



明内

集漢穀城刻石字



218



△普樂寺內供奉的三寶佛

道信與神秀之禪法的比較

——兼論惠能所批判之看心、看淨的禪法

國立臺灣大學哲學系副教授

楊惠南

一、序論

由於唐代以來，惠能（西元六三八～七一三）所開展出來的「南禪」獨盛一時，神秀（西元六〇〇？～七〇六）一系的「北禪」①文獻大都淹沒，因此，「南禪」乃禪學正宗的說法，幾乎成爲定論。例如，《六祖大師法寶壇經·付囑品》即曾列舉了禪宗的三代祖師，其第三十三代祖師即是惠能：「惠能是爲三十三祖。②」並且還說：「從上諸祖各有稟受。」可見惠能成了禪宗的正統。其中，所謂「稟受」，是指傳說中中國禪宗五代祖師弘忍（西元六〇二～六七五）③，曾經把衣鉢傳授給惠能一事。這一「稟受」的事件，惠能的弟子——神會（西元六八六～七六〇），說得很詳細：

唐朝忍禪師在東山將袈裟付囑與能禪師，經今六代。內傳法契，以印證心；外傳袈裟，以定宗旨。從上相傳，一一皆與

達摩袈裟爲信。其袈裟今見在韶州，更不與人。餘物相傳者，即是謬言。又從上已來六代，一代只許一人，終無有二。縱有千萬學徒，只許一人承後④。

然而，上引中印禪宗三十三代祖師的說法，是問題重重的。首先，許多早期的禪宗文獻告訴我們，從印度初祖——摩訶迦葉，到二十八代祖——菩提達摩，是最有爭議的。胡適曾把各種不同的異說，簡略地介紹出來：

多數北宗和尚似固守六代說，不問達摩以上的世系，如杜朮之傳法寶記雖引禪經序，而仍以達摩爲初祖。南宗則紛紛造達摩以上的世系，以爲本宗光寵，大率多引據付法藏傳，有二十三世說，有二十四世說，有二十五世說，又有二十八世說。唐人所作碑傳中，各說皆有，不可勝舉。又有依據僧祐出三藏記中之薩婆多部世系而立五十一世說的，如馬祖門

下的惟寬即以達摩爲五十一世，惠能爲五十六世。（原註：見白居易傳法堂碑）但八代太少，五十一世又太多，故後來漸漸歸到二十八代說⑤。

經西天諸祖的衆說紛芸，可以看出「二十八代說」的可疑之處。而中國的「六代說」⑥呢？疑僞的問題仍然存在。印順的《中國禪宗史》，說到了初祖達磨或菩提達磨可能是兩個人的合一⑦。而三祖僧璨更是一個謎樣的人物。《續高僧傳》（卷一六）釋僧可傳中，說到二祖慧可（僧可）「末緒卒無榮嗣」⑧；另外，《寶林傳》卷八，在慧可下列舉了七個弟子，其中並沒有僧璨⑨。這些再再顯示三祖僧璨的可疑之處。

本文一開頭即數說中印禪宗三十三代祖之傳說的疑僞，目的乃在指出惠能乃正統禪法這一說法的值得懷疑。下文，筆者將進一步指出，繼承五祖弘忍乃至四祖道信之禪法的，應該是神秀而不是惠能。這一論點，主要是透過比較道信與神秀之禪法之後，而下的斷言。因此，惠能的「正統」化而榮膺第六代的祖位，並不是前文所說單純的「稟受」，而是有其他複雜的原因存在的。

二、惠能批判了什麼禪法？

在沒有比較道信和神秀的禪法之前，先來看看惠能批判了什麼樣的禪法，是有意義的事情；因爲它有助於我們了解道信和神秀之禪法的異同。

惠能所批判的禪法，可以從敦煌《壇經》⑩的一段經文看出來：

迷人着法相，執一行三昧，真心座不動，除妄不起心，即是一行三昧。若如是，此法同無情⑪，却是障道因緣。道順通流，何以却滯？心不⑫住在，即通流；住即彼縛⑬。若座

內明

第二一八期 目錄

特稿

道信與神秀之禪法的比較……………楊惠南…3

《唐高僧傳》新證……………陳士強…15

法海拾貝

無著、世親兩菩薩的學說……………蔡惠明…21

筆譚

談耑掘摩與諸尊者論修法……………智銘…25

特稿

三界唯心 夢喻最勝……………鳴泉…30

古僧道風錄（上）……………林凡音改編…36

佛教文藝

虛雲和尚（續）……………馮馮…42

畫頁

封面：北齊 坐佛

面裏：普樂寺內供奉的三寶佛

底裏：普樂寺大殿頂內裝飾着琉璃的雲氣、

水波及龍等

封底：承德普寧寺（俗稱大佛寺）建於公元

一七五五至一七九五年

不動，是維摩詰不合呵舍利弗宴座林中。善知識！又見有人教入座，看心、看淨、不動、不起。從此置功，迷人不悟，便執成顛。即有數百盤，如此教道者，故之大錯⑭。

經文強烈地批判了當時盛行的「一行三昧」以及「看心、看淨」、「不動、不起」的禪法。所謂一行三昧，乃《文殊說般若經》裡所提倡的一種念佛法門，我們將在下文詳細討論。至於「看心、看淨」乃至「不動、不起」，惠能還更進一步批判說：

此法門中，座禪元不着心，亦不着淨，亦不言動⑮。若言看心，心元是妄。妄如幻故，無所看也。若言看淨，人性本淨，不見自性本淨⑯，心起看淨，却生淨妄。妄無處所，故知看者，看却是妄也。淨無形相，却立淨相，言是功夫，作此見者，章自本性⑰，却被淨縛。若不動者，見一切人過患⑱，是性不動。迷人自身不動，開口即說人非，與道違背。看心、看淨，却是障道因緣⑲。

在這段經文當中，惠能首先批判了「看心」這一禪法的錯誤。他以為，凡夫的「心」是帶有煩惱的，因此是虛妄不實的。既然是虛妄不實的，有什麼可「看」觀察、探求的？依照《楞伽經》等「如來藏」系經論的說法，我人的心性原本與佛一樣的清淨無染，只因煩惱的覆蓋，而無法顯現心的本性出來⑳。只要我人透過禪定等工夫的修行，即可去除煩惱，還其本性清淨的面目。而「看心」及至「看淨」的禪法，即是此一思想下所發展出來的禪法。這一禪法，試圖透過對於心性的觀察、探求——「看」，而達到禪定的目的，然後在禪定當中，掃除煩惱，恢復本淨的心性。然而，惠能却反對這種禪法。依據前引經文看來，他反對的理由似乎足：凡夫的心既然已經染有煩惱，是虛妄的心，因此，再花多少工夫去觀察、探求——「看」，也是白費力氣的。但是，惠能的反對「看心」還有更重要的理由：心性既然是清淨無穢的，何必刻

意地去觀察、探求（看）？那些附着在心上的煩惱原本也是空幻不實的，又何必刻意地把它們去除呢？有關這點，除了從引文中的「人性本淨」、「妄無處所」等說法，可以得到證明之外，還可以從惠能批判神秀的兩首詩⑳看出來：

菩提本無樹，明鏡亦無臺，
佛性常清淨，何處有塵埃？（其一）

心是菩提樹，身為明鏡臺，
明鏡本清淨，何處染塵埃？（其二）⑳

這兩首批判神秀的詩，與流行本《壇經》所記錄的稍有不同⑳，但其主旨却是相同，以為心性本淨、煩惱本空。既然心性本淨、煩惱本空，又何必刻意地去除煩惱，或刻意地觀察、探求（看）心呢？

其次，惠能為什麼批判「不動、不起」的禪法呢？依照前引《壇經》的經文看來，是因為一般人——「迷人」錯把肉體的不動——「自身不動」，當做是真的不動。事實上，真正的不動是指「性不動」；亦即清淨之本性的不動搖，才是真正的不動。所以，惠能在「真假動靜偈」㉑裡說：

有性即解動，無性即不動，
若修不動行，同無情不動。
若見真不動，動上有不動，
不動是不動，無情無佛衆。
能善分別相，第一義不動㉑。

偈文的意思是，有佛性的有情——「有性」，才能了能真正的「動」；那些無佛性的無情——「無性」，才會變成「不動」。而這種「不動」，只是身體的不動，並非真正的不動；真正的不動，應該是「動上有不動」的不動。所謂「動上」，即指「有性」，而「不動」則

指有性的「佛性」。佛性是內存於活潑潑的「有性」之中，而本性清淨，以致不動不起的；這才是真正的不動。

在這種意義下的「不動」，惠能反對固定姿勢、固定方法的坐禪法門。這在流行本《壇經》當中，說得很清楚：

薛簡曰：『京城禪德皆云，欲得會道，必須坐禪習定。若不因禪定而得解脫者，未之有也。未審師所說法如何？』

師曰：『道由心悟，豈在坐也？經云，若言如來若坐若臥，是行邪道。何以故？無所從來，亦無所去。無生無滅，是如來清淨禪。諸法空寂，是如來清淨坐。究竟無證，豈況坐耶？』^{②6}

文中，惠能明顯地反對「坐禪習定」的法門，而其理由則是：真正的坐禪——「如來清淨坐」、「如來清淨禪」，應該是「由心體悟」「無生無滅」、「諸法空寂」、乃至「究竟無證」的「道」。

然而，惠能所批判的「看心、看淨」、「不動、不起」的禪法，究竟是誰的禪法呢？上引薛簡所說，提倡「坐禪習定」的「京城禪德」又是誰呢？下文將做詳細的分析。

三、神秀之禪法的特色

「看心、看淨」、「不動、不起」的禪法，到底是那些「京城禪德」所主張的呢？張說，〈唐玉泉寺大通禪師碑銘（井序）〉曾說：「久視年中，禪師春秋高矣，詔請而來，跌坐觀君……遂推而為兩京法主，三帝國師……每帝王分坐，后妃臨席。」^{②7}文中，「久視」乃唐。武則天的年號（西元七〇〇年），「禪師」即大通禪師——神秀死後的封號^{②8}。「兩京」即長安與洛陽，「三帝」則是武則天、唐中宗、唐睿宗。可見，薛簡所謂的「京城禪德」乃指神秀。

另外，從惠能的弟子——神會（西元六八六—七六〇）所說的一段話，也可以看出神秀確實是提倡「看心、看淨」乃至「不動、不起」的禪法：

遠法師問：『未審能禪師與秀禪師是同學不？』答：『是。』又問：『既是同學，教人同不同？』答言：『不同。』又問：『既是同學，何故不同？』答：『今言不同者，為秀禪師教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證^{②9}。緣此不同……從上六代已來，皆無有一人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。是以不同。』^{③0}

引文中記載了崇遠法師與神會之間的一段問答。崇遠法師，依據《菩提達摩南宗定是非論》（上卷）看來，應該是神秀或神秀弟子——普寂（西元六五一—七三九）的徒弟（或支持者）^{③1}。問答中，神會指出神秀的禪法特色是：「凝心入定。住心看淨，起心外照，攝心內證」。這和上文惠能、薛簡所說，完全符合。可見惠能所批判的「看心、看淨」乃至「不動、不起」的禪法，正是神秀（及其門人）所主張的。

神秀之「看心、看淨」乃至「不動、不起」的禪法，在圭峯宗密的作品當中，曾有詳細的介紹；例如，《大方廣佛圓覺經大疏》卷上之二，曾介紹了五祖弘忍（黃梅）下的各種禪法，其中的「拂塵看淨，方便通經」即是指神秀的禪法：

黃梅門下，南北又分。雖繼之一人，而屢有傍出。致令一味隨計多宗，今略叙之，（原註：但叙隨機可用者。不叙邪僻之流也，）會通圓覺。（原註：由此經首末，偏明修證，故叙諸禪宗以會之。）有拂塵看淨，方便通經；有三句用心，謂戒、定、慧；有教行不拘，而滅識；有觸類是道，而任心；有本無事，而忘情；有藉傳香，而存佛；有寂知指體，無念為宗^{③2}。

從宗密的另一巨著——《大方廣佛圓覺經大疏鈔》卷三之下看來，引文中所謂「拂塵看淨，方便通經」是指神秀的禪法^{③③}。

疏有拂塵看淨，方便通經下，二叙列也。略叙七家，今初第一也，即五祖下，此宗秀大師為宗源，弟子普寂等大弘之。拂塵者，即彼本偈云：「時時須拂拭，莫遣有塵埃」^{③④}是也。意云，衆生本有覺性，如鏡有明性；煩惱覆之，如鏡之塵。息滅妄念，念盡即本性圓明；如磨拂，塵盡鏡明，即物無不極。此但是染淨緣起之煙。未見妄念本無，一性本淨。悟既未徹，修豈稱真？修不稱真，多劫何證？疏方便通經者，方便，謂五方便也。第一、總彰佛體，依起信論……第二、開智慧門，依法華經……第三、顯不思議解脫，依維摩經……第四、明諸法正性，依思益經……第五、了無異自然無礙解脫，依華嚴經……^{③⑤}。

引文中說到了神秀的「五方便」，其中，在介紹第一方便——「總彰佛體」時，曾說：「沒身沒心，沒天沒地，湛然清淨，亦名圓滿法身，瞥起心，即有心色，破壞法身。」在介紹「第二、開智慧門」時，曾說：「身心不動，豁然無念，是定。見聞覺知，是慧。不動是開。此不動，即能從定發慧。意根不動，智門開；五根不動，慧門開。」而在介紹「第三、顯不思議解脫」時，則說：「瞥起心是縛，不起心是解。」^{③⑥}這些片段都是值得特別注意的，因為，《壇經》中處處都在批判這種禪法。例如，對於「沒身沒心」乃至「不起心」的禪法，敦煌本《壇經》即批判說：「若一念斷絕，法身即離色身。」又說：「莫百物不思，念盡除却。一念斷即無，別處受生。」又說：「莫百物不思。當令念絕，即是法縛，即名邊見。」^{③⑦}另外，流行本《六祖大師法寶壇經·機緣品》，惠能更用一首四句偈，來批判顯然是北宗門人——臥輪禪師^{③⑧}的另一首詩：

有僧舉臥輪禪師偈曰：「臥輪有伎倆，能斷百思想，對境心不起，菩提日日長。」師曰：「此偈未明心地，若依而行之，是加繫縛。」因示一偈曰：「惠能沒伎倆，不斷百思想，對境心數起，菩提作麼長？」^{③⑨}

臥輪那種「能斷百思想」、「對境心不起」的禪法，無疑地，正是上引神秀「身心不動」、「不起心」的禪法。這種禪法却受到了惠能的嚴厲批判。

從圭峯宗密的介紹和惠能的批判，我們仍然無法窺見神秀之禪法的全貌。因此，我們要從其他文獻，例如《大乘無生方便門》等，來進一步探究神秀的禪法。敦煌殘卷《大乘無生方便門》^{④①}，一開頭即標示出「五方便」的名字^{④②}，因此，無疑地是屬於北宗的作品^{④③}。其中，「五方便」的第一方便——「總彰佛體」，曾經詳細地記錄了北禪傳法的實況，大大幫助我們了解「看心、看淨」乃至「不動、不起」的禪法。現在，筆者把這一實況記錄，分成七個段落，必要時則加以說明：

- (1)「發四弘誓願」^{④④}；
- (2)「請十方諸佛為和尚等」；
- (3)「請三世諸佛菩薩等」；
- (4)「教受三歸」；
- (5)「問五能」：問學禪之弟子們是否能夠做到五件事情？弟子們則回答說「能」。五件事情是：「捨一切惡知識」、「親近善知識」、「不犯戒」、「讀誦大乘經，問甚深義」、「見苦衆生，隨力能救護」。例如，問第一能持說：「汝從今日乃至菩薩，能捨一切惡知識否？（能！）」^{④⑤}
- (6)「各稱己名，懺悔罪」，然後「受淨戒、菩薩戒」：在「懺悔罪」時，心裏必須明白：「譬如明珠沒濁水中，以珠力故，水即澄清。佛性威德亦復如是，煩惱濁水皆得清淨。」而在「受淨戒、菩

薩戒」時，口中也要說：「是持心戒，以佛性為戒。性心瞥起，即違佛性，是破菩薩戒。護持心不起，即順佛性，是持菩薩戒。」(三說)④5

(7)「各令結跏趺坐」：這是最重要的部份。從這一部分，可以看出惠能所批判的「看心、看淨」乃至「不動、不起」是什麼樣的禪法。其中，又分成兩部分。在第一部分中說④6：

問：『佛子！必湛然不動是沒？』言『淨。』『佛子！諸佛如來有入道大方便，一念淨心，頓起佛地。』和尚擊木，一時念佛。和尚言：『一切相總不得取。所以金剛經云：凡所有相皆是虛妄。看心若淨，名淨心地。莫卷縮身心。舒展身心，放曠遠看，平等盡虛空看。』和尚問言：『見何物？』佛子云：『一物不見。』和尚言：『看淨，細細看。即用淨心眼，無邊無涯際遠看，無障礙看。』和尚問：『見何物？』答：『一物不見。』和尚言：『向前遠看，向後遠看，四維上下一時平等看，盡虛空看，長用淨心眼看。莫間斷，亦不限多少看。』使得者，能身心調用無障礙。』

另外，《大乘無生方便門》，在「五方便」的第二方便——「開智慧門」當中，也曾詳細記載「看心、看淨」乃至「不動、不起」的禪法：

和尚打木，問言：『聞聲不？』答：『聞不動。』此不動，是從定發慧方便，是開慧門。此方便，非但能發慧，亦能正定，是開智門。即得智，是名開智慧門。……問：『是沒是不動？』答：『心不動。』心不動，是定，是智，是理。耳根不動，是色，是事，是慧。此不動，是從定發慧方便，開慧門。問：『是沒是慧門？』答：『耳根是慧門。』問：『作麼生開慧門？』答：『聞聲耳根不動，是開慧門。』問：『是沒是慧？』答：『聞是慧。』五根總是慧門。非但能發慧，亦能正

定，是開智門。問：『是沒是智門？』答：『意根為智門。』問：『作麼生開智門？』答：『意根不動，是開智門。』④7

從上面所引「五方便」中的前兩方便，已經可以看出神秀之禪法的特色：(1)注重方法、次序：例如前文所引第一方便「總彰佛體」中的七個步驟。(2)注重靜坐：例如「總彰佛體」中的第七步驟——「各令結跏趺坐」。(3)注重身心的「不動」：例如第二方便——「開智慧門」中的「耳根不動」乃至「意根不動」。(4)注重內心的清靜、空寂而不「瞥起」(不起念頭)：如第一方便「總彰佛體」中的第六、七兩步驟。(5)注重念佛：如「總彰佛體」中的第七步驟。神秀禪法的這五個特色，前四個即是惠能所批判的「看心、看淨」乃至「不動、不起」；也是神會所批判的，落於「階漸」：「我六代大師一一皆言，單刀直入，直了見性，不言階漸。」④8也許，這就是所謂的「漸禪」吧？而神秀禪法的第(5)個特色——注重念佛，我們也將在下文一併討論。

四、神秀與道信之禪法的比較

神秀這種落於「階漸」、「看心、看淨」乃至「不動、不起」的禪法，以及注重念佛的特色，是有所稟承的嗎？神秀自己曾回答說：

則天大聖皇帝問神秀禪師曰：『所傳之法，誰家宗旨？』

答曰：『稟蘄州東山法門。』問：『依何典誥？』答曰：

『依文殊說般若經一行三昧。』則天曰：『若論修道，更不過東門法門。』以秀是忍門人，便成口實也④9。

引文中，神秀自己說他的禪法稟承自「東山法門」，所依據的經典內容，則是《文殊說般若經》中的「一行三昧」。而所謂「東山

法門」，依《楞伽師資記》看來，即是五祖弘忍的禪法^{⑤①}；但若依淨覺，《注般若多羅密心經·李知非略序》所說：「蘄州東山道信禪師，遠近咸稱東山法門。」^{⑤②}則「東山法門」又是指四祖道信的禪法了。

其次，引文中所說的《文殊說般若經》乃梁·曼陀羅仙所譯之《文殊師利所說摩訶般若波羅密經》（上、下卷）。其中，卷下說到了「一行三昧」，正是四祖道信所提倡的禪法。淨覺，《楞伽師資記》曾介紹道信的禪法說：

其信禪師再啟禪門，宇內流布。有《菩薩戒法》一本，及制《入道安心要方便法門》，為有緣根熟者。說我此法要。

依《楞伽經》諸佛心第一，又依《文殊說般若經》一行三昧。即念佛心是佛，妄念是凡夫。《文殊說般若經》云：「文殊師利言，世尊！云何名一行三昧？佛言，法界一相，繫緣法界，是名一行三昧^{⑤③}。如法界緣，不退不壞，不思議，無礙無相。善男子、善女人！欲入一行三昧，應處空閑，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字。隨佛方便^{⑤④}所，端正正向。能於一佛，念念相續，即是念中，能見過去、未來、現在諸佛……。」^{⑤④}

從引文看來，所謂「一行三昧」乃是一種念佛法門，有下面幾個特色：(1)必須在安靜的地方（「空閑」）修習；(2)必須「端身正向」；(3)必須內心沒有雜念（「捨諸亂意」）；(4)稱名念佛（「專稱名字」），而不觀想佛的相貌（「不取相貌」）；(5)必須要了解「法界一相」的道理，而所謂「法界一相」即是「一切諸佛皆同一相」、「法界衆生無差別相」^{⑤⑤}等等一切法平等無差別的般若「空」理。這種「一行三昧」之念佛法門的提倡，始至四祖道信，中經五祖弘忍的發揮，終至神秀的繼承。所以，杜拙，《傳法寶記》曾說：「及忍、

如、大通之世，則法門大啓，根機不擇，齊速念佛名，令淨心。」^{⑤⑥}其中，忍是五祖弘忍；如是弘忍的弟子法如；而大通則是唐中宗給神秀的封號。而前引，《大乘無生方便門》中，「五方便」的第一「總彰佛體」（第七步驟），也說到神秀的念佛法門：「和尚擊木，一時念佛。和尚言：『一切相總不得取。……』（詳前引）其中，「一切相總不得取」，不正是《文殊說般若經》中的「不取相貌」嗎？可見神秀的禪法——「一時念佛」，確實稟承了道信的「一行三昧」。

神秀的「看心、看淨」乃至「不動、不起」的禪法，也同樣的稟承道信的禪法。這可以從《傳法寶記》和《楞伽師資記》的記載看出來。《傳法寶記》描寫道信說：

每勸門人曰：「努力勤坐，坐為根本。能坐三、五年，得一口食，塞飢瘡，即閉門坐，莫讀經，莫共人語。能如此者，久久堪用，如獼猴取栗中肉喫，坐研取，此人難有。」^{⑤⑦}

像道信這種強調「坐」，強調「莫共人語」的禪法，正是惠能所批判的「不動、不起」；但無疑地，却是神秀禪法的所本。道信的禪法，傳給了五祖弘忍；《傳法寶記》把弘忍描寫成：「晝則混迹駢給，夜便坐攝至曉，未嘗懈倦，精至累年。」^{⑤⑧}這和道信一樣，是位注重「坐」的祖師。注重「坐」的弘忍，又把禪法傳給了神秀；而神秀的禪法，依《楞伽師資記》的說法是：「禪燈默照，言語道斷，心行處滅。」^{⑤⑨}也是注重「坐」、注重「莫共人語」的禪法。

道信之禪法的特色，還可以從《楞伽師資記》看出來，其中，有一段是描寫「坐」的：

初學坐禪看心，獨坐一處。先端身正坐，寬衣解帶，放身縱

體。自按摩七、八翻，令心腹中噓氣出盡，即滔然得性清虛恬淨，身心調適然。安心神則窈窕冥冥，氣息清冷。徐徐斂心，神道清利，心地明淨。觀察不明。⑥⑩，內外空淨，即心性寂滅。如其寂滅，則聖心顯矣⑥⑪。

我們特別注意到引文中的「坐禪看心」四字。「坐禪」二字及其後所一連串描述的，都證明道信是一位強調「坐」的祖師；而「看心」二字更值得注意，因為那也正是前引北宗之《大乘無生方便門》一書的用語——「看心若淨，名淨心地」、「即用淨心眼，無邊無涯際遠看」、乃至「長用淨心眼看」等等。同時，無可置疑地，「看心」也是惠能所致力批判的禪法（詳前文）。

有關道信的「看心」禪法，《楞伽師資記》還列舉了知心體、知心用、常覺不停、常觀身空寂、以及守一不移等五事⑥②；其中，對「守一不移」一事有較詳細的說明：

守一不移者，以此淨眼，眼住意看一物⑥③，無問晝夜時，專精常不動。其心欲馳散。其心欲馳散，急手還攝來，以繩繫鳥足，欲飛還掣取。終日看不已，泯然心自定⑥④。

從這段描寫看來，我人更可確定道信與神秀二人之禪法的相同之處；這些相同之處，則是惠能所批判的「看心、看淨」乃至「不動、不起」。事實上，不但神秀的禪法相同於道信，神秀的師父弘忍的禪法，也自然相同於道信。前引弘忍提倡念佛、坐禪是一明證，下文所引之「看一字」的禪法，更是另一明證：

爾坐時，平端身正坐，寬放身心，盡空際遠看一字，自有次第。若初心人，攀緣多，且向心中看一字。證後坐時，狀若曠野澤中，迥處獨一高山，山上露地坐，四顧遠看，無有邊畔。坐時滿世界，寬放身心，住佛境界。清淨法身，無有邊畔，其狀亦如是⑥⑤。

弘忍的這種禪法，不正是道信、神秀的禪法嗎？所以，筆者認為，惠能所批判的禪法，未曾指名道姓，而神會却說那是神秀、普寂的禪法。但是，惠能所批判的禪法，與其說是神秀、普寂的禪法，不如說是弘忍、道信的禪法。——惠能不但批判了他的師兄神秀，而且也批判了他的師父弘忍和祖師道信。

五、結論

古來盛傳，禪宗中土初祖——菩提達摩，以四卷《楞伽經》⑥⑥作為「心印」⑥⑦；到了五祖弘忍，則改用《金剛般若波羅蜜經》作為「心印」。例如，蔣之奇，《楞伽阿跋多羅寶經序》即說：

昔達摩西來，既已傳心印於二祖，且云：『吾有《楞伽經》四卷，亦用付汝，即是如來心地要問，令諸衆生開、示、悟、入。』……至五祖，始易以《金剛經》傳授。故六祖聞客讀《金剛經》，而問其所從來，客云：『我從蘄州黃梅縣東五祖山來。五祖大師常勸僧俗，但持《金剛經》，即自見性成佛矣。』則是持《金剛經》者，始於五祖。故《金剛》是以盛行於世，而《楞伽》遂無傳焉⑥⑧。

蔣之奇的說法，有幾點是值得注意的：(1) 因為五祖弘忍的提倡《金剛經》，六祖惠能才出家；(2) 因為五祖弘忍的提倡《金剛經》，使得《楞伽經》相對地不再盛行。就第(1)點來說，蔣之奇的說法顯然是根據《六祖壇經》。不管是敦煌本或流行本《壇經》，都說到六祖惠能因為聽到有人唸誦《金剛經》而決心出家⑥⑨。甚至也都說到弘忍為惠能講解《金剛經》，而使惠能開悟⑦⑦。可見惠能與《金剛經》的密切關連。

但是，既然弘忍開始以《金剛經》作「心印」，一定不只惠能受

到影響，弘忍的弟子輩，例如神秀也應該受到影響才對。事實也是這樣，例如，代表神秀的北宗作品——《大乘無生方便門》，也引用了《金剛經》裏的經句^⑦。

話雖如此，神秀所開展出來的北宗，確實是偏重《楞伽經》而忽視《金剛經》的，這在印順，《中國禪宗史》已經說得很清楚。^⑧另外，從《壇經》中的神秀偈與惠能偈的比較看來（詳前文），神秀偈多分《楞伽經》的「佛性」的思想，而惠能偈則多分《金剛經》的「般若」思想，也是可以肯定的。這也許就是神秀禪與惠能禪的區別所在，也正是神秀禪之思想來源——道信禪與惠能禪的相異之處吧？

既然神秀的禪法，比起惠能的禪法，更接近於弘忍和道信的禪法，因此，惠能的南禪之所以在唐末乃至宋代以後取得禪宗的正統地位，原因相當複雜，決不是單單由於傳說中獲得弘忍的「心印」而已。其中一個重要的因素是：惠能的弟子——神會的大力提倡。神會爲了提倡惠能的禪法，不惜和平定安史之亂的大將——郭子儀相結交，並替垂垂危矣的唐朝政府籌募軍需，使得太平後的唐朝政府，偏袒惠能的禪法而冷落神秀的北宗，這是南禪之所以獨獲正統地位的重要原因之一。有關這點，可以從贊寧的《宋高僧傳》得到證明：

先是兩京之間皆宗神秀，若不滄之魚鮪附沼龍也。從見會明心六祖之風，蕩其漸修之道矣，南北二宗時始判焉，致普寂之門盈而後虛……（天寶）十四年，范陽安祿山舉兵內向，兩京版蕩，駕幸巴蜀，副元帥郭子儀率兵平殄。然於飛輓索然，用右僕射裴冕權計，大府各置戒壇度僧。僧稅緡謂之香水錢，聚是以助軍需……羣議乃請會主其壇度……所獲財帛，頓支軍費。代宗郭子儀收復南京，會之濟用頗有力焉。肅宗皇帝詔入內供養，敕將作大匠，併功齊力，爲造禪宇荷

澤寺中是也。會之敷演，顯能祖之宗風，使秀之門寂寞矣。^⑦

（完）

【註釋】

①所謂「南禪」、「北禪」，乃依惠能與神秀所居住之地點而說。惠能在嶺南的曹溪（今廣東省曲江縣）寶林寺弘法，而神秀在荊南（今湖南省襄陽縣）的玉泉寺弘法，一南一北，所以稱爲「南禪」、「北禪」。因此，《六祖大師法寶壇經·頓漸品》說：「時，（惠能）祖師居曹溪寶林，神秀大師在荊南玉泉寺。于時兩宗盛化，人皆稱南能、北秀。故有南、北二宗，頓、漸之分。」（引見《大正藏》卷四十八，頁三五八，中。）

②引見《大正藏》卷四十八，頁三六一，下。

③如果連印度的祖師也算進去，弘忍是第三十二代祖師。參見《六祖大師法寶壇經·付囑品》，《大正藏》卷四十八，頁三六一，下。

④《菩提達摩南宗定是非論》卷下，引見胡適校，《神會和尚遺集》，臺北：中央研究院胡適紀念館，民國五七年，頁二八一—二八二。

⑤引見胡適校，《神會和尚遺集》，頁二八一—二九。

⑥六代是指：初祖菩提達摩、二祖慧可、三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍、六祖惠能。參見《六祖大師法寶壇經·付囑品》，《大正藏》卷四十八，頁三六一，下。

⑦詳見：印順，《中國禪宗史》，臺北：慧日講堂，民國六七年（三版），頁二—三。

⑧引見《大正藏》卷五十，頁五五二，上。

⑨參見《中華大藏經》一輯，三八冊，頁三二八四四，下。

⑩《六祖壇經》的版本很多，成立的年代各有不同。一般以為，敦煌出土的《六祖壇經》——《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，是其中最古老的版本。（參見印順，《中國禪宗史》，第六章。）該經原本現存於大英博物館。

⑪原本，「情」作「清」。（參見《大正藏》卷四十八，頁三三八，中。）現依照《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》，臺北：慧炬出版社，民國六五年（再版），頁八十一，改正如文。

⑫括弧中的「不」字，乃原經附註所加，參見《大正藏》卷四十八，頁三三八，註七。

⑬「心不住在，即通流」一句，前註⑪所引《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》（頁八十一），作：「心不住法，即流通」。而「住即彼縛」則作「住即被縛」。

⑭引見《大正藏》卷四十八，頁三三八，中。其中，最後一句……「即有數百盤……故之大錯」，註⑪所引《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》（頁八十一），作：「即有數百般，以如此教道者，故知大錯」。

⑮「亦不言動」一句，在註⑪所引《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》（頁八十三）中，作「亦不言不動」。

⑯「人性本淨，不見自性本淨」一句中的兩個「性」字，原本作「姓」字。現依照註⑪所引《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》（頁八十三），改正為「性」。

⑰「章自本性」一句中的「章」字，原本註釋說，可能是「鄭」字之誤。而「性」字原作「姓」字。依據註⑪所引《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》（頁八十三），此句作「自本性」。

⑱「見一切人過患」一詞，在註⑪所引《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》（頁八十三），作「不見一初人過患」。

⑲《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，引見《大正藏》卷四十八，頁三三八下—三三九上。

⑳例如：與《楞伽經》一樣，同屬「如來藏」系的《大方等如來藏經》即說：「我以佛眼觀一切衆生，貪欲、恚、痴諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結加跌坐，儼然不動。善男子！一切衆生雖在諸趣煩惱身中，有如來藏，常無染污，德相備足，如我無異。」（引見《大正藏》卷十六，頁四五七，下。）

㉑依據敦煌本《壇經》所說，神秀的詩是：「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃。」（引見《大正藏》卷四十八，頁三三七，下。原本中，「拂拭」作「佛拭」，現依註⑪所引《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》頁七十六，改正如文。）

㉒敦煌本《壇經》，引見《大正藏》卷四十八，頁三三八，上。其中，第一首詩的第三句作「佛姓常青淨」，現依註⑪所引《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》（頁七十八），改正如文。

㉓例如，《六祖大師法寶壇經·行由品》，惠能只寫了下面的一首詩：「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃？」（引見《大正藏》卷四十八，頁三四九，上。）

㉔「真假動靜偈」一詞，原本作「真假動淨偈」。現依註⑪所引《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》（頁一〇八），改正如文。

㉕敦煌本《壇經》，引見《大正藏》卷四十八，頁三四四，上。

㉖《六祖大師法寶壇經·宣詔品》，引見《大正藏》卷四十八，頁五三九，下。

②⑦引見《欽定全唐文》，卷二二二一。

②⑧贊寧，《宋高僧傳》（卷八）·釋神秀說：「秀以神龍二年卒，士庶皆來送葬，詔賜諡曰大通禪師。」（引見《大正藏》卷五十，頁七五六，上。）

②⑨胡適原註：「此十六字，屢見本卷，末句「證」字皆作「澄」字。但巴黎Pelliot 3488殘卷很清楚的作「證」字。又Pelliot 3047殘卷也作「證」字。這十六字四句，定，淨，證爲韻，不應作「澄」，故我校改作「證」。下同。」（引見《神會和尚遺集》，頁二八五。）

③⑩《菩提達摩南宗定是非論》（下卷），引見胡適校，《神會和尚遺集》，頁二八五—二八六。

③①參見：胡適校，《神會和尚遺集》，頁二六四—二六五。

③②引見《卍續藏經》卷十四，頁一一九c。

③③其他，「三句用心，謂戒、定、慧」是指智說的禪法；「教行不拘，而滅識」是指老母安和上的禪法；「觸類是道，而任心」是指馬祖道一的禪法；「本無事，而忘情」是指牛頭（原作「午頭」）慧融的禪法；「藉傳香，而存佛」是指宣什的禪法；而「寂知指體，無念爲宗」則是指荷澤神會的禪法。參見：《大方廣佛圓覺經大疏鈔》卷三之下，《卍續藏經》卷十四，頁二七七c。—二七九d。

③④依敦煌本《壇經》，神秀的偈如註②①所引。

③⑤引見《卍續藏經》卷十四，頁二七七c。—二七八b。

③⑥以上皆見前書，頁二七七p。—二七八a。

③⑦以上三段經文，前兩段見《大正藏》卷四十八，頁三三八下；後一段見同書，頁三四〇，下。

③⑧臥輪禪師的生平、師承無可考。《景德傳燈錄》卷五僅說：

「臥輪者，非名即住處也。」引見《大正藏》卷五十一，頁二四五，中。而《五燈會元》卷一也只說：「臥輪，非名即住處也。」（引見《卍續藏經》卷一三八，頁二十b。）

③⑨引見《大正藏》卷四十八，頁三五八，上—中。

④⑩原本存在大英博物館，編號S.2503。參見《大正藏》卷八十五，頁一二七三，註②。

④①參見《大正藏》卷八十五，頁一二七三，中。

④②可以肯定的是，這不是神秀的作品，因爲淨覺，《楞伽師資記》曾說：「其秀禪師……禪燈默照，言語道斷，心行處滅，不出文記。」（引見《大正藏》卷八十五，頁一二九〇，上。）

④③本段及下面各段引號中的詞句，都是《大乘無生方便門》的原文，俱見《大正藏》卷八十五頁，頁一二七三。中—下。

④④括弧內的「能」字，是原文中的註；應是記錄學禪之弟子們的回答。

④⑤括弧中的「三說」乃原註，明顯地是要把引文中的話重複說三次的意思。但不知是受戒的弟子說，或是傳戒的師父說？

④⑥下面所引各段，原文中有許多錯別字和脫落字、衍字，現依印順，《中國禪宗史》，頁一三九—一四五所引，改正如文。

④⑦引見《大正藏》卷八十五，頁一二七四，中—下。

④⑧《菩提達摩南宗定是非論》（下卷），引見胡適校，《神會和尚遺集》，頁二八七。

④⑨《楞伽師資記》，引見《大正藏》卷八十五，頁一二九〇，上—中。

⑤⑩《楞伽師資記》說：「忍傳法，妙法人尊，時號爲東山淨

門。又緣京洛道俗稱歎，蘄州東山多有得果人，故□東山法門也。〔引見《大正藏》卷八十五，頁一二八九，中。〕引文中，□是脫落字，可能是「名」、「曰」、「稱」、或「號」字。

⑤① 引見：印順，《中國禪宗史》，頁七十二。

⑤② 原註：中華民國二十年刊本（依大英博物館本及佛蘭西國民圖書館本校訂）說，此句下應有下面幾句：「若善男子、善女子，欲入一行三昧，當先聞般若波羅蜜，如說修學，然後能一行三昧。」（參見《大正藏》卷八十五，頁一二八六，註⑤⑤。按，《文殊說般若經》卷下，原文確有這幾句。（參見《大正藏》卷八，頁七三一，上。））

⑤③ 原註：中華民國二十年刊本，缺「便」字。（參見《大正藏》卷八十五，頁一二八六，註五十六。）按，《文殊說般若經》卷下，原文確無「便」字。（參見《大正藏》卷八，頁七三一，中。）

⑤④ 引見《大正藏》卷八十五，頁一二八六，下；一二八七，上。

⑤⑤ 《文殊說般若經》卷上，引見《大正藏》卷八，頁七二九，上。

⑤⑥ 引見：柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》，京都：法藏館，昭和四二年，頁五七〇。

⑤⑦ 引見前書，頁五六六。

⑤⑧ 引見前書，頁五六七。

⑤⑨ 引見《大正藏》卷八十五，頁一二九〇，上。

⑥⑩ 原註：「不明」一詞中的「不」字，中華民國二十年刊本（詳見註⑤②）中，作「分」。參見《大正藏》卷八十五，頁一二八九，註8。

⑥① 引見《大正藏》卷八十五，頁一二八九，上。

⑥② 參見前書，頁一二八八，上。

⑥③ 原註：此二句，在中華民國二十年刊本（詳註⑤②），作「此空淨眼，注意看一物」。參見《大正藏》卷⑧⑤，頁一二八八，註②⑨、③⑩。

⑥④ 引見《大正藏》卷八十五，頁一二八八，中。

⑥⑤ 《楞伽師資記》，引見《大正藏》卷八十五，頁一二八九下；一二九〇上。

⑥⑥ 四卷《楞伽經》，即劉宋·求那跋陀羅所譯之《楞伽阿跋多羅寶經》（四卷），收錄在《大正藏》卷十六，頁上中四八〇—五一四。

⑥⑦ 「心印」，即心心相印的意思，六祖惠能之後的南禪，注重內心的真實體悟，而不注重外在的語言文字，——所謂「直指人心」、「不立文字」。亦即注重內心體悟之證明——「心印」（印是印證、證明的意思）。

⑥⑧ 引見《大正藏》卷十六，頁四七九，中。

⑥⑨ 參見《大正藏》卷四十八，頁三三七，上；頁三四八，上。

⑦⑦ 參見前書，頁三三八，上；頁三四九，上。

⑦① 《大乘無生方便門》說：「和尚言：『一切相總不得取。』以《金剛經》云，凡此有相皆是虛妄。……」引見《大正藏》卷八十五，頁一二七三，下。）

⑦② 詳見《中國禪宗史》頁一六二

⑦③ 《宋高僧傳（卷八）·釋神會》，引見《大正藏》卷五十，頁七五六下—七五七上。



《唐高僧傳》新證

陳士強

《唐高僧傳》，又名《續高僧傳》，唐西名寺沙門道宣撰。載於麗藏「左」至「明」函、宋藏「內」至「承」函、元藏「內」至「承」函、明南藏「叢」至「世」函、明北藏「左」至「衡」函、清藏「鄉」至「八」函、頻伽藏「致」帙，收入《大正藏》第五十卷。麗藏、大正藏、頻伽藏作「三十卷」，宋、元藏作「三十一卷」，明、清藏作「四十卷」。道宣在《大唐內典錄》卷五自錄此書，云「一部三十卷」，故知原書為三十卷。

道宣(596—667)，俗姓錢，丹徒(今屬江蘇)人，一說長城(治所在今浙江長安)人。十五歲依智顛律師受業，誦習諸經，次年於日嚴道場(隋煬帝時稱「寺」為「道場」)正式落髮出家。隋大業(605—617)中，從智首律師受具足戒，唐武德(618—626)中，又依智首學習戒律。初居終南山白泉寺，後遷崇義寺、豐德寺，與處士孫思邈結林下之交。及西明寺建成，應詔充任上座。玄奘從西域取經回國後，又隨從參與譯經。著作見存的尚有：《釋迦方誌》、《集古今佛道論衡》、《廣弘明集》、《集神州三寶感通錄》、《釋迦

氏譜》、《四分律刪補隨機羯磨》及《疏》、《四分律刪繁補缺行事鈔》、《四分律比丘含註戒本》、《四分律比丘尼鈔》、《四分律拾毗尼義鈔》、《舍衛國祇洹寺圖經》、《關中創立戒壇圖經》、《律相感通傳》、《量處輕重儀》、《教誡新學比丘行護律儀》等。已佚的有：《聖迹見在圖贊》、《佛化東漸圖贊》、《法門文記》等。宋贊寧《宋高僧傳》卷十四有傳。

《唐高僧傳》書首有道宣自序，說：

「昔梁金陵釋寶唱撰《名僧傳》，會稽釋惠皎撰《高僧傳》，創發異部，品藻恒流，詳核可觀，華質有據。而緝衷吳越，叙略魏燕，良以博觀未周，故得隨聞成采。加以有梁之盛，明德云繁，薄傳三五，數非通敏，斯則同世相侮，事積由來。中原隱括，未傳簡錄。時無雅贍，誰為譜之？致使歷代高風，颯焉終古。……今余所撰，恐墜接前緒，故不獲

已而陳之。或博諮先達，或取訊行人，或即目舒之，或討佳誰集傳。南北國史，附見微音，郊郭碑碣，旌其懿德。皆撮其志行，舉其器略，言約繁簡，事通野素，足以紹胤前良，允許後聽。始距梁之初運，終唐貞觀十有九年，一百四十四載。包括岳瀆，歷訪華夷，正傳三百四十人（宋元明本作「三百三十一人」），附見一百六十年。（《大正藏》第五十卷，第425頁中）

然而，今傳各種版本的《唐高僧傳》所收人物的截止年限及人數，與上面所述有很大的出入。以《大正藏》本（底本為麗藏本）為例，卷四《玄奘傳》有「今上嗣錄，素所珍敬，追入優問，禮殊恒秩。永徽三年，請造梵本經台，蒙敕賜物，尋得成就。」（第457頁上）這裏的「今上」，顯然是指唐高宗，「永徽」是他的年號。傳中敘述的玄奘在顯慶、龍朔年間的活動，麟德元年玄奘卒時的情形，也發生在高宗朝。此外，同卷的那提卒於龍朔三年；卷十三的慧壁（又作「璧」）於貞觀之末猶在；卷十五的道洪卒於貞觀末，義褒卒於龍朔元年；卷二十的智璇卒於貞觀二十二年；卷二十九的智通卒於貞觀二十三年，都是貞觀十九年以後的事。

以《明藏》本為例，卷二十五的道唯卒於永徽四年，玄爽卒於永徽三年，惠仙卒於永徽六年，惠寬卒於永徽四年，僧倫卒於貞觀二十三年，靜之卒於顯慶五年，智岩卒於永徽五年；卷二十六的善伏卒於顯慶五年，法融卒於顯慶二年，惠方卒於貞觀二十一年，道信卒於永徽二年；卷二十八的明導在麟德元年仍在世，《曇光傳》中有「今麟德二年，東都講說，師資導達，稱所善焉」之語。

所有這一切均表明，今傳的《唐高僧傳》已非道宣自序中所說的那個本子。「唐貞觀十有九年」，當是指此書原本的撰成時間，之後又有增補，最後之載止時間是麟德二年（655），與初成之時相距二十年。

檢《內典錄》卷五，道宣在著錄《續高僧傳》（即《唐高僧傳》）之後，又著錄了《後集續高僧傳》十卷（《新唐書》卷五十九《藝文誌》也作了刊載）。而到智升作《開元釋教錄》時，已不見《後集》，故他稱「尋本未獲」（見卷八）。今本《唐高僧傳》所收的卒於貞觀十九年以後的僧人的傳記，無論是結構內容，還是用詞遣句，均與卒於貞觀十九年以前的僧人的傳記珠連璧合，呵成一氣，可以肯定它們同樣是道宣的手筆。故智升之所以不見有《後集續高僧傳》行世，是因為它早已合入《續高僧傳》，並仍作三十卷的緣故。唐道世作《法苑珠林》，引用《唐高僧傳》有數十處，其中也有卒於貞觀十九年以後的僧人，如卷六十五引智聰，皆謂出於《唐高僧傳》。《法苑珠林》作於總章元年（668），離道宣的卒年乾封二年（667）僅隔一年。這說明《續高僧傳》與《後集續高僧傳》在道宣在世之時，已經合併。合併者極可能是道宣本人。

因此，今本《唐高僧傳》所收的僧人，上始梁初，下迄唐麟德二年（665），其實際人數多於道宣在書序中說的數字。據卷目統計，麗藏本所收，正傳四百一十四人，附見二百二人；明藏本所收，正傳四百八十五人，附見二百九人。

《唐高僧傳》大體上採用《梁高僧傳》（又稱《高僧傳》）的分類法，也分為十科。每科的標題上都加上「篇」字，故又稱十篇：一、譯經篇（卷一至卷四）；二、義解篇（卷五至卷十五）；三、習禪篇（卷十六至卷二十）；四、明律篇（卷二十一、卷二十二）；五、護法篇（卷二十三、卷二十四）；六、感通篇（卷二十五、卷二十六）；七、遺身篇（卷二十七）；八、講誦篇（卷二十八）；九、興福篇（卷二十九）；十、雜科聲德篇（卷三十）。

道宣認為，「凡此十條，世罕兼美，今就其尤最者，隨篇擬倫」（見序）也就是說，根據僧人最突出的德業，將他選編在某一科。並因承《梁高僧傳》的軌範，在每科之末設《論》，「搜擢源派，剖析憲章，組織詞令，琢磨行業」。（同上）書末有後語。

《唐高僧傳》的科目與《梁高僧傳》不同的地方在於：將《梁高僧傳》中的「神異」改為「感通」，從排列次序的第三位，移至第六位；將「亡身」改為「遺身」，從排列次序的第六位，移至第七位；將「誦經」改為「讀誦」；將「經師」、「唱導」合成「雜科聲德」；新增「護法」一科。

從篇次而言，這就突出了譯經、義解、習禪、明律、護法五科的地位。從篇題而論，將「亡身」改為「遺身」，辭句顯得委婉；「誦經」改為「讀誦」，文題顯得貼切。而改「神異」為「感通」，合「經師」、「唱導」為「雜科聲德」，既擴大了一科的範圍，又深化了一科的主題。《唐高僧傳》卷二十六「感通篇論」說：「聖人之為利也，權巧衆途，示威雄以攝生。為敦初信，現光明而授物。情在悟宗。……教敷下士，匪此難弘。先以威權動之，後以言聲導之，轉發信然，所以開萌漸也」。(第677頁上、中)這就點出了對騰虛顯奇、飛光吐瑞等神力變化以及種種感應事迹的渲染，與勸引世人奉佛之間的關係。

至於為何要將「經師」、「唱導」合為「雜科」，又稱「聲德」。作者解釋說：「利物之廣，在務為高。忍界所尊，惟聲通解。且自聲之為傳，其流雜焉。……經師為德，本實以聲糅文，將使聽者神開因聲，以從廻向，頃世皆其旨」。(卷三十「雜科聲德篇論」，第705頁下)也就是說，經師、唱導都是以聲糅文，開悟聽者的，其聲也是一種德行。

贊寧在《宋高僧傳》中評論「感通」、「雜科聲德」的意義說：

「昔梁慧皎為傳，創立「神異」一科，此唯該攝究極位之賢聖也。或資次微祥，階降奇特，當收不盡，固有所缺然。及乎宣(道宣)師不相沿襲，乃釐革為「感通」，蓋取諸感而遂通，通則智，性修則感，歟(與)果乃通也。核斯理長，無不包括，亦猶班固增加九流，變「書」為「誌」同也。」(卷二十二「感通篇論」，《大正藏》第五十卷，第854頁中)

「昔《梁傳》(指《梁高僧傳》)中立篇第十曰「唱導」也，蓋取諸經中此諸菩薩皆唱導之首之義也。唱者固必有和乎？導者固必有達者。終南山釋氏(指道宣)觀覽此題，得在乎歌贊表宣，失在乎兼才別德也。……於是建立雜篇，包藏衆德。何止聲表，無所不容」。(卷三十「雜科聲德篇論」，同上，第899頁中)

而《唐高僧傳》所新增的「護法」一科，則旨在「樹已崩之正綱」(本書卷二十四「護法篇論」，第640頁上)這是因為在佛教的傳布過程中，雖然它受到歷代王朝中的絕大多數皇帝的膺奉護持，其勢隆隆直上，但也一直存在着與儒、道兩種不同的勢力的矛盾和鬥爭，這種矛盾有時平緩，有時激化。在「普天之下，莫非王土」的封建社會中，皇帝的宗教信仰和思想傾向至關重要。北魏太武帝因敦信道教而焚破經像，坑殺沙門。北周武帝因推重儒術而蕩除寺觀，禁斷佛道。此外，即使在信奉佛教的皇帝中間，也有程度的深淺之分。有的帝王雖然篤好佛法，但有時出於政治、經濟方面的考慮，或者受社會輿論的影響，也會對佛教的活動作出某種限制或規定，如隋煬帝曾令沙門致敬王者，唐高祖曾下令紹淘汰僧尼。從南北朝至唐代，帝王還往往召儒、沙門、道士辯論三教優劣，尤其是佛道的先後、淺深、同異。在諸如此類涉及佛教命運的時刻，能抗聲對辯，維護佛法的人，便成了新增的「護法」科收錄的對象。這在北魏有曇無最，北齊有曇顯，北周有靜藹、道安、僧勳，隋有僧猛，唐有明瞻、慧乘、智實、法琳、慧藏等。此科的性質與道宣的另一部著作《集古今佛道論衡》是相同的。

《唐高僧傳》徵採周富，叙載詳贍，筆力縱放，詞句綺麗，居諸部僧人總傳之首。

作者在書末的後語中說，自梁以後，僧史荒蕪，高行明德，湮沒無紀，使人撫心痛惜。「故當微有操行，可用師模，即須綴筆，更廣其類」。(卷三十，第707頁上)根據這個原則，他對《梁高

《僧傳》加以補苴增廣。有《梁高僧傳》出於「同世相侮」的緣故，具操作並在成書之前去世而未被選錄的梁代僧人。有卷五的法申、僧韶、法護、智欣、法令，卷六的慧韶、僧密、曇准、道超、僧喬、慧開等是也；有《梁高僧傳》由於南北阻隔的原因，未能獲悉的北魏僧人，如卷七的道寵，卷十六的佛陀禪師是也；有《梁高僧傳》由於知之不詳，僅作附見，而道宣搜得資料，緝成正傳的北魏僧人，如卷六的道登，原是《梁高僧傳》卷八《僧淵傳》的附見，僅有「道登善《涅槃》、《法華》，並為魏主元宏所重，馳名魏國」十九字，而在道宣書中則近三百字。

在彌補《梁高僧傳》的缺漏之後，道宣還利用其時天下一統的有利條件，仰托周訪，務盡搜揚，將自梁至唐初的南北僧人中的高行者羅括入書。尤其是義解篇，雖為十篇之一，但卷數達十一卷，佔全書的三分之一還多，載錄僧人最多，其中很多是佛教史上的重要人物。

如卷五的梁揚都莊嚴寺僧旻、光宅寺法雲、鍾山開善寺智藏、研習《成實》，敷講開解，騰譽當時，被稱為梁代三大法師；卷六的東魏西河石壁谷玄中寺曇鸞，依奉《觀經》，專修淨業，為後世淨土宗奠定了理論基礎；卷七的陳揚都興皇寺法朗，受學《中論》、《百論》、《十二門論》等；探蹟幽微，徵發詞致，使「三論」之學盛傳於江表、河北。東魏鄴下道寵，原在洛陽時從菩提流支受學《十地經論》，在道北教牢宜等四人，而慧光從勒那摩提受同論，在道南教法上等十人，地論學派中的南道、北道二系，當、現兩說自此而起；卷八的隋京師延興寺曇延著《涅槃義疏》十五卷，並《寶性》、《勝鬘》、《仁王》等疏，為有名的涅槃學者。淨影寺慧遠，師事法上，著疏屬詞，其《大乘義章》十四卷，被譽為「佛法綱要盡於此焉」（見本傳）；卷九的隋相州空道寺靈裕，拔思胸襟，理相兼通，著《佛法東行記》、《譯經體式》、《齊代三寶記》、《僧制》及疏記論序等五十餘種，馳名一代。大興善道場僧

粲，工難問，善博尋，著有《十種大乘論》等，為隋代佛教義學二十五眾的第一摩訶衍匠；卷十的隋彭城崇聖道場崇嵩，精融《攝論》、《俱舍》二部，所撰章疏，大行於世；卷十一的唐京師延興寺吉藏是三論宗的創始人，等等。

此外，譯經篇中的菩提流支、真諦（以上卷一）、彥琮（卷二）、玄奘（卷四）；習禪篇中的菩提達摩、僧可、僧稠、信行（以上卷十六）、慧思、智顛（以上卷十七）、灌頂（卷十九）、道綽（卷二十）；明律篇中的慧光、洪遵（以上卷二十一）、智首、法礪（以上卷二十二）；感通篇中的法順及附見智儼（以上卷二十五）等，或是譯經大師，或是一科名匠，或是一宗祖師，對佛教的發展起過重要的作用。他們有代表性，有影響力，佛教義學的演進和繁榮與他們的活動是分不開的。其中，有的僧人是作者著書時仍在世而被遴選入列的，如卷三的慧淨，傳稱「今春秋六十有八，聲聞轉高，心疾時動」。（第446頁中）雖說慧淨有病，但當時還活着。又如卷十五的慧休，傳稱「至今十九年中，春秋九十有八，見住慈潤（寺），爽健如前」。（第545頁上）雖然所載的在世的高僧僅數人，但已打破了《梁高僧傳》不錄生存之人的舊例。

《唐高僧傳》不僅搜集的僧人面廣，而且由於作者鈎稽考索，敘載也十分詳悉。每傳的平均字數，為諸部僧人總傳最多的；不少傳記有數千字，如彥琮、慧淨、靈裕、僧稠、慧思、智顛等傳，最長的是玄奘傳，約二萬字。這在不將句逗算字數的古代，是相當長的。作者吸取了《名僧傳》寫作的長處，在傳紀中既記僧人的生平履歷，又記他的學識著述，從而形成了《唐高僧傳》內容上的一大優點。如：

東晉釋道安曾在《摩訶鉢羅若波羅蜜經鈔序》中，對自後漢開始的譯經事業進行總結，詳梵典之難易，詮譯人之得失，提出了著名的「五失本」（五種不合胡本佛經執式，然而於意無礙的變通譯法）、「三不易」（三種不易傳譯的情況）的譯經理論（載《出三藏

記集》卷八），對後世的佛典傳譯產生了很大的影響。隋東都上林園翻經館沙門彥琮，久參譯事，妙體梵文，前後譯經二十三部一百許卷，並將《舍利瑞應圖經》、《國家祥瑞錄》，從漢文譯成梵文，使傳天竺。他對道安的譯經理論十分推崇，曾撰《辯正論》評論「五失本」、「三不易」之說，又根據自己的譯經實踐，對翻譯的體式進行了深入的探討。這部重要的有關翻譯理論的專著已不傳於世，但由於《唐高僧傳》在《彥琮傳》中長段轉錄了該書的主要論點，才使它避免湮沒。於中可知，彥琮在論中曾從十方面對道安的理論進行補充：

「安（道安）之所述，大啓玄門，其間曲細，猶或未盡。更凭正文，助光遺迹，精開要例，則有十條字聲。一句韻，二問答，三名義，四經論，五歌頌，六咒功，七品題，八專業，九異本，十各疏其相」。（卷二，第438頁下）

他主張直譯，譯文樸實信達，以求符合原旨：

「意者寧貴樸而近理，不用巧而背源。儻見淳質，請勿嫌怪」。（同上，第439頁上）

特別是論述譯師應具德才的「八備」之說，實為翻譯理論中的卓見高識：

「誠心愛法，志願益人，不悼久時，其備一也；將踐覺場，先牢戒足，不染譏惡，其備二也；筌曉三藏，義貫兩乘，不苦暗滯，其備三也；旁涉壇史，工綴典詞，不過魯拙，其備四也；襟抱平恕，器量虛融，不好專執，其備五也；沈於道術，澹於名利，不欲高銜，其備六也；要識梵言，乃閒正譯，不墜彼學，其備七也；薄閱《蒼》《雅》，粗諳篆隸，不昧此文，其備八也。八者備矣，方是得人」。（第439頁上）

又如，北周長安崇華寺沙門慧善，幼年出家，善法勝的《阿毗曇

心論》。他曾寫過一部書，名《散花論》。此書亦已不存，光從書名也難揣度究竟講的是甚麼？幸賴《唐高僧傳》卷八本傳中有這樣一段記載：

「善（慧善）以《大智度論》每引小乘相證成義，故依文次第，散釋精理，譬諸星月助朗太陽，猶如衆花繽紛而散亂，故著斯文名《散花論》也」。（第486頁下）

讀了此文，方悟《散花論》原是順依《大智度論》的次第，有選擇地闡釋其中的一些重要論點的書。

再如，被後人推為禪宗東土始祖的菩提達摩，在世時並無多大聲望，所以他的事迹流傳到唐初也不多。《續高僧傳》本傳只是說，他是南天竺婆羅門種。初達摩（劉宋）境南越，末又北度至魏（北魏），隨其所止，誨以禪教。「於時合國盛弘講授，乍聞定法，多生譏謗」。（第551頁下）弟子見於本傳的僅有道育、慧可（又名「僧可」），見於他書的也不過僧副、曇林、尼總持三人而已。然而，達摩的禪法經幾代的傳授，漸流天下，六祖慧能以後，更演成一大宗派。隨着禪宗勢力的興盛，有關達摩的言論和事迹被大量地編述出來，與他的原始面貌相距甚遠。而據《唐高僧傳》的記載，達摩之學是「二入四行」的禪法。「二入」是指「理入」和「行入」。「藉教悟宗，深信含生同一真性，客塵障故，令舍偽歸真。凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，不隨他教，與道冥符，寂然無爲，名理入也」。（卷十六，第551頁下）「理入」，屬於教理的思考，「行入」屬於禪法的修持，包括「四行」，即報怨行、隨緣行、無所求行、稱法行。傳中均有解說。道宣撰書之時，禪宗尚未真正形成宗派，傳法定宗之爭也未露端倪，而且所錄出自與達摩有接觸的曇林（一作「琳」）的《略辦大乘入道四行》，這就顯得可信而接近於事實。

與傳記本文敘載之詳瞻相襯映的是，《唐高僧傳》各篇之論，撮示一科指歸，溯沿佛學源流，評議人物史事，內容也相當豐

富。如「明律篇論」中，作者認為律藏初通東夏時，薩婆多部的《十誦律》弘持最廣。曇無德部的《四分律》雖漸翻在姚秦，但創敷於北魏，自此之後，逐漸轉盛，「今則混一唐統，普行《四分》之宗」。(卷二十二，第602頁下)這中間是怎樣發展過來的呢？作者寫道：

「自初開律，釋師號法聰，元魏孝文北台揚緒，口以傳授，時所榮之。沙門道覆，即紹聰(法聰)緒，續疏六卷，但是長科，至於義舉，未聞於世。……魏末齊初，慧光宅世，宗匠跋陀(佛陀扇多)，師表弘理，再造文疏，廣分衢術，學聲學望，連布若雲峯。行光德光，榮曜齊日月。每一披閱，坐列千僧，竟鼓清言，人分異辯，勒成卷帙，通號命家。……有雲(道雲)、暉(道暉)、願(法願)三宗律師，躡踵傳燈，各題聲教。雲(道雲)則命初作疏九卷，被時流誦，門人備高東夏。暉(道暉)次出疏，略雲(道雲)二軸(即七卷)，要約誠美，蹊徑少乖。得在略文，失於開授。……汾陽法願，眇視兩家(指道雲、道暉)，更開覺穴，裝作抄疏，不減於前。禪糺核於律文，是非格於事相，存乎專附，頗滯幽通，化行並塞，故其然也。其餘律匠，理(洪理)、洪(道洪)、隱(曇隱)、樂(道樂)、遵(洪遵)、深、延等，或陶冶鄭魏，或開疆燕趙，或導達周秦，或揚塵齊魯，莫不同師雲(道雲)之術，齊駕當時。雖出鈔記，略可言矣。而遵(洪遵)開業關中，盛宗帝裏，經律雙授，其功可高。……智首律師講授，宗系誠廣，探索彌深」。(卷二十二，第620頁下第621頁上)

道宣即是智首的弟子，他繼承智首的遺範，廣事弘揚，創立了依奉《四分律》的南山律宗。

類似這樣有關佛學的某一領域漸進嬗度的歷史踪跡，以及相關情況的論述，也見之於其他各篇之論，文多不載。這些綜貫一

科內容的「論」，不僅筆鋒馳騁，論創縱橫，而且文詞錦綉，具有濃郁的文學色彩。

《唐高僧傳》的不足之處有：

1. 有的人物歸類不甚恰當。如唐代的道綽是在玄中寺看到記載北魏曇鸞事迹的碑文，受到觸動，從而專修淨土法門的。他與曇鸞雖無直接的師資傳授關係，但卻是曇鸞思想的紹續者。所以，後人推曇鸞為淨土宗初祖，道綽為二祖。而善導是在西河遇道綽以後，才遵崇淨土，稱名念佛的，他是道綽的弟子，淨土宗三祖。然而，此書將此同一類型的三人，分別歸入三科。曇鸞在義解篇，道綽在習禪篇，善導在遺身篇。並且是在卷二十七《會通傳》中敘述善導的事迹，在卷目上未註其為「附見」，又有遺漏之失。另外，將華嚴宗初祖法順和二祖智儼編在感通篇，着力渲染法順令蟲移徙，使水斷流等神異之迹，亦墮失當。

2. 對有的人物和著作考辨未周。如卷一《菩提流支傳》中附見「覺定」，覺定是「佛陀扇多」的意譯，也是北天竺僧，從北魏正光元年(520)，至東魏元象二年(539)，於洛陽白馬寺和鄴都金華寺譯出《金剛上味陀羅尼經》等十部。而卷十六，又有《魏嵩岳少林寺天竺僧佛陀傳》雖然文中隻字未提他的全名及譯經事，但傳中提到他度慧光出家，又令弟子道房度僧稠，考之史料，此人即是佛陀扇多，顯然，道宣誤認為有佛陀與佛陀扇多二人了。又，道宣謂曇鸞撰《安樂集》兩卷，道綽著《淨土宗論》兩卷。而傳世的是道綽撰的《安樂集》，曇鸞撰的著作中並無《安樂集》，倒有《略論安樂淨土義》，頗似《淨土論》的略稱。故很有可能是道宣把書名搞錯了。

3. 《唐高僧傳》只有附於各卷之首的卷目，沒有總目，檢索不便。有時又過分講究詞藻，而影響敘述的信實性。

(完)



無著、世親兩菩薩的學說

蔡惠明

印度佛學史一般分爲六個階段：

- 一、原始佛學（公元前五三〇——三七〇年）；
- 二、部派佛學（公元前三七〇——公元一五〇年）；
- 三、初期大乘佛學（公元五〇——四〇〇年）；
- 四、小乘佛學（公元一五〇——五〇〇）；
- 五、中期大乘佛學（公元五〇〇——六〇〇年間）；
- 六、晚期大乘佛學（公元七〇〇年——一〇〇〇年間）。

而中期大乘佛學是大乘佛學的極盛時期，它在初期的基礎和方向上，使大乘佛學有了很大的發展，由於內外的因緣以及無著、世親兩菩薩的努力，一時形成百花齊放，萬紫千紅的盛況。中

期大乘佛學是以中、西印爲中心而發展起來的，其時正當笈多王朝和後笈多王朝統治時期，前後大約二百年左右。

組織中期大乘學說的代表是無著、世親兩菩薩。他們是在笈多王朝後半期住世的。據『婆藪槃豆傳』載：無著大約是公元四〇〇——四七〇年，世親大約是四二〇——五〇〇年，但唐玄奘大師的『大唐西域記』以及唐人注疏傳說則認爲無著生於佛滅後九百年，而真諦一系却認爲生於佛滅後一千年。兩者的差異，可能是由於對佛滅度年份推算的不同，但都近乎五世紀。這段歷史猶待進一步考證。

無著、世親是北印犍陀羅人，兄弟兩人都在有部出家。無著先是修習小乘空觀，感到不滿足，傳說得到彌勒菩薩的指點而改奉大乘，他的重要著作『瑜伽師地論』是「大乘有宗」的宗論。

梵本和藏譯題爲無著，漢譯則題作彌勒，後世傳爲彌勒學說。世親對有部的阿毘達磨很有研究，著『俱舍論』，表示對小乘很有自信，所以那時他的立場是反對大乘的，後來得到他的兄長無著的幫助改宗大乘，昆仲兩人就共同弘揚彌勒學說。關於無著、世親兩菩薩的傳記故事，我會協助林梵音居士根據鳩摩羅什大師譯『馬鳴、龍樹、提婆、無著、世親傳』以通俗的語體文再譯成『馬鳴等五菩薩傳』，由浙江天台國清寺法物流通處出版，歡迎參閱。

彌勒的學說是以『瑜伽師地論』爲根本。據印順老法師考證，此論源自『雜阿含經』。內容豐富，共分五部份，主要是「本地分」，而「本地分」的中心則是「菩薩地」。「菩薩地」很早就單獨流行，性質屬於「經」的一類，並非無著、世親弘揚瑜伽學說時才有的。可見在這以前，有一批瑜伽師早已存在了，從『大毘婆娑論』中就能看到像有部的世友、象護等也是屬於這一系統的。無著、世親繼承了這一系統，不過後來逐步傾向大乘，並發展爲「大乘有宗」，成爲「有宗」的奠基人。

彌勒，梵文 Maitreya，意譯慈氏，名阿逸多，譯作無能勝，是賢劫千佛的第五尊佛，爲釋迦牟尼佛所授記。『天台淨名疏』載：

「言彌勒者，有云從姓立名。今謂非姓，恐是名也。何者？彌勒，此翻慈氏，過去爲王名曇摩流支，慈育國人，國人稱爲慈氏，自爾至今，常名慈氏，姓阿逸多，此云無勝。有言阿逸多是名，既不親見正文，未可定執。」密教胎藏彌勒，坐於中台八葉院東北方的蓮上，金剛界的彌勒在賢劫十六尊中，坐於東方羯摩會三十七尊中的西方金剛因菩薩，就是大輪金剛，密號「迅疾金剛」。「彌勒上生經」說他現住兜率天。「彌勒下生經」說他將從兜率天下生這個世界，在龍華樹下繼續尊成佛。中國民間傳說五代布袋和尚是「彌勒化身」，但並不能以此作爲彌勒下生的根

據。實際上，無著、世親以前，已有一批瑜伽師，而他們的學說源自『雜阿含經』，這是比較可信的。傳說無著撰『瑜伽師地論』，是由彌勒菩薩傳授，而近代日本學者宇井伯壽也堅持認爲無著、世親是師承彌勒學說，並得到一些人的贊同。孰是孰非，只好待歷史來作結論了。

無著、世親的著作極爲豐富。漢譯和藏譯的都有。無著著作的漢譯本有『瑜伽師地論』、『顯揚聖教論』等；漢譯和藏譯兼有的爲『攝大乘論』、『阿毘達磨集論』等約三十種。世親原有『千部論主』之稱，現存漢、藏譯著有五十多種。兩家以彌勒署名的書有五部：（一）『瑜伽師地論』；（二）『分別瑜伽論』，我國無譯本，但『解深密經』中有一個「分別瑜伽品」，內容是彌勒就瑜伽法門向佛發問，由佛作答，與該論相當；（三）『分別中邊論』，又名『辯中邊論』；（四）『大乘莊嚴經論』；（五）『金剛般若論』。後兩部屬於經的論。這五部統稱『彌勒五論』，無著、世親都有註釋。西藏也有『彌勒五論』，但內容不同。無著的重要著作有六種：

（一）『顯揚聖教論』，是對『瑜伽師地論』從學說上重新有所組織的綱領性力作。

（二）『順中論』，是配合『中論』而寫的入大般若初品法門的論述。

（三）『金剛經論』，提出七句義來解釋此經。

（四）『大乘阿毘達磨集論』。

（五）『攝大乘論』。以上兩書都與『阿毘達磨經』有關，是總結大乘義理的論著。

（六）『六門教授習定論』，是講瑜伽修行方法的指導性作品。

世親的著作，對彌勒學說發揮較多的有「大乘莊嚴經論釋」、「辯中邊論釋」、「金剛經論釋」。解釋無著著作的有「攝大乘論釋」、「習定論釋」。闡述自己的觀點的有「成業論」、「二十唯論」等。另外，他對大乘經還作了很多注釋，例如「十地經論」對「華嚴經」的十地品進行系統的解釋。對「無量壽經」的注釋，後來成爲我國淨土宗的根本典籍。其他如注釋「法華經」、「無盡意經」、「寶髻經」等，在佛學史上都佔重要的一頁。至於「俱舍論」，雖屬小乘著作，但影响很大。

義淨三藏在「南海寄歸傳」卷四中說：「瑜伽畢學，體窮無著之八支。」就是說學習瑜伽學先應研習無著的八部著作，深入領會之後才稱得上「畢業」。這「無著八支」是：「二十唯識論」、「三十唯識論」、「攝大乘論」、「大乘阿毘達磨集論」、「辯中邊論」、「緣起論」、「大莊嚴論」、「成業論」。

無著、世親的學說，一開頭就講緣起問題。原始佛學時期講的是「十二支緣起說」。後來範圍擴大了，不僅講人生現象，也涉及到宇宙現象。這時產生了兩個極端，一是執有，一是執空（惡取空）。執有派風靡一時，佔了優勢。這時龍樹菩薩的學說推出了，他不僅反對有部的執有，而且也反對惡取空，創立了中道觀。他還提出「二諦說」分別一切法的實相，說「勝義諦」是空，「世俗諦」是有，把兩者統一起來認識就是中道觀。到了無著、世親的時代，他們特別提出「阿賴耶識」來說明緣起。其根據是「大乘阿毘達磨經」，稱爲「分別自性緣起說」。兩家學說認爲，阿賴耶識是一切所知法的總依，它能生一切法。阿賴耶含藏有自性各別諸法名言（概念）種子，而名言種子不同，一切法因之就有區別。他們又提出三性說，聯系到「有」、「無」概念。依三性認識：遍計執性是出於遍計執著，所以是「無」。依他起性是遍計生起的依據，因而是「有」。不過它與遍計相順（它的

生起是由於遍計執的種子，生起以後又有遍計執的安立），因此這個有並非實有，而是「假有」。到了圓成實，才可謂「實性」。如此認識三性，不僅對「有」、「無」建立正確的認識，而且對「有」、「假」、「實」也有正確的認識，這是無偏見的認識，稱爲「中道觀」。這樣的中道觀比之龍樹所說的更進一步。後來陳那還用比喻做了生動的解說，他說，如夜行見繩，誤認爲蛇；以後看清了，才知道是繩非蛇；再仔細看，知道繩是麻編成的。這種有次第的認識，很好地說明了三性：見繩誤認，是遍計執，繩體由因緣生，是依他起，認識繩爲麻製成，是圓成實。從比喻中還說明了無、假有、實有的關係：本來沒有蛇是「無」，誤認繩是蛇，雖屬假像，但還是有，却是「假有」。從而也說明了依他起與遍計執的相順關係。無著在「攝大乘論」中指出：三性說來自「般若經」，他只是把它與「般若經」的道理加以會通。他認爲：「般若經」講的空、無，並非泛泛之談，而是指一切法的遍計執；講的如幻如化，是指依他起性，有而不實；還講到知行均清淨，使人在理解上得到正確認識，在實踐上獲得解脫，就是圓成實性。「大品般若經」的「慈氏問品」也記載一切法（如色法）都有三類分別，就是遍計的（色）、分別的（色）、法性的（色），這是無著、世親的三性說又一依據。「依他起」是三性說的中心，指的就是一切法，樹立了依他起，便把一切法都係屬於一心了。因爲「他」，就是各種法的名言種子，都藏在阿賴耶識裏，依阿賴耶而存在。前七識有所見聞覺知，留下印象在第八識上，謂之熏習，熏習所成就是種子。見聞覺知不外乎認識，可見種子就是由認識構成的，從人生現象到宇宙現象都存在於認識中，認識不過是心意識的作用，這樣便形成「萬法唯識」的唯識學說。我國唯識宗實際創宗者唐玄奘和窺基法師就是繼承和發現無著與世親學說，提出以三性來解釋宇宙萬有的性相，用唯識觀的方法達到轉染（識）成淨（智）而成佛。他們依據的也是「解深密經」和「瑜伽師地論」等。

世親的唯識著作有「二十頌論」與「三十頌論」兩部。「二十頌論」有他的長行解釋，主要以成立唯識學說為宗，早年梵本的書名題為「成唯識論」，護法為它作的注釋稱「成唯識寶生論」。我國唐玄奘合柔編譯（主要推尊護法一家學說），共十卷。它的主要論點是「識生似（轉變）外境現。」就是說識生起以後有一種作用，能把識的一部份轉變成為心的對象。由於人們對「識所變」沒有真實的認識，把它執為外境，其實外境並不存在。至於識怎樣變成境等，他在「三十頌論」有詳盡的發揮，不過「三十頌論」只有頌，沒有長行解釋。

無著、世親學說還有一個重要特點，就是在方法論上引用了印度的「因明學」並加以發展。印度因明與希臘邏輯、中國先秦名辯，是世界邏輯學發展的三大源流。因明隨着佛教東流而傳入我國，對提高中國思想界的理論思維能力具有重大作用。自玄奘提倡新因明並詮釋了大量因明經論之後，對因明的研究，出現了空前的盛況，連唐代著名的唯物主義哲學家呂才也對因明產生了濃厚興趣。飲水思源，這不能不感謝無著、世親二菩薩。「瑜伽師地論」本地分「菩薩地」中提到菩薩應學的「五明」，就是「聲論」、「因論」、「醫方論」、「工巧論」和「內論」。「解深密經」最後一品講到佛所作事問題，其中之一就是「證成道理」（用種種量能證明的道理）也是屬於「因明」。「瑜伽師地論」本地分的十七地中的「聞所成地」，講到學法內容，也提及「五明」。並對「因明」的結構作了詳細的說明。論中說，因明的運用，主要是同別人辨別是非，所以要用論議的形式，應注意七事，即：一、論體性，二、論處所，三、論所依，四、論莊嚴，五、論墮負，六、論出離，七、論多所作法。這些就叫「七因明」。隨後無著寫「顯揚聖教論」與「阿毘達磨集論」中都重複地講「七因明」。世親有三部因明的著作，就是「論軌」、「論式」、「論心」。這三本書現在梵本無存，漢譯本也沒有，但在其他著作中却有提到，如陳那在「集量論」引「成淨論」，真諦譯

「如實論」有二品，都是因明的論述，信為世親所作。他晚年著作「二十唯識論」中，建立唯識學說，駁斥異見和溝通疑惑等，也運用了因明這一工具。

無著、世親以後，大乘學說出現了明顯的分立，其發展主要有兩派：瑜珈行派和中觀學派。瑜珈行派是從無著、世親法系傳下的，共有護法、安慧等十家。中觀學派為佛護、清辨兩家，標榜恢復龍樹、提婆學說。藏文材料稱兩人都是象護門人。象護是瑜珈師，不是瑜珈行派，當然也是與瑜珈師地說法有關係的人。總之，無著、世親學說對印度、中國佛學是有極其深遠的影響的。

△更正▽ 上期「雜阿含經」研習——入流者「須陀洹」的條件」文中有關「如來十力」，漏植「九、知宿命無漏智力」，謹訂正。

（完）

本刊定價表

零售每册港幣 10.00

香港	全年十册 (連郵費)	港幣 120.00
台灣 日本 泰國 菲律賓 新加坡 馬來 美國 加拿大 英國 澳洲	全年	平郵 港幣 150.00 空郵 港幣 185.00
	全年	平郵 港幣 150.00 空郵 港幣 210.00



談鴛掘摩與諸尊者論修法

智 銘

在佛陀初期度脫的佛弟子中，大多是聲聞弟子，有些聲聞弟子很有成就，都成了阿羅漢，其中最著名的如舍利弗等十大弟子。當佛陀度脫了一個異教徒的鴛掘摩，大家都心生隨喜，紛紛來到佛陀之前，對鴛掘摩加以讚歎。

當時首先行讚歎的是大目犍連尊者，他說：

「你真是一位超越的、有智慧而勇猛精進的佛弟子，若要修殊勝的道業，宜追隨在佛左右，修習淨戒以及一切的清淨梵行，成爲一個臨清波而不染的鵝王；明淨如滿月的大修行人。」

成了羅漢的聲聞弟子，都具有神通力，十大弟子尤其各有某種的神通。鴛掘摩首先請教大目犍連尊者說：

「你是神通第一的大阿羅漢，那末什麼是神通，又如何才能

修得神通，請快點說給我聽，以斷除我心中的疑惑。」

大目犍連尊者說：

「假若有人能修學淨捨，連自己腳上穿的鞋子，也可以施給需要的人，又比丘要持淨戒，不得有習近一切物欲的東西，若能修得自有的能捨；沒有的不去習近，以這二大功德因緣，就能很快地獲得神通力。」

鴛掘摩聽了，大不以爲然地說：

「可憐的大目犍連尊者，你修的這種神通力，那只不過是雕虫小技，算不了真神通，你對那第一真實神通，根本無知，既然如此，就應該三緘其口。」

「你要知道，要修得真實的第一神通力，首先要常常修行自利而利他的功德事業，以便能使衆生得到安樂。修得了這樣

的功德，才能很快地獲得最上神通力；對那些在苦難中的眾生，要去向他說法，使他得到心靈上的安慰，甚至捨去自己的身命去救護他。修這樣的功德，才能很快地獲得最上神通力；佛弟子不只是爲了自己一身的成就爲滿足，要廣度羣生，而且要勇往直前，就如同住在祇陀林中的佛陀那樣，才能獲得大神通。像修這樣無限量的救眾生的功德事業，才是大乘的摩訶衍法，修無量無邊的大乘摩訶衍法，才能成就諸如來。當然也能修得諸如來最上神通力。」

原來，大目犍連修的是小乘的聲聞神通，而耉掘摩要修的是大乘菩薩神通。二人的旨趣、願心不一樣，成就的神通自然也不一樣。聲聞乘所成就的神通，只能方便自己，只能成就阿羅漢，而菩薩所成就的神通，是爲方便眾生，可以使他都達到如來的境界及如來最上神通。

卍 卍 卍 卍

耉掘摩又轉向舍利弗問法，他請教舍利弗說：

「舍利弗大尊者，你是被如來尊爲智慧第一的佛弟子，那末，智慧從何而生，要如何才能成就智慧呢？請快點告訴我，以解除我心中的疑惑。」

舍利弗聽了說：

「如果佛弟能護持不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒的五戒清淨不失，就能成就大智慧，即使此世命終而輪轉他世，這智慧常與生命俱生，不會退失，凡是持淨戒而成就了智慧的人，他的聲名就會流布很遠，有了智慧就不因任何事物而發生傾動。」

耉掘摩聽舍利弗說成就智慧的方法，只是淨持五戒，知道舍利弗的成就不高，就說：

「我知道佛陀曾說過，一個人要修到不生不滅的真空境界，才能生大智慧，所以佛說的大智慧，是從法生，而不是只在持淨戒的這些作爲上用工夫。可憐的舍利弗呀，你修的仍是小乘法，所以不能分別知道大乘智慧真實意義，你既然不能真知智慧的實義，就應該三緘其口才是。」

原來，舍利弗只是小乘人，小乘人的最大優點就是守戒清淨，因爲守戒清淨，所以修得了知道什麼事可以作；什麼事不應作的智慧，這種智慧只對自身有益，對眾生並無多大利益。而耉掘摩所要修的，是大乘人的智慧，這是實智慧，這實智慧要從法生，知道一切法皆空之理以後，達於中道，即成就如如不動的實智，有了這實智，就能成就阿耨多羅三藐三菩提了。由於二人的旨趣不同，所以對智慧的境界認定，就有差別了。

卍 卍 卍 卍

阿難尊者去到佛前，向佛陀頂禮以後，站在一邊，見到耉掘摩皈依佛陀，心生隨喜，所以讚歎着說：

「這真是大好因緣，耉掘摩已修殊勝的道業，我心理不自禁地發出隨喜，希望你及時誦讀佛說的九部經。」

耉掘摩聽了說：

「如來常常稱歎你阿難尊者，是多聞第一的大弟子，我要請問你，什麼叫做多聞，而多聞又從何而來？」

阿難尊者告訴鴛掘摩：

「只要誦讀而且修習佛說的九部經，所得的經義，要不慳惜地向大家宣說，如此才能從其中得到多聞，總持這經義就有不可思議的功德。」

鴛掘摩聽了阿難尊者的說法，不以為然，他說：

「能讚歎如來為畢竟是常而不滅者，才可以名之為世間第一多聞的人，如果只是誦讀九部經並依經義修行者，並不是真正多聞。」

阿難尊者所謂誦讀九部經，是指下列九部佛說的經典：

一者、修多羅：這是梵音，中譯就是「契經」的意思，「契」是契於理、契於象生機緣，而「經」是貫穿法相，合起來就是契經。

二者、祇夜：這是梵音，中譯是重誦或重頌的意思，就是佛經有二種體裁，前面是經文，接着用偈語體將經文重頌一遍，偈文便於記憶，因佛住世時，經文多口口相傳，所以頌偈比較容易記憶。

三者、和迦羅那：這是梵音，中譯為授記的意思，就是佛陀為弟子們授記其未來之結果。修什麼因，將得什麼果，予以一一記別的經典。

四者、迦陀：這是梵音，中譯是句頌的意思。或孤起頌、不重頌的意思。迦陀分為二種，一種是「通」，不論經文是頌文體或散文體，凡文字數達到三十二字者，就叫做首盧迦陀，也就是通頌。另一種叫「別」，就是必須以四句為一頌，而意義又必須完備者，每句字數不一定，或三個字或八個字，但必須要滿四句

，這就叫做結句迦陀。也就是別頌。

五者、優陀那：這是梵音，中譯是因緣的意思，是叙說佛弟子見佛聞法的因緣故事，以及佛陀說法教化的因緣故事。這多在一部經的前面部份，所以成為諸經的序品。

六者、偈帝目多迦：中譯是本事的意思，就是佛陀述說佛弟子過去世的因緣故事的經典。

七者、闍陀迦：中譯是本生的意思，就是佛陀自述過去世因緣故事的經典。

八者、毘佛畧：中譯是方廣的意思，就是理正四方，義備名廣，或者說諸正為方，言多為廣。佛說的經典無一不是導人於正，天下好言佛說盡，所以言多。

九者、阿浮陀達磨：中譯是未曾有的意思，是記述佛陀種種不可思議的神力故事的經典。

以上所說的九部經，有大乘九部與小乘九部，阿難尊者是小乘人，所說的九部經，當然是指小乘九部而言，小乘人最大的特色，是佛說什麼，就依佛說而誦讀、而修持，很少有自己開創性的修學，而鴛掘摩是修大乘菩薩行的佛弟子，他所要追求的是如來常恒不滅之理，即如來是常、是不滅的道理，這在「大槃涅槃經」中說得很詳細。所以他認為唯有在如來常恒不滅之理方面有所成就的人，才能算得上是世間多聞第一的人，如果只是在佛說九部經中，尋名逐句地去求知，這只是重複一下佛說，自己並無有實知，對如來不滅之理不明，就不能算是多聞第一了。

卍 卍 卍 卍

佛陀的俗世子羅睺羅，也來到了佛前，見到了鴛掘摩而心生

隨喜，他讚歎鵞掘摩說：

「鵞掘摩呀，恭喜你了，你想修得殊勝功德而皈依佛陀出家，所以我心生隨喜，希望你敬重戒法，受持不失爲重。」

鵞掘摩說：

「如來常常稱讚你是持戒第一的佛弟子，我們生在這世間，究竟要如何來恭敬於淨戒呢？請你快點告訴我以解除我心中的疑惑。」

羅睺羅尊者說：

「凡是佛陀所說的一切，應作爲或不作爲的事，都要專心恭敬地受持不失，這就是世間第一恭敬於戒法的表現。」

鵞掘摩聽了，不以爲然地說：

「應說如來是世間第一常恒不滅者，這才是世間最上恭敬於戒法的人。你還沒有知道第一戒法，更沒有真實恭敬這真實的第一戒法。」

羅睺羅所說的戒，是佛陀所制定佛弟子對善的行爲要作，若應作而不作，是不敬戒；又對惡的行爲不應作，若不應作而作者，也是不敬戒。這一種持戒，仍是爲自我一人的利益而爲之者。鵞掘摩所說的戒，是如來之理常恒不滅，這才是真實持戒第一，若說如來有作有爲、有生有滅者，就是破戒而不是敬戒了。因爲凡成就如來是常之理的人，爲善不爲惡的一切行爲，已是多餘的了，如諸佛如來無戒，因爲諸佛如來無作無爲，根本就不犯戒，還要那些有相、有作、有爲的戒法作什麼？這就是大乘人與

小乘人對戒法的態度不同之處。（註：羅睺羅是密行第一大弟子。）

卍 卍 卍 卍

那時候，阿那律尊者來到佛所，看見了鵞掘摩而心生隨喜，讚歎着說：

「好呀！鵞掘摩！你現在皈依佛陀來修殊勝的道業，我心隨喜，願你在不久的時間內，能得天眼通。」

鵞掘摩說：

「如來常稱讚你是天眼第一的佛弟子，什麼叫做世間的天眼，這天眼是如何產生的，請你快些告訴我，以決斷我心中的疑惑。」

阿那律尊者說：

「一個人若常常發心布施燈明，同時向他人說法予以度化，由此就可以獲得天眼，洞視一切事物而無障礙。」

鵞掘摩說：

「如來所說的甚深法藏，精勤而方便地向衆生宣說，將自己的所得一一地顯示出來而不隱覆不說，這才能得究竟的、最勝的天眼。這個道理你還所知不多。」

阿那律尊者所說的得天眼，是由於布施燈明而種了施福的因，所以才有得天眼的果；同時又向他人說法度化，才能成就世間天眼第一。而鵞掘摩的看法與阿那律有少許不同，他認爲布施燈明與得天眼，沒有直接的因緣關係，而對佛陀所說的甚深法藏，

在經過精進修習以後，方便宣說，不隱覆任何佛理，以這個因緣，才能成就最勝天眼。所以阿那律重在施福，而鶩掘摩重在施慧。這是二人不同之處。

卍 卍 卍 卍

那時候，沙門陀娑尊者來到佛處，見了鶩掘摩說：

「很好呀，鶩掘摩，恭喜你出家共修勝業，我心生隨喜，願你多修忍辱。」

鶩掘摩問陀娑尊者：

「什麼是世間第一忍？什麼是生忍，請快說爲我解疑惑。」

陀娑尊者說：

「若以旃檀塗在右臂之上，能使我身心快樂；若左手被利刀斬去，能使我身心痛苦。但我的心都能平衡而不因樂生喜、因苦生怨，這就可以名爲世間最上忍了，這些工夫值得你修學去調伏。」

鶩掘摩却說：

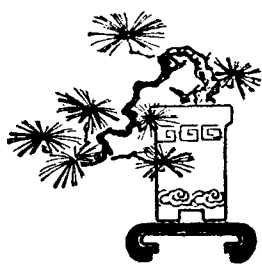
「依我看來，若將如來藏的道理，顯示給世間，在那如來藏中，無知、無惡、無邪見，又能捨除我見，我執而無我，這些才是佛陀的正法，聽到了這些說法的人，心中不生恐怖，離開一切憍慢，雖捨身命亦所不怖不畏，從以宣說如來藏爲己任。這樣的修學，才能算是世間最上忍法，這才應該調伏的，所以你說的忍，只是身忍，而不是生忍、法忍。」

這裏值得注意的，是鶩掘摩提出了「如來藏」說。他認爲如果修得這如來藏，已到了身命皆捨的境界，還有什麼右手樂、左手苦的分別相。這是因爲二人所修的境界不同，所以對忍辱的意義解說，就有了差異。

以上是鶩掘摩與佛陀十大弟子中的幾位論法的情形，當時的十大弟子所修的，幾乎都是聲聞的小乘法，他們一切依佛所說而修習，以求自我人格的完成，至於佛理的探求，或者以佛理的弘揚去度化其他衆生的菩薩行，則探求的不多、不深，度化衆生更非所願。而鶩掘摩一出家，即修大乘菩薩行，所以在佛理的探求與弘揚，以及自度度他的大乘菩薩行等方面，要高深得多，所以大弟子們所提出的問題，都被鶩掘摩一一地否定了。

但修佛以願心爲依歸，有人發願自度爲己足，若人人自度，則衆生不需他人度了，但也有人發願自度的同時也度他，使自己在很短的時間內同臻於解脫的境界，以免衆生長期輪迴生死之苦。二者都無可厚非，不可以偏重於那一乘的修習，更不可輕蔑那一乘的修法，這才是正確的。就如同挑東西的時候，如果自己的力量大，替挑不動的人分挑一點東西；那本來沒有多大氣力的，能挑動自己的東西已難能可貴了，若強求他再去分挑別人的東西，就可能使他寸步難行了，所以小乘法、大乘法都是佛法，契各之機而行，不必強求。

(未完)



三界唯心 夢喻最勝

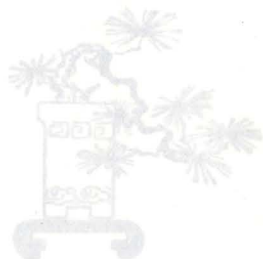
一、心外取法是遍計所執的流轉門

物質現象在佛法中稱為「色」，意為質碍「五位百法」中立有「色法」一位，凡十一類都屬於所造色。地、水、火、風四大種是能造色。離開四大種便沒有所造色，離開所造色也沒有四大種。因此，《百法明門論》在色法十一類中，不再別立四大種。具體的物質現象——器世間是由四大種（大造色）凝聚而成的，故謂之種種「色聚」。地、水、火、風是四大種的「物名」，而堅、濕、煖、動是四大種的「物體」。「其言地大、水大者，就其偏盛者而言也」①。除「四大」外，別有「五大」之說。此第五大即「空大」。由於其他諸色的進入、障蔽或消失等，而產生虛空的變化，亦屬生滅法。《起信論》謂：虛空「體無、不實，以對色故有……若無色，則無虛空之相」。虛空實際上是沒有粗色，並非沒有細色。如無色界，因為沒有粗色，故名「無色」。三界之外尚有微細的「勝色」，三界之內的無色界當然不會空無一物。如經中云，佛說法時，無色界也有「雨花」之瑞。必須指出，「虛空無為」不生不滅，與「五大」中的虛空完全不同。

或謂「色聚」(「四大」所造器世間諸法)是由「極微」所組合而成的。佛家堅決否定這種「心外取法」的邪見。為《成唯識論》卷一指出：「諸有對色，皆識所變，非極微成。」極微也稱為「色極少」。

鳴泉

(未完)



或謂「色聚」(「四大」所造器世間諸法)是由「極微」所組合而成的。佛家堅決否定這種「心外取法」的邪見。為《成唯識論》卷一指出：「諸有對色，皆識所變，非極微成。」極微也稱為「色極少」。「七極微為一微量，積微至七，為一金塵。」(《俱舍論·分別世品》)所謂「金塵」，乃是能夠透過金屬間的空隙而自由游動的微塵，猶今所謂游離電子。無論分析到如何微小的色塵，皆不離識，「非是心外別有極微以成根境」。(《宗鏡錄》卷五三)現代物理學或亦認為，基本粒子及其運動，不但能轉化為能量，而且離不開概念——主體的觀察者。《瑜伽師地論》卷三謂：「復次色聚中，曾無極微生，若從自種生時，唯聚集生成，或細或中或大，又非極微集成色聚，但由覺慧分析諸色，極量邊際，分別假立以為極微。」極微不是眼等五根所見相對者，但由意根不斷分析所得，亦屬於假有之色，可參閱窺基的《大乘法苑義林章·法處色章》。

德國哲人叔本華指出：「康德首先一個缺點就是對這一命題(即「世界是我的表象」)的忽略……與此相反，吠檀多哲學被認為

是毗耶舍的作品，這裏所談的基本原理在那裏就已作爲根本命題出現了；因此，印度智者們很早就認識這一真理了②」。康德承認不可知的「自在之物」，用佛教的語言來說，也就是「心外取法」。其實，在早期佛教的發展過程中，也產生過「心外取法」的一派，即小乘中的說一切有部。該宗以「我空法有」爲宗旨，如澄觀所說：「初小乘教中，實有外境，假立一心。」（《華嚴隨疏演義鈔序》）。

「心外取法」並不是心識所直接緣知的，而是衆生遍計所執的情境。也就是說，獨立於心外的客觀存在完全是先驗的，不可驗証的。所謂外部世界，實質上是各個阿賴耶識以自我爲中心而展開的體系。凡夫把各自所變現的相分認爲外在的實有之境，其實爲意識上的分別法執。正爲《成唯識論》卷八所說：「現量證時，不執爲外；若意分別，妄生外意。故現量境是自相分識所變故，亦說爲有。」可見，在意識未起時，並沒有把自相分所現之境執爲心外實有。這是如實的現量境界。而一旦意識與眼等前五識內外俱轉，由妄分別而強化，逐產生心外有實境界的妄見。攀緣外境，執取外物，無非是「自心取自心，非幻成幻法」（《楞嚴經》卷五）。「若了唯心，諸境自滅」（《宗鏡錄》卷二九），所「滅」的，並不是生動的現量境，而是執爲實有的心外之境。

不知唯心義，心外取法，難出輪迴。正如《楞伽經》卷一所說：「計著外心現境界，生死輪常轉。」可嘆凡夫被無始無明所障，不知外而境、內而身，皆是一心所生，不離生死苦海。《華嚴經義海百門·決擇成就門》云：「不了自心謂心外有法，即生憎愛，從貪業受報。」心外取法。異計紛然，貪得無厭；貪而不遂，怨天尤人；起惑造業，莫此爲甚。窺基指出：「有心外法，輪迴生死；覺知一心，生死永棄。」（《成唯識論述記》卷一）衆生執外色故，色能變心，爲「流轉門」；諸聖知內識故，心能變色，爲「還滅門」。

二、一切唯心造

「心」一般開爲三種名義，所謂心、意、識。如《六波羅蜜經》卷十謂：「集起說爲心，思量性名意，了別義爲識，是故說唯心。」指出開合之異同。法相宗總稱「唯識」。或開爲三：心爲阿賴耶識、意爲末那識、識爲意識。或開爲八識乃至五十一種心所。總之，爲開合，粗細等不同，概稱心或識。

佛法認爲：一切事物都是從心識中變現出來的虛幻的表象；心識之外，別無一法而能建立。諦實而言，「所變之境既妄，能變之識豈真！」這個心識，當然是無明熏真如的產物，故「不真」。我們不妨說，佛法是宣示「唯心」的；然而決不能說，佛法是「唯物」的。一切有爲法可以分爲「三聚法」：心法、色法和不相應行法。色法不別起，依心法、心所法而生；不相應行法無別體，假施設而有。《華嚴經》指出：「一切皆是心想建立。」不但是三界唯心，三世唯心，而且「一切衆生但想所持」，「生死皆由心所作」（參見《十地品》、《離世間品》等）。這就是說，空間、時間、無情之成毀、有情之生死……均不出心想之外，不存在外在的獨立性和實在性。所謂以「一實相印」說法，不離心性者是。「終無心外法，能與心爲緣。」（法藏《華嚴義海百門·緣生會寂門》）見相二分也罷，能所二緣也罷，都是一心所生而自證的。觀心實爲學佛的樞機。《成唯識論》卷十說：「今自觀心，解脫生死。」《起信論》說：「覺心源故，名究竟覺；不覺心源故，非究竟覺。」能否如實觀心，是迷覺、邪正的涇渭。「經云：三界唯心，萬法唯識。此直指現前根身、器界諸有爲法，皆唯識變，唯一心現，更無第二法也。」（德寶《笑岩集·北集下》卷四）以此觀心，至爲直捷。

唯心、唯識，與緣起觀是一致的。從無明、行直到生、老死，周而復始，其實都是在起心動念。攀緣心起，輾轉相因，便生起種種境界，爲《楞伽經》卷二所謂：「藏識因攀緣，自心現境

界。」按天台家之說，介爾有念，三千具足。只要有絲毫的念頭萌生，即一時具足無量世界，無欠無餘。心為「大幻師」，能在一念頃中，造成種種衆生、五蔭和國土《華嚴經·夜摩宮中偈贊品》指出「一切唯心造」，把「心」喻為「能畫諸世間」的「畫師」。我們說唯心，有二層義。一是一心所攝。黃蘗禪師指出：「山河大地、日月星辰，總不出汝心。三千世界都是汝箇自己，何處有許多般！」（《宛陵集》）如一念不生，則萬境皆寂，唯是「一法界大總相」。二是隨心變現。且看《宗鏡錄》中的幾段法語：「轉變從心，前塵無定……善惡之境，皆是自心。」（卷四二）「法無定相，但隨人心。」（卷四三）「妍丑隨情，境無定體。」（卷六七）「心是業力的本源。」一切造善惡，皆從心想生。「善惡業力造成了衆生依正二報的種種差異。經中常說的「一水四見」，——或見是水，或見是虛空，或見是琉璃，或見是膿血，便是一證。凡一類衆生共同感受一境，謂之共業；或見境或不見境，謂之不共；共感一境而見受不異，謂之中共；共感一境或苦或樂，謂之中共不共；所見各異而共感一境，謂之不中共……總之，念念分別，種種境界。心淨則土淨，心穢則土穢。關鍵是：「淨穢在心，不在國土。」（慧海《頓悟入道要門論》卷下）舉凡自然之無穢、社會之醜惡以及人生之疾苦等，都是心的變異（分別煩惱）所招致，並不是客觀固有的缺陷。若心無變異，則亦無自然、社會和人生的種種變態，其理昭然。

三、心境一如，性相不二

所謂「境相」只是心識所現的「相分」。境相的質量、廣袤、距離等，並不是真正屬於「外在」的，而是以屬於心的「似外境現」的相狀，驗之於頭眩目翳時所見的空華、幻蠅可證。境有屬於顯了意識的事境，通六識內外俱轉；也有屬於獨頭意識的名境，唯第六識內轉。不論事境還是名境，在迷者看來是「外境」！在覺者看來是「內色」。「內色」似「外境」現，系心識自變而又自緣者。蕩益

指出：心識「決無親緣外境之理」（《觀所緣論釋》），他還把境相稱為「四大緣影」：「四大緣影，何莫非心之相分也哉！」（《靈峯宗論》卷六之三）境相是心識的投影，故諦實而言，一切色法皆屬心法。迷者倒見，以為外境固有的差異而造成認識上的差異。窺基指出，境相的差異實「分別心」的產物。其《成唯識論述記》卷二云：「如大造色，由分別心，相境生故，非境分別，心方得生。故非唯境，但言唯識。」可謂正言若反。色法僅屬所緣，而心法、心所法則通能、所二緣，主張唯心唯識，抑或主張唯境唯色，此為正見與邪見、內學與外道的分水嶺。

唐·澄觀謂：「張心則無心外之境，張境則無境外之心。」（《華嚴玄談》卷一）「張心」之義，已在上文詳述；而「張境」之義，尚須闡發。按此義相當於流傳頗廣的「七佛偈」中所謂「心本無生因境有」。這就是說，能見的心識也不能孤立地生起，必須行於境相而生起，因此，心被稱為境的「行相」。我們顯然無法體驗出一種沒有境相的純粹心念。「即此心如是生時，即有如是影象顯現。」（《解深密經·分別瑜伽品》）有關心與境的聯系，且再讀兩段經文、法語。《占察善惡業報經》卷下云：「若無覺知能分別者，則無十方之世一切境界差別之相。以一切法不能自有，但依妄心分別故有。妄心無自相故，亦以境界而有。此妄心與前境界雖俱相依，起無先後；而此妄心能為一切境界原主。」（《祖堂集》卷十四引馬祖大師法語：「三界唯心。森羅萬象，一法之所印。凡所見色，皆是見心；心不自心，因色故有心。」心為境之因，境為心之緣，心境相感而共生；其中，又以心為「原主」。衆生被無始無明所覆障，執取心外別有實境，境外別有實心。其實，「心不孤起，托境方生；境不自在，由心故現。」（《宗鏡錄》卷三四）「未有無心境，曾無無境心。」（同上卷五七）決然沒有心或境孤起自生之理。心境俱生的性質，謂之「相待有」（見《大智度論》卷十二）或「相待立」（見《成唯識論》卷十）。

再從性相的角度而論：心爲境之性，境爲心之相；性爲即相之性，相爲即性之相，一心且備能緣和所緣兩種功能，才能由自體分轉變爲見、相二分。見分能緣所變的相分作種種分別，而相分則是被能分別的見分所分別的對象。以轉變論，唯自體分是能轉變的，而見相二分都是所轉變的。這就是「自心分別自心」的意義。若以佛性、法性而論，在心稱爲佛性，在境稱爲法性。「木石無心」云云，是不了義語，方便語。諦實而言，不論有情、無情，「一色一香無非中道」。智者大師謂：「觀一心，見一切心及一切法；觀一法，見一切法及一切心。」（《六妙法門》）因此，大乘家有「草木成佛」、「非情成佛」之談。明乎依正不二、色心一如，則「無情有性」之理豁然可悟，所謂「青青翠竹盡是法身，郁郁黃花無非般若」。攝境歸心，爲「真空觀」，從心現境，爲「妙有觀」。真空妙有，一如不二。既然心爲幻師，則所造一切境界，無非是幻；既然心爲空王，則所起一切諸法，無非是空。

四、眞妄·生滅·斷常

心有眞妄二義，如下示：

一心——覺——真心——性（本性）——不變——眞如門
迷——妄心——識（業識）——隨緣——生滅門

真心是本具的性體，不生不滅，如《諸法無諍三昧法門》卷下云：「衆生之性即心性，性無生死、無解脫，如虛空性。」心性清淨，一法不立，隨無明緣，能生一切法。業識沒有自性，以真心爲性，如《成唯識論》卷十云：「眞如亦是識之實性，故除識性，無別有法。」澄觀以海水喻真心，以波浪喻業識，謂「一切諸法，真心所現；如大海水，舉體成波。」（《華嚴玄談》卷十九）真心以不覺之故，一轉而爲無明業識，緣起三界六道，種種事相。其實只是一心，迷爲業識，覺爲真心。

所謂「三界唯心，萬法唯識」，一般指的是隨緣而變的妄心業識而言。《楞嚴經》卷六謂：「見聞如幻翳，三界若空華。」「唯心」

之說是先遮境、後遮心的次第方便。衆生的俱生法執和分別法執極爲堅固。如果把虛妄的心識認作唯一的實在，便如同認賊爲子。心識是迷眞的產物，也稱爲無明。唯心遮境，尙屬方便；心境皆空，才是了義。正如窺基所說：「爲遣妄執心、心所外實有境故，說唯有識。若執唯識眞實有者，如執外境，亦是法執。」（《成唯識論述記》卷二）

衆生的心識從無始以來，剎那剎那，果生因滅，因生果滅，猶如瀑流。有情的生老病死、無情的死生住異滅、世界的成住壞空，無一不在遷流變化之中。一心不動，萬法不起。一念妄動，故有生；有生，故有滅。生生滅滅，便是諸法緣起。如《菩薩瓔珞本業經》卷下云：「諸法本無假名生，已有還無假名滅。」《成唯識論》卷二云：「滅若非無，生應非有。」於非有非無中，見其若有若無，故知一切生滅，皆是幻生幻滅。

從心識的生滅幻相進而考察其「斷」、「常」性質，也是至關重要的。世間對心識的理解不是偏執於斷見，便是偏執於常見。執斷見者以爲一期生死永滅無餘，撥無因果；執常見者以爲有常住不變的靈魂，如「神我外道」所說，是以無常爲常。心識念念遷流不住，前滅後生。由前念剎那滅，比知不常；由後念剎那生，比知不斷。不斷不常，故成緣起。按《大智度論》（參見卷四三、卷八三）所說，「一心」可以從兩個方面去看。一是「念念生滅心」，念念不住，速生速滅，即是「非常」；一是「相續次第生」，前念乍滅，後念即生，因果相續，無有間斷，即是「非斷」。從「非常」的角度而言，謂之「念念無常」；從「非斷」的角度而言，謂之「相續無常」。生滅與相續的辯證聯系，反映出佛法的「中道」觀特色，如《涅槃經》卷二七所說：「無常無斷，乃名中道。」出生死外，業識轉爲正覺，始爲「常樂我淨」之「常」。然而，此「常」並不是與「斷」相對的「常」，而是清淨涅槃，中道實相。生滅的妄相與不生不滅的實相，性體不殊，所謂「無常是常義」（《神會和尚語錄》）。

物質的生滅實爲妄心業識的生滅，所謂「諸法壞相不起於法而起於念，是名念念剎那。念起則種種法起，念滅則種種法滅。」（陸西星《楞伽要旨》卷四之九）佛教有關業因果報、生死輪迴的理論，即建立在心識非斷非常這一基礎上。「生老病死，死而復生。」（宗密《原人論·斥偏淺》）生必有死，證知非常；唯其非常，故生必有死。死必有生，證知非斷；唯其非斷，故死必有生。心識若斷而不續，便沒有因果相酬。心識若常而不變，便沒有業報相隨。正因爲心識是非常非斷的，所以有因果、輪迴等事。同時，也提供了除煩惱、得解脫的可能性。

五、夢喻最勝

叔本華認爲，在經驗的形式下比在思辯的形式下更容易理解所謂「外部世界的實在性問題」。這種經驗形式就是夢：「我們有夢，整個人生不是一場幻夢呢？」叔本華不贊同用「生動分明」來區分、夢和現實。因爲「人們只能把對於夢的回憶拿來與當前的現實相比較」，所以根本無法判斷何者「生動分明」。或謂夢境往往突破一貫的經驗聯系。這也似是而非。「夢境却也同樣地在自身之內表現出一種聯系。」叔本華的結論是：夢和現實在「本質中並沒有什麼確定不移的差別，因而不得不同意詩人們的看法，承認人世是一場大夢^③」以佛法而論，六根對六境而生六識，內外俱轉，即通常所謂現實。而夢中只有獨頭意識內轉。這是夢和現實的一般區別。然而，夢中獨頭意識也假作眼耳等根與夢境相對而發識。就夢者而言，也與現實一般，是內外俱轉的。反之，在現實中也有獨頭意識所生之色。如想像一境一物，謂之「覺寤獨頭」，禪定中呈現的境界，謂之「定中獨頭」（參見《宗鏡錄》卷五四）。可見夢和現實的界限並無質的區別。

諸法空義，大略有三，謂緣起如夢，唯心如幻、無常如化。如《華嚴經·十行品》指出：「一切諸法……如夢、如幻、如化，誑惑愚夫。」幻、化二者可以攝入夢喻之中。證知境由心現，塵

由識變，心境雙亡，如幻如化，謂之「如夢智」。經中多說一切喻中，夢喻最勝，如著名的《金剛經》「六如偈」即以「如夢」居先。窺基《成唯識論述記》卷三說：「即患夢緣，種種外境相現，體實自心。借夢喻以明唯心之旨，最爲親切諦了。阿賴耶識有覺和不覺二義，夢喻不覺。宗密《禪源諸詮集都序》卷四說十重夢喻以明凡夫隨緣生滅、流轉五道的始末。茲概括其語，列表如下：

- 一、一切衆生皆有本覺真心。如富貴人在宅中住。
- 二、法爾不覺。人睡不知。
- 三、法爾念起。有夢。
- 四、生能見之相。夢中起想。
- 五、妄現根身器界。夢中別見有身及種種好惡事境。
- 六、執爲定有，名爲法執。夢時執所見物爲實有。
- 七、見自他之殊，名爲我執。夢時認他鄉貧苦身爲己身。
- 八、貪愛順境，瞋嫌逆境，種種愚癡計較。夢在他鄉見順違等事而生貪瞋等情。
- 九、造善惡等業。夢中或偷盜打罵或行恩布德。
- 十、業成而受業系苦樂等相。夢中被拘罰或遷官。

衆生以「無明眠力。」而恆處於「生死長夜」之中，宗密指出：「患夢力故，心以種種外境相現，夢中執爲實有外物，寤來方知唯夢所受。我此身相及於外境，亦復如是，唯識所變。」（《禪源諸詮集都序》卷二）所謂「實有外物」，指出了夢的兩大特點，一是有非有而似有，一是非外而似外。衆生及其世界雖似實有的色礙，外在的境界，實與夢中所緣不異。但是，衆生不自知覺，「如夢中無喜事而喜，無嗔事而嗔，無怖事而怖。」

他心，外識也是自心變現的相分。《成唯識論》卷八指出：「外識實無，寧非內識境；他心實有，寧非自所緣。誰說他心，非自識境？」外識是內識所變，他心是自心所現；一心觀一切

心，一識涵一切識。所謂「一切心一心，如彼醒寤」（《摩訶止觀》卷九）。如一人夢中見衆多人，覺來方知，只是一個夢心而已。我心以他心爲相分，他心亦以我心爲相分；互相攝入，唯是一心。

六、由夢入覺

夢心即是迷心。不但所夢之境是幻，而且能夢之心亦妄。《大般若經》卷五九六謂：「如人夢中說夢，所見種種自性，如有所說夢境都無所有。何以故？善勇猛，夢尚非有，況有夢境自性可說。」又慧思《諸法無諍三昧法門》卷下謂：「譬如眠熟時，夢見種種事；心體尚空無，何況有夢事。」總之，心、境二空，本來無事；只緣妄情未去，無明未破，不免癡人說夢。以「如夢智」觀察，設有一法過於涅槃，亦如夢如幻。知幻即離，其心不動，可謂稱性極談。

我們只是從文字上闡述「三界如夢」的道理。其實，身在夢中的凡夫並未真正了知「諸法如幻」，如《二十唯識頌》所說：「未覺不能知，夢所見非有。」只有在徹底夢覺之後，才能證知「河沙世界，無有幻外事」（《大珠禪師語錄》卷下），達到一心不動。《莊子·齊物論》云：「方其夢也，不知其夢也，夢之中又占夢焉，覺而後知其夢也，且有大覺而後知此其大夢也。莊子此言與佛說相契，不妨借以說明夢和覺的聯系。衆生由無明不覺而生「三細六粗」，流轉生死，即是「不知其夢」，「夢之中又占夢焉」。稱解起行的修持過程，由名字覺、觀行覺、相似覺、分證覺直至究竟覺，便是不斷地由夢境的逐步演化面至於徹底覺悟的證成過程。

④二乘破見思惑，破分段生死，出離三界輪迴，相當於「覺而後知其夢」。登地菩薩分破無明惑，破變易生死，入等覺位，證金剛心，相當於「大覺而後知此其大夢」。隋代吉藏《二諦義》指出：「果報是變謝之物，生死是大夢之境。從生死至金剛心，皆是夢。」可見，從凡夫一念無明至等覺菩薩以前，均屬「夢境」。這

似乎是一個極其漫長的過程。然而，時間本是夢心所現，了無自性。如夢中片刻，恍若數十年光陰。《華手經》謂：「無量無數劫，解之即一念；知念亦無念，如是見世間。」所謂五十二位菩提道，三阿僧祇解脫道，是對未悟者而說的。凡夫流轉生死，處於因果相續的拘系過程中，故因生滅而僞立時間。已經覺悟的賢聖出離因果的拘系，便知「念劫相入」，一念萬念，三世如夢，三劫成佛即是頓悟成佛。如《圓覺經》所說：「菩薩衆生，皆是幻化；幻化滅故，無取證者。」生死涅槃，猶如昨夢。」既厭生死之苦，故欣涅槃之樂。幻夢既覺，則幻身、幻心、幻境皆滅。沒有取證的人，也沒有修證可言，是謂無修無證。但是，無修無證也不是不修不證。夢中未覺的衆生還須要幻修幻證，以期離幻即覺，是謂有修有證。無修無證是果上的理體，有修有證是因上的事相；二者同出而異名，不必視爲水火。

一旦無明殼破，大覺朗然。能所的對立、人我的分別等，均化爲烏有。《華嚴經·入法界品》謂：「知一切佛與我心，悉皆如夢。」又謂：「如空中華，夢中現，當於佛體作如是觀。」佛爲開示悟入衆生這一大事因緣出現於世。如果沒有衆生的迷，就沒有佛的覺。佛爲能化之主，衆生爲所化之人。能化所化，皆不離夢。佛菩薩得以夢智，「以幻化身而見幻化」（《仁王經·菩薩行品》），分身塵刹；遊戲人間，善巧方便，出入無礙，用無緣大慈、同體大悲去度化衆生，而實無衆生可度。

（完）

（註）

- ①太虛《四大種之研究》。《法相唯識學》，商務版，下冊p.511。
- ②叔本華《作爲意志和表象的世界》，商務版，第一篇p.26。
- ③同上，第一篇p.43。
- ④守方《城佛的時間問題》。《弘法》152期p.4。

古僧道風錄(上)

自序

這是根據古本《高僧傳》和《緇門崇行錄》選編的。古文為現代的多數人不易理解，為普及起見，特翻為白話。

共選了三十三位僧人，都是記錄了古僧們不同的德行。中國佛教協會趙樸初會長在一次大會上談話，(大意是)號召僧人遵制守戒，精勤修習，做到僧像僧，廟像廟；還要奉行人間佛教，自利利他；實踐農禪並重，達到了自食其力，以提高僧人在羣衆中的信譽，有利於弘法利生。此外，宗教在十年「文革」中遭到嚴重破壞，令到後繼無人，現各地正在培養青年僧人，達到續佛慧命。我想編寫這本小冊子不僅對青年學僧，即是對信佛的士女，作為業餘讀物，也是有益處的。

這裏都是小故事，本人另根據《高僧傳》及《大慈恩寺三藏法師傳》用現代語編寫了兩冊《古代高僧故事選》與一冊《玄奘大師》，其編幅較長，故事情節亦比較濃厚。

但本人佛學水平有限，文字基礎亦差，很可能會出現不少錯誤，甚盼善知識指正。

1. 護法頭陀

佛陀的大弟子迦葉尊者，在僧團內一直擔當頭陀的工作，不畏勞苦，數十年不變。佛陀感到他年高體衰，長年累月地苦幹太

辛苦了，打算調他下來，另換別人。一日對迦葉尊者說：「如今你年老了，不能再從事艱苦的勞作了，就稍稍安逸些吧。」那知迦葉尊者却說：「師尊不必為我操心，這些活我已經幹慣了，並不感到什麼辛苦，您叫我閑下來，倒反而不習慣了。」他沒有聽師勸說，仍堅持頭陀行如故。佛陀不勝感嘆道：「你數十年如一

日，人雖老了，却不變初心，實為稀有！假使每個比丘都能像你，則我法存；若是很少有人像你，則我法滅。你真是可敬的護法僧人啊！」後來迦葉尊者被傳法為西天初祖。

（頭陀行類今之雜務等若工作）

2·不享王供

西域僧人佛陀耶舍，爲了尋找鳩摩羅什，不遠萬里，特地趕到中國。他到了長安，翻譯大師鳩摩羅什聽到良師益友來了，十分高興，立即稟明秦主姚興。姚興是篤信佛教的，對佛陀耶舍十分尊敬，把他安排在逍遙園住下，待以上賓之禮。耶舍幫助羅什翻譯經論，使羅什得益不少。姚興對耶舍更加器重，不時派人送去珍貴的衣食用品。但耶舍仍保持着沙門僧的操行，粗衣淡食，日惟一餐，對那貴重的物品看都不看一眼。他一再婉拒，而秦主仍繼續送來。不久衣服卧具等物，堆滿了三間屋。秦主姚興見之，益發欽敬他操行，只得派人把那些東西拿去市上賣了，在城南造了一所寺廟，作爲紀念。

3·忍辱護鵝

在古印度，有個比丘到珠師之家乞食，珠師正在院內製作王冠，把一顆顆珍珠穿到王冠上去。他見比丘托鉢前來，就把王冠放在桌上，進屋取食。剛巧一顆大的珍珠沒有放好，滾到地上；又剛巧一隻白鵝在旁，見到珍珠，不等比丘去拾，就把那珠子吞到肚裏。

珠師拿了食物出來供養比丘，繼續拿起王冠工作。他發覺少了一顆珍珠，慌忙四下尋找，沒有找到。他記得清清楚楚，那顆珠子是放在桌上的，不由懷疑是比丘偷了。先是問比丘見到珍珠嗎？比丘不言。接着說：「你需要錢，我可以給你，這珍珠是王家的，我可擔待不起啊，還是拿出來吧！」比丘仍不言。珠師火

了，催促道：「你怎麼不說話呀？快把珠子拿出來！你這不是要我一家人性命嗎？」任珠師怎樣盤問，比丘不出一聲。

珠師大怒，揮拳就將比丘痛打，連打帶罵，迫比丘交出珠子。比丘被打破了鼻子，流下血來。那白鵝見了血，忙來舔食。珠師正在盛怒之下，一脚向鵝踢去，將鵝踢死了。這時比丘忽然一聲長歎，不勝傷感！

珠師怒道：「你這賊和尚真不識好歹，我施食於你，你不說一聲謝，還要偷我珠子。一只鵝踢死了，你却這麼憐憫，我一家人要去坐牢，你不生同情心嗎？」

這時比丘開口了：「請施主原諒，出家人豈有害人之心，我沒有拿你珠子，那珠子是被鵝吞食了」。珠師道：「那你爲什麼不早說呢？」比丘說：「我若立刻告訴你，你就會馬上把鵝殺了，出家人以慈悲爲本，我怎忍爲一物殺生啊！我是想等那鵝屙下來，那時鵝命保了，我再告訴你。」珠師馬上將鵝破肚，果然一顆大珍珠在鵝肚裏。珠師向比丘倒身下拜，賠禮道歉。

4·備經險難

晉朝曇無竭法師，聞法顯等不懼萬里，遠去佛國，不勝羨慕。於是自己也立下宏願，欲前往西土，得不到佛經，決不東返。他說動了有志者僧人曇朗僧猛等二十五人，肩負簡單行李乾糧，從長安出發。

一路上餐風沐雨，不在話下。到了大戈壁，只見黃沙漠野，上無飛鳥，下無走獸，四顧茫然。他們只有以日落定爲東西方向，用人骨獸骨作爲指路標識，在沙地裏艱難地走了十多日，才走出了八百里大荒漠。

到了葱嶺，山上長年積雪，即使夏天，亦是白雪皚皚，而且霧氣瀰漫，風如刀割。要達天竺，先要越過葱嶺，這裏峯巒起伏，特別在兩山之間，有一條極長的索橋，下面是波浪湍激的大

江，索橋兩頭模糊不見。要過索橋，十人中只有先讓一位最膽大的過去，到了對岸燒起篝火，這兒見到火光，知是已達彼岸了，才敢一個個人再過去。若是久久不見篝火，也就說明此人遇難了，經不起暴風吹索，已掉到大江中去了。

過了葱嶺，還要攀越一座大雪山。這裏比葱嶺更險，懸崖陡壁，幾無立足之地。山壁上鑿着棧道，孔孔相對，人要小心地攀着棧道，一孔一孔腳踏實地的過去，方無危險，否則跌到萬丈深谷，就要粉身碎骨。

他們攀越了三天，方履平地，曇無竭檢點同伴，已失去了十人。

由此前往天竺，十分曠野，百里內不見人烟，僅有飛禽走獸出沒。大家只得忍飢挨餓，不得已用石蜜充飢。這時所剩十三人中，由於一路上精疲力盡，加上飢餓，身體已嚴重不支，又死了八人。剩下的只有曇無竭等五人，十分悲痛！他們埋了同伴的屍體，作了悼念儀式，繼續前行。五人意志益堅，抱定非到天竺不可，一路上念着觀音聖號，披荆斬棘，直往西去。

快到舍衛國時，半路上遇到一羣惡象，向他們奔來。正在危急之時，忽見林中出現幾隻雄獅，向惡象追逐，把象沖散。他們捏了一把汗，定定神再走。抵達恒河時，又遇一羣野牛，幸喜飛來數隻大鷲，把牛驚散了。

曇無竭等到了天竺，忙着訪師參學，收集佛教經論。印度的各位名德高僧，聞有東土僧人備經風險而來，十分喜悅，熱情接待。他們參訪數年，學到了不少寶貴的知識，取得了不少經典，最後由南天竺搭乘商船，由海路抵達廣州，不久終於回到了中原。

5. 以法爲親

晉僧法朗，少年出家，學佛精勤，頗感所學經論不足，擬往

西域訪師學道。他說服了同學四人，從悵掖出發，橫渡沙漠。到了邊疆，行人稀少。一日忽見道旁有一古寺，野草沒徑。他們走上前去，想討碗水喝。佛殿兩旁，各有破屋一間，每間各有一位胡僧。一間的僧人在誦經，對來人旁若無睹；一間的僧人似患病疾，面容瘦削，糞便滿地，其臭難聞。法朗說：「出家人無眷屬，以法爲親，這兩個僧人同住一廟，互不照顧，太不應該了！我們不見則已，見了不能置之不理。」於是與同學留了下來，幫助患病者打掃房間，洗滌被褥衣褲，還上山採葯給他治病，服侍了六日。至第七日，正想告別，忽見房中打掃乾淨，陳滿鮮花，香氣撲鼻，室內的佈置也清雅了，兩個僧人突然一變過去不理睬的態度，坐在一起歡樂地交談着。

那兩個胡僧原來是頗通漢語的，只見那個念經的和尚先說：「你們感到奇怪吧？實告你們，我們幾天之前已知你們要必經這裏，過路商人說，你們欲往天竺取經，志願不惟不堅；但出家人重在德行，我們是有意試試你們的，看看你們的慈悲心如何？你們若是見難不救，不生同情之心，就談不上弘法利生，縱然到了西天取得經論，其作用也不大。現在知道你們有慈悲心，能捨己爲人。你們暫時在這兒住下吧，我們這裏有不少佛經，夠你們學習一年，你們借此也好先學會一些梵文。」法朗等聽了不勝喜悅，把二位胡僧視爲神僧，以弟子禮倒身下拜。

6. 勞作不怨

晉代道安法師，十二歲出家，因容貌醜陋，不爲師父器重，小小年紀，就派在田裏勞動。他勤懇地在田裏勞作，一連三年，從無怨言。

道安師內心十分聰慧，記憶力過人，幼時曾隨外祖父學過四書五經，因此頗有見地學問。出家幾年之後，方敢向師父求借經書。其師給他《辯意經》一卷，約五千言，他第二天帶到田間，在

休息時閱讀，未到落日，已看完了，黃昏歸去還給師父，想再借一本。師父又說：「你昨天借的，難道看完了嗎？」道安說：「弟子已看完了。」師父不願同他多說，順手取了一本《成具光明經》給他，約一萬言。

第二天，道安仍帶到田間閱讀，暮歸還給師父，希望再借。

這一次師父可發怒了，責道：「學法怎能像你這樣兒戲，可以隨便便？你大約只是出於好奇，翻了幾翻吧？」道安說：「不，弟子全讀了，讀得認認真真，而且能背誦了。」師父更怒，怪他竟敢繼續說謊。

道安說：「請師父息怒，弟子怎敢說謊，弟子真的能背誦了。」師父怎麼也不相信，怒氣沖沖的道：「好，你竟還敢誇口，你就當面背給我聽吧！你若全然說謊，小心家法！」說罷執卷在手，要道安背誦《成具光明經》。

道安不慌不忙，從頭至尾背誦一遍，竟一字不差。

師父越聽越驚訝，從滿面怒容頓時轉為喜色，激動地撫着道安的頭說：「孩子，為師錯怪你了，是為師不具慧眼，用了世俗眼光看你，以致一翳障目，過去沒有認識你這塊玉來！你是不可多得的僧材啊，望好好努力，今後佛門傳燈，要依靠你的力量了！」

師父一面說着，一面流着愧悔之淚，自此就不讓道安下田，囑他一心學習佛法。後道安法師成為歷史的一代具有突出貢獻的高僧。

7. 道風高逸

晉末高僧慧遠及慧永法師，都是道安大師的弟子，棄儒出家，不但精研佛學，還精通黃老學說，加上道風高逸，因而名震天下。後來二師同居於廬山，建東林寺，並創蓮社，制訂了僧伽不少清規。這時正值羣雄割據，兵荒馬亂；而佛法正盛，不少文

官武將喜歡和名僧攀雅，談玄說禪，僧人亦不得不作某些周旋。

有鎮南將軍何無忌，駐兵潯陽，他素聞慧遠慧永之名，特修書請見，以表仰慕之意。他風聞慧遠的脾氣，以山中虎溪為界，從不下廬山腳下，於是他先率領隨從在虎溪等着。

片刻，只見山上林陰中有僧人百餘位，在蜿蜒的山道上，由慧永帶領着一步步下來，整然有秩。那為首的慧永法師，布衲草履，軌錫持鉢，道風飄逸，神清氣朗。何無忌不由暗暗敬服，向隨從道：「那位領隊的就是慧遠法師吧？」一隨從說：「不是，那是慧永法師，慧遠法師還在後面呢。」

何無忌聽了嘆道：「慧永的儀表已是不凡，那慧遠的道風更不用說了，他們都是布衣草履，毫無出奇之處，可是神態却個個清高脫俗，廬山僧人果然名不虛傳！」心中更是肅然生敬，把他岸傲的武將氣焰先打掉了三分，忙虔敬地恭迎上去。

8. 為民除害

釋法安是慧遠大師的弟子，身材高大，少年時愛好拳術，學得一手槍棍，勇武過人。他也精通文墨，因對當時局勢不滿，就發憤出了家，隨遠公學法，嚴守戒行。

一次去外地參訪，路過新陽縣境，當地正鬧虎災，已有村民數人傷於虎口。村上未等天黑，即家家閉戶，顯出一片恐怖氣氛。

法安進村投宿，向村民問明原因，就勇敢地跌坐於大樹之下，將錫杖放在身邊，以待猛虎前來，村民勸說不聽。

未到半夜，只聞山上一聲虎嘯，由遠而近，山岳震動。是夜月明星稀，片刻間，那猛虎已來到法安身前，虎視眈眈，兇光逼人。

此時法安手持錫杖，早已一躍而起，擺好架勢，嚴峻對虎。法安說：「你這孽畜，如果通靈，快快回到深山，再不傷人；如

若怙惡不悛，我這禪杖決不饒你！」那虎見法安的神態，先是愕着，對峙有頃，畢竟出於野性，朝法安猛撲過去。

法安將身一閃，蹤跳自如，連躲猛虎三撲。常言道：「虎有三撲」，三撲一過，它的凶猛已減一半；還有一說：虎乃「銅頭鐵背美人腰」，腰部是虎的致命處。法安揮動禪杖，向虎腰連擊三杖，三擊全中，那禪杖是鐵打的，為法安防身之物，那虎雖猛，怎經得法安狠命三棍，早已負傷逃到山裏去了。

天明，村民以為和尚已被所傷，開門一看，誰知他仍跌跏座於樹下。村民們佩服他勇敢，齊向他供養食物。

法安繼續在村裏守了兩夜，不見猛虎下山，第三日便處告別。忽見一村民驚喜地奔來，說發現山洞裏有一死虎。村民們忙與法安上山觀看，果見那虎的腰部已受了重傷倒斃。村民們齊向法安道謝，強留他再住一回。有的問他：「出家人是不殺生的，你怎地敢破戒了？」法安說：「佛教是珍惜物命的，不殺無辜的生靈，若對毒蛇猛獸，連連傷人，為保護人命，就不得不開戒了，這是大乘佛教的精神。」村民們不勝感歎，第二日法安告別離去。

9. 護法為王

晋道融法師十二歲出家，其師愛其聰明過人，先讓他在村塾讀書，凡當日所習之課文，不待暮歸，即能背誦講解。師更惜其才，待他十八歲後，資其到各方游學；未到而立之年，不但精通孔孟莊老之學，且對佛教所有經論，亦已融會深解。

師父圓寂後，他慕羅什大師之名，特往投奔。羅什奇其英才，深為器重，讓他輔助譯經。一日出新譯《法華經》，令道融向眾弟子解釋。融看了一遍，第二日出席講解，理甚圓滿。羅什更是歡喜，嘆道：「佛法之興，有道融就不愁了！」

不久，師子國（今斯里蘭卡）有一外道特來長安，求見秦主姚

興。那外道說：「聞羅什在關中大行佛法，使釋氏之教獨傳震旦，而我婆羅門大教不傳東土，實為憾事！今特身騎駱駝負書前來，欲與釋氏之徒展開辯論，看看誰家的學說優長，大王意下如何？」姚興雖信佛法，但亦聞婆羅教之名，出於好奇，當即同意。

傳到逍遙園譯場，眾僧愕然，不敢出而對辯。道融善辯才，羅什對道融說：「護法之大任只有你了，你博學強記，又口若懸河，今日非你不可了。」道融說：「我對外道的經書所讀不多恐難勝任。」羅什說：「這不難，我這裏西域僧人頗多，他們有的是婆羅門出身，我可以請他們當夜書寫，況且譯場中也有不少外道書籍，可供你閱覽。」道融答應，於是連夜開始閱讀，作好充分準備。一月之後，凡婆羅門所有經論，道融已融貫於心，遂約期辯論。

是日，姚興坐於大講堂上，羅什率僧眾環坐左右，公卿與長安名流亦來觀盛。道融與外道在中央開展對辯，由精諳華語之西域僧人作翻譯。一時學術交鋒，場上肅靜。

外道先提出論題：「釋道遠不如婆羅門大教，不應在中國傳化。」先由他講了一番道理。接着，道融就列舉佛學經論及婆羅門之學說，又引我國經史典籍與之對比，滔滔如流，力挫其短；翻譯者亦是善於口才，頓時把外道駁得詞窮力拙，啞口語塞。

此時羅什說道：「君不聞中國乃文化禮儀大邦，且不論佛學博大精深，我等皆自婆羅門改信佛教；即中國儒家與諸子學說亦超過爾教多倍，何大言不慚，率而前來！」那外道聽了，不勝愧顏，行禮告退。

10. 拒不還俗

釋道恆在幼年時雙親即過世，靠後母養活他，因此他對後母至孝。年長後家貧如洗，他砍柴及作畫貸賣，贍養後母。道恆極

其聰明，只進了幾年私塾，以後靠自學博覽羣書，學問淵博。二十多歲時後母去世，他對仕途無心，遂出家爲僧，改讀佛經，修學精勤。後聞羅什大師到了關中，慕羅什之名，特長途跋涉到長安，投拜深造。羅什見他品學兼優，有一種清逸脫俗之氣，深爲喜愛，邊叫他修學，邊叫他對譯出之經論擔任校對。

秦主姚興見他儀表不凡，才識出衆，今後堪可助振王業，先是用祿位誘惑他，見他毫不動心，便強令脫去僧服，還俗爲官。道恆上表說：「貧僧自削髮起，早已道心堅固，縑服之下，誓畢身命，今錯蒙厚愛，實難從命。竊思王亦佛門信徒，望全僧志。」姚興見他竟敢違命，感到自尊心受挫，惱羞成怒，當即下令：「王命既出，不可收回」，一定要他還俗。道恆在衆僧的暗中幫助下，只得偷偷地逃出長安，往深山隱居去了。他建一草廬，邊耕邊禪。

11·慈心感人

晉僧曇稱，心慈驍勇，年輕時好游方參學，無有定所。一日至彭城地界，天暮不及進城，到荒村投宿。在一茅舍叩扉良久，只有微弱的應聲，却不見有人開門。他輕輕地推門進去，只見得裏面蓬蒿滿地，坑上躺着兩位老人，是夫婦倆，年紀在七旬以上，均病臥不起了。老人孤苦無依，以致病了無人照顧。他們已有三日滴水未進，而村裏人還不發覺。

曇稱看到老人可憐，慈悲心起，便至附近人家乞了一點米來，煨了粥給老人吃。又給打掃房間，揩抹桌椅。他憐憫老人無子女，就暫時留了下來，白天給一富戶做短工，藉此養活老人；還給老人洗滌衣服，侍奉湯藥，使老人感激涕零。

起初村裏人以爲他與老人有什麼親戚關係，及至了解非親非故，對他的義舉十分感動，也來幫着照應老人。後來二老相繼死去，曇稱又爲他們料理了喪葬，念了一天經。

正欲辭別村人離去，村裏忽鬧狼害，羊和孩子屢被叨去。曇稱見此情景又留了下來，集合青壯少年，掘了不少陷坑，一到傍晚各帶兵器，隱蔽在草叢中等候狼來。

由於曇稱的奮勇帶頭，不久狼患被除去了，村人不勝感激！有的問他：「出家人是講經說法的，這難道也是和尚管的事嗎？」曇稱回道：「佛教的宗旨是宏法利生，口說不如身體力行，凡是對衆生有利的，出家人都應該去做。」說罷，告別衆人而去，村人依戀難捨地送出村外。

12·挺身護法

法愍十八歲出家，學遍羣經，感到不滿足，便到各地游方參學。來到江夏郡五層寺掛單，當地信衆正在城裏建造佛寺。刺史謝晦不信佛教，派人前去拆廟，法愍聞之，隨着四衆前去勸阻。

法愍是個勇敢善言的人，力陳佛法不可毀之道理。法愍說：「佛教起移風易俗之作用，勸人諸惡不作，衆善奉行，淨化人心有什麼不好呢？再說佛法乃一門精深之學問，它上窮世界玄奧，下窮人生哲理，掃除人之無明愚痴，你不加深究，而只看寺廟與信衆表面現象，是一種不智的行爲。你不看前時魏虜滅法，只毀壞了寺廟，能摧毀衆生之心嗎？魏虜亡後，佛法還不是依然大興嗎？你作爲地方長官，最好是因勢利導才對啊！」

謝晦粗暴成性，絲毫不聽勸阻，將法愍等驅逐了出去。他索性一不做二不休，隔日帶了隨從、兵丁、備了酒肉，到各個寺院，強令僧民飲酒食肉，蓄髮還俗；還說：「我就不信報應，因緣果報乃無稽之談，我位尊權高，還不是活得好好的嗎？」說罷就命令兵丁拆廟，搗毀佛像。羣衆紛紛趕來，求阻無效；僧尼們只得哭着避隱山裏去了，堅不還俗。

晉末羣雄割據，互相爭霸，謝晦是個趨炎附勢的投機之徒，不久終以叛逆之罪被誅，百姓稱快。

(未完)

虛雲老和尚遺相



虛雲和尚

六十餘年修持

(續上期)

新政廢除科舉八股，廢除武舉，立刻就引起兩途出身之官吏反對，新政駢割冗衙，大裁冗員，另設新局行新制，使一般守舊而又無實用學問之士大夫痛失安身立命之業。於是無不群起反對新政，這些舊黨，向以奉迎太后而自保，無疑地就都傾向太后而不顧此位毫無實權之傀儡皇帝。羣臣紛紛向皇帝彈劾康有為，皇帝一概不理，拂袖退朝，賭氣去看珍妃。

「你看！」德宗對珍妃嚷道，把羣臣的反對奏章十幾本摔在她脚下：「這些老東西，個個出來反對我行新政。」

珍妃也不去拾來觀看，只是微微一笑：「皇上既已放開了手要大幹一場，還顧忌什麼呢？誰反對，就攆誰，管他是什麼

靠山後台，皇上也不用怕，拿出皇帝權威來！否則，將來就難做事了！」

「對！」皇帝說：「你說得有理！一不做二不休！」

消息老早傳到了太后耳中，太后驚疑道：「他到底搞什麼鬼？怪不得幾日不見他來叩安，原來在作怪！真乃養虎為患！我暫且觀望一下看看！」

李蓮英說：「萬歲爺這幾天一下了朝就上景仁宮去了，把人都攆出去，關上門，不知跟珍貴人說些什麼。」

太后冷笑道：「我早就料到是那賤婢成精作怪！我只悔當年心腸太軟讓皇帝選了她進宮！今後你們得多打聽了，這賤婢一言一行，都得報與我知，你們別只顧敷衍兩頭，總有一天，叫她爬到我頭上去，你們也別想有好日子過了。」

長篇連載 佛教小說

巧巧

李蓮英連聲答「喳」，自去加派耳目偵查。

禮部尚書懷塔布，被舊黨公推代表上奏請皇帝收回新政成命，舊黨因懷塔布之母是慈禧太后娘家長輩，認爲他一向宮中有面子，所以推他出面，懷塔布逕自入宮「遞牌子」請謁皇上。

皇帝此時正在養心殿，一聽報就知來意，問崔玉桂：「懷塔布怎麼這樣不曉規矩？自恃是太后長親，擅入宮禁，倚老賣老，他是自己來呢還是帶了人來？」

崔玉桂稟道：「回皇上，懷塔布帶了一批大臣來，計有尙書許應燊，禮部侍郎曾廣漢，堃岫，溥儀，徐會涵……等人，懷塔布已進宮，除人在宮門候旨。」

皇帝冷笑道：「很好！舊黨傾巢而至，是打算威迫我嗎？看我怕不怕？傳旨下去！我不見！」

珍妃此時在一旁侍墨，她一面磨着香墨，一面微笑道：「皇上，不見不是辦法。」

「見他們幹什麼？聽他嚕嗦嗎？」

「要不聽他嚕嗦，」珍妃微笑：「那還不容易？」

皇帝醒悟，立時取筆，飛快寫下親諭：「懷塔布……等大臣，一律革職，永不錄用！」

珍妃又說：「光革掉這幾個舊黨也沒有什麼大用，皇上，舊黨勢力太大，皇上還是小心一點好些。」

皇帝怒道：「那個敢阻我？大不了我全都把他們革掉！」

他真的一口氣下條子革除了好幾十個老臣，消息傳到頤和園，太后氣道：「他真的要反了。」

懷塔布隨即來求見太后，爬伏在地上哭奏：「老佛爺作主！皇上把奴才革了職，還把好幾十滿漢大臣都革掉了。」

慈禧太后怒不可遏：「好！養虎爲患，如今活該被老虎吞了！皇帝既不以我爲母，他眼中再沒有我，我也得有個打算了！」叫人：「傳榮祿來！咱們得先作商量，免得被人暗算分了屍也還矇在鼓裏呢！」

榮祿是太后的死硬派，手下有大軍，又有轟士成，董福祥與袁世凱等大將，榮祿奉詔進宮。

慈禧說：「榮中堂，你在天津，可知道有人在京裏要謀害我呢？」

榮祿說：「老佛爺明示，是否指新黨康梁之徒？」

太后說：「原來你也知道了。」

榮祿說：「奴才雖在天津，心在京畿，皇上誤聽康梁新黨，倒行逆施，違反綱常，奴才早有深憂矣。」

太后曰：「榮中堂，你得想個法子，別叫我們全都落在人家手中生殺由他了。」

榮祿奏曰：「奴才愚見，當前急務乃是清君側鋤奸去惡，老佛爺重新垂簾聽政，然後可穩大局。」

慈禧說：「我想安閒享點晚福，早晚拜佛，誰想天不從人願！好吧，你說，該怎樣清君側？」

榮祿奏曰：「奴才可暗令御史李盛鐸奏請皇上赴天津檢閱奴才麾下所練新軍，皇上正銳意維新，必然欣然同意前往，皇上一離京，京中要除康梁新黨，有何難哉？」

「好！就這麼辦！」慈禧說：「你去佈道天津的事，我這裏安排京裏的，分頭進行！」

皇帝果然同意住天津閱新軍，下詔定期九月親校，康有爲聞訊大驚，星夜求見，密奏曰：「天津閱兵，恐乃榮祿陰謀不利皇上也，皇上不可輕往，須有應變之策！」

皇帝苦笑道：「我已經不顧生死安危了，榮祿若敢行大逆不道弑君，就由得他殺吧！我諒他也不敢殺我，我關心的是你和梁啟超等，你們快逃吧！我派你們差使，藉此外放逃命吧！別管我了！」

有爲感泣道：「有爲深荷陛下賞議推行新政，怎可中途而廢？皇上若有危險，有爲豈能獨生？」

德宗淚下道：「康先生不可如此！我不幸生在帝王家，形同奴隸，你和梁啟超，譚嗣同等乃名重一時之大儒，若逃得生命，遠走外國，尚可鼓吹新政，希望將有警醒萬民之日，又盼可獲外國助力來助我推行新政，亦未可料，你等在此與我同死？有何益處？」

皇帝回到景仁宮，神情悽慘，珍妃的耳目老早把一切都密稟給她知道了。

珍妃屏退左右，密奏曰：「皇上，事急矣！皇上須設法應付非常之變了！」

「我怎樣應付？」皇帝黯然頹喪地說：「無兵無勇！」

珍妃說：「聽說袁世凱曾經贊成維新，皇上何不密召袁世凱入宮保駕呢？老佛爺身邊那些奸臣倭宦，也該叫袁世凱收拾乾淨，割除了李蓮英，崔玉桂這些內監，清理內宮，沒有這些奸人，老佛爺也就安靜些了。」

皇帝說：「你說的什麼話？老佛爺若知道，你還有命嗎？」

珍妃說：「現在什麼時候了？我還怕死嗎？皇上，一天不消除老佛爺身邊的奸人，皇上永遠也別想做真正的皇帝了。」

皇帝嘆氣道：「我的確也受夠了！好吧！我也只好孤擲一注了！」

「事不宜遲！」珍妃說：「先下手爲強！皇上快拿主意！就召楊銳等人去密見袁世凱吧！」

皇帝密召內閣候補侍讀楊銳等四人，一見面也顧不得君臣體制，他拉住楊銳衣袖就哭了起來：「楊先生，事急了，榮祿要借天津閱兵之舉除掉我們君臣，你們快逃吧！」

楊銳叩頭泣下道：「皇上！臣等豈可棄君而求自保？如今只有以命捍衛皇上，肝腦塗地罷了。」

譚嗣同叩頭大慟，奏曰：「皇上與吾等手無寸柄，無所爲計，唯有求援於外將而已，諸將之中，惟袁世凱一向力主變法，皇上宜結以恩過，冀緩急或可相助。」

皇帝泣道：「我亦有此意，但求援之事，宮中太后耳目衆多，怎能進行？」

譚嗣同奏曰：「今者，裕隆欲放董卓，皇上何不賜臣等衣帶詔，交臣等往說袁世凱勤王？固毋須召袁至宮中以啓太后疑心也。」

皇帝然其說，即急草衣帶詔：「榮祿密謀兵變廢君，大逆不道，着袁世凱即馳往天津，宣讀誅諭，立將榮祿正法，遺缺着袁世凱接任，欽此！」寫罷交與譚嗣同，泣道：「你們小心了，千萬別叫人攜出來，給太后知道，你我都死無葬身之地了。」

譚嗣同慟哭叩頭不止：「臣等奉召，敢不盡心？誓同殊論同存亡，斷不會落入人手！」

帝曰：「使袁世凱殺榮祿之後，領兵入京包圍頤和園時，太后左右，從李蓮英以下，人人皆可誅殺勿赦！但千萬不可有犯太后懿駕，免陷我於不孝！」

譚楊均再拜受命而去。晝夜出宮，且喜並未遭到太后爪牙偵悉搜查，却不知行踪已給報知太后了。

「皇帝半夜密召新黨，」太后說：「鬼鬼祟祟，到底想做什麼？你們多派人跟着打聽！」

皇帝第二天在殿上召見袁世凱，嘉獎袁氏辦事勤奮練軍有成，特賞開缺以侍郎候補，責成專辦練新軍事務，隨時具奏。

袁世凱一躍成爲一品大員，並得專摺奏事直達天聽，這種殊遇，明眼人心中都有數，知道天子要用袁世凱制榮祿了，皇帝分明就是假袁手奪去榮祿兵權嘛。

袁世凱謝了恩，回到法華寺住所，心裡在打算着，到底應該怎麼應付？他知道天子寄以重任，就是叫他去跟太后的黨羽軍機大臣榮祿作對，也就是要面臨榮祿手下十萬大軍及聶士成、董福祥的精銳部隊了。這個有名無實的光緒皇帝，到底值不值得爲之効命呢？

袁世凱躊躇未定，譚嗣同突然夜半來求見，世凱情知必有特別事故，慌忙延坐。

「慰庭！」嗣同說：「我此來有重要事，燃眉之急，我也不能久留，請屏左右。」

嗣同等未與世凱熟識，滿心以爲世凱一向支持新政。他問：「慰庭，你覺得皇上何如人也？」

世凱一聽就明白必有文章，就說：「皇上乃曠代之聖主也，聖上今日特別擢升世凱，天恩至隆，世凱正不知何由以報！」

嗣同說：「天津閱兵之陰謀，慰庭知之乎？」

世凱說：「畧有所聞，正不知何途可救聖上。」

嗣同聞言，立即出示衣帶詔：「慰庭，此乃聖上衣帶密詔，求你誅殺榮祿，然後立即揮軍入京圍攻頤和園，盡誅羣奸！今日可救聖上者，惟慰庭一人而已！慰庭欲救則救之，否則請向太后出首，可得大富貴也！」

世凱捧讀衣帶畢，痛哭流涕，望闕再叩者三，然後說：「嗣同，你以爲世凱是何如人耶？皇上今有難，我怎可不救？」

嗣同大喜曰：「我固知慰庭乃當代人傑也！願慰庭指揮大軍，以誅榮祿奸賊，清君側，肅宮庭！同佐聖主實行新政以救國拯民！」又說：「嗣同一介書生又信奉佛教，豈有主張殺人無理？今僅係因救聖主而出此下策而已。」

世凱曰：「世凱也是信佛拜佛的只求請君側，不會多行妄殺，你放心好了。」

嗣同說：「今日之事，唯有你我知耳。」

世凱泣道：「嗣同若不信世凱，請許刺血賭誓，生死與共！」

譚嗣同與袁世凱兩人刺血立誓之後，深信不疑，兩人密談兵變計劃，直到四更方別。

世凱臨別說：「世凱明日八月初二返津，立即佈置妥善！」

譚嗣同翌日密稟德宗，君臣皆以為此次萬無一失了，那知袁世凱一回到天津，立刻拿了衣帶詔去向榮祿告密！

榮祿星夜晉京，求見慈禧太后。太后彼時已在寧壽宮安歇了，李蓮英聞報慶親王帶了軍機大臣兼北洋大統領榮祿深夜來「遞牌子」，知道必有緊急大事，慌忙親自出來迎接。

「李總管，」慶親王崇禮一見就慌忙說：「大事不好了，老佛爺呢？歇了？」

李蓮英忙問：「王爺，是什麼事？」

慶王道：「榮大人星夜趕來，有極機密大事要面奏老佛爺，勞你無論如何喚醒老佛爺，這事得趕急應付的。」

榮祿是太后的心腹，今又有緊急大事，李蓮英也不敢怠慢了，慌忙叫內監招待，他自己趕去喊醒了太后。

「老佛爺！慶親王和榮大人來了，說有極機密緊急大事要面奏。」

慈禧忙披衣起來升座，即令：「立刻叫起！」

(未完)

謝 鳴 歛 捐

等慈法師	港幣500.00元
唐芝雲居士	港幣500.00元
李虎威居士	港幣500.00元
廖常惺居士	港幣500.00元
陳添鴻居士	港幣200.00元
李世珍居士	港幣200.00元
薛錦江居士	港幣100.00元
妙法寺	港幣 16,612.00元
總計	港幣 19,112.00元

二一七期收支報告

一、收入

捐歛項下撥入	港幣 19,112.00元
發行收入	港幣 500.00元
總計	港幣 19,612.00元

二、支出

印刷費	港幣 12,900.00元
稿費	港幣 2,950.00元
什費	港幣 2,000.00元
郵費	港幣 1,762.00元
總計	港幣 19,612.00元

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社
 社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺
 印刷人 釋敏智
 發行人 釋洗塵
 編輯人 余金山
 余凌

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 Cresent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
 215/1 Phippar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 士林區天母東路47號二樓天華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narih St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 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

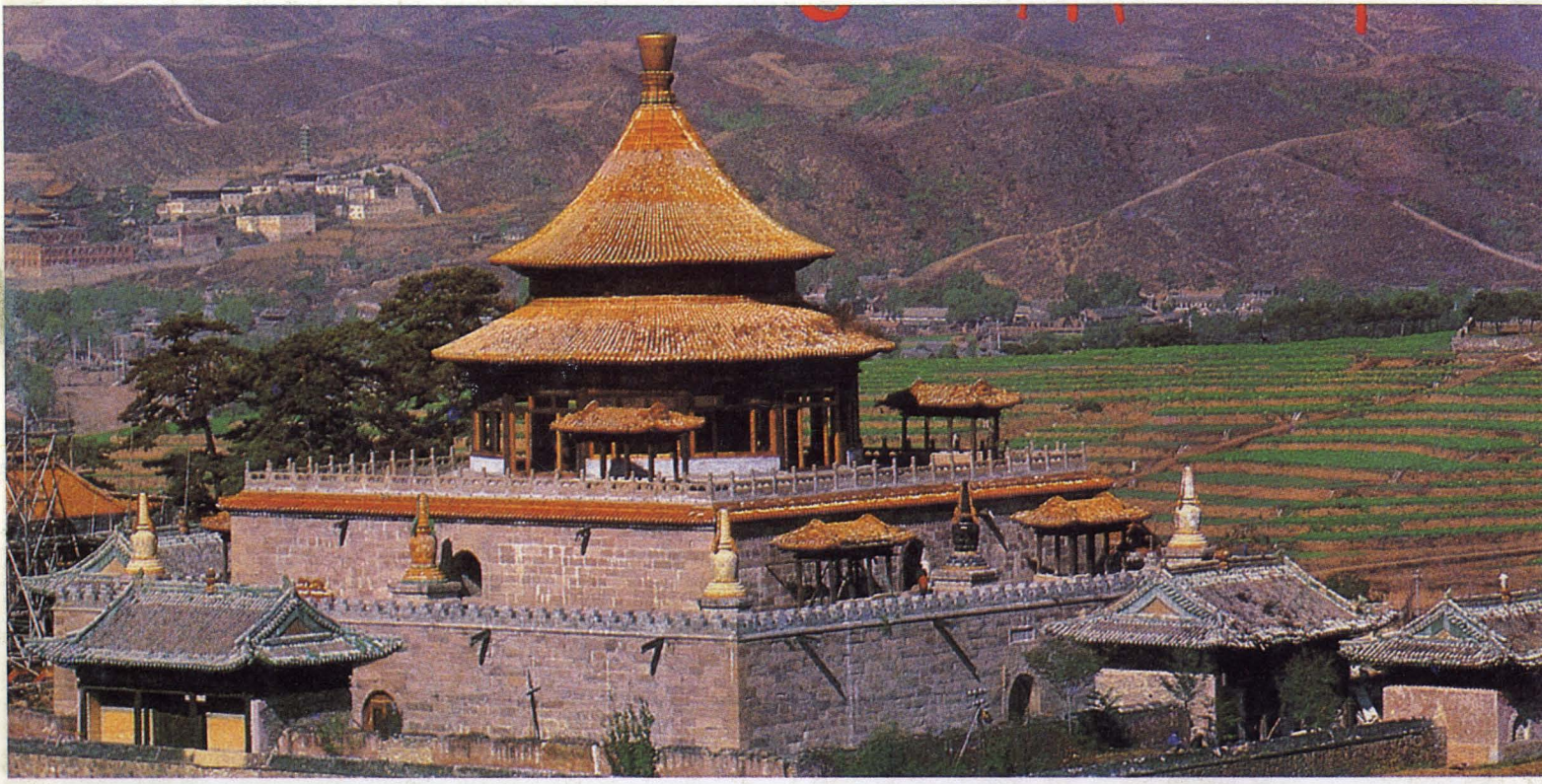
電話：五·七一·六五四

佛元二五三四年五月一日出版
 公元一九九〇年五月一日出版

每册定價港幣十元



△普樂寺大殿頂內裝飾着琉璃的雲氣、水波及龍等



◁ 北齊
坐佛

△承德普寧寺（俗稱大佛寺）建於公元一七五五至一七九五年