

# 内明

集漢穀城刻石字





△印度 青銅裝飾佛立像



## 佛典漢譯理論芻議（上）

李雪濤

翻譯在我國已是歷史久遠的文化現象了。早在周代，由於文化交流的需要，不同民族間就有了翻譯活動，這在史書上只有零星的記載，看不出甚麼大道理來。及至東漢明帝佛教之傳入，佛教大德們爲了宣講釋迦正法，必然要逐譯大量的佛教經典，於是大規模的翻譯活動開始了，中國纔算是有了真正的翻譯事業。這佛典漢譯活動自漢桓帝末年安世高開始，魏晉南北朝得到進一步發展，到了唐代已臻於頂峯，隨後便式微了。

不論是西域、印度來的譯經僧人，還是我國西行求法的高僧大德，他們翻譯佛典的目的只有一個：即宣揚佛法，讓衆生得度。因此，對他們來說，翻譯只是一種手段，而弘法纔是真正的目的。正因如此，大多數論述佛典漢譯的文字僅限於翻譯技巧之探討，即重視在經驗層次上對實踐進行技巧描述，以使後來譯者在翻譯中有具體原則可依賴。而這種實踐技巧的描述，往往是以直觀整體把握的思維方式所總結出譯點式、隨感式、印象式的隻言片語爲主。這種思維方式每每能超越邏輯的分析、綜合等局限，創造性地把握原文的實質。千餘年來的佛典漢譯活動，正是由這些翻譯技巧有效地進行指導下來實現的。但我們也應當承認，翻譯學是介於多種學科之間的綜合性學科，佛典漢譯限於學

科、時代等原因，未能有成系統的跨學科的大部頭論著，不過這完全是可以理解的。

翻譯理論在現代翻譯學中處在中心位置，它應當包括：翻譯的原則與方法，翻譯的理論模式、翻譯的原理與實質，翻譯的具體應用等內容、而這些內容的得出，均以大量的翻譯實踐爲基礎，只要有翻譯實踐，必然會有許多具體問題：如翻譯的過程、翻譯的困難、可譯性、翻譯的原則和方法等等，這些問題的提出與解決，正是構成翻譯理論的重要部分。

現存的三千多部，一萬五千餘卷的漢文佛典（中土僧人自制疏論在內）是那些具有堅定信念的中外高僧大德們歷經千餘年苦心經營的結果，同樣，從這規模如此巨大的譯經活動中所總結出來的譯經理論也是極其寶貴的。這些理論中包括已經係統化、條理化的原則方法等，如道安的「五失本，三不易」說，彥琮的「八備」，玄奘的「五不翻」，贊寧的「新意六例說」等均是；但也有的缺乏系統之概括，如羅什的具體譯經規則只散見於僧傳及其弟子所撰述的序跋之中，若要了解，就須一一勾沉，重新列出條理化之名目；有的則早已亡佚，如據贊寧宋僧傳譯經篇論記載說，明則有《翻譯儀式》，但現在已經見不到了。譯學發展即今天，尤其

是近些年來，人們仿佛只去注意紐馬克(Peter Newmark)、雅可布遜(Roman Jakobson)、奈達(Eugene A. Nida)、木南(George Mounin)、菲爾邁爾(Hans Vermeer)等西洋現代的翻譯理論，且不知我們自己也有着歷史久長、碩果累累的翻譯理論。重新認真整理、介紹、研究佛典漢譯，對形成我國的獨特的譯學理論具有重大意義。早在四十年前，張建木(克強)先生就曾撰文感嘆曰：在悠久而燦爛的中國文化中，翻譯界曾經放出過萬丈光芒，遺留下極多的寶貴經驗，不幸這些經驗並沒被現代人吸收①。西方的翻譯理論，其中包括語言學派、實際學派、社會符號學派，只可作他山之石，供我們參考和借鑒之用，絕不宜生吞活剝直接套用。

### 一、釋道安的「五失本，三不易」說

道安本人不懂梵文，他是通過在對同本異譯的般若經進行對照研究的過程中考察翻譯的，所謂尋比文句，析疑甄解的合本會譯法。他主張研究般若經典不能單用考文、察句之法，而應透過繁複的文句，體會其精神實質，纔不至於將虛豁之真如當作能生萬有之第一因，也才能把第一義諦和世俗諦不一不異、不即不離的義理表現在行動上。由於他對般若學說研究最力，且極富理解力，又最忠實於學問、以般若義理來審校，對勘諸譯本之得失，是極有說服力的。即便後來的羅什見之，也讚嘆不已，謂所正者皆與原文合。

晉孝武帝太元四年(公元三七九年)，道安西至長安，苻堅甚重之。在長安七年，日以譯經為務，極力獎勵譯事，常親為校定，譯畢又每序其緣起，即使「兵亂都邑、伐鼓近郊」之時，猶工作不輟。這樣，使他原來只是在理論上遇到的一些翻譯問題，現在得到了實踐的機會，可以更進一步在翻譯過程中考察。但由於他不諳梵文，所以實際譯胡為漢的翻譯工作還是得竺佛念、曇摩

## 內明

### 目錄 第二三期

#### 來稿

佛典漢譯理論芻議(上)……………李雪濤… 3

由明初兩位皇帝的崇佛

談到「佛學」與「學佛」……………呂沛銘… 9

對佛教的分析要實事求是……………魏承思… 14

再談佛教與中國民俗(中)……………田光烈… 17

#### 法海拾貝

畧論中觀派及其唯識思想……………蔡惠明… 24

#### 筆譚

優婆塞戒經研習之二

談佛陀論菩提心與菩薩性……………智 銘… 29

#### 來稿

太虛法師之人間淨土思想……………周紹良… 32

范古農居士年譜……………單培根… 36

#### 佛教文藝

虛雲和尚(續)……………馮 馮… 43

#### 畫頁

封面：印度 青銅釋迦牟尼佛立像

面裏：印度 青銅裝飾佛立像

底裏：印度 銅造菩薩半跏像

封底：印度 青銅菩薩半跏思惟像

侍、僧伽跋澄、曇摩難提、僧伽提婆諸西域僧人之力量完成的。

由於道安親自主持參加譯場工作，對翻譯過程遇到的問題總是親自去解決。有了實踐的經驗，又常與參加譯經的高僧們一起探討翻譯中的具體問題，這便使得他在翻譯上的認識日趨成熟。後來，他要完成對般若的經研究，讓曇摩婢集譯了《摩訶鉢羅若波羅蜜經鈔》、在序中道安提出了他對翻譯的「五失本，三不易」的看法：

譯胡爲秦，有五失本也：一者，胡語盡倒，而使從秦，一失本也。二者，胡經尚質，秦人好文，傳可衆心，非文不合，斯二失本也。三者，胡經委悉，至於嘆詠，丁寧反覆，或三或四，不嫌其煩，而今裁斥，三失本也。四者，胡有義記，正似亂辭，尋說向語，文無以異，或千五百，刈而不存，四失本也。五者，事已全成，將更傍及，反騰前辭，已及後說，而悉除，此五失本也。

然般若經三達之心，覆面所演，聖必因時，時俗有易，而刪雅古以適今時，一不易也。愚智天隔，聖人叵階，乃欲以千歲之上微言，傳使合百王之下末俗，二不易也。阿難出經，去佛未久，尊大迦葉，令五百六通，迭察迭書，今離千年，而以近意量截，彼阿羅漢乃兢兢若此，此生死人而平平若此，豈將不知法者勇乎？斯三不易也。涉茲五失經三不易，譯胡爲秦，詎可不慎乎？

「五失本，三不易」實際上是說在譯胡爲漢時有五種情況容易使譯文失去原來的面目，不能與原文在形態上保持一致，三種情況是不易於處理好的。以現代翻譯學而言，五失本是從語法、文體層次上講的，而三不易是從語義層次上講的。奈達謂，所謂翻譯，是指從語義到文體在譯語中用最切近而又最自然的對等語再現原語的信息<sup>③</sup>。這也正是現代所謂等值翻譯(Aquivalanz)的意義所在。依奈達之論，翻譯即是再現信息，要再現信息，譯者必

須作許多語法和詞匯上的調整。對等而非同一，在翻譯中，譯者所尋求的應當是對等語，而不應是同一語。這在某種意義上說，也就是強調再現原語信息而不強求保持其表達形式。翻譯實際上也就是如此，我們不可能既使兩種語言的形式保持完全一致，同時又準確地再現原語的意思。奈達又指出，在翻譯過程中意思要優先，纔能達到所謂最切近的對等。翻譯首要之點是翻譯信息的內容，即翻譯原文的意思，因此，語言信息或語義的傳達在翻譯中享有優先地位，單純注意文體的形式，並不能譯出等值的文體。不論內容也好，文體也好，我們要求的應該是功能上的對等(functional equivalence)，由此，奈達便引出了他的翻譯新概念：即過去人們在翻譯過程中過於重視與原文在形式上保持一致，而他却主張着重考慮讀者對譯文的反應，應使譯文的讀者和原文的讀者產生同樣的感受<sup>④</sup>。

再回過頭來看釋道安的「五失本，三不易」說，所謂「五失本」：一者，語法上應該適應中文的結構；二者，爲了適合中國人好文的習慣，文字上必須作、定的修飾；三者，對於頌文的重複句子，要加以刪略；四者，刪掉連篇累牘的重頌；五者，已經說過了，到另說，問題時却又重複前文的部分，這也要刪除<sup>⑤</sup>。中文與梵文以及西域各種文字間的差異，所反映出來的是歷史文化背景的差异，其中包括兩大民族在許多方面存在的世界觀的不同，所以要保全原作的內容，就必須從語法到詞匯改變原作的結構形式。奈達也以爲語言之所以互不相同，主要是因爲它們具有互不相同的形式，因此翻譯中如要保存原作的內容，勢必改變表現形式<sup>⑥</sup>。而道安所講的五失本，正是奈達「保存原作內容，必須改變形式」原則在翻譯實踐中的具體運用。一般論者以爲道安是極端主張直譯之代表，非也。道安本人不懂梵文，而對於譯僧所譯諸經能正其謬誤，一定是以意義爲主，正因爲他不通梵文，纔能不囿於梵文原本。因此，他所謂「五失本，三不易」皆是從譯

文，即讀者是否能正確理解這一角度來講的。

所謂「三不易」；一者，經籍本是佛因時而說的，古今時俗不同，要使古俗適合今時很不容易；二者，要把聖智所說的微言深義傳給凡愚的人理解，時間距離又這麼遠，這也不容易；三者，當時編經的人都是大智有神通的，現在却要一般平常人來傳譯，這更是一件不容易的事⑦。這是強調由於時代、文化背景之間的差別甚大，要想再現佛陀的聖教，即譯文和原文從語體到語義對等，是非常困難，極不易做到的，因此要謹慎從事，絕不可掉以輕心。這是從語義層次上來講的，雖然不易做到，但依據五失本即五種形式的轉換，最大程度地做到譯文從語體到語義的對等還是可的。道安謂：「昔來出經者，多嫌胡言方質而改適今俗，此政所不取也。何者，傳胡爲秦，以不閑方言，求知辭趣耳。何嫌文質？文質是時幸勿易之。經之巧質，有自來矣，唯傳事不盡，乃譯人之咎耳」⑧。因此，在他看來，文(巧)與質，並不是很重要的，重要的是譯者是否將原文的意思(信息)表達齊全了。

安公對譯經之校勘也是一絲不苟，將前人譯本詳加注釋，這也是他研究翻譯的一個方法。據《僧伽羅利集經後記》載：「使佛念爲譯人。念迺學通內外纒辯多奇。常疑西域言繁質，謂此土好華，每存瑩飾文句滅其繁長。安公趙部之所深疾。窮校考定務在典骨。既方俗不同，許其五失胡本，出此以外，毫不可差」⑨。此外，安公且有「葡萄酒被水」之妙喻，極爲痛切，爲古今學人稱道：「譯人考校者勘，先人所傳，相承謂是。……或殊失首。或粗學意。……意常恨之。……將來學者，審欲求先聖雅言者，宜詳覽焉。諸出爲秦言便約不煩者，皆蒲陶(葡萄)酒之被水者也」⑩。

## 二、鳩摩羅什的譯學主張

長安之譯經事業，始於法護，盛於道安。安公寂後十六年羅什至長安(公元四〇一年)，其譯經由姚興主持，長安譯事，於十

數年間稱爲極盛。《高僧傳》稱羅什「碩學鈞深，神鑒奧遠，歷游中土，備悉方言」。

羅什祖籍印度，生於龜茲(今新疆庫車)，精通梵文，兼嫻漢言。正因爲他深諳梵漢兩種文字，且精通大小乘教理，對自己的學養及識見具有充分的自信，因此極注重意義及意境韻味之傳達。他譯《白論》，則「陶練覆疏，務存論旨，使質而不野，簡而必詣」⑪；譯《智度論》，則「梵文委曲，皆如初曲。法師以秦人好簡，故裁而略之」⑫。羅什敢大刀闊斧地對原本增削，務在達旨，他的目的還是適應中土諸者，斟酌我國的需要程度。贊寧云：「童壽譯《法華》可謂折中；有天然西域之語趣矣」⑬！可見什公之譯本不僅是再現原作的思想內容，並且也再現了原作之意境、韻味，以現代翻譯學而言，可以說是較大限度的等值翻譯，也正因爲如此，纔致使他的諸多譯本流傳至今，令人愛不釋手，他本人也博得了崇高的贊譽。

陳寅恪先生《童受〈喻鬘論〉梵文殘本跋》文謂羅什大師譯經的藝術曰：

蓋羅什譯經，或刪去原文繁重，或不拘原文體制，或變易原文。茲以《喻鬘論》梵文原本，校其譯文，均可證明。今《大莊嚴經論》譯本卷十末篇之最後一節，中文較梵文原本爲簡略；而卷十一首篇之末節，則中文全略而未譯。此刪去原譯繁重之證也。《喻鬘論》之文，散文與偈頌兩體相間。……然據梵文殘本以校譯文，如卷一之

「彼諸沙彌等，尋以神通力，化作老人像。髮白而面皺，秀眉牙齒落，偻背而拄杖。詣彼檀越家。檀越既見已，心生大歡慶，燒香散名華，速請令就坐。既至須臾頃，還復沙彌形。」

一節，及卷十一之

「我以愚癡故，不能善觀察，為癡火所燒。願當暫留住，少聽我懺悔；猶如腳跌者，扶地還得起；待我得少供。」

一節，本散文也，而譯文為偈體。如卷一之「夫求法者，不觀形相，唯在智慧。身雖幼稚。斷諸結漏，得於聖道。雖老放逸，是名幼小。」一節，及卷二之「汝若欲知可炙處者，汝但炙汝瞋忿之心。若能炙心，是名真炙。如牛駕車，車若不行，乃須策牛，不須打車。身猶如車，心如彼牛，以是義故，汝應炙心。云何暴身？又復身者，如材如牆，雖復燒炙將何所補？」一節，本偈體也，而譯文為散文。……此不拘原文體製之證也。卷二之「諸仙苦修行，亦復得生天」一節，「諸仙」二字梵文原文本作 *śrāvya* 等，蓋 *śrāvya* 者，天竺古仙之專名，非秦人所習知，故易以公名，改作「諸仙」二字。又卷四之「汝如蟻封，而欲與彼須彌山王比其高下」一節，及卷六之「猶如蚊子翅，扇於須彌山，雖盡其勢力，不能令動搖」一節，「須彌」梵本一作 *Mandara*，一作 *Vindhya*。蓋此二山名皆秦人所不知，故易以習知之須彌，使讀者易解。此變易原文之證也。……⑭

由此可知，羅什的翻譯注重的是譯文，讀者可能對譯文的反應。在一個新的文化背景下要保持原作的內容，自然就要在語言上改變原來的結構形態，這也正是什公在他的翻譯實踐中所做的。《僧叡傳》里有一段關於羅什譯經的故事：「昔竺法護出《正法華經受決品》云：天見人，人見天。什譯經至此，乃言：此語與西域義同，但在言過質。叡曰：將非人天交接，兩得相見？什喜曰：實然」⑮。法護直譯的一句雖然不錯，但讓當時的人感覺太生硬了，明顯地象句外國話。而僧叡這一改，纔變成了地道的中國話，什公所謂「言過質」只是說不符合中國人的習慣說法而已。

羅什有為僧叡論西方辭體之言論，極中懇：

天竺國俗甚重文製；其宮商體韻以入絃為善。凡覲國王，必有讚德。見佛之儀，以歌歎為貴。經中偈頌，皆其式也。但改梵為秦，失其藻蔚，雖得大意，殊隔文體，有似嚼飯與人，非徒失味，乃今嘔噦也。⑯

這裡，羅什提出了由於文化背景及語言習慣之差異，要使譯文既表現原作的意義又不失原作的文體風格，的確是很難的事。奈達也指出，絕對準確的語言交際是不可能的，即使是在同一語言中也如此，因為對語言的理解從來就沒有出現過兩人完全相同的情況，因此更談不上在兩種不同語言中會存在完全一致的對等關係⑰。絕對準確的翻譯是不可能的，但最大限度地保持譯作與原作對等却是可能的，什公「嚼飯與人」之喻表達的正是要求以謹慎的態度去從事翻譯以求得最大程度的對等。《僧傳》載什公臨終時對眾僧的告別辭也正表現了什公為弘揚釋迦正法而對譯經的態度，除非有大信者是不敢有如此壯烈之言語的：

自以闇昧，謬充傳譯，凡所出經論五百餘卷，惟十誦一部未及刪煩，存其本旨，必無差失。願凡所宣譯，傳流後世，咸共弘通。今於眾前發誠實誓，若所傳無謬者，當使焚身之後，舌不焦爛⑱。

### 三、彥琮的八備說

我國佛典漢譯發展到隋唐已臻頂峯。隋文帝即位之年（公元五八一年），天子下詔設立譯館，一在長安大興善寺，一在洛陽上林園，自此，立翻經學士，廣求中外義學僧才。釋彥琮才華學識一時無雙，實為玄匠，總計隋朝始終兩處譯事開皇十二年（公元五九二年）奉詔入京住大興善寺，大業二年（公元六零六年）住洛陽上林園翻譯館。自隋以來譯經之一大特質是我國僧人來尋經典，能自行翻譯不必再依賴西域之譯主了⑲。

彥琮之前論翻譯的文字，無論是道安的「五失本，三不易」說，還是什公的「嚼飯與人」之妙喻，都不是在專門的翻譯文論中論及的，而是在經序、僧傳中順便提到的，翻譯的專篇論文當始於彥琮《辯正論》一文，這是我國第一篇詳述翻譯的論文。文章首先引了釋道安的「五失本，三不易」之說，對之倍加推崇，接着剖析了梵與胡之區別、佛典漢譯之歷史，且對歷代譯經均有評述，又述翻譯之難，然後便提出了著名的「八備」說，即要做好譯經工作的八項條件；

誠心愛法，志願益人，不憚久時，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，不苦闡滯，其備三也。

旁涉墳史，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。

沉於道術，澹於名利，不欲高銜，其備六也。

要識梵言，乃閑正譯，不墜彼學，其備七也。

薄閑蒼雅，粗語篆隸，不昧此文，其備八也。<sup>②①</sup>

此八備之說，是彥琮居上林園指導翻譯時所定下的，可謂是甘苦之談。梁啟超以為(一)、(五)、(六)之三事，特注重翻譯家人格之修養，可謂深探本源；餘則常談耳<sup>②②</sup>。這八條中，實際上真正涉及到翻譯的只有第三、四、七、八條，但其餘諸條對於譯好佛典也是不可少的。

(未完)

## 【注釋】

①張建木《論吸收古代的翻譯經驗》，見《翻譯通報》第二卷第五期。

②《出三藏記集》卷八，見《大正藏》五五〇—五二〇—三。(《大正藏》後面的數字依次為：卷數、頁數及欄數。)

③《奈達論翻譯》譚載喜編譯 中國對外翻譯出版公司一九八四年七月版第一〇頁。

④見《奈達論翻譯》之第二章「翻譯的性質」及《外國翻譯理評介文集》(中國對外翻譯出版公司一九八二年八月版)中庄釋傳「聖經」的新譯本與關於翻譯的新概念一文。

⑤呂澂《中國佛學源流略講》中華書局(北京)一九七九年八月版第六一頁。

⑥《奈達論翻譯》第四〇—四五頁。

⑦《中國佛學源流略講》第六一頁。

⑧《出三藏記集》卷十「十四卷本鞞婆沙序」，見《大正藏》五五〇—七三〇—三。

⑨《出三藏記集》卷十，見《大正藏》五五〇—七一〇—二。

⑩《出三藏記集》卷十一引道安「比丘大戒序」，見《大正藏》五五〇—八〇〇—一、二。

⑪僧肇《百論序》，見《大正藏》三〇〇—一六八—一。

⑫僧叡《大智度論序》，見《大正藏》二五〇—五七〇—二。

⑬《宋高僧傳》卷三，見《大正藏》五〇〇—七二〇—二。

⑭轉引自胡適《白話文學史》(上卷)上海新月書店一九二八年版第一八五—一八七頁

⑮《高僧傳》卷七，見《大正藏》五〇〇—三六四—二。

⑯《高僧傳》卷二，見《大正藏》五〇〇—三三二—二。

⑰《奈達論翻譯》第四頁。

⑱見《大正藏》五〇〇—三三二—三及三三三—一。

⑲見湯用彤《隋唐佛教史稿》中華書局(一九八一年八月版)之第二章：隋唐翻譯之情形。

⑳《續高僧傳》卷二，見《大正藏》五〇〇—四三九—一。

㉑梁啟超《翻譯文學與佛典》，見羅新璋編《翻譯論集》商務印書館(北京)一九八四年五月版)第六一頁。



# 由明初兩位皇帝的崇佛談到『佛學』與『學佛』

呂沛銘

## 一、明太祖及成祖之崇佛與濫殺

佛教在中國流行將近二千年，與中國文化融為一體。其能長久傳佈及為國人普遍接受之原因，乃佛教是重視智慧及人生之宗教，與中國重人倫的傳統哲學同一歸旨。此外，前代帝王的崇佛，也是佛教得以廣佈原因之一。故《大唐內典錄·序文》云：「自佛教流東夏，代涉帝朝，必假時君，弘傳聲略，然後玄素依繕，方開基構，明後重其義方，情存監護，闇君順其倫執，相從而已。故自後漢爰泊巨唐，世變澆淳，宗猷莫一。」在中國佛教史上，除三武毀佛外，大多數帝王皆擁護佛教。明代初期的明太祖朱元璋及明成祖朱棣便是其中兩位。

明太祖是中國歷史上首位登基前做過和尚的皇帝，看年時代於家鄉濠州的皇覺寺出家。登基後，「頗好釋氏教，詔徵東南戒德僧，數建法會於蔣山。應對稱旨者，輒賜金襴袈裟，召入禁中賜坐與講諭……詔一切南北僧道，十論頭陀人等，有道善人，但有願歸三寶，或受五戒、十戒，持齋戒酒，學習經典，明心見性……佛教佐王綱而理道，古今崇瞻，由慈心而願重。是故出三界而脫沉淪，永彰不滅①。」此外，太祖鑒於當時僧尼制度參差不一，乃設「僧錄司」一官職以糾正之，令僧錄司「一如朕命，門下諸山，振揚佛法以善世……使佛道永昌，法輪常轉②。」

明太祖一方面崇佛，另一方面卻濫殺無辜，與佛教慈悲之旨

完全相反。他認為元朝衰落原因乃末代元順帝之政策過於寬容與渙散，故打倒元順帝後即實行專制統治。其宰相胡惟庸是他早年親信，亦是開國功臣之一，任宰相後甚受元老支持，權力漸大，使太祖感到不安，於是在洪武十三年借「擅權枉法」罪殺胡惟庸。其後不復設宰相一職，朝臣若敢奏請立宰相者，即將之處死。

殺胡惟庸後，復將其提拔之文武諸臣如淮侯李善長、御史陳寧、大將毛驥等三十餘人，誣以「僭越權位」而處死，甚至開國大功臣宋濂之孫宋慎亦受株連而被殺。宋濂被貶放四川。其他被貶官、投獄及抄家者共一千三百多人。李善長被殺時已七十七高齡，其門人集體呼冤，太祖又將呼冤者七十餘人處死。其後又誣大將軍藍玉犯越權而殺之，並殺其從屬三十多人。此外，太祖對其親屬亦不予信任而將之貶斥甚至處死。例如其親侄朱文正遭誣「親近儒生、胸懷怨望」之罪而死，曾立戰功之外甥李文忠亦因廣交賢士而被殺。

除濫殺文武百官外，太祖又實施思想禁錮，稍敢進諫言者均遭殺身之禍。例如大學士張來碩諫議不可強取已有婚約之少女入宮，太祖竟認為「有逆聖旨」而將之磔死。尚書葉伯臣奏請勿施濫殺云：「歷代開國之君，未有不以仁德結民心。以任刑失民心者，國祚長短，悉由於此。」（《明史·葉伯臣傳》）太祖見奏大怒，即將葉伯臣凌遲處死。

為實行專制統治，太祖又大興文字獄，對文章詩詞等任意猜

臆，稍有疑忌即施殺。太祖早年削髮爲僧，還俗後甚惡提及出家事。登位時御史徐一夔上賀表曰：「光天之下，天生聖人爲世作則。」太祖閱之大怒曰：「『光』是無髮，說我是禿頭。『生』與『僧』詢音。『生』者『僧』也，譏我曾爲和尚。『則』音近『賊』，罵我爲賊。」立即將徐一夔斬首。太祖嘗設「集賢院」以招聘學者，並命禮部太師詹希原書寫院前匾額「集賢門」三字。詹希原將「門」字右下勾挑得甚長。太祖見之怒曰：「我正廣招賢士，汝竟引長挑以阻擋我納賢之門！」結果因爲此一挑筆而將詹希原處死。

有沙門名來復，早年與太祖同寺出家。其後至京，受太祖賜宴。來復作詩表謝云：「金盤蘇合來殊域」。太祖讀之大怒，指「殊」字乃「歹朱」之意，有辱皇帝，立即將來復斬首。一位自稱崇佛的皇帝，其濫殺竟殃及出家人。太祖在位卅一年共殺一萬五千多人，濫殺之慘烈爲中國史上所罕見③。

明成祖朱棣也是崇佛皇帝之一。在其《御製妙法蓮華經序》讚佛教云：「如來愍諸衆生有種種性、種種欲、種種門、種種憶想分別，歷劫纏繞，無有出期，乃爲此大事因緣現世，敷揚妙旨，作殊勝方便，俾皆得度脫，超登正覺，此誠濟海之津梁，而燭幽之慧炬也。善男子，善女人，一切衆生，能秉心至誠，持誦佩服，頂禮供養，即離一切苦惱，除一切業障，解一切生死之厄……道非經無以寓，法非經無以傳，緣經以求法，緣法以悟道，方識是經之旨，清淨微妙第一稀有，遵之者則身臻康泰，諸種善根，圓滿俱足。」成祖又於《御製金剛經集註序》自稱「夙欽大覺，仰慕眞如」；並諭「善人良士，果能勤誠修習，虔禮受持，緣經以求法，因法以覺悟，即得滅無量罪愆，即得獲最聖福田。」如此勸人信佛研經，不啻爲崇佛皇帝之典型者。可是其濫殺手段並不下於明太祖。

明成祖的王位是以武力奪自建文帝，奪位後即極力剷除建文帝遺下的影响。首先殺不肯附降的建文舊臣一百四十餘人，並對

頑抗不屈者施以族刑。按族刑是古代殃及無辜最廣的兇殘冤刑，明成祖卻是族刑的慣施者。例如建文帝的太常寺卿黃子澄，兵部尚書齊泰等，因罵成祖而被磔死，其族人不論老幼一律斬首。禮部尚書陳迪，被成祖審問時辯抗不停，成祖將迪及三子與其他家屬同處死。三子臨刑時大呼冤枉及罵成祖，成祖乃將三人之耳鼻舌割出塞進迪口，復將父子四人凌遲至死，其手段殘忍如此。效忠於建文帝之蒙古族將軍鐵鉉，在審訊時拒絕面對成祖，「反背謾罵，被割耳鼻，仍不肯轉頭。」（《明史》本傳）於是被碎肉而死，其九族亦被殺。族刑中之最慘酷者爲方孝孺之被誅十族。孺是建文帝翰林院博士。當成祖由北京領兵南下進攻在南京的建文帝時，曾於明太祖時代任僧錄司的道衍和尚對成祖說：「城破之日，彼（方孝孺）必不降，幸勿殺之，殺孝孺天下讀書種子絕矣。」成祖即時答應。當攻陷南京時，孝孺被執。成祖以其爲德高望重之學者，乃令起草登基詔。孺拒從，並書「燕賊篡位」四字罵成祖。成祖大怒曰：「汝不怕滅九族乎？」孺叱曰：「便十族奈何？」成祖除殺其九族外，並將其門人合爲「第十族」而殺之，共殺八百四十七人。同樣將非族人列爲「第十族」而被殺者，有企圖謀反的大理寺少卿胡閏，「誅連籍里二百餘人，內親盡矣，猶滅外戚及侍從。」（《明史》本傳）另一建文帝舊臣景清，佯降成祖而同機刺殺之，但行動失敗而被執。成祖除滅其九族外，尚殺其同鄉籍者三百餘人，全鄉且被夷平。成祖對其他抗拒者輒用族刑之例逾百次，其濫殺手段與太祖無異④。兩人皆是歷史上少見的嗜殺成癖皇帝。

明太祖在登基前曾出家。成祖自稱「夙欽大覺，仰慕眞如」，且廣刊佛典，並擇《金剛經》前代諸註解之精要編爲《纂輯》⑤，又自編禮佛誦文《普法界之曲》（見《明史·藝文志》）。兩位皇帝對佛學皆有認識，但兩人之嗜殺成癖則大悖於佛教慈悲戒殺之旨，故兩人祇有「佛學」而無「學佛」。

## 二、「佛學」與「學佛」之差別

「佛學」與「學佛」之區別，可由以下兩句問語作例說明：「你的『佛學』程度如何？」及「你的『學佛』修練如何？」前者問人的學識有多少，後者則問道行的深淺。當然「佛學」與「學佛」是互相輔佐，但在另一些情況兩者之間不存在關係，明太祖及成祖一方面崇佛，另一方面卻濫殺，便是其例。以「佛學」及「學佛」兩個範疇作為分類，則一般人可分為以下四類：

(一)既無「佛學」又無「學佛」——這些人既非修佛法，亦無佛學知識。

(二)有「佛學」而無「學佛」——這是指對佛學有相當認識但不修佛法。有不少學者在佛學研究上有傑出成果，特別是歐美的佛學者如法國的蒲珊(Poussin)、德國的麥斯穆勒(Max Muller)等，他們在校勘古代梵文佛典上有輝煌成就，但本身卻是耶教徒。中國的胡適及陳垣也屬這類，兩人在佛學研究上均貢獻，但皆非佛徒。

明太祖及成祖的嗜殺，與「學佛」之旨完全相反，故兩也屬這類。

(三)有「學佛」而無「佛學」——這類多屬不識字的高齡佛徒，以女性為多。彼等少年時代，學校教育並不普遍，故無機會入校讀書。由於不識字，故無法閱讀佛典，亦不能聽懂講經。他們對佛理的認識雖甚簡淺，但卻是虔誠佛徒，恒持齋守戒，深信因果，誠奉三寶，諸惡戒絕，衆善奉行。這些佛徒大多是俗稱為齋公齋婆的不識字老人。

(四)「佛學」與「學佛」並兼——這是敦行菩薩之道的佛徒，他們不僅在研究佛學上有偉大成就，在自度及度人方面亦極具功德。古之玄奘、憨山，今之太虛、虛雲、印光等皆是。屬這類者當然不盡是出家人，古之維摩詰居士便是一例。

## 三、成佛之歷程

《書經·說命》云：「知之非艱，行之惟艱。」此語亦可喻「佛學非艱，學佛惟艱。」前者是學術研究，後者則為躬踐力行，以成佛為目標。達此目標需歷漫長磨練，其歷程可分為信、解、行、證四階段，今略釋如下：

(一)信——信是學佛起點及基礎，所持之信應是正信，亦即真理之信，否則便是邪信或盲信。信有深淺之分，淺者僅承認所信之屬正確，惟無自勵之志，故於修行不起作用。深信則因信而起勤奮及忱惕，故終日乾乾以自強不息。學佛者應深信世尊訓誨，深信因果業報，深信人生難得佛法難聞，深信一切衆生皆有佛性及皆可成佛。故《華嚴經·入法界品》曰：「信為道元功德母，增長一切諸善法，除滅一切諸疑惑，示現開發無上道。」

(二)解——僅具信仍未能徹底領悟佛理，尚需進一步修習，故學佛之次一階層是解，明白義理之謂也。學佛者應多讀經典，廣研教理，藉此以增長智慧及認識佛法之真諦。諸經亦強調「解」之重要。如《金剛經》曰：「聞說是經，深解極義。」《法句譬喻經》云：「雖多誦經，不解何益？」所應注意者，乃「解」不祇是於文字上用功夫，否則便著文字之相。文字僅是導向開悟及啟方便之門，學佛者應藉文字般若而達觀照般若，以得般若之實。《優婆塞戒經·自利利他品》曰：「聽者有四：一者略聞多解、二者隨分別解、三者隨本意解、四者於一字一句解。如來說法，正為前三者，不為第四。何以故？以非器故。」吾人修行，須常在觀照自己心性上用功夫，不即文字，不離文字。云何不即文字？即不著文字之相，若著此相，便是法執，不能得般若之旨。云何不離文字？修行者應引證經論，知行合一，堅守教義，秉持正見，以免墜於盲目修練。道從心悟，悟由解生。

(三)行——此項之實踐較前二者為難。前二者屬內心修練，「行」是敦行所秉持之正道。有道而無行，猶有車而無輪，不能前

進，停滯於學佛之路上，一切學習皆屬徒勞。學佛者所應實踐之行，盡包括於六度（亦稱六波羅密）之中。

六度中之最難實踐者要算是「戒」。戒是三學（戒定慧）之首，戒律是三藏（經律論）之一，是極重要佛制，其作用是端正自己，防止墜入惡途，乃一切善法之根本。佛教屢屢強調「諸惡莫作」，戒就是莫作惡。學佛者必須以戒為師。若不持戒，則不生定，不生定則不發慧，不發慧則不能明心見性。口是心非，誤己害人，故亦稱邪行。如帶貪修行，帶殺修行，更自誇為佛弟子，實則走入魔道及墜地獄之途。明太祖及成祖之帶殺崇佛便是其例。

世尊將入涅槃時，弟子阿難問：「如來在世，以佛為師。世尊滅後，以何為師？」世尊答曰：「阿難，尸羅波羅蜜是汝大師。依之修行，能得出世甚深智慧。」（《大般涅槃經·遺教品》）所云「尸羅波羅蜜」及梵語aīa-paramita音譯，意即持戒度。世尊對弟子守戒極為重視，將入涅槃時尚勉勵弟子以戒為師。何以故？我輩凡夫，雖修般若以破無明及斷煩惱，但達無漏之慧必須以戒為修行之本。吾人自無始以來所造諸惡業，皆從身（盜淫殺）、口（妄語、惡口、兩舌、綺語）、及意（貪嗔癡）共十種惡行所生，故佛門制定種種戒律，將心思、意念及行為納入正軌。

佛教之戒律甚多，大致可分為在家戒及出家戒兩大類。前者有五戒、八關齋戒等；後者之比丘戒有二百五十條，比丘尼戒有三百八十四條。諸種戒律中之最基本者為五戒（不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒），其他戒律很多是此五戒之分支。持此五戒是學佛者必需之基本實踐。知戒則易，持戒則難。持戒首先從慎獨下功夫。「慎獨」一詞出自《大學》，其申述云：「所謂誠意者，毋自欺也……誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。」慎獨即獨自一人時之自律。例如在路上見有別人遺下財物，即使無他人看見亦不拾取據為己有，而將之交往警署，待物主認領，以守不偷盜之戒。不少人在無他人看見時，便毫無憚忌

的作惡，以為祇有自己知道便是萬分安全。實則吾人所作一切善惡，無論其事如何微小，其業種子盡為阿賴耶識所攝藏。語云：「莫輕善事之屬小而作，莫以惡行之屬微而恣作。」此即止惡行善之箴言。學佛者對因果報應若有所怵惕，自能實踐慎獨，存誠持戒。不論處境如何，此身可毀，此戒不可破。否則學在一邊，做卻在另一邊；知見愈高，履行卻愈下，言與行愈為相背。既了無拘束，亦肆無憚忘，任意破戒，結果墜於地獄道。

學佛者處於此充滿誘惑及邪道之社會中，有時於有意及無意間犯戒，故須時刻反省，檢討自己無破戒，如有則應作懺悔，內以自惕勵，外以防再犯。《論語》曰：「吾日三省吾身，為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？」常省吾身正是檢討自己無犯戒之準則。

六度的各項是互相輔佐，例如「禪定」便是堅強守戒法門之一。禪定使心境專一，意志堅強。心不為外物所動，不起妄想分別，不為患難所屈。初修禪定者不易達此境界，遇誘惑時心難免有所動而犯戒，即使自我抑制，心內亦充滿矛盾，既要滿足所欲，同時又要壓抑。若修練成熟，即使遇誘惑亦能處之泰然，心無所動，視若無睹，但覺諸法皆空。有無俱泯，毋需強逼自己克制。

「忍辱」也是堅強持戒法門之一。佛教的忍是慈悲的忍，非懦弱逃避，亦不是膽小屈服。吾人於日常生活中，時有機會遭人譏諷、毀謗、侮辱等刺激。學佛者須持忍辱而不可起嗔憤，更不能報復，否則即犯戒。當道行成熟，不但能忍，連所忍亦泯。但見萬法平等，無所能忍，亦無所不能忍。

大乘佛教，秉持世尊慈悲濟世之旨，度己度人。故學佛者應行布施，不可將行局限於自我修練。布施亦是六度之一，有施財、施法及施無畏三種，目的是弘教化及濟眾生。唯神宗教常倡「施比受更為有福」，此種意念是一種執著。所執者何？「更為有

「福」是也。佛徒所應作的是「福慧雙修」。故世尊訓示須菩提曰：「須菩提！菩薩應如是布施：不住於相……若菩薩以滿恒河沙等世界七寶，持用布施。若有人知一切法無我，得成於忍，此菩薩勝前菩薩所得福德，何以故？以諸菩薩不受福德故……菩薩所作福德，不應貪著，是故說不受福德。」（《金剛經》）學佛者不可貪福德，不厭生死，不住涅槃，行布施而不求酬報，甚至連「不求酬報」之念亦泯，即空其所空。達此境界，其福德才是殊勝。

（四）證——學佛之目標是成佛。達此佛境之岸及果菩提之道，是一漫長路途，需經不斷修練、考驗、克服困難、及秉持堅強意志，努力不懈，遇失敗而不屈，遇挫折而不畏。此種奮勇即六度之精進，抱着「衆生無邊誓願度、煩惱無盡誓願斷、法門無量誓願學、佛道無量誓願成」四大宏願。六度是實現此四宏願之法門。從有漏至無漏，由著相到離相，由生死之此岸到涅槃之彼岸，由學佛到成佛，皆六度之成就。雖知世間法如夢幻泡影，卻能以大智大悲之心圓滿所修，得證二無我，轉八識成四智得大菩提果。吾人亦應知在實相中畢竟無所證之法，亦無能證之法。所云得證乃開善巧方便之門，假以言說。若認爲有所證，便是著相而生理障。

#### 四、成佛者之稀罕

既無「佛學」又無「學佛」者，並非專指壞人。事實上，不少其他宗教信徒、無宗教信仰者及對佛學無認識者，亦能實踐「諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意」，完全符合佛教宗旨，誠如《金剛經》云：「一切聖賢，皆以無爲法而有差別。」世界各大宗教信徒數以億計，其中難免有屬敗類佛教亦不例外。有些在佛學上造詣很深的佛徒，常誇耀其學識及功德，大肆宣傳自己的著作，且高揚自己的學說以凌駕他人，目的在求取名譽。此等學者祇有「佛學」之表而無「學佛」之實。本來，在學問上與同業互相切磋砥

礪，見別人的成就高於自己，則虛心領教，取人之長以補己之短，如此方可促進自己學問，南宋時朱熹與陸九淵約會於鵝湖辯學，便是一次存誠持敬的學術研討會。有些佛徒，常懷狹隘之我執，見別人的學識高於自己或學術上有新創作，則起妒忌而圖將之排斥。此等學者雖有淵博佛學，但其心思卻遠不及不識字而虔誠禮佛守戒的齋公齋婆。熊十力論研讀佛典者所應具之條件云：「佛書未易讀。讀者必具四條件：一、抽象作用極高，否則於其高廣幽深之玄境，不可攀授。二、分析力極強，否則於其無窮之義蘊，尋不着端緒與脈理。三、會通力極大，否則如盲人摸索大網罟，十指觸入百千孔穴，終不得其綱領所在，而猶自以爲通也。四、必有廣大心、真實心、非徒在語言文字上作活計，以層亂知解，誑無知，趨勢途者。必修養有素，方許了解文字，而終會意於文字之外，與十方三世諸佛相見。智慧之神，不會來舍於雜染心⑥。」所言「雜染心」，正是貪圖名譽的佛學者之心，具此心之學者，終不能與十方三世諸佛相見。此外，更有江湖術士，借佛教名義而立偽宗，自稱「蓮生活佛」、「眞佛宗主」等異號，宣揚所謂「佛法」，實則以俗間讖緯雜信冒充佛教以愚惑大眾，不僅大悖於「佛學」與「學佛」，且謗辱佛教及陷於魔道⑦。

泰國立佛教爲國教，人民百分之九十八以上爲佛徒。最近予往泰國探親，路過偏僻山區一村莊，村民全爲佛徒，早晚均往寺院禮佛誦經，其狀顯得甚爲虔誠。其中有些村民竟以種植罌粟（可提煉毒品之植物）及販毒爲業。泰國政府雖以嚴刑對付毒販，但利之所在，不少人仍鋌而走險。身爲佛徒卻明知而犯重戒，更不知將墜無間地獄，亦可嘆矣！

南宋時朱熹將《大學》、《中庸》、《論語》及《孟子》合編爲《四書集註》，作爲教授弟子課本。自此時至清末近七百年，《四書》是歷代童蒙教科書。由於《四書》含儒家學說精華，故有「聖賢書」之稱。數百年來中國人莫不讀此聖賢書。宋末文天祥被元兵所

## 對佛教的分析要實事求是

### ——評郭朋的幾本書

郭朋先生近年來連續出版了他的幾本書「隋唐佛教」、「宋元佛教」、「明清佛教」和「漢魏西晉南北朝佛教」。短短數年間寫出這一四〇餘萬言的四部煌煌巨著，可見郭先生治學勤勉，精神可嘉。然捧讀之餘又未免令人失望。郭先生幾輔的寫作旨歸，正如他在「隋唐佛教」前言裏所說，只是爲了「使人們了解到，和任何宗教一樣，佛教也確實是封建統治階級御用的一種思想工具」。也就是說，他的一四〇餘萬言不過是用來論證佛教的階級性。事實上，郭先生的幾本書裏除了成篇累牘的資料堆積之外，屬於他本人研究心得的也就是這點東西。這裏暫且不論其學術價值如何，僅就其論證方法提出若干不同意見，以俟方象指正。

郭先生認爲，小乘佛教產生於古印度的奴隸制社會，它就是反映奴隸之階級願望，維護和代表奴隸之階級利益的。大乘空宗出現在奴隸制社會向封建社會過渡的時代，它就是反映沒落的奴

隸主階級的思想情緒的。大乘佛教的其他派別形成於封建社會，因此，就是反映封建階級的理想和願望，爲封建階級的利益服務的。（見「隋唐佛教」第三二一—四三頁）從這一先驗的觀點出發，然後他派定小乘「我空」是對奴隸們講的；「法有」則是奴隸主留給自己的；「善惡報應」既是用來美化自己，又是用來嚇唬奴隸的。至於大乘空宗，在郭先生的書裏，除了用「唉！全完了！」這樣一句俏皮話說明它是奴隸主階級幻滅情緒的流露外，並沒有指出其代表着甚麼樣的具體利益。甚至有時候「法空」又突然變成了「新興」封建階級的東西。他說因爲這個階級「還沒有那種世紀末的沒落感，認爲它的事業還是方興未艾，來日方生」，故「並不象奴隸主階級那樣害怕講『法空』」。（上引書第三六—三七頁）真讓人有點丈八金剛摸不着頭腦。對於大乘其他派別爲甚麼是封建階級意識形態，郭先生並沒有從宗教思想上展開論證，而只是舉了佛經所描繪的菩薩「形像」象個「地主老財」，於是就斷定它是封建意識形

魏承思

態。天下哪有這樣做學問的？稍有佛教史知識的人都會知道，佛教產生之初並不是當時社會的統治思想，而恰巧正是對當時統治思想——婆羅門教的挑戰，原始佛教「眾生平等」的思想正是代表了當時人民羣衆對種姓制度的不滿，代表了被壓迫，被剝削者的思想與願望。第二，即使佛教成爲一定時代的統治思想之後，也不等於說它就完全是純粹的統治階級思想了。在佛教這樣一個龐大的思想理論體系裏，也必然存在某些人民性的東西，即反映人民羣衆意去、願望、情緒和要求的因素。這就涉及郭先生的第二條論據：因爲歷代封建統治階級都扶植利用佛教，所以佛教就是他們的御用工具。我們並不否認封建階級扶植和利用佛教的事實，但這並不一定能說明佛教本身就是一種統治工具。在中國歷史上，同樣也存在着封建統治階級限制、反對、甚至打擊佛教的事實，但我們也並不因此就說佛教一定不能成爲統治階級利用的思想工具。在這裏，封建統治階級是主體，佛教是客體。是否利用佛教，取決於主體，而不在於作爲客體的佛教本身。況且，統治階級可以利用它，被壓迫，被剝削的階級同樣也可以利用它。

在中國歷史上，農民羣衆就多次利用佛教發動起義，例如，北魏天監十四年曾有沙門法慶領導的大來教起義；隋大業六年曾有號召「彌勒」的數十起義羣衆殺進東都洛陽；元末韓山童的「天下大亂，彌勒佛降生，明王出世」相號召，點燃了全國性農民大起義的烈火；時代從永樂年間唐賽兒起，就不斷有人利用白蓮教（佛教之異端教派）組織農民起義。這就說明在佛教這個龐大的思想體系中確實存在某些適應被統治階級需要的思想成份。例如，佛教的平等思想與農民的平等要求，佛教的「無常」思想與農民的改朝換代的政治要求就是相通的。但我們也並不因此套用郭先生的邏輯公式，從而得出，「佛教本身就是一種農民階級的鬥爭工具」之法論。佛教是一個包羅萬象的思想理論體系，它既包容了各種不同的思想素材，又經歷了長期的發展和演變融入了不同時代不

同地區人們的思想成果。因此，對佛教進行分析，這非判它一個某某階級的工具那麼簡單。

郭先生的第三條論據是從「無量壽經」對於「極樂世界的描繪」，得出結論：如此豪華的生活條件，只有最高的封建統治者才能享有。因此，這個「極樂世界」完全是按照封建帝王的「經驗世界」設想出來的，它是封建帝王的現實生活的「彼岸化」；因此，佛國淨土只是替封建帝王們設計的理想國；因此，佛教是爲封建統治階級服務的。（見上引書第六二一—六二四頁）。對此人們不禁要問：難道對彼岸世界的向往僅僅是爲統治階級所壟斷的嗎？難道苦難中的人們就不能對死後的幸福生活產生憧憬嗎？難道他們想像的幸福也只能是現實世界裏經驗的「屋不遮天，衣不蔽體，食不果腹」嗎？恰巧相反，正是由於人民羣衆歷盡了人間的辛酸，才使他們把對幸福和美好的一切想像與理解，投射到宗教的彼岸世界裏去，以求得心靈的安慰。也正是因爲他們親手創造的物質財富，七寶莊嚴的宮殿樓觀，「衆寶妙衣」，「百味飲食」……在現實世界裏都被強權者霸佔了。他們才想像於彼岸世界自己也能得到一份。因此，恐怕很難得出結論說，佛國淨土裏封建階級爲自己設計的理想國。順便說一句，郭先生治學有二個特點：一是先驗主義，二是實用主義，往往不是從材料得出結論，而是從固有的結論去搜羅材料，分析材料。例如，他斷定大乘佛教的「涅槃」乃是封建地主階級那種驕奢淫佚生活的來世化，彼岸化；而這樣的佛教，則是封建地主階級的階級性的普遍化，神聖化。說是「一切衆生悉有佛性」其實首先是（主要是，只是）封建地主階級才能具有這樣的「佛性」。（上引書，第七七頁）話雖說得錚錚些，可是我們始終未見他拿出根據來解釋一下何以如此。

郭先生爲了論証佛教的階級性，還考証了佛教僧侶的階級成

份。據說，隋唐時代許多知名和尚出身於地主家庭。因此，「更加表明了佛教思想的階級性」（上引書第七〇頁）他在論及宋代度牒制度時，更進一步發揮了這種理論：「度牒的價格如此昂貴，實得起度牒，從而能夠取得『宮度』身份的人顯然不是來自貧窮家庭。從而可以想見，那時的出家僧人的社會身份是非同一般的」。「從它上面既可以看出佛教賴以『弘傳』的僧侶們的社會地位和階級屬於；又可以看出這些僧侶們所『弘傳』的佛教的階級屬性和社會作用」（見「宋元佛教」第二六頁）。這種以部分僧侶的「血統論」來定佛教階級屬性的論証方法是否形而上學，可以暫且不論。問題是這種僧侶地主在封建社會數百萬的佛教徒中究竟是多數還是少數則不應該含糊。倘宋代佛教僧侶都要買一張價值十幾萬至幾十萬的度牒才能出家，恐怕佛教也早已絕跡了。以個別推及全體。以特殊代替一般，這種治學方法顯然是不足取的。就是在論及特殊與個別時，郭先生也是援取了「六經注我」的實用主義辦法。比如禪宗六祖慧能家境貧苦，這是不能否認的事實，對於他這樣一個出身微寒，目不識丁的和尚，成爲禪宗始創人，郭先生是這樣解釋的「作爲禪宗一代祖師的慧能，出現在中唐時期的舞台上，不但這件事本身就是一種特大的宗教宣傳，而且還是一種活生生的宗教見証啊！」（見「隋唐佛教」第五二三頁）。但是恐怕唐代佛教徒皈依宗門時不大可能調查慧能的家庭成份吧！那麼，選中慧能的「歷史」又何以進行特大的宗教宣傳和活生生的宗教見証呢？更有甚者，郭先生把宋代禪宗的五部「燈錄」中，有四部都是以皇帝的年號命名，也作爲表明佛教階級性的論據。這種分析方法已近於荒唐了。對佛教平生的社會歷史根源，我們必須作深入的實事求是的研究，而不是凭着一氣痛快淋漓的漫學所能解決問題的。當然，郭先生的幾本書，在資料上花了大量的功夫，在這方面還是有其存在價值的。

（完）

（上接第13頁）由明初兩位皇帝的崇佛談到「佛學」與「學佛」，執，不肯附降而被殺，臨刑時慷慨曰：「孔子曰成仁，孟子曰取義，惟其義盡，斯以仁至。讀聖賢書，所學何事？而今而後，庶幾無愧。」歷代讀聖賢書者多矣，而能爲聖賢如文天祥之成仁取義者，爲數甚稀。同樣，世人研究佛學者多矣，而學佛者甚少，成佛者則更爲稀罕。蓋雜染心一日未除，則無論其佛學如何高深，終不能得般若之旨及進學佛之途，甚至有「爲學日益，爲道日損」（語出《老子》）之傾向，至於成佛則更不可論矣。（完）

## 註釋

- ①釋幻輪：《釋氏稽古略續集》（著於明天啟七年〔一六二七〕）卷二。上海世界書局「佛學叢書」影印原刻本。一九三三。廿三頁。
- ②同①卅二頁。
- ③明太祖濫殺之綜述，見吳晗：《朱元璋傳》，三聯書店，北京，一九六五。
- ④明成祖施族刑之綜述，見商傳：《永樂皇帝》，北京出版社，北京，一九八九。
- ⑤明成祖自編的《金剛經註解纂輯》，不見於《明史·藝文志》。現存永樂廿一年（一四二二）刻印的《御制金剛經集註》（一九八四年上海古籍出版社影印）卷首有成祖自序云：「閱諸編，選其至精至要經旨弗違者，重加纂輯，特命鈔梓，用廣流傳。」據此，則此書即成祖之《纂輯》。
- ⑥熊十力：《摧惑顯宗記》，台灣學生書局重印，台北一九八八。一一頁。
- ⑦近年香港及台灣均出現僞宗，以台灣尤多。此等僞宗之綜述，見陳慧劍《二十世紀末期台灣「附佛法外道」之興起》，載《法燈》九三期（一九九〇年三月），佛教法住學會，香港。



# 再談佛教與中國民俗 (中)

田光烈

百日設齋祭祀的風俗，雖始於漢明帝；而七七齋僧轉經行道作佛事，却是到元魏瞿曇般若流支譯出《正法念處經》、姚秦竺佛念譯出《中陰經》，盛倡中有七七生死之說後，到南北朝時才開始的。

《北史》卷八十《胡國珍傳》云：「國珍死」明帝服小功服，舉哀於太極殿東堂（國珍胡太后之父也，故死而太后爲之行喪禮）。又詔自薨至七七，皆爲設千僧齋，齋令七人出家，百日設萬人齋，二七人出家。」（《魏書》卷八十三下《胡國珍傳》略同）。又《北齊書》卷四十四《孫靈暉傳》云：「天統中，爲國子博士，授南陽王綽經」綽死後，每至七日及百日終，靈暉恒爲綽請僧設齋，轉經行道。「北齊武帝寵和士開，將幸晉陽，而士開母死，帝聽其過七日後續發。《北史》卷八十五《王玄威傳》云：「獻文崩，玄威立草廬於州城門外，衰裳蔬粥、哭踊無時。……及至百日，乃自竭家財，設四百人齋會；忌日又設百僧供，至大除日。」可見北

朝風俗是七七與百日乃至忌日均做齋會。七七是新風，從《中陰經》等譯出之後，才開始的；百日是舊俗，是漢明帝初受佛法影響時，就開始的。齋僧的規模不一，有「百僧供」、「四百人齋」、「千僧齋」、「萬人齋」。

唐代此風繼續盛行。敦煌寫本伯三二一一《五言白話詩》有兩首就曾提到「七七齋」與「百人齋」。

承聞七七齋，暫施鬼來吃。永別生時盤，  
酒食無踪迹。

向前任料理，難見却回來。有意造一佛，  
爲設百人齋。（見《敦煌掇瑣》）

唐代「七七齋」之外，又擴大爲「十王齋」。敦煌寫本咸七十五《佛說閻羅王受記勸修生七齋功德經》云：「若是新死，依從一七

計，乃至七七、百日、一年、三年，並須請此十王名字，每七有一王下檢察，必須作齋。「十王齋」是從一七到七七，再加百日、一年、三年，共十次齋。這十次齋每一次有一王下檢察，故稱「十王齋」。十王管十齋，依次為：秦廣王管一七、初江王管二七、宋帝王管三七、五官王管四七、閻羅王管五七、變成王管六七、泰山王管七七、平等王管百日、都市王管一年、五道轉輪王管三年齋。

佛教認為十王乃佛菩薩在冥界所現之化身。故十王各有其本地身（即能現的本地法身）。十王之本地身為：一、秦廣王即不動明王，二、初江王即釋迦如來，三、宋帝王即文殊菩薩，四、五官王即菩提菩薩，五、閻羅王即地藏王菩薩，六、變成王即彌勒菩薩，七、泰山王即藥師如來，八、平等王即觀音菩薩，九、都市王即勢至菩薩，十、五道轉輪王即阿彌陀佛。此即世間所謂十王也。十一、還有阿閼如來（不動如來）在冥間變為蓮花王，司七年忌；十二、大日如來在冥間變為祇園王，司十三回忌；十三、虛空藏菩薩在冥間變為法界王，司三十三回忌。此三王不在「十王齋」齋祭範圍之內。修「十王齋」可免十惡五逆之罪。營齋事必須斷葷辛、保持身心整潔，念佛誦經。有的還寫經畫佛像，作種種功德。

唐代除「亡人齋」之外，還盛行「生七齋」。《釋氏要覽·預修齋七》云：《灌頂經》普廣菩薩白佛言：「若善男女，善解法戒，知身如幻。未終之時，逆修生七，燃燈懸幡蓋，清僧轉念尊經，得福多否？」佛言：「其福無量。」「預修齋七」，就是活着的人為自己預先修「七七齋」，死後就可免諸苦厄，往生西方，獲福無量。

五代迄宋，此風相沿不衰。南宋·俞文豹《吹劍錄外集》云：「溫公（北宋司馬光）曰：世俗信浮屠，以初死七日至七七、百日、小祥（父母死後一周年的祭祀）、大祥（兩周年的祭祀），必作

道場功德，則滅罪生天，否則入地獄，受到春燒磨之苦。」北宋也是十齋。不過唐代的第十次，是在「三年」舉行；北宋是在兩年（「大祥」）舉行，稍有不同。此外，從敦煌文獻中還可以看到：唐宋時，一七齋乃至十齋，設供追薦時，一般都有疏文，表示祝願。

四、人物崇拜 對佛教人物崇拜中，諸佛如來自不必論，在菩薩中，古今中外，其知名度最大者，莫如觀音菩薩。有關觀音菩薩的資料極多，今舉其要者，詳列如次：

(1)、名義。觀音；舊譯光世音、觀世音，或謂避唐太宗李世民諱，略稱觀音。新譯觀世自在、觀自在。觀世人稱彼菩薩之名而垂教故，名觀世音、觀世界而自在拔苦與樂故，名觀世自在，兩義並存不悖。然清人俞正燮《癸巳類稿·觀世音菩薩傳略跋》云：

觀世音本兼觀自在義，梵本有異同，譯者分為二人。唐有不空譯《葉衣觀自在菩薩經》，金剛手菩薩諸觀世音菩薩說葉衣觀自在菩薩陀羅尼二卷。則唐人以觀世音、觀自在為二人明甚。《妙法蓮華經》又分出《妙音菩薩品》。……《法華》二品，本是一章，《普門品》乃觀自在，《妙音品》乃觀世音。譯者兩存之，故疑誤其名，亦不敢專定。……今常德武陵梁山觀音寺有碑，言：「宋孝建中（四五四—四五六）妙音住錫於此。唐天寶中（七四二—七五五年），改寺額為壽光，有梵僧至，開妙音塔，見金鎖連環骨滿鉢，以錫橫擔之，冉冉而去，乃奏復為觀音寺。」是唐時亦以妙音為觀世音，《妙法蓮華經》多此一章也。」

俞書又在《觀世音菩薩名義考》中，引明人宋濂《觀音畫像贊》云：

梵言阿縛盧積伐多，唐言觀世音。今檢《大唐西域記》(卷三《烏仗那國》)云：「阿縛盧積底濕伐羅，唐言觀自在也。阿縛盧積多者，觀也，伊室伐羅者，自在也。舊譯光世音，或觀世音，或觀世自在，皆僞其說。蓋以觀自在為義。唐義淨《求法高僧傳》，親在西域，亦云觀自在，不空亦譯觀自在。……其或觀世音者，梵言婆羅積底者，觀世。梵言濕伐羅者、自在。攝伐多者、音。梵有二本，故譯有二名。」

玄奘大師在《大唐西域記》及《般若波羅蜜多心經》中，均譯為觀自在，為什麼會誤為觀世音、或觀音？《大唐西域記校注》(二八九頁)釋云：

阿縛盧積底濕伐羅：梵文Avalokites Vara音譯，這個詞由avalokita(阿縛盧積多，義云「觀」)和isvara(伊濕伐羅，義云「自在」)兩字複合組成的。前一字尾音a與後一字首音連在一起時，必須讀作e。在梵文文法中，這種現象叫連聲(Sandhi)。原注「合字連聲」，就是這個意思。原注「分文散音」，意即把有連聲關係的字，拆開後按原來的讀音來讀。原注「舊譯為光世音：或云觀世音，或觀世自在，皆訛謬也。」是正確的。其中觀世音一名，已在我國廣泛流傳。此譯係將梵文Avalokites'vara誤讀為Avalokitasvara所致，avalokita義云「觀」，Svara義云「聲音」，故全名也誤譯作觀世音或觀音。

舊譯觀世音，新譯觀自在。新舊兩譯為什麼不同？前者認為「梵有二本，故譯有二名」；後者從語言學角度，認為舊譯是錯誤的，原因在於誤讀梵文，這個論斷比較正確。我們認為觀世音或觀音之名，既已廣泛流傳，約定俗成，在民俗中，亦不妨稱為觀世音或觀音。

(2)、觀音本迹。本謂十地菩薩之本地真身，迹謂應化垂迹之分身也。僧肇《維摩詰經序》云：「幽關難啟，聖應不同，非本無以垂迹，非迹無以顯本，本迹雖殊，而不思議一也。」俞正燮又引趙宋僧知禮《觀音元義記》云：「觀世音即真身義；《普門》示見(指《法華經·觀音菩薩普門品》中所言觀音示現三十三身義)即應身義，真是內證之智，應為化外之身。」

觀音菩薩之真身，是佛還是菩薩？有三種說法：一、知禮引《如來藏經》觀音、文殊、皆未成佛。唐譯《清淨觀世音菩薩說普賢陀羅尼經》亦云：「觀世音菩薩白佛言：我從過去月光佛所，受此普賢陀羅尼。」二、劉宋、曇謨竭譯《觀世音得大勢受記經》云：「昔於金光師子遊戲如來國，彼國之中，無有女人。王名威德，於園中入三昧，左右二蓮花，化生二子。左名寶意，即是觀世音，右名寶尚，即是得大勢。觀世音為普光功德山王如來，得大勢為善住功德寶王如來。」北齊譯《大悲經》云：「觀世音過去劫中，已作佛竟，名正法明如來，大悲願力，安樂眾生，故現作菩薩。」《法華》嘉祥疏十二引：「《觀音三昧經》云：觀音在我前作佛，名正法明如來，我為苦行弟子。」三、《悲華經》三云：「於西方極樂彌陀涅槃之後，觀音成佛，名遍出一切光明功德山如來。」《觀世音授記經》云：「觀世音次阿彌陀後，當成正覺，名普光功德山王如來。」或言未成佛；或言已成佛；或言當成佛。蓋均為方便言說，其為不思議則一也。

觀音垂迹之事，亦眾說紛紜。元、大德丙午歲(一三〇六年)，趙魏公(趙孟頫)管夫人，書刊《觀世音菩薩傳略》，謂菩薩為妙莊王第三女名妙善。妙善欲學道，王為招婿，不從。使為僧奴，又燒之，又棄市，皆得脫。王病、斷手眼和藥進王。王愈，見妙善血淋被體，顛天完之。少頃，手眼已千數矣。顯然，《傳

略》之意，觀音垂迹，示現女身，謂據元僧所述。明、胡應麟《莊嶽委談》譏其無識。王弼洲《觀音本紀》亦謂古時觀世音無婦人像，歷引《法苑珠林》、《太平廣記》諸書以証之。俞正燮《癸巳類稿》則引宋人朱弁《曲洧舊聞》，謂蔣之奇因宋僧懷書說，取唐僧義常所書大悲事，證明女身義唐時已盛行，固不始於元也（當陽縣玉泉寺殿左，有觀音畫像碑，作男像，云是唐吳道子畫）。清人趙翼《陔餘叢考·觀音像》引洪景盧《夷堅志》、《北史》、《南史》諸書，說「六朝時觀音已作女像，王、胡二公尚未深考。」李摯作《觀音問》「言大道不分男女。」其言始合經義。

《法華經·觀世音菩薩普門品》，言觀世音菩薩大悲為懷，隨類化生，或男或女、或人或天，或大乘或小乘，現種種形，列舉三十三身：一、佛身；二、辟支佛身；三、聲聞身；四、梵王身；五、帝釋身；六、自在天身；七、大自在天身；八、天大將軍身；九、毗沙門身；十、小王身；十一、長者身；十二、居士身；十三、宰官身；十四、婆羅門身；十五、比丘身；十六、比丘尼身；十七、優婆塞身；十八、優婆夷身；十九、長者婦女身；二十、居士婦女身；二十一、宰官婦女身；二十二、婆羅門婦女身；二十三、童男身；二十四、童女身；二十五、天身；二十六、龍身；二十七、夜叉身；二十八、乾闥婆身；二十九、阿修羅身；三十、迦樓羅身；三十一、緊那羅身；三十二、摩睺羅迦身；三十三、執金剛神身。

陳、徐陵《東陽雙林寺，傳大士碑》，引《停水經》云：「觀世音菩薩有五百身，在此閻浮提地，示同凡品教化衆生。彌勒菩薩亦有五百身，在閻浮提，種種示現利益衆生。」或云三十三身，或云五百身，都是大慈大悲觀世音菩薩，為救衆生苦難而垂迹的表現。

(3)、觀音靈異。在我國民間，一般都認為觀音菩薩最慈悲、

最靈驗。心誠求之，有求必應。這種信仰有其歷史根源，試舉數事為證：

一、晉義熙十一年（四一五年），梁州刺史楊收敬以罪下吏，其友郭宣及父處茂同被桎梏，念《觀世音經》（姚秦弘始八年（四〇六年）鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》，其中《觀世音菩薩普門品》，即別行為《觀世音經》），十日，夜夢一菩薩慰以大命無憂，俄而枷鎖自脫。（見《陔餘叢考》）

二、《太平廣記》云：「晉竇傳為呂護所俘，傳先亦頗聞觀世音，專心屬念，鎖械緩解逃免。沙門支遁為謝敷具說其事。《觀音義疏》云：「晉謝敷作《觀世音應驗記》，齊、陸杲之又續之，神異久著。」

《晉書·載記》，徐義為慕容永所獲，埋其足於土中，將殺之。義誦《觀世音經》，至夜土開械脫，若有人導之者，遂奔於楊佺期。

《南史》卷十六《王玄謨傳》，「初玄謨始將見殺，夢人告曰：誦觀世音千遍則免。玄謨夢中曰：何可竟也。仍見授，既覺誦之，且得千遍。明日將刑，誦之不輟。忽傳唱停刑。」《太平廣記》且載其文云：「觀世音、南無佛，南無心，與佛有因，與佛有緣，常樂我淨，朝念觀世音，暮念觀世音，念念從心起，念佛不離心。」

同書卷四十九《劉霽傳》云：「母胡氏寢疾。霽年已五十，衣不解帶者七旬，誦《觀世音經》數萬遍。夜中感夢，見一僧謂曰：夫人算盡，君精誠篤志，當相為申延。後六十日餘乃亡。」

三、《北齊書》卷三十三《徐之才傳》云：「武成酒色過度，恍惚不恒。曾病發，自云：初見空中有五色物，稍近變成一美婦人，去地數丈，亭亭而立。食頃，變為觀世音。之才云：此色欲多大虛所致。即處湯方，服一劑，便覺稍遠，又服，還變成五色

物，數劑湯，疾竟愈。」

四、《法苑珠林》云：「齊建元元年（四七九年），彭子喬繫獄，誦《觀世音經》，有鶴下至子喬邊。時復覺爲美麗人，子喬雙械自脫。」

五、前書又云：「王球繫獄，念《觀世音經》，夢一沙門以一卷經與之。又見一車輪沙曰：此五道門也。既覺，鎖皆斷脫。」

六、《大唐西域記、摩揭陁國上》云：「昔漕矩吒國有大商主，宗事天神，祠求福利，輕蔑佛法，不信因果。其後將諸商侶，貿遷有無，泛舟南海，遭風失路，波濤飄浪。時經三歲，資糧罄竭，糊口不充。同舟之人，朝不謀夕，勦力同志，念所事天，心慮已勞，冥功不濟。……於是商主告諸侶曰：我聞觀自在菩薩，於諸危厄，能施安樂。宜各至誠，稱其名字。遂即同聲歸命稱念。俄見沙門威儀庠序，杖錫凌虛而來拯溺，不踰時而至本國矣。」

七、《大慈恩寺三藏法師傳》卷三云：「玄奘大師」從此復往伊闐拏鉢伐多國。在路至迦布路伽藍。伽藍南二、三里有孤山……最中精舍有刻檀觀自在菩薩像，威神特尊，常有數十人，或七日、二七日絕粒斷漿，請祈諸願，心殷至者，即見菩薩具相莊嚴，威光朗曜，從檀像中出，慰喻其人，與其所願，如是感見數數有人，以故歸者逾衆。……法師欲往請求，及買種種花穿之爲鬘，將到像所，志誠禮讚訖，向菩薩跪發三願：一者，於此學已還歸本國，得平安無事者，願花住尊手；二者，所修福慧，願生觀史多宮事慈氏菩薩，若如意者，願花貫掛尊兩臂；三者，聖教稱衆生界中有一分無佛性者，玄奘今自疑不知有否？若有佛性，修行可成佛者，願花貫掛尊頸項。語訖以花遙散；咸得如言。既滿所求，喜歡無量。」（《大唐西域記、摩揭陁國下》，所云觀音菩薩靈異略同。

八、《述異記》云：「僧法義得病，念《觀世音經》，夢一道人（六朝時別稱僧人爲道人）爲剝出腸胃，洗畢還納之，遂愈。」

九、《冥祥記》、《太平廣記》云：「張興妻繫獄，晝夜念《觀世音經》，夢一沙門蹴之曰：起起！俄而枷脫，然戶閉無由出。又夢向沙門曰：門已開矣。果得出。」畢覽隨慕容垂北征，陷敵入深山失路。念《觀世音經》，見一道人法服持錫，示以途徑，遂至家。」

十、《觀音元義》云：「曇摩羅懺法師，亦號伊波勒菩薩。沮渠蒙遜有疾患，法師曰：觀世音與此土有緣，乃令念誦，患苦即除。」

十一、《北史》卷三十《盧景裕傳》云：「景裕」又好釋氏，通其大義。天竺胡沙門道惛每譯諸經論，輒託景裕爲之序。景裕之敗也，繫晉陽獄，至心誦《觀世音經》，枷鎖自脫」（《魏書》卷八十四《盧景裕傳》略同）。是時，又有人負罪當死，夢沙門教誦經，覺時如所夢，謂誦千遍。臨刑刀折，主者以聞，赦之，此經遂行，號曰《高王觀世音經》。」

《北史》所謂「有人」者，孫敬德也。《續高僧傳》卷二十九云：「昔元魏天平（五三四——五三七年），定洲募士孫敬德，於防所造觀音像。及年滿還，常加禮事。後爲劫賊所引，禁在京獄，不勝拷掠，遂妄承罪，並處極刑……夢一沙門教誦《觀世音救生經》（即《高王觀世音經》又名《救苦觀世音經》、《十句觀世音經》），經有佛名，令誦千遍，得免死厄。德既覺已，緣夢中經，了無謬誤。比至平明，已滿百遍。有司執縛向市，且行且誦。臨欲加刑，誦滿千遍。執刀下斫，折爲三段。三換其刀，皮肉不損。怪以奏聞。丞相高歡，表請免刑，仍敕傳寫，被之於世，今所謂《高王觀世音經》是也。」明蓮池大師以此經爲僞經。而其事既息於正史，則不必全爲虛構。

十二、榮陽有唐武德五年(六二二年)陸德明石碣，言「秦王平王世充、竇建德，還軍廣武，夜雨、東南雲際，光燄射天，見觀音菩薩全身像，王頓首拜瞻，敕於其地建觀音寺。」

十三、《宣室志》云：「唐文(敬)宗以鼎烹鷄卵，方燃火，鼎中有聲，微如人言，羣呼觀世音菩薩，聲甚悽咽。因頒詔郡國，各於精舍繪觀世音菩薩像。」

十四、西安有唐龍朔時(六六一——六六三年)，李儼慧日寺造《益州道因碑》云：「隋時、僧徒無侶，弗許遊涉。道因自太岳諸洛，杖錫出山，懼罹刑憲，靜念觀音。少頃之間，有僧歛至，請與俱行。迨至銅街，暨於金地，俯仰之間，莫之所在。」

十五、《夷堅志、丁集》云：(南宋光宗)「紹熙時(一一九〇——一一九四年)，明州王百娘患瘖聾，投誠觀世音，夢授以偈曰：

淨土周沙界，云何獨禮西？

但能迴一念，觸處是菩提。

又云：可普勸持誦。踰月即愈。其舅爲鏤版以廣其傳。」(見俞正燮：《癸巳類稿》)

十六、元人周密《癸辛雜識》言：「行御史臺周維卿，流哈喇和林，持《高王觀世音經》，夢僧口授《觀世音菩薩應現解厄呪》曰：

答佞他、唵、呌羅伐多、呌羅伐多、呌呵伐多、羅呌伐多、羅呌伐多、娑呵。

持誦還朝，今其呪在經後。

正史、逸史及各種志記載觀音救苦救難之事甚多，舉不勝舉。由於觀音靈感廣大無邊，普作衆生依怙，所以得到人民至誠崇拜。作爲頂禮膜拜的像徵，便出現了各式各樣的觀音造像。

(4)、觀音造像。首先是根據《法華經、普門品》三十三化身之

說，演變而爲三十三觀音：一、楊柳觀音；二、龍頭觀音；三、持經觀音；四、圓光觀音；五、遊戲觀音；六、白衣觀音；七、蓮臥觀音；八、瀧見觀音；九、施藥觀音；十、魚籃觀音；十一、德王觀音；十二、水月觀音；十三、一葉觀音；十四、青頸觀音；十五、威德觀音；十六、延命觀音；十七、衆寶觀音；十八、岩戶觀音；十九、能靜觀音；二十、阿耨觀音；二十一、阿摩提觀音；二十二、葉衣觀音；二十三、琉璃觀音；二十四、多羅尊觀音；二十五、蛤蜊觀音；二十六、六時觀音；二十七、普慈觀音；二十八、馬郎婦觀音；二十九、合掌觀音；三十、一如觀音；三十一、不二觀音；三十二、持蓮觀音；三十三、灑水觀音。此外尚有六觀音、七觀音，十二面觀音等。

六觀音有二種：一、天台宗六觀音；二、密宗六觀音。

天台宗六觀音。《摩訶止觀》二釋云：一、大悲觀音。破地獄道三障(惑、業、苦)，此道苦最重，宜用大悲；二、大慈觀音。破餓鬼道三障，此道饑渴，宜用大慈；三、師子無畏觀音。破畜生道三障，獸王威猛，宜用無畏；四、大光普照觀世音。破阿修羅道三障，其道猜忌嫉疑，宜用普照；五、天人丈夫觀音。破三道三障，人道有事理，事伏憍慢稱天人，理則見佛性，稱丈夫；六、大梵深遠觀音。破天道三障，梵是天王，標王得臣。

密宗六觀音：一、聖觀音；二、千手千眼觀音；三、馬頭觀音；四、十一面觀音；五、三月十八臂準抵觀音；六、六臂如意輪觀音。

七觀音：一、聖觀音；二、十一面觀音；三、千手觀音；四、不空羼索觀音；五、馬頭觀音；六、如意輪觀音；七、準抵觀音。

十二面觀音：《佛祖統載》云：「梁武帝令僧繇寫誌公像，公以指劈面門分披出十二面觀音妙相。」《山谷外集》云：「十二面觀音無正面」注云：僧伽至臨淮，嘗卧賀拔氏家，現十二面觀音

形。其家欣慶，遂捨宅歸焉，即今寺也。見《宋高僧傳》。（今本《宋高僧傳》卷十八《唐泗州普光王寺僧伽傳》作「十一面觀音形」似誤）。《臨濟錄》云：「問十二面觀音阿那面正？」亦作十二面。

如上所云，觀音造型之多，為佛教之冠。

(5)、觀音道場。觀音菩薩的道場，為我國四大名山之一，在今浙江舟山羣島中之普陀山上。普陀山原在印度。不空譯《八大菩薩曼荼羅經》、言聖觀自在菩薩補陀落迦山宮殿。俞正燮《癸巳類稿》，謂「補陀一在額納特珂克海中；一在西藏、今布達拉山；一在廣東南海、今則為浙江定海之梅岑山（相傳東漢梅福曾來此煉丹修行，故此山又名「梅岑島」）。《寧波府志》云：「東海梅岑山，即普陀落迦山，上有寶陀寺。唐時、日本僧慧謬，留五臺觀音瑞像於此（相傳日僧從五臺山得像擬攜回日本，乘船至此觸礁，即留像建寺，即今「不肯去觀音院」）。

《大唐西域記校注》卷十、《布咀落迦山》云：「秣刺耶山東有布咀落迦山，山徑危險，岩谷鼓傾。山頂有池，其水澄鏡，派出大河，周流繞山二十匝，入海南。池側有石天宮，觀自在菩薩往來遊舍。其有願見觀音者，不顧身命，厲水登山，忘其艱險，能達之者，蓋亦寡矣。」注釋云：「布咀落迦，梵文Patalaka音譯，又譯作補怛洛迦，補陀落迦，普陀落；意譯作光明山、海島山、小庇樹山。慧苑《新翻華嚴經音義》卷下：「此翻為小花樹山，謂此山中多有小白花樹，其花甚香，香氣遠及也。」此山被比定為現今西高止山南段，秣刺耶山以東的巴波那桑(Papanasam)山，位於提訥弗利(Tinnevely)縣境，北緯八度四十三分，東經七十七度二十二分地方。此山是佛典中的名山，《華嚴經》對此山的描繪與《西域記》頗為相似。……我國的普陀山與拉薩的布達拉，均由此而得名」

除普陀山而外，全國著名觀音梵刹，還有福建廈門市五老山下的南普陀寺（這是閩南觀世音主道場），北京頤和園智慧海，河

北秦皇島寺觀音寺，黑龍江哈爾濱極樂寺，河南汝南縣小南海大士寺，雲南白族自治州羅利閣，以及臺灣台北市龍山寺等。

自六朝以來，觀音菩薩已深入我國人心，受各個階層普遍的信仰、尊敬和崇拜。由於知識份子的崇拜，並以文藝的方式，表達自己的虔誠，從而豐富了我國的文化。首先在雕塑方面；不論是泥塑、木雕、石雕或銅鑄，全國各地，出現了許許多多的觀音造像精品。如河北承德、於乾隆年間，仿西藏三摩耶廟而建的普寧寺（俗稱大佛寺），其主體大乘之閣內，所供奉的千手千眼觀世音菩薩，高達二十二點二八米，重約一一〇噸，雕塑細膩、比例勻稱、造型精美，是我國最大的木雕佛像。其次：是河北正定之隆興寺（大佛寺）、所供奉的我國最大的銅鑄觀音像。此像鑄於北宋開寶四年（九七一年），高二十二米多，四十二臂，莊嚴精美。與滄州鐵獅子、趙州大石橋、應縣木塔，共譽為「華北四寶」。另外；如四川大足石刻大的寶鼎中佛灣之觀音殿，有一尊千手觀音，造型之美，藝術家嘆為觀止。

繪畫方面：歷代著名畫家，都喜歡畫觀音像，留下不少的藝術珍品。如前云當陽縣玉泉寺，就有唐代大畫家吳道子的觀音像碑。敦煌莫高窟唐代壁畫中，百壁以上的「西方淨土變」，壁壁都有彌陀佛、觀音，勢至二菩薩。三窟、四六五窟，還保存有較完整的元代壁畫。其中就有很多觀音，千手千眼觀音、三面六臂觀音等、都很精美。明清以來的許多著名畫家，也都喜畫觀音，全國各寺院珍藏的也不少。

觀世音菩薩對文學的影響、遍及於詩歌、小說、戲劇、寶卷等各個方面。詩歌散見於各家詩文集中，不具引。寫觀音事蹟的小說，有明代朱鼎臣的《南海觀音全傳》，又名《南海觀世音菩薩出身修行傳》，共四卷二十六回。近代江村的《觀音得道》，共十八回。戲劇方面，有《觀音救父記》、《慈悲菩薩惜龍南海記》、

（未完）



## 畧論中觀派及其唯識思想

蔡惠明

### 一、中觀派的形成及其傳承

在大乘經流行一個時期，積有很多種類以後，有些大乘學者就據以組織學說，進行弘傳，率先做這件工作並取得很好成績的就是龍樹，繼承他的學說發揚光大的是他的弟子提婆。

龍樹亦譯龍勝、龍猛，約公元二至三世紀出生於南印度毘達婆國，屬婆羅門種姓。他幼年曾學五明，以後皈依佛教。初習小乘教觀，隨後在雪山一帶得大乘經典，系統地闡述和建立了大乘佛教中觀派理論，深受南印度安達羅王朝引正王的推崇，晚年住黑峯山（今哥斯坦河下游）。一說晚年住阿摩羅縛底大塔西北五十公里的吉祥山，並傳他為王子所害。

龍樹是大乘中觀派學說的創始人，對於他的生平，有不少附會的傳說。比較可靠的原始傳記，是姚秦鳩摩羅什譯的「龍樹菩

薩傳」。龍樹進一步發揮了大乘佛教的般若性空思想。他說的「空」，既不是「零」，也不是「空無」，而是指「不可描述的」實在。他認為世界上一切事物以及人們的認識，包括感覺、概念、意識和地、水、風、火等元素都是一種相對的、依存的關係，是假借的概念（假名），是不真實的，它們本身沒有獨立的實體或自性（無自性）。宇宙萬物的真實性是空，亦即「中道」。「中道」就是不能用言語分別，不能用概念體證的一種最高存在，也就是「非有、非無、亦有亦無、非非有非無。」他又認為，有為法空，無為法亦空。我空，無我亦空。生死空，涅槃也空。他提出了真諦和俗諦的二諦說，用來解釋宇宙萬物存在的矛盾。他說，釋尊為那些被無明覆蓋的凡夫說法時，採用俗諦，承認世界和衆生真實存在；但為那些已經消除無明、洞察真理的聖人說法時，採用真諦，否定世界和衆生的真實性。認為只有從俗諦入手，才能達到真諦。「中論」說：「若不依俗諦，不得第一

（未完）



義。」

龍樹在論述世界的非真實性中，爲了破除名相，排除因緣關係，根據「雜阿含經」諸經的啓示，提出了「八不」的學說，就是：一、從實體方面看不生不滅（「雜阿含經」第二六二經、三〇一經謂離有離無）；二、從運動方面看不常不斷（「雜阿含經」第三百經、第九六一經謂離斷離常）；三、從空間方面看不一不異（「雜阿含經」第二九七經謂離一離異）；四、從時間方面看不來不去（「雜阿含經」第三三五經謂離來離去）。認爲這四對對立的範疇是一切存在的基本形式，也是人們認識事物的依據，在每一個範疇的前面加上否定的「不」字，說明事物存在和認識的相對性、不真實性。同時他又從「空」的根本觀點出發，不但認爲世界是不真實的，而且認爲涅槃也是假象，如「中論」說：「涅槃與世間，無有少分別。世間與涅槃，也無少分別。」又說：「涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。」只要消除無明，就可達到涅槃。在他看來，涅槃是無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅，排除了生死干擾的寂滅境地。這些基本思想爲大乘佛教的宗教和社會實踐開拓了新的道路，對後來中國佛教的三論、天台、華嚴和禪宗等宗派有很大的影響。

提婆約公元三世紀生於師子國（今斯里蘭卡），也稱迦那提婆（意爲獨眼提婆），意譯爲聖天。傳說他是一個王子，捨棄王位出家，學婆羅門學說，見多識廣，富有才辯。因仰慕龍樹名望，特從師子國到橋薩羅去求論義，禮龍樹爲師。他曾游學於中印、北印等地，並先後在珠利耶國和鉢羅耶國定居。在波吒厘（華氏城舊都）曾和佛教及佛教以外的各派哲學家進行激烈的辯論。雖然他的學說會使一些外道折服，但是他終於被外道所害。他的傳畧有鳩摩羅什譯的「提婆菩薩傳」、「付法藏因緣傳」和「大唐西域記」。

提婆繼承和發展了龍樹的中觀學說。他認爲世間一切事物和人們對其的認識都是相對的觀念，不過是由於人被無明所覆蓋而主觀臆造的一種假名；世界上各種事物的名稱雖然不同，但就它們的實相而言，是沒有差別的，一切都是空。有爲法空，無爲法亦空，諸法空不可得。但他並非只消極地解釋龍樹的空觀，而是進一步提出了「破想」的正觀。「破想」不僅是破除主觀的想像能力，而且也是從客觀上破除客觀的存在，即破境，他主張只有破境，才能破識，證得空見。

提婆還對龍樹的二諦說提出了「真假」問題。認爲「諸世間可說，皆是假非真；離世俗名言，乃是真非假。」辯證地指出，以思維語言了解的法（一切存在）都是假有，只有離思維語言所了解的法才是真有。也就是說，法若是可說的，一定是假非真；如果是真的，定不可說。因此，爲了使人了解真諦，必須從假有的俗諦着手，然後離開假有，方能進入真諦（第一義諦），這樣的說法，比龍樹的不偏於俗、不偏於真又跨越了一步。他在與其他學派的辯論中，發展了龍樹學說。如用「空」來破斥異見，主張一破到底，「破而不立」，如果立了自宗，就會給別人留下反駁的餘地，所以他破一切宗時，首先聲明自己武器也是「空」。在破斥的方法上，則採用三分法，即破有、破無、破亦有亦無，這不同於龍樹的破有、破無的二分法。

繼龍樹、提婆之後，闡述中觀理論的有羅睺羅跋陀羅，在羅睺羅以後的二百年間的傳承記載不詳。至六世紀時，佛護作「中論注」，清辨著「般若燈論釋」與當時流行的另一種思潮——唯識論開展「空有之爭」後，大乘佛教才開始分中觀派和瑜伽行派。佛護和清辨雖然都自稱弘揚龍樹、提婆的中觀學說，但他們對空性的認識和論證的方法都各自不同。因此中觀派又分爲應成派

(舊謬論證派)和自續派(獨立論證派)。應成派佛護繼承龍樹、提婆破而不立的傳統，認為龍樹的空「是遮非表」。這裏說的「是遮」，指從各個方面指摘論敵所說的矛盾性，證明它不能成立，從而否定一切實有自性。「非表」是不提出自己正面的、積極的主張，不肯定任何規定性的存在。應成派認為，不但對空有，而且對空的認識本身也要加以排除(「非唯空有，亦復空空。」)但自續派的清辨等却持相反的意見，主張對空性要用因明的推理形式即比量積極地加以表述，空並非意味着否定一切，而是修持學人在禪思中能夠達到的一種最高境界。應成派的後繼者有月稱和寂天。他們進一步發揮了佛護的「以破顯空」的思想。這派傳至十一世紀初在印度中斷，但經阿底峽傳入我國西藏，以後又經藏傳佛教格魯派創始人宗喀巴提倡，在西藏地區繼續得到發展。自續派的後繼者有難誓、室利笈多、闍那迦波、寂護、蓮華戒、解脫軍和師子賢等。七到八世紀後，大乘佛教的一部份派別與婆羅門教互相調和結合，產生了大乘密教。大乘兩個學派開始融合，形成中觀瑜伽行派或瑜伽行中觀派，但從未統一。寂護是中觀瑜伽行派的創建者，著有「攝真實」等，他堅持自續派的獨立論證路線，並受到法稱因明學中認識論和方法論的影響，認為外界的一切存在，雖然都是識的流轉和顯現，但從終極意義(勝義)上看，僅是「寂滅戲論」或「畢竟空」。蓮華戒對寂護的「攝真實」作了注釋，並著「修習次序」，進一步把唯識學說引進到中觀派內，提出了「無相唯識說」。師子賢則著「八千頌般若解說·現觀莊嚴明」，用般若思想貫通了中觀和瑜伽行兩派理論。他們的思想傳入西藏後，對藏傳佛教顯宗各派有重要影響。

## 二、中觀學說對大乘發展的影響

龍樹學說形成後，對大乘發展的影響，主要有以下幾點：

一、他的理論是從認識論的角度闡述的，如講怎樣正確認識宇宙萬物的現象，如何運用概念得到正確的認識等。這個方向決定了以後大乘發展的途徑。龍樹的立說，有的贊同，有的反對，既有發展也有分裂，但是都沒有超越他所指出的方向，即皆建立在認識論基礎上。

例如「中論」的「三是偈」說：「象因緣生法，我說即是空，亦為假名，亦是中道義。」偈中所提到的「假名」就是一個例證。「假名」的原意是「假設」或「施設」，後來在原梵文單詞又引出「了」即「識」字，漢譯作「表」或「表業」，含意不但「是識義，而且有「識所表現出來」的意思。龍樹最初提出「假名」這一範疇，「假」用語言表示稱為「假名」，而在思想上的表現則謂之「了」即「識」。後來就說成緣起法是空，但另一方面是「唯假」。向後發展，就說緣起法並有思想上的表現，謂之「唯表」，也就是「唯了」(唯識)。由「唯假」到「唯了」這一思想變化，是值得注意的。初期把「假」與「表」二字通用，後來分清界限，表示兩個不同的含義。可見「唯假」與「唯識」這兩種思想是有先後的、內在的聯繫。龍樹的思想為以後唯識學說的發展指引的方向。

二、「維摩詰經」「佛國品」載：釋尊在毗耶離城外庵羅樹園與眾說法。寶積長者的兒子說偈讚佛，佛告訴他：「若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨。」為不思議解脫的張本。龍樹依據「般若經」發揮「性空幻有」的思想，在「大智度論」卷二十九中講到念佛三昧時，也引「華嚴經·十地品」關於「三界唯心」的說法。「一切唯心造」是他思想的基礎，對以後大乘的發展，特別是對無著、世親建立瑜伽行派，影響是相當大的。瑜伽行派以唯識為中心，提出「三界唯心」、「萬法唯識」，其根源不能不追溯到龍樹。

三、龍樹的學說有破有立，提婆的學說一破到底，總的說來都是以破為主。一部「中論」二十七品，有二十五品是以破的方式出現的。古印度邏輯學說，導源於辯論術。印度各學派之間的辯論，目的是指出對方學說的錯誤，證明自己理論的正確。在長期辯論中逐漸形成推理方式。其中正理派深入研究了邏輯問題，以五支作法為中心，初步歸納出正確的推理的基本規則和錯誤推理的原因、類型。龍樹對正理派的邏輯學說持否定態度，著「迴淨論」（有漢譯本），總破正理派的「量」與「所量」；又著「廣破論」（有藏譯本），破斥正理派十六句義，即今本「正理經」十六句義。他在「迴淨論」中根本駁倒了認為「量」可以認識一切的說法，而主張「現量」和「比量」都不可以作為認識的手段。這並不與他自己的學說自相矛盾。因為龍樹破正理論的，只是否定他們片面的、執着的方面，破斥他們不能超過單純推理階段，不是全部否定。龍樹的方法不片面，也不單純，而是帶有辯證的意味，這與他的中觀思想相一致。中觀既不片面講空，也不片面講假，而是二者統一是中，就是辯證地看問題的。這種方法對大乘起了極大的指導作用，以後大乘學者對此都有進一步發展。龍樹還提出如果運用概念，就會落入戲論，這是很自然的。而使它不落戲論，就須在思想上怎樣運用概念的問題。中道就是所說道理，不墮極端，脫離二邊。「大智度論」卷四十三：「常是一邊，斷是一邊，離是二邊行中道。」又說：「諸法有是一邊，無是一邊，離是二邊行中道。」八不中道，就是中觀的基本法則。在龍樹看來對生滅、常斷、一異、來去等現象，都不能執着，如果執着了，就等於戲論。戲論是個比喻，在印度把人們認識上的概念也看成是名言，儘管未說出口，但構成了概念，就是無聲的言說。名言有有用的、無用的、正確的、不正確的，無用的或不正確的名言就是戲論。佛陀所說的緣起是超出戲論，是消滅戲

論，也可說是寂滅狀態。所以頌說「善滅諸戲論」。這句話含兩層意思，一是息滅諸戲論，二是息滅戲論後成為寂滅狀態。他所指出的方向以及他的解決問題的方法，對以後大乘理論的發展影響深遠。

四、在實踐方面，由於龍樹把世間與涅槃打成一片，因而主張對世間技藝以及為人類服務的知識都要研究，後來歸結為五明，就是內明、聲明、因明、醫方明、工巧明。「大莊嚴經論」卷五有「菩薩習五明，總為求種智。」在龍樹所著的「菩提資糧論」中也可以看到他的這些主張。據傳記載，龍樹本人是多才多藝的，他不但會煉金術，而且擅長繪畫、雕刻、製香等。這種對世間學問多方面鑽研的主張，實際上就是「人間佛教」的概念，既促進了大乘的發展，也制約了大乘發展的方向。到瑜伽行派護法主持那爛陀寺時，提倡五明並重，蔚然成風。這種風氣還傳到蒙藏地區，藏傳佛教寺院對天文地理、醫藥藝術，都加學習。就從我國來說，不僅受到大乘佛教的影響，同時也受到了他們所帶來印度文化的影響。龍樹的功德確是不可思議。

### 三、我國關河所傳龍樹之學

將龍樹之學大規模地傳到我國的是鳩摩羅什，他原屬印度籍，生於龜茲（今新疆庫車）。他母親後來出家，他也隨母出家，初學小乘，後去罽賓，經月氏、沙勒等國到達莎車。遇見莎車王子須利耶蘇摩，受到啟發，改學大乘。在西域頗享盛名，我國東晉高僧道安在晚年就聞到羅什的名聲，寫信給苻堅建議迎羅什來華。公元三八五年，苻堅命大將呂光率軍滅了龜茲，將羅什擄至涼州，被留居達十五年之久。直到四〇一年姚興即位，才被請來長安，主持譯經事業，譯出龍樹的「大智度論」、「中論」、「十二門論」和提婆的「百論」。這些譯本除在文字上力求正確外

，還對其卷帙斟酌選擇。如「大智度論」只全譯「小品」經文，而將其他各品畧譯，「三分去一」，刪節不少。總的看來，羅什所傳龍樹學說就是「四論」。雖然從「四論」中可以看出龍樹學的理論體系，但「四論」並不能概括全部的龍樹學說。如尚有「十住毗婆娑論」、「七十空性論」等。

貫穿於四論中的主要思想是實相學說。實相相當於後來組織的大乘學說爲境、行、果中的「境」。境是行果所依，是行果的理論基礎。龍樹對「境」的論述，就是「中道實相」。用中道來解釋實相也就是以二諦相即來解釋實相，從真諦來看是空，從俗諦來看是有。換句話說，也就是既看到空，也看到非空；同時又不着兩邊，便成爲非有（空）非非有（非空）。羅什曾撰「實相論」二卷，惜已不傳。但反映了他所傳龍樹之學的觀感。

中道聯系到二諦，即空是真諦，有是俗諦，二者統一起來成中道。這在「中論」中講得很清楚。羅什所傳的龍樹之學這是一個重點，對以後中國佛教各宗派的發展都有相當的影響，最顯而易見的三論宗。三論宗以二諦說立宗，尤其強調言教二諦，認爲佛陀說法，都有所爲而發，因此二諦不外乎言教，不能隨所說而有所執着。其次又影响到天台宗，因爲該宗也是以中道來解釋實相的。

姚興對涅槃會提出三點看法：一、涅槃不應分有餘、無餘二種，因爲涅槃無神思，達到究竟，自不能再有區別，如有區別，就有名言，而涅槃則是離名言的。二、得涅槃應有一個過程，如斷惑要逐漸地斷，這就牽涉到頓悟或漸悟問題。頓悟是一下子斷，漸悟則是逐漸斷。三、涅槃應該有得者，如果一切皆空，誰得涅槃？

羅什的弟子僧肇著「涅槃無名論」，就姚興、姚嵩提出的問題作了解答。他對姚興所提的三點看法提出這樣的意見：一、關於涅槃是否應分有餘、無餘問題，他認爲應該看到證得涅槃的人尚有三乘的差異，因此所得涅槃也應該有所區別。二、關於頓漸問題，僧肇以爲應該是先漸後頓。在八地以前是有階次的，到八地以上得無生法忍就可任運自在，因此雖然般若本身是要達到無餘（無名），但就能得的方面來說，還有層次，還有區別的。三、關於誰得涅槃問題，僧肇認爲這種看法也是人之常情，但實際上，如果了解涅槃真義，就不會產生這些分別。羅什門下以傳「四論」、「三論」來說，最純粹的當然要推僧肇。羅什曾說過：「秦人解空第一者，僧肇其人也。」所以後世講到關河傳承，都是什、肇並稱。僧肇之後，傳承就無可考。將「三論」合起來講，是從僧肇開始，他曾作「三論義疏」，還有僧鍾，善講「百論」。但僧導一系，因爲同時講「成實論」，被看作成實師。僧嵩也講「三論」，後傳僧淵，再傳曇度，都因兼宏「成實」而被列入成實系統。僧導、僧嵩兩家之後，弘揚「成實」之風大盛，並傳到了南方，「三論」曾冷落一時，甚至「肇論」也被視爲和「成實」的講空、假一類。這種情況，一直繼續到後來攝嶺（棲霞山）的法朗重倡「三論」，才出現三論師說，而有吉藏創立中國三論宗。吉藏的弟子慧灌把三論宗傳到朝鮮、日本，在日本奈良時期一度很流行。

三論學說在初唐盛極一時，後來逐漸不振。中唐傳三論尚有人在，會昌禁佛後，因三論章疏被毀殆盡，幾成絕學。清末海運暢通，楊仁山從日本將失傳的三論章疏著作取回，我們方能探討而窺其全貌。當今應該對龍樹之學整理研究，繼續弘傳，發揮它的潛在力量，促使佛教全面復興。南無本師釋迦牟尼佛！

## 優婆塞戒經研習之二

# 談佛陀論菩提心與菩薩性



智銘

在「優婆塞戒經」中，請法主善生曾與佛陀討論菩提心與菩薩性的問題，他請問佛陀說：

「世尊！以何義故名爲菩薩？」

佛陀答道：

「得菩提故名爲菩薩；菩提性故名爲菩薩。」

佛陀這二句話，是認爲一個人要想成爲菩薩，必須具備二個條件：

其一是「得菩提」才能名之爲菩薩。那末要如何才能得菩提呢？在「般若心經」中有這麼一段話說：

「菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，得阿多羅三藐三菩提。」

由這一段話中可以知道：要想得菩提，必須先成就般若智慧，否則即不能得菩提，不得菩提即不能名爲菩薩。而般若的成就又必須「照見五蘊皆空」，在中道第一義空之中，才能成就般若，這麼看來，要成爲菩薩必須先修般若。

其二是見「菩提性」才能名爲菩薩。什麼是「菩提性」呢？這「性」就是「心」，二者是一樣的，所以「菩提性」就是「菩提心」，也就是「覺性」或「覺心」。這「覺性」與「佛性」是二位一體的，佛性爲體，覺性爲用。例如明鏡，明鏡的本身爲體，它有照物的功能爲用，體用是不能分開的。而佛性是一切衆生本具的，是不待外求的。所以覺性也是本具的，不待外求的。但這菩提覺性常被污染，不能顯發出來，凡是能顯發菩提覺性者，就名菩薩，不能顯發菩提覺性者，就是凡夫不是菩薩了。

佛陀向善生這麼解釋「菩薩」的意義，即是正說。可是善生心中仍有疑問，他請問佛陀：

「世尊！若言得菩提名爲菩薩者，若未供養彼六方，云何得名菩薩耶？若以性故名菩薩者，誰有此性？有此性者則能供養，若無性者，則不能供養，是故如來不應說言，彼六方者，屬象生心。」

善生的這段話有三個重點。

其一是：凡供養了六方波羅蜜的人，才能名之為菩薩，若未供養六方波羅蜜的人，就不能名之為菩薩。

其二是：如果說「菩提性就是菩薩」的話，那末誰有這菩提性呢？

其三是：善生肯定地認為：唯有具菩提性的人，才能供養六方波羅蜜，也才能名之為菩薩，若不具菩提性的人，就不能名之為菩薩，所以不能說「彼六方屬衆生心」。

基於以上三個理由，善生認為佛陀所說：「是六方者，屬衆生心」不無疑問。

佛陀聽了善生的問話以後，告訴善生：

「善男子，非得菩提故名爲菩薩，何以故？得菩提者名之爲佛；未得菩提者乃名菩薩，亦非性故名菩薩也。」

善男子！一切衆生無菩提性，如諸衆生無人、天性；獅子、虎、狼、狗犬等性。現在世中和合衆善業因緣故，得人、天身；和合不善業因緣故，得獅子等畜生之身。菩薩亦爾，和合衆善業因緣故，發菩提心故名菩薩。若有說言：一切衆生有菩薩性者，是義不然。何以故，若有性者，則不應修善業因緣、供養六方。

善男子！若有性者，則無初心及退轉心，以無量善業因緣故，發菩提心名爲菩薩。」

佛陀的這一段話，初看起來，好似與前面說的話自相矛盾，前面說：「得菩提故名爲菩薩；菩提性故名爲菩薩。」而此段則說：「非得菩提故名菩薩……亦非性故名菩薩也。」這不是自

相矛盾了嗎？若深入思惟，其中一點矛盾都沒有。

要知道：所謂「菩薩」者，不是必然成菩薩，蓋菩薩有五十二個階，名之爲「五十二位」，就是十信、十住、十行、十迴向、十地及妙覺、等覺等共五十二位。這五十二位中的菩薩，統統名之爲菩薩，從初發菩提心的第一位「信心」起至五十二位的「等覺」止，都名之爲「菩薩」。所以佛陀前面說「得菩提故名爲菩薩」者，是指「等覺」位的菩薩而言，既成「等覺」，當然已得菩提了，若不得菩提，何能名之爲「等覺」；而佛陀在後面說：「非得菩提名菩薩……發菩提心故名菩薩」者，是指十信位中第一位「信心」位的人而言，既然已生信心，自然已「發菩提心」，只要菩提心一啓發，就可以名之爲菩薩了。佛陀深恐善生執着「得菩提」才名之爲「菩薩」這一點上，所以才立刻否定「非得菩提故名菩薩」，發菩提心就可以名之爲菩薩了。

至於「菩提性」的問題，這可說是一切衆生本來就具有的，但若有人執着既本來具有菩提性，自然就會成爲菩薩，何必用那麼多功夫去苦修菩薩道呢？所以佛陀先說了「菩提性故名菩薩」以後，立刻用「亦非性故名菩薩也」加以否定。這裏所說的「性」是「定性」，有「必然如此」的意思。例如圓規有圓性，所劃出來的線一定是圓形的；而未突尺有直性，所劃出來的線一定是直的。而菩薩却沒有這種定性，沒有人一生下來，或者生生世世永遠是菩薩，所以佛陀才說：「亦非性故名菩薩也。」

佛陀再進一步說明：「一切衆生無菩提性」，這裏所說的無菩提性，並不是否定有菩提性的存在，而是告訴衆生不要以爲有了菩提性就一定能得菩提。同樣的「天」與「人」也沒有「天性」、「人性」，若有天性、人性，則天、人將生生世世爲天身人

身，不再轉爲畜生身了，這麼一來天與人就可以不行善而盡可以去行惡了。這就將因果律破壞了，同樣的道理，獅子、虎、狼、狗犬等將永遠爲畜生，沒有超升的機會了，因果律全然被否定了，這是不合佛法的。

菩提性是存在的，但必須靠修善業因緣才能成就，不修善業因緣是絕對成就不了菩提的，所以菩薩必須先發菩提心，然後起修菩提道，最後才能得到菩提果，成就菩薩身。同樣的道理，天與人也必須行善業因緣，才能生爲天身、人身，若行惡就要墮爲獅子、虎、狼、狗犬畜生身了。因此，佛陀作結論說：「菩薩亦爾，和合衆因緣故，發菩提心，故名菩薩。」由此可見，菩薩是修成的，不是天成的，佛性是有的，但佛也是修成的，不是天成的，不可以執着有菩提性，就一定成爲菩薩；有佛性就一定成爲佛。菩薩與佛都是先修了六方波羅蜜的善業功德而成就的。因此，就知道前一段經文中佛所說的「是六方者，屬衆生心」二句是什麼意思了。這「心」是指的「發菩提心」，衆生發了這「菩提心」去修六方波羅蜜，成就了無量善業因緣，才能得菩提道，才能成爲菩薩；衆生若不發菩提心，不修六方波羅蜜，就不能得菩提道，也不能成爲菩薩。佛陀特別指出，這所發的菩提心有強有弱，有精進也有退轉。要得菩提、要成菩薩，就得比較强的精進心修六波羅蜜，才可以得菩提、成菩薩。如果說有了菩提性就必然能得菩提、成菩薩，那就沒有那初發的菩提心，也沒有退轉心而順利得菩提、成菩薩了。這是不合佛法的，所以佛陀特別指出「以無量善業因緣，發菩提心，名菩薩性。」

因此衆生要想成菩薩，得菩提，非先發菩提心不可，非精進地修六波羅蜜不可。是以，衆生供養六方，是要以這樣的心去供養。故說：「是六方者，屬衆生心」。

（上接第35頁「談佛陀論菩提心與菩薩性」）

以上見《佛祖統紀》，爲淨土教義更易爲人所了解其內涵。統而言之，有如下幾種涵義：

1. 娑婆此云堪忍，以此中衆生堪能忍受三毒煩惱，輪迴生死，不厭離故。世之含意是指遷流不已。人壽增至八萬歲，已成頂峯，於是逐年遞減，至二萬歲時，即入「五濁惡世」。五濁之世即居穢土，無五濁之世即居淨土。（詳《彌陀疏鈔演義會本》卷四）釋迦佛出世時，人壽百年，爲五濁惡世；彌勒佛出世時，人壽八萬歲，所居之土勝妙嚴淨，即是人間淨土。

2. 《阿彌陀經》言：「彼佛有無量無邊聲聞弟子，皆是大阿羅漢」，即是通上三淨土。彌勒佛三會說法，得阿羅漢者爲數衆多，實亦兼含。

3. 更重要意義是無五濁之善世並非與五濁惡世並存，人間淨土可由人間穢土轉化，即非淨、穢始終對立，而是所居之土可以轉穢爲淨，衆生修行可望達到如佛無異。

4. 彌勒下生，於「邪見不起……時分清淨」無五濁之善世，故得國土勝妙嚴淨，這正是太虛法師「早感彌勒下生」和「嚴持善戒人間淨土」之思想淵源。

印順法師是太虛法師入室弟子。印公提倡的人間佛教思想，是對太虛法師人間淨土思想的繼承、深化和發展，對佛教未來的發展具有深刻的理論意義。在紀念印順法師八十六歲壽辰之際，特拈出此題以爲之祝。

（完）

# 太虛法師之人間淨土思想

太虛法師(1889—1947)精研至教，著述等身，在他的著述中，提出了「建設人間淨土」的思想，這是深有啓發意義的新的提法，是值得重視的。長期以來，佛教被一般人認為是空門，是出世，忽略了入世的一面。太虛法師從現實的觀點，提出建設「人間淨土」，正是針對這種認識顯示佛教的「積極精神」。

太虛法師在他的《佛說觀彌勒菩薩上生兜率陀天經講要》中詳述了人間淨土的思想。他說：

## 兜率淨土之殊勝

兜率淨土，殊勝有三：一、十方淨土。有願皆得往生，但何方淨土與此界眾生最爲有緣？則未易知。彌勒菩薩一生補處，以當來于此作佛，教化此土眾生，特現兜率淨土與此界眾生結緣，故應發願往生兜率，親近彌勒。二、兜率淨土同在娑婆，同在欲界，「變化淨土」在同處同界，即與此處此界眾生有殊勝緣，最易得度。他方淨土泛攝十方眾生，而此專攝此土欲界眾生。三、彌勒淨土是由人上生，故其

周紹良

上升是由人修習福德成辦，即是使人類德業增勝，社會淨化，成爲清淨安樂人世，因此可早感彌勒下生成佛，亦即爲創造人間淨土。

這裏明白指出由於三種殊勝奠定人間淨土的因緣，都是有其現實意義的。

關於第一殊勝，《佛祖統紀》卷三十引《西域記》：

波羅奈國彌勒受記成佛處。佛告彌勒：三會說法，其得度者皆我遺法植福衆生，在家出家，持戒犯戒，皆矇化導，證果解脫。

這說明諸佛應世，綿歷無窮。

關於第二殊勝，唐玄奘法師曾說過：

西方道俗並作彌勒業，爲同欲界，其行易成，大小乘皆許此法。《法苑珠林》卷十六



這說明在印度及我國，崇信彌勒淨土思想不獨較早，而且是比較普遍的。

從這兩項看來，可見太虛法師的說法，是符合佛教基本教義和有其理論依據的。

關於第三殊勝，太虛法師提出了由彌勒淨土信仰可以創造人間淨土，使佛教在實踐中與社會淨化相聯系：一是由於上生者修習福德，有了成就，因之促成人類德業增勝，社會進化，使此土成爲「清淨安樂人世」，即人間淨土。二是由此可以及早感動彌勒下生成佛，使此土成爲像《經》中所說的彌勒下生時的清淨安樂人生，即人間淨土。爲使佛教在實踐中與社會淨化相結合，太虛法師還說到：

仰止唯佛陀，完成在人格；人成即佛成，是名眞現實。

強調面對現實「人生的」人格問題，因而以五戒十善淨化人生，雖未上生，亦成人間淨土：

若能精待五戒，勤修十善，由此雖不上生兜率陀天，亦可增長人類道德，促進社會進化，以成人間淨土。

這是以五戒十善創造人間淨土，以現實世界的淨化代替上生兜率。這更深化了人間淨土的積極意義。

太虛法師主張以五戒十善建立人間淨土，在他《佛法救世主義》一書中更有詳盡的主張：在書扉頁有太虛法師親題「實行大乘佛法，建設人間淨土」兩語，兩旁更題「淨化主義是佛教正信會會員的方案，凡會員必須身體力行。太虛」。書內目次：「一曰淨化主義」。內容分三編，上編爲《心的淨化》，有《立志》、《修行》、《成德》各六項，包括受三皈依、五戒、十善至《趣大覺》等；中編爲《器的淨化》，有《人世》、《天界》、《聖居》各六項；下編爲《衆的淨化》，有《人類》、《有情》、《法界》各六項。值得特別提出的，是在《心的淨化》中，首先指出「佛法本是救世」，這是書名

《佛法救世主義》所由來。也說明人間淨土是以積極入世爲宗旨。其次在《器的淨化》中，把科學技術、農、林、礦、交通、體育、醫藥、娛樂等都納入在《人世》這一節中，具體表現了他主張的「促進社會進化」思想，也體現了「治生產業皆與實相不相違背」這一基本教義。

從太虛法師這一所題來看，「建設人間淨土」是創立的目標，淨化主義則當是實現人間淨土的方案、方法或途徑。從淨化內容來看，包含至廣，終極於心歸「趣大覺」，器歸「法性淨」，衆歸「無窮衆」，遠遠超越了使人間「成爲清淨安樂人世」和「早感彌勒下生成佛」的涵義。終極的淨化是佛教的旨歸，包含着淨土各個層次；人間淨土是人間的淨化，是以上各個層次的基礎，隨淨化的深入可以通入上層，所以彼此並不矛盾。人間淨土原和他方淨土是相對說的，有即此便是，不待外求的意趣，特別是重在「增長人類道德，促進社會進化」這一重要意義上。

太虛法師建設人間淨土的思想在佛教傳統上是有其淵源的，我們從佛典中大致可以了解的是：

第一、人間淨土消除了世間與出世間的對立，顯示了不須外求他方淨土，只此人間便是。這完全符合佛教根本教義的本意。故《維摩經》云：「隨其心淨，則佛土淨」。這是人間淨土思想的理論基礎，禪宗六祖進一步指出：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角」。（《六祖壇經》）表明佛法對世間與出世的處理是即世而出世，決不是脫離世間而求出世。

第二、人間佛教、人間淨土是「佛教自我之深」的基礎，高層次的理論與實踐都是在這一基礎上的深入和發展，永遠不能離開這一基礎。

教有大小二乘，西土每每分弘。此土魏晉以來，或分或兼。後皆廢小，獨弘大乘（明智旭《法海觀瀾》）。然據佛教「自淺之

深，略分五等：一、人天教；二、小乘教；三、大乘法相教；四、大乘破相教；五、一乘顯性教。就人天教內涵而言：「佛爲初心人，令持五戒，得免三途（三惡趣），生人道中；修上品十善及施、戒等，生六欲天；修四禪八定，生色界無色界天，故名人天教」。（唐宗密《華嚴原人論》）由於我國歷史上專弘大乘，小乘雖曾兼弘，不居重要地位。至於人天乘教，僅於少數古德著述中提出，致一般人心目中以爲佛教只是出世空門，與世間法及人間沒有多大關係。實則佛教教義，一切衆生皆有佛性，「佛法在世間」，初可通後，人間佛教、人間淨土正是基礎。

第三、民間信仰，一般動機不出祈望「賜福、解厄、消災、保命、延生」等，古代印度也可見到此項資料。如龍樹大士至南印度，彼國之人，多言福業，大士爲其說法。「遞相謂曰：『人有福業，世間第一。徒言佛性，誰能覩之。』」（《五燈會元》卷一）由於佛性非人所能見，佛理甚深亦衆所難解，而羣衆所希求僅是擺脫現實苦難，及得幸福生活。這反映在佛說法上之具體方式就是「隨他意語」之方便教，只有在對能解甚深義之最上乘人及初機暫次根熟時，始開示如來知見，其表現具體形式則是「隨自意語」之圖頓教。（參唐宗密《禪源諸詮集都序》卷一、三）

例如將淨土看成跟此土相同之世界，是一既無苦難唯有享樂之世界，將往生視爲由此往彼之新生命之誕生，此乃佛陀「爲實施權」之方便施教。

曲爲鈍根凡夫，須示苦樂，令生欣慶，「先以欲鉤牽，後令入佛智」。喻如正厄飢寒之國，忽聞飽暖之鄉；方沉幽暗之崖，乍見光明之境。豈不身心踴躍，捨故即新！但得往生，終成解脫，方便接引，當如是耳。（《彌陀疏鈔》卷二）

《阿彌陀經》教示，執持名號一心不亂，命終即得往生極樂國

土，它的真實含義是：

妄想之念能害我法身，傷我慧命，乃毒也。今教念佛，乃以毒攻毒。念佛之念，念念生滅，未與般若相應，亦毒也。以念佛之毒攻妄想之毒，即以念還攻於念，念一佛名換彼百千萬億之雜念。以心緣歷，字字分明，前句後句相續不斷。行住坐臥唯此一念，無第二念，不爲貪嗔煩惱諸念之所雜亂。事上即得，理上未徹，惟得信力，未見道故，名事一心。即此是定，有定無慧，只是事上淺定，能伏妄而未能破妄。（《彌陀疏鈔演義會本》卷一、三）

由此可知，念佛意在教人「一心不亂」，雖是小根，亦可得事定，能伏妄想之念。此是「捨故即新」，如同「往生」，亦即現代所謂「獲得新生」。小根、大根各自以自解依佛說而行，往生有高下不等之成就。

衆生雖不明佛理，佛雖隨他意以苦樂對比，令生欣厭，但總以引導衆生以戒定慧完成此願，若有願無行，終成虛願，故是「爲實施權」，終歸於實。

《彌勒上生經》云：

若有欲生兜率陀天者，當作是觀：繫念思維，念兜率陀天。持佛禁戒，一日至七日，思維十善，行十善道。此乃功德回向願生彌勒前者，當作是觀。……汝等及未來世持戒修福，皆當往生彌勒菩薩前，爲彌勒菩薩之所攝受。

文中言「以此功德回向」「此功德」即「特戒修福」，回向意含「作觀」發願。太虛法師所云精持五戒，勤修十善，可成人間淨土，其思想根源實本於此。

第四、彌勒淨土、彌陀淨土都不是人類肉眼所能得見，亦非

人類所認識，如同地球之客觀世界，然則究竟應該如何理解，使之明白易曉？經論中認爲此乃「自證智境界」從佛法之整體是將其理解爲佛法所歸之實果，以戒教禪密爲其真因。也即由戒定慧修證而得之證智境界。

大藏法海甚深無量，統論修證法門，浩瀚有如塵沙。若簡括而觀之，可以五門收盡：首律宗，明修造之始，如游佛海，先資戒航。次諸教，明開解之途。次禪觀，明實踐之行。繼密宗，明證秘密藏。終淨土，明自他同歸之地。此五明包含全部大乘八宗，其中「諸教」含有相、空、台、賢四宗。塵沙法門未有不具戒者，未有不正解者，未有不篤行者，未有不證密者，未有不歸淨土者，故五門收盡。淨土乃秘密藏究竟安穩之處，衆生根性不同，樂欲亦異，或因持戒而淨同居、方便、實報、寂光四土，或因習教、解甚深義而淨四土，或因禪觀，直悟自心而淨四土，或因專修三密，專持咒印而淨四土，或惟以一門而淨四土，或以二門，三門，四門而淨四土。非有戒教密，則非淨土真因，非有四種淨土，則戒教禪密無實果。（明智旭《法海觀瀾》）

四聖（聲聞、緣覺、菩薩、佛）自戒定慧修證所得實果是相應之三土，人天依五戒、十善、四禪八定而修是否可以稱爲人天果？依「人天教」之內涵而言，是與小乘教等一樣應稱爲果，達磨對梁武帝語中已有「人天小果」一詞。

人間淨土包含在同居淨土之內，在佛教教義中是有所依據、有實義者。

第五、依戒定慧修，可以理解爲改造內心世界，但如何會出現淨土這樣似乎外部世界之現象？佛教之終極理論指出，一切萬法俱由萬法之實體法性（即眞如）自然顯現。法性並非創物主一類尊神，而是「天然之性，非造作之所得」。（唐，湛然《始終心要》）無論是色法、心法、四聖六凡、世間、淨土等森羅萬象，無不以

法性爲其實體而顯現。因此，四聖六凡，淨土穢土，其涵義是：「是法平等，無有高下」，（語出《金剛經》）上而徹乎諸聖地，上亦與之俱，下而徹乎六凡，下亦與之俱。良以四諦、十二因緣、四攝六度、五戒十善，萬行紛然，乃至八萬四千諸塵勞門，唯是一心，眞實性中無差別故。（見明株宏《阿彌陀經疏鈔》）

所謂「是法」，乃指法性、眞如等同體異名之絕待統一實體，法性之中，聖凡平等，更無二性。法性無高下，故能徹乎高下。聖凡皆此一性，而有四聖六凡不同，乃在用心各異。四諦乃聲聞法，十二因緣乃緣覺法，依此而證，即生方便土；四等（慈悲喜捨等緣一切）、六度（施戒忍進定慧）是菩薩法，依此分證即生實報土，圓證生寂光土；五戒十善是人天法，依此而得人天小果即生同居淨土；「萬行紛然」，總收四聖，「八萬四千塵勞」，總指六凡，即生同居穢土。故《維摩經》言：「隨其心淨，則佛土淨」。淨土爲法性之體現，乃隨內心狀態而發生之反映，非生淨土之決定性因素；用心各異乃淨化自心之程度差別，方爲生於何土之決定性因素。

第六、人間淨土還可以由人間穢土轉化而成，不復存在人間穢土。

阿彌陀佛出世時，即在人間過去諸佛成道之處，時閻浮提其地平正，如琉璃鏡。八萬四千衆寶小城周遍天下，七寶樓閣，八功德水。其土安穩，無有怨賊、劫竊、水火、刀兵、饑饉之難，有明珠柱雨寶瓔珞，衆寶羅網彌覆城上。風吹寶鈴演說歸依佛法僧，人壽逾八萬歲，日受妙樂，深遊禪定，如三禪天。人常慈心，恭敬和順，皆由彌勒慈心教導，持不殺故。有香美稻，一種七獲；百味具足，入口消化。人民既老，自然行至樹下，念佛待盡，生大梵天及諸佛前。



## 范古農居士年譜

有關范古農居士的傳記並不詳盡，從金剛經講義蔣維喬教授序中，得知：己卯（民國二十八年）「范古農居士避難來滬，寓於社中（省心蓮社），商得其同意，任校訂（金剛經講義）之責，遂得於今年（二十九）六月即成。」

今培根居士據所得資料，正好為這位近代佛學者歷史背景補白。

### 單培根

冠軍入泮。

一八九八年光緒二十四年戊戌十八歲  
肄業上海南洋公學。

一九零零年光緒二十六年庚子二十歲  
娶戚瑾良女士為妻，戚大二歲。

就學武林求是書院。因同學諸暨蔣伯器之父智由，時在天津主辦某報，恒以東西哲學之概論函教其子，且深讚佛義之獨勝。嗜其說。一日隨蔣君為其父請佛經於慧空經房，乃擇一文少而有註釋之圓覺經直解，請歸讀之。雖未能盡解其義，而頗覺津津有味。覺世以為有，佛則云無，世以為無，佛則云有。時習幾何原本，見其所列自理條後有按語云，學此書者，但當依照所定之理解決問題，切不可懷疑，亦不容杜撰。及讀佛經，亦

一八八一年光緒七年辛巳一歲

己亥月初十日生。父為取名曰運樞，字拱薇。以生時母夢人從田間來，故後自名曰夢耕，字古農。至六十一歲又易名曰寄東，字幻庵，作三世易名說。又嘗別署海屍道人，及曾以幻修為署。而以古農之名聞於世。父名文質，母嚴氏。范氏為浙江省嘉興府秀水縣棲真寺竹葉斗人，以耕讀世其家。父初居池灣，後乃遷居嘉興月河。無兄弟，有二妹。

民國廢府，嘉興秀水二縣原相連，併為嘉興縣。棲真寺與池灣為相近二集鎮，在北郊。舊有棲真寺，與嘉興城內精嚴寺楞嚴寺為嘉興三大叢林，今並毀。月河在嘉興北門。

一八九五年光緒二十一年乙未十五歲

幼穎慧，讀書敏悟，為其師經學家陸仲襄所器重。年十五，以

覺但當依照佛所說理，不可妄解，不必懷疑。

居士於佛法，以信入，知信根有自。初入佛，即首得圓覺經讀，亦緣有所在。幻庵文集卷一經義類末篇爲圓覺經白話講義一斑，乃釋經題及文殊師利章者，似爲五十年代之作，講而中輟也。

一九零三年光緒二十九年癸卯二十三歲

從二十三歲至四十七歲，從事於中小實業各教育。

戊戌變法之後，各地有辦學校之風。改寺廟爲校舍，搗佛像，逐僧尼。居士就學武林求是書院歸來，嘉善錢氏以每月三十銀幣爲薪聘請任教，告以此是私辦，勿毀像爲約。當時三十銀幣爲重金，不就去。在鄉里創辦毓秀小學，以壇弄一尼庵爲校舍。嘉興之小學，以此爲始。此汪邨泉親口告我。且云，辦此校時，毀像逐尼，誠不料其後竟成爲一虔誠之佛教徒，有名之佛學家。汪邨泉爲毓秀小學首屆學生，以前三名畢業。

自在杭得讀佛經，四五年中，間嘗閱楞嚴及觀楞伽記，然亦無甚理解，但覺所言足以舒暢胸襟耳。

一九零七年光緒三十三年丁未二十七歲

東渡日本，入東京物理專科學校留學。

在日本參加革命爲同盟會會員。與褚輔成沈鈞儒相友善。

是時有留學日本之風，同時東渡者多人。褚輔成沈鈞儒皆嘉興人。

遊學日本東京，從桂伯華章太炎先生遊，得聞楞伽唯識。於舊書肆請得金陵刻經處版大乘起信論直解及義記兩書，乃大歡喜，玩讀最久。

居士一生宏法，自早歲起，即並依起信唯識。至六十歲後，乃專弘法相。

一九一零年宣統二年庚戌三十歲

留學日本東京三年畢業歸國，嘉興知府聘任嘉興府中學堂監督，即校長。是爲嘉興有中學之始。課餘常與學堂同事講佛學。學生以其違背新潮流，鬧風潮。遂毅然辭去。知府挽留之，不就。任職不半載。後教師多有至其家聽講佛學者。沈雁冰曾有文紀其事。

光復後，嘉興中學堂改爲省立嘉興第二中學，杭州爲第一中學，全浙江省十一府各一中學，依次而名。第二中學校長季仰先，原教師提任。

居鄉辦學，見楊仁山所訂佛學課程普通三年專門各宗應讀經論，乃依之絡繹購請，課餘閱覽，從事研學。

居士於楊仁山，受其影響甚深，亦推崇備至。撰有近代中興佛教人傑石球楊仁山居士傳，選入幻庵文集。楊仁山以起信楞嚴而入佛，學宗華嚴，行在淨土。繼承弟子歐陽竟無，專弘法相唯識，起唐人之絕學。居士一依楊仁山爲軌範，循其指導而學。晚年專弘法相，亦如歐陽。集其師弟所學於一生。

平湖報本寺華山法師講彌陀疏鈔，友邀往聽。此爲聞法之始。

一九一一年宣統三年辛亥三十一歲

在鄉老沈子培家同餐，嘗問於李正剛。解理之最簡要者有大乘起信論，爲佛學說理之總持。至修持之法以何者爲簡要，李答以念阿彌陀佛。

居士作楊仁山傳，謂其「於皖省書肆中得大乘起信論一卷，

閣置案頭，未暇寓目。病後檢閱他書，學不愜意。讀起信論，乃覺卷之不能釋也。賡續五遍，窺得奧旨。」居士早歲遊學東京亦得此，即因論文條理勝常，愛讀不釋。歸國後一依楊氏所訂課程修學，謂不啻航海之有路圖。然繼楊仁山事業，而更深入光大之歐陽竟無，於大乘起信論已有異議。再傳至王恩澤，遂有大乘起信論精簡之作，辯其遺於法相，斥為同於外道。時有唐大圓者，亦宏法相，而回護起信。著大乘起信論解惑，以救王氏之難。居士任佛學書局編輯，為之序而印行之。力主持平，謂語若相反，義固相成。迨後李正剛著佛學偽書辨略，亦及起信論。居士應陳青男之詢，作書後以糾正之。曰：「大乘起信論，諍辯者實繁有徒矣。各是其是，迄無定論。今李居又從而揚其波。」考據一邊，前人已有辯者，且於佛教無重大之關係，可以置而不議。至於義理，則佛學之基本慧命所關，豈不能不注意者。」昔王恩澤居士亦曾料簡此論，而陳義偏於法相。今李君之辯，陳義似涉空宗說。殊不知起信論義賅性相，觀融空有，為大乘宗義之冠冕。西天演其流而分般若瑜伽。東土承其緒而朝天台賢首。義海淵深，文珠盤走。若執片義以相繩，何異熾螢火而燒須彌，徒見其不知量耳。」憶在清末末年，曾於吾鄉沈培文家，獲聆清誨，猶承曉以起信論為佛學說理之總持，今覩偽書辨略之文，何其先後看出兩人耶。」至民國二十七年戊寅，居士已五十八歲，避難自天目山歸，寓滬省心蓮社，猶為眾講大乘起信論，編寫講義，以法相唯識為釋，融法相起信於一爐。曰：「本論為佛學性宗之要典，而歷來賢首宗師依以判釋教義者，洵為學大乘法者入手之書也。」龍樹依心真如門而說般若之論。無著世親依心生滅門而演法相唯識。佛學大綱，詎能外此。」居士以考據為無重大關係，置而不議。信起信論為馬鳴所造。在龍樹無著之先。乃有如此之

說。然即於六十歲後云：「始知普為一切乘說真了義教之法相宗，在當今實為最契機之佛學。」提出學在法相之學，創法相學社，專力講弘法相之議。於民國三十六年六十七歲印行幻庵文集時，作自序二，以斯集稿已越五載，憾未能表顯最近心理之作，有將來再刊續集之願。

清帝遜位，光復後，任嘉興縣第三科即教育科科長，月許即卸任。

一九一二年民國元年壬子三十二歲

應褚輔成之請，創辦嘉興商業學校，以月河錢業會館為校舍，自任校長。後學制改革，改稱商科職業學校。訂校訓曰：「一、毋不敬，敬師敬友。二、毋不愛，愛人愛物。三、毋不愼，愼言愼行。四、毋不勤，勤學勤業。」初期於星期日上午講佛學，佛教初學課本三字經為課本。學生自願聽講。且曾於釋迦誕辰放假慶祝禮拜。平時文娛活動亦有梵音唱誦。寄宿生全體素食，歷十六年，終校長之任無改。杭州旅遊，亦蔬食於功德林素食館。教師朱慕賢於齊魯戰爭時遇難死，開追悼會，每人發阿彌陀經一冊，同誦經咒。至民國十六年辭職。應沈寐叟之囑，發起佛學研究會於嘉興。每月兩會，會輒講演。時誦閑法師啓講會於滬南，式海法師開經筵於當湖。切磋觀摩，相得益彰。數年之後，各方風起。浸遍於嘉興平湖嘉善海鹽四邑，而達於杭紹松滬。於寒暑兩假，輒奔走於其間。至十六年，始稍寧息。

居士常至杭州南京無錫等地講經，有請必往。聞名來函請示者，有問必答。因之有三法師二居士之稱。三法師者誦閑印光太虛。二居士者歐陽竟無與居士也。聞之吳印若云。與馬裕藻等發起國學會於杭州，請章太炎為會長。

一九一七年民國六年丁巳三十七歲  
受皈依於觀宗諦閑法師，發心念佛，行在淨土，學則靡定。

一九一八年民國七年戊午三十八歲

佛學研究會印行佛教問答，首為釋尊紀略，信佛法要，末為放生或問。署名海屍道人編纂。

邀請弘一上人來嘉興住精嚴寺藏經閣佛學會閱藏，並勸重復書寫經偈與人結緣。

一九一九年民國八年己未三十九歲

在杭州已未講經法會開示淨土法門。有題為淨土法門是實驗的佛法演講，載幻庵文集。

一九二零年民國九年庚申四十歲

龔未生以武林佛友始習法相，未達空義，請為開演十二門論。以嘉祥疏本未得，因本宗教義記，略其宗趣，比其科判，講習一遍。後張元成編成十二門論義記科會，序而印行。

居士有大乘空義集要七輯，乃抄取大智度論十八空義，分判科目，並錄中百十二門論文偈以附之。幻庵文集中有般若波羅蜜多心經龍樹義，乃以大智度論釋大經習相應品文，分配經文，略加按語。又為人序金剛經注釋凡四。有曰：「般若為菩提之因，因圓而果自熟。」曰：「我佛一代時教，其主義之集中點即在般若。慈恩所譯六百卷文，漢譯經中，可謂空前絕後之作。歷代藏經，推為上首者。其重要為何如也。」居士於晚年，專弘法相。嘗問之。居士曰，佛法以般若為最要。然終居士之年，未於般若有大致力。自言為人太多，自為太少。讀其所著，知六十歲前，皆以融會起信法相為主，

晚年始倡學在法相。若假以多年，其必於般若大加發揚也。與武林諸佛友讚揚淨土，有程中和居士發心印施普賢行願品。弘一上人以為宜如彌陀疏鈔攝，將行願品疏鈔精華以餉初學。返里，乃於課餘成之，得二萬餘言，並自序緣起於首。

居士後又為芝峯普賢行願品講座作序云：「般若空理，凡情罕契。」雖從事讀誦，亦未能深獲實益。以致妄談空義，墮於惡趣而不克救。「既而得普賢行願品而讀之，不禁歡欣鼓舞，神為之旺。曰，若此經者，足以挽世人讀經不契之弊矣。此經極顯事事無礙，教人不於空處用心，而於實處。禮佛也，稱讚也，供養也，乃至回問。皆豎窮橫遍，以盡其量。令人應接於妙有境界之不暇。而尚得空談玄理乎。況且恒順眾生願中，廣談眾生之相，至云是故菩提屬於眾生，若無眾生，一切菩薩終不能成無上正覺。則於佛法不離世間之旨，豈不煥然。安得將此品經廣大流布，令家讀戶誦乎。然則余之對於此品經，而欲宏揚流通也久矣。」可見居士之重視此經，又於此序可見居士雖推尊般若而不急急於盛弘之意。

一九二五年民國十四年乙丑四十五歲

彌勒菩薩誕日紀念演講，見幻庵文集。

創辦嘉興功德林蔬食處。

西藏白普仁喇嘛來嘉興，舉行金光明法會，為護法。並隨護至各地宏法。商業學校事務付教務長吳印若代理。

長女嫁吳寶鎔。吳為北京大學助教。調來浙江大學任教，自天津乘日本輪船南來，途中失火，夫婦同焚。

居士有子女十人，其次女後病死於抗日戰爭避難回滬途中。其他均早夭。故無嫡嗣。

一九二七年民國十六年丁卯四十七歲

從二十三歲起辦教育事業，至是年引退止。以後專力於佛教事業。

居士教育家也。居士之一生，教育家之一生也。自二十三歲至四十七歲，二十餘年，創辦小學中學實業學校女校，歷任校長。並為佛教界辦學。晚年，又捨宅傾產辦月河小學。非但嘉興之教育家無有出其上者，全國亦不數數觀。二十餘年，終其任勿替。且就講於其他學校。教師學生受其熏陶，都蒙佛化。居士不但講佛學於學校。民國元年三十二歲時即創辦佛學研究會，舉行羣衆性講學。各地聞風興起，紛紛設立佛學研究會。居士應請奔走講經。嘉興平湖嘉善海鹽，遠至杭州紹興松江上海。摩頂放踵，席不暇暖。又創辦佛學答問，儼然函授學校。各方聞名紛紛來函發問，一一作答，不以為勞，而以為樂。民國十六年，離教育界，自謂稍寧息，而應聘任上海佛學書局編輯。於佛學半月刊關佛學答問欄，應接所及，尤遍全國。有人去其重，擷其菁，猶存大帙。晚年辦法相學社於滬，造就人才，與歐陽竟無韓清淨鼎足而三。歐韓專尚深入，居士則力求普及。平易近人，無危言聳聽，率身爲教。平生欽仰楊仁山爲近代佛教中興人傑。楊仁山以刻經勝，居士以教育著，爲佛學上之二大柱石。

一九二八年民國十七年戊辰四十八歲

寫佛教及僧衆之地位，謂佛教爲教育事業之一種，佛學爲教學科目之一種，僧衆即從事於佛教之師範及研究佛學之學生也。寫道德教育之佛教，謂佛教之謂道德教育也，以其能確立善惡之標準也。寫佛教何爲而有迷信，謂一因異教之批評，二爲外道之假借，三爲庸俗之誤會。俱入幻庵文集。

一九二九年民國十八年己巳四十九歲

上海佛學書局聘任總編輯。有致唐大圓書云：「昔年得邂逅於白下，以後雖無緣相見，而拜讀大著者屢，如親左右矣。年來宏法京滬，砥柱狂瀾，公之勳績亦偉矣。欽佩何極。農丁其間，心長才短，毫無展布，慚愧之至。茲以上海佛學書局見招，來此謬膺編輯。」

撰中興彌陀寺智老法師傳，末署「民國十八年己巳孟春之月幻修居士范古農和南謹述。」有云：「智慧法師民國十年自甬蒞杭，住寺八閱春秋。古農時旅杭，又法師有事，必隨諸同志後。」又云：「去歲戊辰十一月初九日，法師知生西時至，召與鐘康侯諸居士，告以後事，且命古農爲序萬年簿。」

居士又有彌陀寺香港李公眷屬功德碑。彌陀寺優婆夷孫妙智助田功德碑記。

一九三零民國十九年庚午五十歲

上海佛學書局發行佛學半月刊，任編輯。關佛學答問欄，接引發心學佛同志。代佛學半月刊撰徵求發心學佛因緣啓事。自撰發心學佛因緣，謂「發心學佛因緣，至不一矣。然往往受有何種刺激者爲多。而我則殊不然也。」終云：「良以爲人太多，自爲太少。故一切經論，均是涉獵，每有未嘗卒讀者。與言及此，余滋愧矣。」

昔天台智者大師自謂，我不領衆，必淨六根。損己利人，但登五品。居士爲人太多，自爲太少，菩薩發心，願入地獄。然一切經論均是涉獵，每有未嘗卒讀者。雖早歲東渡，已聞唯識於太炎先生。而數十年中，作融通起信唯識之論，徘徊於性相之間。直至六十歲後，以科判瑜伽師地論因緣，始知普爲一切乘說眞了義之法相宗在當今實爲最契機之佛學，提



出學在法相之議，專弘法相。

撰善導大師傳略，署民國十九年三月十三日誌。

五十誕辰，於嘉興月河家中請諦閑法師舉行講經法會，講勸發菩提心文。法會甚盛，一時善信皈依者甚多。集佛典中語，發明生理，述爲生範出版，作生日紀念序。葉恭綽有壽范古農五十誕辰五言古詩一首，見遐庵彙稿。

釋迦佛成道紀念有演講文，用斷二障成四智法相宗說。入幻庵文集。

一九三一年民國二十年辛未五十一歲

爲平湖德藏寺撰重建大殿募啓。

一九三三年民國二十二年癸酉五十三歲

佛學播音，謂佛學第一步是辨明善惡，第二步是識利害，第三步是知是非。知是非又分三，一因果，二空假中，三唯識唯心。

復龔宗元書云：「佛學法性法相兩大宗，如本末表裏，不可偏廢。然性宗亦談相，相宗亦言性。若詳言之，當有性中之性，性中之相，相中之性，相中之相四句。即就真如而論。性宗之言真如，性中性也。相宗之言真如，相中性也。相中之性，不異性中之相。故相宗真如列入無爲法中，與有爲法相對，謂是有爲法所顯之性。其性相對而顯，故體不涉用，而真如乃成凝然之相矣。」又曰：「至究竟位而有漏種滅，無漏種子全體顯現。此時第八識之用，轉成大圓鏡智。而識體則以有漏種盡，故成無垢白淨之第九識。」

一九三四年民國二十三年甲戌五十四歲

爲德安淨土意語作序。有云：「抑又進一言者。淨宗三經一

論，經頗闡述。論罕弘宣。然天親之立五門。神鸞之抒多解，實爲後人發揮淨宗教義之權輿。如何是功德莊嚴，如何是淨願成就。推其本於實智法身，極其用於善巧方便。乃至名號即是實法，往生即入無生。大言微義，罄無不盡。所望同人取而宏之。」

西土菩薩造論專宏彌陀淨土者。厥推天親。故淨土三經一論，並列爲尊。而自來之弘淨宗者，並不以天親之論爲尙。中國之淨土宗。曇鸞奠其基。曇鸞著往生論注。後世亦未有傳習。居士獨具隻眼，以往生論與三經並重。且自行作爲日課。嘗於省心蓮社，見其以三經一論，日誦若干，終而復始。後創辦淨宗法相學社，曰，我學在法相，行在淨土，勸淨宗人同學法相。

一九三五年民國二十四年乙亥五十五歲

上海佛敎界人士組織佛敎日報社，鄧慧載爲經理，張靜江等担任經濟，推總事編輯。於四月十日創刊。撰發刊詞，陳宗趣六端。一、指導一般人士，對於佛敎得真正認識。二、警策佛門弟子，對於佛敎須努力振興。三、希望出家二衆，於戒定慧三學一致修習。四、提倡各宗教義，凡律敎宗淨密平等宣揚。五、聯絡佛敎團體，促進僧伽教育。六、消融新舊意見，主張萬善同歸。撰佛敎日報徵文啓。

嘉興請太虛法師講經於楞嚴寺。代鏡清上人作疏。太虛講楞嚴大意，吳印若記錄。文載海潮音。

佛學半月刊之佛學答問，五年以來，積稿甚巨。李經緯有分類編輯之議，劉士安任其事，歷時半載，定爲七門四十九類編。統閱一過，並爲自序。

作寺產辦學紛爭究竟解決之我見。謂必至佛敎徒能握教育權而

後可以究竟解決。又作關於廟產興學文件之抉擇。

爲中國佛教會徵求會員告全國佛教徒。祝國慶撰文。作嘉興移建水西寺募緣啓。

施劍翹手刃父仇孫傳芳於佛教居士林，多有以此爲疑而問者，凌警予邵德培易英法等。復書曉以因果之理，謂「殺人被狙。念佛時死。揆諸因果，絲毫不爽。因果定律，善惡分途，各不相蒙。懺除業障，乃令不障善因果，非必謂消除惡因果也。

默印問，佛法有不可思議，令未入欲入者無從捉摸，已入者不去深求，如何通達。作佛法可思議與不可思議一文以答。謂

「佛法有俗諦真諦，俗諦可思議，真諦不可思議。學佛之道，從聞思修。從思議入者，聞思是也。不從思議入者，修是也。修者何，止觀是也，靜慮是也。然聞思爲修之先導，是故學佛之道，從可思議入不可思議。若不從可思議而入者，謂之盲修。若不入不可思議者，則又焉能誕登彼岸也哉。」

乙亥臘月初七日預祝釋迦成道紀念，適逢一九三六年元旦。演講謂「慶祝云者，豈同諛媚者之欲討好於人，迷信者之欲邀福於神明。乃宜立一善利之鵠的而奮勉以赴焉，希望以達焉。環境逼迫，須富有抵抗之能力。事業建設，須具有深遠之智慧。生靈塗炭，須致其廣大之慈悲。」

一九三六年民國二十五年丙子五十六歲

二月十五日釋迦佛涅槃紀念，四月初八日釋迦佛誕日紀念，皆有演講，文載幻庵文集。爲佛教日報撰文殊菩薩聖蹟記，以紀念四月初四日文殊菩薩聖誕。

佛學播音，題爲塵勞和佛事。

撰徵求中國佛教會會員後感言。謂「去寒接受中國佛教會委託徵求會員。以吾鄉嘉興縣佛教會多年停頓，趁此機會徵求會

員，發起組織嘉興縣分會。又以會章規定以出家衆爲主體，應規定在家衆會員另組居士團體，協助會務進行。撰組織中國佛教居士公會建議書及中國佛教居士公會組織大綱。書中第六條，本會會員應守之禁約。一、不得殉迷信之風俗。二、不得蹈外道之窠臼。三、不得染應赴之習氣。四、不得因異宗而生嫉誦。」

居士有復崔澍萍書談關於辦佛教居士林事，見幻庵文集。佛教日報贈閱處友誼會致詞，謂「銷數雖不及新申日報之多。而郵遞所至，遍達國內，遠及日本歐美南洋。」

五台廣濟茅蓬能海任持傳戒，爲作如法傳戒之第一聲。

居士又有龍華傳戒之感言，爲性空任住持開傳戒法會而作。又有改善寺僧工作議。改革僧衆應赴議等。皆見幻庵文集。撰嘉區佛教文獻之概要。以嘉區民國日報社長王梓良將於二十六年元旦發行嘉區文獻特刊，以此題徵稿而作。

一九三七年民國二十六年丁丑五十七歲

抗日戰爭起，避難展轉至天目山而寓。吟詩自遣，有避難吟，附幻庵文集，爲天目山紀遊十絕等。又作西天目名勝溯源說。

嘗聞居士言，避難時隨攜王恩洋人生學四冊。王恩洋唐大圓皆講學唯識，著作甚多。居士在佛學書局，既出版唐氏諸著。又爲王氏出版龜山叢書。王恩洋著大乘起信論料簡，唐大圓因之有解惑之作。二人皆力宏唯識，而似有純雜之異。居士爲解惑作序，似爲偏近於唐。然讀幻庵文集，於唐之諸著，時有非議之言。而避難隨身所攜，惟王氏之書，其傾心有在矣。

(未完)

虛雲老和尚遺相



六十餘年持齋

## 虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮馮

(續上期)

端王的神機營親兵與榮祿的虎神營親兵，還有馬玉崑的殘兵千餘，一路戒嚴保護。

到了德勝門邊，只見難民成千成萬，已經在等候城門開闢了。

德清和尚也在城門等候着，慶王騎馬來見到說：「法師你來啦！很好！」

原來洋兵入城大肆掠殺之時，慶王慌忙叫兵來接取住在龍泉寺的皇家宗戚貝勒貝子，那奉命來接的管帶對德清和尚說：

「德清法師，王爺的意思是叫你也一起隨駕西奔。王爺說他現在趕去保護太后與皇上兩宮，無法分身來見你，他說，洋

人進城濫殺無辜，只怕也會波及龍泉寺，你們最好也逃開避一避，趁着現在西邊城門還在我軍手中，趕快動身跟我們走吧！」

德清欲待不走，可是法心老和尚說：「你去吧！王爺是一番好意，你留在此也無益。」

德清說：「我怎能放下長老和衆人不管呢？」

法心長老微笑道：「我已年近百歲，行動不便，你還年輕，將來宏法揚教任務艱巨，何必留在此徒作無益犧牲呢？你留得一條命，將來好好宏法吧！別管我了！」

那營官又催促：「法師！要走就得快！我軍不知還能支持多久呢？再晚一點，路就怕不通了！」

德清看那子夜的夜空，星光閃閃，却被滿城濃烟大火遮掩，夜籟蟲聲唧唧，都被隆隆炮火所蓋。營官一再催促，德清只得起程，臨別他撲跪在地，叩頭辭別，他知道此去不知還有無歸來重見之日了。

「長老！」德清流淚哽咽：「長老！珍重！」

「你去吧！」長老也流下老淚：「一路保重！」

德清拭淚隨着親兵與各王公大臣去了。

德勝門大門一開，難民爭先奪門而出，太后等三輛驛車隨着出城，王公大臣乘馬跟隨，虎神與神機親兵跟着撤退。德清和尚步行追隨着慶王馬後。回首北京，滿城大火濃烟，紫禁城頭已經插上洋兵旗幟了。

## 90

八國聯軍佔據了紫禁城，宮女恐遭洋兵凌辱，紛紛投御河自殺，上千具屍體塞滿了河渠，幾千具屍體載浮載沉於中南海與昆明湖。那些逃走不及的宮女，被洋兵捉到，就在宮殿內輪姦殺剛，那些洋兵在皇城內大肆姦淫殺人，拚命擄掠宮中的珍寶，聯軍統帥德軍總司令瓦德西中將，高據於太和殿黃金寶座上面，躊躇滿志。

「原來做中國皇帝這麼大排場。」他笑顧左右各國將領而言：「這宮殿奢侈豪華，就算是我國威廉大帝的皇宮也不及中國皇城的奢華呢！」

俄軍司令抬頭仰望殿頂的金碧輝煌藻井，笑道：「即使我

國聖彼得堡皇宮的宮堡，也不及北京紫禁城啊！」

法軍司令笑道：「拿法國凡爾賽宮來比北京紫禁城，也似乎相形見絀呢！看這些豪華皇宮的結構和設計，真是令人嘆為觀止了！」

英軍司令也說：「拿白金漢宮來比北京皇宮，也大有遜色了，可是慈禧太后徒有這種奢侈豪華舉世無匹的湖山宮殿，她却遠不及我主維多利亞女皇的雄才大畧了！」

俄軍司令說：「慈禧太后假如能比得上維多利亞女皇，還輪得到你我今天踏上這金鑾殿麼？」

英軍司令哈哈大笑，說道：「慈禧如能比得上貴國凱撒赫大帝女皇，今天我們也別想在紫禁城內一過中國帝皇的生活啦！」

奧國司令說：「這頤和園昆明湖的美景詩意，真是令維也納皇宮御苑失色了！我們真是幸運得此湖光山色的宮廷來避暑呢！」

日本司令說：「敝國天皇皇宮御苑建築結構，據說模倣中國長安唐代宮闕，莊嚴幽美，但較之北京紫禁城，日本皇宮則顯得樸實無華了。」

意大利公使薩爾瓦葛說：「羅馬宮殿之宏偉，舉世欽羨，但是縱然宏偉如梵蒂岡聖彼得大教堂，也不及這太和殿的氣派呀！」

各國指揮官與使節到紫光閣舉行會議，劃分各國勢力範圍，和怎麼進一步榨取中國的利益。這時候的各國，並非沒有瓜

分中國的野心，但是各國都知道以此數萬之衆，目前尚無足夠力量來實行瓜分佔領全中國。當前唯一能夠做到的只是佔據京津一帶，而且，各國之間互相疑忌，惟恐他國得佔利益多於自己。尤其是恐懼俄國與日本出兵獨吞中國，以致自己失去利益。美國彼時兵力最弱，路程最遠，更是最怕日俄佔領中國，於是美國公使在會議上重申海約翰的「中國門戶開放政策」，反對各國長期軍事佔領中國。

美國公使說：「美國對中國並無佔領領土之意念，也希望各國仍然共同尊重中國的主權，中國現時東南各省均擁有強大軍隊，漢人疆臣如李鴻章，袁世凱，劉坤一，張之洞等，實力雄厚，未可輕視，倘若各省聯合起來勤王，我們八國聯軍未必能久佔北京，更遑論分佔全中國。所幸此次各省疆臣分別通電表示中立與我等各國各不侵犯，我們應善加利用此一有利情勢，迅速與大清朝廷議和，爭取最大利益，直到適當時機，方議其它。」

各國代表聽了，心裏都有數知道這是美國自問力有不逮參加瓜分佔領中國，也知道這是要防止日俄獨吞。英法德意奧各國，此時也自感未有力量足以瓜分併吞大清帝國版圖，爲了防止日俄就近獨佔中國，各國只得同意美國提議。日俄兩國代表亦見此時時機仍未成熟，樂得表面上尊重美國，且先對中國吸盡精血再說。這正如有一種蜘蛛捉到了昆蟲，先吸乾液體才嚼食其軀殼。俄國尤其是別有用心，想另行佈置來先行獨佔中國，此時且先進行集體吸血。

各國於是原則上同意與清廷談和提出要求賠償，不用說，各國都打算好要狠狠地敲榨清廷的了。各國於是分頭進行開列最苛刻的要求，詳細條款另外再開會討論。

意大利公使薩爾瓦葛以會議主席身份說：「現在第一步先要找出大清帝國代表皇帝的大臣來，在未能找到有資格的人選之前，最少要找人臨時與我等合作維持北京秩序及供應糧食，相信仍有不少大臣留在北京吧。」

聯軍飭令其譯員帶了洋兵去找那些王公大臣，那知道，王公大臣都已逃光了，逃不動的也紛紛自殺了。

首先殉國的是大學士徐桐，他是最守舊最排外的大臣，一聽到洋兵攻陷內城衝往紫禁城，他就穿上朝服，擺上香案，望闕而哭拜，對三個兒子說：「孔曰成仁，孟曰取義，我是大清首輔，今日朝廷兵敗，國家遭難，我無能挽救危亡，有負朝廷眷顧之恩，我未能效文天祥之舉義兵殺敵，又無力手刃毀我中華文化之洋人，我心痛已極，只有以身殉國！免遭洋兵之奴役欺凌。」

三子與家僕均大哭叩頭勸阻，徐桐怒叱曰：「讀聖賢書，所爲何事？今日國破身亡，我豈可不節？你等休得誤了我一生大事！」

徐桐整肅衣冠，望闕再拜，哭道：「慈聖，皇上，請恕老臣不能殺洋人啊……洋人破京滅國，今後洋夷之風將毀我中華傳統文化聖賢之道了！浩天罔極！此恨怎消啊？」

徐桐揮袖令兒子與家人退出掩門，在家人大哭聲中，他已投環自盡了。

清廷宗室之中，翰林壽富，乃是支持西學爲用的，一向被徐桐等儒學之士視爲大逆不道的「新派假洋鬼子」，怎料他一聽到洋兵破城，他也投環自殺殉國了，留下遺書說明：「講西學者，所以用西學之長救國而已，非降於洋人也，今日洋人亡

我大清，我當殉國以明志！」

宗宗蒙古狀元崇綺，隻身跟隨榮祿隨聖駕西走，崇綺之夫人是滿洲貴族派子佳氏郡主，聽說洋兵聯兵已破京攻打紫禁城，她就命家僕在後花園掘了深坑，聚集子孫家臣，在坑旁設香案望闕叩拜，哭道：

「今日國破家亡，洋兵陷京，已攻入大內，我家世受國恩，忝爲貴胄，豈可任由洋兵來凌辱？今日唯有同赴死節以保清白而已。」

夫人言罷，首先躍入土坑內，兒子散株大臣葆初，大哭着叫道：「娘親且等兒子！」也躍下土坑內，跟着，孫子，媳婦，孫媳，家臣多人，都紛紛躍下土坑追隨殉節。

「剷土埋吧！」夫人在坑底向上的家僕厲聲哭叫：「還等什麼？」

家僕無不痛哭，不敢動手。

夫人叱道：「還不動手？」

家僕不敢再違命，數十人剷土拋下兩坑井，夫人與全家數十口都活活地給泥土活埋了。聯軍洋兵破門而入之時，只見一些僕役跪在土堆前面痛哭。

洋兵的譯員問：「你家主人呢？」

家僕哭道：「都活埋死在土坑下面了！」

譯員對洋兵軍官說：「這家全都活埋自殺了！便宜了他們……這崇綺是力主殺盡各國使節洋人的，他自己跟太后逃了……。」

「漢奸！」一名家僕指着譯員大罵：「賣國求榮的奸賊，我家主人一門都是被你們這些賣國賊害死的！」

洋兵軍官問：「他說什麼？」

譯員說：「他罵你們德國人都是禽獸呢！」

洋兵大怒，一輪亂槍打死了那些男僕，又搜查全府，抓出了一些丫環僕婦，就在大廳輪姦凌辱然後揮刀斬成數段。

（未完）

出版 內明雜誌社  
社長 釋敏智  
發行人 釋洗塵  
編輯 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 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, Narth St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill  
Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga,  
Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

九龍 金巴利道27號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

贈閱

佛元二五三五年七月一日出版  
公元一九九五年七月一日出版



△印度 銅造菩薩半跏像



◁印度 青銅釋迦牟尼佛立像

△印度 青銅菩薩半跏思惟像