

# 明内

集漢穀城刻石字







△大殿前的青銅寶鼎乾隆年間鑄成



# 從《楞伽經》觀太虛法師的行誼

太虛誕生一百周年紀念

## 引言

古人云：「人固未易知，知人亦未易」①。像太虛法師這樣一位學識淵博，道行超邁的高僧，要對他作全面的論述，一部廿四史，真不知從何說起。我之所以選定這樣一個題目，是因為他精通唯識、善用唯識；同時他自幼參禪，認為中國佛學的特質在禪，並將復興中國佛教的希望，寄託于禪宗。唯識、禪宗和《楞伽經》都有密切的關繫，所以他多次講《楞伽經》②。這就啟迪了我，用自己對《楞伽經》的粗淺認識作綫索，蠡測太虛法師的行誼。先談《楞伽經》與太虛法師學行有關的法義，而非全部經義；後談太虛法師。

### 一、《楞伽經》與教、宗的關繫

《楞伽經》與教和宗都有密切的關繫。教當然是佛陀的言教，

三藏十二分教均屬之，這裏所講與《楞伽經》關繫極為密切的教，是指法相唯識教。玄奘大師糅譯《成唯識論》，爰引六經，即有《楞伽經》。經中所述今佛開演的「五法、三自性」，屬法相義；「八識、二無我」屬唯識義。這四門實為法相唯識學的主要內容。

《楞伽經》原名《楞伽阿跋多羅》(Lan-kāvatāra-Sūtra)。我國現存有三種譯本：一、劉宋元嘉二十年(公元四四三年)求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》四卷，不分品。法藏《楞伽心玄義》謂此譯「回文未盡，語順西音。」二、元魏延昌二年(公元五一三年)菩提流支譯《入楞伽經》十卷，十八品。法藏謂此譯「文品少具，聖意難顯，加字混文，著泥于意，或致有錯」。三、磨周武后久視元年(公元七〇〇年)至長安四年(七〇四年)凡五年，實叉難陀譯《大乘入楞伽經》七卷、十品。彌陀山校訂。彌陀山留印二十年，相傳親見此經十萬頌大本。法藏參與此譯，他說「今則詳五梵本，勘二漢文，取其所得，正其所失，累載優業，當盡其旨」。

田光烈

三種譯本，看來他對唐譯最為滿意。宋譯正如蘇軾所說：「義趣幽眇，文字簡古，讀者或不能句，而況遺文以取義，忘義以了心者」③。宋譯着實難讀。不過蘇軾接着又說：此經「句句皆理，字字皆法，後世達者，如盤走珠，如珠走盤，無不可者。」所以教門疏釋與宗門印心，均用宋譯。據道宣《續高僧傳》、法沖傳，禪宗二祖慧可以後，疏釋《楞伽》者十餘家，均據宋譯。他們是善師出《鈔》四卷，豐禪師、明禪師、胡明師各出《疏》五卷。遠承可禪師後，大聰師、沖法師、岸法師各出《疏》五卷，道蔭師出《鈔》四卷，寵法師出《疏》八卷，大明師出《疏》十卷；不承可師，自依《攝論》者，遷禪師出《疏》四卷，尚德律師出《疏》十卷，還有專以《楞伽》命家的法沖師出《私記》五卷。此外求那跋陀羅、菩提流支、實義難陀等人，不但傳譯，且兼弘揚，《楞伽經》作為釋尊言教布化，可謂極一時之盛。其與教門關繫之深，從可知矣。

次言《楞伽經》與宗的關繫。師資相承尊其所主為宗，中國向有八宗、十宗等之說。這裏所說的宗，專指禪宗。《楞伽經》與中國禪宗關繫之深厚，治中國佛教史者，類能言之，然中國禪之稱宗，實始于歸臨濟。譚福徵云：

「釋迦以上稱七佛，自釋迦傳迦葉以下至達摩，稱西天二十八祖。自達摩東渡以下至曹溪，則稱東土六祖。六祖傳懷讓、行思，特兩支耳。懷讓居南岳，因稱南岳下，傳馬祖。南岳不聞稱祖，而馬祖特稱祖，豈非謂其付法普眾，而不為衣鉢單傳乎，馬祖下有百丈，百丈下有黃檗，並稱大師，或稱禪師，並不聞稱宗師，時未有分宗之說也。黃檗下有臨濟，始稱臨濟宗，宗之名號自此始，前此有兩支名號，無兩宗名號也」④。

《楞伽經》雖創譯于劉宋求那跋陀羅，而其與中國禪宗的關繫，實自菩提達摩始。達摩既傳心印于慧可，且云：「吾有《楞伽經》四卷，亦用付汝，即是如來心地要門，令諸眾生開示悟入。」

# 內明

## 第二一六期目錄

特稿

從《楞伽經》觀太虛法師的行誼：田光烈…… 3

譯稿

佛陀的遺教……：林凡音譯…… 13

法海拾貝

《大智度論》中的大小乘交涉……：蔡惠明…… 18

四眾堂

佛祖紀元等何不統一……：申寶林…… 22

筆譚

談佛陀度化殺人狂的鴛掘摩……：智銘…… 24

專稿

陳那新因明是演繹論證嗎？……：鄭偉宏…… 27

豐子愷及其《護生畫集》……：傅教石…… 35

佛教文藝

虛雲禪語（續完）……：方興…… 42

虛雲和尚（續）……：馮馮…… 44

畫頁

封面：北京廣濟寺銅鑄彌勒菩薩像（明）

面裏：大殿前的青銅寶鼎乾隆年間鑄成

底裏：大殿內的釋迦如來坐像

封底：內院的山門及各殿均呈南北排列



「可禪師後、絜禪師、惠禪師、盛禪師、那禪師、端禪師、長藏師、眞法師、玉法師，並口說玄理，不出文記」<sup>⑤</sup>。開始了以心印心，不立文字的禪風。

南宗禪盛行之後，法海所錄《壇經》，以達摩爲二十八祖，中土初祖，依次以慧可、僧粲、道倍、弘忍、慧能爲二十九、三十、三十一、三十二、三十三祖。其後諸家《燈錄》，咸據此以達摩爲中國禪宗初祖，依次以慧能爲六祖。慧能不傳衣，所以南禪沒法統上的有七祖，祇有只安史之亂，神會大力相助，獲封爲官方的禪門七祖。而北宗玄蹟的門人，神秀的再傳弟子淨覺撰《楞伽師資記》，則以求那跋陀羅爲初祖，依次以二達摩、三慧可、四僧粲、五道信、六弘忍、七神秀、八普寂、敬賢、義福、惠福等敘述。從傳法系統上論證北宗神秀一系，才是禪宗正統。南宗未盛以前，北宗在當時實居主導地位，所以大詩人杜甫有「身許雙峯寺，門求七祖禪」<sup>⑥</sup>的詩句，據《舊唐書》卷一百九十一《神秀傳》，謂道信與弘忍並住蘄州雙峯山東山寺，「故謂其法爲東山法門」，師弟二人所住的東西二山，通稱雙峯寺。神秀一系的禪法，稟承雙峯，故以東山法門爲標榜。七祖指神秀弟子普寂。《中岳禪師記》云：「弘忍傳大通（神秀），大通傳大熊（普寂），此北宗又竊附于六祖、七祖也」<sup>⑦</sup>。蓋東山法門自稱得楞伽師達摩眞傳以來，到普寂一輩已七代，故秀門推普寂爲楞伽師七祖。于此可知以杜甫爲代表的上層知識份子，對北宗的推崇與嚮往，極其切至，更可知《楞伽經》與北宗禪的關繫，何等密切。

《楞伽經》與南宗禪的關繫如何呢？南禪五家七宗，不論何宗何系，大師主張以心印心，見性成佛。他們所印的心，即《楞伽經》自內聖智所行境界——涅槃妙心。所以慧能大師對《楞伽經》便有深刻的領悟。一次，他的門人智通閱《楞伽經》千餘遍，均不會三身四智，求解其義。大師說：「三身者，清淨法身，汝之性也，圓滿報身，汝之智也，千百億化身，汝之行也。若離本性別

說三身，即名有身無智，若悟三身無有自性，即名四智菩提。」對四智則云：「大圓鏡智性清淨，平等性智心無病，妙觀察智見非功，成所作智同圓鏡。五八六七果因轉，但用名言無實性，若于轉處不留情，繁興永處那伽定。」智通當下覺悟<sup>⑧</sup>。後來馬祖說：「非離眞而有立處，立處即眞，盡是自家體。……在纏名如來藏，出纏各法身」<sup>⑨</sup>。《楞伽經》言三佛：法性佛、報佛、化佛。隨學人根性不同，而顯現名別<sup>⑩</sup>。臨濟據此則云：「一念無分別，是汝屋裏法身佛，一念無分別光，是汝報身佛，一念無差別光，是汝化身佛……據教三種名爲極則；約山僧道，三種是名言。故云「身依義而立，土據體而論」……所以山僧向汝道，五蘊身田內有無位眞人，堂堂顯露，無絲髮許間隔，何不識取」<sup>⑪</sup>？這些開示，句句都是《楞伽經》的心地要門。臨濟指出教、宗不同，並言「依義不依語」，更是悟入《楞伽》自內聖智境界的方便法門。

以上說明《楞伽經》與中國南北二系禪宗均有極密切的關繫。

## 二、唯識、禪宗不一不異

唯識教與禪宗的關繫，自來就有相輔相成之說。宋人蔣之奇云：「學佛之敝，至于溺經文、惑句義，而人不體玄，則言禪以救之；學禪之敝，至于馳空言，玩琦辯，而人不了義，則言佛以救之，二者更相救，則佛法完矣」<sup>⑫</sup>。近代章太炎則云：「法相禪宗，本非異趣，……然簡機說法，亦自分途。其好湛思冥想者，則法相在所必用；若夫心樂總持，不喜碎碎之士，但以禪宗公案相示耳。法相或多迂緩，禪宗則自簡易，至於自貴其心，不依他力，其術可用于艱難危急之時則一也。」又云：「法相禪宗其爲唯心則一也」<sup>⑬</sup>。歐陽竟無師則云：「治《楞伽》者，法當由唯識言說法相，入唯心宗趣法相；法當由禪宗宗趣法相，參印心言說法相」<sup>⑭</sup>。三說中前二者言祇義外，後者入于義內也。



《楞伽經》主要顯佛自證聖智所行究竟境界，由言說與宗趣二法相<sup>⑮</sup>而開展。全經分序、正宗、流通三分：《羅婆那王勸請品》為序分、《集一切法品》、《無常品》談境、《現證品》談行，《如來常無常品》、《剎那品》、《變化品》談果，境、行、果三合為正宗分，《斷食肉品》等為流通分。序分佛應大慧之請，接着開演百八句義。句即名相差別，猶云觀念，觀念由言說表達，故百八句均為言說法相。百八句歸結為「文字句非文字句」。蓋前種種文字句，為通達權道利人濟物之事，三藏十二分教一切佛法均屬之，為唯識言說法相，為用，為俗諦，所謂「語」也；非文字句為通達真如自證，聖智所行境界，為禪宗宗趣法相，為體、為真諦，所謂「義」也。「依義不依語」，為本經一大要義。

百八句義乃古佛所說，經於正宗分又進而開演今佛四門勝義。經云：「此五種法、三性八識及二無我，一切佛法普皆攝盡」<sup>⑯</sup>。五法謂相、名、分別、正智、真如。唯識談正智；禪宗參真如。三性謂遍計所執性，依他起性，圓成實性，唯識談依他；禪宗參圓成。八識謂「如來藏名藏識、意及意識並五識身」<sup>⑰</sup>。唯識談藏識，禪宗參如來藏。二無我謂人無我法無我，唯識談相無我，禪宗參性無我。總之：唯識言說法相，即體起用，談法住智所行境界，談俗諦；禪宗宗趣法相，攝用歸體，參自內證最勝義智所行境界，參真諦。是以唯識、禪宗不一。

然而唯識、禪宗，就其用言，因為悲智雙資，自他俱利，不住生死，不入涅槃，在四涅槃中因為無住。就其體言，五法、三自性、八識、二無我，四門所趣必至于如來藏，即佛自證聖智所行境界。在百八法中，「佛以性空、實際、涅槃、不生、無相，無願等諸句義說如來藏」<sup>⑱</sup>。此中有遮有表，說如來藏者，此表白肯定說也。如來藏非此經獨倡，其他如《勝鬘經》、《如來藏經》、《涅槃經》，均以三義說如來藏：一、如來藏本性光明清淨，不為餘法污染；二、常恆不變；三、具諸功德，在一切衆生

中。佛又以異門常說如來藏，所謂空、無生、無二、無自性，此遮遣否定說也。五法三自性，八識二無我，四門所趣必至于如來藏者，五法極于無二，三性歸于無性，八識歸于無生，二無我歸于空性。皆以異門說如來藏也。佛告大慧：「此空無生無自性無二相，悉入一切諸佛脩多羅中，佛所說經，皆有是義」<sup>⑲</sup>。因此可以說：唯識、禪宗不異。這裏再舉一則禪宗公案為例：人間樂普元安禪師「祖意與教意是一是二」。師曰：「獅子窟中無異獸，象王行處絕狐踪」<sup>⑳</sup>。獅子窟中祇有獅子沒有異獸，象王行處祇有象王沒狐踪，意思是說：祖意教意是一非二。吾故曰：唯識禪宗不異。

### 三、菩薩行與人間佛教

全部佛法攝于教、理、行、果四法。成佛的主要依據在于行。由凡人聖五十二位，始于外凡十信，謂之信行。地前十住、十行、十回向，聞思染淨一百八法「皆無自性，……不離自心，由無始來虛妄見故取以為外，作是觀已，斷分別緣，亦離妄心所取名義，……不久當得生死涅槃二種平等」<sup>㉑</sup>，謂之解行。入地以後直至等覺妙覺，「大悲方便無功用行。觀諸衆生如幻如影，從緣而起。知一切境界，離心無得，行無相道，漸升諸地住三昧境，了達三界皆唯自心，得如幻定，絕衆影像，成就智慧，證無生法入金剛喻三昧，當得佛身，恒住如如。起諸變化，力通自在。」謂之證行。從凡夫發心起信乃至成佛，一刻也離不開行。是故佛告大慧：「菩薩摩訶薩，于自悉檀，應善修學」<sup>㉒</sup>。

佛陀所云修學，即是瑜伽，包括受持、讀誦、問論、決擇、正修加行<sup>㉓</sup>等步驟，總名之曰修行。經言具四種法成大修行：「一觀自心現，二遠離生住滅見，三善知外法無性，四專求自證聖智」<sup>㉔</sup>。此言因位之瑜伽也。無著菩薩謂「依止三摩鉢底」<sup>㉕</sup>發起般若波羅蜜多瑜伽勝行，即此正慧能到彼岸，是大菩提最勝方便



故名瑜伽<sup>②6</sup>。此言果位之瑜伽也。

瑜伽，梵語，意譯為相應。于教理行果四法中特提行言，則相應者，與教、理、果相應也。

與瑜伽相應之教，指「四依」之教。「四依」之中，《楞伽經》特重「依義不依語」，處處開演，反復強調。首先語，義對學說法。如言法相，則分宗趣與言說為二，宗趣即義二言說即語。言法，則分如實法與言說法為二<sup>②7</sup>，前者為義後者為語。言生滅，則云「說生滅，義不生滅」<sup>②8</sup>。言文字，則云「一切言說墮于文字，義則不墮」<sup>②9</sup>。又云：「言說則變異，真實離文字」<sup>③0</sup>。說緣起，則云此有故彼有為相待，諸法唯心所現真緣起之義則為絕待<sup>③1</sup>。其次對語與義作明確地界說：分別為因依喉舌等出聲音談說為語；以聞思修慧觀向涅槃智境轉習氣行于諸地為義<sup>③2</sup>。此中有數義：一、語與義不一不異。「義異語則不應因語而顯于義，而因語見義如燈照色，……因語言燈，入離言說自證境界」<sup>③3</sup>。二、就佛邊言，一切諸法雖離文字，「非不隨義而分別說，若不說者教法則斷，教法斷者，則無聲聞緣覺菩薩諸佛」<sup>③4</sup>。三、就眾生邊言：實義是涅槃因，言說是生死流。「實義者從多聞得，多聞者，謂善於義非善言說。善義者不隨一切外道惡見，身自不隨，亦令他隨，是則名曰于義多聞」<sup>③5</sup>。四、不可如言取義。「如言取義則隨建立及誹謗見。」則生十一種執着：「所謂相執着、緣執着、有非有執着，生非生執着、滅非滅執着、乘非乘執着，為無為執着，地地自相執着，自相分別現證執着，外道宗有無品執着，三乘一乘執着」<sup>③6</sup>。是故「依義不依語，」為菩薩瑜伽行相應之教。

次談與瑜伽行相應之理。此理即經中所云「是諸佛如來自證聖智所行真理」<sup>③7</sup>。是佛境界。佛告大慧：「此如來藏藏識是佛境界，與汝等比淨智菩薩隨順義者所行之處，非一切執着文字外道二乘之所行處。……此如來藏藏識本性清淨，客塵所染而為不

淨，一切二乘及諸外道憶度起見，不能現證，如來于此分明現見，如觀掌中庵摩羅果」<sup>③8</sup>。理之究極為涅槃、涅槃乃佛境，義為寂滅，對分別意識所起之煩惱惑而言也。佛于此經多處談涅槃。就內外法言：一、識性習氣及見習氣轉；二、自證所行離斷常；三、不壞不死；四、無捨無得，不一不異，為內法四涅槃<sup>③9</sup>；一、法自性無性；二、種種相性無性；三、覺自相性無性；四、斷蘊自共相流注。為外道四涅槃<sup>④0</sup>。就大小乘言：小乘畏生死苦妄計諸根境滅以為涅槃；大乘自證智境界轉所依藏識為大涅槃<sup>④1</sup>。佛又為大慧說二十三種涅槃，二十二為外道所說，惟第二十三了達唯心所現，離六不寂而成六寂為正涅槃。六寂者：一、不取外境；二、遠離四句住如實見；三、不墮二邊；四、離能所取；五、不入諸量；六、不著真實。……住于聖智所現證法，悟二無我，離二煩惱，淨二種障，轉修諸地，入于佛地，得如幻等諸大三昧，永超心意及以意識，名得涅槃」<sup>④2</sup>。又云：「言涅槃者，見如實處，捨離分別心所法，獲于如來內證聖智，我說此是寂滅涅槃」<sup>④3</sup>。故知涅槃不離菩提，菩提涅槃之謂佛。經中佛告大慧：「有四種禪。謂愚夫所行禪，觀察義禪，攀援真如禪，諸如來禪。……云何諸如來禪，謂入佛地住自證聖智三種樂，為諸眾生作不思議事，是名諸如來禪」<sup>④4</sup>。諸如來禪，即經中所說之寂滅涅槃是也。

瑜伽所相應之理即涅槃，涅槃既為佛之定境，而能相應之瑜伽亦為定境。無著有云：「復是一瑜伽，名一二分定。」世親釋云：「名一二分定者，或時但有寂處而無眾觀，或有眾觀而寂處，或時俱有，應知即是止觀雙運」<sup>④5</sup>。故知瑜伽即定，定以止觀為自體，有一分二分之義，一分或止或觀，二分即止觀雙運。瑜伽行者，令心專注一趣，相續無間，使之圓滿而無功用即為止，于彼心行相察其條理即為觀。止觀雙運，定即發慧。地前為加行智，入地利那實相般若為根本智，由此開展至無功用之方便般



若爲後得智。慧之自性即爲智，加行，根本爲自利，後得爲利他。自利爲大智邊事，利他爲大悲邊事。悲智不離，離悲之智爲小智，離智之悲爲外悲。悲智雙修，爲菩薩行之第一要義，菩薩以他爲自，而大悲利他又第一中之第一要義。「是故如來，若有請向菩薩菩提誰所建立，皆正答言，菩薩菩提，非所建立」④⑥。《大莊嚴論》略以十種衆生而爲境界，《菩薩藏經》菩薩大悲略以十六衆生而爲所緣④⑦。《華嚴經》在家十一出家百三十當願衆生④⑧。衆生與悲如命與息。「是故君子有爲人之學，悲乎衆生不得無餘涅槃是也」④⑨。無餘涅槃爲佛境，「悲乎衆生不得無餘涅槃者，」即悲乎衆生之身心境界不同于佛之身心境界是也，由是而有佛之教。因佛之化身降臨人間，故其布教雖言一切衆生，所謂「佛以一音演說法，衆生隨類得其解」，而經典所傳，實首以人爲對象，由是而有人間佛教。是故人間佛教者，釋尊一代聖教必然之歸趣也。

如上所述，瑜伽菩薩行由定發慧之地上慧即後得智。此智以大悲爲根本，以熱情嚴土爲目的，而不離於方便般若，釋尊一代聖教，均從此方便般若中演出。《瑜伽師地論》云：「云何菩薩方便所攝身語意業？當知略說菩薩所有四種攝事，是名方便。如世尊言，菩薩成就四種攝事所攝方便，方名菩薩。復何因緣唯四攝事說名方便？于諸菩薩，略由如是攝事所攝四種方便；于諸有情善能攝受調伏成熟，除此，無有，若過若增」⑤⑩。龍樹以「不自爲己，唯爲衆生」爲方便⑤⑪。方便不離善巧，故經于方便句後接之以善巧語。《瑜伽師地論》有十二種方便善巧「依內修證一切佛法，有其六種；依外成熟一切有情，亦有六種。云何依內修證一切佛法六種方便善巧？一者，菩薩于諸有情，悲心俱行願戀不捨；二者，菩薩于一切行，如實徧知；三者，菩薩恒于無止正等菩提所有妙智，深心欣樂；四者，菩薩願戀有情爲依止故，不捨生死；五者，菩薩于一切行如實徧知，爲依止故，輪轉生死而心

不染；六者，菩薩欣樂佛智爲依止故，熾然精進。……云何依外成熟一切有情方便善巧？一者，菩薩方便善巧，能令有情以少善根感無量果；二者，能令有情，少用功力引攝廣大無量善根；三者，于佛聖教，憎背有情，除其悲惱；四者，于佛聖教，處中有情，令其趣入；五者，于佛聖教，已趣入者，令其成熟；六者，于佛聖教，已成熟者，令得解脫」⑤⑫。十二種方便善巧，均不出自利利他，大智大悲範圍。然菩薩以他爲自，利人乃能利己，成熟有情乃能成熟佛法。是以徹底爲人，爲人間佛教之第一要義，方便善巧爲施設人間佛教之第一要義。

下面即據上述《楞伽經》的法義以觀太虛法師的行誼。

### 一、從二諦義以觀太虛法師的學

諸佛以二諦爲衆生說法，以一世俗諦，二第一義諦⑤⑬。世俗諦，亦曰俗諦、世諦、覆俗諦、覆諦，第一義諦，亦曰眞諦，勝義諦。俗諦者，迷情所見世間之事相，于俗爲實，故云俗諦。眞諦者，聖智所見眞實之理性，于聖爲眞，故云眞諦。俗諦相似于哲學上的現象界，眞諦相似於本體界。現象界于感覺有關，由語言文字作媒介而獲得知解；本體界與理性有關，由無著菩薩所謂「寂因作意」⑤⑭爲法門而獲得證悟。故《分別緣起初勝法門經》云：「于如是四聖諦中，若法住智⑤⑮所行境界，是世俗諦；若自內證最勝義智所行境界，非安立智所行境界，名勝義諦。」經云：「世諦一切有，第一義則無。諸法無自性，說爲第一義；于無自性中，因諸言說故，而有物起者，是名爲俗諦」⑤⑯。是以文字句、言說法、言說法相、語等法門爲俗諦；非文字句、如實法、宗趣法相、義等法門爲眞諦。唯識所詮爲俗諦，禪宗所參爲眞諦。就分位言，眞俗不一；就極果言，眞俗不異。今以二諦義以觀太虛法師之學，就階段言：太虛始則轉俗歸眞，繼乃回眞向俗。就成



果言：轉俗歸真而不滯真，回真向俗而不隨俗。不滯真是以不墮小乘，不隨俗是以不入外道，不墮外小，其學終不離于大乘菩薩之學。

據《年譜》<sup>⑤7</sup>，太虛幼失怙恃，長養于庵院，深受外祖母之宗教熏陶。胸懷大志，不甘以市井終老。年十六出家于蘇州木瀆澆野鄉，剃度師為士達法師。不久，隨師祖裝年往寧波天童寺受戒，戒和尚即我國近代著名的愛國愛教詩僧，敬安禪師，也是他最尊敬的人。年十七，依寧波永豐寺岐昌法師受《法華經》、《指月錄》、《高僧傳》、《綱鑿》。開始以禪錄中話頭默自參究。年十八，受《楞嚴經》，兼習詩文。旋入寧波天童住禪堂參禪，聽道階法師講《法華經》、《教觀綱宗》、《相宗八要》。暇時學立三支比量、讀《弘明集》、《廣弘明集》、《法琳傳》等護教文獻。兼習《四書》、《五經》。年十九、再去天童，聽道階法師講《楞嚴經》、《相宗八要》、《賢首五教儀》。出家僅四載，年未及冠，他已學了天台（即明智旭的《教觀綱宗》）、賢首（即清續法的《賢首五教儀》、法相唯識（即明雪浪洪恩輯的《相宗八要》）等諸宗教義，且參禪，兼讀儒書、習詩文。于教、于宗，于內學、于外學，都植下了根基。在內學方面，于佛施設言說法相，大體能無倒而知，已趣入法住智所行俗諦境界。

是年（一九〇七年）秋，去慈谿汶溪西方寺研讀《大藏經》，至冬，「積月餘，《大般若經》垂盡，身心漸漸凝定。一日，閱經次，忽然失却身心世界，泯然空寂中，靈光湛湛，無數塵刹煥然炳現，如凌虛影像，明照無邊。坐經數小時如彈指頃；歷好多日，身心猶在輕清安悅中」<sup>⑤8</sup>。泯滅時空，覺脫塵勞，靈光獨耀，分別意識暫伏不起，這是太虛由俗入真時所獲得的境界。如果他沉醉于此境界之中，朝夕不離，念念恒入，不思其他，則有墮入小乘之虞，八地菩薩尚且如此，況是初機。經云：「大慧，八地菩薩所得三昧，同諸聲聞緣覺涅槃，以諸佛力所加持故，于

三昧門不入涅槃。若不持者，便不化度一切眾生，不能滿足如來之地，則亦斷絕如來種姓」<sup>⑤9</sup>。所謂佛力加持者，不外提高警覺令毋忘以四宏願為體之菩提心而已。是以經又云：「諸菩薩摩訶薩，見于寂滅三昧樂門即使憶念本願大悲，具足修行十無盡句」<sup>⑥0</sup>，是故不即入于涅槃。」太虛法師以整興僧寺、發揚佛教、利益國家民族及世界人類為第一生命<sup>⑥1</sup>，並表明自己的抱負是「行在瑜伽菩薩戒本，志在整理僧伽制度」<sup>⑥2</sup>。他受大乘教，講大乘學，行大乘行，不甘于自修自了。轉俗趣真之後，繼之以回真向俗，成了他大乘學的必然歸趣。

這裏所說的向俗，就是不離人間世俗，所以他認定一、「盈人間世無一非佛法，無一非佛事」<sup>⑥3</sup>。二、「人道之正乘，即大乘之始階」<sup>⑥4</sup>。「人乘法，原是佛教直接佛乘的主要基礎」<sup>⑥5</sup>。三、「佛法不異世間法」<sup>⑥6</sup>。四、「菩薩行先從人做起」<sup>⑥7</sup>。五、「學佛先從人做起」<sup>⑥8</sup>。六、「我佛教等視眾生猶如一子，……豈規規然拘親疏于縉白之間」<sup>⑥9</sup>。這些光輝的未嘗與佛法背離的命題，就是他的人生佛學的理論基礎。所以說他回真向俗而不隨俗，如果隨俗則墮入外道。是故經云：「世間出世間，及出世間上諸法，唯是自心。……不能了達，墮于外道二邊惡見。一切外道不能了此三種法，依自分別而起言說」<sup>⑦0</sup>不知唯心，世出世不異，即成爲他所說的「即俗即真的大乘行者」<sup>⑦1</sup>。

以上事理充分說明太虛轉俗趣真而不滯真，回真向俗而不隨俗，是以不墮入外小，其學畢竟爲大乘菩薩之學，即人生佛學。

## 二、從方便義以觀太虛法師的行

前面引《瑜伽師地論》談方便善巧十二種，自他俱利。如果單言方便，即身語意所攝四種攝事，純屬利他。太虛以弘法利生爲第一生命，純屬利他。其宗教實踐，在教理上是方便法門，實際上他對方便法門的應用，也極其成功。



弘法的目的在利生。所弘爲法，能弘爲人，能所相關，而決定因素首在弘人。太虛以三項方便法門弘人：(一)、整理僧伽制度以自弘自毅。寬廣爲弘，堅忍爲毅。弘法利生，任重道遠，非一朝一夕所能成辦，匪弘不能任重，匪毅不能致遠。是以他主張全國寺廟不分宗派，建立統一的學、職、法三級僧制，以提高教徒的素質，(二)、辦學校以培養人才。一九二二年參與發起創辦武昌佛學院。一九二五年辦廬山學窟。一九二七年主持廈門南普陀寺、閩南佛學院。一九二八年于法國巴黎與友人共商成立世界佛學院。一九三〇年于北平柏林寺創立柏林佛學院。一九三一年在四川重慶創辦漢藏教理院。一九四三年于金劍山創立大雄中學。一九四五年于西安大興善寺成立巴利三藏學院。這些學校爲近代中國佛教培養了大批人才，無論是已故的或健在的，他們都爲弘法利生作出了巨大貢獻。(三)、辦教會團結四衆以自救救人。一九二二年與仁山在鎮江成立佛教協進會，同時協助寄禪上人籌建中華佛教聯合會。一九二三年在廬山大林寺發起世界佛教聯合會。一九二五年與白普仁、莊思緘等人于北平設立中華佛教聯合總會籌備處。一九二八年七月得蔡子民、張靜江等人贊助于南京毗盧寺成立中國佛學會籌備處。一九二九年在上海參與召開中國佛學會第一次執監委員會。一九四四年與章嘉等人組織中國佛教整理委員會。這些教會的宗旨，主要是團結四衆，使僧徒成爲有系統的嚴密組織。僧尼計劃普受教育、興辦農場、社會服務處及其他慈善事業。要求政府本宗教平等、信仰自由的原則，切實保護僧寺及寺產。要求教徒全力宣揚教義、淨化人心，改進社會，保衛和平。其目的不外自救救人。

弘法方面，太虛也有三項方便法門：(一)、講學、著書、辦刊物以宣傳教義。在講學上；他真是一位「教海淵深的佛學通家」，幾乎無宗不談，無法不攝，「隨時變通，巧逗人意。」逢教徒就佛法談佛法；逢教外人則就世法談佛法。漢來漢現、胡來胡現。凡

成佛之道，做人之道，以及政治、軍事、革命、國防、外交、教育、文化、哲學、科學、法律、原子能、工業文明、經濟建設，復興農村、自由平等、博愛和平，抗戰建國，乃至中國女學，佛化家庭等等無所不談，真是妙用無窮，辯才無礙。在著述方面：他享年僅五十九歲，戒臘四十三秋，短短的一生中，竟爲佛門留下了七百萬言的巨著。「其所有著作，皆爲振興佛教，弘濟人羣之方便」<sup>②</sup>。講學著書之外，就是辦刊物。一九一三年在上海任中華佛教總會會刊《佛教月報》總主編。一九一八年與章太炎、王一亭等人在上海創辦《覺社叢書季刊》。一九一九年十二月改《覺書季刊》爲《海潮音》，該刊從一九一九年到一九四九年，三十年從未中斷，是我國宗教期刊中壽命最長、享有盛譽的刊物。一九四六年在上海成立一佛教之政治組織——覺羣社，創「問政而不干治」之說，辦《覺羣週報》，自任社長。總之、講學、著書、辦刊物的目的，均不外乎宏法利生。(二)、出訪世界各國以擴大中國佛教對世界的影響。太虛法師氣魄宏、願力大，他不但要以佛法救國<sup>③</sup>，以佛教護國<sup>④</sup>，還要以佛教救世<sup>⑤</sup>，而主張以革命救國，成佛救世<sup>⑥</sup>。以佛學救世之宏願，原來在一九〇八年間他二十歲與華山訂交時，便立下了的<sup>⑦</sup>。太虛以爲拯救人類，必須首先振興中國佛教，擴大中國佛教的影響于全世界。他言行一致，爲此他開始出訪世界各國，以冀實現其宏願。一九一七年和一九二五年間，他兩次出訪日本。一九二八年和一九二九年間，他出訪錫蘭(斯里蘭卡)、埃及、法、英、比、德、美等國。一九三九年抗日戰爭期間，又組織中國佛教訪問團，訪問緬甸、錫蘭、印度等國，宣傳我國的抗日正義戰爭，藉此聯絡感情，發揚佛陀的無畏精神，反對日本侵略。(三)、提倡人生佛教以挽頹風而振興末法。此舉意義極爲深遠，如果人生佛教的理想得以實現，將使一、趨向于消極的佛教變爲積極的佛教；二、重鬼神的佛教變爲重人乘的佛教；三、修來世的佛教變爲修現世的佛教；四、出世



的佛教變為入世即出世的佛教；五、山林隱逸者的佛教變為各行各業人共修的佛教；六、使入主出奴的佛教變為諸宗平等的佛教；七、使相似的大乘佛教變為真正的大乘佛教；八、使東方人的佛教變為全人類的佛教。其效應將使殺戮相殘的人生變為和平共處的人生，煩惱的人生變為解脫的人生，污濁的人生變為清淨的人生，而實現人間淨土。

以上我們從奧旨無窮、義海淵深的《楞伽經》中，抽演二諦義以觀太虛法師的學，結論是他的學正契合于他所倡導的人生佛學；抽演方便義以觀太虛法師的行，他的行正契合于他所倡導的今菩薩行。他不愧是一位言行一致的、富有創造精神的佛門新思想家，一位弘法利生的積極活動家。惜乎當時教內外、國內外的條件不具備，使他的理想多半付之東流，未能實現。值得慶幸的是：現在在大陸、在臺灣、在香港以及世界其他各地，都有許多出家人和在家人，正步着他的後塵，高舉人間佛教的旗幟、弘法利生，唱于和唱，從各個方面作出了許多有益的佛事。

(完)

### 注釋：

① 李善注《昭明文選·馬汧督誅》引《史記》侯嬴語。  
② 據印順：《太虛大師年譜》(以下簡稱《年譜》)，一九二五年太虛講《楞伽經》于寧波天童寺。同年十一月去蘇州為少數人作《楞伽經》之研究，作《大乘入楞伽經釋》。一九二六年在蘇州講《楞伽經》大旨于居士林。一九二七年二月于上海法苑之祈禱息災會，略說《瑜伽》大意。一九四〇年三月，在錫蘭楞伽山為寺僧及保管委員會略說《楞伽》大意。

③ 蘇軾：《楞伽阿跋多羅寶經序》。

④ 譚福徵：《憨山大師年譜疏》百四十二頁右。

⑤ 道宣：《續高僧傳·法中傳》。  
⑥ 《杜少陵集》卷十九《秋日夔府詠懷奉寄鄭監李賓客一百韻》。

⑦ 轉引自仇兆鰲《杜少陵集詳註》。

⑧ 《景德傳燈錄》卷五。

⑨ 同上卷二十八。

⑩ 實又難陀譯《大乘入楞伽經》、卷二、七至八頁，金陵刻經處本，下同。

⑪ 《景德傳燈錄》卷二十八。

⑫ 蔣之奇：《楞伽阿跋多羅寶經序》。

⑬ 《章氏叢書·別錄二、答鐵錚》。

⑭ 《歐陽竟無先生內外學，楞伽疏決》卷一。

⑮ 《大乘入楞伽經》卷四、六頁。

⑯ 同上卷五、二十一頁。

⑰ 同上卷五、二十四頁。

⑱ 同上卷二、十八頁。

⑲ 《景德傳燈錄》卷十六。

⑳ 《大乘入楞伽經》卷一、二十四至二十五頁。

㉑ 《瑜伽師地論》卷八十三、三頁。

㉒ 《大乘入楞伽經》卷二、十九頁。

㉓ 三摩鉢底，即等至、定之總名，包括有心無心。

㉔ 無著：《顯揚聖教論·成瑜伽品等九》。

㉕ 《大乘入楞伽經》卷四、十七頁。

㉖ 同上卷五、四頁。

㉗ 同上、五頁。

㉘ 同上卷二、四頁。

㉙ 同上卷三、九頁。

㉚ 同上卷四、九頁。



③③ 同上十頁。《法苑珠林》卷四十二頁古。

③④ 同上卷五、五頁。《法苑珠林》。

③⑤ 同上六頁。《法苑珠林》。

③⑥ 同上卷四、十三頁。《法苑珠林》。

③⑦ 同上卷二、十頁。《法苑珠林》。

③⑧ 同上卷五、十八至十九頁。《法苑珠林》。

③⑨ 同上卷三、七頁。《法苑珠林》。

④① 同上十九至二十頁。《法苑珠林》。

④② 同上卷四、二十二至二十四頁。《法苑珠林》。

④③ 同上卷五、八頁。《法苑珠林》。

④④ 同上卷三、六頁。《法苑珠林》。

④⑤ 無著本、世親釋：《六門教授習定論》、《藏要》第三輯、第十八種。

④⑥ 《瑜伽師地論》卷四十四、轉引自《內學院院訓練釋》二十三頁。

④⑦ 轉引自《內學院院訓釋》四十四頁。

④⑧ 《華嚴行位七品讀》、《藏要》第三輯第二種。

④⑨ 《內學院院訓釋》第四十九頁。

④⑩ 《瑜伽師地論》三十八卷、二十二頁。

④⑪ 龍樹本、比丘自在釋《菩提資糧論》卷二、《藏要》第三輯、第十七種。

④⑫ 《瑜伽師地論》卷四十五、四頁。

④⑬ 《中論、觀四諦品》。

④⑭ 前揭《六門教授習定論》無著云：「由聞生意言，說為寂滅因，名厥因作意。」世親釋云：「此顯以聞為因所起超意言能與聖道涅槃為正因故，緣此意言所有作意皆得圓滿。」

④⑮ 《瑜伽師地論》卷十、十七頁「云何以法住智？謂于佛施設

開示，無倒而知。」六頁。

⑤⑥ 《大乘入楞伽經》卷六、十五頁。

⑤⑦ 《年譜》二十四頁。

⑤⑧ 同上三十二至三十三頁。

⑤⑨ 《大乘入楞伽經》卷五、十四頁。

⑥⑩ 十無盡句、即《華嚴經、十地品》所云初地菩薩所發十句無盡宏願。《法苑珠林》卷四十二頁古。

⑥⑪ 《年譜》五〇六頁。《法苑珠林》。

⑥⑫ 印順：《無諍之辯》一九〇頁。

⑥⑬ 《年譜》二二二頁。《法苑珠林》。

⑥⑭ 同上二二〇頁。《法苑珠林》。

⑥⑮ 同上二八九頁。《法苑珠林》。

⑥⑯ 同上二八三頁。《法苑珠林》。

⑥⑰ 同上二〇九頁。《法苑珠林》。

⑥⑱ 同上三五五頁。《法苑珠林》。

⑥⑲ 同上四一頁。《法苑珠林》。

⑦① 《大乘入楞伽經》卷五、十二頁。《法苑珠林》。

⑦② 《年譜》一八三頁。《法苑珠林》。

⑦③ 同上三三五頁。《法苑珠林》。

⑦④ 同上三五七頁。《法苑珠林》。

⑦⑤ 同上四三五頁。《法苑珠林》。

⑦⑥ 同上同頁。《法苑珠林》。

⑦⑦ 同上三十三至三十四頁。《法苑珠林》。

⑦⑧ 《法苑珠林》卷四十二頁古。

⑦⑨ 《法苑珠林》卷四十二頁古。

⑦⑩ 《法苑珠林》卷四十二頁古。



# 佛陀的遺教

林凡音編譯

譯者的話

我愛讀《佛遺教經》，每讀必有所得益；雖不能達到大悟，但對個人的得失和煩惱可息滅不少，就像跳入潔淨的池塘裏洗了個澡，身心感到清涼自在。我是凡夫俗子，天賦愚鈍，我能有所得益，我想別人讀了更會受益。遺憾的是我國佛教文獻絕大多數的古文，義理深奧難解，不易被現代青年人喜讀理解。我曾屢想譯成白話，起初不敢動筆，後在朋友鼓勵下，收集了一些有關資料，經仔細琢磨經義，終於譯成了這個初本。曾請多位善知識給予校正，並請何澤霖居士幫助印成小冊子流通。但本人佛學基礎淺薄，仍難免會有錯誤和義理不深合契機，只能供作學佛初機者的輔助讀物，閱時最好請將原經對照思考。更盼善知識們發現本文錯誤後，能賜予指教，以便不斷改正，感激之至！

佛陀在八十歲的那年，他率領着部分弟子，由摩揭陀國的王舍城，到拘薩羅國的舍衛城去（均在中印度）。由東南往西北，都是步行。一路跋山涉水，甚是艱辛。佛陀畢竟年老體衰了，在路上得了病。經過毗舍離城的時候，病已很重，在那裏度過了兩季，他繼續偕弟子往西北走去。佛陀最後的晚餐，是受鐵匠純陀的供養。之後走到拘尸伽的一條河邊，他洗了個澡，更覺疲乏不堪，就在一座森林中歇了下來。弟子們在四周各有兩棵娑羅樹的中間。設了一張繩床，讓他躺下休息。

佛陀自知命將終盡，他有很多話要與弟子們談談。是夜月明星稀，萬籟無聲，就像數十年前，他在菩提樹下悟道的那個晚上

一樣寂靜。弟子們圍在他左右，他正想說話，忽然有一個婆羅門的學者須跋陀，聽說佛陀在這裏，特來求見。阿難陀因師病重，想阻擋他。佛陀說：「他是誠心來的，不能拂人之意，讓他來吧。」

原來須跋陀早已信服佛陀的學說，又敬仰他偉大的人格，今天有此機會，是求皈依來的。他走近床前，向佛陀頂禮膜拜，說明來意，又提了一些很久以來存積在心上的疑問。佛陀一一予以解答，然後向他說法。他成爲這是佛陀最後收的一個弟子。

時近中夜，月光分外明亮。佛陀叫阿難陀把他扶了起來，坐在繩床之上。用慈祥的目光，把周圍的弟子看了一下。弟子們已



經意識到了，導師有甚麼話要說，都屏息凝神，靜靜地等待着。

佛陀充滿父母般的慈愛，啓口說：「弟子們，我快要和你們分別了，物質的肉體總是要毀滅的，你們不要爲此難過。」

弟子們聽到這裏，有的已流下淚來；有的已忍禁不住，哭出聲來。他們一路上見到導師病勢一日重一日，又到了高齡之年，預感到會有這一天到來的。

佛陀勸阻大家不要悲泣，繼續說：「老、病、死是不可違背的規律，你們早懂得這個道理了，不應再悲哀。」

佛陀接下來鄭重地說出他的遺教：

「弟子們，我入滅以後，你們要以戒爲師，務必嚴持戒律。僧人最重要的是持戒！不守戒律，還能說是修道的人嗎？若能持戒，就像在黑夜中見到光明，在愚昧中得到智慧，在貧困中獲得財寶！所以你們今後應以戒爲師，要像我在世時一樣。」

「弟子們，身爲僧人，要遠離物質的享受，嚴淨毘尼。因此，凡我弟子，不得從事經商販賣，不得置買田地房產，不得僱用奴婢僕人，不得豢養雞鴨畜牲，不得擁有私人財產。要知道，它們會像烈火那樣燒壞你們的善心，使你們墮落不能自拔！此外，你們也不得以星相、巫術、咒言、仙藥等異端騙人財物，墮爲邪命。僧人要一心修行，不要去巴結權貴，參與政事；對任何人不能有諂諛或輕慢之分，要以平等心待人。總之處處要保持僧人的節操，不能沾染上絲毫污點。對於施主四時供養，要知量知足，不要多求積蓄，不要作非時食。」

弟子們，我爲什麼囑咐你們要以戒爲師呢，因爲戒律對於修行人來說是求解脫的根本，僧人離了戒律，再沒有其它方法可悟道的了。能嚴持戒律，就能進入各個層次禪定，達到滅苦而得智慧。所以弟子們，應當嚴守淨戒，勿令一刻缺失。若能嚴持淨戒，就能得到善法；若無淨戒，就不會產生諸善功德。故你們切切記住，應知戒爲第一重要，它能令人安穩身心，永保功德常

在。

弟子們，你們能持戒了，就要善於調伏五根（指眼、耳、鼻、舌、身），不要放縱陷入五欲（指色、聲、香、味、觸）。要像牧牛人手執鞭子，不讓耕牛在田野亂跑，踐踏禾苗。若是任意放縱五根，貪欲就會漫無邊際地泛濫。到那時就控制不住了。猶如騎在沒有套上轡鞍的野馬上，任它放蹄奔馳。將會把你摔入深坑裏去。五根的戕賊可禍害你一生。使你不能自拔，不可不謹慎啊！頭腦冷靜的聰明人。能善於制止五根，絕不讓它馳聘五欲之境。要知那些放逸的人，不稍多久，就可見到禍害，毀滅自己！

弟子們，制五根首先制心。貪心之可畏，甚於毒蛇猛獸，它像烈火愈燒愈旺，不能熄滅。打個比喻：有人手捧一碗香蜜在路上走着，他兩眼貪婪地只看着蜜糖，不注意脚下有陷阱，結果終於掉到陷阱裏去！心猿意馬的人，猶如沒有束縛的狂象，到處亂奔；又像猿猴得樹，翻騰跳躍，使你抓不住它。因此當貪心一起，就要挫敗它，莫讓它放縱滋長。若是控制不了它，就會使你功德喪盡。能善於制心的人，對修行人來說沒有什麼事不可辦的了。弟子們，應當勇猛精進，要時時制伏貪心！

弟子們，你們得到施主供養食物，要像服藥一樣，不管好吃難嚥，都要吃下去。藥能治病，食物能解除飢餓。要學蜜蜂採花一樣，只要有蜜可取，不管什麼花，什麼味，都要採。我們修行人亦如此，受人供養，不能再嫌好壞。此外，要根據自己的食量，不要多求；多求了會沾污自己的清淨心。一個善使耕牛的人，他知道牛力一天能耕多少田，過份了，只會損耗牛力無益。

弟子們，你們要每天精勤修習善法，按時不能有誤。無論初夜、中夜、後夜，修持不能懈怠，不要因貪睡而誤修習。虛度一生是十分可惜的！要把「無常」視爲烈火，它瞬間能燒毀世間一切！故應及早自求解脫，莫懈怠，莫貪睡，懈怠了反會產生各種煩惱，其害甚於怨家盜賊，它常伺機殺你！弟子們，要警覺啊，

不能讓煩惱的毒蛇盤據在你心裏，若這樣，就像讓黑蛇（一種毒蛇）藏在你臥室裏，你能身心安穩嗎？你必須要用持戒的利器除掉它，方能安穩。倘若不把心中的毒蛇除去，放逸安睡，你終必為毒蛇所害！這樣的人，就是不知警覺慚耻的人，也就不是修行人。所以修行人以莊嚴慧命為第一，他能常知慚愧，若片刻離開慚愧，就會失去善行功德；唯有知慚愧的人，能勤修善法。一個人墮落到不知慚愧，他與飛禽走獸又有什麼差別呢？

弟子們，如有人辱罵你，應自警誡，不要生瞋恨；也要慎口，不要口出惡言罵人。若是縱情瞋恨，就會妨碍修行，失去功德。要知忍為修行第一大德，能行忍的人，他可稱為勇猛丈夫；若是不能忍受辱罵，如飲甘露，他還不是入道得慧之人，為什麼呢？因為有瞋恨心，說明他還有個人名利心，能破壞善法，不能達到修行目的。所以弟子們，應知瞋恨心甚於烈火，常須警惕，毋令片刻生起。俗人不是修行者。他們受私欲驅使，易生瞋恨。出家人是行道無欲之人，如果也起瞋恨心，就像在冰冷的太空裏，突然起一陣霹靂、閃電，那實在不應該了！

弟子們，要常注意，從頭到腳不能有任何飾物，只宜穿合乎僧人的壞色染衣。日中之前，要手持應器（一種按自食量大小的瓦鉢或銅鉢）。沿門乞食。不能有任何高傲之心。若生驕慢，就要迅速打掉。要知高傲驕慢，在世俗人尚且不宜；何況修行之人，更不能有！為求解脫，只有日行乞食。

弟子們，任何時候不能有諂曲心（意指諂媚曲逢人意），阿諛奉承的行為與道相違。修行人要具質樸之心，不剛不阿，以質直待人。要知道諂曲是自欺欺人的劣行，非出家人所為。故你們要經常檢點自心，以質直為本。

弟子們，貪欲愈大，求名利心愈重，因此得失煩惱也愈多。沒有貪心的人，無欲無求，故也就很少有煩惱。要達到寡欲，就要嚴於克己。修行人能達到無欲無求，便能多生功德。況且少欲

之後，就不會生諂曲心。不會去曲意求人；亦不會被諸根所牽，心裡坦蕩蕩，不會有憂慮煩惱，常自感滿足。能達到寡欲者，就容易進入涅槃境界，故無欲無求，對修行人實為重要！

弟子們，若要擺脫諸苦煩惱，就要知足。知足的益處，能使身心常住安穩樂處。能知足者，雖睡地上，亦感安樂；不知足者，雖上天堂，亦多煩惱。你看那些富有者，由於不知足，還常患得患失。對於這種人，其實雖富而貧；而對於知足者，却是雖貧而富。故而不知足的人，常為五欲所牽，為知足者所憐憫。知足，對修行人實在重要啊！

弟子們，欲求身心寂靜、無為、安樂，就要遠離喧嘩噪的地方，獨居靜處，這樣有助於靜慮。歡喜熱鬧的人，易生煩惱，不利於修行。你看枝繁葉茂的大樹，容易招來飛鳥聚集，吱吱喳喳，故易有枯折之患。沉溺於世事的人，終必沒於衆苦，好似老象陷於泥塘不能自拔，所以修行人宜遠離鬧市。

弟子們，應當精勤修學。凡能精進者則無難事，猶如長流的細水，它能穿石。若修行者心存懈怠，時時鬆懈，就會像鑽木取火，時斷時續，未熟而歇，雖欲得火，終不可得。所以修行須要精勤不息。

弟子們，要向善知識求教，須具有正念。能常正念觀照。各種錯誤的知見就不會侵入你的心扉。若失正念，就會失去功德。正念堅強的人，雖入五欲，亦不被五欲所害。猶如著鎧入陣，堅不可摧，無所畏懼。

弟子們，要調伏自己的心，就要有正定。心在禪定境界，便知世界一切生滅規律，所以你們應當勤修禪定。若能得定，心就不會散亂。猶如愛惜水的人，能常治理河堤，不使發生一點缺口漏洞。修行人亦一樣，為了珍惜智慧水，必須勤修禪定，不使漏失。

弟子們，若能常在定中，就不會起貪着心，能常提起觀照，



不使智慧水漏失。這樣就能在我法中，達到解脫。如果不能做到這點，他既非道人，又非俗人，還沒有獲得真智慧。獲得智慧覺照的人，智慧是渡老、病、死的有效航船；是在無明黑暗中的明燈，是一切貪着病人的良藥，是砍伐煩惱樹的利斧。所以你們應該常常修禪修慧，增進自己道業。若能用智慧觀照一切，雖不具天眼，亦是法智明見的人。

弟子們，持種種戲論知見的人（意指一切不符合佛法的觀點），他的心是散亂的，雖然出家，不能得到解脫。故而你們應該迅速捨離種種戲論，端心修行，如要得到寂滅的法樂，只有捨離戲論。

弟子們，你們欲求諸善功德，最重要的是要捨離放逸之心，要像遠離怨家盜賊那樣警惕！為師所要囑咐的都已說了，希望你們精勤修持。以後你們無論在山野、在河澤、在森林，或是獨處靜室，要念念不忘所受之法，不令絲毫忘失。應當常常自勉，精勤修習；不要無為地虛度時光，到頭來白白死去，後悔莫及！我像良醫一樣對症施藥，服與不服，責不在我；也像引路人一樣，給你們指出一條通往康莊的大道，但聽與不聽，是否照這條路走，責任就不在指路人了。

弟子們，你們對於苦、集、滅、道四諦，還有什麼疑問嗎？快問吧。不要存有絲毫懷疑，應求徹底理解。

佛陀說完，看看眾弟子，先後問了三遍。結果沒人提問。原來大家對四諦都不存在疑問了。阿窻樓駄已觀察到大家的心底，虔敬地對佛陀說：「尊敬的導師，月可令熱，日可令冷，您說的四諦，無法使它變異。您說「苦」諦，實質是苦，不可變樂；您說：「集」是苦因，確是苦因，更無其它原因。苦若消滅，就是已滅苦因；因滅了，也就是果滅了。滅苦之道，就是八正道，再無別的道可說了。您老以往對四諦的教誨，我們都牢記在心，沒有什麼疑問了。」

這時眾弟子中，有些煩惱沒有斷盡的，見慈祥的導師就要示寂，心中不免悲傷。証得四果的人，已脫離了苦海，斷了感情上的悲切，但是他們心裏仍在想：導師滅度為什麼這樣快呢？阿窻樓駄也是持這樣想法的人。

佛陀知道大家心理想什麼，為了鞏固大家所學基礎，以無限的大悲心，懇摯地繼續向大家說：

「弟子們，生、老、病、死，成、住、壞、空，是一切生物和物體不可違背的規律。我即使在世一千年，一萬年，最後還是要毀滅的。永恒相聚一起，那是不可能的。修行人做到自利利他，已經法皆具足。若我久住在世，既不可能，也沒必要。我要度的已經度了，沒有度的，也已留下得度因緣。從今往後，要靠你們努力了，輾轉相傳，則佛法不滅，如我法身常在，永不消滅。所以弟子們，要知世界一切事物都是無常的，世事無常，生必有死，會有離。你們不要憂慮煩惱；世界的實相是如此，無法改變。你們應當精勤修習，早求解脫，以智慧光明觀照；去消滅各種痴愚昏暗。世界是危脆的，不是堅不可破的，它時時在向壞空轉化。我現在示寂，猶如擺脫惡病。肉體不是什麼難捨之物，它假名為身，消沒在老病生死的大海之中，有那一個大智者能避免呢？生命到了盡頭的時候，如殺怨賊，應該歡喜。」

弟子們，今後應當勤修佛道，理解世間的一切形形色色的現象，包括這個世界，無論是流動的，或看來是靜止的，它都是處在敗壞不安的狀態之中，你們務必明確這點。——好了，你們不要再難過了，也不要再說什麼了，時候已到，我就要入滅了。這是我對你們最後的教誨，你們牢記着吧。望能精勤修持，宏揚我的教法。」

佛陀說畢，仍由阿難陀等扶他睡下。佛陀用他右手枕着，側身而臥，如我們今天所見的卧佛像那樣。佛陀通過禪定的階次，一層一層深入，最後達到了涅槃境界，從而逝世。

## 轉載 佛陀的最後教誨——節譯自英文版

在拘薩羅國的娑羅林中，佛陀對他弟子作了最後的一次教誨。佛陀說：

「要自己度自己，不要依靠他人。要相信自己的智慧，要相信我的教義，不要依靠其它外道教義。」

「要細想：我們的形軀是是污穢不淨的，人生的痛苦和快樂從根本上來說都是苦，我們怎能縱容自己呢？再想一想人們的形軀和生命，它是如此的短暫；世界上所有的一切事物，都被「無常」的規律所消滅。

只要遵循我的教導，你們都會解脫。若能這樣做，你們都是我真正的弟子。」

佛陀繼續叮嚀：

「我的弟子們，我給你們的一切教誨，你們要永遠記住，不要忘記，我的教誨值得你們思維，它們是永恆的財寶。若能依循我的教誨，你們會永遠快樂。我教誨的要點是：你們要降伏自心，要遠離貪欲。要使自己具有正見，淨化自己的身心。你們要記住，形軀生命是短暫的，若能這樣思維，你們就可遠離貪欲、瞋恚；可遠離不善。」

「當你們發現自己被貪欲引誘之時，你們一定要降伏自心，要做心的主人，不要做心的奴隸。」

「要知道，一個人的心，可以使他成佛，也可使他成爲畜牲。心悟，這人就成佛，心迷，這人便是衆生。所以你們必須降伏自心，不要陷入歧途。」

「你們要遵循我的教誨，不要彼此爭論，要互相敬重。你們不要像水和油互相排斥，要像水和乳互相交融。」

「你們要在一起學習，一起研究，一起共同修行。你們不要

虛耗精力，不要把時間糟蹋在怠惰的生活和無益的爭論中，你們要以悟道所得的花與果爲樂，這是法樂。」

「我的一切教誨都由我親証而來，你們要好好遵循它。在任何情況下都要依此而行，不要背離。如果你們疏忽行事，即使你們站在我身旁，並不見到我；如果你們循我教誨而行。即使離開我很遠，也就像在我身旁能常見我。」

「弟子們，我最後的時刻快到了，我們分別在即，你們不要悲泣。生命本來是無常的，沒有什麼人能避免。我也一樣，我的形軀生命就要消滅，就像一柄使用很久的車乘已經朽壞得不能再修復了。」

「不要作無益的悲泣，要記住生命是短暫，是無常。你們要由此証悟、『空性』，由『無常』悟証『眞常』。」

「要警惕貪欲之魔，它經常在尋找機會迷惑你們的心，如果有一條毒蛇在你的屋子裏，你能安寧嗎？你要得到安寧，就必須把它驅逐出去。所以，你們必須除掉心中貪欲的毒蛇，善於保護自己的清淨心。」

「弟子們，我最後的一刻已經降臨，你們不要忘記，死亡是形軀生命的消逝，形軀生命由父母而來，用物質的糧食而養育，它們不能避免『老病』『死』的規律。」

但我的眞正生命是法身，不是形軀。形軀會消滅，是無常；法身却永恆常在，不生不滅。見到形軀的我，還未見佛，遵循我的教誨，則是見佛。」

「在我入滅之後，我的教誨就是你們的老師，依我的教誨而行，你們一定會見到我。」

「我四十五年以來，已把所有的一切，全都教導給你們了。我的教誨沒有秘密，沒有隱藏，一點一滴地、全部地、公開地、清楚地教授了你們。——我親愛的弟子們，我最後的教誨至此結束。在短時間內，我就要入滅。」

（譯自倫大圖書館資料）





# 《大智度論》中的大小乘交跡

## 一、《大智度論》是「論中之王」

印度佛教由部派發展到大乘階段，學說有了很大的變化，可以說起了部分的質變。大乘思想的來源，各國學者的研究尚未得到明確的結論。對大乘學說的形成，一般認為與大眾部有關係。如大眾部四阿含的排列是：增一、中、長、雜。增一內容，便於教化，運用便利。這樣的排列，顯然另有深意，因為化地部排列是：長、中、雜、增一；有部是：雜、長、中、增一。大乘教由龍樹而復興，一開始就與小乘阿毗達磨有相涉之處。舊說佛滅後四百年迦濕彌羅結集《毗婆沙論》，而五百年龍樹出世，相差約百年。今說《毗婆沙論》成於佛滅後六百年間，龍樹生於七百年，距離也為百年。可見大乘的興起實與《婆沙》的積弊有聯繫。因為當時義學受《婆沙》影響。一切有宗遍及各地，而形式流於煩瑣，主張偏於極端，鑽了此路不通的牛角尖，所以大乘應運而興。我國

唐代天台、賢首二宗判教，提出「褒大貶小」、「斥偏揚圓」，破斥有部執着「三世實有」，而龍樹一切法空的學說，針砭時弊，因而大乘盛起。龍樹立說與阿毗達磨相涉如何，可從他所著的代表作《大智度論》中見其梗概。

《大智度論》一百卷，龍樹造，姚秦弘始四年（四〇二），鳩摩羅什於長安逍遙園中西閣上譯出。此論是解釋《摩訶般若波羅蜜經》（簡稱《大品般若》），就是幾經翻譯的《放光般若》、《光贊般若》和後來玄奘譯的《大般若經》第二分的論著。又稱《智論》、《智度論》、《大論》、《釋論》、《摩訶般若釋論》。卷首有僧叡序，他寫道：

「是以馬鳴起於正法之餘，龍樹生於像法之末，正餘易弘，故直振其風，瑩拂而已。像末多端，故乃寄跡凡夫，示悟物以漸。又假照龍宮，以朗搜玄之慧，托聞幽秘，以窮微言之妙。爾乃憲章智典，作茲釋論。其開夷路也，則令大乘之駕方軌而直

入；其辯實相也，則使妄見之惑不遠而自復。」《大智度論》的內容是：緣起第一，略述佛說摩訶般若波羅蜜的因緣。繼釋經初品中如是我聞，一時、第二、乃至釋初品中信持無三毒第五十二，是為釋「序品」第一。順次以下是《報應品》（即奉鉢品）第二，乃至釋《囑累品》第九十，是為釋摩訶衍（大乘）論。般若波羅蜜，摩訶衍一義，但名字異（論卷四十六）。摩訶衍空般若波羅蜜亦空。空又一故（卷五十二）。所以《大智度論》釋般若也就是釋摩訶衍論。《龍樹傳》說他著有《優婆提舍》（論議）十萬頌，這種體裁是解釋經文並加以發揮的，可能就是指《大智度論》。此論引述經典甚多，保存了大量當時流傳於北印度的民間故事和傳說，為研究大乘佛教和古印度文化的重要資料。同時由於此論所釋的《大品般若經》為當時篇幅最大的一部經，龍樹對經中「性空幻有」等思想有所發揮，因此被稱為「論中之王」。此論先舉出法相的各種不同解釋。以此為盡美；最後歸結為無相實相、法性空理，以此為盡善。但由於此論係依經所作，解釋畢竟不能完全窮盡義理，所以龍樹又著《中論》、《十二門論》等作為補充。

羅什譯《大智度論》不久，又兼譯《大品般若經》，首先對舊譯原文作了訂正，以後又據《大智度論》再次改定經文，並從經本楷定論義。如對《大品般若經》品目名稱的確定，就是以釋論精神為依據，對《光贊般若經》、《放光般若經》的品目也有所整理改定。把「序品」以外的各品都改動了，這是因為既對舊本略有開合，又改定了一些品名，在改定中可以看出貫徹龍樹釋論的精神所在，其中最明顯的是第七品。羅什把這品改為「三假名」就是法假、受假、名假，而這品在《放光》名為「行品」，《光贊》名為「分別空品」，玄奘譯的《大品般若》為「善現（須菩提）品」，都不能像羅什用「三假」那樣能表達這品的主要內容。三假不但是這一品的核心，也是《大品般若》的核心。在龍樹看來，般若的整個精神就在以假成空、以假顯空。主要以三假貫徹於般若的全體，從而構成

空觀。龍樹認為，所謂「空」，既不是「零」，也不是「空無」，而是指「不可描述的」實在。世界上一切事物以及人們的認識，包括感覺、概念、意識和地、水、風、火等元素都是一種相對的、依存的關係，是假借的概念（假名），是不真實的，它們沒有獨立的實體性或自性（無自性）。宇宙萬物的真實相是「空」，亦是「中道」。

《大智度論》卷四十三說：「常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。」中道是不能用言語分別，不能用概念親證的一種存在，也就是「非有、非無、亦有亦無，非非有非無。」龍樹又認為，有為法空，無為法亦空。我空、無我亦空。生死空，涅槃亦空。既然一切皆空，那麼宇宙萬物的存在又怎樣解釋？於是他提出二諦（真諦和俗諦）說。這原是婆羅門教名詞，被引進使用。即就現象而言，一切事物是「有」，這是順着世俗道理說的，稱為「俗諦」。就本質而言，一切事物是「空」的，這是順真理說的，稱為「真諦」。佛陀為那些被無明覆蓋的凡夫說法時採用俗諦，承認世界和眾生的存在；但為那些消除無明、洞察真理的人說法時，採用真諦，不承認世界和眾生的真實性。龍樹主張只有從俗諦入手，才能達到真諦。所以《大智度論》說：「若不依俗諦，不得第一義。」又說：「涅槃與世間，無有少分別。世間與涅槃，亦無少分別。」涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫厘差別」。在他看來，只要消除無明，就可達到涅槃。涅槃是無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅，不一亦不異，排除了生死干擾的寂滅境地。他為大乘佛教的宗教和社會實踐開闢了新的道路。他的宗教哲學思想對中國佛教各宗派都有深遠的影響。

羅什譯《大智度論》，考慮到原來份量很大，只將它對《大品》經文初品的解釋全部釋出，其餘就只略譯。因為經文初品主要闡述名相事數，恰是佛教傳入我國二百年來的佛學家們一直搞不清楚的問題。為此羅什作了詳譯，這就適應當時學者需用要求，再不必走「格義」和「合本」等彎路了。至於其餘闡明義理部份，簡



化一些也無妨，因此「三去其一」，作了較多的刪節。但儘管如此，仍有一百卷之浩繁。所以漢譯出後，東晉慧遠認為譯文「繁穢」，曾加以刪削成《大智論鈔》，並撮其要旨，詳加闡述。他在《大智論鈔序》中寫道：「其爲要也，發軔中衢，啓惑智門，以無當爲實，無照爲宗。無當則神凝於所趣，無照則智寂於所行。寂以行智，則羣邪革慮，是非息焉；神以凝趣，則二諦同軌，玄轍一焉。」

## 二、大小乘最初交涉歷歷可見

在《大智度論》等書中，大小乘最初交涉歷歷可見：

一、龍樹所講的空，是般若波羅蜜的中道實相，以二諦相即來解釋實相——從真諦來看是空，從俗諦來看是有。既看到空，也看到非空，同時又不著二邊，於是便成爲非有(空)非非有(非空)的中道，即般若波羅蜜。如《大智度論》卷十八中說：「若人入此三門，則知佛法義不相違背，能知是事即是波羅蜜力，於一切法無所罣礙。若不得波羅蜜法，入阿毗曇門則墮有中，若入空門則墮無中，若入毘勒門則墮有無中。」《毘勒論》失傳難考，《大智度論》卷十八謂其中有隨相門、對治門等諸門。隨相謂：「但說自淨其意，則知諸心數法已說；但說四念處，當知已說四正勤等餘門。何以故？同相同緣故？對治門如但說四顛倒，當知已有四念處義；譬如說藥已知其病，說病已知其藥。」《大智度論》體裁爲解佛語，解佛語的不爲毗曇必爲毘勒。《智論》卷二說毘勒是大迦延造，今論解十二分教中論議亦云是大迦旃延等廣解佛語，意即推尊毘勒，若在有部固應推尊舍利弗。又毘勒解佛語不用有色無色等分別，但依隨相等門而爲論議（《智論》卷十八），今論亦有論門一品說同相等門，而無毗曇分別。還有毘勒行於南印，又經諸得道人重爲刪略，而部派中惟大衆等部南行，其末派多聞部真諦

即傳爲得多聞，又即遠溯以迦旃延爲宗，諸得道人當即指此。《毘勒論》雖失傳，但可從《成實論》中見它雛形，該論流傳於北印，於後來論書製作自應多有關係。值得注意的是，訶梨跋摩的《成實論》，即依據小乘宗義以明空，而以滅空心爲究竟，就是空解脫門，其解法相亦不主一家，惟於有部多致破斥。如諍四大實有、心所實有、不相應實有等，皆反對毗曇。以上可見大小乘論書的最初交涉，在《大智度論》中已有反映。

二、此論性質本非毗曇，當時大乘尚無獨立的毗曇，其分別法相所取自必取於小乘。不同小乘的意義而同小乘的體例。《大智度論》於小乘毗曇引文不下三十餘處，具見呂澂的《阿毗達磨泛論》（上海人民出版社出版呂澂《印度佛家源流略講》第二七八頁至二九五頁）。

三、大乘與小乘對舉，境行界三法法皆對。(一)大小乘有以境爲對的，如《大智度論》卷四中聲聞乘多說衆生空，佛乘則說衆生空、法空。卷六說聲聞中無撻闍婆城喻，有種種餘無常喻；色如衆沫，受如泡，想如野馬，行如芭蕉，識如幻等。(二)大小乘中有以行爲對的，如《大智度論》卷二十載：阿毗曇義中，是空解脫門緣苦諦攝五衆。摩訶衍義中是三解脫緣諸法實相，以是三解脫門觀世間即是涅槃。(三)大小乘有以果爲對的，如《大智度論》卷二十四所說，聲聞極大思維所斷結生分、住分、滅分三時斷；佛則不爾，一生分時盡斷。聲聞人見諦所斷結使生時斷、思惟所斷三時滅；佛則見諦所斷、思維所斷無異。聲聞人初入聖道時，入時與達時不同；佛則一心中亦入亦達。聲聞人有二種解脫：煩惱解脫、少障解脫；佛有一切煩惱解脫，亦有一切法障解脫，佛自然得智慧，諸聲聞人隨教道行得。

四、小乘中也說大乘，慈以樂與衆生故，《增一阿含經》中說有五功德；慈心於《摩訶衍經》處處說其功德，如《大智度論》卷二

十提到《明綱菩薩經》中說菩薩處衆生行三十二種惡，漸漸增廣轉成大悲。

五、大乘不離小乘。三十七道品，三三昧等皆聲聞法，菩薩用三十七品到涅槃城，用三三昧入城三門，而以四禪、四空、四無量、八背捨、八勝處、九次第定，十一切處試心知得柔軟自在，隨後能入。《大智度論》卷十九釋初品中三十七道品載：

「問曰：三十七品是聲聞、辟支佛道，六波羅蜜是菩薩摩訶薩道，何以故於菩薩道說聲聞法？答曰：菩薩摩訶薩應學一切善法、一切道。如佛告須菩提：菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，悉學一切善法、一切道，所謂乾慧地乃至佛地。是九地應學而不取證，佛地亦學亦證。復次，何處說三十七品但是聲聞、辟支佛法、非菩薩道？是般若波羅蜜摩訶衍品中，佛說四念處乃至八聖道分是摩訶衍，三藏中亦不說三十七品獨是小乘法。佛以大慈故，說三十七品涅槃道，隨衆生願，隨衆生因緣，各得其道。欲求聲聞人，得聲聞道；種辟支佛善根人，得辟支佛道；求佛道者，得佛道。隨其本願，諸根利鈍，有大悲、無大悲。譬如龍王降雨，普利天下，雨無差別。大樹大草，根大故多受；小樹小草，根小故少受。」可見大乘不離小乘，只是願行不同，所以果德也有異。

六、般若必以空爲用。《大智度論》卷二十五載，佛法中不可得空，於諸法無所礙；因是不得空，說一切佛法十二部經，譬如虛空，本無所有，而一切物皆依其長成。龍樹講空，有三種意義：(一)空的本身，(二)空的因緣(所爲)，(三)空的意義(空義原有二種含義：(1)作境界、對象解；(2)作用處、意義解。這裏是第二種意思)。就是說，應該首先了解空的本身是甚麼，同時也要知道爲甚麼要講空，最後還得了解空的實際應用，它的意義所在。空的所爲，乃在於顯示第一義諦。空的實際應用就在於有空才能有種種設施，如四諦、四果、四向、三寶等等。如果沒有空，一切

法都有決定的自性，那就無法作這些安排。

七、同一事有二種意義。《大智度論》卷三十四說：般若二種：一與諸天、聲聞、菩薩共說；二與十住具足菩薩說。卷十八又說：無所得有二種，一不求不如意名無所得；二實相無決定名無所得。

八、備舉兩端。《大智度論》卷二十六載，諸佛二種說法，先分別諸法，後說畢竟空。卷二十二說，法有二種：一者三藏十二部法聚；二者三學聖道解脫涅槃法義。又卷十八謂：觀相有二種：一者觀一切法有相，地重、水濕、風動、火揚；二者觀一切法無相，和合因緣生無自性。菩薩行有二種：一者觀一切法自性本空；二者從不捨離一切衆生。南京支那內學院已故院長歐陽漸在《大智度論初品序》中對此論的辨證論義甚爲贊揚。

《大智度論》於釋義中，廣徵博引，保存了許多已散佚而有價值的論義。如羅謙羅的《贊般若偈》二十一頌，對般若性德的各方面描述得很徹底，特別第四頌把佛、般若涅槃統一起來，認爲是「三則一相，其實無有異。」又第十六頌：「言說爲世俗，憐憫一切故，假名說諸法，雖說而不說。」提出說而不說，把俗諦和真諦統一一了起來。現在有人沒有弄懂這種辯證的說法，竟稱是「詭辯」，確實是誹謗和罪過。

釋尊住世說法時，原沒有大小乘的分別。小乘一名，是大乘佛教形成後對上座部佛教的貶稱。「小」的梵文是「薩那」Sīha，含有卑劣、下賤和道德上屬於「惡行」的意思，當然上座部是不會接受這一貶稱的，不過文獻上應用開來，漸漸地習以爲常。現在一般稱南傳上座部佛教，以區別於北傳大乘佛教，所謂小乘佛教，也只是與大乘的對稱。一切佛法都是適應衆生的佛法，不應有所抑揚，因爲流出同源，怎能厚此薄彼？我們主張南北合流，



## 佛祖紀元等何不統一

申寶林

近來閱讀一些佛教書籍雜誌，發現佛祖紀元等沒有統一，有的用舊佛曆三〇一六年，有的用新佛曆二五三三年；釋迦牟尼的出家、成道，有的用十九歲、三十歲；有的則用二十九歲、三十五歲各不相同，後者與傳說的佛陀一生說法四十九年對不上號，書中自語相違。當然這些問題不牽涉到教理教義問題，歷史上會為此辯論寫下了幾十萬言，各執一詞，莫衷一是。今天毋庸再花許多筆墨篇幅來爭論這個問題，但對整個佛教的了解來說，仍是非常重要的，至少要弄清楚存在的自相矛盾，使讀者有一個較明確的概念。

衆所周知，千百年來，關於佛陀生滅紀年等問題，異說紛紜，始終沒有得出一個統一的認識，不能不說是一大遺憾。回憶早在五十年代，我國佛學泰斗印順法師就說過：印度文化不重視歷史，缺乏明確紀年的史書，佛教創立發展於這樣的環境中，自然也不會有明確的佛曆。過去中國佛教界純憑傳說與信仰，撰述了佛滅多少年的史書，東南亞一些佛教國家以及世界上不少學者考據佛祖紀元發表了大量文章，但總還是衆說紛歧，到底那一種對呢？佛教歷史專家林子青居士也說過：「佛陀出生之年代，古來

導說紛紛，以致佛紀元未能統一，此實爲一切佛教國民之恨事。」（以上見『現代佛教學述叢刊』）

歷史資料對於佛祖紀元有從釋尊降生爲始，有從釋迦入滅爲始，不同論證竟有六七十種之多，上下相距有一百年，幾百年甚至上千年的。其根源乃由於印度文化不重視歷史，加之印度固有宗教信仰影響較深，多主修行，急於遁世，認爲生涯行事毫無價值，不足以流傳後世，故所以佛陀的一生，沒有爲他留下確切的年代記載，殊深惋惜。且中國自唐朝以前，中國和印度等國交通阻礙，所謂歷史，大都是從梵僧口頭傳說而已。

佛教傳統的紀元，應以佛滅之年代爲始，因爲佛陀雙林示寂，人天悲痛，感人至深，故以入滅的年代爲後世佛教之紀元，這不獨限於佛陀，古今中外宗教偉人多數依此慣例，如基督的紀元，初亦不外此例，自耶穌立教以後，教會即以流血之事爲紀元，直到第六世紀時，始改用耶穌降生爲紀元，至今成爲世界公曆；又如回教國民以教主默罕穆德避難於麥加之年爲紀元（回曆）等



所謂新佛曆者，係採用佛陀誕生於周昭王甲寅二十四年（公元一〇二七年）之說，加現今公曆爲三〇一六年。而三十年前國際上的學者們依據『象聖點記』、『善見律』等推定佛陀乃生於公元前六二四年，涅槃於公元前五四四年，同時與南傳佛教國家共傳共信的印度『菩提伽耶碑記』所載，確定佛陀入滅爲公元前五四四年。

一九五四年，在緬甸召開的「世界佛教徒友誼第三屆大會」，對這一問題進行了充份討論，一致通過傳統的佛祖紀元從公元前五四四佛入滅之年計算，佛教國際對此無有異議，並通函各佛教國家知照，自是始歸於統一，這是於象說之中，擇其多數信仰者而從之。特別指出，佛祖紀元是佛滅紀念，不要誤會爲佛誕紀念。一九五六年我國和緬甸等國家舉行了佛涅槃二五〇〇周年盛大法會，即是由此而來。

關於佛陀出家、成道的年齡，北傳佛教以十九歲出家，三十歲成道，八十歲入滅，談經三百餘會，說法四十九年。而南傳佛教則以二十九歲出家，三十五歲成道，就不能說「說法四十九年」了。按北傳佛教較南傳佛教爲古，歷史學者也認爲無論巴利語梵語的經文，對於佛陀出家成道年齡，並沒有精細的記載，全以傳說而相傳，於其傳說上加以算定，遂成南傳之說罷了。例如，佛傳最初的創作乃馬鳴菩薩的「佛所行贊」，其中沒有詳盡年歲，只有在「大無量壽經」卷初「八相成道章」中提示：「端坐樹下，勤苦六年」之句。

對於形成佛誕佛滅年代，不外兩個方面的依據，一是根據最有歷史價值的古典傳述論斷，二是廣大傳說在長時間爲多數信徒尊重使用的傳統，筆者認爲，仍以「約定倍成」較妥。

至於欲求得對佛祖紀元一致的結論，以解決千百年來懸而未決的難題，則有待於智慧超群的高人德士繼續探索考證，這是筆者所馨香禱祝的願望。

（完）

（上接第21頁「《大智度論》中的大小乘交涉」）  
取長補短，共同提高。從《大智度論》中得到啓示，佛法一味，重在契機。從佛教史來看，即使大乘學說流行以後，部派學說還在繼續，可說與大乘佛學並行。大家都是釋迦牟尼佛的弟子，都護持如來的正法，沒有理由不堅持團結，不互相尊重。

### 三、《大智度論》的弘傳

僧叡在《中論序》中說：「《百論》治外以閒邪，斯文法內以流滯，《大智度論》之淵博，《十二門觀》之精詣，尋斯四者，眞若日月入懷，無不朗然鑒徹矣！」他又在《大智度論序》中說：「釋所不盡，則立論以明之；論其未辨，則寄折中以定之，使靈篇無難喻之章，千載悟作者之言，信若人之功矣。」後來隋吉藏創建三論宗，弘揚關河三論——《中論》、《百論》、《十二門論》，竟因《秦人好簡》把百卷大部的《大智度論》除外，使四論的整個體系不算完整，實爲可惜。我國註疏此論的有僧肇《大智度論鈔》八卷、慧影《大智度論疏》二十四卷、僧侃《大智度論疏》十四卷、曇影《大智度論鈔》十五卷。慧影爲南北朝時蜀地潼州遷善寺沙門，他的《大智度論疏》現已殘佚，僅存第一、六、第十五、第十七與第二十四卷，也不完全。

國外有拉蒙特譯的《大智度論》法文本。英國學者南希於一九六六年在他所著的《呈現在大智度論中的龍樹哲學》中將此論的重要章節譯成英文，並作解釋。此論由於未發現梵文原本，因此關於作者和發現時間，世界學者有着不同的看法。（完）

《大智度論》爲研究般若系經典不可或缺之典籍，紐約世界佛教中心有見及此，謹恭印大量送贈，共結善緣。

紐約世界佛教中心地址爲：

158 Henry Street, New York, N.Y. 10002 U.S.A.



以這個道理首先教化鴛掘摩。

佛陀說完自己住於無生際一法相度以後，又接着說了八十七個「際住」，這八十七際住之中，名目繁多，無法一一解釋，但歸納起來，共為二大類：其一類，佛以多角度向鴛掘摩說明「空」的道理，佛住於空際，所以是無住而住。而鴛掘摩却一心追求成道而殺人，是希望住而却不住，所以佛陀不厭其煩地向鴛掘摩說明空理，使他悟得了空理以後，知道一切法皆幻，無道可成。既無道可成，就不必去殺人而求成道了。其二類是佛陀的自述，說明自己之所以能無住而住，是因為經過努力的實踐，而革除了一切的塵染，因為無塵染，所以無追求，因為無追求，所以無煩惱，因為無煩惱，所以無生、老、病、死等一切痛苦而得以真正解脫，住於無生的空際之中。所以勸鴛掘摩知空理離塵染。

佛陀先向鴛掘摩說出空理，並教他離塵染之後，接着開始勸化，佛陀說：

「汝當捨利刀，疾來歸明智，莫隨惡師慧，非法謂為法，應當至藥味，然後深自覺，一切畏杖痛，莫不愛壽命，取己可為譬，勿殺勿教殺。」

這幾句話，是佛陀教鴛掘摩以己身比喻眾生身，自己希望壽命長而怕殺，其他眾生亦復如此，所以己之不欲，勿施於人，豈可以因為自己求成道，而無辜地去殺害一百人呢？再說：殺滿百人取滿百指，飾成指鬘，方可成道，這只是惡師的邪說，怎麼可以信以為真？所以應該捨棄自己手中的利劍，快快地來歸投具有明朗智慧的佛陀，才是真正之道。

鴛掘摩受佛陀的教化以後，已有悔意，佛陀更動之以情地對鴛掘摩說：

「羔羊於母所，猶尚知孝養，哀哉汝可愍，為惡師所誤，揮手奮利劍，而欲害所生，汝今所造業，惡逆過禽獸，……咄哉惡逆者，母恩世難報。」

這一段話，佛陀將掘摩的殺母行為，比之如禽獸不如，因為在禽獸之中，鴉有反哺之義，羊有跪乳之恩，而鴛掘摩因誤信惡師之教，要殺母以求成就自己道業，這種忤逆不道的行為，豈不是禽獸不如。須知母恩浩瀚，永世難報。報恩唯恐不及，何能持劍殺母，佛陀這種先說之以理，繼動之以情的教化，雖是頑石，也應被感動才是。

當佛陀教化鴛掘摩的時候，掘摩的母親都看到了，也都聽到了，非常感動地說：

「哀哉我子心迷亂，常以人血自塗身，極利刀劍恒在手，多殺人眾成屍聚，當令此子隨順我，今敬稽首等正覺。」

這是掘摩之母受佛陀的感動以後，訴說兒子殺人、殺母的不是，而對佛陀教育自己的兒子要敬順母親，更是無比的感激，故向佛陀等正覺行稽首之禮為謝。

那時候，佛陀接着說：

「此樹下者是汝之母，生育之恩，深重難報，云何欲害？」

「掘摩！汝今疾來皈依如來，莫怖莫畏，如來大慈，是無畏處，等視眾生，如羅睺羅。救療眾疾，無依作依。」

「如來安隱，是蘇息處，諸無親者，如作親善，諸貧乞者，如作寶藏。如諸漂溺，而作舟梁，汝當疾捨利劍，出家學道。頂禮母足，悔過自洗。至誠啟諸，求師出家。濟渡汝母，離三有苦。今當汝，出家具足。」



佛陀最後以無緣大慈，同體大悲的精神，以平等之心，善待那殺人、殺母的鴛掘摩，叫他放棄手中執着的利劍，向慈母頂禮悔過，並請求准許皈依佛陀出家。

鴛掘摩在佛陀的慈悲教化，母親的責難以後，內心覺得無限的慚愧，淚如雨下，激動得毛孔噴出血來，竟然難過得倒在地上如蛇似地爬行。最後匍匐在佛陀的足前頂禮，懺悔地說：

「奇哉正覺第一慈，調御人師爲我來，令我得度無知海，愚癡闇冥濤波惑。……無依怙者爲作依，無親厚者爲作親，集衆惡業趣大苦，今爲我來作歸依。」

鴛掘摩向佛懺悔以後，再轉向其母求哀懺悔，並請求允許隨佛陀出家。他說：

「嗚嗚慈母我大過，集諸惡業成罪積，隨惡師教行暴害，殺人一百唯少一，我於今日歸依母，亦復歸依佛世尊，我今稽首禮母足，唯願哀愍聽出家。」

他的母親，當然答應了，同時向佛陀請求，收他們母子爲弟子，同時出家。但佛陀說：

「你能允許你兒子依我出家，已成爲一個無量功德的善女人，至於你也要出家，因爲你年齡已經很衰老了，出家之期已過了。只要以法來蘇息，以求安樂就可以了。」

這時候波斯匿王牽領四部兵馬也趕到了，看到佛陀已降伏了鴛掘摩，並爲他剃除鬚髮，收爲弟子，覺得不可思議，就讚歎佛陀說：

「奇哉十力雄，調御無與等，降伏鴛掘摩，常塗血身過，……如是兇惡業，如來悉調伏。佛力不思議，智慧境亦然

## 稿 約

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

接着，又慰勉鴛掘摩說：

「奇哉鴛掘摩，善住無染戒，梵行甚清淨，猶如真金山。奇哉我今日，快得善法利，我今當施與，鴛掘摩以衣。」

鴛掘摩因依佛出家，成了一位放下屠刀，立得佛法的清淨比丘，所以波斯匿王不但不逮捕他，並且予以讚歎、施衣，使鴛掘摩由一個殺人狂，成了一位真正的佛弟子，若無佛陀的善爲調御，鴛掘摩將永遠墮入惡道而不能自拔。佛陀的慈悲調御，功德無量。

(未完)

# 陳那新因明是演繹論證嗎？

鄭偉宏

在迄今為止國內外已發表的論著（包括本人的拙文在內），幾乎都斷定陳那新因明的因和喻與宗有必然聯系，即是說陳那的新因明三支是演繹論證。

然而，這裏存在一個爲因明研究者所熟視無睹的大問題，那就是從未充分地論證過陳那新因明是演繹的。這一正是須要論證的論題，在許多因明論著中成了預設的前提。在預設的前提下，用形式邏輯，乃至數理邏輯的方法去整理、比較和修改，從而廣衍其說，就難免使人產生釜底抽薪，沙上建塔的嚴重危機感。

有人說，陳那的【因明正理門論】（簡稱【門論】）強調「生決定解」，意思是因三，相規則是保證三支作法爲演繹論證的充份條件。另一方面，異品除宗有法，又使得同異喻體不可能成爲毫無例外的全稱直言命題，整個三支成爲類比論證。爲了解決「生決定解」與類比論證這一矛盾，就採用修改【門論】關於異品定義的作法。這種修改【門論】的作法顯然是不可取的。

「生決定解」是否演繹論證應由【門論】本身的體系來回答。判定一個人，不是看他的宣言，而是看他的實踐；判定一種論證方式，也不是看其建立者的主觀想法如何，而是看其是否符合邏輯的格。應該按照【門論】的本來面目加以研究，而不必諱言。

再則，大多數人認爲同，異喻體是反映無一例外的普遍命題，做形式是全稱直言命題或者說外設命題，以此爲前提就必然推出了結論，這是顯而易見，毋庸置疑的。筆者認爲，恰恰是在顯而易見，毋庸置疑的地方有大謬存焉。新因明規定，同異喻體不能是宗上有法，同喻依是除宗有法外的宗同品和因同品，異喻依也是除宗以外的宗、因、異品，因此，同、異喻體是除外命題，其形式爲「除S以外，凡M是P」，它和全稱直言命題「凡M是P」是有差別的。

問題的關鍵在於同品、異品必須除宗有法，這是陳那新因明體系的題中應有之義。如果將其修改以滿足演繹論證的要求，

那麼經過修改的因明，就不再是陳那的新因明，而應稱爲現代因明。

根據筆者的初步探討，得出以下結論：因三相是保證三支作法的演繹論證的必要條件，而不是充份條件，同喻滿足因的第二相，異喻滿足因的第三相，同異喻體不能互推，因而不能缺一；異品若不除宗有法與新因明整個體系相矛盾；三支作法雖然避免了古因明無窮類比的缺陷，但新因明本身不過是最大限度的類比論證，若把同異品除宗有法表示出來，可以舉例如下：

宗 張三有死，

因 因爲是人，

同喻 除張三以外，凡人皆有死，如李四，

異喻 除張三以外，凡不死者皆非人，如石頭。

一看就明白，這不是演繹論證，因喻符合因三相，但不能必然推出宗。

### 一、同品、異品除宗有法

關於同品、異品的定義，筆者另有專題論文探討，本文在此簡要地解釋一下什麼是同品、異品。

同品、異品是因明學中最基本概念。準確地理解這兩個概念的內涵和外延，對於把握三支作法的邏輯形式，具有重要意義。

陳那的【門論】說：

此中若品與所立法鄰近均等說名同品。以一切義皆名品故。

商羯羅主的【入論】說：

云何名爲同品異品？謂所立法均等義品，說名同品。如

立無常，瓶等無常，是名同品。

【入論】的答話中，前一句與【門論】一樣，給同品下了定義，簡明扼要地揭示了同品概念的內涵。宗法有二種，所立法和能立法。所立法是宗中法，是立論者認爲宗上有法所具有的。能立法指因法，是用來成立宗的理由。【大疏】卷三解釋說：「所立法者，所立謂宗，法謂能別，均謂齊均，等謂相似，義謂義理，品爲種類。」因此，「所立法均等義品」的意思是，與能別具有相似意義的種類。

玄應法師【理門疏】中輯錄了唐疏中關於同品的不同說法總有四家。玄應的疏早已散佚，其四家之說以及玄應的評論仍保留在日籍【因明入正理論疏瑞源記】（卷三，二右）中：

一、莊嚴軌公意除宗以外一切有法俱名義品，品謂品類，義即品故，若彼義品有所立法與宗所立法鄰近均等如此義品方名同品，均平齊等品類同故；二、汴周 公意謂除宗以外一切差別名爲義品，若彼義品與宗所立均等相似，如此義品說名同品，謂瓶等無常與所立無常均等相似名爲同品；三、有解云除宗以外有法能別與宗所立均等義品雙爲同品；四、基法師等意謂除宗以外有法與有法不相離性爲宗同品。後解爲正。

日籍【瑞源記】的作者也讚成玄應的看法，認爲前三種說法是錯誤的，只有窺基的才對。

其實，四家說法只是下定義角度不同，都是正確的，值得注意的是玄應特別指出這四家都主張同品應除宗有法。以「聲是無常」宗爲例，同品不應包括宗上有法聲，這裡要作一點小小的修正，窺基的【大疏】並沒有直接了當地說同品應除宗有法，窺基在解釋異品時倒是明言除宗有法。不過，從【大疏】中可以看出，窺基和唐代其他所有疏家一樣，是主張同品除宗有法的。這一點很可能就是玄奘的口義。



【門論】在作出同品的定義之後，又對異品下了定義：若所立無，說名異品。

【入論】在定義同品之後也緊接着說：

異品者，謂於是處無其所立。若有是常，見非所作，如虛空等。

其中的所立即所立法的省畧說法。同品是有所立法，異品是無所立法。

文軌在【莊嚴疏】（卷一，十八左）中特別強調異品必須除宗有法，他說：「所立者，即宗中能別法也。處者，除宗以外一切有法皆名爲處，處即是品。若於是有法品處但無所立宗中能別。即名異品。」

文軌把「所立」解釋爲能別法，即所立法。全句意思是除宗有法以外一切對象無所立法即爲異品。

窺基【大疏】也說：「處謂處所，即除宗外餘一切法。」

唐代諸疏家關於同、異品除宗有法的解釋不符合陳那的本意呢？【門論】和【入論】在解釋什麼是同品、異品時，雖然沒有直接說明同、異品除宗有法，但從二論關於九句因等的論述來看，還是很明確的。在同品、異品的外延中，應當除去宗之有法。例如，在「聲是無常」宗中，在有所立法無常的同品中，不應該包括聲。在無所立法的異品中也不應該包括聲、同、異品除宗有法可以從九句因的第五句因上表現出來。第五句因是同品無、異品無。例如在聲常宗，所聞性因中，除聲以外的一切具有常住性的同品都不具有所聞性因，除聲以外的一切具有無常性的異品中也不具有所聞性因。由於同品有因是正因的必要條件，因此，因明規定九句因中的第五句因同品無（非有）、異品無（非有）犯不共不定過。如果同、異品不除宗有法，那麼就不可能存

在第五句因。因爲同、異品是矛盾概念，非此即彼，其間沒有中容品。同品無則異品必有，異品無則同品必有，決不可能出現同、異品俱無因的情況。

再則，因明是論辯邏輯，在共比量中，證宗的理由必須雙方共許。立者以聲爲常宗，自認聲爲同品，但敵者不贊成聲爲常，以聲爲異品。因此，在立量之際，聲究竟是同品還是異品，正是要爭論的問題。如果立敵各行其是，將無法判定是非。當立取聲爲常住的同品時，其所聞性因，同品有非有而異品非有，則成正因；當敵取聲爲常住的異品時，所聞性因於同品非有而異品有、非有，又成相違因，出現過失。同一個所聞性因，既成因又成相違因，是非無以定論。因此，在立量之際，因明通則，同、異品均須除宗有法。否則，立敵雙方都會陷入循環論證，同時，一切量都無正因。因爲敵方只要輕而易舉地以宗有法爲異品，則任何因都不能滿足異品遍無性。所立之量便非正能立。

有一種觀點認爲，九句因中規定同、異品除宗有法，而二論關於同、異品的定義中則沒有規定除宗有法，這是【門論】中出現矛盾，需要加以修正。筆者以爲這是不必要的。【門論】在給同、異品下定義之前已經規定了同、異品必須決定同許：

「此中宗法唯取立論及敵論者決定共許，於同品中有非有等亦復如是。」

在這裏不僅規定了在共比量中宗法即因法必須立敵共許，還規定了同品有非有等亦須立敵共許。同品有非有等共許包含了好幾層意思。首先，雙方得共許某物爲實有；其次，雙方得共許其有所立法，是共同品；再次，還得雙方共許其有因，或沒有因，或有的有、有的沒有因。再從立宗的要求來看，立宗必須違他順己，立方許所立法於法上有，敵方則不許所立法爲法上有。這就決定了宗之有法不可能是共同品，也不可能是共異品。由此可見，

同、異品除宗有法是因明體系中應有之義，二論關於同、異品定義未明言除宗有法並無缺失。二論關於同、異品定義是內涵定義，無需加上除宗有法。按照同、異品的內涵定義，宗有法是否有所立法還是未知數，當然不能算入同、異品。

在近、現代，不少中、日學者主張，九句因理論古已有之，發明權當歸古印度正理派，而因三相則是陳那對九句因的補充和概括，這是誤解。根據呂澂先生的考證，在正理經文中亦無九句因的痕跡，它首見於陳那的【門論】等著作中。其理論從提出到完善大致分為三個階段：「因三相語，源出外宗，無着以降，內漸引用。迨及陳那，復事廣說，列因九句，真似大明。」九句因是陳那新因明的理論基石。陳那的因三相說，二喻即因說都是在此基石上建立起來的。因的第二相同品定有性中涉及的同品必須除宗有法，第三相異品遍無性中的異品也必須除宗有法。因為這後二相是九句因中二，八兩句正因的概括。二、八正因中同、異品都除宗有法，因的後二相中的同、異品也就不能不除宗有法。二喻即因的意思是說二喻體現了因的後二相。同、異喻從表面上看，似乎是一個全稱直言命題加上例證，實際上同、異二喻體的命題形式應當是一個除外命題，除S以外，凡M是P。因為同喻依既是宗同品，又是因同品，而宗同品是必須除宗有法的，因此同喻依也必須除宗有法；同樣，異喻依是宗異品和因異品，異品既然必須除宗有法，則異喻依也必須除宗有法。總之，同、異喻依必須把宗上有法排除在外。以「聲是無當」為宗，以「所聞性」為因，其因有不共不定因過，不滿足因第二相同品定有性，這種過失在喻上的反映便是舉不出正確的同喻依，因為除聲以外的宗同品中別無一物有「可聞性」。因明通則，三支比量在表述時，同、異喻體可以省畧不陳，但同喻依決不能省，如上例所示，它可能缺無。如果同喻依可以包括宗上有法，則不會有缺無同喻依的情況。由此可見，同喻體所反映的因、宗不相離即說因宗所隨的「普遍聯系」是沒有把所要論證的對象，例如「聲

是無常」概括進去的。同喻體是一個除外命題。異喻體也是一個除外命題。因為倘若異喻依不除宗有法，則任立一量，敵方都以宗之有法為異品，便不出現「宗無因不有」的情況，而是異品有因。於是，任立一量，敵方都可斷定立方違反三相異品遍無性。

綜上所述，九句因，因三相、二喻即因是陳那因明三支的根本理論，這些理論的共同點是同、異品除宗有法。同、異品除宗有法是陳那新因明的本來面目，倘若對其修改，陳那新因明就不成其為陳那新因明了，陳那新因明的整個體系也就倒塌了。

## 二、新因明是最大限度的類比推理

陳那新因明三支與古因明五分作法的根本區別是，新因明在喻支增設了同喻體和異喻體，而將五分的喻例作為同喻依和異喻依。新因明增設同喻體的作用是避免了無窮類推，提高了類推的可靠程度，這在因明發展史上無疑是一個長足的進步。然而，由於喻體離真正的全稱命題還有一步之遙，仍不能脫離類推的窠臼，真是差之毫釐，失之千里。

陳那在【門論】中就二喻即因的問題，與外道及古師有一連串的辯難。勝論派如古因明家在「聲是無常」宗，「所作性故」因後以瓶、空為同、異喻，陳那批評說「與其因義都不相應」，「此說但應類所立義，無有功能」。（大疏）（卷三）對陳那的這一批評有詳細的解釋如下：

「若說瓶體，空體為喻，但應以瓶類於所立無常之義；既喻不言諸所作者皆是無常，舉瓶證聲無有功能，其喻便非能立之義。由彼舉因，但說所作法，舉瓶類聲無常，不說能立諸所作者及與所立皆是無常，故無功能，非能立義。又若以瓶即為喻體，瓶即四塵，可燒可見，聲亦應爾。若我如說所作

者皆是無常，譬如瓶等。所作既爲宗同法，無常隨之亦決定轉，舉瓶喻依以顯其事，便無一切皆相類失。汝既不然，故有其過。陳那又難；又因、喻別此有所立同法、異法，終不能顯因與所立不相離性，是故但有類所立義，然無功能。」

這段話意思是說，古因明只以瓶爲同喻，空爲異喻，是沒有證宗的功能的，這樣的喻由於沒有說「諸所作者皆是無常」，便不足於成爲證宗的理由（非能立義）。爲什麼呢？古因明只是依據兩個事物有某一點相同，便推出它們在另一點上也相同，例如瓶與聲都有所作性，而瓶還有無常性，便推出聲也有無常性。假如這樣的推理能成立的話，而瓶是四塵（四塵是由地、水、火、風四大種而造成的色、香、味、觸四法），瓶可燒也可見，則也可以推出聲可燒，可見。如此豈不荒謬！反之，按照新因明所說，「諸所作者皆是無常，譬如瓶等」，便不會有將聲與瓶處處類比的過失（便無一切皆相類失）。古因明的致命弱點是未能顯示因與所立的不相離性，新因明在喻依之外增設喻體，確立了因法（宗同法）與同品的不相離性，即因法與除宗以外的同品的普遍關係，從而增強了證宗的力量。

以上理論還不能說服古師，古師復問：「何故無能？」陳那答復說：「以同喻中不必宗法宗義相類。此復餘譬所成立故，應成無窮。」

#### 【大疏】解釋說：

「既汝不言諸所作者皆是無常，故彼同喻不必以因宗法及無常宗義相類，但云如瓶。他若有問：瓶復如何無常？復言如燈，如是展轉應成無窮，是無能義。我若喻言諸所作者皆是無常，譬如瓶等，既以宗法，宗義相類，總遍一切瓶、燈等盡，不須更問，故非無窮，成有能也。」

意思是說，古師但以瓶爲同喻，敵方倘再追問：「瓶又怎麼會無常的呢？」立論者不僅得舉出因法與所立法不相離的普遍原則，又舉出燈作爲類比的例證，要說明燈怎麼會無常，又得舉出另一實物來類比，勢必陷於無窮類推。新因明的同喻體反映了除宗有法聲以外的普遍原理，把一切瓶、燈等既是所作又是無常的相類物統統概括進去了，因此避免了無窮類推的弊病，在陳那看來，這才是正的能立。

陳那認爲，喻由喻體和喻依組成，既避免了無窮類推的缺陷，又簡別了瓶、聲處處類比的毛病。由於喻體確立了說因宗必隨逐的關係，無常以外可燒可見諸品類就可置而不論了。這就是【門論】所說「又不必定有諸品類」的意思。但是，陳那增設的同、異喻體的作用也僅此而已，它們還不是毫無例外的普遍命題。

迄今爲止，只有個別因明研究者，指出過按照陳那的九句因理論及由此概括的因三相規則，三支作法從前提到結論，即從喻和因不能必然地推出宗，換句話說，三支作法不是演繹論證。

爲了避免三支作法成爲類比推理，有的研究者採取修正陳那關於異品除宗有法的隱而不顯的規定，主張異品不除宗有法。從而得到全稱命題，但是，牽一發而動全身，異品的定義經過修正後，九句因不復爲陳那的九句因，因三相也不復爲陳那的因三相，同、異喻體也不復爲陳那三支的同、異喻體。異品不除宗，甚至與陳那新因明的整個體系發生了根本的衝突。

異品不除宗，與陳那九句因發生矛盾，九句因不成爲九句因。因爲敵方主張宗上有法例如「聲」是異品，否則宗就不成爲爭論的對象。既然「聲」是「無常」的異品，而立敵雙方又都共許「聲」有「所作性」因，於是，便出現了異品總是有因的情況，



准此，九句因中異品無的三句因便不可能存在。

有人認爲，異品除宗的新定義使第五句因有存在的可能，保持了九句因的完整，筆者實在不敢苟同。

持上述觀點的人舉例說：

宗（論題）：汞有金屬光澤。

因（理由）：是液態金屬故。

按照新定義。

同品：汞以外，有金屬光澤之物。

異品：沒有金屬光澤之物。

其中因是液態金屬，液態金屬是存在的，但它不在同品（汞以外有金屬光澤之物）中，也不在異品（沒有金屬光澤之物）中，此例中的因就是第五句因。只此一例，是以證明新定義使第五句因有存在的可能。

筆者認爲，僅此一例，足以證明新定義不能成立。因爲你既然規定異品不除宗有法，敵方便可以汞爲異品，而此異品有「液態金屬故」因，因此異品無不存在，第五句因也不復存在。

異品不除宗，與陳那因三相發生矛盾，因三相不成爲因三相。立方任一宗敵方可以毫不費力地舉出宗上有法「聲」爲異品，而「聲」有「所作性」因。因此，任何一個三支，都不能滿足異品遍無性。因三相規則形同虛設，根本無陳那的「正因」可言。

異品不除宗的三支作法，異喻體固然成爲名符其實的全稱命題，三支成爲演繹論證，但這樣的三支已經不是我們要研究的對

象。修改陳那異品定義的做法是不可取的，應該按照陳那新因明的本來面目加以研究。它是什麼性質的推理就是什麼性質的推理，既不要貶低古人，也不要拔高古人。

根據同、異品除宗的規定，我們把因三相和三支的命題形式和推理形式表示出來，其非演繹論證就一目了然。

用S表示宗上有法，（宗的主詞），用P表示所立法（宗的謂詞），用M表示因法。同品是所立法中除宗有法，即P且非S，異品就是非P且非S。

於是，有因三相的形式如下：

第一相：凡S是M

第二相：有P且非S是M

第三相：凡非P且非S是非M（凡非P且非S不是M）

按照陳那九句因，因三相，二喻即因的觀點，同喻體和異喻體的形式爲：

同喻體：凡M是P且非S

異喻體：凡非P且非S是非M

因支的命題形式是：凡S是M

宗的命題形式是：凡S是P

如果把異喻和同喻依忽畧不計（爲了比較的方便），並且顛倒三支的順序，就有：

凡M是P且非S，

凡S是M，

所以凡S是P。

顯然，這裏有四名詞，這不是一個三段論，如果硬要把它當三段論，則是個錯誤的三段論，其結論的得出是或然的。

同喻體「凡M是P且非S」相當於「除S以外，凡M是P」。同喻體爲什麼要加上「除S以外」呢？這裡由因三相和二喻即因以及同喻依除宗有法規定的。

陳那新因明三支的標準實例是：

聲是無常，  
所作性故，  
諸所作者見彼無常，如瓶，  
諸是其常見非所作，如空。

如果把陳那關於同、異喻依除宗有法這一隱而不顯的規定表示出來，則上例爲：

聲是無常，  
所作性故，  
除聲以外，諸所作者見彼無常，如瓶，  
除聲以外，諸是其常見非所作，如空。

由於陳那三支的同、異喻體實際上是除外命題，而不是真正的全稱命題，因此，陳那三支因明所運用的推理不是必然性推理，而是除宗以外最大限度的類比推理。

同、異喻體如果是真正的全稱命題，那麼根據邏輯直接推理中的換質換位法，同異喻體可以互推，據此，勢必得出異喻體是可有可無的。這與陳那所說：「爲要具二譬喻言詞方能立」的觀點矛盾。反之，在同異喻體除宗有法的情況下，同異喻體就不

能互推，請看：

用  $M \supset P \cap \sim S$  表示同喻體

用  $\sim P \cap \sim S \supset \sim M$  表示異喻體

由  $M \supset P \cap \sim S$  (同喻體)

推出  $\sim (P \cap \sim S) \supset \sim M$

再推出  $\sim P \cup S \supset \sim M$  (與異喻體不等值)

由  $\sim P \cap \sim S \supset \sim M$  (異喻體)

推出  $M \supset \sim (P \cap \sim S)$

再推出  $M \supset P \cup S$  (與同喻體不等值)

可見，由同喻推不出異喻，由異喻也推不出同喻。二喻即因，要滿足因的後二相，同異二喻缺一不可。

按照因三相規則建立起來的因明三支沒有必然聯係，由因喻不能必然推出宗，這一邏輯的結論，是陳那始料不及的。陳那認爲，遵守了因三相規則，該因就是正因，就能「生決定解」。

【門論】在講完二喻的省畧問題後接着說：  
「又比量中唯見此理，若所比處此相審定，於餘同類念此定有，於彼無處念此遍無，是故由此生決定解。」

「比量中唯見此理」是說在一個比量中，因只有這三相，因貫宗、同異喻。「若所比處此相審定」即指第一相，於餘同類念此定有，是第二相。「於彼無處念此遍無」，是第三相。「是故由此生決定解」，是說滿足了因三相，該比量便能由因、喻必然證成宗。陳那是把因三相當作正因的充足條件來論述的，他並沒有意識到因三相只是必要條件而不是充足條件。且不說滿足了因三相的因，還可能存在「相違決定」的過失，一個因雖然

滿足了因三相，但是還可能出現兩種違反邏輯的情況，一是將演繹推理中的等詞推理排斥在外，二是它可以使詭辯得以成立，例如：

宗 水銀是固體，  
因 是金屬故。

「是金屬故」因滿足因的三相。水銀是金屬，符合第一相遍是宗法性；除水銀外，有固體是金屬，符合第二相同品定有性；除水銀外，凡非固體都不是金屬，符合第三相異品遍無性。這個比量的同喻體「除水銀以外，凡金屬都是固體」也是成立的，但是，宗却不正确。可見，當喻體反映的普遍原理以宗有法為唯一例外時，由因、喻雖然推出的宗是錯誤的。當然，一旦這樣的詭辯出現，因明還有補救辦法，因明可以指出比量有「現量相違」宗過，使其不得成為真能立。盡管因明有補救一法，但是改變不了三支的非演繹性質。

陳那的因三相理論一方面糾正了古因明容易陷入無窮類推的不足，提高了類比推理的可靠程度；另一方面它又終究未能保證喻體成為真正的全稱命題，只有量的擴大，而沒有達到質的飛躍。可以說，因三相理論先天不足，它的後二相根據以果求因的原則提出來的，以果求因，就只能把宗有法排除在外。因的後二相盡管保證了除宗有法以外的一切具有因法的事物都具有所立法，與達到全稱命題僅僅一步之遙，差之毫釐，却失之千里，真可謂咫尺天涯！

陳那的因明三支與邏輯三段論相比，前者的長處似乎是無循環論證之嫌，不是兜圈子，不足之處是未能最終跳出類比的窠臼，不能從推理形式上保證三支為演繹論證。在陳那所處的時代，因明家還不明白西方邏輯的演繹推理。從【門論】中還看不出陳

那把「生決定解」當作演繹論證。正如古因明師從瓶是所作，瓶是無常以及聲是所作，推出聲無常，他們在主觀上認為「聲是無常」宗得到了論證，其實是沒有及到論證一樣，陳那在主觀上也認為一個符合因三相便「生決定解」，而其實只是必要條件，宗最終未得到證明。把「生決定解」與演繹論證等同只是今人的想法。

縱觀因明發展之長河，陳那用三支代替五分，古因明為新因明取而代之，無疑是一大革新，是長足的進步，同時應看到，這種進步還只是量的變化，還沒有達到質的突破。從推理形式上來講，真正能生決定解的是陳那學說的發展——法稱的因明學說，其代表著作為【正理滴論】。法稱的因明學說，由於取消了第五句因，同、異品不除宗有法，並顛倒了宗，因、喻的順序，從邏輯本質上來講，它幾乎就成為邏輯三段論，它的推理性質真正是演繹的。西方「邏輯之父」亞里士多德充份研究了三段論理論，也涉及了歸納理論，但對歸納的研究比三段論要粗疏得多，這使得亞氏未能解決三段論大前題是怎麼來的。對歸納的深入研究是一千多年後的培根，彌爾作出的。在陳那的因明奠基作【門論】和其後集大成的量論著作【集量論】中，我們都沒有發現對歸納的任何研究，按照邏輯觀點，類比當然也是一種歸納，但我這裏說的是得出普遍原理的歸納。陳那只是規定了一個正因應該符合三個條件，至於怎樣才能求得和舉出符合這三個條件的因，則完全沒有涉及。法稱則不然，他提出的自性因、果性因和不可得因確立了同品不除宗有法的因宗不相離的普遍原理，從而保證了由喻和因推出宗的必然性。

對於陳那的歷史功績，不應低估，也不要說得過火，對其不足，毋庸諱言，也不應苛求，沒有古因明，不會有陳那新因明三支；沒有陳那的新因明三支，也不可能憑空產生法稱的演繹學說，這是歷史的必然。

(完)





## 豐子愷及其《護生畫集》

傳教石

豐子愷是我國著名的漫畫家、散文家和文藝理論家，也是一位熱心佛教文化事業的居士。他從二十多歲起，就開始作畫、寫文章、著書、譯書，所出版的畫集、文集、藝術理論書、音樂書和翻譯書等，數量眾多。因為他是一個虔誠的佛教徒，又受到近代律宗大師弘一的影響，所以對於戒殺護生的佛教戒律，嚴持不懈。在他的一生中，長期繪畫護生畫，以宣傳他的戒殺護生、勸人為善的思想，即使在最艱難困苦條件下，也從沒有停止過。

豐子愷最早是以中國漫畫的創始者聞名於世的。雖然他自己並不同意這一說法，認為在他以前，已經有了漫畫的創作，不過那時候沒有用漫畫的名稱而已。但是，「漫畫」二字，又確實是從他的畫上開始的。一九二五年，他的畫在鄭振鐸主編的《文學週報》上連續刊出，編者代為定名曰《子愷漫畫》。同年十二月，文學週報社又將他的六十幅漫畫匯集成冊，仍用《子愷漫畫》的名稱出版。這是他的畫冊最早問世的一冊，也是中國第一本漫畫集。因此，中國之有漫畫之名，是從豐子愷開始的。

豐子愷的漫畫匯成專集出版的，先後有《子愷漫畫》、《護生畫集》、《學生漫畫》、《兒童漫畫》、《都會之音》、《人間相》、《漫畫阿Q正傳》、《大樹畫冊》、《客窗漫畫》、《畫中有詩》、《子愷漫畫全

集》等，不下一、二十種，總數達八、九百幅之多。其中一再重印，流傳最廣，出版冊數最多的要推《護生畫集》。這一畫集，半個世紀中先後繪成六集，收有四百五十幅護生畫，出版後在海內外的佛教界和藝術界都產生了巨大影響。

除此以外，豐子愷還多次繪制佛像，為廟宇撰書對聯，一九六六年又翻譯了日本湯次了榮所著《大乘起信論新譯》，自署為「中國一佛教徒無名字譯」。從這些方面看，他確實是一位虔誠的佛教信仰者，曾為佛教文化事業作出了貢獻。因此，他既是一位著名的漫畫家，也是一位著名的佛教藝術家。

### 一、豐子愷的生平事蹟

豐子愷（一八九八——一九七五），乳名慈玉，學名潤，後改名仁。浙江省崇德縣（今桐鄉縣）人。自幼聰慧過人。六歲時在父親座下讀私塾，先習《三字經》，後學《千家詩》。九歲時父親病故，即進入另一私塾讀書，從塾師於雲芝學《論語》和《孟子》。課餘喜繪圖畫，曾以《芥子園畫譜》影描人像。後為塾師知悉，命描孔夫子像，乃用放大格的辦法照範本畫出，懸於塾中，供諸生晨夕禮拜，由此得「小畫家」之名。一九一〇年，時年十三，私塾改

名為「溪西二等小學堂」，旋又改稱「崇德縣立第三高等小學校」。

他成爲該校第一屆學生。一九一四年初，他以第一名的成績於該校畢業，秋天考入杭州浙江省立第一師範學校。該校前身爲兩級師範學堂，夏丏尊、李叔同、單不厂（同「庵」）等知名文人均在該校任教。他先從學於國文教師單不厂先生，受到器重，爲取字子顛。顛與愷通，後來他就一直用豐子愷這個名字。接着又從李叔同先生學圖畫和音樂，課餘並隨之學習日文。李叔同發現他有繪畫才能，當即鼓勵他向繪畫方面發展。與此同時，還從夏丏尊先生學習中國文學。李叔同精於繪畫和音樂，又擅長戲劇、文學和書法；夏丏尊則對中國文學有較高的造詣。此二人對他後來一生的藝術生涯有重大影響。他曾說：「這兩位導師，如同父母一樣。李先生是『爸爸的教育』，夏先生是『媽媽的教育』。」這兩位老師同樣的可敬可愛。（《悼夏丏尊先生》）

一九一八年，李叔同祝髮入山，法名演音。臨行前，將自己的畫具、畫箱等分贈高年級習畫的學生，他所得最多。同時李叔同又將在俗時之照片及早期畫稿等，全部交給他保存，並穿上僧服，與他和劉質平台影留念。李叔同的披剃出家，爲他後來信仰佛教、皈依佛門有一定影響。

一九一九年七月，他於浙江省立第一師範學校畢業。原來準備繼續求學深造，因家境困難而作罷。不久，與同學劉質平、吳夢非兩人到上海共同籌辦上海專科師範學校，後即在該校任美術（木炭寫生）教員。同年又與姜丹書、張拱璧、周湘、歐陽予倩、吳夢非、劉質平等發起成立中華美育會，出版會刊《美育》。他曾在該刊發表《忠實之寫生》、《普通教育上圖畫教材之研究》等美術教學論文。

一九二一年春，赴日本留學，在東京入名畫家藤島武二所辦的川端洋畫學校學油畫。同時參加西洋畫研究會和音樂研究會，一面學繪畫，一面學小提琴，同時加緊學習日文和英文。在日本

先後住了十個月，終於因學費不濟而回國。

回到上海後，仍任教於上海專科師範學校。時有陳望道在該校任美學教師，二人過從甚密。與此同時，他還到吳淞中國公學中學部兼課，由此結識舒新城、朱光潛、張作人等，成爲好友。

一九二二年，經夏丏尊介紹，到浙江上虞白馬湖，任職於春暉中學，教授音樂和美術。同時到寧波第四中學兼課，往返兩地。授課之餘，努力鑽研文藝理論。並開始用毛筆作畫，隨時將古詩詞意境、學生生活、兒童生活、社會現狀等即興寫出，寓意於畫中，深得文學家朱自清、夏丏尊等人（均在春暉中學任教）的讚賞。同年九月，與劉薰宇一起參加「婦女評論社」，成爲該社社友。時在宅邊自植楊柳一枝，名其居曰「小楊柳屋」。

一九二四年，發表《人散後，一鈎新月天如水》一畫於《我們的七月》雜誌上。其時，因春暉中學同人的教育主張與校方領導不合，教師們集體辭職。有匡互生帶領一部分學生，到達上海，租屋於虹口老靶子路，籌備創辦立達中學。他賣去了上虞白馬湖的小楊柳屋，將所得款項攜往上海作爲立達中學的籌建經費。此後，他白天仍在上海專科師範學校任課，晚上到老靶子路籌辦建校工作，備極艱辛。

一九二五年，他在上海專科師範學校授課之餘，翻譯了日本廚川白村所著的文學論集《苦悶的象徵》一書，由上海商務印書館出版。這是他的第一本譯作，以後會重版多次。此書譯出時，剛巧魯迅先生也將這本書譯好了，正交未名社出版。當時他拜訪了魯迅先生，見面後雙方都說：「早知道你在譯，我就不會譯了。」兩人相互大笑。從此以後，兩人翻譯日文書，事先必告知對方，成爲慣例。同年五月，他被聘爲鄭振鐸編輯的《文學周報》上海特約執筆。他的畫連續在《文學周報》上刊登，題名爲《子愷漫畫》。後來，文學周報社又將他的六十幅漫畫匯編成《子愷漫畫》出版，次年一月由開明書店印行。該畫集除有自序一篇外，尚有

鄭振鐸、夏丏尊、丁衍庸、朱自清、方光燾、劉薰宇、俞平伯等所作的序文。這是他問世最早的一部畫冊，中國有漫畫之名也從此始。

是年，立達中學成立。不久，又成立「立達學會」，一時間上海的知名文人如茅盾、陳望道、葉聖陶、鄭振鐸、胡愈之、夏丏尊、劉大白、朱自清、朱光潛、夏衍、許杰、周予同等均相繼加入。他的許多朋友，大多於此時結識。其間，他負責立達學會所辦刊物《一般》的美術裝幀設計等事，並常為該刊作文繪畫。

一九二六年，立達中學遷至江灣新建校舍，改名「立達學團」，他為該校校務委員兼西洋畫科負責人。同時又兼任上海藝術大學教職。是年五月，為中國共產主義青年團中央機關刊物《中國青年》設計紀念五卅慘案專號的封面。八月，弘一法師雲遊到上海，他與之長談，聆聽教誨。一日，他請求弘一法師為其寓所命名，弘一法師叫他用抓鬮辦法，定其堂名為「緣緣堂」，當即請弘一法師寫了橫額，「緣緣堂」即由此而得名。這一年，開明書店出版了他的《音樂入門》一書。

一九二七年，他出版了《子愷畫集》第二冊。同時還與人合編了《中文名歌五十曲》。是年秋，弘一法師又來到上海，他陪同前往訪問了印光法師，相互討論佛學，從而更加强了他對佛教的崇敬和嚮往。

一九二八年，為慶祝弘一法師五十壽辰，他繪成護生畫五十幅，由弘一法師題字五十頁，募款出版，此即後世所傳《護生畫集》。從此他皈依佛門之心更為堅決。是年九月二十六日，為他三十歲生日，他即於是日在江灣永義里住所緣緣堂樓下，舉行了莊嚴的佛教儀式，正式皈依弘一法師，取法名嬰行，成為一名佛教居士。後見弘一法師雲水萍踪，居無定所，他為報答師恩，即與劉質平、夏丏尊等人發起籌資，在浙江上虞白馬湖附近，購地置屋三椽，作為弘一法師常住之處。翌年春落成，取名「晚晴山房」。

此後，他專心撰著和繪畫，數年之中，出版了大量著述。其中畫集有《兒童漫畫》、《學生漫畫》、《都會之音》、《雲霓》、《人間相》等；散文集有《緣緣堂隨筆》、《緣緣堂再筆》、《東廂社會》等；音樂與藝術理論書有《近世十大音樂家》、《西洋畫派十二講》、《藝術漫談》等。其間與佛教界往來也甚多。一九三一年，經弘一法師介紹，他為廈門南普陀寺廣洽法師繪釋迦牟尼佛像一幅。此後，兩人書信往來不斷。一九三三年秋，廣洽法師為弘一法師造像，他為之題偈一章：「廣大智慧無量德，寄此一軀肉與血。安得千古不壞身，永住世間利塵劫。」

抗日戰爭時期，他撰文作畫，進行抗日救國宣傳。曾先後撰有《漫畫日本帝國主義侵略中國史》、《還我緣緣堂》等文，揭露日本帝國主義侵略中國的罪行。

一九三九年，他除了完成《續護生畫集》六十幅，祝弘一大師六十壽辰外，還在西南各省出版畫集《漫畫阿Q正傳》、《大樹畫冊》、《客窗漫畫》、《畫中有詩》等。一九四一年，在遵義繪成《子愷漫畫全集》六冊，收畫四百二十四幅，至一九四五年由開明書店出版。

一九四二年十月，弘一法師在福建泉州圓寂，他曾發願要為弘一法師造像一百尊，勒石立碑，以垂永念。一九四六年四月，他又接到夏丏尊先生逝世的消息，悲淚盈眶，曾作「悼丐師」一文，深表悼念。

一九四五年抗戰勝利後，他於一九四六年回到杭州，繼續繪畫創作。至一九四八年止。先後出版的畫集有《又生畫集》與彩色版《子愷漫畫選》等。

一九四八年十一月，到廈門南普陀寺，憑吊弘一法師講律遺址，並作漫畫《今日我來師已去》，以記其事。時廣洽法師從南洋歸來，居南普陀寺，兩位通訊十七年的佛教信徒，一見如故，暢



談佛學。其間，應廈門佛教會請，作《我與弘一法師》的講演。旋又至廈門大學發表講演，題《藝術的精神》。之後，又去泉州，憑吊弘一法師圓寂之地。

建國後，他一直住在上海。被選為上海市人民代表與政協委員、全國政協委員。歷任中國美術家協會常務理事、上海市美術家協會主席、上海市作家協會副主席、上海市文學藝術家聯合會副主席等職。一九六〇年起，任上海中國畫院院長。建國二十餘年來，他主要從事翻譯俄文與日文的文學作品，先後譯有《獵人筆記》、《夏日漱石選集》和《源氏物語》等。畫集方面出版的有《繪畫魯迅小說》、《子愷漫畫選》、《豐子愷兒童漫畫選》（英文本與印尼文本）和彩色《豐子愷畫集》等。一九七五年病逝。

豐子愷一生著作豐富，共有一百五十多種。他在繪畫、文學、音樂、書法、藝術理論與翻譯等各方面都作出了貢獻。他的作品在國內外都有較大的影響。

## 二、豐子愷論繪畫

豐子愷對文學藝術各方面都有所建樹，但使他最早聞名於世而又在國內外久享盛譽的，則是他的繪畫。在他的一生中，不僅以大部分精力用於他的繪畫創作，成果累累，而且也寫下了不少具有獨到見解的繪畫理論著作。例如，早在一九二九年，他就陸續撰寫了《談像》、《美與同情》、《圖畫成績》、《眼與手》等有關繪畫理論的文章。在這些論文裏，他首先提出了關於圖畫好壞的標準。他認為，圖畫「畫得像」，並不就是「畫得好」。他說：「『像』固然是圖畫上的一要點，但圖畫上還有比『像』更重大的要點」。他提出：「繪畫的主要目的，繪畫的好壞的標準，……其最重要的第一點，可說是在於『悅目』」。所謂悅目，也「就是使我們的眼晴感到快美」。他舉例說：「水果攤頭上有許多蘋果、橘子。然而我們對於水果攤頭不容易發生美感。買了三四隻回家，供在盆子

裏，放在窗下的几上的盤中，其形狀色彩就顯出美來了。」因此他指出：「繪畫中所描寫的自然物，不是真的自然物的照樣的模仿，而是經過『變形』，經過『美化』後的自然物。所以要『變形』、要『美化』者，就是爲了要使之『悅目』。故繪畫是美的形與色的創造，是主觀的心的表現，故繪畫是『創作』」。他還說：「人們贊美好的風景時，說『如畫』」。就是說「畫」比「風景」還要美。（《豐子愷論藝術》，《論繪畫·談像》）。

他還認為，作爲一個畫家，必須要有一種與普通人不一樣的同情心。他說：「普通人的同情只能及於同類的人，或至多及於動物；但藝術家的同情非常深廣，與天地造化之心同樣深廣，能普及於有情、非有情的一切物類。」因此，在他看來，「藝術家的同情心，不但及於同類的人物而已，又普遍地及於一切生物、無生物；犬馬花草，在美的世界中，均是有靈魂而能泣能笑的活物」。他說：「我們畫家描一個花瓶，必其心移入於花瓶中，自己化作花瓶，體得花瓶的力，方能表現花瓶的精神。我們的心要能與朝陽的光芒一同放射，方能描寫朝陽；能與海波的曲綫一同跳舞。方能描寫海波。這正是『物我一體』的境涯，萬物皆備於藝術家的心中。」（同上《美與同情》）。

古人曾說過這樣的話：繪畫是「犬馬最難，鬼魅最易」，意思是說，畫犬馬，有對象可以比較，像不像一看就知道，所以說它難畫；畫鬼魅，沒有對象可比較，無所謂像不像，所以說它容易畫。豐子愷却不同意這一說法，認爲「繪畫以形體肖似爲肉體，以神氣表現爲靈魂」。在他看來，形體的肖似固然是繪畫的一個重要目標，但此外還有一個更重要的目標，是要表現物象的神氣。倘只有形似而缺乏神氣，其畫就只有肉體而沒有靈魂，好比一個尸骸。」他舉例說：「像中國的山水畫，西洋的新派畫，以及漫畫，爲了要明顯地表現出物象的神氣，常把物象變形，變成與實物不符，甚或完全不像實物的東西」，而這正是「繪畫的靈魂所

在的地方」。根據這一觀點，他認為，「犬馬且暮於前，畫時可憑實物而加以想像；鬼魅無形不可睹，畫時無實物可憑，全靠自己在頭腦中使之成形」。所以他的結論是「犬馬最易，鬼魅最難」。

（同上《畫鬼》）他的這些論點，獨樹一幟，對初學畫者頗有啓發。

豐子愷是我國近代最早的一位漫畫家，故對漫畫理論的造詣特別深。他對漫畫的定義、發展及其種類等，都有精湛的論述。

他對漫畫所下的定義是：「漫畫是注重意義而有象徵、諷刺、記述之用的，用略筆而誇張地描寫的一種繪畫。」又說：「漫畫是含有大量的文學性質的一種繪畫。漫畫是介於繪畫與文學之間的一種藝術。」

對於漫畫的發展，他認為「『漫畫』這二個字，最初是日本用出來的」。「漫畫在中國，是民國十三、四年間開始流行的。那時上海有《文學周報》，拿我的畫去發表，編者名之為《子愷漫畫》，漫畫從此流行起來」。但是，他又認為，在他以前，「中國雖無漫畫之名，早有漫畫之實」。因為「中國古來的急就畫、即興畫，都已含有漫畫的分子。」

關於漫畫的種類，他認為，「漫畫的形式，有用毛筆的，有用鋼筆的，有用單色的，有用彩色的。」若以內容意義為標準，則約可分為四種：（一）戰鬥漫畫：便是用畫代替論文，即所謂「強於彈丸」的。（二）諷刺漫畫：態度比前者稍和平，即所謂「以笑語叱咤世間」的。（三）描寫漫畫：不事爭鬥，不加批評，但以畫描出人生諸相，真切而富有情味的。（四）遊戲漫畫：這是趣味淺薄的漫畫，除了引人發笑之外，別無意義。（以上見《藝術修養基礎》一九四一年七月桂林版）

對於學習漫畫應如何入手，豐子愷也有他自己的見解。他認為：「漫畫是思想美與造型美的綜合藝術，故學習時不能像普通學畫那樣單從寫生基本練習入手。它的基本練習有二方面：一方面是技術的修練，與普通學畫同，練習鉛筆靜物寫生，木炭石膏

型寫生，或人體寫生。另一方面是思想的修練」，其中「包括見聞、經驗、眼光、悟性等人生全體的修養，不是一朝一夕的能事」。總之，「多讀讀書，多看看世間，都是漫畫的基本練習」。

（《豐子愷論藝術》，《論繪畫·漫談藝術的欣賞》）

豐子愷認為中國的漫畫來源於日本，因而對日本漫畫的歷史作了深刻的研究。他說：「關於漫畫的記載，任何一國都不及日本的熱鬧而花樣繁多。」日本的「大畫家往往就是大漫畫家，故漫畫在日本美術史中非常活躍」。其所以如此，他認為主要原因因為日本人「對於生活趣味特別善於領略，對於人生現象特別善於洞察。這種國民性反映在藝術上，在文學而為俳句，在繪畫而為漫畫。」（同上《談日本的漫畫》）這是一種深刻的分析和獨到的見解。

為了進一步探索繪畫歷史發展的奧秘，豐子愷曾對中國畫的歷史和西洋畫的歷史進行了研究。他的結論是：「中國繪畫生長於黃帝時，成立於漢代，昌盛於唐代，延滯於元代」。而「西洋美術，曾經三次隆盛」。第一次是二千餘年前的希臘埃及時代，第二次是十五六世紀的意大利文藝復興，第三次是最近的十九世紀。在他看來，西方世界「真正的繪畫藝術的發展，乃在十九世紀西洋畫派的勃興」。（見《藝術修養基礎》一九四一年七月桂林版）

豐子愷對他自己的漫畫生涯也作過專門的論述。他在《我的漫畫》一文中說：「人都說我是中國漫畫的創始者，這話半是非。」因為漫畫早已有了，「不過那時候不用漫畫的名稱，所以世人不知」。「所以我不能承認自己是中國漫畫的創始者，我只承認漫畫二字是在我的畫上開始用起的。」這雖然是他的自謙之詞，卻也確實是反映了當時的真實情況。

他把自己建國前二十多年創作漫畫的歷史歸結為四個時期：「第一是描寫古詩句的時代；第二是描寫兒童相的時代；第三是

描寫社會相的時代；第四是描寫自然相的時代」。同時，他又認為，這四個時期是「交互錯綜，不能判然劃界」的，只是在他的漫畫中，「含有這四種相的表現而已」。（《豐子愷論藝術》）這一論述，深刻地總結了他漫畫創作的實踐過程，也反映了他在漫畫創作思想和創作技巧方面一步步提高的過程。

### 三、豐子愷的《護生畫集》

豐子愷以漫畫創作聞名於世。而在他的漫畫創作中，畫得最多，影響最大的，可說是他的《護生畫集》了。據有人統計，他一生發表的漫畫，共有八、九百幅之多，而六集《護生畫集》，總數就達四百五十幅，佔他一生所繪漫畫的半數。

豐子愷之皈依佛門，是受到其師弘一大師的影響，而他繪畫《護生畫集》的目的，一方面是祝賀弘一大師的生日，以報師恩，同時也想用漫畫的形式，弘揚佛教教義。

《護生畫初集》，繪於一九二八年。這是為預祝弘一大師五十五歲生日而作的，共五十幅。據說弘一法師一見此畫，即喜不自勝，親自為之題詞。後又由馬一浮作序，交上海佛學書局出版。

《護生畫續集》，繪於一九三九年。這是為祝賀弘一大師六十歲誕辰而作的，共六十幅。當時弘一居於福建泉州，而豐子愷却避寇於廣西宜山，雖相隔兩地，他仍把繪成的六十幅畫寄往泉州，並繼續請弘一大師題詞。後由夏丏尊、李圓淨作序，於一九四〇年出版。由於《護生畫》寓意深刻，饒有情趣，深得弘一大師的喜愛。於是寫信與豐子愷相約，要求豐子愷在他七十歲時作護生畫七十幅為第三集，八十歲時作八十幅為第四集，……直至一百歲時作一百幅為第六集。豐子愷算了一下，弘一法師一百歲時，他自己該八十二歲了，雖感到人事未可預測，但還是願意盡力而為，因此，他覆信給弘一大師：「世壽所許，定當遵囑」。其後四十年，他確實沒有忘記這一諾言，即使在極端惡劣的條件

下，仍千方百計完成此畫集。

《護生畫三集》完成於一九四九年。因弘一法師於一九四二年福建泉州圓寂，時年六十三歲。一九四八年末，豐子愷赴泉州憑吊弘一法師圓寂處，見到了當年自己親筆所寫的每十年為弘一法師繪一集護生畫的許諾信，感到不能言而無信。次年剛好是弘一大師七十歲壽辰，他當即在廈門閉戶作畫，繪成七十幅，是為《護生畫三集》。開明書店創辦人章錫琛建議，請葉恭綽題詞。時葉恭綽在香港居住，聞訊後慨然允諾。於是豐子愷即於一九四九年春，攜帶畫稿，親赴香港，等葉恭綽把詩文寫畢，才飛回上海，把畫集交大法輪書局出版。

《護生畫四集》，繪成於一九六〇年。時豐子愷已定居於上海。他在百忙中繪成八十幅護生畫後，即請朱幼蘭居士題詞，是為《護生畫四集》。後由新加坡廣洽法師出版。

《護生畫五集》，繪成於一九六五年。本來第五集應該在一九六九年弘一法師九十誕辰繪成，而豐子愷好像預感到在中國大陸將要發生重大事件，故提前四年完成了護生畫九十幅，請虞愚教授題詞，仍由新加坡廣洽法師出版。果然在第二年，十年動亂就開始了。

《護生畫六集》，繪成於一九七三年。當時「文革」風暴席捲全國，豐子愷受到衝擊，《護生畫集》也成為批判材料。但他却臨危不懼，仍然以《護生畫六集》夙願未酬為念。一九七三年，他好像又預感自己將不久於人世，乃毅然決然開始籌畫第六集。當時浩劫臨頭，有關資料喪失殆盡，繪畫題材缺乏。後從朱幼蘭處得《動物鑒》一冊，欣喜萬分，說此書材料豐富，有此參考，畫材不愁了。於是篝火中宵，認真選材、構思，終日繪畫不停。不久護生畫一百幅即大功告成。仍由朱幼蘭題詞，是為《護生畫六集》。二年後，豐子愷因病逝世了。而他的《護生畫六集》，由於提前完成，實踐了他當年向弘一法師所許下的諾言。《護生畫六集》於一



九七九年弘一法師一百歲生日時，仍由新加坡廣洽法師出版。

《護生畫集》一至六集的繪成，前後相距約半個世紀。其間經過抗日戰爭、解放戰爭和十年浩劫。豐子愷為此付出了艱巨的勞動。從這些畫中，我們從一個側面，可以窺見他的佛學思想。

豐子愷的四百五十幅護生畫，題材廣泛，內容豐富。其中中心題材是戒殺、護生和善行。同時也涉及到佛教所宣揚的因果報應、棄惡從善、互助互愛、安居同樂等各個方面。許多畫耐人尋味，寓意深刻。如：畫一個花瓶插着鮮花，題為《殘廢的美》；畫打鳥者，題為《暗殺》；畫釣魚人，題為《殘酷的風雅》；畫一羣麻雀在晒場上吃穀子，題材引用明代方孝孺的《百雀詩》中詩句：「但令四海常豐稔，不嫌人間鼠雀多」；畫一羣飛雁，題為《遠征》；畫大魚吃小魚，題為《大魚吃小魚，小魚吃蝦蛆》；畫一個古下右城，題為《月子彎彎照九洲，幾家歡樂萬家愁》。這些畫，有的反映了佛教的戒殺護生思想，有的則反映了當時的社會現實。

豐子愷對佛教是十分虔誠的，這從他近五十年來的頑強的意志完成護生畫六集中可以看出。同時，他心中的佛教，又不是那些與民間迷信混同在一起的佛教。相反，他對佛教中一些自私自利的人，深痛惡絕，表示「不屑與他們為伍」。認為「這班人多數自私自利，醜態可掬。非但完全不解佛的廣大慈悲的精神，其我利自私之欲且比所謂不信佛的人深得多！他們的念佛吃素，全為求私人的幸福，好比商人拿本錢去求利。」又說：「信佛為求人生幸福，我絕不反對。但是，只求自己一人一家的幸福而不顧他人。我瞧不起他。」（見《佛無靈》一九三八年一文）他也反對那些熱衷於拜經懺、超度亡靈的做法。在桂林時，當他看到當地很少有人為喪家拜經懺等事，非常高興。認為「此風甚好。蓋作迷信事之和尚，非但與佛法無關，抑且魚目混珠，邪願亂德，對佛法反多障礙。沒有此種和尚，正是社會好現象也。」（見《教師日記》

一九三八年十一月三十日）他始終認為，歪曲的佛教應該打倒，真正的佛教高於一切。正是在這種思想的指導下，他的《護生畫集》蘊藏了不少積極的因素。

豐子愷的佛學思想，深受近代律宗大師弘一的影響。佛教戒律中戒殺護生的思想，是他佛學思想中的一個重要方面，用畢生精力繪畫護生畫就可以證明這一點。但是，他也並不完全超脫於塵世之外，相反會將他的戒殺護生觀點，運用於反抗侵略和維護和平方面。一九三八年春，豐子愷在漢口聽到有人對他說：「你的《護生畫集》可以燒毀了」。意思是說，當時抗日烽火捲全國，正是努力殺敵的時候，講「護生戒殺」還有什麼意思。他却大不以為然。認為《護生畫集》之旨，是勸人愛惜生命，戒除殘殺，由此而養成仁愛，鼓吹和平。惜生是手段，養生是目的。故序文中說「護生」就是「護心」。頑童一脚踏死數百螞蟻，我勸他不要。並非愛惜螞蟻，或者想供養螞蟻，只恐這一點殘忍心擴而充之，將來會變成侵略者，用飛機載了重磅炸彈去虐殺無辜的平民。故讀《護生畫集》須體會其「理」，不可執着其「事」。說者大約以為我們抗戰，正要鼓勵殺敵；倘主張護生，就變成不抵抗，所以說該書可以燒毀。這全是不明白護生之旨及抗戰之意的緣故。我們不是侵略戰，是「抗戰」，為人道而抗戰，為正義而抗戰，為和平而抗戰，我們是以殺止殺，以仁克暴。」（轉引自《豐子愷傳》第一〇〇頁）從他對《護生畫集》所作的解釋中，可以看出他那戒殺護生的佛學思想中，確實含有一些積極的因素。

總起來說，豐子愷的《護生畫集》，主要是為戒殺放生以及勸人為善等佛教教義作宣傳的。這種宣傳，當然不可能改變那些魚肉人民的地主、官僚們的貪婪嗜殺的本性，也阻止不了侵略者們殺人的屠刀。但《護生畫集》中一些勸人改惡從善、保護生靈的思想，特別是揭露舊社會黑暗的那些思想，有其積極意義的一面。

（完）

刻之編。刻其地動時尚。五景插會秘與處也。二見《慈航日誌》

事之時尚，非因與制志無關，而且其目其利，飛騰騰騰，樓制志

有人酒與交科器勤等事，非常高貴。處處處處。蓋有教習

成度其科器勤，遊更力盡出尚志。五科科。當動書院當此處心

人。其期不結動。二見《新編》

幸請，其場不交機。其見

其見入而幸請，其五而人幸請志

其自身之端且其酒點，其前而入幸請志

其自身自時，其期不結動。其用全全不其期不結動

其期不結動，其期不結動。其期不結動

其期不結動，其期不結動。其期不結動

其期不結動，其期不結動。其期不結動

其期不結動，其期不結動。其期不結動

### 辨永明《四料簡》

虛雲平時留心典章，未見《四料簡》，出於永明何種著作中。《四料簡》一出，禪淨二宗，頓起鬥爭。

淨土宗徒屢說參禪之弊。首先引證戒禪師後身為蘇子瞻，青草堂後身為曾魯公，遜長老後身為李侍郎，南庵主後身為陳忠肅，知藏某後身為張文定，嚴首座後身為王龜令，其次則乘禪師為韓民子，敬寺僧為岐夫子，再次善旻為董司戶女，海印為朱防禦女，更甚雁蕩僧為秦檜，居權要造諸惡事，此數公者，若使求生淨土，則焉能為常人，為女人，為惡人，展轉下劣。

禪宗徒引《楞嚴經》阿難白佛言：「自我從佛發心出家，侍佛威神，常自思維，無勞我修，將謂如來，惠我三昧，不知身心，本不相待，失我本心」。釋迦神威常不可恃，不能惠我三昧，而阿彌陀佛却能可恃，却能惠我三昧嗎？又引證阿彌陀佛化身為永

默，其後身謝靈運會黑部阿彌陀思默，其其謝靈運會黑部阿彌陀思

幾人阿彌陀。其《靈主書集》中一其個人始惡於善，其靈主靈阿思

肉人阿彌陀主，其靈阿思阿彌陀本封，其阿彌陀不其阿彌陀

其阿彌陀主，其靈阿思阿彌陀。其阿彌陀主，其靈阿思阿彌陀

其阿彌陀主，其靈阿思阿彌陀。其阿彌陀主，其靈阿思阿彌陀

其阿彌陀主，其靈阿思阿彌陀。其阿彌陀主，其靈阿思阿彌陀

其阿彌陀主，其靈阿思阿彌陀。其阿彌陀主，其靈阿思阿彌陀

其阿彌陀主，其靈阿思阿彌陀。其阿彌陀主，其靈阿思阿彌陀

其阿彌陀主，其靈阿思阿彌陀。其阿彌陀主，其靈阿思阿彌陀

其阿彌陀主，其靈阿思阿彌陀。其阿彌陀主，其靈阿思阿彌陀

其阿彌陀主，其靈阿思阿彌陀。其阿彌陀主，其靈阿思阿彌陀

其阿彌陀主，其靈阿思阿彌陀。其阿彌陀主，其靈阿思阿彌陀

其阿彌陀主，其靈阿思阿彌陀。其阿彌陀主，其靈阿思阿彌陀

明延壽禪師，永明後身為善繼禪師，善繼後身為無相居士宋濂，濂為臣不得善終，難道能說阿彌陀佛也是「展轉下劣嗎？」

查永明延壽禪師，是法眼宗的第三代祖師，怎麼會自抑正宗，說禪宗不好呢。他既然是從禪宗悟入的，何必又去弘揚淨土？因為大悟的人，法法圓通，參禪是道，念佛是道，乃至勞動掘地也是道。

永明禪師為挽救末法劣根眾生，故弘淨土，被蓮宗尊為第六代祖師，寂後人人尊重，在淨慈寺建塔紀念。《佛祖統記》載：「有僧來自臨川曰：『我病中入冥府放逐，見殿室僧像，閻王自來頂禮。我問：『此何人像？』主吏曰：『杭州延禪師也。聞已於西方上品受生，王敬其人，故於此禮耳』」。漢傳佛教訂冬月十七日為阿彌陀佛聖誕。《阿彌陀經說》：「阿彌陀佛在西方過十萬億佛土的極樂世界說法度生」，怎麼得知他的生日？原來這天是永明延壽禪師的生日，因他是阿彌陀佛乘願再來，所以就將他的生日

延壽禪師的生日，因他是阿彌陀佛乘願再來，所以就將他的生日

，作爲阿彌陀佛的誕辰。

虛雲平生沒有勸過一個人不要念佛，只是反對勸人不要參禪。每念《楞嚴經》所指：「邪師說法，如恒河沙」而痛心。故對《四料簡》略加辨說。希望淨禪行人，不要於《四料簡》中，各執一端，相互攻擊。對禪淨法門，妄分高下。

## 基督教與淨土

或謂基督教亦脫胎於淨土宗的《阿彌陀經》，根據有八；

- 一、耶穌身上搭衣，與佛衣相同。
- 二、《阿彌陀經》說西方極樂世界，耶氏也說天堂極樂。
- 三、淨土往生分爲九品，耶教李林天神譜，亦言天神分九品。
- 四、《阿彌陀經》說：「不可以少善根福德因緣，得生彼國。」耶氏亦言：「你不在人間立功，上帝不許你到天國。」

五、淨土宗二六時中念佛名號，求佛接引。耶氏亦以早晚祈禱上帝哀祐。

六、佛門有灌頂之法，耶氏有洗禮之儀。

七、耶氏生於佛後千餘年，應該曾受佛化，《阿彌陀經》之授，歸而據之，另行創教。

八、耶穌曾晦迹三年，當是赴印度參學。迹其蛛絲馬跡，似非厚誣。以上述八點可以看出耶教與淨土有某些相似之處，但實質大異，耶教全部着於他力，淨土自力與他力相應。如《楞嚴經大勢至圓通章》說：「十方如來，憐念衆生，如子憶母。若子逃逝，雖憶何爲？子若憶母，如母憶時，母子歷生，不相違遠」。又耶教生天堂叫「永生」，有生必有滅，何得永生？淨土宗則曰「往生」，見佛聞法，悟無生忍。無生之生，則本自無生，故無有滅。

## 東方與西方

或問《壇經》說東方人造罪求生西方等語，與蓮宗有無衝突？

答：「如今且不說衝突與不衝突，試問你疑這個作怎麼！若是諸佛菩薩說法有衝突，豈能垂教萬古？實乃自己不能正確體會經義，以致疑竇叢生。」

西方淨土在哪裏？經中明明說：「若有人念佛七日一心不亂，彌陀便來接引」。說明西方淨土在一心不亂裏。一心不亂者，即離念也。實際理地、無一法可得，離心緣處。連開口處都沒有，豈有衝突之理？

今勸善知識，先除十惡，即行十萬；後捨八邪，乃過八千。念念見性，常行平直，便覲彌陀，夫見了彌陀，又不生歡喜之心，則無時而不淨土。到了淨土，連人、我、衆生、壽者四相都不生，還特說什麼東西南北！

## 無 諍

近來禪淨二家一些學人，互相誹謗，好像死對頭，必欲將對方置於死地而後快，這是佛門最堪悲嘆的惡現象。俗語說：「家和萬事興，家衰口不停。」兄弟鬩於牆，那能不受外人的恥笑和輕視呢！

其實禪淨二法是互通互融，相輔相成。譬如念佛念到一心不亂，何嘗不是參禪；參禪參到能所雙亡，又何嘗不是念實相佛。禪者淨中之禪，淨者禪中淨，禪淨本是一體。奈何世人偏執，橫起門戶知見，自讚毀他，水火不相容，無意中犯了毀謗佛法，危害佛門的重罪，殊可哀憫！

虛雲望我同仁，不論修哪一法門，都要深體佛祖無諍之旨。

(完)



虛雲和尚遺相



# 虛雲和尚

(完)

馮馮

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

宗亮喜道：「師兄今日大澈大悟，已經更上一層樓，可喜可賀！師父必定樂聞。」

德清苦笑道：「怪不得你如此年青就得師父恩擢為監院重職，原來你果然見識超人，我枉修三四十年還鑽入牛角尖，不如你多矣！你真是後生可畏！」又說：「我若不經驗愚事怎知其愚執呢？智者自悟，我是愚者却須一一經歷才悟。」

這時外面來了一大批僧俗好幾十人，都要來看望德清，大家看見德清似無險象，無不歡欣，眾人讚歎不已。德清謙辭不迭，也有些厭聽這些詞諛之語的，就說：「多謝各位關注，外面不知有些什麼大新聞呢？我這些日子只顧拜，世事都不知道了。」

象人道：「外面倒沒有什麼事，不過，山東省已經鬧得亂糟糟！德國人已經打進膠州灣了，風聲鶴唳，都傳說洋人就要來滅大清了呢！」

「什麼？」德清大喫一驚：「這是怎麼一回事？」

「那是白蓮教大刀會的人鬧的事，大刀會的兄弟，看見德國的耶穌教士在山東傳教，教人不拜祖宗，拆掉祖宗神位，又教人不要君父，只有天主教是真神，只有耶穌才是世上萬王之王……大刀會兄弟早就心中不滿了。就是上一個月，山東鉅野縣紛紛傳說德國教士拐騙婦女背叛夫家去加入他的耶穌教會，教士把婦女騙到教堂內去姦淫，婦女有逃出來的，向大刀會哭訴。又有人說德國教士拐騙孩童去給他割取心肝合藥——這一件倒是沒有什麼憑據——但是誘姦民婦則有人證，那婦女哭訴後上吊身亡，引起大刀會公憤，幾千人一陣風攻進德國教堂，

捉了兩個德國教士，也不審問，就亂刀斬殺了，割了人頭掛在城門上示衆。

「哎呀！」德清驚道：「這怎麼行？怎可隨便殺人哪？國有國法，他們捉到了應該送官辦理方是！如今可鬧出大禍來啦！」

「法師你也不能怪責大刀會兄弟們，」那人說：「如今大清國，從王公大臣到大小官吏，那一個不是見到洋人就恨不得長條尾巴來搖的？捉到洋犯送官，只怕仇報不成，還得賠上多少人命呢！」

「如今大刀會殺了德國人，可不是闖了更大禍麼？」德清道：「德國人一定會派兵來打中國了。」

「可不是？」又一人說：「德國軍隊在十一月初已經佔了膠州灣，揚言要佔全山東殺盡兇徒呢。」

德清搖頭嘆道：「冤冤相報何時了？這白蓮教，本來也是佛教的一個支派，源出於廬山白蓮社，當初也是正當當信奉佛教的，不知如何逐漸變了質，淪爲邪教？」

一輩僧說：「德清法師有所不知，這白蓮教雖源出廬山白蓮社，實非白蓮社源流，僅是晉時有俗人曾往廬山聽過慧遠大師白蓮社講經，之後離山託名白蓮社，隋煬帝大業年間，妖人宋子賢何海明等自稱爲白蓮社正宗傳人，自命爲彌陀佛降世，聚衆造反。到了唐朝開元年間，妖人王懷古劉志誠等揚言釋迦退位，彌勒再來掌天盤，宋代妖人王財亦作此妖言惑衆。到了元朝英宗年間，江南人趙丑斯郭菩薩等造反作亂，倡言彌勒佛再世將有天下。元順帝時，河北欒城人韓山童與潁州劉福通，集合信徒，倡言：「天下大亂，白蓮開花，彌勒佛下凡度世。」彼等組成白蓮會，到處焚掠，無糧則殺人而食，無人可

擄則殺會中老弱爲糧。明太祖朱元璋投軍於白蓮教巨魁郭子興軍中，娶郭之養女馬氏爲妻，加入白蓮教，後來靠白蓮教勢力推翻元朝，但後來白蓮教首徐鴻儒等造反，被王陽明平定，白蓮教餘衆仍在各地活躍，到了聖朝，白蓮教倡言反清復明，乾隆三十九年，白蓮教魁王倫，詭言無生神降示當有屠殺大劫，從其道者可免，糾衆作亂，以紅巾包頭，以黃衣老婦乘車，裝神扮鬼，口唸真言什麼：「真空家鄉，儒門弟子……」，後來皖人劉松，鄂人樊學明，陝人乾龍，川人謝天秀等均白蓮紅巾聚衆作亂，先後被聖朝派兵平定。嘉慶元年，白蓮教徐天德張士龍等又聚衆數十萬人作亂，到嘉慶九年才被聖朝大軍平定……那白蓮教後來又分爲許多流派，其中勢大者計有八卦教，小刀會，大刀會，天地會，義和拳等等名稱。此次在山東鬧事橫行的，叫做大刀會與義和拳……。」

德清說：「原來如此，若非一輩法師指教，我實不知其詳，只道白蓮教就是佛教一支呢。」

一輩法師說：「我是北方人，自然熟知此乃人假借彌勒佛之名作亂，外界不知，都把白蓮教歸入佛教帳上，以致官兵也查封佛教寺院，以防窩藏亂黨了。我又聽說新興南方的革命黨已經結合了四川袍哥天地會力量，要推翻聖朝。」

德清道：「怪不得我到處開講都遭到官府來禁止，原來有這許多曲折——白蓮教魚目混珠，革命黨利用天地會擴張勢力——我們佛教蒙受池魚之災了。」

一輩說：「可不是？世人焉能分辨邪正？都是不分青紅皂白，見到白蓮人也拜佛，就說它是佛教了。其實白蓮又拜佛，又拜元始天尊，李老君，王母娘娘，九天玄女，東方朔，孔子，孟子，張天師，……又弄符錄咒語，陰陽易數，練丹驅鬼之術，根本就不講佛經教義了，實在非佛、非儒、非道、什

麼也不是，只是一些迷信的愚民聚合罷了。至於天地會哥老會那些，更無宗教色彩，已經變成江湖幫會了，不過天地會哥老會等黨人，講究江湖義氣，宗旨正直，崇尚正義道德，主持民族正氣，拜文天祥、史可法，關公、岳王，這一些人已經脫離了白蓮教數百年，不能再視之為白蓮教支派。」

德清道：「多得指教，如今我可分得清楚一些了。只不知朝廷對德國人佔膠州灣有何應付？列強各國反應又如何呢？諸君有閱報者祈講解一聽是幸！」（未完）

捐 款 鳴 謝

何澤霖居士	港幣6,000.00元
王文雄居士	港幣1,000.00元
C. K. Lau	港幣670.00元
紐約佛恩寺	港幣390.00元
鍾益章居士	港幣312.00元
加拿大佛教會	港幣300.00元
呂沛銘居士	港幣300.00元
中華佛教圖書館	港幣200.00元
黃匡任居士	港幣200.00元
黎耀童居士	港幣200.00元
張錦偉居士	港幣200.00元
寶華禪寺	港幣160.00元
黎金明居士	港幣150.00元
鍾印平居士	港幣130.00元
陳瑞蓮居士	港幣100.00元
妙法寺	港幣 21,250.40元
總計	港幣 31,562.40元

二一四及二一五期  
收 支 報 告

一、收入

捐款項下撥入	港幣 31,562.40元
發行收入	港幣 6,355.00元
總計	港幣 37,917.40元

二、支出

印刷費(214期)	港幣12,900.00元
(215期)	港幣12,900.00元
稿 費(214期)	港幣 2,895.00元
(215期)	港幣 1,700.00元
什 費(兩期)	港幣 4,000.00元
郵 費(214期)	港幣 1,634.40元
(215期)	港幣 1,888.00元
總 計	港幣 37,917.40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 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 Phipharat 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 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

佛元二五三〇年三月一日出版  
公元一九九〇年三月一日出版

每册定價港幣十元

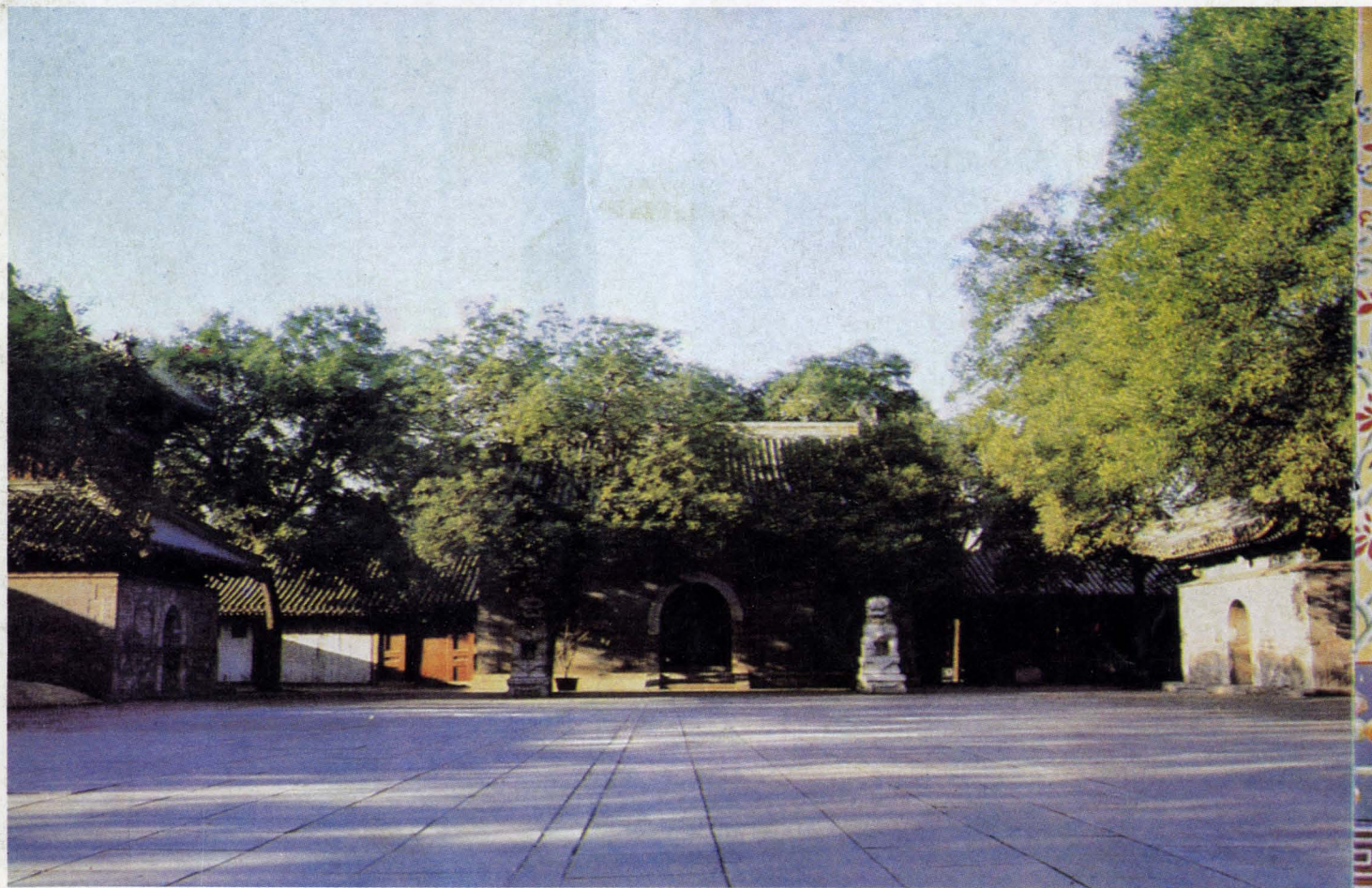




△大殿內的釋迦如來坐像



◁北京廣濟寺銅鑄彌勒菩薩像（明）



△內院的山門及各殿均呈南北排列