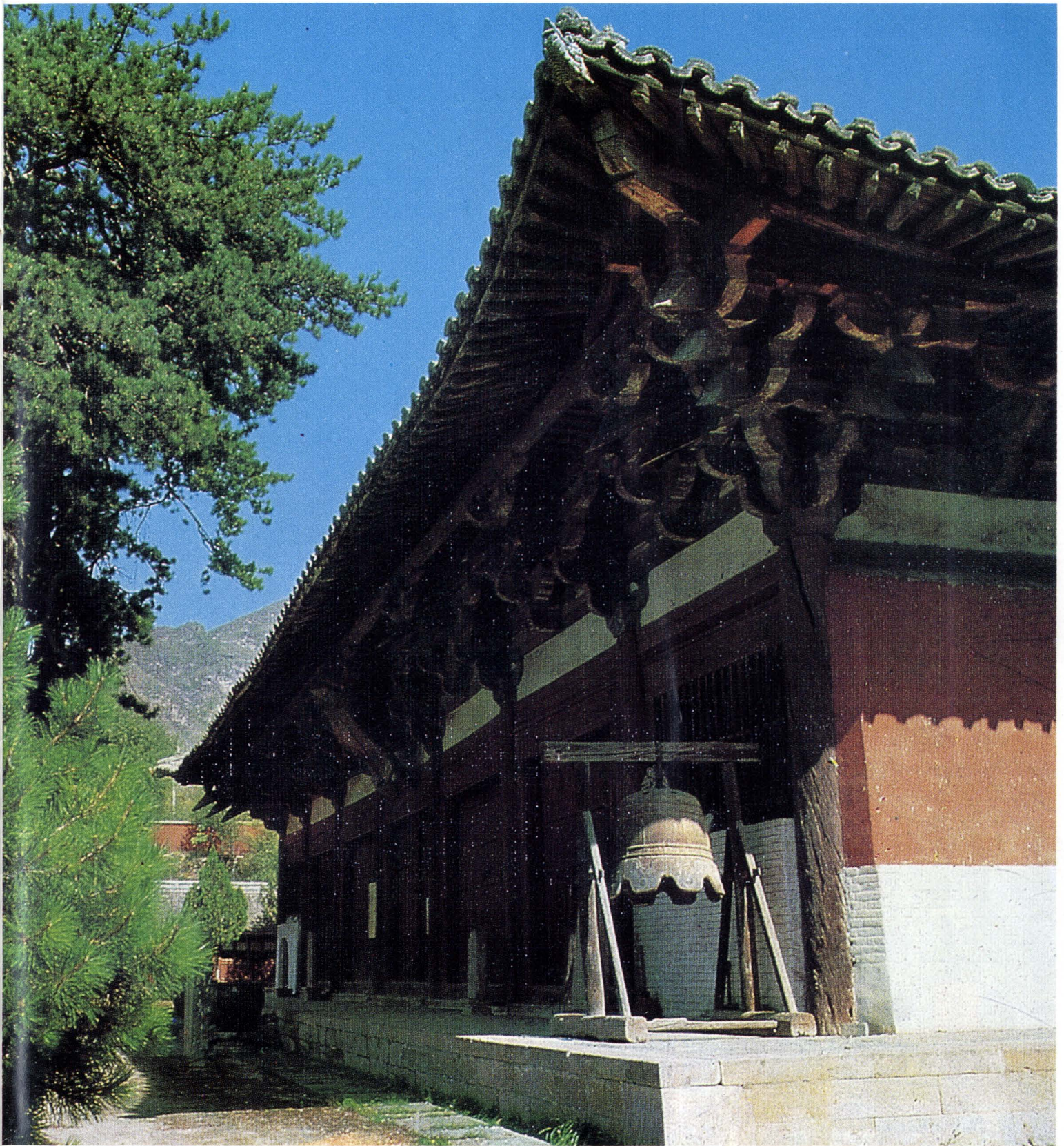


内明

集漢穀城刻石字

李



△ 佛光寺東大殿近景

佛教禪學與印度瑜伽

瑜伽、禪定作為一種自控身心的修養之道，是印度多種宗教及學派的共同財富。據印度傳說，瑜伽的起源，可遠溯至七千年前。印度河流域出土的鐫有瑜伽行者坐像的石雕、印章，起碼能提供公元前三千年當地即有瑜伽流行的證據。從中亞入主印度的白色雅利安人，將當地土著民族的瑜伽術，攝入其以祭祀祈禱為主事的婆羅門教儀中。『梨俱吠陀』中，瑜伽被解釋為給牛馬套上之軛，引申出自控心識之義。出於佛世之前的『唱讚』『由誰』等奧義書，即述瑜伽、禪那。『唱讚與義書』第六章有云：「故斯世凡人得臻偉大也，似得靜慮一分之賜焉。」並尊禪那為大梵。『泰迪黎耶奧義書』喻瑜伽為道之胸。說明早在佛世之前，瑜伽修習在婆羅門祭司的宗教活動中已佔有相當重要的位置。佛教禪學之建立，實有所繼承於婆羅門瑜伽。佛教在印度流傳近二千年中，其禪學與以新老婆羅門教為主的印度瑜伽相互推排影響，內容漸相滲透，面目愈來愈形相近。

釋尊與早期婆羅門瑜伽

釋尊誕生之際，印度思想界百家爭鳴，十分熱鬧。多種反婆羅門傳統的沙門集團及婆羅門陣營的實踐派，皆重瑜伽修習。大批瑜伽修士隱處山林，乞食村落，苦行習禪，通過瑜伽探索解脫之道。如耆那教祖大雄，據傳出家修禪定十二年，才出而傳教，該教教典亦極重瑜伽。

釋尊自幼接受婆羅門傳統教育，瑜伽當為其所修課目之一。出家之前，他就有了禪定的體驗，有次在城外的一株樹下安坐，證入初禪（見『佛本行集經』卷十二等）。後來厭捨五欲，出家修道，與此體驗不無關係。出家之後，雲游訪道，先於王舍城謁有三百徒弟的阿羅藍仙，從其修學梵行，坐禪入無所有處定，盡窮師之所證，覺此定不能臻解脫之域，乃另訪有七百門徒之鬱頭藍仙，繼續習禪，入更高一級的非想非非想處定。從這世間禪的頂巔定境中，釋尊仍未發現解脫之道。

釋尊師事的二仙，被認為乃婆羅門教數論派的先驅，代表了當時印度瑜伽實踐派的最高水平。然其所證，終未超出世間禪境。釋尊以他的禪定實驗宣佈：僅修世間禪，不能獲解脫。近世

陳重暉

西方有人修印度瑜伽，據稱證入了有色定、無色定，撰有『一個瑜伽行者的經歷』記述其修定體驗，然得出的結論也是：此中並無解脫之道。

釋尊離開鬱頭藍仙後，又實踐了當時印度沙門、婆羅門所倡行的另一條解脫之道——苦行，終亦宣告苦行非道，走出苦行林，受乳糜之供，恢復健康，獨坐菩提樹下，立誓獨闢蹊徑，開發真正解脫之道。他先除五蓋，次第證入第四禪，繼而由定發通，得宿命、天眼、他心等智，現量歷觀自他生死流轉的歷程。然後依緣起法則，逆順觀察生死流轉的因果，從果溯因，發見無明乃生死之源，更以智慧返觀，斷盡無明，於天色破曉時，霍然大悟，證無上正覺。

據此，則釋尊係由禪思而成佛，他禪思的體驗或依此所得知見，成為佛教之源。釋尊禪思證道之途，是由定生慧，依止修觀，在四禪寂定心中內觀一心緣起。因定生慧，止觀雙運，從而被佛教諸乘諸宗奉為修學定慧的基本原則。止觀二者中，修止，主要指色界四禪，屬共外道法。宗喀巴大師『菩提道次第廣論』卷十六云：「如是四種靜慮、四無色定及五神通，與外道共，唯得此定非但不能脫離生死，反於生死而為繫縛。」然修世間的止，也是修出世間慧觀的基礎。釋尊成佛即依四禪定心修觀，他的修止，蓋依先從阿羅藍仙處所學禪法。釋尊之獨創，主要在修觀。就此而言，由釋尊開創的佛教禪學，可謂古印度傳統瑜伽學的創造性發展。

在印度沙門、婆羅門諸派中，佛教，可謂最重瑜伽實踐的一家。佛教戒定慧三學中，定學指修色界四禪等，慧學中的思慧、修慧，多分為坐禪中修觀所攝，定慧，常被看做止觀的同義語。戒學，可看做定學的加行。以禪定、止觀為主的瑜伽，被作為佛教修行道的總稱，統攝了境、行、理、果等整個佛教體系，最勝子釋『瑜伽師地論』即云：「謂一切乘境、行、果等所有諸法，皆

內明 第二期 目錄

特稿	佛教禪學與印度瑜伽……	陳重暉……	3
譯稿	六朝的般若思想……	福永光司、松村巧著 許洋主譯	14
特載	虛雲禪語（續）……	方興……	16
	試釋「輪迴」真義……	中道學生……	22
法海拾貝	宗密大師的「禪教一致論」……	蔡惠明……	24
特稿	支那內學院的始創者 歐陽竟無居士……	申寶林……	27
	法苑常識之一 僧伽的法服——三衣……	濟群……	29
	第一祖庭今何在……	陳文銀……	31
筆譯	談佛說十念法……	智銘……	32
特載	從佛教須彌座到建築須彌座藝術……	王振復……	35
	古印度象牙雕刻佛圖片……	融照……	40
佛教文藝	虛雲和尚（續）……	馮馮……	42
畫頁	封面：五台山佛光寺唐代木構之東大殿 面裏：佛光寺東大殿近景 底裏：佛光寺文殊殿 封底：佛光寺鳥瞰		

名瑜伽。」佛教對瑜伽的高度重視，在印度只有婆羅門數論派才堪相侔。

釋尊開創的佛教禪學，雖有所繼承於古印度傳統瑜伽，然不僅把傳統瑜伽從世間禪發展到出世間禪的高度，具有了截然不同的性質，而且就修正而言，其內容亦大大豐富於婆羅門瑜伽，多所創新。『阿含』教典尤『雜阿含』中，記述了釋尊所傳四念處、不淨觀、數息觀、十六特勝、十遍處、念佛觀、四禪八定、四無量心、六通三明、空無相無作三昧等多種禪法，其內容之豐富，體系之嚴整，皆非同一般時期所出『羯陀』『白騾』『彌勒』等奧義書所述禪法可比。婆羅門教的瑜伽專著『瑜伽經』，編著時間據考定在公元三〇〇—五〇〇年間，比『阿含』等聖典的寫成文字要晚好幾百年。

釋尊開創的佛教禪學，在宗旨、見地、禪法等各方面，都表現出不同於早期婆羅門瑜伽的嶄新面貌。早期婆羅門瑜伽，雖從奧義書時代，即已呈從祭壇邁向理性思辨的趨勢，但尚未能脫盡原始巫術文化的皮殼。其根本宗旨，是個己自性「神我」復歸於宇宙主宰或實存大梵，於死後進入天道，獲永生、解脫。其根本的見，是確認神我、大梵為實有、不滅不變不動者。長期作為吠檀多學基調的梵我不二的思想，深深奠基於此時。『唱讚奧義書』第三篇第十四章云：

涵括萬事萬物而無言，靜然以定者，是吾內心之性靈（神我）者，大梵是也。而吾蛻身之後，將歸於彼焉。

神我、大梵還被釋為生命氣息、智慧、喜樂、空（akāśa）。『考史啓多奧義書』稱大梵為「不老而永生者」，為「護世者」、「世界之大君」、「萬事萬物之主宰」。此大梵，亦即古婆羅門教祭祀之創世神自在天。『唱讚奧義書』第八篇第十一章謂神我、大梵實即人熟眠無夢時的心境。『羯陀奧義書』則把神我描述為居於心胸的一物，有云：

神是我內靈，其大如拇指，常居衆生心，有異於身體。如抽草莖莖，當耐性分此。爾當知彼是，光明永生者。

『大林間奧義書』更謂神我之相「如黃衣、如白羊毛、如赤甲蟲、如火焰、如白蓮花、如電光突閃」。總之，早期婆羅門瑜伽的見，可謂以有神論（大梵）、有我論（神我）為特質。

早期婆羅門瑜伽的修習方法，以念想大梵、神我為根本。第二『森林書』謂自來說禪那有兩種，一謂念梵（Brahmopāsana），以為彼由若干德性而顯。如『泰迪黎耶奧義書』云：「敬思大梵為生氣，其人生存自可久。」一謂念象徵（Pratikopāsana），專念代表大梵之某一象徵，如偈頌、「唵」音、日光等，由是而心思漸臻專一，達投歸大梵之境。『彌勒奧義書』稱大梵之態有有相、無相二者，有相非真，無相為實，無相者指太陽之自體「唵」，書云：「若和合氣息，唵字萬形色，或此自與合，是謂瑜伽術。」此謂緩唵唵字以止寂心念，入三摩地。這種瑜伽術，尚未脫離祭儀。早期『奧義書』所說六支瑜伽和後來的八支瑜伽，皆以三摩地為瑜伽最高境界，三摩地指五識不起、思惟亦靜的定境，被認為即梵我合一之境。『彌勒奧義書』即云：「心念既止寂，遂有極樂現，自體即明證，此即是大梵。」

佛教瑜伽的見地，與婆羅門瑜伽可謂針鋒相對。與婆羅門教的有神論、有我論相反，佛教禪學的見，以緣起無我論為根本立場，概括為三法印，即否認作為世界主的大梵、自在天，更否認作為個己內有我、甚而有物質實體的神我。佛陀多次批駁自在天創世說，高唱諸法無我，無疑是針對婆羅門教傳統觀念而發。這種批判，不愧為一場深刻的思想革命。

在修習方法上，佛教禪法與早期婆羅門瑜伽也大相異轍。佛教禪法止觀雙修，以觀身不淨、觀息為兩大禪門，另有慈悲喜捨四無量心觀、念佛觀、因緣觀、十遍處觀等，皆不見於婆羅門教典，當出釋尊獨創。婆羅門瑜伽念梵、念象徵之法，亦不見於早

期佛典。與婆羅門瑜伽以三摩地為梵我合一的最高定境不同，佛教禪學以三摩地為從最淺至最深的一切定境的通稱。以佛教禪學的觀點衡量，婆羅門瑜伽所謂三摩地，僅屬至多從初禪未到地至二禪的定境，缺乏佛教依此定觀無我真實義而得出世間般若智的印持，反而依此定生邪見邪解，不出世間禪境界。

佛教修正之法，與婆羅門瑜伽亦不無相通相近之點。如『白驟奧義書』所說修瑜伽的清淨居處，「三體安正直，軀幹定然兀」的調身法，「氣息和體中，動作皆調適，輕微露鼻息，意念如野馬，智者當羈勒，制之不放逸」的調和息、心之要，與佛教三調原則一致；「意緣鼻端、舌端等處的「五德瑜伽」，與佛教繫緣法相近；「身輕得康健，寡欲顏敷愉，聲和吐氣清，出體少濁汗」的瑜伽初效，較佛書說身輕安似更為具體。

大小乘禪學與印度教瑜伽的交涉

從公元三二〇年起，在笈多王朝扶植下，一度衰頹的婆羅門教開始復興，形成新婆羅門教——印度教。扎根於印度民間信仰，又為種姓制度神學支柱的印度教，表現出茁壯的生命力，成為佛教的勁敵，雙方進行了長期的理論鬭爭，互相推動，互相吸收滲透，促使雙方瑜伽之學不斷發展。

與婆羅門教瑜伽復興同步，佛教由小乘部派分立到大乘盛行，大乘中又有中觀派、瑜伽行派、中觀瑜伽行派等先後爭輝，禪學不斷發展，觀智日趨深微細密。覺音的『清淨道論』、僧伽羅叉的『修行道地經』、彌勒的『瑜伽師地論』、無著的『六門教授習定論』等禪學論著，標誌着佛教禪學理論的高度系統化、精深

化。與此相應，印度教方面有鉢顛闍黎(Patanjali)編著『瑜伽經』，公元五百年左右，毗耶舍對此經作了註釋，經、註合稱『瑜伽論』，成為印度教瑜伽的主要經典，註疏發揮者不絕。此期陸續出世的瑜伽類奧義書，如『商枳羅』『瑜伽真性』『慧劍』『唵聲』『甘露滴』等，多達數十種。瑜伽方法分類分派，『薄伽梵歌』即分為知識(窮研哲理)、業(淨化行為)、虔信(虔誠念神)三類瑜伽，『瑜伽真性奧義書』分為四類：

曼多羅(Mantra)瑜伽：以持咒為門。

賴耶(Laya)瑜伽：以止寂心思念自在為主為門。

訶陀(Hatha)瑜伽：從煉體制氣入門。

羅遮(Raja)瑜伽：以調心入定為門。

四類瑜伽中，唯羅遮(王)瑜伽與佛教大小乘禪法相類。曼多羅瑜伽之持咒、訶陀瑜伽之煉體制氣術，皆不見於大小乘佛教禪法。

印度教瑜伽雖源遠流長，卓然成一家，內容相當宏富，但它成熟於佛教禪學之後，所受佛教影響良多，這使雙方瑜伽學表現出不少相通相近之點，其中主要者如：

一、就修定的加行、方法、定境而言，兩家頗多相近。與佛教禪學強調戒為定基相應，印度教八支瑜伽(王瑜伽)亦以持戒(Yama)為第一支，其所持五根本戒中的前四，戒殺盜淫妄，與佛教、耆那教性戒同。八支瑜伽的第二支精修(niyama)，所包括清淨、知足等，也為佛教所強調。『瑜伽經』所說成就瑜伽的五條件——信、勤、念、定、慧，同佛教五根，病、昏沉、疑惑等十四禪障，也多相同。八支瑜伽的第三支煉體(asanam)為坐式規定，第四支制氣(prana samya mah)為調息，第五支歛識(pratyaharah)為收攝心念，這三支相當於佛教禪定加行的調和

和身息心。第六支守意(dhāraṇā)為攝心專注一緣，第七支禪那(dhyāna)指能緣與所緣統一，這與佛教修止法則基本一致。第八支三摩地，『瑜伽經』分為有想三昧、無想三昧兩大層次，有想三昧又分有尋三昧、有伺三昧、歡喜三昧、自存三昧四級，然後升入無想三昧、捨離對外境之分別，滅除心行之遷流，安住於無想無念的甚深定境。有想、無想三昧的名義、境界，頗可與佛教所說色界四禪相比擬。

二、就修定效果而言，與佛教講六通三明八自在相應，印度教瑜伽亦說瑜伽能致變大變小變輕、達所欲達地、隨所欲等「八自在」及天眼耳他心等通，其說與佛教大同小異。與佛教一樣，印度教也不以得神通為目的，甚或看做修定障礙，『離所緣奧義書』即斥願成就八種神通為「妄想」、「纏縛」。『瑜伽真性奧義書』說：『驚奇之迹，超凡之能，詭異之迹，又皆不可以示人也。』

三、就修定目的而言，與佛教旨在由定生慧、以智慧斷煩惱無明而出離生死一樣，印度教亦以瑜伽修習為斷煩惱無明、超生死輪迴之道。『瑜伽經』謂「業以煩惱為根源」，以無明、我執、貪、瞋、有愛為五根本煩惱，認為瑜伽可消滅煩惱。然僅入無想三昧，滅心識流動，未必斷滅煩惱習氣種子，稱「有種子三昧」，直至煩惱斷盡，過去世習種滅盡無餘，入無種子三昧」，始能出離生死之流。這無疑是受了佛說影響。

四、與佛教強調定慧雙修相應，印度教瑜伽亦定慧並重。早期『彌勒奧義書』所述六支瑜伽中第五支觀照或推理(Tarka)，類佛教修觀。吠檀多盛期更倡知識(哲理)與瑜伽並重，如『商枳羅奧義書』云：

牟尼自在天，二道消思想：瑜伽與知識。瑜伽止心轉，知識正觀省，其時得滅盡，心思遂安寂，心動既已安，輪迴道終

息。

『瑜伽真性奧義書』亦強調瑜伽與智識須「堅定雙修」，「唯由無智識故生死相繼，唯由智識乃得解脫」。當然，印度教所謂智識，見地不同佛教。但自印度教改革家商羯羅起，融攝佛教中觀哲學，盛唱梵我不二，視六識所現萬象為幻，喻如認繩為蛇，以脫離幻相為解脫之要，其說頗似佛學。他雖力排佛教，但還是被其論敵斥為「偽裝的佛教徒」。

印度教瑜伽學的興盛，對佛教禪學也不無影響。佛教既求涅槃，又講無我，若全無我，則誰入涅槃？誰得解脫？這是佛教面臨的最大理論難題。印度教之肯定內心有不生滅的自性神我，此神我被描述為離言思者，確也別具攝引的方便。大乘佛教如來藏系立佛性、心性不生不滅，性常清淨，為眾生大我、真我，蓋與印度教的理識挑戰有關。大乘佛教的念佛禪，尤持名念佛法，與印度教曼多羅瑜伽法蓋亦不無瓜葛。

印度教與佛教經長期互相影響，漸相近似，雙方都以超語表、絕言思為第一義，佛教以此為現觀真如、明自心性，印度教則以此為神我融歸大梵，並且也和佛教一樣講空、談能所消泯。如『唵聲奧義書』云：「凡諸語表斷，凡諸心思超，全安永光明，亦即三摩地。」「光明點奧義書」云：「非空是空性，超空內心定，非靜慮、能、所，靜慮唯可證。」此類偈頌，設使混雜於佛經，恐亦不易別別。然而，兩家之學就整體而觀依然涇渭分明，其區別乃在見地：佛教雖談佛性、心性不生不滅，但此佛性、心性不過是空性的別稱，未離三法印，且其緣起性空、萬法唯心的觀智，與印度教瑜伽主要所依的數論、不二論吠檀多哲學，體系大異。印度教瑜伽雖亦間或講空，然其空不過為禪定覺受，非緣起性空、「色即是空，空即是色」之空。其根本見地，始終未離『奧義書』以來梵我實有、梵我不二的立場。

佛教密乘與晚期印度教瑜伽

公元七世紀以降，佛教密乘興起，漸風靡於五印，北傳唐、韓、日、吐番等地。密乘的面目，酷肖印度教，此蓋印度教強盛，迫使衰落中的佛教向它靠攏的結果。

密乘以瑜伽行總攝一切，其法分早期的事、行、瑜伽三部與晚期的無上部，合為四部瑜伽。四部皆以三密相應的誦咒為主要方法。持誦以「唵」為總持的咒語，本『阿闍婆吠陀』以來婆羅門瑜伽的主要禪門。『長阿含·梵動經』、『中阿含·多界經』等載，佛陀曾禁制佛弟子如婆羅門之行咒術，大乘經中，咒語漸多。至密乘，則以坐禪持咒為即身成佛之無上法門，與印度教曼多羅瑜伽同趨一軌。再加修法之莊嚴壇城、燒施獻供，所供諸天護法有與印度教相共者，使其帶有濃厚的印度教色彩。

密乘後期的無上瑜伽，其行儀、禪法、理論，與印度教坦特羅(Tantra)瑜伽更為相像。坦特羅瑜伽、融曼多羅瑜伽、訶陀瑜伽、王瑜伽於一爐，形成一種綜合瑜伽，盛行於公元十世紀，與佛教無上瑜伽的盛傳同步。與印度教坦特羅瑜伽一樣，佛教無上瑜伽亦重煉體制氣，用「九節佛風」、「寶瓶氣」等調控呼吸，配合拳法、金剛舞、大禮拜，以導引肢體，打通周身壅滯，喚醒臍下「拙火」，令其沿中脈徐徐上昇於頂，於氣入住融於中脈時所生心寂上體認自性明體。這本是印度教訶陀瑜伽之所長。無上瑜伽關於於身中三脈七輪、十種氣以及明點之說，與印度教瑜伽如『商枳羅奧義書』等說法大同小異。與印度教坦特羅瑜伽一樣，佛教無上瑜伽亦行男女「雙蓮」，入「欲樂定」，因而被稱為「左道密教」。據密乘傳說，佛教密典乃至無上瑜伽密續的出世，要早於印度教坦特羅瑜伽，印度教人士亦有謂印度教坦特羅瑜伽係汲取於佛教者。然從文字資料看，佛教密乘誦咒、煉氣乃至提昇明點以自宰

生死的「頗哇」法等，皆可溯源於早期『奧義書』。出於佛世之前的『唱讚奧義書』即云：「百又一心脈，唯一出頭頂，上昇達永生，餘皆各方引。」男女雙蓮，亦可溯源於此書所言以女體為爐之火祭。佛教密乘之有取於印度教，蓋為不容隱諱之事實。

佛教密乘與印度教秘密瑜伽雖經互相吸收影響，面目相肖，然仍存本質區別。印度教密乘，終未離梵我合一的立場，以神我融入大梵為歸宿，其所奉主要本尊，與佛密不同。佛教密乘瑜伽的修持，仍需止觀相修，以智慧觀照，般若印持，徹見心源，歸無所得。其見地基本依中觀派，不離三印法、一實相印。正如宗喀巴大師『密宗道次第廣識』所說：「學金剛乘者，生無我見，當如顯教而修。」總之，佛教密乘與印度教瑜伽相共者，仍限於修止，其觀智則與大乘哲學一致。近世學界多將佛教在印度之衰亡歸咎於密乘，此姑不論。就禪學而言，密乘修法，綜合諸宗諸家之長，方法、理論具多方便，至為圓滿，堪稱佛教禪學成熟之標誌。

公元十三世紀後，佛教在故土印度絕傳，但其影響並未遽消，而融入印度教，歷久不衰。吸收了佛教禪學精華的印度教瑜伽，近世以來適應社會變革，仍不斷有所發展，各種瑜伽都流傳於世，並在努力尋求利益社會、謀得自存的方式。在資產階級啓蒙運動和民族主義運動中，有羅摩克里希納、辨喜提倡知識瑜伽，鐵拉克宣揚業瑜伽——以無私地服務於民衆為要。羅摩納·摩訶禮希簡化知識瑜伽，使之深入民間。室利·阿羅頻多綜合科學與宗教，盛倡「整體瑜伽」，著有『瑜伽論』等行世。現代，從科學與心身鍛煉的角度面向全球傳授瑜伽者頗多其人。以佛教禪學觀之，這不過是一種普遍的修止法而已。

(完)

註：本文所引『奧義書』文句，悉據徐梵澄譯『五十奧義書』。



原始佛教之哲學基礎

沈九成 八八年六月講於復旦大學

邱曉露 錄音整理

(編者按：本刊前主編熙如法師去年披剃前，應邀前往上海，先後在復旦大學及上海佛教居士林宣講原始佛教之哲學基礎及《心經》，本文為復旦大學邱曉露居士整理講詞後來稿。)

今天很高興，能有機會在復旦大學與各位共同探討佛學。下面所講的，是我在香港哲學研究所和能仁書院兩年來講學中的一些體會，請各位指教。

哲學是枯燥的，尤其是佛學，它去掉了宗教的形式，以哲學觀點去探討佛教的義理，但願我今天講的不會使各位感到枯燥。這裏有個笑話，愛因斯坦在發表了相對論之後，有一位漂亮的小姐問他甚麼是相對論，愛因斯坦幽默地講：「譬如與你在一起時，十分鐘只感到是一分鐘；如果我一個人獨處，那麼一分鐘就感受到是十分鐘。」也可以說，相對論是指物質世界的時空運動，物體互相作用的演變的相對性原理，它並沒有涉及意識界的變化。剛才講的僅是個笑話，但有一部分很像佛教，特別是因緣法。愛因斯坦對佛學很有研究，從他的書信和自傳中可以看到。當然，他是站在數理學家的角度研究佛教，可是，我們不能否

認，佛教對他有很大的影響。相對論就是比較突出的。它從十八世紀建築在因果律上的物理理論，超越到偏重於因緣的物理原理。從光的繞射、折射現象說明引力變化的關係，顯然，他是從緣的變化來看待並解釋物理現象。從佛教角度看，也是佛教。我們有理由指出，愛因斯坦的相對論，無論廣義狹義都受到佛教因緣法的啟發，甚至是從佛教因緣法脫胎而來的。這就是今天要和各位討論研究的問題。

佛教建立在阿昆達磨(對法)理論上面。何謂對法？要前有對，然後乃有。此「有」乃佛教所講的欲界、色界、無色界三界，即存在。一切存在都是二法相對的，此所謂「一法不立，法不孤起，仗境方生」。單獨的法不能生起，凡法都是相對的。二法偈曰：「眼色二種緣，生於心法，識物起相應，俱生受想等(行)」。眼看到色才有心理活動，才有受、想、行。受——領納，即心理活動對事物的反映。想，即由映象構成概念。行，即

由概念產生行爲。識，即了別，分辨聲音、顏色、形狀、冷暖等等。人的受想行識種種本能皆起於眼、色二種緣，緣即攀緣，眼、色二種緣都是相對的，單一法是沒有的，法不孤起，要有「境」方能生起。與境相對的就是識，識是了別的本能。這表明一切都是相對而言，這在佛教是名應。心（就是識）對境，才能衍生一切法。一切法的變化亦如是，與所緣的變化而變化。相對論只是對物質世界的解釋，佛法則通行於物質世界和意識世界。佛教建立在最堅強，最有邏輯性的基礎上，是智慧的體系，除掉宗教的色彩，實質上是完美無缺的哲學。

我們通過分析陰、界、入三科名相的關係，就可知道這一點。名相，是佛教的專門名稱，可以聽的是名，可以看的是相，眼耳鼻舌身意，色聲香味觸法，這根、塵、識相對，又包括了整個世界、心理活動，所做所爲，動機結果，外界世界歸結爲色、聲、香、味、觸、法六種。色，是看到的青黃赤白黑各種顏色及形象；聲，是聽到的高亢低沉、土地上的聲音；味，是人所接觸到所有的滋味；香，是天然人造種種可愛不可愛的氣味；觸，此指狹義的身觸，即冷暖、饑飽等；法，是衆生心理的綜合反映，舉凡社會心理、倫理、道德乃至學習方法都在此，特別是父子、兄弟、夫妻、師生等倫理道德關係。這是大家共許的六個字包括了整個外界世界，找不出第七種。「六根」就是眼、耳、鼻、舌、身、意六種器官。這六根互不相通。眼能看不能聽，耳能聽不能嘗……，光有眼還不能看，看要有條件，第一要有對，看相對的色，能不能看到色呢？看不到。「心不在焉，視而不見」，說明心就是識。看到東西、聽到東西、嘗到味道，聞到香味，感到痛癢；最重要的還是識。眼、色、識，佛法上是三事和合觸。心（識）色二法，要相對。根（六根）、塵（六塵）、識（六識）相對產生

觸。觸者，識在緣中。心境相對才有這個世間。世間來源是二法，二法的來源是觸。佛說：「有觸有世間，無觸無世間」，佛把最簡單最肯定的「觸」來證明、來回答世間來源。若沒有外境界，就沒有你我，若光有外界，沒有識觸，還是沒有外界。沒有觸，就無法認識外界。由識的了別作用，故能了解外境界。我們能存在，就是意識的存在。意識不是憑空而來，是外境界的反映，綜合。如果有識，沒有接受外境界的素材，還是不行。外境界的千變萬化，無量無邊的差別之相，即是各個不同的色、受、想、行、識、法心理活動的資料。因此，佛講二法是相對法，是對法，愛因斯坦就是從對法裏體會了相對生法，而成爲相對論的基礎。佛法講的相對法可簡化爲「觸」，心觸境就是「世間」來源。

人的行爲屬於法，這個表表明了「法」「我」生起，所謂法的生起，眼接觸到色，看到外界景色就是受，受了之後就是想。佛經講：「受所受，即想所想，即行所行（思）」。有了受一定有想，想和行一定由受而來的。眼所受的資料，受想行識，都歸納在眼識界裏；聲都歸納到耳識界裏……，以此類推。而意則不同，前面五根各個不能認識其他的法，只有意識，總括了前面的識。所有意識，經驗都是經過六根。生存在意識界裏，所有資料都是從識而來。心色相對而有的世間。

物質世界是時、空、動態、物體之間互相作用的變換，也就是演變，轉變，即相對性的原理。此乃由二法相對演變而來的相對論基本調子。其次，相對論是一個轉換的法則，由相對性原理來說明這一法則，這更明確地說明從因緣法說明一種事物的演變過程，重點在緣。因爲攀緣不同而有不同的演變。此方說，看到美好的東西很悅心，如白璧、黃金、美術品等有價值的東西。若看到如茅坑、垃圾、污穢的東西就會捂着鼻子的捨離。一樣的心

爲什麼有變異呢？這就是緣。攀緣美好的起愛心，攀緣醜惡的起憎心。說明心的變異、意識的轉變是由攀緣而來。所緣不同，心的演變則不同。所以佛陀講到因緣法時說，法的生起，生命的開始，皆歸結於因緣法，按因緣的變異而變異。如做佛事，做好事，或者與人方便，攀緣好事定得好果；相反攀緣惡法一定得惡果。從佛法上可以理解人生的真理。

因緣相對論攀緣是物質世界，而佛法因緣是統攝物質、精神的演變法則。佛教的哲學基礎在於因緣法。佛經上因緣法的定義應該是：「是由於因緣（相對）關係的遭變而遭變的一種力、足規範事物發展軌跡的法則。」這是我理解了原始佛教一百篇因緣法的經文而代爲寫出的因緣法定義。佛法是變的哲學，規範一切事物發展的軌跡。第一，我們可以了解這個法是扎根在二元論上的，相對的。有因無緣是否有法呢？回答是沒有的。我們可以找到很多例子。中國一千年以前的蓮子如沒有緣（水土），現在還是蓮子，如果採用現代科學手段，這千年蓮子就能在一定的緣下生根、發芽、開花、結果。日本發現有一種四千年前的穀種，經過科學家的培養，一樣發芽、開花、結果。說明有因還必需就有緣，沒有緣就不能開花結果。這些事實說明因緣關係的重要。美國有專門研究盲人病態現象的研究機構，有五十幾個盲人，對一種生盲的（天生盲人）試驗結果表明，他們做夢時是一片空白，沒有色彩形象，說明他們沒有攀緣過外境現象，沒有緣就沒有相。佛法最重要的理論就是建築在因緣法上，而因緣法最重要的是緣，沒有緣就沒有法。第二，因緣是相對的，「緣」轉變法也跟着轉變，因緣不同而不同，是由「緣」轉變而轉變的力量來規範事物發展的一定法則。這是用最簡單的形象解釋所有世間一切心理現象的演變，正確地反映了意識的演變。並且它還可以解釋物質世界，而愛因斯坦是只解釋了物質世界。

接下來我進一步解釋因緣法。

1.「佛法就是一切法，一切法就是佛法」。還應加上一切法就是因緣法，因緣法就是佛法，佛法就是因緣法。因爲因緣法才是一切法。馬勝比丘對舍利弗講：「諸法因緣生，諸法因緣滅。」因緣相對，由因緣的相互作用才引生一切法，所以沒有一種法不是因緣法，沒有一種相不是因緣相，任何事物的生起都是有因有緣。佛教裏有這麼一句話：「佛說一切法，從淺至深，不離因緣二字。」佛講的就是對法，對法就是二法。這二法就是世間法，所有世間法都是由二法組合，這二法就是因緣法。那麼所謂不二法就是絕待，也就是絕對，沒有因緣。這也就是涅槃境界、實相境界，也就是絕對境界。絕對境界是沒有相，沒有法。佛法就是不二法門，講不二法就是要出離因緣法，因爲因緣法是煩惱法，要擺脫生死煩惱，就得從二法轉到不二法。因緣法是指世間一切都由因緣和合而成。因此可以斷定：「世間（除出世間）一切法是因緣法」。

2.「一切相都是因緣相」。相，就是一切現象，大至整個山河大地，小到原子、中子、粒子，都是因緣相。一切現象都是因緣關係。含識界有生老病死，生老病死就是因緣法。所謂「諸法因緣生，諸法因緣住，諸法因緣異，諸法因緣滅」。物質界則有成住壞空，所謂「諸法因緣成，諸法因緣住，諸法因緣壞，諸法因緣空」。任何法的生起要有緣，任何法的住有長短，剎那之間有住。住有長短，在禪定中，心理集中，入定一、二個月不稀奇。虛雲老和尚打坐時，坐下來抱着一隻芋艿，等他出定後，有客人來，他請客人吃芋艿，這時芋艿早已霉爛。一算時間已有三個

月。在他只是一瞬間時間，在佛法裏是三世剎那，一念之間就過去了。佛教哲學是變異哲學。在因緣法之下，沒有不變的東西，因緣法的變異就在於緣，因為緣的變異而有變異，因為緣而有生。因為緣而有死。緣是時空、運動、物體之間相互作用的換變。前面講的對法，是與相對論一樣，佛法即相對法，它是因相對關係的轉變而轉變，即相對的緣轉變而轉變。由此推動一切事物的變異發展。

3. 「一切力都是因緣力」，一切法的演變是緣，緣的變異是什麼力量？是因緣力。愛因斯坦所講的只限於電子力、引力、磁力等、佛所講的一切力都是因緣力，更為廣大。它貫穿於物質界的成、住、壞、空、生物界的生、住、異、滅。

4. 「一切作用都是因緣作用」。任何事物關係都是因緣關係。從因緣角度看任何事物，從根本上了解生死變異。釋迦牟尼的偉大在於用最簡單的二個字來說明所有事物，一切事物都在因緣法

裏，愛因斯坦的相互作用，就是相對的相互產生的作用力。從佛經講沒有一種作用不是因緣作用。

5. 「一切造作是因緣造作」。造作即業，業來自因緣。在佛法上，所謂善念、惡念，也是因緣來的。舉手投足，起心動念皆是因緣而來。做夢也是因緣，若平時沒有反映到心裏來的緣影，由攀緣而產生的映象，就不會產生夢。生盲的人也不會做夢，因為他沒有外境界的形色。造作也是有因有緣的，果報也是有因有緣的。講因果只是從果方面來說明因緣關係，而決定果的是「緣」。

6. 「一切名相皆是因緣和合法」，沒有因緣，名相那裏來？這都是心對外界認識後，把事物抽象成名相概念，這就是衆生的心理反映，把原來心對境的映象，由心理活動抽象為某種概念，使大家互相理解、明瞭、認識。這是識的作用。佛法所講的意識，包括了所有世間一切意識活動，是用因緣法對一切事物的包括，包括語言，文字在內，這都是我們心裏活動的結果。

因緣法的具體內容：可分為內因緣法，外因緣法。

外因緣法

1. 外因生法：如種籽能生於芽……乃至於從花生果。
無種籽無芽至無花無果。
有種籽故有芽乃至有果實，是名外因生法。
2. 外緣生法：所謂地、水、火、風、空、時，如是六緣調和，不多不少，恰到好處，不增不減，物則得生。

因緣法

內因緣法

1. 內因生法：從無明、行乃至老死……憂悲惱苦（即十二因緣）。說明了我們一生演變、攀緣、發展的歸結。三世二從因果是錯的，緣起法是真正佛法的基本法，重點是解釋衆生爲什麼有生老病死憂悲惱苦，十二因緣就說明你攀緣，所以才有生老病死憂悲惱苦。這是釋迦牟尼教法中最偉大的教法，名爲內因次第生法。
2. 內緣生法：A、所謂六界，地、水、火、風、空、識界。
- B、四陰（蘊）受、想、行、識。
- C、五識：眼、耳、鼻、舌、身。
- D、如是ABC，衆法和合，合名爲身，若六緣具足，無增無減便得成身，若緣不具足，身則不成，ABC要和合，平等相處，三個條件少一個都不行。

原始佛教教義完全沒有迷信色彩，它是純粹的哲學，是嚴謹的邏輯，成套系統的智慧結晶，因緣法具有如下四個特點：

一、普通性。包含一切法，沒有一法例外，大至於宇宙，小至於原子都有因緣。

二、根本性。因緣法從根本上去了解一切法的形成，一切法所有的相，所有的力從何而來。佛所覺悟的就是因緣法。佛之偉大，是他最根本最徹底覺悟了世界的一切法都是因緣而成。佛不是神，大智者。爲何稱他爲佛？覺者？就是他覺悟了因緣法。

三、變異性。一切世間法因爲緣的變異而變異，相對論是相對作用變異而變異，愛因斯坦所講的是物理現象，物質世界。佛經講的包括一切現象，物質世界，含識衆生心理活動而必然產生

的法。變異是相變異，外貌的變異，芽、幹、枝、葉、花。人是小孩、青年、中年乃至老死。

四、永恒性。因緣法是永恒的，生老病死憂悲憂苦，在三千年前是這樣，現在也是這樣，今後永遠也是這樣。法住法界，是法常住，法對事物演變的歸結的性是永恒的。法的相對就是因爲所緣的不同而有變異。

總結起來講，可得到這樣一個結論，具備這四個條件的，就是真理。佛所以成爲佛，因爲他發現了真理，佛講真理不是他創造的是因緣造的。這個真理我們一定要深入理解。

（完）

六朝的般若思想

福永光司、松村巧著
許洋主譯

一、序言

中國佛教形成的背景 自後漢末至六朝的數百年間，從思想史來看，是支撐古代統一帝國而獨尊的儒家思想，學術體係崩潰，反而以道家思想為根本，為儒、道兩思想系統新統一的玄學——其基幹是易、老、莊三玄之學——盛行，新的存在論、聖人論、統治論等被探求的時代。在如是思想界的新潮流之中，佛教思想也是一面以這樣的玄學做為教理學展開的基礎，一面在中國社會中急速地紮根。成為此初期中國佛教思想的主流之一的，就是般若思想。

可是，中國在接受佛教之前，已有堅固的固有思想傳統存在。被教養於其中的中國人，以固有的思想為自己的思想基礎，於其上接受、理解佛教此一外來思想，並在其過程中，形成中國人獨自的佛教思想。如是，中國佛教思想，在具體的中國歷史、

社會背景之中，必然一面與固有思想的展開複雜地交錯，一面形成、發展。

因此，為闡明中國佛教思想作為思想的本質，為正當地對其意義給予評價，必須顧及固有的思想傳統及其展開，和中國的歷史、社會情況，且在與它們的互相關聯中考察佛教思想。

以下，一面留意以上提到的，一面就中國初期的般若思想考察其梗概。

二、關於《般若經》初期的漢譯

古譯的《般若經》 在鳩摩羅什來華(四〇一年)以前，成為中國人的般若學研究基礎的漢譯《般若》經典，有以下五種。

(1)《道行般若經》(後漢，一七九年，竺佛朔、支婁迦讖等譯)(大正八、No.二二四)。

(2)《大明度經》(吳,二二二—二五三年左右,支謙譯)大正八、No.二二五)。

(3)《摩訶般若鈔經》(前秦,三八三年,曇摩婢、竺佛念等譯)大正八、No.二二六)。

(4)《光讚般若經》(西晉,二八六年,竺法護譯)(大正八、No.二二二)。

(5)《放光般若經》(西晉,二九一年,無羅叉、竺叔蘭等譯)(大正八、No.二二一)。

筆者擬在這些當中,以較早漢譯,而且有完整梵本現存於世的小品系漢譯為主,對《般若經》初期漢譯的問題,做若干考察。

「本無(tathata)與「無」 首先要探討的問題是:後來,無羅叉等《放光經》,及鳩摩羅什譯為「如」的tathata(如那樣的真實情況)的概念,《道行經》譯為「本無」,《大明度經》、《摩訶般若鈔經》原封不動地承襲着它。舉例如下:tathata-parivarta(「本無品」)的pya hitathagata-tathata sasara-dharma-tathata(如來的真相係一切諸法的真相。荻原本六一九頁),《道行經》譯為「恒薩阿竭本無,諸法亦本無」(大正八、四五三中),雖修辭略有改變,但為《大明度經》(同,四九四上)、《摩訶般若鈔經》(同,五二五上)所承襲。

可是,《般若經》中tathata的概念,係以空觀為前提,因此實質上意指「做為空的實相」。其漢譯語相當於「本無」,這是因為譯者認為它含有對現象背後的真實性的否定。

但,中國思想史上「無」的概念,和《般若經》中意指事象欠缺實體性的「空」(sunyata),根本不同。說起來,確立「無」的概念為哲學概念的是《老子》,如其中所說:「天下萬物生於有,有生

於無」(第四十章),「無」是橫置於「有」或萬物生成的根源的真實在,換言之,是「道」。因為「道」不是能以知覺掌握提取的(參照第十四章),所以稱之為「無」。《老子》以為,萬物最後應回歸它們的根源——無,這才是它們的理想狀態(第十六章)。

這種「無」的思想,雖為《莊子》(外、雜篇)、《淮南子》等所繼承,但到魏的何晏、王弼、與儒家思想融合,風靡一世(後述)。

如上的「無」的概念獨自展開於中國思想界。東晉時期,般若學的一個流派,和以「無」為根源的固有生成論合起來,解釋般若思想。在中國思想界,《般若經》的重要概念之一的Tathata,被當作「本無」接受,就是從這一流派開始的。

關於「自然」的譯語 其次要討論的,是有關svabhava(自性)、asvabhava(無自性)的語詞,用「自然」之語漢譯一事。說起來,《般若經》說事象欠缺其自體的存在性(=svabhava自性)的觀點,成為視諸法為「空」的有力根據之一。事像欠缺其自體的存在性,被認為是事象的真正存在性(=svabhava自性)。這樣的svabhava,以及次元殊異的二種svabhava,在漢譯時,都被改換成「自然」的概念。其中,將事象欠缺的低次元的svabhava的概念譯為「自然」之例,在《大明度經》(行品)(大正八、四七九下)只出現六次,不成為問題。相反的,將asvabhava(無自性)譯為「自然」,例如《道行經》(泥犂品)(同,四四一下)說:「色之自然,故……」(rupam)rupa svabhavat(因[色]無其自體的存在性……荻原本四〇五頁),以及將做為無自性的高次元中的svabhava(自性)譯為「自然」,例如《道行經》(泥犂品)(同,四四〇中)說:「般若波羅蜜,於一切法,悉皆自然」(sarva-dharma-svabhava-vidarsani……prajnaparamita=智慧的完成,顯示一切事象的自然。荻原本三八〇頁),却常常看到,大品系的《光讚

虛雲禪語(續)

一句話頭看到底

大梅法常禪師初禪馬祖問：如何是佛？

祖曰：即心是佛。

師即大悟，遂禮辭馬祖，至四明梅子真舊隱處，縛茆而居。

唐貞元中，鹽官會下有僧，因採桂杖迷路至庵所。

問：和尚在此多少時？

師曰：祇見四山青又黃。

又問：出山路向甚麼處去？

師曰：隨流去。

僧歸，舉似鹽官。官曰：我在江西曾見一僧，自後不知消息，莫

是此僧否？遂令僧去召之。大梅以偈答曰：

摧殘枯木倚寒林，幾度逢春不變心

樵客遷之猶不顧，郢人那得苦追尋

一池荷葉衣無盡，數樹松花食有餘

剛被世人知住處，又移茅舍入深居

馬祖聞師住山，乃令僧問：

和尚見馬大師得個甚麼，便住此山？

師曰：大師向我道，即心是佛。

僧曰：大師近日佛法又別。

師曰：作麼生？

僧曰：又道「非心非佛」。

師曰：這老漢惑亂人，未有了日，任他非心非佛，我只管即

心即佛。

其僧回，舉似馬祖。

祖曰：梅子熟也。

這個公案告訴我們看話頭，要將一句話頭看到底，直到看破這句話頭為止。高峯妙祖說：「學人用功，好比採一瓦片，拋入深潭，直沉到底為止。」若有人舉一話頭，不起二念。七天之中若不悟道，我永墮拔舌地獄。」

方興

放下

若能認定這個軀殼子是具死屍，根本不把他看成我，就能放下一切。若能放得下，二六時中，不論行住坐臥，動靜忙閒，通身內外，只是一個「疑」字。平平和和不斷的疑下去，不雜絲毫意念。

一句話頭，如倚天長劍，魔來魔斬，佛來佛斬。有那個能打得閒岔？那個去分動分靜？那個去着空着有？如果怕妄想、又加上一重妄想；覺清靜，早已不是清靜。怕落空，已經墮在有中；想成佛，早已入了魔道。所謂運水搬柴，無非妙道，鋤田種地，總是禪機。不是一天盤起腿子打坐，才算用功辦道。

靜坐須叟的妙用

法華經云：「若人靜坐一須叟，勝造恆河七寶塔。」靜坐一法，能使人們身心安泰，自性圓明、脫離塵勞，了卻生死。一須叟者，一刹那之間也。若人以清淨心，回光返照，坐須叟之久，縱不能悟道，而其正因佛性已種，自有成之日。若是功夫得力，一須叟之間，是可以成佛的。所以阿難尊者在《楞嚴經》裏說：「不歷僧祇獲法身。」

人們的意識，總是在忙勞裏，在喜怒裏，在得失裏，在五欲裏馳騁不停。而今靜坐，收視返聽，六根門頭，如龜藏六，不隨境轉。此是修無為法，也是無漏法，故以金銀等七寶造恆河沙數的寶塔，猶不能及靜坐一須叟之功德也。是以古人云：「百年三萬六千日，不及放下靜片時。」

靜坐及其它

靜坐不過是教人返觀自性的一種方法，簡言其要，則在於繫念一句佛號，心心相契，念念相續。由心而出，從耳而入，莫令

間斷。果能如是，則更無餘緣雜入矣。

須知參禪、念佛、持咒等一切法門，皆教衆生破除妄想，顯自本心。佛法無高下，根機有利鈍，其中以念佛法門最爲方便穩當。

悟道不一定皆從靜坐中得來，古德在作務行動中悟道者，不可勝數。悟道僅爲真正修道的開始。由修而證，則神通不待求而自得矣。若專爲求得神通而修行，是魔見，爲佛學者所不齒。

如雞抱卵

禪者坐時，切不要將這句話向上提，上提則便沉。又不要橫在胸裏，如橫在胸裡，則胸裏會痛。也不要下貫，向下貫則肚脹，便會落於陰境，產生種種毛病。只要平心靜氣，單單的把「誰」字如雞抱卵，如貓捕鼠一樣的照顧好。得力時則命根自會頓斷。譬如石中取火，要將紙燄按在石下面，再用火刀向火石上一擊，則石上的火就會落在紙燄上，就能取出火來。明明自心是佛，人們不能承認，故要借這一句話頭，做爲敲火刀。昔日世尊夜觀明星，豁然悟道，就是用這把火刀，取出智慧的火，成就阿耨多羅三藐三菩提。

識路頭

修行無別修，只要識路頭，路頭要識得，生死一齊休。甚麼是路頭？路頭即是話頭。禪者借這句話頭，作爲金剛寶劍，魔來魔斬，佛來佛斬，一情不留，一法不立。六祖說：「前念不生即心，後念不滅即佛」。

四大本空，五蘊非有。只因衆生妄念執着，愛纏世間幻法，所以弄得四大不得空，生死不得了。禪者若能單舉一句話頭，晝夜六時，如流水一般，不要令他間斷，則靈靈不昧，了了常知，一切凡情聖解，一刀兩斷。

照顧話頭

青原行思問六祖：當務所急，即不落階級。

祖曰：汝曾作甚麼來？

思曰：聖諦亦不為？

祖曰：落何階級？

思曰：聖諦尚不為，何階級之有。

六祖深器之。

「不落階級」者，即一念不生也。一念不生，即是諸佛。為何才能一念不生？諸大祖師不得不假方便，教參一句話頭。故凡禪堂都貼着「照顧話頭」四個大字。照者反照，顧者顧盼，即將向外馳求的心，回轉過來反照自性。這種修法，禪宗稱之為「看話頭」。甚麼是「話頭」，如「念佛是誰」是一句話，這句話未說之前叫話頭，已說之後叫話尾。實際上話頭即話前，是不落言詮的同意語。禪者如能直接了當，單提一句話頭，不證聖諦，不要開悟，不求智慧，即與十方諸佛同一鼻孔出氣。

誰？（起疑情）

看話頭先要起疑情，疑情是看話頭的拐杖，甚麼是疑情？如參「念佛是誰」，便在「誰」上發起輕微的疑念，像流水般地不斷地參去，不生二念。若疑念在，不要動它，疑念不在，再輕微提起。切不可生分別心，不管它得力與不得力，也不管它是動還是靜，一切任其自然。

「念佛是誰」集中點在「誰」字上。「誰」字一舉，最容易發起疑情，不待反復思量，卜度，作意而有。故「誰」字話頭，是參禪的最好妙法。

這個「誰」字疑情，是無分別智，與了別的識，有本質的區別。只要看好「誰」字，則無師智、一切智，即會現前。佛果預期而成。

僑陳如的修證經驗

僑陳如尊者是釋迦如來的老表，在五比丘中是第一個證羅漢果的人。世尊在楞嚴會上回憶鹿野苑的教學時說：

我初成道，於鹿苑中，為阿若多，五比丘等，四眾，言一切眾生，不成菩提及阿羅漢果，皆由客塵煩惱所誤。汝等當時因何開悟，今成聖果。

僑陳如答覆世尊說：

我今長老，於大眾中，獨得解名，因悟客塵二字成果。

世尊：譬如行客，投寄旅亭，或宿或食。宿食事畢，儼裝前途，不遑安住。若實主人，自天修往。如是思維，不住名客，住名主人。以不住者，名為客義。又如新霽，清暘升天，光入隙中，發明空中，有諸塵相。塵質搖動，虛空寂然。如是思維，證寂名空，搖動名塵，以搖動者，名為塵義。

僑陳如把主客二字說得多麼明白。通過主客這個譬喻，告訴我們用功下手的方法。我人的真心是主，它是如如不動的。動者是客，即是妄想，妄想猶如灰塵。灰塵很細微，它在飛騰之時，要在太陽照入戶牖時，或空隙之中，才能得見。此喻我人心中的妄想，在平時動念中，並不覺察，一到靜坐清修，用功的時候，才知道許多雜念，在不斷地此起彼伏。在妄念沸騰時，用功不得力，或不用功。即會流浪生死海中，今生姓張，來生姓李，如客人投宿旅店一樣，沒完沒了。

住者不動，喻我人的真心，不來不去，不生不滅的停住不動，又稱主人。好比空中塵土飛走，虛空總是寂然不動。又如旅店的主人，永遠住在店中，不到其它地方去。禪者只要照顧一句話頭，靈靈的昧，了了常知，好似青天，片雲不掛。自性光明，透露無遺。

觀音法門

《楞嚴經觀世音菩薩圓通章圖》說：

憶念往昔無數恆河沙劫，於是有佛出現於世，名觀世音，我於彼佛發菩提心，彼佛教我從聞思修入三摩地。

這裏觀世音菩薩第一次向人們公開宣佈他的師承和用功的方法。他的法門是從聞思修入三摩地，獲得耳根圓通。所以接着又說：

初於聞中，入流亡所。

其方法是以耳根反聞自性，不令六根流於六塵，而是攝收六根，流入法性。因此又說：

所入既寂，動靜二相，了然不生。

如是漸增，聞所聞盡，盡聞不住。

在此觀世音菩薩教導我們，對反聞的功夫不要滯疑，要漸次增進，加功用行，才能得到：

「覺所覺空，空覺既圓，空所空滅。生滅既寂，寂滅現前。」

通過反聞聞自性的功夫，把一切生滅，悉皆滅已，真心方得現前，亦即狂心頓歇，歇即菩提。寂滅現前之後，無限風光顯目前。他說：

忽然超越世出世間，十方圓明，獲二殊勝。一者，上合十方諸佛本覺妙心，與諸如來，同一慈力。二者，下合十方一切六道衆生，與諸衆生，同一悲仰。

觀世音菩薩從自己的修學經驗告訴我們，行者先要把自性的貪瞋痴慢等一切衆生度盡，證到本來清淨的妙覺真心之後，才能上行下化，現各種身，教化世間。

德山的轉變

德山，四川簡州人，俗姓周，二十歲出家，依師受具，精研

律藏，於性相諸經，貫通旨趣。常講《金剛經》，時人稱之「周金剛」。嘗謂同學曰：「一毛吞海，性海無方；紆芥投鋒，鋒利不動。學與無學，唯我知焉。」

後聞南方禪席頗盛，師氣不平，乃曰：「出家兒，千劫學佛威儀，萬劫學佛細行，不得成佛。南方魔子、敢言直指人心，見性成佛，我當掃其窟穴，滅其種類，以報佛恩。」遂擔《金剛經青龍疏鈔》出蜀。至灤陽路上，見一婆子賣餅，因息肩買餅點心。婆指擔曰：「這個是甚麼文字？」

師曰：《青龍疏鈔》。

婆曰：講何經？

師曰：《金剛經》。

婆曰：我有一問，你若答得，施與點心，若答不得，且別處去。《金剛經》云：「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得」。未審上座點那個心？師無語，遂住龍潭。

至法堂曰：「久嚮龍潭，及乎到來，潭又不見，龍又不現」。潭引身而出曰：「子親到龍潭」。師無語，遂棲止焉。

一夕侍立次，潭曰：「更深，何不下去？」師珍重便出。卻回曰：「外面黑」。潭點紙燭度與師。師擬接，潭復吹滅。師於此大悟，便禮拜。

潭曰：子見個甚麼？

師曰：從今而去，更不疑天下老和尚吞頭也。

至來日，龍潭升座謂衆曰：「可中有個漢，牙如劍樹，口似血盆，一棒打不回頭，他時向孤峯頂上，立吾道去在。」師將《疏鈔》堆法堂前，舉火炬曰：「窮諸立辯，若一毫顯於太虛；謁世樞機，似一滴投於巨壑。」遂焚之。

於是禮辭，直抵滄山，挾複子上法堂，從西過東，從東過西，顧視方丈曰：「有麼？有麼？」山坐次殊不顧。師曰：「無，無」，便出。至門。首乃曰：「雖然如此，也不得草草。」遂具威

儀，再入相見。才跨門，提起坐具曰：和尚：山擬取拂子。師便唱，拂袖而出。

至晚間，滄山問首座：今日新到在否？

座曰：當時背卻法堂，著草鞋出去也。

滄山曰：此子以後向孤峯頂上。盤結草庵，呵佛罵祖去在。

師住澧陽三十年，值唐武宗廢教，避難於獨浮山之石室。大和中，武陵太守薛廷望，再崇德山精舍，號古德禪院，將訪求哲匠住持。聞師道行，屢請，不下山。廷望乃設詭計，遣吏以鹽茶誣之。言犯禁法，取師入州瞻禮，堅請居之，大闡宗風。後人傳為德山唱，臨濟捧。德山門下有岩頭，雪峯。雪峯下出雲門、法眼，又出德韶國師，永明延壽等。

德山的經歷告訴出家兒，不能整天到晚，在光影門頭見鬼，文字窟中作計。趕快收拾身心，體能向上一著，直下承當，了脫生死。才能大作空中佛事，水月道場，續佛慧命。

龍褲國師紀事

明朝漳州某寺，有一貧僧，每天做苦工，心想修行，不知從何下手。某日一行脚僧來寺掛單，見其忙忙碌碌，問他作何功課？答說：「我只會做苦行，請師教我修行方法」。僧曰：參「念佛是誰」。

從此以後，貧僧不論幹甚麼，時時刻刻把一個「誰」字藏在心裏照顧。不久隱於石岩中修行，無衣無食，其母聞知心中非常難過，遂令其姐拿一匹布和一些食品送來。當姐姐步入石岩時，見他端坐入定，叫也叫不應，推也推不動，沒法可想，只有將帶來的東西放在岩中就回家了。十三年後其姐再來看他時，見到那些東西還在那裏未動。

後來有一逃難的人到了這裏，腹中飢餓，見到這位衣衫破爛的和尚，向他討東西吃，和尚到石岩邊拾些鵝卵石，置於釜中，

煮了一刻，拿來共食，猶如馬鈴薯，其人飽餐而去。去時和尚語之曰：「此食請勿與外人言。」

過了許久，他想出家人應該行菩薩道，造福社會，利益人羣。離開石岩，來到廈門，在大路旁，搭一茅蓬，施茶，受到人們的稱讚。時萬曆皇帝的母親皇太后死了，要請高僧做佛事。皇太后托夢給萬曆皇帝，謂福建廈門有高僧，立即派人前去迎請。聖旨降到廈門，衆僧喜氣洋洋，馬上準備行裝進京做佛事。大家見施茶貧僧氣力大，腿腳好，令他挑行李，隨衆進京。

萬曆皇帝爲了考驗廈門和尚是否真是高僧，事先叫人將《金剛經》一部埋在門檻下。衆僧都跨進門檻，走進宮來。唯有施茶的貧僧，雙膝跪下，合掌不入。衆太監，有的喊叫，有的拉，有的推，他就是不入，乃告知皇帝。皇帝知道聖僧來到，遂親來問道：爲何不入？僧曰：地下埋有《金剛經》，故不敢進來。帝曰：何不倒身而入？其僧聞之，便兩手撲地，兩脚朝天，打一個筋斗而入，帝看後，益加敬之。延於內廷款待，問以建壇修法事。僧曰：明朝五更開壇，壇建一台。只須幡引一幅，香燭供果一席，即得。

皇帝聽了之後，心中不悅，認爲不夠隆重，又加京城的和尚上奏說：此僧是燒茶の脚夫，根本不是甚麼高僧。皇帝爲了一試究竟，乃令兩個御女爲之沐浴，其下體了然不動。御女乃稟報皇帝。皇帝知其確爲高僧，益加敬悅，遂依其所建壇。

次日升座說法，登台打問訊，持幡至靈前曰：「我不來，你偏要愛，一念不生，超生天界。」法事畢，對帝曰：「恭喜！太后已得解脫」。帝甚疑惑，以爲如此草率，恐功德未能達到。此時皇太后忽於空中曰：「請皇上禮謝聖僧，我已得超升了。」帝驚喜再拜而謝，於內廷設齋供養。席間僧見帝穿着花褲，目不轉睛。帝曰：大德喜歡此褲嗎？遂即脫下贈之，封僧爲龍褲國師。齋畢，帝携僧至御花園遊覽，內有一寶塔，僧見甚喜，徘徊

瞻仰，不肯離去。

帝曰：國師愛此塔嗎？

師曰：此塔甚好。

帝曰：可將此塔敬送國師，旋即令人撤送。

師曰：不須撤送，我拿去就是。言訖，即將此塔置於袖中，騰空而去。帝甚驚悅，嘆未曾有。

龍禪國師的事跡告訴我們。

一、對那些貌不驚人的貧僧，岐視不得。歷史告訴我們菩薩應化，或得道的聖僧，多隱跡其間。

二、龍禪以在路旁施茶爲參禪，說明禪在大路旁，禪在往來行人中，禪在茶水裏，禪在日常生活中心。

三、龍禪的法事，只須幡引一幅，供果一席，如此節約的法事，不僅在帝王之家不可想像，就在平民百姓家裏亦爲少見。說明法事的功能，重內涵而不在形式，貴節儉而不在鋪張。

四、龍禪是一位定力很深的人，他的種種神異，是得之定力，不能說是荒誕不經。

龐蘊一家

龐蘊，字道玄，湖南衡陽人。世業儒，貞元初，聞石頭和尚道風，乃往謁之。問曰：「不以萬法爲侶者，是甚麼人？」頭以手掩口，龐由是豁然有省。一日石頭問曰：「子見老僧以來，日用事作麼生？」龐曰：「若問日用事，即無開口處。」乃呈偈曰：

日用事無別，唯我自識諸，頭頭非取捨，處處沒張乖。

朱紫誰爲號，丘山絕點埃，神通並妙用，運水及搬柴。

頭然之曰：「子以緇耶？素耶？」龐曰：「願從所慕。」遂不剃染。

後參馬祖問曰：「不與萬法爲侶者，是甚麼人？」祖曰：「待

你一口吸盡千江水，即向汝道。」龐於言下，頓悟玄旨，乃留駐參承二載。

龐蘊自從參透本來面目後，從早到晚，依編織漉籬過活，將家中所有萬貫金銀，皆拋入湘江之中。一日夫婦二人共說無生話：

蘊曰：難！難！難！拾擔芝蔴樹上難。

婦曰：易！易！易！易！百草頭上祖師意。

女靈照聞之笑曰：你們二老怎麼矛盾起來了？

蘊曰：你的意見呢？

女曰：也不難，也不易，飢來吃飯，閒來睡。蘊嘗遊講肆，

隨喜聽《金剛經》，至無我無人處，致問曰：

座主：既無我無人，是誰講誰聽？主無對。

蘊曰：某甲雖是俗人，粗知信向。

主曰：祇如居士意作麼生？

蘊以偈答曰：

無我復無人，作麼有疏親，勸君休歷座，不似直求真。

金剛般若性，外絕一紆塵，我聞並信受，總是假名陳。

主聞之，仰嘆不已。

一日蘊問女靈照，古人說：「明明百草頭，明明祖師意，如何會？」照曰：「老大大，到這個語話。」蘊曰：「你作麼生？」照

曰：「明明百草頭，明明祖師意。」蘊乃笑。

蘊將入滅，謂靈照曰：「視日早晚，及午以報」。照觀竟，回

報曰：「日則中矣，惜天狗蝕日，父親何不出去一看？」蘊信以爲

眞，下座出戶觀之。照即登父座，跏趺合掌坐逝。蘊回見靈照已

亡，嘆曰：「我女鋒捷，先我而去」。於是更延七日，州牧于公賈

前來問疾，蘊語之曰：「但願空諸所有，慎勿實諸所無。好住世間，皆如影

響。」言訖枕于公膝而化，遺命焚棄江湖。其婦聞之，即告知其子。子聞

之，將鋤頭撐其下額，立地而去。其母見此光景，即自隱去，不知所終。

龐蘊一家四口人，能如此神通妙用，說明居士界大有人才，不可等閒

視之。

（未完）

一曰：「夫盡于五水，俱向於東。」謂之言才，即謂之言，已留據

對答問語問曰：「不與萬夫為出善，孰甚惡人？」師曰：「善

取之曰：「三千以罪罪。素罪。」謂曰：「隨其罪。」意不降榮。

宋紫詣自說，丑山發揚末，轉戰並轉甲，數水及樂樂。

日甲事無眼，即謂曰：「善。」

車師聖主，謂曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

試釋「輪迴」真義

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

上昇下墮，以業為依

如什阿舍第五四八經。尊者摩訶迦旃延對摩偷羅國王說：

「若婆羅門中有偷盜者，當如之何？」

王答：「或鞭、或縛、或驅出國……罪重則殺。及其盜者，

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

中道學生

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

師曰：「善。」

後有」。是以，佛陀教我們惡事固不應為，連做善事也要「無我」地行施，否則，仍不能出離三界六道的。所以，金剛經教我們要「無住」，但要「生心」。若不生心做事，便是「執空」，便不能「積福」，不積福怎能成就人格，乃至成佛？更要緊的是「無住」；有求回報之心便是「住」，住者耽着也，有執着即有所「愛」，有所愛則不能出離矣！

輪迴正義

輪迴，其實是指「被所喜愛的事物」牽着走而不得稍停也！如熟戀中的男女，朝思暮想都是對方的「倩影」，甚至連夢中也見到對方。

不單止熟戀中的男女如是地「痴」，七八十歲的老公公老婆婆何嘗不痴心地要求「不孝兒媳」回心轉意，對他們尊敬些呢？儘管這要求若與老人家一生為兒女所付出的，是絕對不成比例，還美其名若「浪子回頭金不換」啊！

還有那些熱中名利之輩，不是一心「鑽營」那些「虛名」和死了不能帶去的「銀子金子」嗎？

所以，佛教以「斷愛離欲」為解脫、自在的第一法門。

所斷的愛，是泛指一切你所喜愛的，包括色、聲、香、味、觸、法和財色名食睡等等。

所謂離欲的欲，即以「但有所求，盡各為欲」而概括之。如性欲、物欲、見欲（我的意見才是真理）、後有欲（來世之享受比現世好）、生存欲，乃至不生存欲（指不受後有）等等。

如什阿含第二六六經，佛告諸比丘：

「衆生於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴（在所愛

之中，不得暫停），不知（這正是）苦之本際……愛結不斷，不盡苦邊……譬如狗子繫柱，彼繫（所愛、所執的事物）不斷，長夜繞柱（指所喜愛的事物）輪迴而轉（如蒼蠅逐臭，揮之雖去，去而復返，這是真輪迴義）……隨色轉故，不脫於色（怕身體有病，病則心憂如焚，乃至求神問卜，藥石亂投，此為身所累也。若明老子所云「及吾無身，吾有何患？」雖則稍為灑脫。但仍以佛說「無住為高）……多聞聖弟子如實知色、色集、色滅、色滅道跡，色味、色患、色離……不隨轉故，脫於色……我說脫於生老病死、憂悲惱苦」。

要能如實知這「七處善」的智慧，才能「不隨轉而從憂悲苦惱」脫出輪迴而得自在，是有方法的。佛陀在什阿含第八四三經便給我們開示了四個得「初果」的門法：

- 一、親近善男子（即常去佛堂聽經。請經論及佛教刊物研讀）
- 二、聽正法（要有抉擇力，知道何者才是正。最保險的是首先應研習「佛門第一經——什阿含經」，它是佛陀四十九年弘法的「言行錄」）
- 三、內正思惟（聽、讀之後應有耐性去消化它，體驗它）
- 四、法次法向（修學佛法是有次第的……如先聞思後「如法地修行」，先修四念住，次及四正斷……乃至八正道。而目的是對向「涅槃——解脫煩惱」）

八正道即正見、正思惟、正語、正業、正命（正當的謀生方法）、正精進、正念、正定。實即戒定慧三學。是佛陀在什阿含第二八七經開示的。他說：

「我於此法，自知、自覺，成等正覺（佛）……」。（完）



宗密大師的「禪教一致論」

蔡惠明

宗密大師（七八〇—八四一）俗姓何，果州西充（今屬四川）人。因常住圭峯蘭若，世稱圭峯禪師。他少年通讀儒書，頗有心得。唐元和二年（八〇七）大師二十八歲時，正擬參加貢舉考試，有緣親近荷澤神會系下的遂州大雲寺道圓，言下相契，便披剃出家。當年並從拯律師受具足戒。有一天他在外出赴齋中受得「圓覺經」，誦讀有悟，回寺後向師尊陳述，得到道圓的印可，贊揚他當大弘圓頓教法，授予「華嚴法界觀門」，令他到各處參學。元和五年，他在襄漢得讀證觀所著「華嚴經疏」，認為此疏辭源流暢，幽頤煥然。就作書寄證觀遙叙弟子之禮，並表達自己的領解，得到證觀覆書稱讚。他就專程去長安禮覲。當時證觀已七十四歲，他就常隨受學。元和十一年，他到終南山智炬寺閱藏三年。長慶元年（八二二）游清涼山後回鄠縣（今陝西戶縣），在終南山草堂寺閉關。旋遷豐德寺，專事傳法、著述。後再入草堂寺南圭峯蘭若，誦經修禪。太和年中，文宗詔入內殿，問佛法大意，賜紫方袍，敕號大德。朝臣士庶歸信的很多。當朝宰相裴休

常受法要，深入堂奧。武宗會昌元年（八四一）正月在興福塔院圓寂。宣宗追溢定慧禪師，因他對發揚華嚴教旨有卓越的貢獻，被尊為華嚴宗五祖。他的著作現存的有「華嚴經行願品疏鈔」六卷、「華嚴經行願品疏科」一卷、「注華嚴法界觀門」一卷、「注華嚴法界科文」一卷、「原人論」一卷、「華嚴心要法門注」一卷、「圓覺經大疏」十二卷、「圓覺經大疏釋義鈔」十三卷、「圓覺經畧疏之鈔」十二卷、「圓覺經畧疏」四卷、「金剛經疏論纂要」二卷、「佛說孟蘭盆經疏」二卷、「起信論注疏」四卷（會入「起信論疏筆削記會閱」）、「禪源諸詮集都序」四卷、「中華傳心地禪門師資承襲圖」一卷（裴休問、宗密答）等。

大師初承荷澤宗禪法，精研「圓覺經」，後又從證觀學「華嚴經」，因此融會教禪，盛倡禪教一致。他把各家所述詮表禪門根源道理的文字偈句集錄成書，名為「禪源諸詮集」，（全書已佚）。並作了「禪源諸詮集都序」四卷現獲保存下來，建立了禪

教一致的理論。他認為「頓悟資於漸修」，「師說符於佛意」。指出一部大藏經論只有三種教，禪門言教也只有三宗，而這三教三宗是相應符合的，是一味法。禪的三宗是：

(一) **息妄修心宗** 說眾生雖然本來有佛性，但是無始無明把它覆蔽，不知不見，所以必須依師言教，背境觀心，息滅妄念，念盡即覺悟，無所不知。如南侁（智侁）、北秀（神秀）、保唐（益州保唐寺無住）、宣什（南山的念佛禪門）等的門下，都屬這一類。

(二) **混絕無寄宗** 說一切凡聖等法，如同夢幻一般，都無所有，本來空寂，非今始無，無法可執，無佛可作。凡所有作，皆是虛妄。如此了達本來無事，心無所寄，才免於顛倒，稱為解脫。如石頭（希遷）、牛頭（法融）、徑山（道欽）等都提示此理。

(三) **直顯心性宗** 說一切諸法都只是真性，無相無為。它的體非凡聖、因果、善惡等法，而即體的用，能造作凡聖、色相等法。這是指洪州、荷澤等宗。

他所說的三教是：(一) 密意依性說相教。說佛見三界六道眾生只是迷真性而起，無別自體。但根鈍的很難卒然開悟，所以不妨隨他們所見的境相，說法漸度。(這又有三類：①是人天因果教，說善惡業報，令知因果不差。②是說斷惑滅苦教。說三界皆苦，應斷集、修道、證滅。③是將識破境教。說明上述的境相，只是眾生無始以來法爾具有的藏識——阿賴耶識等八種所變現，應了知外境皆空。所以只息我法的妄，修唯識的心，和禪三宗的息妄修心宗相合。)(二) 密意破相顯性教。說所變的境，能變的識，皆是虛妄，和禪三宗的混絕無寄宗相合。)(三) 顯示真心即性教，說一切眾生皆有空寂真心，無始本來性自清淨，靈知不昧，和禪三宗中直顯心性宗相合。

大師以三教配對宗，並作結論說：「三教三宗是一味法，故須先約三種佛教證三種禪心，然後禪教雙亡，心佛俱寂。俱寂即念念皆佛，無一念而非佛心；雙亡即句句皆禪，無一句而非禪教。」

在「禪源諸詮集都序」中，大師寫道：

「若頓悟自心本來清淨，原無煩惱，無漏性智，本自具足，此心即佛，畢竟無異。依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪。」他又在「原人論」中闡說人的本源，先在第一「破迷執」中破習儒、道者的迷執。再在第二「斥偏淺」中破斥習佛不了義教的人的偏淺，其中將佛教分為人天教、小乘教、大乘法相教（即大乘有宗的唯識思想）、大乘破相教（即大乘空宗思想）、一乘顯性教五等，後畧述人天教等四教的教義並逐一加以批判。在第三「直顯真源」中，以一乘顯性教「頓指一真心體」為佛了義實教。最後在「會通本末」中，將以上所破斥的諸教會歸一真靈性之源，以明華嚴一乘教旨。但在大師的各種著作中，還是推崇靈知之心以為本源，可見他受荷澤禪法主張「主知為家妙之門」影響之深。大師的「禪教一致論」的歷史背景是由於當時以慧能為代表的禪宗已經大興，他在接受「華嚴」教義之前，深受禪宗思想影響，可以說他是在禪宗思想基礎上接受「華嚴」教義的。

裴休在「大方廣圓覺經序」中說：「禪師既佩南宗密印，受『圓覺』懸記。於是閱大藏經律，通『唯識』、『起信』等論，然後頓躋於華嚴法界，冥坐於圓覺妙場；究一雨之所霑，窮五教之殊教。」把大師融會教禪，盛倡教禪的因緣明白無遺地都說出來了。

大師主要的思想是繼承智儼以後的性起說。他在「華嚴經行願品疏鈔」中根據「大乘起信論」一心二門的學說，提出一真法界有性起、緣起二門。性起是說一真法界的體性，全體起為迷悟、染淨、情非情一切諸法。一真法界的體性，湛然靈明，全體即用；所以法爾常為萬法，法爾常自寂然。寂然是全萬法的寂然，這和虛空、斷空不同。萬法是全寂然的萬法，這也不同于遍計倒見定相的物體，既然世間出世間一切諸法全是性起，法性之外更無別法。所以諸佛和眾生交徹，淨土和穢土融通。法法皆彼此互收，塵塵悉包含世界。相即相入，重重無盡。至於緣起，有染有淨。染緣起又有無始根本、輾轉枝末。無始根本是說獨頭無明，有迷

真和妄執。輾轉枝末也有惑、業、苦分別。淨緣起有分淨、圓淨。分淨又有聲聞、緣覺、權教六度菩薩。圓淨也有頓悟和漸修。頓悟是說圓機聽聞圓教，了知一切眾生皆如來藏，煩惱生死即是菩提涅槃。漸修是說已經頓悟，更爲斷盡多劫顛倒妄執的習氣而修行。這又有離過（即離惑、業、苦），成德（稱性修行），和顯發性上塵沙功德的妙用，也就是與輾轉枝末的三障相對的。所以淨緣起門是對治染緣起門以和性起門相合的。可見大師發展了證觀的「真空觀」、「理事無礙觀」、「周遍念容觀」的「三觀」思想，而又有明顯的禪宗的烙印。大師在「原人論」中指出：

「一乘顯性教者，說一切有性，皆有本覺真心，無始以來，常住清淨，昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名如來藏。」這是「華嚴」思想，也是禪宗思想，是禪教一致的體現。因爲大師的「五教」說與法藏的教判說有顯著不同，其中特別表現在「一乘顯性教」上。在法藏的教判中，第五一乘圓教是專指華嚴宗而言，但大師的「一乘顯性教」實際上是合華嚴與禪宗爲一。他把禪分爲三宗、教分爲三教，認爲兩者各相對應，更明顯地把禪教不同說法會通起來，這也是以前華嚴諸祖不會談到的。但是，大師註的「華嚴法界觀門」基本上還是依據法證、證觀的思想來闡發華嚴宗「四法界」、「十玄門」的理論的。

大師又是一位研究禪宗思想和傳承史的專家。他編輯的「禪源諸詮集」（亦名「禪那理行諸詮集」）收入歷代著名禪宗大德的論述「殆且百家」，而按他們的「宗義別者，猶將十室（『都序』卷一）」。雖然這一巨著毀於「會昌之亂」。但大師所作「都序」倖免於難，使我們從中可以比較清楚地看到唐代禪宗的興起、發展和演變的情況。大師爲回答裴休提出的問題而寫的「禪門師資承襲圖」，用簡明的圖表和文字，說明了中國禪宗的傳承世系、發展歷史，闡述了禪宗各派思想理論上的同異，是研究我國禪宗史的重要資料。然而應當指出：他對禪宗思想和傳承史的研究，是從南派禪宗荷澤宗的立場出發的，因此他對禪宗其他各派思想均有所批評，而對從慧能到神會南宗一派則竭誠推崇，認爲唯此一

是釋迦降世，達摩遠來之本意也」（見「禪門師資承襲圖」）。

大師還偈說「儒釋道三教同源」。他在「原人論·序」中說：

「然孔、老、釋迦皆是至聖，隨時應物，設教殊途，內外相資，共利羣庶。策勸萬行，明因果始終；推究萬法，彰生起本末，雖皆聖意，而有實有權。二教惟權，佛兼權實。策萬行，懲惡勸善，同歸於治，則三教皆可遵行；推萬法，窮理盡性，至於本源，則佛教方爲決了。」融儒、道歸佛，後來成爲佛門儒僧的普遍目標，這是受大師「三教同源」思想影響的後果。

「資治通鑒」有這樣一段的記載：

「李訓素與終南山僧宗密善，往投之。宗密欲剃髮而匿之，其徒不可。訓出山，……」

這是說當朝宰輔李訓等人，秉承文宗旨意，僞造「甘露祥瑞」，妄圖借觀看「甘露」之機，一舉除掉權閹。結果事敗，反爲權閹仇士良等所害。「甘露之變」也牽連到大師，引起一場禍患，這是應當引爲教訓的，說明出家僧衆不應去卷入政治鬥爭的漩渦之中。

裴休在「禪源諸詮集都序叙」中說：

「圭峯大師以如來三種教義，印禪宗三種法門，融瓶盤釵釧爲一金，攪酥酪醍醐爲一味。振綱領而舉者皆順，據會要而同來者同趨。尚恐學者之難明也，又復直示宗源之本末，眞妄之和合，空性之隱顯，法義之差別，頓漸之異同。遮表之廻互。……吾師者，捧佛日而委曲回照，疑噎盡除；順佛心而橫互大悲，窮劫蒙益。則世尊爲闡教之主，吾師爲會教之人。本末相扶，遠近相照，可謂畢一代時教之能事矣。」爲大師作很高的評價，應當說是很中肯的。

佛法原是適應衆生的佛法，在佛法的世間弘佈中是不能沒有方便的。宗密大師的苦心孤詣，圓融統攝，倡導「禪教一致」的精神是值得我們學習的。

支那內學院的創始者歐陽竟無居士

歐陽竟無居士，爲了促進佛學研究，培育佛教人材，一九一八年在南京金陵刻經處組織支那內學院籌備處，經過四年的艱苦努力，於一九二二年七月在南京公園路正式成立，他自任院長。開辦後院務發展情況可分三個時期：

第一期從一九二二年到一九二七年。着重辦學和出版唐代佛教著作，校刻瑜伽、唯識、俱舍等法相唯識典籍。歐公學識豐富，辯才無碍，文人名士至門下求教者甚多，如梁啟超曾連續聆聽教法二十餘日。

第二年，內學院設研究部學習班，專題研討法相唯識要義，發表論文，編印「內學」雜誌。一九二五年，內學院改組爲問學、研究及法相大學三部，另闢內學院第二院，招收特科生一班，院訓爲「師、悲、教、戒」，歐公會作「支那內學院訓釋」。在訓釋中說：「拔苦之謂悲，有悲者不住涅槃。應作出類拔萃之先覺，與夫先覺覺後覺之事。」於此可見，歐公護教護法，不遺餘

力，誠乃菩提心切，悲智雙運的菩薩再來！

第二期從一九二八年到一九三七年。此十年期間，着重整理藏教和組織道場，除繼續刻印經籍外，集中力量編印「藏要」，共成三輯，五十多種，三百多卷。一九三七年，日軍侵入南京，歐公率領院衆將歷年所刻經版，遷移到四川江津，而內學院的房舍及其珍貴圖書三十萬卷都遭兵燹。據「民國史資料叢稿」材料，歐公愛國熱忱，殷切關心抗戰事業，號召萬衆一心，出其財力、智能，堅決主張抗戰到底。

第三期從一九三八年到一九五二年。內學院自遷到四川江津後建立蜀院，恢復講學、刻經、流通等教學工作，此一時期，着重建立院學，分毗曇、戒律、瑜伽、般若、涅槃五科，注重理論結合實踐。一九四〇年，歐公有感於國難日亟，恐文獻散佚，發起精刻「大藏經」，選籍五十餘卷。

申寶林

歐公在創辦支那內學院的二十多年中，培養了大批佛學研究人材，如已故的游俠居士和現仍健在的呂澂老師等都出其門下，這對中國和世界佛教界弘法利生事業，作出了不可磨滅的貢獻。

歐陽竟無居士，名漸，江西宜黃人，生於清同治十年十月初八日（公元一八七一年十一月二十日），父親仲孫公係清政府高級官員，在竟無六歲時去世。竟無在二十歲時考中秀才，因受摯友桂伯華的影響而信仰佛教。一九〇四年到南京晉謁楊仁山居士，向楊求學佛法，從此信仰更加堅固。一九〇六年，歐公母親病故，遂發心茹素絕慾，修持功夫增進。後隨楊居士游訪日本，找尋中國散失已久的佛教典籍。回國後，曾任兩廣優級師範學校教師，不久因病辭職，與道友去安徽九華山務農，四十歲時，大病瀕死，乃決定為佛法而獻身。一九一一年，楊仁山居士逝世，歐公秉承遺志，經營金陵刻經處，並附設佛學研究部。一九一三年因愛女棄世，悲傷不已，開始修練「瑜伽」，以抑制情緒，從此以後，專心致力於法相宗的研究工作。一九一七年，遵照楊師的遺囑，刻成「瑜伽師地論」的後五十卷，並寫了一篇很長的「瑜伽師地論序」，對論中觀點作進一步詳細闡明，見解精闢，人稱「宜黃大師」。

歐陽竟無居士一生為護持佛法，振興佛教，特別是為支那內學院耗盡心力，積勞成疾，於一九四三年二月二十三日示寂，終年七十三歲。他去世後，支那內學院由門人呂澂接任院長，繼承歐師遺志，繼續辦學，至一九五二年停辦。

歐陽竟無居士著作流通於世的有：「竟無內外學」、「大般若經叙」、「瑜伽師地論叙」、「大涅槃經叙」、「俱舍論叙」、「藏集經序」、「藏集論叙」、「法相諸論叙」、「唯識抉擇談」、「楞伽疏決」、「內學雜著」、「佛法非宗教非哲學而為今時所需」等共二十六種，三十餘卷，均為四川支那內學院刊行。

（上接第15頁「六朝的般若思想」）
《經》也原封不動地承襲。

可是，「自然」的概念，在中國思想史上，也是出自道家思想的重要哲學概念。首先，在《老子》，「自然」意指萬物及萬物所應遵照之「道」的，超越作為的「自然」狀態第二章、第四章及第三章合起來參照），在超越作為的真實狀況這一點上，極接近「無為」的概念。

可是，到《莊子》（尤其是《外、雜篇》），說起來，「自」的概念，如「道……自本自根」（《大宗師篇》），及「物自化……自生」（《在宥篇》），成為表示萬物和「道」的存在根據內在於其自體之中的概念。因此，「自然」的概念，如「真者所以受於天也，自然不可易也」（《漁父篇》），也意指因為萬物的存在根據或存在規定性是天賦內在的，所以絕非他者所能變更的那種「自然」的狀況。這種「自然」的概念，到西晉的郭象，成為原封不動地絕對肯定個物的思想論據，而進一步展開。

可是，「自然」——*asvabhava*（無自性），及做為無自性的高次元的*svabhava*（自性）的譯語——的概念，在超越事象的作為真正狀況這一點上，很接近《老子》的用法。但，在如前述有關「自然」的其後的思想展開之中，此漢譯語顯然有碍於《般若經》「無自性」||「空」的思想的理解。因為「自然」的概念，違反「無自性」的立場，成為表示個物存在根據或存在規定性內在於自己的概念。

如以上的例子，佛典的漢譯是，把起源於印度的佛教思想換成或編入中國思想的作業。中國人如如是漢譯佛典為依據的佛教理研究，一方面表明與印度、西域的梵本、梵語的對立，另一方面又必須在全部中國思想的歷史展開中重新加以檢討。

（完）

佛世時，二、三衣。一、苦毛受。二、苦口受。三、苦心受。其人雖不辭與出。而能受持，或受持人受持，或受持人受持。三、苦口受。四、苦心受。其人雖不辭與出。而能受持，或受持人受持，或受持人受持。

法苑常識之一

僧伽的法服——三衣

稱三衣為僧伽法服，這是根據漢地國情而說的，在原始佛教時期的印度，以及現在南傳佛教國家，像泰國、斯里蘭卡一帶，三衣既是法服，也是常服。三衣，通稱為袈裟。袈裟是顏色的名稱，即不正色、或染色的意思。三衣則是說明了衣的種類及數量，就是僧伽梨、郁多羅僧、安陀會三種。

一、三衣制定的緣起

佛世僧伽衣服的来源有二種：一、糞掃衣：從垃圾堆、墳墓等處拾來的；二、居士施衣：是居士供養的衣服。佛陀成道初期，要求弟子們持糞掃衣，隨後隨着僧團的擴大，信徒也漸漸多了。當時有些家庭資財富有的信徒，看到佛陀及弟子們尋找糞掃衣，實在過意不去，便把貴價衣扔到垃圾堆裏，派人在看守着，等待比丘們來拾取。後來有一位叫做耆婆童子的居士，替國王治病，得到了一件貴價衣，要供養佛陀，請求佛陀慈悲接受，又提

出願聽比丘接受檀越供養的衣服，佛陀默然同意。當信徒們得知佛陀允許弟子們接受檀越供養的衣服時，那些家庭富有的信徒們，就大批大批的做衣服供養僧人。

僧人的衣服漸漸多起來了，成為了行動上的障礙。在一次遊行中，佛陀見諸比丘多持衣，或頭戴、或肩擔、或帶著腰中，就產生了為諸比丘製衣多少的念頭。為什麼編製三衣呢？根據「四分律」記載：在一次寒冷的夜晚，世尊在露地坐，初著一衣，至中夜覺身寒即著第二衣，至後夜覺身寒著第三衣，三衣已足御寒，於是召集比丘們宣佈曰：「佛聖弟子住於中道，故著三衣，不得過畜。」「大智度論」曰：「佛聖弟子住於中道，故著三衣，外道裸形無恥，白衣多貪重著也。」又「薩婆多毘尼毘婆沙論」云：「為五意故：障寒熱，除無慚愧，入聚落，在道行生善，威儀清淨故，方制三衣。」從這些所引的內容看來，三衣的制定不單是出於實際需要，更有着偉大的意義。

濟羣

二、三衣的品類及作用

三衣爲三種衣：一、梵語僧伽梨，此云集碎衣；從用則名入王宮、聚落衣，是入王宮或聚落時穿的。這有三品不同：九條、十一條、十三條爲下品；十五條、十七條、十九條爲中品；二十一條、二十三條、二十五條爲上品。下品二長一短，中品三長一短，上品四長一短。

二、梵語郁多羅僧，此云中價衣，從用名人象衣，就是在集體活動的場合穿的。其形相爲七條二十一隔，二長一短。

三、梵語安陀會，此云下衣；從用名院內道行集作衣，是走路或者幹集活的時候穿的。其形相爲五條十隔，一長一短。

三、三衣的顏色

袈裟是染色的意思。那末，要染成什麼顏色才算合法呢？依「四分律戒本」中說：「若比丘得新衣，當作三種染壞色，青、黑、木蘭。若比丘得新衣，不作三種染壞色青黑木蘭，新衣持者，波逸提。」這裡告訴我們了三衣的合法顏色，爲青、黑、木蘭三種。值得注意的是，所謂青色，並非真青色，而是古銅色；黑色也不是純黑，由集泥等染之的泥色，我國從林習用的墨色，及深淺不等的灰色，就近於這一類；木蘭色，這是帶有黑色成份的赤色。木蘭，是一種樹名，四川有此樹，皮赤黑色，可以染衣，這三種顏色，都不是正色。之所以要染成這樣的不正色，根據戒律的精神去看，其目的主要有二種：一是爲了苟別在家人及外道的衣服，二是爲了遠離貪著。

四、三衣的受持

僧人得到居士供養的衣服，必須要通過受持後才能合法使用。所謂受持，就是經過別人授與後，才能算合法持用。關於受持的方法有二種：一者手受，二者口受。手受謂要某人親手給與的

，而不是不與而取，或無人自取的；口受謂由手受後，如得安陀會一件，當具儀對一比丘說：「大德一心念，我某甲比丘，此安陀會五條衣受，一長一短，割截衣持。」其餘衣物的受持儀式，也大畧與此相同。

五、結 說

三衣，爲佛制六物之中，通諸一化，作爲比丘必須隨身攜帶，妥善保護。同時還不能以一般衣服去對待。「僧伽律」說：「三衣者賢聖沙門標幟。」又「華嚴經」說：「著三衣者，捨離三毒。」這就告訴我們了，披着袈裟就要勤修三學，息滅三毒，轉凡成聖。否則，寧不愧披它耶？

稿 約

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

「第一祖庭」今何在？

——磬山崇恩禪寺的過去、現在和未來——

陳文銀

磬山崇恩禪寺，位於蘇、浙、皖三省交界處的宜興市，距宜興城東南六十華里的湖漢鎮崗下村境內，屬太湖陽羨風景區。

據《宜興縣志》舊志記載：「唐代有一僧人，周遊各地，一日至此荒山野嶺，見四周山峯疊嶂，形似蓮花，其中一坡地，狀似象背，山清水秀，景色宜人，僧驚嘆不已，遂掘基建寺，得一玉器，觀其形似鉢，擊其聲似磬，僧視之為寶，因命此山曰磬山，寺曰磬山禪院」。

《江南通志》記載：「明末高僧天隱禪師開堂磬山禪院，法嗣四人，箬庵、玉林尤著，清順治十七年，玉林奉召入京，在內廷說法，世祖（選）僧受菩薩戒，特請玉林為本師，封為「大覺普濟能仁國師」。康熙初年，命重臣驛送南還，改磬山禪院名崇恩禪寺，其學大興，為佛會之勝。箬庵開法金山，數傳而至天寧、高旻。」

雍正三年，賜額「宏闡法印」，雍正十一年，因舊制湫隘，不足容參學徒衆，又命敕建崇恩禪寺，拆舊易新，增葺殿宇，御制碑文二通。

乾隆間，幾經修建，殿堂宏偉，氣宇非凡，規模巨大，寮口齊全，全寺僧房二百餘間，住僧四百餘單，香火日盛，遊人如梭，佛學之隆，天下所歸，為全國著名之演法道場，列為國內十大禪寺之首。

另據《宜興荆溪續志》記載「乾隆皇帝御書天下第一祖庭」，敕賜磬山崇恩禪寺，於山門外建花崗石碑坊一座，古樸莊重」。

《宜興荆溪縣新志》記載：「咸豐間，兵燹寺毀；同治間，寺僧建復旁屋十九間。光緒廿二年，宗鑑（密培）來主斯寺，與其徒漢禪、紹春次第修復，大殿至宣統三年之秋方落成」。

寺之四周有十景：一曰「天下第一祖庭」石碑坊（已燬）。二曰塔林，有歷代諸祖老和尚石塔八十餘座，（文革中遭嚴重破壞，尚有少數石塔完整。）三曰西施洞、曲徑通幽，景觀奇特（現在歸村民委員會管理開放）。四曰象鼻飲澗。五日馱龍橋、六曰倒栽柏（相傳為乾隆皇帝手植）、七曰清涼橋、八曰修祖茅蓬（遺址仍在）、九曰修祖洗鉢池（仍在）、十曰龍眼泉又名紅花泉（已淤塞）。

抗日戰爭之前，除天王殿、大雄寶殿係平房，餘皆樓房，共二百餘間。民國卅年（一九四一）侵華日軍，追擊抗日武裝，於寺中交戰，被日軍付之一炬，大部房屋化為灰燼，僅存部份僧舍，比丘藉以棲身。

解放後，仍有房屋廿餘間，住持覺非；文化大革命中，拆寺逐僧，夷為平地。而今，崇恩禪寺遺址一片瓦礫，荊棘叢生，法門後嗣，目睹此狀，不禁潸然淚下，該寺住持覺非，於一九八一年從農村到鎮江金山任職，退居覺悟在普陀山任職，退居純如在宜興和橋，現任宜興市佛教協會籌備組副組長，正在奔走呼號，祈求各方支持，重建磬山崇恩禪寺，已蒙宜興市人民政府批准，深信龍天默佑，諸山護持，重建古刹，續佛慧命，祖庭光復，為時不遠矣。

顯善山崇恩禪寺，於山門代彭子滿百對世一聖，古對莊重。
民數（宜興縣志）：宜興禪宗，遠溯皇帝賜書天不藥一師現，時
大廟寺之首。

對，勸學之勤，天下視聽，為全國著名之禪宗道場，既為國內十
二百餘間，共計四百餘間，香火日盛，蓋人感



談佛說十念法

又命煇與崇恩禪寺，共善長壽，計其燭宇，時時
五十一手，因慧時炳益，不
其舉大興，於勸會之，善實開志金山，燭而全天，高
之，東國時手，命重百，於善山新宗各崇恩
世，世一，善長壽，皆賴王林本祖，性為大覺普

佛住世的時候，常勸弟子們修十念法，佛認為凡修這十念
法的人，一定能得大果報，諸善普至，得甘露味，至無為處，
最後趣入涅槃，無作無為，從此無苦惱，無生死，永遠解脫自
在。

佛說的十念法是：

第一、念佛

有佛陀當時教弟子們「念佛」，並沒有指定念那一位佛，但依
佛法來說，佛佛平等，念一佛即是念無量佛，所以念佛的人才不
會起分別心。

至於念佛的方法，釋尊告訴大家要：正身正意，結跏趺坐，
繫念在前，無有他想，專精念佛。念佛之外就是要觀佛，觀佛的
方法，就是觀想如來身形，兩目不離，專精一處，然後念如來功

却不敢矣。

梁晉顯天煇出，龍山靈刹，重張古味，勸勸慧命，師現光野，為
而末各式支持，重張善山崇恩禪寺，曰：宜興市人吳斌世勤，
宜興味辭，與宜興市勸建會籌辦臨區區長，五五奔去平熱，
手發興林既嚴金山升輝，表恩贊香寺善到山升輝，表恩贊成五
目湖此村，不藥即然不，慈寺升科贊非，列一八八
為平賦。而今，崇恩禪寺數世一廿五期，陳轉難主，表
神對對，四育恩恩廿餘間，升科贊非；文小大革命中，飛寺
此五請以對長。

智 銘

德，由於如來具無量功德，所以道成金剛之體，成就四無所畏，
具有十力；如來顏貌端正無雙、視之無厭；戒德成就，堅若金
剛，不可毀壞，清淨無瑕，有如琉璃的晶瑩；如來的三昧禪定功
德，從始至終，無有退減，諸念永息，一無他念，如矯慢、強
梁、欲念、恚想、愚惑之心、猶如網結等的結縛，都已除盡；如
來的智慧，深無涯底，無有罣碍。這樣觀想如來之身，解脫諸趣
以後，不再有生，也不再死，如來已不再墮生死中；如來具有
慧眼、法眼、佛眼，能知他人的宿根，更知道何人可度、何人不
可度，何人死此生彼，周旋往來生死之中，有解脫者、也有無解
脫者，如來都能知能見。這樣的修行就是念佛的方法，修這樣的
念佛，必能獲得大果報，諸善普至，得甘露味，至無為處，除一
切亂想，並能自致涅槃。

這種念佛的思想，可能即是發展為大乘淨土念佛，觀佛思想

的發源，淨土三經中，「阿彌陀經」教人專念阿彌陀佛；「觀無量壽佛經」教人觀想無量壽佛及觀世音、大勢至菩薩；「無量壽經」教人認識阿彌陀佛以四十八大願及兆載永劫的修行，感成了一個清淨、莊嚴妙土。這種念佛、觀佛的思想，已經系統化。但兩相比較，原始佛教時代的念佛、觀佛法，較之大乘淨土思想發展以後的念佛、觀佛法，更加的合情合理，原始佛教的可貴處即在於此。

第二、念 法：

佛陀告訴弟子們念法的方法，與念佛的方法相似，也是要正身正意、結跏趺坐、繫念一處、無有他想、專精念法。要除滅一切欲愛，沒有塵勞的結縛及渴愛之心，而且要使之永不復起。因為佛陀正法，是於欲無欲，離諸結縛等諸蓋纏之病。佛陀正法有如象香之氣，聞此香氣能使人無有瑕疵亂想之念，能修到一無他念，即是念法的成就。念法成就者，能得甘露味、能至無為處、能至涅槃，所以佛弟子要常思惟於正法，不離法念。

第三、念 僧：

佛陀告訴弟子們念僧的方法，也是要正身正意，結跏趺坐，一心念僧，無有他想。為什麼要念僧呢？因為僧是如來聖象，善業成就，質直義順，沒有邪業，上下和穆，法德成就，那就是戒成就、三昧成就、智慧成就、解脫成就、解脫知見成就。對於具有如許成就的如來聖象——僧寶，其他的佛弟子應當恭敬、承事、禮順，因為一切僧寶都是福田，恭敬、承事、禮順僧寶就是種福田。對待所有僧寶如同一僧，沒有分別心，這種自度又度他的僧寶，如能繫念成就，便能成就自己的大果報，諸善普至，得甘露味，至無為處，除諸亂想而至涅槃。所以佛弟子應常念僧而不離僧念功德。

第四、念 戒：

佛陀告訴弟子們念戒的方法，仍就是先要正身正意，結跏趺坐，一心繫念，沒有他想，專精念戒。所謂戒者，它能息諸惡、能成就道業、能令人歡喜、能瓔珞莊嚴自身，示現一切好德；戒者有如吉祥瓶，瓶中能如願得寶，學佛的諸道品法，皆從戒出，也皆由戒成。所以凡是能專精念戒的佛弟子，就能得大果報、諸善普至、得甘露味、至無為處、除諸亂想、獲沙門果、自致涅槃。是故佛弟子應常思惟念戒，便能獲得無上的功德。

第五、念 施：

佛陀告訴弟子們念施的方法，仍是正身正意，結跏趺坐，繫念在前，沒有他想，一心一意念施，要思惟我現在所施的，是施中無上，永無悔心，也沒有希望人家返報於我之想，而且希望被施者很快得到善利。若有人罵我，我終不報罵回去，若有人要害我，握拳相加於我，刀杖對付我，瓦石投向我，當遭遇這些加害時，不能起恨心，反要起慈心，不與瞋恚，無論他人如何對待我，我行布施之意永不斷絕，這就是佛弟子所念的大施，凡念施成就，便能成大果報，諸善普至，得甘露味，至無為處，除諸亂想，獲沙門果，自致涅槃。所以佛弟子常當思惟，不離念施。

第六、念 天：

佛陀告訴弟子們念天的方法，仍是要正身正意，結跏趺坐，繫念在前，無有他想，一心念天。此時身、口、意三業清淨，不造穢行。行戒成身，身放光明，無所不照成彼天身、善果報成彼天身，象行具足乃成天身。這就是念天，凡念天成就者，便能成大果報，諸善普至，得甘露味，至無為處，除諸亂想，自致涅槃。

。所以佛弟子應常思惟，不離念天。

第七、念休息：

佛陀告訴弟子們念休息的方法，仍是要正身正意，結跏趺坐，繫念在前，無有他想，專心一意念休息，所謂休息者，是心意、想等一切歇息，恒專一心，意樂閑居，常求方便，入三昧定，常念不貪，勝先上達，這就是念休息。凡念休息成就者，便得具足成大果報，諸善普至，得甘露味，至無爲處，除諸亂想，獲沙門果，自致涅槃。是故佛弟子常當思惟，不離念休息。

所謂「休息」者，就是後來的「止」門，凡一切妄念、塵勞、結縛事，一一止息，則身、口、意三業清淨，三業既淨，當然就能趣入涅槃，生死解脫了。

第八、念安般：

佛陀告訴弟子們念安般的方法，仍是要正身正意，結跏趺坐，繫念在前，無有他想，專心一意念於安般，所謂安般者，就是安那、般那的簡稱，這是梵音，譯成中文是出入息的意思。在修學念安般的時候，若息很長的時候，應當觀知我此時息很長；息短的時候，應當觀知我現在的息很短；若息很冷的时候，應當觀知我現在的身息極冷；若息熱的時候，應當觀知我現在的息很熱。將自己的身體從頭至足，皆當一一觀知，使出入息逐漸地調和，入於不長不短、不冷不熱的靜定狀態。當入此境界一段時間後，若妄念一起，出入息又有長短的時候，應即觀知自息有長短，這時要用心持身，調伏出入息，久久必入禪定而至妄念不生的境界。凡念安般成就者，必能具足成就大果報，諸善普至，得甘露味，至無爲處，除諸亂想，獲沙門果，自致涅槃，是故，佛弟子應常思惟不離念安般。

第九、念身：

佛陀告訴弟子們修念身的方法，仍是要正身正意，結跏趺坐，繫念在前，無有他想，專精一心念身。所謂念身者，是觀察自身的髮、毛、爪、齒、皮、肉、筋、骨、胆、肝、肺、心、脾、腎、大腸、小腸、白賸、膀胱、尿、屎、百葉、滄蕩、皮泡、溺淚、唾涕、膿血、脂肪、濛濛、髓腦。在這些的身上構成物中，觀想看看那一樣是自身，地種是身嗎？水種是身嗎？火種是身嗎？風種是身嗎？我這個身是父種所造的呢？還是母種所造的呢？是從何處來的呢？究竟是誰所造的呢？眼、耳、鼻、口、身、意，這些終當生於何處？這樣地一直念下去，這就是念身。念身成就的時候，便能成大果報，諸善普至，得甘露味，至無爲處，除諸亂想，獲沙門果，自致涅槃，是故，凡佛弟子常當不離思惟念身。

第十、念死：

佛陀告訴弟子們念死的方法，仍是要正身正意，結跏趺坐，繫念在前，無有他想，專精繫念於死，所謂死者，此沒生彼，往來諸趣，循環輪轉不停，諸根散壞的時候，與腐木沒有分別，當命根斷絕，宗該分離，從此無形無响，亦無相貌，這就是念死。凡念死成就的時候，便得具足成大果報，諸善普至，得甘露味，至無爲處，除諸亂想，獲沙門果，自致涅槃。

以上就是佛說的十念法，修這十念中的任何一念，都能使道業有所成就，如果十念會修，當然功德更大。然觀十念的修習法，無一不是從正身正意，結跏趺坐，繫念在前，無有他想。這就是修三昧禪定，十念法中，無一不從禪定下手，所以太虛大師會說：「一切佛法皆以修禪入門。」這話是非常正確的。

(完)

從佛教須彌座到建築須彌座藝術

王振復

在中華古代建築藝術絢麗多姿的歷史畫卷中，有一種重要的須彌座建築藝術現象，不在佛門或不涉佛教的人可能往往難以理解它的文化原型。當人們的文化審視目光或藝術鑒賞視線一再為那些引人注目宮殿、陵寢、佛塔與園林建築藝術等所深深吸引時，隱現於其際的須彌座由於它的形相平易與質樸，也是總是不太為人們所注意。不像中華古代建築藝術中的傳統形制大屋頂或斗拱之類俱有相當的「知名度」，須彌座建築藝術是一般人所頗為陌生的。其實，建築須彌座藝術造型往往是中華古代重要建築的一種台基型式。它的形態可隨各重要建築的不同整體造型而顯得多種多樣，以至於在這裏簡直難以描述它的一般常式。

然而，建築須彌座藝術的文化意蘊是獨特而雋永的。

只要留心一下一些中華大地上的重要建築藝術作品，作為台基型式的建築須彌座藝術現象是頗為常見的。如始建於遼代（公

元一〇九六年）、重建於元代至元八年（公元一二七一年）的北京妙應寺白塔，其台基分三層，其上、中兩層為須彌座造型，粗壯穩健的覆鉢形塔身與高擎的「十三天」①相輪塔剎就建造在這個須彌座台基上。座落在北京北海琼華島上的白塔，也是一座覆鉢式的喇嘛塔，始建於清順治八年（公元一六五一年）。塔身巨碩，其上部塔剎亦飾以「十三天」與銅質傘蓋，懸掛着十四個銅鐘。其台基，也是一個磚石所築的折角式須彌座，它使全塔造型顯得塔勢如湧，崇高神聖又堅固穩定。又如，北京西黃寺清淨化域塔，是清代西藏班禪六世的衣冠塔。此塔平面布局為主塔居中，其四角各有一座塔式經幢。其挺立於中央的主塔台基，還是一個平面為八角形的建築須彌座。

中國佛塔以及其他佛教建築多取以須彌座的台基形式，這毫不足怪。有趣的是，某些似與佛教無涉的中華古代建築，也每每

以建築須彌座爲其台基型式的。

比如雄偉的天安門城樓，整座建築物座落在一個佔地兩千平方米的以漢白玉爲材料的建築須彌座之上；又如北京故宮太和殿這樣重要的宮殿建築，不用說，是不可能不以一個建築須彌座爲其龐大台基的。其他比如北京皇史宬（表章庫）、太廟、九龍壁等等。其台基樣式也是這樣那樣的建築須彌座。建築須彌座藝術，簡直成了中華古代建築的一個經常性母題與富於魅力的獨特文化「語匯」。

更有趣的是，一九五八年四月建成的天安門廣場人民英雄紀念碑，它一不是古代建築，二不是佛教建築，却也將經過適當改造了的建築須彌座「語匯」恰到好處地運用在上面。這座高三十八米的著名紀念碑疊用了兩層須彌座。下層大須彌座四面，鑲嵌以八大塊漢白玉浮雕，展現中國革命的光輝歷程與豐功偉績；上層小須彌座四周，鑄刻以簇擁的花卉形象，象徵對先驅的緬懷與敬仰。雙層須彌座承托着高大的碑身與碑頂，它無疑是新時代的建築適度地運用須彌座藝術的一個成功例子。

這就雄辯地證明，在中華古代的建築文化與藝術心理上，對建築須彌座藝術有一種頑強而傳統的偏愛，並且這種文化與藝術偏愛可以說一直延續到今天。

問題是，這種傳統偏愛究竟從何而來？建築須彌座藝術的文化原型又是什麼？這是本文想要加以解答的。

其實須彌座不是別的，它原是古代印度佛教教義中的須彌山之嶺的一種神聖的佛座，別名須彌壇。而須彌山——佛經所說的佛山，梵文寫作 *Sumeru*。

佛教認爲，須彌山是處於「世界」「中心」的「山」。「凡器世界之最下爲風輪，其上爲水輪，其上爲金輪即地輪，其上有

九山八海，即持雙、持軸、担木、善見、馬耳、象鼻、持邊、須彌之八山八海與鐵圍山也。其中心之山，即爲須彌山②。「又認爲此山」入水八萬由旬③，出水八萬由旬，其頂上爲帝釋天所居，其半腹爲四天王所居，其周圍有七香海七金山、其第七金山有咸海，其外圍曰鐵圍山，故云九山八海④。「僧肇亦說：「須彌山，天帝釋所住金剛山也。秦（指中國）言妙高，處大海之中⑤。」

這就是佛教所弘揚的一種佛國本相，「世界」面貌與秩序境界。

這裏，我們對佛教須彌山的諸多「特性」很感興趣，這些「特性」，對於本文試圖「破譯」建築須彌座藝術的文化與審美底蘊是至關重要的。



→ 建築須彌座（局部）

這些「特性」是：其一、須彌山處於「世界」的「中心」；其二、其性堅固不壞。須彌山既然是「天帝釋所住之金剛山」，「其性堅利，百煉不銷」，「故佛經中常以金剛喻堅利之意」，那麼，須彌山的「特性」，當然也是其固難摧的；其三、此山「入水」很深、「出水」很高，「妙高」無比，並且處於「大海之中」。

而須彌座，不就是須彌山之顛的佛座嗎？既然須彌座與須彌山是密不可分、本為一體的，那麼，佛教須彌山的上述三大「特性」，其實也就是須彌座的「特性」；既然須彌山是佛山，須彌座是佛座，那麼，這些處於「世界」之「中」，其性堅固不壞與「妙高」（崇高）無比等等「特性」，其實也就是佛性與佛的品格。

正是佛教教義中關於須彌座的這些「特性」，由於古代中印偉大民族文化的交流、融會、撞擊與歷史契機的催迫，激發了古代中國人的豐富想像，完成了從佛教須彌座到建築須彌座藝術的文化學意義的轉換。

其一，中華古代尤其漢民族的文化意識中，有一種非常執拗的空間意識，這就是「尚中」意識。由於社會生產力水平低下，社會生產實踐範圍的狹小，遠古人類的地理知識當然是十分貧乏的。我們的老祖宗也不例外。正如德國著名哲學家恩斯特·卡西爾所言，「人總是傾向於把他生活的小圈子看成是世界的中心，並且把他的特殊的個人生活作為宇宙的標準^⑥。」其實，對於一個氏族或民族而言，也可因實踐範圍囿於「生活的小圈子」而將這個「小圈子」認作「世界的中心」。因此，華夏氏族會將本氏族從事生產與生活活動的地域稱為「中原」、「中國」與「中州」之類就不足為奇了。華夏會虔誠而自豪地相信本氏族處於天下之「中」，而將華夏族以外的地域貶稱為「夷狄」之地。承繼華夏文化血脈的漢民族稱「中國」為「冀州」，顧炎武引「路史」

云，「中國會謂之冀州」^⑦。胡渭亦說，「『九歌』云；『覽冀州之有餘，橫四海兮無窮』。『淮南子』云：『女媧氏殺黑龍以濟冀州。』又曰：『正中冀州曰中土。』則號中國為冀州也^⑧。」「這『冀州』之『冀』，通『齊』，『齊』之本義為『臍』。」「臍」處於人體之中位，因而又如郝懿行所說：「齊，中也。齊州即中州^⑨。」「中州」即「中國」。反正，「中國」處天下之「中」這一點，是中華古人篤信不疑的。

隨着社會文化思想的進一步拓展，這裏，「尚中」的自然空間意識，慢慢地滲融於中華民族的社會意識之中，俱備了新的文化學意義。這就是，當社會產生階級與國家之時，關於「中」的崇高地位，自然非統治階級及其代表者帝王而莫屬了。「溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣^⑩。」帝王及其地位，自然是處於「王土」（亦即「中土」）之「中」的。

那麼，依靠什麼來象徵居於「天下之中」的這種民族傳統文化與審美意識呢？

首先是依靠建築藝術。因為，建築藝術是人類運用建造手段，對自然空間最有力的人為的經營與改造。建築物具有龐大而觸目的特點，這在強烈而觸目地表現「尚中」民族文化意蘊這一點上，似乎沒有其他藝術樣式可與相比。

「呂氏春秋」一書將關於建築的「尚中」文化與藝術觀念表述得很清楚：「古之王者，擇天下之中而立國，擇國之中而立宮，擇宮之中而立廟^⑪。」這裡，「國」，從「□」，從「或」。「□」，像四周高牆；「或」，通「域」。「國」指四周築起高牆的那一個區域，實際是指人王盤桓其間的都城與王城。都城、王城必要求修築於「天下之中」。而「宮」即指王城中的宮城，又要求修造在王城的中位。「廟」，指祭祖的宗廟，由於古人尊祖，又將宗廟修建在宮城的中位。

這種表現在中華古代建築藝術空間秩序上的「尚中」觀念，可以說是一脈相承的。早在「呂氏春秋」成書以前許多個世紀裏，以「尚中」為文化特徵的建築藝術空間秩序會一再地在先秦建築文化中出現，否則「呂氏春秋」就不會如此加以總結了。據考古發現，早商建築遺址中就體現出一種建築「中軸線」觀念，即在建築平面布局中，無論當時的原始宮城或四合院，均力求以「中軸」成對稱態勢，重要的主體建築必排列在「中軸線」上。這種中華建築文化藝術模式直到清代而無有改變，比如唐代長安城、明清北京故宮以及山東曲阜孔府等建築平面布局一概如此，只有皇家或江南私家園林建築藝術一般可以除外。

這就是說，當中華古代進行營事活動時，一種傳統而頑強的「尚中」文化藝術意識總是令人虔誠、嚴肅而愉快地支配着民族的頭腦，只要客觀條件允許，就會以一定的建造手段，將這種文化藝術的心理要求顯現出來，變成現實。確立建築平面「中軸線」是「尚中」民族文化藝術心理的顯現，同樣，在一些重要建築物上設計與建造建築須彌座藝術型式，也是為了滿足「尚中」文化藝術心理的需要。

正如前述，須彌座本來是印度佛教所弘揚的須彌山之顛的佛座，這與中華古代的「尚中」民族文化藝術意識本來互不相關。然而，當印度佛教東漸之時，它那教義中與中華民族文化藝術意識中相似，相通與相符的部份，總是首先會被接受下來，並且在佛教的深入傳播中逐漸發揚光大，作為一種入傳的新文化藝術因素豐富了中華民族的文化藝術寶庫。這種印度佛教文化影響表現在佛教須彌座那種居「世界」之「中」的「特性」，恰與「中國」居「天下」之「中」的「尚中」傳統觀念一拍即合，這很對中華古人的文化藝術口味。於是，經過中國化的改造，使佛教須彌座轉化為中華古代平易、質樸而又現實的建築須彌座藝術現象。

其二，中華古代建築物一般以土木為材料，石材或其他材料的建築只是偶一有之，這種建築用材「嗜好」是農業文化在營事活動上的反映。以土木為材由於土木的可塑性遠較石材為大，有利於中華古代建築羣體結構態勢的形成，但以土木為材的中華古代建築有一點因材料而造成的不足，就是容易被自然力或人力所損蝕。而中國古代的建築文化藝術觀念之一，又是將對都城、宮殿、壇廟與陵寢建築等的建造，看作「立萬世之基業」一樣的。實際上，人們本也相信，任何建築物是不可能永垂不朽「立」於「萬世」的，土木建築尤其會被風雨與人力損毀。但那種與民族、國家（王權）聯繫在一起的、祈求建築「永垂不朽」的傳統文化藝術的心理要求，却應當得到滿足，而且頗為強烈。於是，作為文化藝術精神的一種奇妙的補償，從佛教須彌座轉化為中華傳統建築的須彌座藝術就成為必然的事情。佛教須彌座不是恰好具有「金剛」般堅固不壞的這一文化「特性」麼？這是與中華古代建築藝術所追求的「不朽」、「永恒」的觀念相吻合的。人們不僅要求通過一定的建築形像，表現「中國」居「天下之中」的民族文化藝術與自豪的民族感情，而且祈望建築物的長存不壞，進而希冀國家宗廟社稷萬世不覆。

這種建築文化藝術上的美好願望，使中華古人敏銳地吸取了本是屬於佛山之顛的佛教須彌座的神聖意義，依照中國傳統的文化藝術尺度，創造出了建築藝術中實的須彌座，其文化原型源自印度佛教，却扎根在中華古代建築藝術的現實土壤裏，而且一直影响到當代，這是多麼有趣並且值得令人深思。

其三，由於中華古代建築藝術一般以土木為材，羣體組合，由於土木材料的長度與力度有限，因而無論建築的個體或羣體重在向地面的橫向發展，本不以高峻見長。這一建築藝術的形態特徵恰好體現出中華傳統的文化藝術心理，重現實、重人生的儒家思想促使中華民族建築的序列強調向平面的四處延伸，且以「中

軸線」布局向縱深發展，其形象一般顯得安逸、平緩、歡愉而少緊張、少亢奮與驚奇感（漢代開始直接受印度佛教建築文化藝術思想影响的中國古代佛塔一般除外），其文化藝術意蘊在於邏輯清晰、腳踏實地，以便勾起豐富切實的人間聯想。在傳統儒家看來，人生的快樂既然在地上，在此岸，也就不必讓建築物向高空發展，不必扶搖直上去呼喚蒼天，不必以歐洲中世紀式的教堂尖頂指向神秘蒼窮，以便去觀瞻天國的「和美」；不必建造尺度誇張、突兀而立的建築形象，渲染一種屬於上帝的意蘊，使人深感自身的渺小而有原罪的感覺。在中華古代的儒家思想看來，這一切都沒有必要。儒家喜歡地上的體面、威風、排場、潤氣與實際，以土木為材，羣體組合，比較平緩而不顯得過份高峻的一般的中華古代建築物，使他們稱心如意。

但是，中華古代建築物一般偏於平緩這一特點，畢竟又是它的一個不足。這個不足實際上是無法彌補的。不過人的文化藝術需求是多方面的，總是力求趨於全面的，這對一個民族而言也同樣如此。當佛教須彌座觀念隨同印度佛教一起傳入東土時，人們驚喜地發現：佛教須彌座那「入水」很深，「出水」很高的「高」特性，在文化藝術觀念上恰好可以彌補中華古代建築物一般偏於平緩的缺憾，並且，佛教須彌座不是「處大海之內」麼？這又與「中國」別稱「海內」這一點相契合，真是「妙不可言」。

於是，首先在中國化的佛塔、佛寺上，其台基型式往往採用建築須彌座形製，表現出佛教弘揚教義兼藝術審美的文化兩重性；進而在諸多重要的中華古代建築物如天安門、太和殿、九龍壁等台基型式上競相修築建築須彌座，以標舉王權的崇高。這種崇高主要是屬於文化藝術審美的，同時具有歌頌王權的文化意義，但都打上了為佛教文化觀念所薰染的文化烙印；進而又在一些重要的紀念性建築比如北京天安門廣場人民英雄紀念碑上建造建築

須彌座，這種建築須彌座藝術在審美上具有強烈的崇高感，其文化藝術之「根」，却可以追溯到佛教須彌座。

須彌座從印度佛教文化觀念向中華傳統建築文化藝術現實的奇妙轉換耐人尋味。這種獨特的文化藝術現象，既體現了佛教教義的生命力，也體現了偉大的中華民族善於吸收異族文化從而進行創造的宏大氣魄，對於研究中印古代佛教思想與民族文化藝術的交流融合，無疑具有啓迪意義。

註：

① 「十三天」，這裏指佛塔塔剎的一種名稱。塔剎的主要特徵，為套貫於剎桿的諸多圓環，稱為相輪，冠表全塔，以作禮佛之用。相輪的圓環數一般從三、五個到數十個，環數愈多，則愈顯崇高。喇嘛塔大多採用十三相輪製，稱為「十三天」。

②④ 丁福保：『佛學大辭典』第一一七頁，文物出版社一九八四年新一版。

③ 天竺路程單位名稱。據說帝王一日行軍里程稱「由旬」，一說天竺四十里；一說三十里。

⑤ 見『注維摩經一』。

⑥ 恩斯特·卡西爾：『人論』第二十頁，上海譯文出版社，一九八五年十二月第一版。

⑦ 顧炎武：『日知錄』卷二。

⑧ 胡渭：『禹貢錐指』卷三。

⑨ 『爾雅·釋地』郝懿行注。

⑩ 『詩·小雅·北山』。

⑪ 『呂氏春秋·慎勢篇』。

古印度象牙雕刻佛圖片

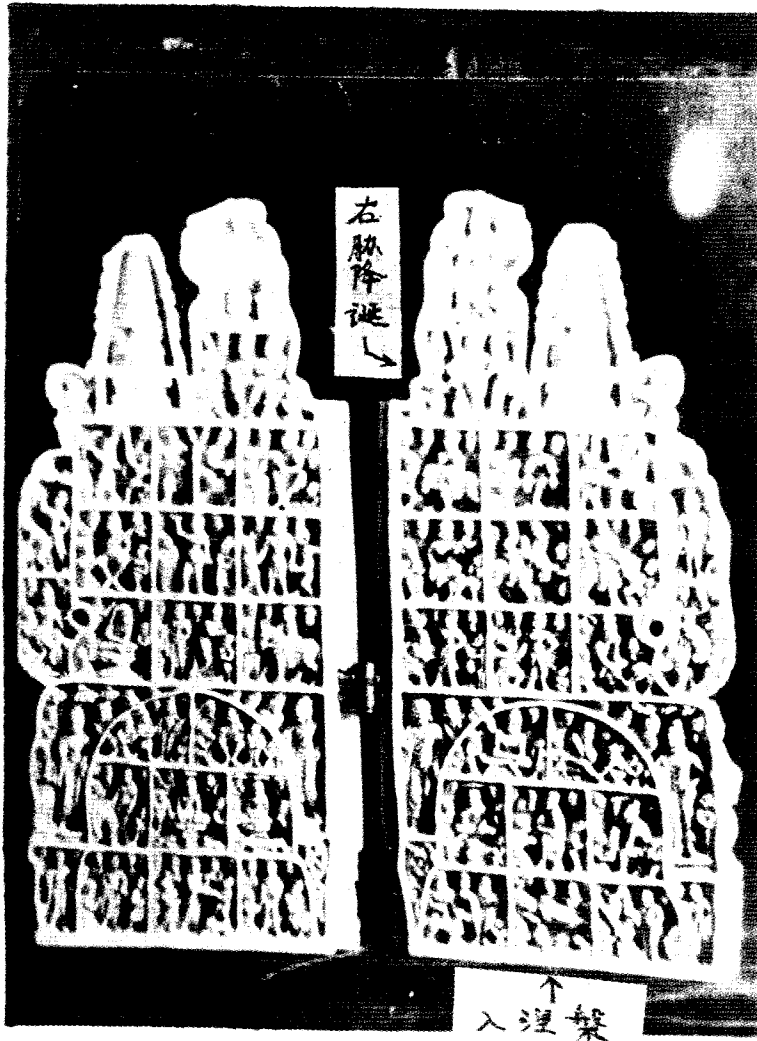
融照

榆林窟（俗稱萬佛峽），是我國佛教藝術寶庫。位於甘肅安西縣城南約七十公里的祁連山谷中，開鑿於隋唐以前。現存四十一窟：東崖三十窟，西崖十一窟。保存壁畫共計千餘平方米，彩塑百餘身。清嘉慶年間，有漢僧吳根棟雲遊萬佛峽，在大佛洞內清除積沙時，挖掘出一尊珍貴的文物象牙佛。整個雕像，是由一塊如手掌大的象牙，分成兩片雕刻而成。每片二十五格，內刻釋迦牟尼佛八相成道和本生故事。把兩片合在一起，外形是一尊騎象的普賢菩薩，手捧一寶塔。從雕像容貌服飾看，純為印度風格。據前敦煌藝術研究所常書鴻所長鑒定是唐代西游僧人



塔寶捧手薩普賢普為型外像雕

從印度携來的。吳和尚死前將象牙佛傳給他的弟子，後因僧家後繼無人，繼有住持萬佛峽的四代全真派出家道士代代移交保存。同治年間有道士楊元，宣統年間有道士嚴教榮均為保護象牙佛先後慘遭土匪殺害。至民國二十年間，由第四代住持道士郭元亨保管。不久又遭土匪非刑吊拷，勒索象牙佛，郭道士堅忍不屈，矢口否認，未予交出，以致身傷殘廢。直至一九四九年九月，他將象牙佛供獻給政府。此像現存首都博物館。一九八五年，安西縣文化館在北京購象牙，請巨匠照原樣複製一尊，存安西縣文化館展覽。



圖相八佛尼牟迦釋為開打像雕

拙納保存有甘肅知名人士范振緒老先生於民國辛巳年（一九四一年），陪同張大千遊榆林窟題詩一首，抄錄於下以供仁者觀賞。

卍 卍 卍 卍 卍

同張大千遊三危榆林窟

佛教原來不染塵，
 千年壁畫竟如新。
 何人創造榆林窟，
 無數恒沙作化身。
 石窟重重別有天，
 此行結得寶山緣。
 萬億百千瞻妙相，
 何求道子羨龍眠。

辛巳五月靖遠范振緒禹勤題

卍 卍 卍 卍 卍

虛雲老和尚遺相



虛雲和尚

六十庚子年繪

(續上期)

孫逸仙醫生進來，李鴻章一看，孫逸仙全套西裝，又剪了西式頭髮，見了李鴻章又不行叩跪之禮，只是微微鞠躬，舉止十分西化，李鴻章一見先就厭惡了，勉強接見。

「孫先生仙鄉何處？」

孫逸仙答道：「我是廣東香山人士，曾在檀香山讀書，在香港醫學院畢業之後，現時行醫……今天我來拜訪，是要建議救國大計……」

孫逸仙不等多問就滔滔不絕自述，這正是最犯中國官場忌諱的事，兼以孫氏滿口廣東鄉音，李鴻章聽不懂，就皺眉說：「孫先生是想來做官嗎？」

孫逸仙說：「不是！我無意功名，只想中堂採用我建議救

國……」

李鴻章厭惡道：「孫先生，你講的口音我一句也聽不懂，你若是想來找官做，你先回去，把官話學好再來吧！朝廷有科舉恩典，你有學問，須從正途入手，你的萬言書，講的，我也都早實行了，你帶回去好了，盛情可感！再會罷！」

鴻章隨即端茶送客，孫逸仙十分失望，只得辭出。李鴻章對左右說：「這個廣東人，連官話都講不好，還能做什麼大事業呢？」

孫逸仙失望之餘，和陸皓東說：「滿清政府腐敗至此，已經病入膏肓，不可救藥了！革命此其時矣！」

康梁此時正在籌備上書德宗推行新政。孫逸仙說：「康梁之目的，僅在於保王而行新政，此非根治之道，中國非徹底實

長篇連載 佛教小說

馮馮

卍 卍 卍 卍 卍

回來蓋千美讚頌。

萬壽百千壽尊琳。

批行蘇掛寶山懸。

百寶重重眼青天。

琳煥可心非外長。

千半聖寶寶眼。

佛佛眼來不來眼。

行國民革命推翻滿清政府，不能重生反弱爲強！」

鑒於國內不安全，孫逸仙於是重返檀香山，創立革命組織「興中會」，開始逐步發展革命，檀香山四萬華僑，紛紛入會，海外其他各國，尤其是加拿大與美國的華僑，也爭邀孫逸仙往訪問演講革命，於是革命浪潮，漸漸揚起了。

另外一方面，在中國國內，全民無不憤怒於滿清政府的腐敗無能，人人都是敢怒而不敢言，知識份子紛紛開始尋求新知識，醉心於歐西政治制度，响往於美國革命與法國大革命。許多學者青年，尤其是在江浙與廣東，已經時常聚會演講美國與法國的革命歷史，或講歐洲的民主議會制度。此時，革命的暗湧已經在中國國內暗暗發動，遙遙與海外的孫逸仙先生等互爲呼應了。

慈禧太后盛怒召見恭王，說道：「六爺！這李鴻章這樣不用！我真想不到！當初我見會侯，左侯和他都才幹不凡，滅洪楊平捻匪，我向來無滿漢畛域之分，會侯老了，左侯亡故，我方倚李鴻章爲干城，那知他一再割地求和，先割安南，今又割掉台灣！這樣下去，只怕連我大清祖宗陵墓也給他賣掉。江山都給他送掉了！當初有人勸我不可信任漢人，我不聽，如今才知我錯了！六爺，我們好歹是一家人，我所以叫榮祿接管了奉天，今後我也不敢再信任這些漢人疆臣了，如今奉天遼南陷在倭奴手中，奉天是我滿人之基，六爺，你無論如何得想法子要回來才好！倭奴若肯受錢，我們就拿錢去贖回來罷！」

恭王叩道：「皇太后懿訓極是！奕新一定想法子，這事大概要請俄國，德國等國出面斡旋，諒必可辦妥的，各國爲顧其在華利益，諒亦不肯讓日本獨佔中國。」

慈禧太后流淚道：「六爺！到底我們是自己人！你務必必要盡心盡力取回遼南！銀子不夠，就把宮中的珠寶珍玩都拿去變賣了，我也不想留着這些東西來做擺設什麼皇家空架子了，如

今國難當頭，也不知道那一天會不會給洋鬼子打進宮裏來，一搶而光，倒不如現在就拿去變賣了頂還國債好。」

恭王道：「皇太后，請息聖慮，奕新自當盡量叫各省想辦法籌款，怎麼也用不到驚動宮中。」

慈禧道：「六爺！各省疆臣如今都是獨霸一方的皇帝了！我們徒爲有名無實的皇室，那裏還求得動他們？」又嘆息道：「如今是疆臣割據各省，各自爲政，一切的貪墨搜刮，都推到我們頭上來了，叫我們担了個罪名，天下人人都只知罵我們滿人，却不去罵那些漢人疆臣的割據貪墨！唉！我真後悔！當初就有人說過，漢人是不可靠的，將來必然會傾覆滿人天下的，如今可不是快應驗這話了？」

恭王說：「皇太后不必太多慮，奕新今後盡力削漢人之權……」

慈禧道：「我所慮的，還不光是這些疆臣漢人將來擁兵自立，我還担心到，如今漢人都利用馬關條約找辱國的藉口來造反，到處宣揚我們滿人的不是，到處鼓吹革命，聽說有個什麼孫大炮，專門在海外宣傳革命，又有些士子在各地鼓吹什麼民主，妖言惑衆，都說要推翻滿人統治，才可以得免被列強瓜分中國之禍！這些歪論，對漢人是極大之煽動，真難保不又來一次洪楊捻匪之亂呢？六爺，你須格外小心防備才好！別讓革命黨坐大養成氣候！」

恭王說：「皇太后請放心！奕新亦早已注意到這些風聲了，一定叫各地嚴格取締這些惑衆妖言！」

慈禧說：「得六爺盡力防範就好了。」又問：「六爺，現在都傳說，西方列強眼紅日本得到大利益，就都紛紛提出瓜分中國之主張，各國劃定勢力範圍，是否有此事呢？」

恭王說：「是有此傳說，不過到如今還未見明文。聽說俄

國要佔滿洲，德國要佔山東，法國要佔雲南及兩廣，英國要佔兩廣及湘鄂四川，日本要佔福建江浙……大概也不是空穴來風。」

慈禧太后嘆息道：「若果真是這樣，我們真是亡國有日矣！六爺！我恨透這些洋鬼子了！我恨不得有神魔法術，把洋鬼子都殺個清光才好！」

恭王說：「真的有法術倒也好了！如今也只有見一步行一步罷！」

遼南終於用三千萬兩銀子贖回了，日本取得了贖金，退兵回到朝鮮。大清帝國的威嚴已經一掃塗地，全民的不滿已達爆炸點。革命事業已經躍躍欲動了。清廷下令各地禁止聚眾集會，江浙一帶，文人最多，也最喜集會講論時政，清廷特別注意，各地官府到處派出官兵偵查，命令嚴禁聚會，甚至於安徽江西也一樣地嚴厲實行禁令了。

在九華山翠微峯的茅蓬佛堂，曾經德清和尚等僧伽苦心經營，才成爲一處溶合各宗派的宏法大會，極盛之時，聽眾數千人，江南各處名山僧伽均來訪助講，德清方以爲從此可以展開宏法之願，那知官府來了禁令集會！連宏法集會也不准了！

官府派了官兵來貼上封條告示，又說：「你們和尚只可拜佛唸經，不得聚眾講經，以免奸人利用集會散佈妖言造反！聽到了沒有？我們也明知你們幾個出家人是好人，但是上頭有禁令，自然人人都不例外，方昭公允，和尚你們担待一點罷！」

德清說：「太后老佛爺也是信佛拜佛的呀！怎會禁止我們講經呢？」

官兵說：「和尚！要不是素知你是好人，憑你這一句頂撞

官府，就能把你捉去關起來了，你識相點罷！賜你窩藏革命黨，你就死罪難逃了。」

又一官兵說：「和尚，別怪我們，你怪革命黨好了！」

德清與普照等面面相覷，不敢再做聲，茅蓬宏法的盛會從此烟消雲散了。德清覺得，如此長留於翠峯又何益？不如散了罷！

湊巧楊州高靈寺的新住持月朗和尚此時來到九華山，見到德清等人，就說：

「諸位何必仍守此地？不如到楊州高靈寺幫幫我忙罷，楊州有位朱施主，要在本寺供養連打十二個七，我正嫌人手不夠呢！連赤山寺的法忍老和尚我也請他回本寺幫忙了，列位都來好了！七月初一起打七，你們來吧！」

月朗和尚辭別之後，普照等三僧都說：「楊州高靈寺作風太苛，不是我等自由已慣之人受得了的，不去也罷。」

普照等各奔各所，德清却是無處可投，又已先答允了月朗和尚，不好食言，於是他就下山步行，沿着長江，取道前往揚州，正值仲夏，江南風光如畫的水鄉，到處蒹葭荷菱，綠島沙渚，美麗極了。德清在一路賞景之餘，想到國事螭蟻與外患無已，日見得亡國有日，又見法難來臨，不禁心頭鉛重。出家人固然是四大皆空，個人福禍都不放在心上，可是想到亡國之痛，萬民流離失所，兵災人禍，血腥屠殺，哀鴻遍野，怎不叫這位心腸慈悲的出家人憂慮難過啊？正是：眼中看到的是錦繡山河，心中悲憫的是萬民衆生異日不知要遭受到何等痛苦災禍，不知要受到西洋東洋列強的何種奴役蹂躪！

崧電奏清廷：「大局敗壞至此，惟悔約再戰，拼孤注以冀轉機，否則各國紛起，岸內立見分裂，雖苟安而不可得……割台灣之舉，紳民哭聲震天……臣與八旬老母誓共守台……」。

台灣名士邱逢甲奮起領導台民抗日，通電台灣獨立為民主國，獨力抗拒日本侵台。五月二日，台民舉唐景崧出任台灣民主國大總統，全民落力守台。唐景崧領軍守台北，邱逢甲守台中，劉永福守台南，台民無不誓死保鄉。可是日本聯合艦隊二十七艦與能久親王率領近衛師團精兵，樺山資紀大將率領海陸戰隊，五月六日猛攻台灣東北角之三貂角，攻陷台北。五月九日，李鴻章之子李經方與樺山資紀在澎湖舉行割台灣儀式，台民無援，唐景崧化裝平民乘法國商輪逃往福州。邱逢甲在台中兵敗，日本艦隊三十餘艘猛攻台南，劉永福一代名將亦難以挽回頹勢，永福亦化裝乘英輪內渡，台灣義民鮮血徒灑，也挽回亡國命運了。

日軍佔台之後，大舉搜捕屠殺抗日之台民，殺人以為萬計。陳屍示衆，斬首懸城，血染城垣，奴役台民，從此台民陷入悲慘奴役生涯！

德清和尚北上途次，一路都聽到這些噩訊，怎叫他不傷心？他是出家人，不錯，可是他深深愛着祖國和同胞，若不愛國愛民，若不發慈悲心，何能稱為佛徒呢？佛徒不是出世逃避社會國家的，深山苦修只不過是修行方法途徑之一，佛法的最終目的仍是在於入世救世，濟度衆生解脫苦厄啊！眼見得祖國萬民即將又再陷入水深火熱的外侮兵災之中了，萬民的疾苦悲哀將有多深重啊！他作爲一個佛徒，怎能不心痛？他該怎樣做才能幫助萬民脫出痛苦呢？他甚至於還不能保住一座宏法的茅蓬！他的心情難過極了！

在此種心情之下，他走到了大通荻港，他看到長江的洪水滔滔滾滾，此時正是六月底，上游的山雪融化沖流而下，匯成

混濁洪流，沖來人畜溺屍，德清望着洪水，不禁回想起印度恆河來了。

他找尋到了渡口，欲登舟渡江，那撐船的漢子說：「過江搭船，每人六文銅錢，有錢上船，無錢免談！」

德清身無分文，跟着行人登舟，那舟子伸手拉住：「慢着，先拿錢來！」

德清說：「我不名一文，請這位大掌舵多方便准我附搭渡江罷。」

舟子把德清推下跳板，叫道：「你不給錢就想坐船？天底下有這便宜事？和尚呀！我們要吃飯的呀！」

德清眼巴巴看着舟子鼓棹去了，他只得繼續沿江而行，希望再遇到有渡船。他走着走着，走到了那洪水沖刷的岸邊，心中也想着許多事，忽然地，那岸邊的泥土被洪水沖坍了，德清整個人墮落在洪流之中。

他驚叫幾聲，他掙扎着，可是他向未習泳，他揮臂亂抓亂爬，只幾分鐘之內，就被那洪水急流捲去了，他感覺到江水灌入他口鼻，他眼前只見狂流滾滾，淹沒了他的視線，水光翻揚，他耳中只聞水聲澎湃，他越掙扎，吞下江水更多，他覺得窒息，他眼前發黑，他心中悲苦，想不到，萬里跋涉，千山萬水，不曾出過事，今日竟在這長江喪命！一切宏願雄心都化爲泡影了！

可是他不甘心！他絕不甘心就此死去！這具臭皮囊固無可戀，可是他怎能就此死去，使一切的宏法濟世度化的宏願付之東流？他怎能就此拋棄那行將飽受戰亂生死疾苦的萬民？他必須盡一己的綿力來把佛法解脫痛苦之道傳給萬民呀！他還必須傳續佛法呀！

他心中還有一絲明白的神志，他知道此非求死之時！他必

須掙扎求生！他必須活着去達成畢生的理想！他默喊着觀世音菩薩，他不再掙扎了，他不再呼吸了，他只有盡最後的心識來呼喊觀音菩薩，他把自己交給菩薩了，他在默念着觀音菩薩之中，漸漸度過了窒息的痛苦，漸漸失去了知覺，死亡前一剎那的窒息掙扎是極其痛苦的，可是繼後的無知無覺倒無痛苦了，他心中一念不肯消滅，他堅念着：

「觀音菩薩，觀音菩薩……」

他的身體被洪水狂流沖捲而去，而他已毫無感覺了，時間，空間，生，死，苦，樂，悲，喜，都不再存在了。

經過一晝夜，他的身體給洪水沖到了金陵采石磯，那急流把他推到磯邊不遠，載浮載沉，正巧有漁人撒網下去，網個正着。漁人收網，越拉越覺沉重。

「哎呀！網着大魚了呢！」漁人們一聲發喊，幾個人歡歡喜喜，合力拉網：「快！快拉！」

網拉了起來，一看却是個死人屍體，象漁人驚叫：「哎呀！是個死屍！倒霉透了！」

「拋回江中去吧！」漁婆說：「別惹這倒霉貨！」

「慢着！」老漁翁說：「看來好像未死透的呢！且先看看有救沒救？沒救，也得報官來料理呀！」

(未完)

謝 鳴 款 捐

何澤霖居士……	港幣3,000.00元
李虎威居士……	港幣300.00元
Rocky So(加幣30元)	港幣200.00元
妙法寺……	港幣 12,248.10元
總計……	港幣 15,748.10元

二〇八期收支報告

一、收入

捐款項下撥入……	港幣 15,748.10元
發行收入……	港幣 1,132.00元
總計……	港幣 16,880.10元

二、支出

印刷費……	港幣 12,900.00元
郵費……	港幣 1,855.10元
稿費……	港幣 2,125.00元
總計……	港幣 16,880.10元

內明雜誌社謹啟

出版人 內明雜誌社
 社址 香港新界青山道22號藍地妙法寺
 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 Pipluar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 士林區天母東路47號二樓天華出版事業股份有限公司
 新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narih St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 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號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

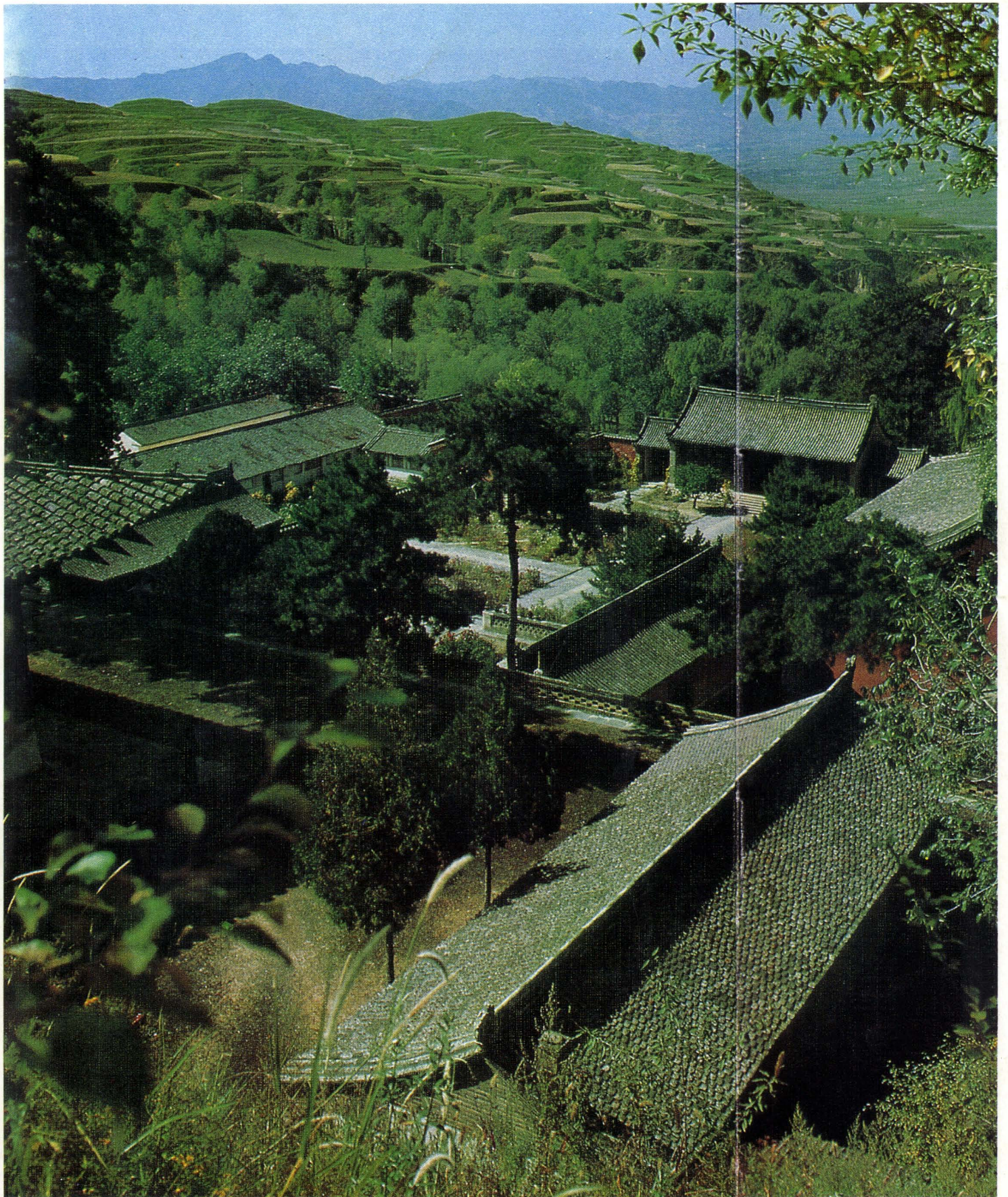
電話：五·七一一·六五四

佛元二五三三年八月一日出版
 公元一九八九年八月一日出版

每册定價港幣八元



△ 佛光寺文殊殿



◁ 五台山佛光寺唐代木構之東大殿

△ 佛光寺鳥瞰