

内 明

集漢穀城刻石字





△ 南禪寺唐塑菩薩像

原始佛教中

有關十二因緣的釋義

熙如輯錄

小言

一九八二年春，與中道學會同人，研討因緣法，兼及四阿含經、六足論中有關「緣起法」的經典。發現與今時流行的「法界緣起」、「阿賴耶緣起」、「如來藏緣起」諸說，大相逕庭，甚至被指為小乘的「業感緣起」，亦頗有出入。特別是名相的理解，與古說迥異。爲了研究方便，爰輯錄四阿含經、法蘊是論，阿毘曇論等原始經論中之有關十二緣說義者，裒集成冊，分贈會衆，共同研究。

近來頗有讀友來信論及十二緣名相、「緣起法」、「緣已生法」者，除已分別作覆外，爲將此十二緣義說，刊諸內明，以供同道研究緣起法時之參考。

「緣起」、「緣已生法」

爾時世尊，告苾芻衆，吾當爲汝，宣說「起」、「緣已生法」。汝應諦聽，極善作意。云何緣起？謂依此有故彼有，此生

故彼生。謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，發生愁嘆苦憂擾惱，如是便集純大苦蘊。苾芻當知。生緣老死，若佛出世，若不出世，如是緣起，法住法界，一切如來自通達，等覺宣說，施設建立，令其顯了，謂生緣老死，如是乃至無明緣行，應知亦爾，此中所有法性、法定、法理、法趣，是真是實，是諦是如，非妄非虛，非倒非異，是名緣起。云何名爲緣已生法？謂無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老、死，如是名爲緣已生法。苾芻當知，老死是無常，是有爲所造作，是緣已生，盡法、沒法、離法、滅法，生、有、取、愛、受、觸、六處、名色、識、行、無名亦爾。苾芻當知，我諸多聞聖弟子，於此緣起、緣已生法，能以正慧，如實善見，善知善了，善思惟，善通達，不依前際而起愚惑，謂我於過去世，爲曾有非有，何等我曾有，云何我曾有。不依後際而起愚惑，謂我於未來世，爲當有非有，何等我當有，云何我當有。亦不依內而起愚惑，謂何等是我此我，云何我誰所有，我當有誰，今此有情，從何而來，於此處沒，當住何所，彼如是知如是見故，所有世

間，各別見趣，謂我論相應，有情論相應，命者論相應，吉凶論相應，瑩飾防護，執爲己有，有苦有礙，有災有熱，彼於爾時，得斷遍知，爲斷樹根及多羅頂，無復勢力，後永不生，所以者何，謂我多聞賢聖弟子，於此緣起、緣已生法，能以正慧，如實善見善知善了，善思惟，善通達故。……此中緣起、緣已生法，其體雖一，而義有異，謂或有緣起非緣已生法，或有緣已生法非緣起，或有緣起亦緣已生法，或有非緣起亦非緣已生法。或有緣起非緣已生法者，無也。或有緣已生法非緣起者，謂無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老、死。或有緣起亦緣已生法者，謂生定能生於老死，如是生支，定能爲緣，是緣起性，及緣已生法性。如有有、取、愛、受、觸、六處、名色、識、行、無明，應知亦爾。非緣起非緣已生法者，謂除前相。又生緣老死者，謂此生支，雖異生異滅，而緣起理，恒時決定，若過去生非老死緣者，應未來生亦非老死緣，若未來生非老死緣者，應過去生亦非老死緣，若過去生非老死緣者，應現在生亦非老死緣，若現在生非老死緣者，應未來生亦非老死緣，若佛出世時，生非老死緣者，應佛不出世時，生亦非老死緣，若佛不出世時，生非老死緣者，應佛出世時，生亦非老死緣，若緣起理有顛倒者，應成二分，不決定故，應可破壞，理無雜故，若爾不應施設緣起，佛不應說生緣老死。然佛所說生緣老死，理趣決定，去來今世，有佛無佛，曾無改轉，法性恒然，不隱不沒，不傾不動，其理湛然，前聖後聖，同所遊履，是真是實，是諦是如，非妄非虛，非倒非異，是故佛說，生緣老死，如是有、取、愛、受、觸、六處、名色、識、行、無明緣行亦爾。」（阿毘達磨法蘊是論第十一緣起品）

「云何緣？如佛告比丘，我當說緣緣生法。云何緣？無明緣行，若佛出世若不出世，法住法界，住彼法界，如來正覺正解

內明

第二〇八期 目錄

特稿

原始佛教中

有關十二因緣的釋義

熙如輯錄

3

華僑與菲律賓佛教

許國棟

14

佛教「無我」與

莊子「無己」之比較分析

靜華

20

筆譚

談佛說貪圖利養之害

智銘

25

專稿

各種漢譯維摩經之比較研究

劉楚華

27

法海拾貝

禪宗門下的楞伽師

蔡惠明

38

佛教文藝

虛雲和尚（續）

馮馮

42

訃告

46

畫頁

封面：五台山南禪寺唐代木構大殿及唐塑佛像

面裏：南禪寺唐塑菩薩像

底裏：南禪寺唐塑金剛像及菩薩像

封底：南禪寺唐代木構大殿外貌

已，演說開示，分別顯現，說無明緣行，乃至生緣老死，若如此法，如爾非不如爾。不異不異物，常法實法，法住法定，如是緣，是名緣。云何緣生法？老死無常有為緣生盡法、變異法、離欲法、滅法，乃至無明無常有為緣生法、盡法、變異法、離欲法，是名緣生法。云何緣方便？若彼緣、若此緣生法，若見解脫方便，是名緣方便。比丘，齊幾名善緣方便？彼緣此緣生法，如實知、如實見，齊是名為善緣方便。（舍利弗阿毘曇論第十二非問分緣品第五）

無明·無明緣行

「彼云何無明？若不知前際，不知後際，不知前後際，不知於內，不知於外，不知內外，不知業，不知報，不知業報，不知佛，不知法，不知僧，不知苦，不知集，不知滅，不知道，不知因，不知因所起法，不知善、不善，有罪、無罪，習、不習，若劣、若勝，染污、清淨，分別緣起，皆悉不知。於六觸入處，不如實覺知，於彼彼不知不見，無無問等，痴闇無明大冥，是名無明。」（什阿含經卷十二，法說義說經。阿毘達磨法蘊見論第十一，說無明亦類此。）

「云何無明緣行？謂世尊說，苾芻當知，無明為因，無明為緣，故貪憤痴起，此貪鄙痴性，是名無明緣行。復次，如世尊說，苾芻當知，無明為前行，無明為標幟，故起無量種惡不善法，謂無慚無愧等。由無慚無愧故起諸邪見，由邪見故起邪思惟，由邪思惟起邪語，由邪語故起邪命，由邪命故起邪勤，由邪勤故起邪念，由邪念故起邪定。此邪見、邪思惟、邪語、邪業、邪命、邪勤、邪念、邪定，是名無明緣行。復次，如世尊說，苾芻當知，起無量種惡不善法，一切皆以無明為根，無明為集，是

無明類，從無明生，墮無明趣者，不如實知善不善法、有罪無罪法、應修不應修法、下劣、勝妙法、黑白法，有敵對法、緣生諸法，不如實知此諸法故，便起邪見、邪思惟、乃至邪念、邪定。是名無明緣行。復次，豈喻經中佛作是說，無明為緣，造福、非福及不動行。云何福行？謂有漏善身業、語業、心所法、不相應行，如是諸行，長夜能招可愛、可樂、可欣、可意諸異熟果，此果名福。以是福業異熟果，故名福行。云何非福行？謂諸不善身業、語業，心心所法，不相應行，如是諸行，長夜能招不可愛、不可樂、不可欣、不可意諸異熟果，此果名非福，亦名非福果，是非福業異熟果故，是名非福行。云何不動行？謂四無色定，諸有漏善，是名不動行。……如是諸行，無明為緣，無名為依，無明為建立，故起等起、生等生、聚集出現，故名無明緣行。」（阿毘達磨法蘊見論第十一）

「無明緣現世行，起行以行故，亦緣未來行。……如佛說，阿難，行有緣，行何緣？無明緣，阿難，若無無明者有行不？世尊，無也。阿難，以因諸緣故行，若無明緣行，如向所說。」（舍利弗阿毘曇論第十二）

行·行緣識

「於色見是我，若見我者，是名為行。……不離我慢者，而復見我，見我者，即是行。」（雜阿含經卷二觀察諸陰經）

「此中意是內有為行，法為外緣生意識。」（法蘊見論第十一）

「緣無明故有行，若復問言：誰是行？行屬誰？彼則答言：行則是我、行是我所。……離此二邊，正向中道……若無明離欲而生明，彼誰老死？老死屬誰？乃至誰行？行屬誰？行則斷。」（雜

「諸行如幻如燄，剎那時頃盡朽，不實來實去，是故比丘，於空諸行，當知，當喜、當念空諸行，常恆住不變易法，空無我，我所。……比丘於一切空行心觀察，歡喜於空行，常恆住不變易法，空我、我所。」（雜阿含經卷十一「合手聲譬經」）

熙如按：我以情計而有，情計即是行，故情計之行，即是我行。故謂見我者即是行。行空則我、我所空，我空則行空，行空則十二因緣皆空。

「云何行緣識，謂有一類貪瞋痴俱生思為緣，故起貪瞋痴俱生諸識。是名行緣識。復有一類無貪瞋痴俱生思為緣。故起無貪瞋痴俱生諸識。是名行緣識。復次，眼及色為緣生眼識，此中眼是內有為行，色為外緣生眼識，是名行緣識，乃至意及法為緣生意識，此中意是內有為行，法為外緣生意識，是名行緣識。復次，登喻經中佛作是說，造福、非福、不動行已，有隨福、非福、不動識。云何造非福行已，有隨非福識？謂有一類由貪瞋痴纏縛心故，造身語意三種惡行，此三惡行，名非福行，由此因緣，身壞命終，墮於地獄，於彼起識，是名造非福行已有隨非福識。如說地獄、傍生、鬼界，應知亦爾。云何造福行已有隨福識？謂有一類，於人趣樂，繫心希求，彼作是念，願我當生人趣同分，與諸人眾同受快樂，因此希求，造能感人趣身語意妙行，名福行，由此因緣，身壞命終，生於人趣，於彼起識，是名造福行已有隨福識。有不繫心希求人樂，但由無明蔽動心故，造身語意三種妙行，此之妙行，名為福行，由此因緣，身壞命終，生於人趣，於彼起識，是名造福行已有隨福識，如說人趣，四大王衆天，乃至他化自在天，亦知應爾。復有一類，於梵衆天繫心希

求，彼作是念，願我生梵衆天中，因此希求，勤修加行，離欲惡不善法，有尋有問，離生喜樂，初靜慮具足住。於此定中，諸身律儀，語律儀，命清淨，名為福行，由此因緣，身壞命終，生梵衆天衆同分中，於彼起識，是名造福行已有隨福識，有不繫心希求生彼，但由無明蔽動心故，勤修加行，離欲惡不善法乃至命清淨，名為福行，由此因緣，身壞命終，生梵衆天衆同分中，是名造福行已有隨福識。如說梵衆天、梵輔天乃至無想天，應知亦爾。云何造不動行已，有隨不動識？謂有一類，於空無邊處天，繫心希求，彼作是念，願我論生空無邊處天衆同分中，因此希求勤修加行，超諸色想，滅有對想，不思惟種種想，入無邊空空無邊處具是住，於此空中，諸思等思、現前等思、已思、當思、思性思類，造心意業，名不動行。由此因緣，身壞命終，生空無邊處天衆同分中，於彼起識，是名造不動行已有隨不動識，如說空無邊處天乃至非想非非想天，應知亦爾。如是諸識行為緣，行為依、行為建立、故起等起、生等生、聚集出現，故名行緣識。」（法蘊是論第十一）

「云何行緣識？有緣共欲思生共欲識，為是緣現在行生現在識，名行緣現在識。有共瞋恚、有共愚痴、無共欲、無共瞋恚、無共愚痴，善不善有緣無記思，有生無記識，如是緣現在行生現在識，是名行緣現在識。緣眼緣色生識，彼眼行，色行若緣識，如是緣現在行生現在識，是為現在行生現在識，耳、鼻、舌、身緣意緣法生識，彼意行法行若緣識，如是緣現在行生現在識。復次，若人無慧無明未斷，起不善身行、不善口行、不善意行，作不善行已，身壞命終，墮地獄、畜生、餓鬼，以因諸緣故，生地獄、畜生、餓鬼，初識以業因諸集緣，生眼識乃至意識及後了識，如是緣現在行生未來識，是為行緣未來識。復次，若人無慧者明未斷，作有漏身善行，當受欲界生，作有漏口意善行，當受

欲界生，作善行已，身壞命終，若生人中，若生欲界天，以因諸緣故，若生人中，若生欲界六天，初識以業因諸集緣，生眼識乃至意識，及後了識，如是緣現在行生未來識……（餘與法蘊是論類同）……此最後識滅，初識續餘道生，無有中間，喻如影移日續，日移影續，影之與日，無有中間。……最後識滅已，即受初識，無有中間，若最初識，若最後識相應法不至後識，喻如眼識，滅已生耳識，耳識滅已生眼識，眼識相應法，不至耳識，耳識相應法不至眼識，如是最後識，最後識相應法不至初識，初識相應法，不至後識，後識滅已即生初識，謂此時過，謂此滅彼生，謂在終彼始，非彼命彼身，非異命異生，非常非斷，非去非來，非無因、非無作、非此作此受，非異作異受，知有去來，知有生有死，知有業相續，知有說法，知有緣，無有從此至彼者，無有從彼至此者。何以故？業緣相續生。如佛說：阿難，識有緣，識有何緣？行緣，阿難若無行者，當有識不？世尊，無也。以是阿難，此因諸緣識，若行緣識。」（舍利弗阿毘曇論第十二）

識·識緣名色

「時我復生此念，此識最爲原首……無明起則行起，行所造者，復由於識，我今已明於識，今與四部之衆，而說此本，皆當知此本原所起。」（增一阿含經卷卅一）

「爾時世尊，告諸比丘，若思量、若妄想生，彼使攀緣識住，有攀緣識住故，有未來世生老病死憂悲惱苦，如是純大苦聚集，若不思量、不妄想，無使無攀緣識住，無攀緣識住故，於未來世生老病死憂悲惱苦滅，如是純大苦聚滅。」（雜阿含經卷十四）

「比丘問：此身四大，地、水、火、風，何由永滅？問四天王乃至梵天，均不能答，還問世尊，即爲說偈：

何由無四大 地水火風滅 何由無粗細 及長短好醜 何由無名色 永滅無有餘 應答識無形 無量自有光 此滅六亦滅 粗細好醜滅 於此名色滅 識滅餘亦滅」（長阿含經堅固經第五）

「云何識緣名色？謂有一類，貪瞋痴俱生識爲緣故，起貪瞋痴俱生身業語業，名爲色，即彼所生受想行識，名爲名，是名識緣名色。復有一類，無貪、無瞋、無痴俱生識爲緣故，起無貪、無瞋、無痴俱生身業、語業、名爲色，即彼所生受想行識，名爲名，是名識緣名色。復次，教誨那地迦經中，佛作是說，若那地迦所親愛友，變壞離散，便生愁嘆苦憂擾惱，此愁俱生識爲緣故，起愁俱生身業語業，名爲色，即彼所生受想行識，名爲名，是名識緣名色。復次，教誨頗勒婁那經中，佛作是說，頗勒婁那識爲食故，後有生起，此識云何？謂健達縛最後心，心意識增長堅住、未斷、未遍知、未滅、未變吐、此識無間，於母胎中與羯刺藍身體和合，名爲色，即彼所生受想行識，名爲名，是名識緣名色……復次，大因緣經中，尊者喜慶（即阿難）問佛，名色爲有緣不？佛言有緣，此緣謂識，佛告喜慶，識若不入母胎藏者，名色得成羯刺藍不？阿難陀曰，不也，世尊，識若不入母胎藏者，名色得生此界中不？不也，世尊。識若初時已斷壞者，後時名色得增長不？不也，世尊。識若無全可施設者，有名色不？不也，世尊。是故慶喜，一切名色皆識爲緣，是名識緣名色，如是名色，識爲緣、識爲依、識爲建立、故起等起、生等生，聚集出現，故名識緣名色。」（法蘊是論第十一）

「云何識緣名色？有緣共欲識生，有欲身業生，有欲口業生，有欲意業生，共有欲身業口業是謂色，共有欲意業，由意生受想思能思惟謂名，如是現在識生現在名色，是名識緣現在名色。……復次，若人無慧無明未斷，作不善識，彼作不善識已，身壞命終，墮地獄、畜生、餓鬼，以因諸緣故，生地獄、畜生、餓鬼名色，四大、四大所造色。是色，由意生受想思能思惟謂名，是名緣現在識生未來名色，是為識緣未來名色。……（人中，欲界天上等應知亦爾）……如佛說，名色何緣？識緣名色，阿難，識不入胎有名色不？世尊，無也。阿難，識入胎不出，有色色集不？世尊，無也。若嬰兒識斷壞非有，彼有名色增長廣大不？世尊，無也。阿難，無一切識者，有名色不？世尊，無也。以是阿難，以因諸緣名色，阿難，若識緣名色，如向所說，以是故說。」（舍利弗阿毘曇論第十二）

名色·名色緣識

「云何名色緣識？謂眼、色為緣生眼識，此中眼及色，名為色，即彼所生受想行識，名為名，於中作意等，能助生眼識，是名名色緣識，乃至意法為緣生意識，此中諸意識所了色，名為色，即彼所生受想行識，名為名，於中作意等，能助生意識，是名名色緣識。復次，教誨頗勒婁那經中，佛作是說，頗勒婁那識為食故，後有生起，……此羯刺藍身體和合，名為色，即彼所生受想行識，名為名，爾時非理作意俱生名色為緣，起俱生識，是名名色緣識……復有一類，由貪瞋痴纏縛心故，造身、語、意三種惡行，此中身、語惡行，名為色，意惡行，名為名，由此惡行名色為緣，身壞命終，墮於地獄，於彼起識，是名名色緣識，如說地獄，傍生、鬼界，應知亦爾。……復次，大因緣經中，尊者慶喜問佛，諸識有緣不？佛言有緣，此謂名色。佛告慶喜，若無

名色，諸識轉不？不，世尊。若無名色為所依止，後世所受生老死識為得生不？不也，世尊。若諸名色，都無所有為可施設，有諸識不？不也，世尊。是故慶喜，諸識皆以名色為緣，是名名色緣識。如是諸識，名色為緣、名色為依、名色為建立，故起等起，生等生，聚集出現，故名名色緣識。」（法蘊是論十一）

名色緣六處

「云何名色緣六處？謂有一類，為寒所逼，希求於暖，得暖故，便起身中暖俱大種，此中若暖，若暖俱大種，名為色，即彼所生受想行識，名為名，由此名色，眼耳鼻舌身意根，皆得增長，是名名色緣六處，為熱所逼，希求於冷，應知亦爾。復有一類，為飢所逼，希求於食，得好食故，便起身中食俱大種，此中若食，若食俱大種，名為名，即彼所生受想行識，名為名，由此名色，六根增長，是名名色緣六處，如是為渴所逼。為勞倦所逼，等應知亦爾。復次，教誨頗勒婁那經中，佛作是說，……如前說……爾時非理作意，俱生名色為緣，母胎藏中，六根生起，是名名色緣六處，……復有一類，由貪瞋痴纏縛心故，造身語意三種惡行，此中身語惡行，名為色，意惡行，名為名，由此惡行，名色為緣，身壞命終，墮於地獄，六根生起，是名名色緣六處，如說地獄、傍生、鬼界，應知亦爾。（六欲天、人趣等亦復如是）如是六處，名色為緣、名色為依、名色為建立，故起等起，生等生，聚集出現，故名名色緣六處。」（法蘊是論第十一）

「云何名色緣六入？緣搏食，現在眼根潤益增長，耳、鼻、舌、身、意根潤益增長，搏食謂色，由意生受想思能思惟謂名。如是緣現在名色生現在六入，是名名色緣現在六入。緣衣服、洗浴、調身，現在眼根潤益增長，耳鼻舌身意根潤益增長，衣服、

洗浴，調身，搏食謂色，由意生受想思能思惟爲名，如是現在名色生現在六入，是名名色緣現在六入，……復次，若人無慧無明未斷，作不善身口意行，不善身口之行謂色，不善意行，由意生受想思能思惟謂名，作不善名色已，身壞命終，生地獄、畜生、餓鬼，以因諸緣故，生地獄、畜生、餓鬼耳鼻舌身意根，如是現在名色緣未來六入（生人中、欲界天上，亦復如是。）……如佛說，六入有緣，名色緣六入，阿難，無一切名色者，有六入不？世尊，無也。（舍利弗阿毘曇論第十二）

名色緣觸

「云何名色緣觸？謂眼及色爲緣，生眼識，三和合故生觸。此中眼及色，名爲色，即彼所生受想行識，名爲名，如是名色爲緣生眼觸，是名名色爲緣觸，乃至意及法爲緣生意識，三和合故生觸，法中諸意識所了色，名爲色，即彼所生受想行識，名爲名，如是名色爲緣生意識，是名名色緣觸……復有一類，貪瞋痴纏縛心故，造身語意三種惡行，此中身語，名爲色，意惡行名爲名，此由惡行名色爲緣，身壞命終，墮於地獄，諸觸生起，是名名色緣觸（未來觸）如說地獄、傍生、鬼界，應知亦爾。……爲是諸觸名色爲緣、名色爲依、名色爲建立，故起等起，生等生，聚集出現，故名名色緣觸。」（法蘊是論第十二）

六處緣觸

「云何六處緣觸？爲眼及色爲緣生眼識，三和合故生觸，乃至意及法爲緣生意識，三和合故生觸，是名六處緣觸，此中眼爲內緣，色爲外緣生觸，乃至意及法爲緣生意識，三和合故生觸，此中意爲內緣，法爲外緣，生意觸，是名六處緣觸。……此中

眼、色、眼識，（意、法、意識）皆非是觸，由三和合故，而有觸生。是名六處緣觸。如是諸觸，六處爲緣、六處爲依、六處爲建立，起等起，生等生，聚集出現，故名六處緣觸。」（法蘊是論第十二）

「云何六入緣觸？六入緣二觸，身觸、心觸是名六入緣觸，復次，六入緣三觸，樂觸、苦觸、不苦不樂觸。是名六入緣觸，復次六入緣三觸，欲界繫觸、色界繫觸、無色界繫觸，是名六入緣觸，復次六入緣五觸，五受根相應觸，是名六入緣觸，復次六入緣七觸，眼耳鼻舌身意觸，是名六入緣觸，復次，六入緣七觸，眼識界相應觸，耳鼻舌身意界、意識界相應觸，是名六入緣觸。復次，六入緣十八觸，眼樂觸、苦觸，不苦不樂觸，是名六入緣觸，如佛說，觸有緣，六入緣觸，阿難，若無六入者，有觸不？世尊，無也。（舍利弗阿毘曇論第十二）

觸緣受

「云何觸緣受？」謂眼及色爲緣生眼識，三和合故生觸，觸爲緣生受。（乃至意法等亦如是）是名觸緣受。復次，三和合故生觸，或順樂受，或順苦受，或順不苦不樂受。順樂受觸爲緣生樂受，順苦受觸爲緣生苦受，順不苦不樂受觸爲緣，生不苦不樂受。乃至意及法爲緣生意識……亦如是，是名觸緣受。復次，如契經說「尊者慶喜，告瞿史羅長者言，眼界、色界、眼識界，自體各別，順樂受；爲緣生眼識，三和合故生觸，名順樂受觸，此順樂受觸爲緣生樂受，順苦受：爲緣生眼識，三和合故生觸，名順苦受觸。此順苦受觸爲緣生苦受，順不苦不樂受二爲緣……生不苦不樂受，餘五（耳鼻舌身意）三界，廣說亦爾。是名觸緣受。復次，大因緣經中，尊者慶喜問佛，諸受有緣不？佛言有緣，此

緣爲觸，廣說乃至若無眼觸，爲有眼觸爲緣生內樂受、苦受、不苦不樂受不？不也，世尊。乃至若無意觸，爲有意觸爲緣，生內樂受、苦受、不苦不樂受不？不也，世尊！若全無觸可施設，有諸受不？不也，世尊。是故慶喜，諸受無不以觸爲緣。是名觸緣受，如是諸受觸爲緣、觸爲依、觸爲建立、起等起、生等生、聚集出現，故名觸緣受。」（法蘊是論第十二）

「云何觸緣受？觸緣二受，身受、心受，是名觸緣受。復次，觸緣三受，樂受、苦受、不苦不樂受，是名觸緣受，乃至觸緣十八受。如上說，是名觸緣受。如佛說，阿難，受有緣，觸緣受，若無一切觸者有受不？世尊，無也。」（舍利弗阿毘曇論第十二）

受緣愛

「云何受緣愛？……三和合故生觸，觸爲緣故生受，受爲緣故生愛。……是名受緣愛。復次，眼味受爲緣故，數復於眼，隨順而住，由隨順故，數復於眼，起貪等貪，執藏防護，堅著愛染，乃至意味爲緣故，數復於意，隨順而住，由隨順故，數復於意，起貪等貪，執藏防護，恆著愛染，是名受緣愛。復次，取蘊經中佛作是說，苾芻當知，我於色味，已審尋思，諸有於色，或已起味，或今起味，我以正慧，審見審知，彼以色味受爲緣故，數復於色，隨順而住，由隨順故，數復於色，起貪等貪，執藏防護，恆著愛染，乃至於識味，（亦復如是）是名受緣愛。復次，取蘊經中世尊又說，苾芻當知，若諸色中都無味者，有情不應於色起染，以諸色中非都無味，是故有情於色起染，彼以色味受爲緣故，數復於色，隨順而住。由隨順故：數復於色，起貪等貪，執藏防護，恆著愛染，乃至若諸識中都無味者，有情不應於識起染，以諸識中非都無味，是故有情，於識起染，彼以識味受爲緣

故，數復於識，隨順而住，由隨順故，起貪等貪，執藏防護，恆著愛染，是名受緣愛。復次，於六處經中佛作是說，我於眼味已審尋思，諸有於眼，或已起味，或今起味，我以正慧，審知審見，彼以眼味受爲緣故，數復於眼，隨順而住，由隨順故，數復於眼，起貪等貪，執藏防護，恆著愛染，乃至耳鼻舌身意，亦復如是，是名受緣愛。……乃至若諸法中都無味者，有情不應於法起染，以諸法中非都無味，是故有情於法起染，彼於法味受爲緣故，數復於法，隨順而住，由隨順故，起貪等貪，執藏防護，恆著愛染，是名受緣愛。復次，佛爲大名離咕毘說，大名當知，若色一向是苦非樂，非樂所隨，非樂苦受之所纏執，應無有情爲求樂故，於諸色中起貪等染，煩惱纏縛，大名，以色非一向苦，彼亦是樂，是樂所隨，是樂喜受之所纏執，故有有情，爲求樂故，於諸色中，起貪起染，煩惱纏縛，彼以色味受爲緣故，轉數於色，隨順而住，由隨順故，數復於色、起貪等貪，執藏防護，恆著愛染……（識亦如是）是名受緣愛，復次，大因緣經（即長含大緣方便經）中，佛告慶喜，愛爲緣故求，求爲緣故得，得爲緣故集，集爲緣故著，著爲緣故貪，貪爲緣故慳，慳爲緣故攝受，攝受爲緣故防護，因防護故，執持刀杖，鬪訟諍競，誣詐虛誑，生無量惡不善法。佛告慶喜，執持刀杖，鬪訟諍競，誣詐虛誑，生無量不善法，皆因防護，防護爲緣，有如是事，防護若無，有此事不？阿難曰，不也，世尊。是故執持刀杖等事，防護爲由緒。防護爲因，防護爲集，防護爲緣，而得生起，如是防護，因於攝受，攝受爲緣，而有防護，攝受若無，有防護不？不也，世尊。是故防護攝受爲由緒，攝受爲因，攝受爲集，攝受爲緣，而有防護，攝受若無，有防護不？不也，世尊。……攝受爲緣，而得生起，廣說乃至如是諸求，皆因於愛，愛爲緣故，而有諸求，此愛若無，爲有求不？不也，世尊。是故諸求，愛爲其因，愛爲其集，愛爲其緣而得生起。慶喜當知，愛有二種，一者欲愛，二者

有愛，此二種愛，依受而有，若無受者，二愛亦無，是名受緣愛，如是諸愛，受爲緣、受爲依、受爲建立，故起等起。生等生。聚集出現，故名受緣愛。」（法蘊是論第十二）

「云何受緣愛？緣眼觸樂受，生眼觸樂受，彼觸眼觸樂受已，彼眼觸樂受喜樂愛著堪忍住，是名受緣愛，復次，緣眼觸樂受，生眼觸樂受，彼眼觸樂受已，於異眼觸樂受希望，若相似，若勝妙，是名受緣愛，樂受彼眼觸樂受已，於眼觸不苦不樂受希望，是名受緣愛。復次，緣眼觸苦受，生眼觸苦受，彼觸眼觸苦受已，於眼觸樂受希望，是名受緣愛。復次，於眼觸苦受已，希望令我斷壞無餘，是名受緣愛。復次，於眼觸苦受已，於眼觸不苦不樂受希望，是名受緣愛。復次，若眼觸不苦不樂受已，於眼觸樂受希望，是名受緣愛，耳鼻舌身意，亦如是說。如佛說：阿難，愛有緣，受緣愛，若無一切受者有愛不？世尊，無也。（舍利弗阿毘曇論第十二）

愛緣取

「云何愛緣取？謂彼初生，說名爲愛，愛增盛位，轉名爲取，謂如有一於諸欲境，繫心觀察，起欲貪纏，彼從此纏，復起餘纏，增上轉增上，猛利轉猛利，圓滿轉圓滿，前所起纏，名爲愛，後所起纏，名爲取。是名愛緣取，復如有一於諸色境或無色境，繫心觀察，起色貪纏或無色貪纏，彼從此纏，復起餘增上纏，轉增上。猛利轉猛利，圓滿轉圓滿，前所起纏，說名爲愛，後所起纏，轉名爲取，是名愛緣取……復次一切四取，皆以愛爲緣，用愛爲集，是愛種類，從愛而生。何等四取？一、欲取；二、見取；三、戒禁取；四、我語取。云何欲取？謂欲界繫，除諸見餘結縛隨眠煩惱纏。是名欲取。云何見取？謂有身見、邊執見、邪見、見取。如是四見是名見取，云何戒禁取？謂有一類取

戒、取禁、取戒禁，爲能清淨、能解脫、能超苦樂、能出離，至超苦樂處。是名戒禁取。云何我語取？謂色、無色界繫，除諸見餘結縛隨眠煩惱纏，是名我語取。復次，大因緣中，尊者慶喜問佛，諸取皆以愛爲其緣，是名愛緣取，如是諸愛爲緣、愛爲依，愛爲建立，故起等起，生等生，聚集出現，故名愛緣取。」（法蘊是論第十二）

「云何愛緣取？愛未斷愛欲取、見取、戒取、我取、是名愛緣取。云何欲取？除欲界愛初觸，若餘欲界愛廣，是名欲取，云何見取？除戒取，若餘見取。云何戒取？戒道是名戒取。云何我取？除色、無色界愛初觸，若餘色、無色界愛廣，是名我取。云何欲界取？除欲界愛初觸見取、戒取、若餘欲界煩惱是名欲取。云何見取？六十二見及邪見，是名見取，云何戒取？戒淨、道淨二俱淨解脫無餘盡苦邊，若於彼堪忍欲愛，戒爲身口戒，道謂邪緣求吉，養髮、入水、事火、事日月、牛行、鹿行、狗行、嘿行、求力行、求大人行、種種苦行。及餘邪吉、是名道，若彼戒此道，求覓、重求覓、究竟求覓，齋是謂淨，謂解脫，謂戒淨，謂我解脫、謂聖、謂阿羅漢、謂涅槃。若於彼欲重欲、究竟欲堪忍，是名戒取、云何我取？除色、無色界、初觸愛、戒取、見取、若餘色、無色界煩惱、名我取。如佛說：取有緣、愛緣取、阿難，若無一切愛者，有取不？世尊，無也。」（舍利弗阿毘曇論第十二）

取緣有

「云何取緣有？謂取爲緣，施設多有，謂佛或說三界、五蘊名有，或說能感後有業名有，或說生分五蘊名有。云何說三界五蘊名有？如說三有，謂欲有、色有、無色有。云何說能感後有業名有？如世尊告阿難言，若業能感後有名有，云何說生分五蘊名

有。如世尊告頗勒婁那，識爲食故，後有生起。復次，大因緣經中，尊者慶喜問佛，諸有爲有緣不？佛言有緣，此緣爲取，廣說乃至若全無取可施設有諸有不？不也，世尊。是故慶喜，諸有皆以取爲其緣，是名取緣有。如是諸有取爲緣、取爲依、取爲建立，故起等起、生等生、聚集出現，故名取緣有。」（法蘊是論第十二）

「云何取緣有？欲取、見取、戒取、我取緣未斷，若作欲行、色行、無色行有報身口意業，是名取緣有。取緣三有，欲有、色有、無色有。云何欲有？或欲有即業有，或欲有即生有。云何欲有即業有？欲行未竟、未知、未斷，若作欲行有報身口意業，是名欲有即業有。云何欲有即生有？若作業成就已，欲界天上受五種我分身，色受想行識，是名欲有即生有，此謂受有、此謂報有、此謂復有，如是欲行業有，如是欲行生有，是名欲有。云何色有？二種色有，或色有即業有，或色有即生有。云何色有即業有？色行未竟、未知、未斷，若作色行有報身口意業，是名色有即業有。云何色有即生有？若作業成就已，色界天上若受五種我分，色受想行識，是名色有即生有，此謂受有、此謂報有、此謂復有，如是色行業有，如是色行生有，是名色有。云何無色有？二種無色有，或無色有即業有，或無色有即生有。云何無色有即業有？無色行未竟、未知、未斷，若作無色行有報身口意業，名無色有即業有。云何無色有即生有？若作業成就已，無色界天上受四種我分身，受想行識，是名無色有即生有。此謂受有、此謂報有、此謂復有。如是無色行生有，是名無色有。如佛說，阿難，有有緣、有緣取，阿難，若無一切取者有有不？世尊，無也。」（舍利弗阿毘曇論第十二）

「佛告頗求那，我不說有有者，我若說有有者，汝應問言爲誰有？汝今應問何緣故有有？我應答言：緣取故有有，能招當來有觸生，是名有。有六入處，六入處緣觸，觸緣受、受緣愛、愛

緣取、取緣有、有緣生、生緣老死憂悲惱苦，如是純大苦聚集。謂六入處滅，則觸滅，觸滅、則受滅、受滅、則愛滅、愛滅、則取滅、取滅、則有滅、有滅、則生滅、生滅、則老病死憂悲惱苦滅。」（什含卷十五頗求那經）

有緣生

「緣有生者，云何爲生？若彼彼衆生，彼彼身種類生，超越和合出生，得陰、得界、得入處、得命根是名爲生。」（什含卷十二「法說義說經」）

「云何有緣生？若諸衆生衆中生、重生、住胎、出胎得生，陰俱諸入，衆和合，是名生。如佛說，阿難，生有緣，有緣生，阿難，若無一切有者有生不？世尊，無也。」（舍利弗阿毘曇論卷十二）

「云何有緣生？謂有一類，由貪瞋痴纏縛心故，造身語意三種惡行，此三惡行，說名業有，由此因緣身壞命終，墮於地獄，於彼諸生等生，趣入出現，蘊得、界得、處得，諸蘊生命根起，說名生，此生緣有故起，是名有緣生。如說地獄、傍生、鬼界、應知亦爾。復有一類，於人趣樂，繫心希求，彼作是念，願我當生人趣同分，與諸人衆，同受快樂，因此希求，造能感人趣身語意妙行，此之妙行，說名業有，由此因緣，身壞名終，生於人趣衆同分中，於彼諸生等生，乃至命根起，說名生。此生緣有故起，是名有緣生，如界人趣四大王衆天乃至他化自在天，應知亦爾。……復次，大因緣經中慶喜問佛，諸生有緣不？佛言有緣，此緣謂有，……如是諸生有爲緣、有爲依、有爲建立，起等起，生等生，聚集出現，故名有緣生。」（法蘊是論第十二）

生緣老死……

「云何生緣老死？謂彼彼有情，即於彼彼有情聚中，諸生等生，趣入出現，蘊得、界得、處得，諸蘊生命根起，說名生。髮落髮白，皮緩面皺，身曲背偻，喘息逾急，扶杖而行，肢體斑黑，衰退闇鈍，根熟變壞，諸行故敗，朽壞羸損，說名老，彼彼有情聚，移轉壞沒，退失別離，壽暖識滅，命根不轉，諸蘊破壞，夭喪殞逝，說名死，緣生故起，是名生緣老死。復次，大因緣經中，尊者慶喜問佛，老死有緣不？佛言有緣，此緣爲生，廣說乃至若無有生……有老死不？不也，世尊。若全無生，爲有施設老死不？不也，世尊。是故老死皆以生爲其緣，是名生緣老死，如是老死生爲緣，生爲依，生爲建立，起等起，生等生，聚集出現，故名生緣老死。云何發生愁歎苦憂擾惱？謂有一類，或因父母兄弟姊妹師友死故，或因親族滅亡都盡，或因財位喪失，便發自身猛利剛擴切心奪命辛楚苦受，彼於爾時，心熱等熱，內熱遍熱，便發於愁，已愁當愁心中愁箭，說名愁。復有一類，由上述愁故，而傷歎言，苦哉苦哉，我父我母，廣說乃至我財我位，如何一旦忽至於此？其中所有傷怨言詞，種種語業，說名歎，五識相應，不平等受，說名苦，意識相應，不平等受，說名憂，諸心擾惱，已擾惱，當擾惱，擾惱性，擾惱類，說名擾惱。於老死位，發生如是種種愁歎苦憂擾惱。云何如是便集純大苦蘊？謂於如是老死位中，積集一類大災、大橫、具大過患衆苦蘊聚。復次，無明苦蘊爲緣，起行苦蘊，行苦蘊爲緣，起識苦蘊，識苦蘊爲緣，起名色苦蘊，名色苦蘊爲緣，起六處苦蘊。六處苦蘊爲緣，起觸苦蘊，觸苦蘊爲緣，起受苦蘊，受苦蘊爲緣，起愛苦蘊，愛苦蘊爲緣，起取苦蘊，取苦蘊爲緣，起有苦蘊，有苦蘊爲緣，起生苦蘊，生苦蘊爲緣，起老死苦蘊，由老死故，發生種種愁歎苦憂擾惱苦蘊，故總說言：如是便集純大苦蘊。（阿毘達磨法蘊是論第十二）

(完)

（上接第19頁「華僑與菲律賓佛教」）

⑧「廈門文史資料」第七輯（選輯）103頁「泉州文史資料第六輯（選輯）58頁

⑨柯建瑞：「泉州佛教與海外關係拾零」法音 1988年六期

⑩蔡金鎗、劉梅生：「性公老法師菲島拓荒記」

「性願法師紀念集」272頁

⑪蘇秋濤：「泉州佛教記述」泉州文史資料第八輯

「法音」1988年六期

⑫「性願法師年譜」菲律賓華藏寺編印郭公惠。

⑬柯建瑞：「泉州佛教與海外關係」法音 1988年六期

「廈門文史資料」第七期

⑭⑮郭公惠：「性願法師年譜」菲律賓華藏寺版10-16頁

⑯蔡孝煖：「從種因緣贊性願上人」282-289頁

⑰蔡金鎗、劉梅生、性公菲島拓荒記」272頁

⑱廖賢識：「二十年來的華藏寺」性願法師紀念集」173頁

⑲陳明德：「性願法師後十五年來的華藏寺」性願法師紀念集」160頁

「法音」1988年第六期

⑳㉑「性願法師紀念集」英文部，菲律賓華藏寺版1-34頁

㉒陳呈芳：「泉州承天寺述聞」泉州文史資料」第十七輯150-161頁

㉓「泉州佛教記述」泉州文史資料」第八輯「泉州承天寺述聞」泉州文史資料」第十七輯

泉州文史資料」第十七輯

㉔蘇秋濤：「泉州佛教記述」，泉州文史資料」第八輯

㉕「廈門文史資料」第六輯覺星「廈門南普陀寺名利介紹」

㉖「泉州文史資料」第八輯30-36頁「廈門文史資料」第六輯58-86頁

㉗星洲達明「追憶性願法師」性願法師紀念集」128頁

㉘「廈門文史資料」第七輯103-107頁郭公惠：「性願法師傳略」

3-9頁



華僑與菲律賓佛教

海外中國僧人是華僑華人社會的一個重要組成部份。在東南亞的新加坡、馬來西亞、菲律賓以及印尼等國中，佛教僧人的作用更為突出。他們在海外傳播中華文化，興辦慈善事業、教育事業，對增進華僑、華人社會的互助團結，促進華僑、華人同當地人民的友好相處等方面均起着特殊作用。同時，他們同廣大華僑一樣具有愛國愛鄉精神，對我國興修寺廟古蹟、發展旅遊事業、興辦公益事業等方面也起着積極作用。是一支不容忽視力量。

菲律賓佛教起步較晚，始於清末民初。但發展很快，現華人、華僑中信奉佛教仍佔百分之七十以上，已有佛教寺廟二十多座遍佈菲律賓羣島各地。

由於菲律賓華僑，華人百分之八十泉州人，菲律賓佛教僧伽絕大多數是閩籍人，泉州僧人是一支十分活躍的隊伍。泉州是我國佛教最先盛行的文化古城，朱熹稱之為「此地古稱佛國、滿街都是聖人」^①。而且泉州僧人自古以來就有弘法海外的傳統。早在唐朝天寶十二年（七五三）楊州大明寺高僧鑒真和尚東渡日本時，就有泉州超功寺僧曇靜隨行，並在日本擔任戒師聖職。晚唐僧人智宣和尚出國參訪三十餘國，留印度達二十五年，直至梁開平元年才返南京。明朝永樂十五年（一四一七）三寶太監鄭和下西洋時第五次由泉州港出發，又有泉州僧人勝惠和尚隨行。明永歷

八年（一六五四）泉州開元寺僧木庵和尚，赴日輔助隱元和和尚共同創建日本三大禪宗之一黃檗宗。貢南大更者，成為日本黃檗宗的二世祖師，被稱為「二門甘露」。經他帶領赴日的有弟子慈岳定琛，喝禪道和以及泉州僧人悅山、雪堂、喝浪、東岸、獨文、大鵬等法師，均為日本黃檗宗一代高僧。是弘法海外一大盛舉。正如新加坡佛教總會會長常凱法師所說：「八閩勝地數桐城，一領袈裟萬里行。」^②

菲律賓自一五二一年麥哲倫率艦隊抵達後即淪為西班牙殖民地，在漫長的三個多世紀以來強自推行天主教，天主教成為菲律賓的國教，僅南部一部份居民信仰伊斯蘭教。華僑雖然沒有放棄本民族的傳統信仰，但各自信奉本土帶來的民間保護神，如福德正神，關聖帝君等。雖有數座觀音宮也只是「求簽問卜之所」，作為中華民族的傳統信仰和文化的佛教禪宗，長期未能在菲律賓傳播，甚至有部分華僑信奉天主教。這不僅華僑的正常宗教活動受到限制，總為在菲律賓要「求安祝福」從未見三寶齊備的佛寺而引以為憾^③，也不利於增進華僑的團結^④。直到一八九八年，美國取代西班牙統治菲律賓以後允許信仰自由，佛教在菲律賓才逐步活躍起來。

最早收履南渡的是泉州崇福寺方丈妙月和尚。妙月和尚是清末民初閩南高僧，他以提倡「禪農並重」，又有少林武功謫傳，

許國棟

身懷鐵砂掌絕技，精於正骨治傷醫道，因而名聞閩南和東南亞，被稱為「雙掌鐵羅漢、十畝老農禪」^④。一九一一年妙月法師赴菲弘法，並以武功行醫濟世而「名噪菲島」，但他疾志重建泉州崇福寺而返回泉州故寺。後來圓瑛法師也到過菲律賓均是短期逗留。

⑤ 到三十年代，華僑信仰受到尊重，菲律賓被稱為「佛教弘傳中無推行障礙的新化地區」。佛教在菲律賓才真正活躍起來^⑥。首先湧現出一支積極推行佛教事業的隊伍，是由華僑中的僑領和名流組成。其中以吳江流、鄭廣德、翁振文、陳宗泮、盧梅溪、莊恒笙和李秉傳等人為主。發起成立「中華佛教研究會」，並推鄭廣德出任首屆理事長。其宗旨在於宣揚中華民族文化，擴大民族信仰的影響。在該會發起下於一九三二年着手在馬尼拉市的那拉街興建禪宗寺廟，命名為「大乘信願寺」。這是菲律賓歷史上第一座佛教禪寺。並於一九三六年由鄭廣德、吳江流致函廈門南普陀寺代理住持性願法師，敦請他赴菲弘法。函稱：華僑盼望高僧弘法「如久旱之望雲霓」。並委托華僑林省余先生專程回國懇請。性願法師深為華僑懇切心情所感動，於一九三七年九月毅然渡菲，並成為菲律賓佛教的奠基人^⑦。

性願法師（一八八九—一九六二）原籍泉州南安。七歲持齋、十二歲出家，先後在寧波天童寺、泉州承天寺、廈門南普陀寺等著名寺林擔任聖職，與圓瑛、會泉並稱為福建三高僧。是一位難得的拓荒大德^⑧。

隨同性願法師赴菲的有廈門五比丘：如滿、覺定、真言、覺星、善覺。如滿、覺定等法師均為菲律賓佛教事業的發展作出過重大貢獻。

性願法師看到「大乘信願寺」十分簡陋，即着手擴建，並派隨行比丘回泉州請名匠雕塑三尊金身佛像，並購得「宋磧砂大藏經」全套。到一九三九年菲律賓已初具大乘佛、法、僧三寶，初定了

菲律賓佛教的基礎，結束了華僑各自信奉本土地方保護神的歷史。正如常凱法師所說、「至理歸時道始升，童真龍種始分明」^⑨。

性願法師渡菲弘法在華僑界以振奮心情歡迎來自故國的民族傳統文化和信仰。鼓起了皈依佛教的熱潮，僑界領袖、巨商名流紛紛頂禮於性願法師門下。其中有呂宋甲那端中華商會全體職員十五人的集體皈依、郭公惠、蔡孝煖三十人的集體皈依，先後皈依佛教三寶的有施性統、姚適崑、蔡金鎗、陳溫良、蘇行三、龔念平、蔡文華、周冰心等達一萬餘人^⑩。

佛教在菲律賓傳播後，華僑社會湧現出一以佛教修學為中心的華僑社團。除三十年代初率先成立的「菲律賓中華佛教會」，又先後成立了「菲律賓佛教居士林」「甲萬那端念佛班」，「宿霧居士林分林」「佛教居士林青年團」，「世界佛教聯誼會菲律賓分會」「佛教精進音樂團」「大悲觀世音法會」「中華大藏經修訂法會」「藥師法會」「佛金光學會」「佛教歲暮慈贈會」以及「參禪班」等。

為進一步發展佛教事業的需要，於一九三九年聘請鼓浪嶼日晃岩寺和廈門妙釋寺住持善契法師赴菲，一九四〇年又聘請泉州妙袂、妙門、瑞妙等法師赴菲，接着又聘請泉州高僧瑞今法師，隨同赴菲的還有妙欽、常悟等法師。瑞今、善契、妙欽等僧人到菲律賓協力弘法，對推動菲律賓佛教事業的發展起着巨大作用。

一九五三年，常凱法師由新加坡赴菲弘法。他是泉州三大叢林之一崇福寺僧人，崇福寺是閩南唯一延習少林武功的寺廟，常凱法師又得到師公妙月和尚，師父元鎮和尚等武術高手的謫傳，他在新加坡、菲律賓弘揚佛法同時傳授少林武功，在東南亞擁有衆多弟子，而且創建正骨醫院以武功行醫濟世，由於他諸多建樹，後來曾獲新加坡總理李光耀授予的「人民共和國勳章」，現任佛教總會主席。七十年代，另一泉州崇福寺高僧元果法師由香港赴菲弘法，泉州崇福寺僧人成為菲律賓弘揚佛教的一支重要力

量。於一九七八年，在巴西市興建規模宏大的崇福寺^⑩。

一九五七年，華僑鄭廣德在菲律賓三寶顏興建福泉寺，並邀請泉州僧人傳貫法師前往住持，隨同傳貫法師抵菲的還有道聞、傳海等法師。五十年代到菲的名僧，有在菲寺廟建築作出巨大貢獻的二悲法師，有浙江著名僧印順法師。到六十年代又有廣純、善哉、瑞耀、心理等一批泉州僧人到菲律賓。

特別應該指出的是自三十年代以後一支泉州尼師隊伍活躍於菲律賓佛教界，成為推動菲律賓佛教事業發展與普及的重要力量，這支力量是以三十年代、四十年代初赴菲的瑞妙、心蓮、妙蓮為代表。先後抵菲的有妙樹、如意、桑蓮、慧香、修因、金姑、緣姑、淑珍、元敬、正義、秀琴、法和、法修、菜姑等。其中以文蓮師及其傳人廣仁尼師因致力慈善事業而受到菲律賓朝野的重視。

大批僧伽、尼師赴菲，佛教迅速遍及菲律賓各島，各埠寺院紛紛興建，繼大乘信願寺之後，一九三八年華僑蔡金鎗，莊祖武等人發起在離馬尼拉市一一七公里處甲萬那瑞創建靈峯精舍，作為教徒念佛奉法場所。一九四二年一月日軍佔領馬尼拉，佛教活動受到嚴重干擾，華僑在馬尼拉郊區山達安娜溪邊另建「祇園精舍」，供性願法師和佛教徒從事佛教活動的場所。後來華僑蘇行三，龔念平、吳宗穆、施生統等發起興建華藏寺。華藏寺是最典型的中國式建築寺廟，無論是雄偉殿堂，如雲的檐瓦，高聳的寶塔均無異於中國大叢林。且規模十分宏大，佔地共二萬六千平方公尺，單地價付資二十萬元。華藏寺興建成為華僑佛教進一步發展的新標誌。華僑把此當作盛事，紛紛捐款，名流富商紛紛捐款，其中包括蔡文華、張文彬、陳浩良、吳道盛等人。華藏寺於一九五三年落成，瑞今法師出任住持，妙抉法師出任當家。來自大陸的尼眾也都住錫華藏寺。華藏寺所在原是僻靜原野，寺院建

成後迅速成為別墅林立的華僑住區。

大乘信願寺因一九四九年為馬尼拉一場大火波及被毀，一九五一年改為鋼骨水泥建築，廟宇更為雄偉壯觀，瑞今師兼任住持，善契法師出任當家。一九五八年性願法師決定以信願寺、華藏寺作為菲律賓佛教發展基地，決定廢子孫廟制改為十方叢林，以利於中國來菲的高僧弘法。並定下規約兩院住持選舉產生，並限定任期。印順法師出任兩寺首座，並在信願寺大講堂開示「藥師如來本願功德經」，為菲律賓講經佈教法會的啟端。

在此期間，性願法師同時十分尊重華僑所信奉的民間保護神，如一九五二年怡朗華僑柯榮南興建關帝廟，性願法師親臨主持開光儀式^⑪。

至一九六二年四月二十日性願法師圓寂時，佛教在菲已十分興盛，瑞今法師在妙抉、善契、妙欽等法師輔助下領導着菲律賓佛教界繼續推進佛教事業的精進。現瑞今法師出任菲律賓佛教總會會長^⑫。

到六十年代，佛教寺廟已遍佈菲律賓全島各埠：瑞今法師興建普濟寺，由廣純法師出任當家。如滿法師在碧瑤興建普陀寺，並興建碧瑤佛教公園，由心理法師任當家。善契法師在宿務興建佛光寺，定覺法師興建蓮華寺，妙抉法師興建華丈寺，如意法師興建巴加乳拉普陀寺。

尼眾也在菲律賓各地興建大批寺廟。心蓮姑同瑞妙師共同興建靈鷲寺；後瑞妙師赴美國檀香山玉佛寺任住持。文蓮姑興建宿燕寺，由廣仁尼任住持。桑蓮姑興建觀音寺，元敬姑同正義姑共建海印寺，妙樹姑和宗蓮姑共建蓮花寺，秀琴姑創建天蓮寺，清和姑興建隱秀寺。

華僑和佛教徒興建的寺廟有三寶顏的三寶寺，三寶顏福泉寺。宿務的定慧寺和香光蓮社，碧瑤的觀音山，納卯的寶蓮寺，以及圓通寺，寶藏寺、蓮華精舍、佛教棲蓮堂等。

華僑還捐建其他佛教建築，其中有名的是一九五九年興建的祇園樓乘願堂和雙蓮池，一九六五年性公舍利海會塔等，華僑名流蔡文華、陳溫良、莊清泉、莊材潤、莊材美、莊杰華、莊萬里、吳江流、吳道盛、蔡金鎗、施維雄、施性統、李昭北、李昭拔、李昭進等捐資者達五百二十人^⑭。

隨着佛教事業的發展，佛教社團的組建，進一步增進了華僑社會的團結，特別是在兩個方面有突出的發展，一是慈善公益事業的發展，這是佛教寺院和佛教團體從事的主要工作之一，特別是施診所，安養院等慈善機構的成立，大大加強了華僑社會互助互濟活動的開展；一是興辦教育事業，是佛教界的突出貢獻。一九四六年性願法師就號召創辦華文教育，並委托華僑蘇行三、劉梅生、龔念平、高文顯等協助興學。並首創馬尼拉普賢小學，後來又創辦普賢中學，蔡梅邨先生出任普賢中學校長。宿務市也創辦普賢小學、普賢中學。五十年代又創辦能仁學校，由妙欽法師出任校長，後又創辦觀仁中學。七十年代傳實法師在三寶顏創辦觀音學校。另又籌資興辦三民學校等。這些學校均以華文教育為主。一九七二年在瑞今法師發起創辦性願紀念學院。推騰捷為學院主持創辦人，瑞今、覺定、妙欽、道澤等均參加籌建委員。並成立董事會，華僑巨商蔡金鎗出任首屆董事長，蔡榕樹出任副董事長。到一九七五年已有學生二百多人^⑮。

佛教在菲律賓迅速發展的主要原因是華僑對民族文化和信仰的強烈感情。而佛教能得到菲律賓朝野的接受和尊崇則是菲律賓佛教所奉行的「弘法利生，救世度人」的原則起着重大作用。

性願法師在菲律賓佛教開始傳播時就提倡佛教徒：「遵循佛理、安分守法，與當地人民善意相處，再籍佛教途徑加強中菲友誼^⑯」。他本着弘法利生的原則大量興辦大量公益慈善事業。佛教社團十分關心菲律賓人民的疾苦，為菲律賓政府分憂患。

一九四五年，盟軍光復菲律賓後，性願法師看到戰後菲律賓無家可歸的難民比比皆是，立即發起組織「佛教救災團」，並得到華僑社會的響應，籌款在各區難民收容所施糧、施衣、施藥。此舉在菲律賓宗教界起着帶頭作用，被譽是：「開岷市各宗教救災先聲，博得各界讚許。」自此救災成爲佛教的傳使命。後又成立「佛教歲暮慈贈會」專事救濟貧寒孤寡。一九六四年，又在華藏寺創辦佛教施診所爲貧寒民衆施醫義診^⑰。

最大規模的佛教慈善機構是一九七一年興建的菲律賓佛教安養院。安養院由瑞今法師和華僑蔡金鎗、李秋菴、蔡孝固等人共同發起，於一九七一年動工興建，佔地五千平方米，樓高四層。爲收容貧病老婦的所在，一樓爲佛教醫院，是義務施醫施診所，設有中醫診所和西醫診所，並附有隔離病房，由常川任常住醫師，並得到菲律賓名醫蘇民生、林嘉善的支持。另附設有兒童樂園、圖書室和靜養室等，被稱爲菲律賓「首屈一指，規模最大，設備最完善，且具有時代化的慈善機構」^⑱。興建期間捐資華僑先後達六百二十三人。

安養院的創辦受到菲律賓政府和海外各地佛教界的重視。一九七六年安養院舉行盛大落成剪綵典禮。舉行了十六天的「萬佛法會」，新加坡宏船法師親臨主持剪綵。香港福慧精舍的元果法師率松泉、達道、吉峯、超塵等法師專程赴菲主持法會。菲律賓共和國移民局長李亞·美拉示戈和華藏寺所在地嗎拉向縣長怡氏備里道等菲律賓官員均出席剪綵慶典。

一九七八年文蓮師姑的弟子廣仁尼籌建文蓮施診所，該所爲菲律賓八大慈善醫院之一，前總統馬科斯親自關心籌建情況。該院建成時發行文蓮紀念集，馬與科斯親自爲之題詞。一九八七年文蓮施診所因在地震救災和爲山區人民義診中作出顯著成績而受到科·阿基諾總統的表彰^⑲。

一九七八年菲律賓華藏寺印發「性願法師紀念集」時，菲律賓

政府官員紛紛為之題詞，集中地反映了佛教在菲律賓的作用和影響。

所有題詞均對佛教的傳播報予竭誠歡迎的態度。馬科斯夫人伊美黛稱讚佛教在這「以天主教的國家」受到皈依和尊重，今日佛教寺宇、佛教學校、佛教團體遍佈菲島各地。」而馬科斯稱頌性願法師「謙卑為人羣服務，一生以和平為最高理想」指出佛教是菲律賓國家中的「重要成份」對建立「仁愛的社會」，「合作和尊重人權的世界」，均「有所貢獻」。而菲律賓海關關長巴羅蘭(Farolan)稱性願法師的辭世「世界失去一位偉大人物」評價地在菲弘法是「發揚光焰了菲島佛教火炬」，留下「衆多寺宇蘭若，指引我們向和平，友愛這人類的最佳互相了解」。郵電局長披乍沙羅·丹那美(Felizardo R. Tanabe)稱讚性願法師的理想和貢獻「鼓舞在世界這個角落紹隆佛種」^⑳。

題詞集中以歌頌佛教慈悲為本，利生度世的思想對菲律賓精神生活的重大作用。馬尼拉市長南文·墨雅清(Ramon D. Bagatsing)表述得最為清楚，他說佛教對指引「超越人類有生以來追求物質享受的習慣」是「要起着偉大作用」，認為是受到「尋求偉大的智慧，與羣弟子慈悲無我精進的感召」，移民局長禮意氏稱「佛教」所惠給世人的無價之寶是安定人類和善良生活的基礎」^㉑。

特別是佛教的傳播一改菲律賓僅信奉天主教的局面，且提倡不同民族不同信仰友好相處，對國家的團結起着典範作用，這更受到各界要人的稱賞。加洛布市(Kalookan)市長阿里翰羅·披禮(Alejandro A. Fider)在題詞中表達最為明確，他說：「我們國家抱着一種固執，從三百年來所受天主教的殖民統治，自我隔絕，未能接受其他宗教。現在一些開明的菲島人士已認為就是佛教徒，也是真誠的兄弟。」菲律賓文化教育執事長兼僑教科科長怡世宜里示查(G. C. Evangelista)稱：「佛教在菲律賓不僅

為華人所信奉，而且灌輸於本國有識之士，……佛陀教導世人：應該心氣平和，思慮寧靜，不分國界，一視同仁」。華藏寺所在縣嗎拉向(Malalon)縣長邁那羅·怡氏備里道(M. F. Espirita)稱「在此國家廣揚佛法」使他認識到「並應致力團結各種不同信仰的一切人們」^㉒。

從以上題詞中，可以看到佛教在促進中菲人民友好，華僑、華人同當地人民親善相處方面起着積極作用。

華僑華人僧人具有愛教、愛祖廷的優良傳統，他們對重修祖寺，保護文明古蹟，發展旅遊事業作出重大貢獻。

早在清末民初，旅菲律賓和南洋的泉州僧人就興起搶救泉州三大叢林的熱潮。三大叢林中的開元寺建於唐朝武則天垂拱二年，承天寺和崇福寺均建於五代時期，是名聞中外的千年名刹。但到清朝後期均已頹敗荒廢。旅外僧人把重興祖廷為己任，正目如原承天寺住持云果法師所說：「佛門傾墜釋子之責」^㉓。其中圓瑛、轉道、轉物三法師在南洋募緣，又得富商王奕住、黃仲訓、黃念億資助，重修開元寺及東西塔。於一九一一年杖履渡菲的妙月老和尚，在菲律賓行醫濟世，籌募巨款重興崇福寺，並新建五觀堂、鐘鼓樓等大批建築為這古寺增輝壯色，具有杭州西湖靈隱寺的風格而著稱。云果法師在菲律賓、新加坡募緣、並得轉博、轉眼、瑞明等法師資助，集資二十萬銀元重修承天寺。他為此嘔心瀝血於民國初年辭世，享年三十六歲^㉔。

經搶救重建後的泉州三大叢林不僅重視異彩，甚至更加壯觀，但文化革命的十年浩劫除開元寺外，其他兩座名刹均被毀。崇福寺被拆毀改建農藥廠，承天寺被拆毀改建棉塑廠。旅菲律賓和香港的常凱法師，元果法師再次集資重建泉州崇福，旅新的宏船法師和何蕙忠居士發起重建承天寺。由於他們的努力三大叢林才得以保存，泉州才不失其為文化古城的光彩^㉕。

性願法師於三十年代也重修泉州百原寺。百原禪寺是明代建築，寺中有銅佛十尊，被稱為「稀世文物」。也於清末衰敗，性願法師同覺微大師發起重建，才不致古寺荒廢。文物流失。五十年代又匯款擴建，新建東西兩列廂房，東為佛學苑，西為佛教施診所。現稱為「銅佛寺」²⁶。

興辦教育和慈善公益事業是華僑僧人又一突出貢獻。興辦文化教育事業方面，性願法師表現最為突出。早年性願法師就十分重視培養佛教人才，同轉道和尚在廈門南普陀興辦佛學院，籌建鷺江景賢佛學社。在泉州承天寺創辦「東方倫理研究社」，在漳州南山寺創辦「僧伽小學」和月召僧伽學社。一九四八年他應邀回廈門南普陀寺主持千人受戒法會時，看到閩南地區的清修、菜姑等尼衆為數衆多，由於閩南輕視女子就學，大多缺乏文化，即發起創辦「覺華佛學苑」，培養為尼衆的學習場所。請印順法師為教務主任，陳延香居士任苑長，陳珍珍居士為教務主任。初辦於廈門太平岩，後遷泉州百原禪寺。有學員六十人，是開閩南尼衆學院的創舉²⁷。一九四八年，印順法師創辦西湖佛教圖書館時，性願法師也全力支持，按月供給經費²⁸。

抗日戰爭爆發後，旅菲僧人與祖國人民共赴國難投身到抗日救國運動中去。除了高僧圓瑛、太虛在南洋等為國宣勞，動員海外佛教徒支持祖國抗戰，並發起募捐籌款活動，性願法師匯款福州創辦佛教醫院救護傷兵難民。同時資助泉州花橋慈善公所，施醫施藥。特別是滙巨款交該所購米谷平糶給災民，至今為泉州民衆所傳頌。此外還滙款交寧波天童寺、上海圓明講堂、泉州承天寺、開元寺、崇福寺等佛教叢林舉辦追荐水陸道場，超度抗日軍民亡靈，表達了一個佛教僧人的愛國心迹²⁹。

一九四八年福州發生百年未有水災，性願法師籌款救濟，又命本宗法師創辦中醫師施診所，並培訓中專針灸醫務人才為社會服務³⁰。

一九八七年，文蓮法師傳人廣仁尼在泉州創辦文蓮施診所。泉州自一九七八年至一九八六年，先後收到海外佛教界捐款興辦公益事業達五千萬元，居華僑此類捐款的首位。

海外僧人在中國重興古剎名寺，發展公益事業，不僅促進了中國佛教事業的發展，而且維護了中國的旅遊資源，現在重興的古剎名寺均成爲中外遊客了解中國傳統文化，陶冶情操的旅遊勝地。

現在旅菲僑僧大都加入當地國籍成爲外籍華僧，但仍然在爲增進中菲友誼作出積極貢獻。菲律賓佛教界同中國一直保持著密切關係，交往十分頻繁。一九八〇年菲律賓蓮華寺住持定覺法師率「四大名山朝拜團」到中國朝香參訪。一九八三年菲律賓大乘信願寺居士蔡東南率「朝山團」來華朝山禮佛。一九八八年九月，菲律賓賓佛教總會會長瑞今老法師率領佛教團參加泉州小雪峯寺開光慶典，並參訪四大名山。

註釋：

① 朱熹對現縣是泉州開元寺山門

② 「泉州僑史」泉州華僑史學會編1982年第一輯132-173頁。

「中國佛教史」卷一中國佛教會編1991頁

「法音」1988年六期35-43頁

③ 二悲：「追憶師祖上人一段緣」「性願法師紀念集」206頁。

④ 太虛法師詩讚，保留於福寺的妙月堂，「妙月和尙紀念集」

⑤ 常凱：「妙月老和尙傳略」「妙月和尙紀念集」

蘇秋濤：「泉州佛教記述」「泉州文史資料」第八輯

⑥ 仰賢：「菲佛教安養院的記述」

張幼峯：「追感本性願公老法師」

「性願法師紀念集」180、337頁。

⑦ 覺醒：「菲律賓佛教開山者性願法師」

「廈門文史資料」選輯第七輯103頁

（下轉第13頁）

佛教「無我」與莊子「無己」之比較分析

(不樂東頁)



主于人類的本性總是嚮往自由。但是真正的自由歷來只為極少數能夠超越自我，超越時空的聖人們所獨享。而世間的芸芸衆生却始終只能在苦海裏掙扎、沉浮。雖然他們費盡心機，作出種種努力，試圖打破自我的桎梏，掙脫時空的束縛，去獲得渴望已久的自由理想。然而，自由還是如同天上的星辰一般，可望而不可即。另一方面，聖人和哲學家們也憐憫衆生疾苦，經過長期不懈地探索，提出許多自我解脫的辦法供他們選用。佛教「無我觀」與莊子的「無己觀」就是其中的兩個典型。他們通過對「我(己)」的分析、研究、批判和否定，前者為人們打開了一條通向出離六道，得大自在的超然境界的通道；後者也使出渾身解數，窮究天理，力圖替人們贏得能令其「超然物外，優哉遊哉」的法寶。

當然，如果我們僅僅從字面上去理解「無我」與「無己」的道理，除了文字的差別之外，的確看不出內容上有甚麼不同的地方。然而，衆所周知，這是兩個不同的思想理論，前者產生於古

「莊子內篇齊物論」

「莊子內篇齊物論」

「莊子內篇齊物論」

「莊子內篇齊物論」

「莊子內篇齊物論」

「莊子內篇齊物論」

「莊子內篇齊物論」

「莊子內篇齊物論」

「莊子內篇齊物論」

「莊子內篇齊物論」

「莊子內篇齊物論」

「莊子內篇齊物論」

「莊子內篇齊物論」

「莊子內篇齊物論」

「莊子內篇齊物論」

「莊子內篇齊物論」

「莊子內篇齊物論」

「莊子內篇齊物論」

「莊子內篇齊物論」

「莊子內篇齊物論」

「莊子內篇齊物論」

「莊子內篇齊物論」

「莊子內篇齊物論」

「莊子內篇齊物論」

「莊子內篇齊物論」

「莊子內篇齊物論」

靜華

一、「無我」與「無己」產生的社會背景

代印度諸派哲學紛爭的年代，後者發軔於中國「百為爭鳴」的戰國時期。雖然後來移植於同一塊土地，一道生長，畢竟兩者的不同點還是大大超過了相同之處。

莊子的「無己觀」與釋迦牟尼佛的「無我觀」都產生於社會急劇動蕩、各派思想競相迭出的年代。

戰國時期的中國，七雄並舉。統治者們為擴大本國疆土，進而達到統一帝國的目的，「輕用其國」，窮兵黷武；「輕用民死」尸骨盈野，一幅慘不忍睹的血淋淋的歷史呈現在我們面前。茲僅舉《史記·秦本紀》所載之數則死者的數目於後：

（惠文君）七年（公元前三三一年），公子卬與魏戰，虜其將龍賈。斬首八萬。

（惠文王）十三年（公元前三二二年），庶長章擊楚於丹陽，虜

其將屈勺。斬首八萬。

(昭襄王)十四年(公元前二九二年)左更白起攻韓魏於伊闕，斬首二十四萬。

「自公子卬與魏戰，到周之初亡，秦所屠殺或擄去的六國的民衆竟達一百三十九萬八千人！」(周谷城《中國通史》上册)可見戰爭是多麼劇烈與殘酷！「方今之時，僅免刑焉」(《莊子·人間世》)，在重稅與苦役下喘息的人民能免於刑罰，便是大福了。在如此非常時期，作為平民知識分子代表的莊子，對戰禍連綿的危難處境有着更爲痛切和敏銳的感受。因此，他討厭當時一般屬於「士」這個階層的人，趁統治者出於本階級利益的需要，「不愛珍器重寶肥沃之地，以致天下之士」(賈誼《過秦論》)的機會，紛紛投奔合適的主子，巧舌如簧，爲其出謀畫策，走「輔國持權」、「合縱連橫」之路的所作所爲，而是在憂慮怎樣免於「中於機辟，死於罔罟」的同時，就如何拯救亂世，「著書十餘萬言」，提出了種種救治的不同主張，充滿沉痛的憂患意識，在貌似冷峻的詞句中，表現出對社會人生的普遍關切。「無已觀」就是莊子在近乎「游世」的幌子下，爲人們提供的一劑如何在危機四伏的環境裏全生遠害的藥方。

現在我們再來看，遠在喜馬拉雅山那一邊的印度次大陸，在公元前六世紀——前五世紀，又是怎樣一番情形呢？

儘管雅利安人的後裔似乎要比逐鹿中原的華夏子孫們溫和些，從婆羅門經典和佛教文獻中，我們很少看到大規模的兵戈相向、血肉橫飛的紀錄，總的說是比較平靜的、安定的。但是，思想界的鬥爭却異常激烈，以致引起社會的動蕩和變革。

隨着生產力的不斷發展和國力的進一步增強，掌握國家軍政大權而又屈居第二等級的刹第利越來越不能容忍受制於第一等級的僧侶階層「婆羅門」；第三等級的吠舍因爲城市商業的發達和海外貿易的成功而致富，他們在享受滿身瓔珞、山珍海味之餘，也

流露出問鼎政治的野心；首陀羅也不甘心於社會底層累受盤剝的處境，變革現實的願望非常強烈。但是，這三個階層無形中所形成的反婆羅門陣綫，其行動不是表現爲火與劍的奪權方式，而多半是以他們的代言人——沙門的面目出現，在思想理論上標新立異，與之分庭抗禮，從不同的立場、角度出發，對婆羅門賴以維持特權地位的理論基礎《吠陀經》中關於吠陀天啟、種族神授傳統觀念進行猛烈抨擊，以此動搖婆羅門在人們心目中的神聖地位。他們認爲，人由地、水、火、風四大元素聚合而成，死後四大分散，歸於消滅。又認爲，人是由地、水、火、風、苦、樂、生命七種元素合成，隨其離合而有生死。又認爲，世界上的一切都是虛無的，沒有今生後世，沒有父母，也沒有沙門、婆羅門之分，一切受自然支配，等等。總之，他們都認爲，人的生死與梵神沒有任何關係，批判了婆羅門「種族是梵神所生的優等種族」的論調。雖然他們的觀點有其合理的因素，但缺陷太多，經不起推敲。釋迦牟尼也是一個大沙門。他的弟子阿說示做過一首偈子：「諸法因緣生，緣謝法還滅。吾師大沙門，常作如是說」。這闡明了佛關於「一切諸法都是因緣和合的產物，沒有一個永恆主宰的「我」的觀點。從本體論和人生論上否定了婆羅門「一切事物均由梵生，人由我主宰」的理論。這就是釋迦牟尼佛的「無我觀」。

二、「我」從何來？

作爲萬物之靈長的人，其自我觀念是怎樣產生的？它對人有甚麼支配作用？結果又如何？莊子認爲，人一旦稟受成形，便對此「人之形」而產生愛心，這種愛心就是「己」。由此可知，自我的觀念與自我本身是如影隨形的。在莊子看來，人的一生活應該服從自然的安排，窮通壽夭，一切聽其自然。「至人無己」，無己所以能順物，順物所以能「乘天地之正，而御六氣之辨，以游無窮」。(《莊子·逍遙游》)一般凡人不能服從自然的安排，偏想趨

利避害，耻小慕大，是此非彼。結果，反而遭到許多不幸和痛苦，這都是「有己」在作怪。「有己」的人總是不自覺地以自己的主觀標準來衡量周圍的人和事，總覺得自己每時每刻都受到外在的環境、法律、道德、風俗等諸種因素的限制，不能自由自在地行動。「與稱相習相靡，其行進如馳，而莫之能止。」與外物接觸便互相磨擦，馳騁追逐其中，而不能止步。由此產生是非好惡等種種「成見」。同時又將這種「成見」有形無形、有意無意地強加給外界，因而造成了客觀外界的差別，對立和人與人之間的分裂、隔閡，「彼亦一是非，此亦一是非」，爭執不休，永遠沒完沒了。這樣的人生不是太可悲了嗎？莊子斷言，形成這一切的原因不在外部社會的政治，經濟制度使然，而是由於人體內部本身的精神失調——「有己」的存在所致。

人之有我，就有其愛，有我就不能自在。在這一點上，莊子與佛教的看法基本一致。釋迦牟尼佛曾對弟子阿難說過：「人為愛因緣求，求因緣利，利因緣計，計因緣樂欲，樂欲因緣發求。以往愛因緣便不欲舍慳，以不舍慳因緣便有家，以有家因緣便守，以守行本。阿難！便有刀杖，以有刀杖便有聞爭、言語。」（《人本欲生經》）《雜阿含經》卷十：「衆生無明所蓋，愛結所系，衆生長夜生死輪迴。愛結不斷，不盡苦邊。」《俱舍論》卷二十九也說：「由我執力，諸煩惱生，三有輪迴，無容解脫。」既然如此，那末。「我」又是怎麼來的呢？佛教認為，「見有我者，一切皆於此五受陰（即五取蘊）見我。」（《雜阿含經》卷第二）「於五取蘊妄謂有我，即起我見。」（《大般若波羅密多經》卷五百七十）「平等品」原來衆生是因爲執著五蘊身的緣故，而生出我的種種知見。把色、受、想、行、識（五蘊）都看作是「我」。（詳見《雜阿含經》）把一個本無假有的「我」視作須臾不可離開的命根子。爲了實現自己的願望，不斷地向外界索取。欲得而未得者，千方百計企望得到，諸如金錢，權勢、異性、財物等等；若擁有了這一切，

又要拼命保住不放。因而人爲物累，心爲形役，苦不堪言，自然也不得解脫。

佛教和莊子都從人的身體入手，剖析「我」的產生，所不同的是，佛教論證得細致，而莊子則稍嫌不足。

三、如何除「我」？

既然人的自我意識對外界的參與，取舍，造成人我有別，物我參差的矛盾，妨礙了人的自由解脫，那末唯有去除自我，才是走向自身得救的可靠途徑。但是，在如何消除「我」的方法上，莊子和佛教又各有千秋。

莊子首先分析說，宇宙本體是虛無的，人由於未能認識到這一點，所以導致人、我界限分明，是非不一致，用智求名，勞費苦心。這樣就有了束縛自我的框架。要想打破這個框架，只有「墮肢體，黜聰明，離形去知」（《莊子·大宗師》）才行，並且說只有這樣，才能消除人、物的掣肘，飄然進入自由的，也就是無「待」的境界。除此之外，別無他途。這裏說的「形」就是「肢體」，「知」就等於「智慧」、「聰明」。莊子的用意在於要人們通過離開自身的肉體和否定智慧——亦即「離形去知」的手段，來達到「忘己」（忘記自己）的目的。問一句，爲甚麼要「去知」？因爲他認爲人的「知」是相對的，有限的，而宇宙却是「虛無」的，絕對的，無限的，神秘的。有限的「知」怎麼能夠了解無限的宇宙呢？莊子輕視和貶低人的「知」，認爲「知」的功能不過是對客觀事物他出一些真偽、同異、動靜、取舍等的判斷，或者將其重新進行分解、排列、組合而已，根本不可能藉此發現事物的本質。因此，他斷定這種「知」的運用，不但無助於消除，「人我」「物我」之間的對立，反而會加劇這種對立。所以，「去知」才能消除由心智作用而產生的種種分別心，這樣才能開闊心靈的空間，從自我局限的塵網中透脫出來。而又只有「離形」才能摒除由人的生理因素所激起的種

種貪欲揚棄我執，從更高的層次上認識外界事物和個人價值，使心境達到空明的境界。因此，他指出了一條「去知」而後「離形」，「離形」而後「忘己」，「忘己」而後「忘世」的解脫路線。以爲至此就可以做到「物我」無別，「人我」俱泯，無拘無束地作「逍遙游」了。

莊子又說：「天下莫大於秋毫之末，而泰山爲小；莫壽於殤子，而彭祖爲夭」（《莊子·齊物論》）。世間一切物體的大小，時間的長短都是相對的，都是人爲干預的結果，本來就是虛妄不實，沒有甚麼差別的。世界尚且如此，空洞無物，令人乏味，還斤斤計較甚麼人我是非！

爲進一步說透「無己」的道理，莊子又對人本身的肉體進行了研究。他說：「百骸、九竅、六臟，眩而存焉，吾誰與親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆是有爲臣妾乎？其臣妾不是以相治乎？可行己信，不見其形。」（《齊物論》）把這段話用清楚明白的話寫出來就是：百骸（百餘根骨頭）、九竅（眼、耳、口、鼻、前陰、後陰）、六臟（心、肝、脾、肺、腎、腎有二，故有六臟之謂），這些屬於我身體的東西好端端地存在着，我哪一部份最親密呢？你是都喜歡它們還是有所偏愛呢？如果是一視同仁，那是把它們當成了臣妾吧？既然都是臣妾豈不是誰也支配不了誰嗎？抑或是它們輪流做臣妾呢？好像是有一個「真宰」在支配着它們的，却又找不到這個「真宰」的端倪。由是推知，人體本身並沒有一個「己」，但有一個爲人的感官無法把握的「真宰」在起作用，否則他怎麼會說話、吃飯、辦事呢？然而，這個無形無狀的「真宰」是甚麼呢？莊子回答說這就是至高無上的虛無之「道」，也就是現實世界的本源。他認爲道無所不在，甚至「在瓦礫，在「便溺」，正是爲了說明道不僅存在於整個無邊無際的宇宙空間，並且貫穿於人一物，一草一木之中。

莊子由宇宙的宏觀世界分析到人體本身，從本體虛無論演出「無己觀」，以此來論證「無己」的正確無誤，勸導人們從無休止的

我欲紛爭中解脫出來。佛教與之相左，由剖析人體本身上升到整個外部世界，從「無我觀」發展到「萬物皆空」，借此來熄滅衆生心中與生俱來的無明妄執。這一理論體系，是建立在著名的「五蘊皆空說」的基礎之上的。

佛教認爲，人不過是個「五蘊」的聚合體，借助於因緣和合而生成。所謂「五蘊」，即色、受、想、行、識五種現象。蘊是聚集之意，把種種聚集在一起的不同現象進行歸類，每一類聚集成一堆，這就是蘊。簡單地說，「色」，就是人體的各種物質（此僅取其狹義解）——如眼、耳、鼻、舌、身各種器官等。受、想、行、識即依這色身和外境所引起的四種妄心。進一步解釋，「受」，指的是人對外境種種現實所起內心的苦、樂、憂、喜、悲、歡等的感受；「想」者，心取境相。就是人對外境感受而在頭腦中留下的印象；「行」就是行爲，因種種的意念，遂有種種善和惡的行爲；「識」乃指人的主觀意識能力，它能對外境各種認識對象，進行邏輯地分析、判斷和推理。「五蘊」之中，「色蘊」可以看作是人體的物質組織結構；其餘「四蘊」則是指人的精神因素。「五蘊」之間，互爲主賓，相輔相成，不可分離。顯然，要從中尋出一個恆常主宰的「我」來，無異於尋找龜毛兔角。正如《俱舍論》卷二十九所云，人乃「總依諸蘊假施，沒有補特伽羅（印度耆那教名詞，意譯爲「我」……是假非實。）」（《成唯識論》卷一：「愚夫所計實我實法都無所有，但隨妄情而施設」和《成實論》，空假名品》：「從衆緣生無決定性，但有名字，但有憶念，但有用故，因此五陰（即五蘊）而生種種名，謂衆生、人、天等」說的也是同一意思。到這裏，「人無我」（人空）的道理，也就全見分曉了。

不過，需要強調的是，佛教並沒有滿足於停留在「人無我」上，而是進一步將「五蘊皆空說」推及到浩渺的宇宙空間繼續進行研究，並將世界一分爲二：物質和精神兩大類。以「色蘊」代表物質世界，它囊括「若過去，若未來，若現在，若內若外，若粗若

細，若劣若勝，若遠若近」（《俱舍論·卷一》）。一句話，即宇宙萬有，凡可見、可聞、可觸者，皆非「色蘊」莫屬。以「受、想、行、識」四蘊代表精神世界。然後，同樣用剖析「人無我」的方法，對萬事萬物加以分隔肢解，條分縷析，由此及彼，由表及裡地細細研討，從而推出任何「法」也不存在一個主宰的「我」。換句話說就是：「法無我者，謂即一切緣諸行性，非實我。」（《瑜伽師地論·卷九十三》）或者用《心經》所言：「色（指一切法）不異空，空不異色；色即是空，空即是色。」就更清楚了。並且明確宣布，只有通達了「人無我」、「法無我」（法空）的人，才是真正的完人，才能獲得真正的自由——涅槃。

四、「無我」之境界

前面我們討論了莊子與佛教對人的自我觀念的產生及其消除自我的方法和途徑。接下去，我們再來看他們又是怎樣來理解「無己」與「無我」的境界的。

莊子認為，「無己」是一般凡夫俗子根本無法達到的，超越時空的逍遙境界。人一旦達到這樣的境界，就會心境明徹，物我皆空，就能把握自然的規則而駕馭萬物。「天地與我並生，萬物與我為一」（《齊物論》），「泆洋自恣以適己，獨與天地精神往來」（《天下》）就是這種境界的寫照。否則，哪怕是翅膀拍擊能激起三千里水花，往上飛行能達九萬里高空的大鵬鳥和能夠乘風而行免於徒步的列子，也不能完全脫離外物的牽連而自由無礙。莊子稱這種人為「至人」，至人能做到「大澤焚而不能熱，河漢涸而不能寒、疾雷破山而不能傷，飄風振海而不能驚。若然者，乘雲氣、騎日月，而游乎四海之外」（《齊物論》）。並認為唯有「至人」才能做到「無己」。很明顯，「無己」的境界是莊子理想的極致，「至人」成了他的理想人格。

與此相反，在佛教看來，所謂「無我」之境不過是小乘修行的

最高果位阿羅漢。儘管可以接受天人供養，但是並不究竟，好比是長途旅行中的中繼站，並不是最終目的地。要想達到絕對自由解脫的涅槃境界，不僅要明瞭「人無我」，還要通達「法無我」，悟解「心境不二」，證入「涅槃寂靜」，才能最終得成正果。佛教認為，只有達到這個崇高精神境界的人（更確切地說應該是「佛」）才能斷除了一切人世的煩惱，永恆常在，不生不滅，充滿「究竟安樂」，憂游自在，並將一切有情眾生一起從苦海中解脫出來。佛教認為，這才是人生的最高理想，也是唯一的極為合理的歸宿。因為人類本來具有佛性，人人皆可成佛。

通過前面四個方面的比較，我們知道，莊子的「無己」和釋迦牟尼的「無我」是在不同的國度，不同的歷史條件下產生的，其含義也頗有出入。但是他們都一致認為，要實現人的自由解脫，必須否定自我，超越自我。然而，由於兩者在世界觀和人生觀上的差異相去甚遠，因此又使他們走向不同的結果。

莊子通過否定自我，否定人生，面對社會的塵網，背過身去，走向自然，與自然融為一體。如姑射山的神人那樣，不食人間煙火，而又能「乘雲氣、御飛龍，游乎四海之外」。這顯然是辦不到的。他的「無己觀」因為其前提是「為己」，所以造成了自身無法克服的邏輯矛盾：「為己」又必須「無己」，最終免不了重新掉進「有己」的泥坑。因此，無論他把「無己」境界的描繪得天花亂墜，充滿眩目的理想色彩，充其量不過是一種自我陶醉的「太虛幻境」，是不可能獲得真正的自由的。

大乘佛教雖然也否定自我，主張「出世」，但同時更強調關注世事改造人生；莊嚴國土，利樂有情；「不離世間」，「普渡眾生」的重要性。即視世間為「出世」，將生死法當作「涅槃法」。不像莊子那樣走極端，而是取之「中道」，因此更具可行性和說服力。

（完）



談佛說貪圖利養之害

佛陀一向主張行者應行頭陀行，因為在道業沒有成就之前，修頭陀行有助於道業的精進。修頭陀行有三點特色，那就是行乞食，而且是日中一食；其次是坐於樹下、塚間、露地，其三是住阿練若，一般的人貪圖利養，一是爲了食，二是爲了住，這食與住的利養之心淡薄，則道業必然猛進；相反地，若利養之心重，則道業將一無成就，甚至百惡叢生。

現在以幾個故事來說明佛陀如何獎勵弟子們行頭陀行、不貪圖利養的益處，以及貪圖利養的害處。

佛陀住在羅閱城迦蘭陀竹園的時候，大迦葉尊者一直住在阿練若，到乞食的時候，他就沿戶去乞食，不選擇富家、貧家，隨意乞食使貧富平等種福田，吃完以後，即在樹下露坐或空處坐，著的是五衲衣，或持三衣在塚間坐，他是如此精進地修著頭陀行，他的年齡實在太大了。有一天他中食以後，在一樹下坐入於禪定中。出定以後，就從坐起，整頓了自己的五衲衣，去到佛陀住處。

尊者說：「善來迦葉！你現在年高長尊，身體已經很衰老了，你可以捨除乞食，也可以不行頭陀行，可以受諸長者供請，並接受他們的衣裳。」

迦葉尊者說：「非常對不起，世尊！你這慈憫的教誨，恕我不能接受。爲什麼呢？若我修不成如來，成無上真正道者，我則要修成辟支佛，然一切辟支佛都是行阿練若，到時乞食，不擇貧富，一處一坐，終不移易，樹下露坐或空處坐，著五衲衣，或持三衣，或在塚間，或時一食，或正中食，或行頭陀，如今不敢捨去我一向所持的修習而去學其他的道行。」

智銘

佛陀遠見大迦葉踽踽而來，見了面以後，佛陀就告訴大迦葉尊者說：

「善來迦葉！你現在年高長尊，身體已經很衰老了，你可以捨除乞食，也可以不行頭陀行，可以受諸長者供請，並接受他們的衣裳。」

迦葉尊者說：

「非常對不起，世尊！你這慈憫的教誨，恕我不能接受，爲什麼呢？若我修不成如來，成無上真正道者，我則要修成辟支佛，然一切辟支佛都是行阿練若，到時乞食，不擇貧富，一處一坐，終不移易，樹下露坐或空處坐，著五衲衣，或持三衣，或在塚間，或時一食，或正中食，或行頭陀，如今不敢捨去我一向所持的修習而去學其他的道行。」

佛陀聽了讚歎他說：

「善哉！善哉！迦葉！你這樣的德行，可以饒益其他的修行

人，度人無量，廣及一切天人得度。所以然者，迦葉！此頭陀行在世間，我法亦當久在於世，設法在世，益增天道，三惡道便滅，亦成須陀洹、斯陀含、阿那含三乘之道皆存於世，諸比丘，你們修學佛道，皆當如迦葉之所修習。」

以上這個故事，是佛陀讚歎大迦葉尊者的不求利養的德操，佛陀對一心求取利養的提婆達多，則是嚴詞譴責。一次，佛陀在舍衛國祇樹給孤獨園，告訴弟子們說：

「利養心太重的時候，能令人不得至無上正真之道，所以然者，諸比丘！像那提婆達多那樣的愚人，他貪取王子婆羅留支五百釜食的供養，假若王子不供養他，提婆達多這愚人或許不會作這麼多惡，由於他得了這麼豐厚的供養，於是起驕慢心，犯五逆惡，將來身壞命終，一定墮入摩訶阿鼻地獄中，由此當知，利養甚重，能令人不得至無上正真之道，若大眾未生利養心，不應再生，已經生起利養心的話，應立刻除滅。」

以上是佛陀剴切教誨弟子們不要起利養之心，更不有貪圖利養之行，提婆達多自得利養以後，竟教唆阿闍世王子殺害他的父王，再殺害了羅漢比丘尼，並對着大眾說：

「何處有惡？惡從何生？誰作此惡？當受其報，我也不會作惡，故不受其報。」

當提婆達多在當眾說這些話的時候，有些入城乞食的比丘，立刻回到佛陀處，稟告佛陀說：

「提婆達多愚人，在大象中說：

「什麼是惡，無殃作，福無報，無有受諸善惡之報。」

佛陀聽了告訴比丘們說：

「有惡有罪，善惡之行，皆有報應，若彼提婆達多愚人知有善惡報者，便當枯竭愁憂不樂，沸血便從面上出，以彼提婆達多愚人不知善惡之報，是故在大象中而作是說：『無善惡

之報，為惡無殃，作善無福。』

諸比丘，你們應當遠離惡，而要為福莫倦，當作如是學。」

提婆達多貪圖利養的結果，犯下那麼多惡，而且創立「作惡無殃，為善無福」的謬說，破壞了因果法則，完全否定了佛教，難怪佛陀說他要墮摩訶阿鼻地獄中。

佛陀更說了一個貪圖利養的故事，佛陀說：

「受人利養，令人不得至無為之處，所以然者，利養之報，能令人斷皮，皮斷則肉斷，肉斷便骨斷，骨斷則徹髓，諸比丘，以此當知利養之過甚重，若未生利養心，應不作；若已生要令滅之。如修羅陀比丘，他若是不貪圖利養的話，終不會捨三衣而還俗居家。」

修羅陀比丘過去是修阿練若行的，行乞食，一處一坐，正中食，樹下露坐。樂閑居之處，著五衲衣或持三衣，或樂塚間，勤身苦行，行此頭陀。」

由於他修此苦行，常受蒲呼國王供養，以百味之食逐日給與，爾時，修羅陀比丘竟意染此食，漸捨阿練若行，到時乞食，一處一坐，正中食，樹下露坐。閑居之處，著五衲衣、持三衣，或樂塚間，勤身苦體等等德行，都被他捨棄，最後丟棄了三法衣而還俗為白衣了，接着是屠牛殺生等惡行，不可稱計，身壞命終，墮地獄中。以此為鑑，諸比丘，當知利養甚是罪重令人不得至無為無上正真之道。所以大家若未生利養心，不可生起，已生者，應即方便使滅。」

以上幾個故事中的主人，都是出家了的比丘，大迦葉不貪圖利養，受佛陀讚歎，而提婆達多及修羅陀比丘貪圖利養，不但受佛陀譴責，而自身也墮地獄之中，可見名聞、利養之心太重的人，道業必定消退，而惡業一定增長，所以利養實在是一件可怕的事。有百害而無一利。

(完)

各種漢譯維摩經之比較研究

二、吳支耨鞞本

劉楚華

中國知識分子，熟誦儒經老莊之外，譯書當中比較熟知般若心經及法華經，而最爲文士所賞玩的，又莫過於維摩詰經了。

此經強調大乘思想，有濃厚的世俗情趣，可算是一部結構完整的哲理小說。此種內容與形式在佛典中均屬罕見，經中思想與故事素材都對中國文學有深遠影響。經中主要人物天竺維摩詰居士，於兩晉之際，正是中土玄佛交涉時代，先已披上晉服，以莊學名士的姿態，出入佛寺及士大夫階層，他異常的魅力馬上吸引着知識分子的注意；他既是山林逸士、妙悟玄理游心真境，又窮神知化統攝羣方，最爲文士所悅服的是言辯無礙，了達生死。自此維摩詰成爲士人的企慕人物，歷代文人，不論信佛與否常以維摩詰故實用於詩文，或借居士作爲自我生命的寫照。

隋唐之後佛教極盛，天竺維摩詰，從寺院及士階層轉到民間，風靡了中國廣大的佛教徒衆。維摩詰由知識化的居士轉變爲

世俗形象；他是富甲一方、樂善好施的豪族，是神通廣大又慈愛可親的老者；此時，清羸示疾的無言之師，改着黃丹衣，披皮裘，語笑自若，成爲中國廣大地域佛徒的膜拜對象。今存敦煌寫卷中，有近十種維摩詰講經文與押座文之類的宗教宣傳品，都是隋唐至五代——維摩詰活躍中土之全盛時期的重要資料。
宋明以後佛教衰落，俗世維摩詰在民衆間的光芒漸減，故未能在通俗文學的小說、戲曲之中登場。大概維摩詰經的哲理色彩與中國民族的性格、與通俗文學的現實傾向都不大契合，唯有「名士維摩」，始終爲士人所賞慕。
佛藏中今存三種維摩詰經譯本，其中鳩摩羅什譯本出現以後，一直流行不衰，今存唐、五代敦煌講經文，以至歷代詩文中引用的維摩詰故實，絕大部份是出自羅什譯本。本文嘗試透過此經翻譯的過程及諸譯本文字的比較，找出羅什本維摩經在士俗之間長期通行的因由。

維摩詰經的翻譯歷史及真偽問題，都遠較其他大乘經典為簡單。

最早的漢譯大乘佛典，以般若經最為重要。東漢經師先從原典作不同形式的選譯、或節譯，由於般若經篇幅浩繁，傳譯過程曲折，諸譯本的繁略、真偽等問題相當複雜。至鳩摩羅什出，人們始對般若經的全貌有較具體認識。其他佛典的翻譯都常有類似的情況，惟獨維摩詰經比較簡單。此經最早可能在東漢已有過翻譯，由於全經篇幅簡短，內容富文學性，結構整嚴，類似小說，故早在三國時即以全本形式流通，雖然稍後也曾出現刪譯本，並不受歡迎。今存於大藏經中的三種譯本，全是同一原本的異譯，各本傳譯情況，都有可靠之記載，無可疑者。

維摩詰經梵文原本今不復見，除了藏文大藏有譯本外，別無其他文字的翻譯。相信今存漢譯，尤其是唐玄奘譯本，是世界上保留原典精神及最完整面貌的本子了。

智昇開元釋教錄(七三二)謂此經「前後七譯，三存四闕」，所載七種譯本及存缺情況先後依次如下：

初譯：漢嚴佛(浮)調譯 古維摩詰經

二卷——佚

二譯：吳支謙譯 維摩詰經

二卷或三卷——存

三譯：西晉竺叔蘭譯 異毘摩羅詰經

三卷或二卷——佚

四譯：西晉竺法護譯 維摩詰所說法門

經一卷——佚

五譯：東晉祇多蜜譯 維摩詰經

四卷——佚

六譯：姚秦鳩摩羅什譯 維摩詰所說經

三卷——存

七譯：唐 玄奘譯 說無垢稱經

六卷——存

今依佛經目錄及僧傳所見，就此經諸譯本的特色及流通情況作簡略考察。

一、東漢嚴佛調初譯本

開元釋教錄與僧祐(四四五—五七八)出三藏記集的記載有出入。祐錄以吳支謙本為初譯，開元錄與大唐內典錄均以嚴佛調本為首譯，未言幾卷，已佚。又大唐內典錄另據南吳傳經錄中的佚闕譯經資料，謂有維摩經三卷，譯者不詳，與嚴佛調所譯佚本大同小異②。

嚴佛(浮)調傳附於高僧傳支謙本傳之下，其譯經具有早期漢人譯經家的特色——質直簡省，且梵語修養未純熟，多與胡人合翻。在費長房經錄以前不見有嚴氏譯維摩詰經的記載，而高僧傳與僧祐錄皆不見記，此說後出，最有可疑。

大抵支謙以前，中國未有普及的維摩詰經全譯本。漢末靈帝時，北方佛教徒重禪教、洛陽一帶的宗教氣息尚未能與此經的大乘思想相契，故流行不廣。晉以後玄談興起，維摩詰經始有機緣行於中土，維摩詰居士手執麈尾，在名士玄僧的談座之間出入，至於民間信徒對他的崇拜當是南北朝中後期之事。

二、吳支謙譯本

支謙本是月支人，生於漢地北方，漢獻帝末年逃亂南奔孫吳，在揚都活動，譯經三十年，共出佛典八十八部百一拾五卷，業績可觀。其中維摩詰經二卷屬較早期的譯作，是羅什以前最完善的翻譯，流通南北約一百七十年，亦今存最古譯本。

支謙與東漢譯師不同，他先受漢語教育後習外文，通六國語，受業於支謙的弟子支亮③。他的修辭傾向於「尚文」，因嫌漢

譯過於質直，文詞術語皆極力追求漢化，反對用胡音。支譯所得的批評是「辭旨文雅」「頗從文麗」，傳達內容則簡略太過以致「理滯於文」④。

所謂文與質，實指翻譯用語之漢化與胡化的區別。漢譯一般較質，晉譯則近文，亦是早期翻譯的兩種常見偏向⑤。支譯之「文麗」，是就其較漢譯為暢順與本土化而言；「理滯」，是囿於翻譯技巧未精，翻譯術語未統一所致，都屬譯經初期難免的偏失。支本與同一經稍後出的數種譯本比較，仍是頗完整的意譯本，羅什以前，一直是最受歡迎的流通本。

東晉佛寺講經以法華、維摩最盛，名僧支遁（三一四—三六八）實為名士界宣傳維摩經的先驅，曾與許詢公開對難，其時所據的經本，當是支謙的翻譯⑥。後來支愨度在渡江後編出「合本維摩詰經」，即以支譯為「母本」，足見支譯仍是諸本之中較妥善而暢達的舊譯（下詳）⑦。後來羅什及其弟子對支譯頗有批評，乃別出新翻。然而檢對新舊，不難發現羅什實以支本為底本，新譯集中於修正詞意及劃一名相，仍很大程度上保留了支譯的漢化句法結構。支本中正確明白的譯語，羅什依舊援用，甚至原梵本中過於重贅的句子，羅什亦依支本做法稍有刪減⑧。

三、西晉竺叔蘭譯本

竺叔蘭祖籍天竺，漢地出生，學兼梵漢，譯經成就不及支謙，譯風亦以「雅暢」見稱。晉惠帝元康元年譯出兩部佛經——放光般若經及異維摩詰經，二譯俱已亡佚。後來支愨度出之，集為合維摩詰經五卷流通於世。

四、西晉竺法護譯本

關於此譯本，僧祐的記載較為詳盡⑨。竺法護為月支人，世居敦煌，晉武帝時留學西域，得胡本佛經，還國後終身譯寫，共

翻出大小乘經凡一百四十九部（開元錄作一百七十五部），績業豐宏，是西晉重要的譯經家。其中維摩詰經二卷及刪維摩詰經一卷在北方譯出，其時代稍晚於南吳支譯，相距當不過八十年。刪本實是同一譯本刪去逸偈而成，似乎不曾流通，梁僧祐時已闕佚。而全譯本又為稍後的支愨度所用，編集成合本流播，至東晉末為止。

竺法護的文化背景與支謙相近，通梵文，其風格亦流暢易讀，以質樸不文見稱⑩。

支謙、竺叔蘭、竺法護所據為同一梵文底本，何以支愨度要別出「合本」？漢晉之世，翻譯技術與譯語未統一成熱，各本又在文句繁省詳略之間取舍不同。一般讀者不通梵文，無法掌握經義。支愨度首創合本法，為使各本長短互見，由讀者去參合裁決⑪。此種方法，顯然是應佛教界讀經者的需求，更可能是寺院講維摩經的風氣已甚普遍，而完備之經本缺乏，故出此策。

東晉玄僧名士交流頻密，風尚所至，有孫綽道賢論，品評「天竺七僧」匹比「竹林七賢」，其中法護比山巨源，支道林比向秀⑫，兩者均熱心宣傳維摩詰經。支愨度的合本，是進一步將此經的人物、故事帶入南方知識界，參與推動了一代學術風氣。事實上，兩晉名僧之中，多是讀維摩詰經而得啓發入佛的，北方羅什弟子僧肇、僧睿出家時所讀，正是支譯本及一支二竺的合本⑬。

「合本」是格義時代的特殊產物，因為經本未備，義理難明，是一種勉強求通的比較方法。自羅什新譯面世，合本自然被淘汰，再無存在的價值⑭。

從翻譯尺度來看，上述三本都非圓滿。其中兩種竺本早已亡失，而支本獨存至今，則支譯之文麗可讀，仍是它勝長之處。支謙為維摩詰經文字之漢化，開創了基礎，對此經翻譯發展具有重大意義。

五、東晉祇多蜜譯本

祇多蜜，西域沙門，東晉時譯出佛經二十三部，今存於大藏者兩部。其譯經時代不詳何帝，其地域在咸洛仰江南亦難確定。

開元錄謂祇多蜜譯維摩詰經四卷，是為第五翻，與嚴佛調古維摩經等同本，但有錄無本。開元錄資料來自費長房歷代三寶記所引的「南來新錄」及其他諸雜錄。

此說極可疑，此本時代與支愍度合本及羅什譯本均十分接近，而僧祐錄及僧傳中，不見有祇多蜜譯維摩經之記，很有可能是房錄的錯誤。假設此經果在東晉南方譯出，其成就必不足以取代當時流行的合本。何況羅什本在長安一出即光芒四射，此本之湮沒實勢所難免^⑮。

六、姚秦鳩摩羅什譯本

維摩詰經兩晉以來流行南北，地位僅次於般若經，已成為一般僧俗入悟的啓蒙讀物，而自支謙以後百多年已出數翻，都無善譯。僧肇在維摩詰經注序中說得十分明白，羅什重翻此經的主要動機是不滿意舊譯。

鳩摩羅什於姚秦弘始三年冬到長安，姚興禮為國師，四年（四〇二）即請入長安逍遙園譯場，羅什自此展開其終生的翻譯事業。維摩經繼金剛般若、法華之後在弘始八年譯出，屬羅什早出的作品。羅什一生翻出三十五部三百餘卷經、範圍廣闊，包括般若、法華、方等、華嚴、律藏各部；而及早譯出維摩詰經，大抵亦是應佛教界中普遍的需求。從佛教義理的弘傳上，羅什最大貢獻在精確翻出般若及三論，疏理其中深旨，自此中國佛學脫離揣臆的格義階段，由精當地把握經義而步入成熟時期。羅什所譯經典，大多數為佛教界推重，其成就固然是劃時代的。而其中以文字佳製見稱，為文人賞玩，流播幅度與時代最廣的，首推法華七

卷及維摩詰所說經三卷。

依僧肇的記述，維摩詰經翻譯實況如下：

「以弘始八年歲次鶉火，命大將軍常山公左將軍安城侯，與義學沙門千二百人，於常安大寺請羅什法師重譯正本。什以高世之量，冥心真境，既盡環中，又善方言，時手執胡文，口自宣譯，道俗虔虔，一言三復，陶冶精求，務存聖意。其文約而詣，其旨婉而彰，微遠之言，於茲顯然。」

羅什新譯與舊譯比較，最大區別在意旨精確，文辭暢達通俗。如此成就非僅是什公個人功績，亦是佛教史上第一次「新經」時代的產物。

逍遙園是歷史上第一代官方譯場，制度完密，人才集中，與過往私人譯業相比，其成效自然不同。

羅什初入長安之際尚「未備秦言」。至弘始八年，漢語方言修養提高，故譯維摩經能手執胡文，隨文講義，以口語宣譯，並再三助譯義証然後筆受。維摩詰經翻譯，既有羅什弟子僧肇、僧睿等並八百餘人為襄譯，實是胡漢合作及成熟的集體翻譯方法下所出的成果，充份體現了此一歷史階段的特色。

羅什譯經，手執原文與舊譯校讎，其間同異即見，「一言三復」正是針對舊譯錯誤作更正，僧肇與僧睿都同樣強調此經新譯的意旨精確。羅什的校譯法廓清格義時代以來所積的是非，統一名相，立下譯經史上最大的功德^⑯。

什公佛學造詣精深，既通梵經原義，晉語方言流利，其語文修養足夠作準確之意譯，然而未能如漢人一般書寫，文字上有仗於漢人執筆。羅什四大弟子：生、肇、融、睿，是他翻經得力襄助。弘始八年，法華經與維摩經先後譯出，此時可稱是羅什翻譯造詣成熟期，與諸弟子合作無間到了得心應手階段。維摩經的造句潤飾，僧肇與僧睿的參與最多，二人均以敏悟義理又善修辭見稱，最為羅什所器重^⑰。經中用語筆調具莊學色彩之處，是深受

僧肇影響。肇精老莊，其四論所闡是羅什所弘的般若空義，而所用實莊周流變奇詭之筆勢及辯理技巧。肇所集的維摩經注，一部份是羅什講義實記，保留了道生的注，此外則多發揮哲理趣味，筆調接近其同時代玄學文字風格，流暢可讀。肇論與維摩經注之長期受重視，固然有義理因素，三論及天台、禪宗的教義都借此經注的啓導。修辭格調之似莊又是另一重要因素，尤其是一般文人讀者，大抵玩味其辭者多，真正深究妙義者少。什譯維摩經之流播，得力於肇注的推動，是不可置疑的事實^⑮。

什公是胡人，語言上之先天限制可謂是他譯經的有利條件。漢晉舊譯過重修辭以致意旨失信，什公新譯能避免此種偏失，既不流於華艷，又正確傳達經旨，正是「過文」與「過質」之折中。準確、明白、流暢是什譯的特長。

什譯維摩經出，佛教界盡棄前翻，競從新譯。此譯本長期流行不衰，取代了前譯的地位，後譯亦無與匹比，單就流通情況來說，可稱是跨越時代的。

七、唐三藏法師玄奘譯

玄奘的翻譯，在量和質上都冠絕今古，是唯一能與羅什法師抗衡的人。論篇幅繁富，玄奘尤勝什公，一生譯業二十年，出經七十六部一千三百四十七卷，全數收在大藏經中。唐代是歷史上第二個新經高潮，整唐代譯經總數為二千四百卷，玄奘一人績業竟佔過半，足見其精勤虔謹，魄力過人。

玄奘西行以前，已不滿舊譯，留學十七年返國即重譯佛典，且曾激烈地主張禁絕講舊翻經典^⑯。他的翻譯策略在集中重譯瑜珈師地論，一百卷八十餘萬字，俱舍論三十卷二十餘萬字及大般若經六百卷四百萬餘字。其所翻經典大部份已先有舊譯，玄奘且不惜與唐高宗勅令之「無者先翻，有者在後」的意願相違，務要翻出既是文詞完美又忠於原典的足譯本^⑰。

就經文篇幅與理論方向來看，說無垢稱經六卷四萬餘字，在玄奘一生譯業中只佔次要的地位，儘管此經充份體現譯者的翻譯風格與嚴謹的精神，仍稱不上是玄奘的代表譯作。

開元釋放教錄卷八記此經翻譯過程如下：

「永徽元年（六五〇）二月八日於大慈恩寺翻譯院譯，至八月一日畢，沙門大乘光筆受。」^⑱

永徽元年是唐高宗即位第二年，高宗為皇太子時已積極支持佛教，此時唐太宗既崩不久，玄奘剛譯出大乘瑜珈師地論，正在籌劃新經，部署譯場組織，正此過渡階段，譯出篇幅短小的維摩經最為適當。是經新譯名說無垢稱經，助譯規模較大型經為簡化，大概以慈恩寺中玄奘的隨侍弟子大乘光及後來撰疏的窺基為主。全經翻譯在六個月間完成，以玄奘一貫的效律，確是相當輕鬆的工作。

玄奘學術思想的歸旨是唯識學，其興趣方向與般若中觀及維摩詰經義不同。然而隋唐以來，法華維摩之流行已進入另一新高潮。兩晉僧俗以品鑒人物之風趣欣賞維摩之機智善辯，流行於知識界的是莊化、哲理化的維摩詰。隋唐之後，維摩詰經有三論宗與天台宗的推廣，今存大藏經疏部中各種疏本，除了姚秦僧肇注之外，其餘十種全為隋唐所新出，包括天台智顛大師，湛然及華嚴吉藏所撰的義疏。此現象說明維摩詰經已在隋唐本土宗派之中佔重要席位，而且情況與晉世大不相同——佛教不再借莊玄揚佛，而是用隋唐佛教宗派理論去闡釋維摩詰經義，藉此標示本宗理論特色，甚且借仗維摩詰經在信徒間的影響力，提高本宗在佛教界的地位。天台宗對此經推廣的影響最大，智顛首創「判教」，其中「化法四教」之「別教」即以維摩經為代表，以顯示大乘教義的優越性。智顛臨終前，特應隋煬帝之請以判教方式撰維摩詰經「玄疏」及「文疏」。天台判教觀點廣泛影響盛唐各宗派，連後來教外別傳、不重文字的禪宗，亦甚重視此經。

上述諸疏本幾乎全部都以羅什譯本及僧肇注本為依據。羅什譯本不止流行於經院，在一般信徒階層更廣受歡迎，南北朝末年到隋唐五代，世俗信徒崇拜維摩居士的風氣極盛²²。有趣的是連唐太宗，雖不太信佛，爲了愛才，多次請玄奘共謀朝政，曾用維摩居士爲理由逼勸還俗²³。維摩詰經之盛如此，而玄奘又不能容忍什譯中的「缺陷」、乃在唐太宗死後一年，特意再出新譯。

窺基說無垢稱經疏(大正藏一七八二)

「今此經者……已經六譯，既而華梵懸隔，音韻所乖，或髣髴於道文，而糟粕於玄旨，大師皎中宗於行日，鏡圓教於情台，維絕紐而裕後昆，緝頹綱以格前範，陶甄得失，商榷詞義。」窺基未明指什本之誤失何在，此要將兩本譯文參校方見其同異。

我們先看玄奘譯經的第一守則，在着力追求完美的全譯本，要完全忠實於原典，文句上不許有任何刪節。不滿於舊譯殘缺不全，是玄奘決意西遊及一生事業之原動力。玄奘晚年以般若經舊譯「不能周備」乃決意重翻，此經梵本二十萬頌，篇帙浩瀚，學徒苦於工作艱繁曾請求玄奘刪略，玄奘初順衆意，如羅什所翻「除繁去重」，隨即有惡夢驚怖，後來「還依廣翻」詳照原典，竟作好夢吉祥。自此玄奘不再考慮作任何刪減²⁴。大般若經繁六百卷，尚且一字不減，說無垢稱經只有六卷，自然詳照原文，豈可刪節？

羅什譯經常會變更原文結構，然而多在不違反經義的原則下進行，或裁去重繁部份，甚或依義改寫，重新編句。主要由於梵文特性本多重復而漢語則含蘊精簡，加上印度原有的文章體制是漢文所無，爲求暢達、適應漢語的習慣，羅什亦盡量求簡。刪煩而不歪義理，是他的原則，譯文中果有變動乃是譯者刻意安排，不能算是翻譯技術上的失誤。什譯維摩詰經中的刪節幅度實已較其他經典爲小，若與支本比較，只能稱是不傷大本的刪節，是準確無誤的意譯本。

然而對於玄奘的嚴格標準來說，任何意譯法都有缺漏。窺基謂玄奘本之「陶甄得失」，主要是針對什譯中刪節處作其補略的工夫²⁵。

再看玄奘翻譯，追求高質素——不但準確完整不缺，連漢譯的語句結構、風格都要迫近梵文始算是完美。

玄奘是漢人，梵文與佛學修養深厚，加上才分過人，翻譯時出口即成文，其譯作不需反復伸講，文字甚少經他人改動，故修辭上風格統一而且個性明顯。

說無垢稱經最別異於舊譯處在句子特長，篇幅最多，是諸本之中最長的一種，字數幾近支本的兩倍。²⁶

玄奘譯文句法結構複雜而不違漢語法則。爲了忠於原著句式又要令漢譯充分達意，必需使用大量虛詞、助語。無垢稱經中的複合句法特多，在句子之順承轉折處，連詞、副詞之使用尤爲巧妙。他不但吸收前代譯經的經驗，更充分運用六朝以來的文章修辭技巧，將綿連不斷的梵文句式，翻化成波瀾起伏、曲折迂迴的漢文長句，而竟無漢語結構上的破綻亦無詞意不明顯之處，此是玄奘譯文最過人之處。玄奘文字風格之凝重，主要由結構嚴謹的長句，層疊積聚而成。

說無垢稱經以敘事說理爲主，奘譯除了詳盡保留原典中重疊的段落和句語之外，舉凡具有梵文色彩的、極盡跨飾的形容詞組句，動詞性組句均照譯無遺。原文中直接陳述的語調，亦得以大量保留，故對話性較諸舊譯爲強²⁷。

玄奘譯文富有建築層疊式的結構美，可稱冠絕古今，以他的堅厚功力翻出的說無垢稱經，可謂是淳完美無瑕的直譯本。然而，奘譯並不能在信徒之間流通，論典雅豐麗，什不及奘，論淺易暢達，奘實不如什。南朝佛教開始盛行轉讀頌讚，漢語轉讀就宜取淺近語體，不宜複雜的長句，此正與梵音相反。此經與奘譯其他佛典一般，在經院中的地位是確定不移的，經師學者讀之，

自然沉着氣，體味其豐厚雄渾、淳美嚴整的優點。至於普通信眾或文士，缺乏耐性，又無學理之興趣，讀之反嫌重贅。故一般讀者始終選用什本維摩詰經，愛其通俗，親切流暢。

以什本在唐代的流行情況，玄奘固知新譯未必符合讀者趣味，並無意改變什本的優勢，仍堅持重翻是出於宗教使命及純粹求真的學術執着。

結 論

維摩詰經歷漢末至唐，由同一梵本而出多次漢譯。此現象說明維摩詰經的故事，人物與思想在此段五百年歷史之中一直在印度流行，及至玄奘之世而未衰。期間不斷出現漢譯，說明漢人對此經的興趣亦持續不減。維摩詰的傳說隨着印度佛教文化之演變而趨湮沒，只能在漢譯之中尋其踪跡。

今存三種漢譯，是中國維摩詰傳說全盛階段的標記，又恰好分別代表了佛經翻譯三個時期的成就。支本最早，雖然略有疵病，而名相、譯語之漢化，文句之繁刪取舍各方面都為後譯草創了規模，是什譯的藍本，對此經的發表，支譯功不可沒。

什譯與奘譯代表譯史文的兩個大時代，什奘二公均不滿舊譯，他們重翻維摩詰經，都出自同一動機，為了追求更完善的翻譯，更準確弘闡經義。二公時代相隔二百餘年，期間梵漢兩地語文各有所演變，漢地文章體制風尚又與前代不同，同經而代出新翻當屬自然之事；一則說明中印文化交流續有延展，二則以新翻修正舊譯文字的時代差距。玄奘眼界高、治學嚴，對舊譯的態度表現較堅執，然而基本的目標與所秉的宗教使命精神，實與什公一致。

三種譯本均有吸取前譯的經驗，無論是名相、譯句組織、辭氣表達，以致維摩經整體風格的經營上，三本正是前後相承的沿革過程。

如果說支譯未臻成熟，什本與奘本同是成功的譯作。奘本嚴謹有學院傾向，論精確詳實非什本所能及。奘公譯般若心經，精煉故人人愛誦，說無垢稱經雖不過六卷，而文字風格不稱合中國民族好簡的特性。盛唐佛教在俗世化的風尚中，什本已先行二百年，在信徒之中已有堅固形象，在新興宗派的義學中亦有特殊地位，玄奘新譯實無法與之抗衡。中唐以後佛教轉衰，維摩經通俗情勢持續至五代而後漸減，期間禪宗獨樹一枝，文人士大夫之間有好禪者、有玩讀維摩經者，仍多依什本，奘譯之豐麗宏厚，即使在文人之間也未見稱賞。

翻譯作品之流行與否，有賴於多種因緣，時代思潮、文學風尚、及本土對外來文化吸收之成熟程度等，皆是重要的歷史條件。其中翻譯文字風格是一項主導因素，作品必需符合漢地讀者品趣，要簡易流暢才能普及。作為通俗的宗教讀物，什本維摩詰經，可謂是成功的典範。

〈附註〉

- ①：大正藏二一五四號，開元釋教錄卷一、二、八、十一及十四。
- ②：大正藏二〇三六號二二七頁，大唐內典錄之歷代衆經傳譯所從錄。
- ③：見大正藏二一四五號，僧祐出三藏記集卷十三，支謙傳。
- ④：同上，卷八，僧肇維摩詰維序。
- ⑤：同上，出三藏記集卷一：「或以漢來，或自晉出，譯人無名，莫能詳究，然文過則傷艷，質甚別患野，野艷為弊，同失經體，故知明允之匠難可世遇矣。」
- ⑥：大正藏二〇五九號，高僧傳卷四，支道林傳：「晚出山陰，講維摩經，遁為法師，許恂為都講。」又見世說新語文學第

二劉孝標注。

⑦：出三藏記集第八，支愍度合維摩詰經序。

⑧：試舉一例。維摩詰經方便品中維摩詰以身由四大合成，並以「十喻」說此身為無常。十喻之譯法三種譯本大同小異，羅什沿用舊譯八條，修正誤譯兩條，後來玄奘譯本亦基本依羅什譯法。如下表：

十喻 維摩詰經方便品

(一)	諸仁者，如此身 明智者所不性。	諸仁者，如此身 明智者所不性。	諸仁者，如此之 身，其聰慧者所 不為性。
(二)	是身如聚沫，澡 浴強忍。	是身如聚沫，不 可撮摩。	是身如聚沫，不 可撮摩。
(三)	是身如泡，不得 久立。	是身如浮泡，不 得久立。	是身如浮，不得 久立。
(四)	是身如野馬，渴 愛疲勞。	是身如燄，從渴 愛生。	是身如陽焰，從 諸煩惱渴愛所 生。
(五)	是身如芭蕉，中 無有堅。	是身如芭蕉，中 無有堅。	是身如芭蕉，都 無有實。
(六)	是身如幻，轉受 報應。	是身如幻，從顛 倒起。	是身如幻，從顛 倒起。
(七)	是身如夢，其現 是身如夢，為虛	是身如夢，為虛	是身如夢，為虛

再舉一例。

維摩詰經 問疾
品

(七)	恍惚。 是身如影，行照 而現。	妄見。 是身如影，從業 緣現。	妄見。 是身如影，從業 緣現。
(八)	是身如響，因緣 變失。	是身如響，屬諸 因緣。	是身如響，屬諸 因緣。
(九)	是身如霧，意無 靜相。	是身如浮雲，須 臾變滅。	是身如雲，須臾 變滅。
(十)	是身如電，為分 散法。	是身如電，念念 不住。	是身如電，念念 不住。
	支謙譯大正藏四 七四號五二五頁	羅什譯大正藏四 七五號五四四頁	玄奘譯大正藏四 七六號五六八頁
	文殊師利言：如 何居士忍斯種作 疾？	文殊師利言：居 士是疾寧可忍 不？	妙吉祥言：居士 是疾寧可忍不？ 可濟不？可調 不？
	寧有損不至增 乎？	療治有損不至增 乎？	病可療不？可令 是疾不至增乎？
	世尊愍勤致問無 量。	世尊愍勤致問無 量。	世尊愍勤致問無 量。
	與起輕利游步強 耶？	居士此疾少得痊 不？	動止氣力稍得安 不？

居士是病何所正 居士是疾何所因 今此病源從何而立？ 起？ 起？

其生久如當何時 其生久如當云何 其生久如當云何 滅？ 滅？ 滅？

上一節文殊師利問維摩詰病情，緊接下節經文維摩詰只就「是疾何所因起」發揮「有情即久流生死故有病」之理，其他細節並未一一答應。三本以玄奘譯最詳，一連九問，支本什本均有省滅。羅什大致依支本而詞氣較明白妥貼，奘本則最忠於原本，直是梵文格調。

⑨：出三藏記集卷二，新集經論錄第一，及卷十三、法護本傳。

⑩：高僧傳卷一本傳：「安公云：凡所譯經，雖不辯妙婉顯而宏達欣暢，特善無生，依慧不文，樸則近本。」

⑪：出三藏記集卷八，支愍度合維摩詰經序：「先後譯傳，別為三經，同本人殊出異，或辭句出入先後不同，或有無離合多少各異，或方言訓古字乖趣同，或其文胡越其趣亦乖，或文義混雜在疑似之間，若此之比，其塗非一。」大正藏二一四五號五十八頁。

⑫：或說道賢論為偽造，今文不存，而其說甚為普及，高僧傳亦用之，見卷一法護傳，卷四、支遁傳。

⑬：出三藏記集第八，僧睿毘摩羅詰提經義疏序及僧肇維摩詰經序。

⑭：參考陳寅恪支愍度學說者，陳寅恪先生論文集，下冊、台北、文理出版社。

⑮：見開元釋教錄卷三，卷十四，大正藏二一五四號五〇九頁、五二九頁。

⑯：出三藏記集，羅什法師本傳：「(什)既覽舊經，義多乖謬，皆由先譯失旨，不與胡本相應……什持胡本，與執舊經，以相讎校，其新文異舊者，義皆圓通，衆心愜服，莫不欣讚

焉。」此為初譯大品般若之實況。維摩經翻譯過程亦類同，肇、睿同聲批評舊譯多謬。僧睿有毘摩羅詰提經義疏，今疏佚只存序云：「……既蒙鳩摩羅什法師正玄文摘幽旨，始悟前譯之傷本，謬文之乖趣耳」見大正藏二一四五號五八頁。

⑰：先出法華經，僧睿為參正，其中竺法護舊句「天見人，人見天」，什嫌過質，睿請改為「將非人天交接而得相見」，什激賞之。見法華宗旨序。同年譯維摩經，肇睿均有參加，而肇為筆受。

⑱：僧肇注維摩詰經(大藏一七七五號)，隋唐兩代流行於各大宗派，其後禪宗尤其推重，一直流行至明清而不衰。明釋德清觀老莊影響論：「藏經凡出什之手者，文筆雅致，以有四哲左右焉……維摩文勢宛莊語，其理自昭著」(憨山老人夢遊集卷四十五)

⑲：見高僧傳卷四玄奘本傳，卷二十五法沖傳。

⑳：見大慈恩寺三藏法師傳，卷九。

㉑：道宣大唐內典錄的記載較籠統，謂此經是唐貞觀年間(六二七——六四九)譯於大慈恩寺。開元錄所記當為可靠。

玄奘翻經大分三期，第一期自貞觀十九年至永徽元年，譯出瑜伽師地論，第二期自永徽二年至顯慶四年，着力於俱舍論及大毗婆娑論。

㉒：由晉至唐代的畫錄有大量維摩詰造象，壁畫及變相之紀錄(見唐張彥遠歷代名畫記卷三)。存見實物中，以敦煌文物為最大宗，敦煌遺書中的維摩詰經講經文，與此經相關之注疏、變文、偈讚共計九百三十餘卷。敦煌壁畫的維摩變相有過半數是成於隋唐，其餘則是五代作品，足見維摩經在隋唐之盛勢。上述文書大部份與羅什譯本及肇注相關，壁畫題榜所引的經文，品目，全摘自什本，無一例外。

㉓：大慈恩寺三藏法師傳卷六：「(貞觀二十二年)帝以法師學業

該瞻，儀韻淹深，每思逼勸歸俗……曰：意欲法師脫須菩提之染服，掛維摩詰之素衣，升鉉路以陳謨，坐槐庭而論道。」

②4：大慈恩寺三藏法師傳卷十。

②5：什本維摩經中刪節段落，不少是沿用支本的做法，所刪者多是語意重複之句，支什比較，又以什文詞氣為暢順自然，既已達意，又無割斷之痕跡。

支譯本諸法言品 羅什譯文殊師利 玄奘譯問疾品第

第五 問疾品第五 五

文殊師利既入其舍，見其室空，除去所有，更寢一牀。

文殊師利既入其舍，見其室空，衆俱入其舍，但見室空無諸資具門人侍者，唯無一牀。

維摩詰言勞乎文殊師利。不面在昔。辱來相見。

時維摩詰言，善來文殊師利。不來相而來，不見相而見。文殊師利言，如是居士，若來已更不來，若去已更不去，所以者何？來者無所從來，去者無所至，所可見者更不可見。

垢稱獨寢一牀。

維摩詰經弟子品，菩薩品中十大弟子諸菩薩都稱不堪問疾之任，至問疾品文殊與八千菩薩聲聞俱來維摩淨室，是全經的第一個高潮。維摩居士先採主動，語帶機鋒。而文殊深明居士所指的是法身無來、去、見、聞之相，乃契機應和，還巧妙地引伸一番。支本不但將文殊的回應全部略去，維摩詰之語亦明顯誤譯，僧睿即在義疏序中明引此段為支譯謬誤的例句。什本雖然前後刪去「不聞而聞」共兩句，已充份達意亦得原文神韻。奘本全文詳譯無缺，句式極為工整。

②6：維摩詰經支譯本二萬四千六百九十五字，什譯本二萬七千又九十字，奘譯本四萬又七百六十七字。什本篇幅最受歡迎。大唐內典錄卷八：「右一經三譯……繁略折衷，難棗秦翻，終是周因殷禮，損益可知云。」

例一

什譯文殊師利問疾品第五

奘譯問疾品第五

爾時，佛告文殊師利：汝行詣維摩詰問疾。文殊師利白佛言：世尊，彼上人者難為酬對，深入實相，善說法要，辯才無滯，智慧無礙。

爾時，佛告妙吉祥：汝今應諸無詣稱所，慰問其疾。

一切菩薩法悉知，諸佛秘藏無不得入。

一切菩薩所為事業，皆已成辦，諸大菩薩及諸如來秘密之處悉能隨入。

降伏衆魔遊戲神通，其慧方便皆已得度。

善撮衆魔，巧便無礙，已到最勝無二無雜法界所行究竟彼岸——

者不可復聞。

能於一相莊嚴法界說無邊相莊

嚴法門，了達一切有情根行，善能遊戲神通，到大智慧巧方便趣，已得一切問答抉擇無畏自在，非諸下劣言辯詞鋒所能抗對。

雖然，我當承佛威神詣彼問疾，若當至彼隨己力能與其談論。

由此段經文可見什本之簡練明白。中間有數句，仍依支譯法節去，因為句意重復：極言維摩居士善辯，難於應付。奘本的直譯最週詳，形容詞特多，極力保留了典型的梵文誇飾用字，不厭重繁，故篇幅輕易超出什本近半數之多。比較兩段文字，前者清暢練達，後者豐腴茂密。

什譯

觀衆生品第七大正藏四七五號 奘譯觀有情品第七大正藏四七五
四七頁下 六號五七三頁中

爾時天女問舍利弗：何如去華？

答曰，此華不如法，是以去之。

天曰：勿謂此華爲不如法，所以者何？

是花無所分別，仁者自生分別想耳。

若於佛法出家有所分別爲不如

法，若無所分別是則如法。

者，若有分別有異分別則不如法；若無分別無異分別，是則如法。

觀諸菩薩，華不著者，已斷一切分別想故。

惟舍利子，觀諸菩薩華不著身者皆由永斷一切分別及異分別。

譬如人畏時非人得其便也。

觀諸聲聞花著身者，皆由未斷一切分別及異分別。

唯舍利子，如人有畏時非人得其便；若無所畏一切非人不得其便。

若畏生死業煩惱者，即爲色聲香味觸等而得其便；

不畏生死業煩惱者，世間色聲香味觸等不得其便。

已離畏者一切五欲無能爲也。

結習未盡，華著身耳。

結習盡者，華不著也。

又舍利子，若煩惱習未永斷者，華著其身；若煩惱習已永斷者，華不著也。

此段是全經另一高潮，維摩淨室之天女散花，天花落至聲聞弟子身上黏著不去，天女乃暢論花一如法之理。奘本全譯，忠實於原文嚴整的結構，連續七組對文，每一組均正反兩面說理，剖判分明，而且推理細密，上下一氣呵成。奘譯中如「有分明有異分別」、「無分別無異分別」等術語均一一翻譯，堆疊起來又穩固均衡、密不透風。什譯則略有節省，凡重繁處只舉要領，如「有所分別」、「無所分別」，又以「五欲」概括「色馨香味觸」等，故文較流暢可讀，而不失天女演理說法的神韻。是段文字，兩本各有千秋，一爲意譯一是詳翻，都具見譯家功力。



禪宗門下的楞伽師

蔡惠明

佛教傳入我國後，禪學或修禪思想一直得到廣泛流傳。在東漢至南北朝時期，曾譯出多種禪經，禪學成爲當時重要的流派。被奉爲中國禪宗初祖的菩提達摩於南朝齊、梁間從印度渡海東來，梁普通年間（五二〇——五二六）在建康會見梁武帝，話不投機，一葦渡江到洛陽弘傳禪法，但不爲當時佛教界所重，乃入河南嵩山少林寺安心壁觀，以「二入四行」的禪法教導弟子慧可、道育、僧副、曇林等。據「景德傳燈錄」載，達摩向慧可說：

「昔如來以正法眼付迦葉大士，輾轉囑累而至於我，我今付汝，汝當護持。並授與袈裟以爲法信，各有所表，宜可知矣。」又說：

「吾有『楞伽經』四卷，亦用付汝，卽是如來心地要門，令諸象生開示悟入。」初期禪宗提倡藉教悟宗，是以『楞伽經』爲依據的。

『楞伽經』全名『楞伽阿跋多羅寶經』或『入楞伽經』。梵語 Janka，是斯里蘭卡島的古名，Vatara 意爲「入」或「表露」

，是指釋迦世尊在這個島國所說的經。梵文原本係印度笈多王朝出現的中期大乘佛典之一，與「解深密經」同爲論述唯識思想的重要經典。此經一般認爲在無著以後所成立，與偏重信仰並具有濃厚的文學色彩的初期大乘經典有所不同，側重於理論的研究與闡發哲學思想。『楞伽經』問世不久，很快傳入我國，最早的譯本爲南朝劉宋元嘉二十年（四四三）求那跋羅所譯。（卽『楞伽阿跋多羅寶經』四卷）。以後還有北魏菩提流支的譯本『入楞伽經』十卷，實義難陀的譯本『大乘入楞伽經』七卷。藏文譯本則與梵本最接近。在漢譯本中，一般認爲實義難陀的譯本與梵本比較接近。求那跋陀羅的譯本最能表現此經的原始形態，流傳也最廣。

『楞伽經』除序文說明此經的因緣，宣述離言自性的法門外，它的主要內容有：一、闡釋「三界唯心」的學說，認爲一切諸法都在「自心所見」、「自心所現」，是「自內證」。二、說明眞妄的因緣。三、辨明邪正的因果，詳述去妄歸眞的旨趣及五法（名、相、妄想、正智、如如）、三性、八識、二無我（人無我、法無我）的道理。認爲八識是阿賴耶識大海生起的波浪，阿賴耶識是「根本識」、「種子識」，它是無始以來的本體，也就是

「如來藏」。四、詮釋法身常住，以示生死、涅槃的平等。五、揭示藏心自性，以明真妄、生滅、平等諸相。六、廣說六度，指出自性的妙行。七、決釋羣疑。八、闡明性戒，以彰眾生與佛平等的原理。全經以離名絕相的第一義心爲宗，以妄想無性爲旨趣，以五法、三自性、八識、二無我爲教相，以自覺聖智爲體，斥小辨邪爲用，爲大乘瑜伽行派的學說奠定理論基礎。

據「楞伽師資記」載，達摩在傳「楞伽經」時還對慧可說：「吾觀震旦，唯有此經，可以印心，仁者依行，自得度世。」但慧可却對此經「專附言理」，進行了自由的闡發。他的弟子更持此經，游行村落，不入都邑，行頭陀行。他們主張「專唯念慧，不在語言」，實行以「忘言、忘念、無得、正觀」爲宗旨的禪法，逐漸形成獨立的派別，被稱爲楞伽師，成爲中國禪宗的先驅者。

達摩提出的「二入」、「四行」學說的內容是：「二入」指「理入」和「行入」。理入是憑借經教的啓示，深信衆生均具真如本性，但爲客塵妄想所覆蓋，不能顯露，所以要令其捨妄歸真，修一種心如牆壁堅定不移的觀法，掃蕩一切差別相，與真如本性之理相符，寂然無爲。這是禪宗的理論基礎。行入就是「四行」：報怨行、隨緣行、無所求行與稱法行，屬於修行實踐方面。後來六祖慧能繼承了這些學說。在「六祖壇經」中主張捨離文字義解，直徹心源。認爲：「於自性中，萬法皆見，一切法自在性，名爲清淨法身。」一切般若智慧，皆從自性而生，不從外入。若識自性，「一聞言下大悟，頓見真如本性」，提倡「頓悟」思想。南派禪宗以定慧爲本。定慧就是「無所住而生其心」。「無所住」指「定」，「生其心」即「慧」。六祖從「無所住而生其心」的經文中，悟出了定慧等學的微旨。禪宗的一切思想，皆從此義引伸擴充而來。

二、

既然達摩所傳禪法，以「不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛」爲基礎，應當說它無所依的經典，沒有文字上構思推

究的理論，而只以「見性」爲「成佛」之道。所以宗門化人，都是用解粘去縛的手法，對症施藥，促使禪者直悟，冷暖自知，以心印心，師資默契。禪的主眼，是親證眞如法界，不是一種眞理的概念，所以要求如實體驗，親證理會。同時，「不立文字，教外別傳」，並不排斥「藉教悟宗」；從義解上因指見月。中峯禪師在他所著「山房夜話」中寫道：

「譬如四序成一歲之功，而春夏秋冬之令不容別也。其所不能別者，一歲之功也。密宗，春也；天台、賢首、慈恩等宗，夏也；南山律宗，秋也；少林單傳之宗，冬也。就理言之，但知禪爲諸宗之別傳，而不知諸宗亦禪之別傳也。會而歸之，密宗乃宣一佛大慈悲拔濟之心也；教宗乃闡一佛大智開示之心也；律宗乃持一佛大行莊嚴之心也；禪宗乃傳一佛大覺圓滿之心也。」掃除了禪教的矛盾。教即是禪，禪即是教，所以教無可捨，一切教都是禪。禪宗對經典的看法，和其他各宗不同，可取則取，可捨則捨，不受任何束縛，自由應用。凡有助於禪旨的舉揚，三藏諸經，拈來就用，用罷即了。這就是禪的經教觀。至於判教，就不去問它四時、五時或三時教的分類，所以稱爲「不立文字，教外別傳」。禪者爲了切磋砥礪，探究用功方法，有時也須看經教，所謂「以教照心」。就是根據經典闡述的思想，來對照檢驗自己的實踐，鑒定是否正確。可見禪者也需要經教，並非絕對摒棄。古來禪宗大德「藉教悟宗」的亦大有人在。「不立文字」不能與「不用文字」劃等號。據此，初祖把「楞伽經」四卷傳給二祖，是有他深遠的用意的。從初祖到五祖弘忍及旁出諸大德，一般都稱爲楞伽師。因爲六祖依的是「金剛經」，他弟子又將他的法語集爲「壇經」，禪宗有了新的演變和發展。

達摩的著作有「少室六門集」上、下卷，包括「心經頌」、「破相論」、「二種入」、「安心法門」、「悟性論」、「血脈論」六種。另有敦煌出土的「達摩和絕觀論」載：「藉教悟宗，深信含生同一眞性。客塵障故。令捨僞歸眞，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，不隨他教，與道冥符，寂然無爲。」

這種特重心性的大乘壁觀，主要依據『楞伽經』，是喻人心如牆壁，中直不移，從認識上捨僞（拋棄客塵）、歸真（顯發真如）、無自（無人我）、無他（無法我），排除一切執見。『四行』着重在於勸人在日常生活中去掉一切愛憎情欲，嚴格按照佛教教義苦下功夫。慧可曾「記師言行，集成一卷，名之『達摩論』也。菩提師又爲坐禪象釋『楞伽』要義一卷，有十二、三紙，亦名『達摩論』也。此兩本論文，化理圓滿，天下流通。」可見達摩是受持和傳授『楞伽經』的始祖。

慧可在承受『楞伽經』後，就於鄴都宣講此經，一音演暢，四象皈依，禪學大興，如此連續三十四年。據『楞伽師資記』引慧可講經時說：「佛陀寂靜觀，是則遠離生死，名爲不取。今世後世，淨十方諸佛，若有一人，不因坐禪而成佛者，無有是處。」說明二祖對『楞伽經』也極重視。他還對僧那說：「此經四世之後，變成名相，深可悲哉！我今付汝，宜善護持，非人慎勿傳之。」說明六祖以前的禪宗傳法，不但對正傳付與『楞伽經』，而且對旁出也不例外地授給此經。『景德傳燈錄』亦在二祖旁出的「慧滿傳」中說：「常賚『楞伽經』四卷，以爲心要，如說而行，蓋遵歷世之遺附也。」可見中國禪宗師弟相承『楞伽經』，達摩所說入道的「二入」、「四行」與『楞伽』宗旨是一致的。

三祖僧璨受二祖傳法授衣後，適值北周武帝毀滅佛法，他只得隱居於舒州的皖公山，沒有固定住處，這樣十多年間，當時竟無人能知。後來局勢穩定，聲名遠傳，信衆麇集，大設齋供法會。三祖爲四象廣說心要，即於法會中的大樹下合掌立化。他所說心要，可以理解爲宣揚『楞伽經』的微妙第一義。因爲達摩付給慧可此經時會明確指示：「即是如來心地要門，令諸衆生開示悟入。」『楞伽師資記』也把僧璨列爲師資之一，並說：「可後璨禪師，隱思空山，蕭然靜坐，不出文記。」三祖重在「靜坐」，實際上繼承壁觀傳統，對經教妙諦，不廣爲弘傳，但當時節因緣成熟時（北周武帝滅佛已經過去），他還是爲廣大信衆弘傳『楞

伽』心要。

「楞伽師資記」對四祖道信作了這樣的記載：

「唐朝蘄州雙峯山道信禪師承璨禪師後再啟禪門，宇內流布，有『菩薩戒法』一本，及『制入道安心要方便法門』，爲有緣根熟者，說我此法，要依『楞伽經』諸佛心第一。」『景德傳燈錄』則說四祖「既嗣祖風，攝心無寐，脇不至席者，凡六十年。……隋大業十三年（六一七），於吉州教衆誦『摩訶般若波羅密』，使圍城之兵自動退却。」可見四祖在大弘禪法的同時，也大弘『楞伽經』和其他經教，因此也被奉爲楞伽師之一。

五祖弘忍傳得妙法後，被尊爲「東山法門」。「楞伽師資記」載：

「玄曠以咸亨元年（六七〇）至雙峯山，恭承教誨，敢奉驅馳，首尾五年，往還三觀，道俗齊會，仿身供養，蒙示『楞伽』義云：此經唯心證乃知，非文疏能解。」又引弘忍的話說：「如吾一生教人無數，好者並亡，後傳五道者只可十耳。我與神秀論『楞伽經』，玄理通快，必多利益。資州智旻、白松山劉主簿，兼有文性，荊州慧藏、隋州玄約，憶不見之。嵩山老安，深有道行，潞州法如、韶州慧能，揚州高麗僧智德，此並堪爲人師，但一方人物。越州義方仍便講說。又語玄曠曰：汝之兼行，善自保愛，吾涅槃後，汝與神秀，當以佛日再輝，心燈重照。」說明『楞伽經』在弘忍大力弘揚下，已成爲當時有名的正宗禪學了。到神秀被敕封國師時，由於他自稱爲「東山法門」的楞伽宗一派，楞伽宗的發展到勢不可當了。

綜上所述，從初祖到五祖，不論正傳或旁出，都稱爲楞伽師。五祖門下神秀登上「國師」寶座後，他自稱是「楞伽宗」一派，已經使楞伽宗成爲禪學的正宗。神秀圓寂後，他的弟子普寂、義福更受朝野尊崇，在當時楞伽宗已成爲佛教空前的宗派。玄曠曾撰「楞伽人法誌」，記敘了楞伽師的宗門譜系，此書雖失

傳，但它却是禪宗最早的史書。玄曠的弟子淨覺著「楞伽師資記」，推「楞伽經」四卷本譯師求那跋陀羅爲初祖，其次的順序爲達摩、慧可、僧璨、道信、弘忍、神秀、玄曠、普寂。「師資記」最後說：「自宋（指南朝劉宋）以來，大德禪師代代相承，起自宋求那跋陀羅三藏，歷代傳燈，至於唐朝總八代，得道獲果，有二十四人也。」六祖慧能不傳「楞伽經」，弘演「金剛經」，另闢途徑，號稱南宗。他的弟子神會，在滑台與北宗崇遠辯論，抨擊北宗「師承是傍，法門是漸。」從此禪宗分成南頓北漸。楞伽宗因屬北宗逐漸衰落。

三、

唐道宣著「續高僧傳·法冲傳」載：

「冲以「楞伽」奧典，沉淪日久，所在追訪，無憚夷險。會可師後裔盛習此經，即依師學，屢擊大節。便捨徒衆，任冲轉教。即相續講三十餘遍。又遇可師親傳授者，依南天竺一乘宗講之，又得百遍。其經本爲宋代求那跋陀羅三藏翻，慧觀法師筆授，故其文理克諧，行質相貫。專唯念慧，不在語言。於後達摩禪師傳之南北，忘言忘念，無得正觀爲宗。後行中原，慧可禪師創得綱紐，魏境文學多不齒之。領宗得意者時能啓悟，今以人代轉遠，紕繆後學，可公別傳畧以詳之。今叙師承，以爲承嗣，所學歷然有據。」（師承表畧）又說：「冲公自從經術，加以「楞伽」命家，前後敷弘，將二百遍，須便爲引，曾未涉文。……師學者苦請出義，事不獲已，作疏五卷，題爲私記，今盛行之。」法冲是唐高宗時高僧，麟德年間（六六四——六六五）年七十九，上推他出生年代，約爲隋文帝開皇六年（五八六）。道宣晚年認識法冲，惜來不及對「法冲傳」材料進行整理，就圓寂了。因此對法冲弘揚「楞伽經」事寫得比較簡畧。

關於「楞伽經」的注疏主要有唐法藏「入楞伽經心玄義」一卷，智儼「楞伽經註」（僅存卷二、卷五殘本）；宋善月「楞伽經通義」六卷，正受「楞伽經集註」四卷，寶臣「大乘入楞伽經

註」十卷，楊彥國「楞伽經纂」四卷；明德清「觀楞伽經記」八卷及「楞伽補遺」一卷，智旭「楞伽經玄義」一卷及「楞伽經義疏」九卷，通潤「楞伽經合轍」八卷，宗泐與如玘「楞伽經註解」八卷，廣莫「楞伽經參訂疏」八卷，曾鳳儀「楞伽經宗通」八卷，焦紘「楞伽經精解評林」一卷等。日本學者的「楞伽經」注疏有光謙的「楞伽經講翼」和養存的「楞伽經論疏折衷」等。可見「楞伽經」的研究並不因楞伽宗的衰落而沉寂，唐以後各代各宗派都有涉獵，楞伽師的稱號除了禪宗門下各祖外，其他弘傳「楞伽」的大德都應當之無愧地分享其榮譽。

一切佛法都是適應衆生的佛法。所謂「藥無貴賤，愈病者良；法無高下，重在契機。」「佛以一音演說法，衆生隨類各得解。」隨着佛教在中國的發展，對頓悟、漸悟也有新的理解。隋唐時期，頓、漸之爭尤烈。禪宗主張頓悟說，其餘各宗大都主張漸修。禪宗內部，也分「南頓北漸」，後來領悟說又有發展，成爲「棒喝」和「機鋒」，用一頓棒打或大喝一聲以破除對方的迷執，一下子達到大徹大悟的境地。這些方法可說只是「手段」，目的則是從迷到悟，返妄歸真。仍沒有離開「楞伽經」顯示法義的範圍。禪宗門下的楞伽師，在「藉教悟宗」上是很有成就的，特別是初祖，以四卷「楞伽經」爲傳燈之寶，在今日仍有現實指導意義，願廣大善信，深究「楞伽經」，共霑法益！

更正

本刊二〇六期「三無漏學畧講」文中29頁，11行句2應爲「終日迷妄顛倒」。14行句3爲「得定開慧」。26行句3「梵網經」。31頁1行句2「三昧」。2行句1「心體寂靜」。3行句1「煩惱妄想」。6行句1「世間禪」。10行句1「觀、喜、樂、捨」。16行句2「于一切法」。合更正並向讀者及作者致歉。

編者

虛雲老和尚諱和



六十張三才冷眼

虛雲和尚

長篇連載 佛教小說

(續上期)

德國顧問瑞迺爾也勸道：「大帥！軍心已變了！若不從象，恐怕官兵會對大帥不利！」

丁汝昌厲聲曰：「要我投降！不如殺了我吧！」

象官兵跪地哭泣叫喊：「大帥開恩啊！我家有高堂老母，下有黃口……大帥不開恩，我也只有自去投降了。」

丁汝昌嘆道：「唉！想不到我丁汝昌，百戰老將，未能馬革裹屍，今日竟在垂暮之年，向倭寇投降！真是無顏見江東了！」

「大帥恩典！」象人越發哭喊叩頭不止。

「好吧！」汝昌終於屈服：「隨得你們擺佈去！我也管不

了你們了！」

丁汝昌隨即進入官艙，閉門取出一瓶毒酒，對劉步蟾等七將領說：「汝昌受國恩，今已兵敗，無顏苟生，此酒早已備下，是為今日之用，諸君行止則請自便吧！」

丁汝昌泣下如雨，整理花翎馬掛，面北跪下叩拜，叫道：「聖上！請恕汝昌無能之罪吧！」

丁汝昌捧起毒酒，一飲而盡，左右急救不及，劉步蟾艦長大哭，叫道：「大帥！大帥，步蟾徒負虛譽，只會紙上談兵，今日一再一敗塗地，有負大帥栽培之恩了！大帥慢走一步，步蟾也跟隨大帥去罷！」

劉步蟾也一飲而盡杯中毒酒，總兵楊用霖等六員也都大哭道：「與其投降受辱於倭奴！不如今日都隨大帥去罷！」

馮琦

等到牛昶炳等來到，丁劉等八人都已毒發身亡了。

日本艦隊司令官伊東祐亨大將，批准降書後，親登靖遠艦，來到方知丁劉等人殉國，伊東立即致敬，莊重說道：「想不到清國還有些有骨氣的軍人！我們日本軍人最敬重此等烈士，我一定以大將軍禮致祭丁氏，並以隆重儀式送還丁氏遺體給清國。」

伊東大將令濟遠號接運殉國八人骸骨返芝罘，以示尊敬。其餘降將，扣押於威海衛。

北洋海軍至是全部覆沒，李鴻章的淮軍新旅亦全部敗走退入關內了。

是時，北京頤和園內，大雪擁殿，琼樓玉宇，冰樹璃枝，美不勝收，慈禧太后在長廊散步賞雪，一大批宮監宮女捧着暖爐，熱茶，甜品侍候。

外面，太和殿上，光緒皇帝聽朝，李鴻章等大臣奏稟朝鮮兵敗情形，君臣無不神色沉重沔喪。東京那邊，明治天皇特別設宴大宴羣臣，日人到處歌舞慶祝勝利，大放七彩「花火」（煙花）。

北京太和殿上君臣會議，從拂曉到下午，仍未散朝，仍無主意。醇王，沈桂芬……等人都紛紛上陳不可再戰，但是人人都知道慈禧太后不肯與東洋人妥協。太后痛恨洋人，更痛恨倭奴！誰敢言和？

德宗向來凡事不敢作主，必須把奏章留下帶回宮內一一請示於太后。這一次更不敢表示意見了，殿上群臣分主和主戰兩派，各陳議論，德宗也只有默然聆聽而已。

李蓮英的手下耳目，老早打聽得清楚，李蓮英搶先到頤和園報告太后：「老佛爺！不好了！日本人打進了奉天遼南啦！北洋海軍和淮軍全被日本人打垮殲滅啦！皇上如今在太和殿議

事，從早到午，都還沒結果呢！」

慈禧太后大驚：「這什麼話？日本人打進了奉天？這還得了？奉天是我大清祖宗根基之地，怎麼可以丟的？李鴻章呢？快傳李鴻章和恭王來見我！」

德宗退朝，與恭王稟訴，直隸總督李鴻章兼北洋大臣李鴻章，趕往頤和園叩見太后。

太后盛怒，臉色鐵青，厲聲叱罵：「李中堂！你重新部署，要兵要糧餉，要買兵艦大炮，我無不依你，朝廷對你倚重至深，寄望至殷！把整個國家交給你，怎麼越弄越糟？竟到了今天這樣地步！」

太后痛罵了一個夠，李鴻章跪伏叩頭不止，那敢出一句聲？恭親王等太后罵夠了出足了氣，才敢啟奏：「皇太后聖明！請暫息天怒！李中堂一向辦事得力，此次兵敗辱國，實乃倭人軍事較我新穎，非李中堂之過也，尚乞太后明鑒，李中堂年事已高，難以久跪，請恩賜他起來回話吧。」

太后這才說：「中堂請起來吧！」又問：「王爺，如今事情到底怎麼應付呢？羣臣意見如何？」

恭王說：「群臣百官都認為只有與日人談和。」

太后怒叱：「求和？向倭奴求和？我寧死也不答應的！難道辱師辱國給洋人還不夠嗎？這一求和，又得割多少地賠多少款才得了結？」

恭王曰：「如今我軍精銳盡喪，已無可戰之兵，再打下去，只怕被倭人攻入京城，反而不好，不如姑且委曲求全，後圖復興，若得和平，我們另練新軍，將來必有雪恥之一日，勾踐臥薪，十年教戰，終於復國，我們今日亦唯有作此打算，否則宗廟都難保了。」

太后默然半晌，終於歎息道：「我今年六十歲了，也管不了許多事情了，你們照着辦吧！可不能太依順了倭人的苛刻條件！他若要割地，絕不能給他，否則西洋列強都學樣來割佔，我們就真是國破家亡了！」

「是！」恭王答應。

太后說：「你們就探聽一下，倭人到底要什麼條件？總得先顧全天朝國體面子，賠款可以，割地絕對不行！」又說：「你們看派誰去談判？」

恭王奏曰：「已經託天津海關稅務司德人德耀林，與美國前任國務卿福士達向日本探聽，日本拒絕與談，指定要奕新與李中堂爲代表談判。」

太后說：「本來就不該把國家大事託之洋人！你們兩位去談，也正適合，李中堂既任談和，那直隸總督就改由榮祿主持罷替代罷！」

於是，李鴻章率領伍廷芳及美國顧問福士達等，東渡日本，到指定地點馬關，與伊藤博文談判。

經過前後三次談判，李鴻章與伊藤博文簽訂了喪權失地辱國的「馬關條約」，計十一條款，大清承認了朝鮮是獨立國家，廢除中國對朝鮮之主權，割讓台灣及澎湖列島給日本，開放沙市，蘇州，重慶，杭州等爲對日通商口岸，賠償日本軍費二萬萬兩，渤海黃海制海權讓交日本，遼南以至遼東灣，黃海之島嶼盡割與日本，准許日本自由在中國通商口岸設工廠，不收稅。

馬關條約之苛，尤在西洋列強所訂不平等條約之上，大清帝國非但失去朝鮮，台澎，還失去了關稅自主。日本工業的自由入侵，嚴重破壞了中國的經濟。西方列強隨之援最惠國條例一體均霑，從此，中國門戶洞開了！

李鴻章在馬關被朝鮮愛國志士行刺，倖而不死，他與伊藤博文簽約後，返北京上疏奏曰：「……日本已派船六十餘艘，日兵十萬，分由馬關赴大連旅順，候令直犯京畿……勢殊岌岌……臣竭力與爭，唇焦舌破，始獲勉從刪改……。」

依李鴻章所奏，條約尙稱寬大，德宗皇帝至是也忍不住講話了：「賠款倒也罷了！可是割讓台灣澎湖，天下人心皆去矣！李中堂，割地斷斷不可！你再去爭一爭吧！」

李鴻章奏曰：「已無可爭了，已經雙方簽了字。」

德宗佛然道：「豈有不可爭之理？李鴻章，你自去回皇太后的話吧！」

慈禧太后早已聞報，宣召李鴻章，將奏本擲投於地，厲聲叱曰：「李中堂！你行前我怎麼囑咐你的？你怎麼竟然答應割台灣？」

李鴻章俯伏叩頭：「皇太后請息天怒！臣已盡力爭議，只爲保京畿，恐驚太后及皇上，被迫忍痛割地，原出不得已，但盼拖延時機，另外再練新式陸海軍，整備國防，他日再戰，奪回失地。」

太后叱曰：「你雖亦有這理，但可知道，此例一開，列強就都援例要素，貪得無厭，勢將瓜分中國，滅亡我滿漢各族！」

李鴻章說：「臣意可請美俄兩國斡旋，以夷制夷，平衡各國野心，我國可暫保無事，徐圖復興，臣已派袁世凱在小站練新軍！」

太后怒道：「就算你這話有理，又可知割了安南台灣朝鮮，勢將引起民心反叛？那些叛黨更可趁此作亂講什麼革命了。」

李鴻章說：「皇太后乞勿過慮，目前仍無革命黨鬧事。」

太后怒擲一批奏章於地：「革命黨未鬧事，這些人可鬧事了！你自己看看！」

原來那是兩江總督張之洞力諫和約的奏章，會試士子數千聯名上書等等，——康有為與梁啟超領導一千二百士子，在宮門擊鼓跪地激昂涕泣上血書要求毀約——另外群臣數百紛紛上疏力阻和約割地。

太后說：「李中堂，你須勉為其難，向日本提出取消割地一項，他若要銀子，不妨多給！台灣是斷不可割的！」

李鴻章只得叩頭答應：「是！臣當盡力挽回。」

李鴻章辭宮之後，却不去與日本公使談判，反而令伍廷芳往天津暗會日本領事，促日方早日換文，伍廷芳帶李鴻章口信說：「我國朝野反對和約之聲甚烈，貴國宜早日換約，使之既成事實，以杜後患。」

日本當然樂於早日換文，四月十四日就正式與李鴻章換了約，正式生效了。至是，太后與德宗都無可奈何，群臣相彈劾李鴻章，全國人民無不詬罵李鴻章賣國，言論沸騰。李鴻章躲在天津寓所，謝絕訪客，以避鋒頭。他還嘆道：「國人皆以鴻章為可殺，哪知鴻章委曲求全？毒蛇噬腕，壯士斷臂，若不允割地，日人佔侵京畿，亡國指日可待矣！」

此時二十九歲的孫逸仙，到了北京，會見過康有為梁啟超等知識份子之後，他獨自往天津求見李鴻章，上書痛陳時政。李鴻章不予接見，左右呈上孫逸仙之建議書，李鴻章叫師爺先看，問：「他這萬言書講些什麼？」

師爺說：「這個廣東人，是個做西醫的，萬言書中申論救國大計，也有些見地，屬下已經圈出其警句來了，中堂大人可要看看？」

李鴻章正在心煩，就說：「看看也好。」

孫逸仙上書中警句一段謂：「歐洲富强之本，不盡在船堅炮利，壘固兵強，而在於人能盡其才，地能盡其利，物能盡其用，貨能暢其流，此四事者，富强之大經，治國之大本也！我國欲恢擴宏圖，勤求遠畧，仿行西法，以籌自強，而不急於此四者，徒惟堅船利炮之務，是捨本而逐末也！」

看到此處，李鴻章皺眉道：「這些書生之見，誰不會講？難道我還不懂嗎？我替國家辦了幾十年洋務，不會大興經濟，大辦新工業嗎？不會選拔人才出洋留學嗎？要他來教訓我什麼？」

李鴻章也就不多看萬言書了。那孫逸仙次日卻又來投帖拜訪，門人來報，說：「那個廣東人孫逸仙西醫又來了，今次還帶了梁鼎芬大人的推荐八行書，又帶了厚厚一部救國大計計劃。」

李鴻章欲待不接見，又却不過梁鼎芬的面子，只得說：「就叫他進來見一見吧！」

(未完)

何澤霖居士	港幣 3,000.00元
陳新智居士	港幣 700.00元
智開法師	港幣 400.00元
智梵法師	港幣 400.00元
朱琪珍(加幣壹百)	港幣 650.00元
李德遠居士	港幣 300.00元
郭亨祥居士	港幣 200.00元
檳城三慧講堂	港幣 150.00元
黎慶潮居士	港幣 120.00元
龍平法師	港幣 100.00元
鄔志強居士	港幣 30.00元
妙法寺	港幣 11,363.30元
總計	港幣 17,413.30元

一、收入	
捐款項下撥入	港幣 17,413.30元
發行收入	港幣 2,215.00元
總計	港幣 19,628.30元
二、支出	
印刷費	港幣 12,900.00元
稿費	港幣 3,075.00元
郵費	港幣 1,853.30元
什費	港幣 1,800.00元
總計	港幣 19,628.30元

社 誌 雜 明 內 謹 啓

捐 款 鳴 謝

二〇七期收支報告

訃告

本刊主編熙如法師（沈九成教授）、頃以世緣圓滿，慟於國曆六月十六日（農曆五月十三）凌晨三時四十五分安祥捨報，示寂於浸信會醫院。詎生於乙卯年十月十四日丑時，世壽七十有五歲。各方徒眾聞訊雲集，隨侍左右。並於六月廿四日（農曆五月廿一）晨假紅磡世界殯儀館設奠供眾追思讚頌，午時大殮封棺，隨即引發沙田火葬場送靈荼毘。 叨在

法誼 謹此 訃

編輯部 謹啟

超塵大和尚封棺舉火法語

臺灣鹿野苑住持超塵大和尚爲本刊主編熙如法師封棺，大和尚說法曰：

七五年來住世間

嗜盡苦辣與辛酸

猛然識得來時路

始知苦樂總一般

恭維

內明雜誌主編、中道學會名譽會長、熙如大德，俗名沈三北、字九成，世出寧波，長於上海，飽讀詩書，獻身文教，爲民請命，執律師業，秉春秋筆，伸張正義，此乃世俗偉績受人尊敬之一斑也。違難來港，寄跡伽藍，被慧眼所識，聘爲內明雜誌主編及能仁書院教授，十餘年來爲佛教界開一奇葩，內明在處，人人爭閱。慧命所寄，推爲北斗。戊辰之秋，歎人世無常，俗累纏身，毅然從金山法師雜染，現沙彌相。最後一着，以出家相與人告別，位列僧寶，以啓人正信。所謂寓相於教，成就無上功德，雖然如是，即今封棺一句又怎麼道！

逍遙走入清涼地 不受塵埃半點侵 封！

荼毘大典時和尚說偈道：

火本無情却有情 燒去有情見真情 無邊生死爲情誤 若無生死何有情
四大成身還四大 本無一物可常存 燒却色身泯世相 證取眞常不壞身 燒！

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）
編輯 余又凌

社址 香港新界青山道22味藍地妙法寺

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 Cresent, 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 士林區大母東路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, Narth St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 Southhill

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號永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

佛元二五三三年七月一日出版
公元一九八九年七月一日出版

每册定價港幣八元



△ 南禪寺唐塑金剛像及菩薩像



△ 南禪寺唐代木構大殿外貌