

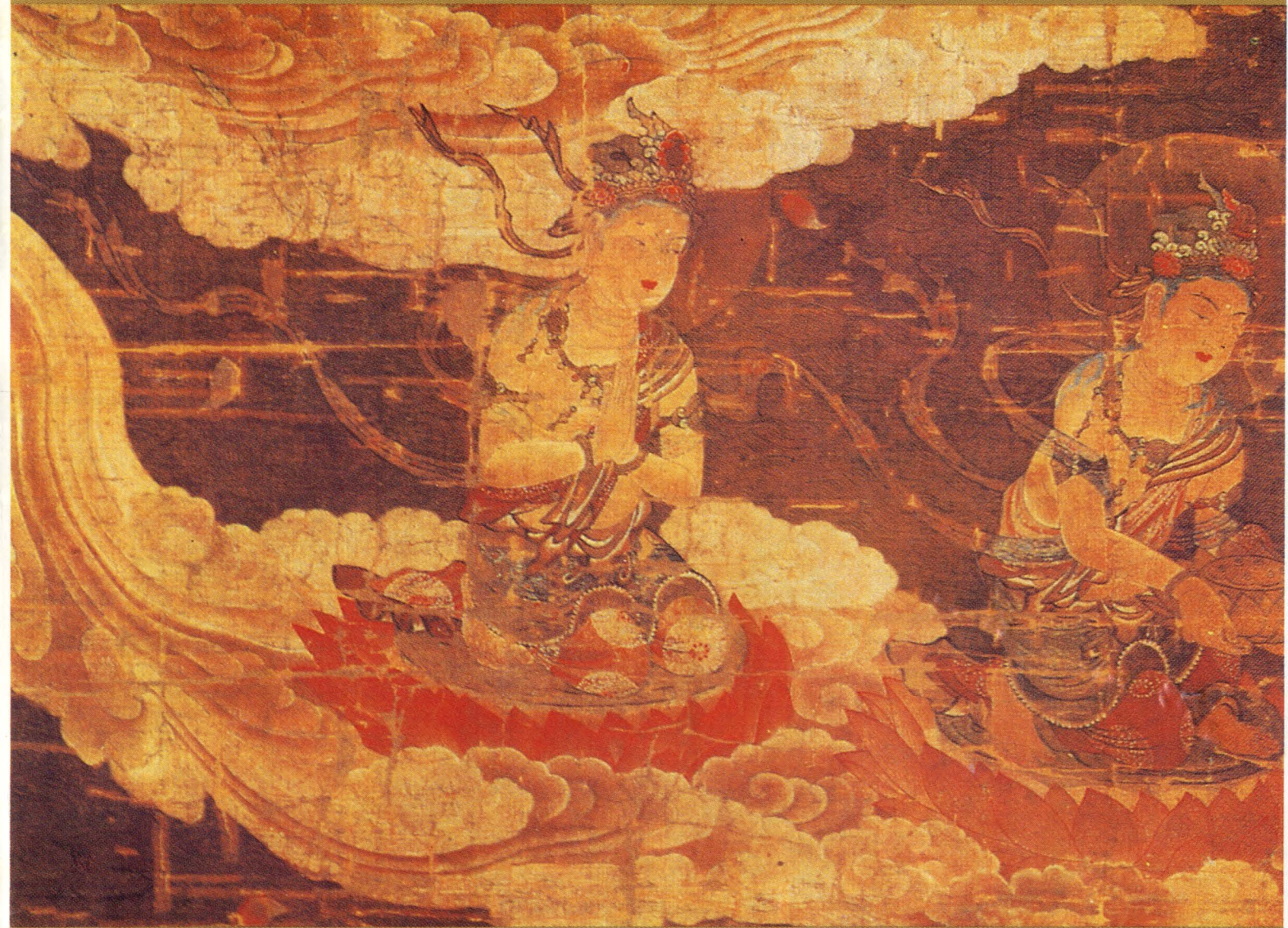


明内

集漢魏南北朝刻石字



200



大勢至菩薩像（絹本日本奈良興福院）△



大乘佛教的清淨觀

在本章中，我的任務不是討論大乘佛教的各種清淨儀式，也不介紹某些佛教經典或宗派的清淨觀，而是闡明清淨的宗教意義，我認為這是構成大乘佛教基礎的基本概念。

在大乘佛教裏，《攝大乘論》①有兩段著名的片語涉及清淨，它們常被連在一起引用。第一是 prakṛti-suddhi，可譯成「本性清淨」，或「萬物本質上原本就是清淨的」。第二是 vaimalya-suddhi，可譯成「離垢清淨」，或「通過排除人自我中污垢的清淨」。後段表述具有「排除自己的垢或不淨始成清淨」的涵義。

通常，我們並不認為自己是清淨的。我們看到自己都有着邪惡的激情、粗鄙的肉欲，利己的執着，等等。換言之，我們知道我們自己的感情、道德和心靈上都是不淨的。所以，我們竭力以種種方式清除自己的不淨和污垢，來淨化我們自己。對於我們不淨的這樣一種覺知，以及隨之力圖清除之的企圖，是非常自然的。

順理成章的。

承認我們自己的現在狀態是不淨的，並設想出一種作為首要目標的「清淨」狀態以超越之，我們遂致力於從現在的「不淨」發展到一種清除污垢的「清淨」的理想狀態。在大乘佛教中，儘管這種狀態的目的無非是得到清淨，但仍從根本上被看作垢和不淨。因為這種態度建基於對淨與不淨的分別，追求那種外在於人們現存條件的清淨。

為什麼應把這種追求清淨的態度視為不淨？因為分別淨與不淨，由此力圖達到一種以為超出和避開不淨的清淨，人們就必然為這種分別本身所拘縛。大乘佛教一向認為，我們在對任何東西的分別中也使它們客體化了。在某種意義上，我們依對事物的客體化而明瞭該事物，然而這樣做就使我們自己處於世界的中心位置。因此，把事物客體化和自居世界中心，乃是把事物加以分別

阿部正雄著
王雷泉譯

這一行爲的一體兩面。

在這雙重化的過程中產生了一種拘縛，它從理論上可劃分爲兩類，其實只是一回事。就是說，當我們對一事物加以客體化而使它分別于他事物時，我們一方面被我們客體化了的東西所限制或決定，也就是說我們爲此分別而受限定。與此相關連的是，被分別的以及在某種意義上藉此分別而明瞭的事物，只有在它們被客體化的情況下才能被理解，而不是按其本來面目被理解。另一方面，在通過客體化而區分某些事物的過程中，我們就把一切意義都聚焦於以我們自己爲中心；我們遂爲我們自己所拘縛——故稱作「我縛」。聯系到人爲被分別之物所限制，這種我縛狀態，從根本上說就是真正的「垢」。所以，即使是追求「清淨」，只要把這清淨當作一種客體去追求，並由此與不淨相分別，那麼這種態度本身就必須被認爲是不淨的，是必須被捨棄的。在這意義上，我們應該從種種清淨儀式中擺脫出來。

這種完全清除淨與不淨分別的立場（這「立場」我指的是存在性的，而不是任何邏輯性的），根據大乘佛教，就是真正的清淨。這是一種「先于」分別淨與不淨的立場。這裏的「先于」並非指「時間上」在先，而是指「本質上」在先。清除淨與不淨的分別，亦非指使我們對種種價值變得冷漠的那種單純的否定。毋寧說，它意味着通過突破淨與不淨的分別並參透這分別過程的根源，我們使自己擺脫了所有這一類分別，然而又能對這分別世界作出回應，並在其中自由活動。這一先于淨與不淨分別的根源（真正的或無我的自我），本身就是真正的清淨，因爲擺脫了分別，它既不爲此分別過程所限制，也不爲自己是淨還是不淨的感受所困惑。不管是相對意義上的淨還是不淨，萬物在對這一根源的復歸中，顯示了本性即爲清淨。這就是「本性清淨」一語的含義。

內明 第二〇〇期 目錄

譯稿	大乘佛教的清淨觀……………阿部正雄著 王雷泉譯……………3
法鏡	談上座部與大眾部……………道元……………8
特載	禪宗祖庭——少林寺……………常正……………12
筆譚	談出家衆入白衣家的律儀相……………智銘……………17
特載	安世高度邦亭湖廟神雜考……………王福楨……………20
	中國佛教與日本書法藝術……………周逸人……………26
	日本佛教教團的結構和特徵……………竹中信常著 燕僧譯……………29
法海拾貝	關於「四十二章經」的考證……………蔡惠明……………35
佛教文藝	永懺樓隨筆之九十八—— 佛教是無神論者嗎？……………馮馮……………38
	虛雲和尚（續）……………馮馮……………43
畫頁	封面：宋繪釋迦說法圖 面裏：大勢至菩薩像（絹本 日本奈良興福院） 底裏：虛空藏菩薩像（日本法輪寺） 封底：宋繪維摩詰像

關於淨與不淨的說法，同樣也適用於迷與悟。我們通常都以為自己處於迷的狀態，而不是悟的狀態。因此我們力圖去迷得悟。把「悟」當作目標，力圖以種種手段從迷到悟。但是，這樣一種態度本身就是一種迷。換言之，把悟當作一種爲了超出現在迷的狀態的目標，也就是把迷悟相分別，這本身就是迷。這是真正的迷——並非在相對意義上，而是在一種絕對意義上的迷。以我們全部生命真正認識這一觀點，參透迷悟分別的真正根源，本身就是真正的悟。

然而，認識到企圖去迷得悟本身就是迷，決不是排除修行的必要性。放棄人們修行的這個能力是建立在這樣一種認識的基礎上，它只是指出對悟的追求從一開始就是非常膚淺的和缺乏熱忱的。恰恰相反，一個認真的、具有熱忱意願的修行者，即使認識到追求悟的方式是迷妄的，也絕不會簡單地捨棄它。因爲這是人唯一可能的道路。如果，作爲一個繼續修行的人，他最終陷於一種深不可拔的兩難困境中：他「必須追求」悟，同時却又「不應該追求」悟。只有在存在上打破這種兩難困境，才能認識到求悟方式的迷妄性。只有到那時，才能得到悟。

認識到企圖從迷到悟就是真迷，就獲得真悟。所以，真悟無非是完全領悟到真迷的真正本性。故在真正的悟中，人們擺脫了所謂的迷和所謂的悟，由此也清楚地認識到他們怎麼會分別迷悟的。這種認識，被鈴木大拙稱作無分別的分別。

當我們設定自己現在正處於垢或迷中，把淨或悟作爲一種欲達的目標時，我們遂自以爲正處於走向那目標「途中」。故我們設定，若能達到我們的目標，我們就能把握住生活的真正起點。然而，只要依靠那個分別過程，我們就永遠不能達到這目標，從而也不能把握住真正的起點。當然，我們可以無止境地走向那「真

正的起點」，却永遠不能達到它：因爲我們永遠不可能克服「在途中」的狀態。

因爲在這種方式中，當我們認爲自己正處於垢或迷中時，我們就期待着超出垢或迷之外的淨或悟。於是，我們把垢與淨、迷與悟之間的關係看作一種從前者轉向後者的過程。但是，只要是把這關係看作一個過程，我們就決不能真正找到我們自己。

當我們把我們的現在狀態看作「不淨」，也就是說看作處於不淨界同時又處於朝向清淨的過程中時，那就不可能真正把握住這過程兩極（垢與淨）間的總體關係。因爲不可能把自己固定在不淨界的某一點，同時又超越它以把握住兩極間的整個過程。不用說，在我們把淨或悟期待爲一個目標時，我們的存在就不是建立在被認爲是目標的淨與悟的基礎上。因此，當把垢與淨、迷與悟的關係看作一個過程時，我們的存在所具有的基礎，就不是在我們的現在狀態上，也不是在我們期望的目標中。在對垢淨、迷悟的分別中，人們必定處於一種超乎兩者之外的第三種立場——一種僅僅是基於概念的立場——俯視作爲一個「過程」的整個從垢到淨、從迷到悟的運動。

但是，在持這樣一種高踞並外在於這過程的第三種立場中，我們不僅把淨（悟）作爲一個目標加以客體化和概念化，甚至也把垢（迷）作爲我們現實的現存狀態加以客體化和概念化了。故必須說，這處於第三種立場上的整個態度，本身就是迷妄的、概念性的虛構。因此，只要仍把我們的努力基於這樣一種態度上，我們就決不可能達到生活的真正起點。

然而，只有當我們把這種態度或方式認作根本迷妄時，我們才能找到自己生活的真正起點。一旦掃蕩掉這種追求悟的方式，我們就在悟中找到了自己。不是在超越或外在於現在的某處，而

是直接「處於」或內在於現在中——**只有在這裏才能悟**，即找到生活的真正起點。這意味着在此時此地，只有在此時此地，我們才能達到生活的真正起點。如果我們不是在此時此地找到生活的新起點，那麼在何時何地才能找到它呢？須知，不管在什麼時候，我們永遠是站在真正的起點上。沒有對這一基本事實的認識，我們通常就會期待此處以外的某處和將來的某時去尋找它，並認為我們自己現在正處於「途中」。但是，根據大乘佛教，一旦明確反對這種趨向未來的方式，我們就**原初根本**地得到了悟。

因此，不應把「淨」或「悟」視作在將來某時某處要達到的一個目標。它是我們存在和活動的基礎，而不是目標。只有在人們從存在上把這種**原初實在**作為基礎時，萬事萬物才能真實地顯現自己**本性清淨**。正因為此，大乘佛教常說：「山河大地，悉現法身。」在此，**本性清淨**就是萬事萬物的真正起點。

在大乘的意義上，這就是**空(Sūnyatā)**或**真如(bhūtatathata)**。**本性清淨**可與空相提並論，因為**本性清淨**並非是一個在某種相對意義上同不淨相反的概念，而是在絕對意義上「先於」垢與淨的概念對立的清淨。故萬事萬物如其本然就意味着**本性清淨**，亦即「萬物本質上是清淨的」。

所以，**本性清淨**可以不依恃離垢清淨而成立。根據前者，亦即「本淨」的觀點，後者，亦即「始淨」，就是完全虛妄的。我們在原初根本上就是先於「始淨」的「本淨」。但是，**本性清淨**並不是一種客觀上可見的狀態，而是一種証悟，也就是必須通過掃蕩自我中心而在**主體上**實現的親証。它是人活潑潑的和積極的認識，在世界的「生成」過程中作為生活的起點自然而地顯示。作為積極的和創造性的認識，**本性清淨**顯示了自身，並使這世界得以淨化。如果對「本淨」的認識不是以這種方式顯示出來，那它不過是一

種僵死的認識。它是否真正的「本淨」，取決於它是否進入「始淨」的過程。

故在這個意義上，我們可以說不存在離開「始淨」的「本淨」。不過，「始淨」在這裏必須以一種新的觀點去理解。它不再意味着離垢趨淨，而是在**本性清淨**的基礎上，使包括自己和他在內的世界變得清淨。只有在這裏，清淨儀式才能有一種真正的宗教意義。不然，這種儀式無非是**本性清淨**的一種手段，永遠不會成為**本性清淨**的一種表現。

不存在離開「始淨」的「本淨」，這一表述實際上含有兩重意思：一是否定性的，一是肯定性的。在其否定性的意蘊中，這一表述意指「本淨」只有通過否定「始淨」才能証實自身。如前所述，只有當我們以全部生命真正認識到，我們通常追求在我們前面的淨或悟的態度其實根本是迷妄的，我們才在**本性清淨**中找到了自己。對根本迷妄的這種認識，構成**本性清淨**中的般若(pañña)或智的一面，此中排除了被視作迷妄的「始淨」。

但在其肯定性的意義上，這種表述意味着「本淨」通過肯定「始淨」而証實自身。既然我們發現自己就是**本性清淨**，「本淨」對我們就成為隨時淨化這世界的真正起點。「本淨」或**本性清淨**，並非與我們在這世界上存在的現實事務和問題相脫離。對於我們自己和他人，它在「始淨」的形態中通過我們自己而顯示。這就是在**本性清淨**悲(śānta)的一面上，「始淨」所顯示的積極的和創造性的狀態。在這肯定性的意義上，「始淨」根據他們的真正基礎，可以像淨化我們自己一樣去淨化他人。菩薩，就是在這肯定性的意義上對「始淨」的一種象徵。

日本曹洞宗的創始人道元，強調佛性（**本性清淨**的另一種說法）的普遍性和永恆現在性。他還強調修証同時。在《正法眼藏》

「佛性」卷中，道元說：「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。」②他在「辦道話」中亦說：「法」相當於**本性清淨**「雖在人人分上具足，無修則無証，無証則無得。」③「以佛法言，則修証一等。以修是証上之修故，初心辦道，就是本証全體。縱然以証導修，亦不可說先有離修之証，以修直指本証故。以証在修中故，証乃無終；以修在証中故，修乃無始。」④

修（「始淨」）與証（「本淨」）是不可分割的和動態的一體。兩者都是必需的。但我們須知，修之所以必需，因它是成就的條件；証之所以必需，因它是成就的基礎。

如前所述，我們可以在雙重意義上說：離開「本淨」，就沒有「始淨」。作為「本淨」的基礎，**本性清淨**可以沒有「始淨」而成立。另一方面，無論是在否定性的正是肯定性的意義上，「本淨」若離開「始淨」就不能証實自身。在否定性意義上，為覺悟**本性清淨**，必須克服作為迷妄的「始淨」。在肯定性意義上，為顯示**本性清淨**，必須實施「始淨」。因此，在與作為基礎的「本淨」的關係中，「始淨」充當了否定性和肯定性的雙重條件。這是關涉**本性清淨**的動力學(dynamism)。這種活生生的辯証法對於**本性清淨**之所以可能，就因為它是對空的活潑潑的証悟。作為証空的本性清淨，是智與悲的根源。

註釋

——譯自《禪與西方思想》

①《攝大乘論》(Mahāyāna-saṃgraha)，佛教論書，古印度無著(Aśanga)約310—390)著。

②《大正藏》第82冊，第94頁。

③④同上，第15頁。第18頁。

（上接第11頁「談上座部與大眾部」）

利那心相應般若，知一切法；（十五）諸佛世尊、盡智、無生智恒常隨轉，乃此涅槃。由此可看出大眾部對佛陀的描述採用的是一說的方法。上座部則與此相反，採用了分別說的方法，認為非如來語皆轉法輪，非佛一音能說一切法等等。大眾部還連帶講到佛的前身——菩薩，《論》也列舉了五條：（一）一切菩薩入母胎中，皆不執受羯刺藍、頰部曇、閉尸鍵為自體；（二）一切菩薩入母胎時，作白象形；（三）一切菩薩出母胎時皆從右脅生；（四）一切菩薩不起欲想恚害想；（五）菩薩為欲饒益有情，願生惡趣，隨體能往。而上座部就無有此說。

此外，關於心性及其解脫的問題，上座部與大眾部又是對立的。上座部將解脫的主體歸於心，達到心解脫，就謂之解脫了，主張：「心性本淨，客塵所染，淨心解脫」。這就說明了心可以解脫，且解脫的方法就是去掉客塵。上座部不承認染心可得解脫，解脫的必須是淨心。而大眾部也講「心性本淨」，不過所強調的是：解脫即是染心，真妄不二。如衣有污垢，未洗時髒，洗後即淨，先後並非兩衣，仍是一衣。上座主張心是染的，必須去掉染心，方可解脫，由另一種淨心來代替，前後是兩個心，不是一心。這就在理解上，兩派大相徑庭。

以上是上座部與大眾部在佛理的理解上的差異。

部派佛教的產生，為大乘佛教的形成提供了一定的條件。特別是大眾部給大乘佛教的產生提供了溫床，方使大乘佛教孕育而生。大乘佛教的建方，在上座部與大眾部之間，架起了友誼的橋樑，緩解了矛盾，使存在的歧議得到了統一。產生了上座部與大眾部的差異。根本原因，就是各執一邊，走向極端。而大乘佛教則融會貫通，包羅一切，不落二邊，圓通一切，圓融無礙。部派佛教如同小流，大乘佛教就如同大海，眾流匯入大海，不相乖違。

（完）

談上座部與大眾部

世界三大宗教之一的佛教，它起源於印度，有着悠久的歷史，至今已有一千五百多年。我們從印度佛教產生的公元前五、六世紀到公元後十一世紀的一千五百年左右的時間，根據印度社會歷史發展的分期以及佛教自身的發展變化，可以把印度佛教劃分為四個時期：一、原始佛教時期；二、部派佛教時期；三、大乘佛教時期；四、密教時期。其中，部派佛教產生的時期是在佛逝世百年之後，由於佛教徒中間對教規和教義的理解發生嚴重分歧，因而教團出現明顯分裂，形成上座、大眾兩大部派，隨後這兩大部派又不斷發生分化，形成了十八部（或二十部）。

一、上座部與大眾部在教規上的不同

上座部和大眾部產生的根本原因是在教規上的分歧。佛教教團在教規上產生嚴重分歧，不僅僅是在佛滅度百年之後出現的，而且佛在世時就有「小小戒」或（微細戒）的分歧，但沒有門戶之見的分立，尚未形成派別。當時，佛在世時，佛的弟子們依教奉行，依六和合共住，和睦相處，如法修行，雖沒有什麼重大的諍論，但在某些見解上和主張上也存在歧異，却能夠遵循佛陀制定的戒法受持，能夠同修清淨梵行之道。因此，這一時期，用佛教的話來說，就是「和合一味」的時期。造成教團在某些見解上和主張上的歧異的原因，是弟子們的執着分別而起。因為，佛說法是應機施教，於不同的根機，說不同的教法，令弟子得度。可是，弟

(A) 上座部和大眾部的起源

道元

子們或因佛說法的時機不同而有所聽受的不同；或因各人的根性、專長和學修方法的不同而有理解和悟入的不同，弟子們就執着分別，爭論不休，而產生種種差異。其實，佛陀的教法，原一相一味，無大小偏圓之區分，更無派別之可言，以其始終之所說，一一皆出自菩提道場之自證；皆以一音普宣，三際常演，雖衆生隨類各解。正所謂「佛以一音演說法，衆生隨類各等解」。所以，佛陀的教法本無差異，而是衆生妄心分別有差異。迨到佛將入涅槃之時，佛自知後來的弟子們會拘泥於小枝小節而有礙於佛教的發展，便對待者阿難說：「吾滅度後，應集衆僧，捨細微戒」。這細微戒也就是小小戒，是佛在世時對弟子們在日常生活中的小枝小節的規定和要求，也就是我們通常所說的：「三千威儀，八萬細行」。這些日常生活中的細節要求，是佛的權巧方便，可行可開可捨，無關緊要，並非是非行不可，一成不變。其實，法無定法，細微戒者當然可以自由取捨。可是，一些佛弟子却拘泥小節，而墨守成規。因此，佛在滅度時，囑咐阿難應該廣集衆僧，結集戒律，捨棄微細戒，以免以後教團因微細戒的守與不守而產生爭論和分歧，造成分裂，垢濁佛法。

在佛滅度的那一年，有些愚痴比丘因佛的滅度感到自在地說：「彼長老，佛常言：應行是，應不行是；應學是，應不學是。我等於今，始脫此苦，任意所爲，無復拘礙」（此見《聲聞經律》）。如佛的弟子中，有一晚年出家的須跋陀則對大眾曰：「仁者弗愁，大沙門在世常言是應爲，是不應爲，我等恆爲所困。今者得自在可爲所欲爲矣」。大迦葉尊者，聞是痴比丘言，甚怒。隨接以摩訶迦葉爲首的五百大眾在王舍城外的七葉窟集會，結集佛陀的遺教。在結集中就有關微細戒是什麼和要不要廢除的不同意見。意見有東西方之分，東方是印度摩羯陀一帶，是新興的自由的思想的天地，此地佛教徒自由進取，主張廢除微細戒；西方則是摩偷羅一帶，是保守思想的傳統中心，此地佛教徒拘泥教條，主

張要奉持微細戒，大迦葉尊者就是摩偷羅地方的人。阿難尊者在這次大會上提出了佛陀將滅時的遺訓，但忘了請示佛陀所稱微細戒的範圍何指，引起了一場爭論。最後由大迦葉以大會召集人兼主持人的地位，作了決定：「隨佛所說，當奉行之，佛不說者，此莫說也」，（見《毘尼母經》卷三）。又如十大弟子之一的富樓那說：「我以佛得聞之法，亦當受持」。以大迦葉爲首的保守者們，他們一致認爲應以佛在世時所定的，作爲一切戒律，無論如何較小的戒，悉應依佛在時那樣，實行嚴格主義，嚴厲奉行，嚴持淨戒。當時除在王舍城七葉窟五百比丘結集外，還有在窟外不遠的地方另行結集。原因是分散在各地佛的大弟子和多數僧衆未能參加以迦葉爲首的結集，他們認爲需要補充和修正的意見。在窟外的結集，是以自由思想者跋波（最初五比丘之一）爲首，結集既終，廢除了微細戒。從此，印度東西兩方的教團在教規上各行其是。這就是原始佛教時期佛弟子在教規上的小小分歧，是後來產生上座部和大眾部的前因，也是產生部派佛教的起源。

(B) 上座部和大眾部的產生

在佛滅度百餘年後，佛教徒在教規上的分歧越來越嚴重，越來越尖銳，產生了派別。由於當時印度東西兩地的摩羯陀和摩偷羅原來教團在教規上就已存在小小分歧，此小不懲則亂大，自然就逐漸地趨向嚴重分歧，即所謂：「小洞不補，大洞難收」。據說有一位西方波利族的長老耶舍比丘，游化到東方毘舍離城大林中的一座重閣講堂。時值布薩之日（即每月的說戒日），見到東方的跋耆族比丘，用銅鉢盛水謂爲吉祥，置大眾前，於人來時輒呼曰：「諸賢其與大眾（僧衆）以前，多少均可，大眾（僧衆）將以此購易所需」，以乞白衣施錢。信衆聞此言，或投以錢，或加以呵責，認爲沙門釋子不應如是，求施金錢。耶舍長老認爲跋耆比丘乞

受金銀不受戒律，違背教規，加以反對，便告訴求施金錢的比丘們說，這是「非法求施」，「受者施者，皆違佛戒」；並向那裏的白衣施主說：「汝等莫作此施，我親從佛聞，若非法求施，施非法求，二俱得罪」（見《五分律》卷三十）。然而跋耆比丘衆之非法非行不僅乞錢一事，尚有九條，但以乞錢爲起爭之直接原因。於是，耶舍長老以佛之戒律作爲理由，進一步解釋說：「出家者不許受蓄金錢。四分律之二百五十戒，所謂蓄錢寶戒，入三十捨墮之中。」耶舍還舉佛在世事實爲證，說佛在世時，王舍城頻婆娑羅王朝大臣之中，有一個臣子說比丘可受蓄金錢財寶，並可賣之。其中有一大臣名珠瑩者反對之，乃直接問其是非於佛。佛說：「日月之光，能使其暗者，有烟、雲、塵、及阿修羅之四。此亦如是。出家者，亦有四物遮護其心。四物者何。謂淫欲、酒食、邪命、及金錢珠寶是」。耶舍長老提出異議，并舉此事實爲理由，遭到跋耆族僧衆的大怒和擯除。不過，也有的比丘，在耶舍尊者懇切勸導下，謝罪懺悔，改過知新。因耶舍尊者當着衆比丘以及俗人之面，說了非法施之過，曝露了比丘的罪過，致使俗人之心不安，心懷恐怖，衆比丘便令耶舍向俗人作下意羯摩（向俗人謝過）。耶舍便至白衣之所，作了下意羯摩，以謝罪過，並勸白衣應護持佛之遺戒，不可再施錢於比丘，以自獲罪。聞者感動，受到許多俗人的讚揚，稱讚說：「毘舍離之眞僧侶唯耶舍一人而已。應請留住，受我輩之供養」。但耶舍不能見容跋耆族比丘的目無戒律之行爲，便往西方各地邀請諸大德長者，前來毘舍離集會結集，令戒律分明，當尊重珍敬波羅提木叉，以戒爲師，嚴持戒律，勿令毀犯，勿令背經叛道，不負我佛之弟子。

耶舍回到西方向諸大德長老反映其事。西方的一切去、離婆多、不闍宗、修摩那等長者，聞耶舍所說，決定舉行結集，澄清教規，便來到了毘舍離城，並約集東方的所有長老們，如：三菩提、沙蘭、長髮、婆沙藍等在當時的東方具有盛譽的長老們參加

結集，共議佛制之戒律。這次參加結集的人數，共計七百人，浩浩蕩蕩地在毘舍離城揭幕了。這便是佛滅度百年之後的第二次結集，因參加集會的有七百人，故以參加的人數命名爲「七百人結集」。從結集的地點來稱，又名「毘舍離結集」。會議結果，判決跋耆比丘乞錢犯戒，共有十事非法。跋耆比丘十事非法是：第一、鹽薑合共宿淨，鹽與薑合共之物，可留宿至明日食。原來印度僧侶出家，以托鉢乞食，來維持日日之生命，置貯食物於角器之中，一律不許。若乞得之食有餘，即應施之於他，此名「殘食法」或「餘食法」。而跋耆比丘，儲鹽薑可越宿而食，其爲非法一。第二、兩指抄食淨，又稱「二指食淨」，二指是太陽偏於正午影至二指之時，即午後可食物之意。依佛律午後爲非食時，非時食戒，在九十單墮之中。而跋耆比丘過午仍可再食，不妨食事，其爲非法二。第三、趣聚落食淨，即食事後，行至有人家處而復得食物，又不行殘食法而食，其爲非法三。第四、住處淨，即在同一教區內之比丘，可不必同在一處布薩，其爲非法四。第五、酥油密食和酪淨，即過午之後，於牛乳攪和種種之物而飲，酪中和以他物，非固形質，只謂飲物，而非食物，故謂可飲，其爲非法之五。第六、飲闍樓伽酒淨，闍樓伽酒是未熟之酒，謂非眞酒，跋耆比丘認爲飲之無犯，其爲非法六。第七、作座具隨意大小，即座具大小有規定的長度，而跋耆比丘却隨意用過大之形，其爲非法七。第八、習先所習淨，即行出家以前之所習，其爲非法八。第九、求聽淨，即當行儀式作法，需請求衆議處決，而跋耆比丘却不用僧衆全體決定，只是別別行之，我行我素，事後請他之僧衆承諾許可，其爲非法九。第十、受蓄金銀錢淨，即乞受金銀寶錢，其爲非法十。會議之中，離婆多問一切去長老，此十事非法，佛在世時定爲何罪？一切去長老是佛在世時的常隨弟子，了知佛所制教規，於是一切去長老回答說：「佛在王舍城，爲一比丘禁如此事。犯之者當於何罪？佛曰：『波逸提』。」長老們通過反

復商討切磋後，制爲定條，以此十事爲不合法律，爲非法，皆斷爲不淨。十事之議既終。最後離婆多尊者對衆宣言：「我等議已終，自今以後，非佛制者，不可任意制之；佛所制者，不可任意變更。如佛之制定，嚴重守之勿犯。十非事既已決定，於戒律中犯罪之條」。這一決議，在會的多數人都不同意，認爲十事可行，爲合法，爲淨法。但參會者多數是有地位的德高望重的上座長老作出決定的，大家也無可奈何，所以把這一結集稱爲「上座部」。持反對意見的多數比丘是跋耆族比丘，他們心中不服，便另行結集，舉行萬人大會，重新訂正戒律，否定了十事非法。因這一派人數衆多，故稱爲「大眾部」；亦名「大結集」。從此，東方的大眾部和西方的上座部就誕生了，兩派自立門戶，公開分裂，各行其道。兩派至今仍源遠流長，經久不衰。如今天南方的一些國家佛教徒自稱爲上座部，因爲他們是出自上座部的傳承。然而，在中國等其他國家，現在雖無所謂大眾部和上座之稱，但理應屬於大眾部的傳承，因爲佛教徒所行仍舊是十事非法。不過，好就好在，能夠圓融一切，不以爲然，不去執着分別，斤斤計較罷了。

二、上座部與大眾部在教理上的差異

上座部與大眾部在教理上的差異，實質就是對佛說在理解上發生了異解。上座部對佛說的採取「分別說」的態度，認爲對佛說和解釋佛說要有分別地看待；大眾部則主張「一說」的態度，認爲對佛說要全部肯定。由於這種差別，上座部被稱爲「分別說部」，大眾部被稱爲「一說部」。

上座部的學說是一切有部爲代表，認爲一切法皆有自性，

是一種實在的有，不是假有，主張「我空法有」，即否認有實有的我體，但不否認客觀物質世界的存在。一切有部從否認人我出發，承認五蘊，因爲五蘊包含三世有，那麼最後必然承認一切法有。一切有部認爲如果一切法本來沒有，即使具備因緣，也不能產生，所以說：「諸法本有」「諸法因緣生」，諸法的本體是永恒存在的。因此，一切有部的上座部，這一派主張三世實有，法體恒有，都是五蘊組合而成，五蘊亦實有。五蘊的每一蘊都是聚合體，色含着過去有、現在有、未來有。如以色蘊來說，就包含過去色、現在色、未來色。所以從而可以看出五蘊的成分是實在有。如《異部宗輪論》在說到一切有主張時，論曰：「一切有部本宗同義者……過去未來，體亦實有」。這就是此派的我空有法論。

大眾部認爲一切法依借因緣而生滅，皆無實體，但有一個假名，「名」是因言遺言，方便權巧而說，名即說，所以稱之爲一說部。大眾部主張「我法二空」，徹底否定了一切有部所說的「我空法有」，很明顯這是與有部對立而立說的。

其次，在方法論上，大眾部是一說，上座部是分別說。這種分歧在《異部宗輪論》中就有記載，主要是表現在對佛陀的看法上。上座部不承認佛有化身，也不承認佛的色身徧一切處，無有邊際；更不承認佛以一音演說法，衆生隨類各得解。上座部對佛陀是以歷史性看法，保留原始佛教思想。而大眾部不但把佛陀加以新的理解，而且對佛說有新的發揮，提出佛有三身：法身、化身、報身。據《異部宗輪論》中就列舉了大眾部對佛陀的看法有十五條：(一)諸佛世尊，皆是出世；(二)一切如來，無有漏法；(三)諸如來語，皆轉法輪；(四)佛以一音說一切法；(五)世尊所說無不如義；(六)如來色身實無邊際；(七)如來威力亦無邊際；(八)諸佛壽量亦無邊際；(九)佛化有情令生淨信，無厭足心；(十)佛無睡夢；(十一)如來答問，不待思維；(十二)佛一切時不說名等，常在定故，然諸有情，謂說名等，歡喜踴躍；(十三)一剎那心，了一切法；(十四)一

一二)，世祖命福裕和尚住持少林，封贈為大司空開府儀同三司，統領嵩岳所有寺院。一時中外僧眾雲集，香火甚盛。元末農民起義，紅巾軍至少林，僧眾逃散。明代先後有八位皇子到寺內出家，屢次詔令大修，寺院規模有所發展。明末戰亂頻仍，損壞嚴重。滿清入主中原後，復廣建寺院，少林寺從康熙到道光近二百年間，從未間斷修整、重建。一九二八年，馮系軍閥石友三與樊鍾秀戰於登封，其部下縱火焚寺，大火延燒四〇餘日，主要建築物及珍貴文物均付諸一炬，寺僧逃散，所剩無幾。

一九四九年以後，曾進行了多次的整修、重建。現存建築有山門、方丈室、達摩亭、白衣殿、地藏殿和千佛殿等。已毀的天王殿、大雄寶殿等已重建，恢復原貌。

二、建築佈局

少林寺依山而建，座北朝南，前後共七進，每進一級，其地勢常高數十尺，緩步前行，若登梯焉。寺最前面的建築為山門，創修於清雍正十三年（一七三五），深闊各三間，額懸「少林寺」匾，為康熙帝御書。山門東西兩邊配有對稱的掖門，略低。山門前有由五節石雕成的太石獅一對，係清代建築。山門的八字牆外有石坊兩座，東西對稱，均為雙柱單孔廡殿頂建築。東面石坊外額刻有「祖源諦本」四字，內額刻有「跋陀開創」四字；西邊石坊外額刻的是「嵩少禪林」，內額刻的是「大乘勝地」，標明少林由跋陀開創，為禪宗祖庭的故實。

穿過山門，是一條較寬闊的慢斜坡形大甬道。甬道上，古樹參天，碑石比櫛，有碑林之稱。甬道東側三〇米為「慈雲堂」，原來建築坍塌已盡，一九八四年重修改為碑廊，面積一八四〇平方米，移來古碑有數十座。西側三〇米為「西來堂」，民國初燬於兵

火，一九八五年重修擴建為長廊形式的四合院，面積一八五五平方米。廊內塑像二百餘尊，主要表現僧人坐禪情景及少林拳術的精華套路和少林武僧在歷史上抗敵平寇的故事，故又稱「拳譜堂」。走盡甬道，登上台階，便是天王殿，過去懸有「天下第一祖庭」的匾額。天王殿後是大雄寶殿，面闊五間，進深四間，為全寺地理及宗教活動的中心。這兩座殿都是近年重建的。

大雄殿的東面是緊那羅殿，內祀緊那羅王。西面為六祖殿，內供禪宗初祖菩提達摩，及六祖慧能朝觀音像。兩山牆上畫有歷代傳法名僧廿九人。

天王殿後中軸綫兩側，原有對稱的兩座較高的建築，一是鐘樓靠東，二是鼓樓靠西，現僅剩殘址，尚未修復。鐘樓殘基正中是一座鐵鑄的地藏王菩薩像，高一點七〇米，鑄於明弘治元年（一四八八）。鐵像前邊有一大鐵鐘，係焚燒時墮落地上的，有裂口三度。鐘高二點一米，鐘面鑄有「金太和四年重一萬一千斤」字樣。

大雄殿的正東面是香積廚，正西面是庫房。香積廚之北是東禪堂，庫房之北是西禪堂。均東西對稱。

過了大雄殿，往後再登高一層，便是法堂。原闊五間，深四間，為說法講經的地方。清乾隆八年（一七四三）奉敕在此藏存經卷，故亦名藏經閣。現尚未修復。法堂前東邊有明萬曆四年大鐵鍋一口，直徑一點六二米，內深〇點九米，重一三〇〇斤。西邊有石磨一盤，直徑一點八米，刻嘉靖四十三年製造。法堂的東面是客堂，西面是靜室。

以上從天王殿到法堂之間的原有建築物，全在一九二八年的軍閥混戰中燒毀。當時還燒毀了十二米粗的七棵大柏樹、「五品封槐」，以及全部寺藏明代銅板藏經、《少林寺志》木刻板、魏齊造像碑、達摩面壁影石和所有佛堂陳設的法物。

穿過法堂，登上一層較高的台階，便是方丈室，寬五間，深

三間。清乾隆十五年（一七五〇）高宗弘曆游嵩山時，在此殿住過一宿，後來習稱「龍庭」。在方丈室走廊的東頭，現在懸着元順帝至元十二年（一三三六）鑄造的大鐵鐘，重六五〇斤。鐘上銘文內容為當年少林寺知事僧的名字和元代少林寺的卅一個下院的名稱。在知事僧中有日僧邵元，當時他來中國已有十年了，是少林寺的書記，後來在少林寺任首座職務。

方丈室前為東西寮房，東寮房現在作為齋堂，西寮房現在改為「客廳」。

方丈室後是達摩亭，深寬各三間。這裏據傳是二祖慧可常侍達摩，雪深過膝不去，斷臂求法之處，所以又叫「立雪亭」。亭內有一木質神龕，供有達摩、慧可和五祖弘忍的塑像。現在懸有乾隆皇帝御書「雪印心珠」匾額。

寺的最後面是千佛殿，又稱毘盧閣，建於明萬曆十六年（一五八八）。闊七間，深三間，高約二十餘米，面積達三五〇平方米，是現在寺裏最大的佛殿。明崇禎三年和清乾隆十四年（一七四九）曾予重修。殿中間大型木製神龕中，供有銅鑄蓮花座毘盧佛像，神龕高八米餘，上懸「法印高提」，係乾隆親筆。大殿正中外簷下懸「西方聖人」豎匾。殿內東、西、北三面牆壁上，有晚明無名氏畫的「五百羅漢朝毘盧」的巨幅彩色壁畫，是寺裏最珍貴的藝術作品之一。殿內地面上遺有四十八個踏陷脚坑，坑坑相距均約兩米，是當年寺僧練功的遺跡。東山牆下供達摩像一座，雕刻塑造均極精緻。

千佛殿外有一座大型石砌須彌座式月台，邊緣高一點六五米，佔面積一二〇平方米，有石雕欄桿，正面和東西兩側砌有三出台階，正面台階中間夾一御道，上面浮雕着二龍戲珠、羣鶴鬧蓮等，形象生動逼真，雕工精細優美。

在千佛殿左邊，是白衣殿，右邊是地藏殿，各三間。白衣殿

內神龕中，供有白衣大士（即觀音菩薩）塑像。牆壁上有清末畫的彩色壁畫。神龕南壁為「降龍」，北壁為「伏虎」，構圖精美。後壁北邊是傳說故事「十三和尚救唐王」，南邊畫的是「緊那羅王御紅巾」的故事。南北兩山牆畫的是少林和尚演武場面，實際是少林傳統武藝從徒手搏鬥到棍、刀、劍、戟等多種武技的綜合表演，因而又稱此殿為「錘譜殿」。地藏殿供有泥塑地藏王及兩弟子像，兩壁山牆繪有十殿閻君。該殿早年倒塌，近年才按原樣重建起來。

少林寺周圍還有一些重要的建築。寺西一里許的大片塔林，是少林寺歷代住持和尚及素有聲譽的和尚的墓塔，始建於唐貞元七年（七九二），現存有唐至清千餘年間磚石墓塔二二〇多座。此外還有唐代法如塔、同光塔，五代時的法華塔，元代的緣公塔等散布寺周。它們式樣繁多，造型各異，是綜合研究我國古代磚石建築和雕刻藝術的良好實例。寺西北二里許的初祖庵是宋人為紀念達摩面壁而修建的一座完整庵院，面積三三〇三點七二平方米。中軸綫上有山門、大殿和千佛閣三進。除大殿為北宋建築外，其餘均為明清以後重修。自初祖庵後門出，踏上石鋪新路，登上七八二階，即到達達摩洞。傳說達摩祖師在此面壁九年。石洞幽邃，深約七米，闊三米。洞前有一座明萬曆三十二年（一六〇四）雕刻的雙柱單孔石坊。現在洞中供有達摩石像，兩邊還侍立有他的弟子塑像。寺西南四公里的鉢孟峯上，建有二祖庵，相傳這裏是二祖慧可求法斷臂後來此養傷的地方。庵內有大殿三楹，碑碣數通。

三、叢林規制

在古代世俗社會政治的影響下，少林寺建立了一套官府式的

組織機構。寺院設院主，稱住持。下設四大班首、八大執事，協助住持料理寺內各種事務。這與其他禪寺是一樣的。特出的是，少林寺歷代住持多「出自欽旨」。「自唐以來，代推一人，主持法席。」（見《道公禪師碑》）「一則衍振宗風，一則統攝徒衆，其任至專，其選至慎。」（明登封縣《安護少林寺告示碑》）有些住持還會接受封建皇帝的封爵，或身兼政府的官員。如元初福裕住持即屢次接受元朝皇帝的封賞。

住持除管理寺院外，所有下院統由其管理。明、清時設有僧會司，此職一向由少林寺住持兼任，登封全縣寺院均歸其管理，各寺如有爭執，都到少林寺打官司。

在我國宗法社會思想的影響下，許多禪寺中僧人之間形成爲乃師乃徒、法子法孫的關係。清初海寬撰《敕賜祖庭少林釋氏源流五家宗派世譜之碑》上，排列有「福慧智子覺……引汝歸鉉路。」等七〇個字，爲少林曹洞宗的傳承系譜。少林寺僧人即按照這七〇個字的順序，按其法裔輩數的高低，以命法名。少林寺的家族分爲少室庵、延壽庵、廣惠庵、萬壽庵、彌陀庵、清涼庵、大悲庵、永化堂、周府庵等十八門。每門一般是祖孫三代，惟清涼庵的輩數達到八、九輩之多。其中以延壽庵這一門人數最多，土地最多最富。

四、歷代高僧

少林寺的高僧，北魏時有跋陀和達摩二系，各傳印度的禪法（參見前述）。跋陀下特出的弟子有慧光和僧稠。慧光從跋陀出家，漸通梵語，兼善講說。勒那摩提和菩提流支在少林寺譯《十地經論》，他都參加翻譯，並著疏釋。他又精研《四分律》，著有《四分律疏記》，後世尊爲律宗第五祖。北齊時代，他被任爲僧統，

世稱光統律師（《續高僧傳》卷廿一）。僧稠（四七九—五五九）禪功較著，被跋陀嘆爲葱嶺以東禪學第一人。撰有《止觀法》二卷（《續高僧傳》卷一六）。又相傳僧稠爲沙彌時，因體弱受欺，禱於金剛而得神力，爲少林武術的鼻祖（《太平廣記》卷九一）。

達摩門下慧可（四八七—五九三），幼年出家，博覽羣書。四十歲時到少林師事達摩，朝夕參承。達摩對他說：求法的人，不以身爲身，不以命爲命。慧可乃立雪數宵，並斷臂表示他的決心。（唐法琳《慧可碑》）以後達摩傳心法於他，並授以衣鉢爲證。因此慧可被尊爲禪宗二祖。

以後有著名高僧淨影、慧遠及洪遵應詔入少林寺講學。北周、隋唐間，少林寺轉弘律學。唐貞觀（六二七）以後，明遵、慈雲、元素、智勤等，盛弘律學於少林。長安四年（七〇四），義淨三藏等應請至寺傳戒，一時稱盛。永淳二年（六八三），禪師慧安（弘忍弟子）至河南滑台草亭居止。其後入嵩山少林，傳東山法門。神龍二年（七〇六）朝命度弟子廿七人，並召入京問法，次年仍歸少林寺。景龍三年（七〇九）圓寂，春秋一三〇許歲。門弟子有破灶墮及元珪等。其後有名僧靈運、同光、法玩先後來少林大弘禪學。又有行鈞（八四八—九二五）受戒於少林寺，徧歷諸方，勤修道業。廣明八年（八八〇）來主少林，住持四十餘年，臨壇度人無數。金代有教亨（一一五〇—一二二九）號虛明，歷主嵩山戒壇、法王、鄭州普照，中都潭柘及慶壽諸寺。晚年受請主少林寺，大扇宗風。

元代名僧福裕（一二〇三—一二七五）受法於燕京報恩寺萬松行秀。曾依世祖命住持少林，大振曹洞宗風。其弟子以他復興少林，功比開山，稱爲開山第一代。明代曹洞宗系分傳於江西壽昌和紹興雲門，其法脈即淵源於少林寺。

自元至清三百年間，少林寺仍然名僧輩出。除福裕外，還有

文才、義讓、明子岩、了改、文載、宗書、常潤、正道、清海寬等，都是少林寺歷史上的代表人物。

五、少林武術

值得一提的，自唐代以來，少林寺還素以武術著稱於世。少林武術，一般認為發軔於北魏。傳說達摩禪師見僧徒皆精神萎靡，身體衰弱，乃創十八羅漢手，復著有《易筋經》等傳世。此事佛教正史無傳，疑為後人偽托或附會。當初寺僧練拳、角力，只是為了強身健體，作修行之助。隋末天下喪亂，寺常遭山賊搶劫，遂組織武藝高強者以護寺。唐武德年間，少林寺僧曇宗等十三人助唐平服王世充地方割據勢力有功，太宗李世民大加獎賞，並許少林寺演練僧兵，自立營盤。曇宗官至大將軍。從此寺聲大振，寺僧論兵演武之風遂興。「地從樑、魏標靈異，僧自隋唐好武名。」（明傅梅《過少林寺詩》）宋室南渡以後，禪宗大盛於江南，著名禪寺有五山十刹，而祖庭少林寺禪道無聞，反以武術蜚聲於國內。

元末，相傳寺廚中有一僧以三尺鐵棍為武器擊退潁州紅巾眾的劫掠，其後即以其棍術授眾僧而他去，世傳為緊那羅王的化身。此後南北佛寺遂有了廚房奉祀緊那羅王為監齋菩薩的風俗。

到了明代，少林寺更有僧兵的組織，且經常從事訓練。明末王士性、袁宏道等「少林寺游記」，多有記載。公鼎「少林觀僧比武歌」，描寫他看少林寺僧操練，有徒手拳術、跳躍鼓噪練習及戈劍棍棒等武藝，完全像訓練軍隊一樣。並提到他們自唐至明，對於保衛國家有過一定的貢獻。

據清嘉慶《上海縣誌》卷一九記載，明嘉靖卅三年（一五五四）

二月，倭寇犯江浙沿海，兵備僉事仁環統率民兵三百人及少林寺僧八十八人破之於上海。後以緩兵不繼，僧大有、西堂等廿一人殉難於陣中。六月，倭寇又犯嘉興、上海等地。這時南京兵部尚書張經，奉命總督軍務討倭，徵集四方兵卒共剿。八月間，少林寺僧應募而至，稱僧兵。有月空、大造化等三十餘人。都持七尺鐵棍，運轉便捷，驍勇非常。都司韓璽討南匯倭寇時，即用此種僧兵為先鋒，取得很大勝利。僧兵了心、徹堂、一峯等，因乘勝深入倭陣，光榮犧牲（徐蔚南《上海的倭寇》）。這可見少林寺僧之富於愛國思想。

明末、清初，許多明朝遺老削髮為僧，立志反清復明。清政府多次下令禁止民間習武。少林武術一時受到限制。清道光八年（一八一八），有一大臣麟慶到嵩山祭祀岳神，命寺僧表演少林拳術，謂「少林拳術，自昔有聞，只在謹守清規，保護名山，正不必打誑語。」武僧方表演了武術。辛亥革命時，革命人員借助少林武術反清，還出版了不少少林武術書籍，如《少林宗法》、《少林拳術秘訣》、《少林拳法精義》等。民國十七年（一九二八），少林寺遭兵燹，寺中善武者紛紛出走，少林武術一度傳到民間。

少林武術是少林寺僧在綜合、吸收民間武術精華，並在不斷實踐的基礎上發展起來的。它剛勁有力，撲實無華，套路繁多，變化無窮。包括有拳術、棍術、槍術、刀術、劍術、以及氣功、輕工、散打、硬功等，在中華武術史上佔有十分重要的地位。元代以後，它還傳到日本，深受日本人民愛重，稱之為「國魂」。

綜上所述，嵩山少林寺乃是我國著名的禪宗道場，歷史上高僧輩出，在中國佛教史上佔有重要地位。它同其他名山古剎一樣，是佛教徒參禪說法、修心養性的勝地。少林武術只是少林寺在我國特定的歷史條件下形成的產物，有必要給它一個客觀、公允的評價。同時，我們不能一提到少林寺，就把它與武術聯繫起來，大做文章。這也是本文的目的所在。



談出家衆入白衣家的律儀相

智 銘

現在因時代進步，社會形態蛻變，出家衆已不若過去置身深山寺院、蘭若，自修道業，大多進入了社會，所以與白衣間的交往較為頻繁，關係較為密切，比丘入白衣舍的機會也日見增加。因此產生了比丘與白衣間的一些行爲，是否有調合的必要呢？

現在，比丘與白衣交往最大的改變，是在禮儀方面，供養方面，譬如說：過去比丘入白衣家，白衣向比丘必須行五體投地頂拜之禮，至少也要雙手合十，彎腰作揖以爲禮，但現在大多風行握手禮。若比丘入白衣家，男白衣伸手要與比丘相握以爲禮，比丘尚可勉強接受，這時若女白衣也伸出玉手相握，那末，比丘是與握還是不與握呢？若與握觸及女身或於戒不合，若不與握則有失禮。反之，若比丘尼入白衣家，女白衣伸手與握爲禮，尚可接受，若男白衣也伸手與握，也同樣會產生尷尬現象。

其次是供養的問題，過去比丘入白衣家受供，頂多是接受一頓飯食。而現在則多以盛宴相款待，在吃飽之餘或辭出之時，白

衣尙要供養大包小包的禮物和數目不等的財物。這時候是接受還是拒絕呢？若拒絕則違人情；若接受則違佛法。這也會造成尷尬的場面。

爲了避免彼此的尷尬和不便，出家比丘、比丘尼非萬不得已，仍以少入白衣家爲上策，因爲現在的比丘、比丘尼，都以道場供應飲食爲飲食，不需如佛住世的時代，非入白衣家乞食不可。但若非入白衣家不可，那末，要如何來因應，認爲無論時代如何進步，社會如何變化，仍應依佛說的教法爲依歸。

在「月喻經」中，佛陀對比丘入白衣家有精到的說法。當時因爲比丘每日必須入白衣家乞食，或應白衣之請前往受供，所以入白衣家的因緣難免。那末，比丘入白衣家就應有一套行爲規範才是。所以，佛陀問比丘們：

「若入白衣舍時，常起何心，當以何相而入其舍？」

比丘們聽了，沒有一個人知道如何回答這個問題，大家一致

請求佛陀說明。佛陀說：

「欲入白衣舍時，應起無着、無縛、無執取心，依律儀相而入其舍。雖受利養，但欲爲彼作諸福事，隨自所得分量而受。復善作意，於自不高；於他不下。起如是心，以如是相，應入白衣舍。」

一般來說，白衣們的舍宅是物質的累積，是情愛的結合處。在在使人生著，也在在使人生縛，著之與縛。是來自於執取心，而執取心又源生於貪欲。因爲白衣舍宅有這三大特性，所以比丘才非家而出家。比丘既知道了白衣家有這些的過患，在非入白衣家之前，心理上就先要有所準備，這就是說：看見白衣家豪華的物質生活，要能不因此生著，看見白衣家美滿的情愛生活，要能不因此生縛，若無著、無縛，即無執取心；若生著、生縛即生執取心，一有著、縛、執取，則非家而出家即失去其意義了。這是佛陀認爲比丘入白衣家首先要具有的「律儀相」。

什麼是「律儀相」呢？這可分爲「身律儀相」與「心」律儀相。

先說「身律儀相」，比丘入白衣家，必須身着福田衣、也就是大衣，亦即現在所說的「袈裟」。因爲佛陀住世的時候，凡入聚落、市廛乞食，必須身着這種大衣，以示自己的律儀。過去乞食，只是站在施主門口，以錫杖頓地出聲，使屋內施主知道門外有比丘行乞而出來供食，這本來是件平常事，但佛陀規定仍要着大衣。若要進入白衣家內，當然更要着大衣。因爲身着此種大衣，對自己是一種警惕，應注意自己的一言一行，不可以隨便，以免有傷律儀；對白衣來說，也是一種警惕，須對入舍比丘恭敬，不可失禮。

次說「心律儀」，凡入白衣舍比丘，其心須清淨無染，且不散亂，要如皎月圓滿，如行於虛空，清淨無碍，使自己的心不因

白衣舍的任何因緣而動心，這就是「心律儀相」。

「身」、「心」律儀具足，才算是具足了律儀相，雖入白衣家，對自己將一無傷害。

既入白衣家以後，白衣必然會行供養，但比丘在未受供養之前，要爲白衣「作諸福事」。對白衣來說，一切的「福事」莫過於聞聽佛法。而比丘能給白衣的「福事」，也是宣說佛法，令得法喜之樂。若白衣先提出條件；必須先爲他說法，令他利喜以後方行供養。這時的比丘應依白衣之請而爲說法，但說法以後却不能接受白衣的任何供養，若接受了白衣的供養，那就變成買賣行爲了，這也就是現在法律上所謂的期約行爲。比丘豈可以佛法爲期約的買賣行爲，來求取白衣的供養！所以佛陀遇到這種場合時，在說法以後應嚴拒白衣供供養，如「雜阿含經」卷四有這麼一則故事。

佛陀住在王舍城的迦蘭陀竹園，早上着衣（大衣）持鉢，入舍衛大城乞食，到了婆羅豆婆遮婆羅門的舍宅，婆羅門一隻手持着木杓盛着飲食，另一手執着火具，他遠遠地看見佛陀走近，就止住佛陀說：

「你是一位沙門，請你就站在那兒，不要靠近我的門。」

佛陀對婆羅門說：

「你既然知道我是一個沙門，你可知道沙門法嗎？」

婆羅門說：

「我什麼都不知道。沙門瞿曇！你知道嗎？」

佛陀說：

「我不但知道，而且知道的很深。」

婆羅門一聽，就放下了手中的火具，立刻爲佛陀設座，請佛

陀坐下以後說：

「瞿曇！請你爲我說法。」

佛陀就將去貪、瞋、癡，修慈愍心等佛法說了一遍。那婆羅門聽了以後，非常喜樂，對佛陀生出信心，於是盛了一滿鉢的上好食物供養佛陀，可是佛陀却不肯接受了。因爲婆羅門先要求佛陀說法，而後才肯供養食物，佛陀認爲這是期約的買賣行爲，寧願一餐不食，也不能接受供養。

由這個故事可知，比丘不能接受白衣的要求然後受供，否則就有違佛法了。

接受白衣的供養，只能「隨自所得分量而受」，這就是說，只能盡自己的食量而受食，不可以多受。若因白衣所供的飯食，其味甘美，吃了以外，還要求多供養一點，以便帶回去再吃。這就是貪欲了，既心生貪欲，則出家乞食就無意義了。

又入白衣舍，一切行儀要恰如其份，不亢不卑，這就是「於自不高，於他不下。」出家比丘有一種心理，是不健康的，其一是於自太高，總認爲：「我是出家人，身份比在家白衣要高一點。」這麼一想，我慢之心就形成了，出家而有我慢，於是不能究竟的。其二是「於自太下，於他太高。」看到達官顯要或巨商富賈，就覺得自慚形穢而自卑，一有自卑心，對達官顯要、巨商富賈就生諂媚心，此心一生也於道不能究竟。所以，比丘入白衣家應行中道，既無慢心，亦無卑心，二心不具，即是中道律儀相。

比丘們聽佛說了以上那段法以後，就請問佛陀：

「比丘爲白衣說法時，或有清淨，或不清淨，其事云何？願佛世尊，善爲宣說。」

這是說，比丘入白衣家，爲了給白衣增「諸福事」而說法

利喜，怎麼說才是清淨的，或不清淨的說法呢？佛陀告訴比丘：

「若比丘欲令他起信心，及作信心事，給施衣服、飲食、坐臥具、病緣醫藥，以是利故，爲他說法者，爲不清淨。」

若比丘於佛所說法安住正見，如佛所發起，是法能離生、老、病、死、憂、悲、惱、苦，以如是法，爲他演說，令他得聞如是法已，隨順修行，於長夜中，得大利樂，以此緣故，發生慈心、悲愍等心，由是因緣，令佛正法，得久住世。諸比丘！若起如是心，爲他說法者，斯則清淨。」

比丘入白衣家，要說法利喜，增諸福事，在說法之前，不可存有供養衣服、飲食、坐臥具、病緣醫藥等的思想；也不能爲自己在白衣前建立個人的威望而說法，若爲此而說法，那就是不清淨說法；若是爲了宏揚佛陀正法，使佛法久住而說；或者是發慈愍心，度脫白衣的生、老、病、死、憂、悲、惱、苦，令得法樂而說，這才是清淨說法。清淨與不清淨說法，介乎說法比丘自心的起心如何而定，凡心具律儀相的比丘說法，一定是清淨說法；凡心不具律儀相而只身具律儀相而說法者，就是不清淨說法了。

那末，現代比丘的生活形態，已由過去的乞食，改爲道場煮食。入白衣家的目的已大大改變了。是不是在飲食之外可以接受白衣的金錢、衣服、坐臥具、病緣醫藥等的供養呢？依佛法來說，應以心律儀爲衡定的標準，來決定是否接受，如心無貪着時即是清淨受施，以所受之施或建道場、或作宏法事業、或轉施病苦衆生，所受仍是律儀相，若爲一己的貪着而受施，即是不清淨的律儀相了。所以比丘入白衣家，心律儀相的修養非常重要。

一、畜生爲神：據安世高傳，邾亭湖廟神既有種種靈驗的事蹟，並有知曉前世因緣的能力，但它的真面目卻是屬於畜生道中的大蟒蛇。如衆所周知的，在佛法中，畜生道是三惡道之一。此輩衆生，由於前世造作之惡業深，迷執之癡心重，是以今生不唯須承擔更多的痛苦，其智慧也不及三善道的衆生。所以安世高傳以畜生道衆生，爲護祐商旅的神祇，誠屬違失佛教教義。

二、巫祝虛說：如上所云，佛法既不承認畜生道衆生具有此奇異能力、智慧，則巫祝能轉述蟒蛇神旨，必是虛妄。而安世高傳竟相信「神乃降祝」的說法，以虛妄爲真實，也不合佛法正見。

這類偏離佛法的記載，我們不難從中國舊有的信仰中找到淵源。大蟒蛇之成爲神，實是迷信「物老成精」的體現。如《抱朴子》就有「狐狸、豺、狼，皆壽八百歲。滿五百歲，則善變爲人形。」^⑥「物之老者多智。」^⑦「鼠壽三百歲。滿百歲則色白，善憑人而卜，名曰『仲』，能知一年中吉凶及千里外事。」^⑧在《山海經》中，許多神靈的造形，都還是動物的樣子。如鍾山之神，人面蛇身。^⑨朝陽之谷，神人是八首人面，虎身十尾。《山海經》中，便直接稱之爲獸。^⑩至於巫祝傳遞神旨的習俗，遠在春秋時代即有豐富的記載^⑪，這些舊有的民間信仰融入安世高傳記中，無疑地，增添安世高度邾亭湖廟神一事的虛構成分

安世高建寺傳說的質疑

安世高建寺的記載，早在《出三藏記集》、《高僧傳》之前就有了。慧皎著《高僧傳》時，即引述《別傳》、《荊州記》、《塔寺記》等，並加以批評。茲節錄與本文相關資料如左：

《別傳》：晉太康末，有安侯道人來至桑垣。出經竟。……吳

末，行至楊州，使人貨一箱物，以買一奴，名福善，云：「是我善知識。」仍將奴適豫章，度邾亭廟神，爲立寺竟，福善以刀刺安侯脇。於是而終。^⑫

庾仲雍《荊州記》：晉初有沙門安世高，度邾亭廟神，得財物，立白馬寺於荊城東南隅。^⑬

曇宗《塔寺記》：丹陽瓦官寺，晉哀帝時，沙門慧力所立，後有沙門安世高，以邾亭廟餘物治之。^⑭

對安世高立寺地點、時間之記載，《別傳》、《荊州記》雖和安世高傳不同^⑮，然皆相信世高度邾亭廟神，並爲造寺之事。而《塔寺記》則語焉不詳，並且否認立寺一事，只記載安世高曾以邾亭廟餘物修治瓦官寺。

此外，周景式《廬山記》、劉義慶《幽明錄》更無建寺或修寺的記載。

周景式《廬山記》：安侯世高者，安息國王子，與友人共出家學道。友人好恚怒，死受蟒報，爲此宮亭廟神。世高於廣州爲人所殺，還生安息國。後爲太子，年二十，又棄國，入吳之宮亭，泊舡過，呼友人與語。友人身長數十丈，見，世高向之胡語竟，各分去。暮有一少年上安世高舡，跪受呪願，因忽不見。世高語同舡人曰：「向少年即此廟神也，得離惡形矣。」蟒既見世高，從山南過，死山北。今桑柴民所居地是也。^⑯

劉義慶《幽明錄》：安侯世高者，安息國王子，與大長者共出家，學道舍衛城。值王不稱大長者子輒怒，世高恒呵戒之。周旋二十八年，云：「當至廣州。」值亂。……世高神識還生安息國，復爲王作子，名高安侯。年二十，復辭王學道，十數年，語同學曰：「當詣會稽畢對。」過廬山，訪知識，遂過廣州，見少年尚在，徑投其家，與說昔事，大欣喜，便隨至會稽。過稽山廟，呼神共語。廟神蟒形，身長數丈。淚出，世高向之語，蟒便去。云：「廟神即是宿長者子。」後廟祝聞有臭氣，見大蟒蛇死，廟從此神

歇。①7

《幽明錄》另一則故事，頗類似此者云：

南康宮亭廟，殊有神驗。晉孝武帝世，有一沙門至廟，神像見之，淚出交流，因標姓字，則是昔友。自說：「我罪深，能見濟脫否？」沙門即為齋戒誦經，語：「我欲見卿真形。」神曰：「稟形甚醜，不可出也。」沙門苦請，遂化為蛇，身長數丈，垂頭梁上。一心聽經，目中血出。至七日七夜，蛇死，廟亦歇絕。①8

這則志怪，設若安世高故事的翻版，也無建寺或修寺的記載。解決這一問題康僧會傳無疑地是最好的資料。據慧皎《高僧傳·康僧會傳》的記載：時吳地初染大法，風化未全，僧會欲使道振江左，興立圖寺，乃拔錫來東遊，以吳赤烏十年初達建業。營立茅茨，設像行道。時吳人以初見沙門，觀形未及其道，疑為矯異，乃召會詰問，有何靈驗？會潔齋禮請，感獲舍利。並置舍利於鐵砧礎上，使力者擊之。舍利無損，權大歎服，即為建塔。以始有佛寺，故號「建初寺」，因名其地為「佛陀里」。①9可知江東有佛寺，乃在三國之時，不在桓靈之季。建初寺既是江南第一座寺院，安世高建寺、修寺必是子虛烏有。②0若安世高曾有豫章建立佛寺，何以吳人見到康僧會時，竟因初見沙門而生疑，情理上亦不可通。

關於鄭亭湖廟的傳說

安世高用鄭亭廟財物建寺的傳說既不可信，其度鄭亭廟神一事，又如何呢？若依劉義慶《幽明錄》記載，安世高所度的廟神，是在會稽山廟，和《高僧傳》、《出三藏記集》等書說法不同。要釐清這個矛盾，探索鄭亭廟的起源及信仰，應是個有效方法。

鄭亭湖廟即宮亭廟。②1位在廬山南嶺的山下，②2距潯陽縣東

南九十里。②3晉干寶《搜神記》云：

張璞字公直，不知何許人也。為迂郡太守。徵還，道由廬山。子女觀於祠堂。婢使指像人以戲，曰：「以此配汝。」其夜，璞妻夢廬君致聘，曰：「鄙男不肖，感垂採擇，用致微意。」妻覺，怪之。婢言其情。於是妻懼，摧璞速發。中流，舟不為行。闔船震恐。乃皆投物於水，船猶不行。或曰：「投女，則船為進。」皆曰：「神意已可知也，以一女而滅一門，奈何？」璞曰：「吾不忍見之。」乃上飛廬卧，使妻沉女於水。妻因以璞亡兒狐女代之。置席水中，女坐其上，船乃得去。璞見女之在也，怒曰：「吾何面目於當世也！」乃復投己女。及得渡，遙見二女在下。有吏立於岸側，曰：「吾廬君主簿也。廬君謝君。知鬼神非匹，又敬君之義，故悉還二女。」後問女，言：「但見好屋，吏卒，不覺在水中也。」②4

此事並為北魏酈道元引用。②5廬君即廬山君也。

《搜神記》同卷驢鼠條云：郭璞過江，宣城太守殷祐引為參軍。時有一物。大如水牛，灰色，卑脚，脚類象，胸前、尾上皆白卦，遇遯之蠱，名曰「驢鼠」。卜適了，伏者以戟刺，深尺餘。郡紀綱上祠請殺之。巫云：「廟神不悅。此是鄭亭驢山君使，至荆山，暫來過我。不須觸之。」遂去，不復見。②6

可知，廬山君為鄭亭廟神，是南北朝之前所公認神祇。但關於廬山君是誰的問題，古來即有不同的傳說：

《豫章舊志》：廬俗字君孝，本姓匡，父東野王，共鄱陽令吳芮佐漢定天下。漢封俗于鄡陽，曰「越廬君」。俗兄弟七人，皆好道術，遂寓精於宮亭之山，故世謂之「廬山」。漢武帝南巡觀山，以為神靈，封俗「大明公」。②7

遠法師《廬山記》：殷周之際，匡俗先生受道仙人，共遊此山時，人謂其所止為神仙之廬，因以名山矣。②8

周景式《廬山記》：廬山匡俗字子孝，本東里子。出周武王時，生而神靈，屢逃徵聘。廬于此山，時人敬事之。俗後仙化，空廬猶存。弟子覩室悲哀哭之，且暮事同烏號。世稱「廬君」，故山取號焉。^{②9}

《博物志》：曹著傳，其神自云：「姓徐，受封廬山。」^{③0}

從以上各種傳說，誠如酈道元所云：「廬江之名，山水相依，互舉殊稱，明不因匡俗始。」^{③1}我們誠難以證實廬山君之姓氏。然有三點可以確定：

- 一、廬山君的傳說，由來已久。
- 二、廬山君為人的神格化，非蛇的神格化。
- 三、廬山君為神仙人物。

因此原先的宮亭湖廟神必非大蟒蛇。至少在干寶作《搜神記》時^{③2}，宮亭廟神還是廬山君。而周景式《廬山記》才將廬山君和邾（宮）亭廟神分開。但由於宮亭廟神是廬山君的傳統說法勢力還很大，所以酈道元作《水經注》介紹宮亭廟神，捨周景式《廬山記》而引《搜神記》。宮亭廟神是一條大蟒蛇的傳說，雖普為後代佛教徒所相信，但傳說產生當不早於晉末。

六朝蛇怪傳說流行的區域

如前文所論，邾亭廟神本非蟒蛇，而是廬山君。那麼安世高度蟒蛇傳說的形成，從地緣關係而論，必和盛行蛇怪傳說的區域有密切的關係。在六朝志怪與《高僧傳》中蟒蛇故事不少。依筆者涉獵所及，舉例如下：

《搜神記》一、晉明帝太寧初，武昌有大蛇，常居故神祠空樹中。每出頭，從人受食……^{③3}

二、後漢定襄太守竇奉妻，生子武，並一蛇。奉送蛇于野中

……母死，將葬，未窆，賓客聚集，有大蛇從林草中出，徑來棺下……^{③4}

三、晉懷帝永嘉中，有韓媪者，於野中見巨卵，持歸育之，得嬰兒。字曰「撇兒」。方四歲，劉淵築平陽城不就，募能城者。

撇兒應募，因變為蛇……^{③5}

四、東越閩中有庸嶺，高數十里。其西北隰中有大蛇，長七八丈，大十餘圍。土俗常懼。東治都尉及屬城長吏，多有死者。祭以牛、羊，故不得禍。或與人夢，或下諭巫祝，欲陷童女……^{③6}

五、晉武帝咸寧中，魏舒為司徒。府中有二大蛇，長十丈，居廳事平椽上……^{③7}

六、漢武帝時，張寬為揚州刺史。先有二老翁爭山地，詣州訟疆界，連年不決。……翁走，寬呵格之，化為二蛇。^{③8}

七、吳郡海鹽縣北鄉亭里，有土人陳甲，本下邳人。晉元帝時，寓居華亭，獵於東野大藪。歛見大蛇，長六、七丈，……陳即射殺之。不敢說。三年，與鄉人共獵，至故蛇處。語同行曰：「昔在此殺大蛇。」其夜，夢見一人，烏衣黑帽，來至其家，問曰：「我昔昏醉，汝無狀殺我……」^{③9}

八、邛都縣下有一老姥，家貧孤獨。每食，輒有小蛇，頭上戴角，在牀間。姥憐而飴之食。後稍長大，遂長丈餘。……蛇乃感人以靈，言：「嗔令，何殺我母？當為母報讎！」……^{④0}

《幽明錄》：一、會稽謝祖之婦，初有一男，又生一蛇，長二尺許，便徑出門去。後數十年，婦以老終。祖忽聞西北有風雨之聲。頃之，見一蛇，長十數丈，腹可十餘圍。入戶，造靈座，因至柩所，繞數幣，以頭打柩，目血淚俱出，良久而去。^{④1}

二、會稽郡吏鄧縣薛重得假還家。夜，戶閉，聞妻床上有丈夫鼾聲。喚妻，妻從床上去，未及開戶，重持刀，便逆門妻，曰：「醉人是誰？」妻大驚愕，因苦自申明，實無人意。重家唯一

戶，搜索了無所見，見一大蛇，隱在牀脚，酒臭……^{④2}

《高僧傳》：一、曇翼入苞山。山既靈異，人甚憚之。翼率人入出，值白蛇數十，卧遮行轍。翼退還所住，遙請山靈，爲其禮懺……^{④3}

二、僧光遊江東，投刺之石城山，山民咸云：「此山舊有猛獸之災，及山神縱暴，人蹤久絕。」……明日雨息，乃入村乞食，夕復還。中經三日，乃夢見山神，或作虎形，或作蛇形，競來怖光，光一皆不恐……^{④4}

三、竺曇猷後移入始豐赤城山石室坐禪。有猛虎數十蹲在猷前。猷誦經如故。一虎獨睡。猷以如意扣虎頭，問：「何不聽經？」俄而羣虎皆去。有頃，壯蛇競出，大十餘圍，循環往復，舉頭向猷，經半日復去。後一日，神現形，詣猷，曰：「法師威德既重，來止此山，弟子則推室以相奉。」……^{④5}

四、僧亮聞湘州界銅溪伍子胥廟有銅器，而廟甚威嚴，無人敢近。……三日三夜，行至廟所，亮與手力一時俱進。未至廟屋二十許，末有兩銅鑊，容百餘斛。中有巨蛇長十餘丈，出遮行路。亮乃正儀，執錫，呪願數十言，蛇忽然而隱。俄見一人秉笏而出，云：「聞法師道業非凡，營福事重，今特將隨喜。」……^{④6}

《水經注》：永嘉中，丹水浸沒，至永和中，徙治南鄉故城。城門南外舊有郡社，柏樹大三十圍。蕭欣爲郡伐之。言「有大蛇從樹腹中墜下，大數圍，長三丈。羣小蛇數十隨入南山，聲如風雨。伐樹之前，見夢于欣，欣不以厝意。及伐之，更少日果死。」……^{④7}

就以上資料，可發現，蟒蛇故事流傳區域分佈情況，江蘇五則最多，次浙江四則，福建、湖北、湖南、四川、山西、綏遠各一則。因此，安世高度化蟒蛇的傳說，從地緣觀之，當與江蘇、浙江的蟒蛇故事有關。劉義慶《幽明錄》所載。安世高過嵇山廟，呼神共語，廟神蟒形，身長數丈，更提供了直接的證明。

《博物志》卷二：「昔禹平天下，會諸侯會稽之野，房風氏後到，殺之。夏德之盛，二龍降之。禹使范成光御之，行城外。既周而還至南海，經房風。房風之二臣以塗山之戮，見禹使，怒而射之。迅風雷雨，二龍升去。」^{④8}據民族學者的研究，中國神話中的龍即是蛇。^{④9}東南沿海一帶，蛇怪傳說既然淵遠流長，安世高度化廟神的傳說當是蘇浙一帶的產物。

安世高度廟神傳說的形成

綜合前論，安世高度邾亭湖廟神一事，實和東南沿海蛇怪傳說有關。

《後漢書·方術傳》：「初，章帝時有壽光侯者，能劾百鬼衆魅，令自縛見形。其鄉人有婦爲魅所病，侯爲劾之，得大蛇數丈，死於門下。又有神樹，人止者輒死，鳥過者必墜。侯復劾之，樹盛夏枯落，見蛇長七、八丈，懸死其間。」^{⑤0}據《後漢書》李賢注：「壽姓。《風俗通》曰：『壽於姚，吳大夫。』」^{⑤1}在此值得吾人注意的是壽亭侯對方術的信仰。中國道教教團雖遲至三國才成立^{⑤2}，但作爲道教前身的方術信仰，則早在先秦就有了。劾治鬼怪正是方士的工作之一。並爲後來道教徒所崇信。

漢末以來，東南海濱成爲道教最流行的區域。^{⑤3}也是蛇怪傳說最多的區域。將壽光侯故事和安世高度廟神傳說，可以發現其相似點有三：

一、安世高和壽光侯都是宗教人物。

二、劾、度的對象，都是俱有神靈的蟒蛇。

三、故事皆在宣揚主角不凡的法力。

不得不令人懷疑，安世高的故事是在這樣的背景下被揉合產生的。而故事以嵇山廟作爲發生地點，應是最早的說法。至於安世高度邾亭廟神，可能是同故事的再演變。

如前文所論，干寶《搜神記》時尚以廬山君為邾亭廟神，安世高所度也當是廬山君，如智者大師之度關公。何以世高所度竟是大蟒蛇。因此筆者懷疑，安世高度嵇山廟神，演變成度邾亭廟神的階段中。邾亭廟神祇亦因道教的發展而變。竺道爽《檄太山文》引《黃羅子經玄中記》曰：「夫自稱山嶽神者，必是蟒蛇。」^{⑤4}只有在《黃羅子經玄中記》思想的影響下，邾亭廟神才可能以蟒蛇代廬山君，且與安世高度嵇山廟神的故事相結合，產生安世高度邾亭廟神的佛教故事。

(完)

註釋

- 一、此事見《高僧傳》所引《別傳》、庾仲雍《荊州記》、曇宗《塔寺記》等三則及宋惠遠《廬山記略》、陳舜俞《廬山記》等，可見一斑。
- 二、如湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》、呂澂《中國佛學思想概論》、任繼愈《中國佛教史》卷一、陳觀勝《Buddhism in China》。
- 三、鎌田茂雄著、關世謙譯《中國佛教通史》第一冊，頁139～144。
- 四、湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史跋》 鼎文書局 65年再版。
- 五、參見《出三藏記集》卷十三安世高傳 大正新脩大藏經(以下簡稱大正藏)55、95b～c
- 六、七、八、王明《抱朴子內篇校釋》卷三對俗 頁41、42 里仁書局70年版。
- 九、十、袁珂《山海經校注》 頁231、257里仁書局 71年版。
- 十一、參錢鍾書《管錐編》第二冊巫之一身兩任條 頁598～600 蘭馨室書齋。
- 十二、十三、十四、大正藏50、324a
- 十五、關於《別傳》、《荊州記》、《塔寺記》載安世高事的謬誤，可

參《高僧傳》之辯駁。

十六、《太平御覽》九三四卷，頁4151。

十七、十八、四一、四二、參魯迅《古小說鈞沈》上册，頁316、278、294、295。

十九、參大正藏50、325、b。另參大正藏55、96、b。

二十、許理和教授亦認為安世高未在江東建寺。見《The Buddhist Conquest of China》，頁33

二一、二四、二六、三三、三四至四十、參汪紹楹校注《搜神記》卷四、82則注5，頁49、51、109、171、231、232、242、243里仁書局71年版。

二二、二五、二七、三一、《水經注》卷三九，頁509、600四部叢刊初編。

二三、《元和郡縣志》卷二八 叢書集成新編。

三二、余嘉錫《四庫提要辨證》引《搜神記序》云：「建武中，所有感起，是用發憤焉。」《建康實錄》卷七：「咸康二年三月散騎常侍干寶卒。」可推知，《搜神記》成書上下年限相當於西元317～336年間。

四三、四四、四五、四六、大正藏50、355、395、c。396、411a。

四七、《水經注》卷二十，頁280。

四八、范寧《博物志校證》，頁22 明文書局73年版

四九、參聞一多《伏羲考》 收在《神話與詩》頁3～68。藍燈文化公司 64年版。

五十、五一、《後漢書》，頁2749 鼎文書局。

五二、參窪德忠著、蕭坤華譯《道教史》，頁84～91。

五三、參陳寅恪《天師道與濱海地域之關係》《金明館叢稿初編》、頁1～40 里仁書局 70年版

五四、大正藏52、91、c



中國佛教與日本書法藝術

書法藝術是使用漢字的中國和日本兩國特有的一種美術。它的歷史悠久，源流深遠。中日兩國人民的文化交流遠自漢代即已開始。據文獻記載，西晉太康六年（日本應神天皇十六年（公元二八五年）曾有百濟人王仁到日本，傳去「千字文」、「論語」等書籍。到南北朝東魏時期（日本欽明天皇時期，公元六世紀初）。又有人傳去佛像及經文，因而這一時期日本也一度盛行寫經字體。直到公元七世紀初日本有名的「法隆寺佛背銘刻」仍酷似我國六朝已來流行的寫經字體。

王羲之的書法，在日本影响很大，約在唐朝中期前後，中日文化交流日益頻繁，著名的高僧鑒真大師東渡日本傳法時，就曾帶去「晉王右軍真行書」一卷，「小王真跡行書」三帖。日本奈良時期，（公元七〇八——七八一年）日本派許多留學生及學問

僧來唐，其中在日本書法史上號稱「三筆」的空海（又稱弘法大師），桔逸勢等人都曾先後到唐留學。

所謂日本書聖「三筆」就是空海，桔逸勢和嵯峨天皇三人。空海和尚於公元八〇四年曾來我國長安從青龍寺惠果大師學習密宗，二年後回國，在日本首創真言密宗，成爲日本真言宗鼻祖。空海在中國留學期間，除專攻佛學外，對漢詩漢文都有相當研究，特別學到了一手中國風格的好書法。有「五筆和尚」之稱。所謂「五筆」，是指兼擅篆、隸、草、真行之意。日本民間流傳着「弘法不擇筆」的諺語，即善書者不擇筆的意思。他的書法不僅深受日本國內大眾所喜愛，而且在我國歷來也被人們所欣賞。例如我國著名的「玉烟堂帖」、「喜鴻堂帖」等均曾刊入他的字跡。

周逸人

當我國中唐時期，（日本平安朝初期）日本僧人最澄隨日本遣唐使來唐，至天台山國清寺從道邃法師學禪，後來又至龍興寺從皎然禪師學書法。他的字全由「懷仁集王聖教序」中脫出。他的墨跡有「傳教大師將來目錄」、「入唐牒」、「自筆尺牘」、「天台法華宗年譜緣起」等。他的墨跡在日本影响深遠，曾被許多人當作學習書法的楷模。

我國的書法，在晉唐時期，萬變不離其宗，本質上都這以王羲之書法為基礎而派生的，但到了宋代，書風一變其宗法，不再局限於王羲之遺範的唐代典型書法，而出現了黃庭堅、蘇軾等人的獨具風格的著名書法家，不僅名傳海外，而且影响遠及日本，繼他們之後，如南宋的張即之，更以其結體厚重，筆力雄強的書法名噪當世，馳譽東瀛，日本的書法，受到我國影响也起了很大變革。這一時期日本盛行所謂「墨跡」書法。能書的名僧輩出。

「墨跡」一詞，在我國漢語裏，是指毛筆寫的真跡而言，但在日本則是指宋，元時期禪宗的高僧和以日本臨濟宗為主的高僧們的筆跡，具有特殊的含義。其中與我國關係比較密切的有榮西（公元一一四一——一一一五年），十一歲入安養寺為僧，公元一一六八年和一一八七年兩次來我國學禪，歸國後傳播臨濟宗佛法，在宋留學期間，學習黃庭堅書法，他的書法在日本掀起了一陣新的書風。其弟子道元（是日本曹洞宗開山祖師）也曾來宋學習四年之久，也學黃體，他們一派子弟，多擅長宋人書法，筆力挺勁，簡練有力。隨同佛法的傳播，也廣泛宣傳了黃庭堅、蘇軾、張即之的書法，在日本博得了好評，在日本書法史上，稱這些僧人的書風為「禪宗樣」書法。

宋亡以後，為避難而去日本的宋僧日漸增多，特別是擅長草

書（顏真卿書法）的元僧一山一寧到日本以後，禪宗書法在日本也愈加興盛。一山一寧是普陀山僧人，他的著作傳至今日的有「語錄」二卷。他博學多才，凡教乘諸部、儒、道、百家之學，固不待言，即稗官、小說、鄉談、俚語，也無不通曉，猶善於書法和繪畫。一寧常稱贊育王山珍藏叟善珍的書法和温玉山的葡萄畫時說：

書與畫非取其逼真，大體取其意。畫以古人高逸者為重，書以晉宋間諸賢筆法為妙。一寧在日本度過二十年的生涯中，接觸各界人士很多，對日本的學術、文學、書法、繪畫等方面的影响很大。當時能書的日本僧人輩出，以一寧為代表的書法，儼然竟同黃庭堅書法之再現，所以這一派禪林書法，（日本稱謂唐樣）與當時以貴族世尊親王等為代表的傳統保守派書法（即稱謂世尊寺樣）相對立，形成日本書法上的兩大派別。

日本至江戶時代（相當於我國明朝萬曆二十四年至光緒六年）隨同黃檗宗佛教傳入日本，而出現了黃檗僧人書法。明朝高僧隱元（公元一五九二——一六七三年）應邀到日本建廟傳法，並與他弟子獨立、木庵、慧林、即非等僧人，皆擅長書法，在日本書法史上佔有重要地位。至今日本仍稱隱元、木庵、即非三人書法為「黃檗三筆」。

隱元大師一五九七年出生於福建。出家後，入福建福清縣黃檗山萬福寺習禪；為人聰明，精通禪律，聲望極高。一六五四年，他應僑居日本長崎的中國僧人逸然的邀請，由福建東渡日本，到長崎興福寺担任住持，隱元到長崎後，廣播禪聲，度化弟子，很快就遐邇聞名。一六六〇年由幕府將軍資助辟地建寺，就在宇治地區建造黃檗山萬福寺，創立了日本禪宗黃檗宗。他走遍日本

南北，傳播中國文化，於一六七三年圓寂，後來日本天皇追贈「大光普照國師」稱號。

隱元擅長繪畫和書法，在日傳授弟子，給日本繪畫與書法藝術以巨大影響，創立了「黃檗文化」。能詩善畫的中國名僧在渡日後，又創作了許多優秀的詩、文、書、繪等，都成爲日本寶貴的文化財富。至今廣壽山福聚寺珍藏的「黃檗美術」中尤以書法別具特色。黃檗僧人的書法以雄渾豪放見長，披瀝了高僧的胸懷，表現出宏偉的氣魄，行書運筆，全神貫注，流暢揮毫，鳳神龍姿，自成一派，不同凡響。

江戶時代，日本的「木阿彌光悅」，「三藐院」，「松花堂昭乘」三人的書風，流暢而優美，被日本書法界稱爲「寬永三筆」。同時書法傑出的隱元、木庵、即非三僧的書法，「黃檗三筆」也深受日本人民的喜愛，兩派書法，盛行全國。

此外，還有僧人良寬，（幼名茶藏，一名大愚）對王羲之、張旭、懷素的書法，都下過苦功，字裏行間流露出飄逸自如的天趣，頗有「懷素自叙帖」的韵味。其他如寂嚴、慈雲、明月等，也都是善書的名僧。後人推崇良寬、寂嚴、明月三人的書法爲「日本三僧」。

綜上所述，中日兩國書法的發展，可謂一脈相承。特別是禪僧們在這方面所起的重要作用極其重大的。無論最初渡日的鑒真大師，或來唐留學的最澄與號稱「三筆」的日僧空海，或入宋學禪的榮西、道元，以及元明清時期赴日傳教的一山一寧、隱元、即非等，無數中日僧人，都爲兩國書法藝術和文化交流作出了巨大貢獻，在中日書法與文化交流史上寫下了不可磨滅的光輝一頁。

（上接第34頁「日本佛教教團的結構和特徵」）
對眞宗教團未進行深刻探討，世俗化世襲傾向不僅表現於現存教團，在新宗教集團中也能看到同樣的傾向。

（完）

※竹中信常，原系日本大正大學教授，現爲佛教大學教授，主要研究宗教學，著作頗多。本文原載《法學家·增刊·綜合特集》「現代人和宗教」（一九六二年，有斐閣發行）。文章對日本佛教的基本特點和現狀作了比較全面的論述。茲譯出，以餉讀者。

註釋

- ① 渡邊照宏：《佛教》，第二九、三五頁，岩波新書。
- ② 井門富二夫：《現代社會和宗教集團》，曹洞宗教化研究所創立三周年紀念會編《宗教集團的現狀與未來》，第六八頁、第九頁。
- ③ 《近代日本宗教史資料》「日本人的宗教IV」，第七頁。
- ④ 山內舜雄：「佛教教團的諸問題」，《日本佛教學會年報》第三號，第六七頁、第三八、三九頁。
- ⑤ 關於各宗的在家信仰運動，詳見藤井正雄著《現代人的信仰構造》第七頁以次的論述。
- ⑥ 櫻井秀雄：「曹洞宗的今天和明天」，《宗教集團的今天和明天》，第二頁。
- ⑦ 土屋光道：「關於宗門子弟養成的意識調查研究」，《佛教文化研究》，第二四號，第六頁。
- ⑧ 關於寺院的私有化問題，參見藤井正雄《現代人的信仰構造》，第六頁。
- ⑨ 圭室誦成：《葬式佛教》，第三三頁。
- ⑩ 井門富二夫：同上揭論文，第八頁、第三三頁。

日本佛教教團的結構和特徵

[日]竹中信常著

燕僧譯

一、佛教教團的本來含義

同其它諸宗教集團一樣，佛教教團在其初期也是可以隨意加入的非組織性集團。二十歲未滿者，受沙彌(尼)戒出家，稱沙彌或沙彌尼。已滿二十歲者，由十人組成的委員會(三師七証)授具足戒，爲比丘或比丘尼。在家者，仍保持原來的社會地位和職業，受歸依三寶和在家戒，爲優婆塞或優婆夷。這種在家教徒雖屬教團，但不視爲其團成員。在教團內部，沒有資格和地位的區別，只根據出家的先後(法臘)，有上下之別。因教團生活以游方(托鉢、教化)爲原則，故初入教者只有在雨季才需居住於特定的僧院。總之，「僧團是具有特殊規律的閉塞社會」①，它類似於原始基督教的猶太教堂。出家人的主要活動是自身的修行和爲在家信徒講經說法，並沒有後世舉行的那些宗教儀禮和咒術，「在出

家生活中，將一切儀禮和咒術，都看作是世俗之物而加以排斥，……認爲是僧侶分外之事」②。

因此，佛教初期(原來)的教團，即僧伽，是以創始者釋尊爲核心，由超脫世俗一切的出家人構成，並以修行爲中心的自發的特殊集團。

當我們對現在的佛教教團進行探討時，常常受到這種基本性質的影響，由此產生了各種批判和讚揚。另外，當我們考察現在的日本現存佛教教團時，其論據也往往源出於此，這是不可否認的事實。

二、作爲宗派的日本佛教

佛教發展成爲今日日本現存佛教教團的這一狀態，無疑經過了漫長的歷史道路。如果將這一過程，粗略地概括一下，那末，

印度佛教，可看作是釋尊的根本佛教，是一種人生哲學；又是以部派佛教為代表的學派佛教。傳入中國後，佛教首先是翻譯性佛教，經隋唐兩代，形成天台、華嚴、淨土、禪等宗派佛教。在日本，佛教作為一種宗教扎根於一般民衆之中，始於鎌倉時期，當時，佛教皆以「祖師」為信仰核心。如果說印度佛教是學問性的部派佛教，那麼，我們可以確定，中國佛教即是翻譯性的宗派佛教，而日本佛教的性質則具有宗派性的祖師佛教。

下面略論一下「祖師佛教」。

一般說來，佛教作為宗教而存在，在其發展過程中，不得不以某種形式加以具體化和個性化。這是佛教本身為了現實存在的必然過程。而且，信仰的具體化、個性化，必將隨之產生某種形式的組織和形態。在印度由上座部和大衆部開始的教團分裂正說明了這一點。具有普遍性的天主教，却分裂為東西兩部，也是教團自身發展的必然途徑。據我認為，宗教教團的分派分裂正是教團生命力旺盛的表現，生命力愈旺盛，分裂就愈加劇烈。

不過，這裏還須說明一點，如上所述，印度佛教的部派、中國與日本佛教的宗派，都各有不同的含義。進一步言之，可以認為，印度的部派、中國的宗派、日本的宗派，分別具有「思想」、「學問」、「信仰」等不同特點。總之，印度的部派是關於釋尊教義的「理解方法」問題，因此它屬於態度、思想範疇。傳入中國後，佛教進一步組織化和體系化了，可謂具有一種「學統」的顯著特點。中國各宗進行的「教相判釋」其原因亦在於此。與此相對，日本的宗派，則是以祖師（開祖）信仰為基礎成立起來的，從積極的意義而言，它是佛教宗教化了的產物，至少是祖師信仰體系化了的產物，即日本佛教的宗派是吸取了一般佛教祖師信仰的體驗而產生的。這一特徵尤為突出地表現在真正產生於日本社會的鎌倉佛教諸宗派中。法然以前的祖師們全部留學於中國，根據彼地佛教而開宗。與此相反，鎌倉佛教的祖師們，除道元、榮西之外，法

然、親鸞、日蓮、一遍等都未出國門一步，便開創了自己的宗派。在日本佛教的全年佛事中佔有重要地位的淨土宗的御忌、真宗的報恩講、日蓮宗的御式會和眞言宗的弘法大師信仰等，都離不開追憶祖師這項基本內容。儘管新興宗教存在着如創價學會的會長本佛論等這類問題，但日本佛教教團將開祖、會長神化的傾向也頗為明顯。

近年來，為適應社會科學的迅速發展，在宗教研究方面，宗教社會學所佔的比例大大增加。處於這一潮流中，若以宗教社會學分析日本佛教教團，按井門富二氏的研究分類，以「祖師信仰」為核心的日本佛教教團是主觀主義的特殊教團，其機能在於革新的、進步性的「挑戰類」。

「法然、親鸞的說教誕生於平安朝到鎌倉的社會變動時期，並成為促進社會變動的因素之一。這些說教完全超出了地方佛教的範圍，探討人類的理想狀態。……其中包含着超越文化、社會限制的關於彼岸的臆斷原理。……是一個不斷進行自我批判的集團。即：與維持秩序的機能相較，其重點是『挑戰』的機能。因此，它是一種特殊集團」③。

從而，日本佛教教團的現實主體，即「宗派」，就其早期的真正意義而言，是富有生氣的宗教集團。

「隨着時間的流逝，這種教團和支持教團的社會相妥協，變得單純追求一種與其支持者相適應的集團的安定性，於是，在現存教團與變幻莫測的現代社會之間產生了距離」④。

也就是說，同一般的宗教觀點很難適應世俗化（信仰的個人化、倫理化）一樣，當前的現存教團尤其是佛教教團也面臨着這一問題。這既是始於教團形成時期的本質方面的變化結果，但又有許多是來自於變化而產生的教團構造方面的變化。從教團結構而論，當前現存佛教教團存在着教團形態與本質之間的矛盾。

三、教團結構的變化

我們在探討這一問題之前，必須弄清所謂「現存佛教教團」的實際狀況和組織結構，即日本佛教教團特有的「本末關係」。自平安朝以來，比叡山、高野山等寺院最早開創了「本山本寺」與「末山末寺」的對稱關係，並佔有許多支院末寺。德川時代製定了各宗法度，寬永十年製定了「諸宗本末帳」。明治十七年，頒布了太政官「布達第十九號」，總括了各宗選定一名管長的宗制及關於寺法、僧侶的任免、寺室雜物的保存等各項權限^⑤，將本山本寺置於同宗諸寺之上的最高統治地位；被視為得度、加行的根本道場。形成了本末關係牢固的中央集權體制。即本山具有全宗派統治機構的作用，構成了以本山為最高領導的各末寺的統一體。但是，到明治二十七年，這種本末關係基本解體，成立了作為聯絡機構的宗務所（廳）。宗派權力縱向關係轉化為各寺院聯合組織的橫向關係。從而，教團組織便成為以各寺院為組成單位的「聯合體」。戰後，儘管屢次修訂、製定了「宗教法人法」，在法律上有着「包括法人」與「被包括法人」的區別，然而，作為單位團體的各寺院仍具有獨立的法人資格，不受任何法規的制約。比如淨土宗規則第三條規定：

「本法人以下述活動為目的：弘揚淨土宗教旨，執行本宗儀式，教化和培養僧侶、檀信徒及他人；統管遵守淨土宗宗規的一切寺院和教會；以及從事有益於護持、發展興隆淨土法人的業務和事業。」

從這一組織變化來看，目前現存的佛教教團在原則上已不存在對被包括法人各寺院的權利性條款。儘管包括法人「教團」還保持着抽象的信仰統治權，但其構成單位的各個寺院在世俗、社會、經濟方面已經自立，它只不過是在此基礎上的各寺院的「聯絡機構」。因此，在考察目前現存佛教教團的構造特徵時，決不能忽略下

屬各個寺院的特點。也就是說，為日本佛教教團原有的結構特點的本末關係已經解體，作為教團的統制機能大大衰減，而各寺院作為法人的獨立性却進一步加強。結果，教團（今日的宗派）便為各寺院的獨立行動所大大動搖。如位於旅遊聖地的各名刹的寺院旅遊化，真言肉山所見到的加持祈禱寺院等各寺院的動向，都使「教團」不得不日益適應各寺院多樣化的趨勢，僅僅作為宗派而存在。

本末關係的解體，給教團帶來了上述本質上的變化。另一方面，以「祖師信仰」為特色的目前的日本佛教教團，正大力開展教團本身組織對各宗開祖或祖師的紀念活動。諸如開宗紀念、生誕紀念、年忌法等，在近年來的日本佛教界盛極一時。而且，這類佛事活動的中心地均在各本山、祖山舉行，由各寺院（末寺）進行協作，維持着與過去有所不同的本末關係。眾所周知，在組織方面、信仰方面，真宗都突出地維持着這種關係。由此可以看到一種矛盾：本末關係在形式上已基本解體，但在本質上却仍然存在。

四、從出家到在家

其次是在支持教團的各個寺院（最小單位的教團、僧伽）中所見到的矛盾。目前的教團，在原則上是由稱作「教師」的宗教職業人員、即由僧侶形成的「出家集團」。這是自釋尊在世的原始教團以來延續下來的基本原則。但是，這一原則在實際上又是怎樣呢？當然，釋尊在世時代，也有稱作優婆塞、優婆夷的在家信徒。但是，要成為僧侶，必須得度出家。而現代佛教教團的成員僧侶雖然也要經過受戒得度，錄入僧籍，在這個意義上才算出家人。但目前寺院生活的現狀，實際上，除特殊寺院外，大部分寺院本身就構成了一個大家族。這就形成了出家而又入另一個家（寺院）的矛盾。簡而言之，僧侶同一般俗人一樣，過着俗人的家庭

生活。早在明治五年五月，在許可僧侶肉食、妾妻、蓄髮的同時，廢除了禁止女人出入佛閣、神社。翌年，承認尼僧蓄髮、肉食、婚姻、還俗的自由。可是，爲什麼這種法令能於明治初年頒布呢？這才是問題的關鍵。除眞宗之外，佛教諸宗古來禁止僧侶肉食、妾妻。實際上，從平安中期起就開始出現了僧侶妾妻者，但尚未公開。到明治時期，隨着所謂文明開化的潮流，僧侶也給與了作爲公職人員的權力，其人權得以公認。換言之，佛教僧侶生活的在家化，是出於外因的變革，並非出自佛教教團內部的信仰上或教學上的自發性。對於這一問題，山內舜雄氏曾作如下論述：

「……不僅曹洞宗如此，自明治初年以來，各宗開始了妾妻的俗人生活……基於聖道門的日本佛教諸教團發生了重大問題。」

而且，對曹洞宗來說至今未能從宗義上對本宗僧侶妾妻的在俗生活作出任何解釋。這似乎被指責是宗學者的最大的怠慢。然而，從原來道元禪師推行極端出家主義的宗風中，是根本找不出肯定僧侶妾妻從俗、允許血統傳承正當化這些理論的」^⑥。

正如山內舜雄所論，僧侶生活的在家化問題不僅是曹洞宗，也廣泛波及到爾後整個日本佛教教團。但更爲重要的是，實際上，由此派生出了今日日本佛教教團面臨的各種問題。從出家教團到在家教團這一本質的變化，至少放棄了目前分佈在整個東南亞地區的佛教教團的特性。反過來說，這正反映了日本現存佛教教團的特殊體制。

除上述這種本質上的在俗化之外，近年來，教團形態方面的在俗化也日益顯著。即由以家庭爲單位的在家佛教徒（檀家）信仰轉化爲個人的自由信仰，並組成各種信仰運動的團體，納入教團構造之中。如本願寺的門信徒會、大谷派的同盟會運動、淨土宗

的「携手運動」及天台宗的「遍照一切處運動」等，都說明了這一傾向^⑦。

五、世襲化

由寺院生活的家庭化即在俗化派生出來的關鍵性問題是寺院的「世襲化」。對於這一問題，我們再引用山內舜雄的論述。

「現在，以面授嗣法爲生命的曹洞宗教團，經三代世襲相傳，正處於血統傳承的完成期。早在昭和前期，法系相承便從宗門中消失。現今，已成爲血統傳承高達百分之九十以上的在家教團。如果改變現狀，恢復、還原到歷史上的出家教團，這實際上已不可能，……而且也沒意義」^⑧。

總之，這是必須正視的事實。櫻井秀雄博士對同樣的問題也會論述到：

「我們禪宗門徒，以出家求道爲宗旨，爲了師資的契合，實行『隨身』制。……從昭和四十年曹洞宗綜合調查的結果來看，以寺院繼承人爲目的和現任持有戶籍關係的佔百分之八十六。無戶籍關係，即完全是弟子、師僧關係的僅約百分之十四。主要是肉系世襲化。」^⑨

這不僅限於曹洞宗，在淨土教特別是淨土宗中尤爲突出。昭和五十三年，土屋光道對淨土宗宗門弟子的培養作了一次意識調查，據其調查結果，積極贊成世襲者，師僧佔百分之二十五點六，子弟佔百分之十三點九。對「現狀無可奈何」持有消極肯定態度者，師僧佔百分之六十，子弟佔百分之七十，再加上上述積極肯定者，約百分之八十的人肯定世襲制。爲了證實這個問題，昭和五十五年，淨土宗進行了一次宗勢調查，從其調查結果中可以看到如下數字：在實數爲三千三百六十名的預定繼承人中，住持的親生子佔百分之八十六點三，住持的養子佔百分之玖點柒，同族

或親戚關係者佔四分之一，其他佔百分之三。雖說是預備者，但百分之八十六點三的人都將成爲世襲的繼承人。正如櫻井氏所言，佛教教團世代相傳的「世襲制」已成爲定局。當然也有例外。雖未有確切資料，但屬於現存佛教教團的臨濟宗，其世襲化傾向比其他宗派要少一些。但另一方面，各寺院却出現了缺乏後繼人的問題。

我們暫且不談對「世襲化」的評價。但這又可以看到原則與現實的矛盾。目前，在各宗的本山級寺院、門跡寺院和其他特殊寺院中，都形成了以法系爲師徒相承的原則，而一般寺院却大都採取上述的住持世襲制。但並非是世俗上的父親傳給兒子，而是採取以父爲師僧、子爲弟子的形式上的師徒相承方式。在原始佛教教團時，只有通過出家才能成爲佛弟子；而今天，在寺院這一「家」中，同樣可以成爲弟子、成爲繼承人。這一點構成了法系相承和家族關係上的血系相承的三重構造。法系相承是必須嚴格遵守的，以父子之愛來取代法系相承，便產生矛盾。但又不得不承認，從師徒相承到父子相承的變化，也是現存佛教教團的必然命運。

世襲化產生了另一個問題表現在物質方面，即寺院的「私有化」問題。該問題如果作爲「佛教以前」或「宗教以前」的問題，那末，也許不需在此贅述。但實際上，在分析具有世襲制的佛教教團各個寺院的實質時，却不能忽視這個問題。寺院生活同世俗的在家生活，從表面看來，是完全相同的，同樣，其內心當然希望血統相承，也是自然的感情。相反，如果在這種感情的深處沒有將生活場所的寺院作爲「己有」的想法，倒令人難以置信。當然，在法律上，各個寺院都屬「法人」所有，非個人私有財產。並且，寺院的管理、經營、經理等一切均按法人來實行，住持或寺院的收入，只允許在法律範圍內，整個寺院的利害得失與個人無關。但這畢竟是原則，作爲主觀感情上，都看作是「自己的寺院」。這

種心情不應單從消極一面去看待，可以看做是興隆寺院、活躍布教活動的動力。盡管不能比作「我的寺院興旺，我的生活改善」的物質關係，但其內心「感情」却不能無視上述問題^⑩。

六、檀家制度的利弊

日本佛教教團構成的另一特徵是「檀家制度」。在佛教辭典中，大都解釋「檀家」爲檀越或檀那。他們都是對僧團的自願布施者，即經濟上的出資者。因此，他們與僧團不存在任何固定關係，也不負有責任和義務，是隨時隨意、自由改變的關係。然而，日本的檀家却與寺院（菩提寺或檀那寺）保持着固定關係。就是說，無論在信仰上還是在經濟上，這種關係是不可改變的。而且，寺院與檀家結成這種關係並不是自發的，而是由於德川執政時的宗教政策，即外因條件所造成的。圭室諦成氏論述道：

「現在寺院的檀家有許多人，主要源於室町時代後鄉村形成的過程中，他們把負擔寺院經費用舉行葬祭的形式施給寺院，成爲寺院經濟的支持者。德川時代，幕府又與禁止切支丹相結合，採納了這一自然產生的寺檀關係。

其具體制度是「寺請制度」。慶長十六年，在京都全面禁止切支丹之際，必須由寺院出示從切支丹改宗的證據，這是「寺請制度」的最早起源。到寬永十四年，這一制度又普及到一般民衆，經過「島原之亂」，這一制度得到強化，幕府設立了「宗門改役」機構，同時，下令諸藩，不分出身和職業，推行全國。與此同時，還制作了「宗門人別帳」，在寺請制度的基礎上，一一確認寺院所屬檀家，出示不是切支丹的證明，在旅行、結婚和任職時，也需要「寺請手押」。因此，過去那種任意流動性的檀家不得不成爲屬於某一寺院的檀家^⑪。

上述「檀家制度」的制定，其結果給寺院的護持和經營帶來了很大的安定性。這種半強制的結合不同於神社的氏子和基督教會的會員。他們以祖先崇拜為核心，具體來說，它是以「墓地」為媒介所形成的一種獨特的「寺檀關係」。從某種意義上講，它發揮了作為教團下層組織的作用。與此相關，佛教教團中也產生了正反兩方面的問題。從積極一面來講，人和經濟的安定性構成了教團的社會、經濟基礎。相反，正是由於這種安定性，使教團的使命感——布教教化活動趨於停滯、僵化的消極一面。而且，這種消極的一面影響越大，必定導致教團自身的性質改變。按井門氏的觀點，本應是特殊集團的宗教教團，却轉變成一致集團^⑬。特殊集團即指「我們所稱的教團、宗派，它有創始主，在特定的信條下，遠離一切社會制定，是由信仰某信條的信徒自發性組織的集團」。與此相反，一致集團即「採取與社會制度對等的宗教制度形態。日本宗教集團是扎根於農村社會的大家族制度中，殘存着一致集團的形態……一切寺院自寺請制度、本寺末寺制度形成時開始，就深深滲透着這種閉塞性體制」。這種性質的改變並不僅限於佛教教團，恐怕是種多宗教集團必經的命運之路吧。然而，在檀家制度中，還可以看到另一種付帶的結果，即信仰的「家庭化」。信仰本是個人自己主觀上的態度，是親自判斷而親自選擇的信仰，正因如此，教團應該是建立在自主性參與的基礎上，真正含意的「同信共同體」。可是，支持着現在日本佛教教團的却是檀家，即「家庭」。人們僅以偶然出生的家庭是檀家為理由，而成爲「佛教徒」。森岡清義博士論日本宗教集團的特色是：

「信徒以家庭或戶爲單位歸屬特定的單位團體，頗帶有傾向性。……宗教團體主管者的地位由父親相傳兒子的傾向，表現在佛教系統的現存教團之中，尤其突出地表現在具有子孫相傳宗風的眞宗、天理教等教團中……。」

他列舉了以「家庭」爲單位的宗教和世襲制。這種特點就是近年來常說的「宗教世俗化」。對於「世俗化」這一用語，也有人持批判觀點。因此，自古安定在檀家制度之上的佛教教團開始搖擺起來，這是不可忽視的問題。立正佼成會等新興教團曾經根據「家庭宗教不同於個人信仰」的口號，企圖從現存教團中獲得信徒。因此，今日的現存佛教教團在其構造上正面臨着重大的問題。

七、結語

井門富二夫對此下過結論，他認爲，「日本文化的特殊性表現在對自然宗教的靈性信仰，經與祖先崇拜信仰相結合，發展成爲一種「家庭」組織、社會組織和宗教組織。再經融合，發展成爲具有一致集團傾向的教團。而現存的教團，大部份不分僧與俗的差別，成爲融合於家庭形式中的集團，並在當今社會體制中異常穩定。這就是日本的特色」。

「……與其說是我國這種與世俗妥協的態度，創造了佛教教團，不如說是意在維護現有體制的政治集團，以自然宗教的框框強制佛教教團，終於使其脫離了宗教集團的本質陷於世俗秩序之中」^⑭。

誠然，佛教教團易在這種外界壓力下而沉淪變質，但也應看到，佛教教團並沒有對這一壓力作殊死的反對，也導致教團脫離了固有本質。

若通觀佛教的漫長歷史來說明日本佛教的特徵，那就是從宗派佛教引伸出來的「祖師信仰」，這在目前佛教宗派競相進行的遠忌、開宗、生誕紀念等一系列宗派佛事中顯而易見。其構造是基於檀家組織的世俗化世襲集團。當然，此外還有幾點特徵。本文



關於「四十二章經」的考證

蔡惠明

「四十二章經」是中國最早譯出的一部佛經。東漢明帝遣蔡愔等十八人到大月氏國求佛法，永平十年（西元六十七年）請得迦葉摩騰、竺法蘭兩尊者用白馬馱經來到洛陽。第二年，明帝敕建白馬寺，讓摩騰、竺法蘭在寺講經，並請他們從事梵本佛經的漢譯，「四十二章經」就是在此時譯出，標誌着中國漢譯佛經的開始。

「四十二章經」，一卷，內容乃撮取小乘群經而成。傳本有多種，支字頗有出入，且經後人竄改，增加大乘新義，而以現行本爲尤甚。梁啓超在「近著」第一輯中卷評稱：「隋費長房『歷代三寶記』本經（『四十二章經』）條下云：『舊錄』云，本是外國經抄，元出大部，撮要引俗，似此『孝經』十八章。此言經之性質甚明瞭。蓋並非根據梵文原本比照翻譯，實撮取群經精要，摹仿此土『孝經』、『老子』，別撮成篇，質言之，則乃撰本

而非譯本也。」費長房所引的「舊錄」，無從查考。但他認爲經言係「外國經抄」，並非中土編撰，恰是可信的。今存的巴利佛經，也不乏類似「孝經」的文體，如 *Suttanipata* 集合佛說多章而成，其中有些章節又很短，往往見於「阿含經」或其他大部經典中。「祐錄」卷七「法句經序」中說：「佛說原有十二部經，四部『阿含』，是後五部沙門，各自鈔採經中四句六句之偈，比次其文，條別爲品。於十二部經靡不斟酌，無所適名，故曰『法句』。」晉道安「道行經序」也載：「佛泥洹後，外國高士鈔九十章爲『道行品』。」「祐錄」也有「孝明皇帝四十二章」的記載，可能是「四十二章經」的舊名，因那時從大部中撮要抄爲一部「四十二章」，未稱爲經。但不能由於它類似「孝經」，而斷爲「中國所撰」。實際上，東漢末牟子作「理惑篇」，東晉時郗景興撰「奉法要」都曾引用過「四十二章經」，可見此經早爲佛教徒所傳誦。但東晉與東漢相差三百年，古人傳抄，極爲困難，因

此道安編「綜理象經目錄」時竟缺此經。這事見「祐錄」卷二載：「『四十二章經』一卷，『舊錄』云：『孝明皇帝四十二章』，安法師所撰錄闕此經。」這裡所指「舊錄」是指晉成帝時，沙門支愍度所作的佛經目錄。當時「方等」風行，經出更多，「四十二章」為常日所不備，道安可能沒有看到，因此未編列經錄，但不能因此得到結論：「四十二章經」並非摩騰、竺法蘭所譯。

梁啟超認為「四十二章經」是偽書，理由是譯文不似漢譯文體，現存「四十二章經」經文流暢，文字優美，只有三國兩晉時譯的佛經才符合當代文風。經考證，「四十二章經」原有兩種譯本，其一是摩騰、竺法蘭的漢譯本，另一種則是吳支謙的譯本。據「大周經錄」卷八載：

「『四十二章經』一卷（初譯六紙）。」後漢明帝代永平十年，迦葉摩騰共竺法蘭於白馬寺譯，出『長房錄』。

「四十二章經」一卷（第二出）。吳支謙譯，與摩騰譯者少異。

「四十二章經」（第三出），見「長房錄」。上三經同本別譯。」

但查「長房錄」，僅有第一、第二出，沒有第三出。至於支謙所譯，「長房錄」記載說：「『四十二章經』一卷，第二出與摩騰譯者小異，文義允正，辭句可觀。」漢譯文句、樸質無藻；而劉宋以後，隨着時代文風的變異，譯文就優美流暢。古人寫經，往往不注意譯者，而將早已失佚的第一出誤為支謙所譯，流傳至今，因襲未改。這就是梁啟超誤認「偽書」的原因。再從邨超「奉法要」引的「四十二章經」和高麗藏經的「四十二章經」一段對照：「奉法要」引經云：

「佛問諸弟子，何謂『無常』？一人曰：『一日不可保，是為無常。』佛言：『非佛弟子。』一人曰：『食頃不可保，是為無常。』佛言：『非佛弟子。』一人曰：『出息不報，便就後世，是為無常。』佛言：『眞佛弟子。』」

高麗藏經本則載：

「佛問諸沙門：『人命在幾間？』對曰：『在數日間。』佛言：『子未能爲道。』復問一沙門：『人命在幾間？』對曰：『在飯食間。』佛言：『子未能爲道。』復問一沙門：『人命在幾間？』對曰：『在呼吸間。』佛言：『善哉！子可謂爲道者矣。』可見漢晉譯本雖文字有所不同，但經義則是一致的。據此而認爲偽書，顯然是因噎廢食，顛倒是非了。

梁啟超又稱「四十二章」頗含大乘教理，它的偽作者一定深通老莊之學，旨在調和釋、道思想。這種說法也不正確。因爲「四十二章經」版本多達十數種，文字出入，多寡不等。但可歸納爲三系：（一）麗本。（二）宋眞宗注本。（三）宋守遂注本。麗本出於北宋初蜀版，採用唐以來公認的經典。而眞宗注本與守遂注本則有所增刪。如麗本在「牛行深泥章」之前，有「摘懸珠章」。眞宗注本合爲一章，守遂本則僅存後一章。「四十二章經」是撮取羣經而成的有很多章見於巴利文經和中國佛典，但較爲簡畧。如果將三本對照，可以證明：麗本常合乎原文，眞宗本和守遂本則不悉依原本，妄加臆測。尤其守遂本，不但在文字上刪改，還增加了新義，舉例如下：

（一）守遂本卷首，多「四諦法輪」一章。

（二）增添了「內無所得，外無所求，無念無作，非修非證」章。

（三）人有二十難，麗本只言五難，而守遂本加了「心行平等、見性學道」等十五難。

(四)麗本原爲「吾何念？念道；吾何行？行道；吾何言？言道。」被改爲：「吾法念無念念，行無行行，言無言言，修無修修。」

(五)「牢獄章」末加「凡夫透得此門。」

(六)「牛行深泥章」前增「磨牛章」，還說：「心道若行，何用行道？」

(七)末章多了「視大千世界如一河子」等十一句。

這些枝蔓，把「四十二章經」原義改得面目全非。古本「四十二章經」說理平易，沒有大乘的圓義和老莊的玄談。而真宗本、守遂本恰添增了「見性學道」、「無修無證」等大乘義理。漢代佛經留存頗少，「四十二章經」又是第一部漢譯佛經，確爲研究中國佛教的重要資料。但經過竄改，失其本真，令人難辨真僞。這是引起梁啓超懷疑的根本原因。

「四十二章經」原出小乘經典，但取其所言，與漢代流行道術比較，却有很多相通的地方。這就說明，人心相同，所信的道理也常常相似。另一方面，漢代道術受到佛教傳入的影響，吸收並融化了佛教教義。如「太平經」有「精思」、「精明」、「不精之人」、「精進」等說法，東漢學者襄楷在「上桓帝疏」中說：「浮屠不三宿桑下，不欲久，生恩愛，精之至也。」這裏，「浮屠不三宿桑下」，源出「四十二章經」，而「精進」則引自康僧會「六度集經」卷六：「精存道奧，進之無怠。」襄疏又說：「天神遺似好女，浮屠曰：『此革囊盛血』，遂不盼之，其守一如此，乃能成道。」天神以玉女試道的故事，兩次見於「太平經」，但都是引自「四十二章經」。再就本經諸章內容來看，則可見於巴利文和漢譯佛典，說明決非中國人所僞造。梁啓超所指含老莊玄理，可能是一種誤會。

最近在山西趙城發現的金刻大藏經中的「寶林傳」中，其卷一載有「四十二章經」。引人矚目的是：(一)行文常用韻語，如「仰天唾章」云：「佛言：惡人害賢者，猶如仰天唾，唾不及天公，還從己身墜。逆風揚惡塵，不能污上人。賢者不可毀，禍必降凶身。」這段在巴利文中，雖爲偈言，但漢譯本中，並非韻語。(二)「寶林傳」載此經，除文字稍有出入外，與守遂本相同，舉凡增加的「無念無住」、「見性學道」等大乘義理，兩本基本相同。「寶林傳」是晚唐智炬所撰，專爲禪宗僧人立傳的僧傳。「無念無住」、「見性學道」原爲禪僧的口頭語，可見這些修改，是有其思想根源的。用韻語行文，則是循宗門的習慣。又在杭州發現的宋紹興二十九年石刻的「四十二章經」。經末有西蜀武翊的跋文，寫道：「迦葉、竺法譯於前，智圓訓於中，僭偃序於後。」石刻經文與守遂本大體相同。孤山智圓的注疏已佚失。但「釋門正統」曾載智圓的序文說：「古者能仁氏之王天下也，象無象之象，言無言之言，以復羣生之性。」這裏「言無言之言」引自守遂本的「言無言言」，依此推論，石刻經也用了禪宗所傳之本(寶林本)。智圓是宋天台宗僧人，但深受禪宗的影響。西蜀武翊的跋文還稱：「『四十二章經』與『太易』、『老』、『莊』相表裏，可見新改的經本不僅加入了大乘教義，而且其言可與道家玄理相附會，看來宋人比梁啓超早就作此評價了。但這些「四十二章經」的本子既然並非真本，那麼據此推言「四十二章經」是魏晉僞作，也就失掉依據。

綜上所述，可以得到這樣的結論：現存的「四十二章經」應以吳支謙的譯本爲准。其他宋真宗本、宋守遂本等雖添加大乘義理，調和釋、道思想，但並非僞造。「四十二章經」乃撮取小乘羣經而成，它不同於其他佛經，只環繞單一的中心施教。又因爲是原始佛教的教理詮釋，它的思想性很強，對修學有實用意義。且經文不長，言簡義賅，便於持誦。因此是值得推廣與研究的。

永懺樓隨筆之九十八

佛教是無神論者嗎？

馮馮

「原始信佛教是「無神論者」(Atheist)」，有些學者這樣說：「佛教是否定神的，不信神的。」

表面看來，此論沒說錯，實際上似是而非，很容易引導佛學者認為佛教否定一切超自然的存在體(Entity)。於是就有些佛學家兼哲學家主張「人間佛教」；主張不應講超自然，主張佛陀只有一個，而且是人，並不是超自然的存在體，更不是古佛再來，他們認為佛陀所講的只是人文主義(Humanism)的道德與人生哲學，以為佛陀是否定宇宙一切佛和一切超自然的識能的。這些學者，只看到佛陀的應身，沒有看到佛的法身與報身存在於超級宇宙。

佛陀應身當年說法，所反對的其實只是婆羅門教的「提婆」(Deva)，此字勉強譯為「神」，佛陀反對「提婆」，是因爲婆羅門教的「提婆」是予取予携的，貪婪的，邪淫的，不平等的，剝削的，階級的。佛陀提倡家生平等，祂反對婆羅門教

的不平等階級制度及殺生以祭神的媚神的習俗；更反對婆羅門教的祭司享受奢侈特權奴役最低級的貧窮「賤民」。因此，佛陀提出革命性的平等宣言來否定那些邪神。但是，佛陀並沒有否定正直廉潔救世濟衆的超自然「存在體」——例如天人，天神，菩薩等等。從原始的佛說阿含經一直到最後說法的法華經，都可看出佛陀說法並非一個極端的「人文主義者」，亦不是否定宇宙中的超自然「存在體」，請看各經敘述宇宙各界生靈天人鬼神菩薩天王等都來傾聽佛陀開示，便知佛教並非如今日哲學名詞「無神論者」的「無神」。(今日所謂「無神論」，恐怕是漢代學者王充著作「論衡」一類所提倡的「無鬼論」的性質，意思是「世間沒有鬼神」。而前文所述的佛教是「無神論者」，則並非此意，並非說佛教否定鬼神天人一切的存在。至少在英文該原詞(Atheism)的原義並非說「沒有鬼神」之一意，只是說「反對提婆鬼神者」——若這樣譯，那麼就澄清了一切誤解。

定義與歷史上的真相，必須弄清楚，定義上文已畧述，歷史下面另談。

印度的古代歷史資料非常缺乏，這是人所共知的事實，印度治史者竟需從中國古代文獻去找尋印度史料，這也是學術界所週知的。要查出印度上古信史，這是殆屬不可能的事。

佛陀的應身生年及入滅年代，中西學者歧說甚多，有些學者認為是在中國周昭王時代，把佛陀應身出生年代推算為大約公元前一〇二七年，南傳佛教認為佛陀生於公元前六二三至六二五年左右。現代有些學者根據阿育王在斯里蘭卡島上所立的敕文石刻資料，推算佛陀大約出生於公元前五五七年，入滅在公元前四八〇年至四八六年之間。這些被認為有較為可靠資料的推算，現在漸漸為多數人接受，是否真正正確呢？阿育王的敕文是否無訛誤呢？這都是很難考慮了。

但是，我們若談印度古史，資料太少，也只有以阿育王敕文作為可信的資料，暫定佛陀生年代，作為古印度的時代劃分線。

西方學者有些人認為較早的印度大陸居住民族是雅利安人種族，源起於烏拉山脈之南，向南移居，進入了印度大陸，雅利安民族之前是什麼種族居住於印度？則尚未見到有考古學上的新發現。所以現在「印度學」學者，姑且暫時承認雅利安民族是印度最早的居民，我則認為只可說是「較早的先民」而未必是最早的居民，我認為在雅利安民族之前，也必可能已有其他種族居住於印度。

雅利安民族的特徵是白膚，高鼻，藍眼，金髮或棕髮，他們其中的一支，就是今天的高加索種族，據一些西方學者考據說，雅利安族向高加索移居，他們是游牧民族，不斷向歐洲移

動，其子孫成為今日的歐洲人與中東民族，另一支向印度大陸移居，成為今日印北的各民族，例如潘闡民族與巴基斯坦民族，向南則與棕膚的另一些種族結合。

雅利安民族起先是逐水草而居的民族，他們進入印度之後，逐漸成為農牧兼業的居民，開始了雅利安民族農牧文化的時代，大約是公元前一千八百年至二千年之間。

然後，韋陀民族（Veda）突然崛起，取代了雅利安人的統治，韋陀民族興起的時代，據西方學者例如布隆菲氏（Maurice Bloomfield）所著「韋陀民族融滙史」（The Concardance of The Vedas）一書所說，韋陀民族是雅利安種族的一支（另一說認為是棕膚的斯里蘭卡民族），可能是與其它種族結合而形成。形貌仍是白種的，其統治印度北方的時代，大約是在公元前一千年至七百年之間，相當於中國的周朝時代，雅利安人之中分出婆羅門、刹帝利與吠舍三族姓。

韋陀民族的宗教信仰，承受了早期雅利安民族的原始宗教與較遲出現的雅利安婆羅門教。

雅利安人的婆羅門教將人分成四個階級，以「婆羅門」為最尊貴，「婆羅門」是教內的祭司，都是由白膚的雅利安人担任及世襲，享有極權。次一級是「刹帝利」，這是帝王與貴族，也都是白種的雅利安人。第三階級是商賈官吏等白人「吠舍」，最低級的是皮膚棕色的土著「賤民」。

婆羅門教尊奉的是帝釋天與大梵天王，所用的經典就是四部韋陀四經，韋陀四經是四部蒐隻了數百萬頌，是詩歌讚頌體裁的巨著。

婆羅門教以婆羅門提婆祭司為最高階級，提婆被尊為超越於人類的「神」，享受特權，斂財專權，享受甚至於超越帝

王，並且以「神」權支配政治，奴役貧民，魚肉人民，苛政淫虐，因此，釋迦牟尼佛陀反對這些提婆（Deva），後世西方學者稱佛陀為「反對婆羅門教祭司神權統治者」，英文一詞為Atheism。後人將此詞與「無神論者」Atheism混淆，以為Atheism就是Atheism。以訛傳訛，再經一些未深入研究佛教諸經的學者從英文佛學研究論文轉譯為中文，就產生了「佛陀是個無神論者」的似是而非的論調了。

如果「神靈」一詞不是泛指宇宙間一切超自然的靈識存在體；而只是指婆羅門教的人造「假神」祭司提婆而言，那麼就不妨說佛陀是「無神論者」。

事實上，佛陀所說諸經之中，都沒有否定多元宇宙中的各種靈識存在體，例如：天人，菩薩，佛，夜叉，天帝，修羅，仙人，天神，鬼魅……等等衆生。假如佛陀是「無神論者」如現代人所稱的否定一切超自然的靈識存在體，祂怎會在說法時提及這些宇宙各途衆生？祂怎麼還會說法去度化三千大千世界各類衆生？

總之，不管用西方邏輯或用東方邏輯來分析，都找不出足夠的證據說佛陀是一個現代意義的「無神論者」！

佛陀反對的是婆羅門教的「提婆」，祂並沒有全部否定婆羅門教及其以前的正神及佛菩薩，此理甚明白。佛徒後來逐漸採納婆羅門教及其以前自古以來就崇拜的神靈，一方面是印度人擺不脫傳統觀念，另一方面也未嘗不是意識到佛陀反對的只是提婆及邪神，並未反對那些自古以來就有的正直神靈。

事實上，宇宙內外，充滿古今與未來的億萬佛與菩薩和各種神靈靈識存在體，祂們出入及存在於色界與無色界之間的各「天」時空界次。祂們有些曾被婆羅門教奉祀；被提婆們利用

作為不正當的用途，但是這不能「提婆」不良就說他們拜的那些神靈也是壞蛋。正如今天，不能因某廟的一個不肖子弟犯了清規，就連佛陀菩薩也視為不好。

此外，更不能說凡是婆羅門教奉祀過的就一律都是邪神妖鬼，那樣武斷是不合情理的。

拿人間的例子來比較一下，就可以更明白。

例如：中國歷代朝廷都奉祀孔子，漢唐宋元明清，無不奉孔子為大成至聖先師。清廷腐化，但是清廷亦供奉孔子，我們不可以說，清廷腐化殘虐，他們奉祀的孔子也是腐化殘虐呢？現代人就因此不可以奉祀孔夫子麼？

亘古以來，在多元宇宙內外就存在着許多大能力的佛與菩薩和神靈，並不須婆羅門教去奉祀祂們。婆羅門教短短的數千年歷史，拿去和宇宙時間一比，未免太渺小太短促了。婆羅門教並沒有創造出那麼多神靈來，不錯他們可能臆造了一些可供他們達到神權統治私欲的假神邪靈，這些則是佛教所要反對的，這些假神邪靈，大多數是死去的提婆祭司的名字，被婆羅門教予以「神化」了。但是除了這些魚目混珠的假神邪靈之外，婆羅門教奉祀的也有不少是正直的佛菩薩與神靈。婆羅門教從古來的傳說或其他方式，認識了這些正直大能力的真神真佛。（請注意，「佛」一詞並非隨釋迦牟尼而源起的專有名詞，宇宙內外老早有億萬佛，佛一詞亦早見於韋陀四經，只不過因為釋迦最著名而致佛陀成了祂的專用名詞。）婆羅門教祭司們的邪行是一件事，被他們所奉祀的真佛菩薩與神靈與之無關，只不過是名號被提婆們盜用而已，我們不能因為反對婆羅門教就否定一切宇宙內外各時空的諸佛與神靈的存在，或視之為邪神，也不能說佛教就不應該拜婆羅門教拜過的神。

有些學者譴責佛教徒供奉準提菩薩，理由是，準提菩薩原是婆羅門教拜過的神靈。又說，不可以拜四大天王，因為四大天王也是婆羅門教的神靈！這些觀點都是太矯枉過正的！這些法執與我執都太重的學者們往往指責供奉準提及韋陀等古佛是把佛教導向「婆羅門化」，這種觀點，我認為是太偏激執著的。因為，沒有婆羅門教之前，不知多少億兆年，早就已經存在了準提與帝釋等佛象，祂們並非婆羅門教的提婆「死後神化」的神靈！怎能說祂們是婆羅門教的「神」？都依那些偏激的學者們的觀點，我們就也不能抬頭望向天空了！天空也是婆羅門教祭司們曾經仰望過的呀！（佛陀反對崇拜偶像，是指的人造的塑像，並非指無相無色的神靈。）

上文相信已可解開了門戶之見的執著罷？如果仍不能說服，不妨再在下文舉一例以辯證之。

今日不是有很多各種名目的邪教盜用了釋迦牟尼佛，觀音菩薩，阿彌陀佛……等等佛教的佛菩薩名義嗎？他們行的是邪法，但是也一樣拜佛，他們需要利用這些佛菩薩的名義去招徠與欺騙世人奉獻金錢，種種邪教的廟宇內，也都供奉佛像，往往使人難辨真偽。我們能因為有邪教盜用了佛菩薩的名義，我們就否定釋迦與觀音菩薩嗎？就不拜祂們嗎？就說祂們都是邪教的神靈嗎？

佛教大小乘，均注重自力解脫，大乘佛經如佛說彌陀經，又如法華經普門品，藥師經等都有提及祈求佛力接引往生樂土佛國，但是並非說可以勿論業力因果。佛力是一條方便大路，人若依此大路前進可達佛土，人若不依自力，自己不走路，不願往，再方便的大路也不會把人帶去目的地，佛法是一艘渡船，可往彼岸，人不登船，死坐在水邊，也到不了彼岸哪！人若不懺悔改過，就妄想用形式化的唱唸消業往生

麼？

可能是由於佛法注重自力，因此被西方學者視為「人文主義」的宗教，以區別於猶太——基督教所信仰的唯一萬能的上帝絕對神權。

佛陀一切說法，教人從「八正道」入手，這是教人先做人然後進一步修行成佛，進入永恆的涅槃境界，這就是進入超級宇宙的無色界異別時空去，永不受色界各途輪迴之苦。這種悲願，要度盡三千大千世界宇宙的衆生成爲不生不滅的佛，並不是僅僅要度人在色界人世享福的。怎能說佛教只是「無神論」的「人間佛教」「人文主義宗教」？佛教實在是「宇宙佛教」呀！

佛教有些先賢力倡「人間佛教」而不談宇宙，這種苦心，相當於百喻經中所記佛說「毒箭喻」一節故事的用意，——有人中了毒箭，應該急於先召醫拔除毒箭呢，抑或先研究毒箭的歷史來源？佛陀重視教人做人修行而不多談超自然，這是祂認爲首先要拔除人們的痛苦毒箭，並非說祂反對研究超自然及宇宙。我們不可誤會了佛教是不准研究超自然及宇宙的，更不必誤認佛教是反對一切超自然現象的。我們讀佛經，應該亦接受佛經內記載的一切超自然超越宇宙的現象，不應將之捨棄或剔除而只接受哲理部份。

現在當代的學院派佛學研究學者，類多犯了這種科學幼稚病，認爲佛經內的超自然現象是「迷信」而非真實，於是只談佛經內的哲理，大做其文字考據功夫，對於哲理及文字學固然有深入的發現，功不唐捐，可是，漸漸把佛學這一種綜合學問縮小爲「繁瑣純哲學」而演變爲「非宗教」了。

有一些非以信仰爲出發點的中國佛學研究者，他們的興趣在於佛學內的哲學或人文歷史，或文字學，而不是追尋宇宙的

真理，更不是學習佛法修行自度度人成佛，西方學院派佛學學者的出發點，受了有猶太教基督教傳統的神學觀念支配，難免不無排斥佛教的潛意識在內，他們首先就要尊崇他們信仰的上帝是唯一的萬能真神，別無他神。他們蓄意排斥其他宗教及否定其他任何宗教的超自然存在體。因此，他們的論文著作中，將佛陀降格為凡人，稱佛教為無神論的人文主義哲學家教師，而不承認祂的超自然的法身超神性，實在說，這是含有排斥惡意的，不幸地，中國的佛學研究者很多人捨近就遠捨本就末，不肯接受佛經的整體，也許亦不肯多研究諸經，又惑於西方基督教思想支配的佛學學者的偏知偏見。同時，被不充足而又落伍的舊科學觀念所影響而否定一切超自然現象，認為凡是講超自然就是迷信。他們的著作之中，往往也否定佛教的超自然現象，他們不知不覺地把佛教的宗教成份剝除。他們只從西洋唯心或唯物哲學來分析佛教的哲理，或者只用儒家思想來衡量與佛教人生觀念之異同。佛教在印度因為失去宗教特色只成為繁瑣哲學，印度人就重歸於印度教，不再信仰佛教。佛教因此在印度滅亡，這是前車之鑒，現代的佛教，倘若仍然只走上繁瑣哲學之路，恐怕也難免重蹈覆轍了！佛陀預言這是滅法時代，真是說對了。

佛學，其實是綜合人生哲學、人文思想與宇宙超自然的真理，天文學，宇宙學，科學，醫學，心理學，唯心哲學，唯物哲學等許多學問的一種宗教，日新月異的新科學，無論在宇宙學，核子物理學或醫學，各方面的新發現，都越來越多可茲印證佛教的資料。新科學也越來越多發現宇宙中有很多未知的，但是可以感覺到的超自然識力存在體，宗教崇拜的神佛，未必就都是無稽的迷信。超時代的高級科學家很多都對佛經哲理與超自然感到發生深入研究興趣，並且可以接受，反而是不太懂新科學的人以科學自命而力斥佛教的神異超自然，又強詞奪理地說佛理僅是無神論的「人生哲學」。

在我看來，佛教並不是現代語義曖昧的「無神論者」。佛陀並未否定宇宙內外的超自然識能存在體（包括佛與神在內）。

孔子說：「敬鬼神而遠之」，也並沒有說「無鬼神」，孔子是承認鬼神的存在的。無鬼無神，是王充等學者提倡的，並非孔子原意。孔子教人遠鬼神。佛陀則以大悲之心要濟度三千大千世界宇宙內外，包括天人與鬼神在內的衆生。孔子是哲學家與教育家不是宗教家，佛陀則是哲學家教育家及宗教家。佛學與儒學雖然相通，畢竟還是有很多相異之處。不能硬將「宇宙佛教」變為人間的另一儒學。

倘若佛教的目的僅僅在於維持物質世界人生的道德品格，那麼，光是孔孟的學說哲學也就已足夠而且綽綽有餘了。何需宗教？但是佛教的目標是超越人生的，超越這個物質世界的，深入宇宙各種復度時空的，是要度盡各時空各種衆生進入不生不滅的超越宇宙的涅槃的，怎會是不信有神靈的「無神論者」？

本刊定價表

零售每册港幣 8.00	
香港	全年十二册 (連郵費) 港幣 100.00
台灣	全年 平郵 US \$16.00 空郵 US \$21.00
日本	
泰國	全年 平郵 US \$16.00 空郵 US \$24.00
菲律賓	
新加坡	全年 平郵 US \$16.00 空郵 US \$24.00
馬來亞	
美國	全年 平郵 US \$16.00 空郵 US \$24.00
加拿大	
英國	全年 平郵 US \$16.00 空郵 US \$24.00
歐洲	
澳洲	

虛雲老和尚遺相



六十餘年修德

虛雲和尚

馮馮

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

德清站在湘潭西門外，呆呆望着那悠悠湘水，斜暉脈脈，他的心緒激動極了，他不知道應否趁此回鄉一行。不錯，他已經出家三十四五年了，昔年的俗世佳公子，今日的風霜滿面一老僧！他應該是無牽無掛的了，他應該一切都看空了。可是，他能忘得了母親的慈愛麼？他能忘得了兩妻的哀怨麼？

恒誌老和尚說不妨回鄉一行，見住而不住，那才見道行，可是，德清做得到麼？德清修了半生，也畢竟還是個充滿感情的凡人啊！

德清眼望着日落崦嵫，暮色四合，他心中激動，他淚水潸然暗淌。他知道，他辦不到，他絕對不能回鄉的，他終於掉頭而去，踏上走向長沙之路。他却不能禁止自己不時回首回顧咫尺天涯的故鄉湘鄉，那夕陽山外山白雲深處，就是故鄉啊！

77

德清和尚北上到了武昌，到寶通寺參拜了志摩老和尚。承其傳授大悲懺法——即是四明大師智禮依照梵達磨所譯之千手經而說千手觀音之懺法。亦即是千手千眼大悲心咒行法。

志摩老和尚曰：「佛菩薩住於大悲三昧，而起大悲，衆生本具菩提心，所謂大悲胎藏是也。你來拜我一場，我授你大悲懺法，盼你多行佛菩薩悲願，方今天下行將又再大亂，衆生更將受大苦難，劫數難逃，你我都更應盡心濟度衆生出於苦厄，方不枉學佛一場。」

德清連聲稱是，志摩老和尚指着那武漢三鎮的江面道：「你看見嗎？這漢口江面來了多少洋船，那洋人軍艦長駐於此，砲口指着漢陽，漢口與武昌，那洋人在漢口佔了租界，開設了多少工廠。洋人享有特權，不受大清官府管轄，洋人作威作福

，予取予携，洋人又在此大傳耶穌教，詆毀我佛教，甚至不許教徒拜祖先神祇，一切均指為迷信，我只恐不久又將造成如太平髮匪之教亂了！」

德清看那江面，果然有數十艘外國軍艦，有英國米字旗，日本太陽旗，耀武揚威。漢口漢陽兩地工廠烟突林立，噴出烏烟瘴氣，黑霧彌漫，江面船艇紛紛亂亂來往不停，貧婦搖櫓而過，洋兵水手赤膊憑欄嬉皮調笑，十分猥褻。他又看見大清一品大官登艦拜會，露出了一付奴顏婢態的自卑樣子。見到洋兵，不分尊卑，一味的打躬作揖。

志摩老和尚嘆道：「這天朝大國，看來就快被洋人瓜分了！眼見得不久又將有戰禍連年，生靈塗炭了！我老了，怕也活不到看見這些大災難。你正當盛年，今後多維護衆生吧！」

德清道：「只怕我也無能為力濟度得了幾人。」

志摩老和尚說：「濟度得一個算一個！總要盡力盡心而為，勿以善小而不為，那就是了。」

德清道：「上座你看我何時才得開展宏法濟度基業呢？」

志摩和尚說：「機緣也快到了，你也不必着急，且先盡了你自修本份再說，目前你仍須多朝各處名山，多多會晤同道，彼此將來多有聯絡，大家携手，方是宏法興教之道，你去吧！」

德清深然其言，拜別了志摩老和尚，下了蛇山，渡江東行。

九月中他已到了江西九江廬山，遍遊了香爐峯，文殊峯，鶴鳴峯，雙劍峯，拜了各峯佛寺，又看到了李太白詩句所稱美的黃岩飛瀑，所謂「日照香爐生紫烟，遙看瀑布掛前川，飛流直下三千尺，疑是銀河落九天。」

他然後到海會寺拜會了志善方丈，參加念佛會，德清提及晉朝慧遠大師，意欲朝拜慧遠遺跡。

志善老和尚說：「慧遠大師，二十一歲出家，成為道安大師之弟子。慧遠本來從襄陽擬往廣東羅浮山，途中抵達廬山。當時廬山已有道安之另一弟子慧永駐錫於西林寺，慧永與慧遠是同門師兄弟，慧永就勸刺史桓伊與四象另建一座東林寺給慧遠居住。慧遠從此在東林寺與兩百二十三人結成白蓮社，於無量壽佛像前修淨業，著法性，唱涅槃常駐之說，出沙門不教王者論，張沙門之網維，成為中國佛教淨土宗之始祖。慧遠大師居於廬山三十餘年，不出影山，送客每以虎溪為界，慧遠大師之遺跡，於今已泯滅殆盡。東林寺早已遭兵焚，只剩下殘基基石數座，也只有虎溪仍在罷了。」

志善和尚領德清前往影山山陰拜看那東林寺，已不見昔日之白蓮結社盛會場所，只餘殘基數石，亦無從辨認了。到了虎溪，只見野樹叢生，遮掩了山澗，澗水淙淙，空山寂寂，已不能辨認何處為千年前慧遠大師送客止步之地了。也更不見慧遠當年請謝靈運繪刻佛影之碑。但是，聞澗水淙淙，則「溪聲盡是廣長舌，山色無非清淨身」，德清不勝仰懷慧遠大師！

志善和尚說：「慧遠大師本是一位飽學儒者，因聽道安法師講涅槃經而開悟，歸依道安出家為僧，自是精思諷持，深達佛法之要義，通無生實相之玄與般若中道之妙。道安大師嘆曰：「使道流東國，其在遠乎？」那道安大師，乃是佛圓澄大師之高弟，佛圓澄以神通廣大而感動石勒，使佛教大宏。而道安大師則在襄陽講大般若經二十年，慧遠大師得道安之師承，更加宏揚般若學說，影响了中國文化哲學及人生思想至深！」

又說：「佛教般若思想，在晉代，初期是將般若融於老莊——當時西晉盛行黃老思想清談——，後來，道安大師與鳩摩

羅什大師辯證，認為佛學而並解老莊乃有乖佛學本旨，理應廢除格義之法。道安大師說：「先舊格義，於理多違，」到了慧遠大師，他就更加實行脫離「格義」之風，他而且提倡將般若思想，及將培養般若的實踐，實用於日常生活之中，慧遠大師之貢獻極大，實乃結合佛教思想與中國文化之最重要人物之一。他又承道安大師之意，根據阿含經：「四河入海，無復異名，四姓出家，同稱釋氏。」自此統一僧人姓氏，一律稱為釋氏。慧遠大師結白蓮社，始創佛教精誠不懈之教團，實行淨土宗修持法門，就是實踐修持法門，稱念歸一，引起當時智識份子與士大夫之向往景慕，追隨學法，白蓮社之禪淨律學，注重踐行，主修至心念佛往生淨土，業重戒律，尤注重禪觀修習，所著法性論云：「至極以不變為性，得性以體極為宗。」禪淨並弘，廬山規範，遺周餘澤，奠定中國佛教典型規範，功不可沒！」

又說：「慧遠大師譯出達摩多羅禪經，學術流暢，薈萃人才，發展禪學戒定，固然與日後之達摩，慧能之禪，畧有不同，而與天台智者大師之止觀較為接近，但基本上仍是正宗於佛陀之大般若思想，都是為行深般若，行大悲願的，今世俗人不會深學詳究，就將各宗亂分家，把天台，淨土，慧能……變成了對敵爭雄的教派，也有些懶惰欠學的出家人也各立門戶之見，互相攻訐，此真乃佛教之禍！佛教不應各立門戶，應該互相支持團結才能發揚光大呀！」

德清說：「德清遍拜天下名山各宗各派，不恥下問，正是要融會各宗，萬流歸一，將來當竭盡棉力，促使佛教大團結，互相砥勵切磋，互相採長補短，同心宏揚佛法！」

志善道：「你這志氣甚好！的確，如果佛教仍再分裂下去和互相排斥，將來只有走上滅法之途了。如今西方文化宗教入侵，重重打擊中國佛教文化，我們佛教應團結，整頓規律，大

家不存自私之心，大家都努力闡揚佛理，努力傳播，佛教才可生存呀！

當前最重要的乃是廣開佛教學堂，教授佛理，我在此開設了念佛會，每日講經，深入淺出，務求淺白易懂，才可深入人心，我這樣做，自問是無法企及慧遠祖師的白蓮社，我也只有盡其在我罷了！」

德清道：「德清遍拜名山，每見各處高僧亦均有此心，此乃一大好現象，想來中國佛教，在多人分頭合力宏揚之下，還是有希望的，德清不敏，也願貢獻微力，其奈不知何時才得機緣啊？」

志善老和尚道：「有心不怕遲！德清師，你的機緣已經一點一點來了，你也不必一下子就想成大事業，只要盡心，做得一點算一點！日久自有大機緣來臨，使你大展鴻圖的。」

德清說：「此來參拜，就是希望多獲教誨支持。」

志善道：「放心！異日若有我等可助之處，我必盡力！佛教僧伽四眾應該互助宏法的。」

德清感謝不已，在廬山追隨志善和尚，住了半月，然後才拜別，前往安徽黃山。

黃山在安徽雲南角，從江西廬山下山，經過九江，只走五天，德清就到了黃山。

不登黃山，不知黃山羣峯雖然不甚高而清奇峭絕，黃山最高峯光明頂高只不過一千八百餘公尺，但是羣峯座座都像石戟石劍，森巖指向天空，雲霧半掩，巖巖詭奇，石峯削崖青松虬生，充滿詩韻畫意，處處都宛如一幅中國文人山水畫，尤其是登高俯瞰，更使人恍然知道中國文人畫的鳥瞰透視與潑墨技巧寫意，不同於西洋畫的平面透視觀念。

（未完）

馮馮啟事

本人多次在天華月刊宣佈停止各項服務，並呼籲勿再來信，但仍有甚多讀者明知而依然來信提出種種要求：看病、看風水、命相、煩惱、家事、學業、糾紛、投資、事業、戀愛、婚姻、修行……信件堆如山積，本人無論時間、郵資、精神，均已全部破產透支，已無法處理。於今未及回覆的函件仍有數千封之多，不知如何是好！

本人謹此再次呼籲，海內外各方讀者立即停止來信，亦呼籲內明雜誌與其他刊物今後勿再轉信寄來。讀者的種種問題，最好還是從正信佛法與戒行去尋求解決，有病須求醫生診治，並自行茹素及虔求佛菩薩，請勿再將照片附函寄來，以免稽延自誤！本人只是一介凡夫俗子，並無異能可治百病，唯知守戒及吃素而已。佛云：「如是因，如是果。」讀者若欲求得平安吉祥，順利如意，就當堅守佛戒，吃素念佛，平日不再殺生食肉，以確保健康平安，尤須戒殺放生，愛惜物命，推廣素食，自得善報。

本人因已無法應付，情不得已，謹此再次誠懇呼籲勿再來信強求服務。今後不再回信及退還照片，敬請原諒是幸。

馮馮敬啟

謝 鳴 欸 捐

何澤森居士	港幣3,000.00元
陳志偉居士	港幣1,000.00元
陳新智居士	港幣1,000.00元
妙法寺	港幣 10,313.90元
總計	港幣 15,313.90元

一九九期收支報告

一、收入

捐欸項下撥入	港幣 15,313.90元
發行收入	港幣 3,332.00元
總計	港幣 18,645.90元

二、支出

印刷費	港幣 11,760.00元
稿費	港幣 3,275.00元
郵費	港幣 1,810.90元
什費	港幣 1,800.00元
總計	港幣 18,645.90元

內明雜誌社謹啟

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 釋熙如(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, 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 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

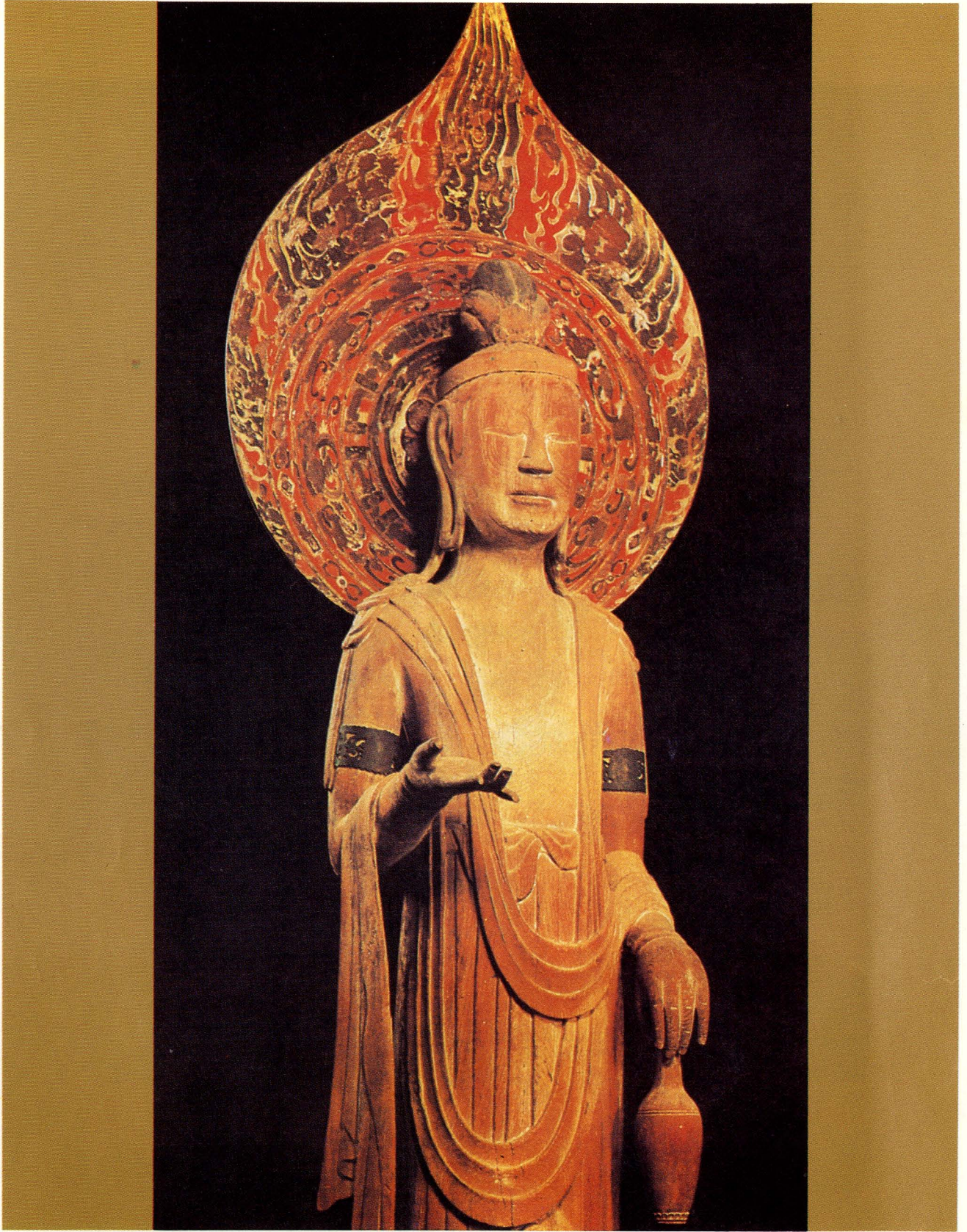
九龍 金巴利道27號水利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五·七·一·六·五·四

佛元二五三二年十一月一日出版
公元一九八八年十一月一日出版

每册定價港幣八元



虚空藏菩薩像（日本法輪寺）△

如解長去維摩詰
 是得在生忍神區
 在教不著三界示
 有天子因以身在
 視法隨喜彌出遊
 向亦小任候文殊
 雲行承佛之旨不
 二法門前倫彼時
 然於年言乳乳今
 水金回不存師行
 千世天少散花所
 護尔
 乾道壬午新秋
 物贊



◁ 宋繪維摩詰像

◁ 宋繪釋迦說法圖