

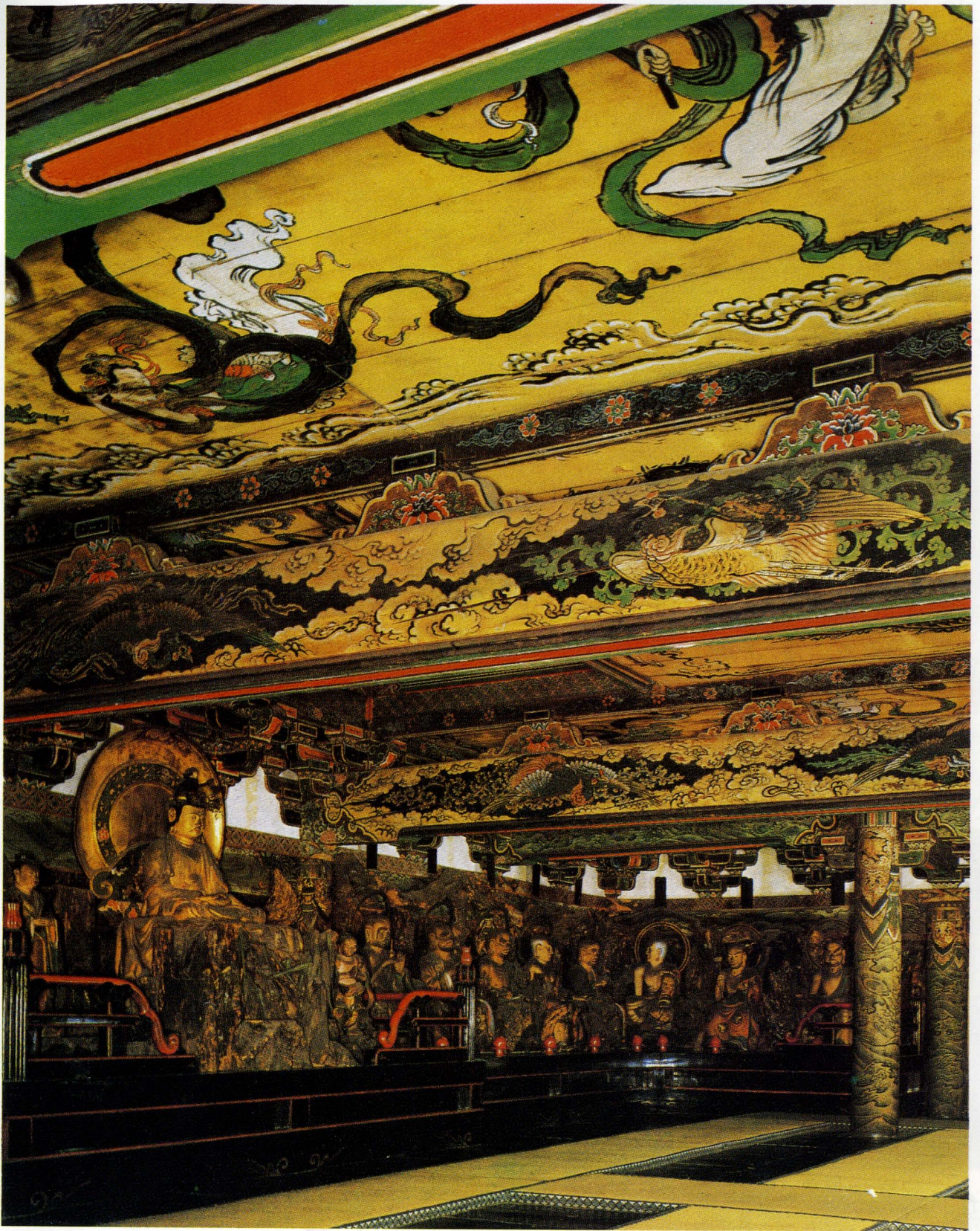


集漢段城刻石字



明内

207



△ 日本妙心寺觀音菩薩與十六羅漢

從近代上海佛教的復興

看印度佛教在中國的影響

性力：文殊菩薩圖
劉奕：藏譯來世圖
面裏：日本妙心寺講音菩薩與十六羅漢
後面：日本奈良藥師寺藥師坐像
畫頁

佛教石

印度佛教自公元前後傳來中國後，與中國固有的傳統思想相融合，不斷變化，到隋唐時發展到極盛，形成許多宗派，成為具有中國特色的宗教。從此以後，其影響滲透到我國意識形態的各個領域，包括哲學、文學、藝術（音樂、音韻、雕刻、建築）、天文、印刷、醫葯以及風俗習慣等等。

佛教在中國，經歷了一個由盛至衰的過程。隋唐時期形成的各個宗派，宋明以後即趨向衰落。這樣，在中國曾經起過重大影響作用的印度佛教，似乎也失去了其固有的魅力。但是，到了近代，特別是在上海，佛教出現了新的轉機，呈現出復興的迹象。不僅新興寺廟眾多，香火旺盛，而且出現了一批從知識分子階層來的佛教居士，他們大力發展佛教文化事業，研究佛學義理，特別是注意研究法相之學。當時上海佛教界曾流行一種說法，叫做「教宗法相，行在彌陀」。意思是研究佛教義理應以法相宗為準，修行實踐則應尊奉淨土宗。他們中間有的人甚至想從佛教義理中吸取一些對當時社會有利的因素，用以教育人們，改造社會。從這一點上看，似乎古老的印度佛教，不僅其影響長期留存在我國

意識形態的各個領域，而且佛教本身，也不會輕易退出中國這個歷史舞台。儘管它有時會出現一些衰象，但一旦遇上合適的條件與時機，仍然會在我國意識形態的各個領域和社會生活的各個方面，重新發生巨大的影響與作用。

正是由於如此，我們認為，回顧一下近代上海佛教發展的過程，對其復興的標誌、特點和原因等等，作些必要的論述，這對進一步認識印度佛教在中國社會中所起的影響與作用，或許會有一些幫助。

一、近代上海佛教復興的主要標誌

佛教何時傳入上海，由於文獻資料的不足，已很難確定。根據歷來傳說，上海地方的龍華寺塔和靜安寺，早在三國吳赤烏年間（二二八——二五〇）就已經創始。由於佛教文獻對此缺乏具體記載，歷代誌書對此的說法也不很一致，近人對之頗持懷疑態度。一般認為，在南朝梁代，上海地區已出現了不少寺院。唐代，上海佛教已流傳很廣。但是，上海地區的佛教，既沒有像天

台、曹溪那樣，形成一獨立的宗派；也沒有像五台、峨嵋、普陀、九華那樣，成爲佛教聖地。它只是在民間廣爲流傳，出現的名僧不是很多，能撰述佛教著作、弘揚佛教義理的也較少。因此，上海地區的佛教，在中國佛教史上，始終不佔甚麼重要地位。宋明以後，上海佛教隨着全國範圍內佛教的衰落也一蹶不振。直到近代才呈現出復興的景象，成爲全國佛教發展的中心。其主要標誌是：

(一)新興寺廟衆多。

據不完全统计，在抗戰前，上海的新興寺廟已經不少，除原有的數十所古剎外，近代新建的大小寺廟，總數達到一百四十九所，僧尼合計約有三千人左右。抗戰勝利時，上海地區的大小寺廟已增至二百五十所左右，僧尼合計約五千人。上海地區的大小佛教寺廟又增至三百一十一所。當時著名的寺院，除龍華寺、靜安寺、玉佛寺外，主要尚有沉香閣(慈雲寺)、潮音庵、雲居庵、三昧寺、國恩寺、留雲禪寺(海潮寺)、慈修庵、報德庵、法藏寺、海會寺、清涼寺、福慧寺、莊嚴寺和圓明講堂等。

(二)佛教文化迅速發展。

近代以來，上海佛教文化得到迅速的發展，具體表現在：

1. 佛教著作的大量出版。近代以前，上海地區很少有佛教著作流傳於世。近代以來，上海出版了大量的佛教著作。當時除一般的出版機構，如中華書局、商務印書館、醫學書局、世界書局、有正書局、亞東書局、泰東書局、大東書局、光華書局、華通書局、公民書局和開明書店等，都先後出版發行了一定數量的佛教著作外，還陸續建立了一批專門編輯和出版佛教著作的出版機構，其中主要有上海佛學書局、弘化社、上海大雄書店、上海般若書局、上海世界佛教居士林佛經流通處、上海功德林佛經流通處、上海大法輪書局等。其中僅上海佛學書局一九三七年的統計，該局曾出版和流通佛學典籍(大藏輯要)二千零二十四種，佛

內明

特稿

從近代上海佛教的復興

看印度佛教在中國的影響……傳教石……3

因明三支作法與

邏輯三段論之比較……鄭偉宏……18

僧侶在中國書法藝術上的

貢獻(續完)……田光烈……26

筆譚

談佛說修觀法……智銘……34

特載

虛雲禪語……方輿……37

法海拾貝

世尊爲五比丘說四諦八正道……羅無虛講……39

佛教文藝

虛雲和尚(續)……馮馮……43

畫頁

封面：日本奈良藥師寺藥師佛坐像

面裏：日本妙心寺觀音菩薩與十六羅漢

底裏：彌勒來迎圖

封底：文殊菩薩渡海圖

目錄

教通籍一千二百九十五種，共計三千三百一十九種。即使是一般的出版機構，出版的佛學著作亦不少。如商務印書館，前後出版的佛學著作多達三十餘種，書的質量也較高。其中主要有《西藏佛學原論》、《佛教研究法》、《佛典泛論》、《因明綱要》、《現實主義》、《法相唯識學》、《佛教各宗大意》、《佛學概論》、《佛教概論》、《大乘起信論考證》、《相宗綱要》、《唯識研究》、《佛學研究》、《佛教哲學》、《佛教哲學通論》、《原始佛教思想論》、《因明新例》、《因明入證理論摸象》、《因明大疏刪注》、《印度佛教史》、《印度佛教史略》、《中國佛教史》、《原始佛教思想論》、《西域之佛教》、《歷代求法翻經錄》等。這些為數眾多的佛教著作，出版發行，標誌着上海近代佛教的復興。

2. 佛教刊物的發行。近代上海先後創辦的佛學刊物不下三十餘種。其中主要有《佛學叢報》（一九一二年十月創刊，狄葆賢主辦，月刊）、《佛教月報》（一九一三年四月創刊，太虛主編）、《佛學月報》（一九一二年創刊，上海佛學月報社發行）、《覺社叢書》（一九一八年十月創刊，太虛主編，季刊）、《世界佛教居士林林刊》（一九二三年三月創刊，太虛、范古農、余了翁先後主編，季刊）、《淨業月刊》（一九二六年五月創刊，顧顯微編輯）、《心燈旬刊》（一九二六年創刊，太虛主編）、《中國佛教會會報》（一九二九年九月創刊，圓瑛主持，仁山、鍾康侯先後編輯）、《佛學半月刊》（一九三〇年一月創刊，范古農、余了翁等先後主編）、《威音月刊》（一九三〇年一月創刊，謝畏因編輯）、《佛教特刊》（一九三二年十一月創刊，鄧奠坤編輯，日刊）、《佛學出版界》（一九三三年創刊，余了翁主編，不定期刊）、《佛學研究》（一九三五年二月創刊，上海《新夜報》副刊）、《上海慈航畫報》（一九三三年七月創刊，劉仁航主編）、《上海慈航周報》（一九三五年三月創刊）、《佛教日報》（一九三五年四月創刊，范古農總編輯）、《佛教新聞報》（一九三六年出版，妙性創辦，三日刊）、《覺有情》（一九三九年

十月創刊，陳法香編輯發行，原為半月刊，後改月刊）、《弘化月刊》（一九四一年七月創刊，鍾慧成編輯）、《中國佛教季刊》（一九四三年秋創刊，錫蘭克佩蘭主編、中英文合刊）、《妙法輪》（一九四三年一月創刊，震華主編，原為月刊，後改雙月刊）、《覺羣周報》（一九四六年七月創刊，社長太虛，主編負善、鄒月耀，後改半月刊、月刊）、《佛教公論》（一九四七年創刊，太虛主編）、《覺訊》（一九四七年元旦創刊，方子藩等發行，丁鴻圖編輯，月刊）、《學僧天地》（一九四八年一月創刊，社長白聖，名譽社長持松，月刊）、《佛教英文雜誌》（一九三一年創刊，黃茂林主編，不定期刊）等。此外尚有提倡佛教道德，普勸念佛放生、素食，宣揚因果靈驗等的刊物《護生報》、《大生報》、《羅漢菜》等。著名的佛學刊物《海潮音》也多次在上海印刷出版。這些佛學刊物的發行，是近代上海佛教復興的重要標誌。

3. 佛學院的創辦。為培養青年僧侶，上海有些寺廟和佛教團體創辦了一些佛學院、學社。其中較為著名的有華嚴大學（一九一四年月霞法師創辦），以弘揚華嚴宗教義為宗旨；上海佛學院（一九四二年冬上海玉佛寺遠塵發起創辦，震華任院長），設有佛學、佛史、國文、史地、算術等課程；法藏學院（一九四五年興慈創辦），以培植弘法佈教、住持佛法的僧材為宗旨，設專修、講習兩班；楞嚴專宗學院（一九四五年圓瑛在圓明講堂創辦），主要向學員講解《楞嚴經》，同時也講《華嚴經》、《天台教觀》等；靜安寺佛教學院（一九四五年四月創辦，太虛、持松先後任院長），學制三年；法相學社（一九四八年范古農創辦），學員修學課程根據法相宗「一本十支」進行授課；興慈中學附設育僧會（興慈創辦），設有佛學、佛史等課程；圓通講寺佛學研究社（一九三六年靈岩創辦，品覺主持教務），講授《法華玄義》、《教觀綱宗》等課。這些佛學院，雖然辦理的時間都不是很長，但卻為上海各寺院培養了一批青年僧材。

4. 講經和電台廣播佛經。近代以來，上海佛教界講經之風大開，一些新興的佛教團體，大都定期邀請佛學名流，開展講經活動。其中主要有：

(1) 世界佛教居士林。曾於一九二四年至一九二五年，三次請太虛演講法相唯識學；一九三三年二月起，請圓瑛講《妙法蓮華經觀世音菩薩普門品》和《般若波羅密多心經》；一九三五年十月，請寶靜講《藥師琉璃光佛如來本願功德經》；一九三七年秋，請弘一講《律藏》一部；一九三八年十一月，請范古農講《觀無量壽佛經》；一九四二年九月，請宋培講《大方廣修多羅圓覺了義經》等。

(2) 上海佛教淨業社。於一九二六年二月請興慈講《楞伽經》；十一月，請諦閑講《念佛三昧寶王疏》；一九二七年八月，請靜修講《請觀音經》；一九四一年九月，請緣至講《華嚴普賢行願品》；一九四二年九月，請蘭溪講《地藏經》；一九四八年六月和九月，請清定、能海分別講《菩提道次第》和《華嚴普賢行願品》等。

(3) 上海省心蓮社。於一九三四年冬，請江味農講《金剛經》；一九三八年至一九四四年，先後請范古農講《大乘起信論》、《觀無量壽佛經》、《小本彌陀經》、《淨土經論》、《大乘入道次第章》、《八識規矩頌》等。

此外，開展講經活動的佛教團體尚有中華崇德會於一九三八年七月和十二月，先後請能禪講《大乘妙法蓮華經》、《觀世音菩薩普門品》和《佛說阿彌陀經》；一九三九年四月請興慈講《藥師如來本願經》；一九四〇年五月請寶靜講《華嚴經普賢行願品》；一九四一年二月請應慈、妙池、隆泉、范古農、汪毅人、張純華等講四十卷《華嚴經》；同年九月請雪相講《地藏經》；一九四三年二月請圓瑛講《勸證菩提心文》等。頻伽精舍於一九二二年先後請月霞講《楞嚴經》、《圓覺經》、《妙法蓮華經》等。法明學會，一九四六年十二月請湯住心講《顯密二宗大小二乘精義》；一九四八年一

月起請本光先後講《唯識三十頌》和《唯識觀修法》等。覺社，於一九一九年三月起，請太虛先後講《八識規矩頌》、《百法明門論》、《唯識三十論》、《觀所緣緣論》等。壽聖精舍，一九四七年請覺澄講《佛說阿彌陀經》等。上海蓮華勝會，一九四二年十月請摩塵講《妙法蓮華經》等。上海淨業蓮池海會，一九四七年十一月請靜權講《佛說阿彌陀經》等。大法輪書局，一九四五年三月至四月請范古農、鍾璞山、陸淵雷、陳海量等講佛教經論、佛教故事、通俗佛學常識等。上海佛教醫院，一九三八年十一月請海山講《金剛經》等。中國佛學會上海市分會，一九三六年三月請太虛講《八識規矩頌》等。崇明佛教居士林，一九四二年五月請施宗導、了道講《普門品》和《釋迦應化事略》等。松江佛學會，一九四八年六月請智定講《金剛經》等。

一些著名的佛教寺院也經常邀請佛學大德聚眾講經。如法藏寺，自一九二四年創建以後，每年都開展講經活動。據不完全统计，從一九二五年起至一九四四年止，興慈先後在該寺講《楞嚴經》、《法華經》、《天台止觀》、《坐禪法要》、《六妙門》、《彌勒上生經》、《彌勒下生經》、《彌陀疏鈔》、《大乘妙法蓮華經》等；一九四〇年和一九四六年如三先後講《無量壽經》和《法華經》等；一九四八年清定講《心經》、《金剛經》、《菩提道次第》等。圓明講堂自一九三五年成立後，也經常講經不輟。除圓瑛自一九三六年起先後講《楞嚴經》、《觀世音菩薩圓通章》、《彌陀要解》、《佛教五乘教義》、《金剛經》、《佛說無量壽經》等外，一九四六年請應慈講《華嚴要解》，一九四七年請覺澄、靜權分別講《彌陀經要解》和《地藏菩薩本願經》等。玉佛寺，一九三四年請圓瑛講《梵網經》；一九四三年請宋培講《維摩詰經》；一九四四年請震華講《地藏經》等。靜安寺，一九四三年請興慈講《阿彌陀經》；一九四五年請芝峯講禪學；一九四六年請太虛講《彌勒成佛經》等。沉香閣，一九四五年至一九四六年間，請興慈連續講《華嚴探玄記懸談》等。海

會寺，在一九四五年和一九四七年，分別由靜權講《藥師經》，宋培講《金剛經》等。福慧寺，一九四二年請道根講《藥師經》；一九四四年六月和十月，分別請妙慧講《阿彌陀經》、興慈講《大懺悔文》等。清涼禪寺，一九四一年和一九四三年，分別請覺澄講《楞嚴經》、應慈講《大方廣圓覺了義經》等。報德庵，一九三五年和一九三六年，請興慈和應慈分別講《普門品》和《法華經》、《大乘起信論》等。圓通寺，一九二八年和一九三五年，請諦閑和海印分別講《華嚴普賢行願品》和《彌陀經要解》等。莊嚴寺，一九四一年和一九四二年，請興慈、應慈、宋培講《阿彌陀經》等。地藏寺，一九四〇年四月請慧登講《大乘起信論》、《楞嚴經》等。此外，太虛於一九三五年先後在龍華寺、雪竇寺下院講戒學和《地藏本願經》，一九三六年在觀音寺講《普門品》；成元於一九四一年在上海天台講寺講《仁王護國經》；了塵於一九四三年在護國禪寺講《心經》；圓瑛於一九三四年在西圓寺分院講《性相通說》等。

近代上海的講經活動，後來還有進一步的發展。一些佛教團體，爲了吸引更多的聽衆，更好地弘揚佛法，利用廣播電台播送佛經，盛況空前。據不完全统计，當時上海先後有十多家電台播講佛經和佛學。其中佛音電台（廣播佛經和佛學的專門電台）和華光電台（佛學書局佛化播音會創設）全日播音不停。據佛音電台一九三四年五月份每天播音的節目單爲：上午八時至九時，早課念經；十時至十一時，念《法華經》；下午一時至二時，唱讚偈及講經；二至三時，播放唱片；四時至六時，文藝節目；六時至七時，晚課念經；七時至八時，誦《地藏經》。後來這一電台還播送了《華嚴經》、《普賢行願品》和《無量壽經》等。華光電台的播音節目單更爲詳盡。據一九三七年一月該電台每天的播音節目單爲：上午七至八時，由慧參、化定播送早課；八時十五分至九時，由佛化、湮名播誦《金剛經》；九時至十時由慧參播講《成唯識論》；十時至十一時由朱錦華、湮名播誦《普門品》；十一時至十二時由

化定播講《法華經》；十二時至下午一時由朱錦華、佛化、湮名作佛學講解和念佛；一時至二時（每逢星期五）由燈霞作佛學講演；二時至三時由越情播講《華嚴經》；三時至五時先後由道根、隆定播講《楞嚴經》和《圓覺經》；五時至六時由慧參、化定播送晚課；六時至八時先後由本寬和李仁生、傅敬忠播講《涅槃經》和《普賢行願品》；九時至十時由朱錦華播送通俗佛學講演。其他如永生電台，一九三三年至一九三四年間，先後播講了太虛的《佛教與護國》、寶靜的《天台宗大意》、范古農的《佛學略談》、宋培的《佛教主義及進行佛教意義》和《揀別人法二執》等。心光電台，一九四六年播講了翁慧常、鍾慧成的佛學講演；一九四八年播講了斯雨的《四十二章經》，方子藩的《佛學與科學》，余遂莘的《佛教與人生》，劉昌解的《佛教概要》等。勝利電台，於一九四七年先後播講了慧舟的《地藏經》和道根的《法華經》等。聯合電台，從一九四七年十月起，先後有大悲播講《八大人覺經》，黃涵之播講淨土宗要典，胡厚甫播講《寶誌大師大乘讚》，萬少石播講禪宗要典等。李樹德堂播音電台，一九三五年至一九三六年，先後有道根播講《法華經》、《地藏經》、《楞嚴經》、《彌陀要解》等。光明電台，一九四〇年和一九四一年，分別由芝峯播講《彌陀要解》，了願播講《阿彌陀經》和《首楞嚴經》，慧舟播講《三昧水懺》，慧參播講《楞嚴經》等。民本電台，一九四七年由道根播講《法華經》等。公建電台，一九四八年由大悲、清定、黃涵之、胡厚甫輪流播講佛學。大中華電台，一九三六年由李仁生、梵行分別播講《金剛經》、《心經》等。市音電台，一九三六年由傅敬忠、李仁生講《彌陀經》等。妙音電台，一九四一年由道根、慧參先後播講《法華經》和《楞嚴經》等。利利電台，一九四一年由慧耀、通賢先後播講《六祖壇經》和《阿彌陀經》等。民生電台，一九三九年七月由仁慈播講《楞嚴經》等。兩友電台，一九三九年九月由慧參播講《妙法蓮華經》等。華英電台，一九三九年九月由道根播講《妙法蓮華

《經》和《梁王懺》等。

以上這些講經活動和電台播送佛經，擴大了佛教的影響，標誌著近代上海佛教的發展，進入了一個新的階段。

5. 大藏經的刊行。近代上海佛教界，先後刊行了多種版本的大藏經。其中有：

(1)《頻伽精舍大藏經》。這是我國第一部用鉛字印刷的大藏經。一九一三年，由宗仰主持，在上海頻伽精舍以日本弘教書院編印的《縮印藏經》為底本，改用四號活字排印，於一九一三年完成。全藏裝為四十函，分訂成四百一十四冊，收經、律、論一千九百一十六部，八千四百一十六卷，以千字文編函號，有總目一冊。此藏雖然排印中疏漏較多，但作為第一部鉛字排印本，使用比較方便，現為我國常用藏經版本之一。

(2)影印日本《續藏經》。一九二三年，由學術界和佛教界人士丁傳紳、史一如、梁啓超、蔡元培、韓德清、范古農、黃炎培、蔣維喬等六十四人發起，將日本藏經書院編印的《續藏經》，由商務印書館影印出版，發行五百部，流通全國。

(3)影印宋版《磧砂藏》。一九三一年，由朱子橋、葉恭綽、狄葆賢、蔣維喬、丁福保、釋范成等發起，在上海成立上海影印磧砂版大藏經會，然後派人至西安開元、臥龍兩寺，攝取南宋《磧砂藏》底片，運回上海改為方冊本影印，委托上海佛學書局分期出版發行。一九三六年全藏出齊，共印五百部。影印時缺失部份，以資福本、普寧本、景定陸道源本、亦黑迷失本和永樂南藏本等補入。分裝六十函，五百九十三冊。其中經文五十九函，五百九十一冊，目錄一函二冊。

(4)影印《宋藏遺珍》。一九三三年范成在山西省趙城縣霍山廣勝寺發現金代雕印的《大藏經》，因名《趙城藏》。一九三五年，上海影印宋版藏經會葉恭綽選出其中特有而為其他各版藏經中缺少的孤本佛教經籍，共四十六種，二百四十九卷，縮影成方冊本，

編為上、中、下三集，綫裝一百二十冊，題名《宋藏遺珍》，由上海影印宋版藏經會和北京三時學會發行。

(5)《普慧大藏經》。一九四三年，上海盛幼盪出資發起成立《普慧大藏經》刊印會，匯集南、北所傳諸經論，校勘前代經本文字之異同，廣採各藏未載之重要典籍等。由芝峯、持松、范古農、李圓淨等編纂，經過數年經營，印出單行本一百冊。內容包括部份其他各版經未收的經、論、疏釋及由日釋本轉譯的南傳大藏經部分經篇。因未編印完畢，發行面不廣。

(6)《華嚴經疏鈔》。一九三九年，蔣維喬等在上海發起組織華嚴經疏鈔編印會，推應慈為理事長，葉恭綽、蔣維喬為副理事長，黃幼希等主持編務。一九四一年冬全稿完成，即計劃募印五百部，每部四十冊。一九四四年春，全書校印完成。新編《華嚴經疏鈔》，用各種不同刊本進行參校，較為完善。

以上這些大藏經的刊行，標誌著近代上海佛教文化事業有了進一步的發展。

(三) 中外佛學交流和漢藏佛學溝通

1. 中外佛學交流。近代上海是中外文化交流的中心，也是中外佛學交流的中心。日本佛學非常流行，一些留學日本的學者，也往往對佛教感有興趣。他們回國後，常寓居滬上宣揚佛學。有些學者受他們影響，開始翻譯日本佛學者的著述。如商務印書館先後出版了張絨譯日本上野清原著《佛教哲學》（一九二五），賀昌羣譯日本羽溪了諦著《西域之佛教》（一九三三），高觀廬譯日本高楠順次郎、木村泰賢著《印度哲學宗教史》（一九三五），歐陽翰存譯日本木村泰賢著《原始佛教思想論》（一九三三）等。中華書局出版了歐陽翰存譯日本神林隆淨著《密宗要旨》（一九三九）等。上海佛學書局出版了聽雲、海秋譯日本島田墨雷、生田德能著《三國佛教史》（一九三〇），震旦佛教會譯日本藤宏憲等著《真言宗小史》（一九××）等。丁福保的《佛學大辭典》，也是參考了日本織

田德能、望月信亨等人所著《佛教大辭典》編纂而成。這些翻譯著作的出版，標誌着中日佛教文化交流的開始。

與此同時，一些去日本學法的留學僧，回國後也大都到上海傳法。如大勇在日本高野山寺修密教，傳法灌頂，得阿闍黎位。一九二三年回國後，即在上海開壇傳法。顯蔭在日本高野山學密，受灌頂法後，於一九二五年回國，即寓居上海開北錫金公所，弘傳佛教。談玄在日本得台密、東密兩大支派密教傳法灌頂學位，一九三五年回國時攜帶不少中國早已失傳的佛教經籍和密教應用法物，曾在上海佛學書局作公開展覽，頗得上海佛教界的歡迎。持松在日本，於高野山學金、胎兩部大法，得真言宗五十一世阿闍黎位。一九二七年回國後即留居上海，於功德林、淨業社等地講經弘法。此後雖往來於漢滬等地，但大部分時間寓居上海聖仙寺。一九四七年起，任上海靜安寺住持。後即在寺內建立真言宗壇場。同時撰著密教著作多種，使久已失傳的密法又重新在上海得以流傳。此外，到日本學習密法的還有曼殊揭諦與王弘願，入日本佛教大學學習的有天慧、仁性等。他們回國後弘傳佛法，也對上海佛教界有影響。

當時，前往印度、錫蘭（今斯里蘭卡）和其他東南亞國家留學的僧人也不少。如赴印度留學的僧人有體參、岫廬、法舫和白慧等；赴錫蘭留學的有僧人惟幻、法周、慧松、唯實、了參和居士黃茂林等；去緬甸留學的僧人有達居、善觀等；到暹羅（今泰國）留學的僧人有悲觀、等慈、性教、覺圓等。這些僧人和居士留學歸來後，雖然並沒有都到上海進行弘法傳教的活動，但他們都從各個不同方面，對交流中外佛學思想作出了貢獻。如他們傳譯這些國家的佛學著作，介紹他們的佛學研究方法，整理他們的佛教文獻資料等等，都對上海佛教界有影響，從而促使上海佛教界加強了對佛學思想的研究。

2. 漢藏佛學溝通。近代上海的佛教學者，對單憑漢譯佛典來

研究佛教，已感不足。於是，開始重視對藏文經典的研究和西藏佛教的介紹。上海的出版機構在不長的時間裏，陸續出版了一批西藏佛學著作，其中有商務印書館出版的呂澂著《西藏佛學原論》（一九三三）、中華書局出版的李翊灼著《西藏佛教史》（一九三三）、上海佛學書局出版的妙舟著《蒙藏佛教史》（一九二九）、李翊灼著《西藏佛教略史》（一九二九）、法宗著《西藏佛教略論》（一九三一）等。另外，《東方雜誌》還刊載了張其勤的《西藏宗教源流考》（一九一一），君實的《中國之喇嘛教及回教》等論文。這些著作和論文的刊行，為漢藏佛學的溝通，打下了基礎。

為了進一步溝通漢藏佛學，上海的一些佛教團體，一方面邀請入藏求法的高僧，來滬講經說法，介紹西藏佛教的情況，如二次入藏學習密法的能海，就被多次請來上海講演西藏佛法。另一方面又直接邀請西藏佛教的大師來滬講經傳法。如一九二四年，九世班禪應邀來滬講經，傳授釋迦牟尼心咒，聽眾上千人。其後白喇嘛、多杰尊者、安欽、喜饒嘉措等均先後被邀來滬說法、修法、灌頂。一九三四年，九世班禪再度應邀來滬，發起組織菩提學會，弘揚藏傳佛教。一九三五年菩提學會成立後，即以譯印西藏密教經典為主要任務。在榮增堪布的主持下，先後譯出宗喀巴的《菩提正道菩薩戒論》，月宮的《菩薩戒二十頌》，安慧的《唯識論釋》，《西藏文典》以及五種密乘典籍，即《大威德金剛一尊略軌》、《咕嚕咕勒佛母成就法》、《遷轉心要》、《光蘊遷轉法》、《加持舌法》。一九三七年九世班禪逝世後，上海佛教界除舉行盛大追悼會外，又於一九四〇年在覺圓上海佛教淨業社成立班禪紀念堂，由榮增堪布主持。此後常在此紀念堂傳修密法。一九四八年能海來滬，在班禪紀念堂講經，並命弟子清定籌建金剛道場，作為專修格魯派密法的場所。以後能海等經常在此講經、傳法、灌頂，對上海傳播格魯派密法影響頗大。

此外，西藏寧瑪瑪派的諾那尊者，也於一九三三年和一九三五

年二次來滬修法、傳法。後有其弟子在滬設立諾那精舍。一九四八年，諾那的另一傳法弟子蓮華正覺(王家齊)，又在滬創立蓮華精舍。這二個精舍，後即成爲弘傳寧瑪派密法的專門場所，經常在此舉辦法會、講經、灌頂，在上海有一定影響。

中外佛學的交流 and 漢藏佛學佛教的溝通，也是近代上海佛教復興的表現。

二、近代上海佛教復興的主要特點

近代上海的佛教，出現了復興的景象，但它不是我國隋唐時佛教盛行狀況的再現，而是帶上了許多時代的特點。

(一) 寺院經濟的資本主義化。

長期以來，我國寺院經濟的主要來源，大都是依靠土地收入和地主、官僚的捐獻。近代上海的寺院，其經濟來源，主要靠巨商、資本家的捐助和房地產收入。有的寺廟本身偶而也經營一些工商業。一些小寺廟則依靠僧人趕經懺來維持。如上海報德庵的建立，主要是依靠第一代住持道源(尼)之父、廣東香山巨商徐國林集資百萬而成。法藏寺的創建，也主要是得到了王一亭等人的贊助。圓明講堂的堂址和建設，也是得之於一個居士的資助。而一些較大的寺廟如龍華寺、靜安寺、玉佛寺等，其經濟來源除了商人、資本家奉獻外，主要靠房地產收入。這和單純利用土地收租的形式作爲經濟來源的一些寺廟有所不同，明顯地帶上了資本主義的色彩。

(二) 佛教信仰和佛教儀禮的變化。

近代上海的佛教信仰，出現了佛道不分、佛教和民間信仰混同的現象。有些寺廟，既供佛教的佛、菩薩像，也供道教的神仙像，甚至有民間所傳的各種祖師像夾雜其中，關帝和觀音同在的情況非常普遍。一般善男信女，對觀音的崇拜，超過了對釋迦牟尼的信仰。在佛寺中，觀音的地位非常突出。大多數寺院在大雄

寶殿三世佛後面，都有大型的觀音壁塑像。有的還專門建立殿堂，稱爲大悲殿(閣)或觀音殿(閣)等。觀音也被稱爲「白衣大士」、「南海大士」、「慈航大士」等，被看成是「救苦救難」的化身。信仰的目的，也逐漸由單純的修來世、求解脫、往生西方極樂世界等轉變爲同時追求現世利益，祛病消災，增福延壽。「有求必應」成爲廣大民間佛教徒的一種信念，而「臨時抱佛脚」成爲寺廟進香人多的主要因素。佛教信徒參加放生會和保護動物會，禁止殺生，奉行素食。佛教儀禮除誦經念佛外，還特別盛行各種懺法，如瑜伽焰口(施餓鬼)、梁王懺、慈悲水懺、金剛懺、大悲懺、打佛七、做水陸道場等，均以超度亡靈、追悔罪惡、保佑子孫平安爲目的。由於經懺的盛行，當時上海曾出現了一批專以拜經懺爲業的經懺僧，上海有些小寺廟，就是在這種形勢下建立起來的。

(三) 弘傳佛教的中心由寺院轉向新興佛教團體。

近代上海出現的一些新興佛教組織和團體，不僅開發廣泛的弘法活動，還舉辦各種佛教文化事業和慈善事業，從而成爲弘揚佛教的中心。

1. 近代上海的佛教組織。主要有：一九一二年四月由寄禪創辦的中華佛教總會；一九二六年由施省之、王一亭等發起組織的上海佛教維持會；一九二九年由圓瑛等發起成立的中國佛教會；同年成立的上海市佛教會；一九四二年由正道、關絅之等發起成立的上海特別市佛教會等。這些羣衆性的佛教組織，在團結廣大佛教徒，維護他們的正當權益，整理僧伽制度，建立佛教教育組織，推動寺廟與辦慈善公益事業等方面，都作出了一定的成績。特別是中國佛教會，在抗日戰爭時期，號召全國佛教徒參加抗日救國工作，如組織僧侶救護隊，救護傷兵和難民。

2. 近代上海的佛教團體。近代上海新興的佛教團體甚多，其中活動多、影響大的有：

(1) 世界佛教居士林。一九二二年八月成立。周舜卿、施省之、王一亭、范古農、游有維等先後任林長。林友最多時近三千餘人。主要林務為弘揚佛法，包括通俗演講、流通佛經、研究佛學、出版林刊等。其福利事業有施醫、施藥、施材、施衣、施米、施粥等。修持則有佛七、水陸、助念等。此外還設有仁惠小學和佛學圖書館等。

(2) 上海佛教淨業社。一九二二年成立。為專修淨業的念佛道場。關絅之、聞蘭亭、黃涵之先後任社長。設有念佛堂、閱經室、學教部和放生會等。一九二六年起出版《淨業月刊》。平時除聚眾念佛外，還定期邀請佛學名流宣講大乘經典和佛法要義。

(3) 上海佛教功德林。一九二二年四月開幕。原設蔬食處和佛經流通處。前者意在以提倡蔬食來推廣佛教，後者則專以流通佛經、法器為職誌。一九四二年起，擴大範圍，將原有十號聚餐會改為世界提倡素食會，以提倡素食、戒殺護生、敷揚佛化為宗旨。會內分設修持、閱經、演講、問答、教經、聚餐六部分，在當時有一定影響。

(4) 上海市佛教青年會。一九四六年成立。為抗戰勝利後新增的一個居士團體。方子藩為理事長。以弘揚佛教、修持佛法、舉辦福利事業為重點。曾出版《覺訊》月刊，設立佛學圖書館，主辦新光講學會等。會員約有三千人。

(5) 上海佛學書局。一九二九年成立。原為集編輯、印刷、流通於一身的佛學專業出版機構，因其以提倡佛學、宏揚佛法為宗旨，故在出版發行佛書之外，還附設佛學文會、佛化播音會、佛學研究函授社和佛學流通圖書館等，成為上海弘揚佛教的主要陣地之一。

其他佛教團體尚有：「覺社」、「法苑」、「省心蓮社」、「法明學會」、「佛教徒護國和平會」、「上海佛教公墓」、「上海佛教火葬場」、「法寶館」、「印光大師永久紀念會」、「上海佛教同仁會」、

「上海佛化醫院」、「佛光療養院」、「佛教平民診療所」、「慈光施診所」、「樂園蔬食處」、「淨業省修社」、「中國動物保護會」、「上海佛教蓮社」、「上海鹿苑佛學會」、「印心精舍」、「上海中華戒殺救急會」、「上海佛教慈幼院」、「安養念佛堂」、「班禪紀念堂」、「金剛道場」、「諾那精舍」、「蓮華精舍」、「上海勸募放生宏法基金會」、「上海勸募印送經書基金會」等。這些團體，都從各個不同方面開展了弘法傳教活動。

(四) 居士成為弘法傳教的主要力量。

近代上海湧現出一批知識階層出身的佛教居士。他們知識淵博，信仰虔誠，與政治界、實業界聯繫緊密，活動能力强。這些居士，除了組織各種各樣弘法團體從事傳教活動外，最大的貢獻是開展多種多樣的佛學研究。標誌近代上海佛教復興的一些著名佛教文化團體，如上海佛學書局、世界佛教居士林、上海佛淨業社、上海市佛教青年會等，都是居士組織的團體。為數眾多的佛學刊物，絕大多數也都是佛教居士創辦、編輯的。近代上海出版的一些佛學研究成果，包括佛學理論和佛教史，有相當一部分出自居士的手筆。特別是有一些居士，他們弘傳佛教的目的，除了紹隆佛法，不使佛教衰落外，還想利用佛教教理來教育人們，改造社會，轉變不良的社會風氣。這一切都表明居士已成為上海地區弘傳佛教的主要力量。

(五) 獨立撰述佛學著作，推行現代化的僧教育。

1. 獨立撰述佛學著作。長期以來，一些佛教大德習慣於用註釋經典的辦法來研究佛教。近代上海的一些佛學大師，特別是一些有真材實學的佛教居士，他們從日本佛教學者那裏得到啟發，以新的理論思維方式，現代化的言語，開始獨立地撰著對佛學思想有所發揮的著作，從而在佛學研究的領域裏，開闢了一條新的途徑。儘管這僅僅是開始，真正有價值的成果還不是很多，而且有些著作明顯地受到日本佛教著述的影響。但這畢竟有了一個開

端。它不僅使佛學思想獲得了新的發展，也為後來的研究者提供了有益的借鑒。

2. 推行現代化的僧教育。中國歷來培養僧材的傳統，是寺院採取師徒傳授、認可的辦法。近代上海出現了一些佛學院、學社，它們一改過去師徒傳授的舊傳統，採用了現代化的教育方法。教育制度效仿一般學校，實行上課制。教學內容豐富，除了佛學以外，還兼授其他文化、歷史知識。這種現代化的僧教育，標誌着佛教培育僧材，已由過去經院式的教育開始向現代化教育發展。

(六)不拘一宗一派，推行十方叢林制。

1. 不拘一宗一派。近代上海僧人，雖然各有傳承，如應慈自號華嚴座主，寄禪、圓瑛傳禪宗，興慈傳天台宗，月霞傳華嚴宗，持松傳密宗，印光傳淨土宗。但是，他們大都融通各宗思想，不拘一宗一派之說。如應慈一生教演華嚴，行在禪宗，早年還得法於冶開和尚，為禪宗臨濟法派第四十二世。圓瑛曾傳臨濟、曹洞兩派法脈，但後來卻深信淨土念佛法門。平時主張天台、賢首並弘，禪宗、淨土雙修，尤專精於《楞嚴經》。興慈一生，雖教演天台，卻行傳淨土，以弘揚淨土為職志。他所創的法藏學院，培育僧材，即依天台教規為指南，以淨土法門為歸宿。月霞弘揚華嚴，創辦華嚴大學，但根本卻在禪宗，所謂無一日不坐香參禪，無一年不打禪七，四十年未敢一日離開。持松早年曾學天台教義，旋又嗣法丹霞，傳禪宗臨濟法系，後來才學真言宗於日本，得第五十一世阿闍黎位。他除著有《密教通關》、《真言宗朝暮行法》等密宗撰述外，還有《華嚴教義始末記》、《攝大乘論義記》等顯教著述多種。印光一生弘揚淨土，被奉為中興淨土的第十三祖，但也是一位禪教俱通的人物。一代大師太虛，為法相宗一大家，但對經、律、論三藏，各宗要義，各家學說，無不淹通。至於一些知名的佛教居士，更是不拘一宗一派，對各宗學說

全面加以研究，對各派教義平等加以弘揚。如范古農、初台、賢並弘，後對法相特有研究，同時稱揚淨土，對三論亦有所論及。江味農，初學禪法，後東渡日本專究東密。但一生教主般若，行在彌陀，曾被推為省心蓮社社長。其他如丁福保、蔣維喬、王一亭、關綱之，黃涵之、方子藩等居士，也大都是融通各宗的人物。

2. 推行十方叢林制。近代上海的寺廟，大都為十方叢林制。一些原來屬於剃度派的子孫廟，有的後來也陸續改為十方叢林制。如雲居庵，原為剃度派尼庵，一九〇一年改為十方選賢制。三昧寺，原來也是剃度派寺廟，一九四八年改為十方選賢制。靜安寺在清咸豐以來，也屬剃度派的子孫廟，一九四七年改為十方選賢叢林。龍華寺也是在一九三四年恢復為十方叢林制的。一些新興的寺廟，如法藏寺、海會寺等，都屬於十方叢林。所謂十方叢林，即寺廟的住持，不是師徒剃度相承的世襲制，而是在官方或地方羣衆的監督下，由十方諸山大德長老推選賢能擔任。這種制度，較之剃度世襲制來說，無疑是一種進步。

(七)注重法相唯識學的研究。

近代上海的佛教界(包括僧人和居士)，雖都融通各宗思想，不拘於一宗一派，但一些著名佛教學者對佛教理論的研究，大都注重法相唯識之學。所謂「宗教法相，行在彌陀」。一代佛學大師太虛，是學世公認的法相唯識學專家。他在上海創建的覺社，主要弘揚法相唯識之學。他先後在社內講了《八識規矩頌》、《百法明門論》、《唯識三十頌》等許多法相宗的基本論典。當時上海的《神州報》曾在此發表《中國唯識學之復興》說，認為太虛「在覺社開講唯識宗學之綱要」，乃「學術界之好消息」。所著唯識學著作《真現實論》和《法相唯識學》，在上海商務印書館出版後，影響很大。知名的居士范古農、唐大圓等，也都對唯識思想深有研究。范古農不僅常講唯識要典，而且專門創設了法相學社，以法相宗

的「一本十支」作為學員的修學課程。平時常勸人以法相為宗。唐大圓在世界佛教居士林多次講解唯識之學，同時出版了許多通俗的唯識小冊子，如《唯識方便讀》、《唯識三字經》、《唯識易簡》、《唯識的科學方法》等。在這些著名佛教學者的大力提倡下，一時間，上海曾出現一股研究、學習法相之學的熱潮。

三、近代上海佛教復興的主要原因

佛教之所以能在近代上海這塊土地上得到復興，有其多方面的原因。其中主要有：

(一)近代上海經濟文化的迅速發展，為佛教復興創造了良好的基礎。

1. 近代上海，由於資本主義工商業的迅速發展，很快成為全國經濟發展的中心。一些商人、資本家在經營中發了財，常常慷慨解囊，對佛教進捐獻和資助。而一些小商小販和個體經營者，為求得生意興隆，財源茂盛，也經常進廟燒香，奉獻香金。這不僅使得一些古老的寺廟都有了雄厚的經濟基礎，而且在不長的時間裏，還新建了一批寺廟和新型的佛教團體。所有這一切，都為上海佛教的復興奠定了物質基礎。

2. 隨着經濟的迅速發展，近代上海的文化事業也得到了相應的發展。當時上海現代化的印刷出版事業，始終處於全國的領先地位。為數眾多的出版機構和報章雜誌，使出版佛教著作、弘揚佛學思想有了廣闊的園地。同時，佛教界本身也憑借着上海優越的印刷條件，創辦了一些專門刊印佛教典籍的書局和弘揚佛學的刊物，從而使上海佛教的復興，有了更為有利的物質條件。

(二)印度佛教及其思想在近代仍有影響。

1. 印度佛教及其思想，在印度本土雖早已衰亡，但在世界上，直到近代仍有深遠影響。這表現在不僅南亞一些國家，至今佛教仍特別興盛，有的還作為國教，而且在西方一些國家，近代

也相繼建立起一些佛教組織和僧團。一些思想家和哲學家也開始對佛教及其思想發生了興趣，從而進行研究，並取得了一些成果。尤其是日本，近代佛教特別興盛，佛學研究也取得了很大成就。他們有大批的佛教學者，為數眾多的佛教院校(系)和佛教學術研究機構，發行了各種各樣的佛學刊物，出版了大量的佛學著作。近代上海，處於中外文化學術交流的中心，西方世界特別是日本對佛教及其思想的重視，不能不引起上海學術界和佛教界的注意，促使他們對佛教及其思想進行探索和 research，從而為佛教在上海的發展增添了動力。

2. 印度佛學思想在近代中國曾被一些思想家和革命家用作思想武器。維新派人物譚嗣同，運用佛學中的「無我」、「無畏」思想，衝擊一切封建網羅，最後以「我自橫刀向天笑」的大無畏精神迎接犧牲，為維新運動譜寫了悲壯的一幕。梁啟超認為，只有利用佛教的「大無畏」精神，才能陶冶出轟天震地、齊家治國平天下的人物。章太炎認為，搞革命必須「用宗教發起信心，增進國民的道德」。他根據佛教中「自貴其心，不他力」的教義，提出了「依自不依他」的強調民族自尊心的思想，發揚了「頭目腦髓，都可施捨於人」的自我犧牲精神和「勇猛無畏」、「排除生死」的勇敢戰鬥氣概，鼓舞人們去進行革命鬥爭。這些思想家和革命家從佛教中吸取精神力量去進行變法、革命的言論和行動，給上海學術界和佛教界以深刻的影響，促使他們加強對佛教及其思想的研究，從而推動了佛教在上海的發展。

3. 印度佛學思想曾受到近代一些哲學家 and 學者的重視。近代有些哲學家 and 學者，非常重視對佛教及其思想的研究，有的還把它作為建立自己理論體系的根據。當時一些重要的文科大學如北京大學、清華大學、東南大學、武漢大學、東北大學和成都大學等，都開始講授佛學。胡適、馮友蘭等在編寫《中國哲學史》時，都寫進了佛學。熊十力依據佛學寫出了他的《新唯識論》。梁啟超

在講中國學術史時，也專門講了佛學。這些都對上海學術界和佛教界有影響，使他們重視佛教及其思想的研究，從而促進了佛教在上海的發展。

4. 印度佛教思想被一些人用以教育人們、改造社會、轉變不良的社會風氣。金陵刻經處創始人楊仁山早就把佛教看作是「濟世之方」。上海的一些高僧大德和知名居士，也認為佛法可以用來教育人們，改造社會、轉變不良的社會風氣。如圓瑛曾大力宣揚佛教的「積極救世」思想。認為佛教是「挽救人心之唯一方法」。他把「大慈悲、大無畏、大無我三種精神學」，看作是「佛教大乘救世之學說」，認為運用這種學說來「挽回世道，救正人心」，就能「弭殺機於無形，化戰器為無用」、「致社會國家於和平」。（《圓瑛法匯》，《講演錄》）太虛提倡人間佛教，宣揚教制革命、教產革命和教理革命，認為今後佛教，應多注意現生的問題，用以「研究宇宙人生的真相，以指導世界人類向上發達而進步」。（《我的佛教改進運動略史》）弘一也號召人們「念佛不忘救國，救國必須念佛」。上海其他一些僧人和居士，大都根據佛教中「諸惡莫作，眾善奉行」等教義，提倡不殺生，保護動物，建立放生會；並利用講經會、廣播電台，宣傳佛教教義，勸人為善，轉變社會的不良風氣。這一切，也都有利於上海佛教的進一步發展。

以上種種，說明印度佛教及其思想在近代仍有深遠影響。這些影響，正是佛教之所以能在近代上海復興的思想條件。

（三）不同階層的人抱着不同的目的信仰佛教。

1. 民國以來，戰亂不斷。上海處於帝國主義列強控制之下，租界林立。一些憂國憂民的知識分子，有一部分走上了革命的道路。也有一部分，在上海這個冒險家的樂園，感到無所適從。他們不滿現實，卻又無法改變這個現實。他們既反對傳統的儒家思想

想，認為它禁錮人們的頭腦，阻礙社會的進步；又對外來的西方文化思想抱不信任態度，認為不合中國國情，於改造社會無益。正是在這種無所適從的矛盾狀態中，有些人就轉向佛教，想從佛教教義中找到一條救國救民之道。

2. 處於災難深重中的上海廣大勞動人民，生活更加悲慘。他們叫天天不應，叫地地不靈。在無可奈何之中，他們想到佛教中尋求精神上的安慰，思想上的解脫，於是紛紛信仰了佛教。他們擁向寺廟，在佛、菩薩像前焚香點燭，叩頭跪拜，既求現世利益，也求死後早登西方極樂世界。

不同階層的人抱着不同的目的信仰佛教，從而加速了上海佛教的發展。

（四）各地佛教高僧、佛學名流雲集上海。

1. 近代上海，交通發達，經濟、文化發展迅速，各方面條件都比較優越。各地的佛教高僧、佛學名流，經常應邀來上海講經說法，收皈依弟子。可以這樣說，當時全國著名的高僧和知名的居士，沒有一個不來上海進行傳教活動的。他們中間，有的後來即長期留居滬上，進行弘法傳教活動。他們有的廣收徒眾，講經說法；有的著書立說，弘揚佛教教義；有的募捐集資，創辦各種各樣的新型佛教團體和慈善事業。這樣，壯大了信教羣眾的隊伍，增加了佛教活動的場所，進一步擴大了佛教在上海的影響。

2. 上海的一些佛教團體，有計劃、有步驟地把一批佛教學者團結在自己的周圍，鼓勵他們進行佛學研究，組織他們講經說法，出版發行他們的佛學著作。如上海佛學書局，把一大批著名佛教學者團結在自己的周圍，不僅他們所撰寫的佛學著作，都由佛學書局編輯出版，而且組織他們編寫佛學講義，註釋佛教經典，撰著佛教通俗讀物、專著和論文。還組織他們定期到各有關團體講演佛學，到特約的電台播講佛經和佛學論著。

正是由於各地的佛教高僧、佛學名流雲集上海，才使近代上海的佛教出現了一片欣欣向榮的復興景象。

四、知名佛教人士在近代上海佛教復興中的貢獻

(一)近代上海佛教復興中的著名僧人。

1. 諦閑(一八五八——一九三二)，在一八八四——一八八七年間，曾於龍華寺學教、受記。一八八八年起，在龍華寺開講《法華經》、《楞嚴經》等。一九一三年在上海留雲寺(海潮寺)佛學研究社主講《八識規矩頌》、《圓覺經》等。從一九二二年起，每年都到上海淨土庵、圓通寺、玉佛寺、佛教淨業社、世界佛教居士林等處輪流講經，宏揚天台教觀。近代上海天台宗的興起，同他的大力宏揚有關。

2. 太虛(一八八九——一九四七)，早年在上海靜安寺舉行寄禪逝世的追悼會上，曾提出教理革命、教制革命、教產革命的口號。後又撰文宣傳佛教復興運動，建立新的僧團制度，在上海佛教界引起很大反響。一九一八年在上海與蔣作賓、章太炎、王一亭等組織覺社，出版《覺社叢書》(後改為《海潮音》)，其專著《整理僧伽制度論》也開始在刊物上發表。其後，在主持覺社期間，先後在社內演講《二十唯識論》、《八識規矩頌》、《百法明門論》、《唯識三十頌》等，弘揚法相唯識學。一九二七年在上海創辦佛法僧園——覺苑。抗戰勝利後，在上海玉佛寺創設覺羣社，出版《覺羣週報》。所著《眞現實論》、《法相唯識學》等發表後，對上海唯識學的復興有很大影響。

3. 圓瑛(一八七八——一九五三)，曾在上海創立圓明講堂，組織圓明蓮池念佛會。一九四五年又在圓明講堂創辦楞嚴專宗學院，招收青年僧侶三十二人，每日講經。抗日戰爭期間，曾在上海召集蘇滬僧界青年，組織僧侶救護隊。後為籌集經費支援救濟

事業，曾二次偕其徒明暘赴南洋各地向華僑進行募捐。一九三九年偕徒明暘回國後，即被日軍以抗戰分子論處而逮捕，解往南京憲兵司令部，企圖誘使他與日本合作，遭到拒絕，一月後始釋放回滬。他在滬期間，經常赴各處講經。講得最多的是《楞嚴經》，前後達十三遍。一九四九年開始撰著《大佛頂首楞嚴經講義》，共二十四卷，現已出版發行。他的講經弘法活動，對近代上海佛教的復興有很大影響，故在建國後被推為中國佛教協會第一任會長。

4. 應慈(一八七二——一九六五)，早在一九一四年，曾協助月霞在上海愛儂園開辦華嚴大學。一九四〇年又創辦華嚴學院於上海上濱灣，在院內開講六十《華嚴》，歷時二年。後與葉恭綽、蔣維喬等發起組織「華嚴經疏鈔編印會」，任理事長，編印《華嚴經疏鈔》。一九四三年起，駐錫上海沉香閣(慈雲寺)，講解華嚴經論，從而使沉香閣成為弘揚華嚴宗的道場。

5. 興慈(一八八一——一九五〇)，一九一八年起，先在愛儂園講《天台四教義集註》，後住上海超塵精舍，講經傳教。一九二四年在上海創建法藏寺，並在寺內設立法藏學院。其間，還創辦法雲印經會，刻印古德經疏數十種。一九四〇發起成立上海佛教同仁會，被推為會長。一九四六年在法藏寺創設慈光補習學校，為一般清寒子弟免費施以初中教育。一九四七年正式創立興慈中學，培育人材。一九四九年又於法藏寺設慈光施診所，聘中西醫四名，為貧病者施診給藥。所創法藏學院，以天台教觀為指南，對天台宗在上海的復興，也起了一定的促進作用。

6. 月霞(一八五八——一九一七)，一九一四年經狄葆賢推薦，到上海愛儂園創辦華嚴大學，專弘華嚴教義，學員有持松、戒塵、常惺、慈舟等八十餘人。後因異教徒的破壞，華嚴大學不久即遷移杭州海潮寺，月霞也隨之離開上海。他在滬弘法時間雖不很長，但因他所創華嚴大學是近代上海第一所佛教大學，故對

近代上海重興華嚴宗有很大影響。

7. 印光(一八六一——一九四〇)，從一九一八年起，其文稿即在上海《佛學叢報》上陸續發表，對上海佛教界有所影響。一九二二年，爲印書事來到上海，住太平寺，居士施省之、王一亭、關綱之、黃涵之等常前往問法，引起廣大佛教徒的注意，前往要求皈依者日衆，太平寺一度成爲他在上海弘法利生的道場。由於他廣印淨土經書和《印光文鈔》，皈依者又多，上海的淨土宗風即由此而盛行起來。世界佛教居士林的蓮社和上海佛教淨業社等，都是由於他弘揚淨土而相繼建立。一九三一年他又創辦弘化社，刊印佛書。一九三六年，他在覺圓佛教淨業社啓建的護國息災法會上破關說法，前往皈依者千餘人，使淨土宗風更大振於上海。印光逝世後，在上海覺圓法寶館成立印光大師永久紀念會，並發行《弘化月刊》，更使上海淨土宗風持久不衰。

8. 震華(一九〇八——一九四七)，一九四二年起，任上海玉佛寺住持。其間會創辦上海佛學院，自任院長兼教務主任，有教師十餘人，學僧三十人。後在玉佛寺成立弘一大師紀念會圖書館，收藏佛教典籍，計有王少湖捐贈法相典籍二百餘冊，丁福保捐贈內外典籍數千冊，以及《續藏》、《頻伽藏》、《大正藏》等。一九四三年創辦《妙法輪》月刊，任主編，宣揚佛教理論。他在滬弘教時間也不長，一九四七年即病逝，但對上海佛教的復興也有一定貢獻。

在近代上海佛教復興中有所貢獻的高僧還有持松、大勇、顯蔭、談玄等，他們都爲上海密宗的重興作過貢獻，這在前面已有所論及。還有其他一些，也不一一列舉。

(二) 近代上海佛教復興中的知名居士。

1. 范古農(一八八一——一九五二)，自一九一八年皈依佛教後，即往來於上海等地弘法講經。一九三一年起，任上海佛學書

局總編輯，發行《佛學半月刊》，編輯《佛學小叢書》和《佛學百科叢書》等。一九三五年任上海《佛教月報》主筆。一九三八年任省心蓮社主講《三十唯識頌》和淨土三經一論。一九四七年組織法相學社，親自主講法相唯識之學。晚年被選爲世界佛教居士林林長。一生以弘揚佛法爲己任，勸人以法相爲宗，以淨土爲歸。其對近代上海佛教復興之貢獻，在居士中實屬少見。

2. 江味農(一八七二——一九三八)，早年在日本高野山專究東密，返國後與人一起在上海籌設功德林佛經流通處，滙集南北刻經處及名山各種經版刻印流通全國，弘法利生。一九三〇年秋在上海開講《大乘止觀》。後被推舉爲省心蓮社社長，經常在社中宣講《大乘經典》。一生對《金剛經》頗有研究，著有《金剛經講義》，出版後受到佛教學者的重視。他對近代上海佛教的復興有一定貢獻。

3. 丁福保(一八七四——一九五二)，一九〇五年始讀釋氏語錄，其間結識佛教學者楊文會，聞佛法要義。一九〇八年到上海行醫，創辦醫學書局。一九〇九年赴日本考察醫學，回國後繼續在上海刊書行醫，並研究佛教，刊印佛書。此後編寫通俗的佛經註解多種，先後出版有《一切經音義提要》、《佛經精華錄箋註》、《六祖壇經箋註》、《佛學指南》等。一九一二年開始編纂《佛學大辭典》，一九二二年正式出版，在上海佛教界影響頗大。

4. 蔣維喬(一八七三——一九五八)，一九二九年起任上海光華大學哲學系教授，前後執教二十餘年。他研究佛教有素，經常閱讀、演講佛經，並「依照佛法，進行修持」。一九二三年，與梁啟超、蔡元培、范古農等在上海發起影印日本《續藏經》，由商務印書館出版發行。一九三一年又與葉恭綽、丁福保等在上海發起成立上海影印磧砂版大藏經會，影印《磧砂藏》，委托上海佛學書局出版發行。所著《中國佛教史》、《佛學淺測》、《佛學綱要》、《佛學概論》等，在上海佛教界有一定影響。

5. 狄葆賢，生卒年不詳，一九一二年起在上海開辦有正書局，出版佛教經書和佛像數百種，一時風行海上。所辦《佛學叢報》，為我國近代首創的佛學刊物。曾推薦月霞至上海創辦華嚴大學。一九三一年與葉恭綽等在上海發起影印宋版《磧砂藏》。他以出版佛書，創辦佛學刊物、影印藏經等方式，為近代上海弘傳佛學開闢了新的道路。

6. 黃涵之（一八七五——一九六一），對淨土宗頗有研究。曾任上海佛教淨業社社長、法明學會副會長，為上海近代傳播淨土宗影響較大的人物之一。所著《阿彌陀經白話解釋》、《初機淨業指南》等，由弘化社、佛教書局多次出版發行，總數達幾十萬冊，被上海佛教界稱為初學者的入門良書，在中下層信眾中有廣泛的影響。

7. 唐大圓（？——一九四三），早年因聽太虛講《成唯識論》而對唯識學發生興趣，後研究多年，終有所成就。一九二五年起，任上海世界佛教居士林名譽講師，在林內講《唯識方便談》等。又任《世界佛教居士林林刊》編輯，先後在該刊發表《佛法不壞世法論》、《平心之論》、《出家勝義》等佛學論文。世界佛教居士林還出版了他的《唯識方便談》、《唯識三字經》、《唯識的科學方法》、《唯識易簡》等小冊子多種，深入淺出，文筆生動，在上海一般知識分子中起了比較普遍的影響。

其他在近代上海佛教復興中起有一定作用的知名居士尚有連任三、四、五屆世界佛教居士林林長、佛學書局董事長等職的王一亭；曾任上海佛教淨業社社長的關綱之和聞蘭亭；曾任第一屆世界佛教居士林林長的周舜卿；曾任第二屆世界佛教居士林林長、上海佛教淨業社董事長等職的施省之；曾主編《佛學半月刊》的余了翁；曾任大法輪書局經理的蘇慧純；曾任上海佛教青年會理事長、《覺訊》月刊發行人方子藩和曾任世界佛教居士林總務部長及副林長、上海佛教公墓經理的李經緯等。

（完）

（上接第38頁「虛雲禪語」）

打七

打七，是剋期取證的好方法，始於宋朝，大興於清朝。傳雍正皇帝曾在宮裏打七，在他手下悟道的有十餘人，揚州高旻寺的天慧徹祖是其中之一。禪門的規章法則經過他的整頓，才宗風大振。

打七，就如儒生入考場，依題作文。禪者如能七天在禪堂裏，把疑情參透，把命根坐斷，即同如來。因此禪堂，又名選佛場，亦名般若堂。在這裏學的是無為法，即無一法可得，無一法可為。若有所為，皆有生滅；若有可得，便有可失。

水陸緣起

釋尊在靈山會上說此法門，阿難尊者在林間習定，見一鬼王，求佛普渡，佛因為說水陸之法。此鬼王乃觀世音菩薩化身，憐憫幽冥地獄衆生，備受諸苦，故請如來開設水陸法門。何謂水陸？水者江河湖沼，陸者高低丘陵。水陸包含虛空。凡有色相，不能離此三者。

我國水陸法會始於梁武帝。梁武帝請誌公和尚起水陸大齋，發菩提心，制定水陸儀軌，極為真誠，利益昭著。傳說當臘燭熄後，梁武帝一禮，燈燭盡明。再禮宮殿震動，三禮空中雨花，水陸之功德，有如此者。

唐朝法海寺英公禪師，啓建水陸，超度秦莊襄王，范睢穰侯，白起王龍羽，張儀，軫昧等沉淪千餘年者，均藉此超昇。宋蘇東坡居士、明蓮池大師等歷代聖賢，均加補充，儀軌益臻完備。萬法唯心所造，大家有誠心，必有感應。可見水陸一法，在中國與禪門淵源有自。

（未完）

因明三支作法與邏輯三段論之比較

(未完)

因明三支作法與邏輯三段論之比較

在近、現代，對漢傳因明與邏輯三段論作比較研究，成就最顯著者當推四十年代出版的陳大齊《因明大疏蠡測》。迄今為止，無出其右。但總觀本世紀漢傳因明與西方邏輯比較研究之水平，仍然差強人意。其原因有二：一方面，因明典籍晦澀艱深，要得其確解，不能不經歷一個不斷探討、逐步接近的過程；另一方面，我國近、現代多數因明論著所運用的不少邏輯觀點是被誤解了的，例如：不懂得從全稱肯定命題推出特稱肯定命題必須以假定主項存在為前提；不明白全稱的直言命題與充分條件假言命題中的一種類型可以相互轉換；未注意到三段論的格和式都是就標準形式的三段論而言的，一個非標準形式的三段論只有化成標準形式後才談得上屬於第幾格第幾式；不了解亞里士多德充分研究了矛盾律，因明反而相形見拙，大為遜色等等。

本文着重探討因明、邏輯比較中的兩個根本問題，認為三支作法僅僅相當於三段論第一格的第一式即AAA式，並且它是純

演繹的，在論式上不具有歸納的性質，相當於亞里士多德的證明的推理。

鄭偉宏

一、三支作法只能化歸為AAA式

三段論是推理，三支作法是證明，而證明是推理的應用。從三支作法中包含的推理形式來看，它與三段論有四點不同。以因明家常用的例子來說明：

宗 聲是無常(相當於結論)
因 所作性故(相當於小前提)
同喻 諸所作者，皆見無常，如瓶(相當於大前提)
異喻 諸是其常，皆非所作，如空(相當於大前提)

第一，順序不同。三支是先論題後論據，三段論是先前提後結論；第二、三支中的因支，省略了主項(相當於三段論的小詞

S)；第三、三支中相當於大前提的喻支是兩個，而三段論大前提只有一個；第四、同喻和異喻，各自都由喻體和喻依兩部分組成。喻依通常稱為例證，三段論卻沒有例證。

三支中有喻依，這是三支與三段的根本差異。從這點着眼，說三支不能轉成三段，這是很正確的。由於因明是以論辯形式出現的證明，嚴格地說，喻依是不能省略的。這裏，我們爲了探討二者之間在推理形式上的共同點，姑且把它省去。

《因明學研究》一書(以下簡稱《研究》)認爲，因明三支只限於第一格，因爲「這只是從宗、因和同喻的組合形式來說的；如果從宗、因和異喻的組合形式來說，則可組成第二格的E A E式。現按因明的傳統，以同喻爲主，異喻常可省略，所以因明比量的結構形式主要是第一格的A A A式和E A E式」①。

本文不敢同意這一說法。按《研究》所說宗、因和異喻的組合，三支便有四個或五個名詞，在前面所舉的例子中包括：聲(S)，無常(P)，常(非P)，所作(M)和非所作(非M)。有四個或五個名詞的三支作法相當於非標準形式的三段論，其形式爲：

*PAM SAM/SAP 或者 PEM SAM/SAP

對一個有五名詞或四名詞的非標準形式三段論，是不能直接判定其爲第幾格第幾式的。當然，一個非標準形式的三段論可以通過命題變形的辦法，變成一個標準形式的三段論，但這樣一來，就不止是得到第一格和第二格的三段論各有效式，還可變形得到第三和第四格的三段論各有效式。這些形式與因明三支的原貌相去甚遠，已經超出了我們的討論範圍。可見，以宗、因和異喻體組成三支來判定其爲三段論之幾格幾式的方案是不可取的。而以宗、因和異喻體組成三支，則恰好有三個名詞，也只有這一組合方式才談得上相當於三段論的哪種格和式。

同喻體的命題形式是「說因宗所隨」。「說因宗所隨」規定因

(中詞M)是同喻體(大前提)的主項，並且規定同喻體爲肯定命題。由於因概念在因支(小前提)中是謂項，可知三支相當於三段論的第一格。因的第一相「遍是宗法性」規定了因支爲全稱肯定命題(SAM)，再加上相當大前提的同喻體也是全稱肯定命題，其結論即宗也只能是全稱肯定命題。宗以肯定命題出現，這是因明的不成文的習慣。從因明對宗支的組成的規定以及對「聲無常」宗這一實例的解釋來看，宗體是由有法「聲」及法「無常」構成的，「無常」是法，也是宗之同品。這就可以看出因明的宗支隱含着一個規定，宗是肯定命題。總之宗、因和同喻體組成的三支相當於三段論第一格的A A A式。

爲了說明上述觀點的正確性，還必須回答以下兩個問題：

1. 遮詮不是否定命題

在許多因明著作中，主張表詮就是肯定命題，而遮詮就是否定命題。陳望道在《因明學》一書中說：「凡宗爲否定命題的，即稱爲『遮詮』的論法，如：

宗 草木不是有情識的，因 不是動物故，喻 如石瓦等。

就是遮詮」②。

陳文顯然是把上例當作正確的三支作法來舉例的，筆者對此完全同意。但陳文把宗支和因支都看作否定命題，若果如此，則同喻依「石瓦」便不合因明通則。同喻依的條件是宗因雙同，它既是宗同品(具有宗的謂項「有情識的」這一屬性)，又是與因明相同的(具有因概念「動物」這一屬性)。石瓦既非宗同品又不與因同。這個矛盾是怎樣產生的呢？原因就在於陳文把宗支、因支誤當作否定命題了。除了出現上面這個矛盾外，因支也不符合因的第一相——遍是宗法性(凡S是M)。陳文的因支是「草木不是動物」，其形式是凡S不是M。(從邏輯上看，因支爲否定命題，也不合

三段論第一格小前提必須肯定這一規則。若將上述宗因二支改寫成如下等值式，則上述錯誤一概得以避免。請看：

宗 草木是沒有情識的，因 是非動物故，喻 如石瓦等。

石、瓦既是宗同品（沒有情識），又是因同品（非動物），省略的同喻體恢復起來便是：凡非動物是沒有情識的。這個三支作法既合因三相規則，又合三段論規則，完全正確。

《研究》認為，在因明推論中，存在不少上述這類的例子，都是「糊塗話」。如云：

涅槃非實，（宗） 非所作故，（因） 如兔角等。（喻）③

這個例子與陳文所舉之例在形式上完全相同，也是既合因明規則又合三段論規則的。只要將宗、因二支補上肯定命題聯項「是」，讀者自可明斷：

涅槃是非實，（宗） 是非所作故，（因） 如兔角等。（喻）

《研究》批評說：「古來的因明家除了講因三相外，似乎不大講究別的推論規則，他們似乎從來也沒有想過用遮因推出遮宗會有什麼不當。」④此話有兩點不妥：一是把因三相規則與三段論法對立起來，似乎遵守了因三相，還有可能違背三段論法；二是把遮因、遮宗當成了否定命題。

「遮詮」即遮。「遮詮」一詞究竟作何解釋，看來事關重大。在新因明的經典著作《門論》中，「遮詮」一詞出現多次，遮、遣二字同義，「遮遣」一詞僅出現一次，是在論述喻支時用到的：

喻有二種，同法異法。同法者，謂立聲無常，勤勇無間所發性故，以諸勤勇無間所發皆見無常，猶如瓶等。異法者，謂諸有常住見非勤奮無間所發，如虛空等。前是遮詮，後唯止濫。

在商羯羅主的《入論》中，「遮」一詞出現三次，「遮詮」却一次也未使用。「詮」是詳細解釋、闡明事理的意思。遮、詮二字連用，究竟是什麼意思呢？陳那量論的特點之一是概念的構成有特殊的說法。概念是由「遮詮」的方法構成的。神泰在《因明正理門論述記》（簡稱《述記》）中對「前是遮詮，後唯止濫」作了詳細解釋：

名言但詮共相不能詮表諸法自相。以自相離言說故。詮共相要遣遮餘法方詮顯此法。如言青遮非黃等方能顯彼青之共相。若不遮黃等，喚青，黃即應來。故一切名言但遮餘法更無別詮。如言無青更不別顯無青體也⑤。

這段話的意思是，概念（名）分兩類：一類如「青」等概念，近似邏輯上說的正概念。另一類如「無青」，相當於邏輯上說的負概念。「青」概念的構成或闡述方法，是通過「遮黃等」，即遮去黃、紅、白等非青來顯示此青。遮餘詮此，意為否定一方來表示另一方。「無青」則不同，它所反映的對象不是青這種對象，「無青」除了顯示沒有青以外，遮而不詮，無別所顯。可見，所謂「遮詮」，所謂「遮」，不是命題形式，而是屬於概念的範圍。《述記》緊接上文說：

今同喻云，諸是勤勇無間所發遮非勤勇無間所發，顯勤勇無間所發。皆是無常遮是常住詮顯無常生滅之法。故云前是其遮後是詮也。其異法喻云，諸常住者但遮無常，故云常住不欲更別詮常住。即非所作但欲遮其所不別詮顯非作法體。此意但是無常宗無之處皆無所作。但是止濫而已，不欲詮顯法體，故言後為止濫也。

這段話意思是，在同喻體「諸勤勇無間所發皆是無常」中，「勤勇無間所發」以及「無常」都和「青」一樣，是概念，先遮而後詮；在異喻體「諸常住者見非勤勇無間所發」中（《述記》誤將《門論》「非勤

勇無間所發」改為「非所作」，但不妨礙對異喻的解釋），「非勤勇無間所發」和「常住」與「無青」一樣，相當於邏輯的負概念，唯遮不詮。在文軌的《因明入正理論疏》（後世稱為《莊嚴疏》）卷一第二十七頁中，也有一段與此完全相同的解釋。「常住」概念雖然沒有使用否定詞，但是它在這裏所起的作用仍相當於一個負概念，它只遮了無常，而未詮顯自己是什麼。同樣，「非勤勇無間所發」也是一個負概念，唯遮不詮。

《研究》一書引用玄奘另一弟子窺基的一段話來說明遮詮是否定命題，筆者認為適得其反。窺基在《因明入正理論疏》（後世通稱《大疏》）中說：

立宗法略有二種。一者但遮非表，如言我無，但欲遮我，不別立無。喻亦遮而不取表。二者亦遮亦表。如說我常，非但遮無常，亦表有常體，喻即有遮表⑥。

與文軌《莊嚴疏》是一脈相承的。所謂表，即詮。整段話意為，宗法分為兩種。這裏的宗法指宗之法，宗支的謂項，總之是一個概念。謂項概念分為兩種：一是但遮非表，即只遮不詮，如「無我」宗里的謂項概念「無」。「我」指永恒不變的實體，佛教唯心主義也不承認「我」的存在。「無」即是不存在的東西，它遮了「有」，本身沒什麼可闡明。若把「無」作否定詞「不是」解，「我無」宗便不成話。二是「亦遮亦表」，即「遮詮」。如「我常」宗里的「常」。「常」即遮了「無常」，亦表有常體。宗法和喻的遮表情況必須相一致。可見，所謂遮和亦遮亦詮，都是指的謂項。「我無」和「我常」宗都省略了聯結詞「是」，實際上它們都是肯定命題。佛教哲學家熊十力在《因明大疏刪注》中學例時就把「我無」直接表達成肯定命題「如佛家立神我是無宗」。《研究》在說到「懷兔非月」宗時，有「能別」「非月」遮遣」一說。「非月」既然是「能別（謂項）」，就不能再說「懷兔非月」是否定命題。

綜上所述，宗、因、同喻都是肯定命題。異喻的形式如何呢？《入論》說：

異法者，……謂若是常，見非所作，如虛空等。此中常言，表非無常，非所作言，表無所作⑦。

這裏兩個「表」字，《前記》解云：「此是遮表，非詮表也。」⑧《入論》是在解釋「常」和「非所作」，「常」顯然是概念，「非所作」中的「非」不能破讀，只能與「所作」聯讀成爲負概念。《大疏》解釋說：「如無常宗、是常爲異，所作性因，非作爲異。」⑨這就清楚地說明「非作」是「所作」的異品，「所作」與「非作」是一對矛盾概念。由此觀之，異喻體也是肯定命題。

異喻體是肯定命題，還可從《門論》和唐疏中找到證據。《門論》說：「世間但顯宗因異品同處有性，爲異法喻。」根據丘檠的《因明正理論斛疏》的解釋，所謂「同處有性」意思是宗異品和因異品「合說」有，即爲異法喻，「合說有」就相當於肯定命題的聯項「是」。此外，玄奘釋經時的譯場人員神泰在《述記》中直接表述爲肯定命題：「異法喻應云諸無常者法是一切。」⑩

因的第三相異品遍無性，其命題形式是否定的：凡非P不是M（PEN）。說異喻體是肯定命題是不是有悖於第三相呢？不會。有三條理由：（一）「凡非P是非M（PAN）」與「凡非P不是M（PEN）」在邏輯上是等值的，都符合第三相。（二）異喻體的主、謂項都用負概念，這有利於檢驗異喻依是否合適，恰當的異喻依必須雙異，既與宗同品異又與因同品異。（三）異品遍無性相當於邏輯的無語言規則，而異法喻則是對象語言。兩者本來就有不同，不必要求一致。

在印度梵文裏，固然有否定命題，但一種語言裏有否定命題並不能推出一種推理方式中有否定命題，正如數理邏輯中只有命題的否定而沒有否定命題一樣，因明三支中也沒有否定命題。值得注意的是「遮詮」一詞有二義，有時指「亦遮亦詮」，有時就指

「遮」。如呂澂、釋印滄在《因明正理門論本証文》中認為，「前是遮詮」一句是僅說明異喻體的，遮詮二字不能分讀，遮詮即遮。在這裏，遮詮同樣不是表達否定命題。

2. 三支作法不設特稱命題

要確定三支作法相當於三段論第一格第幾式，除了確定三支的質外，還要確定命題的量。因明有「全分」、「二分」兩個概念。有人說「全分」相當於「全稱」、「二分」相當於「特稱」⑩。沈文則主張「全分」、「二分」非量說⑪。

在《門論》中，提到「二分」的共有四處。第一處是：

諸有說言宗因相違名宗違者，此非宗過，以於此中立聲爲常，一切皆是無常故者，是喻方便惡立異法。由合喻顯非一切故。此因非有，以聲攝在一切中故，或是所立一分義故。此義不成，名因過失。

按神泰《述記》的解釋，若立「聲常」宗，以「非一切」爲因，則「非一切」不成爲宗法。因爲「聲」是包括在「一切」中的，是「一切」中之一，故聲不是「非一切」。如果補救一下，說聲不是聲之外的其他一切的話。則「非一切」之因與宗之有法聲的外延就全同了。神泰說：「所立宗有二分，有法及法。」既然因與宗有法全同，根據因明通則，宗同品即能別（宗之謂項）除宗有法，於是，此因雖成宗法，却不通能別法「常」，同品定有性就無法滿足。這種過失是由「宗義一分爲因」造成的。可見，此所謂「二分」，指宗之二分（兩個宗依）中的一分，並不是特稱命題的量項。第二處是：

若不爾者，依烟立火，依火立觸，應成宗義一分爲因。

按照《述記》（卷二第四頁右）的解釋，「依烟立火」，「依火立觸」也分別都是宗義一分爲因。如有人說「聲是無常宗，以是聲故因」，「此以宗中有法是爲因故，故是宗義兩分中以一分爲因過。」同樣，如立烟下有火宗，以有烟故爲因，即爲宗義一分爲因；如立

火有熱觸宗，以有火故爲因，爲成宗義一分爲因。可見，《門論》這兩處的「二分」都是說的「宗義一分爲因」。第三處是：

爲要具二譬喻言詞方能立。……若有於此一分已成，隨說一分亦成能立。

這裏說的「二分」是指同喻、異喻二分中之一分，是討論同異二喻在表達上的省略問題，並非特稱的量項。第四處是：

故定三相唯爲顯因，由是道理，雖一切分皆能爲因顯了所立，然唯一分且說爲因。

此處的「二分」指因三相中的一相，因支僅僅顯示第一相，第二、三相是由二喻所顯示。因明故且把這一分說爲因。可見，這裏的「二分」也非特稱量項。

總括以上四處，「二分」意指兩份或多份中的一份，皆非作爲特稱量項使用的。

在《入論》當中，「二分」的含義又有不同。《入論》在列舉因過時說：

不定有六：一，共，二，不共，三，同品一分轉異品遍轉，四，異品一分轉、同品遍轉，五，俱品一分轉，六，相違決定。

以「三同品一分轉、異品遍轉」一句爲例，試作解釋。「轉」是有的意思，「一分」指九句因中說的「有非有」。「同品一分轉」即同品有些有因，有些沒有因。此謂「一分」相當於自然語言中的「有些」，它在這裏表示命題的量項是沒有疑問的。至於「異品遍轉」中的「遍」，則相當於全稱量項「所有」。因三相的「遍是宗法性」、「異品遍無性」中的「遍」也等於全稱量項「所有」。在《門論》和《入論》的漢譯本中，沒有出現「全分」的術語，當《入論》作者以「遍」和「二分」相對時，「遍」也就是「全分」。

在《大疏》中，「全分」、「二分」出現很多。例如在釋所別不極

成時說：

此有全分一分四句。全四句者：有自所別不成非他。如佛弟子對數論言「我是無常」，「無常法」彼此許有；有法「神我」，自所不成。今此有法，不標汝執，故是宗過，有簡便無……⑬。

全四句中，一、二、三句是過，第四句不是過。以上面所引第一句為例略作解釋。因明通則，組成宗的兩個宗依必須立敵雙方共許極成。在「我是無常」宗中，佛家不承認有靈魂，而數論却承認。此宗又未加簡別語，因此佛家對數論立此宗便有自所別不極成之過。「我是無常」本身是個全稱肯定命題。「全分」是指佛弟子對「我（靈魂）」這一概念全部不許其實有，是就佛弟子對這一概念的態度立說的，它與全稱量項有所不同。有的因明家把這兩件事混淆起來了。對照《大疏》釋所別不極成中一分四句，就為更清楚：

一分四句者：有自一分所別不成非他，如佛弟子對數論言「我及色等皆性是空」，「色」等許有，「我」自無故……⑭

一分四句中，前一、二、三句是過，第四句不是過。以上面所引第一句為例解釋如下。「我及色等皆性是空」，是復合主項的聯言命題。它可以分解為「我是空」、「色是空」兩個全稱命題。為什麼又說是「一分」呢？在「我」與「色」這兩個主項中，「色」是佛弟子與數論都共許極成的，而佛弟子對「我」却不許其實有。可見，這裏的「一分」是指「我」與「色」兩份中的一份，而「我及色等皆性是空」却是由兩個全稱命題組成的聯言命題。綜合全分、一分兩個四句可知，對一個全稱命題的主項，既有「全分」的過失，也有「一分」的過失。總之，「全分」不等於全稱。

因明三支明作法有全稱命題，這是毫無疑問的。但包含特稱

命題的論式却遍查無所得。前面說「一分」有時表示「有些」，是只就九句因中因的過失情況而言的，它並沒有出現在論式當中。在因明典籍中，還未嘗有關於命題的量的專門論述。

因明雖不設特稱命題，但以相應的全稱形式來代替特稱形式。《嚴莊疏》卷一中說：

宗亦有二。一寬，謂立內外聲是無常，此即唯以所作爲因。二狹，謂立內聲無常，即是勤勇所發爲因。

「內外聲是無常」相當於「所有聲都是無常」，因明論式習慣上省略量詞而表達爲「聲是無常」。「內聲無常」是「所有內聲無常」的省略表達，等值於「有的聲是無常」。

因明不設特稱命題，而以全稱命題代替，筆者揣測，這是由因明的特點決定的。因明是論辯邏輯。立敵雙方對所使用的概念必須是共許極成。如果使用雙方不共許的概念，就須先加簡別，否則所立之宗便有過失。再則，由宗依組成的宗體又不能共許，否則便無須辯論，佛家立「內外聲是無常宗，所作爲因」是用來針對聲論派中聲生論的，因為他們主張內外聲皆常住。佛家立「內聲無常宗，勤勇無間所發性故因」是針對聲論派中的聲顯論的，因為它們主張內聲常住，倘若佛家不以「內聲無常」來與「內聲常住相對」，而改用「有的聲是無常」，這「有的聲」便不明確，究竟是指內聲呢還是外聲？因此，當因明所論述的不是某類對象的全體時，就直接用它的種概念來作主項，從形式上說，是全稱命題。

最後，需要討論同、異喻體的形式結構。呂澂先生認爲：「形式邏輯三段論式裏有中詞，它出現在兩個前提裏，必須一度周延，這才能使論証無誤。因明不用這樣的規則，而用兩個比喻（同喻和異喻），這也能保證論証無誤。如同喻說：『若所作，見彼無常。』這不是全稱判斷，而是假言判斷，那麼是不是說『所

作』還有常呢？異喻解決了這個問題。異喻：『若是其常，見非所作。』這兩個判斷就可證明『凡所作，皆無常。』^⑮這段話有兩點不妥當：第一，因明雖沒有提出周延的規則，但因明有「異品遍無性」這條規則，它保證了因概念(即中詞)周延一次。第二，說同異喻體是假言判斷而不是全稱判斷，是不了解兩者的內在聯系。在玄奘的漢譯本《門論》中，同、異喻體就是全稱命題：

諸勤勇無間所發皆見無常。諸有常住見非勤勇無間所發。

玄奘的漢譯本《入論》中，同、異喻體的實例則是假言命題：

謂若所作，見彼無常。謂若是常，見非所作。

奘譯至少向我們顯示出，這兩種不同的表述，實質是一致的。從邏輯上看，也正是如此。金岳霖三十年代出版的《邏輯》一書就論述過，前後件主項相同的分分條件假言命題可以改寫成相應的全稱肯定命題，也就是說它們是等值的。

至此，我們可以作結：因明三支僅僅相當於三段論的第一格第一式(AAA)。

二、因明三支是純演繹的

關於因明三支作法的性質國內，幾乎所有的因明論著都認為是演繹和歸納的結合。其理由有二：一是認為因明的喻體是由喻依歸納而成，因明之喻在喻體外帶喻依，是喻不同於並且高於三段論大前提的地方。例如，《研究》認為「在三支作法中，演繹與歸納的結合主要體現在喻支上，因此喻支較之三段論的大前提要複雜得多。^⑯」二是不少因明家認為，因三相中的後二相體現了歸納。第二相是求同法，第三相是求異法。例如，《研究》說「其同喻類似於契合法(求同法)其異喻類似於差異法」^⑰。總之，認為在論式上和規則上都包含着歸納。

本文不贊成以上兩種說法。如果說因明之喻在喻體之外加上喻依即一個或幾個實例，就表明該喻體由一些實例歸納所得，那麼這樣的喻體(大前提)豈非太不可靠了嗎？因明立論，面對着論敵和公証人，用這樣的簡單枚舉歸納推理得到的結論能說服論敵和公証人嗎？顯然是不行的。倘說喻依的作用只是充當歸納的材料，那還不如取消為好。但喻依有其存在之理由。例如，立「聲常」宗，以「所聞性」為因，「所聞性」因除聲生論對勝論以外，是不共不定因。同品「常」與異品「無常」都無此因。因明通則，同品除宗有法，同品中除聲以外，世間再無別物有所聞性。同喻依一身二任，既是宗同品又是因同品，既然宗同品中無一為因同品，因此此式舉不出同喻依，因的第二相同品定有性便不能完成。看來，同喻依舉足輕重，一個論式舉得出同喻依，就標誌着因第二相得到滿足。因的第二相未能滿足，是不至於影響到同喻體的缺無(同喻體的建立須滿足第三相)，但影響到同喻為正當理由。在上例中，若宗同品不除宗有法，則同喻體「諸所聞性皆見其常」實際上是「聲常」，用「聲常」証「聲常」，則為循環論証。若宗同品除宗有法，則同喻體的主項「所聞性」是空類，這又違背了「所聞性」須實有極成的要求。

呂澂先生在《因明綱要》中所舉的第四十例很說明問題。此引如下：

對聲論立「聲是無常(宗)，所作性故(因)，如瓶(喻)。

這個論式儘管沒有同喻體，也沒有異喻體和異喻依，但呂先生認為「此通作法」，符合《門論》的要求。但是依照《廣百論釋》的說法，不可但有異喻而立宗。其根據如何，呂文未作解釋。試以邏輯工具代為詮釋。這是因為同、異喻體雖可互推(MAP ↔ PAM)，同、異喻體只要有一個，異品遍無性便可完成，但同品定有性仍未滿足。從全稱命題的同喻體推不出主項的存在，推

不出一個存在命題。而存在命題有P是M(有M是P)正是同品定有性的要求，是由同喻依來滿足的。總而言之，同喻依是同品定有性的標誌，所以它不能取消，在省略式中，也不能省略它。

說同品定有性是求同法、異品遍無性是求異法，這種提法本身就不科學。求同法、求異法是歸納推理，由一系列前提和結論組成，而同品定有性、異品遍無性各自只是一個命題形式，即「有P是M」和「凡非P是非M」。滿足同品定有性，只要舉出若干個實例，甚至只舉出一個實例即可，無須歸納。一個論式要滿足異品遍無性，也大可不必在論式中對異品逐一檢查，事實上任何一個因明三支論式也沒有這樣做過。在眾多的因明典籍中至今還未曾見過。因的第二、三兩相是對九句因中二、八正因的概括，九句因是因與同、異品所總共具有的九種情況。陳那分析了這九種不同的情況，認為只有二、八兩句是正因。這種分析也不能說是歸納推理。正象三段論的規則本身並不含有歸納一樣，因三相作為三支作法的規則，也不具有歸納的性質。

亞里士多德充分研究了三段論理論，也初步研究了歸納推理。他的三段論的大前提當然是由歸納得之，但總不能說大前提本身、三段論規則本身就是歸納吧。三支作法的同、異喻體要由歸納得來，那屬於另外一個思維過程，這個過程並不為三支作法所具有。因明三支，用語言表達出來的，稱為能立，目的是悟他。我們討論三支是否是演繹與歸納的結合，只能就悟他的三支而言，至於自悟中，固然會有歸納，但不屬於我們討論的範圍。歸納解決知識的獲得問題，而因的三相說則提供標準，什麼樣的知識可以充當正當的理由。這是兩回事，不能混為一談。

三、粗略的比較

因明三支不設否定命題，也不設特稱命題，它的形式相當於三段論的第一格AAA式它的推理是純粹演繹的。一個正確的三

支作法，即真能立，除了形式上的要求外，還有內容上的要求。亞里士多德對推理大致分為三類：證明的推理、論辯的推理和詭辯的推理。證明的推理或證明，其前提要求是可靠的，其推理過程則是有效的。這兩方面的統一，保證了必然得出真實的結論。因明三支相當於亞里士多德的證明的推理。

亞里士多德的三段論是一個公理體系。因明三支僅相當其中一個正確式。這懸殊的對比，顯得因明在論式上的簡略。和形式上的簡略形成鮮明對照的是，因明內容上的要求特別詳盡，遠非亞氏邏輯可比。這又是為論辯邏輯的特點所決定的。例如，在概念的使用上因明提出共許的要求，宗體的建立又要求雙方不共許，還有因、喻的極成要求，宗、因、喻間有體、無體關係的一致，還提出自、他、共比量問題，因三相不僅涉及形式問題，還管了內容的真實。例如，說「凡人皆有死，是植物故，如樹」。這個推理的形式化成三段論則完全符合三段論規則，滿足了因三相在形式上的要求，但是未滿足因三相對內容上的要求。因支「是植物故」，形式上是「凡S是M」，但「人是植物」這一判斷為假。在因明看來，還是違反了第一相遍是宗法性。

註釋：

①③④⑫⑬⑰ 沈劍英《因明學研究》，中國大百科全書出版社一九八五年五月版，第63、132、47、101、102頁。

② 陳望道《因明學》，世界書局一九三一年版，第43頁。

⑤ 《因明正理門論述記》卷三第18頁。

⑥ 《大疏》卷八。 ⑦⑧ 《因明論疏瑞源記》卷三第36頁。

⑨ 《大疏》卷四第10頁。

⑩ 《因明正理門論述記》卷一第13頁。

⑪ 陳望道《因明學》、石村《因明述要》。

⑬⑭ 《大疏》卷五。 ⑮ 《因明入正理論講解》第17頁。

三、四、五、六、七、八、九、十、十一、十二、十三、十四、十五、十六、十七、十八、十九、二十、二十一、二十二、二十三、二十四、二十五、二十六、二十七、二十八、二十九、三十、三十一、三十二、三十三、三十四、三十五、三十六、三十七、三十八、三十九、四十、四十一、四十二、四十三、四十四、四十五、四十六、四十七、四十八、四十九、五十、五十一、五十二、五十三、五十四、五十五、五十六、五十七、五十八、五十九、六十、六十一、六十二、六十三、六十四、六十五、六十六、六十七、六十八、六十九、七十、七十一、七十二、七十三、七十四、七十五、七十六、七十七、七十八、七十九、八十、八十一、八十二、八十三、八十四、八十五、八十六、八十七、八十八、八十九、九十、九十一、九十二、九十三、九十四、九十五、九十六、九十七、九十八、九十九、一百。



僧侶在中國書法藝術上的貢獻

(續完)

(續上期)

八大山人——(一六二六——一七〇五年、八十歲)明、清間

高僧。江西南昌人，明太祖十六子寧王朱權後裔，小名查。山人八歲能詩，少能懸腕作米家小楷，能治印，尤善丹青。曾爛學子業，為諸生。十九歲明亡，南京失陷，遂剃度入奉新山為僧。不數年，豎拂為宗師，住山十數年，講經，聽眾常百餘人。旋又入道，晚年仍為儒士。或謂山人嘗持《八大人覺經》，因號「八大」。八大山人四字，其書畫題款，以草書聯綴，似哭之、笑之，有哭笑不得之意。為僧後，常用字號頗多，皆有反清王朝之涵義。時慷慨嘯歌，世以為狂。工書法，行楷學大令、魯公，能自成家。狂草頗怪偉，人得之爭藏並以為重。清張庚《畫徵錄》云：「八大山人有仙才，隱於書畫，書法有晉、唐風格。《清史稿》卷五百四有傳。」

釋今無——(一六三三——一六八一年、四十九歲)明、清間高僧。廣東番禺人。俗姓萬，字阿字。年十六，抵雷峯依天然，

①《大藏》卷五。 ②《因明入五門論疏》卷三頁。

③《大藏》卷八。 ④《因明論疏》卷三第廿頁。

⑤《大藏》卷四第廿頁。

⑥《大藏》卷八。 ⑦《因明論疏》卷三第廿頁。

⑧《大藏》卷八。 ⑨《因明論疏》卷三第廿頁。

⑩《大藏》卷八。 ⑪《因明論疏》卷三第廿頁。

⑫《大藏》卷八。 ⑬《因明論疏》卷三第廿頁。

⑭《大藏》卷八。 ⑮《因明論疏》卷三第廿頁。

⑯《大藏》卷八。 ⑰《因明論疏》卷三第廿頁。

⑱《大藏》卷八。 ⑲《因明論疏》卷三第廿頁。

⑳《大藏》卷八。 ㉑《因明論疏》卷三第廿頁。

㉒《大藏》卷八。 ㉓《因明論疏》卷三第廿頁。

㉔《大藏》卷八。 ㉕《因明論疏》卷三第廿頁。

㉖《大藏》卷八。 ㉗《因明論疏》卷三第廿頁。

㉘《大藏》卷八。 ㉙《因明論疏》卷三第廿頁。

㉚《大藏》卷八。 ㉛《因明論疏》卷三第廿頁。

㉜《大藏》卷八。 ㉝《因明論疏》卷三第廿頁。

㉞《大藏》卷八。 ㉟《因明論疏》卷三第廿頁。

㊱《大藏》卷八。 ㊲《因明論疏》卷三第廿頁。

㊳《大藏》卷八。 ㊴《因明論疏》卷三第廿頁。

㊵《大藏》卷八。 ㊶《因明論疏》卷三第廿頁。

㊷《大藏》卷八。 ㊸《因明論疏》卷三第廿頁。

㊹《大藏》卷八。 ㊺《因明論疏》卷三第廿頁。

㊻《大藏》卷八。 ㊼《因明論疏》卷三第廿頁。

㊽《大藏》卷八。 ㊾《因明論疏》卷三第廿頁。

㊿《大藏》卷八。 ①《因明論疏》卷三第廿頁。

②《大藏》卷八。 ③《因明論疏》卷三第廿頁。

④《大藏》卷八。 ⑤《因明論疏》卷三第廿頁。

田光烈

釋光鷲——(一六三七——一七二三年、八十六歲)明、清間高僧。廣東番禺人。孝廉方國華次子。原名顯愷，字麟趾。邑諸生。父歿後，學佛於鼎湖山慶雲寺。初名成鷲，後從平陽字派，改光鷲，號跡珊，或作跡山，別號東樵。晚棲大通寺。光鷲出身於書香節行之家，中年為僧，精於佛學，詩文書畫亦見譽於時。晚年作書，尤遒勁雄逸，老筆縱橫，有顏魯公晚年行草骨力古健之風姿。所作《梅竹》詩卷，自言用竹筆書，其沈着渾厚處，非一般毛筆所能力致。

個亭和尚——明、清間高僧。浙江海鹽人。俗姓陳，名梁，字則梁。自稱散木子，又號命者山翁，亦稱浣公。明亡後為僧。

清吳修《昭代尺牘小傳》稱梁「善書工詩。」

忍頭陀——清初高僧。俗姓陶，名汝鼎，字仲調，號密庵。明亡、薙髮滌山，號忍頭陀。清李元度《國朝先正事略》云：「仲調詩古文有奇氣，書法險勁，名動海內，有楚陶三絕之目。」頭陀湖南寧鄉人也，有《廣西涯樂府》、《噫古集》、《寄雲樓集》、《褐玉堂集》、《嘉樹堂集》行世。

釋淨伊——清初高僧。浙江嘉興人。俗姓丁，名元公，字原躬。布衣，晚爲僧，名淨伊，字願庵。清吳修《昭代尺牘小傳》云：元公「工書、精繆篆。」清朱彝尊《靜志居思話》云：元公「書畫俱逸品，精繆篆，詩亦不屑作庸熟語。」

釋一足——清康熙年間高僧。號斯電子。《湖南通志》云：一足「康熙初來醴陵，卓錫雲巖寺，善書、工詩。」

釋破門——清康熙年間高僧。湖南衡州人。清劉獻廷《廣陽雜記》云：「師能詩善書，書法爲湖南第一。」又云：「師臨智永《千字文》，深入晉、唐閫奧，絕無近人蹊徑，黃慎軒而後，不可多得。」近人馬宗霍《雲獄樓筆談》云：「破門和尚狂草，高處落筆，遠處養勢，懷素之嗣響也。」

釋道濟——清康熙年間高僧。字石濤，號清湘老人，又號大滌子，苦瓜和尚，瞎尊者。清張庚《徵畫後錄》，謂明楚藩後，莫詳其由來。阮元所藏石公冊，後有江都員燉題識，謂石濤於畫後，往往鈐靖江後人印。靖江王係明高皇伯兄南昌王孫守謙，石濤名若極，應是嗣王亨嘉嗣。清秦祖永《桐陰論畫》謂道濟「尤精分隸書。王大常云：『大江之南，無出石師之右者。』可謂推許之至矣。」有《苦瓜和尚畫語錄》行世。《清史稿》卷五百四有傳。

釋超然——清乾隆年間高僧。浙江海寧人。字友蓮，號松谿，白馬廟僧。原名張遠。清蔣寶齡《墨林今話》云：「超然工書，學董文敏，藏其嘉帖最多，暇則臨模，不肯綴管。人以縑素請者，必扁戶爲之，勿令窺視，故其書畫，多有靜妙之致。」

釋達受——清代高僧。浙江海寧人。字六舟。蔣寶齡《墨林今話》云：「六舟篆、隸、飛白、鐵筆並妙，搦手尤精絕，能具各器全形，陰陽虛實，無不逼真。精鑒別古器及碑版之屬。阮太傅以金石僧呼之。」清梁章鉅《樵聯叢話》云：「六舟精於金石、篆、隸之學，並工書畫。」

釋印山——清代高僧。清包世臣《藝舟雙楫》評印山真及行書能品上。

釋道開——清代高僧。清吳偉業《梅村詩話》云：道開「能詩，兼善書畫。」

釋可韻——清代高僧。湖北江夏人，號鐵舟。清蔣寶齡《墨林今話》云：可韻「書近蘇、米，爛然天真，意趣自作。」

釋覺銘——清代高僧。江蘇青浦人。號靜遠。前書又云：覺銘「書法有樸老之致。」

釋雪舫——清代高僧。浙江餘姚人。名覺堂。前書又云：「雪舫工行草書。」

釋寄塵——清代高僧。湖南湘鄉人。前書又云：寄塵「工書法。」清袁枚贈詩曰：「幾筆銀鈎字，珠娘扇上皆。」

釋虛谷——（一八二三——一八九六年，七十三歲）清代高僧。俗姓朱，名懷仁，別號倦鶴，又號紫陽山民。安徽歙縣（或說江蘇揚州）人。書畫家。在太平軍興時出家。賣畫爲生。晚歲居上海城隍廟。書法和畫一樣，不受陳規拘束，行書下筆淋漓，富有獨創性。書跡見《明清楹聯》（上海書畫出版社出版）。

釋竹禪——（一八二四——一九〇〇年，七十六歲）清代高僧。俗姓王，四川梁山（今梁平）人，著名書畫家。壯歲雲遊上海及大江南北，晚年歸任梁山雙桂堂方丈。擅畫竹、石、人物，著有《畫家三昧》傳世。書法獨特，草書學懷素。並歷時五十年創成「九分禪字」，與高僧含洳交誼甚厚。

釋弘一——（一八八〇——一九四二年，六十三歲）近代高僧。

俗姓李，名叔同（別名甚多）。前半生馳名於藝術教育界，是我國最初出國學習西洋繪畫、音樂、話劇，並以之傳入國內的先驅者之一，中年出家後，又成爲我國佛教律宗的高僧。自幼愛好書法、金石，對碑帖臨摹，極端嚴格。晚年屏除一切，獨出胸臆，造詣極深。其致書龍溪馬海鬻言書法、篆刻云：「朽人於寫字時，皆依西洋畫按圖之原則，竭力配置調和全紙面之形狀。於常人所注意之字畫筆法、筆力、結構，神韻，乃至某碑、某帖、某派，皆一致屏除，決不用心揣摩。故朽人所寫之字，應作一張圖案畫觀之，斯可矣。不唯寫字，刻印亦然。」蓋全面調和，爲法師始終信持之美術觀點。所以他的書法「蘊藉有味。就全幅看，許多字是互相親和的，好比一堂謙恭溫良的君子，不抗不卑，和顏悅色，在那裏從容論道。就一個字看，疏處不嫌其疏，密處不嫌其密，只覺得每一畫都落在最適當的位置，移動一絲一毫不得。再就一筆一畫看，無不教人起充實之感，立體之感。有時有點像小孩子寫的，那麼天真，但一邊是原始的，一邊是純熟的，這分別又顯然可見。總括以上這些，就是所謂蘊藉。毫不矜才使氣，意境含蓄在筆墨之外，所以越看越有味。」（葉聖陶《弘一法師的書法》與《全面調和》載中國佛教協會編：《弘一法師》）

三、僧侶書法家中之最有影響者

古代僧侶書法家中最有影響者，前有釋智永、中有釋懷仁，後有釋懷素。

釋智永——南朝陳、隋間高僧。生卒年不詳。會稽人，俗姓王，名法極。人稱永禪師。馮武《書法正傳》云：「僧智永，右軍七世孫，第五子徽之之後，與兄孝賓，俱捨家入道。永師遠紹祖風，兼備諸體。」所退筆頭，置之大竹籠，籠受一石餘，而籠皆滿，取而瘞之，號退筆塚。人來求書及請題額者如市，所居門限

，爲之穿穴，乃用鐵葉裹之，謂鐵門限。其弟子之著名於書法者：有智果、釋述、釋特、辨才、虞世南等人。宋蘇軾《東坡題跋》云：「永禪師書、骨氣深穩，體兼衆妙，精能之至，返造疏淡。」又云：「永禪師欲存王氏典刑，以爲百家法祖，故學用舊法，非不能出新意求變態也。然其意已逸於繩墨之外矣。」明解縉《春雨雜述》云：「學書之法非口傳心授，不得其門。故自羲、獻而後，世無善書者，惟智永能寤寐家法，書學中興，至唐而盛。」清初梁獻《評書帖》云：「晉人後，智永圓勁秀拔，蘊藉渾穆，其去右軍，如顏之於孔。」

釋智永在中國書法藝術史上的重大歷史貢獻有二：一爲發「永字八法」之旨趣，遂爲隋唐學者宗匠，二爲臨集《千字文》，開後代書法家愛寫《千字文》的風氣。

關於「永字八法」的起源問題，衆說紛紜，莫衷一是。唐張懷瓘《玉堂禁經·用筆法》云：「八法」起於隸字之始，後漢崔子玉歷鍾、王以下，傳授所用該於萬字。」元李溥光《雪庵八法、八法解》云：「永字之有八法，於中又爲二十四法，通前共三十二勢，使初學者下手運筆有所依歸。凡學書，必先學「永字八法」，學且熟，方可學二十四法。於此三十二勢，習之既精，方可結構成字。如此，則學有規矩，字有體法。不然，則筆意不精，字亦失乎格度矣。」宋陳思《書苑菁華》卷二《永字八法》云：「隋僧智永發其旨趣，授於虞秘監世南，自茲傳授遂廣彰焉。」「八法」是崔、張、鍾、王以來所傳的筆法，爲書家必由之徑，是由智永發其旨趣，授虞世南，才廣爲流傳的。「八法」具體廣爲流傳的情況，元劉有定注鄭杓《衍極》是這樣敘述的：

「隋釋智永，羲之七世孫也，頗能傳其學。又親受法於蕭子雲，虞世南親見永師，故其法復傳於唐焉。歐陽詢得於世南，褚遂良親師歐陽，或云虞、褚同師史陵，陵、隋人也。歐陽詢傳陸柬之，柬之及見永師，又世南之甥也。陸傳子彥遠

，彥遠傳張旭。彥遠，張之舅也。旭又得褚遂良餘論，以授顏真卿、李陽冰、徐浩、韓滉、鄔彤、魏仲犀、韋玩、崔邈等二十餘人。釋懷素聞於鄔彤，柳公權亦得之，其流實出於永師也。徐浩傳子璠及皇甫閱。崔邈傳褚長文，韓方明受法於璠及邈。皇甫閱傳柳宗元、劉禹錫、劉歸厚。歸厚傳姪緯、緯傳權審、張叢、崔弘裕。弘裕、禹錫外孫也。弘裕傳盧潛、潛傳穎、穎傳崔紆。柳宗元傳房直溫。有劉墮者，亦得一麟半甲。」

這說明隋、唐以來，關繫書法藝術極大的「永字八法」(有時它代表整個書法的涵義)，是由智永發其旨趣傳授下來的，這是智永對中國書法藝術的第一個偉大貢獻。」

其次是他臨集《千字文》

《千字文》是南朝梁武帝蕭衍指命給事郎周嗣興，用一千個不同的字體編寫的小冊子。四字一句，對偶押韻，便於記誦。是我國封建時代學童的啟蒙讀物。相傳智永居永欣寺閣上，臨書三十年，寫真草《千字文》八百餘本，浙東諸寺，各施一本，讓人臨習。在當時就廣為流傳，而且都是精品。宋米芾《海嶽名言》云：「智永臨習《千字文》，秀潤圓勁，八面俱備。」清何紹基《東洲草堂金石跋》云：「智師《千字文》，筆筆從空中落，從空中住，雖屋漏痕，猶不足以喻之。」

《千字文》自智永寫本流傳後，它的影響極為重大。一方面，學者們對《千字文》注釋、續編或改編，諸如《千字文釋義》、《千字文考略》、《續千字文》、《廣易千字文》之類，達數十種之多；一方面隋、唐以後書法家受其影響，形成了愛寫《千字文》的風氣。著名者唐代有歐陽詢、褚遂良、裴行儉(真草二體)、趙模、孫過庭、歐陽通、張旭、釋懷素(草書)、釋高閑、釋元雅、釋貫休

。五代有徐鉉(篆書)。宋代有王著(《補永禪周散騎千字文》)、釋夢英(篆書)、趙惟吉(真草二體)、周越(草書)、李唐卿(篆書)、文同、蘇軾(草書)、黃庭堅(草書)、米芾(小楷)、吳說、宋徽宗(瘦金書)、宋高宗(真草二體)、宋孝宗(真草二體)、宋理宗、陳瑛(篆書)、釋緣槃(草書)。元代有趙孟頫(六體)、管夫人(趙孟頫妻)、鮮於樞(草書)、班惟志、朱侯、揭傒斯(真草二體)、錢良右(四體)、吳志淳、周伯琦(四體)。明代有胡廷紘、文徵明(四體)、陳祐(小篆)。清代有王澐(五體)、孫鳳居輯自太極以下一百三十體《千字文》，名曰《歷朝聖賢篆書百體千字文》(一九八五年瀋陽古籍書店出版尤悔菴、周介菴鑒定本可供參考)。近代有張廉卿(楷書)、章炳麟(篆書)。此外許多大部叢書，還用《千字文》編號，其影之大，於此可見一斑。

釋懷仁——在中國書法藝術史上，貢獻最大，次於智永者，為釋懷仁。初唐高僧，太宗時居長安弘福寺，嘗集王羲之行書為《大唐三藏聖教序》。序文是唐太宗李世民為玄奘三藏法師翻譯的佛經所撰寫的。序中崇佛教為聖教、真教，說玄奘法師「多懷貞敏」、「早悟三空」，推崇他是「法門領袖」。後附玄奘翻譯的《般若波羅蜜多心經》。當時王羲之早已逝世，因李世民酷愛王羲之書法，遂由釋懷仁按內容匯集羲之行書，勒石刻碑。因名《集王書聖教序碑》。周越《古今法書苑》云：「唐文皇製《聖教序》，時都城諸釋委弘福寺懷仁集右軍行書勒石，累年方就。逸少真迹，咸萃其中。」相傳王羲之行書字迹，大都集摹於此碑。碑建於唐高宗咸亨二年(六七二年)原碑現存陝西省博物館碑林。康有為《廣藝舟雙楫·餘論第十九》云：「《聖教序》唐僧懷仁所集右軍書，位置天然，章法秩理，可稱異才。」

自懷仁《集王書聖教序》流行之後，唐、宋以來，凡習右軍行書者，靡不以此為楷模。另一方面，自懷仁開集右軍書之先河後，唱於和唱，繼起者著名的有：唐玄宗時釋大雅、集右軍行書為

《鎮軍大將軍吳文殘碑》（見孫星衍、邢澍《寰宇訪碑錄》卷三）。唐代宗時，田名德集右軍行書爲《清淨智慧觀身經銘》。蕭森撰並集王右軍行書爲《大唐京兆府美原縣永仙觀碑》。唐文宗時，唐玄序集王右軍行書爲楊顛排纂刪綴的《新集金剛般若波羅蜜經》（一九八三年上海美術出版社出版宋拓本；另一宋拓本「清康熙商印宋犖舊藏，今藏故宮博物院」）。北宋□□集王右軍行書爲《宋摩騰入漢靈異記碑》。宋釋靜萬集右軍書爲《宋慈雲寺碑》（見明趙暉《石墨鐫華》）。宋釋懷則集王右軍書爲《攝山棲霞寺碑》（見明王世貞《弇州山人稿》）等。古今集王右軍書者十八家（見《宣和書譜》卷十一）之才。亦有集他家書者：如金人□□集柳公權書爲《普照寺碑》。元人虞集有《集歐字碑》。於此可見懷仁對中國書法藝術史的發展，有不可磨滅的歷史貢獻。

釋懷素——在中國書法藝術史上，僧侶書法家中影響最大者爲釋懷素。唐代有兩懷素：一爲初唐京師恆濟寺懷素，唐高祖武德七年——周萬歲通天二年（六二四——六九七年、年七十四歲）南陽人，俗姓范，玄奘三藏法師之弟子，律宗東塔宗的創始人，爲律學大師；二爲藏真懷素，唐玄宗開元二十五年——德宗貞元十五年（七三七——七九九年，年六十三歲。此據陳垣《釋氏疑年錄》）長沙人，俗姓錢，大曆十才子詩人錢起之姪，爲書法大師。兩懷素相距百年，《全唐詩》、《全唐文》均誤認爲一，而《書史會要》等，更以書法大師之懷素、爲律學大師之懷素，謂爲玄奘三藏法師之門人，誤也。此不可不辨。

書法大師懷素，唐代高僧。其自叙云：「懷素家長沙、幼而事佛。經禪之暇，頗好筆翰，然恨未能遠觀前人之奇迹，所見甚淺。遂擔笈杖錫西遊上國，謁見當代名公，錯綜其事。遺編絕簡，往往遇之。豁然心胸，略無疑滯。魚牋絹素，多所塵點，士大夫不以爲怪焉。」（見《懷素自叙帖真迹》）自謂得草聖三昧。退筆

堆積埋於山中，號曰「筆塚」。宋陳思《書小史》謂「懷素疏放，不拘細行。頗好筆翰，貧無紙可書，嘗於故里種芭蕉萬株，以供揮灑；書不足乃漆一盤書之，又漆一方板，書再三、盤板皆穿。吏部尚書韓陟見而賢之曰：「此沙門札翰，當震宇宙大名。」好飲酒，及酒酣興發，雖遇寺壁裏牆、衣裳、器皿，靡不書之，時人謂爲醉僧。受筆法於金吾兵曹鄔彤，鄔彤謂懷素曰：「張旭長史嘗私謂彤曰：「孤蓬自振，驚沙坐飛，余師而爲書，故得奇怪，凡草聖盡於此。」顏魯公嘗問師曰：「夫草書於師授之外，師有自得之乎？」師曰：「貧道觀夏雲多奇峯，輒嘗師之。夏雲因風變化，乃無常勢，又遇壁拆之路，一一自然。」

歷代論懷素者甚多，今舉其要者：唐呂總《續書評》云：「懷素草書，授筆掣電，隨手萬變。」董道《廣川書跋》卷八云：「書法相傳，至張顛後，則魯公得盡於楷，懷素得盡於草。故魯公謂以狂繼顛，正以師承源流而論之也。然旭於草字則度絕繩墨，懷素則謹於法度。」又云：「當其手筆調和時，忘神定氣，徐起而視，所向無前，故能迥出唐諸子右。」又云：「懷素似不許右軍得名太過，謂漢家聚兵，楚無人也。其與阮籍言世無英雄，使豎子成名，氣亦略等矣。觀李廣射石、秦人撲虎，皆在氣未失時，使心一改而氣已移，雖有勇決剛果，何施於用耶？懷素氣成乎技者也！直視無前，而能坐收成功，天下至莫與爭雄，其氣蓋一世久矣！故能終身不衰也。」《宣和書譜》云：「懷素精於翰墨，當時名流，如李白、戴叔倫、竇昝、錢起之徒，舉皆有詩美之，狀其勢以爲若驚蛇走虺，驟雨狂風，人不以爲過論。又評者謂張長史爲顛，懷素爲狂，以狂繼顛，孰爲不可？及其晚年益進，則復評其與張芝逐鹿，茲亦有加無已，故其學之者，亦若是也。」又謂懷素草書，「字字飛動，宛若有神。」

宋僧大覺跋懷素書《佛說四十二章經》云：「師書妙絕今古，

落筆縱橫，揮毫電掣，怪雨狂風，隨手變化，隱見莫測，較之《千文》、《自叙》、《聖母》諸書，更有清逸瘦勁通神之妙，如青蓮花開向筆端，此亦書中第一義也，非師之廓然無聖，何能至此乎？」

宋蘇軾評懷素書云：「此公能自譽，觀者不以為過，信乎其書之功也。然其為人儼蕩，本不求工，所以能工如此。如沒人操舟，無意於濟否？是以覆却萬變，而舉止自若，近乎有道者耶！」（見《唐懷素草書食魚帖跋》）

宋黃庭堅《山谷題跋》卷八云：「近時士大夫罕得古法，但弄筆左右纏繞，遂號為草書耳。不知與科斗、篆、隸同意。數百年來，惟張長史，永州狂僧懷素及余三人，悟此法耳。」元趙孟頫跋《唐懷素論書帖》云：「懷素書所以妙者，雖率意顛逸，千變萬化，終不離魏、晉法度故也。後人作草，皆隨俗繳繞，不合古法，不識者以為奇，不滿識者一笑。」明項元汴亦云：「此《識書》一帖，出規入矩，絕狂怪之形，要其合作處，若契二王，無一筆無來源。不知其肘下有神，皆以狂稱之，殆亦非心會者。」明王世貞《弇州山人稿》評懷素《千文》云：「字字欲仙，筆筆欲飛。」明董其昌《畫禪室隨筆、評書法》云：「素師書本畫法，類僧巨然。」清梁獻《評書帖》謂懷素草書，「間參篆籀。」吳雲跋懷素《千文》亦云：「素師此帖，筆筆從篆籀得來。」高士奇跋懷素《自叙帖》云：「唐懷素書奇縱變化，超邁前古，其《自叙》一卷，尤為平生狂草，然細以理脈按之，仍不出於規矩法度也。」王文治跋懷素《小草千字文》云：「右軍草聖之室，自唐以降，罕有能入及之者。顛張醉素皆從右軍出，而加以狂恠怒張，論者病之。然素師得右軍淡處，獨勝餘子。右軍草書無門可入，從素師淡處領取，殊為得門。此意董香光屢發之，惜知音者希也。是帖晚年之作，純以淡勝，展玩一過，令人矜躁頓忘。」

懷素是佛門中繼釋智永之後，傑出的牢籠百代的大書法家。唐、宋、元、明迄於現代，學草書者，無不取法懷素。論其書者，亦不下數十百家。以上所舉，僅重要的有代表性的幾種：說他的草書，源於二王者，有項元汴；說它出於篆籀者，有黃庭堅、梁獻、吳雲；說它本於畫法者，有董其昌；說它不離魏、晉法度者，有趙孟頫；說他得右軍淡處，而作可學王書之蹊徑者，有董其昌、王文治；說他晚年的成就，可與草聖張芝逐鹿者，有《宣和書譜》。這些論點，見仁見智，雖各不同，大都從技藝着眼；涉及懷素的思想問題者有兩家：一為蘇軾，一為釋大覺。二家說法雖異而其義則同。忘懷遺慮、率性任真，懷素書法之所以神妙也。

佛法自東漢傳入之後，開始影響我國文化各個領域，書法家受其影響，遂使我國書法藝術具有更濃厚的書卷氣，和義趣幽渺的佛家思想的哲學品格。唐自禪宗興盛之後，士大夫爭談禪悅，又以遺文得義、忘義了心相尚，書法家復受其影響，競相以「入於法而出於法」相煽。所謂「出於法」者，猶禪之解縛去黏、破執遣滯，以冀率性任真而明心見性也。

禪宗自六祖慧能以後，得其法而弘傳者，有南嶽懷讓（公元六七七——七四四年）與青原行思（？——公元七四〇年）二派，承其法者，又分五家七宗，禪學遂風偃全國。南嶽懷讓得法於曹溪之後，住衡山（在湖南長沙與衡州之間）般若寺（從前天台宗第二祖師慧思的道場）潛修，得馬祖道一而創立洪州派。青原行思得法於曹溪，傳其學於石頭希遷（公元七〇〇——七九〇年），希遷於天寶初也到湖南衡山的南寺弘法。當時衡山的禪師如懷讓等都推重他。懷素稍後於南嶽懷讓與青原行思，正是兩派禪學興盛時代，他又是湖南長沙人，長沙正是兩派禪法交相輝映的地帶。此時此地的名流學者，猶抵掌嬉笑，爭談禪悅，況佛門弟子如

懷素者乎？所以他《自叙》謂「頗好筆翰」者，是在「經禪之暇」。可見讀經參禪是他的本色，而書法乃其餘事。我們研究他的書法藝術思想，應該從他所從事的「經禪」中去參究。此中消息，惟蘇軾與釋大覺知之。

蘇軾說懷素「為人儻蕩，本不求工，所以能工如此。如沒人操舟，無意於濟否？是以覆却萬變，而舉止自若，近於有道者耶。」沒人操舟之說，見於《莊子》。《達生篇》云：

「仲尼曰：『善游者數能，忘水也。若乃夫沒人之未嘗見舟而便操之也。彼視淵若陵，視舟之覆，猶其車卻也。覆却萬方陳乎前，而不得入其舍（心也），惡往而不暇？以瓦注者巧，以鈎注者憚，以黃金注者殫。其巧一也，而有所矜，則重外也。凡外重者內拙。』」

沒人之近於道者，在其忘懷遺慮，解縛息馳，心無妄念，意無矜繫，生死沉淪無動於中，覆卻萬變而不得入其心，雖履於萬仞之淵，而能游忍有餘，逍遙自在，莊子謂之重內不重外，即注意內心的修養而不為外物所移，亦《逍遙游》之意也。東晉高僧支遁論《逍遙游》云：「物物而不物於物，故逍然不我待，玄感不急而速，故遙然靡所不為，以斯而遊天下，故曰《逍遙游》。」懷素由此意境而作書，故其書超邁。

其次：宋釋大覺跋懷素草書《佛說四十二章經》云：「此亦書中之第一義也，非師之廓然無聖，何以能至此乎？」廓然無聖一語，見宋釋道原《景德傳燈錄》卷三：謂禪宗第二十八祖菩提達磨，於梁武帝普通八年十月一日至金陵，

「帝問曰：朕即位以來，造寺寫經度僧不可勝紀，有何功德？師曰：並無功德。帝曰：何以無功德？師曰：此但人天小乘有漏之因。如影隨形，雖有非實。帝曰：如何是眞功

德？答曰：淨智妙圓，體自空寂。如是功德，不以世求。帝又問如何是聖諦第一義？師曰：廓然無聖。帝曰：對朕者誰？師曰：不識。帝不領悟。師知機不契，是月十九日，潛迴江北。」

這一則公案，須與《金剛般若波羅蜜經》（略云《金剛經》）同參。《金剛經》云：

「佛告須菩提：於意云何？可以身相見如來否？」否也，世尊！不可以身相見如來。何以故？如來所說身相，即非身相。佛告須菩提，凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來。」

從梁武帝與達磨祖師的對話來看，梁武帝雖是個虔誠的佛教徒，但在達磨看來，他所作的都是小乘功德，小乘祇知人空而不知法空，所以以身相執如來（梁武帝所謂「聖」），從語言文字執「第一義」，所謂法執也。《華嚴經》云：「佛以法為身，清淨如虛空。」如來法身無相，故言「所說身相，即非身相。」黃蘗禪師云：「夫學道人，若欲得知要訣：但莫於心上著一物。佛眞法身，猶如虛空。此謂法身即虛空，虛空即法身……虛空與法身無異相，佛與衆生無異相，生死與涅槃無異相，煩惱與菩提無異相，離一切相，即名諸佛也。」二乘凡夫不知法空，於身相執如來，不見佛性，長淪生死。大乘先覺之人，悲心急切，為凡夫解黏去縛，遣疑破執，不惜作過激之語；達磨祖師云：「廓然無聖」，雲門禪師云：「我當時若見，一棒打殺與狗子喫。」皆此意也。《金剛經》又云：

「是故須菩提，諸菩薩摩訶薩，應知如是生清淨心。不應住色生心，不應住聲香味觸法生心。應無所住而生其心。」

李文會云：「菩薩之心，心常空寂，無諸妄念，不生不滅，不動不搖，即是清淨心也。凡夫之心，無明起滅，妄想顛倒，取捨、

善惡、凡聖等見，是名濁亂心也。不應住色生心者，心若清淨，即不被諸境惑亂也。」黃蘗禪師云：「心若清淨，何假言說。但無一切心，即名無漏智……到之時，無棲泊處，即是行諸佛路，便是應無所住而生其心。是你清淨法身阿耨多羅三藐三菩提也。」衆生之心，本無一物，但以六塵競起，物相遂生，煩惱熾盛。所謂無一切心者，即心上不著一物，不爲外物所移，支遁所謂「物物而不物於物也。」《楞嚴經》云：「若能轉物，即同如來。凡夫被物轉，菩薩能轉物。如是轉者，故曰應無所住而生其心。」菩薩於佛如此，於法亦然。慧能大師《壇經》偈云：「心迷《法華》轉，心悟轉《法華》，誦讀久不明，與義作仇家。無念念即正，有念念成邪，有無俱不著，長御白牛車。」有無俱不著，即《金剛經》「應無所住而生其心」之謂也（《壇經》原本云：「能聞經云『應無所住而生其心』，即開悟。」）。南嶽懷讓禪師一系的馬祖道一，在思想上主張「觸類是道」，在實踐上主張「任心」，講究息業養神，任運自然，一切皆真，即發揮《金剛》「應無所住而生其心」之義。這在《莊子》便是「凡外重者必內拙」，而主張重內不重外。在《楞嚴》便是「若能轉物，即同如來。」在支遁便是「物物而不物於物」。在達磨便是「廓然無聖」。在黃蘗便是「莫於心上著一物」。這些道理可歸結爲二語曰：忘懷遺慮、率性任心。這就是懷素從「經禪」中所得到的思想境界（呂澂先生指出：「禪宗從道信以來，東山法門已經不是單純的以《楞伽》爲根據的了，他們的說法較前有了很大的變動，並逐漸擴大了禪法的範圍。在「藉教悟宗」的經教部份，已經包括了《般若》、《維摩》、《法華》、《思益》、《華嚴》等經。慧能的思想也受了這種影響，不拘限於《楞伽》，而吸收了諸經的說法。」）（《中國佛學源流略講》二二二——二二三頁）。從忘懷遺慮、率性任心的思想境界出發，在實踐上所以他能創造出妙絕古今、牢籠百代的「第一義」書法藝術。他的草書在中國書法藝術史上有着很高的地位，他的存世書迹如《佛說四十二章經》、

《自叙帖》、《論書帖》、《食魚帖》、《千字文》、《東陵聖母帖》、《秋風辭》、《早春詩》、《自詠詩》、《尋道帖》、《貧道帖》等等，是祖國一份不可估量其價值的珍貴的文化遺產。

四、結語

以上略錄歷代僧侶書法家二百九十三人，大都是一代宗師，法門龍象，二六時中，修持精進。咸以暮鼓晨鐘，青磬紅魚之暇，以餘力從事外學；或妙徹三玄；或精通四子；或紛披風什，歌詠謳謠；或下筆千言，倚馬可待。並精於翰墨，踵事鍾王，八法九勢，鐵畫銀鉤。對中國書法藝術有特殊貢獻者，除智永、懷仁、懷素三僧外；餘或精意臨習（有的學二王、有的學智永，有的學顛張狂素、有的學虞歐褚顏，有的學蘇王米蔡，有的學松雪香光）方軌前秀；或摹刻字帖（如宋釋希白）嘉惠後昆；或獨出心裁，標新立異（如五代釋貫休書，自成姜體，宋釋政禪師喜求兒童字，觀其純氣，導孩兒體，）；或作蠅頭細書（如宋釋棲公於掌大小冊中，寫《大方廣佛華嚴經》一部，釋法暉於一小經塔上，寫《妙法蓮花經》、《楞嚴經》、《維摩詰經》第十餘部，不差毫末）；或善速書（如釋敏傳飛翰如蠶食葉，俄傾千字）；或以書法入畫（如釋溫日觀以草法畫葡萄）；或作柳葉書（如元釋明本）；或作特大書（如明游僧於殿壁上作徑數丈大字）；或作左手書（如釋道生能以左運筆如飛紙上，端楷超逸，有鐵門限之風）；或以竹筆作書（如明釋光鷲）；或破陳規，匠心獨運（如清末釋虛谷）；或創九分書（如釋竹禪）；或以西洋圖案畫作書（如釋弘一）。並標能擅美，獨映當時，承學之士，各相慕習，風流所煽，至今不絕。歷代僧侶書法家對中國書法藝術貢獻之大，於此可見一斑矣。

（完）



談佛說修觀法

修學佛法的最大要門是修禪，而修禪有二大要門，那就是修止和修觀。修止，是止息妄念，使一切惡法不起；修觀是觀無我、無常、空寂。這樣雙管齊下，才能修得智慧，有了智慧就不愁不能解脫了。

在修止與修觀的二法門中，修止的方法佛陀說了很多，修觀的方法比較少，現在來介紹佛在一次說法中，告訴弟子們如何修觀的方法：

佛陀告訴弟子們，大家要修禪有一入道，能除去愁憂，無有苦惱，得大智慧，成泥洹證，就當滅五蓋、思維四意止，什麼是「一入道」，就是專一心，這就是「一入」；什麼是「道」，就是八正道，那就是正見、正志、正業、正命、正方便、正語、正念、正定，這合稱為「一入道」。

什麼是「五蓋」呢？那就是貪欲蓋、瞋恚蓋、調戲蓋、睡眠蓋、疑蓋，這五蓋必須滅除，才能專心入道，若五蓋不除，是不

(完)

法

能使心專一入道的。

什麼是「四意止」呢？那就是對自身行觀的四個層次，那就是：

一、行者要：

內自觀身，除去惡念，無有愁憂。

外自觀身，除去惡念，無有愁憂。

內外觀身，除去惡念，無有愁憂。

二、行者要：

內觀痛痛，而自娛樂。

外觀痛痛，內外觀痛痛而自娛樂。

三、行者要：

內觀心，而自娛樂。

外觀心，內外觀心而自娛樂。

智 銘

四、行者要：

內觀法，外觀法，內外觀法，而自娛樂。

以上是修思惟四意止的綱目，現在來說明修觀的程序：

一、觀身

一、觀此身，隨其性行，也就是觀我們身體的組織，從頭至足，從足至頭，在這身軀之中，都是不淨的，無一處可以令我們貪着的地方。譬如說，我們的身上有毛、髮、爪、齒、皮、肉、筋、骨、髓、腦、脂、膏、腸、胃、心、肝、脾、腎等，都要一一觀知有什麼值得貪着的。

再觀看由這些組織作用而產生的尿、尿生熟二藏，眼淚、唾涕、血脈、膽胆，也一一地觀知沒有一樣可以貪着的。

依以上的觀察，知道無一可以貪着以後，即不爲此身而有牽掛，所以觀身能自娛樂，除去惡念，無有愁憂。

二、觀此身，有地種、水種、火種、風種，這四大種是組成此身的四大要素，是一時的因緣和合，因緣一不調，則四大種分崩離析，此身即不存在了。此身既是因緣所生物，凡因緣所生者都是空，我們爲什麼要執着這空無的東西而自煩惱，既不執着，即自娛樂。

三、觀此身，有諸界，就是組織系統，大可分爲四種系統，如頭、身軀、手、足四系。如果我們像一個屠牛的內行人，用支解牛體的手法來支解我們的身體，支解以後再來觀察：這是腳、這是心、這是關節、這是頭，試問這其中那一樣是實在的，是可貪着的，而組成這諸界（系統）的原素是四大，四大是空，則這諸界焉得不空，既一一空，有什麼可執着的，不執着即自娛樂。

四、觀此身，有諸孔漏，每一個孔無不漏出不淨之物。我們的這身好比是一個竹園，竹園之中有許多雜草如葦叢等那些不利之物的生出，對竹園一無益處，我們的身上各孔漏出來的穢物，也沒有一樣是有益的，既然此身所漏出的都是不淨的穢物，那末此身不淨是鐵的事實，我們爲什麼要貪着這不淨之身呢？既不貪着，就自娛樂了。

五、觀此身，應觀死屍，或觀死了一天的屍體，或二天、三天、四天、五天、六天、七天的屍體，就會發現屍體每多一天，就多敗壞一天，到了第七天時，身體膨脹，皮肉敗壞，臭不可當，我們的自身與那屍體有什麼分別，死了以後不是與那屍體一樣嗎？這麼一觀察，還會貪着此身嗎？

再來觀察一下屍體的處置方法，無論是丟在深山野外也好，土髒也好，都有下列現象：即不免爲烏鵲、鷲鳥等所見而噉食，或爲虎、狼、狗、犬、虫、獸之屬所見而噉食，看看自己死了以後的屍體也與那死屍沒有什麼分別，也免不了要被鳥、獸、虫等所食的苦患，既然此身是如此的下場，爲什麼要這麼執着，不執着即自娛樂。

再觀死屍，被鳥、獸、虫等吃了一半，其他沒有吃完的屍肉，散落滿地，臭氣熏天，非常不淨，我們自己的屍體將來也是一樣，這麼一觀，即不執着，不執着即自娛樂。

再觀屍體，身上的肉被噉光脫落以後，只有白骨存在，但所有的骨頭上被膿血塗染，我們將來也將是如此。又觀連繫骨頭的筋，就好像是草繩束細柴薪一樣，將百多塊骨頭縛在一起，才能成立一個骨架，一旦筋被敗壞，失去束縛骨頭的作用，則每一塊骨頭就會分散各處，如手骨、腳骨、膊骨、腰骨、尻骨、臂骨、肩骨、脇骨、脊骨、頂骨、髑髏等等，無不分散各處。如此反觀我們自身，將來也是如此，這麼一觀，如何要執着這束白骨不放，不執着即自娛樂。

行者如果依以上的方法來觀自身，實在沒有任何值得我們貪着的地方，不貪著即能除去惡念，無有愁憂，此身是無常的，為分散法，故也是無我的，是空寂的。以上的觀法即是內自觀身、外自觀身、內外觀身法，經仔細觀察結果，此身一無所有。

二、觀痛

行者若遇樂痛之時，應即自覺知：「我現在得的是樂痛。」；得苦痛時，即自覺知：「我現在得的是苦痛。」，得不苦不樂痛時，即自覺知：「我現在得的是不苦不樂痛。」；得食樂痛時，即自覺知：「我現在得的是食樂痛。」；得不苦不樂食痛時，即自覺知：「我現在得的是不苦不樂食痛。」；得食苦痛時，即自覺知：「我現在得的是食苦痛。」；得不苦不樂食痛時，即自覺知：「我現在得的是不苦不樂食痛。」；行者如此觀察，無論所食者為苦、為樂、為不苦不樂，都不可作意，一作意便成痛，不作意即不痛，這時候無苦無樂，不起世間想，心無驚怖，不驚怖便得泥洹。

以上便是行者修內自觀痛，外自觀痛，內外觀痛，除去亂想，無有愁憂而成就泥洹之道的。

三、觀心

行者在修觀心的時候，要隨時諦觀自心，如有愛欲心起的時候，便自覺知有愛欲心。無愛欲心時便自覺知無愛欲心；有瞋恚心時便自覺知有瞋恚心，無瞋恚心時便自覺知無瞋恚心；有愚癡心的時候便自覺知有愚癡心，無愚癡心的時候便自覺知無愚癡心；有愛念心時便自覺知有愛念心，無愛念心時便自覺知無愛念心；有受入心時便自覺知有受入心，無受入心時便自覺知無受入心；有亂念心時便自覺知有亂念心，無亂念心時便自覺知無亂念心；有散落心時便自覺知有散落心，無散落心時便自覺知無散落心；有普遍心時便自覺知有普遍心，無普遍心時便自覺知無普遍

心；有大心時便自覺知有大心，無大心時便自覺知無大心；有無量心時便自覺知有無量心，無無量心時便自覺知無無量心；有三昧心時便自覺知有三昧心，無三昧心時便自覺知無三昧心；有未解脫心時便自覺知有未解脫心，已解脫心時便自覺知已解脫心。

行者依以上的觀心法去修觀，則此心不起世間想，已不起想便無怖畏，無怖畏以後便無餘，既已無餘便入涅槃。這就是行者內觀心、外觀心、內外觀心，心意止，除去愁憂，無有亂想，這就是心心相觀意止法。

四、觀法

行者修法法相觀意止，先修念覺意依觀，要依無欲、依滅盡、捨諸惡法，修法覺意，修精進覺意，修念覺意，修猗覺意，修三昧覺意，修護覺意，依觀、依無欲、依滅盡，捨諸惡法，這就是法法相觀。

凡於愛欲解脫，除惡不善法，有覺有觀有猗念，即樂於初禪而自娛樂。

捨有覺有觀，內發歡喜，專其一意，成無覺無觀，念猗喜安，遊於二禪而自娛樂。

捨於念、修於護，恒自覺知身，樂諸賢聖所求，護念清淨，行於三禪。

捨苦樂心，無復憂喜，苦樂皆無，護念清淨，樂於四禪。

以上四禪之成就，都緣於四觀的法法相觀之成就，此時行者除去亂想，無所依倚，不起世間想，已不起想，便無怖畏，已無怖畏，則生死已盡，梵行已立，所作已辦，更不復受後有，如實知之。依一入道家生，即得清淨，遠離愁憂，也無喜想，便速得智慧，有智慧即得證涅槃。

(完)

四、懸瓶掛白，用瓦封蓋，去土下五箇。去懸苦燈，長心自

觀，一念不生，佛來佛拜，寶來寶拜。謝不取對，以對自息。

如寶，佛俱長拜。授官卷去，五向以對取頭，只要照本參話

掛，心專佛了拜，掛掛起息，掛掛掛安。更掛掛掛掛掛，普眼

三、掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛

立首念未掛掛，不要掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛

掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛

掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛

掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛

掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛

掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛

掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛

掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛

掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛

掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛

掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛

掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛

掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛

掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛

掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛

掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛

掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛

掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛

掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛

掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛

掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛

掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛

掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛，掛掛掛掛掛掛

虛雲禪語 (續)

(續上期)

誠吃肉者

學佛不論修何法門，總以持戒為本。若不持戒，縱有多智，皆為魔事。楞嚴二十五門，各證圓通，故云：「方便有多門，歸元無二路。」自己選一門為正行，餘者為助行。須福慧雙修，單福則屬人天有漏，單慧則為狂徒。修行不斷殺心，臨終非作土地即城隍。我見很多的人，吃素半世，學密宗即吃肉，實可悲痛，完全與慈悲違背。孟子尚說聞其聲不忍食其肉，何況為佛子也。取他性命，悅己心意，貪一時之口福，造無邊之罪惡，何取何捨，何輕何重！每見出家釋子吃肉的也不少，望其回頭是岸。

宗門獨勝

宗門一法，是世尊拈花示衆，一代一代從根本上傳流下來。阿難尊者給佛當侍者二十餘年，由於追求多聞強記，未能證

軍，大升華中將軍。一 (轉錄頁)

一段毒藥，普長「翻空折萬口，冥坐木民萬壽，翻刀幾幾賣

頭，不會如香一盞米；幾日袋衣，不曾出骨一盞。凡所說話，

陪回鼻業。」是以宗門師師師師師師師師師師師師師師師師

「幾良不張香，空靈靈立。」未善云：「靈寶掛，無人者，除誰

掛掛掛，全看五掛。善掛掛掛，不掛當主，眼靈靈果。六師云：

人，自掛掛掛掛，隨轉本體掛掛工夫。幾日掛掛十二掛掛，景為全

靈掛掛，必之掛掛。」宗門黃掛掛掛，不重掛掛掛掛。見掛之

答答掛掛：「幫幫掛掛，必之掛掛；圓爾掛掛，必之掛掛；千百

遠不幫掛掛文字表表，宗門眼直掛掛示人，幾幾幾幾。掛六師

喜聞，掛山掛，靈門掛掛，普長掛掛掛掛掛掛。

開口掛。掛掛掛掛掛，文經掛掛，掛方一口，代與

掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛

果，佛滅度後，諸大聲聞衆，不准其參加集會。迦葉尊者說：

「你未得如來心印，請倒卻門前利竿著。」阿難當下大悟。迦葉乃

將如來心印付之，是為西天第二祖。歷代相承至馬鳴、龍樹後，

北齊慧文禪師，讀《中觀論》，發明心地，乃有天台宗。後來天台

衰落，至韶國師，由高麗請回天台著作，再行興起。

達摩祖師是西天二十八祖，傳來東土，是為第一祖，自此傳

至五祖，大開心燈。六祖下開悟者四十三人。再由行思、懷讓、

馬祖出善知識八十三人，正法大興，國王大臣，莫不尊敬。是以

如來說法雖多，而以宗門獨勝。如念佛一法，亦由馬鳴、龍樹之

所宏揚。遠公之後，永昭延壽禪師為蓮宗六祖，以後淨土多被宗

門下的人兼宏。密宗經一行法師發揚以後，傳入日本，我國即無

相承之人。慈恩宗是玄奘、窺基法師興起，不久亦絕。千古佛

教，唯以宗門源遠流長，天神皈依，龍虎歸降。歷朝佛教，都是

宗門下的大祖師為之撐架子。出家兒，如果忽視這一實事，那是

忘本。未出與已。掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛掛

參禪三忌

學禪有三忌，學人不可不知：

一、忌除妄想：有人想除妄想，除了又除，越除越多，終日煩煩惱惱。有的要和妄想拼命，憤憤然提拳鼓氣，挺胸睜眼，像煞有介事，要與妄想決一死戰，那知卻拼不了，倒弄得吐血發狂，神情錯亂。

二、忌求開悟。須知求開悟，想成佛，都是個大妄想，砂非飯本，求到驢年也絕對不得悟。

三、忌得禪悅，有人碰到一兩枝靜香，便生歡喜，那知這僅是盲眼烏龜鑽木孔，偶然碰着。功夫沒有實在，被就歡喜魔降伏了。有人求靜中得到輕安，動後一切化歸烏有，因此總想避動求寂。此人在不知不覺中，早已做了動靜兩個魔王的眷屬。

對治四種境界

參禪的結果，出不了四種境界：

一、路頭還沒有搞清，話頭也看不上，糊糊塗塗，隨眾打盹，不是妄想紛飛，就是昏沉搖擺。對治辦法：要認真看「念佛是誰」的誰字。看到妄想昏沉少，「誰」字歷歷分明時，一念不起，即是無生。看到無生，是真話頭。

二、話頭雖看得上，但死死握着一片敲門的瓦子，念着「念佛是誰」這個話頭，成了念話頭。對治辦法：把「誰」字牢牢地安立在念未起處，不要老是在話尾處打轉轉。

三、能照顧現前一念無生，即一念起時，驀直看到無念心相，逐漸過了寂靜，粗相既息，得到輕安。現起種種幻境，着即成魔，執即是病。對治辦法：任何幻境現前，只要照顧本參話頭，一念不生，佛來佛斬，魔來魔斬。概不理採，幻境自息。

四、理路明白，用功恰當，走上了正道。妄想若歇，身心自

在，也未出現幻境。唯須注意枯木巖前岔路多。有人在此停滯不前了，有人得了點慧解，作詩作文，自以為是。對治辦法：要參「萬法歸一，一歸何處。」由「一」向極處邁進。直至「高高山頂立，深深海底行，」再「撒手縱橫行」。

內修與外修

修行要內外加修，方有其效。

內修，即是單單提起「念佛是誰」的一句話頭，或念一句阿彌陀佛，不起貪瞋痴種種惡念，使真如法性得以透露。

外修即是戒殺放生，轉十惡為十善。不要一天到晚追逐五欲造無邊惡業。須知佛種從緣起。惡業造得多，墮地獄是必定的。善業培植得多，為成就佛果，增長順緣，功得不可思議。

見性

若論諸佛的法性身，則離四句，絕百非，本無言說相，何有開口處。如世尊掩室，文殊揮劍，淨名杜口，丹霞火燒，趙州不喜聞，德山唱，雲門捧等，皆是此身的注解。

教下慣用於文字表達，宗門則直捷示人，截斷葛藤。故六祖答智通問：「清淨法身，汝之性也；圓滿報身，汝之智也；千百亿化身，汝之行也。」宗門貴在見性，不重禪定解脫。見性之人，自解作活計，翻轉本體作工夫。終日使得十二時辰，是為全性起修，全修在性。善能調熟，不離當生，即證聖果。六祖云：「終身不退者，定證聖位。」永嘉云：「證實相，無人法，剎那滅卻阿鼻業。」是以宗門祖師證與佛齊人法空，能所寂。終日吃飯，不曾咬着一粒米；終日穿衣，不曾沾得一縷紗。凡所施設，一切事務，皆是「修習空花萬行，宴坐水月道場，降伏鏡裏魔軍，大作夢中佛事。」

（下轉第17頁）



世尊為五比丘說四諦八正道

羅無虛講
蔡惠明記

釋迦世尊成道後初轉法輪，是在波羅奈斯的鹿野苑為他的五個弟子說法。「轉法輪經」說：

「在諸欲中耽於欲樂乃下劣凡夫，為非聖無意義之事。雖然以自身所求之苦為苦，亦為非聖無意義之事也。離此二邊之中道，方依於如來而能證悟，此即開眼、開智。至於寂靜、悟證、正覺、涅槃之道。比丘，至於何名為依於如來所悟之中道，此即八支聖道分也。」

世尊不是一開始就講四諦，而是首先講了一番中道，這是符合當時事實的。因為原來隨侍他的五比丘，看他拋棄了苦行感到失望意欲離去。釋尊對他們宣說不苦不樂的中道學說，批評了苦

行和其他學派的主張，證明苦行不是正道，只有中道才合理。這八支正道就是八正道：

- (一) 正見，具有「四諦」之理的見解；
- (二) 正思惟，思惟「四諦」之義；
- (三) 正語，不作一切非理之語；
- (四) 正業，住於清淨之身業；
- (五) 正命，正當合法的生活；
- (六) 正精進，勤修涅槃之道法；
- (七) 正念，明記「四諦」之理；
- (八) 正定，心專於一境，觀察「四諦」之理。

佛陀在「過去現在因果經」中說：

「形在苦者，心則惱亂。身在樂者，情則樂着。是以苦樂，兩非道因。……今者若能捨苦樂，行於中道，心則寂定，堪能修彼八正聖道離於生老病死之患。我已隨順中道修行得成阿耨多羅三藐三菩提。」

在說服五比丘之後，佛宣說了「四諦」（八正道也以四諦為核心）。四諦的重點放在人生現象上。人生的全部不外乎兩方面：一是染（苦、集），二是淨（滅、道）。四諦的組織以苦諦為根本，「集」是苦集，「滅」是滅苦，「道」是滅苦的方法，以八正道為主要內容。「雜阿含經」第三百七十九經說：

「爾時，世尊告五比丘：『此苦聖諦，本所未聞法，當正思惟，時，生眼、智、明、覺；此苦集、此苦滅、此苦滅道跡聖諦，本所未聞法，當正思惟，時，生眼、智、明、覺。』

「復次，苦聖諦智當復知，本所未聞法，當正思惟，時，生眼、智、明、覺、覺；苦集聖諦，已知當斷，本所未聞法，當正思惟，時，生眼、智、明、覺。」

「復次，苦集滅，此苦、滅聖諦已知當知作證，本所未聞法，當正思惟，時，生眼、智、明、覺。復以此苦滅道跡聖諦已知當修，本所未聞法，當正思惟，時，生眼、智、明、覺。」

「復次，比丘！此苦聖諦已知，知已出，所未聞法，當正思惟，時，生眼、智、明、覺。復次此苦集聖諦已斷出，所未聞法，當正思惟，時，生眼、智、明、覺。」

「復次，苦滅聖諦已知，已作證出，所未聞法，當正思惟，

時，生眼、智、明、覺。復次，苦滅道跡聖諦已知，已修出，所未聞法，當正思惟，時，生眼、智、明、覺。」

「諸比丘！我於此四聖諦三轉十二行不生眼、智、明、覺者，我終不得於諸天、魔、梵、沙門、婆羅門聞法聲中，為解脫、為出、為離，亦不自證得阿耨多羅三藐三菩提。我已於四聖諦三轉十二行生眼、智、明、覺，故於諸天、魔、梵、沙門、婆羅門聞法聲中，得出、得脫，自証得成阿耨多羅三藐三菩提。」

我的看法是：（一）這是世尊在菩提樹下大徹悟後第一次為這世界天人分別演說、開發、顯示生命與世間（兩相緣起，不可分割）的真實生起與還滅的事相與原理。就人類說本所未聞，可說是人類精神世界的大爆發、大突破。在這以前，人類與其他動物一樣，在黑暗（無明）中生活。此後頓現光明。因人類在聞佛說法之後，信受奉行，持之以恆，可以出離苦海，同登彼岸。

（二）經中說三轉法輪次第可以配合於聞、思而見道（示轉）；由見道而皆學修道（勸轉）；由修道而達無學道（證轉）。這應理解為，經中佛反覆地講了三次，就是後世所稱「三轉法輪」。初轉，是肯定四諦（人生有八苦，生、老、病、死、五取蘊苦是自身原因的苦，愛別離、怨憎會、求不得苦是社會因素的苦，誰都不能避免。二轉，是指出四諦在人生實踐中的意義（苦應知，集應斷，滅應證，道應修）。三轉是證明佛陀自己已做到四諦所達到的要求（苦已明，集已斷，滅已證，道已修）。在三轉法輪中，每一次對每一諦都有四種不同的認識，謂之「四行相」——眼、智、明、覺，並有十二行相，所以又稱「四諦十二行相」。這一說法，奠定了原始佛教的理論基礎。

(三) 此經的末段說明，佛陀無師自覺此四諦法而能為天(天、魔、梵)，人(經說沙門、婆羅門家)說法並能使他們得到解脫(這是佛被尊為「人天師」稱號的來由)；而更自證得阿耨多羅三藐三菩提。也即顯示：佛的無師自悟為人天師與聲聞弟子聞法修證而得解脫的阿羅漢有所不同，雖然在解脫上沒有什麼分別可說(佛的十號之一Arhat，意譯為「應供」，就是「當受眾生的供養」，漢譯為「阿羅漢」)。這段經證，甚為重要，因是大乘行者求成佛道的根據。

(四) 「雜阿含經」與南傳「大般涅槃經」對照，可以得知世尊第一次說法與最後一次說法，都以「八正道」為根本修行法要。如「大般涅槃經」第二十七載：

「於是薄伽梵說：『蘇跋陀，若於任何法中無八聖道者，則無第一、第二、第三及第四沙門果。若於任何法戒中有八聖道者，則有第一、第二、第三及第四沙門果。今我法戒中有八聖道，蘇跋陀，亦有第一、第二、第三及第四沙門果。外道諸師之法皆空幻，無沙門果。蘇跋陀，若比丘能行正道，則世間不會缺少阿羅漢。』由此可知方便雖可多門，歸元實無二道。」

四諦是原始佛教的根本法義，早在佛滅後二百年阿育王留下的「法敕」中提到。「法敕」中要求佛教徒常念七經的第一經：「毗奈耶最勝經」據考證就是指三法輪那一段。後來大乘佛教興起，較早的「維摩詰經」、「法華經」等一開始也講四諦。就是大乘後期經典，像「解深密經」分佛說為三時，第一時仍承認是講四諦。可見四諦為原始佛教的中心思想，已為大小乘各派所公認。

在「四諦」學說中，貫穿着佛陀的緣起論宇宙觀。當時在印度，指導人生歸宿學說有兩類：一是婆羅門的「梵天創世說」，

他們信奉婆羅摩(梵天，即創造之神)、毗瑟拏(遍入天，即保護之神)和濕婆(大自在天，即毀滅之神)；認為這三位神代表宇宙的創造、保護和毀滅三個方面。主張人由梵天而來，是神的轉化，謂「轉變說」；二是六師，認為人是許多元素湊合的(以順水派為代表，謂「積聚說」。釋尊反對這兩派，提出「緣起說」，認為一切事物必須具備種種因緣(條件)而後生起，宇宙人生的種種現象，皆在關係中存在，沒有獨立的個體；同樣，也因關係的演變而分離或消失。如「中阿含經」卷四十七說：「此有則彼有，此無則彼無；此生則彼生，此滅則彼滅。」佛經中常用束蘆來比喻這種關係，是具有樸素辯證法的因素的。緣起又有業感緣起(十二支緣起)、賴耶緣起和法界緣起，而以業感緣起為根本。四諦中以集諦貪欲為主，十二支也以愛欲為根本，要求解脫應從去欲着手。佛教認為愛欲是無止境的，得不到滿足的，而人又總是無限地去追求，這就成為苦的根源。十二支中「識」名、色」即是心物相互緣起，無論人生、宇宙離則無真實可言。佛說：「緣起甚深難知！」又說：「我所說法如手上土，未說猶如大地土，」可知緣起無量無盡，佛只扼要宣說四諦，教人自依八正道修學，自得正智，自己發掘此大寶藏。佛教論證人生「無常」、「無我」，因而提出「諸行無常」、「諸法無我」、「一切皆苦」，三者合稱為「五相」或三法印。以後又加入「涅槃寂靜」，成「四法印」。後人認為「無常」、「無我」裏已包括着苦，把「一切皆苦」刪去，仍是「三法印」。這三法印正是由緣起支作基礎而發展的。緣起支包括「來」與「去」兩方面。來是指苦的產生，去是指還滅趨向涅槃。懂得緣起道理，也就懂得了「法」。

我在香港曾出版「八正道釋義」一書，將八正道的程序，作了這樣的分析：

正見、正思惟——屬慧；

正語、正業、正命——屬戒；

正念、正定——通於其他七支。八正道以正見最爲重要，如「雜阿含經」第七八二經說：「正見是法，乃至正定是法。」在初轉法輪時，佛告五比丘：「一者，心著欲境不能離，是解脫之因。二者，不正思惟，自苦其身而求出離，永無解脫，離此二邊，乃爲中道。」在「長含游行經」中佛告阿難「自依止，法依止，莫異依止。」教導弟子們自己依法修行。經中接着說：「依四念處行」。(四念處又名四念住，就是身念處、受念處、心念處、法念處。身念處是觀身不淨；受念處是觀受是苦；心念處是觀心無常，法念處是觀法無我。)四念處也即八正道中的正念的內容。羅無虛居士把緣起中道，列爲理性方面的中道。將「正精進」闡明不墮二邊(例如苦、樂)的修行態度稱爲實踐方面的中道。指出，「般若經」以般若萬行爲先導，不苦不樂的中道行，不是折中，而是從正見爲本的實踐中，不落於情本的苦樂二邊，說明佛法是「以智化情」、「以智導行」爲原則的。關於中道，佛教認爲「斷見」(認爲事物滅後不再生起的主張)和常見(認爲事物是常住不變的主張)都是偏於一邊的，只有佛教所主張的一切事物是遷流無常，而又相續不斷，離開「斷見」和「常見」，才是「中道」。「大智度論」卷四十三「常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊行中道，是爲般若波羅密。」「大寶積經」卷五：「若說有邊，則無有中，若說有中則無有邊，所言中者，非有非無。」除原始佛教以八正道爲中道外，中國佛教各宗派對中道解釋不盡相同。如

1. 天台宗以實相爲中道，把中道作爲三諦之一，即空諦、假諦、中道第一義諦。

2. 法相宗以唯識爲中道，主張無有外境故非有，有內識在故非空，非空非有是中道。「成唯識論」卷七：「故說一切法，非空非不空，有無及有故，亦即是「中道」。

3. 三論宗以「八不」爲中道。「中論疏」卷二：「中道佛性，不生不滅，不常不斷，即是中道。」

4. 華嚴宗以「法界」爲中道。中道又是一真不二之謂，含義也與眞如、法性、法身、法界、實相等相同。「雜阿含經」把四諦、八聖道列爲根本法義，不僅是由於四諦是「三轉法輪」的「聖教」，而且因不苦不樂的中道修行方法是四諦之一——道諦的內容。安世高譯的「八正道經」、「增一阿含經」的四諦品和南傳「相應部經典」對四諦、八正道都作了詳盡的闡釋。

「大智度論」卷廿二載：「問曰：若持戒是禪定因緣，禪定是智慧因緣，八聖道中何以慧在前，戒在中，定在後？答曰：行路之法，應先以眼見道而後行，行時當精勤，精勤行時，常念如導師所教，念已一心進路，不順非道。正見亦如是，先以正智慧，觀五受衆皆苦，是名苦；苦從愛等諸結使和合生，是名集；愛等結使滅，是名涅槃；如是等觀八分，名爲道，是名正見。發動正見令得力，是名正思惟。……用是正見觀四諦，常念不忘，是名正念。於四諦中攝心不散，不令向色無色定中，一心向涅槃，是名正定。……正見分別好醜利益爲事，正思惟發動正見爲事；正語等持是智慧諸功德，不令散失；正方便驅策令速進不息；正念七事所應行者，憶而不忘；正定令心清淨，不濁不亂，令見七分得成，如無風房中燈，則照明了了。」對爲什麼慧先，戒中，定後的程序作了解答。對我們正確理解四諦、八正道的勝義，並應用於修持實踐，具有予指導意義，爲信衆們引向菩提大道。

(完)

虛雲和尚遺相



六十歲時之徐雲

馮巧

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

副旗艦致遠號亦已被日艦犀利炮火擊傷起火，艦長鄧世昌看到滿海北洋軍艦俱已受創爆炸起火，濃烟滾滾，水兵哭喊淒慘，投水求生，又被海面浮油烈焰燒死，景象之慘，無法形容。鄧世昌知道大勢已去，不禁淚流滿面，厲聲叫道：

「今日慘敗至此，我何能苟且偷生？本艦同仁！我等食君之祿，今日唯有與敵同歸於盡，以一死報國了！諸君！世昌打算開全速撞沉日本旗艦吉野號！世昌今日是義無反顧了，諸君若不願從者，請速用救生艇逃命吧！」

致遠艦官兵聞言無不痛哭流涕，無一人背棄艦長，都哽咽說：「願隨艦長殉國！」

「好！」鄧世昌咬牙切齒，毅然下令：「全速前進，直撞吉野號！同歸於盡！」

致遠號以全速猛力撞向日本旗艦吉野號。日本艦隊司令官伊東祐亨中將一看致遠來勢洶洶，慌忙下令轉舵閃避，同時下令：「發射魚雷，擊沉來艦！」

致遠號速度不及吉野號，拚盡全力，只僅僅來到吉野號船尾後面三四百碼，被吉野靈活閃過，而吉野的魚雷已射中致遠，轟然巨响中，濃烟上衝，火光熊熊，致遠號爆炸沉沒，全艦官兵兩百餘人，一部份被當場炸為血肉模糊，其他紛紛跳海，吉野號艦尾機關炮掃射海面大清水兵，慘叫哀號，血湧濁浪，數百人全部被日艦屠殺殆盡！

鄧世昌跳下水中，被吉野號艦長小野上校看見，伊東司令官下令：「清軍各艦官兵，僅得此人而已！勿殺此人，務須生擒。」

吉野號於是停火，水兵合力撈起鄧世昌，押往見伊東中將

，伊東親爲披蓋毛氈，親捧白蘭地酒以敬。

「鄧先生受驚了！」伊東善曉中國話：「先生真乃唯一之好漢，我們十分敬重！」

鄧世昌悲憤罵道：「你們屠盡我全艦官兵，我豈可獨生？既已被俘，要殺便殺，何必多話？」

伊東中將溫言笑語：「鄧艦長，我們一向有特務情報，對於清國軍事乃至將領官員資料，無不瞭如指掌，素知貴方虛實，亦素知鄧先生是一條好漢，今日得會，實乃萬幸，請先休息，有話慢慢再談。」

鄧世昌凜然說：「敗軍之將，無顏偷生，貴國素重軍人魂，仍盼司令官成全世昌，勿辱我節！讓我成仁！若圖軟化令我叛國，誓死不從！」

伊東中將見世昌志不可奪，令兵勇押之往艙房內收押，徐圖後計。伊東之意，本欲將世昌押返日本。但水兵再沿門送酒食時，發現世昌已經在房內用皮帶自勒斷氣多時了。

伊東中將爲之感泣，下令全艦官兵集合，爲之舉行盛大海葬之禮，並將俘來之大清龍旗覆蓋世昌遺體，然後隆重致吊，在悲哀之安息軍號悠揚聲中，夕陽西照，全艦日人致敬行禮，海葬世昌。

黃海海戰一役，五小時中，北洋艦隊被日艦轟沉了五艘，官兵死亡六百餘人，傷四百餘人。日艦僅沉一艘，官兵死亡三百餘人，北洋餘艦倉皇逃竄。日本艦隊官兵歡呼天皇萬歲，奏凱而歸。

消息傳到東京，日本舉國歡騰，處處歌舞慶祝。倫敦，巴黎，華盛頓，聖彼得堡，各處均登出了頭條大標題新聞：「日本摧毀中國艦隊！」

北京紫禁城內，慈禧太后正在佛香閣唸佛，李蓮英氣急色敗闖進來，跪奏道：「老佛爺！大事不好了！北洋海軍被日本艦隊打敗了，准軍新旅在平壤給日本人殲滅了！日本兵打進遼東了！」

「什麼？」慈禧太后又驚又急，又憤怒，從座上站起來，把手中佛珠串往地下一摔：「叫皇帝來！叫李鴻章來！」

德宗皇帝此時正在臨朝，李鴻章跪伏墀下，引咎自責，自己拔去三眼花翎，褫除黃馬褂，伏地叩頭不止：「臣無能，陸海兵敗，罪該萬死，叩請聖上從嚴發落！」

德宗嘆息道：「中堂請起來吧！打仗的事，誰能保必勝？也只怪我們大清樣樣不如外人了。」

德宗與李鴻章奉召，到頤和園覲見太后。

慈禧厲聲問曰：「李中堂，我母子把國家安危交託於你，由你練兵練了二十年，耗費鉅億，練新軍，練海軍，買戰艦大炮，如今怎麼一些都不管用？英國人，俄國人，法國人，欺負我們，如今連小日本也打垮我們了！你怎麼對朝廷和百姓交代？」

慈禧狠狠把李鴻章大罵了一頓，李鴻章除了自請降級處分，伏叩不止，還敢說什麼？

慈禧終於說：「李中堂，念你昔日平捻有大功於國，而且，兵將腐化，亦非一日之寒。現在人材凋零，也只好叫你革職留位，重新部署來應付日人侵略，你好自爲之吧！」

李鴻章唯唯，奏曰：「臣領懿旨，當重新鄭重佈署軍事，以防日軍內犯，已有復稿，擬調四川提督宋慶助理北洋軍務，率新軍三十營扼守安東，黑龍江將軍依克唐阿防守鴨綠江上游，調大同軍三千援守旅順大連，另集各省大軍九十五營，分防

天津，大沽，山海關，……調南洋艦隊北上助戰，令丁汝昌整修北洋艦隊，扼守渤海……另有奏章，恭請天鑒！」

慈禧太后說：「就這麼辦罷。」

黃海與朝鮮大戰消息傳遍了全中國，人心惶惶，消息從九江傳到了九華山翠微峯之時，德清和尚方在草堂開講金剛經，聽衆上千，人人誠心聽經，突然有人慌慌張張，奔入經堂氣急色敗，喘哮狂叫：

「德清師！德清師！不好了！不好了！」

德清停講，離座問他：「什麼事這樣慌張？」

那人叫道：「大清海陸軍在朝鮮被日本殲滅了！日本兵馬打進了遼東了！東海出現了日本艦隊！上海杭州金陵到安慶九江，一路人心惶惶，傳說日本鬼子就會分頭進攻江南……」

經堂上衆人無不驚駭叫喊了起來，議論紛紛，秩序大亂。

德清連忙敲响案上木魚，呼籲道：「列位且先安靜！勿自行驚擾，讓這位居士講明白情況！」

那人就把上海申報新聞都唸出來，衆人聽罷，都說：「罷了！罷了！國事蝸蟻至此！看來中國不久就被列強侵佔瓜分了！大難臨頭，我們還是趕快回家各作打算吧！還聽什麼經？」

德清忙說：「國難當頭，大難將至，正是更需要佛法的時候，我等正宜多信佛法，多多禱念，求佛祐國泰民康……」

衆人那裏肯聽？紛紛都走，千餘人走得一個不剩，只餘德清與普照等幾位和尚和一座空虛的茅蓬經堂了！

衆僧面面相覷，德清嘆息道：「國將破家將亡，這個多難的中國啊！恐怕還不只國難，也是法難將至了喇！」

80

翠峯的法會隨着時局的緊張而日趨式微了。

日本陸軍山縣有朋大將率軍渡鴨綠江攻入了九連山，隨即擊敗馬玉崑部隊與宋慶部隊，攻陷鳳凰城。南綫戰場有日軍大山嚴統大將率軍於十月二十日攻陷大連。大清北洋艦隊惶惶撤離旅順，開往山東半島威海衛，不敢出戰。

日軍十月廿四日攻陷旅順，盡誅清兵二十四營之衆，血染遍野！日軍所至，清兵聞風而遁，不敢抗拒，於是遼南盡陷於日軍。

光緒二十一年一月十五日，日本艦隊載陸戰隊進攻威海衛，日艦巨炮排轟威海衛外圍柴城灣堡壘，清兵不敢作戰，紛紛遁退，日軍輕易取得柴城。三日後，日軍冒着大風雪進攻威海衛海軍基地。清兵一聞炮聲即行逃走，日軍久間部隊與黑木部隊列隊入城。

北洋海軍提督丁汝昌下令盡毀威海衛南北兩岸民船，以沉船阻塞航路，其時已經日暮，天色陰沉，大雪茫茫，日艦雖被沉船所阻不能直駛入港，仍能遙遙發炮射擊，炮彈擊中北洋旗艦定遠號，濃烟冒起，火光燭天，定遠號瞬間開始下沉。

定遠號官兵哭喊震天，紛紛來求丁汝昌：

「大帥！不行了！大帥開恩！放我等逃命吧！我等不是怕死，無奈家有老小，嗷嗷待哺，我等捐軀，誰來撫養老小呢？」又說：「大帥！大局已經不濟了！你老也逃吧！再不走，就來不及啦！同歸於盡又有何益呢？」

丁汝昌厲聲喝道：「那個敢再妄言擾亂軍心，我先槍斃他！你等食君之祿，受君之恩，不思圖報，畏死退縮，還有良心嗎？」

定遠在火光中下沉，丁汝昌神色凜然，率家離艦登小艇，轉往靖遠號，喝令艦長開船往巡海口。

靖遠號艦長不肯從命，說：「大帥，局勢已無可挽回了，還去幹嗎呢？」

丁汝昌厲聲叱曰：「我去送死！去幹嗎？你們那個不聽命令，我先槍斃他！」

日本艦隊已經來到海口，開炮擊沉來遠、威遠等艦。北洋艦隊被自沉之民船困在內灣，變成籠中之魚，任由日艦密集炮火攻擊，五艘巨艦，竟無一還擊，束手待斃，相繼沉沒，爆炸連响，火光冲天，照徹夜空大雪，濃烟滾滾，灣內海面，浮油火勢蔓延，落海兵員，盡遭燒死，北洋艦隊，至是全部被日艦炸毀了。

丁汝昌仍在靖遠號上下令：「我當日未能効鄧世昌之殉難，今日當追隨之！開全速衝出海口，撞向日本旗艦，同歸於盡！」

道員牛昶炳呼集官兵與艦上西人顧問，包圍丁汝昌，牛昶炳率眾一齊下跪叩首，哭泣叫喊：「大帥！大帥！今日忠烈殉國，又有何益？大帥就是不肯放我等一條生路，也要考慮委曲求全，暫時假投降，徐圖後計呀！大帥呀！大帥，開開恩吧！」

(未完)

謝鳴欸捐

蔡世亮居士	港幣	3,000.00元
何澤霖居士	港幣	3,000.00元
基隆十方大覺寺	港幣	600.00元
胡玉樹居士	港幣	500.00元
廖常惺居士	港幣	500.00元
釋熙如法師	港幣	500.00元
甘果彥居士	港幣	300.00元
慧瑩法師	港幣	200.00元
陳淑清居士	港幣	200.00元
趙炳賢居士	港幣	200.00元
鄔志强居士	港幣	120.00元
李天翔居士	港幣	100.00元
妙法寺	港幣	7,519.50元
總計	港幣	16,739.50元

二〇六期收支報告

一、收入

捐欸項下撥入	港幣	16,739.50元
發行收入	港幣	1,850.00元
總計	港幣	18,589.50元

二、支出

印刷費	港幣	12,670.00元
稿費	港幣	2,275.00元
郵費	港幣	1,844.50元
什費	港幣	1,800.00元
總計	港幣	18,589.50元

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社
 社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺
 Nai 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 Puplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.
 台北 士林區天母東路47號二樓大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 Southill
 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

佛元二五三三年六月一日出版
 公元一九八九年六月一日出版

每册定價港幣八元



△ 彌勒來迎圖



◁ 日本奈良藥師寺藥師佛坐像

△ 文殊菩薩渡海圖