和其他生物所共同適用的範圍。這個共同範圍可以說就是生滅(utpadanir-odha)。人的「生死」就是一種人的「生滅」形式，它亦爲一切衆生所共具。盡管在佛教中生死問題被視作人之存在的最根本問題，但佛教並不把它視作囿於「人」界的「生死」問題，而是把它視作更爲廣泛的衆「衆生」界內的「生滅」問題。

只有從一切衆生共具的生滅性中解脫，人才能真正地從人的生死問題中解脫。佛教之所以強調人是處於輪迴(從這一生到另一生的無窮輪轉)中，爲什麼只有使人從這種無窮輪轉的輪迴中解脫才可以說獲得涅槃，原因就在於此。

根據傳統佛教教義，衆生據說在六種生存領域中輪迴：地獄道、餓鬼道、畜生道、阿修羅道、人道和天道。這種輪迴概念源出於佛教以前的婆羅門教，是當時世界觀的一種反映。對於這些生存領域，無需在六這個數字上認真計較。這裏的核心問題是，包括人在內的這六類生物都被認爲是在完全相同的範圍——生滅界——內輪迴。在佛教對人類根本問題及其解脫的見解中，可以看到非人類中心主義。有一首古老的日本詩歌云：耳聞山鳥鳴，疑爲先考妣。

詩表達了作者與一切衆生休戚相關的情感，蓋衆生永無止境地從此生到彼生輪迴。故一只鳥有可能是前生中他的父母或兄弟姐妹。這種休戚與共感，與認識到一切衆生共具的生滅是緊密相連的。

然而，在西方以及東方，輪迴觀念並不總是被理解爲在上述同一個範圍內發生，而是常被誤解爲只是從人到動物到其他生命形式的輪迴，人們在這樣一種方式中看到的整個輪迴過程是以自己爲中心的，却忽視其非人類中心主義的特徵。但這種不完全認識到其非人類中心主義特徵的輪迴觀是不恰當的，因爲這種見解

沒有人與非人生命形態的共同基礎，而輪迴若無這樣一個基礎是不會發生的。在這一點上，非人類中心主義意味着超出人的生死界，進入更深更廣的衆生生死界。佛教強調輪迴，就是因爲只有在非人類中心主義或超人類中心主義範圍內，亦即在爲一切衆生共具的生滅界內，人的生死問題才能被認爲得到徹底解決。只有在這更廣闊的基礎上，超脫輪迴的涅槃才被認爲能夠獲得。

關於佛教輪迴觀念的非人類中心主義特徵，必須注意下述兩點。首先，佛教的輪迴觀念與萬物有靈論毫不相干，根據萬物有靈論，靈氣(anima)離開人體或其他東西而存在，並賦予它們以生命，(儘管上述詩句中可能會使人聯想到蘊含着萬物有靈論的觀念)。佛教的輪迴觀念並非基於對獨立存在的精神或靈魂的信仰，亦非基於生命流的觀念，而是基於對瞬時生滅(Generation-and-extinction at each and every moment)的認識。無窮的輪迴實際上是與對瞬時生滅的認識不可分割地聯系在一起。在這裏可以看到輪迴在時間上的無窮性。

第二，所謂六道輪迴，並非理解爲有六個並列的不同世界。恰恰相反，對於人，這個世界被認爲是人的世界，在其中也生活着畜生等道。然而對於畜生，這個世界就是畜生的世界，而人亦生活於其中。在這一點上，並非有六個世界並存於某處，而是敞開了無邊無際的生滅界，六道輪迴於焉發生。這顯示了輪迴在空間上的無限性。

因此，按照非人類中心主義觀點，輪迴在時間和空間上都是無窮無限的。這一無窮無限之界就是生滅界，正如衆生一詞所表示的，人和其他衆生在此界內融攝無間。這意味着對於人的本質和拯救，佛教並沒有給予人以特殊的和超勝於其他衆生的地位。

佛教在這一點上與基督教迥不相同。如《創世記》故事表明的，基督教指定人負起統治其他一切創造物的任務，並把這歸諸只有人才具有的上帝的形像(imago dei)，通過它人才能不像其他創

造物而直接回應神諭。人的死被認作「罪的工價」，是人的自由行動，即違抗神諭的後果。在基督教裏，我們可以看到在創造物中間的人類中心主義。因此，在基督教裏，關於人和其他創造物的本質及拯救，兩者有着明顯的差別：前者優先於後者。這種人類中心主義性質與基督教的位格論(personalism)有着根本的聯系，在位格論中上帝被認爲作爲一個位格而顯示自身，在位格論中人與上帝對話式的我——你關係是根本性的。

那麼，難道佛教就不把人同其他生物^⑩作任何區別嗎？是否在佛教裏，人在所有生物中不具有殊勝意義呢？非人類中心主義這一認識，只有具備自我意識的人才可能有。換言之，雖然只有通過超越人的局限才能使人認識到人的生死乃是一個更廣泛的問題，即爲一切衆生共具的生滅問題中的基本部分，但若離開代表着人的「自我意識」，就不可能有這種自我超越。同人一樣，畜生、阿修羅等都處於輪迴中，同樣受制於生滅性。然而與人不同的是，其他衆生不可能懂得輪迴這回事。既然只有具備自我意識的人才能認識衆生滅性，那麼對於人來說，這種生滅性與其說是一個「事實」，倒不如說是一個有待解決的「問題」。^⑪當一個「事實」變成一個「問題」時，解決這個問題的可能性也就呈現了，這就是解脫輪迴的可能性。正因爲人的這種特性，佛教才強調在我們每個人都經過其他生命形態的無數轉生而成爲一個人時，修習成佛的必要性。「人身難得」，這在佛教中得到高度重視；人應當慶幸他生而爲人，蓋生而爲人遠比一只盲龜鑽入在大海漂流的圓木的洞中更困難。人不象其他生物，是一個「會思想的動物」^⑫具有悟法的能力。我們在此可以看到佛教關於人在所有衆生中具有特殊地位的觀念。在這一點上，可以說佛教不僅是非人類中心主義的，而且也是人類中心主義的。

此外，輪迴是一種個人對自我(ego)的認識，而不是對一般人存在的認識，離開人的自我認識，就不會有生死、生滅的「問題」

。同樣，只有通過人的自我認識，才能解決生滅問題，也就是解決輪迴問題而獲得涅槃。

必須注意，佛教首先關切人的解放。它在這一點上與基督教並無二致。但是，佛教認為人存在的根本問題，即人的生死問題，不可能通過與神諭發生個人關係而解決，只有如前所述，在突破了為一切眾生共具的生滅性時才能解決。關於人界和眾生界以及它們之間的區別，可見如下圖示：

另外應明白，雖然基督教和佛教都首先關切人的拯救，但他們關於拯救的基礎是不一樣的：⑬它在基督教中是個人性的，而在佛教中則是宇宙性的。前者，人與上帝的個人聯系是軸向的，而以宇宙為圓周；後者，個人的痛苦及解脫處於非個人性的、無限的、宇宙論的範圍中，甚至連神——人關係亦包含於其中。

佛教的立場表明，如果人自己能解脫生滅而證悟，那麼一切眾生亦同時並以同樣方式解脫生滅而證悟。這是由於為人和其他生物共具的生滅本身完全由此而被克服，於是真正的實在完全被揭示。據佛教的傳說，釋迦牟尼悟道時激動地說：「善哉，善哉！何以使眾生，同具如來智？」⑭根據這觀點，即使一個人相信他已開悟，如果其他眾生先尚未得悟，那麼他的悟是不可靠的。一旦人實現了人人本具的可能性——佛性，一切眾生也就得到它們的佛性。這就是上述《涅槃經》中「一切眾生悉有佛性」的含義。

(三)

關於這一傳統的理解，道元的見解是什麼？他緣何反對這一理解，為什麼以其獨特的方法去讀《涅槃經》中這段話？與「一切眾生悉有佛性」的傳統讀法相反，道元在對「悉有佛性」這四個漢字進行獨特導解的基礎上讀成：「一切即眾生，悉有即佛性。」根據引傳統的讀法，這句話被理解為一切眾生都內在地具有作為成

佛可能性的佛性。這種讀法自然意味着儘管一切眾生此刻陷於虛妄之中，但由於它們潛在的佛性，都能在將來某一時候證悟。這樣佛性就被理解為一種客體，一種主體（眾生）已經具備的可能性，被當成主體意欲實現的目標。在這種理解中，蘊含着主體與客體、可能性與現實性、內在與外在、現在與將來等等的二重分化。結果導致對佛教基本觀點的嚴重誤解。傳統的佛性見解不僅體現不出為道元所證會的正法，而且實際上也違反了正法。為了闡明正確的佛法，他遂拒絕這段經文的正常讀法，這種讀法蘊含上述的種種二元性，而給予一種新的讀法，儘管這裏意味着違反了語法規則。結果，他把它重新處理為「悉有即佛性」。

這意味着佛性與眾生的關係發生了根本的轉換（見圖）。在道元這種見解中，佛性不是一種可能，象種子一樣存在於一切眾生中。相反，一切眾生，或更準確地說，一切有生命和無生命的存在，本來即佛性。它並非在將來某一時候實現的一種可能性，而是悉有源初的，根本的性質。為闡明這兩種不同的佛性見解，並澄清道元獨特的見解，必須仔細考慮下述四點：第一，佛教的非人類中心主義性質；第二，佛性的非實體性特徵；第三，「悉有」和「佛性」的非二元性；第四，「無常—佛性」的動態概念。

1. 佛教的非人類中心主義性質

如前所述，死問題這一人類存在的根本問題，不光被看作「人」界內的生死問題，而且也被看作全部「生命」界內的生滅問題。正是在這非人類中心主義的生命界中，佛教的輪迴及解脫輪迴（涅槃）的觀念才能被理解。通過強調「悉有即佛性」，道元甚至超越了「生命」界，把佛教的非人類中心主義推臻極致。無庸贅言，「悉有」包括了有生命的和無生命的存在。

對於道元，悉有界不再是生滅，而是起滅或有無。此處以「生滅」表示生物學上的誕生與死，「起滅」一詞則表示出現與消失，它同時涉及有生命的和無生命的存在。而它是「有無」的同義語

(見圖)。「生命」界雖是超人類中心主義的，却仍具有排斥無生命體的以生命為中心的性質。然而，通過超越比人範圍更廣的「以生命為中心」之界，「有」界囊括了宇宙萬事萬物。因此，擺脫任何中心主義的「有」界是真正無限的，從而也正是最深刻的非人類中心主義。如在圖 2.4 上加上「有」界，我們就有了圖 2.3，這是對圖 2.3 立體描述。

道元在聯系佛性而強調「悉有」時，顯然包含着這麼一層意思：人可以完全徹底從輪迴，即不斷的生死流轉中解脫地方，不是在「生命」界，而是在「有」界。換句話說，不是以克服一切眾生共具的生滅，而是只有以清除悉有共具的起滅或有無，才能完全解決人的生死問題。道元在一個徹底宇宙論的界域裏，找到人類解脫的基礎。在這裏，道元揭示了一種最徹底的佛教的非人類中心主義。

從而人們可以馬上理解，為什麼道元要駁斥永恆的自我(ego)和機體論(organicism)等觀念。在《正法眼藏》的「佛性」卷中，道元嚴厲抨擊了先尼外道，^⑮認為它與真正的佛教觀點毫不相干。該外道強調自我的不變性和肉體的易朽性，這種觀點也許相當於柏拉圖靈魂的不朽或笛卡爾思想着的自我。他在同卷中還駁斥了另一種錯誤觀點：「佛性如草木種子，若遇法雨滋潤，即萌芽抽枝生葉結果。」^⑯這是在佛性問題上的一種目的論或機體論的觀點。亞里士多德的動力和能量的概念，以及各種文藝復興時期的哲學，也許可引作同調。

道元徹底批駁了這兩種觀點，他經常強調的是「遍界不曾藏」。^⑰顯然這是指「悉有」(包括人、生物和非生物的無限宇宙)的徹底揭示，這個宇宙從根本上講是非人類中心主義的，它構成萬事萬物的終極基礎。

2. 佛性的非實體化特證

正如上面討論的，道元「悉有即佛性」的觀念，敞開了佛性的

無限界域。對於道元，佛性、終極實在，正是在這一無限的和本體論的界域內被認識，在其中萬有皆可如其本然地存在。這種佛性概念能使人聯想到斯賓諾莎上帝即實體的概念，這亦稱作「自然」，它是絕對無限的，以有限的存在作為上帝的「樣態」。不過，儘管兩者表面上類似，道元的佛性概念與斯賓諾莎的上帝概念是截然不同的，就是因為道元的佛性並非一個實體。

《正法眼藏》「佛性」卷云：「世尊(釋迦牟尼)道：『一切即眾生：悉有即佛性』，其宗旨為何？『是什麼物恁麼來』道轉法輪？」^⑱這個「是什麼物恁麼來？」的問題，見諸六祖慧能(637-713)與南岳懷讓(677-744)初見面時的對話，據《景德傳燈錄》卷五記載：

祖問：「什麼處來？」曰：「嵩山來。」

祖曰：「是什麼物恁麼來？」

師無語。遂經八載，忽然有省。乃白祖曰：「說似一物即不中。」

「是什麼物恁麼來？」^⑲這個使懷讓花了八年時間去解決的問題涉及佛教的**真諦**，在道元的實例中，則涉及「悉有即佛性」這個關鍵。就是「什麼處來」這頭一個問題，也不是一個平常問題。禪宗經常用疑問詞來表示終極實在，就象用「無」和「空」這樣的否定詞一樣。「什麼」或「什麼處」的疑問，不可能被當下領會，也不能被理性所規定，它永遠不會被客體化，無論是誰想去獲得它，它是永遠不可即的。的確，「什麼」或「什麼處」是不可知、不可名、不可客體化、不可得的，無限的。由於佛性是無限的和無限的，它無名、無形、無色，可以說用這樣的一種疑問能很好地，實際上是最好地表達佛性。正是這一原因，道元才恰恰在「是什麼物恁麼來」這問題上找到了他的核心觀念「悉有即佛性」。

但是，這並非意味着道元的佛性是不可名和不可得的某種東西，某種無限制的和無限的東西。設若佛性是不可名的某種東西，那麼它就不是真正的不可名，因為它是名為「不可名」的某種東

西。設若佛性是無限制的某種東西，那麼它就不是真正的無限制，因為它受制於或區分於有有限的東西。故對道元來說，佛性不是某種不可名的東西，就是這不可名。同時這不可名就是佛性。佛性不是某種無限制的東西，就是這無限制，同時這無限制就是佛性。②對他來說，這正意味着即使在諸如不可名、無限制等否定性的意義上，佛性也完全不是「某種東西」。換言之，它完全不是實體性的。因此，諸如「什麼」、「什麼處」之類的疑問並不代表這佛性。如果它能代表的話，那麼佛性就必須是存在於這「什麼」後面的某種東西，為這「什麼」所代表。由於佛性不是實體，故「什麼」當下即為佛性，而佛性當下即為「什麼」。

如是，「是什麼物怎麼來？」這個問題就完全是一個問題，「什麼」一詞也完全是一個疑問詞。與此同時，「什麼」並非一個純粹的疑問詞，它就是佛性。「是什麼物怎麼來」亦不光是一個問題而已，它就是對佛性的一種認識。

斯賓諾莎上帝即**實體**的概念，當然不是某種東西。因為在斯賓諾莎哲學中，上帝是所謂諸多**實體的實體**，它是真正無限的和唯一必需的存在。然而，斯賓諾莎上帝即**實體**的概念——雖然從相對的諸多實體和有限的諸多存在物一面可以稱它為「什麼」——自身不能被確當地稱作「什麼」，因為根據斯賓諾莎的解釋，就是在自身內並通過自身而被設想的東西；它可以無需借助他物的概念而被設想。②換言之，對斯賓諾莎來說，上帝，當它從外部從相對的諸多實體和有限的諸多存在物這一面被觀察時，可以說是「什麼」，但並非「什麼」就是上帝。正因為對斯賓諾莎來說，上帝就是實體，它通過自身而被設想。

關於道元的佛性概念與斯賓諾莎上帝即**實體**的概念之間的區別，如果我們把這兩種概念與宇宙萬有的關係考慮進去，也許就清楚些了。據我們所知，在斯賓諾莎哲學中，唯一的上帝具有思維 (Cogitatio) 和廣延 (extensio) 兩個「屬性」。特殊的和有有限的事

物被稱作上帝的「樣態」，它依存于神怪而無限的存在，並為其所規定。這顯然表明了斯賓諾莎上帝概念的一元論特徵，萬物從上帝產生，又通過上帝而顯現。但在斯賓諾莎的術語中，正是這種「屬性」和「樣態」的概念蘊含着上帝和世界、產生自然的自明（主動的自然）和被自然產生的自然（被動的自然）間的二元對立，在這種二元對立中，前者佔據主導地位。道元的佛性則截然不同，它不是與被自然產生的自然（即被創造的世界）相區別的產生自然的自然。因此，宇宙諸多特殊事物就不是佛性的「樣態」。在道元的佛性概念中也沒有任何與斯賓諾莎的「屬性」概念正好相應的東西，因為「屬性」概念在非實體化的佛性中是毫無意義的。

那麼，特殊事物與特殊性質對於佛性又有什麼意義呢？由於佛性是非實體化的，在這宇宙中沒有什麼特殊事物或特殊性質能與佛性相當，或為佛性所代表。若以樣態和屬性的術語來表示，那麼對於道元，每一個特殊事物都是「什麼」的樣態；每一個特殊性質都是「什麼」的屬性。例如，一棵松樹，就不是上帝即**實體**的一個樣態，而是「什麼」的一個樣態，即無修飾語的一個樣態。所以，松樹無非就是松樹自身。在上述「是什麼物怎麼來」中，這涉及松樹「怎麼來」的問題。此外，思維不是上帝即**實體**的一個屬性，而是「什麼」的一個屬性，一個不屬於任何東西的屬性。因此，思維無非就是思維自身。這又指涉思維「怎麼來」的問題。

當六祖問懷讓「是什麼物怎麼來？」時，這問題直指作為一個不容替代的獨立而具個性的人格之懷讓本人。懷讓不是由上帝即**實體**所決定的一個創造物。可以說他是來自於「什麼」的某種東西，某個沒有決定者的被決定者。沒有決定者的決定者就是自我決定——自由和個性，這不過是佛性的另外一種說法而已。如果懷讓已認識到自己「怎麼來」自於「什麼」，那麼他就已經認識了他的佛性。解決這個問題花了懷讓八年時間，從而嘆曰：「說似一物即不中！」

懷讓本人就是「什麼物恁麼來。」但並非唯獨他才如此。你，還有我，也正是「什麼物恁麼來。」草木天地同樣都是「什麼物恁麼來。」思維與廣延，心靈與肉體，各自都是「什麼物恁麼來。」宇宙萬物悉是「什麼物恁麼來。」這就是道元「悉有佛性」的含義。正是因為這一理由，道元承認六祖的「什麼物恁麼來」這一個問題是他「悉有即佛性」觀念的核心。

同道元的佛性概念一樣，斯賓諾莎的上帝概念也是永恆無限的、絕對自足的，自我決定的和獨立自主的。不過，就斯賓諾莎這述出的一元論者而言，**單一實體**和眾多的有限事物的關係是通過演繹的方式而被理解的。道元則顯然不同，正因為佛性不是**單一實體**，故佛性與一切有限事物間的關係不是演繹的，而是非二元性的。一切事物毫無例外，都是平等而又各別地「什麼物恁麼來。」即使是斯賓諾莎那個作為**單一實體**的上帝，亦不可能例外。換句話來說，從道元的觀點看，作為**單一實體**的上帝，在如此指稱之前就是「什麼物恁麼來。」故在上帝和宇宙諸多有限事物之間，不可能有什麼差別，不可能有任何個演繹性的聯係。在道元「悉有即佛性」一語的意義上，這種包羅萬象、甚至囊括上帝或**實體**的「什麼物恁麼來」，本質上就是佛性。

因此，佛性對道元來說既不是超越的，也不是內在的。斯賓諾莎哲學的特徵之一，在於他的上帝——*Deus sive natura*（上帝或自然）——概念的內在性。斯賓諾莎反對那種正統的神學教義：一個超越的、具有人格的上帝以意志和目的創造並統治這世界。他強調上帝就是一切存在必然產生的無限的原因。在這一點上，斯賓諾莎的見解與正統的基督教不同，倒更接近一般佛教，特別是道元。但是，正如克羅納（Richard Kroner）在談到斯賓諾莎時指出的，「一切個體性最後都被這唯一真實的**單一上帝**的普遍性所吞沒。」^②斯賓諾莎的體系被稱作泛神論，原因也許在此。但道元的「悉有即佛性」的說法並不表明悉有被佛性所吞沒。相反

，如他所強調的「徧界不曾藏」那樣，宇宙中每一特殊事物都顯現了自己的個體性，這正是因為佛性不是一個實體，而是一個「什麼」。對於道元而言，悉有被佛性無窮盡地「吞沒」；同時，佛性也被悉有無窮盡地「吞沒」。這是因為悉有和佛性是非二元性的，所以佛性既不是內在的，也不是超越的（或者既是內在的，又是超越的）。因此，儘管經常會有面目全非的誤解，人們還是不難看出道元並非一個泛神論者，雖然他的話給人的最初印象也許象是泛神論的。的確，就象他是非有神論者一樣，他也是非泛神論者。

（四）

3. 「悉有」和「佛性」的非二元性

帶着「悉有即佛性」的觀念，通過從生死界（傳統上認為是人輪迴的領域，亦是從中解脫的基礎）超越到為一切有生命體和無生命體共具的起滅界或有無界，道元把佛教非人類中心主義的性質發探得淋漓盡致。對道元來說，只有在這悉有共具的無限的、本體論的基礎上，才能解決人的生死問題。

換句話說，對於道元，只有轉到這一無限的有無界，並且隨後突破之，才能完全徹底解決人的生死問題并充分實現佛性。但是，「突破」並非意味着光是超越或「超出」這「悉有」（有—無）界。甚至連這種超越也必須被否定。故「超出」這「悉有」界同時也就是「復歸」這「悉有」界，悉有遂真正地被認作悉有。

不過，只有經過人的自我意識，人才能根本超越有無界，在這一點上，道元與傳統的解釋並無二致。因為從根本上說，人的生死問題是一個**主體性**問題，每個人都必須獨自地和自覺地對待這個問題。佛教的非人類中心主義，與對人作為自我意識主體的自我（ego）的強調有着不可分割的聯係，這對道元同樣如此。道元堅持，人要獲得佛性，必須超越自我中心主義，人類中心主義和

生命中心主義，從而在最根本的層面上，即道元的「悉有」界這個「存在」界域建立人們存在的基礎。就獲得佛性而言，認識到悉有的無常性是絕對必要的。

因此，如果人把自己的存在基礎在囊括一切的「有」界，並使自己從悉有共具的有無性（無常性）中解脫從而獲得佛性，那麼宇宙萬物同樣也獲得了佛性。因為人一旦開悟，才能克服有——無性本身。正因為此，佛經常言「草木國土」，「山河大地，悉現法身」。如果把這些語句客觀地接受而沒有人自己存在性的覺悟，看來似乎是荒謬的，充其量不過是泛神論的。道元強調「同時成道」²³，指的是宇宙萬物在人自己開悟的時刻也同時得悟——這是一種敵開佛性全部視野的悟。如果人不能正當地說山河大地獲得佛性，那就不能說他已實現了佛性。

就通過解脫轉迴而徹底實現佛性來說，這是一個關鍵性的觀點。儘管這個觀點一直替存於大乘傳統中，但在道元的「悉有即佛性」中才得到清楚的認識和明確的表達。尤為重要的是，為道元視作佛性基礎的悉有界，不同於人界和眾生界，它是無邊天際的。這裏完全不存在任何形式的「中心主義」。再則，通過自我擺脫為悉有共具的有無性而實現的佛性是非實體性的。所以，即使道元強調「悉有即佛性」，亦不是意味着這是悉有與佛性之間的一種「直接的」同一；更確切地講，只有認識到「有」界的無限性和佛性的非實體性——簡言之，只有認識到「什麼」，這同一才能成立。這裏意味着完全推倒了內在性的佛性觀，道元對此作了雙重的否定：首先，通過從「眾生」界超越到「有」界，他否定了眾生中佛性的內在性；其次，通過強調佛性的非實體性，他否定了作為世界唯一原因（即像斯賓諾莎一樣的上帝概念）的那種內在性。對此內在性佛性觀的雙重否定，徹底扭轉了關於佛性的傳統解釋。這是潛存在大乘傳統中的佛性觀念的一個必然結論，而不僅僅是對期中含蓄原理的明確解釋。這導致悉有與佛性的非二元性，佛性

既不是內在的，也不是超越的。道元說：「佛性即悉有，以悉有即佛性故。」²⁴

為了避免那種人對萬物加以客體化和實體化的自然傾向，並澄清「悉有」和「佛性」的非二元性，道元強調了兩件事：(1)表示佛性之非實體的無佛性概念²⁵，以及(2)「悉有」的無限性，以否定對它們的客體化。

(1)在「佛性」卷中，道元常引用並重新解釋古代禪師的種種言論和對話，強調無佛性的概念。在下列一個例子中，他引述了滄山靈祐(771-853)「一切眾生無佛性」的話，並說道：

釋尊曾道：「一切眾生悉有佛性。」大滄則道「一切眾生無佛性。」「有」無之言，字義截然不同。孰是孰非，義生疑惑。雖然，唯「一切眾生無佛性」，庶近佛道。²⁶

道元對「無佛性」概念的理解，並不囿於滄山的見解。道元說：「無佛性之道」，承教於四祖祖室久矣。黃梅²⁷見聞之，趙州流通之，大滄舉揚之。無佛性之道須精進，切勿妄想不前。²⁸人們倘若還記得道元強調「悉有即佛性」，也許會被這些話所震驚。

道元對滄山所說的評論也是引人注目的。

大滄所道理淪即「一切眾生無佛性」的理論。全未超出繩墨之外。自家屋裏的經典得以保存。應進而摸索緣何一切眾生即佛性？緣何彼等有佛性？若有佛性，必是魔黨，將魔子附於眾生上。²⁹

這是對堅持眾生皆有佛性的傳統教義的一種完全否定。但如果我們參透道元的觀點，那麼這些話就不只是讓人感到驚奇了，而是具有深邃的含義。道元「無佛性」的概念並非表示沒有「佛性」，而是在絕對意義上的雙遣「佛性」與「無佛性」的「無佛性」。在此，我們發現了道元對傳統經典的又一例特殊解讀法。在同一卷中，他引述了五祖弘忍和後來為六祖的慧能初次會面時的對話：

五祖問：「汝自何來？」

六祖答：「嶺南」在中國南方，當時被認為尚未開化。

五祖問：「欲須何事？」

六祖答：「唯求作佛。」

五祖問：「嶺南人無佛性，若為作佛？」

六祖問：「人即有南北，佛性豈然？」^{③①}

在評論這段對話時，道元敢於說：

「嶺南人無佛性」，非指「嶺南人沒有佛性」，或「嶺南人有佛性」，而是指「嶺南人，無佛性」。

「若為作佛？」竟指「你期望作什麼佛？」^{③①}

「無佛性」一詞，傳統的理解是指眾生本身內在地不具有佛性。但道元不管佛性有無，而是關切佛性本質上是非實體化的。當我們關切佛性是有還是沒有時，就會在一種或者肯定或者否定的方式中把它客體化了。因為佛性是一個不可客體化的和不可得的「什麼」，故客觀地談論一個人是否有佛性完全就是錯誤的。對於弘忍，道元強調說：「佛性空故，所以言無。」^{③②}

他還強調指出：「佛性道理是指：佛性非先具於成佛前，而在成佛後具足；佛性無疑與成佛同時實現。對此道理，應下功夫刻苦參究，甚至要參上一二、三十年。」^{③③}

如果人們認識到眾生從根本上說就是佛性，那就無需強調「有佛性」了。但說眾生即眾生就夠了。說眾生有佛性，等於畫蛇添足，正因為此，道元才說：「緣何一切眾生即有佛性？緣何彼等有佛性？若有佛性，必是魔黨，將魔子附於眾生上。」道元接着說道：「佛性即佛性，眾生即眾生」^{③④}，這是對他「無佛性」概念的一個確切表述。佛性只是佛性，眾生只是眾生。^{③⑤}不過，在這個認識中，佛性與眾生並非兩個不同的東西，而是活生生實在的兩個方面。實際上講，佛性是在成佛的同時實現的。認為未悟的眾生有或沒有佛性的想法，不過是一種錯覺。這就是道元與傳統讀法不同的原因，他把「嶺南人無佛性」讀作「嶺南人，無佛性」，

意指這些人本身擺脫了自己究竟有沒有佛性的二分法思想。這種擺脫（即無佛性）是對佛性的真正認識。^{③⑥}故道元強調說，無論是宣揚有佛性，還是沒有佛性，兩者都落入毀謗佛教的窠臼。通過對「永恆性」觀點（把佛性概念實體化並執着之）和「虛無性」觀點（亦把無佛性概念實體化並執着之）的否定，道元的「無佛性」概念明確表明了佛性的非實體性。

註釋：

① 魔波旬(Marapapayan)，指心懷惡意，勸人造惡退善根的天魔。魔為魔羅之略，波旬為魔王之別稱。——譯者

② 《正法眼藏·佛性》，《大正藏》卷82第183頁。

③ 沙門，指佛教僧侶，是梵文Sramana的音譯。

④ 末法，指佛滅度後三個佛法時期中的第三個，即最後一個時期。這三個時期為正、像、末三法時期。正法時期具備佛教的教、修、證；第二時期即像法時期，但有教修，沒有證；第三時期即最後的末法（墮落）時候，只有教而無修證。關於這些時期的時限有不同的看法。然而，這一學說在平安和鎌倉時期及道所所在的時代甚有影響，包括許多佛教領袖在內的人都認為他們的時代正處於末法時期。與那時的其他佛教領袖不同，道元堅持說時代依然處於正法時期，而不是末法時期。

⑤ 此應指菩提達磨傳入的禪法。——譯者

⑥ 道元在1231—1253年間用日文論述的文集，現被編為95卷。見《東方佛教徒》，第4卷，第1期，第125—126頁。

⑦ 《大般涅槃經》卷27：獅子吼菩薩品；（《大正藏》第12冊，第522頁）。

⑧ 由於中文和日文特點，「悉有」並無單複之分，「悉有」有着總體上的“all being”和個別的“all beings”兩層含義。根據上下文，道元實際上是在這兩層含義上使用這個詞的。

⑨《道元集》，玉城康四郎隔，《日本的思想》II（東京，築摩書屋，1969）第146頁。

⑩這裏的“生物”與上文中的“造物”同為creatures，因佛教不承認創造說，故譯“生物”，以示與基督教區別。

——譯者

⑪嚴格地說，像畜生這樣與人不同的衆生，不能說就認識到它們的生死事實，因為它們不具備自我意識。

⑫梵文中的“人道”(manusya)，與英文中的“人”(man)一樣，在詞源上與會思想的“人”聯繫起來。中村元：《亞洲人的思維方式》（東京：聯合國科教文組織日本全國委員會，1960年）第108—110頁。

⑬西谷啓治：《宗教與無》，加里福尼亞大學出版社，1982年，第49頁。

⑭三浦一州等：《神塵》，京都，日本美國第一禪學研究所，1966年，第253—255頁。

⑮先尼外道(Senka heresy)，出現在佛陀時代的一種異端思想，強調一種常住不變的自我概念。見《涅槃經》卷39。

⑯《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82冊，第317頁。

⑰《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82冊，第316頁。只有既不按照身心二元論，也不按照可能性與現實性的二元論去領會，才能使「悉有」在整體、總體和「如」中當下現前。「悉有」的這種全體現前，只能發生在這個非人類中心主義的無限宇宙中，這宇宙是萬物最根本的基礎。

⑱同上，第315頁。

⑲恁麼，常用於宋代禪籍中的口語。它有兩層含義：(1)疑問詞，意指「如何」、「用什麼方法」、「用什麼方式」和(2)指示詞，表示「這」、「這樣」、「那麼」、「如此這般」、「那」、「那樣的」等等。在慧能的這一問題中，恁麼表示第二層含

義，尤指「那麼」。道元在《正法眼藏》中有一卷題為「正法眼藏恁麼」，討論了他所理解的「恁麼」的禪意。

⑳見本書第一章《禪是什麼樣的哲學？》第四節。（見《內明》第181期）

㉑《倫理學》第一部份，界說(三)。

㉒《近代哲學中的沉思與啟示》，費城，威斯敏斯特出版社，第126頁。

㉓《正法眼藏·溪聲山色》。

㉔《正法眼藏·佛性》。

㉕「無佛性」(no Buddha-nature)指這一詞的通常意義，即「佛性」的反面意義；「無佛性」(no Buddha-nature)則表示道元的觀點，即擺脫「有」或「無」束縛的，不可客體化的佛性。

㉖《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82冊，第98頁。

㉗黃梅，即禪宗五祖弘忍(602—675)。——譯者

㉘《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82冊，第94頁。

㉙同上，第98頁。

㉚《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82冊，第94頁。

㉛《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82冊，第94頁。

㉜同上。

㉝同上。在這段話中，道元為否定佛性先具於成佛前的觀念，故說在成佛後具足。然而，他的根本觀點在於佛性與成佛的同時性。

㉞同上，第98頁。

㉟《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82冊，第98頁。

㊱在《現成公案》卷中，道元說：「諸佛正為諸佛之時，毋需覺知自己之為佛。然而諸佛實為已證之佛，繼續證已佛性。」（《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82冊，第23頁。



中國在南北朝後期的四念處觀法

搵入法道著
文麗英譯

一、前言

身、受、心、法的四念處——原始佛教以來的重要觀法——

在佛教史上呈現了各種各樣的開展。本文將以中國南北朝後期特別是以北方的修禪者為中心，考察一下當時四念處思想的形態，以及時人如何實踐四念處。這是一個重要的時期，因為中國人吸收了由印度傳來的禪觀及觀法，而有新的發展，特別是北方的修禪者有所成就，如天台智顛的止觀大系及禪宗的發展母胎均告完成。直到現在的研究雖然不太注意智顛，但是，從研究資料中却可看到重視四念處基本構想的痕迹。本文雖然未能研討在智顛的止觀大系中的四念處，但準備考察當時四念處的實踐形態及修禪者間的關係，考察的對象包括雲門寺僧稠、菩提達摩、北齊慧文及南岳慧思，他們的師弟承傳亦曾提及。

二、雲門寺僧稠

在北魏末期至北齊此段時期中，僧稠（四八〇—五六〇）是修行四念處並把它廣泛傳播的修禪者。根據《續高僧傳》的記述①，僧稠是鉅鹿（河平省平鄉縣）人，廿八歲時在景明寺出家，出家後，跟隨少林寺佛陀禪師的高徒道房禪師學習止觀法。初時在定州的嘉魚山修行，可是未得證果，後求一位由泰山來的僧人啟示他：「修禪慎無他志，由一切含靈，皆有初地味禪，要心繫緣無求不遂。」僧稠繼續修行，得到證果。之後的五年經常修行《涅槃經》聖行品的四念處。稍後，從趙州障洪山的道明禪師處學習十六特勝法，更修行死想觀等觀法。跋陀禪師曾這樣讚揚他：「自葱嶺（柘米爾高原）之東，禪學之最，汝其人矣。」並讓他在嵩岳寺（嵩山的東方）居住獲得深要。之後，僧稠巡迴各山修行，並施行教化，北齊天保二年（五五一），在文宣帝的盛情邀請下下山，廣泛解釋四念處之法——「三界本空，國土亦爾，榮華世相不可

常。」這時他已經七十多歲，文宣帝仍然盛情厚待。天保三年，在鄴城西南八十里的雲門寺落成，僧稠任寺內主持，而雲門寺成爲僧稠及其門人的據點。後來，他更擔任石窟大寺的主持，門徒衆多，將近千人。乾明元年（五六〇）時年八十而逝。他的著作有《止觀法》二卷（已佚），弟子則有曇詢等。

以上簡略介紹了僧稠的生平。道房禪師是僧稠直接的老師，而景明寺僧實法師、泰山僧人以及障洪山道明禪師，均教導過僧稠，可是沒有資料詳細記述他們的行事，然而在《唐傳》中却載有天竺僧佛陀禪師（生卒年不詳）傳②。根據傳記所載，跋陀在北魏孝文帝時來到中國，居住在由皇帝下令興建的嵩岳小室山少林寺。弟子有四分律宗之祖——慧光、道房、僧稠等。根據記載：「跋陀令弟子道房度沙門僧稠、教其定業。」由此可知，僧稠所以爲道房的弟子，是由跋陀所促成的。在介紹僧稠生平之時，曾提及跋陀禪師的讚許，由此推測，道房與僧稠雖是師徒，情如兄弟。《唐傳》的道寵傳中有這樣的記載：「一說云，初勒那三藏教示三人，房定二士授其心法，慧光一人偏教法津③。」由慧光傳可知④，所謂慧光是指曾接受《十地經論》的翻譯者勒那摩提教導的慧光，而房定二士，房是指道房，他從勒那摩提處獲得觀心法（而定士却不知所指）。勒那摩提精通禪法⑤，跟隨他學習禪法的還有僧達、僧實，而道房、僧稠這一系統，繼承了勒那摩提及跋陀禪師等由印度傳來的禪學觀念。

這個由印度傳來的禪學觀念具體是怎樣的呢？讓我們回溯一下，在《高僧傳》的求那跋摩（三六七—四三一）傳中⑥，附有他的遺文、具體的敘述了他自身修行的禪觀：在廣闊的曠野中，首先產生死屍、白骨等不潔淨的觀念，後修行四念處的別相觀及總相觀，而進入了無漏道。我想，道房、僧稠等的禪觀的具體形態大概跟求那跋摩的基本相同，那也是僧稠自身修行的四念處。

根據僧稠的傳記所載，僧稠的四念處是依據《涅槃經》的聖行品，《涅槃經》的中心思想是積極的肯定淨、樂、我、常的四顛倒，而僧稠的四念處是由《涅槃經》的傳統及基本思想中發展出來的。石刻史料《安陽縣金石錄》中載有乾明元年（五六〇）的《方法師鑿石班經記》⑦，這些史料是在天保元年（五五〇）由靈山寺僧人方法師等在岩窟裏刻上塑像，後來由僧稠重修及記述。乾明元年，僧稠逝世後不久，岩窟裏有關靈山寺僧人方法師的資料並不清楚，却有僧稠晚年擔任主持的雲門寺及石窟大寺的資料。石碑裏刻有《華嚴經》及《涅槃經》聖行品的一小節，雖然有關《涅槃經》的部份缺字很多，但却完整地刻有大正大藏經三段文字⑧。這些文字敘述了菩薩的聖行，雖然有種種的不潔淨觀，但他能修習四念處進入堪忍地。前面的僧稠生平事迹裏曾提及泰山僧人的啟示：「由一切含靈，皆有初地味禪……」，我想，堪忍地就是菩薩的初地，更可確定的是，僧稠的四念處是依據《涅槃經》的聖行品，而他失存的著作《止觀法》大概也安放了解說《涅槃經》的四念處。在僧稠逝世後，那篇長長的經文完成了，並刻在石碑上。

僧稠的四念處是依據《涅槃經》，立足於經典的根本思想中，以不淨觀作爲中心，既傳統又具體的觀法。道宣在《唐傳》習禪篇的總論中，曾把僧稠與菩提達摩的禪觀作一比較，以下讓我們加以討論：

「然而觀波兩宗，即乘二軌也。稠懷念處清範可崇，摩法虛宗玄旨幽蹟。可崇則情事易顯，幽蹟則理性難通⑨。」

那就是說，與達摩的幽玄虛宗相比，僧稠較重視四念處，並對它加以整理及規範，使人們易於理解，獲得人們的尊崇。然而，僧稠的四念處是較爲傳統的。

無論如何，僧稠的禪觀成爲當時北方的禪學主流，道宣在習禪篇總論裏曾強調他的重要性：「高齊河北獨盛僧稠⑩。」因爲仰慕的人不少，雲門寺的入門弟子非常多，他們均以四念處作爲禪

觀的中心，在《唐傳》的智舜傳^⑪、僧邕傳^⑫、智首傳^⑬、僧倫傳^⑭等傳裏均可找出證據。至於淨影寺慧遠拜訪僧稠一事仍存疑問^⑮。僧稠的佛教系統未能傳於後世，在佛教史上也不太受重視，可是，他却是當時具有很大影響力的修禪者，由他推廣的四念處在當時廣泛流行。

三、菩提達摩

有關菩提達摩(？)五三四(?)的資料，收錄在《唐傳》裏^⑩，可是不清楚的地方很多。他出身於南天竺的婆羅門，由宋的南越(廣東省至廣西一帶)過境，稍後再去北魏。他以(二)入四行說來宣揚禪法，他的語錄為世所傳誦。弟子有道育、慧可；據說他有一百五十多歲，但逝世的時代不明確。有關菩提達摩的傳記，與禪宗之祖達磨大師的關係，語錄中揭示的思想，敦煌文獻中有關他的資料，均已由鈴木大拙、宇井伯壽、關口真大、柳田聖山各學者作了詳細的研究^⑰。有關菩提達摩的最古及可信資料是《唐傳》、《洛陽伽藍記》^⑱及(二)入四行論^⑲。(二)入四行論在《唐傳》裏已有或多或少的簡略敘述。《洛陽伽藍記》在東魏武定五年(五四七)成書，是有關菩提達摩資料中最古的一部書籍。書中記述菩提達摩自稱是一百五十歲的西域僧人，並驚歎洛陽永寧寺的殿堂壯麗堂皇。

自古以來載有達磨禪師傳記的權威書籍是《傳法正宗記》，根據關口真大博士研究所得，傳記的內容全部非虛構^⑳，他還認為少林寺達磨大師的出現是象徵着中國佛教到達最高的境地^㉑。跟隨菩提達摩的修禪者，暫且不加討論，讓我們先了解上述三部史料中所揭示的問題，那是由柳田聖山教授指出的^㉒。

首先是菩提達摩在中國北方修禪，施行教化的時期。上文提及《唐傳》的菩提達摩傳並不能了解他的一生，然而在僧副傳中可

知他在年青時是太原出身的僧副(四六四—五二四)，在岩穴裏居住及修行，後來遇見達磨禪師便出家為僧^㉓。他在北魏太和年間(四七七—四九九)初來到太原(或者是太原附近)。而根據《洛陽伽藍記》的記載，他曾拜訪永寧寺，而永寧寺的建成是熙平元年(五一六)以後的事。僧可傳曾提及：弟子僧可(慧可)入其門下，在僧可四十歲時，菩提達摩逝世，他們師徒倆相處了六年，慧可師傳逝世後的天平初年(五三四)到北面的鄴城^㉔。僧可的生卒年雖然不詳，但可確定的是菩提達摩在天平元年之前逝世。由上述可知，菩提達摩在大和年間初期至天平年間初期，在中國北方渡過了差不多五十年的漫長歲月。誠然，要確定他在中國逗留的正確年份是不可能的，也是不重要的問題，可是，重要的是，在北魏末期，菩提達摩開展了獨特的禪觀，而他所處的時代、地域與僧稠大致相同。

接着，我們要探求一下菩提達摩的禪觀。道宣在評論他的禪法時曾提及：其大乘壁觀功業最高^㉕。我們先以僧稠的禪觀與之比較，並理性地論述達摩以虛宗作為主旨的深奧意義^㉖。鈴木大拙博士對「幽蹟則理性難通」有以下看法：在安心的情況下，顯現出壁觀的效果，那是非常玄妙的，是不能用理性和語言來解釋的^㉗。這樣我們可以了解的是，他的禪觀就是虛宗或可說是空觀，是屬於大乘壁觀。當然，這壁觀與稍後達磨大師面壁九年的坐禪有所不同。壁觀的壁不同於實際生活中的壁，那是意味着內在思想的壁。他以虛宗作為主旨，他的壁觀也即是般若的空觀^㉘。然而，為什麼用「壁」這個字？用大乘說的「空觀」不是很好的嗎？菩提達摩與晚年的僧稠不同，他住在受國家保護的大寺裏，常常到山間漫遊，在僧副傳中可看到他在岩窟裏修行的情況。我認為用「壁」這個字除了有思想の意味外，亦蘊含着象徵他自己態度的意義。在大自然的山野間，不加任何裝飾地面壁，以在岩窟裏修行作為自己的信條，他的決意可在「壁」字裏流露出來。

達摩所說理行二入，或稱二入四行：「夫入道多途，要不出二種。一理入、一行入。理入者謂藉教悟宗，深信含生同一眞性，俱爲客塵妄想所覆，不能顯了。若捨妄歸眞，則凡聖等一，與理冥符而無分別，寂然無爲，名曰理入。」

以上論述了進入眞理的根本原理，說明了一切有感情動物的平等性，敘述了要處於壁觀、超越分別，很名顯地是大乘的思想。那麼，作爲實際修行法的行入，又是怎樣的呢？

行入則有四者，一、報冤行，凡修道之人，若受冤苦之時，當念我往昔劫中，捨本逐末，流浪諸有，多起冤憎，違害無限，今雖無犯，是我宿殃惡業之果熟，甘心忍受，都無冤訴，此心生時，與理相應，是體冤進道，故名報冤行。

二、隨緣行，衆生無我，皆緣業轉，苦樂齊受，若受勝報榮譽之事，皆是過去宿因之所感，緣盡還無，何喜之有？得失隨緣，心不增減，八風不動，冥順於道，謂之隨緣行。

三、無所求行，世人長迷，處處貪求，名之爲求。智者悟眞，安心無爲，萬有皆空，無所希求，是眞無求，順道而行。故謂之無所求行。

四、稱法行。性淨之理名之爲法，法體無慳貪，順之而檀，乃至法體明朗而無痴闇，順之而行般若，如是稱法而行六度，名爲稱法行。

以上用了略長的篇幅把原文翻譯出來，文中以空觀及因緣觀貫通全文，而各法行中以稱法行最爲徹底。

關於這四行，柳田聖山教授指出已證實般若主義作爲理入，而大乘菩薩禪作爲四念處^{③①}。在《大智度論》中已有論及菩薩修行的四念處，與四行相比，在思想內容上是同一立場的。《大智度論》裏，有以下的論述：

「菩薩自念我不應惜身命，何以故？是身相不合不散不來不去不生不滅不依倚^{③②}。」（身念處）

「是報果屬先世業因緣^{③③}。」（受念處）

「智者雖觀是心生滅相，亦不得實生滅法，不分別垢淨、而得心清淨^{③④}。」（心念處）

「一切法離諸相，智者之所解^{③⑤}。」（法念處）

以上的論述與四行的內容相似，四行與四念處其實可互相對應的：

報冤行——受念處 隨緣行——身念處

無所求行——心念處 稱法行——法念處

可是，菩提達摩不同於僧稠，他不採取四念處的身、受、心、法各項目，而是以般若空觀的思想作爲背景，獨自展開其禪觀。那就是說，其禪觀的基本構想一方面是依據着四念處，一方面超越傳統的形式，這便是評他爲「幽蹟則理性難通」的理由所在。雖然身念處相當於隨緣行，在傳統的四念處中有論述不淨觀，然而在菩提達摩的禪觀裏却沒有論述，這可算是菩提達摩禪觀的特徵，那是與僧稠的禪觀兩相對照的。

在報冤裏闡述了一種宿命論：自己受着現世的苦，是根源於前世的宿業，必須甘心忍受。南岳慧思多次遇到迫害，也認爲是自己前世的宿業。後來，僧稠的四念處是依據《涅槃經》的聖行品，他修習四念處，獲得堪忍地，這是因爲他能堅忍各種各樣的苦難，所以命名爲堪忍地。

四、北齊慧文和南岳慧思

與僧稠、菩提達摩處於相同的時代，在中國北方非常活躍的修禪者還有北齊慧文。慧文在天台宗的傳承系譜裏是緊隨着龍樹的第二祖，是南岳慧思的老師。雖然有關他的生平資料不太清楚，可是，由慧思至天台智顛流行天台止觀期間，以及在繼承四念處方面，他是值得留意的一位修禪者。在《唐傳》裏的慧思傳，我們可看到慧文的名字，慧思在修行時代（五四〇年前後）跟隨慧文

修學，有關慧文當時的樣子，有以下記載：「時禪師慧文，聚徒數百，衆法清肅道俗高尚^{③6}。」在《摩訶止觀》裏，更有以下記述是有關慧文的：

「南岳事慧文禪師，當齊高之世獨步河淮。法門非世所知，履地戴天莫知高厚。文師用心一依釋論，論是龍樹所說^{③7}。」

由上述記載推測，慧文在北齊天保年間，現在河南省北部一帶修禪及施行教化，由「聚徒數百」可知，他是當時很有影響力的修禪者；而「當齊高之世獨步河淮」，與道宣讚揚僧稠「高齊河北獨盛僧稠」相似；「法門非世所知，履地戴天莫知高厚」，更令人想起菩提達摩的禪風。

在《佛祖統記》裏，僧稠傳記之後，作者志磐曾推測慧文的相傳系統有兩線發展：

慧文 ↘ 慧思
道房 ↘ 僧稠^{③8}

《佛祖統記》雖然不能說是極好的資料，但是整理了天台系的相承關係，有關慧文、道房、僧稠這些修禪者相互關係的資料，是值得參考的。

有關慧文禪觀的記載並不太清楚，根據龍樹的《大智度論》，他獲得的一心三智法門，是從慧思處得到的，那是由慧思、智顛的一心三觀類推出來的。根據《大智度論》的記述，其禪觀是「法門非世所知」，那不正是揭示了他與菩提達摩同樣地以空觀作爲基調的嗎？在《止觀輔行》裏的《第七諱文》敘述說：「多用覺心，重觀三昧，滅盡三昧，無間三昧，於一切法心無分別^{④0}。」安藤俊雄博士指出，當時，在北方的道長重視《大智度論》以及展開四論宗，那正是深受慧文思想所影響的^{④1}。根據記述，他的風格與菩提達摩的相近。從時代及地域來看，他與達摩或者說那些教團

是有關係。暫且不去研究其般若思想，可以確定他是禪觀的實踐人物。

根據《止觀輔行》所載，與慧文同時代的還有明、最、嵩、就、監、慧的各位大師，均與天台的傳承有關^{④2}。以上沒有清楚提及慧文，然而，在《唐傳》裏的慧思傳、智顛傳裏却記述監（鑒）、最、就三位大師與慧思有密切關係^{④3}。在慧思的自傳《南岳思大禪師立誓願文》中有此一句：「遍歷齊國大禪師學摩訶衍，恒居林野經行修禪^{④4}。」由此推想，慧思遊歷廣闊，或者是上述各位大師的繼承者。這裏提及的明大師，以及教僧稠十六特勝的道明禪師，不正是同一人物嗎？我們可作此推定：明大師多用五停心等的七方便，並把十六特勝發展爲五停心中的數息觀。

接着讓我們討論一下既是慧文的弟子，又是天台智觀的老師的南岳慧思（五一五—五七七）。他的傳記及著作仍然存在，《唐傳》^{④5}的慧思傳及《立誓願文》^{④6}，是以他在北方遊歷的時期作爲中心。慧思在南州汝陽郡武津出生，十五歲出家，唸誦《法華經》，在閱讀《妙勝定經》時深受禪觀吸引，其後歷遍齊國各大禪師。在這段期間，他遇到慧文禪師並獲得禪要，其後，他繼續修行，發揚少靜觀及初禪，可是後來發生了禪障，未能取得證果，他深感慚愧。有一次，他靠近牆壁，突然間獲得法華三昧，通曉了十六特勝、背捨、除入等。後來，他向鑒、最等禪師談及證果，他的名字開始廣泛流行。稍後，他一方面多次遇上被殺危機，一面到南方，在大蘇山南岳一帶傳播教義。太建九年（五七七），慧思逝世。他的禪觀對南北兩方的佛教界有很大的影響，而衆多的弟子中以智觀爲主。

慧思的傳記裏提及他年青時在北方修禪者的發源地積極修行，在此段期間，他獲得全部的法華三昧，他的禪觀基本是在北方完成的。影響其思想的是由僧稠、菩提達摩及慧文等開展的北方修禪佛教，也許，他還接觸過由僧稠擴闊的四念處以及達摩獨

特的禪法。後來，他獲得法華三昧時，通曉的其中一種觀法——除入，大概就是《妙勝定說》裏提及的「觀除入捨」^⑭。在經典裏並沒有明確敘述觀、除、入、捨的觀法，只是把四禪及四念處配合說明，並具體的敘述了不淨觀。慧思十分重視《妙勝定經》，我想《定勝》裏的禪觀對他有或多或少的影響。

因為篇幅的關係，未能考察在慧思著作裏的四念處，然而，在此可以確定的是他的《諸法無諍三昧法門》，是由四念處架構而成的，而且備受注目。其禪觀的特點是：建基於《法華經》精神的法華三昧，以及把作為禪觀總體的基本的四念處經常放在心上。

五、結語

上文，未能對南岳慧思作全面性的檢討，然而，却考察了南北朝末期北方修禪者對四念處的實踐。這裏可清楚地看出以下各點：當時在僧稠及其教團的影響下，四念處得以廣泛流行。之後，與跋陀禪師、僧稠的系統不同的菩提達摩的禪觀裏，亦可看出有四念處的構想。而天台止觀之祖慧文、慧思、僧稠、菩提達摩之間，是有某些關係的，至於慧思，他是重視四念處的。

註：

①至⑤《續高僧傳》大正五〇・五五三中、五五五中。五五一上、中。四八二下。六〇七下。四二九上。

⑥《高僧傳》大正五〇・三四〇上、三四二中

⑦《石刻史料新編》第一輯卷一八・一三八三三下、一三八三五上

⑧《涅槃經》(北本)大正一二・四四三下、四四四中

⑨至⑭《續高僧傳》大正五〇・五九六下。五九六中。五七〇上。五八三下。六一四上。六〇一下。四九一下。五五一中、下。

⑰鈴木大拙著《禪思想史研究第二》(鈴木大拙全集)第二。

宇井伯壽著《禪宗史研究》。關口眞大著《達摩的研究》。柳田聖山著《法禪及其背景》(橫超慧日編《北魏佛教的研究》一一五頁以下)等。

⑱《洛陽伽藍記》大正五一・一〇〇〇中

⑲《景德傳燈錄》大正五一・四五八中、下

⑳、㉑關口眞大(前揭書三六五)。三六九

㉒、㉓柳田聖山著(前揭書一三一及一七四。二五九、二六〇)

㉔、㉕《續高僧傳》大正五〇・五五〇中、五五二上、五九六下。

㉖鈴木大拙(前揭書七〇頁)

㉗柳田聖山著《初期禪宗及止觀思想》參照(關口眞大編《止觀的研究》二六五頁)

㉘、㉙《景德傳燈錄》大正五一・四五八中。四五八中、下

㉚、㉛《大智度論》大正二五・二〇三中、下。二〇四上。

㉜、㉝、㉞《續高僧傳》大正五〇・五六二下。五六三上、五六四中。

㉟《摩訶止觀》大正四六・一中

㊱、㊲《佛祖統記》大正四九・二四五中。一七八下

㊳、㊴《止觀輔行》大正四六・一四九上、中

㊵安藤俊雄著《天台學》一〇、一四頁

㊶、㊷《南岳思大禪師立誓願文》大正四六・七八七上。七八六中、七九二中。

㊸《妙勝定經》作為南北朝的偽經，曾經散逸，在昭和十九年由關口博士發現。參照關口眞大著《天台止觀的研究》三七九頁以下。

(原文載於大正大學大學院研究論集第10號)



中國歷史中的佛教

第六章

中國的佛教遺存

[美國] Arthur F. Wright

吳琦 幸譯

考察佛教在當代中國的遺存，我們將分兩個方面來論述。一個方面是已經轉換了原有形式以致幾乎辨不清來源的思想、語言、文化諸內容。另一個方面則是人們自我意識的重新組合，這種意識總是在運用佛教思想的某些因素來解釋、判定傳統文化與西方產生的力量所交流時所崩潰的一系列問題。在考察這兩個問題時，我們將仍舊會牽涉到上層精英與民間文化的不同，這些不同在佛教與中國文化的交流互化的整個歷史過程中曾經極為清楚地顯現出來。

佛教遺存滲透得最為廣泛和明顯的是在現代漢語中所發現的。從鄉村農民的俗諺到上層人士的正式用語，源於佛教的詞語常被人們無意識地共同使用。例如玻璃的共名「玻瓈」就是梵語譯詞的一種誤用，許多玉石、寶石的名稱也都有相似來歷；許多樹和

植物的名稱也是如此。另外一些有關共同事物、行為和感情都是用佛教所賦予的特殊意義在使用。當然還有一些出於佛教徒一時的需要而用一種完全不同的意思進入了世俗語彙①。

佛教還留下了另一種語言的遺存。當西方文化在十九世紀和二十世紀進入中國時，宗教、西方科學、政治思想的傳播者在歷史上第二次把廣泛的外國思想和概念傳入中國。這種新的挑戰恰得到了好多世紀努力發展起來的對付印度語言的幫助：先進的音位學和語法分析技能以及為表達印度詞彙和思想而約定俗成的語言分布系統，成為直捷了當、普遍實用的方法。外來文化曾經用屈折多音節和翻譯印度語、中亞語時創立的方法來表達其意義，現在又被賦予了新的用途。來自於《聖經》和西方歷史、哲學的專門名詞，來自於科學和人文學科的特定概念，現在都通過源於

印度特定詞語的再經過調整的方式將這類詞彙引入漢語。用這些語言的結構來翻譯許多西方的思想概念。例如“Romantic”（羅曼蒂克）沒有中文的對應詞，譯成「浪漫」。“Modern”譯成「摩登」，“Motor”譯成「摩托」。幾乎沒有一個西方文化的傳播者和中國的翻譯者會全然意識到，在佛經翻譯留下的成果中，有着改進表達能力的經驗和財富。因為這些翻譯者早在一千五百年以前就在佛經翻譯時碰到類似問題，而現代翻譯西方著述的學者，儘管是無意識地，還在大量襲用他們的成果。

在第五章裏我們已經注意到了中國佛教的許多文化遺存因素。此處我們要敘述羣衆的因果報應概念，民間宗教的諸神以及來源了佛教的象證性儀式、節日，建築上的裝飾圖案、文學音樂流派，還有一度從佛教借用來的豐富的習俗，或許我們可以把這個表無限止地擴大，但有一點是很清楚的，即佛教保持的是一種獨立的傳統，一種精密連貫的信仰主體，或一種獨特的生活方式。這個傳統已經分化了，在長時期的引進中那些因素已同其他某些本土文化相混合。只是到了十九世紀末二十世紀初，新的力量才使一些中國人探索復興和重建中國佛教，使之分離出來成爲完整的傳統。對這些努力作一個短暫的探討可能會掩蓋我們已經敘述過的整個歷史過程的光芒。

現在重新找回中國佛教的背景是侵入和分解中國文明本身的過程。在一八五〇年以後的空前的百年危機期間，知識分子——儒學傳人——首先是自身文明的自覺保衛者，然後是批評者和改革者。最後，當傳統文明剩下支離破碎的時候，他們便要求引進新的思想和學說，希望能夠爲新的可行的中國制度提供基礎。中國社會在現代危機中的批評者之一便是曾具有自我滿足的新儒學生活方式和觀點的文人，一道鴻溝將其與農民羣衆分離開來。舊的制度是允許存在有各種祭儀和神祇的佛——道宗教，而現代中

國社會中具有深刻批判精神的研究者，尋找的是一條通向現代西方的途徑，在那兒他們看到了爲一種共同信念所鼓舞和統一的社會中的民族。偉大的改革者康有爲（一八五八年——一九二七），曾一度潛心於佛教研究，他想把良藥寄託於重新改造儒學，使之作爲現代化國家的宗教。其他人則轉向中國佛教的遺典。

隨着社會政治的日益腐敗，中國的知識分子被驅到一個文化衛道士的立場上。爲了與在世界範圍的廣泛成功而其實質又是不可思議的西方思想抗衡，他們仔細考索了自己的歷史。這種擴散在中國、亞洲大部地區的文化防衛的種類，常常是以防護佛教傳統爲中心的。Paul Demieville概括爲：

他們首先就是努力證實西方並沒有發明什麼東西，而佛教則是民主的，寺院團體的決議都做到了少數服從多數的投票制。它又是人道主義的，因爲單個人也算經典妙義之一（指僧爲佛家三寶之一——譯者）。它又是共產主義的，因爲原宗教團體是無階級的，其財產都屬於公有；它又是理性主義的，因爲解脫便是從所有超然中分離出來的一種理性行爲；它的性空和富於辨證法的經義，又是康德學派和黑格爾學派；在其否定所有本體和主張受苦方面，它又是存在主義；在其知識學派（The School of Knowledge）的理論中，又是弗洛伊德（Freud）和榮格（Jung）的先驅。他們承認這些多種多樣的性質並不永遠以佛教現存的形態出現的，而是一個人需要的時候便可以改造成爲適應現代世界的內容，使之保持一種可以對付基督教甚至馬克思主義的條件。②

在改良派梁啟超的著作中表達了這種文化衛道的主張。他談到佛教時，宣稱輪迴（Karma）的經義遠遠超越於達爾文（Darwin）和司賓塞（Spencer），並指出比西方的個人意志自由論的更爲進步的表述也能在佛教中找到，等等。此外，他還論述了中國形式的大乘佛教的重要作用，並逐一列出中國文化佔優勢的表。他想恢

復國人在文化創造中的漸漸暗淡的自信心。

在對佛教遺產重新評定中接觸到的中國歷史時，常常被另一種問題刺激着去重審反省：「是什麼因素把我們偉大燦爛的文明從頂點引向混亂、恥辱的深淵？」胡適和其他學者開始担起考察中國歷史上的佛教的重要責任，而過去儒家的歷史學者是一向忽視的。胡適的綜合研究成果的作用類似佛教經義的昭示。他認為佛教使中國的人道、理性和科學文化從一種正常的發展過程中轉向，而本來這種發展是完全可以使中國文明與現代世界的西方文明相抗衡的。他指出新儒學的錯誤在於「用復興一種世俗思想和建立一種世俗社會來替代中國的外來宗教。他們沒有能力來對付二千年的印度化勢力，因此這種努力便失敗了。」他為中國的落後所開的處方就是如下的內容：「有了新的現代科學技術、新的社會歷史科學的幫助，我們便有信心以二千年印度文化佔優勢的情況下迅速解放出來③。」

除了一些探索者尋求與西方平等的文化或一種新的社會融合，甚或是對缺乏這種文化而抱怨之外，還有一些人企望把佛教作為一種新的思想來聯合東亞共同體，以抵禦西方文化的侵入。從一九三七年至一九四五年日本帝國及其隣國中國就曾重建和修繕了廟宇，主辦佛教協會，試圖把中日佛教作為兩國人民的紐帶，用以參加反對西方帝國主義的共同鬥爭。這種努力也失敗了。

這些對於佛教復盛的多種興趣在廣泛的知識界、政治界和社會行為中顯示出來。如果我們稍稍考察一下，就能對現代中國的佛教活動作一番總的反思，並預見其在將來中國文化中可能的地位。

很明顯，現代中國的佛教真正的復盛是職業人員的工作——這些人認為佛教僧團可能會重新製造一個分裂的社會，而佛教思想也會加深人們改變生活的世界的意識。職業領導人注意到年長

的僧伽，假如是受過教育的話，已經沉入到了冷漠和失望之中——他們的失敗主義已經被佛教經義所理性化了，那便是生活在「末法」時期的人什麼都不要幹，只求自身解脫。職業佛教徒組織起來進行多種努力以使佛教在現代中國得到新生和現代化。出版社開始出版雜誌和書籍，神聖的藏經重新編輯印刷。研究者團體和出家人團體在許多省份都已建立起來，新的佛教活動中心分佈在長江沿岸和南方沿海各省。關於宗教和社會問題的國家會議，花大量資金來建立新的寺院培養現代僧伽，努力建立像YMBA和YWBA的現代組織。一九一四年中國佛教協會建立，對作為國教的儒學進行鬥爭，作為一個俗僧為保護並促進佛教利益的組織至今尚存。

佛教所有新的活動對於受教育階層的絕大部份人都有局限，只是存在於狹小的社會圈子中。對於文化人來說，需要重新改造佛教思想來傳播現代化制度，農民們則保留着那套陳舊的中國式祭儀和腐敗、愚昧的佛道僧人。我們發現社會的宗教層在道教統治衰落以後，對佛教開始有了認真的努力，但現代中國的佛教復盛在填補這個空位中失敗了。可能有人認為這是運載傳播聖靈的活力的失敗，但我們還必須在繼承昔日傳統佛教經義和戒律的局限中去尋找更多的解釋。

現代中國知識份子對於佛教的要求，沒有引起少數社會政治領導人的足夠重視。他們是在舊統治者最後一段時期所受的教育，被灌輸的是新儒學對於佛教思想的鄙視和冷漠。他們的思想 and 科技概念缺乏伴隨西方新思想前進的新穎之論和成功的預見性。佛教——對於所有它的新社會自覺來說——對於大多數人都可教育他們消極忍耐退讓虔順。對這種中、印宗教裏的消極因素的反感，陳獨秀論述得很詳備，後來他成為中國共產黨的創建者之一。他指出，在西方通過艱巨鬥爭和統治而獲得優勢的地方，正是東方人退後、軟弱和無能的地方。他擁護西方的好鬥和高效率：

「東方人總是把這一切都看成像瘋狂了的一樣，但是所有的東方人啊，能夠在什麼情況下用他們對和平、寧靜、安適的熱愛，來尋找到他們自己呢？」④陳獨秀與那些持懷疑的人是不能掩蓋下列事實的：即他們都在熱烈地尋求解決中國病症，而佛教社會正如他們所知道的，却去詛咒他們。

佛教的另一種無能並使其現代復盛的流產是它對政治不予關心的特點。我們已經注意到了它對政治的馴順。佛教在中國歷史上的絕大部份階段，都是依附於國家的。看來對於現代中國人，這是一種時代性錯誤。因為他們把目光注視在富於獨立性鬥爭性的西方宗教上。佛教沙門和居士在北方軍閥、抗日戰爭中日本傀儡政府和國民黨的嚴厲打擊寺廟的條件下獲取安寧，這種逆來順受一直被一些希望用共同信仰來團結國家和集體之間的新的平衡力量，並盼望用這種力量來進行一種革命的變化或一種多元社會的人所反對。

好幾個世紀以來，佛教思想家就已經在着力描述佛學和儒學的經義、信仰的範圍。他們認為儒學詳細地描述此時此際的現實之所在，佛教則通過解釋這一連續統體的過去、現在和未來，而在兩極超越了它。這個連續統體是一種精神體，一種對於個人命運在過去所為、現在所為和將來所報的解釋。在現代中國，兩種急切的利益產生了作用，從知識份子的選擇系列中排除了佛教。一種是用以診斷中國的病症和開治的藥方恰超越了此時此際。另一種連結現實；那就是中國作為一個集合體的事物，無論從國家、社會、文明上去考慮，都是如此。以上兩點密切關係到知識份子的利益，不是個人精神命運，而是詮釋國家朝代的經濟、社會的歷史理論。佛教沒有提供這樣的理論，它退讓給進化論和唯物論的思想潮流。他們似乎提供了中國人兩方面的理論，一個是對所處困境的解釋和可以把中國置於一個據稱是普遍的進步階

梯的公式上。

圍繞着中國困境及未來趨向的重大問題產生了一場激烈的大爭論。一個階段便是一九二三年的「科學與人生哲學」。焦點並不在科學是否比玄學更優越，而是哪一種觀念可以幫助中國恢復富強、統一和尊嚴。這些人還是繼續使用宗教或玄學的概念。不論是歐洲的還是亞洲的，都被引進來進行論戰。他們追隨羅素(Russell)、杜威(Dewey)，更多的則相信馬克思(Marx)，宣稱「宗教時代」是所有先進國家的歷史產物，而中國在其現代化的競爭中不應走回頭路。

這種觀點曾經於一九二〇年反宗教運動在廣大民衆中反映出來；在其他的事情中，則認為西方正在通過傳教士用宗教惡魔來滲透貧病的中國，而這種宗教在西方早已被成功地趕走了。傳播基督教的權力載入不平等條約，幾乎所有的政黨和團體都進行連續不斷的譴責。而給予佛教宣講者的權力則是日本人征服中國的條款中確定，這是令人無法忘記的。當泰戈爾(Tagore)一九二四年訪問中國的時候，宣講東方精神優於西方唯物主義的教義，當時他是被作為消極無用的東方宗教的活偶像來攻擊的，這種軟弱無能已經把印度引向了殖民地，把中國引向了半殖民地的地位上。他呼籲打開中國印度之間的文化交流通道，並聯繫那些被忽視却具有共同精神信仰的國家。他的論述和現代佛教的宣言都不能為中國的解放提供任何具體或綜合的公式。

如前所述，從隋唐以來佛教被中國政府作為對外的政治工具使用。但還是有中國人真誠地認為佛教是一種超國界的信仰，能夠把東亞人民聯繫起來，共同抵禦西方，並解決他們之間共同關心的問題。泰戈爾的泛亞洲精神被否定了，但是中國佛教團體却繼續努力建立中國式的佛教國際主義。而當他們宣稱佛教的國際特點時，他們遇到兩種已形成的阻力。一種是普遍的仇外心理，這是一個世紀來中、外壓力和中國被挫敗的產物。另一種是日益

高漲的民族主義思潮（特別是一九一九年以後），緊緊地團結了越來越多的中國人。國際主義——佛教、基督教或其他——成爲在數十年中用民族主義反映出來的所有中國人所能達到的唯一信仰。當日本按照其帝國主義的利益，提供一個佛教國際主義計劃，以補平培養溫順馴服的勞役者的道路時，佛教便在具有愛國主義和民族主義的中國人眼裏變得嫌惡起來。他們不反對佛教作爲一種心理戰的工具而不滿，並且還注意到日本使佛教沙門「現代化」後使其順從富於侵略的霸國的意志，由此接受了這樣一個教訓：不論正義與否，一個現代化的佛教僧人可能會成爲自己國家的反動暴政的很好工具。

現代西方的世俗信仰進入中國，在與佛教競爭的歷史舞台代替了它的地位。由杜威和羅素發展起來了對科學的信仰。太虛法師（一八八九—一九四六），現代佛教的首席高僧，回答了科學的傳播者，認爲佛教很久以前就發現了原子和相對論，它的心理科學也比西方進步。但是他受到的批評也是有力的回擊：「你用你的發現幹了什麼？用以來解放人們的思想，使他們更加自由、無拘無束地生活？還是用以把知識份子束縛起來思考佛經呢？」要回答是困難的。事實上佛教只是着重在對現實的理解和對佛陀、菩薩的信仰，以此從一個彷彿錯覺的世界中解脫出來。在社會上產生的效果已經是其信仰傳播的副產品，並不是根據佛教理想建立新社會的計劃和方案。

本世紀唯物主義思想的趨勢送走了對唯心主義的興趣，並逐步減退。不管是在中國、西方或印度。在這種背景下，普通人的馬克思主義信仰穩固地獲得了地盤，直到被富於進取心的人最終統治了中國。

自從一九四九年以來，佛教在中國就成了另一種有組織的宗教。它的僧學和印刷機構已經沒有了，它的寺廟和僧侶也已在一個大範圍中世俗化；長期減弱的財產完全沒有了。根據政府的需

要保留着極少數的寺廟和僧人。中國佛教的現代民族範圍的組織（最早是爲保護和發展信仰而建立的）也已經通過政府來控制。中國佛教的許多巨碑塑像得到有條理的收集，但不是作爲頂禮膜拜的中心而是作爲「封建社會下中國人民的文化創造」散發光芒。

在這個革命過程中，佛教又適應了政治的改變。盡管有許多痛苦和死，但幾乎沒有新的殉道者從最近的沖突期中出現。馬克思列寧主義的大衆信仰已經成爲所有思想和價值的中心，擁護她是通向世界大同的唯一道路。官方贊同的佛教辯護者進一步證明——在中國歷史上不是第一次——佛教對於國家頒定的條規是完全諧調的。長老們聚在一起誦經或祝禱，上面却掛着毛主席像。存留的佛教僧團公開默認是作爲共產黨及對外政策的助手。

我認爲我們看到的是作爲一種有組織的宗教的中國佛教的最後光芒。它的零散的儀式和信念正在整個社會中系統地消除。共產主義在農村普及，反對「迷信」的戰鬥從無間斷。一個疑問是農民們依附佛道世俗宗教究竟還要持續多久？那些從佛、道、儒中汲取思想意識的秘密社會與其他各種危害社會的團體一樣，已經受到嚴厲的懲治。

如果我們在近幾年中尋找中國佛教的遺存，可能還會發現它活躍在文學和語言、戲劇、藝術中。如果我們進一步觀察中國人民尋求建立一種新的混合文化的步子（不是傳統與西方借用的混合物），我們還會發現是佛教的經驗去長期努力後的產物。這也很典型，就像劉少奇（中國共產主義的理論建設者）所敘述的那樣出現，他說到理想的共產黨員應「吃苦在前，享受在後」^⑤，這裏重覆敘述了范仲淹的理想，也是近一千年以前佛教思想的轉化。中國人用漢語和共同的文化遺產直接處理日常問題，看來是極爲悠久長遠的。意識到佛教的遺存，將會幫助我們理解他們的思想和行爲。

在上述文章裏我們考察了二千年的歷史，只有經過某種交叉性的調查才能認識中國文明的特徵以及關於它的某些延續性和周期性形態。

首先我們將認識到中國人存有一種牢固的信念，即認為他們的文化是一個自我滿足的整體概念。歷史的許多記錄與此不一致。但我們發現中國人一次次傾向於回復到大一統的社會、經濟、政治的理想，是被一種頑固的思想體系以及用這個體系維持的社會制度所理想化和扶持的。漢代統治者極大地擴展了這種理想，到了隋唐，佛教則或多或少成功地達到了回復到漢代理想的效果。以後，到了宋代，環境變化了，統治思想否定了用分散的、獨特的佛教思想作為反映中國文明的古代神聖理想，使其轉化成為與這種理想共存的一個部份。到了現代我們則看到了比起中國歷史上任何事物更為完整的新的組合，在普遍意義上的更加寬容。一種受到國家支持的理想化了的制度的正統思想來統治、改進黨一體的制度。一旦這種理想達到被認識的程度，所有的競爭的思想、宗教或俗民見解，都將遭到贊同或否定。

其次，我們看到在缺乏整體理想聯系的分裂時期，正是中國人對於外來思想有一些反應的接受時期。佛教在漢代就不如天主教、基督教在清代那樣繁榮勃盛地建立起來。在公元三〇〇—五八九年和十九世紀到二十世紀的分裂時期之間有許多相似點。前者是一個紛亂和探索的年代，外來的佛教思想是人們發生興趣和具有信仰的事物。後者則在最初的基督教及隨後的西方世俗思想傳遞，吸引人們的是因為要對於自己的文明危機尋求一個解決途徑。在這兩個時期裏，人們可以看到反偶像崇拜的觀念正不停地直指古代傳統，經常熱烈地尋求新事物。而在漢代以後的一段時期我們則可以觀察到，對於外來的宗教進行消化，重新加工。關於今後的時期，我們只能做此思考，但有一點必須記住，即今天的土生土長的傳統比起以往任何時候都要被沖擊得更為厲害。

我們認識到了在中國文明發展中佛教所起的作用，是有助於我們去理解今天繼續進行的襲用和改造外來文化的過程，並可分析將來的文化的綜合成果。

第三、我們還可以很好地注意到把「吸收」作為中國與外來文化之間的關係的解釋是多麼夜郎自大。恰如無數方外人士的侵入並沒改變中國人的體型一樣，佛教的進入也並不是簡單地被吸收了，它轉化成為一種完全不同於以前的一種新的文化綜合體。中國人用「百川歸海」的比喻是對中國佛教歷史的曲解，它將把那些奉此為中國文化未來發展綫索的人引入歧途。

第四、中國佛教的歷史證明了——中國人把一種盲目的信仰化為生活信念和方式的能力。在西方對中國文化的評估中，已經成為文化自我估價的「犧牲品」——一種被認為「當代新儒家」特點的神話。這種自我估價的一個要素便是牢固的民族中心的、理性的和人道的。耶穌會在西方存在的地方，就是由這種神話發展、佔據其地位的。我們已經注意到了形成黃巾起義的盲目崇拜。我們也已經指出那種宗教熱情的洪流——出家舍身的行為——形成佛教在中國的高潮。如果你願意弄清當今社會中這種能量的持續性，我推薦你讀一下Father Green的《中國的耶穌受難》中「紅色修女」一章。

第五、我們在本書中常可注意到中國一直主張對所有的行為和信仰進行一定程度的控制。有時國家並不能維護這種控制，但它從不放棄這樣的權力。在佛教的長期歷史中，我們看到國家政權常常是去緩和限制思想和行為的方面，並出於實用主義和功利主義使用那些國家無法廢除但可選為控制社會的宗教信仰。佛教僧團為保護其完整的教義而大量受挫，可以認係這種不寬容的國家高壓政策的證明。共產主義制度並不在現時選擇根除基督教、伊斯蘭教和佛教，因為從國際主義政策來看，這並非上策。但是

共產主義國家是「使用」精選後的宗教教義，在其需要的時間和場合作爲策略的。

我想要強調的是，我不相信歷史總是重複其本身，並用這種方式來爲預言提供基礎，說毛澤東政權「正是一個朝代」的人，同講中國現在與過去是完全割裂的一樣，都是非常錯誤的。就我看來，一個人民的整體的歷史形成的偉大過程，如果被正確地理解的話，正是可以解釋我們這個時代的文明並足以描述出它對當前面臨的以及將要面臨的挑戰的反應。中國人民的形成過程之一便是他們長時期對於來自印度的宗教和文化的努力。如果我們在某種程度上忽視和潰解了那些經歷，我們就將在理解一個偉大人民的生活、文化和個性上步入歧途。

譯後記：此稿根據一九五九年美國斯坦福大學出版社《Buddhism in Chinese History》一書譯出，其中觀點並不代表譯者之看法，希引用時注意。

註釋··

- ① 參看Thomas Waters《漢語論集》(一八八九，上海)。
- ② Paul Pémierille《東方與遠東宗教：現代的傾向》載《大百科全書》(一九五七年，巴黎)。
- ③ 胡適《中國的印度化：文化借用研究一例》載《Independence Convergence and Borrowing》(一九三七年，劍橋)。
- ④ 見Benjamin I. Schwartz《陳獨秀和現代西方的認可》載《歷史觀念雜誌》一九五一。
- ⑤ 這句話的英語原文也可譯爲「先天下之憂而憂，樂天下之樂而樂。」——譯者見劉少奇《論共產黨員修養》。

(上接第32頁「五性各別與一性皆成」)
way of affirmative thinking)。還有一點是，雖然他是個唯識家，但是他主張「一性皆成」，這難道不是他的獨特的看法嗎？

(完)

- ⑨⑨：同註九二，一八九頁。
- ⑩⑩：大般涅槃經卷第二十五，師子吼菩薩品第二十三之一。金陵刻經處出版，年代未詳，一三二九頁。同上二三二八頁。
- ⑩⑩⑩：圓測撰，解深密經疏卷十五，十三頁右。同上二十四頁。
- ⑩⑩⑩：宋高僧傳卷第四曰：「契曰五姓宗法，唯汝流通，他人則否」。大正五十，七二六上。
- ⑩⑩⑩⑩⑩：圓測撰，解深密經疏卷十五，二十頁左。同上二十頁右。同上七頁右。同上七頁左。
- ⑩⑩：水野弘元監修，中村元等主編，佛典解題事典，九十二頁。參見：渡邊照宏著，金無得譯，經典之物語。漢城，經書院，一九八三年，二〇二頁。
- ⑩⑩⑩：大乘入楞伽經卷第二。大正十六，五九七下。
- ⑩⑩⑩：圓測撰，解深密經疏卷十五，十六頁左。
- ⑩⑩⑩：窺基撰，大乘法苑義林章卷第一，諸乘義林第四。大正四十五，二六七上。
- ⑩⑩⑩：窺基撰，妙法蓮華經玄贊卷第四本。大正三十四，七一五中。
- ⑩⑩⑩：參見：朴鍾鴻，韓國思想史。漢城，瑞文堂，一九七二年，八十一頁。
- ⑩⑩⑩⑩⑩：圓測撰，解深密經疏卷十五，九頁右。十頁、十一頁、十七頁、十六頁。



學般若 化二執

徐恒志

人們在生活過程中，不免發生種種煩惱習氣，造成無量的痛苦和不安。從佛法的觀點來分析，產生這些煩惱習氣的根源，主要是我執和法執（也叫人我執和法我執）所造成。由於這二種虛妄執著，障蔽了本具的智慧光明，不能悟證常住真心，以致無始以來，生死流轉，受無量苦！所以《華嚴經如來出現品》說：「奇哉奇哉！此諸衆生云何具有如來智慧德相，愚痴迷惑，不知不見，我當教以聖道，令其永離妄想執著，自於身中，得見如來廣大智慧，與佛無異。」

(一)

在談轉化二執之前，有必要對二執涵義，作一些敘述。

經中所說的妄想，即是我們第六意識的虛妄分別；所說的執

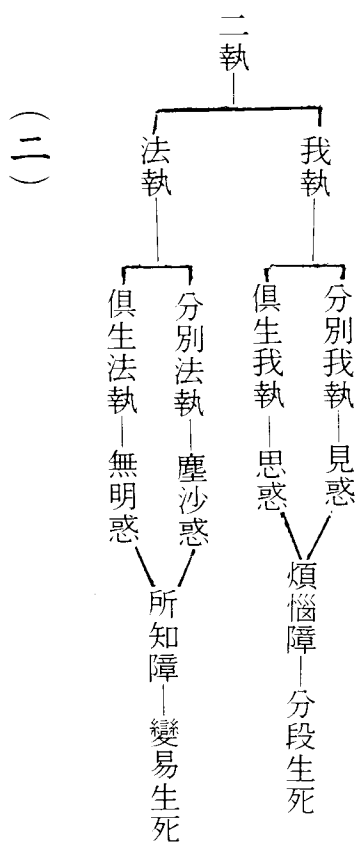
著，即是第七末那識的我執。（包括人我執和法我執。《成唯識論述記》說：「人我執中即有法我，人我必依法我起故。」）我執是從身上起執著，法執是從法上起執著。具體來說，所謂我執，是我們對於新陳代謝、變幻不實、五蘊和合的身心，固執是能自在主宰的「實我」。這主要是由於自心污染、暗昧，不能了達身心等現象，莫非是各種因素的合成。由於在本無實我中，妄生執著，處處以「我」為中心，便產生了各種煩惱、迷惑。這些煩惱可概括為「十惑」，也叫「十使」，即「五利使」和「五鈍使」。前者就是身見（也叫我見）、邊見、邪見、見取見（即固執自己的惡見及所依五蘊以為最勝。）戒禁取見（固執不合理的禁戒及所依五蘊，以為最勝。）五種；後者就是貪、瞋、癡、慢、疑五種。一般說來，五利使及「疑」，到了初發無漏智慧的小乘見道位（即初果），便

能頓斷，所以也叫「見所斷惑」，簡稱「見惑」。其餘貪、瞋、癡、慢等，是小乘修道位中漸斷的惑，所以也叫「修所斷惑」，簡稱「修惑」或「思惑」（修道也叫思維道）。以上「見思」二惑（粗惑），生滅不息，對各種事物產生分別貪愛，障礙本不生滅的性體，因此也叫煩惱障。煩惱障能障涅槃，招致三界內六道流轉的分段生死。所謂「法執」，就是雖能了達「人我」是空，却固執一切諸法以為實有，不能了達一切事物物，無不是相待而有，無不是在一定條件下形成和消滅，並無實法的存在，所謂「法我」也是空的。現代物理學的理论基礎之一的量子力學，也稱波動力學，是研究微觀粒子運動規律的理论，實驗表明微觀粒子不僅具有顆粒性，並具有波動性。（如無綫電波）正如有些科學家所指出，所謂顆粒只是場強較高的空間。（場是具有能量、強度的空間，其中並無一物。）

在宏觀世界裏，現代天文工作者不是已發現了許多「噴射星雲旋系」；有的能從非物質的無線電波區，噴出長達一萬光年的強烈光炬，其中為高速高能電子，也即說從虛空之中能射出物質，物質的本源為「空」。《心經》「色即是空，空即是色」的精闢理論，正由科學實驗不斷獲得證實。但這些僅是經過反覆實踐所獲得的一般規律性的知識，僅是從物質世界說明變幻無窮、緣起性空的情況，實際上《心經》所說的涵義，是大菩薩「行深般若波羅蜜多時」，所徹證的、超邏輯的、色空不二的圓覺境界！造成法執的原因，主要是由於見思粗惑雖去，而塵沙、無明等細惑未淨，不能了知事物的真相和實性，因而使能知的智慧和所知的境界受到障礙，所以也叫智障或所知障。所知障能障菩提，招致三界以外的變易生死。（煩惱障是從當體立名，所知障是從所障立名，由於無明障蔽，使所知之境不能顯現，故叫所知障。一般以為所知的知識、學問等等能障蔽自性，這不是「所知障」的實際含義。）

此外，我執和法執都有「分別」和「俱生」的不同。由分別起的，是見道位中所斷；俱生起的，是修道位中所斷。如分別我執，是由於後天不正確思想的虛妄分別所造成，屬於見惑的範疇，小乘初果，入見道位時，便能頓斷。（相當於大乘別教初住，圓教初信位。）俱生我執是先天與生俱來，對境自然而起、不待思察的我執，屬於思惑的範疇，小乘修道位中漸斷之，至四果（即阿羅漢）斷盡。（相當於別教七位，圓教七信位。）分別法執則相當於塵沙惑。這是一種度生的惑，是以劣慧為體。由於學人不識如塵如沙之無量法門，以度無量眾生，因此障於化導。入大乘見道位時（即別教初地，圓教初住）便能頓斷。俱生法執屬於無明惑，在大乘修道位中漸斷之。（別教斷十二品無明，圓教斷四十二品無明。）《華嚴經十行品》說：「菩薩如是深入法界，教化眾生，而於眾生不生執著；受持諸法，而於諸法不生執著；發菩提心，住於佛住，而於佛住不生執著；雖有言說，而於言說心無所著……菩薩摩訶薩以能如是無所著故，於佛法中心無障礙。」

茲將二執列表如下：



一切凡夫由於我執和法執，枉受無量身心大苦，因此必須實踐佛法，逐步轉而化之，才能獲得自性本具的無量光明和自在。由於人們根性、因緣萬差千別，因此在修持方法上，因病設藥，法門無量。但無量法門，不離戒定慧三無漏學，攝心為戒，

定慧交資，便能去執化障，成就覺性；而止觀法門則是得定開慧的重要功夫。止與觀原非二法，在具體實踐中，則每以修觀為下手方便。《大乘心地觀經》說：「汝等凡夫，不觀自心，是故漂流生死海中。」又說：「三界之中以心為主，能觀心者究竟解脫，不能觀者永處纏縛。」釋尊隨機施教，對教三界內的鈍根眾生，修苦空、無常、無我的析空觀；教三界內的利根眾生，修諸法緣生無性，當體不可得的體空觀；教三界外的鈍根菩薩修先空、次假、後中的次第三觀；教三界外的利根菩薩，修稱性圓妙、直下照去、三觀任運圓成的一心三觀。

般若法門，不外由文字而起觀照，由觀照而達實相。所謂實相般若即是本覺，觀照般若即是始覺。由一念返照的始覺，逐步息妄顯真，觀力越強，定力越足，定慧互資，則始本合一，便能破小我之執，而悟證常、樂、我、淨之大我，豈不慶快平生！故《大乘心地觀經》說：「一切凡夫親近善友，聞心地法，如理觀察，如說修行，自作教他，讚勵慶慰，如是之人，能斷二障，速圓衆行，疾得阿耨多羅三藐三菩提。」又說：「諸法緣生皆是假，凡愚妄計以為我，即此從緣法非真，妄想分別計為有，若能斷除於二執，當證無上大菩提。」

(三)

這裏特將般若觀照法門的具體下手方法，作一歸納和介紹。

觀心方法的重點，是要隨時隨地回光返照當下的心念。在初下手時，宜於靜中進行，先結跏趺坐，調整身、息，放捨萬緣，含目斷光，細細靜看（觀即是看）自己起心動念的情況，這時定覺妄念忽來忽去，生滅不停。我只是一味耐心觀照，了知「凡所有相，皆是虛妄」，不取不捨。由於妄想分別被自心所照，便能湛寂不動，隨著觀力的深入，無不逐步消於無形。妄念再起則再觀，反復用功。這樣每日至少坐一次，每次至少半小時至一小時。

在靜中觀照純熟，妄念自能逐步稀少，同時覺照的力量，也使逐步增強，漸漸看到一念不生，心源空寂。這時雖寂寂無念，却了了常知，就與般若自性相應。這是第一步，可說是做由照而住的「照住」功夫，也即《金剛經》所說的「無住生心」的「無住」功夫。

此後，不論行住坐臥，常常從這寂定的性體上起用觀照，妄念纔動，立即察覺。用功日久，由於覺照時時現前，妄想執著起時，便能如片雪洪爐，頃刻消熔。這時正是依圓覺自性之光明，照寂滅清淨之覺體，古德所謂「如珠吐光，還照珠體」，這是第二步。《圓覺經》說：「一切如來本起因地，皆依圓照清淨覺相，永斷無明，方成佛道。」可見徹證覺性，更無別法。這一階段的功夫，實際上正是《心經》所說「照見五蘊皆空」的「照見」功夫，也即《金剛經》所說的「無住生心」的「生心」功夫。這樣再繼續前進漸漸體會到自性本來清淨，不必着意起照，入於忘照而終日未嘗離照的地步。《圓覺經》說：「有照有覺，俱名障礙，是故菩薩常覺不住，照與照者，同時寂滅。」功夫到這一層次，不觀而觀，心即非心，二執齊消，我法雙空，並空也空，正所謂終日無住，終日生心，終日生心，終日無住。

此外，做觀心功夫，必須與六度萬行緊密結合起來，與種種順逆境界的磨練結合起來，以堅強的毅力，與自己的煩惱習氣奮鬥，在障礙中忍得住、透得過，便能迅速與空有不二、寂照同時的實相境界相應。《金剛經》說：「以無我、無人、無眾生、無壽者修一切善法，即得阿耨多羅三藐三菩提。」《大乘起信論》說：「於一切時常念方便，隨順觀察，久習淳熟，其心得住。以心住故，漸漸猛利，隨順得入真如三昧，深伏煩惱，速成不退。」《華嚴經十地品》說：「此菩薩以深智慧，如是觀察，常勤修習方便慧，起殊勝道，安住不動，無有一念休息廢捨，行住坐臥，乃至睡夢，未曾暫與蓋障相應。」以上經論所說，都是學般若、化二執的寶貴指示。

(完)

五性各別與一性皆成

(續)

——圓測對種姓論的見解——

金東柱

(續上期)

關於無性有情，在『大般涅槃經』有清楚的說明。『大般涅槃經』是一部最徹底主張一乘究竟的大乘經典⁹⁹。此經中說：無性有情(即，一闍提；Ichhanika)也有佛性，將來一定得到佛果菩提。即南本卷第二十五「獅子吼菩薩品」說：

「我常宣說乃至一闍提等亦有佛性。一闍提等雖然無善法，但佛性亦善，以未來故。一闍提等悉有佛性，何以故，一闍提等，定當得成阿耨多羅三藐三菩提故。」¹⁰⁰

因此，同經說：

「一切眾生，定得阿耨多羅三藐三菩提故，是故我說，一切眾生悉有佛性。」¹⁰¹

即一切眾生皆有佛性，換句話說，無一眾生不具佛性。所以，一切眾生皆能證得佛果菩提而成佛。由此可知，一乘者不論差別的

種姓，即他們認為「五性各別」是對眾生的種種根機而說的方便說，而並非說永恆有此種差別。關於更詳細的內容，即正因、了因、緣因的三種佛性、『大般涅槃經』用「行佛性」與「理佛性」來說明的內容、『佛性論』、『究竟一乘寶性論』、『大乘法界無差別論』等所說明的一乘論等是有名的。但是對其嚴密的研究，也是待吾人將來的工作之一，因此省略於此。

圓測爲了論証「一性皆成」，花費很多篇幅，引證的經論多達二十幾部¹⁰²。但是，他不只是說明「一性皆成」，而且探討「五性各別」。因此，他介紹玄奘的說法曰：

「大唐三藏，依諸經論，立有五姓，無姓有情無涅槃性，定姓二乘必不成佛。」¹⁰³

還有，他說明五種種姓的內容與大乘二種姓。此處，他特別介紹在印度對大乘二種姓的異說，即所謂「本有、新熏」種子說。即他

說：

「言五姓者，所謂三乘、不定、無姓。言無姓者，謂於身中，無有三乘涅槃種姓。就有性中，有其四種。一聲聞種姓，……二獨覺種姓，三菩薩種姓，……四不定種姓……。然彼種姓自有二種，一性種姓，二習種姓。釋此種姓西方諸師諸說不同，一唯本非新，如護月菩薩，……二唯新非本，如難陀及勝軍等……三亦本亦新，如護法菩薩……。」¹⁰⁴

由此可知，「五性各別」不是玄奘系統的獨特的學說，換句話說，不是只有窺基所知而依他流通的¹⁰⁵。圓測也已經知道，但是他主張「一性皆成」。為甚麼呢？這就是與玄奘系統不同點。圓測認為佛陀原來說「一乘」（即一佛乘），但是一般衆生不能了解此「一乘」的意味，所以佛陀在諸經典中用種種的施設來說明它，由此發生「諸聖教種種有異」。即他說：

「然說一乘意趣不同故，諸聖教種種有異。」¹⁰⁶
因為圓測站在如此的立場，所以他對經典的解釋也有獨特的看法。譬如，『解深密經』卷第二「無自性相品」是明明地「五性各別」理論的根本典據（在第一節曾述其詳細的論證）。但是，他認為此處也有「一乘」的意味。即他說：

「辨假實者，諸教不同。有處實說一乘，假說三乘，如法華經云，十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說，……有處實說三乘，假說一乘，如此經第二卷（即『解深密經』卷第二「無自性相品」）云，一切聲聞獨覺菩薩皆共此一妙清淨道等……。」¹⁰⁷

此處，圓測以「假」與「實」的區分方式來說明一乘、三乘。由此可知，『解深密經』主張「三實一權」。所以他說：

「如來方便說為一乘，就實正理，具有三乘，各證無餘究竟

涅槃，勝鬘經意亦同此說。」¹⁰⁸
然後，他結論地說：

「法華、聖鬘各據一義，今此一部署俱有，故解深密是最了義。」¹⁰⁹

即『法華經』主張「一乘」，而『聖鬘經』主張「三乘」，但是此兩經都是「各據一義」的。『解深密經』具有此兩義，所以是最極究竟的了義。由此可知，圓測依然站在唯識家的立場，而主張『解深密經』是「真了義」。此處有一點問題的是關於『聖鬘經』的內容，換句話說，吾人不知道圓測根據那一部份而主張的。一般地說，『聖鬘經』是代表如來藏思想的作品之一¹¹⁰，而主張「一乘」思想。但是，吾人認為不能確定地說某一經典屬於某一思想。為了證明此理論，吾人要舉兩個例子。

例一，『楞伽經』屬於唯識宗的所依經典（即六經之一）。對說明五種種姓而言，比『解深密經』更清楚（關於詳細的內容，請看第一節）。但是，據我所知，『楞伽經』其實主張「一乘」思想，譬如，卷第二說：

「第一義法門，遠難於二取，住於無境界，何建立三乘。」¹¹¹
例二，天台宗是依『法華經』而成立的。天台宗根據「方便品」的「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三」而主張「一乘」思想。所以，圓測解釋它而說：

「今者正判無二無三，約佛三身以顯此義。所言無二唯有如來報佛一乘，無彼聲聞，緣覺二乘。」¹¹²

但是窺基解釋此經典有不同的意見。即『大乘法苑義林章』卷第一說：

「依梵本說，經頌應言無第二，第三，數三乘中，獨覺為第一，二，聲聞為第三，為引不定任持所餘故，方便言無第二、第

三，非眞破也。」

又在『妙法蓮華經玄贊』卷四說：

「從勝至劣數，佛乘第一，獨覺第二，聲聞第三，無第二獨覺，第三聲聞等。」^⑪

由此可知，「一乘」不是對「三乘」而言的，「一乘」就是對聲聞、緣覺二乘而言的「菩薩乘」。所以圓測依『勝鬘經』而主張「三乘」思想也是可能的說法。總而言之，不管『勝鬘經』主張「一乘」或「三乘」，圓測主張的重點就是在『解深密經』有「一乘」思想。換句話說，玄奘系統依『解深密經』而主張「五性各別」（即三乘思想），反而，圓測以包容的觀點來解釋『解深密經』，而主張此經具有「一乘」與「三乘」思想。由此可知，圓測以包容的觀點來了解『解深密經』的努力態度^⑫。下面，吾人要探討圓測以「一乘」的觀點來解釋五種種姓的內容。但是「五性各別」主張只有菩薩乘與不定種性能成佛，而圓測也同意此點。所以，吾人要只談關於聲聞、緣覺二乘與無性有情的內容。圓測說：

「約理無別，故說一乘。然一乘者，唯一佛乘也。故勝鬘經云，聲聞緣覺皆入大乘，大乘即佛乘也。」¹¹⁶

又說：

「何說一乘，今依大乘解，未專修菩薩道悉名未定根性故，一切聲聞皆有可轉小爲大。安立如此，大小乘人令修行大乘。」^⑬

由此可知，二乘本來不是決定不成佛者，而只是還沒專修菩薩道而已，所以把它叫做「未定根性」。換句話說，他們可轉小乘爲大乘（即迴向菩提），而可得到大乘菩薩果位。圓測說明無性有情時，他引用『大般涅槃經』（即第七卷、二十七卷、三十三卷）、『法華經』、『勝鬘經』及『楞伽經』的教證而說：

「準此等經，無性有情亦得成佛。」^⑭

又說：

「深密經及瑜伽等定不成者，約根未熟時分而說，非謂決定不成佛也。」^⑮

又對『大智度論』所說的畢竟與暫時無涅槃姓而說：

「雖有二種，彼論且依暫時無姓一邊而說，或可彼顯菩薩悲願。」^⑯

由此可知，無性有情本來不是決定不成佛者。此無性有情的分類，只是暫時無性一邊而說的。換句話說，無性有情是就根基還沒成熟的時期而說的，而不是說他決定地沒有成佛的可能性。所以圓測綜合地說：

「涅槃云，善男子，我者即是如來藏義，又一切衆生悉有佛性，常住無有變易。又寶性論第一卷云，問云，何得知一切衆生有如來藏。答依一切諸佛平等法性身，知一切衆生皆有如來藏。如此等文，皆是眞如法身佛性，此即五性皆有佛性。」^⑰

又說：

「生亦爾悉皆有心，凡有心者，定當得阿耨多羅三藐三菩提，以是義故，我定說一切衆生悉有佛性。」^⑱

此處說「心」是「如來藏」，也就是「佛性」。雖然圓測引用『大般涅槃經』，但是我們可知他主張「一生皆成」。換句話說，衆生出生時，先天地具有成佛的可能性，所以佛陀說「一切衆生悉有佛性」。

由此可知，圓測並不排斥「五性各別」，因爲此乃就根基還沒成熟而說，但是，他用包容的觀點來主張「一性皆成」。吾人認爲此種說法就是給一般衆生成佛之可能性的「肯定的思考方式」(The



談佛陀的隨宜方便教學法

智銘

釋迦牟尼佛是位生活教學家，他能寓教育于生活中，以最平常的生活事物來譬喻佛法的進德修業，使聽道的佛弟子不論其智與愚，都能很快樂知道、明道而悟道，這是最真實而有效的教育法。

有一次，佛陀住在王舍城一位鍊金師的住處，他看了鍊金師的鍊金而有所感，就借這個機會教導隨行的比丘們：修學佛道也要像鍊金師的鍊金一樣。

鍊金師所鍊之金，本來都是混合着沙、石、泥土埋藏於地下的。鍊金師爲了要取得其中的真金，必須要挖掘那些含金的泥土，放于水槽之中，然後以水來淘洗。當淘洗的時候，首先洗去較大的石塊，再洗去較粗的沙粒。這時的金子仍被細沙纏結着，最後將細沙洗去，黃金才出現。但出現的黃金中仍含有許多的雜質，必須除掉。於是將金沙置于鍛爐之中，以烈火來鍛鍊，使金沙成爲溶液，將雜在黃重中的雜質除掉，黃金的粗相就出現了。但

這時的黃金不輕不軟，也無光澤，還得將黃金入爐，一再地鍛鍊，才能使純金出現，這時的黃金柔軟光澤，彎折不斷，就可以用來打造釵環等等的飾物了。

佛陀認爲佛弟子們的佛性，也如埋在泥土中的黃金一樣，被那龐重的煩惱塵垢所纏結着，不但有惡、不善業，還有邪見邪惑。要想使佛性彰顯，也得像鍊金師似地來鍛鍊自己。

佛陀告訴佛弟子們，首先要洗去惡、不善業的欲覺、恚覺、害覺。其次就是除去親里覺、人象覺、生天覺的纏縛。最後還存有一個善法覺，也要將之除去。這時的佛性仍爲諸三昧有行所持，未得清靜勝妙、未得息樂、未盡諸有漏，所以還要鍛鍊。直鍛鍊到於所得三昧中不爲有行所持，這才能得寂靜勝妙、得息樂道，離諸覺觀，乃至進入第二、第三、第四禪。至此，才能正受純一清靜，離除煩惱，柔軟真實，得見佛性，就如同鍊金師最後鍊得柔軟光澤的真金一樣。凡得見佛性的人，必須成就

智慧。

所以，在修行的過程之中，必須要修得智慧，成就了智慧的人才能自度而又度人，就如同煉金師煉得真金以後，除了能自用以外，並且還能打造釵環去裝飾其他的人。然則要如何利用智慧自度度他呢？佛陀曾看見牧牛的人驅牛過河的例子。用來教育佛弟子們如何自度而又度人。

佛陀告訴弟子們：有一個牧牛的人，愚癡而沒有智慧，每當夏末初秋的時節，正是恒河水漲的時候，愚癡的牧牛人，不詳細觀察恒河的此岸，也不觀察恒河的彼岸，就驅逐羣牛自陡峻的此岸下水，要渡到陡峻的彼岸。滾滾的洪流，洄旋處處，牛羣在那急流中，發生了很大的患難。有的牛甚至被洪流淹沒，隨波而去。

另有一個牧牛人，不愚也不癡，並且具有方便智慧。他先觀察恒河的此岸和彼岸，選擇較平坦的河床驅牛渡河。渡河的方法是：首先將身強、體壯、力大而又具有領導能力的大牛做先鋒渡河，當牛羣下了河的時候，牠們阻斷了些急流的河水，然後再驅第二壯健多力的少牛隨其下方而渡；最後才驅羸瘦力弱的牛更隨其下方而渡。新生的小犢牛，因為愛戀其母，也隨母牛之後渡河，於是所有牛羣，都安然地渡過恒河，沒有發生患難、流失、淹沒的現象。

佛陀認為自度度人也是如此，前面所說的愚癡無智的牧牛人，就好比是那些外道六師；那聰明智慧的牧牛人，就好比是正覺如來。

所謂外道六師，是指富蘭那迦葉、末伽黎拘隸黎、刪舍夜毘羅胝、阿耆多翅舍欽婆羅、迦羅鳩駄迦旃延、犍陀若提子，這六位外道與佛陀是同時的人，向的是邪道、修的是邪見，他們好像是那愚癡無智的牧牛人，不能善於觀察此岸和彼岸，所以不但自己脫離不了苦海中的洄旋，更壞的是，他們還教導其他的象生習

他們之所學，持他們之所見，使從學的象生不但不能由此岸渡到彼岸，而要在那些急流的洄旋中遭受患難。

如來正覺就如同是善於牧牛的人，他成就了智慧，不但能善觀察此岸，而且也善觀察彼岸，更能教導象生在那急流的洄旋中，如何安全地自此岸渡到彼岸。佛陀將善根深厚的象生首先下河，橫截急流，安然地度到生死彼岸，盡諸有漏，不受後有，得安隱之樂；次渡善根次一等的象生，使他們在前一類善根深厚橫截急流的象生前導下，也截流橫渡，斷五下分結，得阿那含果，安隱渡到彼岸，不還此世；最後渡那善根薄弱的象生，隨順更爲安全的水流，斷除貪、瞋、癡三結，得斯陀含果，再來此世一次，究竟苦邊，然後是那些新生的小兒們，如小犢牛之愛其母一樣，其母既已得渡，小兒們也斷三結而得須陀洹果，不墮惡道，正向三菩提，七次往返人、天，然後究竟苦邊，斷截惡流，安隱渡到彼岸。

佛陀告訴弟子們，一個牧牛人如果具有了十一法，就不是一個善於牧牛的人。什麼是十一法呢？

- 一、是不知色。
- 二、是不知相。
- 三、是不去虫。
- 四、是不治牛瘡。
- 五、是不能起煙。
- 六、是不知擇路。
- 七、是不知擇處。
- 八、是不知度處。
- 九、是不知含處。
- 十、是盡取其乳。
- 十一、是不善料理能領羣者。

一個出家的比丘，也有十一法，如果有了這十一法，他就不能自安，當然也不能安他。什麼是比丘的十一法呢？

一、是不知色。

二、是不知相。

三、是不能除去害虫。

四、是不能覆其瘡。

五、是不能起煙。

六、是不知正道。

七、是不止處。

八、是不知度處。

九、是不知食（放牧）處。

十、是盡取其乳。

十一、是若有上座多聞耆舊、久修梵行、大師所歎；不向諸明智修梵行者，稱譽其德，悉令宗敬、奉事、供養。

什麼是「不知色」呢？就是所有色都是四大所造，色即是空，不能如實知。這就是不知色。

什麼是「不知相」呢？事業是過相；事業是慧相，不能分辨，不能如實知，這就是不知相。

什麼是「不知去虫」呢；所起的欲覺，安而不離、不覺、不滅；所起的瞋恚害覺，安而不離、不覺、不滅。

什麼是「不覆瘡」呢？是眼見色，取其形相，不守住眼根，世間貪愛，惡不善法，心隨生漏，不能防護，耳鼻舌身意根，亦復如是，這就是不覆瘡。

什麼是「不起煙」呢？凡於佛陀之處所聞、所受之法，不能分別爲人顯示，這就不起煙。

什麼是「不知正道」呢？即八正道和聖法律，是名爲道，對這些道不能如實知，這就是不知正道。

什麼是「不知止處」呢？就是對如來所知之法，聽受以後，不得歡喜、悅樂、勝妙、出離、饒益，這就是不知止處。

什麼是「不知度處」呢？就是不知修羅（經）、毘尼（律）、阿毘曇（論），又不隨時親近大善知識之所，諮問諸受。以致不知什麼是善、什麼是不善、什麼是有罪、什麼是無罪。依何等法修是勝非惡，於隱密法不能開發；於顯露法不能廣問，於甚深句義自己知道的不能廣宣顯示，道就是不知度處。

什麼是「不知放牧處」呢？就是四念處及賢聖法律，不能自行，也不能教他行，更不如實知，這就是不知放牧處。

什麼是「盡取其乳」呢？例如那刹利婆羅門長者，自在施與衣被、飲食、床臥、醫藥、資具，凡受施的比丘，不知限量，這就是盡取其乳。

什麼是「上座大德多聞耆舊，乃至不向諸勝智梵行者所，稱其功德，令其宗重承事供養，令得悅樂。」呢？就是比丘不稱彼上座，乃至令諸智慧梵行者，往詣其所，以隨順身、口、意業，承望奉事，這就是於上座多聞耆舊乃至令智慧梵行，往詣其所，承望奉事，令得悅樂。

一個善於牧牛的人，必須要善於成就以上所說的十一法，就是要能知色、知相、去虫、覆瘡、起煙、擇路、擇處、知度處、知食（放牧）處。不盡取其乳、善料理能飲群者。同樣的道理，一位如法的善比丘，也要成就上說的十一法。凡是能成就上說十一法者，能自安樂，亦能令他安樂。

佛陀是一位偉大的教育家，他採取了鍊金師和牧牛人的生活，用作修學佛道的教材，淺出而深入，使佛弟子們契入佛理，達到自度度他的目的。

（完）

「聖教集」或「聖典」的同義語。北傳佛教依文字長短與內容特點，分爲四部：（一）「長阿含經」，經文較長；（二）「中阿含經」，經文適中；（三）「雜阿含經」，經文最短，又門類夾雜；（四）「增一阿含經」，經文均帶法數，由一至十一相次編纂。此四部合稱四阿含，均有漢文譯本。南傳佛教巴利文經藏有「長部」、「中部」、「相應部」、「增支部」和「小部」五部；其前四部在內容上與北傳佛教「四部阿含」大體相應。大乘經典在中國大量譯出後，以大衆部爲代表的大乘佛教爲排斥保守的上座部，對上座部所信受而代代傳承的「阿含經」判爲「小乘經典」。從此以後，不明事實真相的教徒受了「指鹿爲馬」的錯誤影響，輕視「四阿含經」。如日本在傳譯「大藏經」時竟沒有「阿含經」，這確是歷史的誤會所造成的咄咄怪事，使很多人因此未能深霑法益。

事實上，「阿含」是佛世流傳的教法，是佛涅槃後所結集的「聖教集」，師弟之間代代傳承，爲原始佛教及部派佛教公認的「根本佛法」。部派佛教著作「阿毘達摩論典」，可以和同時期編集的「大乘經典」比對，而有「小乘論」與「大乘經」的分別。但是絕無理由把「阿含」稱爲「小乘經典」。隋天台智者大師、唐賢首法藏大師會將「阿含」判做「藏教」、「小教」，致使此後一千二百年多年間，中國佛教徒很少重視「阿含經」。這可說是一大憾事。

當代佛學大師印順老法師早在一九四四年就在重慶北碚漢藏教理院講授「阿含講要」，講稿陸續發表於「海潮音月刊」，引起我國佛教徒對「四部阿含」研究的興趣和注意。他又編印了「雜阿含經論會編」，在「自序」中寫道：

「『雜阿含經』（即『相應阿含』、『相應部』）是佛教界

早期結集的聖典，代表了釋尊在世時期的佛法實態。佛法是簡要的，平實中正的，以修行爲主，依世間而覺悟世間，實現出世的理想——涅槃。在流傳世間的佛教聖典中，這是教法的根源，後來的部派分化，甚至大乘「中觀」與「瑜伽」的深義，都可以從本經而發見其淵源。這應該是每一位修學佛法者所應該閱讀的聖典。」

「現存漢譯的『雜阿含經』，內容缺佚了二卷（古人以『阿育王譬喻』補足，次第也大有倒亂，所以全經的組織部類，無法明瞭。呂澂發表的『雜阿含經刊定記』，依『瑜伽論攝事分』，知道四阿含經是依『雜阿含經』爲根本的；『瑜伽論攝事分』中，抉擇契經的摩呬理迦（本母）是依『雜阿含經』的次第而造。我在『原始佛教聖典之集成』，有了進一步研究，主要是論定：依『瑜伽論攝事分』，分全經爲『能說』、『所說』、『所爲說』；這三類，與『修多羅』、『祇夜』、『記說』相當。近代學者研究，或說依九分教而集成四部阿含；或說依四阿含而類別爲九（十二）分教。其實，四部阿含是先有『雜阿含』，九分教是先有『修多羅』、『祇夜』、『記說』（這三分還是先後集出），二者互相關聯，同時發展而次第成立的。『中阿含經』（一九二〇）『太空經』，說到『正經、歌詠、記號』（『中部』一一二）『空大經』所說相同，正是佛教初期三分教時代的明證。

「『瑜伽論攝事分』中，抉擇契經宗要的摩呬理迦，是『雜阿含經』的部份論義，也就是『所說』——修多羅部份的論義。『修多羅』分陰、處、因緣、聖道四大類，在『雜阿含經』的集中，『修多羅』是最早的。正是如來教法的根本所在。從『雜阿含經刊定記』去看，這部份的經論對比，不免粗疏而不够精確。抗戰期間，聽漢藏教理院雪松法師說，內學院有『雜阿含經論

「合刊本，可惜沒有看到，不知內容如何？我在『原始佛教聖典之集成』中，經論對比，也還有些錯失。因此，我編印了這部『雜阿含經論會編』……這對於探究佛教的原始法義，發心閱讀漢譯『雜阿含經』的，會給予多少方便的。」

由此可見，四部阿含應當成爲當今佛學研究的重點。儘管中國佛教沒有重視「阿含經」，但據記載，公元二一三年，大乘佛教五菩薩中的龍樹菩薩就是以「阿含」爲主造宗經「中論」及釋經「大智度論」。公元四五七年，無著菩薩依「雜阿含經」的核心理想造「瑜伽師地論」。十九世紀末葉，日本學者在留學歐洲時，接觸到南傳巴利語佛教聖典——「五（部）尼柯耶」，對照北傳中文「四阿含」，瞭解到四部阿含及「五（部）尼柯耶」爲原始佛教及部派佛教時代佛教聖典，是佛陀根本思想以及言行的最早記錄。況且四部阿含所說的四諦、八正道、十二支緣起、四攝法等都是佛教基本教義。「雜阿含經」中又蘊有發揚大乘思想的起源。「阿含經」猶如埋藏深山中的寶珠，是被發掘，大放光彩的時候了。

美國羅永正居士最近蒞滬探親。分別四十年，又獲面聆教益，法緣殊勝。他在舊金山曾作「雜阿含經」研習的系統講演，均有錄音磁帶。承他不棄，委託我把演講錄音，結合他手編的「雜阿含經」研習資料，進行整理，絡續在佛教刊物發表。這一工作，意義重大，我既先覩爲快，又責無旁貸，也就欣然從命。全部共分十二講：

- (一) 認識「雜阿含經」。
- (二) 四諦、八正道。
- (三) 緣起法。
- (四) 八正道。

稿 約

- 凡 本刊園地公開，歡迎四衆投稿。
- 凡 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自五十元至八十港元。
- 凡 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- 凡 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- 凡 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- 凡 來稿長短不論，視內容需要爲準。若能在四五千字之間，更佳。
- 凡 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- 凡 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便滙寄稿費。
- 凡 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿數投等情，皆作却酬論。
- 凡 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- 凡 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。

(五) 「迦旃延經」說正見。
(六) 甲、佛說在家十六成就法；乙、觀五蘊無常。
(七) 先得法住、後得涅槃智。
(八) 八正道是一乘道。
(九) 空相應隨順緣起法。
(十) 須陀洹的條件。
(十一) 佛十智力與阿羅漢十力的區別。
(十二) 佛說四攝法。

這裏，先提出「重視『阿含經』的研究」的呼籲，以引起海內外佛教同道的注意。衆擎易舉，希望把「阿含經」是「小乘經」這一公案翻過來。

觀音菩薩送女的奇蹟

馮馮

一九八五年三月某夜，舍下來了一批陌生訪客，其中有一對儀表很好的青年夫婦，恰似一對璧人，但是神情很憂鬱。坐着不說話，靜聽我回答別人的詢問。我旁瞬之間，已經明白了他們的煩惱是什麼。

他倆耐心地靜候我診看在座的各人，其中包括他們的長輩在內。等到我替每一個人都看完，這位N先生和他的太太才開口。

「馮居士，」N太太說：「也請你看看我和我先生的問題好嗎？」

「好的。」我說：「不過你們的問題不便公開討論，需要另外談談，你們跟我到書房來好嗎？」

他倆欣然隨我進了我的小小書房坐下，我把門掩上，才說：「N先生，N太太，我看你們有兩個主要問題：一是N先生失了業仍未找到工作，二是你倆至今仍未有小寶寶，心中很憂

疑，對嗎？」

「對極了！」他倆驚詫地說：「你怎麼一下就看出來的呢？」

這是觀音菩薩又將再顯現大神通奇跡的時候了。我說：「N太太，你曾經流產過好幾次，你的子宮有一點點小問題！」

「是！」N太太承認：「我們已經結婚好幾年了，我一連小產了幾次，醫生說我不可能再懷孕生育了，爲這事，我們心中很痛苦！」她說着就流淚：「我們N家，到現在還沒有第三代小孩出生，老爺和奶奶都很憂心！」尤其我先生是長子，我到現在沒有了希望……弟弟們也沒有孩子。」

「信任觀音菩薩吧！」我說：「你們都向觀音菩薩祈求吧！到了明年，你們N家就會有孫子和孫女出生的……」

「你看我是有什麼毛病呢？」N太太說：「醫生檢查過多次，都查不出來，至於說到祈求神佛，我們在香港的時候，就已經不知拜求過多少神佛菩薩了，都沒有用。」

「N太太，」我說：「你子宮有一個小漏孔，這可能是一連小產的原因。不過我不敢確定，這仍須請婦科醫生詳看，也許需要動一點小小手術補一補，這也要由醫生決定的。至於你說求過很多菩薩都不靈，可能是你們還沒有做到心淨意淨口淨吧？你們必定是沒有齋戒沐浴，就去拜求菩薩，是不是？也許還亂拜一場，什麼神像都拜，是不是？」

「你說我的子宮問題，我會再找婦科醫生診看。」N太太說：「不過，已經有好幾位醫生檢查過，都沒有發現有小洞。或者現在有也說不定。」

「這是先天性的，」我說：「你再去叫醫生檢查吧！」

「你說我們沒有淨口淨心淨意，而且亂拜一場，這是沒說錯，我們是見神像就拜，不管是佛教，道教，或什麼廟宇，見到都拜，的確也沒有齋戒沐浴。」

「我們是拜到失去信心了。」N先生也說：「現在我又失業了大半年，真是心煩！加拿大經濟情形這麼壞，失業率這麼高，我都後悔移民來加拿大了，我想回香港去，香港找工作也不容易！真是進退兩難！」

我說：「你們不必灰心！你們過去拜求是拜得不對，今晚你們來了，你們跟我重新向觀音菩薩祈求吧！觀音菩薩是尋聲救苦有求必應的，你們今天沒有齋戒沐浴，我可是天天都齋戒沐浴的，我領你們拜求觀音菩薩吧，拜完，你們回家去，另外再齋戒沐浴，誠心再拜。」

我帶他倆回到小小佛堂，我率領他倆跪下來，向着觀音菩

薩銅像叩拜，我為他倆的事祈求觀音菩薩。我們跪着默念祈求了很久，在座的其他賓客都肅然無聲。這是我立下的規矩，不准任何人在佛堂內喧嘩嬉笑，而且，我規定，若有人拜佛時，其他人亦須肅立，為之祈禱。因此，我家佛堂雖小，氣氛比一般寺廟更莊嚴肅靜。

「向觀音菩薩許一個願吧！」我對N氏夫婦說：「許願你們將來一定要盡力量去效法觀音菩薩的大慈大悲，多多救助苦難貧病之人，多多放生。」

他倆都遵命許了願，在座的家人都聽見了我的話，也見證了N氏夫婦的拜願。

「好！」我說：「你們叩謝菩薩吧！祂已經應允你們了！明年你們N家兄弟們一定有三個胖娃娃出生——你自己一定在回港之後不久懷孕，明年生個胖娃娃，N先生回港之後三個月至半年也會找到工做，雖然不是本行職業。」

「觀音菩薩這樣啓示嗎？」N太太驚喜地，也半信半疑地問。

「是的，」

「你看見菩薩來了？是什麼樣子的？」

「菩薩是存在於宇宙中，無處不在的，無形無相的大能力。」我說：「不可以相求。」

「那你怎麼知道菩薩應允了我們呢？」

「我知道的，這是沒法子解釋的。」

N氏夫婦仍是半信半疑的，臨別時，我叮囑他倆不可失去信心，一定要誠心淨意齋戒勤於拜禱。

「別忘記，要多種善因啊！」我在門口對他們說：「這是

很重要的！」

到了一九八五年底，N太太的婆婆忽然打電話來給我說：「馮居士，觀音菩薩真是靈感不可思議啊！我大兒子回到香港三個月就找到工做了！而今我大媳婦又真的有喜了！已經有喜一個多月啦！」

「恭喜恭喜！」是感到十分歡喜：「N太太！觀音菩薩真是靈異無比，有求必應，是不是呢？」

「他們年輕人，起先是不太信的。」N老太太說：「如今都信了！」

「那太好了！」

「請問馮居士，我家大媳婦這一胎是男是女呢？保得住保不住呢？我該怎麼辦呢？」

「這一胎是個女孩，」我說：「我看見是個女娃娃，不過未來是很淘氣的，很男孩氣的，是個『男人婆』！至於保胎問題，我認爲你應立刻接你媳婦回加拿大來跟你住，由你照料，免她在香港做家务操勞，接回來之後，立刻請婦科醫生檢查一下，補好那個子宮的漏洞。在營養方面，我會盡我所知告訴你們怎樣照料她。相信就會保得住胎兒了。」

「我另一個兒子的太太也懷孕了，」N老太太說：「你看是男是女呢？」

「這一個像是男娃娃，不過，不要補養太多了，否則可能胎兒太胖，生產困難些，說不定要動手術。」（後來果如我的預言，那個六孀的胎兒太胖，生產時須動手術取出來。）

「我希望兩個媳婦都生男娃就好了！」N老太太說：「你知道，這是我們N家第一次生孫兒呀！我真是擔心死了！大媳婦坐飛機，會不會流產呢？」

「生男孫女孫不都是一樣好麼？」我說：「這都是你的福報呀！」我爲你們拜求觀音菩薩保祐大嫂坐飛機一路平安胎兒平安，你別擔憂吧！」

「都是多謝觀音菩薩的恩德加被！」N老太太說：「也要多謝你！」

N老太太果然聽從我的意見，她親自乘飛機返香港，親自把大媳婦帶回溫哥華來了。剛下了飛機就立刻到我家佛堂來頂禮叩謝觀音菩薩的慈悲恩典。

「觀音菩薩真是靈異呀！」N太太說：「馮居士，完全正如你所說的一樣，我先生回到香港三個月，就找到一份職業。果然不是他的本行土木工程的工作，只是替一座大廈做管理員，也就聊勝於無啦，至少解決了生活問題，他聽你的話，先做着，騎牛找馬，將來再轉回他學的本行。而我呢，現在已經懷孕兩個月了！我的六孀子也懷孕五個月了！都是全仗觀音菩薩的神力加被呀！希望菩薩保祐我們都生產平安。」

「你現在全部信服了吧？」我笑道：「起先叫你拜菩薩，你還半信半疑的。」

「你不知道，我們在香港，什麼廟，什麼寺都去拜過，年年都拜，都還是保不住胎。我們怎麼不疑惑呢？」

「這一次不疑惑了吧？」

「不疑惑了！」N太太說：「我信了！」

「那麼，」我說：「你聽我的話，立刻去找一個好的婦科西醫生，動手術把子宮的漏洞補好！同時，還得遵照我的營養飲食規定，那麼就一定保住胎兒了，這一次，一定不會再小產。」

「我聽，我聽，」N太太說：「馬上就去看醫生，也會聽

你的營養指示；還有，你可不可以再看看，胎兒是女孩是女孩呢？」

「是女孩，」我看了看說：「不過她是個很男孩氣的女孩。」

「啊！」N太太有些失望：「我們都希望是個兒子！」

「在現階段，也許還能求菩薩把她改爲男孩吧？」我說：「就看你能不能做到吃全素虔心再求了。其實，第一個孩子是女孩不更好嗎？小妹妹會照顧弟弟呀！如果是男孩，他是會照顧妹妹的，我猜想是菩薩的安排，叫你先生一個女孩。」

「既然這樣，我也不敢強求。」N太太笑道：「總之，有孩子，我就心滿意足啦！」

N太太與她的婆婆幾乎每隔一兩天就打電話來，我變成了婦產科兼營養育嬰顧問。N太太說：「醫生覆檢了，果然發現我子宮有一個洞，醫生也說要做手術補一補，馮居士你看不可做呢？有沒有危險呢？會不會影响胎兒？」

「放心去做手術吧！」我鼓勵她：「做了手術才可保證胎兒平安！你去做吧！我替你拜求觀音菩薩加持於你。」

她的婆婆再來拜觀音菩薩，我特別請了一張袖珍式的觀音菩薩像，爲之唸了密宗真言加持，請了菩薩，送給N老太太，叫她拿去放在大媳婦的醫院病房床頭。

「老太太，你叫大媳婦勤唸觀音菩薩吧！」我說：「不必都來我家拜的，觀音菩薩是無所不在的大能力，充滿於宇宙各空間時間，我們只要虔心祈求，就會獲得祂的救助，用不着非到我家來拜這尊菩薩銅像的，也不必限定只拜哪一座寺廟的菩薩像才是靈驗。我告訴你們吧！佛像都只是象徵而已，倘若有

誰說：『我們這裡的菩薩像才是最靈的，其他的都不靈。』那可是胡說八道！須知菩薩是無所不在的，有求必應的，本來就不假偶像爲靈。也可說，每一尊菩薩塑像都只不過是象徵的偶像，靈能並非來自塑像，而是實在來自無所不在無形無相的佛菩薩大能力。不過，世人著相，不見相不生敬心，佛教才不得不造像。也可說，菩薩沒有不靈的，我們拜哪一尊像都一樣的，拜的並不是那木雕或銅塑之像，而是借此歛聚心意，虔拜那在宇宙無處不在的觀音菩薩。最要緊的是虔誠淨心淨意淨口，呼求菩薩名號！祂就會尋聲來救你出苦厄了。」

我也不知道老太太聽得懂不？大概也是半懂半不懂吧？

「你勤求觀音菩薩吧！」我補充地說：「祂一定會保佑你家大嫂手術成功，母嬰平安！」

N老太太歡喜地把菩薩像片拿去了。幾天之後，手術成功，N家全家又再來拜菩薩，任我怎麼說，他們也還是認定了觀音菩薩只降臨我家，別無分店，我沒法子，只得由他們來拜。假如他們這樣做心安，我又何必阻止呢；不過，他們並非富有，每次來都花錢買很多菓品帶來供佛，我怎麼攔也攔不了。

「你們何必花錢呢？」我說：「我心很過意不去！」

「我們應該拜供觀音菩薩的呀！」

「供完了佛菩薩，」我笑道：「還不是都給我吃掉麼？這不等於供養我麼？你們還不如多捐助慈善救濟貧病或難民吧！」

「那些慈善，我們另外做，」N老太太說：「供養菩薩，是另一件事。就是供養馮居士，也是我們心裏歡喜的呀！這次全靠你替我們求觀音菩薩求得來的小孫女呀！」

「快別這樣說吧！」我慌忙說：「這事與我完全無關！這是觀音菩薩的恩德呀！」

後來的幾個月內，我變成了N家的顧問，N家大媳婦無論什麼有關胎兒的事都打電話來問我。回想起來，我也覺得好笑！我這一個從未結過婚的王老五，忽然變成了婦產科顧問和產前營養顧問了！沒法子，只好臨時惡性補習一些英文的婦產科及育嬰的書籍吧！

到了八六年五月份的一個晚上七點多，N家大嫂打電話來，說她肚子痛，她說：「算算日子，才七個多月，怎麼就好像作動了呢？你說過，會早產一點，莫非現在真要生了麼？」

我在電話上一看，嚇了一驚，慌忙說：「大嫂，是要早產了！快叫你的小叔子開車送你去醫院吧！」

「你看見怎麼樣？」

「我看見小孩在子宮內用力踢掙那胎袋，她是想提早出世了！你趕快準備進醫院吧！」

「可是我的婦產科醫生去了夏威夷渡假。」N太太說：「怎麼辦呢？」

「小孩可等不到醫生回來了。」我說：「你趕快立即去醫院吧！總醫院有的是婦產科好醫生！」

「好；我聽你話！」N太太說：「我就去！」

「要快！不能等待！」

「你看順產不順產呢？」N太太着急問我。

「小孩現在是脚朝生門！」我說：「我看見她在轉動，希望觀音菩薩保佑小孩不久旋轉過來，使頭部向下才好！你們全

家都趕快祈求觀音菩薩吧！我也拜求。」

N太太被她的家中各人送到總醫院去了，我一直為她唸求觀音菩薩，九點鐘左右，N太太從醫院打電話來，問我：「馮居士，我們大嫂進了產房了，醫生說很緊急！你看看平安平安呢？」

「我現在看見了大嫂在產房內，」我說：「她是痛得很辛苦，不過，觀音菩薩保佑了她，小孩已經旋轉了三百六十度，現在頭部向下了！大概不會有危險了！」

「多謝觀音菩薩！」N太太在那邊哭泣了起來。

「不要哭！」我說：「你快進產房去陪大嫂吧！告訴她，大家都為她祈求觀音菩薩，她自己也須把心情鬆弛下來，心中唸求觀音菩薩，一定會化險為夷的。」

十點鐘，N老太太再打電話來找我，她還未開言，我就說：「老太太！恭喜你了！剛才大約是十點四十五分，我看見小孩生下來了，是個女娃娃，對不對？母女都平安，對不對？」

「對呀！」老太太歡喜又驚奇：「是差不多那個時間生下來了！母女都平安！感謝觀音菩薩！」

N太太隨即打電話來，我看見她還是躺在病床上，還未恢復精神，非常疲倦，她哽咽着，流着歡喜的眼淚：「馮居士！真多謝觀音菩薩！也多謝你！」

「你好好休養吧！」我說：「不必客氣多說話了。」

「這個女兒，是觀音菩薩賜給我的，」她流着一臉感激的淚水：「是菩薩賜給我的啊！」

「我替你拜謝觀音菩薩。」



培德居士慈鑒：

三月廿日(農曆三月廿)清晨八時廿三分 啟內人靜念
平安生下兒子崇仁，由於他的來臨使得全家頓時十分
忙碌，因此遲，才寫信向您報告，真是抱歉。

非常感謝您幫我們求觀世音菩薩，使我們
終於得到一個兒子，為感恩我們將好，教養這小孩
使其長大後有能力為佛教為眾生盡點力。同時，
我們亦期望您能撥一些意見，對於這小孩之將來
如何應注意之事，或應作何種之輔導。

今堂與德如有空歡迎來加州與余小住，此地的人
久聞居士大名都希望能有机会親聆法音。

專此致頌
（此數月前前轉念寺公德 曉雲法師的著作法華經）
思遠 叩禮

叩拜了觀音菩薩，我也禁不住流下感激之淚了！誰說沒有菩薩呢？誰說觀音菩薩不靈異呢？這不又是一宗觀音菩薩靈感神異的實証麼？

我想起了我自己的身世，當初，我母親無子，虔心祈求觀音菩薩賜她一兒，後來，菩薩不是把我賜給了我母親麼？我是難產的，是醫生用開刀手術，剖腹把我取出來的，我早就知道我不願來，我給取出來後，已經氣絕，全身都黑了，醫生搶救了一個多小時，我母親在痛楚中呼喊觀音菩薩，我念及我母將來年老無依無靠，我終於服從菩薩，醒過來了。我早就知道來到人世，是上當了，人生是痛苦的，我哇哇地哭了起來，可是，菩薩慈悲，既命我來人世，我怎能不走這一趟呢？我知道我必須報答菩薩之恩，我必須奉養我母，亦必須參加佛教宏法。「胎裏素」的我，生下來就不肯吃任何葷，從小就只愛吃青菜豆腐。現在還是這樣，這些不都是觀世音菩薩的慈悲靈異恩德麼？我幸而不忘本，但是，遙望未來，宏法任務艱巨，自己力不勝任，能不惶恐？

N家的小女嬰現在已經長得很胖了，他家的另一個較早出生的男嬰比她大兩三個月，長得好胖，兩個嬰兒都常給抱來我家，都可愛極了。每次我母親都捨不得他們給抱回家。我也總念念着這兩個小嬰兒的胖嘟嘟憨態。

N家這件事漸漸傳了出去，現在有些無子女的太太們都來我家參拜觀音菩薩，我總是勸她們上廟去拜，或在心中祈求。我說：「觀音菩薩處處在，處處靈異。」可是，她們還是認定「只此一家，別無分店」，這真叫我沒法子了！我家終歸是住家佛堂，不是廟宇寺院。我怎能應付川流不息的訪客？我若開放佛堂，我還能靜修和寫作佛教文章麼？可是不方便人家，也是不對。總之，這是一件仍然無法兩得其便的煩惱。

虛雲老和尚遺相



六十歲三不修圖

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

瑪瑪

(續上期)

「達摩祖師曾在此地佛牙寺嗎？」德清十分驚喜，達摩是中國禪宗所崇的祖師，中國佛籍上很多提到達摩渡海來晉見梁武帝等事跡，却很少提到達摩祖師的出處。

德清記得西域記中有說：「南印度境達羅毘荼國，周六千餘里，國大都城號達志補羅，即達摩本生之城。」

又記得，義林章六本曰：「菩提達摩，譯曰道法，乃南天竺之刹帝利種也，父王曰香至，達摩為第三子，本名菩提多羅。後遇二十七世祖般若多羅，嗣法，改名為達摩，梁普通元年泛海到廣州，武帝迎之至建業，問曰：朕即位以來，造寺寫經有無功德？達摩曰：並無功德，帝曰：云何真功德？達摩曰：淨智妙園，體自空寂，如是功德，不可以世求。」

此段有名之對話，千古美談。達摩後見武帝不誤，乃渡江

之魏，止於嵩山少林寺，面壁傳禪，根據道宣所作「達摩傳」：「……于時合國盛弘講授，乍聞定法，多生譏謗。……達摩以此法開化魏土，識真之士，從奉歸悟。義林章六本云：「達摩後得慧可，付法並衣，付法偈曰：『吾本來茲土，傳法救情迷，一華開五葉，結果自然成。』」又曰：「此有楞伽經四經，為如來極談法要，今並付汝。」

「想來達摩楞伽島學法，得到佛說之楞伽經，這是很有可能的。」德清對錫蘭僧長說：「只不知達摩是否出生在楞伽呢？」

長老說：「達摩出生地，不在楞伽島，而是在達羅毘荼，即是現在之印度東部瑪達拉斯港市西南一帶，瑪達拉斯在錫蘭島西北角，一水之隔，達摩出家後，來錫蘭修學楞伽經，即是在此地次第學法。」

德清隨象僧伽拜到佛牙寺，只見古寺宏偉，全是印度式樣，全皆巨石造成，甚多石柱及拱門，香客數以千計，魚貫入寺，脫鞋登上石階，拜過佛像，然後都向一座佛塔而去。那塔形四方尖頂，多砌瓔珞，十分華麗，塔周有數十黃衣僧伽把守，不准遊人香客近前，那些信徒只得在塔外石階伏拜獻花罷了。

「這便是佛牙塔了。」錫蘭長老對德清說：「塔內供奉佛陀牙齒一顆，人人都想一見佛牙，但是寺方唯恐有失，不肯輕示於人的。德清師你是中國來的遠客，我與此寺方丈有舊，待我去說項，諒可蒙允參見佛牙。」

德清喜道：「如此最好，但亦不宜強求，我能來到此地拜塔，於願已足了，能見佛牙最好，不能見，亦無所憾。」

「既來了，豈可不拜佛牙？」長老說：「請勿多慮！一切自有我等安排。」果然長老極夠面子，竟請得塔主來開塔帶領德清入塔。德清看那塔主，十分隆重，拜畢捧出七隻黃金寶盒，從其中的一隻捧出一隻水晶盒子，裡面供奉着一顆微黃的大牙齒。

「這就是佛牙了！」塔主說着又打開其餘六盒，都供的佛陀舍利子，粒粒晶瑩雪白。

德清慌忙頂禮，他驚喜萬分，想不到在印度見不到的佛牙與舍利子，來到錫蘭見到了。

(未完)

捐 款 鳴 謝

鏡龕法師	港幣	3,200.00元
何澤霖居士	港幣	3,000.00元
蔡世亮居士	港幣	1,000.00元
瑪利亞書院	港幣	500.00元
趙炳賢居士	港幣	300.00元
林輝耀居士	港幣	200.00元
陳威穆居士	港幣	200.00元
岑逸飛居士	港幣	100.00元
吳 澈居士	港幣	100.00元
宏慈法師	港幣	100.00元
妙法寺	港幣	5,934.00元
總計	港幣	14,634.00元

一八九期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣	14,634.00元
發行收入	港幣	2,900.00元
總 計	港幣	17,534.00元

二、支出：

印刷費	港幣	11,140.00元
稿 費	港幣	2,975.00元
郵 費	港幣	1,619.00元
什 費	港幣	1,800.00元
總 計	港幣	17,534.00元

內明雜誌社謹啓

出版 內明雜誌社
社長 釋 敏智
督印人 釋 洗塵
發行人 釋 金山
主 編 沈 九成

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 Phuphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 士林區天母東路47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, Narih 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 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

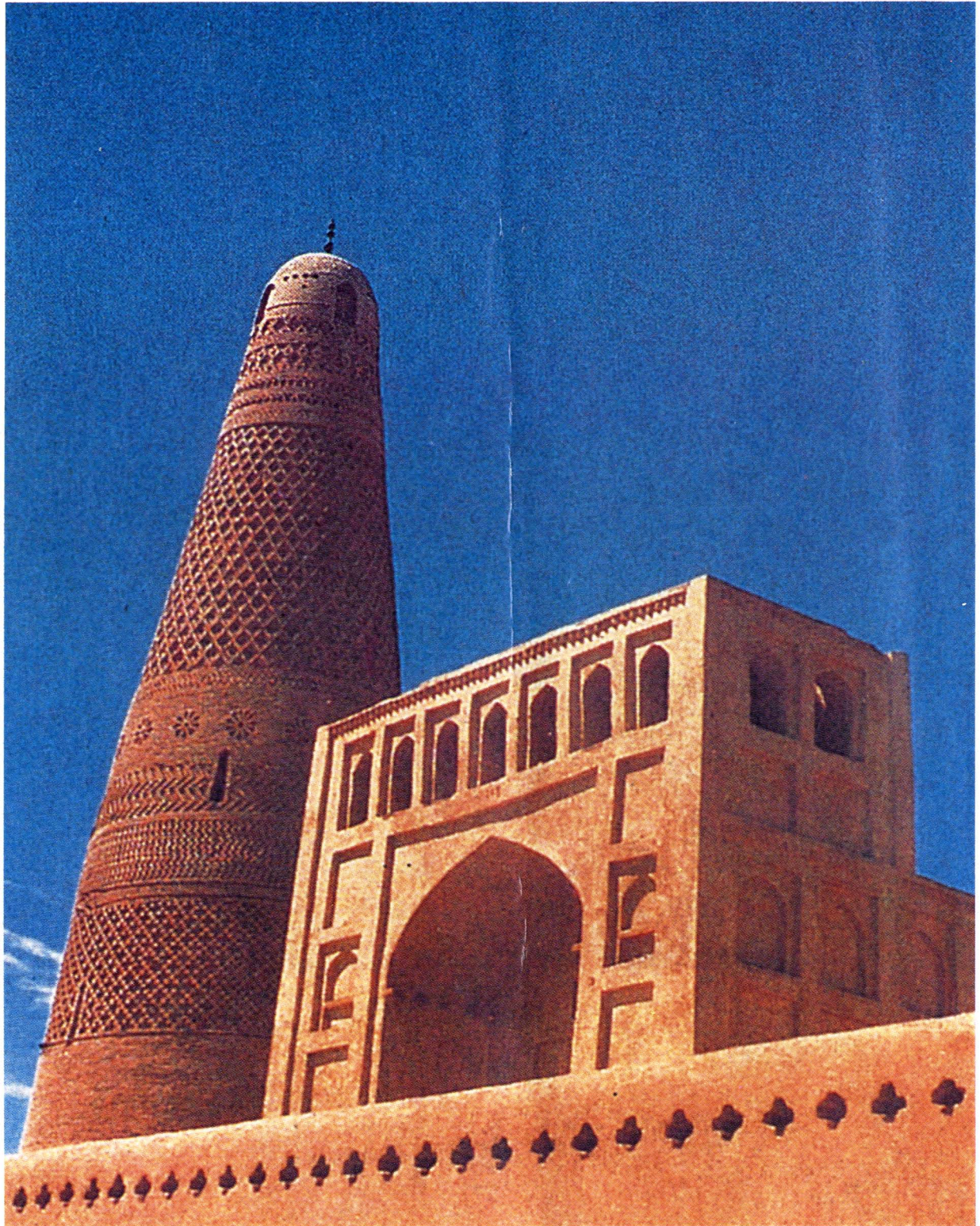
九龍 金巴利道27號水利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

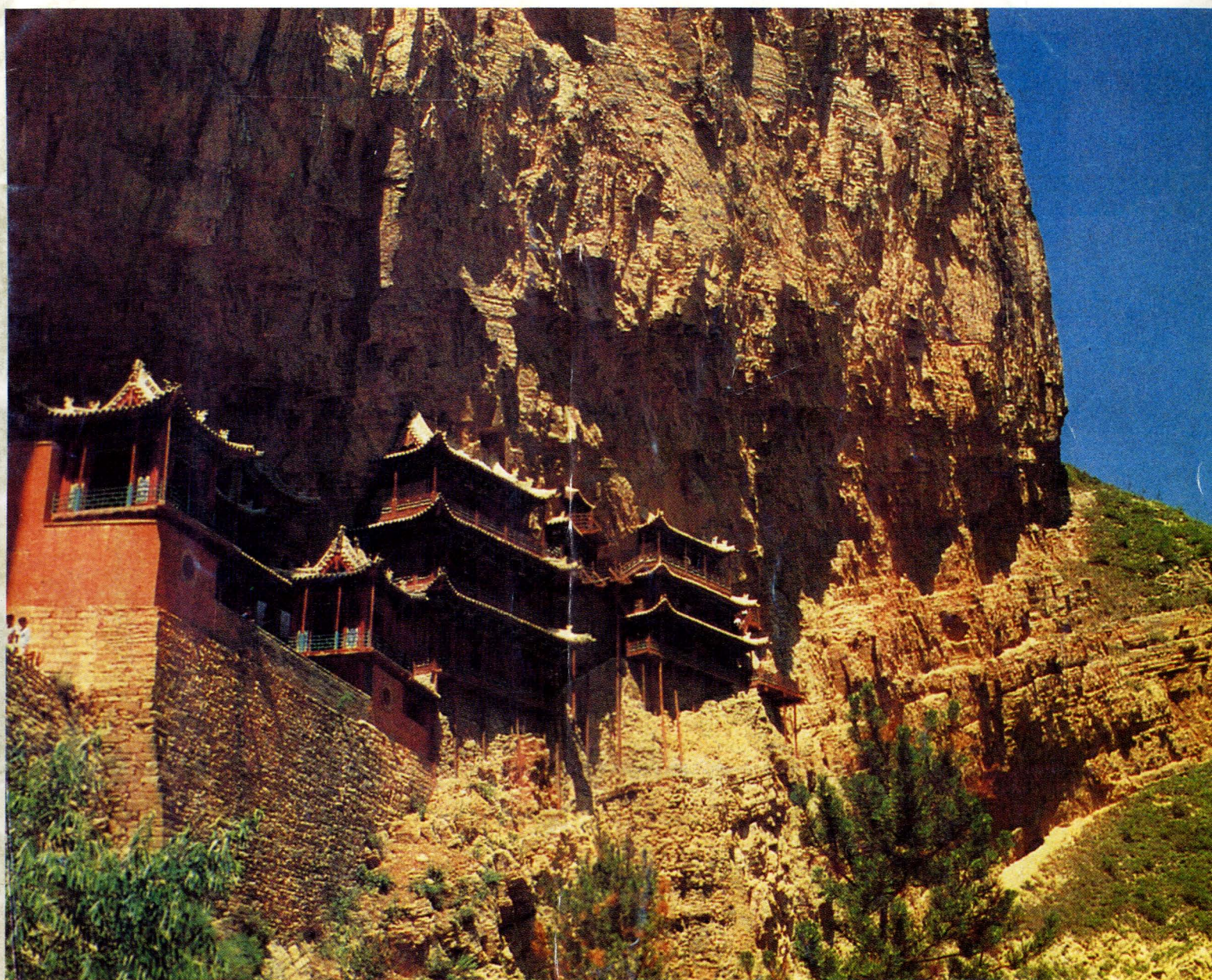
電話：五·七·一六五四

佛元二五三一 中華民國七七年
一月一日出版

每册定價港幣八元



△吐魯蕃額敏寺



◁九華山顛之地藏菩薩肉身殿

△恒山懸空寺