

内 明

集漢穀城刻石字





△ 法源寺藏經閣上層內貌

《攝大乘論》發微

濟羣

《攝大乘論》、三卷、無著菩薩造，是唯識宗的依據論典之一。

一、作者和本論的撰作目的

無著，是大乘唯識學的創始人，於公元四世紀出生在北印度富婁沙富羅（譯云丈夫）國的一個婆羅門家庭。有兄弟三人（無著、世親、獅子覺），無著為長子。據《無著傳》記載：無著兄弟都依有部出家；但《大唐西域記》第五卷，《慈恩傳》卷三却說：無著從化地部出家，世親從有部出家。依無著後來的思想去看，後說或許更接近於事實。無著出家後，修習禪定，曾經反覆思惟空義，但總不能通達，一度曾想自殺，遂感賓頭羅尊者指點，證入小乘空觀，然猶有不少疑團，未能解決。一日在定中，上升兜率內院見彌勒菩薩，虔誠地乞求開示，彌勒為他說了大乘空理，終於消除多年的疑竇，因此，自取名為阿僧伽，漢譯無著。

無著從彌勒處學習大乘義理後，深深感覺到大乘思想的殊勝。於是，決心弘揚大乘。但是一種新思想的產生，不易為人們所接受，許多人還以為是無著胡編亂造的。因此，他再次入定上升兜率天，力懇菩薩下界宣講。彌勒為了開導衆生，就答應了他的請求。經過四個月的夜晚，講授了《瑜伽師地論》。由於彌勒的親自弘揚，大乘瑜伽思想逐漸被廣大學者所接受，而無著從此畢生弘揚大乘瑜伽學說。

大乘空有二宗。空宗的文殊；其猶有宗的彌勒。而在經論來源方面，也頗為相同。空宗的《般若經》，龍樹得自龍宮；有宗的《瑜伽師地論》，彌勒下降人間說的。以常情觀之，似乎有點離奇，所以，很多學者往往認為是神話。可是，如果從宗教修持的經驗去看，無著的上升兜率，以及彌勒的下降人間，並非不可能。一個在定學上有成就的人，可以做到常人不能做的事，再說上升兜率天的例子也不是只有無著一人。在《大唐西域記》卷三

記載：末田地迦(阿難的弟子)曾經上升兜率禮拜彌勒，回來造其肖像。同書第四卷云：德光、天軍二論師上天請益彌勒。同書第十卷記述清辨對彌勒的信仰，提婆受彌勒的教示。足見彌勒的信仰在當時印度是很普遍的，而入定到兜率天的事例是屢見不鮮。

無著的著作，重要的有如下數種：

1. 《顯揚聖教論》、二十卷，玄奘譯。
2. 《攝大乘論》、三卷。有真諦、玄奘、佛陀扇多三種譯本；西藏也有譯本。
3. 《大乘阿毗達磨集論》、七卷，玄奘譯，西藏也有譯本。
4. 《金剛般若經論》、三卷，達磨笈多譯，西藏也有譯本。
5. 《順中論》、二卷，般若流支譯。
6. 《大乘莊嚴經論》、十三卷，波羅頗密多羅譯。現有梵文及藏文本。

此外，無著以彌勒名義傳出的論書也不少，這裏估且不一一列出了。

在上面所舉出的論書中，能夠代表無著在瑜伽唯識學上成就的典籍，要算是《攝大乘論》。瑜伽唯識學在此之前尚未具有理論體系，同時在佛教界也沒有取得相應的地位，小乘人曾誣之為非佛說，不承認六識以外還有阿賴耶識。這些問題在彌勒和無著的其他著作中，就已經有所辯說。如《瑜伽師地論·攝抉擇分》從八個方面論證實有阿賴耶識；《大乘莊嚴經論·緣起品》舉出八種理由證明大乘是佛說。本論對於這些問題，有着更為圓滿的說明。它綜合前期經論思想，作了一番補充和整理，建立起較為系統的唯識思想體系，顯示了大乘真是佛說，殊勝於小乘。

二、本論的所依經論

本論主要依據經典是《阿毗達磨大乘經》。如論的開頭說：

《阿毗達磨大乘經》中，薄伽梵前，已能善入大乘菩薩，為

內明

第二二五期 目錄

特稿	《攝大乘論》發微……………濟羣……3
	序「圓覺經畧疏」……………李雪濤……13
法海拾貝	「雜阿含經」研習
	論施食得受……………蔡惠明……15
特稿	論宋元禪宗的五大評唱集(下)……………陳士強……20
筆譚	生命不滅之辯——辯善惡之報……………智銘……25
專稿	萬里孤魂求援記(下)……………馮馮……30
特稿	生來未籍東風力 老去能添晚節香
	紀念弘一大師誕辰一百十周年……………劉繼漢……35
	潮州靈山寺兩碑記……………張培之、李鴻飛……37
佛教文藝	虛雲和尚(續)……………馮馮……42
畫頁	封面：「千佛繞毘盧」銅鑄佛像
	面裏：法源寺藏經閣上層內貌
	底裏：法源寺藏經閣全貌
	封底：法源寺山門

顯大乘體大故說，謂依大乘，諸佛世尊有十相殊勝殊勝語：一者、所知依殊勝殊勝語……由此所說諸佛契經諸句，顯於大乘真是佛說。

又在論末結說：

《阿毗達磨大乘經》中《攝大乘品》，我阿僧伽略釋究竟。

這可以看出《阿毗達磨大乘經》有《攝大乘品》，此品有十種殊勝的教說，無著就是根據這十種殊勝而撰寫本論，故稱爲《攝大乘論》。

本論在講述十種殊勝時，也經常引證《阿毗達磨大乘經》，如在《所知依分》爲了證明阿賴耶識實有時。曾引：

無始時來界，一切法等依，

由此有諸趣，及涅槃證得。

由攝藏諸法，一切種子識，

故名阿賴耶，聖者我開示。

又如爲了說明阿賴耶識前七轉識互爲因果關係時。曾引：

諸法於藏識，識於法亦爾，

更互爲果性，亦常爲因性。

在《所知相分》中，爲成立諸法唯識。曾引：

若諸菩薩成就四法，能隨悟入一切唯識都無有義……

又爲說明染淨諸法的生起，及斷染取淨的過程。曾引：

法有三種：一、雜染分，二、清淨分，三、彼二分。依何

密意作如是說……

此外，還有一些沒有註明出處的偈頌，或許是引用該經的。可惜，此經漢地沒有傳譯過來，我們無以查考，只能從本論的內容，想像其大概了。

本論還引證了其他經論，作爲理論的相據：

1. 引《解深密經、心意識品》「阿陀那識甚深細」一頌，證明實有阿陀那識（見《所知依分》）。

2. 引《增一阿含經》、《如來出現功德經》等，說明阿賴耶識在小乘經典中，已經用異門密意說了（見《所知依分》）。

3. 引《華嚴經、十地品》「如三界，皆唯有心」的經文，說明諸法唯識所現的道理。（見《所知相分》）。

4. 引《解深密經、分別瑜伽品》「慈氏菩薩問世尊」一節，說明諸法唯識道理（見《所知相分》）。

5. 引《般若經》義，對治菩薩的十種散亂（見《所知相分》）。

6. 引《毗奈耶瞿沙廣經》、《梵天問經》等經文，本論以三性觀點去通釋其深義（見《所知相分》）。

7. 引《菩薩藏百千契經》說的十八種圓滿，闡明佛果的種種功德（見《彼果智分》）。

8. 引《辯中邊論》「一則名緣識」一頌，說明第八與前七識的作用不同（見《所知依分》）。

9. 引《分別瑜伽論》「菩薩於定位」二頌，說明修唯識觀的內容和次第（見《入所知相分》）。

10. 引《大乘莊嚴經論》「福德智慧二資糧」五頌，說明修道的過程（見《入所知相分》）。

從以上所引經論來看，本論雖以《阿毗達磨大乘經、攝大乘品》的十種殊勝爲綱領，但決非此經注疏或釋論，而是大乘唯識學的概論。

三、本論的注釋和翻譯

本論，從印度譯來的注釋有二種：一、世親釋，二、無性釋。本論及其二釋在中國共有七種譯本：

1. 《攝大乘論》、二卷。後魏佛陀扇多於北魏普泰元年（531），在洛陽翻譯的。這是《攝論》最早的譯本。分上下二卷而不分章。

2. 《攝大乘論》、三卷（分上中下）。真諦三藏於陳天嘉四年

(563)，在廣州制旨寺譯出，由門人慧愷筆受。

3. 《攝大乘論世親釋》、十五卷。真諦三藏於陳天嘉四年(563)，在廣州制旨寺譯出，由門人慧愷筆受。論首有道基和慧愷的序文，慧愷序略述了真諦的生平和業績，這部論的翻譯情形。全論的組織共分十品，每品又別為數章。當時成立的攝論宗，就是以這個譯本為根據。

4. 《攝大乘論世親釋》、十卷。隋天竺三藏笈多共行矩等於隋大業五年(609)間，在東都定林寺翻譯的。全論分十品，各品又別為數章，殆與真諦譯的相同，只是卷首，沒有世親的歸仰序。

5. 《攝大乘論》、三卷。

6. 《攝大乘論世親釋》、十卷。

7. 《攝大乘論無性釋》、十卷。

這三種是玄奘三藏於貞觀二十二年(648)至二十三年(649)間，在長安翻譯的。

世親釋和無性釋，如同本論的二翼。世親是無著的胞弟，又是瑜伽唯識學的集大成者，他的注釋自然較為忠實、可靠；無性是世親以後的人，研究過《世親釋論》是不成問題的。在其釋論中，對世親所未着筆的地方，則有詳細的解釋，但在某些具體問題，與世親還有分歧，基本觀點大體是相同的。今天我們研究本論，應以世親釋為依據，以無性釋為參考。

在上面列舉的七種譯本中，前四種是舊譯，後三種是新譯。舊譯中影響最大的真諦譯本，現將真諦與玄奘的兩種譯本進行對照，其主要區別有如下幾點：

1. 對「界」的不同解釋：《攝論》引《阿毗達磨大乘經》偈，證明有阿賴耶識。對偈中無始時來界的「界」字。真諦譯的釋論說：此阿賴耶識界，以解為性，具有體、因、生、真實、藏五義，即是如來藏，為衆生流轉還滅的依止。玄奘譯的釋論說：謂界為因，即是一切有漏種子，為生起雜染諸法根本。由此止息，才能證得

涅槃。

2. 阿陀那識為七為八：真諦譯的釋論：在引經教論證阿賴耶識實有時，認為阿陀那識為阿賴耶識異名；在說明染污意時，又以阿陀那識為染污意。在真諦翻譯的其他論中，亦有此意，如《顯識論》說：

又梨耶識是凡夫所計我處，由陀那執梨耶識執作我境，能執正是陀那故，七識是我見體故。

說明真諦以阿陀那識為第七識。玄奘譯的釋論：以阿陀那識為第八識的異名，在他翻譯的其餘經論中，也以阿陀那識為第八識。

3. 三性名義區別：真諦譯的釋論說：一、依他性相，二、分別性相，三、真實性相。釋曰：

虛妄義永不有顯現因，由顯現體不有故，亦不可得故。

譬如我等塵顯現似實有，由此顯現，依證此聖言三墨，尋求其體實不可得。如我塵法塵亦爾，永無有體，故人法皆無我。如此無我實有不無，由此二種塵無有體故，依他起性不可得；亦實有不無，是名真實性相。

這裏真諦以虛妄分別為體的依他性相，及由虛妄分別顯現的分別性相，同是了不可得，唯真實相實有不無。玄奘譯的釋論說：一、依他起相，二、遍計所執相，三、圓成實相。三性中唯遍計所執相無所有；依他起有依因待緣所生的自體；圓成實相有二空所顯的真實自體。

4. 依他起相的染淨：《攝論》對於依他起相有二種見解：一、依他起相是雜染的，二、依他起相具足染淨二分。真諦譯的釋論偏取第二種見解：以為阿賴耶識由雜染的取性和清淨的解性二個方面組成。有情未得無分別智時，虛妄雜染性顯現；得無分別智時，真實清淨性顯現。玄奘譯的釋論特別發揮第一種見解，以為阿賴耶識但是虛妄雜染性，成就菩提的無漏種是由後天的熏習，寄在阿賴耶識中，與之不一不異。

5. 定性二乘是否可以廻小向大：真諦譯的釋論說：

佛化作舍利弗等聲聞爲其授記，欲令已定根性聲聞，更練根爲菩薩；未定根性聲聞，令直修佛道。由佛道般涅槃，如佛言曰：「我今覺了過去世中，已經無量無數劫依聲聞乘般涅槃，欲顯小乘非究竟處，令其捨小求大故，故爲此事，由如此義故說一乘。」

按此真諦譯認爲：定性二乘可以廻小向大，最終必由佛道而般涅槃。玄奘譯的釋論說：

佛化作聲聞等。如世尊言：我憶往昔無量百返，依聲聞乘而般涅槃，由此意趣故說一乘。以聲聞乘所化有情，由彼見之而般涅槃，故現此化，究竟故者，唯此一乘最爲究竟，過此更無餘勝乘故，無聞乘有餘勝乘，所謂佛乘。由此意趣，諸佛世尊宜說一乘。

玄奘譯認爲：定性二乘不能廻小向大，彼由二乘道而般涅槃。

這裏只是列出真諦與玄奘所譯本論釋論分歧最爲突出的幾點。在玄奘與真諦翻譯的其他經論中，對於法相唯識學的一些根本問題，都有着不同的說法。爲甚麼會產生這樣大的差別呢？考唯識學自世親大成後，就出現了分流時期，十大論師異說蠡起，各盡其美，像這樣不同各家，由不同的人物，在不同的時期傳到中國，怎麼能一致呢？真諦來中國，是梁大同元年(546)，玄奘往印度時，是唐貞觀三年(629)，相差八十多年。又真諦離開印度時，約十大論師研習唯識最鼎盛時期，而護法釋論尚未問世。玄奘師事戒賢，戒賢師事護法，玄奘偏承護法的學說。因此，新舊譯本的不同就不足爲奇了。

又今人呂澂，根據藏傳本將本論初分譯爲漢文，分解題和譯文二部分。在解題中，呂氏考各種譯本的同異關係，認爲唐譯二釋滅定段，共相段皆二誦合本，其源流自極相近。陳隋二譯滅定段皆不舉一因，又相類似，而俱屬先出者。至於魏譯本與藏譯本

共相段皆無第二頌，滅定段或無多因或有而不完全，又大致相類也。至於立名釋義，則藏本與隋陳諸譯又時見一致焉。以藏本之最晚出，乃與數百年前魏陳等本有相同處，此正可證西土之傳無著學說有以章句分判者。唯識古今學各傳無著世親之說，而各異文，如奘師今傳今學亦依無著世親，而其引據則已殊於舊文也。且凡古學之所特異，皆可於藏本《攝論》得其確詰，而見其不必一一與今學家言同也。此實藏本論文最足珍重而已。呂氏又說，唐譯每每雜用無擇，在藏譯皆一一有別焉。至於唐譯文句限以四句，時有遊詞損字曲就軌式以至害意費解，則又遠遜藏譯之造句自然能盡原意也，故欲通文字之障礙論本意，捨對勘藏本殆末而已。

在譯文裏，呂氏仿直譯之例，凡可以存原文面目處皆存之。如用字，則求其前後一律，如句讀章段，則求與原文區畫相當。至與唐譯相異可資參考之處，皆爲註出於後，俾讀者由此得推見原文之形式與特質之一班也。

《攝論》在漢地的注疏，根據現有的資料考察，有如下數種：

1. 慧愷撰《攝大乘論疏》，二十五卷。
2. 法常撰《攝大乘論疏》，十六卷。
3. 智儼撰《攝大乘論疏》，四卷。
4. 普寂撰《攝大乘論略疏》，五卷。
5. 道基撰《攝大乘論章》，十五卷。
6. 毗跋羅撰《攝大乘論疏》，十卷。
7. 靜嵩撰《攝大乘論疏》，六卷。
8. 智凝撰《攝大乘論疏》。
9. 僧辯撰《攝大乘論疏》。
10. 慧休撰《攝大乘論疏》。

以上十種爲注解真諦的譯本。

11. 窺基撰《攝大乘論抄》，十卷。

12. 神廓撰《攝大乘論疏》，十一卷。

13. 玄范撰《攝大乘論疏》，七卷。

14. 神泰撰《攝大乘論疏》，十卷。

以上四種是注解玄奘的譯本。這些都是唐朝以前的注疏，可惜都佚失不傳了。

現代人《攝論》注疏，具有代表性的主要有兩種：

1. 印順法師撰的《攝大乘論講記》。

印順，浙江海寧人，出自太虛大師門下，而學問自成體系。

其對佛學研究，所涉深而且廣。《攝論講記》是作者對《攝大乘論》的講解記錄。記錄者演培、妙欽、文慧諸師，收在《妙雲集》中。

本書共分科文、懸論、正釋三部份。科文是對《攝大乘論》的分段科判。懸論是對本論外延問題所作的敘述，包括釋題、本論的注釋、翻譯、組織、依據、地位等問題的說明。正釋是本書的主要部分，逐句解說論文，對於某些重要問題，還專設附論說明。

從義理的闡釋上看，印順法師可說出色的法相唯識研究者。

他站在瑜伽唯識發展演變過程的立場，去看《攝大乘論》，不受宗派觀念影響，同時能聯系各各時期的不同思想，對唯識學的一些主要問題都作了客觀的分析，不落前人窠臼，觀點新穎，文字通俗，除了極少數語意模糊外，大體都能緊扣論文而直逼義理的核心。

2. 王恩洋居士撰的《攝大乘論疏》。

王恩洋，四川人，從歐陽竟無居士學，專究法相唯識學，擔任內院唯識研究導師。其主要著作有《唯識通論》、《成立唯識義》、《佛學概論》等，他在內學院中享有一定的地位。

《攝大乘論疏》是王恩洋根據多年研究而作了注釋。作者站在正統的唯識宗立場，對《攝大乘論》逐句解釋，疏中也常引用世親、無性的釋文，說理透徹。是閱讀《攝大乘論》重要的參考書。

四、本論的內容

本論的內容共有十一分，這裏就《所知依分》和《所知相分》為重點，依次介紹如下：

《總綱要分》第一：此分是本論的總論。引《阿毗達磨大乘經》，舉出所知依等十種殊勝為全論大綱；顯示大乘是佛說，殊勝於小乘為本論撰作目的。以下依十殊勝相次分別論說。

《所知依分》第二：所知、是所認識的對象，所謂染淨諸法。依是因義，為諸法生起的正因，此指阿賴耶識。此分論述阿賴耶識，大意可以分為二個部分：一、論證實有阿賴耶識，二、說明阿賴耶識差別。

阿賴耶識實有的論證，是唯識學在組織時期的主要任務。在彌勒的論典《瑜伽師地論·攝抉擇分》，及無著的另一部論典《顯揚聖教論》中：曾經從依止執受、最初生起、有明了性、有種子性、業用差別、身受差別、處無心定、命終時識的八個方面，論證實有阿賴耶識。但由於文字比較晦澀，後人又缺乏詳細解釋，以致意思模糊，令人難以理解。

本論證明實有阿賴耶識，由教證、理證二個方面組成。所謂教證：

引《阿毗達磨大乘經》「無始時來界」一頌，及「由攝藏諸法」一頌。

引《解深密經·心意識品》「阿陀那識甚深細」一頌。

又引小乘《阿笈摩》。謂《增一阿笈摩》所說的：世間眾生愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶。大眾部《阿笈摩》所說的「根本識」。化地部所說的「窮生死蘊」。說明阿賴耶識在小乘教中已經用不同的名稱出現了。

理證，主要依染淨諸法生起的角度。謂煩惱雜染、業雜染、

生雜染、世間清淨、出世間清淨五相說明，這些內容可以歸納為以下七個方面。

1. 持種證：謂染淨諸法的生起；從無想天沒至欲界受生，非等引地沒上升到等引地；初地根本智生時，一切世間餘識皆滅，然而有漏諸識隨後還得生起。這些情況的共同點，都要有種子作為親因緣，才能成立。可是種子的形成，必有其受熏者和相繼不斷的含藏識。在八識中，前六識都有間斷，不能承擔此任。所以，一定要有阿賴耶識。

2. 結生相續證：有情的結生相續，不論是從下界升到上界；還是上界墮到下界，都需要有一個相續不斷的主體，在死有與生有之間過渡，來往於五趣四生之中。這個過渡的主體一定不是意識，一、如果說是意識，投胎後在母胎中又有意識生起，豈不成為二個意識了吧。二、投胎識依染污，無間斷；而意識不定染污，又有間斷。三、投胎識所緣不可得，而意識所緣可得。由此可見，投胎識不是意識，而是阿賴耶識。

3. 執受證：有情的一期色身，能夠生存不壞，是因為識在執受着。在八識中，前六識各別依，有間斷故，不能執受。能夠執受的只有阿賴耶識。

4. 識與名色互為緣證：名，指受、想、行、識；色，是根身。名色包括了前七轉識和根身。經云：識與名色更互相依。假如不承認有阿賴耶識，這識又指的是什麼呢？

5. 四食證：經云：『一切有情皆依食住』。關於食有四種：謂段食、觸食、思食、識食。此中識食，即有情一期根身的維持者，而能夠維持根身的只有阿賴耶識。因此，如果不承認有阿賴耶識，有情的識食不能成立。

6. 死時證：有情將死時，由於業力的不同，或由下而上所依漸冷（造善者）；或由上而下所依漸冷（造惡者），表現了識體漸次離開身體的過程。這識體你如果以為是六識，可是，有情將死

時，身心極為昏昧，六識都不現行了。所以，必然有阿賴耶識。

7. 滅盡定證：滅盡定識不離身，是經教中所說，這見識是指什麼呢？假如認為是意識那是不能成立的。因為如果有意識，必然有與之相應的心所，既然有意識和心所，怎麼能稱為滅盡定呢？再說滅盡定中所滅的一定不是五識，在一切定中五識都不起現行故。因此，只有承認阿賴耶識，才能釋通經教。

對阿賴耶識的論證，在《瑜伽師地論》等僅僅用很少的篇幅，作簡略的敘述。本論在這個基礎上，刪去意思不明及重復的部份，結合經教和現實的需要，加以補充說明。為後來《成唯識論》的五教十證奠定了理論基礎。

阿賴耶識的差別，著重談種子，有如下特徵：

1. 漏無漏種都由熏習。有漏種：由阿賴耶識與諸轉識同時同處，俱生俱滅，賴耶帶彼熏習而生；無漏種：從善知識聽聞正法，如理作意熏習而成。

2. 有漏種的分類：或分三種（名言習氣、我個、有支習氣），或分二種（共相種、不共相種）、（有受盡相種、無受盡相種），（粗重相種、輕安相種），（具足相種、不具足相種）。此中共不共相種，共相種、是現起器世間的依報種子；不共相種，是現起根身的正報種子。修行人對治道生起時，只能斷除不共相種，共相種但能轉為清淨。因為，共相種所現行的共相，即器世間相，是由衆多有情共業所感，不因一人的對治道起，而整個器世間滅去，只能不同一般人所見。這與《成唯識論》所說的有情各變一器界，對治道生起時，自變器界隨之消失。是大不一樣的。

3. 無漏種寄阿賴耶識中，雖與阿賴耶識熔合，而性質不同。是清淨無漏的，是法身、解脫身攝。未現行時已能對治煩惱，不再造業，對治已造業力，又能因此逢事無量諸佛菩薩。現行後能生長法身、解脫身，能斷惑證真。

《所知相分》第三：所知如前所說。所知即是相，故稱所知

相。所知相於差萬別，此分歸納為三相：一、依他起相，二、遍計所執相，三、圓成實相。三相在《解深密經、一切法相品》、《瑜伽師地論、攝抉擇分》等、都有比較詳細的說明，本論除了繼承前期經論所說的三性內容外，突出成立諸法唯識，分四個方面說明：

1. 由經教證明：引《華嚴經、十地品》說：

如是一界，皆唯有心。

《解深密經、分別瑜伽品》說：

慈氏菩薩問世尊言：諸三摩地所行影像，彼與此心當言有異？當言無異？佛告慈氏：當言無異。何以故？由彼影像唯是識故；我說識所緣，唯識所現故。世尊，若三摩地所行影像，即與此心無有異者，云何此心還取此心？慈氏、無有少法能取少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現，如質為緣還見本質，而謂我今見於影像。及謂離質別有所見影像顯現。此心亦稱，如是生時，相似有異所見影像。

《阿毗達磨大乘經》說：

若諸菩薩成就四法，能隨悟入一切唯識都無有義。一者、成就相違識相智，如餓鬼傍生及諸天人，同於一事，見彼所識有差別故。二者、成就無所緣識現可得智，如過去未來夢影緣中有所得故。三者、成就應離功用無顛倒智，如有義中能緣義識應無顛倒，不由功用知真實故。四者、成就三種勝智隨轉妙智，何等為三：一、得心自在一切菩薩，得靜慮者，隨勝解力諸義顯現。二、得奢摩他修法觀者，才作意時諸義顯現。三、已得無分別智者現在前時，一切諸義皆不顯現。由此所說三種勝智隨轉妙智，及前所說三種因緣，諸義無義道理成就。

2. 依修定者的經驗說明：在《所知依分》說到共不共相時，曾引頌曰：

諸瑜伽師於一物，種種勝解各不同，
種種所見皆得成，故知所取唯有識。
此分中文說：

諸瑜伽師在定心中，隨所觀見諸青瘀等所知影像，一切無別青瘀等事，但見自心，由此可知，一切所緣影像皆唯識現。

3. 從理論上成立：在本分開頭說明依他起相狀態時，將宇宙間色心諸法接納為十一識，謂身（五色根）、身者（染污意根）、受者識（無間滅意）、彼所受識（六塵）、彼能受識（六識）、世識（時間）、數識（一、二、三等數目）、處識（器界）、言說識（語言）、自他差別識（有情自他的差別）、養趣惡趣死生識（善惡趣的業果差別）。這些識都以阿賴耶識含藏的種子為因，虛妄分別為自體，待緣顯現。論中又進一步說：由阿賴耶識為依因，生起眼色等所緣相分，及意識了別能力和染污意的能緣見分，相分又作為見分生起的增上緣，由此說明了一切法都由阿賴耶識所變。這是一能變的唯識思想，與後來《成唯識論》的三能變思想，是有着很大的區別。

4. 以譬喻顯示：舉出夢、幻誑、相焰、相焰、鹿爰、偏明夢喻。夢中的境界唯心所變，這是大衆都清楚的。可是，正在做夢的人，當見到顯現在眼前的種種色香味觸，以及房舍、樹林、大地、高山等差別境相時，往往以為離心實有。事實上，夢中絕對沒有見到離心的境相。這個譬喻的道理，說明了一切法都是唯識所變，我們之所以感覺不出來，因為處在無明大夢中，無始以來的錯誤認識，已經形成了根深蒂固的習慣，就像夢中人感覺不出夢境的不實一樣。世親在他後期作品《二十唯識論》中，通四難以成唯識時，也引用夢喻，說明唯識無境的道理。

《入所知相分》第四：入是悟入。此分叙說悟入三相中道之理的方法和過程。由悟入者的資格、處所、次第、方便、方法、狀

況、功德、依止、及修道情況等方面組成。

《彼入因果分》第五：彼是唯識性。彼入因果，為悟入唯識性的因行和果德。悟入唯識性的因行，是加行時所修的六度，屬於世間的有漏行；悟入唯識性的果德，是地上所修的六度，屬於出世的無漏行。此分廣明六度。由六度的因果、建立、優越特徵、次第安排、名稱解釋、修習、差別、攝受、所治、所得的勝利、相互抉擇十一方面組成。

三增上學：論中是《增上戒學分》第七、《增上心學分》第八、《增上慧學分》第九。三學稱增上者：由戒學為增上引生心學；心學為增上引生慧學；慧學為增上引證涅槃。因為前後順益，前為後因，故名增上。三增上學，主要闡明大乘三無漏學的殊勝。其中戒學由四門說明，定學由六門說明，慧學也用六門說明。《彼果斷分》第十：彼果，即佛果位。佛果上滅除了煩惱、所知二障，故稱斷果，意即涅槃。涅槃有四（自性涅槃、有餘依涅槃、無餘依涅槃、無住涅槃），這裏偏明無住涅槃。由無住涅槃的體相，轉依的種類，各種轉依的優劣等方面說明。

《彼果智分》第十一：智是佛果位具足的三身，即自性身、受用身、變化身。此分廣明三身，偏從法身說明。由出侍、十門分別、釋妨難三部分組成。在這裏我們可以了解到，佛果位上正報的種種功德，及依報淨土的種種莊嚴。

五、本論的地位和流傳

《攝大乘論》是瑜伽唯識學組織時期的成熟作品，它代表着無著的唯識思想。歐陽竟無在《瑜伽師地論叙》說：

復次十支之中，《攝論》最勝。《百法》、《五蘊》略不及詳；《雜集》法相傳不及要故；《分別瑜伽》但釋止觀，六度三學此獨詳故；《辨中邊論》明中道義，對惡趣空。此明十地，正證所修故；二種《唯識》立破推廣，提綱挈領此最宜故；

《莊嚴》詮大意在莊嚴，此論詮大意獨在入故，《顯揚》詮教意重閒思，此詮入地意重修慧故。

把《攝論》與其他九論相比，其殊勝躍然紙上。正因為如此，《攝論》問世之後，就成為唯識學的主要著作，受到學者們的重視，當時就有世親、無性等為之作釋，遂使唯識漸趨完整，形成了理論體系，為大成時期的唯識思想打下基礎。

《攝論》翻譯到中國，真諦三藏極力提倡親自造疏弘揚。如《續高僧傳·真諦傳》說：真諦來東夏，雖廣書衆經，偏宗《攝論》。所以在陳光大二年八月，值他高足慧愷病逝，遂與法准、道尼、智敷等十二人發誓弘揚《攝論》與《俱舍論》，使無斷絕。在其弟子中傳《攝論》學的，有慧愷、智敷、道尼、法泰、曹毗、僧宗、慧曠等人。後又有北方到南方避難的高僧曇遷、靖嵩，將本論帶回北地弘揚。曇遷初於彭城慕聖寺，講說《攝論》。此時真諦門下道尼，亦應文帝詔，在洛陽講《攝論》。又有道岳、慧休、智光等，都是當時的名僧，跟從道尼學習，從而使《攝論》與《地論》並行於北方。

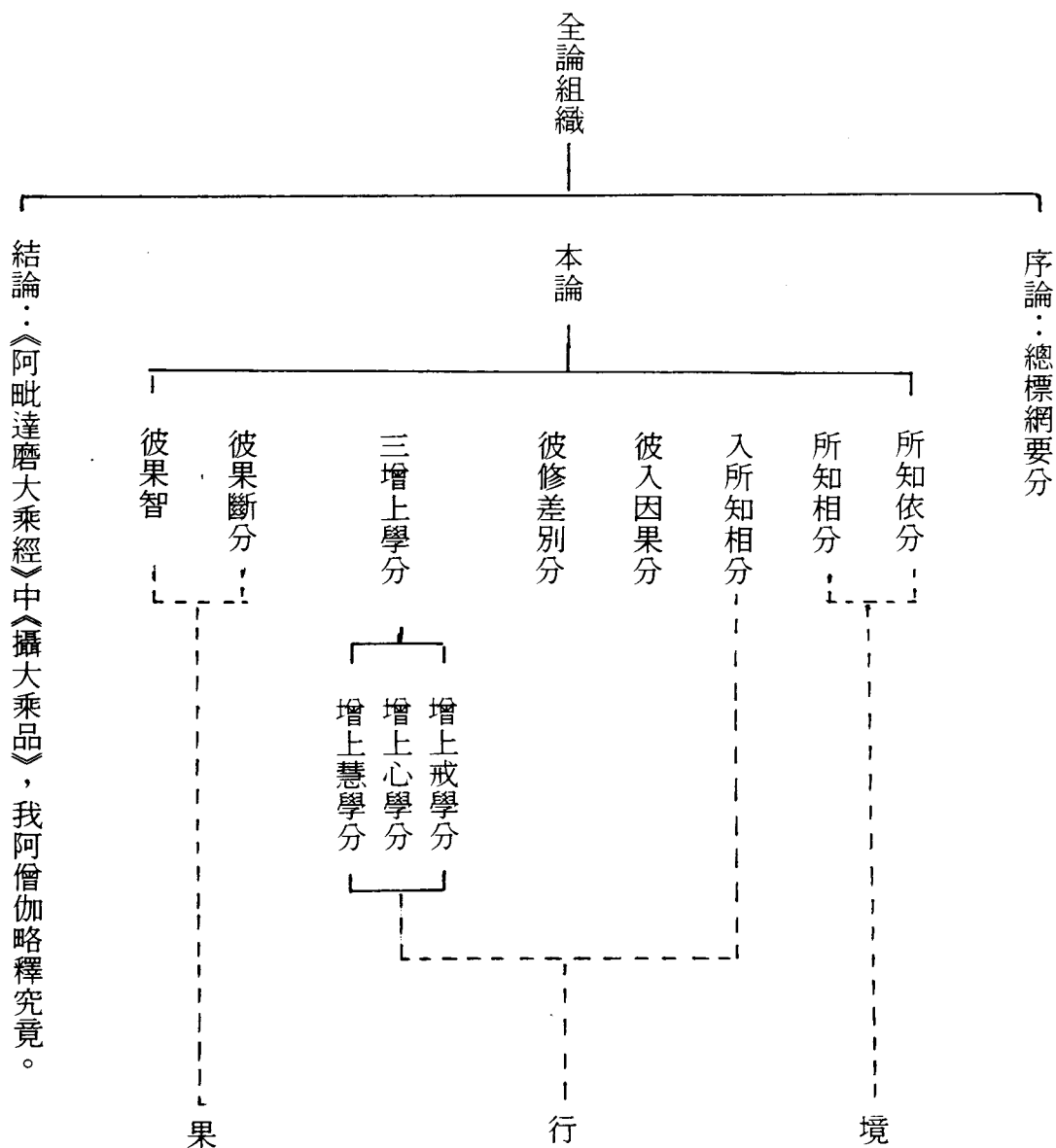
攝論宗的衰微，是在玄奘三藏翻譯的唯識典籍出現後。其主要原因有二：一、玄奘大量翻譯瑜伽唯識典籍，成立唯識宗。以六經十一論作為理論依據，偏弘《成唯識論》。《攝論》只是諸論之一，就不能特尊了。二、玄奘重新翻譯《攝論》，內容忠實於原文，語言流暢，還比舊譯殊勝。對照之下，舊譯《攝論》自然不受重視了。因此，攝論宗的絕傳亦屬情理中的事。

近代，隨着唯識學研究的興起，《攝論》的研習也得到重視，不論是太虛大師創辦的武昌佛學院，還是歐陽竟無居士的支那內學院等，都以此論為必修典籍。這幾年來恢復的佛學院如中國佛學院、福建佛學院、閩南佛學院等也都重視此論的講授。筆者多年講授本論，現將一些粗淺的體會，撰寫於此，敬希海內外學者不吝賜教。

六、本論的組織結構

本論在組織上，魏譯沒有分品分章。陳譯和隋譯分為十品，每品又分為若干章。唐譯分為十一品，但沒有另外分章。十一品

的內容，大段可分三部分：一、序論：是總標網要分。二、本論：從所知依分第二乃至彼果智分第十一前多分。三、結論：是論的最後一句。爲了便於初學閱讀，列表如下：



結論：《阿毗達磨大乘經》中《攝大乘品》，我阿僧伽略釋究竟。

序「圓覺經畧疏」

李雪濤

「圓覺經畧疏」具名「大方廣圓覺修多羅了義經畧疏」，二卷或四卷，唐宗密疏，是對「圓覺經」的解說。卷首有裴休的序及宗密的自序。

「圓覺經」一卷，唐佛陀多羅譯。具名為「大方廣圓覺修多羅了義經」。此經在經錄中被列於大乘修多羅藏，後世多收入華嚴部，因其合乎華嚴宗圓攝一切諸法、直顯本來成佛的圓教旨趣。（此經收入「大正藏」卷十七，「頻伽」「天」十一，「磧砂」「可」，「清藏」「難」）是佛陀應文殊師利、普賢、普眼、金剛藏、彌勒、清淨慧、威德自在、辯音、淨諸業障、普覺、普覺及賢善首十二個菩薩請問因地修證之法門，而為其演說之大圓覺妙理及觀行法門。佛入神通大光明藏三昧正受，於十二大士所問，一一答之，因而一經有十二章。每章終了有偈，以重宣佛所言義，甚是明了。經末，世尊在回答賢首菩薩的問時曰：此經名為「大方廣陀羅尼」等等，亦名為頓教大乘。故亦稱此經為圓頓大乘教之說。

宰相裴休在序中對「圓覺經」倍加推崇，稱之「為一切經之宗也」，說「三藏十二部，一切修多羅，蓋詮此（圓覺）也。」此經流傳甚廣，現舉一例即可說明。署名天然癡叟之白話小說「

石點頭」中，有「王本立天涯求父」一篇，在隨便講到一僧人講經時道：「正值法林和尚升座講經，你道所講何經？講的是「大方廣圓覺修多羅了義經」。「石點頭」乃明清之際市井之通俗小說，是為市井之最最下層的大眾所喜聞樂見的消遣文學之作。由此可知「圓覺經」在當時為一般民衆所熟知的程度。

關於這部經的翻譯，「開元錄」第九說：「沙門佛陀多羅，唐云覺救，北印度罽賓人也。於東都白馬寺譯「圓覺了義經」一部。此經近出不委何年，且弘道為懷，務甄詐妄。但真詮不謬，豈假具知年月耶？」北都藏海寺道詮法師在其疏中云：「羯濕彌羅三藏法師佛陀多羅，長壽二年，龍集癸巳，持於梵本，方至神都。於白馬寺翻譯，四月八日畢。其度語、筆受、証義諸德，具如別錄。不知此說本約何人。素承此人，學廣道高，不合孟浪。或應國名無別，但梵音之殊，待更根尋，續當記載。」長壽二年是公元六九三年，若此經是這一年在東都白馬寺譯出，那麼在後它二年，即天冊萬歲元年（公元六九五）編撰的「大周錄」中應當有記載。可「大周錄」對此經隻字未提，因此可以斷定，此經的出現大約是在天冊萬歲元年「大周錄」編撰之後。

正如「首楞嚴」、「大乘起信論」及其他一些尚無定論的經論一樣，「圓覺經」到底是從梵本譯出，還是中土僧人托名自制，至今依然無法確定下來。學士派論者以為「圓覺經」與「首楞嚴」、「大乘起信論」在內容、文字上頗多相同之處，再加上此經譯出之年月及佛陀多羅的事跡都不清楚，由此斷定決非從梵本譯出。如在「圓覺經」「威德自在章」和「辯音章」中所記載之奢摩他、三摩鉢提及禪那三觀之說，在「首楞嚴」第一中被稱作：「妙奢摩他、三摩鉢提及禪那」；「圓覺經」「文殊師利章」提出的「空中華」和「第二月」的譬喻，在「首楞嚴」中也同樣舉出。諸如此類的例子在兩經之中還有許多，宗密在此「畧疏」中亦舉例說，「圓覺經」受「大乘起信論」的影響甚深。讀者自可比較，在此不一一列舉。但只依據「圓覺經」與其他某些經論在內容、文字上有某些相似或相同之處，就斷定此經乃偽托之作，未免太輕率了。退一步講，即使此經是中土僧人托名自制，也非凡夫俗子所能為之，必為佛教大德，且此經已被列為圓頓一乘教終極之經，是自唐、宋以來賢首、天台、禪諸宗所盛行講習之經典，對中國佛教影響之大，幾乎與「華嚴」、「法華」諸經相當。所以，儘管自古以來對此經的翻譯記載多有所疑，但多年來，佛教大德們皆篤信其真實不謬。由此看來，此經的真偽之辯並無多大意義。不論是真是偽，它對中國佛教宗派的形成和發展的影響是不容懷疑的。

「大正藏·法寶勘同目錄」未載「圓覺經」的梵文名。在南條文雄譯外的「大明三藏聖教目錄」中，將此經歸為大乘經中的單譯經，有梵文名曰：「Mahāvaiṣṭya-pūrṇabuddha-sūtra-prasaṅgārtha-sūtra」似譯自漢文「大方廣圓覺修多羅了義經」經題。

宗密（七八〇——八四一）俗姓何，果州西充（今四川省西充縣）人。家本豪盛，少通儒書。二十七歲時從遂州大雲寺荷澤

宗系下道圓禪師出家，習南宗禪。一日，宗密隨眾僧赴齋，得受「圓覺經」十二章，讀一、二章便豁然大悟、身心喜躍。歸來向道圓述及，道圓即許他大弘圓頓之教，即授之「華嚴法界觀門」。後在襄漢悟覺寺讀到澄觀的「華嚴經疏」，深得其中旨趣，作書寄於澄觀，遂在澄觀門下精研華嚴數年。此後入草堂寺南之圭峯蘭若，因此後人稱之為圭峯大師。

宗密盡管被後人尊為華嚴宗的五祖，但他的思想是極其複雜的。他的判教理論中的第五「一乘顯性教」，實質上是合華嚴和禪宗於一體。他上承賢首（法藏）、清涼（澄觀）的華嚴教系，又承荷澤（神會）、荆南（惟忠）、遂州（道圓）的南宗禪系，對於「圓覺」一經尤為欣契。且宗密幼年習儒，也主張釋儒同源。宗密的思想正如裴休在此本「畧疏」序中所說：「禪師既佩南宗密印，受「圓覺」懸記，於是閱大藏經律，通「唯識」、「起信」等論，然後頓轡於「華嚴」法界，宴坐於「圓覺」妙場，究一雨之所霑，窮五教之殊致。」正是由於宗密對「圓覺經」的弘闡，使得此經在華嚴和禪宗盛行的當時廣為流傳。

自唐訖今，「圓覺經」的疏少說也有幾十種之多，唯獨宗密的這本「畧疏」流傳最廣、影響最大。一者是由於疏主博大精深思想體系及教禪兼弘的宗旨；再者，「畧疏」比起他的「大疏」及其它的疏注來說，更為簡明、通俗，且是宗密「參詳百諸論」，反復百家的力作，為諸多信眾及一般讀書人容易接受。裴休在「畧疏」序中所言，極為中懇：「其叙教也圓；其見法也徹；其釋義也端如析薪；其入觀也，明若秉燭；其辭也，極於理而已，不虛騁；其文也，扶於教而已，不苟飾。不以其所長病人。故無排斥之說；不以其未至蓋人，故無胸臆之論。蕩蕩然，實十二部經之眼目，三十五祖之骨髓，生靈之大本，三世之達道，後世雖有作者，不能過矣。」就是在今天，宗密的此本「畧疏」也是研究「圓覺經」極重要的參考資料。



『雜阿含經』研習

論 施 食 得 受

蔡惠明

一、祭祀是婆羅門教所信仰

印度婆羅門教根據吠陀，偏重祭祀，集爲「梵書」。吠陀梵文Veda是知識的音譯，主要是指宗教知識。最古的「吠陀本集」共四部：

- 一、「梨俱吠陀」（頌詩）。
- 二、「娑摩吠陀」（歌曲）。
- 三、「耶柔吠陀」（祭祀儀式）。
- 四、「阿達婆吠陀」（巫術咒語）。

編訂成集於公元前十幾世紀到公元前六世紀。其中娑摩與耶柔，側重祭祀。祭祀出自魔術，用術驅鬼，必用咒語，祭祀求天

，也賴歌曲，所以通吠陀的人，能戰勝一切。「百道梵書」載：「智有三：梨俱吠陀、耶柔吠陀、娑摩吠陀是也。梨俱歌頌地也，耶柔空（空界）也，娑摩天也。人以各吠陀而戰勝地空天。該書對於祭事稱爲「法」，而於祭理則謂「智」。又說：「祭牛若東去，則祭者可得生善世；北去，則於人世聲名偉烈；西去，則多人民財谷；南去，則死。」該書又載：「祭祀爲數二十一，列爲三組，組各有七：一爲油乳等之供獻，二爲娑摩之供獻，他所欲三爲犧牲之供獻。然祭祀之數，實不止此。」以後，祭祀逐漸發展成爲求神祈福的手段，流弊也就多了。一方面婆羅門接受巨額的金錢，牛羊牲畜，動以千百計；另一方面，祭主以他所供，求，所求愈大，所供愈豐。驅病殺敵，凡所欲而不能達到的，如生天不死、神通自在等，無一不可從祭祀中得到，形成祭祀萬能。

佛教是當時反婆羅門思潮之一。它以無常和緣起思想反對婆羅門的梵天創世說，以衆生平等思想反對婆羅門的種姓制度。原始佛教「破除神權與階級制，祭祀與咒法，把人類的合理生活，確立於社會關係，彼此應盡的義務上，顯出了「人間佛教」的特色。」（印順法師著「印度佛教思想史」）「長阿含經」卷十六載，裸形迦葉問佛「呵責一切諸祭祀法，罵諸苦行人以爲弊穢。」傳聞雖有過激，但婆羅門的貪財，史有明證。「長阿含·三明經」也載：

「三明（謂三吠陀）婆羅門見日月游行出沒之處，叉手供養（一種祭祀形式），而不能說真正當得出要，至日月所常义手供養恭敬，豈非虛妄耶？……彼三明婆羅門爲五欲所染，愛著堅固，不見過失，不知出要。彼爲五欲之所繫縛，正使奉祀日月水火，唱言扶接我去梵天者，無有是處。……譬如阿夷羅河，其水平岸，烏鳥得飲，有人欲度，不以手足身力，不因船筏，能得渡否？答曰不能。佛言：三明婆羅門亦復如是，不修沙門清淨梵行，更修餘道不清淨行，欲求生梵天者，無有是處。」可見祭祀對鬼神有功德爲印度婆羅門固有的信仰。原始佛教是反對祭祀萬能的。因爲求神祈福而供獻，目的是得到更大的利益，本身就貫穿着一個「貪」字，因地不正，自然果招迂曲了。

二、「雜阿含經」論施食得受

「雜阿含經」第一〇四一經載：

「如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。時有生聞梵志，來詣佛所，與世尊面向問訊，慰勞已，退坐一面。白佛言：「瞿曇！我有親屬，極所愛念，忽然命終。我爲彼故，信心布施，云何世尊，彼得受不？」佛告婆羅門：「非一向得。若汝親屬生

地獄中者，得彼地獄衆生食以活其命，不得汝所信施飲食。若生畜生、餓鬼、人中者，得彼人中飲食，不得汝所施者。婆羅門！餓鬼趣者，有一處名爲入處餓鬼，若汝親屬生彼入處餓鬼中者，得汝施食。」婆羅門白佛：「若我親屬不生入處餓鬼趣中者，我信施誰應食之？」佛告婆羅門：「若汝所可爲信施親族，不生入處餓鬼趣者，要有餘親屬知識生入處餓鬼趣中得食之。」婆羅門白佛：「瞿曇！若我所爲信施親族，不生入處餓鬼趣中，亦更無餘親族知識生入處餓鬼趣者，此信施食，誰當得之？」佛告婆羅門：「設使所爲施親族知識，不生入處餓鬼趣中，復無諸餘知識生餓鬼者，且信施而自得其福。彼施者所作信施，而彼施者不失達親。」婆羅門白佛：「云何施者行施，施者得彼達親？」佛告婆羅門：「有人殺生行惡，手常血腥，乃至十不善業跡，如淳陀修多羅廣說。而復施諸沙門、婆羅門，乃至貧窮乞士，悉施錢財、衣被、飲食、燈明、諸莊嚴具。婆羅門！若復施主犯戒生象中者，以彼會施沙門、婆羅門，錢財、衣被、飲食乃至莊嚴象具故，雖在象中，亦得受彼施報——衣服、飲食、乃至莊嚴象具。若復生牛、馬、驢、騾等種種畜生趣中，以本施惠功德，悉受其報；隨彼生處，所應受用悉皆得之。婆羅門！若復施主持戒不殺、不盜，乃至正見，布施諸沙門、婆羅門，乃諸乞士錢財、衣服、飲食乃至燈明，緣斯功德，生人道中，坐受其報——衣服、飲食，乃至莊嚴象具。婆羅門！是名施者行施，施者受達親果報不失時。」生聞婆羅門聞佛所說，歡喜隨喜，從坐起去。」

此經佛爲生聞婆羅門開示行施及受報的真實道理，可謂苦口婆心，欲破除提問人的迷執，主要意義在於說明：「施者行施，施者受報。」

印度的業報論與中國的因果觀，有着明顯的區別。印度的業

報論強調自作自受。佛教又依據「未作不起，已作不失」，認為

事物有起因必有結果，善因得善果，惡因得惡果，而因果通三世，所作業不亡。這與中國儒家的類似因果思想並不相同。儒家的「積善之家必餘慶，積不善之家必餘殃。」所指主宰報應的是上天、鬼神，報應的主體不是行為者本人，而是他的家庭和子孫。佛陀在「雜阿含」經中明確指出：「施者行施，施者受報。」

說明「施者得彼達親。」根持這一道理，施食得受否非一單向，因為受施者在惡趣流轉受自身業力的支配，並不能都可得受。

「孟蘭盆經」記載，佛陀弟子目犍連剛得六通時，為報父母養育之恩，即用天眼觀察，看到他的母親墮落在餓鬼道受苦，瘦到皮骨連在一起，目犍連很為傷心。他馬上用鉢盛飯，使了神通力量，送給他母親食用。他母親接到鉢飯，忙用左手遮鉢，右手抓飯，誰知飯還沒有送到嘴裏，就在手中化為火炭，不能入口，這是他母親業力決定不能受施。目犍連對此束手無策，慟然大哭，並去請示佛陀。釋尊告他：「你母親罪業深重，不是你一個人所能救助的，必須依靠十方眾僧的道力，才能救拔你的母親脫離苦趣。」目犍連請問如何會集眾僧道力來救拔他的母親。佛告訴他：

「七月十五日是眾僧結夏安居、修行圓滿的日子，為佛歡喜日，你在這天敬設孟蘭盆供，以百味飲食供養十方眾僧，仗他們的集體道力可救脫你母親。」目犍連依教奉行，他母親果然得超惡趣。『孟蘭盆經』於西晉時傳到中國，譯出後立即受到提倡孝道的中國人歡迎。南北朝時，梁武帝最早在漢地設孟蘭盆供會，民間也普遍效法，形成農曆七月十五日的「孟蘭節」。到了唐代，當時長安城中諸寺作花蠟、花瓶、假花果樹等，各競其妙，常例在殿前設供，傾城巡寺隨喜，頗為壯觀。宋元以後，孟蘭盆會逐漸失去本意，由孝親變為祭鬼，寺僧於那天募施主錢米，為之薦亡，形成一種民間習俗。說明佛法的世間流布，受時空影響，而有

所變化。

東晉時代，受高僧支遁推崇的郗超（三三一——三七二）在他的著作「奉法要」中指出，佛教的業報論、輪迴說與我國傳統的倫理觀念不能混淆。他強調報應是個人的事情，「為善者自獲福果，為惡者自受其殃，百代通典，哲王御世，猶無淫濫，不以情者，而令罪福錯受，善惡無章？其誣理者，固亦深矣。」說明善人受罪，惡人得福，理所不容。他又引「泥洹經」所說：「父作不善，子不代受；子作不善，父亦不受，」再次論證佛教的業報輪迴理論與家族血緣為基礎的善惡報應的倫理觀念有着本質的不同。以後慧遠作「三報論」，依據「阿毗曇心論」中「若業現法報，次受於生報，後報亦復然，餘則說不定」這首偈，系統地發揮了因果通三世的學說，既闡明印度佛教的因果論點，又創立適應中國傳統的新見解。祇有在明確這一因果概念後，供養施食才能納入佛教教義的軌道。「孟蘭盆經」載：

「是佛弟子修孝順者，應念念中常憶父母供養乃至七世父母。年年七月十五日，常以孝慈憶所生父母乃至七世父母，為作孟蘭盆，施佛及僧，以報父母長養慈愛之恩。」

以供僧功德，回向超度父母，以報雙親深恩，這是重要的。北宋高僧契嵩在「孝論，終孝章第十二」提出：父母亡故後，儒家主張三年遵禮成服，守孝墓前。印度佛教則不主張在親人去世後，身着孝服，悲泣流淚。契嵩加以折衷，認為僧人的父母逝世，不宜穿普通的喪服，而以粗布做的袈裟代替，還提出：「三年心喪，靜居修我法，贊父母之冥。」所謂心喪，是古代老師亡後，弟子不穿喪服，祇在心中悼念。他認為，僧人父母去世，要以心服喪，靜居修法，以所成就的功德，回向父母得獲超拔，深受法益。

三、『地藏經』談超薦先亡

中國佛教徒除設盂蘭盆供，超荐先亡外，還誦念「地藏菩薩本願經」，仰仗地藏菩薩偉大願力，為已故親屬超拔，這是明蓮池大師所提倡的，但誦經的人却沒有注意到經文「利益存亡品」中有這樣的一段：

「若有男子、女人在生不修善因，多造眾罪，命終之後，眷屬小大為造福利。一切聖事，七分之中而乃獲一。六分功德，生者自利。以是之故，未來現在善男女等，聞健自修，分分已獲，無常大鬼，不期而到，冥冥遊神，未知罪福。七七日内，如癡如聾，或在諸司辯論業果，審定之後，據業受生。未測之間，千萬受苦，何況墮於諸惡趣等。是命終人，未得受生，在七七日内，念念之間，望諸骨肉眷屬與造福力救拔過是日後，隨業受報。若是罪人，動經千百歲中無解脫日。若是五無間罪，墮大地獄，千劫萬劫，永受眾苦。復次長者，如是罪業眾生，命終之後，眷屬骨肉為修營齋，資助業道，未齋食竟及營齋之次，米泔菜葉不棄於地，乃至諸食未獻佛僧，不得先食。如有違食及不精勤，是命中人了不得力。如精勤護淨，奉獻佛僧，是命終人七分獲一。是故長者，閻浮眾生，若能為其父母乃至眷屬，命終之後，設齋供養，志心勤懇。如是之人，存亡獲利。說是語時，切利天宮有千萬億那由他閻浮鬼神，悉發無量菩提之心，大辯長者作禮而退。」

這與「雜阿含經」第一〇四一經所述的「施者行施，施者得報」的精神是一致的。我國人民固有的民間信仰是「人死為鬼」、「生人做功德（布施僧家、做佛事等）」，亡者受施報」，這一道理蔚然成風，自古已然，於今為烈。很少有人依據「雜阿含經」與「地藏本願經」的經義，導人去除迷信，建立正信。反以清

淨道場盡祀鬼神為事！使佛法脫離現實人間，徵之史實，這是在走下坡路。

四、佛事儀式的形成

佛事儀式從廣義上說，由三皈五戒到三壇大戒，由簡單念誦到各種儀規都屬於它的範圍。但一般主要是指為信眾、施主等祈福、荐亡所做的法事。釋尊時代的僧團實行乞食制，僧人受信眾齋供。佛教徒遇有喪葬喜慶，總是齋僧。僧人本以誦經修法為務，因而在信眾供齋時，常用念誦作為迴向，後來逐步發展成爲應赴社會經懺佛事一整套固定儀式。今在信奉南傳上座部佛教國家，每逢喪葬等，仍請僧侶念經；在信奉北傳大乘佛教國家中，佛事更盛行。我國漢地的佛事活動有懺法、水陸法會、盂蘭盆會、瑜伽焰口、蒙山施食、齋供、普佛、三時系念等。如懺法起於東晉，道安、慧遠、宋、齊、梁、陳已有流行。梁武帝親制「天道懺懺」，後經元代智松重訂，為近世通行的「慈悲道懺法」（俗稱「梁皇懺」）。其中講皈依三寶、斷疑、懺悔、發菩提心、發願、發迴向心、解冤釋結、自慶、為六道禮佛、迴向、發願、囑累，以洗過去惡因，植當來種智。隋智顛撰「法華三昧懺儀」，宋智禮集「大悲懺」，尚有修淨業的「淨土懺」，做延生的「藥師懺」等。水陸法會也稱水陸道場，是唐代密宗的「冥道無遮大齋」與梁武帝的「六道懺懺」相結合的產物。但「佛祖統記」卷三十三的記載是：梁武帝為救度郟后，請高僧寶誌等制成儀文，於天監四年（五〇五）在鎮江金山寺首建水陸法會，經歷代高僧增訂，形成現行水陸佛事儀則。瑜伽焰口是依真言宗不空所譯「救拔焰口餓鬼陀羅尼經」制訂的修法儀則。據經文稱，佛弟子阿難在定中受到焰口（餓鬼名，又譯面然）的驚擾而請示佛陀，釋尊特為說施食之法。此經譯出後失傳，宋代高僧取顯教經中的真

言加以觀想，編撰施食儀。元代藏密傳來漢地，又出現「瑜伽集要焰口施食儀」。內容從嚴飾壇場、香花供養、皈依上師三寶到金剛薩埵百字咒，主要是持誦有關供養、施食、滅罪、發菩提心、入觀音定等真言、佛號和結印觀想。現通行的是明株宏改定的「瑜伽焰口施食要集」。可見懺法、水陸法會、瑜伽焰口等主要佛事儀式都是中國高僧依據佛經所制定的，豐富了宗教生活的內容，雖在長期流傳中失真，與原來的意義有所出入，但還是應當肯定的。因為這些佛事活動符合「拔苦與樂」的教義，不論祈福與荐亡，都是感應道交，拔苦與樂的好事。如孟蘭盆會與我國民間風俗習慣結合，成為佛教信仰紮根於民間的基礎。寺廟舉行佛事活動，既能獲得主要經濟來源，又可給齋主們以精神安慰，各得其所，不應籠統地反對。問題在於：（一）寺廟不應過份熱衷於經懺佛事，而要同時致力於辦好弘法利生事業，維護三寶，紹隆佛種。（二）寺廟有錢並非壞事，關鍵在於如何合理使用錢財。「大寶積經·郁伽長者所問品」說：「如法積聚錢財，非不如法。」黃金並非毒蛇，只要不用於填充私欲，而應供養三寶，發展弘法利生事業。（三）佛事活動也要講質量，在修法中應認真負責。所謂「施主一粒米，大如須彌山。」應當以德感人，令入佛智，不能敷衍了事。有些地方出現「馬路和尙」專赴經懺，甚至一些居士也擠了進來，這是必須堅決反對的。（四）根據「雜阿含經」第一〇四一經所示：「施者行施，施者受報」的原理，應提倡自修法事。如上海佛教居士林每年舉行「壽辰會」，由壽星們自己誦念「藥師經」與藥師如來聖號，祈求消災延壽，這種移風易俗的方法，值得推廣。佛教信家有上、中、下三根，但要從普及中求提高，向中、高層次發展，扭轉偏重信，不重法的傾向，「維摩經」說：「先以欲勾牽，後令入佛智。」「以欲勾牽」是手段，「令入佛智」是目的。弘揚佛法不能沒有方便，然方

便是有時、空適應性的，不能刻舟求劍，而要又破又立。我們提倡回歸原始佛教，希望恢復其純樸，重視根本法義。祇是撥正一個弦，而不是否定祈福與荐亡，因為信與法同樣是重要的。

印順老法師在答會宏居士書中說：「我贊揚如實道，也不反對重信的方便道。如念佛人能正信三寶，兼重施、戒，有利於人間（也就有利於佛教），能於佛法中深植善根（佛法不是祇說今生的）；有的漸漸轉入如實道，或修習信、戒、施——近於六念法門，不也是很好嗎？但如廢棄如實道，祇要一句佛號，或誤解「易行」的意義，即使普及到人人如此，無邊興盛，我也還是不會同情的，因為佛法並非如此。」這話發人深思。願佛法漸漸純正，祇有純正的佛法，才能適應現代而復興！

本刊定價表

（一九九〇年十月份起生效）

零售每册港幣 10.00

香港 全年十二册，港幣 130.00
（連郵費）

日本國
台日泰菲新馬美加英歐澳
律加坡亞大國洲

全年 平郵 美元 23.00
空郵 美元 28.00

全年 平郵 美元 23.00
空郵 美元 31.00

論宋元禪宗的五大評唱集

(下)

陳士強

元太祖成吉思汗攻取燕京之後，耶律楚材受到了重用，不久隨從成吉思汗出征西域，這就與行秀分開了。耶律楚材十分讚賞天童正覺的《頌古百則》（與雪竇重顯《頌古百則》選的公案有相同的，也有不同的），稱之為「絕唱」，由於先前參學時曾聽過行秀對此書的評唱，因而在數千里之外，頻頻勸請行秀把講稿整理出來。前後七年，寫了九封信。在耶律楚材的再三勸說下，行秀依仿《碧巖錄》的體例，撰成了這部《從容庵錄》。耶律楚材收到書稿以後，欣喜萬分，在西域阿里馬城寫下了《從容庵錄序》，付行秀的弟子從祥在京刊行，以貽來者。因此，《從容庵錄》之所以能夠問世，實賴行秀和耶律楚材兩個人之合力。

《從容庵錄》收錄的公案如下：

卷一：第一則至第十六則。依次為：世尊升座；達磨廓然；東印請祖；世尊指地；清源米價；馬祖白黑；藥山升座；百丈野狐；南泉斬貓；台山婆子；雲門兩病；地藏種田；臨濟瞎驢；廓侍過茶；仰山插锹；麻谷振錘。

卷二：第十七則至第三十二則。依次為：法眼毫釐；趙州狗子；雲門須彌；地藏親切；雲巖掃地；巖頭拜唱；魯祖面壁；雲峯看蛇；鹽官犀扇；仰山指雪；法眼指簾；護國三懺；風穴鐵牛；大隋劫火；雲門露柱；仰山心境。

卷三：第三十三則至第五十三則。依次為：三聖金鱗；風穴一塵；洛浦伏膺；馬師不安；滄山業識；臨濟真人；趙州洗鉢；

雲門白黑；洛浦臨終；南陽淨瓶；羅山起滅；興陽妙翅；《覺經》（《圓覺經》）四節；德山學畢；趙州栢樹；《摩經》（《維摩經》）不二；洞山供真；雪峯甚麼；法眼舡陸；曹山法身；黃檗瞞糟。

卷四：第五十四則至第六十六則。依次為：雲巖大悲；雲峯飯頭；密師白兔；嚴陽一物；《剛經》（《金剛經》）輕賤；青林死蛇；鐵磨特牛；乾峯一畫；米胡悟否；趙州問死；子昭承嗣；首山新婦；九峯頭尾。

卷五：第六十七則至第八十二則。依次為：《嚴經》（《華嚴經》）智慧；夾山揮劍；南泉白牯；進山問性；翠巖眉毛；中邑獼猴；曹山孝滿；法眼質名；瑞巖常理；首山三句；仰山隨分；雲門糊餅；長沙進步；龍牙過板；玄沙到縣；雲門聲色。

卷六：第八十三則至第一百則。依次為：道吾看病；俱胝一指；國師塔樣；臨濟大悟；疏山有無；《楞嚴》不見；洞山無草；仰山謹白；南泉牡丹；雲門一寶；魯祖不會；洞山不安；臨濟一畫；九峯不肯；光帝幞頭；洞山常切；雲門鉢桶；瑯琊山河。

《從容庵錄》對每則公案（包括它的頌語，即「頌古」的評述，都是由五大段（或稱五節）構成的。第一段為「示眾」，是行秀為公案所作的引子，類似於《碧巖錄》中的「垂示」；第二段為從天童正覺《頌古百則》上摘錄下來的公案，行文中間有行秀新添的夾註；第三段為行秀對公案的評唱；第四段為從正覺《頌古百則》上摘錄下來的頌古，行文中間有行秀新添的夾註；第五段為行秀對頌古的評唱。與《碧巖錄》相比較，行秀在對公案和頌古的評唱中，微

引的佛教內外的文史資料更豐富些。示例如下：

第九則「南泉斬貓」：

「示衆云：踢翻滄海，大地塵飛。喝散白雲，虛空粉碎。嚴行正令，猶是半提。大用全彰，如何施設？」

學南泉(普願)，一日東西兩堂爭貓兒人平不語，水平不流，南泉遂提起云：道得即不斬誰敢當鋒，衆無對直待雨淋頭。泉斬卻貓兒爲兩段抽刀不入鞘。泉復舉前話問趙州(從諗)再來不直半文，州便脫草鞋，於頭上戴出好與一刀兩段。泉云：子若在，恰救得貓兒心斜不覺口渴。

師云：法雲圓通秀(法秀)禪師，見二僧並立說話，將拄杖到連卓數下云：一片業地。何況兩堂衆首因貓致諍。南泉也不與解勸，亦不以德罰，本色道人，以本分事爲人，遂提起貓兒云：道得即不斬。正當恁麼(如此)時，盡十方界有情無情，一齊向南泉手中乞命。當時有個出來，展開兩手，不然攔腰抱住；云：卻勞和尚神用。縱南泉別行正令，敢保救得貓兒。這一窟死老鼠(指兩堂衆首)，既無些子氣息，南泉已展不縮，盡令而行。……頌云：

兩堂雲水盡紛拏，有理不在高聲，王老師能驗正邪明鏡當台，物來斯鑒，利刀斬斷俱亡緣消得龍王多少風，千古今人愛作家有一人不肯。……

師云：兩堂雲水盡紛拏，至今不曾定交。若非天童(正覺)會南泉，例驗出端倪，往往邪正不分。邪正分明時如何判斷，便好利劍斬斷，一坑埋卻。非但勦絕一時不了公案，亦使千古之下風清寰宇。……(卷一，第二百三十二頁中——第二百三十三頁上)

《從容庵錄》不只爲天童正覺的《頌古百則》作解釋，而且也糾正了《頌古百則》中的個別錯誤。例如《頌古百則》中的第九十三則「魯祖不會」，說的是這樣的一則公案：「魯祖問南泉，摩尼珠人

不識，如來藏裏親收得，如何是藏？泉云：王老師與汝往來者是。祖云：不往來者？泉云：亦是藏。祖云：如何是珠？泉召云：師祖！祖應諾。泉云：去！汝不會我語」。(參見《從容庵錄》卷六)行秀在爲這則公案作評唱時指出，這裏的「魯祖」當是「師祖」，是正覺把人名搞錯了。「終南山雲際師祖禪師，法嗣南泉，天童誤爲魯祖，就此辨之，學者應知。且池州魯祖山寶雲禪師，法嗣馬祖，乃南泉兄(師兄)也。況師祖，南泉以名呼之。因此公案悟去，南泉之子(弟子)無疑也」。(同上，第二百八十七頁中)因此，這第九十三則公案應當改名爲「師祖不會」。

三、〔元〕行秀的《請益錄》

《請益錄》，二卷。元太宗二年(一二三〇)，萬松行秀講述，門人筆錄。由於此書是對南宋曹洞宗僧人天童正覺《拈古百則》(收錄的公案與《頌古百則》有所不同)的評唱，故又稱「宋正覺拈古，元行秀評唱」。收入《續藏經》第一一七冊。

《請益錄》書首有庚寅年(元太宗二年，公元一二三〇年)行秀的《萬松老人評唱天童覺和尚拈古請益錄序》；明萬曆丁未(三十五年，公元一六〇七年)虛一的題記(無標題)。

行秀在《請益錄序》中，以隱喻含蓄的語言說：

「最初威音王以前，早有個無孔鐵鏈，大悲通身，八萬四千娑陀羅臂，摸索不著。洞山(良价)之後，有無手人(喻指正覺)，上天童山頂，拋向九霄雲外，下長蘆岸邊，沈(沉)在千尋海底，是可忍也。於是，百般拈弄，遂成百則(指《拈古百則》)。……萬松忝授緒餘(指紹緒雪巖如滿)，義無牢讓。自庚寅九月且請益，才廿七日，不覺技倆已盡(指化了二十七天撰就了《請益錄》)，撩人笑話。老不歇心，激我雲仍，少當努力，他後失笑」。(《續藏經》第一一七冊，第八百一十一頁上)

《請益錄》也是行秀應耶律楚材的勸請撰寫的。它是對拈古作品的評唱，而不是對頌古作品的評唱。今本《請益錄》共收錄九十九則公案（連同公案後面的拈語，即「拈古」），始第一則「文殊過夏」，終第九十九則「洞山鉢袋」。然而，《請益錄》既是對《拈古百則》的評述，那麼它收錄的公案也應是一百則，況且虛一的題記中也稱「萬松請益百則」，以此推斷，當有一則公案在流傳過程中失落了。

卷上：第一則至第五十則。主要有：卧輪伎倆、百丈上堂、南泉圓相、香巖上樹、滄仰摘茶、石霜出世、雪峯古澗、臨濟禍事、修山凡夫、石鞏弓箭、雲門法身等。

卷下：第五十一則至第九十九則。主要有：盤山心佛、金峯分院、長沙轉物、南圓撫掌、聖壽釣錐、龍牙鳥龜、趙州性劣、芭蕉好惡、大慈行說、趙州揀擇等。

《請益錄》對每則公案（包括它的拈語，即「拈古」）的評述（「評唱」），都是由兩大段構成的。第一段為從正覺《拈古百則》上摘錄下來的原文，內容包括公案、拈古以及行秀在原文中新加的夾註；第二段為行秀對上段原文的評唱。示例如下：

第八十一則「玄沙三病」；

「學玄沙（師備）示眾云：諸方盡道接物利生正是教外人
家男女，忽遇三種病人來，如何接得不須入室，便合罷參？
患盲者，拈槌豎拂，他又不見耳朶在甚麼處；患聾者，語言
三昧，他又不聞眼在甚麼處；患瘧者，教伊說又說不得鼻孔
在甚麼處。若接此人不得，佛法無靈驗打云：即時見效。有
僧請益雲門（文伽）疑則別參。門云：是禮拜著不將塵具來，
僧禮拜放得下。門以拄杖拈一點佛手散，僧退後頭輕眼明。
云：汝不患盲即時平復。復喚近前來剔耳挑聾，僧近前聽聞
蚊斗。門云：汝不患聾即時平復。乃云：會麼暗抽橫骨？僧
云：不會無礙辯才。門云：汝不患瘧即時平復。其僧於此有

省幾險盲聾啞一生。天童（正覺）拈云：雲門平展已費錐刀。
這僧實酬卻成奸詐。且道悟在甚麼處眼耳口重新，不救之疾
病在膏肓，難為針艾良醫拱手。

師（指行秀）云：玄沙這話，如「香巖上樹」底一般，雲門
發機徑直，勝虎頭雪竇百倍。翠巖芝云：早知燈是火，飯熟
已多時。萬松（行秀）道：甚處去來？《無盡燈錄》云：玄沙上
堂示眾才畢，一僧出問。三種病人，和尚還許相量也無？沙
曰：許。且作麼生商量？其僧：珍重。便出。沙曰：不是不
是。行秀道：葫蘆裏撼蒸茄。……（卷下，第八百八十四頁
上、下）

上文中提到的《無盡燈錄》（略稱《無盡燈》）是一部今已失傳的
禪籍。行秀在對「趙州有無」、「長慶有望」、「法眼聲色」、「石鞏
弓箭」、「香巖枯木」、「盤山心佛」、「雲門無滯」、「南圓撫掌」、
「欽山三關」、「睦州毛端」、「洞山鉢袋」等公案的評唱中，屢屢徵
引了這部書。這對於推考《無盡燈錄》的內容提供了第一手的資
料。

四、〔元〕從倫的《空谷集》

《空谷集》，六卷。元世祖至元乙酉（二十二年，公元一二八
五年），林泉從倫講述，門人筆錄。由於此書是對南宋曹洞宗僧
人投子義青《頌古百則》的評唱，故又稱「宋子青頌古，元從倫評
唱」。收入《續藏經》第一一七冊。

從倫，萬松行秀的弟子，曹洞宗僧人。《補續高僧傳》卷十八
附見。

《空谷集》書首有古塘居士陸應陽的《林泉老人評唱投子、丹
霞頌古總序》。陸應陽在《總序》中說：

「古今拈頌不為之少，叢林戶知者，惟四家（指《碧巖
錄》、《從容庵錄》、《空谷集》、《虛堂集》）而已。竊窺先覺制

物之心，假以古人公案，誘進羣迷，放設筌蹄，令速獲魚兔於覺海性苑矣。政知達磨西來，不立文字，而不離文字者耶。近參隨衲子，殃及林泉（指從倫），向空谷中剛要傳聲（隱喻《空谷集》），於虛堂內強來聽習（隱喻《虛堂集》），以無說之說，而說其說，便不聞之聞，而聞乎聞。（《續藏經》第一一七冊，第五百三十一頁上）

《空谷集》共收錄了投子義青《頌古百則》中的一百公案，以及義青在每則公案後面加的頌古，並逐一對它們作了評唱。各卷收錄的情況是：

卷一：第一則至第十八則。主要有：雲巖游山、道吾深深、夾山船子、萬戶俱開、韻山是非、靈雲桃花等。

卷二：第十九則至第三十三則。主要有：趙州吃茶、丹霞燒佛、雞棲鳳巢、問夾山境、無隱身處、風穴古典等。

卷三：第三十四則至第五十一則。主要有：米胡問悟、雲門餬餅、板齒生毛、日裏看山、巴陵雞鴨、仰山山河等。

卷四：第五十二則至第六十九則。主要有：首山菩提、曹溪意旨、九峯龜毛、文殊成勞、洛浦藏教等。

卷五：第七十則至第八十六則。主要有：禾山打鼓、百丈奇特、雪峯典座、長慶不疑、洞山莖茆等。

卷六：第八十七則至第一百則。主要有：幽棲上堂、北斗藏身、大陽玄旨、投子月圓、浮山綉球等。

《空谷集》對每則公案和評贊此則公案的頌古的評述，都是由五大段構成的。第一段為「示衆」，是從倫為公案所作的引子；第二段為公案的原文（摘自義青《頌古百則》，公案中間有義青的拈語，稱為「義青拈云」、「代云」），行文中從倫新添的夾註；第三段為從倫對公案的評唱；第四段為頌古的原文（摘自義青《頌古百則》），行文中從倫新添的夾註；第五段為從倫對頌古的評唱。其例如下：

第九十九則「浮山綉球」：

「示衆云：燈燈續焰，耀古騰今。葉葉聯芳，遮天映日。擬要知根達蒂，唯除見性識心，欲審端申，應須窮究。有道得麼？」

學僧問浮山（法遠）和尚：唱誰家曲，宗風嗣阿誰不是知音人不知？山云：八十翁翁鞦韆毬，定知難摸索，不必漫針錐。……投子（義青）拈云：水深魚穩，葉落巢疎若非親說破，強不漫追求。

師（指從倫）云：舒州浮山圓鑒法遠禪師，鄭州人也。依三交嵩（智嵩）和尚出家。幼為沙彌，見僧入室請問「趙州庭栢」因緣，嵩詰其僧，師傍有省。受具後，謁汾陽（善昭）、葉縣（歸省），皆蒙印可。……頌曰：

月裏無根草不從栽種得，山前枯木花遍界發清香。雁回沙塞後風冷霜寒，砧杵落誰家徒勞采聽？

師（指從倫）云：言言見諦言非有，句句超宗句本無，怎麼會得？心月孤圓，情懷灑落，莫笑無根之語，全同無味之談。顛滅妄情，祛除意路，平生死深坑，登涅槃覺岸。……

相傳，從倫的老師行秀曾撰有《祖燈錄》、《釋氏新聞》、《鳴道集》、《辨宗說》、《心經風鳴》、《禪悅法喜集》等著作，由於後世不傳，其實不詳。《空谷集》卷三在對第三十八則公案「風穴黃龍」的評唱中，提到了《祖燈錄》。指出，義青《頌古百則》所載的「風穴（延沼）初到黃龍。龍問：石角穿雲，雲路垂條，意若何？」句中的「垂條」，據《祖燈錄》的記載當作「垂藤」，「蓋當時編錄之不詳也，今以《祖燈錄》為證」（見第五百七十四頁上）。另外，從倫在《虛堂集》中也多次徵引了《祖燈錄》（見第五則、第五十四則、第六十四則公案的評唱）。這就為探究《祖燈錄》的內容提供了一定的線索。

五、〔元〕從倫《虛堂集》

《虛堂集》，六卷。元成宗元貞元年（一二九五），林泉從倫講述，門人筆錄。由於此書是對南宋曹洞宗僧人丹霞子淳《頌古百則》的評唱，故又稱「宋子淳頌古，元從倫評唱」。收入《續藏經》第一二四冊。

《虛堂集》書首有元貞元年（一二九五）奉訓大夫姜端禮的《虛堂錄（集）序》，說：

「空劫前，時有無手人，入無影林，采無根相，向聞覺伽藍，依光明藏，布戒定慧之柱礎，架體相用之棟樑。以解脫爲門，運法空爲座，號曰虛堂，我林泉老師而居也。於禪天之末，見丹霞（子淳）弄影，即色明心，不免指空話空，橫說豎說。要到親切處，俾聽之者日益，時習廓達靈明者矣」。（《續藏經》第一二四冊，第五百一十四頁上）

《虛堂集》共收錄了丹霞子淳《頌古百則》中的一百則公案以及子淳在每則公案後面加的頌古，並逐一對它們作了評唱。各卷收錄的情況是：

卷一：第一則至第十八則。主要有：藥山坐次、沙彌住庵、夾山示境、石霜觸目、漸源持鋏、洞山大事等。

卷二：第十九則至第三十三則。主要有：神山過橋、洛浦歸鄉、韻山禮拜、黃山米價、上藍本分等。

卷三：第三十四則至第四十九則。主要有：海胡行道、九峯有言、枯木花開、疎山壽塔、青林逕往等。

卷四：第五十則至第六十八則。主要有：二鼠侵藤、白水聲色、天童應用、泐潭確搗、白雲深處等。

卷五：第六十九則至第八十則。主要有：孤峯獨宿、問本來心、透法身句、石門家風等。

卷六：第八十一則至第一百則。主要有：淨衆蓮花、廣德言語、雲光作牛、梁山日用、投子示衆、三界唯心等。

《虛堂集》對每則公案和頌古的評唱，也是由五大段構成的。

第一段爲「示衆」，是從倫爲公案所作的引子；第二段爲從子淳《頌古百則》上摘錄下來的公案（無子淳的著語，即評註），行文中從倫新添的夾註；第三段爲從倫對公案的評唱；第四段爲從子淳《頌古百則》上摘錄下來的頌古，行文中從倫新添的夾註；第五段爲從倫對頌古的評唱。其例如下：

第六十六則「白雲深處」：

「示衆：法海汪洋，窮玄喪本，心源浩渺，究妙失宗。若能水到渠成，管取功多業就，有解探拔者麼？」

學僧問白雲藏禪師：如何是深深處紅焰啄殘鸚鵡粒？云：矮子渡深溪碧梧棲老鳳凰枝。

師云：問在答處，答在問處，或借事顯理，或即俗明眞，或談言外之玄，或提無中之旨，一期應對，皆有淵源。粗言細語，尚歸第一義諦。松長栢短，豈非不二玄門，此皆入鄺垂手，曲爲今時之所設也。……頌曰：

白頭童子智尤長人不得遽相，半夜三更渡渺茫不顧拖泥帶水。恁運往來無間斷隨流得妙，不消舡艇與浮囊直超彼岸。

師云：父少兒子老，舉世皆不信。反常合道時，寧免稱英俊。是知機智尤長，謀略超卓，才過半夜，恰到三更。須知未至眞覺，果然長處夢中渡愛河，欲浪渺渺茫茫，任運往來，了無間斷。所以道：高高山頂立，深深海底行。……」

卷四，第五百八十四頁上——第五百捌拾五頁上

總的來說，投子義青的《頌古百則》和丹霞子淳的《頌古百則》所收錄的公案不大有名，從倫的講解也不及克勤、行秀來得妙。因此，《空谷集》、《虛堂集》的學術價值，與《碧巖錄》、《從容庵錄》比較，要遜色一些。

（完）



生命不滅之辯——辯善惡之報

智 銘

第一回合：日月的譬喻

婆羅門弊宿國王開門見山地對童子迦葉說：

「我認爲人生沒有他世、沒有更生、沒有罪福之報，你認爲如何？」

弊宿所提出的這三個辯論主題中，第一個主題：他只承認有此世，沒有他世，這就否定了佛教的三世因果說。第二個主題：他只承認有此生，而沒有來生，這就否定了佛教的生命輪迴說。第三個主題，他認爲人的善惡行爲沒有罪福之報，這就否定了佛教的因果報應說。若將佛教的這三個主題予以否定，等於爲佛教宣告死亡，這是一件非常嚴重的事，童子迦葉既已成就羅漢果，而且辯才應機，善於談論，未有不起而護法與之一辯的。

童子迦葉首先針對弊宿的第一主題：沒有他世之說加以辯論，童子迦葉問弊宿：

「現在抬頭可以看見天空的日月，你認爲是今世才有的呢？還是他世就有了的呢？日月是屬於人呢？還是屬於天體呢？」

弊宿聽了答道：

「日月是他世就有的，不是此世才有的，日月當然是天體而不是人。」

童子迦葉抓住機會說：

「既然日月尚他有他世，以此可知，人生也必有他世，既有他世也就有更生了，既有更生，就有善惡的罪福之報了。」

童子迦葉實在不愧是一位辯才無碍的高手，他以無情之物的日月天體，來作為辯論的證據。日月星球，都有一定的生命期，如地球的生命至今為四十五億萬年，再過多少億萬年以後，將進入衰老期，最後將爆炸化為灰燼而死亡，而消失得無影無踪，這不但地球如此，宇宙中任何星系都是如此，現代的星雲學家已證明了這一點。爆炸以後的星球，在經過多少時間以後，又會凝結而成為另一新的星系，星系的這種演化過程，佛法將它劃分為成、住、壞、空的四時期，這是誰也不能否定的，所以弊宿不得不承認日月有「他世」，既承認了有「他世」，自然也承認了有「今世」，既承認了有「今世」，自然也承認了有「來世」。無情的日月尚且有來世，有情的衆生當然也有來世了。有來世當然就有更生，有更生就有善惡的罪福之報。因為人死了更生，所生的生命與原來的生命絕對不一樣，不是原來生命的複製，而是另一完全不同生命的新生。既然如此，新生的生命有高等如人類、天界者，有低等的如畜生、餓鬼、地獄者，什麼力量在支配生命的高低呢？那就是前生的善惡業力。因此，前生行爲的善惡，即成爲來生生命罪福的報應，這不是很合邏輯嗎？這第一回合的辯論，童子迦葉顯然獲勝了。

第二回合：惡有惡報之辯

弊宿仍然不服輸地說：

「你雖然說有他世、有更生、有善惡之報，但我的意思認爲都沒有。」

童子迦葉問道：

「你有什麼證據可以證知沒有他世、沒有更生、沒有善惡之報嗎？」

弊宿答說：

「當然有，我有位很有知識的親族，忽然得了重病，我前往問候時，曾對他說：

「依據佛教的沙門說：一個人在世間凡行殺生、偷盜、邪淫、兩舌、惡口、妄言、綺語、貪取、嫉妬、邪見者，身壞命終以後，都要墮入地獄受苦報，我是不相信的，爲什麼呢？因爲我沒有看見過一個人死去以後又回來的人告訴大家：他墮在什麼處所，若有人死後回來告訴我他墮在什麼處所，我才能信受。你是我的親戚，十惡都具備了，若依沙門的話說，你死後必入大地獄中受苦報，現在我想由你的身上來求得證實，若真有地獄的話，你應當還來告訴我，使我知道你已墮入地獄了。然後我就會相信有他世、有更生、有善惡之報了。」

我向那位親戚說了以後，他就死了，可是至今不見他回來告訴我墮在什麼處。他是我的親戚，不會欺騙我，答應了我的話不會不回來的，今既然不見他回來，可以證明沒有後世，自然也沒有更生，沒有善惡之報了。」

弊宿的這段話，初看起來頗有證據的力量，也是一般人心理存在的疑問，大家都想要親目所見才會相信，凡不能見到的事，就不相信。

童子迦葉聽完了他的證據以後，就舉了一個譬喻來駁斥弊宿所提證據的非正確性，也就是說他所提出的證據不足以證明人生無他世、無更生、無善惡之報。因此對弊宿說：

「一個有智慧的人，可由譬喻得以了解真理：譬如那常常以竊盜爲生的人，心中常懷奸詐，因爲犯了王法，被逮捕以後

送到國王之前定罪，國王就定下他應該繫縛遊街，然後送去刑場處斬，到了刑場的時候，那竊盜犯以非常柔軟的聲音，告訴看守他的警衛說：

「請你放了我，讓我回返故里，向親人辭別以後，當回來受刑。」

弊宿！那個守衛的人會答應他的請求，放他回去嗎？」

弊宿說：

「那當然是不會答應放他回去的。」

童子迦葉說：

「那個守衛與那個竊盜，同屬於人類，而且又都存在於現世，尚且不答應放他回去，何況你那位親戚，十惡具足，已是罪大惡極，身死命終以後，墮入地獄，獄鬼是沒有慈心的，又不是與你親戚同一類，身份完全不同。你親戚以軟言請獄鬼放他回來，向你說明已墮地獄後再回去在獄受報，你說那獄鬼會放他回來嗎？」

弊宿答說：

「那當然是不肯放的。」

童子迦葉說：

「由這譬喻，足可以知道是有他世、有更生、有善惡之報了，你爲什麼還執迷不悟，生出邪見呢？」

這第二回合的辯論，是弊宿想提出他親身經歷的事實，以作爲證據，以爲辯論的基礎，想來難倒對方，童子迦葉却以一個譬喻來攻破他的證據，認爲他親戚之所以不能死後回來告訴他已墮

入地獄，這不是主觀因素可以決定的事，而是客觀因素的不許可，辯論者不可太重視主觀因素而忽略了客觀因素。客觀因素的證據力量、與說服力量，遠大於主觀因素的證據力量與說服力量，所以弊宿不得不承認第二回合的辯論又輸了。

第三回合：善有善報之辯

弊宿聽了童子迦葉的譬喻以後，仍心有不服地說：

「你雖然以譬喻來說明有他世，但我還是認爲無他世。」

童子迦葉問他：

「你還有什麼證據可以證明你所主張的無他世嗎？」

弊宿說：

「當然有，我有另一位親戚，患病甚篤，我前往問候，並對他說：

「有些沙門主張有他世，說：凡在世間不殺、不盜、不淫、不欺、不兩舌、不惡口、不妄言、不綺語、不貪取、不嫉妬、不邪見者，身壞命終以後，都會受生天上，我是不相信的，爲什麼呢？因爲我從未見到一個死去而又還來這世間的人，若有人回來說他受生何處，我才會相信。你是我的親戚，一生十善具足，若如沙門所說，你死了以後，必然受生天上，我想要由你處取得證明，你死後若眞受生天上，請一定要回來告訴我知道，然後才相信爲善眞能生天。」

可是，他死了很久，至今不見他回來，他是我至親，應該不會欺騙我，他既然不會回來，由此證明沒有他世、沒有更生、也沒有善惡之報。」

童子迦葉聽了，對他說：

「有智慧的人，可由譬喻來了解真理，我現在還是以一個譬喻來說明有他世、有更生、有善惡之報。」

譬如有一個人不小心墮入廁所的糞坑中去了，整個身體都被那屎尿溺沒了。有位國王剛好看到，叫左右的人將他從糞坑內救了出來。先以竹片將他身上的糞便刮去，先後刮了三遍，然後以豆桿燒灰，以灰水來為他洗滌，其次再以香湯來沐浴，用細末象香灑在他的身上，令剃頭師將他的頭髮剃除乾淨。然後再令左右替他沐浴，如是洗了三次，洗得乾乾淨淨以後，以最好的名衣，莊嚴他的身體，以百味的飲食，請他受用，然後請他在富麗堂皇的大厦中居住，一切取娛樂供他欣賞。若有人叫他再掉進糞坑一次，你說他肯再入糞坑不？」

弊宿答說：

「那當然不肯再入，糞坑那麼穢臭，怎麼可以再入呢？」

童子迦葉抓住機會說：

「我們所住的這娑婆世界的臭穢不淨，比那糞坑還要厲害，即使諸天在一百由旬之外，聞到娑婆世界的臭穢，猶甚於我們聞到糞坑的臭穢。」

弊宿！你的親戚，十善具足，現在天上，五欲自娛，快樂無極，你想他還會回到這比廁所糞坑還臭穢的娑婆世界來嗎？」

弊宿答說：

「那當然不肯回來。」

童子迦葉說：

「由此可知，人生有他世、有更生、有善惡之報，你為什麼執迷不悟，自生邪見呢？」

依佛法來說，天上是快樂的，是清淨的，而娑婆世界，則是一個五濁惡世的世界。依「阿彌陀經」上說，娑婆世界的「五濁」，是劫濁、見濁、煩惱濁、衆生濁、命濁。這五濁中若有一濁，就會令人痛苦得難以自拔，而現在是五濁齊來，可見這世界是多麼的臭穢而難以久留了。而在這濁惡臭穢中的衆生，若有人能忍受而堅強地去行十善，成就了善業，臨命終了以後，當然應該有受生天界享樂的善報，若沒有這善報而與行十惡的衆生同一境遇，這就善惡不分了，生命就毫無意義與價值了。因此，弊宿不得不認輸，而童子迦葉勝了這三回合。

第四回合：持五戒生天之辯

弊宿雖承認輸了第三回合的辯論，但他仍舊說：

「你雖然以譬喻說明有他世，但我仍認為無他世。」

童子迦葉問道：

「你還有什麼理由認為無他世嗎？」

弊宿說：

「當然有，我還有一位親戚患了重病，我去問候，對他說：

「據沙門說：有後世可得，凡是持不殺、不盜、不淫、不欺、不飲酒五戒者，身壞命終，都往生忉利天上，我不相信，為什麼呢？因為我不曾見過死後往生忉利天而還來這

世間，告訴大家說已往生忉利天的人，若有人回來說了，我才相信，你是我的親戚，平時五戒具足，身壞命終以後，必生忉利天上，你往生以後，請一定要回來告訴我，你知道你已生忉利天了。」

可是，他死了很久，至今不見他回來，可證必無他世。」

童子迦葉說：

「你要知道，我們這娑婆世間的一百年，才是忉利天上的一日一夜，忉利天也如此間一樣，三十日為一月，十二月為一歲。忉利天人的壽命高達千歲，你的親戚五戒具足，身壞命終，往生忉利天上，為時不久，他若認為：初生忉利天，是那麽樣的快樂，享受二三天快樂以後，再回娑婆世界來告訴你，說他已生忉利天上了。請問：你能見到你的親戚嗎？」

弊宿答說：

「那是不可能的，因為忉利天二三天即我們二三百以後，我早已死去很久很久了。怎麼能相見呢？不過你說的話我有一點不相信，誰來告訴你忉利天，而且忉利天人的壽命有千歲那麽長呢？」

童子迦葉說：

「有智慧的人，可以用譬喻來得解，我現在為你引用一個譬喻，譬如有人生來就是盲眼的人，不能辨識五色，青、黃、赤、白；麤、細、長、短；也不見日月星象，山陵溝壑，都說那些是不存在的東西。請問：那人的話正確嗎？」

弊宿說：

「那當然是不正確的。為甚麼呢？因為世間現有青、黃、赤、白；粗、細、長、短；日月星象、山陵溝壑，而那盲人却說無，那是不正確的。」

童子迦葉說：

「弊宿！你也正是這樣，忉利天人之壽長千歲，真實不虛，汝自己看不見，便說沒有那麽長壽。所以你是錯了。」

以上這一段辯論，兩個人所提出的主題不太明確，弊宿認為看不見的東西不可以相信；而童子迦葉認為：既然看不見，怎麼知道忉利天人沒有那麽長壽呢？所以不得不信。在過去科學沒有發達的時代，得果位的聖人只能憑自己的感知，知道忉利天的一日一夜是娑婆世界的一百歲，而又知忉利天人壽長一千歲，但要他拿出證據來，就莫可奈何了。所以他們二人的主題，在當時都很勉強。但到了今天科學發達的時代，可以用科學方法來證明童子迦葉所說的話是正確的。例如美國射入太空的太空梭，環繞地球一週，只要一小時又三十分鐘，而地球自轉一週却要二十四小時，而太空梭所繞行的軌道，比地球直徑要大得多，如果以地球週圍的距離去計算太空梭飛行同等距離的時間，當然尚不需一個半小時。由此可見距離地球越高，一日的時間就越長。忉利天在閻浮提——南瞻部洲的山頂，距離地球不知有多遠，所以童子迦葉用他的靈明感知，認為忉利天一日一夜，為娑婆世界一百歲，應該是可以信賴的，將來的科學，說不定有一天能為童子迦葉提出正確的證據。因此，這一回合的辯論，又是童子迦葉勝利了。證明人生有他世、有更生、有善惡之報。

地藏菩薩靈異真事實錄

萬里孤魂求援記

(下)

馮馮

「起先在國軍公墓，因為我沒有親屬在台，治喪是陸軍總部派人做的。後來放在內湖公墓，因為我已不是軍人身份，不能再住國軍公墓，也寄放在圓通寺，先後搬了幾次家，我的遺產，有一輛腳踏車，是我常騎的，我住在竹林路河邊，騎車上班，我還有一隻掛錶，我要留給我小兒子的，還有一些錢，大約值有幾千美元，都由當局代為保管，說要將來返回大陸之後交給我的家屬的。馮居士，勞駕再請你的朋友再去查問一下，把我的骨灰和遺物都送回福建老家去給我的家屬吧！」

「你老家住在什麼地方？」

「在福州，很近東門。」

他一瞬間又消失了，我知道他不能久離地藏世界，必須趕回去充電。

這件事令我很難，依常情而論，就算找到他骨灰我是不能擅自移動它的，必須由他的家屬向國府的有關機構申請才可以。最好是由他的妻子兒女出面向台灣申請。可是，他的家屬在那裏呢？大陸經過三四十年的大變動，他們還會住在原處嗎？又無姓名地址，我怎樣去找他們？

我想起來，福建莆田有一座廣化寺，長老是圓拙老法師，已經八十多歲，他是弘一法師的傳人，廣化寺是大陸上唯一最嚴格的律宗道場，圓拙老法師師徒們都是苦行僧，嚴宗戒律，興學弘法，不遺餘力。老和尚自己每月薪金四元人民幣，弟子僧眾每月是二元，他們不化緣，不攀緣，不趕經懺牟利，不應酬。他們自食其力，耕種維生。寺內不辦葷素宴會堂會，也沒有共幹和尚，堪稱為當前全大陸最好道風的寺院之一，這是律宗大師弘一法師的遺規，有口皆碑。

我並不認識圓拙老法師，也沒去過這所寺院，只是心神去過。這是一座破舊的佛寺，並非什麼名山大剎，可是我很尊敬它。我與圓拙老和尚有一函之緣，那是一九八九年初的事。一九八八年，天津工學院機械系教授陳家徵老伯，是一位退休的學者，也是天津佛教會的副會長，他應老和尚禮邀，赴廣化寺的佛學院講學，他在該院開講兩門課程，一是馬鳴菩薩的「大乘起信論」，另一是拙著的「太空科學核子物理學與佛理的印證」（天華公司出版）。兩門課都很受學子歡迎，尤其是拙著，吸引了福建各地學人與青年數百人赴課。陳教授來信向我報導詳細情況，說是「轟動一時」，有人滿之患，他稍後又轉來拙老法師親筆寫給我的一封信。

老和尚很慈悲，他在簡短的親函中，先稱讚拙著，然後他就婉言規勸我不可再講天眼神通的故事，他以「正信不尚神通」之言來勸我，這是他老人家的善意愛護，我是接受的。不過由於太忙，一直未回覆他，現在我可記起來，欠他這一封致謝函，並且打算請他老人家出面賜助王美樂骨灰返鄉的事。

明知老和尚是正信不尚神通也不會相信我的鬼話，我也還是厚着臉皮寫了信給他，懇求他，我的信是這樣寫的：

「圓拙老法師，你老人家法躬康泰，謹此祝禱，數月前收到陳家徵居士轉來你老法諭開示有加，非常感謝。今日此函，一是致謝開示及問候，二是有一事相求。

「大半年以來，有一陰魂先後數次於我誦地藏經時出現向我求助，自稱是原籍福州，一九四九年被國軍徵調赴台灣，後在海軍任上尉教官，大約三十年前因腦溢血病歿於台北，火化骨灰遺物由國軍當局代管。此人自稱姓名為王美樂，在福州有太太及三

個子女，在台灣並無妻兒親人，孤魂淒苦，他說是信佛之人，唯有誦念地藏名號，一心祇想他福州妻兒迎他骨灰返鄉入厝佛寺皈依佛法，他說在台無人可相求特來求我……（中畧），但是我在福州並無認識之人，我想拜請你老代找福州的熱心佛教人士或你的弟子，找尋王美樂的家屬出面向台灣當局申請領回王美樂骨灰及遺物，因為祇有遺屬才可申請領回，我是外人，不能出面。以上全是實情，尚祈你老與廣化寺各位大德慈悲賜助，使此位佛教徒骨灰得以返故土入厝福州或附近的佛寺墓地，以償其心願，至為感禱！

耑此恭叩法安

佛弟子培德頂禮」

此函寄出之後，我也不敢存什麼奢望，因為事涉荒唐離奇，難以使人置信，何況長老早已有函勸戒不可言神通，他怎會賜助呢？我倒有些後悔向他求助了。

沒料到圓拙長老慈悲，真不愧是弘一大師的法嗣，他雖有規誡我之函於前，也仍然回信給我。

圓拙老和尚回覆給我的信，抄錄如下：

「培德居士道席，來教於六月七日傍晚奉讀，次日即上福州，準備參加省佛教協會代表會議，關於王美樂求助之事，足見仁者悲心廣大，道業精深，至為欽敬！

在福州時，以尊札傳視教友，見者咸予同情，複印六份廣為傳佈，孤魂欲歸故里，要求骨灰入厝等事，似可辦到，初步已請廣播台協助，於六月廿六日早午晚三次廣播，多數人均可聽到，王之家屬如無反應，再請福州市對台辦事處與台北有關單位聯系，請查國軍死亡註冊，看王美樂名下有無家屬姓名地址，並請速

復，便於尋訪，或由對台辦事處與福州主管戶籍單位聯系，協助到幾個「門」附近街道查詢一九四九和一九五〇年戶籍，或可找到線索。假使都無效果，可由宗教團體部門，通過台胞到大陸旅遊機緣，託其代向台北有關部門，並與聯系，可否由寺院代為委託台灣寺院教友代為領取骨灰，並帶來大陸，進入福州寺院之骨灰塔。

拙日內當往泉州承天寺，即與台灣承天寺聯系，請其代領骨灰傍緣帶來大陸，拯救孤魂漂泊異鄉之苦，滿其回歸故里入厝之願望，即此布達，禱安康！

同日收到福州市陳意順居士來信，用的是福建省塑料工貿公司信箋，節錄如下：

「培德居士台鑒：多年來拜讀居士大作，受益非淺，總想致謝，奈無因緣，心中佛香一炷，遙祝居士法體康健。這次居士給圓拙法師來函，尋求王美樂妻兒，閱函之後，弟曾數次到省市有關部門查詢，後在一九三八年省檔案海軍軍官名冊，查到了王美樂在海軍司令部軍需處任准尉司書，字敏堅，福建人，其他資料都沒有。從以上情況分析，王美樂確有其人其事，要進一步從電視及廣播電台中查詢。圓拙法師在七月三日福州晚報刊登尋找王美樂親屬的啓事，相信不久將即水落石出。（下畧）人生歲月匆匆唯有佛光永遠普照三千大千世界。」

法喜充滿

不才後學 意順 合十

九〇年七月四日

一九九〇年七月二十八日之夜，陳意順居士從福州打越洋電話來。

「是馮培德居士嗎？」他國語講得很標準：「我是陳意順，從福州打電話給你的。」

「啊！陳居士你好？」我感覺到很驚訝：「從福州打來的？真不容易，這還是我頭一次接到福州打來的電話呢！請問有什麼指教？」

「關於王美樂的事。」他說：「我們已經去馬尾查過，也查過了省政府檔案，查出來了，王美樂確有其人！是福建人，字敏堅，一九三七年加入海軍，任職准尉司書，我已經寫信給你了。」

「我剛收到信幾天，」

「我們已經在福州報紙刊登了廣告找尋他的家屬，但是至今仍無反應，沒有人寫信來，可能是廣告登得太小了，明天我們去請電台廣播這段新聞，希望效果好一點，在東門一帶找了很久，問過幾家很像是他家的人家，結果都不是！東門地區很大，不可能每一戶都去問，福州是個很大的城市，很難找呀！你能不能問王美樂他太太和兒子叫什麼名字？住在那兒？有姓名地址才好找一些。」

「我現在找不到他！我若找到他，一定問他。」

「問到了就打電話給我們吧！」

「好的！不過打給中國大陸電話好難打，打不通就寫信給你吧！」我說：「一方面，我會再試試找他，可沒有把握。另一方面，我會再請台北的朋友去查，看看能不能找出他在台北的戶籍登記。總之，我會盡力去查。」

「好的，有什麼消息再聯絡。」

「謝謝你那麼熱心慈悲幫助他！」我說。

上述的函電都令人興奮，至少已經證實了確有王美樂其人，現在就是要進一步求證在台灣究竟有無其事了。我立刻去函台北外交部的P小姐，請她再辛苦查詢：（一）台灣省戶籍上三十年前有無王美樂，他的妻子及兒女叫什麼名字。（二）內湖公墓登記有無王美樂的名字。（三）圓通寺與承天寺有無王美樂骨灰寄存？（四）國軍「軍墓處」或什麼機構有無登記。（五）中和鄉竹林路派出所是否有三十年前戶籍紀錄有王美樂及家屬資料？

我嘗試過召喚王美樂，但是召不來，我其實並無召魂之術，只不過是誠心呼喚他而已。他不出現，很可能是靈力已太弱，無法應召而來，所以我才又再去麻煩P小姐代為查詢。一般人誤以為「天眼」是無所不見無所不知，其實並不是全知的，也得看各人的功力，我的功力很低，還不能到達萬里之外也可以查戶籍區冊的地步。我也很後悔每一次都忘了問王美樂他的家屬姓名與住址，他祇說有一個兒子在東北，沒說地址，我也不會留心去問他，現在祇好靠朋友們幫忙去查了。

信寄出後不久，紐約的一位林凱先生打長途電話來，他已經和我通過多次電話，以前我在電話中看出他有一個天才兒子，才十五歲，身高五英尺十一寸，同時唸三間學院，數理化一概都難不倒他，他覺得太容易了，還有餘力要唸第四家大學的物理系。這孩子的智力高，（IQ）高達四百多，比我高出五六倍！我的觀察都符合實情，林先生及太太由是與我做了朋友，也更增信佛

吃素行善之信心。

我將王美樂求援的經過大致告知林先生，他表示毫不懷疑王美樂求援的真實性，我就問他海軍有什麼人叫做「白熊皮」？是外號，抑或是諧音的姓名？我說：「可能是三個人的姓氏吧？一個姓白，一個姓熊，一個姓皮？」

「對的對的！」林先生說：「海總連絡室是有一位姓白的，是白樹綿，他是主任，是那一個時間的上校主任。還有一位姓熊的，熊德樹少將，是稍後的主任，已經退休，現在也在紐約附近住。姓皮的是沒有，倒有一位姓裴，名叫裴毓芬，已經去世了很久。這三個人是王美樂所說的時期的人物，也有一艘登陸艇叫做美樂號。」

「是他的同事或上司？」

「對對對！」林先生說：「那位姓熊的，我認識，我可以去找他詢問一下他是否記得有王美樂這個人。」

「那麻煩你了！」我說：「謝謝你！」

林先生提到的裴毓芬，不知是否我在一九六五年夏天在台北國賓飯店會議廳會見的那位穿海軍少將制服的高大胖胖的裴將軍？那時我已將出國赴加，我在聯合報担任王愷吾董事長的英文秘書，是我離職前的最後幾次出席重要外事會議之一。那時在國賓飯店會議室，有巴拉圭的文化部長兼外交部長，代表國府的是裴毓芬將軍，他當時好像是新聞局長？我担任會議與宣佈新聞的翻譯，即席為王愷吾先生及巴拉圭的剛沙里士部長翻譯中英文及西班牙文，還有裴將軍的致詞，我也譯成西班牙文，完成了一項中

華民國政府與聯合報和巴拉圭政府簽訂的文化新聞交流條約，當時的我才十九歲，口齒靈便，胆子大，在中外記者鎂光燈閃射下也毫無怯意，裴將軍對我很有好感，問我十幾歲，怎麼這樣年輕英文及西班牙文那樣流利，他在酒會中大大誇獎了我，並且致意希望我到新聞局去服務。那時候，國內的名流很多人都很錯愛我，國防部連絡局主任郭上校（聲樂家申學庸女士的丈夫）也會邀我去為連絡局服務，還有其他找我是的名流，我都一一婉謝了。當時王惕吾老笑着對裴將軍說：「這小孩不錯的呀，不過我們也留他不住，他就快出國了。」裴將軍連說：「可惜可惜認識太遲！」

此情此景，如在昨日，誰料到裴將軍已經作古？人生真是太無常啊！富貴榮華，多麼虛假？還是學佛修行自淨其意吧！我一些也不後悔跑來加拿大隱居修行。若叫我常進出酒會周旋，我可受不了！我寧願在園林山野去享受大自然，寧願永遠過淡泊生涯，吃長素，唸佛，寫寫文章，寫寫音樂。當年酒會上常穿的那套新西裝，如今已掛藏在衣櫃內二十五年之久，沒有再穿過一次，我現在天天是蓬頭散髮，短褲，赤腳，圓領汗衫，在後園勞動斬樹剪草，在海邊沙灘奔跑，在山坡上遠眺日落海景，多麼自由自在啊！三週之前，中華民國駐西雅圖辦事處的張文中主任夫婦駕車來寒舍看望我，我也就是這樣野人般的隨便衣着接見這位總領事。張夫人說二十多年前見過我，看來祇有十六七歲，跑來跑去跑得很快的，現在看來也還是差不多。我說：「江山易改，本性難移啊！」

前幾天收到曾經馳名國際一時的小提琴家鄧昌國先生從洛杉磯來函，他說記得我會到國立舊專去參觀，我忘了那一般，却記

得被他邀請到他家去吃飯，我和我的兩個四五歲的兒子捉迷藏，他們躲在他們母親藤田梓的大鋼琴底下，我和小狗躲在沙發後面，也躲到餐桌下。鄧先生現在也退休了，而且在學佛，也寫禪學文章發表在世界日報，他說輾轉獲得我的地址，就寫信來找我。自然我也向他宣傳吃素。

從王美樂的事牽出來許多當年往事，豈不可笑？可是人總喜歡懷舊，回憶一下，甘苦都堪回味，也就更加警惕人生之無常，更堅定學佛修行吃素與實踐慈悲之心，在此情形之下，才覺得學佛平靜安寧啊！

林凱先生答應為我去向海軍舊日友好查詢有無王美樂其人，進一步也會協助使王美樂的骨灰如願返回故鄉。我自己已確知實有王美樂其人，但是我無法拿出證據來予以證明，我也沒有本事用天眼查出他的戶籍登記上的妻子姓名，可見我仍是段數太低！現在唯有依靠P小姐，林先生和他們各處的朋友熱心去查詢了。我也盼望讀者當中有人慈悲熱心去為我查詢！如有眉目，祈通知我，讓我們佛教徒大家來幫助這個萬里孤魂的骨灰返回他的故鄉吧！

王美樂的靈識看來很微弱，恐怕已維持不久，我已經召喚他不到，我現在祇能偶然望見他的含淚微笑懇求的模糊形象，他要求骨灰返鄉皈依故鄉的佛寺高僧，我已請圓拙老和尚慈悲接受他的皈依，希望在老和尚的加持之下，助他多維持一個時候，直到他骨灰返鄉。我現在在唯一能做的也祇是為他誦念地藏經而已，我不知道他能維持多久。

這個真實故事還沒有結局，目前祇是開頭，再說一次，但願我們佛弟子大家幫助這個萬里孤魂早日骨灰返鄉吧！（完）

生來未籍東風力 老去能添晚節香



紀念弘一大師誕辰一百十周年

劉繼漢

一個多世紀前，中國大地風雨飄搖，哀鴻遍野，多難的中華

民族椎心泣血，茹苦吞酸，泱泱大國已到了日暮途窮，土崩瓦解的邊緣。……亦正因此，莽莽神州涌現出一大批振衰起敝，救世濟人的仁人志士，哲人賢達。此所謂『風生於地，起於青蘋之末』，即此理也。弘一大師正乃此乘風而降的一代聖人。他出身名門，家境優裕，却未嬌生慣養，遂成紈袴；他多才多藝，風流倜儻，從未沉緬酒色，蛻變膏粱。經過幾番變遷，幾番演化，最後竟以大比丘相顯身於人間，成爲一代宗師，近世聖人。其中因緣與釋迦世尊是何等相以，他的行跡又幾與藕益大師如出一轍。誠如太虛大師所言：『以教印心，以律嚴身。內外清淨，菩提之因』。他一生的行止對後世的影響難以估量，他的嘉言懿範，迄今仍震撼人心。所以當著名畫家范曾先生在爲我所繪弘一大師畫像題詩時，其中有句贊道：『天生仲尼，萬古長如夜，世不傳弘一，隨風墮沆瀣』。可以毫不誇張的說，弘一大師的降世如璀璨的明星，照耀長空；弘一大師的一生如麗日懸空，光輝燦爛。

今年是大師誕辰一百十周年，全國，乃至世界很多國家多在紀念這位文化偉人，佛門高僧。這固然是他一生的業績爲其自身敷設了燦麗奪目的色彩使後人永遠難以忘懷故，更乃時代需要弘揚他的偉大思想和獻身精神。當今世界誠如印光大師生前所言彼時情景：『今之時，是何時也？南北相攻，中外相敵，三四年來，人死四五十萬。自有生民以來，未聞有如此之慘悽者。又復風吹，水衝，地震，瘟疫，各處頻頻見告。又兼水旱，不一年中，每兼受其災。諸物之貴，比昔幾倍』。與今日比，實有過之而無不及也。所以今天來紀念這位偉大的聖者更有其重要的現實意義。那我們應如何來紀念這位一代聖人？他留給我們最大的教益又是什麼呢？我認爲『認真』與『無辯』這一對相悖而又相成的詞語正是弘一大師留給我們用之不盡，取之不竭的寶貴源泉。『認真』者即嚴肅對待一切事情，不馬虎，不苟且，善惡是非必究其根源，非弄到水落石出時決不罷休。而『無辯』者却又是對一切事

情不要那樣認真，對善惡是非亦不要爭論不休，非弄一個你是我非的地步不可。這是多麼的矛盾。又是多麼的不通情理。但亦因此，才正是玄妙所在，亦正因此，更展露了弘一大師偉大的思想和崇高的品格。金剛經云：『是諸眾生，若心取相，則為著我，人，眾生，壽者；若取法相，即著我，人，眾生，壽者。何以故，若取非法相，即著我，人，眾生，壽者。是故不應取法，不應取非法；以是義故。如來常說，汝等比丘，知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法』。此意謂：眾生之心，本虛融無礙，毫無執著。若心執取形相，那就執著於我、人、眾生，壽者的形跡了。豈能使真心無罣無礙，處處圓融。若執取法相，即又與執著我，人，眾生，壽者四相一樣了，怎麼能了悟真性而無為自在呢？為什麼呢？因為法界之內，事與理本不相礙，無法怎麼度人？但人假如執取非法相是空執而又偏向無法，即又與執著我，人，眾生，壽者四相一樣了。所以必須截斷此兩頭見，不應執取有法而拘泥於言說，亦不應執取非有法而陷於頑空。因為此緣故。佛常對求法的比丘們說，應知我所說的法，像渡水之船的比喻一樣，人未過河時，須用船擺渡，但一旦登上了岸，則此船筏亦就棄之無用了。所以法尚且應該捨棄，何況本沒有法。人們對於此理在未理解時，很難理解，一旦真理解了，又很難去實踐，此即眾生難能超凡入聖之根本所在。而弘一大師不僅深悟此理，又能身體力行，從而成為一代聖賢。『成唯識論』中有言：

『故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道』。弘一大師正是脫離了兩邊（兩個極端），以不偏不倚的中道思想、方法看待一切世相，處理一切世務，所以當他老人家走完了他那平淡又不平凡的一生後，逐漸向人們展現了一片『華枝春滿，天心月圓』那種既光輝燦爛，又恬靜深邃的美妙境界。不僅淨化了人們的身心，又增強了眾生的道念。這對當今世界因高科技發展而發展起來的高度物質享受所帶來的倫理道德的淪喪，為人本性的衰

退，以及對自然環境的破壞，對各種生物的殘酷殺戮等種種醜惡現象，更使我們緬懷這位偉大的先哲；他老人家的偉大思想及崇高品格更散發出熠熠光輝。

弘一大師有一首題為『咏菊』的詩這樣寫道：『姹紫嫣紅不耐霜，繁華一霎過韶光。生來未籍東風力，老去能添晚節香。風裏柔條頻損綠，花中正色自含黃。莫言冷淡無知己，曾有淵明為舉觴』。此實非泛泛的咏菊之句，實乃他借菊盡述胸臆，借菊自明心志，更是借菊為己身經歷寫沉耳！我極贊嘆詩的境界是如此高潔洒脱，我極崇敬他的心胸是那博大精深。他從不借助於外界的力量來抬高自己，炫耀門庭；他決不屈從於別人的意志來改變自己，隨波逐流。只要他認定的目標，非達到而不罷休。這正是我們對時代所需要的精神，亦更是我們為人所需的高貴品質。

前不久，我畫了一幅四尺的弘一大師在湛山的橫幅山水圖，以紀念弘一大師誕辰一百十周年。此圖是根據倭虛法師的『影塵回憶錄』中的，倭虛法師請弘一大師到湛山弘律時所描述的情境所作。文中是這樣描述的：弘一法師『每天要出山門經後山到前海沿站在水邊的礁石上瞭望，碧綠的海水激起雪白的浪花，倒很有意思，這種地方輕易沒人去，情景顯得很孤寂。好靜的人，會藝術的人大概都喜歡找這種地方閒呆着』。看了這段描述後，心中極為感動，當時就流下了眼淚。我發願要將弘公當時的情景盡可能真切地描繪出來。在經過多少次的苦思冥想後，終於完成斯圖。很多道友看後都說『像』，能表達文意。我把弘公畫在海邊的山石上，面對浩淼海天，以顯露弘公博大的胸懷，海風吹拂起弘公的僧袍，以示弘公飄逸洒脱的一生。用朱漂色渲染茫茫海天正展現了弘公燦爛光輝的思想必將普照四海。

我敬仰弘公，非筆墨顏色所能描繪，我崇拜弘公，非文字言語盡能言說。唯將此心遙寄蒼天，敬祈弘公乘願再來，普化眾生，使人心向善，世界和平。南無阿彌陀佛。

（完）

潮州靈山寺兩碑記

高僧大顛與大儒韓愈辯難「諫迎佛骨表」實錄

張培之、李鴻飛

一九八七年五月五日農曆四月初八佛誕日，佛祖釋迦牟尼誕生二五五三年。在中國陝西省扶風縣法門寺故址地宮，發掘出佛祖佛指舍利四指。佛指舍利骨長四十毫米，上闊十七點五毫米，下闊二十點一毫米。腔脛十三點七五至十六點五毫米，重十六點二克。據發現中碑文記載「佛指舍利長一寸二分，上齊下折，高下不等，三面俱平，一面稍高，中有隱跡，色白如玉，少青，細密而澤，隨穴方大，上下相通。又據「法苑珠林」記載「其舍利形狀如小指初骨，長可二寸，內孔正方，外楞亦然，上平下漸，內外光淨，以指內孔，恰得受指，便得勝載以示大眾。」云云。

第一枚佛指舍利藏於唐懿宗（八六〇至八七〇）供奉的八重寶函之內。其他三枚無此類記載。第三枚佛指舍利，骨感特強，不

同於其他三枚佛指舍利骨。出土文物大都有銘刻與碑記年代。美不勝收。皆唐代宮廷御用之貴重品，數量之多，世所罕見。不僅為中國不朽之瑰寶，並為全世界佛教界、文化界、藝術界、考古等諸家讚歎嚮往，誠為千古之盛事。寶物發掘，清點，考證，國內已有詳細記述，並已於一九八八年十一月九日農曆十月初一日，在原址重建塔院，追誌勝跡，中外人士，蒞予盛會，沐浴清化，法喜充滿。際此末法時代，因緣殊勝，殆有不可思議者也。

唐韓愈與高僧大顛就「諫迎佛骨表」辯難事，舊潮州府誌載之，舊誌稱；辯難碑刻在潮州府治潮陽縣西靈山寺中；一為「韓愈致大顛求見書三通」碑二為「退之別傳碑」，記高僧大顛詰難韓愈經過事甚詳。朱熹與歐陽修，並皆見之，且有評述。此外又有韓愈辭別大顛贈衣兩襲事，寺中因有留衣亭在焉。

韓愈(七六八至八二四)唐鄧州南陽人今之河南省孟縣。字退之，其先世居昌黎，故稱韓昌黎。唐德宗貞元八年(七九三)進士，歷官中書舍人，刑部侍郎。憲宗元和十四年正月(八一九)因上「諫迎佛骨表」(原文可見「古文觀止」。被貶黜潮州爲刺史。愈工文章，時人稱頌，推爲宗師。李白求見，所進「上韓荊州書」。譽爲學究天人。又謂時人稱頌曰「生不用封萬戶侯，但願一識韓荊州」名望甚高。更有「文起六代之衰，道濟天下之溺」等等美譽。愈謫潮州刺史僅一年，憲宗十四年冬遷爲袁州刺史。(今江西宜春)往辭大顛，並請賜留言，又獻衣兩襲。穆宗接位召歸。(八二一)改遷國子祭酒，兵部侍郎，京兆尹。年五十七卒於任。諡曰「文」故又稱韓文公。

愈對後世文章影響極大，唐宋推爲八大家之首。後世論其對孔孟之學，實未深入堂奧，至於佛學，更是皮毛而已！但愈自命甚高，隱然以孔孟爲自任。大顛即以孔孟之學詰難之。愈理屈詞窮，無以自解！又論佛法，大顛譏其終日數十而不知二五者也。愈聞而惶恐，舉止失措。自稱不肖，願聞至理而鍛羽而歸。

愈曩在京師(長安)有徒子韓湘，即八仙中之韓湘子也。湘少年學道，能覆土爲盆，頃刻花開葉展，嘗示愈，葉上有句云：雪橫秦嶺家何在？又句，雪擁蘭關馬不前！愈不省也。及被貶取道秦嶺而喪女孥。前行南走，忽遇大雪載途，馬不能行，踉蹌偈促，詢其地則藍關也！愈默然而悟韓湘之前知也，方踟躕間，忽見韓湘踏雪追跡而至，扶掖過嶺，遙拜送別曰；此關已過，好自珍重，莫作誹語。

愈至潮州，憂懼於生死，日患颶風瘴霧，又汲汲於功名，日望恩赦回朝，不能自安，吏苦於無可言對之人。潮州知縣進士趙德，知大德禪師博學宏深，道高德隆。請愈就教，愈因絡繹三致

書爲請，詞意懇切，大顛不報。愈知不可屈尊，因親詣堂奧，求謁問道。

府誌載；大顛高僧(七三二至八二四)俗姓陳，諱寶通，大顛其自號也。乃曹溪一脈之正傳，開元末生於潮郡。生而靈異，骨清貌古，韶年遁跡雲林，唐代宗大曆中，(七六六)與藥山惟儼並事西山惠照禪師，剃染受戒，博覽經藏，行業精嚴。惠照者，學於曹溪，深契南宗之旨。師繼又與惟儼同遊南嶽，參石頭希遷禪師。希遷出自禪宗六祖惠能高徒青原行思之門也。師自此得大無畏法。機辯無滯。貞元七年(七九一)乃於潮陽縣西幽嶺之下，斬榛伐莽創立禪院曰靈山寺，曹溪一脈正傳，至此大振。此時師已深悟曹溪真緒，學者四集，求法門人至千餘人。唐穆宗長慶四年(八二四)師年九十三，寺前四大桐樹，春月自凋，師知時至，誠囑門人，三月十四日，沐浴更衣趺坐而化，顏色如生，室有異香，經旬不輟。

附抄潮州府誌舊載大顛禪師手創靈山寺道場兩碑記

(一)韓愈求見大顛禪師書三通：

其一；

愈啓；孟夏漸熱，維道體安和，愈弊劣無謂，坐事貶官到此，久聞道德，切思見顏色；緣作至未獲參承，倘能暫垂見過，實爲多幸。已帖縣令具人船奉迎，日久竚請，不宣。四月七日，

愈白

其二；

愈啓；海上窮處無與話言，側承道高，思獲披接。專輒有此咨

照；倘惠然降諭，非所敢望也。至此一二日，卻歸高居，亦無不可。旦夕渴望。不宣。六月初三，愈白。

其三；

愈啓；惠明至，辱答問，珍悚無已！所示廣大深迴，非造次可喻。易大傳曰；「書不盡言，言不盡意」。然則聖人之意，其終不可得而見耶？如此之論，讀來一遍，不如親見顏色，隨問而對之易了。此旬來晴明，旦夕不甚熱，倘能承聞一訪，幸甚。旦夕馳望，愈聞道無凝滯，行止繫縛，苟非所戀着，則山林具寂，與城廓無異。大顛師論甚宏博，而必守山林，義不至城廓，自激修行，獨立空曠無累之地者，非通道也。勞於一來，安於所適，道故如是。不宣。七月十五日愈頓首。

(二)退之別傳碑。大顛與韓愈對辯詰難詳錄。

韓愈牧潮州，祀神海上，訪釋者大顛焉。

大顛曰；「子之來官於南，以其言之直也，今之貌鬱鬱然，似有不懌者，何也？」

愈對曰；愈之用於朝，享祿頗厚矣，一日，以忠言不用，而奪我刑部侍郎，竄於八千里之海上，播越奔走，經涉嶺海，喪我女孥，及至潮陽，颶風鱷魚毒霧瘴氣，日夕兼作，愈少多病，髮白齒落，今復憂煎，黜於無人之地，其生豈可保乎？愈之來也，道出黃陵之廟而禱之，幸蒙其力，而率以無恙。愈以主上有中興之功，已奏章道之，使定樂章，告神明，東巡泰山，奏功皇天，儻其有意乎此，則庶幾召愈述功德，作詩歌，而薦郊廟焉。愈早夜待之未至，冀萬一於速歸，愈安能有懌乎？」

大顛曰；「子之直言於朝也，忠於君，而不顧其身耶？抑尚顧

其身，而強言以徇其名耶？忠於君而不顧其身，其言用則爲君之樂，言不用，而己有放逐，是爾職也。何介介乎胸中哉！若尚顧其身而強言也，則言用而獲忠直之名，享報言之利，不用而逐，亦事之必至也，苟患乎逐，則盍勿言而已。且吾聞之，爲人臣者，不擇地而安，不量勢而行，今子遇逐而不安，趨時而求狗，殆非人臣之善也。且子之死生禍福也，其命豈不繫諸天乎？汝姑自內修而外任命可也。彼黃陵安能福汝耶！主上繼天寶之後，奸臣負國而討之，糧饋雲合，殺人盈城，僅能克平，而瘡痍未瘳；方此之際，而子又欲封禪告功，以騷動天下，而屬意在乎己之歸，子奚忍乎是也。且夫以窮自亂，而祭非其鬼，是不知命也；動天下而不顧以便己，是不知仁也；強言以干忠，遇困而鬱抑，是不知義也；以亂爲治，而告皇天，是不知禮也；而子何以爲之？且子之遭黜也，其所言者何事也？」

韓愈曰；「主上迎佛骨於鳳翔，而昇入大內，愈以爲佛者，夷狄之一法耳！自後漢時，流入中國，上古未嘗有也，昔者黃帝堯舜禹湯文武之際，天下無佛，是以年壽永久，漢宋陳魏彌勤，而莫不夭且亂；愈恐主上之惑此也，是以不顧其身而斥之耳。」

大顛曰「若是，則子之言謬矣。佛也者，覆天之器也，其道則妙萬物而爲言，其言則盡幽明性命之理，其教則捨惡而趨善，去僞而歸真，其視天下猶父之於子也，而子毀之，是猶子之刃其父也。蓋吾聞之，善觀人者，觀其道之所存，而不較其所居之地，桀紂之君，盜跖之臣，國人也；然而不可法者，以其無道也，舜生於東彝，文王生於西彝，由於出於戎，季札出於

蠻，彼二聖二賢，豈可謂之彝狄而不可法也？今子不觀佛之道，而徒以爲彝狄，何以言之陋也？子必以上古未有而不可法之也，則孔子孟軻生於襄周，而蚩尤瞽叟生於上古矣，豈可以捨襄周之聖賢，而法上古之兇頑哉？子以黃帝三代爲未有佛，而壽且長，則外內二年，仲壬四年，何其夭也？以漢陳之間爲有佛，而人主天且亂，則漢明帝爲一代之英主，而梁武帝壽至八十有三，豈必皆天且亂耶？」

於是韓愈攘袂作色而言曰：「愈之所謂佛者，口不譚先王之法言，而妄信乎輪迴生死之說；身不踐仁義忠信之行，而詐造乎報應禍福之故，無君臣之義，父子之親，使其徒不耕而食，不蠶而衣，以戕賊先王之道，愈安能默而不斥之乎？」

大顛曰：「甚矣！子之不達也，有人於此，終日數十，而不知二五，則人必以爲狂，子終日言仁義忠信，而不知佛之常樂我淨，無以異也，得無數十而不知二五乎？且子既嘗誦佛之書矣，其疑與先王異者，可道之乎？」

韓愈曰：「愈安得讀彼之書哉？」

大顛曰：「子未嘗讀彼之書，則安不知譚先王之法言耶？且子無乃自以嘗讀孔子之書，而遂疑彼之非，是舜犬也，聞人以爲非而遂非之，是妾婦也。昔者舜館蓄犬焉，犬之旦暮所嘗見者，惟舜也，一日堯過其館，犬從而吠之，非愛舜之賢而惡堯也，以其所嘗見者惟舜，未嘗見堯者也。今子嘗以孔子爲學，而未嘗讀佛之書，遂從而怪之，是舜犬之說也；吾又聞女子之嫁也，母送之曰：「往之汝家，必敬必戒，無違夫子。」然則從人者，妾婦之事也，安可從人之非，而遂以非之乎？夫輪迴生死，非妄造也，此天地之至數，幽明之妙理也；以物理觀之，

則凡有形於天地之間者，未嘗不往復生死如循環也；草木之根莖着於地，因陽之煦而生，則爲枝爲葉，爲華爲實。氣之散則萎然而槁矣。及陽之復煦，則又生焉；性識也者，人之根莖也，枝葉華實也者，人之體也，則其往復，又何怪哉？孔子曰：「原始要終，故知生死之說。」夫終則復始，天行也，況於人而不死復生乎？莊周曰：「萬物皆出於機，入於機。」賈誼曰：「化爲異物兮，又何足悲。」此皆輪迴之說，不俟於佛而明言者也，焉得謂之妄乎？且子又以報應禍福爲佛詐造，此猶足以見子之非也；夫積善積惡，隨作隨應，其主張者，皆氣焰薰蒸，神理自然而應耳。易曰：「積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃。又曰：「鬼神害盈而福謙。」曾子曰：「戒之戒之，出乎爾者，反乎爾者也。」此報應之說也；惟佛能惻隱乎天下之禍福，是以彰明較著，言其必至之理，使之不自陷乎此耳，豈詐造之乎哉？又言佛無君臣之義，無父子之親，此固非子之所及也。夫事固有在乎方之內者，有在乎方之外者，方之內者，衆人所共守之，方之外者，非天下之至神，莫能及也；故聖人之爲言也，有與衆人共守而言之者，彼各有所當也。孔子之言道也，極之則無思無爲，寂然不動，此非衆人所共守之言也；衆人而不思不爲，則天下之理，或幾乎息矣；此不可不察也。佛之與人子言必依於孝，與人臣言必依於忠，此衆人所共守之也，及其言之至，則有至於無心也，而又至於無我，非惟無我也，而又至於無生矣，則陰陽之序不能亂，而天地之數不能役也，則於君臣父子固有在矣，此豈可爲單見淺聞者道哉？子又疑佛之徒，不耕不蠶而衣食，則儒者亦不耕不蠶，何也？」

韓愈曰：「儒者之道，君用之則安富尊榮，其子弟從之，則孝

悌忠信，是以不耕不蠶，而不爲素餐也。」

大顛曰：「然則佛之徒，亦以其有益於人故也，今子徒見夫世未有如佛者，蠶食於人，而獨不思今之未能如孔孟者，亦蠶食於人乎？今吾告汝以佛之理，蓋無方者也，無體者也，妙之又妙者也，其比則天也，有人於此，終日譽天而天不加榮，終日詬天而天不加損，然則譽之詬之者，皆過也。夫自漢至於今，歷年如此之久也，天下事物之變革，如此其多也，居臣士民，如此其衆也，天地神明，如此其不可誣也；而佛之說，乃行於中國，無敢議而去之者，此必有以蔽天地而不恥，閱百聖而不慚，妙理存乎其間，然後至於此也，子盍深思之乎？」

韓愈曰：「吾固非訾佛以立異也；蓋吾所謂道者，博愛之謂仁，行而宜之謂義，由是而之焉之謂道，足乎已無待於外之謂德，仁與義爲定名，道與德爲虛位之謂也，此孔子之道，而皆不同也。」

大顛曰：「子之所以不知佛者，爲其不知孔子故也，使子而知孔子，則佛之義亦明矣，子之所謂仁義爲定名，道德爲虛位者，皆孔子之所棄也。」

韓愈曰：「何謂也？」

大顛曰：「孔子不云乎？『志於道，據於德，依於仁，游於藝；』蓋道也者，百行之首也，仁不足以名之也；周公之語六德，曰：『智仁聖義中和；』蓋德也者，仁義之原，而仁義也者，德之一也，豈以道德爲虛位哉？子貢以博施濟衆爲仁，而孔子斥之曰：『何事於仁，必也聖乎？』是仁不足以爲聖也，子焉知孔子之所謂哉？今吾教汝以學者必先存乎道之遠者焉，道

之遠，則吾之志有所不能測者矣，則必視夫人之賢於我者所向而從之，彼之人賢於我，而以此爲是，而我反見其非，則是我必有所不盡知者也；是故深思彼之所是，而力求之，則庶乎有所發也。今子自視通四海異方之學，而文章磅礴能如秦之羅什乎？子之知未識往，能如晉之佛圖澄乎？子之盡萬物不動其心，熟如蕭梁之寶誌乎？」

愈默然良久曰：「不如也。」

大顛曰：「子之才，既不如彼矣，彼之所從事者，而子反以爲非；然則豈有高才而不知子之所知者耶？今子屑屑於形器之內，而奔走行聲色利祿之間，小不如志，則憤鬱悲躁，若將不容其生，何以異於蚊蚋爭穢壤於積廩之間哉？」

於是韓愈目瞪而不收，氣喪而不揚，反求其所答，若有所自失，逡巡請大顛曰：「言盡於此已乎？」

大顛曰：「吾之所以告子者，蓋就子之所能而爲之言耳；非至乎至者也。」

韓愈曰：「愈也不肖，欲幸聞其至者。」

大顛曰：「去爾欲，誠爾心，寧爾神，盡爾性，窮物之理，極天之命，然後可聞也。爾去，吾不復言矣。」

韓愈趨而出，至於州，數月，改袁州刺史，又詣大顛獻衣二襲，而告別焉，曰：「愈也將去師矣，幸聞一言，以卒相愈也。」

大顛曰：「我聞之，易信人者，必其守易改；易譽人者，必其誘易發；子聞吾之言而易信之矣，庸知子復聞異端，而不復以我爲非哉？遂不教也。」

愈知其不可聞，乃拜謝而去耳。

(完)

虛雲老和尚遺相



六十餘年冷眼

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮馮

(續上期)

87

太監總管李蓮英受了慶親王的賄賂銀子五萬兩，就找個機會對慈禧太后進言：「老佛爺，奴才聽說京裏來了一位有道高僧德清老和尚，是揚州來的，此位和尚道德高深，曾經三步一拜，由普陀山拜到五台山，為報母恩，近來又曾萬里跋涉去過印度朝拜佛跡，天下知名，一向在江南講經說法，現在到了京裏，老佛爺何不召他到萬壽山做一場法事祈禱國泰民安？也可命他講講經說法，替老佛爺積些功德。」

太后正在因為外面義和團鬧事而煩惱，正想找些精神支持，她本是信佛拜佛的，一聽就說：「有這麼一位高僧，你怎麼不早說呢？快去請來一見！」

五月二日清晨，德清和尚奉召進宮，由慶親王奕劻陪同，到了萬壽山排雲殿覲見太后。

德清從未晉謁過帝王，也從未進過宮禁，這是初次見到頤和園的豪華排場與巍峨宮殿，昆明湖玉堤，確實比江南那些殿宇庭園都偉大得多了，此時湖中絳荷初開，風送芬芳，湖面遼闊平靜，輕泛漣漪。德清在太監所撐的小船中仰望萬壽山上的杏黃琉璃瓦佛香閣漸漸來近，他不由地感慨：帝王宮禁的豪華奢侈真是太過份了，住在這宮中的帝王可知外面四野路有餓殍？

小船來到玉堤，德清登岸，由太監們引路，走完一段長長的大理石雕欄台階，來到排雲殿前，裏面又出來四個太監迎接。

德清進殿，但見畫棟雕樑，藻井金碧輝煌，殿中鋪着一行朱色地氈，一直到白玉墀下，上面是一座白玉寶座，燈火輝煌照耀着，座中無人，墀下兩邊站了十多名宮監，肅靜無聲。

慶親王悄悄說：「太后就出來升座了，法師別忘記我教你的禮節。」

德清連忙點頭，他什麼沒見過，却從未見過帝王，對於這位威嚴不可一世的慈禧太后，他久聞其凌厲可怕，他不由地不心情緊張了起來！

慈禧太后從未召見過民間的佛教和尚，這還是頭一次，也是她畢生僅有的一次，平時宮中有法事都是用的供奉的蒙古喇嘛僧，這是清宮的傳統，從不會召見過其他教派的僧人，這一次，可真是破例了，一則是慶親王的面子，是李蓮英的推荐，二則是德清此時的聲望，確已名聞天下，更因為太后此時心情煩燥，無所寄託，她生長在江南，依然懷念南方，聽說德清是江南普陀山來的高僧，她就渴想一見。

等候了不久，殿上太監敲打三响淨鞭，殿內人人都知道太后將臨，個個都跪下匍伏在地面，不敢抬頭，德清和尚也一樣匍伏低頭。

過了一回兒，他聽見寶座上面有個溫和的婦人聲音說：「好！王爺請免禮，」又說：「替王爺設座！」

德清知道宮禁規矩森嚴，他仍不敢抬頭，他不免地緊張心慌，不知道這位暴虐的太后將怎樣問他話。

只聽上面又說：「德清法師也請起來吧！這兒不是太和殿，隨便一點兒不要緊！抬頭起來說話方便些！」

德清慌忙叩頭謝恩，然後才敢站起，合十躬身再拜，看寶

座上面時，他驚異地看到一位貌似中年四十多歲的和藹美麗婦人！這就是舉世震懾的暴虐魔王慈禧太后嗎？德清真不敢相信他的眼睛！

太后頭戴滿洲髮飾，上面有好些明珠，身穿綉金絲的袍子，掛着網狀的明珠頸鍊，一直垂到半身，她的面貌美麗極了，雍容華貴，柳眉杏眼，懸胆鼻，薄薄櫻唇，下巴微胖，面色潔白如玉，兩頰微紅，她的兩眼在慈祥之中隱隱含着威嚴凌厲，她平時召見大臣，都露出相當凌厲的神色，令人不寒而慄，今天却是溫藹極了，這就是七十多歲的慈禧太后麼？

「德清法師！」慈禧太后十分溫和地說：「你是世外高僧，不必拘束禮數，上前來，我們談談。」又命宮監：「賜座法師！」

德清心安了好多，再拜謝恩，一個民間和尚，竟蒙太后賜坐，可真是殊榮了，多少王公大臣還跪在殿下呢。

太后問道：「我聽說你曾經三步一拜，由普陀山拜到五台山以報母恩，真是難能可貴，拜了多久呢？」

德清忙答：「回皇太后，一共拜了三年。」

太后點頭說：「難得難得！你們看，一個出家人還這樣孝心記得母親，為報母恩，第二步一拜，千山萬水，拜了三年，豈不愧煞了在家人麼？有人做了皇帝還想弒母呢！」

慶王和羣臣那個敢作聲？只有恭聽。

太后又問：「法師，你去印度拜佛，又拜了多久呢？講給我聽聽。」

德清忙說：「謹遵懿旨，」就把往印度的經過大畧講了一遍。

太后聽得十分感動，說道：「法師你可真太不容易了！你是一位有道高僧，你看看，我爲何苦惱呢？」

德清說：「回皇太后！太后日理萬機，爲兆民憂，爲國家而苦惱，可說是比誰都多煩惱憂心了千倍百倍！」

太后一聽，十分對勁，嘆息道：「法師，你說的話，真說對了！我的苦惱，更有誰知道？法師！你看我該怎樣修行積德才得脫今生苦惱來生安樂呢？」

德清說：「皇太后事事爲兆民福利，樣樣爲謀國家安定，太后爲民爲國操勞，正符佛陀大悲濟度之心，自自然然就積了功德了，也就等於是出家人的苦行修行了，太后又何需再去修呢？」

德清此言，殊非本心之論，只是爲了權宜說動太后，不得不如此詞諛太后。他知道斷不可忤逆太后之意，他知道太后是喜歡詞諛的。

果然，太后越聽越喜歡，她說：「法師真是一位有道高僧！說的道理也與衆不同，別的喇嘛和尚，只顧叫我一天唸多少遍經，叩多少頭，又懺悔什麼的，我越修，就越煩惱！我在這佛香閣拚命拜佛，沒空去管朝政，外面那些大臣就胡來啦！把天下鬧得大亂！」

德清說：「太后以愛民保國爲志，和佛陀濟度世人是一樣的慈悲心，已經功德無量，這就是修行善行了，實在無須整天去做拜懺儀式的，但求內心時常有慈悲，心中念佛就夠了。那些拜懺儀式固然也是修行！但是怎及慈悲救國救民的功德偉大呢？太后有空便拜佛就好，不必同庶民出家人一般苦唸苦修的。」

太后歡喜道：「是呀！我若都聽信喇嘛，成天唸經唸佛，

什麼大事都不管，那還成嗎？你們聽聽！有道行的高僧到底是不同的！是不是？從來也沒有一個喇嘛和尚告訴我說愛民治國也是大慈悲的！」

德清說：「只要是救衆生出苦厄，愛護生靈，就是佛說的大慈悲菩提心了，不一定是非要唸經苦修的。太后發慈悲心，金口一言，可救活天下兆民！這才是大功德呢！太后說煩惱，那也是一種修練，六祖慧能大師說：煩惱即是菩提！若以智慧照破煩惱者，此是二乘見解，羊鹿等機，上智大根，悉不如是！明與無明，凡夫見二，智者了達，其性無二。無二之性，即是實性，實性者，處凡愚而不減，在賢聖而不增，住煩惱而不亂，居禪定而不寂，不斷不常，不來不去，不生不滅，……一切善惡都莫思量，自然得入清淨心體。」

太后大喜，說道：「法師一講，使我頓時開悟了許多，你說煩惱就是菩提，我明白多了！可不知是否教我把一切都看空呢？」

德清說：「六祖說：世人外著相，內迷著空，若能於相離相，於空離空，即是內外不迷，若悟此法，一念心開，是爲開佛知見！太后也不可看得太空着了空魔了！」

太后歡喜極了：「法師！我從未聽過這樣高深透關佛理，法師，我今後要多請你來爲我講經！」又問：「法師，你有這麼高道行，必定能知過去未來，你替我看看，當前的國勢怎麼樣呢？會不會有被洋人滅亡之危險？」

這正是德清求之不得的機會，他合掌拜奏：「皇太后！衲子不敢自稱知過去未來，亦無神通，只是憑微末觀察妄言，尙乞太后恕罪方敢奏聞。」

太后說：「法師直說無妨！我怎會罪你？」

德清奏道：「太后！衲子恐怕不久就有洋人列強大軍入侵京畿，驚恐太后與皇上聖駕！太后宜早作安排，預留西行避難之路！」

羣臣大驚，慶親王也替德清擔心，太后却不動怒，只是默然片刻，才說：「法師，你說的話可不能算是妄言，洋人野心勃勃，老早想吞滅我大清，我也一直在擔憂很久了，你說我們會西行避難，我料也有道理，當年英法聯軍攻陷京師，火燒圓明園之舊恨猶未忘，我西奔熱河之痛仍新！現在各國陸續要派兵來華所謂護僑，看來又是洋人藉口護僑來大舉侵犯了。這些洋人，我是誓不與之兩立的！可恨國家兵力薄弱，無法報仇雪恨！」

太后又問：「德清法師，你看這一次洋人大軍將來入侵，是不是天數呢？有沒有救？」

德清說：「也是天數，也是人爲，說到有救無救，那就看人謀如何了。雖說是天數大劫，若盡人事，也可聊減兆民倒懸之苦，戰火屠城之痛。」

太后說：「此話怎講？」

德清道：「乞太后再恕衲子妄言死罪！」

太后說：「恕你無罪，法師，你儘講不妨！」

德清說：「此次洋人大侵戰禍將由不良莠民濫殺洋人以假其柄，列強各國將聯軍攻掠皇都，血洗朝野，將來雖不致滅亡我全中國——中國人多，他殺也殺不完——也會迫使朝廷賠償沉重元氣大傷。如今惟有嚴於約束遊民散勇，勿使再濫殺洋人，或仍可得免啓戰禍之端。否則亂民勢將攻殺洋人使館，戰禍難免矣！」

太后說：「法師之言甚善，我亦早想到此事，已諭榮祿命

武衛中軍及董福祥武衛後軍等嚴加戒備了，我痛恨洋人是實，但是也知道此時我國尚無抗洋之力，斷不可使亂民攻打東交民巷以啓事端的。」

德清說：「太后已有周詳佈置，恕衲子太多言了！」

太后微笑道：「法師一片忠君愛國，何罪之有？」

德清說：「太后，衲子還有言冒死上奏。」

「你但說不妨！」

德清說：「太后賢明，尚乞除了嚴令約束遊民之外，亦須約束兵勇勿向洋人仇殺，衲子見到已有不少官兵腰紮紅帶，只恐反而領頭生事端。」

太后訝道：「有這事嗎？王爺。」

慶王奏道：「回老佛爺！確有此事，如今董福祥部衆都拜了義和團老師父練神拳仙法了。」

太后說：「這怎麼行？官兵怎好去跟義和團混在一起？待我傳榮祿來問問。」

慶王說：「榮大人的武衛前軍也都加入了義和團了！」

太后驚道：「這怎麼得了？萬一義和團造反，朝廷可不就危險了嗎？萬一有兵變民變，可不是沒兵保護宮裏？」

慶王說：「老佛爺，如今只剩下神機營，虎神營的兵將還未加入義和團，馬玉崑部管教有方，依然是守規矩的。」

太后說：「這可不得了！王爺，你得都須先佈置一下，萬一有事，才不致慌亂！」

「啫！」慶王回答：「老佛爺請放心！奴才一定盡心！」

太后又說：「這些義和團，都自稱有法術不怕洋槍洋炮，說是子彈打不進，刀斬不傷，又會差遣天兵天將打洋人，果真有此能耐，倒也不錯。我可不大相信世上真有那樣神術的人！德清法師，你說說我聽，到底義和團的法術是真是假呢？有人勸我借義和團打洋人，你看怎樣？」

德清奏曰：「佛陀世尊，法身歷無限僧祇劫而永在不滅，再來濟度世人，但是以佛陀法力之高，他的父母身血肉之軀，仍不免入滅！世尊尚如此，何況凡人？世上那有槍炮不能射入刀斧不能傷的血肉之軀？又豈有天兵天將而供凡人符咒差遣之理？義和團所言法術，無非是些掩眼戲法，誇大其詞，而且，義和團乃烏合之衆，只恐難敵洋兵炮火！若倚之破洋兵，恐怕徒招大禍而已。如今之計，莫如賠償被殺洋人教士，委曲求全，以保兆民生靈，他日中國強盛，列強自然不敢再來侵犯了。說到仇恨，冤冤相報無時了，太后聖明，請恕衲子妄言死罪，衲子也言盡於此了。」

太后歎道：「法師！你句句言出肺腑！我滿朝文武，能作此忠鯁之言者，也極少見呢！法師，今天請你來了，你就爲我在佛香閣做一場佛事，助我拜佛禱求佛祐國泰民安罷！」

德清忙道：「謹遵懿旨。」

德清在佛香閣主持一場法事，也誠心禱求佛力保佑萬民生靈平安。太后親來上香下拜。然後傳令賜齋，又令賞賜金銀布疋。德清跪下拜辭：「衲子是出家人，不敢領受金銀，乞請改用於周濟貧苦百姓吧！」

太后歎道：「真是一位有道高僧！既如此，我也不勉強你，改天再請你來講經吧！」

太后諭令慶親王率領官衛送德清返寺，太后說會再召德清講經，可是，幾天以後，大局惡化急變，北京已經兵荒馬亂了！

由於義和團已經攻打天津英國租界，殺掉教士與教民。北京的董福祥部屬又投向義和團，東交民巷各國使館採取緊急措施，令各該國僑民遷入東交民巷內避難，一面築構防禦工事，一面急電各本國派兵來京保護。

（未完）

出版人 內明雜誌社
社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺
Nei Ming Magazine Society
C/O Miu Fat Buddhist Monastery
22 Mile, Castle Peak Rd., Lamoi, N.T. Hong Kong.
外埠流通處
美國 紐約美國佛教會
The Buddhist Association of the United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.
泰國 中華佛學研究社
Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Puplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.
台北 士林區天母東路47號二樓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

佛元二五三四年十二月一日出版
公元一九九〇年

每册定價港幣十元



△ 法源寺藏經閣全貌



◁「千佛繞毘盧」銅鑄佛像

△法源寺山門