



集漢穀城刻石字



明內

210



△ 龍樹菩薩像（日本一乘寺藏）

從中觀看康德的理性二律背反

昌 願

康德是近代西方哲學史上最偉大的一位哲學家。他思想涉及面非常廣泛，建立了一個無所不包的哲學體系。在這一龐大的哲學體系中，因為我們不能說他一生的思想是一成不變的，更不能說在某一時期中思想無所偏頗偏重；所以後人從康德哲學世界觀的發展分為兩個時期：批判前期和批判時期。而我們今天常談到的康德哲學思想理論，僅僅是批判時期的那個哲學體系，如他思想代表的幾部主要著作：《純粹理性批判》、《實踐理性批判》、《判斷力批判》等都是在這一時期完成的。康德在批判前期思想有唯物主義的傾向；稍後，他自己不滿足這唯物主義觀點，因而就走向批判時期的唯心主義世界觀。

在這裏，我們不想對康德整個哲學體系進行全面的批判，因為這是做不到的，也是不可能的；我們主要是針對着康德在《純粹理性批判》一書中，先驗辯證論之理性二律背反。因為康德的二律背反往往被一些學中觀之學者拿來比對，如《中國佛教史》①

的作者，在介紹三論思想時，他提到過三論的思想近似康德的二律背反這句話，但至於怎樣相似，作者亦沒作出闡述；再如姆爾提在《中觀學之位置與意義》②一文中同樣提到過，姆爾提說：「於是它（中觀系）便是俱遣有我、無我論的一種批判。在西方哲學裏有個與此相類的論點，即近代康德的論點③。他們以之來相互比附，遺憾的是我們不能知道這兩大思想共同言語在甚麼地方，究竟是從批判的形式方面說相似呢？抑或是從其思想方面言其相似？這都是作者沒有清楚交代明白的地方！本文作者則認為：三論的思想與康德的二律背反，不管從批判的形式方法或從思想內容上都沒有相似之處。若說有相似之處，那是對康德思想的誤解，亦是對三論思想的誤解所造成的結果。果若要到佛法中找相似的話，那麼，二律背反可以說就是因明學中之相違決定。但應該知道，這相違決定是錯誤的，在宗因喻三友比量中主要是犯因的過失，結果同樣的不能成立。這即與康德說的，二律背反

的正反論題同樣地不是絕對真理一模一樣。

在未進行批判之前，我們還是先熟悉熟悉康德的二律背反。康德說，當我們的理性企圖對本體有所認識時，就必然陷入一種不可解決的矛盾。他列舉了四組二律背反：(1)世界在時間上和空間上是很有限的；反論題是世界在時間上和空間上是無限的。(2)世界上一切都是單一的，不可分割的；反論題是世界上一切都是複雜的，可分割的。(3)世界上存在着自由；反論題是世界上不存在着自由，一切都是必然的。(4)世界有始因；反論題是世界無始因。這四組的每一組都是由兩論題構成，而這兩個論題都是互相相反乖違的論題。然誰真誰假呢？康德說：「這些命題的每一個都不但在其本身是沒有矛盾，而且它能上訴於理性的本性來支持它的真實性；可是不幸的是，其對立的命題同樣地能夠提出很好的理由，要求我們也承認它是必然真實的④。」從這段話中可以看出，不管這兩個命題是怎樣的矛盾乖違，但就其本身及其提出證明的理由則是從理性上或經驗上都是無可否認能夠成立的命題。

我們以第二組二律背反為例，請看康德究竟提出甚麼樣的理由來成立正反論題的。康德在證明正論題時說：

「假定合成的實體不是由單一的各部分構成的。那末，如果我們在思想裏除去了一切合成，剩下來就沒有合成的部分了。而且所假定的是沒有單一的部分的。因之就甚麼東西都沒有剩下來的了，因而就沒有實體了。可見，或者是不能把一切合成在思想中除去，或者甚至在思想中把合成除去之後，必須還剩下某種不以合成而存在的東西，那就是單一的。在前一種情況中，合成的東西不能是由一些實體構成的，因為合成只是實體的一種偶然的關係，可以除去而絲毫不影響他們作為永恒不變的實在性的存在。但是以我們的假

內明

第二期〇一

目錄

特稿

從中觀看康德的理性二律背反……昌願…… 3

《瑜伽師地論》提要……濟群…… 10

佛教文藝

記多命多之行……幻生…… 17

佛門聯語……張培之…… 23

筆譚

談佛說淨土三經的思想體系……智銘…… 32

法海拾貝

「雜阿含經」說八正道……蔡惠明…… 36

四眾堂

悼念熙如法師……蔡惠明…… 40

佛教文藝

虛雲和尚（續）……馮馮…… 42

畫頁

封面：阿彌陀三尊像（日本禪林寺藏）

面裏：龍樹菩薩像（日本一乘寺藏）

底裏：寒山拾得圖（日本海北友松繪）

封底：韶關南華寺六祖慧能金身

定而言，實體是不存在的，所以我們必須採取其他的假定，就是說，世界裏合成的實體是由單一的各部分組成的。

「直接得出的結論就是，世界裏一切的東西都是單一的；合成只是那些東西的外部形態；而且，縱然我們永遠不能夠把那些基本的實體從它們的合成狀態中抽出來而孤立它們，可是理性必須把它們思維作基本的主體，是在一切合成之先作為單一的存在的東西而存在的⑤。」

康德在證明反論題所提出的理由則是：

「假定一個合成的東西或實體是由單一的各部分構成。那末，就不可能有甚麼外部關係和由實體而成的合成，除非是在空間裏面，所以合成的東西所由之而構成的部分，其數目必須恰恰等於它所佔的空間的數目。可是空間不是由單一的部分所構成的，而是由多數的空間所構成的。合成的東西之每一部分所以就必須佔住一個空間。但是每一個合成的東西的各個絕對基本部分每一個都佔住一個空間。可是由於每一個佔住空間的實在的東西都在自己裏面包含有一些互相外在的部分，因它就是合成的；而且由於這個實在合成的東西不是由一些偶性所構成，因為離開實體，偶然不能是相互外在；我們的結論就必須是單一的實體是合成的，而這是荒謬的。」

「反論題的第二個命題，說在世界裏沒有甚麼地方有任何單一東西存在，這只是要說，絕對單一的東西不能從任何外部或內部的經驗或直觀來顯出；所以絕對單一的東西既然只是一個理念，其客觀實在性永遠不能表示於經驗之中，那末在出現的說明中，它是毫不應用而又沒有對象的。姑且承認在經驗中能夠找到一個對象是和那個理念相應的，換句

話說，我們可以在經驗上直觀到一個對象，其所包含的部分沒有是相互外在而結合為一個統一體。我們仍然不能合法地推論說，既然有了我們不意識到各部分的差別這事實，因之就不可能在對象中找到這樣的差別。但是少於這個，就不能建立絕對單一性，因而不能從任何的直觀，不管它的性質是怎樣，都不能推論出絕對的單一性來。所以由於一個絕對單一的對象永遠不能在任何可能的經驗出現，而且由於必須把感官的世界看為就是一切可能的經驗之總和，結論便是，在世界裏面沒有甚麼東西是絕對單一的⑥。」

假若撇開三論思想來觀察康德的證明，確實雙方提出的理由都是我們不能提出反駁，言其長短，都能證明它們所要證明的論題的真實性；而且誰都不比誰更真。但是，以三論的思想來說，事實上是不是如康德所想像的，兩個證明及所證明的命題皆能成立呢？從這點上，我們即可看出康德的思想與三論思想絕然迥異的地方。下面我們就逐一地說明它們思想的不同觀點主張。

首先，我們先從康德的證明談起。當然在此之先，我們應該知道，三論的思想內核是緣起；因緣起故，無自性，無自性故空。三論所要闡明的就是這一點。它所要破斥的亦是依此思想破斥反緣起思想者。那末，我們現在來觀察康德的二律背反，同樣亦是緣起無自性空這一觀點進行剖析批判。康德在證明正論題時說：「如果我們思想裏除去了一切合成，剩下來就沒有合成的部分了。」這是先來一個假設。假如說世界上沒有絕對單一的實體，一切都是合成可分的；可是，在思想裏除去這一切合成的東西還會剩下一點甚麼呢？所以，從假設即可推出一個結論：「因之，就甚麼東西都沒有剩下來了，因而就沒有實體了。」沒有「實體」這結論對康德來說，却實太可怕了；同樣，他人亦甚可怕。假若沒有一個實體，那世界將會變成一個虛幻的世界，但那

虛幻的世界怎麼樣則是任何人不可想像捉摸的。康德即是以此來唬嚇他的讀者。故之，他的話題就可以來一個一百八十度的轉彎，回到他所要證明的論題中去。他說：「但是以我們的假定而言，實體是不存在的；所以我們必須採取其他的假定，就是說，世界裏合成的實體是由單一的各部分組成的。」這就是康德的巧妙。從一個假定得出那令人毛骨悚然的結論，而轉入到一個肯定的結論。

我們不得不提出質問：一個假定不能成立，即可肯定所假定觀點之反論點的真實可成性；且不假再證明。這未免太武斷了！康德在這裏難道不知道他在做甚麼事？真理哪可以以形式邏輯中之排中律，不善即惡的方式方法這探索？這是康德所犯錯誤之一。還有比這更大的錯誤，是他自己所不覺知的，那就是他的成見。他抱着成見去看問題、分析問題和解決問題，這是導致他為甚麼產生二律背反的主要導火線。亦正因為這一根本錯誤成爲我們批判的對象。在康德那裏，思想預先就認爲世界中有**實體之存在**這一顛撲不破的成見；有這成見，即使是現前見聞覺知的一切事物他亦就理所當然地承認它的真實性。然以此不滅的成見去探索追究真理，真理是否能很客觀地被認識呢？當然，這是緣木求魚。那麼，康德的推論及其所得推論的結論亦就錯誤無疑的了。何以見得呢？我們再分析他癥結之所在。我們從第一個假設就可以看出，康德之所以有這一假設，目的就在乎引出一個反其成見的結論：「沒有實體了」。於此，康德即可大作文章。實體原來是存在的，現在說實體沒有了，哪不是背理的謬論嗎？康德所以說：我們應該放棄這一謬論。要放棄這一謬論，即應放棄「實體不是由單一的各部分構成的」這一假設。康德說，放棄這一假設就應承認**絕對單一存在的論題是正確的**。康德以他的成見強加到事物身上，當然推論可以順利地進行了。我們現在來一個假設，假設康德沒有這一成見，那末他將如何推出絕對單一存在這結論

呢？毋庸置疑，康德即無可能證明它的存在性了。我們再繼續地徵問下去，康德輕而易舉地得出絕對單一存在的結論，但是他沒有準備好回答這一個問題：絕對單一可不可以分割？康德對此應該是斬釘截鐵地言其不可分割。因可分割則不成其絕對單一的單一了。既然單一不可分割，那麼，這單一實在的個體就不是存在於世界中，而是存在於我們的思想裏，是思想的理念。因爲在經驗上或直觀上都不可能世界的任何地方得到證明。康德自己也說得非常明白，他說：「縱然我們永遠不能夠把那些基本的**實體（單一實體）**從它們的合成狀態中抽出來而孤立它們，可是理性必須把它們思維作基本的主體，是在一切合成之先作爲單一的存在的東西而存在的」。既然康德自己也委婉承認絕對單一是一個不可證明的理念，那怎樣即可就此證明它的存在呢？所以康德的證明是不可能成立的。

反論題的證明主要抓住可分割性這一原理。康德說，假定絕對單一存在的，肯定的，它必須存在空間裏面；可是空間是有方可分的。故此，不管絕對單一的個體多麼小，它總是可以再分割的合成體，而不是真正的個體單一存在。這樣即推翻了絕對單一存在的假設，成立了一切是合成的這一反論題。這一證明乍看起來似有道理，實則，在緣起無自性空的觀察下，其所犯的錯誤是不亞於正論題的證明的。爲甚麼？實體論者往往都沒能覺察到自己思想的矛盾性。其一，他一方面主張有實體；另一方面又主張**實體是合成的和合體**。他所沒有考慮到的一個問題，**實體是怎樣合成的？**既然是合成的，可知它即沒有實體；是實體的，即**不可以是合成的**。其二，既主張一切是合成的；那麼，在證明的時候就應該闡明爲甚麼是合成？是甚麼東西合成？然他沒有作出回答。這不是他遺漏回答說明，而是**逃避回答這些問題**。其實，主張一切是合成的；因爲一切是合成的，當然就要有一個甚麼東西存在，才能夠說合成；不然，難道可以說是合成合成合成，這這

就犯無窮過失，除非承認**絕對單一的存在**，才可避免。可是這樣就推翻了自己的主張了。顧此失彼，這是他最爲難的。最後我們還應指出他的矛盾思想。因爲他主張有實體存在，那麼，這實體不管是大小，它總之是一個完整的**個體**。從它所佔有的空間來說是有限的；從它可分割性來說，它是**無限的**。這是他所承認的。但是在這，他又面臨着一個解釋不清的問題；就這個實體來說，其可分性是無限的；以別的實體來說，其可分性亦是無限的，它們的體積則同樣是有限的。然我們若把彼此兩個實體進行比較，我們可以得出它們所佔有體積誰大誰小或相等的結論。可是我們是怎樣得出這一結論的呢？難道可以說，此一實體含有一個無限性；彼一實體含有二個無限性，這樣來說明它們的大小！畢竟是不能這樣回答它們倆的大小關係。然離此即不能說明問題，除非求助於**絕對單一的實體**；而這是矛盾的。現在我們再進一步假設，縱許他可以說明事物的大小問題，然這無形中又默許單一的存在；因爲我們在言其無限性之或多或少時，事實這無限性即變成單一實體的代名詞了，不過不喜歡以「單一」一詞稱呼它而已罷了。

上面兩個證明的觀察，同樣地都可以發現它們存在的思想矛盾，而不是如康德所說的：「……其本身是沒有矛盾，而且它能上訴於理性的本性來支持它的真實性，……要求我們也承認它是必然真實的」。然它們之所以是矛盾的，是因爲存在着一種主觀成見，即依此去觀察說明問題所導致的結果。簡單地說：不是以客觀態度對待問題。正因爲這樣，所以他不懂得緣起，而是乖着緣起。那麼我們亦就不能從中發現到與三論思想相似或相近的思想了。

現在我們再轉入第二部分的批判。關於康德對正反論題的證明我們已經批判了，在這第二部分的批判中，暫且撇開他是如何的證明，在證明中提出甚麼理由成立論題。我們關心的是，康德

提出的正反論題與三論思想之同異問題。當然，在此之前我們應該是縱許他的證明。

第一，我們知道，佛陀有十四無記，假設我們回憶一下十四無記的內容，再來看康德所舉列的四組二律背反，顯然，康德的二律背反完全可以列入十四無記範疇之內。那麼，我們就可來一結論：四組二律背反都是戲論。也許那些認爲二律背反與三論相似之人，就是因爲這一點而言其相似。這是我的推測，但這在後第三部分批判的時候我們還會談到，現在姑且擱起。爲甚麼是戲論呢？我們還是以第二組二律背反爲例。在上面提到過，康德的**根本錯誤在於他的主觀成見**，認爲有一實在的實體存在。之所以是戲論，亦是從他這一根本錯誤思想而來。因爲有實體，那麼你主張有絕對單一的個體，則違背我們的經驗。在經驗上或直觀上，一切都是可分割的和合體，根本找不到一個不可分割的個體。反過來，假若主張一切是合成的沒有絕對單一，這則違背我們的理性。在我們的思想中，只要有「實在」這一觀念，那麼，不管怎麼樣，我們都會產生絕對真實、不可分割的單一實體這一思想；而由此構成形形色色的事物。言其沒有單一存在，從道理上則說不過去；而且是不可想像其如何之合成。所以，縱觀這兩個正反論題，都是執一廢二，即使是二者統一起來，亦是一個不可協調的矛盾。故之，**三論說，有實自性見的人**，不管他言有言無，或亦有亦無、非有非無，一切都是戲論執著，不可能自圓其說。除非拋棄**實自性**這一執見，則一切言說無不是善巧。第二組二律背反如是，餘第一、第三、第四亦無不如是。

第二從其形式內容方面說，三論的破斥那是徹底無情的，只要有一絲一毫的自性執見，它都給你一掃而光，它的家風是破而不立（當然不是說其絕對不立）。我們爛熟了三論的家風後，回頭再來看康德怎樣說，我們是否還記得他是這樣說的：「這些命題的每一個都不但在其本身是沒有矛盾，而且他能上訴於理性的

本性來支持它的真實性；可是不幸的就是，其對立的命題同樣地能夠提出很好的理由，要求我們也承認它是必然真實的。」只要我們把一段文字讀一下，就會發現康德的二律背反與三論的破斥卻卻實實是大異其趣，不管從任何角度都不能發現到相似的地方。一個是拚命地爲正反論題找更充分有說服力的證據理由來成立論題；一個是毫不客氣地駁斥，說得一文不值，更甚者則道其是生死的病根。這兩種格格不入的格調，若言其相似相近，實不知從何說起？我之所以要唱反調的原因亦就在這裏。如實地說，兩者是互相乖違排斥的，實在不存在相似的地方，若說是相似的，那就大錯特錯了。

主張相似的人，很有可能是從康德爲甚麼要說明理性的二律背反這方面說它相似。那麼，我們就再進入對二律背反批判的第三部分，分析二律背反究竟能夠說明一個甚麼東西，是否與三論思想相似等問題。在這一部分的批判中，雖然第一及第二部分批判駁斥二律背反的證明及論題，但我們還是縱許它，也就是說：它的證明却實能夠證明論題的真實性，而且二個論題是相互乖違的，亦都是無可反駁的。

康德費了九牛二虎之力，以種種的假設，種種的推論證明正反二個論題的真實性，然其用意何在呢？康德是大哲學家，當然他**不可能承認兩個論題是真的**，因爲他懂得矛盾不是真理。現在康德只有兩條道路的選擇，不是從這正反論題找出一個更真的論題，揚棄其中一個理由不夠充分的論題；就是把兩個命題完全揚棄，另建一個真理。對於前一種選擇，康德十分棘手，因爲他自己說，誰都不比誰能夠提出更好的理由要求我們承認它的真實性。既然這樣，康德唯一的路就是選取第二種的辦法，另尋真理。但是離此之外，真理在那裏呢？我們要往哪才能認識它呢？又所撇下正反的二個論題怎麼處置呢？對這不可洗手不管，總要給人一種解釋。那麼，怎樣答覆呢？康德說：「在我們不滿足於

我們的理性只應用於經驗的對象，而且是服從知性的原理來這樣應用它，而冒進越過經驗的界限。在那個時候，便發生某些冒充是理性的命題，是經驗所不能確定。也不能推翻的⑦。這段話意思是說，我們的理性只能夠服從於知性原則而應用於經驗上，假若超越過經驗的界限，理性企圖要對本體有所認識，或是對至善至美的上帝，或「自在之物」有所認識，那麼，就會出現這冒充是理性的二律背反，然這也是我們經驗所不能確定不能推翻的命題。是甚麼原因造成這樣結果的呢？這原因在於我們的認識是受種種條件所限制，如本人的知識水平，社會的社會意識，還有科學技術等等的限制所局限，那麼，我們的認識能力就是很有限的；而所認識的事物更是有限的。這樣，假設是超出我們認識限度之外的一切，勢必產生種種錯誤的猜測。然這種種錯誤，我們又是無能爲力確定它或推翻它。因爲限度之外的東西，誰都無法知道它的真實情況究竟是怎麼一回事，只憑我們經驗某一方面的知識去解釋它，當然對於我們所提出的理由，我們就無法推翻它了；也無法確定它的真假。因爲都是可以上訴於理性經驗來支撐它的真實性。既然我們不能超越於有限這一界限，剛跨出一步即冒出那冒充理性的命題，由此可知，我們企圖對真理的認識的奢望，即成爲可望而不可及的臆想。換句話說，絕對真理是不可認識的，不可知的；理由是，我們的認識永遠都是有限的，而真理是無限完善的，因此有限永遠也認識不了無限的眞面目。

康德列舉理性的二律背反，其主要目的即是爲了說明不可知論而反對可知論者，康德這一批判，可能即會引起三論學者的比附，也許這些學者們看到三論破有我，無我；及因中有果無果等，即錯認三論也是不可知論者。因爲破斥有我，理應該就是無我了；可是三論不但破有我，而且破無我，把一切主張皆予以徹底破斥。那麼，學者們很容易就生起誤解了，認爲三論是持不可知的態度。於是，很自然地就與二律背反互相比附了。學者若因

這而比附，那麼他們是錯解了三論破斥的用意而造成的錯誤，因三論不是不可知論的思想。然它的破斥是有目的的破斥，所破斥的對象都是對真理迷謬而產生種種錯誤的執見。那麼，執見破斥了，無自性空這一真理就顯現出來了。但是在這無自性空之下，你不能夠說有我無我，或因中有果無果等，因為空即是緣起，緣起即不可在緣起中尋找我無我的實性；因果亦一樣，在因中尋覓果法是存在與不存在的戲論。那末，誤解澄清了，亦就沒有甚麼可以與二律背反比附的相似點了。

上面是說明康德列舉四組二律背反的目的及三論學者對三論誤解而產生錯誤的比附原因。現在還是繼續我們對康德二律背反的最後批判。我們知道，在第一部分批判中我們已經說明康德在證明正反論題時，是一個抱有成見不客觀分析問題的人。雖然這一實有成見，他本人覺察不出它的錯誤性，這我們還是可以原諒他的。但是，在依這一思想推演出來的正反論題時，康德不覺察他錯誤之所在，這則是我們所不能寬客他的。因為，在這時所出現的背反中，康德就應該反省一下，真理只有一個，二個真理都不允許，矛盾更不是真理。那麼，順乎我們這種實有的思想去推論即產生背反論題，到底真理存在嗎？康德完全可以向真理徵問，真理當然不可否認。既然真理是存在的，為甚麼沒有辦法認識它呢？在證明中是否出現矛盾或不合理的地方呢？康德的檢查當然不可能從中發現錯誤。理智到此已是對每一環節進行洗滌巡哨，都沒有可疑的跡象。康德的錯失就在這裏，他沒有繼續反省下去，追溯到思想的源泉，對他自己的思想進行反省，進行檢查。假若他對它進行檢查，那麼，他就會發現，實在性這一思想是錯誤的。因為，假設不是錯誤的，為甚麼會推論出背反的正反論題呢？而矛盾又不是真理，畢竟，當然應該承認實有思想的錯誤性。但僅僅承認它是錯誤的還不夠，還要知道它為甚麼是錯

謬。即可以沒有實體這一思想去觀察他原先的證明，從中即可發現他的證明的錯謬，且證明也是多餘的。因為它本身永遠都存在着一個永不協調的矛盾，而且是根本的矛盾。如第二組背反一樣，存在不存在絕對單一的證明永遠都是彼此失彼的偏詞，不可能彼此兼顧很圓滿的論理。到此為止，即可能從反省中明瞭實有性是錯誤的。只有徹底的根除這一思想，才能認識到事物的真實面目。那就是緣起假有。

通過上面的批判可知，康德二律背反的思想與中觀系的思想是二種恰恰相反的世界觀。假若我們以中觀系的思想去透視二律背反，可以發現二律背反的每一個角落都包含充滿着錯誤，而這錯誤的根源就是自性見在作祟。所以，這就要引起我們思想的警惕，不能夠隨便以中觀系的思想去與別體系的思想進行盲目的比附。應該在弄清兩個體系的思想後，真的發現有相似或相近的思想時，才進行比附。這樣，既忠實二個體系的思想，又能在比附時加深對二者的認識。

寫於閩南佛學院

註：

註①任繼愈主編《中國佛學史》第二卷，中國社會科學出版社一九八五年版，第362頁。

註②張曼濤主編的現代佛教學術叢刊第46冊《中觀思想論集》。

註③上書第320頁。

註④約翰·華特生編選：《康德哲學原著選讀》，商務印書館一九六三年版，一九八七年第二次印刷，第135頁。

註⑤上書第137頁至138頁。

註⑥同書第137頁至139頁。

註⑦同書第134頁至135頁。

《瑜伽師地論》提要

《瑜伽師地論》、一百卷，彌勒菩薩造，是唯識宗的根本論籍。

一、本論的製造和傳譯

彌勒、唯識宗的初祖，其生平事迹大小乘經典記載頗多。在《上生兜率天經》稱彌勒誕生於波羅捺國却波利村婆婆利大婆羅門家。《華嚴經·八法界品》以彌勒為善財童子所參的第五十二位善知識。大小乘經典共同認為：彌勒將來繼承釋迦在娑婆世界成佛，現居兜率內院，為一生補處菩薩。根據《大唐西域記》卷七說：

昔者如來在王舍城告諸比丘：當來之世，此瞻部洲，土地平正，人壽八萬歲，有婆羅門子慈氏者……當捨家成正覺，廣為衆生三會說法……度我遺法之徒，然後乃化同緣善友，是時慈氏菩薩聞佛此說，從座而起白佛言：願我作彼慈氏世尊。如來告曰：如汝所言，當證此果。如上所說，皆汝教化之儀也。

①同書卷四頁至四頁。
②同書卷四頁至四頁。
③土書卷四頁至四頁。

六三平頌，一六八十八平頌二六四頌，卷四頁。

④時師·華律主編：《東晉書經卷四》，商務印書館一九

⑤土書卷四頁。

⑥新受佛土論四卷九卷等學前代家出世（中國思想通史）。

八五平頌，卷四頁。

⑦升樂齋主編《中國佛學史》卷二卷，中國社會科學出版社一九

濟 羣

彌勒、梵言梅呖利耶的訛譯。梵言梅呖利耶，此翻慈氏。婆羅門十八姓之一。

彌勒說《瑜伽師地論》的過程。依《無著傳》記載：無著因不滿於所證的小乘空觀，入定上升兜率，從彌勒處學習大乘空觀，終於大悟，冰釋多年的疑竇。此後無著決心宏揚大乘。為了取信於人，又請彌勒下降於印度阿踰陀國，演說《瑜伽師地論》，每夜開講，連續四個月。在講說時，唯無著可以見到菩薩，他人只能聽到聲音。由於彌勒的親自演說，瑜伽思想在印度很快地流傳開了。

關於彌勒的著作，漢地傳說有五部，除了《瑜伽師地論》外，還有《大乘莊嚴經論頌》、《辯中邊論頌》、《分別瑜伽論》、《金剛般若論》，其中以瑜伽師地論最為重要。

《瑜伽師地論》是玄奘法師於貞觀二十一年（六二七）至二十二年（六二八）間，在東都弘福寺翻譯的。在玄奘以前翻譯此論的共有三家：

1、北涼曇無讖，於公元四一四年到四二一年間，譯出《菩

薩地持經》十卷，《菩薩戒本》一卷。

2、劉宗求那跋摩，於公元四三一年，譯有《菩薩善戒經》九卷。

這二種譯本，都沒有出乎唐譯菩薩地的範圍。

3、梁真諦，於公元五五七年至五六九年間，譯有《決定藏論》三卷，是唐譯五識身相應地、意地的異譯。

與奘譯相比，這幾種譯本，不但內容不完整，且文字也晦澀難讀。

二、內容提要

本論的組織，共有五分：

- 1、本地分，一卷至五十卷。
- 2、攝抉擇分，五十一卷至八十卷。
- 3、攝釋分，八十一卷至八十二卷。
- 4、攝異門分，八十三卷至八十四卷。
- 5、攝事分，八十五卷至一百卷。

五分的内容及其相互關係。歐陽竟無在《瑜伽師地論》說：

云何瑜伽五分耶？三乘根本有十七地以爲宗要。攝文義盡曰本地分；釋地中不盡要義曰抉擇分；釋地中諸經說解儀則曰攝釋分；釋地中諸經名義別異曰異門分；釋地中三藏衆要事義曰攝事分。初一是論，故稱地論；後四爲釋，釋不名地，攝故名分，曰瑜伽五分。

這是說：《瑜伽師地論》的五分，以本地分爲一論中心所在，其餘四分只是本地分的補充說明。下面根據內容排列順序，依次提要如下。

(一)本地分，共有十七地。內容可以歸納爲境、行、果三相。歐陽竟無認爲：

境攝九地，五識及意曰境體，一切皆以識爲體故；尋伺三

地曰境相，上下粗細別故；等引及非，有心無心曰境用，定散隱顯別故。行攝六地，聞思修三曰通行，三慧修行被一切故；聲聞、緣覺、菩薩曰別行，隨機修法成自乘故。果攝二地，有餘，無餘是曰通果，自性、無住別惟被大，此不詮別，惟普被放。(見《瑜伽師地論叙》)。

歐陽氏以境概括九地是值得商榷的。因爲在九地中：五識身相應地、意地、有尋有伺等三地，可以說是境體和境相；然而，三摩呬多地及非三摩呬多地，是辨別和修學禪定的差別，怎麼能說是境呢？因此，我覺得攝在行中較妥。

境攝七地：謂五識身相應地、意地、有尋有伺等三地、有心地、無心地。

五識身相應地、意地：各從自性(各自體性)、所依(生起的依賴條件)、所緣(所緣的境界)、助伴(各各相應的心所)、作業(業用)五個方面。來辨別眼識、耳識、鼻識、身識、意識、末那識(恆行意)、阿賴耶識。其中意地包括了意識、末耶識、阿賴耶識，因爲它們都以意根爲生起的所依。五識身相應地、意地反應了初期的唯識思想。其理論特點是：一、諸識及心所各有自體，論中建立了八識五十三所。二、以第七識爲恆行意，尚未提到末那一詞。三、種子本有。四、一切色境雖由種子所生，但各有其相對的獨立自體，還沒有達到唯識爲體的程度。此外，是之二地還詳說有情生死，世界成壞，以及法相差別等問題。

有尋有伺等三地，分爲五門叙說：

1、界施設建立：由數(三界)、處(三界處在)、有情量(有情身量高低)、有情壽(壽命長短)、有情受用(苦樂、飲食、淫慾之受用)、生(三種欲生及三種樂生)，自體(四種不同的所得自體)，因緣果，八相組成。

2、相施設建立：由尋伺體性、行相、等起、差別、抉擇、流轉、七相組成。

3、如理作意施設建立：由如理作意相應尋伺依處、事、求、受用、正行、聲聞乘資糧方便、獨覺乘資糧方便、波羅密多引發方便，八相組成。

4、不如理作意施設建立：廣辯十六種外道的思想差別，是研究古代印度哲學的重要資料。

5、雜施設建立：此明三種雜染：謂煩惱雜染、業雜染、生雜染。

有心地和無心地：從五個方面辨別有心與無心的不同。

從三摩呬多地到菩薩地，這八地的內容是說明行法。

三摩呬多地：三摩呬多，漢譯等引。是指行者靜坐時遠離昏沈和掉舉所引發的勝定，並說明靜慮的種種差別、安心、作意、以及修習靜慮的注意事項及方法等。

非三摩呬多地：本論列舉十二種相說明了它的特徵。

聞所成地：廣辯五明：一、內明處，二、醫方明處，三、因明處，四、聲明處，五、工業明處。五明概括了世出世間一切知識，作為菩薩必須學習和精通，才能廣濟羣生。

思所成地：如何如理思惟，觀察諸法。

修所成地：敘述修行的條件及所得的果實。由四處七支說明：一、修處所：為投生的處所及根身沒有缺陷。二、修因緣：包括說法、聞法及正確的發心動機。三、修瑜伽：指出修習瑜伽種種能治所治法。四、修果：由修習瑜伽得世出世間定慧果實。

聲聞地：廣明聲聞種姓發心、修行、得果的一切。

獨覺地：由五相說明：一、獨覺種姓，二、獨覺道(修行的方法)，三、獨覺習(證果的方法)，四、獨覺住(身心安住處)，五、獨覺行(自利利他的行為)。

菩薩地：廣明菩薩種姓發心、修行、得果的種種。論中用持、相、分、增上意樂、住、生、攝受、地、行等十法予以概括說明。十法又歸納為四處：初持瑜伽處：有《種姓》等十八品；第

二隨法瑜伽處：有《相品》、《分品》、《增上意樂品》、《住品》；第三持究竟瑜伽處：有《生品》、《攝受品》、《地品》、《行品》、《建立品》；第四持次第瑜伽處：有《正發菩提心品》。

初持瑜伽處：說明菩薩的種姓(為成就佛果的依因，在五種姓中最為殊勝)，菩薩的發心(發心的自性、行相、所緣、功德、最勝)，菩薩應該具備的七種知識(自利、利他的途徑、世間出世間的真理，請佛菩薩的威力，成就有情的方法，自我圓成佛果的道路，無上佛果的妙境)，菩薩的修學法門(六度、四攝、供養三寶、親近善知識、修四無量、大乘三十七菩提分法等種種利樂有情功德事)。

第二持法瑜伽處：《相品》：說明菩薩具備的五大特徵：一、哀愍，二、愛語，三、勇猛，四、舒手惠施，五、能解甚深入理密意。

《處分品》：速證佛果的四種法門：一、善修事業(六度行門)，二、方便善巧(於十二處具足方便善巧，能作自他義利)，三、曉益於他(依四攝法門)，四、無倒迴向(所修法門都能迴向無上菩提)。

《增上意樂品》：菩薩對有情應有的態度：七相憐愍，十五種增上意樂，十事應知。

《住品》：菩薩發心行菩薩道的十二種住，及其特徵、修習的時間和所斷的惑障等。

第三持究竟瑜伽處：《生品》：辨別菩薩受生的形式及動機有五種不同：一、為除眾生災患而生，二、隨着有情種類受生，三、所感殊勝正報生，四、所感殊勝依報生，五、最後生。

《攝受品》：攝受有情的六種方法。

《地品》：隨前三十三住建立七地：一、種姓地(種姓住)，二、勝解行地(勝解行住)，三、淨勝意樂地(極歡喜住)，四、行正行地(增上戒住、增上心住、三種增上慧住、有加行有功用無相

住)，五、決定地（無加行無功用無相住），六、決定行地（無礙解住），七、究竟住（最上成滿菩薩住、如來住）。上述七地反應了菩薩修行的七個過程。

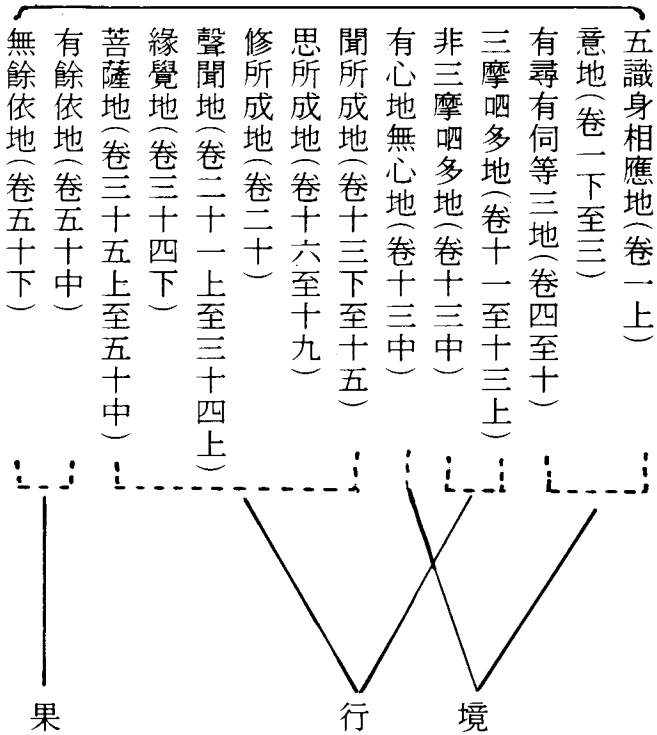
《行品》：總括一切菩薩地的行門為四種：一、十波羅密多行，二、菩提分法行，三、神通行，四、成熟有情行。

《建立品》：敘述諸佛具有一百四十種不共法：謂三十二大丈夫相、八十隨好、四一切種清淨、十力、四無畏、三念住、三不護、大悲、無忘失法、永害習氣、及一切種妙智等。同時說明諸佛感得一百四十不共法的因緣。

第四持次第瑜伽處：有《發正等菩提心品》，闡述菩薩修學次第。

果攝二地，有餘依地和無餘依地，論中各以三相施設建立。本地分十七地內容，到這裏已經介紹完了。十七地內容豐富，為了便於讀者檢閱，現將本論目錄及卷數列表如下：

地七十



二、攝抉擇分：抉擇本地分的深隱要義。此分共有十六地（除緣覺地），十六地的名稱同本地分。下面依次提要：

五識身相應地意地(卷五十一至五十七)：在八識中，著重談了阿賴耶識，從八個方面證明阿賴耶識的實有：謂依止執受、最初生起、有明了性、有種子性、業用差別、身受差別、處無心定、命終時識。這八個方面，假如離開阿賴耶識，都無法成立。又以四相建立流轉：謂阿賴耶識的所緣境界，相應心所，與轉識的依賴關係，諸識的同時俱起；一相建立還滅：謂阿賴耶識的轉依。

在法相方面：廣辯種種不相應行法，五十一心所，及六種善巧（蘊善巧、界善巧、處善巧、緣起善巧、處非處善巧、相善巧）。

有尋有伺等三地(卷五十八至六十一)：在本地分的五門施設建立中，提出雜染施設建立作進一步的說明。雜染有三：一、煩惱雜染：即煩惱的自體，煩惱的種類，煩惱的修斷，煩惱的對治。二、業雜染：廣明十不善業。三、生雜染：敘述三界有情及出世聖者種種受生差別，招感生死的原因，有情界中的種種痛苦，並指出作國王的道理，和上中下土的不同。

三摩呬多地(卷六十二至六十三上)：指出眾生不能證得心一境性的原因。解釋《隨身念經》，二解脫（心解脫、慧解脫），眠纏，五種與定相違法（犯戒、無無間加行、無殷重加行、有沉沒、他所擾惱），修定人有三種遠離（住處遠離、見遠離、聞遠離），五種厚重過失能為定障（忿、慢、欲貪、薩迦耶見、不能堪忍）等。

非三摩呬多地(卷六十三中)：說明不能入定的原因，及對治方法。

有心地(卷六十三中)：用五相說明諸心差別：一、依世俗道理建立諸心差別：如前意地所說。二、勝義道理建立諸心差別：

概括諸識爲二種：①阿賴耶識，②轉識。三、勝義道理建立能依差別：以阿賴耶識爲所依，末那識爲能依。又說明阿賴耶識、末耶識、意識的含義和作用。四、勝義道理俱有差別：八識的俱不俱起。五、勝義道理建立染淨差別：阿賴耶識、末耶識在三性中的性質，與煩惱相應不相應，諸煩惱種的對治。

無心地(卷六十三下)：闡明在緣闕、作意闕(心不在焉)，未得(下界人未得上界定心)、相違(苦樂受不同時)，斷故(修道者已斷的貪心)，滅故(無想定、滅盡定)，已生故，七種情況下心不得生。

聞所成地(卷六十四)：內容有三：①廣辯皈依：考察所歸的對象，皈依的種類，能皈依者的資格，皈依者應具的正行，皈依者所能獲得功德。②由六種理門略釋聖教：一、眞義理門，二、證得理門，三、教導理門，四、遠離三邊理門，五、不可思議理門，六、意趣理門。③造論六因：一、欲令法義當廣流布，二、欲令種種信解有情，由此因緣能入正法，三、爲令失設種種義門重開顯故，四、爲欲略攝廣散義故，五、爲欲顯發甚深義故，六、欲以種種美妙言詞生淨信故。

思所成地(卷六十五至六十六)：說有四種思議：一、事思議，二、有非有思議，三、因果思議，四、乘思議。特別說明如何如理思議諸法的假實有無。又各以五相建立有見、有漏、有染、世間、有爲、所緣諸法差別。

修所成地(卷六十七上)：十六種修行方式。

聲聞地(卷六十七至七十一)：以五難來成立無種姓。辯十種聲聞。引用《月喻經》論證聲聞人四種淨妙法(具戒、具德、柔和、善法)，指出比丘往信徒家裏要先斷除三種煩惱(結親友家隨煩惱、家慳隨煩惱、有染心而行法施隨煩惱)。解釋《伐地迦經》所說的聲聞人要對染淨諸法善巧：應偏了知染淨所依、雜染、清淨三處。略說四諦法門，用攝等十三門抉擇本地分律議相應相，

又以六十四門雜說境行果相。

菩薩地(卷七十二至八十)：本地分《發心品》、《自利利他品》都有抉擇：敘述菩薩的十種發心，四種恆常隨護心，九種正行，對五種有情衆起邪行名無哀愍，五種無堪任性有情。《眞實義品》：抉擇諸法眞實義。有五法三自性。五法：謂相、名、分別、眞如、正智。先釋辨體，再以諸門分別。三自性：一、遍計所執自性，二、依他起自性，三、圓成實自性。論中以釋名，辯體，差別，三性與五法關係，三性與三無性，依止，作用，有無，染淨等方面分別三性。《威力品》、《成熟品》、《菩提品》、《力種姓品》：以五因緣說明菩薩威德不可思議；有十法行能令菩薩成熟有情；大菩提五種相(自性、功能、加行、轉、還)；六相略攝如來功德(圓滿、無垢、不動、無等、能作有情利益事業、功能)。《布施品》：以施、戒、見、心、語、智、垢七種清淨，說明菩薩惠施乃能清淨。《持戒品》：抉擇三聚淨戒等。《菩薩功德品》：指出有十種顛倒道能證得一百四十種不共佛法，引《解深密經》除序品外的所有內容，來論證大乘境行果的理論依據。證明大乘佛教是眞佛說。

有餘依地及無餘依地(卷八十下)：有離系等十四門，回答住有餘依及無餘依涅槃聲聞人的境界。

三、攝釋分(卷八十一至八十二)：解說諸經的儀則。分爲十三門：一、契經體有二(文、義)，二、釋經方法有五(法要、等起、義、釋難、次第)，三、契經文有六(名身、句身、字身、語、行相、機請)，四、契經義有十(地義、相義、作意等義、依處義、過思義、勝利義、所治義、能治義、略義、廣義)，五、經教的形式有十二(契經、應頌、記別、諷頌、自覺、緣起、譬喻、本事、本生、方廣、未曾有、論議)，等起有三(事、時、補特伽羅依處)，七、義有二(總義、別義)，八、釋難有二(自設難、他設難)，九、次第有三(圓滿次第、解釋次第、能成次

第)十、法師十相(善於法義、能廣宣說、具足無畏、言語善巧、善方便說、具足成就法隨法行、威儀具足、勇猛精進、無有厭倦、具足忍力)、十一、說者與聽眾(處五眾中宣說八種言)、十二、安住聽者、令住恭敬、無倒聽聞、十三、略廣讚佛：謂講經前必先稱揚佛德。以上為說法者條件、說法時要注意事項、以及經教知識、作為法師如果能具足通達這些道理、則能成就種種勝利。

四、攝異門分(卷八十三至八十四)：解釋經典中名義差別。分為白品與黑品。白品(善法)用四偈說明：第一偈有師等八門，第二偈有智等十五門，第三偈有如來等十門，第四偈有欲等九門；黑品(不善法)用一偈說明：有生老死等十一門。

五、攝事分(卷八十五至一百下)：抉擇三藏眾要義：一、契經事、二、毘奈耶事、三、摩怛理迦事。

契經眾要義擇攝(卷八十五至九十八)：論曰：

契經事者：謂四阿笈摩，一者雜阿笈摩，二者中阿笈摩，三者長阿笈摩，四者增一阿笈摩。雜阿笈摩者：謂於世尊觀待彼彼所化宜說，如來及諸弟子所說相應，蘊、界、處相應，緣起、食、諦相應，念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支、出入息念、學、論淨等相應。

此中蘊等及其排列次序，正是這一部分所要闡述的內容，下面依次說明：

1、行：行即是蘊。用十一偈說明：第一偈有界等十一門，第二偈有略教等十一門，第三偈有想行等四門，第四偈有速通等四門，第五偈有因等六門，第六偈有斷支等七門，第七偈有二品等九門，第八偈有二智等四門，第九偈有淨等八門，第十偈有無厭等九門，第十一偈有少欲等十一門。

2、處(十二處)：用八偈說明：第一偈有安立等九門，第二偈有無智等十門，第三偈有道等八門，第四偈有離欲未離欲等九

門，第五偈有因同分等十門，第六偈有作緣等十二門，第七偈有上貪等十二門，第八偈有一住等十三門。

3、緣起：用四偈說明：第一偈有立等八門，第二偈有諦等七門，第三偈有觸緣等八門，第四偈有有滅等七門。

4、食(四食)：有一偈，用安立等六門說明。

5、諦(四諦)：有一偈，用如理等十二門說明。

6、界(十八界)：用四偈說明；第一偈有總義等四門，第二偈有三七界等七門，第三偈有諸受自性等九門，第四偈有受生起等七門。

7、四念住：用四偈說明：第一偈有沙門等八門，第二偈有安立等六門，第三偈有先諸相等六門，第四偈有邪師等八門。

8、四正斷。

9、四神足：共有半偈，用勇等五門說明。

10、五相：有一偈，用安立等五門說明。

11、五力：有一偈，用思擇等六門說明。

12、七覺支：有一偈，用立等七門說明。

13、八正道：有一偈，用初內外力等五門說明。

14、出入息念：有一偈，用障隨惑等等八門說明。

15、三增上學：有一偈，用尊重屍羅等五門說明。

16、證淨等：有一偈，用證淨等五門說明。

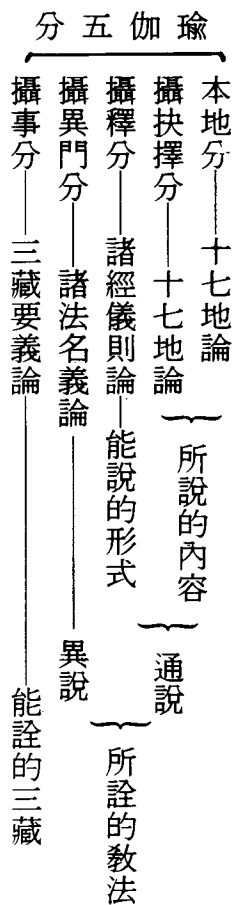
毘奈耶(律)事要義擇攝(卷九十九至一百上)：有一偈，用利聚等十門說明。

摩怛理迦(論)事要義擇攝(卷一百下)：用二偈說明：第一偈指出造論釋名的方法。先略序事：敘述流轉雜染二十二事，還滅清淨十九事；後廣辯：以異門等四門廣辯其相。第二偈有聚等六門，又十八門。略述摩怛理迦所有宗要。以上諸門攝盡了三藏眾要事義，故稱攝事分。

今人呂澂先生的《雜染含判定記》，認為抉擇契經的摩怛理迦

(本母)，是依《雜染阿含經》的次第而造。印順法師有《雜阿含經論合編》，將攝事分與《雜阿含經》作了對照合刊，可知，攝事分與《雜阿含經》是淵源有自。

《瑜伽師地論》的五分內容，從以上提要，可以發現它的組織關係。本地分通說十七地；攝抉擇分進一步抉擇十七地的深奧道理。此二分是所說的內容，使人明了諸法事理。攝釋分：辯明講經的方法和諸經的儀則，是能說的方式。連同前二分共為所說的內容及能說的方法，只是一般的通說。攝異門分：解釋諸法名義，會通各種異說。上來四分闡明所詮的教法，攝事分特明能詮的三藏，顯示了能詮與所詮的不同。為了便於理解，列表如下：



三、本論的地位和流傳

《瑜伽師地論》問世後，許多論師紛紛造論弘揚。如《唯識了義燈》第一卷說的：瑜伽有十支末論，都是依據本論撰寫的。後人稱爲一本十支。它的關係，歐陽竟無在《瑜伽師地論》指出：《百法明門論》略錄本地分中名數，而以一切法無我爲宗；《五蘊論》略攝本地分中境界，而以無我唯法爲宗；《攝大乘議》括瑜伽、深密法門、詮阿毘達摩攝大乘一品宗要，而以簡小八大爲宗；《雜集論》括《瑜伽師地論》一切法門，集《阿毘達磨經》所有宗要，而以蘊處界三科爲宗；《分別瑜伽論》弘文未譯，然無分別一心爲止，有分別多心爲觀《深密經》中《分別瑜伽品》，說止觀義，《攝論》第六教授二頌，引論所說，皆止觀事，是爲《分別瑜伽論》以止觀爲宗義，《辯中邊論》叙七品以成瑜伽法相，而以中道爲

宗；《二十唯識論》釋七難以成瑜伽唯識，而以唯識無境爲宗；《成唯識論》廣詮瑜伽境界，而以識外無別實有爲宗；《莊嚴論》括瑜伽菩薩一地法門，而以莊嚴大乘爲宗。《顯揚論》錯綜瑜伽地要，而以顯教爲宗。由此可知，十支末論並非本論的全部注釋，而是部分的闡述。此外，在當時印印度也有一些人對本論作了全面的注釋，如最勝子的《瑜伽釋論》便是，其中列舉衆多異說，暗示了不少注釋。

《瑜伽師地論》自奘公譯出，門人窺基就作《瑜伽師地論略纂》十六卷，遁倫集撰《瑜伽倫記》四十八卷。此外，令因、圓測、玄范、無曉、義興並作有《解深密經疏》，其中圓測疏現存，其他都佚失不傳了。《解深密經》，是從《瑜伽師地論》第七十五卷至第七十八卷所摘出。所以，對此經的注釋，也可以說是對本論的研究及宏揚。又在唯識家的注疏中，像《成唯識論述記》等書，處處引用《瑜伽師地論》的文句，來爲唯識理論尋找相據，足見本論在唯識宗地位之高，是無以復加。

近代，隨着對唯識學研究的興起，《瑜伽師地論》的研習也得到重視。歐陽竟無撰有《瑜伽師地論叙》，對本論作了概略的敘述。韓清淨對本論詳加校訂，撰成《瑜伽論科句》四十萬言，又融會本論前後文義，綜考所有有關論著疏釋，用數十年功夫，撰成《瑜伽師地論披尋記》七十萬言，以闡發《瑜伽師地論》的微言大義。至於本論的部分注釋，有太虛大師撰的《瑜伽真實義品講要》、《瑜伽師地論菩薩地真實義品親聞記》，這些著作都爲我們現在研習本論，提供了重要資料。

今之學唯識者，往往對瑜伽大論，望洋興嘆，不敢染指知味，如此要想在唯識學上得到很深的造詣，那是不可能的，不才有鑒於此，在研習斯論之餘，撰此提要，供初學者按圖索驥，希有志於是學者進一步抵達唯識之奧堂，爲我不勝馨香禱祝也。

(完)

記多倫多之行

十年前的一顆心願

今年四月二十二日，我參加美國佛教青年會樂道法師帶領的旅行團，去了一趟多倫多，來去四日。這是我第一次到加拿大旅行。

多倫多位於加拿大的東部，也是加國的一個著名都市。據說，加拿大全國人口有三千多萬，多倫多這個都市，便有二百多萬居民。在領土面積非常廣大的加拿大，就人口的分佈比例上看，多倫多無疑是個人口非常密集的地方；在加國著名都市的排行榜裏，她是屬於第一第二大的都市了。中國華人移居在多倫多的，據非正式的統計，有十多萬人。那裏有中國佛寺，也有佛教教會，香港的圓智、性空、誠祥法師，以及體聞、體修尼師，都在那裏。

從紐約去多倫多，非常方便，路程也近，多倫多就在紐約的北邊。如果搭乘班機，一個多小時就到了；從高速公路開車，也

只需十小時左右。這次，我們走的是高速公路，開了三部車子，雖然稱不上浩浩蕩蕩的長征車隊，但是，在長途的旅行中，至少也不致有着形單影隻的孤獨之感！

早在一九七八年的秋天，那時我在紐約，曾經有過去多倫多的計劃，我的旅行目的，不是遊山玩水，觀賞風景名勝，而是要了解中國佛教在多倫多的傳佈發展情形。後來，我這個旅行計劃，不能實現，因為，沈家楨先生提供菩提精舍太虛小築給我居住，我到世界宗教研究院圖書館閱讀敦煌膠卷去了。

時間過得很快，轉眼便是十多年了。今年年初，我又來到闊別七八年的紐約，四月初，我去美國佛教青年會看望樂度法師，跟他談起。想去多倫多看看，了却十年前的一顆心願。樂度法師是常去多倫多的，他與性空、誠祥法師，有着深厚的友誼，多倫多興建的湛山精舍，他也是主人之一。我是一個身體多病的人，差不多整年都是過着養病的讀書自修生活，平時很少旅行活動，

幻生

性空、誠祥法師，我們過去雖然見過幾面，彼此認識，但是，我們沒有進一步的交往接觸。我想，我與樂度法師同去，藉着他的人事關係，可以在旅途中得到不少便利。

樂度法師告訴我，四月下旬，他將帶領一個旅行團去多倫多，不過日期尚未決定，決定了行程，他會通知我的。我回到海德公園(Hyde Park)法王寺下院，又給樂度法師寫了一封信，請他決定日期之後，盡早通知我，我必須調整一下我的自修功課。四月十五日，接到樂度法師的來電，通知我二十二日去多倫多，並要我上一天到佛教青年會集合。

二十一日下午，我去到布朗士(Bronx)的美國佛教青年會，樂度法師有事出去了，宗才法師和鍾益章老居士在那裏。我看過旅行團的名單，共有十六人去多倫多。可是，到了晚上，有三個人打電話辭退，因為明天有事，不能去多倫多旅行。我們這個旅行團，只剩下十三個人。

原定二十二日上午八時半開車出發，但是，有幾個人遲到了，不能準時開車，等到大家到齊，起程出發的時候，差不多快近九點鐘了，我們才踏上去多倫多之路。

去多倫多途中

今天是個晴朗的好日子，在北美洲的紐約，也正是一個適宜春季旅行的季節。我們共有三部車子，樂度法師是領隊，坐在第一輛車子上。這部車子是一對年輕夫婦開來的，同遊四日，我沒有請問他們的姓名，不過，我知道他們是一對來自台灣的佛教徒，還帶着一個十六個月大的小男孩一起旅行。這位小朋友非常可愛，圓圓的臉，已經會走路了，也會拜佛，四天的旅遊生活，沒有哭叫。我們的車子走在中間，這是王貞博和莊麗華這對年輕夫婦開來的，車子比較大，前後共有三排座位。除了他們夫婦之外，我與宗才法師，以及界誠和仁寬法師，都坐在這部車子上，一共六人。王貞博居士是台灣台南市人，有着一副忠厚誠實的面孔

，非常可愛。看他的樣子，只像二十多歲，但他告訴我，已經三十五歲了。莊麗華居士小矮個子，是台灣高雄市人，家住七賢路，靠近普賢寺不遠。她和王貞博都是輔仁大學的同學，一同參加「大千」佛學社團，後來美國留學，結婚成家，他們還沒有小孩。最後一部車子是蔡仁勇居士開來的，除了他們夫婦之外，還有石道濟太太和一位李太太。仁勇是他的皈依法名，他的本名我不知道。在湛山精舍，一天下午，我跟這位蔡居士聊起天來，知道他是台灣雲林縣北港鎮人，後來移居台北。他是淡江文理學院物理系畢業，來美國留學，得到物理博士學位，曾在美國一所大學教過幾年書，現在改行做房地產經紀人。我問他，台灣的大學物理系，比之於美國和日本怎樣？他感慨地說：當然比他們差一些，因為我們的大學裏從事專業的研究人員太少，在經費上、制度上，及人事的領導上，都有問題，所以，我們的物理研究，始終無法走到人家的前面。

我們的三部車子，開了上高速公路，都是走在一條綫上，前後銜接，一切聽由前面的車子指揮，一直向北駛去。美國是個得天獨厚的國家，土地廣大，人民富有，無論是城市或鄉村，皆井然有序，看不到髒亂。到處有山有水，有樹有木，有花有草，觀看沿途的風景，優美極了。陽曆的四月下旬，已是仲春季節，處處換上了一片青綠的新裝。坐在車子裡面，走在高速公路，看着來來往往的各型車輛，觀賞一路的景色，我只恨不是詩人，也不是畫家，無法用優美動人的詩句，或用美麗的彩筆，描述我心裡的感受。這裡，我只能借用古人的「時人不識予心樂」詩句，來表明我內心的情境。

車子約莫開了十多分鐘，前面出現了一條寬闊的河流，上面建了一座高速公路大橋，橫跨在河面上。這是我們必須經過的一座大橋，我問莊麗華居士，這是一條什麼河流，她告訴我，是赫德遜河。赫德遜河也是流經紐約市的。紐約市其中一個心臟地區

——曼哈頓，便是赫德遜河中間淤積起來的一個長形小島，兩邊的寬闊河面，把這個小島緊緊地包圍在中間。大家不要小視這個小島，聯合國總部，華爾街的世界金融中心，都在這個小島上。只要它有一丁點風吹草動的聲音，都會影響到全世界每個人的心。

爲了打破旅途中的沉寂，有時我提出一些問題問人。我問莊麗華，從紐約到多倫多，共有多少里程？她告訴我：有四百八十里。我想再問她紐約與多倫多的經緯度，可是，話到口邊，又噎回去了。我知道，不是從事航海、飛行或研究地理的人，很少注意經緯度的，我怕麗華懷疑我在故意的考她。

我們的車子開了二個多小時，才下高速公路，那時已經是十一點半鐘了。我們原想在那個露天的野餐地方吃飯，可是，那裏的風很大，刺骨的寒風，不時帶着片片的雪花，我們只有對着那些木製的桌檯，投以謝絕的眼光，繼續向前行駛。又到一個高速公路的出口處，我們的車隊又下去了，那裏是一個小村莊，有餐廳和加油站，我們集體到一家餐廳用餐。因爲到餐店用餐，我們自備的午餐，也就不好帶進去了，就在餐廳裏吃了一些熱茶和麵包之類的東西。

民生問題解決了，車子的油也加足了，我們繼續向前行駛。可是，那時外面下起雪來了，拇指大的雪花，隨着強風滿天飛舞，我不知道這是老天爺的「迎客」還是「送客」，古人有『最難風雨故人來』的詩句，只是路過的遊客，老天何必這麼多禮呢！車子上上了高速公路，風雪越來越大，我心裏猜想着，多倫多可能也在下雪。誰知這一猜想是錯誤的，車子在大風雪中行走了一刻多鐘，穿過這段降雪地帶，前面出現了晴朗的好天，艷陽高照，美不勝收。自然界的現象，是千變萬化的，我們的人生境遇，何嘗不也是如此！

在艷陽的高照下，我們的車子走了一個多小時，忽然前面的車子

又下高速公路了，不知道爲什麼，只得跟着下去。原來那是一處高地，可以瞭望到很遠的地方。下高速公路的目的，不是爲了看風景，而是因爲前面車上有人要上廁所，可是，那個高地，沒有人家，也沒有廁所，我們只有繼續向前開。到了一個小市鎮上，我們又離開高速公路，去找廁所。週末的下午，小市鎮上許多公共場所，都已休息了。我們爲了找廁所，三部車子，像煞有介事似的，開來開去，到處尋找，最後向一家小商店，借到了廁所，大家方便了一下。

離開這個小鎮，我們沒有再走高速公路，而是改走一條單綫道的小路。這條小路大抵是條近路，行駛的車輛和紅綠燈不多，但是，由於是一條單綫道，中央有黃綫分格着，遇到前面有車輛，不能超車，只有慢慢地跟着行駛，因此，車速也就減慢了。我們在這條小道上，差不多開了一二小時，才又接上了高速公路。經過二座大橋之後，前面便是美加二國的邊界。

美國與加拿大的邊界，是以一條河流分隔着的，我們經過這條河流上的大橋，便遠遠地看到尼加拉瀑布了。加拿大的邊境，檢查非常簡單，看了一下我們的護照證件，沒有蓋章，就放行通過了。由於美加二國，一向和平相處，二國人民，來去自由，不用簽證，不加限制，我想，亞洲國家，如果也能做到這樣，那就好了。

尼加拉瀑布(Niagara Falls)

通過了關卡，我們的車隊，便向尼加拉瀑布開去。進入加拿大的國境，給人有着一種清新的美感，那裏的土地平坦遼闊，樹木草坪和道路，整理得非常清潔美觀，走在上面，如置身於優美的公園，超過美國。從檢查關卡到尼加拉瀑布，還有一段路程，我們大約開了七八分鐘車子，才到了瀑布區。那天是星期六週末，遊客很多，各型各樣的車輛，停滿了兩旁的路邊，一羣一羣的遊客，沿着河邊漫步觀賞。我不禁想起了弘一大師早年寫的一首

「春遊」歌詞：「春風吹面薄於紗，春人裝束淡於畫，遊春人在畫中行，萬花飛舞春人下。……」正好拿來做此處的寫照。

我們的車子一直向前開去，到了裏面，才有轉彎和停車的地方，那裏也是最靠近瀑布的地區。車子停了，界誠與仁寬法師，突然精神百倍，拿着相機，向着河邊飛奔而去。年輕人的精力是旺盛的，經不起新奇事物的引誘。我彷彿也年輕起來了，帶着相機，跟在他們後面追趕，想一觀尼加拉瀑布的廬山面目。

尼加拉瀑布，過去曾經聽人介紹過，說她如何如何的雄偉壯觀，在我的想像中，以為她是從一座高山上流瀉下來的瀑布，這次親自觀看之後，才知道我過去的想像是錯誤的。這裏沒有高山，而是一片一望無際的平原，在這塊平原上，有着一條寬闊的河流，瀑布的形成，便是這條河流的下流河床，突然陷落下去了，形成了懸崖，上游的河水流到這裏，因為有着高低的差距，而出現了瀑布。懸崖上面的河床中央，被泥沙淤積了一個小島，將上游的河水分向兩邊，所以，尼加拉瀑布，也分成了左右兩處，有人稱它為馬蹄形的瀑布是非常確當的。站在對岸觀看，左邊的那片瀑布，下游的河床不深，可以從瀑布的形狀看得出來；右邊的這片瀑布，下面的河床就深了，瀑布衝擊而下，激起十多丈高的一片水霧，瀰漫空中，看不清瀑布的形狀，我們只能借用白居易長恨歌的「不見長安見塵霧」來形容了。西下的夕陽，照曬在水霧上，出現一條彎彎的彩虹，好美呀！我請界誠替我照了二張照片，用做紀念。

河邊是圍着欄杆的，許多人圍着欄杆觀看，瀑布的巨大吼聲，如同天鼓雷鳴，「聲勢驚人」。我在河邊小留片刻，因為那裏有風，寒氣襲人，頗有「衣單不勝寒」的感覺，離開了那裏。原想到車子上去休息，可是，我們的車子不見了，不知道開到什麼地方去了。我只有到一家商店門前去避風，遠遠地看到樂度法師在安全島上打公用電話，我想，他一定是打給多倫多湛山精舍的，

告訴他們，我們已經來到尼加拉瀑布了。好像電話沒有打通，後來蔡仁勇居士也去幫他打，不知道有沒有打到。

過了很久，太陽落下去了，我們這個旅行團的人馬，又聚集到一起，原本登車離去，但是，有人提議，去喝一點熱茶禦寒，因此，我們大伙兒又走進了一家店裏，每人買了一杯熱茶，以及一些炸洋芋絲，圍在一張圓桌上，一面喝茶，一面吃着洋芋絲。我們的這樣吃法，假如被孔夫子看到，一定會搖頭嘆息的。因為，我們距離他「坐不正不食」的標準，相差太多了。我們不但沒有坐，當然更談不上「正」了。

喝過一杯熱茶，增高不少體溫，大家一起上車去。莊麗華說，我們的車子停在很遠的地方，外面很冷，讓她的先生王貞博一人去開車，車子來了，我們再上車。對於麗華的建議，我們無異議地通過了。我利用等車的時間，在這家店裏，買了一本「尼加拉瀑布」的風景片作為紀念；我身上沒有加幣，錢還是麗華替我付的。

我們是在六點左右，來到尼加拉瀑布的，那時太陽還很高，現在當我們離去的時候，已是夜幕低垂萬家燈火的時刻，我們在這個世界聞名的尼加拉瀑布，銷磨了將近二個小時。

夜抵湛山精舍

離開了尼加拉瀑布，我們向着多倫多湛山精舍進發，那是我們今天去的目的地。車子開上了公路，發現油箱的油量不多了，必須去加油站加油。我們一面向前開車，一面尋找加油站。週末的夜晚，許多加油站都打烊了，後來見到一家沒有關門的，我們的三部車子都加滿了油，作為夜間行車的資本，從加油站出來，蔡仁勇居士的車子開到我們前面去了，我們這部大車，成了最後的一部。

離開紐約之前，沒有查看地圖，不知道尼加拉瀑布距離多倫多有多遠，想像中，多倫多就在尼加拉瀑布的附近。坐在車子裏

，看見前面出現一片燈海，我默默地想着，那裏就是多倫多了。誰知我的猜想是錯誤的，我們的車子仍然在四〇一號高速公路上行駛着，沒有改道。一路上，遇見過二三次這樣的情形，我都猜錯了，幸好，我沒有說出來，大家不知道我內心的秘密。後來，我不猜了，默默地念佛。我想，集體旅行，前面有領隊，他們是不會走錯的，我何必去瞎猜呢！

大約走了將近二個小時，我們才真正到了多倫多了，而且，我們也轉上了去湛山精舍的Bayview Avenue這條大道。與我同座的宗才法師，他以識途老馬的姿態告訴大家：「過了前面那個小坡，就是湛山精舍了」。可是，過了那個小坡，前面的車輛仍然向前行駛，沒有見到湛山精舍。宗才法師立即修正他的話：「我說錯了，還在前面一點，到那個樹林那裏，才是湛山精舍。」過了樹林，還是沒有見到湛山精舍。他又改口說：「對啦！前面的電綫柱子那裏，一定是湛山精舍，這次是錯不了的。」到了那裏，依然不是湛山精舍。風趣的宗才法師，索性來了一個全盤否定：「路走錯了，不是這條街道！」由於他三次都沒有說對，引得大家哄堂大笑。

我們的車隊，在Bayview Avenue這條大道上行駛了很久，仍然不見前面領隊的車輛有停車或拐彎的燈號出現，在昏闇的燈光下，莊麗華看到旁邊住家的門牌，已經一萬多號了，湛山精舍是七二五四號，她知道走過頭了。可是，行駛中的車輛，我們又是最後一部，無法告訴前面的領隊車子，如果一直跟着他們走，將會越走越遠，永遠到不了目的地的。聰明的麗華，當機立斷，要她的先生將車子換走邊綫，加速超前，通知樂度法師。因此，我們又將車子回過頭來向後走。在稀疏的住宅地區，三千多號是一段很長的路程，開了幾分鐘，才見前面車輛減低了速度，亮起轉彎的燈號，我們終於抵達湛山精舍了。誠祥、性空法師，穿着禦寒的大衣，守候在馬路邊上迎接我們，不知道他們等了多久，

我想，一二小時總會有吧！十點多了，還不見我們到達，他們非常焦急，可是，相見之後，在一片互相問好聲中，洋溢着親切的關懷友誼，他們的焦急心情，也就化成了一縷輕煙，飛向了無邊的空際。

這時，從大雄寶殿走出了一大堆人，親切地迎接我們。我們禮佛以後，他們紛紛地向我們行禮致敬，殷殷地招待。我是第一次來到湛山精舍，除了性空、誠祥法師熟識之外，其他都是陌生的，第一次相見。雖然如此，由於我們都是中國人，使用着同一語言和文字，同是佛教徒，「相逢何必曾相識，很快就消除了彼此間的陌生感。

吃過晚飯，誠祥法師帶領我們參觀藏經樓之後，夜已深了，便送我們去休息。我被安排住在觀音殿三樓的一間小套房裏，這個房間不大，內部的陳設非常簡樸，木板床上，放置着一個彈簧床墊，上面鋪着床單和棉被，我將在這裏度過三夜。仔細地看過這個房裏的其它東西，我才知道這個房間不是誠祥法師就是性空法師住的，感謝他們的好意，將房間讓給我住。我們是團體旅行，一切居住問題，只有聽由主人全盤的計劃安排，不便提出異議，我只能將我的感激之情，深藏內心。

參加藥師普佛

今天是我们來到多倫多的第二天了。吃早飯的時候，樂度法師提出了一個建議，中午我們打一堂普佛，與這裏的信眾結緣。他的這一提議，大家毫無異議地通過了。普佛的時間預定十點鐘開始。

吃過早飯，我們到外面參觀湛山精舍的建築情形。昨晚到來，天已黑了，匆匆進入佛殿，無法觀看湛山精舍的外型，只有今天細細地觀看了。這是一座中國傳統的宮殿式的佛寺建築，非常高大，古色古香，在西方的國家裏，它代表着優美的東方文化，也展現了中國人的智慧才華。就多倫多而言，湛山精舍是中國人

建的唯一一座東方佛寺。這座佛寺的面積很大，據性空法師說，大雄寶殿有七千多平方尺。觀音殿有三千多平方尺，這二個殿宇，都是鋼筋混凝土的建築結構，殿高三層，上面蓋着土紅色的水泥瓦，非常雄偉壯觀。佛殿的右邊將來還要建一座地藏殿，以與左邊的觀音殿相對稱，完成一個完整佛寺的形狀。興建地藏殿的籌劃工作，現在已經準備好了，只等申請開工。地藏殿建成後的湛山精舍，無疑更加壯觀了！我們虔誠地期待它早日動工，預祝它順利完成！

湛山精舍的土地面積，據說有二英畝。這塊土地，是一位從香港移民來的何雪明居士捐獻的，除了建佛殿之外，前面還有花園和寬大的停車場，位於公路邊上，交通非常便利。就整個佛寺的環境來說，顯得寧靜而優美，像個花園佛寺。我們在佛殿前面，從不同的角度，照了許多張珍貴的相片，作為這次旅行的紀念。

看完了湛山精舍的建築，我的視線，忽然向右邊掃瞄一下，看到一棟豪華住宅。這棟豪華住宅的位置，緊連着湛山精舍未來興建的地藏殿，彼此相距只有數尺。我很奇怪，誰家的住宅，怎麼會建到這個邊界上來？經過詢問之後，我才知道，這棟高級住宅，現在已是湛山精舍的產業了。

據說，湛山精舍買下這棟豪華住宅，其中的經過，還有着一段很不愉快的辛酸血淚史。這棟住宅，原是一位加拿大有錢人興建的自用住宅。這位屋主，是在一家金融機構任高級主管，頗有財富和社會地位。後來，湛山精舍在此興建佛寺，因為土地相連，成了近鄰。起初，他開始反對，後來向法院控訴，經過法院的審理判決，他敗訴了，湛山精舍勝訴了。彼此既為近鄰，朝夕相見，他感到尷尬，沒有面子，因此，覓地遷居，出售這棟高級住宅。性空、誠祥法師知道以後，想到這棟住宅如被其他的加拿大人買去，由於民族不同，宗教信仰不同，以後免不了還會發生糾紛，煩不勝煩，所以，他們會商之後，決定將這棟住宅買下來，

屬於湛山精舍所有，以便一勞永逸。當這位屋主知道湛山精舍要買，仇人見面，分外眼紅，他開出的高價，要比他原定的售價，以及當時市價，高出了數十萬元，跡近報復勒索。誠祥、性空法師研究之後，惟有咬破指頭和血吞，忍痛地多付了數十萬元，以一百多萬元的高價，買下了這棟高級住宅，和前面一大片空地。將來整理之後，湛山精舍的範圍，又要增加若干。這棟高級住宅，建得非常漂亮，建築材料頗為考究，連同地下室共有三層，內有八個房間，六套衛生設備，以及廚房、餐廳、客廳等等，一應俱全。這次我們旅行團的部分團員，便是住在這棟房子裏。

快近十點鐘了，我向性空法師借用衣袍，準備參加普佛。承蒙性空法師的好意，要我休息，不要參加。跟隨團體旅行，我一人怎能例外呢？

今天唸的是藥師普佛，參加的信眾很多。自從一九八三年，我在休士頓心臟開刀之後，六年多來，還未參加過藥師普佛法會，這次是我「開心」後的第一次參加藥師普佛。我們從紐約來了五位比丘，加上誠祥、性空法師，共有七人，在多倫多的佛教史上，集合七位中國比丘在一起打藥師普佛的機會，可能不多。仁寬法師是普陀山維那，由他主磬，界誠法師敲木魚。這二個重要職務，分別由他們二個身強力壯的後起之秀負責。性空法司鼓，宗才法師敲小木魚，誠祥法師是班首，樂度法師主持拈香，各司其職。惟有我這個開心後「失音」的廢人，什麼職務都沒有，輪站空班。這堂普佛歷時整整一個半小時，唱念如法，不快不慢，不高不低。想不到多倫多的居士們，也不含糊，跟隨我們後面，能唱能念，有板有眼，有腔有調，彷彿都是武林高手，殊為難得。尤其拜願的時候，吳素雲居士的女中音，聽得一清二楚，在緊要關頭，她幫了不少忙，應該予以傳令嘉獎！

普佛結束，每個人的臉上，都流露着一片愉快的神情，這也許就是所謂「法喜充滿」吧！

（未完）

佛門聯語

清梁章鉅楹聯叢話鈞沉

張培之

以下所錄佛門聯語，即從以上叢話中鈞沉而出，梁編選錄，取捨甚嚴，故其入編佛聯不甚多。但其作者，皆為當時名流大手筆，亦值得重視之也。

筠廊偶筆載，宣武門外教子衲衲永廣寺，為僧文然所居。祖師殿前白楊古柏二，僧室無他物，壁有聯云：

石壓筍斜出，
岩垂花倒開。

乾隆五十五年，八旬萬壽，其中有聯云：

無我相，無人相，無邊壽相
有善緣，有德緣，有大福緣

張芥航河帥題大士聯云：

真實不虛，大慈悲度一切苦厄
意識無界，空色相現五蘊光

明。

張南山郡丞維屏撰千手千眼聯云：

聯語為我國獨特的文化瑰寶，歷史悠久，有謂始自五代之桃符。上至皇家，下至百姓，貼春聯是最普通的事，而且不分窮富，祇要大紅紙一張，請人代寫兩句吉利字樣，便蓬蓬生輝，吉慶有餘矣。聯語題材廣闊，千姿百態，變化多端，也可借題發揮，主要平仄叶韻，聲音自然朗朗，二者概括深遠，畫龍點睛，也可旁敲側擊，化陽春為白雪，融景生情，言語道斷，則文情並茂矣。雖然如此，但聯語往往被人認為文人小技，童生三年，便要學對聯，故歷來不太注重而且傳錄不多，往往遺失。惟獨清代道光福州梁章鉅（蘆隣），他曾官浙江江山左提刑，廣西巡撫，江蘇巡撫等職，最後七十三時退居溫州郡署其子處養老。他深具法眼，輯此聯話，促其前言中計算，其積累時間長達四十年，編輯前後又歷時八年，即道光庚子至丁未（一八四〇—一八四八年）。梁既居高官，又好山水之樂，旅途往返萬里，有此條件流連名勝古跡。尤喜吟詩作對，結交名士，最後輯成楹聯叢話（共三話）十二大卷，可謂洋洋大觀。

菩提今菩提，具大神通，忽現千般千眼。自在觀自在，是真佛力，總由一念慈悲。

又德清慈相寺內一聯云：

即色即空，現慈悲相，吾無隱爾。是萬是一，具手眼人，自能辨之。

南京燕子磯永濟寺中，亦有觀音大士像，聯云：

音亦可觀，方信聰明無二用。佛可稱士，須知儒釋有同源。

西湖中天竺白衣殿，即送子觀音院也。魏春松觀察成憲題聯云：

白衣仙人，瓶中水楊柳。朱芾男子，天上石麒麟。

又俗傳一聯云：

我具一片婆心，抱個孫兒送汝。你做百般好事，留些陰騭與他。

北京陶然亭中，原有觀音大士故聯，勝於他方而均亡失撰者姓名，聯云：

法雲廣蔭無遮會。慧日高懸有相天。

泡影乾坤，粧成寶相。色香世界，幻出空花。

蓮宇峇嶠，去天尺五臨韋曲。蘆塘淼漫，在水中央認補陀。（此聯更雅切陶然亭景物）

溫州府城外濱江，江中有小島，即謝康樂詩之孤嶼也。嶼中有江心寺，風景極以金山，寺相傳宋恭帝曾駐驛於此。朱滄湄文翰聯云：

長與流芳，一片當年乾淨土。宛然浮玉，千秋此處妙高台。

吳信辰工為楹聯，題佛寺門聯云：

禪門無住始為禪，但十方國土莊嚴，何處非祇園精舍。度

世有緣皆可度，果一念人心迴向，此間即慧海慈航。其題佛堂云：

西方貝葉演真經，總不出戒定慧三條法律。南海蓮花生妙相，也只消聞思修一味圓通。

佛言三藐三菩提，禮此莊嚴，即可承三生度脫。人貴一噴一醒豁，除他罣礙，何難證一味圓通。

題西岩寺云：

色相出真空，眼界光明，震旦雲霞圍舍利。聲聞歸妙有，耳根清淨，乾陀鐘鼓應迦陵。

題千手佛殿

一念念佛如來，鶴戾猿啼，都演出三生妙諦。千手示人不悟，龜毛兔角，直指廿四大疑團。

正定府龍興寺中準提庵，有梁蕉林（清標）題聯：月上鬪圓光，示教禪心兼法味。風吹清梵樂，歸誠景福應真言。

又題東院聯云：如定慧，如聲聞，布金地於祇園，六通朗澈。或淨名，或緣覺，轉法輪於康苑，五蘊圓明。

又李致齋（基和）題雨花堂聯：

雲籠夜月原無礙。鳥宿秋溝亦放參。

葛嶺下，有葛林禪院與孤山相對，梁山舟先生，集劉劭人物志語為聯云：

德行高妙，容止可法。威儀齊整，器益無聲。阮芸臺先生聯云：

月似丹光出高嶺。鶴因梅樹住前山。靈隱寺山門，有趙松雪一聯云：

龍澗風迴萬壑松濤連海氣。鷲峯雲斂千年桂月印湖光。

今西湖志不載。

西湖飛來峯，相傳晉咸和元年，西天僧慧理登山，嘆曰：此是中天竺靈鷲之小峯，不知何年飛來，因以爲名。下即冷泉亭，舊傳爲董香光題匾。又題聯云：

泉自幾時冷起。峯從何處飛來。

此教中機鋒語也。又王右丞書；

泉聲咽危石。日色冷清松。亦雅切。

天台之萬年寺，有王藻儒閣老（揆）一聯云：

身比閒雲，月影溪光堪證性。心同流水，松聲竹色共忘

機。

又湯敦甫尚書（金釗）聯云：

露氣春林，月華秋水。晴光淑景，芳草遠山。

上方廣寺有朱倫翰聯云：

四山滴翠環初地。一路聽泉到上方。

阮芸臺先生聯云：

以衆華爲物本。作雙樹之道場。

錢竹汀宮詹（大昕）聯云：

身似菩提心似鏡。雲在青天水在瓶。

西湖之聖因寺，本行宮，雍正五年，浙江巡撫李敏達，始奏

准改建第一進爲彌勒殿，有敏達聯云：

山外皆山，巒岫繞成清淨界。畫中有畫，笙歌譜就太平

圖。

最後爲內方丈，敏達亦有聯云：

聖德遐昌，北極恩光昭北闕。皇仁遠被，西朝瑞靄接西

天。

蘇州定慧寺

李蘭卿觀察權蘇臬時，訪得蘇文忠公，爲僧卓契順書歸去來辭石刻於城東定慧寺，復尋得嘯軒故址，因修祠葺軒以存舊蹟。按定慧寺及嘯軒，並在黃州，前明正統中，蘇州巡撫周文襄公，摹勒蘇書於石，太守況公捐祿，建寺及嘯軒，寺僧又繪蘇像奉之軒中，遂爲郡中名勝，歷久圯蕪，鮮有知者，主是一一還其舊，余於道光乙未，過吳門來游，留詩而去。後陶雲訂宮保爲之聯云：

喫惠州飯，和淵明詩，陶云吾云，書就一篇歸去好。

判維摩憑，到東坡界，人相我相，笑看二土往來同。

跋云：定慧寺有東坡書靖節先生歸去來辭，蓋在惠州時，寺

僧欽長老，遣其徒卓契順，爲公子致書，臨歸，公以此贈之，其

奇欽長老詩云：

初無往來相，二土同一在。又云：

清判維摩憑，一到東坡界。即謂是也。同時林少穆撫部聯

云：

嶺海答傳書，七百年佛地因緣，不僅高樓鄰白傅。岷峨迴

遠夢，四千里仙蹤遊戲，尙留名利記黃州。

陳芝楣方伯（鑾）聯云：

翰墨溯風輪扶大雅。椒馨荐遺愛鼎峙前修。

蓋寺中並祀周況二公，葺爲三賢堂也。蘭卿題聯云：

江海宿緣深，片石猶留古吳郡，軒楹遺址拓，瓣香長溯舊

蘇齋。

時以翁覃溪師所芷文忠眞像及所題舊詩，刻石供寺中，又以

王虛舟所題蘇齋二字匾懸之楣。並摹覃溪師像奉之。

焦山之麓，有松寥閣，俯臨大江，雄勝之概，爲江南北第

一，閣中有陳恪勤公聯云：

月色如畫。江流有聲。

僧堂有伊塞卿太守聯云：

龕收江海氣。碑出魚龍淵。

下句謂瘞鶴銘也，語亦傑創，而分書尤奇偉，直迫漢京，當入焦山長物志也。

鄭板橋(燮)題焦山自然庵聯云：

山光樸面經新雨。江水回頭爲晚潮。

又云：汲來江水烹新茗。買盡青山當畫屏。

隨園老人云：嘗游南明寺，見沈歸愚先生書聯云：

瓶添澗水盛將月。衲掛松梢惹得雲。

燕子磯本在江中，近因沙灘日長日寬，遂離江稍遠，有高閣凌空之勢，俗所謂鐵鍊鎖孤舟者，今鐵索尚存，猶令人不可方物，旁有永濟寺，柱聯云：

松聲竹聲鐘磬聲，聲聲自在。山色水色煙霞色，色色皆

空。

白香山游廬山天池，僧請題寺楹，公信筆作長短二聯云：

一水印天心，指月證三生之果。六根無我相，飲泉清萬劫

之塵。又云：

天上有池能作雨。人間無地不逢年。

虎溪三笑亭，有唐蝸奇先生聯云：

橋跨虎溪，三教三源流，三人三笑語。蓮開僧舍，一花一

世界，一葉一如來。

李笠翁題廬山絕頂聯云：

足下起祥雲，到此者，應帶幾分仙氣。眼前無俗障，坐完

後，宜生一點禪心。

濟南大明湖前，有滙泉寺，中有薛荔館，面湖而立，爲遊人讌集之所，全湖勝概，皆在目前，今湖面爲荷塘蘆港所隔，舟行須詰曲隨之，有舊人聯句云：

舟行著色屏風裏。人在回文錦字中。

據寺僧云：是前濰縣教官郭銘盤所書，尙未知何人所撰也。

劉金門先生聯云：

四面荷花三面柳。一城山色半城湖。

孫淵如先生(星衍)集唐句聯云：

地佔百灣多是水。樓無一面不當山。

四川嘉定府城外，有凌雲山，山下有凌雲寺。爲坡公少年讀書處有樓，塑坡公少時像，山甚峻，樓前即大江，寺門外有集句聯云：

千青雲而直上。障百川而東之。

時稱其渾成切實，樓中有郭蘭石(尚先)學使題聯云：

萬戶侯何足道哉，顧烏帽青鞵，難得津梁逢大佛。三神山如或見之，問黃樓赤壁，何如鄉郡挾飛仙。

蘭州城南之皋蘭山，又名五泉山，山麓有五眼泉，曰甘露，

曰掬月，曰摩子，曰蒙，曰惠。清冽甲於省會諸水，故又名清

泉，琳宮紺宇，蔚然巨觀，余於卸藩任後，獨遊一次，寺僧索聯因題曰：

佛地本無邊，看排闥仄仄，紫塞千峯平檻立。清泉不能

濁，笑出山滾滾，黃河九曲抱城來。

滇中華庭寺，亦勝跡也，有楊升庵(慎)題聯云：

一水抱城西，煙靄有無，拄杖僧歸蒼茫外。羣峯朝閣下，

雨晴濃淡，倚欄人在畫齋中。

福州鼓山之湧泉寺，建自唐時，蔚然名利，聯語頗多，茲錄其雅者；如山門彌勒座聯云：

日日攜空布袋，少米無錢，却剩得大肚寬腸，不知衆檀越信心時，用何物供奉。年年坐冷山門，接張待李，總見他歡天喜地，請問這頭陀得意處，是怎麼來由。

又法堂聯云：

於一毫端，現寶王利。坐微塵裏，傳大法輪。

齋堂聯云：

五夜工夫，鐵脊梁將勤補拙。二時粥飲，金剛屑易食難消。

福州小西湖東偏開化寺，倚城臨水，擅湖壖之勝，黃莘田先生集聯句云：

生集聯句云：

桑拓幾家湖上社，芙蓉十里水邊城。

許周生駕部（宗彥）病中語人云：夜來曾作聯記得二句：

厭聞家事常如客。愛看名山悔不僧。

徐兩松中丞（嗣曾）撫閩，有惠政，其培植鼇峯的院士子，尤

繫去思。聞其易簣前數日，自撰輓聯云：

仗我佛慈悲指示，方悟得無我無人。做吾儒切實工夫，巴

結到而今而後。

可謂了然於來去者矣。

吳信辰集司空曙李頎一聯云：

翠竹黃花皆佛性。清池皓月照禪心。

英煦齋師曰：余未諳習內典，臨摹古人所寫佛經，偶有會

心，如比邱尼，豈非尊我孔子乎，居馬蘭峪工次，時工人於舊寺

中添建西方聖人殿，求作聯語，遂書與之云：

西域談經，心仰尼山思竊比。東周問禮，語傳柱史戒深藏。

明末有海中渠魁，至普陀山設齋一月，手題楹柱云：

自在自觀觀自在。如來如見見如來。

其字至今猶存。

李艾塘云揚州虹橋東庫有靈土地廟，廟中有集聯云：

到處雲山到處佛。當坊土地當坊靈。（前句金冬心，後句

鄭板橋）

嘉靖末，宜興大疫，有二青衿俱死，同上閻王殿一從東廊，

一從西廊，各相眄以目，王察其籍，皆以無罪放回，從東者述所見柱上聯語爲：天道地道人道鬼道道道無窮。

恨不見西柱對。從西者述所見云：

胎生卵生濕生化生不生。

施愚山箋齋詩話云，龍濟寺，在吉水城東南，踞東山勝處，

蘇長公初到嶺外，曾過此寺，題聯云：

天上樓台山上寺。雲邊鐘鼓月邊僧。

寧德縣志云，主簿丁大全，因旱，令人以銀瓶乞水於百丈龍

潭取之，得瓦瓶歸，大全疑之，復造銀瓶，躬往投之，又得瓦

瓶，大全祝曰，龍神有靈，若吾後當顯貴，幸示靈異，潭中果露

龍爪，大全後登宰府，奏封龍王，架石爲亭，題聯云：

龍從百丈潭中起。雨向九重天上來。

蔡佛田曰，佛寺聯語極多，記得有二聯語極雋永，

願將佛手雙垂下。摩得人心一樣平。

彈指聲中千偈了。拈花笑處一言無。

明邛州人余昂，有題海會寺聯云：

終日解其頤，笑世紛紛紜，曾無了局。經年坦乃腹，看胸

懷灑落，却是上乘。

福州有慶城寺，中有鐵佛一尊，極其雄偉，係閩時所鑄。廟

中有前明曾弗人（異誤）一聯云：

古佛由來皆鐵漢。凡夫但說是金身。

蘇州光福寺有觀音大士廟祈晴禱雨最靈，林少穆巡撫三吳

時，題聯云：

大慈悲能布福田，曰雨而雨，曰暘而暘，祝率土豐穰，長使

衆生蒙樂利。諸善信願登覺岸，說法非法，說相非相，學普門

功德，祇憑片怎起修行。

朱子生於延平之龍溪，故小字瀧郎，瀧水名，即尤溪縣，亦

因此得名也。後人皆誤以朱子字瀧郎耳，其地有公山文山，朱子誕生之日，兩山俱發火光，現出文公兩字，今就其他建文公大祠，周力堂學使（學健）撰聯云：

前公山，後文山，一氣蜿蜒，知天地精華所萃。始小學，終大學，眞源脈絡，統聖賢體用之全。

吾閩有石佛嶺，佛像係就大石琢成，陳望坡尚書未第時，將棄舉業，過此嶺求籤，詞意許其必遇，三過三問，皆一籤貴，後乃獻一聯於寺云：

心到虔時佛有眼。運當亨處石能言。信乎佛之能前知也。

謝默卿曰虎邱山後女墳河北，風景幽絕，岸旁一古刹，懸一聯於客堂云：

乾淨地常來坐坐。太平時早去修修。

語極冷雋發人深省。

張仲甫中翰（應昌）蘭諸先生哲嗣也，最恪勤守家法，近乎錄先生所集經語楹聯見奇，如云：

有忍乃有濟。無愛即無憂。

上句出尚書，下句則四十二章經中語也。又一聯云：

洗心曰齋，防患曰戚。循法無過，修禮無邪。

上句出易繫辭注，下句則戰國策也。

又仲南齋中，亦有自撰聯句云：

貪瞋痴即君子三戒。戒定慧通聖經五言。

又一聯云：

陰陽風雨晦明，受之以節。夢幻露電泡影，作如是觀。

此乃左傳周易對佛經也。又一聯云：

掃地焚香，清福已具。粗衣淡飯，樂天不憂。

何子貞太史（紹基）工書，無帖不摹寫，尤喜臨爭坐位帖，每集帖字作楹聯至百十副，其猶工穩者如：

心同佛定香煙直。目極天高海月升。又如：

深堂有月同參佛。清畫無人自檢書。又如：

清香滿堂佛應喜。明月出海天爲高。

鄭板橋有贈焦山老聯云：

花開花落僧貧富。雲來雲去客往還。

今此聯墨跡，猶存山中。

吳門滄浪亭畔，有大雲庵，六舟上人主之，六舟名達愛，海寧人，精於金石篆刻之學，收芷苾富，雲臺相國，以金石僧呼之，兼工書畫。除芝楣中丞，延主斯席。齊梅麓太守，贈以聯云：

中丞教作滄浪主。相團呼爲金石僧。

嚴問樵邑侯，亦爲撰一聯云：

商彝周鼎，漢印唐碑，上下三千年，公自有情天得度。酒

胆詩腸，文心畫手，縱橫一萬里，我於無佛處稱尊。

朱朶山殿撰（昌頤）未第時，見其叔父虹舫閣學侍兒名多多者，心悅之，未敢請也。適此婢索書楹帖，因信筆製一聯云：

一心祇念波羅蜜。三祝難忘福壽男。

爲閣學所見，欲以婢賜之，婢謂九郎若中狀元，吾當歸之，明年朶山果大魁，閣學爲成其事，當時傳爲佳話云。

北固山甘露寺，爲古來勝跡而佳聯不多，惟正殿中間聯云：

紫極煥璇題，瑞露凝甘留淨域。丹輪開寶相，香岩擁翠俯

晴江。款署長白高晉題。又有一聯云：

露降何年，蘿徑石門開法界。寺臨無地，海雲江月擁祥

輪。

甘露寺頂上大殿聖製一聯云：

地窄天寬，江水雄楚越。漚浮浪卷，棟宇自孫吳。

涵蓋一切，足與北固山並壽矣。

普陀山聯；普陀一山，周四十餘里，在大海中，山中地，全屬於廟，並無糧賦，無乞丐，亦無婦女居住，其佃種僧田，與開小店生理者，皆不携妻室，全山廟宇，不下數十，而惟佛頂山，前寺，後寺，三處爲大廟，前寺有聯云：

即心即佛，但從彼岸問迷津，渡頭寶筏開時，慈航有路。是色是空，誠向茲山瞻法相，洞口祥雲護處，變化無方。

杭州西湖淨慈寺大殿，歲久損壞，道光庚子，烏敬齋中丞籌款重建，於乙巳年工竣，梁初香中丞撰聯云：

依淨土以印淨心，回峯現億萬化身，羣覺悟羣迷成淨果。引慈航而宏慈量，慧日照三千法界，莊嚴重耀澄慈緣。

杭州天竺山中，送子觀音殿，有查聲山先生舊聯云：

天上錫麟兒，此是世尊親抱送。山中聞梵唄，原從靈鷲早飛來。

近人章次白有一聯云：

湖山本毓秀之區，看桃華開落，燕子西東，蠱爾未銷情欲障。天地有好生之德，願嘉門善祥，明神祐助，螽斯無妬子孫多。

接待寺毗鄰盧閣上出現觀音神龕，魏滋伯聯云：

香象奉金仙，傑閣凌雲，日麗中天通上界。煙霄驚鐵鳳華鐘度水，風向大海引慈航。

焦山水晶庵壁，有聯云：

入室果同水晶域。開門正對石公山。

殊工雅，忘却何人所題，石公山即象山，正與焦山相對也。又記得乙未夏，余游焦山時，借菴詩僧猶健在，前一年，是其八十誕辰，借菴索余補贈聯句，時從游者已竹橈相待，乃揮手十四字予之，聯云：

山中鶴壽不知紀，世上詩聲早似雷。

魏滋伯題芷經關聯云：

芬誦梅壇，深入華嚴文字海。函尊榆櫨，兼賅菩薩聖賢心。乾隆十九年，周文恭公(煌)奉冊使疏球，遇風觸礁遇救題聯云：

神爲德其盛乎，呼吸回天登彼岸。臣何力之有也，忠誠若水證平生。

余與潘功甫舍人(曾沂)別逾十年矣，今夏在東甌郡齋，忽接其手函，如同晤對，喜不自勝，並承封奇楹聯三副，索余題跋，不遠千里之遙而汲汲爲此過迂之事，自非相契有素，斯焉取斯耶，三聯者；一爲蘇州滄浪亭放生碑而作，余宜有辭，一係西溪護生庵聯，一係石梁雨來亭聯，則皆余所未經之地，余爲揮汗一應之，此翰墨良緣，亦楹聯佳話也。滄浪亭放生碑云：大德曰生。仁心爲質。字極壯偉。下截款云：長樂梁篋林方伯，重修滄浪亭之次年戊子孟夏又七日，吳門諸君子，有放生之舉，大會於斯亭，適餘過吳，偶訪潘功甫舍人，罔悉其事，舍人出楹帖，書此二語爲紀云。德清蔡之定並識。余加跋云：道光戊子孟夏，潘功甫舍人，大會吳中諸君子於滄浪亭，屬余爲放生會碑，欲南雅書之，刻石於茲亭，今歲戊申，舍人復摹刻此聯，懸之柱間，爲放生之券，因記始末於旁，前撫吳使者，長樂梁章鉅識。西谿護生菴聯云：

須知天地常生育。總要人家善護持。

八分書款阮元，無年月，余加跋云：西谿護生菴，爲慕鶴鳴先生令錢塘時所建，道光戊戌，潘功甫舍人重葺，同陳碩甫，趙王門項梅侶，邵魚竹諸君，復千金池，放生於此，梅侶爲之記，茲功甫復以儀徵太傅護生菴柱聯，屬爲旁跋，因紀始末於後，時戊申長夏，長樂梁章鉅識。石梁雨來亭聯云：

甘雨時零，亭成志喜。嘉禾善養，歲慶來豐

大楷書款云；道光戊申仲春芝軒潘世恩。余加跋云：道光戊戌，石梁曇華亭被燬，適潘功甫舍人過此，始識集資興修，有紀事一絕句云：平章事業江河大，有漏涓涓自不知；七十二蓬參偏了，曇華亭上雨來時。蓋此亭創於南宋賈似道，僧因請易名曰雨來亭。天台山田多旱，名此以誌喜也。宋公太傅爲書寄雨來亭柱聯，余記始末於旁，時戊申長夏，長樂梁章鉅識。

伊墨卿先生秉綏守惠州題永福寺聯云：

雲鶴有奇翼，瑤草無塵根。

楊硯芬（希銓）題聯曰：

永世有因，大悲觀自在。諸天無相，極樂仰文殊。

鄭板橋（燮）題禪堂聯：

無法向人說。將心替汝安。

又題佛座：

大護法，不見僧過。善智識，能調物情。

宋悅研侍郎（鎔）觀察皖中時，嘗書一聯贈某上人云：

看梅子熟時，箇中人酸甜自得。聞木樨香否，門外漢坐臥

由他。

粵中有倒坐觀音像，清楊蘭坡題聯云：

問大士緣何倒坐。恨凡夫不肯回頭。

附一九二八年西湖古今楹帖新集佛聯鈞沉

如山題海潮寺聯：

法脈接祇園，同依靈鷲慈雲，切莫分誰教誰律誰禪宗，但能自性自度，皆能大覺。應身遍塵刹，普攝虎林僧海，須澈悟無我無人無衆生，若見諸相非相，即見如來。

寶石山麓大石佛寺有聯云：

天生佛石苔攢髻。洞有神猿臂掛松。

大肚能容，色容色相。開口便笑，指示迷途。

靈峯寺聯：

現三十二妙應身度盡塵刹。施二十四無畏力福備羣機。

放生池聯：

天地一網罟，欲度衆生誰解脫。飛潛皆生命，但存此念即

菩提。

紫竹林聯：

紫竹林中觀自在。白蓮座上見如來。

鳳林寺聯云：

法鏡現慈雲，觀春月秋花，盡是三空妙諦。智燈懸寶座，

聽晨鐘暮鼓，無非一點禪機。

彭王芹聯云：

百八杵鐘聲，撞醒痴夢。五千言慧典，參破禪機。

俞樾聯云：

是無遠慮，顛倒夢想。皆大歡喜，信受奉行。

玉泉聯云：

浩浩羨無涯，身坐宮中通造化。洋洋皆得所，眼見池內起

慈悲。

靈隱寺聯云：

禪心澄水月。法鼓聚魚龍。

又聯云：

佛法度三千，心願俱堅超苦海。等名稱五百，形容難判共

慈航。

又上天竺法喜寺聯云：

山名天竺，西方即是眼前，百千里接踵朝山，海內更無香光

比。佛號觀音，南無時聞耳畔，億萬衆同聲念佛，世間畢竟善

人多。

又下天竺法鏡寺聯云：

焚五香，清五濁，法喻青蓮，應試靈機入證。去六欲，得六通，道傳白月，從知妙諦因心。

又聯云：

甘露瓶中榮寶樹。慈雲座下錫祥麟。

理安寺即法雨寺，聯云：

法雨晴飛，繞殿香雲至。天花晝下，交空瑞石懸。

又聯云：

碧螺澄法雨。綠樹蔭清泉。

韜光黃法元聯云；

竹筴潛通十八澗。蒲團小坐兩三時。又聯云：

訣授雲房，涉水登山，一枕黃梁超法界。詩題鶴觀，度人

濟世，千年丹篆仰仙蹤。

龍井寺聯云：

玉毫珠頂無離即。皓月清池得證因。

南屏禪院有聯云：

松韻鼓笙簧，和南屏之晚鐘，清如雅奏。禪心開定慧，對

雷峯之夕照，湛若明生。

又聯云：

細剪山雲縫破衲。閒撈溪月作蒲團。

又聯云：

石墨一枝春，問山僧梅子熟未？梵鐘幾杵曉，喚世人塵夢

醒來。

虎跑寺聯云：

願借吾師手中半葉蕉，煽滅若輩熱中熱。留得此地山上一

勺水，渴解衆生難上難。

開化寺（即大和塔）聯云；

燈傳慧業三摩地。鼓應洪濤八月天。

（完）

（上接第41頁「悼念熙如法師」）

恰如其分地描述了法師傳奇的一生。我曾在長期逆境中度过青春，最能理解接受考驗大不容易。前塵往事，尤如黃粱一夢，但要總結經驗，引以為訓。據羅無虛居士告知，熙如法師的出家願望早在數十年前就萌發了，由於種種原因，未能如願。去年九月，我曾接到他的來信說：「予已於八月初十剃髮出家，法名熙如，字復元。『內明』需要原始佛教文章，希多就原始教法撰文惠寄。」有些人對他暮年出家感到驚奇，其實這不過是因緣成熟吧了。法師說忝為佛子，應當對佛教有獻身精神，「人間重晚晴」，他最終實現自己的夙願。家屬們認為做和尚有失於禮，他却不以然，認為是大丈夫事，這確實需要有堅定的毅力與決心啊！

關於原始佛教，熙如法師有他獨特的見解。「內明」二〇八期刊載他的遺稿「原始佛教中有關十二因緣釋義」一文，在「小言」中，他寫道：

「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』等原始經論中有關十二緣說義，哀集成冊，分贈會衆，共同研究。」

我國是流行大乘佛教的國家，對原始佛教和「阿含經」的研究尚屬空白，有些偏執的觀點也尚須糾正，這就需要爲此化大力氣，辛勤勞動。熙如法師的未完遺志，有待於我們後輩接上去完成。只要學習愚公移山的精神，這艱鉅的工作還是能取得成果的。我們要化悲慟爲力量，克服障礙，把原始佛教的研究推向深入，使「阿含」經教重現光彩。熙如法師在常寂光中，必會莞爾贊成，相信他一定能乘願再來，廣度衆生！



談佛說淨土三經的思想體系

修淨土法門，多依淨土三經，就是「阿彌陀經」、「觀無量壽經」、「無量壽經」三經。這淨土三經，如果依現代哲學來作分類，「阿彌陀經」應屬本體論，「觀無量壽經」應屬方法論，「無量壽經」應屬認識論。

所謂「本體論」者，是為研究人生、宇宙的終極實在本體，也就是研究事物最後的原則之學。凡研究心學方面者，都屬於形而上學，其目的在追求萬有的本體究竟是什麼。淨土思想是屬於心學範圍。在淨土三經中居於「本體論」地位的「阿彌陀經」，首先將人生宇宙的本體標示了出來，如「阿彌陀經」開宗明義地說：

「從是西方，過十萬億佛土，有世界名曰極樂。」

這個「極樂世界」，就成為淨土思想的本體，是修淨土的行者，一心要追求的最理想的依止境界。

如：「阿彌陀經」云：「諸佛正法，當此五濁惡世，難值難得。值遇之時，當勤修學，莫令空過。」此即所謂「難得難逢」之義。又云：「若有眾生，聞此經名，心歡喜者，當知此經，不可思議，不可稱量，不可說說。」此即所謂「不可思議」之義。又云：「若有眾生，聞此經名，心歡喜者，當知此經，不可思議，不可稱量，不可說說。」此即所謂「不可思議」之義。

智 銘

那末這居於本體論地位的極樂世界，是一個怎樣的世界呢？經上說：

「其國眾生，無有眾苦，但受諸樂。」
「彼佛國土，無三惡道……其佛國土，尚無惡道之名，何況有實？」

「不可以少善根福德因緣，得生彼國。」

這三段經文，是對極樂世界本體的說明。眾生之所以有苦，是因為有惡。極樂世界眾生無有眾苦，是因為極樂世界無惡道之名，亦無惡業之實。惡者即是穢、即是不淨無惡穢者，即是善、即是淨。所以極樂世界是一個本體既善且淨的世界。要往生到那世界去的人，非修善業、淨業不可，而且「不可以少善根、福德、因緣，得生彼國。」也就是說：往生極樂世界的人要多修善業、淨業，才有往生的希望。

「阿彌陀經」所提倡的「善」，與孟子所提倡的「性善」之說是不同的，孟子所提倡的「性善」，認為人性以「善」為本體，與「阿彌陀經」以「樂」為本體者有別，孟子認為性中無惡，認為「性善」乃與生俱來，非後天的修為。若人性真的是「善」，豈不人人可以往生極樂世界了嗎？這與淨土思想中認為「善」是後天修為的主張完全不同。即使與孟子同時的告子也不同意他的看法，至於荀子更持「性惡」的反對意見。當然，孟子主張性善之說不正確，荀子主張性惡之說也是偏執。

依佛法來說，人性無善無惡，本體清淨，清淨才能極樂。既然執善執惡都是偏執。然則「阿彌陀經」為什麼提倡修善呢？這是因為在善、惡兩相比較之下，善業是眾生昇進於極樂世界的原動力——善因緣，而極樂世界又是昇進佛道的跳板——依報淨土。而惡業則是下墮惡道的原動力——惡因緣，在二者比較之下，所以「阿彌陀經」以及一切佛說，都以教諭眾生修積善根、福德以作為昇進的因緣。

要如何才能修積善根、福德呢？這在「阿彌陀經」中，只提出一個方法，那就是「執持名號」，自一日至七日，能一心不亂者，即善業成就，得以往生極樂世界。這個方法說起來實在太簡單了。因為佛法是講求因果法則的，修善業者因可得善報，但修惡業者也一定要得惡報。「執持名號」的淨土行者，雖然修具了念佛的善業，但他原來修具的惡業怎麼辦呢？「阿彌陀經」只對修善業部份作了處理，對原來的惡業部份，卻沒有提出處理的方法。所以有些淨土學者，為了圓融「阿彌陀經」的經義，乃提出「帶業往生」之說。這「帶業」二字的涵義，有人主張是「帶善業往生」，也有人主張是「帶惡業往生」。「帶善業往生」，這是「阿彌陀經」所主張的，帶惡業往生，則是「阿彌陀經」所反

對的，因為「阿彌陀經」上明明白白地說：

「其佛國土，尚無惡道之名，何況有實？」

若主張帶惡業可以往生，則極樂世界不但有惡道之名，亦有惡道之實了。那末，極樂世界就不能稱之為「淨土」，為「樂土」，而應稱之為「穢土」，為「苦土」了。既然極樂世界是穢土、是苦土，那末與此五濁惡世的娑婆世界有什麼分別？既然二者沒有什麼分別，又何必迢迢十萬億佛土地往生到那裏去呢？所以主張帶惡業可以往生西方淨土極樂世界者，是有違佛說的。

因此，「阿彌陀經」只解決了修善業可以往生西方淨土的方法，但眾生原有的惡業沒有提出處理的方法。而「觀無量壽經」則對眾生原有的惡業，提出了解決的方法。所以「觀無量壽經」在淨土三經中，處於「方法論」的地位。所謂「方法論」者，就是研究治學方法的學問。

「觀無量壽經」開卷之時，即繼承了「阿彌陀經」本體清淨極樂之說。如「觀無量壽經」上說：

「阿彌陀佛，去此不遠，汝（指韋提希國太夫人）當繫念、諦觀彼國，淨業成者……得生西方極樂國土。」

這幾句經文，除說明西方極樂世界「淨樂」的本體外，同時提出二個往生的方法，其一是「繫念」，其二是「諦觀」。所謂「繫念」者，即「阿彌陀經」上所謂的「執持名號」——這是修善業；所謂「諦觀」者，即是審慎觀照——這是滅苦（惡）業。當時，韋提希國太夫人向佛提出了下面的問題：

「若佛滅後，諸眾生等，濁惡不善，五苦所逼，如何當見阿

彌陀佛極樂國土？」

這幾句話，正是要為「阿彌陀經」解決衆生所造濁惡不善苦業如何處理的問題。

佛陀爲了處理衆生濁惡不善苦業，使不要帶往西方淨土，乃提出了十六觀的「滅罪」「除苦」方法。

在十六個「諦觀」的觀法之中，其第一觀的觀目，是爲指示西方極樂世界的方位，並堅定行者的信心，如第一觀說：

「正坐西向，觀於日欲沒之處……令心堅住，專想不移。」

第二觀的觀水，是令行者其心澄徹，由水流聲而悟苦、空、無常、無我之理，如第二觀又說：

「見水澄清，亦令明瞭……八種清風，從光明出，鼓此樂器，演說苦、空、無常、無我。」

這四法是修般若空宗的行者所要成就的。這無疑地是要將淨土思想與般若思想產生躋帶性的相連關係，使二者相合而不相離。這是修淨土的行者最要注意的地方。

以上的兩觀，可以說是「觀無量壽經」的開宗，而以下的十四觀，則是「觀無量壽經」的明義。所要「明」的是什麼「義」呢？就是凡作觀者即能滅罪，滅罪者即能往生。無罪者即是無惡，無惡而往生，西方極樂世界才能名實相符地是一個「無惡道之名，何況有實。」的真正淨土。故自第三觀起，即是滅罪的方法了。

第三觀是因第二觀的觀水而粗見極樂國地，因諦觀而得三昧

，故能除八十億劫生死之罪，捨身他世，必生淨國。如果不能粗見極樂國地，沒有得三昧，就不能除八十億劫生死之罪，在捨身之後，就不能往生「淨國」。

第六觀是觀衆寶國土的樓閣、樂器、因樂器能出念佛、念法、念僧之聲。若能觀到衆寶國土又聽到念佛、念法、念僧之聲者，即可除無量億劫極重惡業。命終之後，必生彼國。反之，若不能觀衆寶國土，不聞念佛、念法、念僧之聲，就不能除無量億劫極重惡罪，自然就不能往生「淨土」。

關於滅罪才可往生淨土的方法，只以這二觀足可爲代表，其他各觀所說除罪才能往生淨土的說法，與此大同小異，就不一一列述了。這種滅罪往生淨土的方法，正是爲補救「阿彌陀經」的不足之處。不過，「觀無量壽經」的第八觀要特別加以說明，該觀說：

「次當想佛，……汝等心想佛時，是心卽是三十二相，八十隨形好；是心作佛，是心是佛，諸佛正徧知海，從心想生。」

這幾句經文非常重要，是用來說明經前所說「阿彌陀佛，去此不遠。」二語的。是如何的「不遠」呢？原來西方淨土只在行者心中，若心想佛時，是心卽可作佛，是心卽是佛。所以「阿彌陀佛」才能「去此不遠」。這種說法也是爲了要使淨土思想與般若思想產生更密切的連體關係。這也是用來補救「阿彌陀經」中所說：「從是西方，過十萬億佛土，有世界，名曰極樂。」的疑慮。因爲一般衆生情性太重，若路途遙遠，必然裹足不前。這第八觀就是告訴淨土行者，若一心念佛或修觀，則淨土卽離此不遠；若懶惰而不精進，則淨土就有十萬億佛土之遠。所以「觀

無量壽經」的這一觀，又為「阿彌陀經」提供了一個往生的正確方法。

「阿彌陀經」還有一個問題需要解決，那就是修具了善業往生淨土衆生的品位問題。「阿彌陀經」只說執持名號一至七日，一心不亂，即可往生淨土，若有人畢生念佛，早已一心不亂，所成就的善根、福德，遠較念佛一至七日者為多，二者往生淨土以後，在品位上應有高低才合法則。「阿彌陀經」顯然沒有提出這方面的法則。而「觀無量壽經」為「阿彌陀經」解決了善根、福德因緣多寡而往生淨土以後的品位方法。如第十四觀，將善根、福德因緣殊勝者，列為上品，而上品中又分上、中、下三生；第十五觀將善根、福德因緣中等者，列為中品，而中品中又分上、中、下三生；第十六觀將善根、福德因緣較少者，列為下品，而下品之中又分上、中、下三生。這樣合起來，就成了「三品九生」。

印度的宗教哲學有一個最大的優點，就是他們很重視「因明」之學。「因明」學就是現代所謂的「論理學」或「理則學」、「邏輯學」，那是一種推理方法之學。所以「因明學」的理則概念非常清楚。以「觀無量壽經」的這「三品九生」來說，其理則概念，清清楚楚。相反地，中國人是一個不大重視理則之學的民族，凡事含混籠統，所以養成了官僚鄉願的習性。有這習性的民族，最不重視理則。佛界過去的老大德，也缺乏理則觀念，將這「三品九生」之說，硬稱之為「三品九品」，使品位的意義產生混淆，使初學的人增加了許多不必要的困擾。本人研究淨土三經，總認為「九生」比「九品」較為正名。

由以上的分析，足以證明「觀無量壽經」在淨土三經中，是

處於「方法論」的地位，為「阿彌陀經」許多地方，提供了解決的方法。這是研究淨土思想的人最要注意之處。

最後要說明的是，佛陀為什麼要施設淨土法門，又衆生為什麼要修善業、除惡業才能往生淨土？佛教是一個既要知其然，又要知其所以然的宗教。要知其所以然，就屬認識論的範圍。所謂「認識論」者，就是研究某一事物的起原、本質及其效力等等的問題。要認識淨土思想的一些問題，在「無量壽經」中都可以找到答案。所以，「無量壽經」在淨土三經中，是處於認識論的地位。「無量壽經」怎樣認識淨土呢？此處暫不分析，因為那不是三言兩語可以說得清楚的。將來如有因緣，當專文來研究「無量壽經」而予詳細說明，使淨土三經的思想，產生「一以貫之」的作用。學者要認識整個淨土思想，非作如此有系統的研究整理不可，否則只是斷章取義，不能一窺淨土三經的全貌。

(完)

本刊定價表

零售每册港幣 8.00

香港 全年十二册 港幣 100.00
(連郵費)

台灣 平郵 US \$16.00
日本 空郵 US \$21.00
泰國 全年
菲律賓
新加坡
馬來亞

美國 平郵 US \$16.00
加拿大 空郵 US \$24.00
英國 全年
歐洲
澳洲



「雜阿含經」說八正道

蔡惠明

一、八正道是四諦中的道諦

佛法的本內容，可以用「四聖諦」來概括（諦是真理的意思）：（一）苦諦，指經驗世界的現實，人生有生、老、病、死、愛別離、怨憎會、求不得、五陰盛等苦；（二）集諦或稱因諦，指產生痛苦的原因，如佛說十二緣起，依「此生故彼生、此有故彼有」顯示無常生滅的世間流傳因果律，依「此滅故彼滅、此無故彼無」顯示不生不滅的還滅因果律，普令眾生得依聞思修，不離世俗諦，而悟入遠離二邊的中道第一義；（三）滅諦，指痛苦的消滅；（四）道諦，指滅苦的方法。八正道或稱八聖道分就是道諦。總的說來，「苦」說明世間未明緣起（無明所覆，愛結所繫下集諦為因的十二緣起），流轉生死的必然結果。欲滅此集諦，必須修道諦，其重要可知。因此與「四諦相應」外，別立「聖道分相應」。「雜阿含經」第七五〇經中世尊告諸比丘：

「若比丘，諸惡不善法生，一切皆以無明為根本，無明集、

無明生、無明起。所以者何？無明者無知，於善、不善法不如實知，有罪、無罪，下法、上法，染污、不染污，分別、不分別，緣起、非緣起不如實知；不如實知故，起於邪見；起於邪見已，能起邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定。

「若諸善法生，一切皆以明為根本，明集、明生、明起。明，於善、不善法如實知，有罪、無罪，親近、不親近，卑法、勝法，穢污、白淨，有分別、無分別，緣起、非緣起悉如實知；如實知者，是則正見。正見者，能起正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。正定起已，聖弟子得正解脫貪、恚、癡。貪、恚、癡解脫已，是聖弟子得正智見：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」

這段經文說明若無明為前相，則八邪道生；若起明前相，則八正道生，得正解脫。所以八正道是以正見為先導的。「生已盡，梵行已立，自知不知後有。」這是佛教中有關解脫的一種說

明。「生已盡」，即煩惱業縛已盡，可證阿羅漢果。從過去的煩惱，生死束縛中解脫出來，成爲真正自在的人。「梵行已立」，即脫離愛欲過着清淨的生活，只有正行、正精進而沒有邪行。「所作已作」，即已完成一切義務職守。「不受後有」，即現在已得解脫，將來不再受束縛，不再於生死輪迴中流轉，不墮「死界」，得到「正生」。所以八正道又是以得「正定」爲目標的。

佛陀應機說法，因病與藥。原始佛教世尊教導衆生修證聖果有三十七種途徑和方法，即三十七道品，或稱三十七菩提分、三十七覺支。菩提分，意指成就四聖諦的智慧，通向涅槃聖果的道路。分爲七科，就是四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七覺知、八正道。「俱舍論」卷二十五說：三十七法，順趣菩提，是故皆名菩提分法。但原始要終（始爲五比丘說，終爲蘇跋陀說）祇說八正道。因爲八正道是佛陀渡化世間的基本方便，所以有時說爲「古仙人道」，這是由於佛陀發現佛出世都說八正道度脫衆生。其他所傳大小乘種種方便都可以說不外乎八正道的推展或擴大。可引「雜阿含經」第二八七經爲証：

佛告諸比丘：「我復作是思惟：何法無故行無？何法滅故行滅？即正思惟，如實無間等，無明滅故行滅；行滅故識滅，識滅故名色滅，名色滅故六入處滅，六入處滅故觸滅，觸滅故受滅，受滅故愛滅，愛滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故老病死，憂悲惱苦滅，如是如是純大苦聚滅。我時作是念：我得古仙人道，古仙人逕，古仙人道跡；古仙人從此跡去，我今隨去。……古仙人去處，我得隨去，謂八正道：正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。」八正道秩序井然，層次分明，所謂法次法向，不得逾越。「雜阿含經」第七百五十經中，佛陀指出應以正見爲先導，並說，正見爲「明」，針對集諦的「無明」。正見者如實知，能起正志（即正思惟）、正語、正業、正命、正方便（即正精進）、正念、正定。因此學佛必先修習正見，才後始有入處。如無正見，則餘七支不名爲正。「瑜伽師地論·想事分」說：「得如實正見，出世正見爲見前行法，能得見道果，預入聖流，然後修習餘七支，爲道果前行而得證解脫。」美羅無虛居士寄來「轉凡入聖的法次法向表」，指出此表值得一切信衆作爲修行指南，現照錄如下：

善根具足	增上善學	分別 ↓ 慚 ↓ 正 善惡 ↓ 愧 ↓ 勤	道 心	學	外	凡	內	凡	有	前	入 學	修	學	學	無 學						
		親近 ↓ 聽聞 ↓ 內正 ↓ 法次 ↓ 法向														正見 前 行	見 道	四不壞淨 ↓	戒（正業） 命	定（正念） 精進	慧（正智）
四預流支具足	增上信學（正見、正思惟）			前	凡	有			入 學	修	學	道	學	證 道	無 學						
																五分法身具足	戒增 學上	定增 學上	慧增 學上	正解 學	無 學

「瑜伽師地論」在解釋「正見前行」指出：「彼解脫有二種前行法：一者，見前行法；二者，道果前行法。見前行法者，謂有解脫及彼方便，自內所增增上力故，從他言者，起聞、思、修，所成妙善，如理作意，未入正性離生能入正性離生，得如實見，出世正見。道果前行法者，謂得如是正見已，復起所餘正思惟等，或同時生，或後時生道前行法，為斷除所餘諸煩惱故。」說明「見前行」（覓道）聞、思、修，如理作意能入「正性離生」（初果見道位，即須陀洹）有確切的經論根據，足以憑信。學習聞、思、修以得正見，而趨見道果；再修餘六支，直趨無學果亦顯而易見。修習八正道，也能直趨無上菩提。經證為「雜阿含經」第六三五經及七二七經，請參閱。

二、八正道以正見為先導，正定為目的

八正道是一個統一的整體，是達於涅槃不可分的方法，缺一不可。例如正見雖為先導，但亦須伴隨餘七支才能成就。正思惟等亦如此，以致正定也不例外，因為要得到正定，必須有前七支的資糧，這是八正道的完整性。八正道的相互關係亦在於「統攝」，這在其他佛教的修行法門都是如此。猶如緣起法中所說「一即一切，一切一即」。

正見的內容，依「雜阿含經」第七八五經說，正見有二種：（一）是世，是俗，有漏，有取，轉向善處，此即世間正見。明十二緣起，因果通於三世，善因得樂果，惡因得苦果，由是而信，依教奉行，可得入天之果，所以說：「轉向善處。」（二）是聖，出世間，無漏，無取，正盡苦，轉向苦邊。這是出世正見，趨向解脫。但「雜阿含經」中對出世正見，未再詳分得阿羅漢，得辟支佛，或得阿耨多羅三藐三菩提。羅無虛居士來信指出：「我們應瞭解：①今漢譯的「雜阿含經」是部派佛教時期上座部說一切有部的誦本，當時對機的群象大都是厭離世間，急求解脫的

外道，因此形成二乘法彰，菩薩道隱。但是我們仍可在「雜阿含經」第六三五經與七二七經中見到「四念處」及「精進」修習、多修習，可得阿耨多羅三藐三菩提。正念和正精進屬於八支聖道的二支。②依上推論，則正見內含可將出世正見再分為二乘正見及佛果正見。正見能生其他七支，八正道無異成佛之道；此點雖不顯而易見。但在「雜阿含經」第三〇一經中佛陀為迦旃延說離於兩邊的中道正見（離於有無二邊）；又於第三百經中說離於斷常的中道正見；再在第二九七經中說離於一異的中道正見，還於第三三五經說離於去來的中道正見。以上諸經為後來龍樹菩薩造「中觀論」以「八不」為中道的經證。所以「大智度論」第十九卷「釋三十七道品」中說：「……佛說四念處乃至八聖道分是摩訶衍，三藏中亦不說三十七道品獨是小乘法。……」

在「雜阿含經」中正思惟亦稱正志。經中闡述，時刻保持警覺以避免憤怒、殺生或世俗謬見從心頭湧起，同時長時憶念出世正法，具足柔軟、慈悲、清淨、無恚心。不論任何一個階層的人，都應該安於本份，淨化自己。

至於正語，「雜阿含經」指出：如果有正見、正思惟，自然地口業必正。正語的內容是：不妄語、不綺語、不兩舌、不離間。但正語不僅在消極的不作為，更須積極地以真實語、柔軟語、實事求是的導化他人，教育家生。由於沒有語言上的衝突，沒有惡語相加，正語可以減少誤會和矛盾。「雜阿含經」第六六九經世尊說四攝法，指示布施、愛語、利行、同事是佛弟子自度度人的最勝行法。在任何社會裏，人們都需要善意的瞭解，而這種瞭解必須有正語的基礎。

正業的意思是：正當的身心。「意業」乃是借諸「口業」或「身業」而表現出來。所以意業經過正見與正思惟的過濾，必能引出正語與正業。「雜阿含經」中世尊教導我們要「不殺生、不偷

盜、不邪淫。但這僅是止惡，重要的是修善，以護生、慈悲、布施等善行淨化自己，利益人群。正業在於身體力行，如果大家都住於正業，必能獲得和平、快樂的生活。

正命意為正當合法的生活。如果我們遠離惡語與非善行爲，住於正業與正語，如此的生活便是正命的典範。也就是說，不應從事不法的職業或作道德所禁戒的行爲。

正精進在「雜阿含經」稱爲「正方便」。世尊很爲重視正精進。「雜阿含經」第七二七經載：

「佛告阿難：『汝說精進耶？』」

阿難白佛：『我說精進，世尊！我說精進，善逝！』

佛告阿難：『唯精進，修習多修習，得阿耨多羅三藐三菩提。』說時語已，正坐端身繫念。」

在學佛過程中，精進是動力。六波羅蜜中精進度要求即使「湯火之難，刃毒之害」也要「喜濟衆難，決不退却。」勤修涅槃的道法，不能沒有勇猛精進的正精進。

正念是明記四諦之理，知苦思集、思斷、思滅。「雜阿含經」第六三五經載：「世尊告諸比丘：『若比丘於四念處修習多修習，未淨衆生令得清淨，已淨衆生令增光輝。何等爲四？謂身身觀念住，受、心、法法觀念住。』」

四念住是四種以智觀境的方法。世人攀緣身、受、心、法四境，生起淨、樂、常、我四顛倒，因而有貪愛等煩惱。爲治此四顛倒，以念、慧爲體立四念住：①觀身不淨，用聞、思、修所生的能觀之智，觀察和覺了身內腑臟的不淨，破除淨想的顛倒；②觀受是苦，用能觀之智，觀察和覺了三受（苦受、樂受、不苦不

樂受）之苦，破除樂想的顛倒；③觀心無常，用能觀之智觀察和覺了心境生滅無常，破除常想的顛倒；④觀法無我，用能觀之智，觀察和覺了五蘊等法從因緣和合而生，沒有自性，所以無我，破除我想的顛倒。

八正道的目標是正定，即心專注於一境，觀察四諦之理。「大智度論」卷二十二載：「問曰：若持戒是禪定因緣，禪定是智慧因緣。八聖道中何以慧在前，戒在中，定在後？答曰：行路之法，應先以眼見道而後行，行時當精勤；精勤行時，常念如導師所教，念已一心進路，不順非道。正見亦如是，先以正智慧，觀五受衆皆苦，是名苦；苦從愛等諸結使和合生，是名集；愛等結使滅，是名涅槃；如是等觀八分，名爲道，是名正見。……發動正見令得力，是名正思惟。智慧既發，欲以言宣故，次正語、正業、正命戒，行時精進不懈，不令住色、無色定中，是名正方便。用是正見觀四諦，常念不忘；念一切煩惱是賊，應當捨；正見等是我眞伴應當隨，是名正念。於四諦中攝心不散，不令向色、無色定中，一心向涅槃，是名正定。」

三、弘傳原始教義，首須揭示正見

羅無虛居士在來信中指出：「時至今日，正法衰微，邪見橫行。究其原因，主要是正見不明。號稱佛教徒而於四諦法、八正道不如實知。因此不免墮於迷信鬼神形同外道，即妄求感應、神通，乃至即身成佛等邪見，善因而得惡果，豈不令人痛心！爲今之計，惟有弘傳原始教義，倡導還歸佛陀時代的運動，而首須揭示正見！」

無虛居士的評語是中肯的，富有新意，值得深思，筆者謹表堅決擁護。願還歸原始佛教運動光芒萬丈！



悼念熙如法師

蔡惠明

接到何澤霖居士的電報，告知熙如法師（沈九成教授）慟於六月十六日三時四十五分在港圓寂。我並不驚惶，也未悲泣，只是在佛前默默發願，要繼承他的遺志，為弘揚原始佛教和「阿含經」作出不懈的努力。他在五月二十二日給我最後一封信中會說：

「無常迅速，應留些時日作深行修學，勿可空過！故宜權衡輕重，刪其次者，集中精力，修行道業，餘不必計，也不值得計較也。」

高麗藏「四十二章經」本載：

「佛問諸沙門：『人命在幾間？』對曰：『在數日間。』佛言：『子未能為道。』復問一沙門：『人世在幾間？』對曰：『在飯食間。』去，子未能為道。復問一沙門：『人命在幾間？』對曰：『在呼吸間。』佛言：『善哉！子可謂為道者矣。』」

無常觀念是每個佛教徒應該具有的。熙如法師在最後來信中向我响起「無常迅速」的警鐘，預示化緣將盡。因此他的圓寂是我意料中事。他所示「集中精力，修行道業，餘不必計，也不值得計較」是給我留下的遺訓，將永遠銘刻在我的心中。

熙如法師是我的老師，也是我生平最崇敬的人。我早年皈依太虛大師，五十年代因上海佛青事件牽連，被錯劃為右派，離開佛教學修達二十餘年之久。改正以後，得獲重新參加佛教活動，於一九八二年冬向「內明」投稿，當時我在去信中談到與羅無虛居士（現定居美國）在滬共同發起上海佛教青年會，編過「覺訊」月刊的因緣。很快得到他的覆信，在一三〇期「內明」發表拙作「少林寺與少林武術」，勉勵今後經常寫作，自此我們建立了通訊聯系，並得到他的諄諄教誨。如果說我近幾年來在佛教習作方面有些進步的話，應當歸功於熙如法師的培育。他為我在「內明」設「法海拾貝」的專欄，給我鍛煉的機會，自一九八三年八月份以來，六年如一日。

熙如法師於一九八六年及八八年兩次來滬探親，使我由神交得到面請教益，留下了深刻難忘的印象。一九八六年五月，他與何澤霖居士回到睽違近四十年的上海，短短一星期的逗留，訪客絡繹不絕，談話常至深夜。我發現他記憶力超人，對上海佛教的變革和歷史如數家珍，侃侃而談。他告知我，一九四六年在上海會親近太虛大師，受大師的佛學思想很深。前靜安寺方丈密迦（現為周信之居士）與他是莫逆交。他是寧波三北人，與我又同鄉之誼。他與羅無虛居士一起發起組織香港中道學會，長期在會內演講佛學。他對原始佛教的研究很有造詣，尤其對阿毘達磨（對法）著有成果。那時因我尚在廠中工作，沒有時間陪同遍訪寺院和善知識，只是利用業餘時間去賓館看望他和何老，但高朋滿座，要等送走賓客後才能叙談。他很健談，又很風趣，使人感到和藹可親，更敬佩他博學多才。

一九八八年六月，他與何老第二次來滬探親。那時我雖已退休，但仍留廠聘用。爲了做好接待，我向廠裏請了半個月的假，陪他們朝禮玉佛、龍華、靜安三大寺，還去杭州、蘇州等地訪問。熙如法師先後在復旦大學哲學系、上海佛學院、蘇州靈巖寺佛學院作了佛學演講，還冒暑到上海佛教居士林講「心經詮義」七天（講稿曾在「內明」連載），法雨普被，深受歡迎。半個月的朝夕相處，使我對他道德學問，倍加崇敬。他寬於待人，嚴以律己。在復旦大學哲學系共演講二次，他總是提前到校，沒有教授架子。雖然有足疾，但堅持站着講，非常認真，渾汗如雨，令人肅然起敬。在佛教居士林講「心經詮義」七天，正值盛夏，日溫在三十五攝氏度左右，他還自費購置了白板，讓聽衆便於了解。由於法師精通教理，辯才無礙，講得深入淺出，使大衆普霑法益。講後還接受提問，有問必答，這在居士林演講中是沒有先例的。講經期間，華東紡管局高級工程師郭大棟居士雖然工作很忙，但他始終堅持聽經，並做好筆記，最爲突出。還有八十高齡的前興慈中學校長范梅僧居士家住龍華郊區却風雨無阻，每天到林

聽講。可見法師講經的感人之深，實非筆墨之所能形容。

在杭州，我們就住在靈隱寺，除朝禮淨慈寺，虎跑弘一大師紀念堂、三天竺、中天竺等佛教名勝外，故暢遊了西湖和其他古跡。他對這個佛緣很深，山明水秀的城市表示讚賞。對於正在全面整修中的淨慈寺印象最深，與何老一起撞擊「南屏晚鐘」。他說：「淨慈寺原名慧日永明院，是延壽大師的道場。這裏又是南宋高僧道濟禪師駐錫的地方，留有「運木古井」的聖跡。我們要把寺院辦成弘法伽藍，不要祇爲旅遊設點，裝飾城市而已。」在巍峨的六和塔前，熙如法師深有感觸地說：「佛塔是爲滿足對舍利崇拜而建築的，傳入中國後逐漸演變爲安放藏經法寶，現在徒留形式，什麼也沒有了。中國樓閣式一系的塔，在印度是沒有這類塔的。我們不能數典忘祖，在與佛教有關的寶塔內充實舍利和法寶的內容，否則僅起點美化風景的作用，那太可惜了。」他對形象三寶是備極關切的，體現了一個虔誠佛教徒的信仰。

在蘇州，我們朝拜了西園寺、寒山寺和靈巖山寺。他和何老與靈巖山佛學院的學僧們進行了座談。了解他仍學修要求和對復興佛教的看法。他爲荷擔如來家業「後繼有人」而感到高興。他認爲佛教教育要德、智、體三育並重，要善於引導青年們思想健康地成長，不能片面用禁與堵的方法。佛教的復興，依靠培養大批僧材，要高瞻遠矚，不能祇顧眼前，僅僅是爲了維持寺院門庭。既然出了家，就應該對佛教有獻身精神，克服個人的私心雜念。他的話使我也受到深刻的啓發教育，近年我也擔任上海佛學院尼衆班與龍華寺僧伽培訓班教學任務，覺得解決合格的接班人問題確是當務之急。八正道以正見爲先導，正定爲目的。熙如法師確具有正知正見。

在超塵法師爲熙如法師封棺法語說偈云：

「七五年來住世間，嚐盡苦辣與辛酸；

猛然識得來時路，始知苦樂總一般。」

（下轉第31頁）

虛雲老和尚遺相



馮玉

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

家人把死人拖上磯石上細看：「原來是個和尚呢？好像還有救！」

老漁翁說：「只怕是那山邊寶積寺的和尚，你們快去報知，叫當家來認看！」

家人把死人仆轉放着，老漁翁用手指挖他喉壓背，壓出了積水，慢慢的進行土法人工呼吸救急法，呼氣進入德清口中。

漁婆道：「死屍好不骯髒，死都死了，還救它什麼呢？快報官叫地保來驗了屍埋了罷！」

漁翁道：「婆子休得囉嗦！救人一命，勝造七級浮屠！你快去燒些茺湯來灌他吧！」

那漁婆嘟囔：「沒見過這等人！魚不去打，却去救和尚死屍！這和尚必然不是好人，好人怎會做了和尚還落下江中淹死呢？是好和尚怎的菩薩不保佑他？」

漁翁說：「婆子，休得謗毀和尚！你安知他必是壞人呢？你又安知菩薩不會保佑他？若無菩薩保佑，他怎的這麼湊巧，長江百里寬濶洪水冲他不沉不飄到別處去？徧徧冲到這采石磯來叫我們撈着？凡是人落水，那有不灌滿一肚水的？此人喝水不多，肚又不脹腫，身體又不僵硬，依然柔軟，分明是還有救的，也分明是菩薩保佑叫他不死，送他來我手上叫我救他還魂，你休刮噪，快去燒湯來罷！」

婆子這才不敢多言語，忙去燒茺湯去了。

漁翁等數人輪流急救多時，那德清和尚心臟漸漸恢復跳動，脈息微弱，衆漁人無不歡喜地叫道：「好了！好了！活過來

了！婆子呀！快拿熱湯來吧！」

家人正灌德清熱湯，小鬼帶了寶積寺的和尚德岸善本兩人來了。

「大師父！」家人道：「這淹死的和尚啊，是你們廟裏的人呢？快來看看吧！」

「他死了嗎？」善本和尚驚問。

「救活回來了，不過還未省人事呢！」

德岸、善本和尚近前一看，大驚叫道：「哎呀！阿彌陀佛！這位可不是德清和尚嗎？」

家人忙問：「是你們廟的？」

「不是！這位德清和尚，大大有名，三步一拜，從普陀拜到五台山，爲報母恩，又萬里行往印度拜佛跡，九華山翠峯講經，萬人空巷，他乃無人不敬重的高僧呀！我昔日在赤山寺見過他，這人再好人不過了，怎麼會遭溺江中的呢？幸虧列位救了他！真是功德無量啊！也真是佛祖菩薩保佑了！」

家人一聽，慌忙加緊護救，德清這才悠悠甦醒過來，微睜雙目，他看見許多人圍着他俯視，他一時仍未能解其意。

「好了！好了！」家人歡欣叫道：「他醒過來了！」

德岸、善本和尚說：「央求列位幫我把他昇到寺裏去罷！到了我自負有酬謝！」

家人都說：「大師父那裏話來？我等救人是爲了錢財麼？」

家人七手八腳，把德清送到寶積寺，寺中各僧慌忙照顧他躺臥，換下濕衣，把被襖來給他蓋暖，過了半個時辰，德清才神志復甦，心知已經遇救了，不由的不感念觀音菩薩再造之

恩！

「德清師！」善本和尚說：「你醒過來了？認得我嗎？我是赤山寺和你同住的善本呀！你怎的會掉到江中去的？」

德清仍然氣息微弱，口鼻流出血來，啞聲回答：「我……多謝搭救……我是，上揚州高靈寺去，途中失足掉落江中……」

善本說：「你好好在此養病吧！現在不用多講話了，且等好了才說吧！」

「不行！」德清說：「我答應了月朗法師務必要在七月初一到高靈寺參加打七的，不能失信，我得明天就走，今天是六月廿六麼？時間不多啦！」

善本說：「六月廿八了。」

德清道：「我是廿六那天掉落江中的。」

「那麼你在江中洪水淹了一天一夜了！可不是奇跡麼？可不是菩薩保佑叫你飄到漁人網中麼？佛菩薩神力真是不可思議呀！」

德清道：「今天六月廿八了？哎呀！我得快走！不然趕不上呀！」

「你這樣子七孔流血，怎麼上得路？且住幾天好了才走吧！」德岸主持說。

德清無奈，只得住下，到了第三天，已可起床，勉強可行走，不管善本和尚怎樣苦留，他也一定要上路去揚州了。

德岸、善本說：「德清師你這樣子，真是不顧命了！其實你就遲到幾天又何妨？把原因說明，諒月朗住持也不致責怪你的。」

德清說：「倒不是怕月朗責怪，只是我既有諾在先，我必須守約，生死小事耳！」

兩僧只得由他去了，湊幾文錢給德清做路費：「免得又再無錢趕渡，若再失足落水，未必就再有人救你了！」

德清笑道：「那麼就讓江水冲到東海，飄回普陀山去吧！那反倒省事！」

德清辭別，又往拜謝了漁人，然後上路。這次爲了趕時間，乘了帆船，經運河直駛揚州，到達高靈寺，也已經是七月初三了。

知事僧問：「怎麼才來？長老盼你來，初一起打七，你怎麼來遲了呢？」又問：「你病容憔悴，莫非路上有病了麼？」

德清說：「路途確有阻滯，病倒沒有什麼病。」

知事僧說：「你快去見長老罷！」

掛了單，德清到方丈室叩見月朗長老。

月朗一見就欣然道：「好極了！德清，你來得正好！我這裏忙得不可開交，又得應付朱施主打十二個七，又得北上晉京一行，有些急事，兩邊難兼顧，你來了，正好代我監管本寺事務三幾個月，同時主持打七，待我晉京回來。」

德清大驚，高靈寺僧伽，大半是江北人氏，當時的江北僧團，自成一派，講究資歷甚嚴，與江南僧伽素不相容，各存門戶之見。德清怎敢冒然接下這付代理主持的重担子？

他慌忙謙辭道：「長老提拔，足見錯愛！但是德清乃是外來掛單，並非高靈本寺僧人，不宜越俎代謀。」

月朗說：「德清！我叫你代理，是因爲見你品學兼優，又

有名望，本寺如今，老的凋謝，後生一輩，難覓德高望重之人來接此事，揚州大地方，縉紳名流都是眼睛長在頭頂上的，沒有個抱有名望和尚守寺不行的，你休得推辭！」

德清忙說：「長老有令，本當遵從，無奈德清是外僧，又素來不曉業務，確難遵命僭越，只求在堂中參加打七便了。」

月朗當着衆僧，被德清拒絕，面子怎下得來？其實衆僧亦不願外人來代主持，正在心生嫉妬。德清推辭不就，衆僧都心說此人識相，但是監院僧還真，本來就深妒德清名頭大，更嫌德清以外僧掛單而得主持禮遇，他老早心生懷恨，就趁此機會找碴兒了，他不等月朗主持開言，他先發制人，大喝一聲：

「咄！德清，你敢違抗本寺住持之令！如此抗命慢衆！已犯本寺寺規，應得執行堂規打大板兩百！以茲懲戒！」

月朗長老忙說：「監院不可造次！德清師不是本寺比丘，他是掛單客人是有道行身份的……」

監院還真和尚厲聲怒叫：「長老！你好不分曉！王子犯法，與民同罪！德清縱有大名頭大身份，任他是一派宗師，既來本寺掛單，自當視同本寺比丘，豈可逍遙法外？本寺家風嚴峻，凡有抗命不受職不受差遣者，一律執行堂規打板兩百至五百，長老亦不得曲護的，若再曲護，衆怒難平！」

月朗還待分說，那監院冷冷道：「長老若今日不叫執行本寺法規，何以服衆？」

月朗長老正在爲難，德清早已自動跪下說：「長老！監院之言極之有理！德清認罪了！願受鞭笞責罰，以正法規！」

月朗大驚道：「使不得使不得……」

德清說：「長老，德清犯規，理應受罰，長老勿用寬宥

。」

監院冷笑連連：「果然是有道行得很，既然如此！德清師，多有得罪了，莫怪我們不識敬重你大名氣！爲正寺規，情不得已！」

德清說：「任憑監院處置！」

監院大喝一聲：「來人！長堂！打兩百香板！」又說：「德清師，姑念你是掛單，不是本寺比丘，只打兩百薄懲，若是本寺弟子，就得打足五百板，還得禁食三天！」

這監院只爲嫉妬德清名氣，就公報私仇，下令衆僧來把德清痛打兩百大板，那些徒衆，縱然不願打德清，却那個敢違命？

可憐德清只因謙辭却職，受到了無妄之災，衆僧把他拖下去，褪了小衣，大板打下臀部，起先還不過只是輕打塞責，怎料監院心腸惡毒，監視於一旁，喝道：「與我重打！不得手下留情！那一個敢徇私，就連他也打三百大板！」

衆僧不敢不遵，只得用力痛打，打得德清皮綻血流，痛入骨髓，足足打了兩百板，那監院方才滿意。德清痛得昏厥了過去，却是一直連哼都不會哼一聲。

「果然是有道行的大和尚！」監院冷笑：「就憑這一點痛死都不哼叫一聲，就比你這些飯桶都強了！你們學學吧！好了！抬他到寢室去吧！」

德清有生以來，何曾受過這般毒打？出家三四十年，歷盡千辛萬苦，却也從未被打過大板子呀！打得他奄奄一息，被抬到禪房，放在板床上，昏死過去，又醒過來，疼痛難受，衆僧俱怕監院，無人敢來送飯，只有月朗長老，親自端了茶水飯菜來慰問。

「德清師！」長老垂淚道：「太對不起你了！」

德清微笑道：「長老，休得傷心！這是德清自己抗命所招，怪不得你的。」

月朗欲言又止，左顧右盼，生怕隔牆有耳。

德清明白月朗大權旁落受制於監院，就說：「長老，不必担心，我幾日就好的，你也不必多講話，你的好意，我都知道了。」

月朗長老嘆一聲：「我又須晉京，怎生有人照拂你才好。」

德清說：「長老但去不妨，我在此自己靜養。」

月朗走了，監院代攝主持之職，更是作威作福，德清病勢傷勢日益轉劇，流血不止，傷口腐爛，日夜發燒，又無醫藥，又無人送來飲食，他每日都在昏迷之中。

那監院還真和尚還說：「你們莫去理他！他仗着有大名頭，擺架子，待要人服侍他呢！我告訴你們，無論你是多大名頭，既來到高靈寺，就得低頭！他若要吃喝，不會自己爬起來去拿？那個是他家奴婢去服侍他？」

德清有時醒來，勉強忍痛，掙去取碗井水喝下，也會聽到些閒言閒語。前面打七，朱施主等人也無一個來看視他的，他病勢越來越沉重，自份必死了。可是他多不甘心就此死去啊！

他只有把生死置之度外，他在昏迷中亦不忘念佛，他念求南無藥師如來，請爲之醫治，他唸觀音菩薩，他唸一切所學的經咒，他晝夜精勤，無時或忘，任它衆僧如何嘲笑奚落閒言閒語，如何冷落不予飲食，他也不放在心上。貪瞋癡之中，瞋字最難戒掉。德清此時早已無瞋忿之念，心中亦無所求，澄清一

念，往往入定，不知身是何物。從表面看來，却似是昏睡一般，監院差人來偷偷覘視，又自來隔窗看了一次，就對家僧說：

「出家人豈可邀名？你們千萬以他為戒，莫學他沽名釣譽！他什麼三步一拜報母恩，什麼萬里印度拜佛跡，都是故作奇行來沽名的，我最痛恨此種人！故此殺一殺他的威風！叫他吃點苦頭！叫他知道勿以為得到月朗老當家的禮遇就神氣活現，真的想當起高靈寺住持來了！你們記住了，切以之為戒！」

家僧齊聲答應：「謹遵監院法諭！」

「如今誰也莫理他！」監院又說：「由他自生自滅！他果然有真道行，自然死不了，若然病死，足見是假道行。」

家僧喏喏答應，果然無人來照應，德清隔了門窗，却句句聽得真切，他飽受冤枉凌辱，是任何人也受不了，不氣個半死？可是德清非但不瞋不動氣，反而自我檢討一番，他想着：「還真和尚之言未必全無道理，或者我是有些太招搖了，從今我要更加精勤修行，更加謙虛斂藏鋒芒才好！」他不但不怨恨還真和尚，反而感激這位凌厲的監院。

「打罵凌辱是我師！」德清心中說：「監院的教訓，正是教我想滅心定啊！」

(未完)

謝 鳴 款 捐

顧涵敬(美元壹百)...	港幣780.00元
林簡倩儀(美元壹百)	港幣780.00元
趙楊佩群(美元壹百)	港幣780.00元
楊茵霓(美元壹百)...	港幣780.00元
劉楚華居士.....	港幣500.00元
彭耀南居士.....	港幣300.00元
陳子沛居士.....	港幣210.00元
何漢權居士.....	港幣200.00元
陳覺如居士.....	港幣200.00元
陳婉華居士.....	港幣200.00元
曾嘉美居士.....	港幣200.00元
陳綺蘭居士.....	港幣200.00元
黃宏廣居士.....	港幣120.00元
見本法師.....	港幣100.00元
李天翔居士.....	港幣 50.00元
妙法寺.....	港幣 11,201.20元
總計.....	港幣 16,601.20元

二〇九期收支報告

一、收入

捐款項下撥入...	港幣 16,601.20元
發行收入.....	港幣525.00元
總計.....	港幣 17,126.20元

二、支出

印刷費.....	港幣 12,900.00元
稿費.....	港幣 2,351.00元
郵費.....	港幣 1,875.20元
總計.....	港幣 17,126.20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咪藍地妙法寺
 Nei Ming Magazine Society
 C/O Miu Fat Buddhist Monastery
 22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.
 外埠流通處
 美國 紐約美國佛教會
 The Buddhist Association of The United States,
 3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.
 泰國 中華佛學研究社
 Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
 215/1 Puplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.
 台北 士林區天母東路47號二樓大華出版事業股份有限公司
 新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局
 菲律賓 信願寺
 1176, Narth St., Manila, Philippines.
 加拿大 加拿大佛教會誠祥法師
 The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill
 Drive, Don Mills, Ontario, Canada.
 印度 悟謙法師
 The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga,
 Dist. 24, Parganas, Calcutta-39, India.
 香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處
 香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局
 九龍 金巴利道27號水利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司
 電話：五·七·一六五四

佛元二五三三年九月一日出版
 公元一九八九年九月一日出版

每册定價港幣八元



△ 寒山拾得圖（日本海北友松繪）



△ 韶關南華寺六祖慧能金身

◁ 阿彌陀三尊像 (日本禪林寺藏)